

ترجمه مفتاح الغیب

کلید رازهای قرآن

صدر المتألهین شیرازی

ملا صدرا

۹۷۹ - ۱۰۵۰

ترجمه و تعلیق

محمد خواجهوی

بامقدمه علی عابدی شاهرودی

در اصول و تطور فلسفه

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰.ق.
 مفاتیح الغیب، (فارسی)
 ترجمه مفاتیح الغیب/ صدرالمطلبین شیرازی
 (ملاصدرا)؛ ترجمه و تعلیق محمد خواجوی با مقدمه
 عابدی شاهرودی در اصول و تطور فلسفه، - تهران؛
 مؤتی، ۱۴۱۳.ق. = ۱۳۷۱. ص. ۱۰۹۹.

ISBN 964-5996-79-1

فهرست‌نویس براساس اطلاعات فیفا.
 عنوان روی جلد: ترجمه مفاتیح الغیب، یا،
 کلید رازهای قرآن.
 چاپ سوم: ۱۳۸۲.
 ۱. تفاسیر فلسفی - قرن ۱۱.ق.، ۲. تفاسیر شیعه
 - قرن ۱۱.ق.، ۳. فلسفه اسلامی، ۴. صدرالدین شیرازی،
 محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰.ق. - نقد و تفسیر،
 الف. خواجوی، محمد، ۱۳۱۳ - ، مترجم، ب. عابدی
 شاهرودی، علی، مقدمه‌نویس، ج. عنوان، د. عنوان:
 مفاتیح الغیب، فارسی، ه. عنوان: کلید رازهای
 قرآن.

۲۹۲/۱۷۵

BP۹۷/۵م. ۴۱
 ۱۳۷۱

م ۷۱-۲۶۴۲

کتابخانه ملی ایران



انتشارات مولی

تهران: خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان - شماره ۱۳۸۲
 تلفن: ۶۴۰۹۲۴۳ - نمابر: ۶۹۴۶۴۲۹ - ص. پ. ۷۴۶ - ۱۳۱۴۵

شابک: ۱-۷۹-۵۹۹۶-۹۶۴

ISBN 964 - 5996 - 79 - 1

۵۰/۳
 ۸۴

ترجمه مفاتیح الغیب

صدرالدین شیرازی - ملاصدرا

ترجمه: محمد خواجوی

چاپ اول: ۱۳۸۴ = ۱۴۲۶

تعداد: ۱۱۰۰ نسخه

لیتوگرافی: تصویر

چاپخانه: ایران مصور

صحافی: امین

نگاره روی جلد: محمود امامی

کلیه حقوق مربوط به این اثر محفوظ و متعلق به انتشارات مولی است

فهرست مقدمه مترجم و علی عابدی شاهرودی
(نوزده - یک صد و سی و چهار)

پیدایش فلسفه	بیست و سه
تطور فلسفه	بیست و شش
فلسفه یونان	بیست و شش
طلوع حکمت الهی در یونان	بیست و هفت
فلسفه افلاطون الهی	بیست و هشت
روش و متد افلاطون	بیست و نه
نظریه افلاطون در معرفت	بیست و نه
چندی از اصول در فلسفه افلاطون	سی
تأثیر جهان بینی شرق بر فلسفه افلاطون	سی و یک
فلسفه ارسطو	سی و سه
عقل در نظریه ارسطو	سی و چهار
مبدأ تفکر	سی و پنج
چندی از اصول فلسفه ارسطو	سی و شش
نقدی بر فلسفه ارسطو	سی و هشت
ظهور فلوطین	چهل
طریقه و روش فلوطین	چهل و دو
چندی از اصول و کلیات فلسفه فلوطین	چهل و دو
ظهور فلسفه اسلامی	چهل و سه
علل تطور علمی مسلمین	چهل و پنج
مفهوم فلسفه اسلامی	چهل و پنج

چهل و شش	تطور فلسفه از فارابی و ابن‌سینا تا صدرالمتألهین
چهل و شش	متد فلسفه مشاء
چهل و شش	عناصر متد مشاء اسلامی
چهل و هفت	چندی از اصول اساسی مشاء
چهل و نه	عناصر فلسفه مشاء
چهل و نه	چگونگی و مقدار توفیق مشاء در انطباق با شرع
پنجاه و یک	نقد متد مشاء در فلسفه
پنجاه و دو	روش مشاء در تطبیق با شرع
پنجاه و دو	نقد روش تطبیقی مشاء
پنجاه و سه	ظهور حکمت اشراقی
پنجاه و چهار	عناصر فلسفه اشراق
پنجاه و شش	حکمت ایران باستان یا حکمت مشارقه
پنجاه و هفت	چندی از اصول و رئوس حکمت مشارقه
شصت	روش و طریقه اشراق
شصت	نقد روش اشراق
شصت و یک	روش اشراق در تطبیق با شرع
شصت و دو	عرفان در فلسفه اشراق
شصت و دو	چندی از اصول و کلیات حکمت اشراق
شصت و پنج	تطبیق با شرع در فلسفه اشراق
شصت و شش	مقدار موفقیت اشراق در انطباق با شرع
شصت و هفت	ظهور حکمت متعالیه
هفتاد	عناصر حکمت متعالیه
هفتاد	عرفان و نقش آن در فلسفه صدرالمتألهین
هفتاد و دو	روش تفسیری عرفان در موضوع هستی
هفتاد و چهار	تعالیم اصولی اسلام
هفتاد و چهار	نقدهای صدرالمتألهین بر مشاء و اشراق و کلام
هفتاد و پنج	چندی از اصول و کلیات فلسفه متعالیه
هفتاد و هشت	چندی دیگر از پایه‌ها و مسائل بنیادی فلسفه صدرالمتألهین
هفتاد و نه	روش صدرالمتألهین در فلسفه
هشتاد و دو	نقد روش صدرالمتألهین
هشتاد و چهار	روش تطابقی فلسفه صدرالمتألهین

هشتاد و چهار	نقد روش تطابقی
هشتاد و پنج	شناختی از کتاب حاضر
هشتاد و شش	روش صدرالمآلهین در این کتاب
هشتاد و شش	عناصر کتاب
هشتاد و هفت	چندی از اصول و کلیات کتاب
نود و دو	تفسیری از ماهیت متد
نود و سه	تکمله
نود و سه	حدوث عالم
نود و پنج	اقسام حدوث
نود و پنج	تعریف کلی حدوث
نود و شش	حدوث ذاتی
نود و هفت	حدوث دهری
نود و هشت	تعریف حدوث دهری
نود و هشت	مختصات عدم دهری
یکصد و یک	تفسیر حدوث دهری
یکصد و پنج	حدوث زمانی
یکصد و پنج	حدوث زمانی از دیدگاه متکلمان
یکصد و هشت	نظریه صدرالمآلهین در حدوث زمانی
یکصد و ده	میدان نظریه حدوث
یکصد و ده	مبادی نظریه صدرایی حدوث
یکصد و چهارده	حدوث اسمایی
یکصد و پانزده	حدوث اسمی از دیدگاه محقق سبزواری
یکصد و پانزده	تحقیق در حدوث اسمی و اسمایی
یکصد و نوزده	تفسیر حدوث اسمی
یکصد و بیست و شش	دوره‌های مختلف زندگی صدرالمآلهین
یکصد و بیست و شش	مواد فکری صدرالمآلهین
یکصد و بیست و هفت	روش فلسفی صدرالمآلهین
یکصد و سی و دو	آثار صدرالمآلهین

فهرست ترجمه مفاتیح الغیب

ترجمة مفاتیح الغیب

(۱ - ۸۸۶)

مقدمه مؤلف

مفتاح اول: اسرار قرآن بر مشرب عارفان

(۱۷ - ۶۶)

۱۷	فاتحه اول: صفت قرآن به زبان رمز
۲۲	فاتحه دوم: راز حروف قرآن
۲۶	فاتحه سوم: کلام و حقیقت حق تعالی
۳۱	فاتحه چهارم: نقطه زیر «ب»
۳۵	فاتحه پنجم: فرق تکلم و نوشتن
۳۹	فاتحه ششم: کلام و کتاب
۴۳	فاتحه هفتم: فرو فرستادن کتاب و پیغمبران بر خلق
۴۶	فاتحه هشتم: در چگونگی فرود آمدن وحی بر قلب پیغمبر
۵۱	فاتحه نهم: فرق نوشته خالق و مخلوق
۵۳	فاتحه دهم: قرآن ظاهری و باطنی
۵۷	فاتحه یازدهم: برجیده شدن نبوت به چه صورتی بود؟
۶۲	فاتحه دوازدهم: رسوایی انکارکنندگان علوم اهل الله

مفتاح دوم: مقاصد الهی که در قرآن بیان شده
(۶۷-۱۳۱)

۶۷	فاتحه اول: انواع قرآن
۷۰	مقصد اول: دانش ربوبی
۷۲	مقصد دوم: سفر انسان به سوی خدا
۷۵	مقصد سوم: تعریف حال انسان در میعادگاه وصال
۷۶	مقصد چهارم: احوال رندگان به سوی حق
۷۶	مقصد پنجم: گفتگو و جدل با کافران
۷۶	مقصد ششم: تعریف آبادانی راهها و تهیه توشه برای رستخیز
۷۸	فاتحه دوم: آداب ناظرین در علم قرآن
۹۳	فاتحه سوم: فهم قرآن و تفسیر به رأی
۹۹	فاتحه چهارم: متشابهات قرآنی
۱۰۴	فاتحه پنجم: گفتار مفسرین بر روش اعتزال
۱۰۹	فاتحه ششم: تباهی روش اهل تعطیل از بدی تأویل
۱۱۱	فاتحه هفتم: درستی روش اهل تحصیل
۱۱۷	فاتحه هشتم: معانی الفاظ تشبیهی قرآن
۱۲۶	فاتحه نهم: یاداش و جزا

مفتاح سوم: ماهیت علوم و مفهوم آن
(۱۳۳-۱۹۶)

۱۳۳	مشهد اول: تفسیر علم
۱۴۳	مشهد دوم: ماهیت علم
۱۴۶	مشهد سوم: حصول کلیات جواهر
۱۴۸	مشهد چهارم: ادراک نفس بر معقولات کلی
۱۵۱	مشهد پنجم: فضیلت علم
۱۵۵	مشهد ششم: فضیلت علم بر کتاب و حدیث
۱۷۳	مشهد هفتم: الفاظی که هم‌ردیف علم‌اند
۱۸۹	مشهد هشتم: علوم ربانی یا لدنی

مفتاح چهارم: مراتب کشف

(۱۹۷ - ۳۰۳)

۱۹۷	مشهد اول: انواع مکاشفه
۲۰۰	مشهد دوم: فرق الهام و وسوسه
۲۱۱	مشهد سوم: فرق خواطر ملکی و شیطانی
۲۱۴	مشهد چهارم: الهام فرشته و وسوسه شیطانی در نفوس انسانی
۲۱۸	مشهد پنجم: حکمت آفرینش شیاطین
۲۱۹	مشهد ششم: مبدأ و اصل وجود فرشته و شیطان
۲۲۷	مشهد هفتم: وجوب وجود ابلیس
۲۳۰	فصل: در مراتب کفر
۲۳۳	مشهد هشتم: جنگ سپاه فرشتگان و لشکر ابلیس
۲۳۷	مشهد نهم: چگونگی جنگ سپاهان فرشته و لشکریان ابلیس
۲۴۲	مشهد دهم: وجود جن و شیاطین
۲۴۶	فصل: دلائل قرآنی بر وجود جن و شیاطین
۲۴۸	فصل: فرشتگان برعکس شیاطین نه می‌خورند و نه ازدواج می‌نمایند
۲۴۹	فصل: فرو رفتن جنیان در درون انسان‌ها
۲۵۳	مشهد یازدهم: کار شیطان و حقیقت او
۲۵۴	مشهد دوازدهم: شناخت احوال و مبادی و اصول
۲۵۹	فصل: مشرقی در امور الهامی
۲۷۷	مشهد سیزدهم: کثرت شیاطین و لشکر او
۲۷۹	مشهد چهاردهم: چگونگی صورت یافتن شیطان
۲۸۱	مشهد پانزدهم: گناهان نفس و خطاهای باطن
۲۸۶	مشهد شانزدهم: شیطان از گروه دانشمندان نیست
۲۹۴	مشهد هفدهم: آیا ابلیس از جنس فرشتگان بوده؟
۲۹۹	مشهد هیجدهم: حقیقت جن و چگونگی به وجود آمدن او

مفتاح پنجم: شناخت ربوبیت

(۳۰۵ - ۳۹۲)

۳۰۵	مقدمه: آنچه علوم بر آن مبتنی است
۳۱۲	مشهد اول: شناخت ذات احدی
۳۱۳	راه نخست: راه صدیقین

۳۲۰	راه دوم: استدلال بر او تعالی به واسطه عقل است
۳۲۴	راه سوم: استدلال بر او، به واسطه نفس است
۳۲۵	راه چهارم: استدلال بر او به واسطه جسم است
۳۲۸	راه پنجم: استدلال بر او به واسطه احوال جسم و عوارض آن
۳۳۱	مشهد دوم: صفات سلبی
۳۳۶	فصل: صفات سلبی جلالی
۳۳۹	صفت دیگر تقدیسی
۳۴۰	صفت دیگر تسبیحی
۳۴۱	صفت دیگر سلبی
۳۴۱	مشهد سوم: صفات ثبوتی او
۳۴۴	فصل: علم
۳۴۷	فصل: علم امری وجودی است
۳۵۰	فصل: بسیط حقیقی تمامی موجودات است
۳۵۰	صفت اول: علم
۳۵۱	صفت دوم: قدرت
۳۵۲	صفت سوم: اراده
۳۵۵	صفت چهارم: حیات
۳۵۶	صفت پنجم: شنوایی و بینایی
۳۵۷	صفت ششم: حکمت
۳۸۵	فصل: وقوع شر در برخی از افعال الهی
۳۹۰	فصل: شرور واقع در افعال او به قصد دوم و به تبع آن

مفتاح ششم: ماهیت میزان

(۳۹۳ - ۴۲۱)

۳۹۳	مشهد اول: نیاز به میزان
۳۹۸	مشهد دوم: استدلال بر ماهیت
۳۹۹	مشهد سوم: اقسام غذاهای معنوی
۴۰۲	مشهد چهارم: چگونگی وزن با میزان
۴۰۶	مشهد پنجم: اقسام میزان
۴۱۳	مشهد ششم: برابری میزان روحانی عقلی و جسمانی حتی
۴۱۵	مشهد هفتم: ترازوی شیطان

مفتاح هفتم: ذات و اسماء و صفات

(۴۴۲ - ۴۴۳)

۴۴۳	مشهد اول: حقیقت وجود
۴۴۹	مشهد دوم: حقیقت صفت کمالی و جلالی او
۴۴۲	مشهد سوم: علم اسماء الهی

مفتاح هشتم: افعال خداوند

(۴۴۳ - ۴۵۴)

۴۴۳	فصل: فعل الهی
۴۴۴	فصل دوم: اقسام افعال
۴۴۶	تقسیم دیگر: جواهر
۴۴۶	تقسیم دیگر: نقصان و کمال
۴۴۷	تقسیم دیگر: امر و خلق
۴۴۸	فصل سوم: اقسام موجودات ملکوتی
۴۵۱	فصل چهارم: ماهیت فرشتگان

مفتاح نهم: احوال فرشتگان

(۴۵۵ - ۴۷۳)

۴۵۵	فصل اول: بسیاری فرشتگان
۴۵۶	فصل دوم: اصناف فرشتگان
۴۶۲	فصل سوم: اوصاف فرشتگان
۴۶۵	فصل چهارم: نقل سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام درباره فرشتگان
۴۶۷	فصل پنجم: عصمت فرشتگان

مفتاح دهم: اقسام اجسام

(۴۷۵ - ۴۹۲)

۴۷۵	فصل اول: تقسیم اجسام
۴۷۵	فصل دوم: وجود آسمان
۴۷۹	فصل سوم: حرکت از جهت حدوث آسمان
۴۸۴	فصل چهارم: حکمت آسمان
۴۸۵	مسأله اول: آسمان به اراده خویش حرکت می نماید

- ۴۸۵ مسأله دوم: جایز نیست حرکت دهنده آسمان موجودی عقلی محض باشد
 ۴۸۶ مسأله سوم: آسمان حرکت و کوشش برای جهان سفلی نیست
 ۴۸۸ مسأله چهارم: طبایع آسمانها مختلف است
 ۴۹۰ مسأله پنجم: اجسام آسمانی را جایز نیست برخی علت برخی دیگر باشند
 ۴۹۱ مسأله ششم: عقول مفارق همان کلمات تامات الهی اند

مفتاح یازدهم: جواهر عقلی
 (۴۹۳ - ۵۰۶)

مفتاح دوازدهم: حدوث جهان
 (۵۰۷ - ۵۷۲)

- ۵۰۹ فصل اول: اجسام مادی
 ۵۱۲ فصل دوم: تأیید فصل اول
 ۵۱۶ فصل سوم: بیان قاعده‌ای عرشی بر اجسام مادی
 ۵۱۹ فصل چهارم: حدوث عالم جسمانی
 ۵۲۱ فصل پنجم: تأیید فصل چهارم
 ۵۲۳ فصل ششم: شواهد حدوث زمانی از قرآن
 ۵۳۲ فصل هفتم: حدوث و فنای جهان
 ۵۳۵ فصل هشتم: راز نابودی جهان
 ۵۳۷ فصل نهم: دنباله فصل هشتم
 ۵۴۱ فصل دهم: حدوث عالم جسمانی از ستون‌های اسلام و دین است
 ۵۴۲ فصل یازدهم: سخنان قائلین به حدوث عالم
 ۵۵۴ پایانی مشکبیز: استدلال به آیات قرآنی بسیار

مفتاح سیزدهم: عالم روحانی و نفوس بشری
 (۵۷۳ - ۶۲۷)

- ۵۷۳ مشهد اول: اثبات آن
 ۵۷۷ مشهد دوم: وجود مفارقات نوری
 ۵۸۷ مشهد سوم: عالم امر و عالم عقول
 ۵۹۰ مشهد چهارم: مدبرات نفسانی
 ۵۹۱ فصل: عالم جسم

۵۹۴	مشهد پنجم: تام و تمام
۶۰۱	مشهد ششم: جواهر ملکوتی
۶۰۹	مشهد هفتم: کرامات و معجزات
۶۱۸	مشهد هشتم: وجوب و لزوم بعثت

مفتاح چهاردهم: چگونگی سلوک بنده

(۶۲۹-۷۴۴)

۶۲۹	مشهد اول: مقام نبوت
۶۳۱	مشهد دوم: باطن نبوت و ظاهر آن
۶۳۴	مشهد سوم: ولایت
۶۳۷	مشهد چهارم: دفع دلایل منکران کرامت
۶۳۸	مشهد پنجم: مراتب حکما
۶۴۲	مشهد ششم: روش خردمندان و روش اولیاء

مفتاح پانزدهم: ماهیت انسان

(۶۴۵-۷۲۶)

۶۴۵	باب اول: تکون انسان
۶۴۵	فصل اول: ماده خلقت انسان
۶۴۸	فصل دوم: احوال نبات و قوای نباتی
۶۴۹	فصل سوم: هستی یافتن قوه حیوانی
۶۵۰	حکمتی قرآنی
۶۵۴	فصل چهارم: حواس ظاهر و باطن
۶۵۶	فصل پنجم: حواس باطنی
۶۵۹	باب دوم: احوال نفس
۶۵۹	فصل اول: تجوهر نفس حیوانی
۶۶۰	فصل دوم: تأیید فصل اول
۶۶۲	فصل سوم: احوال حیوانات و آلات قوای آنها
۶۶۵	باب سوم: هستی یافتن انسان و قوای نفس
۶۶۵	فصل اول: هستی یافتن انسان
۶۶۶	فصل دوم: نفس انسان را دو قوه است
۶۶۸	فصل سوم: قوای عملی انسان
۶۶۹	فصل چهارم: فضل الهی در انسان

۶۶۹	اشراق اول: پایین ترین مراتب عقل نظری
۶۷۳	اشراق دوم: عقل بالملکه
۶۷۵	اشراق سوم: عقل بالفعل
۶۷۶	اشراق چهارم: عقل مستفاد
۶۷۶	فصل: مراتب عقل عملی در انسان
۶۷۸	باب چهارم: انبیت نفس انسانی
۶۷۸	مشهد اول: جوهر عاقل
۶۸۰	مشهد دوم: نفس انسانی از جهان دیگر است
۶۸۲	مشهد سوم: شواهدی شنیدنی از کتاب و سنت
۶۹۲	مشهد چهارم: حدوث نفس
۶۹۴	مشهد پنجم: بقای انسان در حالت جدایی از این جهان
۷۱۲	مشهد ششم: لمیت اختلاف فلاسفه
۷۱۵	مشهد هفتم: برای هر انسانی یک نفس (روح) است
۷۱۹	مشهد هشتم: بطلان تناسخ در نفوس
۷۲۲	مشهد نهم: سستی رأی به تناسخ

مفتاح شانزدهم: منازل سفر انسان (۷۲۷-۷۴۳)

۷۲۷	مقدمه
۷۲۹	لمعه اول: جرم آسمان برتر از دیگر اجسام طبیعی است
۷۳۱	لمعه دوم: آسمان زنده است
۷۳۳	لمعه سوم: نفس اجرام فلکی
۷۳۷	لمعه چهارم: اراده آسمانها
۷۴۲	لمعه پنجم: جوهر واحد ذات فلک

مفتاح هفدهم: علم معاد (۷۴۵-۷۶۵)

۷۴۵	اشراق اول: ترتیب آنچه که در انسان پدید می آید
۷۴۷	اشراق دوم: عقل فعال در نفوس ما
۷۵۰	اشراق سوم: چگونگی اتحاد عاقل و معقول
۷۵۱	اشراق چهارم: تاکید اشراق سوم

۷۵۶	اشراق پنجم: سعادت حقیقی برای نفوس انسانی
۷۵۹	اشراق ششم: شقاوت در برابر سعادت حقیقی
۷۶۱	اشراق هفتم: احوال نفوس ناقص
۷۶۲	اشراق هشتم: ابطال بعضی از اقوال در نفوس ناقص

مفتاح هیجدهم: حشر جسمانی

(۷۶۷-۷۹۴)

۷۶۷	مشهد اول: نشاء دیگر برای ابدان
۷۶۷	اصل اول: ماهیت هر شیء بستگی به صورت و فصل اخیر او دارد
۷۶۸	اصل دوم: تشخیص هر شیء عبارت است از وجود خاص آن شیء
۷۶۹	اصل سوم: در تشخیص واحد جوهری اشتداد اتصالی
۷۶۹	اصل چهارم: صور و مقادیر ماده
۷۷۰	اصل پنجم: قوه خیالی مجرد دارد
۷۷۱	اصل ششم: توانایی نفوس در تصویر حقایق
۷۷۴	مشهد دوم: فرق بین دنیا و آخرت
۷۷۵	مشهد سوم: دنیا و آخرت در وجود جسمانی
۷۷۸	مشهد چهارم: مذاهب مردمان درباره معاد
۷۸۰	مشهد پنجم: نشاء آخرت
۷۸۵	مشهد ششم: حکمت برانگیخته شدن انسان با تمامی قوا و اعضا
۷۸۸	مشهد هفتم: اقسام معاد

مفتاح نوزدهم: حالات و مقامات رستاخیز

(۷۹۵-۸۷۶)

۷۹۵	مشهد اول: چگونگی راه آخرت
۷۹۹	مشهد دوم: شرف علم آخرت
۸۰۴	مشهد سوم: تقابل مراتب آغاز و انجام
۸۰۶	مشهد چهارم: عالم دنیا و آخرت
۸۰۹	مشهد پنجم: علم ساعت
۸۱۱	مشهد ششم: رستاخیز
۸۱۸	مشهد هفتم: مَتی (چه وقت؟) و آیین (کجا؟)
۸۱۹	مشهد هشتم: عذاب و ثواب گور

۸۲۱	مشهد نهم: به معنی حشر
۸۲۳	مشهد دهم: اصناف خلایق در قیامت
۸۲۷	مشهد یازدهم: صراط طریق حق
۸۳۰	مشهد دوازدهم: نشر نامه‌های اعمال و کرام کاتبان
۸۳۶	مشهد سیزدهم: عرض و حساب و نامه اعمال
۸۳۸	فصل اول، حساب رسی
۸۳۹	فصل دوم: عرض اعمال
۸۳۹	فصل سوم: اقسام نامه‌ها
۸۴۰	فصل چهارم: دسته‌های مختلف اهل حساب
۸۴۱	مشهد چهاردهم: احوال رستاخیز
۸۴۴	مشهد پانزدهم: معنی نفخ صور
۸۴۷	مشهد شانزدهم: حالات روز رستاخیز
۸۴۷	فصل اول: اختلاف کیفیت بازگشت
۸۵۰	فصل دوم: سخنان شیخ اکبر محیی‌الدین اعرابی در احوال رستاخیز و نفخ صور
۸۵۲	فصل سوم: ظهور نورالانوار و وجود حقیقی
۸۵۴	فصل چهارم: احوال اهل دوزخ
۸۵۵	مشهد هفدهم: درهای بهشت و دوزخ
۸۶۰	مشهد هیجدهم: زبانیه و شراره‌های دوزخ
۸۶۲	مشهد نوزدهم: نعمتهای بهشت و خازن آن
۸۶۵	فصل: راز درخت طوبی و درخت زقوم
۸۷۱	مشهد بیستم: نوشدن حالات بر بهشتیان و دوزخیان

مفتاح بیستم: ریاضت

(۸۷۷ - ۸۸۶)

فهارس

(۸۸۵ - ۹۲۶)

۸۸۵

۹۰۰

فهرست آیات

فهرست اعلام و اصطلاحات

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس دادار جهان آفرینی را که قیوم هر موجود و بخشنده هر جود و معبود هر مسجودی است، صمدی را درود که سرافرده‌های عزتش بر هر محجوبی مسدود، و انوار قدمش بر هر صاحب دیده‌ای مشهود است.

گر ثنائی سزای او باشد	از لب کبریایی او باشد
فکرت جان و دل چه اندیشید؟	خاطر آب و گل چه اندیشد؟
در ثنائش که کار امکان نیست	در هوائش که حدّ عرفان نیست
عقل عاجز شود که لا احصى	نطق ابکم شود که لا ادري
باطن و ظاهر، اول و آخر	همه جا غایب از همه حاضر

برترین درودها بر برترین انبیا و والاترین بندگان و برگزیده ایشان، آن‌که از نام مسعودش عوالم غیب و شهود عطربیز است و از علو مقام صاحب نواء حمد و مقام محمود در رستاخیز، محمد مصطفی، و بر خلیفه او علی مرتضی، امام مشهود و غره وجود، و آل او که غرر وجود و غایات مکاشفه و شهودند باد، خاندان حکمت و علم، و حقیقت عصمت و حلم، شاهدان جهان فناء و شافعان دار بقا.

نقش هستیم چون برآمد راست	احمد احمد ز بند بندم خاست
زده در پیشگاه آگاهی	کوس تفرید لی مع الّلهی
هرچه گفت از شهود مطلق گفت	من رآنی فقد رأی الحق گفت
بعد حمد محمد آن‌که ولی است	ثالث خالق و رسول علی است
از سلونی حدیث چون گفתי	گرد جهل از جهانیان رفتی

چون گروهی یگانه‌اش دیدند به خدائیش می‌پرستیدند
 حبذا مایه بلند کمال که شود مشتبّه به حق متعال
 باد بر خاندان عصمت او صد هزاران سلام از رب او
 به ویژه خاتم اولیاء و انموج اسماء و نهاییات ثناء، صاحب عصر و زمان و خلیفه
 رحمان، صلوات الله علیه و علیهم من الملک المنان.

اما بعد: این همایون‌نامه، و این فرخنده رساله که نام شریفش مفاتیح الغیب است،
 الحق بیان: الاسماء تنزل من السماء بر او صادق، و مصداق: هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق
 بر آن ناطق است، این نقش بدیع که صورة الصور حکمت و دانش و ماده‌المواد معرفت و
 بینش است از قلم فیلسوف اعظم و حکیم اکرم، شمس محققان و بدر مدققان جهان
 معنی، یعنی صدرالمتألهین شیرازی تراویده، آن‌که در مسند افادت صدرنشین متألهان
 است و در وساده افاضت برتر از جمله حکیمان، آن‌که کمند معرفت و مکاشفه بر کنگره
 کاخ لاهوت فکنده و اسرار عالم جبروت و ملکوت را مشاهده، و آگاهی بر اعیان موجودات
 جهان ناسوت پیدا نموده است، قدس الله سرّه و روحه الله روحه، آن‌که فرخجسته
 مفاتیح غیبش اسطقس دانش و دریای بینش است که لبریز از حقایق کشفی و دقایق
 برهانی و رقائق حکم متعالی و حدائق شهود عیانی است، در این گنجینه سخن‌ها یابی که
 در اصداف دیگر نیابی، در این مفاتیح، اسرار و رازهایی را برملا داشته که در دیگر کتبش یا
 بیان نداشته و یا از پرده خفا خارج نکرده و از غنچگی بیرون و به شکوفایی نرسیده است.
 حضرتش از مهین فیلسوفان اشراق و از بهین دانشمندان در حکمت طاق، از
 کاملان در عرفان و از بالغان مراتب کشف و ایقان است.

زبان ناطقه در وصف قدر او لال است چه جای کلک بریده زبان بیهوده گواست
 در نظر داشتم دیباچه‌ای ممتع بر ترجمه این کتاب مقدس بنگارم، ولی در
 ملاقاتی که با دوست و سرور دانشمندم، آن‌که حرفی بیهوده نگوید، و کلمه‌ای بی‌فایده بر
 قلم نیارد، و سخن به گزاف بر زبان نراند، یعنی حکیم الهی و عارف ربّانی و مصداق انسانی
 جناب آیت‌الله شیخ علی عابدی شاهرودی داشتم، اظهار تمایل نمودند مطالبی موجه به
 عنوان تقریظ بر این کتاب گرانمایه بنویسند، چون این کتاب و شرح اصول کافی حضرت
 مصنف از کتبی است که پیوسته مورد توجه خواص بوده، و رندان عارف و هوشیاران واقف

از آن بهره‌ها اندوخته و به گنج‌ها پی برده‌اند، لذا از این رهگذر چون مورد علاقه ایشان بود حقیر استقبال نموده و استدعا نمودم که مقدمه را چه در متن عربی و چه در ترجمه فارسی آن ایشان مرقوم بفرمایند، جنابش مسؤل حقیر را به اجابت مقرون نمود و این دیباچه را که مبتنی بر اصول و مبانی فلسفه‌های مثناء و اشراق و تآله، و تاریخی از منشأ و تطور فلسفه در ادوار تاریخ، و ظهور و بروزش در کشور تاریخی و فیلسوف خیز ایران، چه در عهد باستان و چه در این دوران است، با قلمی زیبا و بیانی شیوا به زبان شیرین پارسی پرداخته و در اختیار اینجانب گذارد که تقدیم دانش پژوهان می‌گردد لذا حقیر زبان قلم را بریده و دم در کشیده، تا خواننده گرامی با افادات این دانشمند سامی آشنا گردد.

قل للاولی فاقوا الوری و تقدّموا قدماً، هلموا شاهدوا المتأخرا

خداوند را سپاس می‌گویم که مرا این توفیق بخشید که مقدمه‌ای بر یکی از ارزنده‌ترین پدیده‌های ذهن بشری به نگارش آورم، این اثر عظیم کتاب جاودانه فلسفه اسلامی: مفاتیح الغیب است که یکی از تواناترین اندیشه‌های تاریخ آن را پرداخته است، وی فرزانه‌ای است از مشرق زمین، جایگاه پیامبران حنیف و حکیمان پاک‌نهاد و عارفان روشن ضمیر، و فرزندی از فرزندان رشید اسلام شیعی، و آموخته‌ای در مهد آموزش امامان معصوم، و اندیشمندی از سلسله اندیشمندان عظیم تاریخ ایران کهن، ایرانی که این حظ را از جهان اسماء ربوبی داشت که آیین اسلام شیعی را به خود بپذیرد، و ائمه معصوم خدا را به جهانیان معرفی کند، و مبشر تمدنی شگرف باشد، تمدنی که امامان اثنی عشر و وارثان اعظم انبیا خدا از سوی خدا به انسان و جز انسان آموختند. این فرزانه از زمره مردمانی است که اشرف انبیاء الهی آنان را به دانش ستوده است.^۱

وی صدرالدین شیرازی مشهور به صدر المتألهین، مؤلف کتاب معروف اسفار است. فلسفه عموماً و فلسفه اسلامی خصوصاً به دست این حکیم تحول یافت و وارد جریانی نوین گردید، البته در همین مقدمه راجع به آن و دیگر قسمت‌های لازم توضیح

۱. لو كان العلم فی الثریا... یعنی اگر دانش در مجموعه یروین در آسمان برین باشد، مردمی از پارسیان آن را فراچنگ آورند.

خواهیم داد.

کتاب مفاتیح الغیب با همه ارزش جامع خود چنان که باید مورد استفاده قرار نگرفته است، و اساساً راهی را که صدرالدین شیرازی در آن برای پویندگان گشود تقریباً در زاویه غفلت ماند و همچون بیراهه از آن می‌گذرند.

حقیر به دلیل ارجی که به کتاب نامبرده می‌دهد به نگارش این مقدمه آغاز می‌کند، ولی مناسب است که دلیل تنبّه خود را نسبت به این نگارش یادآور شوم. چنان که گفتم: این کتاب تقریباً فراموش شده است، و از همین روی به چاپ و نشر آن طبق روش جدید اقدام نشد، اما خداوند به برخی از بندگان توفیق داد تا آن را از نسیان به درآورد، دانشمند محقق و منتبّع، آقای محمد خواجوی این حظ را داشت که تجدید چاپ و تصحیح و آماده‌سازی متن عربی کتاب، و نیز ترجمه آن را عهده‌دار شود، چنان که پیش از این کتاب، به احیای بسیاری از دیگر آثار صدرالمتألهین دست زد، و از عهده تحقیق و تصحیح آنها و نیز ترجمه برخی، که کاری عظیم است به خوبی برآمد. بزرگترین کار تحقیقی و ترجمی ایشان تاکنون: ترجمه متن سنگین و معضل کتاب مفاتیح الغیب است که انصافاً کاری ارزنده و خدمتی بزرگ است، البته از توجه به آثار دیگر حکماء و عرفاء غافل نمانده، از آن جمله کتاب ارزنده اسرارالشریعه تألیف عارف و فقیه سید حیدر آملی را با تحمّل مشقاتی در دسترس جویندگان حقیقت قرار داد.

در یکی از ملاقات‌هایی که با ایشان داشتم اظهار داشتند درصدم که مفاتیح الغیب را با تصحیح و تحقیق کامل تجدید طبع کنم، لازم به توضیح نیست که آماده ساختن کتابی در سطح عالی برای نشر کاری است نه آسان، فکر کردم کتابی از این‌گونه روا نیست که در این عصر که عصر دانشها است بدون یک مقدمه مناسب در دسترس قرار گیرد، اما پرداختن چنین مقدمه‌ای دشوار می‌نمود، در عین تردید نظرم را به آقای خواجوی عرضه داشتم، استقبال جناب ایشان آن‌گونه بود که تردید را از من زدود و توانستم در مدتی کوتاه مقدمه‌ای بر متن عربی کتاب بنگارم.

در اثناء مقدمه در ملاقاتی دیگر فرمودند که: مفاتیح الغیب را تماماً ترجمه کرده‌ام، بد نیست که نظیر مقدمه متن عربی مقدمه‌ای هم به زبان پارسی بر ترجمه نگاشته شود، جدیت این مرد محقق پر تتبع در انتقال متون معضل فلسفی به زبان شیرین پارسی مرا

به شوق آورد، به گونه‌ای که با ضیق وقت و مشغله زیاد بر آن شدم که مقدمه‌ای هم به پارسی بر ترجمه کتاب بنگارم، تا پژوهندگان و اهل تحقیق این مرز و بوم را در دریافت کتاب یاری دهد.

در مقدمه سعی من بر این است که نخست اجمالی از تطور فلسفه‌ها را از گذشته دور تا عصر صدرالمتألهین به روشی نو در دسترس بگذارم، و دوم: این که از تطور فلسفه اسلامی و تطور مراحل تطبیق فلسفه‌های اسلامی با اسلام سخن برگویم، و سوم: متد صحیح تطبیق فلسفه با شرع را که اخیراً به پرداخت آن موفق گشتم در معرض افکار دانشمندان و محققین قرار دهم، و رجاء واثق آن که از بذل عنایت در ارائه نقاط ضعفی که شاید کم نباشد دریغ نشود، چهارم: نقدی اجمالی از روش تطبیق معمول به عمل آید، پنجم: تفسیری از فلسفه صدرالمتألهین و حکمت متعالیه و متد این حکمت و نقد موجز بر آن، و ایضاحی از عناصر تشکیل‌دهنده فلسفه وی، ششم: تحقیق در روش تطبیقی صدرالمتألهین و نقد آن، هفتم: تفسیری مختصر از کتاب مفاتیح‌الغیب و متد صدرالدین در آن، و عناصر و مقومات کتاب، و چند نمونه از اصول و خطوط کلی و اساسی قضایا و مسائل آن، هشتم: نقدی بر کتاب و سخنی کوتاه از مقدار نقشی که دیگر مکاتب فلسفی و عرفانی و کلامی در فلسفه وی عموماً و در این کتاب خصوصاً ایفا کرده‌اند، که در حقیقت این بخشی است راجع به اندازه تأثر فیلسوف شیرازی از آراء دیگران، و البته جای سخن نیست که کسی جز افراد معصوم از این تأثر برکنار نیست، فرقی که هست در این است که برخی در زمینه تأثر اصلاً از خود اصالت نشان نمی‌دهند و برخی دیگر در عین تأثر از دیگران جوهر و اصالت خود را نگه می‌دارند، که البته صدرالمتألهین از گروه دوم است و شاید از صدرنشینان این گروه باشد.

پیدایش فلسفه

خداوند درخت بارور حیات را بر اساس حکمت سابق خدایی و با دست قدرت نامتناهی از اعماق ماده بی‌جان رویانید، و آن چنان رشد عطا فرمود که سر بر آستان ربوبی سایید، انواع گوناگون حیات را در شاخه‌های آن قرار داد، و از آن میان انسان را در شاخه هوشمند این درخت تناور در جریان زندگی وارد کرد (البته مقصود این نیست که

هیچ جاننداری جز انسان واجد اندیشه نیست) فلسفه و همه علوم زاییده این اندیشه است، از این رو نمی‌توان برای فلسفه به معنی اعم آغازی تعیین کرد، آغاز فلسفه همان آغاز تفکر است، زیرا همین که انسان به چون و چرا و چیست پرداخت، فلسفه را هم آغاز کرده است.

این در صورتی است که فلسفه را به مفهوم اعم منظور کنیم، اما برای فلسفه سه مفهوم دیگر داریم: اول، فلسفه به مفهوم عام نه اعم، منظور از مفهوم عام معنایی کم‌وسعت‌تر از مفهوم اعم است، مفهوم اعم مطلق چونی و چرایی را دربرمی‌گیرد، مفهوم عام چونی و چرایی انسجام یافته را منظور می‌دارد، فلسفه در مرحله مفهوم عام وارد استنتاج و استدلال منظم می‌شود، اما هنوز تا مرز اصول و ضوابط کلی و جهان‌بینی فاصله دارد، فلسفه به مفهوم عام که نوعی استدلال منظم می‌شود، اما هنوز تا مرز اصول و ضوابط کلی و جهان‌بینی فاصله دارد، فلسفه به مفهوم عام که نوعی استدلال سامان یافته باشد بخشی عظیم از عناصر تشکیل‌دهنده تمدن است، آغاز این‌گونه فلسفه همان آغاز تمدن بشری است، تمدن پدیده‌ای است انسانی و اجتماعی و مظهری است از تجلی حیات معقول، اما فعلاً قصد تعریف تمدن در میان نیست، آنچه به سخن کنونی بستگی دارد این است که فلسفه به معنی عام عنصر مهم و اساسی تمدن است، و چنان که برای تمدن نمی‌توان یک ملت و یا قوم را منشأ دانست، برای فلسفه هم چنین منشأ خاصی وجود ندارد، فقط یک چیز را می‌توان به حدس و احتمال گفت، و آن راجع به مقدار سهم ملتها و اقوام در پیدایش تمدنها است.

فی‌المثل یونان سهمی به سزا در پیدایش تمدن دولت‌های مشورتی و مردمی دارد، چنان‌که ایران سهمی عظیم در تمدن کشورداری و اتحاد دولت‌ها دارد، زیرا برای نخستین بار در تاریخ کهن عظیم‌ترین دولت امپراطوری آن روزگاران در ایران پدید آمد، این امپراطوری خود زاییده تمدنی پیشین در ایران بود، اما پس از پیدایش منشأ تمدنی شگرف مناسب اداره کشورهای امپراطوری شد، مصر و بابل نیز به نوبه خود در پیدایش و استمرار تمدن دخلی نه کم داشتند، هند و چین و دیگر اقوام که شاید هنوز آثارشان کشف نشده سازنده تمدن‌های مناسب خود بودند، فلسفه عمومی نیز چنین داستانی دارد که با تمدن‌ها آغاز شده و با پیشرفتشان پیش می‌رود.

