شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

مجموعه آشنایی با فلسفه اسلامی ۹



انتشارات حکمت

(nbookcity.com) شهر کتاب

شعاع اندیشه و شهود

در

فلسفهٔ سهروردی

تألیف

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

انتشارات حکمت

(nbookcity.com) شهر کتاب

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۱۳
شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: حکمت ۱۳۶۴ = ۱۴۰۶ ق
۷۱۲ ص، (مجموعهٔ آشنایی با فلسفه اسلامی؛ ۹)
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا،
کتابنامه به صورت زیرنویس
چاپ پنجم: پائیز ۱۳۷۹ شعبان ۱۴۲۱
شابک: ۰ - ۵۳ - ۵۶۱۶ - ۹۶۴ ISBN: 964 - 5616 - 53 - 0
۲۹۰۰ تومان
۱. سهروردی، یحیی‌بن‌حبش، ۵۴۹؟ - ۵۸۷ ق.
۲. اشراقیان ۳.فلسفه اسلامی متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. عنوان
B ۱۸۹/۱
الف س/ ۸۴۸ س
کتابخانه ملی ایران ۶۵-۲۰۹۱/۷۳ م

شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی

غلامحسین ابراهیمی دینانی
چاپ پنجم: پائیز ۱۳۷۹ شعبان ۱۴۲۱
تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه
بهاء: ۲۹۰۰ تومان

موسسه انتشارات حکمت
تهران خیابان انقلاب ابتدای خیابان ابوریحان
شماره ۳ کدپستی ۱۳۱۵۶
تلفن: ۶۴۶۱۲۹۲ - ۶۴۱۵۸۷۹ - فاکس: ۶۴۰۶۵۰۵
(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر می‌باشد)

شرکت چاپ نور حکمت
(حروفچینی،لیتوگرافی،چاپ و صحافی)
تلفن: ۳۱۲۴۳۴۰ - ۳۱۲۴۹۸۴

فهرست عناوین

عنوان	صفحه
مقدمهٔ مؤلف	**۱۱—۶۸**
حق وصدق درنظر سهروردی	**۸۳**
جهت درباب قضایا وروش ویژه سهروردی	**۸۸**
قضایای مهمله وسالبه درنظر سهروردی	**۹۵**
دلیل افتراض	**۱۰۰**
کلیت، ایجاب، ضرورت	**۱۰۴**
ضرورت مانند وجود است	**۱۱۲**
حقیقت درحکم است	**۱۱۸**
نظر معاصران دربارهٔ حقیقت وخطا	**۱۲۴**
نظر جامعه‌شناسان دربارهٔ حقیقت	۱۲۶
نظریهٔ اصالت تحرك درباره حقیقت	۱۲۸
ثبوت وواسطه میان موجود ومعدوم	**۱۳۱**
نظرسهروردی‌دربارهٔ دلالت مطابقه والتزام	۱۸۳
انحاء هستی وواقع‌بینی سهروردی	۱۴۳
اصل‌الاصول واول‌الاوائل	۱۴۷
تقابل واحد و کثیر	۱۵۴
تقابل تضاد	۱۵۷
موضع سهروردی درمقابل ابوالبرکات	**۱۶۵**
درمیان انواع کمیات تضاد یافت نمی‌شود	۱۷۰

(nbookcity.com) شهر کتاب

عنوان	صفحه
درمیان انواع کمیاب شدت‌وضعف نیزیافت نمی‌شود	۱۷۵
آنچه کمیت محض نیست نباید کمیت محض بشمار آید	۱۷۹
ماهیات اعداد ماهیات مجهوله‌نمی‌باشند	۱۸۳
سهروردی به‌بیش‌ازپنج مقوله‌معتقدنمی‌باشد	۱۸۵
آیا جوهریت نسبت به انواع جوهری همانند عرضیت نسبت به انواع عرضی است؟	۱۹۲
آیا بقاء عرض دردو زمان جایز است؟	۱۹۸
آیا قیام عرض به‌عرض دیگر جایز است یا نه ؟	۲۰۰
جسم چیست؟	۲۰۱
استدلال مشائیان دربارهٔ جسم وموضع سهروردی در برابر آنان	۲۰۷
صدرالمتألهین وسهروردی	**۲۱۴**
سهروردی درموضع دفاع از قدما	۲۱۸
نظر برخی ازمتأخران	**۲۲۵**
توهم‌تناقض	۲۲۹
حدوث هیولی	**۲۳۴**
جوهر فرد یا جزء لایتجزی	۲۴۰
سهروردی وانکار حرکت درمقولهٔ کم	۲۴۶
استحاله وانقلاب درنظر سهروردی	۲۵۳
مسأله تشکیك	۲۶۱
تشکیك درجوهر	۲۶۷
وجه تسمیه درباب تشکیك	۲۷۴
پی‌آمدهای تشکیك	۲۸۲
ملاك احتیاج به‌علت درنظر سهروردی	**۲۹۲**
معلول دائم ومعلول غیردائم بادائم معلول ودائم غیرمعلول	۲۹۹
نفس ناطقه انیت صرف است	۳۰۸
دنبالهٔ بحث ومکاشفهٔ سهروردی	۳۱۶
فاعل بالرضا	**۳۲۶**
وجود ذهنی	**۳۳۵**
اقوال وعقاید درباب وجود ذهنی	۳۴۵

عنوان	صفحه
رؤیت درنظر سهروردی	۳۵۷
عالم مثال	**۳۶۳**
عالم هور قلیا	
قوه وهمیه ومتخیله	۳۸۳
تنزیه وتشبیه	۳۹۲
مشاهده از راه دور	۴۰۴
میان مثل نوریه ومثل معلقه فاصله بسیار است	۴۱۴
قاعدهٔ امکان اشرف	۴۲۰
اصطلاحات حکمای فارس	۴۳۲
افلاطون وایرانیان قدیم	۴۳۸
یك حکایت دربارهٔ افلاطون	۴۴۵
توجیه و دفاع	۴۵۱
چرا نور حکمت خاموش شد	۴۵۹
آتش وخلافت صغری	۴۴۶
آیا سهروردی ازجمله شعوبیه بشمار می‌آید	**۴۷۷**
غربت غرب	۴۸۷
غربت یا ازخود بیگانگی	۴۹۹
چه کسانی از غربت غرب رهائی می‌یابند؟	۵۱۲
تفاوت میان معاد وتناسخ	۵۲۴
حدوث نفس به‌حدوث بدن است	۵۳۳
دفع یك توهم	۵۴۴
خودآگاهی‌محصول‌صورادراکیه نیست	۵۴۷
دنبالهٔ بحث	۵۵۴
دو برهان بدیع درباب نفس	۵۶۴
نور اسپهبد وروح حیوانی	**۵۷۱**
تذکر و یادآوری درنظر سهروردی	۵۷۷
تکرار حوادث	۵۸۳
نور وسلوك	۵۹۵
انسان جسمانی ، انسان نفسانی ، انسان‌عقلانی	۶۰۴
خوب‌رویان وعشق ظرفا	۶۱۳

عنوان	صفحه
طباع تام، کلی مفهومی نیست	۶۲۰
آیا سخن مخالفان مغالطه است	۶۳۳
کلیات وصفات سه گانه	۶۳۹
وجود و ماهیت	۶۴۶
سهروردی واعتباری بودن وجوه	۶۵۴
یك دلیل دیگر	۶۶۲
صدور بسیط از مرکب	۶۶۴
امتناع تأثیر متقابل	۶۶۹

(nbookcity.com)

مقدمہ مؤلف

(nbookcity.com) شہر کتاب

(nbookcity.com) شهر کتاب

مقدمهٔ مؤلف

بسم الله الرحمن الرحیم

درمیان فلاسفه ومتفکّران اسلامی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ازموقعیّتی خاص ویگانه برخوردار است. مقارن ایامی که وی بـه سیر آفـاق وانفس اشتغال داشت، ابن رشد درمغـرب جهان اسلام به دفـاع ازمقام فلسفه برخـاسته بـود و سرسختانه دراین‌راه کوشش می‌نمود. کوشش ابن رشد دراین راه هنگامی انجام می‌پذیرفت که موقعیت فلسفه دراثرضربه‌های سخت‌وسنگین مخالفان آن، درمعرض خطرجدّی قرارگرفته بود. این‌ضربه‌های سخت ومؤثّربه‌دست کسی برپیکرفلسفه واردآمد که علاوه برتصدّی دانشگاه بـزرك نظـامیّه دربغداد، عنوان روحانـی «حجةالاسلام» بودن را نیزدرجهان اسلام به‌خود اختصاص داده بـود. مخالفت و خصومت با فلسفه یك پدیدهٔ بی سابقه نبود؛ علّت آن نیز امـری‌واحد بـه شمار نمی‌آمد. درنیمهٔ دوم قرن سوم وآغازقرن چهارم ابوالحسن‌اشعری مخالفت خـود را با فلاسفه آغاز کرد، وسپس ابوبکرباقلانی وامام‌الحرمین جـوینی نیزراه اورا ادامه دادند. ابوحامد محمد غزالی که شاگردممتازوبرجستهٔ امام‌الحرمین جـوینی است با طریقهٔ سلف خویش ناآشنا وبیگانه نبود. محمد اقبال لاهـوری بر ایـن عقیده است که غزالی درزمره اشاعـره نبوده ولی مذهب اشعری را بـرای عموم

مردم‌شایسته ومناسب می‌دانسته‌است. مطابق نوشتهٔ شبلی، غزالی معتقد بود که سرّ ایمان را نمی‌توان مکشوف کرد. به همین دلیل خواستار ترویج الهیات اشعری‌شد وباابرام فراوان شاگردان بلافصل خود را ازانتشار تفکّرات خاص خود برحذر داشت[1]. اعمّ ازاین که سخن اقبال برپایه واساسی استوارباشد یانه، دریک چیز نمی‌توان تردیدداشت، وآن این‌است که مخالفت غزالی بافلاسفه ازنوع مخالفت اهل کشف‌باآنان‌نبوده وبیشتربرقیاس‌جدلی مبتنی‌می‌باشد. درتاریخ تفکّراسلامی کسی را نمی‌شناسیم که درمخالفت ومعارضهٔ گستاخانهٔ بافلاسفه هم سنگ وهم‌پایهٔ غزالی به شمار آید، به همین‌جهت وی یك فیلسوف به معنی مصطلح آن‌نمی‌باشد. غزالی فقط مدّت سه سال به مطالعه وتحقیق درآثارفلاسفه پرداخت وسپس برای این که‌آگاهی خود رادراین باب اثبات نماید کتاب « مقاصدالفلاسفة » را به رشتهٔ تحریر درآورد. وی چون از کتاب « مقاصد الفلاسفه » فراغت یافت به تصنیف کتاب « تهافت الفلاسفة » دست زد ، ودرمورد بیست مسأله ازمسائل اساسی به ابطال نظریهٔ فلاسفه پرداخت. غزالی درآغازقرن ششم به سال ۵۰۵ هجری زندگی پرماجرای خودرا بدرود گفت، وی درهنگام وفات پنجاه وچهارسال‌بیشتر نداشت. طغیان وقیام غزالی علیه فلاسفه حادثه‌ئی نبود که به طورخلق‌الساعة در لوح اندیشهٔ وی پدیدار گشته باشد.

آنچه این پرخاشگری را به وجودآورده بود، سلسله‌ئی ازعلل وعوامل را باید نام برد که درمتن‌تاریخ‌جامعهٔ اسلامی ریشه داشت. ازسوی دیگرتفکّرفلسفی نیزدرنهادبشرریشه دارد وانسان نمی‌تواند نسبت به‌جستجوی‌عقل‌برای‌یافتن‌حقیقت بی‌تفاوت بماند. به‌همین‌جهت‌حمله‌های تند غزالی برفلسفه، بی‌پاسخ نماند ودیری نپائید که‌ابن‌رشد کتاب «تهافت‌التهافت»رادررد کتاب«تهافت‌الفلاسفهٔ»غزالی به‌رشتهٔ تحریر درآورد.ازبرخی‌قرائن می‌توان دریافت که کتاب «تهافت‌التهافت» محصول دهه‌های‌آخرعمرابن‌رشد بوده واین‌دوره دوران پختگی وکمال فکری وی به‌شمار

۱- «سیرفلسفه درایران» نوشتهٔ‌اقبال لاهوری ترجمه‌آریان پور ص۶۳.

می‌آید. به این ترتیب می‌توان گفت درست مقارن همان ایامی که ابن رشد در مغرب جهان اسلام ازفلسفه دفاع می کردوموضع فلاسفهٔ مشّائی‌را تثبیت‌می‌نمود، درمشرق اسلامی فلسفهٔ دیگری درحال تکوین بود که با فلاسفهٔ مرسوم فرسنگ‌ها فاصله دارد؛ این‌فلسفه نوعی اندیشه ونحوی ازشهوداست که‌آن را حکمت‌اشراقی نام نهاده‌اند . مُبدع این‌فلسفه ومبتکراین‌مکتب دردورهٔ اسلامی جزشهاب‌الدین سهروردی، شخص دیگری نمی‌باشد. آنچه دراین فلسفه اهمیّت دارد آن چیزی نیست که درفلسفهٔ مشّائی دارای اهمیّت است ، بالعکس آنچه دراین فلسفه بی اهمیّت است ممکن است در فلسفهٔ مشّائی دارای اهمیّت بسیارباشد. درنظر سهروردی ارسطومحور فلسفه نیست زیرا فلسفه جستجوی حقیقت است وحقیقت به تعلیمات ارسطومحدود نمی‌باشد.

افق دید ومنظرهٔ شهود سهروردی بسیاروسیع و گسترده است. به‌عقیدهٔوی، اُنس پیشینیان با واقعیّت ودرك آنان‌ازحقیقت‌بیشتروروشن‌ترازمتأخّران‌می‌باشد. دربرخی از کلمات قصاریاجمله‌های کوتاهی که ازقدما به ارث‌رسیده معانی‌بزرگی نهفته است که درصدها کتاب ودفترمتأخران‌نظیر آنرانمی‌توان‌یافت. برخی‌ازسخنان پیشینیان صورت رمزداشته وهمواره ازیك حقیقت پنهان و رازمستورحکایت می‌نماید. به همین جهت است که اساطیروافسانه‌های کهن نیزدارای اهمیّت بسیار می‌باشد، اهمیت اساطیرازاین جهت است که مبدء افکار وعواطف‌آدمی است، و امیدها وآرزوها وهمچنین ترسها ومحبّت‌های اورا معلوم می کند. به همین مناسبت است که با فلسفه نیزارتباط نزدیك دارد. عهد باستان ، صحرائی است بی کران که درمیان آن نشانه‌هائی از گذشتهٔ بسیار دوردوران کهن مشاهده می‌شود.

دوهزاروپانصد سال است که تاریخ فلسفه به صورت کوشش‌های منظّم فکری‌آغاز شده است. ولی سالها پیش ازآن نیز فلسفه درشکل‌های افسانه‌ئی و به صورت اسطوره وجود داشته است. هگل فیلسوف معروف‌آلمانی، براین عقیده

است که: «تجلّی ذات خدائی درمسیح، آغـازعصرمطلق تـاریخ جهانی به شمار می‌آید. عصری که عقل مطلق درآن، آرام‌آرام ولی آگاهانه به جلوه‌آغازمی کند، بدین گونه زندگی اجتماعی بشر، گام به گام ولحظه به لحظه به سوی عقلائی شدن بیشتر، پیش می‌رود. تاریخ، داستانی ازاین پیشرفت است که بشر دررهگذرآن‌از خود، آگاه می‌شود. وهمراه بااین‌خودآگاهی، آزادی‌اونیزبیشترمی گردد. پیشرفت خودآگاهی‌آزادی غایت تاریخ است. به عقیدهٔ هگل انسان‌ابتدائی نیزآزاداست ولی تفاوتش با انسان خردمند زمان‌او، این است که ازآزادی خودآگاه نیست[1]» دربرابراین عقیده، یاسپرس فیلسوف دیگرآلمانی نظریهٔ دیگـری را ابـراز داشته است. اومعتقد است که محورتاریخ جهان، دوره‌ئی می‌باشد که درحدودپانصدسال پیش ازمیلادمسیح‌است. وی می گوید: دراین دوره بود که بزرك‌ترین‌وژرف‌ترین دگرگونی درمسیرتاریخ روی داد. درچین کنفسیوس‌ولائوتسه به‌دنیاآمدند، وهمهٔ شعبه‌های فلسفهٔ چین پدیدارشد. درهندوستان اوپانیشادها به وجودآمد وبودا پیدا شد. درایران زردشت نظریهٔ خودرا درنبردخوب وبد به میان‌آورد. درفلسطین ـ پیامبرانی مانند الیاس وارمیاس برخاستند. ویونان‌هومررا پرورد. فیلسوفانی‌چون پارمینیدس وهراکلیت وافلاطون را ببارآورد. و همچنین تراژدی پردازان بـزرك وارشمیدس را[2].

شهاب‌الدّین سهروردی‌ازجمله کسانی‌است که برای حکمت عتیق اهمیّت فراوان قائل شده وحکمای بـاستان را درادراك حقیقت مصیب دانسته است. وی حکمت عتیق را خمیرهٔ ازلی خوانده وآن را علم حقیقت بـه شمارآورده است. خمیرهٔ ازلی که درطینت ظاهروپاك آدمی است هماننـد خورشید ازمشرق حقیقت

۱ـ «عقل‌درتاریخ» نوشتهٔ هگل ترجمه حمید عنایت انتشارات دانشگاه‌صنعتی‌شریف ص ۱۱.

۲ـ «افلاطون» نوشته‌کارل یاسپرس ترجمه محمد حسن لطفی‌ص۱۸۷

طالع می‌شود، ولی همان گونه که به مشرق ومغرب جغرافیائی محدود نمی گردد، درمرزهای‌زمان نیزمحصورنمی‌ماند، به همین جهت است که سهروردی بـه همان اندازه که به حکمای قدیم مشرق زمین‌اهمیّت می‌دهد به حکمای‌قدیم‌مغرب‌زمین نیزتوجّه می‌نماید. این فیلسوف اشراقی دربارهٔ «نورطامس» سخن گفتـه و معتقد است آخرین کسی که در میان حکمای قدیم یونان به درستی ازاین نـورخبرداده است فیلسوف بزرك افلاطون می‌باشد. وی سپس گروهی ازحکمای یونان قدیم‌و ایران باستان را نام می برد که ازخمیرهٔ ازلی برخورداربوده واین خمیره‌ازطریق آنان به نسل‌های بعد منتقل گشته است. درنظرسهروردی خمیرهٔ فیثاغورسیان بـه ذالنّون مصری رسیده وازاو به ابوسهل‌شوشتری وپیروانش‌منتقل گشته است. امّا خمیرهٔ حکمای فارس که وی‌آنان‌را خسروانیّین می نامد ازطریق بایزید بسطامی به منصورحلّاج رسیده وازطریق منصورحلّاج بـه شیخ ابوالحسن خرقـانی و اتباعش واصل گشته است.

بخشی ازعبارت سهروردی دراین‌باب چنین است:

> وامّا انوارالسّلوك فی هذه الأزمنةالقریبة فخمیرة الفیثاغوریّین وقعت الی اخی‌اخمیم‌ومنه نزلت‌الی‌سیّارتستروشیعته، واماخمیرة الخسروانیّین فی‌السلّوك فهی نازلة الی سیّاربسطام ومـن بعده الـی فتی بیضاء ومـن بعدهم الی سیّارآمل و خرقان[1]».

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی بـه خمیرهٔ ازلـی و انوارسلوك سخت معتقد بوده وبه دوجریان متمایزنیزدراین باب اشاره کرده‌است. تمایزوتفاوت میان این دوجریان که یکی ازطریق ذوالنون مصری به سالکان منتقل گشته ودیگری ازطریق بایزید بسطامی به نسل‌های بعد رسیده‌است، خودموضوع یك بررسی دقیق وجامع‌الاطراف می‌باشد. کسانی که باآثارعرفا آشنائی دارند به

۱ـ «المشارع والمطارحات» مجموعه اول ص ۵۰۳

خوبی می‌دانند که رنك وبوی سخنان شیخ‌ابوالحسن خرقانی وشیخ احمدغزالی وعین‌القضاة همدانی وخواجه حافظ شیرازی وامثال‌آنان غیرازرنك وبوی کلمات ذوالنّون مصری وجنید بغدادی وحتی محیّ‌الدین‌عربی می‌باشد. گروهی ازعرفا تحت تأثیرجنید بغدادی‌بوده وبه مکتب بغدادوابسته می‌باشند. گروهی نیزازبایزید بسطامی اثرپذیرفته ومکتب خراسان را به وجودآورده‌اند. سهروردی درمقام بیان خمیرهٔ حکمت وترسیم خط معرفت چند تن ازوارثان حکمت وحاملان معرفت‌را دردورهٔ اسلامی نام برده که درزمرهٔ فلاسفه نبوده وعنوان فیلسوف به‌معنی‌مصطلح کلمه برآنان اطلاق نمی‌گردد.

باهمهٔ‌اختلاف نظرهائی که درموردمعنی وماهیّت فلسفه وجودداردداشخاص دریك چیز کمترتردید کرده‌اند وآن این است که: فلسفه حاصل عقل بوده وبشر نیزبه مدد عقل‌می‌تواند حقایق واعیان اشیاء رابشناسد. کسانی که سهروردی‌آنان‌را حاملان خمیرهٔ حکمت شناخته ونامشان‌را درآثارخودذکر کرده، بیش ازآنکه با استدلال وبرهان عقلی سروکارداشته باشند اهل کشف وشهودبوده وبا سرّباطن و رازقلب مأنوس‌می‌باشند. به این‌ترتیب می‌توان گفت، حکمت درنظرسهروردی با آنچه بسیاری ازفلاسفه دراین باب گفته‌اند متفاوت است. وی دربسیاری موارد راجع به حکمت سخن گفته وموضع خویش را دراین باب روشن ساخته است. وصیّتنامه سهروردی درآخر کتاب «حکمةالاشراق» به ثبت رسیده وضمن آن ماهیّت حکمت وراه ورسم سلوك فکری ومعنوی درنظروی منعکس گشته است. دراین وصیّتنامهٔ حفظ اوامروترك نواهی خداوند وهمچنین توجّه تّام به نور ـ الانوارودوری‌جستن‌ازآنچه بی‌معنی‌است ـ چه درگفتاروچه درکردار، ـ به‌علاوه قطع هرگونه خاطرهٔ شیطانی مورد تأکید قرار گرفته است. سهروردی سالکان راه حق را به عنوان برادران خودمخاطب ساخته ومی‌گوید: وصیّت من به شما این است که‌این کتاب راحفظوحراست کرده وآن‌را ازکلیهٔ کسانی که اهل‌دریافت

محتوای آن نیستند پنهان دارید. وی سپس تاریخ تألیف آن را معیّن کرده و می گوید: آخرماه جمادی‌الاخره سال ۵۸۲ در آخر روزی که ستارگان هفت گانه در برج میزان مجتمع شده بودند از تألیف این کتاب فراغت حاصل نمودم. شما نیز جز به کسانی که در طریقهٔ حکمت مشّاء مهارت داشته ودوستدار نور خداوند می‌باشند از اعطای مطالب آن دریغ ورزید؛ کسی که می‌خواهد از مطالب این کتاب بهره‌مند شود قبل از شروع در آن، باید یك اربعین به ریاضت نشیندودراین مدّت علاوه بر آن که از خوردن گوشت حیوانات اجتناب می‌نماید غذای خودرا تقلیل داده وازهمه چیز برای تأمّل در نورخداوند واجرای اوامرقیّم کتاب منقطع گردد. هنگامی که شخصی مستعد، به دوران ریاضت خودپایان می‌دهد می‌تواند در مطالب این کتاب به خوض وبررسی بپردازد، ودر آن صورت به زودی درمی یابد که خداوند، اموری را برزبان من جاری ساخته است که متقدّمان ومتأخّران آن را درنیافته‌اند. آنچه در این کتاب آورده‌ام اموری است که یك موجودقدسی در باطنم القاء کرده است، ولی نگارش آن به علّت موانعی که درسفرها وجود دارد؛ جزدر چندین ماه انجام نپذیرفته است . این کتاب دارای «خطب عظیم» است و کسی که حقّ را انکار نماید خداوند به زودی ازوی انتقام خواهد گرفت . هیچ کس نباید طمع داشته باشد که بدون مراجعه به خلیفهٔ خداوند که علم کتاب نزد وی به ودیعه نهاده شده‌است بتواندازاسرار این کتاب آگاه گردد . بخشی از عبارت سهروردی دروصیّتنامهٔ معنوی وی چنین است:

«اوصیکم اخوانی بحفظ اوامرالله وترك مناهیه والتوجّه الی‌الله مولانا نورالانواربالکلیّة وترك مالایعنیکم‌من‌قول وفعل وقطع کل‌خاطرشیطانی، واوصیکم‌بحفظ هذاالکتاب والاحتیاط فیه وصونه عن‌غیراهله والله خلیفتی علیکم[1]...»

۱ــ «حکمة‌الاشراق» مجموعهٔ دوم چاپ تهران ص ۲۵۸

دراین‌جا سهروردی راه ورسم سیرمعنوی وسلوك فکری خودرا بیان داشته وآن را به دیگران نیزتوصیه کرده است. آنچه وی آن راحکمت اشراقی خوانده، نوعی حکمت است که منبع قدسی داشته ودریافت آن نیزجزبرای کسانی که آمادگی کامل کسب کرده‌اندمیسّر نمی‌باشد. سهروردی دراین وصیّتنامه ازحکمتی سخن گفته که‌آن را در کتاب «المشارع والمطارحات» خود خمیرهٔ ازلی نامیده است. وی درمورد این حکمت عنوان «خطب عظیم»را نیز به‌کاربرده است. جای هیچ گونه تردیدی نیست که « خطب عظیم » شأنی الهی و امری بسیار بزرك بشمار می‌آید که به زبان مخصوص و مکان معیّن اختصاص نداشته وپیوسته درصقع امورساری می‌باشد.

قیّم کتاب نیز کسی است که «علم‌الکتاب» نزد وی به‌ودیعت گذاشته شده و از«خطب‌عظیم» آگاه می‌باشد. با توجّه به‌آنچه دراینجاذکرشد به روشنی معلوم می‌شود حکمت اشراقی درنظرسهروردی رشته‌ای‌ازمعرفت‌است که هرگز گسیخته نمی‌شود وپیوسته درعالم موجود می‌باشد. این فیلسوف اشراقی درجای دیگراز کتاب «المشارع والمطارحات» روی این مسأله تکیه کرده وباصراحت‌آن رااعلام داشته است. عبارت وی در این باب چنین است! «... علی ان للحکمة خمیرةً ماانقطعت‌عن‌العالم ابداً»[1] اکنون اگرخمیرهٔ حکمت‌ازعالم‌جداومنقطع‌نمی گردد، حاملان‌این‌حکمت نیزبه نوعی با یکدیگرارتباط داشته ودرهیچ عصری ازاعصار، جهان خالی ازاین گونه اشخاص نمی‌باشد. سهروردی دررسالهٔ«بستان القلوب» یا «روضةالقلوب» به این حقیقت اشاره کرده ومی گوید: «وهم چنان که شیخی‌باید تا خرقه پوشاند پیری‌باید که‌ذکرتلقین کند وبی‌پیربه‌جائی نرسند. ونیزذکرکردن را جای خالی‌باید دوراز زحمت مردم وچون پیرمرید رابیند وداند که‌اوراستعدادی هست، تلقین ذکر کند که لایق داند ودرجای نشاند». سهروردی فکررا بعد ازذکر دانسته ودرجای‌دیگرازهمین رساله گوید: «وفکربعدازذکرباشد وذکرراتأثیرعظیم

۱- «المشارع والمطارحات» مجموعهٔ اول ص ۴۹۴.

است وارباب ذکربه‌هروقتی پسندیده بوده‌اند ودرآن وقت که رسول مارا ﷺ جبرئیل وحی آورد اهل‌مکّه بیشترباورنمی کردند ومی گفتند جبرئیل چون آید ؟ وقرآن چون‌آورد؟ حق تعالی این آیت به فرستاد: «فسئلوا اهل‌الذکران کنتم لا تعلمون» ودرآن روزگار جماعتی بودند چون قُسّ ساعده که پیش ازوحی آمدن به مصطفی ﷺ خبرداد، صاحب ذکری عظیم بودونشان مصطفی بازداد،باجماعت گفت: ازاین ناحیت‌پیغمبری‌پدید خواهدآمد که‌اوپیغامبرآخرزمان باشدومعجزات اواین وآن باشد، چون بیرون‌آید بدوایمان بیاورید، ایشان گفتند: توچرا ایمان نمی‌آوری وپیش نمی‌روی؟

گفت: تاآمدن، من فروشده باشم والاّ پیش ازهمه من می‌رفتم وایمان می‌آوردم...[1]». سهروردی‌حکمت اشراقی را بارقهٔ نورانی وسکینهٔ ثابت الهی نیز نامیده است. وی براین عقیده است که دست یافتن به حکمت اشراقی بی طلب و کوشش وبدون راهنما ومرشد، یك امرممتنع یا شبیه به ممتنع به شمارمی‌آید. بنابراین، برای وصول به مقام حکمت، علاوه براین که طلب وکوشش وپشتکار لازم است هدایت مرشد ماهرودلالت راهنمای‌کامل نیزضروری می‌باشد. عبارت سهروردی دراین باب چنین‌است:

« وامّا انت ان اردت ان تکون عالماً الهیّا من دون ان تتعب وتداوم علی‌الامورالمقربّةالی‌القدس فقدحدثت‌نفسك‌بالممتنع‌اوشبیه بالممتنع... فأن طلبت واجتهدت لاتلبث زماناً طویلاً الاّ و یأتیك البارقةالنورانیّة و سترتقی الی‌السّکینة الالهیة الثابتة فما فوقها انکان لك مرشدٌ وان لم یتیسرلك الارتقاء الی الملکة الطامسة فلااقّل من ملکة البروق...[2]»

چنانکه دراین عبارت‌مشاهده‌می‌شودسهروردی برای‌وصول به مقام‌حکمت

۱ـ «بستان القلوب» مجموعهٔ رسائل فارسی ص ۳۹۸-۳۹۹.

۲ـ «المشارع والمطارحات» مجموعهٔ اول ص ۴۴۳ .

ودرك علوم الهی علاوه برطلب و کوشش مداوم یك شرط اساسی دیگر نیز قائل شده که آن داشتن استادکامل وراهنمای ماهراست کسی که درپرتوهدایت یك استاد کامل طلب مداوم و کوشش خستگی ناپذیرداشته باشد دیری نمی‌پاید که بارقه‌ای ازنورحکمت اورا روشن کرده وسکینهٔ ثابت الهی نصیب وی می گردد. استاد کامل که سهروردی در اینجا تحت عنوان «مرشد» ازاوسخن می گوید، همان کسی است که وی درموارد دیگر اورا قیّم کتاب می‌نامد. عناوین دیگری نیز درآثار سهروردی وجوددارد که باآموزگارحکمت وقیّم کتاب منطبق می‌باشد. بطورمثال صاحب ذکرازجملهٔ این‌عناوین به‌شمارمی‌آید؛ به نظرمی‌رسد سهروردی دربکار بردن این عنوان ازقرآن مجید استفاده کرده وناظربه آیهٔ شریفهٔ «فاسئلوااهل‌الذکر ان کنتم لاتعلمون» می‌باشد. دراینجاپرسشی‌پیش می آید که درخوردقّت وبررسی است. آن پرسش به این صورت مطرح می‌شود که آیا باب‌حکمت برای همیشه مفتوح بوده و دسترسی به قیّم کتاب وصاحب ذکر برای طالبان حکمت درهر عصری ازاعصارمیسّراست‌یانه؟ سهروردی درآخر کتاب«المشارع والمطارحات» خودبگونه‌ای سخن گفته که‌پاسخ به این پرسش درهاله‌ای ازابهام قرارمی گیرد. این فیلسوف اشراقی دراین کتاب زبان به شکوه گشوده و چنین می گوید: اگر انقطاع سیربه سوی خداوند دراین‌روزگارنبود بدین پایه غمگین ومتأسّف نبودم اینك سنّ من نزدیك به سی سال رسیده وبیشترعمرمن به‌سفرواستخبار وتفحّص ازشریکی مطلّع مصروف گردیده است، ولی کسی نیافتم که به نزدیك او از دانش‌های شریف‌خبری‌ونه بدانهاایمانی باشد. عبارت وی دراین باب چنین‌است:

«ولولا انقطاع‌السیر الی‌الله فی‌هذاالزمان ما کنّاغتمّ‌ونتأسف هذاالتأسف وهوذا قد بلغ سنّی الی قرب من ثلثین سنة واکثرعمری فی‌الاسفار والاستخبار والتفحّص عن مشارك مطلّع ولم اجد من‌عنده خبرعن‌العلوم

الشریفة ولامن یومن بها[1]...»

جای هیچ گونه تردید نیست که سهروردی درطلب حکمت گام برمی‌داشته ودرجستجوی حقیقت بوده است. ولی آنچه اومی‌جست نه درمدرسهٔ مراغه بودو نه درمدرسهٔاصفهان، وی به مراغه رفت ونزدمجدالدّین جبلّی به‌تحصیل‌پرداخت سپس به‌اصفهان شدو کتاب «بصائرنصیریهٔ» عمرابن‌سهلان‌ساوی رانزدظهیرفارسی یا قاری قرائت کرد. ولی هرچه درکتاب«بصائرنصیریه» وکتاب هائی مانند آن بیشترجستجومی کردخواستهٔ خودرا کمترمی‌یافت. اومشارکی مطلّع می‌خواست ولی گویا درمدرسه به چنین شخصی دست‌نیافته بود. آیا درجنبش‌های باطنی‌زمان خودکسی که هم داستان با افکارومحرم اسرار اوبتواند یافت نمی‌شد؟

ظاهر امرآن است که چنین نمی‌بود . به این ترتیب آیا سخن یأس‌آمیز سهروردی دراینجاآخرین سخن وی به شمارمی آید؟ شواهد ومدارك معتبرنشان می‌دهد که این فیلسوف اشراقی هرگزتسلیم یأس نگشته وهیچگاه دست ازطلب‌بر نداشته است. مسافرت‌های پررنج وپرماجرای وی به دیاربکروشام وروم به‌منظور کسب حکمت وهمچنین سخن صریح او درمقدمهٔ کتاب «حکمةالاشراق» مبنی بر خالی نبودن زمین ازحکیم واقعی شاهد گویای این‌مدّعاست. سهروردی اگرچه درپایان کتاب «المشارع والمطارحات» نسبت‌به وضع وموقعیّت حکمت درزمان خود اظهاریأس وناامیدی می‌نماید، ولی درآغاز کتاب «حکمةالاشراق» بگونه‌ای دیگرسخن می گوید. آنچه درپایان آن کتاب‌وآغازاین کتاب ابرازگشته نشان‌دهندهٔ دومرحلهٔ کاملامتفاوت ازسلوك فکری ومعنوی این فیلسوف اشراقی است. درپایان آن کتاب برای انقطاع سیرالی الله وبسته بودن باب حکمت متأسّف و غمگین است، ولی درآغازاین کتاب باب حکمت را همیشه مفتوح دانسته وعالم را از حکمت وحکیمی که حجج وبیّنات الهی‌را با خوددارد هرگزخالی نمی‌بیند.

۱- «المشارع والمطارحات» مجموعهٔ اول ص ۵۰۵.

وقتی ازپایان کتاب «المشارع والمطارحات» وآغاز کتاب «حکمةالاشراق» سخن به‌میان می‌آید، منظوراین نیست که نگارش آن ازحیث زمان وتاریخ پیش‌از نگارش این بوده است؛ زیرا شواهد موجود نشان می‌دهد کـه کتاب «المشارع و المطارحات» ازحیث زمان، بعد از کتاب «حکمةالاشراق» به رشتهٔ تحریر درآمده است. در کتاب «المشارع والمطارحات» مواردی یافت‌می‌شود که سهروردی‌ذهن خواننده را به کتاب «حکمةالاشراق» معطوف می‌دارد. به طورمثال وی در پـایان همان کتاب پس از آن‌که اخوان طریق را به تجرید ازاین‌جهان وتوجّه به‌خداوند توصیه می کند، می گوید: مفتاح این گونه مطالب در کتـاب «حکمةالاشراق» بـه ودیعت نهاده شده است. درجای دیگراز کتاب«المشارع والمطارحات»پس‌ازنقض وابرام بسیارراجع به علم می گوید: عقیدهٔ اصلی من راجع به این مسأله درکتاب «حکمةالاشراق» ذکرشده است.[1] با توجّه به‌آنچه دراینجـا ذکـرشد به‌آسانـی می‌توان گفت: صرف نظرازتاریخ تألیف وزمان نگارش دو کتاب «المطارحات» و «حکمةالاشراق»، آنچه درپایان کتاب اول‌آمده مرحله‌ای خاص ازسلوك فکـری و نگرشی ویژه ازجهان بینی سهروردی را تشکیل می‌دهد که باآنچه درآغاز کتاب دوم‌آمده کاملامتفاوت می‌باشد.

وی دربارهٔ کتاب «المشارع والمطارحات» می گوید : اگـرچه دراین کتاب مباحث وضوابطی راآورده‌ام که درسایر کتب نظایرآنها را نمی‌توان یافت، ولـی درعین حال ازمأخذ ومشرب مشّائیان چندان بدورنرفته‌ام. توصیهٔ وی بـه طالبان حکمت این‌است که‌این کتاب باید قبل‌از«حکمةالاشراق» وبعداز«تلویحات»قرائت شود.[2] دربارهٔ کتاب «حکمةالاشراق» لحن کلام وآهنك سخن سهروردی از رنك وبوی دیگری برخورداراست. اودراین کتاب ازحکمتی سخن می گوید که‌خمیرهٔ

۱ــ «المشارع والمطارحات» مجموعهٔ اول ص ۴۸۳

۲ــ همان کتاب، ص۱۹۴.

ازلی بوده وفراگرفتن آن، بدون استعانت ازقیّم کتاب وبدون مهارت داشتن در علوم بحثی وحکمت رسمی برای کسی میسّر نمی‌باشد. مجموعهٔ این مشخّصات نشان دهندهٔ حکمتی است که سهروردی آن را خطّ مخصوص خوانده وکتاب «حکمة‌الاشراق» را براساس آن تنظیم کرده است وی می گوید: « شخص مبتدی نمی‌تواند به اهمیّت این کتاب واقف گردد، ولی جویندهٔ آگاه وروشن ضمیر به خوبی می‌داند که در آن،مواقف واسراری بزرك پنهان‌است[1]».این فیلسوف‌اشراقی درجای دیگراز کتاب «المشارع والمطارحات» به تفصیل در این باب سخن گفته وموضع خویش را بیش ازپیش روشن ساخته است.

وی پس از آن که بسیاری ازمطالب مشّائیان را تکلّفات بیهوده وضایع کنندهٔ وقت به شمار آورده ظهوراین گونه‌مباحث راموجب قطع حکمت ومسدود شدن راه ملکوت دانسته است. نکته‌ای که‌حائزاهمیّت بسیاراست این است که او می گوید:«آنچه در کتاب«حکمة‌الاشراق» به‌ثبت رساندیم، اموری است که‌اجمال آن را حکمای سابق پیش از ما دریافته بودند ولی بسط وتفصیل و بیان آن را خداوند نصیب ما گردانید[2]».

به این ترتیب سهروردی خودرا وارث حکمتی می‌داند که پیشینیان تنها از اجمال‌آن آگاه بوده‌اند ولی وی آن را درخطّ مخصوص خودتنظیم کرده و گسترش داده است. این خط مخصوص اسلوبی ازاندیشه است که با شهود باطنی به هیچ وجه بیگانه نمی‌باشد. سهروردی نخستین کسی است که دردورهٔ اسلامی این خط اندیشه را ترسیم کرده وآن را حکمت اشراقی خوانده است . حکمت اشراقی مشاهده‌ای وجدانی ومعاینه‌ای عرفانی است که به وسیلهٔ آن، حقیقت‌وجود چنانکه‌هست برای‌انسان پدیدارمی گردد. لفظ‌اشراق همان‌طورکه درعالم‌محسوس

۱ــ «المشارع والمطارحات» مجموعه اول ص ۵۰۵

۲ــ همان‌کتاب، ص۳۶۱.

دلالت دارد برفروغ بامدادی ولحظه‌ای که درآن، سپیدهٔ صبحگاهی درنخستین پرتوخورشید پدیدارمی‌آید، درآسمان معقول جان نیزدلالت دارد برلحظه وآنی که درآن، نورمجرّد معرفت به پیدائی می‌گراید. حکمت اشراقی عنوانی است که درمورد حکمت مشرقیان نیزصادق می‌باشد، ولی این دومعنی بایکدیگرمنافات نداشته ومی‌توان آنها را به یك مرجع باز گردانید. زیرا حکمت مشرقیان نیزجز نتیجهٔ مکاشفهٔ ذوقی ومشاهدهٔ وجدانی وظهورولمعان حضوری وتجلّی انوارعقلی برنفوس درحال تجرّد ووارستگی چیزدیگری نیست.

به این ترتیب مشرقیان، تنها ازجهت جغرافیائی مشرقی بـه شمارنمی‌آیند، بلکه ازلحاظ معرفت نیزبه انوارعقلی ومعنوی تعلّق داشته ودرنتیجه درزمرهٔ اشراقیان قرارمی‌گیرند. سهروردی خوددراین باب، ازعبارت‌های مختلف‌استفاده کرده ومکرّرنیز آنهارا به‌کاربرده است. حکمت مشرقیه، حکمت مشارقه،حکمت اشراق تعبیراتی هستندکه درآثاروی چشم گیرند. میرسیّدشریف علی‌ابن‌محمّد جرجانی درکتاب معروف خود «التعریفات» افلاطون را رئیس حکمای اشراقی وارسطو را رئیس حکمای مشّائی دانسته است. عین عبارت وی دراین‌باب چنین است: «الحکماء الاشراق رئیسهم‌افلاطون، الحکماء المشّائون رئیسهم ارسطو[1].»

خود سهروردی نیزدرمقدمهٔ «حکمةالاشراق»ازافلاطون‌نام برده واورا امام‌الحکمة و «صاحب‌الاید والنّور» خوانده‌است. ولی وی درهمان‌جاکه‌ازافلاطون نام‌برده نام‌حکمای‌دیگری را نیزبا عناوین‌مخصوص که حاکی ازعظمت واهمیّت آنان می‌باشد ذکر کرده است.

این فیلسوف اشراقی‌هرمس راوالدالحکماخوانده وانباذ قلس وفیثاغورس را ازحکمای عظیم واساطین‌حکمت به شمارآورده‌است. سهروردی دراینجاروی یك نکته تأکید فراوان گذاشته وبرای‌آن اهمیّت بسیارقائل شده است. آن نکته

۱ــ «التعریفات» جرجانی چاپ مصر ص۴۱.

این است که سخنان حکمای باستان که در اصطلاح وی «کلمات‌الاولین» خوانده شده است دارای رمزوراز بوده وچیزی که دارای رمزورازاست قابل ردّوانکار نمی‌باشد. به همین‌جهت هر گونه رد وانکاری که ازسوی متأخّران نسبت به قدما ابراز گردد تنها به‌ظاهراقوال و کلمات آنان بازمی گردد وبه مقاصد اصلی آنان‌ناظر نتواند بود. دراینجاست که سهروردی مسألهٔ نوروظلمت را به عنوان قاعدهٔشرق، براصل رمز وراز مبتنی دانسته و آن را طریقهٔ حکمای فارس به شمار آورده است. به دنبال این سخن، نام چندتن ازحکمای فارس را به عنوان صاحبان این طریقه ذکر کرده وآن را باکفرمجوسی والحاد مانوی مغایردانسته است. کسانی که نام آنان دراینجا به عنوان حکمای فارس وصاحبان طریقهٔ رمز و رازذکرشده است‌به ترتیب عبارتند از: **جاماسف، فرشاوشتر، بوزرجمهر**، به این ترتیب سهروردی درهویّت حکمت قدیم براصل رمز و راز تکیه کرده و طریقهٔ حکمای فارس را بر آن مبتنی دانسته است.[1]

این همان حکمتی است که وی با عناوین حکمت مشرقیه ومشارقه واشراق از آن تعبیر آورده است. همان گونه که درسابق گذشت سهروردی به‌حکمای‌باستان توجه مخصوص مبذول داشته‌وبرای آنان احترام بسیارقائل است ولی‌درمیان‌حکما به سه حکیم بیش‌ازدیگران توجه داشته وبه افادات آنان سخت متّکی می‌باشد. آن سه حکیم به ترتیب عبارتند از: هرمس، زردشت، افلاطون، دربرخی‌از آثار حکمای اسلامی هرمس، ادریس پیغمبرقلمدادشده‌است. دربارهٔشخصیت زردشت نیزاختلاف و گفتار بسیاراست، ولی کم نیستند کسانی که اورا یك پیغمرغیرسامی معرّفی می‌نمایند. درنظرسهروردی این سه شخصیت بزرك سه چهره ازچهره‌های برجستهٔ حکمت جاویدانند که وی خود را وارث آن حکمت دردورهٔ اسلامی می‌شناسد. همان گونه که قبلاذکرشد سهروردی درخلال آثارخود هرمس‌را والدالحکما وزردشت را حکیم فاضل وافلاطون را امام الحکمة خوانده است. این

۱- مقدمهٔ «حکمة‌الاشراق»مجموعهٔ دوم ص ۱۰-۱۱

فیلسوف اشراقی که درراه اعتلای حکمت جاویدان جان بـاخت، شخصیت‌هـای مزبوررا اسلاف روحانی‌خود دانسته واز کلمات آنان بهره‌های فراوان برداشته است. ارتباط واتصـال‌سهروردی با اسلاف خودنوعی اتـصال روحانی است کـه درقید وبند معیارهای‌تاریخ‌نگاران‌اثبات گرا محدودنمی‌باشد. این اتـصال گونه‌ای مکاشفه وشهود باطنی‌است که‌ازمشرق معرفت ناشی شده ودرطباغ تام‌آدمی‌منطوی می‌باشد. داستان‌مکاشفهٔ‌سهروردی که‌تحت‌عنوان«حکایة ومنام» در کتاب«التلویحات» ضمن چندین صفحه به رشتهٔ تحریردر آمده‌است تا حدودی می‌تواند ازروی‌ابهام این سخن پرده برداشته و کیفیـّت اتـصال‌اورا با اسلاف‌روحانیش‌تجسـّم بخشد. ماجرا بدین قراراست که مسألهٔ مهـّم واساسی علم‌ومعرفت مدتی‌مدید‌این‌فیلسوف اشراقی را حیران‌ودرمانده کرده بود وبه هیچ وجه ازعهدهٔ حـلّ آن برنمی‌آمـد. شبی ازشبها درعالمی بین خواب وبیداری که می‌توان آن را حـالت خلسه نامید شبح ارسطوبروی نمودار گردید.

سهروردی که‌ازخوشروئی ولطف سیمای این شبح روحانی‌به‌نوعی آرامش دست یافته بود، دربارهٔ مسألهٔ علم ودشواریهای‌آن، سخن گفت وشکوه‌آغازنمود. اودرپاسخ گفت اگربه خود باز گردی وازنهادخویش استفسار کنی، به یقین پاسخ قطعی‌خودرادریافت خواهی کرد. گفتگوی سهروردی باشبح‌روحانی‌بسیارطولانی ودرعین حال جالب وشگفت انگیزاست.

ولی‌آنچه نکتهٔ اساسی ومحوراصلی این داستان را تشکیل می‌دهـد مسألـهٔ علم حضوری نفس است که منشاء هر گونه ادراك واتصـّال به شمارمی‌آید. بایـد توجه داشت که شبح روحانی درخلسه ملکوتی اگر چه با سهروردی بـه صورت ارسطو گفتگومی‌نمود ولی درواقع ونفس‌الأمراززبان استاد خودافلاطـون سخن می‌گفت[1].

۱ــ «التلویحات» مجموعهٔ اول‌ص۷۰

با توجه به‌آنچه در اینجا ذکر شد ارتباط و اتصال این سه حکیم برجسته وباستانی به یکدیگرنیزدرنظرسهروردی یك مشکل به شمارنمی‌آید. زیرا همان گونه که شخص سهروردی ازوراء قرون متمادی ضمن یك خلسهٔ ملکوتی باسلف روحانی‌خود به‌گفتگومی‌نشیند هرمس،وزردشت وافلاطون نیزمی‌توانندبایکدیگر هم دل وهم سخن باشند. اکنون دراینجا این پرسش پیش می‌آید که‌آیاآنچه در عالم باطن برای اهل مکاشفه قابل شهوداست درعالم ظاهرنیزتحقّق داشته ویك واقعیت تاریخی به شمارمی‌آید؟ به عبارت دیگر گفته می‌شودآیارابطه واتصالی که سهروردی درمیان زردشت وافلاطون مشاهده می‌نماید، مورخان فلسفه‌نیزمی‌توانند شواهدآن را درخلال‌آثارومدارك دریابند؟ پاسخ به این پرسش موجب پیدایش معرکه‌ای‌ازآراء گشته ودوگروه موافق ومخالف رادربرابریکدیگرقرارداده‌است.

«موافق ومخالف»

فردریك‌کاپلستون درتاریخ فلسفهٔ خودکه به عقیدهٔ برخی ازصاحب نظران معتبرترین تاریخ فلسفهٔ غرب است، این پرسش را به طورکلی درسطح دوفرهنك شرق وغرب مطرح‌کرده وبه‌آن پاسخ منفی داده است. این فیلسوف اروپائی می‌گوید:

ما تفکّرفلسفی ابتدائی یونانی را به عنوان محصول‌تمدّن باستانی ایونی معرفی کردیم. لکن‌باید بخاطرداشت که ایونیامحلّ تلاقی غرب وشرق‌بوده‌است، به طوری که می‌توان این سؤال را مطرح‌کردکه آیافلسفهٔ یونانی ازتأثیراتشرقی برخورداربوده است، مثلاآیا ازبابل یا مصراقتباس شده است یا نه. این نظریه مورد اعتقاد بوده است، لیکن ناگزیرآن را رهاکرده‌اند. فلاسفه ونویسندگان یونانی چیزی ازآن نمی‌شناختند، حتی هرودوت که خیلی مشتاق بودنظریهٔ خود را دربارهٔ دین وتمدّن یونانی به منابع مصری برساند. نظریهٔ منشاء شرقی داشتن

فلسفهٔ یونانی اصلاً ازنویسندگان اسکندرانی ناشی‌شده است که مدافعان مسیحی از آنان گرفته‌اند. مثلاً مصریان دورهٔ یونانی‌مآبی اساطیرخودرا برطبق اندیشه‌های فلسفهٔ یونانی شرح وتفسیر کردند وآنگاه اظهارداشتند که اساطیر آنان منشاء فلسفهٔ یونانی داشته است. اما این فقط نمونه‌ای است ازتمثیل ازطرف اسکندرانیان. این اندیشه ازجنبهٔ بی غرضانه بودن همان قدر فاقد ارزش است که این دعوی یهود که افلاطون حکمت خودرا ازعهد قدیم «تورات» گرفته است. البتّه در تبیین این که چگونه فکر مصری توانسته است به یونانیان منتقل شود دشواری هائی هست. بازرگانان آن گونه مردمی نیستند که انتظار داشته باشیم. نظریهٔهای فلسفی را منتقل کنند، لیکن چنانکه «برنت» اشاره کرده است، پژوهش دربارهٔ این که آیا افکارفلسفی این یاآن‌مردم شرقی به‌یونانیان منتقل شده است یانه، عملاً اتلاف وقت است مگراین که ثابت کنیم که مردم موردبحث واقعاً صاحب فلسفه‌ای بوده‌اند. این که مصریان فلسفه‌ئی داشته‌اند که منتقل کنند هرگز ثابت نشده است وفرض این که فلسفهٔ یونانی ازهند یا چین آمده است خارج از بحث است... پس یونانیان را باید نخستین متفکّران و دانشمندان بلامنازع وبی رقیب اروپا دانست.

آنان درآغاز، معرفت را برای خود معرفت جستجومی کردند وآن را با یك روح علمی وآزاد خالی ازغرض وتعصّب دنبال می‌نمودند. به‌علاوه‌به‌واسطهٔ خصوصیّت‌دین یونانی، آنان فارغ ازهرطبقهٔ کشیش گونه‌ای بودند که ممکن‌بود سنّت‌های نیرومند وعقاید غیر مستدل داشته باشد که سخت پای بندآنها باشند و آنها را تنها به معدودی منتقل کنند ودرعین حال مانع پیشرفت وتوسعهٔ علم آزاد گردد.[1]

۱ــ «تاریخ فلسفه» نوشته فردریك کاپلستون جلداول قسمت‌اول، ترجمهٔ دکترسیدجلال الدین مجتبوی ص۲۷ــ۳۸

این بود خلاصه‌ای از آنچه فردریك کاپلستون در پاسخ به‌پرسش پیشین ابراز داشته است. چنانکه ازسخنان وی برمی‌آید ، تأثیرحکمت مشرق زمین بـرفلسفهٔ غرب یك ادعای بدون دلیل تلـقی شده وپذیرفتن آن ، بـرای اندیشمنـدان بسیار مشکل‌می‌باشد . بعکس آنچه این اندیشمند اروپائی ابراز داشته، بسیارند کسانی که به‌تأثیرحکمت مشرق زمین‌برفلسفهٔ غرب سخت معتقد بوده ومدارك آن رانیزمعتبر می‌دانند. درپرتو تحقیقاتی که‌درخلال سال‌های اخیر انجام پذیرفته،وازدقّت خاصّی که نسبت‌به‌اخبار «ادکسس کنیدسی» مبذول گردیده‌است یك‌مسأله واضح وروشن شده است. آن‌مسأله این است که درحوزهٔ درس افلاطون ، نسبت به‌اقوال وعقاید زردشت رغبت واشتیاق فراوانی موجود بوده است.

«ادکسس کنیدسی» ریاضی‌دان بزرگی بوده که درآکادمی افلاطون حضور داشته وتعلیمات‌زردشت را بیان‌می کرده‌است. آقای‌هانری کربن‌مستشرق‌فرانسوی طـّی یك سخنرانی که درسال ۱۳۲۴ درتهران ایرادکرده است می گـوید: در اثر تحقیقاتی که دربارهٔ طومار«هرکولانوم» انجام شده چنین معلوم می‌شود که‌شخصی از اهالی کلده یعنی‌ازرعایای هخامنشی درآخرین سال‌های عمرافلاطون درمحضر درس وی حضوربهم‌رسانیده است. ظـّن‌غالب این است که مأخذ اخبار ادکسس کیندسی دربارهٔ ارتباط میان زردشت وافلاطون همین شخص بوده‌باشد . ازجمله کسانی که به‌تأثیر حکمت مشرق‌زمین بر فلسفهٔ غرب سخت معتقد است « مـارتین لیچفلدوست» را باید نام برد وی کتابی تحت‌عنوان «سپیده‌دم فلسفهٔ یونانی درپرتو اندیشه‌های شرقی» به‌رشتهٔ تحریر درآورده وایـن مسأله را به تفصیل‌مورد بررسی قرارداده است .[1]

«ورنریگر» نیزازجمله کسانی است که به‌بررسی علاقهٔ افـلاطون نسبت به

۱ــ دوست وهمکار دانشمندم آقای دکتر استفان پانوسی نسخهٔ زیراکس شدهٔاین کتاب رادراختیار راقم این‌سطور قراردادکه بدینوسیله ازایشان تشکرمی‌شود.

زردشت پرداخته و آن را باعلاقهٔ شوپنهاور نسبت بهفلسفهٔ هندی مورد مقایسهقرار دادهاست. دلباختگی آکادمی افلاطون بهتعالیم زردشت یك نوع نعشه وسُکْر خاصی بود کاملا بـه مانند کشف مجدّد فلسفهٔ هندی توسط شوپنهاور؛ «سن پترمان» تکامل افلاطون را درتعالیم مزدائی باتکامل «او گوستینوس» نسبت بهمانویّت موردمقایسه قرار میدهد.[1]

مواردمشابهت بین مواضع فکری افلاطون واندیشههای زردشت بهاندازهای زیاد ودرعین حال روشن است که هرشخص اندیشمند وبا انصافی را بهنوعی تأمّل ودرنگ دراین باب وامیدارد. بیمناسبت نیست دراینجا بهبرخی ازمواردمشابهت که بین اندیشههای این دو حکیم موجود است اشاره گردد . حـاکمان حکیـم در اندیشهٔ افلاطون مسألهایاست که مشابهت آن را باوجود بختاران یا سوشیانتها در معتقدات دینی ایرانیان نمیتوان انکار کرد. کاری که حاکم حکیم باید انجام دهد همان است که درمعتقدات دینی ایرانیان، بختاران یا سوشیانتها باید بهجای آورند.

در هردوحال غرض وغایت یکی است و آن، پاك ساختن جهان است از ظلم ودروغ ومرگ وتباهی ، ورسانیدن آن به کمال عدل وراستی و نیکی، و برقرار کردن شهرزیبا یاآرمانی. شایستهٔ یادآوری است که افلاطون گاهی حاکمان حکیم خود را ، بختار یامنجی میخواند. همچنانکه «حاکم حکیم» افلاطون ، ازمرزهای عالم محسوس می گذرد وبهعالم معقول میرسد ونظم کامل وعدل تمامی را که در آن عالم برپاست مشاهده می کند و امور جهان را بروفق آن آراسته میسازد ، بختار خوب نیز بهسبب کمال دینداری وداد گـری و از روی تشبّه تام بهصفات و کمالات الهی ازجمیع مراتب وجود بالاتر میرود ، قطب عـالم ، مظهرعدل، و مجری ارادهٔ ربّانی می گردد . تضادی که افلاطون میان حکومت حکیمانه وسلطهٔ

۱ــ «تأثیرفرهنگ وجهان بینی ایرانی» برافلاطون نوشتهٔ دکتراستفان پانوسی چاپ انجمن فلسفه ایران ص ۷۴

جبّارانه مشاهده می کند درحقیقت تضاد میان عدل وظلم است که یکی اصل الهی وجامع همهٔ فضیلت‌هاست ، ودیگری بدترین بدی‌ها ومایهٔ تباهی فرد و اجتماع ، افلاطون در کتاب «نوامیس» که حاصل سال‌های آخرعمراوست ، به‌این دوگانه ـ بینی صورتی مشخّص می‌دهد وازتضّاد وتنازع خیر وشرّ به‌بیانی صریح سخن می گوید .

همچنانکه زردشت همهٔ خوبی‌هاوبدی‌های عالم‌را به‌دونیروی قدیم آهورمزدا واهریمن یا دومینوی ازلی سپنته مینو وانگره مینونسبت می‌دهد ، افلاطون نیز به توجیه مسألهٔ خیروشرّ می‌پردازد ودوروح قدیم را منشاء آن دومی‌شمارد.طبقات سه گانه‌ای که افلاطون برای جامعهٔ آرمانی خود قائل‌شده است درهند و ایران باستان ، ریشهٔ عمیق وتاریخی دارد . جامعهٔ آرمانی افلاطون دارای خصوصیاتی است که به‌ترتیب زیرخلاصه می گردد.

۱ـ جامعه به‌سه طبقهٔ «حاکم حکیم»، رزمیاران وپیشه‌وران تقسیم‌می‌شود.

۲ـ هیئت اجتماع باپیکرانسان همانند ومطابق تصویرمی گردد.

۳ـ هرطبقه باید تنها به‌وظیفهٔ خاص خودعمل کند.

۴ـ عدالت عبارت است‌ازهماهنگی وتناسب خاص میان طبقات درجامعه و میان قوای روح درانسان.

۵ـ عدالت درجامعه‌ای تحقق خواهدیافت که «حکومت»آن باحکمت توأم وحاکم حکیم دررأس آن قرار گیرد .

اهل تحقیق براین عقیده‌اند که در سرزمین یونان چه درزمان افلاطون وچه در دوره‌های پیش ازآن ، ازوجود اینگونه تقسیم‌بندی طبقاتی‌با حدود معیّن و قواعد مضبوط اثری دیده نمی‌شود. ولی درهند وایران قدیم اساس اجتماع بر طبقات سه گانه استوار بوده است .[۱]

۱ـ «شهرزیبای افلاطون» تألیف دکترفتح‌اله‌مجتبائی صفحات ۴۲، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۵۱

از جمله مسائلی کـه شباهت اندیشه‌هـای افلاطون را با اندیشهٔ برخی از حکمای مشرق زمین ، در مـورد آن ، به‌هیچ وجـه نمی‌توان انکارکـرد داستان شگفت انگیز «ار» را باید نام برد که در کتاب دهم «جمهوری» افلاطون به‌تفصیل ذکـرشده است . این داستان روایتی است از مردی بیدار دل بنام «ار» فرزنـد آرمینوس اهل پامفیلیا.

«ار» در اثنای جنگی ازپای درآمـد. پس ازده روز که اجساد کشتگان را برمی‌داشتند ، دیدند بااین که همهٔ جسدها روی به‌پوسیده‌گی نهاده است، جسد او همچنان تازه‌است . جسد را بخانه‌اش آوردنـد و روز دوازدهم کـه روی تل‌هیزم نهادند تابسوزانند، «ار» زنده شد وبرخاست‌وآنچه درجهان دیگردیده بودحکایت کرد وچنین گفت : چون روحم ازبدن جدا شد باگروهـی ازارواح دیگر به راه افتادیم وبه‌جائی رسیدیم که تاکنون هیچ‌آدمی به‌آنجا راه نیافته است ودرآنجادو دریچهٔ متصل بهم‌درروی زمین بود که به‌اعماق زمین راه داشت ، ودربرابرآنهادو دریچهٔ دیگربود که به‌آسمان می‌پیوست.

درمیان آن دوجفت دریچه، داورانی‌نشسته بودند که دربارهٔ نیك وبد اعمال مردگان داوری‌می‌کردند. حکمی راکه دربارهٔعادلان‌می‌دادند برلوحی‌می‌نوشتند ولوح را برسینهٔ آنان نصب می‌کردند وسپس آنان را به‌سمت راست می‌فرستادند تا راه‌آسمان پیش گیرند . ظالمان رالوحی که شرح‌کارهای نکوهیدهٔ آنان بر آن نوشته بود برپشت می‌آویختند وبه‌سمت چپ می‌فرستادند وبه‌اعماق زمین روانـه می‌کردند ، چون نوبت به‌من رسید گفتند وظیفهٔ تواین است که به‌میان آدمیان بـر گردی وهرچه در اینجا می‌بینی به‌آنان بگوئی ، ازاین‌رو به من‌دستور دادندچشم وگوش خودرا بازکنم تا هرچه درآنجا می‌گذرد ببینم و بشنوم . دیدم که چگونه گروهی ازارواح پس از آنکـه حکم داوران را شنیدند از یکی از دریچه‌ها بـه زیرزمین رانده شدند ، وگروهی دیگر از یکی از دریچه‌های آسمان بسوی بـالا

رهسپارشدند .[1]

آنچه دراینجا نقل شد تنها آغازداستان «ار» است و ما به‌جهت اجتناب از تطویل ازنقل مابقی آن خودداری می‌نمائیم . صحنه‌هائی که در این داستان‌تصویر شده مشتمل برنـوعی معـاد شناسی‌است که به‌عقیدهٔ برخی‌ازاهل‌تحقیق با اسلوب اندیشهٔ یونانی بیگانه می‌باشد. نکته‌ای که نباید از آن غفلت داشت این است کـه برخی ازصحنه‌های این‌داستان نشان دهندهٔ نوعی‌تناسخ‌می‌باشد. اکنون اگراعتقاد بـه تناسخ ارواح طبق مـدارك معتبر به فیثاغـورث ـ که سالهـا قبل از افلاطون می‌زیسته ـ منسوب باشد چگونه می‌توان ادعا کرد که مفاد ومضمون داستان «ار»با اسلوب اندیشهٔ یونانی بیگانه می‌باشد ؟

امیل بریه که ازاستادان تاریخ فلسفه دردانشگاه پاریس بوده است‌در کتاب معروف خود «تاریخ فلسفه در دورهٔ یونانی» می گوید: « اعتقاد به‌تناسخ ارواح‌در اجساد انسان وحیوانات که به موجب سندی بسیار قـدیم به فیثاغورس اسناد شده نتیجهٔ تفکر فلسفی این‌حکیم نبوده است بلکه از عقاید رائجه در نـزد اقوام اولیه بشمار می‌رفته وبه‌قصص شایعه دربین‌عامّه ارتباط داشته‌است.[2]

باتوجه دقیق به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به‌روشنی می‌توان دریافت که بین‌اندیشه‌های افلاطون وتفکّرحکمای مشرق زمین نوعی مشابهت وارتباط وجود داشته وبسیاری ازاهل تحقیق نیزبه‌آن باوردارند .

سهروردی نیز ازجمله کسانی است که در قرن ششم هجری به‌این‌مسأله‌توجه کرده وآن را در بسیاری ازآثار خود منعکس‌ساخته است . ولی نکته‌ای که لازم است دراینجا یادآوری شود این‌است که بین‌سخن سهروردی وآنچه دیگـران در

۱ــ «جمهوری افلاطون» ترجمهٔ دکترمحمدحسن لطفی چاپ تهران‌ص۵۳۷

۲ــ «تاریخ‌فلسفه دردودورهٔ یونانی»تألیف امیل بریه ترجمهٔ علی‌مراد داودی مجلد اول ص ۶۳

این باب می گویند تفاوت اساسی وجوددارد، طریقهٔ این فیلسوف اشراقی نیزباطریقهٔ دیگران دراین باب یکسان نمی‌باشد. برخی‌ازمسائل که دردیدگاه مورّخان تاریخ فلسفه ، ازموارد مشابهت بین اندیشه‌های افلاطون و تفکّر حکمای مشرق زمین شناخته شده است، درنظرسهروردی مردود وبی‌اساس می‌باشد. بطـور مثال مسألهٔ دوگانه بینی وتضاد اصلی وازلی بین دونیروی خیروشرّ در زمرهٔ اینگونـه مسائل قرار می گیرد. مـورخان تاریخ فلسفه می گویند: همچنانکه زردشت همهٔ خوبی‌ها وبدی‌های عالم را به‌دو نیروی قدیم آهورمزدا واهریمن نسبت می‌دهد افلاطون‌نیز به‌توجیه مسألهٔ خیروشرّ پرداخته وبا دید دوگانه بین خود ، دوروح قدیمی وازلی را منشاء آن دو بشمار می آورد . سهروردی نوعی مشابهت میان آن دو حـکیم را پذیرفته‌است،ولی‌درمورد مسألهٔدوگانه‌بینی‌افلاطون‌وثنوی بودن زردشت‌بامورخان تاریخ فلسفه مخالف می‌باشد. وی بر این عقیده است که حکمای‌بـزرگ باستان اهل توحید بوده‌اند ودامن اندیشهٔآنان به‌غبار شرك ، آلوده نگشته است. کسانـی که کلمات این بزرگان‌رابدون بررسی‌دقیق وازروی عدم تأمّل برمعانی شرك آلود حمل می‌نمایند به‌رموزاین کلمات آشنا نبوده وازدرك حقایق بی‌بهره‌اند. سهروردی بزرگان حکمای فارس را ازاعتقاد به‌دوگانه پرستی پاك وبرکنار داشته وآنـان را در زمرهٔ مجوسیان به‌شمار نمی‌آورد . وی باصراحت تمام می‌گوید:

آراء دوگانه‌پرستی واعتقادبه‌ثنویت بعد ازپیدایش گشتاسب به‌ظهوررسیده است عین عبارت‌وی دراین باب چنین است :

« ..وماکانواهم من‌المجوس والثنویّة فانهذه الآراء من‌بعد کشتاسف[1]...»

سهروردی نه‌تنها دراین‌عبارت حکمای بزرگ فارس‌را غیر ازفرقهٔ مجوس

۱ــ «سه رساله‌ازشیخ‌اشراق» تصحیح نجفقلی‌حبیبی، انجمن‌حکمت، رساله«الالواح العمادیة» ص ۶۹

می‌داند ، بلکه درموارد بسیاردیگر نیزمجوسیان را گمراه دانسته وحساب آنان را ازحساب حکمای‌بزرگ‌جدا می‌سازد .

وی‌در بند۵۳ از کتاب« کلمةالتصوف» منشاء گمراهی‌وضلالت مجوسیان‌را جهت امکانی درصادر اول دانسته‌است ، امکان ازلوازم‌صدور بوده وآنچه مخلوق ومبدَع‌است به‌هیچ‌وجه منفك‌ازامکان نمی‌باشد. به‌این‌ترتیب ، لوازم ماهیات‌برای ماهیات ذاتی‌بوده ورفع آنها ازماهیات‌امکان پذیرنیست .

امکان‌منشاء شرّ است ، شرّ نیزجز نوعی‌نیستی کمال، چیزدیگری‌نمی‌باشد. بنابراین، شرّ، فاقد ذات بوده وازهویت وخودی بی‌بهره‌است. گمراهی‌مجوسیان ازاین ناشی شده که‌آنچه فاقد ذات است ذات پنداشته وبرای شرّ هویّتی مستقل قائل گشته‌اند. سهروردی همانگونه که در اینجا ثنویّت مجوس را گمراهی‌و ضلالت دانسته ، تثلیث مسیحیت را نیز درجای دیگر ضلالت و گمراهی به شمار آورده است. وی دربند۵۱ ازرسالهٔ«کلمةالتصوّف» می‌گوید :

نصاری زیان کردند هنگامی که برای خداوند فرزند قائل شدند،زیرامطابق آنچه درصحیفهٔ آنان‌آمده «اب» به‌معنی‌مبدِع است ومبدع نیزجزواجب الوجود بالذات‌چیزدیگری نمی‌باشد «کلمه» نیز که حقیقت نفس‌ناطقه است مسبّب‌ومعلول روح‌القدس بوده و فرزند بدانگونه که‌آنان ادّعا می‌کنند نمی‌باشد . سهروردی ضلالت و گمراهی قوم یهود را نیزیادآور شده و مسألهٔ منع نسخ‌را درکیش آنان مورد انتقاد قرارداده است.

وی دربند ۵۲ رسالهٔ مزبور می‌گوید: قوم یهود نیزبه‌گمراهی کشیده شدند هنگامی که نسخ دراحکام خدارامتنع شمردند. قوم یهودچنین‌پنداشتند که نسخ‌در احکام الهی مستلزم نوعی‌ندامت وپشیمانی برای خداوند است، و چون ندامت و پشیمانی‌برای خداوند محال است‌نسخ نیزمحال وممتنع می‌باشد . سهروردی بر این عقیده است که تغییرودگرگونی دراحکام ، همانند تغییر ودگرگونی‌درجهان

است همانگونه که تغییر وتحوّل درجهان، موجب تغییر وتحوّل درذات پاك واجب الوجود نمی‌باشد؛ تغییر وتحول دراحکام الهی نیز به‌هیچ وجه موجب تغییر وتحوّل درذات باری تعالی نمی گردد. معنی سخن این حکیم اشراقی دراین باب این است که احکام تشریعیه وزان احکام تکوینیه بوده وآنچه درعالم تکوین متحقّق است در عالم تشریع نیز متحقّق می‌باشد.[1]

باتوجه به آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به‌روشنی معلوم می‌شود سهروردی به وحدت حقیقت سخت معتقد بوده ونظام فکری وفلسفی خودرا نیز براین اصل استوار ساخته است. اختلاف ملل ونحل درنظر وی معلول عواملی است که یکی از مهمترین آنها اختلاف در تعبیر است . جمعی از اصحاب حقیقت به اشاره وتعریض سخن گفته‌اند ، وگروهی به‌استعاره ورمز، ولی کسانی که ازفهم اشارات ورموز آنان عاجز وناتوان بوده‌اند ، به ظاهر عبارات متوسّل گشته وخود را در گمراهی انداخته‌اند . جاودانگی حقیقت ازیك‌سوی وناپایدار بودن امورازسوی دیگر، موجب می‌شود که اهل‌حقیقت سخن خودرا همواره درپرده‌ای از رمزوراز بپوشانند . کسانی که ازصعود به‌قلهٔ قاف حقیقت خودرا ناتوان می‌بینند به‌حکم تن آسانی وسهولت‌طلبی افسانه را به‌جای حقیقت بر می گزینند ، ودر این سودای بی‌حاصل است که جنگ هفتادودو ملت آغاز می گردد.

۱ــ علمای‌علم‌اصول فقه، مسأله «نسخ‌وبدا» را درآثار خودمطرح ساختهٔ وبه‌تفصیل در این‌باب سخن گفته‌اند. میرداماد نیز درکتاب «الرواشح‌السماویة» خود این مسأله را مطرح‌کرده وبه‌طرز بدیعی‌جوازآن را توجیه‌کرده است . وی معتقد است که نسخ‌دراحکام، رفع وابطال حکم سابق نیست بلکه حقیقت نسخ بیان انتهاء وقطع استمرارحکم است. عین عبارت وی دراین باب چنین است: «وحقیقةالنسخ مطلقا بیان انتهاء حکم شرعی وبث استمراره والکشف عن غایته لارفع الحکم وابطاله وبیان ارتفاعه عن‌الواقع اذرفع الواقع فی‌نفس الامروارتفاعه عن حد وقوعه ووقت ثبوته غیرمتصحح والااحتشدالنقیضان فی‌الواقع (الخ). «الرواشح السماویة» ص۱۶۸

در اینجاست که سهروردی باصدای رسا وسخنان صریح به‌مخاطبان خود هشدارداده ومی گوید: مبادا اختلاف عبارات شمارابازیچهٔ خویش سازد،هنگامی که اشخاص از گورستانهای خـود برانگیخته شوند ودر روز رستاخیز در محضر خداوند حضور یابند ازهرهزارنفر نهصدونود ونه تن آنان کسانی هستند که کشته شدهٔ عباراتند وسربریده شدهٔ شمشیرهای اشارات ، خون این‌اشخاص وزخم‌هائی که به‌تن دارند به‌عهدهٔ خودایشان‌است. آنان ازمعانی حقیقت غافل ماندند ومبانی آن‌را تباه ساختند. حقیقت، خورشید درخشنده ویگانه‌ای است که به تعـدد مظاهر متعـددنمی گردد . شهریکی است ولـی دروازه‌های آن بسیاراست و راه‌هائی که به‌آن منتهی می گردد بی‌شمار. عین عبارت سهروردی در ایـن‌باب چنین‌است:

« لایلعبن بك اختلاف العبارات فأنّه اذا بعثر مافی‌القبور و احضرالبشر فی عرصة الله تعالی یوم القیامة لعل من کل الف تسعمائـة وتسع وتسعین یبعثون من اجداثهم وهم قتلی من‌العبارات ذبائح سیوف‌الأشارات ...»[1]

ازآنچه‌دراین عبارت‌سهروردی‌آمده ودرسایرآثار وی نیزتکرار گشته‌است به‌روشنی می‌توان دریافت که حکمت اشراقی پیامی است که به‌زبان رمزبیان شده است ، این‌مسأله نیزمسلّم است که آنچه به‌زبان رمزبیان گردد برای همهٔ اشخاص قابل درك نخواهدبود .

لسان استدلال ، برای همهٔ اشخاص به اندازه‌ئی کـه ازاستعداد و آمادگی برخوردارند قابل‌فهم می‌باشد. ولی‌زبان رمزجزبرای‌عـّده‌ئی معدود که دارای‌ذوق مخصوص باشند قابل‌فهم نخواهدبود. این‌ذوق مخصوص ازطریق ریاضت‌ومراقبه وهمچنین سفربه‌درون جـان وسیردرآیات انفس بـرای انسان حاصل می گردد . سهروردی خوداهل‌ریاضت ومراقبه بوده‌وبه‌سیر دردرون جان ومشاهدهٔ آیات‌انفس پیوسته اشتغال می‌داشته‌است .

۱ــ «کلمة التصوف» ، «سه‌رساله» ازشیخ اشراق ص۸۲

«لزوم تمسك به کتاب وسنت»

همانگونه که درسابق گذشت سهروردی خودرا وارث حکمت قدیم دانسته واز اسلاف روحانی خود تمجید وتجلیل فراوان به عمل آورده است. درساحت اندیشهٔ این‌فیلسوف اشراقی‌حکمت افلاطون مباین ومنافی‌باحکمت زردشت نبوده وآنچه حکمای مشرق زمین ازخود به یادگار گذاشته‌اند همان چیـزی است که بسیاری ازحکمای یونان نیز دربارهٔ آن سخن گفته‌اند. به‌عبارت دیگروی حکمای قدیم را شارحان یك حقیقت ومفسّران یك پیام دانسته‌است.

آنچه دراینجا حـائز اهمیّت بسیار است این است که سهروردی اتّصال خودرا با اسلاف روحـانی وحکمای ربّانی براسناد تاریخی مبتنی نساخـته واز رسائل مکتوب وکتب مضبوط دراین باب سخن به میان نمی‌آورد. دربسیاری از مسائل به‌کلمات حکمای قدیم وفلاسفهٔ باستان استناد می‌کند ولی ازذکرهر گونه مأخذ ومدرکی دراین باب خودداری می‌نماید. کسانی که باآثـار این فیلسوف اشراقی آشنائی دارند به خـوبی می‌دانند که وی بیش ازآنکه به بـررسی اسناد تاریخی بپردازد وآنرا سند گفتار خـویش سازد به تأمّل درآیات شریفهٔ قـرآن می‌پردازد ودرپرتو نورآن، راه خودرا به‌سوی حقیقت می‌گشاید وی می‌گوید: همانطورکه خلق وایجاد به‌دست خداوند انجام می‌گیرد ارشاد وهدایت نیز تنهابه راهنمائی او تحقّق می‌پذیرد. جائی که نیرو وتوان همهٔ مخلوقات ازایجاد توعاجز وناتوانند آثار وسخنان آنان نیز ازارشاد وهدایت توناتوان خواهند بود. قدرت مطلق وکامل خداوند است که تورا لباس هستی می‌پوشاند وکلمه روشن ونورانی اوست که تورا ارشاد وهدایت می‌نماید. به این ترتیب کسانی که به‌کلمهٔ خداوند توجّه نکرده وبه رشتهٔ محکم قرآن اعتصام نمی‌جویند درچاه ضلالت وگمراهی

سرنگون می گردند. هر گونه ادّعا وسخنی که در کتاب خدا وسنّت رسول ﷺ شاهدی برای آن وجود نداشته باشد ازدرجهٔ اعتبار ساقط است واز امـور بیهوده بهشمار می آید.

بهعقیدهٔ سهروردی، تقوی وپرهیز گاری وهمچنین توکّل برخداوند انسانرا ازشکست وناکامی حفظ کرده واورا ازسقوط درورطهٔ هلاکت باز میدارد . این فیلسوف اشراقی دوستان خود را مخاطب ساخته وآنانرا به حفظ شریعت ورعایت قوانین الهی تـوصیه مینماید. درنظروی شریعت تازیانهٔ خـداوند است. این تازیانه در طریق تـربیت مـردم به کار میرود وآنانرا به سوی حق سوق میدهد . عبارت سهروردی دراین باب چنین است:

« اول ما اوصیك بتقوی الله عـزّوجـلّ فما خاب من آب الیه وما تعطل من توکّل علیه، احفظ الشریعة فأنّها سوط الله بها یسوق عباده الی رضوانه. کلّ دعوی لم تشهد بها شواهد الکتاب والسّنة فهی من تفاریع العبث و شعب الرفث، من لم یعتصم بحبل القرآن غوی وهوی فی غیابة جب الهوا، الم تعلم أنّه کما قصرت قوی الخلائق عـن ایجادك قصرت عـن اعطاء حق ارشادك ، بل هو الّذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی ، قدرته اوجدتك و کلمته ارشدتك [1]...»

همانطور که دراین عبارت مشاهـده میشود سهروردی تمسّك بـه کتاب خدا وسنّت رسول ﷺ را برای سالك لازم دانسته ووصول به حقیقت اعلی را ازاین طریق میسّر بهشمار آورده است. وی براین عقیده است که درپـرتو نور محمّدی میتوان بهحقیقت ادیان گذشته وحکمت پیشینیان دست یافت . نـوری که ازوحـی قرآنی ساطع می گردد بـرهمهٔ حقایق پـرتو افکنده ودرك صحیح آنهارابرای انسان امکان پذیرمیسازد. بههمین جهت است که این فیلسوف اشراقی

۱ــ «کلمة التصوف»، «سه رساله ازشیخ اشراق» چاپ انجمن حکمت ص۸۲.

بیش ازهرفیلسوف مسلمان دیگر قبل ازخود، به‌آیات شریفهٔ قرآن توجّه کرده و با استناره ازنور وحیّ‌محمّدی به‌کشف حقایق درحکمت پیشینیان پرداخته‌است. آنچه می‌تواند این مدّعارا به اثبات رساند این است که سهروردی علاوه براین که خود به قرآن توجّه کرده وازتأمّل درآن بهره‌های فراوان برداشته است دیگران‌را نیز به‌قرائت وتأمّل درقرآن توصیه کرده وراه رسم بهره‌گیری ازآن‌را تشریح کرده است . وی می‌گوید: تنها درهنگامی به قرائت قرآن اشتغال ورزید که دارای وجد وسرور بوده وازفکرلطیف واندیشهٔ تابناك برخوردارید. قرآن‌را به‌گونه‌ای بخوانید که گویا فقط درشأن شما نازل گشته ودربارهٔ چیزی دیگرسخن نمی‌گوید. عبارت سهروردی دراین باب چنین است:

« وعليك بقرائة القرآن مع وجدو طرب وفكر لطيف، واقرء القرآن كأنّه ما انزل الاّ فی‌شأنك فقط [1].

ازاین عبارت چنین برمی‌آید که قرائت قرآن، اگر ازروی کراهت ودر حالت خستگی وکسالت انجام پذیرد چندان مثمرثمر نبوده وفائدهٔ مطلوب را در بر نخواهد داشت.

فقدان فکرلطیف ونداشتن اندیشهٔ تابناك نیز ازعوامل کاهش درتأثیر بشمار می‌آید. ازجمله اموری که به‌نظرسهروردی درکشف‌حقیقت مؤثّر واقع می‌شود، عامل دعا ونیایش‌را باید نام برد. وی درخلال‌آثارخود به‌طورمکرّر راجع به‌دعا ونیایش سخن گفته واهمیّت آن را برای سالکان راه حقیقت یادآورگشته است. این فیلسوف اشراقی درمبحث پایانی کتاب « التلویحات » ، به همین مناسبت نکته‌ای‌را ذکر کرده که بسیار بدیع وبی‌سابقه می‌باشد. کسانی که باعالَم اندیشه سروکار دارند به خوبی می‌دانند که درباب برهان منطقی بین مقدّمات برهان و نتیجهٔ آن، یك نوع رابطهٔ ضروری موجود است. به همین جهت است که پس از

۱ــ «کلمة التصوف» سه رساله ازشیخ اشراق ص ۱۲۹.

تمهید وتکمیل مقدّمات دربرهان، وصول به‌نتیجهٔ آن، امری تخلّف ناپذیر به‌شمار می‌آید. سهروردی درمورد نیایش نیز به وجود این رابطه اشاره کرده وحالت دعارا نسبت به مطلوب، مانند مقدّمات برهان نسبت به نتیجهٔ آن دانسته است.

به‌عبارت دیگر می‌توان گفت، درنظر سهروردی نسبت دعا به مطلوب، برای ارباب سلوك، مانند نسبت مقدّمات به نتیجه درباب برهان است. عبارت وی دراین باب چنین است:

«و کن کثیر الدّعا فی امر آخرتك فأنّ الدّعا نسبته الی استجلاب المطالب کنسبة الفکر الی استدعا المطلوب العلمی فکلٌ معدٌ لما یناسبه ...[1]»

از این عبارت چنین برمی‌آید که بین مراتب هستی دراشیاء نوعی رابطهٔ ضروری محقّق است که باکشف آن، وصول به همهٔ مراتب هستی امکان پذیر می‌گردد. سهروردی درجای دیگر ازآثارخود به این مسأله اشاره کرده وبرای هریك ازامور، به‌چهار نحو ازهستی قائل شده است. هستی‌های چهارگانه درنظر وی به‌ترتیب عبارتند از:

۱ـ هستی عینی.

۲ـ هستی ذهنی.

۳ـ هستی لفظی.

۴ـ هستی کتبی.

حاج ملاّهادی سبزواری نیز به این مسأله توجّه کرده وآنرا درمنظومهٔ خود به رشتهٔ نظم کشیده است. وی دراین‌باب چنین گوید:

اذ فی وجودات الامور رابطة　　ترشد کم صناعة المغالطة

و تلك عینی و ذهنی طبع　　ثمّت لفظیٌ و کتبیٌ وضع[2]

۱ـ «التلویحات» مجموعهٔ اول ص ۱۱۹.

۲ـ «شرح منظومهٔ سبزواری» چاپ ناصری ص ۱۰ بخش منطق.

باید توجّه داشت که این تقسیم یك تقسیم اجمالی است که دربادی نظر مورد توجّه قرار می گیرد ولی اگر به دیدهٔ تفصیلی به این مسأله بنگریم برای هریك از مراتب چهارگانه، مراتب دیگری‌را نیز می‌توان درنظر گرفت. به‌طور مثال، هستی عینی‌را می‌توان به‌هستی‌های طبیعی ومثالی ونفسی و عقلی تقسیم نمود. درمورد وجود ذهنی نیز این‌سخن صادق است. زیرا وجود ذهنی‌را می‌توان به‌تحقّق در اذهان عالیه وسافله تقسیم نمود. بعلاوه تحقّق‌وجود ذهنی در عقل ووهم وخیال وحس‌مشترك به‌هیچ‌وجه یکسان نمی‌باشد . درمورد اقسام وجود لفظی‌نیزبه‌لغات مختلف‌وانواع حروف مرکّب ومقطّع‌می‌توان تمسّك نمود. در مورد وجودکتبی نیز اطوار خطوط مختلف را باید درنظر گرفت به این ترتیب هستی‌های سه‌گانه یعنی‌هستی ذهنی‌ولفظی و کتبی آئینه‌هائی‌برای لحاظ هستی عینی بوده ورابطه میان آنها ازنوع رابطه میان ظاهرومظهر بشمار می‌آید .

سهروردی رابطهٔ ضروری میان هستی‌ها را درنظر گرفته ونسبت نیایش را بامطلوب برای سالك‌همانند نسبت‌مقدمات‌برهان با نتیجهٔ‌آن بشمارآورده است. وی درجای‌دیگراز کتاب «التلویحات» به نوعی‌نیایش اشاره کرده و دربارهٔ نماز هرمس سخن گفته است. نمازشگفت‌انگیز هرمس‌را به‌این ترتیب نقل کرده است که او درشبی ازشب‌ها نزد خورشید درمعبد نوربه نماز ایستاد ، هنگام سپیده دم بامدادی، زمینی تیره ومنخسف‌را مشاهده کرد که با قریه‌های پیرامونش‌مورد خشم خداوند قرار گرفته وبه انحطاط سقوط کرده‌است، دراین‌هنگام بانگ‌برآورد وندا کرد ای پدر! مرا ازهمسایگی‌باهمسایگان نامناسب نجات بخش! ناگهان ندائی به این مضمون به‌گوشش رسید : به‌رشتهٔ محکم شعاع بیاویزوبه سریر اعلی بالا رو، پس هرمس به‌سریر اعلی رسید ودرآن هنگام زمین وآسمانها زیرپای اوبودند .

عین عبارت سهروردی دراین باب چنین است :

«قام هرمس یصلّی لیلةعندشمس فی‌هیکل النور، فلمّا انشق عمودالصبّح

فرأی ارضاً تخسف بقری غضب الله علیها فهوی هویّاً فقال: یاابی نجّنی عن ساحة جیران سوءٍ فنودی ان اعتصم بحبل الشعاع واطّلع الی شرفات الکرسی فطلع ماذا تحت قدمه ارض و سموات...[1]

این نماز که به‌زبان رمزبیان شده نمایشگر عروج انسان به‌عالم قدس است. هرمس، دراینجا اشاره است به‌نفس ناطقهٔ انسان، نمازنیز نشان دهنده توجه تام به‌آن عالم است، «شب نزدخورشید» اشاره است به حضور مقصود نفس پس‌از ریاضت وسلوك، سپیده‌دم بامدادی اشاره‌است به‌این که نفس پس ازاتصال‌به‌انوار الهیّه ازافق بدن طالع می گردد. زمین تیره ومنخسف باقریه‌های پیرامونش‌اشاره است به‌بدن ونیروهای آن.

پدر نیز اشاره است‌به‌انوار عقلیه وبالاخره‌رشتهٔ شعاع اشاره است به‌حکمت نظری وحکمت عملی که ازطریق آنها اتصال به‌عوالم عقلی امکان پذیر می گردد. از آنچه سهروردی درباب دعا ونیایش بیان داشت مـی‌توان به‌حدس دریافت کـه مقصود وی ازدعا، آن گونه دعائی نیست که تنها درزبان قال محدود شده است، زیرا نسبت زبان قال باآنچه مطلوب است، هرگز مانند نسبت مقدّمات برهان با نتیجهٔ آن نمی‌باشد. به‌این ترتیب مقصود سهروردی از نیایش دراین باب، نیایشی است که در آن، زبان قال بازبان حال واستعداد متّحد بوده باشد. به‌همین‌جهت است که وی پس‌ازتوصیه در مورددعا، دربارهٔ رعایت یك‌سلسله از قوانین‌اخلاقی نیز به‌تأکید سخن می گوید. صبر، توکّل، شکروراضی بودن به قضاء الهی از جملهٔ این اموربشمار می‌آید. سهروردی پس ازبیان اهمیّت دعا هر یك‌از دوستان خودرا مخاطب ساخته ومی گوید: هرشامگاه وبامداد به‌حساب رسی خود پرداز، و به گونه‌ای عمل کن که امروزتو ازدیروزت‌بهترباشد هر چند که بهتربودن‌امروز درمقام مقایسه بادیروز کم وناچیز است‌زیرا درغیراین‌صورت، درزمرهٔ زیان‌کاران

۱ــ «التلویحات» مجموعهٔ اول ص۱۰۸

خواهی بود. اموری که عواقب و تبعات آن ، برای توسنگین است ترك گو واز این‌طریق به‌سرّ باطن خود روحانیت بخش. در هرروز چندین بار مرگ خود را یادآور، وهشیار باش که بسوی حقّ رهسپار خواهی بود ؛ در حفظ ناموس کوشا باش تاآنکه آن نیزتورا حفظ نماید . کار امروزت را بـه فردا وامگذار ، زیرا هر روزی که فرا می‌رسد کارهائی باید درآن انجام پذیرد که‌مخصوص‌همان روز است وشاید تـو فـرصت انجـام‌آن را نیابـی، تاآنجـا که می‌توانی ازمحبّت غیرخدا درگذر ، واز هر گونه اندیشهٔ پست و ناروائی که تو را به‌پستی مـی‌کشاند نیز در نخستین فرصت دوری گزین، مبادا که آن اندیشه نیرو گیرد وتورا ازحق بازدارد. برتو باد به‌صدق وراستی،پس هر گزنفس خود را به‌ملکهٔ دروغ آلوده مساز زیرا اگر به‌دروغ‌آلوده گردی خواب‌ها والهامات تو تباه گشته ولوح ضمیرت به نقش هائی منقوش گشته وبه‌آنها خومی گیرد که حق نخواهد بود.

هر گز به‌کسی ستم روامدار ، زیرا که قیّم عـالم انتقام اورا ازتو خواهـد گرفت . به موری آزار مرسان زیرا قیم عـالم ، همانگونه‌که تورا مورد رحمت خویش قرارداده است اورا نیز مورد رحمت خودساخته است . بارها بیندیش‌پس آنگاه سخن بگو، آنجاکه تو با سخن گفتن خود در زمرهٔ صالحان قرار می گیری ممکن است باسکوت خودت بتوانی به‌مقام فرشتگان مقرّب نائل گـردی. در هر امری ازامور جانب حقّ را رعایت کن ، وبا خداوند بدانگونه داد وستد داشته باش که ابناء نوع تو از آن آگاه نباشند ، بدان و آگاه باش که چشم‌هائی از عالم ملکوت همواره بتو می‌نگرند . محرّمات‌الهی را پیوسته بزرگ شمار ، چونکه چشم‌های خداوند هرگز به‌خواب نمی‌رود ، ازقسم بپرهیز اگرچه راست گوئی. با پدرومادر خود مهربان باش . کسانی به کیفرعذاب گرفتار آمدند که مرتکب گناه شدند وقیم عالم برآنان خشم گرفت.

گناه کوچك مرتکب مشو، چونکه ارتکاب گناهان کـوچك ارتکاب گناهان

بزرگ را آسان می‌سازد .

سهروردی پس ازاین که نصائح واندرزهای خودرا دراینجا به‌پایان می‌رساند می‌گوید : آنچه به تعلیم و تعلّم مربوط است بخشی ازآن نیز تو را کفایت می‌نماید . ولی برتو لازم است که علم تجرّدی اتّصالی و دانش شهودی را به دست آوری تا این که درزمرهٔ حکما قرار گیری . وی سپس روی این اصل تأکید می‌گذارد که این علم واسرار آن را جزبه کسانی که اهلیّت آن رادارند نیاموزید. [1]

نکته‌ای که در اینجا قابل توجه‌است این است که این فیلسوف اشراقی‌بااین که اساس حکمت‌را علم تجرّدی اتّصالی ودانش‌شهودی می‌داندروی برهان‌نیز تکیه‌کرده وآن را معیار امورمعرّفی می‌نماید وی مخاطبان خود را از هرگونه تقلید برحذر داشته و با تأکید فراوان می‌گوید : نه ازمن ونه ازغیر من ، به‌هیچ وجه تقلید نکنید . چون‌که معیار تشخیص در امور برهان می‌باشد . عین عبارت وی در این باب‌چنین است :

«... ولا تقلّد ونیّ وغیری فالمعیار هوالبرهان ...» [2]

همان‌گونه که در این‌عبارت مشاهده می‌شود سهروردی برای برهان اهمیت اساسی قائل شده وآن را معیار امور دانسته است. به‌این ترتیب می‌توان ادّعاکرد که‌حکمت اشراقی درنظروی براندیشه وشهود استوار گشته و درجات حکما نیز براساس این دوعامل ، ارزیابی وطبقه‌بندی می‌گردد . حکما درنظرسهروردی به پنج‌طبقهٔ ممتازقابل تقسیم می‌باشند.

آن پنج طبقه به‌ترتیب عبارتند از:

۱ـ کسانی که در تألّه متوغّل بوده وبه درجات کمال نائل‌شده‌اند ولی از حکمت بحثی بی‌بهره بوده وبه‌آن توجهی نکرده‌اند. ابویزید بسطامی،ابوالحسن

۱ـ «التلویحات» مجموعه اول ص۱۴۰

۲ـ «التلویحات» مجموعهٔ اول ص۱۲۱

خرقانی ، وبسیاری ازمشایخ تصوّف درزمرهٔ این گروه قرارمی گیرند.

۲ـ کسانی که به‌عکس گروه اول در حکمت بحثی متوغّل‌بوده وبه‌درجه‌ئی از کمال نیز دراین راه نائل گشته ولی ازحکمت ذوقی بی‌بهره مانده‌انـد. کندی ، فارابی، ابن‌رشدوبسیاری ازمشّائیان از این جمله‌اند.

۳ـ فرزانگانی که هم درحکمت ذوقی متوغّل گشته وهم در حکمت بحثی متبحّرمی‌باشند. کسانی ازحکما که دراین‌طبقه قرار گیرنداز کبریت‌احمر کمیاب‌تر و ازاکسیر اعظم پربهاترند .

۴ـ کسانی که در حکمت‌ذوقی متوغّل هستند ولی درحکمت بحثی‌متوسط یا ضعیف بشمار می‌آیند .

۵ـ کسانی که برعکس طبقهٔ چهارم درحکمت بحثی متوغّل هستند ولی در حکمت‌ذوقی متوسط یاضعیف می‌باشند .

سهروردی که شرف وفضیلت‌واقعی انسان را درحکمت خلاصه‌کرده وتنها حکما را شایستهٔ خـلافت الهی دانسته است، در این مسأله تـردید ندارد که خلیفهٔ خداوندی‌برروی زمین وپیشوای‌معنوی مردم ، حکیمی ازحکمای طبقهٔ‌سوم‌خواهد بود . ولی‌این واقعیّت نیز نبایدنادیده انگاشت که تاریخ کمتر به‌وجود حکیمی‌از این طبقه‌گواهی می‌دهد . به همین جهت‌درصورتی که حکیمی ازطبقهٔ سوم وجود نداشته باشد حکیمی ازطبقهٔ اول جانشین وی خواهد بود . دراینجاست که معلوم می‌شود عارف غیرفیلسوف از فیلسوف غیرعارف افضل بوده وحکمت‌ذوقی‌برتر وبالاتر ازحکمت بحثی می‌باشد. باید توجه داشت که مراد ازخلافت‌دراینجاسلطهٔ ظاهری نیست بلکه‌مرادنوعی‌پیشوائی‌معنوی‌است که شخص‌حکیم‌ازجهت‌اتّصاف به‌کمالات روحانی ومعنوی شایستهٔ آن می گردد .

البته‌گاهی ممکن است پیشوائی شخص حکیم مورد تصدیق عامّهٔ مردم نیز قرار گیرد اگـر چه در بسیاری اوقات این شایستگی از انظار جمهور مردم پنهان

می‌ماند .

دراین تقسیم‌بندی به‌وضوح مشاهده می کنیم که سهروردی درعین‌این که به حکمت ذوقی توجّه بسیار کرده وحکیم متوغّل در آن‌را خلیفهٔ خداوند دانسته است ، از حکمت بحثی نیزغافل نبوده وبرای آن اهمیّت فراوان قائل می‌باشد. واز اینجاست که می‌توان به‌یك‌تفاوت‌اساسی میان‌حکمت اشراقی درنظرسهروردی وعرفان‌مصطلح‌درنزدمتصوّفه دست یافت.درعرفان متعارف برای وصول‌به‌حقیقت و رسیدن به‌مرحلهٔ کمال، تنها سیر وسلوك معنوی وذوق وعیان مورد عنایت‌است. در این رشته ازمعرفت ، بحث و استدلال وهمچنین نظروبرهان به‌هیچ وجه‌دارای اهمیّت نمی‌باشد.

ولی درحکمت اشراقی نظر وبرهان وبحث واستدلال جای خاص خود را داشته واز اهمیّت‌بسیار نیز برخوردار است. سهروردی باصراحت‌تمام می گوید: اگر کسی در علوم بحثی و حکمت رسمی مهارت نداشته باشد راهی به حکمت اشراقی نداشته ودرك حقیقت آن ، برای‌وی میسّر نمی‌باشد. این فیلسوف اشراقی براین‌عقیده است که باید کتاب «المشارع و المطارحات» وی قبل‌از کتاب «حکمة الاشراق» وبعد از کتاب «التلویحات» خوانده شود . عین عبارت وی راجع به‌این مسأله در کتاب المطارحات چنین آمده است :

« ... ومن لم یتمهّر فی‌العلوم‌البحثیّةبه فلا سبیل له الی کتابی الموسوم بحکمة الاشراق وهذاالکتاب ینبغی ان یقرء قبله و بعد تحقیق المختصر الموسوم بالتلویحات .»[1]

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی درك حکمت‌اشراقی را بدون مهارت لازم درعلوم بحثی، برای اشخاص امکان پذیر نمی‌داند . از این عبارت به‌روشنی می‌توان دریافت که نظر وبرهان وبحث واستدلال درجای خود

۱ــ «المشارع والمطارحات» مجموعه اول ص۱۹۴

اهمیت اساسی داشته وبرای یك‌حکیم اشراقی امری ضروری بشمار می‌آید.

سهروردی اگرچه باحکمای مشّائی به‌مخالفت برخاسته وآنان را به‌سختی مورد انتقاد قرارداده است ولی‌مخالفت‌وی باحکمای مشّائی هر گزبه‌معنی‌مخالفت وی بانظر وبرهان نمی‌باشد . اشکال‌هائی که این‌فیلسوف اشراقی برحکمای‌مشّائی وارد کرده تحت عنوان کشف مغالطات مطرح گشته است.[1]

ازاین‌عنوان به‌روشنی می‌توان فهمید کـه عقل در نظر سهروردی حجّت و دلیل قاطع بوده وآنچه مردود است موهوم‌را به‌جای معقول گذاشتن وسوءاستفاده از استدلال می‌باشد . به‌این ترتیب، حکمت اشراقـی رشته‌ئی از معرفت است که هر گز نبایدآن‌را باعرفان متعارف یکی‌دانست . دراین رشته ازمعرفت ، دین مؤیّد کشف به‌شمارمی‌آیددرحالیکه درعرفان‌متعارف مسأله بگونه‌ای دیگرمطرح‌است.

عبدالرزاق لاهیجانی که از شاگردان‌بزرگ وبرجستهٔ صدرالمتألهین‌بشمار می‌آید ، دربارهٔ تفاوت میان رشته‌های مختلف معرفت وجریانهای فکری در اسلام سخن گفته ونظریهٔ خویش را درمورد حکمت اشراق و تصّوف نیـز ابراز داشته است . وی در کتاب‌ارزشمند«گوهرمراد» که‌آن‌را به‌زبان فارسی به‌رشتهٔ تحریردر آورده است چنین می گوید: « ...واماطریقهٔ اشراقیان نیزدرحقیقت‌ازطرق‌تحصیل علم نیست بلکه طریقهٔ سلوك راه باطن است ومسبوق به‌سلوك راه ظاهر. وتفاوتی باتصّوف‌نداردمگربه این که تصّوف دربرابرتکلّم‌است واشراق‌دربرابرحکمت. به‌این معنی که هر گاه‌سلوك راه باطن بعد ازسلوك راه ظاهـری باشد کـه به‌قوانین حکمت منطبق است طریقهٔ اشراق باشد. واگـربعد از سلوك راه ظاهری باشد که به‌قواعد کلام مطابق‌است‌طریقهٔ‌تصّوف بود؛وشناعت اشراقی‌مرمشّائی‌راوهمچنین مذمّت صوفی‌مرمتکلّم وعالم رسمی‌را،راجع شود به‌این که ایشان اقتصاد بسلوك راه ظاهر کرده واکتفا به‌تحصیل مفهومات را قدوه داشته‌اند وسلوك‌راه باطن‌وطلب

۱ــ «شرح حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی ص ۱۷۱

وصول حقیقی که غرض اصلی همان است ضایع ومهمل گذاشته‌اند ومذمّت مشّائی ومتکلّم مراشراقی وصوفی را دراین باشد که ایشان تحصیل علم ظاهر وتحقیق طریق برهان نکرده قدم درسلوك راه باطن گذارده‌اند.

ودر حقیقت هردو طایفه راست گفته باشند. چه کمال حقیقی در آراستگی ظاهر وباطن است. اما ترك باطن واکتفا بهظاهر تقصیر وغرور است، وسیرباطنی بی‌سلوك ظاهرضلال وقصور، ودر مشهور،طریقهٔ اشراق را قسمتی ازحکمت‌دانند وحکمت را منقسم دانند بهطریقهٔ اشراق وطریقهٔ مشاء، وتصوّف را نیز طریق علیهده از طرق تحصیل معرفت شمارند. وتحقیق آن‌است که حکمت مشّاء دربرابر علم کلام باشد وطریق اشراق در برابر طریقهٔ تصوّف، وآن هر دو در سلوك راه ظاهرباشد واین هردو درسلوك راه باطن، چنانکه بیان نموده شد.

عبدالرزاق لاهیجانی از جمله کسانی است که‌برای نظر و برهان اهمیّت فراوان قائل گشته ومعتقد است که‌بدون‌تکمیل‌طریقهٔ نظرواستدلال، ادعای‌تصوّف، نوعی صیّادی‌وعوام فریبی بشمار می‌آید. وی دربارهٔ مکاشفات علمیه که ازسوی صوفیّه ابراز گشته سخنی داردکه درخور دقّت وبررسی است. عبارت وی در این باب چنین است: «... پس صوفی نخست باید یاحکیم باشد یامتکلّم، وپیش از استحکام علم حکمت و کلام و بالجمله بی‌استکمال طریقهٔ نظر، خواه بروفق اصطلاح علما وخواه بدون‌آن، ادعای تصوّف صیّادی وعام فریبی‌باشد، وسخن درلفظ تصوّف ولغت صوفی‌نیست بلکه غرض، سلوك معنوی است‌وطلب‌وصول حقیقی وفانی شدن ازهرچه غیراوست وباقی بودن بدو. که حدیث کُنتُ سمعَه و بصره، اشاره بدان مرتبه است. ومکاشفات علمیّه که صوفیّه مدّعی آنند نه مراد حصول علم نظری است بی‌حاجت دلیل وبرهان، به‌سبب آنکه حصول علم‌نظری بی‌حدّ وسط محال است‌چنانکه بیاید، بلکه مراد مشاهدهٔ نتیجهٔ برهان‌است مجرّد

۱ــ «گوهرمراد» چاپ تهران ص ۱۷

از اغشیهٔ اوهام وخیالات. لاهیجانی دربارهٔ این مسأله به تفصیل سخن گفته و کلام خودرا به‌درازا کشانده‌است وسرانجام به‌این نتیجه می‌رسد که آنچه ازطریق کشف روشن می‌شود همان چیزی است که ازراه برهان نیزمعلوم می گردد. تنها تفاوتی که میان محصول کشف ونتیجهٔ برهان موجود است این است که محصول کشف ، به‌مراتب روشن‌تر وشفاف‌تر از نتیجهٔ برهان می‌باشد . وی نکته دیگری را نیز در این‌باب یادآور می‌شود که توجه به‌آن خالی‌ازفائده نیست.

آن نکته این است که ممکن است چیزی پیش از آنکه ازراه برهان معلوم گردد از طریق کشف بدست‌آید ولـی بدون اقامهٔ برهان ، حـکم به صحّت آن نمی‌توان نمود .

به‌این ترتیب ، چیزی که نقیض مقتضای برهان است ، ادّعای کشف دربارهٔ آن جایزنیست ؛ وکسی که مدّعی آن گردد سزاوارتکذیب‌خواهد بود. آنچه‌در اینجا ذکرشد تنها درمورد کشف علمی وامـور مربوط بـه‌احکام صادق است ولی کشف جزئی واطلاع برمغیبات ، ازمقولهٔ کرامات است ودر جای دیگر بایدمورد بررسی قرار گیرد.[1]

«حکمت مشرقیه»

دربارهٔ این که آیا حکمت مشرقیه وحکمت اشراقی دوعنوانی هستند که از یك معنی حکایت می کنند یا این که هریك از این دوعنوان دارای معنی مخصوص به خود می‌باشد سخن بسیار گفته شده است. ضمن مباحث گذشته یادآوری گردید که این‌دومعنی بایکدیگرمنافات ندارند ومی‌توان آنها را به‌یك‌مرجع باز گردانید. زیرا حکمت اشراقی نوعی مشاهدهٔ وجدانی ومعاینهٔ عرفانی است که بوسیلهٔ آن، حقیقت وجود چنانکه هست برای‌انسان پدیدار می گردد . حکمت مشرقیه نیزجز

۱ــ کتاب «گوهرمراد» چاپ‌تهران ص۱۶

نتیجهٔ مکاشفات ذوقی ومشاهدات وجدانی چیزدیگری نمی‌باشد . درمباحث گذشته این مطلب نیزخاطرنشان گردید که سهروردی بنیادگزار حکمت اشراقی در دورهٔ اسلامی شناخته شده وپیش ازوی شخص دیگری به‌این‌کار مبادرت نکرده‌است.

از سوی دیگر این سخن برسر زبانهاست که شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا در اواخر زندگی‌خود تغییرحالت داد ودراثر یك دگرگونی که در اندیشهٔ وی‌پدیدار گردید به‌تدوین نوعی حکمت که‌آن را حکمت مشرقی می‌نامند همّت گماشت . سهروردی خود ازجمله کسانی است که به‌این امر اعتراف کرده واقدام ابن‌سینا را دراین‌باب مورد تأیید قرارداده است. البته وی روی این نکته نیز تأکیدمی گذارد که ابن‌سینا در این‌کار موفق نبوده زیرا به‌اصل حکمت مشرقی دست نیافته است . سهروردی در کتاب«المشارع والمطارحات» به‌مناسبت‌این که ماهیات‌بسیطه دارای حدّ وتعریف حقیقی نمی‌باشند این مسأله را نیز مطرح ساخته ودر بارهٔ آنچه که حکمت مشرقیهٔ ابن‌سینا خوانده می‌شود سخن گفته است. این فیلسوف اشراقی می گوید : دفترهائی بطور پراکنده ونامنظم از ابن‌سینا دردست است که وی آنها راحاوی حکمت مشرقی دانسته است . ولی واقعیّت امراین است که‌آنچه در این دفترها آمده جزتعدادی ازقواعد مشّائیان که منطبق با حکمت عامّه است چیز دیگری نمی‌باشد، تنها چیزی که در این دفترهاآمده وآنهارا ازسایرآثار ابن‌سینا ممتاز ساخته است این است که وی دربرخی از فروع تصرّف کرده وبرخی از عبارات را نیز تغییرداده است ، ولی این گونه تغییرات به‌هیچ‌وجه یك دگرگونی اساسی بشمار نمی‌آید. زیرا تفاوتی که بین این دفترها وسایرآثار ابن‌سینامشاهده می‌شود بسیارناچیز می‌باشد.

عبارت سهروردی دراین باب چنین است :

« ... ولهذا صرّح‌الشیخ ابوعلی‌سینا فی کراریس نسبها الی المشرقیین

توجد متفرقة غیرملتئمة غیرتامّة بأنالبسائطترسم ولاتحدوهذه الکراریس و ان نسبها الی المشرق فهی بعینها من قواعد المشّائیین والحکمة العامّة الاّ انّه ربماغیّرالعبارة او تصّرف‌فی‌بعض الفروع تصّرفاً قریباً لایباین کتبه الأخری بوناً یعتدبّه ولایتقرر به الأصل المشرقی المقّرر فی عهد العلما الخسروانیة فانّه الخطب العظیم وهوالحکمة الخاصّة...»[1]

ازاین عبارت‌چنین برمی‌آید که حکمت مشرقی درنظرسهروردی نوعی‌از حکمت است که علمای‌خسروانی وحکمای فارس آن‌را بنیاد نهاده‌اند. این‌حکمت رشته‌ئی ازمعرفت است که وی آن را خطب عظیم وحکمت خاص می‌خواند.این فیلسوف اشراقی رسائل‌مشرقی ابن‌سینا را دراختیار داشته ولی‌آنها را ازاین‌نوع حکمت خالی دانسته است. سهروردی اگرچه‌ابن‌سینا را درمورد تأسیس‌وتدوین حکمت مشرقی بدانگونه‌که او می‌اندیشید ناکام دانسته است ولی‌باابراز این‌سخن به‌وجود این اندیشه درمیان‌متفکّران‌اسلامی آن‌هم چندین‌قرن پیش اززمان‌زندگی خود اعتراف کرده است . آنچه ازاین سخن‌مستفاد می‌شد مقتضای حکم عقل نیز می‌باشد ، زیرا جریان امور دراین جهان تدریجی است و آنچه تدریجی است بدون وجود سابقه انجام نمی‌پذیرد . هیچ متفکّری دراین عالم ، اثرمطلقاً تازه و بدیعی راآغاز نمی‌کند. ساختمانهای تازه بامصالحی که در گذشته تولیدشده‌است بنا می‌گردد .

رسائلی که ابن‌سیناتحت عنوان حکمت مشرقی به‌رشتهٔ تحریر درآورده در تطاول روزگار ازمیان رفته واکنون چیزی ازآنها دردست‌رس ما نمی‌باشد. آنچه از این نوع آثارباقی مانده ودست غارتگرزمان به‌آن نرسیده است رساله‌ای‌است درمنطق که تحت عنوان «منطق‌المشرقیین» درقاهره بطبع‌رسیده است .

ازآنچه ابن‌سینا درمقدمهٔ این کتاب آورده به‌روشنی می‌توان دریافت که‌وی

۱ــ «المشارع‌والمطارحات» مجموعهٔ اول‌ص ۱۹۵ پاورقی

به‌نوعی حکمت توجه داشته که با فلسفهٔ یونانی متفاوت می‌باشد. این فیلسوف بزرك باصراحت تمام می گوید: رشته‌هائی ازدانش به‌دست ما رسیده که ازسنخ فلسفهٔ یونانیان بشمار نمی‌آید.

وی سپس می‌افزاید آنچه یونانیان آن رامنطق می‌خوانند نزد مشرقیان‌نامی دیگردارد عین عبارت ابن‌سینا دراین باب چنین است:

«... ولا یبعد ان یکون قد وقع الینا من غیر جهة الیونانیین علوم ... ثم قابلنا جمیع ذ لك بالخط من العلم الّذی یسّمیه الیونانیّون «المنطق» ولا یبعد ان یکون له عندالمشرقیین اسم غیره حرفاً حرفاً...»[1]

چنانکه از این عبارت‌برمی‌آید ابن‌سینا به علومی غیرازجهت یونانیان‌دست یافته‌که آن جز علوم مشرقیان چیز دیگری نمی‌باشد. حکمت مشرقی هم از نظر ماوراء طبیعی وهم از نظر تاریخی به‌معنی تفکّر غیر نطقی قدیم است که بیشتر ذوقی وشهودی‌است تابحثی واستدلالی. ابن‌سینادرآغاز رسالهٔ «منطق‌المشرقیین» اگرچه ارسطورا به‌عنوان افضل‌سلف مشّائیان مورد تجلیل واحترام قرارداده ولی نکته‌ای را نیز یادآور شده‌که حائز اهمیت بسیار می‌باشد. وی می گوید: برای کسانی‌که بعد از ارسطو پا به عرصهٔ هستی می گذارند واجب ولازم است که نواقص‌فلسفهٔ اورا جبران‌کرده ونارسائی‌های آن را ترمیم نمایند. درهمین‌جاست که ابن‌سینا اظهار تأسّف‌کرده ودردمندانه می گوید:

بیشترکسانی‌که بعد از ارسطو به‌صحنهٔ اندیشه پاگذاشتند در قید وبندافکار وی‌گرفتار شدند و هرگز نتوانستند خودرا از آن رها سازند. این اشخاص تمام عمرخود را در راه فهم فلسفهٔ ارسطو تباه می‌سازند. نسبت به‌آنچه می‌فهمندمفتون وفریفته‌اند ولی نسبت به نارسائی‌های اندیشهٔ ارسطو تعصّب ولجاج می‌ورزند. زندگی آنان در این راه سپری می گردد وهرگز مهلت‌آن را نمی‌یابند که به‌عقل

۱ــ «المنطق‌المشرقیین» تألیف بوعلی‌سینا چاپ‌قاهره ص۳

خویش مراجعه کرده وبطور آزاداز آن بهره گیرند.

دراین میان اگرمهلتی برای اندیشیدن آزاد بیابند انتقاد نسبت به گذشتگان را جایز ندانسته ودرمقابل هر گونه حکّ واصلاح یازیاد و کم کردن در آثار آنان، مقاومت می‌نمایند . ابن‌سیناسپس‌می‌افزاید که من در ریعان شباب و آغازجوانی آثار گذشتگان را به‌آسانی آموختم وعمر خودرا بیش از آنچه لازم بود در گرو این کار قرار ندادم .

به‌همین جهت از اندیشهٔ آزاد برخوردار بودم وبه علومی از غیر طریق یونانیان نیزدست‌یافتم. ازمجموع آنچه ابن‌سینا در مقدمهٔ «منطق‌المشرقیین» آورده چنین برمی‌آید که وی از اوائل جوانی به‌اهمیّت حکمت مشرقی پی‌برده وبه آن توجه داشته است . این اندیشه که وی دراواخر عمر ، دگرگون گشته وبه حکمت مشرقی توجه کرده است خلاف آن چیزی است که درمقدمهٔ «منطق المشرقیین» به چشم می‌آید . دلیل این ادّعا آن است که وی برای اشتغال خود به حکمت مشّائیان زبان اعتذار گشوده وبه نوعی آن را توجیه می‌نماید . او باصراحت تمام در این‌باب می گوید : چونکه مشتغلان به‌دانش ومدّعیان علم ، حکمت مشّائیان را شعار خویش ساخته بودند وبه‌شدت ازآن جانبداری می کردند من نیز که از شقّ عصا ومخالفت با جمهور کراهت داشتم خود را در زمرهٔ آنان درآورده و به‌حکمت مشائیان پرداختم . زیرا درمیان آنان این گروه به‌همکاری ، از دیگران شایسته‌تر بودند .

ابن‌سینا به‌دنبال سخن خود در این باب می گوید : ما در حکمت مشّاء به تکمیل‌اموری پرداختیم که مشّائیان به‌آن نرسیده بودند، ضمناً ازخبط وخطاهائی که آنان مرتکب‌شده بودند چشم‌پوشیده و راه درست ومحمل صحیح آن راارائه نمودیم . همانگونه که‌ازعیوب ونواقص حکمت مشّائی آگاهی داریم ، به‌محاسن آن نیز واقف هستیم . در بیشترِ اوقات عیوب و نواقص آن را به پردهٔ تغافل

می‌پوشانیم . ولی در مواردی نیزمخالفت خودرا با مشّائیان آشکارمی‌نمائیم واین درجائی است که عیب‌پوشی جایز نبوده وتحمّل عیب وخطا امکان پذیرنمی‌باشد. ازخلال سخنان شیخ‌الرئیس دراینجا می‌توان دریافت که وی در محیطی‌نامطلوب و درمیان مردمانی‌سخت نامساعد گرفتاربوده است؛ اوتأسّف شدید خودرا از این بابت ابرازداشته ومی گوید :

در میان گروهی گرفتارآمده‌ام که از فهم وفراست عاری بوده و گویاچوب خشك وستون دیوار می‌باشند . این اشخاص‌بگونه‌ای هستند که روش آنان‌درمورد آثار فلسفی به‌روش حنبلیان در مـورد کتب حدیث می‌مـاند . به‌همین جهت در بسیاری از آنچه ما به‌عمق وباطن آن‌واقفیم با این‌اشخاص ازروی مدارا ومساعدت رفتار کرده واز بیان حقیقت خودداری می‌نمائیم. عین عبارت شیخ‌الرئیس دراین باب چنین‌است:

«... فقد بلینا برفقة منهم عاری الفهم کانّهم خشب مسنّدة یـرون التعمق فی‌النظر بدعة ومخالفةالمشهور ضلالة کأنّهم الحنابلة فی کتب‌الحدیث.»[1]

همانطور که دراین عبارت مشاهده می‌شودابن‌سینا درمیان اشخاصی‌زندگی می‌کرده که تعمّق در نظررا بدعت ومخالفت قول مشهوررا گمراهـی وضلالت می‌پنداشته‌اند .

اکنون اگرمحیط زندگی شیخ را براساس آنچه خود ابراز داشته درنظر بگیریم به‌آسانی در می‌یابیم که وی دربیان بسیاری ازحقایق با مشکلات و موانع بزرگ روبرو بوده ودرنتیجه چاره‌ئی جـز سکوت نداشته است . تنها راهی که برای بیان حقایق پیش‌روی داشته این‌بوده است که به‌زبان رمز ولسان تمثیل‌توسل جوید وتا آنجاکه ممکن است مکنونات خـاطر واسرار ضمیر خویش را ابراز دارد . این‌راه همان راهی‌است که شیخ آن را پیموده‌ودرطـّی این طریق‌رساله‌های

۱ــ «منطق‌المشرقیین» تألیف ابن‌سینا چاپ‌قاهره ص۳و۴

سه گانهٔ خودرا به‌رشتهٔ تحریردرآورده‌است. قصهٔ «حیّ‌ابن‌یقظان» ،«رسالةالطیر»، و داستان«سلامان وابسال»، ازجمله آثاری هستند که شیخ درشرائط مزبور آنها را خلق وابداع کرده وبرای آیندگان به‌یادگار گذاشته است.

کسانی که‌با مضمون ومفادنمط‌نهم‌ودهم کتاب «الأشارات‌والتنبیهات» آشنائی دارند ازموضع فکری وموقعیّت شیخ‌الرئیس آگاه بوده و ازآنچه در اینجا ذکر شد نیز اظهارشگفتی نخواهند نمود. اگر کسی وصیّتنامهٔ ابن‌سینا رادرپایان نمط دهم ازکتاب «الأشارات والتنبیهات» مورد مطالعه وبررسی قراردهد به‌روشنی در می‌یابد که حکمت خاص متناسب با افکار عامّه نبوده وتنها تعدادی محدود آمادهٔ ومستعدّ برای فراگیری آن می‌باشند . شیخ‌الرئیس در این وصیّتنامه می گوید : من خلاصهٔ حکمت ونقاوهٔ حقیقت را ضمن لطائف کلمات وگزیدهٔ عبارت در این کتاب بیان کردم ، شما نیزآن را از جاهلان پنهان دارید. وبه نااهلان نیاموزید . شیخ اشاعهٔ این علم را درمیان مردم ضایع کردن آن دانسته و با تأکید می گوید : اگرتو این علم راضایع کنی خداوند بین‌من‌وتو حاکم خواهدبود.[1]

گویا درمیان فلاسفهٔ اسلامی شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا نخستین کسی است که با اشاعهٔ حکمت دربین عامّه موافق نبوده وپنهان داشتن‌آن را ازنااهلان مورد تأکید وتوصیه قرارداده است . اکنون اگروصیّتنامهٔ سهروردی را درآخر کتاب «حکمةالاشراق» مورد مطالعه قرارداده ، داستانهای تمثیلی این‌فیلسوف اشراقی‌را نیزدرنظربگیریم معلوم خواهد شد که فلسفهٔ اشراق چه ریشه‌های عمیق و گسترده‌ای در برخی ازآثار غیرارسطوئی ابن‌سینا داشته وچه اندازه این دو حکیم در برخی موارد به‌یکدیگر نزدیك مـی‌باشند . یکی ازداستان‌های تمثیلی و مهّم سهروردی داستانی است که تحت عنوان «قصهٔ غربت‌غرب» به‌رشتهٔ تحریر کشیده شده است. او این داستان را ازجائی آغاز می کند که شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا داستان « زندهٔ

۱ــ «شرح الاشارات والتنبیهات» مجلد سوم ص ۴۱۹

بیدار» خودرا درآنجا به‌پایان می‌رساند .

داستان «زندهٔ‌بیدار» ابن‌سینا به‌این ترتیب آغازمی‌شود که گوید : اتفاق‌افتاد مرا آنگاه که به‌شهر خویش بودم ، که بیرون شدم به‌نزهتگاهی از نزهتگاه‌هائی که گرد آن شهراندربود بایاران خویش. پس بدان میان که ماآنجا همی گردیدیم وطواف همی کردیم ، پیری از دور پدید آمد زیبا و فره‌مند و سال خورده ، و روزگار دراز براوبرآمده ووی‌راتازگی بُرنایان بود که‌هیچ استخوان وی‌سست نشده بود وهیچ اندامش تباه نبود وبروی ازپیری هیچ‌نشانی نبودجزشکوه‌پیران.

چون این پیررا بدیدم آرزومند گشتم به آمیختن باوی ، و تقاضا کننده‌ئی برخاست ازاندرون مرمرا،بدانکه باوی‌آمیزش کنم‌وبه نزدیك وی‌آمد وشد کنم ، پس با رفیقان خویش بسوی اوشدیم چون به نزدیك وی رسیدیم او ابتدا کرد و به‌ما سلام کرد وتحیّت کرد وسخن‌های دل‌پذیر گفت،بسیار حدیث‌ها همی کردیم بایکدیگر تا سخن ما بدانجا کشید که ازاو پرسیدم حال‌های وی همه واز اواندرز خواستم که تامرا راه خویش بنماید. وپیشه ونام ونسب خویش بگوید بلکه شهر ومأوای خویش . وی گفت که نام من «زنده» است وپسر «بیدارم» وشهرمن بیت‌المقدس است، وپیشهٔ من‌سیاحت کردن است و گرد جهان گردیدن تا همه حال‌های جهان بدانستم ، وروی من بسوی پدرم است ووی زنده است ومن همهٔ علم‌ها را از اوآموختم وکلید همهٔ علم وی به‌من داده است ، و راه‌کنارهای جهان ، آن راههائی که رفتنی‌است مراوی نموده‌است، گردیدن من به‌گردجهان چنان است که همهٔ جهان گوئی که پیش من‌نهاده است...»[1]

مطالبی که دراین داستان‌آمده بسیار متنوّع وشنیدنی است ولی‌نکتهٔ اصلی داستان که محور مسائل آنرا تشکیل می‌دهد همان پیربرنا وباشکوه است که تمثّل عقل فعّال می‌باشد. ابوعلی‌سیناداستان‌خودرا به پیرخاتمه می‌دهد وتقرّب به اورا

۱ــ «ضمیمه زندهٔ‌بیدار»ابن‌طفیل، ترجمهٔ بدیع‌الزمان‌فروزانفر ص۱۶۲

موجب فضیلت‌های بسیار می‌شمارد، چنانکه‌درپایان داستان می گوید «بود که‌یکی از مردمان‌به‌نزدیك وی‌شود ، چندان نیکی به‌جای وی بکند که گران بار گرددراندر زیر فضل‌های‌او، ومرایشان را بیا گاهاند حقیری چیزهای این جهانی ، وچـون از نزدیك وی باز گردند با کرامتی بسیار بودند.»

سهروردی داستان خودرا تحت عنوان «قصهٔ غربت‌غرب» بگونه‌ای آغـاز می کند که مصاحبت با پیر،نخستین قدم درمسافرت وی بشمار مـی‌آید. اوبابرادر خود «عاصم» کـه هردو فرزندان شیخ هادی ابـن‌الخیر یمانی هستند جهت صید گروهی ازمرغان ساحل دریای سبز ازدیار ماوراءالنهر بسوی بلاد مغرب رهسپار می گردند. در بین راه به‌قریهٔ قیروان رسیده وبدست اهل آن قریه که مردمانی‌ظالم وستمگر می‌باشند به‌غـّل وزنجیر کشیده شده ودرقعرچاهی‌عمیق زندانی‌می گردند. مطالب این داستان نیزبسیارمتنـّوع وشنیدنی است ولی آنچه مقصود مارا در اینجا تشکیل می‌دهد این است که سهروردی داستان خـودرا ازجائی آغاز می کند کـه ابوعلی‌سیناداستان خودرا درآنجا به‌پایان رسانده است، وی این کاررا ازروی‌عمد وآگاهی انجام داده وخود دراین باب چنین‌می گوید :

« ... چـون داستان « حـّی‌ابن یقظان » را خـواندم هرچند شامل‌سخنان روحـانی شگفت و اشارت‌های عمیق و شگـرف است آن را عـاری یافتـم . از تلـویحاتی کـه اشاره کند به‌طـور اعظم ، یعنی طامـهٔ کبری کـه درنـامه‌های خداوندی مخزون است و در رمزهای حکیمان مکنون، وهم درداستان «سلامان و ابسال» که‌گویندهٔ قصهٔ «حی‌ابن‌یقظان » آن را پرداخته پوشیده آمـده است رازی است که مقامات پیران‌تصـّوف‌وصاحبان مکاشفه بر آن استوار است ودررسالهٔ «حی ابن یقطان» نیز بدان اشارتی نیست جزدر پایان کتاب آنجا که‌آمده . «بود که یکی ازمردمان به‌نزدیك وی‌شود» تاپایان گفتار ».

پس بر آن شدم که‌اند کی‌از آن به‌شیوهٔ داستانی به‌نام «قصهٔ‌غربت‌غرب»برای

بعضی‌دوستان بزرگوار بپردازم‌ومرا درآنچه‌آهنگ‌آن کنم برخدای‌توکّل‌است.[1]

باید توجه داشت که آنچه ابن‌سینا آن‌را حکمت غیرمشّائی خوانده‌وبه‌آن توجه‌کرده است حکمت افلاطونی نمی‌باشد زیرا این فیلسوف بزرگ در برخی ازآثار خود افلاطون‌را به‌شدت مورد انتقاد قرارداده و بضاعت اورا درحکمت، بضاعت مزجاة دانسته است. وی‌در کتاب‌سفسطه‌از«منطق‌شفا»پس ازاین که ارسطو را ستوده ومنطق وی را محکم ومعتبر معرفی کرده افلاطون را درتألیف کتاب «سوفسطیقا» به‌ضعف تشخیص متهّم ساخته است.

شیخ‌الرئیس می گوید : افلاطون دراین کتاب آنچه لازم نبوده انجام داده وآنچه لازم بوده انجام نداده است.آنچه‌لازم نبوده واو انجام داده است این‌است که منطق ، وطبیعی والهی را بایکدیگر مخلوط کرده است. ولی آنچه لازم بوده واو آن را انجام نداده است‌این‌است که برای مغالطه یك‌وجه بیشتر نشناخته است که آن نیزجز اسم مشترك چیزدیگری نمی‌باشد. شیخ سپس می گوید : اگرآنچه ازآثار افلاطون به‌دست مارسیده بتواند معیار ومیزان علم وی بشمار آید ناچار باید گفت بضاعت او درعلم مزجاة بود و حکمت نیز درآن زمان پختگی لازم را نداشته است. کسانی هستند که از افلاطون بیش از حدّ لازم تجلیل و ستایش می‌نمایند ولی ازآثار اوجزآنچه بدست مارسیده دردست ندارند .

این اشخاص یا به‌ارسطو حسد می‌ورزند ویا به‌خاطر عامی بودن خودگمان می کنند که هر کس ازحیث زمان مقدّم است‌ازحیث علم وحکمت نیز در مرتبه مقدّم می‌باشد؛ درحالیکه آنچه‌حقیقت است عکس پندار این اشخاص‌می‌باشد. عین بخشی‌ازعبارت ابن‌سینا دراین باب‌چنین است :

« ... ومن یتکلف له‌العصبیة ولیس فی یدیه‌من علمه الا ما هو منقول الینا فذ لك اما عن حسد لهذالرجل ـ واما لعامیة فیه تری ان الاقدم زماناً اقدم

۱ـ «ضمیمهٔ زندهٔ بیدار» ازابن‌طفیل ترجمهٔ بدیع‌الزمان فروزانفر ص۱۸۰

فی‌الصناعة رتبة والحق بالعکس[1]».

چنانکه در این عبارت مشاهده می‌شود شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سیناتقدّم‌زمانی را به هیچ‌وجه ملاك‌تقدّم درعلم‌وحکمت ندانسته وحتی دربرخی موارد عکس‌آن را حق شمرده است . وی درجای دیگر نیز این‌مسأله را مطرح ساخته وبه‌کسانی که ازقدما وفلاسفهٔ‌باستان بیش ازاندازهٔ لازم تجایل‌وستایش به‌عمل‌می‌آورندخرده گرفته است . تعداد این‌اشخاص درزمان شیخ‌اندك نبوده و گـویا به‌صورت گروه عمل می کرده‌اند .

ابن‌سینا این‌اشخاص را فرومایگانی دانسته کـه متظاهربه حکمت می‌باشند. وی براین عقیده است که این‌اشخاص چون نمی‌توانند به‌جهل واقعی خوداعتراف کرده وحکمت را دراصل واساس باطل‌بشمارآورند ناچارحکمای مشّائی‌رابه‌باد دشنام گرفته‌وچنین وانمود می کنند که‌حکمت‌وفلسفه به‌افلاطون وسقراط اختصاص داشته است .عبارت ابن‌سینا دراین باب چنین است :

« ... ولقد رأینا و شاهدنا فی زمـاننا قوماً هذا وضعهم فـأنهم کانـوا یتظاهرون بالحکمة ویقولون بها و یـدعون الناس الیها و درجتهم سافـلة ... وکثیر منهم لمـّالم یمکنـّهم ان ینتسب الی صریح الجهل و یـّدعـی بطلان الفلسفة من اصل... قصد المشائیین بالثلب وکتب المنطق والبانین علیها بالعیب فأوهم ان الفسلفة افلاطونیة وان‌الحکمة سقراطیة وان‌الـّدرایة لیست الاعند القدما من الاوائل .»[2]

از این عبارات‌چنین برمی‌آیدکه در زمان شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سیناگروهی از اشخاص درعین فرومایگی تظاهر به‌حکمت را شعارقرارداده ودشنام به‌مشّائیان را پیشهٔ خود ساخته بودند این گـروه چنین وانمود می کردند کـه درایت از آن

۱- «منطق‌شفا» چاپ مصرکتاب سفسطه ص۱۱۵

۲ــهمانجا.

پیشینیان بوده وحکمت وفلسفه نیز با سقراط وافلاطون پایان پذیرفته است. در مباحث سابق خاطرنشان گردید که سهروردی برای قدما وفلاسفهٔ باستان احترام و اهمیت خاص قائل‌شده وآنان را در ادراك حقیقت مصیب دانسته است، ولی این نکته را نیزنباید از خاطردور داشت که این فیلسوف اشراقی هرگز حقیقت را در انحصار اشخاص‌خاص ندانسته وآن‌را به‌زمانی مخصوص نیز محدود نکرده‌است. وی به وحدت‌ودوام حقیقت سخت معتقد بوده وزمانه را درهیچ عصری ازاعصار خالی ازحکیم واقعی نمی‌داند. به‌این ترتیب سهروردی در زمرهٔ کسانی نیست که سخن انتقادآمیز ابن‌سینا را بتوان دربارهٔ وی صادق دانست.

این فیلسوف اشراقی اگرچه به قدما واوائل توجّه مخصوص مبذول داشته است ولی دراحاطه به‌حکمت مشّائیان نیز بی‌بدیل یاکم نظیرمی‌باشد. کسانی که با آثار متعدّد و گوناگون سهروردی آشنائی دارند به‌خوبی‌می‌دانند که وی‌برخی ازآنها را به‌سبك حکمت مشّائیان نوشته وقرائت آن را مقدمهٔ ورود در حکمت اشراقیان دانسته است. وی دربرخی ازآثار خود بهمان اندازه که ازلسان‌استدلال استفاده‌کرده به‌زبان شهود نیز سخن گفته است. بطورمثال درکتاب « التلویحات اللوحیة والعرشیة» برخی‌ازمطالب باعنوان «عرشی» به‌رشتهٔ نگارش درآمده و برخی دیگر تحت‌عنوان «لوح» مطرح گردیده است:

مطالبی که باعنوان «عرشی»به‌رشتهٔ‌نگارش‌درآمده درنوع خود مطالبی‌است که درکتب وآثار فلاسفه وجود ندارد واز زبان استادگرفته نشده است. ولی مطالبی که تحت عنوان «لوح» به‌رشتهٔ تحریردرآمده است شهودی وابداعی نبوده وازآثار حکما یا افواه رجال مأخوذ واقتباس شده است.[1]

سهروردی در سلوك معنوی خود ازشهود واندیشه استفاده‌کرده و دیگران را نیزبه طیّ‌این طریق توصیه‌کرده‌است. وی منشاء علم خودرا استشراق دانسته

۱- «التلویحات» مجموعهٔ اول ص۱۰۵

وبرهان را تنها مؤیّد آن بشمار می‌آورد .

سهروردی می گوید : آنچه در کتاب «حکمةالاشراق» آورده‌ام سیاقی دیگر از سخن است که طریقهٔ تحصیل آن نزدیك‌تر ازطریقهٔ معمول می‌باشد . وی‌سپس چنین می‌افزاید : مطالب آن در آغاز ازطریق‌تفکّر برای من حاصل نگشته است. بلکه آنچه دراین کتاب برای من‌حاصل شده به‌وسیلهٔ امری دیگر بوده است. پس از این مرحله است که من برای اثبات‌مطالب آن به اقامهٔ حجّت پرداخته‌ام ولی حتّی اگر ازحجّت وبرهان نیزصرف نظرنمایم هیچ تشکیك کننده‌ئی نمی‌تواند مرادرصحّت مطالب آن به شك اندازد.[1]

سهروردی می گوید : همانگونه که مشاهدت حسّی مبنای بسیاری از علوم می‌باشد مشاهدات روحانی نیزمبنای حکمت واقعی‌بشمار می آید، کسی که این‌راه را نپیماید ازحکمت حقیقی‌بهره‌ئی نداشته وملعبهٔ وساوس وشکوك خواهد شد . وی دراینجا به منطق نیز اشاره کرده ومی گوید : ما به این ابزار مشهور که میزان فکر وحافظ اندیشه است به‌قواعدی‌چند اکتفا کرده‌وآن را برای شخص‌تیزهوشی که طالب حکمت اشراق‌است[2] کافی می‌دانیم سهروردی به‌این سخن وفادارمانده ودر کتاب«حکمةالاشراق» تا آنجا که‌توانسته است ازاطناب درمسائل منطقی‌دوری گزیده است. علمای منطق درباب اثبات صحّت اشکال اربعهٔ قیاس وهمچنین در مورد اثبات عکس ازطریق دلیل خلف وافتراض سخن بسیار گفته ورشتهٔ بحث را به درازاکشانده‌اند ولی این فیلسوف اشراقی ازتطویل بلاطائل احترازکرده و واثبات صحّت‌اشکال را درقیاس ازطریق تنبّه قلب واخطار به‌بال میسر دانسته است. عبارت وی دراین‌باب چنین‌است:

« ... بَل‌الصواب ان یقال:الاشکال‌لایحتاج فی‌اثبات صحتّها الا الی تنبیه و اخطار بالبال ...[3]

۱و۲ــ مقدمهٔ «حکمةالاشراق» مجموعهٔ دوم ص۱۰و۱۳

۳ــ «حکمةالاشراق»مجموعهٔ دوم ص۶۱

سهروردی درباب موادّ قیاس برهانی‌نیزراه اختصار گزیده ومقدّمات یقینیهٔ آن‌را که‌جمهور حکما ومنطقیان شش‌قسم دانسته‌اند، اوسه قسم بشمارآورده است. آن‌سه قسم به‌ترتیب عبارتند از:

۱ـ اولیّات

۲ـ مشاهدات

۳ـ حدسیّات

البته مشاهدات درنظروی شامل‌مشاهدات ظاهری وباطنی‌بود،ه وحدسیّات نیزدارای اقسام متعدّدمی‌باشد. نظراین‌فیلسوف اشراقی‌را درباب جهات قضایانیز نباید نادیده‌انگاشت.زیرا براساس‌این‌نظریه ، کلّیهٔ قضایابه‌قضیهٔ ضروریهٔ بتّاتّه‌باز می گردد ودر این مبحث نیز باب تطویل مسدود می‌شود . رعایت جانب ایجاز و احتراز ازاطناب، درعین‌این که شیوهٔ بیان سهروردی را تشکیل می‌دهد متناسب با زند گی وی نیز می‌باشد . مدت زند گی این فیلسوف اشراقی دراین جهان بسیار کوتاه بوده است . او تنها مدت ۳۸ سال درایـن عالم خاکی بسربرده وسالهـای بسیاری ازعمر خودرا نیز درسفر سپری کرده است .

آثاری که این فیلسوف اشراقی به‌فارسی وعربی در منطق وحکمت ازخود بجای گذاشته است درمقام مقایسه‌بامدت کوتاه زند گی‌وی بسیارشگفت‌انگیزاست. او درسال ۵۴۹ در سهرورد از حوالی زنجان چشم به‌جهان‌گشود ودرسال ۵۸۷در شهر حلب به‌نحوی مرموز به‌شهادت رسید. دربارهٔ کیفیت شهادت شیخ اشراقـی روایات مختلف نقل شده‌است. آنچه مسلّم است این است که وی از کشتگان دیو تعصّب‌وتنگ‌نظری بشمار می‌آید . کوردلانی که اسباب قتل این حکیم اشراقی را فراهم‌آوردند عنوان مقتول‌را نیزدرباره وی شایع کردند تا مفهوم گناهی ازآن برآید. سهروردی‌بافخرالدین‌ماردینی دوست وهم‌سخن بوده وبا فخرالدین‌رازی هم‌درس وهم مباحثه . درمراغه و اصفهان درمحضر دو استاد آن زمان مجدالدین

حلبی وظاهرالدین‌فارسی علم‌آموخته است. فخرالدین ماردینی به‌یاران خود در بارهٔ سهروردی گفته است : « من‌درمدت عمرخود کسی را به حدّت ذهن وشدت ذکاوت‌این جوان ندیده‌ام، امّا ازجسارت وبی‌باکی وی در سخن گفتن نگرانم و بیم‌آن دارم‌که مبادا ازاین طریق ، جان خودرا به‌مهلکه اندازد . آنچه فخرالدین ماردینی ازآن ، بیم داشت به‌وقوع پیوست وسهروردی‌که با شجاعت وصراحت از حقیقت سخن می‌گفت جان خودرا دراین‌راه ازدست داد.

دکترمحمدعلی ابوریّان‌استادتاریخ‌فلسفه در دانشگاه‌اسکندریهٔ مصرچندین کتاب‌دربارهٔ سهروردی وآثارش‌نشرداده ودربرخی ازآنها اورا درزمرهٔ شعوبیان بشمار آورده است . وی باذکراین نسبت ، سهروردی را به تعصّب قومی متهّم ساخته، ولی‌خودوی‌بگونه‌ای‌آشکار ازهمان‌آغاز به‌چنگال دیوتعصّب گرفتارآمده است. این استاد مصری درمقدمه‌ئی‌که بر کتاب «هیاکل‌النور» سهروردی به‌رشتهٔ تحریر درآورده اورابه‌عنوان «حکیم‌اشراقی‌حلبی» معرفی کرده است. وی عنوان «سهروردی» راکه باصراحت تمام برزادگاه این حکیم دلالت می‌نماید جزء لقب وی قرارداده‌است . دکتر ابوریّان به‌جای این‌که سهروردی را به مسقط‌الرّأس وزادگاه وی‌که قریهٔ‌سهرورد است منسوب‌نماید، این فیلسوف اشراقی رابه‌قتلگاه وی‌که شهرحلب می‌باشد منسوب نموده است. کسانی‌که با مفاهیم لقب و نام و کنیه آشنائی دارند به‌خوبی می‌دانندکه لقب بحسب اصطلاح عنوانی است که برنوعی مدح یاذم دلالت می‌نماید. اکنون سئوال این‌است‌که آیا لقب «حلبی»‌که این استادمصری آن را به‌دلخواه خود برای سهروردی انتخاب‌کرده است بر چه نوع مدح یا ذمّی دلالت می‌نماید ؟ تنها پاسخی‌که به‌این‌سئوال می‌توان داد این است‌که‌گفته شود برای شخصی‌که به‌عربی بودن خودمفتخر ومباهی است«حلبی» بودن نیز برنوعی افتخار دلالت می‌نماید .

دکتر ابوریّان درباب معرفی سهروردی چنین می گوید :

«... هوالحکیم الأشراقی الحلبی ابوالفتوح ابن الحبش الملقب بشهاب الدین السهروردی المقتول[1]...»

بعید بنظر می‌رسد که دکتر ابوریّان در بکاربردن این عبارت برای معرفی سهروردی خالی ازنوعی تعصب قومی‌بوده باشد!

ما در اینجا به‌آراء ونظریاتی که این استاد مصری در تشریح وتفسیر فلسفهٔ سهروردی ابرازداشته‌کاری نداریم‌وازآن صرف‌نظرمی‌نمائیم، زیرا دراین‌مختصر علاوه براین که مجال بررسی آن نیست ضرورتی‌نیزبرای‌آن نمی‌شناسیم؛ ولی‌این نکته‌را یادآور می‌شویم که برداشت کلّی‌دکترابوریّان ازفلسفهٔ سهروردی‌ازنوع همان برداشتی است که درطلیعهٔ گفتاروی آشکار گردید. دکتر ابوریّان براساس گفتهٔ کلود کاهن‌وبا استناد به‌کتاب «البستان‌الجامع» عمادالدین اصفهانی که‌معاصر صلاح‌الدین ایوبّی بوده است. دربارهٔ ماجرای قتل سهروردی واقعه‌ئی را نقل می‌کند که با آنچه دیگران دراین باب گفته‌اند متفاوت می‌باشد آن واقعه به این ترتیب است که فقهای شهرحلب دربارهٔ برخی‌ازمسائل‌فقهی‌وعقیدتی باسهروردی به‌مناقشه نشستند، سهروردی که هم درمسائل فقهی‌وهم‌درمباحث عقیدتی‌ازمهارت لازم وتسلّط‌کافی‌برخورداربود، فقهای حلب را مجاب نمود. فقهای شهرحلب که در برابر احاطهٔ علمی‌سهروردی خودراناتوان‌دیدند کینهٔ اورا به‌دل گرفته و درصدد انتقام برآمدند.برای اجرای این منظور سهروردی را بار دیگر به مباحثه فرا خواندند. واین‌بار جلسهٔ مباحثه‌را به‌مسجد شهرحلب منتقل‌ساختند. دراین جلسه فقها سهروردی را مخاطب ساخته و ازاو پرسیدند آیا خداوند قادر است بعد ازحضرت محمد(ص) پیغمبردیگری را بیافریند.

سهروردی در پاسخ آنان گفت، قدرت خداوند مطلق است وآنچه مطلق

۱ــ «هیاکل‌النور» مقدمه وتحقیق محمدعلی ابوریان چاپ مصر ص ۷

است حدّ نمی‌پذیرد . فقها پاسخ‌سهروردی را به‌انکار خاتمیّت تفسیر کرده و آن را سند کفر وی‌ساختند. دراینجا بود که این سند را به‌امضاء رساندند وآن‌رابرای صلاح‌الدین ایوبّی ارسال داشتند صلاح‌الدین ایوبّی بلافاصله حکم اعدام سهروردی را صادر نمود وبه‌سوزاندن‌آثار وی دستورداد .(۱)

به‌این ترتیب شیخ‌اشراقی درمرحلهٔ‌آخر جوانی قربانی قهروخشونت‌ابنای زمان خود گردید. اوازاین عالم‌رفت ولی‌آثار گرانبهایش باقی ماند. اکنون‌مدّت هشت قرن است که این‌آثار گرانقدر همانند ستارگان فروزان در سیمای آسمان حکمت می‌درخشد .

تأثیر ونفوذ افکار سهروردی درآثارمتفکّران بعد از وی به‌هیچ وجه قابل انکار نمی‌باشد . میزان این‌تأثیر وتشخیص خطوط برجستهٔ‌آن ، خود موضوع‌یك بحث وسیع وجامع الأطراف بشمار می‌آید. نشان اندیشه‌های سهروردی درآثار خواجه نصیرالدین طوسی وصدرالمتألّهین‌شیرازی چیزی نیست که با سهولت و آسانی بتوان ازروی‌آن گذشت. در فاصلهٔ زمانی‌بین خواجه نصیروصدرالمتألهین کسانی مانند جلال‌الدین دوانی ، صدرالدین دشتکی ، وغیاث‌الدین منصور ، از آثار سهروردی بهره‌مند گشته وبرخی از کتب وی را تدریس می کرده‌اند.

درسال‌های اخیر رسائل ومقالات بسیاری پیرامون آثارسهروردی به‌رشتهٔ تحریر درآمده است ، ولی نویسندگان این مقالات بیش از آن‌که به‌متن مسائل و ماهیّت افکار این فیلسوف اشراقی بپردازند به‌شرح احوال و خصوصیّت آثار و نحوهٔ زندگی وی بسنده کرده‌اند . نویسندهٔ این‌سطور که به‌آثار فلاسفهٔ اسلامی سخت علاقه‌مند است درصدد برآمد مواضع فکری سهروردی را مورد بررسی قرار داده وتا آنجا بضاعت مزجاة وی اجازه می‌دهد گوشه‌هائی از اندیشهٔ تابناك این فیلسوف اشراقی را روشن نماید برای انجام این‌کار ، آثار مهم سهروردی را

۱ــ «هیاکل‌النور» بامقدمه وتعلیق محمدعلی ابوریان چاپ‌مصرص۱۱

مورد مطالعه قرارداد وبسیاری ازمسائل اصلی واساسی او را بدانگونه که در خور فهم‌عموم باشد به‌رشتهٔ نگارش کشید. دراین اثر کوشش شده تاآنجاکه ممکن‌است مطالب به‌زبان ساده نوشته شود وازبکاربردن جمله‌های طویل وپرپیچ وخم‌اجتناب گردد. اما این که این کوشش تا چه اندازه جامهٔ عمل‌پوشیده است سئوالی است که تنها خوانندگان بایدبه‌آن پاسخ گویند.

عنوانی که برای نام این کتاب انتخاب شده ازمنظوری حکایت می‌کند که آن را نباید تفنّن درعبارت پنداشت، آن منظور این‌است که نویسندهٔ این سطور مدّعی شهود باطنی نیست ولی شعاع اندیشه و شهود را درآثار سهروردی قابل مشاهده می‌داند.

درپایان این گفتار بر خود لازم میدانم از خانم شهین اعوانی که در تنظیم فهرست وتصحیح این کتاب زحمت فراوان کشیده‌اند تقدیر وتشکر نمایم.

دکترغلامحسین ابراهیمی دینانی
تهران ۴ تیرماه ۱۳۶۴

(nbookcity.com) شهر کتاب

شعاع اندیشه و شهود

در

فلسفهٔ سهروردی

(nbookcity.com) شهر کتاب

(nbookcity.com) شهر کتاب

بسم الله الرحمن الرحیم

نخستین دامی که پیش پای یك فیلسوف نهـاده شده وهرلحظه ممکن‌است اندیشهٔ وی را درمعرض خطرانحراف قراردهد، چیزی جزدام سفسطه نمی‌باشد. کوشش اندیشه هنگامی به ثمر می‌نشیند که شخص اندیشمند از این ورطهٔ هولناك رهائی یابد وراه خـودرا بسوی واقعیّت بازجـوید . برای اثبات هستی ووجود عالم خارج تنها به دوچیزمی‌توان‌توسّل جست. آن دوچیز به‌ترتیب عبارتند از:

۱ـ شهود.

۲ـ استدلال.

گروهی ازاهل‌تحقیق براین‌عقیده‌اند که آنچه انسان‌را به‌وجود عالم خارج مطمئن می‌سازد چیزی جز شهود نمی‌باشد. شماری ازفلاسفه عقیدهٔ دیگری ابراز داشته و گفته‌اند که : بوسیله‌ی استدلال مبتنی برمعلـومات حسّی می‌توان وجـود جهان خـارج‌را اثبات نمود. استدلال این جماعت به این تـرتیب است که گفته می‌شود: هرچیزی درجهان دارای جهت کافی است ازسوی دیگرجهت‌کافی برای ادراکات ما درخود ما نیست. نتیجهٔ این دو مقدّمه این است‌که جهت کافی بـرای ادراکات ما درخارج ازما می‌باشد. کسانی‌که اثبات هستی و وجود عالم خارج‌را تنها ازطریق‌شهود امکان پذیر می‌دانند، این‌نظریه‌رامورد انتقاد قرارداده و گفته‌اند: آنچه ازاستدلال دراین باب حـاصل می‌شود جـز تأیید یك حقیقت دریافت شده

چیز دیگری نمی‌باشد. هرچه دراین باب گفته شود دریك سخن نمی‌توان تردید روا داشت وآن این است که یك مکتب فلسفی درنظام هم‌آهنگ خود، ناچار باید به یك‌اصل بدیهی وآشکار منتهی گشته وبریك پایهٔ مستحکم وغیر قابل تردید استوار گردد. این اصل بدیهی و آشکار در سلسلهٔ تصوّرات مبدء همهٔ تصوّرات ودرسلسلهٔ تصدیقات‌منشاء همهٔ تصدیقات شناخته می‌شود. همانگونه که ادراك‌برخی ازتصدیقات بدون دریافت سلسله‌ای از تصدیقات پیش ازآن امکان‌پذیر نمی‌باشد، تحصیل برخی ازتصورات نیز بدون دست یافتن به‌سلسله‌ای‌ازتصورات پیش‌ازآن، امکان‌پذیر نخواهد بود. به این ترتیب می‌توان گفت : مادام که درسلسلهٔ منظّم و هم‌آهنگ‌تصدیقات،یك‌تصدیق‌بدیهی وبین‌بالذات‌بعنوان مبدء سلسله‌وجودنداشته باشدهیچ یك از آنها قابل ادراك وشناخت نخواهند بود، درمورد سلسله‌ی منظّم وهم‌آهنگ تصوّرات نیزوضع به همین منوال است، زیرا مادام‌که دراین سلسله یك تصوّر بدیهی وبیّن بالذات بعنوان مبدء سلسله وجود نداشته باشد هیچ یك ازآن تصوّرات به منصّهٔ ظهور نخواهد رسید .

باید توجّه داشت که بدیهی بودن اصل نخستین و بیّن بالذات بودن نقطهٔ آغاز در سلسلهٔ منظم وهم‌آهنگ تصوّرات وتصدیقات هنگام پیدایش یك‌مکتب فلسفی به هیچ وجه قابل انکارنمی‌باشد آنچه دراین باب مورد اختلاف واقع شده این است‌که آیا در سلسلهٔ علوم و ادراکات بشرآنچه اصل نخستین و نقطهٔ آغاز قرار می گیرد کدام است؟

درمقام پاسخ به این پرسش اساسی‌است‌که از سوی فلاسفه‌ی قدیم وجدید آراء و عقاید مختلف ابراز گشته و در نتیجهٔ این اختلاف مکتب‌های گوناگون فلسفی به وجود آمده است.

دکارت فیلسوف معروف فرانسوی برای دست یافتن به یك اصل بدیهی و غیر قابل تردید همه چیز را مورد شك و تردید قرار داد ولی سرانجام

«کوجیتو»[1] را بعنوان یك اصل غیر قابل تردید اساس فلسفهٔ خویش ساخت. در همان‌زمان که‌این فیلسوف در مغرب زمین اندیشهٔ خود را بنیان می‌نهاد فیلسوف بزرگ دیگری در گوشه‌ای ازمشرق زمین وجودرا موضوع فلسفه دانست ومفهوم آن‌را ابده بدیهیّات بشمار آورد. صدرالمتألّهین شیرازی براین عقیده است که مفهوم هستی ازهمهٔ مفاهیم روشن‌تراست و بدون هر گونه واسطه در ذهن ارتسام می‌یابد. ارتسام بدون واسطهٔ مفهوم وجود در نفس انسان، بدیهی بودن آن را آشکار می‌نماید.

شیخ مقتول شهاب الدین سهروردی که بدون تردید بنیانگذار حکمت اشراقی در دورهٔ اسلامی بشمارمی‌آید قرنها قبل ازاین دوفیلسوف، مکتب فلسفی خودرا براساس‌نوروظهوراستوار ساخته است. درنظر سهروری، نور چیزی‌جز ظهورنیست همانگونه که ظهورنیز چیزی جزواقعیّت نور نمی‌باشد.

ظهورچیزی نیست که بتوان آن‌را یك‌نوع صفت زائد برذات نور بشمار آورد زیرا اگر ظهور را صفت زائد بر ذات نور بشمار آوریم لازمهٔ آن این خواهد بود که نور در مرحلهٔ ذات خود وبا قطع نظرازصفت ظهور فاقد هر گونه ظهور بوده باشد. درحالی که نور به هیچ وجه ودرهیچ مرحله فاقد ظهور نبوده وپیوسته هم خود روشن‌است وهم غیر خودراروشن می‌نماید. مفهوم ظهورمانند مفهوم وجود یك مفهوم بدیهی عقلی‌است که تنها درموطن ذهن آدمی جای دارد ولی مصداق آن درجهان خارج ازذهن، واقعیّت وحقیقتی‌را تشکیل می‌دهد که همواره روشن گر غیربوده وخود نیز درحدّذات روشن می‌باشد. معنی این سخن این است که ظهور درجهان خارج جز حقیقت نور چیزدیگری نمی‌باشد. نور که پیوسته ظاهر کنندهٔ خویش است خود نمی‌تواند که ظاهر نباشد. به این ترتیب می‌توان گفت: نورچیزی است که ظاهربالذات ومظهر الغیر به‌شمارمی‌آید، این

۱ــ Cogito کوجیتو تلخیص‌شدهٔ یك‌جمله لاتینی است‌که ترجمهٔ آن‌عبارت‌است از: «می‌اندیشم پس هستم».

مسأله نیز مسلم است که وقتی چیزی ظاهر بالذات و مظهر للغیر بوده باشد. ظاهرکنندهئی برای آن نمی‌توان در نظر گرفت. با توجّه به آنچه تا کنون دراینجا ذکرشد به روشنی معلوم می‌شود چیزی که ظاهر بالذات و مُظهر للغیر است ناچار باید یك‌امر بسیط بشمار آید وازجنس وفصل برکنار باشد. زیراجنس عبارت است از یك ماهیت مبهم که تنها بواسطهٔ فصل تحصّل می‌پذیرد. اکنون اگرنورکه ظاهر بالذات ومُظهر للغیر است از جنس که یك ماهیت مبهم وناقص بشمار می‌آید برکنار نباشد، لازمهٔ آن این خواهد بودکه دراین مرحله ظاهر بالذات نبوده ودر ظهور خود نیازمند غیر باشد.

وقتی حقیقت نور دارای جنس نباشد دارای فصل نیز نخواهد بود زیرا نقش‌فصل تنهادرصحنهٔ وجود جنس‌آشکارمی گردد. اکنون که معلوم شد حقیقت نور دارای جنس وفصل نمی‌باشد این‌مسئله نیز آشکار می گردد که حقیقت نور دارای حدّ نیز نمی‌باشد زیرا حدّ حقیقی ازجنس وفصل ترکیب یافته وچیزی که جنس وفصل ندارد به‌هیچ وجه نمی‌تواند ازحدّ حقیقی برخوردار باشد. به این ترتیب می‌توان گفت: ظهورکه چیزی‌جزنورنیست ازهمهٔ اشیاء ظاهرتراست. این مسئله‌نیزمسلّم‌است که اگرچیزی ازهمهٔاشیاء ظاهرتر باشدمعرّف‌وظاهرکنندهئی نخواهد داشت زیرایکی ازشرائط عمده‌واساسی‌معرّف این‌است که ازشئی مورد تعریف ظاهرتر وآشکارتر بشمار آید.

سهروردی دربرابرسفسطه وسوفسطائیان

دراینجا ممکن است کسانی دربرابر سهروردی باب سفسطه‌را بگشایند وواقعیّت ظهور نوررا درجهان خارج مورد تردید قرا دهند. این اشخاص که شك درواقعیّت‌را شعارخویش ساخته‌اند درمقابل سقراط نیز ایستادند وبا وی سخت به‌مجادله پرداختند. این گروه که تحت عنوان سوفسطائیان فصلی ازتاریخ

تفکّر وفلسفه‌را به خود اختصاص داده‌اند منقرض نگشته وهنوزهم به صورت‌های گوناگون به فعالیت خویش ادامه می‌دهند. باید توجّه داشت که سفسطه درمقابل فلسفه قرار گرفته ومادام که فلسفه به حیات خویش ادامه می‌دهد زندگی موهوم وبی‌پایهٔ سفسطه نیز پایان نمی‌پذیرد.

همانگونه که فلسفه درتاریخ پرماجرای خود تطوّر یافته وبه صورت‌های گوناگون ظاهر گشته است سفسطه نیز تغییرشکل داده ودرهرزمانی متناسب با مسائل آن زمان چهره نموده است.

اگر سوفسطائی بزرگ ومعروف قرن پنجم پیش‌ازمیلاد پروتاگوراس می گفت: «انسان میزان همه چیز است» ودرنتیجه تمام شناسائی ومعرفت انسان‌را نسبی‌ووابسته به‌نظر گاه وی‌می‌دانست، بسیاری‌ازفیلسوف نمایان امروزتحت‌عنوان فلسفهٔ علمی و زیر نقاب واقع بینی وعینی گرائی ، واقعیّت هستی‌را به دست فراموشی سپرده وخودرا بایك سلسله شعارهای تند وتهی سر گرم ساخته‌اند.

اگرسوفسطائی دیگر گرگیاس دریونان باستان می گفت: «هیچ‌چیز وجود ندارد واگرموجود باشد هیچ کس نمی‌تواند آن‌را بشناسد وتازه اگرهم بشناسد این‌شناخت‌را نمی‌تواند به دیگران منتقل نماید»، برخی از فیلسوفان جدید مغرب زمین نیزتحت‌عنوان‌پیروی از فلسفهٔ تجربی‌آگاهی‌های انسان رادرادراکات‌حسی خلاصه کرده ودریافت‌های حسّی‌را تنها کیفیات وتأثّرات نفسانی‌بشمار آورده‌اند.

این‌نوع‌اندیشه که‌ازاندیشه‌های سفسطه‌آمیز بشمار می آیددرزمان سهروردی نیز آشکار گشته است وبه همین جهت سخن این فیلسوف بزرگ اشراقی درباب ظهور واقعی نور مورد تردید واقع گشته و گفته شده است: این چشم ونیروی باصرهٔ انسان است که نور خورشید را ظاهر می‌نماید. معنی این سخن آن است که اگرحس باصره وجود نداشته باشد ظهورنور نیز معنی محصّلی نخواهد داشت. این سخن درمورد ذائقه وسامعه وسایرحواس نیزصادق دانسته شده است.

بطور مثال گفته شده است: اگرحس ذائقه وجود نداشته باشد مزهٔ شوری وشیرینی یاتلخی وامثال آن نیزمعانی خـودرا دارا نخـواهند بود. در مورد بوی خوش وبوی بد نسبت به شامّه وهمچنین زبری ونرمی نسبت به لامسه نیز وضع بههمین منوال است. سهروردی از اندیشهٔ این اشخاص غافل نبوده وسخن آنانرا دربرخی ازآثار خویش آورده است. ولی این فیلسوف هرگز تسلیم اندیشهٔ این گروه نگشتهوآنرا یكنوع پندار بیاساس خوانده است. همانگونه که گذشت، در نظرسهروردینور یكواقعیّتاست که «فیحدّ نفسه» وبهخودیخود، هم برایخود ظاهراست وهم غیر خودرا ظاهر مینماید. به این تـرتیب باید گفت چیزی که به خودیخود ظاهراست وغیرخودرانیزظاهرمینماید بسیارظاهرتراست ازهرچیزی که ظهورآن زائد برذاتش میباشد. سهروردی روی اینnکته تأکید می گذارد که حقیقت نور چیزی نیست که در آغـاز امرتحصّل پذیرد وسپس ظهور وروشنائی عارضیآن گردد واگر کسی دربارهٔ حقیقت نور چنین بیاندیشد معنی آن اینaست که نور درحدّ ذات خود نور نبوده و این شئی دیگری است که بهآن نورانیّت وظهور بخشیده است.

درهمین جاست که سخن سفسطه آمیز کسانی که ظهور نور خورشید را زائیدهٔ حس باصره بشمار میآورند از سوی سهـروردی به شدّت مـورد انتقاد قرار گرفته و مردود شناخته میشود. سهروردی که حقیقت نـوررا باقطع نظراز هر شئی دیگر ظاهربالذات میداند، به هیچ وجه ظهور واقعی نوررا زائیدهٔ حس باصره به شمار نمیآورد این فیلسوف اشراقی بـراین عقیده است کـه اگر همهٔ مردم معدوم شده و کلیّهٔ مـوجوداتـی که دارای حس وشعور میباشند از صحنهٔ روزگار محو ونابود گردند ظهور ذاتی نور باطل نگشته وکوچکترین خدشهای برآن وارد نمی گردد. عین عبارت سهروردی دراین باب چنین است:

«... ولیس کما یتوهم فیقال «نور الشمس یظهره ابصارنا» بل ظهوره هو

نوریّته، ولوعدم‌الناس کلّهم وجمیع ذوات الحسّ، لم یبطل نوریّته[1].»

همانگونه که دراین‌عبارت مشاهده می‌شود سهروردی برخلاف اهل‌سفسطه ظهورنوررا تابع ابصار ما نمی‌داند بلکه این ماهستیم که دراثرپرتو نور می‌توانیم اشیاءرا به روشنی مشاهده نمائیم. به این ترتیب باید گفت‌واقعیّت خارجی به‌هیچ وجه تابع حواس وادراکات انسان نمی‌باشد. بلکه این انسان است که می‌تواند یك واقعیّت خارجی‌را بدانگونه که هست مشاهده وادراك نماید. این فیلسوف بزرگ درمورد مسألهٔ رؤیت، رأی بدیعی ابراز داشته که درجای خود به تفصیل ازآن سخن خواهیم گفت. آنچه اکنون لازم است دراینجا مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا سهروردی در تأسیس فلسفهٔ خود و تعیین اصول نخستین آن چگونه با سفسطه وسوفسطائیان روبرو گشته وموضع وی دربرابر آنان کدام است؟ همانگونه که درآغاز این مبحث گذشت این فیلسوف متألّه فلسفهٔ خود را برمبنای نور مبتنی ساخته وآن‌را اساس بینش خویش بشمارآورده است. درنظر سهروردی، نور نه‌تنها یك‌امر واقعی وعینی است بلکه ازهرامر عینی دیگرظاهرتر وآشکارتر نیز می‌باشد.

ظهور در جهان خارج وعالم نفس‌الامر عین نور است. بنابراین، مبدء هر گونه ظهورومنشاء هرنوع شهوداتنهادرنور می‌توان‌جستجونمود. سهروردی درآغازبخش دوم از کتاب «حکمة‌الاشراق» که مهم‌ترین اثروی بشمار می‌آید این مسأله‌را مطرح کرده ومی گوید: اگر دردار هستی چیزی وجود داشته باشد که نیازمند شرح وتعریف‌نباشد آن چیز یك امر ظاهر وآشکار بشمار می‌آید؛ دراین حقیقت نیز نمی‌توان تردید کرد که نور ازهمه چیز ظاهرتر وآشکارتر می‌باشد به این ترتیب می‌توان گفت هیچ چیز به اندازهٔ نور از تعریف بی‌نیاز نمی‌باشد عین

۱ــ کتاب «حکمة‌الاشراق» چاپ‌سنگی صفحهٔ۲۹۶، مجموعهٔ دوم «مصنفات شیخ اشراق» صفحهٔ ۱۱۴ چاپ تهران.

عبارت وی دراین باب چنین آمده است: «ان کان فی الوجود مالایحتاج الی تعریفه وشرحه فهو الظاهر ولا شیء اظهر من النور فلا الشیء اغنی منه عن التعریف[1].»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود نور که ازهر گونه تعریف بی‌نیاز بودوبه خودی خودظاهر وآشکار است، می‌تواند موجب آشکار گشتن سایراشیاء نیز واقع شود. آنچه دراین باب جلب توجّه می‌نماید این است که سهروردی فلسفهٔ خودرا، با این که براساس نور استوار ساخته وازطریق شهود قابل دریافت دانسته بصورت استدلال وبا یك نظم قیاسی آغاز کرده است.

ازاینجامی‌توان دریافت که این فیلسوف متأله همانگونه که روی شهود تکیه کرده وطریق تصفیهٔ باطن رادرراه وصول به‌حقیقت توصیه می‌نمایداستدلال منطقی‌را نیز معتبر دانسته وانسان‌را ازآن بی‌نیازنمی‌داند. باتوجّه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به‌آسانی می‌توان گفت شیخ مقتول شهاب‌الدین سهروردی یك فیلسوف واقع بین بوده وبا هرنوع سفسطه وخیال پردازی در راه کشف حقایق به مخالفت می‌پردازد. آنچه می‌تواند این مدّعارا اثبات نماید این‌است که وی درمبحث منطق کتاب «حکمة‌الاشراق» بخش اعظم آن‌را به‌مباحث سفسطه وشناخت انواع مغالطات اختصاص داده است. این فیلسوف بزرگ بخش اول کتاب «حکمة‌الاشراق» را تحت‌عنوان «ضوابط فکر» که می‌توان آن‌را موازین اندیشه نیزنام نهاد به سه مقاله تقسیم کرده است. مقالهٔ اول آن را به مبحث معارف و تعریف اختصاص داده است. مقالهٔ دوم آن را نیز طبق معمول اهل منطق دربارهٔ حجّت و برهان ومبادی آن به رشتهٔ تحریر درآورده است. ولی مقالهٔ سوم این کتاب که به تنهائی بیش از مجموع دو مقالهٔ اول و دوم می‌باشد دربارهٔ انواع مغالطات به رشتهٔ تحریر درآمده است.

لازم به یادآوری است که توجّه بیش ازحدّ سهروردی به مبحث سفسطه

۱ــ «شرح حکمة الاشراق» چاپ سنگی صفحهٔ ۲۸۳

از روی تفنّن و تفریح علمی انجام نپذیرفته است. کسانی که با سبك نگارش این فیلسوف آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که وی در آثار فلسفی و بخصوص منطقی‌خود تاآنجاکه ممکن است به اختصار پرداخته وازهر گونه تفصیل بی‌جا واطناب بی‌مورد پرهیز می‌نماید. بنابراین، وقتی‌مشاهده می‌شود که سهروردی در مورد مبحث سفسطه وشناخت انواع مغالطات بیش ازحدّ معمول قلمفرسائی کرده است به‌آسانی می‌توان گفت که وی خطر سفسطه را برای طالبان حقیقت به هیچ وجه کوچك وناچیز بشمار نمی‌آورد.

باید توجّه داشت که این فیلسوف در مبحث سفسطه و شناخت انواع مغالطات، نه تنها ازجهت اندازه و کمیّت بیش ازحدّ معمول به بررسی پرداخته بلکه از جهت کیفیّت نیز سبك بررسی وی با دیگران در این باب متفاوت می‌باشد.

سهروردی برای نشان دادن انواع مغالطات تنها به ذکر موازین منطق‌و شمردن قواعد آن اکتفا نکرده است . وی درتعیین مصداق برای‌هریك از انواع متعدّد مغالطات به ذکر مثالهای مفروض ومعمولی که ازواقعیّت‌های فلسفی دور می‌باشند نیز نپرداخته است. مثال‌هائی که این فیلسوف بزرگ بعنوان مصداق برای سفسطه وانواع مغالطات ذکر کرده چیزی جزمسائل رایج فلسفی نمی‌باشد. به همین جهت است که وی فصل سوم از مقالهٔ سوم بخش اول کتاب«حکمة الاشراق» خویش‌را به‌بحث دربارهٔاین گونه مسائل اختصاص‌داده وآنچه‌درنظرش نوعی سفسطه بشمارآمده آشکار ساخته است.

سهروردی در کتاب «المشارع والمطارحات» خویش‌ضمن‌برشمردن معانی حق وصدق باسوفسطائیان به مقابله پرداخته وموضع لرزان آنان‌را نسبت به‌انکار حقیقت یاشك درآن، سخت مورد انتقاد ونکوهش‌قرارداده‌است. سخن‌سهروردی درمقام مقابله باسوفسطائیان به این ترتیب است که می گوید:

هنگامی که شخص اصل حقیقت‌را تحت هرعنوان مورد انکار قرار می‌دهد نسبت به انکار خود ناچار دارای یکی از سه حالت خواهد بود. آن سه حالت به ترتیب عبارتند از:

۱ـ نسبت به حقّانیت انکار خود علم دارد.

۲ـ نسبت به بطلان انکار خود علم دارد.

۳ـ نسبت به حقّانیت یابطلان انکار خود شك دارد.

شخصی که اصل حقیقت‌را تحت هرعنوان مورد انکار قرار می‌دهد درفرض اول ودوم علی رغم انکارخود به نوعی‌ازحقیقت اعتراف می‌نماید. زیرا همانگونه که درفرض اول، حقّانیت انکار خودرا حقّ می‌داند ونسبت به‌آن اظهار علم می‌نماید، درفرض دوم نیز بطلان انکارخودرا حقّ بشمار می‌آورد.

باید توجّه داشت که درفرض دوم وقتی شخص سوفسطائی، بطلان انکار خودرا حق می‌داند انکار وی نسبت به اصل حقیقت از درجهٔ اعتبار ساقط گشته وناچار نسبت به واقعیّت بسیاری ازاشیاء نیز اعتراف می‌نماید. به این ترتیب در فرض اول ودوم شخص سوفسطائی چاره‌ای ندارد جزاینکه به نوعی ازحقیقت اعتراف نماید. آنچه باقی می‌ماند فرض سوم است که باید اکنون دراینجا مورد بروسی قرار گیرد.درفرض سوم نیز گفته می‌شود: اگر شخص سوفسطائی نسبت به شك خود عالم بوده و از الفاظ وکلمات، یك‌شیء معیّن ومشخّص‌را اراده می‌نماید، باید گفت وی ناچار به نوعی از علم وحقیقت اعتراف می‌نماید. ولی اگرنسبت به شك خود عالم نبوده واز الفاظ وکلمات نیزچیزی معیّن نمی‌فهمد هرگونه سخن گفتن باوی بیهوده خواهد بود زیراکسی که دراین مرحله از شك وسرگردانی فروافتاده‌باشد، به‌هیچ وجه دربارهٔ نجات وی نمی‌توان امیدواربود. عین عبارت سهروردی دراین باب چنین آمده است:

«... وجماعة من‌النّاس‌انکرواحقیّة قول مّا ، وعقد مّا، وسبیل‌مفاتحتهم

ان یقال لهم: هل تعلمون ان انکارکم حق او باطل او تشکّون؟ فان حکموا بانّهم یعلمون ان انکارهم حقّ فقداعترفوابحقّیة علم مّا وان اعترفوابانّهم یعلمون بطلان دعواهم فقداعترفوا ایضاً بحقیّة علم مّاوهو علمهم ببطلاندعواهم. ثمّ اذا علموا بطلان دعواهم فی قولهم « ان لاحق اصلاً» فقد اعترفوا بحقیّة اشیاء و سقط انکارهم للحق. وان قالوا: شککنا، فیقال لهم: هل تعلمون انکم شککتم اوانکم انکرتم؟ وهل تفهمون من الاقاویل شیئاً معیّنا ؟ فأن قالوا : نعلم شکّنا وانکارنا وانّا نفهم من الاقاویل شیئاًمعیّنا فقد اعترفوا بعلم مّا وحقّ مّا. وان قالوا: لا نفهم ابداً شیئاً ولا نعلم انّا نشکّ او ننکر اونحن موجودون او معدومون ، سقط الاحتجاج معهم ولا یرجی منهم الاسترشاد ، فلیس الاّ ان یکلّفوا بدخول النّار فان النّار واللا نار واحدٌ ویضربوا فأن الألم واللا ألم واحدٌ [1]».

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروری نسبت به کسانی که علاوه برشك کردن درواقع درشك خود نیز شك می‌نمایند اظهار ناامیدی کرده وهر گونه استدلال وسخن گفتن باآنان‌را بی‌ثمردانسته است.

تنها کاری که دربارهٔ این اشخاص می‌توان انجام داد این است که آنان را به داخل شدن در آتش وادارساخته یامورد اذیّت وآزار قرار دهند. زیرا لازمهٔ آنچه این گونه اشخاص اظهار می‌نمایند این است که داخل شدن در آتش وداخل نشدن در آن یکسان است. براساس سخن این اشخاص مورد اذیّت وآزار قرار گرفتن ونگرفتن نیز یکسان می‌باشد.

پس ازاین که این گونه اشخاص مورد اذیّت وآزار قرار گرفتند اگر به مقتضای آنچه اظهار می‌نمایند هیچ گونه عکس‌العملی از خود نشان ندهند معلوم می‌شود درسخن خود صادق می‌باشند ولی اگردرمقابل هر گونه اذیّت وآزار که

۱ــ کتاب «المشارع والمطارحات» مجموعه اول چاپ استانبول صفحهٔ ۲۱۲.

به آنان وارد می‌شود واکنشی نشان دهند باید گفت باواکنش خویش، ناچار نوعی از حقیقت را اثبات می‌نمایند.

باتوجّه به آنچه تاکنون دراینجا ذکر شد به روشنی می‌توان گفت سهروردی همانگونه که سفسطه‌ها وانواع مغالطات را در آثار مدعیان فلسفه کشف وافشاء کرده است ادّعای پوچ سوفسطائیان را نیز سخت مورد انتقاد قرارداده است.

حق وصدق درنظر سهروردی

اکنون که موضع سرسخت سهروردی دربرابر سوفسطائیان واهل مغالطه مورد بررسی قرار گرفت بی‌مناسبت نیست درهمین‌جا موقع‌را مغتنم شمرده واز آنچه وی دربارهٔ معنی حق وصدق ابراز داشته نیز آگاه شویم. این فیلسوف بزرگ اقوال وعقاید حکمارا درباب معنی حق ذکر کرده وجز دریك مورد هیچ یك ازآن اقوال‌را مورد انتقاد قرار نداده است.

آنچه درنظر وی ناصواب ومورد انتقاد قرار گرفته است قول برخی از حکما است درباب تفاوت میان صدق وحقّ. مجموعهٔ اقوال وعقایدی که وی در باب معنی حق ذکر کرده به ترتیب عبارتند از:[1]

۱ـ هستی درعالم عین وجهان خارج بطورمطلق.

۲ـ وجود دائم یاهستی جاودان.

۳ـ وجودی که درحدّ ذات خود واجب وفناناپذیر است.

۴ـ چیزی که یك شیء، شایستگی وصول به آن‌را دارا می‌باشد.

۵ـ منتهی گشتن به غایتی که مقصود می‌باشد.

۱ـ لازم به‌یادآوری است که صدرالمتألهین عین عبارات سهروردی‌را بدون ذکر نام‌وی درکتاب«اسفار» آورده است این‌عبارات درصفحه ۸۹ جلد اول «اسفار»نقل شده است.

۶- چیزی که به درستی دارای غایت عقلی بوده باشد.

۷- قول واعتقادی که باواقعیّت عینی مطابقت داشته باشد.

درمورد حق بودن یك قول، علاوه برمطابقت داشتن آن باواقعیّت عینی درخارج، مطابق بودن آن باآنچه درضمیر انسان موجود است نیزمعتبر شناخته شده است. دراین مورد است که معنی حق بامعنی صدق مساوی بوده وآنچه از معنی حق مستفاد می‌شود درست همان چیزی است که از معنی صدق می‌توان برداشت نمود. برخی ازاهل نظر سخن دیگری دراین باب ابراز داشته ومعنی صدق وحق‌را به‌هیچ وجه بایکدیگرمساوی ندانسته‌اند درنظراین گروه حق عبارت است ازاین که یك‌امر «فی‌نفسه» به قول واعتقاد منسوب گردد.

ولی صدق درنظر این جماعت هنگامی تحقق می‌پذیرد که قول واعتقادرا به یك امر «فی‌نفسه» منسوب نمایند. به عبارت دیگر گفته می‌شود درمورد معنی حق واقعیّت باقول واعتقاد تطبیق می‌نماید ولی درمورد معنی‌صدق قول واعتقادرا باید باواقعیّت تطبیق نمود. سهروردی سخن این اشخاص‌را دربارهٔ تفاوت میان صدق وحق مورد انتقاد قرارداده وآن‌را یك‌ادعای بی‌اساس وبدون دلیل بشمار آورده‌است. وی براین عقیده‌است که میان‌صدق‌وحق درمورد قول واعتقاد تفاوتی وجود ندارد وهنگامی که گفته می‌شود این قول حق است وآن قول صدق، جز مطابقت آنها بایك واقعیّت عینی چیزدیگری درنظر گرفته نمی‌شود. جای هیچ گونه تردید نیست که وقتی‌قول حق یاقول صدق بایك‌واقعیّت عینی مطابقت داشته باشد ناچار واقعیّت عینی نیز با قول حق یا قول صدق مطابقت خواهد داشت.

سهروردی‌درپایان‌این‌مبحث‌نظر حکمارادربارهٔ‌احقّ اقوال نقل کرده و گفته است‌احق اقوال‌درنظرحکماقولی‌است که همیشه‌صادق بوده‌وپیوسته‌باواقع‌مطابقت داشته باشد. آنچه‌درحق‌بودن ازاین‌مرحله نیزبالاتروشایسته‌تراست قول یاقضیّه‌ای است که می‌توان آنرا «اوّلی‌الصدق» بشمار آورد. بطورمثال وقتی گفته می‌شود

میان وجود وعدم یاسلب وایجاب واسطه‌ای وجودندارد، قضیه‌ای تشکیل می‌شود که درصدق آن به هیچ وجه نمی‌توان تردید روا داشت. عین عبارت سهروردی دراین‌باب چنین آمده است:«... قالوا:واحق‌الأقوال بالحقّیة مایدوم صدقه واحق من ذلك مایکون صدقه اولیّاً وهو کالقول بأن لا واسطة بین‌الأیجاب والسلب[1]».

همانگونه که دراین‌عبارت مشاهده می‌شود احقّ اقوال اصدق اقوال بشمار آمده و اصدق اقوال جزیك قضیّهٔ «اوّلی الصدق» چیز دیگری نمی‌باشد. باید توجّه داشت که معنی صدق از جمله اموری بشمار می‌آید که تنها درمورد قضیّه می‌تواندپدیدار گردد، زیرا همانگونه که گذشت ملاك صدق‌چیزی‌جزانطباق نسبت قول یا قضیّه باواقع ونفس‌الأمر نمی‌باشد.

مسأله‌ای که دارای‌اهمیّت بسیاراست وباید دراینجا سخت مورد توجّه قرار گیرد این است که بعنوان یك‌پرسش گفته می‌شود: آیامقصود حکما ازمطابق بودن نسبت قضیّه باواقع ونفس‌الأمرچیست وآیا آنچه درواقع ونفس‌الأمرتحقق دارد ونسبت قضیّه باآن منطبق می‌باشد کدام است ؟ جای هیچ گونه تردید نیست که نسبت درقضیّه یك‌امر اعتباری است ونمی‌توان آن‌را درجهان خارج یك امر موجود بشمار آورد. زیرا اگر درجهان خارج‌علاوه بر موضوع و محمول قضیه، نسبت میان آنهارانیز یك موجود سوم بشمارآوریم برای ارتباط ونسبت میان آن سه موجود به نسبت دیگری محتاج خواهیم بود. اکنون اگردراین نسبت نیز نقل کلام شود جز یك‌نوع تسلسل باطل نتیجهٔ دیگری ببار نخواهدآورد.

حکمای اسلامی درمقام پاسخ به این پرسش گفته‌اند: نسبت میان موضوع ومحمول اگرچه درجهان خارج موجود نمی‌باشد ولی جهان خارج نیز خالی از خود نسبت نمی‌باشد. به عبارت دیگر گفته می‌شود جهان خارج درنظرحکمای

۱ــ کتاب «المشارع والمطارحات» چاپ‌استانبول صفحهٔ ۲۱۱.

اسلامی‌ظرف خود نسبت بشمارمی‌آید نه ظرف وجود نسبت، دربارهٔ اینکه جهان خارج چگونه ظرف خودنسبت بشمارآمده وچراظرف وجود آن بشمار نمی‌آید، درآثارحکمای اسلامی سخن بسیار گفته شده وما نیزدر کتاب «است وهست یا وجود رابط ومستقل» به تفصیل ازآن سخن گفته‌ایم. باید توجّه داشت که نسبت میان موضوع ومحمول درواقع ونفس‌الأمر بدون کیفیّت نبوده وناچار به یکی از کیفیّات موصوف می‌باشد. کیفیّت نسبت درواقع ونفس الأمر مادّه یا عنصر قضیّه نام دارد.

ولی آنچه براین کیفیت‌دلالت می‌نماید اعم از این که در عالم الفاظ‌باشدیا در جهان ذهن، چیزی جز جهت قضیه نمی‌باشد. اکنون اگر آنچه جهت نامیده می‌شود باکیفیت واقعی و نفس الأمری در قضیه مطابقت داشته باشد آن قضیه از جمله قضایای‌صادقه بشمارمی‌آید ولی‌اگرجهت قضیه برخلاف کیفیت‌نفس‌الأمری آن باشد، ناچار باید گفت آن قضیه یکی از قضایای‌کاذب خواهد بود. با توجه به آنچه تا کنون در اینجا ذکر شد به روشنی معلوم می‌شود مادّهٔ قضیه که چیزی جز کیفیت واقعی و نفس الأمری نسبت میان موضوع و محمول نمی‌باشد، جان‌قضیه را تشکیل داده و عنصر اساسی آن بشمار می‌آید.

به همین جهت است که حکمای اسلامی این کیفیت واقعی و نفس الأمری را مادّه یا عنصر قضیه نامیده و با این نام‌گذاری نقش اصلی و اساسی آن را در پیدایش هریك ازقضایا خاطرنشان ساخته‌اند. شیخ مقتول شهاب‌الدین سهروردی هم‌آهنگ با سایر حکمای اسلامی صدق را در باب قضایا جز مطابقت‌جهت یك قضیه با ماده‌ی‌آن، چیز دیگرندانسته است. ولی آنچه در سخن این‌فیلسوف‌جلب توجّه می‌نماید این است که وی برخلاف سایر حکما در باب مادّهٔ قضیه از کیفیت نسبت سخن به میان نیاورده است سهروردی می‌گوید: هرگونه قضیه‌ای که در واقع و نفس‌الأمر واجد صلاحیت صدق یکی از جهات«وجوب،

امکان، امتناع»بوده باشد خود مادهی قضیه بشمار می‌آید. به این ترتیب عبارت سهروردی در باب مادّهی قضیه با آنچه سایر حکما در این باب ابراز داشته‌اند متفاوت می‌باشد.

عین عبارت سهروردی در این باب چنین آمده است:«و کل قضیة لها صلوح ان یصدق علیها فی الأیجاب احد هذه یسمّی مادتّه و الجهة قولیة زائدة علی نفس القضیة و المادّة هی‌هی باعتبار ذلك الصلوح...[1]».این اختلاف تعبیر که میان سهروردی و سایر حکما درباب مادّهٔ قضیه مشاهده می‌شود به هیچ‌وجه نباید یك نوع تفنّن در عبارت بشمار آید . آنچه می‌توان در باب توجیه این اختلاف ابراز داشت این است که گفته شود : سهروردی نیز مانند سایر حکما مادّهٔ قضیه را جز کیفیت نسبت در واقع و نفس الأمر چیز دیگری نمی‌داند ولی کیفیت نسبت در واقع و نفس الأمر چیزی است که سهروردی آن را جان کلام و تمام قضیه بشمار آورده است.

۱ــ «منطق التلویحات» چاپ تهران سال۱۳۳۴ صفحهٔ ۲۷ .

جهت در باب قضایا و روش ویژهٔ سهروردی

کسانی که با مسائل عقلی و منطقی آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که شناسائی جهت در باب قضایا از جمله اموری بشمار می‌آید که در هدایت فکر و تنظیم اندیشه نقش عمده‌ای را ایفا می‌نماید. برای این که یك قضیه به درستی شناخته شود، باید علاوه‌برموضوع ومحمول و رابطه،جهت آن نیز مورد بررسی قرار گیرد. همانگونه که در مبحث سابق گذشت جهت یك قضیه چیزی است که بر کیفیت واقعی نسبت میان موضوع و محمول آن، دلالت می‌نماید. این دلالت همانگونه که در عالم الفاظ امکان‌پذیر بوده و در قالب کلمات مانند وجوب،امکان، امتناع، ظاهر می گردد، در عالم عقل و اندیشه نیز امکان پذیر است و به صورت کلام نفسی در لوح ضمیر انسان تحقق می‌پذیرد.

به همین جهت است که در باب قضایای عقلی و کلام نفسی، جهت قضیه را جهت عقلیه نام نهاده‌اند. حاج ملا هادی سبزواری نیز این اصطلاح را بکار برده و در همین مورد گفته است:[1]

«کذاك فی‌القضیّة العقلیة　　معقول هذی جهة عقلیة

سهروردی برای بیان جهت، در باب قضایا عبارتی بکار برده که شایستهٔ بررسی و درخور توجه می‌باشد. این فیلسوف اشراقی می گوید: جهت یك‌قضیه

۱ــ «شرح منظومه» بخش منطق چاپ تهران مرکز نشرکتاب صفحهٔ ۵۴.

عبارت است از چیزی که بروثاق یا ضعف رابطه میان موضوع و محمول دلالت نماید. عین عبارت وی در این باب چنین آمده است:«... والجهة لمّا کانت لفظه دالّة علی وثاق الرابطة و ضعفها فمکانها عندها.[1]»

سهروردی در مقابل کلمهٔ ضعف، کلمهٔ وثاق را بکاربرده است ولی مقصود وی از کلمهٔ وثاق در اینجا جز آنچه از کلمهٔ قوت مستفاد می گردد چیز دیگری نمی‌باشد. به این‌ترتیب می‌توان گفت‌قوت و ضعف که معیار تشکیك بشمارمی‌آید در مورد کیفیت نسبت میان موضوع و محمول نیز صادق می‌باشد. در بارهٔ تشکیك و اهمیّتی که سهروردی برای آن قائل است در آیندهٔ نزدیك به تفضیل سخن خواهیم گفت. یکی ازآثاری که براین نظر سهروردی در باب جهت‌قضایا مترتب می گردد این است که گفته می‌شود : قضیّهٔ مطلقه عامه به هیچ‌وجه از اقسام قضایای موجهه بشمار نمی‌آید زیرا در قضیّهٔ مطلقه چیزی وجود ندارد که برضعف یا وثاق نسبت میان موضوع و محمول آن دلالت نماید. سهروردی‌به این مسأله توجه داشته و آن را در برخی از آثار خود مطرح ساخته است . عین عبارت وی در این باب چنین آمده است:«وظنّ ان المطیقة لدی‌التصریح جهة لأنّ لفظها دا لٌ و لم یعلم انّه لم یدل علی وثاق الرابطة و ضعفه و حال اصلاً بل‌فیه‌عدم التعرّض‌للکنّل[2].» همانگونه که برخی از قضایا مانند مطلقه دارای‌جهت نمی‌باشند، برخی از قضایا را نیز می‌توان یافت که از داشتن مادّه در واقع و نفس‌الأمر بی‌بهره می‌باشند . بطور مثال قضیّهٔ ممکنه عامّه از آن گونه قضایا است که دارای مادّه‌نمی‌باشد. زیرا این قضیّه دومصداق متفاوت دارد و چیزی که بتواند جامع میان دو مصداق آن قرار گیرد در واقع و نفس‌الأمر موجود نمی‌باشد.

۱ــ «منطق‌التلویحات» چاپ تهران سال۱۳۳۴ صفحهٔ ۲۷

۲ــ همان کتاب۳۴.

بـه عبارت دیگر گفته می‌شود : ممکنهٔ عامّه قضیه‌ای است که‌چون سلـب ضرورت از طرف مخالف آن انجام می‌پذیرد، هم در مورد واجب الوجودصدق مـی کند و هم در مورد ممکنهٔ خاصّه : به این ترتیب بایـد گفت: ممکنهٔ عـامّه قضیه‌ای است که دارای دومصداق متفاوت می‌باشد. این مسأله نیز مسلم است که در عالم واقع و نفس‌الأمر چیزی را نمی‌توان یافت که در عیـن این که واجـب الوجود است ممکن خاص نیز بشمار آید. نتیجه‌ای که از مقدمات گذشته‌به دست می‌آید این است کـه گفته می‌شود: قضیّهٔ ممکنهٔ عامّه اگر چه دارای جهت بوده و از جملهٔ موجهات‌بشمارمی‌آید ولی به هیچ‌وجه نمی‌توان آن‌را دارای‌مادّهٔواقعی در جهان خارجی و نفس‌الأمر بشمار آورد.

برخی از متأخران به لحاظ اهمیت ویژه‌ای که برای جهت در باب قضایـا قائل می‌باشندکار بحث و بررسی‌را بـه مرحلهٔ افراط رسانده و از حدّ اعتدال در این باب خارجی گشته‌اند.شیخ‌مقتول شهاب‌الدین سهروردی، برخلاف این گروه در مورد این مسأله راه اجمال و اختصار پیش گرفته و از هر گونه تفصیل‌بـی‌جا و اطناب بـی‌مورد، پرهیز جسته است. این فیلسوف بزرگ همهٔ اقسام موّجهات را درباب قضایا ، به یك قضیّهٔ موّجهه باز گردانده و آن را طبق اصطلاح خود قضیّهٔ بتانه[1] نام نهاده‌است. باید توجه داشت که جهت در قضیه چیزی جز کیفیت نسبت نبوده و مانند نفس نسبت یك امر غیر مستقل بشمار می‌آید. همانگونه که نسبت میان موضوع و محمول در زمـرهٔ معانی حرفیه بوده و به هیـچ وجـه از استقلال برخوردار نمی‌باشد جهت نسبت در قضیه نیز از جملـهٔ معانـی حـرفیه بشمار آمده و به هیچ وجه دارای استقلال نمی‌باشد. معنی این سخن آن اسـت که جهت در باب قضایا جنبهٔ آلـی داشته و مانند آئینه«ما به ینظر»بشمارمی‌آید. یك امرمرآتی و«مابه‌ینظر»از آن جهت که«مابه ینظر»است نمی‌تواند در عین حال

۱ــ کلمهٔ بتانه از مادهٔ بت که به‌معنی قطع و جزم است مشتق گشته است.

«مافیه‌ینظر»نیز بوده باشد. زیرا جمع‌میان لحاظ آلی و لحاظ استقلالی‌به‌هیچ‌وجه امکان‌پذیر نمی‌باشد.

اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر جهت در باب قضایاجنبهٔ آلی داشته و«ما به‌ینظر»می‌باشد چگونه می‌توان آن را بدون رعـایت ایـن جنبه مورد بررسی قرار دارد؟

در همین جا باید یادآور شد که آنچه سهروردی بعنوان یك رأی بدیع‌در آثار خود ابراز داشته می‌تواند یك پاسخ برای این پرسش بشمار آید. در نظـر این فیلسوف اشراقی چیزی‌که دارای جنبهٔ آلی و مرآتی باشد می‌توان از لحاظ دیگر آن رامورد طلب و توجه قرار داد. این مسأله نیز مسلم است‌که اگرچیزی مورد طلب و توجه واقع شود ناچار باید محمول یك قضیه را تشکیـل دهـدیـا حدّاقل از اجزاء آن بشمار آید. به همین جهت است‌که سهروردی امکان یـك شیء یا وجوب یا امتناع‌آن را مورد توجه و جستجو قرار داده و در نتیجه‌هریك از آنها را جزء مقصود و عنصر محمول در قضیه بشمار آورده است. جای‌هیـچ گونه تردید نیست‌که وقتی امکان یك شیئی یا وجوب و امتناع آن جزء محمول در یك قضیّه واقع می‌شود دیگر جنبهٔ آلی و مرآتی نداشته و عنوان جهت‌بودن نیز برآن صادق نمی‌باشد. هنگامی‌که وجوب یا امکان و امتناع از تحت عنـوان جهت بودن خارج گشته و از اجزاء محمول در یـك قضیه بشمار می‌آیند جـز ضرورت، چیز دیگر نمی‌تواند جهت قضایا را تشکیل دهد.

دلیل این امر آن است‌که جهت اصلی یك قضیه بحسب حکـم عقل جـز ضرورت یا امکان یا امتناع چیزی دیگری نمی‌باشد. اکنون اگر وجوب یا امکان و امتناع از جنبهٔ جهت بودن خارج گشته و بـرخی از اجزاء محمول را تشکیل دهند، آنچه بعنوان جهت برای قضایا می‌توان در نظر گرفت چیزی‌جز ضرورت نیست . بـطور مثال در قضیّهٔ معـروف انسان کاتـب است ، صفـت کتابـت

برای انسان یك امر ممکن بشمار می‌آید. ولی هنگامی که امکان، جزء محمول قرار گرفته و امکان کتابت بعنوان یك محمول برای انسان در نظر گرفته شود جهت قضیه تغییر یافته و امکان کتابت برای انسان یك امر ضروری بشمار می‌آید. درمورد جهت وجوب و امتناع نیز وضع به همین منوال است. به این ترتیب همهٔ قضایای موجهه به یك قضیه باز می‌گردند و آن هم جز قضیه ضروریه چیز دیگری نمی‌باشد این قضیهٔ ضروریه همان چیزی است که سهروردی آن را قضیه بتانه نام نهاده است. عین عبارت سهروردی در این باب چنین است: «لما کان الممکن امکانه ضروریاً و الممتنع امتناعه ضروریا والواجب وجوبه ایضاً کذلك فالاولی ان تجعل الجهات من الوجوب و قسیمیة اجزاء للمحمولات حتی تصیر القضیة علی جمیع الأحوال ضروریة. کماتقول کل انسان بالضرورة هوممکن ان یکون کاتباً او یجب ان یکون حیوانا او یمتنع ان یکون حجراً فهذه هی الضرورة البتاتة. فانّا اذا طلبنا فی العلوم امکان شیء او امتناعه فهو جزء مطلوبنا ولایمکننا ان نحکم حکماً جازما بتّة الابما نعلم انه بالضرورة کذا فلانورد من القضایا الاالبتاتة[1]...»

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی هریك از وجوب و امکان و امتناع را جزء محمول دانسته و نسبت محمول را با موضوع خودیك امر ضروری بشمار آورده است. وی روی این مسأله تاکید گذاشته و آن را در برخی از آثار دیگر خود نیز مطرح ساخته است. این فیلسوف تلویح ششم از مرصد ششم کتاب منطق تلویحات خود را به بحث از چندین ضابطه اختصاص داده ودر یکی از ضوابط این مسأله را خاطرنشان ساخته است. وی ضمن این ضابطه جهات اصلی یك قضیه را به چهار جهت بالغ دانسته و این سخن را به معلم اول ارسطو نسبت داده است. این فیلسوف براساس آنچه از ارسطو نقل کرده علاوه بر وجوب

۱ــ مجموعهٔ دوم «مصنفات شیخ اشراق» چاپ تهران سال ۱۳۳۱، «حکمة الاشراق» صفحه ۲۹، «حکمة الاشراق» چاپ سنگی صفحهٔ ۸۴.

و امکان و امتناع، احتمال را نیز از جمله جهات یك قضیه بشمار آورده است. وی پس از این که اشتباه اشخاص را در مورد تفسیر معنی احتمال یادآور شده معنی درست آن را امکان تردّدی بشمار آورده است. امکان تردّدی در مواردی می‌تواند صادق باشد که وجوب یا امکان و یا امتناع، در مورد یك شیئی برای انسان معلوم نباشد عین عبارت سهروردی در این باب چنین آمده است:

قال المعلم الأول: الجهات واجب و ممکن و ممتنع و محتمل، والتبس تفسیر المحتمل و کأنه اراد به الممکن التردّدی فانّا اذالم تحقّق ان الشیئی واجب اوممکن او ممتنع منقول لانحکم علیه بالوجوب لجوازان یکون ممتنعاً اولأمکان انلایکون و اجباولیس هذاالأمکان هوعلی التفا سیر السابقةو کل جهة اذا جعلت جزء المحمول فالربط ضروری.[1]»

بنیان گذار فلسفهٔ اشراق اگر چه برحسب آنچه از ارسطو نقل کرده، احتمال را نیزاز اقسام جهات در قضایا بشمار آورده است ولی در پایان این عبارت برروی رأی بدیع خود استوار مانده و ربط قضیه را در صورت محمول واقع شدن جهات، چیزی جز یك امرضروری ندانسته است. باید توجه داشت که آنچه در عبارت سهروردی امکان تردّدی نامیده شده است در آثار برخی از حکماتحت عنوان امکان احتمالی مورد بررسی قرار گرفته است. حاج ملاهادی سبزواری از جمله کسانی است که این نوع از معنی امکان را مورد بررسی قرار داده و کلام معروف و اندرز گونهٔ حکما را برآن حمل کرده است. کلام معروف و اندرز گونه‌ای که حکمای بزرگ از خود بیادگار گذاشته و توجه آیندگان را همواره به آن معطوف داشته‌اند این است: «آنچه از عجایب و غرایب امور بگوش شما می‌رسد مبادرت به انکار نکرده و آن را در بقعهٔ امکان، و حیطهٔ احتمال فرو گذارید، مگر این که برهان قاطع شما را از پذیرفتن آن باز دارد» عین

۱ــ «منطق التلویحات» چاپ تهران سال ۱۳۳۴ صفحهٔ ۹۰

عبارت حکما در این‌باب چنین نقل شده است.«کلّما قرع سمعك من‌الغریب‌فذره فی‌بقعة الأمکان مالم یذدك عنه قائم البرهان[1]»

بـاید توجّه داشت که کلمهٔ‌امکان دراین عبارت ، هر گز به معنی امکان در مقابل وجوب وامتناع نمی‌باشد زیرا امکان درمقابل وجوب و امتناع که چـیزی جز سلب دوضرورت نمی‌باشد، نوعی ازمعنی را می‌رساند که پذیرفتن آن بـدون برهان وبیّنه غیرمعقول وناروا می‌باشد . به این تـرتیب باید گفت معنی امکان در این کلام حکیمانه چیزی است که درمقابل اعتقاد جـازم قـرار گرفته وبا احتمال عقلی منطبق می‌باشد. تفاوت میان این امکان وآنچه درمقابل وجوب و امتناع قرار گرفته این است که در مورد این امکان به عدم وجود برهان برخلاف آن، می‌توان اکتفا نمود، ولی پذیرفتن آنچه درمقابل وجوب وامتناع قرار گرفته خود نیازمند برهان می‌باشد.سهروردی ازاین مسأله دراینجا سخن به میان نیاورده وتنها به ذکر امکان تردّدی وتفسیر آن اکتفاکرده است ولی باید یادآور شد که این فیلسوف از این مسأله که اعتقاد به امکان ذاتی یك‌شیء، خود نیازمند بیّنه وبرهان می‌باشد به هیچ وجه غافل نبوده ودرجای دیگر آن‌را مورد بررسی قرارداده است وی ضمن یکی ازفصول منطق تلـویحات، دریك عبارت کـوتاه گفته است: مهبط بـرهان ومجرای دلیل، امکان ممکنات است نه وقوع آنها.

عین عبارت این فیلسوف دراین باب چنـین آمده است: «... والممکنات لها برهان علی‌امکانها دون وقوعها[2]...»

درپایان این مبحث باید یادآور شد که اگر کسی بـتواند امکان احتمالی‌را یکی ازجهات قضیّه بداند هر گز نمی‌تواند آن‌را حاکی‌از کیفیّت واقعی نسبت، درجهان خارج ونفس‌الأمر بشمارآورد زیرا مقام واقعیّت ومـقام ثبوت باتـردید واحتمال سازگار نمی‌باشد.

۱ــ «شرح منظومه سبزواری» چاپ تهران مرکز نشرکتاب صفحهٔ۴۶

۲ــ «منطق‌التلویحات» چاپ‌تهران سال۱۳۳۴ صفحهٔ۸۰ سطر۹

قضایای مهمله و سالبه در نظر سهروردی

از آنچه تاکنون دراینجا گذشت چگونگی بازگشت قضایای موجّهه به قضیّه ضروریّه مطابق نظر سهروردی موردبررسی قرار گرفت. اکنون باید یادآور شد که این فیلسوف درمورد قضایای جزئیّه وقضایای سالبه نیز نظر مخصوص خویش را ابراز داشته و آنهارا به‌قضیّه دیگری باز گردانده‌است. سهروردی آن‌دسته ازقضایارا که سور یاحصار آنها کلمهٔ بعض یابرخی بوده وبعنوان موجبهٔجزئیّه شناخته می‌شوند درحکم قضایای مهمله بشمار آورده وباز گرداندن آنهارابه قضیّهٔ موجبهٔ کلیّه، درعلوم حقیقیّه لازم دانسته است. وی قضایای سالبه‌را نیز به قضیّهٔ موجبه باز گردانده است.

این فیلسوف درباز گرداندن قضیّهٔ سالبه به قضیّهٔ موجبه از روش معمول وطریقهٔ متعارف استفاده کرده است. دراین روش، آنچه به حسب متعارف انجام می‌پذیرد این است که حرف سلب درقضیّه، ازمعنی اصلی خود ـ که چیزی جزسلب‌نسبت‌نمی‌باشد ـ تهی گشته وجزء موضوع‌یامحمول قضیّه واقع‌می‌شود. هنگامی که حرف سلب ازمعنی اصلی خود تهی گشته وجزء موضوع یامحمول واقع می‌شود صورت قضیّه نیزتغییر پذیرفته وازحالت سلب به حالت ایجاب مبدّل می گردد. باید توجّه داشت که همراه بااین تغییر، نام قضیّه نیز تغییر کرده وآنچه پیش ازعدول حرف سلب ازمعنی اصلی‌خود، سالبه نامیده می‌شد، پس‌از

عدول حرف سلب ازمعنی اصلی خود، موجبهٔ معدوله نامیده می‌شود. این مسأله نیز واضح است که قضیّهٔ معدوله برحسب این که حرف سلب جزء محمول یا موضوع آن واقع شود معدوله المحمول یا معدوله الموضوع نامیده می‌شود. بطور مثال وقتی گفته می‌شود: «انسان حجر نیست» قضیّه‌ای تشکیل می‌شود که در آن، معنی حجربودن ازانسان سلب می گردد. دراین قضیّه که یك قضیّهٔ سالبه بشمار می آید حرف سلب معنی اصلی خودرا دارابوده ونسبت حجر بودنرا ازانسان که موضوع قضیّه است سلب می‌نماید. اکنون اگر حرف سلب ازمعنی اصلی خود تهی گردد وجزء محمول واقع شود، صورت قضیّه نیز تغییر می کند و گفته می‌شود: «انسان لاحجر است».دراینجا لاحجر بعنوان یك محمول برانسان حمل می‌شود و انسان نیز موضوع یك‌قضیّهٔ موجبه را تشکیل می‌دهد به همین جهت است که اهل تحقیق ملاك اصلی‌را دریك قضیّه سالبه ، سلب ربط دانسته‌اند نه‌ربط سلب. لازم به‌یادآوری‌است که حکمای‌عالی مقام علاوه بر قضیّهٔ سالبهٔ بسیط و موجبهٔ معدولة المحمول به‌نوعی دیگر از قضایا پی‌برده‌اند که می‌توان آن‌راموجبهٔ سالبة المحمول نام نهاد . اگرچه اهل‌منطق درمورد این‌قضیّه به مجرّد فرض اکتفاکرده ومصداق معتبری برای‌آن ذکر نکرده‌اندولی اهمیّت این قضیّه به هیچ وجه نادیده گرفته نشده واهل تحقیق به مصادیق مهم ومعتبر آن دست یافته‌اند. تحلیل دقیق معنی‌امکان درفلسفه‌تنهاازطریق اثبات این قضیّه میسّر می گردد زیرا ازیك سوی گفته می‌شود: امکان چیزی جزسلب ضرورت نمی‌باشد ازسوی دیگر نیز گفته می‌شود : امکان چیزی است که لازمهٔ ماهیّت است وبر آن حمل می گردد. اکنون اگر این دو مقدّمهٔ بدیهی را بطور دقیق مورد بررسی قراردهیم به این نتیجه خواهیم رسید که حمل امکان برماهیّت جز تشکیل یك قضیّهٔ موجبهٔ سالبة المحمول چیز دیگری نمی‌باشد.

فیلسوف بزرگ اسلامی، صدرالمتألّهین شیرازی ازجمله کسانی است که

حمل امکان برماهیّات‌را ازمصادیق یك‌قضیّهٔ موجبهٔ سالبةالمحمول بشمار آورده است[1] در نظر این فیلسوف قضیّهٔ «زید معدوم است»قضیه‌ای است که می‌تواندازمصادیق قضیّهٔ موجبهٔ سالبة المحمول بشمار آید . زیرا در این قضیه نسبت‌وجود از شخص«زید»سلب نگشته است‌بلکه آنچه در این قضیه آمده اثبات سلب‌هستی برای شخص«زید»می‌باشد.

قضیّهٔ موجبهٔ سالبة المحمول در مورد صفات سلبیهٔ واجب‌الوجود نیز بکار می‌رود علت این که این قضیه در مورد صفات سلبیهٔ واجب الوجود بکار می‌رود این است که: چون این قضیه از قضایای موجبه بشمار می‌آید با انتفاء موضوع خود به هیچ‌وجه‌سازگار نمی‌باشد . ولی یك قضیّهٔ سالبه بحکم این که بسیط است با انتفاء موضوع خود نیز سازگار می‌باشد. به این ترتیب باید گفت: قضیه‌ای که می‌تواند با ضرورت حفظ موضوع از محمول سلبی برخوردار باشد جز قضیّهٔ موجبهٔ سالبة المحمول چیز دیگری نمی‌باشد.

اکنون که چگونگی‌بازگشت قضایای سالبه به قضیّهٔ موجبه، مورد بررسی قرار گرفت، بایدچگونگی بازگشت‌قضایای جزئیّه به‌قضیّهٔ کلیه نیز موردبررسی قرار گیرد. همانگونه که گذشت در نظر سهروردی قضیه‌ای که سور یا حصارآن کلمهٔ بعض یا برخی‌بوده و بعنوان موجبه جزئیّه شناخته می‌شود در حکم مهمله بشمار می‌آید زیرایك شیء دارای ابعاض بسیاری است که با کلمهٔ بعض یا برخی نمی‌توان یك بخش معین‌از آنها را مشخص و آشکار ساخت. به همین جهت‌است که وی‌این گونه‌قضایارا مهملهٔ‌بعضیّه نام نهاده است این فیلسوف براین‌عقیده‌است که قضیّهٔ مهملهٔ‌بعضیّه، بواسطهٔ این که دارای نوعی اهمال است می‌تواندموجب پیدایش مغالطه گشته و اندیشهٔ آدمی را از وصول به حقیقت باز دارد.

سهروردی این قضیه را درعلوم حقیقیه معتبر ندانسته وکاربرد آن را تنهادر

۱ــ «اسفار اربعه» چاپ‌جدید جلداول صفحهٔ ۱۶۹

برخی از موارد عکس و نقیض مورد بررسی و ارزش یابی قرارداده است،این فیلسوف کوشیده است این قضیه را نیز مانند برخی از قضایای دیگر به یك قضیهٔ معتبر باز گرداند. در نظر وی آنچه می‌تواند در علوم حقیقیه معتبر باشد جز کلیهٔ ضروریه چیز دیگر نمی‌باشد.

سهروردی در باز گرداندن موجبهٔ جزئیه به موجبهٔ کلیه از دلیل افتراض استفاده کرده است. مقصود وی از دلیل افتراض در اینجا این است که در مورد معنی کلمهٔ بعض یا برخی ، که سور قضیه را تشکیل می‌دهند یك شیئی معین را فرض کرده و معنی محمول را بطور کلی بر آن حمل نمایند. بطور مثال وقتی در یك قیاس گفته می‌شود: برخی از انواع جانوران سخن می گویند با فرض وجود انسان بجای برخی از انواع جانوران ، هر گونه اهمال و ابهام از چهرهٔقضیه در قیاس زدوده گشته ، و بطور کلی گفته می‌شود، همهٔ انسانها سخن می گویند . به به این ترتیب با فرض یك شیء معین در مورد قضیهٔ جزئیه، اهمال و ابهام‌از چهرهٔ آن زائل گشته و صورت قضیه نیز از جزئی بودن به کلی بودن تغییر می‌پذیرد .

باید توجه داشت که اهمال قضیهٔ جزئیه در باب قضایای حملیه‌وقضایای شرطیه به هیچ‌وجه یکسان نمی‌باشد. اهمال ناشی‌از کلمهٔ بعض، در باب قضایای حملیه روی افراد یك موضوع اثر می گذارد ولی این اهمال در باب قضایای شرطیه، حالات گوناگون یك شیء را شامل می گردد . همانگونه که از طریق افتراض می‌توان اهمال ناشی‌ازجزئیت رادر باب قضیهٔ حملیه از میان برداشت، از طریق افتراض می‌توان این اهمال را در باب قضیهٔ شرطیه نیز نابود نمود.بطور مثال وقتی گفته می‌شود:«اگر شخص حسن در دریا باشد ممکن است برخی‌اوقات غرق گردد»نوعی اهمال در وقت غرق شدن موجود می‌باشد. در اینجاست که از دلیل افتراض می‌توان استفاده کرد و گفت اگر حسن در دریا باشد و نه فن شنا

بداند و نـه وسیلهٔ دیگری برای نجات خود در دست داشته باشد در همان لحظه غرق خواهد شد.

به این ترتیب بجای برخی اوقات در قضیه می‌توان لحظه‌ای را فرض کرد که شخص حسن نه‌شنا می‌داند و نه وسیلهٔ دیگری برای نجات خود در دست دارد.

از آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد این نتیجه بدست می‌آید که از طریـق افتراض می‌توان اهمال ناشی از قضیـّهٔ جزئیـّه را از میان برداشت و به این ترتیب آن را به‌یك قضیه کلی تبدیل نمود. فیلسوف بزرگ شهاب‌الدین سهروردی از این طریقه استفاده کرده وقضایای جزئیه را به قضیهٔ کلیه باز گردانده است. عین عبارت سهروردی در این باب به ترتیب ذیل است:

«والبعض فیه اهمال ایضافان ابعاض الشیئی کثیرة فلیجعل لذالك البعـض فی القیاسات اسم خاص ولیکن مثلاج فیقال کل ج کذافتصیر قضیـّة محیطة فیزول عنهاالأهمال المغلـّط ولاینتفع بالقضیة البعضیة الافی بعض مواضع العکس والنقیض وکذافی الشرطیات[1]»

لازم به یاد آوری است که سهروردی همانگونه کـه در فلسفهٔ اشراقی خود عبارات واصطلاحات مخصوص بکاربرده است در منطق نیز اصطلاحات مخصوص بکاربرده است. بطور مثال در باب قضایا، آنچه بحسب اصطلاح اهل منطق قضیهٔ کلیه نامیده می‌شود وی آن را یك قضیه محیطه می‌نامد. قضیهٔ شخصیه نیز در آثار وی تحت عنوان قضیهٔ شاخصه مورد بـررسی قرار گرفته است. همانگونـه کـه گذشت این فیلسوف قضیهٔ جزئیـّه را نیز مهملهٔ بعضیه نام نهاده است باید توجه داشت که اصطلاحات و الفاظی که در آثار وی بکار برده شده بدون دلیل نبوده و هریك از آنها به نوعی از ظرافت و عمق اندیشهٔ این فیلسوف حکایت می‌نمایند.

۱ــ «حکمة‌الاشراق» مجموعهٔ دوم «مصنفات شیخ اشراق» چـاپ تهـران ۱۳۳۱ صفحهٔ ۲۵، «شرح حکمة‌الاشراق» چاپ‌سنگی صفحهٔ ۷۲

دلیل افتراض

کسانی که با منطق صوری آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که پیروان حکمت مشّاء از دلیل افتراض استفاده کرده و در باب اثباب عکس برای برخی از قضایا، آن را مورد استناد قرار داده‌اند. ولی شاید کسانی از اهل منطق، به این نکته توجه نکرده باشند که‌سهروردی، با این گروه به مخالفت برخاسته و سخن آنان را در این باب به شدت مورد ایراد و انتقاد قرار داده است. آنچه دراینجا جالب توجه بوده و می‌تواند به صورت یك پرسش مطرح گردد این است که گفته می‌شود: آیا نظر سهروردی در مورد دلیل افتراض چیست و موضع وی‌در این باب کدام است.

در مقام پاسخ به این‌پرسش آنچه به طور مسلم می‌توان گفت این است که: نمی‌توان موضع سهروردی را در مورد دلیل افتراض یك موضع منفی بشمار آورد. زیرا همانگونه که گذشت، این فیلسوف برای باز گرداندن موجبات جزئیه به یك قضیهٔ موجبهٔ کلّیه، از دلیل افتراض استفاده کرده و آن را مستند خویش ساخته است. وی علاوه براین که در اینجا از دلیل افتراض استفاده کرده و آن را یك سند بشمار آورده است، درجائی از کتاب«منطق تلویحات»نیز بگونه‌ای آشکار از دلیل افتراض سخن گفته و آن را مورد تصویب قرار داده است. این فیلسوف در کتاب « منطق تلویحات» خود می گوید: برای رسیدن به یك نتیجهٔ مطلوب

می‌توان از یك فرض غیر واقعی استفاده کرد و آن را طریقه‌ای برای وصول به مقصود دانست. سهروردی براین عقیده است که استفاده از یك فرض غیرواقعی جهت وصول به نتیجهٔ مطلوب، یك روش درست و طریقهٔ صحیح بشمار می‌آید، اعم از این که فرض غیرواقعی در حد ذات خود ممکن باشد یا ممتنع. بایدتوجه داشت که یك فرض ممتنع هنگامی می‌تواند طریقهٔ وصول به یك نتیجه قرار گیرد که از همان جهت که قیاس برآن مبتنی می‌گردد ممتنع نباشد.

عین عبارت سهروردی در این باب چنین آمده است:

«ضابط لوحی: والفرض صحیح لمایمکن فی‌نفسه اوعند خصمك او یمتنع ولکن لامن‌جهة یبتنی الکلام علیها فانّه‌اذاکان کذا لایجوز کمن‌ادّعی ان شریك الباری ممکن لانّالوفرضنا وجوده لکان غیر ممتنع، وکل غیر ممتنع ممکن فهوممکن مثل هذالایجوز والمحال من جمیع الوجوه‌انما ینفرض فی‌شرطیة یستثنی نقیض تالیها.[1]»

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به آسانی می‌توان گفت، سهروردی‌نه تنهابامعتبر بودن‌دلیل افتراض مخالفت نکرده بلکه در برخی موارد، جهت وصول به مقصود خویش آن را مورد استناد نیز قرار داده است. ولی‌بااین همه این مسأله را نباید نادیده انگاشت که وی در معتبر بودن دلیل افتراض جهت اثبات عکس برای برخی از قضایا، با حکمای مشّا هم آهنگ نمی‌باشد. حکمای مشّا عکس سالبه‌ی کلیّه و همچنین عکس قضایای موجبه را از طریق دلیل افتراض و خلف به اثبات رسانده‌اند. بطور مثال در مورد سالبهٔ کلّیّه وقتی گفته می‌شود.

بطور حتم هیچ یك از آحاد «ج» «ب» نمی‌باشند. در عکس آن نیز گفته می‌شود:

۱ــ «منطق‌التلویحات» چاپ‌تهران سال۱۳۳۴ صفحهٔ ۹۲و۹۱.

بطور حتم هیچ‌یك از آحاد«ب» «ج»نمی‌باشنددر غیر این صورت‌می‌توان گفت برخی از آحاد«ب» «ج»می‌باشد. در اینجاست که بااستفاده از دلیل افتراض می‌توان گفت آنچه از آحاد«ب» «ج» بشمار می‌آید باید آن را«د» فرض کردبه این ترتیب«د» چیزی‌است که‌هم«ب»واقع می‌شودوهم«ج».معنی‌این سخن آن است که آنچه‌به صفت«ج»متّصف‌می‌باشد به‌صفت«ب»نیز متّصف‌می گردد، درحالیکه‌اصل قضیّه خلاف آن را اثبات می‌نماید زیرا آنچه در اصل قضیّه آمده این است که گفته می‌شود: به طور حتم هیچ یك از آحاد «ج» «ب» نمی‌باشند . حکمای مشّا در مورد عکس قضایای موجبه به برهان خلف نیز توسّل جسته‌اند.

سهروردی در مقام مخالفت با حکمای مشّا می گوید: یکی از مبادی برهان خلف در موردعکس‌قضایا دلیل افتراض بوده و دلیل افتراض در این‌مورد مخدوش می‌باشد. آنچه‌این فیلسوف‌درمورد مخدوش بودن دلیل‌افتراض‌می‌آورد این است که می گوید: دلیل افتراض در اینجا جز صورت شکل سوم از اشکال چهارگانهٔ قیاس چیز دیگری نمی‌باشد زیرا آنچه به عنو ن«د» در اینجا فرض می‌شود چیزی است که در عین این که موضوع«ج» واقع می‌شود موضوع«ب»را نیز تشکیل می‌دهد این مسأله نیز مسلم است که وقتی حدّ وسط در هر دو مقدمهٔ یك قیاس موضوع واقع شود شکل سوم به وجود می‌آید اکنون که معلوم شد دلیل افتراض در اینجا جز شکل سوم چیز دیگری نمی‌باشد به آسانی می‌توان گفت: حکمای مشّا برای اثبات عکس در قضایا به دلیل افتراض- که چیزی جز شکل سوم نیست- تمسّك می‌نمایند ولی در عین حال همین جماعت برای اثبات شکل سوم‌و باز گرداندن آن‌به شکل اوّل از قانون عکس‌استفاده‌می‌نمایند.

به این ترتیب حکمای مشّائی با تمسّك به دلیل افتراض جز فرو افتادن در ورطهٔ هولناك دور کار دیگری انجام نمی‌دهند. عین عبارت سهروردی دراین باب چنین‌آمده است:

«اعلم ان المشائین ثبتوا العکس بالأفتراض والخلف ایضاً فی العکس یبتنی علی الأفتراض فنقول: اذا کان لاشیء من «ج» «ب» بالضرورة فلاشیء من «ب» «ج» کذا والأیصح بعض «ب» «ج» فنفرضه شیئاً معیّناً ولیکن هو «د» قل هو «ب» و هو «ج» شیء من «ج» «ب» بالضرورة والأفتراض بعینه هو الشکل الثالث اذ یطلبون شیئاً یحملون علیه الجیمیة والبائیة مثلاً ثم یثبتون الشکل الثالث برده الی الأول بالعکس فیدور[1]»

۱ــ مجموعه دوم مصنفات سهروردی چاپ تهران «حکمة الاشراق» صفحه۵۹-۵۸

کلیت، ایجاب، ضرورت

همانگونه که در خلال مباحث گذشته خاطرنشان گردید، سهروردی به‌علوم حقیقیه بیش از سایر امور اهمیّت داده و نیل به آن را وجههٔ همت خویش ساخته است. وی برای وصول به این مقصود از فروع و زوائد پرهیز کرده وبه امور اساسی توسّل جسته است. سهروردی براین عقیده است که چون قضیّهٔ کلّیّهٔ موجبهٔ ضروریّه، در علوم حقیقیّه معتبر شناخته شده است باید سایرقضایا را نیز به این قضیه باز گردانید آنچه موجب شده که این قضیّه از اعتبار خاص و اهمیّت ویژه برخوردار گردد جز کمیّت و کیفیّت و جهت آن، چیز دیگری نمی‌باشد. سهروردی در باب کمیّت قضایا کلیّت رامعتبر شناخته‌و کوشش کرده است جزئیت را نیز ازطریق افتراض‌به کلیّت باز گرداند. این فیلسوف کلیّت را در جهان خارج‌موجود نمی‌داندولی در باب کمیّت قضایا، اعتبار خاص‌واهمیّت ویژه‌ای برای آن قائل می‌باشد. سهروردی در باب کیفیّت قضایا نیز ایجاب را بر سلب ترجیح داده و باکوشش بسیار، قضایای سالبه را به موجبهٔ معدوله المحمول باز گردانده است. این فیلسوف براین عقیده است که ایجاب از سلب بسیطتر است و یك شیئی هراندازه بسیطتر باشد از اصالت بیشتر برخوردار می‌باشد. آنچه موجب شده که وی ایجاب را از سلب بسیطتر بداند این‌است که گفته می‌شود: در تعریف هر گونه سلب یا عدم، یك نوع ثبوت نهفته است زیرا

سلب هنگامی در ذهن انسان حاصل می‌شود که سلب یک شیئی بشمار آید. در مورد معنی عدم نیز وضع به همین منوال است زیرا عدم جز رفع ثبوت چیز دیگری نمی‌باشد.

به این ترتیب می‌توان گفت: بدون تصور معنی ثبوت، معنی سلب درذهن حاصل نمی گردد. عکس این مسأله به هیچ وجه صادق نبوده و نمی‌توان ادّعا کرد که بدون تصور معنی‌سلب ثبوت نیز امکان پذیر نمی‌باشد. زیرا انسان‌درتصوّر معنی ثبوت و ایجاب نیازمند به تصوّر معنی سلب و عدم نمی‌باشد عین عبارت سهروردی در این باب چنین آمده است : «والأیجاب بسط من‌السلب اذالأعدام والسلوب یؤخذفی‌حدّها ثبوت مّا والّالامفهوم‌لها، ولاینعکس[1]»همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی معنی سلب را متفرّع برمعنی ثبوت‌دانسته و بدون معنی ثبوت مفهومی‌برای سلب قائل نمی‌باشد این فیلسوف در جای دیگر از آثار خود، در مورد مسألهٔ سلب، به نوعی دیگر به بررسی پرداخته است. وی می گوید: سلب، در عین این که رفع ایجاب است، می‌توان آن را یك حکم وجودی بشمار آورد. زیرا سلب نوعی نفی است که در ذهن انجام می‌پذیرد،این مسأله نیز مسلم است که آنچه در ذهن به عنوان یك نفی انجام می‌پذیرد، جزیك حکم عقلی چیز دیگری نمی‌باشد. در اینجا ممکن است کسانی با سهروردی به مخالفت برخاسته و سخن وی را مورد انتقاد قرار دهند.

ولی صدرالمتألهین‌شیرازی که از بزرگان حکمت و اندیشه بشمارمی آید، با سخن سهروردی مخالفت نکرده و آن را مورد توجیه و تفسیر قرارداده‌است. این فیلسوف فحل و کم نظیر که حکمت متعالیه را بنیان گذاشته است ، در بارهٔ حکم و تصدیق داد سخن داده و رساله‌ای نیز در باب تصور و تصدیق به‌رشتهٔ تحریر درآورده است. صدرالمتألهین در مقام توجیه و تفسیر سخن سهروردی‌به

۱ــ «منطق‌التلویحات» چاپ‌تهران سال۱۳۳۴ صفحهٔ ۲۰.

بحث از حقیقت تصدیق پرداخته و آن را یك حالت وجودی ادراکی در نفس ناطقه بشمار آورده است. این فیلسوف براین عقیده است که تصدیق سلبی همانند تصدیق ایجابی یك حالت وجودی ادراکی است که در نفس انسان به یك نسبت ذهنی وابسته می‌باشد. اکنون اگر تصدیق سلبی صادق بوده و با آنچه ما بـه ازاء آن در خارج بشمار می‌آید مطابقت داشته باشد معنی آن، این است که موضوع این تصدیق یا نسبت میان موضوع ومحمول آن، معدوم می‌باشد. آنچه صدرالمتألّهین در اینجا اضافه می‌نماید این است که می گوید:

اگر مقصود سهروردی از آنچـه در باب معنی سلـب ابراز داشته نفـس تصدیق می‌باشد، ناچار باید گفت، سلب، خود یك امر وجودی بشمار می‌آید. ولی اگر مقصود وی را مابه ازاء خارجی معنی سلب تشکیل می‌دهد، ناچار باید گفت معنی سلب، جز عدم یا یك امر عدمی چیز دیگری نمی‌باشد. دلیـل این امـر آن است که اگر کسی بگوید: بطور مثال «حسن موجود نیست» یا «حسن نـویسنده نیست» جز در بارهٔ نیستی حسن ، یـا سلب صفت نـویسندگـی از وی، سخـن دیگری نگفته است. به این ترتیب می‌توان گفت کسانی که سلب را حکم عقلـی دانسته و آن را یك امروجودی بشمار می‌آورند مقصود آنان جز نفس تصدیـق چیز دیگری نمی‌باشد. ولی کسانی که از سلب، به عنوان رفع نسبت وقطع رابطه سخن می گویند ناچار باید معنی واقعی و ما به ازاء خارجی آن را اراده‌نماینـد. اکنون که مقصود سهروردی از آنچه در بارهٔ معنی سلب ابراز داشته معلوم گشت بی‌مناسبت نیست عین عبارت وی را نیز جهت مزید آگاهی در اینجا بیاوریـم. عبارت این فیلسوف در این باب به این صورت آمده است:

ولماکان السلب وجودیامن وجه مّامن حیث انّه نفی فی الذهن و حکم عقلی ولیس التصدیق هو النسبة الأیجابیة التّی یقطعها السلب فحسب فان التصدیق بعدالسلب باق فالنسبة التصدیقیة الباقیة عندالسلب غیـر النسبة الأیجابیـة،

المشهورة، فالسلب هوحکم وجودی ای‌له وجود فی‌الذهن و ان‌کان قاطعا لأیجاب آخر[1].»

همانگونه‌که دراین عبارت‌مشاهده می‌شود، سهروردی سلب را یك حکم وجودی‌بشمار آورده‌که موطن‌آن را عالم ذهن تشکیل می‌دهد. اکنون اگرسخن وی را در چهار چوب تفسیر صدرالمتألهین مورد بررسی قرار دهیم اشکال قابل ملاحظه‌ای برآن وارد نخواهد بود. از آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد ، موضع سهروردی درمورد مسألهٔ کلّیّت و ایجاب آشکار می‌گردد. همانگونه‌که در سابق‌گذشت موضع وی در مورد مسألهٔ جهت با موضع سایر متفکران متفاوت می‌باشد. زیرا این فیلسوف متأله همانگونه‌که از اهمال و مرسل بودن کمیت، در موضوع یك قضیه، پرهیز می‌کند از مطلق بودن جهت نیز در باب قضایا دوری می‌جوید و به همین جهت است‌که وی قضیّهٔ مطلقه را به قضیّهٔ موجّهه بازگردانده و همهٔ موجّهات را نیز در قضیّهٔ ضروریّه بتّانه خلاصه نموده است.

سهروردی براین عقیده است‌که در علوم حقیقیّه[2]، قضیّهٔ مطلقه، ازاعتبار منطقی برخوردار نبوده و مفید معنی محصلی نیز نمی‌باشد . قضیه‌ای‌که‌در علوم حقیقیه بکار می‌رود اگر چه ممکن است در ظاهر و به حسب صورت مطلق باشد ولی در واقع و نفس‌الأمر دارای جهت بوده و جهت آن نیز چیزی جزضرورت نمی‌باشد. به این ترتیب، قضیه‌ای‌که در علوم حقیقیه از اعتبار خاص برخوردار است، قضیّهٔ ضروریه‌ی بتّانه می‌باشد .

۱ــ مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق چاپ تهران «حکمة‌الاشراق» صفحهٔ ۵۷ ، «شرح حکمة‌الاشراق» چاپ‌سنگی صفحهٔ ۱۶۶.

۲ ــ مقصود وی از علوم حقیقیه فلسفهٔ اولی است‌که آن‌را دانش اعلی نیز می‌نامند.

باید توجه داشت که ضروریّهٔ بتّانهٔ سهروردی در مورد احکام دائمه به آسانی برای اشخاص قابل‌پذیرش بوده و با اشکال و ابهام نیز روبرو نمی گردد. آنچه می‌تواند سخن سهروردی را در این مورد با نوعی ابهام روبرو سازد، بکار بردن ضروریّهٔ‌بتّانه در مورد احکام وقتیه می‌باشد. بطور مثال،وقتی گفته‌می‌شود: «بطور دائم و ضرورت کرهٔ ماه در هنگام حیلوله منخسف می گردد»، اشخاصی که دارای عقل و ادراك متوسط می‌باشند با نوعی ابهام روبرو گشته و در فهم معنای این قضیه ، دچار اشکال می‌شوند. این ابهام و اشکال در موارد دیگر نیز به چشم می‌خورد. بطورمثال،وقتی گفته‌می‌شود:«بطور دائم وضرورت‌انسان‌دربرخی اوقات نفس می کشد»،اشخاصی که با مسائل دقیق فلسفی آشنائی ندارند گرفتار تردید گشته و در بارهٔ آن به تأمّل می‌پردازند . دلیل این امر آن است که درك این گونه مسائل از عهدهٔ فهم متعارف بیرون است و بررسی این امور تنها در فلسفهٔ اولی و علم اعلی انجام می‌پذیرد .

یکی از مسائل عمده واساسی که باید در فلسفهٔ اولی مورد بحث و بررسی قرار گیرد این است که گفته می‌شود : ارتباط حادث با قدیم چگونه است و چگونه می‌توان ربط موجودات این جهان را ـ که به هیچ وجه از زیر سیطرهٔ زمان و حرکت بیرون نمی‌باشند ـ به آنچه وجوب و ضرورت نامیده می‌شود ، توجیه نمود؟

حکمای متألّه و عالی مقام اسلامی براین عقیده‌اند که موجودات‌این جهان اگر چه در حد ذات خود حادث بوده و به نیستی مسبوق می‌باشند ولی از جهت این که نسبت به مبادی عالیه معلول بوده و در نظام هم آهنگ وبی‌پایان آفرینش نقشی را ایفا می‌نمایند به صفت وجوب‌و ضرورت نیز متصف می‌باشند.بکاربردن ضروریهٔ بتّانه ، در مورد احکام وقتیه و حوادث این جهان از این طریق قابل توجیه بوده با عقیدهٔ حکما در باب نظام آفرینش ناساز گار نمی‌باشد . در بارهٔ

ضروری بودن پدیده‌ها و حوادث این جهان از نقطه نظر دیگر نیز می‌توان‌سخن گفت. بسیارندکسانی‌که موجودات پی درپی و حـوادث بهم پیوستهٔ این جهان را در طول زمان و بستر حرکت همانند مظروف‌هائی پندا شته‌اندکه در ظرفـی بزرگ و گسترده به‌گونه‌ای خاص‌قرار گرفته‌اند. یکی از آثار وپـی‌آمدهای‌این طرز تفکر این است‌که هر گونه جابه‌جا شدن و نقل و انتقال در مورد موجودات متوالـی و بهم پیوستهٔ این جهان یك امر ممکن بشمار می‌آید. زیرا اگر بستـر گستردهٔزمان‌برای‌موجودات این‌جهان همانندیك‌ظرف باشد،واقع‌شدن‌یك موجود در غیر زمان خود، یك‌امر نامعقول و غیر متـرقب نمی‌باشد. کسانی‌که با این‌طرز تفکر خوگرفته واندیشهٔ خـویش را براساس آن استوار می‌سازندوقوع حوادث یك قرن را با همهٔ خصوصیـّات‌و مشخـّصات آن در قرن دیگر جایز می‌شمارند. در نظر این اشخاص‌هیچ گونه مانع‌واشکالی وجود ندارد‌که بطور مثال گفته شود: بوعلی سینا با همهٔ خصوصیـّات و مشخـّصاتی‌که دارا بوده است می‌توانسـت در این زمان موجود باشد. ولی‌کسانی‌که در بارهٔ موجودات و سلسله حوادث ایـن جهان به‌گونه‌ای دیگر به مطالعه پرداخته‌وبا دید دقیق فلسفی- به بررسی‌می‌نشینند برای زمان هـّویتی جدا و مستقل از آنچه در زمان واقع می‌شود قائل‌نمی‌باشند. در نظر این اشخاص‌آنچه در زمان واقـع می‌شود، به هیچ وجه از خود زمان جدا نبوده و برداشتن آن از زمان خود، در حکم نیستی و نابودی آن می‌باشد. معنی این سخن آن‌است‌که آنچه در زمان واقـع می‌شود مرتبه‌ای از مراتـب زمـان‌را تشکیل داده و پیدایش زمان نیز بدونَ پیدایش‌آن امکان پذیر نمی‌باشد.

در میان زمان و یك پدیده‌ای‌که در زمان واقـع می‌شود آنچنان‌هم‌بستگی‌و پیوستگی وجود دارد‌که وقتی آن پدیده را در غیر زمان خود فرض نمایند، مانند این‌است‌که‌آن‌پدیده هویت‌خودّرا از دست‌داده ودیگرهمان‌پدیده بشمار نمی‌آید. اگرخواسته باشیم برای‌نشان‌دادن‌هم بستگی وپیوستگی‌کامل، میان زمان وآنچه‌در

زمان واقع می‌شود،به یك مثال متوسل شویم، بهتر آن است که به مراتب بی‌پایان اعداد اشاره کرده و آنهارامورد بررسی قرار دهیم. برای اهل نظر پوشیده‌نیست که هریك از اعداد، مرتبه‌ای را اشغال کرده که به موجب آن از مراتب بالاتر پائین‌تر و از مراتب پائین‌تر بالاتر بشمار می‌آید بطور مثال می‌توان گفت‌عدد۳از عدد ۴ پائین‌تر و از عدد ۲ بالاتر است.

این محاسبه ونسبت از عدد۱ یا ۲ آغاز می‌شود و تا بی‌نهایت ادامه‌می‌یابد. جای هیچ گونه تردید نیست که درمراتب بی‌پایان اعداد مرتبهٔ هرعددجزخودهمان عدد چیز دیگری نمی‌باشد به عبارت دیگر می‌توان گفت مرتبهٔ هریك از اعداد مقوّم آن بوده و به هیچ وجه خارج از حقیقت آن بشمار نمی‌آید. معنی این سخن آن است که اگر یك عدد از مرتبه مخصوص خود برداشته شود و در مرتبهٔ دیگر قرار گیرد ، مانند این است که آن عدد از سلسلهٔ اعداد حذف شده و در صحنهٔ هستی اثری از آن باقی نمانده است.

بطور مثال‌اگر عدد ۴ را از جای خود بردارند و بجای عدد دیگربگذراند هر گز نمی‌توان گفت عدد ۴ در هویت خویش باقی مانده و فقط جایگاه آن تغییر کرده است زیرا عدد ۴ هنگامی می‌تواند عدد ۴ باشد که در مرتبهٔ خود قرار گرفته باشد . اکنون اگر تفرقه و جدائی در میان عدد و مرتبهٔ مخصوص آن امکان پذیر نمی‌باشد تفرقه وجدائی در میان زمان و آنچه در زمان واقع می‌شود نیز امکان پذیر نمی‌باشد

زیرا همانگونه که‌مرتبهٔ هریك ازاعداد خارجی ازحقیقت آن‌جدا نمی‌باشد زمان پیدایش هر یك از پدیده‌ها نیز بیرون از وجودآن پدیده نمی‌باشد.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به آسانی می‌توان گفت هریك از پدیده‌های بهم پیوستهٔ این جهان در مرتبهٔ مخصوص خویش قرار گرفته و نقش ویژهٔ خود را در صحنهٔ یك نظام هم آهنگ ایفا می‌نماید . اکنون اگر

یك‌پدیده را در چهار چوب‌جمیع شرائط وجودی آن در نظر بگیریم ناچار باید به نوعی ضرورت اعتراف کرده و در صورتی کـه همهٔ شرائط و مقدمات هستی آن تحقّق پذیرفته باشند عدم آن را امری ممتنع بشمار آوریم.مسألـهٔ وجـوب‌و ضرورت بدانگونه که‌در اینجا ذکر شد از جمله مسائلی است که ـ حتی طرفداران مذهب مادّی وپیروان منطق جدالی نیز آن را پذیرفته‌اند پل‌فولکیه در کتاب فلسفهٔ عمومی یا مابعدالطبیعه عقیده ایـن جماعت را در ایـن باب به این صورت نقـل کرده است: «پس یك حقیقت‌علمی امری است به یك معنی نسبی و لازمهٔ ذات‌آن چنین است که همواره در تحول باشد و به صورت‌های جدید پدید آیدو از آن، با قوانین دقیق‌تر در گذشته شود لیکن حقیقت به یك معنی نیز مطلق است زیرا که معنی گذشت از حقیقت، حذف آن نیست، بلکه این حقیقت در جای خـود و در مرحله‌ای از خارجیت و در حدی‌معین باز خواهد ماند[1].»

۱ـ فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه نوشته پل‌فلکیه ترجمهٔ یحیی مهدوی صفحهٔ ۳۶۹

ضرورت مانند وجود است

از آنچه ذکر شد این‌مسأله معلوم می‌شود که وقتی هـریك از جهات قضیّه موردطلب وتوجّه واقع شود و بـه این تـرتیب محمول یـا جزء محمول قـرار گیرد ، آنچه مـی‌تواند جهت‌آن قضیّه‌را تشکیل دهد، جزضرورت چیز دیگری نمی‌باشد .

اکنون این پرسش پیش می‌آیـد کـه هنگامی که خود ضرورت در یـك قضیّه، محمول یاجزء محمول قرار می گیرد، جهت‌آن قضیّه چیست و چگونـه می‌توان آن‌را شناسائی نمود ؟

درمقام پاسخ به‌این پرسش گفته می‌شود: هنگامی که خودضرورت، دریك قضیّه محمول یاجزء محمول قرار می گیرد، جهت‌آن قضیّه نیز جزخودضرورت چیز دیگری نمی‌باشد. ضرورت چیزی است که درهمان حال که محمول یا جـزء محمول دریك قضیّه واقع می‌شود، جهت آن قضیّه نیز بشمار می‌آید.

در اینجاست که به‌آسانی می‌توان به‌نوعی شباهت وهمانندی میان وجـود وضرورت دست یافت. برای این که این‌شباهت وهمانندی میان وجود وضرورت معلوم گردد، بایدهلیّات بسیطه وهلیّات مرکبهٔ در باب وجود مورد بررسی قرار گیرد .

کسانی که درباب وجود، بامسألهٔ هلیّات بسیطه و هلیّات مرکبه آشنائـی

دارند به‌خوبی می‌دانند که وقتی محمول یـك قضیّه‌را وجـود یاموجود تشکیل می‌دهد، آن قضیّه به‌وجـود رابط محتاج‌نبوده وبـه‌حسب اصطلاح آن‌را قضیّهٔ ثنائی یادوعنصری می‌نامند. ولی هنگامی که محمول یك‌قضیّه چیزی غیرازوجود یاموجود باشد ناچار آن قضیّه علاوه برموضوع ومحمول خود به‌عنصر رابطه‌نیز نیازمند می‌باشد، زیرا بدون‌وجود رابطه اتّحاد محمول بـاموضوع امکان‌پـذیر نخواهد بود .

اکنون که این‌مسأله معلوم‌شد به‌آسانی مـی‌توان گفت: قضیّهٔ ثنائی یـا دو عنصری که محمول‌آن‌را وجود یاموجود تشکیل می‌دهد به هیچ‌وجه نیازمند رابط نمی‌باشد. زیرا وجود، هنگامی که‌محمول واقع می‌شود رابطهٔ خودرا باموضوع قضیّه نیز حفظ می‌نماید.

درمورد محمول واقع شدن ضرورت نیزوضع به همین منوال است. زیرا هنگامی که ضرورت در یك قضیّه محمول واقع می‌شود ، جهت‌آن قضیّه را نیز جزخـود ضرورت چیزدیـگری تشکیل نمی‌دهد. بـه این ترتیب مـی‌توان گفت همانگونه که وجود درباب‌قضایا هم‌محمول است وهم رابطه، ضرورت نیزدرباب قضایا درهمان حال که محمول واقع می‌شود، جهت‌قضیّه‌را نیز تشکیل می‌دهد.

لازم به‌یادآوری است که قضیّهٔ ضروریّهٔ بتّـانه، یك‌قضیّهٔ منطقی است که دراعتبار آن به هیچ وجـه نمی‌توان تردید روا داشت. اکنون اگر کسی قضایـای منطقی‌را برآمده ازخارج دانسته ومنشاء انتزاع آنهارا عالم واقع و نفس‌الأمـر بشمارآورد،دراین مسأله تردید نخواهد کرد که ضروریّهٔ بتّـانه، به‌نوعی‌ازواقعیت برخوردار بوده ومنشاء انتزاع آن‌را جهان نفس‌الأمر تشکیل مـی‌دهد. این مسأله واضح است که موضوع علم منطق چیزی جز معقولات ثانی نمی‌باشد ولی ایـن مسأله نیزآشکار است که معقول‌ثانی بدون اتکا و استناد به‌معقول اول تحقّق‌پـذیر نخواهد بود.

به‌این ترتیب می‌توان گفت آنچه فیلسوف معروف آلمانی گوتفرید ویلهلم لایب‌نتیس[1] درباب معنی ضرورت ابراز داشته است یك سخن قابل قبول بشمار نمی‌آید. این‌فیلسوف میان حقایق علمی و حقایق خارجی تفاوت قائل شده و گفته است: حقایق‌علمی عبارتست ازاموری که برضرورت‌محض منطقی مبتنی باشد. وی براین عقیده است که حقایق خارجی نیز برنوعی ضرورت مبتنی می‌باشند ولی‌ضرورتی که درمورد حقایق خارجی تحقّق می‌پذیرد ازنوع ضرورت‌منطقی بشمار نمی‌آید. باید توجّه داشت که‌آنچه لایب‌نیتس درباب معنی‌ضرورت ابراز داشته است برتمام نظریّهٔ معرفت وفلسفهٔ اولی درقرن هیجدهم مسلّط ومستولی بوده است. این‌فیلسوف کوشیده است میان‌مذهب اصالت تجربه و نظریهٔ فطری بودن اصول ذهنی،نوعی توافق وهم‌آهنگی برقرارسازد. به‌همین‌جهت است که وی اگرچه اصل‌مسلّم ومعروف طرفداران نظریهٔ اصالت تجربه‌را پذیرفته است ولی یك‌قید بسیاراساسی برآن افزوده است.

اصل مسلّم ومعروف اصحاب‌اصالت تجربه این است که می‌گویند: «هیچ چیز دزعقل نیست که نخست درحسّ نبوده باشد». لایب‌نیتس این‌اصل‌راپذیرفته ولی قید «مگرخود عقل‌را» برآن افزوده است.

معنی این‌سخن آن است که تمام معلومات بشر ازطریق حس وتجربه‌بدست می‌آید ولی خودعقل چیزی است که مستقل ازحس وجود دارد. این‌فیلسوف از طریق هم‌آهنگ ساختن دومذهب اصالت‌تجربه وفطری بودن اصول‌ذهنی‌به‌نظریهٔ مخصوص خویش درباب منادها[2] دست یافته است.

وی براین عقیده است که تصوّرات بگونه‌ای تدریجی با تجربه ظاهر

۱- Gottfried Wilhelm Leibnis

۲- مناد یك‌لغت یونانی است که به معنی وحدت می‌باشد ولی دراصطلاح لایب نیتس به‌معنی یك‌جوهر بسیط بکار رفته است.

می‌شوند ولی آنچه موجب‌ظهور تصوّرات می گردد خود تجربه نیست. آنچه تصوّرات‌را ظاهر می‌سازد نوعی‌هم‌آهنگی پیشین بنیاد است که دردرون منادها انجام می‌پذیرد. این‌فیلسوف جهان‌را مرکب ازمنادهادانسته است ولی درعین‌حال روی این نکته‌تأکید می گذارد که منادها روی یکدیگر تأثیر نمی گذارند. آنچه وی دراین باب ابراز داشته این‌است که: «منادها پنجره ندارند تاچیزی بتواند در آنها داخل یاازآنها خارج گردد». نگارندهٔ این سطور قصد ندارد دربارهٔ فلسفهٔ لایب‌نیتس سخن گوید. آنچه موجب‌شده نظریهٔ وی دراینجا مطرح گردد، جز عقیدهٔ مخصوص این‌فیلسوف درمعنی ضرورت چیزدیگری نمی‌باشد.

همانگونه که‌ذکرشد، لایب‌نیتس برای‌ضرورت‌دومعنی‌قائل گشته‌وضرورت منطقی‌را باآنچه به‌حقایق خارجی مربوط می گردد متفاوت می‌داند. این فیلسوف دوست ندارد این‌حقیقت‌را بپذیرد که‌آنچه در جهان واقع می‌شود واقعیّتی است که براساس یك‌ضرورت تحقّق می‌پذیرد.[1]

باید توجّه داشت که انکار معنی ضرورت نسبت به آنچه درجهان وجود دارد چیزی نیست که چندتن انگشت‌شمار دربارهٔ آن‌سخن گفته باشند. این مسأله یکی ازمسائل مهم وپرماجرائی است که همواره در میان اهل تفکّر مطرح بوده‌و موضع‌های متفاوتی نیز درموردآن اتّخاذ گردیده است. بیشتر کسانی که وجوب وضرورت‌را درمورد حقایق خارجی انکار کرده‌اند روی‌مسألهٔ آزادی تکیه کرده‌و صفت اختیار را چه درمورد فعل‌انسان وچه در مورد فعل خداوند اساس ومنشاء پیدایش اشیاء بشمار آورده‌اند. سخن این‌اشخاص اگرچه در ظاهر یك سخن پسندیده بشمار می‌آید، ولی آنچه دراینجا فراموش شده وباید آن‌را مورد توجّه قرارداد یك‌اصل عقلی است که ازاعتباری خاص برخوردار می‌باشد.

۱ــ دائرةالمعارف فلسفی مجلدسوم وچهارم چاپ‌نیویورك صفحهٔ ۴۲۶.
The Encyclopedia of Philosophy - Leibniz

آن‌اصل عقلی عبارت است ازاین که گفته می‌شود: تمام افعال و آثاری که‌از یك‌نوع جوهری صادر می گردد، تنها به‌خود نوع‌منسوب می‌باشد ومنشاء دیگری برای آنها جزذات نوع نمی‌توان درنظر گرفت[1].

به‌این ترتیب می‌توان گفت: مبدء فاعلی برای‌افعال اختیاری و غیر اختیاری انسان، جزذات خود انسان چیز دیگری نمی‌باشد ، تنها تفاوتی که میان افعال اختیاری وغیر اختیاری وجود دارد، این است که انسان در مورد افعال اختیاری خویش، یك‌فاعل آ گاه بشمار می آید، ولی درمورد افعال غیراختیاری این آ گاهی شرط نمی‌باشد.

آ گاهی چیزی است که باید آن‌را مکمّل فاعلیّت انسان بشمار آورد، وبه دنبال این آ گاهی‌است که اشتیاق بسوی‌عمل وسپس‌صفت اراده برای انسان‌حاصل می گردد. باید توجّه داشت که حصول‌صفت اراده به‌هیچ‌وجه مسبوق و متکی به ارادهٔ دیگر نمی‌باشد. زیرا اگرحصول اراده درانسان متکی ومسبوق به‌ارادهٔدیگر باشد، لازمهٔآن پیدایش یك‌تسلسل بی‌پایان‌خواهدبود. این مسأله نیزمسلم است که تسلسل امور تابی‌نهایت یك‌امر معقول بشمار نمی آید. ازآنچه ذکرشد این نتیجه به‌دست می آید که اراده، علّت فاعلی فعل انسان، نمی‌باشد.

زیرا صفت اراده وحالت اشتیاقی که پیش ازاراده پیدا می‌شود ازلوازم آ گاهی بوده و آ گاهی نیزتنها، مکمّل فاعلیّت یك فاعل بشمار می آید. درمورد افعال و آثار خداوند نیز، فاعل، ذات‌مقدس خداوند می‌باشد. صفت‌قدرت اگرچه یکی ازصفات کمالیهٔ خداوند بوده ومنشاء پیدایش کائنات بشمار می آید. ولی مطابق یك‌قانون‌عقلی که «واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من‌جمیع‌الجهات» است، صفت‌قدرت نیزعین‌ذات حق‌بوده ویك ماهیّت جداگانه برای آن نمی‌توان درنظر گرفت.

۱ـ «نهایة‌الحکمة» تألیف علامهٔ‌طباطبائی چاپ قم صفحهٔ ۱۰۸.

ملاك اختیاری بودن یك‌عمل، جزتساوی ذات‌انسان تسبت به انجام و عـدم انجام‌آن، چیزدیگری نمی‌باشد. اکنون اگرذات انسان به عنوان یك فاعل بالفعل، درنظر گرفته شود، نسبت فعل‌به‌این فاعل، یك‌نسبت ضروری خـواهدبود. جـای هیچ گونه تردید نیست که کردار آگاهانهٔ انسان بدون ارادهٔ وی انـجام نمی‌پذیرد ولی‌دراین مسأله‌نیز تردید نیست که ارادهٔ انسان ازلوازم آگاهی‌بوده وآگاهی‌نیز مکمّل فاعلیّت یك‌فاعل بشمار می‌آید.

حقیقت درحکم است

همانگونه که درخلال مباحث گذشته خاطرنشان گردید شیخ شهاب‌الدین سهروردی پس‌ازدست یافتن به‌قضیّهٔ ضروریه بتّانه، ازذکر قضایای سالبه صرف نظر کرده است، زیرا سلب‌تام وکامل که درهمهٔ مواردصادق است، چیزی جز یك امرضروری نمی‌باشد. اکنون اگرضرورت که جهت یك‌قضیّه را تشکیل می‌دهد جزء محمول درقضیّه واقع‌شود، سلب‌تحت سیطرهٔ ایجاب قرار می گیرد ومفهوم سلب نیز به‌مفهوم ایجاب مبدل می گردد.

بطور مثال وقتی گفته می‌شود : «انسان سنگ نیست» سلب سنگ بودن از انسان، یك‌امر ضروری بشمار می آید. اکنون اگر این‌ضرورت ، جزء محمول در قضیّه واقع‌شود، گفته می‌شود «سنگ بودن انسان، ممتنع می‌باشد». درموردسلب ناقص یاسلب امکانی نیزوضع به‌همین‌منوال است. زیرا هنگامی که امکان بعنوان جهت، جای خودرا ازدست داده، وجزء محمول در قضیّه واقع شود ، جهت قضیّه تغییر یافته، ونسبت محمول به‌موضوع، یك‌نسبت ضروری بشمار می‌آید. دراینجاست که سالبهٔ ممکنه به‌موجبه تغییرشکل داده و موجبه نیز تحت سیطرهٔ ضروریّهٔ بتّانه قرار می گیرد.

بطور مثال در مورد امکان کتابت برای انسان، وقتی گفته می‌شود امکان کتابت برای انسان یك‌امر ضروری است، دیگرمجالی برای‌سلب کتابت ازانسان

باقی نمی‌ماند.

دراینجا ممکن است گفته شود: بافرض ضروریهٔ بتّانه، اعتبار قضایای‌سالبه دستخوش اهمال گشته وباب سلب‌مسدود می گردد. این مسأله نیز مسلّم است که وقتی اعتبار قضیّهٔ سالبه دربوتهٔ فراموشی واهمال قرار گیرد تقابل‌سلب و ایجاب بااشکال روبرو می گردد. کسانی که بامسائل فلسفی ومنطقی آشنائی‌دارند به‌خوبی می‌دانند که اختلاف میان‌سلب وایجاب اساس و ریشهٔ هراختلاف بشمار آمده و بدون‌اختلاف میان سلب وایجاب هر گونه اختلاف معنی خودرا از دست خواهد داد. دلیل این‌امر آن است که اختلاف میان‌سلب وایجاب جزاختلاف میان‌هستی‌و نیستی چیزدیگری نمی‌باشد. این‌اختلاف همان‌چیزی است که همهٔ‌اختلاف‌ها رابه منصهٔ ظهور می‌رساند. بطورمثال‌وقتی انسان دوشیءرا مورد بررسی‌قرارمی‌دهد، اگر آن دوشیء وجود وعدم نباشند، اختلاف میان‌آنها تنها بواسطهٔ این است که یکی از آن دوشیء درجائی صادق است که شیء دیگر درهمانجا صادق‌نمی‌باشد. به‌این ترتیب هرجا اختلاف پیداشود منشاء آن‌را باید دراختلاف میان‌نفی واثبات جستجو نمود. اختلاف میان‌نفی واثبات آنچنان عمیق واساسی است که همانگونه که اجتماع میان‌آنها میسّر نیست، ارتفاع‌آنها نیز، در عالم واقع ونفس‌الأمر ، امکان‌پذیر نمی‌باشد. جای هیچ گونه تردید نیست که دوامر مثبت ومنفی،بایکدیگر مختلف می‌باشند، ولی این‌نکته را نباید نادیده انگاشت که اختلاف میان‌آنها، یك اختلاف تبعی است وتنها ازاختلاف میان‌نفی و اثبات، ناشی می گردد.

اختلاف میان‌سایر امور نیز، بیش‌از اختلاف میان مثبت ومنفی نمی‌باشد. باتوجّه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به‌آسانی می‌توان گفت: تقابل سلب و ایجاب که منشاء هر گونه اختلاف بشمار می‌آید، به‌همان اندازه که قائم به ایجاب است به‌سلب نیزوابسته می‌باشد.

اکنون دراینجا این‌پرسش پیش می‌آید که آیااهمال درقضایای سالبه و بی

اعتبار شمردن آنها موجب نمی‌شود که در امر تقابـل میان سلب وایجاب، اختلال حاصل گشته ودرنتیجه، اصل بدیهی تناقض بانوعی اشکال روبرو گردد؟

درمقام پاسخ به‌این پرسش گفته می‌شود: سهروردی دراعتبار قضایاوعقودی که سالبه بسیطه نامیده می‌شوند، به‌هیچ‌وجه تردید روا نـداشته است. آنچه وی دراین‌باب ابراز داشته این است که سالبه بسیطه را می‌توان، بعنوان ایجاب‌سلب، محمول برای یك‌موضوع بشمار آورد. دراین هنگام یك موجبه به وجود می‌آیـد که محمول آنرا ایجاب‌سلب، تشکیل می‌دهد. این‌موجبه قضیّه‌ای است که ، باید آنرا ضروریه بتّـانه نام‌نهاد. این فیلسوف قضیّه بودن یك‌قضیّه را تنها به ایجاب وابسته نمی‌داند، بلکه اعتبار سلب‌را نیز در قضیّه بودن یك قضیّهٔ مؤثّر بشمـار می‌آورد. سهروردی براین عقیده است که سلب، درمقابل ایجاب، یك حکم‌عقلی است که درعالم ذهن متحقّق می‌باشد شیء در عالم واقع و نفس‌الأمر از هستی یا نیستی‌بیرون نبوده وبه هیچ‌وجه نمی‌توان برای آن یك‌شق سوم یاحالت‌متوسط درنظر گرفت. ولی معقول ومتصورذهنی، اگر به‌یکی از دوحکم سلب یا ایجاب، محکوم نگردد، نمی‌توان آنرا منفی یامثبت بشمار آورد.

به‌این ترتیب می‌توان گفت سهروردی اگرچه میان ثابت و منفی یا هستی و نیستی درواقع‌ونفس‌الأمر واسطه قائل نمی‌باشد ولی به‌نوعی از ادراك ذهنی‌اشاره می‌نماید که درحد ذات‌خود نه منفی است ونه مثبت. عین‌عبارت سهروردی دراین باب چنین است.

«واعلم ان القضیّة لیست هی باعتبار مجردالأیجاب قضیّة، بـل و باعتبار السلب ایضاً، فانالسلب ایضاً حکم عقلیٌ سواءٌ عبّر عنه بالرفع اوبالنفی فانّه حکم فی‌الذّهن لیس بانتفاء محض و هو اثباتٌ من جهة انّه حـکم بالأنتفاء ، والشیء لم‌یخرج من‌الأنتفاء والثبوت.

امّا النفی والأثبات فی العقل فـهما احـکام ذهنیّةٌ حـالهما شئی آخـر

فالمعقول اذا لم‌یحکم علیه بحال مّا فلیس بمنفی ولامثبت، بل‌هو فی‌نفسه امّا منتف او ثابت...»[1] و[2]

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود، یك شئی، هنگامی می‌تواند مثبت یامنفی بشمار آید که مورد تعلّق حکم واقع شده باشد به این ترتیب باید گفت، حقیقت در حکم است، همانگونه که خطا نیز جز درمورد حکم، دارای معنی محصّلی نمی‌باشد. دکارت فیلسوف معروف فرانسوی این واقعیّت را پذیرفته وآن‌را در تأمّلات خویش مورد بررسی قرار داده است.

وی می گوید[3]: صورت علمی اگر درحدّ ذات خود وبدون ربط و نسبت آن به‌امر دیگر، ملاحظه شود، نمی‌تواند خطا باشد زیراکه خواه من بزی را به تخیّل آورم یاحیوان موهومی را دراین حقیقت که من‌تخیّل می کنم تفاوتی‌پدید نمی‌آید... بدین‌وجه، فقط دربارهٔ احکام است که من باید کمال مراقبت را داشته باشم تا خطا نکنم.

پس حاصل آنکه مهمترین ومعمول‌ترین خطائی که ممکن است در حکم واقع شود این است که من حکم‌بکنم که صورت‌های علمی که درمن موجوداست با اشیاء خارجی شبیه یا مطابق است زیراکه محقّقاً، اگرمن صورت‌های علمی‌را فقط حالات یا نحوه‌هائی ازفکر خود بدانم، بی‌آنکه آنهارا به چیزی خارجی نسبت بدهم دیگر تقریباً موردی برای خطا باقی نمی‌ماند. صرف ادراك که به عنوان معلوم بی‌واسطه یا امرحاصل ازفکر به نظر می‌آید، نه مشتمل بر حقیقت می‌تواند بود ونه برخطا زیراکه احساس‌های ما نه‌دارای حقیقت هستند ونه فاقد حقیقت بلکه جزنتیجهٔ تأثیر محرّکی برحواس (آلات‌حسّ) ما نیستند وهمواره

۱ــ حکمة‌الاشراق صفحهٔ ۳۰ مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق.

۲ــ حکمة‌الاشراق چاپ‌سنگی صفحهٔ ۸۶ــ ۸۵.

۳ــ تأملات درفلسفهٔ اولی اثرنه‌دکارت ترجمهٔ دکتر احمداحمدی صفحهٔ۶۵ــ۶۴ آنچه دراینجا آمده ازاثر پل فولکیه نقل‌شده است.

آنچه باید باشند، هستند. ازاین‌رو چنانکه تفصیل آن در علم‌النّفس آمده است خطاهای حواس‌را باید خطاهای ادراك نامید. ازطرف دیگر، ادراك متضمّن‌حکم است و عموماً بدون این که حسّ شود ذهن از ادراك به حکم تفصیلی انتقال می‌یابد به همین‌وجه، آنچه ما درعالم خیال می‌سازیم، تا وقتی که آن‌را فقط تخیّلی می‌پنداریم، نمی‌توان گفت، حقّ است یاباطل. مثلاً داستان‌سرائی که‌تمام افسانهٔ خودرا می‌سازد، مادام که حکایت خودرا فقط به افسانه می گیرد مرتکب خطائی نشده است ونیز آنگاه که سر گرم تخیّلات‌خوبش هستیم وخودرادرمقابل کسی که ازاو نفرت‌داریم تصور کنیم‌ومشت‌های خودرا درهم می‌فشاریم‌و کلماتی به ناسزا برزبان می‌رانیم، مادام که نگفته‌ایم دشمن خودرا در برابر خود حاضر می‌بینیم، کسی‌نمی گوید که ما در خطا هستیم وما هم مرتکب خطائی نشده‌ایم در صورت ذهنی هم خطا نیست. البته، معمولاً وقتی ازصورت ذهنی غلط یاصحیح گفتگو می‌شود مراد تصوّر امری است وتصور امری‌نیز خودسوای رأی نیست‌و رأی نیز عبارت است ازحکمی وتصدیقی. مع‌هذا گاهی صورت‌های ذهنی بمعنی اخص‌را به‌وصف غلط متّصف می‌سازند ومثلاً می گویند: صورت ذهنی دایرهٔ مربع صورتی است غلط. امّا صورت‌هائی که ما آنهارا به‌وصف غلط متّصف کرده‌ایم صورت‌هائی‌است متناقض ونمی‌توان آنهارا صورت‌های حقیقی‌دانست. زیراکه‌آنها واقعاً ادراکات فکرنبوده بلکه الفاظی است که ما آنهارا پهلوی هم قرار داده‌ایم، برای‌این که از آنها به‌خیال‌خود تألیفی پدیدآوریم وحال آنکه‌چنین تألیفی درواقع نمی‌تواند صورت گیرد... حق وباطل فقط به‌حکم تعلّق می گیرند حقیقت بسیط وبه‌قصد اول مستلزم این‌قول است که: اشیاء واقعاً چنان هستند که ما آنهارا ادراك می کنیم. حقیقت‌مرکب وبه‌قصد ثانی علاوه براین مستلزم‌این‌وقوف والتفات ماست به‌این که ادراك ماحقیقی است وبنابراین مستلزم‌حکم‌دیگری‌است دربارهٔ حکم‌نخستین[1].

۱ــ فلسفهٔ عمومی یاما بعدالطبیعه نوشتهٔ پل‌فولکیه ترجمه یحیی‌مهدوی صفحهٔ ۳۴۵ــ۳۴۴.

از آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد این‌نتیجه به دست می‌آید که سهروردی نیز مانند بسیاری ازبزرگان اندیشه، ازمنطقی سخن می‌گوید که تنها بردو ارزش استوار می‌باشد. حقیقت وخطا ارزش‌هائی هستند که منطق‌برای اثبات آنهاتدوین گشته است. کسانی که دربارهٔ حقیقت وخطا سخن می‌گویند شق سوم برای آنها قائل نبوده وهر گونه ارزش‌دیگری‌را دراین باب یك‌امرنامعقول بشمارمی‌آورند.

باید توجّه داشت که برخی از اندیشمندان معاصر در جهان غرب، منطق مبتنی بردو ارزش‌را نپذیرفته واز منطقی که بربیش از دو ارزش استوار است سخن می‌گویند. درقرون وسطی نیز «اکام» فیلسوف معروف ازجمله کسانی است که کم‌وبیش دربارهٔ ارزش‌های متعدد سخن گفته است نخستین کسی که دراین‌قرن ازمنطق مبتنی برارزش‌های متعدد بگونه‌ای سخت وجدی سخن گفته است منطقی لهستانی پروفسور لوکاس ویچز[1] را باید نام‌برد[2].

اشخاص دیگری نیزمانند روسر و یابلون اسکای، ازمنطق مبتنی‌برارزش‌های متعدد جانب‌داری نموده‌اند.

۱- Luksie Wicz's - Jan

۲ـ دائرةالمعارف فلسفی مجلد ۵و۶ چاپ‌نیویورك صفحهٔ ۲و۳.

The Encyclopedia of philosophy - Logic

نظر معاصران دربارهٔ حقیقت و خطا

اکنون که نظر سهروردی درباب حقیقت و خطا مورد بررسی قرار گرفت بی‌مناسبت نیست، دراین باب ازبرخی جریان‌های فکری معاصر نیز آگاه گردیم. اقوال وعقاید اندیشمندان معاصررا می‌توان درسه جریان فکری خلاصه نمود. این جریان‌های فکری به‌ترتیب عبارتند از:

۱ـ مذهب اصالت اصلاح عملی .

۲ـ مذهب اصالت اجتماعیّات.

۳ـ مذهب اصالت تحرك .

فلسفهٔ اصالت اصلاح عملی، نظریّه‌ای است اصلاً انگلیسی و آمریکائی ؛ ویلیام جیمس آمریکائی از مهم‌ترین بنیان گـذاران آن بشمار می‌آیـد. بـه نظر صاحبان این‌فلسفه غرض ازحیات‌همانا عمل است نه‌نظر، ودر نتیجه، فعالیّت‌عقل اولاً وبالأصاله درمنشائیّت اثرعملی است. کارعقل در این است که به امرحیات‌و تسهیل معیشت، وبه ارضای تمایلات مختلف ما مدد رساند. بنابراین علم‌را قدر و اعتبار عملی است وکارآن این نیست که ماهیّت اشیاء را به‌ما بشناساند. بلکه‌کار آن این است که وسائل‌تأثیر وتصرف درآنهارا بدست بدهد وآنهارا بااحتیاجات ما سازگار وهم‌آهنگ سازد. به‌این ترتیب، حقیقت در این فلسفه به نحوی تصور شده است مغایر باآنچه فلاسفهٔ دیگر دربارهٔ آن می‌اندیشند.

ویلیام جیمس گفته است: حقیقت عبارت است از آنچه بهتر وبیشتر امیال و آمال مارا واز آن جمله ذوقیّات مارا ارضاء کند. حقیقت آن است که برای فکر ما مشتمل برمصلحت باشد. ویلیام جیمس غالباً ازحدود مطالب کلّی وعمومی تجاوز نکرده است. به‌نظر وی حقیقت وصف آن چیزی است که مؤدی به عمل و وصول به‌مطلوب باشد. بنابراین ملاك حقیقت درهمان موفقیّت است.

جیمس تعریف متعارف حقیقت را که عبارت باشد ازمطابقت فکر باواقع ردّ نکرده است. فقط به‌نظر وی این مطابقت باید درعمل باشد به‌عبارت دیگریك حکم وقتی مطابق باواقع است که مارا بطور مستقیم به واقعیّت یا به امری نزدیك به‌آن هدایت کند وبرای ما تأثیر وتصرّف در واقعیّت ولوازم و لواحق آن‌را بهتر ممکن سازد. به‌نظر صاحبان این مذهب، موفقیّت که نشان حقیقت است، عبارت ازتجربه‌ای است که مصحح صحّت فرضیّه باشد. به‌این ترتیب، حقیقت آن امری است که صحّت آن محرز شده باشد. دراین نظریه، حقیقت فقط به وسیلهٔ الفاظ موفقیّت ومفید تعریف‌شده است که معنی آنها درست معیّن نیست، زیرا موفقیّت انحاء مختلف دارد.

ممکن است در جواب گفته شود هر کسی را مزاجی است وموفقیّت هر کسی درتشفّی تمایلات طبیعی اوست. ولی اشکال این است که در هرشخصی تمایلات طبیعی گوناگونی وجود دارد چنانکه انسان مثلاً درعین این که‌خواستار مفید بودن برای انسانیّت‌می‌باشد نمی‌خواهد که ازهیچ‌چیز محروم باشدبنابراین به‌این سؤال که برای یافتن حقیقت آیا کدام دسته ازتمایلات را باید مقدّم شمرد فلسفهٔ اصالت اصلاح عملی پاسخ روشنی نداده است.می‌توان قبول کرد که‌حقیقت به‌وسیلهٔ تحقیق تجربی یاعقل عملی شناخته می‌شود، ولی این نکته را نیز نباید نادیده انگاشت که حقیقت غیر ازتحقیق و تصحیح است، زیرا حقیقت پیش از تحقیق وتصحیح نیزحقیقت است.

بطور مثال می‌توان گفت این‌حکم که اکنون در هندوستان باران می‌بارد، پیش از آنکه دربارهٔ آن‌به‌بررسی بپردازیم یاحق است یاباطل. فلسفهٔ اصالت‌صلاح عملی فلسفه‌ای است که اثبات آن مستلزم نفی آن می‌باشد، زیرا قول به این که آنچه حقیقی است مفید است مستلزم این است که چیزی هست که مطلقاً حقیقت دارد.

فلسفهٔ اصالت صلاح عملی در کشور فرانسه نیز پیروانی داشته و اشخاصی از آن جانبداری کرده‌اند. این‌فلسفه درفرانسه بیشتر از نظر روان‌شناسی واخلاقی و دینی مورد توجّه قرار گرفته است. کسانی مانند ادوارد لوروا[1] وموریس بلندل[2] وبرخی از متفکّران کاتولیکی ازپیشوایان این طریقه‌اند. این اندیشمندان نیز قائلند به‌این که «حقیقت آن است که مفید باشد». ولی مقصود آنان اطلاق‌این‌حکم درمورد امور علمی‌نیست بلکه آنرا فقط در زمینهٔ اخلاق درست می‌دانند این گروه می‌گویند: حقیقت برای انسان آن است که اورا انسان سازد.

یکی ازدانش‌پژوهان در این‌باب چنین گفته است: «دراین زمان که‌وجدانها آشفته است و آراء متعارض، به این کلام قدسی تمسّك کن که «درخت را ازمیوهٔ آن بایدشناخت». این‌واقعیّتی است که درآن نمی‌توان شك کرد، زیرا که توآنرا داری وآنرا حسّ می‌کنی ودر هرلحظه آنرا می‌یابی، این حقیقت همان‌نفس ناطقهٔ توست. درمیان تصوّراتی که برتو روی می‌آورند تصوّراتی هست که باعث می‌شوند که نفس ناطقه کمتر دوست بدارد و کمتر اراده نماید این تصوّرات ازجهتی غلط است.

نظر جامعه‌شناسان دربارهٔ حقیقت

این جماعت می‌گویند: چون تملّك حقیقت یکی از ممیّزاتی است که

۱- Ed. Leroy ۲ - M. Blondel

موجب تفوق وبرتری انسان برحیوانات دیگر می گردد ، حقیقت را ماهیّت و منشائی اجتماعی است. محرك فعالیّت عقلانی انسان نه چنانکه اصحاب مذهب اصالت ادراك می گویند، احتیاج به فهمیدن ودانستن است. ونه چنانکه ارباب نظریهٔ اصالت صلاح عملی ادّعا دارند حوائج زندگی عملی است. بلکه محرکی که ذهن‌را به‌جستجوی حقیقت وا می‌دارد همانا حیات جمعی می‌باشد . دلیل این امر آن است که ما خواهان دانستن وفهمیدن هستیم برای این که بتوانیم حاصل این دانستن وفهمیدن را به‌دیگران منتقل نمائیم. به‌این ترتیب حقیقت، نیازی‌است حاصل از زندگی ما در حالت اجتماع.

صفت اصلی حقیقت آن است که جمعی باشد یعنی حقیقی نه‌آن امری‌است که واقعی یا مفید برای کسی باشد بلکه آن است که مقبول همه باشد وچنانکه ادموند گبلو[1] گفته است: حقیقت عبارت است از کلّی و عام وغیرشخصی بودن فکر، ازلحاظ دیگر جامعه منشاء وجود حقیقت است، بدین‌قرار که پیش ازمحقّق ساختن حقیقتی وجود ندارد، محقّق ساختن هم کار فردی نیست بلکه امری است اجتماعی وچنانکه گفته‌اند خبرواحد اعتباری ندارد و حال آنکه اخبار رسمی معمولاً معتبر ومورد قبول‌است. اشکالی که می‌توان براین نظریّه وارد ساخت‌این است که گفته می‌شود: دراین که جامعه سهم مهمّی در رشد قوای فکری فرددارد تردیدی‌وجود ندارد. جامعه حقایقی که نسل‌های گذشته باقی گذاشته‌اند به ما منتقل می‌سازد، تشکیلات‌اجتماعی مارا به جمع وذخیره کردن معرفت‌های بی‌شماری در درون خود تشویق وتقویت می کند. جامعه مخصوصاً با برانگیختن امورمتعارض ومتناقض‌در اطراف ما مارا مجبور می‌سازدکه به رسیدگی درصحت وسقم آراء وعقاید خود وبه‌حذف عوارض شخصی وغیر عمومی‌آنها بپردازیم و بدین قرار به حقیقت عینی نائل‌آئیم .

۱– Ed . Goblot

با این همه از آنچه ذکرشد نتیجه نمی‌شود که می‌توان حقیقت را یك امر اجتماعی وناشی از اجتماع دانست، زیرا حقیقت را نمی‌توان به عمومیّت‌تعریف کرد. البته شمول داشتن خود باید دارای جهت کافی باشد و این‌جهت غالباً همان حقیقت است.

چنانکه مثلاً قاضی از توافق شهود به صحت امری که بر آن گواهی می‌دهند حکم می‌دهد امّا اولاً علامت حقیقت را نباید بجای خودحقیقت گرفت. حقایقی هست که بافقدان هر گونه علامت بازهم حقیقت است. ثانیاً حقیقت‌داشتن یك عقیده، علّت شمول وعمومیّت آن است نه عمومیّت آن علّت حقیقت داشتن آن، به‌عبارت دیگر می‌توان گفت یك امر چون حقیقی است مقبول همگان است نه‌چون مقبول همگان است حقیقی است . ثالثاً همگانی بودن یك عقیده همیشه علامت متقن بودن‌آن نیست. چه بسا خطاهائی که چون در علّت آن همه سهیم بوده‌اند عمومیّت یافته است.

علاوه بر آنچه ذکر شد چون فکر جمعی بیشتر از فکر فردی دستخوش شور واحساسات و کمتر مواجه با انتقاد می‌شود بیشتر از آن هم در معرض خبط وخطا قرار می گیرد. باتوجّه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به روشنی‌می‌توان گفت: فقط یك ملاك ویا علامت برای‌حقیقت وجود دارد و آن همان بداهت‌است، بداهتی که با تأمل برای کسی حاصل آید که پس ازپژوهش کافی، هیچ دلیلی برای شك کردن نیابد.

نظریهٔ اصالت تحرك دربارهٔ حقیقت

منشاء این‌نظریّه را در فلسفهٔ هگل فیلسوف معروف آلمانی می‌توان یافت زیرا به‌عقیدهٔ وی قانون اساسی حقیقت‌هم، مانند قانون اساسی وجود، همان‌قانون صیرورت وشدن است. نحوهٔ سیر این قانون، چنان‌که می‌دانیم به این ترتیب

است: حکمی تقریر یافته است این عبارت است از «وضع»، این وضع، وضع مقابل‌را برمی‌انگیزد که نقیض آن است. این‌دو وضع در وضع دیگری اجتماع پیدا می کنند واین همان وضع مجامع است.

امّا این‌حکم نیز خود وضعی است که وضع مقابل دیگری‌را برمی‌انگیزد وهمچنین الی‌غیرالنهایة بدون این که بتوان سرانجام به وضعی رسید که وضع مجامع دیگری از آن، منبعث نباشد معنی این‌سخن آن است که هرگز نمی‌توان به حقیقت‌مطلق وثابت واصل گردید. کارل مارکس آلمانی با این که نظریّهٔ اصالت معنی مطلق هگل را مبدّل به‌مذهب اصالت مادّه کرده است اساس نظر اوراراجع به‌این که حقیقت امری است حدوثی نه‌ثبوتی قبول کرده و منکر وجود حقیقت لایتغیّر گردیده‌است. وقتی کسی ازفلسفهٔ هگل الهام گرفته باشد دیگر در پی یافتن راه‌حل‌های قطعی وحقایق جاویدان نیست. بلکه همواره به محدود بودن معلومات مکتسب وبستگی آنها به‌اوضاع واحوالی که درآنها آن معلومات حاصل‌شده‌است آگاهی دارد ومی‌داند آنچه امروزحقیقت شمرده می‌شود درآن جهت غلطی نیز نهفته است که درآینده آشکار خواهدشد، هم‌چنانکه آنچه فعلاً معلوم شده که‌غلط است جهت حقیقتی دارد که به سبب آن سابقاً به عنوان حقیقت ملحوظ بوده است.

مارکس برمنوال اصحاب مذهب اصالت صلاح عملی، به جنبهٔ عملی حقیقت اهمیّت داده و گفته است: «دانستن این که آیا بشر می‌تواند به حقیقتی برسد یا نه مسأله‌ای است عملی نه نظری ودر عمل است که می‌تواند حقیقت را مدلّل سازد. فلاسفه تنها به‌انحاء مختلف به‌تفسیر عالم پرداخته‌اند درحالیکه‌غرض تغییر صورت آن است» باید توجّه داشت که آنچه هگل وپیروانش دربارهٔ‌حقیقت پیشنهاد کرده‌اند مربوط به‌نفس حقیقت نیست. بلکه آنچه آنان پیشنهاد کرده‌اند تنها به‌کشف حقیقت مربوط می گردد. نظر این اشخاص جنبهٔ روان‌شناسی داردو

مربوط به مابعدالطبیعه نمی‌باشد زیرا اگر این‌اشخاص جنبهٔ مابعدالطبیعه و فلسفی به‌سخن خود می‌دادند مانند شکاکان که با اصرار در شك کردن طریق جزم می‌پیمودند آنان نیز دچار تناقض می گشتند دلیل این‌امر آن است که فلسفهٔ هگل‌و نظریّهٔ مارکس خود نیز مرحله‌ای از مراحل سیر فکر واندیشه بشمار می‌آید نه نفس حقیقت.

شاید بتوان گفت ازنظر روان‌شناسی نیز پیشرفت به‌سوی حقیقت این‌نیست که دوقضیّهٔ متناقض بطورمتساوی حقیقت باشند. هگل خود نیز برخلاف آنچه‌به وی منسوب گشته‌اجتماع نقیضین‌را ممتنع می‌دانسته است گفتهٔ او درباب اجتماع وارتفاع نقیضین مربوط به‌تناقض‌های ظاهری است نه‌واقعی.

اقوال وعقاید معاصران دربارهٔ حقیقت، با اندکی تغییر دربرخی عبارات‌و تلخیص درمطالب آن، ازکتاب فلسفهٔ عمومی یا مابعدالطبیعهٔ پل‌فولکیه ترجمهٔ یحیی مهدوی نقل گردید. آنچه دراینجا تحت‌عنوان نظریّهٔ اصالت تحرك آمده درکتاب مذکور تحت‌عنوان نظریّهٔ اصالت قوه ذکرشده است[1].

۱ــ به‌نظر این‌نگارنده اصالت تحرك به لغت Dynamisme از اصالت قوه نزدیك‌تر است.

ثبوت و واسطه میان موجود و معدوم

در خلال مباحث گذشته جمله‌ای از سهروردی نقل شد که معنی و مضمون آن‌چنین است: «معقول ومتصور ذهنی اگر مورد تعلّق حکم قرار نگیرد نه‌مثبت بشمار می‌آید ونه‌منفی». این سخن به‌هیچ‌وجه نباید منشاء اشتباه گشته واین‌توهّم را پیش آورد، که بین‌نفی واثبات نوعی‌واسطه متحقّق می‌باشد. زیرا این‌فیلسوف به‌دنبال این‌سخن بلافاصله اضافه می‌نماید، که بین نفی واثبات درواقع ونفس‌الأمر هیچ‌گونه واسطه‌ای متصور نیست ومعقول ذهنی نیز درحد ذات خود یا منفی است یا ثابت .

عدم تحقّق واسطه بین نفی واثبات یکی ازاصول بدیهی است که‌اگر کسی از سلامت فطرت برخوردار باشد دربارهٔ آن به‌هیچ‌وجه تردید روا نمی‌دارد . کسانی که بین موجود و معدوم از نوعی واسطه سخن می گویند، اگر ازابرازاین سخن غرض مخصوصی را منظور نداشته باشند باید سخن آنان را نوعی هذیان بشمارآورد. به همین‌جهت است که سهروردی در کتاب «المشارع والمطارحات» سخن این اشخاص‌را پریشان گوئی وهذیان دانسته وهرگونه گفتگو با آنان را اتلاف‌وقت بشمارآورده است .

درمیان متکلّمان اسلامی گروهی از معتزلیان میان موجود ومعدوم به‌نوعی واسطه قائل گشته ونام آن‌را حال نهاده‌اند . لازم به یادآوری است که در میان

معتزلیان کسانی هستند که بااین گروه مخالفت کرده وسخن آنان‌را سخت مورد انتقاد قرارداده‌اند. درمیان کسانی که با این نظریّه مخالفت کرده‌اند ابوالحسن بصری، ابوهذیل علاف کعبی وپیروان وی‌را باید نام‌برد[1].

توجّه به این نکته نیزلازم است که آنچه معتزلیان در این باب ابراز داشته‌اند مشتمل بردو مسأله می‌باشد. آن‌دو مسأله به‌ترتیب عبارتند از:

۱ـ ثبوت معدوم.

۲ـ ثبوت واسطه میان موجود ومعدوم.

این دو مسأله با یکدیگر تفاوت دارند ونباید آنهارا یك‌مسأله بشمار آورد. کسانی هستند که واسطه میان موجود ومعدوم‌را تحت عنوان حال در مسألهٔ دوم پذیرفته ولی مسألهٔ اول‌را مورد انکارقرار می‌دهند. زیرا حال درنظر این اشخاص جز صفات انتزاعیّهٔ یك موجود، چیز دیگری نمی‌باشد. چیزی که صفت یك موجود را تشکیل داده باشد ولی خودآن به‌عنوان یك‌صفت، نه موجود باشد ونه معدوم، درنظر معتزلیان حال بشمار می‌آید. آنچه دراین تعریف آمده باصفات انتزاعیهٔ یك موجود منطبق می‌باشد به‌این ترتیب‌صفات انتزاعیهٔ یك‌موجود درنظر متکلّمان معتزلی واسطه میان موجود و معدوم بوده وتحت عنوان حال مورد بررسی قرار می گیرند. کسانی که مسألهٔ اول‌را پذیرفته وبه ثبوت معدوم اعتراف کرده‌اند انفکاك وجدائی ماهیّت ممکن‌را ازوجود خود جایز دانسته وآن را یك امرثابت بشمار آورده‌اند.

باتوجّه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به‌روشنی معلوم می‌شود، آنچه درمسألهٔ دوم به‌نظر معتزلیان‌ثابت نامیده می‌شود تنها درموردصفات انتزاعیه‌صادق می‌باشد ولی در مسألهٔ اول ذوات وانواع جوهری نیز درزمرهٔ امور ثابته بشمار آمده‌اند. مرحوم حاج‌ملاهادی سبزواری درتعلیقهٔ خود برشرح منظومه‌اش‌تفاوت

۱ـ حاشیهٔ هیدجی برشرح منظومهٔ سبزواری صفحهٔ ۱۲۵.

میان این‌دو مسأله را مورد بررسی قرار داده وچنین مـی گـوید : «هناك مسئلتین مسئلة ثبوت المعدوم ای ثبوت الماهیّة منفکّة عن‌الوجود ومسئلة ثبوت الواسطة بین الموجود والمعدوم المسماة بالحـال والثانیة غیر الأولـی فانّ الأحـوال عند القائلین بها صفات‌انتزاعیّة للموجودات فی‌حال وجودها والثابت فی‌الثانیةصفات انتزاعیة وفی الأولی ذوات جوهریّة».

همانگونه‌که در آغاز این‌مبحث گذشت، عدم تحقّق واسطه بین موجود و مغدوم وهمچنین امتناع انفکاك ماهیّت ازوجود درجهان خارج، ازجملهٔبدیهیّات بشمار می‌آید وکسی که ازفطرت سالم برخـوردار باشد دراین باب تردیـد روا نمی‌دارد، اکنون باید دید چه‌انگیزه‌ای وجود داشته که شماری از متکلّمان کـه خودرا اهل‌عقل و اندیشه بشمار مـی‌آورنـد از مسألهٔ ثبوت وتحقّق واسطه میان موجود ومعدوم جانبداری کرده ودیگران را نیز به‌پذیرش آن ترغیب می‌نمایند؟

اگر کسی این مسأله را به‌دقّت مـورد بررسی قرار دهد، انگیزهٔ متکلّمان معتزلی‌را درموردنظریّهٔ ثبوت‌به‌آسانی‌درمی‌یابد. آنچه موجب‌شده که‌این‌جماعت درابراز نظریّهٔ ثبوت تااین اندازه اصرار ورزند جز تحقّق دومسأله چیزدیگری نمی‌باشد، آن دو مسأله به ترتیب عبارتند از:

۱ـ تصحیح معنی امکان درمورد ماهیّات ممکنه.

۲ـ تحقّق علم ازلی نسبت به ممکنات.

در مورد مسألهٔ اوّل گفته می‌شود: ماهیّت هنگامی که موجود است مقرون به‌دو ضرورت است. این مسأله نیز مسلّم است که وقتی چیزی مقرون به‌ضرورت باشد نمی‌توان آن‌را مصداق معنی امکان بشمار آورد. به‌این ترتیب ماهیّت‌ممکنه پیش از آن که به‌زیور هستی آراسته گردد، باید یك‌امر ثابت بشمار آید. زیرااگر یك ماهیّت پیش از آنکه موجود گردد، ثابت نباشد صحت معنی امـکان وتساوی

۱ـ «شرح منظومه» چاپ تهران مرکز نشر کتاب تعلیقهٔ منه ص ۴۰.

آن نسبت به وجود وعدم با اشکال روبرو خواهد شد.

درمورد مسألهٔ دوم گفته می‌شود: ذات مقدّس واجب‌الوجود با علم ازلی خویش به همه چیز احاطه دارد. اکنون اگروجود وماهیّت اشیاء درازل متحقّق نباشند، تعلّق علم ازلی به اشیاء زیر علامت سؤال قرار می گیرد. فرض دیگر مسأله نیز بااشکال روبرو می گردد، زیرا اگروجود همهٔ اشیاء درازل متحقّق باشد محذورقدیم بودن اشیاء پیش‌می‌آید. معتزلیان برای این که خودرا ازروبرو گشتن با این دو اشکال بر کنار دارند گفته‌اند: آنچه درازل مورد تعلّق علم ازلی قرار می گیرد جز ثبوت ماهیّات چیز دیگری نمی‌باشد. باید توجّه داشت که آنچه معتزلیان دراین باب ابراز داشته‌اند عاری ازحقیقت‌است‌واستدلال آنان نیزناتمام می‌باشد. اشکال‌هائی که این‌جماعت درمورد این دومسأله مطرح ساخته‌اند ازسوی حکمای بزرگ پاسخ داده شده وراه برای حلّ بسیاری ازمعضلات هموار گشته است. دراینجا ممکن است گفته شود: بزرگان صوفیه نیز به ثبوت ماهیّات، پیش ازوجودآنها اعتراف کرده، ونام آن‌را اعیان ثابته گذاشته‌اند. آنچه جالب توجّه است این است که این بزرگان ملاك علم باری به موجودات‌را نیز جز اعیان ثابته چیزدیگری ندانسته‌اند درپاسخ این سخن گفته می‌شود: بزرگان صوفیه اگرچه به انفکاك وجدائی ماهیّات ازوجود اعتراف کرده وثبوت آنهارا پیش از هستی عینی درعالم تجویز نموده‌اند ولی به انفکاك وجدائی ماهیّات، ازنوعی هستی، که تابع اسماء الله تبارك وتعالی می‌باشد هرگزاعتراف نکرده‌اند.

بزرگان صوفیه براین عقیده‌اند که، اشیاء پیش از آن‌که به ثبوت عینی در عالم متحقّق گردند، ازنوعی ثبوت علمی درعالم ربوبی برخوردار می‌باشند واین همان چیزی است که معتزلیان آن‌را انکار می‌نمایند.

باتوجّه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به‌آسانی می‌توان گفت متکلّمان معتزلی درمورد مسألهٔ ثبوت وواسطهٔ میان موجود ومعدوم مرتکب‌اشتباه گشته ودر

ابراز این نظریّهٔ نامعقول سخن بیهوده گفته‌اند. به همین‌جهت است که سهروردی درتلـویح اول کتاب « تلـویحات » وهمچنین درمشرع اول از کتاب « المشارع والمطارحات» خود این نظریه‌را به شدّت مورد انتقاد قرارداده وسخن‌معتزلیان‌را دراین باب نوعی پریشان گوئی بشمارآورده است.

این‌فیلسوف می گوید: متکلّمان معتزلی‌اگرچه ازمیان مسلمانان برخاستند ونسبت به مسائل عقلی نیز ازخـود علاقهٔ بسیارنشان دادند ولی این گـروه نه از اندیشهٔ سالم برخـوردارند ونه از امـور ذوقی که برای صوفیان حـاصل می‌شود بهره‌مند می‌باشند. سهروردی براین عقیده است که درعهد بنی‌امیّه چندین کتاب به دست متکلّمان معتزلی افـتاد که بین نـام نویسندگان آنها ونام فلاسفهٔ یونان نوعی شباهت وجود داشت. این‌شباهت وهمانندی مـوجب گشت که معـتزلیان کتاب‌های مـزبوررا تألیفی از فلاسفهٔ یـونان پنداشته ودرآنها به غـور وبررسی پردازند، سهروردی‌می گوید: متکلّمان معتزلی پس‌از این که کتاب‌های به دست آمده‌را مورد بررسی قراردادند.

مسائلـی درآنهـا یافتند که با سلیقهٔ آنان سازگار بـود به همین جهت آن مسائل‌را اساس کارخود قرارداده وفروعی نیز برآن مترتّب ساختند. پس از این تلفیق وترکیب بود که اندیشه‌های خودرا به عنوان فلسفه انتشاردادند وگروهی از متأخّران نیزازآنان پیروی نمودند.

این فیلسوف سپس می‌افـزاید که‌آنچه این جماعت، آن را فلسفه پنداشتند درحقیقت فلسفه نبوده وآنان فریب نام فلسفه را خورده‌اند.

سهـروری روی اندیشه‌های بی‌اساس وسخـنان سست معـتزلیان انگشت گذاشته وآنهارا برای جویندگان حقیقت آشکارساخته است. این گروه همانگونه که میان موجود ومعدوم قائل به‌واسطه می‌باشند، میان معلوم ومجهول نیزازنوعی واسطه سخن می گویند. به همین‌جهت است که گفته‌اند: همانگونه که یك شیءرا

می‌توان نه موجود دانست ونه معـدوم، می‌توان آن‌را نه معلوم به شمار آورد ونه مجهول. جالب توجّه این است که برخـی ازافراد این‌جماعت گفته‌اند: درمیان اشیائی که نه معلوم‌اند ونه مجهول، اموری‌رامی‌توان یافت که درزمرهٔ محسوسات می‌باشند.

سهروردی می گوید: شگفت‌انگیزترین امورچیزی است که درعین این که نـه معلوم است و نه مجهول ، محسوس بشمارآید ! وی سپس می‌افـزاید: وقتی چیزی معلوم نباشد چگونه می‌توان دربارهٔ آن سخن گفت؟

آیا شخص معتزلی می‌داندکه آن موجود نیست یا نمی‌داند؟ اگرنمی‌داند، چگونه دربارهٔ آن حکم می‌نماید؟

واگر می‌داندکه آن موجود نیست ولی دربارهٔ آن ازچیزی آگاهی ندارد ازچه طریقی به عدم وجـود آن آگاه گشته است؟ وچگـونه بدون تصـّور ، یك تصدیق بدست می آید؟

هنگامی که انسان آگاهی ندارد چرا لب ازسخن فرو نمی‌بندد؟.

آیا سخن گفتن بدون آگاهی‌جز پذیرفتن پریشان گوئی چیزدیگری بشمار می‌آید ؟ عین عبارت سهروردی در این باب چنین آمده است:

«فمنهم من یقول انها کما لیست بموجودة ولامعدومة لیست بمعلومة ولا مجهولة ولامعقولة ومن هؤلاء من یقول انها امورمحسوسة واعجب‌الاشیاء مالیس بموجـود ولا معلوم و هو یحـّس! ثم اذا لـم تکن معلومة فالکلام فیماذا ؟ وهـل یعلم انـّهالیست بموجـودة ام لا یعلم؟ فان لم یعلـم فکیف حکم به ؟ وان علم انـّها لیست بموجودة ولم یعلمها بوجه من‌الوجوه فبما ذا علم انـّها لیست بموجـودة ؟ وکیف صـّح التصدیق دون تصـّور؟ واذ لم یعلم فلم لم یسکت[1] ؟».

۱ــ کتاب «المشارع والمطارحات» مجموعه اول چاپ ترکیه صفحهٔ ۲۰۶

قائلان به‌واسطه وثبوت، کارپریشان گوئی‌را بجائی رسانده‌اند که کلّیّات‌را نیز نه موجود می‌دانند ونه معدوم. سخن آنان دراین باب به این‌ترتیب تقریریافته است که گفته می‌شود: کلّیّات‌را نمی‌توان از جمیع وجوه موجود بشمارآورد زیرا درعالم عین، متحقق نمی‌باشند . اطلاق عنوان معدوم نیز دربارهٔ آنها صادق نمی‌باشد زیرا کلّیّات اموری هستند که درظرف ذهن متحقّق می‌باشند . به این ترتیب کلّیّات درنظر این اشخاص اموری هستند که به‌حسب اختلاف دراعتبار، نه موجود بشمار می‌آیند ونه معدوم.

درمیان این‌جماعت کسانی هستند که ذات مقدّس باری‌تعالی را نه موجود می‌دانند ونه معدوم. آنچه آنان‌را به این وادی هولناك کشانده است جز یك برداشت لفظی وپندار لغوی چیزدیگری نمی‌باشد. این اشخاص کلمهٔ «موجود»را صیغهٔ مفعول ازمادّهٔ وجدان دانسته واطلاق آن‌را برخداوند جایزندانسته‌اند. سخن آنان براین نکته است که کلمهٔ موجود از مادّهٔ وجدان اشتقاق یافته است وچون وجدان خداوند نه درمرحلهٔ عقل امکان پذیراست ونه درمرحلهٔ حس، اطلاق کلمهٔ موجود برخداوند جایز نمی‌باشد.

باید توجّه داشت که اطلاق عنوان وجود یاموجود برخداوند، یك مبحث لفظی نبوده ودرچهارچوب استحسان لغوی نباید آن را مورد بررسی قرار داد، زیرا آنچه به عالم لفظ ولغت مربوط می گردد یك مسألهٔ حقیقی نبوده وبه آسانی می‌توان ازروی آن گذشت کسانی که اطلاق عنوان موجود یاهرلفظ دیگری را برخداوند جایز نمی‌دانند، اگرتنها به موازین لغوی واستحسان‌های لفظی متّکی باشند، سخن آنان‌را نمی‌توان مردود بشمارآورد آنچه دراینجا مورد گفتگواست این است که اگرخداوند هیچ گونه وجود وثبات وهویّتی ندارد، این اشخاص دربارهٔ چه چیزی سخن می گویند واطلاق عنوان موجودرا برچه کسی جایز نمی‌دانند؟ دراینجاست که سهروردی سخن این اشخاص را به شدّت مورد انتقاد

قـرارداده وآنانرا ابله خوانده است . عین عـبارت سهروردی دراین باب چنین آمده است:

«... والّذی لا هویة له ولا ثبات له هومنفی مسلوب الشیئیة نفیْ صرف ثـم لا یتأتی ان یعرف بجهة من الجهات والاّ یلـزم منه شرکةْ مّا فعمّا ذا یخبرُ هذاالأبله وعلی ای شیئی یتکلّمْ ؟...»[1]

نظر سهروردی دربارهٔ دلالت مطابقه والتزام

کسانی که بامسائل منطقی آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که یکی ازاقسام شش گانهٔ دلالت،دلالت لفظیه وضعیه‌می‌باشد. این‌دلالت‌اگرچه‌ازحیث‌شمول ودوام به‌پایه دلالت عقلیّه وطبعیّه نمی‌رسد، ولی چون درمقام تعلیم وتعلّم مـدار افاده واستفاده قرار گرفته ودرمنتقل ساختن فرهنگ وتمدّن جـوامع نقش عمده‌ای‌را ایفا می‌نماید، از اعتبار واهمیّت ویژه‌ای برخوردار است. در کتب معتبـر منطقی این دلالت به سه قسم تقسیم شده که به ترتیب عبارتند از:

۱ـ دلالت مطابقه.

۲ـ دلالت تضمن.

۳ـ دلالت التزام.

دلالت مطابقه هنگامی تحقّق می‌پذیرد که یك‌لفظ برتمام معنی موضوع له خود دلالت نماید. دلالت تضمن درمواردی صادق است که یك لفظ برجزء معنی موضوع له خـود دلالت داشته باشد. دلالت التزام عبـارت است از این که لفظ بر چیزی دلالت نمایدکـه از معنی مـوضوع له خـارج باشد ولی لازمـهٔ معنی موضوع له بشمارآید . علمای فن منطق پس از بـرشمردن اقسام سه گانهٔ دلالت لفظیّه وضعیّه، به بررسی نسبت میان آنهاپرداخته و گفته‌اند: تحقّق دلالت تضمن

۱ـ کتاب «المشارع والمطارحات» چاپ‌استانبول صفحهٔ ۲۰۹.

والتزام بدون تحقّق دلالت مطابقه، امکان پذیر نمی‌باشد. زیرا دلالت لفظ برجزء معنی‌موضوع له وهمچنین دلالت لفظ برخارج لازم معنی‌موضوع له بدون دلالت آن برتمام معنی موضوع له، امکان پذیرنیست به این ترتیب دلالت تضمن و التزام از فروع دلالت مطابقه بشمارآمده وبدون تحقّق دلالت مطابقه صورت تحقّق نمی‌پذیرند بیشتر علمای فن منطق عکس این مسأله‌را صادق ندانسته و گفته‌اند: دلالت مطابقه به هیچ وجه مستلزم دلالت تضمن والزام نمی‌باشد. زیرا مواردی وجود دارد که معنی موضوع له لفظ، بسیط بوده ومعنی خارج لازم نیز برای‌آن، درنظر گرفته نمی‌شود دراین گونه موارد است که دلالت مطابقه تحقّق می‌پذیرد ولی ازدلالت تضمّن والتزام اثری نمی‌توان یافت.

سهروردی دراینجا بابسیاری ازعلمای منطق به مخالفت برخاسته و گفته است: دلالت مطابقه نیزهر گز ازدلالت التزام برکنار نمی‌باشد. زیرا دردارهستی، چیزی‌را نمی‌توان یافت که از هر گونه خارج لازم، برکنار بوده وهیچ گونه رابطه‌ای بابیرون ازخود نداشته باشد.

به این ترتیب باید گفت: همانگونه که دلالت التزام بدون دلالت مطابقه امکان پذیرنمی‌باشد، دلالت مطابقه نیزبدون دلالت‌التزام صورت تحقّق‌نمی‌پذیرد. سهروردی نه تنها درمورد این مسأله یك نظریّهٔ ممتاز ومتفاوت با نظریهٔ دیگران ابرازداشته است بلکه عناوین واصطلاحاتی که درمورد اقسام دلالت لفظی بکاربرده است با عناوین واصطلاحاتی که سایر منطقیان دراین باب بکار برده‌اند متفاوت می‌باشد.

این فیلسوف دلالت مطابقه را دلالت قصد ودلالت تضمن را دلالت حیطهٔ وبالأخره دلالت التزام‌را دلالت تطفّل نامیده است. عین عبارت سهروردی دراین باب چنین آمده است[1]:

۱ــ کتاب «حکمة الاشراق» مجموعهٔ دوم مصنفات سهروردی چاپ تهران۱۳۳۱

« ان اللفظ دلالته علی المعنی الّذی وضع بازائه دلالة القصد، وعلی جزء المعنی دلالة الحیطه، وعلی لازم المعنی دلالة التطفل ولایخلـو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفل، اذ لیس فی‌الوجود مالا لازم له».

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود، سهـروردی برخلاف سایـر علمای فن منطق، دلالت مطابقه‌را خالی ازدلالت التـزام ندانسته وبه نـوعی تلازم بین این دودلالت اعتراف کرده است. لازم به یادآوری است که طرح این مبحث دراینجا تنهابخاطر شناختن دلالت مطابقه والتزام نمی‌باشد . زیرا این نوع دلالت درزمرهٔ مباحث الفاظ قرار گرفته ودردایرهٔ علوم عقلی، یك مبحث لفظی هـر گز مقصود بالذّات نمی‌باشد. آنچه می‌تواند طرح این مبحث‌را دراینجا موجّه نماید یك اصل اساسی است که سهـروردی روی‌آن تکیه‌کرده وآن‌را زیربنای نظریّهٔ خویش بشمار آورده است.

این فیلسوف می گوید: درداروجود وجهان هستی چیزی‌را نمی‌توان یافت کـه از هر گونه خـارج لازم ، عـاری و بر کنار باشد معنی این سخن آن است که هرذات وهویّتی که درعالم متحقّق باشد مقتضی نوعی ازآثار می‌باشد. یك حقیقت مـوجود به گونه‌ای است که اگرمانع وحـاجبی دربرابرآن قرار نگیرد همواره اثرخودرا آشکار می‌نماید به این ترتیب می‌توان گفت کسانی که برخی ازحقایق موجودرا بی‌اثر پنداشته وآن‌را از هر گونه خارج لازم ، عاری وبر کنار بشمارمی‌آورند، سخت دراشتباه می‌باشند. زیراهمانگونه‌که اثر بدون مؤثّر یك امر نامعقول بشمار می‌آید ، ذات وماهیت بی‌اثر نیز خلاف مقتضای اصول عقلی می‌باشد.

حاج ملا هادی‌سبزواری برخلاف سهروردی و به پیروی از بیشتر علمای فن منطق، دلالت مطابقه‌را مستلزم دلالت التزام نمی‌داند، این فیلسوف ازاستدلال سهروردی غافل نمی‌باشد، ولی درمقـام دفاع ازعقیدهٔ خویش می گوید: اگر چه

یك موجود درواقع ونفس‌الأمرازنوعی اثروخارج لازم، عاری وبر کنارنمی‌باشد ولی ذهن انسان ازاین توانائی برخورداراست که یك موجـودرا بدون توجّه به آثار ولوازم‌آن درنظر گیرد ومورد ارزیابی قرار دهد . عین عبارت سبزواری در این باب چنین است:

«وما یقال ان کل‌شیئی له لازم واقلّه الشیئة العامة وانه لیس غیـره ، لیس بشیئی‌لأنّا نتصورالموجود مع‌الذهول عن کونه شیئا اولیس‌غیره ومجرّد کونه لازماً فی‌الواقع لایکفی فی‌الألتزام[1]...»

باید توجّه داشت که آنچه دربارهٔ دلالت مطابقه والتـزام گفته می‌شود از حوزهٔ یك مبحث لفظی‌بیرون خواهد بود . مبحث لفظی نیزهمانگونه که گذشت، دردایرهٔ علوم عقلی، مقصود بالذات نمی‌باشد. بنابراین، اختلافی که میان سبزواری وسهروردی در این باب دیده می‌شود یك اختلاف اساسی نیست .

آنچه دراینجادارای اهمیّت است این‌است که سهروردی هیچ موجودی‌را بدون اثر ونوعی‌خارج لازم، ندانسته وانفکاك یك‌موجودرا ازهر گونه اثر، خلاف مقتضای عقل بشمارآورده است . نباید توهّم شود که این اصل بااراده واختیـار منافات داشته ومستلزم سلب ارادهٔ ازفاعل مختار می‌باشد. زیرا فاعل مختـار اگر چه فعل خـودرا همواره ازروی اراده واختیار انجام می‌دهد ، ولی اراده واختیار خودرا ازروی اراده واختیار بدست نمی‌آورد.

بنابراین ، مبدء فاعلی، حتّی درمورد افعالی که ازروی اراده واختیارانجام می‌پذیرد، جزذات فاعل، چیزدیگری نمی‌باشد. تنها تفاوتی که بین افعال اختیاری وغیراختیاری وجود دارد این‌است که افعال اختیاری پیوسته ازروی علم وآگاهی انجام می‌پذیرد، درحالیکه فعل‌غیراختیاری مسبوق به علم وآگاهی نمی‌باشد. این اصل که به موجب آن، جهات فعل، همواره ازلوازم ذات شناخته شده است، در

۱ــ «شرح منظومه» چاپ تهران مرکز نشرکتاب صفحهٔ ۱۲

آثار شیخ الرئیس ابوعلی‌سینا نیزمورد توجّه و بررسی قرار گرفته است. برخی ازحکما سستی وسختی، یا استعداد شدید بـرای انفعال، واستعداد شدید برای لا انفعال‌را،از کیفیّات استعدادیه بشمار آورده وشق‌دیگری‌برای‌آن قائل نمی‌باشند. گروهی دیگر استعداد وآمادگی جهت انجام فعل‌را نـیز، از کیفیّات استعدادیه دانسته‌اند. شیخ‌الـرئیس ابوعلی‌سینا سخن این گروه‌را مـردود دانسته وآمادگی جهت انجام فعل‌را ازانواع کیفیات استعدادیه بشمار نیاورده است. آنچه موجب شده که این فیلسوف بزرگ استعداد وآمادگی‌جهت انجام یك فعل‌را از کیفیّات استعدادیه بشمار نیاورد، جزپیروی ازاصل مزبور چیز دیگری نمی‌باشد.

زیرا همانگونه که گذشت ذات فاعل از آن جهت که یك حقیقت مـوجود بشمارمی‌آید، درصورتی که بامانع وحاجب روبرو نگردد، اثرخودرا ظاهر کرده ودراظهارآن، به نیروئی که زائد برذاتش‌باشد، نیازمند نمی‌باشد. هر گونه نیروی دیگری که دراین باب بـرای فاعل فرض شود، ذات فاعل نسبت به آن ، منفصل بشمار می‌آید نه فاعل، به این ترتیب می‌تـوان گفت: فاعل درفاعل بودن خـود، بالذّات‌نیازمند قوه واستعداد نمی‌باشد، آنچه‌بالذات نیازمند قوه واستعداد است، انفعال‌را باید نام بـرد؛ فاعل نیـز بالعرض، می‌تواند به نوعی ازقـوه واستعداد ، نیازمند باشد.

به نظر نگارندهٔ این سطور، این مسأله یکی از مسائل اساسی است که اگر به درستی مورد بررسی قرار گیرد، درحل بسیاری ازمسائل دیگر نقش عمده‌ای‌را ایفـا می‌نماید. استاد بزرگـوار علامهٔ طباطبائی ازجمله کسانی است که تـوجّه خویش‌را به این مسأله مبذول داشته وآن‌را دربرخی ازآثار خـود مورد بررسی قرارداده است عین عبارت ایشان دراین باب چنین است:

«... ان جهات‌الفعل دائماً تکون من لوازم الذات لأن کل ذات لها حقیقة فلها اقتضاء اثـر، اذا خلّی وطبعه ولم یکن مانع، یفعل ذلك الأثـر، فلا

یحتاج فی فعلها الی قوة زائد علیها، واذا فرض اضافه قوة اخر ی لها لم تکن تلك‌الذات بالقیاس الیها فاعلة لها بل قابلة ایّاها ... فثبت ان لا قوة ولااستعداد بالذات لکون الشیئی فاعلاً بل انّما القوة والأستعداد للانفعال ولصیرورة الشیئی قابلاً لشیئی بعد ان لم یکن [1].

انحاء هستی و واقع بینی سهروردی

رابطه میان انحاء متعدد هستی، بهمان اندازه که درمبحث دلالت مفید ومؤثّر است درباب مغالطه نیز می‌تواند منشاء اثر باشد بطورمثال، رابطه‌ای که میان یك‌لفظ ومعنی آن‌متحقّق‌است، همانگونه که می‌تواندبطریق درست وصحیح موجب انتقال معنی گشته و منشاء افاده واستفاده واقع شود می‌تواند بطور غلط باعث پیدایش نوعی مغالطه گردد.

به همین جهت است که سهروردی درباب مغالطه به تفصیل سخن گفته وانواع متعدد آنرا مورد بررسی قرار داده است این فیلسوف برای هریك از اشیاء علاوه بروجود عینی خارجی به وجود ذهنی و لفظی و کتبی نیز قائل شده است، درنظر وی وجود عینی اشیاء، یك وجود بالذات وقی‌نفسه است که همواره مدلول بشمار می‌آید. آنچه بروجود عینی بطور واقعی وحقیقی، نه بگونه‌ای وضعی واعتباری، دلالت می‌نماید، جزوجود ذهنی چیز دیگری نمی‌باشد. رابطه میان وجود ذهنی وهستی خارجی یك رابطهٔ واقعی وحقیقی است که به وضع واضع واعتبار اشخاص وابسته نمی‌باشد. دلالت وجود لفظی یك شیئی، بروجود ذهنی آن، بدون نوعی وضع واعتبار صورت تحقق نمی‌پذیرد.

درمورد دلالت کتبی نیزوضع به همین منوال است. به این ترتیب می‌توان

۱ــ «نهایة‌الحکمة»چاپ قم صفحهٔ ۱۰۷.

گفت همانگونه که یك شیئی از وجـود عینی وذهنی ، درجهان خـارج وذهـن برخوردار است، از وجود لفظی و کتبی نیز درعـالم وضع واعتبار برخـوردار می‌باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت همانگونه که یـك شیئی در جهان خارج وعالم ذهن، به وجود خارجی و ذهنی جلوه گر می گردد ، در عالم لفظ و کتابت نیز به وجود لفظی و کتبی خودرا آشکار می‌نماید.

باید توجّه داشت که هریك ازاین مراتب چهار گانه ، به مراتب گوناگون دیگر قابل تقسیم بوده وجلوه‌های مختلفی‌را می‌تـوان در آن مشاهده نمود. بطور مثال، وجود عینی یك شیئی، به وجود طبیعی، مثالی، وعقلی قابل تقسیم می‌باشد. وجود ذهنی نیزعلاوه براین که به وقوع دراذهان عالیه ، واذهان سافله قابل تقسیم می‌باشد می‌توان آنرا به واقع شدن درمرحلهٔ عقل، وهـم ، خیال، وحس مشترك نیز تقسیم‌نمود. درمورد وجود لفظی و کتبی نیز وضع به همین منوال است. زیرا وجود لفظی‌و کتبی یك شیئی‌را می‌توان به لغت‌های مختلف وحروف متعدد نشان داد، وآنرا دراین قالب‌ها به معـرض نمایش گذاشت. کسانی که به تحقّق رابطه میان مراتب هستی‌وانحاء مختلف وجود اعتراف می‌نمایند، به آسانی باورمی کنند که اسماء الله تعالی‌و کلمات تدوینی حق نیز قابل‌احترام بوده وبدون طهارت نباید آنهارا لمس نمود . حاج ملا هادی سبزواری ازانحاء چهـار گانهٔ هستی سخن به میان آورده ودرمورد آنها به بررسی پرداخته است.این‌حکیم عالی‌مقام درمـورد این مسأله به‌کتاب منطق شرح اشارات اشاره کرده وآنرا از خواجه نصیرالدین طوسی‌نقل کرده است گویا کتاب منطق تلویحات که یکی ازنوشته‌های سهروردی است دراختیار وی نبوده است.

زیرا باتوجّه به این که شیخ شهاب‌الدین سهروردی درحدود نیم قرن پیش ازخواجه نصیرالدین طوسی پا به عرصهٔ هستی گذاشته است سزاوار این بود که نوشتهٔ وی نیز دراین باب مورد استناد قرار گیرد. عین عبارت سهـروردی دراین

باب چنین است[1]:

«اعلم ان للشیئی وجوداً فی‌الأعیان ای فی نفسه وهو المدلول علیه لاالدال ووجوداً فی‌الأذهان وهو دال علی‌العینی حقیقةً لاوضعاً ووجوداً فی‌اللفظ وهو دال وضعاً علی الذهنی ومدلول من جهة الکتابة ووجوداً فیها ودلالتا هذین الأخرین مختلف بالأعصار».

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی وجود عینی‌را یك وجود «فی‌نفسه» ومدلول دانسته وهستی ذهنی‌را دلیل واقعی آن بشمار آورده است. ازاین‌عبارت به‌روشنی می‌توان دریافت که وی یك فیلسوف واقع بین بوده وهر گونه اصالت بخشیدن به ذهن‌را مردود می‌داند. زیرا وجود ذهنی وهمچنین وجود لفظی و کتبی، از آن جهت که بروجود عینی دلالت می‌نمایند از استقلال برخوردار نمی‌باشند.

به عبارت دیگر می‌توان گفت هریك ازهستی‌های سه گانه همانند آئینه‌ای بشمار می‌آیند که چهرهٔ وجود عینی، در آن قابل مشاهده می‌باشد. باید توجّه داشت که وقتی یك‌شیئی آئینهٔ لحاظ و «ما به ینظر» می‌باشد دیگر نمی‌توان آن‌را مستقل و«مافیه ینظر» نیز بشمار آورد، زیراجمع میان لحاظ آلی و لحاظ استقلالی امکان پذیر نمی‌باشد. به این ترتیب باید گفت آنچه «مابه ینظر» بوده وآئینه وار شیئی دیگررا نشان می‌دهد. چیزی جدا از آن شیئی نبوده وجلوه‌ای ازجلوه‌های آن بشمار می‌آید.

ازاینجاست که می‌توان به بطلان نظریهٔ معروف کانت وپیروان وی پی برد، وآن‌را نوعی ازانواع شك درواقعیّت بشمار آورد.

این فیلسوف پرنفوذ آلمانی که دربسیاری ازفیلسوفان پس ازخود اثرداشته میان پدیدارها واشیاء فی‌نفسه تمایز وتفاوت قائل شده است. وی براین عقیده

۱ــ «منطق التلویحات» چاپ تهران سال۱۳۳۴ صفحهٔ ۱۷.

است که مانمی‌توانیم «اشیاء فی‌نفسه» را به عنوان موجودات مستقل بشناسیم زیرا ماهرچیزی‌را زیرسیطرهٔ زمان ومکان که واقعیّتی جدا ازادراك انسانی ندارند ادراك می کنیم.

کانت مسألهٔ زمان ومکان‌را بدانگونه که ازاسلاف‌خویش به ارث برده مورد بحث قرارداده وبااسلوب جدید وشگفت‌آوری به‌حل‌آن پرداخته است. دونظریه عمده دربارهٔ این‌موضوع پیش‌ازکانت وجودداشت. اسحاق نیوتون پیشنهادکرده بودکه مکان وزمان شبیه به دوجعبهٔ خالی بسیاربزرگ هستندکه جهان درون آنها قرار گرفته است. لایب نیتس وسایرفلاسفهٔ تجربی‌مسلك انگلیسی ، زمان ومکان‌را امورانتزاعی به نظرآورده بودندکه ما به وسیلهٔ تأمّل وتفکّر دربارهٔ اوضاع واحوال خاص مکانی وزمانی به آنها نائل می گردیم. کانت پس ازردّ هردونظریه پیشنهاد می کندکه زمان ومکان واقعیّت‌های مستقل نیستند بلکه باید به عنوان صورتهای احساس ملاحظه شوند. این بدان معنی‌است که آنچه ما بوسیلهٔ حواس می‌فهمیم تحت صورت‌های زمان ومکان می‌فهمیم . زمان ومکان به یك‌لحاظ دائماً وپیوسته وجوددارند. لیکن اگرما ازفهم وادراك خود جدا شویم آنها ناپدید می‌شوند.اگرکسی‌نباشدکه چیزی‌راادراك کند چیزهائی به نام زمان ومکان موجود نخواهند بود.این نظریه برای تعلیمات کانت درسایر مسائل بسیار مهم بود قبول این نظربه همانا قول به تمایز مشهور است میان اشیاء آنطور که هستند واشیاء چنانکه برای ماپدیدار می‌شوند.[1]

کانت اگرچه بافیلسوفان تجربی مسلك به مخالفت برخاسته ونظریهٔ آنان‌را دربارهٔ انتزاعی بودن زمان ومکان مردود دانسته است. ولی خود وی نیز از عهدهٔ حل مسأله برنیامده ویك نظریهٔ ممتاز وقابل‌قبول ارائه نکرده است زیرا آنچه این

۱ــ فلسفه یا پژوهش حقیقت تألیف پروفسور لوین و چندتن از استادان فلسفه انگلستان ترجمهٔ جلال‌الدین مجتبوی صفحه ۲۸۰

فیلسوف دراین باب ابراز داشته جز انکار زمان ومکان درجهان خارج چیزدیگری نمی‌باشد. تمایزمیان اشیاء آنگونه که‌هستند، واشیاء چنانکه برای ماپدیدارمی گردند خود می‌تواند نوعی شك درواقعیّت بشمار آید.

اصل‌الاصول واول‌الاوائل

محـال بودن اجتماع وارتفاع نقیضان یك‌اصل بدیهـی واولی است که در اعتبار آن به هیچ وجه نمی‌توان تـردید روا داشت. وضوح وبداهت این اصل به اندازه‌ای است که هیچ یك از اصول دیگررا نمی‌توان هم پایهٔ آن بشمار آورد. طرفداران اصالت تجربه براین عقیده‌اند که این اصل نیزمانند سایرامور براساس تجربه استوار است وغیرازتجربه منشاء دیگری نمی‌توان برای آن درنظر گرفت. آنچه بی‌پایه بودن سخن این‌اشخاص را آشکار می‌سازد این است که:

تجربه تنها روی آنچه هست انجام می‌پذیرد وچیزی که چنین باشد هر گز نمی‌تواندمنشأ اصل امتناع تناقض بشمار آید. این مسأله‌را نیزنباید نادیده انگاشت که‌خود اصل‌تجربه بدون اتکاء به‌اصل‌امتناع اجتماع نقیضین‌هر گز معتبر نمی‌باشد. به این ترتیب باید گفت اصل امتناع تناقض، یك اصل عقلی واولی است، که همهٔ اصول دیگررا می‌توان به‌آن باز گرداند. اصول عقلی‌ومنطقی عبارتند ازیك سلسله حقایق‌اساسی که به‌خودی خود بدیهی وبیّن بالذات می‌باشند ومنشاء همهٔ براهین واستدلال‌ها نیز بشمار می آیند.

اکنون دراینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا درمیان اصول بدیهی کدام اصل‌را می‌توان نخستین اصل بشمار آورد؟

حکمای بزرگ اسلامی اصل امتناع تناقض‌را نخستین اصل دانسته وآن‌را اصل‌الاصول واول‌الاوائل نام نهاده‌اند. پل فولکیه در کتاب «مابعدالطبیعهٔ» خـود عقیدهٔ دیگری ابرازداشته ومی گوید: امروزه فلاسفه، دواصل‌را مصدر تمام اصول

می‌دانند و بقیّه‌را مشتق‌از آندو می‌شمارند. آن دواصل یکی اصل هوهویت است ودیگری اصل جهت کافی. این فیلسوف سپس می‌افـزاید که اگر کمی دربـارهٔ چگونگی پیدا آمدن اصول تأمّل بکنیم متوجّه می‌شویم که ما به اصل هوهویت بعد ازاصول دیگر است که وقـوف می‌یابیم وحتّی غالب مـردم آن‌را به عبارت درنمی‌آورند وحال آنکه مضمون اصل امتناع تناقض‌را درعباراتی چـون « دریا بسته است یاباز» و « یامن اشتباه می کنم یاشما » بیان می کنند. ازنظرتقدم وتأخّر زمانی نـیز اصل امتناع تناقض است که ابتداء به عبـارت درآمده واصل‌الاصول شناختـه شده است. چـنانکه ارسطو وطماس آکوینی فقط ازاصل عـدم تناقض بحث کرده‌اند. امّا اصل هوهویت هم ساده‌تراست وهم منطقاً مقدم.»

پل‌فولکیه پس‌ازاین که اصل‌هوهویت واصل جهت‌کافی‌را مصدرهمهٔ اصول بشمارآورده دربارهٔ وحدت آن دو اصل چنین می گوید : این که تمام اصول‌را به اصل امتناع تناقض بازمی‌توان گرداند قولی است که سابقاً نیزمشهور بوده است. چنانکه طماس آکوینی می گفت : « براین اصل است که همهٔ اصول دیگر مبتنی است»،امروزه‌هم چون اصل‌هوهویت اساسی‌ترین‌اصول شناخته‌شده است‌معمولاً همان را مرجع تمام اصول‌می‌دانند واین نظررابوسیلهٔ منطق یا ازراه مشاهدهٔ امور نفسانی مدلّل می‌دارند.

الف ـ بـوسیلهٔ منطق وصاحبـان این نظر غالباً از راه منطق است که اصل جهت کافی‌را به اصل هوهـویت برمی گردانند. بدین تـرتیب که مفاهیم منطوق این اصل‌را مورد تحلیل قرارداده نشان می‌دهند که اصل جهت کافی فرعی ازاصل هوهویت است بدین قرار: ۱ـ این ردّ وارجاع گاهی به صورت بـرهان مستقیم انجام می گیرد. بدین‌نحو که نشان داده شود چگونه بوسیلهٔ انتقال بلافصل یاتدرج مفاهیم مجمل به مفصّل می‌توان ازاصلی به اصل دیگررفت. این سیر وحـرکت فکری‌را می‌توان بدین نحو بیان کرد: آنچه هست. ازاین قضیّه که منطوق اصل

هوهویت است می‌توان قضیّهٔ دیگری بیرون کشید که چیزی برقضیّه‌ای اولی نمی‌افزاید و آن این است: آنچه هست، تمام آنچه‌را که برای هستی داشتن لازم دارد، داراست. امّا این قضیّه قضیّهٔ دیگری را بالملازمه دربر دارد و آن این است:

آنچه هست جهت هستی خودرا واجد است. بدین منوال است که به اصل جهت کافی می‌رسیم. نظیرهمین روش‌را باشلاربرای مربوط ساختن اصل استقراء به اصل هوهویت بکاربرده است و گفته است «میان این سه حکم الف الف است، والف‌الف می‌ماند والف باید الف بماند، انتقال نامحسوسی درکاراست واین‌خود بدون توسّل به تجربه وبه ضرورت عقل است که میان اصل هوهویت واصل استقراء ارتباط هست.»

پل‌فولکیه درجای دیگراز کتاب خود می گوید: اصل جهت کافی که یکی‌از دواصل اولیّه بشمار می‌آید پیش‌از فیلسوف معروف آلمانی لایب نتیس معمول نبوده است. به این ترتیب کشف این اصل‌را می‌توان به این فیلسوف منسوب دانست :

کسانی که بافیلسوفان اسلامی آشنائی دارند به‌خوبی‌می‌دانند که این بزرگان وجود یك‌شیءرا همواره محفوف ومقرون به دوضرورت می‌دانند. ضرورت اول‌عبارت‌است ازضرورتی که ازناحیهٔ علّت تامّه برای یك‌شیء حاصل‌می‌شود. دربارهٔ این ضرورت گفته می‌شود: مادام‌که شیء به مرحلهٔ وجوب وجود نرسد صورت تحقّق نمی‌پذیرد. به همین جهت است که حکما گفته‌اند: «الشیء مالم یجب لم یوجد.»

ضرورت دوم از ناحیهٔ وجود است. یك‌شیء هنگامی که موجود می‌شود

۱ــ فلسفهٔ عمومی یا مابعدالطبیعه نوشتهٔ پل‌فولکیه تألیف یحیی مهدوی چاپ تهران صفحات ۹۸- ۸۸- ۹۳.

مادام که از هستی خود بهره‌مند است از نوعی ضرورت نیز برخوردار می‌باشد. این نوع ضرورت همان چیزی است که در اصطلاح حکما ضرورت بشرط محمول نامیده شده است. اکنون اگر اصل جهت کافی بر اساس آنچه لایب‌نیتس و پیروانش ابراز داشته‌اند با یکی از دو ضرورت سابق یا لاحق منطبق باشد در نظر حکمای اسلامی نیز یک اصل مسلم و پذیرفته شده بشمار می‌آید ولی باید توجّه داشت که در نظر حکمای اسلامی اصل امتناع تناقض بر همهٔ اصول دیگر مقدّم بوده و هیچ یک از اصول در وضوح و بداهت هم پایهٔ آن نمی‌باشند.

در مورد اصل هوهویت نیز وضع به‌همین منوال است. زیرا این اصل اگر چه اصل اساسی و معتبر بشمار می‌آید ولی مادام که به اصل بنیادی امتناع تناقض متّکی نباشد از اعتبار و ضرورت برخوردار نمی‌باشد. به این ترتیب می‌توان گفت اصل امتناع تناقض اساس همهٔ اصول و زیربنای همهٔ مسائل می‌باشد.

تناقض در اصطلاح منطقیان عبارت است از اختلاف میان دو قضیّه، بگونه‌ای که صدق هر یک از آنها بالذّات مستلزم کذب دیگری بوده و کذب هر یک از آنها نیز مستلزم صدق دیگری بشمار آید. بنابراین قضیّه‌ای که در میان دو امر متناقض صادق می‌باشد، جزیک قضیّهٔ منفصلهٔ حقیقیه چیز دیگری نمی‌باشد دلیل این امر آن است که متن واقع و نفس‌الأمر هر گز از هستی یا نیستی یک شیئی خالی نبوده و همانگونه که جمع میان هستی و نیستی امکان پذیر نمی‌باشد، رفع هستی و نیستی یک شیء نیز امکان پذیر نمی‌باشد.

باید توجّه داشت که نقیض یک شیء در واقع و نفس‌الأمر جز از میان برداشتن و رفع آن چیز دیگری نمی‌باشد به همین جهت علمای منطق در باب معنی تناقض که از باب تفاعل است و مقتضی تکرار رفع می‌باشد سخن‌های مختلف گفته و راه‌های متعدّد ارائه کرده‌اند.

این مسأله که آیا مقتضای تفاعل چیست، و رفع یک شیء چگونه در باب

تناقض تکررمی‌پذیرد ازعهدهٔ این‌مبحث بیرون است. آنچه اکنون دراینجا مورد بحث واقع می‌شود این است که گفته مـی‌شود: آیا مسألهٔ تناقض به بـاب قضایا اختصاص می‌یابد یا این که درمورد مفردات نیز می‌توان آنرا مطرح نمود؟

جای هیچ گـونه تـردید نیست که نقیض یک‌شیء، رفع آن شیء بشمار می‌آید این‌مسأله نیز بدیهی‌است که نسبت میان یک‌شیء ورفع آن جزمیان وجود وعدم درجای دیگر تحقّق نمی‌پذیرد ، بنابراین ، تناقض واقعی وتمانع حقیقی ، تنها درمورد وجود و عدم صادق می‌باشد. تناقض درباب قضایا نیز جزتمانع میان ثبوت نسبت وسلب آن، چیز دیگری نمی‌باشد . هنگامی یک قضیّه نقیض قضیّهٔ دیگر بشمار می‌آید، که درثبوت وسلب نسبت، بایکدیگر اختلاف داشته باشند. علمای فن منطق، اصل امتناع تناقض‌راتنهادرمورد قضایا مطرح ساخته وازتناقض درمفردات سخن به میان نیاورده‌اند. علّت این امرشاید این باشد که آنچه غرض اهـل منطق‌را تأمین می‌نماید، تناقض درباب قضایا می‌باشد زیرا درمـورد اثبات مطالب، قیاس خلف، نقش‌عمده‌ای‌را ایفا می‌نماید واین‌قیاس به تناقض درمفردات متکی نمی‌باشد باتوجّه به آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به‌آسانی می‌توان گفت اصل اولی وبدیهـی امتناع تناقض، به باب قضـایا اختصاص نداشته و در مـورد مفردات نیزصادق می‌باشد . به همین جهت است که شیخ شهاب‌الدین سهروردی در دو کتاب خود یعنی التلویحات والمشارع والمطارحات اصل امتناع تناقض‌را هم در مورد قضایا صادق دانسته است وهم درمورد مفردات ؛ این فیلسوف براین عقیده است که تقابل‌وتمانع درواقع ونفس‌الأمر میان وجود وعدم صادق می‌باشد دوقضیّهٔ متقابل از آن جهت که قضیّه بشمار می‌آیند متقابل نمی‌باشند.تقابل میان دوقضیّه به موضوع آنها نیز منسوب نمی‌باشد بلکه آنچه مـوجب تقابل میان دو قضیّه می‌گردد جز ایجاب نسبت وسلب آن، چیزدیگری نمی‌باشد. عین عبارت سهروردی در این باب چنین است:

« و من جملة المتقابلات التقابل بالأيجاب والسّلب سواء كان فی القضيّة كما فی قولك زيدٌ ابيض وزيدٌ ليس بابيض او غير القضيّه كالأبيضية واللا ابيضية وتعلم ههنا ان الذی قال ان التناقض هو نفس التقابل الأيجابی والسلبی سهو فان التناقض يدخل فی مفهومه القضيّة بحسب اصطلاح المنطقيين واما التقابل فی الحقيقة فهو بين النفی والأثبات ، والقضيتان تتقابلان لامن حيث انّهما قضيتان ولا باعتبار موضوع القضية بل باعتبار الأيجاب والسلب المضافين الى شيئی واحد و ذلك القائل انّما وقع له هذا من حيث ان التقابل لايكون فيه صدقٌ و كذب الاّ وان يكون فی القضيّة ولا يلزم من توقف صدق شيئی ولاحال من احواله على غيره ان يكون هو هو[1] .»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروری درمیان نفس نفی واثبات به تقابل قائل گشته وتقابل میان دوقضیّه‌را به اعتبار ایجاب وسلب دانسته است. کسانی که‌اصل امتناع تناقض‌را تنهادرمورد قضایا مطرح‌ساخته‌اندسخن‌خود رابراساس صدق و کذب استوارساخته‌واجتماع آنهارا غیرممکن بشمار آورده‌اند آنچه سخن این اشخاص‌را با اشکال روبرو می‌سازد این است که :

وابسته بودن تحقق صدق و کذب به باب قضایا مستلزم وابسته بودن تناقض وتقابل به باب قضایانمی‌باشد سهروردی در کتاب التلویحات خود نیز این‌مسأله‌را مطرح ساخته وچنین می گوید:

«المتقابلان هماالّذان لا يجتمعان فی شيئی واحد فی زمان واحد من جهة واحدة وذلك على انحاء الأول تقابل الأيجاب والسلب لافی القضيّه وجدها بل فی مثل قولك فرس ولافرس[2] ...»

۱ــ کتاب المشارع والمطارحات مجموعهٔ اول فی‌الحکمة الالهیه، چاپ‌استانبول صفحه ۳۱۴.

۲ــ کتاب التلویحات مجموعهٔ اول فی‌الحکمة الالهیة چاپ استانبول‌صفحه ۲۷.

همانگونه که گذشت تناقض حقیقی وتمانع واقعی درمیان وجود وعدم تحقّق می‌پذیرد. وجود نیز به حسب تقسیم اولی بردو قسم است آن دوقسم به ترتیب عبارتند از:

۱ـ وجود اصلی یا استقلالی.

۲ـ وجود رابط یا تبعی.

وجود استقلالی عبارت است ازثبوت موضوع . این وجودرا مفاد هلیّات بسیطه نیز می گویند. وجود رابط عبارت است از ثبوت محمول برای موضوع. این وجودرا مفاد هلیّات مرکّبه نیز می گویند همانگونه که میان وجود استقلالی وعدم آن، تناقض تحقّق می‌پذیرد میان وجود رابط و عدم آن نیز تناقض صادق می‌باشد . به عبارت دیگر گفته می‌شود همانگونه که موجود بودن حسن یا موجود نبودن وی متناقض است.عالم بودن شخص حسن باعالم نبودن وی نیز متناقض می باشد.

تناقض وتمانعی که درباب قضایا مطرح می‌شود در مورد وجود رابط صادق می‌باشد زیرا دراین گونه قضایا آنچه ثابت می‌شود نسبت محمول به موضوع است. آنچه سلب می گردد نیز جزنسبت محمول به موضوع چیز دیگری نمی‌باشد. در مورد هلیّات بسیطه، مسأله بگونه‌ای دیگر مطرح می‌شود زیرا دراین گونه قضایا اگرچه تناقض واقعی وتمانع حقیقی تنها بین وجود استقلالی وعدم آن می‌باشد ، ولی ذهن آدمی موضوع و محمول قضیّه را دو چیز اعتبار کرده و بین آنها نوعی نسبت برقرار می‌نماید به همین جهت است که ازنقطه نظر ذهن آدمی در این گونه قضایا نیزتناقض تنها درموردنسبت صادق می‌باشد. بطور مثال وقتی گفته می‌شود؛ انسان موجود است درجهان خارج. انسان ووجود که موضوع ومحمول قضیّه‌را تشکیل می‌دهند یك چیز بیش نیستند. ولی ذهن آدمی آنهارا دوچیز اعتبار کرده وبین آنها نوعی نسبت برقرار می‌نماید. بنابراین، بین قضیّهٔ انسان موجود است وانسان موجود نیست به اعتبار جهان خارج تناقض میان وجود

وعـدم استقلالی وبه اعتبار ذهن بین وجـود رابط و عدم رابط یعنی نسبت سلبی وایجابی می‌باشد. به این‌ترتیب باید گفت درمورد هلیّات مرکّبه تناقض چـه در ذهن و چه در خارج تنهامیان وجود رابط وعدم‌آن تحقّق می‌پذیرد ولی درمورد هلیّات بسیطه ذهن باخارج متفاوت می‌باشد زیرادراین گونه قضایا تناقض‌خارجی بین وجود استقلالی و عدم آن می‌باشد درحالیکه به حسب ظرف ذهن تناقض در اینجا نیز همانند تناقض درهلیّات مرکّبه بشمار می‌آید.

تقابل واحد و کثیر

شیئی واحد ازآن‌جهت که واحد است کثیر نمی‌باشد کثیر نیز از آن‌جهت که کثیر است هرگزواحد بشمار نمی‌آید. به این ترتیب‌واحد و کثیر نسبت‌به یکدیگر متقابل بوده و قابل اجتماع نمی‌باشند. این‌مسأله‌میان‌حکما مورداختلاف‌واقع‌شده واقوال وعقاید گوناگونی‌نیز دراین‌باب ابراز گشته است: گروهی براین‌عقیده‌اند که واحد و کثیرمتقابل بالذات‌بوده ومانند سایر امور متقابل‌بایکدیگرقابل اجتماع نمی‌باشند. گروهی دیگراین عقیده‌را مورد انکار قرارداده و واحد و کثیررا متقابل بالذات‌نمی‌دانند کسانی که‌واحدو کثیررامتقابل‌بالذّات‌می‌دانند بدو گروه‌قابل‌تقسیم می‌باشند. گروهی‌از آنان‌براین‌عقیده‌اند که‌تقابل واحدو کثیر از اقسام‌چهار گانهٔ‌تقابل بیرون نمی‌باشد. گروهی دیگر براین‌عقیده‌اند که این‌تقابل‌ازاقسام چهار گانهٔ تقابل نبوده‌ومی‌توان‌آن‌را قسم‌پنجم‌ازاقسام تقابل‌بشمار آورد. کسانی که‌تقابل‌واحدو کثیر را ازاقسام چهار گانهٔ تقابل بیرون بشمار نمی‌آورند دو گروه را تشکیل می‌دهند.

گروه نخست براین عقیده‌اندکه تقابل واحد وکثیر جز تقابل تضایف چیز دیگری‌نمی‌باشد گروه دیگربراین‌عقیده‌اند که تقابل‌واحدو کثیر ازاقسام تقابل‌تضاد بشمار می‌آید. حقیقت امر این‌است که تقابل میان واحد وکثیر از اقسام تقابل‌های معروف‌چهار گانه یعنی «تناقض، تضاد، تضایف،عدم وملکه» نمی‌باشد.زیرا هریك

از تقابل‌های چهـار گانه قائم به غیریّت بوده وازتمانع و تدافع ذاتی برخوردار می‌باشند این مسأله نیزروشن است که اگرهرچیز نسبت به یکدیگر تمانع و تقابل ذاتی‌داشته باشند هر گزنمی‌توان آنهارابه‌یک‌جهت جامع وجنبهٔ متّحد باز گرداند. آنچه دراینجا ذکرشد دربارهٔ تقابل میان واحد و کثیر صادق نمی‌باشد. زیراواحد و کثیر از اقسام موجود یماهو مـوجود بوده وهقسم آنها جـزوجود چیز دیگری نمی‌باشد. حکمای‌الهی وحدت‌را باوجود مساوق وهم‌آهنگ می‌دانند. به عبارت دیگر می‌توان گفت همانگونه که واحد از آن جهت که واحد است موجود است، موجود نیز از آن جهت که موجود است واحد بشمار می‌آید.

به این‌ترتیب هریك ازدوقسم واحد و کثیررا ازجهت دیگرمی‌توان مصداق واحد بشمارآورد. نتیجه این‌سخن آن است که آنچه می‌تواند میان واحد و کثیر اختلاف ایجاد نماید همان چیز می‌تواند میان واحد و کثیراتّحاد نیزبرقرارسازد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: ما به‌الأختلاف میان واحد و کثیر به ما به‌الأتّحاد میان آنها بازمی‌گردد. باز گشت جهت اختلاف به‌جهت اتّحاد یك‌عنوان گسترده ودامنه‌داری است که باعث پیدایش مسأله تشکیك گشته وسلسله‌ای ازمسائل‌را نیز به دنبال‌آورده است. باتوجّه به‌آنچه دراینجاذکرشد می‌توان وحدت و کثرت‌را ازشئون تشکیك دروجود بشمارآورد.

این سخن درمورد خارجیّت وذهنیّت وهمچنین فعلیّت وقـوه نیزصادق است،زیرا اگرچه وجود به‌خارجی وذهنی وهمچنین به بالفعل وبالقوه بودن قابل تقسیم می‌باشد ولی ازسوی دیگروجـود همانگونه که باوحـدت مساوق است با خارجیّت وبالفعل بودن نیزمساوق وهم‌آهنگ می‌باشد. دراینجا نباید توهم شود که مساوق بودن وحـدت وهستی باتقسیم هستی به دوقسم واحـد و کثیر منافـی ومناقض می‌باشد زیرا برای وحدت دواعتبار می‌توان درنظر گرفت.

نخست آن که وحدت «فی‌نفسه» وخود بخود بدون این که برخی ازمصادیق

آن‌بابرخی دیگرمقایسه شود مورد اعتبارواقع می‌شوددوم‌آن که وحدت از مقایسهٔ برخی‌مصادیق‌بامصادیق‌دیگربدست‌می‌آید.واحدبه‌معنی‌نخست باهستی‌مساوق وهم آهنگ می‌باشد ولی واحد به معنی دوم یك‌قسم ازدوقسم هستی‌را تشکیل می‌دهد. شیخ مقتول شهاب‌الدین سهروردی تقابل میان واحد و کثیررا یك‌تقابل مخصوص دانسته و آن‌را ازاقسام تقابل‌های چهارگانه بشمار نیاورده است.

وی براین عقیده است که تقابل میان واحد و کثیر از نوع تقابل میان سلب وایجاب وعدم وملکه نمی‌باشد زیرا همانگونه‌که واحد یك امر وجودی است کثیر نیز یك‌امر وجودی بشمارمی‌آید درنظراین فیلسوف تقابل‌میان واحد و کثیر ازنوع تقابل تضاد نیز نمی‌باشد زیراکثیر چیزی است که همواره متقوم به واحد می‌باشد درحالیکه یکی ازدو امر متضاد هرگز متقوم به دیگری نمی‌باشد. درنظر وی تقابل میان واحد و کثیر ازنوع تقابل تضایف نیز بشمار نمی‌آید زیرا واحد چیزی است که بدون اضافه ومقایسه باکثیر نیزمتحقّق است.

سهروردی دربارهٔ تقابل میان واحد و کثیر وتفاوت آن، با تقابل‌های چهار گانه دربسیاری ازآثار خود سخن گفته است وی دردو کتاب معروف خود یعنی «التلویحات» و«المقاومات» این‌مسأله‌را مورد بررسی قرارداده وتفاوت میان اقسام گوناگون تقابل‌را آشکار ساخته است.

عین عبارت این فیلسوف دراین باب چنین آمده است:

«ومن التقابل مابین الواحد والکثیر ولیسا بضدّین لتقوم الکثیر بالواحد ولیس تقابلهما بالسلب والأیجاب والعدم والملکة لأنّهما وجودیان ولیسا بمتضایفین اذالوحدة قد تکون دون اضافة کثرة[1]...»

سهروردی درجای دیگری ازآثار خود درهمین باب چنین می گوید:

«فامّابین الوحدة والکثرة ظنّ‌انّه تقابل تضایفی وهوفاسد ـ اذالوحدة

۱ــ کتاب التلویحات مجموعهٔ اول فی‌الحکمة الالهیة چاپ استانبول صفحه ۲۸.

تعقل دون كثـرة ـ وليسا بمتضادّين عندهم لأنّهم شرّطـوا غـايةَ البعد فليستأنفوا اصطلاحاً آخراوليزيدوا فی‌التقسيم[1].»

همانگونه که دراین عبـارت مشاهده می‌شود سهروردی تقابل میان واحـد وکثیررا ازاقسام تقابل‌های چهار گانه بشمار نیاورده وبرای آن بابی دیگر غیر از سایر اقسام تقابل گشوده است.

این فیلسوف درکتاب دیگر خـود یعنی « المشارع والمطارحات » که در مجموعهٔ اول آثار وی درشهراستانبول به چاپ رسیده است درصفحهٔ ۳۱۸ مسألهٔ تقابل میان واحـد وکثیررا مطرح ساخته وآن را خارج از اقسام چهار گانهٔ تقابل دانسته‌است. گروهی ازحکمابراین‌عقیده‌اند که چون وحدت ، علّت کثرت‌بشمار می‌آید ناچار باید تقابل‌میان وحدت وکثرت ازنوع تقابل‌تضایف محسوب گردد.

سهروردی درهمین کتاب سخن این اشخاص‌را مردود دانسته وگفته است: وحدت علّت کثرت بشمار نمی‌آید . زیرا رابطه میـان علّت ومعلول بگونه‌ای است که پیدایش معلـول به هیچ وجه مـوجب بطلان علّت خـود نمی‌باشد ، در حـالیکه رابطه میان وحدت و کثـرت بگونه‌ای است که پیدایش کثرت هـرگز با بقاء وحدت مقابل سازگار نمی‌باشد. این سخن‌سهروردی باشمول معنی وحدت ناسازگار نمی‌باشد زیرا همانگونه که گذشت وحدت شامله باوجود مساوق بوده وهر گونه کثرت وجودی‌را نیز شامل می گردد.

تقابل تضاد

دوشیئی متضادّ عبارتند ازدوامر وجودی وغیر متضایف که اجتماع آنها در محل واحد، ازجهت واحـد ودرزمان واحـد امکان پذیر نمی‌باشد. این تعـریف میراثی است که ازقدمارسیده است. بزرگان گذشته وحکمای سلف صالح درباب

۱ـ کتاب المقاومات مجموعهٔ اول فی‌الحکمة الالهیة چاپ استانبول صفحه۱۵۹

تقابل تضاد به همین اندازه اکتفا کرده وقید دیگری بر آن نیفـزوده‌اند. به همین جهت است که درنظرحکمای سابق، تقابل تضاد به باب اعـراض اختصاص نیافته ودرمورد جواهرنیز جاری می‌باشد. با استناد به همین تعـریف است که فیلسوفان سلف، اطراف تقابل تضادرا به دوطرف نهائی منحصرنکرده، واطراف بیشتری‌را نیز برای آن جایزدانسته‌اند. باید توجّه داشت که حکمای مشّاء بـه این تعریف قانـع نگشته، وقیدهای دیگری بر آن افزوده‌اند.

این بزرگان درباب تقابل‌تضادّ، علاوه بر آنچه قدما ابرازداشته‌اند، قیدهای داخل بودن تحت جنس قـریب ، ونهایت بعد واختلاف داشتن بایکدیگررا نیز معتبر دانسته‌اند. براساس افزایش این دوقید برآنچه قدما ابـراز داشته‌اند، تقابل تضاد درنظر حکمای مشّائی تنها درمورد اعـراض صادق بوده و اطراف آن نیز منحصر به دوطرف می‌باشد.

پیروان حکمت مشّاء، از طریق استقراء به این واقعیّت دست یافته‌اند که درمیان اجناس عالیه ازمقولات ده گانه، تقابل تضاد تحقّق نمی‌پذیرد زیـرا مقولهٔ کـّم ومقولهٔ کیف وهمچنین سایراعراض نسبی دریك جوهرجسمانی قابل اجتماع می‌باشند. همانگونه که اجناس عالیه بایکدیگر متضاد نمی‌باشند اجنـاس متوسطه از مقولات ده گانه نیز با یکدیگر متضاد نمی‌باشند. این سخن درمورد نوع اخیـر هریك ازمقولات نیزصادق‌می‌باشد. زیرا بطور مثال نوع اخیر ازمقولهٔ کم بانوع اخیر از مقولهٔ کیف درمحل واحد قابل اجتماع بوده وبه هیچ وجـه دافع وطارد یکدیگر نمی‌باشند. اکنون با توجّه به این که درمیان دوجـوهر نیزتقابل تضاد، تحقّق پذیر نمی‌باشد به آسانی می‌توان گفت : تقابل تضاد تنها درمیـان دونوع تحت جنس قریب آن‌هم درمقولات عرضیه باید مورد بحث وبررسی قرار گیرد. بطور مثال سیاهی وسفیدی را می‌توان دو امـر متضاد بشمار آورد زیـرا سیاهی وسفیدی دونوع ازکیف مبصرمی‌باشند. کیف مبصر نیزنسبت به سیاهی وسفیدی

جزیك جنس قریب چیز دیگری نمی‌باشد درمورد دوصفت نفسانی تهور وترس نیز این سخن صادق می‌باشد.

زیرا تهور وترس دونوع متفاوت از کیف نفسانی می‌باشند، کیف نفسانی نیز نسبت به این دوصفت جزیك جنس قریب چیزدیگری نمی‌باشد به این ترتیب می‌توان گفت سخن پیروان حکمت مشّاء درمورد تقابل تضادّ از دقّت واستحکام لازم برخوردار بوده وداخل بودن دوامر متضاد تحت جنس قریب، یك قید معتبر دراین باب بشمار می آید. پیروان حکمت مشّاء درمورد دوامرمتضاد، نهایت بعد وفاصله داشتن ازیکدیگررا نیز یك‌قید معتبربشمار آورده‌اند دلیل‌افزایش این‌قیدرا باید دراموری که میان دوامر متضادّ، واسطه واقع می‌شوند جستجو نمود.

بطورمثال درمیان سیاهی وسفیدی که دو امرمتضاد بشمار می آیند اموری‌را می‌توان یافت که نسبت آنها باهریك ازدوطرف تضاد متفاوت می‌باشد رنگ‌هائی مانند زردی ، سبزی ، وسرخی میان دورنگ سیاهی وسفیدی متوسط می‌باشند. اکنون اگر هریك ازاین رنگها با سیاهی مورد مقایسه واقع شود درزمرهٔ سفیدها محسوب می گردد ولی‌اگرهمان رنگ بارنگ سفید مورد مقایسه واقع شود ناچار درردیف رنگهای سیاه قرارمی گیرد. دراینجاست که پیروان حکمت مشّاء نهایت بعد وفاصله داشتن ازیکدیگررا میان دوامر متضاد یك‌قید معتبر دانسته وامور متوسّطه‌را به هیچ وجه طرف تضادّ بشمار نیاورده‌اند.

اکنون که ازشرائط تقابل درتضادّ آگاه گشتیم بی‌مناسبت نیست برخی از احکام آن‌را نیز دراینجا مورد بررسی قراردهیم. یکی‌از احکام تضادّ این است که دارای دوطرف بوده وطرف سوم یا بیشتر از آن‌را نمی‌توان برای آن درنظر گرفت. دلیل این‌امرآن است که تضادّ یك‌تقابل است وچون تقابل تنها یك‌نسبت بشمار می‌آید هرگز نمی‌توان ادّعا کردکه نسبت واحد به بیش از دو طرف قائم می‌باشد .

این حکم تنها در مورد تقابل تضادّ صادق نمی‌باشد بلکه درمورد هرنوع تقابل دیگر نیز می‌توان آنرا جاری دانست. به این ترتیب آنچه می‌تواند ضد یك امرواحد بشمار آید چیزی جزیك امرواحد نمی‌باشد دلیل این‌امر آن است که وجود یك ضدّ همواره مستلزم عدم وجود ضدّ دیگر می‌باشد. اکنون اگر برای وجود یك شیئی اضداد متعدّد فرض شود مسأله دوصورت پیدا می‌کند: صورت اول این است که گفته می‌شود: تقابل اضداد متعدّد نسبت به شیئی واحد درجهت واحد متمرکزمی‌باشد جای هیچ گونه تردید نیست که وقتی اضداد متعدد ازجهت واحده با یك شیئی تقابل داشته باشند آنچه می‌تواند ضد آن شیئی بشمار آید جزجهت واحده چیز دیگری نمی‌باشد.

صورت دوم آن است که اضداد متعدده ازجهات گوناگون باشیئی واحد تقابل داشته باشند دراین صورت آن شیئی واحد یك حقیقت بسیط بشمار نمی‌آید زیراچیزی که دارای جهات گوناگون بوده باشد ناچار از نوعی ترکیب برکنار نمی‌باشد بطور مثال انسان بعنوان یك جسم از آن جهت که گرم است با سردی متضادّ می‌باشد عکس این مسأله نیزصادق است زیرا انسان ازآن جهت که سرد است با گرمی‌متضاد بشمارمی‌آید. درمورد تری وخشکی یاسیاهی وسفیدی وسایر عوارض متضاد نیز وضع به همین منوال است. به این ترتیب‌تضادّ حقیقی تنها در میان سردی و گرمی یاسیاهی وسفیدی ومانند آن تحقّق می‌پذیرد.

این مسأله نیز مسلم است که هریك ازدوطرف تضاد امرواحد بوده وباامر واحد نیز متقابل می‌باشد. نتیجهٔ این سخن آن است که گفته می‌شود: تضاد میان موجود سرد وموجود گرم یك تضاد بالعرض بشمار می‌آید زیرا همانگونه که گذشت تضاد حقیقی تنها میان سردی و گرمی تحقّق می‌پذیرد ولی موجود سرد باموجودگرم نیز به‌تبع‌سردی و گرمی متضاد بشمارمی‌آیند عین‌عبارت‌سهروردی دراین باب چنین است:

«قالوا واذا كان الشیء وحدانیا و له ضدان فامّا ان یکونا علی غایة البعد منه من جهة واحدة فهما من نوع واحد وضد واحد وقد فرض ضدان وامّا ان یکونا من جهتین ، فلیس الشیء ذا حقیقة بسیطة بل هو کالجسم الّذی یضاد الأسود من حیث هو ابیض والحار من حیث هو بارد والتضاد الحقیقی انّما هو فی الحرارة والبرودة والبیاض والسواد وکل واحد منهما ضدٌ واحدٌ وامّا الحار والبارد فان التضادّ بینهما بالعرض...[1]»

لازم به‌یاد آوری است که فیلسوف بزرگ اسلامی صدرالمتألّهین شیرازی عین این عبارت‌را بااندکی تغییر درکتاب کبیر خویش اسفار اربعه آورده ودر اینجا نیز مانند بسیاری ازموارد دیگر ازذکر مبدء نقل، واثری که مورد مراجعهٔ وی بوده است خودداری کرده است . گویا عبارات گوناگون متون درحافظهٔ نیرومند این‌فیلسوف جای داشته ودرهنگامی که مناسبت پیش‌می آمده است آنهارا در آثار خویش به منصهٔ ظهور و بروز می‌رسانده است.

ازجمله احکام دیگر تضادّ این است که دوامرمتضادّ پیوسته نسبت به موضوع خود متعاقب می‌باشند. یعنی مادام که موضوع به‌یکی ازدوامرمتضادّ متصف‌است به ضد دیگر متّصف نمی گردد. باید توجّه داشت که موضوع درمورد دوامر متضادّ جزواحد بالخصوص‌چیزدیگری نمی‌باشد. وحدت‌درنوع وهمچنین وحدت درجنس‌را به هیچ وجه نمی‌توان ملاك و میزان وحدت دراین‌باب بشمار آورد. زیراوجود دوامرمتضادّ دردوموضوع مختلف‌امکان‌پذیراست اگرچه‌آن دوموضوع درنوع یادرجنس بایکدیگر متّحد باشند.

باتوجّه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکر شد به روشنی معلوم می‌شود آنچه پیروان حکمت مشّاء درباب تقابل تضادّ ابرازداشته‌اند با عقیدهٔ قدما دراین باب

۱ــ کتاب المشارع والمطارحات مجموعه اول فی‌الحکمة الالهیة چاپ استانبول صفحه ۳۱۵

متفاوت می‌باشد زیرا درنظر قدما عدم اجتماع دوشیء درمحل واحد، از جهت واحد ودرزمان واحد، نشان دهندهٔ نوعی تقابل وتضادّ بشمار می‌آید. لازمهٔ سخن این‌جماعت آن است که تقابل تضاد درمورد جواهر گوناگون نیزصادق بوده وتزاحم میان صورت‌های نوعیه ازمصادیق آن بشمارمی‌آید. همانگونه که گذشت پیروان حکمت مشّاء به سخن قدماء دراین باب اکتفا نکرده وچند قید بر آن افزوده‌اند.

حکمای الهی درباب پیدایش شرور وآفات وآنچه دراین جهان رنج وبدی نامیده می‌شود به تقابل تضادّ تمسّك کرده وآنرا منشاء همهٔ شرور بشمار آورده‌اند. حکیم متألّه شیخ شهاب الدین‌سهروردی‌نیز از جمله کسانی است که درباب پیدایش‌شرور به‌مسألهٔ تضاد تمسّك کرده وآنرا براساس عقیدهٔ قدماملزوم کون وفساد دانسته است. این فیلسوف براین عقیده است که دوام وبی‌پایان بودن سلسلهٔ موجودات وحوادث دراین جهان بدون تقابل تضاد امکان پذیر نمی‌باشد.

وی متضاد بودن سردی و گرمی‌رابطور مثال فعل یك فاعل‌بشمارنمی‌آورد. سهروردی براین عقیده است که تقابل تضاد ازلوازم ماهیّت دوامرمتضاد بوده وبه هیچ وجه مجعول بالذات نمی‌باشد. این فیلسوف می گوید: اگرتقابل تضاد نبود، کون وفساددرجهان تحقّق‌نمی‌پذیرفت؛ همچنانکه‌اگر کون وفساد درعالم نمی‌بود هستی اشخاص بگونه‌ای متوالی وپایان ناپذیرصورت تحقّق بخود نمی گرفت. پیدایش انواع عنصری دراین جهان بدون تفاعل وارتباط متقابل امکان پذیر نمی‌باشد. این مسأله نیز مسلم است که تفاعل وارتباط متقابل میان اشیاء عنصری، خود نوعی ازتقابل تضاد بشمار می‌آید.

نتیجهٔ این سخن این است که گفته شود : اگر تقابل تضادّ نمی‌بود دوام فیض وشمول رحمت درمورد موجودات این‌جهان بطورمتوالی وپی درپی امکان پذیر نمی گشت . عین عبارت سهروردی دراین باب چنین است:

«ومن ضرورة اللانهاية ان يكون في عالم الكون والفساد تضاد وكون الحراره والبرودة متضادين ليس بفعل فاعل بل التضاد من لوازم ماهيتهما. فلولا التضاد ماصح الكون و الفساد، و لولا الكون والفساد، ماصح وجود اشخاص غير متناهية و الأنواع العنصرية لا يصح حصولها الا بتفاعل، و من ضرورة التفاعل تضاد ما فصح انه لولا التضاد ما صح دوام الفيض على التجدد المستمر و لم يحصل من النفوس الناطقه المبلغ الغير المتناهي ولتعطل العالم العنصري عن الحياة ويقى على العدم البحت اكثر ما يمكن....[1]»

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی درمسألهٔ پیدایش شرور به تقابل تضاد استناد جسته و آن را براساس قول قدما تفسیر نموده است. تقابل تضاد درمیان اندیشمندان معاصر غوغا برانگیخته وخلط مبحث‌های بسیاری را باعث گشته است.

این مسأله با گسترش فلسفهٔ هگل دربازار اندیشه رونق یافت وماجراهای اجتماعی فراوانی را به دنبال آورد. مسألهٔ تضاد درقالب دیالیک‌تیک وهمچنین سبك اندیشهٔ هگل و پیروانش دربارهٔ مراحل سه گانهٔ تزوآنتی‌تز و سنتز از دایرهٔ این بررسی بیرون است. آنچه باید دراینجا یادآوری شود این است که برخی ازاندیشمندان معاصر ضمن این که این مسألهرا درارتباط با ماجراهای عصر مورد بررسی قرارداده اصطلاح تازه‌ئی نیز جعل واختراع کرده وتقابل تضادرا به دو قسم منطقی و فلسفی تقسیم نموده است. باید توجه داشت که تضاد از انواع غیریت وکثرت است وکثرت نیز درمقابل وحدت بعنوان بخشی از هستی یك مبحث فلسفی‌را تشکیل می‌دهد. جالب توجه این است که این نویسندهٔ دانشمند

۱ــ المشارع والمطارحات مجموعهٔ اول فی‌الحکمة الالهیة چاپ استانبول صفحهٔ ۴۶۶ــ۴۶۷.

به فلسفی بودن مسألهٔ تضاد اعتراف کرده و آنرا در پاورقی کتاب خود ابراز داشته است[1].

وی کلمات حکمارا درباب تقابل تضاد مخلوط وناهم‌آهنگ یافته وباجعل اصطلاح خواسته است غبار اختلاط وناهم آهنگی‌را ازچهرهٔ آثار این بزرگان بزداید ولی‌همانگونه که گذشت اگر کسی تفاوت میان قول قدما وپیروان حکمت مشّاء را درباب تقابل تضاد دریابد به هیچ وجه کلمات این بزرگانرا مخلوط و ناهم‌آهنگ بشمار نیاورده ودرنتیجه خودرا نیازمند به جعل اصطلاح جدید نمی‌بیند.

۱ــ مراجعه‌شود به‌کتاب تضاد دیالیکتیکی نوشته‌دکتر عبدالکریم‌سروش‌انتشارات باران صفحات ۱۷- ۲۰- ۲۸.

موضع سهروردی در برابر ابوالبرکات

همانگونه که درخلال این صفحات گذشت سهروردی تقابل تضاد و تزاحم را لازمهٔ توالی حوادث و بی‌پایان بودن سلسلهٔ موجودات در این جهان بشمار می‌آورد. متضاد بودن دوامر متضاد از لوازم ماهیّت آنها بوده ولازم ذاتی یك ماهیّت، مجعول بالذات نمی‌باشد همانگونه که تضاد و تزاحم درمیان دوامر متضاد ازلوازم ماهیت آنها می‌باشد هم آهنگ بودن وبطور کلّی نظامی که دراشیاء مشاهده می‌شود نیزلازمهٔ ماهیّت اشیاء بشمار می‌آید.

نمی‌توان به‌وجه مضبوط تصوّر کرد که یك‌شخص نقّاش یامهندس سلسله‌ای ازاشکال کروی‌را ترسیم نماید که درعین کُروی بودن، هیچ گونه خلل وفاصله‌ای درمیان آنهامشاهده نگردد. ولی ازسوی دیگر همین امر درمورد برخی ازاشکال امکان پذیربوده وبه‌آسانی قابل‌تصور می‌باشد. آنچه درمیان اشکال کروی مشاهده می‌شود همانند آنچه درمورد سایراشکال می‌توان مشاهده نمود جز لازمهٔ ماهیّت این اشکال چیز دیگری نمی‌باشد.

موجودات این‌جهان‌اگرچه معلول غیربوده ودرتمام هستی وهویت خویش وابسته به علّت می‌باشند ولی نظامی که از ارتباط وتقابل آنها بایکدیگر حاصل می‌شود لازمهٔ ماهیّت آنها بشمار می‌آید.

وجود یك جسم کروی معلول است وچیزی که معلول باشد ناچار به‌علّت

خـود وابسته می‌باشد ولی تعیین دو نقطه در آن ، که درواقع دو قطب یك کره‌را تشکیل می‌دهند جزلازمهٔ ماهیّت یك کُره چیز دیگری نمی‌باشد وجود هریك از اعداد بی‌پایان‌را باید درعلّت وجود آن جستجو نمود ولی آنچه ازلوازم ماهیّت یك عدد بشمار می‌آید به هیچ وجه ازخود عدد جدا نمی‌باشد . بطور مثال وجود عدد ۴ معلول غیربوده وناچار به علّت خود نیزوابسته می‌باشد ولی زوج بـودن آن در مقابل فرد بودن‌غیر یك لازم ماهوی است که به هیچ وجه از ماهیّت عدد ۴ قابل انفکاك نمی‌باشد.

همانگونه که هریك ازاعداد دارای لوازم ماهوی می‌باشند هریك از ذوات که موضوع عدد واقع می‌شوند نیز، ازنوعی لازم ماهیّت برخوردار می‌باشند . به این ترتیب می‌توان گفت: یك ذات که موضوع عدد واقع می‌شود هم ازلوازم ماهوی خود برخوردار است وهم ازلوازم ماهوی عدد. باتوجّه به آنچه تاکنون دراینجا ذکـر شد به آسانی می‌توان گفت حـرکت‌های مختلف وبرخـوردهای متفاوت درمیان موجودات این جهان ناچار به حـوادثی منتهی می گردد که احیاناً می‌تواند برای برخی ازاشخاص درزمرهٔ امورناملایم بشمار آید.

ولی باید توجّه داشت که وجود شخص دارای اعتبار کلّی نبوده وآنچه ازاهمیّت اساسی برخوردار است نظام کلّی اشیاء درجهان آفـرینش می‌باشد. نظام کلّی اشیاء درارتباط متقابل وهم‌آهنگ خود به وسیلهٔ موجودات غیرمتناهی واشخاص بی‌شمار همواره محفوظ وباقی می‌ماند. آب ازآن جهت که آب است غیرآب نمی‌باشد ، آتش نیز ازآن جهت که آتش است چـیزی جز آتش بشمار نمی‌آید هرگز نمی‌توان ادّعـا کرد که آتشی که درپنبه افتاده درعین این که هیچ گونه مـانع ورادعی جهت سوزاندن آن درکار نمی‌باشد از کار سـوزاندن باز می‌مـاند. اکنون اگردرنظام پیچیده وشگفت‌انگیز این جهـان طیّ یك حادثه یا پیش‌آمد غیر مترقّبه جامهٔ شخصی به شعله‌ای سوخته گردد هرگز نمی‌توان گفت

زیان آتش برای این شخص بیش ازمنافع آن برای وی می‌باشد.

حتّی‌اگرفرض‌شود که شخصی دربرخورد خود بایکی‌ازانواع موجودات پیوسته زیان دیده و جـز سختی ومصیبت چیـز دیگـری ازآن شیء نصیب وی نگشته است درصورتی که آن موجود برای نوع انسان نافع باشد درنظام کلّی آفرینش یك‌امر مطلوب ونیکو بشمار می‌آید.

به این ترتیب می‌توان گفت شرقلیل دربرابر خیر کثیر ناچیز بوده ودرمقام مقایسه بانظام کلّی آفرینش نمی‌توان آن‌را شر بشمار آورد، مرحوم حاجی ملا هادی سبزواری این‌سخن‌را به رشتهٔ نظم کشیده ودریك بیت چنین می گوید:

مالیس موزونا لبعضٍ من نغم ففی نظام الکل کل منتظم[1]

اگر آهنگ یك ساز بگـوش شخصی ناساز وناهـم‌آهنگ باشد هـر گز نمی‌توان آن‌را درنظام کلّی آفرینش نامطلوب وناهنجار بشمارآورد. ساختمان گوش انسان وپردهٔ صمّاخ وی بگونه‌ای است که بین صوت حمار بعنوان انکر الأصوات ونغمهٔ بلبل‌بعنوان نوای دلنواز تفاوت می‌یابد. ولی درنظام کلّی وجود همانگونه‌که نوای هزارنیکوست انکرالأصوات حمار نیز ناپسند نمی‌باشد. شاید شعرشیرین ودل‌پسند حافظرا بتوان شاهدی برای این مدّعا بشمار آورد آنجاکه می گوید:

پیرما گفت خطا برقلم صنع نرفت آفـرین برنظر پاك خطا پوشش باد

درسلسلهٔ بهم پیوستهٔ هستی موجوداتی‌را می‌توان نام بردکه از هر گونه شر وبدی مصون بوده واز هرنوع آسیب پذیری بر کنار می‌باشند این موجودات در نظرحکما جزعقول کلّیة وانوار متعالیه چیز دیگری نمی‌باشند.

درمراتب دیگر ازسلسلهٔ بهم پیوستهٔ هستی مـوجوداتی‌را می‌توان یافت که اگرچه همواره ازخیر کثیر برخوردار می‌باشند ولی ازنوعی‌شر قلیل نیزنمی‌توان

۱ــ «شرح منظومه» مرکز نشر کتاب صفحهٔ ۱۲۳.

آنهارا بر کناردانست. دراین مورد است که حکما واندیشمندان جهان، به بحث وبررسی‌پرداخته وسخنان بسیاری ازخود بیادگار گذاشته‌اند. همانگونه که گذشت گروهی‌ازحکما براین عقیده‌اند که ترك خیر کثیر بواسطهٔ شر قلیل، خود کثیر شر بشمار می‌آید.

دراینجا ممکن است گفته شود چرا این گونه موجودات نیز مانند عقول کلیّه وانوار متعالیه ازهر گونه شر وآسیب پذیری عاری وبرکنار نمی‌باشند؟ در اینجا باید گفت: کسانی که از معنی لازم ماهیّت آگاهی داشته باشند به خوبی می‌دانند که این پرسش بی‌محتوا بوده ونمی‌توان آن را یك سخن معقول ومنطقی بشمار آورد. زیرا همانگونه که گذشت یك شیئی‌را نمی‌توان درعین این که همان شیء است غیر آن شیء بشمار آورد. اگریك موجود ماهوی‌را از لوازم ماهوی آن جدا ومنفك فرض نمائیم مانند این است که آن موجودرا غیرازآن موجود فرض‌نموده باشیم. اکنون اگر آن گونه ازموجودات که ازنوعی شر قلیل برکنار نمی باشند مجعول واقع نشوند معنی آن این است که عالم به عقول کلّیه وانوار متعالیه محدود گردد وموجود دیگری که مادون آنها باشد به منصهٔ ظهور وبروز نرسد. عین عبارت سهروردی دراین باب چنین آمده است[1]:

«... ومن الممکنات ماهو بریٌ من الشّر و الفناء وهی العقول و نحوها ومنه مافیه خیرٌ کثیر ویلزمه شرٌ قلیلٌ وظاهرانّ ترك خیر کثیر لشّر قلیل شرٌ کثیرٌ ولا یصحّ ان یقال « لم ماجعل هذا القسم بریًا عن الشّر ؟».
فانّه محال اذ لا یصحّ ان یجعل الشیء غیر نفسه فان لم یجعل هذالقسم کان وقع الأقتصار علی‌القسم الأول ولم یحصل هذ القسم».

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی شرّ قلیل‌را درنظام

۱ــ المشارع و المطارحات مجموعهٔ اول فی‌الحکمة الالهیة چاپ استانبول صفحهٔ ۴۶۷.

کلّی آفرینش شرّ بشمار نیاورده ومجموع جهان خلقت را نظام احسن دانسته است. شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی نیز این مسأله‌را مورد توجّه قرارداده ومفاد آن‌را دردوبیت خلاصه کرده است.

این شاعر شیرین سخن چنین می گوید:

قضا دگر نشود ورهزار ناله وآه — به‌کفر یا به شکایت برآید از دهنی

فرشته‌ای که‌وکیل‌است‌برخزائن‌باد — چه‌غم‌خورد که‌بمیردچراغ‌پیره‌زنی[۲]

سهروردی درمورد مسألهٔ شرور به تفصیل سخن گفته واقوال گرناگون حکمارا دراین باب موردبررسی‌قرارداده‌است نقل اقوال وعقاید حکما وهمچنین بحثهاومشاجره‌هائی که دراین باب بعمل‌آمده ازعهدهٔ این‌رساله بیرون‌است. آنچه لازم است دراینجا مورد توجّه واقع شود این است که درنظام احسن آفرینش هیچ موجودی‌رانمی‌توان به یك‌ارادهٔ گزاف وبی‌ملاك منسوب دانست زیراوجود باضرورت مساوق است وهستی جز بدانگونه که هست چیزی جز نبودن نیست. سهروردی نظام هستی‌را نظام اکمل واتم بشمارآورده ونظامی ازآن کامل‌تررا قابل تصور نمی‌داند. به همین جهت است که این فیلسوف درمیان همهٔ اقوال وعقایدی که دراین باب‌ابراز گشته، عقیدهٔ ابوالبرکات بغدادی‌را بدترین وشوم‌ترین عقیده بشمار آورده است.

ابوالبرکات خداوند متعال‌را دارای اراده‌های حادث وغیر متناهی می‌داند. وی براین عقیده‌است که خداوند هریك ازافعال زمانی‌را بایك اراده انجام می‌دهد وبه این ترتیب اراده‌های خداوند بطور دائم تغییر و تبدیل یافته وهرگز به پایان خود نمی‌رسد عین عبارت سهروردی دراین باب چنین آمده است:

«... وانحس هذه‌المذاهب ما وقع علی‌العمیاء لهذاالمجنون المطبّب «ابی

۱ــ گلستان باب‌هشتم جلدسوم چاپ خطیب رهبر صفحه ۹-۵۶۸.

البرکات» من اثبات ارادات حادثة غیرمتناهیه فی ذاته.[1]»

درمیان انواع کمیات تضاد یافت نمی‌شود

همانگونه که درمبحث سابق گذشت عقیدهٔ بسیاری ازحکما درباب تقابل تضاد، باآنچه قدما دراین باب ابراز داشته‌اند متفاوت می‌باشد. براساس قیودی که این بزرگان درباب تقابل تضاد معتبر دانسته‌اند، تقابل تضاد درمیان جواهر تحقّق نمی‌پذیرد. به این ترتیب تضاد چیزی است که تنها درمورد اعراض باید مورد بحث وبررسی قرار گیرد. اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که تقابل تضاد در کدام یك از مقولات عرضیه صادق است ودر کدام یك از آنها صادق نمی‌باشد؟

درمقام پاسخ به‌این‌پرسش گفته می‌شود: تضاد درمیان انواع کمیّات صادق نمی‌باشد زیراکم یا متّصل است یامنفصل. این مسأله نیز مسلّم است که تقابل تضاد همانگونه که درمورد کم متّصل تحقّق نمی‌پذیرد. درمورد کم منفصل نیز صادق نمی‌باشد. کم متّصل‌عبارت است از: خط وسطح وجسم تعلیمی. اکنون اگر این اموررا به دقّت مورد بررسی قراردهیم به آسانی درمی‌یابیم که درمیان خط وسطح وجسم تعلیمی‌هیچ گونه تضاد وتنافی نمی‌توان یافت زیراهمانگونه که خط درسطح است سطح نیز درجسم تعلیمی است. این مسأله نیز مسلم است که یکی ازدوامر متضاد هرگز به ضدّ خود قائم نمی‌باشد. بطور مثال درمورد تضادّ که درمقولهٔ کیف متحقّق است هرگز نمی‌توان ادّعا کرد که سردی در گرمی متحقّق می‌باشد، ولی درموردکم متّصل به آسانی می‌توان گفت: همانگونه که خط درسطح متحقّق است سطح نیز درجسم تعلیمی متحقّق می‌باشد. زمان نیز

۱ــ المشارع والمطارحات مجموعهٔ اول فی‌الحکمة الالهیة چاپ‌استانبول‌صفحه ۴۷۱ برای اطلاع ازنظر ابوالبرکات به‌مقالهٔ دوم فصل پنجم کتاب المعتبر مراجعه شود.

که یك کم متّصل غیر قارّالذات بشمار می‌آید با آنچه کم متّصل قارّالذات خوانده می‌شود متضاد نمی‌باشد زیرا موضوع زمان با موضوع خط و سطح وهمچنین جسم تعلیمی متفاوت می‌باشد.

دلیل این امر آن است که خط وسطح وجسم تعلیمی مقادیر جسم بشمار می‌آیند درحالیکه زمان جزمقدارحرکت‌چیزدیگری نمی‌باشد. اکنون اگردرباب تضادّ، تعاقب وپی‌درپی بودن دوعرض‌رابرموضوع واحد،یك‌شرط اساسی بشمار آوریم، به آسانی می‌توان گفت زمان باخط وسطح وهمچنین جسم تعلیمی به هیچ وجه متضاد نمی‌باشد. همانگونه که درمیان انواع کم متّصل، تقابل تضادّ صادق نمی‌باشد درمورد انواع کم منفصل نیز، تقابل تضادّ صادق نمی‌باشد. عدد چیزی است که بدون هیچ گونه تردید باید آن‌را کم منفصل بشمار آورد.

ولی این مسأله‌را نیزنباید نادیده انگاشت که درمیان انواع مختلف عدد، تقابل تضاد به هیچ وجه صادق نمی‌باشد زیرا اگرغایت بعد ونهایت فاصله درمیان دوامر متضاد یك‌شرط اساسی بشمارآید، ناچار باید گفت بین دوعددهر گز غایت بعد ونهایت فاصله متصور نمی‌باشد. همانگونه که بین انواع مختلف اعداد تقابل تضاد صادق نمی‌باشد، بین همهٔ انواع اعداد وواحد نیز تقابل تضاد، تحقّق نمی‌پذیرد زیرا عدد چیزی است که از تکرّر واحد حاصل می‌شود وپیوسته نیز قائم به واحد می‌باشد درحالیکه یکی از دو امر متضادرا هرگز نمی‌توان به ضدّ خود قائم دانست.

دراینجا ممکن‌است گفته شود تقابل‌میان زوجیّت وفردیّت از اقسام تقابل می‌باشد. سهروردی این‌سخن‌رانپذیرفته وتضاد میان زوجیّت وفردیّت‌را ازوجوه مختلف مردود بشمار آورده است. وجه اول این است که گفته می‌شود: چون فردیّت عبارت است ازعدم انقسام یك عدد به دوعدد متساوی، ناچار باید آن‌را عدم زوجیّت بشمارآورد، این مسأله نیزمسلم است که عدم یك‌شیء به هیچ وجه

ضدّ آن شیء نمی‌باشد.

وجه دوم این است که موضوع زوجیّت باموضوع فردیّت متفاوت بوده وتعاقب آنها برموضوع واحد قابل تصور نمی‌باشد زیرا همانگونه که عدد زوج هرگزفرد نمی‌شود، عدد فرد نیز به هیچ وجه قابل تبدیل به عدد زوج نمی‌باشد. اکنون اگرتعاقب وتوارد دوامر متضاد برموضوع واحد یك شرط اساسی درباب تقابل تضاد بشمار آید ناچار باید گفت زوجیّت وفردیّت به هیچ وجه بایکدیگر متضاد نمی‌باشند.

وجه سوم این است که گفته شود: زوجیّت وفردیّت اگرچه بایکدیگر متضاد می‌باشند ولی نمی‌توان آنهارا از مقولهٔ کم بشمار آورد زیرا زوجیّت وهمچنین فردیّت ازاقسام کیفیّات مخصوص به کمیّات بوده وتعریف کیفیّت نیز برآنها صادق می‌باشد. سهروردی پس ازذکروجوه سه گانه وجه اول ودوم‌را مرجح دانسته است عین عبارت سهروردی در این باب این است:

«لایصحّ فرض التّضاد بین الزوجیة والفردیة من وجوه منها ان التضاد انّما یکون بین الذاتین و الفردیة عبارةٌ عن عدم انقسام العدد بمتساویین فهی عدم الزوجیة لاضدٌ لها. وثانیها ان موضوعهماغیرواحد ولایتصور تعاقبهما علی موضوع واحد فأنّ العدد الّذی هو زوجٌ لایصحّ ان یصیرفرداً ولا العدد الفرد زوجاً. وثالثاً علی تقدیر النّزول اذا سلّم فیهما التّضاد فهما کیفیّات لانفس الکمیات علی انّ الحق ماقبل هذالوجه[1].»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی ازمجموع وجوه سه گانه وجه اول ودوم‌را حق دانسته وآنهارا مورد تأیید قرار داده است. مفهوم این عبارت این است که وجه سوم درنظروی مقبول نمی‌باشد این فیلسوف دراین

۱ــ المشارع والمطارحات مجموعهٔ اول فی الحکمة الالهیة چاپ استانبول صفحه ۲۴۱.

باب به اختصار سخن گفته ودررّدّ وجه سوم هیچ گونه دلیل و سندی ارائه نکرده است. ولی حقیقت امر این است که زوجیّت و فردیّت همانند تربیع وتجذیر از ازعوارض عدد بوده وجز کیفیّات مخصوص به کمیّات، عنوان دیگری را نمی‌توان بر آنها اطلاق نمود.

دلیل این امر آن است که آنچه درباب مقولهٔ کیف گفته شده است بدون هیچ گونه ابهام درمورد زوجیّت وفردیّت نیز صادق می‌باشد. تقسیم‌پذیری چیزی است که خصلت ذاتی و آشکار مقولهٔ کم بشمار می‌آید. هریك از مراتب بی‌پایان اعداد نیز ضمن این که یك نوع مستقل ومباین با سایر انواع بشمار می‌آید از این خصلت برخوردار بوده وبه آسانی قابل تقسیم می‌باشد. ولی همهٔ سخن دراین است که قبول تقسیم به دوامر متساوی وعدم قبول تقسیم به دوامرمتساوی که نفس معنی زوجیّت وفردیّت‌را تشکیل می‌دهند جز صفت انقسام وتقسیم پذیری چیز دیگری نمی‌باشند. دراینجاست که به‌آسانی می‌توان گفت: اگر چه عدد درحدّ ذات خود قابل تقسیم است ولی معنی قابلیّت تقسیم به دو امر متساوی و عدم قابلیّت تقسیم به دوامر متساوی به هیچ وجه قابل تقسیم نمی‌باشد. به این ترتیب زوجیّت وفردیّت که ازصفات تقسیم پذیری عدد بشمارمی‌آیند خود درحدّ ذات، نه قابل قسمت می‌باشند ونه قابل نسبت، این مسأله نیزمسلم است که اگرچیزی در حد ذات خود نه قابل قسمت باشد ونه قابل نسبت، ناچار باید آن‌را از مصادیق مقولهٔ کیف بشمار آورد، زیرا چیزی که نه قابل قسمت است ونه قابل نسبت، همانگونه که ازمصادیق مقولهٔ کم نمی‌باشد ازمصادیق اعراض نسبی نیز بشمار نمی‌آید.

از آنچه ذکر شد این نتیجه بدست می‌آید که زوجیّت و فردیّت همانند تربیع و تجذیر وسایر احوال عدد، جز کیفیّات مخصوص به کمیّات چیز دیگری نمی‌باشند این مسأله را نیز نباید نادیده انگاشت که زوجیت

وفردیّت وهمچنین سایر احوال عـدد اگرچه از کیفیّات بشمار می‌آیند ولی با یکدیگر متضاد نمی‌باشند زیرا درمیان زوجیّت وفردیّت، یك مـوضوع مشترك که محل توارد وتعاقب آنها قرار گیرد نمی‌توان درنظر گرفت. همانگونه که میان زوجیّت وفردیّت، تقـابل تضاد صـادق نمی‌باشد، تشکیك بـه شدت وضعف، وزیادت ونقصان نیز صادق نمی‌باشد. دراینجا ممکن است گفته شود: درهریك از دو کم متّصل ومنفصل تضاد تحقّق نمی‌پذیرد ولی نفس متّصل ومنفصل بودن با یکدیگرمتضاد می‌باشند. سهروردی درمقام پاسخ به این سخن می گوید : متّصل بودن ومنفصل بودن، دوفصل ازمقولهٔ کم می‌باشند.