دوم: فلسفه به معنی خاص که عبارت باشد از نوعی جهان بینی مبتنی بر اصول و قوانین کلی و از دانش کلی از کل جهان و مبادی آن، فلسفه به مفهوم خاص چیزی است و رای فلسفه عمومی و تمدن عمومی که همه علوم را شامل می شود، گرچه همواره مرزی بین خود و هر کدام از علوم قائل بود، اما این حق را به خود می داد که با همان اصول نه چندان کافی و لازم در همه مسائل ابراز رأی کند، منظور از واژه فلسفه معمولاً همین معنی و یا معنی بعدی است، تعیین آغاز تاریخی برای فلسفه به مفهوم خاص کاری ممکن است اما نه آسان، هر چند یونان و ایران و هند و چین و مصر به نوعی منشأ فلسفه دانسته شده اند، و شواهد تاریخی هم آن را تأیید می کند، اما تعیین یکی از ملت های نامبرده کاری بس دشوار است، هر چند برای خود ملت ها چنین دشواری در بین نیست، زیرا طبیعتاً هر ملت تمایل دارد که خود را منشأ فلسفه و تمدن بدانند، برای این ادعا شواهدی هم فراهم می آورد، غافل از این که برای دیگر دعاوی هم شاهد کم نیست، و اساساً تاریخ پیچیده تر از آن است که بتوان به سادگی انگشت روی مبادی حقیقی تحولات آن گذارد، نگارنده در تحولات تاریخی نظری دیگر جز آراء رایج دارد که شاید بدان اشاره ای رود.

سوم: فلسفه به معنی اخص که علمی است کلی بر اساس متدی جداً از متد علوم، و موضوعی جز موضوع آنها، این فلسفه فقط به مسائل وجودی و متافیزیکی خارج از محدوده علم تجربی می پردازد، کشف قوانین تجربی را به علوم جزیی وا گذاشته و خود به اصول و قوانین عقلی و کشف حقایق عقلی غیر تجربی اشتغال دارد.

مفهوم چهارمی برای فلسفه هست که اصطلاحاً آن را فلسفه اعلی می نامیم، شاید امروزه کمتر کسی این فلسفه را باور داشته باشد، اما به نظر ما وجود چنین حکمت اعلایی با توجه به اصول همین فلسفه رایج و مقبول ضروری است، هر چند از دستیابی به قوانین آن ناتوان باشیم، حکمت اعلی همان گونه که قضایای غیر تجربی را کشف می کند، توان کشف لمی قضایای تجربی را نیز دارد، این حکمت اصول و ضوابطی دارد جز آنچه فعلاً در فلسفه است.

تطوّر فلسفه

آنچه از تطور فلسفه منظور داریم تطور آن در دو شاخه یونانی و ایرانی است، تمام مقصود ما از شاخه یونانی، فلسفه یونانی پیش از سقراط و پس از آن است که به عنوان یک دوره مستقل نه چندان طولانی و پردوام بود، و اما در تطور شاخه ایرانی آن بیشتر منظور ما متوجه فلسفه ایرانی پس از اسلام می شود که اساساً در سایه اسلام رشد کرده و با تاریخ اسلام آمیخته و به نام فلسفه اسلامی رایج شده است، نظیر فلسفه اسلامی اندلس (اسپانیای اسلامی) که در حریم این دیانت بارور شد و به افق های دور دست یافت و با مطلق تاریخ اسلام پیوند یافت، هر چند با زوال اسپانیای اسلامی این فلسفه نیز زوال یافت، از این رو و به دلایل دیگر نتوانست نقش اساسی را در تاریخ مذهبی ایفا کند، اما فلسفه اسلامی ایران همچنان با سلطه تمام ماند و هنوز هم فلسفه دنیای اسلام همین فلسفه است، و البته به این دلیل که فلسفه مزبور اصول اسلامی را یکی از عناصر بنیادین خود قرار داد و اصول و قوانین کلی را بر هر چیز دیگر مقدم داشت و به هیچ وجه صاحبان آن از منطقه و محیط خود در جنبه های تاریخی علم مایه نگرفتند، و اصلاً به این جریان های معمول خصوصاً در عصر ما بی توجه بودند، به این دلایل فلسفه مزبور به عنوان اسلامی در تاریخ ثبت شد، در بحث های آینده مقدمه تفسیری از اسلامی بودن فلسفه پس از اسلام خواهد آمد، در اینجا باید خاطر نشان کرد که به فلسفه ایران پیش از اسلام اجمالاً در تفسیر حکمت اشراق اشاره ای خواهد شد.

فلسفه یونان

تاریخ تقریبی حکمت یونانی مدون از سده ششم قبل از میلاد آغاز می شود، پیش از آن نیز فلاسفه ای بوده اند، اما آثار مدونی از آنها در دست نیست، هر چند که شاگردانشان بسیاری از نظریات خود را بدانها منسوب می کردند، برخی سلسله فلاسفه یونان را به هرمس منتهی می دانند، هرمس در نظر حکمایی چون سهروردی و صدرالمতألهین همان ادريس پیغمبر(ع) است که به نام هرمس الهمرامسه نیز از او یاد می کنند، زیرا حکمای دیگر پس از وی به همین نام بوده اند، و اساساً به نظر بسیاری از

اندیشمندان منشأ حکمت و نیز تمدن، پیامبران حنیف بوده‌اند که این خود داستانی بلند دارد، به هر حال فلسفه یونان از طالس ملطی و شاگردانش آغاز شده و وارد تاریخ مکتوب می‌شود و همچنان پیش می‌رود تا در اوج شکوفاییش به ظهور فلسفه سقراط و افلاطون و ارسطو منجر می‌شود.

سخن در مورد تطور فلسفه از طالس تا سقراط بسیار آمده که به دلیل این‌که چندان نقشی در بحث ما ندارد از آن صرف‌نظر می‌شود، البته اگر می‌خواستیم تاریخ تطور فلسفه را مشروحاً بنگاریم حتماً سخن از آن تطور لازم بود، اما قصد ما از توضیح اجمالی تطور فلسفه‌ها تفسیر کوتاهی است از روابط فلسفه متعالیه با فلسفه‌های بزرگ گذشته و نقشی که آنها در فلسفه متعالیه دارند، تا مآلاً شناختی داشته باشیم نسبتاً کامل - هر چند موجز - از فلسفه متعالی و کتاب مفاتیح‌الغیب که بر اساس همان فلسفه نگاشته شده، از این روی می‌پردازیم به ظهور حکمت سقراطی و تطور آن، که این بحث را با فلسفه فلوطین به پایان می‌بریم.

بخش نخست - طلوع حکمت الهی در یونان

فلسفه یونان از روزگار طالس و حکمای ملطیه روی به گسترش نهاد و همی پیش می‌رفت، در اثناء پیشرفت مانع بزرگی راه را بر آن بست و تمامی ساختارش را هدف ضرباتی کوبنده قرار داد، این مانع سفسطه بود که در آغاز کمتر دشمنی آشکار می‌کرد و چون نیرو گرفت نقاب به یک سو زد و چهره منفی و ناموزونش را آشکار نمود، آغاز سفسطه بدین‌گونه بود که گروهی از مطلعین بر فلسفه و منطق هدف اساسی کشف حقیقت را به هیچ گرفتند و تنها اقناع طرف را مد نظر قرار دادند، برای تأمین آن دیگر در بند درستی و نادرستی مقدمات نبودند.

و چنین بود که جدل که پدر سفسطه است جای استدلال و برهان را گرفت و روی به رشد نهاد، در این میان زبردستانی پدید آمدند که می‌توانستند حتی ضروریات را نیز به قوت جدل نفی کنند، اینان در اختلافات و دعاوی نقشی مهم ایفا کردند، بدین‌گونه که وکالت دعاوی را می‌پذیرفتند و در برابر مقداری اجرت مخاصمه را به نفع موکل خود به پایان می‌بردند، از میان آنان متفکرینی برخاستند که به جنبه‌های نظری جدل هم

پرداختند و بارورش ساختند و سرانجام میوه تلخ سفسطه را از این خضراء‌الذمن چیدند، و هر گروه به گونه‌ای فلسفه را از اندیشه زدوده، برخی لادری و شکاک مطلق شده، برخی هم یکسره حقیقت را نفی کردند.

در این گیرودار که فلسفه به سنگلاخ افتاده بود و غول سفسطه همه چیز را به سان حبال و عصی سحره فرعون می‌کوبید و می‌بلعید و در همه جا ظلمت می‌پراکند، از افق خرد ستاره سقراط درخشید و عصای نیرومند فلسفه را به مصاف این غول بی‌شاخ و دم فرستاد که نخست آن را کوبید و مجاله کرد و از میدان به درش برد و سپس آن را با همه یال و کویال بلعید، همان‌گونه که عصای موسی (ع) حبال و عصی سحره را.

سقراط با تحلیل دقیق پرسشها و پاسخها مغالطات سوفسطائیان را برملا کرد و با استدلالی استوار حقایقی از دانش را بر اذهان عرضه کرد، سفسطه از رونق افتاد و فلسفه به ویژه دو بعد الهی و انسانی آن، دوباره و با کمال و نیروی بیشتر به راهش ادامه داد، و چنین بود که تمام دانش بشری در شاخه یونانی از یک مخاطره جدی رهید و دوباره جوهر حکمت الهی و توحیدی سقراط متجلی شد، ما تفسیر حکمت سقراط را به بخش بعدی که فلسفه افلاطون است وامی‌گذاریم، زیرا به توسط افلاطون بود که آن حکمت تنظیم و تدوین شد، و افلاطون هم تعلیمات خود را از زبان سقراط بازگو می‌کند.

فلسفه افلاطون الهی

افلاطون از سقراط هم فلسفه آموخت و هم چگونه زیستن را، سقراط به جنبه‌های انسانی فلسفه دلبستگی تمام داشت و افلاطون هم این جنبه‌ها را به زیبایی و استحکام تدوین کرد و به نسل‌های آینده سپرد، سقراط دلباخته خداوند و جهان ربوبی بود و افلاطون هم چنان فلسفه‌ای پرداخت که جهان ربوبی و مثل را از آسمان به زمین آورد و برای بشر در بند ماده قابل فهم کرد، فلسفه افلاطون بخش‌های مختلفی دارد و ما فقط به بخشی می‌پردازیم که با مقصود ما در این گذر مناسبت دارد، پس تنها خطوط متافیزیکی آن را ملخصاً عرضه می‌داریم.

روش و متد افلاطون

افلاطون همان‌گونه که سقراط به وی آموخته بود اندیشه را روشمند کرد، یعنی متد و روش ویژه‌ای برای اندیشیدن برگزید، این متد در دو بخش خلاصه می‌شود: نخست منطق: که ابزار عمومی هر گونه تفکر و نتیجه‌گیری است، و اساساً بدون آن علم پا نمی‌گیرد، دوم: تقسیم و تحلیل، تقسیم عبارت است از بسط دادن یک امر عام بر طبق قواعد منطق و از طریق انضمام دادن خصوصیات به امر عام، در این بسط انضمامی انواع گوناگون از راه تقسیم به گونه‌ای منطقی پدید می‌آیند، تقسیم، کاربردی زیاد در همه دانش بشری دارد، افلاطون در حدود منطقی به تقسیم بسیار توجه داشت، اما همان‌گونه که فارابی در رساله جمع بین‌الرأیین می‌گوید: وی تحلیل را نفی نمی‌کند، اما تحلیل: تحلیل تجزیه یک چیز است به بخش‌های مختلف از جنبه‌های گوناگون، سقراط پرسش‌ها و پاسخ‌ها را به تحلیل می‌برد و نقاط ضعف را از نقاط قوت و جنبه‌های عام را از جنبه‌های خاص مشخص می‌کرد، و با حذف‌های مکرر سرانجام به پرسشی منطقی و سپس به پاسخی منطقی دست می‌یافت، علاوه بر این عنصر دیگری را به نام سلوک اشراقی در کشف حقیقت معتبر می‌دانست، بعدها در فلسفه فلوطین عنصر سلوک به صورت بارزتری به کار گرفته شد که سخن از آن خواهد آمد.

نظریه افلاطون در معرفت

به نظر وی همه دانش‌ها در نهاد مجرد انسان وجود دارد، و این حجاب‌ها و برازخ‌اند که نهاد مجرد را دچار فراموشی کرده‌اند، در دوره حیات زمینی و در برخورد با موجودات گوناگون که شباهی به جهان مثل دارند یادآوری انسان آغاز و دانش‌های نهفته به حالت خودآگاهی وی منتقل می‌شوند، پس تعلم حقیقتاً تذکر است نه یادگیری چیزی مجهول، اصلاً هیچ چیز بر بشر مجهول نیست، فقط آنها را شدیداً فراموش کرده است، ارسطو به مخالفت با این نظریه پرداخت، در جریان تاریخی نظریه ارسطو پیروزتر نمایان شد، اما از دیدگاه فلسفی جای گفتگو در هر دو نظریه هست، بعدها صدرالمتألهین بر طبق متد خود هر دو رأی را در یک نظریه جامع گنجانده و ثابت کرد که می‌توان هر دو را

درست دانست، فارابی موسوم به معلم ثانی در رساله جمع بین الرأیین به شیوه خود تعارض بین این دو نظریه را حل کرده و می‌گوید: تعارض فقط به گمان کسانی است که اطلاع کافی بر خصوصیات آراء این دو فیلسوف ندارند.

چندی از اصول و دستورهای کلی فلسفه افلاطون

این امور در آنچه که ذیلاً می‌آید تلخیص می‌شود:

الف - عقل در معلومات خویش همواره کلیات و مُثُل جهان برین را می‌جوید، و همین حقایق را در پرده قضایا تلقی می‌کند، حقیقت علم عبارت از شهود مُثُل برین است، که این شهود گاه خالص از کدورت و زنگار نفسانیات است و این کم اتفاق می‌افتد، و گاه آمیخته به رنگ نفسانیت است که بیشتر همین گونه است.

طبق نظریه افلاطون ما می‌توانیم از دو راه به مشاهده مُثُل نایل آییم، نخست: راه عادی استدلال و تفکر، دوم: راه تهذیب و تزکیه، با تزکیه و به یک سوی رفتن پرده‌های طبیعت از رخسار جان، خرد مُثُل آن جهانی را با صافی دید مشاهده می‌کند، وی می‌گوید: مُثُل ذاتاً نورانی‌اند، از این رو ندیدن آنها به دلیل غبار غلیظی است که از میدان ماده بر باصره اندیشه می‌نشیند، همین که غبار زدوده شد، ابصار ممکن می‌شود.

ب - یادگیری و کشف مجهولات، در حقیقت یادآوری معلومات پیشین است، این یادآوری طبق قانونی که امروزه تداعی معانی نامیده می‌شود صورت می‌گیرد، پس حقیقت علم حقیقتاً تداعی معانی است.

ج - جهان زیرین سایه‌ای است از جهان برین، تمامی دنیای ما انعکاس ضروری مُثُل الهی است، پس آن جهان اصل و حقیقت است و این جهان تابع محض و وابسته در جوهر خود، برخی از این نظریه سقراط و افلاطون چنین گمان برده‌اند که این دو فیلسوف واقعیت جهان مادی را انکار می‌کنند، اما با کمی آشنایی از مفاهیم فلسفه آنها به خوبی می‌توان بر کنه نظریه مثل واقف شد، این نظریه می‌خواهد اصالت را به مُثُل بدهد، نه این که واقعیت عالم حسی را نفی کند، اگر چیزی اصل نبود، الزاماً چنین نیست که واقعیت هم ندارد، بسا چیزی واقعیت دارد و اصل هم نیست، بلکه تابعی است از واقعیت دیگر که صفت اصالت دارد.

د - کمال حقیقی در وصول به مُثل است، فلسفه اخلاق و حکمت عملی مقدمات رسیدن به مُثل را فراهم می‌کند، از این رو بود که سقراط به اخلاق توجه خاصی داشت و اخلاق را دهلیز حکمت می‌دانست، فراگیری علوم ریاضی را به دلیل همین مناسبت با مُثل توصیه می‌کرد، این توصیه بر سر در آکادمی افلاطون مکتوب بود.

هـ - نظم خانواده و مدن در صورتی بهترین نظم است که مشابه نظم مُثل باشد، افلاطون با توجه به این قانون تطابق نظم، بهترین نوع حکومت را طبق ادعای خود کشف می‌کند.

و - مطلوب حقیقی و بالذات همه حقایق، کلی است که همان مُثل افلاطونی باشد، این حقیقت در تفکرات به خوبی آشکار می‌شود، زیرا تفکر پیوسته در پی تحصیل قضایا و حدود کلی می‌باشد، و کلیت حقیقی صفت ذاتی و اختصاصی مثال‌های الهی است.

تاثیر جهان‌بینی شرق کهن و ایران باستان بر فلسفه افلاطون

در این موضوع بر آن نیستیم که به ایضاح یک سلسله تحقیقات علمی بپردازیم، چون این کار جز در یک زمینه نوشتاری مستقل امکان‌پذیر نیست. دانشمندان و محققان بسیاری رابطه فلسفه یونانی را عموماً و رابطه فلسفه افلاطون را خصوصاً با فلسفه‌های شرق و ایران بررسی، و تحقیقات دقیقی انجام داده‌اند و به نتیجه هم رسیده‌اند، ما در این عجالت تنها سخنی کوتاه از این رابطه آورده‌ایم و از ذکر مدارک و اسناد صرف‌نظر می‌کنیم.

افلاطون جهان‌هستی را به دو بخش اصلی و فرعی تقسیم می‌کند: و بخش اصلی: همان جهان مجرد و عقلانی است. مُثل و اصول تمامی موجودات فرعی در همین بخش بنیادین قرار دارند، و بخش فرعی: هستی همین جهان مادی است که به سان سایه یا عکس است از مُثل الهی. جهان الهی فوق این دو بخش قرار دارد، و جهانی است تماماً بیرون از مُثل و اضلال و محیط بر آنها، به خود ایستا و بایسته. واجب‌الوجود در جهان‌بینی افلاطون خدای واحد احدی است که آغاز و انجام همه هستی است و در هیچ جهت انباز و مانند ندارد. نفوس بشری به نظر وی پیش از تن‌های خاکی بوده‌اند، از این رو وجود دنیوی آنها یک حادثه و رویدادی تلقی می‌شود که در شبکه ترتب حوادث

لحظه‌ای را به خود اختصاص داده، اما حقایق نفوس مجرده و ناطقه از مرز جایگاه بیرون بوده و در بخش برین عالم جایگزین است، از همین رو علم در فلسفه افلاطون چیزی جز یادآوری خاطره‌های پیشین نیست، در این جهان‌بینی، نیکان به مثل بازمی‌گردند و شریران و بدان به تارتار افکنده می‌شوند.

این ساختار بنیادین فلسفه افلاطون است که به گونه بسیار مجملی عرضه شد، این ساختار دقیقاً همان ساختار حکمت عتیق است، در این حکمت جهان‌بینی به دو بخش زیرین و برین تقسیم می‌شود، بخش زیرین همین جهان کشاکش و جسمانی است، این بخش خود به طبقات مختلف و زنجیره‌واری بخش می‌شود که از معادن آغاز شده و به پیکر مستعد انسان منتهی می‌شود، پیکر انسان میانه‌ای است که زیرین و برین را به هم التقاء می‌دهد، بخش برین از انوار اسفهبدی انسی و فلکی آغاز شده و به ایزدان و فروهران و امشاسپندان منتهی می‌گردد. مثل و انگاره‌ها و بنیادهای تمامی جهان زیرین در همین جهان برین ایزدی هستند.

البته برخورداری از فروهر و انگاره اصیل، ویژه موجودات نیست، بدی‌ها و زشتی‌ها نیز در این جهان‌بینی کهن، بنیادهایی در شاخه پلید جهان برین دارند، اصل پلیدی‌ها در جهان مینوی انگرامینو است که بن‌گاهندگی و خرابی است، انگرامینو از یک نظر بخش پلید مینوی است و از دیگر نظر همان روح پلید و اهریمن است، و اصل نیکی‌ها سپنتامینو است که از دیدگاهی وعاء ایزدان و فروهران است، و از دیدگاه دیگر علیت امکانی و محیط نیکی و خیر است که گاه از آن به عنوان ایزدان یاد می‌شود.

پس جهان مینوی و برین اصل جهان زیرین است، چنان که در نظریه افلاطون چنین است، نفوس اسفهبدی در هر دو مکتب پیش از پیکره‌های فرعی بوده‌اند، خدای واجب‌الوجود که همان اهورامزدا فیلسفه مشرقی است به همه جهانیان احاطه دارد، یزدان و اهریمن هر دو آفریده‌های اهوراوند. اهورامزدا طبق حکمت ازلی آنها را آفرید.

اویدوکوس کیندی در آکادمی افلاطون بلندگوی تعالیم حکمای ایران بود، افلاطون خود با دیده اعجاب به این تعالیم می‌نگریست، ارسطو نیز می‌گفت که از آموزش‌های مغان آگاهی دارد. ابن‌سینا با حدس نیرومندش توانست دریابد که منطق به ارسطو اختصاص ندارد، قبل از ارسطو چه در یونان و چه در ایران این قواعد منطق

معمول بوده، بلکه چه بسا که در مشرق خصوصاً در ایران منطق مدونی بوده است، بر این مدعی شواهدی وجود دارد.

وی در مقدمه منطق المشرقین تصریح می‌کند که نوشتارهایی از حکمای مشرق را دقیقاً مطالعه کرده و دریافته است که همان دانشی را تفسیر می‌کنند که در یونان به منطق موسوم است.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی مؤسس حکمت اشراقی در ایران، ساختار بنیادین فلسفه‌اش را از یک‌سوی به تعلیمات افلاطون، و از سوی دیگر به آموزش‌های حکمای خسروانی و فهلوی فرس نسبت می‌دهد، واژه‌های اساسی و علمی فلسفه اشراق سهروردی همان واژه‌های حکمت ایران باستان است، کتاب حکمة الاشراق وی پر است از واژه‌های علمی این فلسفه عتیق.

سهروردی موجودات را برابر ساخت همین جهان‌بینی طبقه‌بندی کرده است، وی و بسیاری از فلاسفه و نیز محققان روزگار ما بر این نظرند که فلسفه مشرق زمین و به ویژه فلسفه عتیق ایران سهم عمده را در تاریخ فلسفه داشته، و مکاتب یونانی خصوصاً مکاتب فلسفی هراکلیت و پیتاگوراس (فیثاغورس) و افلاطون و افلوپین به مقدار بسیاری از آن متأثر بوده‌اند، اندازه دقیق این اثرپذیریها به دلیل تاراج رفتن کتابخانه‌ها و مدارس ایران در حمله اسکندر و مغول هنوز روشن نشده است.

فلسفه ارسطو

پیدایش منطق - ارسطو از شاگردان برجسته افلاطون بود، مدت بیست سال در درس‌های استاد شرکت داشت، و با حافظه غریب خود تمامی بحث‌های استاد را ضبط و در خود هضم کرد، اما بدان اکتفا نکرد، وی علاوه بر نیروی حفظ کم‌نظیر، اندیشه‌ای غیرمتعارف داشت، در مقابل هیچ چیز و هیچ پدیده از فعالیت بازنمی‌ماند، هر چیز را طبق قواعد فکر تفسیر و توجیه می‌کرد، همه چیز را از دیدگاه استدلال منطقی می‌دید، وی در خلال مطالعات و اندیشه‌هایش به این نکته پی برد که سراسر دانش بشری بر تعدادی اصل و قاعده اتکاء دارد که با نادیده گرفتن آنها دانش نیز از میان می‌رود، این قواعد و اصول حقیقت استدلال و کیفیت آن، و درستی و نادرستی آن را تفسیر و تحقیق

می‌کند.

او دید که هر چند اصول استدلال اساسی‌ترین نقش را دارند، اما پراکنده و نامنظم‌اند، پس بر آن شد که قواعد مزبور را از پراکندگی به نظم آورده و با تبیینی کافی از آنها به این مادر دانش‌ها سامان و رونق دهد، و چنین بود که سرانجام علم منطق به دست ارسطو تدوین شد، از این‌رو وی را مبتکر منطق شناخته‌اند، هر چند که ضوابط آن قبلاً هم بوده و متفکرین از آن سخن گفته‌اند.

در قرون اخیر بر منطق اشکالاتی شده، و نغز آن که همین اشکالات است خود مبتنی بر اصول منطق است، و اساساً ضوابط این علم ضروری بوده و به همین دلیل نقد نقادان واجد ارزش نیست، گو این‌که به زبان ریاضی عنوان شود، زیرا زبان ریاضی خود از منطق و ضرورت آن مایه می‌گیرد، نقدهای وارد شده ملاً نقد منطق به منطق‌اند، چنان‌که اشکالات وارد شده بر اصل سیستم فلسفی نیز از همین قبیل‌اند.

در اینجا نکته‌ای می‌ماند که بسی جای توجه دارد و آن امتیاز و اختلافی است که منطق از متد و روش دارد، برخی از نقدهایی که بر منطق شده مربوط به عدم تفکیک آن است از متد، منطق را به جای متد گرفته و مختصات متد را از آن مطالبه می‌کنند، بیکن فرانسوی از نخستین کسانی است که دچار این اشتباه شده، زیرا منطق یک دانش آلی و مستقل و ثابت است، اما متد یک امر ثابت نیست، هر علمی می‌تواند روش و متدی جداگانه داشته باشد، دانش مندولوژی اساساً با همین متدهای گوناگون و شناخت مشترکات آنها سروکار دارد و چیزی است جدای از منطق.

عقل در نظریه ارسطو

ارسطو عقل را خدای دانش می‌انگارد و اذعان دارد که همه چیز را می‌توان از راه قوانین آن استخراج کرد، تفکیک میان عقل مجرد و عقل تجربی پدیده‌ای است که اخیراً به گونه‌ای فلسفی صورت عمل یافته است، در روزگار ارسطو گویا برای عقل کمتر مرزی شناخته می‌شد، حداقل فلسفه ارسطو از آن سخنی صریح نمی‌گوید، اما این گفته به این معنی نیست که وی تجربه را قبول نداشت و داده‌ها و قوانین تجربی را به هیچ می‌انگاشت، منظور ما از گفته مزبور این است که حتی داده‌های تجربی باید طبق متد

عقل و قوانین آن مدلل کردند، بیرون از محدوده این قوانین امکان دست یافتن به علم یقینی وجود ندارد، علم یقینی فقط در صورتی حاصل می‌شود که معلوم بر پایه این اصول اثبات و تفسیر شود.

البته باید به نکته‌ای توجه داشت به این شرح که: گرچه او نهایتاً قوانین تجربی را به دلیل قوانین عقلی می‌پذیرد، اما کمتر از تجربه بهره‌وری می‌کند و تمایل نشان می‌دهد که تجربیات را نیز بدون تجربه از درون نیروی شگرفت خرد بیرون آورد، این کاری است که او نشان داد در آن حقیقتاً مهارت دارد، و همین تمایل است که خط‌مشی فلسفی او را مشخص می‌کند، فلسفه ارسطو به دلیل گرایش افراطی به عقل عادی، از علوم تجربی فاصله گرفت، و مآلاً به همین نسبت از واقعیات تجربی دور افتاد، و نتیجه این که متد و روش تفکر او مانع از رشد شاخه علمی فلسفه‌اش شد، و حتی مانع از رشد خود فلسفه نیز شد، به جای آن که فقط به مسائل مربوط به وجود و جنبه‌های غیر تجربی بپردازد، به مسائل جنبی پرداخت و طبعاً کارایی لازم را از دست داد، حال با این مختصر توضیح می‌توانیم قدری از متد فکری ارسطو سخنی داشته باشیم.

مبدأ تفکر

روش فکری ارسطو از همان دو بخش روش افلاطونی تشکیل می‌شود، اما فرقی‌هایی نیز با آن دارد که بدین‌گونه است:

الف - اتکاء بر منطق، برخلاف روش افلاطونی که فعالیت‌های فکری را از منتهیات انگاشته و همه چیز را از پیش در حوزه معلومات انسان قرار می‌دهد و می‌گوید: کار تعلیم و تعلّم و تذکر دادن و یادآوری است، از این‌رو منطق را تنها سرچشمه دانش‌ها به حساب نمی‌آورد، تهذیب نفس نیز طبق این تعلیمات یکی از راه‌های فراگیری علوم است. ب - گرایش عقلانی عام این روش، نظر به گرایش شدیداً منطقی و عقلانی خود علاوه بر علوم الهی به علوم طبیعی نیز توجه تمام دارد هر چند روش مزبور فقط مناسب متافیزیک است و به کار علوم طبیعی نمی‌آید، ارسطو بر پایه عناصر همین روش عقلی همه مسائل طبیعی آن روزگار را تحقیق و سپس تفسیر کرد که کاری است بزرگ و اعجاب‌انگیز، گو این که به حال علوم و رشد آن چندان مفید نبود، در آینده خواهد آمد که

ابن‌سینا نیز همین گرایش را داشت، و حتی مسائل طب را در قالب قوانین منطق ریخت و بر آن اساس آنها را مدلل کرد.

روش افلاطونی تقریباً مقابل روش مذکور قرار دارد، به طبیعیات توجهی ندارد، در عوض ریاضیات را ارج می‌نهد، آن هم به این دلیل که مقدمه‌ای است بر جهان مثال، دل‌بستگی افلاطون فقط به علم الهی و علوم انسانی است، که علوم خود تابشی از علم الهی‌اند.

چندی از اصول و خطوط اساسی فلسفه ارسطو

حال که کمی از متد ارسطویی سخن آمد، مناسب است که چندی از کلیات فلسفه او را اختصاراً یادآوری نماییم، آنچه ذیلاً می‌آید - تخیلی است از آنها:
الف - حقیقت هستی یک حقیقت ضروری و غیرقابل انکار است ساختار تمامی اندیشه بر همین اصل نخستین قرار دارد.

ب - هستی و وجود نه در ذات خود ساکن است و نه متحرک، چنان که نه واحد شخصی است و نه ذاتاً متکثر، آنچه از ظاهر سخنان برمانیدس و مالبوس هراکلیت و زنون برمی‌آید با قواعد فلسفه سازگار نیست، ابن‌سینا برای برخی از این آراء به ظاهر باطل محامل درستی ارائه می‌دهد، سهروردی طبق بینش خود نسبت به پیشینیان حکمت سخنان مزبور و نظایرشان را رموزی می‌داند که جز با سلوک اشراقی و احاطه تام بر موازین حکمت قابل فهم نیست، صدرالمتألهین نیز همین بینش را درباره اقدمین دارد.

ج - وجود به حصر عقلی به دو قسم کلی تقسیم می‌شود، اول: واجب‌الوجود که ضرورتاً هست، و این ضرورت هم ذاتی او و ازلی است، فرض عدم برای این قسم معقول نیست، دوم: ممکن‌الوجود که در ذات خویش ضرورتی برای بودن یا نبودن ندارد، ممکن‌الوجود خود تقسیماتی دارد: نخست به جوهر و عرض تقسیم می‌شود، و جوهر نیز به اقسام پنج‌گانه دیگر، و عرض هم به مقولات نه‌گانه عرضی.

ب - حرکت از مختصات دنیای ماده است اما ذاتی آن نیست، به این معنی که نمی‌شود متحرک به خود حرکت کند، به محرکی خارج از ذات نیاز دارد، و این قضیه که هر

متحرکی به محرکی بیرون از خود نیاز دارد از اهم اصول علم طبیعی است، و با همین اصل طبیعت به ماوراء طبیعت مرتبط می‌شود.

هـ: بر پایه قانون نفی حرکت ذاتی لزوماً مبدئی برای حرکت در خارج وجود دارد، حال جای پرسش دارد که آیا این مبدأ متحرک است یا غیرمتحرک، اگر متحرک باشد باید تحرکی جز خود داشته باشد، و بر همین روش درباره آن محرک سوم سؤال می‌شود، پس یا سلسله مبادی حرکت تا بی‌نهایت پیش می‌رود، که البته این بر طبق قانون نفی تسلسل باطل است، و یا سلسله مزبور به محرکی می‌رسد که خود حرکتی ندارد و فقط مبدأ و علت حرکات است، حرکت‌زای بی‌حرکت، و این چنین است که از طریق علم طبیعی و بر پایه اصول متافیزیک مبدأ الهی در حکمت ارسطویی علماً ثابت می‌شود، البته انتهای این برهان به مبدأ واجب به یک واسطه دیگر به اصل نفی تسلسل نیاز دارد که فعلاً جای بحث ندارد.

و- جهان جواهر مادی به دو بخش فلکی و عنصری تقسیم می‌شود، جهان فلکی هیولای مخصوص به خود داشته و از ترکیب و قابلیت تجزیه و کسر مبرا است، انفعالات عناصر در آن راه ندارند، از این رو جهانی است دائم، در دو جهت گذشته و آینده، و در عین حال حادث است به حدوث ذاتی، و جهان عنصری که از تحت قبه قمر آغاز می‌شود جهانی است مرکب از چهار عنصر آب و آتش و هوا و خاک، در اثر ترکیب عناصر موالید سه گانه معدنی و نباتی و حیوانی پدیدار می‌شوند، پس از پیدایش مرحله حیوانی در زمینه مستعد مزاجی نفس انسانی بر جنین افاضه می‌شود، و بدین گونه انسان پای به گیتی می‌نهد، جهان عنصری در مرکز عالم قرار داشته و ساکن است و افلاک بر گرد آن برای همیشه در گردش‌اند.

ز- از طریق افلاک و حرکت دائمی آنها نفوس فلکیه اثبات شده، و از آن طریق عقول مجرد به ثبوت می‌رسد، علاوه بر این از راه‌های دیگر هم اثبات عقل مجرد امکان دارد.

ح- از حقیقت واحد جز یک چیز صادر نمی‌شود، علت واحد بیش از یک معلول ندارد، اما ضرورتاً جهان متکثر است، پس حتماً در صدر اول جهانی است که صدور کثرات را امکانپذیر کرده است، این جهات در خود واجب ممکن نیست، زیرا واجب حتی

از ترکیبات اعتباری هم مبرا و منزّه است.

ط - حرکت به دو قسم قسری و طبیعی تقسیم می‌شود: حرکت طبیعی حرکتی است ناشی از میل طبیعت آزاد، مثل حرکت احجار به طرف زمین، و حرکت قسری حرکتی است ناشی از میل طبیعت مقسور، مثل حرکت سنگ از زمین به طرف بالا. ی - حرکت فقط در چهار مقوله: این، وضع، کم و کیف واقع می‌شود، مقوله جوهر و دیگر مقولات حرکت ندارند.

یا - زمان عبارت است از مقدار حرکت فلک اعلی، و مکان هم سطح جسم حاوی را شامل می‌شود.

یب - در نتیجه ترکیب حرکات فلکی و عنصری استعدادی تام برای حدوث روح مجرد انسانی پدید می‌آید، و از آن پس روح حادث می‌شود، پس نظر افلاطون که قدمت روح باشد درست نیست.

یج - روح هنگام حدوث فاقد هر گونه علم است، مقدمات علم در حواس انسان است و از این رهگذر دانش به خرد می‌رسد و روی به رشد می‌گذارد، پس علم تذکر نیست، بلکه حقیقتاً تعلّم و فراگیری است.

ید: علم ربوبی چون ذاتش قدیم و واجب و نتیجه علیّت ذات او نسبت به همه ماسوا است، پس آن ذات مقدس عین حیات و قدرت و دیگر کمالات است.

یه: رابطه ذات قدیم به حادثات زمانی از طریق حرکت دائمی فلکی امکان پذیر است، زیرا حرکت ذاتاً حادث است و در حدوث نیازی به علّت ندارد، فقط در اصل وجود به علّت نیاز دارد، بعدها این تفسیر توسط صدر المتألهین نقد و نفی شد و از علمیت افتاد.

نقدی بر فلسفه ارسطو

این نقد هم متوجه متد فکری اوست و هم برخی از اصول و قضایای فلسفه‌اش را شامل می‌شود، ضمناً باید بگویم که هدف نگارنده در این نگرش گذرا یک نقد کامل و همه‌جانبه نیست، تنها برخی از نقدها اجمالاً عرضه می‌شود، اکنون نقدی چند به ترتیب ذیل:

الف - نامشخص بودن روش‌های علمی تجربی از روش علمی فلسفی در متد

ارسطویی وی، به همان گونه که متافیزیک مسائل را در طبیعیات پی می گیرد، با آن که بسیاری از مسائل طبیعی از راه فلسفی خالص اصلاً قابل پیگیری نیست، البته فلسفه اعلی به نظر ما از عهده این مهم برمی آید، اما آن فلسفه از انسان ها دور است، ذهنیت ناتوان ما انسان های عادی از فهم اصول و قوانین و مفاهیم آن عاجز است، پس بهتر که آن را کنار گذارده و روش های عادی خود را برگزینیم.

ب - نداشتن بسیاری از عناصر و پاره های اساسی یک متد کامل را، در بحث های آینده مقدمه خواهد آمد که روش و متد به طور کلی مقومات و عناصری دارد که بودن آنها کارایی مطلوب را از دست داده و دیگر به عنوان یک متد کامل نمی تواند راهگشا و تنظیم کننده اندیشه باشد.

د - بسیاری از مسائل متافیزیک را بر پایه یک عده اصول موضوعه اثبات و تبیین کرده است، در حالی که خود آن اصول مورد تردیدند، و جای شگفتی است بنا کردن کاخی چنین شکوهمند را بر پایه هایی این گونه سست و لرزان.

هـ: گرایش غالب وی در مورد پدیده های طبیعی، تفسیر آنهاست به جریان های دور از طبیعت، هر چند که آن جریانها به جای خود لازم و ضروری اند، نتیجه این گرایش این شد که نتواند تفسیرهایی طبیعی بر اساس علل قریبه ارائه دهد، اما در هر حال کار عظیم او جای بسی تقدیر دارد، و در شکوه کار وی همین بس که توانست از رابطه بین طبیعت و ماوراء طبیعت تفسیری عقلی به عمل آورد، و عمده تاً ارزش کار ارسطو هنگامی آشکار می شود که بنگریم چگونه جریان علوم به دلیل نداشتن اساس های عقلی و فلسفی گاه منجر به نفی متافیزیک، و گاه منجر به تردید و تذبذب شده است.

ارسطو نشان داد که می توان طبق میزان های خرد برین، رابطه همه علوم جزیی را با علوم اعلای عقل مطلق برای همیشه نگه داشت، و علوم را از تحقیر و گاه وحشت آیند، رهایی داد، این روش ارسطو بعدها توسط دانشمندان بزرگ فلسفه خصوصاً صدر المتألهین تصحیح و تکمیل شد، برخی از دانشمندان هم در راه تفسیر عقلی به افراط کشیده شدند، از آن میان می توان هگل را نمونه ای از عقل گرایی افراطی دانست که البته مقصود از استعمال واژه افراط، انکار عظمت کار فلسفی هگل نیست، بلکه مقصود اظهار نوعی انحناء در متد است که علت سرازیر شدن اندیشه است به از خود بیگانه شدن،

و این خود بحثی جدا دارد که برآنیم به توفیق خداوند آن را در بحث‌های فلسفه روش و متدلوژی تبیین نماییم.

ظهور فلوپین

پس از ارسطو ستاره فلسفه در یونان رو به افول گذارد و دیگر از آن خطه بزرگانی چون سقراط و ارسطو برخاستند، مقارن این افول تدریجی فلسفه یونان، رُم در افق تاریخ کهن سر برآورد و به پیشرفت در دنیای سیاست آغاز کرد، رُم به خوبی دریافت که برای پیشرفت و اداره امور و پی افکندن امپراطوری نوین نیاز به دانش و فنون دارد، از این رو به اقتباس از ملتها پرداخت، در فلسفه و علوم اجتماعی و هنرهای گوناگون به یونان روی کرد، البته از اقتباس از دیگر تمدنها نیز غافل نماند، محققان تاریخ در مورد تأثیر دیگر تمدنها در رُم بسی سخن گفته‌اند، و از آن میان تأثیر تمدن درخشان ایران را که روزگارش مقدم بر تمدن رُم بود مورد بحث قرار داده‌اند که فعلاً از موضوع بحث ما بیرون است.

طبعاً در این میان فلاسفه و دانشمندان در رُم به وجود آمدند، اما نه آن چنان که مکتبی فلسفی یا عملی داشته باشند و یا شروحي سنگین از متون گذشته به عمل آورده باشند، از این رو رُم نتوانست در دانش ادامه‌دهنده یونان باشد، بلکه این اسکندریه مصر بود که حوزه علمی آن استمرار آکادمی‌های یونان شد.

بطلمیوسی‌ان که حکام و سلاطین مصر بودند به جمع‌آوری و تشویق اهل کمال اهتمام ورزیدند و وسایل تحقیقات علمی را از کتابخانه‌ها و باغ نباتات و حیوانات و رصدخانه و غیر اینها از هر جهت برای آنها فراهم آوردند، در سده سوم و دوم پیش از میلاد، اسکندریه رونق تمام داشت، و پس از آن نیز تا اوایل سده چهارم پس از میلاد نیز دایر بود، و از آن پس رو به زوال رفت، از بین مراکز فلسفی و علمی جهان ایران را می‌توان تقریباً تنها مرکزی دانست که هنوز از زمان باستان پابرجاست و پیوسته بر افق فلسفه و دانش می‌درخشد، پس از ظهور اسلام و گسترش آن در ایران و دیگر جاها انواع دانشها در ایران رونقی چشمگیر یافت که این خود داستانی دراز دارد.