فصل درمقولهٔ کم یاهرعرض دیگر بگونه‌ای نیست که دریك مرحله از کم جدا گشته وجای خودرا به فصل دیگری بسپارد.زیرا جدا گشتن فصل ازواقعیّت کم درست به معنی نابودی کم می‌باشد. به این ترتیب می‌توان گفت میان متّصل بودن ومنفصل بودن هر گز یك موضوع مشترك وجود ندارد تابتـوان آنرا محل توارد وتعاقب آنها بشمارآورد. اکنون اگروجود موضوع واحد درمیان دوشیء متضاد یك امر معتبر بشمار می‌آید. ناچار باید گفت متّصل بودن ومنفصل بودن به هیچ وجه با یکدیگر متضاد نمی‌باشند.

عین عبارت سهروردی دراین باب چنین است:

«ولیس ان نفس المتّصلة والمنفصلة ضدان لأنّهما فصلا الکـم ولیست الکمیّة بحیث ینسلخ عنها الأتّصال و تبقـی هـی بعینها لیلحقها الأنفضال لیصّح تعاقبهما علی موضوع واحد ثم قدسبق انّ المتصلیة لیست فـی الأعیان امراً زائداً علی الکمیّة لتکون الکمیّة موضوعاً لها...[1]»

۱ــ المشارع و المطارحات مجموعهٔ اول فـی الحکمة الالهیه چاپ استانبول صفحه ۲۴۰

درمیان انواع کمیات شدت وضعف نیز یافت نمی‌شود

ازجمله تفاوت‌هائی که بین مقولهٔ کم وبرخی ازمقولات عرضی دیگریافت می‌شود این است که درمیان انواع کمیات شدت وضعف وجود نداشته واطلاق عنوان‌اشدواضعف‌نیزدرموردآنهاصورت نمی‌پذیرد.بطورمثال‌هرگزنمی‌توان گفت عددی از اعداد ۴ وجود داردکه شدیدتر ازعدد ۴ دیگراست. این‌سخن درمورد کم متصل‌نیز صادق‌است. بطورمثال نمی‌توان ادّعاکردکه‌خطّی‌ازخطوط از خط دیگرضعیف‌ترمی‌باشد.باید توجّه‌داشت که‌عنوان‌زائدوناقص نیزدرموردکم واحد یامقدار خاص همانند عنـوان شدید وضعیف می‌باشد . یعنی همانگونه که شدت وضعف درمورد مقولهٔ کم صـادق نمی‌باشد زیادت ونقص نیز درمورد کم واحد یامقدار خاص صادق نمی‌باشد.

به عـبارت دیگر می‌توان گفت : اگرچه دراصل مقـولهٔ کم زائد و ناقص وجود دارد ولی کمیّت واحد یامقدار خاص به‌هیچ وجه زیادت نمی‌پذیرد. بطور مثال عدد ۴ که یك مقدار خاص وکمیّت واحدرا تشکیل می‌دهد هر گز بیشتراز عدد ۴ نگشته واطلاق عنوان زیادت‌را بخود نمی‌پذیرد.

زیراهرگونه زیادت ونقصی که درهریك ازاعداد تحقّق پذیرد بدون تردید موجب بطلان آن خواهد بود. عدد خاص یامقدار واحد هرچه باشد همان است که هست نه فزونی می‌پذیرد و نه کاستی ، معنی این سخن آن است که اگر چیـز دیگری برمقداری واحد افزوده گردد دیگرنمی‌توان ادّعا کردکه این مقدارهمان مقدار سابق می‌باشد. آنچه می‌توان دراین مورد ادّعاکرد چیزی جـز این نیست که گفته شود: مقدارسابق باطل گشته ومقداری جدید به وجودآمده است. جمهور حکما براین عقیده‌اند که درمورد مسألهٔ تخلخل و تکاثف نیز وضع به همین‌منوال است یعنی یك‌اندازهٔ خـاص ومقدار معین همانگونه که ازطریق تخلخل افـزونی

نمی گیرد، ازطـریق تکاثف نیزکاستی نمی‌پذیرد. زیرا همانگونه که گذشت معنی افزونی گرفتن یاکاستی پذیرفتن یك مقدار معین، جزباطل‌شدن مقدار اول وحاصل گشتن مقدار جدید چیز دیگری نمی‌باشد.

به همین جهت است که حکما درمورد اعداد نیز هـریك ازمراتب بی‌پایان آن‌را بامرتبهٔ دیگرمتباین بشمار می آورند درهمین‌مورد است که باید مصراع شعر معروف مولانا جلال‌الدین رومی را نیز بر یك نوع تسامح در سخن حمل نمود؛ آنجـا کـه گفته است: «چـونکـه صد آمـد نـود هـم پیش مـاست» زیـرا همانگونه که گذشت عدد ۹۰ از آن جهت که یك‌عدد معین است باعدد ۱۰۰ متباین است. این مسأله نیز مسلم است که وقتی میان دو شیء نسبت تباین برقرار باشد، نمی‌توان یـکی از آن دو را مشتمل بر دیـگری دانست. لازم به یادآوری است که وقتی گفته می‌شود دریك مقدار خاص یا عـدد معیّن فـزونی وکاستی تحقّق نمی‌پذیرد هرگز به معنی این نیست که دراصل مقـولهٔ کم نیز زائد وناقص وجود ندارد. با توجّه بـه آنچه ذکـر شد بـه روشنی معـلوم می‌شود هـر نوعی از انواع عـدد، یـك حقیقت بسیط بشمار آمده وازنوعی وحدت نیز برخـوردار می‌باشد. بطور مثال عدد ۱۰ یك‌حقیقت بسیط است که تنها از تکرر واحد حاصل می گردد اکنون با توجّه به این که عـدد ۱۰ مانند سایر انواع عـدد یك حقیقت بسیط بشمار می آید هرگز نمی‌توان ادّعا کردکه این عـدد بطور مثال از عدد ۳ وعدد ۷ تشکیل گشته است زیرا عدد ۳ وعدد ۷ به هیچ وجه ازسایر اعداد دراین باب برتر نمی‌باشند. کسی که درتشکیل عدد ۱۰ به عد ۳ وعدد ۷ متوسل‌می گردد، باید بـه این پرسش پاسخ گویـدکـه چرا در تشکیل عـدد ۱۰ از اعداد ۲ و ۸ یا ۵ و ۵ یا ۴ و ۶ استفاده نکرده است؟ در مقام پاسخ به این پرسش نمی‌توان ادّعا کردکه عدد ۱۰ بعنوان یك حقیقت نـوعی همانگونه که بطور مثال ازعدد ۳ و ۷ تشکیل می گردد ازسایراعداد مذکور درفوق نیز تشکیل می گردد. زیرابرای

در میان انواع کمیات شدت وضعف نیز یافت نمی‌شود

یك حقیقت نوعی بیش‌ازیك حد وجود ندارد. شیء واحد پیوسته دارای صورت واحد است و تعدد صور فعلیّه برای ماهیّت واحده یك امر نامعقول بشمار می‌آید.

سهروردی به دنبال این مبحث دوباره به مسألهٔ زوج وفرد پرداخته و نظریهٔ برخی‌ازحکمارا دراین‌باب مردود دانسته است. برخی ازحکما براین عقیده‌اند که زوجیّت وفردیّت چیزی جز انواع عدد نمی‌باشند. سهروردی ضمن این که این سخن‌را به شدّت مورد انتقاد قرار داده ضابطه‌ای برای تعیین معنی نوع درعدد ابراز داشته است. این فیلسوف‌می گوید: نوع درباب عدد چیزی است که دارای مقدار ومبلغ بوده باشد. بطور مثال عدد ۱۰ وعدد ۷ که دونوع ازانواع عددرا تشکیل می‌دهند دارای مقداربوده واز مبلغ حکایت می‌نمایند، درحالیکه زوجیّت و فردیّت چنین نبوده و از مقدار یا مبلغ در آنها سخن به میان نمی‌آید. علاوه برآنچه ذکر شد این مسأله نیز مسلم است که یك نوع محصّل همواره از فصل وجودی برخوردار می‌باشد ولی همانگونه که گذشت فردیّت یك‌معنی عدمی بشمار می‌آید زیرا معنی فردیّت جز عدم قبول‌قسمت به‌دوامر متساوی چیز دیگری نمی‌باشد.

بطور کلّی می‌توان گفت نوع درباب عدد چیزی است که بتوان آن‌را در برابر سؤال به کم هو ؟ یك پاسخ درست بشمار آورد ولی زوجیّت و فردیّت پاسخ به سؤال کم هو؟ نبوده ونمی‌توان‌آنهارا دراین باب مورد استفاده قرارداد. عین عبارت سهروردی دراین باب چنین آمده است:

« واعلم انّ الزوج والفرد ظنّ بعض‌النّاس انّهما نوعاً العدد وهو خطاء فان انواع العدد ذوات مبالغ کالعشریه والسّبعیة والزوجیه والفردیة لا یتعیّن فیهما مبلغ٭ والنوعان‌المحصّلان یجب ان یکون لکل واحد منهما فصل٭ وجودی والفرد عدمی٭ علی ما سبق ثمّ ان انواع العدد یصحّ ان

تقال فی جواب «کم هـو؟» کما یقال کم الشیء الفلانی ؟ فیجـاب بأنّه اربعة او خمسة ولا یجاب بأنّه زوجٌ او فردٌ ولیستا بذاتیّـن لأنواع العدد لماقد علمت انّ الأربعة تعقّل اولاً ثم یعقل انّـها زوجٌ.»[1]

جای هیچ گونه تردید نیست که درمیان انواع کیفیّات تقابل تضاد جریان یافته وبسیاری ازامور متضاد نیزدرزمرهٔ کیفیات می‌باشند سهروردی دربیشتر آثار خود به بیش از پنج مقوله قائل نگشته است ولی در کتاب المشارع والمطارحات که مقولات را مطابق نظرجمهور مورد بررسی قرارداده به جریان تضاد درمـورد مقولهٔ «این» نیز اعتراف کرده است.

وی می گوید: مقـولهٔ «أین» ازجمله مقـولاتی است که تقابل تضاد در آن جریان می‌یابد. بطورمسال وقوع شیء درمحیط که به حسب اصطلاح فوق نامیده می‌شود با وقوع شیئی درمرکز که آنرا اسفل می‌نامند متضاد می‌باشد. زیرا میان اعلی واسفل غایت بعد ونهایت فاصله تحقق پذیرفته وتعاقب آنها برموضوع واحد نیزجایز می‌باشد باید تـوجّه داشت که جهت فوق وتحت یا اعلی واسفل‌را نباید مانند جهت یمین ویسار ازجمله امور اعتباری بشمار آورد. زیرا بالا وپائین بودن واقعی جزوقوع یك شیء درمحیط یامرکز کره چیـز دیگری نمی‌باشد این مسأله نیز مسلم است که نسبت میان محیط ومرکز یك نسبت اعتبـاری بشمار نمی‌آید. عین عبارت سهروردی چنین است:

« والأین فیه تضادٌ فان الکون « فوق » عندالمحیط فی‌غـایة البُعد من الکون «اسفل» عندالمرکز ویصـّح تعاقبهما علی موضوع واحد ولایصـّح اجتماعهما فیه.[2]»

۱ــ المشارع و المطارحات مجموعه اول فی‌الحکمة الالهیة چاپ استانبول صفحهٔ ۲۴۴

۲ــ المشارع والمطارحات مجموعهٔ اول فی‌الحکمة الالهیه چاپ استانبول صفحه ۲۷۴

ثبت گشته وپیش از وی کسی نتـوانسته است این اصل بنیادی را با این صراحت واستحکام به اثبات رساند، ولی این حقیقت‌را نیـز نباید نادیده انگاشت که آنچه درعبارت سهروردی آمده، می‌تـواند ریشه‌ای برای این اندیشه بشمار آید. این فیلسوف اگرچه ازحرکت جـوهری بعنوان یك اصل سخن به میان نیاورده ولی دگرگونی وتغییر درجوهرراشرط ومقدّمهٔ قبول ضدین بشمار آورده است. شبیه آنچه درعبارت سهروردی آمده درآثار بسیاری ازبزرگان دیگر نیز دیده می‌شود ولی سبك و اسلوب سخن درآنها بگونه‌ای است که جـز به مسألهٔ کون وفساد به چیـز دیگری قـابل حمل نمی‌باشند سخن سهـروردی دراین باب تنهـا درکتاب المقاومات نیامده بلکه وی این سخن‌را درکتاب التلویحات نیز آورده است عین عبارت وی دراین کتاب چنین است[1]:

«... وان بعضه یقبل الضدین لتغیّره فی‌نفسه وقیّد بهذا لیخرج عنه تغیّر الظن الکاذب صادقاً لتغیّرالأمر فی‌نفسه لالذاته.»

آنچه کمیت محض نیست نباید کمیت محض بشمار آید

کـمّ درنظر جمهور حکما مقوله‌ای ازمقولات عرضی است که درحدّ ذات خود، تقسیم پذیـر می‌باشد. کسانی ازاندیشمندان ، به این مسأله تـوجّه نکرده وکمیّت‌های نسبی‌را درزمرهٔ کمیّت‌های محض بشمار آورده‌اند. جای هیچ گونه تردید نیست که خط از آن جهت که خط است طویل‌می‌باشد سطح نیزازآن جهت که سطح است عریض بشمار می‌آید این سخن درمورد عدد نیزصادق است زیرا عدد ازآن جهت که عدد است جز یك امر کثیر چیزدیگری نمی‌باشد.

ولی این‌مسأله را نیز نباید نادیده گرفت که بلندی و کوتاهی‌همانند بزرگی وکوچکی ازجمله امور نسبی بشمار می‌آیند. بطور مثال وقتی گفته می‌شود خطی

۱ـ التلویحات مجموعه اول فی الحکمة الالهیة چاپ استانبول صفحهٔ ۷

در میان انواع کمیات شدت وضعف نیز یافت نمی‌شود

درپایان‌این‌مبحث بی‌مناسبت‌نیست به‌آنچه‌سهروردی در برخی‌از آثارخود یادآورشده اشاره گردد.این فیلسوف‌درکتاب‌المقاومات‌خود قبول ضدین‌را یکی ازخواص جوهر بشمارآورده‌است. وی سپس برای اثبات این سخن به استدلال پرداخته وعلّت قبول ضدّین را جزوقوع تغییر ودگرگونی درجوهر چیزدیگری ندانسته است. این فیلسوف بر این عقیده است‌که وقتی یك موضوع جوهری دو امرمتضادرا می‌پذیرد ناچار باید درنفس‌جوهر نیزنوعی تغییر ودگرگونی حاصل گردد زیرا مادام‌که درخود جوهرنوعی دگرگونی حاصل نگردد پذیرش دوامر متضاد امکان‌پذیر نمی‌باشد. سهروردی می گوید : تغییری‌که هنگام قبول ضدّین درجوهرحاصل می‌شود یك تغییر اعتباری وخارجی نمی‌باشد . این فیلسوف اگر چه به اصل اساسی حرکت درجوهر دست نیافته وامتیاز کشف آن نصیب وی نگشته است ولی همین سخن کوتاه می‌تواند یکی از ریشه‌های کشف این اصل بشمارآید عین عبارت وی چنین است:

«... ومن خاصیة الجوهرانّه یقبل‌الضدّین لتغیّره فی‌نفسه لاکتبدل الظّن الصادق الی الکاذب ای انّه تغییر باعتبار صفاته المقررة فیه لا بمجرد الاعتبارات الخارجیّة.[1]»

آنچه مسلّم است این است‌که صدرالمتألّهین شیرازی در کشف حرکت جوهری ازآثار حکمای سلف استفاده کرده ودراین میان به آثارسهروردی توجه خاص مبذول داشته است.

نگارندهٔ این سطور به هیچ وجه ادّعا نداردکه آنچه سهروردی درکتاب المقاومات‌خودآورده درست همان چیزی است‌که صدرالمتألّهین‌شیرازی بعنوان اصل اصیل حرکت درجوهر ابرازداشته است. زیرا همانگونه که ذکرشد کشف حرکت جوهری وفتح این قلّهٔ رفیع، درتاریخ فلسفهٔ اسلامی، بنام‌صدرالمتألهین

۱ــ کتاب المقاومات مجموعهٔ اول فی الحکمة الالهیة چاپ‌استانبول صفحه ۱۳۴

که درفلان سمت ترسیم گشته طویل است، معنی آن ازنوعی نسبت خالی نمی‌باشد این سخن درمورد سطح وعدد نیز صادق می‌باشد. بطور مثال وقتی گفته می‌شود سطح این مدرسه عریض است وعدد هزار کثیر می‌باشد؛ عریض بودن سطح این مدرسه و کثیربودن عدد هزار، ازنوعی نسبت بر کنار نمی‌باشد. دلیل این امراین است که طویل بودن یا عریض بودن دراین گونه موارد، از طریق مقایسه‌ای که میان امور انجام می‌شود حاصل گشته وبر کمیّت عارض می گردد.

دربرخی موارد این مقایسه ونسبت، حتّی درمیان بیش ازدو امر نیز تحقق می‌پذیرد. بطورمثال وقتی گفته می‌شود شهر تهران بزرگتر است معنی آن این است که شهر تهران باشهری مورد مقایسه قرار گرفته که آن شهرخود بزرگ بشمار می آید، ولی بزرگ بودن آن‌شهر نیزهنگامی معنی خود را به‌دست می آورد که آن‌را بایك شهر کوچك مورد مقایسه قرار دهند. به عبارت دیگر می‌توان گفت، اکبرچیزی است که در ارتباط با کبیر مورد سنجش قرارمی گیرد، کبیر نیز بدون درنظر گرفتن صغیر مورد سنجش واقع نمی‌شود.

سهروردی در پایان این مبحث به‌نوعی از معنی ، برای اکبر واصغر اشاره کرده که نسبی‌نبوده وتنها به‌طبیعت ونوع یك‌شیء مربوط می‌باشند . عین عبارت سهروردی دراین باب چنین آمده است:

«وقد یظن مالیس بکمیّة محضة کمیّة محضة کالطول والقصر النسبیّین... وان کان لأعظام الحیوانات بل ولغیرها من النبات مقادیر هی اکبر مقدار فیها ومقادیر هی اصغر مقدار فیها علی الأطلاق لا بالقیاس الی مقدار بل الی طبیعة النوع[1]».

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی اکبر و اصغر را که به‌طبیعت ونوع شیء مربوط باشند نسبی بشمار نمی آورد.

۱ــ المشارع والمطارحات مجموعه اول فی‌الحکمة الالهیة چاپ‌استانبول صفحه۲۳۸

ولی آنچه این‌فیلسوف دراین باب ابراز داشته است‌نسبی بودن معنی‌اکبر و اصغر را نفی نمی‌کند زیـرا اگـر یك شیء درنوع خود بطور مطلق اکبریا اصغر بشمار آید معنی‌آن این نیست‌که اکبر بودن یا اصغر بودن‌نسبی‌نمی‌باشند.

سهروردی در جای‌دیگر از کتاب « المشارع و المطارحات[1] » به بحث و بررسی ازمسألهٔ نسبت‌واضافه پرداخته وسخن گروهی ازاندیشمندان را دراین‌باب مورد انتقاد قرارداده است. گروهی از اندیشمندان براین عقیده‌اند کـه نسبت و اضافه بایکدیگر متفاوت می‌باشند وهر کدام ازآنهارا باید در قلمرو خاص خود مورد بررسی قرارداد. این اشخاص می‌گویند هر گونه نسبتی را نمی‌توان اضافه بشمار آورد. زیرا آنچه درجهان موجود است ناچار به‌یکی ازلوازم خوددرذهن منسوب می‌باشد. درحالیکه آن نسبت یك اضافـه بشمار نمی‌آیـد. در نظر ایـن اشخاص تکرر نسبت، اضافه بشمار می‌آید به‌این ترتیب درجائی که نسبت تکـرر نپذیرد اضافه نیز تحقّق‌نمی‌یابد. بطور مثال وجود سقف درنظر این‌اشخاص‌چون به دیوار متّکی گشته است دارای نسبت می‌باشد ولی وجود دیوار ازآن جـهت که فقط دیوار است منسوب به‌سقف نمی‌باشد.

ولی اگر دیوار وسقف به‌عنوان بنا و زیـر بنا وابسته بهم ودر ارتباط بـا یکدیگر مورد بررسی قرار گیرند ناچار باید به تحقّق اضافه درمیان آنها اعتراف نمود. سهروردی پس ازنقل سخن این اشخاص می‌گوید: ممکن است کسانی با این گروه به‌مخالفت برخاسته ونظر آنان را دراین بـاب مـورد انتقاد قرار دهند زیرا نسبت، ازآن جهت کـه نسبت است پیوسته قـائم به دوطرف می‌بـاشد این مسأله نیز مسلّم است‌که آنچه بدون تحقّق دو طرف امکان تحقّق نمی‌یابد جز اضافه چیز دیگری نمی‌باشد.

۱ــ این‌مسأله درصفحه ۱۴۳ ازکتاب المقاومات نیز موردبحث و بررسی قـرار گرفته است.

اکنون اگر نسبت، همواره ودر حد ذات مضاف بوده وقائم به دوطرف باشد چگونه ممکن است برخی از انواع آن غیر مضاف بشمار آید؟ با توجه به‌آنچه تاکنون در اینجا ذکرشد به‌آسانی می‌توان گفت میان نسبت واضافه‌تفاوت نبوده ونسبت نیز ازآن جهت که‌نسبت است همانند اضافه، پیوسته قائم به‌دوطرف می‌باشد. به‌این ترتیب کسانی که میان نسبت واضافه تفاوت قائل می‌شوند نسبت را ازآن جهت که نسبت است مورد توجّه قرار نمی‌دهند. عین‌عبارت‌سهروردی دراین باب چنین‌آمده است:

«... ولمّا اعترف بأن النسبة من‌حیث هی نسبة مضافة فاذا اخذت غیر مضافه، فما اخذت النسبة علی جهتها فاختلال انعکاس الطرفین انّما کان لأن النسبة ما اخذت علی جهتها کما قد لا یؤخذ المضاف علی جهة و هذا الحرف ضروری»[1].

ماهیات اعداد ماهیات مجهوله نمی‌باشند

گروهی از حکما هریك ازانواع اعدادرا یك‌حقیقت بسیط دانسته که آن حقیقت بسیط همواره برای انسان مجهول می‌باشد. این گروه، ماهیّت هریك از اعدادرا نه‌تنها مجهول می‌دانند، بلکه آن‌را بی‌نام وبی‌عنوان نیز بشمارمی‌آورند. این دانشمندان‌براین عقیده‌اند که هریك‌ازانواع‌عدد دارای خواص وخصلت‌هائی است که درواقع ونفس‌الأمر باید آنهارا ازلوازم عدد بشمار آورد. بطور مثال ۴ بودن یا۷ بودن، اموری هستند که نمی‌توان آنهارا درزمرهٔ ماهیّات بشمارآورد. بلکه ماهیّات اعداد درواقع ونفس‌الأمر برای انسان مجهول بوده واین گونه‌امور تنها لوازم آن ماهیّات را تشکیل‌می‌دهند.

سهروردی با این جماعت به‌مخالفت برخاسته وسخن آنان را در این باب

۱ـ المشارع والمطارحات مجموعه اول فی‌الحکمة الالهیة چاپ‌استانبول صفحه ۲۷۱

فاسد و بی‌اساس دانسته است.

این فیلسوف می گوید: آنچه برای ما معقول است ۴ بودن یا۷بودن‌وامثال این گونه اعداد می‌باشد. درنظروی اعتقاد به‌ماهیّات پنهان ومرموزی که‌این گونه اعداد را بایدازلوازم‌آنها بشمار آورد یك امرمعقول ومنطقی‌نمی‌باشد. سهروردی در پایان این‌مبحث این‌پرسش را مطرح می‌سازد که اگر ماهیّات ونام اعداد در واقع ونفس‌الأمر مجهول می‌باشند چگونه می‌توان به وجود آنها حکم کرد و هستی آنهارا پذیرفت؟

عین عبارت سهروردی دراین باب چنین است:

«قالوا وکل نوع من انواع العدد ماهیة بسیطة ولیس لأنواعها و حقایقها البسیطه اسم ولکل واحدة لوازم وخواص بحسبه ونعبر عنها بلوازمهاو هی العشریة والأربعیة ـ وهذا فاسد فان المعقول لنا العشریة وما عقلنا شیئاً هو عدد یلزمه العشریة واذاکان مجهول الأسم والحقیقة فکیف یحکم موجوده؟.»[1]

آنچه سهروردی دربرابر این جماعت ابراز داشته است یك ادعای معقول وقابل قبول بشمار می‌آید ولی‌آنچه وی به عنوان استدلال جهت اثبات این ادّعا دراین باب ارائه‌کرده است خالی از خدشه‌نمی‌باشد. این فیلسوف حکم به‌وجود یك شیء را باجهل به‌ماهیّت آن امکان‌پذیر ندانسته است در حالیکه هل‌بسیطه بر «مای» حقیقیّه مقدم بوده وپاسخ‌هلیّات بسیطه نیزهمواره پیش ازپاسخی‌است که به‌پرسش از گوهر شیء داده می‌شود. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت وجود در واقع‌ونفس‌الأمر برماهیّت‌مقدم است وپرسش‌ازوجود نیز، پیوسته پیش‌ازپرسش از ماهیّت صورت تحقّق بخود می گیرد به‌این ترتیب علم به‌وجود شیء، باجهل به ماهیّت آن‌سازگار بوده وهنگامی که‌انسان ازهستی شیء آگاه می‌شودآگاهی

۱ـ کتاب‌المقاومات مجموعه اول فی‌الحکمه الالهیه چاپ استانبول صفحه ۱۳۸

از گوهر وماهیّت آنرا وجههٔ همّت خویش می‌سازد.

از آنچه‌تاکنون دراینجا ذکرشد این‌نتیجه به‌دست می آید که ماهیّت‌هریك ازاعداد مجهول وبی‌نام نبوده وبه‌روشنی قابل ادراك می‌باشند. بسیاری‌ازحکمابر این عقیده‌اندکه واحد، مبدء اعدادرا تشکیل می‌دهد ولی خودّ در زمرهٔ اعداد بشمار نمی‌آید. درمقابل حکماکسانی بااین عقیده به مخالفت برخاسته و واحدرا نیز ازجملهٔ اعداد بشمارآورده‌اند. سخن این اشخاص براین اصل استوار است که‌چون واحد مبدء اعداد می‌باشد نمی‌توان آنرا ازسلسلهٔ اعداد خارج‌دانست.

سهروردی سخن این اشخاص را مورد انتقاد قرار داده واستدلال آنان را مردود دانسته و می گوید : لازم نیست که مبدء یك شیء با خود آن شیء در ماهیّت اشتراك داشته باشد. بطور مثال حیوان را می‌توان مبدء پیدایش حدّ انسان بشمارآورد ولی حیوان باانسان‌در ماهیّت انسانی‌مشترك نمی‌باشداین‌سخن درمورد جسم وانواع متعددآن نیزصادق می‌باشد زیرا جسم‌را بطورمثال می‌توان مبدء پیدایش آب بشمارآورد ولی‌جسم باآب در ماهیّت آب مشترك نمی‌باشد. سهروردی درپایان این‌مبحث این سخن را نیز اضافه می کند و می گوید معنی کمیّت درواحد یافت نمی‌شود زیرا واحد ازآن‌جهت که واحد است‌قابل تقسیم نمی‌باشد.

سهروردی به‌بیش ازپنج مقوله قائل نمی‌باشد

جمهور حکمای مشائی مقولات را به‌ده مقوله بالغ دانسته و دربارهٔ هریك ازآنها به‌تفصیل سخن گفته‌اند . مقولات ده گانه درنظر آنان به‌ترتیب عبارتند از:

۱- جوهر

۲- کم

۳- کیف

۴- وضع

۵ـ اَیْن

۶ـ متی

۷ـ جده

۸ـ اضافه

۹ـ انیفعل

۱۰ـ انینفعل

کسانی که مقولات را به‌ده مقوله بالغ دانسته‌اند جز دلیل استقرائی سند دیگری دردست ندارند، بنابراین اگر کسی ازمقوله‌ای دیگر سخن گوید که از جملهٔ مقولات ده گانه نباشد سخن وی‌برخلاف مقتضای عقل وبرهان نخواهدبود با این‌همه تاکنون دیده نشده است کسی ازحکمای اسلامی به‌بیش ازده مقوله‌قائل گشته‌باشد. لازم‌به‌یادآوری است که درمیان فیلسوفان مغرب زمین ایمانوئل کانت فیلسوف‌معروف‌آلمانی مقولات‌را به‌دوازده مقوله بالغ دانسته وآنها را قالب‌های ذهن انسان بشمارآورده است.

مقولات کانت که درنظروی چیزی جزقالب های ذهن نمی‌باشند به ترتیب عبارتند از: ۱ـ وحدت. ۲ـ کثرت. ۳ـ کلّیت. ۴ـ ایجاب. ۵ـ سلب. ۶ـ حصر. ۷ـ ذاتیّت وعرضیّت. ۸ـ علّیت ومعلولیّت. ۹ـ مشارکت یا مقابله. ۱۰ـ امکان وامتناع. ۱۱ـ تحقّق ایجابی یاسلبی. ۱۲ـ وجوب وامکان.

کانت ارتباط موضوع و محمول یك قضیّه‌را در چهاروجه خلاصه کرده که به ترتیب‌عبارتند از:

۱ـ کمیّت.

۲ـ کیفیّت.

۳ـ نسبت.

۴ـ جهت.

وی براین عقیده است که هـریك ازچهاروجه ارتباط مـوضوع ومحمول درقضیّه،سه قسم است وبنابراین دوازده وجه پیدامی‌شود. این فیلسوف می گوید این دوازده وجه وجوهی‌است درقضایاکه عقل پیش‌خود دریافته وازتجربه نگرفته است. پس برطبق این دوازده وجه دوازده مفهوم ذهنی مطلق به دست می آید که معلومات‌قبلی می‌باشند. یعنی قالب‌هائی هستند که عقل درهرچه می‌خواهد حکمی بکند وتـرکیبی بسازد اول درآن قالب‌ها می‌ریزد. کانت این مفهـوم‌های دوازده گانه‌را به پیروی از ارسطو قاطیغوریاس یعنی مقولات نامیده است.

زیرا ارسطوهم ازعنوان کردن مقـولات ده گانه می‌خواسته است وجـوه مختلف محمولاتی‌راکه برموضوعات بارمی‌شود معلوم نماید جزاینکه ارسطوبیان نکرده است که این مقولات‌را ازچه راه بدست‌آورده است ونیز درشمارهٔ مقولات اهتمام نکرده است که‌همهٔمقولات نخستین وغیرمربوط به امورحسّی بوده باشند. ولیکن کانت خواسته است مأخـذ تشخیص مقولات‌را به دست دهـد ومقیّد شده است که آنچه ازمقولات تشخیص می‌دهد ازمنشأ حسّی ووجدانی دوربوده وتنها به عقل متّکی باشد درعین حال برخی ازاهل تحقیق برکانت خـرده گرفته‌اند که اگر ارسطو آن دقایق‌را بکار نبـرده است خود کانت‌هم درعـوض پـر دقیق شده وبرای قرینه سازی که ازهریك ازوجوه چهارگانهٔ قضیّه ، سه مقوله بیرون آورد مقولات غیرلازمی‌را نیز درردیف مقـولات اصلی آورده است بطور مثال مقـولهٔ حصر که مقولهٔ ششم بشمار می‌آید یکسره بنظر زائد می‌آید زیرا این مقو له جـز همان سلب وایجاب درامرمعدول چیز دیگری نمی‌باشد.

باید توجّه داشت که درنـزد اروپائیان مقولات ارسطو به مقولات وجـود اصلاح شده است ولی مقولات کانت ، مقولات فهم نام گرفته است. آنچه درنظر کانت مقـولات اولیّه نامیـده می‌شود شامل است آنچـه‌را که معقـولات اولیّه

می گفتند وبرخی از آنچه آن‌را معقولات ثانیه می‌نامیدند[1].

همانگونه که یادآوری شد تاکنون دیده نشده است کسی‌ازحکمای اسلامی به مقوله‌ای بیش از مقولات ده گانه قائل گردد ولی درمیان این فیلسوفان بسیارند کسانی که شمارهٔ مقولات‌را به چهـار یاپنج مقوله تقلیل داده‌اند. فیلسوف متألّه شهاب‌الدین سهروردی ازجمله کسانی است که به بیش ازپنج مقـوله قائل نگشته است. مقولاتی که درنظراین‌فیلسوف معتبرشناخته شده است به‌ترتیب عبارتند از:

۱ـ مقولهٔ جوهر.

۲ـ مقولهٔ کم.

۳ـ مقولهٔ کیف.

۴ـ مقولهٔ نسبت.

۵ـ مقولهٔ حرکت.

سهروردی کوشیده است نظرخودرا راجع به حصر مقولات پنج گانه از طریق برهان به اثبات رساند. زیرا این فیلسوف دلیل استقراء را برای اثبات این مقصودکافی ندانسته وآن‌را یك نوع تکلّف بشمار آورده است. وی بطور کلّی از دلیل استقراء دراین گونه موارد راضی وخرسند نبوده ودربرخی ازآثار خود که به زبان شیرین فارسی تحریریافته است دربارهٔ آن چنین می گوید: «علماچون حکم کنند برامکان چیزی مرچیزی‌را یا به وجوب یا به امتناع اعتبار کنند به‌لزوم آن چیز مرماهیّت‌را واعتماد براستقراء نکنند.»

واستقراء آن باشد که گویند بیشتراچنان که دیدیم پس باید که چنین باشد واین ضعیف است زیرا که حکم آنچه ندیده باشند برخلاف آن باشد که دیده‌اند چنانکه کسی حکم کند که هرجـانوری که درآتش درنگ کند سوزد، زیرا که

۱ـ کتاب سیرحکمت دراروپا نوشته محمدعلی فروغی چـاپ‌تهران صفحه ۱۴۳ کتابفروشی زوار

من بیشتر جانوران را چنان دیدم چون اسب و خر و این درست نیست که از جانورانی که این کس ندیده است سمندر است و اورا آتش نمی‌سوزاند.[1] »

سهروردی برای اثبات نظر خود راجع به حصر مقولات در پنج مقوله می گوید: هرچیزی که هستی بر آن حمل می‌شود یا موجودی است که درموضوع واقع می‌شود یا موجودی است که درموضوع واقع نمی‌شود؛ موجودی که در موضوع واقع نمی‌شود به اصطلاح جوهر نامیده می‌شود ولی آنچه همواره در موضوع واقع می‌شود یا قارالذات است یا غیرقارالذات . غیر قارالذات چیزی است که به حسب اصطلاح آن‌را حرکت می‌نامند. ولی آنچه قارالذات است از دو صورت بیرون نمی‌باشد زیرا موجودی که درموضوع باشد و قارالذات نیز بشمار آید یا بدون ارتباط با غیر خود معقول واقع نمی‌شود یا این که با صرف نظر از هرچیز دیگر می‌تواند معقول واقع شود چیزی که بدون ارتباط با غیر خود معقول واقع نمی‌شود، به‌حسب اصطلاح آن‌را مقولهٔ اضافه یا نسبت می‌نامند ولی آنچه با صرف نظر از هرچیز دیگر معقول واقع می‌شود از دو صورت بیرون نخواهد بود زیرا یك چنین موجود یا در حدّ ذات خود قابل قسمت و نسبت قرار می گیرد یا نه اگر در حدّ ذات خود قسمت پذیر باشد آن‌را مقولهٔ کم می‌نامند ولی اگر در حدّ ذات خود نه قسمت می‌پذیرد و نه نسبت چیزی جز مقولهٔ کیف نخواهد بود. سهروردی این تقسیم را یك تقسیم عقلی دانسته و در نتیجه آن را برهانی برای اثبات مدّعای خود درباب حصر مقولات بشمار آورده است. کسانی به این تقسیم اشکال کرده و آن را شامل همهٔ اقسام مقولات ندانسته‌اند این اشخاص اشکال خود را به صورت یك پرسش مطرح کرده و گفته‌اند شاید برخی از این اقسام به اقسام دیگر نیز قابل تقسیم بوده باشد.

۱ــ الواح عمادی مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق چاپ تهران صفحه ۱۱۳

سهروردی سخن این اشخاص‌را مردود دانسته وتقسیم خودرا دائربین نفی واثبات بشمار آورده است این مسأله نیز مسلّم است که اگر یك تقسیم بین نفی واثبات دائرباشد شق‌سوم برای آن متصورنبوده ودرنتیجه یك‌تقسیم فراگیرخواهد بود عین عبارت سهروردی دراین باب چنین است:

«سؤال؛ وما بدریك لعل احدالأقسام ینقسم ایضاً؟ جواب القسمة حاصرة بالنفی والأثبات ومایَنقسم یقع اقسامه تحته.»[1]

سهروردی راجع به مسألهٔ حصرمقولات مکررسخن گفته وآن‌را دربسیاری از آثار خود مورد بحث وبررسی قرار داده است. وی این مسأله‌را دردو کتاب معروف خود یعنی التلویحات والمطارحات آورده و آنچه را درکتاب نخست به اجمال تقریر کرده، در کتاب دوم به تفصیل بیان داشته است. سهروردی برخلاف عقیدهٔ جمهور براین عقیده است که مقولات ده گانه محصول اندیشهٔ ارسطو نمی‌باشد. این فیلسوف مسألهٔ مقولات دهٔ گانه‌را به شخصی منسوب دانسته که از پیروان مکتب فیثاغورث است ونام وی نیز ارخوطس می‌باشد. عین عبارت سهروردی چنین است: «سؤال خالفت المعلّم الأول ارسطاطالیس والجمهور؟ جواب امّاالمقولات فلیست مأخوذة؛ عن المعلّم بل‌عن شخص فیثاغوری یقال له ارخوطس ولیس له برهان علی الحصر فی‌العشرة و البرهان هو الّذی نتّبع ...»[2]

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی دریك مسألهٔ فلسفی وتاریخی برخلاف مشهور سخن گفته و آنچه‌را جمهور حکما به ارسطو منسوب می‌نمایند به ارخوطس منسوب دانسته است این فیلسوف جهت اثبات این سخن هیچ گونه سندی ارائه نکرده است.

۱ــ کتاب التلویحات مجموعه اول‌فی‌الحکمه الالهیه چاپ‌استانبول صفحه۱۱.

۲ــ همان کتاب، ص۱۲.

سهروردی به بیش از پنج مقوله قائل نمی‌باشد

ازجمله کسانی که باپیروان ارسطو به مخالفت برخاسته ودرمورد مسألهٔ مقولات نظریّهٔ جدید ابراز داشته است صاحب بصایر «عمرابن سهلان ساوی» را باید نام برد. این حکیم اسلامی به‌بیش ازچهارمقوله قائل نمی‌باشد. مقولاتی که وی‌موجودومعتبرشناخته‌است همان‌مقولاتی‌است که‌سهروردی‌نیز آنهارا مورد تأیید قرارداده‌است. تنها تفاوتی که میان عقیدهٔ وی و عقیدهٔ سهروردی وجود دارد این است که این حکیم، حرکت‌را ازجملهٔ مقولات بشمار نیاورده است.

سهروردی عقیدهٔ عمرابن سهلان ساوی‌را راجع به مقولات درکتاب المقاومات خودنقل کرده و آن‌را به‌عقیدهٔ خویش دراین باب نزدیك دانسته است[1].

حکیم متألّه شهاب‌الدین سهروردی همانگونه‌که درتعداد مقولات نظریهٔ مخصوص خویش‌را ابرازداشته وازمخالفت جمهور نهراسیده است درمورد طرز تعبیر وبکاربردن کلمات نیز ازاصطلاح تازه‌ای‌درباب اعراض‌استفاده نموده است. این فیلسوف مسألهٔ اعراض‌را مورد بحث و بررسی قرارداده وبا عبارات شیرین فارسی دراین باب چنین می گوید: «وبدانکه تو فرق کنی میان سفیدی درعاج و میان آب درکوزه وبودن مردم درخانه زیرا که بیاض‌را همگی پراکنده است درعاج، وهیچ جای ازسمك عاج نیست الاّ که بیاض دراوست بخلاف آب در کوزه ومردم درخانه، وهرچه مانند بیاض وسواد است آن‌را برسبیل نزدیك کردن اصطلاح «هیئت» نام کردیم و آنچه بیاض در او است «محل» نام کردیم. و هیئت نقل نکند از محلّی به محلّی زیرا که چون نقل کند لازم آید که به خویشتن قائم باشد وبه خویشتن حرکت کرده باشد ولازم آیدکه جوهر باشد نه‌هیئت، ونیزلازم‌آیدکه درحالت انتقال سه‌جهتش لازم آید طول وعرض‌وعمق، پس جسم‌باشد وما گفتیم که هیئت است واین‌محال است».[2]

۱ــ المقاومات مجموعه اول فی الحکمة الالهیة چاپ استانبول صفحه ۱۴۶.

۲ــ الواح‌عمادی مجموعه‌آثار فارسی شیخ‌اشراق چاپ تهران صفحه۱۱۳

همانگونه که در این عبارات مشاهده می‌شود سهروردی اصطلاح هیئت را به‌معنی عرض دانسته وآن‌را درمقابل جوهر بکار می‌برد.

آیا جوهریت نسبت به‌انواع جوهری همانند عرضیت نسبت به‌انواع عرضی است؟

پیروان حکمت مشّاء بر این عقیده‌اند که عنوان عرضیّت از حقیقت اعراض بیرون است زیرا این‌عنوان جز یك‌صفت عقلی واعتباری که تنها درذهن جای می گیرد چیز دیگری نمی‌باشد. حکمای‌مشّائی این سخن‌را درمورد عنوان جوهریّت صادق ندانسته و عنوان جوهریّت را برای انواع متعدد جوهر یك امر ذاتی ودرونی بشمارمی‌آورند. برخی ازپیروان حکمت مشّاء تنها به‌اعتباری بودن عنوان عرضیّت اکتفا نکرده و به استدلال دیگری نیز در این باب متوسّل گشته‌اند.

استدلال این گروه دراین باب به این ترتیب است که می گویند : در موارد بسیاری، انسان‌چیزی‌را تعقّل می کند ولی درهمان‌حال نسبت به‌عرضی بودن آن دارای شك وتردید می‌باشد، درحالیکه اگرعنوان عرضیّت برای اعراض یك‌امر ذاتی و درونی بشمار آید نمی‌بایست درك یك عرض با شك در عرضی بودن آن توأم باشد . دلیل این امر این است که تعقّل کل بدون تعقّل جزء امکان‌پذیر نیست .

سهروردی ازجمله کسانی است که با پیروان حکمت مشّاء به مخالفت برخاسته وسخن آنان‌را دراین باب مردود دانسته است.سخن سهروردی درمقابل پیروان حکمت مشّاء بعنوان یك‌نقض مطرح شده و این پرسش را پیش‌می‌آورد که آیا میان عنوان عرضیّت وعنوان جوهریّت چه تفاوتی می‌توان یافت؟

همانگونه‌که تعقّل یك شیء درجهان خارج باشك انسان در عرضیّت‌آن سازگار است تعقّل یك‌شیء درجهان خارج باشك انسان درجوهریّت آن نیز سازگار می‌باشد؛بعلاوه این‌نکته را نیز نباید نادیده انگاشت‌که شك درعرضیّت یك‌شیء به‌هیچ وجه ازشك درجوهریّت آن جدا نمی‌باشد. زیرا یك موجود ماهوی وممکن‌الوجود درجهان خارج یاجوهر است یاعرض، به این ترتیب شك درعرضیّت یك شیء عیناً شك در جوهریّت آن نیز بشمار می‌آید. عین‌عبارت سهروردی دراین باب چنین است:

«قال اتباع المشّائین: العرضیة خارجة عن حقیقةالأعراض وهو صحیح فان العرضیة ایضاً من‌الصفات العقلیه وعلّل بعضهم بان الأنسان قد یعقل شیئاً ویشك‌فی‌عرضیّة ولم یحکموا فی‌الجوهریّة هکذا ولم یتفکّروابان الأنسان اذا شك فی‌عرضیة شیء یکون قد شك فی‌جوهریّة ...»[1]

همانگونه‌که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی سخن حکمای مشّائی را دائر به‌خارج بودن عنوان عرضیّت از انواع عرض صحیح دانسته و عنوان‌جوهریّت را نیز دراین جهت همانند عنوان عرضیّت بشمار آورده‌است. صدرالمتألّهین درتعلیقهٔ پرمحتوای خود بر کتاب «شرح حکمةالأشراق»ضمن‌این که خارج بودن عنوان عرضیّت‌را از انواع عرض مطابق عقیدهٔ مشّائیان تأیید کرده استدلال سهروردی‌را دراین باب مورد انتقاد قرار داده است. در نظر وی خارج بودن عنوان عرضیّت از انواع متعدد اعراض تنها به‌این‌دلیل نیست که عنوان عرضیّت از اعتبارات عقلیّه می‌باشد، این فیلسوف بزرگ به‌نکتهٔ‌دیگری دراین باب اشاره‌کرده‌که ازنوعی دقّت و ظرافت خالی نمی‌باشد.

وی می‌گوید: عرضیّت‌جز وجود شیء درموضوع چیز دیگری‌نمی‌باشد، این مسأله نیز مسلّم است‌که وجود بطور مطلق وبحسب مقام ادراك، عارض بر

۱ــ «شرح‌حکمة‌الاشراق»چاپ‌سنگی صفحهٔ۳ــ۲۰۲

ماهیّت می‌باشد. اکنون اگر وجود شیء درموضوع که تعریف عرض بشمار می‌آید جز عروض وجود بر ماهیّت چیز دیگری محسوب نگردد معنی آن این است که مفهوم عرض برای ماهیّات یك امر عرضی است.

صدرالمتألّهین می گوید: اگر جوهر نیز جز وجود لافی‌الموضوع چیز دیگری نباشد ناچار باید گفت جوهر برای ماهیّات جوهری تنها یك مفهوم عرضی بشمار می‌آید. ولی‌حکما درمورد مقولهٔ جوهر بگونه‌ای دیگر سخن گفته وتعریف دیگری دراین باب ارائه کرده‌اند. درنظر حکما جوهر عبارت است از ماهیّتی که هر گاه درخارج موجود گردد درموضوع تحقّق نمی‌یابد. براساس این تعریف، جوهر برای انواع جوهری یك‌مفهوم عرضی نمی‌باشد . زیرا این عنوان برای انواع جوهری به‌منزلهٔ جنس تمام مشترك بوده وجزء ذاتی و درونی آنهارا تشکیل می‌دهد. در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که چرا حکما شیوه‌ای راکه درباب تفسیر مقولهٔ جوهر بکار برده‌اند در باب تفسیر عرض مورد استفاده قرار نمی‌دهند؟

به‌عبارت دیگر گفته می‌شود: اگر جوهر ماهیّتی است که هر گاه‌درخارج موجود می‌شود درموضوع تحقّق نمی‌یابد، درمقابل آن باید گفت عرض‌ماهیّتی است که هر گاه درخارج موجود می‌شود ناچار در موضوع تحقّق می‌پذیرد. به این ترتیب همانگونه‌که جوهر برای انواع متعدد جوهر یك امر ذاتی می‌باشد عرض نیز برای انواع متعدد عرض یك‌امر ذاتی بشمار می‌آید.

صدرالمتألّهین درمقام پاسخ به‌این پرسش برآمده وبعنوان دفاع ازموضع خویش چنین می گوید: در این مسأله تردید نیست که اختلاف درسنخ هستی و نحوهٔوجود موجب‌اختلاف درماهیّات می‌باشد،ازسوی دیگر این حقیقت را نیز نمی‌توان انکار کرد که اعراض درسنخ هستی ونحوهٔ وجود بایکدیگر مختلف و متفاوت می‌باشند زیرا بطور مثال کمیّت باهمهٔ انواعش دارای سنخی ازهستی و

نسبت جوهریت به انواع جوهری

نحوه‌ای ازوجود است که‌باسنخ هستی‌ونحوهٔ وجود در کیفیّات متفاوت‌می‌باشد. همین اختلاف را درسنخ هستی ونحوهٔ وجود نسبت‌ها باکم و کیف نیز می‌توان مشاهده نمود.

اکنون اگر اختلاف درسنخ هستی ونحوهٔ وجود ، موجب اختلاف در ماهیّات باشد به هیچ‌وجه نمی‌توان ادّعا کرد که همهٔ اعراض از یك ماهیّت مشترك برخوردارند. زیرا یك‌ماهیّت مشترك که ازخصوصیّات کم‌و کیف‌وانواع نسبت برکنار بوده و در عین حال بر همهٔ انواع عرض قابل حمل باشد تاکنون توسّط انسان شناخته نشده است .

صدرالمتألّهین این‌سخن‌را در مورد جوهرجاری‌ندانسته است. زیرادرنظر این‌فیلسوف انواع جوهر دریك ماهیّت بایکدیگر مشترك می‌باشند وآن ماهیّت نیز برهمهٔ انواع پنجگانهٔ جوهر حمل می گردد عین‌عبارت صدرالمتألّهین دراین باب چنین است:

«صحة ذلك الدليل ليست عندهم بكون العرضية من الأعتبارات العقلية بل لأن العرضية عبارةٌ عن وجود الشيء فـي‌الموضوع والوجود مطلقا مـن عوارض الماهيّات وقد قيّد هيهنا باضافته الى الموضوع فيكون مفهـوم العرض عرضيّاً للماهيّات الّتى صدق عليها ... ولو كان معنى الجوهـر ايضاً كون الوجود لافي‌الموضوع، لكان عرضاً عامّا للماهيّات الجوهرية على قياس معنى العرض لكن معناهـا ماسبق فيكون ذاتيّاً لهـا ولقائل ان يقول مابال الحكما لم‌يفسروا العرض ايضاً على قياس ما فسروا به‌الجوهر حتّى يكون جنساً للاعراض كالجوهر جنس للجواهر و ذلك بأن يقال ان العرضية ماهيةٌ شأنها فى‌الوجود انيكون فى‌مـوضوع ولعل السبب فـى ذلك ان الأختلاف فى انحاء الوجودات يوجب الأختلاف فى‌الماهيّةثمّ الأعراض مختلفةٌ فى‌نحو الوجود الذاتى... فليست الأعراض كلّها ماهية

مشترکة بین‌الجمیع یتصورها العقل مجردة عن الخصوصیّات کما فی الجواهر.»[1]

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود صدرالمتألّهین عرض را برای انواع اعراض ذاتی ندانسته ولی جوهر را برای انواع جوهر ذاتی بشمار آورده است. این‌فیلسوف کوشیده است برای اثبات این تفاوت، برهان اقامه نماید ولی کوشش وی در این راه بجائی نرسیده ویک برهان قانع کننده‌ای که از هر گونه خلل خالی باشد ارائه نکرده است. بسیاری از فیلسوفان دیگر نیز این مسأله را به همین صورت در آثار خود مطرح ساخته‌اند ولی کمتر کسی را می‌توان یافت که تفاوت میان جوهر وعرض‌را در این باب بایك برهان قاطع و قانع کننده به اثبات رسانده باشد. حقیقت امر این است که سخن صدرالمتألّهین در این باب ازسخن بسیاری ازفلاسفهٔ دیگر رساتر بوده واستدلال وی‌نیز در این مورد از استدلال دیگران محکم‌تر می‌باشد.

به‌همین جهت عین‌عبارت وی دراینجا نقل‌شد تاکسانی که نسبت به‌حل‌این مسأله ازخود علاقه واشتیاق نشان می‌دهند به‌آسانی بتوانند آن را مورد بررسی قرارداده ودراین باب به داوری بنشینند.

برای اثبات ذاتی بودن جوهر نسبت به انواع جوهری به‌گونه‌ای دیگر نیز استدلال شده است. آن استدلال این است که گفته می‌شود: جای هیچ‌گونه تردید نیست که جوهر باقطع نظر ازامور خارجی برهمهٔ انواع جوهر قابل اطلاق می‌باشد؛ اکنون اگر جوهررا جنس انواع جوهری ندانسته و انواع جوهر را ماهیّات متباینه بشمار آوریم لازمهٔ آن این است که مفهوم واحد از ماهیّات متباینه انتزاع گردد این مسأله نیز مسلّم است که انتزاع مفهوم واحد از ماهیّات متباینه از آن جهت که متباین می‌باشند محال و ممتنع است. باید

۱ــ حاشیه تعلیقات «شرح حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی صفحهٔ ۲۰۲.

توجّه داشت که اگر این استدلال در مورد اطلاق جوهر بر انواع جوهری درست‌باشد باید عین این‌استدلال‌را در مورد اطلاق‌عنوان عرض بر انواع متعدد عرضی نیز جاری دانست.

ولی بسیاری ازحکما این استدلال‌را نپذیرفته وآن‌را مورد انتقاد قرار داده‌اند. زیرا همانگونه که مفهوم عرض ازسنخ وجود اعراض انتزاع شده و بر آنها حمل می گردد مفهوم جوهر را نیز می‌توان ازسنخ وجود جواهر انتزاع کرد وبرآنها حمل‌نمود وبه‌این ترتیب انتزاع مفهوم‌واحد ازحقایق متباینه‌صورت نمی‌پذیرد وآنچه بعنوان یك‌امر محال دراستدلال ذکر شده بود ازمیان برداشته می‌شود. استاد بزرگوارعلامهٔ طباطبائی جوهررا جنس دانسته وآن‌را برای‌انواع خود یك امرذاتی‌بشمار آورده است، ایشان‌برای‌اثبات این‌سخن به‌استدلال‌پرداخته ودراین مقام چنین می گویند: چون ماهیّات عرضی در وجود خارجی خود ، به موضوعی نیازمندند که آن موضوع محتاج به‌اعراض نمی‌باشد ناچار بایدماهیّتی وجود داشته باشد که موضوع اعراض قرار گرفته وبه‌هیچ وجه به اعراض نیازمند نباشد .

زیرا اگر جوهر درجهان خارج موجود نباشد نیازمندی ماهیّات عرضی‌تا بی نهایت ادامه می‌یابد. این مسأله نیز مسلّم است که اگر نیازمندی ماهیّات تا بی‌نهایت ادامه یابد هیچ‌یك از آن‌ماهیّات صورت تحقّق بخود نمی‌پذیرند. عین عبارت وی چنین آمده است:

«والجوهرجنس لما یصدق علیه من‌الماهیّات النوعیه مقوّم لهامأخوذٌ فی‌حدودها لأن‌کون الماهیّات العرضیّة مفتقرةٌ فی‌وجودها الخارجی‌الی موضوع مستغن عنهایستلزم وجود ماهیّة هی فی‌ذاتها موضوعة لهامستغنیة عنها والاّذهبت سلسلة الأفتقار الی‌غیرالنهایة فلم تتقر ماهیّة».[1]

۱ــ نهایة‌الحکمة چاپ‌قم صفحه ۸۳.

آیا بقاء عرض دردوزمان جایز است؟

این مسأله که آیا بقاء عرض دردو لحظه به‌یك حال جایز است یانه،ازجمله مسائلی است کـه درمیان حـکما ومتکلّمان مـورد اختلاف می‌باشد . بسیاری از متکلّمان اشعری بقاء عرض‌را دردو لحظه به‌یك حال جایز ندانسته‌اند. این گروه برای اثبات این‌مدعا اقامهٔ برهان نموده‌اند دلیل‌های متکلّمان دراین‌باب به‌سه‌دلیل بالـغ می گردد. شیخ شهاب‌الدین سهروردی از جمله کسانی است که با متکلّمان به مخالفت برخاسته وادلّهٔ آنان را دراین باب مردود دانسته است.

این فیلسوف این‌مسأله را هم در کتاب «المشارع والمطارحات»مطرح کرده است وهم در رسالهٔ فارسی «بستان القلوب». سهروردی در رسالهٔ «بستان‌القلوب» نظر مخصوص خویش را درمورد این مسأله ابراز نداشته است. آنچه وی دراین رساله آورده است جزنظریّهٔ رایج و معروف مـورد قبول و پذیرش متکلّمان، چیز دیگری نمی‌باشد. عین‌عبارت سهروردی در این رسالـه چنین آمـده است : «و گویند عالم مرکّب است ازجوهر وعرض. وهرچـه بخود قـائم است واو را جائی است اورا جوهر خوانند وهرچه بخود قائم نیست او را عـرض‌خوانند و گویندکه عرض به‌جوهر قائم است وعرض‌را در دوزمان بقاء نباشد . این لحظـه هست ولحظهٔ دیگر نیست پس‌هرساعت نونو حادث می‌شود . پس درست شدکـه جوهر نیز حادث است زیراکه جوهر ازعرض خالی نیست وعرض قابل‌حوادث است وهرچه ازعوارض خالی نیست البتّه محدث باشد وقدیم نتواند بود . پس جهان آفریده است و آفریده را البتّه آفریدگاری باید.»[1]

این بود آنچه سهروردی راجع به‌مسألهٔ عدم بقاء اعراض در رسالهٔ «بستان القلوب» خود آورده است.

۱ــ مجموعهٔ آثار فارسی شیخ‌اشراق شماره ۱۷ چاپ‌تهران صفحه ۳۸۶.

آیا بقاء عرض در دو زمان جایز است؟

اگر این رساله‌را تألیف ونوشتهٔ سهروردی بشمار آوریم ناچار باید به‌این واقعیّت اعتراف کنیم که وی درتألیف این‌رساله هدف مخصوص ومعیّنی‌رادنبال می‌کرده است. این هدف هرچه باشد یك‌نکته‌را می‌توان مسلّم دانست، آن نکته این است که وی ذکر آراء وعقاید خاص فلسفی خودرا درتألیف این‌رساله لازم و ضروری نمی‌دانسته است ، نظر خاص سهروردی راجع بـه‌ایـن مسأله در کتاب «المشارع والمطارحات» آمده است، این‌فیلسوف در این کتاب ادّعای عـدم بقاء اعراض دردو زمان‌را مورد انتقادشدید قرارداده وبرهانی که برای اثبات آن اقامه شده‌یك‌نوع‌مغالطه بشمار آورده‌است. سخن‌وی دراین کتاب این‌است که‌می گوید:

«هر موجودی که دراین جهان مشاهـده می‌شود یـا قارّالذّات است یا غیر قارّالذّات . اکنون اگر بطور مثال سیاهی که یك عرض می‌باشد، قارّالذّات نبوده وبقاء آن‌در دولحظه از زمان ممتنع‌محسوب گردد ناچار باید آن‌را نوعی‌حرکت بشمار آورد ولی اگر سیاهی ازمقولهٔ حرکت نباشد بقاء آن در دو زمان نیز یك امر قابل‌قبول‌بشمار می‌آید.»

سهروردی بـرای اثبات سخن خـود بـرهان دیـگری اقامه‌کرده و چنین می‌گوید: جای هیچ‌گونه تردید نیست که ماهیّت عرض یـك مـاهیّت ممکن ـ الوجود می‌باشد. این‌مسأله نیزمسلّم است که یك ماهیّت ممکن‌الوجود پس از این‌که بهزیور وجود آراسته مـی‌شود بـه یـك ماهیّت ممتنع‌الـوجـود مبدّل نمی‌گردد. اکنون اگر میان زمان اول وزمان دوم، برای وجود یـك‌شیء تفاوت قائل نشویم‌ناچار باید اعتراف کنیم که بقاء وجود عرض دردوزمان نیز امکان‌پذیر می‌باشد. بخشی‌ازعبارت سهروردی چنین است: «وامّا الّذین‌زعموا انّ الهیئات لایتصوّر بقائها زمانین نباءً علی‌حجة لهم فاسدة فقد غلطوا..»[1]

---

۱ ـ المشارع و المطارحات مجموعهٔ اول فـی الحکمة الالـهیة چاپ استانبول صفحهٔ ۳۷۱ .

نگارندهٔ این سطور این مسأله را در کتاب «قواعد کلّی فلسفی» مطرح کرده و تمام اقوال وعقاید مخالف وموافق را موردبحث وبررسی قرار داده است.

آیا قیام عرض به‌عرض دیگر جایز است یانه؟

این مسأله نیز ازجمله مسائلی است که همواره مورد اختلاف بوده ودرمیان حکما ومتکلّمان مشاجره‌های فراوانی را به‌وجود آورده است، بسیاری ازاشاعره قائم بودن یك عرض را به‌عرض دیگر به‌شدت مورد انکار قرار داده‌اند . صاحب کتاب «مواقف» براین عقیده است که بیشتر عقلای جهان قائم بودن یك عرض را به‌عرض دیگر جایز نمی‌دانند. به‌عقیدهٔ وی تنها فلاسفه هستند که برخلاف مسلك عقلا این امر را جایز دانسته‌اند. عین عبارت صاحب «مواقف» دراین باب چنین است: «لایجوز قیام العرض بالعرض عند اکثر العقلا خلافاً للفلاسفه...»[1] همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود صاحب «مواقف» قیام یك عرض را به‌عرض دیگر جایز ندانسته واعتقاد به‌جواز آن‌را تنها به فلاسفه منسوب کرده است.

برخلاف آنچه صاحب «مواقف» در این‌باب ابراز داشته است، سهروردی که یکی ازفلاسفهٔ بزرگ اسلامی بشمار می‌رود قیام یك عرض به‌عرض دیگر را جایز ندانسته وقائلان به‌آن را سخت مورد نکوهش و انتقاد قرار داده است . سهروردی این مسأله‌را درکتاب «المشارع والمطارحات» مطرح ساخته و برای اثبات نظرخود به استدلال پرداخته‌است. کسانی که قیام عرض به عرض دیگر را جایز می‌دانند استقامت وانحناء درخط یازبری ونرمی درسطح وبالاخره شتاب و کندی درحرکت را شاهد مدعای خویش بشمار می‌آورند.

سهروردی سخن این اشخاص را مورد بررسی قرار داده ومی گوید یك خط مستقیم اگرچه همواره ازیك خط مستدیر جدا و ممتاز می‌باشد ولی فاصله

۱ــ شرح مواقف چاپ ترکیه جلددوم صفحهٔ ۲۱.

وجدائی میان خط مستقیم وخط مستدیر وهمچنین میان‌سطح املس وسطح خشن می‌تواند به‌فصل مقـوم ونوعیـّت آنها منسوب‌باشد. دلیل این امـر آن است کـه هر گز نمی‌توان ادّعا کرد که خط واحد دریك‌لحظه مستقیم است ودر لحظهٔ دیگر با ازدست دادن استقامت بحالت انحناء درمی‌آید . زیرا وقتی استقامت در خـط ازمیان‌می‌رود وانحناء پدیدار می گردد درواقـع ونفس‌الأمر یك خط مستقیم‌ناپدید گشته ویك خط مستدیر پدید آمده است. عین عبارت سهروردی چنین است :

«... لایصـّح انیری ان العرض یقوم بعرض معلـّلا بالملاسة فی‌السطح و السرعة فی‌الحرکة فان الخصم قد یقول ان السطح الأملس یخالف الخشن بالفصل...»[1]

چون این مسأله را در کتاب «قواعد کلـّی فلسفی» به تفصیل مورد بررسـی قرار داده‌ایم ازتفصیل بیشتر دراینجا خودداری می‌نمائیم.

جسم چیست ؟

وجود جسم بعنوان یك شیء خارجـی کـه دارای درازا وپهنا وژرفا است برای کسی قابل تردید نمی‌بـاشد ، چیزی که می‌توان در آن سه‌خط متقاطع بـر سه زاویهٔ قائمه فرض نمود ، به هیچ وجـه مـورد انکار نیست. حـواس ظاهری انسان اگرچه ازوصول به‌جوهر جسمانی ناتوان می‌باشند ولی صفات و احـوال عرضی جسم‌را به‌آسانی ادراك می‌نمایند. دریافت حقیقت جوهر ازحوزهٔ‌حواس انسان بیرون است ولی استدلال استوار به‌روشنی نشان می‌دهد که میان سطوح و نهایات اجسام خالی نبوده وازنوعی جوهر ممتد همواره مملـّو می‌باشد.

۱ــ کتاب‌المشارع والمطارحات مجموعهٔ اول فی‌الحکمة الالهیة چاپ استانبول صفحهٔ ۲۴۸ .

آنچه حس انسان ازیك جوهر جسمانی دریافت می‌نماید جزیك امر متصل چیز دیگری نمی‌باشد ولی آنچه همواره درمیان حکما مورد بحث و گفتگو بوده است این است که آیا حقیقت جسم چیست وماهیّت آنرا چگونه می‌توان به دست آورد؟

دربارهٔ حقیقت جسم اقوال وعقاید متفاوت ابراز گشته است، مجموع اقوال وعقایدی که دراین باب ابراز شده به‌هفت قول بالغ می گردد. این اقوال هفتگانه به‌ترتیب عبارتند از:

۱ـ جسم مرکّب است ازتعدادی اجزاء ذو وضع، که این اجزاء به هیچ وجه قابل تجزیه و تقسیم نمی‌باشند طبق این‌نظر اجزائی که‌جسم‌را تشکیل‌می‌دهند محدود ومتناهی بوده وهمانگونه که درجهان خارج تقسیم نمی‌پذیرند در عقل و حتّی در وَهْم نیز تقسیم پذیر نمی‌باشند. بسیاری از متکلّمان ازاین عقیده جانب‌داری کرده‌اند.

۲ـ جسم مرکّب است ازاجزاء غیر متناهی که به‌هیچ‌وجه قابل تقسیم نمی‌باشند. آنچه این‌قول را ازقول اول جدا وممتاز می‌سازد این است که در این قول اجزاء تشکیل دهندهٔ جسم غیر متناهی فرض شده‌اند. این‌قول منسوب به‌نظّام متکلّم معروف است.

۳ـ جسم‌مرکّب است از اجزاء بسیار کوچك وبالفعل که متناهی و سخت بوده وقابل تقسیم نیز نمی‌باشند. طبق‌این‌نظر اجزاء تشکیل‌دهندهٔ جسم اگرچه به علّت سختی وخُرد بودن بسیار، درجهان خارج، قابل تقسیم نمی‌باشند، ولی همان اجزاء درعالم عقل و جهان وهم تقسیم‌پذیر بشمار می‌آیند. این نظر همان نظریّهٔ معروف ومشهوری است که به‌فیلسوف قدیم یونانی ذیمقراطیس منسوب گشته است.

۴ـ جسم‌همانگونه که درجهان حسّ متّصل واحد به‌نظر می‌رسد، درعالم

واقع ونفس‌الأمر نیز متّصل واحد بوده و به اجزاء محدود و متناهی قابل تقسیم می‌باشد. این نظر را شهرستانی پذیرفته است.

۵ـ جسم عبارت است ازیك جوهر بسیط ومتّصل که اتّصال و امتداد جوهری آن، همانگونه که در وَهْم و عقل قابل‌تقسیم می‌باشد در عالم خارج نیز تقسیم‌پذیراست . حکمای اسلامی این قول را به افلاطون الهی منسوب‌دانسته‌اند.

۶ـ جسم عبارت است ازیك جوهر مرکّب که ازدو جوهر مادّه وصورت تشکیل یافته است مادّه که یکی ازدو عنصر اصلی جسم بشمار می‌آید چیزی جز قوهٔ محض وپذیرش صرف نبوده و پیوسته با صورت جسمیّه متّحد می‌باشد . صورت نیز یك‌اتّصال وامتداد جوهری است که به‌اقسام غیر متناهی قابل تقسیم می‌باشد. وقتی گفته می‌شود امتداد جوهری جسم، به اقسام غیر متناهی قابل تقسیم است معنی آن این است که این‌تقسیم حد یقف ومرحلهٔ پایانی نداشته و هراندازه که اقسام امتداد کوچك گردند بازهم می‌توان هریك از آنها را به دوقسم دیگرقابل تقسیم دانست.

امتداد جوهری جسم درتقسیم پذیری بجائی نمی‌رسد که دیگر قابل تقسیم نباشد،زیرا بفرض این که جسم درخردی وسختی به‌مرحله‌ای برسد که دیگر کسی نتواند درجهان خارج آن‌را بشکند باز هم بالقّوه قابل تقسیم بوده و خصلت بخش‌پذیری آن درعالم وَهْم واعتبار ذهن پایان نمی‌پذیرد. کار تقسیم‌پذیری‌در امتداد جوهری جسم به گونه‌ای است که حتّی اگر وَهْم نیز، بعلّت بسیار خرد شدن اجزاء، دراعتبارذهنی خود خسته گشته واز کار تقسیم بازماند، عقل‌درصدور حکم کلّی به‌جواز تقسیم متوقّف نخواهد ماند. زیرا عقل با صراحت و روشنی حکم‌می کند که، جزء جوهری جسم، هراندازه خُرد و کوچك باشد،چون‌دارای حجم است، ازتعدّد جانب و جهت برخوردار می‌باشد.

چیزی که دارای حجم است ازدوجهت یمین ویسارنیز برخوردارمی‌باشد،

این مسأله نیز مسلّم است که جهت یمین یك شیء ، هر گز نمی‌تواند جهت یسار آن نیزبشمار آید. به‌این ترتیب می‌توان ادّعا کرد که حالت تقسیم وبخش‌پذیری، چیزی نیست که جسم‌را نابود نماید. این‌قول به‌فیلسوف معروف یونانی ارسطو منسوب گشته وبسیاری از حکمای اسلامی نیز آن را پذیرفته ومورد تأیید قرار داده‌اند.

۷ـ جسم مرکّب است ازدو عنصر جوهر و عرض ، دوعنصری که جسم طبیعی را تشکیل می‌دهند جز مادّه و جسم تعلیمی که خود نوعی امتداد واتصال کمّی بشمار می‌آید چیز دیگری نمی‌باشند. حکیم مقتول‌شهاب‌الدین سهروردی این قول‌را پذیرفته ودر «کتاب التلویحات» آن‌را مورد تأیید قرار داده است. این حکیم در کتاب«هیاکل‌النور» خود که به زبان شیرین فارسی نیز تحریر یافته است دربارهٔ حقیقت جسم چنین می گوید: «بدانکه جسم آن است که مقصود به اشارت بود، ودر وی درازی و پهنا ودوری بود بی‌هیچ شبهت. واجسام را انبازی بود در جسمیّت، وهردو چیز که انبازی دارند ، درچیزی تمییز باشد ایشان را به چیزی دیگر ورای آن‌که دروی انبازی است. پس اجسام‌را چون درجسمی انبازی‌است باید که میان ایشان تمییز نه به‌جسمی بود، بلکه به‌چیزی دیگر بود ، وآن چیز را «هیئت» گویند . «هیئت» لازم جسم است وازاو منفك نمی‌شود.»[1]

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی عرض‌را لازم جسم دانسته است ولی‌چون آنچه لازم یك‌شیء بشمار می‌آید همواره یکسان‌نمی‌باشد بی‌درنگ به‌ذکر معنی‌لازم پرداخته واقسام مختلف آن را مورد بررسی قرار داده است. این‌فیلسوف دربارهٔ معنی آنچه لازم یك‌شیء بشمار می‌آید چنین‌می گوید: «بدانکه لازم‌حقیقت، هر گز ازحقیقت جدا نشود و بدانکه ضروری بود هم‌چون

۱ـ «هیاکل‌النور» مجموعهٔ آثارفارسی‌شیخ‌اشراق‌چاپ‌تهران صفحه۸۴

جفتی مر چهار را و جسمی آدمی را . و باشد کـه ممکن بـود هم‌چـون ایستادن آدمی را.»

سهروردی پس از آنکه عقیدهٔ خود را دربارهٔ حقیقت جسم ابـراز داشته و آن‌را مرکّب ازدو عنصر جوهر وعرض دانسته است این‌مسأله را نیز موردتأکید قرار داده و گفته است: «جسم چیزی است که مقصود به‌اشارهٔ‌حسّی می‌باشد، این فیلسوف دربارهٔ این که جسم همواره مشار و تقسیم‌پذیر است ، چنین می گویـد : «بدانکه آنچه متجزّی و پاره نشود در خاطر و وَهـم، نشاید که درجهت باشد و اشارت کنند بدو، زیرا که اگر درجهت بود آن‌چیز که ازوی درجهـت بالا بود ، غیر آن چیز بود که درجهت زیر بـود ، پس منقسم شود در وَهـم.»[1] باتوجّه بـه آنچه دراین عبارات آمده به‌روشنی معلوم می‌شود، جسم درنظر سهروردی‌عبارت است ازجوهری که مقصود به اشارهٔ حسّی می‌باشد.

با اضافه کردن‌این‌قید، هر گونه جوهری که مقصود به‌اشارهٔ حسّی‌نمی‌باشد از دایرهٔ شمول تعریف خارج می گردد. وقتی گفته می‌شود: «جسم جوهری است که مقصود به اشارهٔ حسّی می‌بـاشد» معنی آن این است کـه جسم نیازمند اثبات نبوده وتکلّف استدلال دراین باب ضروری نمی‌باشد . دراینجا ممکن است گفته شود: جسم بعنوان یك‌موجود جوهری محسوس نـمی‌باشد ایـن‌مسأله نیز مسلّم است که اگر چیزی‌محسوس نباشد مورد اشارهٔ حسّی قرار نمی گیرد.

درآغاز این مبحث یادآور شدیم کـه دریافت حقیقت جـوهر از حـوزهٔ حواس ظاهری انسان بیرون بوده وحواس ظاهری نیز از درك مـاهیّت جوهـر ناتوان می‌باشند. اکنون اگرحقیقت جوهر ازحوزهٔ حواس بیرون باشد چگونـه می‌توان جسم را بعنوان یك‌جوهر، مورد اشارهٔ حسّی قرار داد؟

درمقام پاسخ به‌این پرسش گفته می‌شود: جسم بعنوان یك جوهر، اگرچـه

۱ــ «هیاکل‌النور» مجموعهٔ آثارفارسی شیخ اشراق چاپ تهران صفحه۴ــ۸۵

همواره از حوزهٔ حواس بیرون است ودر مقام ذات‌خود چیزی جز یك‌امر معقول نمی‌باشد ولی درعین حال‌جسم بعنوان این‌که همواره محفوف به عوارض است می‌توان آن‌را یك‌امر محسوس بشمار آورد. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت جسم در حدّ ذات معقول است ولی از جهت عوارض خود یك امر محسوس بشمار می‌آید.

زیرا همانگونه که گذشت آنچه حواس انسان از یك جسم ادراك می‌کنند جز اعراض آن،چیز دیگری نمی‌باشد. این مسأله نیز مسلّم است که اعراض یك جسم‌را نمی‌توان ازاجزاء ذاتی وداخلی آن بشمار آورد، بطور مثال حس باصرهٔ انسان، جسم را مشاهده نموده و آن‌را ادراك می‌کند ولی آنچه درحس باصره حاصل می‌شود جز رنگ وشکل‌ومقدارجسم، چیز دیگری نمی‌باشد. حس‌بویائی انسان نیز ازنوعی ادراك نسبت به‌جسم‌بی‌بهره نمی‌باشد ولی‌آنچه درحس‌بویائی حاصل می‌شود جزرائحهٔ جسم چیز دیگری نمی‌باشد. دربارهٔ حس چشائی وحس سامعه وحس لامسه نیزوضع به‌همین منوال‌است زیرا آنچه ازجسم دراین‌حواس حاصل می‌شود طعم وصوت وکیفیّت آن‌را باید نام برد به‌این ترتیب باید گفت حواس ظاهری اگرچه تنها عوارض جسم‌را ادراك می‌نمایند ولی هنگامی که درك این عوارض به‌عقل عرضه می گردد عقل درمورد حکم به‌وجود جسم، کوچکترین تردیدی به‌خود راه نمی‌دهد، زیراآنچه عارض یك‌جسم بشمار می‌آید بدون وجود جسم صورت تحقّق بخود نمی‌پذیرد.

بنابراین، اگر کسی جسم‌را ازجهت عوارض‌آن، یك موجود محسوس و قابل اشارهٔ حسّی بشمار آورد سخنی به گزاف نگفته است.

استدلال مشائیان دربارهٔ جسم و موضع سهروردی در برابر آنان

همانگونه که گذشت پیروان حکمت مشّاء براین عقیده‌اند که جسم، از دو جوهر هیولی و صورت ترکیب یافته و این دو عنصر اجزاء اساسی آن را تشکیل می‌دهند. این گروه برای اثبات این مدّعا درمقام استدلال برآمده و وجود هریك از دو جوهر هیولی و صورت را به برخی از براهین متّکی و مستند ساخته‌اند، استدلال‌مشّائیان برای اثبات هیولی به‌این ترتیب است که می گویند : جسم چیزی‌است که هم‌قابل اتّصال است وهم قابل انفصال، این مسأله نیز مسلّم است که اتّصال ازآن جهت که اتّصال است به هیچ‌وجه قابل انفصال نمی‌باشد زیرا دوامر متضاد ازآن جهت که با یکدیگر متضاد می‌باشند پذیرای یکدیگر نبوده وهمواره نوعی تمانع، وتقابل درمیان آنها برقرار می‌باشد.

باید توجّه داشت که اگر کسی تقابل میان اتّصال وانفصال را ازنوع‌تقابل تضاد ندانسته وآن‌را ازنوع تقابل میان عدم وملکه بشمار آورد باز هم اتّصال از آن‌جهت که اتّصال است پذیرای انفصال نمی‌باشد. به این ترتیب باید گفت اعّم ازاین که تقابل میان اتّصال وانفصال ازنوع تقابل تضادّ باشد یاعدم وملکه،اتصال پذیرای انفصال نبوده وآنچه می‌تواند این‌دوعنوان متقابل را بپذیرد جز موضوع آنها چیز دیگری نمی‌باشد، اکنون سخن دراین است که‌آیا آنچه موضوع‌دوامر متقابل بوده ومی‌تواند آنهارا برسبیل تعاقب وتوارد پذیرا گردد چیست؟! پیروان حکمت مشّاء براین عقیده‌اند که درباب جسم آنچه می‌تواند اتّصال وانفصال‌را برسبیل‌تعاقب وتوارد پذیرا گردد جزجوهر هیولی چیز دیگری نمی‌باشد زیر جوهر هیولی چیزی است که درحد ذات خود نه‌متّصل است ونه منفصل.

این مسأله نیز مسلّم است که اگرچیزی درحد ذات خود نه متّصل باشد و

نه منفصل هم‌قابل اتّصال می‌باشد وهم‌قابل انفصال. حکمای مشّائی همانگونه که هیولی‌جسم‌را ازطریق برهان‌به‌اثبات می‌رسانند برای اثبات‌صورت جوهری‌جسم نیز به‌نوعی برهان متوسّل می گردند. این حکیمان براین عقیده‌اند که امتداد و اتّصالی که درجسم یافت می‌شود دو گونه است، زیرا اگریك‌جسم نرم و قابل انعطاف‌را به‌انحاء مختلف تغییرشکل دهیم‌به‌آسانی درمی‌یابیم که اصل‌جسم ثابت است ولی‌اشکال آن، مختلف و متفاوت می‌باشند.

اکنون‌اگر این‌مسأله را به‌دقّت مورد بررسی قراردهیم ناچار بایداعتراف کنیم که آنچه ازجسم ثابت است یك‌نوع اتّصال مبهم وغیرمتعیّن بشمار می‌آید که‌نفی ونابودی آن‌موجب نفی ونابودی جسم می گردد. ولی درجسم نوعی‌دیگر ازاتّصال یافت می‌شود که همواره متعیّن ومشخّص بوده ونفی‌آن به هیچ وجه موجب نفی‌جسم نمی‌باشد به‌همین‌جهت است که این حکیمان تفاوت میان جسم طبیعی وجسم تعلیمی را ازنوع تفاوت میان ابهام وتعیین بشمار آورده‌اند.

خلاصهٔ سخن مشّائیان دراین باب آن است که اتّصال به‌معنی دوم ـ یعنی اشکال‌مختلف ـ زائد برجسم بوده وازاعراض بشمار می‌آیند، دلیل این گروه برای اثبات این سخن آن است که می گویند: همهٔ اجسام در اصل جسمیّت با یکدیگر مشترك بوده ودر اشکال ومقادیر بایکدیگر متفاوت می‌باشند. این مسأله نیزمسلّم است که آنچه‌مابه‌الأختلاف می‌باشد نمی‌تواند درعین حال‌مابه‌الأشتراك نیز بشمارآید. به‌این ترتیب باید گفت، اشکال‌مختلف ومقادیر گوناگون، داخل ماهیّت جسم‌نبوده وازعوارض آن بشمارمی‌آیند، مشّائیان برای اثبات این‌سخن ازدو مسألهٔ تخلخل وتکاثف نیز استفاده کرده ومی گویند:

یك‌جسم درعین این که جسم‌واحد است درهنگام تخلخل وتکاثف به‌ترتیب ازآنچه بطور معمول هست بزرگتر و کوچك‌تر می گردد اکنون باتوجّه به‌این که درهنگام تخلخل چیزی برجسم افزوده‌نگشته ودرهنگام تکاثف نیزچیزی از جسم

کاسته نمی‌شود به‌آسانی می‌توان گفت بزرگی و کوچکی که از طریق تخلخل و تکاثف حاصل می گردند داخل درحقیقت جسم نبوده وتنها ازعوارض آن بشمار می‌آیند.

این بود خلاصه وعصاره‌ای از آنچه پیروان حکمت مشّاء دربارهٔ حقیقت جسم وترکّب آن ازدو جوهر هیولا وصورت ابراز داشته‌اند حکیم عالی مقام شهاب‌الدین سهروردی باحکمای مشائی دراین باب به مخالفت برخاسته وبراهین آنان‌را درمورد ماهیّت جسم ناقص و نارسا بشمار آورده است وی این مسأله‌را دربسیاری از آثار فارسی وعربی خود مطرح ساخته وموضع خویش‌را دراین باب روشن نموده است. سهروردی با تفاوت قائل شدن میان دوعنوان اتّصال وامتداد، برهان مشائیان‌را دربارهٔ اثبات هیولا مورد اشکال وانتقاد قرار داده است همانگونه که ذکر شد استدلال مشّائیان درباب اثبات هیولا براین نکته استوار است که چون جسم اتّصال وانفصال‌را می‌پذیرد واز سوی دیگر اتّصال به هیچ وجه قابل انفصال نمی‌باشد ناچارباید گفت جوهری درجسم موجود است که هم قابل‌اتّصال می‌باشد وهم قابل‌انفضال، سهروردی می گوید: آنچه درجسم موجود است چیزی جز امتداد طول وعرض وعمق نمی‌باشد، واین امتداد به هیچ وجه درمقابل انفصال قرار نمی گیرد در نظر وی آنچه مقابل انفصال واقع می‌شود وبا آن متضاد بشمار می‌آید تنهااتّصال میان دوجسم‌را باید نام برد به این ترتیب باید گفت آنچه مقابل ومتضاد باانفصال است جز درمیان دوجسم درجای دیگرتحقّق نمی‌پذیرد وآنچه درجسم به عنوان امتداد طول وعرض‌وعمق موجود است مقابل ومتضاد با انفصال نمی‌باشد.

عین عبارت سهروردی چنین آمده است:

« و یردّ علیهم انّ الأتّصال یقال فیما بین جسمین فیحکم بأنّ احد هما اتّصل بالأخر وهوالّذی یقابله الأنفصال وفی الجسم امتداد؛ من الطول و

العرض والعمق والأمتداد لیس یقابله الأنفصال اصلاً[1]...»

همانگونه که دراین‌عبارت مشاهده می‌شود سهروردی بین امتداد واتّصال درواقع ونفس‌الأمر تفاوت قائل گشته وآنچه درجسم است آنرا امتداد نامیده است درنظر وی اتّصال تنها در مورد دوجسم بهم پیوسته صادق می‌باشد. به این ترتیب آنچه در جسم است امتداد است وامتداد نیز چون مقابل ومتضاد با انفصال نیست می‌توان آنرا قابل انفصال بشمار آورد.

اکنون اگر کسی سخن سهروردی را در این باب بپذیرد برهان مشائیان راجع به اثبات هیولا درنظر وی ساقط می گردد.مسألهٔ دیگری که پیروان حکمت مشّاء برای اثبات آن کوشش می‌نمایند این است که می گویند: مقادیر جسم همواره از حقیقت جسم خارج بوده واز اعراض آن بشمار می‌آیند. سهروردی دراین‌مسأله نیز بامشّائیان به مخالفت برخاسته واستدلال آنانرا دراین باب مورد انتقاد قرار داده‌است. همانگونه که ذکر شد استدلال مشّائیان دراین باب به این ترتیب است که می گویند: چون همهٔ اجسام در اصل جسمیّت مشترك بوده ودر مقادیر واشکال بایکدیگر متفاوت می‌باشند ازسوی دیگر این مسأله نیز مسلم است که مابه‌الأشتراك دریك شیئی‌غیرازمابه‌الأختلاف درآن می‌باشد ناچارباید اعتراف کرد که اشکال ومقادیر خارج ازحقیقت می‌باشند. سهروردی که مقداررا خارج ازحقیقت جسم نمی داند سخن مشّائیان‌را دراین باب فاسد خوانده واستدلال آنان‌را ناقص ونارسابشمار آورده است. وی می گوید: همانگونه که جسم مطلق با مقدار مطلق معادل و برابر است جسم خاص نیز با مقدار خاص معادل و برابر می‌باشد. اکنون اگر این سخن پذیرفته شود ناچار باید گفت همانگونه که همهٔ اجسام دراصل جسمیّت با یکدیگر مشترك می‌باشند همهٔ اجسام دراصل مقدار نیز بایکدیگر مشترك بشمار می‌آیند.

۱ــ شرح حکمةالاشراق چاپ‌سنگی صفحهٔ ۲۰۷.

جای هیچ گونه تردید نیست که اجسام مختلف دراشکال و مقادیر خاص با یکدیگر متفاوت می‌باشند ولی در این مسأله نیز تردید وجود ندارد که هریك از اجسام خاص با هریك از اجسام مخصوص دیگر متفاوت می‌باشند. به این ترتیب کسانی که اصل جسمیّت مطلق را مابه‌الأشتراك ومقادیر گونا گون آن را مابه‌الأختلاف اجسام دانسته‌اند ازاین نکته غفلت کرده‌اند که اصل مقدار مطلق را نیز می‌توان مابه‌الأشتراك واجسام خاصّه را مابه‌الأختلاف بشمار آورد.

عین عبارت سهروردی چنین است:

«... وقول القائل ان الأجسام تشارکت فی‌الجسمیّة واختلفت فی‌المقدار فیکون خارجا عنها کلام فاسد فان الجسم المطلق بازاء المقدار المطلق والجسم الخاص بازاء المقدار الخاص[1]...»

همانگونه که دراین‌عبارت مشاهده می‌شود سهروردی جسم مطلق را چیزی جز مقدار مطلق نمی‌داند. این فیلسوف اجسام خاص را نیز مقادیر خاص بشمار آورده است. به این ترتیب باید گفت همانگونه که اجسام، درمطلق مقدار با یکدیگر مشترك بوده ودرمقادیرخاص بایکدیگر متفاوت می‌باشند همهٔ اجسام در اصل جسمیّت نیز مشترك بوده ودرخصوص مقادیر با یکدیگر متفاوت می‌باشند. اختلاف سهروردی با پیروان حکمت مشّاء درباب حقیقت جسم، یك اختلاف لفظی نیست که ازطرز تعبیر یابکاربردن کلمات ناشی شده‌باشد. سخن سهروردی درباب ایراد وانتقاد از استدلال مشّائیان براین نکته استواراست که این فیلسوف ما به الأشتراك میان اجسام را چیزی جدا از مابه‌الأختلاف میان آنها بشمار نیاورده است. درنظروی اگرچه همهٔ اجسام دراصل مقدار بایکدیگرمشترك می‌باشند ولی آنچه اجسام‌را از یکدیگر جدا می‌سازد نیز جز خصوصیّت مقدار چیز دیگری نمی‌باشد به این ترتیب آنچه راه سهروردی را ازراه پیروان حکمت مشّاء دراین

۱ــ شرح حکمة‌الاشراق چاپ‌سنگی صفحهٔ ۲۱۰.

مسأله جـدا می‌سازد تمسّك وی به اصل تشکیك است. هنگامی که این فیلسوف مابه الأشتراك میـان اجسام را اصل مقدار و ما به الأختلاف میان آنهارانیز مقادیر گوناگون بشمار می‌آورد معنی سخن وی این است که اصل تشکیك را در جهان اجسام جاری دانسته است.

سهروردی اصل تشکیك را تنها دراین مسأله جـاری ندانسته بلکه وی این اصل‌را درمورد بسیاری از مسائل دیگر بکار برده و آن‌را زیربنای بسیاری ازاموز بشمارآورده است. اگر خـداوند توفیق دهد راجع به مسألهٔ تشکیك از دیدگاه سهـروردی درآینده به تفصیل سخن خـواهیم گفت. دراینجا ممکن است گفته شود اختلاف درمیان اجسام بهیچ وجه ازاقسام اختلاف درمراتب تشکیك بشمار نمی‌آید زیرا اختلاف درمراتب تشکیك اختلافی‌است که براساس شدّت وضعف شیء تحقّق می‌پذیرد درحالیکه اختلاف میان اجسام و مقادیـر براساس شدّت و ضعف نبوده وعنوان شدید وضعیف نیز درمورد اجسام صادق نمی‌باشند.

درمقـام پاسخ به این سخن گفته می‌شود: اگرچه درمیان اجسام ومقـادیر عنوان شدت وضعف صادق نمی‌باشد ولی عنـوان اتم وانقص درمـورد مراتب اجسام ومقادیر صادق بوده واین خود ازجمله عناوینی است که درباب مـراتب تشکیك بکار گرفته می‌شود.

باید توجّه داشت که ملاك اصلی و ضابطهٔ اساسی تشکیك جـز رجـوع مابه‌الأختلاف به مابه‌الأشتراك چیز دیگری نمی‌باشد. درجائی که اختلاف درشیء به‌اتّحاد درهمان شیء باز گشت‌نماید واقعیّت تشکیك‌تحقّق می‌پذیرد،اعم‌ازاین که‌عنوان‌اشدّ واضعف صادق‌باشدیانباشدسهروردی‌این‌اشکال را درآثارخودمطرح ساخته وبه‌همین کیفیّت به‌آن پاسخ گفته است. عین‌عبارت وی دراین باب چنین آمده است: «فیجعل الجامع الأتمیّة دون الأشدّیة ولا مشاحّةفی‌الأصطلاح[1]...»

۱ــ «حکمة‌الاشراق» مجموعهٔ دوم آثار شیخ اشراق چاپ‌تهران صفحه ۷۷

باتوجه به‌آنچه تاکنون دراینجاذکرشد به روشنی‌معلوم می‌شود سهروردی بیش از یك نوع امتداد درجهان خارج قائل نبوده وآن را نیز جزء داخلی جسم بشمارمی‌آورد. این فیلسوف برخلاف پیروان حکمت مشّاء براین عقیده است که دریك جسم خارجی وجود دو امتداد که یکی جوهر باشد و دیگری عرض معقول‌نمی‌باشد. پیروان حکمت مشّاء براین عقیده‌اند که صورت جوهری جسم نوعی اتّصال و امتداد مبهم را تشکیل می‌دهد که اگر آن اتّصال در خارج متحقّق نباشد مقادیر معیّن واندازه‌های مشخّص تحقّق‌پذیر نمی گردند. این امتداد مبهم واتّصال غیر مشخّص که در فلسفهٔ مشّائیان صورت جسمیّه نامیده می‌شود درنظر سهروردی جز یك امر کلّی واعتبار ذهنی چیز دیگری نمی‌باشد. این فیلسوف روی این نکته تأکید می گذارد که جرم عینی و جسم خارجی نمی‌تواند به یك امتداد مبهم واتّصال نامشخّص وابسته ومتقوّم باشد، بنابراین هر گز نمی‌توان ادّعا کرد که دریك جسم خارجی دوامتداد تحقّق داشته که یکی از آنها جوهر ودیگری عرض بشمار آید. سهروردی این مسأله‌را در کتاب التلویحات مطرح ساخته وچنین می گوید:

« الجرم العینی لایتقوّم بمقدارمّا وامتداد مّا کلّی فانّه لایکون الاّ فی الذّهن فکیف یقوّم العینی؟ ولا یتصور ان یقال فی‌الجرم امتداد حاصل هو جوهر وآخر هو عرض لأن الأمتداد طبیعة واحدة ومفهوم واحد لا یتخلف فیه جواب ما هو فلایکون منه جوهر وعرض[1]...»

۱- «التلویحات» مجموعه اول‌فی الحکمة الالهیة چاپ‌استانبول صفحهٔ ۱۴

صدرالمتألهین و سهروردی

ازمجموع آنچه درمبحث سابق گذشت به روشنی معلوم می‌شود سهروردی امتدادرا خارج از اجسام ندانسته واختلاف میان آنهارانیز ازطریق تشکیك تفسیر وتوجیه می‌نماید. این فیلسوف متألّه مابه الأختلاف میان مقادیررا خارج از مابه‌الأشتراك میان آنها بشمار نمی‌آورد. ملاك وضابطهٔ اصلی تشکیك نیز چیزی جز این نیست که آنچه مابه‌الأختلاف میان امور بشمارمی‌آید به هیچ وجه خارج از مابه‌الأشتراك میان آنها نباشد. صدرالمتألّهین نیز از جمله کسانی است که به اصل تشکیك سخت معتقد بوده و برای آن اهمیّت فراوان قائل است. ولی آنچه میان‌صدرالمتألّهین وسهروردی فاصله ایجادکرده و این‌دوفیلسوف بزرگ اسلامی‌را دراین مسأله رویاروی یکدیگر قرارداده است نحوهٔ برخورد ونوع برداشت آنان از اصل تشکیك می‌باشد صدرالمتألّهین براین عقیده است که تشکیك ملك طلق وجود بوده ودر غیر مراتب هستی به هیچ وجه تحقّق پذیر نمی‌باشد. وی عالم مفاهیم و ماهیّات را با تشکیك بیگانه بشمار می‌آورد.

سهروردی برخلاف صدرالمتالّهین به تشکیك درماهیّت قائل گشته ودر مورد مسأله‌ای که اکنون محل گفتگو است ذات جسم را اتم و انقص بشمار می‌آورد. این فیلسوف براین عقیده است که تفاوت میان دو شیء از ناحیهٔ کمال ونقص که درماهیّت مشترك آنهاست ناشی می‌گردد. سهروردی درمورد تفاوت

میان دوشیء به قید خـارجی متوسّل نگشته وآنچه خارج ازذات اشیاء می‌باشد معتبر نمی‌داند. دراینجاست که صدرالمتألّهین بااین فیلسوف به مخالفت‌برخاسته وسخن وی‌را دراین باب مورد انتقاد قرار داده است.

صدرالمتألّهین براین عقیده است که مفهـوم یك شیء از آن جهت که مفهوم واحـد است متفاوت نبـوده وکمال ونقص درمعنی یك شیء تحقّق پذیر نمی‌باشد. درنظروی تفاوت به‌کمال‌ونقص‌یاشدّت وضعف به باب وجود اختصاص داشته ودرغیرمراتب هستی‌صادق نمی‌باشد. وجود چیزی‌است که «فی‌نفسه» وخود بخـود هم کامل است وهم ناقص، هم شدید است وهم ضعیف، هم بی‌نیاز است وهم نیازمند، هم متقدّم است وهم‌متأخّر. جای هیچ‌گونه تردید نیست که هستی واجب‌الوجود، از هستی سایر موجـودات کامل‌تر می‌باشد ولی در این مسئله نیز تـردید نیست که میان واجب الـوجود وسایر مـوجودات یك مـاهیّت مشترك متحقّق نمی‌باشد.

اکنون اگر تفاوت به‌کمال ونقص به باب وجـود اختصاص داشته ودرغیر هستی تحقّق پذیر نمی‌باشد ناچار باید گفت تفاوت میان مقدار زائد ومقدارناقص نیز درنحوه وجود وسنخ هستی آنها تحقّق پذیرفته است . همانگونه که سیاهی شدید با سیاهی ضعیف درنحوهٔ وجود وسنخ هستی متفاوت می‌باشند مقدار زائد با مقدار ناقص نیز تنها درنحوهٔ وجود وسنخ هستی با یکدیگر متفاوت می‌باشند. یکی ازاحکام غیرقابل انکارومسلم تشکیك این‌است که هرمرتبه ازمراتب گوناگون ومتفاوت وجـود ، مشتمل برمراتب مادون خـود بوده وچیزی از مراحل کمالی آنهارا فاقد نمی‌باشد.

این سخن درمورد مراتب گوناگون ومتفاوت مقدار زائد وناقص نیزصادق می‌باشد بطور مثال سیـاهی شدید ، مرتبه‌ای ازوجود رنگ‌را تشکیل می‌دهد که تمام مراتب مادون خـود را بالقـوّه شامل می‌باشد درمورد مقدار زائد نیز وضع

به همین منوال است زیرا مقدار زائد مرتبه‌ای ازوجود مقداررا تشکیل می‌دهد که تمام مراتب مادون خودرابالقوه شامل می‌باشد.

اکنون اگر مرتبه‌ای معیّن ازمقدار را به مقادیر کوچك‌تر تجزیه کرده و یا آن را به مقداری دیگر بگونه‌ای وحدانی و یگانه متّصل نمائیم، به آسانی درمی‌یابیم که آنچه بالقوه بوده است بالفعل گشته و آنچه بالفعل بوده است بالقوه بشمار می‌آید. این سخن درمورد رنگ که یك کیفیّت‌عرضی است نیز صادق می‌باشد. بطور مثال اگر مرتبه‌ای از رنگ سیاه به مرتبه‌ای شدیدتریاضعیف‌ترتغییرپذیرد آنچه بالفعل‌بوده‌است‌بالقوه گشته وآنچه بالقوه‌بوده است‌بالفعل می گردد. بایدتوجّه داشت که‌ماهیّت‌ازآن جهت که‌ماهیّت است جز ماهیّت چیزدیگری نبوده وبه خودی خود تغییر وتحول نمی‌پذیرد به این ترتیب آنچه در سیاهی یامقدار، تغییر پذیرفته و به نقص یا کمال تحول یافته است‌هستی سیاهی یامقداررا باید نام برد. تطور وتجلّی از شؤن وجودبوده وهستی‌همواره درنوعی دگرگونی خودرا پدیدار می‌نماید.

به این ترتیب هنگامی که وجود یك‌شیء به نحوه‌ای دیگر ازوجود، وسنخ دیگری از هستی تحول پذیرد ناچار باید در میان این دوسنخ ازهستی، یك قدر جامع ومابه‌الأرتباط تحقّق داشته باشد. زیرا اگردرمیان این دوسنخ ازهستی‌قدر جامع ومابه‌الأرتباط متحقّق نباشد هرگز نمی‌توان ادّعا کرد که یکی از آنها مرتبهٔ اول ودیگری مرتبهٔ دوم را تشکیل می‌دهند.

دلیل دیگر این امرنیز آن است که هرگز نمی‌توان یك شیء معدوم شده ونابود گشته را عیناً همان چیزی دانست که اکنون موجود وباقی می‌باشد. کسی نمی‌تواند ادّعا کند که قدر جامع ومابه‌الأرتباط بین آنچه از میان رفته وآنچه اکنون باقی است یك ماهیّت عام ومشترك می‌باشد زیرا ماهیّت چیزی است که میان دوشیء بگونه‌ای واحد ویگانه باقی نمی‌ماند.

صدرالمتألّهین این مسأله‌را درتعلیقات خود بر کتاب حکمةالأشراق مورد بررسی قرارداده وچنین می گوید:

«زعم الشیخ ان التفاوت یکون بین‌شیئین بحسب کمال ونقص فی‌ماهیاتهما المشرکة بلا اعتبار قید آخر فصلی اوعرضی والحق انّ المفهوم الشیء الواحد لا یتفاوت بحسب معناه بل‌التفاوت فی‌الأشد والأضعف بانحاء الحصولات والوجودات لأنّ الوجود ممّا هو متفاوت فی الکمال والنقص [1]...»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود صدرالمتألّهین تفاوت میان مراتب شدید و ضعیف در یك شیء را به نحوهٔ وجود وسنخ هستی آن وابسته دانسته وقدر جامع میان مراتب مختلف یك شیء را نیز چیزی جز وجود آن مراتب نمی‌داند. به این‌ترتیب باید گفت همانگونه که مابه الأختلاف‌میان مراتب یك‌شیء به وجود آن مراتب وابسته می‌باشد مابه الأشتراك وقدر جامع آنها نیز جزوجود چیزدیگری نمی‌باشد. مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری‌در کتاب شرح منظومهٔ خود این مسأله‌را مطرح ساخته وعدم جواز تشکیك درماهیّت‌را یکی از براهین قاطع جهت اثبات اصالت وجود بشمار آورده است . سبزواری علاوه براین که عدم جواز تشکیك درماهیّت‌را دربرهان سوم اصالت وجود ، بکار برده است دربرهان چهارم نیز بگونه ای ضمنی ومقدّر ازآن استفاده کرده است.

حکیم سبزواری این مسأله‌را دریك سخن کوتاه به رشتهٔ نظم کشیده وچنین می گوید:

«کذا الزوم السبق فی العلیة مع عدم التشکیك فی‌المهیّة»

« کون المراتب فی الأشتداد انواعاً استنار للمراد [2] »

۱ــ تعلیقات حاشیه برحکمة‌الاشراق چاپ سنگی صفحهٔ ۲۱۰.

۲ــ شرح منظومه نسخه ناصری صفحهٔ ۷

حاجی سبزواری درتحولات استکمالی و کیفیّت‌های اشتدادی هریك از مراتب شدید وضعیف را یك نوع بالقوه دانسته است . اکنون با توجّه به این که مراتب شدید وضعیف بالقوه غیرمتناهی می‌باشند ناچار باید گفت انواع مختلفی که درمیان مبدء ومنتهای یك امتداد یاحرکت استکمالی تحقّق می‌پذیرند نیز بالقوه‌غیر متناهی می‌باشند. دلیل اینکه‌مراتب‌شدیدوضعیف‌دریك شیء غیرمتناهی می‌باشند این است که این مراتب دریك امتداد واقع شده وهر گونه امتدادی نیز به تقسیم های غیرمتناهی بالقوه قابل تقسیم می‌باشد. کسی نمی‌تواند ادّعا کند که مراتب شدید وضعیف وانواع غیرمتناهی آن ، بالفعل متحقّق می‌باشند زیرابالفعل بودن این انواع ، مستلزم این است که امور غیرمتناهی درعین اینکه غیر متناهی می‌باشند محصور ومحدود میان دوحاصر ـ یعنی مبدء ومنتها ـ قرار گیرند.

باتوجّه به آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به‌آسانی می‌توان دریافت وجود تنها چیزی است که همانند یك رشتهٔ مستحکم تمام انواع غیر متناهی وبالقّوه‌را بگونه‌ای موزون ومنسجم دریك طریق بایکدیگر مرتبط ومتّحد می‌نماید. به این ترتیب‌باید گفت امتداد اعّم‌ازاین که‌قارّالذات باشدیاغیرقارّالذّات، درعین این که کثرت‌پذیربوده وبه‌بخش‌های غیرمتناهی‌بالقوه قابل‌تقسیم‌می‌باشد ازنوعی‌وحدت ویگانگی‌نیز برخوردارخواهدبود. دربارهٔ این مسأله‌وآثاری که ازاصل تشکیك در وجودحاصل می‌شود درآینده به تفصیل سخن خواهیم گفت انشاء الله.

سهروردی درموضع دفاع از قدما

سهروردی برای بسیاری ازحکمای پیش اززمان ارسطو احترام بسیارقائل گشته وآنان‌را مورد تعظیم وتجلیل فراوان قرار داده است .وی هرمس را پدر حکمت خوانده وازتعدادی حکما مانند فیثاغورس وانباذقلس وهمچنین افلاطون باعظمت قدروجلالت‌شأن نام برده‌است. سهروردی‌حکمت پیش‌اززمان ارسطورا

حکمت خطابی نامیده ووصول به حقیقت آن‌را موجب کمال وسعادت انسان دانسته است . این فیلسوف در آثار خود پیروی از طریقهٔ قدما را توصیه کرده وآشنائی بامشرب آنان‌را مورد تأکید قرار داده است. وی براین عقیده است که هر گاه خداوند تبارك وتعالی نسبت به ابناء حکمت ارادهٔ خیر فرماید آنان را به طریقهٔ اسلاف و حکمای باستان رهنمون گشته واز اشتغال و پرگوئی دربارهٔ مقولات باز می‌دارد.

بنظر می‌رسد سهروردی با این سخن خود، پیروان حکمت مشّاء را مورد نکوهش قرار داده وعقیدهٔ آنان را درباب جوهر وعرض دور از حقیقت بشمار آورده است. این فیلسوف صورت جوهری جسم‌رامورد انکار قرارداده و کوشش مشّائیان‌رادرباب اثبات صورت جوهری جسم ، یك کوشش بیهوده‌دانسته است. سهروردی براین عقیده است که آنچه درمحل واقع می‌شود جزعرض‌چیزدیگری نمی‌باشد به همین جهت است که وی صورت جسمیّه‌را نیزعرض دانسته واثبات هر گونه خصلت دیگری را برای آن مردود می‌داند این فیلسوف این عقیده را به قدما منسوب کرده وخودرا نیز دراین مسئله پیرو طریقهٔ قدما می‌داند.

وی موضع خود را راجع به این مأله دررسالهٔ کوچك پرتو نامه نیز که به زبان شیرین فارسی برشتهٔ تحریر درآمده است روشن ساخته وچنین می گوید: « وبدانکه هرچیزی که وجود او درچیزی باشد، چنانکه همگی این باآن مجامع وملاقی بود، همچون سیاهی وسفیدی درجامه ، اورا دراین مختصر «صفت» نام کنیم، وآنچه دراوست «محل صفت» وآنچه گفتیم که همگی آن ملاقی آن بود که دراوست، احتراز کردیم ازبودن آب درکوزه و میخ دردیوار، که آب‌را صفت کوزه نخوانند اگرچه دراوست، از بهر آنکه همگی آب ملاقی همهٔ کوزه نیست . وهرچه اورا محل نیست از ممکنات اورا « جوهر » خوانیم ، وبرآن

۱ــ کتاب «المقاومات» مجموعهٔ اول صفحه۱۴۷ کتاب «المطارحات»صفحهٔ ۱۱۱

اختصار و اقتصار کنیم که گوئیم جوهر آن است که محل ندارد وعرض آن است که محل دارد، که این اصطلاحی نزدیك است. اما اصطلاح علمای مشّائین درجوهروعرض وفرق میان عرض وصفت، وصورت دراز می‌شود ودراین مختصر بدان حاجت نیست. وپیش از مشّائین اصطلاح همین بوده است که یاد کردیم ومقصود ما معنی است. هرجوهر که البتّه خالی نشود از طولی وعرضی وعمقی ما آنرا «جسم» خوانیم. وتعریف جسم در این مختصر بدان کنیم که جوهری است مقصود به اشارات [1].»

سهروردی راجع به انکار صورت جوهری جسم دربسیاری ازآثار خود سخن گفته است وی این مسأله‌را درکتاب المشارع والمطارحات مطرح ساخته ودر خلال پنج موقف، براهین پیروان حکمت مشّاء را درباب اثبات صورت جوهری‌جسم مورد انتقاد قرارداده است. سهروردی دراین کتاب مخالفان خودرا مخاطب قرار داده وبه صورت نوعی مناظره سخن خویش را آغاز کرده است. این‌فیلسوف می گوید: هرچیزی که حالّ دریك شیء باشد درنظر قدمای ازحکما عرض بشمار آید به همین مناسبت است که هر گاه شیئی درشیء دیگر منطبع باشد به هیچ وجه نمی‌توان آنرا جوهرنامید. وی پس ازابراز این سخن مخالفان خود را مخاطب قرار داده ومی گوید: شما چگونه می‌توانید میان اموری که در شیء دیگر حلول کرده‌اند تفاوت قائل شده برخی‌ازآنهاراجوهر وبرخی دیگررا عرض بنامید؟ اگر بگوئید تفاوت میان اعراض وصورت جوهری جسم، دراین است که صورت جوهری جسم از لوازم لاینفك مادّه بشمار می‌آید ولی اعراض لازم لاینفك مادّه نمی‌باشند درپاسخ گفته می‌شود برخی ازاعراض نیزوجوددارند که به اعتقاد خود شما هر گز نمی‌توان آنهارا از جسم جدا ساخت. سهروردی سخن خودرا دراین باب ادامه داده می گوید: خالی بودن مادّه از صورت جسمیه

۱ــ رساله «پرتونامه» مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق چاپ تهران صفحهٔ ۶

اگرچه امکان پذیر نمی‌باشد ولی امتناع خالی بودن مـادّه از صورت جسمیّه به هیچ وجه دلیل جـوهر بـودن صورت جسمیّه بشمار نمی‌آید زیرا یك جسم نیز هر گز از نوعی مقدار وشکل خالی نمی‌باشد ولی در عین حـال نمی‌توان مقدار وشکل‌را از اقسام جوهر بشمار آورد.

وی این سخن‌را درمورد وحدت و کثرت نیز صادق دانسته است.زیرایك جسم هر گز از وحدت یا کثرت خالی نمی‌باشد درعین‌حال به هیچ وجه نمی‌توان وحدت‌و کثرت‌را ازاقسام جوهر بشمار آورد. سهروردی مناظرهٔ خودرا بامخالفان ادامه داده ومی گوید: اگر بگوئید جسم مطلق بـدون وجـود مخصِص درخارج موجود نمی‌باشد بنابـراین ، صورت جسمیّه بعنوان یك مخصّص مقـوم جسم بوده وجوهر بشمار می‌آید.

در پـاسخ گفته می‌شود طبیعت نوعیه نیـز مانند نوع انسان بدون وجـود مشخّصات و ممیزات درخـارج موجود نمی‌باشد اکنون اگر وجـود مشخّص ومخصّص‌را بتوان جوهر بشمار آورد چـرا مشخّصات وممیّزات نـوع را از اقسام جواهر بشمار نمی‌آورید؟ اگر گفته شود ماهیّت نوعی « فی‌نفسه » وخـود بخود تمام وکامل است درپاسخ گفته می‌شود طبیعت جسم نیز مـانند طبیعت یك نوع است. اگر گفته شود جسم به علّت این که محتـاج به مخصّص است تمام وکامل نمی‌باشد در پاسخ گفته می‌شود نوع انسان نیز به علّت این که محتاج به مخصّصات وممیزات است تمـام وکامل نمی‌باشد . اگر گفته شود نـوع انسان هنگامـی که دریك شخص خـلاصه ومنحصر گـردد محتاج به مخصّص وممیّز نخواهد بود.

درپاسخ گفته می‌شود حقیقت جسم نیز اگردرشیء واحد محصور وخلاصه گردد محتاج به مخصّص نخواهد بود.

اگر گفته شود جسم چیـزی است که ناچار باید درمـکان وحیّز بوده واز

وضع مخصوص برخوردار باشد.

درپاسخ گفته می‌شود نوع انسان یاهـرنوع جسمانی دیگر نیز ناچار باید درمکان وزمان بوده واز وضع مخصوص برخوردار باشد.

اگر گفته شود اموری که مخصّص نوع واقع می‌شوند ازطریق اسباب و علل خارجی واحیاناً برسبیل اتّفاق عارض نوع گشته وحقیقت‌نوع هرگز وابسته به‌آنها نمی‌باشد.

درپاسخ گفته می‌شود آنچه شما آنهارا صور جسمیّهٔ جوهریّه می‌نامیدنیز ازطریق اسباب وعلل خارجی عارض هیولی مـی گردند زیرا هیولـی درحد ذات خود مقتضی اتّحاد باآنچه شما آنهارا صور جسمیّهٔ جوهریّه می‌نامید نمی‌باشد.

اگر گفته شود صور جسمیّهٔ جوهری نسبت‌به حامل خود ـ یعنی هیولی ـ مقـوّم می‌باشند ولی‌مخصّصات ومیّـزات انواع مقـوّم نوع نمی‌باشند .

در پاسخ گفته می‌شود همهٔ سخن در اینجاست کـه شما چگونه می‌تـوانید بدانید که آنچه‌را صورت جوهری جسم می‌نامید مقـوّم وجود جسم می‌باشد؟

اگربگوئید مخصّص بودن، چیزی جزمقـوّم بودن نمی‌باشد درپاسخ گفته می‌شود عین این‌سخن درمورد مخصّصات ومیّـزات انواع نیز صادق می‌باشد.

اگر گفته شود صورجسمیّهٔ جوهری مبادی‌برخی آثار می‌باشند ولی‌اعراض، مبادی آثار بشمار نمی‌آیند.

در پاسخ گفته می‌شود هرچیزی که موجب پیدایش برخی آثار قرار گیرد نمی‌توان بطورکلّی آن‌را جوهر بشمارآورد،زیرا بطورمثال میل‌قسری ومیل‌غیر قسری می‌توانند مبدء برخی ازانواع حرکت باشند ولی‌هرگز نمی‌توان آنهاراازاقسام جواهر بشمارآورد. در مورد حـرارت موجود درآهن نیز این‌سخن صادق می‌باشد زیرا حرارت موجود درآهن هم‌مبدء سوزاندن است وهم دربرخی‌موارد مبدء حرکت‌واقع می‌شود، درعین‌حال به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را یـك صورت

جوهری بشمار آورد.

اگر گفته شود اعراض مبدء واقعی آثار نبوده وچیزی جزمعدّ بودن نمی‌توان بر آنها اطلاق کرد.

درپاسخ گفته می‌شود آنچه شما آن‌را صورت‌جسمیّهٔ جوهری می‌نامید نیز مبدء واقعی آثار نبوده وچیزی جزمعدّ بودن نمی‌توان بر آن اطلاق نمود.

اگر گفته شود آثاری که ازصور جسمیّهٔ جوهری ناشی می‌شوند مشاهد و محسوس می‌باشند.

درپاسخ گفته می‌شود آثاری که‌بطورمثال ازحرارت ومیل قسری وغیرقسری ناشی می‌شوند نیز مشاهد ومحسوس می‌باشند.

اگر گفته شود باتغییر وتبدیل صورجسمیّهٔجوهری، پاسخ پرسش «بماهو؟» نیز تغییر وتبدبل می‌یابد درحالیکه تغییر دراعراض موجب تغییر در پاسخ پرسش «بماهو؟» نمی‌شود.

درپاسخ گفته می‌شود: باتغییر وتبدیل در برخی اعراض نیز پاسخ پرسش «بماهو؟» تغییر وتبدیل می‌پذیرد. بطورمثال اگرقطعه‌ای آهن را مورد سئوال قرار داده وبا کلمهٔ «ماهو؟» جویای حقیقت آن‌شویم، پاسخ درست آن جز حد تامّ و ماهیّت آهن چیز دیگری نمی‌باشد، ولی اگر همین قطعهٔ آهن را درکوره‌ای گداخته وبصورت یك‌شمشیر تغییر شکل دهیم آنچه در پاسخ پرسش «بماهو؟» قرار می‌گیرد چیزی‌جز حد تامّ وماهیّت شمشیر نمی‌باشد. به‌این ترتیب مشاهده می‌شود که بانوعی تغییروتبدیل عرضی که دریك‌جسم‌حاصل می‌شود پاسخ‌پرسش «بماهو؟» نیز درآن تغییر می‌یابد.

این‌سخن تنها درمورد یك‌قطعه آهن وشمشیرصادق نمی‌باشد بلکه بسیاری ازاجسام دیگر نیز مشمول این‌حکم بوده و ازاین خصلت برخوردار می‌باشند در مورد خشت وخانه، چوب ومیز، پارچه ولباس نیز وضع به‌همین منوال است.

سهروردی درمقام دفاع ازقدما کار مناظره بامخالفان خودرا به‌درازا کشانده وبه‌آنچه دراینجا ذکرشد اکتفا نکرده است[1]، همهٔ آنچه این‌فیلسوف دراین باب ابراز داشته از گنجایش این‌مختصر بیرون است به‌همین جهت ماکار مناظره‌را در همین‌جا قطع کرده‌وبایك اظهارنظر کوتاه‌این‌مبحث را به‌پایان می‌رسانیم‌همانگونه که درسابق گذشت جسم درنظر سهروردی ازجوهر و عرض ترکیب یافته است این‌دو عنصر جوهر وعرض نیز درنظر وی جز عنصر هیولی وجسم تعلیمی چیز دیگری نمی‌باشد. اکنون دراینجا دو اشکال پیش می‌آید که سهروردی باید پاسخ‌گوی آنها باشد.

در اشکال اول گفته می‌شود علاوه براین که عرض نمی‌تواند مقوّم جوهر باشد عقیدهٔ سهروردی مستلزم این‌است که یك‌ماهیّت حقیقی و واقعی از دومقولهٔ متباین بالذّات تشکیل یافته باشد. اشکال دوم این است که امتدادکمّی به عنوان یك عرض محتاج به‌موضوع می‌باشد اکنون اگر درموضوع آن نوعی اتّصال مبهم که قابل تعیّن مقداری است وجود نداشته باشد عروض امتدادکمّی به آن موضوع امکان‌پذیر نمی‌باشد.

---

۱ ــ «المشارع والمطارحات» مجموعهٔ اول فی الحکمة الالهیة چاپ استانبول صفحات ۲۹۲ تا۲۸۴.

نظر برخی از متأخران

همانگونه که درمبحث سابق گذشت ، سهروردی هم آهنگ با قدما براین عقیده است که جسم جز مادّه وامتداد چیز دیگری نمی‌باشد . فیلسوفان متأخّر مغرب‌زمین نیز مانند دکارت وبسیاری از فلاسفهٔ پس ازوی امتداد را اساس تمام امور مادّی بشمار می‌آورند. البتّه باید توجّه داشت که دکارت روی مبانی‌اصلی فلسفهٔ خود نمی‌توانست وجود جسم‌را درجهان خارج امری مسلّم بداند بلکه‌آن هم مانند سایر مطالب محتاج به‌اثبات بود ودرمراحل اولیّهٔ استنتاج هم نمی‌شد آن‌را اثبات کرد بلکه نخست روح، سپس خدا وبعد عالم خارج! ترتیب اثبات همین بود وبس، چرا دکارت می کوشید تااین ترتیب مراعات شود؟

خود او وجود مادّه را باور داشت ومی‌دانست که هر کس دیگر نیز وجود آن‌را به‌وجهی باور دارد. پس‌چرا خود او در مقام اثبات آن بر آمد؟

تنها فرق‌کار دراین است که مردم ازاین‌پس به‌جای باورداشتن به‌وجودمادّه به‌آن علم پیدا کنند وکاری که مناسب یك‌فیلسوف باشد همین‌بود. دکارت بعد از آن که‌تصمیم خودرا دراین باب گرفت به جستجو پرداخت تابرای حرکت‌به‌سمت هدف تازه نقطهٔ شروعی پیدا کند . البتّه اوچون هنوز ذهنی بیش نبود فقط می‌توانست کار خودرا بامفهوم آغاز کند وبدیهی است که نخستین مفهومی که آزموده می‌شد مفهوم مادّه بود، مادّه چیست؟

مادّه درحدّ ذات خود یعنی بعنوان مفهوم واضح و متمایز عبارت است از امتداد درحیّز برحسب ابعاد سه‌گانه ولی هرقدر این‌مفهوم را بـه دقّت بـررسی می‌کنیم چیزی درآن نمی‌یابیم که بتوان بدان وسیله ما به‌ازاء مفهوم را بـه دست آورد. محکی وما به‌ازاء این‌مفهوم‌برخلاف ایدهٔ خداوند به‌آن پایه ازکمال‌نیست که خودم نتوانم مفهومی ازآن بسازم. ازکجاکه ذهن نتوانـد مفهومـی از مادّه بسازد هرچند مادّه‌ای درخارج وجود نداشته باشد؟

پس بایدبه‌آزمایش چیز دیگری‌پرداخت. دراینجا دکارت علاوه برمفهومی که ازمادّه درذهن خود داشت‌صورت دیگری نیز ازمادّه به‌دست آورد ودراین‌کار مدیون تخیّل خویش بود نه عقل. ماگذشته از مفهوم انتزاعی که ازاجسام داریـم می‌توانیم همانطورکه در مطالعهٔ هندسه ، دایره ومثلث‌را تخیّل می‌کنیم اجسام را هم تخیّل‌کنیم امّا اینجا باهندسه فرق دارد.

زیرا درذهن به‌عنوان ذهن‌چیزی وجود ندارد کـه تخیّل داشتن ذهـن را توجیه‌کند چون مقتضای طبیعت ذهن این است کـه فقط مفهوم داشته بـاشد نـه صورت‌های خیالی.

به‌این ترتیب برای توجیه تفاوت بارز میان تعقّل وتخیّل می‌بایست‌جسمی فرض‌کنیم که ذهن باآن پیونـد واتّحاد داشته بـاشد . پس تعقّل محض التفات داخلی ذهن است به‌خودش ، ولی تخیّل التفات به‌بیرون ومشاهدهٔ چیزی ـ یعنی جسمی ـ است‌که باطبیعت وی بیگانه است . خلاصه برای توجیه حصول صور خیالی درذهن، بیانی مناسب‌تر ازاین وجود ندارد. بنابراین وجود جسم کامـلاً محتمل است. امّا هنوز برهانی برآن نداریم ، حتّی مفهومی هم‌که از طبایـع جسمانی درخیال داریم مفهومی است متمایز، اگراین مفهوم، مفهوم متمایزچیزی است‌که ـ برخلاف مفهوم خداوند ـ درکمال فقط همپایهٔ روح یاحتّی‌پائین‌تراز آن است چگونه می‌توان‌ازوجودآن درذهن نتیجه‌گرفت‌که ما به‌ازاء آن‌درخارج

ازذهن وجود دارد؟

به این ترتیب آخرین امید ما به حواس ظاهری بسته است وفعلاً ناگزیریم کاری‌را که بعهده گرفته‌ایم دنبال کنیم. درست است که احساس‌هاهم باید مانند مفاهیم وصورخیالی دردرون ذهن باشند وبه همین جهت می‌توان ازآنها به‌عنوان مبدء شروع تازه‌ای استفاده کرد، امّا باسایر افکار ماهم از لحاظ محتوا وهم از لحاظ اصل ومنشاء متفاوت می‌باشند. زیرا اولاً اینها فقط ارتسام های مبهمی هستند ازپاره‌ای حالات وکیفیات که هیچ مفهوم متمایزی باآنها پیوند وارتباط ندارد. برای نمونه ومثال احساس دردرا درنظر بگیریم. درکجاست وچیست؟

اگر من ازیك قطعه چوب یاآهن آسیب دیده باشم پیداست که خود درد نه درچوب است ونه درآهن بلکه تنها درذهن من است. امّا این واقعیّت را که ذهن چنین احساسی‌را تجربه وآزمون می کند چگونه باید توجیه کرد؟ ذهن چیزی است که می‌اندیشد امّا احساس نمی کند بنابراین می‌تواند مفاهیمی متمایز مانند مفهوم امتداد بسازد. امّا به ساختن احساس‌هائی ازقبیل لذّت، علم،بو یامزه که قابل اندازه گیری وشمارش نیستند قادر نیست.به‌علاوه ذهن آنطورکه ازروی اختیارمفهوم وصورت خیالی‌می‌سازد احساس‌نمی‌سازد. بلکه احساس‌ها ازراه‌های گوناگون وارد ذهن می‌شوند چنانکه گوئی معلول علّت خارجی هستند. اینجاست که به‌آسانی می‌توان گفت نفس ناطقه نه تنها پیوند خودرا بابدن خود که با طبیعتش بیگانه است برقرار می‌سازد بلکه بدان وسیله با سایر اجسام نیز مربوط گشته وآنهارا آزمون وادراك می‌نماید. به این ترتیب معلوم می‌شود جسم چیزی است که تا وقتی به اثبات آن نپرداخته‌اند همهٔ مردم به آن یقین دارند. ولی نخستین تلاش برای اثبات آن اولین گام در راه انکار وجودآن خواهد بود. درواقع دکارت می کوشید چیزی را اثبات کند که جای اثبات نداشت. نه ازآن جهت که حقیقت ندارد بلکه به عکس ازآن جهت که ضروری است.

در اینجا باید اضافه کرد که این ضرورت و بدیهی بودن جسم برای نفس است نه برای «ذهن محض»، ولی چون دکارت طبق اصول فلسفی خود تنها روح یعنی ذهن محض بود دیگر نمی‌توانست چیـزی را که فقط برای نفس ضرورت داشت برای یك جوهر روحانی که با بدن همراه است ضروری بداند همچنین نمی‌توانست امیدوار باشد که درروح یعنی در جـوهر متفکّر که متمایز از بدن است دلیلی برای اثبات وجود خود روح یعنی همان جوهر متفکّر بدست آورد. اگراحساس‌ها به خود روح یعنی ذهن محض تعلّق دارند برای توجیه وجودآنها چیزی جز خود روح و ذهن محض ، لازم نیست ودیگر دلیلی برای فرض وجود عـالم جسم ومادّه وجود ندارد. به عکس اگر از روح « ذهن محض » سرچشمه نمی‌گیرند بلکه از بیـرون وارد ذهن می‌شـوند پس این روح مصطلح ، روح واقعی نیست بلکه نفس است که وجود اجسام را به عنوان یك امر یقینی که قابل اثبات نیست واحتیاج به اثبات هم ندارد بی واسطه ادراك می‌کند.

دکارت کوشش داشت میان دوشق این مسأله جایگاهی پیدا کند ولی‌جائی وجود نداشت وی روحی‌می‌خواست که با مادّه آنچنان تمایزوتفاوت ذاتی داشته باشد که وجود مادّه محتاج به اثبات باشد ، واز یکسو آنچنان هم بستگی با مادّه داشته باشدکه از طریق احساس‌بتوان وجود مادّه‌را اثبات کرد ولی همه می‌دانند که محال است شماهم حلوای‌خودرابخورید وهم آن‌را داشته باشید. حقیقت این است‌که وقتی دکارت اصول فلسفی خـودرا تأسیس کرد ودر درون ذهن محض جای گرفت از عهدهٔ اثبات جسم درجهـان خارج برنیامد ودراین راه با شکست روبرو شد. هر کسی آزاد است‌که تصمیم بگیردکه آیا به عنوان یك ذهن محض به تفکّر فلسفی بپردازد یانه ؟

امّا اگر چنین کاری را انتخاب کرد دیگر مشکل این نیست که چگـونه وارد ذهن شود بلکه مشکل این است‌که چگونه ازآن خارج گردد. کسانی بودند

که پس‌ازدکارت این موضوع را آزمودند وشکست خـوردند موفقیّت بارکلی دراین بود که سرانجـام فهمید حتّی آزمون آن کاری بیهوده است.به این معنی است که می‌توان گفت بارکلی به تجربهٔ عالی دکارت پایان داد[1] وبه همین جهت کار وی به صورت یك رویداد درتاریخ فلسفه باقی خواهد ماند اگر کسی سخن سهروردی‌را دربارهٔ جسم باسخن دکارت دراین باب مقایسه نماید دچـار شگفتی خواهد شد . سهروردی در رسالهٔ «پرتونامه» می گوید : « تعـریف جسم دراین مختصر بدان کنیم که جوهری است مقصود به اشارات . » ولی دکارت درآغاز تأمّل ششم ازکتاب تأمّلات خـود می گوید: « اکنون دیگر تنهـا چیزی که به به عهدهٔ من باقی است این است که تحقیق کنم که آیا جسم وجود دارد؟«علّت این اختلاف‌را درآغاز فلسفهٔ این‌دو فیلسوف باید جستجو نمود.

توهم تناقض

سهروردی راجع به مسألهٔ جسم دربسیاری از آثار خـود اعّم از عـربی و فارسی سخن گفته وحقیقت آن را مورد بررسی قرار داده است . همانگونه که گذشت این‌فیلسوف با قدما هم‌آهنگ بوده وبامشرب مشّائیان دراین باب سخت به مخالفت برخاسته است وی با صراحت تمام موضع خـودرا روشن ساخته واز عقیدهٔ قدما دراین باب جـانبداری نموده است . با این همه سخن سهـروردی در برخی ازآثار با آنچه وی دربرخی ازآثار دیگرخود ابراز داشته است ناسازگار بنظر می‌رسد.

این فیلسوف درکتاب التلویحات خود حقیقت جسم را مرکب از جـوهر وعـرض دانسته وجـوهر جسم را نیز چیـزی جز هیولا بشمار نیاورده است وی

۱ــ «نقد تفکر فلسفی‌غرب» نـوشتهٔ اتین‌ژیلسون ، تـرجمهٔ دکتر احـمد احمدی صفحات ۱۷۳ــ ۱۸۵.

براین عقیده است که جسم دارای یك‌جـزء ثابت جوهری است که آن را هیولی می‌نامند ولی جزء دیگر جسم که درنظر وی عرض‌می‌باشد جزمقدار چیز دیگری بشمار نمی‌آید. عین عبارت سهروردی دراین کتاب چنین آمده است:

«... فأذن المقدار واحـدٌ فی‌الجسم وهو عـرضٌ وللجسم جزءٌ ثابتٌ جوهریٌ هوالهیولی وآخـرٌ عرض متجدّدٌ به الأجسام مع بقاء الحقایق النّوعیه فلیس‌الجسم محض‌الجوهر[1]...»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی حقیقت جسم را از دوعنصر جوهر وعرض مرکّب دانسته وهیچ گونه ابهامی نیز درسخن وی دیده نمی‌شود. ولی این فیلسوف درکتاب نفیس‌حکمة الأشراق خود راجع به حقیقت جسم عبارتی آورده است که با آنچه در «التلویحات» ذکر کرده ناسازگار بنظر می‌رسد.وی درکتاب «حکمةالأشراق» وبرخی دیگر از آثار خود جسم را مجرّد مقدار دانسته ومقداررا نیزجوهر بسیط بشمار آورده است.عین عبارت سهروردی درکتاب «حکمةالأشراق» چنین آمده است[2]:

«... فماقولك فیمن‌یدعـّی ان الجسم مجرّد المقدارالّذی یقبل‌الأمتدادات الثلثة لاغیروقول القائل انّهااعراضٌ لتبدّل الطّول والعرض والعمق علی شمعة مثلاً لیس الادعوی».

همانگونه که دراین عبـارت مشاهده می‌شود سهـروردی حقیقت جسم را چیزی جز مجرد مقدار نمی‌داند.

وی بـراین عقیده است که وقتـی این مقدار به عـوارض خـود منسوب می گردد هیولی نامیده شده وهیولای دیگری جزاین ، درجهان موجود نمی‌باشد. به این تـرتیب جسم وهیولی درنظر سهروردی شیء واحـد بوده وتنها درعـالم

۱ــ کتاب«التلویحات»مجموعه اول‌فی‌الحکمه الالهیه چاپ‌استانبول صفحه۱۴.

۲ــ شرح حکمة الاشراق چاپ سنگی صفحهٔ ۲۰۸

اعتبار بایکدیگر مختلف می‌باشند.

محمودابن مسعود قطب‌الدّین شیرازی شارح کتاب «حکمةالأشراق» به این ناسازگاری که دردوسخن سهروردی موجود است پی‌برده وباکوشش فراوان درمقام دفع آن برآمده است. وی می‌گوید: اگرچه میان دوعبارت سهروردی در کتاب التلویحات و حکمة الأشراق یك نوع تناقض وناسازگاری در ظاهر بنظر می‌رسد ولی درواقع و نفس‌الأمر تناقض وناسازگاری در میان آنها نیست شارح بزرگوار براین‌عقیده‌است که منشأ توهّم تناقض‌دراین‌باب‌اشتراك درلفظ‌می‌باشد.

به این ترتیب اگر کسی بین معنی جسم و مقدار که در کتاب التلویحات آمده وجسم ومقداری که درحکمةالأشراق مشاهده می‌شود تفاوت قائل گردد هر گونه توهّم تناقض‌ازمیان خواهدرفت. زیرا اگریك جسم نرم وقابل‌انعطافی‌را مانند یك قطعه موم درنظر بگیریم به آسانی درمی‌یابیم که دراین جسم دومقدار قابل مشاهده است. نخست مقداری‌را می‌توان یافت که همواره ثابت بوده وبا تغییر وتبدیل اشکال آن نه کم می گردد ونه زیاد این مقدار که مقدار مجموع آن بشمار می‌آید دراصطلاح سهروردی جوهر نام دارد.

نوع دوم از مقدار که درجسم مزبور یافت می‌شود مقدارهای گوناگونی‌را باید نام برد که درآن، به شکل‌های مختلف قابل مشاهده می‌باشند این مقدارها عرض‌هائی هستند که برمقدار جوهری اول عارض گشته ودرآن موجود می‌باشند. سهروردی درکتاب‌التلویحات‌خود مجموع این دونوع مقداررا به‌حسب اصطلاح خویش جسم نامیده است مقدار جوهری جسم را نیز طبق همین اصطلاح هیولی نام گذاشته است.

ولی این فیلسوف در کتاب حکمة الأشراق اصطلاح دیگری بکار برده و حقیقت جسم را جز مقدار بسیط و ثابت جوهری چیز دیگری ندانسته است. بسیار روشن است که این مقدار نسبت به انواع دیگر مقدار در نظر سهروردی

هیولی خـوانده می‌شود. این بود خلاصه‌ای از آنچه قطب‌الدین شیـرازی جهت دفع تناقض‌وناسازگاری که میان دوعبارت‌سهروردی دردو کتاب وی دیده می‌شود ابراز داشته است. صدرالمتألّهین درتعلیقات خود بر کتاب حکمةالأشراق توجیه وراه حـل قطب‌الدین شیرازی‌را درمورد دفع تناقض میان دوعبـارت سهروردی نپذیرفته وعبارت این فیلسوف‌را در کتاب التلویحات به معنی دیگری حمل کرده است. ولی اگر کسی همهٔ عبـارات سهـروردی‌را راجع به حقیقت جسم درآثار متعدّد وی مورد بررسی قـرار دهد سخن قطب‌الدین شیرازی را درمـورد جمع وتوجیه میان دوعبارت مـوجود دردو کتاب التلویحات وحکمة الأشراق دور از صواب نمی‌داند.

ازآنچه تاکنون دراینجا ذکرشد این نتیجه نیزبدست می‌آید که سهروردی هیولی را انکار کرده وچیزی را بعنوان یك مـوجود بی تعیّن درجهان خـارج نمی‌پذیرد. وی عقیدهٔ خودرا راجع‌به انکار هیولی در بسیاری موارد ابراز داشته وگفته است : یك مـوجود مبهم وبی‌تعیّن که چیزی جـز قوهٔ محض و استعداد صرف نمی‌باشد هـرگز نمی‌تواند درجهان خـارج متحقّق باشد . آنچه پیروان حکمت مشّاء درباب وجـود هیولی ابراز داشته‌اند ازدیدگاه سهروردی جز یك امراعتباری ذهنی چیزدیگری نمی‌باشد. این فیلسوف براین‌عقیده است که هیولای عالم عنصری وجهان‌جسمانی‌جزجسم بسیط چیزدیگری نمی‌باشد. جسم بسیط نیز درنظر وی جزمقدار ثابتی که قائم به خود باشد چیزدیگری بشمار نمی‌آید:

صدرالمتألّهین قول سهروزدی‌را دراین باب مبنی براینکه «جسم چـیزی جز مجرّد مقدار نمی‌باشد» به شدّت مورد انتقاد قرار داده است . این فیلسوف بزرگ اسلامی می‌گوید: اگر بدانگونه که سهروردی ادّعا می‌کند جسم چیزی جـزمجرّد مقدار نباشد لازمـهٔ آن این خـواهد بود که بین جسم طبیعی وجسم تعلیمی هیچ گونه تفاوتی وجود نداشته باشد.

توهم تناقض

اکنون اگربین جسم طبیعی وجسم تعلیمی هیچ گونه تفاوتی وجود نداشته باشد لازمهٔ آن این خواهد بود که بحث از احـوال جسم درزمـرهٔ مسائل طبیعی قرار نگیرد. دلیل این امر آن است که درهریك از علوم، مسائل آن علم عبارتند از محمولاتی که یا بدون واسطه و یا بـواسطهٔ یك امرمساوی با موضوع، عارض بر موضوع گردند. اکنون اگر جسم با مقدار تعلیمی که فاقد قوهٔ تغییر وتحـوّل است مساوی ومعادل باشد هر گونه عرض ذاتی که عارض آن می گردد مانند آن گونه از اعراض ذاتی است که عارض مقادیر تعلیمی می گردد[1].

باید توجه داشت که بعد ازهمهٔ آنچه تاکنون راجع به دفع تناقض‌متوهّم درکلام سهروردی ابراز گشته است هنوزهم نـوعی ابهام درعبارات مختلف وی راجع بـه حقیقت جسم به چشم می‌خـورد. همانگونه که گذشت شارح کتاب حکمة الأشراق قطب‌الدین شیـرازی برای دفع ناسازگاری ظاهـری که در کلام سهـروردی مشاهده می‌شود میان دونوع مقدار درجسم تفـاوت قائل شده وکلام سهروردی‌را درهریك ازدو کتاب التلویحات وحکمة الاشراق برمعنی یکی از دو نوع مقدارحمل کرده است ولی اگر کسی‌سخن سهروردی‌را درکتاب التلویحات مورد بررسی قرار دهد به آسانی درمی‌یابد که این فیلسوف به هیچ وجه درجسم دونوع مقدار قائل نبوده وبا صراحت تمام آن‌را انکار می‌نماید.

عین عبارت سهروردی راجع به این مسأله درگذشته مورد بحث وبررسی قرار گرفت ولی برای سهولت امر وآسانی درکار مراجعه بی‌مناسبت نیست عین عبارت را دوباره دراینجا بیاوریم:

«... ولا یتصـوّر ان یقال فی‌الجرم امتداد حاصل هو جـوهر و آخر هو عرض لأن الأمتداد طبیعة واحدة ومفهوم واحد...[2]»

۱ــ تعلیقات «شرح حکمه‌الاشراق» چاپ‌سنگی صفحهٔ ۲۲۰.

۲ــ «التلویحات» مجموعهٔ اول فی‌الحکمة الالهیه چاپ استانبول صفحه ۱۴.

حدوث وهیولی

ضمن مباحث گذشته یاد آور شدیم که سهروردی نسبت به وجود هیولی درجهان خارج بدانگونه که مورد قبول وپذیرش پیـروان حکمت مشّاء است به دیدهٔ انکار می‌نگرد. این فیلسوف براهین مشّائیان را درباب اثبات وجود هیولی نارسا دانسته وهریك از آنهارا به طریقی خاص مردود بشمار می‌آورد.

در اینجا آنچه نباید نادیده انگاشته شود این است که سهروردی دربرخی موارد به برهان مشّائیان توجّه نکرده وآن‌را به‌صورت تحریف شده مورد ایراد وانتقاد قرار می‌دهد. بطور مثال‌وی در کتاب حکمةالاشراق یکی ازبراهین اثبات وجود هیولی‌را به این صورت ازسوی مشّائیان نقل کرده وسپس آن را مـورد انتقاد قرار داده است : وجود هیولا بدون وجـود صورت فعلیّه معقول ومتصور نمی‌باشد . وجود صورت فعلیه نیز بدون وجود هیولی امکان پذیر نیست وبه این ترتیب می‌توان گفت وجود صورت فعلیه دروجود هیولی بگونه‌ای اجتناب ناپذیر دخالت دارد. آنچه موجب می‌شود که تأثیرصورت فعلیّه دروجود هیولی‌بعنوان شریك العلة پذیرفته شود این است که وجـود هیولی بدون وجود صورت فعلیّه معقول و قابل تصور نمی‌باشد .

دراینجاست که سهروردی این استدلال‌را نارسا دانسته و می گوید: امتناع خالی بودن هیولی ازصورت فعلیّه دلیل براین نیست که صورت فعلیّه به عنوان

شریك‌العلّه دروجود هیولی مؤثّر بوده باشد زیرا برخی ازموجودات‌رامی‌توان یافت که دارای لازم ذاتی بوده وبدون تحقّق لازم ذاتی به هیچ وجه تحقّق‌پـذیر نمی‌باشد، درعین حال نمی‌توان ادّعاکرد که لازم ذاتی یـك‌شیء علّت آن شیء است.

بطور مثال می‌توان گفت زوج بودن برای عددچهار وزوایای سه گانه‌برای شکل مثلث ازلوازم ذاتی می‌باشند، عددچهار بدون زوجیّت وشکل مثلث‌بدون زوایای سه گانه به‌هیچ‌وجه درجهان تحقّق‌پذیر نمی‌باشند. ولی این‌مسأله نیزمسلّم است که زوجیّت نسبت به‌عدد چهار وزوایای سه گانه نسبت به‌شکل مثلث علّت نبوده ودرپیدایش آنها دارای تأثیر نمی‌باشند. ایراد سهروردی برسخن مشّائیان براین نکته استوار است که عدم انفکاك هیولی ازصورت و همچنین عدم جـواز تصور آن بدون‌تصور صورت به‌هیچ‌وجه علّت بودن صورت را نسبت به‌وجود هیولی توجیه نمی‌نماید.

صدرالمتألّهین که به‌آراء وعقاید مشّائیان واشراقیان احاطهٔ کامل دارد،در این مسأله به‌دفاع ازپیروان حکمت مشّاء پرداخته وسخن سهروردی را در اینجا یك سخن بی‌اساس بشمار آورده است. این‌فیلسوف بزرگ در تعلیقات خود بـر «حکمةالأشراق» می گوید:

هیچ‌یك از پیروان‌حکمت مشّاء علّیت صورت فعلیّه را نسبت به هیولی تنها ازطریق عدم تصور انفکاك آنها ازیکدیگر توجیه وتفسیر نکرده است. آنچه اساس‌استدلال مشّائیان دراین باب بشمارمی‌آیداین است که گفته می‌شود: تحقّق هریـك از دو عنصر هیولی و صورت بدون دیگری در جهان خارج امکان‌پذیر نمی‌باشد. این مسأله نیزمسلّم‌است که‌بهم‌بستگی وتلازم میان دوشیء بدون‌نوعی ارتباط و علاقهٔ علّی و معلولی صورت تحقّق نمی‌پذیرد.

کسی نمی‌تواند ادّعاکند کـه در مورد تـلازم میان هیولی وصورت نقش

علیّت به‌عهدهٔ هیولی می‌باشد، زیرا هیولی جزقبول محض وپذیرش صرف چیز دیگری‌نمی‌باشد. به‌این ترتیب آنچه می‌تواند در این میان ازنوعی تأثیر و علیّت برخوردار باشد تنها صورت فعلیّه را باید نام‌برد.

این‌نکته را نیز نباید نادیده انگاشت که صورت فعلیّه هرگز بطور مستقل نمی‌تواند علّت هیولی واقع‌شود زیرا صورت فعلیّه درلوازم وجودی خودمانند شکل وتناهی وغیره محتاج به‌هیولی می‌باشد، اکنون اگر ایجادکردن را فرع وجود داشتن‌بشمارآوریم، هرگز نمی‌توانیم صورت فعلیّه راکه خود درلوازم وجودی محتاج به‌هیولی‌است موجد ومبدع هیولی بدانیم. به‌این ترتیب باید گفت صورت فعلیّه به‌حسب طبیعت خود همواره نسبت به‌هیولی نوعی علّت ناقص یا شریك‌العلّه بشمار می‌آید.

البتّه این‌واقعیّت‌را نباید نادیده گرفت که هیولی به حسب هویّت انفعالی خود پیوسته حامل امکان هریك ازصورت‌های شخصیّه وحادث بشمار می‌آید. با توجّه به‌آنچه تاکنون در اینجا ذکرشد به آسانی می‌توان گفت آنچه اساس استدلال مشّائیان را درباب علیّت صورت نسبت به هیولی تشکیل می‌دهد، تنها تلازم وعدم تصور انفکاك درمیان آنها نمی‌باشد بلکه علاوه بر تلازم و هم‌بستگی سایر مقدمات برهان را نیز باید درنظر گرفت.[1]

سهروردی در کتاب «المشارع والمطارحات» خود باردیگر به بحث از مسألهٔ هیولی پرداخته وحدوث آن‌را مورد انکار قرار داده است، این فیلسوف می‌گوید: اگرهیولی حادث باشد باید پیش ازحدوث آن امکان وهیولای دیگری وجود داشته باشد و اگر پیش از حدوث هیولی ، هیولای دیگری وجود داشته باشد لازمهٔ آن این است که این‌هیولی درهیولای پیش ازخود حلول کرده‌وهیئت آن‌بشمار آید، ازطرفی‌این‌مسأله‌نیزمسلّم‌است که‌آنچه‌درشیء دیگر حلول‌می‌نماید

۱ــ «تعلیقات ملاصدرا» برشرح‌حکمه‌الاشراق چاپ سنگی‌صفحهٔ ۲۲۱.

هر گز نمی‌توان آن‌را هیولی بشمار آورد. سهروردی برای اثبات مدعای‌خود در این‌باب به‌یك اصل‌استناد کرده ومی گوید: هیچ‌چیز دراین‌جهان موجود نمی گردد مگر این که پیش ازپیدایش خود، دارای قـوهٔ وجود و استعداد هستی بوده باشد.

اکنون اگر این‌اصل یك‌اصل معتبر وغیرقابل انکار باشد به آسانی می‌توان گفت آنچه دراین جهان حادث‌می گردد یاهمراه مادّه‌است یا ازمادّه ناشی‌می گردد ویادرمادّه تحقّق می‌پذیرد، به‌این‌ترتیب هرموجودی که‌دراین جهان‌حادث می‌شود ازدوجهت به مادّه محتاج می‌باشد.

جهت نخست این است که استعداد وآمادگی مـادّه همواره شرط وجود و پیدایش یك‌شیء دراین جهان بشمار می‌آید، زیرا چون فاعل هستی تغییرپـذیر نیست پیدایش یك‌موجود پیوسته ازناحیهٔ تغییر درقابل صورت می‌پذیرد. در این مسأله تردید نیست که اگر بافرض ثبوت فاعل، قابل نیز استعداد وآمادگی لازم‌را جهت پیدایش‌یك‌موجودنداشته باشد رجحان وجودآن موجود دروقت‌مخصوص خود قابل‌قبول نمی‌باشد.

جهت دوم این است که یك‌موجود مادّی درقوام خود نیازمند مادّه‌می‌باشد. سهروردی براساس اصول ومبانی خود در اینجا بین‌نفس نـاطقهٔ انسان و سایـر موجودات مادّی تفاوت قائل شده ونفس ناطقه‌را یك‌موجود هـمراه بامادّه بشمار می‌آورد نه‌یك موجود ازمادّه یادر مادّه. به‌همین جهت است که این فیلسوف‌نفس ناطقه‌را تنها درپیدایش وحدوث محتاج به‌مادّه دانسته است نه درقوام وبقاء . این فیلسوف اشراقی پس ازاینکه نفس ناطقه‌را یك موجود همراه با مادّه معرفی کرده سایر موجودات این‌جهان‌را به‌دوقسم یعنی موجود درمادّه وموجود از مادّه تقسیم نموده است.

درنظر سهروردی هرموجودی که تنها در وجود خود محتاج به‌مادّه باشد، موجود درمادّه بشمار می‌آید ولی‌هرموجودی که درذات وماهیّت خودمحتاج به

مادّه باشد موجود ازمادّه نامیده می‌شود.

این فیلسوف دراین‌باب به‌همین اندازه اکتفا کرده وتوضیح بیشتری نداده است ولی آنچه ازسخن‌وی دراین‌باب مستفاد می‌شود این است که گفته می‌شود: اعراض موجوداتی هستند که می‌توان آنهارا موجود در مادّه بشمار آورد، در مقابل اعراض جواهر مادّی را باید نام برد که این جواهر را موجود از مادّه نامیده‌اند.

دلیل این‌امراین‌است که وجود مادّه، جزئی ازانواع جوهری بوده ونوع جوهری نیز بدون‌وجود مادّه صورت تحقّق نمی‌پذیرد. بطورمثال وجود آب که یك‌نوع جوهری‌را تشکیل می‌دهدبدون تصور جسم قابل تصور نمی‌باشد.اکنون باتوجّه به‌این که مادّه درنظر مشّائیان جزء جسم‌را تشکیل می‌دهد و در نظر اشراقیان حقیقت‌جسم می‌باشد، به‌آسانی می‌توان گفت نوع جوهری دراین‌جهان یك موجود ازمادّه بشمار می‌آید، بخشی از عین‌عبارت سهروردی در این باب چنین است:

«والهیولی لایصّح حدوثها والاّ کان یسبقها هیولی وامکان فیصیر الهیولی هیئة فیه فلایکون هیولی وهو محال[۱] فلایحدث الاّ ماله قوّة وجود فی هیولی و ذلك امّا انیکون مع المادّة او عن المادّة او فی المادّة والحادث یحتاج الی المادّة من وجهین...[۱]»

همانگونه که دراین‌عبارت مشاهده می‌شود، سهروردی هیولی را حادث ندانسته وموجودات این‌جهان را نیز به‌سه قسم موجود بامادّه و موجود از مادّه و موجود درمادّه تقسیم نموده است. همانگونه که ذکرشد مقصود سهروردی از موجود بامادّه چیزی جز نفس‌ناطقه نمی‌باشد موجود ازمادّه و موجود درمادّه نیز جواهر مادّی واعراض این‌عالم‌را تشکیل می‌دهند.

۱ــ «المشارع والمطارحات» مجموعه اول چاپ استانبول صفحهٔ ۳۲۶.

باید توجّه داشت که این تقسیم براساس اصول و مبانی سهروردی انجام پذیرفته است ولی اگر کسی به‌پیروی ازصدرالمتألّهین اصل‌حرکت در جوهر را پذیرفته‌باشد، همانگونه که درحدوث هیولی کوچکترین تردیدی بخود راه‌نمی‌دهد نفس ناطقه‌را نیز یك‌موجود باماده یاروحانیّةالحدوث بشمار نمی‌آورد. در نظر طرفداران حرکت جوهری، نفس‌ناطقه موجودی است که : «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌باشد.

کسی نمی‌تواند ادعا کند که سهروردی به‌حرکت درجوهر جهانقائل بوده است‌زیرا درکتاب‌هاورساله‌هائی که ازاین فیلسوف دردست است چیزی‌نمی‌توان یافت که براعتقاد وی به‌حرکت در جوهر دلالت داشته باشد. در برخی موارد عبارت‌های کوتاه ومختصری در آثار سهروردی دیده می‌شود که می‌توان بوی حرکت در جوهر را ازآن استشمام نمود ولی ازسوی دیگر اصول ومبانی فلسفی این فیلسوف بااصل حرکت درجوهر سازگار نمی‌باشد. ازجمله اصول ومبانی فلسفی که ازیك‌سو سهروردی آنهارا پذیرفته وازسوی دیگر با اصل حرکت در جوهر ناسازگار می‌باشد عبارتند از:

۱ـ ابطال وجود هیولی درخارج.

۲ـ انکار صور نوعیّه.

۳ـ انکار عینیّت واصالت وجود.

دراینجا بی‌مناسبت نیست برخی ازعبارت‌های کوتاه ومختصر وی که بوی حرکت جوهری ازآن استشمام می‌شود نقل گردد، ازجملهٔ آن‌عبارت‌ها، عبارت زیر را می‌توان نام‌برد:

«... ومن خاصیة الجوهر انّه یقبل الضدّین لتغیّره فی‌نفسه لاکتبدل‌الظن الصادق الی الکاذب...»[1]

۱ـ کتاب «المقاومات» مجموعهٔ اول چاپ استانبول صفحه۱۳۴

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود نسبت تغییر وحرکت به خود جوهر داده شده است نه به‌چیز دیگر، جمله‌های دیگری نیز وجود دارد که از نقل آنها صرف‌نظر می گردد.

جوهر فرد یا جزء لایتجزی

مسألهٔ ترکیب جسم از اجزاء لایتجزّی که آنهارا جواهر فرد وصغار صلبه نیز می‌نامند از جمله مسائلی است که قدما آنرا مطرح ساخته و گروهی از متکلّمان معروف اسلامی نیز آنرا پذیرفته‌اند. سهروردی که در بسیاری موارد از قدما پیروی کرده وخودرا هم‌آهنگ وهم‌عقیده با آنان می‌داند، در این مسأله باقدما به مخالفت برخاسته وترکّب جسم‌را از اجزاء لایتجزّی به‌شدت مردود می‌داند.

وی این مسأله‌را در کتاب نفیس «حکمة‌الأشراق» مطرح ساخته وبه تفصیل دربارهٔ آن‌سخن گفته است. سهروردی می گوید کسانی که جسم را از اجزاء لایتجزّی مرکّب می‌دانند دردام مغالطه‌ای گرفتار آمده‌اند که آن مغالطه ازطریق خلط واشتباه‌میان دوامر بالقّوه وبالفعل برای آنان حاصل گشته است. این اشخاص اگر می‌دانستند که تقسیم جسم به اقسام غیر متناهی یك تقسیم بالقوه بشمارمی آید دست ازمخالفت خود برداشته و در مقابل حکم آشکار عقل تسلیم می گشتند. سهروردی بسیاری از آنچه را راجع به‌این مسأله در کتاب «حکمة الأشراق» آورده در رسالهٔ «الواح عمادی» خود نیز آنهارا ابراز داشته است.

عین عبارت سهروردی در رسالهٔ « الواح عمادی » چنین است: « و بدانکه جماعتی پندارند که جسم متجزی شود تا به‌حدی که دیگر پاره نشود نه در حس ونه در وَهْم، وآنرا جوهر فرد نام کردند و گفتند که جسم‌ها مرکّب‌اند از این جوهرها وحکماء این‌را منکراند ومی گویند که جسم قابل‌قسمت وهمی‌است الی مالایتناهی، واگر مسلّم دارند که درحس شاید که کوچکی بحدی رسد که

دیگر پاره نشود بفعل ولیکن ناچار است از امکان قسمت وَهْمی. وحجّت ایشان این است که این اجزاء اگرهست وجسم ازاو مرکّب است لاشك که چندانکه این اجزاء بیشتر باشد جسم بزرگتر بود به‌تألیف او.

وچون فرض کنیم که جوهری میان این دو جوهر افتد ناچار باید که میانین هردو کنارین را حجاب کند از مالیدن یکدیگر، پس هریکی از کنارین چیزی مالیده باشد ازمیانین که آن دگر نمالیده باشد، پس قسمت آید. وهمچنین چون فرض کنیم جوهری برملتقای دوجوهر، یکی ازآن دوجوهر چیزی مالد بجزآن که آن‌دیگر مالیده بود وازهریکی چیزی مالد پس هرسه قسمت پذیراند. ودر جمله‌این‌جزء اگر موجود باشد آنچه به‌جهتی دارد غیرازآنچه به‌جهتی دیگرد!رد پس قسمت‌پذیر آید: وبدانکه به‌تداخل محال است که هریکی ازدو حجم همگی آن‌دیگررا ملاقات کند چنانکه مقدار مجموع هردو زیادت نشود برمقدار یکی و مجموع هردو را یك حیّزی کفایت باشد.»[1]

سهروردی راجع بمسألهٔ جوهر فرد دردو کتاب «هیاکل‌النور» و«پرتونامه» نیز سخن گفته است. عین‌عبارت وی در« پرتونامه » چنین است : «و بدانکه بعضی‌ازمردم حکم کردند که هرجسمی پاره پذیرد تا بجائی‌رسد که در وَهم‌قسمت نپذیرد وآن را جوهرفرد نام کردند. ونزدیك حکما محال است که جسم‌راجزوی باشد که قسمت نپذیرد درعقل و وَهْم. اگرچه تواند بود که دربیرون از غایت کوچکی ما آن‌را پاره نتوانیم کرد ولکن درعقل قسمت‌پذیرد. وبرهان آنکه این جوهر فرد محال است آن است که یك‌جوهررا درمیان دوجوهر تقدیر کنیم اگر میانگین حجاب کند یك‌طرف‌را ازطرف دیگر، پس هریکی ازکنارین چیزی‌مالد ازمیانگین جزآنکه دیگری مالد ولازم آید که منقسم شود واگرحجاب نکند یك کنارین‌را ازدیگر، پس آن هردو کنارین یکدیگر را مالند و وجود وعدم میانگین

۱ــ «الواح‌عمادی» مجموعه‌آثار فارسی شیخ‌اشراق‌چاپ تهران‌صفحه۱۱۵

یکی باشد وتداخل لازم‌آید وباید که حجم صد هزار جوهر بریکی بیفزاید و در عالم هیچ مقداری نباشد واین‌محال است. ونیز یکی‌را بربالای دو نهیم چنانکه‌بر ملتقای هردو باشد اگرهمگی هردورا مالد پس‌یکی چنددو باشد پس فرد نباشد و اگریکی مالد وآن‌دیگری نمالد محال است که برملتقای هردو تقدیر کردیم واگر ازهریکی چیزی مالد منقسم شود هرسه. پس‌معلوم شد که جسم مرکّب نیست از جزء لایتجزّی ودر وهم قسمت جسم بی‌نهایت است وآنچه خصم تشنیع‌زند که اگر ریگچه قسمت بی‌نهایت پذیرد وکوه نیز پس کوه وریگچه برابر باشند ، سخنی متوجّه نیست.

زیراکه ما نمی گوئیم که این‌قسمت بی‌نهایت در اعیان است بلکه و همی است که تقدیر کنیم قسمتی بعد ازقسمتی وتواند بود که دوچیز بی‌نهایت باشند در عقل ویکی ازیکی بیشتر باشد همچون اعداد عشرات ممکن واعداد مئات ممکن که اعداد عشرات ممکن بیش ازاعداد مئات ممکن است ازآنکه درهر صدی‌ده ، ده موجود است وبااین همه هردورا عدد در وهم بی نهایت است.[1]»

سهروردی این مسأله‌را درکتاب «هیاکل‌النور» خود به این صورت مطرح ساخته‌است: «بدانکه آنچه متجزّی وپاره نشود درخاطر و وهم نشاید که‌درجهت باشد واشارت کنند بدو، زیراکه اگر درجهت بود آن چیز که ازوی درجهت بالا بود غیرآن‌چیز بود که درجهت زیربود پس‌منقسم شود در وَهْم[2].»

حکمای اسلامی درباب ابطال جوهرفرد، براهین متعدد وفراوانی اقامه کرده‌اند که ما دراینجا ازذکرآنها صرف‌نظر کرده وبه آنچه ازشیخ اشراقی نقل شد بسنده می‌نمائیم. باید توجّه داشت که این‌مسأله از جمله مسائلی است که بین فیلسوفان مشّائی وحکمای اشراقی درمورد آن، اختلاف نظر دیده نمی‌شود.

۱ــ «پرتونامه» مجموعه سوم‌آثار فارسی شیخ اشراق صفحه۸

۲ــ «هیاکل‌النور» مجموعهٔ سوم آثار فارسی شیخ اشراق صفحه ۸۴

همانگونه که در آغاز این مبحث یادآوری شد، سهروردی بـا این که معمولاً بـا قدما هم آهنگ می‌باشد، درمورد مسألهٔ جوهر فرد و جـزء لایتجـزّی با آنان بـه مخالفت برخاسته وباپیروان حکمت مشّاء هم عقیده بشمار می‌آید. این فیلسوف براهین ابطال جوهرفردرا محکم وقاطع دانسته ودربیشتر آثار خود آنهارا مورد تأیید وتأکید قرار داده است.

درمیان اندیشمندان اسلامی کسانی که به‌جوهرفرد قائل بوده و برای اثبات آن کوشش بعمل آورده‌اند تنهامتکلّمان را بایدنام‌برد، اکنون دراینجا این‌پرسش پیش می‌آید که آیا انگیزهٔ اصلی واساسی متکلّمان اسلامی درمورد اثبات‌جوهر فرد چه‌بوده است؟

هر گز نمی‌توان ادعا کرد که براهین اثبات جوهرفرد درنظر آنان بگونه‌ای بوده است که ناچار بایدآنهارا می‌پذیرفته و مفاد آن بـراهین را اساس انـدیشهٔ خویش قرار می‌داده‌اند، زیرا اگردلیل اتّخاذ این عقیده تنهاتوجّه به‌براهین آن باشد باید گفت‌دلیل‌مخالفان جوهرفرد به‌مراتب‌قوی‌تر ومحکم‌تر ازدلیل‌طرفداران آن بشمار می‌آید. به‌این‌ترتیب باید گفت انگیزهٔ اصلی واساسی متکلّمان‌اسلامی درباب اثبات جوهرفرد چیز دیگری بوده است که آن‌را تنها در براهین نمی‌توان جستجو نمود.

اصرار وپافشاری‌متکلّمان اسلامی درمورد اثبات جزء لایتجـزّی وترکب اجسام ازآنها چیزی جز این نبود که آن‌را زیربنای اثبات بسیاری ازمسائل‌مربوط به‌شرع انور و اصول دین می‌دانستند. این گروه براین عقیده بودند که اگراجزاء لایتجـزّی وترکّب جسم از آنها ثابت نـگردد، مسألـهٔ عمومیّت علم خداونـد خدشه‌دار می گردد. متکلّمان دربارهٔدوام‌خلق واستمرار آفرینش وقدرت‌خداوند نیزنظیر این‌سخن‌را ابراز داشته‌اند، زیرا این‌جماعت براین عقیده‌اند که اعـراض ازجواهر جدا نبوده وهرلحظه درخلق جدید می‌باشند، به همین جهت است کـه

گفته‌اند: «العرضُ لایبقی زمانین».[1] به‌این ترتیب جواهر جهان و تمام عالم بطور دائم ازخلق جدید برخوردار بوده و آفرینش استمرار می‌یابد. قدرت خداوند همواره خلق می‌کند وعالم‌هستی پیوسته ممتدالوجود به‌نظر می‌رسد.

معنی سخن این اشخاص آن است که هیئت تألیفی جسم عرضی است که‌بر اجزاء لایتجزّی وجواهر فرد عارض می‌گردد ولی چون عرض دردو لحظه‌به‌یك حال باقی نمی‌ماند وانفصال عرض ازمعروض نیز امکان‌پذیر نمی‌باشد جواهرفرد نیز درهرلحظه مخلوق گشته وازاین‌طریق عالم‌هستی ممتدالوجود به‌نظر می‌رسد، متکلّمان اسلامی علاوه براین که ازراه حدوث عالم به مسألهٔ اثبات صانع دست می‌یابند ازطریق افتراق واجتماع جواهر نیز این مسأله‌را بـه اثبات می‌رسانند. محقّقان وپژوهش‌گرانی که دربارهٔ ایـن مسألـه به‌تحقیق پرداخته‌اند بـه انگیزهٔ متکلّمان اسلامی پی‌بـرده و آن‌را درآثار خـویش مطرح ساخته‌اند. یکـی از پژوهش‌گران می‌گوید: متفکّران نخستین اسلام این را اساس قرار داده بودنـد که نظریّهٔ تقسیم‌لایتناهی درجسم، بامخلوق بودن آن‌وفق نمی‌دهد. این‌متفکّران میان‌عدم تناهی درانقسام وعدم تناهی دربُعد تفاوت قائل نمی‌شدند، به‌همین جهت بودکه تقسیم جسم را به‌اقسام غیرمتناهی انکارکرده وجواهرفرد را اثبات نمودند معتزلیان‌بانظریّهٔ اجزاء لایتناهی درجسم، ازاین جهت‌که موضوع علم الهی‌است مخالفت‌کرده وباآیاتی ازقرآن شریف سخن‌خودرا به‌اثبات رسانده‌اند.[2]

آیاتی که معتزلیان دراین باب مورد استدلال قرار داده وسندگفتار خویش ساختند عبارتند از:

۱ــ «وَ اَحْصٰی کُلَّ شَیْءٍ عَدَداً»[3]

۱ــ درباره این‌قاعده وعقیدهٔ متکلمان راجع به‌آن‌رجوع شود به‌کتاب «قواعدکلی فلسفی درفلسفهٔ اسلامی» تألیف غلامحسین ابراهیمی دینانی.

۲ــ مقالهٔ پرتیزل ضمیمهٔ مذهب‌الذره صفحه ۱۴۰.

۳ــ سورهٔ جن(۷۲) آیه آخر.

۲ـ «اَلا اِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحیطٌ»[۱]

اشعری نیز نظیر این‌سخن را بااستناد به‌آیهٔ شریفهٔ: وَ کُلَّ شَیْءٍ اَحْصَیْناهُ فی اِمامٍ مُبینٍ[۲] ابراز داشته است . توضیح استدلال وی به این ترتیب است که می‌گوید: چون به‌مقتضای آیات مزبور عدد هرچیز دراحصای خداوند است واو به‌هرچیز احاطه دارد، پس باید عدد اجزای جسم‌را بداند وازسوی دیگر احصاء واحاطه فقط نسبت به‌شیء محدود جایز است بنابراین اجزای جسم باید محدود ومتناهی باشند[۳].

متکلّمان باتمسّک‌به‌قدرت عام وشامل خداوند برای جسم اجزاء لایتجزی اثبات نموده‌اند، بیان استدلال به‌این‌ترتیب است که‌گفته‌اند: خداوند بر هر چیز قادر است ازسوی دیگر خداوند اجزای جسم‌را تألیف وترکیب کرده است،زیرا او خالق‌همهٔ اشیاء است. اکنون دراینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا خداوند نسبت به‌تفریق اجزاء جسم تادرجه‌ای که دیگر قابل تقسیم نباشد قادر است یانه؟

اگر پاسخ به این پرسش منفی باشد لازمهٔ آن عجز وناتوانی خداوند خواهد بود؛ «تعالی عن ذ لك علوّا کبیرا» . ولی اگرپاسخ این پرسش مثبت‌باشد معنی آن این است که جزء لایتجزّی درجهان خارج موجود می‌باشد. اشعری از ابوالهذیل علاّف نقل کرده است که گفته است: « امکان دارد خداوند جسم را متفرق کند واجتماع اجزاء آن را از میان بردارد تا این که به صورت جزء لایتجزّی درآید[۴].»

کسانی که به اینگونه استدلالها دل خوش کرده وآنهارا سند اتّخاذ عقیدهٔ

۱ـ سورهٔ فصلت (۴۱) آیهٔ آخر ۲ـ سورهٔ یس (۳۶) آیهٔ ۱۱

۳ـ به‌پایان‌نامهٔ دکتری دکترمحمدرضا مشائی تحت عنوان جواهر صغار صلبه مراجعه شود .

۴ـ مقالات اسلامیین ج۲ ص۱۴

خـویش ساخته‌اند سخت در اشتباه می‌باشند زیرا ممکن است بطور مثـال همین دلیل‌را به صورت دیگر بعنوان نقض‌علیه آنان بکاربرد و گفت: آیا خداوند قدرت دارد که اجزاء یك جسم را تا بی‌نهایت تقسیم کند یا نه ؟

اگر پاسخ این پرسش منفی باشد لازمهٔ آن عجـز خداوند است ولی اگر پاسخ مثبت باشد ناچارتقسیم‌جسم به اقسام غیرمتناهی‌ثابت خواهد شد، همانگونه که درآغاز این‌مبحث یاد آوری شد سهروردی براین عقیده است که اساس نقص ونارسائی دراستدلال طرفداران جوهر فرد جزاشتباه میان امر بالقوه وامـر بالفعل چیز دیگری نمی‌باشد.

سهروردی وانکار حرکت درمقولهٔ کم

بیشتر حکمای اسلامی پیش از صدرالمتألّهین بـراین عقیده بـودند کـه حرکت تنها درچهار مقوله واقع می‌شود این چهار مقوله به ترتیب عبارتند از:

۱ـ مقولهٔ « این ».

۲ـ مقولهٔ « وضع ».

۳ـ مقولهٔ « کیف ».

۴ـ مقولهٔ « کم ».

وقوع حرکت درمقولهٔ « اَیْن» به اندازه‌ای ظاهر وآشکار است که‌کمتر کسی می‌تواند درآن ابراز شك وتـردید نماید،انتقال اجسام از یك مکان به مکان دیگر وجابجائی آنها چیزی نیست که بتوان آنرا مـورد انکار قرار داد! ممکن است کسانی دراصل مقولهٔ «این» بعنوان یك مقولهٔ مستقل از روی تـردید سخن بگویند ولی آنچه مسلم است این است که حرکت درمکان به هیچ وجه قابل انکار نمی‌باشد.دربارهٔمقولهٔ«وضع»نیزچیزی‌جز این‌نمی‌توان ابرازداشت‌زیراحرکت‌در مقولهٔ وضع نیز به هیچ وجـه قابل انکار نمی‌باشد . هنگامی که یك جسم کروی

برمحور خود می‌چرخد حرکت دروضع به روشنی آشکار می‌باشد.

حرکت درمقولهٔ کیف نیز به آسانی‌قابل‌قبول بوده‌واشخاص‌نمی‌توانند در مورد آن مبادرت به انکار نمایند، زیرا شدّت وضعف درکیفیّات چیزی نیست که بتوان آن‌را نادیده انگاشت وبه آسانی ازروی آن گذشت. اگر کسی به وقوع حرکت درمقولهٔ کمّ اعتراف داشته باشد ناچارباید به وقوع حرکت درکیفیّات مخصوص به کمیّات نیز اعتراف داشته باشد. بطورمثال وقتی اشخاص حرکت کمّی یك جسم را می‌پذیرند ناچار باید حرکت دراستقامت وانحناء یا راستی وکجی آن‌را نیز به پذیرند.

وقوع حرکت درمقولهٔ کمّ اگرچه مورد قبول بسیاری ازحکمای اسلامی قرار گرفته است ولی گروهی از آنان دراین باب تردید کرده وحرکت دراین مقوله‌را مورد اشکال قرار داده‌اند . حکیم متألّه شهاب الدین سهروردی از جمله کسانی است است که حرکت درمقولهٔ کم‌را بگونه‌ای صریح وآشکار مورد انکار قرار داده است. کسانی که به وقوع حرکت در مقولهٔ کم اعتراف می‌نمایند تحقق رشد ونمو وبزرگ شدن حجم یك جسم‌را شاهد مدّعای خویش بشمار می‌آورند، رشد ونمّو عبارت است ازبزرگ شدن تدریجی حجم یك جسم که براساس‌یك‌نسبت مساوی وهم‌آهنگ‌در آن انجام می‌پذیرد.سهروردی این‌سخن‌را مورد اشکال قرار داده ومی‌گوید: اضافهٔ یك مقدار به مقدار دیگر جز نابود شدن مقدار اول وپدیدار گشتن مقدار دوم چیز دیگری نمی‌باشد. این فیلسوف درمورد انفصال وجدا ساختن یك‌مقدار ازمقدار دیگر نیز این‌سخن‌را صادق می‌داند معنی سخن وی این است که وقتی یك مقدار معیّن را به دومقدار کوچك تر تقسیم می‌نمایند مقدار نخست نابود گشته وبی‌درنگ دومقدار جدید در صحنهٔ هستی آشکار می‌شوند. سهروردی براین عقیده است که انضمام یك مقداربه مقداردیگر افزایش مقدار نخست نمی‌باشد.

زیرا با انضمام یك مقدار به مقـدار دیگر ، بقاء مقـدار نخست دستخوش نابودی گشته وهویت خویش‌را ازدست می‌دهد. به همین‌جهت است که گفته‌اند کمیّت یا مقدار تنها درعالم وهم وبالقوه قابل تقسیم می‌باشد ولی تقسیم انفکاکی یا جدائی بالفعل در مورد مقدار صورت‌تحقّق نمی‌پذیرد.

این گروه ازفیلسوفان براین عقیده‌اند که آنچه می‌تـواند تقسیم انفکاکی وجدائی واقعی را به پذیرد جزهیولی یا مادّهٔ نخستین‌چیز دیگری نمی‌باشد. زیرا هیولی یا مادّهٔ نخستین چیزی است که نه درمقـابل انفصال واقع می‌شود ونه در مقابل اتّصال، هیولی مرهون مقدار نبوده ودرقید اتّصال وانفصال‌نیز نمی‌باشد، به همین جهت است که این جوهر پنهان هم با اتّصال ساز گار است وهم ازقبول انفصال روی گردان نمی‌باشد درنظر این گروه مقدار همانگونه که قابل قسمت فکّی نمی‌باشد دارای حرکت کمّی نیز نخواهد بود.

دراینجاممکن است گفته شود دومقداری که ازطریق تقسیم یك مقداربدست می‌آید چیـزی جـز مقدار اول نبوده وبه این تـرتیب مقدار اول دراقسام خـود همواره محفوظ وباقی‌می‌ماند. درپاسخ این سخن گفته می‌شود مقدار اول اگرچه دراقسام خود همواره محفوظ وباقی می‌ماند ولی بقاء آن، تنها به اعتبار موضوع مقدار بوده وعنوان بقاء در مورد نفس مقدار صادق نمی‌باشد ، زیرا نفس مقدار مانند سایراعراض‌درجهان خارج بسیط بوده وچیزی که درخارج بسیط باشد قابل تقسیم فکّی نمی‌باشد.

اگر کسی آثارحکمارا درمورد مقولهٔ کم مورد بررسی قرار دهد به‌آسانی درمی‌یابد که سخن این بزرگان درباب حرکت کمّی تا حدودی پـریشان بوده واز نوعی اضطراب وناهم‌آهنگی خـالی نمی‌باشد صدرالمتألّهین نیـز از جمله کسانی است که حکمارا درباب وقوع حـرکت درمقولهٔ کمّ به نوعـی پریشان گوئی واضطراب درکلام متّهم ساخته است . همانگونه که درآغـاز این مبحث

یاد آوری شد حکیم متألّه شهاب‌الدین‌سهروردی بگونه‌ای صریح و آشکاروقوع حرکت درمقولهٔ کمّ را مورد انکار قرارداده است.

این فیلسوف میان مقولهٔ کمّ وبرخی از مقولات عرضی تفاوت قائل گشته و گفته است: مقولهٔ کم به هیچ وجه قابل شدت وضعف نمی‌باشد بطور مثال یك عدد چهار به هیچ عنوان شدیدتر ازعدد چهار دیگر بشمار نمی‌آید.این سخن در مورد خط نیز صادق است زیرا یك خط معیّن هرگز ضعیف تر از خط دیگر نمی‌باشد کمیّت واحد ومقدار معیّن قابل‌زیادت ونقص‌نیزنمی‌باشد این‌حقیقت‌را نباید نادیده انگاشت که دراصل مقدار زیادت ونقص تحقّق داشته وهمانگونه‌که مقدار زائد موجود است مقدارناقص نیز متحقّق‌می‌باشد.ولی این مسأله نیزمسلّم است‌که‌کمیّت واحد ومقدار معیّن درحدّ ذات خود زیادت نمی‌پذیرد همانگونه که ذکر شد عدد چهار ازآن جهت که عدد چهار است زیادت پذیر نمی‌باشد زیرا به مجرّد این که چیزی برآن افزوده گردد هویت خویش‌را از دست داده ودیگرعدد چهار بشمار نمی‌آید. این سخن درمورد نقص نیز صادق است زیرا به مجرّد این که یك چیزی ازیك مقدار معیّن‌کاسته شودآن مقدارهویت‌خودرا از دست‌داده ودیگر آن‌مقدارنخواهدبود.عین‌عبارت‌سهروردی دراین‌باب‌چنین‌است:

«ومن احوال تفرق بین الکمّ وبین کثیر من‌الأعراض انّه لایقبل الأشتداد والضعف ولا یکون اربعة اشدّ من اربعة ولا خط اضعف من خط والکمیّة الواحدة ایضاً لا یقبل الازدیاد والنقص وان کان الکم فیه زیادةٌ ونقصان باعتبار زائد وناقص ولکن کمیته واحدة فی ذاتها لاتزداد فأنّ الأربعة لا تزداد لأنّه ان زاد فیها شیئی بطلت اربعتیهما و کذلك ان نقص والمقدار الواحد اذا فرض فیهَ زیادةٌ شیئی آخر لایبقی الکمیّة الأولی بل یحصل مقدار آخر فالشخص الواحد من‌الکمیّات لایزداد ولاینقص[1].»

۱ــ «المشارع والمطارحات» مجموعهٔ اول چاپ استانبول صفحه۲۴۲

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی زیادت ونقص وهر گونه تغییررا در کمیّت واحد، موجب ابطال ونابودی آن بشمار می‌آورد. دلیل‌این امراین‌است که هر گونه‌تغییر وحرکت دریك شیء نیازمند بقاء موضوع می‌باشد در حالی که اثبات بقاء موضوع درموردحرکت کمّی کارآسانی بشمار نمی‌آید.

شیخ‌الرّئیس ابوعلی‌سینا نیزاثبات بقاء موضوع در مورد حرکت کمّی‌را بسیار مشکل دانسته و در برخی موارد حتّی به عجز و ناتوانی خویش در این باب اعتراف کرده است. حیرت و سر گردانی ابن سینا راجع به این مسأله درپاسخ نامه‌ای که وی برای یکی ازشاگردان خود نوشته است منعکس می‌باشد. آنچه دراینجا جالب توجّه است این است که شاگرد بوعلی‌سینا پس از دریافت پاسخ استاد خود دوباره به وی نوشت که اگر استاد برما منّت گذارد وراجع به بقاء موضوع درمورد حرکت کمّی نباتات توضیح دهد حقّ وی برما بزرگتر خواهد بود، بوعلی سینا در پاسخ می‌نویسد ... اگر توانائی این کارراداشته باشم! وبا این جمله پاسخ ابن‌سینا پایان می‌پذیرد. این نامه درکتاب اسفار نقل شده وبه تفصیل مورد بحث وبررسی قرار گرفته است[1].

صدرالمتألّهین شیرازی که باسرانگشت تدبیر و اندیشهٔ تابناك خود گره کور بسیاری ازمشکلات‌را درفلسفهٔ اسلامی گشوده است ازعهدهٔ حل این مشکل نیز برآمده ومسألهٔ بقاء موضوع درمورد حرکت کمّی‌را به‌آسانی اثبات نموده است. این فیلسوف بزرگ اسلامی پس ازاین که به اثبات وقوع حرکت در جوهر جهان دست یافت به افسانهٔ انحصار حرکت درچهار مقوله پایان بخشید وحرکت‌را درسراسر جهان مادّه مورد مطالعه وبررسی قرار داد.

صدرالمتألّهین براین عقیده است که آنچه موضوع یك حرکت کمّی‌را

۱ــ «اسفار» جلدسوم چاپ‌جدید صفحهٔ ۲ــ۹۱.

تشکیل می‌دهـد جسم معیّن است نه مقدار معیّن. کسی نمی‌تواند ادّعـا کند که تعیّن وتشخّص جسم وابسته به یك‌مقدارمعیّن ومشخّص می‌باشد، زیراتشخّص جسم پیوسته بانوعی مقدار آن هم درحدود ودرجات متفاوت همراه بوده وملزوم آنها بشمار می‌آید. تعیّن جسم درمراتب مختلف ومقادیر گوناگون خود همانند مزاج است که درنظر اطبا دارای عرض عـریض می‌باشد . اکنون اگر تشخص جسم ملزوم نوعی مقداراباشد حرکت جسم درخصوصیّات مقادیر ومراتب متعدّد آن تحقّق می‌یابد.

وقتی گفته می‌شود حرکت جسم درخصوصیّات مقادیرومراتب متعدّد آن تحقّق می‌یابد،معنی آن این است که آنچه ازآغاز حرکت جسم تاپایان آن، باقی می‌ماند غیرازآن چیزی است که درهرلحظه تغییر وتبدیل می‌پذیرد. وصل وفصل نیز تنهامقدار وامتدادی‌را نابود می‌سازند که بدون مادّهٔ طبیعیه درنظرگرفته شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت وصل یافصل آنگونه از جسمیّت‌رانابود می‌سازند که جسم محض بوده وبدون هر گونه صورت نوعی درنظر گرفته می‌شود زیـرا وجود شخصی جسم از آن جهت که جسم است جز در یك مقدار معیّن تحقّق نمی‌پذیرد.

امّا اگرجسم طبیعی نوعی مورد بررسی دقیق قرار گیرد به روشنی معلوم می‌شود که این جسم همانگونه‌که به صورت جسمیّه متقوم و وابسته می‌باشد از یك صورت نوعی نیزخالی‌نمی‌باشد. به این ترتیب می‌توان گفت هریك ازاجسام این جهان، علاوه براین که ازیك صورت جسمی برخوردار است پیوسته دریك صورت مشخّص نوعـی تحقّق‌می‌پذیرد، صورت مشخّص نوعـی مبدء فصل اخـیر جسم‌را تشکیل می‌دهـد ولی صورت جسمیّه به منـزلهٔ جنس قریب آن می‌باشد.

اکنون اگرجنس‌بعنوان جزء مبهم وفصل بعنوان عنصرمحصّل ومشخّص

درجسم شناخته شوند، تغییر آحاد جنس وتبدل مادّه، بقاء موضوع جسم را در مراحل رشد وتکامل خدشه دار نمی‌سازد زیرا درهرتغییر ودگرگونی، جسم در یك صورت مشخّص نوعی، تحقّق می‌یابد. تغییر نیزچیزی است که پیوسته در جسم تحقّق یافته وهمواره آن را به پیش می‌راند.

دراینجا ممکن است گفته شود درمراحل رشد وتکامل یك جسم، انضمام یك مقدار به مقدار دیگر موجب ابطال ونابودی مقدار نخست گشته ودر نتیجه بقاء موضوع خدشه دارمی گردد[1]. صدرالمتألّهین درمقام پاسخ برآمده ومی گوید: انضمام یك مقدار به مقدار دیگر هنگامی می‌تواند موجب ابطال ونابودی مقدار نخست گردد که هردو مقدار، بالفعل درجهان خارج موجود باشند ولی اگر افزایش یك مقدار، بالقوه وبه تدریج درجریان حرکت وتکامل انجام پذیرد هرگز نمی‌توان ادّعاکرد که این افزایش موجب ابطال ونابودی مقدارنخست می گردد. به این ترتیب باید گفت کسانی که انضمام یك مقدارراً به مقدار دیگر موجب ابطال ونابودی مقدار نخست می‌دانند کسانی هستند که امور جهان را در حالت سکون وآرامش مورد بررسی قرارداده وازجریان دائم وحرکت همیشگی آنها غافل می‌باشند.

صدرالمتألّهین مسألهٔ وقوع حرکت درهریك از مقولات‌را مورد بررسی قرار داده ونظر خویش‌را بعنوان یك اصل دراین باب ابراز داشته است. این فیلسوف براین عقیده است که وقتی گفته می‌شود حرکت در فلان مقوله واقع می‌شود یکی ازچهار احتمال به ذهن انسان متبادرمی گردد:

۱ـ موضوع حقیقی حرکت نفس همان مقوله است.

۲ـ موضوع حرکت جوهراست ولی‌حرکت بتوسّط همان مقوله عارض جوهر می گردد.

۱ـ «اسفار اربعه» جلد سوم چاپ جدید صفحهٔ ۹۳ مبحث قوه وفعل

۳ـ مقوله‌ای که در آن حرکت واقع می‌شود جنس حرکت بشمار می‌آید.
۴ـ تغییر وتبدیلی که درجوهر جسم حاصل می‌شود از نوع یا صنف مقوله‌ای است که حرکت در آن واقع می‌شود این تغییر و تبدیل نیز بگونه‌ای تدریجی انجام می‌پذیرد. صدرالمتألّهین پس از اینکه در باب وقوع حرکت در هریك ازمقولات، چهار احتمال مزبوررابه ترتیب ذکر می‌کند احتمال چهارم‌را موجّه ومنطقی دانسته وآن را برسایر احتمالات، ترجیح می‌دهد.

استحاله وانقلاب درنظر سهروردی

کسانی که با نوع اندیشهٔ سهروردی آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که وی به فیلسوفان پیش اززمان ارسطو توجّه مخصوص داشته وبرای آراء وعقاید آنان ارزش واهمیّت بیشتری قائل می‌گردد. ولی این واقعیّت‌را نیز نباید نادیده انگاشت که سهروردی بابرخی ازفلاسفهٔ قدیم به مخالفت برخاسته وعقاید آنان‌را سخت مورد انتقاد قرار داده است از جمله مواردی که این فیلسوف با برخی از قدما به‌مخالفت برخاسته مسألهٔ انکاراستحاله وتغییردر کیفیات‌را بایدنام برد گروهی از فلاسفهٔ قدیم هر گونه استحاله وتغییردر کیفیّات را مورد انکار قرارداده وبراین عقیده بودند که کیفیّات محسوسه جز صور عناصر چیزدیگری نمی‌باشند.

این گروه که درتاریخ فلسفه، اصحاب نظریهٔ کمون وبروز نامیده می‌شوند هر گونه تغییر و استحاله درکیفیّات‌را با نظریهٔ کمون وبروز تفسیر وتوجیه می‌نمودند. بطور مثال حرکت درنظر این گروه به هیچ وجه موجب پیدایش کیفیّت حرارت دراجسام نمی‌باشد.

درنظر این اشخاص اثر وخاصیت حرکت تنها در این خلاصه می‌شود که

۱ـ «اسفار اربعه» جلد سوم چاپ جدید صفحهٔ ۶۹.

حرارت نهفته درجسم را ظاهر کرده وآنچه پنهان است آشکار می‌سازد به عبارت دیگر می‌توان گفت استحاله درنظر این اشخاص جزآشکارشدن آنچه پنهان است چیـز دیگری نمی‌باشد. سهروردی نظریهٔ کمون وبروزرا مردوددانسته واستحاله درکیفیّات‌را یك امر جایز دانسته است.

این فیلسوف نه تنها استحاله وتغییر درکیفیّات‌را جایزدانسته بلکه انقلاب ودگرگونی‌درصورجوهری‌رانیزموردتأیید قرارداده‌استسهروردی‌درمقالهٔ چهارم از کتاب «حکمة الأشراق» که تحت عنوان «درتقسیم برازخ» به رشتهٔ تحـریر در آمده ضمن دوفصل جداگانه مسألهٔ استحاله وانقلاب را مورد بحث وبررسی قرار داده است دراینجابی‌مناسبت نیست مسألهٔ استحاله وانقلاب را مورد بررسی قرار داده وآنچه در مورد تفـاوت میان این دو مسأله از سوی حکما ابراز گشته است آشکار نمائیم باید توجّه داشت که هرگونه تغییر ودگرگونی که در اجسام این جهـان حاصل می گردد بطورکلّی از دو صورت بیرون نمی‌باشد آن دوصورت به ترتیب عبارتند از:

۱ـ تغییر ودگرگونی درکیفیّت اجسام.

۲ـ تغییر ودگرگونی‌درصورجوهری اجسام.

قسم نخست دراصطلاح حکما استحاله وقسم دوم انقلاب نامیـده می‌شود کون وفساد نیز درنظر حکما جز تغییرودگرگونی‌درصورجـوهری اجسام چـیز دیگری نمی‌باشد. کون وفساد یا انقلاب درنظربسیاری ازفلاسفه، ازبسترتدریجی زمان بیرون بوده وتنها در«آن» انجام می‌پذیرد. باید توجّه داشت که نسبت «آن» به زمـان همانند نسبت «نقطه» به خط می‌باشد یعنی همانگونه که نقطه پایان خط بشمارمی‌آید «آن» نیز پایان زمان را تشکیل می‌دهد به عکس آنچه درباب انقلاب یا کـون وفساد گفته می‌شود، استحاله درنظر حکما تنها دربستر تدریجی زمـان صورت تحقق بخـود می‌پذیرد علّت این اختلاف وتفـاوت را در تحقّق شدت

وضعف وعدم تحقّق آن باید جستجو نمود.

همانگونه که ذکر شد انقلاب یا کون وفساد نوعی تغییرودگرگونی است که تنها درمورد صور جوهری اجسام انجام می‌پذیرد اکنون باتوجّه به این که بسیاری از حکما درمورد صور جوهری اجسام قائل به شدت وضعف نمی‌باشند ناچار باید گفت انقلاب یا کون وفساد نیز درظرف زمان وجهان تدریج تحقّق نمی‌پذیرد زیرا آنچه دارای شدت وضعف نباشد دارای جریان تدریجی نیز نخواهد بود درست به همین جهت است که حکما درمورد کیفیّات، عکس این سخن را صادق دانسته و هرگونه استحاله وتغییر درمیان آنهارا درجریان تدریج وظرف زمان مورد بررسی قرارداده‌اند. دلیل این امر آن است که تغییر و انتقال شیء ازیك مرتبه به مرتبهٔ دیگری که کامل‌تر وشدیدتر ازآن بشمار می آید جز بطریق تدریج ودرظرف زمان امکان پذیر نمی‌باشد.

بطور مثال افزایش درجات حرارت در یك جسم که چیزی جز استحاله در کیفیّت آن نمی‌باشد همواره بطریق تدریجی ودرظرف زمان صورت می‌پذیرد در مورد سایر کیفیّات نیز وضع به همین منوال است حکیم متألّه شهاب الدین سهروردی هم آهنگ با بسیاری از حکما درمورد تغییر وانتقال یك صورت جوهری به‌صورت‌جوهری دیگر، ازموضوع زمان ومسألهٔ تدریج سخن‌نمی گوید بلکه آن‌را دفعی وبطورانقلاب بشمارمی آورد.

سهروردی براین عقیده است که وقتی یك عنصر به عنصر دوم قابل تبدیل باشد باید عنصر دوم نیز به عنصر نخست انقلاب پذیر بشمار آید عبارت وی در این باب چنین آمده است:

«... واذا صح انقلاب احد العنصرین الی‌الأخر یجب انقلاب الأخر الیه والا کان فی‌الأدوار الغیر المتناهیة لم یبق شیءٌ وایضاً اذا صح الأنقلاب

فنسبة الحامل اليهما سواءٌ فی الأمكان ...»[1]

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی انقلاب ودگرگونی هریك ازعناصر جهان را به عنصر دیگر جایز دانسته ونسبت مـادّهٔ نخستین را به همهٔ صور عناصر یکسان ویکنواخت بشمار آورده است وقتی سهـروردی نسبت مادّهٔ نخستین را به همهٔ عناصر یکسان بشمارمی‌آورد معنی سخن وی این است که هرگونه تحول وانقلاب که درجهان انجام می‌پذیرد جزدوصورت خلع ولبس در مادّه چیز دیگری نمی‌باشد. کسانی که تغییر وتحول جهان‌را ازطریق خلع ولبس توجیه وتفسیر می‌نمایند معنی سخن آنان این است که مـادّهٔ نخستین جهان ، در هرلحظه جامه‌ای را ازتن به در کرده وبه جامه‌ای دیگر آراسته می‌گردد.

اکنون دراینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا دوام خلع ولبس درمـادّهٔ نخستین جهان با معنی تکامل ، و حـرکت اشتدادی یا پیشرفت چگـونه سازگار می‌باشد ؟

اگر خلع ولبس درمـادّه از دست دادن لباس صورت وبجـای آن لباسی دیگر از صورت پـوشیدن است واقعیّت تکامل چگـونه توجـیه می‌گردد ؟ در اینجاست که پهلوان میدان اندیشه صدرالمتألّهین شیـرازی با استناد به دو اصل عمده واساسی تشکیك درمراتب وجود وحرکت درجـوهر جهان به این پرسش وبسیاری از پرسش‌های دیگرپاسخ گفته ومشکل‌های فراوان دیگری را درارتباط با استحاله وانقلاب از میان برداشته است این فیلسوف بـزرگ با تمسّك به دو اصل‌تشکیك درمراتب وجود وحرکت درجوهرجهان، نه تنهامسألهٔ خلع ولبس‌را درمـادّه به مسألهٔ «لبس بعد لبس» تبدیل کرده بلکه دفعی بـودن انقلاب درصور جوهری را نیز بگونه‌ای معقول ومنطقی توجیه وتفسیر نموده است. براساس نظر صدرالمتألّهین‌تحولاتی که درمادّه بوقوع می‌پیوندد ازطریق خلع ولبس‌صورت

۱ــ شرح «حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی صفحهٔ ۴۲۷.