دانشمندان این دوره چه آنها که در اسکندریه بوده و چه آنهایی که در اقطار دیگر

زیسته‌اند با یونانیان سابق یک فرق بزرگ داشتند، در یونان بیشتر اهل علم جامع علوم و فنون بودند و به یک رشته اهتمام نداشتند، گرچه ارسطو علم را به اقسام و انواعی تقسیم و تدوین کرد، باز یک فیلسوف جامع بود و تخصص خاصی اختیار نکرد، اما در دوره‌های پسین در اسکندریه و یا دیگر اقطار بیشتر دانشمندان ذی‌فن در یک یا چند رشته علمی مخصوص بوده‌اند، آپولونیوس و اقلیدس در هندسه نام بلند دارند و هر دو از حوزه اسکندریه و از علما سده سوم پیش از میلاد می‌باشند، ارشمیدس در ریاضیات خاصه در جزئیات عالی مقام است، وی معاصر اقلیدس بوده و در جزیره صقلیه می‌زیسته، در هیئت و نجوم ارسطرخس نامی بلند یافت، وی قائل به حرکت زمین و مرکزیت خورشید بود، و ابرخس را بزرگترین منجم قدیم به حساب آورده‌اند، بطلمیوس (سده دوم پس از میلاد) صاحب کتاب مجسطی از مشهورترین علمای هیئت اسکندریه بود، تعلیمات او قرن‌ها محور نجوم بود، ارتوستنس در سده سوم پیش از میلاد می‌زیست و جامع بود، جالینوس در سده دوم پس از میلاد تالی بقراط شد.

این فلاسفه طبقاتی چند بوده‌اند که آنها را فیثاغوریان و آکادمیان اخیر و رواقیان اخیر و امثال آن خوانده‌اند، در هر حال چون اسکندریه به مشرق متصل بود، دانشمندان در این دوره به افکار مشرق زمینی خصوصاً افکار حکمای خسروانی و پهلوی ایران بیشتر آشنا و مانوس شدند، و این کیفیت در فلسفه ایشان محسوس‌تر است، و از این طریق طبقه جدیدی از حکما به نام افلاطونیان جدید پدید آمدند.

مؤسس این سلسله آمونیوس ساکاس از مردم مصر است و سمت استادی بر فلوطین دارد، از تعلیمات او چندان اطلاعی نداریم، و در واقع آنچه به نام فلسفه افلاطونی جدید و حکمت اشراقی و عرفان رایج شد از فلوطین است، فلوطین به برکت همدمی با ساکاس خواهان آشنایی با حکمت ایرانیان و هندی‌ها گردید، و برای این مقصود همراه گردیانوس امپراطور روم که با شاپور اول امپراطور ساسانی جنگ داشت به ایران آمد، و از دانش مشارقه که بسی کهن و با طراوت بود بهره‌ها جست و روحی تازه یافت، در بازگشت به رُم رفت و در آنجا به ارشاد و تعلیم پرداخت، پیروانش وی را صاحب کرامت می‌دانستند، از این مقوله مقدار تأثیر حکمت مشارقه ایران بر فلوطین به خوبی پیدا می‌شود، زیرا اصولاً طرز تفکر یونان و اسکندریه و روم با این معنی ساز نبود، هر چند

حکمت افلاطونی در همین زمینه مایه داشت، اما نه آن چنان که حکمت فلوپین بود.

طریقه و روش فلوپین

روش وی چنان که از آثارش خصوصاً در کتاب ارزنده اثولوجیا برمی آید ترکیبی بوده از متد استدلال منطقی و روش سقراطی در تجزیه پرسش های علمی و طریقه جذبه و سلوک، در نظر او به همان اندازه که روش تجزیه و روش استدلال در کشف حقیقت و ساختن اندیشه نو و انسان جدید ضرورت دارد، طریقه سلوک نیز ضرورت داشته، بلکه از جنبه های ضروری تر از آن دو است، زیرا حقیقت محض و کمال انسان نوین فقط از راه کشف و شهود و طریق ترکیه و مجاهده قابل تحصیل است.

گرایش شدید فلوپین به اشراق به مقداری نه اندک، نتیجه تماس او با حکمای ایران و هند است، این تماس بعدها نیز در سده ششم میلادی نیز صورت گرفت و در حکمت نوافلاطونیان بسی تأثیر گذارد، اکنون که اجمالی از روش فلوپین دانسته شد، باید به موجزی از فلسفه وی و رئوس کلی آن پرداخت، و باید دانست که این فلسفه از عناصر مهم فلسفه سهروردی است.

چندی از اصول و کلیات فلسفه فلوپین

الف - وجود حقیقتی واحد و بسیط و نامتناهی است، اشیاء همگی آثار و تجلیات آن حقیقت احدی الذات می باشند.

ب - جهان ممکن که جهان اشیاء و آثار است به دو بخش عقلی و غیر عقلی تقسیم می شود، جهان عقلی اصل و مبدأ و منشأ جهان غیر عقلی است.

ج - همه چیز در عقل مطلق و در جهان عقلی مندمج است، و از آنجاست که به سوی پهنه ماده سرازیر می شوند.

د - جهان عقلی ذاتاً عاشق مبدأ الهی است و پیوسته در حیث موجودیت مطلقه ربوبی فانی و مندک است، جهان غیر عقلی هم ذاتاً مشتاق عقل است، از این رو به سرشت خود به سوی خرد متعال می شتابد.

هـ: از اصول سابق چنین برمی آید که جهان مطلقاً بر عشق و شوق بنا شده است، و

عشق هم از اشراط اتحاد بوده، از یک طرف از اتحاد ناشی گردیده، و از دیگر سوی مبدأ اتحادی نوین در سلسله درجات هستی می‌گردد.

و - علل غایی متحد با علل فاعلی است، طبق این قانون اشیاء در حرکت‌های تکاملی خود به سوی علت‌های پیشین خویش می‌شتابند، از این رو علل فاعلی در همان حال که علل غایی نیز بوده، صور کمالی موجودات تکامل‌یابنده نیز می‌باشند، پس وجود به همان مبدئی باز می‌گردد که از آن آغاز کرده و آمده است.

ز - کار عقل برای خود و برای موجود برین ربوبی است، عقل مطلق برای مادون خود کار نمی‌کند.

ح - همه انواع جوهری و اصیل جهان طبیعت در سایه مثل الهی و ارباب انواع عقلی به وجود آمده و رشد کرده و به مآلات خویش نائل می‌آیند.

ط - قانون وحدت و بساطت اقتضا دارد که عقل واحد بسیط واحد همه اشیا باشد، بعدها این قانون توسط صدرالمতألهین منطقاً تقریر و اثبات شد.

ی - بر طبق اصل عشق در ساختار جهان، حکمت حقیقی هم حکمتی است که بر عنصر عشق که همان عنصر سلوک و جذبه و تهذیب است بنا شده باشد.

این بود اختصاری از چندی از اصول حکمت مشرقی فلوطین، برای اطلاع کافی از آن باید به کتاب اثولوجیا تألیف این بزرگ مراجعه شود که انصافاً کتابی است ارزنده، که گویا نتیجه اتصال مؤلف آن است به وسایطی به تعلیمات انبیا و حجج الهی.

ظهور فلسفه اسلامی

با طلوع اسلام و گسترش آن در جهان به ویژه در سرزمین پهناور و متمدن ایران، افق نوینی از جهان‌بینی و مفاهیم اندیشه بر خرد بشری گشوده شد، آیین اسلام ابعاد مختلفی دارد، از آن جمله بُعد علمی و علم‌پروری آن است، تمامی اصول آن و بلکه همه قوانین و احکامش بر اصول خرد و ضوابط دانش استوار است، و از این رو آغاز و انجام آن به دانش است و به همین دلیل هم دانش را فریضه می‌داند، با توجه به این حقیقت به خوبی مبین می‌شود که چگونه گسترش این دین حنیف ملازم است با گسترش علم.

مسلمانان از همان آغاز به فراگرفتن علوم مختلف روی آوردند، و از بین مسلمین

این ایرانیان بودند که حامل لواء علوم اسلامی شدند و این مشعل را فروزان نگه داشتند، البته اسپانیای اسلامی و عده‌ای بسیار از غیرایرانیان در این جریان نقشی ارزنده ایفا کردند، اما نقش اسپانیای اسلامی دیری نپایید و نقش غیرایرانیان هم نقش چیره و غالب نبود، از این رو می‌توان تاریخ فلسفه و علوم اسلامی را به جز در مورد اسپانیا و چند مورد استثنایی دیگر تاریخ فلسفه و علوم ایران در بستر اسلامی دانست.

از جمله کارهای اساسی در زمینه مطلق دانش، انتقال دادن فرهنگ و دانش دیگر ملل به امت اسلام بود، زیرا مسلمین در سایه آیین خود دریافته بودند که سنت خدا هیچ کمال و مختصه‌ای را وقف بر قومی و ملتی نکرده است، تاریخ یک جریان باز و غیرمنحصر است، و موجودات تاریخی نظر به توان‌های خود و بر اساس تأثیر اسماء ربوبی در بستر تاریخ جابه‌جا و دگرگون شده و طبق قانون مداولت آتیمی هر کدام را دوره‌ای است، و دور دوران اختصاص به مهدی موعود علیه‌السلام دارد.

در این میان آنچه بیشتر مورد توجه قرار گرفت علوم یونان و ایران بود که از طریق ترجمه آنها به زبان عربی وارد فرهنگ پربار مسلمین شد، مقصود ما در این مرور ارائه مختصری از تطوّر فلسفه در تاریخ اسلامی آن است.

فلاسفه و دانشمندان مسلمان در طی سه دوره خود را به اوج بلندی دانش رسانده، و به کمک روش اسلامی و علوم خاص اسلام و بینش قوی، خود منشأ عصر نوین علمی گردیدند، در فصل بعدی علل تطوّر علمی مسلمین را اختصاراً برمی‌شمیریم، این سه دوره به قرار زیر است:

دوره نخست: جریان مستمر و متقارن فراگیری علوم مختص به اسلام، و ترجمه علوم دیگر اقوام، و انتقال آنها به مسلمین.

دوره دوم: هضم علوم خاص و علوم منتقل شده و دریافت آنها.

دوره سوم: تفکر نوین در علوم گذشته و ساختن عصر نوین دانش، این دوره با فارابی و ابن‌سینا آغاز شده و به توسط صدرالمتألهین کمال یافته و وارد تحوّل دیگر می‌شود.

در اینجا لازم است تذکر دهیم که مقارن جریان فلسفه و علوم در طی دوره‌های مزبور، یک جریان علمی دیگر نیز وجود داشت که پا به پای فلسفه پیش می‌رفت، این

جریان همان علم کلام است که بر پایه دفاع از عقاید مفروض بنا گردیده است، البته علم کلام اختصاص به اسلام ندارد، ادیان دیگر نیز برای دفاع از عقاید و قوانین خود، از قواعد کلام استفاده می‌برند، اما چون مقصود ما بیان تطور فلسفه است، از این‌رو از تطور علم کلام در این عجالت سخنی نداریم، شاید که در فرصتی دیگر به آن بپردازیم.

علل تطور علمی مسلمین

این علل را می‌توان به شرح زیر تلخیص کرد:

الف - استقرار اصول آیین اسلام بر اصول عقلی، یعنی می‌توان از راه عقل و فلسفه به اصول اسلام رسید.

ب - تحدی اسلام درباره خود، اسلام خود را کامل‌ترین آیین معرفی می‌کند و از همه دانش‌ها می‌خواهد که در او مطالعه کنند.

ج - دعوت اسلام از همه برای تحصیل دانش‌ها به مثابه فریضه.

د - علومی که از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین در فرصت‌های مناسب عرضه شد، البته بسیاری از محققین از علوم مزبور خصوصاً علوم ائمه علیهم‌السلام غفلت ورزیدند، و آن هم عللی دارد که فعلاً از بحث ما خارج است، در مقابل عده‌ای نه اندک، از علوم این خاصان خدا بهره برده و دانش برین اسلامی را پی افکندند.

هـ: اصل اجتهاد که در بین همه فرقه‌های مسلمین مقبول بود.

و: انتقال دادن علوم از دیگر فرهنگ‌ها به فرهنگ متحول و متطور امت اسلام.

مفهوم فلسفه اسلامی

وقتی فلسفه را به صفت اسلامی توصیف می‌کنیم نمی‌خواهیم بگوییم که فلسفه اسلامی چیزی است که اسلام آن را مانند دیانت و احکام و قوانین خود آورده است، بلکه منظور ما از این گفته دقیقاً این است که این‌گونه فلسفه اصولاً اسلام را به مثابه عناصر یقینی تفکر پذیرفته، و طریقه آن را در تفکر و اخلاق و سیاسات به کار می‌برد، و سعی منطقی دارد بر تطبیق قواعدش با قواعد آن، و در مواردی که به نوعی اختلاف میان داده‌های اندیشه و انظار دینی برمی‌خورد، سراغ ضوابط حل تهافت می‌رود که موجزی از

کیفیت حل تهافتات را در بحث تطبیق فلسفه بر شرع خواهیم آورد، فلسفه‌های مورد بحث ما در این فصل همگی از این خصلت برخوردارند، و در عین حال اختلافاتی فاحش از هم دارند، این مقال هر چه بیشتر در مباحث آتی تبیین می‌شود.

تطوّر فلسفه از فارابی و ابن سینا تا صدر المتألهین

فلسفه مشاء - فلسفه فارابی و ابن سینا و دیگر مشائین تا میرداماد

پیش از فارابی و ابن سینا هنوز فلسفه‌ای که بتوان آن را اسلامی گفت کاملاً شکل نگرفته بود، نخستین فیلسوف مشهور آن روزگار یعقوب بن اسحق کندی معروف به فیلسوف العرب بود که در ترویج دانش یونانی سهمی به سزا داشت، وی علاوه بر نقل و شرح فلسفه یونانی تفسیرهایی نیز بر طبق قواعد شرع داشت، و این نشان می‌دهد که از مایه اندیشه مستقل نیز بهره می‌جست، درباره کندی و ارزیابی فلسفه او اختلاف نظر وجود دارد که در این فرصت کم نمی‌توان آن را رسیدگی کرد.

حال می‌رویم سراغ تفسیری از فلسفه فارابی و ابوعلی سینا که سرآغاز فلسفه اسلامی به مفهوم فنی آن بوده‌اند، ما فلسفه این دو دیگر فلاسفه بعدی را که با هم نقاط مشترک و اصولی دارند به عنوان فلسفه مشاء معرفی کرده و مورد بحث قرار می‌دهیم، که این بحث طبق روش ما نخست متد و روش فلسفی، و سپس اصول و رئوس آن فلسفه و سرانجام نقد بر آن متد و فلسفه را مورد توجه قرار می‌دهد.

متد فلسفه مشاء

مشاء در روش چندان اختلافی با متد ارسطویی ندارد، تنها اختلافی که دارد در یک عده اصول نوینی است که به توسط اسلام آورده شد، مشائیت اسلامی اصول مزبور را به مثابه عناصری بنیادی در مجموعه عناصر زیربنایی خود پذیرفت، اکنون اختصاراً عناصر و پاره‌های بنیادی متد مشائیت اسلامی را تفسیر و تحلیل می‌کنیم.

عناصر متد مشاء اسلامی

این عناصر به قرار ذیل تلخیص می‌شوند:

الف - منطق که بنیاد همه تفکرهای بشری است، حتی کسانی که منطق را ظاهراً نفی کرده‌اند باز طبق قواعد آن استدلال می‌کنند، گرچه کار آنها در وضعیت انکار نمی‌تواند منطقی باشد، مثلاً منطق را پذیرفت و از اصول و دستورهای آن شرح و تحلیل مبسوطی به عمل آورد.

ب - روش تقسیم و تحلیل، چنان که در شرح فلسفه سقراط و افلاطون گذشت.
ج - اصول و قواعد اسلامی: مثلاً این اصول را داخل مجموعه عناصر تفکر کرد و بر پایه آنها به علاوه منطق و روش تقسیم و تحلیل، استدلال‌های خود را بنا کرد.
د - گزینش طبیعت وجود به مثابه آغاز فلسفه، وجود اولاً به واجب و ممکن تقسیم شده، و آنگاه ممکن به جوهر و عرض، و باز جوهر به مجرد و غیر مجرد تقسیم می‌شود، بدین‌گونه اندیشه فلسفی به جریان می‌افتد، در مباحث بعدی تعریفی از ماهیت متد، طبق نظریه‌ای که اینجانب به آن رسیده ارائه خواهد شد، تا بحث‌های راجع به متد و عناصرش وضوح بیشتری داشته باشد.

چندی از اصول و قضایای اساسی مثلاً که فلسفه بیشتر آنها را پذیرفته است آنچه ذیلاً می‌آید تلخیصی است از خطوط و چندی از کلیات مثلاً:
۱ - واقعیت، یک حقیقت ضرورتی و غیر قابل انکار و نفی است، و این آغاز فلسفه و پایان سفسطه می‌باشد.
۲ - جهان و مبادی جهان و تمامی اندیشه بر محور اصول و قوانین ضروری و اولی عقل می‌گردد، این اصول در مرحله نخست از قرار ذیل‌اند:
الف - اصل علم تناقض و اصل ضرورت ثبوت هر چیز برای خود، و امتناع سلب آن از خود.

ب - اصل عدم تضاد.

ج - اصل عدم تماثل مطلق.

د - اصل عدم تکرر ماهیت و هویت.

ه - اصل امتناع ترجیح بلامرجح.

و - اصل استغناء واجب از علت و احتیاج ممکن به علت، و در مرحله دوم به این

شرح‌اند:

الف - اصل بطلان تقدم یک چیز بر خود و یا تأخرش از خود.

ب - اصل بطلان دور.

ج - اصل بطلان تسلسل، و در مرحله سوم عبارتند از مجموعه‌ای از اصول ثانوی، این مجموعه در همه بخش‌های فلسفه یافت می‌شود، قضایای پیشین همواره مجموعه‌ای از اصول و ضوابط را نسبت به قضایای آتیه تشکیل می‌دهند، و از این میان مجموعه اصول در بخش امور عامه مقدم بر همه مجموعه‌هاست و نسبت به آنها از جمله بنیادهای ضروری است، البته چنین نیست که مجموعه‌های اصول و ضوابط را فلاسفه مشاء در نظر داشته و بر آن اساس مسائل فلسفه را تدوین کرده‌اند، بلکه این ساختاری است که ما با توجه به تسلسل مسائل فلسفه آن را پرداخته و مشائیت را نیز در آن قالب توضیح و تفسیر کرده‌ایم.

الف - اصالت وجود.

ب - وجود یا واجب است و یا ممکن، و ممکن ناشی از واجب و واجب بی‌نیاز از غیر است.

ج - ممکن یا جوهر است و یا عرض، و جوهر یا مجرد است یا غیرمجرد، و مجرد یا عقل است و یا نفس، و غیرمجرد یا ماده است یا صورت و یا جسم، و جسم نیز به دو قسم فلکی و عنصری تقسیم می‌شود.

د - ذات باری تعالی مبدأ همه ممکنات و کمالات آنهاست و خود کمال نامتناهی و جاوید می‌باشد، مبدئیت خدا نسبت به غیر عقل اول، مبدئیت مع‌الواسطه است.

هـ: از حقیقت واحد جز یک حقیقت صادر نمی‌شود، یعنی صدور چند چیز در عرض یکدیگر از یک واحد حقیقی محال است، پس الزاماً صادر اولی هست که به دلیل وحدتش منسوب به خداست و به دلیل حیثیات کثیرش زمینه‌ساز صدور کثیر از خداوند یکتاست.

و - طبق قانون امکان اشرف، از وجود موجودات دانی سلسله هستی می‌توان ثابت کرد که موجودات عالی و شریف پیش از آنها وجود گرفته‌اند.

ز - علم خدا ناشی از ذات اوست، و نسبت به اشیاء جنبه علیّت دارد.

ح - علم به یک چیز از طریق حصول صورت آن نزد عالم محقق می شود.
ط - اصل طبیعت بر حرکت است، به این معنی که نظام آن جز به حرکت پا نمی گیرد.

ی - حرکت فقط در چهار مقوله: این، وضع، کم و کیف صورت می گیرد، اما جوهر طبیعت ساکن و ثابت است.

یا: تناسخ نفوس محال است، و معاد از نوع تناسخ نیست، معاد موعود شرایع به دلیل عصمت انبیاء و اخبار مصدق امری است واقع و غیرقابل انکار، هر چند عقل بشر از تفسیر فلسفی آن عاجز باشد، که آن امری فوق مقوله عقل است.

عناصر فلسفه مشاء

فلسفه مشاء را می توان در زمره فلسفه های بسیط قرار داد، زیرا گوناگونی مسلک و عناصر در آن وجود ندارد، فقط از دو عنصر می توان نام برد که پیکره آن را می سازند: یکی فلسفه ارسطویی و دیگر اصول آیین حنیف اسلام، البته مشائیت اسلامی نسبت به فلسفه ارسطو مرکب محسوب می شود، زیرا فلسفه ارسطو به هیچ گونه تعدد عناصر و گوناگونی روش و طریقت ندارد.

مبحث بساطت و ترکیب فلسفه ها از جمله مباحثی است که نگارنده این سطور به دلیل تأثیر سازنده آنها در شناخت و تطور فلسفه طرح کرده است، البته در اینجا قصد ما تحقیق در این مسأله نیست، بلکه خواستیم اجمالاً به عناصری که فلسفه مشاء را تشکیل می دهند اشاره ای کرده باشیم.

چگونگی و مقدار توفیق مشاء در انطباق با شرع

بر پایه آنچه که در توضیح مفهوم فلسفه اسلامی گذشت، فلسفه مشاء دارای هویت اسلامی است، و به همین دلیل سعی بلیغ دارد که مخالف با آراء دینی نباشد، با این وصف مشائیت در ملاحظات خویش به عدد بسیاری از نصوص و یا ظواهر کتاب و سنت که مخالفت نظریات آن بود، برخورد کرد، برای حلّ این مشکل راهی را برگزید که مجبور نباشد اصول خود را نقض کند، که با در نظر گرفتن این امر که ضوابط و داده های

شریعت نیز داخل در مجموعه اصول مشائی است، حفظ تمامی آن اصول مشکل به نظر می‌رسید.

راهی که برگزیده شد روش تطبیقی بود، آن هم از طریق تفسیرهای عقلی از ظواهر و یا نصوص شرعی، اصطلاحاً به این‌گونه تفسیر تأویل گفته می‌شود، که اگر از قواعد صناعت تفسیر خارج [باشد] دیگر موسوم به تأویل نیست، بلکه تفسیر به رأی است، در نقد تطبیقی این موضوع را توضیح خواهیم داد.

حال جای پرسش دارد که این تأویل بر چه معیاری صورت می‌گیرد؟ و مجوز آن چیست؟ مشاء در پاسخ می‌گوید: چون قواعد و داده‌های شرع مربوط به شارع معصوم از خطاست، پس یقیناً صحیح و مطابق واقع است، پس یقیناً مخالف اصول و ضوابط عقل نیست، چون در آن صورت، واقعی نمی‌باشد، بنابراین اگر ظواهری دیده شد که مخالف عقل است، مسلماً مقصود اصلی شرع آن ظواهر نیست، مقصود اصلی حقیقی است که در باطن ظواهر نهفته شده و با دقت و تأمل و توجه به قرائن عقلی و لفظی مکشوف می‌شود، و در نظر مشاء تأویل، همین فهم باطن کلام است به توسط تعمق در ظواهر و به کمک ابزار خرد بشری.

اما مقدار توفیق مشاء در وفق و مطابقت با شریعت، بحثی است که فقط در صورت تفصیل و شرح لازم حقیق ادا می‌شود، گرچه روا نیست که در این فرصت به این عذر از ذکر آن هر چند به اختصار خودداری کرد، برای اطلاع بر مقدار موفقیت مشاء در تطبیق می‌بایست مشاء را به بخش‌های متعدد تقسیم کرد و هر بخش را جداگانه مورد مطالعه و تحقیق قرار داد، ما در این عجلت آن را در ضمن چهار بخش مرور می‌کنیم.

الف - فلسفه اولی: توفیق مشاء در این بخش بیش از دیگر بخش‌هاست، زیرا اکثر اصول و قضایای کلی آن با اصول شرع مناقضتی ندارد، فی‌المثل اصول عدم تناقض و عدم تضاد و عدم دور و تسلسل و احتیاج ممکن به واجب و استغناء واجب از علت و مبدئیت واجب نسبت به همه ممکنات اصولی نیستند که بشود آنها را نادیده گرفت، یا بتوان حجیت مقبول بر نفی آنها آورد، تمامی نوامیس و شرایع حنیف بر همین اصول استوارند که با نفی آنها عقل هم باید نفی شود، و با نفی عقل تکلیف هم نفی می‌شود، و اصلاً دیگر احتجاج و اظهار معجزات از مفهوم تهی می‌شوند، البته پاره‌ای اصول و قضایا هست که

معمولاً متکلمین آنها را مخالف شرع به حساب می‌آورند که به نظر مشاء آنان تفسیر درستی از اصول عقلی در دست نداشتند، وگرنه جایی برای انکارشان نبود.

ب - الهیات خاصه: توفیق مشاء در این بخش اندک نیست، بسیاری از مسائل الهی مطرح شده از طرف شرع را توانست تفسیری معقول نماید و تا حدود زیادی خود را در مسائل ربوبی با انظار شرع وفق داد، و در عین حال نتوانست برای همه مسائل کلی الهیات تفسیرهای عقلی کاملی ارائه دهد، نقاط ابهام در الهیات خاصه آن کم نیست، مثلاً مسائلی ارزنده از قبیل علم خدا و صدور کثرت از وحدت و ارتباط حادث به قدیم و نسبت مبدئیت واجب به ممکنات، از جمله نقاط مبهمی‌اند که مشائیت نور چندان بر آنها نیفکنده، با این حال جای آن دارد که بشریت از مجاهدت‌های فکری بزرگان حکمت مشائیت تقدیر نماید.

ج - علم النفس: که در این قسمت نیز تطابق‌هایی نه اندک به چشم می‌آید، در مسأله بقاء نفس پس از اضمحلال تن، بدون هیچ تکلفی با انظار شرعی همراهی دارد، در مسأله تجرد نفس نیز اجمالاً تطابقی دارد، اما در بسیاری از قضایای طرح شده از سوی شارع، در مورد احوال نفس پیش از بدن و در بدن و پس از فناء آن فرومانده است، یا تفسیر نمی‌دهد و یا به اجمال و یا به تأویلات نه‌چندان منضبط اکتفا می‌کند.

د - معاد و احوال مختص به آن: مشاء معاد را عقلاً می‌پذیرد، اما به عجز خود از تفسیر مختصات آن اعتراف می‌کند، عبارت ابن‌سینا در مسأله معاد جسمانی در شفاء، هم آموزنده و هم قابل تقدیر است، فلسفه مشائیت هیچ‌گاه در برابر مسائلی از شرع که قابل حل نمی‌نماید، موضع مخالف نمی‌گیرد، در چنین موقعیت‌ها یا به عجز اعتراف کرده یا به تأویل ظواهر دینی می‌پردازد، و در عین تأویل معتقد نیست که مقصود شارع مفاد این تأویلات است، خواجه نصیر طوسی و میرداماد بیش از دیگر مشائین به تطبیق فلسفه با شرع پرداخته‌اند، خصوصاً میرداماد که در این زمینه کارهای عظیمی انجام داده است، تسلط بر احادیث معصومین علیهم‌السلام وی را کمکی شایان در عمل تطبیق کرد.

نقد متد مشاء در فلسفه

این متد چنان که گذشت از اجزایی به این شرح فراهم آمده:

نخست: منطق، دوم: روش تقسیم و تحلیل، سوم: اصول جدیدی که اسلام آورده است، به اضافه اصول عمومی فلسفه، چهارم: گزینش طبیعت وجود را به مثابه آغاز فلسفه، وجود در نخستین مرتبه به واجب و ممکن تقسیم می‌شود، واجب خود موضوع مباحث الهیات خاصه است، و ممکن خود در ضمن دور دیگری به جوهر و عرض انقسام می‌یابد و بدین‌گونه فلسفه به جریان می‌افتد؛ اما نقدهایی که بر این متد وارد است به قرار ذیل خلاصه می‌شود:

نخست: تفکیک نکردن روش متافیزیکی از روش تجربی. دوم: بهره نبردن کافی از متد به سان ابزار اصلی تحقیق. سوم: اهتمام نوزیدن درباره نقطه آغاز اندیشه فلسفی. چهارم: طرد عنصر عرفانی و اشراقی از فلسفه، در نتیجه همین طرد بود که مشائیت آن خرمی و حرکت لازم را نداشت، عاقبت هم به رکود و انزوا کشیده و از دور فکری بیرون شد.

روش مشاء در تطبیق با شرع

مفهومات این روش به قرار ذیل است:

الف - قضایای عقلی یا ضروری‌اند و یا به ضروریات منتهی می‌گردند، پس قابل ردّ نیستند.

ب - شرع عقل کل و معصوم از هر خطاست، پس ممکن نیست که ضوابط درست و ضروری عقل را ردّ کند.

ج - ظواهر و اخبار آحاد به دلیل قطعی نبودنشان نمی‌توانند نمایش‌دهنده یقینی شرع باشند، پس در صورتی که با قضایای عقلی که یقینی‌اند معارض شدند از اعتبار می‌افتند، و از این گذشته در اصول عقاید به اینها نمی‌توان استناد کرد، چه معارض عقل باشند و چه نباشند، از این رو باید مراد از ظواهر و اخبار آحاد چیز دیگری باشد که قهراً با عقل مطابق است، و از این رهگذر باب تأویل ظواهر باز می‌گردد.

نقد روش تطبیقی مشاء

نقدهای ما بر این روش بدین‌گونه تخلص می‌شود:

الف - عدم مراعات اصل خطا در ردّ قضایای نظری به ضروری، ضروریات عقل به

هیچ وجه قابل تردید نبوده و معارضه پذیر نیستند، و همه ساختار اعتقادی و علمی بر آنها استوار است، و نظریات هم در صورتی که واقعاً از ضروریات استنتاج شده باشند تردیدناپذیرند، اما این که آیا فلان قضیه نظری حقیقتاً به ضروریات برمی گردد یا نه، البته قابل تردید است، زیرا احتمال خطا در این رد و نتیجه گیری وجود دارد، ذهن بشری هر قدر هم در منطق آزموده باشد مصون از خطای در مقدمات نیست، و منظور ما از اصل خطا در رد همین است.

ب - نداشتن انعطاف لازم که این خود معلول دو چیز است، یکی همان عدم مراعات اصل خطا در رد، و دیگر نداشتن عناصر لازم که در نقد سوم می آید.

ج - فقدان اصول و قوانین مربوط به هستی، که دارا بودن آنها فلسفه را با هستی دمساز و مآلاً با اصول شریعت که اصول هستی و نظام کلی است منطقی تر و نسبت به تفسیرهای آن انعطاف پذیر می گرداند.

ظهور حکمت اشراقی

در همان روزگاری که فلسفه مشاء در اوج توان خود بود و بی گفتگو بر فلاسفه و دانشمندان سلطنت می کرد، هیچ کس به خود جرئت نمی داد درباره صحت اصول و مسائل کلی آن تردید روا دارد، و در نتیجه این سلطه قاهره، افکار منجمد شده و اندیشه ها از خلاقیت افتاده بود، و فلسفه نیز دیگر رمق دیرین را نداشت و فقط در رودرویی با کلام و نقد نقادان حرکتی داشت، در چنین روزگاری ستاره پر فروغ حکمت مشارقه در آسمان دانش ایران درخشید و به قلب های مشتاق به نور حکمت روشنی داد و جان خردمندان صافی ضمیر مشرقی مسلک را با فرهی دمساز کرد.

شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق و یکی از بزرگان حکمای اسلامی ایران، این حکمت را که موسوم به فلسفه اشراق و حکمت مشارقه است تأسیس کرد، با ظهور فلسفه اشراق، کالبد علم جان تازه ای یافت و بازار مباحثات رونق گرفت، و حتی فلسفه مشاء نیز گرم تر و پویا تر شد، زیرا می بایست به نقدهای بنیادی اشراق پاسخ گوید، و در گیر و دار نقص و اشکال هاست که گردونه دانش به حرکت درآمده و به فرازهایی نوین دسترسی پیدا می کند.

فلسفه اشراق یکی از انقلاب های بزرگ علم و فلسفه در تمام دوران است، تفکر بشری از آغاز بسیار دور تا کنون با انقلاب های سهمگینی مواجه شده که در هر بار اصول و بنیادهای آن را زیر ضربات امواج خود گرفت، و بسیاری از پندارها و قضایای دانش بشر را از ذهن وی جاروب کرد. این انقلاب های فکری در بُعد دیگر خود ثابت کردند که اندیشه انسان ها برخوردار از عصمت نیست، و از این رو هرگز نباید که بر پایه یک مکتب علمی یا فلسفی مذهبی بنا کرد. مذهب صحیح جز بر پایه عقلی عصمت پانمی گیرد، و عصمت نیز از جمله مختصات معدود اندیشه هایی است که در تاریخ ظهور کرده اند، این معدود اندیشه ها به دلیل اتصال به مبدأ ربوبی به عصمت متصف گردیده اند.

وجود عصمت در یک فرد دلایل و قرائنی می خواهد که چون بحث آنها از موضوع بحث کنونی خارج است از آن صرف نظر می کنیم، باشد که در فرصتی برخی از این بحث های نافع را به نگارش درآوریم.

عناصر فلسفه اشراق

در بخش های پیشین مقدمه، از فلسفه های یونان و ایران باستان و فلسفه مشاء و اصول آیین حنیف اسلام به مثابه عنصر تفکر سخن گفتیم، اما سخن ما از حکمت ایران باستان تنها به اشارت بود، در این فصل دوباره از آنچه گذشت، نظر به تأثیر آنها در اشراق یاد می کنیم، با این فرق که فلسفه هایی که به نحو مشروحی قبلاً بیان شده اند، اکنون به اشارت ذکر می شوند و آنچه قبلاً به اشاره ذکرش رفت، حال مفصلاً مورد بحث قرار می گیرد، از اینها گذشته در بحث های قبلی به عنصر عرفانی اشاره ای نشد، و دلیلی هم بر اشاره نبود، و در این فصل از عرفان هم با تفصیلی مناسب مقدمه حاضر سخن خواهد آمد، پس فصل حاضر فقط فلسفه ایران باستان و عرفان را مورد بحث قرار می دهد و به دیگر عناصر دانش به دلیل این که قبلاً تفسیر شده اند به اشارت توجه می کند.

مکتب اشراق از زمره مکاتب مرکب است که از روش ها و عنصرهای گوناگون که به طرز بدیعی درهم ادغام شده اند فراهم آمده است، و در عین ترکیب از دیگر مسالک، جوهر و اصالت خود را حفظ می کند. اصالت مسلک های ترکیبی در همین ابتکار ادغام مسالک در یکدیگر و استفاده از برآیند مجموعی و امتزاجی آنها نهفته است. در بادی امر

هر مسلکی جدا از مسلک دیگر به نظر می آید، ابتکار و خلاقیت همین است که این تقابل و تنافی مسلکی منطقاً منحل شود، و بتوان از مجموعه آنها به مثابه یک مسلک بهره برد. حال می پردازیم به پاره ها و عناصر تشکیل دهنده مکتب اشراقی سهروردی که به شرح زیر تلخیص می شوند.

الف - منطق و فلسفه ارسطو: سهروردی منطق ارسطو را پذیرفت، اما نقدهایی نو و دقیق از قواعد و دستورهای آن به عمل آورد و تصرفاتی هم در برخی از کلیاتش صورت داد. به گونه ای که جا دارد بگوییم: منطق در روزگار او به اوج خود رسید، صدرالمآلهین در تعلیقات خود بر کتاب حکمة الاشراق نقد و تصرف سهروردی را از منطق به نقد و تحلیل گرفت و نتیجتاً جان تازه ای به مباحث منطقی دمیده شد، با نقدهای صدرالمآلهین منطق اوج بیشتر و صفا و رونقی گرفت، سهروردی در عین پذیرفتن منطق، آن را کافی ندانست، و از همین رو عنصر سلوک و اشراق را وارد فلسفه کرد، علاوه بر منطق، فلسفه ارسطو نیز در مکتب اشراق وارد شد، اما با اصلاحات و حذف های مکرر، آن چنان که مختصه ارسطویی اش منتفی شد.

ب - فلسفه افلاطون: سهروردی این فلسفه و خصوصاً جنبه های شدیداً الهی آن را وارد مکتب تألهی خود کرد، حتی دفاع از نظریات الهی افلاطون را نیز به عهده گرفت. فلسفه افلاطون یکی از اجراء اساسی پیکره حکمت اشراقی است.

ج - فلسفه فلوطین: تأثیر مکتب فلوطین در مکتب سهروردی بسیار آشکار و محسوس است، روش مکاشفه و شهود سهروردی در برخی جنبه هایش نمایشگر وجود عنصر فلوطینی در این مکتب است، هر چند گمان می رود که خود فلوطین هم این روش را از حکمای مشرق زمین گرفته باشد.

در اینجا این توضیح ضرورت دارد که: روش مکاشفه سهروردی یک روش مستقل از فلسفه فلوطین است، و مختصات آن همان مختصات عرفان اسلامی است که هیچ سابقه یونانی و یا هندی و یا جز اینها ندارد، در تفسیر عرفان اسلامی این سخن مشروحاً خواهد آمد.

د - مسأله مشاء: مکتب اشراقی در تمامی جریان فکری خویش توجه تامی به مشاء دارد، و همین توجه نشان می دهد که مشاء در این مکتب نقش مهمی دارد،

بسیاری از اصول و قضایای بنیادین مشایی را با نقدهای سنگین و کوبنده هدف حمله قرار داد، و در نتیجه همین نقدها و حمله‌ها بود که بالاخره فلسفه پر حشمت مشائیان از اریکه سلطنت علمی به زیر آورده شد و زمینه برای انقلاب فکری دیگری در تاریخ فلسفه و علم آماده گردید که در فصل‌های آینده از آن تحت عنوان: ظهور حکمت متعالیه سخن خواهد آمد.

فلسفه اشراق در عین نقد و ردّ بسیاری از اصول و قضایای مشائی، بسیاری از قواعد و مسائل آن را هم پذیرفت، از این‌رو فلسفه مشائی نیز از جمله عناصر سازنده پیکره ترکیبی فلسفه اشراقی است.

حکمت ایران باستان یا حکمت مشارقه

در فصل‌های پیشین ذکرى از فلسفه ایران باستان شد و وعده دادیم که در فصل مربوط به فلسفه اشراق از آن سخن گفته شود، حال به اندازه مناسب با مقدمه، برخی از خطوط کلی آن را که در مکتب سهروردی انعکاس شدیدی دارند برمی‌شمريم، و در عین حال توجه داریم که بحث درباره آن به دلیل کمبود اسناد تاریخی دست اول بسیار مشکل است، منابعی که نگارنده از آنها کم و بیش اطلاعی دارد از این قرار است:

الف - اسناد آیین کهن ایران قدیم که می‌توان گفت برخی از آنها تقریباً دست اول بوده و قابل استناد صحیح تاریخی است.

ب - رگه‌های موجود در حکمت‌های گذشته، مانند حکمت افلاطون و فلوپین و فیثاغورث، که مشابهت بسیاری با تعلیمات مشارقه دارند، به علاوه گزارش‌هایی که ثابت می‌کنند فلاسفه یونان قدیم و نیز فلاسفه و دانشمندان اسکندریه با ایران و هند تماس علمی داشته‌اند.

ج - اسناد ثانوی که گزارش فلاسفه قرن‌های پس از عهد کهن است، نظیر معلوماتی که سهروردی صاحب حکمت اشراق و برخی دیگر از دانشمندان اسلامی در این زمینه به ما داده‌اند. برای توضیح بیشتر سخنی از سهروردی و قطب‌الدین شیرازی شارح حکمت‌الاشراق می‌آوریم:

سهروردی در مقدمه کتاب حکمة‌الاشراق می‌گوید: و بر همین رموز و اشارات

است که قاعده اشراق در نور و ظلمت بنا شده است، قاعده‌ای که طریقه حکمای فرس مانند جاماسپ و فرشاد شیرو بزرگمهر و پیشینیان اینان بود. قطب‌الدین شیرازی در شرح این جمله سهروردی توضیحی دارد که بخشی از آن چنین است: آنان «یعنی حکمای فرس» مانند جاماسپ شاگرد زرتشت و فرشاد شیرو بزرگمهر «و دیگرانند» پیشینیان اینها بزرگانی‌اند از قبیل کیومرث و طهمورث و افریدون و کیخسرو و زردشت، حوادث روزگار حکمت و علوم آنها را از میان برد، و اعظم حوادث زوال ملک آنان بود که اسکندر مقدونی را توانا کرد برای سوزاندن بیشتر کتابها و آثارشان، و مصنف «سهروردی» چون بر برخی از باقیمانده آثارشان دست یافت و آنها را موافق اموری کشفی و شهودی دید پسندید و درصدد تکمیل آن آثار و تقریرشان برآمد، این بود برخی از عبارت قطب‌الدین شیرازی.