نمی‌پذیرد بلکه در هرتحولی که در جـهان واقع می‌شود مادّهٔ مستعد ، لباسی از صورت تازه برروی صورت‌های سابق خود پوشیده وبه این ترتیب راه خـودرا به پیش می گشاید.

طبق آنچه صدرالمتألّـهین دراین باب ابراز داشته عـلاوه براین که فاصلهٔ استحاله وانقلاب از میان برداشته می‌شود انقلاب نیز درتحقّق وجود خود بیرون از ظرف زمـان وخارج از جـریان تدریج نخـواهد بود. همانگونه که گذشت استحـاله دراصطلاح حکما نـوعی تغییر ودگرگونی است که درکیفیات تحقق می‌پذیرد ولی براساس حرکت درجـوهر جهان، استحاله نیز از نـوعی انقلاب وکون وفساد خالی نمی‌باشد دلیل این امـر آن است که تحـول و دگرگونی در کیفیّت بدون تحول ودگرگونی درجوهر انجام نمی‌پذیرد.

چکـیدهٔ سخـن وجـوهر کلام صدرالمتألهین در این باب این است که می گوید: شدّت‌وضعف وتشکیك درمراتب شیء خصلت هستی ونحوهٔ وجود آن بوده وماهیّات درحد ذات خود ازاین خصلت برخوردارنمی‌باشند ازسوی دیگر آنچه منشاء آثار ومبدء اموربشمار می آید جزدرجات وجود ومراتب هستی چیز دیگری نمی‌باشد.

اکنون اگر بطور مثال درجات حرارت آب افزایش یابد با توجّه به این که گرمی نسبت به جسم آب یك صفت عرضی بوده و هـر گونه صفت عرضی دریك شیء معلول وجود جوهری آن می‌باشد ناچار باید گفت گرمی آب معلول وجود جوهری آن بشمار می‌آید. دراینجا یك واقعیت دیگررا نیـز نباید نادیده انگاشت و آن این‌است که مادام که وجود جوهری یك شیء بعنوان علّت، در جهت شدت یا ضعف تغییر نپذیرد صفت عرضی آن شیء نیـز بعنوان معلول در جهت شدت یا ضعف تغییر نمی‌پذیرد.

نتیجهٔ این مقدمات آن است که افزایش درجات حرارت درآب که چیزی

جز اشتداد کیفی نمی‌باشد بدون اشتداد در وجود جوهری آن امکان پذیر نمی‌باشد به این ترتیب می‌توان گفت حرکت اشتدادی در کیفیّات یك‌شیء، بدون حرکت اشتدادی در وجود جوهری آن صورت تحقّق نمی‌پذیرد. در اینجا ممکن است گفته شود اگر وجود جوهری شیء نیز در هر لحظه اشتداد یافته و تغییر می‌پذیرد چرا حدّ ماهیّت آن در مقام پاسخ به پرسش «ماهو» در هر لحظه تغییر نمی‌پذیرد؟ پاسخ صدرالمتألّهین به این سؤال این است که می‌گوید: تغییر و حرکت اشتدادی اگرچه پیوسته در وجود جوهری اشیاء متحقّق است ولی هر گونه تغییر در جهت شدّت یا ضعف موجب تغییر حد ماهیّت در مقام پاسخ به پرسش «ماهو» نمی‌گردد این تغییر که در جهت شدت یا ضعف اشیاء انجام می‌پذیرد اگرچه پیوسته و بطور تدریج صورت تحقّق پیدا می‌کند ولی گاهی این تغییر در شیء به مرحله‌ای می‌رسد که حد ماهیّت آن تغییر کرده و پاسخ پرسش به «ماهو» بگونه‌ای دفعی دگرگون می‌گردد.

آنچه در این گونه موارد بطور دفعی و ناگهانی تغییر می‌پذیرد جز حد ماهیّت و پاسخ پرسش به «ماهو» چیز دیگری نمی‌باشد ولی آنچه به هیچ وجه از ظرف زمان و جریان تدریجی خارج نمی‌باشد وجود جوهری اشیاء در این جهان است اکنون اگر سخن حکما را در باب دفعی بودن انقلاب و تدریجی بودن استحاله، بر آنچه در اینجا ذکر شد حمل نمائیم سخن از روی گزاف نگفته ایم.

درست به همین جهت است که می‌توان گفت، وقتی حکما شدت و ضعف را در جوهر جاری نمی‌دانند، مقصود آنان جز آنچه در اینجا ذکر شد چیز دیگری نمی‌باشد. به این ترتیب می‌توان گفت جوهر اگرچه به حسب حد و ماهیّت خود استحالهٔ تدریجی نداشته و بگونه‌ای دفعی انقلاب و تحول می‌پذیرد ولی در مرحلهٔ وجود خارجی و صورت عینی دارای شدت و ضعف بوده و از جریان تدریجی

خارج نمی‌باشد.

با توجّه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکر شد به آسانی‌می‌توان گفت استحاله اگرچه به حسب اصطلاح حکما تغییر ودگرگونی در کیفیّت اشیاء بشمارمی‌آید ولی هرگونه استحاله درواقع ونفس‌الأمر ازنوعی انقلاب یاکون وفساد دروجود جوهر نیز خالی نمی‌باشد براساس‌آنچه درباب حرکت جوهری به اثبات رسیده تفاوت میان استحاله وانقلاب دراین‌است که استحاله دربسیاری ازموارد محسوس می‌باشد ولی تغییروحرکت دروجود جوهری اشیاء جز درموارد معدود محسوس ومشاهد بشمارنمی‌آید. منشاء اشتباه بسیاری ازحکمانیز دراین‌باب جزنامحسوس بودن حرکت دروجود جوهر چیز دیگری نمی‌باشد.

عین‌عبارت صدرالمتألّهین دراین‌باب که می‌توان آن را یکی‌از کوتاه‌ترین وپرمعنی‌ترین عبارات وی بشمار آورد چنین است:

واعلم ان التّغییر للأجسام قد یکون بصورها وقد یکون بکیفیّاتها والاول یسمّی کونا وفساداً ولایکون عندهم الا فی «آن» اذ الصّورة لا یشتد ولا یضعف عندهم والثانی یسمّی استحاله ویکون لامحاله فی زمان فانّ الإنتقال من بعض حدود الحرارة الی بعض حدود البرودة لایکون الا فی زمان وکذا فی‌غیرهما ثمّ انّك قد علمت مرراً امنّا ان الوجود ممّا یشتّد ویضعف دون الماهیّة وان مبادی الأثار هی وجودات الأشیاء لا ماهیّاتها فالماء اذا اشتّد فی سخونته او تضعّف فی‌برودته وهما صفتان وکل صفة عرضیة لشیء فهی معلولة لوجود جوهری له والوجود ما لم یتغیر فی‌قوته وضعفه لایمکن ان یختلف اثره فی‌القوة والضعف لکن کلّ تضعّف او اشتداد لایوجب ان یتغیر به حد الماهیّة فی جواب ماهو انّما التدرج فی احد هما یتنتهی الی‌حیث یتغیر جواب ما هو دفعةً ، علی هذا ینبغی ان یحمل کلامهم فی انّ الانقلاب دفعیٌ و الاستحاله تدریجیةٌ و

کذا قولهم ان الجوهر لایشتدّ ولایضعف ینبغی ان یحمل علی ان ماهیّة الجوهر بحسب حدها لایستحیل لا ان وجود الصورة الخارجیّة لایشتدّ ولا یضعف ... فالاستحالة لایخلو عن الکون والفساد الا ان الأستحالة محسوسة فی‌الأکثر والتّفاوت فی‌الوجود والحرکة فی‌الجوهر غیر محسوسین الا فی‌الأقل [1].

از آنچه صدرالمتألّهین دراین عبارات کوتاه و پرمحتوای خود آورده به آسانی می‌توان دریافت که این فیلسوف بزرگ هیچ یك ازاقسام حرکت‌راخالی ازنوعی تشکیك نمی‌داند درنظروی حرکت اعمّ از این که درجوهر واقع شود یا درعرض همانگونه که یك جریان تدریجی را تشکیل می‌دهد معنی تشکیك‌را نیز آشکار می‌سازد کسانی که با معنی تشکیك آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که وقتی گفته می‌شود حرکت خالی‌ازتشکیك نمی‌باشد.لازمهٔ‌آن این‌است که حرکت همواره اشتدادی بوده و دگرگونی‌های یك شیء پیوسته از نقص بسوی کمال انجام می‌پذیرد.

به این ترتیب می‌توان گفت حرکت در اشیاء هرگز از کمال به نقص یا ازشدت به ضعف صورت تحقّق نمی‌پذیرد این سخن درمورد حرکت از یك مرحله به مرحلهٔ دیگر که مساوی بامرحلهٔ اول باشد نیزصادق می‌باشد . دراینجا ممکن است گفته شود: حرکت‌هائی را دراین جهان می‌توان یافت که ازکمال به نقص یا ازشدت به ضعف صورت می‌پذیرد دراین صورت چگونه می‌توان ادّعا کرد که حرکت همواره اشتدادی بوده واز نقص به کمال پیش‌می‌رود؟

درپاسخ‌این‌سخن‌باید گفت‌اگرچه‌حرکت‌دربرخی‌اشیاء آن هم‌دربرهه‌ای‌از زمان، سیرنزولی داشته واز شدت به ضعف صورت می‌پذیرد ولی‌جریان کلی عالم وحرکت درجوهر جهان‌که منشاء سایر حرکات نیز بشمار می‌آید پیوسته از

۱ــ تعلیقات حاشیه «حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی‌صفحهٔ ۴۲۵.

نقص به‌کمال وازضعف به‌شدت راه خودرا به پیش‌می گشاید وقتی‌حرکت در وجود جوهری اشیاء درصحنهٔ گستردهٔ جهان یك حرکت اشتدادی واستکمالی بشمار می‌آید حرکت معکوس دربرخی اشیاء آن هم درمدتی کوتاه، به هیچ وجه از مسیر حرکت جوهری بیرون نبوده ودرجریان جاودانهٔ‌آن خدشه‌ای وارد نمی‌سازد باتوجّه به آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به‌آسانی می‌توان گفت حرکت دروجود جوهری‌اشیاء پیوسته وبه تدریج تحقّق‌پذیرفته وهیچ موجودی دراین جهان ازاین‌جریان جاودانه بیرون نخواهد بود لازمهٔ معنی تشکیك وتدریج درحرکت این است که گفته می‌شود طفره وجهش درموجودات نبوده وآنچه انقلاب ودگرگونی دفعی‌نامیده می‌شود جزنوعی تغییردرپاسخ پرسش به «ماهو» چیز دیگری نمی‌باشد.

مسألهٔ تشکیك

مسألهٔ تشکیك یکی از مسائل عمیق واساسی است که درحل بسیاری از مسائل دیگر، نقش عمده وتعیین کننده ایفا می‌نماید این مسأله درعین ساده بودن بسیار بغرنج وپیچیده ودرعین پیچیدگی ساده می‌نماید. شاید بتوان خود این خصیصه یا خصلت را درمورد این مسأله نوعی تشکیك بشمار آورد!! بزرگان اندیشه ظرافت وژرفای این مسأله‌را یادآور شده و به دوست داران فلسفه دربارهٔ سهل انگاری نسبت به آن هشدار داده‌اند صدر المتألّهین شیرازی بنیان گزار حکمت متعالیه با این که درآثار خود بحسب معمول مخاطب ناشناختهٔ خودرا تحت عنوان دوست یاشخص آگاه نام‌می‌برد درمورد مسألهٔ تشکیك سبك سخن‌را تغییرداده ومخاطب خویش‌را کسی می‌داند که ازدرك حقیقت تشکیك ناتوان می‌باشد عین عبارت این فیلسوف دراین باب چنین است:

۱ــ «اسفار اربعه» جلد اول‌چاپ جدید صفحهٔ ۴۲۷.

«ولا اجدك ممّن تفطّنت هناك بقسم رابع ذهب اليه فلاسفة الأشراق ...[1]»

صدرالمتألّهین پس ازاین که اقسام سه گانهٔ تمایز و تفاوت میان دوشیء را ذکر کرده به قسم چهارم از اقسام تمایز نیز اشاره کرده وآن را ازثمرات افکار واندیشه‌های فلاسفهٔ اشراقی بشمار آورده است آنچه این فیلسوف بزرگ، در این عبارت، مهمّ ومتعالی دانسته وآن را از دسترس اندیشهٔ مخاطب خویش خارج بشمار آورده است جز تمایز وتفاوت تشکیکی میان دوشیء چیز دیگری نمی‌باشد.

با این که اثبات تشکیك درمورد مراتب وجود وعینیت صفات با ذات وهمچنین بسیاری ازمسائل عمده واساسی دیگر منشأ آثار می‌باشد بیشتر حکما آن را پیش ازهرچیز دیگر درمورد امور عرضی مطرح ساخته‌اند. حکیم متألّه شهاب‌الدین سهروردی این مسأله‌را درمورد مقولهٔ کیف مطرح ساخته وبا ذکر مثال سیاهی راجع به مراتب مختلف و متفاوت آن داد سخن داده است. صدرالمتألّهین نیز دراثر کبیرخود «اسفار اربعه» مبحث تشکیك‌را درمورد کیف مطرح ساخته وبا ذکرمثال معروف یعنی رنگ سیاه، راجع به شدت وضعف واختلاف مراتب آن به تفصیل سخن گفته است.

علّت این که صدرالمتألّهین مبحث تشکیك را پیش از هرچیز دیگر در در مورد مقولهٔ کیف مطرح ساخته وبا ذکر مثال معروف ـ یعنی رنگ سیاه ـ آن را توضیح می‌دهد این است که وی خواسته است درآغاز کار باسایر فلاسفه خودرا دراین مسأله هم‌آهنگ نشان دهد این فیلسوف بزرگ بارها درآثارخود ابراز داشته که وی درآغاز مباحث باسایرحکما هم‌آهنگ بوده ودرپایان کار، ازآنان جدا می گردد.

اگرخواسته باشیم چگونگی پیدایش مبحث تشکیك‌را درآثاراندیشمندان اسلامی مورد بررسی قرار دهیم به روشنی درمی‌یابیم که این مسأله درآغاز راجع

بهمسأله کلّی وجزئی منطقی وتقسیم کلّی بهدوقسم متواطی ومشکك مطرح گشته است جای هیچ گونه تردید نیست که کلیّت ازعوارض ماهیّت بوده ودوقسم متواطی ومشکك آن نیز در مورد ماهیّت صادق می‌باشند به این ترتیب می‌توان گفت مبحث تشکیك در آغازراجع به ماهیّت مطرح گشته است. هنگامی که حکما در مورد ماهیّات‌امور، به مطالعه پرداختند به این حقیقت واقف گشتند که اختلاف به شدت وضعف درمیان بسیاری از آنها یك امر انکار ناپذیربشمار می‌آید ازسوی دیگر این‌مسأله نیز درنظرحکما مسلّم بود که یك مفهوم از آن جهت که بامصداق خود منطبق می‌باشد دارای اختلاف وشدت وضعف نمی‌باشد. توجّه به این دو مسأله آنهارا به این نتیجه رساند که تشکیك درمفاهیم ذاتی تحقّق نداشته وتنها درمورد امور عرضی جاری می‌باشد. وقوع تشکیك درامور عرضی ازاین جهت مورد قبول وپذیرش قرار گرفت که این امور بطورمستقیم درجهان خارج دارای ما بازاء و مطابق نمی‌باشند آنچه مطابق و مابازاء این اموررا در جهان خارج تشکیل می‌دهد جزموضوع وعرض چیز دیگری نمی‌باشد.

بطور مثال مفهوم « اسود » که یك مفهوم عرضی بشمار می‌آید در جهان خارج بطور مستقیم دارای مطابق وما بازاء نمی‌باشد آنچه مطابق و ما بازاء این مفهوم‌را درجهان خارج تشکیل می‌دهد جزجسم وسواد چیز دیگری نمی‌باشد به این ترتیب تفاوت میان عرض ویك امر عرضی را نباید نادیده انگاشت آنچه در خارج بطور مستقیم دارای مابازاء می‌باشد عرض‌را باید نام برد ولی یك امر عرضی به چیزی اطلاق می گردد که همواره ازاتّصاف موضوع به عرض‌انتزاع می گردد[1] به عبارت دیگر می‌توان گفت ضرورت وقوع تشکیك دربرخی موجودات از یك سو ، وعدم جواز تشکیك واختلاف، درمفهومی که بامصداق

۱ــ دربارهٔ تفاوت میان عرض‌وعرضی به کتاب«قواعد کلی‌فلسفی» جلد سوم نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی مراجعه شود.

خـود منطبق است از سوی دیگـر، بسیاری از حکمارا برآن داشت که مبحث تشکیك را تنها درمورد امور عرضی مطرح نمایند.

ولی آنچه سخن حکمارا دراین باب بامشکل روبرو می‌سازد این است که عرض ویك امرعرضی درواقع ونفس‌الأمر بایکدیگر متفاوت نمی‌باشند. اعم از این که‌سخن حکمادراین باب‌قابل اثبات‌باشدیانه. درنظربسیاری ازحکماتمایزوتفاوت میان‌دوماهیّت‌به یکی‌ازسه‌طریق‌امکان پذیرمی‌باشد آن‌سه‌طریق به‌ترتیب عبارتنداز:

۱ـ تمایز به تمام ذات.

۲ـ تمایز به بعض اجزاء ذات.

۳ـ تمایز به اموری که خارج ازذات بشمار می‌آیند.

درمـورد نخست که تمایز میان دو ماهیّت به تمام ذات باشد تمایـز میان مقولات ده‌گانه را باید نام برد برای‌مورد دوم که تمایزمیان دوشیء دربعض‌اجزاء ذات می‌باشد تمایز میان دونوع ازیك جنس را می‌تـوان نـام بـرد زیـرا بطور مثـال نـوع انسان ازنـوع اسب تنهـا به واسطهٔ فصل جـوهری ممتاز می‌گردد این دونوع اگرچه درجنس حیوان بایکدیگر مشترك می‌باشند ولی آنچه انسان‌را ازاسب یا سایر انواع حیوانات ممتاز می‌گرداند جزفصل جوهری ناطق‌که بعض اجزاء ذات را تشکیل می‌دهد چیز دیگری نمی‌باشد. درمورد سوم که تمایز میان دوشیء به امورخارج ازذات انجام می‌پذیرد اختلاف افراد ازیك نوع را می‌توان شاهد آورد بطور مثال شخص‌علی وشخص حسن تنها دراموری‌که خارج ازذات آنان می‌باشد با یکدیگر متفاوت می‌باشند.

اگر کسی ازمجموع عوارض‌مشخّصه صرف نظرنماید دو فرد ازیك نوع به هیچ وجه ازیکدیگرممتازنمی‌باشند همانگونه‌که ذکرشد امتیازوجدائی‌شخص علی ازشخص حسن بواسطهٔ سلسله‌ای از امـور تحقّق می‌پذیرد که از جملهٔ آن امـور زمان ومـکان ونسبت وکم وکیف را باید نام بـرد بسیاری از اندیشمندان

اسلامی اقسام سه گانهٔ امتیازرا پذیرفته وامتیاز میان دوشیء را بـرون از این اقسام نمی‌دانند حکیم متألّه شهاب‌الدین سهـروردی که سرسلسلهٔ حکمای اشراقی در جهـان اسلام بشمار می آید قسمی دیگر براقسام سه گانهٔ امتیاز افـزوده و آن را امتیاز به کمال ونقص یا شدت وضعف نام نهاده است.

مرحوم حـاجی ملاهادی سبزواری این‌مسأله‌را به رشتهٔ نظم کشیده ودر دو بیت چنین می گوید:

« المیـزُ إمّا بتمـام الـذّات اوبعضـها او جـابمنضـمّات[1] »

« بالنقص و الکمال فی الماهیه ایضاً یجـوز عـند الأشراقیه »

درنظر سهروردی یك حقیقت بسیط درمرتبه‌ای کامل‌است ودرمرتبهٔ دیگر ناقص، تفـاوت میان دومرتبه تنها به کمال ونقص بوده وهیچ گونه امتیاز دیگری درمیان آنها دیده‌نمی‌شود. کسی‌نمی‌تواندادّعا کند که‌تفاوت‌میان‌کامل‌وناقص دریك شیءازنوع تفاوت‌میان‌دوماهیّت‌متباین‌می‌باشدتفاوت‌میان‌کامل‌وناقص‌بواسطهٔ‌بعض اجزاء ذات‌نیزتحقّق نمی‌پذیردزیراتفاوت‌وامتیازی که‌بواسطهٔ‌بعض‌اجزاءذات‌انجام می‌پذیردتنهادرمورد ماهیّات مرکبّه‌امکان‌پذیرمی‌باشدتفاوت‌میان کامل‌وناقص‌را به عوارض‌خارجی‌ذات‌نیزنمی‌توان‌منسوب‌دانست‌زیرااگرتفاوت میان‌کامل وناقص‌در یك شیء به عوارض آن منسوب گردد معنی‌آن این است که ذات شیء نسبت به مرتبهٔ کامل وناقص متواطی می‌باشد درحـالی که آنچـه اکنون مفروض ومورد بحث است چیزی جزیك شیء مشکك نمی‌باشد.

لازم به یادآوری است که تفاوت میان کامل وناقص دریك شیء از نـوع تفاوت درمفاهیم نمی‌باشد زیـرا مفهوم ـ حتّی مفهوم وجـود ـ ازآن جهت که مفهوم است قابل تشکیك نمی‌باشد.

حاجی‌سبزواری این سخن‌رابرشتهٔ نظم کشیده ودریك بیت چنین می گوید:

۱ــ «شرح منظومه» نسخهٔ ناصری صفحهٔ ۳۸.

« کلّ المفاهیم علی السواء فی نفی تشکیك علی الأنحاء »[1]

با توجّه به آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به روشنی معلوم می‌شود امتیاز به کمال ونقص نوعی امتیازاست که درمتن یك‌حقیقت تحقّق پذیرفته وآن حقیقت نسبت به مرتبهٔ کامل و ناقص مقول به تشکیك می‌باشد بطور مثال امتیاز وتفاوتی که‌میان‌خط کامل‌وخط‌ناقص‌تحقق‌می‌پذیرد‌به‌هیچ‌وجه ازماهیّت خط بیرون نبوده ومابه الأختلاف میان آنها چیزی جزمابه الأشتراك میان آنها بشمار نمی‌آید این سخن درمورد زمان وحرکت وسایر اموری که تشکیك درآنها واقع می‌شود نیز صادق می‌باشد.

بطورمثال تقدم وتأخّردرزمان وهمچنین شتاب وکندی درحرکت نوعی تفاوت وامتیازبشمارمی آیند. تفاوت وامتیازی که میان تقدّم وتأخّردرزمان تحقّق می‌پذیرد به‌هیچ‌وجه ازماهیت‌زمان‌بیرون‌نبوده ومابه‌الاختلاف میان تقدم وتأخّردر آن‌چیزی‌جزمابه‌الأشتراك‌میان‌آنهانمی‌باشد.درموردشتاب‌وکندی‌حرکت نیزوضع به همین‌منوال‌است زیراهمانگونه که‌حرکت سریع‌چیزی‌جزیك‌حرکت نمی‌باشد حرکت بطیء نیزجزمرتبه‌ای ازمراتب حرکت چیز دیگری بشمار نمی‌آید. کسی نمی‌تواند ادّعاکند که حرکت بطیء درمقابل حرکت سریع ، چیزی است که از مقداری حرکت و مقداری سکون ترکیب یافته است زیرا سکون یك امر عدمی است وامرعدمی هرگز نمی‌تواند از اجزاء تشکیل دهندهٔ یك‌شیء بشمار آید.

به این ترتیب تقدم وتأخّر درزمان وهمچنین شتاب وکندی درحرکت ، اموری هستند که دراثبات اصل تشکیك به آسانی می‌توان آنهارا مورد استناد قرار داد. حقیقت نور واختلافی که در مراتب آن مشاهده می‌شود نیز از جمله اموری بشمار می‌آید که در اثبات اصل تشکیك نقش عمده‌ای را ایفا می‌نماید منشاء تفاوت میان نور شدید ونور ضعیف‌را درخود حقیقت نور باید جستجو

۱ــ «شرح منظومه» نسخهٔ ناصری صفحهٔ ۳۹.

نمود هر گز نمی‌توان ادّعا کرد که نور ضعیف در مقابل نور شدید چیـزی است که ازمقداری نور ومقداری ظلمت ترکیب یافته است زیرا ظلمت یك امر عدمی است ویك امرعدمی‌جزء یك شیء محسوس بشمار نمی‌آید.

تشکیك درجوهر

همانگونه که درمبحث سابق گذشت سهروردی هم آهنگ باسایر حکمای اشراقی براین عقیده است که نقص و کمال درماهیّت اشیاء یکی ازانواع آشکار تمایز وتفاوت میان آنها بشمار می‌آید این فیلسوف در آثار خود روی این سخن تأکید می‌گذارد که درمقولهٔ جوهر، همهٔ انحاء تشکیك ـ مـانند تقدّم وتأخّر، شدت وضعف وبالأخـره کمال ونقص ـ تحقّق پذیر می‌باشد در نظر سهروردی جواهر عالم جسم وجسمانی نسبت به جواهرعالم عقول ومفارقات همانند سایه‌ها نسبت به اجسام می‌باشند.

یعنی همانگونه که جسم نسبت به سایهٔ خود اقدم و اکمل می‌باشد جواهر عالم عقول ومفارقات نیز نسبت به جواهر این جهـان اقدم و اکمل می‌باشند باید توجّه داشت که تقدم یك جوهر برجوهر دیگر به چند وجه قابل تصورمی‌باشد.

وجه اول: این است که یك جوهر، علّت فاعلی‌یاعلّت غائی جوهر دیگر بشمار آید مانند عقول نسبت به جواهر مادون خود.

وجه دوم: این است که یك جوهر صورت فعلیهٔ جـوهر دیگر بشمار آید مانند نفس ناطقه نسبت به طبیعت جسمانی شخص.

وجه سوم: این است که یك جوهر، مادّه وهیولای جوهر دیگررا تشکیل دهد این وجه درمورد جوهر جسم وهیولا صادق می‌باشد.

وجه چهارم: این است که یك جوهر نسبت به جوهر دیگر معد بوده باشد

درمورد این‌وجه تقدم پدربرفرزندرامی‌توان بعنوان یك‌شاهدذکرنمود. همانگونه که گذشت سهروردی همهٔ انحاء تشکیك را درجوهر جایز دانسته ودر این باب به هیچ وجه خودرا درچهارچوب اصطلاحات عرفی محبوس ومقیّد نمی‌سازد.

این فیلسوف می گوید: بکاربردن عنوان اشد واضعف اگرچه دربرخی از موارد تشکیك مطابق اصطلاح اهل عرف جایزنمی‌باشد ولی‌حقایق عقلی وفلسفی براصطلاحات عرفی استوار نبوده و این اصطلاحات کوچکترین نقشی درعالم حقایق ایفا نمی‌نمایند سهروردی براین عقیده است که بطورمثال حیوان بعنوان یك موجود جوهری می‌تواند ازحیوان دیگر شدیدتر باشد این سخن درمورد انسان نیزصادق می‌باشد زیرا درنظر سهروردی یك‌انسان همانکونه که می‌تواندانسان‌دیگر کامل‌تر باشدمی‌تواند ازانسان دیگر شدیدتر نیزبشمار آید. سهروردی می گوید: کسانی که بکاربردن عنوان اشدواضعف‌را دربارهٔ حیوان جایز نمی‌دانند درمقام تعریف حیوان بگونه‌ای سخن گفته‌اندکه ناچار باید به‌معنی اشد و اضعف دراین‌باب اعتراف نمایند این جماعت در مقام تعریف حیوان گفته‌اند: حیوان موجودی است‌که حسّاس و متحرك بالاراده است اکنون اگر این تعریف درست و معتبر بشمار آید ناچار باید گفت موجودی که نفس وی درتحریك قوی‌تر بوده واز حواس بیشتر برخوردار می‌باشد بدون تردید ازحساسیّت و متحرك بودن بیشتر نیز برخوردار خواهد بود.

کسانی که درمیان انواع حیوانات بطور مثال بین نوع انسان و نوع پشه مقایسه بعمل می‌آورند به آسانی درمی‌یابند که احساس و تحریك در وجود انسان به مراتب شدیدتر از احساس وتحریك در وجود پشه می‌باشد اکنون اگر حسّاس ومتحرك بالاراده بودن را مقوم حیوان بشمار آوریم حیوان بودن انسان به‌مراتب‌شدیدترازحیوان بودن پشه خواهد بود. عین‌عبارت‌سهروردی دراین باب چینن آمده است:

«و کلام المشّائین فی الأشد والأضعف مبنیٌ علی التحکم فان عندهم لایکون حیوان اشدُ حیوانیة من غیره وقد حدّوا الحیوان بأنّه جسم ذونفس حساس ومتحرك بالأرادة ثم الذّی نفسه اقوی علی التحریك وحواسّه اکثر لاشك ان الحساسیة والمتحرکیة فیه اتم فیکون حیوانیة الانسان مثلاً اشدّ من حیوانیة من قلّت حواسّه وضعف حرکته کالبعوضة[1]...»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود، سهروردی بگونه‌ای صریح و آشکار اختلاف به‌شدت وضعف در جواهر جهان را جایز دانسته وسخن حکمای مشّائی را دراین باب نوعی تحکّم وادعای بدون دلیل بشمار آورده است. آنچه این فیلسوف راجع به‌شدت وضعف درجوهر وجود حیوان ابراز داشته است در مورد سایر جواهر جهان نیز صادق می‌باشد وی به دنبال همین‌عبارت وقوع تشکیك درآب و آتش وسایر عناصر را مطرح ساخته وازعدم مساعدت عرف در این باب بیمناك نمی‌باشد.

کسانی که تفاوت تشکیکی واختلاف به‌شدت وضعف‌را درجوهر جایز نمی‌دانند علاوه برعدم مساعدت عرف دراطلاق عنوان شدت وضعف بر جوهر، به استدلال دیگری نیز متوسّل گشته وآنرا سند سخن خویش ساخته‌اند به این ترتیب که می گویند: بین وقوع شدت وضعف دریك شیء، وتحقّق تضاد درآن نوعی ملازمه موجود است یعنی هر گاه دریك شیء اختلاف به شدت و ضعف تحقّق پذیر باشد تقابل تضاد نیز درآن امکان‌پذیرخواهدبود اکنون باتوجه به‌این که درجوهر اشیاء تقابل تضاد تحقّق نمی‌پذیرد ناچار باید گفت درجوهر اشیاء اختلاف به‌شدت وضعف نیز موجود نمی‌باشد.

سهروردی دربرابر این استدلال تسلیم نگشته وملازمه میان تشکیك و تضاد را مورد نقض قرارداده است وی براین عقیده است که دربسیاری موارد تشکیك

۱ــ «حکمة الاشراق» چاپ سنگی صفحهٔ ۲۳۷.

تحقّق می‌پذیرد درحالیکه درهمان مورد تقابل تضاد امکان‌پذیر نمی‌باشد. بطور مثال وجود واجب‌نسبت به‌وجود ممکنات‌اقدم و اشد بوده وتحقّق تشکیك دراین باب قابل انکار نمی‌باشد.

ولی بین وجود واجب ووجود ممکنات بـه هیچ‌وجـه تقابل تضاد تحقّق نمی‌پذیرد به‌این ترتیب وقوع تشکیك دریك شیء مستلزم این‌نیست که تقابل‌تضاد نیز درآن امکان‌پذیر گردد.

اکنون که‌سهروردی وقوع تشکیك واختلاف به‌شدت وضعف را درجوهر اشیاء جایز دانسته است بی‌مناسبت نیست دراین مسأله به‌تحقیق پرداخته و سخـن برخی‌ازبزرگان دیگررا نیز دراین‌باب مورد بررسی قراردهیم. مرحوم میرمحمد باقر داماد که درعلوم عقلی استاد صدرالمتألهین بـوده است دراین‌بـاب عقیده‌ای ابراز داشته که باسخن سهروردی به‌هیچ‌وجه سازگار نمی‌باشد، این فیلسوف فقیه وفقیه فیلسوف براین عقیده است که همهٔ افراد انسان درجوهر انسانیّت ونیروی ادراك یکسان بوده وبه‌هیچ‌وجه بایکدیگر متفاوت نمی‌باشند درنظر وی اختلاف وتفاوتی که درفهم ومراتب ادراك اشخاص پیدا می‌شود ازناحیهٔ اختلاف در امور عرضی بوده وبه‌آلات وابزار قلب ودماغ مربوط می‌باشد.

میرداماد نیروی ادراك انسان را بحسب مقام ذات درهمهٔ افراد آدمی‌یکسان دانسته وآن‌را به‌جوهر آتش همانند کرده است‌جوهرآتش دراصل هستی‌خویش یکسان است‌تفاوت مراتب‌واختلاف‌هائی که درآن مشاهده می‌شود ازناحیهٔشرائط وماده‌ای است که شعلهٔ آتش درآن پدیدار می گردد. میرداماد دراین باب‌به‌تفصیل سخن گفته‌است ولی مابه‌همین بخش ازسخن وی‌به‌نقل ازتعلیقات[1] صدرالمتألّهین دراینجا اکتفا می‌نمائیم.

لازم به‌یادآوری است که میرداماد درابراز این‌نظر تنها نبوده و اندیشمندان

۱ــ تعلیقات حاشیهٔ «شرح حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی صفحهٔ ۲۳۸.

دیگری نیز از گوشه و کنار جهان آن‌را مورد تأیید قرارداده‌اند درهمان سالهائی که این فیلسوف وفقیه اسلامی در شهری ازشهرهای مشرق زمین به‌این گونه مسائـل می‌اندیشید، فیلسوف معروف‌فرانسوی دکارت نیز دریکی ازشهرهای مغرب‌زمین بـه بـررسی این مسأله مشغـول بـود، دکارت بـراین عقیده است که عقـل و گوهر ادراك درهمهٔ افراد انسان یکسان است. وهیچ‌یك از افراد آدمی بیش از سایر افراد ازاین نعمت بزرگ برخوردار نمی‌باشد. این‌فیلسوف در آغاز بخش اول ازرسالهٔ گفتار در روش راه بردن عقل چنین می گوید: «میان مردم عقل از هر چیزدیگربهترتقسیم‌شده است، چه‌هر کس‌بهره خودرا از آن، چنان تمام‌می‌داند که مردمانی که درهرچیزدیگربسیاردیرپسندنداز‌عقل‌بیش‌از آن که‌دارند آرزو نمی کنند و گمان‌نمی‌رودهمه‌دراین‌راه کج‌رفته باشند بلکه بایدآن‌رادلیل‌دانست براین که قوهٔ درست حکم کردن وتمییز خطا ازصواب یعنی خرد یاعقل طبعاًدرهمه یکسان‌است واختلاف آراء ازاین نیست که بعضی بیش ازبعضی دیگرعقل دارند بلـکه ازآن است که فکر خودرا به روش‌های مختلف بکار می‌برند ومنظورهای واحد درنظر نمی گیرند.

چـه ذهن نیکو داشتن کافـی نیست بلکه اصل آن است که ذهن را درست بکار برند ونفوس‌هرچه بزرگوار باشند همچنانکه به فضائل بزرگ راه می‌توانند یافت به خطاهای فاحش نیز گرفتار می‌توانند شد و کسانی که آهسته می‌روند اگر همواره درراه‌است قدم زنند از آنان که می‌شتابند واز راه راست دور می‌شوند بسی بیشتر می‌روند...»

محمدعلی فروغی درتفسیر سخن دکارت می گوید: «دربادی نظر این مدّعا غـریب می‌نماید و بعضی گمان کرده‌اند مصنف این کلام را از روی استهـزاء می گوید ولیکن مـراد او از عقل آن است که به اصطلاح حکما ممیّز انسان از

۱ــ سیرحکمت دراروپا نوشتهٔ محمدعلی فروغی چاپ زوار صفحهٔ ۱۲۹.

حیوان است ونمی‌خواهد بگوید همهٔ مردم درفهم ودانش مساوی هستند زیرا از بیانات بعد وی مطلب روشن می‌شود با این همه عبارت دوم دکارت که می گوید: «هیچ کس از عقل بیش از آنچه دارد آرزو نمی کند.» خـالی از نوعی استهزاء نمی‌باشد دیگران هم پیش ازدکارت این سخن را گفته‌اند.»

اعـم از این که درعبارت دوم دکارت نوعی استهزاء نهفته باشد یانه اصل سخن این فیلسوف مطایبه نبوده ودرنظر وی همهٔ افـراد انسان از گـوهر عقل به گونه‌ای یکسان برخوردار می‌باشند باتوجّه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکر شد به روشنی می‌توان گفت بین سخن دکارت درآغاز رسالهٔ «گفتار در روش راه بردن عقل» وآنچه میرداماد درکتاب «تقدیسات» خود راجع به این مسأله‌آورده نوعی شباهت قابل مشاهده می‌باشد .

صدرالمتألّـهین با استاد خود میرداماد به مخالفت برخاسته و سخن وی را درمورد یکسان بودن نفوس افراد بحسب مقام ذات، مردود دانسته است ملاصدرا دراین مسأله با سهروردی هم‌آهنگ بوده وعقیدهٔ وی‌را درمورد تفاوت تشکیکی میان نفوس مورد تأیید قرارداده است.

همانگونه که گذشت سهروردی حیوانیّت انسان را به مراتب شدیدتر از حیوانیت آن حیوانی می‌داند که دارای حواس کمتر و نیروی تحریك ضعیف‌تر می‌باشد صدر المتألّـهین شیرازی این سخن سهروردی را صادق دانسته ونفـوس حیوانات‌را به هیچ وجه یکسان بشمارنمی‌آورد این فیلسوف بزرگ براین عقیده است که نفوس حیوانات از حیث شدت وضعف دریك درجه قرار نگرفته‌اند وی نفوس ناطقهٔ افراد آدمی‌را نیز ازحیث شدّت وضعف یکسان بشمار نمی‌آورد.

صدرالمتألّـهین درتعلیقات خود بر کتاب «حکمةالإشراق» ودرمقام دفاع از عقیدهٔ سهروردی روی سخن خود تأکید گذاشته ومی گوید چگونه ممکن است نفس مبارك حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بـا نفس ابـوجهل در جـوهر وجـود یکسان،

بشمار آیند؟

درنظر صدرالمتألّهین نفوس افراد آدمی در مفهوم انسانیت یکسان بوده ودرمعنی بشریت همانند می‌باشند خداوند متعالی نیز درقرآن مجید نفس مبارك پیغمبرخاتم را درمعنی بشریّت همانند نفوس سایرافراد بشمارآورده است درآیهٔ شریفهٔ قرآن خطاب به حضرت ختمی مرتبت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چنین آمده است: «قل‌انّما انا بشرٌ مثلکم یوحی إلیّ[1]...»

همانگونه‌که در این آیهٔ مبارکه مشاهده می‌شود خداوند تبارك و تعالی حضرت محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را مخاطب قرار داده ومی گوید: به مردم بگو من درمعنی بشریّت همانند شماهستم تفاوت من باشما دراین است که من مورد نزول وحی الهی قرار می گیرم و شما از این موهبت محروم می‌باشید. آنچه در اینجا باید مورد توجّه قرار گیرد این است که گفته می‌شود: همانند بودن افراد درمعنی بشریت به هیچ وجه با تفاوت داشتن آنان درمراتب هستی و کمالات انسانی ناسازگارنمی‌باشد تفاوت نفوس انسان‌ها وفاصله میان افرادآدمی درمراحل هستی و کمالات انسانی به اندازه‌ای وسیع و گسترده است که مانند آن‌را درمیان افراد موجودات دیگرنمی‌توان یافت! مراتب هستی نفس، وتطورات قلب انسان آنچنان متنوع و گوناگون است که نشیب وفرازآن از فاصلهٔ میان فرشته وشیطان نیزبیشتر می‌باشد قلب آدمی بگونه‌ای تعبیه شده است که هم می‌تواند صومعه ودیر راهب باشد وهم می‌تواند چراگاه غزالان بشمار آید. چنانکه گفته‌اند:

«لقد صار قلبی قابلاً کل صورة فدیراً لرهبان و مرعاً لغزلان

سالکان طریق حقیقت دربارهٔ دگرگونی‌های قلب و لطائف دل سخن بسیار گفته‌اند ولی آنچه مسلّم است این است که درمورد این مسأله قامت معنی بسیار بلند وقبای سخن کوتاه می‌باشد صدرالمتألّهین از جمله کسانی است که‌دربارهٔ

۱ــ سورهٔ کهف(۱۸) آیهٔ ۱۱۰.

نفس ناطقهٔ انسان به تفضیل سخن گفته ومراتب متفاوت آن را مورد بررسی قرار داده است این فیلسوف اگرچه دراصل مسألهٔ تشکیك ودو مـراتب بودن نفس با سهروردی هم‌آهنگ می‌باشد ولی طریقهٔ صدرالمتألّهین ومـوضع وی درباب تشکیك باآنچه سهروردی ابراز داشته است متفاوت می‌باشد.

وجه تسمیه درباب تشکیك

درمباحث گذشته یادآور شدیم که مسألهٔ تشکیك نخستین بار درمورد معنی کلّی واقسام آن مطرح گشته وسپس به مـوارد دیگر گسترش یافته است. حکیم متأله شهاب‌الدین سهروردی نیزازجمله کسانی است که این‌مسأله‌را درمورد معنی کلّی که وی آن‌را معنی‌عام می‌خواند مطرح ساخته ودربارهٔ آن سخن گفته است این فیلسوف معنی عام یاکلّی‌را به دو قسم تقسیم کرده که به ترتیب عبارتند از:

۱ـ کلّی متواطی.

۲ـ کلّی مشکك.

قسم اول عبارت است از یك مفهوم عام یاکلّی که صدق آن برامور کثیره یکسان ویکنواخت می‌باشد مانند معنی‌چهار که برتمام موارد خاص‌خود بگونه‌ای یکسان ویکنواخت صادق می‌باشد سهروردی این معنی‌را عام متساوق وهریك از موارد جزئی وخـاص آن را شاخصه نام گذاشته است. قسم دوم عبارت است از یك معنی عام وکلّی که صدق آن برمـوارد خاص خود یکسان نبوده وباتفاوتی که حاکی ازنوعی نقص وکمال است صورت می‌پذیرد.

مانند معنی سفیدی که درمورد برف ودندان فیل بگونه‌ای یکسان ومتساوی صادق نمی‌باشد. سهروردی این‌معنی‌راعام" متفاوت نام گذاشته است. این تفاوت که تفاوت به‌شدت وضعف یانقص‌وکمال دریك‌شیء بشمارمی‌آید معنی‌تشکیك‌را آشکار می‌سازد. دراینجا این پرسش پیش‌می‌آید که چراتفاوت به شدت وضعف

یانقص و کمال دریك شیء را دراصطلاح حکما تشکیك می‌نامند؟

قطب‌الدین شیرازی شارح معروف کتاب «حکمة الأشراق» به این پرسش پاسخ گفته است. وی می گوید: چون کلی مشکك ازیك سوی به کلّی متواطی نزدیك وهمانند است وازسوی دیگر به کلّی مشترك ، شخصی که آن را مورد بررسی قرار می‌دهد درآغاز با این شك روبرو می گردد که آیا این کلّی از از اقسام کلّی متواطی است یا ازاقسام کلّی مشترك بشمارمی آید وقوع شك در این معنی موجب شده که جمهورحکما آن را در اصطلاح خود مشکك بنامند .

اهمیّت معنی تشکیك نیز چیزی است که باید آن را درهمین شك جستجو نمود زیرا آنچه دارای تشکیك است نوعی واقعیّت‌را تشکیل می‌دهد که نه متواطی است ونه مشترك بشمار می آید. کسانی که نمی‌توانند یك‌شیء ومراتب کامل وناقص آن را درعین متّحد بودن مختلف ودر عین مختلف بودن متّحد بشمار آورند ناچار ذهن خودرا به یکی ازدومعنی متواطی یا مشترك معطوف می‌سازند ولی کسانی که باحقیقت تشکیك آشنائی دارند به روشنی‌می‌دانند که آنچه مشکك ودارای مراتب است همانگونه که متواطی نمی‌باشد مشترك نیز بشمار نمی آید.

آنچه جالب‌توجّه است این‌است که گفته می‌شود یك‌شیء مشکك متواطی نبوده وعنوان مشترك نیزبر آن صادق نمی‌باشد ولی درعین حال ازخصلت‌های متواطی ومشترك بودن برخوردار می‌باشد زیرا اگرخصلت یك معنی متواطی‌را اتّحاد وخصلت مشترك لفظی‌را اختلاف درمعانی گوناگون آن بشمار آوریم ناچار باید بگوئیم یك حقیقت مشکك همانگونه که از اتّحاد معنی متواطی برخوردار است ازاختلاف معانی مشترك نیزبرخوردار می‌باشد.

وبه این ترتیب است که باید گفت حقیقت معنی تشکیك درعین ساده بودن ازنوعی پیچیدگی نیز خالی نمی‌باشد.

باتوجّه به آنچه تاکنون دراینجا ذکر شد به آسانی می‌توان گفت ملاك

وضابطهٔ تشکیك عبارت است ازاینکه یك حقیقت بگونه‌ای تحقّق پذیرد که « مابه الأختلاف » درمصادیق آن به « مابه‌الأتّحاد » درمیان آنها باز گشت نموده و «مابه الأتّحاد» آن نیز به «مابه الأختلاف » در آن باز گشت نماید.

این ضابطه که مـورد قبول بسیاری از حکما قـرار گرفته است از آنچـه صدرالمتألّهین در کتاب اسفار بعنوان ضابطهٔ تشکیك ذکر کرده عام تر وشامل تر می‌باشد. آنچه این فیلسوف بزرگ بعنوان ضابطهٔ تشکیك دراثر کبیرخودآورده براساس وقوع تفاضل درمصادیق یك معنی استوار می‌باشد درنظروی تشکیك در یك شیء، هنگامی تحقّق می‌پذیرد که بین مصادیق آن نوعی تقدم وتأخّریاشدت وضعف وبالأخره نقص و کمال وجود داشته باشد. استاد بزرگوار علامهٔ طباطبائی نوعی اختلاف وتفاوت درشؤن وجودی‌را ذکر کرده که درعین این که می‌توان آن را از موارد تشکیك بشمار آورد بین مصادیق آن هیچ یك از انـواع تفاضل وتقدم وتأخررا نمی‌توان شناسائی نمود.

جای هیچ گونه تردید نیست که درمیان علم وقدرت وارادهٔ واجب‌الوجود نـوعی اختلاف وتفـاوت را می‌تـوان یافت که براساس ضابطهٔ صدرالمتألّهین نمی‌توان آن‌را ازموارد تشکیك بشمار آورد زیرا دراین گونه موارد تفاضل میان مصادیق وتفاوت به شدت وضعف یا تقـدم وتأخّر صادق نمی‌باشد این سخن در مورد خـیر وغایت و سایر حقایقی که آنهارا شؤن وجـودی می‌نامند نیز صادق می‌باشد.

باید توجّه داشت که اگر اختلاف وتفاوت دراین گونه مـوارد از طریق مسألهٔ تشکیك قابل‌توجیه وتفسیرنباشد ازطرق سه گانهٔ دیگرنیزقابل‌توجیه نمی‌باشد همانگونه که درسابق گذشت اختلاف وتفاوت میان دوشیء غیـر از آنچه درنزد حکمای اشراقی معتبراست به یکی از سه طریق امکان پذیر می‌باشد:

۱ـ اختلاف به تمام ذات.

۲ـ اختلاف به بعض اجزاء ذات.

۳ـ اختلاف به اموری که خارج ازذات می‌باشند.

اختلاف میان علـم وقدرت واراده و همچنین اختلاف میان خیـر وغایت وسایر شئون هستی، ازنوع اختلاف به تمام ذات نمی‌باشد این‌اختلاف‌را ازنوع اختلاف به بعض اجزاء ذات نیـز نمی‌توان بشمار آورد اختلاف به امـوری که خـارج ازذات می‌باشند نیز دراین گونه موارد به هیچ وجه صادق نمی‌باشد تنـها چیـزی که می‌توان بوسیلهٔ آن این گونه اختلاف‌هارا تـوجیه وتفسیر نمود مسألهٔ تشکیك را باید نام برد.

اکنون اگر مطابق نظـر صدرالمتألّهین درکتاب کبیر «اسفاراربعه» ملاك وضابطهٔ تشکیك‌راتفاضل‌وتقدّم وتأخـّرمیان مصادیق یك‌شیء بشمارآوریم ناچار باید بگوئیم اختلاف دراین گونه اموراز‌دایرهٔ شمول تشکیك بیرون خواهد بود. استاد بزرگوارعلامهٔ طباطبائی براین عقیده است که اگرملاك وضابطهٔ تشکیك‌را باز گشت «مابه الإختلاف » به «مابه الإتّحاد» وبالعکس بشمار آوریم اختلاف در علم وقـدرت واراده وسایرشئون هستی نیز از موارد اختلاف در تشکیك بشمار می‌آیند .

آنچـه نباید دراینجا نادیده انگاشته شود این است که صدرالمتألّهین بـا طرح مسألهٔ تشکیك دروجود بسیاری ازمسائل‌را حل کرده وبه برخی ازمشکلات خاتمه بخشیده است. حکیم متألّه شیخ شهاب الدین سهـروردی سالهای متمادی پیش‌ازصدرالمتألّهین روی مسألهٔ تشکیك تأکید گذاشته وآن را ازمباحث اساسی درفلسفه بشمارآورده است آنچـه میان این دو حکیم الهی دراین مسأله جـدائی افکنده این است که سهروردی براساس اصول فلسفی خود تشکیك میان اشیاءرا درذات وماهیّت آنها مورد بررسی قـرار داده است دلیل این امر نیز چیزی جز این نیست که این‌فیلسوف وجودرا برحسب ظاهر یك امراعتباری وانتزاعی بشمار

آورده است.

دربارهٔ این که سهروردی حقیقت وجودرا یك امراصیل می‌داند یا یك امر اعتباری درجـای دیگر باید سخن گفته شود ولی آنچه دراینجا نمی‌تـوان آن را انکارکرد این است که این‌فیلسوف متأله روی مسألهٔ تشکیك درذات تأکید فراوان داشته ودرمقابل مخالفان خود سخت ایستاده است اختلاف سهروردی با مخالفان راجع به مسألهٔ تشکیك درچهارمورد خلاصه می گردد.

مورد نخست این است که این فیلسوف همهٔ انحـاء تشکیك‌را درباب ذات وذاتیات جـایز می‌داند پـیروان حکمت مشاء هیچ یك ازانحاء تشکیك‌را درباب ذات وذاتیات جـایز بشمار نمی‌آورند بـرخـی از آنان عدم جـواز اختلاف وتفاوت به تقدم وتأخّر یااولویت‌رادرباب ذات وذاتیات بدیهی دانسته‌اند. ادّعای بداهت در این مسأله از سوی بـرخی از حکمای مشائی باعث شگفتی بـوده واز واقعیّت بسیار دور می‌باشد گویا این گروه ازحکما به حقیقت انوارجوهری در جهان کوچکترین تـوجّه والتفاتی ننموده‌اند. سهـروردی براین عقیده است که حکمای ایـران باستان بـرخی از انوار جـوهری‌را به حسب حقیقت بسیط آن بربرخی ازانوار جوهری وبسیط دیگر مقدم می‌دانسته‌اند مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری نیز به‌پیروی ازحکیم‌متأله شهاب‌الدین‌سهروردی این عقیده‌را به‌حکمای ایران باستان منسوب نموده است وی این سخن‌را دریك بیت به رشتهٔ نظم کشید وچنین می گوید:

« الفهلویون الوجـود عندهـم　　حـقیقةٌ ذات تشکّكٍ تعـّم »

« مـراتب غنـاً وفقـراً تختلف　　کالنّورحیثما تقوی وضعف[1] »

همانگونه که دراین دوبیت مشاهـده می‌شود حـاجی سبزواری نیز همانند حکیم متأله سهروردی اعتقاد به وحـدت حقیقت نور وذومـراتب بودن آن‌را به

۱ــ «شرح منظومه» نسخهٔ ناصری صفحهٔ ۱۷۰.

حکمای ایران باستان منسوب نموده و آنان را دراین راه پیش قدم وپیش کسوت بشمار آورده است باید توجّه داشت که حاجی سبزواری به پیروی از صدرالمتألّهین حقیقت تشکیك را درهستی دانسته وهستی‌را درواقع ونفس الأمر نورحقیقی بشمار می‌آورد دلیل این که این فیلسوف هستی‌را حقیقت نوردانسته واحکام حقیقت نوررا در هستی جاری می‌داند چیزی جزاین نیست که ضابطهٔ نور وهستی‌را یك شیء بشمار می‌آورد. درنظر وی ضابطهٔ نور این است که درحد ذات خود ظاهربوده وغیرخودرا نیزظاهرمی‌نماید عین این ضابطه وملاك درهستی نیزآشکار است زیرا هستی چیزی است که هم خود ظاهراست وهم غیرخودرا که عبارت باشند ازماهیات ظاهرمی‌نماید.

سهروردی نوررا حقیقت واحد دانسته واختلافی که درمراتب آن مشاهده می‌شود جزنقص وکمال درنفس حقیقت نور چیزدیگری بشمار نمی‌آورد این فیلسوف نفس ناطقه‌را نیزنور مجرد دانسته وچون همهٔ انوارداری حقیقت واحد می‌باشند نفس ناطقه نیز درسلسلهٔ انوار مدرك ذات خویش بشمار می‌آید. عین عبارت سهروردی دراین باب چنین آمده است:

«ومن طریق آخر نقول الأنوار المجرّده لاتختلّف فی‌الحقیقه والاّ ان اختلفت حقایقها کان کل نور مجرد فیه النوریّة وغیرها...[1]»

مورد دوم ازمجموعهٔ مواردی که سهروردی با سایر حکما درباب مسألهٔ تشکیك مخالف می‌باشد این است که وی اختلاف میان مراتب شدید وضعیف در یك شیء را اختلاف ندانسته وهمهٔ آن مراتب را درنوع متّفق ومتّحد بشمار می‌آورد. مخالفان سهروردی دراین مسأله کسانی هستند که می‌گویند: مراتب شدید و ضعیف یك شیء، درنوع بایکدیگر مخالف بوده و اختلاف میان آن مراتب بوسیلهٔ فصل مقوّم صورت می‌پذیرد.

۱ــ «حکمة‌الاشراق» مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق صفحهٔ ۱۲۰.

این اشخاص برای اثبات مدّعای خـود استدلال کرده و چنین می گویند: هر گاه مرتبه‌ای ازمراتب سیاهی بطورمثال اشتداد یافته واز مرتبهٔ دیگری شدیدتر گردد این اشتداد وتکامل را به دوصورت می‌توان فـرض نمود فرض نخست این است که گفته شود اشتداد رنگ سیاهی به وسیلهٔ امـری که خـارج ازذات آن می‌باشد انجام می‌پذیرد فـرض دوم این است که گفته شود اشتداد سیاهی جز به وسیلهٔ یك امر ذاتی به چیزدیگری تحقّق نمی‌پذیرد.

فـرض نخست به هیچ وجـه یك فرض منطقی وقابل قبول بشمار نمی‌آید زیرا این فرض مستلزم این است که اشتداد و تکامل درخود سیاهی انجام نپذیرفته باشد درحالی که آنچه مفروض ومورد بحث است اشتداد درخود سیاهی می‌باشد وقتی فرض نخست یك فرض‌منطقی وقابل قبول بشمارنیاید ناچار باید گفت آنچه دراین باب متعیّن وشایستهٔ پذیـرش است چیزی جز فـرض دوم نمی‌باشد به این ترتیب باید گفت اشتداد سیاهی تنها به وسیلهٔ فصل مقـوّم که یك امـرذاتی است انجام می‌پذیرد.

سهروردی استدلال این‌اشخاص‌را ازدوطریق مورد نقض واشکال قرارداده است به این‌ترتیب :

۱ـ هر گاه دوشیء دریك امرذاتی بایکدیگرمشترك باشند اختلاف وتفاوت درمیان آنها به فصل مقوم یاعرض خارجی منحصرنمی‌باشد زیرا دراین مورد شق دیگری نیـز وجـوددارد که آن‌را اختلاف به‌کمال و نقص در ذات شـیء باید نام برد.

۲ـ هر گاه دوشیء ازجهت مقدار بایکدیگرمتفاوت باشند اولویت مقدار زائد برمقدار ناقص، نه بوسیلهٔ فصل مقوم امکان پذیر است ونه بوسیلهٔ یك عرض خارجی زیرا بطور مثال یك خط بلند ویك خط کوتاه، درعین این‌که با یکدیگر متفاوت می‌باشند از حقیقت خط بودن به هیچ وجه خارج نمی‌باشند عین عبارت

سهروردی دراین باب چنین آمده است:

« وامّا من قال « انّ الحرارة اذا اشتدّت فتغیّرها فی نفسها لیس بعارض فیکون بفصل» اخطاء فانّ الحرارة ما تغیّرت بل‌محلّها واشخاصها و امّا الفارق بین اشخاصها فلیس بفصل فانّ جواب «ماهو» لا یتغیّرفیها ولا هو عارض بل قسم ثالث من الکمالیّة والنقص [1]».

مورد سوم از مواردی که سهروردی درمسألهٔ تشکیك باسایر حکمامخالف می‌باشد این‌است که وی تشکیك در کمّ وتشکیك در کیف‌را تشکیك واحد بشمار آورده وبین این‌دونوع ازتشکیك فاصله‌ای‌قائل‌نمی‌باشد این‌فیلسوف براین‌عقیده است که صادق نبودن صیغهٔ افعل التفضیل وسایر ادات مبالغه دربرخی از موارد به هیچ وجه موجب سلب معنی تشکیك از آن مورد نمی گردد.

مخالفان سهروردی دراین مورد کسانی هستند که تشکیك در کیف وتشکیك در کمّ را دونوع مختلف ازتشکیك بشمار آورده وآنهارا تحت عنوان واحد مورد بررسی قرارنمی‌دهند. این اشخاص برای اثبات مدّعای خود استعمال عرفی واطلاق لغوی را سند گفتارخویش ساخته وتشکیك به شدت وضعف‌را درمورد اختلافهای کمّی جایز نمی‌دانند درنظر این گروه اختلاف میان خط بلند وخط کوتاه اگر چه خود نوعی تشکیك بشمار می‌آید ولی چون اطلاق عنوان اشد وصیغهٔ مبالغه دراین مورد صادق نمی‌باشد تشکیك به شدت وضعف نیز درمورد خط بلند وخط کوتاه جاری نمی‌باشد.

سهروردی سخن این‌اشخاص‌را مورد انتقاد قرارداده واستدلال به استعمال عرفی واطلاق لغوی‌را برای شخص حکیم یك امرّ قبیح بشمارآورده است وی می گوید علاوه براین که اعتماد به الفاظ و تکیه کردن بر کلمات برای شخص حکیم شایسته وسزاوار نمی‌باشد استدلال این اشخاص درعالم الفاظ وکلمات

۱ ـ «شرح حکمةالاشراق» چاپ سنگی صفحهٔ ۲۳۴.

نیز ناقص ونارسابشمار می‌آید زیرا درمحیط عرف ولغت اگرچه اطلاق عنوان «اشد» بروجود خط جایزنمی‌باشد ولی اگر کسی بگوید طول فلان خط شدیدتر ازطول خط دیگر است سخن وی ناهنجار بشمار نمی‌آید.

اکنون باتوجّه به اینکه‌مفهوم طول‌چیزی‌جزمفهوم خط نمی‌باشد به‌آسانی می‌توان گفت شدت طول نیزجزشدت خط چیزدیگری بشمارنمی‌آید. این‌سخن درمورد کم منفصل نیز صادق می‌باشد زیرا در محیط عرف ولغت اگرچه اطلاق عنوان «اشد» بروجود یك عدد جایز نمی‌باشد ولی اگر کسی بگوید بطور مثال عدد هفت اکثر ازعدد چهار می‌باشد سخن وی برخلاف استعمال اهل عرف نمی‌باشد. باتوجّه به این که کثرت چیزی جز عدد نمی‌باشد. به آسانی‌می‌توان گفت کثرت عدد چیزی جز شدّت عدد نمی‌باشد.

مورد چهارم ازمجموعهٔ مواردی که سهروردی درمسألهٔ تشکیك‌باسایرحکما مخالف می‌باشد این است که وی اختلاف به شدت وضعف ونقص وکمال‌را در مقولهٔ کمّ ومقولهٔ کیف منحصرندانسته وهمهٔ انحاء تشکیك را درجوهر نیزجاری دانسته است این مسأله و عقیدهٔ سهروردی در این باب تا آنجا که در خور گنجایش‌این‌رساله است مورد بحث وبررسی قرار گرفت به‌همین جهت ازتکرار سخن دراین باب خودداری کرده وتوجّه خواننده را به مباحث گذشته معطوف می‌دارد.

پی‌آمدهای تشکیك

درخلال مباحث گذشته یاد آورشدیم که مسألهٔ تشکیك دارای پی‌آمدهای بسیار بوده ودرخاتمه بخشیدن به برخی ازمشکلات نقش عمده‌ئی‌را ایفا می‌نماید هنگامی که صدرالمتألّهین این مسأله را درباب وجود مطرح ساخت وحقیقت هستی‌را یك حقیقت ذومراتب بشمارآورد اهمیّت تشکیك بیش از پیش آشکار

گردید . اثبات وحدت وجـود به طریقه‌ئی معقول وفلسفی یکی از آثار وثمرات اصل تشکیك بشمار می‌آید، وحدت حقیقت وجود یك مسألهٔ عمیق وپرماجرائی است که ازدیرباز مورد توجّه عرفاوفلاسفه قرار گرفته وعقاید مختلف و گوناگونی نیز دراین باب ابراز گشته است.

وحدت وجودهم درنظر عـرفا وهم در نظر فلاسفه یکی از اصول اساسی ومسائل بنیادی بشمار می‌آید ولی‌آنچه مسلّم است این است که وحدت وجـود درشهود عرفا باآنچه میان فلاسفه مطرح می گردد دارای تفاوت اساسی واختلاف آشکار می‌باشد.

عرفای اسلامی به ویژه پیروان مکتب محیی‌الدین عـربی همانگونه که در اصل وجـود به کثرت قائل نمی‌باشند درموجـودات نیز کثرت‌را یك امر موهوم بشمار می‌آورند شیخ اکبر محیی‌الدین عربی وجـود وموجودرا یك چیز دانسته وتفاوت میان آنهاراجزتفاوت میان مشتق ومبدء اشتقاق چیزدیگری بشمارنمی آورد پیروان مکتب وی نیزدربارهٔ وحدت وجود وموجود سخن بسیار گفته وبا توسّل به تشبیه وتمثیل‌های نغزونیکو درقالب نظم ونثر آن‌را آشکار ساخته‌اند.

بطور مثال نورالدین جامی که یکی از پیـروان محیی‌الدین عـربی بشمار می‌آید دربسیاری ازآثار خود ازمسألهٔ وحدت وجود سخن گفته وآن را درقالب نظم ونثر به بهترین وجهی تقریر نموده است از جمله عبارات وسخنان جامی در این بـاب چنیـن است : «... آنچه مـوجود ومشهود است حقیقت وجود است امّا به اعتبار تلبّس به احکام وآثار اعیان نه ازحیث تجرّد ازآنها زیـرا که از این حیثیت، بطون وخفا از لوازم اوست پس فی‌الحقیقه حقیقت وجـود همچنان برحقیقت خود است، بروحدت حقیقی خود است که ازلاً بود وابداً خواهد بود امّا به نظر اغیار به‌سبب احتجاب به‌صورت کثرت‌احکام وآثارمقیّد ومتعیّن در می‌آید ومتعدد ومتکثّر می‌نماید.» این عـارف بزرگ درجـای دیگر از کتاب

«لوائح» می گوید: حقیقة الحقایق که ذات الهی است تعالی شأنه حقیقت همهٔ اشیاء است واو فی‌حدّ ذاته واحدی است که عددرا به اوراه نیست امّا به اعتبار تجلیّات متکثّره وتعیّنات متعدده در مراتب تارةً حقایق جوهریهٔ متبوعه است وتارةً حقایق عرضیّهٔ تابعه، پس ذات واحد بواسطهٔ تعدّد جواهرواعراض‌متکثّر می‌نماید ومن حیث‌الحقیقه یکی است که اصلاً متعدد ومتکثّر نیست. شعر:

« ای برسرحرف این و آن نازده خط پندار دوئی دلیل بعدست و سخط »
« درجملهٔ کاینات بی سهو و غلط یك عین فحسب دان یك ذات فقط »

این عین واحد ازحیثیت تجرد واطلاق ازتعیّنات وتقیدات مذکوره حق است وازحیثیّت تعدد وتکثر که بواسطهٔ تلبس اوبه تعیّنات می‌نماید خلق وعالم، پس‌عالم ظاهرحق است‌وحق باطن‌عالم،عالم‌پیش‌ازظهورعین‌حق بود وحق بعداز ظهور عین عالم ، بلکه فی‌الحقیقه یك حقیقت است وظهور وبطون واولیّت وآخریّت ازنسبت واعتبارات او «هوالأول والآخر والظاهر والباطن».

برشکل بتان ره زن عشّاق حقّ است لا بلکه عیان در همه آفاق حقّ است
چیزی که بود زروی تقیید ، جهان والله که همان زروی‌اطلاق حقّ است
چون حق به تفاصیل شئون گشت عیان مشهود شد این عالم پرسود و زیان
گر باز روند عالم و عالمیان با رتبهٔ اجمال حق آید به میان

همانگونه که در این عبارت های منظوم ومنثور مشاهده می‌شود نورالدین جامی‌بعنوان یکی‌ازپیروان مکتب محیی‌الدین بگونه‌ای صریح وآشکار ازوحدت وجود وموجود سخن گفته وهر گونه کثرت ودو گانگی را موهوم وثانی چشم احول بشمار آورده است، سایرعرفای اسلامی نیز دراین باب سخن گفته وهریك ازآنان به‌گونه‌ای خاص این مسأله را موردتفسیر قرار داده‌اند، بررسی سخنان عرفا دراین باب حتّی بطور اجمال مستلزم مجال واسع وفرصت بسیار خواهد

۱ــ لوائح جامی چاپ لاهور باکستان صفحهٔ ۸ــ۳۷.

بود آنچه دراینجا ازنورالدین جامی نقل شد مشتی از خروار ونمونه‌ای از بسیار می‌باشد.

شیخ محمود شبستری نیزازجمله کسانی است که به‌وحدت وجود وموجود قائل گشته وکثرت ودوگانگی را یك امر موهوم بشمار آورده است این عارف روشن ضمیر دراین باب چنین می گوید:

وجود اندر کمال خویش ساری است　　تعیّن ها امور اعتباری است
من و تو عارض ذات وجودیم　　مشبك های مرآت شهودیم
ندائی آمد از کنج خرابات　　که التوحید اسقاط الأضافات

مولوی نیز ازجمله کسانی‌است که درباب وحدت وجود وموجود به‌تفصیل سخن گفته وضمن قصّه‌ها و حکایت‌ها آن را برای اشخاص قابل درك ساخته است یکی ازاشعار وی دراین باب چنین آمده است:

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد　　موسئی با موسئی درجنگ شد
چونکه این رنگ ازمیان برداشتی　　موسی و فرعون کردند آشتی

حافظ شیرین سخن شیرازی نیز ازجمله کسانی است که دراین اقیانوس بی‌پایان غوّاصی وشناوری‌ها کرده و گوهرهائی گرانبها به دست آورده‌است وی دریك بیت کوتاه خود چنین می گوید:

این همه عکس می‌ونقش مخالف که نمود
یك فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

با توجّه به آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به روشنی معلوم می‌شود آنچه بسیاری‌ازعرفادرباب وحدت وجود وموجود ابرازداشته‌اند باآنچه صدرالمتألهین از طریق تشکیك به آن دست یافته است یکسان نمی‌باشد اگر خواسته باشیم وحدت وکثرت‌رادرباب وجود وموجود مورد بررسی قراردهیم احتمالات عقلی دراین باب به حسب نظربدوی از چهارصورت بیرون نمی‌باشد :

۱ـ وحدت وجود وموجود:
۲ـ کثرت وجود وموجود.
۳ـ وحدت وجود و کثرت موجود.
۴ـ کثرت وجود ووحدت موجود.

قسم چهارم یعنی کثرت وجـود ووحـدت موجود علاوه براین که خلاف مشهود است با وجدان وعقل نیز سازگار نمی‌باشد قسم دوم یعنی کثرت وجـود ومـوجود نیز برای اهل بصیرت قابل قبول نمی‌باشد زیرا این گونه از کثرت‌را کسانی می‌پذیرند که ازنور وحدت محجوب مانده ودرزمرهٔ عامّه قرار گرفته‌اند آنچه ازاقسام چهارگانه باقی می‌ماند ودربارهٔ آن می‌تـوان سخن گفت قسم اول وسوم را باید نام برد. قسم اول نیز مشرب عـرفا وصوفیه‌را تشکیل می‌دهـد ودر حوزهٔ جهان بینی و اندیشهٔ فلسفی جایگاه استواری نمی‌تـوان برای آن شناسائی نمود زیرا فلسفه مبتنی است برفرض یك نوع کثرت ودوگانگی که حد اقل آن کثرت میان عالم ومعلوم بشمار می‌آید. کسانی که بامنطق وفلسفه سروکار دارند ناچار باید میان عالم ومعلوم نوعی تغایروتفاوت قائل گشته تابتوانند پژوهش‌های خویش‌را دربارهٔ حقیقت وجهان به انجام رسانند.

دلیل این امرآن است که وجود یعنی عین خارجی که از آن خبر می‌دهیم وبه‌آن می‌اندیشیم همواره غیر از خود ماست یعنی ماکه عامل متفکّر اندیشنده می‌باشیم وجودرا به‌عنوان موضوع تفکّرواندیشهٔ خویش‌موردتفکّرقرارمی‌دهیم به عبارت دیگر، انسان دربارهٔ خویشتن نیز تفکّرمی کند یعنی موجودی است که هم به غیر ازخود می‌اندیشد وهم دربارهٔ خود به تفکّرمی‌پردازد دراینجاست که «من» متفکّر به موضوع تفکّر تبدیل می‌یابد.

ودراین حال انسان حالتی دوگانه بخـود می گیرد یعنی هم عـامل متفکّر استوهم‌موضوع‌تفکّر. امرمعقول‌یاموضوع تفکّر گاه‌واقعیّتی‌است که‌باحواس‌ما

ادراك می گردد گاهی‌هم صرفاً محصول خیال است امـوری که نفس مدرکهٔ مارا مشغول می‌دارد گاه درخارج ازماوجوددارد و گاهی دردرون ماست درهرصورت که فـرض شود نه عاقلی بدون معقـول مـوجود است ونه معقولی بدون عـاقل تحقّق می‌پذیرد.

شناخت به این صورت حاصل‌می گردد که اشیاء جهان‌را مورد تفکّر قرار دهیم هنگامی که دربارهٔ خود می‌اندیشیم«خود» موضوع تفکّر قرار می گیریم در حقیقت درما تفکیك وجـدائی مـیان دوعنصر روی می‌دهـد وحـالتی دوگانه به وجود می‌آید[1].

با توجّه به آنچه تاکنون در اینجا ذکرشد به آسانی می‌تـوان گفت قسم اول از اقسام چهارگانه نیز ازطریق عقل وفلسفه قابل اثبات نبوده وتنها باید آن‌را درقلمرو شهود وتصوف جستجو نمود به این‌ترتیب آنچه باقی می‌ماند ومی‌توان آن را ازطریق عقل وفلسفه اثبات نمود چیزی جزقسم سوم نمی‌باشد. باید توجّه داشت که این قسم که عبارت است از وحدت وجـود و کثرت موجود بدو گونه قابل تفسیر می‌باشد گونهٔ اول همان است که به ذوق التأله مشهور گشته وآن را به به برخی ازمتألّهان منسوب می‌نمایند. این گروه براین‌عقیده‌اند که حقیقت وجود واحد وقائم به ذات است وهیچ گونه کثرتی درآن راه ندارد درنظر این گروه، وجود همانگونه که دارای انواع و افراد مختلف نمی‌باشد دارای مراتب متفاوت نیز نخواهد بود مقصود این جماعت از کثرت در موجودات جز منسوب گشتن ماهیّات به وجود چیزدیگری نمی‌باشد. معنـی سخن این اشخاص این است که اطلاق عنوان مـوجود برماهیّات مـوجوده همانند اطلاق عنـوان تامر وعطّار برشخص‌تمرفروش‌وعطرفروش‌می‌باشدیعنی‌همانگونه که تامربودن جزنسبت‌داشتن باتمر(خرما) معنی دیگری ندارد موجودبودن یك‌ماهیّت نیز جزمنسوب گشتن به

۱ــ درآمدی برفلسفه نوشتهٔ یا سپرس ترجمهٔ دکتراسدالله مبشری.

وجود معنی دیگری نخواهد داشت.

گونهٔ دیگری که درباب وحدت وجود و کثرت موجود قابل بررسی دقیق می‌باشد همان چیزی است که واحد و کثیر در آن هم‌آهنگ وساز گار گشته ومسألهٔ عمیق وپرمحتوای تشکیك را ترسیم می‌نماید همانگونه که گذشت درباب تشکیك ،وحدت و کثرت بایکدیگردمسازوساز گارگشته وبه آسانی قابل اجتماع می‌باشند.

کثرت‌هائی که درانواع تشکیك مورد شناسائی‌واقع‌می‌شوند ازخصلت‌های وحدت بوده وبه هیچ‌وجه باآن منافی‌نمی‌باشندکثرت تشکیکی نوعی از کثرت‌را تشکیل می‌دهد که نه تنها مخالف ومنافی با وحدت نمی‌باشد بلکه مؤکّد آن نیز بشمار می‌آید دلیل این امر نیز آن است که آنچه « مابه الاختلاف » درتشکیك می‌باشد چیزی جز «مابه‌الاتّحاد» آن بشمارنمی‌آید درجائی که‌کثرت ازسرچشمهٔ زلال وحدت می‌جوشد چگونه می‌توان کثرت را منافی و مخالف وحدت بشمار آورد ؟ خصلت تشکیك این است که هراندازه شیء دروحدت و بساطت خویش گسترده‌تر وناب‌تر باشد درکثرت نیز آشکارتر می‌باشد یکی ازصاحبدلان دراین باب چنین می گوید:

زلف آشفتهٔ او موجب جمعیّت ماست

چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

معنی این بیت آن است که همانگونه که در تشکیك گستردگی وحدت موجب آشکار شدن کثرت می‌باشد کثرت بیشتر نیز موجب گسترش وحدت خواهد بود به همین جهت است که برخی از حکما درباب تشکیك جمله‌ای ابراز داشته‌اندکه مضمون آن چنین است: «کلّما کان الشیء فی‌الکثرة اوفرفهو فی الوحدة اوغل» یعنی یك شیء مشکك هراندازه درکثرت شدیدتر باشد دروحدت فرورفته‌تر وناب‌تر خواهد بود. زلف آشفته دربیت مزبور کنایه از کثرت است

ولی چون درتشکیك باز گشت کثرت به وحدت است به آسانی می‌تـوان گفت آشفتگی کثرت به هیچ وجه منافی تجمـع وحدت نمی‌باشد .

ضمن مبـاحث گذشته یادآوری شد که نظـریهٔ تشکیك نخستین بار وسیلهٔ حکمای‌ایران باستان درمورد نورمطرح گشته وحکمای اسلامی‌نیز آن‌راپذیرفته‌اند صدرالمتألّهین شیرازی بحکم این که حقیقت هستی‌را نور حقیقی بشمارمی‌آورد این مسأله را درمورد هستی مطرح ساخته و حقیقت آن را یك حقیقت ذو مراتب دانسته است صدرالمتألّهین وپیروان وی مسألهٔ تشکیك‌را تکمیل کرده وآن را به چند قسم تقسیم نموده‌اند.

این بزرگان درمرحلهٔ نخست تشکیك‌را به تشکیك عامی و تشکیك خاصی تقسیم کرده وسپس برای تشکیك خاصّی نیز اقسام دیگری قائل گشته‌اند تشکیك خاص الخاصّی و تشکیك اخص الخـواصّی اقسام تشکیك خـاصّی را تشکیل می‌دهند. تشکیك عامی‌عبارت است از آن گونه تشکیك که «مافیه التفاوت» خود طبیعت مشکك است ولـی «مابه التفاوت» خود آن طبیعت بشمار نمی‌آید مانند اختلاف میان نور خورشید ونور ماه که تفاوت درخود طبیعت نـور است ولی عامل تفاوت درخصوصیّت جسمانی ماه وخورشید نهفته است.

تشکیك خاصی عبارت است ازآن گونه تشکیك که « مابه التفاوت » عین «مافیه التفاوت» بوده وهیچ گونه عامل دیگری درآن دخـالت نداشته باشد بطور مثال، زمان یك حقیقت مشکك است که « مابـه التفاوت» درآن چیزی‌جز « مافیه التفاوت» نمی‌باشد ، تقدّم وتأخّر زمانی اگرچه درخود زمان واقع می‌شوند ولی عامل تقدم وتأخّر زمانی نیز جز خود زمان چیزدیگری نمی‌باشد به عبارت دیگر می‌توان گفت همانگونه که ظرف تقدم وتأخّر خـود حقیقت زمان است عـامل تقدّم وتأخّر زمانی نیز خود زمان می‌باشد ونه چیزدیگر.

کسانی که درحقیقت هستی تشکیك قائل‌شده ومراتب متفاوت آن رامراتب

تشکیکی بشمار می‌آورند تشکیك درهستی‌راچیزی جزتشکیك خاصّی نمی‌دانند این اشخاص اگر خواسته باشند مراتب تشکیك‌را درهستی دریك شکل هندسی ترسیم نمایند از شکل مخروط استفاده کرده ورأس آن را به مثابهٔ مرتبهٔ واجب الوجود درمراتب هستی بشمار می‌آورند.

جای هیچ گونه‌تردید نیست که صدرالمتألّهین به‌تشکیك خاصّی دروجود قائل بوده وهستی‌را یك حقیقت ذومراتب بشمار می‌آورد این فیلسوف بزرگ عقیدهٔ خویش‌را دراین باب ابراز داشته ودربیشتر آثار خود روی مسألهٔ تشکیك تأکید می‌گذارد با این همه جای یك پرسش دراین مسأله خالی مانده وپاسخ آن نیز هنوز به روشنی آشکار نمی‌باشد آن پرسش را به این صورت می‌توان مطرح ساخت .

آیا به نظر صدرالمتألّهین تشکیك درنفس حقیقت وجود است یا تنها در ظهور وجود جاری می‌باشد؟

پاسخ هائی که به این پرسش گفته می‌شود یکسان و یکنواخت نمی‌باشند عبارت صدرالمتألّهین نیز دراین باب یکسان نبوده وغباری از ابهام درچهرهٔ سخنان وی به چشم می‌خورد برخی از عبارات وکلمات صدرالمتألّهین براین دلالت دارد که وی به تشکیك درظهور وجود قائل می‌باشد زیرا این فیلسوف بزرگ واجب الوجود را نفس حقیقت وجود دانسته وهمهٔ ممکنات را مجالی ومظاهر واجب الوجود بشمارآورده است.

دربرخی ازکلمات وعبارات دیگر صدرالمتألّهین جریان تشکیك در نفس حقیقت وجود بگونه‌ای صریح وآشکارقابل مشاهده می‌باشد این فیلسوف بزرگ درکتاب شواهد الربوبیّه خویش عبارتی آورده که بسیار جالب توجّه می‌باشد وی می‌گوید: وجود با اینکه یك‌امرشخصی‌است می‌توان درآن به حقایق‌مختلف نیز قائل گشت عین عبارت وی دراین باب چنین آمده است:

«... فهو مع کونه امراً شخصیّاً متشخّصاً بذاته ومشخّصاً لما یوجد به من ذوات الماهیّات الکلیّه ممّایجوز القول بأنّه مختلف الحقایق بحسب الماهیّات المتّحدة کلّ منهمابمرتبة من مراتبه ودرجة من درجاته سوی الموجود الأول الّذی لایشوبه ماهیّة اصلاً لأنّه صرف الوجود الّذی لا اتّم منه[1]...»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود ملاصدرا موجود اول ومرتبهٔ واجب‌الوجوددراصریح وجود وصرف هستی‌دانسته وآن را ازهر گونه محدودیت وماهیّت داشتن معرّی ومنزّه بشمار می‌آورد.

۱ــ «شواهدالربوبیة» چاپ سنگی‌صفحهٔ ۴.

ملاك احتیاج به علت درنظر سهروردی

کسانی که با مشرب فیلسوفان و متکلمان اسلامی آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که این دو گروه درمورد ملاك وضابطهٔ احتیاج به علّت، با یکدیگر اختلاف داشته وهرگز دراین مسأله به توافق نرسیده‌اند فلاسفه براین عقیده‌اند که ملاك احتیاج به علّت درسراسر موجودات چیزی جزامکان نمی‌باشد. درنظر این گروه یك‌شیء ازآن جهت به‌علّت محتاج است که درحد ذات خود ممکن بوده ونسبت به وجود وعدم یکسان می‌باشد.

متکلّمان این سخن‌را نپذیرفته وعقیدهٔ دیگری دراین باب ابراز داشته‌اند. این جماعت براین عقیده‌اند که ملاك احتیاج به علّت، حدوث بوده و بدون حدوث که پیدایش بعد ازعدم است معنی احتیاج ووابستگی تحقّق نمی‌پذیرد دربارهٔ این مسأله وادلّه‌ای که فیلسوفان ومتکلّمان دراین باب اقامه کرده‌اند سخن بسیار گفته شده است.

آنچه اکنون دراینجا محل بحث وموضوع سخن‌است این است که حکیم متألّه شهاب‌الدین سهروردی عقیدهٔ دیگری دراین باب ابراز داشته که با عقیدهٔ متکلّمان و سایر فلاسفه متفاوت می‌باشد این فیلسوف اشراقی براین عقیده است که درباب انوار مجرده وعقول مفارقه آنچه ملاك و ضابطهٔ احتیاج به علّت می‌باشد نقص وقصور درمرتبه را باید نام برد.

باید توجّه داشت که سخن سهروردی در این باب براساس نقص و کمال استوار گشته وبه این ترتیب می‌توان آن را ازثمرات وپی آمدهای اصل تشکیك بشمار آورد این فیلسوف انوار مجرده را حقایق متباین ندانسته وتفاوت میان آنهارا تنها درنقص و کمال بشمار می آورد. سهروردی درآغازانوار محسوسه را مورد بررسی قرارداده ومنشاء کمال ونقص آنهارا یکی ازدو عنصر فاعل یا قابل معرفی کرده است دربرخی موارد اختلاف انوار محسوسه از ناحیهٔ فاعل بوده وعامل دیگری درآن کارگر نمی‌باشد.

این‌سخن‌هنگامی‌صادق می‌باشد که قابل واحد محل تابش انوار گوناگون قرار گیرد بطور مثال دیوار واحد مکانی است که هم نور خورشید برآن می‌تابد وهم نور ضعیف یك چراغ برآن منعکس می گردد جای هیچ گونه تردید نیست که نوری که از خورشید عالمتاب بریك دیوار می‌تابد به مراتب شدیدتر ازنوری است که از یك چراغ کوچك برآن منعکس می گردد دراین مسأله نیز تردید نمی‌توان روا داشت که اختلاف میان این دونور به هیچ وجه از ناحیهٔ قابل نمی‌باشد.

دربرخی موارد نیز اختلاف انوار از ناحیهٔ قابل بوده ونمی‌توان آن را به فاعل نور مستند ساخت این سخن‌هنگامی‌صادق می‌باشد که نورواحد برمواضعی که ازحیث صفاو کدورت مختلف می‌باشند منعکس گردد بطورمثال نورخورشید بریك شیشهٔ بلور ویك قطعهٔ سنگ تیره بطور یکسان می‌تابد ولی نوری که در شیشهٔ بلور منعکس می گردد به مراتب شدیدتر است از نوری که درقطعهٔ سنگ تیره‌جلوه گرمی گرددلیل این‌اختلاف‌رابه هیچ وجه درفاعل‌نورنبایدجستجو نمود زیراهمانگونه که گذشت نوربطوریکسان‌هم‌برشیشهٔ‌بلوروهم برسنگ‌تیره می‌تابد. به این‌ترتیب آنچه منشاء این‌اختلاف‌بشمار می آید جزخصوصیت‌قابل چیزدیگری نمی‌باشددرموردانوارمحسوسه‌منشأاختلاف‌نور،متعدداست‌زیرااختلاف‌دراین‌انوار

همانگونه که دربرخی موارد ازناحیهٔ فاعل تحقق می‌پذیرد دربرخی موارد ازناحیهٔ قابل نیز صورت تحقّق بخود می گیرد. ولی درمورد انوار مجـرده به هیچ وجه از قابل سخن به میان نمی‌آید زیرا این انوار دارای قابل نمی‌باشند به این ترتیب هر گونه اختلاف‌و کمال ونقص که درانوارمجرده غیرازنورالأنوارتحقّق‌می‌پذیرد از ناحیهٔ فاعل بوده وبه رتبـهٔ فاعل نیـز مستند می‌باشد. دراینجا ممکن است این پرسش پیش‌آید که اگرهرمرتبه ازمراتب کمالی نورتنها به فاعل آن وابسته بوده واختلاف انوار ازاین طریق قابل‌توجیه می‌باشد دربارهٔ نورالأنوارچگونه می‌توان سخن گفت؟

سهروردی اگر چه این پرسش‌را بگونه‌ای آشکار مطرح نکرده است ولی بدون تردید از آن آگاه بوده وبطور ضمنی وتلویحی نسبت به پاسخ آن مبادرت ورزیده است حاصل سخن وخلاصهٔ پاسخ سهروردی به این ترتیب است که گفته می‌شود: ملاك احتیاج به علّت یا امکان است، یاحدوث است ویانقص وقصور در مرتبهٔ یك نور، اکنون اگریك موجـود حادث نباشد، ممکن الـوجود نیز بشمار نیاید، از هر گونه نقص وقصور درمرتبه نیز منـزّه ومبـرّا باشد، چگـونه می‌توان آن را محتاج به علّت دانست؟

به عبارت دیگر می‌تـوان گفت: واجب الوجـود متعالی اگر چـه باسایر موجودات درمعنی وجود مشترك می‌باشد ولی وجـود واجبی آن از حیث شدت وقـوت غیرمتناهی می‌باشد این مسأله نیزمسلّم است که اگریك موجود ازحیث شدت وقـوت غیر متناهی وغیر محدود باشد به هیچ وجه نیازمند محـدد نخواهد بود اکنون اگرچیزی محدد نداشته باشد علّت نیز نخواهد داشت عکس نقیض این قضیّه این است که اگر یك موجود دارای علّت بـاشد بسیط الحقیقه وغیـر محدود نخواهد بود.

عین عبارت سهروردی دراین باب چنین است:

«والنّور المجرد لاقابل له فما وراء نور الأنوار کماله ونقصه یکون بسبب رتبة فاعله، و کمال نور الأنوار لاعلّة له، بل هـوالنّور المحض الّذی لایشوبه فقر ولانقص[1].»

همانگونه که دراین‌عبارت مشاهده می‌شود سهروردی درمورد انوارمجرده وعقول مفارقه به هیچ یك از انواع قابلیّت قائل نبوده وتفاوت به نقص و کمال یا هر گونه اختلاف دیگر در میان آنهارا تنها به رتبهٔ فاعل آنها مستند می‌نماید. از این عبارت چنین مستفاد می‌شود که سهروردی برای عقول مفارقه وانوار مجرده ماهیّت قائل نمی‌باشد زیـرا وقتی بطور صریح می گوید: انوار مجـرده دارای قابل نمی‌باشند معنی سخن وی این است که این انـوار از داشتن ماهیّات بطور جداگانه بر کنار می‌باشند. اطلاق عنوان قابل، درمورد انوار مجرد. جزبه معنی داشتن ماهیّت، چیز دیگری نمی‌باشد.

دربارهٔ اینکه سهروردی نفس ناطقهٔ انسان و مافـوق‌آن را انیّات محضه وهستی‌های صرف بشمار می آورد درجای دیگر وبه مناسبت مقام سخن خواهیم گفت. اکنون اگر سخن سهروردی مبنی برنفی ماهیّت یا هـر گونه قابل دیگر درمورد انوار مجرده، یك‌سخن معتبر بشمار آید، به آسانی می‌توان گفت ملاك احتیاج انوارمجرده به‌علّت، امکان نمی‌باشد، زیرا امکان ازلوازم ماهیّت است وماهیّت درمورد انوار مجرده

به حسب فرض مسلوب ومنتفی است. ملاك احتیاج این انـوار به علّت، حـدوث نیز نمی‌باشد، زیرا حـدوث مطابق آنچه متکلّمان راجع به آن سخن گفته‌اند درمورد انوار مجرده صادق نمی‌باشد، به این‌ترتیب ملاك احتیاج انوار مجرده به علّت، همانا نقص وقصور درمرتبه آنها بشمار می‌آید.

اگر کسی ادّعا کند میرداماد استاد فلسفهٔ صدرالمتألّهین درقـول واعتقاد

۱ــ «شرح حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی صفحهٔ ۳۱۹.

خود به حدوث دهری وحدوث سرمدی تحت تأثیر سخن سهروردی قرار گرفته است سخنی ازروی گزاف نگفته است.

باتوجّه به‌آنچه سهروردی راجع به اصل تشکیك در مورد انوار مجرده آورده است به آسانی می‌توان گفت امتیاز نورالأنوار ازنورنخستین جز به‌کمال ونقص به‌چیـز دیگری نمی‌باشد صدرالمتألّهین دراینجا اشکالی را مطرح کرده وسپس خود وی به‌آن پاسخ گفته است این فیلسوف بزرگ می گوید: در اینجا اشکال بزرگ ومهمّی وجود دارد که بارها آنرا درمحضر استاد خود میرداماد و سایر حکمای معـاصر مطرح ساختم ولی هـرگز پاسخ قانع کننده‌ای دریافت نکردم.

وی در تعلیقات خود بر کتاب « حکمةالأشراق» می گوید : سرانجام لطف واحسان خداوند شامل حـالم گشت وبه آنچه می‌تواند دراین باب کافی وقانع کننده باشد دست یافتم . خلاصهٔ آن اشکال به این ترتیب است که گفته می‌شود: آیا بعد ازمرتبهٔ نورالأنوار وقبل از مرتبهٔ نور نخستین مرتبه‌ای از نور دیگر قابل تصور می‌باشد یا نه؟

اگر بعد ازمرتبهٔ نورالأنوار وقبل از مرتبهٔ نـور نخستین نور دیگری قابل تصور باشد بحکم قاعدهٔ امکان اشرف باید آن نور پیش‌ازنور نخستین صادرشده باشد اکنون اگر بعد از مرتبهٔ نورالأنوار وقبل از مرتبهٔ آن نـور ، نور دیگری متصور باشد دوبـاره همین پرسش تکرار گشته وپاسخ مناسب‌را اقتضا می‌نماید . این پرسش وپاسخ حد یقف نداشته وتا بی‌نهایت می‌تواند ادامه یابد درصورتی که پاسخ به این پرسش‌ها پیوسته مثبت باشد با دواشکال روبروخواهیم بود اشکال نخست این است که انوار غیرمتناهی بالفعل ومرتّب بریکدیگر درمیان دوحاصر محصور شده باشند. این مسأله نیزمسلّم است که امور غیرمتناهی بالفعل هـرگز میان دوحاصر یعنی مبدء ومنتهی محصور نمی‌باشند.

اشکال دوم این است که لازم می‌آید آنچه‌را معلول اول فرض کرده بودیم معلول اول نباشد جای تردید نیست که این امر نیزخلاف فرض بوده ودرنتیجه یك امر معقول بشمار نمی‌آید.

اکنون اگر درپاسخ پرسش نخست گفته شود بعد از مرتبهٔ نورالأنوار و وقبل ازمرتبهٔ نور نخستین نور دیگری قابل تصور نمی‌باشد لازمهٔ این فرض آن است که معلول اول از حیث شدت وعدم تناهی با واجب‌الوجود مساوی بوده وتفاوت میان واجب‌الوجود وممکن‌الوجود ازمیان برداشته شود تعالی عن ذلك علوّاً کبیرا.

این بود خلاصه‌ای ازآنچه صدرالمتألّهین آن‌را بعنوان یك اشکال بزرگ درمورد انوار مجرده مطرح ساخته است وی با استمداد از هدایت الهی درمقام حل این اشکال برآمده ومی گوید: هریك ازانوار مجرده وعقول مفارقه محدود به حدّی نیست که حتّی به حسب مقام فرض نیز تقسیم پذیر نباشد بلکه هریك از ازاین انوار از چنان شمول و گسترشی برخوردار است که به حسب مقام فرض وقوه دارای مراتب غیرمتناهی وبی‌پایان می‌باشد. خصلت انوار مجرده این است که هریك از آنها دارای دوجهت کمال ونقص می‌باشد جهت کمال درهریك از این انوار به جهت نقصی که درنور مافوق است متّصل می‌باشد. جهت نقص هریك ازاین انوار نیز به‌جهت کمالی که درنور مادون نهفته است متّصل می‌باشد باید توجّه داشت که این سخن در مورد نورالأنوار صادق نمی‌باشد زیرا فوق نورالأنوار نور دیگری متصور نیست تابتوان آن را به نورما بعد متّصل دانست.

صدرالمتألّهین سپس اضافه می‌نماید که هرمرتبه از مراتب کمالی انوار تمام کمالات مادون خودرا دارا می‌باشد به‌این ترتیب واجب‌الوجود تبارك و تعالی تمام کمالات هستی‌رادارا بوده وهیچ گونه نقص وفقدانی درساحت مقدس اوراه ندارد. عقل نخستین نیز پس ازواجب‌الوجود تمام کمالات مادون خودرا

درهستی دارا می‌باشد به همین جهت است که عقل دیگر و همچنین نفس وخیال وحس تامرتبهٔ طبع وجرم وهیولا از آن صادر گشته ونظام وجود ازعالی‌ترین مقام عقلی تاپائین‌ترین مرتبهٔ هیولانی بگونه‌ای متصل وبهم پیوسته تشکیل می گردد.

این سخن درمورد سایر عقـول ونفوس نیـزصادق می‌باشد به این ترتیب هیچ درجه ازدرجات وجود وهیچ مرتبه از مراتب هستی‌را نمی‌تـوان یافت مگر اینکه ازمقام فعلیت به مرتبهٔ قوه نازل گشته ودرصحنهٔ هستی به‌منصّهٔ ظهوررسیده است به حکم قاعدهٔ امکان اشرف بین انـوار مجـّرده ومـراتب عقول هیچ گونه خـلاء عقلی تحقـّق نمی‌پذیرد این سخن درمـورد موجودات جسمانی نیز صادق می‌باشد زیرا بحکم برهان در میان مـوجودات جسمانی هیچ گونه خلاء مقداری تحقـّق پذیر نمی‌باشد.

صدرالمتألـّهین در پایان این تعلیقه بـه نکتهٔ مهمـّی اشاره می کند که ذکر آن دراینجا خالی ازفایده نمی‌باشد این فیلسوف بزرگ می گوید: پس از اثبات واجب‌الوجود متعالی دلیل ما برای اثبات جواهر عقلیه جز مشاهدهٔ آثار مختلف واوضاع گوناگون چیز دیگری نمی‌باشد مشاهدهٔ هریك ازافلاك وکرات‌آسمانی وآنچه مافوق ومادون آنها قرار گرفته دلیل براین است که هرکدام از آنها به یك نیروی فعال وموجود متعالی مستند می‌باشد.

به این ترتیب اختلاف انوار مجـّرده وعقول مفارقه به حسب اختلافی‌است که دراجرام عالیه ومادون‌آن مشاهده می‌شود با توجـّه به‌این‌سخن‌صدرالمتألـّهین به آسانی می‌توان گفت: هنگامی ازآغاز انوارمجـّرده وعقول مفارقه سخن گفته می‌شودکه ازآغاز اجـرام گوناگون سخن به میان می‌آید. به‌همین مناسبت باید گفت تعداد عقول مفارقه جزبراساس تعداد وشمارهٔ اجرام گوناگون قابل بررسی نمی‌باشد.

باید توجـّه داشت که دراینجادومسلك فلسفی موجود است که هریك از آن

دومسلك این مسأله‌را به‌نوعی خاص مورد بررسی قرارمی‌دهد یکی‌ازاین‌دومسلك فلسفی تعداد انواروعقول مجرده‌را براساس‌تعداداجرام‌فلکی‌موردبررسی‌وارزیابی قرارمی‌دهد ولی‌مسلك دیگربه‌اجرام فلکی‌توجّه نکرده واختلاف انوار وعقول مجرده‌راتنهابراساس‌واختلاف‌وتعداداجرام نوعیهٔ جهان موردبررسی قرار می‌دهد.

شاید بی‌مناسبت نباشد بخشی‌ازعبارت صدرالمتألّهین‌را دراین باب جهت اطمینان و مـزید توضیح بیاوریم عین بخشی از عبـارت وی در این باب چنین است:

«... لایخفی ان دلیلنا علی اثبات وجود الجواهر العقلیة بعد وجود الأول مشاهدة الآثارالمختلفة کالأفلاك ومافیها وما تحتها فبحسب کل اثر ووضع مخصوص یثبت قوةٌ فاعلـه مخصوصة بازائهـا وبحسب اختلافه یکـون اختلافها... ومن هاهنا علم ان العقول یبتدی من حیث یبتدی الأجرام لا قبلها وعددها عددالأجرام[1].»

معلول دائم ومعلول غیردائم یادائم معلول ودائم غیرمعلول

اعتقاد به مسألهٔ تشکیك از جمله اموری است که در اندیشهٔ سهـروردی به شدت تأثیر داشته ودرآثار وسخنان وی نیز به مناسبت‌های گوناگون آشکار گشته است. این فیلسوف درمورد مسألهٔ فعل خـداوند ولزوم سبق عـدم دراین باب، با متکلّمان به مخالفت برخاسته وسخن آنان‌رامورد انتقاد قرارداده است. متکلّمان که سهروردی آنان‌را دراینجا جماعتی ازعوام نامیده درمفهوم فعل، مسبوق بودن به نیستی‌را یك شرط معتبر واساسی بشمارآورده‌اند.

این‌جماعت براین عقیده‌اند که یك فعل ارادی واختیاری هنگامی درخارج تحقّق می‌پذیرد که مسبوق به نیستی بوده باشد. این اشخاص‌درمفهوم فعل، اراده

۱ـ «شرح حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی تعلیقات صفحهٔ ۳۱۸.

وسبق عدم را ازشرائطلازم واساسی بشمار می آورند. سهروردی ارادهرا درمفهوم فعل بگونه‌ای اساسی دخیل ندانسته ومسبوق بودن آنرا به عدم نیز فعل‌فاعل بشمار نیاورده است.

این فیلسوف درمورد دخیل بودن اراده در مفهوم فعل به یك سلسله از بحث‌های لغوی واصطلاحی پرداخته وآن را مورد نقض واشکال قرار داده است ولی درمورد دخیل بودن سبق عدم در مفهوم فعل مسأله را بگونه‌ای دیگر مطرح ساخته است وی براین عقیده است که سبق عدم درمورد برخی افعال ازلوازم آن بشمارآمده ودرماهیّت ومفهوم فعل دخیل نمی‌باشد به عبارت دیگرمی‌توان گفت آنچه فاعل انجام می‌دهد نفس فعل بوده وسابق بودن عدم برفعل، به هیچ وجه فعل یك فاعل بشمار نمی‌آید. جای هیچ گونه تردید نیست که انجام دادن یك فعل درظرف زمان بدون اینکه‌آن فعل مسبوق به عدم باشد معقول ومتصوّرنمی‌باشد.

ولی اگر کسی فرض کند یك فاعل، بدون سبق عدم نیزمی‌تواند فعل‌خودرا انجام دهد ناچار باید گفت این‌شخص به دوام فعل اعتراف کرده است اکنون اگر کسی انجام یك فعل‌را ازفاعل بدون سبق عدم نیز امکان پذیر بداند معنی‌سخن وی این است که سابق بودن عدم به هیچ وجه فعل فاعل بشمار نمی‌آید.

سهروردی می گوید: وقتی موجود به دوقسم علّت و معلول قابل تقسیم باشد معلول نیز به دوقسم دائم وغیردائم قابل‌تقسیم می‌باشد ازسوی دیگرمی‌توان گفت اگر موجود به دوقسم دائم وغیردائم قابل تقسیم باشد دائم نیز به دوقسم معلول وغیرمعلول قابل تقسیم خواهد بود. اکنون اگر مفهوم « وجوب بالغیر » که چیزی جزمعلول بودن نمی‌باشد مورد بررسی دقیق قرار گیرد به روشنی‌معلوم می‌شود همانگونه که این مفهوم بامسبوق بودن به نیستی سازگار است با دوام و عدم مسبوق بودن به نیستی نیز سازگار می‌باشد. اگر کسی بگوید: تحقق فعل بدون سبق عدم ممتنع می‌باشد در پاسخ وی باید گفت این امتناع از ناحیهٔ مفهوم

فعل نبوده ودلیل دیگری برای آن باید جستجو نمود.

به این ترتیب معنی «وجوب بالغیر» هم باسبق عدم سازگار است و هم بدون سبق عدم، این مسأله نیز مسلّم است که آنچه بطور دائم موجود باشد در وقتی ازاوقات نیز موجود است ولی آنچه تنها در وقتی از اوقات موجود باشد لزوماً نمی‌توان آنرا درهمهٔ اوقات وبطور دائم موجود دانست.

نتیجهٔ این مقدّمات آن است که اطلاق «وجوب بالغیر» درمورد معلولی که بطور دائم موجود باشد شایسته‌تر وسزاوارتر ازمعلولی است که تنها دربرخی از اوقات موجود می‌باشد دراینجاست که نقش مسألهٔ تشکیك روشن گشته و استناد سهروردی به آن نیز درمورد دوام فعل حق آشکار می گردد. بخشی از عبارت سهروردی دراین باب چنین است:

«ومفهوم وجوب‌الوجود بالغیر لایمنع وجوب‌الوجود به وقتاً ما ودائماً وان امتنع الدوام علی مذهب الخصم فذ لك لیس لمفهومه. و الشیئان اللّذان یحمل علیهما محمول واحد والأحدهما دائماً وللآخر وقتاً ما ولا یوجد لما هو وقتاً ما الاّ وقد توجد لما هو له دائماً ویصحّ ان یقال علی ما هوله دائماً انّه له وقتاً ما ولایصحّ ان یقال علی ما هو له وقتاً ما انّه له دائماً فالّذی هوله دائماً احق بحمله علیه. فالمعلولیة والوجوب بالغیر علی ماهو معلول ودائم الوجود بالغیر احقّ [1]...»

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود استدلال سهروردی درمورد دوام فعل حق براصل تشکیك استوار گشته واطلاق عنوان وجوب بالغیررابرمعلول دائم سزاوارتر ازاطلاق آن برمعلول مسبوق به عدم می‌داند.

یکی از تقسیم‌هائی که در باب هستی انجام می‌پذیرد این است که گفته می‌شود: موجود یا غنی است یا فقیر. موجود غنی عبارت است از موجودی که

۱ـ «المشارع والمطارحات» مجموعهٔ اول چاپ‌استانبول صفحهٔ ۴۰۶.

نه درذات خود نیازمند غیراست و نه درکمال ذات خود. در مورد موجود فقیر خلاف این سخن صادق است زیرا یك موجود فقیر موجودی است که درذات یا کمال ذات خود نیازمند به غیر بوده باشد هرچیزی که فاقد کمال باشد فقیر ووابسته بشمارمی آید.

یك موجودرا نمی‌توان غنی‌مطلق بشمار آورد مگراین که مالك اشیاء بوده باشد . سهروردی می گوید: غنّی مطلق موجودی است که حتّی اگر موجود دیگری‌را درغنا وبی‌نیازی همانند آن فرض نمائیم احتیاج آن موجود به غنی مطلق شدیدتر خواهد بود زیرا هراندازه آن موجود ، بی‌نیازتر باشد درجهٔ نیازمندی آن به غنی مطلق بیشتر خواهد بود اگر کسی بگوید موجود دیگری که درغنا وبی‌نیازی همانند غنی‌مطلق‌است محتاج به غنی مطلق نمی‌باشد لازمهٔ سخن وی این خواهد بود که غنی مطلق فاقد نوعی از کمال بوده ودر نتیجه غنی مطلق بشمار نمی آید.

به این ترتیب اگر دردار هستی غنی مطلق وجود داشته باشد ناچار باید واحد ویگانه بشمارآید. آنچه واحد ویگانه است واجب‌الوجود وآنچه غیر از آن است ممکن‌الوجود محسوب می گردد همانگونه که حاصل‌معنی‌غنا وبی‌نیازی مطلق، به وجوب وجود باز گشت می‌نماید حاصل‌معنی فقر ونیازمندی نیز به‌امکان یا آنچه برآمده از امکان است باز می گردد عبارت سهروردی دراین باره چنین آمده است:

«... فان کان فی‌الوجود غنیٌ مطلق او ملك مطلق فیجب ان یکون واحداً وهو واجب‌الوجود وغیره ممکن[1]...»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی فرض غنا وبی‌نیازی مطلق‌را فرض وحدت ووجوب وجود دانسته واین دو معنی را از یکدیگر قابل

۱ــ المشارع والمطارحات مجموعهٔ اول چاپ استانبول صفحهٔ ۴۲۸.

انفکاك بشمار نمی‌آورد درنظروی آنچه غنـی مطلق است واحد وواجب الوجود است به همین جهت اگرچیزی از وجوب وجـود برخوردار نباشد دارای غنا و بی‌نیازی مطلق نیز نخواهد بود.

این مسأله درآثار حکمای الهی به انحاء مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. اسقف معروف مسیحی سنـت آنسلم[1] ازاین مسأله استفاده کرده وبا فرض کمال‌مطلق، برهان معروف خودرادرباب اثبات واجب‌ارائه نموده است،مضمون وخلاصهٔ برهان این فیلسوف مسیحی به این ترتیب است که می‌گوید: اگر انسان بتواند کمال مطلق را فرض نماید ناچار باید کمال مطلق تحقّق داشته باشد زیرا اگر کمال مطلق یك معنی ذهنی بوده ودرخارج تحقق نداشته باشد لازمهٔ آن این خواهد بود که آنچه کمال مطلق فرض شده کمال مطلق بشمار نیاید.

به عبارت دیگر می‌توان گفت فـرض کمال مطلق بدون تحقق آن درواقع ونفس‌الأمر، امکان پذیر نمی‌باشد زیرا آنچه تنها درذهن آدمی موجود است کمال مطلق بشمار نمی‌آید هنگامی که کمال مطلق مفروض واقع می‌شود نمی‌توان ادّعا کرد که آنچه مفروض واقع شده تنها یك امر ذهنی بشمار می‌آید زیرا آنچه در ذهن است کمال مطلق نمی‌باشد.

آنچه سهروردی دراین باب‌آورده به‌هیچ وجه باسخن سنت‌آنسلم‌یکسان نمی‌باشد ولی این مسأله مسلّم است که این فیلسوف از طریق تشکیك وبا استناد به مراتب کمال ونقص به اثبات واجب‌الوجـود دست یافته است . سهروردی با طرح معنی بی‌نیازی وغنای مطلق، دربارهٔ معنی‌جود وبخشش نیزسخن گفته است این فیلسوف متأله می‌گوید: جود عبارت است ازاین که کسی چیزی‌را که شایسته

1ـ Anselm canterbury.

۱ـ این فیلسوف درسال ۱۰۳۳ میلادی متولد شده ودرسال ۱۱۰۹ وفـات یافته است مراجعه شود به‌کتاب Ablctionary of philosophy

وسزاواراست افاده واعطاء نماید وغرض وی وصول ودست یافتن به چیز دیگری نباشد به این ترتیب اگر کسی چیزی‌را که شایسته نیست افاده واعطا نماید مصداق عنوان جواد نخواهد بود.

همچنین است اگر کسی چیزی‌را که شایسته است اعطا نماید ولی منظور وی ازاین کار وصول ودست یافتن به چیـزی دیگر باشد. باید توجّه داشت که اگرشخصی چیزی‌را اعطا نماید ودرمقابل آن انتظار دریافت چیزدیگری‌را داشته باشد ـ اگرچه شیء مورد انتظارمدح وثنا یارهائی ازبدگوئی باشد ـ آن شخص یك موجود کامل وبی‌نیاز بشمارنمی‌آید.

درجائی که انجام فعل برای یك فاعل ازعـدم انجام آن افضل واولی باشد دو صورت قابل تصوّر می‌باشد صورت نخست این است که فاعـل از انجام آن فعل‌خودداری نماید جای هیچ گونه تردید نیست که دراین صورت فاعل ازبرخی انواع کمال بی‌بهره خواهد بود.

صورت دوم این است که فاعل آنچه‌را برای وی افضل واولی است انجام دهد جای هیچ گونه تردید نیست که دراین صورت فاعل به برخی ازانواع کمال نائل می گردد ولی این مسأله نیزمسلّم است که هرچیزی که کمال آن، وابسته به غیر باشد درحدّ ذات خود فقیر و نیازمند خـواهد بود. حکما ومتکلّمان دربارهٔ فعل خداوند وغرض وی از انجام افعال، سخن بسیار گفته‌اند، ولی این پـرسش همچنان به‌قـوت‌خود باقی‌است که‌آیاغرض‌خداوند ازانجام افعال‌چیست،وچگونه می‌توان آن را ازدیدگاه عقل توجیه نمود؟ نفی غرض وسلب انگیزه از فعل یك فاعل حکیم، با اصول ومبانی عقلی سازگار نمی‌باشد.

غرض وانگیزه‌ای که زائد برذات باشد نیز درمورد فعل خداوند یك‌سخن معقول وقابل قبول بشمار نمی‌آید زیرا همانگونه که گذشت اگر غـرض فاعل، زائد برذات وی باشد لازمهٔ‌آن این است که فاعل درمقام ذات خود فقیر و نیازمند

به غیر بوده باشد. کسانی که خواسته‌اند به این پرسش پاسخ داده و اشکال های مزبوررا نیز دفع نمایند به راه حل‌های مختلف متوسّل گشته و عقاید گوناگون ابراز داشته‌اند:

برخی گفته‌اند یك فاعل مختار می‌تواند یکی ازدوامر متساوی‌را انتخاب واختیار نماید بدون اینکه مرجّح وانگیزه‌ای‌را دراین انتخاب واختیار درنظرداشته باشد این اشخاص برای اثبات مدّعای خود به مثال متوسّل گشته وآن را سند صحّت گفتارخویش بشمار آورده‌اند یکی ازمثال‌هائی که این اشخاص سند گفتارخویش ساخته‌اند این است که می گویند: هنگامی که یك شخص از یك‌خطر بزرگ گریخته ودرمسیرخود برسردوراه متساوی قرار می گیرد درانتخاب یکی از آن دو راه درنگ نکرده وبدون درنظر گرفتن مرجّح یکی ازدوطریق‌را طیّ می‌نماید.

گروهی دیگر گفته‌اند: نفس اراده در حدّ ذات خود مرجّح بوده ومحتاج به مرجّح دیگرنمی‌باشد معنی‌سخن این اشخاص این است که یك فاعل مرید و مختار با نفس ارادهٔ خویش فعل خودرا انجام می‌دهد و هیچ گونه غرض و انگیزه‌ای را زائد برارادهٔ خویش درنظرنمی گیرد اقوال وعقاید دیگری نیزدراین باب ابراز گشته که ما دراینجا ازذکر آنها صرف نظر می‌نمائیم.

درمورد راه حل اول باید گفت آنچه برخی اشخاص دراین باب ابراز داشته‌اند جز یک ادّعای بدون دلیل‌چیز دیگری نمی‌باشد زیرا شخصی که ازخطر گریخته ودرمسیرخود برسردوراه متساوی قرارمی گیرد، اگر درواقع ونفس‌الأمر به یك مرجّح وابسته نباشد همچنان درجای خود متوقّف مانده و از هر گونه حرکت باز می‌ماند سهروردی دراین گونه موارد، برخی از اسباب وعلل فلکی وآسمانی‌را مؤثّر دانسته وآنهارا مرجّح امور بشمار آورده است حقیقت امر نیز این است که بامشاهدهٔ یك پدیدهٔ خارجی که از اسباب وعلل واقعی آن نیز آگاه نیستیم هرگز نمی‌توانیم حکم قاطع عقل را نسخ کرده واز اعتبار آن

دست برداریم.

سهروردی این مسأله‌را تحت عنوان یك ضابطه مورد بررسی قرارداده ودر این باب چنین می‌گوید:

«ضابط: واللاّ اولویة انّما تستعمل فی شیء نسبته الی الأشیاء بالاقتضاء واحدٌ لذاته من جمیع الجهات ایّ ماهیة کانت و امّا اذا کان فی عالم الأتّفاقات والأسباب المغیبة فلایمکن دعوی ذ لك کمن قال انّ العطشان الّذی عنده میاه تستوی نسبتها الیه لایتصوران یشرب واحداً قط لعدم الأولویة بالنسبة الیه ولایعلم ان عدم الأولویة وان صحّ بالنسبة الیها فهاهنا اسبابٌ اتّفاقیة فلکیة و لکنّها غائبةٌ غیر ثابتة تخصّص واحداً لهیئة سماویة اقتضت لخصوصیتها ذ لك فلا یستعمل هذا فی مثل هذه المواضع[1].»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی ادّعای کسانی‌را که به ترجیح بدون مرجّح قائل شده‌اند باطل دانسته ومثال‌های آنان را نیز دراین باب خارج از قانون عقلی بشمار نیاورده است آنجا که شخص تشنه کام یکی از دوظرف آب‌را بی‌درنگ انتخاب کرده ومی‌نوشد.

اگرچه به حسب ظاهر مرجّح وجود ندارد ولی درواقع ونفس‌الأمربدون مرجّح نبوده وبه یکی ازاسباب وعلل پنهان مستند می‌باشد در مورد راه حل دوم نیز باید گفت نفس اراده به هیچ وجه نمی‌تواند مرجّح انجام فعل بشمار آید زیرا مرجّح واقع شدن اراده اگر به معنی این باشد که نفس اراده به فعل تعلّق می گیرد پرسش سابق همچنان به قوت خود باقی‌است و گفته می‌شود: آیامرجّح تعلّق‌اراده به‌انجام‌فعل چیست‌وانگیزهٔ شخص‌صاحب اراده دراین باب کدام است؟

کسی نمی‌تواند ادّعا کند که خاصیت ذاتی اراده این است که یکی ازدو فعل متساوی‌را ترجیح داده و آن را انتخاب می‌نماید زیرا اراده، یك صفت علمی

۱ــ کتاب منطق «التلویحات» تصحیح علی‌اکبر فیاض‌چاپ تهران صفحهٔ ۹۰ــ۹۱.

ونفسانی است که بدون ارتباط بامتعلّق خود هر گز تحقّق نمی‌پذیرد اکنون اگر اراده یك صفت علمی است که بدون ارتباط بامتعلّق خود تحقّق پذیر نمی‌باشد ناچار باید پذیرفت که بدون یك نوع ترجیح علمی نسبت به متعلّق اراده این صفت درنفس فاعل، تحقّق نمی‌پذیرد.

با توجّه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به آسانی می‌توان گفت مادام که ادراك رجحان یکی ازدوجانب فعل یاعدم آن برای فاعل حاصل نشده باشد ارادهٔ انجام فعل یاترك آن درشخص فاعل تحقّق نمی‌پذیرد نتیجهٔ این سخن آن است که ادراك رجحان همواره براراده مقدّم است.

اکنون اگر اراده بدون ادراك رجحان تحقّق نمی‌پذیرد رجحان شیء نیز برای فاعل یك امر افضل واولی بشمار می‌آید دربارهٔ فعل واجب‌الوجود که غنی مطلق است و چیزی برای وی افضل وأولی نمی‌باشد چگونه می‌توان سخن گفت؟

درمقام پاسخ به این پرسش سخن بسیار گفته شده است . برخی براین عقیده‌اند که فعل واجب‌الوجود معلّل به اغراض نمی‌باشد، گروهی دیگر گفته‌اند غرض خداوند ازایجاد وانجام فعل، ایصال خیرورساندن سعادت به غیر خویش می‌باشد. آنچه این سخن‌را با اشکال روبرو می‌سازد این است که گفته می‌شود آیا غرض خداوند ازایصال خیر ورساندن سعادت به غیرخویش چیست؟ اگرایصال خیر و رساندن سعادت به غیر ، فعل خداوند می‌باشد غایت و غرض از این فعل چیست ؟

مرحوم حکیم هیدجی‌این‌پرسش‌رابعنوان یك مسأله بصورت نظم درآورده ودریك بیت چنین می گوید:

غرض گر به غیراست ایصال خیر　　چه حاجت زایصال خیرش به غیر ؟

سهروردی دربرخی ازآثار خود پاسخ نخست را مورد تأیید قرار داده

وفعل خـداوندرا معلل به اغـراض نمی‌داند. عین عبارت وی دراین بـاب چنین است:

«... واذا علمت [1] ان کل مختار لا بدّ فی اختیاره احد طرفی وجود شیء من ترجّح وان یکون ذ لك الراجح راجحاً عنـده واولی به ، فیجب ان یکون فعل الغنّی المطلق أعلی من ان یکون بارادة، اذ لایتصور ان یکون امرٌ أولی بالغنّی و یتعلّق بشیء فیکون الغنـی المطلق فقیراً فی حصول الأولی له الی ذ لك الشیء فلیس بغنی حقاً.»

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهـروردی فعل حق را برتر وبالاتر ازاین‌می‌داند که مانند فعل‌مخلوق انجام پذیرد. مقصود سهروردی دراینجا این است که ارادهٔ واجب‌الوجود عین ذات وی بوده وغرض خداوند نیز ازانجام افعال به‌هیچ وجه زائد برذات مقدّس اونمی‌باشد.

نفس ناطقه انیت صرف است

کسانی که با آثار حکما آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که مسألهٔ تشکیك، یا اختلاف به نقص و کمال دریك شیء، ازجمله مسائلی است که درفلسفهٔ اسلامی دارای اهمیّت بسیار می‌باشد سهـروردی از جمله کسانی است که به این مسأله سخت باور داشته وآن را دربسیاری از آثار خـود مطرح ساخـته است. پس از سهروردی صدرالمتألّهین شیرازی نیز از جمله کسانی است که به مسألهٔ تشکیك اهمیّت داده ولی آن را تنها دروجود جاری دانسته است.

این فیلسوف بزرگ براین‌عقیده است که اختلاف به نقص و کمال درنفس معنی یا ماهیّت واحد معقول نبوده وتشکیك تنها درانحاء هستی ودرجات وجود جـاری می‌باشد. آنچه میان سهـروردی وصدرالمتألّهین فاصله افکنده واین دو

۱ــ «المشارع والمطارحات» مجموعهٔ اول چاپ استانبول صفحهٔ ۴۲۹.

فیلسوف‌را درمورد مسألهٔ تشکیك رویاروی یکدیگرقرار داده است جزطرز تلقّی وبرداشت آنان ازوجود چیزدیگری نمی‌باشد صدرالمتألّهین در بسیاری از آثار خود سهروردی را مورد انتقاد قرارداده ونظر وی را دائر براعتباری بودن وجود مردود بشمارآورده است.

جای هیچ گونه تردید نیست که اگر کسی وجودرا یك امر اعتباری بشمار آورد ازقول به وقوع تشکیك درآن نیزخودداری خواهد نمود، ازبرخی‌عبارات سهروردی چنین برمی‌آید که وی اعتباری بودن وجودرا مردود بشمار نیاورده است این فیلسوف متألّه در برخی آثار خود گام از این مرحله فراتر گذاشته واعتباری بودن وجودرا باصراحت اعلام داشته است عین عبارت وی دراین باب چنین آمده است:

« فی‌بیان ان المجعول هوالماهیة لاوجودها ـ ولمّا کان الوجود اعتبارا عقلیافللشیء من علّته‌الفیّاضة هویّته[1]...»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی وجود را یك اعتبار عقلی دانسته ودرنتیجه، آن را مجعول بشمار نیاورده است اگر کسی این عبارت سهروردی‌را به انضمام سایرعبارات وی دراین باب مورد توجّه وبررسی قرار دهد ناچارباصدرالمتألّهین هم‌آهنگ گشته وایرادهای این فیلسوف‌را برسخنان سهروردی مورد تأیید قرار خواهد داد زیرا آنچه صدرالمتألّهین‌را دراین باب ناخرسند ساخته وزبان وی‌را به گلهٔ واعتراض بازنموده است جزاعتقاد سهروردی به اعتباری بودن وجود چیز دیگری نمی‌باشد . با این همه در اینجا یك پرسش پیش می‌آید که به هیچ وجه نباید آن را نادیده انگاشت وبدون پاسخ گذاشت آن پرسش این است که گفته می‌شود : آیا به راستی عقیدهٔ سهروردی دربارهٔ وجود چیست؟

۱ـ «حکمه‌الاشراق» مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق چاپ تهران صفحهٔ ۱۸۶.

توجّه به‌آنچه تاکنون دراینجا گذشت پاسخ به این‌پرسش‌را آسان ساخته وعقیدهٔ سهروردی‌را دائر به اعتباری بودن وجود آشکار می‌نماید. ولی دربرخی از آثار سهروردی کلمات وعباراتی دیده می‌شود که کار پاسخ به این پرسش‌را بسیار مشکل‌می‌سازد این فیلسوف متألّه دربرخی ازآثارخود نفس ناطقه ومافوق آن را وجود محض وانیّت صرف بشمار آورده ومراتب نقص وکمال‌را نیز در میان آنهاجاری دانسته است. اکنون بی‌مناسبت نیست این مسأله‌را دراینجامطرح ساخته و عقیدهٔ سهروردی را در بارهٔ نفس ناطقه و عقول مفارقه مورد بررسی قرار دهیم.

سهروردی براین عقیده است که انسان هویت خویش را از طریق مثال وصورت ادراك نمی‌نماید. زیراهر گونه مثال وصورت ذهنی اعمّ ازاین که کلّی باشد یا جزئی، ذاتی باشد یا عرضی ، نسبت به هویت شخصی انسان بیگانه بوده ومشارٌ الیه یا مرجع ضمیر « انا » من قرار نمی‌گیرد. ادراك حضوری بگونه‌ای است که احتمال اشتراك درآن راه نداشته وجزهویت شخصی چیزدیگری‌را شامل نمی‌گردد. آنجاکه انسان «خود»را می‌یابد آنچه جز « خود» است بیگانه بوده و باکلمات « او » و «آن» مورد اشاره قرار می‌گیرد باید توجّه داشت صورت ادراکی ذهن که علم حصولی را تشکیل می‌دهد هراندازه محدود وجزئی باشد بازهم ازنوعی کلیّت وقابلیّت انطباق بر کثیر خالی نمی‌باشد.

به این ترتیب حضور «خود» برای «خود» که به هیچ وجه کلیّت وقابلیّت انطباق ندارد جزعلم حضوری چیز دیگری بشمار نمی‌آید با توجّه به آنچه در اینجا ذکرشد به آسانی می‌توان گفت آنجاکه «من» خودرا می‌یابم هویت «من» عین هستی می‌باشد زیرا آنچه غیر وجود است ازمشهد حضور وهستی بیرون است .

درهمین جاست که اشکال مشهور برخی ازحکما نیز در این باب از میان

برداشته می‌شود آن اشکال به این صورت است که گفته‌اند: اگرنفس ناطقهٔ انسان یك جوهر مجرد بشمار آید لازمهٔ آن این است که وقتی انسان خودرا ادراك می‌نماید به جوهربودن خویش نیز واقف گردد درحالیکه بسیاری از اشخاص در جوهر بودن نفس دچار تردید می‌باشند. برخی از حکما در مقام حل این اشکال برآمده وبگونه‌ای دیگر به‌آن پاسخ گفته‌اند:

پاسخ این است که می‌گویند: علّت این که اشخاص در هنگام عالم بودن به خویش از جوهر بودن نفس‌غافلند این است که آنان مفهوم جوهریّت‌را نمی‌دانند. حقیقت امر این‌است که این پاسخ به هیچ وجه یك پاسخ قانع کننده بشمار نمی‌آید زیرا کسانی را می‌شناسیم که مانند جالینوس مفهوم جوهر بودن را به روشنی می‌دانند ولی درعین حال هنگامی که به خویشتن عالم می‌باشند درجوهربودن نفس‌ناطقه تردید روامی‌دارند. به این‌ترتیب پاسخ صحیح ودرست به این اشکال همان چیزی است که سهروردی درباب علم حضوری نفس ناطقه نسبت به خویش ابراز داشته است.

این فیلسوف متألّه براین عقیده است که وقتی‌انسان «خود» را می‌یابد وبه علم‌حضوری ازخویش آگاه می گردد هر گونه معنی که غیرازهستی باشد ازمشهد حضور ووجود وی بیرون خواهد بود به این ترتیب کسی که هستی‌را با چشم هستی مشاهده‌کرده وآن را بگونه‌ای حضوری می‌یابد هر گونه مفهوم ذهنی از حضوروی دورمی‌باشد. سهروردی یکی‌ازفصول‌آخر کتاب‌التلویحات خودرا که تحت عنوان «مرصاد عرشی» به رشتهٔ تحریر درآورده به این مسأله اختصاص داده است.

وی می گوید: آنچه در اینجا باید گفت یك سخن بیش نیست آن سخن این است که «من» درمقام ذات وهویت خویش ازآنچه جز «من» است وارسته و مجرّدم، هنگامی که درخودم می‌نگرم‌آنچه می‌یابم هستی ناب وانیّت است‌آنچه

به این هستی ضمیمه گشته است دوچیزرا باید نام برد: نخست آنکه این هستی در یك موضوع قرار نگرفته است این‌همان چیزی است که به مثابهٔ یك تعریف برای جوهر بشمار می‌آید.

دودیگر این که این هستی به جسم، نسبت واضافه‌ای دارد این همان چیزی است که تعریف معنی نفس‌را تشکیل می‌دهد. اضافه و نسبت‌ها اموری هستند که بدون تردید ازدایره‌ی این هستی بیرون می‌باشند امّا آنچه به مثابهٔ تعریف جوهر بشمارمی‌آید چیزی جزیك امرسلبی نمی‌باشد اگر جوهربودن دارای معنی دیگری باشد من آن را درذات خود نمی‌یابم در حالیکه هویت ذات خودرا همواره می‌یابم وهرگز ازآن پنهان نمی‌باشم برای هویت شخصی من هیچ گونه فصل ممیّزی وجود ندارد زیرا من هویت خودرا به هویت خود می‌شناسم خود من هرگز ازخود من پنهان نیست. چونکه خود من ازخود من پنهان نیستم همواره آن رامی‌شناسم، اگربرای خود من فصل ممیز یاخصوصیّت دیگری موجود بود ناچار می‌باید هنگامی که خودرا می‌یابم آن را نیز می‌یافتم.

زیرا به خود من هیچ چیزنزدیکتر ازخود من نمی‌باشد، مفهوم «من» ازآن جهت که مفهوم «من» است درجائی صادق می‌باشد که یك شیء هویت خویش‌را دریابد به این‌ترتیب اگربرای «من» غیر از «من» حقیقتی وجود داشته باشد ناچار مفهوم «من» برای‌آن عرضی خواهد بود ودراین صورت بحکم اینکه «من» ازآن حقیقت پنهان نیستم مدرك یك امر عرضی بوده ودرنتیجه از ذات خود پنهان خواهم بود واین چیزی است که یك‌امرمحال بشمار می‌آید.

دراینجاست که بدون تردید خواهم گفت ماهیّت «من» جز وجود چیز دیگری نمی‌باشد. ماهیّت «من» چیزی نیست که درعالم عقل وادراك به دو چیز قابل تقسیم باشد آنچه درمورد تحلیل و ترکیب «من» می‌توان ابراز داشت جز اطلاق یك سلسله امور سلبی واضافی برآن چیز دیگری نمی‌باشد سهروردی در

اینجا بـه یك سلسله ازپرسش‌ها پاسخ گفته ومسأله‌را به‌صورت پـرسش وپاسخ و اعتراض ودفاع دنبال کرده است پرسش نخست به این صورت مطرح شده که گفته می‌شود: آیا چه چیـز مانع این است که تو بعنوان یك انسان از یك فصل ممیّز مجهول برخوردار باشی؟

پاسخ این پرسش این است که گفته می‌شود:

هنگامی که «من» مفهوم «من» را ادراك می کنم هر آنچه زائد براین مفهوم باشد اگرچه یك عنوان مجهول بشمار آید نسبت به «من» یك امر بیگانه بوده وبا ضمیر «او» یا «آن» قابل اشاره می‌باشد. جای هیچ گونه تـردید نیست که آنچه مرجع ضمیر «او» است از «من» بیرون می‌باشد.

دراینجا اعتراض دیگری مطرح گشته و گفته می‌شود: لازمهٔ آنچه تو ابراز داشتی این است که وجود تو واجب باشد درحـالیکه واقعیّت امرخلاف آن را اثبات می‌نماید.

درپاسخ این اعتـراض می گویم: واجب‌الوجود ، وجـود محض وهستی صرف بـوده وبه هیچ وجه مـوجودی کامل‌تر از آن قابل تصـّور نمی‌باشد ولی هستی من یك هستی ناقص است که نسبت به هستی کامل وواجب الوجود همانند شعاع نور نسبت به نور خـورشید می‌باشد هنگامی که تفاوت به کمال ونقص در وجود تحقّق می‌پذیرد برای اثبات این‌تفاوت نیازمند به فصل ممیـّزنخواهیم بود. زیرا امکان دراین مـرتبه نقص آن را اثبات کرده ووجـوب در مرتبهٔ دیگر کمال وتمامیـّت آن را به منصهٔ ظهور می‌رساند دراینجا اعتـراض دیگری مطرح گشته و گفته می‌شود: چیزی که قائم به نفس خـود باشد، کمال ونقص وشدّت وضعف در آن صادق نمی‌باشد.

درپاسخ این اعتـراض می گویم : این سخن یك سخن بی‌اساس بوده وما درضمن مباحث مربوط به تشکیك باب این احتمال را مسدود ساخته واساس این

سخن‌را باطل دانسته‌ایم دراینجا اعتـراض دیگری مطرح گشته و گفته مـی‌شود: اگر وجود ازآن جهت که قائم به نفس‌است واجب بشمارآید لازمهٔ آن این است که همه چیز واجب‌الوجود بوده باشد این اعتراض نیزمـردود است زیرا تفاوت به کمال ونقص وشدت وضعف چیزی است که به آسانی این اعتراض را از میان برمی‌دارد علاوه براین باید گفت کسانی که این اعتراض‌را مطرح می‌سازند خود آنان نیز ازدایرهٔ شمول آن بیرون نخواهند بود. زیرا این‌اشخاص کسانی هستند که وجود واجب ووجود ممکن‌را درمفهوم وجود بایکدیگر مشترك می‌دانند.

سهروردی این سخن را درعالم عقول نیزصادق دانسته ومی گوید: هنگامی که ذات یاخودی «من» ازاین بساطت وگسترش برخوردارمی‌باشد عقول مجـرّده به این‌بساطت وگسترش‌سزاوارترخواهند بود. بخشی‌ازعبارت‌سهروردی‌رادراین باب می‌آوریم:

«... ولیس لماهیتی فی‌العقل تفصیل الی امـرین الاّ امور سلبیّـة جعل لها اسماء وجودیة واضافات.

سؤال لك فصل مجهول ؟

جواب اذا ادرکت مفهوم «انا» فما زاد علیه من المجهول فهو بالنسبة الی «هو» فیکون خارجاً عنّـی.

قیل لی: فأذن ینبغی ان یجب وجودك ولیس کذا قلت : الوجود الواجبی هوالوجـود المحض الّـذی لا اتـّم منه ووجودی ناقص وهـو منه کالنور الشعاعی من النور الشمسّـی و لمـّا وجـد التفاوت والکمال والنقص کما اشرتم الیه لایحتاج الی ممیـّز فصلی وامکان هذه نقص وجـودها ووجوبه کمال وجوده الـّذی لااکمل منه. قیل: لااشدّ ولا اضعف فیما یقوم بنفسه.

قلت: هذا تحکم قد انحسم بابه فیما اسلفتم من الواعد.

سؤال: ان کان الوجود من حیث هو کذا واجبا فکان الکل کذا؟

جواب: اندفع بالتامّ والناقص هذالکلام وانمایقع هذا موقعه فی‌المتواطئة ثمّ ان هـذا یلزمکم ایضاً فی‌الوجود الـواجبی و الممکن اذ مـن حیث مفهومه لم یختلف.

واذا کان ذاتی علی هذه البساطة فالعقول اولی[1]...»

آنچه دراینجا نقل شد تنها بخشی بسیار مختصر ازعبارات سهـروردی را دربارهٔ «انیّـت» نفس ناطقه تشکیل می‌دهـد. این فیلسوف متألّه به تفصیل دراین باب سخن گفته واین مسأله را به مناسبت‌های مختلف درآثار خود مطرح ساخته است وی براین‌عقیده است که نفس ناطقه وآنچه مافوق آن می‌باشد وجود محض وانیّـت صرف بشمارمـی‌آیند این فیلسوف طـریق اثبات این مدّعارا جزعلـم حضوری ودریافت خویشتن خویش چیـز دیگری نمی‌داند آنچه جـالب توجّه است ومقصود این نگارنده‌را ازطرح این مسأله دراینجا تأمین می‌نماید این است که سهروردی علاوه براین که به‌اصالت وعینیت وجود دراین مورد اعتراف کرده است از مسأله تشکیك در وجـود نیز استفاده کرده وآن را مورد تأکید قرار داده است.

با توجّه به این واقعیّت که این فیلسوف متألّه نفس ناطقهٔ خودرا انیّت صرف بشمارآورده وتفاوت آن را با وجود واجب درنقص و کمال دانسته است است چگونه می‌توان ادّعاکرد که وی منکر عینیت وجـود بوده و وقوع تشکیك درآن را مورد انکار قرارداده است؟

سهروردی نه تنها دراین مورد به وقوع تشکیك دروجود باکمال صراحت اعتراف کرده است بلکه دربرخی ازمـوارد دیگر نیز کم وبیش به این واقعیّت اعتراف نموده است وی درجای دیگراز کتاب«التلویحات» ضمن طرح برخی‌از مسائل که اکنون از دایرهٔ بحث ما بیرون است مسألهٔ وجـودرا مطرح کرده ودر

۱ــ التلویحات مجموعهٔ اول چاپ استانبول صفحه ۱۱۷ــ۱۱۶.

این باب چنین می گوید:

«... والوجود یقع بالتشکیك علی‌الواجب اولی واول ثمّ علی الجوهر ثمّ علی‌القار الذّات، والغیر الأضافی منه اتمّ[1]...»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی باکمال صراحت به وقوع تشکیك دروجود اعتراف کرده واطلاق آن را برواجب الوجود اولی واول بشمار می‌آورد این فیلسوف درجای دیگر از کتاب «التلویحات» ضمن نفی ماهیّت از وجود خداوند ، به مسألهٔ تشکیك در وجود اشاره کرده وچنین می گوید:

«... فاذن ان کان فی‌الوجود واجبٌ فلیس له ماهیّة وراء الوجود بحیث یفصّلها الذّهن الی امرین فهو الوجود الصرف البحت الذّی لایشوبه شیءٌ اصلا من خصوص وعموم ، وما سواه لمعةٌ عنه اولمعة عن لمعة لا یمتازالاّ بکماله ولأنّه کلّه الوجود وکلّ الوجود[2]...»

دراین عبارت نیز سهروردی تفاوت وجود خداوند را باسایرموجودات به کمال و نقص دانسته وبه این ترتیب به وقوع تشکیك در وجود اعتراف نموده است .

دنبالهٔ بحث و مکاشفهٔ سهروردی

باتوجّه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به‌آسانی می‌توان گفت سهروردی به عینیت وجود معترف بوده ونفس ناطقه ومافوق آن‌را نیز وجودمحض بشمار می‌آورد آنچه موجب شده که این فیلسوف به عینیت وجود اعتراف نماید جز درك خودی خودکه مفهوم «من» وعلم حضوری‌راتشکیل می‌دهد چیز دیگری

۱ــ «التلویحات» مجموعه اول آثارسهروردی چاپ استانبول صفحه ۱۷.

۲ــ همان کتاب صفحه ۳۵.

نمی‌باشد سهروردی دربارهٔ این مسأله که انسان «خود» را تنها به «خود» می‌یابد و آنچه غیر خـود است بیگانه بشمار می‌آید به تفصیل سخن گفته و آن را اساس فلسفهٔ اشراقی‌خویش دانسته است وی براین‌عقیده است که انسان هرگز نمی‌تواند خودرا ازطریق مثال ادراك نماید.

سهروردی برای اثبات این مدعـا به چندین دلیل تمسك جسته است. دلیل اول این است که می‌فرماید: شیء که قائم است به ذات ومدرك است ذات خودرا نمی‌تواند که ادراك کند ذات خـودرا به مثال ذات خود، زیرا که مثال شیء غیر شیء است پس اگرمدرَك «به فتح» مثال باشد ذات آن شیء مدرَك نخواهد بود.

وبراین تقدیر یکی از دو امر لازم می‌آید. که انائیت وادراك انائیت غیر شیء باشد دوم ایـن است که ادراك ذات بعینـه ادراك غـیر ذات بـاشد وایـن هـردو ظاهـر البطلان است[1]. عین عبارت سهروردی در این عبـارت چـنین است:

«... فان علمه ان کان بمثال ومثال الأنائیه لیس هی ـ فهو بالنسبة الیها «هو» « والمدرك هوالمثال حیئذ» فیلزم ان یکون ادراك الأنائیه هـو بعینه ادراك ما هوهو وان یکون ادراك ذاتها بعینه ادراك غیرها.»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی ادراك ذات خودرا «من» وادراك مثال ذات خودرا «او» بشمار آورده است این مسأله نیز مسلّم است که ادراك «او» به هیچ وجه نمی‌تواند ادراك «من» بشمار آید به این ترتیب کسانی که ادراك «من» را ازطریق ادراك «او» به دست می‌آورند درحقیقت به ادراك «من» نائل نگشته و غیر خـودرا بجای خود انتخاب کرده‌اند این سخن درمورد ادراك ذات صادق بوده و استدلال سهروردی نیزتنها دراین‌مورد جاری می‌باشد ولی در

۱ـ این عبارت از کتاب «انـواریه» نوشته محمد شریف نظام‌الدین احمد هروی نقل شد.

مورد ادراك امور خارجی به هیچ وجه این سخن صادق نمی‌باشد زیـرا آنچـه غیر ذات انسان اعـم ازاین که یك شیء واقعی باشد یامثال شیء، نسبت بـه ذات انسان بیگانه بوده وبا ضمیر «او» یا «آن» مورد اشاره قرار می گیرد.

دلیل دوم این است که گفته می‌شود: کسی که ذات خـودرا از طریق مثال ذات ادراك می‌نماید بایکی ازدوفرض روبروخواهد بود فرض نخست این است که شخص ادراك کننده اگر چه نسبت به مثال عـالم می‌باشد ولی به هیچ وجـه نمی‌داندکه این مثال، مثال ذات وی بشمارمی‌آید جای هیچ گونه تردید نیست که دراین صورت علـم این شخص به مثال، مستلزم علـم وی به ذات خود نمی‌باشد فرض دوم این است که شخص ادراك کننده درعین این که مثال را می‌شناسد نسبت به این واقعیّت نیز عـالم است که این مثال مثال ذات شخصی وی بشمار می آید جای هیچ گونه تردید نیست که دراین فرض نیز علم به مثال منشأ علم شخص به ذات خـود نخواهد بود زیرا در این صورت پیش از آنکه شخص ادراك کننده نسبت به مثال ذات خود عالم باشد ذات خـویش‌را یافته وازآن آگاه می‌باشد .

عین عبارت سهروردی دراین باب چنین است:

« وایضاً ان کان علمه بمثال، ان لم یعلم انّه مثال لنفسه فلم یعلم نفسه وان علم انّه مثال لنفسه فقد علم نفسه لا بالمثال.»

دلیل سوم سهروردی دراین باب این است که گفته می‌شود: یك شیء قائم به ذات اعـم ازاین که عقل مفارق باشد یا نفس ناطقه، علم خودرا نسبت به ذات خویش هرگز ازطریق صفات زائد برذات بدست نمی‌آورد زیرا علم به صفت از آن جهت که صفت است همواره بعد ازعلم به ذات تحقّق می‌پذیرد به این‌ترتیب علم یك شخص به ذات خـویش هرگز از طریق علم وی به صفات زائد برذاتش حاصل‌نمی گردد اکنون اگرعلم شخص‌را به مثال خویش یك صفت بشمارآوریم ناچار باید اعتراف کنیم که علم این‌شخص نسبت به‌ذات خویش هرگز ازطریق

علم وی به مثال خویش حاصل نگشته است.

لازم به یاد آوری است که این دلیل اعمّ از دودلیل سابق بوده وبه مثال ذات اختصاص نمی‌یابد این‌دلیل که براصل تقدّم موصوف برصفت‌استوارمی‌باشد در مورد همهٔ صفات ذات جاری است آنچه باعث شگفتی می‌شود این است که شارح علاّمه قطب‌الدین شیرازی ادلّهٔ سهروردی را دراین باب از نوع ادلّهٔ اقناعی بشمارآورده است.

صدرالمتألّهین درتعلیقات خود بر کتاب « حکمةالأشراق » سخن شارح علاّمه‌را بی‌اساس‌دانسته وادلّهٔ سهروردی‌را دراین‌باب‌کامل ومحکم بشمارآورده است . باید توجّه داشت که صدرالمتألّهین نیز نسبت به دلیل دوم اظهار عدم رضایت کرده وآن را مورد ایراد وانتقاد قرار داده است . این فیلسوف دلیل دوم سهروردی را ازدو جهت مورد انتقاد قرار داده است جهت اول این است که می گوید : حصول علم به یك شیء برای انسان به هیچ وجه مستلزم حصول علم به علم برای وی نمی‌باشد به عبارت دیگر می‌توان گفت آگاهی انسان از یك شیء به هیچ وجه مستلزم آگاهی وی ازآگاهی خود نمی‌باشد.

جهت دوم این است که می گوید: اگردلیل دوم سهروردی معتبرباشد لازمهٔ آن این‌خواهد بودکه ادراك اشیاء خارجی که ازمحضر نفس ناطقه بدورمی‌باشند امکان پذیر نگردد زیرا دراین صورت حصول هر گونه ادراك برای نفس مستلزم این است که معلوم خارجی‌آن نیزبرای نفس ناطقه حضورداشته باشد عین‌عبارت صدرالمتألّهین دراین باب چنین آمده است:

«... فیه منعٌ ونقض امّا الأول فلانسلّم انّ من علم شیئاً بمثال فلابد من ان یعلم ان ذلك مثال لذلك الشیء اذ لایلزم من حصول العلم بشیء ان یحصل العلم بالعلم به. وامّا الثانی فلان المذکور لوکان حقّاً لما امکن ادراك الأشیاء الخارجیة عن النفس الغائبة عنه فکان کل ادراك مستلزما

لوجود ذات المعلوم وذلك باطل»[1]...»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود صدرالمتألّهین سخن سهروردی‌را مورد انتقاد قرار داده ومی گوید اگر کسی به یك شیء از طریق مثال آن شیء عالم گردد لازم نیست که به مثال بودن آن مثال نسبت به آن شیء نیز، عالم باشد.

باید توجّه داشت که عظمت صدرالمتألّهین واحاطهٔ بی‌مانندش به مسائل عقلی هرگزنباید مانع انتقاد ازسخنان وی گردد زیرایك‌شخص اندیشمند هراندازه بزرگ باشد حقیقت ازاو به مراتب بزرگترخواهد بود.

حقیقت این است که اگر کسی به یك شیء از طریق مثال آن آگاه گردد هرگز نمی‌تواند مثال بودن آن مثال‌را نسبت به‌آن شیء یك امرمجهول بشمار آورد زیراعلم به مثال یك‌شیء، ازآن جهت که مثال است بدون علم به خود آن شیء امکان پذیرنمی‌باشد شاید خود صدرالمتألّهین‌نیزسخن خودرا درهمهٔ موارد نپذیرفته وآنچه دراینجا ابرارداشته است دربرخی‌موارد دیگرمورد انکار قرارداده باشد. بطور مثال این فیلسوف بزرگ درباب وجود ذهنی قول قائلان به شبح را مردود دانسته وطرفداران این نظریّه‌را بشدت مورد انتقاد قرار داده است اکنون دراینجا این پرسش پیش‌می آید که اگرسخن‌صدرالمتألّهین درمورد علم به شیء ازطریق مثال یك سخن معتبربشمار می آید چرا این‌فیلسوف قول قائلان به شبح‌را درباب وجود ذهنی مردود دانسته است؟

اعمّ ازاین که به این پرسش پاسخ گفته شود یانه دراین سخن تردید نیست که صدرالمتألّهین درمورد مسألهٔ علم‌حضوری وآگاهی انسان ازخویشتن‌خویش باسهروردی هم‌آهنگ بوده وبسیاری از ادلّهٔ وی‌را نیز دراین باب مورد تأیید قرارداده است سهروردی این مسأله‌را دربرخی ازآثار خود مطرح ساخته وآنرا

۱ــ تعلیقات حاشیه حکمة‌الاشراق چاپ سنگی صفحه ۲۹۲.

اساس بسیاری ازنظریات خویش بشمار آورده است.

این فیلسوف متألّه درمورد این مسأله مشاهده ومکاشفه‌ای‌را ابراز داشته که بسیارجالب‌توجّه می‌باشد وی مکاشفهٔ خویش‌رادراین باب درکتاب «التلویحات» تحت عنوان «حکایت ومنام» به صورت یك گفتگوی دوستانه با ارسطو به رشتهٔ تحریر در آورده است. فیلسوف معاصر آقای دکترمهدی حائری این مکاشفه را دررساله‌ای تحت عنوان «او بود ومن بودم» «واو گفت ومن گفتم» ترجمه کرده وبخشی ازآن ترجمه‌را درمقدمهٔ کتاب آگاهی وگواهی که ترجمهٔ رسالهٔ تصور و تصدیق صدرالمتألّهین است نقل کرده است عین عبارت آن ترجمه به این ترتیب است:

« زمانی به شدّت سر به گریبان تفکّر فرو برده وبه کار پژوهشگری اشتغال مداوم داشتم ودرژرف اندیشه وریاضت فکری غوطه‌ور بودم واین به هنگامی بودکه با دشواری‌های مسألهٔ علم به رزم وستیز برخاسته بودم وهرچه درکتاب‌ها و گفته‌ها بیشترکاوش وپی‌جوئی می‌کردم کمتر به حل آن دست می‌یافتم. تااینکه درشامگاهی ازشامگاهان خلسه‌ای که شبیه به نوم بود برمن چیره گردید. دراین‌حالت بودکه طیفی ازلذت مرا فراگرفت وبارقه جهیدن کرد ونوری درخشان گردید.

دراین درخشندگی شبحی به سیمای انسان پدیدار شد. نظر که بروی افکندم دریافتم اوآرامش جان خردمندان ورهبرحکمت وفرزانگی معلّم اول است که باهیبت وجلوهٔ شگفت انگیزی وابهت ووالائی حیرت افزائی در صحنهٔ شهود من کشف ونمودار گردید. اوباخوش روئی ولطف ودرود مرا نوازش داد تا جائی که دهشت و حیرتی که برمن چیره گردیده بود زائل گردید ووحشت وخود باختگی به انس وآرامش تبدیل شد. هنگامی که خویشتن‌را باز یافتم شکوهٔ خودرا ازدشواری‌های مسألهٔ علم به حضورش گزارش نمودم. او درپاسخ

گفت: اگر به خود باز گردی واز نهاد خویش پرسش کنی به یقین پاسخ خودرا خواهی یافت.

من گفتم چگونه است؟

او گفت: آیا مگر نه این است که تو خـودرا درك می کنی؟ وآیا این درك خویش درك ذات به ذات نیست؟ یا درك ذات به چیز دیگری غیر از ذات است؟

اگرچنین است که این درك ذات به غیرذات است پس برای ذات تونیروی دیگر وذات دیگری است که اوتورادرك می کند ودیگراین تو نیستی که خودت‌را درك می کنی. حال که چنین است قهراً پرسش از این نیـروی دیگر وذات دیگر به میان می‌آید که عامل حقیقی و نهادی درك ذات می‌باشد. آیا این نیرو یا ذات خود ذات خویش را درك می کند یا به عامل دیگر درك نیازمند است؟

و همین گونه تا سخن از عامل درك به درازای نامتناهی کشیده خواهد شد و این محال است . فرض دیگر این است که تو ذات خویش را با واسطه‌ی اثر و و صورتی که از حقیقت ذات خـود به دست می‌آوری درك و آگاهی می کنی و هر گز حقیقت ذات خود را بدون واسطه‌ی صورت آگاهی و گواهی نخواهی کرد .

من گفتم : آری می‌پذیرم که من هر گز مستقیماً به خویش آگاهی و گواهی نمی‌یابم و تنها با واسطه‌ی اثروار روزنه‌ی صورت حـاصله‌ی تصوری و تصدیقی است که به ذات خویش رهنمون می‌شوم .

او گفت : اگر به راستی چنین است که تو می گوئی ، پس در صورتی که اثر و صورت حاصله مطابق با ذات تو نیست قهراً این‌صورت‌نمایانگر ذات تـو نخواهد بود و چون این اثر نمایانگر ذات تو نیست پس در تو این حالت ، ذات خویش را ادراك نکرده‌ای .

من گفتم : فرض کنیم که اثر مطابق با ذات من است در صورتی که این اثر

را از ذات خود به ذهن می‌آورم عیناً صورت ذات و نمایانگر ذات من است و نمایایگر چیز دیگری نیست .

آیا باز هم می‌گوئید که ذات خود را از رهگذر این صورت نتوانسته‌ام درك نمایم ؟

او گفت : این صورتی که می گوئی حتماً مطابق با نفس وذات تو است آیا مطابق باذات مطلق است یامطابق با ذات مخصوص تواست که دارای مشخصات و صفات مخصوصی است.

من گفتم : فرض دوم را اختیار کرده ومی گویم صورت تصوری یاتصدیقی مطابق با ذات‌مخصوص من‌است که دارای صفات مخصوص می‌باشد وبدین‌جهت نمایانگر ذات من می‌باشد .

او گفت : هر صورتی که در ذهن ارتسام پذیرد کلی است و هر قدر که صورت را به مفاهیم و صفات و مشخصات صوری دیگر مقید سازید باز هم چون از کثرت و اشتراك دریغ وامتناع ندارد کلی‌می باشد؛ واگر احیاناً به خاطرمانعی ازخارج، یك‌مفهوم کلی از اشتراك درصدق بی نصیب گردید و مصداق آن‌منحصر به فرد واحد شد باز هم از کلیت و عموم در حد مفهومیت ساقط نخواهد شد اما حقیقت انکار ناپذیر این است که :

تو مدرك ذات بی همتای خود می‌باشی ، ذاتی که حقیقةً و ذاتاً از هرگونه اشتراك و عموم آسیب ناپذیر است . نتیجه این است که این ادراك مخصوص که تو از ذات یگانه و غیر قابل عموم و اشتراك خودداری نمی تواند به توسط یك صورت تصوری یاتصدیقی باشد. پس ادراك ذات هرگز به «صورت» نیست.

من گفتم : این چگونه است که میگوئی ادراك ذات هرگز به‌صورت نیست درحالی که‌ضرورتاًمن‌پیوسته به‌آسانی مفهوم «من» را به عنوان صورت‌نمایانگری از ذات خویش تصور وآگاهی می کنم ؟

او گفت : مفهوم «من» از آن جهت که مفهوم «من» است وصورتی نمایانگر از یك حقیقت عینی است یك مفهوم کلی می‌باشد که از شرکت و عموم امتناع و دریغی ندارد ، چه حتماً می‌دانـی «جـزئی» از آن جهت که جزئی است کلـی و مشترك است و بر اساس همین اصل مفهوم‌هائی همچون «ایـن» ، «آن» ، «من» ، «ما» و «او» باآن که به جزئیات باز گشت می کنند همه معقولات و کلیات‌می‌باشند و از عمـوم و اشتراك مفهـومی برخـوردارند... » بخشی از عبارت سهروردی در این باب چنین است : «حکایة و منام و کنت زمانا شدیدالأشتغال کثیرالفکر والریاضة وکان یصعب علـّی مسئلةالعلم ، و ما ذکرفی‌الکتب لم‌یتنقـّح لی فوقعت لیلة من‌اللیالی خلسة فی شبه نوم لی فاذا انا بلذة غاشیة و برقة لامعة و نورشعشانی مع تمثـّل شبح انسانی فرأیته فاذا هو غیاث النـّفوس و امام الحکمة المعلم الأول فتلقـّانی بالتـّرحیب والتسلیم ...»[1]

داستان این خلسه و ماجرای ایـن مکاشفه مفصـل است و سهروردی مسائل بسیار مهمی را به صورت گفتگو دراین حالت کشف کرده و سپس به‌رشته‌نگارش در آورده است .

این فیلسوف متأله در پایان این گفتگوی روحانی که در حـال خلسه انجام پذیرفته است مصاحب خود را مورد پرسش قرار داده و از اتصال نفوس ناطقه و اتحاد آنها با عقل سخن به میان می‌آورد مصاحب فرزانه‌ی وی پس‌از اینکه‌به‌این پرسش پاسخ می گوید استاد خود افلاطون الهی را مورد تجلیل و تکریم فراوان و حیرت‌انگیز قرار می دهد .

در اینجاست که سهروردی از وی می‌پرسد آیا کسانی از فیلسوفان اسلامی را می‌شناسی که بـه مقام وی رسیده بـاشند ، او در پـاسخ می گـوید نه ، سپس سهروردی می گوید کسانی راکه به اسم و رسم می‌شناختم نام بردم ولی اوبه‌آنان

۱ــ «التلویحات» مجموعهٔ اول آثار سهروردی چاپ استانبول صفحه ۷۰

نوجه نکرد ، در اینجا سهروردی به گروهی از عرفای اسلامی توجه کرده و نام آنان را برای مصاحب خود باز می گوید . کسانی که وی در اینجا نام برده است عبارتند از :

۱ـ بایزید بسطامی .

۲ـ سهل ابن عبدالله شوشتری .

وی می گوید به مجرد این که نام این اشخاص را بر زبان آوردم شکفته و شادمان گشت و گفت این اشخاص به حقّ و راستی فیلسوف و حکیم می باشند زیرا این اشخاص کسانی هستند که در مرتبه‌ی علوم رسمی و ظاهری متوقف و پای بند نگشته و خود را به مقام علم حضوری و اتصال شهودی و اصل ساخته‌اند این اشخاص ازجائی حرکت می کنند که ما از آنجا حرکت کرده‌ایم و درباره‌ی چیزی سخن می گویند که ما نیز درباره‌ی همان چیز سخن گفته‌ایم در اینجا بود که او از من جدا گشت و مرا بحالی گذاشت که از فراق سرشك اندوه ازچشمانم سرازیر گشت .

فاعل بالرضا

مسأله‌ی علم و ادراك از جمله مسائلی است که در فلسفه دارای اهمیت‌بسیار بوده و در نشان دادن موضع فلسفی اشخاص نقش تعیین کننده‌ای را ایفا می‌نماید آنجاکه سقراط در جمله‌ی کوتاه و پر محتوای خود گفته است «خودت‌رابشناس» اهمیت این مسألهٔ را خاطرنشان ساخته و آن را نخستین گام در راه دراز و پر ماجرای اندیشه بشمار آورده است. مسأله‌ی شناخت و معرفت شناسی هنوز هم دارای اهمیت بسیار بوده و یکی از اساسی‌ترین مسائل فلسفه بشمار می‌آید.

در باره‌ی این مسأله اگر چه در طول تاریخ فلسفه سخن بسیار گفته شده است ولی آنچه ناگفته مانده است هنوز نیزفراوان می‌باشد حکیم متألهشهاب‌الدین سهروردی از اهمیت این مسأله به خوبی آگاه بوده و در این باب به تفصیل سخن گفته است این فیلسوف بر این عقیده است که علم و ادراك جز حضورشیء برای ذات مجرد چیز دیگری نمی‌باشد درنظر وی حضور و پنهان نبودن ازخود اساس علم و ادراك بشمار می‌آید:

«فاعلم ان التعقل هو حضور الشیء للذات المجرّده عن‌المادّه و ان شئت قلت عدم غیبته عنها وهذا اتم لأنه یعم ادراك‌الشیء لذاته ولغیره اذالشیء لایحضر لنفسه ولکن لایغیب عنها ...[1]»

۱ــ «التلویحات» مجموعه آثار سهروردی چاپ استانبول صفحه ۷۲.

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی پنهان نبودن از ذات مدرك‌را اساس‌علم‌وادراك دانسته وآن راکامل‌ترین‌تعریف دراین‌باب بشمارآورده است این سخن در مورد ادراك ذات و خودآگاهی انسان از خویشتن خویش به روشنی صادق می‌باشد زیرا نفس ناطقه‌که یك موجود مجرد می‌باشد بههیچ‌وجه از خود پنهان نبوده و به همان اندازه‌که از مادّه مجرد است ذات خویش را ادراك می‌نماید .

این سخن در مورد ادراك و احاطه‌ی نفس ناطقه به سایر امور نیز صادق می‌باشد زیرا نفس ناطقه‌ی انسان اگر چه به عین خارجی اشیاء در جهان خارج دست نمی‌یابد ولی آنچه مسلم است این است‌که به‌ماهیات وصور اشیاء نائل گشته و آنها را بگونه‌ای حضوری در خویش می‌یابد معلومات جزئی ومدرکات شخصی‌اموری هستند که درنیروهای‌گوناگون‌نفس‌وجودداشته وازحوزه‌ی‌حضور آن بیرون نمی‌باشند، کلیات و امورمعقوله اگر چه در نیروهای‌گوناگون نفسانی منطبع نمی‌باشند ولی این‌کلیات از نفس پنهان نبوده و همواره در ذات نفس ناطقه از خصلت حضور برخوردار می‌باشند . به این ترتیب آنچه معلوم ومدرك بوده و نفس ناطقه‌ی انسان آنرابگونه‌ای حضوری درمی‌یابد، صورادراکی‌اشیاء را باید نام برد .

آنچه بیرون از نفس ناطقه است اگرچه معلوم ومدرك به‌شمار می‌آید ولی معلوم بودن آن بالعرض بوده و اطلاق این عنوان برآن تنها بواسطه‌ی این است که با معلوم بالذات منطبق می‌باشد . با توجه به آنچه تاکنون در اینجاذکرشد به آسانی می‌توان گفت علم و ادراك در نظر سهروردی جز شیء برای مدرك چیز دیگری نمی‌باشد همانگونه‌که نفس برای خود حاضر بوده و به هیچ وجه از خود پنهان نمی‌باشد بدن ونیروهای نفسانی آن نیزهمواره برای نفس‌حاضر بوده و از حوزه‌ی احاطه و تسلط آن خارج نمی‌باشند این سخن درموردخیال و صورت ادراکی خیال نیزصادق است یعنی همانگونه‌که قوه خیال برای‌نفس

حاضر است صورت ادراکی خیال نیز برای آن حاضر می‌باشد به این ترتیب ملاك ادراك نفس، در مورد صورت ادراکی خیال، حضوراست نه تمثّل آن برای برای نفس.

همانگونه که در آغاز این مبحث گذشت این مسأله یکی از مسائل بنیادی است که می‌توان آن را زیر بنای بسیاری از مسائل دیگر بشمار آورد سهروردی به این مسأله استناد کرده و به مشکلهٔ حکما در مورد علم خداوند به موجودات خاتمه بخشیده است این فیلسوف بر این عقیده است که خداوند وجود بحت و بسیط بوده و همهٔ اشیاء نیز برای وی حاضر می‌باشند.

وی همه اشیاء را لازمهٔ ذات خداوند دانسته است اکنون اگر ذات خداوند از خود پنهان نیست لوازم ذات او نیز از او پنهان نمی باشند به عبارت دیگر می توان گفت نسبت وجود اشیاء به وجود حق تبارك و تعالی همانند نسبت صورادراکیه به نفس ناطقه می‌باشد یعنی همانگونه که نفس ناطقه به صورادراکیه خود احاطه داشته وآنهارا بگونه‌ای حضوری در خود می‌یابد، ذات حق تبارك و تعالی نیز به وجود اشیا احاطهٔ قیّومی داشته و هستی اشیاء برای او عین حضور بشمار می‌آیند.

در اینجاست که سهروردی با حکمای مشائی در بارهٔ کیفیت علم خداوند به اشیاء، به مخالفت برخاسته و عقیدهٔ آنان را در مورد اثبات صور مرتسمه، مردود دانسته است. حکما درباب علم خداوند وچگونگی آن سخن بسیار گفته‌اند مجموع عقاید و آراء آنان را در این باب به ترتیب زیر می توان خلاصه نمود.

۱ـ خداوند در بارهٔ ذات خویش هیچ گونه آگاهی ندارد.

این عقیده را به برخی ازفلاسفه‌ی کهن در دوران باستان نسبت داده وبرای اثبات این ادعا چنین استدلال نموده‌اند:

برای تعیین ماهیت علم، در آثار حکما و متکلمان بیش از دو تعریف

وجود نداردکه به ترتیب عبارتند از :

۱ـ علم عبارت است از یك نوع اضافه که همواره بین متضایفان موجود است .

۲ـ علم نیست مگرپیدایش صورتی درذهن که پیوسته با معلوم خارجی مطابقت داشته باشد . اکنون اگر حقیقت علم را مطابق تعریف نخست یك نوع اضافه بین متضایفان بدانیم هرگز ماهیت علم در مورد علم خداوند به‌ذات‌خویش مصداق پیدا نخواهد کرد ، زیرا بین حق تعالی و ذات خویش هیچ گونه‌اضافه‌ای قابل تصور نمی‌باشد چنانکه اگر کسانی مطابق تعریف دوم حقیقت علم‌راپیدایش صورتی ذهنی که پیوسته با معلوم خارجی مطابقت دارد بحساب آورند .

دربارهٔ علم باری تعالی به‌ذات خویش دچار اشکال تعدد واجب الوجود خواهند شد درحالیکه ادلّهٔ توحید، وحدت واجب‌الوجود را به‌اثبات می‌رساند.

۲ـ خداوند نسبت به ذات خویش عالم است ولی نسبت به موجودات که جملگی حادث ومعلول وی می‌باشند ، درازل عالم‌نبوده است زیرا هیچ‌موجودی جز ذات حق ازلی نیست‌وعلم به معدوم نیز امکان پذیر نمی‌باشد ، حاج ملاهادی سبزواری این دو قول را در یك بیت به‌رشته‌ی‌نظم کشیده و چنین‌می گوید:

«قد قیل لا علم له بذاته وقیل لا یعلم معلولاته» [1]

۳ـ صور علمیه‌ی ممکنات بوجه کلی و به نعت حصول ذهنی در ذات حق تبارك و تعالی مرتسم می‌باشند ، پیروان این عقیده عبارتند از : ۱ـ ابونصرفارابی ۲ـ ابوعلی‌سینا ۳ـ بهمنیار ۴ـ ابوالعباس لوکری. بوعلی سینا معتقد است گاهی صورت معقوله از یك موجود خارجی به طریقه‌ی تجرید اخذ و انتزاع می‌شود در این هنگام منشاء صورت معقوله شیء موجود در خارج است ولی‌اگرصورت معقوله از شیء موجود در خارج اخذ و انتزاع نگردد در این هنگام جریان امر

۱ـ «شرح منظومه» نسخه ناصری صفحه ۱۵۹.

برعکس خواهد بود یعنی منشاء پیدایش موجود خارجی همانا صورت معقولـه آن خواهد بود مانند این که یك مهندس نقشه و طرح یـك ساختمان عظیم را در ذهن خود تصویر می‌نماید سپس صورت ذهنی خود را که در آغاز ترسیم نموده به مرحلهٔ عمل و اجراء در می‌آورد فرض نخست عبارت است از علم انفعالی که پیوسته بعد از معلوم خارجی حاصل می گردد، فرض دوم عبارت است از علم فعلی که همواره پیش از معلوم خارجی است و منشاء آن نیز بشمار می‌آید .

شیخ‌الرئیس ابوعلـی سینا پس از این کـه صورت معقولـه را بـه دو قسم تقسیم می‌نماید ، علم باری تعالی را نسبت به موجودات از نوع دوم می‌داند و به این ترتیب علم خداوند نسبت به موجودات در نظر وی علم فعلی بشمار می‌آیـد به همین جهت است که این فیلسوف و پیروانش فـاعلیت حق تبارك و تعالـی را نسبت به موجودات از نوع فاعلیت بالعنایه می دانند عین عبارت شیخ‌الرئیس در این باب چنین است :

«ان المعنی المعقول قد یؤخذ عن الشیء الموجود کما اخذنا عن الفلك بالرصد و الحسّ صورته المعقولة وقد یکون الصـورة المعقـولة غیر مـأخوذة عن الموجود بل بالعکس کما انّا نعقّل صورة بنائیة نخترعها ثم تکـون تلك الصورة محرکة لأعضائنا الی ان نوجدها فلاتکون وجـدت فعقلناها ولکن عقلناها فوجدت و نسبته الکل الی عقل الواجب الوجود هـذا...»

۴ـ علم مانند سایر صفات کمالیه عین ذات حق تعالی است در عین این که باصورت معقولهٔ هر شیء نیز متحد است. این سخن ازحکیم معروف فرفوریوس است که حکمای اسلامی آن را در آثار خود نقل کرده و به وی منسوب‌نموده‌اند لازم به یادآوریست که شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا سخت برفرفوریوس تاخته و قول منسوب به وی را مردود بشمار آورده است .

۵ـ خداوند از طریـق احاطه بـه صور مفارقـه و مثل عقلیه نسبت بـه همهٔ

موجودات عالم است این سخن را به افلاطون نسبت داده و بسیاری از حکمای اسلامی نیز آن را پذیرفته‌اند .

۶ـ ملاك علم خداوند به موجودات در ازل ماهیات ثابته‌اند طرفداران این عقیده را گروهی از معتزله تشکیل می‌دهند این جماعت بر این عقیده‌اند که‌ماهیات اشیاء پیش از آن‌که موجود شوند ثابت اند در باب معنی ثبوت سخنی جز این نمی‌گویند که ثابت نه موجود است نه معدوم . توجه به این اصل که تقرّرماهیت بدون نوعی از وجود امکان پذیر نیست رهنمونی روشن برای بطلان این عقیده است .

۷ـ مناط علم خداوند به موجودات در ازل ، چیزی جز اعیان ثابته نیست بسیاری از بزرگان صوفیه مانند شیخ محی‌الدین عربی و پیروان وی از این‌عقیده جانبداری نموده‌اند این جماعت را عقیده بر آن است که کلیهٔ موجودات پیش از آن‌که درجهان عینی پا به مرحلهٔ بروز وظهور بگذارند درعالم علم ربوبی ثابت بوده‌اند تفاوت میان این عقیده و مذهب معتزله در این است که صوفیه به ثبوت عینی اشیاء پیش از آنکه به وجود عینی موجود گردند قائل نمی‌باشند بلکه‌ثبوت اشیاء را در ازل یك نوع ثبوت علمی می‌دانند که در مرحلهٔ علم ربوبی ثابت می‌باشند بطوری که می‌توان گفت اعیان ثابتهٔ اشیاء در علم ربوبیت به نحو ثبوت ربانی ثابت می‌باشند ، درهمین حال معتزله برای ماهیات اشیاء پیش از تحقق‌عینی و وجود خارجی نوعی از ثبوت عینی قائلند .

اشکالی که در این باب بر مذهب معتزله وارد است قبلا یادآور شدیم حاج ملاهادی سبزواری در آغاز نظیر همان اشکال را بر مشرب صوفیه در این باب وارد ساخته و می گوید : هر نوع ثبوت برای ماهیت منفك از وجود ازنظر عقل امکان پذیر نیست ، ولی وی سرانجام از این اشکال عدول کرده و می گوید : شاید مقصود صوفیه از کلمهٔ ثبوت علمی در مرحلهٔ علم ربوبی نوعی از

باشد به این ترتیب که آنان مرتبه‌ای ازوجود را به این نام «ثبوت علمی» می‌نامند در این صورت اشکالی که بر مذهب معتزله وارد است هرگز به مشرب صوفیه وارد نخواهد شد .

۸ـ ذات پروردگار علم اجمالی به همهٔ ممکنات است و چون باری تعالی نسبت به‌ذات خویش همواره به‌علم حضوری عالم است نسبت به همهٔ موجودات نیز بطور اجمال عالم خواهد بود ، برخی از حکما این سخن را پسندیده‌اند و و معتقدند که ذات واجب‌الوجود نسبت به اشیاء دارای دو نوع از علم است نوع اول علم اجمالی که همواره پیش از وجود اشیاء موجود است ، نوع دوم علم تفصیلی به اشیاء است که پیوسته با آنها مقارن و جدائی ناپذیر است .

برخی از متأخران در مقام توضیح و تشریح معنی علم اجمالی ، حالات مختلف انسان را نسبت به علوم مورد بررسی قرار داده و برخی از اقسام آن را بعنوان مثال شاهد این مدعا بشمار آورده‌اند ، این اشخاص حالات مختلف انسان را در مورد علوم به سه گونه تقسیم نموده‌اند . نخست آن‌که علوم انسان بطور تفصیل در طول زمان به تدریج و به نحو انتقال و تداعی معانی در ذهن وی جلوه گر می گردد بدانگونه که پیوسته از یك صورت ذهنی به صورت ذهنی دیگر انتقال می‌یابد .

دوم آن‌که در اثر ممارست و پشتکار در راه‌کسب دانش برای انسان یك نوع ملکه و حالت راسخه‌ئی پیدا می‌شود‌که بواسطهٔ آن می تواند به‌جزئیات و تفاصیل آن احاطه پیدا نماید .

سوم آن‌که انسان دارای یك نوع ملکه‌ای است که هرگاه مسائل بسیاری را یکجا و بطور ناگهانی بروی عرضه‌کنند پاسخ همهٔ آن مسائل را بطور اجمال در اختیار داشته و با استمداد از آن ملکه بسیطه به تفاصیل جزئیات آنها خواهد پرداخت . تفاوت میان فرض دوم و فرض سوم در این است‌که انسان درفرض دو

نسبت به جزئیات بالقّوه عالم است .

در حالیکه در فرض سوم اگرچه بطور اجمال ولی بالفعل نسبت بـه همـهٔ جزئیات عالم می‌باشد ، این اشخاص پس از ایـن که حالات مختلف انسان را در مورد علوم به سه گونه تقسیم نموده‌اند علم اجمالی واجب‌الوجـود را نسبت بـه اشیاء به قسم سوم علم انسان تشبیه نموده‌اند ایـن اشخاص از این نکته نیز غافـل نبوده‌اند که حالت بسیطه و ملکه راسخه در انسان یك نوع صفت زائد است که‌بر نفس ناطقه عارض می گردد در حالیکه صفت علم نسبت به واجب‌الوجود ازجمله صفات کمال بوده و عین ذات او بشمار می‌آید . این مسأله درباب عینیت صفات کمالیه با ذات واجب‌الوجود به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است .

۹ـ ذات باری‌تعالی نسبت‌به‌معلول‌نخست‌دارای‌علم‌تفصیلی‌ونسبت‌به‌ماسوای آن دارای‌علم‌اجمالی‌است ذات صادراول نیزنسبت به‌صادردوم علم‌تفصیلی‌ونسبت به ماسوای آن علم اجمالی است و به همین ترتیب هریك از عقول طولیه .

و موجودات متّرتبه نسبت به معلول بی واسطه‌ی خویش علـم تفصیلی و نسبت به معلول‌های با واسطهٔ خود علم اجمالی خواهند بود .

۱۰ـ حکمای اسلامی می گویند طالس ملطی حکیم باستانی علم خـدا را نسبت به‌عقل‌اول‌حضوری ونسبت به‌ماسوای‌آن حصولی‌پنداشته است شایدمقصود وی این بوده است که حق تعالی عقل نخستین را بطـور حضوری و بـا احاطه‌ی خویش می‌یابد و صور علمیه‌ی سایر موجـودات را در لوح وجـود آن مشاهده می‌نماید .

۱۱ـ مناط عالم بودن حق تعالی نسبت به موجودات حضور عینی آنهانزد خداست این همان نظریه‌ای است که حکیم متأله شهاب الـدین سهروردی آن را ابراز داشته و شماری از حکمای اسلامی نیز آن را پذیرفته‌اند .

محقق طوسی ، ابن کمونه ، علامـه شیرازی ، محمد شهرزوری از جمـله

کسانی هستند که در این مسأله با سهروردی هم آهنگ بوده و نظریـهٔ وی را در باب علم حضوری خداوند پذیرفته‌اند این گروه صحنهٔ عظیم نفس‌الأمر و عـالم اعیان را نسبت به وجود حق تبارك و تعالی مانند صفحه‌ی گسترده ی‌ذهن نسبت به نفس ناطقه می‌دانند . یعنی همانطور که در صفحهٔ وسیع و گستردهٔ ذهـن انسان چیزی نیست مگر این که برای نفس ناطقهٔ معلوم بالذات است در عالم‌نفس الأمر و جهان اعیان نیز چیزی نیست مگر این که برای واجب‌الوجود در نهایت ظهور و انکشاف می‌باشد به این ترتیب، علم خداوند نسبت‌به موجودات‌مستلزم‌وساطت صور علمیه نیست چنان که علم انسان نسبت به صور ذهنیه‌ئی که در لوح ضمیرش موجود است وساطت هیچ گونه صورت دیگری را ایجاب نمی‌نماید .

سهروردی این مسأله را در برخی از آثار خود مورد بررسی قـرار داده و در این باب چنین می گوید :

«فواجب‌الوجود ذاته مجردة عن‌المـادة و هوالوجود البحـت ، والأشیاء حاضرة له علی اضافة مبدئیة تسلطیة ، لأن الکـّل لازم ذاته فلاتغیب عنه‌ذاته و لا لازم ذاته، وعدم‌غیبته عن‌ذاته ولوازمه مع‌التجرد عن‌المادة هو ادراکه کما قـّررناه فی‌النفس و رجع العلم کلـّه الی عدم غیبة الشیء عن‌المجرد عن‌المادة صورة‌کانت اوغیرها ـ ولوکان‌لناعلی‌غیر بدننا سلطنة کما علـی بدننا لأدرکناه‌کادراك البدن علی ماسبق غیرحاجة الی صورة...[1] .

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی مناط علم خداوند را به موجودات حضور عینی اشیاء برای او بشمار آورده و هر گونه تمثـّل یـا وساطت صورت را در این باب مردود دانسته است این فیلسوف متأله با استناد به آنچه در این باب گفته است در مورد فـاعلیت حق تبارك و تعالـی نیز مـوضع مخصوص اتخاذ کرده و یك نظریهٔ بدیع و تازه‌ای ابراز داشته است. وی بر این

۱ـ «التلویحات» مجموعهٔ اول سهروردی چاپ استانبول صفحه ۷۳

عقیده است که فاعلیت حق تبارك و تعالی نسبت به اشیاء از نوع فاعلیت بـالرضا بوده و علم تفصیلی او به افعال خویش عین فعـل وی بشمار مـی‌آید حکمـای اسلامی در مورد فاعل بالرضا بین افعال یك فاعل و علم تفصیلی فاعل به افعال خویش تفاوت قائل نگشته اند. بطورمثال فاعلیت نفس ناطـقه نسبت به صـور ادراکیهٔ خویش از نوع فاعل بالرضا می‌باشد . زیرا صور ادراکیه همانگونه که از افعال نفس ناطقه بشمارمی‌آیند علم‌تفصیلی نفس ناطقهٔ را نیز تشکیل‌می دهند در نظـر سهروردی و پیـروان وی فاعلیت حق تعالی نسبت به اشیاء همانند فاعلیت نفس ناطقه نسبت به صور ادراکیه می‌باشد.

وجود ذهنی

مسألهٔ وجود ذهنی که آنرا ظهور ظلّی نیز می‌نامند از جمله مسائل عمیق وپرماجـرائی است که درآثار بسیاری ازحکما واندیشمندان مطرح گشته ونقض وابرام‌های فراوانی‌را باعث گشته است غالب حکما براین عقیده‌اند که آنچه در عالم متحقّق است علاوه بروجود عینی وظاهری خویش دارای نوعی دیگر از هستی وبروزاست که آن تنها درعالم ذهن وجهان ادراك جلوه گر می گردد. مظهر ظهور این نـوع ازهستی یا به تعبیر دقیق‌تر منشاء صدور آن، نفس ناطـقه بشمار می‌آید. کسانی که‌نفس ناطقه‌راخلاّق صور ومُبدع ادراك می‌دانند وجود ذهنی‌را نیزنشأت یافته ازمکمن غیب ونقطهٔ خفای نفس‌بشمارمی‌آورند. مراحل گوناگون ادراك، ازکلّی عقلی تا احساس شخصی، اموری هستند که مراتب وجود ذهنی‌را تشکیل می‌دهند. دربارهٔ وجود ذهنی‌اقوال وعقاید ، مختلف بوده وفاصلهٔ میان این اقوال نیز بسیار می‌باشد. گروهی ازمتکلّمان وجود ذهنی‌را انکار کرده وحقیقت علم وادراك‌را جزنوعی اضافه میان نفس ناطقه وجهان خارج چیز دیگری بشمار نمی‌آورند .

درمقابل این گروه کسانی ازحکمارا می‌شناسیم که به وجود ذهنی اعتراف کرده وحقیقت علم وادراك‌را باهستی مساوق بشمار می‌آورند صدرالمتألّهین در مبحث علم از کتاب کبیر «اسفار»علم وادراك را ازسنخ هستی دانسته وآن را از مقولات ماهوی بیرون بشمارآورده است همین فیلسوف در مبحث وجود ذهنی این کتاب علم را ازمقولهٔ کیف دانسته واشکال‌های متعدد وبغرنج وجـود ذهنی‌را ازاین طریق حل کرده است.

باید توجّه داشت که صدرالمتألّهین ازاختلاف درحمل استفاده کرده وبا تفـاوتی که میان حمل اولی ذاتی وحمل شایع صناعی متحقّق است به مشکل وجود ذهنی خـاتمه بخشیده است. وی بـراین عقیده است که در مـورد ادراك جواهر، معلوم ومدرَك جوهری، به‌حمل اولی ذاتی،جوهراست ولی‌همین معلوم ومدرَك جـوهری بـه حمل شایع صناعی از مقـولهٔ کیف محسوب مـی‌شود. سخنان صدرالمتألّهین درمورد مسألهٔ ادراك ازنوعی نشیب وفراز خالی نیست به همین جهت است که حتّی برخی از پیروان وی نظریات این فیلسوف بزرگ‌را دراین باب هم‌آهنگ ویکنواخت بشمارنمی‌آورند.

کسانی که باعقاید و اندیشه‌های فلاسفهٔ اسلامی آشنا می‌باشند به خـوبی می‌دانند که صدرالمتألّهین درمورد مسألهٔ علم وادراك وبسیاری از مسائل دیگراز حکیم متألّه شهاب‌الدین سهروردی به شدت اثـرپذیرفته است. این نشیب وفراز یا ناهماهنگی ظاهـری که درسخنان صدرالمتألّهین مشاهده می‌شود اگر چه تا حدودی از عظمت مسألهٔ ادراك و پیچیدگی وجود ذهنی ناشی می‌گردد ولی اثر سخنان سهروردی‌را نیز دراین باب نمی‌توان نادیده انگاشت.

سهـروردی دربسیاری ازآثار خود حقیقت علـم وادراك را حضور دانسته حضوررا نیزچیزی جزوجود بشمار نیاورده است این فیلسوف متألّه بطورمکرر به این مسأله اشاره کرده ودربرخی مـوارد بگونه‌ای صریح وآشکار آن را اعلام

داشته است بطورمثال در کتاب کوچك وپرمحتوای خود «المقاومات» اعلام داشته است که مقصود وی ازوجود یا «موجود فی‌نفسه» جـز آنچه خودرا در حد ذات ادراك نماید چیز دیگری نمی‌باشد .

این فیلسوف متألّه آشکار اعلام کرده است که آنچـه درآثار وی راجع به مسألهٔ علم وادراك آمده به هیچ وجه ازاین قانون بیرون نبوده وبا همین میزان قابل سنجش می‌باشد. عین عبارت سهروردی دراین باب چنین است:

«... والوجود الصرف یـورد فی کتبنا بمعنی «الموجـود عند نفسه» ای المدرك لذاته، وامّامایورده شیعةالمشّائین جدلی واقناعی بل فیه خلل[1].»

همانگونه که دراین عبارت کوتاه وشعارگونه مشاهده می‌شود سهروردی موجـود «فی‌نفسه» را جـز آنچه مدرك ذات خـود باشد چـیز دیگری بشمار نمی‌آورد.

دربارهٔ این مسأله وآنچه به علم حضوری مربوط می گردد درفصول سابق به اجمال سخن گفته شد عقاید سهروردی راجع به این مسأله در یك حالت خلسه ومکاشفه که ضمن آن وی با ارسطو به‌گفتگو پـرداخته ابراز گشته است درآثار بسیاری ازحکمای اسلامی مسأله علم دریك باب ومسألهٔ وجود ذهنی درباب دیگر مورد بحث وبررسی قرارگرفته است.

درآثار سهروردی نیز این دومسأله ازیکدیگر جدا گشته وهریك ازآنها با سبك واسلوبی خاص مورد بررسی قرار گرفته است این فیلسوف متألّه وجـود ذهنی‌راگونه‌ای ازهستی دانسته ومخالفان خودرادراین باب سخت نکوهش کرده است. گروهی ازاندیشمندان بین وجـود و شیئیّت تفاوت قائل شده وشیئیّت‌را اعـّم از وجـود دانسته‌اند این اشخـاص برای اثبـات مدّعای خـود به استدلال پرداخته ومی گویند: معقول و مدرك ذهنی اگر در جهان خـارج دارای مابازاء

۱ــ کتاب «المقاومات» مجموعه اول آثار سهروردی چاپ استانبول صفحه ۱۹۰.

نباشد موجود بشمار نمی‌آید ولی آنچه در ذهن متحقّق است از تحت عنوان شیئیّت بیرون نمی‌باشد. سهروردی سخن این اشخاص را مردود دانسته ومی گوید:

آنچه درظرف ذهن وعالم تعقل شیء بشمار می‌آید مصداق عنوان موجود نیز می‌باشد همانگونه که آنچه در خارج موجود نیست شیء نیز بشمار نمی‌آید به‌این ترتیب بین شیء و موجود بودن فاصله نبوده واین دو عنوان همواره از یك مصداق حکایت می‌نمایند آنچه درذهن یك شیء بشمار می‌آید یك موجود ذهنی است وآنچه درخارج موجود نمی‌باشد یك شیء خارجی نیز نخواهد بود.

عین عبارت سهروردی دراین باب چنین آمده است:

«اعلم‌انّ الزاعم ان الشیئیة اعمّ من‌الوجود معلّلاً بان المعقول الّذی لا وجود له خارج الذهن شیءٌ ولیس بموجود، کأنه غفل عن المعقول المذکور کما انّه شیءٌ فی‌التعقل‌هوموجود فیه وکما انّه فی‌الأعیان غیر موجود فلیس بشیءٍ فیها[1]».

همانگونه که ازاین این عبارت مستفاد می گردد درنظرسهروردی آنچه در ذهن متحقّق‌است موجود بوده وعالم ذهن نیزیکی ازعوالم هستی بشمارمی‌آید. حکمای اسلامی برای اثبات وجود ذهنی براهین متعددی اقامه کرده‌اند که ما دراینجا از ذکرآن براهین صرف نظرمی‌نمائیم. سهروردی از جمله نخستین اشخاصی است که با منکران وجود ذهنی به مخالفت برخاسته ودراین باب اقامهٔ برهان نموده است به این ترتیب اصل وجود ذهنی درنظرسهروردی وبسیاری از فلاسفهٔ بزرگ اسلامی محرز بوده وقابل انکار نمی‌باشد آنچه دراین باب بیشتر مورد اختلاف واقع شده وبحث‌های فراوانی‌را به وجود آورده است همانا نحوهٔ وجود ذهنی وکیفیّت ارتباط آن باجهان خارج می‌باشد.

---

۱ ـ کتاب «المقاومات» مجموعه اول آثار سهروردی چاپ استانبول صفحه ۱۲۵.

سهروردی براین عقیده است که وجود ذهنی یك هویت مثالی است که به به حسب طبیعت خود از خصلت انطباق برخارج برخوردار می‌باشد. وی این عقیده‌را دربسیاری از آثار خویش ابراز داشته وبطور مکرّر و به مناسبت‌های گوناگون دربارهٔ آن سخن گفته است. ازجمله مواردی که سهروردی دربارهٔ این مسأله سخن گفته است مسألهٔ وجود کلّی و کیفیّت تحقّق آن‌را باید نام برد. این‌فیلسوف دربارهٔ وجود کلّی و کیفیّت تحقّق آن درذهن به تفصیل سخن گفته واشکال‌های مطرح شده را دراین باب دفع کرده است.

ازجمله اشکال‌هائی که دراین باب مطرح شده این است که گفته می‌شود: آنچه درذهن بعنوان طبیعت کلی متحقّق است چون موجودی از موجودات جهان را تشکیل می‌دهد دارای هویت واحد بوده واز تعدادی خصوصیّات ومشخّصات نیز برخوردار می‌باشد. یکی از مشخصات آن این‌است که منطبع درذهن می‌باشد، خصوصیّت دیگر آن این است که مورد اشاره قرار نمی گیرد وتقسیم پذیر نیزنمی‌باشد.

اکنون اگر طبیعت متحقّق درذهن دارای این خصوصیّات ومشخّصات می‌باشد معنی کلّی بودن آن چیست وچگونه می‌توان آن‌را توجیه نمود؟

دراینجاست که سهروردی ضمن پاسخ به این پرسش مسألهٔ مثالی بودن وجود ذهنی‌را مطرح ساخته وآن را طریق حل این اشکال وبسیاری از اشکالات دیگر بشمارآورده است.

این فیلسوف متألّه می گوید: طبیعت متحقّق درذهن اگرچه دارای هویت واحد بوده وبعلّت دارا بودن تعدادی ازخصوصیات ومشخصات ازسایر صور ذهنیّه ممتاز می‌باشد ولی این مسأله نیزمسلّم است که موجود ذهنی یك هویت مثالی‌را تشکیل می‌دهد که دارای اصالت نبوده ویك ماهیّت مستقل و«بنفسه» نیز بشمار نمی‌آید. موجود ذهنی یك هویت مثالی است که ادراك شیء خارجی

می‌باشد، این‌هویت مثالی‌از آن جهت که ادراك یك موجودخارجی بوده ومطابقت آن با امور کثیره جایز می‌باشد کلّی نامیده می‌شود به این‌ترتیب کلیّت درذهن یك هویت مثالی است که برامور کثیره قابل انطباق می‌باشد.

درنظرسهروردی تفاوت میان یك موجود خارجی ویك موجود ذهنی جز عینی بودن آن ومثالی بودن این چیزدیگری نمی‌باشد. این فیلسوف متألّه پس ازاین که «کلّی» را به دو قسم ما قبل الکثره وما بعد الکثره تقسیم کرده است می‌گوید: درهریك‌ازدوتقدیرصورت‌ادراکیه ازآن‌جهت که صورت ادراکی‌است چیزی جز مثال نمی‌باشد وی درهمین‌جامی‌افزاید که کلّی ما قبل‌الکثره مثال برای چیزی‌است که واقع‌خواهد شد ولی کلّی مابعد الکثرة مثال چیزی است که‌واقع شده است.

این‌حکیم متألّه تصوّرات مبادی اولی را نسبت به معلولات خود کلّی قبل الکثره نامیده است ولی‌آن گونه از کلّی که ازجهان خارج مستفاد می‌گردد درنظروی کلّی مابعد الکثرة می‌باشد، به هرتقدیر آنچه این فیلسوف روی آن تأکید می‌گذارد این است که صورت ادراکی از آن جهت که صورت ادراکی است جز یك هویت مثالی چیز دیگری نمی‌باشد. عین عبارت سهروردی در این باب چنین است:

«نقول:هویة الأمر الخارج لیست هویة حصولها لأدراك مدرك، والصورة الذهنیة وان کانت ذات هویة وهی من حیث تعیّنهافی‌الذهن وانّها عرض متشخّص ممتازة عن صور اخر ی لنوعها تحصل فی‌ذلك الذهن او ذهن آخر فهی جزئیّة من جملة الجزئیات الاّ انّها ذات مثالیة لیست متأصّلة فی‌الوجود لتکون‌ماهیّة بنفسهااصلیّة بل‌مثالیة ولا کل‌مثال‌بل‌مثال ادراکی لمّا وقع او سیقع فمن حیث انّها مثال ادراکی لأمر خارجی او لما هو بصدد الحصول ویصّح مطابقته للکثرة تسمّی کلّیة و ذاتها انما حصلت

لمطابقة کثرة و للمثالیّة واماّ الخارجی فلیس ذاته انّه مثال لشیء آخر ولیس من شرط مثال الشیء ان یماثل من جمیع الوجوه[1].»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی وجود ذهنی‌را یك هویت مثالی دانسته که ازاصالت هستی برخوردار نمی‌باشد به همین جهت است که برخی ازبزرگان فلسفه نیزوجود ذهنی‌را تحت عنوان «ظهورظلی» مورد بحث بحث وبررسی قرارداده‌اند. ظهور ظلّی نحوه‌ای از وجـود و گونه‌ای از هستی است که درعالم ذهن بروز کرده وجهان اندیشه‌را ترسیم می‌نماید.