اکنون به توضیح برخی از اصول و خطوط کلی حکمت ایران باستان که به حکمت مشارقه نیز موسوم است می‌پردازیم، البته تا حدودی که با مندرجات فلسفه اشراق و تعلیمات سهروردی مطابقت دارد، قصد ما فعلاً تحقیق در زمینه فلسفه قدیم ایران نیست، منظور ما تنها توضیح عنصری از عناصر فلسفه سهروردی است، آن هم به گونه‌ای که در خود این فلسفه صریحاً یا اشارتاً وجود دارد، از این‌رو آنچه در این باره می‌گوییم صرفاً برداشتی است از خود مکتب اشراق، و مبین نظر ما در این زمینه نیست، که نظر در مورد آن نیاز به تحقیقات دامنه‌داری در اسناد و متون و شواهد تاریخی دارد.

چندی از اصول و رئوس حکمت مشارقه

الف - هستی دارای یک حقیقت اصیل است و دیگر چیزها آثار تشعشع خدایی‌اند، از این‌رو مفهوم فلسفی ما از هستی باید یک مفهوم توحیدی و خدایی باشد.

ب - آنچه هست یا نور است و یا ظلمت، نور فقط یک واحد احدی‌الذات و بی‌شریک و انباز است، این نور احدی سرمدی را که مبدأ اشیاء می‌باشد اهورامزدا می‌گویند. پس اهورامزدا نور احدی سرمدی و خداوندگار بی‌شریک سراسر هستی است، اما ظلمت: آنچه جز نور باشد ظلمت است، پس جهان امکانی ذاتاً ظلمانی و تاریک است، از این روی برای موجود شدن که نوعی نورانیت است نیاز به نور دارد، با این توضیح که در

حکمة الاشراق نیز هست: قاعده اولی حکمت فرس یعنی نور و ظلمت بر پایه ضوابط فلسفی کاملاً موجه می‌شود، شیخ شهاب‌الدین سهروردی ظلمت را به جسمانیات و براخ اطلاق می‌کند، و ماوراء براخ را از سنخ نور می‌داند که بر این پایه نیز می‌توان قاعده فرس قدیم را تفسیر کرد.

ج - پدیده‌ها بر دو قسم‌اند: پدیده‌های خیر و پدیده‌های شر، البته شر در اینجا به همان معنی عرفی مقصود است نه به مفهوم فلسفی، حال این پدیده‌های امکانی گرچه از جنبه موجودیت و نظر به اصل هستی به اهورامزدا برمی‌گردند، وگرنه شرک لازم می‌آید، اما بر حسب وسائط تسبیبی که در همه حکمت‌های الهی و همه ادیان حنیف پذیرفته شده است البته با تفاوت در نوع تعبیر می‌بایستی برای هر کدام مبادی امکانی مناسب وجود داشته باشد، چنان که طبق علوم قدیم فی‌المثل آتش مبدأ حرارت و آب مبدأ برودت و طبیعت مبدأ حرکت می‌باشد و هیچ خللی هم در مفهوم توحیدی پیدا نمی‌شود، از جمله مبادی امکانی خیرات ایزدها که همان فرشتگانند می‌باشند، در مفهوم دینی ما نیز ملائکه واسطه خیرات و نیکی‌هایند، ایزدها در گروه‌های گوناگونی طبقه‌بندی می‌شوند، هر گروهی عهده‌دار کاری مخصوص است، سرور ایزدان، ایزد ایزدان است که یزدان نیز به آن گفته می‌شود، در این جهان‌بینی یزدان و ایزد به معنی خدا نیست، خدا همان اهورامزدا یکتاست که کردگار همه پدیده‌ها و جهان‌هاست، در میان فرشتگان و ایزدان گروهی ممتاز بوده و بر همه نژادها سروری دارند، اینان امشاسپندان‌اند، اردیبهشت، خرداد، مرداد، اسفند، بهمن و شهریور اسامی امشاسپندان‌اند، از این میان بهمن در نظر مشرقیان پارس صادر اول می‌باشد، در مفهوم آیین حنیف ما نیز مشابه این ترتیب و طبقه‌بندی دیده می‌شود جبرائیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل روسای ملائکه‌اند.

در برابر یزدان اهریمن بدکیش است که سعی در آزار بندگان خدا و گمراهی آنان دارد، این ذات ناپاک به همه پلیدی‌ها و کژی‌ها گرایش می‌دهد، و در این راه از سپاه سیاه نابخردش که اهریمنان زشت‌کردارند مدد می‌گیرد، این اهریمن و اهریمنان که حکمت باستان از آن این‌گونه سخن می‌گوید، نظیر همان شیطان و شیاطین نام برده شده در قرآنند، قرآن شیطان را دشمن بشر معرفی می‌کند و برایش از جنود و اعوانی نام می‌برد.

پس اهریمن داخل در مجموعه مبادی امکانی شرور معاصی و آفات است. در اینجا نکته‌ای لازم‌التذکر به نظر می‌آید به این شرح که: منظور از شرور در عرف دینی معمولاً امور مخالف رضای خدا و امر خدایی است، و تمام هم شیطان و اهریمن بر وادار کردن بنی‌آدم است به گناهان، و در این طریق از هیچ کوششی فروگذاری نمی‌کند، در مقابل او فرشتگان بنی‌آدم را به بندگی می‌خوانند، و عقل آدمی نیز نیرویی شگرف است بر علیه ابلیس و نیروهای درونی اهریمنی، علاوه بر این عقل تنها نیست، بلکه از طرف کردگار حکیم به قوای شدید و پر صلابتی برای دفع دشمنی شیاطین مجهز گردیده است، برای تحقیق در این مقوله مراجعه به کتاب عقل و جهل اصول کافی ضرورت دارد. د - جوهر آدمی نوری است اسفهبدی که بر گروهی از قوای گوناگون حکم می‌راند، نور اسفهبدی به سائق نورانیت مشتاق عالم انوار است، اما در این میان مظاهر ظلمات و بدسگالان برازخ غاسقه همی برآند تا مگر او را در حبس ظلمتکده برای همیشه نگه دارند، از این روی خداوند ارحم‌الرحمین به مقتضای حکمت و عنایت، پیامبران و حجت‌های خود را در بین بشر قرار داده تا اسباب خلاصی انوار اسفهبدی را به عالم انوار فراهم آورند.

هـ - انواری که صالح و شایسته‌اند به سپندمینو راه می‌یابند، که همان بهشت باشد، و انوار مکدر شده به انکرامینو (انکره‌مینو) افکنده شده تا در آن معذب باشند، انکرامینو همان دوزخ بزهکاران است، و این اصل همان اصل معادی است که همه ادیان حنیف و همه حکمای الهی و فلاسفه ربانی آن را ضرورت آفرینش می‌دانند.

و - انوار اسفهبدی در اثر تزکیه می‌توانند نقوش و صور عالم انوار قاهره را ببینند و از این طریق به علم حقیقی که نوعی مکاشفه یا شهود است واصل شوند، پس علم علاوه بر راه استدلال و بحث، طریق دیگر دارد که طریق مکاشفه و شهود است، اما اگر انوار اسفهبدی گرفتار برازخ و ظلمات شدند، راه سپندمینو بر آنان بسته شده و هیچ نقشی از جهان برین بر آنها مکشوف نمی‌شود، تا آنجا که این عالم را انکار کرده و به کفر و شرک منتهی می‌گردند و هیچ استدلالی منطقی توانش را ندارد که آن نگون‌بختان را به ایمان به نور حقیقی و مبدأ هستی راهبر شود.

روش و طریقه اشراق

روش اشراقی یک روش ترکیبی و ممتاز است، مسلک‌های ارسطوئی و افلاطونی و مشارقه ایران در آن ادغام گردیده، و مجموعاً متد اشراقی را تشکیل داده‌اند، در ورای این مسلک‌ها طریقه اسلامی مکتب اشراق هست که ادغام دیگر مسلک‌ها نظر به نسبتی که با روش اسلامی دارند صورت می‌گیرد، یعنی معیار پذیرش یک اصل یا یک قضیه، امکان اثبات آن است به روش حکمت اسلامی، از این‌رو این مسلک را نمی‌توان در عرض دیگر مسلک‌ها در مجموعه مرکب داخل کرد، به همان گونه که در مکتب مشاء گفته شد، فلسفه اشراقی نیز ناگزیر شد تا در برابر ظواهر شرعی مخالف با آراء فلسفی خود از عمل تطبیق و تأویل بهره گیرد. اینجاست که مسأله ارزیابی مسائل فلسفی اشراق و مقدار توفیقش در انطباق با شرع پیش می‌آید. قبل از پرداختن به مسأله نامبرده لازم است توضیح داد که اصل انطباق با شرع در فلسفه، با اصل انطباق در علم کلام به کلی تباین دارد، علم کلام بر پایه متد جدلی بنا گردید، مفروضاتی را از پیش به حساب شرع می‌گذارد و سپس برای تحکیم آن مفروضات سراغ استدلال‌های عقلی می‌رود، طبق این کردار علم کلام آراء منسوب به شرع را از طریق نقل همچون اصول مسلم می‌پذیرد، و در جهت اقناع و تحکیم بیشتر، قواعد عقلی را استخدام می‌کند، اما فلسفه این‌گونه رفتار نمی‌کند، تمامی پایه‌های آن از عقل گرفته شده است، حتی شرع را نیز عقلاً پذیرفته است، به نظر بسیاری از محققان امامیه روش صحیح همین است، و دلیلشان این است که ایمان به خدا و معاد و نبوت و امامت و عدل بر پایه عقل قرار دارد، و لزوم عصمت برای انبیاء و حجج نیز یک امر عقلی است، و اساساً تعبد به گفتار معصوم نیز یک جریان تماماً عقلی و منطقی است، و کلام شیعی هم همین روش را می‌پذیرد، در مبحث حکمت متعالیه درباره علم کلام مستقلاً سخن گفته خواهد شد.

نقد روش اشراق

اشکال اول و دومی که بر روش مشائی داشتیم، بر این روش هم وارد است، اشکال سومی که به نظر می‌رسد این است که این مکتب با آن که سلوک عرفانی را قبول کرد، از

طریقه عرفان در تفسیرهای فلسفی کمتر بهره برد، مکتب اشراقی می‌توانست با بهره‌گیری صحیح از طریقه اسمائی فلسفه‌اش را بارورتر و مجهزتر کرده و با قدرت بیشتری در میدان اکتشافات و نیز در میدان مخاصمات بحثی و علمی جولان دهد.

اشکال چهارم بر روش اشراقی عدم اطلاع آن است از تعالیم ائمه اهل بیت علیهم‌السلام، با آن‌که فلسفه اشراق خود را بر اصول اسلام متکی می‌دانست، به دلیل محیط نامساعد، بر تعالیم حقیقی آیین حنیف که تعالیم پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم‌السلام است اطلاع کافی پیدا نکرد، از گفته‌های سهروردی خصوصاً در مقدمه حکمة‌الاشراق تمایل وی به اصول امامیه به خوبی آشکار است، و اساساً طرح‌های سهروردی در نظام ربانی جامعه انسانی مباین با طرح‌های علما و متکلمین عامه است، با این وصف توفیق نیافت که از سرچشمه زلال ولایت حقیقی جرعه‌ای بنوشد، گو این‌که با صفای ضمیر و قدرت مکاشفه پایه‌های آیین مبتنی بر عصمت را دریافته بود.

روش اشراق در تطبیق با شرع و نقد آن

این روش در اصول و کلیات تبیینی با طریقه مشاء ندارد، تنها در مرحله تطبیق عملی است که اختلاف برداشتها و گوناگونی دریافتی بروز می‌کند، به علاوه در برخی مسائل مکتب اشراق کمتر نیاز به تأویل ظواهر دارد، و در برخی دیگر بیشتر. نقدهای وارد بر مشاء بر روش تطبیقی اشراقی هم وارد است، هر چند می‌توان مدعی شد که فلسفه اشراقی بالقوه قدرت انطباق بیشتری با اصول شرایع دارد، زیرا هماهنگی آن با واقع در اصول و ضوابط نخستین، آن هم در صورت تفسیر صحیح آنها کاملتر است.

تحقیق نقدهای وارد بر اشراق و مشاء در روش و در تطبیق و در مسائل مستخرجه از موضوعات مهم مباحث (فلسفه‌شناسی) است، و به کاری عظیم بر متون و مواد اولیه این دو مکتب، و به متدی دقیق در نقد و محض نیاز دارد، امید آن‌که دانشمندان و محققین در این زمینه‌ها و دیگر زمینه‌های کهن و نوین فلسفه و علوم به تحقیق و ابتکار و تطویر سطح اندیشه‌ها و گسترش عناصر تمدن صحیح و اصیل همت گمارند، و به تکرار و بازتاباندن گذشته‌ها و گفته‌ها اکتفا نکنند.

عرفان در فلسفه اشراق

این فلسفه سلوک عرفانی را برای اکتشاف حقیقت یکی از اساسی‌ترین عناصر روش خویش قرار داد، زیرا دلایل عقلی را ناکافی می‌دانست، اما در عین اذعان به سلوک عرفانی، از تفسیرهای عرفانی سود چندانی نبرد، و به جای استفاده از لغت علم عرفان، بیشتر از لغت رایج فلسفه بهره جست گرچه به مقدار نه چندان بسیار از زبان مکاشفات مدد گرفت، این فلسفه با عرفان فرق‌هایی دارد که می‌توان در چند امتیاز عمده به قرار ذیل تلخیص‌شان کرد:

الف - در قبول قواعد منطق عقلی به مثابه جزیی از مجموعه ابزارهای کشف حقیقت: اشراق به آن قواعد اذعان دارد، برخلاف عرفان که منطق را در جریان خود راه نداد، هر چند در زمان‌های پس از اول تدریجاً گرایشی در عرفا به طرف قواعد عقلی به وجود آمد که خود این گرایش داستانی دراز دارد بیرون از فرصت کنونی ما، و اساساً مسأله ردّ و قبول منطق عقلی از طرف عارفان یکی از مسائل عمده تطوّر فلسفه و عرفان بوده و نیاز به شرح و بسط و بررسی عمیق دارد که در جایش باید مورد توجه قرار گیرد.

ب - در تفسیر جهان و پدیده‌های آن و تفسیر مبادی هستی و مبداء المبادی و توضیح کیفیت ارتباط بین مبداء و جهان و تبیین صفات ذاتی و مختصات مبداء جهان و دیگر مسائل عمده عرفان در تفسیر این حقایق از لغت خاص به خود که لغت اسماء و صفات و اطلاق و تقیید و مراتب و اعتبارات وجود باشد استفاده می‌کند، و اشراق از لغت عمومی فلسفه به علاوه زبان فلسفه نور چنین برمی‌آید که هیچ طرف به فکر استفاده از دو لغت در تفسیر حقیقت نیفتاده‌اند. در ادامه تطوّر فلسفه در بخش حکمت متعالیه داستان دیگری از تفسیر حقایق بسی نغزتر و خوشتر از داستان حال خواهد آمد.

ج - در مقدار و نوعیت مسائل مطرح شده که بسی تفاوت در آن جهت بین این دو وجود دارد. در بخش‌های بعدی مقدمه تفسیری راجع به علم عرفان خواهیم داشت.

چندی از اصول و کلیات حکمت اشراق

تلخیصی که ذیلاً از کلیات اشراق می‌آید برآیند مجموعه ملاحظات ما در فلسفه

سهروردی است، و می‌توان آنها را همچون بخش‌هایی بنیادین از پیکره این فلسفه به حساب آورد، ضمناً باید به یاد آورد که مقصود ما از عرضه اصول فلسفه‌ها ارائه تمامی اصول آنها نیست، در این عجلت به همین اکتفا می‌کنیم که یک معرفی کوتاه و مقدماتی آن هم نه کامل از فلسفه‌های مورد بحث به عمل آورده باشیم. حال می‌رویم سراغ ارائه برخی از کلیات مکتب اشراق که به ترتیب ذیل می‌آیند:

الف - موجود بر دو قسم است: اول نور که درجات و اقسامی دارد، بالاترین درجه نور، نور اَقهر اتم ربوبی است که در نورانیت بی‌انتها است، نور ربوبی اصل نور و حقیقت آن است و مبدأ همه اشیاء می‌باشد، هر چیز در هستی نیاز به حقیقت نور دارد، این نور غنی محض و واجب‌الوجود بالذات است، پس از مرتبه نور نامتناهی ربوبی مراتب دیگر نور هست، نخستین مرتبه از انوار امکانی مرتبه انوار قاهره است، انوار قاهره به دو بخش طولی و عرضی تقسیم می‌شوند، و اصول و قوانین بسیاری بر آنها جریان دارد، از این پس سلسله عقول به پایان رسیده و سلسله انوار نفوس و مثل معلقه آغاز می‌شود. نفوس مدبره فلکیه اسفهبديه در رأس آن سلسله‌اند، و پس از آنها مرتبه انوار انسیه اسفهبديه است، مثل معلقه جهان نورانی دیگری است جدا و منفصل از مدبرات و اسفهبديات.

ب - ظلمت: که آن نیز اقسامی دارد، ظلمت از عالم جسمانی شروع شده و به آن پایان می‌پذیرد، شیخ اشراق درباره اجسام اصطلاحی خاص دارد که به عنوان برازخ نام می‌برد، برازخ بر دو قسم‌اند: برازخ علویه و سفلیه. برزخ‌ها در عین تاریکی محض این توان را دارند که از مدبرات فلکی و انوار اسفهبدي کسب نور کنند، از این رو برزخ‌هایی که ذاتاً معتدل‌اند، مانند اجرام فلکی و یا به عللی معتدل می‌شوند مانند صیصیات انسانی می‌تواند محل و منزل انوار نفسیه قرار گیرند.

ج - قانون تشکیک ذاتی از اساسی‌ترین قوانین نور است، بر طبق آن، نور مراتبی دارد که از یکدیگر به نحو تشکیکی تمایز دارند، تمایز دو چیز از هم در فلسفه رایج در سه صورت ممکن بود، اما فلسفه اشراق صورت چهارمی را بر آنها افزوده، این صورت چهارم، تمایز به کمال و نقص است. طبق قانون این نوع تمایز بی‌آن که ممیزی از بیرون ذات مداخله کند، و بی‌آن که ذات اجزایی داشته باشد تا به برخی از اجزایش کسب تمایز کند، در عین حال حقیقت نور در درون خویش و نظر به کمال و نقص خود حقیقتی است

متمایز و دارای مراتب بسیار.

د - حقیقت نور ذاتاً پرتوافکن و متشعشع است، و این همان قانون تشعشع ذاتی نور است، بر اساس این قانون هر واحد نوری موجب پیدایش نور دیگر است، و آن نور هم به سهم خود نور دیگری را سبب می‌شود، و این تشعشع و تابش ذاتی و خلق انوار همچنان ادامه دارد، تا جایی که نور به ضعف و فتور گراید. در این مرحله نور از تشعشع بازایستاده و از خود پرتوی نمی‌افکند، و دیگر سلسله انوار تابنده به پایان می‌رسد و سلسله ظلمات و تاریکی‌ها آغاز می‌شود.

هـ - علم، حیات، اراده، قدرت، سمع و بصر از جمله مختصات نور است و تا هر نقطه که نور امتداد یابد این مختصات نیز جریان دارد، و پس از پایان امتداد آن، جریان آنها نیز متوقف می‌شود، اما به گونه دیگری، جریان آنها امکان دارد که در ضمن قانون بارش، ایضاحی از آن بیاید.

و - نور دارای دو مختصه متعدی است: مختصه اول را در بیان قانون تشعشع توضیح دادیم، و مختصه دوم را به عنوان قانون بارش ذاتی توضیح می‌دهیم، البته اصطلاح بارش را به دلیل مناسبتی که با مختصه دوم داشت برگزیدیم، وگرنه در حکمت اشراق صریحاً قانونی بدین نام ذکر نشده است.

بر طبق این قانون در موردی که تشعشع امکان‌پذیر نیست (یا به دلیل ضعف نور و یا به دلیل ظلمت) جریان نور و مختصاتش به صورت بارش و ریزش ادامه می‌یابد، برای ایضاح این جریان مثالی می‌آوریم: بدن انسان را در نظر می‌گیریم (در اشراق بدن را اصطلاحاً صیصیه نامند) که از جنبه جسمیت هیچ‌گونه نوری ندارد، و نظر به ذات خویش فاقد هر گونه آثار حیاتی است، و از این حیث با دیگر اجسام و جمادات فرقی ندارد. اما در عین حال بدن انسان از جمادات متمایز دارد، این تمایز به دلیل تعلق نور اسفهد است به آن، که در اثر این تعلق مختصات خود را به آن سرایت می‌دهد که ما اصطلاحاً از این سرایت دادن به بارش ذاتی تعبیر کردیم، و دلیلش هم این است که نور اسفهد نسبت به صیصیه و بدن خود به مثابه ابر بهاری است که درونش آکنده از شوق و نیرو بوده و می‌خروشد و برق می‌زند و بر زمین‌های مرده می‌بارد و زندگی و حرکت را به آنها ارزانی می‌کند، بدن نیز از نور اسفهد حیات و حرکت می‌یابد، اما این حیات به جوهر آن سرایت

نمی‌کند، حیاتی است عرضی که با غروب نور از میان می‌رود، اگر حیات بدن از قبیل حیات انوار بود هرگز نمی‌مرد، زیرا حیات نور و تابش‌های نور، ذاتی و لایزال است، و از همین رو سرایت نور را به بدن چیزی متمایز از تشعشع آن در نظر گرفتیم، دلایل دیگری هم برگزینش واژه بارش هست که برای اجتناب از اطناب از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. ز - عشق و شوق دو صفت از زمره صفات ذاتی انوارند. نور عاشق خود و آثار خود می‌باشد و نسبت به نور کاملتر و بالاتر هم عشق دارد و هم شوق، و همین شوق نسبت به عالی است که انوار نازله را به حرکت و بازگشت به طرف انوار عالی و نورالانوار وامی‌دارد. ح - معاد، اثر و نتیجه شوق انوار اسفهبده است به انوار قاهره و نورالانوار، زیرا در اثر آن نفوس بشریه از برزخ‌ها و صیاصی خود را خلاص کرده و به سوی جهان آخرت حرکت می‌کنند. برازخ و صیاصی تاریک هم در سایه بارش ابرهای نور، قبیسی از عشق و شوق به خود گرفته و انوار مدبره را در سیر به سوی جهان قدس همراهی می‌کنند، مگر که نیروهای اهریمنی صیاصی، نفوس را همراه خود نفوس نورانی به طرف نشیب‌گاه‌های جهان زیرین بکشانند.

ط - از حقیقت نور چون بسیط و یکتای محض است، جز یک واحد نور صادر نشده و پرتو نمی‌افکند، نظر به این قانون که دیگر فلسفه‌های اسلامی نیز قبولش دارند یکی از پیچیده‌ترین مسائل دوران فلسفه که مسأله صدور کثرت از وحدت باشد پیش آمده است، زیرا قانون مزبور ظاهراً چنین نتیجه می‌دهد که در جهان جز یک سلسله طولیه امکانپذیر نیست، با آن که حقیقتاً موجودات کثیری در عرض هم وجود دارند. سؤال این است که کثرتها با توجه به قانون فوق چگونه از مبدأ واحد صادر شده‌اند، هر کدام از مکاتب فلسفی این مشکل را به گونه‌ای حل کرده‌اند، مکتب سهروردی هم راه‌حلی مخصوص بر طبق قواعد نور دارد.

تطبیق با شرع در فلسفه اشراق

در گفتارهای پیشین توضیح داده شد که مشخصه همه فلسفه‌های اسلامی پذیرفتن اصول و قوانین یقینی شرع به مثابه عناصری از مجموعه بنیادهای عقلی است، پس کاملاً بدیهی است که این فلسفه‌ها در صدد تطابق هرچه بیشتر با شریعت باشند، و

در عین کوشش برای تطابق به نکته‌ای حساس توجه بسیاری نشان داده‌اند، نکته این است که: قضایای منسوب به شرع بر دو گونه است: اول قضایایی است که یقیناً و ضرورتاً به شرع استناد دارد و می‌توان گفت نظر شارع مفاد آنهاست. دوم قضایایی است که انتسابش به شرع به طریق ظن و گمان صورت می‌گیرد و قطعیت ندارد، و اینها قضایایی می‌باشند که از طریق اخبار آحاد و یا ظواهر ظنی به شرع منسوب می‌شوند و در نظر حکمای اسلامی و بیشتر محققان امامیه کثرهم الله در اصول دین و سایر مسائل عقلی نمی‌توان استناد کرد، حجیت آنها منحصر است به باب فروع، بگذریم از این که برخی از قدمای شیعه مانند شریف علم‌الهدی حجیت اخبار آحاد را در فروع نیز رد کرده است، فلاسفه اسلامی با توجه به این نکته تطبیق آراء خود را با شرع به انجام رسانده‌اند، و برای تحکیم بیشتر قواعدشان ظواهر مخالف را طبق ضوابط عقلی تفسیر کرده‌اند. در بحث روش تطبیق، این مسأله واضح‌تر بیان می‌شود، و در آنجا برخی از انتقادهای خود را بر روش مذکور خواهیم آورد، به علاوه مقایسه‌ای بین متد تطبیقی فلاسفه و روش علما کلام.

مقدار موفقیت اشراق در انطباق با شرع

بحث در این گونه مسائل از جمله بحث‌های ارزنده و سنگین و پردامنه است و جایی برایش در این عجال نیست، با این وصف فقط به دلیل تسلسل بحث، ملاحظه نکاتی درباره آن ضرورت دارد.

موفقیت این مکتب در انطباق، عمدتاً در فلسفه اولی و سپس در الهیات خاصه و مبحث انوار است، بحث‌های علم‌النفس و معاد در مرحله بعد قرار دارند، و طبق ترتیب مراحل توفیق در انطباق، نیاز آن به تأویل نیز درجه‌بندی می‌شود، در فلسفه اولی کمتر نیاز به تأویل دارد، و در معاد بیش از همه به دقت در تفسیر و غور در تأویل نیازمند است، بررسی این کارها و ارزیابی تطبیقات انجام شده کاری است عظیم، و بر دانشمندان است که بر آن همت گمارند و در انجامش فقط به ضوابط علم توجه کرده و از دخالت اسباب جدل خفی بپرهیزند.

ظهور حکمت متعالیه

دانش فلسفه در طی قرن‌ها و روزگارها همی پیش می‌رفت و گسترش می‌یافت و همراه خود تمامی رشته‌های دانش را هم به جلو می‌برد، بسانی که خورشید سیتارات منظومه‌اش را در فضا به پیش می‌برد، فلسفه در طول تاریخ خود علاوه بر فرازهای بلند، نشیب‌هایی نیز داشته است، اما هیچ کدام گسترش آن را به کلی متوقف نکرده‌اند، زیرا انتشار نوع بشر در سطح زمین و در امتداد تاریخ و گسترش افکار و توارث اندیشه‌ها و عطش انسان‌ها به دانستن، همگی در مجموع سببی نیرومند برای توسعه و پیشرفت دانش و فلسفه‌اند، و در حقیقت عنایت ربّانی مقتضی استمرار حکمت و بقاء حجج عقلیه و گسترش دانش است، و سرّ ضرورت اقامه حجت معصوم در همین عنایت نهفته می‌باشد.

فلسفه در طول سیرش با طوفانها و انقلاب‌های بزرگ فکری مواجه شد، و در نتیجه امواجش روی به حرکت و گسترش عظیمی گذاردند، در بحث‌های پیشین اشاره‌ای به دگرگونی‌ها و انقلاب‌های فکری شد، فلسفه سقراط و افلاطون یک تحول بزرگ بود، و به همین منوال فلسفه ارسطو و فارابی و ابن‌سینا نیز نقطه یک دگرگونی بود، اگرچه همه مشخصات انقلاب فکری را نداشت، اما از جنبه اندیشه و ایجاد امواج عظیم، یک دگرگونی بنیادین بود.

فلسفه اشراق چنان که گذشت یکی از عاصفه‌های تاریخ علم و از جمله انقلاب‌های دوران‌ساز بود، در شاخه‌های دیگر گسترش فلسفه نیز تحول‌ها و انقلاب‌هایی پدیدار شد، انقلاب‌های فکری دکارت و کانت از زمره تحولات عظیم در شاخه غربی

توسعه علم و فلسفه است، اما چون در این مقدمه بر آن نبوده‌ایم که تطور فلسفه در دیگر شاخه‌هایش را پی بگیریم، از آن ذکر نمی‌نکردیم.

پس از انقلاب علمی سهروردی، فلسفه حیات تازه‌ای یافت و اندیشمندان بزرگی در افق تفکر پدیدار شدند، بیشتر این اندیشمندان تحت تأثیر تحول جدید اشراقی بودند، فیلسوف جامع خواجه بزرگ طوسی و معلم ثالث میر محمدباقر داماد را می‌توان همچون نمونه‌هایی از نسل جدید متفکران پس از تحول اشراقی دانست، از علامه قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة‌الاشراق هم باید به عنوان یکی از بزرگترین شاگردان و حکمای مکتب اشراق نام برد با چنین دگرگونی در جو فلسفه و با تحولاتی که در علم عرفان پدید آمد، زمینه‌ای برای پیدایش عصر جدید تفکر و ظهور یک انقلاب فکری جامع‌تر و بزرگ‌تری آماده شد.

مشائیت راه خود را پیموده بود و دیگر دلیلی بر تحرک نداشت، کم‌کم به رکود و افسردگی می‌گرایید، هر چند وجود دانشمندانی چون میرداماد، آن هم به دلیل استفاده از تعالیم معصومین و بهره‌گیری از دانش پیشینیان، رکود آن را به تأخیر می‌انداخت. فلسفه اشراق گرچه سیر نهایی خود را انجام نداد، اما دیگر آن نیرو و توان را نداشت که عامل محرکی برای پیشرفت افکار شمرده شود، مشائیت گرچه از سلطنت افتاده بود، اما هنوز در خصومت با تفکر اشراقی بسی قدرتمند بود و پیشروی‌اش را سد می‌کرد.

علم عرفان با همه پیشرفت‌های شگرف و با محتوای پرمایه‌اش، به دلایلی که در جایش باید تبیین شود، در اندیشه‌های علمی نفوذی نداشت، و طبعاً نمی‌توانست عامل اساسی برای تحرک افکار باشد، و در عین حال اساتید و بزرگانی در این رشته دائماً بودند و چراغ معرفه‌الربوبیه را روشن نگه می‌داشتند.

در چنین زمینه تاریخی که از یک سوی بسیار غنی و پر بار بود و همه اندیشه‌های گذشته را در خود متراکم کرده بود، و از سوی دیگر تحرک لازم را از دست داده بود، ستاره دیگری در آسمان دانش اسلامی ایران طلوع کرد، این ستاره تابناک صدرالدین شیرازی مشهور به صدر‌المآلهین و ملا صدرا بود. وی به سائق فطرت و حسن توفیق به دانش روی‌آور شد، بسی کوشید و در افکار پیشینیان غور کرد، علوم قدما را فراگرفت، در

فلسفه‌های اشراق و مشاء و در مکاتب علم کلام و مذاهب تفسیری تعمق فراوان به عمل آورد، علم عرفان را به درون گوهر اندیشه‌اش سرایت داد، روش‌های گذشته علم را دقیقاً بررسی کرد و موارد ضعف آنها را شناخت و بر اشکالات و نقاط ابهام و نقائص مکاتب پیشین به مقدار بسیاری واقف شد، و در همه آنچه به خوبی آموخته بود، دگرگونی‌ها و تطوراتی به عمل آورد، اینها همه از یک سوی، و از سوی دیگر چنان که خود می‌گوید به مجاهدت‌های نفسانی پرداخت و به سوی ملکوت هستی گرایید، و شاهد شهود را از گوهر عرفان چشید، و قرآن و احادیث پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السلام را وجهه نظر قرار داد و از آن دریای زلال و بیکران نبوت و ولایت بسی نوشید تا جان قوت گرفت و برافروخت، ربقه تقلید قدما را دور افکند و از افقی برتر و با اندیشه نوین در هستی مطالعه کرد، در پی مجاهدات طولانی و تفکرات عمیق و اطلاع بر علوم گذشتگان و غور کتاب خدا و سنت و حدیث پیغمبر و ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین، موفق به ابتکار فلسفه متعالیه شد، که در عین دربرگرفتن همه فلسفه‌های پیشین، با اصول و قضایای عرفان درهم آمیخت، و عرفان را طبق متد فلسفی تبیین کرد، و از اصول و ضوابط و تفسیرات کتاب و حدیث به مثابه اصولی در مجموعه قواعد و قوانین تفکر بهره گرفت، و توانست از مسائل ارزنده‌ای در قضایای بنیادی شرع تفسیرهای نسبتاً دقیق و موفق به عمل آورد.

وی برای معرفی حکمت متعالیه کتاب‌های بسیار نگاشت که اهم آنها در بخش فلسفه کتاب جاودانه اسفار، و در قسمت احادیث معصومین شرح نفیس اوست بر کتاب شریف و معتبر اصول کافی. تفسیر او بر بخشی از قرآن کریم نیز بسی ارزنده است، از دیگر کتاب‌های صدرالمآلهین همین کتاب حاضر موسوم به مفاتیح‌الغیب است که این مقدمه بر آن نگاشته می‌شود، در فصل‌های آینده درباره مفاتیح‌الغیب سخن خواهد آمد، اکنون می‌پردازیم به تبیین موضوعاتی درباره حکمت متعالیه. نخست از عناصر آن سخن می‌گوییم و سپس از متد و روش آن، و آنگاه از چندی از اصول و کلیاتش و از آن پس سخنی از روش صدرالمآلهین در تطبیق فلسفه با شرع داریم.

عناصر حکمت متعالیه

فلسفه‌های افلاطون و ارسطو و فلوپین، حکمت مشرقه ایران، فلسفه‌های مشاء و اشراق و دانش پربار عرفان و تحقیقات متکلمین و تفسیرهایی نسبتاً موفق از قضایای کتاب و حدیث، همگی در حکمت متعالیه درهم مندمج شده و آمیخته‌اند، به منزله عناصر سازنده آن شکلی یگانه گرفته‌اند.

جای پرسش است که چگونه مکاتب متقابل فلسفی و عرفانی و کلامی درهم آمیخته شده و مکتب یگانه‌ای را ساخته‌اند؟ روش و طریقه صدرالمতألهین پاسخ این پرسش است، بر پایه آن روش جنبه‌های سلبی و تناقض‌آور مکاتب پیشین حذف شد، و پایه‌های ترکیبی نوینی در مجموعه متدیک آنها وارد گردید، و منطقاً روش باز و متد نوین تفکر فلسفی متولد شد و توانست در ترکیبی از نظریات کهن با جهان‌بینی و نظریات ابتکار شده جدید، فلسفه‌ای جامع و راهگشا و بی‌سابقه به وجود آورد. صدرالمতألهین این فلسفه را به دلیل ابتکار و جامعیت و قدرت تطابق با شرع و توانایی تبیین قضایای عرفان، به حکمت متعالیه مرسوم کرد، در بحث‌های بعدی سخنی و نقدی در عناصر روش حکمت متعالیه داریم، فعلاً بحث خود را در عناصر سازنده فلسفه صدرالمতألهین پی می‌گیریم. از عناصر فلسفی این مکتب قبلاً سخن گفتیم، و آنچه اکنون باید آورد، گفتاری است پیرامون عرفان و تعالیم اصولی اسلام.

عرفان و نقش آن در فلسفه صدرالمতألهین

عرفان دانشی است که در عمق هستی نظر می‌کند، و اصل وجود مطلق را منصه بحث‌های خود قرار می‌دهد و برای وصول سالک به قرب حق متعال، صراط مستقیم را به شرح و تبیین می‌گیرد. در این گزارش مختصر از ماهیت عرفان، هر دو بخش علمی و عملی آن منظور گردید. عرفان عملی همان علم سلوک و درجات و مراتب آن، و کیفیت مقابله با موانع و غواصق است. نخست نفس سالک انسانی را شناسایی می‌کند، و در این شناسایی است که گوهر تطورات درونی از مرتبه طبع و نفس تا مرتبه اخفی و مجموعه حالات و خواطر و ملکات شناخته می‌شوند سپس طریق عبور از عقبات را به وی نشان

می‌دهد و درجات و مقامات آن را شناسانده و لصوص و عفاریت و چاه‌های پوشیده و پرتگاه‌های فریبا را معرفی می‌کند، و در همین خلال به تعریف مراتب پرتو و تجلی ربوبی بر نفس سالک می‌پردازد، صدرالمآلهین از تبیینات عرفان عملی در بنیادهای سلوکی مکتبش بسی بهره گرفت.

اما عرفان علمی: در تعریف آن می‌توان چنین گفت: عرفان علمی است که بر پایه اصول و داده‌های مکاشفه و شهود، حقیقت وجود و مراتب و تجلیات و اسماء و صفاتش را به گونه‌ای منطقی تفسیر و تبیین می‌کند. در این تعریف نشان داده شده است که عرفان به عنوان یک علم و صناعت فکری ملزم است که اصول منطق و استدلال را بپذیرد، هر چند هم از آنها در استنباط دانش جدید بهره نگیرد و تنها به تبیینات اکتفا کند، و نظر به همین خصوصیت تفسیری منطق در عرفان است که در تعریفش واژه بحث و تحقیق را نیاوردیم و به جای آن از واژه تفسیر و تبیین استفاده کردیم، و آنچه که ما قبلاً درباره موضع منفی عرفان نسبت به اصول منطق و فلسفه گفتیم، نظر به همین نکته دارد، نه نفی مطلق استدلال منطقی، گرچه از برخی تعالیم عرفان چنین برمی‌آید که پای استدلال چوبین است و اصول آن، قدرت کشف صحیح حقیقت را ندارد، و اشکالات منقول از ابوسعید ابوالخیر بر منطق نیز مؤید همین معنی است، اما قرائنی هست که ثابت می‌کند عرفان نسبت به منطق موضع منفی مطلق ندارد، بلکه می‌گوید: در علوم مکاشفه و شهود نمی‌توان از منطق و فلسفه برای کشف حقیقت سود برد، و گرنه برای تفسیر قضایای حقیقت وجود به اصول منطق و فلسفه نیاز داریم، و در علوم غیرمکاشفاتی هم اساساً فقط به قواعد آن باید تمسک جست.

از این گذشته می‌توان گفت: عرفان اصول استدلال را در کشف حقیقت نیز می‌پذیرد، اما نه به این معنی که فلسفه قدرت بر کشف اصول و قواعد علم مکاشفات دارد، بلکه به این معنی که پس از دریافت اصول مکاشفات و معارف، از طریق سلوک به فلسفه باید روی آورد، و بر اساس قواعد آن از اصول علم معارف شهودی به کشف نظریات علمی و عرفانی پرداخت، برای این نظر هم مؤیدها و شواهدی در سیر تطور عرفان وجود دارد، و علاوه بر این به نظر نگارنده: عرفانی که این‌گونه تبیین گردد، علمی‌تر و کامل‌تر از انحاء دیگر است، و یکی از پایه‌های حکمت متعالیه همین عرفان منطقی و متد ترکیبی است،

سخن در این مسأله دراز است، هر چند که تاکنون مستقلاً و به صورت علمی بحث نشده است، ما در مقدمه عربی کتاب به همین نظر اشاره کرده‌ایم، تقریباً به صراحت گفتیم که نظر مزبور بر اساس نتیجه‌گیری علمی است، نه استناد به عرفا، گذشته از این که خود عرفا تبیینی واضح و صریح از موضع خود نسبت به قواعد حکمت و منطق ارائه نداده‌اند، هر چند که اگر بگوئیم نظر حقیقی و نهایی آن بزرگان همین نظریه اخیر است، پر بی‌راه نگفته‌ایم.

روش تفسیری عرفان در موضوع هستی

فلسفه‌های مختلف در تاریخ علم هر کدام در تبیین مسائل هستی‌روشی خاص دارند، از برخی روش‌ها در این مقدمه سخن آمد و برخی دیگر نیز اختصاراً یادآوری می‌شود، اما بررسی همه روش‌ها خود به بحث جداگانه‌ای نیاز دارد که در متدولوژی و روش‌شناسی باید طرح گردد. تمامی روش‌های فلسفی گذشته با همه اختلافی که دارند دارای یک بافت تبیینی‌اند، و روش تفسیری عرفان بافتی جدا از بافت روش فلسفی دارد. فلسفه‌های پیش از صدرالمآلهین، جهان و همه هستی را در منظره علت و معلول و تقسیمات موجود به واجب و ممکن و حادث و قدیم و جوهر و عرض نمایش می‌دادند، و علم عرفان هستی را در منظره حقیقت وجود و مراتب غیب و ظهور و اسماء و صفات می‌بیند، و همه پدیده‌ها را در پرده اسماء الهی نمایش می‌دهد. جهان در نظر عارف، آوردگاه مختصات مراتب وجود و نام‌های نیکوی خداوندی است. همه عوالم مادون احدیت ذات اتم اقدس، صحنه مناکحات و مخاصمات اسماء است، و تاریخ پر فراز و نشیب همه جهان‌ها، تاریخ تحوّل و تبادل دولت‌های اسماء ربوبی می‌باشند، طلوع و افول تمدن‌ها نمایش حقیقی طلوع دولت نوین اسمائی و زوال دولت پیشین است، و کریمه: *تلك الايام نداولها بين الناس*^۱، نقی از نصوص شریعت است بر این که سرگذشت عالم و تاریخ عمومی جهان یک جریان مستمر و نورانی و الهی و اسمائی است، و خداوند در همه جریان‌های هستی دخالت مستقیم دارد. تبیین منظره هستی در عرفان در این عجالت میسور نیست، تنها

خواستیم گزاره‌ای کوتاه از آن زیباترین نمایش اراده و تصوّر را به مناسبت بحث‌های مقدمه آورده باشیم. پس طریقه عرفان در تفسیر هستی بر اصول اسماء و صفات و مراتب هستی استوار است، فلاسفه اعتنایی به آن نکردند، فلسفه اشراق نیز آن را در طریق اشراقی وارد نکرد، هر چند از طریقه عرفان بهره فراوان گرفت.

پس از آن که دوره فلسفه به صدرالمآلهین رسید، در این زمینه نیز مانند دیگر زمینه‌ها تحوّلی پدید آمد، عرفان حیات تازه گرفت، و به دست توانای حکیم بزرگ مشرق در جریان فلسفه وارد شد و به منزله یکی از عناصر بنیادین فلسفه درآمد، و گرچه منظره عرفانی چهره چیره فلسفه وی نشد، بلکه بسیاری از خصلت‌های فلسفی را همچنان حفظ کرد، اما در باطن حکمت صدرایی همچون جریانی اصیل و ناب استمرار دارد، و در بسیاری از مباحث نیز خود را نشان می‌دهد. کار عظیمی که صدرالمآلهین بر روی عنصر عرفانی کرد، در چهار صورت خلاصه می‌شود:

نخست: احیاء عرفان در سایه فلسفه. دوم: وارد ساختن آن در جریان تبیینات علمی و تحقیقی و به منزله عنصری از فلسفه. سوم: مدّال نمودن و برهانی ساختن اکثر مباحث عرفان، اگر نگوییم همه. دیگر مسائلی را که او متعزّض نشد می‌توان طبق اصول فلسفه‌اش مدّال و مبرهن کرد. چهارم: تبیین مسائل هستی و قضایای برهانی به لغت عرفان و بر پایه‌های اسمائی. و این گونه بود که بالاخره عرفان با فلسفه متحد شد و تنافی موهوم از میان رفت و به ثبوت رسید که راه سلوک به همان نقطه می‌رسد که راه تفکر فلسفی خالص بدان منتهی می‌شود، و اگر سلوک به وراء مرز عقل گام نهاد، باز در عقل این توان هست که یافته‌های سلوک را بر اساس تعقل تفسیر کند. مگر نه این است که عقل بسیاری از اسرار شریعت را که فوق مرز سلوک بشر غیرمعصوم است پس از فراگرفتن از رسل و حجج الهی می‌فهمد و آنها را به تبیین عقلی و منطقی می‌گیرد؟ اسراری همچون وحی، عصمت، نبوت، ولایت، معاد و تفصیل جهان برین و جز اینها همگی حقایقی در وراء مرز عقل، بلکه از برخی جهات وراء مرز سلوک می‌باشند، و با این وصف حقایقی معقول‌اند و امکان دارد که آنها را در زمینه‌های متافیزیکی خالص فهم کرد.

تعالیم اصولی اسلام

صدرالمতألهین به سه گونه تعالیم اسلام را به مثابه بنیادهای ضروری و هسته‌های اساسی وارد فلسفه ساخت:

نخست: به مثابه اصولی برای کشف حقیقت و استخراج مجهولات، همچون اصول عمومی فلسفه.

دوم: به منزله واقعیاتی عینی همچون دیگر واقعیتهای، مثل طبیعت، حرکت، زمان و مکان. باید برای فهم و تبیین نهاد به مطالعات علمی و اندیشه‌های تحلیلی و فلسفی روی آورد. این که وی داده‌ها و معطیات شرع را بدین گونه در جریان تفکر وارد ساخت به این دلیل است که این داده‌ها و معطیات یقینی و غیرقابل تردیداند، البته این در صورتی است که استناد آنها به شرع، محقق و غیرقابل شک باشد، همچون آیات و احادیث متواتری که دلالتشان بر مدلولات به حد یقین رسیده است.

سوم: به عنوان تبییناتی دقیق از جریان‌های هستی، فلسفه صدرالدین در این گونه فرازها با حفظ امانت به لغت شرع سخن گفته و حقایق را تفسیر می‌کند. شرح او بر اصول کافی و تفسیرش بر قرآن و کتاب اسرارالایات و کتاب حاضر «مفاتیح الغیب» کتاب‌هایی هستند که به مقدار بسیاری از لغت قرآن و حدیث برای تبیین حقایق استفاده کرده است.

نقدهای صدرالمতألهین بر مشاء و اشراق و کلام

وی مکتب مشاء و اشراق را به دقت مطالعه کرد، و نقاط ضعف و ابهام و موارد نارسایی آنها را شناخت، و نقدی منطقی و فلسفی از آنها به عمل آورد، نتیجتاً هر کدام در مدار حذفها و اصلاحات مکرر افتاده و مختصات خود را به سان یک مکتب مستقل از دست دادند، و چنین شد که ترکیبشان با مجموعه عناصر فلسفه متعالیه امکانپذیر گردید.

علم کلام نیز تماماً به نقد کشیده شد، جنبه‌های مثبتش را پذیرفت و مختصّه جدلی و جنبه‌های منفی آن را به قوت منطق فلسفی از اعتبار انداخت. البته نباید از

نکته‌ای ارزنده غافل ماند، و آن خدمات علم کلام به رشد فلسفه است، زیرا کلام با اشکال‌ها و نقدهای فراوان، فلسفه را به پاسخگویی و دفاع متقابل واداشت، و در چنین زمینه‌هاست که یک دانش به تصحیح خود پرداخته و ضرورتاً در جریان رشد و تکامل قرار می‌گیرد. فی‌المثل اگر اشکال‌های متکلم بزرگ فخررازی بر فلسفه ابن‌سینا صورت نمی‌گرفت، شرح اشارات خواجه عظیم‌الشان جهان اسلام نصیرالدین طوسی به شکل کنونی به وجود نمی‌آمد.

چندی از اصول و کلیات فلسفه متعالیه

تلخیص این امور به شرح زیر است:

الف - واقعیت به خودی خود تردیدناپذیر و نافی سفسطه است، بلکه تردید در آن و یا انکارش خود فردی از واقعیت است، پس ذهن قدرت انکار و یا تردید در واقعیت مطلق را ندارد، شکی که در ذهن پدید می‌آید مربوط به برخی از مصادیق وجود است، در چنین مواردی گاه ذهن، معدوم را به جای موجود و گاه موجود را به جای معدوم می‌گیرد، فلسفه در این‌گونه اشتباهات مداخله کرده تا موجود را از لاموجود منطقاً متمایز نماید.

ب - اصل در واقعیت وجود است، به این معنی که فرد بالذات و مصداق حقیقی مفهوم موجود، حقیقت وجود می‌باشد. ماهیات اصالت نداشته و تنها به مقایسه و اعتبار به نحو عرضی و تبعی به وجود موصوف می‌گردند. بحث در این مسأله از معضلات فلسفه اولی است، و فلسفه صدرالمতألهین در همه ساختارش به همین مسأله بستگی دارد، و به اصطلاح متدولوژی ما نقطه آغاز تفکر فلسفی اوست، و نغز آن که این نقطه آغاز دقیقاً نقطه پایان مدار تفکر وی نیز می‌باشد، و بدون مجاز و مسامحه می‌توان گفت که: فلسفه صدرایی به همان چیزی که از آن آغاز کرده منتهی می‌شود.

ج - حقیقت وجود به طبیعت خود یک سلسله صفات و مختصات و احکام و قوانین ذاتی را داراست، علم، وحدت، وجوب، بساطت و فعلیت و جز اینها از جمله ذاتیات وجوداند، مساویات هم به آنها می‌گویند، زیرا در موردشان قضایای متساویه تشکیل می‌شود. مثلاً می‌گوییم: وجود مساوی است با علم، یا قدرت با وجوب و با فعلیت، فهم این‌گونه قضایا به گونه‌ای مشخص و منطقی و خالی از تشبیه، آن هم با عطف لحاظ به

قضایای تقسیمی و تشکیکی بسی دشوار است، در قضایای تقسیمی مثلاً داریم: وجود بالقوه است یا بالفعل، یا واجب است یا ممکن، بدون شک نمود این قضایا با قضایای مساواتی تنافی دارد، برای حل تنافی قواعد و قضایای دیگر به علاوه فهم صحیح، هر دو گونه قضیه ضرورت دارد.

د - وجود حقیقتی مشکک است و دارای درجات، از مبدأ نخست و واجب آغاز شده و به ماده نخستین منتهی می‌شود، اینجا فلاسفه با عرفا اختلاف نظر دارند، فلاسفه موضوع تشکیک را حقیقت وجود دانسته، و عرفا موضوع آن را تجلی ذات حق می‌دانند، در بین فلاسفه نیز برخی نظر عرفا را تأیید می‌کنند، صدرالمتألهین اقوال به ظاهر متخالفی دارد. تفسیر کامل مسأله تشکیک، خواستار تعمق کافی در اصول مسأله وجود است.

ه - حقیقت وجود از مرتبه یکتایی و احدیت ذاتی ذاتاً تجلی سرمدی دارد، به سخنی دیگر: تجلی وجود یک تجلی احدی و سرمدی است، و این تجلی از مرتبه احدیت وجود آغاز و بر همه نواحی دامن می‌گسترده، و یک حقیقت تبعی ثابت واحد است، گرچه برخی از مظاهر آن در برخی از اوعیه هستی سیال و متغیر است.

و - در تجلی احدی تکرار نیست، و گرنه تکرار در هویت‌های فردی لازم می‌آید، زیرا تجلی مقوم قریب همه هویات است.

ز - تجلی همزه اتصال خلق با حق است، در مرتبه واحدیت فیض اقدس، و در مرتبه مشیت و فعل فیض مقدس و وجود منبسط می‌باشد.

ح - وجود به مقتضای تجلیاتش گونه‌ای تنزل در مراتب نازل، بدون تجافی از گنه ذاتش دارد، در عین حفظ مرتبه مشخص ذات، از جنبه فعل و فیض مقدس اطلاقی، به مراتب زیرین هستی سرازیر می‌شود. این در مدار نزولی، و همچنین برای وجود در مدار صعودی تصاعدها و ترقیاتی است که از ماده نخست آغاز و تا سراسر پهنای غیب پیش می‌تازد، از این‌رو در نظر ملا صدرا هیچ حاجزی بین ماده و ملکوت نیست، بلکه ماده این امکان را دارد که به ملکوت تبدیل شود.

ط - وجود در همه مدارهای نزولی و صعودی وحدت خود را حفظ می‌کند، و این همه گسترش سبب پراکندگیش نمی‌شود.

ی - از حقیقت واحد بسیط جز یک واحد بسیط امکان صدور اولی و بالذات را ندارد، کثرت جهان با نظر به تبدلات اشعه انوار عقلی، و یا با نظر به حیثیات عقل اول، و یا بر اساس موجود واحد مراتب دار، و یا بر پایه اسماء متجلی در فیض مقدس، قابل تفسیر است، که این خود از پیچیده ترین مباحث فلسفه و عرفان است، بلکه می توان گفت این مسأله و مسأله ارتباط حادث به قدیم در صدر معضلات فلسفه قرار دارند.

یا - طبق قوانین فلسفه، همه موجوداتی که حرکت استکمالی دارند، در این حرکت به طرف مبادی و علل فاعلی خود سیر می کنند. غایت سیر معلول همان علت اوست، این یک قانون، قانون دیگر آن که بر پایه قانون اول، مبادی فاعلی در عین آن که غایت حرکاتند، صور فعلی و نوعی متحرکات نیز می باشند. حاصل این که حقیقت تکامل این است که پدیده ها و موجودات به سوی علل فاعلی خود سیر کنند.

یب - نفوس بشری تکامل های گوناگونشان را از ماده آغاز کرده و سر از سراپرده های نهان پاک و غیب مؤبد درآورده، و یا در زیرین ترین نشیب گاه های دوزخ نگون می شوند، بر طبق فلسفه متعالی صدرایی نفوس بشری در آغاز، جنس واحد بالفعل و نوع متکثر بالقوه اند، و در فرجام های خویش انواعی گوناگونند، چنانکه اسب و شیر و پلنگ مثلاً انواعی مختلف اند.

یج: استکمال به صورت لبس بعد از خلع نیست، یعنی چنین نیست که صورتی از میان برود و صورت دیگر بیاید، بلکه استکمال به این است که همان صورت اول کاملتر و کاملتر شود که اصطلاحاً این را لبس بعد از لبس گویند. پس در تکامل یک موجود، چیزی از آن کم نمی شود، فقط نقائص که مصداق نقیض کمال پسین اند حذف می گردند. ملاصدرا از این قانون نتایجی گرفت، از آن جمله اینکه: انسان در انتقالات استکمالیش به سوی آخرت و فرجام هستی، مراتب قبلی وجودش را رها نمی کند، با حفظ مرتبه جسمانیت و تجرد خیالی و وهمی، به مرتبه عقل و فوق عقل گام می گذارد، پس قانون تکامل ایجاب می کند که معاد به گونه ای منطقی، جسمانی و روحانی باشد، انسان در نهایت سیر کمالی خود جسمی است نامی، حساس، ناطق، فانی و ربّانی، و اینها همه فصول طولی و مقومات متراکم انسان اند که به ترتیب بر او وارد شده اند.

ید - حقیقت معاد در منظره متافیزیکی بازگشت جوهری و تجدیدی گوهر جسم و

جان آدمی است به جهان ذاتاً زنده و بیدار، پس معاد رجوع به حیات ذاتی سرمدی است، که در این رجوع طبیعت انسان از قید قوانین جنبه منفعل هستی رهیده و به چهره فعال هستی منتقل می‌شود.

یه - متحرکات جوهری به صور حاصله از حرکتشان متحد می‌شوند، چه صور مزبور صور علمی و ادراکی باشد و چه صور غیر علمی. از ثمرات این قانون اتحاد عاقل و معقول و دیگر بخش‌های آن است.

چندی دیگر از پایه‌ها و مسائل بنیادی فلسفه صدرالمتألهین

الف - بسیط الحقیقه همه مراتب و انحاء هستی را داراست، در عین آن که هیچ کدام از آنها نیست، و اساساً نسبت بسیط الحقیقه با دیگر اشیاء نسبت تباینی است، این قانون نتایج شگرفی دارد، از آن جمله این قضایاست: واجب الوجود علم محض به همه اشیاء است، و همچنین قدرت محضه، مشیت محضه، و حیات محض است، و به تمام ذات بصیر و سمیع می‌باشد.

ب - خرده‌های پیش‌تاز و عقول صاعده، عقول قادسه نخستین، انوار قاهره طولی و عرضی و ملائکه مهیمین همگی سرآورده‌های غیب ربوبی بوده و بیرون از مرزهای عالم فانی‌اند، و کلاً به مثابه واحد ذو مراتب و درجاتند، همچون حقیقت انسان که واحد صاحب درجات است در عین تعین شخصی. و همین واحد کثیر که کثرتش به درجاتش می‌باشد، صدور کثرت واقعی از واحد حقیقی را تفسیر می‌کند، این نظریه صدرالمتألهین است در مورد صدور کثرت از وحدت، مشائیان و حکمای اشراق و عرفان نیز هر کدام نظریه‌ای خاص دارند.

ج - عقول در یک سلسله متصل و ناگسسته قرار دارند، از این رو در عین کثرت نامتناهی از نظر قابلیت تقسیم تا بی‌نهایت، در محدوده بین علت اول و جهان گنجدهند، و همین اتصال سلسله است که شبهه عقول غیرمتناهی را پاسخ می‌گوید. صدرالمتألهین ظاهراً نخستین فیلسوفی است که این شبهه را طرح کرده و خود آن را حل نموده است.

د - حرکت بر دو قسم است: اول: حرکت عرضی در چهار مقوله این، وضع، کم و کیف، که فلاسفه عموماً قبول دارند، دوم حرکت جوهریه، فلاسفه پیش از ملاصدرا

حرکت در مقوله جوهر را نادرست می‌پنداشتند، در برخی از سخنان قدمای فلسفه گفته‌هایی مناسب با این نظریه آمده، اما به صورت علمی، چیزی ابراز نشده بود، دست‌کم به ما نرسیده است، نظریه حرکت در جوهر یکی از بنیادهای فلسفه این فیلسوف است، مسائل بغرنج و پیچیده‌ای به وسیله آن، تن به حل و تفسیر منطقی داده‌اند. هـ- جهان‌گذرا و حادث جسمانی از طریق حرکت ذاتی جوهر، قابل ارتباط با مبدأ ثابت و لایتغیر است، قبلاً راه‌حل درستی برای ربط حوادث به علت قدیم پیشنهاد نشده بود.

روش صدر المتألهین در فلسفه

چون این روش از نوع متدهای ترکیبی و برآیندی است، از این رو عناصر بسیاری را در خود حل کرده است، و شناخت آن نیاز به شناخت پاره‌ها و عناصر سازنده‌اش دارد. اکنون موجزی از عناصر مزبور را به شرح ذیل می‌آوریم:

الف - منطق عمومی که طبق شواهد تاریخی قواعد پراکنده آن توسط ارسطو گردآوری و تدوین شد، منطق به دلیل ضروری بودنش در هر متد تفکری و علمی جای اصلی را داراست؛ کسانی که منطق را احیاناً نفی می‌کنند باز به منطق متمسک می‌جویند، پس ساختار ذهن ما اساساً یک ساختار منطقی است، و هیچ‌کس منطق را اختراع نکرده است.

ب - اصول عام اندیشه از قبیل اصل عدم تناقض و عدم تضاد و دیگر ضروریات. ج - طبیعت وجود به مثابه نقطه آغاز تفکر: صدر المتألهین به خوبی تشخیص داد که برای داشتن یک فلسفه سیستماتیک و پویا باید نقطه آغازی یافت که بتوان پرسش فکری را با اتکاء بر آن شروع کرد، و متد بدون نقطه آغاز، ناقص و نارساست، البته نقطه آغازگاه یک واحد است مثل وجود و گاه یک مجموعه است مثل اصول و تعاریف هندسه. این دانشمند همه اندیشه خود را روی وجود برد، دقیقاً به مطالعه آن پرداخت و تا افق‌های دوردست تفکر پیش تاخت. نغز آن‌که در تمامی حرکتش مبدأ وجود جاری بود، و نغز تر این‌که فلسفه‌اش در نهایت به وجود باز می‌گردد. وجود هم آغاز است و هم پایان، و خود نه آغاز دارد و نه انجام. در کمتر فلسفه‌ای این‌گونه به نقطه آغاز فکری عنایت شده،

فلسفه‌ها همگی آغازی منطقی دارند، همین فلسفه مشاء از تقسیمات طبیعت وجود شروع می‌کند، اما توجه منطقی تام به این نکته نداشته‌اند، از این رو آن انسجام فلسفی لازم را ندارند. فلسفه‌های دکارت، اسپینوزا، کانت و هگل در غرب، و فلسفه سهروردی در شرق همگی به نقطه آغازی اتکاء دارند، و فلسفه صدرالمতألهین بیش از همه از آن بهره برده است، به علاوه که نقطه آغاز فلسفه او منطقی تر از دیگر فلسفه‌هاست.

د. اصول مناسب نقطه آغاز که در این فلسفه به وفور بوده و دقیقاً تشریح شده‌اند، وجود با نظر به اصول کلی خود مبدأ یکی از عظیم‌ترین اندیشه‌های فلسفی گردید، تمامی فلسفه متعالی از همین وجود و اصول یقینی آن قابل استخراج است، و در واقع کل ساختار آن تبلور قضایای وجود می‌باشد، حتی ساده‌ترین مسائل، دقیقاً به مسأله وجود برمی‌گردد.

هـ- تعالیم شرع: که آنها را همچون اصول عمومی در مجموعه متدیک فلسفه وارد کرد؛ با وارد کردن اصول جدید، فلسفه قدرت تازه‌ای در سه زمینه اکتشاف و تفسیر و تطبیق پیدا کرد. این تعالیم به دلیل استنادشان به مبدأ عقل و به عقل کل و حجج معصومین علیهم‌السلام ضروری و یقینی بوده، و از همین رو به مثابه اصول کلی تفکراند. البته چنانکه محققین امامیه کثراً هم الله ثابت کرده‌اند: این خصیصه فقط در زمینه دلالت قطعی آیات و اخبار متواتر است، ظواهر و اخبار آحاد چون ظنّی‌اند، به عنوان تعالیم یقینی شرع تلقی نمی‌شوند، گو این که صدرالمতألهین خود را کمتر نیازمند به تأویل حتی در مورد ظواهر و اخبار آحاد می‌بیند، و اکثراً همان ظواهر را تقریر می‌کند، و گرچه ظنّیات در اصول عقاید حجت نیستند، اما او معتقد است که همین ظواهر ظنّی بدون تأویل با نتایج فلسفی ترکیبی‌اش موافقت دارند. با ورود این تعالیم، مسائل جدیدی در علم طرح شد که سابقه نداشت، و نتیجتاً عدد مسائل فلسفه به نحو تعجب‌آوری افزایش یافت.

و- اصول و داده‌های دانش عرفان که در مجموعه مقومات این فلسفه به کار گرفته شده‌اند، با به کار گرفتن آنها فلسفه دارای بار نورانی اسمایی شد، و طبعاً امواج تازه‌ای در گستره اندیشه پدید آمد، امواجی که به تکوین جهان‌بینی شگرفی منتهی شد، و چون عرفان در بافت خود، یک دانش دینی و الهی است، عرفا بنیاد دانش خود را مشاهدات انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام [قرار داده‌اند] پس با اضافه آن جنبه‌های دیگر، فلسفه در پرتو

جنبه متافیزیکی الهی و شهودی قرار گرفت و تدریجاً مندرک شد. فلسفه صدرالمتهالیهین بر پایه چنین روشی بر دیگر فلسفه‌ها برتری یافت، و از نظر کثرت مسائل و وفور اصول و قوانین و بافت قضایا، آن اندازه تکامل پیدا کرد که مثلاً فلسفه ارسطو در مقایسه با آن به سان مقدمه‌ای درآمد، بلکه فلسفه‌های مشاء و اشراق نیز دیگر جنبه مقدماتی دارند.

ز - سلوک عرفانی: صدرالمتهالیهین علاوه بر قبول معطیات و کلیات عرفان، طریقه آن را نیز که سلوک باشد پذیرفت، به نظر وی برای کشف حقیقت سه راه وجود دارد:

نخست - مراجعه به منابعی که مستقیماً با مبدأ وجود رابطه دارند، کتاب و حدیث از این منابع اند، اما به دلیل ظنی بودن اکثر دلالات و عدم تواتر اکثر اخبار، تحصیل علم یقینی در زمینه‌های مختلف اصول و عقاید دشوار است، مشافهه با حجج معصومین علیهم‌السلام نیز به دلیل غیبت معصوم میسر نیست، مگر روزی خداوند بر نفوس افسرده و انوار خموده اسفهدیه پرتو حضور آن ذات نیر مشعشع را بتاباند.

دوم - طریق برهان که راهی است عمومی و تقریباً برای همه میسر است، هر چند با اختلاف درجه.

سوم - طریق سلوک: عرفا و فلاسفه معتقد به سلوک، و بسیاری از محققین امامیه این طریق را در صورت مراعات طریق برهان و وجود شرایط لازم، بهترین طریق کشف حقیقت و ساختن انسان جدید الهی می‌دانند. در کتاب و حدیث نصوص و ظواهر بسیاری است که تقوی و تزکیه را سبب دانش معرفی می‌کند.

در اثر سلوک نهاد آسمانی بشر به فعلیت رسیده و حواس نهان بین وی، بر روی سراپرده‌های ملکوت جهان باز می‌شود، و خواهد شنید آنچه را که خاکیان نشنوند، و خواهد دید شگفتی‌هایی را که تمامی دل را مالا مال از عشق و شوق به درون عالم می‌کند.

سَجَعْتُ وَ قَدْ كُشِفَ الْغِطَاءُ فَأَبْصَرْتُ مَا لَيْسَ يُدْرَكُ بِالْعُيُونِ الْمُجْعِ^۱

طبق مسلمات، جهان برین همیشه در حال تشعشع و نورافکنی می‌باشد، این که ما این همه انوار و پرتوهای شدید را نمی‌بینیم، به دلیل حجاب‌هایی است که بر ارواح ما

۱. این بیت از قصیده عینیه ابن سینا است؛ یعنی: آواز برآورد و یرده از چشمش برداشته شد، و آنچه را که با دیدگان خواب‌آلود نتوان دید مشاهده نمود.

افتاده است؛ سلوک این پرده‌ها را برکنار می‌زند و جان را از زندان شبکه ترتب حوادث و انفعالات می‌رهاند. از امیرالمؤمنین علیه‌السلام منقول است: *الْحَقِيقَةُ نُورٌ يَشْرِقُ مِنْ صُبحِ اَزَلٍ، فَيَلُوحُ عَلَى هَيَاكِلِ التَّوْحِيدِ اَثَارُهُ*، حقیقت نوری است که از بامداد ازل بر پیکره‌های توحید می‌تابد و همی پرتو می‌افکند، و بدین‌گونه است که بر آن پیکره‌ها آثار هستی و حیات می‌درخشد.

نقد روش صدرالمতألهین

آنچه گذشت عناصر بنیادین متد فکری حکمت متعالیه در نظر صدرالمتألهین است، این حکیم بزرگ گرچه طریقه متعالیه را کشف و ابتکار کرد، اما همه عناصر آن را استیفاء نکرد، و اساساً در سنت الهی هیچ چیز وقف بر هیچ فرد و هیچ گروه و هیچ نژاد و هیچ امتی نیست، طبق قانون مداوله ایامی، تمامی کمالات و فیوضات و دول اسمائی در توزیعی مستمر و مستمی جریان‌ی همیشگی دارند، جز نبوت و عصمت حقیقی و امامت کلیه الهیه که به عددی محدود منحصر و مخصوص است. اکنون عناصری را که به نظر ما رسیده ارائه می‌دهیم:

الف - نفی جدل خفی: جدل بر دو قسم است: نخست جدل جلی که واضح است و بدون نفی آن، فلسفه صورت وجودی نمی‌یابد؛ قواعد منطقی برای دفع آن کافی است، دوم: جدل خفی که در خلال بحث‌های خود به اهمیت و ارزش نفی آن پی بردیم، این نوع جدل در منطق طرح نشده، و به این نام هم تاکنون مذکور نبوده است، فقط محتوای آن همیشه مورد توجه بوده، اما نه به گونه‌ای که ضوابطش مشخص باشد، این جدل در اثر چهارچوبها و باورها و خواسته‌های قبلی پدید آمد و ذهن را از راه اکتشاف به راه دفاع از یک یا چند مفروض ذهنی می‌کشاند، ذهن بشر در جریان غالبش گرفتار آن است. اینجاست که یکی از نتایج جنبی سلوک ظاهر می‌شود، زیرا سلوک حقیقی سبب تقوای حقیقی می‌شود، و ملکه تقوی قدرت بر نفی جدل خفی دارد. وجود روح تحقیقی و اکتشافی در یک فرد نیز از اسباب طرد آن است. به هر حال منظور از سخن این است که صدرالمتألهین مشخصاً این عنصر سلبی ایجابی را وارد متد خود نکرد، و گرنه محتوای آن دائماً در نظر او و سایر محققین نظیر او بوده، هر چند مقدار موفقیت ذهن در نفیش

بستگی به علل گوناگون دارد، و افراد در آن یکسان نیستند. در مطالعه دقیق آثار متفکرین می‌توان ردّ پایی از این پدیده واژگون‌ساز را یافت، توضیح و تبیین ضوابط این جدل از حوصله این مختصر خارج است، بدین جهت از پرداختن به آنها می‌گذریم.

ب- عنصر تبیین اسمائی: با وارد کردن منطق تبیین اسمائی در تفسیر فلسفی و آمیختن این دو در هم، به گونه‌ای که هر کدام دیگری را متمیم کند، صورت حکمت متعالیه قوام گرفته و به کمال خود می‌رسد. صدرالمآلهین نخستین فیلسوفی است که روش سلوکی را وارد فلسفه کرد و مباحث اسمائی را مدلل و مبرهن نمود، اما تبیین اسمائی را به نحو علمی و فنی وارد جریان تفسیری فلسفه نکرد، با آن‌که این قدرت را داشت، با اضافه عنصر اسمائی به فلسفه، جریان نوری نیرومندی به فلسفه منتقل می‌شود، آن‌گونه که شعله‌ور می‌گردد و به سان آذرخش پرتو می‌افکند.

ج- تفکیک متد فلسفی و متافیزیکی از متدهای تجربی که در علوم جزئیّه معمول است، این تفکیک گرچه مورد اذعان بود، لکن به نحو منطقی صورت نگرفت و عملی نشد، با آن‌که پایه فلسفه و علوم در همین تفکیک قرار دارد، در اثر عدم تفکیک، بسیاری از مسائل تجربی به فلسفه راه یافت و حرکت فلسفه را به طرف مسائل اصلی‌اش کند ساخت. در متمیم حکمت متعالیه و تکمیل ماهیتش این تفکیک ضرورت دارد، اما لزوم آن هرگز به این معنی نیست که اساساً متد فلسفی و متافیزیکی قدرت اثبات حقایق تجربی را ندارد، بلکه به این معنی است که اصول متافیزیکی موجود در ذهن ما برای کشف قوانین تجربی کافی نیست، بسیاری از ضوابط و اصول در متافیزیک وجود دارد که ما بر آن آگاه نیستیم، اگر آنها را می‌دانستیم می‌توانستیم از روش صرفاً فلسفی و متافیزیکی به کشف قوانین علوم تجربی نایل آییم. همین متافیزیک ناقص ذهن کنونی بشر ثابت می‌کند که فلسفه اعلانی هست که قدرت کشف حقایق تجربی و حتی شخصی را دارد. وجود عقل کلّ و قضیه علم عنائی ازلی و لوح محفوظ، برهان بر وجود چنین فلسفه‌ای می‌باشد، اما ذهن ما قاصر از کشف قوانین آن فلسفه است، پس ناگزیریم از تفکیک متافیزیک از علوم تجربی، و تا تفکیک صورت نگیرد ماهیت فلسفه خالص نشده و در صورت کامل حکمت متعالیه نمایان نمی‌شود.

د- فرض هر مسأله به مثابه اصل منتجی نسبت به مجهولات نامشخص، با این

فرض، فلسفه جریانی فعال در استخراج مسائل یافته، و تمامی سیستم آن تبدیل می‌شود به اصول مفروضه یقینی، و صورت کلی آن صورتی ترتیبی و استکمالی شده و غایات دیگری را دائماً در نظر می‌آورد، و حکمت متعالیه همین حکمتی است که با واقع ذهن بشر مطابق بوده و هیچ‌گاه خود را تمام شده فرض نمی‌کند، بلکه پیوسته درصدد حرکت جدید است، حکمت وقتی با ذهن بشر که مبتکر آن است تطابق یافت، به کمال مطلوب خود رسیده و تمامیش حقیقتاً در همین ناتمامی است.

روش تطابقی فلسفه صدرالمتألهین

از مطالعه طریقه فلسفی او طریقه تطبیقی‌اش نیز استخراج می‌شود، زیرا همان اصول، آن مقدار انعطاف منطقی به فلسفه داده است که برایش انطباق با شرع سهل و آسان باشد، وی در اکثر مسائل معتقد است که به سهولت و بی‌تکلف با شرع مطابقت دارد. در مقدمه اسفار می‌گوید: آنچه را رسول رساند، بی‌آن که وجهی و تأویلی برایش درست کنیم می‌پذیریم، و در عین حال طبق قواعد مقرر در علم اصول خود را مقتید به امور غیر یقینی نمی‌کند، و در صورت معارضه، یقینیات را ترجیح داده و ظواهر را یا مسکوت گذارده و یا تأویلی مناسب برایشان در نظر می‌گیرد.

نقد روش تطابقی

روش وی گرچه از طرق قبلی موفق‌تر بوده، اما چنانکه اشاره شد، سنت بر این نیست که الزاماً کاری از یک مجرا به کمال رسد. سلسله مجاری افکار باید به توالی همی آیند تا اندیشه‌ای در افق خلوص عقلی و کمال نظری جایگزین شود، برخی از نقدهای وارد بر این روش اختصاراً به قرار ذیل است:

الف - عدم اقتضای بر اوضاع و آثار براهین، و در نتیجه بسیاری از فرض‌های منطقی نادیده گرفته شده، و برخی از اتفاقیات همچون نتایج برهان به نظر آمده.

ب - عدم استفاده سیستماتیک در جریان تعقلی از متون آیات و اخبار، با آن که مواد این کار را شخصاً فراهم کرده بود. شرح نفیس وی بر اصول کافی و تفسیرش بر بخشی از قرآن، زمینه استفاده فنی از متون را ساخته بودند، میرداماد در برخی از مسائل

فلسفه موفق به چنین استفاده‌ای شده است.

ج - عدم تجرید کافی داده‌ها و معطیات عقل و شرع، از جریان بارهای مثبت و منفی بیگانه از متن واقع عقلیات و صریح حقایق شرعی، و البته گمان هم نباید داشت که بشر عادی را توان تجرید تام و تمام باشد، مگر از طریق توارث افکار و تسمیم تدریجی تجریدات، و راه درست همین است که محصول اندیشه‌های پیشین را مطالعه کرده و در تکامل آنها کوشش مستمر داشته باشیم.

شناختی از کتاب حاضر

صدرالمتألهین گذشته از نیروی شگرف عقلی و فلسفی، و تخصص در فلسفه‌های مختلف و ذهن نقاد و تحلیلگر، و اجتهاد در علوم شرعی و تسلط بر علم عظیم عرفان، و بهره کافی داشتن از دانش‌های گوناگون، گذشته از اینها یک نویسنده تواناست، و در تقریر مطالب علمی و تبیین معضلات علوم، چنان چیره‌دست است که آدمی را به تحسین و امی دارد، قضایای متافیزیکی به سان مومی در دستش شکل می‌گیرد. در اقامه برهان و اثبات قضایا و توضیح اسرار عرفان به سبک فلسفه و تفسیر آیات و احادیث، کز و فزی پر توان، و در عین حال زیبا دارد. برخی از نثرهای فلسفی وی از بهترین اشعار مهیج‌تر و دلربا‌تر است، و سرشک شوق به ملکوت را از دیدگان سرازیر می‌کند. تألیفات این حکیم فرزانه شیعی در رشته‌های گوناگون علم عقلی و شرعی بسیار است. بهترین نوشته فلسفی‌اش کتاب جاودانی اسفار است، و اگر خوف مغالات نبود، جای این بود که گوئیم بهترین کتاب فلسفی اعصار است.

کتاب حاضر موسوم به مفاتیح‌الغیب، در بین کتب وی از جنبه تلخیص و نظم و جامعیت در صدر تألیفات وی قرار دارد، دلیل‌گزینش این نام این است که کتاب در صدد ارائه ابزارهایی است که غیب وجود و قرآن را می‌گشایند، در نظر صدرالدین و بسیاری از عرفا و فلاسفه، قرآن به تمام معنی با هستی هماهنگی دارد، زیرا از مبدأ هستی و اصل واقعیت و متن اعیان صدور یافته، پس ابزاری که غیب قرآن را می‌گشاید، در همان حال غیب وجود را نیز گشوده می‌کند. مفاتیح غیب قرآن مفاتیح غیب وجود است؛ عکس این قضیه هم صادق است. بر این پایه است که نوشته‌های تفسیری و حدیثی صدرالمتألهین امتداد فلسفه

اوست، و فلسفه‌اش امتداد تفسیر و حدیث می‌باشد، فلسفه و شرع هر دو به واقعیت متصل‌اند، و در نهایت سیر تلاقی می‌کنند، شرع عقل کل و اصل اصیل است، و فلسفه الهی پرتو و تشعشع آن است، کتاب مفاتیح الغیب هم دقیقاً نمایشگر همین جریان تلاقی و اتصال می‌باشد، و مقصود ما از مفاتیح، قضایا و قوانین بنیادین علمی و فلسفی است، در هر دانشی قضایای پایه‌ای آن مفاتیح مسائلی می‌باشند، در دانش هستی و قرآن نیز قضایای اصولی همین نقش را دارند، به علاوه همان‌گونه که حروف ریشه کلماتند و کلمات ریشه جمله‌ها و گزاره‌ها، و جمله‌ها ریشه کتابند، در میدان هستی نیز حروفی می‌باشند که به منزله مفاتیح هستی‌اند که از ترکیب آنها کلمات وجودی پدید می‌آید، و از کلمات وجودی جمله‌های وجودی، و از مجموعه آنها کتاب آفرینش پدیدار می‌شود. در سایه این حقایق است که اسراری از حجج معصوم و مقامات آن سروران کائنات بر آدمی آشکار می‌گردد. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: من نقطه زیر باء بسم الله می‌باشم، این گفته طبق تطابق قرآن و وجود ثابت می‌کند که امیرالمؤمنین علیه السلام مفتاح قرآن و مفتاح وجود است، و ولی اعظم و خاتم ولایت محمدیه اساساً مقامش مقام مفتاحیت اولی و اسم اعظم خداست، محمد و آل محمد صلوات الله علیهم، اصول هستی و اسم اعظم کبریاوند.

روش صدرالمتهلین در این کتاب

روش صدرالمتهلین در همه زمینه‌های تفکری یک روش ترکیبی است، برای داشتن یک نظام فکری این یکدستی روش ضرورت دارد، اما بین روش او در این کتاب و روشش در دیگر کتابها فرق است، عناصر عرفانی و قرآنی در مفاتیح الغیب بیش از سایر نوشته‌هاست، به علاوه در اسفار از وجود آغاز می‌کند، و در مفاتیح الغیب از اصول تطابق قرآن و وجود و رمز حروف و ترکیبات.

عناصر کتاب

فلسفه‌های پیشینی که نامشان برده شد، و اصول عرفان و تعالیم کتاب و حدیث، به علاوه اکتشافات فکری خود وی، عناصر سازنده مفاتیح الغیب را تشکیل می‌دهند، و

کتاب امتزاج و ترکیبی است از آنها، به علاوه متد نوین و ابتکارهایش در طرح مسائل در بافت جدید و صورت بدیع.

چندی از اصول و کلیات کتاب

الف - عقل و شرع متطابقند، اصول حاکم در عقل، همان اصول حاکم در شریعت است، قواعد نظری هر دو یکسان است، و قوانین عقل عملی و وجدان مجرّد، همان قوانین شریعت انوراند، زیرا هر دو به یک رشته مألّف منتهی می شوند، و از این رو در لسان شرع وارد شده که: عقل حجّت و رسول باطنی است، و نبی و امام علیهما السّلام حجّت عینی و خارجی. تطبیقاتی که فلاسفه و محققین در زمینه عقل و شرع به عمل آورده اند به دلیل همین تطابق واقعی است. در این زمینه انتقادهایی داریم که بخشی از آنها را قبلاً ارائه دادیم.

ب - قرآن و وجود با یکدیگر مساوق اند، زیرا قرآن ناشی از اسم جمعی و احدی خداست، و به دلیل مظهریتش نسبت به اسم جمعی، جمیع اسماء ربوبی را منعکس می کند، و به همین دلیل است که شریعت قرآن خاتم همه شرایع شد. و ولایت اولیاء قرآن نیز طبق همین میزان، ولایت ختمیه الهیه است، ولایت اولیاء دیگر کتاب های آسمانی، ولایت مقیده است، پس لزوماً اولیاء سلف، تابع اولیاء محمدیین می باشند، و تأثیراتشان منسوب به معیت ولایت محمدیین است، این است که ولی حق حضرت امیرالمؤمنین علیه السّلام می فرماید: کنت مع الانبیاء سرّاً؛ و عیسی علیه السّلام در عصر ظهور حضرت مهدی علیه السّلام با او بیعت کرده و اقتدا به آن حضرت می کند.

ج - وجود به سان قرآن حروفی دارد که مفاتیح غیب اند، از ترکیب آنها، کلمات ساخته شده، و از کلمات، آیات، و از آیات، سوره به وجود می آید، و سرانجام از سوره، کتاب مبین هستی در دو وجه فرقانی و قرآنی محقق می گردد، وجه فرقانی کتاب مبین، عالم کبیر با جمیع تفصیلاتش می باشد، وجه قرآنی و جمعی آن حقیقت انسان کامل ربّانی است.

د - اسماء ربوبی، مفاتیح غیب و اصول کل وجوداند، و از طریق تجلّی احدی ثابت در همه دراری و ذراری جریان دارند، علم اسماء اشرف علوم است، و علوم پیغمبر و

آل معصوم او علوم اسمائی است، اسماء در یک تقسیم به دو قسم مستأثر و غیرمستأثر منقسم می‌شوند، در تعریف اسماء مستأثر بسی حیرت و اختلاف وجود دارد. در تقسیم دیگر: به اسماء ذات و صفات و افعال، و در تقسیم دیگر: به اسماء اول و غیر اول و اسماء امّیهاتی و غیرامّیهاتی تقسیم می‌شوند.