سهروردی پس از آنکه وجـود ذهنی را هویت مثالـی دانسته و آن را ظهورظلّی یك موجود خـارجی بشمارآورده است روی این نکته نیز تـأکید می‌گذاردکه مثال یك شیء از هر جهت همانند خود آن شیء نمی‌باشد. این فیلسوف متأله میان مثل و مثال تفاوت قائل گشته و مثال یـك شیء را مثل آن بشمار نیاورده است. صدرالمتألهین نیز از جمله کسانی است که مثال یك شیء رامثل آن ندانسته و در برخی مـوارد آن را سند گفتار خـویش ساخته است بطور مثال وی نفس ناطقهٔ انسان را در ذات و صفات و افعالش مثال ذات حق تبارك و تعالی دانسته ولی در همان حال ذات مقدس باری تعالی را از داشتن مثل و همانند منـزّه و مبـرّا بشمار آورده است.

به عبارت دیگر می‌توان گفت آنچه از خداوند بطور قطع و یقین مسلوب است، مثل و ماننـد است ولی مثال بودن نفس‌ناطقهٔ انسان نسبت به خداوندوآیت یا مرآت بودن آن به هیچ وجه قابل انکار نمی‌باشد.

سهروردی از تفاوت میان مثل و مثال استفاده کرده و آن را جهت‌حل‌اشکال معروف درباب‌وجودذهنی‌بکاربرده‌است. اشکال‌معروف درباب‌وجودذهنی‌هنگامی

۱ــ «المشارع و المطارحات» مجموعـهٔ اول آثار سهروردی چـاپ استانبول صفحهٔ ۳۳۲.

مطرح می شود که انسان یك موجود جوهری را بدانگونه کـه در جهان خـارج متحقق است ادراك نماید . زیرا دراین هنگام علم انسان‌به جوهر ازجهت مطابقت علم با معلوم ، جوهربشمارمی آید . ولی در همین هنگام علم انسان به جوهر ، از جهت این که یك کیفیت نفسانی بشمار می‌آید جز یك مقولهٔ عرضی چیز دیگری نمی‌باشد . اکنون اگر علم انسان به یك موجود جوهری ، هم جوهر باشد و هم عرض ، لازمه‌آن این‌است که یك‌موجودواحدتحت دومقولهٔ متباین‌قرار گرفته واز دو ذات ناهمگون برخوردار باشد ، این مسأله نیز بدیهی و آشکار است که یـك شیء دوشیء نبوده و یك موجود از دو مقوله نمی‌باشد .

این اشکال در باب وجود ذهنی همواره مطرح بوده و حکمای اسلامی نیز در راه حل آن کوشش‌های فراوانی بعمل آورده‌اند .

همانگونه که ذکر شد سهروردی نیز از جمله کسانی است که در مقام حل این اشکال برآمده و می گوید : معلوم ذهنی انسان مثال شیء خارجی است و مثال یك شیء از هر جهت مانند خود شیء نمی‌باشد ، وی در ادامهٔ سخن خود دراین باب می گوید یکی از خصوصیات موجود خارجی این است که در لـوح ضمیر قرارنگرفته و بیرون از ذهن انسان می‌باشد ، اکنون اگر معلوم ذهنی حتی از این جهت نیز همانند موجود خارجی بوده باشد لازمه‌ی آن این خواهد بود کـه یك معلوم ذهنی در ذهن متحقق نباشد، بطورمثال : خصوصیت بارزیك اسب خارجی این است که در جهان خارج قرار گرفته و از عالم ذهن بیرون می‌باشد .

اکنون اگر صورت ذهنی این اسب از این جهت نیز همانند اسب‌خارجی بوده باشد . لازمهٔ‌آن این خواهد بود که صورت ذهنی اسب ، صورت ذهنی‌اسب نباشد . خلاصهٔ سخن سهروردی در این‌باب این است که مادام که برای نفس‌ناطقه انسانی یك هیئت و صورتی حاصل نگردد ، از علم و ادراك خـارج بـرخوردار نخواهد بـود ، اکنون اگر صورت نفسانی یا هیئت ذهنی قائم به نفس بـوده

نفس ناطقه از آن بی نیاز می‌باشد ، ناچار صورت ذهنی جوهر نخواهد بود .

عین عبارت سهروردی در این باب چنین است :

«ومن النّاس من ظنّ ان المعقول من الجوهر جوهر فقال: العلم بالجوهر جوهر لاعرض، اذلو كان عرضا لزم ان يكون حقيقة واحدة تحت المقولتين ولكان يلزم ايضا انا اذا عقلنا الجوهر ما عقلنا الجوهر بل العرض ، اذالمعقول هو نفس الصورة . و هذا الشك انمّا وقع من جهة ما ظن ان حكم مثال الشيء بعينه هو حكم الشيء من جميع الوجوه حتى اذا كان الفرس الخارجي ليس في النفس فالفرس المعقول يجب ان لايكون في النفس و يلزم من هذا ان يكون الفرس المعقول غير معقول فانه مالم يحصل لنفوسنا هيئة ما منه لا نعقله و اذا كان لابدّ من حصول صورة والصورة في محل لايتقوم ذالك المحلّ بها و يضرّه بطلانها عنه فلابدّ و ان لاتكون جوهراً بل هي مثال شيء و هو في نفسه جوهر»[1].

آنچه در ظاهر این عبارت آمده این است که سهروردی معقول و معلوم جوهری را جوهر ندانسته و بحکم این که یك کیفیت نفسانی بشمار می‌آید آنرا یك مقولهٔ عرضی محسوب داشته است ولی اگردر این عبارت دقت کافی به عمل آید به روشنی معلوم می‌شود که این فیلسوف جوهر بودن معقول جوهری را به حسب حمل اولی ذاتی انکار نمی‌نماید. معقول و معلوم جوهری اگرچه در نظر سهروردی کیف نفسانی بوده و در زمرهٔ اعراض قرارمی گیرد ، ولی عرض بودن آن تنهاازطریق حمل شایع صناعی قابل توجیه می‌باشد ، به عبارت‌دیگرمی توان گفت معلوم جوهری در ذهن انسان ، اگرچه به حسب حمل شایع صناعی یك

۱ــ «المشارع والمطارحات» مجموعه اول آثار سهروردی‌چاپ استانبول ص۲۵۶-۲۵۷

عرض بشمارمی‌آید ولی‌همین معلوم جوهری به حسب حمل اولی ذاتی‌جزجوهر چیز دیگری نمی باشد .

باید توجه داشت که مسألهٔ اختلاف در حمل و اصطلاحی که درمورد حمل اولی ذاتی وحمل شایع‌صناعی بکاربرده می‌شود از جمله کشفیات و نوآوری‌های صدرالمتألهین بوده و در آثار سهروردی مورد استناد قرار نگرفته است ، ولی این حقیقت را نیز نباید نادیده انگاشت که آنچه سهروردی در این باب آورده در قالب و چهارچوب این اصطلاح قابل اندازه‌گیری بوده و از طریق اختلاف در حمل قابل توجیه می‌باشد ، آنچه می‌تواند این مدّعا را ثابت کند این است که سهروردی در مورد اختلاف میان وجود ذهنی ووجود خارجی تنها روی ذهنی بودن و خارجی بودن تکیه کرده و هیچ موجب دیگری را برای اختلاف در این باب نشان نداده است ؛ همانگونه که در عبارت سابق گذشت این فیلسوف‌درمورد مثال «اسب» بین‌یك اسب خارجی و اسب ذهنی، جز ظرف خارج در اول‌وظرف ذهن در دوم هیچ گونه فاصلهٔ دیگری نمی‌شناسد ، به این ترتیب معنی سخن وی در این باب این است که آنچه یك موجود ذهنی را از یك موجود خارجی جدا می‌سازد جز ظرف ذهن و خارج چیز دیگری نمی‌باشد . اکنون اگر تفاوت‌میان یك موجود ذهنی و یك موجود خارجی تنها و عاء تحقق و ظرف ظهور آنها می‌باشد ، به آسانی می‌توان گفت یك جوهر ذهنی به حمل اولی ذاتی جزجوهر چیز دیگری نمی‌باشد ، ولی دراین سخن نیز نمی‌توان تردید کرد که یك جوهر ذهنی به حسب حمل شایع صناعی از مقولهٔ عرض بیرون نخواهد بود .

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به آسانی می‌توان گفت وقتی سهروردی وجود ذهنی را مثال وجود خارجی بشمار می‌آورد .

مقصود وی این است که وجود ذهنی ، ظهور ظلّی خارج بوده و تفاوت میان یك موجود ذهنی و یك موجود خارجی تنهادر نحوهٔ ظهور وسنخ بروز آنها

می‌باشد . بنابراین هر گز نباید بین قول سهروردی در باب وجود ذهنی و قول کسانی که در این باب قائل به شبح می‌باشند خلط و اشتباه نمود .

کسانی که با تاریخ فلسفهٔ اسلامی آشنائی دارند ، به خوبی می دانند که گروهی از حکما در باب وجود ذهنی قائل به شبح گشته و موجود ذهنی را جز شبح موجود خارجی چیز دیگری نمی‌دانند . سهروردی این مسأله را در منطق «حکمة‌الاشراق» نیز مطرح کرده و وجود ذهنی را مقسم تصور و تصدیق بشمار آورده است . عبارت سهروردی چنین است :

«ان الشیء الغایب عنك اذا ادرکته، فانّما ادرا که علی مایلیق بهذه الموضع هو بحصول مثال حقیقته فیك فان الشیء الغایب ذاته اذا علمته ان لم یحصل منه اثر فیك فاستوا حالتا ماقبل العلم و ما بعده...[1]

«اقوال و عقاید در باب وجود ذهنی»

اکنون که عقیدهٔ سهروردی در باب وجود ذهنی مورد بحث و بررسی قرار گرفت، بی‌مناسبت نیست اقوال وعقاید سایر حکمار انیز در اینجا بطور اجمال مورد بررسی قرار دهیم ، اقوال و عقاید حکما در این باب متعدد و گوناگون است . آنچه موجب شده میان حکمای اسلامی درباب وجود ذهنی تااین اندازه اختلاف نظر وجود داشته باشد چیزی جز این نیست که هر یك از آنان خواسته‌اند برای مشکل معروف درباب وجود ذهنی راه حل مناسبی پیدا کرده و خود را از این تنگنا خارج سازند اقوال و عقاید حکما در این باب به ترتیب عبارتند از :

۱ــ قول به این که وجود ذهنی جز نوعی اضافه میان نفس وشیء خارجی چیز دیگری نمی باشد.

۱ــ منطق «حکمة‌الاشراق» مجموعه دوم آثار سهروردی چاپ تهران ص ۱۵

۲ـ قول فاضل قوشجی .

۳ـ قول به شبح .

۴ـ قول سید سند .

۵ـ قول محقق دوانی .

قول اول از سوی متکلمان ابراز گشته و معنی آن این است که حقیقت علم و ادراك را تنها نوعی اضافه میان ذهن و خارج تشکیل می دهـد . این قول مورد قبول حکما نبوده و به چند دلیل می‌توان آن را باطل و مردود بشمار آورد . دلیل اول این است که انسان به ذات خویش عالم است در حالیکه در این مـورد میان عالم و معلوم هیچ گونه نسبت و اضافه‌ای‌قابل تصور نمی‌باشد ، دلیل دوم این‌است که انسان به آنچه معدوم است عالم می‌باشد ، در حالیکه در این مورد نیز اضافه میان ذهن و آنچه معدوم است متحقق‌نمی‌باشد.

دلیل سوم این است که گفته می‌شود : اگر علم، چیزی جز حقیقت اضافه نباشد لازمهٔ آن این خواهد بود که نقسیم علـم به دو قسم تصور و تصدیق جایـز نباشد ، در حالیکه این تقسیم یك تقسیم بدیهی و غیر قابل انکار بشمار می‌آید .

قول دوم از اقوالی که در باب وجود ذهنی ابراز گشته است قولی است که به حکیم محقق ، فاضل قوشجی[1] منسوب می‌باشد .

این حکیم تیزهوش اسلامی براین عقیده است که وقتی‌انسان یك موجود جوهری را ادراك می کند ، آنچه از این جوهر در ذهن آدمی حـاصل می شود دو چیز است . یکی از آن دو چیز ماهیت موجود در ذهن را باید نام برد کـه معلوم و کلی و جوهر بوده و قائم به ذهن نیز نمی‌باشد . حصول ایـن ماهیت

۱ـ قوشج یکی از روستاهای بزرگی است که از توابـع شهر ارومیه در آذربایجـان بشمار می آید فاصله‌ی میان این روستا با شهر ارومیه بیش از هشت فرسخ می باشد . حاشیه هیدجی ص ۱۱۴

جوهری در ذهن هنگام ادراک همانند حصول یك شیء در زمان و مکان بشمار می‌آید ، شیء دوم از آنچه هنگام ادراک برای انسان حاصل می‌شود یك موجود خارجی است که علم و جزئی بوده و چون کیف نفسانی را تشکیل می دهد از اعراض قائم به ذهن می‌باشد .

به عبارت دیگر می‌توان گفت فاضل قوشجی در هنگام ادراك یك موجود جوهری ، بین آنچه در ذهن حاصل‌می‌شود و آنچه قائم به ذهن می‌باشد تفاوت قائل گشته و آنها را از دو مقوله بشمار می آورد، این حکیم عالی مقام برای اثبات سخن خود به یك مثال متوسل گشته و می گوید : اگر یک شیء بگونه‌ای قرار گیرد که شکل آن از تمام جهات درآئینه منطبع گردد.

آنچه از این انطباع بدست می‌آید دو امر را می‌توان‌نام برد، امر اول‌آن است که قائم به آئینه نیست ، ولی در آئینه می‌توان آن را مشاهده نمود آنچه در آئینه است چیزی است که دارای صورت می‌باشد .

امر دوم آن است که قائم به آئینه بوده و بدون آئینه قابل تصور نمی‌باشد این امر جز صورت منطبع در آئینه چیز دیگری بشمار نمی‌آید . اکنون اگر وضع یک شیء در آئینه چنین است وضع یک موجود جوهری ، در آئینهٔ ذهن آدمی نیز به همین منوال خواهد بود .

قول سوم از اقوال در باب‌وجود ذهنی به گروهی از حکما منسوب‌می‌باشد این اشخاص بر این عقیده‌اند که‌آنچه هنگام ادراك : در ذهن انسان حاصل‌می‌شود جز شبح اشیاء چیز دیگری نمی‌باشد . در نظر این اشخاص آنچه انسان ازجهان خارج ادراك می‌نماید به هیچ وجه ماهیت واقعی اشیاء به شمار نمی‌آید ، آنچه موجب شده که این اشخاص به ابراز این عقیده مبادرت ورزند چیزی جز این نیست که خواسته‌اند خود را از روبرو شدن با اشکال وجود ذهنی در امان‌دارند .

حقیقت امر این است که قائلان به شبح در باب وجود ذهنی اگر چه خود

را از تنگنای اشکال معروف در این باب خلاص کرده‌اند ولی آنچه مسلم است این است که این‌اشخاص این نتیجه‌را به قیمت انکاروجود ذهنی بدست‌آورده‌اند زیرا قول به شبح قولی است که می‌توان آن را نوعی انکار نسبت به وجود ذهنی دانست، بین یک شیء وشبح شیء رابطهٔ خاصی نبوده وآن دو نسبت به‌یکدیگر متباین می‌باشند .

اگر یک شیء و شبح آن را نسبت به یکدیگر متباین بدانیم ناچار باید اعتراف کنیم که بین آنها هیچ گونه رابطه‌ای نبوده و حکایت شبح از شیء نیز یک امر بی‌اساس بشمار می‌آید ، باید توجّه داشت که حکایت صورت منقوش از صاحب صورت تنها نتیجهٔانس ذهن بوده و در واقع رابطه‌ای در میان آنها موجود نمی باشد ، به همین جهت‌است که اگر از انس ذهنی‌صرف نظر نمائیم صورت منقوش به هیچ وجه از صاحب صورت حاکی نمی باشد . به این‌ترتیب بین شیء و شبح آن، رابطهٔ واقعی وجود نداشته وتنهاانس‌ذهنی‌است که دلیل حکایت یکی از دیگری می باشد .

قول چهارم از اقوالی که در باب وجود ذهنی آمده قول منسوب به سیّد سنّد صدرالدین می‌باشد. این‌حکیم ارجمند درباب وجود ذهنی عقیده‌ای ابراز داشته که از اذهان دور بوده و به نظر اشخاص غریب و نا مأنوس می نماید . وی بر این عقیده است که انسان از ادراك حقایق اشیاء ناتوان نمی‌باشد ولی روی این‌نکته‌تأکید می گذارد که حقیقت هریك‌از اشیاء به‌مجرّد این که معلوم انسان واقع می‌شود ، منقلب گشته و از خصلت‌های کیف نفسانی برخوردار می گردد.

خلاصهٔ سخن این حکیم این است که آنچه هنگام ادراك در ذهن انسان واقع می‌شود ، جز نفس ماهیت اشیاء چیز دیگری نمی‌باشد . ولی این نکته نیز در نظر وی مسلم است که هر یک از ماهیات اشیاء به‌مجرد این که معلوم واقع می‌شود . انقلاب و دگرگونی پذیرفته و در زمرهٔ اعراض قرارمی گیرد .سیدسند

در مقام توضیح سخن خود می گوید : چونکه موجودیت و تحقق ماهیت وابسته به وجود می‌باشد ، بدون در نظر گرفتن وجود یک شیء ماهیت آن نیز متحقق نمی‌باشد ، از سوی دیگر این مسأله نیز مسلم است که وجود ذهنی در واقع با وجود خارجی متفاوت بوده و هر یک از آنها گونه‌ای ازهستی را تشکیل می‌دهند اکنون اگر ماهیت در تحقّق خود تابع وجود است این سخن نیز قابل‌قبول‌است که گفته شود : همانگونه که وجود خارجی به وجود ذهنی تبدیل می‌یابد ماهیت موجود در خارج نیز به ماهیت موجود در ذهن تغییر می‌پذیرد . به عبارت دیگر می‌توان گفت یک ماهیت موجود در جهان خارج می تواند جوهر باشد یا کمّ باشد یا کیف و یا هرمقولهٔ عرضی دیگر ، ولی به مجرّد این که این ماهیت به‌عالم ذهن انتقال یابد همانگونه که وجود خارجی به وجود ذهنی تبدیل می یابد ماهیت خارجی آن نیز به ماهیت کیف نفسانی تبدیل می‌پذیرد .

سیّدسَنَد چنانکه‌خود می گوید: برای شیء یک حقیقت معیّن ومشخص قائل نمی‌باشد بلکه در نظر وی موجود خارجی بگونه‌ای است که هر گاه در ذهن تحقق پذیرد به کیف نفسانی تبدیل می‌یابد کیف نفسانی نیز در نظر وی بگونه‌ای است که هر گاه در خارج تحقق پذیرد عین معلوم خارجی خواهد بود .

این حکیم ارجمند براین عقیده است که با ابداع این نظریه به مشکل معروف درباب وجوذ ذهنی خاتمه بخشیده وزمینهٔ طرح آن را از میان برداشته است زیرا مشکل وجود ذهنی براین اساس استوار است که یك جوهر معلوم ، جوهریت خودرا درذهن‌انسان حفظ کرده ودرعین اینکه یك معلوم جوهری است یك کیفیّت نفسانی نیز بشمار می آید.

آنجا که سیّد سَنَد به‌انقلاب تکیه کرده ووجود ذهنی‌رابر آن اساس‌توجیه می‌نماید زمینهٔ پیدایش اشکال درباب وجود ذهنی نیزازمیان برداشته می‌شود. باید توجّه داشت که سید سَند اگرچه با ابداع نظریهٔ خویش به یکی ازمعروف‌ترین

مشکلات درباب وجود ذهنی خاتمه بخشیده است ولی هنوز به‌حل همهٔ مشکلات دست نیافته وبه بسیاری ازپرسش‌ها دراین باب پاسخ نگفته است علاوه براین این نظریه قابل‌قبول نبوده وبافرض‌اصالت ماهیّت به هیچ وجه سازگار نمی‌باشد آنچه موجب شگفتی می‌شود این است که این سیّد حکیم چگونه خواسته است بین قول به‌اصالت ماهیّت وقول به انقلاب جمع کرده وآن دونظریه را بایکدیگر سازگار بشمار آورد ؟

سیّد سنّد ازیکسوی به اصالت ماهیّت قائل بوده وازسوی دیگر نظریه انقلاب‌را درباب وجود ذهنی مطرح می‌نماید کسانی که با مسألهٔ انقلاب و کیفیّت آن آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که بافرض اعتباری بودن وجود اعتقاد به یك قدر جامع عینی بین یک موجود جوهری ویک موجود عرضی امکان پذیر نمی‌باشد. به‌همین‌جهت‌است که سیّد سنّددرباب قدرجامع میان معلوم‌جوهری وعرض ذهنی دچار اشکال گشته وبرای تأمین این منظور به یک قدر جامع مبهم پناه برده است.

قول پنجم ازمجموعهٔ اقوالی که درباب وجود ذهنی آمده قول منسوب به محقّق دوانی را باید نام برد. این‌محقّق براین عقیده است که اطلاق عنوان کیف برصور علمیّه درذهن، جز درمورد صورت علمیّهٔ کیف تنها براساس یک نوع تشبیه ومسامحه انجام می‌پذیرد.

دوانی علم را از مقولهٔ معلوم دانسته و کیف بودن آن‌را نوعی مسامحه وتشبیه بشمارآورده است ولی‌حقیقت امراین‌است که اطلاق عنوان کیف، برصور علمیّه، نتیجهٔ مسامحه و تشبیه نبوده وبه یك اعتبار می‌توان آن‌را یك واقعیّت تردید ناپذیربشمارآورد. اکنون با توجّه به این که کیف بودن صورعلمیه به‌یک اعتبار قابل انکار نمی‌باشد به آسانی می‌توان گفت نظریهٔ محقق دوانی به هیچ وجه نمی‌تواند یك طریقهٔ درست جهت حل مشکل درباب وجود ذهنی بشمار

آید. از آنچه تاکنون دراینجاذکرشد این نتیجه بدست می‌آید که حکما ومتکلمان اسلامی پیش‌از صدرالمتألّهین ازعهدهٔ حل مشکل درباب وجـود ذهنی برنیامده ونظریات هریك ازآنان دراین باب مخدوش می‌باشد.

صدرالمتألّهین این مسأله‌را مورد بررسی قرارداده ومشکل وجود ذهنی‌را مانند بسیاری ازمشکلات دیگربه نحواحسن حل کرده است این فیلسوف بزرگ درمورد این مسأله نیز ازاختلاف درحمل استفاده کرده وبا اختلافی که بین حمل اولی ذاتی وحمل شایع صناعی قائل‌می‌باشد به مشکل وجود ذهنی‌خاتمه بخشیده است وی براین عقیده است که وقتی انسان بطور مثال یك مـوجود جوهری را ادراك می‌نماید آنچه درذهن وی حاصل می‌شود به حمل اولی ذاتی جوهراست، ولی همین موجود ذهنی به حمل شایع صناعی جز یك کیف نفسانی چیز دیگری نمی‌باشد.

اختلاف درحمل ازجمله اموری است که درخـاتمه بخشیدن به برخـی از از مشکلات دیگر نیز مورد استفاده قرار گرفته است. بطور مثال درمـورد جزئی گفته می‌شود: جزئی به حمل اولی ذاتی جزئی است ولی جـزئی به حمل شایع صناعی جز یك امر کلّی چیز دیگری نمی‌باشد دلیل این امر آن است که مفهوم جزئی درعین اینکه یك‌امر جـزئی بشمار می‌آید قابل انطباق برامـور کثیره نیـز می‌باشد به این‌ترتیب وقتی گفته می‌شود مفهوم جزئی‌جزئی است مقصود این‌است که جزئی به حمل اولی ذاتی جزئی بشمار می‌آید ولی وقتی گفته می‌شود مفهوم جزئی برمصادیق کثیره قابل انطباق می‌باشد.

مقصود این است که این مفهوم به حمل شایع صناعی جز یک امر کلّی چیز دیگری نمی‌باشد اکنون اگر با اختلاف در حمل می‌تـوانیم یک امررا هم جزئی بدانیم وهم کلّی ناچار، باید اعتراف کنیم که درباب امتناع تناقض علاوه بروحدت‌های هشت گانه وحدت حمل نیز معتبرمی‌باشد.

به همین جهت است که صدرالمتألّهین درباب امتناع تناقض علاوه بر وحدت‌های مشهور هشتگانه وحدت حمل‌رانیزمعتبر داتسته است معنی سخن وی این است که یک شیء به حمل اولی ذاتی نمی‌تواند هم جزئی باشد وهم کلّی ولی همین شیء درعین اینکه به حمل اولی ذاتی جزئی است می‌توان آن را به حمل شایع صناعی یك امر کلّی بشمارآورد درمورد وجود ذهنی نیز وضع به همین‌منوال است زیرایك معلوم جوهری درذهن نمی‌تواند به حمل اولی ذاتی‌هم جوهر باشد وهم عرض ولی همین معلوم جوهری درعین اینکه به حمل اولی ذاتی جوهراست می‌توان آن را به حمل شایع صناعی یك عرض بشمارآورد.

صدرالمتالّهین با ابداع نظریهٔ خویش راجع به اختلاف حمل نه تنها به مشکل‌معروف درباب وجود ذهنی‌خاتمه بخشیده بلکه بسیاری ازمشکلات دیگررا نیز ازمیان برداشته است به همین جهت نظریهٔ این فیلسوف بزرگ درباب وجود ذهنی ازمجموع آراء وعقایدی که سایرفلاسفه دراین باب ابراز داشته‌اند کامل‌تر می‌باشد .

نظریهٔ فاضل قوشجی نیز درباب وجود ذهنی خالی ازوجه نبوده ومی‌توان آن را یک نظریهٔ جالب دراین باب بشمارآورد این محقّق تیزهوش اسلامی بین حصول یك شیء درذهن وقیام آن به ذهن تفاوت قائل گشته وآنهارا ازدو مقوله بشمارآورده است.

همانگونه که گذشت وی صفحهٔ ذهن ولوح ضمیر انسان‌را به یک آئینهٔ شفاف تشبیه کرده وصور علمیه را نیزهمانند صورت‌های منعکس درآئینه دانسته است این حکیم محقّق براین عقیده است که آنچه در آئینه مشاهده می‌شود صاحب صورت‌را باید نام برد ولی‌آنچه به آئینه قائم می‌باشد جز نفس صورت چیز دیگری نمی‌باشد.

اگرنظریهٔ این حکیم محقّق به دقّت مورد بررسی قرار گیرد به روشنی

معلوم می‌شود که وی برای یک موجود سه نحو تحقّق قائل بوده ودر نتیجه به وجود سه جهان نیزاعتراف می‌نماید. این‌حکیم براین‌عقیده است که یک موجود علاوه برتحقّق عینی درجهان خارج درعالم ذهن نیز دارای دو نحو از تحقّق می‌باشد زیراهنگامی که انسان یك موجود خارجی‌را ادراك می‌نماید آنچه درذهن وی حاصل می‌شود دونحو ازتحقّق را تشکیل می‌دهد.

نحوهٔ نخست عبارت است از ماهیّت معلوم که کلّی بوده و قائم به ذهن نمی‌باشد آنچه معلوم است و کلّی بشمار می‌آید اگرچه درذهن تحقّق می‌پذیرد ولی کیفیّت حصول آن درذهن همانند حصول یك شیء درزمان یامکان می‌باشد.

نحوهٔ دوم: عبارت است از کیف نفسانی که قائم ووابسته به ذهن بوده وتحت‌عنوان علم به‌یک شیء خارجی، خود یک موجود جزئی وخارجی بشمار می‌آید کسانی که نفس ناطقه را یک موجود خارجی بشمارمی‌آورند کیفیت‌های نفسانی‌را نیز درزمرهٔ موجودات خارجی می‌دانند.

اکنون اگر فاضل‌قوشجي برای یک شیء سه نحوتحقّق قائل است ناچار باید وی‌رابرای هریک ازانحاء سه گانهٔ تحقّق به وجود جهانی متناسب باآن نیز اعتراف نماید آنچه دراینجا حالت توجّه است این است که یکی از اندیشمندان معاصر درمغرب زمین به وجود سه جهان قائل گشته ودربارهٔ هریك ازجهان‌های سه گانه به تفصیل سخن گفته است.

کارل پوپر که درسال ۱۹۰۳ میلادی درکشور اطریش پا به عرصهٔ هستی گذاشته درشرحی که ازتکامل حیات و ظهور انسان می‌دهد نه فقط ازمفهوم عالم عینی که آن را جهان ۱ می‌خواند وعالم ذهنی که آن‌را جهان ۲ می‌نامد استفاده می‌کند بلکه عالم سومی‌هم قائل‌می‌شود که عبارت است ازعالم بناها وساخت‌ها. نگارندهٔ این سطور به هیچ وجه درصدد آن نیست که بین قول فاضل قوشجی وقول کارل پوپر رابطه برقرار کرده وآنهارا با یکدیگر مقایسه نماید زیرا میان

سخن این دواندیشمند سنخیّت ومناسبت وجود نداشته وهریک از آنها موضع مخصوص خویش‌را دارا می‌باشد.

آنچه موجب شده که ازجهان سوم کارل پوپر دراینجا سخن به میان آید جزیك نوع تداعی معانی چیز دیگری نمی‌باشد زیرا وقتی فاضل قوشجی برای یك شیء علاوه بروجود عینی‌درخارج به دونحو تحقّق ذهنی قائل‌می‌باشد سخن پوپر بیاد انسان می‌آید که وی بعکس فاضل قوشجی برای جهان علاوه بروجود ذهنی به دونحو وجود عینی اعتراف می‌نماید.

عالم سوم درنظر پوپر عبارت است ازاندیشه و هنر وعلوم وزبان واخلاق وتأسیسات اجتماعی وخلاصه کلّیهٔ مواریث فرهنگی تاآنجاکه مکتوب ومضبوط دراعیان واشیاء عالم اول است مثل مغزهای انسانی کتاب ها ماشین ها فیلم ها کامپیوترها تصاویر وعکس‌ها نوارهای ضبط صوت‌ها... هرچند تمام آنچه متعلّق به «عالم سوم» است محصول ذهن آدمی است لیکن ممکن است به استقلال از ذهن هرعامل شناسنده‌ای وجود داشته باشد مثل‌خطوط باقی‌مانده ازتمدّن مینوا که اخیراً طرز خواندن‌آن کشف شده است مشروط براینکه به صورت قابل دسترسی درجهان اول مکتوب ومضبوط بماند.

ازهمین جهت بین معلومات موجود درذهن اشخاص ومعلومات مضبوط درکتابخانه‌ها فرق بسیار است وقسم اخیر بمراتب بیشتر اهمیّت دارد. «سرجان اکلز[1]» درکتاب «مواجهه با واقعیّت» به این نتیجه می‌رسد که «تنها انسان دارای زبان خبری است واین زبان‌را فقط عواملی می‌توانند بکار گیرند که دارای تفکّر کلّیات باشند که همان تفکّر مربوط به عناصر «عالم سوم» است. این گونه فکر ازحالت کنونی قابل‌ادراك درمی گذرد وتعالی می‌یابد... برخلاف رفتارجانوران که مأخوذ ازحالت کنونی آنها وزمینه‌ای است که آنهارا مهیّا ومستعد می‌سازد

1- Sir John Eccles.

هیچ دلیلی نیست که جانوران دراین عالم شـریکند ازاین حیث انسان برحیوانات امتیاز اساسی دارد.

مفهوم «عالم سوم» که مصنوع انسان است وبا این حال خود مختار، یکی ازنتائج امیدوارکنندهٔ فلسفهٔ پوپر است اطلاق آن برمسالهٔ رابطهٔ میان جسم و ذهن موضوع یکی از کتاب‌های اواست که هنوز منتشر نشده است. این نظـر که ما به واسطهٔ فعل وانفعال با «عالم سوم» به مرتبهٔ «خودی» می‌رسیم به تنهائی ازحیث نتائج متعدد آن بی‌پایان است. علاوه براین، نظریهٔ «عالم سوم» یاریمان می کند تا دریابیم که چرا ردّ مناقشه قدیمی دربارهٔ این که موازین اخـلاقی وذوقی ومانند آن، عینی هستند یا ذهنی هردوطرف دلائلی آوردهاند که قابل پاسخ دادن نیست درضمن تحلیل مسألهٔ دیگری را که درفلسفهٔ غربی رکن اساسی است ممکن می‌سازد، یعنی مسألهٔ تغییرات اجتماعی.

زیرا به واسطه عینی بودن خصائص آفـریده‌های انسانی در «عالم سوم» ارتباطات حاصله از آن خصائص بین او و آنهاست که آنها یعنی مفاهیم وتأسیسات وزبان واخلاق وهنر وعلوم دارای تاریخ می‌شوند. این خصائص ضرورتاً همیشه ترقّی نمی کنند ولی ذاتاً درمعرض تغییرند واغلب اتّصالاً تغییرمی‌یابند. بالاتر ازهمهٔ نظریهٔ پوپر توضیح می‌دهد که چگونه جریان تکاملی می‌تواند دارای جهت معقول باشد بی‌آنکه چنانکه مارکس می گفت نقشه وبرنامهٔ معیّنی داشته باشد یاچنانکه هگل می گفت روح یا قوّه‌ای از داخل آن را به حرکت درآورد. این نظریه از لحاظ روشنگری فـوق العاده است وکارآئی آن روز به روز غنی‌تـر می‌شود.»

درتاریخ «عالم سوم» من حیث‌المجموع بعد ازپدید آمدن زبان مهم‌ترین تکاملی که ظهورکرده نقد وانتقاد بوده است وبعد ازآن، مقبول واقع شدن آن. چنانکه قبلاً گفتیم تمام یا تقریباً تمام جوامع بشری که ازآنها اطلاعی در

دست‌است ظاهراً تعبیری‌ازعالم بدست داشته‌اند که دراساطیر یا ادیان آنان منعکس بوده است. آنان معتقد بوده‌اند که حقیقت‌را باید دست نخـورده نگاه داشت واز نسلی به نسل دیگر بی‌هیچ نقصی منتقل کرد. برای این‌منظور تاسیساتی پدید آمده بـود مجامع سرّی ونظام کاهنان و کشیش‌ها وبالأخره در قرون اخـیر مـدارس ومـکاتب . ایـن قبـیل مکتب‌ها عقـاید و آراء جدید را نمی‌پذیرند وتعلیم نیز نمی‌دهند درنظر آنان عقاید جدید بدعت است وموجب تفرقه وانشعاب می‌شود .

امّا بدعت گذاران ونو آوران معمولاً مدّعـی هستند که نظریهٔ آنان همان تعلیم حقیقی واصلی مـؤسّس اولیه است آنان معتقدند که به تعلیم صحیح اصلی رجعت کرده‌اند که به نحوی منحرف شده است. پوپر می گوید اولین مکاتبی که انتقادرا تشویق کردند مکاتب فلاسفهٔ قبل ازسقراط بوده است[1].

درآنچـه اینجا از کتاب بریان مگی دربارهٔ کارل پـوپر نقل شد به روشنی دیدیم که این فیلسوف معاصرغربی دربارهٔ « عالم سوم » به آنگونه که وی تصویر کرده است سخـن‌های بسیار گفته است این مساله که آیا «عالم سوم» بدانگونه که کارل پوپر تصویر کرده تا چه اندازه ازنظر موازین عقلی وفلسفی قابل قبول است خود موضوع یك مبحث جداگانه می‌باشد. همانگونه که دیدیم پوپر «عالم سوم» مورد نظرخـودرا مصنوع ومخلوق انسان ودرعین حال‌مستقل وخودمختار بشمار آورده است.

اکنون دراینجا این‌پرسش‌پیش‌می آید که‌آیا مصنوع چگونه‌انسان می‌تواند می‌تواند مستقل وخـود مختار بوده ودرعین حال هم ازعـالم عینی که وی آن را جهان اول می‌نامد وهم از عـالم ذهنی که آن را جهان دوم می‌خواند جدا بشمار آید؟ درهرحال تصور عالمی تحت عنوان «عالم سوم» که هم درمقابل عالم عینی

۱ــ کتاب «پوپر» نوشتهٔ بریان مگی ترجمه منوچهربزرگمهر صفحه ۳-۲-۸۱.

اول قرار گرفته باشد وهم درمقابل عالم ذهن خالی از نوعی ابهام ومعمّا گوئی نمی‌باشد .

باید توجّه داشت که مسألهٔ علم وادراك در فلسفهٔ «کانت» وپیروان وی بگونه‌ای دیگرمطرح گشته است این فیلسوف معروف آلمانی بانقادی عقل مطلق دربسیاری ازمسائل‌ادراك تجدید نظر کرد، ودرفلسفه طرحی نو درافکند. مهم‌ترین سخن کانت این است که وی سه اصل اساسی زمان ومکان وعلّیت‌را چیزی جز اشکال مختلف تعبیر ازجوهرجهانی نمی‌داند[1].

نکتهٔ جالب توجّه این‌است که مولوی جلال‌الدین رومی‌سالها پیش‌اززمان پیدایش کانت دربارهٔ سه اصل زمان ومکان وعلّیت ومسألهٔ ادراك به حقایقی دست یافته که سخن کانت تاحدودی می‌تواند مشعر به آنها باشد.

ازاندیشه‌های سیّال‌وتابناك مولوی چنین برمی‌آیدکه وی روح را جوهر دانسته وهمهٔ جهان را نمود ومجموعه‌ای از اعراض آن بشمار آورده است این عارف بزرگ دراین باب چنین می گوید:

«پس بود دل جوهرو عالم عرض سایهٔ دل چون بود دل را غرض

درجای دیگر می گوید:

جوهر آن باشد که قائم باخوداست آن عرض‌باشد که‌فرع آن‌شدست [2]

رؤیت درنظر سهروردی

دربارهٔ کیفیّت دیدن وچگونگی ابصار آراء وعقاید مختلف ابراز گشته است گروهی از حکما براین عقیده‌اند که صور اشیاء درچشم منطبع می گردد

۱ــ «سیر حکمت دراروپا» نوشته محمدعلی فروغی چاپ زوار صفحه ۱۳۰.

۲ــ «مثنوی» چاپ نیکلسون دفتر چهارم بیت ۸۵۸.

سپس صورت ازچشم به حس مشترك که آنرا بنطاسیا می‌نامند رسیده ونفس ناطقهٔ انسان در آنجا صورت محسوسه‌را مشاهده می‌نماید.

گروهی دیگر ازحکما وعلمای علم مناظر براین عقیده‌اند که هنگام رؤیت نوری ازچشم خارج می‌شود که بصورت مخروط می‌باشد درنظر این گروه سر آن مخروط درخود چشم است وقاعدهٔ آن درروی چیزی است که دیده می‌شود.

سهروردی با این دو گروه به مخالفت برخاسته وعقیدهٔ آنان را دراین باب مردود بشمار آورده‌است این‌فیلسوف متألّه نظریه‌ای دراین‌باب ابراز داشته است که پیش ازوی هیچ یك ازحکما به‌آن قائل نگشته‌اند وی در آغاز به انتقاد از این دونظریه پرداخته وسپس نظریهٔ بدیع وبی‌سابقهٔ خویش‌را درمعرض افکار عمومی گذاشته است.

سهروردی نظریهٔ نخست‌رابدین‌طریق ابطال می کند که انطباع صورت‌های بزرگ مانند صورت کوه ودریادرجلیدیهٔ چشم که‌بسیار کوچك می‌باشد نارواست برخی ازحکمای مشّائی خواسته‌اند این اشکال‌را بدین طریق حل کنند که صورت موجود درچشم بعینه صورت دریا یا کوه نیست و میان این صورت وصورت خارجی‌یك‌نسبتی همواره محفوظ است وانسان ازصورتی که درچشم منطبع شده به‌کوچك وبزرگ بودن موجود خارجی استدلال می کند که دارای چه عظمت است . سهروردی براین عقیده است که سخن این اشخاص به هیچ وجه اشکال مزبورراحل‌نمی‌نماید زیراشخص‌انسان درهنگام رؤیت‌استدلال‌نکرده وبرای شیء مورد مشاهدهٔ خویش برهان اقامه نمی‌نماید آنچه مسلّم است این است که رؤیت انسان به صرف مشاهده حاصل گشته ومحتاج به درنگ واستدلال نمی‌باشد به این ترتیب باید گفت مشاهدهٔ یك شیء متضمن معنی استدلال نبوده و رؤیت تنها از طریق چشم انجام می‌پذیرد.

سهروردی نظریهٔ دوم را نیز باطل دانسته و می گوید : نورخارج ازچشم یا

جوهر است ، یا عرض اگر این نور عرض باشد قابل انتقال نخواهد بود ،چنانکه سفیدی و سیاهی یك جسم را بدون حمل و نقل خود جسم نمی توان انتقال داد ، ولی اگر نور خارج شده از چشم جوهر باشد ناچار آن نور ازدو صورت‌بیرون نخواهد بود ، یا آن که حرکت آن نور بستهٔ به ارادهٔ ماست و یا حرکت طبیعی دارد .

اگر حرکت آن نوربسته به ارادهٔ ما باشد باید هنگامی‌که ما چشم‌های‌خود را به چیزی تحدیق می‌کنیم و اراده داشته باشیم آن را نبینیم بتوانیم به خواستهٔ خود دست یابیم ، درحالیکه این امرامکان پذیر نیست ودر موقع تحدیق ودوختن چشم به یك شیء خواه و ناخواه موجود خارجی دیده می شود، اما اگر حرکت شعاع خارج ازچشم ارادی نباشد و یك حرکت طبیعی بشمار آید ، لازمهٔ آن‌این است‌که شعاع همواره بیك سوی حرکت‌کند ، زیراکه اجسام طبیعی همواره‌بیك سوی حرکت می‌نمایند ، به این ترتیب لازمهٔ این فرض‌آن است‌که ما بایدهمیشه یك سوی و یك جهت را مشاهده نمائیم .

سهروردی پس از این‌که نظریهٔ اصحاب انطباع و نظریهٔ اصحاب خروج نور را در باب‌کیفیت رؤیت باطل بشمار می آورد . نظریهٔ مخصوص خویش را پیشنهادکرده و آن را مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهد . وی می گوید : رؤیت نه آن است‌که نوری از چشم خارج شود و نه این است‌که صورت چیزی در چشم منطبع گردد ، بلکه رؤیت به این طریق انجام می‌یابدکه چون انسان بایك موجود خارجی روشن و مستنیر مقابل و روبرو می گردد نفس ناطقهٔ وی به آن موجود خارجی احاطه می‌یابد واحاطهٔ نفس ناطقه به‌آن موجود خارجی رؤیت‌را به منصهٔ ظهورمی‌رساند. به‌این‌ترتیب حقیقت رؤیت‌جز احاطه‌و اشراق نفس ناطقه وتوجه حضوری‌آن بـه یك موجود خارجـی چیز دیگری نمی‌باشد.

سهروردی میان دیدن یک شیء درجهان خارج و دیدن یک شیء درآئینه

تفاوت قائل گشته و ظرف مرئی ومدرك را در ایـن دو مـورد، دو جهـان مختلف بشمار آورده است. وی بر این عقیده است کـه آنچـه انسان در جهان خـارج مشاهده می کند نتیجهٔ احاطه و اضافهٔ اشراقیهٔ نفس به موجود خارجی می بـاشد ولی آنچه انسان در آئینه مشاهده می کند چیزی است کـه تنها از طریق اتصـال نفس به‌عالم مثال حاصل می گردد.

سخن سهروردی دراین باب خالی از اشکال نمی‌باشد ، ولی آنچه در اینجا قابل تمجید و ستایش است این است که این فیلسوف متأله از استقلال در رأی و شجاعت لازم برخوردار بوده و در این مسئله نیزمانند بسیاری از مسائل مهم‌دیگر دست به ابتکار و ابداع زده و نظریهٔ بدیع و بی سابقه ابراز داشته است .

صدرالمتألهین نظریهٔ سهروری را هم در بارهٔ رؤیت‌شیء خارجی و هم در بارهٔ رؤیت در آئینه مورد اشکال و انتقاد قرار داده است .

این فیلسوف بزرك‌براین عقیده است که حصول یك شیء برای شیء دیگر بدون تحقق نوعی علاقه علّی و معلولی در میان آنها امکان پذیر نمی‌باشد ، زیرا اگر حصول یك شیء برای شیء دیگر بدون ارتباط و علاقهٔ علی و معلولی امکان پذیر باشد ، لازمهٔ آن این است که حصول همهٔ اشیاء برای یك شیء امکان پذیـر بوده باشد ، در حالیکه این امر امکان پذیر نبوده و حصول یك شیء بـرای شیء دیگر جز در موارد محدود و معیّن تحقق پذیر نمی‌باشد .

حصول یك شیء برای شیء دیگر، هنگامی تحقق می‌پذیرد که یکی از آن دو شیء نسبت به دیگر یا فاعل باشد یا قابل ، این سخن در مـورد رابطه و نسبت میان ماده و صورت نیز صادق می‌باشد ، به این ترتیب آنجا که دو شیء نسبت به یکدیگر از عنوان فاعلیّت وقابلیّت یامـّاده و صورت بودن برخوردارنبـاشند ، حصول یکی از آنها برای دیگری امکان پذیر نخواهد بود .

اکنون باتوجه به‌این که نفس‌ناطقهٔ انسان نسبت به‌شیء خارجی نه‌فاعل‌بوده

و نه قابل بشمارمی‌آید ، ناحاربایدگفت حصول شیءخارجی برای نفس‌ناطقه در هنگام رؤیت امکان پذیر نمی‌باشد . جای هیچگونه تردید نیست که نفس ناطقهٔ انسان به بدن خویش وابسته و متعلق می‌باشد ، ولی این مسأله نیز مسلم است که رابطهٔ نفس با بدن از نوع رابطهٔ صورت با ماده بشمار می آید ، زیرا نفس ناطقه یا صورت بدن خویش است ، یا نسبت به آن مبدأ صورت فعلیه بشمار می‌آید .

به این ترتیب نسبت نفس ناطقه به بدن غیراز نسبت نفس ناطقه به یك‌شیء خارجی است ، نفس ناطقه نسبت به قوای ادراکیه و متعلقات خود محیط بوده و دارای اضافهٔ اشراقیه می‌باشد . ولی اضافهٔاشراقیهٔ نفس نسبت به یك موجود مادی خارجی چگونه می‌تواند قابل توجیه و تفسیرقرار گیرد ؟

سهروردی مسألهٔ رؤیت را از طریق اضافهٔ اشراقیهٔ نفس به آنچه در خارج مرئی ومدرك واقع می‌شود ، توجیه و تفسیر نموده است .

ولی صدرالمتألهین در باب اضافهٔ اشراقیهٔ نفس بـه آنچه در جهان مـادی موجود است تردیدکرده و آن را مورد پرسش قرار داده است .

اضافهٔ اشراقیهٔ نفس نسبت به مرئی و مدرك هم مورد قبول سهروردی است و هم مورد تأیید صدرالمتألهین قرار گـرفته است ، اختلافی کـه در میان این دو فیلسوف در این باب وجود دارد این است که سهروردی از اضـافهٔ اشراقیهٔ نفس نسبت به موجود مـّادی خارجی سخن می گوید ، در حالیکه صدرالمتألهین اضافهٔ اشراقیهٔ نفس را نسبت به صورت ادراکی مرئی مورد تأیید قرار می‌دهد .

عین بخشی از عبارت صدرالمتألهین دراین باب چنین آمده است :

«... ثم لایخفی علیك ان اسم الاضافة الاشراقیة انما یلیق به ان یقع علـی نسبة وجودیة ادراکیة الی صورةعلمیة مجردة عن المادّة و لیست الصورة الخارجیة للاجسام المادیةکذالك وانالذی ذهبنا الیه فی باب الرؤیة من انها بحصول الصورة المجردة للنفس بحسب النشأة الادراکیـة هواولی

باسم الاشراق لان نسبة تلك الصوره الى النفس نسبة الامر الصورى المستغنى عن المادة الى فاعله المجرد والذى ذهب اليه نسبته الى النفس كنسبة امر مادى الى امر متعلق بالمادة متصرف فيها...[1]

همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود صدرالمتألهین تحقق رؤیت را جز حصول یك صورت مجرّد برای نفس در عالم ادراك چیز دیگری نمی‌داند این فیلسوف بزرك بر این عقیده است که مرئی و مبصر با لذات یك صورت ادراکی مجرد است که نفس ناطقه نسبت به آن دارای اضافهٔ اشراقیه می‌باشد در نظر وی آنچه در جهان خارج بعنوان مرئی و مدرك موجود است مرئی و مدرك بالعرض می‌باشد وقتی گفته می‌شود فلان موجود مرئی و مدرك بالعرض است مقصود این است که مرئی و مدرك با لذات با آن منطبق می‌باشد.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به آسانی می‌توان گفت صدر المتألهین رؤیت در آیینه را نیز همانند رؤیت امر عینی در خارج جز ادراك یك صورت مجرّد درنفس چیز دیگری بشمار نمی‌آورد. این فیلسوف بزرك بر این عقیده است که رؤیت شیء در آئینه عبارت‌است از ادراك یك‌صورت مقداری مجرد که قائم به محل نبوده و از حوزهٔ احاطه نفس مدرك نیز خارج نمی‌باشد وی قیام و وابستگی‌صورت ادراکیه رابه‌نفس‌مدرك‌همانند قیام وابستگی وجود به‌موجد یا معلول به‌علت می‌داند.

صدرالمتألهین درتعلیقات‌خود بر«حکمة‌الاشراق» یکی‌از کلمات‌محی‌الدین عربی رانیز در این باب شاهد مدعای‌خویش آورده و در مورد آن‌بتفصیل سخن گفته است آنچه وی ازمحی‌الدین نقل کرده درباب ۳۰۵ از کتاب «فتوحات‌مکیه» مورد بحث‌وبررسی‌قرار گرفته است.

۱ــ تعلیقات ملاصدرا حاشیه«شرح حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی صفحه ۲۷۰

عالم مثال

عالم مثال ـ که آن را عالم برزخ نیز می‌نامند ـ مرتبه‌ای از هستی است که از مادّه مجرد است ولی از آثار آن بر کنار نمی‌باشد. یك موجود برزخی یا مثالی، موجودی است که در عین این که از کم و کیف و همچنین وضع و سایر اعراض برخوردار است از ماده مجرد می‌باشد. پیروان حکمت مشائی عقل فعال را که آخرین عقول طولیه بشمار می آید علت وجود این عالم دانسته‌اند.

حکیم متأله شهاب‌الدین سهروردی علت وجودی عالم مثال را برخی از عقول متکافئه که آنها را عقول عرضیه می‌نامند بشمار آورده است در عالم مثال صور جوهریه تمثّل پذیرفته و به شکل‌های گوناگون ظاهر می گردند.

اختلاف اشکال و تفاوت هیئت ها در عالم مثال به وحدت شخصیهٔ یك فعلیت جوهری لطمه وارد نمی آورد برای اثبات این سخن بی‌مناسبت نیست گروهی از اشخاص سرشناس را درنظر آوریم که نسبت به چهرهٔ یکی از گذشتگان دارای تصورات گوناگون می‌باشند.

جای هیچ گونه تردید نیست که وقتی گروهی از اشخاص دربارهٔ یك شخصیّت تاریخی به‌بررسی می‌پردازند تصوّرات آنان نسبت به این شخصیّت تاریخی یکسان و یکنواخت نمی‌باشد ولی این مسأله نیز مسلّم است که همهٔ افراد این گروه

در باره یك‌شخصیّت تاریخی معیّن‌سخن گفته وتصورات گونا گون آنان‌به‌وحدت شخصی‌این‌شخصیّت‌لطمه‌واردنمی آورد.

بطور مثال‌اگرشخص بودا رادرنظربگیریم به‌آسانی درمی‌یابیم که درباره چهرهٔاین‌شخص سخن‌بسیار گفته‌شده واشکال‌وتصاویر گونا گونی نیز از وی به یادگارمانده است هر قوم و طایفه‌ای که در زمرهٔ پیروان بودا قرار گرفته‌اند چهرهٔ وی را بگونه‌ای متناسب‌باخویش‌تصویر کرده‌وآن را درمعابدخودترسیم‌نموده‌اند آنچه جالب توجه‌است این‌است که تصاویر گونا گون چهرهٔ بودا به‌وحدت شخصی‌وی لطمه‌واردنساخته‌وفعلیّت تاریخی‌وی برای همهٔ پیروانش‌مسلّم گرفته شده‌است به‌این ترتیب می‌توان گفت صورمختلف واشکال گونا گون یك شیء با وحدت جوهری آن منافی نبوده و یك شیء می‌تواند به صور متفاوت تمثّل یابد.

حکمای اسلامی عالم مثال رابه‌دوقسم‌منفصل و متّصل‌تقسیم کرده وآنها را خیال منفصل‌وخیال‌متّصل نیزمی‌نامند خیال منفصل عالمی‌است که‌قائم به‌خود بوده وازنفوس‌جزئیه متخیّله بی‌نیاز ومستقّل‌می‌باشد خیال متّصل بعکس خیال‌منفصل قائم به‌نفوس جزئیه بوده و پیوسته درمتخیّلهٔ افراد آدمی ظهور می‌پذیرد باید توجه‌داشت که‌درعالم خیال متّصل‌احیاناً صوری‌به‌ظهورمی‌رسد که‌نتیجه دعابت نفوس بوده‌ودارای ملاك‌وضابطهٔ عقلی‌نمی‌باشداین گونه‌صور جزافیه درعالم مثال منفصل‌موجودنبوده‌ونمی‌توان آنهارااز افعال‌حکیم بشمار آورد.

سهروردی‌صورمعلّقه‌راعالم‌مثال دانسته ومُثُل‌معلّقه‌را غیرازمثل‌افلاطونی بشمار آورده است. وی‌براین‌عقیده‌است که مُثُل‌افلاطونی عبارتنداز‌موجودات که‌درعالم‌انوارعقلیه‌ثابت می‌باشندولی‌درنظراین‌فیلسوف‌متألّه مُثُل معلّقه‌تنهادر عالم اشباح مجرّده متحقّق می‌باشند عین‌عبارت‌وی‌دراین‌باب چنین است

«...والصور المعلّقه‌لیست‌مثل افلاطون فان مثل افلاطون نوریة ثابتة فی

عالم الانوار العقلية»[1]

صدرالمتألّهین صور معلّقه وعالم مثال‌را عالم اوسط دانسته وآن‌را برزخ میان عالم عقول وجهان مادّه بشمار آورده است وی براین عقیده است که صورت حقیقت انسان درمراحل سه گانهٔ ادراك بزرگترین حجّت خداوند بوده ونخستین شاهد برای وجود عوالم سه گانه بشمار می‌آید.

عوالم سه گانه درنظر این فیلسوف بزرگ عبارتند از:

۱ـ عالم حس ودنیا.

۲ـ عالم غیب وآخرت.

۳ـ عالم عقل ومأوی.

صدرالمتألّهین ادراکات ومشاعرانسان را درمراحل سه گانه، روزنه‌های ورود به عوالم سه گانه دانسته است همانگونه که حواس ظاهری انسان روزنه‌های ورود به جهان محسوس می‌باشند خیال وعقل انسان نیز روزنه‌های ورود به دو عالم مثال وعقول‌را تشکیل می‌دهند. صدرالمتألّهین درعین این که ادراکات سه گانه یعنی‌حس‌وخیال وعقل‌راشاهد عوالم سه گانه بشمار آورده ادراکات‌وهمی‌را دلیل عالم دیگر ندانسته است.

این فیلسوف بزرگ براین‌عقیده است که وهم، یك عالم مخصوص بشمار نمی‌آید زیرا وهم عبارت است ازنوعی ادراك عقلی که به یك امرجزئی منسوب ومستند شده باشد بطورمثال دوستی نسبت به‌شخص زید ودشمنی نسبت به شخص عمرونوعی‌ادراك وهمی بشمار می‌آید زیرا ادراك معانی جزئیه در اصطلاح حکما وهم نامیده می‌شود به‌این ترتیب وهم دارای اصالت نبوده وآن‌را جزعقل‌مضاف چیزدیگری‌نمی‌توان بشمار آورد اکنون باتوجّه به اینکه اضافه یك موجود اصیل نمی‌باشد به آسانی می‌توان گفت وهم نیز یك عالم مخصوص و منفرد بشمار

۱ـ «شرح حکمة الاشراق» چاپ سنگی‌صفحه ۵۱۱

نمی‌آید. با توجّه به آنچه تا کنون دراینجا ذکر شد به روشنی معلـوم می‌شود عـالم مثال، برزخ میان عالم حس و عـالم عقل بوده ودر واقع عـالم اوسط را تشکیل می‌دهد.

شیخ اکبرمحی‌الدین عربی جهان برزخ را در میان عالم‌دنیا وعالم‌آخرت به‌خط فاصل درمیان سایه وخورشید تشبیه کرده است.

صدر المتألهین این‌سخن شیخ را از باب ۶۳ کتاب‌فتوحات مکیهٔ وی نقل کرده وآن رامورد بررسی قرار داده است [۱]

فیلسوف متأله شهاب‌الدین‌سهروردی‌اصطلاح بـرزخ را درمـورد جسم و جسمانی بکار برده است وی در کتاب حکمةالاشراق خودمی گوید : «من دارای تجربه‌های درست و معتبری هستم که وجود چهار عالم را اثبات‌می نمایـد آنچه این فیلسوف متأله آنها را عوالم چهار گانه نامیده است به ترتیب عبارتنداز :

۱ـ عالم انوار قاهره

۲ـ عالم انوارمدبره

۳ـ جهان برازخ

۴ـ صور معلقهٔ ظلمانیه و مستنیره

انوار قاهره عبارتند از عقول کلّیهٔ مجرده که به اجسام هیچ گونه‌وابستگی و تعلق ندارند این انوار از شئون الهی بوده و ملائکهٔ مقـرّب خداونـد بشمـار می‌آیند. انوار مدبّره که‌آنها را انوار سپهبدیه نیز می‌نامند تدبیـر عالم افلاك و جهان انسان را عهده‌دار می‌باشند در مورد جهان برزخ از کواکـب و عناصـر بسیط و مرکبات مادّی سخن به میان می‌آید. صور معلقه که در نظـر سهروردی عالم چهارم را تشکیل می‌دهند عبارتندازعالم مثال یاخیال‌منفصل، این عالم بسیار وسیع و گسترده بوده و از جهت تنوع شگفت‌انگیز می‌باشـد سهروردی صـور

۱ـ تعلیقات «شرح‌حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی‌صفحه ۵۱۳

معلقه را جواهری روحانی دانسته که قائم به ذات می‌باشند وی بر این عقیده است که این جواهر روحانی در عالم مثال متحقق بوده و به هیچ محل یامکانی وابسته نمی‌باشند به‌همین جهت است که حواس ظاهری انسان از درك جواهر عالم مثال ناتوان می‌باشند باید توجه‌داشت که‌صور معلّقه وجواهر عالم مثال ازطریق برخی ازمظاهر برای‌حواس ظاهری انسان قابل درك‌بوده و سهروردی نیز آنـرا مورد تأیید قرار داده است .

عین عبارت سهروردی در این باب چنین‌است :

« فیجوزان یکون لهامظهر من‌هذاالعالم و ربما ینتقل فی مظاهرها و منهـا یحصل ضرب من‌الجن والشیاطین...» [1]

همانگونه‌که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی جواهر عالـم مثال را از طریق برخی مظاهر در این عالم برای حواس ظاهـری انسان قـابل ادراك بشمار می‌آورد.

این فیلسوف جنّ و شیاطین رانیز در عالم مثال دانسته ووجود آنها را در این عالم از طریق مظاهر قابل‌رؤیت بشمار آورده‌است وی می گوید بسیاری از مردم شهر دربند [2] و گروه کثیری ازمردم شهر میانه دریك مجمع بزرك به صورت دستجمعی جنّ‌رادیده و در محضروی به این رؤیت گواهی داده‌اند سهـروردی می گوید تعداد کسانی که به رؤیت جن درحضور وی گواهی‌داده‌اند به اندازه‌ای زیاد است که اتحاد و اتفاق آنان بر کذب محال بنظر می‌رسد .

این فیلسوف متأله در بارهٔ عالم خیال و نیروی متخیله در بسیاری از آثار خود سخن گفته است وی در کتات التلویحات می گوید هنگامی که شواغل‌حسّی

۱- حکمة‌الاشراق چاپ سنگی صفحه۵۱۲

۲- دربندا کنون شهری در اتحادجماهیرشوروی است که ازجهت‌غرب در ساحل دریای خزرقرار گرفته‌است اعراب این‌شهررا باب‌الابواب می‌نامیدند. المنجد حرف(د)

تقلیل می‌یابد نفس ناطقه در خلسه‌ای فرورفته و به‌جانب قدس متوجه و مجذوب می گردد در این هنگام است که لوح صاف و شفاف ضمیر آدمی به‌نقش‌غیبی منقش می گردد.

نقش غیبی گاهی به سرعت پنهان گشته و گاهی‌برحالت ذکر آدمی‌پرتو می‌افکند دربرخی موارد نقش‌غیبی به عالم خیال رسیده و از آنجا به علت تسلط خیال در لوح حس مشترك به نیکوترین‌صورت و درغایت حسن و زیبائی ترسیم می‌پذیرد آنچه ازباطن‌غیب آدمی به‌حس مشترك‌وی می‌رسد گاهی درقالب یك‌صورت زیبا قابل مشاهده بوده و گاهی برسبیل کتابت سطری است که به رشتهٔ نگارش درمی آید.

یکی از وجوه دیگر این جریان باطنی این است که سروش غیبی صدا و صوتی را به گوش انسان می‌رساند که به هیچ‌وجه قابل تردید نمی‌باشد. اعم‌ازاین که‌انسان‌درخواب‌باشدیابیداری آنچه‌برای‌وی‌پس‌ازاین‌حالت باقی‌می‌ماند یارؤیای صادقه به‌شمار می آید یاوحی آشکارولی‌اگر آنچه‌درحس مشترك‌انسان‌آمده‌پنهان گشته وتنها حکایت یانشانه‌ای از آن باقی مانده‌است دراین صورت‌امر باقی‌مانده یا وحی نیازمند به تأویل بشمارمی آید یا خواب محتاج به تعبیر.

آنچه‌تأویل‌یاتعبیرخوانده می‌شود به حسب مواضع مختلف واشخاص گوناگون و همچنین به‌حسب اوقات و عادت های اشخاص متفاوت می‌باشد سهروردی می گوید : همانگونه‌که مدرکات ازباطن‌انسان‌به‌حسّ مشترك وی‌تنزل می‌پذیرد بعید به‌نظر نمی‌رسد که این مدرکات بار دیگر از حسّ‌مشترك به‌حواس ظاهری انسان‌انعکاس یافته ودرنتیجه آنچه در حس مشترك موجود است به‌عالم عین انعکاس یابد.

عین بخشی ازعبارت سهروردی در این باب چنین است :

«فأذاقلت‌الشواغل فیقع‌للنفس‌خلسة الی جانب القدس فأنتقشت بنقش‌غیبی

فقد ینطوی سریعاً وقد یشرق علی‌الذکر و قد یتعدّی الـی الخیال فیتسلط الخیال علی‌لوح‌الحسّ المشترك فیرتسم فیه صورةفی‌غایةالحسن والزینة علی اکمل هیئة و ابهاها اویرتسم صورةالامرالغیبیتی‌مشاهدة اوینسطرعلی سبیل کتابةاو علی طریق نداء هاتف غایب و مابقی من‌الکلام محفوظافـی النوم والیقظة فهو رؤیاصادقة او وحی صریح ومابطل هو و یقیت‌محاکیاته فهو وحی محتاج الی تأویل او حلم مفتقر الی تعبیر و یختلف باختلاف المواضع ...»[1]

شهاب‌الدین سهروردی راجع به متخیله در رسالهٔ الواح عمادی که به‌زبان شیرین فارسی نوشته به تفصیل سخن گفته است عین عبـارت وی در ایـن کتاب چنین آمده است: « ومخیله چون روی به چیزهای محسوس نهد و نقل کنـد از چیزی به چیزی نفس را بازدارد از ادراك معقولات‌و برو مشوّش گرداند منامات چنانکه در قرآن آمد در حدیث منامات «والشجرة الملعونة فی‌القرآن» و اوست که چیزها به‌هم درآمیزد و چیزهای درست رامشوش گـرداند. آیتـی دیگـر: «کشجرة خبیثةاجتثّت‌من‌فوق‌الارض‌مالهامن‌قـرار »

زیراکه پیوسته در حرکت است که به‌هیچ‌وجه قرارنگیرد و ایـن مخیلـه است که‌کوه است که‌حائل است میان‌عالم عقلی و نفوس مانبینی که موسی علیه‌السلام چون طلب رؤیت کرد گفتند «ولکن‌انظرالی‌الجبل » اگر چنانکه بجای خود قرار گیرد باشد که مرا ببینی که این کوه پیوسته در حرکت است و شاغل نفس‌است و چون سانح قدسی به عالم تخیّل رسید او را قهر گردانید چنانکـه گفت «فلمّا تجلی ربّه للجبل جعله دکا» الآیة.

سلطنت بشریت ظاهر گشت، نفس با آتش روحانی گرم و روشن گشت و ازمشاهدی‌عالم کثرت‌فانی گشت درنور قیومی مستغرق شد وعلمای متأله راست

۱- کتاب «التلویحات» مجموعه اول چاپ استانبول صفحه۴ - ۳۰.

اسراری درچگونگی خلاص یافتن نفس به‌عالم حق ودرحکمةالاشراق بدان‌اشاره کردهٔ آمد.»[1]

همان گونه که گذشت سهروردی راجع‌به عالم مثال دربسیاری از آثارخود وبه‌مناسبت‌های گوناگون سخن گفته است این فیلسوف متألـه در کتـاب حکمة الاشراق فصلی را تحت عنوان « آنچه کاملان از جهان غیـب دریافت می کنند » تشکیل داده و درآن‌از عالم‌مثال سخن گفته‌است وی در این فصل از کتاب خـود می گوید : آنچه‌ازجهان غیب برای کاملان‌و پیغمبران و اولیاء خداوند منکشـف می‌شود دارای اقسام گوناگون می‌باشد آنچه بر دل این رجال پاك وارد مـی‌شود گاهی مکتوب بوده و گاهی به شنیدن صداو صوت می‌باشد قسم دیگرازواردات غیبی این‌است که شخص کامل صورت زیبا وچهرهٔ نیکوئی را مشاهـده کـرده وباآن به گفتگو می‌پردازد گاهی اتفاق می‌افتد که آنچه بر شخص سـالك وارد می‌شود ازوراء حجاب و پشت پرده ظاهرمی گردد مواردی‌وجود دارد که کاملان ازرؤیت مثل معلقه برخوردار می‌باشند سهروردی براین عقیـده است کـه آنچه انسان در خواب مشاهده می کند ـ اعـّم از این که کوه باشد یا دریا یاصحرا مثل قائم به ذات بوده که درهیچ محل یامکانی منطبع نمی‌باشند ایـن فیلسوف متألـه دربارهٔ بوی خوش و سایر اعراض مانند رنك‌ها و مزه‌ها نیز همین عقیده را ابراز داشته است.

به‌این‌ترتیب اعراض‌اگرچه دراین عالم بدون موضوع تحقق‌پذیرنمی‌باشد ولی همین اعراض در عالم‌مثال‌قائم به‌ذات بوده و بـدون محـل ومـاده‌از تحقـق برخوردار می‌باشند.

دلیل این مـّدعااین‌است که‌اگرماده درعالم‌مثال تحقق داشته باشدواعراض درآن منطبع شده‌باشندلازمهٔ‌آن این‌است که اجسام مادی آن عالم در این عـالم

۱ــ«الواح عمادی» لوح‌چهارم‌مجموعه‌آثارفارسی شیخ‌اشراق‌چاپ‌تهران‌صفحه ۱۹۱

متحیّر بشمار آیند این مسأله نیز مسلم است که اگر چیزی مادی و متحیّر باشد باید هر کسی که دارای چشم سالم باشد بتواند آن را مشاهده نماید.

اکنون باتوجه به این که صور واعراض در عالم مثال برای همهٔ اشخاص بطور یکسان قابل مشاهده نمی‌باشند به آسانی می‌توان گفت صور واعراض مثالی که در خواب و بیداری برای اشخاص جلوه گر می‌شوند جز اشباح محض چیز دیگری بشمار نمی آیند . آنجا که انسان در خواب خود از خوردن و آشامیدن غذاها و نوشیدنی‌های خوش مزه لذت برده واز بوی خوش ونشاط انگیز سرمست می گردد هر گز نمی‌توان ادعا کرد که این اعراض در تعدادی از اشباح منطبع می‌باشند بلکه آنچه می‌توان دراین باب ابراز داشت این است که گفته می‌شود این اعراض در تعدادی از اشباح برسیل تخیل تمثل پذیرفته است

به این ترتیب آنچه درعالم مثال تحقق می‌پذیرد باید آن را جوهر بسیط بشمار آورد زیرا یك موجود مثالی قائم بذات خود بوده وازماده وثقل آن مجرد ومبرا می‌باشد بهمین جهت است که درعالم مثال تزاحم نبوده و اجتماع موجودات مثالی در محل واحد متمتع بشمار نمی آید . سهروردی در باب این کهٔ عالم مثال یک عالم مادی نمی‌باشد جمله‌ای آورده که بسیار جالب توجه می‌باشد.

این فیلسوف گفته است: شخصی که درعالم رؤیا موجودات مثالی رامشاهده می کند به مجرد این که از خواب بیدار می‌شود بدون هیچگونه حرکت و قطع مسافت ازعالم مثال دورشده و آن عالم را درهیچ یک ازجهات اطراف خود نمی‌یابد این سخن درمورد کسی که بانیروی متخیله یادرحالت بین خواب و بیداری به عالم مثال می نگرد نیز صادق می‌باشد زیرا به مجرد اینکه این شخص از مشاهدهٔ عالم مثال بازمی‌ماند بدون هیچ گونه حرکت وقطع مسافت از آن عالم دور گشته و عالم مثال را در هیچ یک از جهات اطراف خود نمی‌یابد.

سهروردی بااین سخن به مسألهٔ مرك اشاره کرده و رحلت انسان را به عالم

دیگرنوعی انتقال بدون حرکت و قطع مسافت بشمارآورده است وی می گوید وقتی انسان می‌میرد بدون‌هیچ گونه‌حرکت وقطع‌مسافت درجهان دیگربوده و آنجارا مشاهده‌می‌نماید . عین عبارت سهروردی دراین باب چنین آمده‌است :

«وکماان‌النائم ونحوه‌اذا انبته فارق‌العالم‌المثالی‌دون‌حرکة ولم یجده علی جهة منه‌فکذامن‌مات عن هذاالعالم‌یشاهدعالم‌النور دون‌حرکة »[1]

عالم هور قلیا

شهاب‌الدین سهروردی‌در آخرین فصل‌مقاله‌پنجم از کتاب‌حکمة‌الاشراق که آن رادر مورداحوال سالکان به‌رشته تحریر درآورده عالم مثال را اقلیم هشتم بشمارآورده‌است.این فیلسوف متأله بر این‌عقیده است که عالم مقداری و جهان اندازه‌ها به هشت اقلیم قابل تقسیم می‌باشند مقادیر و اندازه‌های حسی اقلیم های گانه را تشکیل می‌دهند ولی اقلیم هشتم جز مثل معلقه چیز دیگری نمی‌باشد به‌این ترتیب مقادیر مثالی درنظرسهروردی اقلیم‌هشتم‌راتشکیل می‌دهند.

جابلق وجابرص وهورقلیا در اقلیم هشتم قرار گرفته‌وهریک ازآنهاشهری از شهرهای‌عالم‌مثال بشمار می‌آیند عالم عناصر از صور معلقه راجابلق وجابرص می گویندولی عالم افلاک‌ازصورمعلقه تنها تحت عنوان هور قلیا مورد بحث قرار گرفته است[2].

عین عبارت سهروردی‌دراین‌باب چنین‌است:

«...وهذااحکام‌الاقلیم‌الثامن‌الذی فیه‌جابلق‌وجابرص‌وهورقلیاذات‌العجایب[3]»

۱- «شرح‌حکمة‌الاشراق» چاپ‌سنگی‌ص۵۳۶

۲- شیخ‌احمداحسائی‌ازجمله‌کسانی‌است که اصطلاح‌هورقلیارادرآثارخودبکاربرده ودربارهٔ‌آن‌به‌تفضیل‌سخن گفته‌است .

۳- «شرح‌حکمة‌الاشراق»چاپ‌سنگی‌ص۵۵۶

همانگونه که دراین‌عبارت مشاهده می‌شود سهروردی عالم‌هورقلیا راعالم عجایب وغرایب بشمار آورده‌است این‌فیلسوف متأله براین‌عقیده‌است که طبقات عالم مثال اگرچه برای غیرمبادی عالیه غیر قابل احصاء است‌ولی‌درعین‌حال این طبقات محدود ومتناهی‌می‌باشنداشخاصی که در هر یك از طبقات عالم مثال قرار گرفته اند انواع غیر متناهی‌موجودات جهان را تشکیل می‌دهند سهروردی عالم افلاك‌مثل معلقه‌را جهان هور قلیا دانسته و برای افلاك اصوات و نغمات موزون و متنوع قائل می‌باشدوی براین‌عقیده است‌که اصوات و نغمه های افلاك مشروط به شرایط اصوات این‌عالم نمی‌باشد.

این فیلسوف‌متأله‌حقیقت‌صوت را تموج‌هوا بشمارنمی‌آورد تنهاچیزی که وی‌درباره‌تموج هوا ابراز داشته این‌است که آن‌را شرط تحقق‌صوت دراین عالم بشمارآورده‌است .

به‌عبارت‌دیگر می‌توان گفت‌سهروردی‌اگرچه حقیقت‌صوت را تموج هوا نمی‌داندولی درعین‌حال‌تحقق صوت را در این عالم بدون تموج هوا امکان پذیر بشمارنمی آورد.

این فیلسوف متأله‌روی‌این‌نکته‌تأکیدمی گذارد که‌اگریک‌شیء شرط تحقق شیء دیگر دریک‌محل وموضوع‌مخصوص باشدمعنی‌آن این‌نیست که این شیء درهمهٔ موارد و مواضع دیگر نیز شرط اساسی‌آن شیء بشمار می‌آید بطور مثال اگرتموج هواشرط تحقق صوت‌در این‌جهان‌بشمارآیدمعنی‌آن این‌نیست که‌تموج هوا درعوالم دیگرنیز ازشرائط تحقق‌صوت می‌باشد.

همان‌گونه که‌می‌توان برای یک امر کلی‌علل مختلف ومتفاوتی را به‌ترتیب وعلی سبیل‌البدل درنظر گرفت می‌توان برای‌یک امر کلی شرائط‌مختلف و

متفاوتی را علی‌سبیل البدل معتبر بشمار آورد بطور مثال حرارت بعنوان یک امر کلی معلول علت‌های مختلف و متفاوت می‌باشد در مورد علل گوناگون حرارت می‌توان از آتش و شعاع و حرکت نام برد این سخن در مورد شرائط مختلف برای یک شیء نیز صادق می‌باشد بطور مثال می‌توان گفت تحقق صوت در این جهان مشروط به تموج هوا می‌باشد ولی ممکن است تحقق صوت در عالم مثال و عوالم دیگر مشروط به شرائطی باشد که با تموج هوا فرسنگ‌ها فاصله دارند

سهروردی بر این عقیده است که آنچه پیغمبران و اولیاء و اهل کشف در حال مکاشفه می‌شنوند به هیچ وجه نتیجه تموج هوا نمی‌باشد صوت و صدائی که در گوش اولیاء و اهل کشف طنین افکن می‌شود از صداهای عالم محسوس بشمار نمی‌آید زیرا اگر این گونه اصوات در عالم محسوس طنین افکن شده باشد لازمهٔ آن این است که هر کس که دارای گوش سالم بوده باشد از شنیدن آن بهره‌مند گردد در حالی که آنچه برای اهل کشف قابل شنیدن است برای غیر اهل کشف به هیچ وجه قابل شنیدن نمی‌باشد در مورد مسئلهٔ رویت نیز وضع به همین منوال است در روایات اسلامی آمده که پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در حضور بسیاری از صحابه جبرئیل را بصورت شخص دحیهٔ کلبی مشاهده می‌نموده است ولی آنچه مسلم است این است که سایر مردم از دیدن آنچه پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آن را مشاهده می‌نموده است محروم بوده‌اند.

داستان حضرت موسی علیه‌السلام و شنیدن صدا از درخت از این قاعده مستثنی نمی‌باشد حاجی ملاهادی سبزواری در یکی از اشعار خود که به زبان شیرین فارسی سروده در این باب چنین می گوید:

موسی‌ئی نیست که دعوی انا الحق شنود

ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

گوش اسرار شنو نیست و گر نه اسرار
برش از عالم معنی خبری نیست که نیست[1]

همانگونه که از مضمون این اشعار بر می آید سبزواری نیز بر این عقیده است که آنچه در گوش اهل معنی طنین می افکند گوش بیگانگان از شنیدن آن محروم می باشد . به این ترتیب صوت وصدائی که اهل راز و معنی در برخی حالات آن را می شنوند در عالم مثال موجود بوده و می توان آن را صوت مثالی بشمار آورد .

صوت مثالی درعالم مثال اگرچه مشروط به تموج هوا نمی باشد ولی در واقع ونفس الامر صوت حقیقی بشمار می آید همان گونه که انسان در عالم مثال انسان است صوت نیز در عالم مثال جز حقیقت صوت چیز دیگری نمی باشد.

باتوجه به آنچه در اینجا ذکر شد به آسانی می توان گفت درجهان افلاك مثالی و عالم هور قلیائی اصوات و نغمه هائی وجود دارد که مشروط به تموج هوا نمی باشد اصوات و نغمه های عالم هور قلیا به گونه ای است که هیچ گونه صوت نغمه ای خوش آهنگ تر از آنها نمی باشد . عین عبارت سهروردی در این باب چنین آمده است.

«...ومایسمع المکاشفون من الاصوات الهائلة لایجوز ان یقال انه لتموج الهواء فی دماغ بل هو مثال الصوت فیجوز فی الافلاك اصوات و نغمات غیر مشروطة بالهواء والمصاکة ولایتصور ان یکون نغمة الذمن نغماتها کمالایتصور ان یکون شوق مثل شوقها...[2]»

سهروردی در کتاب المطارحات خود نیز راجع به این مسأله سخن گفته است

۱ــ دیوان اشعار سبزواری.

۲ـ شرح حکمه الاشراق چاپ سنگی ص ۵۳۸

وی می گوید: سالکان طریق‌حق از هرمذهب‌وملتی که باشند از این گونه اصوات آگاهی داشته و هریك ازآنان به نوعی ازآنهاسخن گفته اند این فیلسوف براین عقیده است که‌صوت مثالی در مقام جابلقا و جابرصا که‌عناصرعالم مثال را تشکیل می‌دهند تحقق نمی‌پذیرد درنظروی صوت مثالی تنها درعـالم‌هور قلیا تحقق‌پذیر می‌باشد همان گونه که گذشت عالم‌هور قلیا عبـارت است از افلاك عالـم مثال که وقتی شخص سالك به‌آن مقام و اصل می‌شود از روحانیات افلاك وآنچـه درآن نهفته است آگاه می گردد.

مطابق آنچه در برخی از آثار حکمـای اسلامی‌آمـده فیثاغـورس حکیم باستانی باروحانیت خود به عالم‌علوی عروج کرده و دراثر صفـاء جوهـر نفس و پاکی قلب خویش نغمه افلاك وصدای حرکت کواکب را بگوش جان استماع نموده است . این حکیم باستانی پس از این که از عالم روحانیت خویش به‌بدن عنصری باز گشته نغمه‌هائی را که به‌گوش جان‌شنیده مرتب ساخته وبه این‌ترتیب علم موسیقی را تکمیل کرده است صاحب اخوان الصفا و بسیاری از قدما برای افلاك نغمه‌هائی قائل شده‌اند که هیچ نغمه‌ئی موزون‌تر و خوش آهنك‌تر از آنها قابل تصور نمی‌باشد .

حکیم متأله شهاب الدین سهروردی بر این عقیده است که سامعهٔ افلاك محتاج به‌گوش نبوده و باصرهٔ افلاك نیز مشروط به چشم نمی‌باشد وی این‌سخن را در مورد شامهٔ افلاك‌نیز صادق می‌داند به عبارت دیگر می‌توان گفت همهٔ این حواس بدون‌احتیاج به ابزار و آلات ظاهری ، در عالم‌افلاك‌و جهـان هـور قلیا موجود می‌باشند . سهروردی برای اثبات این مدعا بـه قاعـدهٔ «امکان اشـرف» تمسك گرده و آن را یك برهان معتبر بشمارآورده‌است.

تقریر برهان به این صورت‌است که گفته می‌شود حس باصره و سامعه و شامّه برای افلاك ممکن‌الوجود شمرده می‌شوند زیرا در نظر سهروردی افلاك

نیز همانند انسان دارای نفوس ناطقه می‌باشند از سوی دیگر چون این حواس در عالم افلاك مشروط و محتاج به ابزار و آلات جسمانی نمی‌باشندناچار از حواس ظاهری انسان اشرف می‌باشند اکنون با توجه به این که سامعه و باصره و شامهٔ انسان بعنوان موجود اخس موجود می‌باشند به‌آسانی می‌توان گفت آنچه اشرف ازاین‌حواس‌می‌باشدناچارقبل‌ازآنهاموجودخواهدبود عین‌عبارت‌سهروردی‌دراین باب چنین است :

« ...وللافلاك سمع غیر مشروط بالاذن و بصر غیر مشروط بالعین و شمّ غیر مشروط‌بالانف‌وهوالامکان الاشرف فیجب فیها[1] »

همان گونه که در این عبارت کوتاه مشاهده می‌شود سهروردی از طریق قاعدهٔ «امکان اشرف» برای‌عالم افلاك به‌حواسّی‌قائل گشته که‌مشروط ومحتاج به‌آلات جسمانی نمی‌باشند .

این‌فیلسوف متأله براین‌عقیده است که کاملان واخوان تجرید دارای مقام و مرتبه‌ای هستند که درآن مقام‌برایجاد مثل قائم بذات‌قادرمی‌باشند باید توجه‌داشت که مثل قائم بذات دارای مظاهرمختلف ومتعددمی باشند. شخص کامل می‌تواند مثال قائم بذات را درمظاهرمختلف وبه‌هرصورتی که خواسته‌باشد آشکارنماید . سهروردی به‌پیروی ازقرآن و با اقتباس از این مصحف مقدس این مقام را مقام «کن» نامیده‌است .

« و لإخوان التجرید مقام خاص فیه یقدرون علی ایجاد مثل قائمة علی‌ای صورة اردواوذلك هومایسمی‌مقام«کن[2]»

باتوجه به‌آنچه تاکنون دراینجاذکر شده‌به‌روشنی معلوم می‌شود کلیهٔ‌اشکال و صوری که‌دراین‌جهان‌مشاهده‌می‌شود ازمثل‌قائم بذات سرچشمه گرفته و از آنها

۱ــ «شرح‌حکمة‌الاشراق» چاپ‌سنگی ص ۵۳۹-۵۴۰

۲ــ همان‌کتاب‌ص۵۳۹

نیز به‌نوعی حکایت می‌نمایند.

اکنون اگر بین مثل قائم بذات درعالم مثال وصور موجودات در این جهان نوعی رابطهٔ برقرار می‌باشد هنرهای تصویری راباید یکی از فنون قابل توجه و پر رمز و راز بشمار آورد. در بارهٔ معنی هنر و کیفیت بروز آن مکتب‌های گوناگون بوجود آمده و هریك از این مکتب‌ها نیز هنر تصویری را به‌گونه‌ای خاص مورد بحث وبررسی قرار داده اند . مادراینجا به‌هیچ‌وجه‌قصد نداریم دربارهٔ مکتب‌های گوناگون مربوط به هنر واختلافی که‌درمیان آنها وجود دارد سخن‌بگوئیم ولی در عین حال نقل نظریه یکی دو تن از کارشناسان این فن خالی از فایده نمی‌باشد.

فریدهوف شووان که هم شاعروهنرمنداست وهم درباب هنردینی مطالعه و بررسی همه‌جانبه انجام داده‌است می گوید:

« قبل از این که به‌بحث خود ادامه دهیم شاید بهتر باشد «مقدس ودینی» را تعریف کنیم گرچه حقیقت دینی متعلق به‌آن‌مقدار از حقایق است که بطور خیره کننده‌ای واضح و بدیهی است ولی درست به علت همین وضوح است که این نوع حقایق مانند مفاهیم «وجود» و «حقیقت» برای بسیاری از مردم غیر قابل فهم است .

باید پرسید در نسبت با دنیا حقیقت دینی چیست؟ حقیقت دینی دخالت واقعیت ماوراء خلقت است در عالم خلقت ، و ابدیت در زمان ، و بی‌نهایت در مکان ، و معنی درصورت ، حقیقت دینی دخول اسرارآمیز حضور است در یك مرتبهٔ وجود که درواقع محیط برآن مرتبه و متعالی از آن‌است و می‌تواند باعث شود که این مرتبهٔ وجود دریك‌نوع «انبساط الهی» از هم پاشیده شود . حقیقت دینی آن است که غیرقابل سنجش و مقیاس است ، که متعالی است و در درون صورتی لطیف وشکنندهٔ متعلق به این جهان نهفته است این‌حقیقت دارای قوانین

دقیق خود است و جنبه‌های پر هیبت و قهار دارد و در عین حال دارای افعال آمیخته با رحمت است و آنگهی هر گونه تخلف از قوانین حقیقت دینی و تعدّی به آن حتّی در هنر عکس العمل‌های پیش بینی نشده‌ای بجای می گذارد.

حقیقت دینی بالذات از هر گزندی مصون است تا آنحد که هر گونه کوشش جهت تعدّی به آن بزیان و ضرر تعدّی کننده تمام خواهد شد. فرید هوف شوان می‌گوید: اهمیت هنر دینی بر این اصل استوار است که انسان خود «برنمونهٔ صورت الهی» خلق شده است.

فقط انسان است که مستقیماً مظهر صورت الهی است به این معنی که صورت او دارای کمال اساسی و متصاعد است و محتویات این صورت عبارت از تمامیت و جامعیّت است. انسان به علت این که برصورت الهی آفریده شده است هم یك اثر هنری است و هم یك هنرمند. یك اثر هنری است از آنجا که «صورت» و «تصویر» است. و هنرمند است از آنجا که این صورت از آن صانع و صورتگر الهی است درمیان موجودات زمینی فقط انسان است که می‌تواند بیاندیشد و سخن بگوید و آثاری بوجود آورد ـ فقط انسان است که می‌تواند بی‌نهایت را مشاهده کند و به وصال آن نایل آید.

هنر انسانی مانند هنر الهی شامل جوانب تعیّن و عدم تعیّن جبر و آزادی، خشم و شادی است در هنر دینی و مقدّس آنچه بیش از هر چیز اهمیّت دارد محتویات اثر هنری و نحوهٔ بکاربردن آن است. هنر می‌تواند به میزان نسبی غیر دینی شود تا آنحد که مایهٔ آن کمتر رمز و تمثیل باشد[1]

۱ــ نقل از مطالعاتی در هنر دینی نوشته فرید هوف شوان ترجمه سید حسین نصر فریدهوف شوان عارف معاصر از سرزمین آلزاس در خانواده‌ای آلمانی متولد شد در اثر سفر به آفریقای شمالی با شیخ احمد مصطفی علوی آشنا شد و با تصوف اسلامی پیوندی جاودان یافت او فعلا در سویس متوطن است.

فریدهوف شووان‌در جای دیگر ازمقاله خود می گوید : مبانی هنر در عالم روح قرار دارد ، درحکمت و عرفان و علم الهی ، نه فقط درعلم به صنعت مورد نظر و یا در نبوغ زیرا این امر ممکن است هرچه می‌خواهد باشد . هنر یك فعل و عمل است، یک‌نوع بیرون افکندن است بنابراین بالضروره مبتنی بر علمی است که متعالی از آن است و به‌آن نظم می‌بخشد بدون این علم هنر هیچ توجیه و دلیلی ندارد همیشه علم است که عمل یاظهور وصورت‌را تعیین می کند و نه برعکس. نقّادان هنر در جستجوی آثارهنری که خوب باشد نیستند برخی اساساً منکرند که چنین اثری وجود دارد.

بلکه آنان به دنبال آثاری هستند که «نو» و با صداقت باشد و می‌تواند نقطهٔ اندازه گیری ازبرای حرکتی قرار گیرد که در واقع‌یك سقوط بسوی پائین و بطرف انحلال است این نظر عین همان است که بگوئیم هیچ اثری ارزش بالذات ندارد همه چیز گریزان و منفصل و ازهم گسیخته‌شده است.نسبیت‌هنری نقش مفهوم هنر را از میان می‌برد و نسبیت از هرنوع که باشد عقل و ذکاوت را به قتل می‌رساند . آن که از حقیقت تنفّردارد‌نمی‌تواند‌بامنطق صحیح نفرت خود را از حقیقت بصورت حقیقت قلمداد کند.

فرید هوف‌شووان می گوید : ادعای این که یك اثر هنری خوب است چون «زمانهٔ مارا بیان می‌سازد» درست مانند این است که بگوئیم یک پدیده خوب است چون‌یک چیزی را بیان می کند اگر چنین باشد باید گفت جنایت خوب‌است ، زیرا تمایل به جنایت را بیان می کند و یک اشتباه خوب است چون که‌فقدان علم را بیان می کند و هکذا...

آنچه مدافعان‌تمایلات سور رئالیستی بیش از هرچیز آن را فراموش کرده‌اند این است که اشکال‌و صور چه‌در نقاشی و چه در مجسمه سازی و چه معماری وچه در هنرهای دیگر از سلسله مراتب ارزش های کیهانی سرچشمه

گرفته و مبین حقیقت یا خطا است .

همان گونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود فریدهوف‌شووان‌صورواشکال را مظاهر حقایق متعالی دانسته و بین آنها رابطهٔ حقیقی قائل می‌باشد اکنون اگر عقیده سهروردی را درباب اثبات عالم مثال ازطریق قاعدهٔ «امکان اشرف» در نظر بگیریم به‌آسانی می‌توانیم صحّت سخن فریدهوف شووان‌را در بارهٔ معنی هنر دینی مورد تأیید قرار دهیم .

هنرشناس معروف اروپائی «تیتوس بورکهارت» نیز رابطهٔ صور و اشکال را با حقایق متعالی در باب هنر دینی یك‌اصل دانسته و روی‌آن تأکیدمی گذارد وی می گوید . مّورخان هنر که عنوان هنر دینی را به هر اثر هنری دارای موضوع مذهبی می‌دهند از یاد می‌برند که هنر اساساً قالب و صورت است و این امر که موضوع‌یك هنر از حقیقتی‌روحانی مایه‌گرفته باشد برای«دینی» نامیدنش کافی نیست بلکه باید زبان صوری آن هنرنیز از همان سرچشمه سیراب شده باشد تا بتوان آن را دینی خواند هر قالب و صورتی‌نمودار یك کیفیّت و حال‌خاص وجود است

ممکن است موضوع مذهبی یك اثر هنری به نحوی به خود اثر افزوده شده و با زبان صوری‌آن بی‌ارتباط باشد .

چنان‌که هنر مسیحی از دوران «رنسانس» به بعداین مسئله راثابت می کند بنابر این آثار هنری اساساً غیر دینی و عرفی‌ئی‌وجود دارد که موضوع آن مذهبی‌است اما هیچ اثر هنری دینی نمی‌توان یافت که صورت‌و قالب عرفی و غیر دینی داشته باشد زیرا صورت ومعنی بایکدیگر تناسب وشباهت‌کامل دارند. یك رویت باطنی بالضرورة به وساطت یك زبان صوری بیان می‌شود. اگر این زبان وجود نداشته باشدو هنر باصطلاح دینی صورت و قالب خود را از یك‌هنر غیر دینی به عاریت گیرد آن‌وقت دیگر بینش معنوی از چیزها وجود ندارد .

بی گمان روحانیت فی نفسه مستقل از صور و قالب است اما این سخن به هیچ وجه بدین معنی نیست که روحانیت می‌تواند به هر شکل و صورتی که بخواهد بیان شود. در نظام محسوسات قالب به اعتبار ذات کیفیش معادل حقیقت در نظام معقولات است و این همان چیزی است که مفهوم یونانی ایدوس « Eidos » می‌رساند.

همان‌طور که یك صورت ذهنی مانند یك عقیدهٔ جزمی یا یك اعتقاد دینی می‌تواند جلوهٔ صحیح اما محدود یك حقیقت الهی باشد یك صورت محسوس نیز می‌تواند نمایشگر حقیقت یا واقعیتی باشد که در عین حال موجب استعلای اندیشه می گردد.

به این ترتیب هر هنر دینی مبتنی است بریك علم به‌صور وقوالب یا به‌بیان دیگر بر آئین نمادی و رمزی (سمبولیسم) خاص صور و قوالب در اینجا باید یادآور شد که رمز فقط یک علامت قراردادی نیست بلکه مطابق یک قانون، هستی صورت نوعی خود را متظاهر می‌سازد به گفته کومارا سوامی هنر شناس هندی وجود رمز عبارت است از وجود همان چیزی که رمز آن را بیان می کند.

و ازهمین جهت است که رمزگرائی سنّتی هرگز عاری اززیبائی نیست چون مطابق بینش روحانی جهان، زیبائی یک چیز همان شفافیت پوشش‌های وجودی و مادّی آن چیز است هنر واقعی زیباست زیرا حقیقی است.

یکی از شرایط اساسی سعادت این است که بدانیم هر کاری که می کنیم متضمن یک معنی و ساحت جاودانی است اما امروزه چه کسی هنوز می تواند تمدّنی را تصور کند که همهٔ مظاهر حیاتی آن مطابق نمونهٔ آسمانی باشد؟

در اینجا یادآوری این نکته لازم است که اگر در اسلام از برخی تصاویر

منع شده‌است مقصود تأکید بر تنزیه حق تبارك و تعالی است معنی آن نیز این است که ذات مقدس او را نمی‌توان‌با هیچ چیز دیگر سنجید بنا به نظر اسلام که اساس آن راکلمهٔ توحید تشکیل می‌دهد منشأ هر گونه خطا این است که یک امر نسبی ومقیّد بعنوان‌یک امر مطلق تلقّی شود و بنا براین به آنچه نسبی و مقیّد است یک استقلال‌وجودی داده شود که در واقع از او نیست و فقط متعلق به مطلق است و همان خیال و بصورت دقیق‌تر وهم است که انسان را به این اشتباه می کشاند. مسلمانان در هنر تصویری یکی از انواع آشکار این خطا را مشاهده می کنند زیرا به‌نظر آنان حتی‌اگر یک‌تصویر نمودار و مبیّن الوهیت نباشد باز هم باعث اشتباه بین دومرتبه ازواقعیت می‌شود. مثلادرمورد تصویر یک حیوان واقعیت‌پائین‌تر . یعنی . سنگ مرده ، واقعیت برتر . یعنی . گوشت و خون زنده را غصب می کند.

داروئی که این مرض گیجی و اشتباه راعلاج می کند حکمت است که هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد به‌همین جهت است که در باب هنر بکار بردن حکمت‌لازم‌وضروری‌می‌باشد.[1]

قوهٔ وهمیه ومتخیله

پیروان حکمت مشّاء، وهمیه ومتخیّله را درانسان دو قوهٔ متفاوت بشمار آورده وکاربرد آنهارا نیزمختلف دانسته‌اند قوهٔ وهمیّه در معانی جزئیّه حاکم است ولی قوهٔ متخیّله دارای دوجنبهٔ تفصیل و ترکیب می‌باشد قلمرو این قوه را

۱- نقل‌از ص۲۳ شمارهٔ ۲ مطالعاتی در هنر دینی نوشته بورکهارت ترجمه جلال ستاری. تیتوس‌بورکهارت از خانواده معروف در شهر فلورانس متولد شد و پس از مسافرت‌های بسیاربه کشورهای اسلامی و مطالعه در باب هنر و حکمت و عرفان اسلامی به اروپا مراجعت کرد و در موطن خود سویس اقامت گزید.

صور خیالیّه ومعانی محفوظ درحافظ تشکیل می‌دهند این قوه همانگونه که امور مختلف‌را بایکدیگر جمع می کند امورمتناسب وموافق‌را ازیکدیگر جدامی‌سازد بطور مثال قوهٔ متخیّله همانگونه‌که می‌تـواند انسان را یك پرندهٔ بال دار تصوّر نماید می‌تواند یك انسان بدون سررا نیز تصویرنماید.

اثبات تعدد قـوای ادراکی درنظر مشّائیان به‌یکی ازدوطریق امکان پذیـر می‌باشد. انفکاك دروجـود وهمچنین تخالف درافعال امـوری هستندکه می‌تـوان تعدد قوای ادراکی‌را به‌آنهامستند ساخت سهروردی هیچ‌یك ازاین دوامررابرای اثبات تعدد قـوای ادراکی کافی ندانسته است این فیلسوف متألّه بـراین عقیده است‌که وهمیه ومتخیّله ازحیث موضع ومظهرمتّحد بوده وانفکاك‌آنها ازیکدیگر دروجود تحقّق پذیر نمی‌باشد.

درنظر وی بقاء متخیّله بطور سالم بدون وهمیّه که حـاکم درجـزئیّات است امکان پذیر نمی‌باشد آنجاکه متخیّله موجود است وهمیّه نیز موجود است وهمیّه ومتخیّله دراختلال وسلامت به یکدیگر وابسته می‌باشند یعنی‌اگر متخیّله سالم است وهمیه نیز سالم است واگرمتخیّله مختل گردد وهمیه نیزمختل خواهد بود این سخن نه تنها درمـورد خـود وهمیه ومتخیّله صادق است بلکه در مـورد موضع آنها نیزکه تجویف اوسط دماغ شناخته شده نیزصادق می‌باشد .

به این ترتیب کسانی‌که مختل بودن وهمیّه وسالم بودن متخیّله‌رادربرخی موارد دلیل تعدد آنها بشمار می‌آورند باشکست روبرو گشته واستدلال آنان نیز دراین باب ناقص ونارسا خواهد بود.

تعدد وتخالف افعال‌را نیز نمی‌توان دلیل برتعدد قوای ادراکی بشمار آورد زیرا امتناع صدورکثیر ازواحدکه یك قانون عقلی را تشکیل می‌دهد تنها درمورد واحد من جمیع الوجوه صادق بوده وبرغیر واجب‌الوجود منطبق نمی‌باشد دلیل این امرآن است‌که آنچه غیر واجب الوجـود بالذات است دارای جهات متعدد

بوده واین جهات گوناگون می‌تواند اختلاف آثارآنرا توجیه نماید.

سهروردی می‌گوید: ممکن است قوّهٔ واحده ازدو جهت مختلف دارای دوفعل متفاوت بوده باشد وی با استناد به وجود حس‌مشترك سخن مخالفان خودرا دراین باب مورد نقض قرارداده است زیرا با این که مخالفان وی دراین باب به واحد بودن حس‌مشترك‌معترف می‌باشند ادراکات پنج گانهٔ حواس‌رابه‌آن منسوب می‌نمایند، به این ترتیب می‌توان گفت همانگونه که حس مشترك در عین واحد بودن مبدء ادراکات‌مختلف‌ومتعددمی‌باشد قوهٔ واحده نیزمبدء افعال‌مختلف‌ومتعدد بشمار می‌آید.

صدرالمتألّهین بدون اینکه ازحکمای مشّائی در این باب جانبداری نماید نقض سهروردی‌را برآنان نادرست وغیروارد بشمار می‌آورد زیرا شأن حس مشترك، تنها قبول صورت بوده وقبول صورت درنظروی جزامر واحد چیز دیگری نمی‌باشد این فیلسوف بزرگ می‌گوید : اموری که درحس مشترك جای دارند اگر چه مختلف الذات می‌باشند ولی قبول صورت برای حس مشترك چیزی جزامرواحد نمی‌باشد.

علاوه براین می‌توان گفت حواس پنجگانه به منزلهٔ آلات وابزار قوهٔ واحده‌ای هستند که آن قوهٔ حس مشترك بشمار می‌آید این سخن درمورد خود نفس ناطقه نیز صادق می‌باشد زیرا نفس ناطقه در عین اینکه یك موجود واحد وبسیط بشمار می‌آید از طریق ابزار وآلات مختلف افعال مختلف و متعدد انجام می‌دهد. بخشی ازعبارت صدرالمتألّهین دراین باب چنین است:

«... وامّا کون الحس المشترك قوة واحدة فلایورد نقضا علی ماذکر لأن شأنه قبول الصورة الّتی یؤتیها الحواس ای صورة کانت وهذا امر واحد وان کان المأتّی به من الصور اموراً مختلفه الذوات متخالفة المبادی علی ان الحواس بمنزلة آلات لقوّة واحدة هی الحس المشترك اوردت

مدرکاتها الیه وهو یقبلها کما ان النفس یفعل افاعیل مختلفة بواسطة تکثر القوی والآلات[1].»

صدرالمتألّهین اصل مدعای سهروردی را نیز دراین باب مورد ایراد وانتقاد قرارداده است

همانگونه که گذشت سهروردی می گوید: «ممکن است قوهٔ واحده از دو جهت مختلف، دارای دوفعل متفاوت بوده باشد.»

صدرالمتألّهین براین عقیده است که اگر تعدد افعال وآثار از قبیل تعدد قبول وحفظ یا فعل وانفعال ومانند آن باشد هرگز نمی‌توان آنها را به قوّة واحد مستند ساخت ولی اگر این تعدد همانند تعدد عاقل و معقول یا وجود وایجاد باشد دراین صورت تعدد مبدء ضروری نمی‌باشد پیروان حکمت مشّاء عقیدهٔ دیگری دراین باب ابراز داشته‌اند که سهروردی سخت باآنان به مخالفت برخاسته است این جماعت براین عقیده‌اند که قوهٔ متخیّله فعّال است ولی دراك نمی‌باشد منشأ پیدایش این عقیده را درتفاوت میان فعل وانفعال باید جستجو نمود حکمای مشّائی از یك سوی علم وادراك‌را انطباع صور درذهن دانسته واز سوی دیگر قوهٔ متخیّله را توانائی برتفصیل و ترکیب بشمارآورده‌اند.

اکنون اگر انطباع صور درذهن‌را انفعال دانسته و توانائی برتفصیل و ترکیب‌را فعل بشمارآوریم ناچارباید بپذیریم که قوهٔ متخیّله فعال است ولی دراك نمی‌باشد. اشکالی که سهروردی براین سخن وارد ساخته این است که می گوید: اگر قوهٔ متخیّله دراك نبوده باشد ودرآن، صورت ادراکی نیزوجود نداشته باشد چیزی که روی آن تفصیل وترکیب انجام می‌پذیرد موجود نخواهد بود هرگزنمی‌توان ادعاکرد که قوهٔ متخیله روی صورتهائی که درقوهٔ دیگرموجود گشته‌اند تفصیل و ترکیب انجام می‌دهد زیرا تفصیل و ترکیب متخیله هنگامی

۱ــ تعلیقات شرح حکمة‌الاشراق چاپ سنگی ص ۴۶۸.

معنی خودرا باز می‌یابد که این تفصیل و ترکیب براساس ادراکات این قوه انجام پذیرد. عین عبارت سهروردی دراین باب چنین است:

«... ثم العجب انّ منهم من قال انّ المتخیّلة یفعل ولایدرك وعنده الأدراك بالصّور واذا لم یکن عندها صورة ولایدرك فأیّ شیء یرکّبه ویفصّله والصّورة التی عند قوة اخری کیف یرکّبها هذه القوة ویفصّلها[1]».

سهروردی براین عقیده است که وهم وخیال ومتخیله درواقع ونفس الامر شیء واحد بیشمار آمده واختلاف میان آنها چیزیك امر اعتباری چیز دیگری نمی‌باشد. این شیء واحد که قوهٔ واحدهای را تشکیل می‌دهد به اعتبارات مختلف دارای نامهای متفاوت می‌باشد حضورصور خیالیه نزد این قوه موجب می‌شود که آن را خیال بنامند ولی آنجا که این قوه معانی جزئیهٔ متعلق به محسوسات را ادراك می‌نماید چیزی جزوهم نمی‌باشد عمل تفصیل وترکیب بین امور نیز موجب می‌شود که آنرا متخیله نام گذارند.

حکیم متألّه شهاب‌الدین سهروردی دراینجامسأله‌ای‌رامطرح ساخته که‌درعین اینکه درخور دقت وشایستهٔ بررسی‌است خالی ازنوعی‌شگفتی نیز نمی‌باشد.

این فیلسوف اشراقی می‌گوید: واهمهٔ انسان چیزی است که با حقیقت نفس ناطقه مغایر ومتفاوت می‌باشد وی جهت اثبات این مدّعا به استدلال پرداخته ومی‌گوید: ما دربرخی موارد کوشش فراوان می‌کنیم که خودرا براساس اندیشه یاحالتی خاص ثابت وبا بسرجا نگاه داریم ولی درهمان لحظه نیروی دیگری‌را درخود می‌یابیم که مارا ازآنچه درراه‌آن می‌کوشیم بازداشته وبه سمت مخالف آن سوق می‌دهد این مسأله نیز مسلّم است که آنچه مارا بسوی ثبات و استواری بریك اندیشه یا حالت سوق می‌دهد غیرازآن چیزی است که مارا از آن بازداشته وبه سمت مخالف می‌کشاند. بطورمثال انسان کوشش‌می‌کند بعنوان یك‌حقیقت

۱ـ شرح «حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی صفحه ۴۶۸.

موجودی راکه درزمان ومکان وجهت نیست اثبات نماید ولی‌درهمین حال نیروی دیگری دروی ظاهرمی‌شودکه آن موجودرا مورد انکار قرار می‌دهد.

جای هیچ گونه تـردید نیست که‌آنچه اثبات کنندهٔ یك‌چنین مـوجود برحق است غیرازچیزی است که نسبت به‌آن همواره مبادرت به انکار می‌نماید تنازع بین نفس ناطقه ونیروی واهمه دربرخی ازامکنهٔ ترسناك نیز تحقّق می‌پذیرد بطور مثال کسی که دریك شب ظلمانی‌در گورستانی دورافتاده بسرمی‌برد اگرازقدرت روحی وشجاعت لازم برخوردار نباشد درصحنهٔ تنازع میان عقل وواهمه شکست خورده ومقهور نیروی واهمه می‌شود.

سهـروردی می گوید: اکنون که ما درابدان خـود چـیزی را می‌یابیم که اینگونه باما مخالف می‌باشد ناچار باید گفت آنچه باما مخالف است غیر ازآن چیـزی است که انیّت وهـویت مارا تشکیل می‌دهد زیرا احـکام این دوشیء با یکدیگر مغایربوده وآنچه ثابت کننده است غیر ازآن چیزی است که انکارکننده می‌باشد.

« والّذی یدل علی انّ هذه غیرالنّور المدبّر انّا اذا حاولنا تثبّتنا علی شیء نجـد فی‌انفسنا شیئاً ینتقل عنه‌ونعلم‌من انّ الّذی یجتهد فی‌التثبیت غیرالّذی یروم النقل وان الّذی ثبت بعض الأشیاء غیـرالّذی ینکرها و واذا کنّا نجد فی‌ابداننا ما یخالفنا هکذا فهو غیرمابه انانیّتنا...[1]»

همانگونه که دراین عبـارت مشاهده می‌شود سهروردی باکمال صراحت نیروی واهمه‌را غیرازنفس ناطقه دانسته واحکام آنهارا با یکدیگر مغایر ومتفاوت بشمار می‌آورد.

صدرالمتألّهین ازجمله کسانی‌است که با سهروردی به مخالفت برخـاسته وسخن وی را در این باب مـردود دانسته است این فیلسوف بزرگ براین عقیده

۱ــ «شرح حکمة الاشراق» چاپ سنگی صفحه ۴۶۹.

است که واهمه چیزی غیرازنفس ناطقه نمی‌باشد آنچه صدرالمتألهین دراین باب ابـراز داشته این است که نفس ناطقه بواسطهٔ تعلّق وارتباطش با بدن ظلمانی از فطرت اصلی‌خود منحرف گشته وبرخلاف مقتضای آن احیاناً بسوی برخـی از امـور کشیده می‌شود وی کشیده شدن نفس ناطقه‌را بسوی برخـی از امور که برخلاف مقتضای فطرتش می‌باشند به بیماری تشبیه کرده که از غذاهای نامطبوع لذت بـرده وازاطعمهٔ گوارا گریزان می‌باشد صدرالمتألهین وهم را یك‌امر غیـر حقیقی دانسته وآن را جزاضافهٔ جوهرعقلی به‌بدن چیزدیگری بشمارنیاورده است این سخن درمـورد مدرکات واهمه نیز صادق می‌باشد زیرا همانگونه که گذشت صدرالمتألهین ادراك وهمی‌را جـز ادراك کلّی مضاف به شخص چیـز دیگری نمی‌داند .

این فیلسوف بزرك براین عقیده‌است کـه چـون واهمـه یك امـر حقیقی نمی‌باشد ناچاردر عالم‌آخرت ونشأت عقلی باقی نخواهـد مانـد . کسی کـه از معرفت نفس ناطقه برخوردار باشد به خوبی می‌داند که این جوهر عجیب‌دارای دگرگونی‌ها ودرجات متفاوت می‌باشد.

نفس جوهری است که گاهی از خویش غایب گشته و گاهی به خویش باز می‌گردد این موجود لطیف گاهی از عالم قدس روی‌گردانده و بـه‌جانب بـدن متوجه می‌گردد وگاهی به جهان قدس توجه کرده‌و بسوی پروردگار خویش‌روی می‌آورد همهٔ این امور بـواسطهٔ این است که جوهر نفس ناطقـه از لطـافت و شفافیت کامل‌برخوردار بوده و در نتیجه‌آثارجوانب‌مختلف را به‌آسانی‌می‌پذیرد به‌همین جهت است که برخی ازبزرگان در این باب گفته‌اند .

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة　　فمرعی لغزلان و دیراً لرهبان[1]

قلب من لطیفه‌ای است که هر گونه صورتی را می‌پذیرد نتیجهٔ‌آن این است

۱ـ تعلیقات ملاصدرا شرح حکمة‌الاشراق چاپ سنگی ص ۴۶۹

که گاهی چرا گاه غزالان است و گاهی صومعهٔ راهبان باتوجه به آنچه تاکنون دراینجا ذکر شد به روشنی معلوم می‌شود صدرالمتألهین برخلاف سهروردی هویت واهمه را مغایر با نفس ناطقه ندانسته و آن را از شئون نفس بشمار آورده است این فیلسوف بزرگ در باره صور خیالیه نیز همین نظریه را ابراز داشته است وی براین عقیده است که صور خیالیه از نفس ناشی شده وبرای نفس تحقق پذیرفته و بوسیلهٔ نفس ادامه یافته و در نفس نیز موجود می‌باشند خداوند تبارك وتعالی نفس ناطقه را از حیث ذات و صفات وافعال بر مثال خویش آفریده است.

به این ترتیب فعل نفس ناطقه گاهی عین تعقّل است و گاهی عین تخیّل در برخی اوقات فعل نفس ناطقه نه تعقّل است نه تخیّل ولی درعین حال این گونه از افعال نفس گاهی مسبوق به تعقّل است و گاهی مسبوق به تخیّل . عین عبارت صدرالمتالهین در این باب چنین آمده است

«... والحق ان وجودها عن النفس للنفس بالنفس فی النفس فان الله تعالی خلقها علی مثاله ذاتاً وصفةً و فعلاً ففعلها قد یکون عین التعقل وقد یکون عین التخیل وقد یکون غیرهما مسبوقا بهما.[1]

از این عبارت چنین برمی‌آید که صدرالمتألهین به صور خیالیه مغایر و منفصل از نفس قائل نمی‌باشد به‌عبارت دیگر می‌توان گفت این فیلسوف بزرك به عالم مثال اکبر ـ که آن را خیال منفصل نیزمی‌نامند ـ قائل نبوده و در این مسأله از مخالفان سهروردی بشمار می‌آید. صدرالمتألهین براین عقیده است که اشراق نفس به قوهٔ خیال عبارت است ازانشاء صورت هائی که وجود آنها وجودنوری وادراکی بوده وازقشروحجاب مادّه نیز مجرّد می‌باشند.

این فیلسوف بزرك دربارهٔ رویت و سایر حواس نیز همین عقیده را ابراز داشته‌است در نظروی قیام ادراکات به نفس ناطقه قیام صدوری بوده و نفس ناطقه

۱ـ تعلیقات ملاصدرا «شرح حکمة الاشراق» چاپ سنگی ص ۴۷۰

احاطه‌وسیطرهٔ فاعلی‌خودرابرآنها دارامی‌باشد اختلاف‌سهروردی‌وصدرالمتالهین دراین مسأله یك اختلاف بزرك واساسی است که برای طالبان حقیقت قابل‌بحث و بررسی‌می‌باشد

سهروردی صور خیالیه را صور قائم بذات دانسته وآنهارا درجهان خارج از عالم نفس موجود بشمار می‌آورد این فیلسوف متأله در مورد مسألهٔ ابصار و رؤیت نیز همین عقیده را ابراز می‌دارد زیرا در نظر وی آنچه مبصر و مرئی است در جهان خارج موجود است و نفس با اضافهٔ اشراقی‌خود در هنگام‌رؤیت آن را به‌گونه‌ای‌حضوری درمی‌یابدبه‌این‌ترتیب می‌توان گفت همانگونه که‌مبصر ومرئی‌درجهان‌خارج‌موجوداست‌صورخیالیه‌نیزبه‌نظرسهروردی‌درجهان‌مخصوص خود وبیرون ازعالم نفس موجود می‌باشند.

این حکیم متأله برخلاف صدرالمتألهین براین عقیده است که عالم خیال نه ناشی ازنفس است و نه قائم به نفس می‌باشد براساس آنچه وی در بارهٔ این عالم ابراز داشته می‌توان‌آن‌را خیال منفصل یا عالم مثال اکبر نام‌گذاشت عین عبارت سهروردی دراین‌باب‌چنین‌است :

«...والحق فی‌صور المرایا والصورالخیالیة انّها لیست منطبعة بل هی صیاص معلّقة لیس لها محلّ وقد یکون‌لهامظاهر...»[1]

همانگونه‌که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی صور خیالیه را از نوع صور منطبعه نمی‌داند وی بر این عقیده است که صورخیالیه دارای مکان و محلّ نبوده و در برخی‌موارد ازطریق‌مظاهر موردمشاهدهٔ‌اشخاص واقع‌می‌شوند صور خیالیه را نمی‌توان در زمرهٔ امور معدوم بشمارآورد زیرایك امر معدوم، متصور و ممتاز نیست ، محکوم به احکام ثبوتی نیز نمی‌باشد.

صور خیالیه در ذهن انسان نیز جای گزین نمی باشد زیرا انطباع کبیر در

۱ــ «شرح حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی ص ۴۷۰

صغیرخود یك امر محال بشمار می‌آید این سخن در مورد صور خیالیه که از ذهن انسان بزرگترمی‌باشند صادق است صورخیالیه درعالم عینی نیز قرار نگرفته‌اند زیرا اگر صورخیالیه در عالم عینی استقرار داشته باشند لازمه‌آن این خواهد بود که هر کس‌دارای حسّ سلیم است بتواند آنها رامشاهده‌نمایدولی‌این‌مسأله‌مسلم است که‌صورخیالیه درمعرض‌مشاهدهٔعینی‌اشخاص‌قرارنگرفته‌اند.

به‌این‌ترتیب می‌توان گفت صورخیالیه موجود ومحقق می‌باشند ولی نه در عالم ذهن جای‌دارند و نه‌در عالم عین . صور خیالیه در عالم‌عقول کلیه‌نیز به کسوت هستی آراسته نمی‌باشند زیرا این‌صورازنوع صورجسمانیه بوده و ازسعه وکلیّت عقلی برخوردار نمی‌باشند نتیجه‌ای که‌از این مقدمات بدست می‌آیداین است که گفته می‌شود : صور خیالیه در صقع مخصوص و موطن‌دیگری جای دارند که‌آن‌راعالم مثال یاخیال‌منفصل می‌نامند.

این عالم ازنوعی‌مقداروانداره برخورداراست ولی از ماده‌و مدّت مجرد و منزّه می‌باشد.

آنچه موجب‌شده که‌این عالم را عالم خیال منفصل بنامند چیزی جز این نیست که بین این عالم و عالم خیال‌متصل نوعی‌شباهت برقرارمی‌باشد باید توجه داشت که جهان خیال‌منفصل که‌آن‌را عالم مثال اکبرنیزمی‌نامند به هیچ‌وجه با مثل افلاطونی متّحد نبوده و ازجهت مراتب وجود پائین‌تر از مرتبهٔ عقول قرار گرفته‌است .

تنزیه و تشبیه

درخلال مباحث گذشته خاطرنشان گردید که صدرالمتألهین با سهروردی در مورد عالم مثال هم عقیده نبوده و اندیشهٔ آنان در این باب با یکدیگر متفاوت می‌باشد . صدرالمتألهین هم‌آهنك با سهروردی به‌وجودعالم‌مثال که‌یك عالم

مجرد مقداری است اعتراف کرده ولی در دو مورد با وی به مخالفت برخاسته است.

مورد اول این است که صدرالمتألهین صور متخیّله را در صقع نفس موجود دانسته وهستی آنها را درجهان خارج انکار کرده است درهمین مورد سهروردی وجود صور خیالیه را مستقل از نفس ناطقه مورد تأکید قرار داده است

مورد دوم این است که صدرالمتألهین صور مشهود در آینه را جز ظلّ صور محسوسه چیز دیگری بشمار نمی آورد معنی این سخن آن است که صور مشهود در آیینه اگر چه در این عالم از ثبوت و تحقق برخوردار می‌باشند ولی ثبوت آنها جز نوعی ثبوت ظلی و بالعرض چیز دیگری نمی‌باشد.

دراین مورد نیز سهروردی صور مشهود در آیینه را ازجمله موجودات عالم مثال دانسته و روی آن تأکید گذاشته است دراین جا آنچه درخور دقت و شایستهٔ بررسی است این است که صدرالمتالهین وجه تسمیه عالم مثال را به عالم خیال منفصل نوعی شباهت به عالم خیال متصل بشمار آورده است عین عبارت وی در این باب چنین است.

«...واذهی موجودة ولیست فی الاذهان ولافی الاعیان ولافی عالم العقول فبالضرورة یکون فی صقع آخرو هوعالم المثال المسمّی بالخیال المنفصل لکونه غیرمادی تشبیهاً بالخیال المتصل...»[1]

همان گونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود صدرالمتألهین عالم مثال اکبر را از طریق تشبیه به خیال متصل عالم خیال منفصل نام نهاده است.

ولی اگر کسی به پیروی ازسهروردی عالم مثال اکبر را یك عالم مستقل وغیر وابستهٔ به نفس ناطقه بشمار آورد سخن صدرالمتألهین را معکوس کرده و خیال متصل را به عالم مثال اکبر تشبیه می‌نماید. این مسأله که آیا انسان کمالات را در برخی از مراتب هستی همانند کمالات خود می‌داند یا کمالات خود را همانند

۱ــ «اسفار اربعه» جلداول چاپ تهران صفحه ۳۰۲

کمالات در برخی از مراتب هستی بشمار می‌آورد مسأله‌ای است که از قدیم الایام مطرح بوده و اکنون نیز می‌توان آن را یک مسأله اساسی محسوب داشت به‌عبارت دیگر می‌توان گفت انسانی کردن جهان یا جهانی کردن انسان دو نظریه‌ای را تشکیل می‌دهند که هریک از آنها مورد تایید بسیاری از اشخاص می‌باشد.

حکما و متکلمان اسلامی این مسأله را دربارهٔ صفات خداوند مطرح ساخته و در این باب به‌تفصیل سخن گفته‌اند این مسأله که تحت عنوان «تنزیه و تشبیه» مطرح شده دو گروه اهل تنزیه و اهل تشبیه را در مقابل یکدیگر قرار داده است کسانی نیز بین تنزیه و تشبیه جمع کرده و تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه را مورد تصویب قرار داده اند در میان بزرگان اهل تحقیق احمد غزالی این مسأله را در ساحت دیگری مطرح کرده که بسیار جالب توجه می‌باشد.

آقای دکتر نصرالله پورجوادی به عمق سخن احمد غزالی در این باب توجّه کرده و نظریهٔ این عارف بزرگوار را مورد بررسی قرار داده است آنچه وی در این باب آورده به‌این ترتیب است:

« مسألهٔ تشبیه و تنزیه اساساً یکی از مسائل کلامی است و در وهلهٔ اول در بارهٔ امکان رؤیت خدا در آخرت یا حتّی در دنیا طرح شد و موجب گردیده است که به تدریج سئوالاتی در بارهٔ صفات الهی مطرح شود.

بطور کلی می‌توان این مسأله را بدین صورت طرح کرد که آیا صفات الهی مانند صفات خلق است یا نه. آیا خدا نیز مانند انسان دست و پا و چشم و گوش و لب و دهان دارد یا او منزه است از این که مانند مخلوق خود باشد؟ سابقه این بحث حتّی به صدر اسلام کشیده می‌شود.

وجود بعضی آیات و احادیث مانند دعای موسی علیه السلام که خطاب به حضرت باری‌تعالی گفت: «رب ارنی» (۱۴۳/۷) یا آیاتی که به سمیع بودن و بصیر بودن حق اشاره می کند و یا احادیثی که دربارهٔ معراج پیامبر صلی الله علیه و آله است مانند «رأیت

ربّی لیلة المعراج فی احسن صورة» با «رأیت ربّی لیلة المعراج علی صورة شاب امرد» با حدیث «خلق‌الله آدم‌علی صورته» هم موجب می‌شود که این سؤال پیش آید که‌خدای تعالی را صورتی است که می‌توان دید. یا الله راچشمی ودستی و نفسی هست ؟

اگرنیست پس این آیات راچگونه باید تفسیر کرد و با آن احادیث چه‌باید کرد ؟ منظور از یدالله و نفس الرحمن و وجه‌الله چیست؟ و اگرهم پاسخ مامثبت است چه‌شرطی وقیدی‌باید درتفسیرو تعبیرخود رعایت کنیم تامرتکب بت‌پرستی و گناه قوم نوح نشویم ؟

پاسخ‌های مختلف به‌این‌سئوال‌رامی‌توان‌درمیان فرقه‌های گوناگون‌متکلمان یافت‌برخی ازایشان که در تشبیه راه افراط پیموده وبه مشبّهه مشهورشده‌اندحتّی ملامسه‌و مصافحه را در مورد باری‌تعالی روا دانسته‌گفته‌اند:

مسلمانان پس از ریاضت و مجاهده می‌توانند چه دردنیا وچه درآخرت با خدا معانقه کنند. مثلاشهرستانی‌در کتاب‌الملل‌والنحل می‌نویسد: «از داودخواری «یاجواربی» حکایت کنند که گفت : مرا از فرج وریش عفو کنید دربارهٔ الله‌تعالی اثبات کنم و از هرچه دیگر که خواهید از نسبت جسمیت سئوال کنید . و گفته که معبوداوجسم است ولحم‌ودم‌واورا جوارح واعضاوید ورجل و رأس ولسان و عینان و اذنان هست . »[1]

برخلاف این عدّه کسانی نیز مانند معتزله بودند که‌باتشبیه سخت مخالفت می‌ورزیدند وعقیده داشتند که خدا به‌صفتی که‌بندگانش‌بدان موصوفند موصوف نمی‌شود . در این مورد نیز باز شهرستانی می گوید: «معتزله اتفاق‌دارند که دیدار بی چگونه آفریدگار را در دارقرار به چشم سر دیدن بی‌هنجار تواند بود ونفی تشبیه کرده‌انداز کبریای‌سبحانی از هر چه در تصور گنجد از هر چه که

۱ــ «الملل والنحل» ترجمه افضل‌الدین صدرترکه چاپ تهران ص ۷۶

می‌تواند بود.

هم از جهت و هم از روی مکان و هم از حیث زمان و هم از طریق صورت وهم حیثیت جسمیت و تحیز وانتقال‌وتغیروتأثروسایرجهاتی که لحاظ تعقل تواندبود[1].

اگرچه‌مشبّهه‌صفات خلق‌رابه‌حق‌نسبت‌داده‌اند، باز هم جائی برای تنزیه گذاشته وبه‌نحوی جمع‌تشبیه وتنزیه راکرده‌اند چنانکه شهرستانی پس از این که‌قول داودخواری رادرباره انتساب‌نسبت جسمیت به‌خدا واینکهٔ اوجل‌جلاله دارای گوشت‌وخون وجوارح و اعضاء ودست‌وپا وسروزبان‌وچشم‌و گوش است ازقول همین شخص می‌نویسد: «جسمی‌است نه‌چون دیگر اجسام و لحمی است نه چون‌دیگر لحوم ودمی‌است‌نه چون دیگردماء وهمچنین سایرصفات، وآن حضرت به‌چیزی از مخلوقات‌نماند، و چیزی مشابه‌اونیست[2].

وضع صوفیه نیز نسبت‌به‌این‌مسأله تاحدی همین است بدین‌معنی که ایشان جمع میان تشبیه وتنزیه را توصیه کرده‌اند دراینجانیزمانندبسیاری‌ازمباحث‌عرفانی محی‌الدین‌عربی به‌منزله یکه‌تاز این میدان‌شناخته‌شده‌است چه بحث جامع او در کتاب‌فصوص‌الحکم «فص حکمة سبوحیة فی کلمة نوحیة» تقریباً در تمام آثار اخلاف اوتأثیر گذاشته‌است خلاصه کلام ابن عربی در این خصوص این است که نبایدصرفاً مشبّه بود و نه‌صرفاً منزّه، زیراکه‌هرگاه کسی خدارا تنزیه کندواورا مقید کرده‌است وهرگاه اوراتشبیه کندمحدود کرده‌است.

برای رهائی ازاین‌دو باید هم‌اورا تشبیه کرد و هم تنزیه. همین معنی است

۱ــ «الملل والنحل» شهرستانی ترجمه افضل‌الدین صدرترکه اصفهانی چاپ‌تهران صفحه ۵ ــ ۳۴

۲ــ همان‌کتاب صفحه ۷۶

که حافظ بیان کرده‌است آنجا که می گوید: [1]

گفتم صمد پرست مشو باصمد نشین گفتا بکوی عشق هم این وهم آن کنند

قول ابن عربی دربارهٔ مسأله تنزیه وتشبیه تاکنون بعنوان تنها جواب عرفانی به این مسأله شناخته شده است امایک قرن پیش از محی‌الدین، خواجه احمد غزالی همین مسأله رابطوری بدیع در کمال ایجاز و در عین حال به‌نحوی زیباوشاعرانه در سوانح پاسخ گفته است وبجای این که سخن ازمقید کردن ومحدودنمودن حق پیش کشد مسأله را ازلحاظ ادراک عاشق بررسی کرده‌است. عاشق در نظر مجدالدّین در بدایت عشق مشبّه است ، بدین معنی که موجوداتی غیر از معشوق را می‌بیند که صفتی از آنها مانند معشوق است . این مطلب را غزالی ضمن حکایت مجنون چنین بیان می کند .

تا بدایت عشق بود هرجا که مشابه آن حدیث بیند همه به دوست گیرد. مجنون چندین روز طعام نخورده‌بود ، آهوئی بدام او افتاد. اکرامش نمود ورهایش کرد گفت از اوچیزی به‌لیلی می‌ماند جفا شرط نیست «ف۲۳»

چنانکه ملاحظه می‌شود مجنون دراین داستان مشبّه است.

آهوئی را دید و از مشاهدهٔ چشم او به یاد چشم لیلی افتاده است اما وی هنوز لیلی راندیده است. نمی‌توانسته است ببیند زیرا که هنوز در بدایت عشق است. اینجاست که فرقی میان نظرغزالی و رأی مشبّه مشاهده می‌شود دستهٔ اخیر کسانی بوده‌اند که از برای خدا صفاتی انسانی قائل بودند و می گفتند خدا نیز دارای روی و چشم وابرو ولب و دهان وغیره است این اعضاء وجوارح را به خدا نسبت می‌دادند اماغزالی درمرتبهٔ تشبیه سخن از مشاهدهٔ صفات خدا نمی گوید. در داستان مجنون اصلاً صحبتی ازچشم و ابروی لیلی به میان نیامده‌است. مجنون فقط آهوئی را دیده‌است اما با دیدن او به یاد لیلی افتاده‌است چرا ؟

۱ــ دیوان حافظ ص ۱۳۴

زیرا که چشم او مانند لیلی است. این پاسخ حکایت‌دارد از این که : اولاً لیلی‌نیز دارای چشم است وثانیاً چیزی غیرازلیلی‌مانند اوست. در بارهٔ چشم لیلی بعداً سخن خواهیم گفت .

در اینجا که بحث برسر تشبیه است باید به همانندی چشم آهوبا چشم‌لیلی بپردازیم . در قولی که از یکی ازمشتبه نقل کردیم دیدیم که‌با وجود این که برای خدا جسمیت و گوشت‌وخون ولب و دهان و چشم و گوش‌و غیره اثبات کرد باز اورا تنزیه کردو گفت این‌صفات در او مانند صفات مخلوقات نیست وتأکید کرد که «چیزی مشابه‌اونیست»

اما غزالی در تشبیه درست خلاف این‌رامی گوید «چیزی‌مشابه او هست» وادراك‌این شباهت است که ادراك کننده را مشتبه می‌سازد بنابراین ، تشبیه از نظر غزالی چیزی است غیر از آنچه مشتبه و متکلّمان در نظر داشتند .

درك کامل نظر غزالی دربارهٔ تشبیه خود مستلزم شناخت نظر او در بارهٔ تنزیه است . اما پیش از آن که وارد این مطلب شویم، لازم است‌یك نکتهٔ دیگری را در بارهٔ تشبیه ذکر کنیم . گفته‌شد که در مرحلهٔ تشبیه ، عاشق‌هنوز در بدایت عشق است ومعشوق را ندیده است . پس چطور توانسته است‌تشبیه کند ؟ عاشقی که چیزی را به‌معشوق تشبیه می کند باید اورا در آن حال به‌بیند و یا قبلا دیده باشد .

پاسخ به این سئوال را غزالی در جای دیگر بیان کرده است عاشق قبلا معشوق را دیده است دیدار اوچنان که پیش از این شرح دادیم در روز میثاق ودر ازل نصیب روح گشته است . روح صورت معشوق راآن‌روزدرآیینهٔ خود دیده است و این‌جا با مشاهدهٔ صفتی مشابه یکی از صفات او به یاد او می‌افتد.

پس از تشبیه عاشق به‌کمال می‌رسد و به تنزیه‌راه می‌یابد. تنزیه نیز ازنظر

غزالی چیزی است غیر از آنچه متکلّمان بدان معتقد بودند. تنزیه برحسب تعریف منزه دانستن حق از صفات خلق است.

اما در نظر غزالی که بامعرفت و ادراك تنزیه کننده سرو کاردارد تنزیه عبارت است از محو شدن اغیار از نظرگاه عاشق درداستان مجنون ملاحظه کردیم که هرچند صریحاً در بارهٔ صفات لیلی و جوارح او سخنی به میان نیامده است اما همینقدر که مجنون در حق آهو می گوید: «چیزی ازاو به لیلی ماند» خودداشاره می کند به این که اعضاء یاعضو مشابه درلیلی هست. پس معشوق باید دارای صورت باشد غزالی درجای دیگر حتّی سخنی از زلف و خال وخط وچشم وابروی یار می کند وعلم عاشق رابه اعضاء معشوق فراست عشق می‌خواند [1] برای اینکه فراست‌شناس بتواند به خوی شخص و حالات درونی‌او پی ببرد باید این اعضاء را ببیند در فراست عشق نیز عاشق گاه چشم معشوق رامی‌بیند و گاه ابروی اورا و گاه عضو دیگری را.

دراین‌مقام‌نظرعاشق دیگربه اغیار نیست بلکه چیزهائی است که به معشوق تعلق دارد. آهوی‌بیابان‌راپشت‌سر گذاشته وبه معشوق‌نزدیك شده است.

چون غیری نیست تشبیهی نمی‌تواندباشد. تشبیه اثبات غیر است. چون اغیار ازنظرمحوشود عاشق منزّه می‌شود پس مجنون نشانه‌ای‌ازلیلی می‌بیند و درمی‌یابد که‌هیچ‌چیز مانندو نیست. اینجاست که‌ازتشبیه به تنزیه‌رفته‌است‌هرچند که عاشق در این مقام نظرازاغیار بریده وباچیزی جز معشوق‌وانچه بدوتعلق دارد کارندارد از نظرمجدالدین‌هنوزبه کمال‌وصال‌نرسیده‌است.

هنوزعاشقی‌هست که‌به‌معشوق نظرافکنده است یعنی هنوزاثری ازدوئی بجاست. کمال وصال‌در اتحاد است‌و اتحاد هم در فنای عاشق‌می‌باشد. پس‌وجود عاشق درمقام‌تنزیه زحمت است و وصال مستلزم رفع این زحمت‌این‌نکته‌را غزالی

۱ــ رجوع‌شود به سوانح غزالی فصل ۳۸

در جای‌دیگر بااستفاده‌ازشمع‌وپروانه بیان کرده‌است. پروانه هنگامی کـه نزدیك شعله آمد وبه‌طواف آن‌پرداخت جزبه‌اشراق آتش‌به‌چیزی‌نظر ندارد دراین‌حالت‌او منـزّه است امـّاهمین که به‌تدریج به‌آتش‌نزدیك‌شد وناگهان‌خودرابه سینـهٔ شعلـهٔ شمع زدو کاررایکسره کرد ولحظه‌ای‌بعدوجودش‌خـاکسترشـد دیگرنـه مشبّهی می‌ماندونه منـزّهی. آنچه می‌ماند آتش است که‌درفضای بی کران و خالی خـود می افروزد.[1]

یکی از شعرای خوش‌ذوق معاصر گفته‌است:

شعله برکرد زفا نوس علم　　شمع وپروانه رسیدندبهم
لحظهٔ بعد بجز مشتی دود　　اثرازشعله و پروانه نبود[2]

داستان شبان وموسی علیه‌السلام که درکتاب مثنوی جلال‌الدین رومی آمده نیـز کاشف از همین حقیقت است زیرا درآغاز شبان مشبه است و حضرت موسی علیه‌السلام منـزّه ولی پس از خطاب‌حق تبارك و تعالی حضرت موسی تشبیه و تنزیه را جمع می کنـد و پس از برخـورد بـا شبان ملاحظه مـی کند کـه او از هر دو مرحله گذشته است.

همانگونه که نویسنده کتاب سلطان طریقت توجه کرده احمد غزالی مسألهٔ تنزیه وتشبیه‌را ازطریق‌اختلاف درمراتب‌ادراك حـلّ کرده است. این عارف بزرك اختلاف در مراتب ادراك و تفاوت درمراحل معرفت را منشاء پیدایش دو نظریه «تنزیه و تشبیه» بشمار آورده است باید تـوّجـه داشت کـه مقصـود از اختلاف مراتب ادراك جز اختلاف در درجات سلـوك و مـراحل صعـود چیـز دیگری نمی‌باشد.

۱ــ کتاب‌سلطان طریقت سوانح‌زندگی‌وشرح آثاراحمد غزالی تألیف نصراله‌پور جوادی چاپ تهران صفحات ۱۵۶ ــ ۱۵۰

۲ــ افسانه شب اشعار شهریار تبریزی.

این اختلاف اختلافی است که در طول یك شیء واقع شده و به‌هیچ وجه شامل سایر انواع اختلاف نمی‌باشد. حرکت ادراك هنگامی که از سطح به‌عمق و از ظاهر به باطن یا از دانی به عالی انجام پذیرد اختلاف‌درمراتب آن‌رامی‌توان اختلاف در طول نام نهاد همان گونه که شدت‌وضعف درمراتب وجود که تحت عنوان تشکیك مورد بحث واقع می‌شود یك اختلاف طولی را تشکیل می‌دهد شدت‌وضعف‌درمراتب ادراك نیزنوعی‌اختلاف‌درطول بشمارمی‌آید.

اختلاف در مراتب ادراك منشاء مشکل‌بوده و فهم برخی از حقایق رابرای کسانی که‌شایستهٔ درك آن نگشته‌اند غیر مقدور ساخته است سخن هر یك از اشخاص بروفق مرتبه درك وی بوده و فهم او از حقیقت‌نیزبالاترازمرتبهٔ ادراکش نمی‌باشد عارف معروف شیخ‌محمود شبستری در کتاب گلشن راز خود این مسأله را مطرح ساخته و در این باب چنین می گوید.

سخن‌ها چون به وفق منزل افتاد — در افهام خلایق مشکل افتاد
دراین ره اولیا باز از پس‌وپیش — نشانی داده‌اند از منزل خویش
بحد خویش چون گشتند واقف — سخن گفتند در معروف و عارف
یکی‌ازبحروحدت گفت اناالحق — یکی از قرب و بعد سیر و زورق
یکی را علم ظاهربود حاصل — نشانی داد از خشکی ساحل [1]

همانگونه که دراین ابیات مشاهده می‌شود شیخ محمودشبستری سخن‌اولیأ و انبیا را نشانی از مراتب معرفت آنان دانسته و این مراتب را یکسان بشمار نیاورده است.

احمدغزالی درمورد مسألهٔ «تنزیه و تشبیه» از اختلاف درمراتب ادراك استفاده کرده وبابیانی زیبا و نیکو ـ که ازچاشنی ذوق وعشق نیز برخورداراست ازعهدهٔ‌حل‌این‌مسأله برآمده است.

۱ــ «گلشن راز» چاپ‌تهران‌طهوری ص ۱۳

حقیقت امر این است که اختلاف در مراتب ادراك نه تنها می‌تواند پاسخ گوی مسألهٔ «تنزیه و تشبیه» باشد بلکه می‌توان آن را درپاسخ بسیاری از مسائل دیگر مورد استفاده قرارداد. بطور مثال مسأله جبر واختیار ازجمله مسائلی است که از طریق اختلاف درمراتب معرفت می‌توان به حلّ آن نائل آمد بسیار روشن است که سخن کسی که ازخود گذشته و جز حقّ نمی‌بیند باسخن کسانی که هنوز در قید خود پرستی گرفتار می‌باشند به هیچ‌وجه یکسان و یکنواخت نمی‌باشد:

کسی که‌خود را درمقابل حقّ باطل بالذات دانسته و غیر حق‌را ثانی چشم احول بشمارمی‌آورد معنی اختیار خود را چگونه توجیه می‌نماید؟ آنجا که ذات شخص فانی گشته و در بحر وحدت مستغرق شده است چگونه می‌تواند هنوز ازخودی خودسخن گفته و همه‌چیزرابه خویشتن منسوب نماید.

شیخ‌محمود شبستری‌دراین‌موردنیزبه‌اختلاف درمراتب معرفت تمسك جسته و درلسان‌نظم چنین‌می گوید:

کدامین اختیار ای مرد جاهل — کسی را کو بود بالذات باطل
چه بود توتست یکسر جمله نابود — نگوئی کأختیارت از کجا بود؟
کسی کو را وجود از خود نباشد — بذات خویش نیك و بد نباشد
هر آنکس‌را که‌مذهب غیرجبراست — نبی ﷺ فرمود کو مانند گبراست
چنان کان گبریزدان و اهرمن گفت — همین نادان احمق‌او و من گفت[1]

شبستری درمورد مسأله جبر و اختیار همان‌راهی‌را پیموده که‌احمدغزالی درمورد مسأله «تنزیه‌وتشبیه» آن را مورد استفاده قرار داده‌است. کسانی که ازاین حقیقت آگاه نبوده واختلاف در مراتب معرفت را نادیده می‌انگارند از عهده حلّ بسیاری از مسائل برنیامده و در این وادی خود را سرگردان

۱- «گلشن راز» چاپ تهران‌کتابخانه‌طهوری ص ۵۶ . ۵۵

کرده‌اند .

حکما و متکلمان در باب مسأله «تنزیه و تشبیه» و همچنین مسأله جبر و اختیار به تفصیل سخن گفته و نقض و ابرام فراوان کرده‌اند. در مورد هریك از این مسائل دو گروه متخاصم در برابر یکدیگر ایستاده و کار جدل و مناظره را را به گونه‌ای افراط آمیز دنبال کرده‌اند ولی نتیجه‌ای که از این مناظره و جدل بدست آمده به‌هیچ‌وجه رضایت‌بخش‌وموفقیت‌آمیز نبوده است.در این میان کسانی که از اختلاف در مراتب معرفت آگاه بوده و آن را منشاء کار خویش ساخته‌اند به سخن هریك از دو گروه متخاصم بدیده اغماض نگریسته وگوینده آن را درحدمعرفت وی معذوردانسته‌اند.

جلال‌الدین‌رومی نیزمسأله جبر و اختیار را در کتاب مثنوی خویش مطرح ساخته و از طریق اختلاف در مراتب معرفت به حلّ آن پرداخته است سخن منظوم این عارف بزرگ در مورد بررسی این مسأله به این‌ترتیب آمده است .

لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد — وآنکه‌عاشق‌نیست‌حبس جبر کرد
این‌معیّت‌باحقّ‌است‌این‌جبر نیست — این تجلی مه است این ابر نیست
ور بود این جبر جبر عامه نیست — جبر آن امّاره خودکامه نیست
جبر را ایشان شناسند ای پسر — که خدا بگشادشان در دل بصر
غیب آینده بر ایشان گشت فاش — ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
اختیار و جبر ایشان دیگرست — قطره ها اندر صدف ها گوهرست
تو مگو کاین مایه بیرون خون‌بود — چون‌رود در ناف‌مشکی‌چون‌شود ؟
اختیار و جبر در تو بُد خیال — چود در ایشان رفت شد نورجلال
نان چو درسفره‌است‌باشد آن‌جماد — در تن مردم شود او روح شاد [1]

۱ــ «مثنوی» چاپ نیکلون دفتراول ابیات ۱۴۶۳۱۴۷۴

مشاهده از راه دور

در مباحث سابق یادآورشدیم که فیلسوف بزرك صدرالمتألهین شیرازی با نظریه سهروردی در باب عالم مثال بطور کامل موافق نبوده و از برخی جهات آنرا مورد انتقاد قرار داده است .

این فیلسوف بزرك بر این عقیده است که آنچه انسان‌می‌یابد در داخل ذات وی بوده و به هیچ وجه از دایرهٔ وسیع و گستردهٔ نفس ناطقه‌اش بیرون نمی‌باشد به همین جهت است که صدرالمتألهین در باب عقیده سهروردی نسبت به عالم‌مثال‌اکبر ، با نظرانتقاد نگریسته و همواره از عالم مثال اصغرسخن به میان آورده است.

سخن صدرالمتألهین در مورد عالم مثال اصغر یك سخن معقول و منطقی بوده و به‌آسانی قابل قبول می‌باشد ولی آنچه در اینجا بعنوان یك پرسش پیش می‌آید این‌است که گفته‌می‌شود چرا صدرالمتألهین این نظریه‌را درمورد عالم عقل نیز ابراز نداشته‌است ؟ .

به‌عبارت دیگر گفته‌می‌شود همان ملاك و ضابطه‌ای که‌درباب ادراك خیالی وصوری موجود است درباب ادراك عقلی نیز موجود می‌باشدزیرا همانگونه که یافته‌های انسان‌در باب ادراکات‌خیالی‌وصوری‌خارج‌ازحیطه نفس ناطقه نمی‌باشد یافته انسان در باب ادراك عقلی نیز بیرون از دایره گسترده نفس نمی‌باشد. به این ترتیب هنگامی که‌صدرالمتألهین درباب ادراکات‌صوری و خیالی به اثبات عالم عالم مثال اصغر می‌پردازد بایدهمانند آنرا درباب ادراك‌عقلی نیز به‌اثبات رساند ولی کسانی که با فلسفهٔ این فیلسوف آشنائی دارندبه‌خوبی می‌دانند که وی‌درمورد ادراك عقلی به‌هیچ‌وجه ازعالم اصغرسخن‌نمی گوید.

صدرالمتألهین درموردتعقل انسان‌عقیده‌ای ابراز داشته است که به‌هیچ‌وجه با اثبات عالم اصغر در این باب سازگار نمی‌باشد این فیلسوف براین عقیده‌است که تعقل انسان درواقع و نفس‌الامر نوعی مشاهده است که‌نفس ناطقه از راه دور نسبت به ارباب انواع به‌انجام می‌رساند.

اکنون اگر صدرالمتألهین این سخن رامی‌پذیرد که تعقل انسان چیزی جز مشاهده ارباب انواع از راه دور نمی‌باشد این سخن رانیز باید بپذیرد که تخیل انسان جز مشاهده و درك حضوری صور خیالیه در عالم مثال اکبر چیز دیگری نمی‌باشد و این همان‌نظریه‌ای است که شهاب‌الدین‌سهروردی هم‌آهنك‌باحکمای باستان آن را به اثبات رسانده و روی آن تأکید می گذارد .

به‌این‌ترتیب سخن صدرالمتألهین در باب تعقل و تفسیری که از آن بعنوان مشاهدهٔ ارباب انواع از راه دور بعمل آورده مستلزم این است که وی نظریهٔ سهروردی‌را درمورد اثبات عالم مثال بپذیرد. کسانی که با سهروردی در مورد اثبات عالم مثال به مخالفت برخاسته‌اند می گویند: اگر صور خیالیه در عالم مثال موجود بوده وانسان می‌تواند با مشاهدهٔ حضوری آنها را ادراك نماید درباره صور قبیحه و اشکال زشت و ناپسند چگونه می‌توان اظهار نظر نمود؟ .

به عبارت دیگر پرسش این اشخاص این‌است که می گویند: اگر عالم‌مثال مستقل‌بوده‌ودرخارج‌ازحیطهٔ‌نفس‌مستقرمی‌باشدصور قبیحه از کجاناشی گشته‌ووجه تحقق آنها چیست ؟

در پاسخ این پرسش گفته می‌شودقبح و زشتی که در مورد برخی از اشکال و صور به نظر می‌رسد تنها بواسطهٔ این است که‌آنچه ظاهراست‌رنك‌مظهر به‌خود گرفته و از روزنه آن آشکارگشته است . صور و اشکال در عالم مثال اکبر خودبخود زشت و قبیح نمی باشند ولی هنگامی که از روزنهٔ ادراك نفس ظاهر

می‌شوند رنك مظهر گرفته و در برخی موارد بعلت یك‌سلسله مناسبات قبیح به‌نظر می‌آیند . این سخن در مورد عقل و ادراك کلیات نیز صادق است زیرا عقل کلی اگرچه مستقل از انسان‌می‌باشدولی‌مظهربودن‌انسان دربرخی‌موارد باعث‌پیدایش انواع مغالطه می گردد.

حاجی ملا هادی سبزواری نیز بر این عقیده است که وقتی صدرالمتألّهین تعقل انسان رامشاهدهٔارباب انواع از راه دور بشمار می‌آورد لازمهٔسخن‌وی این است که به‌صحت‌سخن‌سهروردی در باب اثبات عالم مثال اکبر اعتراف نماید . عین عبارت سبزواری دراین باب‌چنین‌آمده‌است:

«الواجب علی المصنف علی حذو ما قال فی التعقل انّه بمشاهدة النفس ارباب الانواع عن بعد أن یقول فی‌التخیّل بمثل ما قال الشیخ الاشراق قدّس سرّه والاشکال‌التی تترأی قبیحة من قبیل‌تلوّن‌الظاهر بلون‌المظهر وجاز مثله فی‌الکلیّات العقلیّات اذ کثیراً مایقع‌المغالطةفیها والحق عندی فی‌التخیّل ما قال المصنّف ولکن فی‌التعقّل انّه بمشاهدةالنفس النوریة عکوس‌المثل الالهیة و اشعتّها المتفاوتةمعها مرتبة فکماان خیالیات النفس عالم مثالها الاصغر، کذالك عقلیاتهاعالم عقلیاتها الاصغرلاعلم‌العقل‌الإکبر اللهمّ اذا فنت النفس فی‌العقل الفعال »[1]

سبزواری در پایان این‌عبارت هم‌آهنك‌بودن خودرا باعقیدهٔصدرالمتألّهین در مورد عالم مثال اصغراعلام داشته‌وسخن این فیلسوف بزرك را دراین‌باب یك سخن استوار بشمار آورده‌است . سبزواری به این‌حقیقت نیزاعتراف کرده‌است که‌اگر کسی‌مطابق‌تفسیر صدرالمتألّهین تعقّل انسان‌را همان مشاهدهٔ ارباب‌انواع ازراه دور بشمارآورد ناچار باید به‌صحّت‌سخن‌سهروردی درمورد عالم‌مثال‌اکبر نیز معترف گردد .

۱ــ «حاشیه س‌ره» جلد اول اسفار چاپ تهران ص ۴۰۳

به‌این ترتیب بین تفسیری که صدرالمتألّهین از مسأله تعقّل بعمل آورده و اعتراف به صحت نظریهٔ سهروردی درمورد عالم مثال اکبر یك‌نوع‌ملازمه وجود دارد.

اکنون اگر کسی تفسیر صدرالمتألّهین را در مورد مسأله تعقّل بپذیرد ناچار باید نظریه سهروردی را در مورد عالم مثال اکبر نیز موردتأیید قرار دهد. برعکس اگر کسانی روی نظریهٔ مثال‌اصغر اصرار ورزند ناچار باید در تفسیر صدرالمتألّهین نسبت به مسأله تعقل تجدیدنظر نمایند.

به همین‌جهت حکیم سبزواری که روی نظریهٔ مثال اصغر اصرار می‌ورزد ناچارشده‌است که‌درتفسیر صدرالمتألّهین نسبت به‌مسألهٔ تعقل تجدید نظر نماید این حکیم در عبارت کوتاه بالا که از تعلیقهٔ وی بر کتاب اسفار نقل شد می گوید :

تعقل انسان جز مشاهدهٔ نفوس نوریه نسبت به عکوس مثل الهیّه و اشعّهٔ ارباب انواع چیز دیگری نمی باشد تفاوت میان نظریهٔ این حکیم و نظریه صدرالمتألّهین در این است که وی در مسألهٔ تعقّل به مشاهدهٔ نفوس نسبت به اشعّه ارباب انواع قائل می‌باشد درحالی که صدرالمتألّهین مشاهدهٔ خود ارباب انواع را از راه دور ملاك تعقل انسان‌بشمار آورده است . حکیم سبزواری‌چون به عالم مثال اصغرمعتقد بوده وهستی آن را مقتضای برهان‌می‌داند در موردادراك کلّی نیز به عالم عقل اصغر اعتراف کرده و هستی آن را مقتضای برهان بشمار می‌آورد.

این حکیم در مورد عالم اصغرراه افراط پیموده و علاوه برآنچه دربارهٔ مثال اصغز گفته در بارهٔ عقل اصغر نیز سخن گفته است ولی حقیقت این است که عقول کلیه بطور مجرّد و مستقل از نفس تحقق داشته و هستی آنها از طریق کشف وبرهان به اثبات رسیده است. اکنون اگرعقول کلیه مستقل از نفس موجود بوده

و تعقل انسان مشاهده‌نمودن آنهاازراه‌دورمی‌باشددربارهٔعالم‌مثال‌نیزهمین نظریه‌را می‌توان ابراز داشت .

به این ترتیب صور مثالیه مستقل از نفس موجودبوده‌ونظریهٔ سهروردی در این‌باب مورد تأیید می‌باشد حکیم متأله شهاب الدین سهروردی بر این عقیده‌است که اعتقاد به عالم‌مثال در میان‌حکمای باستان رایج بوده وبسیاری‌از ارباب کشف و شهود نیز وجودآن را مورد تأیید قرار داده‌اند.

دکتر هنری کربن اسلام‌شناس فقید فرانسوی کتابی تحت عنوان « ارض ملکوت» برشته تحریر درآورده و درآن نظریهٔ سهروردی را راجع به عالم مثال مورد بررسی قرارداده‌است آقای دکترنصراله‌پورجوادی در نشریهٔ نشردانش مقالهٔ کوتاهی تحت‌عنوان‌نقدونظر دربارهٔبخشی‌ازاین کتاب به‌رشته تحریردرآوره که بی‌مناسبت نیست بخشهائی از این‌مقاله‌دراین‌جانقل گردد آنچه دراین‌مقاله‌آمده به‌این‌ترتیب‌است.

« در هوای آزاد صبح گاه زیبای‌بهاری گردش‌می کردم گندم‌هاموج سبز می‌زدند، پرندگان‌آوازمی‌خواندند،ژاله‌پرتومی‌افشاند،بخاراززمین برمی‌خواست نوری‌دگرگون‌کننده برهمه‌چیز آرمیده بود، این حال تنها از آن قطعهٔ کوچکی از زمین‌بود... وبااین‌حال‌این‌تصور برای‌من نه‌تنها بسیار زیبا بلکه بسیار حقیقی و بسیار بدیهی می‌نمود که‌زمین فرشته‌ای است، فرشته‌ای‌است بس پرشکوه وجلال بس طراوت بخش و بس شبیه به گل ودرعین حال بس استوار و متمرکز که در آسمان پیش می‌رفت. از خود پرسیدم چگونه تواند بود که آدمیان برای همیشه چنان کور شده باشند که زمین را جز توده‌ای خاك نبینند وجستجوی فرشتگان را در بالا یا درکنار آن، در تهی آسمان برخیزند ولی آنها را درهیچ کجا نیابند ؟

این حالی است که در یك روز بهاری به فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم

گوستا و تئودورفخنر دست داده و هنری کربن کتاب معروف خود ارض‌ملکوت را باگزارش این تجربهٔ معنوی که‌از نظرخوانندگان‌زمین گیرزمانهٔ ما هذیان گونه می‌نماید آغاز کرده‌است. تجربهٔ فخنر مشاهدهٔ زمین معمولی ما ویا حتّی طبیعت زیبای شاعران و هنرمندان‌نیست. زمین ما کره‌ای‌است‌بی‌جان درصحرای برهوت آسمان که از مقام‌ملکوتی‌و آسمان خود تنزل کرده و مسکن انسانی شده که پس‌از ارتکاب گناه ازبهشت رانده‌شده است‌لکن گهگاه کسانی پیدامی‌شوند که‌درخواب یا بیداری موفق می‌شوند لحظه‌ای‌چنداز روزن دل به این زمین آسمانی نگاه کنند و خاطرهٔ اساطیری خود را که در عمق ضمیرشان نهفته است زنده کنند.

خاطره‌ای که سایه‌ای‌از آن‌رادرصورخیالی اشعارشاعران می‌توان دید... زمینی که‌انسان‌قبل‌ازعصر جاهلیت‌در آن می‌زیست کجاست؟ آدم پیش از هبوط‌در کجا می‌زیست ؟ .

بهشتی که‌آشیان‌نخستین آدم بود و ارضی که اختصاص به خلیفةالله دارد چگونه‌جائی است؟ آیا این آشیان و این ارض ازلحاظ جغرافیائی در مکانی غیر از زمین ماست یا این‌که اختلاف میان زمین ما باآن ارض مقدس اختلاف جغرافیائی نبوده بلکه صرفاً پرده و حجابی است که در برابر دیدگان باطنی بشر امروز کشیده شده و بدین سان از دیدن‌حقیقت‌محروم گشته است

زمینی که‌انسان بدون حجاب‌مشاهده می کندزمینی‌است که‌طبیعت«فوسیس» نیست و به تعبیر دیگر زمینش زمینی و خاکی‌نیست . هنری کربن نویسندهٔ ارض ملکوت با اقامهٔ شواهد گوناگون از آثار ایرانیان قدیم می‌خواهد نشان دهد که حکمای ایران پیش از اسلام به این زمین معتقد بوده‌اند . و در دورهٔ اسلامی نیز حکمای مسلمان و عرفا تعبیرات دیگری برای بیان اعتقاد خود به این زمین بکار برده و گفته‌اند عالم دیگری ورای این عالم محسوس یا عالم شهادت وجود دارد

این عالم برزخ میان عالم محسوس و عالم معقول است نه مادی محض است و نه مجرد محض این عالم به اعتبار تنزل روح به عالم شهادت یعنی درقوس نزول شهر جابلقا نامیده شده‌است و به اعتبار قوس‌صعود شهرجابلسا.

ایرانیان قدیم حتّی جغرافیائی برای این زمین ترسیم کرده‌اند با شهرها و کوه‌های مختلف که در یکی از آنها چشمهٔ زندگانی است کوه قاف که آشیانهٔ سیمرغ است‌در همین‌عالم‌در یکی از کوه‌های آن است.بنابراین آنچه‌درداستانهای تمثیلی مانند رسالة الطیرهای ابن‌سیناو غزالی و شیخ اشراق و منطق‌الطیر عطار آمده‌است و مطالبی که در بارهٔ سفرمرغان‌به‌کوه‌ها و شهرهای گرمسیر وسردسیر و دریاها و بیابان‌های گوناگون و سرانجام به‌کوه قاف و دیدار سیمرغ نقل شده است علی‌الاصول مربوط به عالم یا عوالمی است و رأی عالم محسوس و شهادت.

این معانی بدین صورت شاعرانه در آثار صوفیه و شعرا به فراوانی نقل شده و حکمای اسلامی بخصوص شیخ اشراق و ملاصدرا نیز با زبان فلسفی آنها را بیان کرده‌اند در میان برخی از ادیان‌دیگرنیز اعتقاد به عالم واسطه یابرزخ وجودداشته است از جمله به‌قول نویسنده درقرون وسطی یعقوب بویمه وهمچنین افلاطونیان کمبریج از معتقدان به این‌عالم بوده‌اند.

اما در فلسفه جدید از دکارت به‌بعد عالم مثال و عرض ملکوت پاك به‌دست فراموشی سپرده می‌شودبطوری که‌هم‌اکنون‌اثری از آن در فلسفه‌های جدیدنیست البته علائم و آثار گم شدن‌این عالم در غرب حتی از زمان افلاطون ظهور کرد. می‌دانیم که افلاطون به‌دو عالم محسوس‌و معقول‌قائل‌بود عالم محسوس‌مادی‌است وعالم‌معقول‌یامثل‌مجردمحض است.

میان مادی محض و مجرد صرف چیز دیگری نبود و به‌همین دلیل یکی‌از ایرادهائی که بر فلسفهٔ‌افلاطون گرفته‌اندمسألهٔ ارتباط میان این دوعالم بوده است

هنری کربن مدعی است که درشرق و همچنین فلسفه‌های غربی کـه تحت تأثیـر تفکّرشرقی بوده‌اند این مسأله با قبول عالم برزخ حـلّ شده است ولی در فلسفه جدید که مجدداً این عالم به دست فراموشی سپرده شده مسائل لاینحلّی‌به‌وجود آورده‌است در این مورد وی در مقدمه ای که به چاپ دوم کـتاب نـوشته است می گوید :

دیرزمانی است فلسفهٔ غرب و به‌اصطلاح فلسفه رسمی کـه به دنبال علـوم تحصلی کشیده شده‌است تنها برای معرفت و شناخت دو منشاء قائل می‌باشند و بس. یکی ادراك حسّی که نکات مسلم و اطلاعاتی را فراهم می‌آورد که تجربی خوانده می‌شود دیگری مفاهیم و معانی حاصله از قوهٔ فاهمه وتمیزعالم‌نوامیس‌و قوانین حاکم بر مسلمیات تجربی.

در اینجا یك مطلب باقی می‌مـاند و آن این است که بین‌ادراکات حواس و مکاشفات یا مقولات عقل مکانی خالی باقی می‌ماند. مکانی که چه‌بسا بایـد بیـن این دونوع جای گیر شود وبعلاوه مقام واسطه داشته است یعنی همان خیال فعال که به شاعران سپرده شده‌بود درهمین مقدمه نویسنده برای آشنا کردن‌خواننده با نیت اصلی خود دراین کتاب می‌نویسد: منظور کتاب آن بود کـه در آن عالـم عرفانی و جهانـی غیبی رسوخ کند کـه مصنفان مـا آن را بـا عباراتـی نظیـر « اقلیـم هشتـم » در قبـال هفت « اقلیـم جهـان زمینـی » تعـریف کرده‌اند .

در جائی دیگر «ص ۸» نویسنده تصریـح می کنـد که شکاکیت و مذهب لاادری که درغرب پدید آمده‌است نتیجه همین بی‌توجهی به‌عالم مثال یاباصطلاح دیگر زمین‌آسمانی است. هدفی راکه مستشرق فرانسوی در ارض ملکوت دنبال می کند این است که باذکرشواهد گوناگون نشان دهد کـه اعتقاد به این‌عالم از قبل ازاسلام‌درایران آغازشده‌وبه‌دورهٔ اسلامی‌رسیده‌و حتّی تا امروز نیزادامه‌پیدا

کرده است.

همانطور که اشاره شد افسانه‌هائی که در باره جایگاه فرشتگان و کوه‌های اساطیری وچشمهٔ حیات ودرخت نوشدارو وسیمرغ وآشیانه او و همچنین معراج زردشت به‌ایران و رویت فرشتهٔ وحی «بهمن» و بسیاری از حقایق تمثیلی دیگر نقل شده‌است همه پیرامون زمین آسمانی‌و جهان‌ملکوتی‌است و متفکران‌اسلامی بخصوص عرفا به جنبهٔ رمزی این‌معانی توجه داشته‌اند و داستان‌های تمثیلی‌شیخ اشراق و عطار به خوبی این مطلب را نشان می‌دهد.

البته برخی از متفکران در عالم اسلام بوده‌اند که منکر این عالم شده‌اند مانند عبدالرزاق‌لاهیجانی نویسندهٔ «گوهرمراد» که کربن‌خود قطعه‌ای از کتاب او رانقل کرده‌است. کتاب هنری کربن به دوبخش عمده تقسیم شده است.

بخش اول‌خود مشتمل بر دو فصل است. در فصل اول آن نویسنده به تشریح زمین‌آسمانی و جغرافیای آن نزد ایرانیان پیش از اسلام پرداخته و در فصل دوم معتقدات مسلمانان مخصوص شیعه را در بارهٔ سرزمین عرفانی و زمین ملکوتی و نسبت‌آن باحقیقت نوریّه حضرت‌فاطمه زهراسلام‌الله‌علیها واقلیم‌هشتم وارض رستاخیز بیان کرده‌است.

دربخش‌دوم منتخباتی‌از متون‌عرفانی‌وفلسفی‌متفکّران‌اسلامی:شهاب‌الدین سهروردی ، ابن عربی، داود قیصری ، عبدالکریم جیلی ، صدرالدین شیرازی ، شمس‌الدین محمدلاهیجی،شارح«گلشن‌راز» ، ملاعبدالرزاق‌لاهیجانی،ملامحسن فیض‌کاشانی، شیخ احمداحسائی،حاج محمدکریمخان‌کرمانی، و شیخ‌ابوالقاسم ابراهیمی‌نقل‌شده‌است.علی‌رغم وسعتی که دامنه‌بحث هنری‌کربن‌ازحیث تاریخی دارد بسیاری از داستان هائی که در میان صوفیه وجود داشته از نظروی پوشیده مانده است.

ازجملهٔ این داستان‌ها «رسالة الطیر» احمد غزالی است که در عین کوچکی

مملو است از رموز و اسراری که همگی مربوط به زمین آسمانی است و اصطلاحات و رمزهای آن نیز همه از سنت فکری ایرانی مایه گرفته است نقص مهمّی که در کتاب کربن دیده می‌شود این است که وی به رموز و نشانه‌هائی که در اشعار صوفیهٔ (درزبان فارسی) استعمال شده اصلا توجهی نکرده است.

معانی اصطلاحاتی چون خرابات، دیر مغان، مغ بچه، باده فروش، خُم، خمخانه، وهمچنین اصطلاحاتی که مربوط به اعضای معشوق است مانند خطّ و خال، زلف، ابرو، چشم، غمزه، کرشمه، چاه زنخدان ویا آنچه مربوط به کوی یار است مانند خاك راه معشوق و سك کوی او و نظایر اینها که راجع به عالم ورای طبیعت است وسالك عاشق پس از ترك عالم مادی وزمین جسمانی به آنها می‌رسد از دیده‌ی نویسنده پوشیده مانده است و اشاره به آنها در کتاب او دیده نمی‌شود [1]

میان مُثُل نوریّه و مُثُل معلّقه فاصله بسیاراست

کسانی که با آثار سهروردی آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که این فیلسوف متأله نه تنها به عالم مُثُل معلّقه معتقد بوده و آن را به حکمای باستان منسوب می‌نماید بلکه به عالم مُثُل نوریه نیز معتقد بوده و آن را مقتضای برهان بشمار می‌آورد باید توجه داشت که عالم مُثُل نوریه به هیچ وجه با عالم مثل معلّقه متّحد نبوده و هریك از این دو عالم دارای احکام و آثار مخصوص به خود می‌باشند.

مُثُل نوریّه که آنها را مُثُل افلاطونی نیز می‌خوانند در عالم انوار عقلی ثابت بوده و از افق عالم اشباح برتر می‌باشند ولی مُثُل معلّقه عالم اشباح را تشکیل داده و از وسعت عالم عقل برخوردار نمی باشند. قطب الدین شیرازی شارح

۱ــ «نشردانش» وابسته به ستاد انقلاب فرهنگی شماره سوم فروردین و اردیبهشت سال ۱۳۶۰ صفحات ۶ــ۴ نوشته نصراله پورجوادی.

کتاب«حکمة‌الاشراق» می گوید: حکمای باستان به‌دوعالم‌معنی‌وصورت‌قائل‌بودند که‌هریك‌ازاین‌دوعالم به‌دوعالم‌دیگر قابل تقسیم می‌باشند.

عالم معنی به دوعالم قابل تقسیم است که به‌ترتیب عبارتند از:

۱ـ عالم ربوبی.

۲ـ عالم عقول .

عالم صورت‌نیزبه‌دو عالم دیگر قابل تقسیم است که عبارتند از

۱ـ عالم صور جسمیه مانند عالم افلاك و عناصر.

۲ـ عالم صور شبحیه مانند عالم مُثُل‌معلّقه.

مثل معلقه عبارتند از اموری‌که در عالم مثال قائم به ذات بوده و در محل یا مکان مخصوصی منطبع نمی‌باشند موجودات جهان حسّی را تنها می‌توان مظاهری برای مثل معلقه بشمار آورد بهمین جهت است‌که حقایق عالم مثال از طریق مظاهرمتناسب باخود، در این جهان به‌ظهور پیوسته و برای اهل بصیرت قابل ادراك‌می‌باشند عبارت سهروردی در این‌باب‌چنین است:

... والصور المعلّقة لیست مثل‌افلاطون فان مثل افلاطون‌نوریة ثابتة فی عالم‌الانوار العقلیة وهذه مثل معلقة ولیس لهامحل فیجوزان‌یکون‌لها مظهر من هذا العالم[۱].

همان‌گونه‌که در این عبارت ذکرمی‌شود سهروردی موجودات حسّی‌این جهان را مظاهر مثل معلقه دانسته و عالم مثال را مستقل از نفس‌بشمار آورده‌است لازم به یادآوری است‌که آنچه وی در اینجا آورده با سخن دیگر ایـن فیلسوف متألّه که در بارهٔ خفاء ذاتی عالم مادّه ابراز داشته است به هیچ وجه ناسازگار نمی‌باشد.

۱ـ «حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی ص ۵۱۱

سهـروردی در بسیاری از موارد عالم مادّه رابرزخ‌خوانده وبرزخ راخفی بالذات دانسته است عین عبارت وی دراین باب چنین است :

«... والبرزخ خفـّی لنفسه علی‌نفسه فلایظهر عندنفسه شیء»[1]

آنچه از این عبارت برمی‌آید این‌است که جسم مادّی در حدّ ذات خـود پنهان بوده و حتـّی برای خودش نیز آشکار نمی‌باشد چیزی که خفـّی با لـذات باشد هرگز به منصـّهٔ ظهور و بروز نمی‌رسد زیرا آنچه بالذات است قابل تغییر نبوده و از طریق غیر خود نیز دگرگون نمی گردد.

به‌این ترتیب می‌توان گفت سهروردی در عین این که جهان مـادّی راخفـّی بالـّذات می‌داند موجودات آن‌را مظاهرمـُثـُل‌معلـّقه نیزبشمار می‌آورد. کسانی که با معنی ظاهر و مظهرآشنائی دارند به‌خوبی می‌دانند که‌آنچه بارز و آشکار است حقیقت ظاهر بوده ومظهرجز مرآت‌ومجرای‌آنچه ظاهراست‌چیزدیگری‌نمی‌باشد یکی ازعرفای عالی‌مقام این سخن‌رادر بارهٔ ظهورخداوندو مظهربودن‌این‌عالم‌نیز ابراز داشته است .

این عارف بزرك می گوید : برخلاف‌آنچه عامـّهٔ مردم می‌پندارند چیزی که همیشه آشکار وظاهر است خداوند است و آنچه هرگز برای‌مـردم آشکار نگشته‌است حقیقت عالم‌می‌باشد. باید توجه داشت که‌سخن این عارف در ساحت دیگری مطرح شده که باآنچه اکنون دراینجا مـورد گفتگواست فاصلهٔ بسیاردارد ولی آنچه مسلم است و از سخن این عارف نیز برمی‌آید این است کـه در مورد ظاهر و مظهر آنچه بارز و آشکار است‌ظاهر بوده ومظهر می‌تواند همواره‌پنهان و مخفی بوده باشد

۱ــ «حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی ص ۳۰۲

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکرشد به آسانی می‌توان گفت خفّی بالذّات بودن عالم مادّه با مظهریّت‌داشتن آن نسبت به صور معلّقه ناسازگار نبوده و سخن سهروردی در هر دو مورد از اعتبار خاص برخوردار می‌باشد.

صدرالمتألّهین شیرازی سخن سهروردی را در مورد مخفی بودن عالم مادّه مورد بررسی قرار داده و بارعایت‌یك قید آنرا یك‌سخن استوار بشمارآورده است این فیلسوف بزرك می گوید: اگر مقصود سهروردی از خفّی بالذّات بودن جسم پنهان بودن مادّهٔ اُولی است‌ناچار باید گفت سخن وی‌درغایت‌استحکام و اعتبار است ولی اگر مقصود وی از آنچه در«حکمةالاشراق»آورده مخفی‌بودن مطلق جسم باشد هرگز نمی‌توان آن را پذیرفت و مورد تأیید قرار داد. زیرا جسم دارای ماهیّتی است که در حدّذات خود نه پنهان‌است ونه‌آشکار، از سوی دیگر این مسأله نیز مسلّم است که اگر شیء درحدّ ذات خود نه پنهان باشد و نه‌آشکار، از امکان پنهان گشتن یا آشکار شدن به وسیلهٔ غیر برخوردار می‌باشد.

عبارت صدرالمتألّهین در این باب به عنوان تعلیقه بر سخن سهروردی چنین آمده‌است:

«قوله قدس‌سرّه: فا لبرزخ خفی‌لنفسه‌علی‌نفسه الخ‌البرزخ‌اذاعنی‌به‌الجسم بالمعنی الّذی هومادةصدق‌انّه خفی لنفسه علی نفسه وصحّ مافرّعه علیه من‌انه‌لایظهره‌شیء لان‌مابالذات لایزول بغیره وامّا اذا عنی به‌الجسم‌مطلقا بالمعنی الذی هو جنس محمول علی الانواع فلا یصدق علیه انه خفی فی نفسه بل هومع اعتبارنفسه و ماهیته من‌حیث هی‌هی لیست من هذا الحیثیة

خفیّة ولا ظاهرة ایضاً فی ذاتها فلهاامکان الظهور و امکان الخفاء وقّوة الطرفین...»[1]

آنچه صدرالمتألّهین در این عبارت آورده این است که جسم مطلق در ذات خود یك موجود مخفی وپنهان نمی‌باشد در نظروی جسم مطلق چیزی است که درحدّذات‌خود نه پنهان است نه‌آشکار، ولی چیزی که‌درحدّذات خودنه‌پنهان باشد ونه آشکار، از امکان پنهان بودن یا آشکار شدن برخوردار می‌باشد.

صدرالمتألّهین در این عبارت خفّی بالذات بودن جسم مطلق را انکار می‌کند ولی به‌خفای ذاتی مادّه آشکارا اعتراف می‌نمایدوی در بارهٔ ابهام‌ومخفی بودن مادّه مکرّر و به مناسبت های مختلف سخن گفته است آنچه به هیچ وجه قابل انکارنمی‌باشد این‌است که فیلسوف‌بزرك‌در مورد این مسأله نیز مانندبسیاری از مسائل دیگر از اندیشهٔ تابناك سهروردی استفاده‌کرده و آن را در آثار خویش منعکس ساخته است.

در موردعالم مثال‌اکبر اگر چه‌بین سهروردی و صدرالمتألّهین‌هم‌آهنگی کامل وجود ندارد ولی هریك از این دو فیلسوف به نحوی با این مسأله روبرو گشته و آن را به‌گونه‌ای‌عمیق مورد بررسی قرار داده‌اند همانگونه‌که درمباحث سابق گذشت سهروردی مُثُل معلّقه را جواهری روحانی دانسته‌که در عالم مثال قائم به ذات خود می‌باشند وی بر این عقیده است‌که غرائب و عجایب عالم مثال بی‌پایان بوده و شهرهای آن غیر قابل احصاء می‌باشند. کسانی‌که اهل ریاضت بوده و از علوم مرموزه برخوردار می‌باشند از طرق مختلف امورغیبی را دریافت

۱ــ تعلیقات ملاصدرا بر «حکمة‌الاشراق» چاپ‌سنگی ص ۳۰۲

می‌نمایند اهل اشراق در خلسه‌های معتبر ومکرّرخود به‌عالم‌هور قلیا راه یافته و «هورخش» رامشاهده می‌نماید.

« هور خش» درلسان اهل اشراق عبارت‌است از وجههٔ عالی الهی که در زیباترین صورت متجلّی می گردد عبارت سهروردی در این باب چنین است.

«...وقدیکون المخاطب یتراءفی‌صورة امّا سماویة او فی صورة سادة من‌السادات العلویة و فیشجاة الخلسات المعتبرفی عالم «هور قلیا» للسید العظیم « هور خش » الاعظم فی المتجسّدین المبجل الذی هو وجهةالله العلیا علی لسان‌الاشراق ...»[1]

براساس آنچه در این عبارت‌آمده کسی که با اهل استشراق در خلسه‌سخن می گوید گاهی در قالب یك‌صورت آسمانی ظاهر گشته و گاهی بصورت یکی از برجستگان عالم علوی متجلّی می گردد.

آقای‌هنری کربن اسلام‌شناس فقید فرانسوی کلمهٔ «فیشجاه» را که درعبارت سهروردی آمده معادل «پیشگاه» در زبان فارسی‌بشمار آورده است وی سند سخن خویش را دراین باب ذکر نکرده و در بارهٔ رابطه میان دو کلمهٔ‌فیشجاه‌وپیشگاه از هر گونه توضیح‌خودداری کرده‌است.

سهروردی در مورد اثبات عالم مقداری و عالم نوری از دو قاعدهٔ امکان اشرف و امکان اخسّ نیز استفاده کرده‌است به همین جهت است که وی نسبت میان انوارمجرّده را بمراتب بیشتر می‌داند از نسبت‌هائی که میان موجودات‌عالم حسّ برقرار می‌باشد.

۱ــ «المشارع‌والمطارحات» مجموعه‌اول چاپ استانبول ص ۴۷۴

این فیلسوف متألّه بر این عقیده است که در میان موجودات عالم اجسام عجایب و غرایبی مشاهده می‌شود که از دایرهٔ عقل بشر بیرون بوده و از حوصلهٔ محاسبهٔ وی برترمی‌باشد. این عجایب وغرائب‌جز نسبت‌های متعدّد و گوناگونی که در میان این امور موجود است چیز دیگری نمی‌باشد اکنون اگر نسبت‌ها و روابطی که درمیان‌موجودات عالم اجسام‌متحقّق است تا این‌اندازه حیرت انگیز و محیّرالعقول می‌باشد در بارهٔ نسبت‌ها و روابطی که درمیان انوار عقلیه موجود است چگونه می‌توان سخن گفت؟ نظام عجیب و ترتیب حیرت‌انگیز که در میان موجودات این جهان متحقّق است از انواع روابط ونسبت‌هائی‌ناشی‌می‌شود که تابی کران گسترده‌است .

سهروردی پس ازاین که به تحقق این روابط در میان‌موجودات این‌جهان اعتراف می‌نماید با تمسّك به قانون کلّی و قاعدهٔ عقلی «امکان اشرف» به‌نظام زیبا و حیرت‌انگیز عالم عقول و انوار اشاره کرده و آن را به اثبات می‌رساند.

عبارت سهروردی دراین‌باب چنین‌است:

« ... ثم‌عجایب الترتیب‌واقعة فی‌عالم‌الظلمات‌والبرازخ‌والنسب بین‌الانوار الشریفة‌اشرف من‌النسب الظلمانیة فتجب‌قبلها...» [1]

همان گونه که دراین‌عبارت مشاهده می‌شود سهروردی به‌عجایب ترتیب و شگفتی های عالم عقول اشاره کرده و آن‌را از طریق‌قاعدهٔ «امکان‌اشرف» به‌اثبات رسانده است در اینجا می‌توان گفت : اگرشگفتی‌های عالم عقول از طریق قاعدهٔ امکان اشرف قابل اثبات می‌باشد شگفتی‌های عالم مثال وصورمعلّقه نیز از طریق

۱ــ «شرح‌حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی ص۳۷۰

قاعدهٔ «امکان اخسّ» بطور متقابل قابل اثبات خواهد بود. این سخن درمورد شگفتی‌های جهان اجسام و موجودات حسی نیز صادق می‌باشد. قاعدهٔ امکان اشرف و قاعدهٔ «امکان اخسّ» ازجمله قواعدی هستند که حکمای اشراقی نسبت به‌آنها توجّه بسیار مبذول داشته اند دریکی ازفصول کتاب «حکمة‌الاشراق» ـ که‌مهم‌ترین اثر سهروردی بشمار می‌آید قاعدهٔ « امکان اشرف » مطرح گشته وبرخی از آثاری که برآن مترتّب است مورد بررسی قرار گرفته است محمّدشریف نظام‌الدین احمدابن‌الهروی که یکی ازشارحان ومترجمان کتاب «حکمة‌الاشراق» در زبان فارسی بشمار می‌آید مطالب‌مندرج در این فصل‌را به‌این ترتیب آورده است.

قاعدهٔ امکان‌اشرف

این فصل [1] در بیان این‌است که نسبت‌های میان انوار مجرّده بیشتراست از نسبتی که در عالم‌حسّ‌است و موجودات عالم انوار بیشتر است ازموجودات عالم‌حسّ و چون اثبات این مطلوب موقوف است بر قاعدهٔ امکان اشرف،بنابر آن اولاً قاعدهٔ امکان اشرف راکه ازجملهٔ قواعد و اصول عظیمهٔ اشراقیین است بیان می‌کند . واین قاعده منتج از آن قاعده است که از واحد صادر نمی‌شود مگر واحد.

قوله «من‌القواعد الاشراقیة هی ان‌الممکن‌الاخس اذا وجد فیلزم ان‌یکون الممکن الاشرف قد وجد قبل‌الأخسّ»

۱ــ برای این‌که خواننده باسبک‌بیان‌واسلوب نگارش نظام‌الدین هروی آشنا شود عین‌عبارت‌وی‌دراینجانقل گردید .

و غرض این‌است که وجود ممکن اخسّ قبل از ممکن اشرف ممتنع‌است پس معلول اول باید که اشرف باشد از ثانی ، و ثانی از ثالث وعلی‌هذا القیاس

قوله: « فأنّ نور الانوار اذا اقتضی الاخسّ الظلمانی بجهة الواحدانیة لم یبق جهة اقتضاء الاشرف »[1]

تقریر دلیل به احسن طریق این است که «واجب‌الوجود» لذاته واحد من جمیع الجهات است و از واحد صادر نمی‌شود مگر واحد . پس اگر از واجب الوجود ممکن اخسّ صادرشود جهت اقتضای ممکن اشرف دروی باقی‌نمی‌ماند زیراکه بعد ازصدور ممکن‌اخسّ‌از واجب لذاته ممکن اشرف صادر می‌شود بواسطهٔ یابه‌غیرواسطه،یاممتنع‌است‌صدورممکن‌اشرف‌ازوی. اماصدور بی‌واسطه محال است زیراکه به جهت وحدت ممکن اخسّ ازوی صادر شده و اگر ممکن اشرف نیز بی‌واسطه از وی صادر شود لازم می‌آید که از واحد صادر شود زیاده از واحد واین محال است، و صدور بواسطه نیزممکن نیست والاّ لازم می‌آید که معلول اشرف باشد از علّت، واین‌نیزمحال‌است‌بالضروره،و امتناع‌صدورممکن اشرف نیز ممتنع است.

زیراکه آنچه ممکن‌است ، صدور آن از واجب جایزاست به‌واسطه یا بی واسطهٔ ، پس ثابت شدکه آنچه ازواجب بی‌واسطه‌صادر شود ممکن اشرف‌است و هوالمطلوب.

« قوله : والنور القاهراعنی المجرد بالکلیة اشرف من‌النورالمدبّر وأبعد عن‌علائق‌الظلمات»

یعنی چون مقرّر شد که اول مایصدر عن الواجب ممکن اشرف استپس

۱ــ«شرح‌حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی صفحات ۷ ــ ۳۶۸

باید که معلول اول عقل باشد نه‌نفس،زیرا که عقل أبعد است‌نسبت به نفس‌ازعلائق طلسمات‌یعنی ابدان‌ومحتاج نیست‌به‌استکمال‌بخلاف‌نفس که‌عاشق‌ظلمات‌وطلسمات است و محتاج به استکمال نیز می‌باشد. قوله

« ثم عجایب الترتیب واقعة فی عالم الظلمات والبرزخ‌والنسب‌بین الانوار الشریفة اشرف من‌النسب الظلمانیة فتجب قبلها ...»

و عجایب موجودات عالم اجسام از احاطهٔ عقل بشر بیرون است و مراد از قبلیّت دراین مقام قبلیّت ذاتیه است و ذاتیه یعنی نسبت هائی که در انوارعقلیه است اشرف است از نسبت‌هائی که‌دراجسام‌است.

بلکه علّت اشرف است از معلول ، پس نسبت نوریّه قبل‌از نسبت ظلمانیه بوده باشد به‌قبلیّت ذاتیه بنابر قاعدهٔ امکان اشرف .

قوله : « واتباع المشائین اعترفوا بعجایب الترتیب فی‌البرازخ وحصر العقول فی‌العشرة فعالم‌البرازخ یلزم ان یکون‌اعجب واطرف‌واجود ترتیباً علی‌قواعدهم.»

زیرا که‌عالم برازخ از عدّ وحدّ زیاده است پس اگر عقول منحصر بوده باشد لازم می‌آید که عالم برازخ اشرف باشد از عالم انوار و این باطل است قوله :

« ولیس هذا بصحیح فأن العقل الصریح یحکم‌بأن الحکمة فی‌العالم‌النور ولطائف الترتیب و عجایب النسب واقعة اکثر مماهی فی‌العالم الظلمات بل هذه‌ظلّ‌لها »

می‌فرماید که زیادتی موجودات عالم برازخ نسبت به عالم انوار صحیح نیست زیرا که عقل صریح مستقیم که از شائبهٔ وهم منزّه باشد حکم می کند که

حکمت در عالم نور و لطائف ترتیب آن و عجایب نسب او بیشتر است ازعـالم حواس و اجسام .

بلکه آنچه به نظر دقیق و حدس صحیح یافته می‌شود این است کـه عالم اجرام ظـلّ عالم انوار است و ظـلّ تابع مظـلّ است ومذهب‌اهـل حـقّ و مشایخ عظام این است که وجود جمیع ممکنات ظل وجود واجب لـذاته است وموجود به وجود اصلی غیر او،و این است «وحده لاشریك‌له» زیرا که قیـّوم بـذاته غیر از او نیست .

«وهوالواحدالحق الاول القیـّوم بذاته و الممکنات کلـّها موجودةبـه و مستند الیه و هذا معنی « لااله الاالله » ولیس فی الوجود غیره »

قوله: «والانوار القـاهرة و کون‌مبدع‌الکل‌نورا وذوات‌الاصنام من‌الانوار القاهرة شاهدها المجـرّدون بانسلاخهم عن‌هیاکلهـم مراراًکثیرة »

یعنی‌ازجمله اموری‌که دلالت می‌کند به‌کثرت عقول، مشاهدهٔ قلبیهٔ نوریـّه حکمای الهی است که بعد از خلع بدن در عالم عقل، کثرت رامشاهده کرده‌اند و ارباب اصنام و مبدع اول را ادراك کرده‌اند و ایـن مشاهده بـر سبیل تکـرار واقع شده است تا موجب زیادتی اطمینان شده است ومراد از ارباب اصنام،عقول مجـرّدهٔ موثـّره است درعالم اجرام، چه قدمای حکمای فارس ویونان وبابل وهند و ختا در ارصاد روحانیه مشاهده کرده‌اند که در هر جسم بسیط فلکی و عنصـری و هر نوع ازانواع مرکبـات در عالم انـوار یك ذات نـورانی مجـرّد مؤثـّر هست. که جمیع فیوض به آن جسم بسیط و آن نوع ، از آن عقل فایض‌می‌شود واین‌موافق‌مذهب صوفیه‌واهل حـقّ است که به‌مذهب ایشان وجود صورت، تابع

و قالب وجود معنی است و بدون وجود معنی، وجود صورت ممتنع‌است. قوله: «ثم‌طلبوا الحجةعليها »

یعنی بعداز مشاهدهٔ قلبیه و رجوع نمودن به بدن به فکـر و نظر و بـرهان نیز مطابق آنچه مشاهده کرده‌اند یافته‌اند و غرض از طلب حجت و ایراد برهان عقلی تفهیم ضعفاست که مشاهدهٔ اقویا بر ایشان حجت نمی‌شود

قوله: «ولغیرهم ممّن لایشاهدهامن اشیائهم فلم‌یکن‌ذو مشاهدة وتجرّد الاّ اعترف بهذاالامر»

یعنی‌مردمی که به مرتبهٔ مشاهدهٔ تجرد نرسیده‌اند و قـوّت عـروج به عالم انوار ندارند باید که به تقلید قبول نمایند کثرت عقول مجـرّده را ورنه درحجاب جهل اند و محجوب‌خواهندبود «نعوذبالله منه »

قوله : « و اکثر اشارات الانبیاء و اساطین الحکمة الی‌هذا »

یعنی از کلام انبیاء و حکمای الهی نیزظاهر می‌شود که عقول از حـدوعـدّ زیاده است چنانچه سیـّد عالم «صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم» فرموده است :

« انلکل‌شیء ملك‌حتـّی ان کل‌قطرة من المطر ننزل مـعه ملك . » قولـه : « وافلاطون و من قبله من سقراط و من سبقه مثل هرمس و آغاثاذیمون و انباذقلس کلهـم یـرونَ هذا الـرأی و اکثرهـم صرح بأنه شاهدها فی النور. »

یعنی انوار مجردهٔ عقلیـّه را در عالم انوار مشاهده کرده‌اند بعـد از خلع بدن . قوله:

« و حکی افلاطون عن نفسه انـّه‌خلع الظلمات و شاهدها و حکماء الفرس والهند قاطبة علی هذا »

یعنی بر کثرت‌عقول مجرّده، و این فقیررا با براهمهٔ هندکه اعلم مردم‌زمان خود بوده‌اند مدت‌ها در اسفار مصاحبت واقع شده‌است و از ایشان تحقیق نموده است که حکمای هند نیز قائل به کثرت عقول‌اند و می گویندکه هر فرد ازافراد مرکّبات‌را یك نور مجرّد از انوار عقلیهٔ مدبّر و مؤثّر است، حتّی ابرو رعد و برق و جمیع کائنات جوّ را می گویند که به انوار مجرّده عقلیه قائم است و همچنین هر دریا و رود را نیز یکی ازمجردات مدبّراست . ومجردات را به‌زبان ایشان «دیوتا» می گویند و هر مجرد را صورتی از صور مثالی است که بعضی اوقات در این عالم به آن صورت به نزد بعضی ظهور می کند به اقتضای اوضاع افلاك،ومشرکان‌هندویان‌ازسنك‌وچوب‌صورت‌هاساخته‌قبلهٔ‌عبادت‌خود گردانیده‌اند و اکثر هنوز به سبب بُعد عهد از انبیاء و حکما مجسمهٔ محض شده‌اند و اصلا به وجود مجردات قائل نیستند ومعادرا نیزجسمانی‌محض‌تصوّر نموده‌اند ومجردات را به تذکیر و تأنیث ذکرمی کنند چنان که کفّار عرب ملائکه‌را بنات می گفتند این بی‌سعادتان نیز بعضی مجردات‌را بنت‌الله می گویند تعالی عمّا یقول الجاهلون علوّا کبیراً.

قوله : «واذا اعتبر رصدشخص کبطلمیوس مثلاً اوشخصین کهومع ابرخس او ارشمیدس و غیرهما من ارباب الارصاد الجسمانیة فی امور فلکیة فکیف لایعتبرقول اساطین الحکمة و النبوة علی‌شیء شاهدوها فی ارصادهم الروحانیة ؟

یعنی عجب است که آنچه حکمای ریاضی در ارصاد جسمانی از اوضاع کواکب به حدس دریافته‌اند و علم هیئت و نجوم را بر آن ترتیب نموده‌اند، از ایشان به تقلیدقبول نموده شود، و امور الهی و اسرار ربانی را که انبیاء و

حکمای متألّه در ارصاد روحانی مشاهده کرده‌اند به طریق تقلید قبول کرده نشود؟

و ظاهر است که از علم اهل ریاضی تا علم آن حکما فرق بسیار است زیرا که مأخذ حکمای ریاضی حدس و تجربه است و مأخذ انبیاء و حکمای الهی مکاشفه و مشاهده است و وحی والهام. قوله :

«و صاحب هذه الاسطر کان شدید الذب عن طریقة المشائین فی انکار هذا الاشیاء عظیم المیل الیها و کان مصرّا علی ذلك لولا ان رأی برهان ربّه.»