هـ - مراتب وجود از احدّیت ذات آغاز می‌شود، پیش از احدّیت، غیب مطلق و نهانی محض است که هیچ نامی و نشانی ندارد، این مقام لامرّبه، گنه ذات ربوبی است، و از هر قید حتّی قید اطلاق رهاست، عرفا در مسأله مراتب وجود سخن‌های نغز و دقیق و مشروح بسیار دارند، اما تبیینی فلسفی و منطقی از این مراتب در دست نداده‌اند. در فلسفه صدرالمآلهین اصول تبیین درجات هستی آورده شده، و در عین حال با وجود چنین اصول و ضوابط، تفسیری کامل از مراتب مندمج ذات ربوبی به عمل نیاورده است؛ عرفا در ظاهر گفتارشان اسماء و مراتب را به عنوان اعتبارات لازم معرفی کرده‌اند، فلاسفه متمایل به عرفان نیز تعبیری از همان‌گونه دارند، و مقصودشان از اعتبارات لازم، اعتبارات نفس‌الامری است؛ گو این‌که عرفا خود، درصدد بیان مقصود و ایضاح علمی این مسائل نبوده‌اند، فلاسفه نیز تبیینی در مسأله اعتبارات اسمائی بدان‌گونه که صورت فلسفی بدانها بدهد ارائه ندادند، گرچه سخن در آن بسیار دارند.

مشکل اصلی این است که عرفان و فلسفه به حقائق نفس‌الامری و واقعی عنایت دارند، حال چگونه می‌توان در ذات واحد بسیط احدی، سه مرتبه نفس‌الامری یا واقعی تصویر نمود، و یا اسماء بسیاری را به نحوی که هر کدام اثری خاص داشته باشند اعتبار کرد؛ فلاسفه از یک نظر در دسر کمتری دارند، زیرا تحقق مفاهیم متعدّد به وجود واحد، امری است ممکن، و چون مفاهیم وجود را در محاسبه علیّت و مبدئیت آثار دخالت نمی‌دهند، دیگر تنگنایی ندارند، به علاوه آنها برای وجود حق در گنه ذات قائل به مراتب نیستند، اما عرفا و فلاسفه مؤمن به اصول عرفان، وجود حق را دارای چند مرتبه می‌دانند، و جهان را به تمام تفصیل مظاهر و مجعولات اسماء الهی معرفی می‌کنند. حال اگر مراتب و اسماء نقشی در محاسبات متافیزیکی نداشته باشند، تمامی احکام و آثاری که در عرفان بر این امور بار می‌شود از معنی تهی شده و جنبه اساطیری پیدا می‌کنند، و هرگز چنین نیست، زیرا ضرورتاً این اندیشه‌های الهی فقط نظر به واقع داشته و بر آنند که

حقیقت را تفسیر نمایند، پس لزوماً مراتب وجود و اسماء ربوبی در منظره عرفانی نقش اصلی را در فیض و افاضه و تأثیر دارند، اگر چنین است که شکی هم در آن نیست، پس باید تفسیری فلسفی در مورد آن داشته باشیم، و این آن مسأله اساسی عرفان و فلسفه است که به نظر ما مورد تحقیق کافی قرار نگرفته، و اندیشمندان اهتمام لازم را درباره‌اش معمول نداشته‌اند.

نگارنده در این زمینه تفسیری بر پایه اصول فلسفی دارد که شاید آن را در فرصتی مناسب، و یا در ضمن بحث‌های اصولی دیگر عرفانی به نگارش آوریم.

و - صادر اول وجود مقدس از تکثر و تغیر است، این وجود مقدس از جهت تعیین اول خود عقل، و از جهت اطلاق ذاتی فیض منبسط است و در همه منازل هستی سریان دارد؛ این مبحث از جاهای پیچیده و پر گفت‌وگوی فلسفه و عرفان است، آیا مجعول بالذات اول می‌تواند وجود مقدس از همه تعینات عقلی و غیرعقلی باشد؟ و آیا می‌شود این نظر را با صادر اول بودن عقل اول وفق داد و تنافی بین آن دو را از میان برد؟ سؤال دیگر آنکه: آیا وجود منبسط بر وجودات متعین تقدّم رتبی دارد، تا در نتیجه احاطه‌اش بر کثرتها احاطه قیومی باشد؟ و یا تقدّم نداشته بلکه متحد با تعینات و ساری در آنهاست؟ در فرض تقدّم، این اشکال پیش می‌آید که اطلاق مقدم بر تعینات، خود یک تعین است، زیرا از جهتی محدود به وجوب وجود، و از دیگر جهت محدود به رتبه تعینات است؛ اینها مسائلی هستند که نیاز مبرم به بحث خالی از جدل و مبتنی بر قواعد یقینی دارند. سخن از آنها هر چند اختصاراً از حوصله این مقدمه خارج است، بنابراین به فرصت خودش موکول می‌کنیم.

ز - صدور کثرت از وحدت از جمله مباحث ارزنده و دشوار است، محققین هر گروه راهی برگزیده‌اند. مشاء، جهات عقل اول را در صدور کثیر کافی می‌داند. فلسفه اشراق، مجموعه انعکاسات متبادل اشعه انوار قاهره را منشأ صدور کثیر در نظر می‌گیرد، صدرالمتألهین راه دیگری برگزید: در نظر وی موجود عقلی یک حقیقت واحد ذومراتب است، این موجود واحد ذومراتب با وحدت خود، استناد ذاتی به حقیقت وجود واجب دارد، و با کثرت مراتبی خود زمینه‌ساز صدور کثرت از حقیقت‌الوجود است. استخراج نظریه صدرالمتألهین در مسأله صدور، موجب بسی دشواری است، زیرا مواد و قضایای

بنیادی این نظریه پراکنده است و در یک مجموعه مشخص و سیستماتیک ریخته نشده، در واقع این از جمله نقدهایی است که بر متد تبیینی وی در تقریر برخی مباحث وارد است، و شاید روا باشد اگر بگوییم: دقت و عمق و عاصی بودن مسأله صدور کثرت بر اندیشه آدمی، از علل تهافت سطحی قضایای مربوط به آن، و ابهام و عدم تنظیم آنهاست. در هر فرازی از تحقیق، برخی از حقیقت ذهن او را روشن کرده، و در پرتو همان برق، به اثبات قضیه‌ای از قضایای صدور کثرت نائل شده است.

ح - وعاء مجزئات محضه به برخی ملاحظات فلسفی و عرفانی از حدود عالم خارج، و ملحق به صقع سرادقات ربوبی است، بر پایه این ملاحظات، موجبات صحت صدور کثرت در بیرون صقع ربوبی نیست، بلکه جهات متعددی برای صدور کثرت لازم در حریم اسماء الهی و در خود سراپرده غیبی فراهم است. با این‌گونه تفاسیر، یکی از نفرت‌ترین و عمیق‌ترین بخش‌های دانش فلسفه متعالی آشکار می‌شود.

ط - سیر اشیاء در مدار صعود به همان علل و مبادی فاعلی مدار نزولی است، و امکان ندارد که یک چیز جز به سوی علت فاعلی خود حرکت نماید. در پایان طریق؛ علت فاعلی و علت غایی و صورت فعل اشیاء عبارت است از یک حقیقت متعالی که جنبه وجود رابطی به خود گرفته.

ی - حقیقت معاد را باید در سلسله علل فاعلی و کیفیت حرکت ذاتی اشیاء و مسیر ذاتی آنها جست؛ بر این پایه معاد یک ضرورت آفرینش است.

یا - وجود در هر کدام از دور مدار نزول و صعود قانونی دارد: قانون مدار نزولی بدین‌گونه اختصاراً ایضاح می‌شود:

وجود همین که در مرحله علیت و تجلی برآمد، سرازیر به مراتب زیرین می‌شود، و این نزول همی از کبریا و جلالش می‌کاهد، بی‌آن‌که اصل متن وجوبی از گنه ذاتش پهلوی تهی کرده و تجافی نماید، پس هر تجلی و پرتوی که از وجود برمی‌خیزد، موجب یک درجه خضوع و تنزل برای وجود می‌شود، تا بدانجا که در زیرین‌ترین مراتب که ماده نخستین است، از این اظهار و تجلی بازایستاده و مدار صعود آغاز می‌شود و قانون صعود این است که هر تجلی در مدار صعود، موجب یک درجه فعلیت و کمال و نزدیکی وجود به کبریا می‌شود، درست عکس قانون اول.

یب - حرکت بر دو قسم است: عرضی و جوهری، قبلاً در مسأله فلسفه متعالیه ذکر کردیم از این دو قسم رفت.

یج - حرکت جوهری اصل حرکات و قانون عمومی عالم جسمانی است، و قوانین بسیاری از آن استخراج می‌شود. از جمله نتایج آن اثبات حدوث زمانی عالم و ثبوت معاد جسمانی است، البته بدان گونه که صدرالمতألهین تقریر می‌کند، نه به گونه‌ای که مستلزم تناسخ و یا تحقق آخرت در دنیا باشد، چنانکه خود او تقریر نموده، از دیگر نتایج آن، حلّ مسأله معضل ارتباط حادث به قدیم است.

ید - در تقسیمی دیگر حرکت به دو نوع اساسی دیگر منقسم می‌شود: نخست: حرکت انفعالی که مخصوص ماده است، دوم: حرکت انشایی که ناشی از جهان فاعلی نفوس مدبره و انوار اسفهدیه است، حرکت‌هایی که اهل بهشت دارند، به نظر صدرالمতألهین از نوع حرکت انشایی است، اگر نظریه حرکت انشائی را بپذیریم، باید نوعی امتداد زمانی مخصوص به مجردات سیال را نیز بپذیریم، و با قبول نظریه مذکور اساساً مباحث عمده زمان و حرکت و طبیعت دگرگون می‌شود، و فلسفه‌ای نوین در طراز مسائلی جدید پدیدار می‌شود.

تفسیری از ماهیت متد

تعریف‌های گوناگونی تاکنون درباره متد شده که به نظر نمی‌رسد منطقاً ماهیت آن را تفسیر کرده باشند. نخستین چیزی که از متد باید دانست تمایز آن است از منطق؛ منطق اصول و ضوابط مربوط به حد و قیاس را شناسایی کرده و کیفیت سیر فکر از مطلوب به مقدمات و از مقدمات به مطلوب را تبیین می‌کند. متد چیز دیگری است که منطق، جزیی از آن را تشکیل می‌دهد، تعریف متد بدان‌گونه که به نظر ما می‌آید بدین شرح است:

متد و روش رفتاری است فکری که بر پایه اصول و ضوابطی چند متوجه جهت خاصی در اندیشه است؛ اکنون چندی از بنیادها و عناصر آن: نخست: منطق که قانون عمومی همه تفکرات منظم است، دوم: تقسیم و تحلیل، سوم: حذف جدل خفی و جلی، چهارم: حذف علل چهارده‌گانه مغالطه (و شاید که باز هم بتوان عللی برشمرد)، پنجم: تفکیک مختصات قضایی تجربی، از مختصات قضایی متافیزیکی، ششم: برگزیدن منطقی نطقه آغاز، که گاه یک چیز و گاه یک مجموعه و گاه چند مجموعه است، هفتم: تنظیم اصول اولیه و عموم تفکر، در مجموعه‌های مناسب، هشتم: داشتن اصول مناسب با نقطه آغاز، نهم: فرض هر قضیه به منزله مقدمه‌ای برای استخراج قضایای دیگر، دهم: به وجود آوردن مجموعه‌های ثانوی اصول و ضوابط؛ به این‌گونه که قضایای نظری ثابت شده را به عنوان اصول ثانوی در نظر آورده، و مجموعه‌های نوینی از آنها تشکیل دهیم، این مجموعه‌ها نسبت به آینده تفکر، همان نقش اصول اولیه را نسبت به خود این مجموعه‌ها ایفا می‌کنند.

این عناصر یادشده، اجزاء متد و روش عمومی‌اند، و در هر عملی عناصر دیگری باید به این مجموعه افزود، تا در مسائل آن علم مؤثر و نتیجه‌بخش باشد.

تکمله

حال که قدری از گفتارهای لازم مقدماتی آورده شد بسی به جاست که یکی از مسائل ارزنده و طرح شده در فلسفه و هم در این کتاب «مفاتیح‌الغیب» شریف را با رعایت وضع این مقدمه به بحث و تفسیر بگیریم^۱، از این‌رو مسأله حدوث عالم را که از اهم مسائل متافیزیک و نیز از اهم مسائل حکمت متعالیه است در جریان تحقیق و تبیین علمی قرار می‌دهیم.

حدوث عالم

این مسأله از زمره پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است. در علم کلام نیز بسی بدان اهمیت داده شده، زیرا از دیدگاه متکلمان حدوث عالم یکی از ارزنده‌ترین مبادی اثبات صانع کل است، و با نفی آن یکی از استدلال‌های نیرومند در زمینه الهیات از میان می‌رود، گمان متکلمین بر این است که فعل قدیم نمی‌تواند فاعل داشته باشد، پس اگر جهان حادث نباشد نمی‌تواند آفریدگاری هم داشته باشد، چون جهان قدیم بی‌نیاز از خالق است و بر همین پایه کلامی بود که مسأله حدوث بار بسیار نیرومندی از جریان دینی گرفت، و علاوه بر بُعد علمی و فلسفی از بُعد دینی نیز برخوردار شد.

اضافه شدن بار دینی سبب شد که این مسأله وجهه تاریخی بارزی پیدا کند، البته باید در نظر داشت که حدوث مورد اختلاف، حدوث زمانی است. اهل کلام حقیقت فعل و خلق را مسبوق به عدم زمانی در نظر آورده‌اند، به گونه‌ای که اگر مسبوق به عدم زمانی نباشد نمی‌تواند فعل و خلق باشد، از این‌رو عالم که مخلوق خداست قدیم و کهن نیست، زمانی بوده که عالم در آن نبوده و سپس بود شده است، و از دیدگاه اینان علت احتیاج عالم به خدا همین حدوث آن است.

۱. این مسأله در مفتاح دوازدهم مفاتیح‌الغیب مطرح شده، و با این مفتاحی که این المعی به دست خوانندگان گرامی می‌دهد، گشایش آن گنجینه بسی آسان می‌گردد. (خواجوی)

فلاسفه این سخن را نادرست می‌دانند، به نظر آنان حقیقت فعل و خلق بستگی به عدم زمانی سابق ندارد، و اساساً دلیل احتیاج فعل به فاعل حدوث آن نیست، بلکه این امکان فعل است که آن را به فاعل وابسته می‌کند، بنابراین حادث زمانی بودن یا نبودن عالم تأثیری در نیاز آن به خالق و علت ندارد، پس محال نیست که جهان ممکنات آغاز زمانی نداشته باشد و در عین حال معلول و مخلوق واجب‌الوجود باشد.

البته این حقیقت مستلزم این نیست که همه فلاسفه حدوث زمانی جهان را نفی کنند، فیلسوفانی هم هستند که عالم را حادث زمانی می‌دانند، با آن‌که مانند متکلمین حدوث را مقوم فعل ندانسته و قدم زمانی را با مخلوقیت و معلولیت ناسازگار نمی‌دانند، صدرالمألهین از فلاسفه‌ای است که نظر به حدوث زمانی عالم داده است، وی به حدوث اذعان دارد و با این وصف برداشت اهل کلام را از حدوث رد می‌کند. اثبات حدوث زمانی به نحو برهانی از اختصاصات وی در دوره اسلامی است. او خود این نظریه و دیگر ابتکاراتش را از برکت استضائه از مشکوٰۃ نبوت و ولایت می‌داند، صدرالمألهین گروهی از فیلسوفان نامی را از جمله طرفداران نظریه حدوث زمانی برمی‌شمرد، که به نظر نمی‌رسد همه آنها از حدوث، نظریه او را اراده کرده باشند.

حدوث زمانی یکی از اقسام حدوثی است که به دلیل ارزش ذاتی و بار دینی و تاریخی جایگاه بلندی در بحث‌های کلام و فلسفه یافته است، اقسام دیگر حدوث عبارتند از حدوث ذاتی و حدوث دهری و حدوث اسمائی، از این میان حدوث دهری از روزگار میر محمدباقر داماد معروف به «معلم ثانی» تاکنون مورد اختلاف و نقض و ابرام قرار گرفته است. تا پیش از او این قسم از حدوث بدین‌گونه مستقل مطرح نبود، میر داماد آن را به صورت کنونی‌اش پرداخت و ابداع کرد.

بر طبق تحقیقات وی طرح حدوث زمانی عالم یک طرح علمی نادرست است، و در شرایع حنیف هم همین قسم حدوث را منظور داشته و آموزش می‌داده‌اند، این نظریه از یک سوی با موافقت‌هایی روبه‌رو شد و از سوی دیگر مخالفت‌های جدی و سختی را برانگیخت، گذشته از اینها چون نظریه نامبرده بسیار معضل بود تفسیرهای گوناگونی از آن صورت گرفت، و از آن میان تفسیری که از نوشتارهای حکیم محقق سبزواری برآمده رواج یافت، ضمن شرح حدوث دهری می‌آید که این تفسیر رایج به هیچ‌وجه قابل قبول

نیست.

در این مبحث اقسام حدوث و به ویژه نظریه حدوث صدرالمতألهین شیرازی طبق ضوابط و اصول فلسفی تفسیر می شود. البته به گونه ای فشرده بی پرداختن به شرح استدلالها و نقدها، چنین به نظر می رسد که این تفسیر در عین فشرده گی و اختصار توانسته باشد وجهه هایی از دیدگاه های صحیح را عرضه کند.

اقسام حدوث

حدوث در یک تقسیم کلی به چهار گونه تقسیم می شود: حدوث ذاتی - حدوث دهری - حدوث زمانی - حدوث اسمائی. حدوث زمانی به نوبه خود به دو قسم دیگر بخش می شود: حدوث زمانی فلسفی - حدوث زمانی کلامی، ذیلاً هر یک از اقسام نامبرده شرح می شود، اما پیش از این ضرورت دارد یک تعریف کلی از مطلق حدوث در نظر داشته باشیم.

تعریف کلی حدوث

مطلق حدوث عبارت است از مسبقیت شیئی به عدم و نیست، یعنی عدم باید به گونه ای بر وجود شیء مقدم باشد تا حدوث معنی داشته باشد، یک چیز در صورتی حادث است که به گونه ای قبلاً نبوده باشد، اگر نتوان هیچ گونه نیستی و عدمی در ظرف پیش از وجود در نظر آورد، در آن صورت شیء مورد نظر نمی تواند حادث باشد، از این رو گفته اند: قوام حدوث به عدم سابق و وجود لاحق است. در بحث های فلسفه ثابت شده که حدوث قابل جعل و خلق نیست، چون مسبقیت به عدم عنوانی است که از وجود یک چیز در قطعه زمانی خاصی انتزاع شده و تن به جعل نمی دهد، آنچه قابل جعل است خود آن وجود است، نه عدم مقدم بر آن، و نه تأخرش از عدم که همان مسبقیت به عدم باشد، با این تحلیل آنچه حقیقتاً مجعول و مخلوق ذات باری است آشکار می شود.

صدرالمতألهین نکته دقیقی در صفت حدوث دارد، بدین شرح که: حدوث صفت ذاتی و تحلیلی حادث است نه صفت لاحق، و به دلیل ذاتی بودنش قابل جعل نیست، علاوه بر این تحقق هر گونه ای از وجود در مرتبه یا قطعه زمانی خاص، مقوم آن وجود

است، پس حدوث به لحاظ متن واقع، مقوم وجودات حادثه است، به این معنی که در صورت حذف حدوث از آنها اصل هویت وجودی آنها نیز حذف می‌شود. حال پس از تعریف کلی حدوث می‌پردازیم به تفسیر هر کدام از انواع آن.

حدوث ذاتی

دو تعریف برای این حدوث به عمل آمده است:

الف - تعریف آن به مسبوقیت به غیر، یعنی حادث چیزی است که وجودش مسبوق به غیر است و موجود دیگری بر آن تقدم دارد، به گونه‌ای که تا آن موجود مقدم فرض نشود، فرض حادث معقول نمی‌شود، ممکنات همگی به این معنی حادث‌اند و هیچ‌کدام از نقص حدوثی تهی نیست، زیرا اساساً ممکن چیزی است که هستی‌اش مستفاد از غیر باشد، طبق این مفهوم آنچه حادث نیست علت ندارد و موجودی فوق او فرض نمی‌شود و ماهیت هم ندارد، زیرا اگر ماهیت می‌داشت حتماً وجودش مستفاد از غیر بود، البته بنابراین که ماهیت محضاً خصلت امکانی داشته باشد و فرض وجوب برایش معقول نباشد، و نیز بنابراین که مطلقاً عروض وجود بر ماهیت معلل به غیر باشد. صدرالمতألهین بر قانون معلل بودن هر عرضی اشکالی دارد که در اسفار آمده است.

انحاء وجودات طبق تفسیر مزبور سزاوارترند به حدوث تا ماهیات، زیرا وجودهای امکانی در گنه ذوات به واجب بستگی دارند، و امکان در مورد آنها امکان فقری است نه ماهوی، امکان فقری از اکتشافات ارزنده صدرالمতألهین است و بر پایه آن وجود ممکنات عین تعلق و حدوث است، البته باید در نظر داشت که شمول تفسیر مذکور نسبت به وجودات صرف نظر از خصوصیتی است که در آن اعمال شده و به ماهیت اختصاصش داده.

ب - تعریف حدوث به مسبوقیت وجود ماهیت به عدم ذاتی. توضیح اینکه: ماهیت من حیث هی لیست الاهی، یعنی ماهیت نظر به خودش هیچ محمول ذاتی یا عرضی جز خود و ذاتیات درونی‌اش ندارد، پس ماهیت بر حسب ذات خود موجود نیست، موجودیت از مرتبه ماهیت تأخر دارد، و گرچه عدم در گنه مرتبه صادق نیست، اما در این حال عدم به نحو صدق مطلق مقارن بر آن صدق می‌کند، چون عدم صدق وجود بر

ماهیت به عنوان محمول ذاتی تعبیر دیگری است از معدومیت غیر حیثی ماهیت، زیرا ارتفاع یکی از دو طرف نقیض موجب صدق طرف دیگر نقیض است، و نقیض وجود در مرتبه عدم همین وجود مقید است، و خود عدم مقید نیست، وگرنه نقیض وجود در مرتبه نبود.

پس همه ماهیات امکانی پیش از مرتبه وجود معدومند، و هستی و وجودشان پس از عدم ذاتی آنهاست، از این رو همه حادث‌اند و ظلمت نیستی در کمون ذاتشان ازلاً و ابداً جایگزین است، و این ظلمت به دلیل امکان و فقر آنها است که زوال‌ناپذیر است، چنین نیست که ماهیات در حال وجود از عدم ذاتی خود رها باشند، آنها در حال وجود فقط نظر به علت واجب موجوداند و نظر به ذاتشان در همان حال معدوم و باطل بوده و بر وصف امکان باقی‌اند.

سپه‌روی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم
در اینجا راجع به تفسیر منطقی تقدم عدم ذاتی بر وجود، سخن و نقد بسیار است، و چون بر آن نبوده‌ایم که وارد فراز و نشیب‌های تفسیرهای متافیزیکی گردیم، لذا به همین کوتاه و مختصر بسنده کردیم.

حدوث دهری

حدوث دهری که به شکل کنونی‌اش از ابتکارات یکی از بزرگان فلسفه و فقه امامیه سید محمدباقر داماد قدس سره است، که آن را با بیانی رسا و پیگیر تنقیح و اثبات کرده است. به نظر نگارنده از حدوث دهری هنوز تفسیر دقیقی به عمل نیامده، و نتیجتاً نقدهایی که بر آن شده خارج از ضوابط نقد است، فیلسوف محقق آقا میرزا مهدی آشتیانی قدس سره در کتاب اساس التوحید سخنی در این باره دارد که خلاصه برخی از گفتار میرداماد است و سخنی تازه که نوری بر تاریکی افکند نمی‌باشد.

فیلسوف متفقه عارف حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه حکمت تعریفی از حدوث دهری دارد که پس از وی تقریباً مقبول گشت، و اساس تفسیر یا نقد متأخران اکثراً همین تعریف محقق سبزواری است. نغزتر آن که حدوث زمانی مربوط به حرکت جوهریه را نیز به گونه‌ای تعریف کرده‌اند که از ماهیت خود منسلخ شده است، و بر پایه

چنین تعریفی ارتباط حادث به قدیم را توضیح داده‌اند، و ارتباط حادث به قدیم را هم به برداشتی که از حدوث دهری و نسبت متغیرات به ثباتات دارند بازمی‌گردانند که توضیحش خواهد آمد.

در این فرصت کوتاه بر آن نیستیم تا ایضاحی دقیق از حدوث دهری ارائه دهیم، و نتیجتاً بر سر نقد آن نیز نمی‌باشیم که خود گفتاری می‌خواهد بس پر دامنه، تنها به ایضاحی کوتاه و اشاره‌ای گذرا به برخی نکات حساس بسنده می‌کنیم، نخست تعریفی از این حدوث را ارائه داده و سپس به تحلیل و شناخت مختصاتش می‌پردازیم.

تعریف حدوث دهری

از مجموعه گفتارهای میرداماد چنین برمی‌آید که حدوث دهری مسبقیت حادث است به عدم صریح دهری که تقدم دارد بر وجود آن در خود جهان واقع و متن اعیان خارج، و ذاتاً از سنخ اندازه و کمیت بیرون است، نمی‌شود در آن آغاز و انجامی یافت، گذشته و اکنون و آینده ندارد، پس اگر موجودی باشد که عدم پیشین آن عدم صریح دهری باشد، این موجود از جمله حوادث دهریه است، حال پس از این تعریف اجمال، کمی هم از مختصات عدم دهری بگوییم، زیرا با این روش بر وضوح مفهوم یا ماهیت و یا وجود مورد بحث افزوده می‌شود، روش مذکوره را اصطلاحاً روش مختصاتی نامیده‌ایم.

مختصات عدم دهری

این مختصات را می‌توان به شرح ذیل تلخیص کرد:

الف - صراحت و خلوص، مقصود از مختص صراحت این است که عدم دهری هیچ‌گونه رسمی و اثری از وجود در خود ندارد، عدمی است قراح و خالص که از هر گونه لون هستی برکنار است، عدم ذاتی و یا عدم زمانی که در حدوث ذاتی و حدوث زمانی اعتبار شده‌اند خالص و ساده نیستند، هر کدام به گونه‌ای لونی از هستی دارد، عدم ذاتی دارای نوعی وجود ظلی و ذهنی است، و عدم زمانی مقارن زمان و دیگر زمانیات است و فقط نسبت به حادث زمانی رابطه عدمی دارد، اما عدم دهری آن چنان است که هیچ

نشانی از وجود ندارد، و تنها قضیه‌ای که نظر به آن درباره یک رویداد صدق می‌کند، قضیه سالبه کلیه محضه است، بر طبق مفاد آن چیزی که به عدم دهری معدوم است در هیچ مرتبه‌ای از مراتب واقع تحقق نداشته و از تمامی میدان هستی و ساهره اعیان و از همه اوعیه واقع و نفس الامر منتفی است.

با توجه به صراحت و خلوص عدم دهری که مکرراً در نوشتارهای این حکیم بصیر نقاد آمده و گویا به هیچ وجه هم در آن دقت نشده روشن می‌گردد که برداشت‌های محققان پس از وی اصلاً بر پایه موازین نبوده است، در سایه شناخت مفهوم صراحت عدم دهری نقدهایی بنیادین در مورد تفسیرهایی رایج از حدوث دهری آشکار می‌شوند، حکیم محقق سبزواری و دیگر همراهان وی در این تفسیر پنداشته‌اند که عدم دهری سابق همان عدم مرسوم است که از نبود وجود خاص یک چیز در مراتب پیشین انتزاع می‌شود. با توضیح بالا به خوبی درک می‌شود که عدم انتزاعی مرسوم از سنخ عدم دهری نیست، از این گذشته اگر عدم دهری همین عدم هر لاحق در رتبه سابق بود دیگر نیازی نبود که میرداماد این همه قضایای دقیق فلسفی و منطقی را برای تبیین و یا اثباتش به کار گیرد، و اساساً هیچ نسبتی میان استدلال‌های وی و این معنی انتزاعی نیست، ایضاً و نقد بیشتر و اساسی این مسأله را به عهده دیگر گفتارها و نوشتارهای خود می‌گذاریم.

ب - تقابل و ناهمراهی با وجود: عدمی که در حدوث ذاتی اعتبار شده منافاتی با وجود حادث ندارد، در همان حالی که حادث موجود است عدم مذکور بر آن برحسب مرتبه ذاتش صدق می‌کند، اصطلاحاً به چنین عدمی عدم مجامع و همراه می‌گویند، یعنی چنین نیست که نخست عدمی باشد و پس از انقضاء آن وجود بیاید، در خود فرض وجود این عدم صادق است، جدایی و انفکاک از وجود ندارد، متکلمین عدم ذاتی را کافی در استناد فعل و فاعل نمی‌دانند، بر این‌اند که فقط در صورت تقدم عدم زمانی است که نسبت فعل به فاعل امکان پذیر می‌شود.

این خصیصه عدم ذاتی بود، اما عدم دهری و همچنین عدم زمانی هرگز همراه و مجامع با وجود نیست. پس از انتفاء و یا انقضاء آن است که وجود تقرر می‌یابد، این گونه عدم را اصطلاحاً عدم مقابل و ناهمراه و غیرمجامع می‌خوانند؛ هر دو عدم در ناهمراهی و مجامع نبودن یکسان و مشارکند.

ج- انتفاء تام و تمام در فرض وجود: این مختص درباره عدم زمانی راست نمی‌آید، زیرا تنها واژه‌ای که می‌توان درباره آن آورد واژه انقضاء و سپری شدن است. عدم زمانی یک رویداد هرگز منتفی نمی‌شود، فی‌المثل وقتی هوا در روز دوشنبه بارانی شد چنین نیست که عدم این رویداد در روز گذشته به کلی از میان رفته باشد، زیرا در آن صورت می‌بایستی فرض کرد که روز یکشنبه هم باران می‌آمده، و حال آن‌که فرض نخست ما این بود در یکشنبه بارانی نیامد و فقط روز دوشنبه هوا بارانی شد، به اصطلاح علمی فرض انتفاء عدم باران در روز یکشنبه موجب انقلاب واقع است، آنچه درست است راجع به آن بگوییم این است که عدم روز یکشنبه به سر آمد، منقضی و سپری شد، یعنی تا آغاز روز دوشنبه ادامه داشت و از آن پس رویداد باران جایگزین شد.

پس انتفاء کلی در مورد عدم زمانی راست نیست، بلکه انقضاء و انقطاع و به سر آمدن درست است، اما عدم دهری چنین نیست، انقضاء و سپری شدن بر آن صدق می‌کند، زیرا به صورت یک جریان و استمرار نیست، انقضاء جایی است که جریان و اندازه و کمیت باشد، و عدم دهری علاوه بر مختص صراحت از جریان و کمیت مبرا است که این مختص چهارم آن است، چنان‌که می‌آید. پس گذشته از این‌که با فرض وجود قابل جمع نیست و با آن تقابل و تنافی دارد، به نحو مطلق و یکسره نیز برکنده و منتفی می‌شود، و به گفته میرداماد عقد السلب دهری تماماً باطل و منتفی شده و در حیز همان عقد السلب یک عقد الايجاب دهری جایگزین می‌شود. این مختص نشان می‌دهد که تقابل و تنافی عدم دهری با وجود حادث بسیار عمیق و تام و همه‌جانبه است به گونه‌ای که در حیز صدق عقد السلب دهری به هیچ وجهی ايجاب راست نمی‌آید، و در صورت صدق عقد الايجاب و قضیه موجهه عقد السلب به وصف دهریت کلاً برکنده و مرتفع می‌گردد.

حدوث دهری یک رویداد مانند حدوث زمانی نیست که در پاره‌ای خاص از کشش و امتداد زمان رخ دهد، به سانی که حیز رویداد جدا از حیز عدم زمانی سابق باشد، بلکه در ظرف و حیز همان عدم است که حادث به وصف دهریت رخ می‌دهد. حال با تأمل در این مختص نیز نور دیگری بر ابهام‌های این نظریه غریب افکنده می‌شود، در این نور می‌توان دید که توجیهات محققان فلسفه به گونه‌ای دور از باور در بیرون از اساس‌های علمی نظریه حدوث دهری سیر کرده است، چه کسانی که نادرستش دانسته و چه آنها که

پذیرفته‌اند، در این میان صدرالمতألهین تقریباً آن را مسکوت گذارده و جز به برخی نکته‌های کوتاه اما دقیق اشاره نکرده است، گویا مراعات ادب را نسبت به استاد در نظر می‌داشت.

د - کمیت‌ناپذیر بودن: عدم دهری برخلاف عدم زمانی قابل اندازه‌گیری نیست، چون اساساً از سنخ کمیت و اندازه بیرون و به تعبیر میرداماد در ماورای افق تقدّر و لاتقدّر قرار دارد، و چون زمانمند و کمتی نیست، آغاز و انجامی ندارد، نقاط متمایزی برایش متصور نمی‌شود، از این‌رو اشکال‌هایی مانند تعطیل و تسویف و چرایی تخصیص حدوث پیش نمی‌آید، میرداماد بر اساس این مختص به بسیاری از نقدها و اشکالات حدوث دهری پاسخ می‌دهد.

هـ - ضرورت داشتن: معنی ضرورت عدم دهری این است که ممکنات راگزیری از آن نیست، طبیعت امکان و سنخ ماهیت جایز‌الذات از تسرمد و قدم اباء دارد، ماهیت ممکنه گرچه ممکن‌الوجود است اما امکان وجود سرمدی را فاقد است، زیرا فرض وجود سرمدی مساوی است با فرض انسلاخ ممکن از ماهیت و امکان، هر چیز که ازلی است نه ماهیت دارد و نه امکان، و همین که چیزی ماهیت داشت و ممکن‌الذات بود ثابت می‌کند که هستی کهن و همیشگی ندارد، پس سبقت و تقدم عدم دهری بر ممکنات یک امر ضروری است و هیچ نسبتی با اراده جاعل و یا تسویف او و یا تعطیل فیض ندارد. این بوث موجزی از مختصات عدم دهری، حال با شناخت آنها شناخت حدوث دهری میسرتر می‌شود، البته نگارنده قصد ندارد که در فرصتی چنین کوتاه به تفسیر و نقدی کامل بپردازد، از این‌رو هر چه مختصرتر به تتمه بحث پرداخته و سپس حدوث زمانی را طبق نظریه صدرالمতألهین پی می‌گیریم.

تفسیر حدوث دهری

اکنون با زمینه‌ای که شناخت مختصات عدم دهری به ما داده می‌توانیم ایضاحی نسبتاً اصولی را نسبت به نظریه حدوث دهری ارائه دهیم، هر چند به اجمال و فشرده‌گی، میرداماد یک کتاب خود را به نام قبسات به همین نظریه اختصاص داده، در دیگر نوشتارهایش نیز با تأکید و ابرام آن را در ساخت‌های گوناگون تقریر می‌کند، حال با توجه

به این نکته باید پی برد که به اجمال آوردن نظریه‌ای این‌گونه مطمئن چه اندازه سختی داشته و ممکن است به نارسایی منجر شود، اما میسر به معسور ساقط نمی‌شود، پس گزیری از تفسیر این نظریه نیست، گو این که حق مطلب ادا نشود.

برای تفسیر این نوع حدوث باید سه وعایی را که حکماء خصوصاً میرداماد برای موجودات برشمرده‌اند شناسایی کرد، سه وعاء نامبرده به شرح ذیل اند:

الف - وعاء زمان، رویدادهایی که در زمینه ماده رخ می‌دهند عموماً پدیده‌هایی زمانی‌اند، برخی از پدیده‌های مادی در متن زمان موجود می‌شوند، و یا این که زمان بر استمرار بقائشان انطباق می‌یابد، گروهی دیگر از پدیده‌های مادی در کناره‌ها و اطراف زمان رخ می‌دهند، حصول اشکال هندسی و مماسات و پیدایش زوایای خاص از این قبیل‌اند، زمان را به نسبت متغیر به متغیر تعریف کرده‌اند، استمرار وجود و یا عدم در زمانیات یک جریان پیوسته و منطبق بر تمادی و کشش زمان است.

ب - وعاء دهر: نسبت ثابت به متغیر و متغیر به ثابت را دهر گویند که وعاء دهریات و همه حوادث از جهت ثباتشان می‌باشد، در دهر ثبات خالص و یکسانی صریح و ساده است، اینجا و آنجا و آغاز و انجام در دهر راه ندارد، چون از سنخ کمیت و تقدّر و لاتقدّر بیرون است. افق دهر روشن و خالص و قراح است و همان‌گونه که در عدم دهری گذشت وجود دهری نیز سپری شدنی نیست، از آن‌رو که مدتی ندارد تا سپری گردد. میرداماد ارتباط حوادث زمانی را به واجب‌الوجود از طریق همین ثبات دهری تفسیر می‌کند، بسیاری از متأخران با آن که مسلکاً تابع صدرالمتألهین می‌باشند مسلک او را در ارتباط حادث به قدیم دقیقاً دریافته و از آن به گونه‌ای برداشت کرده‌اند که با تفسیر محقق داماد مطابقت دارد.

یکی از حکمای متأخری که به درستی به کُنه نظریه صدرالمتألهین درباره حدوث زمانی و ارتباط حادث به قدیم رسیده‌اند مرحوم حکیم بصیر ملاعلی نوری قدس سره است که انصافاً در تقریر مبانی فلسفه ملاصدرا به نحو برهانی و عرفانی و به گونه‌ای مناسب با اُسس شریعت حقّه گوی سبقت را ربوده است، وی در یکی از تعلیقات خود بر امور عامه اسفار در مباحث وجود اشاره‌ای دقیق به این مسأله کرده است.

ج - وعاء سرمد: سرمد را عبارت از نسبت ثابت به ثابت گرفته‌اند، این وعاء همه

مراتب هستی را فرا گرفته و بر وعاء دهر و زمان مسلط و محیط است و به ذات کتروبی آیات ضروری صفات حق متعال اختصاص دارد. سرمد صراحت محض و خلوص فوق التمام و بساطت صرفه است، و گذشته از سنخ کمیت و اندازه از هر گونه شائبه نیستی و بطلان نیز تبری ازلی دارد. وعاء دهر مشوب به بطلان و عدم بود، هر چند صریح و ثابت بود اما شایسته ذات مطلق نبود، اما وجود سرمدی مسبوق به هیچ گونه از انواع عدم نیست، و به این دلیل اختصاص به واجب دارد.

حال با این سخن کوتاه از اوعیه حقایق و کائنات از حدوث دهری سخنی بیاوریم. بنابر اصولی که محقق داماد در کتابهایش به ویژه در قبسات تقریر کرده: وجود ازلی برای ماهیت ممکن الذات امکان ندارد، نه این که امکان دارد اما به وی افاضه نشده است، بخل و امساک و تعطیل از طرف قیوم حقیقی محال است، ذات او تمامی متممات و شرایط ایجاد اشیاء را به ذات اتم انور خویش داراست، و هیچ حالت منتظره ای ندارد، این ممکن است که قامتش رسای پوشش سرمدی نیست، پس ضرورتاً ممکن از وجود علت اولی تخلف دارد، این تخلف در متن واقع محقق است نه در مرتبه ماهیت، در زمینه این تخلف و جدایی و انفکاک چیزی جز عدم نیست، و ماهیت ممکنه به صراحت و خلوص تمام معدوم و منتفی است. به تعبیر ابن سینا سلطان عدم در این مرحله بر ممکنات چیره گردیده است، حال با این عدم صریح ضروری باید دقت کرد که چگونه ماهیت به وجود می آید. موجود شدن ماهیت پس از معدومیت صرفه اش در دهر به این است که جاعل بالذات از حیثیتی که اثر ذاتاً بر آن مترتب می شود تجلی کرده و عین عدم را یکسره ابطال نموده، و در حیز آن ماهیت ممکن را بنشانند و موجود کنند.

نفی عدم دهری به نفی عقد السلب کلی دهری است که در ضمن موجه جزئیة نیز قابل تحقق است، جاعل بالذات نقیض عدم ممکن را در حیز آن جعل کرده، و با جعل آن عرضاً و تبعاً عدم دهری را نفی و ابطال می کند. عدم دهری دقیقاً مقابل وجود حادث و متناقض با آن است، از همین روست که میرداماد عدم دهری را عدم واقعی و حقیقی شیئی می داند، اما عدم زمانی را به نحو حقیقی مقابل وجود حادث نمی داند، زیرا عدم زمانی پس از وجود حادث نیز در ظرف خود تقرر دارد و فقط استمرارش منتفی شده «والالزم انقلاب الواقع عما هو علیه».

پس عدم دهری یک عدم انفکاک‌ی و واقعی و تفرقه انداز است، و قبلیتش قبلیت حقیقی می‌باشد، و حادث دهری واقعاً پس از آن به بعدیت حقیقی موجود می‌شود، و اضافه بر این تنها همین عدم را می‌شود عدم حادث دانست، به این دلیل که حقاً نقیض وجود حادث است، به وجهی که در فرض آن اثری از حادث به تصور نمی‌آید و چنان که در بحوث علم ما بعد الطبیعه به ثبوت رسیده انتفاء و سلب حقیقی یک چیز در صورتی است که همه مصادیق از همه اوعیه حصول و فراخناهای هستی تماماً نفی شوند، و تنها عدمی که چنین ویژگی را دارد عدم قراح یک گونه دهری است، عدم زمانی اولاً نقیض وجود شیئی نیست و ثانیاً و بالتبع موجب سلب شیئی از همه مراتب واقع نیست، پس فقط عدم دهری یک نفی عینی و نیستی راستی است؛ و چون با فرض یکی از دو طرف نقیض، طرف دیگر به عین ثبوت آن مرتفع می‌شود، از این رو در صورت جاعلیت جاعل اول و ظهورش از حیثیت ایجادیه، وجودی که ناگهان و دفعتاً در وعاء دهر بر ماهیت افاضه شده در حیز و تهیگاه عدم صریح جایگزین شده و آن را از باب تدافع ذاتی نقیضین حذف و ابطال می‌کند.

حال با توجه به این که هر چیز جز خدا ممکن‌الذاتست، برهاناً ثابت می‌شود که سراسر جهان از خرد نخست و مفارقات طولی و عرضی تا انوار اسفهبديه و براخ علویه و سفلیه و صیصیات گیتی تاریک تا دیجور اعظم و ظلمت اول همگی مسبوق به نیستی و نابودی دهری اند، بلکه مجموعه عالم از سر تا به بُن به نظر میرداماد یک واحد جملی است که دفعتاً واحده بجعل و ایجاد واجب‌الوجود در متن واقع پس از عدم دهری موجود شده است. متن خارج اذهان عبارت از دهر عینی ثابت برای همه جهان و کل شبکه جایگاهی است. رویدادها هر چند نظر به امتداد زمان پیاپی و به تدریج پدید آمده و طلوع هر یک از افق منحنی زمان مقارن غروب دیگری در خم روزگار است، اما نسبت به مفارقات ثابت و وجود سرمدی حق و از حیث دهر صریح نادگرگون، هیچ‌گونه تدریج و تغییری ندارد، هر کدام در لحظه مخصوص بر حسب حصول دهری ثابت و متحقق است، این است که برای خدا گذشته و آینده متصور نیست. حصول برای همه عالم یک باره رخ داده است، به این نحو که کل عالم به یکباره از پس عدم صریح به وجود آمده است.

میرداماد از این طریق به راه حلی برای ارتباط حادث به قدیم دست می‌یابد، زیرا

طبق آنچه یاد شد حدوث زمانی یک حالت نسبی است که تنها در محدوده زمان معنی دارد و هرگز به معنی پیدایش تماماً نو نیست، انعدام و انوجادی صورت نمی‌گیرد، انعدام پدیده‌ها در زمان به معنی غروب آنها در خم زمان است، و حصول پدیده‌های نوین نیز به معنی طلوع آنهاست از پس تلال لیل و نهار. تفسیر حدوث به طلوع و غروب که در فلسفه میرداماد بر آن تأکید شده از نتایج بارز آن فلسفه است، به‌ویژه که وی زمان را یک امتداد خمیده و کج می‌داند، و در چنین امتدادی است که طلوع و غروب مفهوم پیدا می‌کند.

این بود مختصری از تفسیر حدوث دهری که به نظر نگارنده رسیده است، اما سخن در اینجا بسیار است و نقد و اشکال فراوان. و چون ما درصدد یک شرح و نقد همه‌جانبه نبودیم، از بسط بحث صرف‌نظر کردیم، شاید که در نوشتار دیگری در تفسیر و نقد نظر به حدوث دهری توفیق یابیم.

حدوث زمانی

چنان‌که قبلاً گذشت این حدوث بسیار سروصدا برانگیخته و تاریخی پر از تضاربات بحثی دارد. علماء کلام می‌گویند: عالم حادث زمانی است. ارسطو و فلاسفه پیرو و یاموافق وی حدوث زمانی عالم را با قواعد علم سازگار نمی‌دانند. صدرالمتألهین با این‌که قواعد فلسفه را پذیرفته، حدوث زمانی را نیز اثبات کرده و بسی بر این ابتکار که نوعی هنر علمی نیز به حساب می‌آید بالیده است. و ما برای این‌که سخن را به سامان آورده باشیم از طرفداران حدوث زمانی عالم آغاز کرده و سپس به سخن مخالفین آن پرداخته و سرانجام از نظریه صدرالمتألهین گفتاری چند می‌آوریم.

حدوث زمانی از دیدگاه متکلمان

به نظر اهل کلام و دیگر همراهانشان در حدوث، آنچه که به نام جهان و عالم می‌شناسیم تاریخی دارد مضبوط، هر چند ما از رسیدن بدان ناتوانیم، مفهوم تاریخی بودن جهان این است که آغازی دارد، گذشته بالاخره به نقطه شروعی می‌رسد که پیش از آن عالمی نبوده، یک عدم ازلی مستمر بر وجود عالم تقدم دارد، پس زمانی بوده که هیچ رویدادی نبوده و سپس با اراده باری بود شده. این عدم مختصاتی دارد به شرح ذیل که از

عدم دهری جدایش می‌سازد.

الف - مقابل بودن با وجود: از این رو در حال وجود صدق نمی‌کند مگر که وعاء خاص خودش را منظور نماییم، عدم دهری مقابل و منافی وجود بود، با این اختلاف که عدم دهری پس از فرض وجود کلاً از میان رفت، اما عدم زمانی در صورت وجود فقط منقضی و منقطع می‌شود، مثلاً نوزادی که امروز متولد می‌شود در گذشته نبوده و چنین نیست که با پیدایش امروزیش نفی عدم گذشته هم از بین رفته باشد، باز هم درست است که بگوییم نوزاد در دیروز نبوده، نفی عدم دیروز به دلیل لزوم قلب واقع امکانپذیر نیست. ب - کمیت و اندازه: این عدم اندازه‌پذیر و زمان‌مند است، نقاط متمایز را می‌پذیرد و آغاز و انجام و گذشته و حال دارد.

ج - عدم صراحت: عدم دهری صراحت داشت و به وجود مشوب نبود، اما این عدم، به وجود مشوب و مخالط است و حداقل چیزی که عدمیش را مشوب می‌کند همین کمیت‌پذیری آن است، و بنابر آراء فلاسفه عدم زمانی یک حالتی است از حرکت و ماده متحرک، و به این دلیل محاط به وجود است، نه این که فقط مشوب به آن باشد. یکی از اموری که طرفداران حدوث زمانی به عنوان دلیل ذکر می‌کنند این است که موجود قدیم و ازلی مستغنی از علت است، زیرا در صورتی به علت نیازمند بود که وجود نمی‌داشت، چیزی که معدوم است البته باید علتی داشته باشد تا موجود گردد، اما چیزی که هرگز عدم به خود ندیده چه نیازی به علت دارد؟ از این رو اهل کلام و دیگر موافقینشان عدم سابق واقعی را از مقومات فعل می‌دانند.

فلاسفه بر آنها اشکال گرفتند که این عدم سابق به دلیل قابلیت منافی با بعدیت یک امر زمان‌مند است، پس حداقل از فرض عدم مزبور که آغازی هم ندارد قدیم بودن زمان لازم می‌آید. برای گریز از اشکال فوق گروهی زمان طبیعی را پیش از حدوث عالم انکار کرده و به زمانی موهوم که برایش منشایی جز بقاء خدا نیست قائل شده‌اند که باز به این اشکال گرفتار شده‌اند که وجود ثابت باری تعالی چگونه منشأ انتزاع زمان سیال و نا ثابت می‌باشد؟

معتقدان به حدوث گامی فراتر نهاده و برای زمان نیز آغازی اثبات کردند و دلایل بسیاری هم آوردند، از جمله برهان تطبیق را که در ابطال تسلسل اقامه شده به کار گرفتند،

برخی از فلاسفه نیز برخی از آن دلایل را پذیرفتند.

منکرین حدوث زمانی به استدلال‌های سختی درباره نامحدود بودن زمان و نفی حدوث زمانی پرداختند، ابن‌سینا در کتاب‌های خود این ادله را مشروحاً تقریر کرده است. این نقض و ابرامها از گذشته دور درباره حدوث بوده است تا جایی که برخی گمان برده‌اند اساساً مسائلی از این قبیل تن به برهان نمی‌دهند، زیرا ماهیتاً جدلی‌اند، ابن‌سینا در منطق شفا آنجا که بین استدلال جدلی و مسأله جدلی فرق می‌نهد از ارسطو نقل می‌کند که مسأله حدوث عالم از زمره مسائل جدلی‌الطرفین است. میرداماد در قبسات این سخن منقول از ارسطو را دلیل بر این می‌گیرد که او در مسأله حدوث شک داشته و آن را جدلی یعنی طرفینش را فاقد دلیل بین می‌دانسته و حتی ابن‌سینا را نیز در قضیه حدوث گاهی به جدل و تحیر نسبت می‌دهد. ابن‌سینا در مواردی از تحقیقاتش مدعی می‌شود که دلایل وی اگر درست تحقیق شود به برهان می‌انجامد.

اما میرداماد که در مسائل حدوث بسی فحص و تفکر کرده و به مهارت و تخصص به سزایی رسیده می‌گوید: ادله ابن‌سینا هرگز به برهان نیانجامیده و قدم زمانی را ثابت نمی‌کنند. وی می‌گوید: در طرف نزاع بیراهه رفته‌اند، طرفداران حدوث از آن‌رو بیراهه رفته‌اند که عدم سابق بر عالم را از سنخ کمیت پنداشته و زمانمندش گمان برده‌اند، و بر همین فرض باطل است که اشکالات فلاسفه دلایشان را هدف گرفته و واژگون کرده‌اند و منکرین حدوث نیز از آن‌رو از حق دور گشته‌اند که قبلیت واقعی را به زمان اختصاص داده و قهراً در گرداب قدم و سرمدیت زمان افتاده‌اند، به نظر او زمان آغاز دارد، اما نه آغازی زمانی، تا زمان دیگری لازم آید، بلکه آغازی دهری از کتم عدم سابق، بدان‌گونه که شرحش رفت.

در حقیقت باید گفت مسئله‌ای که نظر به ماهیتش جدلی باشد وجود ندارد، ارسطو و ابن‌سینا هم این را نگفته‌اند، و میرداماد از نسبت دادن جدل به این دو، این معنی را اراده نکرده است، با یک مراجعه به کلام ابن‌سینا در منطق شفا جایی برای ابهام نمی‌ماند.

اما همین‌گونه مسائل دور از ذهن و به اصطلاح جدلی‌الطرفین در شاخه غربی تاریخ فلسفه طوفانی به پا کردند، ایمانوئل کانت، اندیشمند توانای آلمانی از مطالعه آنها

به این نتیجه رسیده است که اساساً ماهیت عقل نظری به دلیل قصور ذاتی جدل برانگیز است، عقل هر زمان که به قلمرو متافیزیک پای می‌نهد در گرداب تناقضات گرفتار می‌شود، و مادامی که در متافیزیک است از گرداب خلاصی ندارد، همه قضایای عقل نظری جدلی‌اند و بر هیچ طرف برهان نیست.

پس از کانت هگل از رهگذر جدل کانت بحرانی را در فلسفه به نام دیالکتیک مطلق سبب شد، به نظر هگل هر دو طرف جدل درست است و تناقض یک حقیقت است که از طریق آن سبتهای دیالکتیکی پدید آمده و هر لحظه فرمی نو و طرحی جدید در امتداد تحول تاریخی بروز می‌کند، با این دیدگاه جهان و دستگاه‌های اندیشه همگی به کام یک گردباد پیچ در پیچ به نام تاریخ فرو رفتند. پس از هگل مارکس دیالکتیک او را بر قاعده نشاند و مادیت دیالکتیکی را که خود بحران دیگری در فلسفه غرب بود ارائه داد. صاحب‌نظران این بحران را از سر گذرانده و به طی طریق منطقی و علمی معمول ادامه دادند.

نظریه صدر المتألهین در حدوث زمانی

پیش از پرداخت به نظریه صدرایی ناگزیریم از یادآوری نکته‌ای که در فهم تبیین حدوث تأثیر به سزایی دارد: در ریاضیات نوین پذیرفته شده که مفاهیم و رویدادهای نسبی فقط به مدد دستگاه مقایسه‌ای مختصات تبیین‌پذیر می‌گردند، در فلسفه متافیزیک نیز این حقیقت به ثبوت رسیده است. حال با نظر به این نکته جای پرسش دارد که حدوث و تخلف به عنوان یک جریان نسبی با چه مبدأ مقایسه‌ای سنجش شده، هنگامی که می‌گوییم: عالم زماناً حادث است چه مقصودی داریم؟ عالم پس از چه چیز واقع شده، او از چه چیز تأخر دارد؟ چه بسیار کسانی که به تحقیق در مسأله حدوث بالا پرداختند در حالی که پرسش مزبور را اصلاً طرح نکردند. بدون این پرسش مسأله حدوث به ابهام فرو می‌رود، از پرسش مذکور به دو گونه می‌توان پاسخ گفت:

الف - مبدأ مقایسه ذات باری است، با نظر به این مبدأ مقایسه معنی حدوث عالم این می‌شود که: عالم به عنوان فعل خدا از وجود خدا تأخر و تخلف دارد، همراهی و معیّتی بین عالم و ذات خدا نیست، به نظر می‌رسد که قائلین به حدوث، وجود خدا را به

عنوان مبدأ مقایسه منظور داشته‌اند، زیرا شدت نقض و ابرام‌ها از طرف آنان به همین منظور است که ثابت نمایند جهان با خدا نیست و ازلیت ندارد، یعنی وجود خدا پیش از وجود جهان است.

اما نخستین نقدی که رخ می‌نماید این است که خدا به مثابه یک مبدأ مقایسه زمانی قابل تصور نیست، زیرا هستی نابش بیرون از تنگنای زمان است، زمانی نیست تا بشود رویدادهای زمان را نسبت به آن سنجید، و به دیگر سخن: تمادی زمان در سلسله عرضی عالم است، پس مبدأ مقایسه‌ای از سنخ سلسله عرضی لازم است، خدا را که در رأس سلسله طولی وجود هست نشاید که به عنوان مبدئی برای محاسبه زمان و یا هر کمیت دیگر تلقی کرد. محقق داماد همین اشکال را بر حدوث زمانی دارد.

صدرالمتألهین در پاسخ از اشکال می‌گوید: گرچه وجود خدا سرمدی و مبرا از نقایص زمانی است، اما به ملاحظه قیومیت مطلقه با همه انحاء وجودات معیت احاطی دارد، هو معکم اینها کنتم^۱ عبارتی از معیت احاطی کردگار است، و به موجب معیت فراگیر کردگاری با ازمنه سابقه نیز همراهی و معیت دارد، بی آن که ذات لاریب‌اش را گردی از گردگاه جایگاهی تیره سازد، ذات خدا فعلیت و فعالیت صرف و تهی از هر انفعال و دگرگونی است، بر پایه معیتش با زمان سابق است که درست است گفته شود: خدا دیروز بود و امروز هم هست و فردا هم خواهد بود، پس از دیدگاه علمی به مفهوم اعم اشکالی در تلقی خدا به مثابه مبدأ مقایسه نیست.

ب - مبدأ مقایسه پاره‌ها و قطعات زمان و حوادث مقارن با آنهاست، اما چون این دستگاه مختصات مبادی ثابتی ندارد فقط با محاسبات ریاضی تاریخی ساز می‌آید، و علاوه بر این مسأله حدوث را پاسخگو نیست، زیرا در صورت حادث بودن همه جهان و زمان مبدئی در میان نمی‌ماند تا بتوان حدوث را نسبت به آن سنجید، مگر آن که عدمی را پیش از زمان و جهان در نظر آورد، اما به مجرد فرض عدمی قبل از زمان، دوباره پای زمان به میان کشیده می‌شود، زیرا فرض پیش و قبلیت، مساوی فرض زمان است. شاید گفته شود: چه مانع دارد عدم را ذاتی فرض کنیم؟ پاسخ این است که عدم

ذاتی به معنی بازگشت به راه حل اکثر فلاسفه است که متکلمین آن را مردود پنداشته‌اند، پس باید همیشگی بودن و آغاز و انجام نداشتن زمان را قبول کرد و پا از راه حدوث دهری مسأله را حل کرد، و یا به اصول فلسفه متعالیه (صدرائی) روی آورد، تا از آن راه بتوان برخی از رازهای حقیقت شگرف پیدایش را شناسایی کرد.

میدان نظریه حدوث

منظور از میدان نظریه حدوث زمینه‌ای است که می‌شود حدوث را صفتی از آن دانست، موجودات عالم از دیدگاه حکمای الهی و شرایع حنیف بر دو قسم‌اند:

الف - موجودات امری و ملکوتی که به اصطلاح فلسفه عبارتند از عقول و انوار قاهره و اسفهدیه، این موجودات به دلیل امریت و قرب و تجرد دارای صفت زمانمندی نیستند و ضرورتاً بیرون از میان نظریه حدوث زمانی‌اند.

ب - موجودات خلقی یا مادیات و اجسام و برازخ و انواع حرکات ذاتی و عرضی. میدان حدوث زمانی زمینه همین موجودات است، پس وقتی می‌گوییم عالم حادث زمانی است، عالم جسمانی و زمانمند را منظور کرده‌ایم.

در برابر حکما عده‌ای از متکلمین عالم را در عالم جسمانی منحصر کرده‌اند، پس وقتی می‌گویند عالم حادث است، همه عالم را اراده می‌کنند.

مبادی نظریه صدرائی حدوث

صدرالمتألهین وجود حق را به انحایی از تقدم، مقدم بر عالم می‌داند، و تقدم حقیقی و تام و اصیل را از مختصات مرتبه وجود برشمرده است، با این وصف توفیق یافت تا تقدم واجب را در مواضع دیگری هم به ثبوت رسانده و حدوث را به میدان‌های بیشتری تعمیم دهد.

خدا نظر به این که حقیقت هستی و محض موجودیت اصیل و مبرای از هر حیث و جهتی است، بر همه ماسوی حتی بر خصوصیات اسماء و صفات تقدم و سبق بالحقیقه دارد، زیرا تقدم طبیعت وجود اصیل بر ماسوایش جز به گونه تقدم بالحقیقه نیست، و طبیعت وجود اصیل نیز طبق مآل فلسفه صدرالمتألهین شیرازی مساوق با حق و

منحصر در اوست، پس وجود حق سبقت حقیقی بر همه اشیاء دارد. علاوه بر این نظر به این‌که موجودیت الهی دارای بی‌نهایت شئون ذاتی و مقامات ربوبی است و هیچ شائی بیرون از احاطه شئون او نیست، پس هیچ تقدیمی جز به ملاک شائی از شئون حق وجود ندارد؛ باطن همه تقدمها تقدم بالحق است، حتی تأخرات نیز بالحق بوده و جز به ملاک حضور احاطی شئون الهی ممکن نیست.

اما وجود حق را گذشته از این تقدمها تقدم دیگری است که از معیت کلیه خدایی با همه انحاء وجود اصل می‌شود. خدا در عین تقدمش بر زمان، جدای از زمان نیست، و نسبت به هر لحظه‌اش معیت دارد، و به ملاحظه این معیت و همراهی این قضیه که خدا در زمان قبل بوده صدق می‌کند. بر این پایه اگر ثابت شد اعیان و جواهر عالم جسمانی به گونه‌ای مسبوق به مدت زمانی اند ثابت شده است که عالم از وجود خدا نیز تأخر انفکاک و زمانی دارد. طرفداران حدوث زمانی عالم از عهده این کار برنیامدند و به جدل گرفتار شدند. صدرالمتهلین با تفکر منطقی نیرومندی رشته‌های جدل را گسست و مبادی هستی را به دقت مطالعه کرد و از آن مطالعه و ژرفانگری اصول و قوانینی استخراج نمود که بسیاری از مسائل لاینحل و شبه جدلی و بسته را به وسیله آنها گشود، از آن جمله در مسأله حدوث دقیق شد و گرداب جدلیه‌الطرفین را از سر گذراند و از اصول پر توان وجودی مدد جست و سرانجام عروس حدوث را بر حجله ثبوت نشاند.

حال پس از توضیح فوق به شرح مبادی این نظریه به ردیف ذیل می‌پردازیم:

الف - تحلیلی بودن حرکت: منظور از صفت تحلیل این است که حرکت از قبیل اعراض مقولی نیست که عروضشان بر جواهر، عروض خارجی و انضمامی است و هر کدام چیستی و ماهیتی جدا از جوهر دارد. عروض حرکت بر موضوعات متحرک، عروضی است تحلیلی و عبارت از متحرکیت موضوع و نحوه خاص وجود آن است، حرکت چیزی جز تجدد و تکانه واحد متحرک نیست؛ و اصولاً همان‌گونه که عروض وجود بر ماهیت به گونه‌ای تحلیلی است، عروض حرکت بر متحرک نیز در ظرف تحلیل است، وگرنه از جهت واقع حرکت با متحرک یکی است. این مبدأ در توضیح حدوث و تبیین نظریه توابع آن بسیار نافع و بنیادین است.

ب - حرکت دارای دو فاعل است: اول فاعلی الهی است که اصل وجود حرکت را به

تبع وجود و موضوعش در صورتی که موضوع داشته باشد ایجاد می‌کند، و دوم فاعل طبیعی است که مبدأ مباشر و همراه سیلان و تجدد است، یعنی متجددیت به طبیعت استناد دارد و نحوه وجود به فاعل الهی.

ج - علت ثابت است و علت متغیر متغیر، متغیر از این جهت فاعل مباشر حرکت نمی‌تواند یک ثابت مطلق باشد، از این‌رو حکما طبیعت را مبدأ حرکت می‌دانند و برای گریز از مبدئیت ثابت مطلق نوعی دگرگونی و تغییر را در طبیعت اعتبار کرده‌اند، به نظر آنان تجدد حالات قرب و بُعد از مکان طبیعی این منظور را تأمین می‌کند، برای تثبیت بیشتر این نظر در روند حرکت، دو زنجیره در نظر آورده‌اند: یکی زنجیره اصل حرکت، و دوم زنجیره حالات قرب و بُعد. هر پاره‌ای از زنجیر اول علت پاره‌ای از زنجیر دوم است، و هر پاره‌ای از دوم علت پاره‌ای از اول است بدون پیش آمدن محذور دور، زیرا علیت تراجعی نیست، زیرا جزء اول سلسله حرکت علت حالت اول سلسله حالات است، و حالت اول سلسله حالات علت جزء دوم سلسله حرکت، و بر همین منوال تعاقباً جریان علیت پیش می‌رود. فرضاً الف در مجموعه «ه». علت «ب» در مجموعه «ه» است، و «ب» در مجموعه «ه» علت «ج» در مجموعه «ه» و بر همین روش علیت متعاقباً ادامه می‌یابد.

صدرا المتألهین می‌گوید: فرض دو سلسله مذکور کمک خوبی در ایضاح زمینه حرکت است، جریان حرکت را از حیث علت معده توضیح می‌دهد، اما علت موجب حرکت را اصلاً مشخص نمی‌کند، و پرسش اصلی متوجه علت موجب است، یعنی چه چیزی این امر سیال‌الذات را مباشرتاً ایجاد می‌کند. پرسش این است که پیش از فرض دو سلسله چگونه اصل حرکت پدید آمد؟ فرض دو سلسله هیچ پاسخی به این پرسش نمی‌دهد.

د - متی و آین و وضع و دیگر خصوصیات گرچه موجب تشخیص شیء نیستند، زیرا تشخیص به ملاک انحاء وجودات است، اما از آمارات و نشانه‌های تشخیص‌اند، به این معنی که هر مجموعه‌ای از امور مزبور نشان‌دهنده گونه وجودی مخصوصی می‌باشد؛ هر نحو وجودی و هر درجه حصول، مجموعه‌ای خاص از آمارات تشخیص را ایجاد می‌کند، پس تغییر و دگرگونی در آمارات تشخیص از تغییر نحو وجودی حکایت دارد، و نحو وجودی هر چیز، ذات فعلی و صورت عینی آن چیز است.

ه - تشکیک و اشتداد دو قانون ارزنده از قوانین سنخ وجوداند، بر طبق قانون

تشکیک طبیعت وجود طبیعتی مرتبه‌دار و تشکیکی است، به گونه‌ای که در عین اختلاف مرتبه وحدتش از میان نمی‌رود، ممیزش عین جهت اشتراکش می‌باشد، و بر طبق قانون اشتداد، مراتب دانی می‌توانند به مراتب عالی منتقل شوند بی‌آن‌که اتصال وجود از هم گیسخته گردد.

صدرالمতألهین بر اساس مبادی مذکور حرکت جوهری طبیعت عالم جسمانی را نتیجه گرفت، بنابر حرکت جوهری یک جریان سیال و غیرقارالذات از قبیل حرکت و زمان است، با این اختلاف که حرکت و زمان ماهیتشان دگرگونی و سیلان است، و جوهر گیتی در ماهیت ثابت بوده و وجودش گذرا و سیال است. حال که جوهر عالم ذاتاً متحرک و در گذر و تجدد است، پس حقیقت آن چیزی جز زوال و حدوث نیست، زیرا اشیاء سیال و غیرقارالذات استمرار و بقائشان عین حدوث و زوال است، پس جهان در هر لحظه حادث می‌شود و در هر لحظه به نیستی می‌گراید، کل عالم در هر پاره‌ای از زمان که فرض شود مسبوق است به عدم در کل گذشته زمان، البته در گذشته هم عالمی بود، اما این عالم نبوده، این عالم فقط در همان لحظه مفروض پدید آمده و قبلاً هرگز نبود و بعداً هم نمی‌باشد.

این یک مرحله از حدوث جوهری عالم است که مرحله دومی نیز دارد، حدوث در این مرحله تمأمی جهان را فرامی‌گیرد، دلیل استنتاج مرحله دوم این است که اگر، هر جزیی از سلسله سیال عالم مطلقاً و بدون منظور کردن فرض خاصی حادث باشد. از این حکم کلی مطلق لزوماً نتیجه می‌شود که کل عالم نیز باید حادث باشد. و این که گفته‌اند حکم فرد به کل سرایت نمی‌کند فقط در صورتی است که حکم فرد به نحو مطلق نباشد، برخلاف مورد بحث که حکم فرد را مطلقاً و بدون فرض مخصوص در نظر آورده.

در اینجا باید نکته‌ای را تذکر داد بدین مضمون که مقصود صدرالمتألهین از حدوث کل عالم حدوث کلامی نیست، تا بتوان گفت سلسله جوهری عالم به آغاز و ابتدایی می‌رسد که پیش از آن عالمی نبوده و فیاض مطلق فیضی نداشته است، سنخ حدوثی که برای عالم ثابت نموده مباین است با حدوث زمانی متکلمین.

مقصود او از حدوث زمانی کل عالم این است که حقیقت کل عالم چیزی جز تجدد و حدوث و پیدایش نوین نیست، به وجهی که در هر نقطه عالم را در نظر آوریم محکوم به

حدوث می‌باشد. پس مقصود از این‌که حدوث هر جزء عالم حدوث کل عالم را نتیجه می‌دهد همین است که کل عالم یک حقیقت حدوثی و تجددی و مسبوق به عدم زمانی در کُنه جوهر خویش می‌باشد، به این معنی که عدم زمانی سابق مقوم ذات و جوهر عالم جسمانی است.

حال با تأمل در حدوث و موجباتش می‌توان فناء و نابودی عالم را نیز به همان روش اثبات حدوث استنتاج کرد، چون هر لحظه که عالم حادث می‌شود در لحظه بعد معدوم می‌گردد، پس عالم در هر لحظه ملحق به عدم و فناء است و در نتیجه کل عالم فانی و از میان رفتنی است؛ نابودی و فناء از مقومات حقیقت عالم می‌باشد نه چیزی که در پاره‌ای خاص بر ذات آن عارض شود، با توجه به همین نکته گفته شده: که مآل عالم به هلاک و نیستی و فناست، البته این مآل عرضی آن است، اما به حسب سلسله طولی مآل عالم به کمال و نور و ثبات حقیقی و خلاص از شبکه ترتب حوادث می‌باشد.

آنچه گذشت سخنی کوتاه از نظریه حدوث زمانی جوهری بود، این نظریه توابعی دارد بسیار مهم که از آن جمله نظریه ارتباط حادث به قدیم است، ولی چون پرداختن به آن و دیگر توابع در این مختصر نمی‌گنجد به وقت دیگری موکولش می‌نماییم.

حدوث اسمائی

حدوث اسمی یا اسمائی از مصطلحات حکیم مخقق سبزواری است، ریشه این حدوث به گونه‌ای عرفانی نه برهانی در گفتارهای عرفا یافت می‌شود، گرچه به عنوان علمی حدوث معرفی نشده، گویا این حکیم سبزواری بود که نخستین بار اصطلاح نامبرده را در بحث‌های فلسفی وارد کرد. گفتنی است که نه عرفا و نه حکیم سبزواری تفسیری تحلیلی و فلسفی بر طبق اصول برهانی از حدوث اسمائی ارائه نداده‌اند، مرحوم سبزواری خود از آن به نام یک نظریه علمی یاد نکرده. تعبیر او از حدوث اسمی از حدّ یک اصطلاح تجاوز نمی‌کند. این مدعی با ایضاحی از حدوث اسمی طبق نظر وی روشن‌تر می‌شود.

حدوث اسمی از دیدگاه محقق سبزواری

وجود در تصاعد تعقلی و عرفانی به مرتبه‌ای می‌رسد که جز خویش هیچ نباشد، هر گونه نام و نشانی از آن منتفی است، غیب محض و نهانی ساده و مطلق و هستی صریح و خالص می‌باشد، حق در مرتبه غیب ذات و خلوت هستی جز خود نیست و همه اسماء و صفات از حیث خصوصیاتشان از غیب ذات به سلب مقید از مطلق سلب می‌شوند، بنابراین جهان به مثابه اسماء و صفات و مظاهر در مرتبه غیب وجود نیست، و پس از آن است که جهان اسمائی پدید می‌آید. حکیم سبزواری می‌گوید: حق مطلق در مادون غیب ذات اسماء و تعینات را آغاز کرد. طلوع ذات از افق احدیت، آغاز پیدایش است، و از منته طولی هستی از سیر نیر نور حقیقی در مراتب وجود حاصل می‌شود.

نکته‌ای که سبب شده این حدوث، بیشتر یک اصطلاح و ایضاح باشد تا نظریه فنی و منطقی، این است که ظاهراً به نظر عرفا و خصوصاً حکیم سبزواری مغایرت مرتبه اسماء با مرتبه غیب مغایرتی اعتباری است، وگرنه برحسب خارج، اسماء و صفات عین ذات حق اند نه بیرون از ذات و لاحق بر آن. مراتب سه‌گانه و احدیت و احدیت و غیب، یک مرتبه وجود اصیل نامتناهی می‌باشند، و مرتبه فعل در عین تأخر از مرتبه ذات در مرتبه غیب مضمّن و مطویست، بنابراین جز اسم از این حدوث چیزی نمی‌ماند. حال پس از این باید به حدوث اسمی از دیدگاه مجرّد از استناد به قائلش نظر کرد.

تحقیق در حدوث اسمی و اسمائی

به نظر نگارنده حدوث اسمی فراتر از صرف اصطلاح و در حدّ یک نظریه فلسفی عرفانی است، و تبیینش در مستوای نظریه به گفتاری مشروح و تحلیلی و نقدی نیاز دارد، چون برای آن از انبوهی اصول و ضوابط فلسفه و عرفان باید مدد گرفت. ما در این عجالت برخی از مبادی حدوث اسمی را به گونه مختصر و با حذف بسط و نقد برمی‌شمریم، تا نوری بر یکی از معضل‌ترین و در عین حال لطیف‌ترین نظریات تعقلی افکنده باشیم، برخی از مبادی مذکور به قرار ذیل می‌آید.

الف- از مقومات موجودیت یک چیز انفصال و تمیزش از موجود دیگر نیست، بلکه

موجودیت امری است مطلق از انفصال و اتصال.

ب - بسیط‌الحقیقه به هیچ‌گونه مصداق سلب هیچ فعلیتی واقع نمی‌شود، و به این دلیل همه درجات فعلیت را به درجه واحده بسیط و محیط بدون هر نوع تمیزی داراست، و دارای حقیقی فقط اوست.

ج - مراتب و انحاء وجود چه در حال انفصال و چه در حال اجمال به دلیل موجودیت منشأ آثار بوده، و علاوه بر این احکام ذاتی خود را واجداند و این احکام هرگز منعدم نمی‌شوند، و این‌که احکام برخی مراتب به نظر ما گاهی منتفی شده و گاهی موجود می‌شود صرفاً به دلیل ظهور و خفاء آنهاست، زیرا احکام مرتبه سافل در مرتبه عالی پنهان و مغلوب است، سطوت و جلال عالی مجالی برای نمایش دانی نمی‌گذارد، و اگر هم احکام ذاتی در رتبه عالی ظهوری داشته باشد تنها از مشکوة عالی و در پوشش غالبیت احکام آن است، احکام هر مرتبه دانی فقط در وعاء دانی آشکار و غالب است، اما احکام مرتبه عالی هم در وعاء خویش ظاهر و غالب است و هم ممکن است در مراتب نازل وجود ظاهر و غالب باشد، مگر که تنزلات به اندازه‌ای فزون باشد که مرتبه اعلی و احکامش کلاً به اختفاء حجب و براز کشیده شوند.

با این وصف هیچ‌گاه مغلوب تنزلات نشده گو این‌که به خفاء و پنهانی گراییده باشند، خفاء احکام موجب مغلوبیت نیست، چنانکه مغلوبیت نیز موجب خفاء نمی‌شود، البته اگر منظور از مغلوبیت، مغلوبیت ظهوری باشد، در آن صورت رواست که بگوییم: احکام مرتبه عالی در نتیجه تنزلات پنهان شده و مغلوب احکام تنزلات گردیده است.

د - چنانکه اتحاد اسماء و مظاهر امکان دارد، اتحاد و اندماج و یکتایی مراتب کثیره نیز ممکن است، خصوصاً در صورتی که تصویر مراتب مستلزم تنزلات امکانی و برزات جاعلیت و مجعولیت نگردد، از این مبدأ و قانون بسیاری از حقایق دقیق کشف می‌شوند که بدون آن کشف آنها میسر نبود، اتحاد مراتب به این مفهوم است که همه مراتب در یک مرتبه عینی واقعی مندمج و متحد بوده، به وجهی که از هر گونه ترکیب و تمیزی مبرا و برکنار باشند. نظر به واقع جز یک صرافت و بساطت مطلقه در بین نیست، گو این‌که در همین بساطت مطلق احکام مراتب به نحو اتصال و اندماج محفوظ است، اما نظر به نفس‌الامر مراتب واحد حقیقی از هم جدا و متمیزاند، و همین مراتب متمایزه

نفس‌الامریه به موجودیت واحد عینی حقیقتاً موجوداند.

هـ- تعینات که حقایق اسماء و صفاتند به حکم تنافی تعین و اطلاق مصداق بالذاتی در مرتبه خالصه ذات مطلق ندارند، و از این‌رو منطقاً از حیث نفس‌الامر مطلق وعائی جز وعاء ذات مطلق دارند، خصوصاً اگر تعینات از جهت مظاهر و مرئی ملاحظه شوند.

و- طبق قانون اتحاد مظاهر و اسماء، آغاز جهان ممکن است، گرچه مرتبه اسماء خود جهانی است دارای مبدأ و منتهی، و در عین استناد به مبدأ از نظر فلسفی واجب‌الوجود است، زیرا از این نظر عین وجود حق تعالی می‌باشد، و از دیدگاه عرفانی ماسوای غیب محض ذات محکوم به امکان و جواز است، هر چند حکم امکان در صقع احدیت و واحدیت وجود در اختفاء محض به سر برده و مغلوب حکم وجوب ذاتی است. تفسیر این امر عجیب از دیدگاه فلسفی محض مشکل به نظر می‌رسد اگر نگوییم محال است، با این وصف می‌توان از رهگذر اصول حکمت متعالیه تفسیری منطقی برای تصویر مراتب سه‌گانه غیب و احدیت و واحدیت یابید و از منظره آن به تماشای آوردگاه حدوث اسماء و کبر و قز نام‌های نکوی ربانی پرداخت، در این عرصه نامحدود و آوردگاه بی‌نهایت گسترده بدیع‌ترین حوادث تاریخ سیر نیر نور حقیقی در آفاق و مراتب وجود پدیدار می‌شود.

از افق برین احدیت نخستین شعاع نور تنق می‌گشند، زیرا خورشید حقیقی از اولین افق هستی سربرآورده است، در تجلی ذاتی و اوّل این نور پنهان اسماء ذات پدید می‌آیند و از این اسماء نورانی است که موج بلند نور برخاسته و به دورترین افق‌های مغرب اقصی گسترده می‌شود. مناکحات نام‌های نکو آغاز شده و تعینات مجموعه‌های مناکحاتی در عرصات تشکیل می‌گردند، هر کدام از اسماء و مجموعه‌های حاصل از مناکحات به مقتضای طلب ذاتی خواهان دولتی در مادون و احدیت ذات اقدس اعلایند. تاریخ جهان عرفانی به مثابه اسماء و صفات و مظاهر تجلیات تاریخ دولت‌های اسماء و مجامیع مناکحاتی است. کل عالم جواز به مفهوم فلسفی، نمایش طلوع و غروب نام‌های صقع ربوبی در مدارهای سیر نیر نور حقیقی است، در هر لحظه از لحظه‌های سرمد و دهر و زمان، اسمی از خم روزگار نامتناهی بر افق حضرات خمس وجود طالع

می‌شود، با طلوع آن اسم دولت نوینی طبق قانون مداولات ایامی پدید می‌آید و با ظهورش انبوهی از احکام و حوادث در بستر زمان به جریان می‌افتد، و چون ستاره اسم غالب در خم دیگر روزگار کج‌مدار به افول نشست، دولتش نیز به سر آید و همه احکام و حوادث ناشی از آن سپری شود.

تاریخ جهان ما نیز انعکاسی از طلوع و افول این دول الهی است، پیدایش و زوال تمدنها، جایگزینی ملت‌ها از پس یکدیگر، نابودی و تباهی قرن‌ها و اعصار و پای گرفتن قرون و اعصار جدید و تکامل دانش‌ها و فرهنگ‌ها و انحطاط و زوالشان همگی بازتاب آن طلوع و غروب اسمانی است.

جهان به مفهوم اعم در منظره معرفه الربوبیه بدین وصف است که اجمالاً یاد شد، از دیدگاه فلسفه، جهان را نمایش دیگر است، گو این‌که به نظر ما اصول حکمت متعالیه این قدرت را دارند که تبیینی فلسفی از منظره عرفانی جهان اعم ارائه دهند.

یکی از اصول مزبور اصل افتراق بین نفس الامر و واقع است. نظر به این اصل بسیاری از اموری که در واقع موجود نیستند یعنی صورت عینی خاص ندارند در نفس الامر وجود دارند، و وجود متمیز نفس الامری عیناً وجود مندمج واقعی است، مگر در جایی که موجود نفس الامری هیچ صورتی در واقع نداشته باشد، امکان عقول و مفارقات نوری بنابر برخی از انظار حکمیه امکان واقعی نیست، فقط از لحاظ نفس الامر صدق می‌کند. و عدمی که ملازم تنزل انحاء وجودات است مصداق بالذات در مفارقات نوری در عین تنزلشان ندارد، چون این عدم به دلیل جبروت ذاتی ربوبی تمکین نیافته تا مرتبه‌ای را در مطلق واقع اعم از وجود به خود اختصاص دهد، عدم مفارقات منجبر به جباریت الهی است، و به همین دلیل است که امکان به لحاظ طبیعت واقع وصف مفارقات و عقول نیست. البته این امکان ماهوی است که حکمش در مفارقات اختصاص به نفس الامر دارد، وگرنه امکان فقری به تمام معنی واقعیت و خارجیت دارد، چون انحاء وجودات عیناً امکانات و تعلقات به مبدأ اعلایند. فقر و نیاز، تمام ذات ممکنات است.

ز - هیچ مرتبه‌ای از حیث خودش مصداق ذاتی وجود مرتبه دیگر نیست، پس لزوماً مصداق بالعرض عدم آن است و وعاء عدمش همان وعاء مرتبه سابق است، و از این‌رو به وجود مرتبه لاحق در صورتی که مرتبه لاحق از طواری ذاتی و تحلیلی مرتبه

سابق نباشد منتفی نمی‌شود، زیرا وجود لاحق در حیزی پس از حیز مرتبه سابق است و نتیجتاً موجب نقض عدم سابق نمی‌شود. سخن از حدوث اسمی مربوط به این صورت نیست، حدوث اسمی در صورتی قابل طرح است که مرتبه لاحق بر ذات مرتبه سابق به نحو ذاتی و تحلیلی اعتبار لحوق داشته باشد، و از این رو حیز وجود لاحق و عدم سابق بر آن یکی است، این اتحاد حیز از جهت واقع خارجی غیرتحلیلی است نه از جهت نفس الامر، از حیث نفس الامر وعاء مرتبه غیب محض بر مراتب لاحق ذاتیه تقدم دارد و به هیچ لحاظی مصداق بالذات یا بالعرض لواحق نیست، بلکه ازلاً و ابداً مصداق بالعرض عدم لواحق است، چه لواحق ذاتی و چه لواحق غیر ذاتی.