می‌فرماید که سابقاً مرا اعتقاد تمام بود به طریقه مشائین و مصرّ بودم بر انکار عقول کثیره ولیکن بعداز ریاضات بدنیه و مجاهدات نفسانیه برهان برعقول کثیره مرا منکشف شد و به الهام الهی بر من ظاهر شد که موجودات عالم اجسام، اظلال موجودات عالم انوار است و عقول از حدّ و عدّ زیاده است بلکه غیر متناهی است و ذب به معنی دفع است یعنی شدید الدفع بودم از طریقهٔ مشائین و این عبارت مشعر است بر اعتقاد جازم ثابت.

و چون حکمای مشائین عدیم التأله‌اند بنابر آن از این عقیده نجات نیافته‌اند نعوذبالله منها ، پس معلوم شد که در معرفت حقایق اشیاء بر دلیل محض اعتماد نمودن خطای محض است بلکه اعتقادیات را به طریق تقلید و فراگرفتن از کلام شارع علیه و آله الصلوة و السلام افضل است از اخذ کردن اعتقادیات از دلیل، قوله :

«ومن لم یصدق هذا ولم یقنعه الحجة فعلیه بالریاضات و خدمة اصحاب المشاهدة فعسی یقع له خطفة یری النور الساطع فی عالم الجبروت ویری الذوات الملکوتیة و الانوار التی شاهدها هرمس و افلاطون و الاضواء المینویة »

یعنی شخصی که به طریق تقلید قبول نکند و به حجت و برهان که حکمای الهی به فکر و نظر ایراد کرده‌اند نیز او را خاطر نشان نشود باید که ریاضات عظیمه بکشد و خدمت اصحاب مشاهدات بکند تا شاید اوراحالتی شود که انوار الهی را ادراك کند و ذوات ملکوتیه یعنی عقول مجرده را که حکمای الهی مشاهده کرده‌اند مشاهده بکند.

ولیکن نه این است که هر کس ریاضت بکشد و مجاهده بکند صاحب مکاشفه و مشاهده تواند شد بلکه فیض از مبدأ فیّاض به قدر استعداد هر شخص فایض می‌شود و آن استعداد نیز مطابق آنچه مافی علم‌الله و لوح محفوظ منقوش است از مبدأ فایض می‌شود چنانچه در این کتاب مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی.

قال‌الشارح : اخبرالحکیم الفاضل والامام الکامل‌زرادشت الآذربایجانی فی کتاب الزند حیث قال‌العالم ینقسم بقسمین : مینوی هوالعالم النورانی الروحانی و گیتی هوالعالم الظلمانی الجسمانی تم کلامه‌رحمه‌الله.

و غرض از ذکر این عبارات این است که حکیم زرادشت که از افاضل حکمای فارس است به کثرت موجودات عالم انوار قائل بوده است و سبب‌تقسیم نمودن او عالم را به نورانی و ظلمانی ظلّ این است که او به مشاهده و الهام دریافته است که عالم ظلمانی‌ظلّ‌عالم نورانیت است و کثرت موجودات این‌عالم دلیل است بر کثرت موجودات عالم نورانی تا ظلّ به مظلّ مطابق بوده باشد .

حکیم مذکوراز جمله عرفای موحّدین است ولهذا شارح علیه الرحمه او را امام کامل گفته است و از کلام مصنف نیز ظاهر می‌شود که او از جملهٔ حکمای

الهی است پس آنچه اکثر عوام مسلمان در باب او خیال می کنند که او مشرك بوده است نه موحّد خطای محض است .

قوله وحکماء الفرس کلهم متّفقون علی‌هذاحتّی ان الماءکان‌عندهم له صاحب‌صنم‌من‌ملکوت‌وسمّوه«خرداد»ومااللاّشجارسمّوه«مرداد»ومااللنّار سمّوه «اردیبهشت[1]».

یعنی جمیع حکمای‌فارس حکم کرده‌اند به‌کثرت عقول مجرده و گفته‌اند که هر کدام از عناصر بسیط را رب‌النوعی است که جمیع فیوض آن عنصر از آن عفل می‌رسد و همچنین جمیع انواع مرکبات را ارباب انواع است از عقول؛ و «اردیبهشت» و «خرداد» و « مرداد ». اسامی ماه‌ها و روزهای اهل فارس است اما نام‌های این روزها این است :

«اورمزد» و«بهمن» و «اردیبهشت» و «شهریور» و «اسفندارمذ» و «خرداد» و «مرداد» و «دین‌باذر» و «آذر» و «آبان و «خورشید ماه» و« تیر» و « گوش» و « دین بمهر » و «مهر» و «سروش» و «رشن» و «فروردین» و « بهرام » و «رام» و «بادودین بدین» و «دین وارد» و «استاد» و «آسمان » و « زامیاد » و «مهر اسفند» و «اینران» و نام ماهها این است:

فروردین و اردیبهشت و خرداد و تیر و مرداد و شهریور و مهر و آبان و و آذر و دی و بهمن و اسفندارمذ و در زمان سابق حکمای فارس روزی راکه‌نام ماه موافق نام روزمی‌بود جشن می‌داشتند و عید می گفتند و چون قبلهٔ اهل فارس انوار عرضیّه بوده است و اشرف انوار عرضیه نور شمس است بنابر آن، روز اول از ایام بودن آفتاب در حمل راکه برج شرف اوست نوروز نامیده جشن می‌داشتند وچون بعد از بعثت سیّد کائنات قبلهٔ عبادت خانهٔ کعبه شد این رسوم و عادات و تعظیم انوار عرضیه بروجه مذکور منسوخ شد.

زیرا که هر دور از ادوار فلکی اقتضای سنن یعنی اقتضای شرایع الهی می کند که اهل آن دور را نجات از درکات نیران بدون اختیار آن شریعت ممکن نیست و چون این دور که مقتضی شریعت محمّدی صلی الله علیه و آله است ادوار آخر عالم است و تخلّق آن حضرت به اخلاق الهی از افراد انسانی بیشتر است

بنابر این آن حضرت از برای هدایت جنّ و انس مبعوث شده است و تا قیامت کبری که زمان فنای جمیع مرکبّات عنصری است نبیّ دیگر مبعوث نخواهد شد و هر کس در این دور متابعت این شریعت نموده و به این عقیده از عالم رحلت بکند او از عذاب خلود ناریّه نجات می یابد.

والاّ مخلّداً در حجاب جهالات مرکّبه عذاب می ماند و این فقیر را بر این مطلوب براهین بسیار ظاهر شده است که انشاءاله در کتاب علیحده نوشته خواهد شد؛ واز این مقدّمات ظاهر شد که ترویج نمودن سنن امم ماضیّه در این ازمنه از ثمره های جهل است نعوذ بالله من حجب الجهالات المرکبة والبسیطة. واز کلام مصنف این چنین معلوم می شود که اسامی روزها و ماههای فارسیان اسامی ارباب انواع است والله اعلم.

مُثُل افلاطونی نیز عبارتند از این ارباب انواع، افلاطون گفته است که هر نوع از انواع جرمیهٔ را که در عالم حس موجود است امثال است در عالم عقل و آن صورت بسیطه نوریه است که قائم است به ذاتها لافی أیْن زیرا که قابل اشارهٔ حسّیه نیست. و آن مُثُل به منزلهٔ ارواح صور نوعیهٔ جسمانیه است و این صور نوعیهٔ جسمانیه به منزلهٔ اصنام آن صور نوریه است و آنچه در عالم اجسام از اشخاص موجود است اظلال آن صور نوریه است و مُثُل افلاطونی عبارت از آن صور نوریه است درحقیقت وتفصیل این کلمات از کلام مصنف ظاهر خواهد شد:

قوله: ولاّ تظن ان هولاء الکبار اولی الایدی والابصارذهبواالی‌ان‌الاجسام لهاعقل هو صورتها الکلیة و هو موجود بعینه فی‌الکثیرین فکیف یجـوز ان یکون شیء لیس متعلقـاً بالمادة ویکون هـوبعینه‌فی‌المادة؟

می‌فرماید گمان برده نشود که حکمای فارس ویونان که به وجود ارباب انواع قائل شده‌اند گفته باشند که هریك از ماهیات نوعیه را یك عقل مجرّداست که آن صورت کلّیت آن‌ماهیّت است و آن عقل بعینه موجود است در کثیرین، وچنانچه کلّی‌محمول می‌شود بر جزئیات همچنین عقل محمول می‌شود برفراوان نوع، زیراکه ارباب انواع ازمادّه منزه‌اند واگرمحمول‌بر کثیرین‌باشندلازم‌می آید که هریك از رب نوع مشخّص باشد درموارد کثیر اشخاص را واین محال است؛ زیراکه ممکن نیست که یك‌شیء هم مجرّد باشد از مادّه وهم متعلّق باشد به‌مادّه و نیز توهّم کرده نشود که‌آن حکما گفته باشند که صاحب صنم موجود شده‌است از جهت‌صنم تاصنم‌قالب‌آن نور مجرد بوده باشد زیراکه صورت ممکن موجود درخـارج قـالب شیء مـی‌باشد به سبب آنکه وجود صـورت بـدون معنی محال‌است .

و دلیل بر این مطلب که‌آن حکما از این مثل این معنی را اراده نکـرده‌اند این است که ایشان در این باب مبالغهٔ عظیم دارند که عالی حاصل نمی‌شودازجهت سافل والاّ لازم می‌آید که سافل علّت عالی تواند شد و این‌محال‌است چه اخـسّ علّت اشرف نمی‌تواند بود چنانچه در قاعدهٔ « امکان اشرف» مذکور شده است واگرمذهب حکما و مراد ایشان‌از مُثُل‌نوریّه این باشد کـه رب نـوع صورت مشخّصهٔ افراد صنم خود بوده باشد پس لازم می‌آید که رب صورت نوع قالب نور مجرّد دیگر باشد، زیراکه‌صورت ممکن است و وجود صورت بدون‌معنی

محال است و هکذا الی غیر النهایه و ذ لك محال.

پس ثابت شد که مراد حکما از ارباب‌انواع صور مشخّصهٔ اصنام نیست بلکه رب نوع مثال صنم است در عالم عقل چنانچه صنم با جمیع عوارض مثال اوست درعالم حسّ.

قال‌الشارح : وانّما سمیّت بها نظراً الی انمن‌شأن‌المثال ان یکون اخفی من الممثّل وهی‌اخفی من‌الصورالهیولانیة بالنسبة الینا ولو نظر الی انمن شأن المثال انیکون اضعف‌من‌الممثّل کامثلةالانواع‌الجوهریّة فی الذهن لأنّهااضعف من تلك‌الانواع لقیام الانواع بذاتها و امثلتها بالذهن، کانت الصور النوعیّة امثلةً للصور النوریّة کما ان الصور الذهنیّة امثلة النوعیة المنطبعة وکان هذا اولی لان هذا بالنسبةالی مافی نفس الامر و ذالك بالنسبة الینا و لکن لا نزاع فی المشهور ولا مشاحة فی الاصطلاح تم کلامه »

مراد از «امثال» در این مقام، اشباح است وظاهر است که شبح‌شیء اخفی است از آن شیء و همین وجه درعالم مثال که در مقالهٔ خامسه آمده است راست می‌آید زیراکه آن عالم را نیز به نسبت خفای او نسبت به اهل این عالم مثال گفته‌اند .[1]

آنچه در این مبحث نقل شد ترجمه و شرح کوتاهی است که محمد شریف نظام الدین هروی دربارهٔ مسألهٔ ارباب انواع از کتاب«حکمةالاشراق» به‌رشتهٔ‌تحریر درآورده است . این شخص که به‌احتمال قوی در هندوستان‌می‌زیسته وباعلمای هند نیزدرتماس بوده‌است به‌عرفان‌وسلوك‌صوفیانه علاقه‌نشان داده‌و آن‌رادراثرخود

۱ــ کتاب انوارایه ترجمه‌وشرح‌حکمة‌الاشراق‌تالیف محمدشریف نظام‌الدین‌هروی انتشارات‌امیرکبیر تهران صفحات ۳۲ تا ۴۰

آشکار ساخته است.

همانگونه که وی از سخن‌سهروردی‌دریافته‌و در عبارت کتاب خودمنعکس ساخته است نام روزها و ماه‌های ایرانیان قدیم جز اسامی‌ارباب انواع چیزدیگری نبوده است این نام‌ها و همچنین بسیاری از کلمات و اصطلاحاتی که به حکمای فارس و ایرانیان قدیم منسوب است در بیشتر آثار سهروردی بکار گرفته شده‌است .

این فیلسوف متألّه به‌حکمت‌قدیم‌وحکمای خسروانی علاقه بسیار نشان‌داده وآن‌را منبع سرشارمعرفت بشمار آورده‌است. حکیم هیدجی‌نیزدرتعلیقهٔ خود بر کتاب شرح منظومهٔ سبزواری بسیاری‌از کلمات و اصطلاحات حکمای ایران‌قدیم را در یکجا گرد آورده و آنهارا مورد بررسی قرارداده است .

اصطلاحات حکمای فارس

حکیم هیدجی در تعلیقهٔ خود بر کتاب «شرح منظومه» کلمات واصطلاحات حکمای ایران قدیم را به ترتیب زیر جمع آوری کرده است :

«الأسفهبد معرّب سپهبد است چه «بُد» درلسان فرس به‌معنی‌صاحب است یعنی سپهدار، مینو عالم روحانی و گیتی عالم جسمانی‌را گویند و کی آباد و کیاباد چون خرابات عالم جبروت و روان گرد عالم ملکوت است کرد به‌کاف فارسی شهر ومدینه را گویند .

«هور قلیا»عالم مثال، «شیدان شید»نورالأنواربه‌تقدیم مضاف الیه برمضاف مانند دبیران‌دبیر وشاهان‌شاه، «خرد» عقل«خردناب» عقل‌صرف، «هوش‌تنها»،عقل

محض، «روان بخش روح» روح‌القدس وعقل فعّال درنزدحکما،«روانان‌روان»و «ران‌بد»نفس کـّل،«روان گویا»نفس ناطقه‌را گویند ،«فرشته»ملك‌درای گونه‌خداوند «گونه»و«گونه‌پرور»رب‌النوع،«سروش»نام‌جبرئیل،«جهان‌مهین»،عالم کبیر،«جهان کهین»عالم‌صغیر انسان‌باشد،«فرازین»عالم بالا،«فرودین»عالم‌پائین،«بایسته»واجب، «شایسته» ممکن ، «بایسته بود» واجب الوجود «راست بود» موجودِ حقیقی- راستین حقیقی، «آمیغی» حقیقی، «هوشیده» معقول، «نگارش» تصور، «انگار» و «نگار» صورت، «هوشیذگان» معقولات، «چم» معنی،«گویش» ده گانه - مقولات عشریکی«گوهر» و نه «نیکو گوهر» یعنی عـَرَض، «گوهر» پنج بهره است. خرد، روان، مایه، پیکر،تن، «کلموس»بسیط، «پیوسته» مرکـّب، «فرنود» دلیل وبرهان، «سر بخش» نصیب و قسمت، «سرنوشت» آنچه که در ازل مقدر شده، «پذیـرای هماك» قـابل اشارهٔ یك چیز، «پذیرا وکارگـر» نمی‌شود یعنی قابل و فاعـل ، «فروهنده» ملك آزاد.

«گوهر»جوهر مجـّرد،«هرمزد»و«اورمزدوایزد»نام‌های‌خدا،«یزدان»مخفـّف‌ایزدان، «فرخشور»-بروزن‌سمنقوروخشور-پیغمبر،و«خشورپند»شریعت،«فرجود»معجزه‌و کرامت،«ورشنان» چون‌نمکدان «وروشان» چون خروسان امـّت‌پیغمبریگانه بین‌و یکتا شناس‌موحـّد، «ویژه‌درون» روشن‌دل -صوفی رهرو ورهسپارسالك ، «فرتاش» بروزن «پرخاش» وجود، «نابستی» عدم، «فروهر» بروزن‌فروترجوهرمقابل عرض، «کیهان»و«جهان»دنیا،«جهان‌برین»عالم‌بالا،«روانی»روحانی،«نابای«محال،«اویش» هویت‌وتشخیص، «فردبـَوَد»-چون کرم‌سود-حکمت،«فرزانه»حکیم،«فراتین»سخن و گفتار آسمانی«یاسه»و«یاسون»و«آئین»هرسه‌به‌معنی‌قانون،«شیدنور»«تار»ظلمت[1].

آنچه دراینجا نقل شد برخی از کلمات واصطلاحاتی است که‌حکیم‌هیدجی

۱ــ «حاشیهٔ هیدجی» چاپ تهران ص ۲۸۳

به حکمای قدیم ایران منسوب کرده است باید توجه داشت که آنچه این حکیم به عنوان اصطلاحات حکمای فارس در اینجا گرد آورده مشتی از خروار ونمونه‌ای از بسیار است . حکیم هیدجی سند سخن خویش را در این باب نشان نداده واز ذکر هر گونه منبع ومرجع برای این اصطلاحات خودداری کرده است آنچه‌مسلم است این است که این حکیم نسبت به ادبیات دینی زرتشتی بیگانه بوده وبه‌منابع اصلی این رشته از معرفت بشری دست نیافته است بسیاری از اصطلاحات قدیم‌از نظر وی پنهان مانده و در تعلیقهٔ خود ذکری از آنها به میان نیاورده است .

بطور مثال اصطلاح «خوره» که یکی از اصطلاحات مهم واساسی حکمای فارس به شمار می‌آید در مجموعه‌ای که هیدجی آنها را گردآورده دیده نمی‌شود «خوره» صورت مثالی و مینوئی و کمالات و فضیلت‌های خاص دین یاران و رزمیاران و دهقانان است و به این معنی «خوره» اصلی است مجرّد ومعقول.

لیکن یادآور می‌شویم که « خوره » نیز چون سایر مفاهیم مجرّد اوستائی مانند «وهومنه» = منش نیك، «اشه و هیشته = بهمن راستی یا بهمن آئین، میثره = دوستی وغیره، تشخّص‌می‌پذیرد وبه‌چندین‌صورت ظاهرمی‌شود گاه‌چون‌نور، وگاه چون چیزی نامشخّص به اشخاص و اشیاء می‌پیوندد . این موجود مینوی گاهی در قالب موجوداتی چون مرغ و ازغن یعنی بره و غرم یعنی میش کوهی تجسّم می‌پذیرد. اما در همه حال تنها به‌آفریدگان راستگرای آهوره مزدا تعلّق می‌یابد وکارش رساندن این گونه آفریدگان است به‌کمالی که خاص آنهاست . تجسّم معانی‌مجرّد در ادبیات دینی ایرانی فراوان دیده می‌شود.

بهرام که به معنی پیروزی است به صورت بادتند ، گاونر ، اسب سفید ، و احیاناً مرغ درمی‌آید . دین مردم راستگرای پس از مرگ در پیکر دختری پانزده ساله و زیبابر آنان ظاهرمی گردد[1].

۱ــ «شهر زیبای افلاطون وشاهی آرمانی درایران باستان» نوشتهٔ فتح‌الله مجتبائی چاپ تهران ص ۹۱ پانویس.

فیلسوف متأله شهاب‌الدین سهروردی دربارهٔ «کیان‌خرّه» سخن گفته و آن را در آثار خود مورد بررسی قرار داده است وی در این باب چنین گفته است : «ونوری که معطی تأیید است که نفس وبدن بدو قوی وروشن گردد در لغت پارسیان «کیان خرّه» گویند . و آنچه ملوك خاص باشد آن را «کیان خرّه» گویند و از جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند خداوند«نیرنك» ملك افریدون و آنکه حکم کرد به عدل و حقّ قدس و تعظیم ناموس حق بجا آورد به قدر طاقت خویش‌و ظفر یافت بدان که ازروح‌القدس متکلّم گشت وبدو متّصل، و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی . چونکه نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حق تعالی به سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلّط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو «خود ضحاك» صاحب دو علامت خبیث و او هلاك کرد به امرحق تعالی و وردگان را باز پس بستد و سایهٔ عدل را بگسترانید برجملهٔ معموره و از علوم بهره‌مند شد بیش از آن بسیاران در این عصرها برابر او نبودند .

و علم را نشر کرد و عدل بگسترانید و شرّ را قهر کرد و فرمان او روان گشت و زمین را قسمت کرد و ملك دراز در خاندان رها کرد، جزا از حق تعالی، و در عصر او نشو نبات و حیوان تمام و کامل شد[1]».

سهروردی این مسأله را در آثار دیگر خود نیز مورد بحث و بررسی‌قرار داده است این حکیم متألّه در رسالهٔ پرتونامه که به زبان شیرین فارسی به رشتهٔ تحریر آورده است چنین می‌گوید :

« اگر ما در این عالم معقولات لذت نیابیم و از رذائل و جهل دردناك

۱ــ «الواح عمادی» مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق چاپ تهران ص ۱۷۶.

نشویم از آن باشد که سُکرعالم طبیعت برما غالب‌است وازعالم‌خویش مشغولیم وچون این شواغل برخیزد، آن کس که کمال دارد لـّذتی‌یابد بی‌نهایت به‌مشاهدت واجب‌الوجود و مَلَاء اعلیٰ و عجایب عالم نور ودائم در آن لذت بماند «فی‌مقعد صدقٍ عند ملیكٍ مقتدرٍ» و عقلی شود نورانی و از جملهٔ فرشتگـان مقـّرب شود و هر گز این خاکدان پلید را یاد نیاورد و از نگریستن بدو ننك دارد .

«و اذا رأیت ثـّم رأیت نعیماً و مُلکاً کبیراً»

و حـّق تعالی از انوار جلال خویش او را شربت‌ها دهد روحـانی‌چنانکه گفت : « و سقاهم ربـّهم شراباً طهوراً» و این طایفه از مرك شواغل طبیعت برهند و از ظلمات بیرون شوند و به سرچشمهٔ زندگی و دریاهای نور حقیقی روحـانی پیوندند که «لهم اجرُهم و نورُهم» و جای دیگر گفت :

«نورُهم یـَسـْعی‌بین أیدیهم و بأیـْمانهم» وبارخبث بدن ازایشان فرو افتد و زندگی حقیقی در آن عالم است چنانکه قائل حـّق گفت :

« وان‌الـّدار الأخرة لهی‌الحیوان لو کانوایعلمون » و این لـّذت اگر چه هر چه عظیم‌ترست ولکن کسی که ذوق ندارد اوهم چنین عنـّین باشد که لـّذت‌جماع آنچنانکه هست در نیاید و جماعتی از حکیمان روشن روان و مجـّردان صاحب بصیرت از این لـّذت در این عالم نصیب یابند وبدان از این جهان مشغول گردند و نور عالم بالا را صریح ببینند و در نـور غریق شوند و در آن خوشی ها یابند هرچه عظیم‌تر .

«افمن شرح‌الله صدره‌للإسلام‌فهو علی نورٍ من ربـّه» شعر:

وکان ما کان ممـّالست اذکره

فظـنّ خیراً ولا تسأل عن‌الخبر [1].

۱ــ مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر درترجمهٔ فارسی این شعر گفته است:

بود آنچه نیارم بگفت مـن بگذر ازاین‌حدیث‌به من‌ظن‌بدمبر

اگر چه آن لـّذت که بعد از مفارقت ایشان دریابند نسبتی ندارد با آنچـه اینجا می‌یابند ولکن آنچه ایشان در این عالم دریابند بیش از آن باشد یا مساوی آن بود که دیگران در آخـرت بدان رسند و امـّا آن کسانی کـه ایشان را جهـل مرکـّب باشد و آن آن است که حـّق را ندانند و نقیض حق اعتقاد کنند ایشان را عذابی باشد که از آن سخت‌تر نبود وهر گزخلاصی نیابند زیرا که فکرت وحواس از ایشان بستدند و با عالم نور آشنائی ندارند و ظلمات در ایشان راسخ است.

«ومن کان فی هذه اعمی فهوفی‌الأخرة اعمی واضـّل سبیلا» و چنانکه گفت: «قیل ارجعوا ورائکم فالتمسوا نوراً».

و ایشان را چون قـّوت‌ها بستدند کر و کور ولنگ بماندند و انجذاب بـا عالم طبیعت و شوق بالـّذات جسمانی ودوری از آن، چنانکه گفت: «وحیل‌بینهم و بین ما یشتهون» وحجاب از واجب‌الوجود چنانکه گفت: «کـّلا انهـّم‌عن‌ربهـّم یومئذ لمحجوبون» وهیأت ظلمانی چنانکه گفت «کـّلا بل‌ران علی قلوبهم ماکانوا یکسبون» از این هر سه رنج‌ها رسد ایشان راکـه وصف نتوان کرد که «ذی ثلاث شعب» اشارت به این سه گانه است. اما آن کسانی که عالِم باشند ولکن اصلاح اخلاقی نکرده باشند ایشان عذابی سخت یابند که علم ایشان را به عالم نورو‌ملاء اعلی می‌کشد وفسق ایشان را به ظلمات و اسفل‌السافلین[1]».

«مدتی در رنج بمانند و به عـاقبت خـلاص یابند» از این عبارت چنین بر می‌آید که سهروردی در مورد مسألهٔ خلود در عذاب بـا سایر علمـا هـم آهنگ نمی‌باشد. وی بر این عقیده است که شخص عالم و حکیم الهی اگرچه اهل‌فسق و فساد اخلاق نیز باشد در عذاب مخـّلد نخواهد مانـد البته وی بـه ایـن‌حقیقت اعتراف کرده است که اگر کسی اخلاق خـود را اصلاح نکرده باشد از عـذاب دردناك بر کنار نخواهد بود.

۱ــ «رسالهٔ پرتونامه» مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق چاپ تهران ص۷۱ و۷۲

حکیم و عالمی که از صلاح اخلاقی برخوردار نباشد مدتی معیّن دررنج و عذاب می‌ماند ولی سرانجام از این رنج رهائی می‌یابد .

افلاطون و ایرانیان قدیم

برحسب آنچه سهروردی در آثار خود آورده و در آثار دیگران نیز مشاهده می‌شود ایرانیان قدیم به وجود دوعالم معتقد بوده و وصول به عالم‌مینوی را اساس سعادت خویش به شمارمی‌آورده‌اند در نظر ایرانیان قدیم عالم«مینوی» جز یك جهان روحانی و نورانی چیز دیگری نمی‌باشد همانگونه‌که در نظر آنان «گیتی» جز عالم حسّی وجهان جسمانی چیز دیگری به‌شمار نمی‌آید. عبارت سهروردی در این باب چنین است .

«... والأضواء المینّویة ینابیع الخرّه «خره» والرأی التّی اخبر عنها زرادشت و وقع خلسةالملك‌الصّدیق کیخسروالمبارك الیها فشاهدها و حکماءالفرس کلّهم متفقون علی هذا حتی ان‌الماءکان عندهم له صاحب صنم من‌الملکوت وسمّوه «خرداد» ومااللأشجار سمّوه «مرداد» ومااللنّار سمّوه «اردیبهشت[1]».

همانگونه که در این‌عبارت مشاهده‌می‌شود سهروردی اعتقاد به عالم «مینوی» و وجودارباب انواع رابه‌همهٔ‌حکمای فارس منسوب نموده و آنان را طرفدار سرسخت این طرز تفکّربشمارآورده‌است از سوی دیگر مطابق مشهور وآنچه درتاریخ فلسفه ثبت شده نظریهٔ عقول‌متکافئه و ارباب انواع از ابتکارات افلاطون دانسته شده‌است. کسانی که با آراء و عقائد افلاطون‌آشنائی‌دارندبخوبی می‌دانند که مشابهت ها و مناسبت‌ها میان اندیشه‌های این فیلسوف یونانی و عقائد ایرانیان قدیم به‌گونه‌ای است که به‌هیچ وجه نمی‌توان آن‌را محصول یك نوع

۱ــ «حکمة‌الاشراق» مجموعه دوم مصنفات سهروردی چاپ تهران ص ۱۵۷

تصادف دانست .

مشابهت‌ها و مناسبت‌هائی که‌میان آراءافلاطون‌وعقائد ایرانیان قدیم‌موجود است تنها در مورد مسألهٔ مثل و ارباب انواع خلاصه نمی گردد این مناسبت‌ها به اندازه‌ای گسترده است که شامل بسیاری از مسائل مهم سیاسی و اجتماعی نیز می‌شود .

«حاکم حکیم» افلاطون‌انسانی‌است که از راه تربیت نفس و پرورش قوای عقلانی به‌آخرین حدّ کمال‌خود رسیده و به‌سبب‌تشبیه تام به‌صفات الهی‌وجودش الوهیّت یافته‌است‌دراین‌مقام خواست او ازمشیت‌ربّانی‌جدانیست وکارهای‌اوجز بروفق‌حقایق‌عالم اعلی نخواهدبود.

وی از آن‌روی که «حکیم» است بر مرزهای عالم برین‌رسیده‌است‌و کمال خیز و زیبائی و عدالتی راکه در آنجا برقرار است مشاهده می کند و از آن‌روی که «حاکم»است نظام آن جهانی را در این عالم تحقّق می‌بخشد و «کشور» خود رابه خیر محض‌و کمال آرمانی می‌رساند . «حاکم حکیم» باید چشم‌جان خودرا بسوی نور کل که همهٔ‌چیزها از او روشن‌است فراز دارد و خیرمحض را مشاهده کند زیرا که این اصل و نمونه‌ای است که باید کشوررا و معیشت مردمان راونیز باقی ماندهٔ زندگی خود را از روی آن نظام بخشد . افلاطون درکتاب ششم «جمهوری» «حاکم حکیم»را به نقّاشی تشبیه می کند که صفحه‌ای‌رایکسره ازنقش های پیشین آن پاك ساخته و از نو، برحسب آنچه خود درپیش نظر دارد طرحی نو و بدیع بر آن می‌ریزد و در اثناء این کار پی‌درپی به بالا وپائین می‌نگرد . یعنی نخست به‌عدالت و زیبائی و خیر عالم بالا نظر می‌افکند و سپس طرحی‌را که خود ساخته و پرداخته است هرچه بیشتر به آن اصل کامل نزدیك و همانند می گرداند.

وی این عالم کون و فسادرا که جهل و ظلم و درد و بیماری و نقصان و مرك ملازم آن است به عالم حقایق‌ابدی که از آن‌جمله برکنار است می‌رساند .

یابه عبارت دیگر «گیتی» را به «مینو» مبدل‌می‌سازد. کاری که «حاکم حکیم»باید بکند درحقیقت همان است که در معتقدات دینی ایرانیان بختاران یا «سوشیانها» باید بجای‌آورند در هر دوحال غرض و غایت یکی است و آن پاك ساختن جهان است از ظلم و دروغ و مرك و تباهی و رسانیدن آن به‌کمال‌عدل و راستی‌ونیکی و برقرار کردن شهر زیبا یاشهر آرمانی. زردشت دریسنهٔ ۴۸ بندهـای ۱۱ و ۱۲ ازفرارسیدن‌چنین‌روزی‌سخن‌می گوید : کی‌ای مزدا به‌همراهی «راستی»خرسندی خواهد رسید ؟

وباشهر آرمانی‌قرار گاه‌خوب‌بر کشتزار؟ چه کسانی‌ازدروغ گران‌خونخوار آرامش وایمنی‌خواهندداد ؟

به چه کسانی «حکمت‌وهومنه»خواهدرسید؟واینانند بختاران«سوشیا نتهای» کشورهاکه به‌یاری «وهومنه» باکارهای از روی راستی خوشنودی فرمان تو را ای مزدا برآورده کنند زیراکه اینان همیستاران دیو خشم آفریده شده‌اند .[۱]

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکرشد به‌آسانی می‌توان گفت همچنان که « حاکم حکیم» افلاطون از مرزهای عالم محسوس می گذرد و به عالم معقول می‌رسد و نظم کامل‌و عدل تمامی را که در آن عالم برپاست مشاهده می کنـد و امور جهان را بر وفق آن آراسته‌می‌سازد حاکم‌خوب نیز به حسب عقایدایرانیان قدیم از روی کمال دین‌داری و دادگری‌و از روی تشبّه تام‌بـه صفـات و کمالات الهی‌ازجمیع‌مراتب‌وجودبالاترمی‌رود قطب‌عالم، مظهرعدل، ومجری‌ارادهٔ ربّانی می گرددوباحکومت او ملکوت الهی بر روی زمین استقرار می‌یابد.

باری میان آراء سیاسی و اجتماعی افلاطون و معتقداتی که ایرانیان درباره تقسیمات جامعه و نظام حکومتی‌داشته‌اند همانندی‌های بسیار به نظرمی‌رسد. واین مشابهت‌ها چنان به‌هم نزدیك‌اند که پیدایش آنهارابه‌اتّفاق و تصـادف نمی‌تـوان نسبت‌داد. خاصه‌آن که کشا کشهای‌سیاسی‌ونظامی‌میان‌ایران ویونان‌سِیَر وسفرهای

۱ــ « شهرزیبای‌افلاطون‌وشاهی‌آرمانی درایران‌باستان» نوشتهٔ فتح الله مجتبائی‌ص ۱۳۳.

یونانیان به سرزمین‌های ایران، و کتاب‌ساختن‌از دیده‌ها وشنیده‌های خود، حضور مغان ایرانی در آسیای صغیر و کناره‌های شرقی‌مدیترانه‌و توجّه یونانیان کنجکاو آن روزگار به فـرهنك و تمدن مردم شرق عواملی بودند که جریان‌های فکری راازشرق‌بسوی‌غرب‌معطوف‌می‌داشتندوروابطفرهنگی‌میان‌ایران‌و یونان راموجب می‌شدند.

نکتهٔ شایستهٔ توجّه آن‌است که یونانیان در این ادوار با وجـود منازعـات خصمانه ای که با ایران داشتند حکمت و آراء دینی ایرانیان را می‌ستودندومغان ایرانی را حکیم می‌خواندند .

برخی ازمحقّقان اروپائی‌معتقدند که افکار ایرانی پیش از زمان سقراط به یونان راه یافته‌و تأثیرات آن در نظریات نخستین حکمای یونان قابل ملاحظه‌است جای بسی تأسف است که کتاب‌هائی که گزانتـوس « Xantus » هـرمیپوس‌در بارهٔ مغان نوشته بودند و نیز بسیاری از آثار دیگری که آگاهی‌هائی در این باره دربر داشته اند همگی ازدست‌رفته‌وتنهاقطعات کوتاه‌و مبهمی‌ازآن‌ها درنوشته‌های مؤلفان دوره‌های‌بعد برجای مانده‌است.

با نابود شدن این‌آثاریکی از مهم‌ترین ادوار تاریخ فرهنك جهان در پشت پرده‌ای از ابهام جای گرفته‌و روشن ساختن گوشه‌های تاریك‌آن بسیار دشـوار و گاهی ناممکن گردیده است اما با این‌همه‌آثاری‌چون‌تاریخ هرودوت، کتاب‌های گزنفون ، ونوشته‌های کسانی‌چون استرابون، پلوتارخس پلینوس، لائرتیـوس، و چند تن دیگر که پاره‌هائی از گفته‌های مؤلفان پیشیـن را در تألیفـات خـود نقل کرده‌اند اکنون در دست است و از تحقیق در همین مقدار باقیمانده آگاهی‌های بسیار مفید و نتائج پرارزش‌حاصل‌تواندشد. افلاطون اساس‌جامعهٔ‌آرمانی خودرا برطبقات سه‌گانه و خویشکاری آنهاقرار داده است. این گونه تقسیم‌بندی طبقاتی مخصوص اجتماعات هندی و ایرانی بوده و در یونان چنین‌سازمانی بـدان گونه

که افلاطون درنظرداردوجودنداشته‌است. لکن گزنفون‌در کتاب «آئین‌خانه‌داری» به اوضاع اجتماعی ایران باستان و به تقسیم جامعه به سه طبقه برحسب کارهائی که‌آن مردم بر عهده داشتند اشاره می‌کند واین نظام را می‌ستاید.[1]

از مجموع مسائل گذشته این نتیجه به‌دست می‌آید که بین آراء افلاطون و عقاید ایرانیان قدیم نوعی رابطه وجودداشته که‌به‌هیچ وجه نمی‌توان‌آن رامورد انکارقرار داد حکیم متألّه شهاب‌الدین سهروردی که حکمت اشراقی رامیراث حکمای قدیم می‌داند در بارهٔ چگونگی این ارتباط وسند تاریخی‌آن سخن نگفته است ولی این فیلسوف عالی‌مقام‌بسیاری از مسائل‌حکمت اشراق رابه همان‌گونه که از افلاطون نقل می‌کند به حکمای‌ایران باستان‌نیزمنسوب می‌نماید. عقیده‌ای که این‌حکیم اشراقی در بارهٔ خلافت وریاست ابراز داشته‌است همانند همان عقیده‌ای است که افلاطون و حکمای ایران باستان دراین باب ابرازداشته‌اند.

این فیلسوف بزرك براین عقیده است که شرف و فضیلت انسان‌در حکمت است و فقط حکما هستند که شایستهٔ خلافت و ریاست هستند . مقصود از خلافت خلافت الهی ومنظور از ریاست استحقاق امامت است که گاهی باحکومت و استیلای ظاهری نیز همراه است مانند ریاست بعضی از پیغمبران و بعضی از صحابه محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و گاهی‌هم استحقاق و امامت باطنی است بدون استیلا و حکومت ظاهری مانند امامت برخی از اولیاء الهی؛ سهروردی حکمت‌را شرف انسان می‌داند ولی حکمت ذوقی را بر حکمت‌استدلالی مرجّح می‌داند وی مقام حکمای اشراقی را از حکمائی که اهل‌بحث می‌باشند برترو بالاترمی‌داندبه‌همین جهت عقیده‌داشت که اگر درعصروزمانی طبقه سوم از حکما که در دو حکمت ذوقی و استدلالی متوغّلند وجود داشته‌باشند ازآنجاکه حائز شرافت هردورشته

۱ــ کتاب «شهر زیبای افلاطون‌وشاهی آرمانی در ایران باستان» نوشتهٔ فتح‌الله مجتبائی ص ۱۵۴

حکمت می‌باشند شایستهٔ خلافت و ریاست الهی در روی زمین خواهند بود ولی اگر زمین از وجوداین طبقه خالی باشد حقّ خلافت از آن طبقه‌ای است که متوغل درتألّه‌ومتوسط یاضعیف دربحث‌می‌باشند.

امااگر زمین ازوجود این‌طبقه‌هم خالی‌شد حقّ‌خلافت وریاست‌ازآن‌طبقهٔ اول است یعنی کسانی که‌درتألّه وحکمت ذوقی به‌حدّ کمال رسیده‌اند، اگر چه به‌حکمت بحثی و استدلالی کوچك‌ترین توجّهی نکرده باشندوآنان‌خلفای‌الهی درروی زمین‌می‌باشند وزمین‌نیز هرگز ازوجود آنان‌خالی نخواهد بود. به این ترتیب کسانی که‌ازحکمت ذوقی و اشراقی بی‌بهره هستند دارای خلافت الهی نیستند وحقّ ریاست‌برمردم راندارند اما هنگامی که‌سیاست در دست حکیم‌متألّه باشد زمان نورانی وعصر حکمت وعدالت تحقّق می‌یابد امادر هنگامی که زمانه از تدبیرو سیاست الهی خالی باشد چراغ علم و عمل خاموش می‌شود وظلمات جهل و نادانی‌چیره می گردد به‌این‌ترتیب وجود حکیم متألّه در هرزمان ضروری است. یعنی کسی که شریف‌النفس و آگاه از حقایق باشد تا با استنارهٔ از عالم نور مردمان را به مصالح وقت وعصر خویش تحریص کند و به عبادت حق‌ترغیب نماید.[1]

باتوجه به آنچه تاکنون در این‌جا ذکرشد به روشنی معلوم می‌شود نظریهٔ «حاکم حکیم» دریك جامعهٔ آرمانی سابقه‌ای دیرینه دارد و تاریخ پیدایش آن به پیش اززمان افلاطون کشیده می‌شود. این‌مسأله یکی‌ازمسائل بسیار مهمّ واساسی است که در ادیان نیز ریشه داشته و در میان علماء ادیان به صورتی دیگر مطرح می‌باشددر آغاز این مبحث خاطرنشان گردید که سهروردی بسیاری از آنچه رابه افلاطون نسبت می‌دهد به حکمای ایران باستان نیز منسوب می‌نماید بطور مثال وی کیخسرورا اهل خلسه و مشاهدهٔ انوار ملکوت دانسته و او را از طرفداران

۱ــ مقالهٔ دکتر محسن جهانگیری در کتاب «فلسفه درایران»

تقدّس و عبودیت بشمار می‌آورد. این فیلسوف متألّه دربسیاری ازآثار خود کیخسرورا ستوده واوراباجهان غیب وعالم معنی متّصل دانسته است.

عین عبارت سهروردی راجع به کیخسرو درکتاب «الواح عمادی» چنین است: «... کیخسرو مبارك که تقدّس و عبودیت‌را برپای داشت، از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او به عالم أعلی عروج کرد و متنقّش گشت به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی او را پیداشد وپیش او باز آمد ومعنی «کیان‌خرّه» دریافت و آن‌روشنی‌ای است که در نفس قاهر پدید آید که به سبب آن گردن‌ها او راخاضع‌شوند...[1]»

سهروردی‌در کتاب‌دیگرخودیعنی‌رسالهٔ «لغت‌موران» نیزراجع به کیخسرو سخن گفته وعبارت وی دراین‌باب چنین آمده‌است: «...جام گیتی‌نمای کیخسرورا بود هرچه خواستی درآنجا مطالعت کردی و برکائنات مطّلع می گشتی وبر مغیبات واقف می‌شد. گویند آن‌را غلافی بود از ادیم برشکل مخروط ساخته، ده بند گشاده بر آنجا نهاده بود وقتی که خواستی از مغیبات چیزی ببیند، آن غلاف را در خرطه انداختی، چون همهٔ بندها گشوده‌بودی بدر نیامدی چون همه‌ببستی درکارگاه خرّاط برآمدی، پس وقتی که آفتاب دراستوابودی‌او آن جام‌را دربرابر می‌داشت چوضوء نیّر اکبر برآن می‌آمد همه‌ی نقوش و سطور عالم درآنجا ظاهر می‌شد.

«واذالارض مدّت والقت مافیها وتخلّت واذنت لربّها وحقّت یاایهاالانسان انك کادحٌ الی ربّك کدحاً فملاقیه»، «لاتخفی‌منکم خافیةٌ».

«علمت نفسٌ ماقدّمت واخّرت»

«شعر»

ز استاد چو وصف‌جام جم بشنودم　　خود جام جهان نمای جم من بودم

۱ــ «الواح عمادی» مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق ص۸۸

شعر ایضاً

از جام جهان نمای مـی یاد کننـد　　آن‌جـام، دفین کهنهٔ پشمینهٔ ماست [1]

استاد غزل و سالك طریق معرفت حافظ شیرازی نیز در این باب گفته است

سالها دل طلب جام‌جم‌ازمامی کرد　　آنچه‌خودداشت‌زبیگانه‌تمنّامی کرد

همان گونه که در این دوعبارت‌وعبارت سابق در آغـاز این‌مبحث‌مشاهـده می‌شود سهروردی کیخسرو را اهل مشاهدهٔ عالم انوار دانسته و برای وی نوعی کمال عقلی و اتصال به‌عالم اعلی‌قائل‌می‌باشد. این فیلسوف‌متألّه دربارهٔ افلاطون نیز نظیر همین سخن‌وشبیه‌همین‌عقیده را ابرازداشته‌واورااز اهل‌تجریدواز اصحاب مشاهدهٔ عالم انوار بشمار آورده‌است عقیدهٔ سهروردی در بارهٔافلاطون ضمن‌نقل یك حکایت که‌به‌این‌حکیم‌یونانی مربوط است آشکارمی گردد.

یك‌حکایت در بارهٔ افلاطون

سهروردی دردو کتاب معروف‌خود ـ یعنی«التلویحات»و«حکمة‌الاشراق»ـ یك‌حکایت در بارهٔ افلاطون نقل کرده که مضمون ومفادآن‌اززبان خود این‌حکیم یونانی چنین‌است: گاهی برای من حالتی پیش‌می‌آید که‌درآن حـالت‌باخویشتن خویش خلوت کرده‌وبدن‌خودرا به سوئی‌رهامی‌سازم، گویادراین‌حالت‌ازهمه‌چیز رها و مجـرّد گشته‌ام، ازانواع‌پوشش‌های طبیعی‌عریان شـده و از ثقـالت هیولاو سنگینی بارماده‌سبك‌دوش گردیده‌ام‌دراین‌لحظه‌است که‌درهویت‌ذات خویش‌داخل شده وازسایراموربیرون آمده‌ام.

آنگاه که فارغ ازهرچیز دیگر درحریم هویـّت خویش می‌نگرم‌آنچنان‌از زیبائی وضیاء ، و فضائل و محاسن شگفت‌انگیز بهرمندمی گردم کـه همواره در تعجّب فرومی‌مانم پس در آن حالت درمی‌یابم که من‌ازاجزاء عالـم أعلی‌بوده و

۱ـ رسالهٔ «لغت موران» مجموعه‌آثارفارسی شیخ اشراق ص۲۹۹

در زمرهٔ انوار شریفه می‌باشم». سهروردی پس از نقل این حکایت از افلاطون چنین می‌افزاید:

همهٔ حکمای قدیم و فلاسفهٔ باستان براین امر متّفق می باشند که هر گاه انسان بتواند پیکر خویش را رهاساخته و حواس ظاهری خود را بسوئی افکند از توانائی عروج به عالم اعلی و صعود به‌جهان انوار برخوردار خواهدبود این حکیمان بر این‌امر نیز اتفاق نظر دارند که شخص هرمس ودیگراشخاص که از اصحاب معارج هستند با دریافت هویت خویش، به عالم‌اعلی صعود کرده‌وصحنهٔ انوار را مشاهده کرده‌اند.

حکمای قدیم بر این‌عقیده‌اند که‌انسان هر گز شایستهٔ مقام حکمت نگشته و درزمرهٔ حکما قرارنمی گیرد مگر این که از ملکهٔ خلع بدن و عروج به عالم نور برخوردار گردد، به‌این‌ترتیب مدّعیان فهم حقایق و بی‌خردان مادی مسلك که‌خود را همواره به فلاسفه شبیه می‌سازند شایستگی‌پیشوائی نداشته وهرگزنباید ازآنان پیروی نمود زیراحقیقت امر از آنچه این گروه پنداشته‌اند بسیار برتر و بزرگ‌تر می‌باشد. سهروردی براین عقیده‌است که در دورهٔ اسلامی بسیاری از صوفیه و پاکان اهل خرد سالك طریق اهل حکمت بوده وبه سرچشمهٔ نور نیز واصل گشته‌اند. عبارت سهروردی دربارهٔ حکایت افلاطون به این ترتیت آمده است.

«وقدحکی‌الالهی افلاطون عن‌نفسه فقال ما معناه « انّی ربّماخلوت بنفسی و خلعت بدنی جانباً وصرت کأنّی مجرّد بلا بدن، عری عن الملابس الطبیعة ، بری عن الهیولی فأکون داخلا فی ذاتی خارجاً عن‌سایرالاشیاء فأری فی نفسی من الحسن والبهاء و السناء و الضیاء والمحاسن العجیبة

الانیقة ما ابقی متعجبا فأعلم انی جزء من اجزاء العالم الاعلی الشریف[1] »

همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی افلاطون رایك مرد الهی دانسته و او را در زمره حکمای حقیقی بشمار آورده‌است وی نه تنها بـرای شخص افلاطون قدرو منزلت مخصوص قائل می‌باشد بلکه بسیاری‌ازحکمای‌قدیم را جلیل القدر و عالی مقدار بشمار آورده و نسبت به‌آنـان تعظیم وتکـریم روا می‌داردابن‌فیلسوف متألّه «هرمس»راوالد الحکماوابو الآباء نامیده‌واز آغاثاذیمون و فیثاغورس وابناذقلس نیز تجلیل بسیار می‌نماید. سهروردی‌اگرچه‌حکمت‌قدیم را یك‌نوع حکمت خطابی بشمار می‌آورد ولی حکمای‌سابق را بمراتب برتر از حکمائی می‌داند که تنها به امور برهانی متّکی می‌باشند وی‌براین عقیده است که بسیاری از حکمای اسلامی مانند ابونصر فارابی و ابوعلی‌سینا و پیروان آنان از مرحلهٔ مبحث و نظر پا فراتر نگذاشته وازوصول به‌مقام سلوك و تجرّد بی‌نصیب می‌باشند. مواردی وجود دارد که متأخّران باحکمای قدیم به‌مخالفت برخاسته و سخنان آنان‌را نادرست وغیر منطقی بشمار می‌آورند، سهـروردی در ایـن گونه موارد از حکمای قدیم دفاع کرده و اشکال‌های متأخّران را نسبت به سخنان‌قدما ناشی از نارسائی وضعف خرد آنان بشمار آورده‌است. این فیلسوف متألّه براین عقیده است که کلمات حکمای قدیم مرموز بوده و دارای معانی‌عمیق مـی‌باشند به‌همین‌جهت‌است که وی‌نقدوبررسی‌این گونه کلمات‌را آسان ندانسته ورد آنهـا رانیز جایز نمی‌شمرد. حکمای متأخّر اگر چه در بسیاری از مسائل غوربررسی کرده واز خود دقّت و باریك‌اندیشی‌نشان داده‌اندولی بسیاری‌از اسرارورموزی که در کلمات قدما نهفته‌است از نظر آنان پنهان مانده‌است‌عین، عبارت‌سهروردی

۱ــ «التلویحات» مجموعهٔ اول آثار سهروردی چاپ استانبول ص ۱۱۲
مضمون این حکایت در کتاب«حکمة الاشراق»مجموعه دوم آثارسهروردی‌صفحه ۱۶۲ نیز آمده است.

در این باب چنین آمده‌است :

«ولایغرّنّك استرسال هؤلاء مع فیثاغورث ،فان‌هؤلاء القوم‌وإن فصلّواو و دققوا، ماطّلعوا علی کثیر من خفیات سرایر الاولین سیّما الانبیاء منهم[1]...»

همان‌گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی‌برخی ازحکمای سابق را پیغمبر دانسته واسرار و رموز سخنان آنان را برای برخی از متأخّران پنهان و ناشناخته بشمار می‌آورد وی به‌عنوان نمونه به برخی از کلمات مرموز و پرماجرای قدما اشاره کرده و طریق تأویل آنها را نیز مطرح ساخته‌است:

یکی از موارد مرموز در عبارات قدما این است که گفته‌اند: نفس آدمی مرتکب خطا گشت وبرای فرار ازغضب خداوند هبوط کرد. گویندگان این‌سخن کسانی هستند که به خوبی می‌دانند در عالم قدس و جهان مجرّدات خطا وجود نداشته و ارتکاب معصیّت به آسانی‌قابل‌تصوّر نمی‌باشد.

از جمله مواردی که‌درآثارحکمای مشرق‌زمین‌آمده ومرموز می‌باشد این است که گفته اند : ظلمت و تاریکی نور را محاصره کرد و آن را محبوس‌نمود پس از آن‌بود که فرشتگان به یاری نور آمدند و روشنائی بر اهریمن که همان تاریکی است پیروز گشت . روشنائی‌اگرچه تاریکی را مغلوب و مقهور ساخت ولی تا مدّتی معین آن‌را مهلت داد، ظلمت ازنور بواسطهٔ اندیشه‌ای زشت وناپاك پدیدار گشت در تأویل این سخن گفته می‌شود : نفس ناطقهٔ آدمی بنابه عقیدهٔ حکمای قدیم ایران عبارت است از یك جوهر نورانی که همواره روشن و شفاف می‌باشد ظلمت و تاریکی نیز جز قوای بدن چیز دیگری نمی‌باشد .تسلط قوای بدن برنفس‌ناطقه وکشیده شدن‌آن به عالم اسفل

۱ــ «التلویحات» مجموعه اول آثار سهروردی چاپ استانبول ص ۱۱۲

معنی محصور بودن نوررا آشکار می‌سازد، یاری رساندن فرشتگان به نور نیزجز آمادگی نفس ناطقه جهت استشراق ازعالم علوی و حصول فعلیت چیز دیگری نمی‌باشد، مهلت‌دادن‌به تاریکی تامّدتی معیّن باقی‌بودن قوای بدن‌را تاهنگام مرك ترسیم می‌نماید. اندیشه زشت و فکرناپاك نیزجزتمایلات‌نفس آدمی به امورمادی پست چیز دیگری بشمار نمی‌آید. در موردمسأله نخست نیز خطای‌آدم‌را به‌نقص جوهری‌درخلقت وممکن‌الوجودبودن آن‌تفسیر کرده‌اند.

به‌همین جهت هبوط وی‌رانیزجزاعراض و دوری ازعالم علوی وتعلّق به بدن عنصری چیز دیگری ندانسته‌اند . به این ترتیب است که رمز و راز بسیاری ازمسائل دروجوداسرارانگیز انسان نهفته است و تطّورات گوناگون و بی پایان این موجود عجیب‌الخلقه کلید حلّ‌معمای آفرینش بشمارمی‌آید. سهروردی نه‌تنها رمز و راز بسیاری ازکلمات وعبارات قدمارا در وجود انسان جستجو می‌نماید بلکه نام برخی از حکمای قدیم را نیزکنایه و رمز انسان کامل بشمار آورده است.

بطورمثال وی درکتاب «التلویحات» خود یك فصل منعقد ساخته وضمن آن از نماز هرمس هنگام شب در حضورخورشید وهیکل نور سخن گفته‌است.جای هیچ‌گونه تردیدنیست که مقصودسهروردی از نماز هرمس هنگام شب درحضور خورشیدوهیکل‌نور، جز نفس شریف وکامل انسان‌چیز دیگری نمی‌باشد. عبارت وی در این‌باب چنین است:

« قام هرمس یصلّی لیلة عند شمس فی هیکل‌النور ، فلمّا انشّق عمود الصبح فرأی‌ارضاً تخسف بقری غضب‌الله علیها فهوی هویّاً فقال یا ابی نحنی‌عن ساحة جیران سوء ، فنودی ان اعتصم بحبل الشعاع و اطلع الی شرفات الکرسی فطلع فأذا تحت قدمه ارض و سموات[1].»

۱ــ کتاب «التلویحات» مجموعهٔ اول آثارسهروردی چاپ‌استانبول ص ۱۰۸

همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی صحنه‌ای را تصور کرده که در آن شخص هرمس هنگام شب درحضور خورشید به نماز ایستاده است در این صحنه نماز هرمس تا بامدادان ادامه می‌یابد ولی هنگامی که عمود صبح از افق طالع می‌شود شخص هرمس زمین تیره و تاری را مشاهده می کند که در سلسله‌ای از روستاها محصور می‌باشد در این جاست که شخص نماز گزار پدرخود را مخاطب قرار داده و از روی نیاز می گوید : ای پدرمهربان از این جایگاه و از همسایگان ناپسند نجاتم بخش.

باید توجه داشت که همان گونه که نام هرمس دراین داستان کنایه از انسان کامل است سایر صحنه‌های آن نیز به‌تطوّرات وجود انسان مربوط می گردد بطور مثال می‌توان ادّعا کرد که نماز در این داستان، عبارت است از توجّه کامل به‌عالم اعلی، همان گونه که شب در حضور خورشید ، عبارت است از چیزی که انسان از طریق ریاضت به آن دست می‌یابد، طلوع عمود صبح نیز جز ظهور نفس ناطقه از افق بدن چیز دیگری نمی‌باشد همان گونه که صبح صادق دراین عالم از افق تیرهٔ زمین آشکار می گردد.

صبح نفس ناطقه نیز از افق بدن و قوای آن طالع می گردد طلوع صبح صادق نفس ، از افق تیره بدن تنها از طریق تابش انوار عقلیه بـه اندیشـه آدمی امکان‌پذیر می‌باشد پس از تـابش انـوارعقلیه به بدن عنصری و اندیشه است که هرمس ـ یعنی نفس ناطقه ـ زمینِ بدن را به رنگی تیره مشاهده می‌نماید. دلیل این امر آن است که هنگام کشف و شهود نفس ناطقه در موضع انوار عقلیه و ذات علویه واقع شده و بدن و قوای آن در عالم اسفل قرار گرفته است.

مقصودِ هرمس در آنجا که پدر خویش را مخاطب قرارمی‌دهد و از وی جهت نجات خـود یاری می‌طلبد جز واجب الوجود با لذّات یاعقـل کلّی چیز دیگری نمی‌باشد .

هنگامی که هرمس از پدرخویش جهت نجات خود یاری می‌طلبد ندائی می‌شنود که مضمون آن چنین است:

« به‌رشتهٔ شعاع تمسّك جوی » این رشتهٔ شعاع عبارت است از حکمت نظری و عملی که می‌توانند انسان را به عالم علوی و جهان انوار واصل نمایند. شرفات کرسی را نیز می‌توان به‌مجرّدات عقلیه تفسیر نمود.

توجیه و دفاع

با توجه به‌آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به روشنی معلوم می‌شود سهروردی حکمای قدیم را حکمای واقعی بشمار آورده و حکمت آنان را نیز مقرون به حقیقت دانسته‌است وی دربسیاری از آثار خویش به‌این مسأله اشاره کرده و بادفاع از حکمای سابق موضع خود را روشن ساخته‌است. این فیلسوف متألّه در کتاب «المشارع والمطارحات» خود از موضع انباذقلس دفاع کرده واورا از تهمت اعتقاد به بخت و اتفاق معرّا و مبرّا دانسته‌است قول به‌بخت و اتفاق وانکار غایت از جمله مسائلی است که به‌انباذقلس منسوب گشته‌است سهروردی بر این عقیده‌است که نسبت این سخن به‌شخص انباذقلس یك نسبت ناروا بوده و بر پایهٔ مستحکمی استوار نمی‌باشد یکی از اصول مسلم فلسفی این است که:

«یك شیء مادام که به سرحدّ وجوب وضرورت نرسد به‌مرحلهٔ وجود هستی نمی‌رسد» این مسأله نیز مسلم است که اگر کسی به‌این اصل معتقد باشد به بخت و اتّفاق قائل نخواهد بود. به‌عقیدهٔ سهروردی شخص انباذقلس از جمله کسانی است که به این اصل سخت معتقد بوده و به‌مفاد آن آشکارا اعتراف کرده‌است انباذقلس وبسیاری از حکمای قدیم اصطلاحات وعبارات مخصوصی بکار می‌برده‌اند که آن اصطلاحات وعبارات برای بسیاری از متأخّران مجهول وناشناخته مانده‌است. آشنانبودن متأخّران به این اصطلاحات و عبارات سبب گشته است که بسیاری از

از حقایق حکمت قدیم در زیر پردهٔ ابهام مکتوم ومستور بماند، تهمت زدن به بزرگان قدیم و کج اندیش دانستن آنان نیز معلول همین علّت می‌باشد.

اموری که از ناحیهٔ غیر، عارض ماهیّت گشته و منشاء آنها خود ماهیت نمی‌باشد، دراصطلاح انباذقلس و بسیاری از حکمای قدیم امور اتفاقیّه نامیده می‌شوند. اکنون اگر کسی به این اصطلاح آشناباشد ومعنی آن را درست ادراك نماید به‌آسانی می‌تواند ادعا کند که هستی ماهیات در این عالم اتفاقی بوده و هستی مجموع عالم نیزبر اساس اتفاق استوار می‌باشد؛ زیرا عارض گشتن هستی بر ماهیات جهان معلول و مقتضای خود ماهیّات نبوده وهمواره ازناحیهٔ غیر تحقق می‌پذیرد. کسی که براساس این اصطلاح وجود عالم را یك وجود اتّفاقی بشمار می‌آورد معنی سخن وی این نیست که علّت عالم را انکار کرده وعالم را یك موجود بدون سبب می‌داند، آنچه ازاین اصطلاح مستفاد می گردد این است که وجود عالم معلول ومقتضای ماهیت آن نبوده وازناحیهٔ غیر ناشی می گردد، سهروردی پس از این که کلام انباذقلس را بدان گونه که در این جا ذکرشد توجیه و تفسیر می‌نمایدروی این نکته تأکید می گذارد که وی سخنان این فیلسوف کهن را مورد دقت وبررسی قرارداده است. سهروردی می گوید : تاآنجا که ازسخنان انباذقلس آگاهی حاصل کرده‌است این فیلسوف بزرك اهل سیر وسلوك معنوی بوده واز ذوق ومشاهدات قدسی نیزبرخوردار بوده است .

به همین جهت وی سخن متأخّران را دربارهٔ این فیلسوف کهن نوعی افتراء بشمار آورده‌است عبارت سهروردی دراین باب چنین است:

« وهذاالرجل تصفحنا کلامه: القدر الذی وجدناه دل علی قوّة سلوکه و ذوقه ومشاهدات له قدسیةِ رفیعة واکثرمانسب الیه افتراء محض، بل القد ماء لهم الغاز ورموز و اعراض ومن بعدهم یرد علی ظواهر رموزهم إمّا لغفلة

او تعمداً لما یطلب من الریاسة[1].»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهـروردی انباذ قلس را اهل سیروسلوك دانسته واورا صاحب مشاهـدات قدسی بشمار مـی‌آورد این فیلسوف متألّه دربارهٔ فیثاغورس بهمین‌ترتیب اظهارعقیده کرده واورا ازاصحاب سلوك می‌داند وی سخن معروف فیثاغورس‌را مبنی براین‌که مبدأ عالم عدد است تفسیر وتأویل کرده وآن‌را با اندیشه‌های خویش منطبق دانسته است.

همانگونه که درسابق گذشت سهروردی نه تنها درمورد سخنان انباذ قلس وفیثاغورس به‌نوعی رمزوراز قائل می‌باشد بلکه وی سخنان بسیاری ازقدمارا نیز بررمزوراز استوار می‌داند.

وی درکتاب «المقاومات» خـود می‌گوید: هنگامی که خداوند به مشتاقان حکمت ارادهٔ خیر می‌فرماید آنان‌را به طـریقهٔ حکمای سلف هـدایت کرده واز مشاهـدهٔ انـوار و صعود به‌آسمان‌ها و اتّصال به عـالم ملکـوت دار می‌سازد درآن زمان‌که خداوند به‌فرزندان فلسفه ارادهٔ خیرمی‌فرماید به‌آنان توفیق می‌دهد که از مقالات خود دربارهٔ مقولات فلسفی کاسته و به آمادگـی خـویش جهت برخوردارگشتن از نسیم ملکوت ونور معنویت بیافزایند. عبـارت سهـروردی چنین است:

« واعلم انه‌لو اراداللّه‌بابناء الحکمةخیرأردّهم‌الی‌طرایق‌اسلافهم فی مشاهدة الانوار والصعود الی‌السماوات والاتّصال بالعلویات و رکوب الافلاك و معانقةالسید و نقّص عنهم المقالات فی‌المقولات‌وزادلهم التمهّدللنفحات وشیم‌البارقات و خلع الحواس و ترك مثل‌هذ ه هواجس الوسواس[2]. »

همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شودسهروردی خیر و سعادت‌بشر

۱ــ «المشارع والمطارحات»مجموعه اول آثارسهروردی‌چاپ‌استانبول ص۴۳۳

۲ــ «المقاومات» مجموعه اول‌آثارسهروردی چاپ استانبول ص ۱۴۷

را در پیروی از طریقهٔ سلف وحکمای سابق دانسته است. وی بر این عقیده است که حکمای سابق ازمشاهده‌انوار برخوردار بوده و با عالم علوی و جهان ملکوت اتصال داشته‌اند.

سهروردی در قرن ششم هجری در بلاد مشرق زمین، حکمای‌سابق راستود وحکمت پیش از زمان ارسطو را مقرون به حقیقت‌دانست اکنون‌پس از گذشت هشتصدسال در قرن بیستم میلادی فیلسوفی را در مغرب زمین مشاهده می کنیم که در سنگر دفاع از حکمای سابق نشسته و پیروی از طریقهٔ آنان را توصیه می‌نماید .

این فیلسوف مغرب‌زمین که جز«مارتین هایدگر»[1] شخص دیگری‌نمی‌باشد به حکمای پیش از سقراط توجّه کرده و زبان آنان را زبان وجود بشمار آورده است.وی بر این‌عقیده‌است که‌فلسفه‌نوعی گفتگواست که‌تنهامیان‌وجودوانسان‌انجام می‌پذیرد .

مارتین‌هایدگر در یکی ازآثارخودتحت‌عنوان «فلسفه چیست؟[2] » فلسفه‌را زبان وجود دانسته و زبان فلسفه پیش از سقراطرا زبان فلسفه بشمار آورده‌است. وی‌درمیان فلاسفهٔپیش‌ازسقراط‌به‌هراکلیتوس وپارمنیدس توجّه مخصوص‌مبذول داشته‌است . این فیلسوف آلمانی بر این عقیده است که در این روزگار زبان از اصل و منشاء خود دور افتاده ودرنتیجه ، با فلسفه بیگانه می‌باشد وی می گوید: آنچه اکنون زبان به‌عهده گرفته‌است‌جز نمایاندن امورو طبقه‌بندی کردن‌آنهاچیز دیگری نمی‌باشد .

کسی نمی‌تواند ادعا کند که‌آنچه مارتین هایدگر در آثار خود ابراز داشته با اندیشه‌های سهروردی منطبق می‌باشد زیرا ساحت اندیشه‌های این دو فیلسوف

۱- Martin – Heidegger

۲- What is philosophy

متن‌آلمانی‌این کتاب‌وسیلهٔ دوتن‌ازاندیشمندان به‌زبان‌انگلیسی‌ترجمه شده است.

و زمینهٔ تفکّر آنان با یکدیگر متفاوت و بیگانه است ولی آنچه به هیچ وجه قابل تردید و انکار نمی باشد این است که:

این دو فیلسوف بزرك شرق و غرب به فلاسفهٔ سابق و حکمای باستان بیش از دیگران توجّه کرده و اهمیت حکمت آنان را یادآور گشته اند. مارتین هاید گر روی این نکته تأکید می گذارد که تفرقه میان وجود و موجود یا انسان و موجود با اندیشه های افلاطون و ارسطو آغاز گشته و تاامروز ادامه یافته است. سهروردی افلاطون را در زمرهٔ حکمای سابق دانسته ولی اندیشه های ارسطو را آغاز افول حکمت و انحطاط فلسفه بشمار آورده است.

شمس الدین محمد شهرروزی در مقدمه ای که بر کتاب حکمت الاشراق نوشته عقیدهٔ سهروردی را در این باب مورد بررسی قرارداده است وی در آغاز، سعادت بشر را منوط به علوم حقیقیه دانسته و سپس علوم حقیقیه را به دو قسم مختلف تقسیم می نماید.

دو قسم علوم حقیقی به ترتیب عبارتند از:

۱ـ حکمت ذوقی و کشفی.

۲ـ حکمت بحثی و نظری.

حکیمی که دارای حکمت ذوقی و کشفی است کسی است که بدون استمداد و استعانت از استدلال و نظم قیاسی با عنایت الهی از مشاهدهٔ انوار مجرده و معاینهٔ معانی عالیه برخوردار بوده باشد، این حکمت همان حکمتی است که وصول به آن برای همهٔ اشخاص میسر نمی باشد تعداد کسانی که به حکمت کشفی و ذوقی دست یافته و از مشاهدهٔ انوار ملکوت برخوردار می باشند همواره بغایت اندك است. به عقیدهٔ سهروردی تعدادی از حکمای پیش از زمان ارسطو دارای حکمت ذوقی بوده و از مشاهدهٔ انوار برخوردار بوده اند.

نام برخی از این بزرگان در آثار سهروردی آمده و باتجلیل و تکریم

از آنان یاد شده است آنچه مسلم است این است که این فیلسوف متألّه سقراط و افلاطون را در زمرهٔ این بزرگان دانسته واز آنان تمجید نموده است به‌این‌ترتیب می توان گفت سهروردی و هایدگر علاوه بر این که از جهت ساحت اندیشه و زمینهٔ تفکّر بایك‌دیگر متفاوت می‌باشند درمورد شخص سقراط و افلاطون نیز با یکدیگر هم‌آهنك نیستند زیرا همان گونه که گذشت هایدگر اندیشه‌های سقراط و افلاطون‌رامنشاء فسادفلسفه‌دانسته‌وحکمت‌واقعی‌رابه‌حکمای‌پیش‌ازاین‌دوشخصیّت منسوب داشته است.

اهمیت اندیشهٔ هایدگر دراین است که به عظمت وابهّت حکمت قدیم‌پی برده و سنّت های گذشته را افسانه‌های کودکانه بشمار نیاورده‌است. بسیاری از اندیشمندان مغرب زمین تحت تأثیر سخن معروف آگوست کنت قرار گرفته و حکمت حکمای‌باستانی را نوعی اسطوره‌و افسانه بشمارآورده‌اند. آگوست کنت سیر عمومی فکر انسانی را در طول تاریخ وهمچنین از دورهٔ طفولیت تا دورهٔ کامل رشدعقلی‌تابع سه‌مرحلهٔ‌اساسی که‌آن را بنام «قانون‌حالات سه گانه» می‌خواند قرار می‌دهد. این قانون را ـ که دریکی از نامه‌های خود نوشته که کشف آن « پس از تفکّرات ممتدّی که دریك شب طولانی » برای او دست داده است ـ نخست در اوایل کتاب « دورهٔ فلسفهٔ تحصلّی » خود مختصراً عنوان کرده سپس در فصل اول « گفتار در روش تحصّلی» به بیان تفصیلی آن می‌پردازد.

۱ـ مرحلهٔ اول عبارت است از « حالت ربّانی » که مدارآن براختراع خیال ووَهم است. دراین‌مرحله انسان (انسان ابتدائی یامثلاً کودك) امورمشهود را به وساطت اراده‌هائی که همچون ارادهٔ خوداوست‌تبیین می کند . دراین‌مرحله به عقیدهٔ آگوست کنت هنوز امر معجزه مفهوم نداردزیرا مفهوم معجزه هنگامی پدیدار تواند گشت که انسان برای خود از قوانین طبیعی نیز مفهومی اکتساب

کـرده باشـد . طرز تفکـر ربّـانی رادر افسانه‌های باستان و اساطیر اولین بـاز می‌یابیم .

افسانه‌ها و اساطیـری که‌در آن‌ها این طرز تفکر تمثّل پیدا کرده است‌نمونهٔ بارز آن‌برای ماهمان افسانه‌های یونانی‌است که‌در آن‌هانام‌هائی‌مثلاً چون«پسیدن[1]» ومنمسونه[2]وکالیپ[3] به ترتیب پرورد گاردریا ، وباد،وطبع‌حماسه‌سرائی‌قرارداده شده‌است.

۲ـ در مرحلهٔ دوم که اگوست‌کنت آن را به‌عنوان «حالت مابعدالطبیعه» یا «حالت انتزاعی» یاد می کند عقل آدمی پدیدارهای مشهود را به‌وسیلـه امـور انتزاعی می‌خواهد تبیین کند یعنی به‌وسیلهٔ وجودهائی که به‌حسب انتزاع آنها را درحکم موجودات واقعی معتبر می‌دارد مثال بارز این وجودهای انتزاعـی را در قوائی که ما افعال مختلف نفسانی خود را به آنها منسوب می‌نمائیم باز می‌توانیم جست.

۳ـ آخرین مرحلهٔ فکر بشر «حالت تحصّلی» یا«حالت علمی» است‌انسان در این مرحله از سیر فکری خود به وضع روابط و مناسبات متقارن یا متعاقـب یکدیگر همّت گماشته وبه‌آن‌اکتفا می‌ورزد[4].

ازآنچه‌اگوست‌کنت در بارهٔ مرحلهٔ اول از «قانون حالات سه گانه» ذکر می کند به روشنی معلوم می‌شود که وی حکمت‌حکمای باستان راافسانه‌واسطوره بشمار می‌آورد.

آنچه در نظر اگوست‌کنت و پیروان و همفکـران وی افسانـه و اسطوره

۱ـ Poseidon

۲ـ Mnemosyne

۳ـ Callipe

۴ـ «فلسفه عمومی یاما بعدالطبیعة» تألیف پل‌فولکیه ترجمهٔ یحیی مهدوی ص ۱۵۴

بشمارمی آید درنظرمارتین‌هاید گرعین‌حکمت واصل‌فلسفه‌می‌باشد. اگوست کُنت مرحلهٔ اول از مراحل سه گانه فکربشر را مرحله «ربّانی» نامیده است، این مرحله در نظر شیخ شهاب‌الدین سهروردی‌نیز مرحلهٔ «ربانی» بشمار می‌آیدولی مقصود این فیلسوف متأله از « ربانی» بودن این مرحله درست برخلاف‌آن‌چیزی‌است که مقصود اگوست کنت می‌باشد.

همان گونه که گذشت سهروردی حکمای قدیم را حکمای واقعی دانسته و حکمت آنان رانیز حکمت جاودان بشمار آورده است. حکمت جاودان‌عبارت است از حقایقی که با خط جلی‌و روشن ازلیّت در صحیفهٔ روح آدمی نگاشته شده و انسان می‌تواند به‌کشف آنها نائل گردد سخنان حکمای قدیم اسطوره نیست بلکه کلمات‌آنان از جاودانه خردی حکایت می کند که سخت واقعی و حقیقی می‌باشد.

علاقهٔ سهروردی به حکمای ایران باستان از علاقهٔ وی به حقیقت ناشی می گردد این‌فیلسوف‌متألّه چنین می‌اندیشد که حکمای‌باستان اشراقی بوده و به وحدت مبدأ اعتقاد داشته‌اند. وی بر این عقیده است که برخی‌از این‌فرزانگان‌بلند پایه ازسوی خداوند متعالی رهبری می‌شده‌اند. سهروردی فرزانگان گذشته رادر ردیف مجوسان و مغان‌قرار نمی‌دهد .

وی می گوید : من اصل عقیدهٔ‌حکمای باستان راکه‌جز اصالت‌نور چیز دیگری نبود در کتاب «حکمة‌الاشراق» ازنو وبه اسلوبی تازه احیا کردم ودراین‌کار هیچ کس برمن سبقت نیافته است حقیقت هم واحداست و هم‌لایتناهی.

عبارات مختلف واشارات‌متعدّد، به یگانگی و جاودانگی‌حقیقت لطمه‌وارد نمی‌آورد . عارف روشن‌ضمیرشیراز نیز این حقیقت را یادآورشده و گفته است:

یك‌نکته بیش نیست غم عشق‌این‌عجب گز هر کسی که می‌شنوم نامکرراست

چرا نور حکمت خاموش می‌شود

در مبحث گذشته به روشنی دیدیم که‌سهروردی به‌حکمت‌قدیم اعتقادراسخ داشته‌و حکمای باستانی را اهل بصیرت‌و شهودبشمار آورده‌است به‌همین مناسبت این فیلسوف متألّه نسبت به برخی از متأخّران سخت بدبین وبی‌اعتنا بوده‌وآنان را جز مدّعیان یاوه‌سرا و فیلسوف نمایان پر ادعا شخص دیگری به حساب نیاورده است .

سهروردی‌براین‌عقیده‌است که ظهورطایفهٔ متفلسفان‌وپیدایش‌فیلسوف‌نمایان در برخی ازمنه و اعصار سبب می‌شود که حکمت از روی زمین رخت بربندد فیلسوف‌نمایان درنظر وی کسانی هستند که با اشاعه و انتشار سخنان لاطائل و بیهودهٔ خود مردم را سر گرم کرده و از پرداختن به حکمت حقیقی باز می‌دارند این اشخاص همان‌کسانی هستند که نسبت به حکمای سابق و بزرگان اندیشه‌زبان به طعن گشوده و قدر گوهر حکمت را نمی‌شناسند.

سهروردی به یك مسأله مهمّ تاریخی در این باب اشاره‌کرده ولی ازذکر سند و تفصیل آن خودداری‌کرده است. وی جماعتی را می‌شناسد که در نابود کردن علوم و معارف از کشور ایران و بابل قدیم وهمچنین‌سایر نواحی، کوشش فراوان بعمل آورده‌اند سهروردی می گویداین اشخاص‌اگر چه به‌اصلاح بسیاری از امور نیکو و مهمّ پرداختند ولی در عین‌حال موجب‌گشتند که آنچه از این امور برتر و بهتر است فاسد و تباه گردد. وی علّت‌این‌امورتاریخی‌را تقدیرالهی بشمار آورده است. دراین‌هنگام کسانی‌که به حکمت نسبت داشتند از اسرار و رموز آن غافل ماندند و نور حکمت ازآنان برداشته شد هنگامی‌که نور حکمت از طایفه ای‌بکلّی برداشته شودهیبت‌و قدرت آنان زائل خواهدشد.

آیا آثار حکمای قدیم وهیبت آنان‌را در نفوس مستعده نمی‌بینید ؟ و آیا آگاهی و احاطهٔ آنان را برعجایب اشیاء مشاهده نمی‌نمائید؟

عبارت سهروردی دراین باب چنین‌است:

«وسبب انقلاع الحکمة عن‌الارض اکثره کان‌ظهور طایفة مـن‌المتفلسفة و تطویلهم فی‌الاقاویل الّتی اشتغل الناس بها عن‌الحکمةوقدحهم فی‌من کان افضل منهم واعلم من‌الاقدمین وسعی‌جماعةفی‌قلع العلوم عن بابل وفارس وغیرهما من‌النواحی فأصلحوا اشیاءً حسنةً مهمّةوافسدواوماهواحسن منها لأمرقدرةالله‌سبحانه وتعالی[1]..»

همان‌گونه که‌در این‌عبارت مشاهده می‌شود سهروردی فیلسوف نمایان و مدّعیان دروغین حکمت را مورد نکوهش قرار داده و پیدایش‌این گونه اشخاص را سبب نابودگشتـن حکمـت بشمـار آورده است. این فیلسوف متألّه شخص ابوالبرکات را از جملهٔ این اشخاص دانسته و او را به شدیدترین صـورت مورد نکوهش قرار داده‌است. وی می گویدصدورخطا ولغزش ازاشخاصی که‌اهل‌بحث ونظرهستندبه‌هیچ‌وجه‌شگفت آورنمی‌باشد.

ولی انکاریك حقیقت صریح وآشکار آن هم به بهانه‌های واهی ووسواس‌گونه قابل اغماض نمی‌باشد به عقیده‌ی سهـروردی شخص ابوالبرکات از جملـه کسانی‌است که‌به‌انکار یك‌حقیقت صریح مبادرت کرده است. این فیلسوف‌بغدادی یك نظریهٔ مخصوص و نوظهورابراز داشته وبرای‌خداوند متعالی‌اراده‌های متجدّد و غیر متناهی اثبات کرده است .

وی در آغاز فاعل را به دو قسم بالطبع و بالاراده تقسیم کرده و سپس‌اراده را به ارادهٔ دائم و اراده‌های متجدّد قابل تقسیم دانسته است ابوالبرکات حـرکت مستمـّر افلاك و دوام وجـود آنهـا را منسوب بـه ارادهٔ دائم دانسته وکائنات‌این

۱ــ «المشارع والمطارحات» مجموعهٔ اول‌آثارسهروردی‌چاپ استانبول ص۴۳۷

جهان راکه همواره دستخوش فساد و دگرگونی می‌باشند معلول اراده‌های متجدد به شمار آورده است. بطور مثال وجود فرزند بعد ازپدر و هستی پدر پس از جدّ و به طور کلّی خلف بعد از سلف معلول‌هائی را تشکیل می‌دهند که در نظر وی به اراده‌های متجدّد منسوب می‌باشند، درجزئیات امور و اجزاء جزئیات نیز وضع به همین‌منوال است به این‌ترتیب علت‌حرکت‌های ارادی تنها اراده بوده و علّت دوام و استمرار آنها نیز استمرار اراده‌ها به شمار می‌آید به همین مناسبت است که ابوالبرکات قطع حرکت‌های ارادی را معلول قطع اراده دانسته وعودت آنها را نیز معلول اعادهٔ اراده به شمار آورده‌است .

وی می‌گوید : ارادهٔ خداوند سبب حرکت سابق گشته و معرفت بـه انجام این حرکت سبب ارادهٔ دوم نسبت به حرکت دیگر می‌گردد، ارادهٔ دوم اگر چه از حرکت سابق ناشی می‌شود ولی همین اراده است کـه سبب حرکت دیگـر گشته و با ادامهٔ این وضع ، جریان‌امورجهان تحقّق می‌پذیرد. بطـور مثال ارادهٔ خداوند سبب می‌شود که‌حرکت نخست از «الف» به «ب» انجام پذیرد معرفتی که از وصول حرکت به «ب» حاصل می‌شود سبب ارادهٔ دوم گشته و همین ارادهٔ دوم است که حرکت از «ب» به «ج» را ایجاب می‌نماید در ایـن هنگام معرفتی که از وصول‌حرکت به «ج» حاصل می‌شودسبب ارادهٔ دیگر گشته و آن اراده‌نیزحرکت از «ج» به «د» را ایجاب می نماید،در نظر ابوالبرکات این جریان به همین ترتیب که ذکر شد همواره ادامه داشته و هرگز به پایان نخواهد رسید .

با توجه به‌آنچه تاکنون دراینجاذکر شد به روشنی معلوم می‌شودفیلسوف بغدادی روی اراده و معرفت و حرکت تکیه‌کرده و این سه عامل را اساس‌جریان امور در این جهان به شمار مـی‌آورد در نظر وی هریك از اراده‌ها به‌ارادهٔ دیگر و هریك‌ا ز معرفت‌ها به معرفت دیگر و هریك ازحرکات به حرکت دیگر متّصل بوده و به همین‌ترتیب استمرار آنهاحفظ می گردد . بایدتوجه‌داشت که‌ابوالبرکات

راجع به این مسأله به تفصیل سخن گفته و آن را در چندین فصل از کتاب «المعتبر» خود به مناسبت‌های مختلف مطرح ساخته است.

نقل بخشی از عبارت فیلسوف بغداد در اینجا بی مناسبت نمی باشد:

«والارادات منها ارادات دائمة تدوم بحسبها المفعولات وتستمر الأفعال كما في السماء الدائمة الوجود المستمرة الحركة على سنن واحد في كلياتها بحسب الارادة الكلية لها من حيث عرفنا و منها ارادات تتجدد و تتصرم مثل الارادة الموجبة لأشخاص الكائنات الفاسدات في كونها وفسادها إبناً بعد اب و اباً بعد جد و مستأنف بعد سالف فالأرادة لها تتجدد و تتصرم وبحسبها يكون تجددها وتصرمها وكذلك في جزئيات الحركات واجزائها... فسبب الحركات الارادية الأرادة و سبب استمرارها استمرار الارادة وسبب انقطاعها انقطاعها و سبب عودها عودها فالأرادة سبب الحركة السابقة مثلاً من «ا» الى «ب» ثم المعرفة بالوصول الى «ب» سبب الارادة للحركة من «ب» الى «ج» و تلك الارادة الثانية المتسببة عن الحركة الاولى سبباً لحصول الحركة الثانية من «ب» الى «ج» والمعرفة بالوصول الى «ج» الحاصل من الارادة الثانية تكون سببا للحركة من «ج» الى «د» وكذلك على الاتصال[1].

همانگونه که در این عبارت مشاهده می شود ابوالبرکات بغدادی در بارهٔ ارادهٔ خداوند به نوعی تجدد و تصرم قائل گشته و آن را منشاء امور متجدد و متصرم به شمار آورده است. باید توجه داشت که نظریهٔ این فیلسوف درباره تجدد اراده به هیچ وجه از نظریهٔ وی در بارهٔ علم خداوند و همچنین مسأله عویص قضا و قدر منفك و جدا نمی باشد، به همین جهت است که فیلسوف بغدادی درارتباط با مسألهٔ اراده بلافاصله مسألهٔ علم خداوند و همچنین مسألهٔ قضا و قدر رادر کتاب

۱ــ کتاب «المعتبر» مجلد سوم چاپ حیدرآباد دکن ص ۱۷۶.

داشته است وی می گوید : همهٔ آنچه اکنون معدوم است ودر آینده موجودخواهد شد به انضمام آنچه هم اکنون در ظرف زمان و مکان خود موجود است برای کسی معلوم نمی‌باشد زیرا احاطهٔ علمی یك شخص به‌همهٔ آنچه گذشته است‌وتمام آنچه در آینده موجود خواهد شد و بالأخره همهٔ اموری که اکنون موجود است امکان پذیر نمی‌باشد. ابوالبرکات براین عقیده است که وقتی گفته می‌شود احاطهٔ علم خداوند به همهٔ گذشته و حال و آینده امکان پذیر نمی‌باشد معنی آن نقص و ناتوانی در علم خداوند نخواهد بود زیرا آنچه در اینجا محال و ممتنع به شمار می‌آید تنها از ناحیهٔ معلوم ناشی گشته و به هیچ وجه مستلزم نقص در علم عالم نمی‌باشد . عین عبارت ابوالبرکات در این باب چنین‌است : «...اقول ههنا ان احاطة علم العالم الواحد بكل شیء بعینه ممّا هو موجود فی وقته ومما قدكان و عُدِم و مماسیكون و یوجد فهو ممتنع فی نفسه غیرمقدورعلیه والقول بأن الیه تعالی لامحیط بذ لك لایوجب فی‌علمه نقصاً ولا عجزاً لأن المانع .من‌جهةالمعلوم لامن‌جهة العالم فأن العلم انمّا یكون حاصلا من بوجود المعلومات‌فی‌العالم[1]...

همانگونه که در این‌عبارت مشاهده می‌شود ابوالبرکات احاطهٔ علم خداوند را در مورد مجموع گذشته و حال و آینده بگونه‌ای آشکار انکار کرده و آن را مستلزم نقص و ناتوانی ندانسته است، در ارتباط با همین مسأله است که وی ارادهٔ خداوند را نیز متجدّد و متصرّم به شمار آورده است .

فیلسوف متألّه شهاب‌الدین سهروردی در برخی از آثار خود به عقیدهٔ فاسد ابوالبرکات اشاره کرده و آن را خلاف برهان و مذهب به شمار آورده‌است از آنچه‌وی در کتاب «المشارع والمطارحات» آورده چنین برمی آید که‌ابوالبرکات در آغاز یهودی بوده و بعد از آن مسلمان گشته است سهروردی می گوید : آنچه ابوالبرکات درمورد ارادهٔ خداوند ابرازداشته است علاوه براین که مخالف‌برهان

۱ــ «المعتبر» جزء سوم، چاپ حیدرآباد دکن هندوستان.

و اسلام است بامذهب یهود که وی در گذشته . به آن معتقد بوده است نیزساز گار نمی‌باشد. این فیلسوف متأله پس از این که نظریهٔ ابوالبرکات را بـا براهین عقلی ابطال نموده علـّت پیدایش عقاید باطل‌وکج اندیشی های فلسفی را مورد بررسی قرارداده و در این باب به یك نوع جستجو و ریشه یابـی اساسی پـرداخته است. سهروردی براین عقیده‌است که منشأ پیدایش سخنان یاوه وکلمات لاطائل شخص ابوالبرکات و امثال وی چیزی جز این نیست که در این روز گار حکمت و فلسفه از یك سیاست درست و استواربرخوردار نمی‌باشد این فیلسوف متألـّه می گوید: در زمان گذشته و روز گار باستان حکمت و فلسفه برروی کرهٔ زمین از یك‌سیاست درست و استوار برخوردار بوده است .

آنچه وی آن را سیاست حکمت می‌خواند جز مشاهدات انوار روحانی و اتـّصال به حقایق عالم علوی چیز دیگـری نمی‌باشد در نظـر سهروردی حکمای باستانی کسانی بوده‌اند که به مشاهدات روحانی بیش از هرچیز دیگرعنایت داشته و اتـّصال به حقایق معنوی را وجههٔ همـّت خویش می‌ساخته‌اند .

در روز گاران قدیم تنها کسانی می‌توانسته‌اند درمورد حکمت سخن‌بگویند و در باب اصول اساسی ابراز عقیده نمایند که از محبـّت امور مادی وریاست‌های دنیوی وارسته بوده و آثار انوار قدسی در روح آنان ظاهر می گشته است . کسی که در عشق به امور دنیوی غرق گشته و در لجن‌زار شهوات نفسانی غوطه ورشده است چگونه می‌تواند از فکر صاف و اندیشه‌های تابناك برخوردار بوده‌باشد؟

کسی که در ظلمات اشتغال‌های گونا گون و تاریکی‌های این جهان پر غوغا حیران و سر گردان مانده است چگونه‌می‌تواند خود را برای علوم و معارف‌الهی و هدیه‌های ملکوتی آماده سازد؟ این گروه را خداوند مطرود ساخته وباب‌معرفت خویش را به روی آنان بسته است . سهروردی می گـوید : هر گز گمان مـدار که کسی به مقام‌شامخ معرفت وقلـّهٔ رفیع حقیقت‌دست یافته باشد مگراین که ازتابش

انوار ملکوت برخوردار شده باشد [1].

این حکیم اشراقی اگر چه با بسیاری ازمتأخّران به مخالفت برخاسته و عقاید آنان را مورد انتقاد قرار داده است ولی مخالفت وی با ابوالبرکات بغدادی شدیدتر و اهانت انگیزتر می‌باشد اگر وفات ابوالبرکات در سال پانصد چهل و هفت هجری اتفاق افتاده باشد سهروردی درست‌دوسال پس از این واقعه‌پابه‌عرصهٔ حیات گذاشته است .

به این ترتیب میان زندگی این دو فیلسوف اسلامی از جهت زمان فاصلهٔ چندانی وجود ندارد آنچه میان این دو اندیشمند فاصله افکنده و قرابت‌آنان رابا یکدیگرغیرممکن ساخته است نوع تفکّروسبك اندیشه رابايد نام بردسهروردی از جهت سبك اندیشه و اسلوب تفکّر طریقهٔ قدما را پیموده و روش آنان را برگزیده است وی درعین‌حال‌ازسبك اندیشهٔ مشّائیان غافل نبوده وشخص‌ارسطو را امام الباحثین [2] لقب داده است این فیلسوف متألّه اگرچه شخص ارسطو را امام‌الباحثین خوانده وبه‌سخنان پیروان وی توجّه مخصوص‌مبذول‌داشته است ولی این حقیقت را نیز یادآور شده است‌که مشّائیان از وجود دو عالم‌بزرگ غفلت‌کرده و از هستی این دو جهان عظیم در ضمن مباحث خود سخن به میان نیاورده‌اند. آنچه دراصطلاح سهروردی دوعالم عظیم خوانده شده‌است جز عالم ارباب انواع و عالم‌مُثُل معلّقه چیزدیگری نمی‌باشد عبارت سهروردی دراین باب چنین است :

«ان المشائین غفلوا عن عالمین عظیمین و لم یدخلافی ابحائهم قطّ» [3]

همانگونه‌که سهروردی دراین عبارت آورده است‌پیروان ارسطوازوجود

۱ــ «المشارع و المطارحات» مجموعه اول آثار سهروردی ص ۴۳۸

۲ــ همان‌کتاب، ص۴۳۵.

۳ــ همان‌کتاب،ص۴۹۶.

دو عالم عظیم غافل مانده و از هستی این دو جهان درآثار خود سخن نگفته‌اند باید توجه داشت که مبحث ارباب انواع و مبحث مثل معلقه از جمله مباحثی هستند که در حکمت اشراقی نقش عمده‌ای را ایفا کرده و زیر بنای بسیاری از مسائل این جریان فکری به شمار می‌آیند.

آتش و خلافت صغری

حکیم مقتول شهاب‌الدین سهروردی به پیروی از حقایق آسمانی قرآن مجید و هم آهنگ با بسیاری از حکمای اسلامی حقیقت نفس ناطقه را خلیفهٔ خداوند در روی زمین بشمار آورده‌است. این فیلسوف متألّه وجود آتش را نیز خلیفهٔ خداوند وبرادر نفس ناطقه دانسته است. وی بر این عقیده است که اگر نفس ناطقه خلیفهٔ کبرای خداوند می‌باشد آتش نیز خلیفهٔ صغرای او بشمارمی‌آید. آنچه موجب شده که سهروردی بین نفس ناطقه و آتش به نوعی اخوّت قائل گردد وجوهی ازمشابهت هاست که در میان این دو موجود محقّق می‌باشد.

شباهت آتش به نفس ناطقه از چندین جهت است که به ترتیب عبارتند از :

۱ـ همان گونه که نفس ناطقه نور اسپهبدی‌شناخته شده است آتش نیزیك موجود نورانی بشمار می‌آید:

۲ـ همان گونه که‌نفس ناطقه‌همواره طالب‌مرتبهٔ اعلی‌است آتش‌نیز پیوسته به‌سوی‌بالامتصاعد می‌باشد.

۳ـ همان گونه که نفس ناطقه از عقل کلّی ناشی‌شده و به جسم تعلّق گرفته است آتش نیز از عالم عقل کلّی فیضان یافته و به جسم متعلّق گشته است.

۴ـ همان گونه که نفس ناطقه بسیاری از امور را روشن می‌نماید آتش‌نیز

عالم اجرام را روشن کرده‌و همواره برغیر خودپرتو می‌افکند احاطه و قهاریّت به غیر خـود داشتن و موجودات دیگر را همانند خـویش‌ساختن نیز از وجـوه مشابهت بین نفس‌ناطقه وهستی‌آتش بشمار می‌آیـد. وجـوه دیگری از مشابهت بین‌این‌دوموجودمی‌توان‌در نظر گرفت کـه‌ازذکر آنها دراینجاصرف‌نظرمی گردد.

باید توجّه داشت که عوالم هستی مختلف ومتفاوت بوده و خلیفهٔ‌خداوند در هریك از این عوالم متناسب باهمان عالم می‌باشد

اگر عقل اول رادرعالم عقول خلیفهٔ خداوند بشمارآوریم نفوس بشری و هستی آتش را نیز در جهان عناصرووادی‌ظلمات می‌توان خلیفهٔ خداوند بشمـار آورد .

خلیفه عبارت است از موجودی که تدبیر اموررا به‌عهده داشته و درحفظ واصلاح آنها عمل می‌نماید.

خداوند متعالی به مقتضای سلطنت ذات و صفات ازلی خویش از طریق اظهار خلایق وتدبیر امور آنها به بسط مملکت الوهیت و نشر ولایت ربـوبیّت پرداخت ولی‌از آنجاکه بین عـزّت قِـدَم و ذلّت حدوث مناسبت وجود نداشت مباشرت امور خلایق در جهان حوادث، از ناحیهٔ ذات قدیم بـدون واسطـه بعید می‌نمود به همین سبب است که خداوند جهت تصرّف در حـوادث و حفـظ و تدبیر آنها خلیفه‌ای بر گزید که از یك سوی به قِـدَم واز سوی دیگر به حـدوث ناظر می‌باشد .

به آن‌روی که درقِـدم می‌نگرد ازحـقّ تبارك و تعالی مدد می گیرد و به آن روی که در حدوث می‌نگرد به خلق مدد می‌رساند به این ترتیب خداوند تبارك و تعالی جهت تصـرّف در خلایق، خلیفه‌ای به صورت خویش آفریـد و اورا به جمیع اسماء و صفات خود آراست.

این خلیفه به حکم این که مظهر دو اسم باطن و ظاهر خداوند است . هم

دارای حقیقت باطنی است و هم از صورت ظاهری برخوردار می‌باشد به حکم این که از حقیقت باطنی برخوردار است دارای قدرت تصرّف در ملکوت می‌باشد.

وبه حکم این که دارای صورت ظاهری است از توانائی تصرّف در این جهان برخوردار خواهد بود موجودی که مظهر همهٔ اسماء وصفات خداوندبوده و به خلعت‌خلافت وی نیز آراسته‌شده‌است جز انسان کامل‌چیزدیگری نمی‌باشد. به همین دلیل که انسان خلیفهٔ کبرای خداوند است حامل امانت وی‌نیز می‌باشد همان امانتی که آسمانها و زمین وکوه‌ها از عهده حمل آن برنیامده و به لسان استعداد قصور خویش‌را در این‌باب‌اعلام داشتند. انسان‌با دو صفت ظلوم وجهول بودن بار امانت الهی را بردوش کشید و استعداد لایتناهی خویش را دراین میدان به اثبات رساند. خداوند متعال از روی این حقیقت‌پرده برداشته و درقرآن‌مجید فرموده است :

« إنّا عَرَضْنَا الامانةَ علی السموات والأرض والجبالِ فَأبَیْنَ ان یَحمِلْنَها واشْفَقْنَ منها وحَمَلَها الانسانُ إنّه کان ظَلوماً جَهُولاً[1] »

عارف صافی ضمیر حافظ شیرازی نیز از این آیه استفاده کرده آنجاکه گفته‌است:

آسمان بار امانت نتوانست کشید　　قرعهٔ فال بنام من دیوانه زدند

مفسّران اسلامی درتفسیراین آیهٔ شریفه سخن بسیار گفته و عقاید گوناگون ابراز داشته‌اند . بسیاری از آنان به ارتباط دقیق و ظریفی که‌میان صدر و ذیل‌این آیه موجود است پی نبرده و از ابراز یك نظرصحیح عاجز مانده‌اند. عارف‌قرن قرن هفتم‌وهشتم‌هجری شیخ‌محمود شبستری‌نظریه‌ای‌دراین‌باب‌ابراز داشته که‌بسیار جالب توجه می‌باشد :

۱ــ سورهٔ احزاب، ۳۴، آیهٔ ۷۲

این عارف بزرك می گوید : مادام که پشت آئینه تاریك و مکدّر نباشد صورت آدمی را در خود منعکس نمی‌نماید. اکنون اگر نفس ناطقهٔ انسان را آیینهٔ صفات الهی بشمار آوریم ظلوم بودن و جهول بودن همانند تاریکی ومکدربودن پشت این آئینه خواهند بود. شبستری‌این‌مسأله دقیق وعالی را به رشتهٔ نظم کشیده و چنین می گوید :

جهان را سر بسر درخویش می‌بین — هر آنچ آید به آخر پیش می‌بین
در آخر گشت پیدا نقش آدم — طفیل ذات اوشد هر دو عالم
ظلومی و جهولی ضدّ نورند — ولیکن مظهر عین ظهورند
چو پشت آیینه باشد مکدّر — نماید روی شخص از روی‌دیگر
شعاع آفتاب از چارم افلاك — نگردد منعکس جز بر سر خاك
تو بودی عکس معبود ملایك — از آن گشتی تو مسجود ملائك
تو مغز عالمی زان در میانی — بدان خود را که تو جان جهانی
ببین آن نیستی کو عین هستی است — بلندی را نگر کوذات پستی است
تو از خود روزو شب اندر گمانی — همان بهتر که خود را می ندانی [1]

در بارهٔ تعیین‌مراد از کلمهٔ امانت سخن بسیار گفته شده است ولی آنچه به هیچ‌وجه قابل انکار نمی باشد این است که گفته می‌شود: درخزانهٔ حقّ تبارك وتعالی جوهری گرانبهاترو موجودی زیباتراز آنچه‌به‌عنوان امانت به انسان‌اهداء شده‌یافت‌نمی گردد. این‌جوهر گرانبها وزیبا جز لطیفهٔ سیّار وتطوّر پذیر انسانیت چیز دیگری نمی باشد. لطیفهٔ انسانیت گوهری است که همواره برای خروج از هر گونه‌حدّ و قید و وصول به عالم اطلاق آماده می‌باشد. آنچه موجب شده که سایر موجودات از عهدهٔ حمل این امانت برنیایند جز خصلت خروج آن از هر گونه قید و حدّ و وصول‌آن به‌عالم اطلاق چیزدیگری نمی‌باشد . آنچه تاکنون دراینجا ذکر شد به روشنی نشان می‌دهد که انسان کامل خلیفه خداوند بر روی

۱ــ گلشن راز چاپ تهران کتابخانه طهوری ص ۳۴ ــ ۳۳

زمین بوده و مظهر اسماء و صفات الهی نیزمی‌باشد. همان‌گونه‌که در آغاز این مبحث گذشت سهروردی وجود آتش را برادر نفس ناطقه در این‌عالم دانسته و آن راخلیفهٔ صغرای خداوند بشمار آورده است. باید توجّه داشت‌که اخوّت و برادری در مراتب وجود به معنی این است‌که دو شیء دو معلول برای یك علت بوده باشند همان‌گونه که پدر بودن و پسر بودن در مراتب وجود به معنی این است که یکی از دو شیء علّت فاعلی ودیگری معلول آن بشمار آید.

شاید آنچه از حضرت مسیح علیه‌السلام نقل شده اشاره به همین معنی باشد زیرا وی‌گفته‌است من به سوی پدر خود و پدر شما میروم آنچه در این باب منقول است به‌این‌ترتیب‌آمده است: «انّی‌ذاهب‌الی‌ابی وابیکم»

دو موجودی که بایکدیگر برادر بشمار می آیند هر گاه در یك عالم واقع شده و در یك نشئه استقرار پذیرند ناچار نسبت به‌یکدیگر همانند خواهند بود ولی اگر دو موجودی که با یکدیگر برادر بشمار می‌آیند در دو عالم واقع‌شده و از جهت جسمانی بودن یا روحانی بودن با یکدیگر متفاوت‌باشند ناچاربایدد اخوّت و همانند بودن آنها را بگونه‌ای دیگر توجیه و تفسیر نمود. دو موجودی که با یکدیگر برادر بشمارمی‌آیند هر گاه‌یکی از آنها روحانی ودیگری‌جسمانی باشد مقتضای اخوّت و برادری در میان آنها این است که اگر یکی از آنها در عالمی قرار گیرد که آن دیگر نیز درهمان عالم قرار گرفته است هردو موجود با یکدیگر همانند خواهند بود

به این ترتیب می‌توان گفت طبیعت محرّك در این عالم برای مقام اخوّت وبرادری نسبت به نفس ناطقه شایسته‌تر از وجود آتش می‌باشد زیرا همانگونه که نفس ناطقه به عنوان یك جوهر صوری دربدن دارای افعال وآثار می‌باشد طبیعت نیز بعنوان یك جوهر صوری در مادهٔ جسم دارای افعال و آثار است. برخی ازحکما طبیعت را آتش غیر محسوس بشمار آورده‌اند گروهی از قدما نیز بر این عقیده بوده‌اند که نفس ناطقه یك شعلهٔ ملکوتی‌است که‌تعلّق آن به

بدن همانندتعلق آتش به هیزم می‌باشد. صدرالمتألهین می گوید: در قرآن مجید نیز به گونه‌ای بسیار لطیف به این‌مسأله اشاره شده‌است وی آیهٔشریفهٔزیر را اشاره به این معنی دانسته و آن را در این باب قابل تفسیر بشمار آورده است.

«فاتّقوا النارَ الّتی وَقودُها النّاسُ والحجارةُ اُعِدّت للکافِرین»

صدرالمتألّهین می گوید آنچه در این آیهٔ شریفه آمده اشاره به این است که طبیعت و نفس ناطقه دو آتش باطنی بشمارمی آیند که‌یکی‌از آنهادراجسام‌مرده اثرمی گذاردودیگری‌اجسام زنده‌راد گر گون‌می‌سازد[1].

از آنچه صدرالمتألّهین در این باب ابراز داشته به روشنی معلوم می‌شود که مشابهت و مناسبت میان طبیعت و نفس ناطقه بیش از مناسبت میان جرم‌آتش و نفس ناطقه می‌باشد؛به‌همین جهت است که برخلاف سهروردی می‌توان‌ادعا کرد که اطلاق عنوان خلافت صغری بر طبیعت محرّك دراین عالم سزاوار تراز اطلاق آن بر جرم‌آتش می‌باشد؛ زیرا معنی خلافت که تصرّف و تدبیر و حفظو ریاست است در مورد جرم آتش متحقّق نمی‌باشد واین‌بدان‌جهت است که‌جسم جز به‌طریق قسرُوا عداد درغیرِ خودمؤثرنمی‌باشد.

طبیعت مشمول این حکم نبوده و در همهٔ اجسام این جهان به‌عنوان خلیفهٔ خداوند از نوعی تصرّف و تاثیر برخوردار می‌باشد صدرالمتألّهین می گوید: علامت و نشانهٔ فاعل بالحقیقه این‌است که پس از فاعل اثر آن نیز بجای نماند به این‌ترتیب‌باید گفت‌چیزی که‌اثرش‌پس‌از خودش‌باقی می‌ماند یك فاعل بالحقیقه نخواهد بود.

چیزی که اثرش‌پس از خودش‌بجای‌می‌ماند در اصطلاح‌حکمای الهی‌مُعدّ یا قاسر نامیده می‌شود علمای‌علم طبیعت بعکس‌حکمای الهی محرّك اِعدادی و

۱ــ آیه ۲۴ از سوره بقرهٔ

۲ــ تعلیقات ملاصدرا «شرح حکمة الاشراق» چاپ سنگی ص ۴۳۴

قسری را فاعل حقیقی بشمار می‌آورند ولی این نوع از فاعلیت در حکمت الهی از اعتبارحقیقی برخوردارنمی‌باشد. جای‌هیچ گونه تردیدنیست که آتش به‌عنوان یك جوهر جسمانی و جرم مادی ازفاعلیت اِعدادی برخوردار بوده و به‌هیچ‌وجه یك فاعل حقیقی بشمار نمی‌آید دلیل این امر نیز آن است کـه اثر آتش پس از زوال آتش بجای مانده و در بقاء تابع آتش نمی‌باشد.

طبیعت محرك و نفس ناطقهٔ انسان مشمول این حکم‌نبوده و اثرآنها پس‌از زوال آنها بجای نمی‌ماند، به‌همین جهت می‌توان‌اِدّعاکرد که نفس ناطقه وطبیعت محرك به خلعت خلافت خداوند آراسته گشته و اگـر نفس ناطقـهٔ انسـان خلیفهٔ کبرای الهی است طبیعت محـرّك نیز خلیفـهٔ صغـرای الهی در ایـن‌جهان بشمار می‌آید .

سهروردی در عالم طبیعت به‌وجود آتش توجّه مخصوص مبذول داشته و آن را ازجهت حرکت و حرارت و نزدیك‌بودن به طبیعت حیات، به مبادی‌نوریه ازهرعنصر دیگر شبیه‌تر دانسته‌است.وی بر این عقیده است که شرافت‌ناربواسطهٔ نور می‌باشد. حکمای ایران باستان نیزآتش را بواسطهٔ روشـن بودنش طلسـم اردیبهشت دانسته و اردیبهشت رایك نور قاهر فیاض‌بشمار آورده اند عین‌عبارت سهروردی در این باب چنین‌است:

«...و النارذات النور شریفة لنوریّتها و هی‌الّتی اتّفقت الفرس علی انها طلسم اردیبهشت وهونور قاهر فیّاض‌لها[1]...»

همان‌گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی عقیـدهٔ حکمـای ایران باستان را در بارهٔ شرافت آتش ازجهت روشن‌بودن آن یك عقیدهٔ‌الحادی بشمارنیاورده است این‌فیلسوف متألّه درکتاب «الواح عمادی» خـود به‌گونه‌ای صریح وآشکار حکمای ایران باستان را ازتهمت ثنوی بودن مبـرّا دانسته و آنان را در زمره مجوسان بشمار نیاورده است وی در این کتاب پس از این‌که در بارهٔ

۱- «شرح حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی‌صفحه۴۲۷

نور تأیید الهی به تفصیل سخن گفته است می گوید: «...چنانکه بزرگان ملوك پارسیان رسیدند و ایشان از مجوس نبودند ونه ثنویان یعنی از کسانی که خدای را دو می گویند زیرا که این معتقد فاسد از گشتاسب ظاهر گشت[1].»

محمدشریف نظام الدین احمد ابن الهروی که پیرو سلسلهٔ طریقت چشتی بوده و از مترجمان و شارحان «حکمت الاشراق» نیز بشمار می آید، عقیدهٔ سهروردی را در بارهٔ شرافت عنصر آتش نپذیرفته و آن را نوعی انحراف از راه حقیقت بشمار آورده است ما دراینجا عین عبارت احمدابن هروی را در شرح و ترجمهٔ سخن سهروردی می آوریم تا طرز تلقی وی از آنچه سهروردی در این باب ابراز داشته است معلوم گردد:

«و از همین جهت که آتش از نور اسفهبدوخلیفهٔ انوار و اشعهٔ الهی است در عالم عبادت حکمای فارس که صاحب شریعت بوده اند توجّه نمودند به او در اوقات عبادت.

«قال الشارح اول من جعل ذلك زرادشت الفاضل المؤید»

و از این عبارت معلوم شد که حکیم زرادشت نبیّ مؤیّد من عندالله بوده و مخفی نماند که اگر چه جمیع انبیاء از برای تهذیب قوّهٔ نظری و عملی مبعوث شده اند ولیکن ادوار جزئیهٔ فلکیه اقتضای قوانین وضوابط و اعمال مختلفه می کند که تهذیب اخلاق مردم آن ادوار، بدون عمل نمودن بر آن ضوابط واعمال مختلفه ممکن نیست.

وانصافاً قبلهٔ عبادت نیز به اختلاف ادوار مختلف می شود. این دور که آخر ادوار عالم است چون اقتضای بعثت سیّدالبشر والملائکه نموده بود آن حضرت در این دور مبعوث شد و تحویل نمود قبله را به کعبه ـ که مثال بیت المعمور است ـ به سبب آن که چنانچه مرجع جمیع اشیاء به روی دل بیت المعمور است است همچنین مرجع انسان که خلیفهٔ این عالم است به روی ظاهر به طرف کعبه

۱ـ«الواح عمادی» مجموعه سوم آثار فارسی شیخ اشراق صفحه ۱۸۵

بوده باشد، و دراوقات مناجات به جانب‌مثال بیت‌المعمور متوجه شود تا ازبیت‌المعمور که منبع‌الفیوض است انوار و فیوض‌بر وی فائض شود پس هر کس‌در این عالم روی او به کعبهٔ جسمانی بوده‌باشد بعداز فنا روی‌دل‌او بـه کعبـهٔ حقیقی خواهدبود وهر کس دراین‌عالم ازاین کعبه رجوع نموده‌باشـد روی‌دل اوبعـداز فنای بدن برخلاف حـق حقیقی خواهد بودوناچار منکّسة الرأس‌رجوع قهقـری خواهدبودواليه‌الاشاره‌بقول‌جـل‌جلاله: «الا بُعْداً لعاد قوم هود[1]» وبقوله‌عـزوجـل «ولوتـری‌إذ المُجْرِمونَ ناکِسوارؤسِهِم[2]»

چـون آن‌حضرت سیّدکائنات است و محبّت‌او عین‌محبّت حـق است بنابر این امّت اورا امرنموده شده است به توجّه نمودن بـه مولـد ومنشاء او ، تابه سبب کثرت توجّه به‌آن جانب اکتساب محبّت او نماید و از دَرَکات نیران نجات‌یابند وازاین‌بیان‌ظاهر شد که‌شخصی که‌بعد از نعت‌سیّدکائنات کعبه‌را گذاشته‌وبه‌انوارعرضیّه‌متوجّه‌می‌شود مثل‌شخصی‌است که ادویه واغذیّهٔ‌حارّه که در زمستان مفید باشد در تابستان می‌خورده باشد وبداند که‌این‌ادویه واغذیه دراین فصل مضرّ است پس ناچارهلاك گرددوهمچنین اگرامّت یك‌نبّی قانون‌وضابطه وطریقهٔ اورا گذاشته وبرقانون‌دیگر که‌ملّت‌اومنسوخ شده‌باشدعمل‌بکندبه‌هلاکت ابدی‌مبتلامی گردد.[3]»

محمدشریف‌نظام‌الدین‌احمدابن‌هروی دراین عبارت بطور ضمنی سخن سهروردی را در بارهٔ شرافت عنصر آتش مورد انتقاد قرارداده است ولی وی در بارهٔ ثنویت و دوگانه‌پرستی حکمای ایران‌باستان سخن بـه میان‌نیـاورده‌است. همان گونه که گذشت سهروردی با صراحت‌تمام اعلام داشته که عقیدهٔ‌فاسدثنویت

۱ــ قرآن مجید سورهٔ ۱۱ آیهٔ ۶۰

۲ــ قرآن مجید سوره ۳۲ آیه ۱۲

۳ــ کتاب «انواریه» تألیف هروی انتشارات‌امیرکبیرتهران ص ۱۱۱

ودو گانه‌پرستی از گشتاسب‌ظاهر گشته وحکمای‌ایران باستان‌ازاین عقیـدهٔ فاسـد بر کناربوده‌اند این‌فیلسوف متألّـه دربارهٔ آنچه‌به‌حکمای‌قدیم‌منسوب‌می‌نمایدسند تاریخی ارائه نمی کند ولی وی‌نسبت‌به‌آنچه‌از آنان نقل می کند سخت مطمئن و معتقد می‌باشد.

چنان به نظرمی‌رسد که آنچه درآثار سهروردی وسایربزرگان‌اهل‌حکمت از قدمانقل شده است سینه به‌سینه بوده و هریك‌از آنان از طریق اتّـصال به‌مشایخ خود بسیاری از حقایق را می‌آموخته‌اند. آنچه سهروردی راجع به‌حکمای قدیم ایران در آثار خودآورده‌است. علمای امـروز نیـز از طـریق تحقیق در متـون قـدیم ایـران بـه اثبات رسانده اند. بطـور مثـال‌مسألهٔ ثـنویت ودو گانه پرستی درآئین زردشت علی‌رغم شهرت فراوانی که درالسنه وافواه مردم پیدا کرده‌مورد انکارسهروردی‌قرار گرفته‌است‌بسیاری ازعلمای‌ادیان‌و کسانی که‌درآئین‌زردشت‌به مطالعه و تحقیق پرداخته‌اند هم‌آهنك‌باسهروردی این آئین را براسـاس دو گانـه پرستی و ثنویت استوار نمی‌دانند آنچه از مطالعهٔ «گاتاها» و سروده‌های زردشت بدست می‌آید این‌است که‌گفته‌می‌شود:

الوهیّـت و بالاترین وجود، آهورامزداست که مظهر خوبی ها بوده وفقط خوبی، نیکی ومهربانی ازوی متجلّـی‌است شیطان منکر و ضدّ خوبی‌است و از او تنها تاریکی، بدی و زشتی برمی‌آید. همین‌قدر که آهورامزدا و امشـاشپندان فعّـال هستند، شیطان و مظاهروی منفی می‌باشند، مظهرخوبی‌ها که اسپنتامینو است وتجسم بخش زشتی‌ها که انگره مینو است هردو همزاد و دوقلو هستند «بندسوم یسنای سی‌ام».

این‌دو وجودهای مستقلّـی برای خود نبوده وبه یك‌دیگر وابسته می‌باشند و هردو تحت نفوذ وجودی الهی و مافوق بنام آهورامزدا هستند اینان قبل‌از آغاز زندگی به وجود آمده وتضادّ آنان در دنیای مرئی ادامه دارد. آهورامزدا تنهـا

خالق عالم وجود است ولی زمانی که‌در«گاتاها» به صورت‌اسپنتامینوجلوه‌می کند خالق هه‌چیز است حتّی افعال منفی نیز از وی سر می‌زند . آنگره مینـو روح پلیدی است که بدی‌را بر ضدّ خوبی به‌وجود می‌آورد نخستین‌چیزی که‌دوهمزاد خلق کردند زندگی‌ومرگ‌است.

اگراسپنتامینو روشنائی بیافریند تاریکی محصول خلقت آنگره مینواست اگر اولی گرما ببخشد دومی سرما می‌دهد. درنتیجه برای‌آئین زردشت به‌وجـود آمدن هرگونه‌بدی چیزی جز قصور یا عجز نیکی نیست و به‌همین دلیل است که مذهب‌زردشت‌آحاد بشر را جهت‌تضعیف ارواح بد به انجام‌اعمال خوب دعوت نموده و هرگونه عمل زشتی را به تقویت‌ارواح بد تعبیرمی‌نماید.

سیستم اخلاقی مذهب زردشت بر روی سه اصل پنـدارنیك، گفتـارنیك، وکردارنیك پایه‌گذاری‌شده است. دوگوهر که ازآغاز همزاد به‌وجود آمدنـددر عالم رؤیا به یکدیگراعلام کردند که چه‌چیزهائی نیك‌وبد درپندارو گفتار و کردار هستند. روشن‌ترین‌نکتهٔ «گاتاها»آزادی‌کامل انتخاب است که‌جهت یافت خوبی و بدی به هـر فردی از افراد بشرتفویض‌شده‌است...[1]»

۱ــ کتاب «عصراوستا» تألیف پروفسوراشپیگل،پروفسور گیگر، پروفسورویندیشمن پروفسورسن‌جانا ترجمه مجید رضی ص ۸۵ ــ۸۳

آیا سهروردی از جمله شعوبیه بشمار می‌آید؟

برخی از کسانی که در تاریخ فلسفهٔ اسلامی خود را صاحب نظر می‌دانند شیخ مقتول شهاب‌الدین سهروردی را در زمرهٔ شعوبیه بشمار آورده و آثار وی‌را نیز برهمین اساس مورد ارزیابی قرارداده‌اند. دکتر محمدعلی ابوریان استاد و رئیس بخش فلسفه در دانشکده افسریه مصر از جملهٔ این اشخاص بشمار می‌آید وی کتابی تحت عنوان «تاریخ اندیشهٔ فلسفی دراسلام» به رشتهٔ تحریر درآورده و در آن این مسأله را مطرح ساخته‌است.

این استاد مصری می گوید : نهضت شعوبیه در پائین آوردن اعتبار قوم قوم عرب وکاستن ارزش آنان تأثیر فراوان داشته است. وی براین عقیده است که شعوبیّه تنها گروهی ازایرانیان‌راتشکیل‌می‌دهند که‌ازاندیشهٔ عنصری ونژادپرستی جانبداری می‌نمایند.

دکتر ابوریّان نظریهٔ چندتن از محقّقان‌را نیزدربارهٔ این که قوم عرب از درك مسائل فلسفی ناتوان‌می‌باشند درکتاب خود نقل کرده و آنها را مورد انتقاد شدید قرار داده‌است .

جاحظ درکتاب «البیان‌والتبیین»وصاعدابن‌احمددرکتاب «طبقات‌الامم»این

این مسأله را مطرح‌ساخته وقوم‌عرب را در مورددرك‌مسائل فلسفی ضعیف وسست بشمار آورده‌اندصاحب کتاب «عقد الفرید» نیزعین این‌عقیده‌را ابرازداشته است.

باید توجّه داشت که در مقابل این گروه کسانی از اهـل تحقیق بر این عقیده‌اند که قوم عرب از توانائی کامل نسبت به درك مسائل فلسفی برخـوردار می‌باشند.

شهرستانی در کتاب « الملل والنحل » برای قوم عرب به نوعی از حکمت اشاره کرده که از حکمت سایر اقوام برتر می‌باشد ، وی می گوید فلسفهٔعرب‌در ضمن کلمات قصار وامثال وحکم تمثّل پیدا کرده است عبارت شهرستانی چنین است :

« ومنهم حکماء العـرب وهم شرذمـة قلیلة لأن اکثر حکمهم فلتات الطبع و خطرات الفکر ربما قالوا با لنبوّات[1].»

همان گونه که دراین عبارت‌مشاهده می‌شود شهرستانی به‌حکمت قوم‌عرب اعتراف کرده و آنان را نسبت به درك مسائل فلسفی توانا دانسته است وی درجای دیگر قوم عرب و مردم هندوستان را درمورد درك مسائل فلسفی همسان‌ونزدیك به یکدیگر دانسته‌است.

تقی‌الدین احمدابن علی‌مقریزی در کتاب «الخطط» خود اگرچه برای قوم عرب در مورد فلسفه و ادراك معانی مجرّد و معقول توانائی قائل است ولـی وی آنان را دراین باب از سایر اقوام ضعیف‌تر بشمار آورده است . اکنون که از اقوال و عقاید برخی از علمای سابق در این باب آگاه گشتیم بی‌مناسبت نیست‌از نظریّهٔ ابن‌خلدون نیز در این باب‌آگاه گردیم. این فیلسـوف و محقـق تیزهوش اسلامی در مورد فلسفه‌وادراك معانی مجرّد به‌هیچ وجه روی طبیعت و نژاداقوام

۱ــ «الملل‌والنحل» ص ۲۵۳

تکیه‌نکرده‌است، آنچه در نظروی مهم‌است ودر نوع ادراك وطرز تفکّـر فلسفی مردم مؤثر است شرایط‌اجتماعی و ظرف زمان ومکان می‌باشد.

به‌این‌ترتیب کسی نمی‌تواند ادّعا کند که‌فلسفه به قوم معیّن‌یانژادمخصوص اختصاص یافته است علّت این که قوم عرب درزمان جاهلیّت از فلسفه وحکمت بی‌بهره بود شرایط اجتماعی و فقدان تمدّن را باید نام برد.[1]

اعـّم از این که دراین مسأله نظر ابن خلدون معتبر باشد یا نظر کسانی که به قوم و نژاد اهمیّت می‌دهند، در این سخن تردید نیست که سهروردی با قوم‌عرب مخالف نبوده و به هیچ‌وجه با آنان به دشمنی سخن نگفته‌است دلیل این امر آن است که این فیلسوف متـألّه یك مسلمان واقعـی بوده وشخص مسلمان به برتـر بودن نژاد معتقد نمی‌باشد. آنچه درنظرسهروردی اهمیت دارد وصول به حقیقت بوده و حقیقت کامل را نیز جز وحی محمدی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که در قرآن مجیـدمتجلّـی است چیز دیگری بشمار نمی‌آورد.

دکترمحمدعلی ابوریّان این فیلسوف‌مسلمان‌را باصراحت تمام از شعوبیه بشمارآورده و در این باب سند معتبری ارائه نکرده است؛ تنهاچیزی که وی‌برای مدّعای خود سند قرار داده‌است این است که سهروردی بسیـاری از اصطلاحات وکلمات فارسی را درآثارخود بکار برده‌است.مادراینجاعین‌عبارت‌دکترابوریان را می‌آوریم تاخوانندهٔ این اوراق به‌نوع استدلال وی در این باب واقف شده و خود به داوری بنشیند:عین عبارت ابوریان چنین است:

« امّاالمصطلحات الفارسیة الّتی تشیع فی‌مؤلفات‌السهروردی‌فهی لیست سوی‌ادوات استخدمها المؤلف لایهام القاری‌بالاصل الفـارسی للمذهب

۱ــ «تاریخ الفکرالفلسفی‌الاسلام» چاپ مصرصفحه۱۸

و ذلك انقياداً مع نزعة الفرس الشعوبية وكان السهروردی منهم.[1]»

همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود دکتر محمدعلی ابوریان دلیل شعوبی بودن سهروردی را جز بکار بردن اصطلاحات و کلمات فارسی چیز دیگری نمی‌داند.

این استاد مصری اگر در آثار سهروردی دقت کافی بعمل آورده بود به‌خوبی می‌دانست که این فیلسوف متألّه روی نژاد و قومیّت تکیه نکرده و بکاربردن اصطلاحات و کلمات فارسی در آثار وی نیز به‌هیچ‌وجه دلیل شعوبی‌بودن او نمی‌باشد. جای هیچ گونه تردید نیست که سهروردی برای حکمای قدیم و فلاسفهٔ باستان احترام مخصوص قائل گشته و بسیاری از آنان را اهل استشراق بشمار می‌آورد در نظر وی بسیاری از حکمای ایران باستان نیز اهل استشراق بوده و از مبادی نوریه کسب فیض می‌کرده‌اند.

سهروردی بین حکمای ایرانی و حکمای غیر ایرانی تفاوت قائل نگشته و تنها کلمات و آثار حکما را ملاك بزرگی آنان می‌داند. وی به‌همان اندازه که برای حکمای ایران قدیم احترام قائل است برای حکمای یونان قدیم نیز احترام قائل می‌باشد. بسیاری از حکما و فلاسفه‌ای که نام آنان در آثار سهروردی به احترام ذکر شده اهل یونان قدیم بوده و برخی از آنان نیز به سرزمین مخصوصی وابسته نمی‌باشند. اکنون اگر نام برخی از حکمای قدیم ایران و همچنین تعدادی از اصطلاحات فارسی در آثار سهروردی مشاهده می‌شود چگونه می‌توان وی را از جملهٔ شعوبیه بشمار آورد؟

برای این که از صحّت وسقم سخن کسانی که سهروردی را از جملهٔ شعوبیه بشمار می‌آورند آگاه شویم بی‌مناسبت نیست دربارهٔ شعوبیه و عقاید آنان یك

۱ــ «تاریخ الفکر الفلسفی فی‌الاسلام» چاپ مصر ص۴۳۳

بررسی کوتاه بعمل آوریم.

قبل از این که وارد این مبحث شوبم باید بدانیم که اسلام دین صلح وسلم و مساوات و برادری‌است پیروان‌این دین مقدّس ازهرقبیله و قوم باشند بریکدیگر امتیاز و رجحانی ندارند و تنها مایهٔ رجحان میان افراد در آئین اسلام تقوی و پرهیز گاری است چنانکه در آیهٔ شریفهٔ قرآن آمده‌است:

« یاایهاالناس إنّاخلقناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ واُنثی وجعلناکُمْ شعوباً و قبائِلَ لِتعارفوا إن أکرَمَکُمْ عندالله اتقیکُمْ اِن اللّه علیمٌ خبیرٌ.[1] »

قوم‌عرب در صدر اسلام وهنگام نشراین آئین نیزمبشّر همین اصل بودولی درحقیقت و واقع کمتر توانست به‌این اصل‌عالی اخلاقی رفتار کند، خاصّه در عهد بنی‌امیّه که چنان که دیده‌ایم سیاست عربی‌محض در میان آمد. تا پایان‌عهد بنی‌امیّه تمام مشاغل به عرب اختصاص داشت و نسبت به اقوام دیگر کمال‌تحقیر واهانت معمول بود. این اهانت و تحقیر در ملل تابعهٔ حکومت اسلامی خاصّه ایرانیان که حس ملّیت و سوابق تاریخی آنان بیش از دیگران بود سخت گران می‌آمد و از این‌روی آنان را به مقابله بااین غرور و کبریا برمی‌انگیخت ایرانیان از این‌پس‌چندین‌راه برای‌مقابله‌باغرورعربی‌پیش گرفتند.

یکی از آن‌راه‌ها نوعی قیام اجتماعی و ادبی بود که به‌وسیلهٔ دسته‌ای بنام شعوبیه صورت گرفت. ظهور این دسته از عهد اموی است و اینان در آغاز کار عبارت بودند از گروهی که بر غرور و خودپسندی عربان و تحقیر سایر اقوام به دیدهٔ انتقاد می‌نگریستند ومی گفتند که‌اسلام باچنین فکری مخالف است‌وتفاخر بین احزاب وقبائل راممنوع ساخته و بزرگی و بزرگواری افراد رانیز تنها از

۱ــ قرآن مجید سورهٔ حجرات آیهٔ ۱۳.

طریق تقوی و پرهیزگاری دانسته‌است و چون این دسته به آیهٔشریفهٔ «یاایهاالناس» که قبلا نقل کردیم تمثّل می‌جستند واستدلال می کردند آنان را شعوبیّه خواندند.

درهمان عهد بنی‌امیّه نیز چنان که دیده‌ایم گروهی ازقبیل اسماعیل ابن‌یسار پیدا شده بودند که در قبال مفاخرت اعراب به نژاد خویش، شروع به تفاخر به ملیّت و اجداد وسوابق تاریخی خود کرده بودند و بعدازآن چون گروه نخستین تقریباً از میان رفته بودند شعوبیه بجای آن که براهل «تسویه» اطلاق شود بر اهل تفضیل عجم بر عرب اطلاق گردید. قائلان‌به تفضیل‌عجم بر عرب بیشتر و نزدیك به تمام ایرانیان بودند و برای اثبات عقیده‌خود دلائلی چند اظهار می کردند. اساس فکرشان تحقیرعرب بود و می گفتند هرقوم و ملّتی اگرچه پست باشد بر عرب ترجیح دارد. این اشخاص یا اصلاً قبول اسلام نکردند ویا باقبول اسلام در ظاهر به مذهب اصلی خویش باقی بودندویا اصولا به سائقهٔ ملیّت و وطن‌پرستی و مخالفت با اعراب چیره و قاهر بر این‌فکر بودند. کلمهٔ شعوبیه ونامیدن گروهی خاص به این نام از مصطلحات عهد بنی‌عباس‌است. در عهد بنی امیّه اگر چه این فکر به وسیلهٔ دستهٔ معیّنی پدید آمده بود ولی هنوز نام شعوبیه بر آنان اطلاق نمی‌شد. شعوبیه در عصر بنی‌عباس فرصت بسیار برای نشرافکار و عقاید خویش یافتند و به تألیف کتب و رسالات و سرودن‌اشعاری‌درتفضیل‌قوم‌ایرانی‌برعرب‌ویا تفاخر به نژاد خود وتحقیر عرب آغاز کردند.

شعوبیه از اوائل قرن دوم هجری تاقرن چهارم سخت مشغول تبلیغ‌افکارو عقاید خود بودند و در این مدت شعرای چندی ازمیان ایرانیان با فکر شعوبی

برخاستند و به‌شدّت به‌اظهار عقاید خود پرداختند. از آن‌جمله‌اند خریمی شاعر مشهورسُغدی وبشّار ابن برد طخارستانی. ازجملهٔ مؤلفان شعوبی‌ابوعثمان‌سعید ابن حمیدبختگان را بایدنام‌برد.

هیثم‌ابن‌عدی معاصرمنصور ومهدی و هادی وهارون و سهل‌ابن هارون دشت میشانی معاصر مأمون و علان شعوبی وابوعبید معمر ابن المثنّی ازاین گروه می‌باشند[1].

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به‌آسانی می‌توان گفت کسی که تاریخ شعوبیه را بررسی کرده باشد و باآثار سهروردی نیز آشنائی کامل داشته باشد هرگز نمی‌تواند ادعا کند که‌این فیلسوف متألّه از جملهٔ شعوبیه بوده است.

زیرا سهروردی به‌هیچ‌وجه روی نژاد و قومیّت تکیه‌نکرده وآنها را ملاك فضیلت و برتری‌بشمارنمی‌آورد وقتی‌این‌فیلسوف متألّه ازحکما وفلاسفهٔ سابق با تجلیل و احترام یاد می‌نماید تنها بخاطر این است که آنان را سالك‌طریق حقیقت می‌داند سهروردی داستان‌های ایران باستان و حکمت و عرفان قدیم را درلوای معنی باطنی قرآن مجید تفسیر می‌نماید.

وی داستان های حکیمانهٔ قدیم و سخنان مرموز و رازانگیزفلاسفهٔ سابق‌را تعبیری از سرشت و سرنوشت حیرت انگیز انسانی‌دانسته‌است که‌حکمت وعرفان اسلامی نیز آن راموردتأیید قرارداده است.

سهروردی در بیشتر آثار خود سخنان حکیمانه‌اش را در بارهٔ ارتباط نفس ناطقه باملکوت ازطریق توسّل به‌آیات شریفهٔ قرآن واحادیث پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تبیین و تشریح می‌نماید.

آثار این‌حکیم اشراقی که برخی از آنها به عربی و برخی از آنها به‌زبان

۱- «تاریخ ادبیات در ایران» ذبیح‌الله صفا ص ۲۷ - ۲۸

فارسی نوشته شده از جهت مضمون ومحتوا اگر چه متنوّع و گوناگون است ولی ازجهت تمسّك به‌آیات قرآن کریم و توسّل به احادیث نبوی یکنواخت و هم‌آهنك می‌باشند؛ از مطالعهٔ آثاروی چنین برمی‌آید که‌این حکیم مقتول از یك پایگاه محکم و استوار در قرآن و احادیث نبوی برخوردار بوده و پس از غور و بررسی در هریك از مباحث عقلی دوباره به‌پایگاه‌خود باز می‌گردد. کسی که تا این اندازه به‌آیات قرآن مجید و احادیث رسول‌اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم علاقمند بوده ودر سلوك معنوی و فکر خود نیز از آنها بهره‌مند می‌باشد چگونه ممکن است یك شعوبی مخالف با اسلام بشمار آید؟

درترجمهٔ فارسی‌شهرروزی راجع‌به شرح‌احوال‌سهروردی که به‌قلم مقصود علی تبریزی نوشته شده است و از اهمیّت مخصوص نیز برخوردارمی‌باشد چنین آمده‌است : برخی برآنند که سهروردی را خفه نمودند دیگری می گوید که او را به شمشیر کشتند و قومی برآنند که‌اورا از قلعه به‌زیرانداختندوسوختند سپس کسانی حضرت رسالت را در خواب دیدند که استخوان‌های او را جمع ساخته می گفتند این استخوان‌های شهاب‌الدین است. میان او و فخرالدین‌ماردینی ساکن‌ماردین صداقت و یاری بودو صحبت‌هامی‌داشتند فخرالدین به‌اصحاب‌خود می گفت که چه ستوده و پاکیزه است این جوان، من ندیده‌ام مثل او و می‌ترسم بر او از کثرت تهوّر وشهرت‌و بی ملاحظگی او که مبادااین‌ها سبب فوت‌وتلف او شوند از آنچه فخرالدین ماردینی در این باب ابراز داشته است به روشنی معلوم می‌شود سهروردی در اظهار عقاید دینی و اندیشه‌های فلسفی از شجاعت و بی‌باکی کافی برخوردار بوده و هرگز خوف و هراس از دشمنان فکروفلسفه‌را بخود راه نمی‌داده‌است.

یکی ازعلل دشمنی و خصومت اشخاص با این فیلسوف متألّه این بوده

است که آنان به عمق اندیشهٔ وی پی نمی‌برده و معنی سخنـان او را بـه درستی ادراك نمی کرده‌اند. علّت این که فهم آثار وسخنان سهروردی‌برای‌اشخاص‌مشکل می‌نماید‌چیزی جز این‌نیست که وی یك فیلسوف اشراقی‌به‌تمام معنی کلمه‌می‌باشد. تفاوت یك فیلسوف اشراقی با سایر فلاسفه در این است که فیلسوف اشراقـی در تعلیم ابواب و فصول حکمت به گونه‌ای معمول و منظم کوشش‌نکـرده و آن را وجههٔ همّت خویش نمی‌سازد، بلکه یك فیلسوف اشراقی‌همواره متوجـه وضعی خاص از برای‌قهرمان داستان که همان طالب معرفت است گردیده و از دیدگاه او به واقعیت حیات شخصی که طبق اصول اشراقی می‌زید و جهـان را مشاهـده می کند پی می‌برد[1].

درك حکمت اشراقی بیشتر بر آگاهی به درون وجود انسان و تأویل هستی آدمی استوار است. خودشناسی‌وعلم‌النفس‌درواقع کلیـد درك‌ایـن‌حکمت‌وبحث اساسی و حیاتی آن‌را تشکیل می‌دهد.

به‌همین‌جهت مهم‌ترین بخش آثارسهروردی از لحاظ دید خاص اشراقی همانا فصل مربوط به نفس ناطقه است. هنگامی که شیخ‌اشراق ازعناصر وطبایع واختلاط وامتزاج آنها بحث می کند سخنانش چندان از گفتارمشّائیان دورنیست ولی هرگاه قدم به صحنهٔ وسیع و پهناور نفس می گذارد با نظرگاهـی دیگر بـه موضوع می‌نگرد که بادید مشّائیان‌اختلاف اساسی‌دارد.

حکمای مشّائی چه اسلامی و چه یونانی علم النفس را فصلی از فصول‌طبیعیّات محسوب داشته و بیشتر بـه شرح قوا و فعالیت‌های‌آنها توجّه دارند درحالی که شیخ‌اشراق علم النفس را به‌مباحث الهیّات نزدیك می‌سازد واز نیروهای نفس کمتر سخن می گوید. آنچه وی دراین باب ابراز می‌دارد بیشتر ارائهٔ طریق در چگونگی نجات‌نفس‌اززندان‌تن‌ورهـائی‌انسان از ظلمات جهان مادی است.

۱ــ «مجموعه آثار فارسی» شیخ‌اشراق ص ۴۲

علم النفس سهروردی نتیجهٔ مباحث نظری نمی‌باشد بلکه محصول یك درون نگری و آگاهی به ضمیر است که فقط از طریق ریاضت و مهار کردن اژدهای نفس امّاره امکان پذیر است به این ترتیب هدف این علم متوجّه کردن طالب به امکان نجات انسان از قید محدودیت های مادی و وصال به آزادی واقعی است که فقط در افق بی‌انتهای عالم ملکوت امکان پذیر است [1]

باتوجّه به آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به روشنی معلوم می‌شود درك معانی ومقصود از سخنان یك فیلسوف اشراقی کار چندان آسانی نبوده ودراین راه باید باحزم واحتیاط قدم گذاشت. اکنون اگر یك فیلسوف اشراقی به آراء وعقاید حکمای سابق بیشتر توجّه داشته باشد و رموز آنان رابیشتر مورد بررسی قراردهد ناچار به همان اندازه فهم سخنان وی مشکل‌تر خواهد بود به همین جهت است که مقصود «علی تبریزی» در ترجمهٔ فارسی شرح شهرزوری می‌گوید:

« بدان که فهمیدن کلام او و شناختن اسرار و رموزاتش در غایت صعوبت ودشواری است کسی را که طریقه اورا مسلوك نداشته باشد، زیرا که اوحکمت خود را مبتنی بر اصول کشفی و علوم ذوقی ساخته است و کسی که اصول آن را کماهو استوار نفرمود فروع را از آن استنباط و استخراج نتوانست نمود وهر که عنان نفس را از تعلقات دنیا و آخرت نکشید کام جانش حلاوت سخنان او را نچشید» [2]

در پایان این مبحث بازمی گردیم به آنچه دکتر ابوریّان در باره شهاب الدین سهروردی ابراز داشته واورایك شعوبی بشمار آورده است. سخنان این استاد مصری نشان می‌دهد که وی با اصول فلسفه اشراقی آشنائی نداشته و باهدف و مقصود

۱ــ «مجموعه آثار فارسی» شیخ اشراق ص ۳۶

۲ــ «مجموعه آثار فارسی» شیخ اشراق مقدمه ص ۲۲

سهروردی نیز بیگانه می‌باشد. سهروردی حقیقت حکمت و گوهر فلسفه را درسخنان مرموز و کلمات بظاهر پراکنده حکمای قدیم جستجومی کند در حالی که دکتر ابوریّان صورت کامل فکر فلسفی و اندیشه بشری را تنها از آن یونانیان بشمار می‌آورد.

سهروردی ظهور ارسطورا آغاز افول وانحطاط حکمت می‌داند درحالیکه ابوریّان اورا مظهر کمال فلسفه بشمار می‌آورد. عین عبارت دکتر ابوریّان در این باب چنین است :

« اذا کانت الفلسفة الیونانیة هی الصورة الکاملة الاولی للفکر الفلسفی الانسانی فهل تعد الفلسفة الإسلامیة مجرّد استمرار للحرکة الفلسفیة عند الیونان ام انهّا انتاج عقلی اصیل ینتمی الی البیئة التی اصدرته؟ [1] »

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود دکتر ابوریّان صورت کامل و نخستین فکر فلسفی را تنها در نزد یونانیان دانسته و دربارهٔ حکمای پیش از آنان سکوت اختیار کرده است در حالی که از دیدگاه سهروردی حکمت به یك گروه خاص اختصاص نداشته وحکمای پیش از افلاطون و ارسطو از حقیقت حکمت بیشتر برخوردار بوده‌اند بااین که سهروردی در آثار خود بطورمکرر از حکمای پیش از افلاطون و ارسطو سخن گفته و از آنان تجلیل بعمل آورده‌است.

ابوریّان فلسفهٔ سهروردی راادامه فلسفهٔ افلاطون دانسته وعنصر اصیل دیگری در آن قائل نمی‌باشد. دراینجاست که باید سخن دکتر ابوریّان را در بارهٔ سهروردی به خود وی برگردانید و گفت اگرچه این استاد مصری یك شعوبی به معنی مصطلح کلمه نمی‌باشد ولی وی یك یونانی زدهٔ تمام عیار بشمار می‌آید.

غربت غرب

همان گونه که در مبحث سابق گذشت معرفت النفس وخودشناسی کلید درك

۱ـ «تاریخ الفکر الفلسفی» چاپ مصر ص ۶

حکمت اشراقی بشمار آمده ویکی ازمسائل اساسی آن را تشکیل می دهد. شهاب الدین سهروردی که بنیان گزار فلسفهٔ اشراقی در دورهٔ اسلامی بشمار می آید برخی از رسائل خود را بصورت داستان نوشته ودر آن سیر معنوی انسان و مراحل گوناگون سلوك وشهود را مورد بررسی دقیق قرارداده است بطور مثال داستان غربت غرب که تحت عنوان «قصة الغربة الغربية» به رشتهٔ تحریر درآمده نشان دهندهٔ همین امر می باشد.

سهروردی در این داستان از آیات شریفهٔ قرآن وسر گذشت پیغمبران استفاده برده و مراحل سیر معنوی ومراتب صعود وعروج آدمی را براساس آنچه برخاتم پیغمبران نازل گشته تفسیر نموده است به فرازهائی از سر گذشت زندگی پیغمبران الهی و همچنین به آیاتی از قرآن که به این بخش از زندگی آنان مربوط می باشد در این داستان اشاره شده است.

آنچه به زندگی پیغمبران الهی مربوط ودرداستان «غربت غرب» قابل مشاهده می باشد به ترتیب زیر می توان از آن نام برد.

۱ـ مسألهٔ هبوط آدم ابوالبشر.

۲ـ وادی أیمن وبقعهٔ مبارکه ودرختی که باحضرت موسی علیه السلام سخن گفت.

۳ـ سر گذشت حضرت سلیمان علیه السلام وداستان بلقیس.

۴ـ سر گذشت حضرت سلیمان ووادی نمل وسخن مورچگان.

۵ـ سر گذشت کشتی حضرت نوح وکیفیت سوارشدن وی بر آن.

۶ـ داستان هدهد و غیبت آن.

۷ـ افکنده شدن حضرت موسی علیه السلام در رودخانهٔ نیل.

۸ـ سر گذشت حضرت خضر علیه السلام وموسی وآنچه حضرت موسی علیه السلام در کشتی انجام داد.

۹ـ جریان طوفان نوح علیه السلام وآبی که از تنور جوشیدن گرفت آن هم نه به شکل

عادی و معمولی بلکه به‌شکل مخروط.

۱۰ـ کوه‌طور وجبل سینا.

آیاتی نیز از قرآن در این داستان مورد اشاره واقع شده که بطور مستقیم به سرگذشت زندگی پیغمبران مربوط نمی‌باشد.

باید توجه داشت که سالها پیش از زمان سهروردی، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا نیز داستان «سلامان و ابسال» و «حیّ ابن یقظان» را در مورد مراحل سیر و سلوک انسان به رشتهٔ تحریر درآورده است سهروردی ضمن این که داستان «سلامان و ابسال» و «حیّ ابن یقظان» را دارای نکته‌های عمیق و اشاره‌های ظریف بشمار آورده آنها را از نوعی نقص و نارسائی خالی ندانسته است وی براین عقیده است که آنچه در تمام اطوار انسان طور اعظم و طامّه کبری بشمار می‌آید و در کتب آسمانی و آثار مرموز حکما نیز به‌ودیعه نهاده‌شده است در داستان حیّ ابن یقظان نیامده است.

این فیلسوف متألّه انگیزهٔ خود را در نوشتن داستان غربت غرب جبران کردن همین نقص بشمار آورده است.

داستان «غربت غرب» به مراحل سیر صعودی انسان و تطوّر درجات وجودی وی ناظر می‌باشد ولی چون این داستان بر اساس اصول فلسفهٔ اشراقی استوار شده آغاز سیر و سفر در آن همانا دیار ماوراءالنهر ـ یعنی عالم علوی ـ در نظر گرفته شده است. قهرمان داستان به‌اتفاق برادر خود که عاصم نام دارد از دیار ماوراءالنهر به منظور صید گروهی از مرغان ساحل دریای سبز راهی بلاد مغرب می‌شوند ولی ناگهان آنان به روستائی فرومی‌افتند که اهل آن ستمکار بوده و نام آن نیز قیروان می‌باشد. گویندهٔ داستان می‌گوید به‌مجرد این که ستمکاران روستای قیروان از قدوم ما آگاه شدند و از این واقعیّت نیز آگاه شدند که ما فرزندان شیخ هادی ابن‌الخیر یمانی هستیم ما را گرفته باغلّ و زنجیر بستند و به زندان افکندند زندانی که ما در آن افتادیم چاهی بود که قعر آن را پایانی پیدا نبود. بر بالای آن چاه که در حضور

ما تعمیرشده بود قصری‌محکم‌وجود داشت که برج‌های بسیاری در آن‌قرارداشت. به ما گفته‌شد هنگام شب و بطورمجرّد می‌توانیدبه این‌قصر فرازآئید امابامدادان چاره‌ای ندارید جز این که دیگربار دربُن همان چاه‌فروافتید. درقعر آن چاه تاریکی‌ها چنان متراکم بود که هر گاه دست خود را بیرون می آوریم هرگز نمی‌توانستیم آن را مشاهده نمائیم‌ولی‌شب‌هنگام‌بر آن‌قصرمی آمدیم‌وازروزن به فضانگاه‌می کردیم.

بسیار اتفاق می‌افتاد که فاختگان‌از شاخسارخود در انبوه درختان زیبا وبهم پیچیده پرواز کرده بسوی ما می آمدند و از اوضاع و احوال جائی که قرقگاه بشمار می‌آید خبرمی‌آوردند. گاهی نیز بارقه‌هائی از روشنائی از جانب أیمن شرقی درخشیدن می گرفت و از تخت و سریرهای آراسته و زیبای نجدآگاهمان می‌ساخت .

در این هنگام بوی خوش درختان بر وجدو سرورما می‌افزود و شوق و آرزوی وطن در وجودمان برانگیخته می گشت در همان هنگام که شب‌هابربالای قصر بسر می‌بردیم و روزها در قعر چاه ، هدهد رادیدیم که درحالی که رقعه‌ای‌از وادی أیمن در منقارخود داشت در یك‌شب روشن مهتابی با درود وسلام از روزن وارد شد. سخن هدهد با ما به این ترتیب آغاز شد که گفت: به راه رهائی شما واقف گشتم و برای شما ازسبا خبر یقین‌آورده‌ام آنچه من آورده‌ام درهمین نامه که از پدر شما است بطور مشروح نوشته‌شده‌است.

سر نامه را گشوده و آن را برخواندیم در آنجا نوشته‌شده بود : این نامه از هادی پدرشما به شماست‌وآن بنام خدای رحمان و رحیم آغاز می گردد. ماشما را تشویق کردیم ولی شما اظهار اشتیاق ننمودید ما شما را بسوی خویش خواندیم ولی شما بسوی ما نیامدید ما بشما به اشاره فهماندیم ولی‌شما نخواستید بفهمید .

در همان نامه به شخصی من اشاره کرده‌بود که ای فلان! اگر می‌خواهی تو به همراه برادرت عاصم از این جایگاه رهائی یابید در عزم بر سفر به‌هیچ‌وجه سستی بخود راه مدهید و رشتهٔ محکم ما را که همان جوزهر[1] فلك قدسی‌است و بر تمام نواحی وجوانب کسوف مستولی می‌باشدسخت بگیرید.

در نامه افزوده بود که چون به‌وادی‌مورچگان برسی دامن خود را بیفشان و بگو سپاس مرخدای را عزّوجلّ که مارازنده گردانید پس از آن که مرده بودیم و پایان همهٔ امور نیز خود اومی‌باشد. اهل و عیال خودرابه‌قتل رسان وبه‌راه خود بدان گونه که‌مأمور گشته‌ای ادامه‌بده .

درکشتی نشین و رفتن و ایستادن آن را بسم‌الله بگو. خلاصه همهٔ آنچه را در راه ما واقع است درنامه شرح‌داده‌بود. دراین‌هنگام هدهدبه‌پیش‌رفت و آفتاب به بالای سر مارسید زیرا مابه پایان سایه رسیده بودیم سپس درکشتی‌نشستیم‌وآن کشتی در میان موج‌هائی که‌همانند کوه‌ها بودند مارا به‌پیش‌می‌برد مانیز بر آن بودیم که برکوه طور و جبل سینا بالا رویم و صومعهٔ پدرمان را زیارت بنمائیم.

درهمین هنگام موج‌دریا میان من و فرزندم حجاب گشت‌و اوغرق گردید . من دانستم که صبح نزدیك است و موعد پیروان من‌نیز صبح می‌باشد.

ونیز دانستم که آن روستائی که مردم در آن اعمال زشت و پلید انجام

۱ـ جوزهر یك‌اصطلاح نجومی است‌که ابوریحان بیرونی دربارهٔ آن می گوید: چون سطح فلك مایل بگرایست ازسطح منطقة البروج بضرورت هردو دایره به‌دو جای برابرتقاطع کردند همچنان‌که منطقة البروج با معدل‌النهار به‌دوجای‌برابر تقاطع کرده است پس نام جوزهر بر این هردونقطه همی‌افتد آنگه چون یکی‌از دیگری جداخواهی کردن‌بدان‌که آن تقاطع که چون ستاره‌ای از وی‌بگذرد بشمال اوفتد از منطقة البروج رأس‌خوانند و آن دیگرکه به‌جنوب اوفتد ذنب خوانند و به جوزهر منسوب‌کنند.
«التفهیم الاوایل صناعة التنجیم» ص۱۲۲ ابوریحان

می‌دهند زیروزبر خواهد شد و بارانی از سنگ و گل بر آن باریدن خواهد گرفت. سپس به‌جائی رسیدیم که امواج به‌تلاطم آمده‌بود و آب‌ها دگرگون می‌شد. دراین هنگام دایهٔ خود را که به‌من شیر داده بود برگرفتم و به دریا افکندم، مادر آنچنان کشتی که دارای الواح بود و آنها با میخ‌ها و طناب‌ها محکم به یکدیگر بسته‌شده بودند همچنان به پیش می‌رفتیم. پس از آن، از بیم پادشاهی که در وراء ما منزل داشت و از روی خشم ازهمهٔ کشتی‌ها باج می گرفت کشتی راپاره کردیم.

آن کشتی بزرك به‌جزیرهٔ یأجوج و مأجوج درجانب چپ کوه‌جودی‌رسید درآنهنگام گروهی از پریان که به دستور من عمل‌می کردند همراه من بودند. چشمهٔ مس مایع و روان نیز در فرمان من‌بود سپس پریان رافرمان دادم تادرچشمهٔ مس مایع بدمیدند تااین که آن مس‌ها همانند آتش شده پس در آن‌هنگام سدّی ساختم که به‌وسیلهٔ آن از یأجوج و مأجوج جدامی گشتم و وعدهٔ پروردگار من به درستی به تحقّق پیوست. در بین‌راه جمجمه‌ها و سرهای عاد وثمود را دیدم در حالیکه بر تخت‌های ایشان قرار گرفته بودند تهی و پوسیده‌شده‌بودند.

ثقلین و افلاك را بر گرفتم و آنهارا همراه باپریان در شیشه‌ای که خود آن را به گونه‌ای مدور ساخته بودم قرار دادم. بر آن شیشه خطهائی ترسیم گشته بود که تو گوئی چندین دایره تشکیل می‌دهند سپس جوی‌های جاری را از جگر آسمان بریدم وهنگامی که آب از آسیاب قطع شد آسیاب نیز ویران گشت وهوا به‌هوا پیوست.

فلك‌الافلاك را بر آسمانها انداختم تا این که خورشید و ماه و ستارگان را نرم نماید. پس از آن از چهارده‌تابوت و ده گور که سایهٔ خدا از آنها برانگیخته می‌شود برستم و در آن‌هنگام راه خدارا بدیدم ودانستم که‌راه‌راست‌همین‌است. خواهر خویش را شب‌هنگام در حالی که به عذاب‌خدا پوشیده شده‌بود گرفتم‌واو تا پاسی از شب را درتاریکی به‌سربرده وبه‌نوعی‌از تب وکابوس که به گونه‌ای

از صرع سخت راه می‌بردگرفتاربود. سپس چراغی را دیدم که در آن روغن‌بود و از آن نوری ساطع می گشت که در اطراف خانه‌منتشرمی‌شد وساکنان خانه‌از اشراق آن برمی‌افروختند. من‌آن چراغ را در دهان یك اژدهائی قراردادم که در برج دولاب ساکن می‌باشد ، در زیر پای آن اژدها دریای قلزم واقع‌شده وبالای سرآن ستارگانی قرار گرفتند که پرتو شعاع آنهاراجزخالق‌آنهاوراسخاندرعلم شخص‌دیگری‌نمی‌داند.

در این‌هنگام شیر وگاو - «اسد و ثور» - را دیدم که پنهان شده بودند و کمان وخرچنگ - «قوس وسرطان» - نیز در جریان‌ادوارفلکی به‌هم پیچیده ودر هم‌نوردیده شده بودند - از برج‌های دوازده‌گانه - تنها برج میزان باقی مانده‌بود که در هنگام طلوع ستارهٔ یمانی از پشت ابرهای نازك در حال استواء و استیلا قرار داشت، ابرهای نازك پرده‌هائی بودند که عنکبوتان زاویه‌های عالم عنصری در جهان‌کون و فسادآنهارا به‌یکدیگربافته وتنیده بودند. باما دراین‌حال گوسفندی بود که‌آن را در بیابان رها کردیم در این‌لحظه زمین‌لرزه‌ها آن گوسفند راهلاك کرد و آتش‌صاعقه درجانش درافتاد.

هنگامی که مسافت تمام شد و راه پایان یافت‌وآب ازتنور به شکل مخروط جوشیدن‌گرفت اجرام علوی‌رامشاهده کرده‌بدانها پیوستم و نغمه‌ها و داستان‌های آنهابشنیدم خواندن‌آن آهنك ها را نیز بیاموختم ، آواهای آنها چنان درگوشم اثر می گذاشت که‌گوئی آوای‌زنجیری‌است که‌برسنك‌خارانواخته می‌شود.

دراین‌حال‌ازلذتی که به‌آن رسیدم نزدیك بود که رگ‌ها وپی‌های من از هم فروگسسته‌و مفصل‌هایم ازیکدیگر جدا گردند. حالت درك‌لذت پیوسته برهمین منوال بود تا این‌که ابرها ازهم فروپاشیدند و شیمهٔ پاره‌گشت سپس ازغارها و شکاف‌های کوه بیرون‌آمدم تا این‌که توانستم ازحجره‌ها فروآمده و به‌سرچشمه حیات رونمایم، دراین‌هنگام‌سنگی بزرگ‌را دیدم که همچون پشته‌ئی سترك‌برستیغ

کوه‌بود. ازماهیانی که درآن چشمهٔحیات جمع آمده و از سایهٔ آن پشتهٔ بزرك بهره‌مندشده‌بودند پرسیدم این‌پشته چیست؟ و این‌سنك بزرك کدام است؟

در این‌هنگام‌یکی‌از ماهیان از گذر گاهی راه‌خویش را به دریاپیش گرفت؟ آنگاه گفت: این است آنچه تو آن‌رامی‌خواستی و این کوه همان طور سیناست وآن سنك بزرك‌صومعهٔ پدر تواست، در اینجا پرسیدم این ماهیان‌چیستند؟درپاسخ گفت این‌ماهیان همانند تو می‌باشند شما همه فرزندان یك پدر هستید آنان را واقعه‌ای رخ داده است که‌باآنچه‌برای‌توپیش آمده‌همانندمی‌باشد به‌این‌ترتیب آنان برادران‌توهستند.

چون این سخن بشنیدم و آن‌راحقیقت یافتم دست‌به‌گردن ایشان درآوردم و به‌آنان شادشدم. ایشان نیز از دیدن من شاد گشتند دراین‌هنگام به‌کوه بالا رفتم • پدرمان‌رادیدم که پیری بزرك است به‌گونه‌ای که‌ازتابش نوروی نزدیك است که آسمانها وزمین شکافته‌شوند.

در اینجا لحظه‌ای‌خیره و سر گشته ماندم وبسوی او پیش رفتم سپس اوامر درود گفت و من به‌اوسجده بردم ونزدیك‌بود که‌در پرتو فروغ تابناك وی‌ناپدید گردم پس‌از آن زمانی بگریستم و نزد وی از زندان قیروان شکایت کردم او به‌من گفت نیکو رستی ولی ناگزیر به زندان غربی باز خواهی گشت‌وهنوز همهٔ بندرا از خود برنیفکندئی سپس چون گفتار او بشنیدم هوش‌ازسرم‌رفت ومانند کسی که درآستانهٔ مرك است نزدوی زاری کردم‌وآه‌ونالهٔبرآوردم.

پس آنگاه گفت باز گشتن اکنون ضروری است ولی تورا به‌دوچیز بشارت می‌دهم یکی‌این که چون اکنون به زندان باز گردی ممکن است بار دیگر بسوی ما باز گشته وهر گاه‌خواسته باشی‌به‌آسانی به‌بهشت ما درآئی. دوم این که‌سرانجام از همه‌چیز رهائی یافته و در حالی که همهٔ شهرهای‌غرب‌راپشت سر گذاشته‌ای به آستانه‌ما وارد خواهی‌شد. پس به‌آنچه او گفت خوشحال گشتم سپس او باردیگر

به من گفت این کوه‌طورسینا است و بالاترازاین ، کوه طور سینین می‌باشد که جایگاه پدرمن وجدّتو بشمار می‌آید ومن نیستم نسبت به او ، مگر همانند آنچه تو به من‌نسبت داری.

ما را اجداد دیگری نیزهست، این امرتاهنگامی است که نسبت‌ها باملکی پایان پذیرد که او جدّاعظم بوده و او خود نه دارای جدّ است و نه دارای پدر. همهٔ ما بندگان او بوده به نور او روشن می‌شویم و به راهنمائی او راه می‌یابیم او از هر روشنی روشن‌تر است و از هر بالائی نیزبالاتراست او برهرچیزمتجلّی وآشکار است. همه چیز نابود است مگر وجه‌او. من در این داستان بودم که‌حال بر من دگرگون شد و از هوا به مغاکی میان گروهی بی‌دین و زندانی در دیار مغرب فرو افتادم ازآنچه گذشت مرا چندان لذّت بماند که توانائی توصیف آن‌را ندارم. پس آنگاه‌بانك برآوردم‌و زاری کردم وبرجدائی دریغ خوردم و این راحت خوابی خوش بود که زود بگذشت. خداوند مارا از اسارت طبیعت و بند هیولارها سازد وبگو سپاس‌مرخدارازود باشد که‌آیات خود را بشمابنماید وشما او را بشناسید و خداوند ازآنچه‌شما انجام‌می‌دهیدهرگزغافل‌نمی‌باشدبگوسپاس‌فقط از آن خداست بلکه بیشتر ایشان نمی‌دانند.

درود بر پیغمبر او و همهٔ‌خاندان وی‌باد.

این بود ترجمهٔ فارسی آزاد آنچه سهروردی آن را به زبان عربی‌تحت عنوان «قصة الغربة الغربية» به‌رشته تحریردرآورده است، همانگونه که در این داستان مشاهده می‌شود ودرآغاز این مبحث نیز ذکرشد سهروردی باتوجّه به آیات شریفهٔ قرآن وبااستمداد ازذهن‌خلّاق خویش اطواروجود انسان‌وتحولات هستی وی رادرقالب قصّه و با زبان رمز مورد ارزیابی قرار داده است. این‌فیلسوف متألّه که فلسفه خود را براساس تفکّر استدلالی و شهود درونی استوارساخته است. در داستان عرفانی « غربت غرب» نیز ازاین‌اصول دور نگشته

و همواره آنها را مورد استفاده قرارداده‌است.

سهروردی در آغاز داستان همراه با برادرخود عاصم از دیار ماوراء النهر راهی کشورمغرب‌می گردند.

مقصود وی ازعاصم که به معنی بازدارنده از گمراهی است، عقل‌نظری می‌باشد، دیارماوراءالنهر اشاره به عالم‌علوی بوده و بلادمغرب نیز حاکی‌ازعالم هیولا می‌باشد. دریای سبز و مرغان ساحل آن نیزرمزی از رموز عالم محسوسات‌وعلوم حاصله ازحواس می‌باشند.مرغان ساحل دریای سبز که به‌عنوان صید دراین داستان مطرح شده‌اند باصیّاد خود از نوعی مناسبت برخوردار می‌باشند.

درنظر حکمای اشراقی معلوم و مدرك جزئی مثال صورت معقوله است که در پرتوفروغ عقل کلی شناخته می‌شود. به همین جهت اگر کسی‌ادّعا کند که آنچه جزئیات‌را درك می کند چیزی جز مدرك کلّیات نیست سخنی به گزاف نگفته است. آنچه کلّیات را درك می کند جزئیات‌را نیز درك می‌نماید. الاّ این که ادراك یك‌جزئی‌حقیقی و معلوم شخصی تنها از راه یکی از حواس امکان پذیر می گردد ولی درك کلّیات به‌قید حواس‌مقیّد نبوده وازتنگنای‌آلات حسّی آزاد می‌باشد .

به‌این‌ترتیب ادراکات جزئیّه و شخصیّه‌را نباید به نیروهای مستقّل‌وجدا ازعقل آدمی‌منسوب داشت وحدانیّت ویگانگی‌نفس‌ناطقه درهمهٔ مراحل‌ادراکی‌محفوظ بوده وفاصلهٔ حسّ و عقل به وحدت آن لطمه واردنمی‌آورد.

ستمکاران روستای قیروان کسانی هستند که در تنگنای تضاد این عالم گرفتار آمده و همواره با یکدیگر در جنك‌بوده روزگارخویش‌را به پیکار می گذرانند. این جهان براساس‌اضداد بدون ستیز وپیکار تحقّق نمی‌پذیرد تضاد بدون جنك وستیزنیست، جنك وستیزنیز بدون ظلم وستم نمی‌باشد.

قهرمان‌داستان که از یمین فیض نخست و أیمن عقل کلّی آمده در روستای قیروان به‌چاه هیولا فرومی‌افتدوباغلّ‌وزنجیرهای زمان‌ومکان‌بسته‌واسیرمی گردد. قعراین چاه ناپیداوتاریکی‌درون‌آن وحشت‌زا وترس‌انگیزاست. دلیل‌این‌امرجزفقر هیولا و سیری‌ناپذیری‌آن چیز دیگری نمی‌باشد . هیولا چیزی است‌که حیثیّت ذاتش حیثیّت قبول وپذیرش بوده وجز بی‌تحصّل بودن تحصّل دیگری دارا نمی‌باشد .

به‌شخص داستان اجازه‌داده‌می‌شود که شب هنگام به بالای قصر فراز آید و به مشاهده پردازد ولی بامدادان دوباره به قعرچاه فرومی‌افتد. این بدان جهت است که در هنگام خواب حواس ظاهری انسان معزول گشته و سیطرهٔ خود رااز دست می‌دهند دراین‌حالت‌نفس ناطقه می‌تواندبه عالم‌علوی برآیدوصورمعقولات را مشاهده نماید.

خواب برادر مرگ خوانده شده و برخی از آثار مرگ نیز بر آن مترتّب می‌باشد. رُقعه آوردن هدهد درشب روشن مهتابی‌تعبیری است ازیک‌نوع الهام ربّانی که پس‌ازتهذیب‌نفس‌وتصفیهٔ باطن برای‌انسان‌سالک به‌وقوع می‌پیوندد.

وادی‌نمل و جهان مورچگان کنایه‌از صفت‌حرص وآز انسان بوده و دامن افشاندن دراین وادی به معنی رهائی یافتن از این‌صفات ناپسند می‌باشد.

کشتن زن‌در این داستان کنایه از ترک پیروی از شهوات بشمار آمده‌است غرق شدن فرزند نیزجز ترک روح حیوانی چیز دیگری نمی‌باشد. نزدیک‌شدن صبح، اتّصالی است‌که بین نفس‌جزئی ونفس کلّی‌انجام می‌پذیرد. به‌دریاافکندن دایه عبور ازمرحلهٔ حیوانیّت ووصول به‌مقام انسانیّت می‌باشد. یأجوج ومأجوج اشاره به اندیشه‌های ناپاک بوده‌وایجادسدّمحکم در مقابل آنهافاصله گرفتن از این اندیشه های‌ناپاک‌می‌باشد.

شاید بتوان گفت مقصود از کلمهٔ ثقلین دراین‌داستان دو نیروی بزرگ

وَهْم وخیال‌بوده و مقصود از کلمه جنّ نیز اموری هستند که این دونیروی‌بزرك را برمی‌انگیزند. چهارده تابوت و ده‌گور رانیزمی‌توان حاکی از چهارده قوّه و ده حسّ ظاهر و باطن بشمار آورد. برخی بر این عقیده‌اند که انسان علاوه بر این که دارای پنج حس ظاهری است ازپنج حسّ باطنی نیز برخوردار می‌باشد.

در مورد چهارده قوه نیز می‌توان گفت: انسان علاوه براین که دارای‌چهار خلط مزاجی به‌عقیدهٔ اطبای قدیم است دارای ده قوّهٔ دیگر نیز می‌باشد قوای ده گانه به‌ترتیب عبارتند از :

۱ـ جاذبه. ۲ـ ماسکه. ۳ـ هاضمه. ۴ـ دافعه . ۵ـ غاذیه. ۶ـ مولّده. ۷ـ مصوّره. ۸ـ نامیه. ۹ـ غضبیّه. ۱۰ـ شهویّه.

چراغی که نورش در اطراف خانه منتشر گشته و ساکنان خانه از آن برافروخته می‌شدند چیزی جز عقل کلّی نمی‌باشد. قرار دادن چراغ دردهان اژدها می‌تواند کنایه از رابطهٔ عقل فعّال با عناصر این‌عالم‌بشمار آید،مقصوداز پنهان‌بودن دوبرج اسدوثور،این‌است که‌قهرمان‌داستان‌ازعالم‌تضادوترکیب‌بالاتررفته‌وهرگونه زوجیت ودوگانگی‌را پشت سر گذاشته است . در مورد درهم نوردیده شدن دو برج قوس و سرطان نیز وضع به همین منوال است. بقاء برج میزان‌آن هم در درحالت استواء و استیلا کنایه از جهانی است که دارای طبیعت واحد بوده و از هر گونه جنك و تضاد منزّه و مبرّا می باشد . گوسفندی که‌در بیابان رهامی‌شود و آتش‌صاعقه درجانش در می گیرد اشاره به‌جنبهٔ‌حیوانیت انسان می‌باشد.

جوشیدن آب از تنور آن‌هم به‌شکل مخروط رمزی است که مراتب هستی را در سیرصعودی آن ترسیم می‌نماید. حرکت از مرحلهٔ کثرت و وصول به‌مقام وحدت چیزی است که می‌توان آن‌رابه‌شکل‌مخروط ترسیم نمود.

دلیل این امر آن است که در مراحل تکاملی و صعودی هریك از مراحل

بالاترمشتمل بر تمام مراحل زیرین خود می‌باشد. ولی عکس این مسأله صادق نیست زیرا هر مرحلهٔ پایین تر فاقد آن چیزی است که در مراحل بالاتر متحقّق می‌باشد. اکنون اگر حرکت در یك شیء از مرحلهٔ کثرت و پراکندگی بسوی وحدت و بساطت ادامه یابد سر انجام همهٔ کمالات آن شیء را در یك نقطهٔ بسیط می‌توان مشاهده نمود.

قهرمان این داستان هنگامی که به عالم علوی پیوسته و نغمه های آن جهان را به گوش جان شنیده است از چنان لـّذتی بهره‌مندگشته که نزدیك بوده‌است بند از بند وی‌جدا گردد. وی چگونگی شنیدن نغمه‌های آن عالم را در گوش خود به صدای زنجیری همانند کرده که برسنك خارا کشیده می‌شود.

لازم به یادآوری‌است که‌آنچه در این داستان راجع‌به نغمه‌های عالم‌علوی آمده تا اندازه‌ای شبیه است به آنچه پیغمبرمکـّرم اسلام ﷺ دربارهٔ دریافت پیام وحی الهی ابراز داشته است. پیغمبر گرامی‌اسلام ﷺ چگونگی دریافت وحـی رادر برخی اوقات به صدای صاف‌زنگی که در گوش‌طنین‌افکن می گرددتوصیف کرده است. در پایان این‌مبحث به‌عنوان حسن‌ختام‌نقل‌یك روایت راجع به مسأله وحی بی‌مناسبت نمی‌باشد.

روایت در این باب چنـین آمده‌است :

« ...ان الحارث ابن هشام سأل رسول‌الله ﷺ فقال یارسـول‌الله کیـف یأتیك‌الوحی ؟ فقال رسول‌الله ﷺ احیاناً یأتینی مثل‌صلصلة‌الجرس‌وهو اشده‌علـّی فیفصم عنـّی وقد وعیت عنه ماقال...[1]»

غربت یا از خودبیگانگی

از آنچه‌در داستان«غربت‌غرب» آمده چنین‌برمی آید که انسان ازعالم علوی

۱ــ «نهایة‌الادب» نویری چاپ مصر مجلد ۱۶ص ۱۷۳

که شرق وجود را تشکیل می‌دهد آغاز سفر کرده و در درون عالم سفلی که‌غرب هستی بشمار می‌آید به زندان تن گرفتار آمده‌است. همهٔ کسانی که روحانیة الحدوث بودن انسان را خصلت اساسی وی‌بشمار می‌آورند بااین‌سخن‌هم‌آهنك می‌باشند.

آنچه جالب توجّه است این‌است که نظریهٔ «جسمانیةالحدوث‌وروحانیة البقاء» بودن انسان نیز دراصل‌و گوهر خود بااین‌سخن ناسازگار نمی‌باشد. ما دراینجا به‌هیچ‌وجه قصد نداریم دربارهٔ نظریه‌عالی‌ومتعالی‌صدرالمتألّهین‌شیرازی راجع به جسمانیة الحدوث بودن نفس ناطقه به بحث وبررسی پردازیم، آنچه اکنون در اینجا مورد گفتگو است این است که آیا سهروردی در بارهٔ غربت انسان درغرب وجود چه‌می گوید؟

باید توجّه داشت که دربارهٔ غربت انسان‌و اسیربودن‌وی در دام تن،سخن بسیار گفته شده است شعرای عارف مسلك به انواع مختلف تشبیه ها و استعاره‌ها متوسّل‌گشته ودر باب ارتباط نفس بابدن سخنان نغزو بدیع ار خود به‌یادگار گذاشته‌اند.

برخی ازاین تشبیه‌ها ضمن این‌که از یك جهت ذهن انسان‌را به درك معنی مقصود نزدیك می‌سازد از بسیاری جهات نیز اندیشهٔ آدمی را از درك حقیقت مقصود دورمی‌نماید. بطور مثال تشبیه کردن نفس ناطقه به یك‌کبوترویاهر پرندهٔ زیبای دیگرو همانند ساختن تن انسان به‌یك‌قفس‌ازجمله‌اموری است که می‌توانند از خصلت مزبوربرخوردار باشد.

این مثال که‌درآثارمنظوم و منثور بسیاری‌ازشعرا وعرفای اسلامی آمده ضمن‌این‌که از یك‌سوی به فهم معنی مقصود کمك می‌نماید ازسوی دیگر فاصلهٔ میان اندیشه و حقیقت مقصود راهرچه بیشتر گسترده‌تر می‌سازد

دلیل این امر آن‌است که رابطهٔ یك مرغ باقفس خویش صرف نظر از هر

گونه معنی مجازی که از آن مستفاد گردد چیزی جز رابطهٔ یك مظروف باظرف خویش نمی‌باشد اکنون اگر در این تشبیه ، رابطهٔ نفس و بدن همانند رابطهٔ مرغ و قفس معنی ظرف و مظروف را در ذهن آدمی جلوه گر سازد ناچار باید گفت رابطهٔ واقعی نفس و بدن از نظر عقل پنهان گشته و معنی حقیقی آن در پیشگاه یك معنی مجازی قربانی شده است.

جای هیچ گونه تردید نیست که رابطهٔ بدن بانفس ناطقه از نوع رابطهٔ یك ظرف با مظروف خود نمی‌باشد. رابطهٔ بدن انسان با نفس ناطقه، نوعی مخصوص از روابط است که باسایر روابطی که در این جهان شناخته شده اند قابل مقایسه نیست . حقیقت انسان همانند معجونی است که از دو عنصر ترکیب یافته است .

ولی رابطه‌ای که بین دو عنصر این معجون عجیب موجود است با اشیاء این جهان همانند نمی‌باشد انسان آن‌چنان موجودی است که هم دارای حیثیّت محسوس وجنبهٔ جسمانی بوده وهم از صورت معنوی که از عالم امر است برخوردار می‌باشد.

به عبارت دیگر می‌توان گفت انسان از یك جهت به عالم خلق و از جهت دیگر به عالم امر وابسته است. خداوند متعال در قرآن مجید فرموده است:

« الاله الخلق والامر »[1] عالم روحانی را از آن جهت عالم امر می‌خوانند که تنها به امر حق تبارك و تعالی موجود گشته و از ماده و مدّت منزّه و مبرّا می‌باشد.

در عالم امر که جهان روحانی بشمار می‌آید استعداد مادّی و آمادگی زمانی شرط نبوده و صرف امکان ذاتی برای پذیرش فیض حقّ کافی می‌باشد به عبارت دیگر می‌توان گفت موجودات عالم امر آنچنان در احاطهٔ نور حقّ فانی ومندك گشته‌اند که تو گوئی جز امر حقّ چیز دیگری بشمار نمی‌آیند.

۱ــ قرآن مجید سورهٔ اعراف آیهٔ ۵۴

در عالم روحانی بین امر حقّ و متعلّق امر حقّ فاصله‌ای وجود ندارد در حقیقت موجودات آن جهان را باید از شئون امر الهی بشمار آورد. به این ترتیب موجود انسانی که فراورده‌ئی از دوعالم امر وخلق بشمار می‌آید هم دارای جنبهٔ تعلّق ووابستگی است وهم از جنبهٔ تجرّد و وارستگی برخوردار می‌باشد. موجودی که هم مجرّد باشد وهم مادّی ازسایرموجودات ممتازبوده و درخصائل وخصوصیّات خود بی‌همانند می‌باشد.

باتوجّه به آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد می‌توان ادّعاکرد که صرف‌بودن انسان در عالم هیولانی و جهان مادّی‌موجب غربت وی نمی‌باشد زیرا همان‌گونه که گذشت این موجود، معجون عجیبی است که از دوعالم خلق و امر دارای نشان می‌باشد آنچه موجب غربت انسان می‌گردد این است که وی عالم امر و یگانگی خویش را فراموش کرده و در عالم مادّه و پراکندگی محصور مانده باشد.

به این ترتیب منشاء غربت یا از خود بیگانگی انسان را در فراموشی وی نسبت به آنچه عالم امر و یگانگی خوانده می‌شود باید جستجو نمود کسی که خدا را فراموش کند خداوند او را نسبت به خودش نیز به فراموشی می‌کشاند.

به عبارت دیگرمی‌توان گفت فراموش کردن خدا چیزی است که فراموش کردن خودرا به دنبال داشته وفراموش کردن خود خود نیز جز مسألهٔ «از خود بیگانگی» چیز دیگری نمی‌باشد. این‌حقیقت‌در قرآن مجید آمده وخداوندمردم‌را ازفراموشی خود برحذرداشته است آنچه درقرآن مجید آمده این‌است:

«وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ اولئكَ هُمُ الفاسِقُونَ[1]».

آنچه از این آیهٔ شریفه مستفاد می‌شود این است که وقتی انسان خدا را

۱- قرآن مجید سوره‌حشر آیهٔ ۱۹

فراموش می کند از خودی خود نیز خالی گشته و نسبت به خویشتن خویش بیگانه می گردد.

معنی این سخن آن است که انسان بدون خدا فاقد خویش بوده و آنچه آن را به‌عنوان «خود» به‌جای «خود» می‌بیند جز یک «خود» موهوم چیز دیگری نمی‌باشد.

دکتر محمد اقبال پاکستانی به‌این مسأله توجه داشته و در همین باب گفته است:

ز من گو صوفیان با صفا را — خدا جویان معنی آشنا را
غلام همّت آن خود پرستم — که با نور خودی بیند خدا را [1]

آنچه دکتر محمد اقبال در این شعر نور خودی خوانده است همان چیزی است که سهروردی آن را در باب علم حضوری به‌تفصیل مورد بررسی قرار داده است.

این فیلسوف اشراقی اساس و پایهٔ هر چیزی را نور و حضور دانسته و حقیقت حضور را نیز از هر گونه صورت ذهنی منزّه و مبرّا بشمار آورده است.

ظاهر این است که اقبال پاکستانی از آنچه سهروردی در باب علم حضوری ضمن آثار خود ابراز داشته به‌خوبی آگاه بوده است زیرا وی در مورد علم حضوری و مسألهٔ خودآگاهی بطور مکرّر سخن گفته و این حقیقت را در عبارت‌های مختلف به‌رشتهٔ نظم کشیده است بطور مثال دربارهٔ این که «خودی» حضور است و حضور از حدوث منزّه است چنین می گوید:

ز آغاز خودی کس را خبر نیست
خودی در حلقهٔ شام و سحر نیست
ز خضر این نکتهٔ نادر شنیدم
که بحر از موج خود دیرینه‌تر نیست [2]

اقبال در این شعر آغاز «خودی» را ناشناخته دانسته و حقیقت آن را از افق زمان

۱ــ «دیوان شعر» اقبال چاپ لاهور ص۶۴
۲ــ همان کتاب ص۷۵

و گرفتن دوران بیرون بشمار آورده‌است وی نکته‌ای را که از خضر طریق و پیرو خردمند خود آموخته‌است این است که نسبت «خودی» به حقیقت مطلق همانند نسبت موج به اقیانوس می‌باشد یعنی همان گونه که موج از دریا جدا نبوده و سابقه آن نیز کمتر از دریا نمی‌باشد حقیقت انسانیت نیز از حقیقت مطلق جدا بشمار نمی‌آید، آنجا که انسان کامل مظهر همهٔ صفات جلال و جمال حق تبارك و تعالی می‌باشد چگونه ممکن است بدون مظهر از ظهور سخن به میان آورد؟.

شباهت و نزدیکی سخنان اقبال به اندیشهٔ سهروردی در برخی موارد به اندازه‌ای است که هرگز نمی توان گفت اقبال از اندیشه‌های این فیلسوف متألّه بی اطّلاع بوده‌است.

ما در اینجا بعنوان نمونه یکی دو مورد از اینگونه موارد را ذکر کرده و داوری آن را به عهدهٔ خواننده وامی گذاریم. سهروردی در آغاز رسالهٔ «مونس العشّاق» خود راجع به نخستین مخلوق سخن گفته و آن را به شرح زیر مورد بررسی قرار داده‌است:

«بدان که اول چیزی که حقّ سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تابناك او را عقل نام کرد که اول ما خلق الله تعالی العقل.

و این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حقّ و یکی شناخت خود و یکی شناخت آن که نبود پس ببود. از آن صفت که به شناخت حقّ تعالی تعلّق داشت حُسن پدید آمد که آن را «نیکوئی» خوانند و از آن صفت که به شناخت خود تعلّق داشت عشق پدید آمد که آن را «مهر» خوانند و از آن صفت که به «نبود پس ببود» تعلّق داشت حُزن پدید آمد که آن را «اندوه» خوانند و این هر سه از یك چشمه سار پدید آمده‌اند و برادران یکدیگرند.

حُسن که برادر مهین است درخود نگریست خود را عظیم خوب دید، بشاشتی در وی پیدا شد، تبسّمی بکرد چندین هزار ملك مقرّب از آن تبسّم

پدید آمدند.

عشق که برادر میان است با حسن انسی داشت نظر ازاو برنمی‌توانست گرفت، ملازم‌خدمتش می‌بود، چون تبسّم حُسن پدید آمد شوری دروی افتاد مضطرب شد خواست که حرکتی کند. حزن که برادر کهین است در وی آویخت ازاین آویزش آسمان و زمین پیداشد.[1]»

اکنون اگر کسی به دقت در این عبارت مونس‌العشّاق به‌مطالعه بپردازد به آسانی درمی‌یابد که آنچه در شعر معروف‌اقبال‌آمده با این عبارت بی‌مناسبت نمی‌باشد شعرمعروف اقبال دراین باب چنین‌آمده‌است:

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد
حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد
فطرت آشفت که از خاك جهان مجبور
خودگری، خودشکنی، خودنگری‌پیداشد
خبری رفت زگردون بـه شبستان ازل
جذر ای پردگیان پرده‌دری پیدا شد
آرزو بی‌خبر از خویش به‌آغوش حیات
چشم وا کرد و جهان دیگری پیدا شد
زندگی گفت که در خاك تپیدم همه عمر
تا از این گنبد دیرینه دری پیدا شد[2]

مورد دوم ازجمله مواردی که اثر پذیری دکترمحمد اقبال پاکستانی را از آثار سهروردی به روشنی آشکار می‌نماید مسألهٔ لحظه و زمان را بایـد نام برد. سهروردی در بارهٔ لحظه و زمان سخن گفته‌و اندیشهٔ خویش را در رسالهٔ «الواح

۱ــ رساله «مونس‌العشاق» مجموعه‌آثار فارسی‌سهروردی ص ۲۶۹

۲ــ «دیوان شعر» اقبال لاهوری چاپ لاهور ص ۹۷

عمادی» به‌شرح زیر ابراز داشته‌است :

«امّا حرکات و حوادث را کلیّت حاضر نیست در وجود ، بلکه اول حرکت با آخرش جمع نشود چنان که زمان حاضر را اول آنچه خواهد آمد فراگیرند.

و آن زمان اول ابداست ، و ابد آخر ندارد ، همچنانکه زمان آخر ازل است ، و ازل اول ندارد .

و زمان حاضر را آخری نیست که منقضی شود و بعداز آن حرکتی‌دیگر نباشد ، بلکه از پس آن حرکات لایتناهی دروجود می آیند[1].»

همان گونه که‌دراین‌عبارت مشاهده‌می‌شود سهروردی‌ازلیّت‌وابدیّت‌زمانی را درلحظه جلوه گر دانسته و آن رابی‌پایان‌بشمار آورده‌است.

وی می گوید : زمان حاضر که چیزی جزلحظه نمی‌باشد هم اول ابد است و هم آخرازل، برای ابد آخرمتصوّر نیست همان گونه که‌برای ازل اول‌متحقّق نمی‌باشد. به‌این‌ترتیب‌زمان حاضر آخر نداشته‌وپیوسته‌دوام‌خویش‌راحفظ‌می‌نماید درهمین‌مورداست که‌دکترمحمداقبال‌می گوید:

مگر کارجهان نا استوار است — هر آنِ ماابَدَ را پرده‌دار است
بگیر امروز را محکم که فردا — هنوزاندرضمیرروزگار است[2]

برخی ازفلاسفه متأخّرغرب نیز به زمان حاضر یعنی لحظه توجّه کرده و آن رابرهم نهاده‌ای از زمان گذرا وجاودانگی‌بشمار آورده‌است.

کی‌یِر کِگاردفیلسوف اگزیستانسیالیست‌دانمارکی‌براین‌عقیده‌است که‌زمان گذرا تزیا نهاد بوده و جاودانگی آنتی‌تزیا برابر نهاد می‌باشد در نظر وی سنتزیا

۱ــ رساله «الواح عمادی» مجموعه سوم‌آثار فارسی‌سهروردی ص ۱۴۴

۲ــ «دیوان‌شعراقبال» چاپ‌لاهورص ۸۵

برهم‌نهادهٔاین دوعامل جز لحظه چیز دیگری‌نمی‌باشد[1]

باتوجّه به آنچه تاکنون دراینجاذکـرشد به‌آسانی می‌توان گفت اقبال در برخی مواردازآثارسهروردی اثر پذیرفته وازاندیشه این‌فیلسوف متألّه بهره‌منـد گشته است.اساس‌اندیشه اقبال رامسألـهٔ «خودی» تشکیل می‌دهد واین درست‌همان چیزی است که‌سهروردی روی آن تأکید فراوان گذاشته‌است.

این فیلسوف متألّه نفس ناطقه و مافوق آن را إنیّات محض‌دانسته وعلـم انسان رانسبت به‌ذات خویش حقیقت حضور بشمارآورده‌است.

سهروردی به غربت انسان درغرب هستی اشاره کرده وراه رهائی ازغربت غرب راوصول‌به‌حضوردانسته‌است.

براساس‌اصول فلسفهٔ اشراقی، عدم‌آگاهی‌ازحضور موجب غربت‌می گردد. غربت انسان نیز ماجرای غم انگیزی است که از « خـود بیگانگی » را تحقّق می‌بخشد.

باید توجّه داشت که درقرون اخیرمیان فلسفهٔ مغرب زمین مسألهٔ « ازخـود بیگانگی» به‌شدّت مطرح بوده و مقالات فراوانی نیزدر این باب به رشتهٔنگارش در آمده است .

مسألهٔ « از خود بیگانگی » در میان فیلسوفان غرب به‌گونه‌ای دیگر مطرح گشته وباآنچه در آثار فیلسوفان‌اسلامی‌نسبت به‌آن‌دیده می‌شود متفاوت‌می‌باشد. فیلسوفان و نویسندگان مغرب زمین بیشتر این مسأله را از دیـدگاه اجتماعـی‌در مورد گفتار وکردار وپیشهٔ انسان مورد بحث وبررسی‌قرار داده‌اند.

البتّه درمیان فیلسوفان اسلامی نیز کسانی بوده‌اند که این مسأله را از نقطه نظر رفتار وکردارآدمی دراجتماع مورد بحث و بررسی قرارداده باشند. ازجمله کسانی که در مورد این مسأله به بحث پرداخته و راه رهائی انسـان را از ابتلاء

۱ــ «فلسفه معاصراروپائی»،ای.ام.بوخنسکی،ترجمه‌شرف‌الدین‌خراسانی ص ۱۶۲

به بیماری خطرناك «ازخودبیگانگی» نشان داده‌اند ابونصر فارابی و ابن باجه را باید نام برد.

آقای دکترحمید عنایت مقاله‌ای در این باب به رشتهٔ تحریر در آورده که ما از نقل بخشی از مطالب آن دراینجا دریغ‌نمی‌ورزیم وی می‌گوید: «بزرگترین مصیبت انسان از خود بیگانه نداشتن قصدو اختیار است، چنین‌انسانی درحقیقت اسیر ملاحظات و فرمانگزار ضوابط نادرستی است که‌گوئی رشته‌ای نادیدنی برگردن او استوار دارد و به‌هرسویش که بخواهد می‌کشاندبه‌همین‌گونه‌تأسیسات جامعهٔ او خصوصیّت سزاوار خود را از دست می‌دهد و درراه تحقّق غایاتی‌به کار می‌افتد که با اصل مقصودی که در ایجاد آنهامنظور بوده است مغایرت دارد. بیان فلسفی این نکته اجمالاً چنین است: که درچیزهای بی‌روح طبیعت جوهر وعرض همواره بایکدیگرساز گارند ومیانشان ضدّیتی نیست.

از آتش رطوبت برنمی‌خیزد همچنانکه ازآب سوزش بر نمی‌آید ولی انسان‌که بنابرتعریف، جانداری ناطق وصاحب قوّهٔ عقل و تمییزاست با جماد فرق دارد و همین قوّهٔعقل وتمییز به اوامکان می‌دهد که در چگونگی تظاهرات روح یعنی جوهر هستی خود دخالت کند و درصورتی که اراده کند یا اوضاع و احوال اجتماعی ناگزیرش گرداند، شخصیّت خودرا برخلاف‌حقیقت‌آن‌جلوه‌گر سازد.

ازاین گفته برمی‌آید که «خودبیگانگی‌انسان» با آنچه در عرف دوروئی و ریا نامیده می‌شود در ماهیّت یکسان است، بااین فرق که‌دوروئی‌همیشه آگاهانه صورت می‌گیرد ولی«خودبیگانگی» غالباً خواه به سبب تداوم و تکرار وخواه به‌علّت‌های دیگرناآگاهانه‌روی‌می‌دهد.

به‌علاوه در ریا و دوروئی‌ارادهٔ فردی دخالت بیشتر دارد وحال‌آن که‌انسان

«از خود بیگانه» بیشتر به قهر و اجبار مقتضیات اجتماعی از طبع ذاتی و نهاد حقیقی خود می گسلد. از این‌مجمل می‌توان‌استنتاج کرد که اولاً «خودبیگانگی» معلول ناروائی نظام اجتماعی است. وثانیاً هرچه انسان دارای فکر پرورده‌تر و زیرکی بیشتر باشد خطر«خودبیگانگی»اش بیشتراست. ازاین روست که انسان ابتدائی که در اجتماعی‌ساده زیست می کند و خصوصیّت ممتازش‌ساده‌دلی‌است نه توانائی دوروئی دارد ونه از «خودبیگانه » است. اگر چه انسان«ازخودبیگانه» با این تعریف در تاریخ پدیدهٔ تازه‌ای نیست و درد او یکی از دردهای دیرین‌همهٔ آدمی‌زادگان از سرآغاز مدنیّت تاکنون بوده است لیکن خوداصطلاح آن در زبان‌های‌اروپائی ازابداعات فیلسوفان‌قرون اخیراست.البتّه قرن‌ها پیش‌از ایشان فیلسوفان اسلامی نیز به این مسأله اعتناء داشته‌اند اگرچه آن را به اسم خاصّی نخوانده اند و به تفصیل‌ازآن‌بحث نکرده‌اند:

آنان بیشتر دراین باره سخن گفته‌اند که چگونه می‌توان در جوامع فاسد انسان حقیقی یا مسلمان راستین را از خطر این انحطاط درامان داشت...»

نخستین فیلسوف مسلمانی که متعرّض این‌مسأله‌شده شاید ابونصر فارابی متوفی بسال ۳۳۹ هجری باشد. معلم ثانی فارابی درعصر ضعف و تباهی خلافت عباسیان وظهور فرمانروایان خودکامه می‌زیست برگزیدگان و متفکّران عصراو مانند هردورهٔ تاریك دیگر درتاریخ بشر دوراه بیشتر در برابر خود نداشتند : یاآنکه چون حلّاج از هویداکردن‌اسرار نهراسندوجان‌برسرحق نهند تاباحقیقت نهاد خویش راست ویگانه بمانندو روحشان از تفرقه حفظشود و یاآن‌که بهره‌ای از شخصیّت خودرا باامن عیش و معاش سوداکنند ودرعوض به ادامهٔ تفکّرات وآفرینش‌های ذوقی وعقلی خودتواناباشند...»

فارابی که متفکّری دین‌دار وحکیمی بلندپایه بود سلامت را درخاموشی

جست و دریچهٔ ذهنی خود را به روی‌جهان خارج بست‌و از فعالیت‌های‌ا جتماعی ومسئولیت‌های دیوانی‌پرهیز کرد.