حال با توجه به این مبادی نامبرده که به ایجاز و اجمال یاد شدند تفسیری کوتاه از حدوث اسمی ارائه می‌شود:

تفسیر حدوث اسمی

حدوث به معنی مسبوقیت به غیر به آسانی درباره اسماء قابل فهم است، زیرا بر اساس مبادی یاد شده، مرتبه غیب ذات بر همه اسماء و صفات تقدم وجودی نفس الامر دارد، ملاک این تقدم تقرّر حقیقت در نفس الامر مطابق با واقع مجمل و مندمج است. در اینجا تقدم دیگری نیز به نام تقدم بالحقیقه با توجه به برخی ملاحظات فلسفی عرفانی تصویر می‌شود که فعلاً از بحث ما کنار است.

حال باید دید که حدوث به معنی مسبوقیت به عدم چگونه تفسیر می‌شود، البته معلوم است که تصویر حدوث چنینی برای اسماء آسان نیست، مگر که مبادی یاد شده به علاوه اصول دیگر فلسفی و عرفانی دقیقاً مفهوم شوند، و پوشیده نیست که در یک نوشتار مقدمی جای شرح و تبیین چنین مسأله مشکلی نیست. هر چند که این اشکال و سختی نباید موجب انصراف از برخی توضیحات شود، پس به مفاد «ما لا یدرک کله لا یتدرک کله» سخنی کوتاه بر پایه مبادی گذشته از حدوث اسمی به معنی مسبوقیت به عدم می‌آوریم. از گفتار پیش چنین برآمد که جهان به مفهوم عرفانی با جهان به معنی فلسفی مغایرت دارد، جهان فلسفی از مرحله فعل که مادون مرتبه واحدیت است آغاز می‌شود و جهان عرفانی نخستین بار از افق احدیت وجود طلوع می‌کند.

بحث‌های مربوط به جهان در فلسفه تنها مرحله فعل و خلق را دربرمی‌گیرد، حدوث و قدم نیز به همین جهان (جهان فعل و خلق) مربوط است، اما مباحث جهان عرفانی دامنه‌ای بس گسترده‌تر دارد، از ماده اولی تا افق احدیت دامنه جهان‌شناسی ربوبی علم عرفان است، پس بحث از حدوث و قدم نیز تا احدیت کشیده می‌شود.

حدوث اسمی مورد بحث به همین جهان عرفانی تعلق دارد، بنابراین نظریه جز ذات پاک لاریبی خدا هیچ ذات قدیم و سرمدی و هیچ صفت و عنوان ازلی وجود ندارد، همه ذوات و صفات محکوم به حدوث و تجدداند، و آن ذات اقدس اعلی بی‌نیاز از هر چیز و غنی مطلق است. و گویا کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام الله الملك المبین در خطبه توحیدیه اول نهج‌البلاغه اشاره به همین مرتبه غیب ذات باشد، زیرا صفات در کلام مولی‌الکونین علیه‌السلام به نحو مطلق از خدا نفی شده، اما نه به مفهومی که معتزله گمان برده‌اند، بلکه نفی صفات به این است که ذات به ذات خویش از همه عناوین و اوصاف بی‌نیاز باشد، مثلاً همان‌چه که از صفت علم انتظار می‌رود از حقیقت ذات واجب به نحو اتم و ضروری تعقل می‌شود، یعنی که ذات او حیثیت انکشاف مطلق هر چیز است بی‌آن‌که نیازی باشد به اعتبار صفتی جز ذات به نام علم. توضیح بیشتر مسأله نفی صفات به گفتار دیگری نیاز دارد، فعلاً به همین اندازه که مناسب بود بسنده کرده و باز می‌گردیم به ادامه بحث حدوث.

بر اساس مبادی یاد شده جهان به مثابه اسماء، حادث و متجدد است، در وعاء سرمد نبوده و سپس بود شده، و به عبارت علمی، مسبوق به عدم سرمدی در غیب مطلب است، دلیل این‌که اسماء در سرمد ذات نیستند این است که اسماء به مثابه تعینات و صفات ناعتیه، با وجود صرف بی‌نیاز از هر تعین و نعتی مغایرت دارند. تعینات و نعوت در موجودیتشان به ذات واجب نیازمنداند، اما واجب از حیث لاحیثی اطلاقی به آنها نیاز ندارد، از این‌رو مرتبه نامحدود غیب وجود، مصداق بالعرض عدم اسماء است، زیرا اگر چنین نبود می‌بایستی که وجود اسماء هم مرتبه وجود ذات می‌بود، و با توجه به مبادی مذکور امکان ندارد که اسماء و ذات یک وعاء وجود داشته باشند، هر چند که به ملاحظه واقع خارج هیچ جدایی و تمیزی بین ذات و اسماء نیست، پس اسماء از سرمد وجود کلاً منتفی‌اند، و بدین جهت مسبوق به عدم سرمدی اطلاقی در این مرتبه می‌باشند.

حال که چنین است جای پرسش دارد که پدیدار شدن این اسماء پس از عدم سرمدی چگونه باید تفسیر شود تا حدوث اسمی به صورت مسبوقیت به عدم رتبی وجودی که در همه مراتب سلسله وجود صدق می‌کند تعبیر نشود، همان‌گونه که حدوث دهری در نتیجه عدم تحقیق کافی به تأخر رتبی وجودی تفسیر شده است.

پیدایش اسماء پس از عدم نفس‌الامری در سرمد غیب به این است که ذوات آنها به تجلی ذاتی اول و ثانی در حیز عدم سابقشان موجود و محقق شود، عدم سابق به عین تجلی ذاتی که مابه‌الوجود اسماء است از لا و ابدأ به لحاظ متن واقع اصیل بسیط منتفی و باطل می‌شود، دلیل این‌که وجود اسماء در حیز عدم سابق قرار می‌گیرد این است که ملحق بالذات اسماء خود مرحله غیب ذات است نه مرحله‌ای پایین‌تر از آن، وگرنه اسماء به ملاحظه واقع اصیل عین ذات نبودند، و چون ملحق اسماء همان ذات است، پس وجود اسماء در حیز ذات که مصداق بالعرض عدم اسماء است واقع می‌شود، این عدم همانند عدم دهری، عدمی است حقیقی، به نحوی که با فرض وجود یکسره ابطال می‌شود، و نیز مثل عدم دهری از سنخ اندازه و کمیت می‌باشد.

حال بنابر فرض صحت این تفسیر و صحت مبادی گذشته و درستی تطبیق می‌توان گفت که حق تعالی شأنه همه چیز را از مرتبه احدیت و نه پیش از آن به یک تجلی واحد نامتناهی آغاز کرد، پس وجود سرمدی و قدم ذاتی اختصاص به حق متعال دارد و هیچ چیزی که به گونه‌ای ماسوای ذات باشد و یا این‌گونه اعتبار شود، قابلیت اتصاف به قدم و ازلیت را ندارد، بلکه همه ماسوی حادث و مسبوق به نوعی عدم سابقند، مگر آن ذات پاک تقدس و تعالی.

بر این پایه آن موجودی که غنی مطلق است و حقیقت موجودیت به صدق ذاتی ازلی و ضروری بر آن صدق می‌کند جز حقیقت واجب‌الوجود بالذات نیست، ذات حق به صرافت خویش عین علم نامحدود و عین حیات ازلی و عین قدرت نامتناهی و عین کمال و جمال مطلق است، بی‌آن‌که نیازی به اعتبار تعینات اسماء و صفات در آن ذات فوق تعین باشد. اینها همه نتیجه نظریه حدوث اسمی است که هر گونه اسم و رسم و نام و نشانی را مادون مرتبه لاریبی غیب محض و خفاء مطلق قرار می‌دهد و هر چیزی جز خدا را محکوم به حدوث و فناء می‌کند.

الاکل شیء ما خلا الله باطل و کل نعیم لا محالة زایل

این بود مختصری از تبیین نظریه حدوث اسمی که با پرهیز از پرداختن به نقد و اشکال آورده شد، در پی هر نظریه میدانی از پرسشها و نقدها پدید می‌آید، خصوصاً حدوث اسمی که به دلیل پیچیدگی و معقد بودن مبادیش، و هم به دلیل این‌که مفهومش فوق تصورات رایج فلسفه است میدانی گسترده از امواج نقد و سؤال در محیط خویش برانگیخته است، پس نباید انتظار داشت که در ضمن سخنی کوتاه تفسیری دقیق و کامل از آن به عمل آمده باشد، همان‌گونه که نظریه حدوث دهری نیز به همین دلیل نیاز به تفسیری متدیک و اصولی و نقادانه دارد، تا مآلاً یک طرف قضیه به ثبوت منطقی برسد، حدوث زمانی طبق مسلک صدرالمতألهین نیز همین وضع را دارد. آنچه در این گفتار آمد ایضاحاتی مقدماتی و لازم - نه کافی - بود بر این نظریات عمیق، و البته ارائه آنها حتماً به آن معنی نیست که هیچ اشکالی در تبییناتی که آورده شده نیست. الحمدلله اولاً و آخراً.

در پایان با تحلیل آراء این حکیم دانشمند و کتاب بی‌همتایش که توسط این المعی زمن و خزیت فن به علم آمد، خواننده را به اقیانوس علوم لدنی این پدیده شگفت سده دهم، و این باکوره الهی و مظهر الطاف ربانی در قرن یازدهم در این کتاب مقدس ارجاع داده و به بیان دیگر موارد می‌پردازم.

روش نگارنده در ترجمه این کتاب همان روش ترجمه در دیگر کتاب‌های تفسیری صدرالمতألهین از قبیل اسرارالآیات و آیه نور بوده، ان‌شاءالله در آینده هم همین‌گونه خواهد بود، یعنی در محدوده متن، بدون کوچکترین تخطی و زیاده‌روی و یا احیاناً کوتاهی در تمامی جملات است، چون ترجمه آزاد لازم‌هاش امتزاج مفاهیم است با متن، که مترجم از مطلب برداشت می‌نماید، و این خطای فاحشی است، زیرا از مطالب بلند این کتاب و امثال آن از این نوع کتب، هر کس درخور استعداد و دانش خویش بهره و برداشت دارد لذا می‌بینیم حواشی و توضیحاتی که بر این قبیل از کتابها زده می‌شود هم‌آهنگی نداشته و در بسیاری از موارد تضاد و تقابل هم دارد، لذا نگارنده جز راه وسط و جاده مستقیم که همان ترجمه در چهارچوب متن است راهی دیگر را برنگزید، ولی اگر تعقید و یا نارسایی در جمله مشاهده می‌شد، توضیح مختصر را در بین هلالین در متن

داده، و اگر باز نیاز بیشتری داشت به صورت تعلیق در زیر صفحه آورده‌ام، و اگر آنها خدای ناخواسته اشتباه باشد از نگارنده بوده و اشکالی بر مصنف آن وارد نیست، و تعلیقات مربوط به اصطلاحات را از فرهنگ علوم عقلی دوست دانشمندم جناب آقای دکتر سجادی، و در منطقیات از منطق مرحوم محمد رشاد، و در ترجمه آیات از ترجمه آقای ابوالقاسم پاینده خوفاً من التفسیر آورده‌ام، و در دیگر موارد یا از تقریرات اساتید خود استفاده نموده، و یا از کتاب اسفار مؤلف و یا دیگر کتب ترجمه نموده و یا مطلقاً از اینجانب بوده است، و در پاره‌ای از موارد تعلیقات این کتاب با تعلیقات ترجمه کتاب اسرارالآیات اشتراک دارد، جهتش آن است که چون این کتابی مستقل بوده و نسبت به دیگر کتب صدرالمتألهین حکم کتاب مادر را دارد، لذا بنا بر این شد: هر چه که نیاز به توضیح و تعلیق داشت در این جا ایراد گردیده و در ترجمه‌های دیگر کتب او بدین کتاب کبیر ارجاع داده شود.

البته دانشمندان این فن و واقفان به امور ترجمه و نقل، به‌ویژه نقل این‌گونه مفاهیم و مطالب بلند عقلی، آن هم از زبان وسیع و پهناوری چون عربی، به زبانی محدودتر از آن همچون زبان پارسی واقفاند که: ناقل چه دشواری‌ها در پیش دارد، و اصولاً این‌گونه کتب درخور ترجمه نبوده و مترجم بایستی مایه بسیاری را خرج نماید تا کتاب با بیانی صاف و درخور استفاده عموم اهل فن قرار گیرد، لذا از زمان تألیفش که تاکنون حدود چهارصد سال می‌گذرد، کسی متعرض این امر نشده است، و از طرفی در عین آن که از جهت کلمات مطابقت باید داشته باشد، ترجمه هم باید روان و شیوا بوده و درخور دانش هر خواننده متوسطی باشد، این کاری است که به طور عادت و معمول صورت نمی‌گیرد و نیاز به امری معنوی دارد، به همین جهت نگارنده با استمداد از رحمت بی‌انتهای مسبب‌الاسباب، و لطف بی‌پایان مسهل امور صعب، و طلب همت از باطن اولیاء الهی به‌ویژه مصنف کبیر آن، قدم در این اقیانوس بیکران گذارده و توکلاً علی الله در آن به شناوری و سباحت پرداختم، امید است اگر در برخی از موارد ترجمه به واسطه غموضت کلام پیشینیان (نه مؤلف آن) و صعوبت ترجمه و به اصطلاح پیاده نمودن برخی از مفاهیم بلند فلسفی و عرفانی دچار تعقید و نارسایی است به دیده عفو نگرسته، و تکمیل آن را به روزگاران باز گذاشته تا از اولادان روحانی مصنف کبیر و اقربای معنوی

مؤلف بی نظیر ظهور نموده، و این کاروان معنوی را که از عالم فرش به سوی جهان عرش در حرکت است هدایت نموده و کار ما را تکمیل نمایند، و اگر احیاناً ترجمه در برخی از موارد افتادگی داشته و یا خدای ناکرده مطابقت نداشته، حقیر را مطلع و خود تصحیح نموده و قلم غفو و اغماض بر زلات فقیر درکشند که:

وَعَيْنُ الرِّضَا عَنْ كُلِّ عَيْبٍ كَلِيلَةٌ وَلَكِنَّ عَيْنَ السُّخْطِ تُبْدِي الْمَسَاوِيَا

چشم هنرین بود از عیب پاک بی هنر از عیب نماید چه باک؟

و فراموش ننمایند که: بی عیب تنها خداست.

در اینجا مقداری از مقدمه‌ای را که در ترجمه کتاب اسرارالآیات در شرح حال و آراء و کتب حضرت مصطفی به زبان پارسی نوشته‌ام عیناً نقل می‌نمایم، اگرچه مفصل آن را به زبان عربی در مقدمه تفسیر حمد و بقره که سال‌ها قبل خود به طبع رسانده‌ام بیان داشته‌ام، ولی از جهت اطلاع فارسی‌زبانان، و به موازات این ترجمه، صلاح چنان دانسته شد که به پاس برخورداری از مجلس افادات حضرت علامه فقید، مرحوم طباطبایی قدس سره، مقاله‌ای را که در یادنامه صدرالمتألهین به قلم بلاغت شمیم خود مرقوم فرموده‌اند التقاط، و برای دوستان الهی و برادران ایمانی به ارمغان آورم، اگرچه استاد گرانمایه‌ام حضرت آیه الله سید ابوالحسن قزوینی قدس سره، در همان یادنامه مقاله‌ای در شرح حال صدرالمتألهین و حرکت جوهری او به صورت ترقیم درآورده‌اند ولی چون اولی مفصل تر بود آن را انتخاب و ایراد نمودم، و در پایان نیز مقداری از نظریات استاد و سرور گرامی خود جناب سید جلال الدین آشتیانی حفظه الله تعالی عن طواریق الحدیث الزمانی را اضافه نموده و پژوهندگان معارف ربوبی را درمورد مشروح آراء صدرالمتألهین، به کتاب دو صدرالدین که شرح حال و آرای صدرالدین قونوی و صدرالدین شیرازی و تطابق آنها با یکدیگر است، و نیز کتاب لوامع العارفین فی احوال صدرالمتألهین، که هر دو را مترجم تألیف کرده و توسط انتشارات «مولی» چاپ و انتشار یافته است حواله می‌نمایم. صدرالدین شیرازی که در میان عامه مردم به ملاصدرا، و در میان اهل علم و شاگردان مکتب خود به صدرالمتألهین معروف است از خانواده قوام شیرازی و پسر منحصر به فرد پدر خود میرزا ابراهیم شیرازی است که یکی از اشراف شیراز و گویا سمت وزارتی نیز پیش سلطان وقت در شیراز داشته است.

صدرالمتألهین در حدود سال ۹۷۹ هجری در شیراز متولد شد و در حوادث سن در کنار پدر به تحصیل علوم پرداخت، و پس از درگذشت پدر به قصد تحصیل و تکمیل معلومات خود به دارالسلطنه اصفهان که در آن زمان پایتخت سلاطین صفویه و دارالعلم بود مسافرت نمود و به تحصیل علوم عقلی و نقلی پرداخت.

وی علوم عقلی را نزد فیلسوف شهیر وقت سید محمدباقر معروف به میرداماد، متوفای ۱۰۴۰ هجری قمری تکمیل کرد و در علوم نقلی نزد شیخ بهاءالدین محمد عاملی، متوفای ۱۰۳۱، که یکی از نوادر دهر و مفاخر وقت بود تلمذ نموده است.

پس از فراغت از تحصیل، بساط زندگی را از آن دیار برچید و متوجه شهر قم گردید و در یکی از توابع قم به نام قریه کهک به عزلت پرداخته، در به روی اغیار بسته، و سالها در کنج عزلت سرگرم مجاهدات و ریاضات و تصفیه نفس شد و پس از سالها خون دل خوردن دریچه‌ای به عالم قدس باز کرد و حقایق علمی را که از راه تفکر و استدلال به دست آورده بود، از راه مکاشفات نوری مشاهده نمود، چنانکه در دیباچه کتاب بزرگ خود «اسفار» بدان اشاره می‌نماید:

چون بر این حال مدتی باقی ماندم، نفسم از جهت طول مجاهدات، اشتعالی نوری، و قلبم از جهات کثرت ریاضات الهیایی قوی یافت؛ انوار ملکوت الهی بر آن تابش و پنهانی‌های جبروت آشکار و روشن، و الطاف الهی و انوار احدی او را شامل و فراگرفت، لذا در پی آن به اسرار و رازهایی آگاهی یافتم که تاکنون نیافته بودم، و رموزی برایم کشف شد که تا حل منکشف به برهان نشده بود، بلکه آنچه را که قبل این به برهان می‌دانستم اکنون همراه با اسرار الهی دیگر، و حقایق ربانی و ودایع لاهوتی و پنهانی‌های حضرت صمدیت به شهود و عیان مشاهده نمودم، اینجا بود که عقلم به استراحت رسید، و مقام آرامش و سکون و را حاصل گشت.^۱

و پس از آن که از نتایج ریاضات و مجاهدات خود برخوردار گردید، بنای تألیف و تصنیف را گذاشت و به تأسیس مکتب فلسفی مخصوص خود پرداخت و تا آخر عمر مشغول به تألیف و تعلیم و تربیت بود.

۱. چون این قسمت در یادنامه نیامده و فقط بدان اشارت رفته بود، آن را به ترجمه از کتاب اسفار نقل نمودم.

وی در زندگی خود مردی باتقوی و پرهیزکار و متعبد بود، در خلال زندگی بارها به زیارت اعتاب ائمه (ع) رفته و هفت بار پیاده به زیارت بیت‌الله شتافته، در بار هفتم که مصادف با سال ۱۰۵۰ بود در اثنای مسافرت در بصره وفات یافت و در همانجا به خاک سپرده شد.^۱

دوره‌های مختلف زندگی صدرالمتهین

چنانکه از تأمل در فصل گذشته به دست می‌آید، زندگی علمی صدرالمتهین به سه دوره مشخص تقسیم می‌شود:

اول، دوره آموزش و تحصیل، که کاملاً از طریقه تفکر عقلی پیروی می‌کرد، و سرگرم فحص و بحث و تتبع آراء و افکار فلاسفه و متفکرین و اهل نظر از سابقین و معاصرین خود بوده است.

دوم، دوره ریاضات و مجاهدات نفسانی، که از یک جانب به عبادت و زهد و از جانب دیگر به کشف و شهود پرداخته است.

سوم، دوره تألیف و تعلیم و تربیت، که به منزله محصول دو دوره گذشته وی است.

مواد فکری صدرالمتهین

چنانکه از کلام صدرالمتهین برمی‌آید، وی در اواخر دوره اول زندگی علمی خود، این معنی را دریافته است که نباید طریق وصول حقایق علمی، مخصوصاً فلسفه الهی را به تفکر خشک، که سبک سیر علمی مشائیین است اختصاص داد، بلکه شعور و ادراک انسانی که مایه و پایه افکار کلی فلسفه است چنانکه محصولی به نام تفکر و اندیشه را از راه قیاسات منطقی بار می‌دهد، نمونه‌های دیگری نیز به نام کشف و شهود و وحی از خود بیرون می‌دهد و چنانکه در میان افکار قیاسی چیزهایی پیدا شود که انسان هرگز تردیدی در اصالت و واقع‌نمایی آنها ندارد، همچنان در موارد کشف و شهود و وحی، همان خاصیت پیدا می‌شود. یعنی پس از آن‌که برهان قطعی، صحت و واقعیت نبوت و

۱. ولی داماد و شاگرد دانشمندش - ملا عبدالرزاق لاهیجی - می‌نویسد: او را در بصره به امانت گذارده و سپس به نجف آورده و در جوار امیرالمؤمنین علیه‌السلام دفن کردند.

وحی را تأیید نمود، دیگر فرقی میان مواد دینی حقیقی، که حقایق مبدأ و معاد را وصف می‌نماید، و میان مدلولات برهان و کشف نمی‌ماند.

صدرالمتألهین در نتیجه این تنبیه و انتقال ذهنی، پایه بحث‌های علمی و فلسفی خود را بر اساس توفیق میان عقل و کشف و شرع گذارده و در راه کشف حقایق الهیات از مقدمات برهانی و مطالب کشفی، مواد قطعی دینی استفاده نموده است.

روش فلسفی صدرالمتألهین

بررسی کامل حقایق دینی و مطالب کشفی، و تطبیق آنها با برهان قیاسی، مقدمات و مطالب تازه بسیاری در اختیار صدرالمتألهین گذاشته است و امکانات زیادی در توسعه بحث‌های فلسفی و عقد بحث‌های جدید و کشف مطالب و نظریات تازه بسیار عمیق برای وی به وجود آورده است که هرگز از راه تفکر تنها، حل آنها امکان‌پذیر نبود. این است که فلسفه در مکتب صدرالمتألهین هم روح کهنه و فرسوده خود را تبدیل به یک روح تازه نمود و قیافه دیگری به خود گرفت، و هم مقدار قابل توجهی به بحث‌های فلسفی اضافه گردید.

صدرالمتألهین فلسفه خود را با مسأله اصالت وجود، و پس از آن با تشکیک وجود افتتاح کرده، و بعد از آن در هر مسئله‌ای از مسائل این فن از همین دو نظریه مدد برهانی گرفته و پایه مسأله را روی آن استوار می‌سازد و بیان می‌کند که: موجودیت اشیاء، که اصالت از آن اوست و ماهیت در عرض آن تحقق دارد، در همه اشیاء و عموم موجودات یک سنخ و یک حقیقت است، و نظر به این که اصالت و واقعیت از آن اوست، هر چه غیر او فرض شود پوچ و باطل خواهد بود، همانا اختلافاتی که در موجودیت‌های خارجی، مانند اختلاف در علیت و معلولیت، و اختلاف از جهت وحدت و کثرت، قوه و فعل، و تقدم و تأخر و نظایر اینها مشاهده می‌شود، و اموری واقعی و حقیقی می‌باشند، همه راجع به وجود و در متن آن واقعند، و در نتیجه وجود یک حقیقت واحدی است که در متن ذات خود بی‌این که ضمیمه‌ای به آن ضم شود اختلاف و تفاوت دارد، یعنی همان حقیقتی که در وی موجودی با موجود دیگر در هستی خود اشتراک دارند، به عینه در همان چیز با همدیگر اختلاف و تمایز دارند.

صدرالمتألهین این حقیقت را تمثیل می‌کند به نور مادی، که به حسب ظاهر حتی با مراتبی از حیث قوت و ضعف روشنایی جلوه کرده و با ظهور خود اجسام را برای حس اظهار می‌کند، اختلافی که در انوار مختلفه برای حس ما از جهت قوت و ضعف هویدا می‌شود، نه از این راه است که نور ضعیف مثلاً از روشنایی و تاریکی تألیف یافته باشد، زیرا تاریکی امر عدمی است و بهره‌ای از هستی ندارد تا جزء نور ضعیف گردد، و نه از این راه است که نور ضعیف از معنای نور چیزی کسر داشته باشد که در حقیقت نور نباشد، یا این که نور قوی به حسب حقیقت نور به علاوه چیزی دیگر بوده باشد، که از آن راه شدت نوریت پیدا کند، بلکه در حقیقت، نور ضعیف در همان معنی نوریت که دارد ضعیف بوده و نوری است در حدود رتبه‌ای مخصوص، و نور قوی قوتش به سوی همان نوریت وی برگشته، و نوری است در مرتبه‌ای معین، و بالاخره دو مرتبه نامبرده از نور، در همان معنی نور با هم شریک‌اند و در همان معنی به عینه با هم مختلف‌اند.

حقیقت وجود نیز مراتب مختلفی از جهت قوت و ضعف و کمال و نقص دارد، عالی‌ترین مرتبه وجود مرتبه واجب (وجود منبسط و تجلی اول و حقیقت محمدیه «ص») است که کمال محض بوده، و هیچ‌گونه نقص و حدی نداشته، صرف فعلیت است. پایین‌ترین مراتب وجود مرتبه ماده اولی است که از هر جهت ناقص و بالقوه است. و تنها فعلیتی که دارد فعلیت قوه بودن است، و میان این دو که در دو سر سلسله وجودات واقع‌اند مراتبی واقع است که به حسب نظر عقل از کمال و نقص و از قوه و فعلیت مؤلف‌اند، و هرچه بالاتر رویم فعلیت و کمال بیشتر، و هرچه پایین‌تر نزول کنیم قوه و نقص افزون‌تر است.

این معنی به حسب اصطلاح، وحدت تشکیکی حقیقت نامیده می‌شود، ثبوت این سه نظریه اساسی (اصالت و وحدت و تشکیک حقیقت وجود) تصور جهان هستی را با هر چه در اوست به کلی عوض می‌کند. این که ابتدا از راه تصور ساده گمان می‌رفت که عالم وجود عبارت از یک سلسله ماهیاتی است که هیچ‌گونه ارتباط ذاتی با هم نداشته و از همدیگر بیگانه و جدا، و هر کدام از دیگری گسسته و ناپیوسته است، به کلی از نظر فیلسوف محو شده و به جای آن حقیقت نوری وجود جلوه می‌کند که با صفت وحدت و یگانگی و خاصیت ارسال و اطلاق و احاطه منبسط گردیده، و با درجات و مراتب مختلفی

که در عین اختلاف کمال ارتباط و پیوستگی دارند ظهور نموده است، همه با هم مختلف، و همه به هم مرتبط‌اند.

جهان هستی به حسب تمثیل یک محیط نوری نامتناهی را می‌ماند که کانون نوری آن با نیروی غیرمتناهی خود، بی‌نسبت زمان و مکان، در قلب این محیط قرار گرفته و پیوسته با اشعه و لمعات خود نورپاشی می‌نماید و تشعشعات وی به واسطه قرب و بعد از کانون خود، با مراتب مختلف و احکام و آثار گوناگون هر کدام در جای خود سرگرم ظهور و بروز هستند و از همین جا به خوبی می‌توان فهمید فلسفه‌ای که از موجودات جهان هستی با چنین تصور کلی‌ای بحث می‌کند، با فلسفه‌ای که جهان را مؤلف از یک سلسله ماهیات از هم گسسته و پاشیده‌ای فرض می‌کند، و هر پدیده را به چشم استقلال نگاه می‌نماید، در روش بحث تفاوت کلی خواهد داشت، به علاوه با این روش بحث یک رشته مسائل اساسی و عمیقی پیدا خواهد شد که هرگز از نظر بحث‌های متفرق و نامنظم روش دیگر، راهی برای تصور آنها و طریقی برای اثبات آنها نمی‌توان پیدا نمود.

پیدایش این روش فلسفی است که در زمینه بحث‌های فلسفه، میان ذوق و برهان التیام داده است، یعنی یک رشته مسائل ذوقی را از راه برهان روشن نموده است، و آنها را پس از آن که تنها از راه کشف به دست می‌آمده‌اند برهانی ساخته و در صف مسائل فلسفی که محصول براهین هستند قرار داده است، و در نتیجه مسائل فلسفی، که در فلسفه یونان و اسکندریه حداکثر به دویست مسأله می‌رسیده‌اند، با این روش تقریباً هفتصد مسأله شده‌اند.

و از آن مسائل است که صدراهمتا لهین در کلام خود صریحاً می‌گوید: افراد انواع جسمانی عموماً با چهار بعد محدود می‌شوند: طول، عرض، عمق و زمان و هر یک از این اجسام نوعی به حسب انقسامات زمان منقسم و متکثر و متفرق هستند و حافظ وحدت آنها نفوس مجرده آنها یا ارباب انواع هستند.

این حرکت عمومی در میان دو نقطه قوه و فعل، یا ماده و تجرد، واقع است و جهان ماده به واسطه این حرکت پیوسته اجزایی از خود را از منطقه ناتمامی و نقص حمل و به سر منزل تجرد می‌رساند، و در حقیقت یک کارخانه مجردسازی است که با فعالیت خود، مواد اولیه را با سیلان و جریان تربیت کرده و به حال تجرد می‌رساند، و پس

از تجرید کامل و مفارقت از ماده، دوباره به تجرید رشته مواد دیگری می‌پردازد، الی غیر النهایه.

و از همین راه است که صدرالمتألهین نفوس را روحانیه‌البقاء می‌داند، یعنی نفس در اول حدوث همان بدن مادی می‌باشد که تدریجاً با حرکت جوهری تجرد پیدا کرده و بالاخره از بدن مفارقت می‌نماید.

غور و تعمق او در مسائل اساسی فلسفه (اصالت و وحدت و تشکیک وجود) ستر موفقیت وی گردیده، و شاهکارهایی که در فلسفه نصیبش کرده است، مانند: نظریه حرکت جوهری و فروع آن، حدوث زمانی عالم، اتحاد عاقل و معقول، قاعده بسیط‌الحقیقه کل الاشیاء، قاعده امکان اشرف و مزایای دیگر که از لابه‌لای سخنانش به دست می‌آید. (پایان مقاله حضرت علامه).

برای دانستن آراء دیگر ملاصدرا باید به کتاب‌های دو صدرالدین تألیف مترجم همین کتاب و «هستی از نظر فلسفه و عرفان» و «شرح حال و آراء صدرالمتألهین» تألیف استاد سید جلال‌الدین آشتیانی مدظله‌العالی مراجعه نمود، در یکی از آن کتب می‌گوید: صدرالمتألهین احاطه‌ای عجیب به آثار و افکار و آراء اهل تفسیر و حدیث داشته، و خود نیز در تفسیر قرآن و بیان رموز اسرار و تأویل آن از راسخان در علم قرآن و از اعظم اهل کشف و یقین به شمار می‌رود و دارای نورانیت مخصوص بوده است، اعراض از مشتبهات نفسانی و اقبال کامل به حق اول تعالی و کثرت عبادات و مواظبت بر طاعات و ریاضات شرعی، سوز و گداز و حال و شور و عشق به مبادی عالیه در او موجود بوده است، البته خود نیز دارای زمینه و استعداد و قوه مخصوصی بوده است، لذا آن همه ریاضات علمی و عملی، با استعداد ذاتی و زمینه فطری، دست به دست هم دادند تا چنین شخص بی‌نظیری به وجود آمد.

تفسیر او مشتمل است بر عالی‌ترین مباحث مربوط به مبدأ و معاد و حل معضلات معارف الهیه و علوم حقیقیه، این اثر از حیث اشتمال بر آراء و عقاید متکلمان و افکار و عقاید اهل توحید در باب خود نظیر ندارد، و چنان در فهم رموز قرآنی مستقیم‌الفکر و معتدل‌النظر است که آنچه تحقیق نموده است از بیان تفسیر سایر سور قرآنی کافی است، استمداد از آیات قرآنی یکی از پایه‌های اساسی بحث او در علوم الهی و علم‌النفس و

مباحث مربوط به آن است، یکی از علل برتری او بر اعلام اساطین فن حکمت در دوران اسلامی همین انس عجیب او با آیات قرآنی و آثار نبوی و ماثورات ولوی است، انس او با احادیث وارد در معرفت و حکمت او را وادار به شرح و تفسیر و تأویل کتاب و سنت نموده است، و آثاری که از او در این قسمت‌ها باقی مانده از پراچ‌ترین آثار است، و تا اهل معرفت و حکمت در صحنه عالم وجود دارند مستغنی از این آثار نیستند، این آثار به حق جزء نفایس علوم و معارف انسانی به شمار می‌رود، مانند شرح اصول کافی و کتاب اسرارالآیات و مفاتیح‌الغیب^۱، که در شرح و تأویل و تفسیر آیات بینات قرآنی، و احادیث نبوی و ولوی بوده، و حاوی عالی‌ترین مباحث مربوط به معارف الهی و علوم قرآنی و عرفانیات و ذوقیات و معارفی است که با ادله عقلی تطبیق، و از لحاظ محکمی و استواری تالی کلمات اهل عصمت و طهارت و صاحبان علوم لدنی و وهبی است.

در کتاب اسرارالآیات مبدأ مکاشفات او آیات الهی است، که در آن تحقیق معانی ایمان و کفر، و موجبات رحمت و عذاب به طور اجمال آمده است، و با بیانی رسا و عالی، و جوه فرق بین کلام و کتاب، علت اشتمال کتاب تدوینی بر مراتب و مقامات تکوینی و نظام وجود، و سر جامعیت قرآن نسبت به جمیع کتب الهی را بیان نموده است، بعد تحقیق در مراتب و مقامات توحید، به زبان اهل کشف و شهود کرده، سپس معرفت اسماء و صفات و اعیان الهی و مراتب و مقامات وجود از صراط و درجات صعود، و ارتقاء به حق و مراتب و مقامات انسان به حسب معاد و نهایت وجود تا فناء فی الله را با بهترین وجهی با زبان کشف و برهان تقریر نموده است. (پایان کلام استاد).

اکنون آراء خاصه او را بیان کرده، مقدمه را به پایان می‌رسانم. صدراالمتألهین حکمت یونانی را با حکمت ایمانی آمیخت و آن را بر اساس وحی قرار داد، و در هر مرحله از شواهد آیات و احادیث ائمه دین یاری طلبید. نبوغ او در آمیختن شرع و فلسفه و استدلال و عرفان است. حکیمی که بیش از هر کس به احیاء حیات معنوی و ایجاد مکتب

۱. کتاب اسرارالآیات را مترجم تصحیح و ترجمه نموده، و مفاتیح‌الغیب را هم تصحیح و هم ترجمه نموده، و تفاسیر وی را در هفت جلد تصحیح نموده و شرح اصول کافی این شعله تابناک علم و عرفان را در هشت مجلد تصحیح نموده و نیز کتاب اسفار را در هفت جلد ترجمه نموده، و ایضاً بسیاری از کتب دیگر او را تصحیح و ترجمه کرده که توسط مؤسسات مختلف چاپ و انتشار یافته است.

نوینی که با عرفان و شرع آمیخته است خدمت کرد او بود، بلکه در واقع پایه گذار مکتب علوم عقلی در دوره اخیر، و در الهیات سرآمد حکمای اسلامی، هم اوست.

فلسفه او روش متینی از طرز تفکر استوار و محکمی است که به حکما و فلاسفه قرون بعد انتقال و سرایت پیدا نمود و از پرتو مکتب او کلیه محافل و مکاتب علمی جهان تشیع روشن و تابناک شد و تا آینده بی نهایت، عالم علم و فلسفه مرهون و تحت نفوذ انوار معنی این حکیم الهی است. آراییی که خاص او و یا تکاملش به قدرت فکری این اعجوبه دهر بوده عبارتند از: (۱) اثبات اصالت وجود، (۲) اثبات وحدت حقیقت وجود، که از فروعات آن کثرت طولیه و عرضیه و تشکیک در وجود است، (۳) حرکت در جوهر، (۴) معاد جسمانی، (۵) تجرد خیال، به تجرد برزخی، (۶) اتحاد عاقل و معقول در حقیقت علم، (۷) اتحاد نفس با عقل فعال و کیفیت ادراک کلیات، (۸) علم حق تعالی، (۹) اثبات قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء، (۱۰) اثبات توحید خاصی، (۱۱) اثبات مثل افلاطونی، (۱۲) اثبات قاعده «نفس در حدوث جسمانی و در بقاء روحانی است»، (۱۳) اثبات آن که نفس در مقام وحدت خود تمام قوی است، (۱۴) قاعده امکان اخس، (۱۵) اثبات حدوث زمانی برای جهان، (۱۶) تحقیق صور برزخیه، و مثل معلقه بین عالم عقل و عالم طبیعت، (۱۷) تقسیم وجود به خارجی و ذهنی.

آثار گرانبهای او که چکیده از قلم بلاغت شمیم اوست، عبارتند از:

- ۱- حکمت متعالیه، مشهور به اسفار اربعه، ۹- حاشیه بر رواشع میرداماد (دیباچه در حکمت الهی در چهار سفر عرش التقدیس)
- ۲- مبدأ و معاد ۱۰- رساله اتصاف ماهیت به وجود
- ۳- شواهد ربوبیه ۱۱- رساله تصور و تصدیق
- ۴- مشاعر در مباحث وجود ۱۲- رساله در حل اشکالات فلکی
- ۵- حکمت عرشی ۱۳- اجوبه مسائل
- ۶- شرح هدایه اثیری ۱۴- مسائل قدسیه
- ۷- حاشیه بر الهیات شفاء ۱۵- مظاهر الهیه
- ۸- حاشیه بر شرح حکمت اشراق ۱۶- رساله در حدوث عالم

- | | |
|------------------------------|---|
| ۱۷- رساله در حشر | ۳۵- تفسیر سوم الم سجده |
| ۱۸- رساله در سریان وجود | ۳۶- تفسیر سوره یس |
| ۱۹- رساله در قضا و قدر | ۳۷- تفسیر سوره واقعه |
| ۲۰- رساله در تشخیص | ۳۸- تفسیر سوره حدید |
| ۲۱- رساله طرح کونین | ۳۹- تفسیر سوره جمعه |
| ۲۲- رساله اکسیر عارفین | ۴۰- تفسیر سوره اعلی |
| ۲۳- رساله واردات قلبی | ۴۱- تفسیر سوره طارق |
| ۲۴- کسر اصنام جاهلیت | ۴۲- تفسیر سوره زلزال |
| ۲۵- رساله خلق اعمال | ۴۳- شرح اصول کافی |
| ۲۶- الواح عمادی | ۴۴- رساله در اثبات شوق هیولی ^۱ |
| ۲۷- منطق نوین (التنقیح) | ۴۵- رساله در معاد |
| ۲۸- رساله سه اصل (فارسی) | ۴۶- متشابه القرآن |
| ۲۹- اسرار الآیات | ۴۷- رساله در حرکت جوهری |
| ۳۰- مفاتیح الغیب | ۴۸- رساله اتحاد عاقل و معقول |
| ۳۱- تفسیر سوره حمد | ۴۹- رساله در مزاج |
| ۳۲- تفسیر سوره بقره (ناتمام) | ۵۰- مجموعه اشعار |
| ۳۳- تفسیر آیه کرسی | ۵۱- چندین نامه به میرداماد و غیره |
| ۳۴- تفسیر آیه نور | |

در پایان با تشکر از جناب آقای مفید مدیر محترم انتشارات مولی که شایق ترجمه این گونه متون عرفانی و فلسفی هستند و خود اهل و چکیده آن، و دلش سراپرده محبت عارفان است و مشوق اینجانب در ترجمه بوده، و صبیحه ام که رنج استنساخ این کتاب کبیر را از مسوده به مبیضه کشیده این دیباچه را به پایان رسانیده، و از خداوند متان خواهانم که حقیر را در ترجمه دیگر از کتب تفسیری صدرالمتألهین قدس سره یاری و مدد فرموده، و ما را از امدادهای غیبی جهان ربوبیتش بی بهره و نصیب نگذارده، و

۱. این شش رساله (۴۴ تا ۴۹) مقداری از آراء خاص اوست که در کتب مفصل خود آنها را بیان نموده است، و رأی خاص و جدیدی در آنها ندارد.

قلب طالبان این مطالب عرشی را تا جهان برقرار و خورشید و ماه بر مدار، به این علوم مزین، و سینه‌شان را به این دانش‌های ربوبی که از سرادقات جبروت و بلکه لاهوت پروردگار درخشش نموده منور و تابناک، و زیانشان را به این ترانه‌های ملکوتی که زمزمه کزوبیان جهان قدس ربوبی است، در این ظلمتکده ناسوتی مترنم و خوش نوا فرماید، بمحمد و آله الطاهرین سلام الله علیهم اجمعین.

محمد خواجه‌وی

۱۳۶۲/۷/۱۸