در رساله‌های مهم سیاسی‌واجتماعی فارابی می‌توان اشاره‌هائی به همین مسأله «خودبیگانگی» فردی و اجتماعی یافت. وی در رسالهٔ «فصول‌المدنی» پس از تقسیم‌بندی جوامع به‌دو نوع خوب وبد«مدینهٔ فاضله ومدینهٔضالّه» مشخّصات سازمان جوامع بدوی و از آن میان جامعهٔ دارای نظام متغلب به معنی چیره و ستمگر را برمی‌شمارد و در پایان می‌نویسد : «آن قوهٔنفسانی که مایهٔ شرف‌انسان است مانند قوّهٔ تمییز و غیره درمردم نیك نهاد سرچشمهٔ کارهای نیك است و بسیار پرارج و والاست ولی در مردم بدسرشت سرچشمهٔ بدی و تباهی است و خاصّه در فرمانروایان چنین جوامعی بدی‌ها وپلیدی‌هائی به‌مراتب بیشتر ازعامّه پدیدمی آورد.

از این‌رو قدما آن قوهٔ فکری‌راکه وسیلهٔ احراز مقصودی ناپسند باشد از فضائل معنوی ندانسته‌اند بلکه به‌نام‌های دیگری چون بدسرشتی و نیرنك و ترفند خوانده‌اند. زیرا آن چیزهای انسانی که ازبزرگترین خوبی‌ها و هنرها شمرده می‌شود در جوامع متغلب (چیره)به‌بدی‌ها و مصائب ونیز علل سیاه‌ترین مصائبی که می‌تواند در کائنات روی‌دهد مبدّل‌می گردد!»

این‌تعریف‌ساده‌ای از«خودبیگانگی»تأسیسات‌ونهادهای اجتماعی درجوامع ستم‌زدهٔ سابق است . در چنین جوامعی همهٔ استعدادها وفضائل وصفات پسندیدهٔ انسان که به حکم حقیقت اصل‌خود باید وسیلهٔ تحقّق سعادت‌روان وآسایش تن مرد باشد دست افزار تباهکاری می گردد و همهٔ هنرها و پیشه‌های اجتماعی نیز که باید زندگی انسان را پرمایه‌ترکند برعکس در راه تیره روزکردن او به‌کار می‌افتد و اما چارهٔ افراد نیك‌سرشت و دل‌آگاهی که خود را در میان‌این جوامع فاسد می‌یابندچیست؟

فارابی این کسان‌را به‌ملاحظهٔ آن که اقلیّتی ناسازگارند و عقایدشان با عقاید رایج مخالف است وبرخلاف جهت آب‌شنامی کنند «بیگانگان» یا غربا می‌نامد. وی در این باب می گوید:

«زندگی با مردم‌فاسد برانسان‌فاضل‌حرام‌است بلکه‌براو فرض است که با محیط و مردمان فاضل‌محشورباشد به‌شرط آن که‌چنین‌جامعه‌ای در زمان اوموجود باشد واگرموجود نباشد آنگاه انسان فاضل دردنیا غریب و زندگیش تباه است وبرای‌اومرگ‌برزندگی‌ترجیح‌دارد.»

فیلسوف اسلامی ابن باجّه نیز دراین‌باب عقیدهٔ خودرا ابراز داشته است ابن‌باجه همان‌ابوبکر محمدابن یحیی متوفی به سال۵۳۳ هجری مؤلّف کتاب معروف «تدبیرالمتوحّد» است.

چنانکه‌از کتاب«تدبیرالمتوحّد»برمی آید این‌باجّه‌نتوانست بااجتماع‌زمان خویش‌سازگار گردد وفغان وغوغای درون را آرام کند.این کتاب گذشته‌ازمباحث عمیق‌عرفانی کوششی‌برای نجات‌روح روشندلان وآگاهان وپاکانی‌است که‌مانند غربای فارابی‌درجوامع فاسداقلیّتی ناتوان واز اجتماع‌بیگانه‌اند.

به‌همین‌جهت‌مؤلّف‌ایشان را نوابت جمع نابته به معنی‌علف‌هرزه یا مطلق علف خودرو دریك کشتزار می‌نامد. ومشکل‌این است که‌چگونه می‌توان‌روح‌آنان راکه بااجتماع‌بیگانه است از بیگانه‌شدن باجوهرخویش مصون داشت . ولی چاره‌ای که ابن باجّه می‌آموزد نه‌مهاجرت است ونه‌خودکشی، بلکه جهد درراه پاکیزه داشتن‌روح درتنهائی‌وگوشه‌نشینی‌است‌وکتاب«تدبیرالمتوحّد» درحقیقت همه شرح این‌نکته‌است که متوحّدیعنی انسان‌حقّ‌پرست تنها و گوشه‌نشین‌چگونه بایددرجامعهٔ فاسداموزندگی‌خودرامستقلاً تدبیر کند تاهم‌نیکی‌وفضیلت‌را از زوال‌برهاند وهم‌خودباسرشت‌خویش‌یگانه‌بماند.

وی گوشه‌نشینی انسان حق‌پرست را فقط در برخی از رشته‌های اجتماعی توصیه می کند و به‌ویژه بی‌نیازی او را از دیوانیان و دادرسان و پزشکان سخت ضروری می‌داند. ابن باجه بر این عقیده است که انسان می تواند از تنهائی برای پرورش قوای عقلی و پیرایش روان بهره گیرد. این تجردی که ابن باجّه آن را توصیه می کند در داستان «حی ابن یقظان» ابن طفیل معاصر ابن باجّه به حدّ کمال پرورده می‌شود[1]. ولی آنجا که داستان حیّ ابن یقظان ابن طفیل پایان می‌پذیرد داستان «غربت غرب» شهاب‌الدین سهروردی آغاز می گردد آنچه در داستان حیّ ابن یقظان و داستان سلامان و ابسال ناقص مانده است در داستان عجیب غربت غرب کامل می گردد.

چه کسانی از غربت غرب رهائی می‌یابند؟

برحسب آنچه در داستان غربت غرب آمده انسان از دیار ماوراء النهر که شرق هستی به شمار می آید راهی عالم غرب گشته و در درون تاریکی و تیره گی طبیعت به زندان زندگی پر ماجرا و شگفت انگیز خود گرفتار آمده است. در جائی از این داستان چنین آمده که وقتی شخص گرفتار پس از تحمّل رنج‌های بسیار به بالای کوه فرا می آید قیافه یك شخص نورانی را که پدروی می‌باشد مشاهده کرده و بشارت رهائی خوه را از وی دریافت می‌دارد.

اکنون سخن در این است که آیا این بشارت کی به وقوع پیوسته و در چه هنگامی انسان به شرق هستی خویش که مرکز نور و سرچشمهٔ روشنائی می‌باشد واصل می گردد؟

سهروردی یك فصل از مقالهٔ پنجم کتاب «حکمة الاشراق» خود را به این مبحث

۱ــ کتاب «جهانی از خود بیگانه» نوشتهٔ دکتر حمید عنایت ص ۱۲

اختصاص‌داده و دربارهٔ باز گشت انسان به سرچشمهٔ روشنائی به تفصیل‌سخن گفته است. آنچه سهروردی دراین فصل وسایرفصول ازآثار خود بیان داشته دررسالهٔ «نوروحدت» خواجه حوراء مغربی ضمن یك عبارت کوتاه به رشتهٔ نگـارش در آمده است خواجه حوراء مغربی می گوید :

«قیامت برهمه کس‌وهمه‌چیز آمدنی است وآن رجوع همه است‌به‌وحدت، اما بعد ازآن‌که ظهور کـّل واقعه شود اگرچه همـه از اصل خود بر آمده باشند ، لذّتی که می‌باید همه را روی ندهد، مگربر آنها که‌اینجا قیامت بر آنها گذشته‌باشد. پس باید سعی کنی که‌آن معنی که موعوداست‌تورا اینجا روی نماید. تاآسودگی حاصل‌شود ولذّتی که می‌باید دست دهد[1]».

سهروردی براین عقیده است که نفوس ناطقه پس ازاین کـه درپرتوعلم و عمل به مرحلهٔ کمال رسیدند ازعالم صورت وجهان ظلمت رهائی یافته و از لذات انوار عقیلـّه برخوردار می گردند وی که نفس ناطقه‌را نوراسپهبد می‌خواند روی این نکته نیزتأکید می گذارد که اگردر این‌عالم بدن آدمی‌مظهرنوراسپهبدبه‌شمار می آید درعالم علوی عقول مجـّرده مظاهر آن نوررا تشکیل می‌دهند. باید توجـّه داشت که نفس ناطقه را دراین جهان به جاهل و عالم و هریك ازآن دورا به‌آلوده وپاك می‌توان تقسیم نمود. به این ترتیب نفوس ناطقهٔ انسانی دراین جهان به‌چهار قسم قابل تقسیم بوده که به ترتیب عبارتند از :

۱ـ نفس‌جاهل که به‌کدورت‌ها آلوده گشته است.

۲ـ نفس جاهل که از کدورت‌ها پاك مانده است.

۳ـ نفس عالم که به گناه و کدورت آلوده گشته است.

۴ـ نفس عالم که از گناه و کدوت پاك می‌باشد.

۱ـ رسالهٔ «نوروحدت» خواجه حوراء مغربی ص ۶۷ انتشارات نورفاطمه.

سهروردی براین عقیده است که جزقسم اول همهٔ نفوس ناطقهٔ انسانی سرانجام به عالم عقول مجرّده واصل خواهند شد. ولی صدرالمتألّهین دراین مسأله باوی به مخالفت برخاسته وقسم دوم ازنفوس ناطقه را نیزهمانند قسم اول از وصول به عقول مجرّده بی‌بهره دانسته است. صدرالمتألهین براین‌عقیده است که نفوس ناطقه‌ا گرازعلوم الهی‌ومعارف ربانی برخورداربا‌شند اعم ازاین که آلوده به‌کدورت باشند یانه‌دیریازود به‌عالم انوارقدسیّه‌وعقول کلّیه واصل خواهندشد.

این فیلسوف الهی به رهائی قسم دوم از اقسام نفوس انسانی قائل نبوده و آن را اهل هلاکت به‌شمارمی آورد وی می گوید: نفس آدمی اگرازعلوم الهی و معارف ربانی برخوردارنگردد همانند نفوس اطفال بوده که از وصول بـه انوار قدسیه وعقول کلیه بی نصیب می‌باشند .

عین عبارت صدرالمتألهین در تعلیقات چنین آمده‌است:

«اعلم‌ان‌النور المدبّر امّا ان یتدنس بالشهوات والکدورات المادیّة ام لا وکل منهما امّاان یکون سازجة عن‌العلوم الحقیقة ام لا فهـذا اربعة اقسام الاول الجاهـل‌المتدنس والجـاهـل الغیـر المتّدنس‌والعالـم المتدنس والعـالـم الغیـر المتدنّس فالاول والثانـی غـیر متخلّصین الی عـالم النّور القدسی ای‌العقلی اصلا والثالث والرابع متخلصین الیه امّا سریعاً او بطیئاً وکلام‌المصنف یـدل علی ان القسم‌الثانی من الواصلین الی عالم العقل ولیس کذ لك[1]...»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود صدرالمتألهین‌برای‌علوم‌حقیقیه اهمیت فراوان قائل گشته وبه دست آوردن این رشته از دانش را مقدّمهٔ وصول به انوارقدسیّه وعقول مجرده بشمار آورده است. درنظروی کسی که از علوم‌حقیقیه دراین‌جهان بی‌بهره‌باشد ازاتّصال به‌انوارقدسیّه‌درعالم‌دیگرنیزمحروم‌خواهدبود آنچه‌صدرالمتألّهین دراین‌باب ابرازداشته به گونه‌ای‌دیگردر آثار یکی‌ازشاگردان وی منعکس گشته است.

۱ــ تعلیقات ملاصدرا شرح «حکمة‌الاشراق» چاپ‌سنگی ص ۴۹۶

عبدالرزاق لاهیجانی که هم داماد و هم از شاگردان برجستهٔ صدرالمألّهین می‌باشددر کتاب نفیس وپرمحتوای «گوهرمراد» علم کلام وحکمت رامقدمهٔ تصوّف دانسته‌است. وی براین‌عقیده است که‌اگر کسی ازعلم‌حکمت‌و کلام بی‌بهره‌باشددر سلوك باطنی ناتوان بوده و ادّعای وی در بارهٔ تصوّف مسموع نمی‌باشد عبارت عبدالرزاق لاهیجانی دراین‌باب چنین است:

«بدانکه‌جنس‌اختلاف‌علما درمعارف‌الهی‌منحصردرمتکلمیّت وحکمیّت است،واختلاف‌متکلّمیّت‌درمعتزلیّت‌واشعریّت. اماطریقهٔ‌تصوّف‌قسیم‌این‌اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در سلوك راه ظاهر و طریقهٔ نظر و استدلال است و حقیقت تصوّف نیست مگرسلوك راه‌باطن ، وغایت‌آنها حصول‌علم است‌وغایت این‌وصول‌عین، ودانسته‌شد که طریقهٔ سلوك باطن مسبوق است برسلوك ظاهر پس صوفی‌نخست‌یاحکیم‌باشد یامتکلّم، وپیش ازاستحکام علم‌حکمت و کلام‌وبالجمله بی‌استکمال طریقه‌نظر خواه بروفق‌اصطلاح علما وخواه‌بدون‌آن ، ادّعای‌تصوّف صیّادی‌وعوام‌فریبی؛ باشدوسخن درلفظ تصوّف ولغت صوفی‌نیست بلکه غرض سلوك معنوی است وطلب وصول حقیقی وفانی شدن از هر چه غیر اوست و باقی بودن بدو که حدیث. کنت سمعه وبصره اشاره بدان مرتبه است واخلاص وتقوی حقیقی درشرع عبارت ازآن منزله است[1]...»

عبدالرزاق لاهیجانی سخن‌خود را دراین‌باب به‌درازا کشانده است که مادر اینجا به‌نقل بخشی از سخن وی اکتفا نمودیم. همان گونه که مشاهده می‌شود این متکلم فیلسوف مسلك‌وحکیم متکلّم مآب براین عقیده است که بدون‌پیمودن‌طریقهٔ نظر واستدلال ، طیّ طریقهٔ باطن یك ادعای پوك وبی‌اساس بشمار می آید. در نظروی آنچه صوفیه به کشف و مشاهدهٔ آن نائل می‌شوند علوم نظریه نمی‌باشدزیرادست یافتن به‌علوم نظریهٔ‌بدون حدّ وسط دربرهان امکان‌پذیر نخواهد بود. لاهیجانی می گوید: آنچه اهل کشف آن را مشاهده می‌نمایند ، نتیجهٔ برهان بوده که‌ازغباراوهام‌وخیالات‌پاك‌ومنزّه می‌باشد. وی‌روی‌این‌نکته تاکیدمی گذارد

۱ــ کتاب «گوهرمراد» چاپ‌سنگی بدون‌شمارهٔ صفحه ، اوائل کتاب.

که آنچه ازراه کشف و شهود معلـوم می گردد درست همان چیزی است کـه از طریق برهان نیز معلوم می‌شود تنها تفاوتی که بین معلوم از راه کشف و معلـوم از طریق برهان وجود دارد این است که معلوم ازراه کشف بسیار جلّی وروشن‌است در حالیکه معلوم ازطریق برهان هر گز به‌آن در جه ازوضوح وروشنائی نمی‌باشد.

لاهیجانی می گوید : البته ممکن است برخی‌ازامور پیش لزآنکه ازطریق برهان به‌مرحلهٔ اثبات‌رسد ازراه کشف وشهود به‌منصّه‌ظهور وبروز رسیده باشد . ولی‌این واقعیت را نیزنمی‌توان نادیده انگاشت که حکم به‌صحّت و درستـی یك کشف‌ناچار بر اساس‌یك‌برهاق‌قطعی‌استوار می‌باشدبه‌همین جهت‌اگر کسی‌برخلاف مقتضای برهان قاطع ادّعای کشف وشهود نماید مستحـّق تکذیب خواهد بود.

صاحب« گوهرمراد» سرانجام به‌این نتیجه می‌رسد که حکمت اشراقـی یك طریقهٔ باطنی وسلوك معنوی است که مسبوق به طریقهٔ ظاهـری و روش استدلالی نیز مـی‌باشد . این حکیم بین حکمت اشـراقی و تصـّوف تفـاوت اساسی قائل نمی‌باشد. وی‌می گوید تنها تفاوتی که‌میان حکمت اشراقی وتصـّوف می‌توان‌قائل گشت این است که‌حکمت اشراقی دربرابر حکمت مشـّائی قرار گرفته درحالی که تصـّوف درمقابل علم کلام خودرا آشکار نموده است . به این ترتیب هنگامی کـه حکمای اشراقی واهل تصـّوف به ترتیب مشـّائیان و متکلـّمان را مورد انتقاد قرار می‌دهند مقصود آنان این است که این دو گروه تنها به‌طریقهٔ ظاهری اکتفا کرده و ازراه باطن غافل می‌باشند ، مشـّائیان ومتکلـّمان نیز به نوبهٔ خود حکمای اشراقی واهل تصـّوف را مورد انتقاد شدید قرار داده ومی گویند : این دو گروه ازطریقهٔ تحقیق وروش استدلال غافل مانده وقدم درراهی گذاشته‌اند که هم مبهم است وهم سرانجام آن ناپیدا می‌باشد .

حکیم لاهیجانی می گوید : درحقیقت هردو طایفه ازصدق گفتار برخوردار می‌باشند زیرا ترك باطن واکتفا کردن به‌ظاهر تقصیر و غرور است همان گونه که سیر در باطن بدون‌سلوك ظاهرنوعی قصور وگمراهی بشمار می‌آید. دراینجاباید گفت جمع میان طریقهٔ ظاهروباطن و اعتراف به‌صدق گفتار این دوطایفه هنگامی می‌تواند میسـّر گردد که انسان ذوالعینین بوده وبا دوچشم که یکی ظاهـری است

ودیگری باطنی به‌بررسی مسائل‌به‌پردازد .

ولی‌با کمال تأسّف‌می‌توان‌ادّعا کرد که قدرت مشاهدهٔ‌بادوچشم‌کارهمه کس نبوده‌وشمارهٔ کسانی که بادوچشم‌ظاهروباطن به‌عالم می‌نگرند بسیاراندك می‌باشد.

مسألهٔ‌تأویل نیز که‌حاکی ازباز گشت به‌اصل می‌باشد از دریچهٔ چشم باطنی انسان معنی‌خودرا بازمی‌یابدبه‌همین‌جهت‌است که خداونددرقرآن‌مجید علم‌تأویل رابه‌خود وراسخان درعلم اختصاص داده‌است. در ذیل آیهٔ هفتم از سورهٔ مبارکهٔ آل‌عمران آمده است :

« وَ ما یَعْلَمُ تَأْویلَهُ إِلَّااللهُ وَالرّاسِخُونَ فِی‌الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَ ما یَذَّکَّرُ إِلّا أُولُوا الْأَلْبابِ[1] ».

کسانی که اهل ظاهـر بوده و به گونه‌ای ساده وقشری به اشیاء مـی‌نگرند حقیقت را در مفاهیم تحت اللفظی کلمات جستجو کرده و از مرحلـهٔ محسوسات پای خودرا فراتر نمی گذارند. اهل باطن وطرفداران سلوك معنوی به عکس این اشخاص بوده وحقیقت‌راهمواره درباطن امورجستجو می‌نمایند.

بنابراین می‌توان گفت آنچه درنظراهل باطن حقیقت است درنظر اهل‌ظاهر مجاز به‌شمار می آید وآنچه در نظر اهل ظاهر حقیقت می‌باشد در نظر اهل باطن جز مرحلهٔ نازل ومجازی یك‌حقیقت چیزدیگری نمی‌باشد .

هگل فیلسوف معروف مغرب‌زمین دربارهٔ فلسفه عقیده‌ای ابراز داشته کـه تا اندازه‌ای به‌این‌مسأله نزدیك می‌باشد. این فیلسوف می گوید: دنیای‌فلسفه‌دنیائی است وارونه. زیرا آن چیزی راکه فلسفه حقیقت می‌داند درجهت خلاف آن چیزی است که عامّه مردم آن را حقیقت می‌پندارند .

در مجلد اول‌از آثار هگل چنین آمده است : فلسفه چیزی است که با لذات نهان روشن است. فلسفه فی‌نفسه نه‌برای عامّه ساخته‌شده‌است ونه‌قدرت گسترش درمیان عامّه را دارا می‌باشد. فلسفه به‌این‌جهت فلسفه است که درست نقطه مقابل فاهمهٔ معمول ومتعارف انسانی‌است. نسبت به‌این نوع فاهمه است که دنیای فلسفه

۱ــ قرآن مجید سورهٔ آل عمران آیهٔ ۷

دنیائی وارونه‌بشمارمی‌آید[1].»

مسأله‌ای راکه شخص‌هگل درمورد تفکّر فلسفی مطرح ساخته است‌عارف معروف ماحافظ شیرازی آن‌را در سطح بسیار وسیع و گسترده‌تر از آنچه هگل به‌آن رسیده مورد توجّه قرار داده‌است. درنظرحافظ آنچه انسان را به‌کام مراد رسانده وطعم مقصود را به ذائقه‌اش گوارا می‌سازد جز خلاف‌آمد عادت چیز دیگری نمی‌باشد. این‌عارف بزرك کام مرادخویش‌را درخلاف‌آمد عادت یافته و کسب جمعیت خاطر را در پریشانی زلف معشوق جستجومی‌نماید. این‌حقیقت عالی و عرفانی در این شعر حافظ منعکس می‌باشد .

این‌که پیرانه سرم صحبت یوسف بنواخت
اجر صبری است که در کلبهٔ احزان کردم
از خلاف آمد عادت بطلب کام که من
کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم[2]

آنجاکه حافظ از پریشانی‌زلف به جمعیّت خاطر می‌رسد از درون کثرت وپراکندگی‌ها نور وحدت را مشاهده‌کرده و از میان انبوه خارهای خلنده به تماشای چهرهٔ گل می‌نشیند، آنچه موجب این‌امرمی‌شود جز سنخیّت ذاتی انسان باعالم نور وتوجّه وی به این سنخیّت و کوشش‌در راه وصول‌به‌آن‌چیز دیگری نمی‌باشد به همین جهت است که سهروردی در این‌باب می گوید:

« و کلّما ازداد نوراً وضوءاً ازداد عشقاً و محبةً و ازداد غنیً و قرباً من نورالانوار[3].»

۱ـ این قطعه از متن آلمانی آثار هگل توسط یکی از دوستان وهمکارانم‌بدزبان فارسی ترجمه شد. جلد اول ص ۱۸۵

۲ـ «دیوان حافظ» چاپ‌کتابخانهٔ زوار ص ۲۱۷

۳ـ «شرح‌حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی‌ص ۴۹۷

محمد شریف نظام الدین احمد ابـن هـروی در مقـام تفسیر ایـن سخن سهروردی می گوید: مراد از «نور و ضوء» علم است ومراد از «عشق و محبت» میل و توجّه و خواهش است. یعنی نفس عالِم الهی متحلّی به اوصاف حسنهٔ مرضیّه در ایّام حیات هرچندادراك حقایق اشیاء می کند اورا میل وخواهش بـه عالم نور غالب می‌شود زیرا که محبّت ثمرهٔ معرفت‌است وهرچند محبّت حق بیشتر باشد عدم احتیاج به‌عالم برزخ و تقرّب به نورالانوار بیشتر می‌باشد زیرا که انجذاب به قدرمحبّت است ولذت وصال‌نیز به‌قدرعشق و محبّت است و از این کلام معلوم شد که مراتب ومدارج عارفان ازحدّ و عدّ زیاده است[1].»

نکتهٔ دیگـری که از این عبارت مستفاد می‌شود این است که عشق‌ومحبّت به‌هیچ وجه با عقل و علم منافات نداشته و آنها را نمی‌توان با یکدیگر نا سازگار بشمار آورد. کسانی از عرفا که احیانا از عقل‌انتقاد کرده‌اند مقصـودشـان عقـل سود پرست و مشوب به اوهام می‌باشد.

عقل خالص و آزاد از قیدسود پرستی به هیچ وجه بـا عشـق ناهـم‌آهنك نمی‌باشد. به‌همین‌جهت‌است که بزرگان عرفان محبّت را میوهٔ معرفت دانسته و عشق را عصارهٔ عقل بشمارآورده‌اند. هنگامی که کدورت‌های وسوسه وغباراوهام از چهرهٔ عقل زدوده شود، پرتو انوار عشق ظاهر می گردد.

سهروردی بر این عقیده است که نفس ناطقه چون عشق به اصل و محبت به مبدأ خود را دارا می‌باشد پس از رهائی یافتن از پراکندگی‌ها به عالم نور که سرچشمه حیات جاودانی است واصل می گردد.

این فیلسوف متـألّه از این اصل‌استفاده کرده و مسألهٔ تناسخ را در ایـن مورد مردود می‌داند. وی می گوید آن چیزی که نفس ناطقه را به جانب مبـادی و سرچشمهٔ نخستین آن جـذب می‌نماید بسیار نیرومندتراست‌ازآن چیزهائی که

۱ــ کتاب «انواریه» انتشارات امیرکبیر ص ۱۶۷

می‌توانند نفس آدمی‌را بسوی نیروهای‌ظلمانی ومقهور شده‌سوق دهندعین‌عبارت وی دراین‌باب‌چنین‌است:

« والنورالمتقوی بالشوارق العظیمة العاشق لسنخه ینجذب الی‌ینبوع الحیاة والنّور ولاینجذب الی‌مثل‌هذه الصیاصی ولایکون له نزوع الیها[1]...»

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی تناسخ را مردود دانسته و انتقال نفس را از یك بدن به بدن دیگر جایز ندانسته است ولی آنچه باعث شگفتی است این است که وی دربارهٔ تناسخ و نقل اقوال‌حکمادراین باب بگونه‌ای سخن می گوید که گوئی خود نیز دراین مسأله باآنان هم‌آهنك می‌باشد.صدرالمتألّهین دراینجاابراز تعجب کرده‌ومی گوید . بااین که سهروردی به عالم هور قلیا و اشباح مثالیه سخت معتقد می‌باشد از عهدهٔ توجیه و تفسیر سخن قدما در بارهٔ تناسخ به‌خوبی‌برنیامده‌است.

این فیلسوف بزرك شیخ‌الرئیس ابن‌سینا را نیز در مورد حلّ مسألهٔ تناسخ وتفسیر کلام قدما دراین باب ناتوان دانسته است.صدرالمتألّهین‌می گوید اگرچه ابن‌سینا بوسیلهٔ ذکاوت و هوش سرشار خود به مرموز بودن سخن قدما درباب تناسخ توجه کرده است ولی چون به جهان جسمانی دیگری غیر از جسمانیّت این جهان قائل نمی باشد ازعهدهٔ حلّ این مسأله برنیامده است . آنچه درعبارت صدرالمتألّهین جلب‌توجه می‌نماید این است که‌وی نیز مانند شیخ شهاب الدین سهروردی برای‌سخنان فلاسفهٔ قدیم اهمیّت فراوان قائل گشته ومعنی سخن آنان را همواره در پرده‌ای از رمز و راز مستور می‌داند .

۱ــ «شرح‌حکمت‌الاشراق» چاپ سنگی‌ص۴۹۷

این فیلسوف بزرك ذکاوت و هوش ابن سینا را از این جهت مورد ستایش قرار داده که وی ازمرموز بودن سخن فلاسفهٔ قدیم در باب تناسخ آگاه بوده است. صدرالمتألّهین در تعلیقات پرمایه وسودمندی که بر کتاب «حکمة‌الاشراق» نوشته است عین عبارت ابن سینارادربارهٔ تناسخ راجع بهدیدگاه قدما نقل کرده‌و تفسیر او را برسخنان قدما نادرست دانسته است. صدرالمتألّهین در تعلیقات حکمة‌الاشراق عین عبارت ابن سینا را ازمتن رسالهٔ «اضحویه» وی نقل کرده‌است[1] این رساله یکی از رسائل مهم بوعلی‌سینا است که در بارهٔ معاد به رشتهٔ تحریر درآمده است.

ما در اینجا عین عبارت ابن سینا را در باب تناسخ از ترجمهٔ رسالهٔ اضحویهٔ وی که بوسیله یك مترجم نامعلوم به زبان فارسی ترجمه گشته است جهت اطّلاع خواننده نقل می کنیم:

«... واما اهل تناسخ چند گروهند: گروهی روامی‌دارند بازآمدن نفس بر هرجسمی که باشد اگرحیوان باشد و اگرنبات. و گروهی می گویند هرآینه باید که حیوان باشد و گروهی می گویند که روا نباشد که نفس مردم جز باکالبد مردم آید و این گروه دیگر باره به دو گروه‌اند:

گروهی می گویند که: نفسی که بدبخت باشد و دانش حاصل نکرده باشد واجب آن است که باز به بدن آید تا تمام شود و مستعدّ کاری شود. و گروهی می گویند که جملهٔ نفوس را تناسخ واجب است اگر بدکردار باشد و دانش حاصل نکرده باشد به آن کالبد آید که پیوسته در رنج و غم و محنت باشد واگر علم و دانش حاصل کرده باشد نیکبخت است به‌کالبدی‌آید که در نعمت‌و راحت باشد. و ازتناسخیان جماعتی که به قرآن گرویده‌اند این آیت که:

۱- «شرح حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی ص ۴۷۸ تعلیقات ملاصدرا

«وما من دابّة فی‌الارض ولا طائر یطیر بجناحیه الاّ امم امثالکم[1].» بر مذهب خویش تفسیر کنند و می گویند ایشان امثال مااند یعنی روا باشد که نفس مردم در کالبد مرغ آید بعد از مفارقت از کالبد مردم بدان تفصیل که بیان کردیم.

واین آیت دیگر که گفته است «حتّی یلج الجمل فی سمّ الخیاط[2]» مراد آن است که نفس بدکردار پیوسته از بدنی به بدنی لطیف‌تر می‌شود تا صافی شود وچنان شود که در کالبد کرمی خُرد آید که ازخُردی درسوراخ سوزن تواندشد، این‌جمله دربیان مذاهب است درتناسخ وحقیقت آن، وآنچه ازحکما دراین باب نقل کرده‌اند همه رموز است و اشارات وغرض آن است که به فهم مردم عامّه نزدیك باشدتا چون ایشان بدانند و تصوّر کنند از بدکرداری باز ایستند. و از بعضی حکما نقل کرده اند که گفته اند: که هرنفس که‌بدکرداربا‌شدآمدن‌اوبعداز آنکه از کالبد مفارقت کند باز به بدنی دیگر باشد که مانند او است درآن خصلت بد تا آنکه اگر بدکرداری او از روی میل و شهوت بود، به بدن خوکی‌آید و اگر از روی خشم وایذاء ورنج مردم باشد، به‌کالبد شیری آید واگربدکرداری او درمعاملت بامردم بوده است واواول قصاربود بعداز مفارقت، تناسخ اودر کالبد ماهی باشد واگر صیّاد بوده است به‌کالبد آن نوع‌آید که وی صید کردی.

وبعضی گویند که نفس بدکردار را بعداز مفارقت درجانب جنوب‌وشمال به غایت سرما و گرما عقوبت کنند،و این ومانند این ازحکما همهٔ اشارات است و برای‌آن گفته‌اند که عوام ازبدکرداری منزجرشوند. واگر ایشان ازحقیقت معاد چنانکه هست بیان‌کنند تصور نتوانند کرد و گمان کنند که‌آنچه می گویند محال

۱ــ سورهٔ انعام آیهٔ ۳۸

۲ــ سورهٔ اعراف آیهٔ ۴۰

است[1]. »

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا سخنان حکمای سابق رادرباب تناسخ برنوعی اشاره ورمزحمل کرده واشاره ورمز آنهارا نیز جـز مناسبت وقرابت با فهم عامـهٔ مردم چیـز دیگری بشمار نیاورده است. این فیلسوف براین عقیده است که حکمای سابق راجع به معاد وتناسخ درخـور فهم عوام ومتناسب باادراك تودهٔ مردم سخن گفته‌اند زیرا اگر آنان ازحقیقت معاد بدان گونه که درنفس‌الامرمتحقّق است سخن می گفتند تودهٔ مردم ازفهم آن عاجز مانده و درنتیجه مبادرت به‌انکار می‌نمودند.

ازآنچه ابوعلی‌سینا دراین باب ابراز داشته به‌روشنی معلوم‌می‌شود که وی در بارهٔ جسمانی بودن معاد دچار تردید گشته وتحقّق‌جسمانیت‌را درغیـراین‌عالم با عقل‌خویش‌سازگار نمی‌داند. ابن‌سینا در کتاب‌معروف خـود «شفا» نیـز دربارهٔ مسألـهٔ معـاد سخن گفتـه و نـوع جسمانـی آن را قابل اثبات با عـقل و برهان بشمار نیاورده است.

عین عبارت وی‌دراین‌باب‌چنین‌است:

«...یجب‌ان‌یعلم ان‌المعادمنه ما هو منقول فی‌الشرع ولا سبیل‌الی اثباته الا من‌طریق‌الشریعة وتصدیق خبرالنبی ﷺ وهوالّذی للبدن عنـدالبعث و خیرات البدن وشروره‌معلومة لایحتاج‌الی‌تعلّم‌وقد بسطت الشریعة الحقّة الّتی‌اتانابها نبیّنا وسیّدنا ومولانا محمد ﷺ حال‌السعادة والشقاوةالّتی بحسب‌البدن؛ومنه‌ماهومدرك بالعقل‌والقیاس‌البرهانی‌وقدصدقته‌النبوّة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقیاس اللّتان للأنفس وان کانـت الاوهـام منّا

۱ــ ترجمهٔ رسالهٔ « اضحویه » شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا،ازمترجمی‌نامعلوم‌انتشارات بنیاد فرهنك ایران ص ۱۴

تقصر عن تصوّرها الآن لما توضح من العلل[1]...»

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود ابوعلی سینا در بابت معاد جسمانی طریق عقل را مسدود دانسته و راه اعتقاد به آن را تنها شریعت و تصدیق خبر پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم بشمار آورده است. وی در بارهٔ معاد روحانی به تفصیل سخن گفته و اعتقاد به آن را مقتضای عقل و قیاس برهانی دانسته است.

تفاوت میان معاد و تناسخ

مسأله تناسخ از جمله مسائلی است که در تاریخ اندیشهٔ بشر ریشه داشته و بسیاری از فیلسوفان دوران باستان نیز آن را مورد بررسی قرارداده اند، سابقه این مسأله و گسترش آن در میان اهل اندیشه به اندازه‌ای است که هرگز نمی‌توان به آسانی آن را نادیده انگاشت. اعتقاد به اصل تناسخ یکنواخت و یکسان نبوده و هر گروه از کسانی که به این اصل باور داشته‌اند به گونه‌ای خاص آن را مورد تفسیر و توجیه قرار داده‌اند.

رسوخ اندیشه تناسخ در درون بسیاری از مکاتب و مذاهب قدیم معلول این است که برخی از متفکّران به تفاوت اساسی میان معاد و تناسخ پی نبرده و در مورد این دو مسأله به نوعی خلط و اشتباه دچار گشته اند. در بارهٔ تناسخ و نفوذ آن در درون مذاهب جمله‌ای بر سر زبان‌هاست که بسیار جالب توجه می‌باشد.

آن جمله این است که گفته می‌شود: هیچ مذهب و طریقه‌ای به منصّه ظهور نرسیده مگر این که جای پای تناسخ در آن قابل مشاهده می‌باشد « مامن مذهب الا وللتناسخ فیه قدم راسخ»

سهروردی بر این عقیده است که بسیاری از حکمای قدیم پیرو طریقه تناسخ بوده و پیکر انسان را باب الابواب و دروازهٔ حیات همهٔ پیکرهای عنصری بشمار

۱ــ «الهیات شفا» چاپ سنگی ص ۵۴۴

می‌آورده‌اند. معنی این سخن آن‌است که حقیقت نفس ناطقه درمراحل نزول و وهبوط خود، نخستین بار در قالب پیکر آدمی فرود آمده و با اکتساب هیئت‌های گوناگون و برحسب مناسبت‌های متعدد درپیکر سایر حیوانات انتقال می‌یابد. به عبارت دیگر گفته‌می‌شود نفس‌ناطقه پس از نزول وپیوستن به پیکر انسانی به کسب هیئت‌های گوناگون پرداخته‌و با کسب هیئت‌های مختلف‌اعمّ ازنورانی یا ظلمانی به پیکرهائی که متناسب‌بااین‌هیئت‌هاباشند انتقال می‌یابد.

این سخن دارای لوازم وآثاری است که اگر کسی آن‌را بپذیرد ناچار باید لوازم و آثار آن‌را نیز بپذیرد. یکی از لوازم و آثار این سخن آن‌است که گفته می‌شود جزانسان‌هیچ گونه حیوان دیگری‌درجهان‌موجود نبوده وانواع گوناگون حیوانات جز انسان منسوخ چیز دیگری نمی‌باشند. حیوان نوعی است که منحصر به انسان می‌باشد. ولی برخی از افراد انسان‌منسوخ گشته و سایرافراد نیز درآینده و بطور متوالی منسوخ خواهند شد این نکته را نیز نباید فراموش کرد که منسوخ شدن انسان درنظرقدما لزوماً به‌معنی‌انتقال‌یافتن‌به‌پیکر حیوانات نمی‌باشد.

این گروه براین عقیده‌اند که نفس ناطقه اگر نتواند خودرا به‌مقام کمال رسانده و از مرحله نقص خارج گردد ناچار درپیکر یک‌حیوان که باخُلق‌و خوی وی سنخیّت دارد انتقال‌می‌یابد ولی‌اگر همین‌نفس‌ناطقه خودرا به ذروهٔ کمال برساند از این جهان رها گشته‌وبه منبع نورواصل‌می گردد.

پیروان طریقه تناسخ برای اثبات مدّعای خود به‌یک‌سلسله براهین متوسّل گشته‌که اهمّ آن براهین به ترتیب زیر می‌باشد: دور ازحقیقت نیست اگر گفته شود نفوس ناطقهٔ انسانی جواهری‌را تشکیل می‌دهند که بطور کلی از مادّه ومدّت مجرّد می‌باشند. این سخن‌نیز دور از حقیقت نیست اگر گفته شود نفس ناطقهٔ انسانی‌پس‌ازمرگ و انقضاء مدت‌زندگی، ازبدن‌وی‌جدامی گردد.

در اینجا مقدّمهٔ دیگری نیز بر مقدّمات مزبور اضافه گشته و گفته شده است

ابدان مردهٔ انسان‌ها محدود ومتناهی نمی‌باشند . پس از اعتراف بـه صحّت این مقدّمات این سؤال مطرح می‌شود که‌آیا نفـوس جدا گشته از ابدان، متناهی‌اند یاغیـر متناهی ؟

درپاسخ‌این‌سؤال اگر گفته‌شودنفوس‌جدا گشته ازابدان، محدود ومتناهـی نمی‌باشند لازمه‌آن این خواهد بود که امور غیرمتناهی هم‌اکنون وبالفعل تحقّق پذیرفته باشد واین امرازجمله امورِ محال بشمارمی‌آید.ولی اگر گفته‌شود نفوس جـدا گشته از ابـدان متناهـی بشمار می‌آیند دراین صورت چـاره‌ئی نیست جز این که به وقوع تناسخ وصحت آن اعتراف نمائیم. زیرا متناهی بودن نفوس‌جدا گشته ازابدان و غیـر متناهـی بودن ابدان مردگان مستلزم تناسخ وانتقال نفوس در ابدان می‌باشد.

این‌استدلال بر این اصل استوار است که نفس‌ناطقه پیش ازبدن و مستقّل از آن موجود بوده وبا حدوث بدن حادث نشده‌است. ولی اگـر کسی حـدوث نفس را به حدوث بدن دانسته وآن‌را قبل از بدن موجـود نداند این استدلال‌را ناقص‌دانسته و هیچ گونه اصل و اساسی بـرای‌آن قـائل نمی باشد. سهـروردی می گوید یوذاسف و حکمای مشرقی پیش از وی‌به‌باب‌الابواب‌بودن انسان‌اعتقاد داشته اند.

به این‌ترتیب حکیم اشراقی ما این گروه از حکمای سابق را پیرو طریقـه تناسخ بشمار آورده است. وی دربارهٔ هویّت وشخصیت تاریخی‌یوذاسف سخن نگفته، همانگونه که دربارهٔ شخصیت تاریخی‌بسیاری از حکمای قدیم نیزازاظهار نظرخودداری کرده‌است.

قطب‌الدین شیرازی یوذاسف را یك حکیم تناسخی اهل هندوستان دانسته است. وی مـی گوید برخـی اوراز اهل بابـل دانسته‌اند. بعید بنظر نمی رسـد که یوذاسف حکیم، همان بودا بوده است که از سرزمین هند برخاسته و بیشتر

پیروان وی را مردم چین و ژاپن تشکیل می‌دهند.

سهروردی اگرچه بسیاری از حکمای پیش از زمان یوذاسف را پیرو طریقهٔ تناسخ دانسته، ولی وی نام آنان را در این مورد ذکر نکرده است. قطب الدین شیرازی بر این عقیده است که این دسته از حکیمان بیشتر از سرزمین بابل و ایران و هندوستان و چین بوده‌اند. امیل بریه [1] که یکی از استادان تاریخ فلسفه در دانشگاه پاریس فرانسه است می گوید :

«اعتقاد به‌تناسخ ارواح در اجساد انسان‌و حیوانات نیز که به موجب‌سندی بسیارقدیمی به‌فیثاغورس نسبت‌داده‌شده نتیجه‌تفکّرفلسفی‌این‌حکیم‌نبوده‌است، بلکه از عقاید رایجه در نزد اقوام اولیّه که تولد را جز حلول درجسم جدیدی نمی‌دانسته‌اند بشمار می‌رفته وبه قصص شایعه در بین عامّه که بر حسب آنهانفس از جسد خود خارج می‌شود تا در حیوانی یا در شیء بی روحی مقرّ گیرد ارتباط داشته است .

و اصل تاریخی آن را هر گز به دقت نمی‌توان معیّن ساخت، سرانجام باید گفت که تعلیم حرمت گوشتخواری اگر بتوان‌آن را جزء عقاید اولیهٔ این مذهب محسوب داشت از همان اعتقاد به‌وحدت جمیع موجودات زنده که منشاء اعتقاد به تناسخ است ناشی‌می‌شده است[2]».

نحله فیثاغوری فقط جنبهٔ علمی و فلسفی‌نداشت‌بلکه نهضتی دینی وسیاسی و اخلاقی بشمار می‌رفت و درپی تأسیس جمعیتی به‌قصدتبلیغ‌مرام خود وتحصیل قدرت درمدن ایتالیای جنوبی بوده است. اتخاذ نظر صحیح در بارهٔ این نهضت که

۱- Emile Brehier

۲- «تاریخ فلسفه دردورهٔ یونانی» تالیف امیل بریه ترجمه علی مراد داودی ص ۶۳ انتشارات دانشگاه تهران

جریانی بسیار پیچیده دارد، دشوار است. اولاً باید گفت که زندگی خود فیثاغورس جز از راه افسانه‌هائی که از همان اوائل در بارهٔ او پرداخته شد شناخته نیست ثانیاً تاریخ حوزه فیثاغوری مرکّب از دو دورهٔ متمایز است که نخستین از بدو تأسیس آن در کرتن مقارن ۵۳۰قبل ازمیلادتازمان مرگ افلاطون (۳۵۰ ق م) دوام یافته و دومین که حوزهٔ فیثاغوری جدیداست مقارن اول میلادی آغاز شده است.

آرائی که بطور کلی مانند نظریه تناسخ و غیره به فیثاغوریان دورهٔ اول منسوب شده است، حاوی تناقض‌هائی چنان آشکار است که إسنادآنها فقط به شخص فیثاغورس ممکن نیست[1]. به همین جهت است که تاریخ نویسان به طبقه‌بندی آنها اکتفا کرده‌و از تعیین مناسبات آنهابایکدیگر سرباز زده‌اند.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکرشدمعلوم می‌شود تعیین تاریخ اندیشه تناسخ بطور دقیق و بگونه‌ای قطعی، کار چندان آسانی نمی‌باشد. آنچه بطور مسلّم می‌توان گفت این است که طریقهٔ تناسخ و اندیشهٔ انتقال نفس به ابدان گوناگون، اززمان‌های بسیارقدیم در میان متفکّران مطرح بوده واشخاص بسیاری نیز آنرا پذیرفته بودند.

سهروردی نیز این عقیده را به حکمای قدیم منسوب کرده و از تعیین دقیق تاریخ پیدایش آن خودداری کرده است همانگونه که در آغازاین مبحث یادآوری شد در آثار برخی ازمتفکّران قدیم بین مسألهٔ تناسخ و مسألهٔمعاد نوعی خلط و اشتباه رخ داده واین دو اندیشه بطوردقیق از یکدیگر متمایز نگشته‌اند. بایدتوجه داشت که خلط‌این دو مسأله و عدم تمایزمیان آنها می‌تواند موجب گمراهی‌های بسیار و بدآموزی های فراوان درعالم اندیشه و عمل گردد. برای رفع هرگونه خلط میان این دو مسأله باید معیار وضابطه هریك از آنها را مورد بررسی دقیق

۱- «تاریخ فلسفه دردورهٔ یونانی» تالیف امیل بریه ترجمه علی‌مراد داودی ص ۶۲ انتشارات دانشگاه تهران

قرار داد.

انتقال روح از عالم شهادت به عالم غیب، ملاك وضابطه اساسی اصل معاد بشمارمی‌آید. در حالیکه در مسأله تناسخ انتقال روح و تردد آن ضمن ابدان گوناگون در همین جهان، مورد توجه وارزیابی‌اندیشمندان قرار گرفته است. در اینجا باید یادآور شدکه عالم شهادت عبارت است از جهانی‌که موجودات آن از طریق حواس ظاهرهٔ انسان قابل ادراك و بررسی‌می‌باشد.

برخلاف این عالم، عالم غیب عبارت است از عالمی‌که تنها از طریق حواس باطنی قابل ادراك و وصول می‌باشد. به این‌ترتیب در مورد مسأله معاد، انتقال از یك عالم به عالم دیگر و ارتحال از یك نشئه به نشئه آخر سخت معتبر می‌باشد. جای هیچ گونه تردید نیست که در مورد مسأله معادآنچه بعنوان عالم دیگر مورد بحث و گفتگو است درطول عالم شهادت بوده و به هیچ وجه با این عالم هم‌عرض و در یك درجه نمی‌باشد.

در مورد مسأله تناسخ وضع به این منوال نبوده و طولی بودن عوالم یا نشآت معتبر نمی‌باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت درمورد مسألهٔ تناسخ اگرچه اصل انتقال معتبراست ولی تعدّد عوالم و نشآت ودر طول یکدیگر بودن آنها به هیچ‌وجه معتبر نمی‌باشد .

به این ترتیب در مذهب‌اهل تناسخ انتقال روح از یك کالبد به‌کالبددیگر نوعی تناسخ بشمار می‌آید، اگر چه کالبد دوم از جهت درجهٔ وجودی در همان عالمی‌قرار گرفته‌باشد که‌کالبد نخست در آن تکوّن پذیرفته است.بطورمثال انتقال روح از کالبد نوعی از حیوان‌به کالبدنوعی دیگر که ازنوع نخست برتر یاپست‌تر است تناسخ است درحالی که دونوع ازحیوان دریك عالم زندگی کرده وتفاوت میان‌آنها تنها از طریق‌صورت‌نوعیه‌آنهامی‌باشد.

بنابراین‌تناسخ‌عبارت‌است‌از‌انتقال‌روح‌ازیك کالبدمادّی‌به‌کالبدمادّی‌دیگرودر

این نقل و انتقال حدّیقف و نقطهٔ پایانی نیز متصوّر نمی‌باشد.

در بارهٔ انتقال روح و تردد آن ضمن ابدان و کالبدهای مختلف اصطلاحاتی در آثار حکما آمده که توجه به آنها می‌تواند روشنگر برخی ازمسائل باشد. این اصطلاحات به نوع انتقال و کالبدی که روح به آن انتقال می‌یابد ناظرمی‌باشد. بطور مثال اگر روح آدمی از یك کالبد انسانی به کالبد دیگر که آن نیز دارای صورت آدمی‌است انتقال‌یابد، آن‌را نسخ می‌نامند.

ولی اگرروح آدمی از کالبد انسانی‌به کالبد حیوانی دیگر که فاقدصورت انسانی‌است انتقال یابد، آن رامسخ نام‌می گذارند. این انتقال اگر از کالبدانسانی به جسم نباتی انجام پذیرد آن‌را فسخ و اگرهمین انتقال به جسم جمادی‌صورت تحقّق‌پذیرد آن‌را رسخ می‌نامند.

به‌این ترتیب عناوین چهار گانهٔ نسخ‌و مسخ و فسخ و رسخ صورت‌های گوناگون تناسخ‌را آشکار می‌سازد. صدرالمتألّهین این اصطلاحات را از کتب مختلف حکمت جمع‌آوری کرده و در تعلیقهٔ خود بر حکمةالاشراق بکار برده است. عبارت وی دراین‌باب چنین‌است؛

«... فالانتقال من‌بدن انسانی‌الی‌مثله یسمی نسخاًوالی حیوان آخر یسمّی مسخاً والی نباتی فسخاً والی جمادی رسخاً...[1]»

همان‌گونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود. صدرالمتألّهین درمورد مسألهٔ تناسخ چهار اصطلاح بکار برده که هریك از آنها بیانگر نوعی خاص از تناسخ می‌باشند. باید توجه داشت که‌درمورد مسألهٔ تناسخ همان‌گونه که می‌توان جنبهٔ صعود و ارتقاء را در نظر گرفت، می‌توان‌جنبهٔ نزول و انحطاط را نیزمطمح نظر قرار داد.

صدرالمتألّهین بر این عقیده‌است که آنچه‌سهروردی از یوذاسف‌وحکمای

۱- «تعلیقهٔ حکمةالاشراق»چاپ سنگی ص ۴۷۶

مشرق قبل‌از وی‌نقل کرده تنها به تناسخ نزولی ناظرمی‌باشد. ولی‌در نظر صاحب حکمت‌متعالیه، جماعت اخوان الصفا به‌تناسخ صعودی معتقد بوده و آن را مورد تأکید قرار میدادهاند. حکیم بزرك شیراز، مانند بسیاری ازحکمای دیگر تناسخ را مطلقاً ممتنع دانسته و برهان محکمی نیزدر این باب اقامه نموده است.

خلاصهٔ آن برهان این است که: بنابر اصل حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن نفس ناطقهٔ‌آدمی، تکوّن هرجسمی از اجسام مادّی در این عالم از مرحلهٔ قوّه آغاز گشته و بطور تدریجی مراحل گوناگون‌فعلیّت و کمال را یکی پس از دیگری می‌پیماید.

باید توجه داشت که طبق اصل مزبور ترکیب هیولا و صورت‌یك ترکیب اتّحادی است که انفکاك و جدائی میان آنها به هیچ وجه میسر نمی‌باشد به این ترتیب وجود مادّه به صورت فعلیهٔ آن وابسته است واین همانی و هویّت صورت فعلیه به مادّه‌ای که حامل لوازم تشخّص آن است پیوسته‌می‌باشد. معنی این سخن آن است که هر گاه مادّه‌ای تکوّن پذیرد یك‌صورت فعلیه‌ای که ازهرجهت با آن سنخیّت و مناسبت داشته‌باشد نیز تکوّن می‌پذیرد. و بالعکس هر گاه‌ماده‌ای به نابودی و اضمحلال گراید صورت فعلیهٔ آن نیز نابود می گردد. شاید اغراق نباشد اگر گفته شود تکوّن وپیدایش مادّه عین تکوّن و پیدایش نوعی‌صورت است، همان گونه که نابودی مادّه عین نابودی نوعی صورت است.

دراینجا یادآوری یك نکته بسیارضروری بنظرمی‌رسدو آن‌نکته‌این‌است که صورت‌فعلیه مادام که فعلیّت مادّه‌را تشکیل داده‌و کمال وجودی‌آن بشمارمی آید، محکوم به احکام مزبورمی‌باشد. ولی این‌سخن منافی‌این‌نیست که‌صورت‌ازجهت دیگری که فعلیّت یك‌مادّه بشمار نمی‌آید ، مکتفی به ذات خود بوده و از مادّه بی‌نیاز باشد . البته این سخن در نوعی دیگر از تطوّرات وجود

و نشآت هستی و شاید پس از پایان استکمال مادّی می‌تواند صادق باشد.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به‌آسانی می‌توان گفت: نفس از آن جهت که نفس است نوعی صورت فعلیه می‌باشد، همان‌گونه که بدن از آن جهت که بدن است نوعی مادّه بشمار می‌آید. به‌این ترتیت نفس در آغاز پیدایش و مبداء تکوّن خود، بالفعل صورت طبیعیه و بالقوّه نفس ناطقه می‌باشد.

این سخن در مورد پیدایش صورت طبیعیه نیز صادق است زیرا هریك از صورطبیعیه در آغاز پیدایش و مبدء تکوّن خود، اگرچه بالقوّه خود همان صورت طبیعیّه می‌باشد ولی بالفعل عبارت است‌ازصورت‌طبیعیه‌ای که ازصورت طبیعیهٔ مذکور در فوق پست‌تر و پائین‌تر است. این ترتّب بالفعل و بالقوّه که میان صور طبیعیه موجود است همچنان ادامه می‌یابد تا جائی که جز مادهٔ اولی چیز دیگری صادق نباشد.

در اینجا علاوه بر مقدّمات مزبوره این واقعیّت را نیز نباید از نظر دور داشت که طبیعت از هر گونه طفره بر کنار بوده و مادام که مراحل وجودی نوع پائین‌تر را پشت سر نگذاشته باشد به مراحل وجودی نوع بالاتر قدم نمی گذارد.

اکنون که صحّت این مقدّمات به اثبات رسید به‌آسانی می‌توان ادّعا کرد که هیچ‌یك‌ازنفوس‌ناطقه آدمی‌تحقّق‌نمی‌پذیردمگراین که‌مراحلی‌ازاستکمال‌های جوهری را پشت‌سر گذاشته و مراتبی از فعلیّات و کمالات نفسانیت را بدست آورده باشد. حصول این فعلیّات‌و کمالات‌از طریق حرکت‌جوهری و به اسلوب لبس بعد لبس ضمن‌مراحل گوناگون جمادی و نباتی و حیوانی انجام پذیرفته است. به این ترتیب نفس ناطقه ازجهت این‌که دارای افعال و انفعال‌های بسیاری است از نوعی‌فعلیّت وتحصّل‌وجودی‌برخوردارمی‌باشد.

اکنون اگر نفس ناطقه پس از وصول به این مرتبه از فعلیّت خود، دومرتبه از طریق تناسخ به کالبد مادّی دیگری انتقال یابد مستلزم این خواهد بود که فعلیت به قوّه و شدّت به ضعف باز گشته و نظام آفرینش وارونه گردد.[1]

و در اینجاست که باید شعر مولوی جلال‌الدین رومی را شاهد صدق این سخن آورد. آنجا که گفته‌است:

هیچ انگوری دگر غوره نشد　　هیچ میوه‌ی پخته با کوره نشد

حدوث نفس به حدوث بدن است

در مبحث مربوط به معاد و تناسخ یادآوری شد که براهین اثبات تناسخ تنها هنگامی می‌تواند مطرح باشد که نفس ناطقه پیش از بدن و مستقّل از آن، موجود باشد. به این ترتیب اگر کسی حدوث نفس را به حدوث بدن دانسته و آن‌را قبل از بدن موجود نداند، براهین اثبات تناسخ در نظر وی ناقص و مخدوش خواهد بود.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی از جمله کسانی است که آشکارا استقلال و موجود بودن نفس را پیش از بدن، مورد انکار قرار داده و آن را حادث به حدوث بدن دانسته است.

این فیلسوف اشراقی در بسیاری از آثار فارسی و عربی خود راجع به این مسأله سخن گفته و آن‌را مورد تأکید قرار داده‌است.

عین عبارت سهروردی راجع به این مسأله در کتاب «الواح عمادی» به ترتیب زیر است: « قاعده ـ بدان که نفس پیش از بدن متصوّر نیست زیرا که پیش از بدن یا بسیار باشد یا یکی، اگر بسیار باشد، بسیاری بی‌ممیّز متصوّر نیست، و پیش از بدن ممیّزی که به‌واسطهٔ بدن حاصل می‌شود از افعال و حرکات و ادراکات متصوّر نیست وصفتی که لازم نوع باشد بدو تمیّز حاصل نشود زیرا که در همه یکسان باشد؛

۱ـ تعلیقات ملاصدرا بر «حکمة الاشراق» چاپ سنگی ص ۴۷۶

ویا یکی پیش از بدن، وچون ابدان حاصل شود، یا همه راآن یك‌نفس باشد ویا پاره شود اگر همه آن یکی بود باید که هرچه یکی داند همگنان در آن‌دانش انباز باشند و نه چنین است.

و اگر بسیاربود، بعد از آن‌که یکی بوده باشد،پس جسم باشد نه نفس. و برهان قائم شد بدان که نفس جسم نیست. پس نفس حادث می‌شود به حدوث بدن و بر مصداق این دعوی گواهی می‌دهند آیات نفخ مذکوره وروایت دیگر چنان‌که فرمود که «فأرسلنا الیها روحنا[1]» تاآنجا که گفت «لاهب لك غلاما زکیا[2]» و آیتی دیگر که «ثم انشأناه خلقاً آخر[3]»

بعد از یادکردن ترکیب بدن. وحدّ نفس‌ناطقه‌آن است که‌جوهری‌است که ادراك معقولات کند و درجسم تصرّف کند و نوری است‌از انوار حق تعالی قائم نه در جای. پاکا خدایا آفرینندهٔ عجایب و مبدع هویات و پیدا کنندهٔ‌آیات و خداوند عالم، بخشندهٔ حیات، او راست حکم ورجوع هم بدوست«فتبارك‌الله احسن الخالقین.[4]»

همان‌گونه‌که درعبارت مزبور مشاهده می‌شود سهروردی وجود نفس را پیش از بدن مورد انکار قرار داده و استقلال انفکاکی آن را از بدن جایز نمی‌داند.

این فیلسوف اشراقی درکتاب دیگر خود که آن‌را نیز به زبان فارسی به‌رشتهٔ تحریر درآورده، این‌مسأله رامورد بررسی قرار داده و با عباراتی فصیح و شیرین به توجیه آن پرداخته است. عین عبارت وی در این باب

۱ــ «سورهٔ مریم» آیهٔ ۱۷

۲ــ «سورهٔ مریم» آیهٔ ۱۹

۳ــ «سورهٔ مؤمنون» آیهٔ ۱۴

۴ــ «مجموعه‌آثار فارسی» شیخ اشراق«الواح عمادی» ص۱۳۴ چاپ‌تهران

چنین است:

« : بدان که نفس پیش از بدن موجود نباشد، که اگر پیش از این موجود بودی نشایستی که یکی بودی و نه بسیار، واین محال است. اما آن که نشاید که نفوس پیش ازبدن بسیار باشند ازبرای آن است که همه درحقیقت آن که نفس مردمی اند مشارك و ازیك نوع اند، وچون بسیار شوند ممیّز باید . و پیش از بدن افعال و ادراکات واختلاف هیآت بدنی نیست تافرق کند میان ایشان وآنچه حقیقت نفس اقتضا کند در همه یکی باشد. پس بسیارنتواند بودن.

و اما آن که نشاید که همهٔ نفس‌هاپیش ازبدن یکی باشد، که اگر پاره شود و قسمت پذیر گردد جسم باشد و ماگفتیم که محال است. واگر همچنان یك‌نفس بماند و در جملهٔ ابدان مردم تصرّف کند پس هرچه یکی داند باید که همه دانند، زیرا که همه را یك نفس باشد ونه چنین‌است. پس ظاهرشد که نفس پیش از بدن نتواند بود که هردو بهم حاصل شوند و میان ایشان علاقه‌ای است عشقی و شوقی نه چون علاقه اجسام و اعراض. [1]»

سهروردی در کتاب پرمایه و گرانقدر«حکمةالاشراق» خود نیز راجع به حدوث نفس و عدم وجود آن قبل از بدن، به تفصیل سخن گفته و این مدّعا را از چندین طریق به اثبات رسانده. است وی‌در طریق اول می گوید:

هریك از اشخاص انسانی که در این جهان زندگی‌می کند درازای‌حقیقت و ذاتی است که به خویشتن خویش و احوال خود آگاهی دارد، این آگاهی به‌گونه‌ای است که به ذات شخص اختصاص داشته و ذات شخصی همواره برای سایر مردم پوشیده می‌باشد با توجه به این مقدّمه به‌آسانی می‌توان گفت نفوس

۱ــ «مجموعه آثار فارسی » شیخ اشراق چاپ تهران صفحهٔ ۲۶ از رساله «پرتونامه».

آدمیان واحد به وحدت عددی نبوده و تنها واحد بالنوع‌را تشکیل می‌دهند. زیرا اگر نفوس ناطقهٔ آدمیان واحد عددی‌بوده و درعین دارابودن وحدت عددی در همهٔ پیکرهای انسانی عمل و تصرّف نماید، لازمهٔ آن‌این‌خواهدبود که ذات خود آگاه انسان که به خویشتن خویش همواره‌با عنوان «من» اشاره می‌نماید، درهمهٔ پیکرها جز یك واحد شخصی چیز دیگری نباشد. و اگر نفس ناطقه به این صورت در قالب‌پیکرهای‌آدمیان متحقّق باشد، معنی‌آن این خواهد بود که آنچه برای‌یك شخص معلوم و واضح‌است‌برای‌همهٔ‌مردم‌جهان‌نیز‌معلوم‌وواضح باشد،در حالیکه واقعیت امرخلاف این سخن‌را نشان می‌دهد.

دلیل این‌امر آن است که در بسیاری موارد آنچه برای یك شخص معلوم و روشن است برای سایر مردم پوشیده و پنهان می‌باشد، به این ترتیب می‌توان گفت نفوس بشری اگرچه از وحدت نوعی برخوردار می‌باشندولی‌ازحیث‌عدد همواره متکثّر و متعدّداند.

اکنون که کثرت عددی نفوس و لزوم آن در پیکر آدمیان به‌اثبات رسید، عدم وجود نفوس قبل از ابدان به آسانی قابل اثبات می‌باشد زیرا اگر نفس ناطقه قبل از ابدان آدمیان موجود باشد ناچار باید یا واحد باشد یا کثیر، در حالی که نفس ناطقه پیش از بدن نه می‌تواند واحد باشد و نه می‌تواند کثیر بشمار آید.

نفس ناطقه پیش از بدن نمی‌تواند واحد باشد، زیرا چیزی که پیش ازبدن واحد است ناچار باید بعد از بدن نیز واحد باشد. دلیل این امر آن است که آنچه کثرت و قسمت را پس ازوحدت می‌پذیرد جز جسم و جسمانی چیزدیگری نمی باشد ونفس‌ناطقهٔ انسان نه جسم است ونه جسمانی. نفس ناطقه پیش از بدن کثیر نیز نمی‌تواند باشد، زیرا این گونه انوار که مجرّد و منزّه از مادّه می‌باشند درکثرت و تعدّد خود محتاج به ممیّز و مخصّص خواهند بود.اکنون

سخن در این است که آیا آن چه ممیّز و مخصّص اینگونه انوار است چیست؟

مراتب متفاوت ومختلف شدّت وضعف‌را نمی توان ممیّز و مخصّص این گونه انوار دانست، زیرامراتب شدّت وضعف بی پایان و غیرمتناهی است درحالی که شدت نورانیّت نفس ناطقه متناهی است.

ممیّز و مخصّص‌این گونه‌انوار را درعوارض‌غریب‌و مفارق نیز نمی‌توان جستجو نمود زیرا عروض عوارض غریب و مفارق بر اشیاء متساوی در نوع، معلول اسباب و حرکات بوده و حرکت نیزجزدر عالم اجسام متحقّق نمی‌باشد. به‌علاوه اگرعرض غریب و مفارق‌را علّت امتیازیك شیء بشمار آوریم خود عرض غریب و مفارق نیز محتاج به علت دیگر بوده و این‌سلسله‌راپایانی‌نخواهد بود.

امتیاز و تفرقه در این گونه انوار را در نفس ماهیات آنها نیز نمی‌توان یافت زیرا این گونه انوار در تمام ماهیت‌خودمتساوی‌می‌باشند.

عرض لازم نیز نمی تواند نقش ممیّز بودن و مخصّص بودن را در این گونه انوار به‌عهده داشته باشد زیراعرض لازم، ازماهیت‌شیء جدا نبوده وچیزی که چنین است هرگز نمی‌تواند ممیّز و مخصّص همان ماهیت باشد.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکرشد به آسانی می‌توان گفت : نفس ناطقه قبل از بدن نه می‌تواند واحد باشد و نه کثیر. این مسأله‌نیز مسلّم است که اگر چیزی نه واحد باشد و نه کثیر، نمی‌توان آن را در زمرهٔ موجودات بشمار آورد.

این بود خلاصه‌ای از آنچه سهروردی در یکی از چند طریق خود جهت اثبات حدوث نفس و عدم وجود آن پیش از بدن در کتاب «حکمةالاشراق» آورده است.

بیان سهروردی در امتناع وجود نفس قبل از بدن

این فیلسوف اشراقی به‌طریق دیگر دراین باب گفته است: اگر نفس ناطقه پیش از پیکر جسمانی موجود باشد هیچ گونه حاجب و شاغلی نمی‌تواند آن را ازعالم نورمحض و روشنائی صرف باز دارد. زیراحجاب ومانع از آثار و توابع تعلّق نفس به‌بدن‌می‌باشند ودرصورتی که نفس پیش‌ازبدن موجودباشدازهر گونه وابستگی و تعلّق به بدن مجرّد ومنزّه خواهد بود به همین جهت اتفاق وتغییر نیزدر نفس به‌وقوع نمی پیوندد زیرا اتّفاق بدون حرکت‌امکان‌پذیر نبوده‌ووقوع تغییر درآن مستلزم تغییر در نورالانوارخواهد بود در حالی که ساحت مقدّس نورالانوار ازهر گونه تغییر منزّه و پاك می‌باشد.

با توجه به‌آنچه ذکرشد به روشنی می‌توان گفت اگر نفس ناطقه قبل‌ازبدن موجود باشد، ناچار باید یك موجود کامل باشد. ودر آن صورت عمل کردن و تصرّف آن در بدن یك‌امر مهمل محسوب می گردد. زیرا عمل نفس در بدن تنها به‌منظور تحصیل کمال، صورت تحقّق‌می‌پذیرد.

به‌این ترتیب‌هنگامی که کمال‌حاصل‌باشد عمل‌نفس‌دربدن یك نوع تحصیل حاصل خواهدبود و برای‌اهل کمال پوشیده نیست که تحصیل حاصل امری‌محال و ممتنع می‌باشد .

در اینجا ممکن است گفته شود برای نفس ناطقه حالتی سانح می گرددکه پیدایش آن موجب سقوط وهبوط آن‌گشته و هبوط نفس از مراتب عالیهٔ خود موجب وابستگی و تعلّق آن به بدن می گردد.

سهروردی این سخن را باطل دانسته و هر گونه تغییر و اتفاق را در غیر عالم حرکات و تعلّقات ممتنع دانسته است .

این فیلسوف اشراقی در مورد اثبات حدوث نفس هنگام حدوث بدن، به برهان دیگری نیز تمسّك جسته که می‌توان آن را برهان سوم در این باب بشمار آورد.

خلاصه آن برهان این است که : اگر انواری کـه مدبّر بدن می‌باشند پیش از بدن موجود و متحقّق شده باشند ناچار باید به‌تحقّق یکی از دو فرض اعتراف نمود. آن‌دوفرض‌به‌ترتیب عبارتند از:

۱ـ برخی از این انوار که مدبّر بدن بشمار می‌آیند به‌هیچ‌وجه درهیچ‌یك ازابدان عمل نکرده وتصرّف نمی‌نمایند.

۲ـ در میان‌ا ین انوارمدبّر، نوری‌رانمی‌توان‌یافت که درهیچ یك ازابدان عمل و تصرّف نکند. درمورد فرض اول ناچار باید گفت‌آنچه درهیچ‌یك‌ازابدان به‌هیچ‌وجه تصرّف‌و تدبیر نمی‌نماید یك موجود مهمل و معطّل بوده و در نظام معقول آفرینش جائی برای موجود مهمل و معطّل‌نمی‌باشـد. امّادر مورد فرض دوم‌مشکل به‌صورت دیگری مطرح‌می گردد.

آنچه در این فرض گفته می‌شود این است که اگر در میان‌این انوار مدبّر نوری‌را نتوان یافت که در هیچ یك از ابـدان عمل و تصرّف نکند ناچار باید وقت و لحظه‌ای که عمل این انوار در بدن امکان‌پذیر می گردد به وقوع پیوسته باشد.این مسأله نیز مسلّم است که چون حوادث جهان هستی را ابتداء وآغازی نیست، وقت و لحظهٔ عمل این انوار درابدان ناچار در ازل و گذشتهٔ بی آغازعالم به وقوع پیوسته است. نتیجهٔ این سخن این‌است که هیچ نور مدبّری پیش‌ازبدن به‌عنوان نفس ناطقه باقی نمانده و اکنون موجود نمی‌باشد. ودر اینجاست که با یك امر نا معقول و محال روبرو خواهیم شد زیرانفوس ناطقه را همان‌گونه که آغازی نیست پایانی نیز نخواهد بود آنچه آغـاز ندارد، نپذیرد انجام .

برهان چهارم

سهروردی در مورد مسألهٔ حدوث‌نفس هنگام‌حدوث‌بدن به برهان دیگری نیز تمسك کرده که می‌توان آن رابرهان چهارم از مجمـوع براهیـن وی نامیـد.

خلاصهٔ این برهان این است که : برای حوادث این‌جهان در آینده پایانی‌نمی‌باشد همان‌گونه که در گذشته نیزبرای حوادث این‌جهان آغازی، منشاء نخستین بشمار نمی‌آید .

انتقال نفوس از یك بدن به بدن دیگر که در اصطلاح سهروردی انتقال ناسوتی نامیده شده است‌نیز امکان‌پذیر نمی‌باشد. اکنون اگر با توجه به این دو مقدّمه نفوس ناطقهٔ آدمی پیش از ابدان موجود باشند، لازمهٔ آن‌این خواهد بود که در عالم مفارقات و جهان مجرّدات ، جهات غیر متناهیه تحقّق‌پذیر گردد.

زیرا هر یك از نفوس غیرمتناهی در تحقّق و اختلاف‌خود با دیگر نفوس نیازمند علّت خواهد بود و هرعلّتی‌نیز به نوبهٔ خود نیازمند به علّت دیگر بوده و در نتیجه به سلسله‌ای از علت و معلول های بی پایان ،در عالم مفارقات و جهان مجرّدات منجرّ خواهد گشت.اکنون باتوجّه به‌اینکه تحقّق واجتماع‌سلسلهٔ علّتها ومعلولهای بی‌پایان درعالم مفارقات وجهان مجرّدات امکان پذیر نیست تحقق نفوس ناطقهٔ آدمی‌پیش از ابدان‌نیزامکان‌پذیرنخواهد بود.

قطب الدین شیرازی‌شارح «حکمة الاشراق»پس ازاین که دلایل سهروردی را در این باب نقل کرده، دراتقان و اعتبارآنها تردید کرده‌وهمهٔ آنهارا درزمرهٔ اموراقناعی‌بشمارآورده‌است.

وی می گوید ادلّهٔ سهروردی در این باب ، برابطال تناسخ استوار است به این‌ترتیب‌اگر کسی‌به‌تناسخ‌معتقدباشد، ادلّهٔ‌این‌فیلسوف‌را درباب‌اثبات‌حدوث نفس هنگام حدوث بدن معتبرنمی‌داند.

آنچه قطب الدین شیرازی‌در این باب‌ادّعاکرده اگرچه می‌تواند درمورد برخی از براهین سهروردی صادق باشد ولی در مورد همهٔ آن براهین صادق نخواهد بود. درآغاز این مبحث یادآورشدیم که براهین اثبات تناسخ تنها هنگامی می‌تواند مطرح باشد که نفس ناطقه پیش از بدن موجود بوده

باشد.

بنابر این اگر کسی همانند سهروردی به وجود نفس ناطقه پیش از بدن قائل نباشد، ناچار براهین اثبات تناسخ را نیز مخدوش و مردود می‌داند. با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: برخی از براهین سهروردی در باب اثبات حدوث نفس هنگام حدوث بدن، خالی از اشکال نمی‌باشد. زیرا این فیلسوف اشراقی از طریق اثبات حدوث نفس و عدم تحقّق آن پیش از بدن، به ابطال تناسخ رسیده و از سوی دیگر بطلان تناسخ را در زمرهٔ مقدمات برهان، جهت اثبات حدوث نفس ذکر کرده است.

فیلسوف عالی مقام اسلامی صدرالمتألّهین شیرازی نیز براهین سهروردی رادراین باب مورد بررسی قرار داده وبرخی‌از مقدمات آن را ناقص ونارسا دانسته‌است. این‌فیلسوف متألّه به حدوث جسمانی نفس وبقاء روحانی آن‌اعتقاد داشته‌وجهت اثبات‌این‌مسأله به براهین‌قاطع دست‌یافته است. آنچه‌صدرالمتألّهین در باب حدوث نفس آورده‌است در تاریخ تفکّر اسلامی بدیع و با اهمیت می‌باشد. وی از طریق حرکت در جوهر به‌این‌نتیجه رسیده است که نفس‌اگر چه در آغازجسمانیة الحدوث می‌باشد ولی روحانیة البقاءبودن مرحلهٔ دیگری‌از وجودآن بشمارمی‌آید.

به‌این ترتیب صدرالمتألّهین با این که‌به‌حدوث جسمانی نفس‌سخت معتقد می‌باشد، کینونت عقلی آن‌را پیش ازبدن، به هیچ‌وجه موردانکارقرارنمی‌دهد وی می‌گوید: نفس درمقام‌حدوث‌جسمانی است ولی‌پیش ازبدن نیز ازنوعی کینونیت عقلی برخوردار می‌باشد. صدرالمتألّهین این مسأله را از مسائل غامض دانسته واختلاف حکمارا در این باب معلول پیچیدگی وغموض آن بشمار آورده است.

بیشتر حکما وجمهور محقّقان در بارهٔنفس سخن گفته وآن رادرآثارخود

موردبررسی قرارداده‌اند ولی واقعیّت این‌است که آنچه درآثار این‌بزرگان راجع به‌نفس آمده‌جز آثارولوازم‌وجودنفس‌چیزدیگری‌نمی‌باشد.

گروهی براین‌عقیده‌اند که‌نفس‌جزیك‌موجود مدرِك ومحرّك چیزدیگری نیست. گروهی دیگر در باب‌نفس به این حدّ اکتفا نکرده و گفته‌اند تجرّد و بقاء نفس پس از مفارقت از بدن خصلت اصلی آن بشمار می‌آید البته دلیل این گروه بر اثبات‌این‌مدّعا این است که می گویند نفس ناطقه محلّ علوم وادراکات‌است. علم و ادراك نیز از آن جهت‌که علم و ادراك است قابل تقسیم و تفرقه نمی‌باشد.

به‌این ترتیب باید گفت اگرعلم‌وادراك قابل‌تقسیم وتفرقه نمی‌باشد محلّ‌آن نیز که نفس‌ناطقه بشمار می‌آید قابل تقسیم وتفرقه نخواهد بود نتیجه حاصله از این مقدّمات آن‌است که نفس ناطقه بسیط بوده و آنچه در حدّذات بسیط است فنا و نابودی نمی‌پذیرد. زیرا اگر نفس ناطقه فناپذیر باشد ناچار باید از قوّه و فعل‌ترکیب‌یافته باشد و این خلاف فرض خواهدبود.

صدرالمتألّهین می گوید: آنچه اینجا دربارهٔ نفس ذکرشد و بسیاری از آنچه در زمرهٔ این‌گونه بررسی‌ها قرار می گیرد غایت‌معرفت‌حکماومتکلمان‌رادر باب نفس تشکیل می‌دهد.

ولی کسانی که گمان می کنند بااین گونه‌شناخت‌وبا این‌درجه ازمعرفت ، به کنه حقیقت نفس نائل گشته‌اند سخت دراشتباه بوده وبجای این که از فربهی برخورداربا‌شند آماس‌نموده‌اند. به‌همین‌جهت است که می‌بینیم این اشخاص‌در باب نفس دارای اختلاف رأی بوده و هر گروهی به نوعی اظهار عقیده نموده‌اند :بسیاری براین عقیده‌اند که‌همهٔ افراد نفوس‌بشری‌نوع یگانه‌ای‌راتشکیل داده و هریك از نفوس‌آدمیان ازهنگامی که‌به‌جنین تعلّق می گیرد تا هنگامی که

به‌غایت کمال خود می‌رسد برحسب‌ذات و جوهر خویش تغییر نمی‌پذیرد.

این‌اشخاص براین باورند که‌هر گونه تغییروتفاوتی که درنفس‌ناطقهٔ حاصل می‌شودتنها درعوارض و کیفیّات لاحقهٔ‌آن بوده وجوهرذات ازتغییربرکنار می‌باشد. عقیدهٔ دیگراین اشخاص این‌است که‌می گویند: نفس‌همراه‌بابدن موجود گشته‌وبدن‌از شرایط‌وجودنفس‌بشمارمی‌آید.

صدرالمتألّهین همهٔ این آراء وعقایدرا در باب‌نفس خطا دانسته وتنها به نظریه اهل کشف وبرهان‌اعتماد نموده است. وی به‌پیروی‌از کسانی که‌هم‌از کشف وهم‌ازبرهان برخوردارند می گوید: نفس درعین‌این که‌ازحیث‌ذات‌وهویّت‌بسیط است، دارای درجات‌ومقامات مختلف ومتفاوت می‌باشد. جسمانیه الحدوث بودن نفس درمرحلهٔ مادّه ونشئهٔ طبیعت به‌هیچ‌وجه باکینونت‌عقلی آن، پیش‌از بدن ناسازگارنمی‌باشد.

استعدادبدنی و آمادگی مادّی درعالم‌طبیعت از شرائط‌وجود نفس‌بشمار می‌آید ولی بدن وعوارض آن شرط‌حقیقت نفس وهویّت متعالی آن نمی‌باشد زیرا اگر چنین باشد لازمهٔ آن این است‌که با نابود شدن بدن حقیقت متعالی نفس نیزنابود گردد درحالی که‌به‌مقتضای براهین مختلف حقیقت متعالی‌نفس‌پس از بدن نیز باقی‌می‌ماند.

با توجه به‌آنچه تاکنون ذکر شد به آسانی می‌توان گفت نفس همانند سایر امور طبیعی جسمانیة الحدوث بوده و مانند سایر عقول مجرّده روحانیة البقاء می‌باشد. بر اساس این نظریه است‌که آنچه در برخی ازاحادیث راجع به وجود نفس پیش از بدن‌آمده قابل توجیه می‌باشد دربرخی ازروایات به‌وجود نفس پیش‌ازبدن به دوهزارسال‌تصریح گشته است.

در یك روایت مدّت وجود نفس پیش ازبدن چهار هزارسال تعیین شده است. لازم به یادآوری است که تعیین‌مقدار ومدّت وجود نفس پیش از بدن

جز از طریق اتصال به نور نبوت از راه دیگری امکان‌پذیر نمی‌باشد.

نفس ناطقه موجودی است که دارای درجات مختلف و مقامات متفاوت بوده وحقیقت آن را نمی‌توان به‌برخی از این درجات محدود ساخت. این موجود عجیب، لطیفه‌ای است ربّانی و حقیقتی است شگفت‌انگیز که به هر درجه‌ئی از درجات نائل گردد در آن درجه متوقف نمانده و با پشت سر گذاشتن آن درجه مرحلهٔ جدیدی را جستجو می‌نماید. به‌همین‌جهت است که تعریف حقیقی نفس همواره با مشکل روبرو بوده وبسیاری‌از اکابر دراین باب به عجزخویش‌معترف می‌باشند. صدرالمتألّهین نه‌تنها جسمانیّة الحدوث وروحانیّة البقاء بودن نفس ناطقه را مورد تأکید قرار داده بلکه به مرکبّة‌الحدوث وبسیطة‌البقاء بودن‌آن‌نیز تصریح نموده‌است. عین عبارت وی دراین‌باب‌چنین است :

« والحق عندنا ان النفس جسمانیّة الحدوث روحانیّة البقاء و هی‌ایضا مرکبّة الحدوث بسیطة البقاء لتولّدها من هیولی فانیة هی صورة البدنة وصورة باقیة هی کمال‌النفس[1]...»

دفع یك توهم

از مجموع آنچه در مباحث سابق ذکرشد به‌آسانی می‌توان دریافت که حکیم اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی به بطلان تناسخ سخت معتقد بوده و به‌هیچ‌وجه دراین‌مسأله‌تردید به‌خود راه‌نداده‌است. همان گونه که گذشت‌این‌فیلسوف استقلال وموجود بودن نفس ناطقه‌را ازبدن، مورد انکارقرار داده وآن‌را حادث به حدوث بدن دانسته است.

این مسأله نیزمسلّم است که اگر کسی به تقدّم نفس بر بدن معتقد نباشد به وقوع تناسخ‌نیز معتقد نخواهد بود. با این‌همه، برخورد این فیلسوف اشراقی

۱ــ «شرح حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی تعلیقات ملاصدرا ص ۲۴۵

با مسألهٔ تناسخ به گونه‌ای است که‌می‌تواند‌در برخی‌اشخاص ایجاد تردید وتوهّم نماید . وی برای حکمای قدیم وفلاسفهٔ باستان احترام بسیار قائل بوده ودر غالب موارد عقایدواقوال آنان را برعقاید و اقوال سایر فلاسفه‌مرجّح می‌داند. این‌شیوه در بسیاری از آثارسهروردی به‌چشم می‌خورد. وی در مورد مسألهٔ تناسخ به نقل اقوال پرداخته وبرخی ازحکمای قدیم از جمله فیثاغورث را درزمرهٔ طرفداران تناسخ بشمار آورده‌است. اکنون کسانی که‌باطرز تفکّر وشیوهٔ نگارش سهروردی آشنائی بیشتر دارند گمان می کنند که وی در مورد مسألهٔ تناسخ نیزبه عقیدهٔ قدما متمایل بوده ودر بطلان آن‌تردیدروا داشته‌است .

آنچه درایجاد این پندار وتقویت این توهّم تأثیرداشته عبارتی است که‌در کتاب «حکمة‌الاشراق »آمده است. سهروردی درمقالهٔ پنجم از بخش دوم کتاب «حکمة‌الاشراق» راجع به اصحاب شقاوت سخن گفته وآنان را درمیل به امور جسمانی مخلّد بشمار آورده است. به دنبال این سخن وی می‌افزاید علاقهٔ اهل شقاوت به امور جسمانی اعمّ است از این که تناسخ حقّ باشدیا باطل.

سهروردی سخن خود را دراینجا به این ترتیب توجیه کرده که می گوید : در مورد مسألهٔ تناسخ براهین هردوطرف دعوی اعمّ ازمخالف و موافق سست و بی‌اساس می‌باشد.عین عبارت وی دراین باب‌چنین‌است:

« وامّا اصحاب الشقاوة الذین کانوا حول جهنّم جثیّا واصبحوافی‌دیارهم جاثمین سواء کان النقل حقّا او باطلا فأن الحجج علی طرفی النقیض فیه ضعیفة...»

همانگونه که در این‌عبارت مشاهده می‌شود، سهروردی‌درمورد مسألهٔ‌تناسخ به همان اندازه که براهین طرفداران تناسخ را ناقص می‌داند براهین مخالفان آن را نیز سست و بی‌اساس بشمار می‌آورد.

۱ـ «شرح‌حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی ص۵۱۱

صدرالمتألّهین در تعلیقات می گوید: آنچه از ظاهر عبارت سهروردی در اینجا برمی آید این است که وی در مورد بطلان تناسخ تردید داشته وبطور قطع ویقین با این مسأله برخورد نکرده است.

صدرالمتألّهین دراینجا از فرصت استفاده کرده و انحراف غزالی را نیز درمورد این‌مسأله آشکارساخته‌است. وی می گوید علّت اشتباه وانحراف غزالی درمورد این مسأله این است که این شخص بین تناسخ وبعث تفاوت قائل نگشته واین دومسأله‌را با یکدیگرمخلوط کرده است، صدرالمتألّهین پس ازاظهارنوعی تعجّب توأم با تأسف می گوید: عقیدهٔ غزالی در این باب حاکی ازاین است که وی هنوزبه معنی معاد جسمانی واقف نگشته و بطور کلّی در بارهٔ عالم آخرت و نشأت باطن بی‌اطّلاع می‌باشد.

لازم به یادآوری است که سخنان‌تندو گزندهٔصدرالمتألّهین‌نسبت به‌مواضع فکری غزالی تنها به این مورد خلاصه نمی‌شود بلکه این فیلسوف بزرك دربسیاری موارد با غزالی به مخالفت برخاسته و اندیشه‌های وی را مورد انتقاد شدید قرار داده است. آنچه صدرالمتألّهین در مورد اندیشه‌های غزالی ابراز داشته اکنون از دایرهٔ این مبحث بیرون است. ولی نظروی راجع به سهروردی درمورد مسألهٔ تناسخ خالی ازاشکال نمی‌باشد. زیرا همانگونه که گذشت در مورد مسألهٔ تناسخ سهروردی اظهار تردید نکرده وبطور قطع و یقین آنرا باطل می‌داند. از مجموع عقاید و اقوال سهروردی در بارهٔ نفس ناطقه به‌آسانی می‌توان دریافت که این فیلسوف اشراقی به بطلان تناسخ معتقد بوده است آنچه می‌تواند این سخن را به اثبات رساند این است که وی خلاص شدن نفس ورهائی یافتن آن را ازجهان اجسام و ناپاکی‌های طبیعت، مورد تأکیدقرارداده‌است.

سهروردی می گوید: کسی که بیشترهمّت خود را مصروف عالم نور و

جهان آخرت نکند ازتاریکی‌های طبیعت رهائی نمی‌یابد ولی کسی که بیشتر اندیشه خود را در عالم نور به‌کار گیرد وبه‌کانون نور وحیات عشق ورزد به حقایق هستی واقف گشته واز ناپاکی‌های طبیعت پیراسته می گردد. عین‌عبارت وی دراین‌باب چنین‌است:

« ولاخلاص لمن لم‌یکن اکثر همّه‌الاخرة واکثرفکره فی عالم النور فاذا تجلّی‌النورالاسفهبدی‌بالاطلاع علی‌الحقایق وعشق ینبوع النور و الحیاة تطهّر من‌رجس البرازخ فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن تخلص عن‌الصیبصه وانعکست علیه اشراقات لا تتناهی[1]...»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی رهائی یافتن نفس‌را ازوابستگی‌های طبیعت امکان‌پذیر دانسته و اتصال‌آن را به‌کانون نور و عظمت غایت کمال بشمار آورده است.

کسانی که با اصول اندیشه‌های‌اهل تناسخ آشنائی‌دارند به خوبی می‌دانند که این سخن سهروردی به‌هیچ وجه بااصول اندیشهٔ تناسخ سازگار نمی‌باشد. به این ترتیب آنچه سهروردی در بارهٔ اصحاب شقاوت ابراز داشته هرگز به معنی تردید در بطلان مسألهٔ تناسخ نمی‌باشد بلکه مقصود وی این است که اصحاب شقاوت دراثر سوء انتخاب مایل نیستند علاقهٔ خود را ازوابستگی‌های طبیعت وامورجسمانی بگسلند.

خودآگاهی محصول صور ادراکیه نیست

کسانی که با آثارشیخ‌شهاب‌الدین‌سهروردی آشنائی‌دارند به‌خوبی‌می‌دانند که این فیلسوف اشراقی معرفت نفس را فصلی از فصول طبیعیات بشمار نیاورده است. کوشش سهروردی بیشتردر جهت چگونگی نجات نفس‌از دام تن ورهائی

۱ــ «حکمة‌الاشراق» مجموعه دوم چاپ تهران ص ۲۲۶

خود آگاهی ازراه صورت ادراکی حاصل نمی‌شود

انسان از تاریکی‌های جهان مادّی مصروف می‌باشد. علم النفس در فلسفهٔ سهروردی براساس علم حضوری وخودآگاهی استوار بوده وخودآگاهی نیز کانون هر گونه معرفت بشمارمی‌آید.

آنجا که انسان خود را می‌یابد و با عنوان «من» به خویشتن خویش اشاره می‌کند، هرچیزدیگرجز «من» بیگانه بشمارمی‌آید؛ هرچیزی که با «من» بیگانه است ناچار باید «او» یا «آن» باشد. در مشهد «من» حتی صورت ادراکی «من» نیز «او» یا «آن» بشمار می‌آید. به همین جهت است که خود آگاهی محصول علم حصولی نبوده وصور ادراکیه توانائی وصول به این مقام را دارا نمی‌باشند. حکمای مشّائی برخلاف سهروردی علم‌النفس را فصلی از فصول طبیعیات دانسته وبیشتر به شرح قوی و فعالیت‌های نفس پرداخته‌اند؛ این گروه بیشتر روی علم حصولی وصور ادراکیهٔ نفس تکیه کرده واز علم حضوری چندان سخن به‌میان نیاورده‌اند.

سهروردی براین عقیده است که برخی از ادراکات نیازمند صورت نبوده واساس آن‌را حضورذات مدرَك نزد مدرك تشکیل می‌دهد. استدلال وی در این باب این‌است که می‌گوید: تفرّق اتصال در اعضاء موجب درد والم گشته و انسان آن‌را ادراك می‌نماید، درحالی که این تفرّق اتصال صورتی در عضو تفرّق یافته یا سایر اعضاء از خود بجای نگذاشته‌است.

سهروردی می‌گوید: آنچه در اینجا ادراك می‌شود خود تفرّق اتصّال است که محسوس بالذّات محسوب می‌گردد، نه صورتی که از تفرّق اتّصال درعضو تفرّق یافته یا سایر اعضاء حاصل می‌شود. این فیلسوف اشراقی به دنبال این سخن می‌افزاید: حکمای مشّائی ناچار باید اعتراف کنند که نفس ناطقه از نوعی علم اشراقی وآگاهی حضوری برخوردار است که آن‌علم وآگاهی ازطریق صور ادراکیه بدست‌نمی‌آید.

آنچه موجب می‌شود که حکمای مشّائی به این اعتراف کشانده شوند تسلیم بودن آنان در برابر یك واقعیّت است. آن واقعیّت به این ترتیب است که گفته می‌شود: گاهی در بصر انسان صورتی حاصل می‌شود که صاحب بصر بعلت مستغرق بودن در اندیشهٔ خود، از صورت حاصله غافل می‌ماند، در اینجا به مجرّد این که از حالت استغراق خارج می‌شود و به صورت حاصله در بصر توجه می‌نماید، آن صورت را به روشنی مشاهده می‌کند. به این ترتیب ادراك تنها با التفات و توجه نفس حاصل می‌گردد مشاهده نیز به هیچ وجه یك صورت کلّی نمی‌باشد عبارت سهروردی در این باب چنین است:

« وممّا یؤکّد ان لنا ادراکات لایحتاج فیها الی صورة اخری غیر حضور ذات المدرك: ان الانسان یتألم بتفریق الاتصال فی عضوله ویشعر به ولیس بأن تفریق الاتصال یحصل له صورة اخری فی ذلك العضو او فی غیره بل المدرك نفس ذلك التفریق[1]...»

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی حضور ذات مدرَك نزد مدرك را نوعی از ادراك بشمار آورده که نام آن ادراك حضوری می‌باشد. این نوع ادراك برخلاف ادراك حصولی از طریق صورت انجام نمی‌پذیرد. در این ادراك ادراك کننده و ادراك شونده یك چیز بیشتر نمی‌باشد. سهروردی دربارهٔ این که حکمای مشّائی ناچار باید به این نوع از ادراك اعتراف نمایند عبارتی آورده که آن عبارت در ایجا نقل می‌شود.

« و ممّا یلزم فرقة المشّائین الاعتراف بهذا انّهم یسلّمون ان الصورة قد تحصل فی آلة البصر ولا یشعر بها الانسان اذا استغرق فی فکره او

۱ــ کتاب « المشارع و المطارحات » مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق جلد اول چاپ تهران ص ۴۸۵

مایورده حاسة اخری فلابد من التفات النفس الی تلك الصورة فالادراك ليس الّابالتفات النفس عند ماتری مشاهَدة والمشاهدة ليست بصورة كليّة بل المشاهدة بصورة جزئية[1]...»

در این عبارت نیز می‌بینیم که سهروردی درمقابل حکمای مشّائی ایستاده و کوشش کرده آنان را نسبت به ادراك حضوری نفس معترف نماید.

این فیلسوف اشراقی راجع به علم حضوری نفس در بسیاری از آثارفارسی و عربی خود سخن گفته و آنرا نوعی ادراك بشمار آورده. است وی در کتاب «حکمة الاشراق» این مسأله را مطرح کرده و اضافه نموده است: که اگر یك شیء قائم به ذات ومدرك ذات باشد، خودآگاهی خودرا ازطریق مثال ذات خودبدست نیاورده است. سهروردی برای اثبات این سخن به سه طریق استدلال کرده است:

طریق اول این است که آنجا که انسان خودرا می‌یابد با عنوان « من » از خود تعبیر کرده و جز «من» چیز دیگری نمی‌یابد. این مسأله نیز مسلّم است که صورت مثالی من غیر از خود «من» است. اکنون اگر ذات شخصی « من » خود « من » است، صورت مثالی « من » غیر « من» بوده ومصداق عنوان « او » می‌باشد. به‌این‌ترتیب ادراك مثال «من»، «من» نبوده وهمواره«او» بشمارمی آید.

طریق دوم این است که: کسی که خود را ازطریق صورت مثالی ، صورت خود ادراك می کند، یا می‌داند که آن صورت مثالی ، صورت مثالی خود اوست یا نمی‌داند، دراینجا اگر حالت شخص ادراك کننده با شق دوم مسأله منطبق باشد ناچار باید گفت او خود را ادراك نکرده است زیرا کسی که خودرا ازطریق مثال خود ادراك می کند باید از مثال بودن آن مثال نسبت به ذات خویش آگاه باشد.

ولی اگرحالت شخص ادراك کننده باشق اول مسأله منطبق باشد ناچارباید گفت این شخص خود را بدون مثال خود وپیش از آن ادراك کرده‌است.

۱ــ کتاب«المشارع والمطارحات» مجموعه‌اول چاپ‌تهران ص ۴۸۵

طریق سوم این است که : آنچه قائم به ذات و مدرك ذات خویش است اعم از این که نفس باشد یاعقل، هر گزخود را ازطریق امورزائد برخویش نمی‌یابد زیرا اموری که زائد برذات‌یك‌شیء باشند درزمرهٔ صفات آن شیء قرار می گیرند.

این‌مسأله نیز مسلّم‌است که وقتی‌شخص‌خودرا ادراك‌می کند صفات‌خویش رازائد برذات‌خویش می‌داند و به‌این ترتیب پیش ازاین که این شخص ازصفات خودآگاه باشد به ذات خویش‌آگاه می‌باشد، زیرا آگاهی از صفات یك ذات همواره متفرّع برعلم به آن ذات خواهدبود.

لازم به یادآوری‌است که آنچه درطریق سوم آمده اعمّ است از آنچه در طریق اول و دوم مورد بررسی قرار گرفت، زیرادرطریق اول ودوم تنها این مسأله مطرح‌است که شخص‌خود را ازطریق‌مثال‌خودنمی‌یابد ولی طریق سوم اختصاص به‌مثال نداشته ودر مورد همهٔ امورزائد برذات صادق می‌باشد.

قطب‌الدین‌شیرازی شارح کتاب « حکمةالاشراق» پس ازنقل وتقریر طرق سه‌گانه‌آنهاراقناعی دانسته وبه این‌ترتیب دربرهان بودن این سه طریق تردید روا داشته است.صدرالمتألّهین درمورد این‌مسأله نیزمانندبسیاری ازمسائل به بررسی پرداخته و ضمن این که در برخی ازبراهین سهروردی نقض وابرام کرده، سخن قطب‌الدین شیرازی را در این باب موردسؤال قرار داده است. صدرالمتألّهین اصل‌سخن سهروردی‌را دراین‌باب پذیرفته ولی درموردبرخی از مقدّمات‌مدّعای وی مبادرت به انکار نموده است. این‌فیلسوف بزرك‌اسلامی می گوید:اگر کسی به چیزی از طریق مثال‌آن چیزآگاه شد چه‌ضرورتی دارد که از مثال‌بودن‌آن‌مثال نسبت به‌آن‌چیز نیزآگاه باشد ؟

سخن صدرالمتألّهین دراین باب براین اصل استواراست که حصول علم به یك شیء مستلزم حصول علم به علم به‌آن نمی‌باشد.

عین عبارت‌وی دراین باب این‌است:

« لانسلّم انّ من‌علم شیئا بمثال فلابدّ من‌انیعلم انذلك مثال لذلك‌الشیء اذلایلزم من حصول العلم بشیء ان یحصل العلم با لعلم به[1]...»

همانگونه که در این عبارت کوتاه مشاهده می‌شود صدرالمتألّهین آگاهی ازیك شیء را مستلزم آگاهی‌از آگاهی‌به‌آن نمی‌داند. وی ازاین‌اصل استفاده کرد ودر آثاردیگرخود نیزدربرخی موارد به‌آن استناد نموده‌است. بطور مثال در کتاب کبیر«اسفاراربعه»،صدرالمتألّهین‌ادراك حقّ تبارك وتعالی را به‌وجه بسیط فطری همهٔ مردم دانسته و گفته‌است هر کسی‌هرامری‌ازامورراپه هرنحوی ازانحاء ادراك نماید ناچاربارى‌تعالی را نیزادراك کرده است. ولی بیشترمردم‌این‌ادراك را ادراك نکرده و ازآگاهی‌به‌آن غفلت ورزیده‌اند.البتّه خواص اولیاء حقّ‌ازاین‌آگاهی آگاهی داشته و ادراك خود را نسبت به حق‌تعالی ادراك می‌نمایند چنانچه مولای متّوحدان علیه‌السلام فرموده است:

« مارأیت شیئا الاّ ورأیت الله قبله » یعنی‌چیزی‌را ندیدم مگرآنکه پیش از آن خدارادیده‌ام. به این‌ترتیب این‌نوع ادراك که یك ادراك بسیط است برای همهٔ مردم حاصل است ولی ادراك این ادراك برای همهٔ مردم حاصل‌نمی‌باشد.

صدرالمتألّهین براین عقیده است که ملاك خطا وصواب و همچنین کفر و ایمان درمورد اشخاص ادراك دوم بوده واین ادراك ادراك است که مناط تکلیف ورسالت بشمارمی‌آید. مقصود وی این است که‌پیغمبران‌الهی نیزبرای این‌مبعوث شده‌اند که ادراك‌دوم رابه مردم تعلیم‌دهندوآنان را به‌آگاهی‌خودشان ازحق‌تعالی آگاه سازند.

ولی در مورد ادراك اول‌خطا راه‌نداشته و جهالت نیزمتصور نمی‌باشداین اصل عقلی دریك بیت فارسی به‌رشتهٔ نظم آمده است آنجاکه گفته شده است:

۱ــ تعلیقات «حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی ص ۲۹۲

دانش حق ذوات را فطـری است　　دانش دانش است کان فکری است

خلاصهٔ کلام صدرالمتألّهین در این باب این است که می گوید : همانگونه که جهل به دوقسم بسیط ومرکّب قابل تقسیم می‌باشد، علم نیز به‌دوقسم بسیط و مرکّب تقسیم می گردد. درنظروی علم بسیط‌عبارت‌است ازاین که شخص نسبت به چیزی آگاهی داشته باشد ولی ازآگاهی خود نسبت به‌آن‌شیء و از تصدیق به این که مدرك وی چیست غافل مانده باشد . درمقابل این ادراك ، ادراك مرکّب ، عبارت است ازاین که‌شخص نسبت به‌چیزی‌آگاهی داشته باشد و از آگاهی خود نسبت به آن شیء واین که مدرك وی همان شیء است نیز آگاهـی داشته باشد. عبارت صدرالمتألّهین دراین‌باب چنین است:

«...اعلم یااخا الحقیقة ایّدك‌الله بروح منه ان العلم‌کالجهل‌قد یکون بسیطا وهو عبارة عن ادراك شیء مع الذهول عن ذلك الادراك و عن التصدیق بان المدرك ماذا ؟

وقدیکون مرکّبا وهو عبارة عن‌ادراك‌شیء مع الشعور بهذاالادراك وبأن المدرك هو ذلك الشیء اذاتمهّد هذا فنقول : ان ادراك الحقّ تعالی علی الوجه البسیط حاصل لکل احدفی اصل فطرته[1]...»

همان‌گونه‌که در این عبارت مشاهده می‌شود صدرالمتألّهین با تقسیم علم به دوقسم بسیط ومرکّب ادراك حضـوری نفس را پذیرفتـه و در این مسألـه با سهروردی هم‌آهنك می‌باشد.این‌فیلسوف‌دراستدلال سهروردی براین مسأله‌خدشه وارد ساختـه وآگاهـی به یك شیء را مستلـزم آگاهـی به آگاهی بر آن شیء نمی‌داند.

به این ترتیب درنظر صدرالمتألّهین نیزنفس‌ناطقه هرگز ازخودغافل‌نبوده و همواره واجد خویشتن خویش‌می‌باشد. این فیلسوف بزرك در تعلیقات خود بر

۱ــ «اسفارار بعه» چاپ تهران مجلد اول ص۱۱۶

کتاب «حکمة‌الاشراق» می گوید: هریك از افراد آدمی ذات خود را به گونه‌ای ادراك می کند که به‌هیچ‌وجه احتمال اشتراك در آن متصوّر نمی‌باشد. این گونه ادراك در شخص، جزذات شخصی وی چیز دیگری بشمار نمی‌آید. به‌این ترتیب این گونه ادراك از طریق صورت‌تحقّق نمی‌پذیرد، زیرا آنچه غیر هویّت ذات شخص باشد اعمّ از این که کلّی باشد یا جزئی، ذاتی باشد یا عرضی، نسبت به ذات شخص بیگانه می‌باشد.

این مسأله نیز مسلّم است که آنچه نسبت به ذات شخصی یك‌شخص بیگانه بشمار آید ناچار برای آن شخص «من» نیست و مصداق عنوان« او » می‌باشد. صدرالمتألّهین می گوید: از همین جا می توان دریافت که‌ذات «من» عین هستی است زیرا درجائی که «من»، ذات شخصی خودرا می‌یابم، هر گونه معنائی که غیر هستی بشمار آید مجهول وغایب می‌باشد. به این ترتیب آنجاکه انسان با عین هستی به گونه‌ای حضوری هستی را می‌یابد هر گونه مفهوم ذهنی غایب و بیگانه می‌باشد. این‌فیلسوف بزرك‌درپایان‌سخن‌خودمی گوید: آنچه ما در اینجاذکر کردیم برهانی است که سه چیز را اثبات‌می‌نماید:

نخست آن که هستی دراعیان متحقّق است. دوم آنکه حقیقت نفس عین هستی است و نه چیز دیگر. سوم آنکه هستی نفس، از ماده مجرّد و منزّه می‌باشد[1].

دنبالهٔ بحث

همان گونه که ذکر شد علم النفس در فلسفهٔ سهروردی از اهمیّت خاص برخوردار بوده وتنها دریك‌فصل ازمبحث‌طبیعیات خلاصه نمی گردد. این‌فیلسوف

۱- این‌مسأله در تعلیقات‌ملاصدرا بر«حکمة‌الاشراق»(چاپ‌سنگی) ص۲۹۱ به‌تفصیل مورد بحث واقع شده است.

در بیشتر آثار خود این مسأله‌را مطرح کرده و دربارهٔ آن‌سخن گفته‌است. درهیکل دوم از کتاب «هیاکل‌النور»راجع به این مسأله چنین‌می گوید:

« بدانکه تو غافل نباشی از خود هرگز، و هیچ جزوی نیست ازاجزاء تن تو که اورا فراموش نکنی دربعضی اوقات ، و هرگزخود را فراموش نکنی . و دانستن هم موقوف است بردانستن اجزاء .تا جزو ندانند، کلّ نتوان دانست. اگرتو عبارت بودی از همهٔ تن یا از بعضی تن، خود ندانستی در آن حالت که تو خود را فراموش کرده‌ای . پس توی تو نه این‌همه تن است و نه برخی از تن بلکه ورای این همه است[1]»

همان‌گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی می گوید انسان برخی از اعضاء و جوارح خود را در برخی اوقات فراموش می‌نماید ولی‌همین انسان هرگزخود را به‌دست فراموشی نمی‌سپارد.

از سوی دیگراین‌مسأله بدیهی ومسلّم است که شناختن کلّ بدون شناختن اجزاء امکان‌پذیر نمی‌باشد. به این‌ترتیب آنچه هرگز فراموش نمی‌شود ونام آن «خود» است نمی‌تواند کلّ‌اجزاء و جوارح بشمارآید، زیراهمانگونه که ذکرشد اعضاء و جوارح در برخی اوقات بدست فراموشی سپرده می‌شود.

سهروردی‌سخن خود را در این‌باب ادامه‌داده و به طریقهٔ دیگرمی گوید :

« بدانکه تن تو پیوسته در نقصان‌است و ازوی‌پیوسته کم می‌شود بواسطهٔ‌حرارت. و عوض وی باز می‌آید بواسطهٔ غذا که خورده می‌شود که اگر از وی هیچ کم نشدی و روز بروزاز غذای تو مدد می‌رسیدی ، تن بزرك‌بودی بغایت،و نه چنین است. پس هرروز چیزی کم می‌شود و چیزی باز بجای می‌آید. پس جملهٔ اعضاء تن در تبدیل و تغییر است و اگر تو عبارت بودی از این اعضاء تن، او نیز پیوسته در تغیّر و تبدل بودی و توی پارینه توی امسال نبودی

۱ــ «هیاکل‌النور» مجموعه‌سوم آثار سهروردی‌چاپ تهران ص ۸۵

بلکه هرروزتوی تو دیگر بودی، ونه چنین است.

وچون دانائی تو پیوسته و دائم است، پس نه او همهٔ تن است و نه برخی از تن، بلکه ورای این‌همه‌است[1]».

سهروردی دراین فصل از طریق‌ثبات وتجرّد علم، به وجود نفس استدلال کرده است. به دنبالهٔ این‌فصل مطالب بسیاری دربارهٔ نفس ناطقه به‌رشتهٔ تحریر درآورده و تا اندازهٔ زیادی به مسلك حکمای مشّائی نزدیك گشته است.

درپایان‌هیکل‌دوم از کتاب«هیاکل‌النور»می گوید:«بدان که گروهی‌ازمردم‌چون بدانستند نفس‌ناطقه جسم‌نیست‌پنداشتند که‌خدای‌است وبدین‌پندار‌ازحق‌تعالی‌دور افتادند،زیرا که حق‌تعالی‌یکی‌است ونفس‌هابسیاراست. که‌هرشخصی‌رانفسی‌هست جداگانه،زیرا که‌اگرهمهٔمردم رایك‌نفس باشد باید هرچه یکی‌داند همه‌دانستندی، و دانائی در همهٔ اشخاص متساوی بودی، و نه چنین است. و اگر نفس ناطقه‌خدا بودی چگونه اسیر قوّت‌های تن بودی و خودراگروگان‌شهوت‌ساختی وچگونه حکم آسمان بروی روان بودی و چگونه این‌همه وی را حاصل است؟ پس محال است که وی خداباشد تعالی‌الله.»

و گروهی دیگر پنداشتند که نفس ناطقه جزوی است از خدا و این پندار گمراهی تمام است. زیرا که برهان گفته‌آمد که خدای تعالی جسم‌نیست، چگونه پاره شود و اورا که پاره کند؟ و گروهی پنداشتند که نفس ناطقه قدیم وازلی است و این نیز پندار باطل است، زیرا که‌اگرقدیم بودی چه ضرورت او را از عالم قدس و حیات به عالم مرك و تاریکی آوردی؟ و چرا در حبس و قهر این عالم بودی و چگونه قوّت های طفل شیرخوار اورا از عالم نور بکشیدی؟ ودر ازل چگونه از یکدیگر جدا شدندی، زیرا که حقیقت همه نفس یکی

۱- «هیاکل‌النور» مجموعهٔسوم آثارسهروردی‌چاپ تهران ص۸۶

است؟ و آنجاحیّزی و محل فعل بد رفتن نیست، زیرا آن همه بواسطهٔ تن‌تواند بودن و در ازل تن باوی نیست، پس‌این‌اوصاف درازل نبود، پس‌تمییز درنفس‌ها نباشد و این محال است . و نیز به اکتساب از یکدیگر جدا نشوند بعد از مـرك، زیراکه اکتساب باتن باشد و در ازل تن نیست. و نشایدکه یك نفس باشند وپاره شوند زیراکه گفته‌آمد که جسم‌نیست‌بلکه اوراتوزیع نشایدکرد تا هر پاره ازوی به‌تنی رسد.

پس چـون ازلـی و قدیـم نیست حادث و نواست کـه حق تعالـی او را می‌آفریند با تن، نه پیش و نه پس، بلکه باوی، و همچنان‌که فتیله‌که مستعدّاست چون او را از چراغ و یا از آتش درافروزند از چراغ و آتش هیچ کـم نشود. عجایب نباید داشت‌که نفس ناطقه حاصل شود با آنکه از بخشنده‌هیچ‌نکاهد.[1]»

سهروردی‌در بارهٔ نفس و علم حضوری‌آن در کتاب «پرتونامه» نیـز سخن گفته‌است. وی تحت عنوان استبصار نفس می گوید: «بدانکه‌هرجزوی ازاجزاء بدن خود فراموش کنی و بعضی اعضاء را بینی‌که از نابودش حیات وادراك‌مردم را نقصان نمی‌شود، و بعضی را چون دماغ و دل و جگـر به تشـریح و مقایست دانی. و فی‌الجمله هرجسمی وعـرَضی که هست از اوغافل‌توانی‌بود و ازخودغافل نباشی و خود را دانی بی‌نظر با این‌همه . پس توی تو نه با این همه است و نه به هیچ یکی از این که‌اگر یکی ازاین‌را مدخل بودی در تـوی تو ، خود را هر گز بی او در خاطر نتوانستی آورد ، پس تو ورای اجسام واعراضی.

سهروردی درهمین کتاب راجع به تجـرّد نفس ناطقـه چنین می گـوید :

« برهانی دیگر آن است که تو معنی واحد مطلق می دانی‌که چیزی است که به هیچ‌وجه قسمت نپذیرد و اگر صورتش در جسم باشد و جسم قسمت‌پذیرد

۱- «هیاکل‌النور» مجموعه‌سوم‌آثارسهروردی‌چاپ تهران ص ۹۱-۹۰

و هرچه در قسمت‌پذیر، حاصل‌شود به تبعیّت‌اوقسمت‌پذیرد، پس صورت‌وحدت چون در جسم است به تبعیت او قسمت پذیرد پس صورت‌وحدت نباشد.

پس آنچه از تو که این‌صورت وحدت دراوست جسم و چیزی در جسم و چیزی جهت‌پذیر نباشد.[1]»

سهروردی در کتاب «الواح عمادی» نیز راجع به‌نفس و علم حضوری آن سخن گفته و عبارت وی در این باب‌چنین‌است: «ودیگر گوئیم که نفس زنده است به‌ذات خویش و مُدرك ذات خویش است، و ادراك او مرذات خویش‌را نشاید که به صورتی باشد که در او حاصل شود، زیرا که آن صورت که در ذات‌تو حاصل باشد به نسبت به ذات او باشد و متصوّر نیست که ادراك تو مرچیزی را که به نزد تواوباشد ادراك انانیت توباشد، پس ذاتِ مُدرِك ذات خویش است نه به‌صورتی، بلکه از بهر آن مدرك خویش‌است که ذاتی است مجرّد از مادّه و از خود غایب نشود[2].»

سهروردی این مسأله‌را به همین کیفیت و باعبارت دیگر در کتاب«پرتونامه» چنین آورده‌است: «و بدان که تو چون خودرا دانی نه بصورتی دانی‌ازتودرتو، که اگر توی تورا به‌صورتی دانی ازدو حال بیرون نباشد: یا دانی که‌آن صورت مطابق تواست یانه. اگرندانی که آن صورت مطابق تواست پس خودرا ندانسته باشی وسخن ما درآن است که‌بدانسته‌باشی.

و اگر دانی که آن صورت مطابق تواست، پس خود را بی آن صورت دانسته باشی تا بتوانی دانست که آن صورت مطابق تو است. پس‌معرفت تو به خود به‌صورت نیست ونتوان بود الاّ آن که ذات تو ذاتی است قائم به خود مجرّد از مادّه که از خود غایب نیست و هرچه او از تو غایب است و استحضار

۱ــ «پرتونامه» مجموعه سوم‌آثارسهروردی چاپ‌تهران ص ۲۵ــ۲۴

۲ــ «الواح عمادی» مجموعه‌سوم ص ۱۳۹

ذاتش نتوانی کرد استحضار صورتش نکنی[1]...»

همانگونه که در این کتاب و سایر رسائل و آثار سهروردی مشاهده‌می‌شود این فیلسوف اشراقی ادراك انسان نسبت به ذات خود را حضوری و بی واسطه دانسته است. این مسأله‌نیز مسلم‌است که اگر این‌ادراك‌متحقّق‌نباشد سایر ادراکات نیز به منصّه‌ظهور نخواهند رسید. در بارهٔ این که علم حضوری چرا وچگونه پشتوانهٔ علم حصولی می‌باشد درجای دیگر به تفصیل سخن خواهیم گفت. آنچه اکنون در اینجا مورد بررسی واقع می‌شود این است که این مسأله یك مسألهٔ اساسی بوده و منشاء بسیاری از مشاجرات و گفتگوهابشمار می‌آید.

دکتر محمد اقبال لاهوری که در مسألهٔ «خودی» به احتمال بسیارقوی‌تحت تأثیرافکارسهروردی قرار گرفته است، در رسالهٔدکتری خود این مسأله رااساس ومنشاء همهٔ مشاجرات بشمار آورده است. وی می گوید:

«آشکاراست که همهٔ این مشاجرات به یك مسأله برمی گردد وآن مسأله این است: آیا وجود، تصور یا انگار محض است یا واقعیّت عینی دارد؟ به بیان دیگر هنگامی که از وجود چیزی دم می‌زنیم، آیا به شیوهٔ انگار گرایان، وجود آن چیز را بسته به وجود خود می‌دانیم یا مانند واقع گرایان، به آن چیز، ذاتی‌مستقّل از خود نسبت می‌دهیم؟»

احتجاجات این دو نحله را در این باره به‌اجمال ازنظرمی گذرانیم.

الف: واقع گرای می گفت: ادراکی که از وجود خود دارم ادراکی بی‌واسطه یا حضوری است. در این ادراك که «من» وجود دارم بدن من نیزداخل است. در این صورت بدن من‌بعنوان امری واقعی‌بطور بی‌واسطه شناخته می‌شود چنین‌شناختی اگربی‌واسطه نباشد باید درطیّ‌مراحلی بدست‌آمده‌باشد و می‌دانیم که‌چنین نیست.

در برابر نظرواقع گرایان‌فخررازی که یکی ازمتفکّران اشعری بود، اعلام

۱ــ «پرتونامه» مجموعه‌سوم آثارسهروردی چاپ‌تهران ص ۳۷

داشت که ادراك وجود بطور بی‌واسطه صورت می گیرد. امّا این حکم که «ادراك وجود، بی‌واسطه است» کسبی و با واسطه است. شمس‌الدین محمد مبارك متذکّر شد که تمام‌احتجاجات‌واقع گرایان بر این فرض که«ادراك وجود من بی واسطه است» استوار می گردد[1].

اگر بپذیریم که « ادراك وجود من بی‌واسطه است» ازاین برنمی‌آید که ادراك وجود محض هم باید چنین باشد. اگرواقع گرایان ادراك یك شیء جزئی را بی‌واسطه دانند ما را برایشان ایرادی نخواهد بود. ولی برخلاف‌انتظارایشان، از این مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که‌وجودساری در همهٔ‌اشیاء نیز بطور بی‌واسطه شناخته می‌شود. از این گذشته، نظرواقع گرایان ایجاب می کند که حمل کیفیّات اشیاء بر اشیاء ممکن نباشد و مثلا ادراك حکم «برف سفیداست» تحقق‌نیابد،زیرا اگر ادراك ما از برف بی واسطه باشد، لازم می‌آید که سفیدی برف راهم که جزو برف است، بطور بی‌واسطه و بدون حمل ادراك کنیم.

استدلال اخیربه وسیلهٔ حکیم واقع گرای ملامحمّد هاشم حسینی رد شده است. به‌نظر حسینی، ذهن به‌هنگام حمل سفیدی بربرف، ناظر برامری صرفاً ذهنی یعنی کیفیّت سفیدی است و به ذات عینی و واقعی برف که شامل کیفیّات گوناگون است‌کاری ندارد. حسینی معتقد بودکه ما می‌توانیم ذات به اصطلاح ناشناختنی اشیاء را هم بطور بی‌واسطه ادراك کنیم. زیرا ما هر شیء را بعنوان واحدی یگانه ادراك می کنیم و هر گز جنبه‌های گوناگون موضوع ادراك خودرا جدا از یکدیگر درنمی‌یابیم[2].

این نظر که مدت‌ها بعد بوسیلهٔ همیلتن (Hamilton) طرح شد حسینی را از سایر واقع گرایان‌آن عصر دور گردانید.

۱ــ شمس‌الدین محمد مبارك «شرح‌حکمة‌العین» برك ۵

۱ــ محمد هاشم حسینی، «شرح‌حکمة‌العین» برك ۱۳

ب . از منظر واقع گرایان هرحکیم انگارگرای، کیفیّات را بـه روابطی ذهنی تحویل می کند و وجود منبسط ساری‌در ماهیّات را منکر می‌شود و هرچیز را مجموعه‌ای از کیفیّات مختلف می‌داند . کیفیّاتی کـه صرفاً نموده‌های ذهنـی هستند، ولی با آنکه به اختلاف اشیاء معتقد است همه را مدلول کلمهٔ « وجود » قرار می‌دهد و با این کار به تلویح می‌رساند که همهٔ وجوه گوناگون وجـود در ذاتی اشتراك دارند.

ابوالحسن اشعری در پاسخ واقع گـرایان اعلام داشت کـه استعمال کلمهٔ «وجود»، در مورد همهٔ چیزها، صرفاً وسیلهٔ تسهیل گفت و شنود است وازتجانس ذاتی اشیاء حکایت نمی کند. ولی واقع گرایان از استعمال عـام کلمـهٔ « وجود » نتیجهٔ دیگری گرفتند ومتعرّض شدند که وجود یك‌چیز، یا ماهیّت آن چیزاست و یا برماهیت آن عارض می گردد .

شقّ‌اول مستلزم تصدیق تجانس اشیاء است، زیرا نمـی‌توان پذیرفت کـه وجود یك چیز اساساً از وجود یك چیز دیگرمتفاوت باشد. امّا شقّ دوم یعنـی قبول عروض وجودیك چیز برماهیّت آن یکسره باطل است زیرا دراین صورت باید ماهیّت را بر کنار از وجود دانست

بدین ترتیب وجود ماهیّت مورد انکار قرار می گیـرد و ازلحاظ اشعریان اگر ماهیّت مورد انکار واقع شود دیگر فرقی میان وجود و عدم نخواهد بـود. علاوه براین اگر بپذیریم که وجود بر ماهیت عارض‌شده، است‌باید به این‌پرسش پاسخ دهیم که ماهیّت پیش از پذیرش‌وجودچه‌بوده‌است[1]...»

۱ــ کتاب « سیرفلسفه در ایران » تألیف دکتر محمد اقبال لاهوری ترجمه .ا.ح. آریان‌پور ص ۷۰ــ۶۹. لازم به‌یادآوری‌است که دریکی‌ازجمله‌هائی که از کتاب اقبال نقل شدمختصر تغییری‌بعمل‌آوردیم. آنچه در کتاب‌اقبال‌آمده این‌است: «حمل‌بر کیفیات اشیاء ممکن نباشد» ما ایـن جـمله را بصورت زیـر تصحیح کردیم «حـمل کیفیات اشیاء ←

چنان که دیدیم دکتر محمد اقبال ضمن بررسی های محدود خود به این نتیجه رسیده‌است که ادراك بی‌واسطهٔ انسان نسبت‌به‌خود، اصل ومنشاء مشاجرات انگار گرایان و واقع گرایان بشمار می آید. وی به اقوال وعقاید چند حکیم و متکلّم اشاره کرده و از خوض‌و بررسی‌بیشتر دراین مسأله‌خودداری کرده است.

گویا دست‌رسی به‌آثارحکمای بزرك‌یا فرصت استفاده ازاین منابع برای وی میسّر نبوده‌است. این‌مسأله در آثارسهروردی‌و کتاب«فصول»خواجه‌نصیرالدین طوسی وهمچنین آثارصدرالمتألّهین موردبررسی واقع‌شده است بااین همه طرح این مساله بوسیلهٔ دکتر اقبال ، اگر چه بطور اجمال ، حاکی از دقّت نظروی می‌باشد .

حکیم اشراقی شیخ شهاب‌الدین‌سهروردی در کتاب«التلویحات» از لسان نفس ناطقه‌که وی آن را صاحب توحید در مقام تجرید نامیده چنین‌می گوید:

«دراینجاسخنی‌هست‌یگانه وآن این‌است که من باذات خود خلوت کرده و درآن‌نگریستم، پس آن‌را انیّت وهستی یافتم و به‌این‌هستی انضمام یافته بود که در موضوع نمی‌باشد چیزی که همانند تعریف جوهریّت بشمار می‌آید و نیز به آن انضمام یافته بود که نسبت هائی با جسم دارد چیزی که در تعریف نفس گفته می‌شود.

اما آنچه نسبت‌هاست دریافتم که همه از آن خلوتگاه بیرون می‌باشند وامّا آنچه نه درموضوع است یك‌امرسلبی بشمارمی‌آید. واگر جوهریت دارای معنی دیگری است من آن‌را نخواهم داشت وخود را همواره دارا خواهم بود ومن هر گزاز آن پنهان نمی‌باشم آنچه‌آن‌را می‌یابم دارای فصل ممیّزنمی‌باشدزیرا که من آن‌راتنها به‌این‌دلیل که از آن پنهان‌نیستم‌می‌شناسم .

← براشیاءممکن‌نباشد.» گویامترجم یامؤلف به‌اصطلاحات‌حکمای‌اسلامی آشنائی کامل نداشته‌اند به‌همین جهت عبارات‌کتاب مغشوش و گاهی خلاف اصطلاح است.

آنچه آن را می‌یابم اگر دارای فصل ممیّز یا هر گونه خصوصیت دیگری جزهستی بود ناچار در آن‌هنگام که آن را می‌یافتم آنها را نیز می‌یافتم. هیچ چیز به‌من ازخود من نزدیك‌تر نمی‌باشد.»

سهروردی از زبان نفس ناطقه تحت نام وعنوان صاحب توحید در مقام تجرید، به‌تفصیل سخن گفته‌وسرانجام به‌این‌نتیجه‌رسیده‌است که می گوید:«ماهیّت من نفس هستی است و چنین نیست که ماهیّت من در مقام عقل به دو امر قابل تفصیل وتفکیك باشد، مگردرتعدادی‌ازنسبت‌ها وسلسله‌ای‌از امورسلبی که نام‌های وجودی برآنها نهاده‌شده است.»

دراینجا نفس ناطقه که تحت عنوان صاحب توحید و درمقام تجرید سخن می گوید مخاطب‌قرار گرفته وپاسخ‌یك‌پرسش ازوی‌خواسته شده است،آن‌پرسش به این صورت مطرح گشته است : شاید برای تو فصل ممیّزی‌هست که‌آن ازنظر تو مجهول‌مانده است.

درپاسخ این پرسش گفته شده است: آنجاکه «من» مفهوم «من» رامی‌یابم هرمجهولی که زائد بر «من» است نسبت به «من»،«او» خواهدبود و دراین‌صورت بیرون از«من» است. دراینجا صاحب توحید دوباره مخاطب قرار گرفته و به او گفته شده است بنابرآنچه تو ادّعا می کنی شایسته است که وجود تووواجب باشد درحالیکه چنین نیست.

درپاسخ می گوید : وجود واجبی وجود محض و هستی صرف است که کامل‌تروتمام‌ترازآن قابل تصور نمی‌باشد، درحالی که‌هستی‌من ناقص ونارسابوده و نسبت به وجود محض همانند شعاع نور نسبت به نور خورشید می باشد و با وجود تفاوت به‌کمال و نقص، به فصل ممیّز نیازی نخواهد بود در اینجا دو باره گفته می‌شود : آنچه قائم به خویش است دارای مراتب شدید و ضعیف نمی‌باشد.

درپاسخ این اشکال می گوید : این سخن یك ادعای بی‌دلیل بوده وضمن فوائد گذشته باب این گونه سخن‌ها مسدود گردید.

باید توجه داشت که صحّت این سخن ودرستی این پاسخ برجواز تشکیك درماهیّت استوارمی‌باشد وسهروردی ازجمله کسانی است که تشکیك درباب ماهیت را جایزدانسته است. نقل بخشی ازعبارت سهروردی دراینجا بی‌مناسبت نمی‌باشد بخشی ازعبارت وی دراین باب چنین است:

«...الاّ ان هاهنا حرفاً واحداً وهوانی تجردت بذاتی و نظرت فیها فوجدتها انّیة و وجوداً ، و ضمّ الیها انّها لافی موضوع - الّذی هو کرسم للجوهریّة - و اضافات الی الجرم الّتی هی رسم للنفسیة. امّا الاضافات فصادفتها خارجة عنها واماانّها لافی موضوع امر سلبی والجوهریّة ان کان لها معنی آخر لست احصّلها و احصّل ذاتی و انا غیر غایب عنها و لیس لها فصل فأنّی اعرفها بنفس عدم غیبتی عنها .

و لوکان لها فصل او خصوصیّة وراء الوجود لادرکتها حین ادرکتها اذلا اقرب منّی الّی ولستّ اری فی ذاتی عند التفصیل الا وجوداً و ادراکاً...[1]»

دو برهان بدیع در باب نفس

باتوجّه به آنچه در مباحث سابق گذشت به‌روشنی معلوم گشت که سهروردی به ادراك حضوری نفس سخت معتقد بوده و آن را ریشه و اساس علم النّفس بشمار می‌آورد.

این فیلسوف اشراقی علاوه بر آنچه درباب حضور نفس وتجرّد آن، به‌عبارات

۱- کتاب « التلویحات» مجموعه اول چاپ تهران ص ۱۱۵

گوناگون در آثارمختلف خود ابرازداشته دوبرهان بدیع دیگر نیزدراین‌باب‌اشاره کرده است.سهروردی درپایان تلویح اول‌از کتاب «التلویحات» خود تحت عنوان «خاتمه و اشاره» جهت اثبات وجود نفس وتجردآن به یك برهان عرشی دست یافته‌که ذکرآن دراینجا بی‌مناسبت نمی‌باشد .

مضمون آن برهان به این ترتیب است‌که : هنگامی که انسان بطور مثال عدد چهار را ادراك کرده و به روشنی می‌داند که مفهوم آن از مقولهٔ کمّ منفصل می‌باشد، ناچار صورت‌ادراکی‌آن درذات‌ادراك کننده موجودخواهدبود، دراین صورت اگرنفس، یك امتداد جسمانی بوده و صورت ادراکی‌نیزبه‌تبعیّت ازنفس یك‌امتداد جسمانی‌بشمارآید نتیجه این خواهدبودکه صورت کمّ منفصل باکم متصل منطبق شده باشد واین یك امرمحال وممتنع محسوب می گردد. به این‌ترتیب چاره‌ئی جزاین نیست‌که گفته شود ذات ادراك کننده، یك موجود جسمانی نمی‌باشد.

عبارت سهروردی دراین‌باب‌چنین‌است:

«خاتمة و اشارة واذا فهمت انّ الاربعة لها مفهوم و هو من الکم المنفصل فصورتها فی المدرك منك ان کان جسماً ممتدّاً بامتداده فالکم المنفصل صورته تکون طابقت المتصّل هذا محال فمدرکها غیر جرمّی ولیکن‌هذا لك من البراهین العرشیة علی وجودالنفس.[1]»

همان‌گونه‌که دراین‌عبارت مشاهده می‌شود سهروردی جهت اثبات تجرّد نفس دراینجا به برهانی متوسل گشته‌که با سایر براهین وی در این باب متفاوت می‌باشد این فیلسوف اشراقی در کتاب «حکمةالاشراق» به‌گونه‌ای‌دیگرسخن گفته وبراهین وی درباب تجرّد نفس به اسلوبی دیگرتنظیم‌یافته‌است.

۱- کتاب « التلویحات » مجموعه اول چاپ تهران ص ۱۷

دراینجا بی‌مناسبت نیست به یکی از براهین بدیع سهروردی در این باب که در کتاب « حکمة‌الاشراق» آمده است اشاره گردد. مضمون وخلاصهٔ آن‌برهان به این ترتیب است که : آنچه می‌تواند موجب بروز نفس گشته ومظهر آن بشمار آید گاهی جسم است و گاهی‌مثال معلّق ، آنجاکه جسم مظهر نفس بشمار می‌آید نفوس متعلّق و وابسته به تن‌های آدمیان‌را بایدنام برد . ولی آنجا که مثال معلّق ، مظهر نفس‌واقع می‌شود درمورد نفوسی که درعالم خواب‌ظاهر می‌شوند مصداق پیدا می کند.

اعمّ‌ازاین که مظهرنفس، اجسام‌باشند یامُثُل‌معلّقه، آنچه مسلّم‌است این است که نفس، درهردوحالت‌هرگز خود را فراموش نمی‌کند. اکنون با توجّه به این که نفس درهردوحالت همواره خودرا می‌یابد ولی جسم بودن یامثال‌معلّق شدن را گاهی ممکن است به دست فراموشی‌سپارد می‌توان ادّعاکرد که حقیقت نفس‌نه جسم است و نه مثال معلّق. بلکه آنچه حقیقت نفس را تشکیل می‌دهد چیزی است که با هردو مغایر می‌باشد. عبارت سهروردی دراین باب چنین است :

«... ومن البرهان علی وجود النفس وانّها غیر جسمانیّة انّها قدیکون مظهرها البرزخ وقدیکون مظهرها المثال المعلّق وهی تدرك ذاتها فی الحالتین فلیست احدهما ...[1]»

استدلال سهروردی در این عبارت براین اصل استواراست که‌نفس هرگز خودرا فراموش نمی کند. از سوی دیگرجسم‌بودن‌یا مثال واقع‌شدن گاهی‌بدست فراموشی سپرده می‌شوند. این‌مسأله نیز بدیهی است که‌آنچه فراموش می‌شود غیرازآن چیزی است که‌فراموش‌نمی‌شود.

این فیلسوف اشراقی درباب علم حضوری که همان‌ادراك خود، یادریافت

۱- «شرح حکمة‌الاشراق » چاپ سنگی ص ۵۴۲

خویش‌است با حکمای مشّائی به مخالفت برخواسته ونظرخود را بطورکلّی در این‌باب‌ممتازبشمار آورده است. حکمای مشّائی درباب علم حضوری وادراك خویش سخن‌خود را براساس تجرّد از مادّه‌استوار ساخته‌اند به عبارت دیگر در نظرحکمای مشّائی مدار مدرِك بودن ومدرَك واقع شدن وجود می‌باشد. به این ترتیب اگر یك شیء از وجود «فی‌نفسه» برخوردارباشد وجود خویش را ادراك نموده وازخود غافل‌نمی‌باشد. پس هرموجودی که‌ازمادّه مجرّد ومفارق است معقول ذات‌خود می‌باشد وهرموجودکه در مادّه تحقّق می‌پذیرد مادام‌که ازمادّه‌تجرّد نیابد معقول نیزنخواهدبود.

درنظرسهروردی ملاك‌ادراك خویش‌تجرّدازماده‌نمی‌باشد. بلکه‌آنچه درنظر وی‌ملاك اصلی‌دراین‌باب بشمارمی‌آید جزحضوروظهور یك‌شیء برای خود چیز دیگری نمی‌باشد. وی‌می‌گوید: چیزی که«فی‌نفسه» نوراست، همواره برای خود ظاهر بوده و هرگز ازخویش غافل نیست.

سهروردی نظر مشّائیان را دراین باب از دوطریق مورد نقض و اشکال قرارداده است. طریق نخست این است که می‌گوید: اگرطعم ومزه را مجرّد و مفارق از هرچیز فرض نمائیم طعم مفروض، یك «طعم لنفسه» بشمارمی‌آید ولی به‌هیچ‌وجه «معقول لنفسه» نخواهد بود. طریق‌دوم‌این است که گفته‌می‌شودهیولای اولی‌اگرچه‌مادةالمّواداست ولی‌خوددرمادهٔ‌دیگری موجودنمای‌باشد زیرااگرمادّة المواد خوددارای مادّهٔ دیگری باشد، مستلزم تسلسل گشته وزنجیره‌ای بی‌پایان را باعث می‌گردد.

اکنون اگرچنان‌که مشّائیان ادعا می‌کنند، ملاك‌ادراك و معقول بالذّات واقع شدن یك شیء تنها تجرّد از مادّه بوده‌باشد،لازمهٔ آن این است که‌هیولای اُولی‌نیز «معقول‌بالذّات» بوده‌وپیوسته مدرِك ذات‌خویش باشد. عبارت‌سهروردی دراین‌باب چنین‌است:

«... فنقول‌لوفرضنا الطعم مجرداً عن البرازخ والموادلم یلزم‌الاان‌یکون

طعماًلنفسه والنّوراذافرض تجرده يكون نوراًلنفسه فيلزم ان يكون ظاهراًلنفسه وهوالادراك ولايلزم ان يكون الطعم عندالتجرّد ظاهراً لنفسه بل طعمالنفسه فحسب ولو كفى فى كون الشيء شاعراًبنفسه تجرّده عن الهيولا والبرازخ لكانت الهيولا التّى اثبتوها شاعرة بنفسها اذليست هى هيئة لغيرها بل ماهيّتها لها فيكون ذاتاً وهى مجرّدة عن هيولى اخرى اذ لاهيولا للهيولا...[1]»

همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی ازدو طریق سخن حکمای مشّائی را مورد نقض قرار داده است. در طریق اول به یك فرض استناد کرده و گفته‌است طعم مجرّد ، معقول بالذات نمی‌باشد و در طریق دوم هیولای اُولی را که ازهیولای دیگر مجرّد است مستند خویش ساخته است. وی می گوید اگر تجرّد از مادّه درمعقول بالذات بودن یك شیء کافی بوده باشد بایدهیولای اُولی نیز که ازهیولای دیگرمجرّد است معقول بالذات محسوب گردد، درحالی که هیولای اُولی به‌هیچ وجه معقول بالذات نمی‌باشد.

صدرالمتألّهین سخن سهروردی رادر این باب مورد انتقادقرارداده ونقض‌های اورا نسبت به مسلك مشائیان مردود دانسته است. وی برخلاف سهروردی براین عقیده است که اگر طعم ، مجرّد بوده و از نواقص وکاستی‌های عدمی و انفعالی منزّه باشد ناچار همانگونه که‌طعم لنفسه می‌باشدطعم‌عقلی نیزبشمار می آید. به‌این ترتیب فرض طعم مجرّد نمی‌تواند موجب خلل‌درعقیدهٔ مشّائیان گردد. درمورد هیولای اولی نیز سخن سهروردی معتبرنمی‌باشد زیرا هیولای اول، صرف‌قبول وپذیرش بوده و هستی آن مشوب به نیستی می‌باشد.

به عبارت دیگردربارهٔ هیولای اُولی می‌توان گفت‌جوهریت آن‌جوهریّت استعداد بوده و وحدت اتصالیش عین کثرت انفصالی بشمار می آید.

۱- کتاب « شرح حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی ص ۲۹۷

به این ترتیب هیولای اُولی اگرچه‌از هیولای‌دیگرمجرّد است‌ولی‌وحدت آن عیـن کثـرت و فعلیّت آن عین قـوّه و خلاصه هستی آن مشوب به نیستی می‌باشد.

باصرف‌نظراز مناقشاتی که بین سهروردی وحکمای مشّائی ازیك‌سو وبین صدرالمتألّهین وسهروردی از سوی دیگرانجام پذیرفته یك نکته مسلّم است که درآن تردید نمی‌توان روا داشت، آن نکته عبارت ازاین‌است که‌اساس‌علم وادراك جزحضوروظهورشیء برای‌خودچیزدیگری‌نمی‌باشد.

سهروردی روی این اصل‌تکیه کرده ومی گوید: کسی که به‌ذات خودشعور نداشته‌باشد به غیرخود نیزشاعر نمی‌باشد. در نظراین فیلسوف ادراك غیر، چیـزی است که پیوسته مستلزم ادراك ذات خویش می‌باشد. عبارت سهروردی دراین‌باب چنین است:

«... کیف یظهرله شیء اذ لابـدلمن یظهرله شیء ان یکون لنفسه ظهورفی نفسه فانه لایشعر بغیره من‌لا شعور له بذاته ...[1]»

همان گونه که دراین‌عبارت‌مشاهده می‌شودهر گونه ادراك، مسبوق به‌ادراك ذات بوده ، و بـدون ادراك ذات ، ظهـور اشیـاء دیگـر ، برای ذات امکان پذیر نمی‌باشد.

به‌این ترتیب می‌توان گفت، حضوروظهور، اساس‌ادراك بوده وعلم‌اشراقی نیز ناظر به همین معنی‌می‌باشد. سهروردی دربسیاری از آثار خود، روی‌این نکته تأکید گذاشته است که ادراك، چیزی جزالتفات نفس‌نبوده ومشاهدهٔ انسان ازطریق یك‌صورت کلّی‌انجام نمی‌پذیرد. وی درباب ابصار ،نظریهٔ انطباع شیخ وهمچنین نظریهٔ خروج شعاع‌را مورد انتقاد قرار داده و اشراق حضوری نفس‌را ملاك‌رؤیت بشمار آورده‌است.

۱- متن«حکمة الاشراق»مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق مجلددوم‌چاپ‌تهران ص ۱۱۷

این فیلسوف اشراقی براین‌است که‌درهنگام رؤیت، روبروشدن‌شیء مورد رؤیت با عضو باصره موجب آمادگی انسان گشته و بی‌درنك‌اشراق حضوری‌نفس تحقّق می‌پذیرد، عبارت وی دراین باب‌چنین‌است :

« ومن‌لم‌یلتزم بانطباع الشبح ولا بخروج الشعاع‌وبالجمله‌لا بدخول شیء من‌البصر ولا بخروجه عنه ولا بتکیف من البصرفانّه یلزمه ان یعترف بأن الابصار مجرد مقابلة المستنیر للعضو الباصر فیقع به اشراق حضوری للنفس... »[1]

معنی این‌عبارت‌آن است که اگر کسی به دو نظریهٔ معروف انطباع شبح و خروج نور هنگام‌رؤیت معتقدنباشد وبطور کلی‌خروج‌یك‌شیء ازچشم ، ودخول آن‌را نپذیرفته و کیفیّت پذیری بصررا موردانکار قراردهد ناچار باید به اشراق حضوری نفس‌معترف گردد. سهروردی‌در کتاب«التلویحات» می گوید: نفس‌ناطقه می‌تواند به جزئیات کلّی آگاهی یابد بطورمثال انسان می‌تواند ازطریق‌سلسله‌ای از صفات وخصوصیات ،مانندطویل‌بودن،سیاه بودن ، فرزند فلان شخص بودن، به شخص فلان آگاهی پیدا کند.

این‌صفات‌وخصوصیات کلّیاتی هستند که درغیرشخص فلان بطور اجتماع یافت‌نمی‌شوندولی درعین حال مجموع‌این کلیات بگونه‌ای‌هستند که‌نفس مفهوم آن، مانع ازوقوع بر کثیر نمی‌باشد به‌این‌ترتیب فرض‌امتناع اشتراك در این مورد معلول یك‌مانع خارجی بوده‌وبه نفس مفهوم‌آن مربوط نمی‌باشد. حکیم‌اشراقی‌ما پس‌ازتقریراین مسأله خوانندهٔ خود را مخاطب قرارداده ومی گوید: این‌سخن را به‌عنوان‌یك ضابطه همواره نزدخود محفوظ نگاه دار.

۱- «المشارع والمطارحات» مجموعه‌اول‌چاپ‌تهران ص ۲۸۶

نور اسفهبد و روح حیوانی

شهاب‌الدین سهروردی در بسیاری از آثار خود از حقیقت نفس ناطقه تحت عنوان نوراسفهبد سخن گفته و دربرخی‌موارد آن را سپهبد ناسوت خوانده است. وی براین عقیده است که نفس‌ناطقه به‌علّت تجرّد از مادّه در غایت‌لطافت ونورانیّت بوده و ازهر گونه تاریکی بر کنار می‌باشد به‌همین مناسبت جسم که در اصطلاح این فیلسوف اشراقی برزخ نامیده می‌شود یك‌موجودتاریك‌وظلمانی بشمار می‌آید.

اکنون اگر موجودات در سلسلهٔ طولیه از حیث لطافت و ضخامت یا شرافت و خسّت متفاوت و مترتّب بوده باشند ناچار تأثیر هر یك از مراتب درمادون خود بر اساس نوعی مناسبت استوار است ، به عبارت دیگر می‌توان گفت اثر یك موجود لطیف لطیف بوده و اثر یك موجود غیر لطیف غیر لطیف خواهد بود .

سهروردی ازاین‌قاعده استفاده کرده‌است‌ودرمقام بیان‌مناسب‌میان‌نفس‌ناطقه و روح حیوانی می گوید : تصرّف نور اسفهبد در جسم بدون وساطت نوعی مناسبت انجام نمی‌پذیرد درنظر وی آنچه میان نفس ناطقه و جسم واسطه واقع می‌شود جوهری است‌لطیف که‌آن را روح می‌نامند سهروردی منبع ومحلّ‌این روح را تجویف چپ قلب دانسته است .

وی براین عقیده‌است که این‌روح ازجسم لطیف‌تراست و بانفس ناطقه نیز ازمناسبت بیشتری برخوردار می‌باشد. آنچه موجب شده که ایـن جـوهرازجسم لطیف‌تر باشد چیزی جزاین نیست که از تضاد دورمی‌باشد.

در نظر سهروردی دور بودن روح از تضاد دلیل اعتدال بوده و شباهت آن را با برازخ علوی واجرام فلکی به‌اثبات می‌رساند. دراینجاممکن‌است‌این‌پرسش پیش آید که دور بودن از تضاد ومعتدل بودن چگونه می‌تواند شباهـت یك‌شیء را بابرازخ‌علوی‌واجرام فلکی به‌اثبات رساند؟

در پاسخ این‌پرسش گفته می‌شود: دور بودن از دوطرف‌تضاد وقرارگرفتن درحدّ وسط میان افراط و تفریط به منزلهٔ خالی بودن از دو طرف تضاد می‌باشد اکنون اگر چیزی از دو طرف تضاد خالی باشد مانند این است که فاقد کیفیّات بوده و در نتیجه از نوعی شباهت با برازخ علـوی و اجـرام فلکی بـرخوردار خواهد گشت.

باید توجه داشت که برازخ علوی واجرام‌فلکی درنظرقدمـا فاقد کیفیّات چهارگانه بوده وازهرگونه‌افراطو تفریط برکنار می‌باشند. دراینجانظریهٔ دیگری نیز درمورد وجه شباهت بین شیء معتدل و اجرام فلکی وجود داردکـه نقل آن خالی از فائده نیست.

آن نظریه‌این است که گفته‌می‌شود : دوربودن ازتضاد و داشتن اعتـدال در کیفیت، نوعی از انواع وحدت ویگانگی بشمارمی‌آید به‌این‌ترتیب‌یك مـوجود مرکّب که‌ازجهت کیفیّات مختلف،معتدل باشدمانندا‌ین است که از کیفیّت‌واحد برخوردار باشد، به‌همین‌جهت است که یك چنین موجود بابرازخ علوی واجرام فلکی شبیه خواهدبود زیرابرازخ‌علوی واجرام فلکی‌نیز از حیث‌صورت‌و کیفیّت بسیط می‌باشند .

صاحب کتاب «احیاء العلوم» محمد غزالی نیز این مسأله‌را مـورد بررسی

قرار داده و حدّ وسط بودن یك‌شیء را به منزلهٔ خالی بودن آن ازدوطرف تضاد بشمارآورده است، وی در مورد مسائل اخلاقی به این قاعده استناد جسته وآن را معیار ومیزان فضیلت‌دانسته است. لازم به یادآوری‌است که‌بسیاری‌ازعلمای‌اخلاق نیزهم‌آهنك با غزالی‌حدّ وسط بودن‌را معیار و میزان فضیلت در اخلاق بشمار آورده‌اند.

براساس‌مدارك‌موجود، میزان و معیار قرار گرفتن حدّ وسط، در اخلاق بوسیلهٔ ارسطو مطرح گشته وپیروان‌وی نیز آن‌را پذیرفته‌اند. بررسی این مسأله از حیث احکام اخلاقی ومعیار قرار گرفتن آن درمورد فضائل انسانی، ازدایره شمول این مبحث بیرون است. آنچه اکنون در اینجامورد بحث واقع شده‌این‌است که حدّوسط قرار گرفتن ودرحدّ اعتدال‌واقع شدن‌روح، ملاك‌مناسبت‌ومیزان‌ارتباط نفس ناطقه‌بابدن می‌باشد.

سهروردی از جمله کسانی‌است که‌این‌مسأله را مطرح کرده وفصلی از کتاب «حکمة‌الاشراق»خود رابه آن اختصاص‌داده‌است. این فیلسوف اشراقی براین عقیده است که روح، چون ازدوطرف تضاد دوربوده و در حدّ وسط میان افراط وتفریط کیفیّات قرار گرفته است با اجرام فلکی و برازخ علوی شباهت داشته و ارتباط میان نفس وبدن را برقرار می‌سازد همان گونه که ذکرشد برای‌وجه‌شباهت بین یك شیء معتدل و برازخ علوی دو نظریه وجود دارد.

خلاصه‌ای از آن دونظریه‌همان است که بطور اجمال مورد بررسی قرار گرفت. فیلسوف بزرك اسلامی‌صدرالمتألّهین شیرازی در بارهٔ این‌دونظریه‌اظهار نظر کرده و هیچ‌یك ازآنها را درست ندانسته‌استوی دربارهٔنظریهٔاول‌می گوید: اگرسلب کیفیّات بتواند منشاء مشابهت وعلم وفضیلت وکمال واقع‌شود هر آینه هیولای اولی به داشتن این فضیلت سزاوارتر خواهدبود درحالی که هر گزچنین نمی‌باشد.

به‌علاوه این مسأله که حدّ متوسط بین کیفیّات بـه منزلهٔ خالـی بودن از کیفیّات است خود قابل انکار می‌باشد، زیرا اگرعدم صدق طرفین درمورد حدّ وسط بتواند دلیل خالی بودن آن از کیفیّت بشمار آید، عدم صدق حدّ وسط و هریك از طرفین در مورد طرف دیگرنیز می‌تواند دلیل خالی‌بودن آن طـرف از از کیفیات بشمار آید.

درمورد نظریّهٔ دوم نیز وضع به‌همین منوال است، زیرا وحدت وبساطت در کیفیّت اگربتواند منشاء کمال و مشابهت بابرازخ علوی گردد هریك‌ازعناصر بسیط به منشاءکمال بودن ومشابهت داشتن با برازخ علوی سزاوارترمی‌باشند.

دو نظریهٔ معروف که در باب توجیه وتعلیل افضل بودن حدّ وسط ابـراز گشته در نظر صدرالمتألّهین مردود می‌باشد ولی اصل مدّعا مورد پذیـرش وی بوده وکوشش نموده‌است تا دلیل دیگری جهت اثبات‌آن اقامه نماید.

آنچه این‌فیلسوف متألّه‌دراین‌باب‌می گویداین‌است که حدّ وسط یا جـرم معتدل درعین‌این که یك واحد عنصری بشمار می‌آید ازهمهٔ کیفیّاتی کـه بطـور پراکنده در سایرعناصر موجودند برخوردار می‌باشد. اکنون با توجه به این کـه وجود از عدم بهتراست، می‌توان گفت چیزی که در عین وحدت واجد بسیاری‌از صفات موجودات است به مراتب افضل است ازآنچه فاقداین صفات‌می‌باشد.

عین‌عبارت صدرالمتألّهین‌دراین‌باب‌چنین‌است:

«...بل‌الوجه الحقیق بالتحقیق ان‌الجرم المعتدل لانّه جرم واحد عنصری جامع‌الجمیع الکیفیّات الّتی وجدت متفرقة فی‌العناصر، فله‌حرارة النار ومیعان الهوا وبرودة الماء و یبوسته الارض، والوجود خیر من العدم فما وجد فیه مع وحدته صفات الموجودات الکثیرةفهو افضل ممالم‌یوجد فیه تلك الصفات[1]...»

۱ــ حاشیه تعلیقات «شرح حکمة‌الاشراق» چاپ‌سنگی ص ۴۳۶

همان گونه که‌در این عبارت مشاهده می‌شود صدرالمتألّهین جرم معتدل‌را ازسایراجرام افضل‌دانسته است دلیل‌وی نیزاین‌است که‌جرم معتدل درعین‌وحدت عنصری جامع وواجد بسیاری ازصفات موجودات کثیره می‌باشد.

این مسأله‌نیزمسلّم است که‌آنچه واجد صفات‌موجودات کثیره باشدافضل است ازآنچه فاقد این صفات می‌باشد.

اکنون‌که معنی‌حدّوسط یا اعتدال وجهت افضل‌بودن آن‌برسایر اشیاء در این عالم معلوم گشت، معنی متوسط‌بودن روح‌حیوانی بین‌جسم ونفس ناطقه‌نیز معلوم می گردد. شایدبتوان ادعاکرد که‌هویّت روح‌حیوانی‌نسبت به‌هویّت نفس ناطقه همانند ظلّ به ذی ظلّ می‌باشد. همانگونه‌که در سابق گذشت نفس ناطقه دارای عوالم مختلف ومقامات متعدّدبوده و در هریك‌ازعوالم برحسب‌مناسبت با آن عالم صورتی ازخودآشکارمی‌سازد.

سهروردی براین عقیده‌است که بین جسم ونوراسپهبد واسطه‌ئی‌وجوددارد که روح حیوانی‌نامیده‌می‌شود، وی می گوید: این‌روح درجمیع‌اجزاء بدن‌ساری بوده‌وحامل‌نیروی‌حرکت وادراك‌می‌باشد مناسبت‌های‌بسیاری که بین‌این‌روح‌ونور اسپهبد وجود دارد موجب‌می‌شود که‌نوراسپهبدبواسطهٔ این روح دربدن تصرّف نماید، به این ترتیب نور اسپهبد بطور مستقیم در روح‌حیوانی‌اثرکرده‌وبتوسط آن اثرخود را دربدن نیزآشکارمی‌سازد.

صدرالمتألّهین ضمن این که به این سخن‌سهروردی به‌دیدهٔ احترام‌وقبول نگریسته واسطهٔ دیگری نیزبین جسم ونوراسپهبد قائل گشته است.وی براین‌عقیده است که بین جسم ونور اسپهبد دو واسطه وجود دارد. واسطهٔ نخست یك انسان مثالی است که از صورت ومقدار برخوردار بوده و از مادّه وثقل‌منزّه می‌باشد واسطهٔ دوم همان روح‌حیوانی است که در همهٔ اجزاء بدن ساری‌می‌باشد.

در نظرصدرالمتألّهین نخستین منزل‌نوراسپهبد، صورت مثالی انسان‌است

روح حیوانی وبدن‌جسمانی مراحل‌بعدازاین‌منزل‌را تشکیل‌می‌دهند.

عبارت صدرالمتألّهین دراین باب چنین است:

«کمایتصرف فیه بتوسّط تصرّفه فی‌الانسان المثالی الصوری المقداری فأول منزل النور الأسفهبد هوالصورة المثالیة ثم هذاالجوهر الهوائی المسمّی روحا[1]»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود صدرالمتألّهین‌بین جسم ونور اسپهبد علاوه برجوهرهوائی که روح حیوانی نام دارد به یك صورت مثالی و مقداری نیزقائل گشته‌است. به این‌ترتیب تأثیرنوراسپهبد دربدن جسمانی ازطریق دو واسطه‌انجام‌می‌پذیرد.شدت‌ارتباط‌بین‌جسم‌ونور اسپهبدبگونه‌ای‌است که‌احوال هریك‌از آن‌دو دردیگری‌اثرداشته و این تأثیربطورصعودیانزول از طریق وسائط انجام می گیرد.

۱ــ حاشیهٔ تعلیقات ملاصدرا بر « شرح حکمة الاشراق » چاپ سنگی ص ۴۶۴

تذکر و یادآوری در نظر سهروردی

قدرت ذهن برای حفظ ونگاهداری آنچه ادراك نموده وسپس یادآوری آنها و تشخیص این که آنچه بیادمی آورد عین همان ادراك سابق است، یکی ازشگفت انگیزترین واسرارآمیزترین مسائل روحی انسان‌است. جای هیچ گونه تردیدنیست که وقتی‌انسان چیزی رافرا گرفته‌وبه ادراك درمی‌آورد پس‌از گذشتن‌مدتی‌دوباره می‌تواند همان چیز را در صفحهٔ ذهـن و لوح ضمیرخود حاضـرساخته و آن را بازشناسد.

روان شناسان جدید درمورد تذکّرویادآوری آنچه انسان درسابق آن‌را فرا گرفته است، تحقّق چهارچیزرا درچهارمرحلهٔ متوالی لازم و ضـروری می‌دانند آن چهارچیز به‌ترتیب عبارتند از:

۱ـ احساس ابتدائی.

۲ـ حفظ‌ونگاهداری آنچه به ادراك درآمده‌است.

۳ـ یادآوری و مورد توجّه قراردادن‌خاطرات گذشته.

۴ـ بازشناسی و حکم به این که‌آنچه به یادآمده است جزهمان امـر سابق چیز دیگری نمی‌باشد.

آنچه در این‌باب دارای اهمیت بسیاربـوده و مـورد بحث و گفتگوهای فراوان نیز واقع شده است مسألهٔ حفظ و چگونگی نگاه‌داری‌صور ادراکیـه در هنگام نسیان‌می‌باشد. سؤال اصلی وپرسش اساسی‌دراین باب این است که آیا در مدت نسیان و فراموشی، صور ادراکیه درکجاقرار گرفته و ظـرف تحقّق آنهـا چه می‌باشد؟ در مقام پاسخ به این پرسش سخن بسیار گفته شده و اقوال و عقاید فراوان ابراز گشته است.

آنچه دانشمندان مادّی دراین‌باب ابراز داشته‌اند به هیچ‌وجه مورد قبول و

رضایت حکمای الهی نمی‌باشد. اقوال و عقاید حکمای الهی نیزدراین باب مورد پسند و پذیرش‌دانشمندان مادّی قرارنمی گیرد. باید توجّه داشت که هریك ازاین دو گروه نیزدر مورداین‌مسألـه دارای اختلاف نظربـوده وبه‌هیچ‌وجه با یکدیگر هم‌آهنك نمی‌باشند. نگارندهٔ این‌سطور اکنون در صدد این نیست که همهٔ اقوال و عقاید را در این باب مورد بررسی قرار داده و در صحت وسقم آنها به داوری نشیند.

آنچه اکنون در اینجا مورد بررسی واقع‌می‌شوداین‌است که‌آیا سهروردی با این مسأله چگونه برخورد کرده وموضع فلسفی وی دراین باب‌چه‌می‌باشد؟

این فیلسوف اشراقی براین عقیده است که صور ادراکیه در عالم دیگـری محفوظ و مخزون گشته که نام‌آن، عالم ذکر یاانوار اسپهبدی فلکی می‌باشد سخن سهروردی‌در این‌باب به‌این‌ترتیب‌است که می گوید : گاهی اتفاق‌می‌افتد که انسان برخی ازمدرکات‌خودرا به‌دست‌فرَاموشی می‌سپارد ، دراین هنگام بسیار کوشش می کند که‌آنچه‌را فراموش کرده دوباره بیادآوردولی کوشش‌وی‌بی‌نتیجه‌می‌ماند، بعکس گاهی‌نیزاتفاق‌می‌افتد که انسان بدون‌هیچ گونه کوشش‌وجدّوجهدچیزی‌را که فراموش کرده دوباره بیادمی آورد.

به‌عبارت‌دیگرمی‌توان گفت بسیاری‌اوقات‌انسان‌چیزی‌را که‌فراموش کرده با کوشش فراوان‌نیزبیادنمی آورد ولی برخی‌اوقات‌امرفراموش‌شده را به‌آسانـی و بدون‌هیچ گونه کوشش بیادآورده‌وآن‌را درصفحهٔ ذهن‌خویش‌مشاهده می‌نماید.

اکنون باتوجه به‌عدم‌انفکاك نفس ازقوا ونیروهای خود وباتوجه به‌این کـه آنچه دراین‌قواونیروهامخزون‌است ازحیطهٔ نفس‌ناطقه‌بیرون نمی‌باشد، یك‌پرسش بی‌پاسخ‌می‌ماند. آن‌پرسش‌این‌است که گفته‌می‌شود:چرا انسان‌باکوشش‌فراوانی که بعمل‌می آورد دربرخی‌اوقات نمی‌تواندبه‌آنچه درقوا ونیروهای نفس‌خودمخزون

استدست یابد؟ سهروردی برای این که به‌این پرسش پاسخ گفته‌باشد مخزن صور ادراکیه‌را قوا ونیروهای نفس‌ندانسته است؛ زیرا وی به خوبی می‌دانسته است که اگر صور ادراکیه در قوا ونیروهای نفس مخزون ومحفوظ باشند، پنهان ماندن آنها ازنفس که یك جوهر نورانی‌بشمارمی آید به هیچ وجه قابل توجیه نمی‌باشد. این فیلسوف اشراقی ازاین مسأله آگاه بوده است که صورادراکیه نسبت به نفس ناطقه عین ظهور و روشنائی می‌باشند و آنچه موجب احتجاب و پنهانی می گردد چیزی جزخصلت ظلمانیّت نیست.

باتوجّه به‌این‌مسأله‌است که‌سهروردی بطورصریح‌و آشکارتذکّرویادآوری را ازعالم‌ذکردانسته وعالم‌ذکررا نیزدر اینجا به انوار اسپهبدیه فلکیه تفسیرنموده است، عبارت وی دراین‌باب‌چنین است:

«...فلیس‌التذکر الامن‌عالم الذکر وهومن مواقع سلطان‌الانوارالاسفهبدیة الفلکیة فأنها لاتنسی شیئاً[1]...»

همان‌گونه که دراین‌عبارت مشاهده می‌شود سهروردی تذکّرویادآوری‌را از عالم ذکردانسته‌وعالم‌ذکررانیزبه‌سیطرهٔانوار اسپهبدفلکی‌تفسیر کرده‌است .

صدرالمتألهین سخن سهروردی را در این باب مردود دانسته و بیان وی‌را نیزنوعی خطابه بشمار آورده است. این‌فیلسوف بزرك اسلامی براین عقیده‌است که نفس دارای‌مقامات ودرجات متفاوت بوده و ظهور همهٔ این مقامات و درجات تنها در حشر کبری قابل مشاهده می‌باشد.درنظروی نفس‌موجود شگفت‌انگیزی است که‌ازحیث‌مقامات‌حدّ یقف‌نداشته‌ودرجهٔ معینی‌از کمال‌رانمی‌توان‌برای‌آن تعیین نمود، این موجود شگفت‌انگیز نسبت به‌درجات ومقامات خود دارای‌اقبال و ادبار می‌باشد. هنگامی که به برخی از شهوات خود روی می‌آورد از غیر آن روی می گرداند، و هنگامی که غضبش غلیان یافته و نیروی خشم بر وی چیره

۱ــ «شرح حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی ص ۵۶۶

می گردد، اشتهای خود را از دست داده و میلش به غـذا کم می‌شود ؛ در این هنگـام بسیاری از محسوسات خـود را فـراموش کـرده و گاهـی حتّی ذات خـویش را نیز به دست فراموشی می‌سپارد . به عبارت دیگرمی‌توان گفت نفس ناطقهٔ انسان همانند کتاب بـزرگی است که‌همواره بـرخی ازصفحـات آن ورق خورده و بالفعل خوانده‌می‌شود وبرخی از صفحاتش ورق‌ناخورده پنهان‌می‌ماند. همهٔ صفحات این کتاب درحشر کبری به منصّهٔظهورمی‌رسد. شاید آیهٔشریفهٔقرآن مجید نیز ناظر به همین مسأله باشد آنجا که می گوید : «واذاالصُحُف نُشِرَت»

صدرالمتألّهین پس از اثبات تجرّد ادراك وبراساس ایـن‌اندیشه که نفس ناطقه برصورت حق آفریده‌شده فعالیت وتوانائی آن‌را مورد بررسی قرار می‌دهد وی‌می گوید: قیام‌صورادراکیه به‌نفس، ازقبیل‌قیام اشیاء به فاعل خودمی‌باشد نه از قبیل قیام یك مقبول به‌قابل، به این ترتیب چیزهائی‌راکه انسان پس‌از فـراموشی دوباره به‌یادمی آورد درصقع نفس‌وعمق باطن خوددارامی‌باشد،نزدیك‌ترین‌علّت برای حضور صورت یك شیء در ذهن آدمـی ، فاعل آن صـورت یا قابل آن بشمار می آید.

جای‌هیچ گونه تردید نیست که بین ادراك کننده‌و آنچه ادراك‌می‌شود نوعی علاقه و ارتباط موجوداست این‌مسأله‌نیزمسلّم‌است که تحقّق علاقه دریك‌موجود بسیط تنها از طریق علّیت امکان‌پذیرمی‌باشد، اعـمّ‌ازاین که این علیّت به نحـو فاعلیت باشد یا به‌نحو قابلیّت ، علاقه‌ای که ازنوع علاقهٔ فاعلـی یا قابلـی نباشد تنها در مورد اجسام و امـور ذات اوضـاع تحقق می‌پذیرد ولی ارتباط نفس با صور ادراکیه از نوع ارتباط میان اجسام وامورذات اوضاع‌نمی‌باشد.

به این ترتیب نفس ناطقه هنگامی می‌تواند به مشاهدهٔ صـورادراکیّه نائل گردد که آنها را به گونه‌ای حضوری در خود بیابد. اکنون باتوجّه بـه این کـه حضور صور ادراکیّه در نفس برسبیل‌قبول وانفعال‌نیست ناچاربابد بـه فاعلیّت

نفس در این باب اعتراف نمود. نتیجه‌ای که از این مقدّمات بدست می‌آید این است که گفته می‌شود : ادراکات نفس ناطقه درباطن، چیزی جز مجعولات ومخلوقاتش نمی‌باشد .

صدرالمتألّهین صورادراکیه را درباطن مجعول و مخلوق نفس دانسته و سخن شیخ اکبر محی‌الدّین عربی را دراین باب شاهد مدّعای خویش بشمار آورده است. مضمون سخن شیخ اکبر دراین باب این است که می گوید: هرانسانی می‌تواند با استمداد ازهمّت خود چیزی را در قوّهٔ خیال خویش بیافریند که در دیگر موجود نمی‌باشد ، ولی عارف باهمّت خود چیزی را می آفریند که در بیرون ازمحلّ همّتش نیزموجود است همّت عارف چیزی را که می آفریند پیوسته آن را حفظ می‌نماید ولی هر گاه ازحفظ مخلوق خودباز ماند آن موجودبی‌درنگ معدوم می گردد.

عین عبارت محی‌الدین عربی دراین باب به‌نقل ازصدرالمتألّهین چنین است:

« کل انسان یخلق بالهمّة فی قوّة خیاله مالا وجود له‌الافیهاوالعارف یخلق بالهمّة مایکون له وجود فی خارج محل الهمّة و لکن لایزال الهمّة یحفظه‌ولایؤدها حفظ ماخلقه فمتی طرء علی عقله عن حفظ ما خلقه عدم ذ لك المخلوق[1]...»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود محی‌الدین عربی بین‌عارف و غیرعارف از جهت قدرت همّت، تفاوت قائل شده وهمّت عارف رامنشاء وجود خارجی‌نیز بشمار آورده است. همانگونه که‌شخص عارف، در صقع باطن خود دست به‌آفرینش می‌زند غیرعارف نیز در درون خویش چیزی را می آفریند تنها چیزی که آفریدهٔ عارف‌را از آفریدهٔ غیرعارف ممتاز می‌سازد دوام‌وقوّت آفریدهٔ عارف می‌باشد.

۱ــ تعلیقات ملاصدرا « شرح‌حکمة‌الاشراق » چاپ سنگی ص ۴۶۷

آنچه درصقع باطن عارف آفریده می‌شود آنچنان قوی‌ونیرومند است که همانندوجودخارجی‌منشاء آثاربوده وبه بقاءآفرینندهٔ خودباقی‌می‌باشد، ولی‌آنچه دردرون شخص‌غیرعارف آفریده می‌شودبه‌علّت ضعف‌منشأخود همواره ضعیف‌و بی‌اثربوده‌وهمواره‌دستخوش‌زوال‌وتغییرخواهدبود بههمین‌جهت‌است که برخی‌از اهل‌معرفت گفته‌اند: آنچه شخص‌عارف دراین‌جهان‌دارامی‌باشدهمان‌چیزی‌است که اهل آخرت درعالم دیگر دارا خواهند بود.

به عبارت دیگرمی‌توان گفت دراین جهان شهوات انسان تابع مشتهیات وی می‌باشد ولی‌درعالم‌آخرت مشتهیات تابع شهوات انسان خواهد بود. در این جهان آنچه موجود است خواسته‌های انسان را برمی‌انگیزد ولی در عالم‌آخرت آنچه انسان می‌خواهد موجود خواهد بود. اگرکسی‌بگوید مضمون این سخن از آیات شریفهٔ قرآن مجید نیز مستفاد می گردد سخنی بگزاف نگفته‌است.

هاتف اصفهانی نیزبه همین‌نکته اشاره کرده آنجاکه می گوید:

آنچه بینی دلت همان خواهد　　وآنچه خواهد دلت‌همان بینی

ازمجموع آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد این نتیجه بدست می‌آید که صور ادراکیّه به هیچ‌وجه از حیطهٔ نفس بیرون نبوده و همواره در صقع باطن‌آن موجود می‌باشند. براساس این نظرعالم مثال نیز از جهان پهناور نفس بیرون نبوده و پیوسته شأنی از شئون آن‌راتشکیل‌می‌دهد.

سهروردی ازیك‌سوبرای اثبات عالم مثال کوشش می کند وازسوی دیگر صورکائنات را در نفوس فلکیّه همواره مسطور ومنقوش بشمار می‌آورد. این فیلسوف اشراقی براین عقیده است که‌عالم مثال منفصل موجوداست وصور غیر متناهیّه‌نیزدرآن متحقّق‌می‌باشند؛ اکنون در اینجااین پرسش پیش‌می‌آید که اگر عالم مثال منفصل درنظرسهروردی موجود است واگرصورغیرمتناهیه نیز درآن متحقّق‌می‌باشند چرا این‌فیلسوف درموردتوجیه مسألهٔ تذکّرویادآوری،ازوجود

این عالم صرف نظر کرده و به وجود نقوش‌درنفوس‌فلکیه تمسّك‌جسته‌است؟

به عبارت دیگر گفته می‌شود : کسی که مانند سهروردی به وجود عالم مثال منفصل وصورغیرمتناهیهٔ آن‌معتقد است درتفسیرمسألهٔ تذکّرویادآوری‌چراخود را به نقوش و صور در نفوس فلکیّه محتاج می‌داند ؟

پاسخ واقعی این پرسش هرچه باشد از یك‌نکته در اینجا نباید غافل ماند، آن‌نکته عبارت ازاین است که گفته‌می‌شودآنچه درعالم مثال منفصل مورد مشاهده قرار می گیرد نوعی شهود.و رؤیت مستقیم بشمار می‌آید در حالی که تذکّر و و یادآوری چیزی جزبازشناسی مجدّد نمی‌باشد به این‌ترتیب آنچه می‌تواند این دو نظر سهروردی را با یکدیگر جمع کرده وهم‌آهنگ نماید این است که گفته شود : در نظر سهروردی نفوس فلکیّه مظهر صور غیر متناهی در عالم مثال می‌باشد.

تکرارحوادث !؟

جهان موجود در تاریخ پرماجرای خود ، سلسله‌ای از حوادث را تشکیل می‌دهد که آحاد آن، غیرمتناهی بوده و به‌هیچ‌وجه با یکدیگر در یك زمان و یك جا قابل اجتماع نمی‌باشند. جریان این‌حوادث درطول‌وامتداد زمان بوده‌وپیوسته یك حادثه جایگزین‌حادثهٔ دیگرمی گردد.

آحاد حوادث جهان همانند حلقه‌های یك زنجیر درعین این‌که به یکدیگر پیوسته‌اند از همدیگر جدا و ممتاز می‌باشند هریك از حوادث این جهان درزمان واقع شده است ولی زمان خود، پدیده‌ای است که از نوع خود، نه آغاز دارد و نه انجام.

حکیم اشراقی شهاب‌الدین سهروردی از جمله کسانی است که برای‌زمان نه مبدأ قائل است ونه مقطع، زیرا فرض یك مبدء زمانی برای زمان مستلزم نفی

مبدء از آن خواهد بود همانگونه که‌فرض یك مقطع زمانی برای زمان چیزی جز نفی مقطع زمانی از آن نخواهد بـود.عبارت سهروردی دراین باب‌چنین‌است :

«... فالزمان لا مبدء له، والزمان ایضاً لا مقطع له[1]...»

قطب‌الدین شیرازی شارح کتاب«حکمة‌الاشراق» ارسطورا از جمله کسانی دانسته که به قدم زمان قائل است و جمله‌ئی را به‌وی منسوب کرده که مضمون آن چنین است : کسیکه از حدوث زمان سخن‌می گوید بدون این که خودآگاه‌باشد به قدیم‌بودن آن‌اعتراف می نماید .

دلیل این‌امر نیز آن‌است که‌فرض عدم زمان خود مستلزم وجود آن می‌باشد باید توجه داشت که‌طرح مسألـهٔ زمان بـدان گونه‌که درآثارسهـروردی مشاهدهٔ می‌شود زمینه را برای پیدایش یك شبهه فراهم می‌سازد. آن‌شبهه‌به‌این‌ترتیب‌است که گفته می‌شود:

فرض عدم زمان پیش‌ازوجود زمان ، مستلزم وجود آن می‌باشد این مسأله نیز مسلّم است که چیزی که فرض عدم‌آن، مستلزم وجودش باشد محـال است، پس فرض عدم زمان پیش ازوجود آن‌محال است وچیزی که فرض عدم آن‌محال باشد واجب‌الوجود است پس‌زمان‌واجب‌الوجودمی‌باشد.

قطب‌الدین شیرازی در مقام پاسخ به این اشکال برآمده و چنین می گوید درست است که فرض عدم زمان مستلزم امر محال می‌باشـد ولـی چنین نیست که آنچه فرض عدم آن مستلزم امر محال است خود یك موجود واجب بشمار آید. زیرا صادر اول یا عقل نخستین چیزی است که فرض عدم آن، مستلزم امر محال می‌باشد. در حـالی که صادر اول به هیچوجه یك موجود واجب بشمار نمی‌آید.

فرض عدم، درصادراول، ازآن‌جهت مستلزم امرمحال است که معنی تحقق علت تامّه بدون معلول را باعث می گردد چنان که‌می‌بینیم قطب‌الدین شیرازی‌در

۱- «حکمة الاشراق» مجموعهٔ دوم چاپ تهران ص ۱۸۰

مقام پاسخ به شبههٔ مزبور تنها به یك پاسخ نقضی اکتفا کرده و ازپاسخی که‌بتواند ریشهٔ آن شبهه را از بیخ و بن بر کند عاجز مانده است. به علاوه‌آنچه وی بعنوان یك نقض ذکر کرده نمی‌تواند ناقض‌شبههٔ مزبوربشمار آید. زیـرا درمـورد شبههٔ مزبور فرض عدم زمان پیش از وجود زمان، بـه‌حسب ذات زمان ممتنع می‌باشد درحالی که درمـورد صادر اول فرض عـدم از آن جهت ممتنع مـی‌باشد که صادراول نسبت به‌واجب‌الوجودیك‌معلول‌لازم‌بشمارمی آید. به‌عبارت‌دیگرمی‌توان گفت فرض عدم در صادر اول‌ازامکان‌ذاتی‌برخورداراست‌ولی‌دارای‌امکان‌وقوعی نمی‌باشد. درحالی که فرض‌عدم زمان پیش‌ازوجود زمان، از امکان ذاتی‌برخوردار نیست. به‌این ترتیب امتناع عدم درصادر اول نمی‌توانـد یك نقض اساسـی برای امتناع فرض عدم زمان پیش از وجود زمان محسوب گردد.

با توجّه به‌آنچه‌تاکنون‌دراینجاذکرشدبه روشنی می‌توان گفت قطب‌الدین شیرازی ازعهدهٔ حلّ این شبهه برنیامده وآنچه وی در این باب ابرازداشتـه یك پاسخ درست بشمار نمی‌آید.

صدرالمتألّهین ازجمله کسانی است که به این شبهه اشاره کرده است و از طریقی متین و معقول به‌آن پاسخ‌داده است این فیلسوف بزرك می گوید : واجب الوجود بالذات چیزی است که طبیعت وجود بر آن، واجب و ضروری می‌باشد به همین جهت است که باید گفت درمورد واجب‌الوجود، طبیعت عـدم محال و ممتنع بشمارمی‌آید. این‌مسأله‌نیزمسلم است که طبیعت‌عدم، دریك مورد، هنگامی ممتنع می‌باشد که همهٔ انحاء عدم درآن‌مورد ممتنع بوده باشند.

از سوی‌دیگر به روشنی‌می‌دانیم که‌تحقّق یك فرد ازافراد طبیعت می‌تواند موجب تحقّق آن طبیعت گردد در حالی که رفع همان طبیعت جز به رفع همـهٔ افرادآن، میسّر نمی‌باشد اکنون باتوجّه به‌آنچه دراینجاذکرشدبه‌آسانی‌می‌توان

گفت وجود زمان به هیچوجه واجب بالذّات نمی‌باشد زیرا طبیعت عدم را در این مورد نمی‌توان ممتنع بشمار آورد آنچه در این مورد می توان گفت این است که با فرض وجود زمان، فرض عدم آن، پیش از وجود زمان و بعد از وجود زمان، امکان پذیر نخواهد بود به عبارت دیگر می‌توان گفت فرض عدم زمان در اصل و اساس به هیچوجه ممتنع بالذّات نمی‌باشد ولی با فرض تحقّق زمان، فرض عدم آن، پیش از وجود زمان و بعد از وجود زمان امکان‌پذیر نخواهد بود. عبارت صدرالمتألّهین در این باب چنین است:

«...والذی یحسم به مادة الشبهة هو ان یقال ان الواجب الوجود هو الذی یجب له طبیعة الوجود و یمتنع علیه طبیعة العدم، ولا یمتنع طبیعة العدم لشیءٍ الا اذا امتنع علیه جمیع انحائه و افراده لمّا تقرّر ان تحقّق کل طبیعة وجودیّة فی شیءٍ انما هو بتحقّق فردٍ مّا منها فیه و ارتفاعه عن الشیء بارتفاع جمیع الافراد لها عنه وهاهنا لیس کذلك فان الزّمان لا یمتنع له لذاته انعدامه رأساً بأن لا یتحقّق اصلاً وان امتنع ان ینعدم بعد ان وجد او کان منعدماً قبل ان یوجد فهذا هو الحقّ فی الجواب[1]...»

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود صدر المتألّهین نیستی زمان را در اصل ممکن می‌داند ولی نیستی آن‌را در پیش و پس از زمان امکان پذیر بشمار نمی‌آورد به‌عبارت دیگر عدم تحقّق طبیعت زمان یك امر ممکن و قابل قبول بشمار می‌آید ولی پس از تحقّق زمان، فرض نیستی آن در پیش و پس زمان یك امر نامعقول خواهد بود.

صدرالمتألّهین پس‌از پاسخ خود به شبههٔ مشهور در باب توهّم وجوب زمان، به شبههٔ دیگری در این باب اشاره کرده و آن رانیز پاسخ گفته است. نقل اقوال و عقاید این فیلسوف بزرگ در بارهٔ زمان از گنجایش این مختصر بیرون

۱ــ «شرح حکمة الاشراق» چاپ سنگی ص ۴۰۶ تعلیقات.

است ولی آنچه وی راجع به مسأله زمان بطور اجمال و خلاصه در چند جملهٔ کوتاه ابراز داشته این است که گفته می‌شود:

زمان عبارت است از مقدار یك هویت اتصالی و تدریجی که به دفعهٔ عقلی از موجود مفارق صادر گشته است.

به همین جهت است که گفته‌اند زمان، شخص واحدی است که روح آن را دهر تشکیل می‌دهد همانگونه که طبیعت حافظ زمان نیز شخص واحدی است که روح آن راعقل تشکیل می‌دهد؛ آنچه در زمان متفرّق است در دهر مجتمع می‌باشد و آنچه درطبیعت پراکنده است درعقل یکجا و مؤتلف بشمار می‌آید. با توجّه به آنچه تاکنون در اینجا ذکرشد به‌روشنی معلوم می‌شود فرض عدم زمان پیش از وجود زمان، نه تنها ازنظرسهروردی نامعقول است بلکه ازنظر صدرالمتألّهین نیز یك فرض غیر معقول محسوب می‌گردد.

سهروردی براین‌عقیده است که سلسلهٔ حوادث در این عالم از حیث زمان بر یکدیگرمترتّب بوده و این ترتّب چه در گذشته و چه درآینده بی‌پایان وغیر متناهی خواهد بود از سوی دیگر این فیلسوف اشراقی چنین می‌اندیشد که مبادی نفسانیهٔ فلکیّه، نسبت به همهٔ آنچه گذشته است و همهٔ آنچه درآینده می‌آید، عالم و آگاه می‌باشد.

سهروردی با پذیرفتن این دونظریه به نظریهٔ دیگری رسیده که در اندیشهٔ وی نتیجهٔ منطقی این دو نظریّه بشمار می‌آید آن نظریه این است که گفته می‌شود علم وآگاهی اگر به‌کائنات وحوادث مترتّب و غیر متناهی‌تعلّق گیرد خودمتناهی و واجب التّکرارمی‌باشد، باتوجّه به این نظریه است که وی نقوش کائنات را از ازل تا ابد در برازخ علوی ونفوس فلکی منقوش ومصوّر دانسته‌وآنها را واجب التکرار بشمار می‌آورد. عبارت وی راجع به‌این مسأله درکتاب «حکمةالاشراق» به این ترتیب آمده است:

محفوظ بودن صور کائنات درنفوس برازخ علوی

«... واعلم ان نقوش الکائنات محفوظة فی‌البرزخ العلویة مصوّرة وهی واجبة التکرار[1]...»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی صور کائنات را در برازخ علوی مصوّر دانسته وآنها را واجب التکرار پنداشته‌است.

وی این مسأله را تنها در کتاب «حکمةالاشراق» مطرح‌نکرده بلکه‌آن را در کتاب «المشارع والمطارحات»خود نیزبه تفصیل‌موردبحث‌وبررسی‌قرارداده‌است این‌فیلسوف‌اشراقی در کتاب «المشارع والمطارحات» برای اثبات‌این مسأله به‌سه برهان تمسّک‌جسته ولی در کتاب «حکمةالاشراق» بـه‌بیش از دو بـرهان اشـاره نکرده است خلاصـهٔ بیـان سهـروردی در این باب بـه این ترتیب است که گفته می‌شود.

عالم بودن به همهٔ‌کائنات و اطّلاع داشتن از امورگذشته و آینـده به‌یکی از سه وجه قابل تصوّرمی‌باشد: وجه اول این است که عالم به‌کائنات غیرمتناهی اگرچه ازعلوم غیر متناهی برخوردار است ولی این علوم غیرمتناهی یکی پس‌از دیگری برای وی تحقّق می‌یابد.

به عبارت دیگر می‌توان گفت‌همانگونه که زمان دوم تحقّق نمی‌یابد مگر این که‌زمان دیگری پیش از آن تحقّق یافتـه‌باشد علم به حوادث غیرمتناهـی در زمان نیز ، برای عالم به حوادث غیرمتناهی چنین‌می‌باشد.

وجه دوم این است که عالم به‌کائنات غیرمتناهی بگونه‌ای از حوادث غیر متناهی آگاه است که علم او به جهل منتهی‌می گردد.

وبالاخره وجه سوم این‌است که عالم‌کائنات غیرمتناهی ازنوعی علوم کلّی برخوردار است کـه آن علوم ضوابـط و قوانین حـوادث غیر متناهی در زمان بشمار آمده و حوادث نیز براساس این ضوابط واجب التکرار می‌باشند.

۱ــ «شرح حکمةالاشراق» چاپ سنگی ص ۵۲۹

سهروردی براین‌عقیده است که وجه اول ازوجوه سه گانه یك‌وجه مقبـول بشمار نمی‌آید زیرا حوادث غیرمتناهی به علت ترتّب وتوالی درزمان‌بایکدیگر قابل‌اجتماع نمی‌باشند.

اکنون اگرعلوم و آگاهی‌ها به این‌حوادث، بگونه‌ای مرتّب ومتوالی در ظرف ادراك و ذات مدرك مجتمع گرددناچارسلسله‌ئی‌ازامور مرتّب‌وغیرمتناهی موجود خواهد بود درحالی که به مقتضای برهان اجتماع حوادث غیرمتناهی در یك سلسلهٔ مرتّب امکان پذیر نمی‌باشد.

سهروردی در مورد وجه دوم، ازدوطریق به اثبات مدّعای خویش پرداخته است، طریق اول این‌است که گفته می‌شود: علم به‌همهٔ حوادث‌آینده ازدوصورت بیرون نمی‌باشد صورت اول این است که درمیان صورِ علمیه چیزی را می‌تـوان یافت که هرگزدرآینده به وقوع نمی‌پیوندد صورت دوم این‌است که‌آنچه‌درصور علمیه محقّق است ناچاردرزمانی به‌وقوع می‌پیوندد؛ صورت‌اول رانمی‌توان یك صورت معقول وقابل‌قبول بشمارآورد زیراچیزی که هرگز به وقـوع نمی‌پیوندد در زمرهٔ صورت علم به‌آینده قرار نمی‌گیرد.

اما در مورد صور دوم می‌توان گفت : روزگاری فرا خواهدرسید که همـهٔ آنچه درصور علمیّه محقّق است واقع گشته وکارآن پایان می‌پذیرد زیرا اگـر روزگاری فرا نرسد که همهٔ آنچه درصـور علمیه محقّق است به‌وقـوع پیوندد معنی آن این است که در صور علمیّه چیزی را می‌توان یافت که هرگـزدرآینده به‌وقوع نمی‌پیوندد و این‌چیزی جز صورت اول نمی‌باشد .

به‌این ترتیب معنی صورت دوم این است که دریك روزگاری همهٔ آنچه‌در صور علم‌به‌آینده متحقّق است به‌وقوع می‌پیوندد و درنتیجه کارعلم به‌آینده‌پایان می‌پذیرد، جای هیچ گونه تردید نیست که‌پایان‌پذیرفتن‌علم به‌آینده‌چیزی‌جزمتناهی بودن علم به‌آینده نمی‌باشددرحالی که‌آنچه در این مسأله مفروض است‌عدم‌تناهی

علم به‌آینده می‌باشد.

طریق دوم این است که گفته می‌شود : اگردر عالم چیزی را بشناسیم که نسبت به حوادث غیر متناهی و امور مترتّب در زمان آینده علم و آگاهی داشته باشد ناچار باید گفت علم او به‌آینده اختصاص نخواهدیافت زیرا حوادثی که اکنون گذشته‌اند وبا فعل ماضی از آنها تعبیر می گرددروزگاری مستقبل بوده‌اند و با فعل مضارع ازآنها تعبیرمی گشته‌است.

به این‌ترتیب اگر یك موجود به حوادث غیرمتناهی‌عالم‌باشد صورحوادث غیر متناهی در گذشته نیزبطور مجتمع در علم واحاطهٔ وی خواهند بود. اکنون باتوجه به‌این که قرون وادوار با یکدیگر معیّت نداشته و بر یکدیگر مترتّب می‌باشند ناچار باید گفت احاطهٔ به حوادث و احصاء نمودن آنها موجب تناهی خواهد بود درحالی که آنچه دراین‌مسأله مفروض‌است غیر متناهی بودن‌حوادث می‌باشد . دراینجا ممکن است گفته شود علم به حوادث غیرمتناهی درآینده به گونه‌ای است که‌هر گاه صور علمیه به‌وقوع پیوندد و در نتیجه پایان پذیرد صور علمیهٔ دیگری خود به‌خود موجود می گردد و جانشین صور علمیه پیشین می‌شود سهروردی‌این سخن را نپذیرفته و می گوید: یك شیء هر گزنمی‌تواند خودبخود خویشتن‌راعالم نموده وازمرحلهٔ قوّه به مقام فعل‌رساند. اکنون اگر کسی بگوید موجود دیگری اعطاء علم می کند واورا از مرحلهٔ قوّه به‌مقام فعل می‌رساندناچار در بارهٔ همان موجود دیگر نقل کلام می‌شود و پرسش پیش دو بار مطرح می گردد .

به این ترتیب فیلسوف اشراقی ما ، علم به حوادث غیر متناهی را به سه وجه فرض کرده و پس ازابطال وجه اول و دوم، وجه‌سوم را متعیّن دانسته است وی می گوید : حوادث غیرمتناهی دارای‌قوانین و ضوابط کلیه‌ئی هستند که بر اساس این قوانین و ضوابط ناچار تکرار می‌پذیرد باید توجه داشت که مقصود

سهروردی در این‌باب به‌هیچ‌وجه اعادهٔ معدوم نمی‌باشد زیرا به مقتضای براهین قاطع و ادلّهٔ استوار، اعادهٔ معدوم ازجمله امورممتنع بشمار می‌آید، مقصود وی از وجوب تکرار در باب حوادث این است که امور آینده به امور گذشته شبیه بوده و براساس ضوابط کلی پیوسته انجام می‌پذیرد بنابراین‌می‌توان گفت تکرارحوادث اگرچه براساس ضوابط کلی انجام می‌پذیرد. ولی‌تعداد تکرار حوادث‌خود دارای ضابطه نمی‌باشد زیرا غیر متناهی مضبوط نبوده و به احصاء درنمی‌آید.

عبارت سهروردی دراین‌باب چنین است:

«...فلیس الاّ لانّ الحوادث لهاضوابط کلیة واجبة التکرارای انّ الامور تعود الی شبیه ماکان لا ان المعدوم یعاد بل یعاد شبیهه فیکون عندها مثلا احکام‌لحوادث‌یقع‌جملتهافی کل‌مبلغ‌من‌الالاف الجمّة‌مضبوطة‌سنة‌بعدسنة ودوراً بعد دور ثم‌یعود الحرکات بعد عبور تلك المدّة الی شبیه اولّها ولایکون عندها مضبوطاً انّ‌هذا الضوابط کم تکرّرمقتضاها فی العالم‌فأن الغیرالمتناهی لاینضبط...[1]»

همان‌گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی در بارهٔ علم به حوادث غیر متناهی به یك سلسله قوانین و ضوابط کلّی قائل گشته که براساس این‌ضوابط تکرارحوادث واجب‌می‌باشد. وی براین عقیده‌است که نفوس سماوی علاوه براین‌که به حرکات خود آگاهی دارند به لوازم حرکات خود نیز عالم می‌باشند. درنظر سهروردی حوادث بی‌پایان این جهان ازلوازم حرکات‌نفوس سماوی بشمارمی‌آید به‌همین‌جهت‌نفوس‌سماوی که‌ازلوازم‌حرکات‌خودآگاهند به حوادث بی‌پایان این‌جهان عالم‌می‌باشند.

دراینجاست که سهروردی علم به حوادث غیرمتناهی را براساس قوانین و

۱ــ «المشارع و المطارحات» مجموعه مصنفات سهروردی چاپ‌تهران ص ۴۹۳

ضوابط کلی توجیه کرده و طرق دیگر را در این باب مردود دانسته است.

صدرالمتألّهین شیرازی در این مورد نیز مانند بسیاری از موارد دیگر سخن‌سهروردی را مورد انتقاد قرار داده و در هریك از براهین وی خدشه وارد ساخته است.

وی درمورد دلیل اول سهروردی راجع‌به این مسأله می گوید: ممکن‌است کسانی صور معلومات‌غیر متناهی را غیر متناهی ندانند و این بدان جهت است که نحوهٔ هستی معلوم می‌تواند با نحوهٔ هستی در صور علمیّه ازحیث وحدت و کثرت متفاوت باشد. این تفاوت درمورد علم حقّ نسبت به‌معلومات خودآشکار است، زیرا اشیاء کثیره و غیر متناهی به عقل واحد بسیط برای حق‌تعالی معقول می‌باشند. شهود الهی در عین وحدت وبساطت شهود همهٔ اشیاء است وهمهٔ‌اشیاء در عین کثرت وتعدّد، مشهود خداوند می‌باشند.اکنون اگرنحوهٔ هستی معلوم با نحوهٔ هستی علم متفاوت است ، ممکن است کسی بگوید حوادث غیرمتناهی‌در تمثّل نفسانی‌برای نفوس‌سماوی، به‌صورت متناهی‌موجوداست. صدرالمتألّهین در اینجا به تأیید سخن خویش پرداخته و با طرح یك مسأله آن را توجیه نموده است.

وی می گوید: شیء واحد درعالم‌خارج‌می‌تواند با وجود وحدانی وهستی یگانهٔ خود، مصداق بسیاری از معانی‌قرار گیردهمانگونه‌که این‌معانی نیز برشیء واحد خارجی صادق بوده وباآن درواقع مطابقت می‌نمایند. نکتهٔ اساسی در این مسأله این است‌که این معانی و احکام در عین این‌که برشیء واحد خارجی صادق بوده و باآن مطابقت می‌نمایند دارای صورمتعدّد نمی‌باشند.

عبارت صدرالمتألّهین دراین باب‌چنین‌است:

«... الاترىٰ انشیئا واحدا فی‌العین قدیکون وجوده الوحدانی مصداقاً لمعانی کثیرة هی صادقة علیه محکوم بها علیه حکما مطابقاً

للواقع من غیر ان یکون لتلك المعانی والاحکام صور متعددة.[1]»

صدرالمتألّهین در این عبارت خواسته به توضیح این مسأله بپردازد، که صدق معانی متعدد دریك مورد، لزوماً به معنی تحقّق صور متعدّد نمی‌باشد ودلیل این امر نیز همان چیزی است که وی بعنوان تفاوت میان نحوهٔ هستی علم یا نحوهٔ هستی معلوم بیان داشته است. این فیلسوف بزرك برای تأیید مدّعای خود در این باب به کلامی از شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا استنادجسته و آن را از کتاب تعلیقات[2] وی نقل کرده‌است. نقل کلام بوعلی سینا وبررسی دقیق آن از گنجایش این اثر بیرون است ولی آنچه ازظاهر کلام ابن‌سینا برمی‌آید این‌است که نحوهٔ وجود آنچه در خارج است با نحوهٔ وجود آنچه درذهن است متفاوت می‌باشد.

اکنون اگر این سخن درست و معتبرباشد در مورد نفوس سماوی نیز صادق خواهد بود به‌این‌ترتیب که گفته‌می‌شود صور حوادث غیرمتناهی، در نفوس سماوی بطور متناهی موجود می‌باشند ولی هنگامی که‌این‌صور درعالم عین واقع می‌شوند گسترش یافته و برحسب امتداد زمان و لحظه‌های آن یکی‌پس ازدیگری بطور غیرمتناهی وبدون وقفه دردوسوی ماضی ومستقبل ادامه می‌یابند.

این بود خلاصه‌ای ازآنچه صدرالمتألّهین به‌عنوان ایراد و اشکال بردلیل اول‌سهروردی در این باب وارد ساخته است. این فیلسوف بزرك دلیل دوم سهروردی را نیز در این باب بدون ایرادواشکال نگذاشته است. وی می گوید این سخن درست است که هیچ‌یك‌از صور علمی در مورد حوادث غیر متناهی نیست مگر این که‌روزگاری به وقوع می‌پیوندند ولی این سخن‌به معنی این‌نیست که روزگاری فراخواهدرسید که همهٔ صور علمیه به وقوع پیوسته و کار آن‌پایان

۱ــ تعلیقات «شرح‌حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی ص ۵۳۰

۲ــ خوشبختانه کتاب تعلیقات شیخ اخیراً باتصحیح‌ومقدمه‌ئی کوتاه ازعبدالرحمن بدوی چاپ ومنتشر گشته است.

می‌پذیرد زیرا زمان آینده را نمی‌توان یك وقت محدودبشمار آورد تا این که گفته شود صورعلمی حوادث در آن‌بوقوع پیوسته وپایان‌می‌پذیرد. کسی که درمورد زمان‌آینده چنین می‌اندیشد در واقع کلّ مجموعی‌را بجای کلّ افرادی گذاشته وازاین طریق دچار اشتباه گشته است. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت آنچه پایان می‌پذیرد کل‌مجموعی است ولی کلّ‌افرادی حوادث را پایانی نمی‌باشد.

لازم به یادآوری‌است که آنچه‌سهروردی درموردعلم به‌کائنات غیرمتناهی ولزوم تکرارحوادث ابراز داشته است در مورد نفوس سماوی مطرح می‌باشد ولی نظروی دربارهٔ علم باری‌تعالی به‌کائنات باآنچه دراینجا ابرازداشته بکلی متفاوت است. این فیلسوف اشراقی‌براین عقیده است که علم خداوند به‌کائنات ازنوع علم حضوری بوده و همهٔ موجودات به حضور اشراقی نزد خداوندحاضر می‌باشند. این مسأله دربسیاری از آثار سهروردی‌مطرح شده است عین‌عبارت‌وی راجع به‌این‌مسأله در کتاب «المشارع والمطارحات» چنین‌است.

«...واذاصحّ العلم‌الاشراقی لابصورة واثربل بمجرد اضافة خاصّة هو حضورالشیء حضورااشراقیا کماللنفس‌ففی‌واجب‌الوجوداولی‌واتّم...[1]»

همان‌گونه که‌دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی به نوعی از علم و آگاهی قائل است که‌ازمقولهٔ مفهوم‌وصورت‌و اثرنمی‌باشد. ملاك واقعی این‌نوع از علوم، حضور عینی‌معلوم نزد عالم و گونه‌ای اتحاد میان آنها بشمار می‌آید. سهروردی براین عقیده است که علم باری‌تعالی به‌کائنات از نوع علم حضوری بوده و علم حضوری نیز چیزی جز اضافهٔ اشراقیهٔ اونمی‌باشد. حاجی ملاهادی سبزواری این نظریه را در بارهٔ علم خداوند به‌کائنات؛ از سهروزدی نقل کرده و آن رابه صورت نظم چنین‌آورده است.

۱ــ «المشارع والمطارحات» مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق مجلد اول‌چاپ تهران ص ۴۸۷

« فی الکل نفس کونها العینیة فذاك قول شیخ‌الاشراقیّة »[1]

با توجه به عقیدهٔ سهروردی دربارهٔ علم حضوری خداوندبه‌آسانی‌می‌توان گفت مقصود وی از اثبات صور علمیه نفوس سماوی‌نسبت به حوادث‌غیرمتناهی توضیح و توجیه مسألهٔ دیگری بوده است، انذارهای‌غیبی و رؤیاهای صادق ازجمله مسائلی است که اندیشهٔ سهروردی رابخود معطوف‌داشته است.

انذارهای غیبی و آگاهی از برخی حوادث آینده که برای برخی اشخاص در خواب و برای برخی‌دربیداری رخ می‌دهد به‌هیچ‌وجه قابل انکار نمی باشد کسانی که‌صحت این اموررا به تجربه دریافته‌اند ناچار به این حقیقت نیزاعتراف می کنند که در دار هستی امری وجود دارد که بر جزئیات گذشته وآینده آگاه می‌باشد.

موجودی که از حوادث گذشته وآینده آگاه است‌نفوس ما را نیز می‌تواند به برخی از حوادث پنهان ، آگاه نماید اعمّ ازاین که‌این آگاهی درخواب باشد یا در بیداری . سهروردی می گوید صور حوادث در نفوس سماوی منقوش و مرتسم بوده و این نفوس ازگذشته و آینده آگاه می‌باشند این فیلسوف اشراقی براین عقیده‌است که رفع موانع و قلّت شواغل موجب می‌شود که نفس آدمی به نفوس سماوی اتّصال پیدامی کند و از برخی‌صورعلمیه که درآنها مرتسم‌است اطلاع می‌یابد. درنظر وی شخص‌سالك به این امور محتاج نبوده و طریق او با دیگران متفاوت می‌باشد.

نور و سلوك

سهروردی یك فصل از کتاب «المشارع والمطارحات» خود را به بحث از سلوك حکمای متألّه اختصاص‌داده ودرآن ازسه‌نوع نورسرورانگیزولذّت‌بخش

۱ــ «شرح‌منظومه» چاپ ناصری ص ۱۶۱ بخش حکمت

سخن به میان آورده است . وی در همین فصل به مناسبت ، مسألهٔ لذت و الم را مطرح ساخته و نظر خویش را در بارهٔ هریك ازاین دو معنی ابراز داشته‌است وی براین عقیده است که لذّت در مورد هرشیء ادراك کمال واصل به‌آن شیء می‌باشد، به‌گونه‌ای که اگروصول کمال بدون ادراك، تحقّق‌پذیرد لذت حاصل نمی گردد. ألم نیزدرموردهرشیء عبارت است‌ازادراك‌شرّ وآفتی‌است که واصل به‌آن شیء می گردد. به این ترتیب هریك ازمدرکات انسان برحسب خصوصیّت خود از نوعی لذت و ألم خاص برخورداراست.

کمال نفس ناطقه نیزچیزی جزاستکمال دردوقوّهٔ نظریّه‌وعملیّه نمی‌باشد کمال قوّهٔ نظریّه را ادراك معقولات تشکیل می‌دهد و کمال قوهٔ عملیّه را در استعلاء نفس بربدن بایدجستجو نمود.

فیلسوف اشراقی ما پس از بیان مراتب لذات روحانی به اصحاب سلوك اشاره‌کرده و می گوید : این جماعت در حیات دنیوی خود به انواری دست یافته که ادراك این‌انواردرغایت لذت می‌باشد. وی‌اصحاب سلوك را به سه دسته‌تقسیم کرده و برای هردسته به ترتیب نوع خاصّی از نور قائل گشته است . این سه دسته به ترتیب عبارتند از : مبتدی و متوسط و فاضل ، سالك مبتدی از نور خاطف و سالك متوسط از نورثابت وسالك فاضل ازنور طامس‌برخوردار می‌باشند.این اشخاص نور را در خود تجربه‌کرده و به وضوح، آن را دریافته‌اند کسانی که‌لذت‌های روحانی را مورد انکار قرارمی‌دهند همانند شخصی هستند که عنّین بوده واز درك‌لذت‌وقاع‌بی‌نصیب می‌باشد. مسأله‌ای که دارای اهمیت بسیار بوده و سهروردی نیز ازآن غافل نبوده است همانا چگونگی اتصال نفس سالك با منشأ نور رابابد نام‌برد.

کسانی گمان کرده‌اند مشاهدهٔ نور، برای شخص سالك جزاتصال نفس‌وی به مبدء نور چیزدیگری نمی‌باشد سهروردی این نظریه را مردود دانسته واتحاد میان دوشیء را از طریق‌برهان ممتنع بشمار آورده است. این فیلسوف اشراقی

فصل‌ششم از کتاب«منطق‌التلویحات» خودرابه‌ضوابط متفرّقه‌ای اختصاص داده که برخی ازآنها ضابط عرشی وبرخی دیگر ضابط لوحی‌می‌باشد. وی در یکی‌ازاین ضوابط دربارهٔ اتحاد میان دوشیء سخن گفته وآن را ممتنع دانسته است خلاصهٔ استدلال سهروردی دراین باب به‌این ترتیب است که می گوید:

درمورد اتحاد میان دوشیئی سه فرض قابل طرح‌است: فرض اول این است که هویت دوشیء پس‌از اتحاد نیزهمچنان دردوشیء بودن باقی بمانند.

فرض دوم این‌است که یکی‌ازدوشیء باقی بماند. ودیگری باقی‌نماند .

فرض سوم این است که هیچ‌یك ازدوشیئی باقی‌نمانند درمورد فرض اول به‌هیچ وجه نمی‌توان ادّعای اتّحاد نمود زیرادو گانگی همچنان به‌قوت خودباقی است. درمورد فرض‌دوم وسوم نیزادّعای اتّحاد یك ادّعای بی‌اساس‌بشمارمی آید زیرا بافرض فقدان هردوشیء یا یکی از آن دو شیء، اتّحاد میان آنها نیز مفقود خواهد بود. به‌این‌ترتیب اتحاد درمیان دوشیء جزبه‌عنوان اتصال یاامتزاج و یا تبدیل یك‌موجود به‌موجود دیگرامکان پذیر نمی‌باشد.

این مسأله نیزمسلّم است که اتصّال وامتزاج و همچنین تبدیل یك‌موجود به‌موجود دیگرتنها در مورد موجودات مادّی تحقّق می‌پذیرد بطورمثال هنگامی که مقداری آب به‌مقداری دیگرمی‌پیوندد اتصّال حاصل می گردد و هنگامی که مقداری‌آب‌برروی‌مقداری شیر یاهرمایع دیگرریخته‌می‌شود امتزاج‌فراهم‌می آید، عنوان تبدیل یا تغییر نیزهنگامی تحقّق می‌یابد که یکی ازدو جزء یك شیء تغییر یافته وجزء دیگر آن باقی‌مانده باشد.

بطورمثال‌وقتی آب به‌بخار تبدیل می‌شود اگرچه صورت فعلیهٔ‌آن‌دگرگون می گرددولی‌هیولای مبهمه بعنوان مادّهٔ مشترك بین آنها موجود می‌باشد عین‌بخشی ازعبارت سهروردی در این‌باب چنین آمده است:

«... لایتحد شیئان فانّهما ان بقیا فهما اثنان اولم یبق احدهما او کلاهما

فلا اتحاد . »[1]

با توجه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد این پرسش پیش‌می‌آید که آیا اتحاد نفوس با عقول چه‌معنی داشته و مشاهدهٔ انوار برای سالك متألّه چگونه توجیه می‌گردد؟

سهروردی ازجمله کسانی است که به‌این سئوال توجه داشته و درآثار خود به‌آن پاسخ گفته‌است. ازجمله دردو کتاب مهّم خود ـ یعنی «حکمةالاشراق» و «المشارع والمطارحات» ـ این مسأله‌رامطرح ساخته ودربارهٔ آن به‌بحث وبررسی پرداخته‌است، خلاصهٔ آنچه وی دراین باب می گوید این است که : اتحاد در عالم مفارقات ازنوع اتحاد درعالم مادّیات نبوده وتحقّق این‌معنی درهریك از عوالم متناسب باهمان عالم می‌باشد. اتّحادنفس‌ناطقه بامبادی عالیه‌به‌معنی‌اتصال‌یاامتزاج نیست. این اتحاد مرموز وشگفت‌انگیز را به‌بطلان هویت‌نفس نیزنمی‌توان تفسیر نمود، اتحاد به‌معنی حلول نیزیك امر نامعقول وغیر منطقی بوده وموجب نقص می‌باشد، آنچه دراینجا باقی‌می‌ماند این‌است که‌گفته می‌شود: اتحاد دراین باب، نوعی التفات ادراکی واستغراق علمی نسبت به مبادی عالیه است که برای نفس حاصل می گردد هنگامی که نفس تحت تأثیرعلاقهٔ شوقیه نسبت به‌مبادی عالیه‌قرار می گیردالتفاتش‌ازغیربریده شده وتمام همّت‌ومشاعرش به‌مقصود متوجّه‌می‌گردد نفس دراین لحظه تحت تأثیر نورلاهوتی وشعاع‌قیّومی آنچنان مستغرق مقصود است که‌چون اورا می‌خواهد به‌خود اشاره می‌نماید. این اشاره یك‌اشارهٔ روحانی است که ازطریق استغراق نفس درنوراقهرظاهر گشته است.

درك این معنی ازطریق توجّه نفس‌به‌بدن نیزامکان پذیراست. به‌این ترتیب که‌گفته می‌شود: نفس بعنوان یك‌جوهر روحانی درطرف بدن قرارنگرفته است

۱ــ منطق «التلویحات» انتشارات دانشگاه تهران تصحیح دکتر علی‌اکبر فیاض ص ۹۰

ولی ارتباط وعلاقهٔ نفس بدن آنچنان شدید است که هر گاه نفس بدن رامی جوید به‌خود اشاره کرده وبا ضمیر «أنا» سخن می گوید. بنابراین اتحاد نفس بامبادی عالیه جزنوعی التفات ادراکی واستغراق علمی چیزدیگرنمی باشد.

عین عبارت سهروردی دراین باب چنین آمده است:

«والاتحاد الـذی بین الأنوار المجرّدة انما هو الأتحاد العقلی لاالجرمی و کما ان النـور الأسفهبدی لمّا کان لـه تعلق بـالبرزخ و کانـت الصیصیة مظهره فتوهـم انّه فیها فالأنوار المدبّرة اذا فارقت من شدّة قربها من الأنوار القاهـرة العالیة ونور الأنوار وکثرة عـلاقتها العشقیة معها یتوهّم انّها هی...»[1]

عبارت وی‌در کتاب «المشارع والمطارحات» نیزازحیث معنی‌ومضمون بـا آنچه دربارهٔ این مسأله اینجا ذکرشد بسیار نزدیك می‌باشد بـه‌همین جهت ازنقل آن خودداری گردید. سهروردی درآثار دیگرخود نیز راجع بـه این مسأله سخن گفته واتحاد نفس را بامبادی عالیه نوعی‌استغراق علمی بشمار آورده است. وی‌در کتاب«صفیرسیمرغ» مسألهٔ فنای نفس درمبادی عالیه رامورد‌بحث قرارداده وچنین می گوید: «واین‌سکینه نیزچنین شود که اگرمردخواهد ازخودش بازداردمیسّرش نگردد. پس مردچنان گردد که هرساعتی که خواهد قالب رها کند وقصدعالم کبریا کند ومعراج اوبرافق اعلی‌زند وهرگاه که خواهد وبایدش میسّرباشد. پس‌هر گاه که نظربه‌ذات خودکند مبتهج گردد که سواطع انوارحقّ برخود بیند واین هنوز نقص است. وچون تـوغل کند از ایـن مقام نیزبگذرد چنان‌شودکه البتّه به ذات خویش نظرنکند وشعورش بخودی خود باطل گردد واین را «فناء اکبر» خوانندو چون خودرا فراموش کند وفراموش رانیزفراموش کند آنرا «فناء درفنا» خوانند ومادام که مرد به‌معرفت شادشود هنوز قاصراست.

۱ــ شرح«حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی ص ۵۰۶

و آن را نیز از جملهٔ شرك خفی گیرند. بلکه آن وقت به کمال رسد که معرفت نیز در معروف گم کند که هر کس به معرفت شاد شود و به معروف نیز، همچنان است که مقصد دوساخته است. مجرّد آن وقت باشد که در معروف از سر معرفت برخیزد و چون اطلال بشریت نیز خرج گردد آن حالت طمس است. و مقام «کلّ من علیها فان و یبقی وجه ربّك ذوالجلال والأکرام» است.[1]»

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود، سهروردی فنای نفس و اتحاد آن را بامبادی عالیه بطلان هویت نفس ندانسته است بلکه آنچه از این عبارت مستفاد می‌شود همان التفات ادراکی و استغراق علمی نفس است که در سابق نیز بدان اشاره گردید.

اکنون که نظریهٔ سهروردی در مورد اتّحاد نفس بامبادی عالیه معلوم گشت بی‌مناسبت نیست به برخی از نظریات دیگر نیز در این باب بطور اجمال اشاره نمائیم.

گروهی از اهل حکمت و معرفت در مورد اتّحاد نفس بامبادی عالیه، به تشبیه و تمثیل توسّل جسته و از این طریق به اثبات مدّعای خویش پرداخته‌اند از جمله مثال‌هائی که در آثار این اشخاص راجع به این مسأله رایج و شایع است مثال قطره و دریا می‌باشد. این گروه می گویند: وقتی قطره به دریا واصل می گردد خودی خود را از دست داده و محکوم به احکام دریا خواهد بود. نفس ناطقه نیز هنگامی که به مبادی عالیه واصل می‌شود انانیّت خود را از دست داده و محکوم به احکام آن مبادی خواهد بود. گروهی از اهل تصوّف مثال دیگری در این باب انتخاب کرده و سخن خویش را با ذکر آن مثال توجیه می‌نمایند. این اشخاص محو شدن نور ستارگان و ناپدید گشتن آنها را در برابر نور خورشید مناسب‌ترین مثال برای اثبات این مدعا بشمار می آورند یعنی همانگونه که طلوع خورشید موجب محو شدن و اضمحلال نور ستارگان می‌باشد، طلوع و بروز شمس حقیقت نیز انوار ستارگان نفوس را

۱ــ «صفیر سیمرغ» مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق چاپ تهران ص ۳۲۴

تحت‌الشعاع قرارداده و آنها رادرخویش‌فانی می‌سازد. کسانی نیز دراین‌باب‌مبتلا به‌توهّم گشته و اتّحاد نفس‌رابامبادی عالیه ازطریق نوعی حلول توجیه‌می‌نمایند.

صدرالمتألّهین درتعلیقات‌خودبر«حکمةالأشراق»می گوید: تاکنون‌هیچ‌یك از فلاسفهٔ اسلامی با اتّکاء به‌عقل‌نظری ازعهدهٔ حلّ این‌مسأله شریفه بر نیامده‌اند. به‌همین جهت است که‌این اشخاص، اکابراهل معرفت را موردقدح وطعن‌قرارداده وعقیدهٔ آنان‌را دراین باب‌مردوددانسته‌اند. باید توجّه‌داشت که خودصدرالمتألّهین نیز نسبت به‌اقوال وعقایدی که درمورد توجیه نظری این مسأله ابراز گشته به دیدهٔ انتقاد نگریسته است . این فیلسوف بزرگ باشجاعت وشهامتی کم نظیر به اظهار نظر دراین باب پرداخته وبا اتّکاء به‌اصل‌حرکت درجوهر، مسأله فناء وتوحید را تفسیرنموده است. وی‌براین عقیده است کـه فناء نفس در مبادی عالیه نوعی فناء ذاتی واستغراق کـونی است که براساس‌تحوّلات ذات وصفات انجام می‌پذیرد.

تحوّلات ذاتی نفس واستکمال جوهری آن، پیوسته بانوعـی فناء وبقاء و همچنین خلع ولبس‌توأم می‌باشد. فناء وبقاء وخلع ولبسی که درتحوّلات‌عنصری به‌وقوع می‌پیوندد متفاوت است. کون وفساد درمورد مرکّبات‌عنصری‌نوعی‌تغییر وتحوّل است که منشاءآن‌را درتضاّد وتمانع میان‌صور اشیاء باید جستجو نمود.

درحالیکه تحوّلات ذاتی نفس، نوعی‌حرکت واستکمال جوهری است که خصلت وجـود آن در این‌جهان بوده و به‌مقتضای براهین قاطع نیز قـابل اثبات می‌باشد .

به‌این ترتیب می‌توان گفت تحوّلات‌ذاتی واستکمال جوهـری در اشیاء به ترتیب لبس بعدلبس انجام می‌پذیرد ولی چون وجود مرتبهٔ ضعف دروجود مرتبهٔ قوی مضمحل ومندك می گـردد عنوان فناء وبقاء یا خلع ولبس نیز معنی خـود را باز می‌یابد .

تحقّق ادراکات حسّی وچگونگی ارتباط آنها با ادراکات خیالی نمونه‌ای

بارز و آشکار برای دریافت این مسأله بشمار می‌آید. جای هیچ گونه تردید نیست که آنچه ازطریق حواس به‌مرحلهٔ ادراك در می‌آید درتحقّق خود قائم به‌ادراك خیال می‌باشد. این مسأله نیز مسلّم است که بافرض قائم بودن ادراکات حسّی به‌ادراکات خیالی ، ادراکات حسّی درادراکات خیالی مضمحل ومندك می‌باشند. اکنون با توجه به‌این که تحقّق ادراك خودنوعی وجود بشمار می‌آید اضمحلال و اندکاك مرتبه‌ای ازوجود را در مرتبهٔ دیگربه‌آسانی می‌توان پذیرفت .

به‌عبارت دیگر می‌توان گفت درهنگام تحقق ادراك حسّی، اگرچه چشم می‌بیند و گوش می‌شنود وسایرحواس نیز کار خودرا انجام می‌دهند ولی آنچه در واقع ونفس الأمرادراك می‌کند جزحقیقت نفس درمرتبهٔ خیال چیزدیگری نمی‌باشد. لازم به یادآوری است که ادراکات خیالی در ارتباط با ادراك عقلی از نسبتی برخوردارند که ادراکات حسّی در ارتباط باادراکات خیالی از آن برخوردار می‌باشند .

اکنون باتوجه به‌آنچه در اینجا ذکرشد به‌آسانی می‌توان دریافت که در حرکت جوهری واستکمالی نفس ، همواره مرتبهٔ ضعیف در مرتبهٔ قوی مضمحل ومندك بوده ومحکوم به‌احکام‌آن نیز می‌باشد. اگر کسی مراحل هستی انسان‌را از آغاز تاانجام مورد دقّت و بررسی قرار دهد به‌خوبی درمی‌یابد که چگونه این وجود مرموزازمرحلهٔ جمادی به‌مرحلهٔ‌عقل نظری نائل گشته ودر تحوّلات‌جوهری پیوسته راه تعالی وتکامل را پیموده است .

پیمودن راه تکامل‌ووصول‌به‌مقام توحیددرمرحلهٔ‌فناء ، نوعی انسلاخ‌وجودی ودرعین‌حال لبس کونی است که برای افراد کامل میسّر گشته است، این افراد کسانی هستند که قیامت‌آنان قائم گشته وجبل انیّت وکوه هویت‌آنان فرو ریخته است. ذات وصفات این افراد تبدیل یافته وبه اخلاق الهی‌متخلّق گشته‌اند تخلّق کامل به‌اخلاق الهی موجب گشته که حق‌چشم و گوش‌آنان شده ودست وپای‌آنان

نیز بعنوان حق‌عمل‌نماید، مضمون این‌سخن علاوه‌براین که درحدیث آمده‌متقضای عقل وبرهان نیزمی‌باشد .

صدرالمتألهین با تمسّك به‌اصل حرکت درجوهر، ازعهدهٔ حلّ مسألهٔفنای نفس‌واتحادآن بامبادی‌عالیه‌برآمده‌است؛ به‌همین‌جهت است که وی‌نظرسهروردی وسایرحکما را دراین باب مردود دانسته وآنان را به‌ناتوانی درایـن مورد متهم ساخته است. همانگونه که گذشت سهروردی فنای نفس‌واتحادآن را به‌مبادی عالیه نوعی التفات ادراکی واستغراق علمی بشمارآورده است صدرالمتألهین می گوید فنای علمی وموت ارادی برای کسانی ازعرفا حاصل می‌شودکه اهل شهود حالی‌و وفنای کـونی نمی‌باشند ولی کسانی که به‌فنای واقعی ووحدت حقیقی‌دست‌یافته‌اند با این اشخاص متفاوت خواهندبود. تفاوت میان این‌دو گروه از اهل‌معرفت‌همانند تفاوت میان‌کسانی است که به‌تصـّور عشق دل خوش کرده‌اند وکسانی که‌درآتش عشق سوخته وبه‌مشتی خاکستر تبدیل گشته‌اند .

عین بخشی ازعبارت صدرالمتألـّهین دراین‌باب چنین است :

« ... ولیس هـذا لفناء کمازعمه المصنف وغیره مـن الحکما فناءً علمیاً موتاً ارادیـّا لأن الفناء العلمی و الموت الأرادی حـاصل للعارفین الـّذین لیسوا من ارباب الشهود الحالی و الفناء الکونی والفـرق بین القبیلتین کالفرق بین من‌یتصـّور العشق وبین من‌یکون عاشقاً...»[1]

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود صدرالمتألهین بین فنـاء علمی وفناء وجودی تفاوت قائل شده واصحاب فنا را نیزبه دودسته تقسیم نـموده‌است. وی براین عقیده است که فناء کـونی یـا وجودی برای عقول مفارق وکاملان از اهل معرفت حاصل است ولی‌نفوس‌غیر کامل اعـّم ازنفوس بشری یا فلکی به‌مرتبهٔ فناءکونی واصل نمی گردند؛ این فیلسوف بزرگ اضافه می‌نمایدکه عقول‌مفارقه

۱ــ شرح«حکمة‌الاشراق» چاپ سنگی تعلیقات ملاصدرا ص ۵۰۵

عبارتند از ملائکه مهیمن که همواره درنور معرفت ازلی مستغرق می‌باشند.

انسان جسمانی ، انسان نفسانی ، انسان عقلانی

کسانی که بانوع تفکر و اسلوب اندیشهٔ سهروردی آشنائی دارند به‌خوبی می‌دانند که این فیلسوف اشراقی علاوه براین که به‌عالم ارباب انواع و عقول عرضیه معتقد است به‌عالم مثل معلّقه نیزسخت باور دارد ، وجودعالم عین وجهان محسوس نیزبه‌هیچ‌وجه مورد انکار وی نمی‌باشد. به‌این ترتیب سهروردی به‌وجود سه عالم معتقد بوده ودربارهٔ هستی سه‌انسان نیزسخن گفته است. این‌سه‌انسان به ترتیب نزول عبارتنداز: انسان عقلانی، انسان‌نفسانی، انسان‌جسمانی. رابطه‌ای که بین این سه‌انسان درهستی متحقّق است همانند رابطه‌ای است که بین سایه و سایه دار، یاظلّ وذی‌ظلّ برقرارمی‌باشد. قوّه‌های‌مختلف ونیروهای متعدّدی که‌به‌بدن انسان وابستگی‌دارند سایه‌ها ومثال‌هائی‌ازقوای برزخی وی بشمارمی‌آیند به‌همین مناسبت می‌توان ادّعاکرد که نیروهای متعدّد درانسان برزخی‌نیزسایه‌هاومثال‌هائی هستند که ازجهات واعتبارات مختلف در انسان عقلی‌حکایت می‌نمایند. بنابراین اگر کسی قوای‌حسّی وجسمانی انسان را دراین عالم ، سایه‌های سایه‌ها بداند از اصول اندیشهٔ سهروردی دراین باب دوری نجسته است. وقتی گفته می‌شودقوای جسمانی انسان نسبت به‌قوای برزخی وی همانند قشروقالب یا سایه‌ها محسوب می گردند، دلیلش این است که دربرخی موارد حتّی‌باُرکود قوای حسّی، انسان هم‌می‌بیندوهم می‌شنودوهم ازبوئیدن وچشیدن‌برخوردارمی‌باشد. این‌گونه‌دیدن‌ها وشنیدن‌ها وبوئیدن‌ها وچشیدن‌ها برای برخی ازطریق تجربه ثابت گشته واززبان اهل سلوك نیزمکرّر نقل‌شده است؛ روایاتی ازپیغمبر گرامی اسلام نقل‌شده که به وضوح وروشنی براین‌موضوع دلالت می‌نمایند. درمورد ذوق وچشیدن روایتی ازحضرت رسول(ص) نقل شده که عبارت آن چنین‌است «اَبیتُ عندربّی یطعمنی

ویسقینی » .

«یعنی درنزد پروردگار خود شب‌رابه‌روز آوردم درحالیکه مرامی‌خورانید ومی‌چشانید». درمورد بوئیدن نیزروایتی نقل شده که عبارت آن‌چنین است: «انّی لأجد نفس‌الرحمن مِن جانب‌الیمن» اهل حدیث گفته‌اند دراین کلام به‌اویس‌قرنی اشاره شده که وی یکی ازیاران وفادار وصدیق پیغمبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله بشمار می‌آید. درمورد رؤیت وحتّی درمورد لمس نیزروایاتی نقل شده که ذکر آنها در اینجا بی‌مناسبت نمی‌باشد، درمورد رؤیت آمده است: «زویت‌لی‌الارض فأریت مشارقها ومغاربها» در موردلمس نیزچنین نقل شده است : « وضع الله بکتفی یده فأحس بردها بین‌ثدیتی» «یعنی‌خداوند دست خودرا به‌شانه‌ام گذاشت ومن‌سردی آن‌را بین دوپستان‌خوداحساس کردم.[1]»

اکنون اگر انسان درحال رکود و ازکار افتادن حواس ظاهری خود نیز می‌تواند ازدیدن وشنیدن وبرخی‌ازادراکات برزخی دیگربرخوردار باشدمی‌توان گفت این ادراکات درذات وی ریشه داشته واز خصلت‌های وجودی انسان بشمار می‌آیند . به‌این ترتیب رابطهٔ ادراکات برزخی انسان با ادراکات حسّی وی‌ازنوع رابطهٔ عالی ودانی می‌باشد، بین ادراك عقلی انسان وادراکات برزخی‌وی نیز این رابطه متحقق است . نتیجه‌ای که از این سخن به دست می‌آید این است که گفته می‌شود، عقل به‌لحاظ عالی بودن‌وداشتن شرافت علیّت ، تمام کمالات‌مادون‌خود را به‌نحو اعلی واشرف دارا می‌باشد .

دراینجاوقتی گفته می‌شودادراکات‌نفسانی‌وبرزخی‌انسان، مثال‌ها وسایه‌هائی

۱ــ روایاتی که دراینجا ذکرشد در بسیاری ازآثار صدرالمتألهین نقل شده ومورد استنادقرار گرفته است. باید توجه داشت که وی یکی‌ازمشایخ بزرگ درنقل‌حدیث بشمار می‌آید زیرا علاوه براین‌که ازسلف صالح‌خود اجازهٔ نقل حدیث داشته‌است به‌برخی‌از محدثان بزرگ نیزاجازهٔ نقل حدیث داده است .

هستند که ازوجوه واعتبارات در ادراك عقلی وی حکایت می‌نمایند ، مقصود این است که قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الاالواحد » معتبر بوده واز واحد جز واحد صادر نمی گردد .

به‌این ترتیب‌منشاء کثرت وتعدّد درادراکات برزخی هماناوجوه‌واعتباراتی است که در ادراك‌عقلی متحقّق می‌باشد، صدرالمتألّهین درتعلیقات خودبر«حکمة الأشراق» این مسأله را موردبحث وبررسی قرار داده و جمله‌ای راکه وی کلام ارسطوخوانده‌از کتاب معروف «اثولوجیا» شاهدمدّعای خویش آورده‌است.

باید توجه داشت که کتاب«اثولوجیا» از آثار ارسطو نبوده و برخی ازحکما بدون تحقیق وبراساس یك‌اشتباه این کتاب را به ارسطو منسوب نموده‌اند طبق بررسی‌هائی که بعمل آمده این کتاب از آثار شیخ‌یونانی افلوطین است که در اسکندریه بوده وبنیان گزار نحلهٔ فلسفی نوافلاطونی بشمار می آید. بنابراین آنچه در «اثولوجیا»آمده‌نمایشگراندیشهٔافلوطین است‌وافلوطین نیزجزیك نفرافلاطونی شخص‌دیگری نمی‌باشد. آنچه‌در کتاب «اثولوجیا»راجع‌به‌این‌مسأله آمده براساس نظریهٔ معروف افلاطون درباب ارباب انواع ، مبتنی می‌باشد افلوطین نیز چیزی براین نظریّه نیفزوده وعین آن را دراین کتاب منعکس ساخته است .

آنچه سهروردی دراین‌باب‌آورده اگرچه دراساس‌به‌اندیشهٔ افلاطون‌نزدیك است ولی درعین حال ویژگی‌های خودرا داشته و از رنگ وبوی مخصوصی برخوردار می‌باشد افلاطون که هریك‌ازانواع موجود دراین عالم‌را سایه‌وصنمی از ربّ‌النوع عقلی ومفارق‌آن می‌داند ، درموردانسان نیز این سخن را صادق دانسته است. وی انسان را دوانسان دانسته‌که به‌ترتیب عبارتند از : انسان عقلانی مجرّد، وانسان جسمانی محسوس ، ولی‌همانگونه‌که درآغاز این‌مبحث ذکرشد سهروردی علاوه براین دوانسان ، یه‌یك انسان متوسّط برزخی‌یا نفسانی نیز قائل می‌باشد .این‌فیلسوف اشراقی بین‌عالم مُثُل نوریه وعالم‌مُثُل معلّقه تفاوت قائل

شده ودربارهٔ هریك ازاین دوعالم وسیع به‌تفصیل سخن گفته است.

وی براین عقیده است که صورمقداریه ازمادّه مجرّد بوده‌ودرعالم گستردهٔ مثال منفصل موجود می‌باشند، خلاصهٔ استدلال سهروردی دراین‌باب به‌این‌ترتیب است که گفته مـی‌شود: صورخیالیه برخلاف تصوّرعامّه درهیچ یـك ازاذهان، موجود نمی‌باشند زیرا تحقّق صورخیالیه در اذهان، مستلزم انطباع کبیر درصغیر خواهد بود. این‌مسأله نیزمسلم و بدیهی است که انطباع مـوجودکبیر در موجود صغیر یك‌امر محال وممتنع بشمارمی‌آید صورخیالیه درعالم عین وجهان‌محسوس نیز موجود نمی‌باشند، زیرا اگرصورخیالیه درعـالم عین وجهان‌محسوس تحقّق داشته باشند لازمهٔ آن این‌است که هر کسی ازحواس سالم برخوردار است‌بتواند آنها را مشاهده نماید.

صورخیالیه درزمرهٔ امورمعدومه نیزقرارنمی گیرند، زیرا اگر صورخیالیه در زمرهٔ امور معدومه قرار گرفته‌باشند، لازمهٔ‌آن این است که هیچ‌یك ازصورت‌های خیالی ازصور دیگـر ممتاز نبوده ومحکوم به‌حکمی ازاحکام نیز نباشد، در حالیکه بطورقطع ویقین صورخیالیه از یکدیگرممتاز بوده ومحکوم به‌بسیاری از احکام ایجابی نیز می‌باشند. اکنون اگراین صورخیالیه نه درذهن جای دارند ونه درعالم عینی، درعین حال درزمرهٔ امورمعدومه نیز قـرار نمی گیرند، ناچار باید گفت درصقع‌دیگری‌تحقّق پذیرفته‌اند که نام‌آن‌عالم مثال‌می‌باشد. کسی‌نمی‌تواند ادّعاکند که صورخیالیه در عالم عقل‌جای دارند زیرا صورخیالیه صور جسمانـی بوده وعالم عقل ازاین گونه موجودات برتر می‌باشد، به‌این ترتیب عـالم مثال، میان دوعالم قرارگرفته که برتر ازآن، عالم عقل وپائین‌تر ازآن، جهان‌محسوس واقع شده‌است.

این‌عالم ازجهان محسوس برتر است زیرا ازمادّه دورتر بوده واز تجرّد و تنـزّه بیشتری برخوردارمی‌باشد، به‌همین دلیل ازعالم عقل به‌لحاظ مرتبه پائین‌تر

است زیرا نسبت به‌عالم عقل ازتجرّد و تنزّه کمتری برخورداراست. سهروردی همانگونه که به‌تحقّق صورخیالیه درعالم مثال معتقد می‌باشد صورمشهود در آئینه را نیزدرعالم مثال موجود می‌داند؛ به‌این ترتیب عالم مثال عالمی است وسیع و گسترده که از نوعی تجرّدبرزخی برخوردار بوده وبیش از دوبعد دارا نمی‌باشد. انسانی که دراین عالم موجود است یك‌انسان متوسط برزخی است که اگرچه به عالم عقل واصل نگشته است ولی‌ازجهان محسوس فراتر می‌باشد .

باید توجه داشت که آنچه سهروردی دراین باب آورده بامشرب بسیاری از فلاسفهٔ اسلامی‌ساز گارنبوده ودرنتیجه مورد انکار قرار گرفته است شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینادر کتاب «شفای» خود باافلاطون‌واستادش‌سقراط مخالفت کرده وسخن اورا دراین باب مبنی بروجود دوانسان ـ یعنی انسان عقلانی و انسان جسمانی ـ یك سخن بی‌اساس‌دانسته است. شاید ابوعلی‌سینا چنین‌نمی‌اندیشید که سالهای‌بعد در مرزوبوم وی فیلسوفی به‌ظهور خواهد رسید که دربارهٔ هستی سه انسان سخن می گوید. عین عبارت سهروردی دراین‌باب چنین آمده است .

« ... والحق فی‌صور المرایا والصور الخیالیة انّها لیست منطبعة بل هی صیاصی معلّقة لیس لها محلّ وقدیکون لها مظاهر و لایکون‌فیها، فصور المرآة مظهرها المرآة وهی معلّقة لافی‌مکان ولافی‌محلّ، وصورالخیال مظهرها التخیّل وهی معلّقة و اذا ثبت مثال مجرّد سطحی لاعمق له ولا ظهر کما للمرایا قائم بنفسه و ماهومنه و ظهر عرض فصح وجود ماهیته جوهریة لها مثال عرضی» [1]

همانگونه که در این‌عبارت مشاهده می‌شود سهروردی برای صور خیالیه و همچنین صور مشهود درآئینه محلّ ومکان قائل نبوده وآنها را منطبع در اشیاء نمی‌داند این فیلسوف اشراقی ، مثال مرئی در آئینه را بعنوان وجود یك ماهیت

۱ـ شرح «حکمة‌الاشراق»چاپ سنگی ص ۴۷۰-۴۷۱

جوهری می‌شناسد ، ودر نتیجه آن را وجـود در موضو ع بشمار نمی‌آورد. وی برخلاف آنچه عموم مردم دراین باب می‌اندیشند، مثال شخص مـرئی در آئینه را جوهردانسته وصورت اوراکه حال درمادّه می‌باشد عرض بشمارآورده است . به این ترتیب وجود آئینه یا هرجسم شفاف وصیقلی درایـن عالم درنظر سهروردی مظهرتجلّی وظهور صورت مثالی می‌باشد؛همانگونه که نیروی تخیّل انسان تنها می‌تواند مظهرتجلّی وظهـور صورخیالیه بشمارآید. به‌عبارت دیگرمی‌توان گفت این نیروی تخیّل انسان نیست که صورخیـالیه را ابداع می‌نماید،بلکه این‌صور خیالیه هستندکه از طـریق مظهریّت‌نیروی تخیّل آشکارمی گردند. درمورد آئینه و صورت مشهود درآن نیز ، وضع به‌همین‌منوال است؛ یعنی آئینه علّت وجود و پیدایش‌صورت مرئی‌درآن‌نمی‌باشد، بلکه آئینه مظهری است که صورت مثالی در آن ظهورپیدا می کند .

براساس‌این طرز تفکّروهمین‌سنخ ازاندیشه‌است که سهروردی نورعرضی را دراین عالم همانند مثال برای نورمجرّد دانسته وازآن دو، به‌نورناقص ونـور تامّ تعبیر آورده است چنانکه می گـوید : « والنـور الناقص کمثال للنّور التام فافهم » .[1]

این فیلسوف اشراقی به‌دنبال عبارت خود دربارهٔ نورناقص ونور تامّ ، امر به‌فهم وتأمّل کرده وبااین سخن اهمیت مسأله و عظمت‌آن را یادآور شده است . مقصود وی این است که آنچه درعالم علوی موجوداست درعالم سفلی نیزدارای أشباه ونظائر می‌باشد . شناختن موجودات عالم علوی ازطـریق شناختن اشباه و نظائرآنها در این عالم امکان پذیرخواهد بود.

بزرگان اهل معرفت براین عقیده‌اند که‌آنچه درعالم ملك وشهادت مشهود است آیت ونشانه‌ای‌است ازآنچه درعالم معنی وملکوت موجود می‌باشد.روایتی

۱ــ «شرح حکمة الاشراق» چاپ سنگی‌ص۴۷۱

ازشمس عالم حقیقت حضرت‌رضا ﷺ نقل شده که مضمون این سخن را درآن می‌توان یافت. روایت به‌این‌صورت نقل شده است : «قدعلم اولوالألباب ان ما هُنالك لایعلم الاّ بما ههُنا » یعنی ارباب عقول وصاحبان بصیرت دریافته‌اند که ، آنچه درآنجاست جز از طریق آنچه در اینجاست معلوم نمی گردد . سهروردی براساس اصول‌اشراقی، وبا استناد به‌آنچه درموردنور ناقص ونورتامّ بیان‌داشت، به این نتیجه رسیده است که لـّذت عقلی به‌هیچ وجه بالـّذت‌های حسّی قابل مقایسه نمی‌باشد، وی می گوید چگونه ممکن است لـّذت عقلی را بالـّذت‌های حسّی به‌میزان سنجش وترازوی قیاس گذاشت درحالیکه همهٔ لذت‌های حسّی و جسمانی ازیك امرنوری وعقلانی ناشی شده ودر افراد واشخاص ساری و جاری گشته است .

نکته‌ای که قابل ذکر است این است که این فیلسوف اشراقی حتّی لـّذت وقاع را نیز ازرشحات وآثار لـّذات روحانی دانسته وبرای اثبات‌آن به استدلال پرداخته است وی می گوید : جاذبه وجمالی که در انسان موجود است ، از نور اسپهبد ناشی گشته و ازآثار نفس ناطقه بشمار می‌آید . زیرا پیکر بی‌روح آدمی اگرچه از زیبائی فراوان برخوردار باشد ، هرگز مورد علاقه واشتیاق اشخاص قرار نمی گیرد عین عبارت سهروردی دراین‌باب چنین است .

« وکـّل لـّذة برزخیة انـّما حصلت بأمرٍ نوری رش علی‌البرازخ حتّی‌ان لـّذة الوقاع رشحٌ عن اللـّذات الحقـّة فأن الـّذی یواقع لایشتهی اتیان المیـّت . »[1]

همانگونه که‌دراین عبارت‌مشاهده می‌شودسهروردی هر گونه‌لـّذت‌جسمانی را ناشی ازلـّذات روحانی دانسته وحتّی لـّذت شهوانی وقاع را نیزازاین قاعده مستثنی نکرده است. استدلال وی نیز دراین باب این است که چون پیکربی‌روح

۱ــ «شرح حکمة الاشراق» چاپ سنگی ص۵۵

انسان مورد علاقه واشتیاق واقع نمی‌شود ناچار بـاید گفت جاذبه و جمال آدمی معلول نوراسپهبدونفس ناطقهٔ وی‌می‌باشد. جلال‌الدین‌رومی‌نیزدر کتاب‌پرمحتوای مثنوی معنوی این‌مسأله را مطرح ساخته و عین ایـن استدلال را به لسان نظم بیان داشته است وی دراین باب چنین می‌گوید :

آنچه بـر صورت تـو عاشق گشته‌ای
چون برون شد جان ، چرایش هشته‌ئی ؟
صورتش بر جاست این سیری ز چیست ؟
عاشقا و اجو که معشوق تـو کیست ؟

لـّذات ازجمله‌اموری است که اساس ومرجع آن ادراك است، ادراك نیزاز جمله اموری است که‌به‌نوعی وجودوظهورباز گشت می‌نماید. به‌این ترتیب‌شـّدت وضعف در مراتب لـّذت ، به حسب شـّدت وضعف در مـراتب وجودمـی‌باشد . به‌همین جهت است که سهروردی لـّذت عقلی را بالـّذت‌های حسـّی قـابل مقایسه ندانسته ولـّذت‌های این عالم راناشی‌ازلـّذات روحانی بشمارآورده است.

بایدتوجه داشت که بسیاری ازمردم‌سعادت انسانی‌راجزوصول به‌لـّذت‌های حسـّی وریاست‌های دنیوی چیز دیگری ندانسته‌اند. این‌اشخاص درکوشش‌هـای خود طالب وصول بـه‌لذت‌های‌حسـّی بوده ودست یافتن به‌ریاست‌های این جهان را وجههٔ همـّت خویش‌ساخته‌اند. سهروردی باابراز عقیدهٔ خود دربـاب لـّذت ، بطلان این نظریه راروشن کرده وجهات نقص‌آن راآشکارنموده است. لـّذت‌های حسـّی علاوه براین که از نوعی نقص و نارسائی برکنار نمی‌باشند ، پی آمدهای ناگواری را نیزباعث می‌گردند ملالت وانفعال نفس، یکی ازپی‌آمدهای لـّذات حسـّی‌بشمارمی‌آید. حصول‌عادت‌های پست‌ورسوخ‌ملکات رذیله مانند قساوت‌قلب وسستی عقل وزوال غیرت را نیز می‌توان از پی‌آمدهای دیگرآن بشمار آورد، و بالاخره خطربزرگ استغراق در لـّذت‌های حسـّی حصول حجاب وپرده‌ای‌است

که شخص لـذت‌جو را ازرؤیت وجه‌حق محروم می‌سازد.

سهروردی فصل سوم‌ازرسالهٔ «صفیرسیمرغ» خود رابه‌بحث ازمسألهٔلـذت ومحبـّت اختصاص داده وچنین می گـوید : اما مذهب متکلـّمان وجـماهیر اهل اصول آن‌است که بنده خدا را نشاید که‌دوست‌دارد ، زیرا که دوست داشتن‌عبارت است ازمیل نفس ، ومیل نفس به‌جنس خود بود، وحـّق تعالی متعالی است از آن که اورا باخلق مجانستی‌بود، بلکه محبـّت عبارت است‌ازطاعت بنده مرحق‌تعالی را؛ واهل معرفت اثبات کردند محبـّت راولـّذت را ودراین، جنسیت شرط‌نیست نزد ایشان از آن که مردم لونی را دوست دارد یاهیأتی را باآنکه ازجنس‌اونیست. ومحبـّت حـّق تعالی به قوای حیوانی تعلـّق ندارد بلکه نقطهٔ ربانیست کـه مرکز اسرار حق است‌درآدمی ، واین محبـّت به‌ذوق تعلـّق دارد ومحبـّت شادشدن‌ذاتی است به‌تصـّور حضورذات دیگروجنسیت دراین شرط نیست، وعشق عبارت‌است از محبـّتی که ازحـّد بیرون رفته‌باشد وعشق با یافتن مراد نماند، وشوق نماند،پس هرمشتاقی به‌ضرورت چیزی یافته است وچیزی نـایافته ،که اگر ازجمال معشوق همه‌یافته بودی‌آرزوش نماندی، واگرهیچ نیافته بودی وادراك نکرده، هم‌آرزوش متصـّور نشدی پس هرمشتاقی یابنده‌ای نایابنده باشد. ودر شوق نقص است زیرا که نایافتن دروی ضروری است .

امـّا حدیث اثبات لـّذت عبارت است ازحاصل شدن‌کمال هـرچیزی را و دانستن‌حصول‌آن، که اگر کمال‌چیزحاصل گردد ویابنده را خبر نبود، کمال‌نباشد، چشم را چون‌کمال چیزحاصل شود وآن رؤیت بصراست مرچیزهای مـلائم را دریابد ومتلـّذذ گردد، وسمع را لـذتی است وآن ادراك مسموع مـلایم است از آواز خوش ، وشـّم را لـّذت ادراك ملایم است از بوی‌هـای خوش، وهم چنین براین قیاس این‌همه قوارا ، وروان گویاراکمال‌معرفت حـّق است ودانستن‌حقایق، پس‌روان راآن حاصل‌آید کمال اعلای‌او ازاشراق نورحـّق است.

وانتقاش بـه کمال کبریا یابد که لـّذت وی عظیم‌تر باشد، زیرا که ادراك وی شریف‌تر است. وشریف‌ترین دریابندگان نفس انسان است وحـّق عظیم‌ترین معلومات است، پس لذت انسان کامل‌تر ووافرتر بود، ولکن عنـّین زا از لـّذت وقاع خبر نبود اگر نیز شنود که مردان را از آن قسط تمام است وخوش گفته است آن مردپیر: «من لم یذُق لم یعرف» واین سخن اثبات لـّذت ومحبـّت است.

درروزگار جنید رحمة‌الله علیه ازاهل تصـّوف نقل کردند و غـلام خلیـل و جماعتی ازمتکلمان وفقها براخوان تجرید تشنیع زدند وبرالحاد وکفر ایشان فتوا دادند وشهادت ومحضر ثبت کردند، وجنید در آن واقعه روی در کشید وامیرالقلوب ابوالحسین نوری و کتانـّی وزقـّاق وجماعتی کبار را درمجلس سیاست حاضر کردند وسیـّاف قصد قتل کرد واین قصـّه مشهور است که ابوالحسین نوری متبادر گشت تمهید قتل را، اورا ازاین پرسیدند، گفت: «خواستم که یك لحظه زندگانی که مانده بود، بربرادران ایثار کنم.»

این سخن را به خلیفه نقل کردند، سبب خلاص ایشان آمد وپیش از آن برذوالـّنون مصری هم سگالیدند وحـّق تعالی اورا خلاص داد[1].

خوب رویان وعشق ظرفا

بررسی آثار سهروردی به‌خوبی نشان می‌دهد که این فیلسوف اشراقی براساس اصول فلسفی خود، لـّذت‌های حسـّی را صنم وسایه‌ئی از لـّذت‌های عقلی دانسته، وبا تمسـّك به اشراقات انوار وعقول، نظام آفرینش را تفسیر کرده است. فیلسوف بزرك اسلامی صدرالمتألـّهین شیرازی اگرچه در بسیاری ازمسائل با سهروردی به مخالفت برخاسته ونظریات وی را مردوددانسته است ولی دربرخی ازمسائل ومبانی از این فیلسوف اشراقی اثر پذیرفته است. این فیلسوف بزرك اسلامی با استناد بـه

۱ــ رسالهٔ «صفیرسیمرغ» ص ۳۳۱ مجموعه آثارفارسی شیخ اشراق.

اصول فلسفه ومبانی حکمت متعالیهٔ خود به این نتیجه رسیده است که عشق درهمهٔ مراتب هستی‌ساری می‌باشد. باید تـوجه داشت که این‌مسأله پیش‌ازصدرالمتألهین نیزمطرح‌بوده ودربارهٔ آن به‌طرق‌مختلف‌سخن گفته‌شده است. شیخ‌الرئیس‌ابوعلی سینا که ازبزرگترین فلاسفه دردورهٔ‌اسلامی محسوب می گردد رساله‌ای دراین‌باب به رشته‌ی تحریردرآورده است. قدمای‌ازفلاسفه نیزبرای اثبات این‌مسأله‌طریقه‌ای اتـّخاذکرده‌اندکه صدرالمتألهین آن را یك وجه لمـّی وعـّام نامیده‌است[1].

صدرالمتألـّهین کلام ابن سینا را دراین باب ناقص ونارسا دانسته وطـریقهٔ قدمای ازفلاسفه را نیکوتوصیف کرده است. این فیلسوف بزرك اگر چه طـریقهٔ قدما را دراین باب ناقص ونارسا نمی‌داند ولی طریقهٔ مخصوص خـویش‌رابهترو استوارتربه‌شمارمی‌آورد عین عبارت وی دراین باب چنین است:«...هذا ماقالوه وهوجیـّد الاّانـّ الذی‌اشرناالیه اجود واحکم[2].»

بررسی این‌مسأله که عشق چگونه وبه چه معنی درهمهٔ اشیاء ساری است از گنجایش این پژوهش بیـرون است ، آنچه جـالب توجـه است ایـن است کـه صدرالمتألهین یك فصل ازکتاب کبیرخودرا به بحث از عشق ظرفا وخوب رویان اختصاص داده‌ودربارهٔ ماهیت آن به‌پژوهش وبررسی پرداخته‌است.جای‌هیچگونه تردید نیست که بسیاری ازظرفا به خوب رویان عشق ورزیـده و به دیدارشمائـل آنان‌سخت مشتاق می‌باشند. درموردماهیـّت این عشق و ممدوح بودن یـا مذموم بودن‌آن، میان حکمااختلاف فراوان وجوددارد. برخی ازحکمااین عشق‌رامذموم دانسته وبدی‌های‌آن رایادآورگشته‌اند. گروهی دیگرآن را از جمله فضائل نفسانی بشمارآورده ودراین باب محاسن بسیاری نیزذکرکرده‌اند. جماعتی از حکمـا در این‌مورد به توقف قائل شده وازدرك علل‌واسباب‌آن عاجزمانده‌اند. کسانی‌ازحکما

۱و۲ـ جزء دوم ازسفرسوم «اسفار»چاپ بیروت‌ص ۱۵۸.

نیزاین عشق را یك نوع بیماری نفسانی خوانده‌اند. وبالأخره گروهی دیگر آن را یك‌جنون الهی دانسته‌اند.ــ صدرالمتألّهین بعنوان یك حکیم الهی که‌همواره‌امور عالم را در ارتباط با اسباب کلّیّه و مبادی‌عالیه و غایات فلسفی آنها مورد بررسی قرارمی‌دهد، عشق ظرفا را به خوب‌رویان جهان،ازجمله امورممدوح ونیکوبشمار آورده است.

وی می گوید : عشق ورزیدن به خـوب رویان به عنوان یك امـر طبیعی وبدون هر گونه تکلّف وبخودبستن، دردل وروان بسیاری ازاقوام وملل موجود است.

اکنون اگراین این نوع عشق به عنوان یك امرطبیعی دردل وروان‌بسیاری ازمردم موجود است، باید به مبادی وعلل پیدایش آن، وهمچنین به غایات‌ونتائج وجودی‌آن، توجّه کامل مبذول‌داشت. صدرالمتألّهین منشأ پیدایش این‌نوع‌عشق رااستحسان شمائل‌محبوب به‌شمار آورده وارباب‌علوم وصنایع‌مستظرفه‌رابخصوص درمیان برخی ازاقوام وملل، از آن بی‌بهره ندانسته است. وی‌می گوید: ماکسی‌را نیافتیم که دارای قلب لطیف و طبع دقیق وذهن صاف و بالأخره روان رحیم بوده باشد، ولی درعین حال درتمام مدّت عمرخود ازاین نوع محبّت بی‌بهره بشمار آید. بی‌بهره‌بودن ازاین نوع محبّت برای دل‌های سخت وطبایع‌خشك‌بخصوص درمیان برخی ازاقوام وملل امکان تحقّق داشته وقابل مشاهده می‌باشد[1].

این فیلسوف بزرك دربارهٔ غایت وفوائد این عشق نیز به بررسی پرداخته و دراین مورد به تفصیل سخن گفته است. وی براین عقیده است که ادب‌آموختن‌به خردسالان وتربیت کردن کودکان وهمچنین آموختن علوم ومعارف مختلفه‌به‌آنان، ازفوائد این نوع محبّت می‌باشد، خردسالان‌اگرچه‌ازتربیت پدران ومادران خود

۱ــ صدالمتألهین دراین مورد بین اقوام وملل‌تفاوت قائل گشته ونام‌برخی‌ازاقوام رادرکتاب «اسفار»ذکر کرده است، مادراینجا ازذکرنام این‌اقوام خودداری می نمائیم.

برخورداروبهره‌مند می‌باشند ولی هنوزبه معلّمان مشفق واستادان مهربان و عالم نیازمند خواهندبود به‌همین جهت است که عنایت ازلی پروردگاررغبت‌به کودکان ومحبّت به خردسالان وعشق به خوب رویان را دردل و روان بزرگان قرارداد تا ازاین طریق باب تعلیم وتربیت مفتوح‌بماند وبزرگان‌درمورد تعلیم وتربیت‌خوب رویان حدّاکثر کوشش را به عمل آورند. به این ترتیب وجود این نوع علاقه و محبّت دردل علما وظرفا بیهوده نبوده ودارای فوائد بسیار می‌باشد. درواقع می‌توان گفت عشق ظرفا به خوب رویان چیزی جزاشتیاق وعلاقه به رؤیت جمال انسانیّت نمی‌باشد، جمال انسانیّت‌نیزچیزی است که بسیاری‌از آثارجمال‌وجلال خداوند درآن ظاهراست. درقرآن شریف آمده‌است: «لقد خلقنا الأنسان فی احسن تقویم»ونیزدرهمین‌باره آمده است: «ثم انشأناه خلقاً آخرفتبارك الله احسن الخالقین».

صدرالمتألهین می گوید: اعمّ از اینکه مقصوداز«خلق آخر»دراین آیهٔمبارکه، صورت ظاهروکامل انسان باشد، یانفس ناطقه، بازهم عشق ظرفا به خوب رویان قابل توجیه‌است. زیرا ظاهرهمواره عنوان باطن‌بوده وصورت‌پیوسته مثال‌حقیقت می‌باشد. به‌عبارت دیگرمی‌توان گفت بدن‌انسانی با همهٔ خصلت‌هاوخصوصیّاتش طرازنفس وصفات‌آن بوده، ومجازقنطره‌ای است که به‌سوی حقیقت کشیده‌شده است. به این ترتیب می‌توان گفت عشق وعلاقه به خوب رویان، اگر ازشهوت حیوانی ناشی نشده باشد ومبدءآن را تنها استحسان شمائل معشوق تشکیل دهد نه این که ازصفات مذموم نیست، بلکه از جمله فضائل انسانی نیز بشمار می‌آید. ملّاصدرامی گوید: این‌فضیلت ازجمله فضائلی‌است که قلب ودل آدمی‌رانرم‌ورقیق کرده وذهن وی را ازامورناشایسته پاك وپیراسته می گرداند، نفس ناطقه را نیز آگاه وبیدار کرده وآن را برای ادراك امور شریفه مهیّا می‌سازد. به همین جهت است که بسیاری ازمشایخ درراه سلوك مریدهای خودرا درآغاز به این نوع عشق توصیه کرده وآنان را به داشتن این صفت ترغیب‌می‌نمایند. صدرالمتألّهین پس

ازاین که به دوروایت نیزدراین باب استدلال واستناد کرده عشق انسانی را به دو قسم حقیقی ومجازی تقسیم نموده وعشق حقیقی را به محبّت خدا وصفات‌وافعال او اختصاص داده است.

این فیلسوف سپس عشق مجازی را نیزبه دوقسم تقسیم کرده که به ترتیب عبارتند از:

۱ـ عشق نفسانی . ۲ـ عشق حیوانی . عشق نفسانی عبارت است از عشقی که ازمشابهت ومشاکلت جوهری میان نفس‌عاشق ومعشوق ناشی‌می گردد. دراین عشق استحسان عاشق ازشمائل معشوق بخاطراین است که آنها را ناشی از نفس دانسته ودرنفس نیزمشاهده می‌نماید. عشق حیوانی عبارت است ازعشقی که‌مبدء آن را شهوت‌بدنی ولذّت بهیمی تشکیل می‌دهد. دراین عشق توّجه عاشق، تنها به‌ظاهرمعشوق‌بوده وچیزی جزشکل ورنگ نمی‌بیند.

عشق نفسانی‌ازلطافت‌نفس وپاکیزه گی آن ناشی‌می گردد ولی‌عشق حیوانی مقتضای نفس امّاره بوده و بیشتر اوقات با نوعی فجوروتجاوزوحرص همراه می‌باشد. کسی که از عشق نفسانی‌برخورداراست دارای رقّت قلب وعلوّ اندیشه بوده و گویا همواره چیزی را جستجومی‌نماید که ازحواس ظاهری پنهان‌می‌باشد به‌همین جهت ازهرچیزی که اورا مشغول‌می‌دارد بریده گشته وازآنچه غیرمعشوق است دوری می‌جوید. روی‌آوردن به‌معشوق‌حقیقی بدان گونه که‌برای‌این‌اشخاص آسان ومیسراست برای‌سایراشخاص آسان‌ومیسّرنمی‌باشد، زیراکسی که ازعشق نفسانی برخورداراست درروی‌آوردن به معشوق حقیقی خودرا نیازمند ترك‌علاقه وقطع رابطه با بسیاری اشیاء نمی‌بیند بلکه تنها ازیك معشوق روی گردانده و به معشوق دیگرروی می‌آورد. حاج ملاهادی‌سبزواری نیز براین عقیده است که نفس ناطقهٔ انسان، برای رها گشتن ازقید شهوات درعالم طبیعت ، پس از جذبه و ریاضت های شرعی چیزی نیرومندترازعشق دردست‌ندارد. وی درهمین‌باب شعر

شیخ‌فریدالدین عطاررا نقل کرده و آن‌را شاهدمدّعای‌خویش‌دانسته است[1]. شعر عطار چنین است:

ذرّهٔ عشق از همه آفاق به ذرّهٔ درد از همه عشّاق به
قدسیان را عشق‌هست ودرد نیست درد را جزآدمی در خورد نیست

باید توجه داشت که صدرالمتألّهین‌عشق نفسانی رادر انسان ازجمله‌فضائل بشمارآورده ولی درعین‌حال، این فضیلت را بطور مطلق درهمهٔ اوقات و درهمهٔ حالات وبرای همهٔ اشخاص‌ممدوح ونیکو ندانسته است. وی‌براین عقیده است که این نوع محبّت در اواسط سلوك عرفانی ، برای بیرون کشیدن انسان از دریای شهوت‌های حیوانی مفید ومؤثرمی‌باشد ولی پس از استکمال نفس به علوم الهی واتّصال به‌عالم قدس‌اشتغال به اینگونه اموردون شأن‌انسان بوده‌وشایستهٔ مقام‌رفیع وی نمی‌باشد. آنچه صدرالمتألّهین دراین‌باب‌آورده بسیار گسترده‌ومبسوط است، بسیاری‌ازعرفا وارباب ذوق نیزدرمورد این‌مسأله سخن گفته ونظرخویش را ابراز داشته‌اند. بطورمثال شیخ‌مصلح‌الدین‌سعدی شیرازی‌دریك‌بیت‌چنین‌می گوید:

که گفت بررخ زیبا نظر خطا باشد؟ خطا بودکه نبینند روی زیبا را

کسانی که باآثارارباب ذوق آشنائی دارند به این‌واقعیت نیزآگاهی دارند که این مسأله دریك سطح گسترده ومقیاس وسیع مطرح می‌باشد ، ولی همانگونه که درآغاز این مبحث ذکرشد طرح این‌مسأله درقالب‌استدلال، وباسبك‌واسلوب فلسفی ، وسیلهٔ شیخ‌الرّئیس ابوعلی‌سینا انجام پذیرفته است. این فیلسوف کبیر فصل پنجم ازرسالهٔ عشق را به این‌مبحث اختصاص داده وباذکرچهارمقدمهٔ‌بالنسبه طولانی به اثبات مقصود پرداخته است. نقل بخشی‌ازعین‌عبارت ابن سینا دراینجا بی‌مناسبت نمی‌باشد

«الفصل‌الخامس فی‌عشق الظرفا والفتیان‌الاوجه‌الحسان»

۱ــ «اسفارار بعه» چاپ‌بیروت جزء دوم ازسفرسوم ص ۱۷۴

«یجب ان نقدّم امام غرضنا فی هذا الفصل مقدّمات اربع: احدها ان کلّ واحد من القوی النفسانیة مهما انضمّ الیها قوّة اعلی منها فی الشرف احتازت بانضمامها الیها و سریان البهاءة الیها زیادة صقولة و زینة حتّی تصیر بذلك افاعیلها البارزة عنها زائدة علی مایکون لها بانفرادها اما بالعدد و اما بحسن الاتقان...[1]»

میان صدرالمتألّهین و شیخ الرئیس ابوعلی سینا درمورد این مسأله نیز مانند برخی ازمسائل دیگر اختلاف نظر و تفاوت سلیقه دیده می‌شود، ولی درعین حال وجوه اتّحاد و اتّفاق نظر آنان را دراین باب نباید نادیده انگاشت. شهاب‌الدین سهروردی درمورد این مسأله مانند بسیاری ازمسائل دیگر موضع خاص خود را داشته و طریقهٔ وی بطور کلّی ازراهی که ابن‌سینا پیموده است جدا می‌باشد. این فیلسوف اشراقی براین عقیده است که لذّت های این جهان از لذت‌های عقلی و نوری ناشی می گردد. وی می گوید انسان کسی رانمی‌خواهد وجمالی رانمی‌طلبد مگر اینکه در آن شائبه‌ای ازنورانیّت و اثری ازروحانیّت وجودداشته‌باشد. عبارت این فیلسوف دراین باب چنین است:

« ... و کل لذة برزخیّة انّما حصلت بأمر نوری رش علی البرزخ حتّی ان لذة الوقاع ایضاً رشح عن اللّذات الحقة[2]...»

۱ــ «رسائل ابن‌سینا» انتشارات بیدار رسالهٔ عشق ص ۳۸۶

۲ــ شرح «حکمة الاشراق» چاپ سنگی ص ۵۲۵

طباع تام ؛ کلی مفهومی نیست

دراین اثرراجع به ارباب انواع به مناسبت‌های مختلف سخن به‌میان‌آمده است، درآثار سهروردی نیزاین‌مسأله به مناسبت‌های مختلف مطرح گشته ودربارهٔ آن سخن گفته شده‌است، تکرارسخن دربارهٔ این مسأله بی‌دلیل نبوده ودرواقع‌از اهمیّت فراوان آن حکایت‌می‌نماید. مبحث کلیّات در تاریخ تفکّرفلسفی نقش اساسی‌وعمده‌ای رابه‌عهده داشته‌ودرواقع‌می‌توان گفت‌ازریشه‌های‌مسألهٔ‌پرماجرای «شناخت» بشمارمی‌آید. بررسی مسألهٔ شناخت وهر گونه اظهارنظردر این باب، بدون توجّه دقیق به مسألهٔ کلّیات یك نوع ساده اندیشی محسوب می گردد. حکمای اسلامی به‌اهمیّت مبحث کلیّات واقف بوده وهریك ازآنان به‌نوعی با آن روبرو گشته‌اند. درقرون متمادی حکما ومتکلّمان مسیحی حلّ بسیاری از مشکلات خود را درمسألهٔ کلیات جستجو کرده ودربارهٔ آن به بحث‌وبررسی پرداختند . آبلارد درقرن وسطی ازجمله کسانی است که این مسأله را به تفصیل مورد بحث‌وبررسی قرارداد.

شش‌قرن پیش ازآبلارد شخصی بنام بوئثیوس که مترجم ومفسّرآثار فرفوریوس بود به‌فکرافتاد از مشکلات کلیّات یك‌نوع آزمایش به عمل‌آورد، شخص فرفوریوس مشکل کلیّات را به کناری نهاده‌بود ودربارهٔ‌آن خاموش مانده بود . البته فرفوریوس به‌خوبی می‌دانست که مشکل کلیّات تا چه اندازه پیچیده‌و بغرنج است .ژیلسون متفکّرفرانسوی می گوید : مسأله کلیات در اصل یك مسألهٔ فلسفی بوده، زیرا یکی ازآن مشکلاتی است که ذهن بشر هر گاه می کوشد تا در ورای علوم جزئی شرایطی را تحصیل کند که خود شناسائی را ممکن می‌سازند باآن روبرو می‌شود، البته این‌مشکل به یك رشته مسائل‌غیرعلمی بستگی داردولی شخص‌عالم آنهارا نمی‌شناسد . دراینجا کاری که ممکن است انجام گیرد این‌است که آن را به‌عنوان مسألهٔ مهمی که شایستهٔ پاسخ مثبت نیست رها کنند. گاهی‌هم به‌عنوان یك مشکل علمی مطرح می‌شود وبرای بررسی آن به شیوهٔ علمی‌تلاش کمابیش موفقیّت آمیزبه‌عمل می آید؛ولی بهرحال هیچ کدام طبیعی‌تر ازدیگری

نیست[1].

به عقیدهٔ سقراط و افلاطون، علم، فقط به کلیّات تعلّق مـی گیرد. سقراط با ابرازاین عقیده دربرابر سوفسطائیان ایستاده وفضائل اخلاقی‌را عام و کلّی وقدر وارزش آنهارا مطلق معرفی کرد. همان‌گونه که ذکرشد درقرون میانه، بحـث در بارهٔ کلیّات مهمترین وشاید تنها مسألهٔ فلسفی محض بوده‌است.

ممکن است تصوّر شود که متفکّران قرون میانه بیهوده خـود را بامسألهٔ کلیّات سر گرم می کـردند واین یك بحث بی‌فایدهٔ جدلی است امّا باکمی دقت و توجّه اهمیّت این مسأله روشن می گردد. آنچه می‌بینیم ولمس می کنیم اشیاء جزئی هستند اماوقتی دربارهٔ آنهافکرمی کنیم،نمی‌توانیم ازبکاربردن مفاهیم والفاظ کلّی صرف‌نظر کنیم. به‌عبارت دیگراشیاء خارج‌ازذهن همواره افراد واشخاص هستند وحال‌آنکه مفاهیم، پیوسته جنبهٔ کلّی وعام دارند یعنی یك‌مفهوم در بـارهٔ تعداد بسیاری ازافراد بکار می‌رود. اکنون‌آنچه اهمیّت داردکشف رابطهٔ اشیاء جزئی خارج ازذهن ومفاهیم کلّی است. اگر گفته‌شود که اشیاء واقعی فقط‌همان افراد واشخاص‌بوده و کلیّات‌درواقعیّت خارج از ذهن هیچ پایه واساسی‌ندارند پس بین فکر ـ یعنی احکام ـ واشیاء رابطه‌ئی‌موجودنیست‌ودراین‌صورت‌شناسائی ماکه با مفاهیم واحکام کلی بیان‌می‌شود بی‌اعتبارخواهدبود ازآنجاکـه هر گونه معرفتی‌معمولاً باکلمات کلّی اظهار می‌شود، اگراین کلمات، درواقعیّت خارج ازذهن اساسی نداشته باشند، پس علم، ساختمانی دلخواه وهوسناکانه خواهدبود که ارتباطی باواقعیّت ندارد. به‌علاوه، اگرمفاهیم کلّی‌ما دارای‌اساسی درخارج ازذهن نباشند شکّاکیّت که نفی هر گونه علم‌ومعرفت‌است نتیجهٔ آن‌خواهد بود. مفاهیم کلّی را به دوصورت می‌توان مورد بحث قرارداد: یکی آن که این‌مفاهیم چگونه پدید می‌آیند، «طریق روان‌شناسی»؛ ودیگراین که‌آنچه درواقعیّت‌خارج

۱ـ «نقدتفکرفلسفی‌غرب» تألیف اتین ژیلسون ترجمهٔ دکتراحمدی ص ۲۴

ازذهن وجوددارد بامفاهیم کلّی چه ارتباط ومطابقتی دارند؟ «طریق‌هستی‌شناسی». پرواضح است که این‌دوطریق به‌نوعی به یکدیگرمربوط می‌باشند. مسألهٔ شناخت شناسی خودصورت دیگری از مسألهٔ ارتباط فکرو واقعیّت یا رابطهٔ ذهن‌وخارج را تشکیل می‌دهد.

بنابر نظر افلاطون «کلیّات» دارای وجود واقعی و مستقّل و ثابتند وافراد فقط سایه و پرتوی از آنها هستند. درنظر افلاطون کلیّات تنها مفاهیم ذهنی‌نیستند بلکه ذوات عینی هستند وفکر این‌واقعیّت‌ها را درمی‌یابد . پس«کلیّات» متعلّق فکرووجودهای واقعی هستند که ما آنها راکشف می کنیم نه‌اختراع، افلاطون به ذوات عینی نام مُثُل‌یاصُوَرمی‌دهد وبااین نام به مرجع عینی‌مفاهیم کلّی اشاره می کند . مُثُل دارای هستی متعالی ومستقّل ازاشیاء جزئی هستند . اشیاء جزئی رو گرفت‌های واقعیات کلّی یابهره‌مندازآنهاهستند. مُثُل‌یاواقعیّات کلّی‌نامعتبر وفنا ناپذیرند درصورتی که اشیاء محسوس متغیّر وفناناپذیرند[1].

فیلسوف اشراقی شهاب‌الدین‌سهروردی دراین مسأله با افلاطون هم‌آهنك بوده و برای کلیّات وجود واقعی ومستقّل وثابت قائل می‌باشد. صدرالمتألّهین براین‌عقیده است که سهروردی نسبت به افلاطون واستادهای او و همچنین نسبت به حکمای ایران‌باستان‌نوعی‌تعصّب نشان‌داده وپیوسته‌هم‌آهنك بودن خودرا با آنان اظهار می‌دارد . عبارت صدرالمتألّهین دراین باب چنین است: « وذهب الشیخ‌المتألّه المتعصّب‌الافلاطون ومعلمیه وحکماء الفرس موافقا لهم الی انّه یجب انیکون‌لکل‌نوع من‌الانواع‌عقل واحد مجرد عن‌المادة.[2] »

همانگونه که‌دراین عبارت مشاهده‌می‌شود صدرالمتألّهین ، سهروردی را

۱ــ نشریهٔ اختصاصی گروه فلسفه شمارهٔ ۵ مقالهٔ آقای دکترمجتبوی ص ۷۰ دانشگاه تهران

۲ــ «اسفاراربعه» چاپ تهران جزء دوم ازسفراول ص ۵۳

نسبت‌به افلاطون وحکمای‌پیش‌ازوی متعصّب خوانده‌است.ولی‌حقیقت این‌است که‌اگردراین‌فیلسوف اشراقی تعصّب وجودداشته‌باشد آن‌تعصّب، برای دفاع از حریم‌حقیقت است. این‌واقعیّت‌را نمی‌توان‌انکار کرد که سهروردی‌حکمای باستان وفلاسفهٔ پیش‌از زمان ارسطورا دوست می‌دارد، ولی‌این واقعیّت نیزقابل انکار نیست که محبّت وی نسبت به حکمای سابق تنها بخاطراین‌است که‌آنان‌را اهل حقیقت می‌دانسته است، کسی کـه حقیقت‌را دوست مـی‌دارد اهل حقیقت را نیز دوست می‌دارد .

صرفنظراز این که محبت سهـروردی نسبت به حکمای باستان چه معنی داشته‌وچگونه تفسیرمی‌شود، این‌فیلسوف اشراقی برآنچه می گویـد برهان‌اقامه می کند وبه‌صورت گزاف اظهارعقیده نمی‌نماید. وی دربـاب وجـود کلیّات و اثبات‌عقل‌مفارق برای هریك‌ازانواع،به سه وجه استدلال کرده‌است‌براهین‌سه گانه سهروردی برای اثبات این‌مدّعا ،در کتاب «المشارع‌والمطارحات»وسایر آثاروی منعکس می‌باشد. یکی‌از براهین سه گانه که‌برای‌اثبات ارباب‌انواع اقامه‌شده‌است همان قاعدهٔ «امکان اشرف» می‌باشد راجع به‌این قاعده و کیفیّت دلالـت آن بـر وجود عقل مفارق در مباحث سابق بحث‌وبررسی‌بعمل‌آمد.

برهان دوم دراین باب، براصل‌عَرَض‌بودن قوای نباتیّـه ـ یعنـی غاذیه، نامیه ، مولّده ، ـ استوار است . سهروردی پس از این‌که با بحث و جـدل‌های بسیار ونقض وابرام‌های فراوان، عَرَض بودن قوای نباتیّه را به اثبات می‌رساند حافظ و نگاه دارندهٔ مزاج نوع نباتی را جزیك عقـل مفـارق چیزدیگری‌بشمـار نمی‌آورد. سهروردی براین عقیده‌است که اجسام نباتیه‌چون مشتمل‌بررطـوبت و حرارت هستند ، همواره برتبدّل وتحوّل بوده وبا ازمیـان رفتـن اجـزاء سابق اجزاء جدیدی جای آنها را اشغال می‌نمایند . وی می گوید : هرگاه جـزئی از اجزاء جسم نباتی بعنوان موضوع ومحلّ باطل و نابود می گردد قوّهٔنباتیّه آن

نیزبعنوان یك‌عَرَض نابود می گردد، به‌این‌ترتیب با ورود اجزاء جدید ازطریق غذا آنچه باقی مانده است تبدیل‌می‌پذیرد.

آنچه مزاج موجود نباتی را ازطریق رساندن بدل مایتحلّل‌به آن ، حفظ می کند قوّهٔ نباتی واجزاء باطل شده نیست زیرا آنچه ازمیان رفته معدوم است و معدوم به‌هیچ‌وجه مؤثّر نمی‌باشد. قوّهٔ نباتی واجزائی که‌در آینده حادث‌می‌شوند نیزحافظ مزاج موجود نباتی نیستند زیرا آنچه در آینده‌حادث می‌شود تابع وفرع مزاج بوده وفرع به‌هیچ‌وجه حافظ اصل نخواهدبود. بطور کلی می‌توان گفت ترکیب عجیب ونظام استوار وهیئت‌های زیبا وجهات نیکو و مختلفی که دریك موجود نباتی مشاهده‌می‌شود ازطبیعت یك‌قوّهٔ بی‌ادراك‌وفاقدشعور ناشی نمی گردد یك‌موجود نباتی‌دارای‌نفس مجرّد ومدبّر نیزنمی‌باشد. بنابراین ، چاره‌ئی‌جزاین نیست که گفته شود امورعجیب واعمال‌شگفت‌انگیز که‌دریك‌موجود نباتی مشاهده می‌شود ازیك‌عقل مفارق که رب‌النوع آن‌نامیده می‌شودصادرمی گردد.

دراینجا ممکن‌است گفته‌شود آنچه دربدن ما این‌اعمال شگفت‌انگیزنباتی‌را انجام می‌دهد چیزی جزنفوس ناطقهٔ ما نمی‌باشد .

سهروردی درپاسخ‌می گوید: ما ازغفلت‌خود نسبت به اعمال شگفت‌انگیز نباتی درپیکرمان آگاه‌هستیم، وقتی درحال کمال عقل‌وشعوراز کیفیّت اعمال‌نباتی وامورمربوط به وظائف‌الاعضاء درخودبی‌خبر هستیم چگونه ممکن است‌در آغاز خلقت وایام جهل ازاین امور آگاه باشیم؟ به‌این‌ترتیب آنچه‌اینگونه‌اعمال‌را انجام می‌دهد چیزی است که نفس‌ناطقه نمی‌باشد.

دراینجاممکن است‌اشکال‌دیگری مطرح‌شود وآن این‌است که گفته می‌شود نفس ناطقهٔ انسان دارای دوجنبه است ازیك جنبه عمل می کند وافعال نباتی را انجام می‌دهد واز جنبهٔ دیگربه‌کارادراك‌می‌پردازد. سهروردی درپاسخ این‌اشکال می گوید : نفس ناطقه یك موجود مرکّب نیست تا این که بایك جزء خود عمل

انجام دهد وبا جزء دیگرخود به‌کارادراك بپردازد. این‌بود خلاصه و چکیدهٔ یکی ازبراهین سه‌گانه که‌سهروردی‌درباب اثبات ارباب انواع به‌آنهااستنادکرده‌است. برهان‌سوم سهروردی دراین‌باب به‌این‌ترتیب‌است که گفته‌می‌شود: انواع مختلف ومتعددی که دراین‌عالم مشاهده می‌شوند، به‌مجرّد اتّفاق‌وصرف‌تصادف موجود نگشته‌اند. زیرا اگراین‌انواع براساس تصادف واتفاق ، موجود شده‌باشند، دلیلی برای محفوظ بودن آنها وجود نخواهدداشت، ودراین‌صورت ممکن است از هر یك‌ازانواع، چیزی صادر گردد که به هیچ‌وجه باآن مناسبت ندارد. معنی این‌سخن آن است که اگرانواع این جهان ازروی اتفاق به وجود آمده باشند لازمه‌اش این خواهدبود که بطور مثال صدورغیرانسان ازانسان وصدورانگور ازخرما وحصول جو ازگندم امکان‌پذیر باشد، درحالی که واقعیت خلاف ایـن امـررا نشان داده و انواع موجودات برثبات نوعی خود ، مستمـّر می‌باشند. شاید بتـوان گفت‌دراین برهان سهروردی مقـّدمهٔ دیگری نیزمطوی می‌باشد. آن مقدمه چیزی‌جـزاین‌نیست که گفته می‌شود خداوند تبارك وتعالی « واحدمن جمیع الجهات » است. باتوجه به این مقـّدمهٔ مطوی، صورت استدلال به‌این ترتیب است که گفته می‌شود: انواع موجود دراین‌عالم متعدد ومتباین می‌باشند ، این‌انـواع ازروی تصـادف واتفاق موجودنگشته‌اند. استناد این انواع‌متکثره‌به خداوند که «واحدمن‌جمیع‌الجهـات» است بدون واسطه امکان‌پذیرنیست، پس‌اگرصورت نوعی‌یك موجود در این‌عالم محفوظ می‌ماند ، بخاطراین است که درعالم ابداع ، ازیك مثـال ازلی وابـدی برخورداربوده وآنچه دراین عالم استمراردارد سایهٔ آن بشمارمی‌آید.

بایدتوجه داشت که مقصودسهروردی ازاین‌استدلال،تنها این‌نیست که برای انواع موجود دراین عالم ، به نوعی مبدء فاعلی وغائی قائل گردد . زیرا اثبات مبدء فاعلی یا غائی برای موجودات این جهان ، ازطریق عقـل فعـال وجهـات مختلف آن‌نیز ، امکان‌پذیر است آنچه سهروردی می‌خواهد بـه اثبات رسانـد

این است که: انواع موجودات دراین‌جهان بامبادی خودکه ارباب‌انواع می‌باشند متماثل بوده ونسبت میان آنها ازنوع نسبت میان سایه وصاحب سایه یاظلّ و ذی ظلّ می‌باشد، واین همان چیزی است که اثبات آن ازطریق عقل فعّال وجهات مختلفش امکان‌پذیر نیست. زیرا بین عقل فعّال و موجودات این جهان مساوات و مماثلت وجود ندارد. سهروردی، دراینجا می گوید: رنك‌های زیبا و شگفت‌انگیزی که درپرهای طاووس مشاهده می‌شود به‌هیچ‌وجه معلول مزاج آنها نمی‌باشد، حکمای‌مشّائی بدون‌این که برهان محکمی دردست داشته باشندوبدون این که ملاك وضابطهٔ این‌اموررا بشناسند به علیّت و تأثیرمزاج اکتفاکرده و از درك حقیقت غافل می‌باشند.

این فیلسوف اشراقی هم‌آهنك با حکمای باستان براین‌عقیده است که هر یك ازانواع موجود دراین‌جهان ، تحت تأثیر یك عقل کلّی و مفارق بوده وآن عقل کلّی ومفارق قائم به‌نفس ومدبّرامور نوع بشمارمی آید.

لازم به یادآوری است که مقصود سهروردی ازعنوان کلّی دراین‌باب، به هیچ وجه مفهوم‌آن‌نمی‌باشد زیرا مفهوم کلّی‌عبارت است ازچیزی که نفس‌تصور معنای‌آن مانع از اشتراك نبوده و برافراد بسیاری قابل حمل‌می‌باشد، درحالیکه عقل کلّی بعنوان موجودی که اموریك نوع را تدبیروادارہ می‌نماید قائم به نفس بوده ودر ذات مخصوص خود با چیزدیگرمشترك نمی‌باشد. سهروردی‌براین‌عقیده است که درك سخن قدما در باب وجودکلیّات آسان نبوده وبسیاری از آنچه به آنان منسوب گشته است ازدرجهٔ اعتبار ساقط‌می‌باشد. کج‌اندیشی درفهم مراد و مقصود قدما ، گاهی از سهو وعدم دقّت درنقل ناشی می‌شودو گاهی نیز به‌طبیعت لغات مربوط می گردد البته کسانی نیز به علّت حبّ ریاست دنیوی درمقام رد وانکار سخنان قدما برآمده و به همین منظور آثارآنان را تحریف می‌نمایند.

فهم کلام قدما وتعیین‌مرادآنان به‌همان اندازه که نیازمند دقّت وتأمّل است

نیازمند ذهن صاف و دوری جستن از اغراض نفسانی نیزمی‌باشد . سهروردی می گوید: وقتی کلام انباذ قلس وآغاثاذیمون وسایر حکمای قدیم را درباب‌ارباب انواع می‌شنوی بایدغرض ومقصود آنان را دریابی وهر گز گمان مبری که مقصود آنان ازوجود رب النّوع یك‌موجود جسمانی است که دارای یك سر و دو پا می‌باشد . همچنین وقتی به کلام هرمس برخورد می کنی نبایدچنین بیاندیشی که مقصود وی دراین‌باب چیزی جزیك انسان جسمانی نیست.

سهروردی کلام هرمس را به این صورت نقل می کند که او گفت : « یك ذات روحانی همهٔ معارف را به من داد ، پس دراین هنگام به او گفتم تو کیستی؟ سپس او به من گفت من طباع تام تو هستم .»

عبارت سهروردی دراین باب چنین است :

«فاذاسمعت انباذ قلس وآغاثاذیمون وغیرهما یشیرون الی‌اصحاب الانواع فأفهم غرضهم ولاتظنن انهم یقولون انصاحب النوع جسم « او جسمانی » اوله رأس ورجلان واذاوجدت‌هرمس‌یقول «ان ذاتاً روحانیةً القت الّی المعارف ، فقلت لها من انت ؟ فقالت : انا طباعك‌التامّة » فلا تحمله‌علی انها مثلنا ...[1]»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود، هرمس‌دریك‌حالت مخصوص یك ذات روحانی را مشاهده کرده وهمهٔ معارف را ازآن دریافت کرده است وقتی از او پرسیده است که توکیستی او درپاسخ گفته‌است من طباع تام توهستم آنچه سهروردی اززبان هرمس تحت عنوان «طباع تام» نقل‌می کند چیزی جز وجود «رب‌النوع» انسانی نمی باشد. طباع تام همان عقل کلّی‌و مفارق است که امور نوع انسانی را تدبیر واداره کرده و عنوان دیگر آن دراصطلاح سهروردی

۱ــ کتاب «المشارع والمطارحات» مجموعهٔ اول مصنفات سهروردی‌چاپ تهران ص ۴۶۴

«ام النوع» می‌باشد. ام‌النوع موجودی است که نسبتش به همهٔ افراد خود یکسان بوده و نوع را ازطریق اشخاص همواره‌محفوظ‌نگاه‌می‌دارد.

یکی ازچهره‌هائی که درفلسفهٔ سهروردی نقش عمده واساسی ایفاءمی‌نماید همانا چهرهٔ هرمس می‌باشد،البتّه چهره‌های زردشت وفیثاغورس و افلاطـون را نیزنباید نادیده انگاشت. سهروردی دربارهٔ سخن معـروف فیثاغورس مبنی بـر اصل بودن عدد ، به بررسی پرداخته وآن را براساس‌نظریه خویش درباب‌ارباب انواع تفسیر کرده است.

این فیلسوف‌اشراقی‌می‌گوید : وقتی‌فیثاغورس عددرااصل‌ومبدءموجودات می‌داند مقصود وی این نیست که عدد یك‌امرقائم به ذات وفعّال می‌باشد.

بلکه مقصود وی این‌است که درعالم ملکوت، ذوات نـوریّـه درجهت و مکان قرارنگرفته‌اندبنابراین قائم به‌ذات وفعال می‌باشند. درنظروی این موجودات ملکوتی بگونه‌ای هستند که وحدت آنها زائد برذاتشان نمی باشد به همین جهت ازهمهٔ موجودات بسیطتر وشریف‌تربشمار می‌آیند.

عبارت سهروردی دراین باب چنین است :

«... قال الحکیم الفاضل فیثاغورس المتألّه «ان مبادی الموجودات‌العدد» ولا یعنی‌به‌ان العدد امر قائم بذاته فعال ، بل یعنی ان فی الملکوت ذوات نورانیّة قائمة لا فی جهات، هی انیّات قدسیّة فعّاله‌لاتزیدوحداتها علی ذواتها هی ابسط ما فی الموجودات و اشرفها [1]»

همانگونه‌که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی دست بـه تفسیر و تأویل زده وسخن معروف فیثاغورس را با نظریهٔ خویش در بـاب ارباب انـواع منطبق ساخته است مقتضای‌حکم انصاف این‌است که منطبق ساختن سخن‌معروف فیثاغورس با نظریهٔ ارباب انواع خالی از نوعی تکلیف نمی‌باشد ولی آنچه از

۱- «المشارع والمطارحات» مجموعهٔ‌اول مصنفات‌سهروردی‌چاپ تهران ص ۴۵۳

هرمس نقل شد بطور واضح و روشن با نظریهٔ ارباب انواع مطابقت مـی‌نماید . راجع به هرمس وتاریخ زندگـی وی اطّلاع دقیـق وروشنی در دست نیست . تواریخ قدیم جماعتی از حکما وعلماء نجوم‌را نام می‌برد که به نام وعنوان‌هرامسه خوانده می‌شوند ودورهٔ آنان را قبل ازدورهٔ یونانیان ضبط می کند، معروف‌ترین آنان همان است که هرمس‌الهرامسه خوانده می‌شود وهرگاه هرمس مطلـق گفته می‌شود وی مقصوداست.

در« تاریخ الحکمای» قفطی و « محبـوب القلوب» اشکـوری می‌نویسد: هرمس الهرامسه در مصرقبل ازطوفان تولّد یافته واوهمان است که عبرانیّین‌به‌نام اخنوح ویونانیّین به‌نام ارمیس وعرب به‌نام ادریس‌مـی‌خوانند وهمان است کـه خداوند به‌وی نعمت‌های سه‌گانه (ملك ـ حکمت ـ نبـوّت) عطا فرمود.

از گفتهٔ مورخان قدیم برمی‌آید که هرمس همان ادریس پیغمبر است که در کتب آسمانی ازوی یاد شده است . اشکـوری در « محبوب‌القلـوب » ازتاریخ ابن الجوزی نقل‌می کند که‌هرمس اول کسی‌است که حکمت وعلم نجوم رابه‌الهام الهی استخراج نمود و از ابومعشر بلخی نقل می کند که هـرامسه زیاد بودند و افضل و اعلم از همه سه تن بودند و هرمس در مصرمسکن داشت‌واهرام را او بنا نمود.

بلـّیناس نیزیکی ازهرامسه است که کتابی‌تحت عنوان «علل‌بلـّیناس» به‌وی منسوب است. دراول کتاب « علل‌بلـّیناس» ترجمهٔ قسیس‌ساخنوط داستان عجیبی که ضمناًمشتمل بریك نوع مکاشفه ازبلـّیناس است اززبان‌خود بلیناس نقل‌می کند درآنجا می گوید : من یتیمی بودم ازاهل طوانه وچیزی نداشتم ، در شهرمـا یك مجسّمهٔ سنگی وجود داشت که بالای یك ستونی ازچوب نصب شده بود وبرآن نوشته شده: بود ، من‌هرمس‌هستم که خداوند اورا به نعمت‌خود مخصوص‌داشت من این نشانه را آشکارا دراینجا قرار دادم وسـّر آن را پنهان کردم برای‌آن کـه

به‌آن سرّ آگاه نشود مگرحکیمی مانند خودم. برسینهٔآن مجسّمه نوشته بود: هر کس میل دارد به سرّخلقت وصنعت طبیعت آگاه شود به زیرپای من نگاه کند. مردم متوجّه مقصود حقیقی این جمله نمی‌شدند تاآن‌که من بزرك شدم وآنچه بر سینهٔ مجسمه نوشته شده بود خواندم ومقصود را دریافتم سپس زیرآن ستون‌چوبی راکه درزیر مجسّمه بود حفر کردم ودرآنجا حفرهٔ تاریکی یافتم که هیچ نوری درآن داخل نمی‌شد وازطرفی ممکن نبودآتشی برای روشنائی‌آنجا برد زیرا باد مخصوصی به شدت می‌وزید وآتش را خاموش می‌کرد به همین جهت بسیار اندوهگین شدم و درهمان‌حال خواب برمن غلبه‌کرد. پس ناگاه صورتی که مانند صورت خودم بود برمن‌آشکارشد و گفت برخیز ای بلیناس وداخل این حفرهٔ زیرزمینی شو.

من گفتم‌آنجا تاریك است ورفتن برای من مقدور نیست پس به من دستور دادکه آتشی را به‌کیفیّت خاص درداخل یك جسم شفّاف قراردهم تا این‌که‌باد نتواند آن را خاموش‌کند وضمناً بتوانم ازآن نور استفاده‌کنم پس من بسیار خوشوقت شدم ودانستم‌که راه مقصود را یافتم. پس گفتم توکیستی‌که منّتی بر من نهادی؟ درپاسخ‌گفت: من معنی وسّرباطن خودت هستم سپس باخوشوقتی ازخواب بیدارشدم و طبق دستورعمل‌کردم. همین‌که داخل‌آن حفرهٔ تاریك شدم مجسّمهٔ مردی را دیدم که لوحی در دست داشت وکتابی در پیش، درآن‌لوح نوشته شده بود صنعت طبیعت دراینجاست ودرآن‌کتاب نوشته بود این است‌سرّ خلقت، ومن ازآنجا علم علل اشیاء راآموختم ونامم به حکمت مشهورشد.[1]

این داستان‌راچندین بار از زبان علّامهٔ طباطبائی‌رحمت‌الله‌علیه شنیده‌بودم، نکته‌ای که دراین داستان حائزاهمیّت بسیاراست این است که‌وقتی بلیناس حکیم صورتی را به عنوان هادی وراهنما مشاهده می‌کندآن صورت همانند صورت

۱ــ «اصول فلسفه وروش‌رئالیسم» نوشتهٔ علامهٔ طباطبائی‌مجلداول پاورقی ص ۳۸

خودش می‌باشد وهنگامی که ازاومی‌پرسد تو کیستی؟ درپاسخ گفته مـی‌شود «من معنی وسّرباطن خودت هستم» نکته‌ای که دراین داستان آمده بگونه‌ای واضح و روشن باآنچه سهروردی ازهرمس نقل کرده منطبق است. زیرا همانگونه که‌ذکر شد وقتی هرمس از معلّم روحانی خود دریك حالت خلسه ومشاهده می‌پرسدتو کیستی، در پاسخ وی گفته می‌شود « من‌طباع تّام توهستم». طباع تّام جزحقیقت کلّی ومجّرد انسان چیز دیگری نمی‌باشد.

همانگونه که ذکرشد این حقیقت کلّی ومجّرد، تنها مفهوم نیست که نفس تصّورمعنی آن مانع‌ازاشتراك‌وجواز صدق بر کثیرین‌نباشد. سهروردی می گوید: هنگامی که ماکلّی را تعقّل‌می کنیم آنچه معقول ماست رب‌النّوع می‌باشد ، به این ترتیب رب‌النّوع یك‌ذات روحانی است که نوع جسمانی دراین جهان سایه وصنم آن بشمارمی‌آید. عبارت سهروردی دراین‌باب چنین است :

« ... وربّما سمّوا رب کل نوع باسم ذلك‌النوع ویسمّونه کلّی ذلـك الشیء ولایعنون به‌الکلّی الّذی‌نفس تصور معناه لایمنع الشرکة ولاانّا اذا عقلنا الکلی فمعقولنا نفس ذلك الشیء الّذی هو صاحب النوع...[1]»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی وجـود رب‌النّوع را تنها در حّد یك مفهوم مورد بررسی قرار نمی‌دهد. اطلاق عنوان کلّیت نیز دراین باب جز گسترش هستی و سعهٔ وجودی برای یك نوع ، مفید معنی دیگری نمی‌باشد . دراینجا نبایدتصور شود که رب‌النّوع انسان‌بطورمثال، بخاطروجود افراد واشخاص موجود گشته است. زیرا عالی برای سافل نبـوده ومعنـی بخاطر صورت موجود نمی گردد. سهروردی روی این‌معنی تأکید کرده ومی گوید: اگر عالی برای سافل ورب‌النّوع برای اشخاص موجود شده باشـد ، لازمهٔ آن ایـن است که هریك از ارباب انواع، رب‌النوع دیگـری داشته باشـد واین سلسلـه تا

۱ــ «المشارع والمطارحات» مجموعهٔ اول‌مصنفات سهروردی‌چاپ‌تهران ص ۴۶۳

بی‌نهایت ادامه خواهد یافت. باید توجه داشت که سخن سهروردی در اینجا بر اصل دیگری نیز استوار می‌باشد آن اصل این است که صورت بدون معنی هرگز در جهان تحقّق پذیر نمی‌باشد. اکنون اگر رب‌النوع بخاطر وجود اشخاص موجود شده باشد، خود، یك صورت شخصی خواهد بود که باید از نوعی معنی برخوردار باشد. در اینجا باتوجّه به اینکه معنی همواره عالی‌تر از صورت است باید رب‌النوع مفروض ، رب‌النوع دیگری داشته باشد واین امر مستلزم تسلسل خواهد بود.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به آسانی می‌توان گفت مشکل باب کلیات، بدانگونه که برای حکمای مشّائی مطرح است برای سهروردی وسایر حکمای اشراقی مطرح نمی‌باشد البتّه حکمای مشّائی نیز باقول به وجود کلی طبیعی وطرد نظریهٔ فیلسوف همدانی توانسته‌اند خودرا ازمعضلهٔ مسألهٔ کلّیات رهاسازند. باید توجه داشت که نزاع دربارهٔ کلیات هنوز پایان نیافته و درعصر کنونی نیز به صورت دیگری مطرح می‌باشد، فیلسوف ومنطق‌دان لهستانی کازیمیرتز آژدوکیویچ راجع به مسألهٔ کلیات درعصر کنونی چنین می گوید: « نزاع کهن برسر وجود کلیات درفلسفهٔ جدید به صورت دیگری ظاهر می‌شود. صورت مسأله در عهد معاصر این است: تعالیمی که مبتنی برمفاهیم غیر تجربی، مانند علوم ریاضی است، آیا دربارهٔ عالمی است که به تمامی واقعیّت دارد اماغیر ازعالمی است که‌در تجربهٔ حسّی برما عیان می‌شود، یعنی عالم امورمثالی مانند اعداد وتوابع ریاضی وغیره است که به استقلال ازذهن ما وجود دارد، یاچنین عالمی اصلاً وجودندارد.

بنا به رأی بعضی ازفلاسفهٔ پدیدارشناس نباید هیچ یك از اصول متعارفه را به نحوتحکّمی قبول نمائیم. این اصول متعارفه بیانگرعلم ما به یك عالم مثالی «ایده ئال» هستند که به استقلال ازما وجوددارد وبه وسیلهٔ شهود ذوات در معرض معرفت ما قرارمی گیرد.

بنابه رأی دیگران، اصول متعارفهٔ ریاضی بیانگرشناسائی ما به‌امورمثالی‌ای که به انفکاك ازما وجود داشته باشند، نیست ونوعی تعریف کلمات واصطلاحاتی است که در آنها مندرج‌است وازاین حیث‌ممکن‌است آنهارا به نحوتحکّمی‌تلقّی کرد. این‌حوزهٔ فلسفی اصلاً به‌وجود هیچ گونه‌اموروموجودیّت‌های مثالی‌مستقل ازذهن ما قائل نیست تا این که غرض ازعلوم ریاضی شناخت‌آنها باشد.

بنا به‌نظرآنها، فقط عالم اموروواقعی مشهودوجوددارد که درمعرض‌شناسائی تجربی است وریاضیات فقط دستگاهی است ازمفاهیم برای شناختن این عالم [1].

آیا سخن مخالفان مغالطه است؟

همانگونه که درمبحث سابق گذشت‌سهروردی‌برای اثبات مُثُل نوریه‌به‌سه وجه استدلال کرده‌است، علاوه برآنچه دراستدلال آمده مشاهدات ارباب شهود را نیزشاهد مدّعای خویش‌آورده است،ولی دراین میان مخالفان این نظریه نیز خاموش نمانده وباب‌مخالفت وانتقادراگشوده‌اند. صدرالمتألّهین‌سخن سهروردی را درباب اثبات مُثُل‌نوریه بسیارخوب ولطیف توصیف کرده ولی‌ایرادهای اشکال‌های چندی را نیزبرآن وارد دانسته است.پیش‌ازصدرالمتألهین نیزحکمای مشّائی با نظریهٔ ارباب انواع مخالفت کرده وآن‌را مورد انتقادشدید خویش قرار داده‌اند. سهروردی ایراد حکمای مشّائی‌را دراین باب مورد بررسی‌قرارداده وآن را یك مغالطه بشمارآورده است. اشکال عمدهٔ حکمای مشّائی دراین‌باب به این ترتیب است که گفته می‌شود: هریك ازحقایق نوعیهٔ عالم، دارای طبیعت واحدو یکسان است که درمقتضای‌آن، اختلاف وتفاوت وجود ندارد.

اکنون اگربرخی ازجزئیات این طبیعت نوعی، نیازمند محلّ بوده.وحال درهیولامی‌باشد ناچارباید گفت حقیقت نوعیه با صرف نظرازهرچیزدیگر،مقتضی

۱ــ «مسائل‌ونظریات‌فلسفه» نوشته ك. آژدوکیویچ‌ترجمهٔ منوچهربزرگمهرص۱۳۲

محلّ خواهد بود، دراین صورت چگونه می‌توان پذیرفت که چیزی ازاین حقیقت نوعی، قائم‌بذات‌بوده ونیازمند هیولانمی‌باشد؟ به‌عبارت دیگرمی‌توان گفت‌طبیعت نوعیّه به عنوان یك‌حقیقت موجود، مقتضی‌اختلاف‌نمی‌باشد. این‌مسأله نیزمسلّم است که افرادیك طبیعت نوعیّه، بیرون ازطبیعت نوعیّه نبوده وبرخلاف آن، تحقّق نمی‌پذیرند. اکنون اگربرخی از افرادطبیعت نوعیه مقتضی حلول درهیولا بوده وبدون حلول درآن، تحقّق نمی‌پذیرند چگونه می‌توان ادعاکرد که برخی ازافراد این نوع قائم بذات بوده ومجرّد ازماده می‌باشد؟

سهروردی درمقالهٔ سوم‌ازبخش‌اول کتاب «حکمةالاشراق» به بیان مغالطات پرداخته وسخن مشّائیان را دراین باب ازانواع مغالطه بشمارآورده است.

این فیلسوف اشراقی می گوید: مغالطه مشّائیان دراین‌باب ازنوع‌مغالطه‌ای است که درآن، مثال یك شیء به جای خودآن شیء اخذ می گردد. همانگونه که وضع بالعرض موضع بالذات، وقراردادن بالقوّة درجای بالفعل موجب مغالطه می گردد، مثال یك شیء را به‌جای خودآن شیء گرفتن نیزباعث پیدایش‌مغالطه خواهدبود.

سهروردی سخن مشّائیان را دراین باب ازدوطریق مورد نقض قرار داده است . طریق اول: نظریه‌ای است که بسیاری ازحکما در باب وجود ذهنی ابراز داشته‌اند. این حکیمان می گویند، هنگامی که انسان نسبت به یك جوهرموجوددر خارج، علم پیدا می کند ماهیّت آن جوهر، درذهن تحقّق می‌پذیرد. این مسأله نیزمسلّم است که‌آنچه درذهن واقع می‌شود به عنوان یك کیف نفسانی،ناچاریك مقولهٔ عرضی را تشکیل می‌دهد، به این ترتیب یك حقیقت ماهوی در عین این که درجهان خارج تحت مقولهٔ جوهرقرار گرفته است درعالم ذهن یك مقولهٔ عرضی بشمارمی آید .

اکنون اگر این نظریه درباب وجود ذهنی، یك نظریهٔ درست و معتبربشمار

می آید نظیر آن را نیز می‌توان درباب وجود ارباب انواع معتبر دانست. یعنی همانگونه که می‌توان یك جوهر خارجی را عرض ذهنی بشمار آورد، می‌توان یك ماهیّت را درعالم عقول ازجهت کمال قائم بذات دانست درعین اینکه همان ماهیت درجهان اجسام بدون هیولا تحقّق نمی‌پذیرد. طریق دوم نظریه‌ای است که بسیاری ازحکمادرمورد وجود ابرازداشته‌اند. این حکیمان می گویند: وجودبه معنی واحد، هم‌برواجب‌الوجود اطلاق می‌شود وهم برغیرواجب‌الوجود، این مسأله نیز واضح وروشن است که وجود در مورد واجب عین ذات واجب بوده وبه هیچ وجه زائد برذات اونمی‌باشد درحالیکه همین وجود درمورد غیرواجب، زائد برماهیّت به شمار می آید. اکنون دراینجااین پرسش پیش می آید که آیاعدم‌زیادت وجودبرماهیّت، درمورد واجب‌الوجود بالذّات خصلت و خاصیّت خود حقیقت وجود است یااز ناحیهٔ غیرمی‌باشد، درپاسخ این پرسش، اگر گفته شود عدم زیادت وجودبرماهیّت، خصلت وخاصیت نفس حقیقت وجود است لازمهٔ آن این است که وجود درهمهٔ موارد زائد برذات نباشد. ولی اگر گفته شود عدم زیادت وجود برماهیّت ازناحیهٔ غیرمی‌باشدلازمهٔ آن مرکّب بودن واجب و تکثّرجهات دراوخواهدبود؛ بهترین سخن حکما دربرابراین اشکال این است که گفته‌اند وجود یك حقیقت مشکّك است که دارای مراتب شدید وضعیف می‌باشد، این وجود درمرتبهٔ عالی خود، واجب با لذّات بوده وزائد برذات خود نمی‌باشدولی همین وجود درمراتب پائین‌دارای ضعف امکانی بوده وزائد برذات ممکن بشمارمی آید.

دراینجاست که سهروردی می گوید: اگرعنوان تشکیك وذومراتب‌بودن‌در موردوجود صادق است. عین این عنوان درمورد ماهیّات نیزصادق خواهد بود یعنی همانگونه که مرتبه‌ای ازمراتب وجود ازجهت شدت کمال واجب بالذّات بوده وزائد برذات نمی‌باشد، وسایرمراتب آن، ازجهت‌ضعف ونقص، زائد برذات ممکن بشمار می آیند؛ماهیّت‌انسان نیز درعالم عقول قائم بالذات بوده ومجرّد

می‌باشد ولی همین انسان درجهان اجسام منطبع درهیولاخـواهدبود- عین‌عبارت سهروردی دراین باب چنین است.

«... فیقال ان استغنائه انکان لعین‌الوجود ففی‌الجمیع ینبغی ان یکون کذا فان قال‌ان وجوبه کمالیة وجوده‌وتمامیته وتأکّده و کما ان کون هذاالشیء اشدّ اسوّدیة من غیره لیس بأمر زائد علی‌الأسودیة بل لکمال فی نفس- السواد غیرزائدعلیه‌فکذاالوجودالواجب یمتازعن‌الوجودالممکن لتأکّده وتمامیته فقداعترف ههنابجواز ان یکون للماهیات تمامیة فی ذاتها مستغنیة عن‌المحل ونقص محوج‌الیه کمافی‌الوجودالواجب وغیره[1]».

همانگونه که دراین عبارت مشاهده‌می‌شود سهـروردی به تشکیك‌درماهیت سخت معتقد بوده و اختلاف به شدت وضعف درمراتب یك‌حقیقت راازاین‌طریق جایزمی‌داند. حاجی‌ملاهادی‌سبزواری‌پس‌از آنکه‌اقسام‌سه‌گانهٔ تمایزمیان‌دوشیءرا برشمرده به قسم چهارم‌نیزاشاره کرده وآن‌را تمایزبه‌نقص و کمال درماهیّت‌بشمار آورده است. البتّه وی قسم چهارم‌ازاقسام تمایزرابه‌حکمای اشراقی منسوب کرده وحکمای مشّائی را ازاین نوع تمایزبـی خبروناآگاه دانسته است سبزواری این سخن را به رشتهٔ نظم کشیده ودرقالب یك بیت چنین می گوید:

بالنقص والکمال فی‌المـاهیّة ایضاً یجوز عندالاشراقیّة[2]

این مسأله که آیا تشکیك درماهیّت چیست و اختـلاف درذات یـك شیء چگونه‌توجیه می‌شود به‌شدّت محـّل تأمّل است. کشش تشکیك، -یعنی آن گونه اختلاف دریك شیء، که به‌اتحاد درهمان شیء بازمی گردد- ملك طلق وجودبوده ودرغیروجود امکان پذیرنمی‌باشد اختلاف درمراتب ماهیّت نیزجـزاختلاف در مراتب وجودآن، چیزدیگری بشمارنمی‌آید.

۱- «شرح حکمةالاشراق» چاپسنگی ص ۲۵۴

۲- «شرح منظومهٔ سبزواری» چاپ ناصری بخش حکمت

ماهیّت از آن جهت که ماهیّت است چیزی جز ماهیت نیست، ماهیت از آن جهت که ماهیّت است در حکم یك مفهوم بوده و در مفاهیم، تشکیك تحقّق نمی‌پذیرد. باید توجه داشت که حتّی مفهوم وجود نیز از آن جهت که مفهوم است بیرون از این قاعده نبوده و مشمول تشکیك نمی‌باشد. سبزواری این مسأله را به رشتهٔ نظم کشیده و در یك بیت چنین می گوید:

کلّ المفاهیم علی السّواء فی نفی تشکیك علی الأنحاء[1]

با توجّه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به آسانی می‌توان گفت اشکال بزرك و اساسی در نظریهٔ سهروردی راجع به ارباب انواع همانا مسألهٔ تشکیك در ماهیّت می‌باشد. بسیاری از اشکال‌ها و ایرادهائی که تاکنون نسبت به نظریهٔ سهروردی درباب ارباب انواع ابراز گشته به نوعی همین مسأله بازمی گردد. فیلسوف بزرك معاصر علامهٔ طباطبائی درمورد نظریهٔ سهروردی ، اشکالی را مطرح کرده است که ذکر آن در اینجا بی‌مناسبت نمی‌باشد .

برای اشخاص بصیر پوشیده نیست که محکم‌ترین دلیل سهروردی برای اثبات مثل نوریه، همانا تمسّك به قاعدهٔ امکان اشرف است . علّامهٔ طباطبائی می گوید: آنچه مقتضای این قاعده است این است که، هر گاه یك موجود اخسّ ودون پایه‌ای تحقّق پذیرفته باشد، ناچار باید موجود اشرف وبلند پایه‌ای پیش از آن تحقّق پذیرفته باشد، اما اثبات این مدعّا که موجود اخسّ وموجود اشرف هردو از افراد یك ماهیّتند، ازعهدهٔ این قاعده بیرون است. به‌این ترتیب هستی‌های انواع مادی در این جهان، اگرچه از هستی‌های انواع مجرّد که در کمال هم سنخ یکدیگرند، حکایت می‌نمایند ولی برهم ردیف بودن خود با آنها، وافراد یك ماهیّت بودن دلالت نخواهند داشت.

عبارت علامهٔ طباطبائی در این باب چنین است: «فیه ان هذه القاعدة لامقتضی

۱ــ «شرح منظومه سبزواری» بخش حکمت چاپ ناصری ص ۳۹

بوده وازهر گونه ماهیّت منزّه ومبرّا می‌باشد.

باید توجّه داشت که اختلاف درموارد مذکور، به هیچ وجه مانع آن نیست که عنوان علم به مفهوم واحد بر آنها اطلاق گردد به این ترتیب وحدت مفهوم با اختلاف مصداق منافات نخواهد داشت.

کلیات وصفات سه گانه

تقسیم کلّی به اقسام پنج گانه که در کتب منطقی تحت عنوان ایساغوجی یا مدخل مورد بررسی واقع شده است یك مبحث ناشناخته نمی‌باشد. حکمای اسلامی با آشنائی کامل به اقسام پنجگانهٔ کلّی، آن را به سه صفت موصوف ساخته ودربارهٔ هریك از آنها به تفصیل سخن گفته‌اند. صفات سه گانه‌ای که کلّی به آنها متّصف می‌گردد عبارتند از: منطقی، طبیعی، عقلی، لازم به یادآوری است که حکمای اسلامی حتی دربارهٔ جزئی نیز این نظریه را ابراز داشته وآن‌را به سه‌صفت منطقی، طبیعی، عقلی، متّصف ساخته‌اند.

هریك ازاین صفات سه گانه درهریك از کلّیات، محمول واقع شده و از این طریق قضیّه‌ای به‌دست می‌آید که موضوع آن کلّی ومحمولش یکی ازصفات سه گانه می‌باشد. بطورمثال می‌توان گفت «کلّی منطقی است» همانگونه که می‌توان گفت، «کلّی، طبیعی یا عقلی است» وقتی گفته می‌شود «کلّی منطقی است»، حمل منطقی بودن بر کلّی یك حمل اولی ذاتی است که ملاك صحت آن، اتحّاد در مفهوم می‌باشد، ولی هنگامی که گفته می‌شود «کلّی، طبیعی یا عقلی است»، حمل هریك ازاین دوعنوان بر کلّی، از قبیل حمل شایع صناعی است که ملاك صحت آن اتحّاد دروجودی می‌باشد. به این ترتیب «کلّی منطقی» نفس کلّی وصرف کلیّت است نه چیزی که آن چیز کلّی بشمارمی‌آید، ولی کلّی طبیعی وعقلی را نمی‌توان نفس کلّی وصرف کلیّت محسوب داشت، زیرا طبیعت انسان وطبیعت

ازید من لزوم تحقّق المرتبة الشریفة من الوجود علی فرض تحقّق المرتبة الخسیسة منه، وامّا کون کلتا المرتبتین داخلین تحت ماهیّة واحدة نوعیة فلا[1]...؟»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود، علامهٔ طباطبائی مفادقاعدهٔ امکان اشرف را درجای خود به‌آسانی پذیرفته‌است ولی دلالت آن را برمقصودحکمای اشراقی درباب ارباب انواع مورد انکار قرارداده است. صاحب‌حکمت متعالیه صدرالمتألهین شیرازی نیزپیش ازعلامهٔ طباطبائی این مسأله را مورد بررسی‌قرار داده ومفادهمین اشکال‌را براستدلال سهروردی وارد ساخته است. مضمون سخن اوّن فیلسوف بزرك دراین باب این است که: اگر کمال یك موجود ماهوی در موجود دیگری تحقّق داشته باشد، موجب این نخواهد بود که‌آن موجود دیگر ازافراد ماهیّت موجود اول بشمارآید. دلیل این امرآن است که عقول عالیه در سلسلهٔ طولیه، کمالات انواع مادی را دارا می‌باشند، ولی ازحیث ماهیّت باانواع مادی متفاوت ومغایربشمارمی‌آیند. این سخن درمورد واجب‌الوجود بالذّات نیزصادق است، زیرا واجب‌الوجود با لذّات همهٔ کمالات مادون خود را واجد است، درعین حال هیچ ازماهیّات درمورد اوصادق نمی‌باشند.

موضوع دیگری که درسخنان صدرالمتألّهین مطرح گشته و می‌تواند یك اشکال بزرك برنظریهٔ سهروردی، محسوب گردد، این است که گفته می‌شود: مفهوم واحد نسبت به مصادیق خودمی‌تواند حالات مختلف داشته باشد بطورمثال علم‌را می‌توان از این دسته مفاهیم بشمارآورد، علم ازآن جهت که علم است‌یك مفهوم بیشترندارد، ولی مصادیق آن مختلف ومتعدّد است، علم حصولی در انسان یك کیفیّت نفسانی بشمارمی‌آید، ولی‌علم نفس نسبت به ذات‌خود، چیزی جزجوهر نفسانی نمی‌باشد، درعین حال علم عقل نسبت به ذات خود، جوهرعقلی‌راتشکیل می‌دهد با این همه علم واجب الوجود نسبت به ذات متعالی خود عین وجود او

۱ــ پاورقی «اسفاراربعه» جزء دوم ازسفراول چاپ تهران ص ۵۸

اسب‌وطبیعت سایرانواع، اموری هستند که کلّی می‌باشند به‌عبارت دیگرمی‌توان گفت همانگونه که مضاف حقیقی نفس اضافه وصرف‌نسبت‌است کلّی منطقی نیز نفس کلّی وصرف کلیّت بشمارمی آید، به‌این‌ترتیب اگر کسی‌بگوید، کلّی‌منطقی ازجهت این که صرف کلیّت‌است‌همانندمضاف حقیقی‌است سخنی‌ازروی گزاف نگفته است . این‌سخن‌دربسیاری‌ازمواردحمل، صادق‌می‌باشد. بطور مثال وقتی گفته‌می‌شود : دندان‌فیل‌ابیض‌است، آنچه درواقع‌ونفس‌الامر بطور حقیقی‌ابیض است چیزی جزخودبیاض‌نمی‌باشد، ولی‌چون دندان فیل ازصفت‌بیاض‌برخوردار است‌حمل‌عنوان‌ابیض‌بر آن‌صادق‌می‌باشد.

برای اینکه تفاوت میان کلّی منطقی و کلّی طبیعی وعقلی روشن گردد بهتراست آنها را ازروی یك مثال مورد بررسی قراردهیم. بطور مثال وقتی گفته می‌شود : «انسان کلّی است» قضیه‌ای تشکیل‌می گردد که‌دارای موضوع ومحمول ونسبت می‌باشد، آنچه دراین‌قضیّه محمول واقع‌شده است کلّی منطقی می‌باشد، ولی آنچه موضوع این قضیّه را تشکیل می‌دهد چیزی‌جز کلّی‌طبیعی‌نمی‌باشد مجموع موضوع ومحمول این قضیّه نیزچیزی است که باعنوان کلی‌عقلی‌منطبق می‌باشد. جای هیچ‌گونه تردید نیست که‌کلّی منطقی ، درجهان خارج موجود نمی‌باشد، زیراکلیّت ازمعقولات ثانی به اصطلاح منطقی است که ازموضوعات مسائل منطق بوده وظرف تحقّق‌آن را ذهن تشکیل می‌دهد .

کلّی عقلی نیز در جهان خارج موجود نیست زیرابطور مثال ، انسان مشروط به شرط کلیّت ، هرگز نمی‌توانند در جهان خارج تحقق داشته باشد چون طبق یك قانون عقلی ، یك شیء مادام که به مرحلهٔ تشخّص نرسیده است موجود نمی گردد.

اکنون آنچه دراینجا باقی مانده و در موجود بودن یا نبودن آن درجهان خارج بحث و گفتگو است کلّی طبیعی می‌باشد. گروهی ازحکمابراین‌عقیده‌اند

که چون کلّی طبیعی ماهیّت است وماهیّت نیزیك امر اعتباری است ، پس کلّی طبیعی درجهان خارج موجود نیست گروهی دیگر آن‌را درخارج موجود دانسته ولی وصف هستی‌را برای آن ازقبیل وصف به‌حال متعلّق‌محسوب داشته‌اند. معنی سخن این گروه آن‌است که وقتی گفته‌می‌شود کلّی طبیعی موجود است، مقصود ، موجود بودن فردآن‌می‌باشد.

بالاخره گروهی نیز کلّی طبیعی را در جهان‌خارج موجوددانسته و وصف هستی را نیز برای آن، وصف برای خودآن،بشمار آورده‌اند . شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا درزمرهٔ این گروه‌است که کلّی‌طبیعی را در جهان‌خارج موجوددانسته ومشاهدهٔ خود را نیزازرجل همدانی درشهرهمدان به تفصیل نقل کرده است. برخورد شیخ‌الرئیس با رجل همدانی یك برخورد فلسفی است که ما از ذکر جزئیات آن ، به علت رعایت اختصارخودداری‌می‌نمائیم.

فیلسوف‌اشراقی شهاب‌الدین سهروردی ازاین‌مسأله غافل نبوده وآن را در آثار فلسفی ومنطقی خود مورد بررسی‌قرارداده‌است. وی‌ضابط پنجم ازمقالهٔ‌اول کتاب «حکمة‌الاشراق» خودرا به این‌بحث اختصاص داده ومی گوید: کلّی وعام درجهان خارج ازذهن موجود نمی‌باشد سهروردی عنوان این مبحث را عنوان کلّی نوشته ولی در متن عبارت کتاب ازعنوان «عام» سخن می گوید وی‌دراین مبحث بین‌عنوان کلّی وعنوان‌عام تفاوت‌قائل‌نگشته وهردوعنوان را در یك معنی بکارمی‌برد.

این‌فیلسوف اشراقی نه تنها بین‌عنوان کلی وعنوان عام دراینجاتفاوت قائل نگشته بلکه دربارهٔ صفات سه‌گانهٔ کلّی ـ یعنی منطقی، طبیعی، عقلی، ـ نیز سخن نگفته است آنچه وی در اینجا می گوید این است که : معنی عام در جهان خارج‌از ذهن‌موجود نمی‌باشد ، زیرا اگرمعنی‌عام درجهان خارج موجود باشد، ناچار باید هویّتی داشته باشدکه از غیرخود ممتاز بشمار آید ، و دراین صورت آنچه‌موجوداست یك‌هویّت‌مشخّص‌خواهدبود،درحالی که عام‌بودن آن

مفروض شده واین محال‌است.

عبارت سهروردی دراین‌باب چنین‌است:

« الضابط الخامس فی‌ان‌الکلّی لیس بموجود فی‌الخارج ، هوان المعنی العام لایتحقق فی خارج الذهن ، اذلو تحقق لکان له هویّة یمتازبها عن غیره و لا یتصوّر الشرکة فیها فصارت شاخصة و قد فرضت عامّا وهو محال[1] »

همانگونه که‌دراین‌عبارت مشاهده می‌شود سهروردی کلّیت وعمومیّت را مولود ذهن دانسته وهر گونه هستی را در جهان خارج برای آن ، محال وممتنع بشمارمی آورد.

این فیلسوف اشراقی راجع به کلّی طبیعی وسنخ هستی آن دراینجا سخن به میان‌نیاورده است. شاید بتوان گفت آنچه درنظرشیخ‌الرئیس وپیروان وی کلّی طبیعی تلقّی‌می‌شوددرنظرسهروردی‌رب‌النّوع بوده وازمثل‌نوریّه بشمارمی آید. حاجی‌ملاهادی‌سبزواری درحاشیهٔ خود به«شرح منظومه»اش‌به‌این‌مسأله‌اشاره‌نموده است وی‌در آنجا نام‌سهروردی‌راذکرنکرده ولی‌باصراحت چنین‌می گوید: برخی براین عقیده‌اند که کلّی طبیعی‌همان‌وجود رب‌النوع می‌باشد[2].

سهروردی در کتاب«منطق‌التلویحات» خود نیزتحت عنوان ضابطه ودریك عبارت کوتاه، وجود کلّی رادرخارج مورد انکارقرارداده‌است. این فیلسوف اشراقی درجای دیگر ازهمین کتاب ضمن برشمردن‌تفاوت‌هائی که‌بین کلّ و کلّی مطرح است ، کلّی را یك‌امرذهنی محض دانسته که بدون درنظر گرفتن جزئیات قابل تعقّل می‌باشد. درنظر وی یکی ازخصلت‌های کلّی این است که جزئیات همواره تحت‌عنوان کلی‌قرارمی گیرند ولی کلّی‌داخل‌جزئیات‌نمی‌باشد، وی‌سپس

۱ــ مجموعه دوم «مصنفات شیخ اشراق» چاپ تهران ص ۱۷

۲ــ حاشیه منه «شرح منظومه سبزواری» چاپ تهران ص ۲۰

می‌افزاید آنچه درجزئیّات موجود است شبیه کلّی است نه خود کلّی؛ عین عبارت سهروردی دراین باب چنین است :

«... والکلّی غیرالکل فان الکلّی ذهنی فقط ویعقل دون جزئیاته ویتقوّم دونها ویحضر مع غیبتها ویوجد مع عدم کثیر منها وتدخل الجزئیّات تحته ولاتدخل فیها ویوجد شبهه فی الجزئیات والکلّ مع الاجزاء بخلاف جمیع هذا .[1]»

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی هفت خصلت برای کلّی ذکر کرده که کلّ درارتباط با اجزاء خود، فاقد این خصلت‌ها می‌باشد. در نظراین فیلسوف اشراقی آنچه درجزئیّات موجود است «شبیه کلّی» بوده و به هیچ وجه خود کلّی نمی‌باشد. اکنون دراینجا این پرسش پیش می آید که « شبیه کلّی » چیست ومقصود سهروردی از آن، کدام است؟ اگربین کلی وجزئی واسطه وجود نداشته باشد ناچار آنچه کلّی نیست جزئی خواهدبود، ودراین صورت شبیه کلّی معنی محصّلی نخواهدداشت. آیا سهروردی همانند اصحاب تسمیّه کلّی راجز یك نام چیزدیگری نمی‌داند ؟. بررسی آثاراین فیلسوف به‌روشنی نشان می‌دهد که نظروی دراین باب به‌هیچ‌وجه باعقیدهٔ اصحاب تسمیه ساز گارنمی‌باشد. آیا «شبیه کلّی » درنظرسهروردی همان چیزی است که به‌حسب اصطلاح آن رافردمردّد می‌خوانند ؟.

کسانی که با این اصطلاح آشنائی دارند به‌خوبی می‌دانند که فردمردّد یك واقعیت عینی نبوده واساس آن نیزجزبرپایهٔ ابهام برچیزدیگری استوارنمی‌باشد. اساس تردیدرا ابهام تشکیل می‌دهد، زیرا آنچه درواقع ونفس‌الامرمتحقّق است تردیدپذیر نمی‌باشد .

آیا نمی‌توان ادعا کرد که آنچه سهروردی دراینجا «شبیه کلی» می‌داندهمان

۱ــ «منطق التلویحات» به تصحیح علی‌اکبرفیاض چاپ دانشگاه تهران ص ۸۹

چیزی است که وی درجای‌دیگر آن‌را صنم وسایهٔ حقیقت‌خوانده‌است؟

باتوجه‌به‌اصول‌اندیشه‌های‌سهروردی‌می‌توان‌پاسخ‌این‌پرسش‌را‌مثبت‌دانست درعین این که استنباط این معنی‌از آنچه درعبارت کتاب«التلویحات»وی آمده‌است خالی‌از تکلّف‌بسیار نمی‌باشد.در پایان‌این‌مبحث‌بی‌مناسبت‌نیست که‌تفاوت کل‌و کلی را براساس نظرحکما و علمای منطق ذکر نمائیم. تفاوت هائی که میان کـلّ‌و کلّـی در آثار بزرگان اهل‌اندیشه آمده‌است به‌ترتیب زیرمی‌باشد:

۱ـ کـلّ‌عبارت‌ازمجموع‌اجزاء است ولی کلّـی‌عبارت‌ازمجموع‌اجزاءیك شیء نمی‌باشد.

۲ـ کـلّ بزاجزاء خود قابل حمل نیست ولی کلّـی برافراد خود،قابل‌حمل است، البتّه منظورازحمل دراینجاحمل‌هوهو یاحمل‌مواطات است‌نه حمل‌ذوهو.

۳ـ وجودکـلّ بدون وجودجزء محال‌است ولی وجودکلّـی بـدون‌وجود جزئی محال نیست.

۴ـ وجودکـلّ درخارج‌ازذهن متحقّق‌است‌ولی وجودکلّـی‌بیرون‌ازحوزهٔ ذهن متحقّق‌نمی‌باشد.

۵ـ اجزاءکـلّ همواره محدوداست ولی‌جزئیات‌یك کلّـی محدودومحصور نمی‌باشد.

۶ـ کـلّ‌ازاجزاء جزءخودبشمارنمی‌آیدولی کلّـی‌می‌تواندازاجزاءجزئیات خود بشمارآید.

۷ـ کل درتعریف جزء خود واقع‌نمی‌شود ولی کلی در تعریف جزئیّات خود واقع‌می‌شود.

ازجمله مسائل اساسی‌وبسیارمهمی که مربوط‌به‌کلیّات‌بوده ودرآثارفلاسفهٔ اسلامی مطرح شده است همانا مسأله معقول ثانی می‌باشد، معقول ثانـی به‌دوقسم منطقی وفلسفی‌تقسیم شده ودربارهٔ هریك ازآنها به‌تفصیل سخن گفته شـده است.

ما دراینجا قصد نداریم به‌بررسی این مسأله بپردازیم ، زیرا بررسی این مسأله خود مبحث بزرك ومستقلّی را تشکیل می‌دهد . ونیازمند مجال واسع نیزمی‌باشد؛ ایق‌واقعیّت‌رانباید نادیده‌انگاشت که‌طرح‌مسألهٔ کلیات‌بدون‌بررسی مسألهٔ مُثُل‌یك امر سطحی ومبتذل خواهد بود.

مسألهٔ مُثُل‌برای‌سهروردی یك‌مسألهٔ اساسی است که در بسیاری از آثاروی منعکس بوده و درنظام اندیشه‌اش نقش عمده‌ای را ایفاء می‌نماید. این فیلسوف اشراقی دربیان مطالب سبك وشیوهٔ مخصوص داشته‌واصطلاحات وی‌نیز دربرخی موارد، با اصطلاحات رایج متفاوت می‌باشد بطور مثال درمبحث کلیّات ، عنوان کلّی تحت عنوان عام وعنوان جزئی تحت‌عنوان شاخص موردبررسی‌قرارگرفته است سهروردی‌ازعنوان منحط بجای عنوان بعض استفاده کرده و قضیه جزئیه را قضیه منحط‌می‌خواند .

در اندیشه‌ای که کلیّت اصالت پیدا می کند قضیهٔ جزئیه چیزی جز یك قضیهٔ منحط نمی‌باشد عین‌عبارت سهروردی دراین‌باره‌چنین‌است.

«... والمعنی الصالح فی‌نفسه لمطابقة الکثیرین اصطلحنا علیه بالمعنی العام واللفظ الدال علیه هو اللفظ العام کلفظ الانسان ومعناه والمفهوم من اللفظ اذالم یتصور فیه الشرکة لنفسه اصلاً هوالمعنی‌الشاخص...وکل‌معنی الشاخص وکل معنی یشمله‌غیره فهو بالنسبة الیه سمّیناالمعنی المنحط[1]».

۱ـ مجموعهٔ دوم«مصنفات سهروردی» چاپ تهران ص ۱۵

وجود وماهیت

همانگونه که درمبحث سابق گذشت بیشترحکمای اسلامی، کلّی‌طبیعی را پذیرفته و دراصل هستی آن تردید روا نداشته‌اند. اختلافی که بین این بـزرگان، درباب کلّی طبیعی، دیده می‌شود به سنخ‌هستی‌ونحوهٔوجودآن مربوط می‌گردد. کلی‌طبیعی چیزی‌است که درلسان حکماء «ماهیّت»، ودرعرف عرفا «عیـن‌ثابت» نامیده می‌شود؛ متکلّمان معتزلی نیزدراین‌باب طریقه‌ای اتّخاذکرده واصطلاحی برگزیده‌اندکه بررسی آن درگنجایش این اثرنمی‌باشد.

مقصود حکماء ازکلّی طبیعی ، ماهیّت «لابشرط مقسمی» است که حتّی ازقید «لابشرط» بودن نیز معرّا ومبرّا می‌باشد. ماهیت « لابشرط‌مقسمی» مقسم اقسام سه‌گانهٔ ماهیت یعنی، مخلوطه، مجرّده ومطلقه، بوده ودرعین این که مطلق نامیده‌می‌شود ازقید اطلاق نیزآزاداست.اکنون‌باتوجه‌به‌این که«ماهیّت‌مخلوطه» موجوداست، وبا توجه به‌این‌اصل که تحقّق قِسْم بدون تحقّق‌مَقْسم امکان‌پذیر نمی‌باشد ، هستی کلّی طبیعـی ـ یعنی ماهیّت لابشـرط مقسمی ـ به‌آسانی قابل اثبات است. به‌عبارت‌دیگرمی‌توان گفت آنجاکه قسم‌یك‌شیء موجوداست‌مَقْسم آن نیز، موجود خواهدبود وماهیّت‌مخلوطه که یکی‌ازاقسام ماهیّت‌بشمارمی‌آید موجود است. پس‌اصل ماهیّت نیزموجود خواهدبود. به‌این‌ترتیب ماهیّت اگر چه به‌حسب مقام ذات وصرف نظرازهرچیز دیگر، نه‌مقتضی‌وجوداست‌ونه‌مقتضی عدم، ولی به اعتبار حیثیّت تعلیلی‌وتقییدی، شایستهٔ هستی بوده وعنوان «موجود» برآن‌صادق می‌باشد.

خلاصهٔ کلام دراین باب آن‌است که انسان وقتی‌ازمرحلهٔ شك وسفسطه عبور کرد و به واقعیّت ماورای ادراك اعتراف نمود با بسیاری از موجودات روبـرو می‌باشد، این موجودات درعین این که ازهم ممتازونسبت به یکدیگر بیگانه‌اند ، دراصل‌هستی‌مشترك‌بوده ودروجود بایکدیگر متّحد می‌باشند . منشأ اختلاف این موجودات بایکدیگرهماناماهیّت آنهابوده ومبدأ اتّحاددر آنهاجزهستی‌چیزدیگری نمی‌باشد اکنون اگر جهت اختلاف غیرازجهت‌اتحادمی‌باشدماهیت‌نیزچیزی‌غیر

از وجود خواهد بود.

ازآنچه تاکنون دراینجا ذکرشداین‌نتیجه بدست‌می‌آیدکه در موجـودات عالم، نوعی ثنویّت‌یا ترکیب یافت می‌شود، که منشأ آن جزدوحیثیّت وجـود و ماهیّت چیزدیگری نمی‌باشد؛ حکمای اسلامی درآثارخودراجع به‌ایـن حقیقت سخن گفته وآن‌را آشکار ساخته‌اند. عبارتی که‌این‌بزرگان‌درمقام بیان این‌حقیقت بکارمی‌برند به‌صورت جملهٔ زیر، معروف‌ومشهور است «کلّ‌ممکن‌زوج‌ترکیبی له ماهیّة ووجود» یعنی هریك ازموجودات‌عالم، چون‌ممکن‌الوجود است،ازدو حیثیّت‌وجود وماهیّت مرکّب می‌باشد به‌این‌ترتیب هریك ازموجودات دارای دو حیثیّت متمایز بوده که یکی ازآن دو حیثیّت را وجود ودیگـری را ماهیّت تشکیل می‌دهد. اکنون دراینجا این پرسش پیش‌می‌آیدکه اگرواقعیت هرموجود درجهان خارج‌ازذهن، یك‌چیزبیشترنمی‌باشد، آیاکـدام یك‌ازدوحیثیّت مزبور آن واقعیّت را تشکیل داده ودرنتیجه ازاصالت برخوردار است؟

پاسخ به‌این پرسش است که مبحث گسترده وپرماجرای اصالت وجـود یا ماهیت را درآثارفلاسفهٔ اسلامی تشکیل می‌دهد. گروهی‌از فلاسفه براین‌عقیده‌اند که واقعیت اصیل یك شیء را ماهیّت‌آن تشکیل داده وآنچه دراین مورد وجود نامیده می‌شود چیزی جزیك‌عنوان‌اعتباری‌نمی‌باشد، گروهی‌دیگر برعکس،وجود را اصیل دانسته وماهیّت را یك‌امراعتباری بشمار می‌آورند.

صدرالمتألّهین شیرازی ازجمله‌کسانی‌است که قائل به‌اصالت وجود گشته وماهیّت را یك امراعتباری دانسته است. این فیلسوف بزرك اسلامـی بگونـه‌ای بی‌سابقه، درباب اصالت وجود قلمفرسائی کرده وادلّهٔ محکم‌وقاطعی‌بـرای‌اثبات مطلوب خود اقامه نموده است.

وی‌جمله‌ای را از کتاب «التحصیل» بهمنیاردر این باب نقل کرده وروی‌آن تأکید فراوان کرده‌است مضمون جمله‌ای که ازبهمنیارنقل‌شده‌به‌این‌ترتیب‌است که گفته می‌شود:حقیقت وجود چیزی جزاین‌نیست که عینیّت‌راتشکیل‌می‌دهد، دراین

صورت چگونه می‌توان ادعا کرد که آنچه حقیقت آن عینیّت است، خود درعالم عین نمی‌باشد؟.

فیلسوف اشراقی شهاب‌الدین سهروردی از جمله کسانی است که قائل به‌اصالت ماهیّت بوده ووجود را یك امر اعتباری می‌داند. وی برای نفی تحقّق وجود، استدلال کرده ومی‌گوید : اگر وجود درعالم عین تحقّق داشته‌باشد ناچار موجود خواهدبود. این مسأله نیزمسلّم است که آنچه موجود است دارای وجود می‌باشد به این ترتیب وجودِ موجود نیزموجود بوده واین تسلسل تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. اکنون با توجه به‌این که تسلسل امور بطورغیرمتناهی محال بشمارمی‌آید، موجود بودن وجود نیز ممتنع می‌باشد.

سهروردی این مسأله‌را در کتاب «التلویحات» مطرح کرده وبه‌تفصیل دراین باب سخن گفته‌است عبارت وی دراین باب چنین است:

«لایجوزان یقال الوجود فی‌الاعیان زائد علی الماهیّة لأنّا عقلناه دونه ، فان الوجود ایضاً کوجود العنقاء فهمناه من‌حیث هو کذا ولم نعلم انّه موجود فی‌الاعیان فیحتاج الوجود الی‌وجود آخر، فیتسلسل مترتّباً موجوداً معا الی غیرالنهایة وعرفت استحالته[1]. »

گروهی از حکما وجود را زائد برماهیّت دانسته وبرای اثبات آن، چنین استدلال می‌کنند: گاهی ماهیّت یك شیء را تعقّل می‌کنیم و درهمان حال از وجود آن غافل می‌باشیم. این قضیّه نیز بدیهی است که آنچه معقول واقع شده است غیرازآن چیزی است که مورد غفلت قرار گرفته است .

نتیجهٔ این‌دو مقدّمه این است که وجود غیرازماهیّت است . بطورمثال می‌توان گفت : ما ماهیّت مثلّث را تصوّر می‌کنیم ولی در وجود خارجی آن با نوعی تردید روبرو هستیم ازسوی دیگر این قضیّه را بطور بدیهی می‌دانیم که

۱ــ کتاب «التلویحات» مجموعهٔ اول «مصنفات شیخ اشراق» چاپ‌تهران ص ۲۲

آنچه مورد تصوّرما واقع شده است غیرازآن چیزی‌است که مورد تردید ماقرار گرفته است، نتیجهٔ این مقدّمات آن است که‌وجودمثلث‌غیراز ماهیّت‌آن می‌باشد در عبارتی که از تلویحات سهروردی نقل شده این استدلال ؛ مورد مناقشه و انکار قرار گرفته است.

اشکالی که سهروردی درمورد این‌استدلال‌مطرح کرده است چیزی جزیك نقض نمی‌باشد وی می گوید : این استدلال درمورد وجود نیز صادق است زیرا ما وجود را نیز همانند وجود عنقا می‌فهمیم، ولی به هیچ وجه نمی‌دانیم که آیا آنچه آنرا بعنوان وجود می‌فهمیم درعالم عین نیز موجوداست‌یانه ؟

به این ترتیب وجود ، نیازمند وجود دیگر بوده واین‌نیازمندی مستلزم تسلسل محال خواهد بود . سهروردی به دنبال این مبحث،به‌نقض و ابرام پرداخته و به صورت پرسش وپاسخ مسائل چندی را مورد بررسی قرار داده است ، وی وحدت را نیز مانند وجودازجمله اموراعتباری‌بشمارآورده ودربارهٔ آن به‌تفصیل سخن گفته است.این فیلسوف اشراقی درپایان این مبحث قاعده‌ای را مطرح کرده که به مقتضای آن ، وجود ، وحدت ، و آنچه مانند آنها است اعتباری شناخته می‌شوند.

آن قاعده به‌این ترتیب است که گفته می‌شود : هرچیزی که انواع آن،بطور تسلسل مترادف ، تکرار پذیرد یك‌امراعتباری خواهد بود ؛ وجودازجمله‌مصادیق این قاعده بشمار می‌آید زیرا همانگونه که گذشت ،وجود اگر موجود باشد دارای وجود خواهد بود ، وجوددوم نیز اگرموجود باشد دارای وجود دیگر خواهد بود و این‌سلسله هر گزپایان نمی‌پذیرد . اکنون اگر تسلسل امور بطور بی‌پایان ، محال شناخته می‌شود موجودْ بودن‌وجود نیزیك امر ممتنع‌بشمارمی آید عبارت سهروردی دراین باب چنین است :

« مخلص القسطاس کلّ مارأیت تکرّر انواعه متسلسلاً مترادفاً فطریق

التفصی ما قلت فأفهم وفتّش کلّ کلام حتی لایقع الامر ذهنیاً مأخوذاً ذاتاً عینیة فتفضی الی باطل واطنبت لعظم حاجةٍ مسّت فیما بعد وکثرة الخبط فیه[1]».

سهروردی در کتاب«المقاومات» نیزدر بارهٔ اعتباری بودنوجود سخن گفته وآن را به بیان دیگرابراز داشته است. وی می گوید : وجودبرامور مختلف‌حمل می گردد ، وچیزی که برامور مختلف قابل حمل باشد عین هیچ‌یك ازآن امور نخواهدبود ، به این ترتیب، وجود یك‌وصف‌اعتباری‌است که‌زائدبرامورمی‌باشد. عبارت‌سهروردی دراین‌باب‌چنین است :

« واعلم‌ان‌الوجود لمّا صحّ حمله‌علی‌مختلفات، لیس نفس احدها و هو وصف‌مازائدعلیه اعتباریاً فلیس‌جزءاً له.[2]»

سهروردی دربارهٔ این‌مسأله تنهادر کتاب«المقاومات» و«التلویحات»سخن نگفته بلکه‌آن رادرآثاردیگرخود وبخصوص در کتاب «المشارع‌والمطارحات» به تفصیل مورد بحث وبررسی قرار داده است. وی دراین کتاب پس ازاین که آراء وعقاید بسیاری از مردم را در مورد این مسأله مضطرب ومشوش توصیف کرده مجموع عقاید ونظریات را دراین باب به سه دسته تقسیم کرده است عقاید ونظریات سه گانه دراین‌باب به ترتیب عبارتنداز:

۱ـ مفهوم‌وجود،وحدت، امکان ونظایرآنها اموری هستندکه زائد براشیاء بوده وازواقعیّت عینی‌برخوردارمی‌باشند.

۲ـ مفاهیم مزبورا گرچه زائدبر ماهیات‌می‌باشندولی‌درعالم‌عین،ازصورت عینی برخوردار نیستند.

۱ـ کتاب«التلویحات» مجموعهٔ «مصنفات‌سهروردی» چاپ‌تهران‌ص۲۶

۲ـ کتاب«المقاومات» مجموعه‌اول «مصنفات‌شیخ‌اشراق» چاپ‌تهران ص۱۶۸

۳ـ مفاهیم مزبور چه درعالم عین، و چه درجهان‌ذهن، به‌هیچ‌وجه‌زائدبر ماهیّات نمی‌باشند.

سهروردی نظریهٔ سوم را آنچنان مهمل و بی اساس دانسته‌که طرفداران آن را گروهی «عوام‌الناس» توصیف کرده است. وی می‌گوید این‌اشخاص شایستگی این را ندارند که انسان باآنان سخن گوید. این فیلسوف اشراقی‌ازمیان نظریات‌سه‌گانه، نظریّه‌دوم‌راپسندیده و سپس باطرفداران‌نظریّهٔاول، به بحث و مناظره پرداخته است.

طرفداران نظریهٔ اول برای اثبات‌مدّعای‌خود به پنج دلیل، توسل‌جسته‌اند. دلایل پنجگانهٔ آنان به‌ترتیب عبارت‌است از:

۱ـ به‌وضوح وروشنی می‌توانیم‌ادعا کنیم که فلان‌شیء درعالم‌عین‌وخارج موجود است، همین‌ادعا درمورد واحد بودن یاممکن‌بودن‌آن‌شیء نیزدرست و معتبربشمارمی‌آید.

ازسوی دیگربه‌وضوح وروشنی می‌توانیم ادعاکنیم که فلان شیء درعالم ذهن واندیشه‌موجود است، همین‌ادعا درمورد واحدبودن‌یاممکن بودن آن‌شیء نیزدرست ومعتبر می‌باشد. جای هیچ گونه تردید نیست که میان این دونوع ادعا یاحکم، تفاوتی‌فاحش موجود است؛ برای این تفاوت فاحش هیچ دلیلی دردست نیست مگراین که گفته شود: آنچه در جهان خارج‌ممکن است، امکان آن نیزدر خارج‌محقّق است وآنچه درذهن واندیشه‌ممکن‌است‌امکان‌آن‌تنهادرذهن‌واندیشه محقّق می‌باشد.

۲ـ اگربتوانیم یك‌شیء را درجهان خارج ممکن‌الوجود بشمار آوریم، ناچاربایداعتراف کنیم که‌امکان‌آن شیء نیز، درخارج‌محقّق‌است زیرا اگرآن شیء درخارج ممکن الوجود نباشد ناچاربایددرجهان‌خارج واجب یاممتنع‌باشد واین بدان جهت است که یك‌شیء نمی‌تواندرجهان خارج، بیرون‌ازامورمتقابل

تحقّق پذیرد . درمورد واحد بودن یا موجود بودن یك شیئی نیز،این سخن صادق است زیرا اگرشیء واحد درخارج ، ازوحدت خارجی معرّا باشد ناچار باید شیئی کثیربشمار آید واگر شیء موجود در خارج ، ازوجود خارجی بی‌بهره باشد ناچاربایدیك امرمعدوم بشمار آید.

۳ـ گفته شده‌است که‌اگروجود، امکان،وحدت‌ونظایر آن‌را تنهامحمولات عقلی بشمار آوریم ، لازمهٔ آن این‌است که ذهن آدمی بتواند به‌هرماهیّتی که‌باشد این عناوین را ملحق نماید درحالیکه واقعیّت خلاف‌این امررا نشان می‌دهد.

۴ـ ماهیّتی که معدوم بوده وسپس موجود گشته همواره ازدوحالت بیرون نمی‌باشد حالت اول این است که چیزی ازفاعل کسب‌نکرده وکماکان بصورت سابق باقی مانده‌است جای هیچ گونه تردید نیست که ماهیّت دراین حالت معدوم بوده وهنوز شایستگی عنوان موجود بودن‌را پیدا نکرده است.

حالت دوم این‌است که چیزی ازفاعل کسب کرده که به‌واسطهٔ آن شایستگی عنوان موجود بودن را دارا می‌باشد ، دراین‌صورت باید گفت آنچه ماهیّت از فاعل کسب کرده چیزی‌جزوجود نمی‌باشد زیرا ماهیّت جزبواسطهٔ وجود موجود نمی گردد.

۵ـ هیچ‌یك ازحوادث دراین‌جهان موجود نمی گردد مگر این که پیش از آن،امکانش درجهان خارج‌متحقّق باشد، به‌این‌ترتیب آنچه درجهان عینی تحقّق می‌پذیرد ناچارامکان‌آن ، پیش از آن درجهان عینی متحقّق‌بوده است.

لازم به یادآوری است که ازمجموع دلایل پنجگانه‌که طرفداران‌نظریهٔ‌اول برای اثبات مدّعای خود اقامه کرده‌اندسه دلیل آن عام‌است ودو دلیل دیگرخاص بشمارمی‌آید. دلایل اول ، دوم و سوم شامل وجود، وحدت ، امکان ونظایر آن می گردد، دلیل چهارم مختصّ به وجودبوده ودلیل پنجم به امکان، اختصاص دارد. طرفداران نظریهٔ دوم که سهروردی‌رانیزمی‌توان درزمرهٔ آنان بشمار آورد

درمقابل طرفداران نظریهٔ اول قرار گرفته‌وچنین می گویند: آنچه مسلّم است این است که وجود ، وحدت ، و امکان ونظایر آن، اموری هستند که زائد برماهیّات می‌باشند ولی عینی بودن این امور در جهان خارج به هیچ وجه یك امرمسلّم بشمارنمی آید.

سهروردی از زبان طرفداران نظریهٔ دوم، دلائل پنجگانه مزبور را ، بسیار ماهرانه ، مورد ایراد وانتقاد قرار داده است. بطورمثال‌وی‌دلیل‌اول را موردنقض قرار داده و چنین‌می گوید : اتّصاف یك‌شیء خارجی‌به صفت‌امکان، مستلزم این نیست که امکان نیزدرجهان خارج، صورت عینی داشته باشد، زیرا برخی ازامور درجهان خارج ، به صفت‌امتناع متّصف می‌باشند ولی به هیچ وجه نمی‌توان‌ادعا کرد که امتناع‌درجهان‌خارج، دارای‌صورت‌عینی‌می‌باشد.

سهروردی دراین‌باب سخن‌را به درازا کشانده و صفحاتی چند [1] از کتاب «المشارع والمطارحات»خودرا به این مبحث اختصاص‌داده است؛ وی دراین‌باب با دو فیلسوف و منطقی نامدار به مخالفت برخاسته وعقاید آنان را به شدت مورد انتقاد قرارداده است. صاحب کتاب معروف « البصائر» عمر بن سهلان ساوی و و شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا کسانی هستند که مورد انتقاد وی قرار گرفته‌اند. آنچه سهروردی دراین باب آورده بسیار دقیق وظریف وسودمند است،ولی درعین‌حال برخی ازعبارات وموضع گیری های وی خالی ازنوع ضعف و ابهام نمی‌باشد. از آنچه موجب ضعف وابهام درعبارات این فیلسوف اشراقی راجع به این مسأله گشته است یك‌نکته را نباید نادیده انگاشت، آن‌نکته این است که وی بین معقول ثانی به اصطلاح منطقی و معقول ثانی به اصطلاح فلسفی تفاوت قائل نشده وآن دو اصطلاح را با یکدیگر مخلوط کرده است. تفکیك میان معقولات ثانیه منطقی ومعقولات ثانیه فلسفی،درآن زمان معمول نبوده است. تفکیك میان معقولات ثانیهٔ

۱ــ «المشارع والمطارحات» مجموعه‌اول مصنفات سهروردی‌صفحات۳۲۳تا۳۶۲

منطقی ومعقولات ثانیهٔ فلسفی، اززمان خواجه‌نصیرالدین طوسی درآثارحکما و متکلّمان مطرح گشته است. این تفکیك درزمان خواجه‌نیزچندان واضح وروشن نمی باشد. این مسأله مسلّم است که خواجه نصیر، شیئیّت وامکان را درزمرهٔ معقولات ثانیه بشمارآورده است ، این مسأله نیزروشن است که امکان وشیئیّت از معقولات ثانیهٔ منطقی نمی‌باشند زیرا معقولات ثانیهٔ منطقی اموری هستند که ظرف عروض واتصاف آنها ذهن می‌باشد درحالیکه بسیاری ازاشیاء درجهان خارج به صفت امکان و شیئیّت متّصف می‌باشند ؛ این مسأله درآثارحکمای اسلامی پس ازخواجه‌نصیرمورد بحث‌وبررسی‌واقع‌شده‌ودر کتب‌صدرالمتألّهین درنهایت وضوح به‌منصهٔ ظهورآمده‌است

ما در اینجا قصد نداریم این مسأله را مطرح کرده ودر بارهٔ آن به بحث و بررسی بپردازیم، آنچه اکنون در اینجا برای ما مطرح است این است که آیا سهروردی در واقع به اعتباری بودن وجود قائل است ، یا این‌که آنچه وی در این باب ابراز داشته تنها جنبهٔ صوری داشته ومعلول علّت دیگری می باشد ؟

سهروردی واعتباری بودن وجود

جای هیچ‌گونه تردید نیست که شهاب‌الدین سهروردی دربسیاری از آثار خود ، مسألهٔ اعتباری بودن وجود را مطرح کرده و آن را همانند عنوان وحدت ، شیئیّت ، امکان ونظائر آنها، ازجمله اعتبارات عقلیه بشمارآورده است. ازسوی دیگردرآثاراین فیلسوف اشراقی مطلبی مشاهده می‌شودکه جزبا قول به اصالت وجود باچیزدیگری سازگار نمی‌باشد. وی دربرخی موارد ، نفس ناطقه ومافوق آن‌را انیّت صرف دانسته وروی آن تاکید فراوان کرده است. آنچه درکتاب «التلویحات» پیرامون ذات واجب الوجود آمده هرگز نباید نا دیده انگاشته شود

سهروردی یکی از تلویحات این کتاب را به بحث از ذات‌حق‌اختصاص داده‌ودر آن واجب بالذات را وجود صرف یا هستی بحت دانسته است. این فیلسوف اشراقی می گوید ما درغیراین کتاب به برخی ازبزرگان ـ یعنی شیخ الرئیس ابوعلی‌سینا ـ اقتدا کرده وراه اورا پیموده‌ایم . ولی وی در این کتاب نظریهٔ ابوعلی‌سینا را درموردذات‌واجب‌الوجود یك‌نظریهٔ‌اقناعی دانسته‌ونظریهٔ‌مخصوص خویش را درمورد این مسأله ازعرشیّات الهامیه بشمارآورده است .

سهروردی براین‌عقیده‌است که اگردرداروجود، واجب‌الوجودی‌داشته باشیم، ماهیتّی وراء هستی نخواهد داشت . بنابراین، واجب بالذات ، وجود بحت و هستی صرف بوده که هر گزچیزی‌اورا مشوب‌نمی‌سازد.

عبارت این فیلسوف اشراقی دراین باب چنین است:

« ... فاذن ان‌کان فی‌الوجود واجب فلیس له ماهیّةو راء الوجود بحیث یفصّلها الذهن الی امرین فهو الوجود الصرف البحت الّذی لایشوبه شیء اصلاً من خصوص و عموم و ما سواه لمعة عنه او لمعة عن لمعة لایمتاز الا بکماله ولانه کلّه الوجود و کل الوجود صرف الوجود الّذی لااتّم‌منه کلّمافرضته فاذا نظرت فهوهو اذلامیز فی‌صرف‌شیء...[1] »

همانگونه که دراین عبارت مشاهده می‌شود سهروردی واجب بالذات را صرف هستی دانسته وبرای آن ، ماهیّتی جزهستی قائل نمی‌باشد. یکی ازاحکام سلبیّهٔ هستی این است‌که برای آن ، ثانی ، نمی‌توان درنظر گرفت‌زیرا هستی‌در هستی خود ، صرف هستی است وصرف شیء تکرار و تثنیه نمی‌پذیرد آنجا که هستی صرف است فرض ثانی‌برای آن امکان‌پذیرنمی‌باشد، زیرا آنچه غیروجود است ثانی وجود نیست و آنچه وجود است چیزی جز صرف وجود نخواهد بود . هستی صرف ، واحد به وحدت عددی نیست تا بتوان برای آن ثانی در

۱ــ کتاب «التلویحات» مجموعه اول «مصنفات شیخ اشراق» چاپ‌تهران ص ۳۵

نظر گرفت.

وحدت وجود صرف ، وحدتی است که ثانی سوز بوده وغیرنمی‌شناسد شاید درهمین معنی گفته اند:

غیرتش غیر درجهان نگذاشت　　زین سبب عین جمله اشیا شد

هستی‌ازآن‌جهت که هستی است به نفس خود متقرّر وبه ذات خویش موجود است ، هستی صرف بحسب ذات خود هر گزبه چیزی وابسته نیست.تنها در تعیّنات و تطورات هستی است که سخن از تعلّق گفته می‌شود، به این‌ترتیب هستی، نه ازچیزی ناشی‌شده، ونه برای چیزی‌است، ونه به چیزی‌منحلّ می گردد. محلّ وموضوعی نیز نمی‌توان برای هستی درنظر گرفت، هستی،فاعل‌همهٔ فاعل‌ها وصورت همهٔ صورت‌ها وغایت همهٔ غایت‌ها می‌باشد.

صدرالمتألّهین ازجمله کسانی است که به این‌مسأله توجه کرده‌ودربارهٔ آن به تفصیل سخن گفته است این فیلسوف بزرك نیزبراین‌عقیده است که صرف‌هستی تکرارنمی‌پذیرد . عین عبارت وی دراین‌باب چنین‌است:

«... و بالجملة یمتنع ان یتصوّرتحلیل‌حقیقته الی‌شیءٍ و شیءٍ بوجه من الوجوه کیف و صرف الحقیقة لایتکرّرو لایتثنّی بحسبهااصلاً لاعیناً و لا ذهناً ولا مطلقاً...[1]»

همانگونه‌که دراین عبارت مشاهده می‌شود صدرالمتألّهین صرف هستی را چه درعالم عین وچه درجهان ذهن ، وچه بطورمطلق قابل تکرارندانسته است.

با توجه به عدم جواز تکرار و تثنیه در صرف هستی، جائی برای شبههٔ معروف ابن‌کمونه باقی نمی‌ماند. زیرا دو گانگی وتکرار درهستی صرف، قابل تصوّر نمی‌باشد. به‌عبارت دیگرمی‌توان گفت دو گانگی وتکرار در هستی‌صرف فرض یك‌محال نیست بلکه چیزی است که فرض آن محال‌بشمارمی آید . درشبههٔ

۱ــ «اسفاراربعه» جلد اول چاپ‌بیروت‌ص ۵۴

معروف که به ابن کمونه منسوب گشته است دو واجب الوجود با لذّات فرض شده که از هرجهت با یکدیگر متخالف ومتباین می‌باشند، حاجی ملاهادی سبزواری به‌لسان نظم در این باب چنین می گوید :

هویّتان بتمام الذّات قد　　خالفتا لابن کمونة استند

باتوجه به آنکه در اینجا ذکرشد به روشنی معلوم می‌شود که درهستی صرف فرض دوواجب امکان‌پذیرنمی‌باشد. آنچه به ابن کمونه منسوب گشته است فرض یك محال نیست بلکه یك فرض محال است. کسانیکه به هستی صرف باور دارند به شبههٔ ابن کمونه وآنچه مانند آن است نمی اندیشند.

هستی صرف بدان گونه که در آثار سهروردی مطرح شده در آثارفلاسفهٔ پیش ازوی دیده نمی‌شود گویا سهروردی نخستین فیلسوف اسلامی است که این مسأله را مطرح ساخته است. به‌این‌ترتیب صدرالمتألّهین، وهمهٔ کسانی که درمورد این مسأله سخن گفته‌اند تحت تأثیر سهروردی قرار گرفته‌اند.

سخن سهروردی دربارهٔ وجودواهمیّت آن، به‌این مبحث خلاصه نمی گردد بلکه این فیلسوف اشراقی درموارد دیگرنیز، ازوجود واهمیّت آن، سخن به‌میان آورده است.

گروهی ازمتفکران، بعلّت این که از اعتراف به وجود کلیّات دریغ کرده‌اند ، مورد نکوهش شدید سهروردی قرار گرفته‌اند. این اشخاص براین عقیده‌اند که «کلیات» نه موجودند ونه معدوم، «کلیّات» موجود نیستند زیرا در درجهان خارج متحقّق نمی‌باشند، کلیّات معدوم نیزنیستندزیرا درذهن، ازنوعی هستی برخوردارمی‌باشند. سهروردی این اشخاص رانکوهش کرده وآنان راگمراه توصیف کرده است.

گروهی دیگرسخن این اشخاص رادر بارهٔ خداوند نیزبکاربرده وذات مقدس اورا نه موجود می‌دانند ونه معدوم ، این گروه برای اثبات مدّعای خودبه دووجه

استدلال‌می کنند، دروجه اول چنین‌می‌پندارند که کلمهٔ «موجود» صیغهٔ‌مفعول‌است وازلفظ وجدان مشتق گردیده است.

بنابراین ، موجود چیزی است که به وجدان‌درآمده باشد،سپس روی‌این نکته تأکید می گذارند که‌ذات واجب‌الوجود، به‌وجدان عقلی‌نمی‌آید،زیراوصول عقلی به کنه ذات وی امکان‌پذیرنمی‌باشد ذات واجب الوجود به وجدان حسّی نیز درنمی‌آید زیرا او برتراز محسوس است، نتیجهٔ این مقدّمات آن است که خداوند موجود نمی‌باشد . دروجه دوم چنین می‌پندارند که اگرخداوند موجود باشد، لازمهٔ آن‌این‌است که موجودات درداشتن وجود ، بااوشریك باشند، واین امر، یك‌شرك آشکاربشمارمی آید.سهروردی‌این گروه‌رانیزموردنکوهش قرارداده واستدلال آنان‌را مردود دانسته است.

وی استدلال دوم این گروه را باعث تعطیل عقل دانسته واستدلال اول آنان را یك مناقشه لفظی بشمارآورده است . این‌فیلسوف اشراقی براین‌عقیده‌است که آنچه از ناحیهٔ لفظ ناشی شده و به مباحث الفاظ مربوط می گردد ، یك‌امرسهل و آسان بوده و درزمرهٔ مسائل فلسفی قرار نمی گیرد. به‌این ترتیب ، سلب عنوان موجودیّت از خداوند ، به معنی لفظی کلمه، دارای اهمیّت نبوده و به هیچ‌وجه محلّ نزاع نمی‌باشد . آنچه برای سهروردی اهمیّت دارد این است که خداوند درواقع و نفس‌الامر موجود است وهستی صرف بشمارمی آید.عبارت‌سهروردی دراین باب چنین‌است:

«...وجماعة من‌الناس ایضاً تحاشوا عن ان‌یقولوا «ان الباری موجود او معدوم»ووقعوا فی زیغ والّذی اوقعهم فی‌ذلك‌ماتوهّموا بسبب‌اللفظ‌انّه علی صیغة المفعول، فقدّسوه عن ذلك وتوهّموا‌ایضا انّه من‌الوجدان و ما جوّزوا‌ان یوجد لاوجدانا عقلیا ، لاستحالة الاکتناه، ولا حسّیا. وما

بسبب اللفظ امره سهل ولایتاتّی النزاع فیه[1]»

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکرشدبه آسانی می‌توان گفت سهروردی به هستی صرف ، سخت باور داشته وهرچیزدیگری‌را درحریم‌هستی‌زائد وبیگانه بشمار آورده اکنون دراینجا این‌پرسش پیش‌می‌آید که آیا چگونه ممکن است انسان به هستی صرف باورداشته باشد ولی در عین حال اصالت آن را موردانکار قراردهد؟ پاسخ این پرسش آسان نبوده وموضع سهروردی را دراین باب مبهم وپیچیده می‌نماید. این فیلسوف اشراقی همانگونه‌که به‌هستی صرف باور دارد به مجعول بودن ماهیّات نیز اعتراف می‌نماید. کسانی که درباب جعل مجعول بودن ماهیات را می‌پذیرد درباب اصالت ماهیت به اصالت آن اعتراف می‌نمایند بیشتر اشخاص به این مسأله ابهام‌انگیزتوجه نکرده وسهروردی را سر دستهٔ قائلان به اصالت ماهیّت معرفی کرده‌اند .

محقّق لاهیجانی صاحب کتاب «شوارق» که خود ازطرفداران سرسخت اصالت ماهیّت بشمارمی‌آید به این‌مسأله توجّه کرده وابهام موضع سهروردی‌را برطرف ساخته است. قول به این که‌ماهیّات، منفكّ از وجود ، تقرّر دارند؛ در زمان سهروردی رایج و شایع بوده است، دریك‌چنین شرایطا گر کسی به مجعول بودن وجود قائل‌می‌شد ، معنی آن، این بود که ماهیّات درتقرّر خود ازخالق و وجاعل بی‌نیاز می‌باشند وبی‌نیاز بودن ماهیّات ازجاعل، مستلزم این بود که‌ثابتات ازلیّه به عنوان یك‌عقیده پذیرفته گردد . سهروردی به عنوان‌شخصی که ازشرائط فکری‌وفرهنگی آن زمان آگاه بود،نظریهٔ مجعول‌بودن وجودرا به‌کناری گذاشته وبه‌مجعول‌بودن ماهیّات آشکارا اعتراف نمود. این فیلسوف اشراقی با ابرازاین نظریه، قول به ثابتات ازلیه را مردود دانست وعقیدهٔ اشخاص را به‌آن ، سست و متزلزل ساخت . اکنون با توجه به این که نظریهٔ سهروردی مبنی بر مجعول‌بودن

۱ــ«المشارع والمطارحات» مجموعه اول«مصنفات‌شیخ اشراق»چاپ‌تهران‌ص۲۰۹

ماهیات، واعتباری بودن وجود دریك شرائط خاص اجتماعی ابراز گشته است در اعتبار همیشگی آن‌می‌توان‌تردید نمود.

نظریه‌ای که در یك شرایط مخصوص به وجود می‌آید ، با تغییر آن شرائط آن‌نظریه نیزتغییرمی‌پذیرد؛ به این ترتیب، می‌توان گفت که اگر سهروردی در شرایط دیگری غیرازشرایط زمان خود می‌زیست ، از قول واعتقاد به جعل وجود امتناع نمی‌ورزید . همانگونه که ذکرشد محقّق لاهیجانی درمسأله بیست وهفتم از کتاب « شوارق » این مسأله را بطورکلی مطرح کرده وچنین‌می گوید:

« وعن الثالث هوان‌المراد بکون المجعول هوالماهیة ، هونفی توهّم ان تکون الماهیّات ثابتات فی‌العدم بلاجعل و وجودثم‌یصدر عن الجاعل الوجود او اتّصاف الماهیّة بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهّم فلا مضایقة فی الذهاب الی جعل الوجود او الاتّصاف بعد ان یتیقن ان لاماهیة قبل الجعل[1].»

دراین‌عبارت به روشنی‌مشاهده می کنیم که محقّق لاهیجانی‌قول به‌مجعول بودن ماهیّات را ، معلول خوف از اشاعهٔ یك عقیدهٔ فاسد دانسته است، به همین جهت درصورتی که این خوف وجود نداشته باشد انگیزه‌ای برای قول به‌مجعول بودن ماهیّات وجود نخواهد داشت . آنچه دراینجا موجب شگفتی می‌شوداین است که این محقّق عالی مقام با همهٔ سرسختی که در مورد اصالت ماهیّت از خود نشان می‌دهد چگونه می‌تواند به‌آنچه دراینجا می گویدمعتقدباشد؟

محمدعلی‌نوری محشّی کتاب «شوارق» نیزابراز تعجّب کرده ومی گوید چه خوب بود می‌دانستم که محقّق لاهیجانی با این که برای وجود فرد حقیقی قائل نمی‌باشد چگونه می‌تواند به این اظهارنظر مبادرت نماید ؟عبارت محشّی چنین آمده‌است:

۱ــ کتاب «شوارق الالهام» چاپ سنگی‌ص ۱۱۷

« لیت شعری کیف یقول هذا المحقّق بهذا مع ذهابه الی‌ان هذه الافراد الحقیقیّة للوجود ممتنع الوجود فی‌الخارج[1] ».

حاج ملّاهادی سبزواری نیز دراین باب نظریه‌ای ابراز داشته که نقل آن خالی ازوجه نمی‌باشد. وی‌براین عقیده است که محقّق‌لاهیجانی با تفسیری که از نظریهٔ مجعول بودن ماهیّات ارائه داده است سهروردی را در قول به مجعول بودن ماهیات معذور دانسته است.

وی سپس می‌افزاید که گناه این عمل ازنفع آن بیشتر می‌باشدزیرااین‌عمل به ماهیّات استحکام بخشیده و آنهاراهمانند یك کوه جلوه گرمی‌سازد، درحالیکه ماهیات از آشیانهٔعنکبوت‌سست‌تروبی‌پایه‌تر بوده وجزتعدادی ازاسماء چیزدیگری نمی‌باشند. سبزواری ماهیّات را اعتباری ومتأخّرازوجود می‌داند وبه‌همین‌جهت برای وجود نسبت به ماهیّت ، تقدم بالحقیقه قائل‌است. براساس این‌نظریّه در باب ماهیّات ، جائی برای توهّم ثابتات ازلیّه باقی‌نمی‌ماند.

۱- «حاشیهٔ شوارق» چاپ سنگی ص ۱۱۷

یك دلیل دیگر

درمبحث سابق یادآور شدیم که سهروردی با این که دربارهٔ اعتباری بودن وجود سخن بسیار گفته است مطالبی در آثاروی دیده می‌شود کـه جـز با اصالت وجود با چیزدیگری ساز گارنمی‌باشد. این گونه مطالب درآثـار وی نادرنیست، ولی به دست آوردن این مطالب وتبیین دلالت آنها برمقصود نیز کار بسیار سهل و آسانی بشمارنمی‌آید. بطور مثال در کتاب «حکمةالاشراق» قاعده ای مطرح شده که درآن، مقـّومات یك شیء مورد بررسی قرار گرفته است. ولـی ازآنچه در این قاعده آمده بطور غیرمستقیم می‌توان برعینیـّت وجودنیز استدلال نمود. عبارت سهروردی در آن قاعده چنین‌است.

«لایجوز انیکون للشیء مقـّومات مختلفة الحقیقـة علـی سبیل‌البـدل اذ تختلـّف الماهیـّة بکـّل واحد منها ولکن یجوز ان یکون للشیء مقـّومات مختلفة لوجوده علی سبیل‌البدل...[1]»

مضمون ومعنی این قاعده آن است که حقیقت‌واحد وذات‌یگانه، نمی‌تواند مقـّومات مختلف ومتعددی داشته باشد که،این‌مقـّومات‌بطورعلی‌البدل، جای گزین یکدیگرشوند. این سخن تنهادر مورد ماهیـّت یاذات یك‌شیء صادق است، ولی یك شیء می‌تواند به لحاظ وجود خود،ازمقومات‌مختلف‌برخوردارباشد. مقـّوم دراصطلاح عبارت است از چیزی که یك شیء، بدون‌آن، موجود نمی گردد باید توجـّه داشت که مقـّوم وجود ومقـّوم ماهیـّت بـایکدیگرمتفاوت می‌باشند، مقـّوم ماهیـّت، عبارت است ازچیزی که ماهیـّت بدون‌آن موجود نمی گردد درعین‌این که مقـّوم جزء ماهیـّت نیزبشمارمی‌آید. مقـّوم وجود عبارت است ازچیزی کـه شیء بدون‌آن، موجود نمی گردد درعین‌این که‌مقـّوم خارج ازذات‌شی‌عمی‌باشد.

---

۱ ـ «شرح حکمةالاشراق» چاپ سنگی ص ۱۶۲

بطورمثال می‌توان گفت: ناطق بودن مقوّم‌ماهیّت‌انسان بشمارمی آید زیرادرعین این‌که انسان بدون ناطق بودن هر گزموجود نمی گردد،ناطق بودن جزئی‌ازماهیت انسان را نیزتشکیل می‌دهد. درمورد مقوّم وجودسخن بسیارمی‌توان گفت ، ولی قطب‌الدین شیرازی شارح «حکمةالاشراق» به ذکردومثال دراین باب اکتفا کرده که ما نیزدربارهٔ همان دومثال سخن می گوئیم.

مخلوق بودن‌برای انسان‌وعرَض بودن‌برای رنك‌سیاهی درزمرهٔ مقوّمات وجود قرارمی گیرند، زیرا انسان بدون مخلوق بودن موجود نمی گردد، رنك سیاهی نیزبدون عرَض بودن تحقق‌پذیر نمی‌باشد؛ درعین‌حال نه‌مخلوق‌بودن‌جزء ماهیّت انسان است ونه عرض بودن جزئی ازاجزاء سیاهی را تشکیل می‌دهد. اکنون که تفاوت میان مقوّم ماهیّت ومقوّم وجود معلوم گشت، معنی آنچه‌دراین قاعده ادعا شده این است که،شیء واحد به‌لحاظ‌ماهیّت خود،نمی‌تواندمقوّمات مختلف ومتعدّدی‌داشته‌باشد که‌آن مقوّمات، علی‌البدل جای گزین‌یکدیگرشوند. زیرا با تغییرهریك ازمقوّمات، ماهیّت نیزتغییر پذیرفته و دیگرماهیّت سابق نمی‌باشد، بطورمثال حیوان با مقوّم ناطقیّت ماهیتّی را تشکیل می‌دهد که‌انسان نام دارد ولی حیوان با مقوّم صاهلیّت ماهیّت دیگری را تشکیل می‌دهد که غیر انسان می‌باشد؛ ولی‌درمقوّمات وجود ، وضع بدین منوال نیست زیرا شیء به لحاظ وجودخودمی‌تواندمقوّمات‌مختلف ومتعدّدی داشته باشد که علی‌سبیل‌البدل جای گزین یکدیگرمیگردند. دلیل این امرنیز آن است که مقوّمات وجود، خارج ازذات شیء بوده وبا تغییرهر یك از آنها ذات شیء دستخوش تغییروتحوّل نمی گردد. آنچه دراینجا ذکرشد حاکی ازاین است که وجوددارای هویت عینی بوده وازماهیّت‌نیزمتمایزمی‌باشد؛ زیرا اگروجود رایك امراعتباری بشمارآوریم که ازماهیّات انتزاع‌می گرددلازمهٔ‌آن، این خواهد بود که درنیازبودن‌به‌مقوّمات تابع نیازمندی ماهیّت به مقوّمات بوده‌باشد؛ درحالیکه‌آنچه ذکرشد خلاف‌این

امررا نشان می‌دهد. ازمجموع آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد نتیجهٔ مهمّ دیگری نیزبدست می‌آیدآن نتیجه این‌است که گفته می‌شود: فصول مختلف ومتعددنسبت به جنس واحد ازقبیل مقوّمات‌وجودیك شیء بوده ونبایدآنهارا درزمرهٔمقومات ماهیّت بشمارآورد؛ زیرا جنس، صرف نظرازفصول متعدد، درمعنی‌خود متقرّر می‌باشد، دلیل این امر نیزآن است؛ که فصل به هیچ‌وجه داخل معنی جنس نبوده وازحریم ماهیّت‌آن بیرون است به همین جهت است که گفته‌اند : فصل نسبت به جنس عرضی خاص، وجنس نسبت به فصل‌عرضی عام بشمارمی‌آید. به‌این‌ترتیب جنس ازآن جهت که جنس است، درو جود وتحصّل خودنیازمندفصل می‌باشد، فصول‌مختلف ومتعدّد نیزمقوّمات وجود جنس بوده که‌علی‌سبیل‌البدل‌جای گزین یکدیگرمی‌شوند به عبارت دیگرمی‌توان گفت، جنس ازآن جهت که جنس است یك معنی است که بدون انضمام یکی‌ازفصول نه درخارج موجوداست ونه‌درذهن.

صدور بسیط ازمرکب

بسیط و مرکّب دوعنوان متقابل را تشکیل می‌دهند که دریك مورد قابل اجتماع نمی‌باشند. تقابل میان این دوعنوان، اگرچه به یك اعتبار ازنوع تقابل سلب وایجاب است ولی به اعتباردیگرمی‌توان تقابل میان‌آنها را ازنوع تقابل تضایف بشمارآورد. بسیط عبارت است ازچیزی که دارای جزء نمی‌باشد بعکس مرکّب عبارت است ازچیزی که دارای اجزاء است. بسیط به دوقسم حقیقی و خارجی قابل تقسیم است. مرکّب نیزبه دوقسم خارجی‌وذهنی‌تقسیم‌پذیرمی‌باشد. مسألهٔ صدور،ازشئون قانون علیّت‌است وقانون علیّت ازاصول بدیهی‌عقل بشمار می‌آید. دربارهٔ اصل علیّت سخن بسیار گفته شده است. لزوم سنخیّت‌میان‌علّت ومعلول ازجمله اموری است که مورد اتفاق محققّان ازفلاسفه می‌باشد ولی این مسأله که‌آیا یك شیء مرکّب می‌تواند علّت یك شیء بسیط باشد یا نه مورد

اختلاف است.

گروهی براین عقیده‌اند که یك شیء مرکّب نمی تواند علّت یك شیء بسیط بوده باشد زیرا مرکّب دارای اجزاء است ودراین صورت تأثیراین اجزاء دریك شیء بسیط به سه وجه قابل تصوّرمی‌باشد.

وجه اول: این است که شیء بسیط به‌عنوان یك معلول، تمام هستی خود را مدیون هریك ازاجزاء مرکّب باشد، این‌وجه درنظرعقل محال است زیرا در صورتی که معلول تمام هستی خود را مدیون یکی ازاجزاء مرکب باشد به سایر اجزاءآن، نیازمند نخواهد بود.

وجه دوم: این است که هیچیك از اجزاء مرکّب به هیچ وجه درشیء بسیط مؤثّر نباشند دراین صورت هیچ یك‌ازاجزاء مرکّب جزء علّت نخواهد بود.

وجه سوم: این است که هریك از اجزاء مرکّب دربخشی ازشیء بسیط مؤثربوده باشند، دراین صورت آنچه‌آن را شیء بسیط فرض کرده‌ایم بسیط‌نبوده ودرزمرهٔ مرکبّات قرارخواهد گرفت.

فیلسوف اشراقی شهاب‌الدین سهروردی ازجمله کسانی است که با این گروه به مخالفت برخاسته وصدوریك‌شیء بسیط را ازمرکّب جایزدانسته است. وی دلیل این گروه را مورد ایراد وانتقاد قرارداده وآن را مشتمل بریك امرغلط دانسته است. سهروردی می گوید اشتباه این اشخاص دراین‌است که گمان کرده‌اند وقتی‌هریك ازاجزاء مرکّب‌بطورمنفرددرشیء بسیط موثّرنباشند ازاجزاء علّت نخواهند بود. درحالی که گمان‌آنان یك گمان باطل می‌باشد زیرا مجموع اجزاء به عنوان مرکّب دارای‌اثرواحد بوده وآن اثرنیزچیزی جزشیء بسیط نمی‌باشد. به عبارت دیگرمی‌توان گفت، عدم تأثیرهریك ازاجزاء بطورمنفرد، مستلزم این نیست که مجموع اجزاء به عنوان مرکّب نیزفاقد تأثیربوده باشد. بطورمثال هر

یك ازآحاد عدد دد را زوج نمی‌توان بشمار آورد ولی زوج نبودن‌هریك‌ازآحاد عدد ده مستلزم این نیست که خود عدد ده نیزدرزمرهٔ اعداد زوج نباشد. عبارت سهروردی دراین باب چنین است.

«یجوزان یکون للشیء علّة مرکبة من اجزاء و أخطأ من منع ان یکون لعلّة الشی جزآن‌معلّلاً بأن الحکم اما ان ینسب بکلیّة الی کل واحد و هومحال اذ ماثبت بواحد لایحتاج الی الاثبات بالاخر اولایکون لاحدهما بانفراده اثر فیه بوجه فلیس بجزء للعلة اوکان لکل واحد منها فیه اثرفهو مرکّب، والغلط انمّا ینشاء من ظنّه انه اذا لم یکن لکل‌واحدمنهافیه اثر فلا یکون کل واحد جزءاً وذ لك بیّن‌البطلان...[1]»

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی با منکران صدور بسیط ازمرکّب، به مخالفت برخاسته ودلیل آنان‌را دراین باب مردوددانسته‌است. این فیلسوف اشراقی دراین باب، تنها به جوازصدوربسیط ازمرکّب پرداخته و دلیل مخالفان را مورد اشکال قرار داده است ولی وی درجای دیگر از کتاب «حکمة‌الاشراق» به کیفیّت صدور بسیط ازمرکّب نیز اشاره کرده وموارد آن‌را توضیح داده است.

سهروردی براین عقیده است که نورقاهریا عقل کلی ، به اعتبار اشعّه و اضوائی که ازانواردیگر آن حاصل گشته است یك امرمرکّب بشمارمی‌آید. این امرمرکّب می‌تواند علّت صدوریك شیء بسیط گردد که‌آن شیء بسیط، یکی از عقول متکافئه درسلسلهٔ عرضیه را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب اشعّه واضوائی که درنورقاهرتمرکزیافته‌اند، به منزلهٔ اجزاء علت بوده ونورقاهربا همهٔ این‌اشعّه واضواء، درایجاد یك شیء بسیط مؤثرمی‌باشد. وجود انوارمحسوس دراین‌جهان می‌تواند شاهد صادق برای اثبات این مدعا بشمار آید. موجودی را درنظر

۱ــ «شرح حکمة الاشراق» چاپ سنگی ص ۲۵۲

می‌گیریم که هم درحدّ ذات خود روشن و نورانی است، وهم ازاشعهٔ انواردیگر روشن گشته است. آنچه ازاین موجود نورانی حاصل می‌شود چیزی جز شعاع واحد نمی‌باشد، این شعاع واحد نیز که به‌عنوان یك شیء بسیط ازمجموعهٔانوار صادر گشته است، پس ازصدور، به نوبت خود،ازاشعهٔ انواردیگرروشن ومستنیر گشته وبه عنوان یك امرمرکّب منشاء صدورشعاع می گردد. این سخن درمورد شعاع دیگرنیزصادق بوده واین جریان بطورسیرنزولی همچنان ادامه می‌یابد. ادامهٔ این جریان درسیرنزولی تا جائی است که به نهایت نقص نورمنتهی گشته و صدورشعاع ازآن، متوقّف می گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت درسیرنزولی انوارهنگامی که معلول ازعلّت صادرمی‌شود، علاوه براین که ازشعاع علّت‌خود برخوردار است‌ازاشعهٔ انواری که علّت‌آن، ازآنها برخوردار بوده است نیز برخوردارمی‌باشد. به این ترتیب مجموعه‌ای ازانوارحاصل می‌شود که‌بامجموعهٔ قبل‌ازخود، متفاوت می‌باشد. این مجموعه نیزبه نوبت خودعلّت شعاع دیگربوده وآن شعاع نیزدارای همین کیفیّت می‌باشد. به این ترتیب ، جهات اختلاف در عقول طولیه فراوان بوده وتعدادآنها نیز به‌آنچه مشّائیان ادعّا می کنند محصور نمی گردد. ازجهات عقول طولیه، عقول متکافئه صادرمی گردد وازعقول متکافئه نفوس کلیه صادرمی‌شود پس ازنفوس کلیه عالم مثال وبعد ازآن، جهان افلاك را باید نام برد.

سهروردی چنین می‌اندیشد که هریك‌ازعقول طولیه، نورالانوار رامشاهده کرده وازاشراق شعاع‌آن نیزبرخوردارمی‌باشد زیرامیان انوار، حجاب ومانع نبوده وازهرگونه ُبعد وماده منزّه ومبرّا می‌باشند حجاب ازخواص هیولا و از لوازم جرمانیت است.آنجاکه هیولا وُبعد نیست حجاب ومانع نیزنخواهد بود. به این ترتیب انوارقاهره ازتضاعف اشعهٔ متعاکس و ازتعانق بدایع فیوضات بهره‌مند می‌باشند. عالی برسافل پرتومی‌افکند وسافل ازعالی شعاع می‌پذیرد

تضاعف اشعّه وتعانق انوار بگونه‌ای است که قاهردوم ازنورالانوار دوبارنور پذیرفته ومستفیض می گردد. قاهردوم به‌جهت قابلیّت خود، یك باربدون واسطه ویك باربواسطهٔ نوراقرب، ازنورسانح که شعاع نورالانواراست روشن وبهره‌مند می گردد. قاهرسوم نیزچهار بارنور پذیرفته وبه همین ترتیب تضاعف انوارتحقّق می‌یابد، قاهرسوم علاوه براین که دونورقاهردوم را منعکس می‌نماید یك‌بار بدون واسطه ازنورالانواروبك بارنیزبدون واسطه‌ازنوراقرب مستنیرمی گرددعین‌عبارت سهروردی دراین باب چنین‌است .

«...وکل سافل یقبل‌الشعّاع من نورالانوار بتوسط مافوقه رتبة حتی ان القاهرالثانی یقبل من‌النورالسانح من‌نورالانوارمرتین، مرةً منه بغیر واسطة وباعتبارالنورالاقرب مرةً اخری والثالث اربع مرات والرابع ثمانی مرّات اربع مرّات من انعکاس صاحبه وهوالثالث ومرتّاالثانی ومرّة من‌النورالاقرب ومن‌نورالانواربغیرواسطةوهکذا یتضاعف ...[1]»

چنانکه ازاین عبارات برمی‌آید، عالم عقول چون ازحجاب هیولا نیست و واز بُعد جرمانیّت برکنارمی باشد ازتضاعف‌انواروتعانق اشعّه برخورداراست. جهات اختلاف درعقول طولیه وتعدادآنهامحدود به یك حد معیّن نمی‌باشدبه‌این ترتیب سهروردی نه تنها درمسألهٔ صدوربسیط ازمرکّب، بسا بسیاری‌ازحکما به مخالفت برخاسته بلکه درمورد صدورکثیرازواحد نیزباآنچه مشّائیان دراین‌باب ابرازداشته‌اند هم‌آهنك نمی‌باشد. خواجه‌نصیرالدین‌طوسی‌دربارهٔ قاعدهٔ«الواحد لایصدرعنه‌الاالواحد» طریقه‌ای اتخاذکرده‌که باآنچه دیگران در این باب گفته‌اند متفاوت می‌باشد. وی مسلك مخصوص خویش‌راپیرامون این‌قاعده‌در کتاب«شرح اشارات» شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینابیان داشته است[2] کسانی که با نظریهٔ سهروردی

۱- «شرح حکمةالاشراق» چاپ سنگی ص ۳۴۵ - ۳۴۴

۲- برای‌اطلاع‌ازنظریهٔ‌خواجه نصیرطوسی دراین‌باب، به‌کتاب«شرح‌اشارات»مجلد سوم چاپ‌تهران ص ۲۴۴ مراجعه‌فرمائید

دربارهٔ کیفیت صدور کثیر ازواحد آشنائی داشته و آثاراین فیلسوف اشراقی را مورد بررسی قرارداده‌اند، به خوبی می‌دانند که خواجه نصیرالدین‌طوسی درمورد قاعدهٔ «الواحد لایصدرعنه الاالواحد» ازوی‌اثرپذیرفته‌است اندیشه‌های سهروردی تنهادرتفکرخواجه نصیرالدین طوسی‌اثر نگذاشته‌است‌بلکه اندیشه‌های‌این‌فیلسوف اشراقی دربسیاری ازمتفکران بعد ازوی بگونه‌ای عمیق مؤثربوده است.

امتناع تأثیر متقابل

فیلسوف اشراقی شهاب‌الدین‌سهروری تلویح ششم ازمرصد ششم کتاب منطق «تلویحات»خود رابه یک‌سلسله ازضوابط متفرقه اختصاص داده که نفع آنها عام و گسترده‌است. وی‌برخی‌ازاین‌ضوابط راعرشی وبرخی‌دیگررالوحی‌خوانده‌است. درآخریق ضابطه از این مجموعه، امتناع تأثیرمتقابل مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌است. آنچه دراین ضابطه مورد بحث قرار گرفته به‌این ترتیب است که گفته می‌شود: هرگاه دوشیء موجود را فرض کنیم که در هستی خودبه‌یکدیگر وابسته ونیازمندمی‌باشند لازمهٔ آن، این‌خواهدبود که‌هریک‌از آنهابه‌خودنیزوابسته‌ونیازمند باشد. وابستگی ونیازمندبودن بخود، که در اصطلاح حکما توقّف شیء بر نفس خوانده می‌شودچیزی جزتقدّم شیء برخود نمی‌باشد تقدم شیء برخود،مستلزم تناقض‌بوده وبالضروره باطل‌وممتنع می‌باشد. به‌عبارت دیگرمی‌توان گفت: هنگامی که بطور مثال «الف» درهستی خود نیازمند «ب» باشد، ناچار به آن چیزی که «ب» نیازمند آن است نیزنیازمند خواهد بود اکنون باتوجه‌به‌این که «ب» نیزبه حسب‌فرض درهستی خودنیازمند «الف» است نتیجه‌این خواهد بود که «الف» درهستی‌خود نیازمند «الف» است،این همان چیزی است که توقّف شیء بر نفس خوانده شده و مستلزم تناقض می‌باشد. آنچه در بارهٔ نیازمندی «الف» به «ب» گفته شد دربارهٔ نیازمندی «ب» به «الف» نیز صادق است به

این‌ترتیب « الف » و « ب » در هستی خود هر گز نیازمند یکدیگر نخواهند بود. آنچه دراینجا ذکرشدتنها درجائی می‌تواند صادق باشد که دوشیء درهستی خود وابسته ونیازمند به یکدیگر بوده باشند دراینجا برخی‌از اشخاص پا فراتر گذاشته واین سخن‌رادر مورد « معیّت» دوشیء نیزصادق دانسته‌اند. حاصل سخن این اشخاص این است که «معیّت» وباهم بودن دوشیء به‌سه وجه قابل تصوّراست و هریك‌ازوجوه سه‌گانه خالی ازاشکال نمی‌باشد .

وجه‌اول این‌است که هریک ازدوشیء، درهستی شیء دیگرمؤثّر بوده و دخالت تام داشته‌باشد. لازمهٔ این‌وجه آن است که هریک ازدوشیء درهستی‌خود برخودمقدّم بوده‌باشد واین‌همان چیزی است که‌مستلزم تناقض می‌باشد.

وجه دوم این است که تنهایکی ازدوشیء در هستی شیء دیگر مؤثر باشد لازمهٔاین وجه آن‌است که آنچه درهستی‌دیگر مؤثر است مقدّم باشد و دراین صورت « معیّت » وباهم بودن فاقدمعنی‌خواهدبود .

وجه سوم این است که هیچ یک از دوشیء مفروض ، به دیگری نیازمند نباشد. لازمه این‌وجه آن‌است که تحقّق هریک ازآنها بدون دیگری امکان پذیر گردد ودراین صورت نیز « معیّت »وباهم بودن‌معنی خود را ازدست‌خواهدداد.

سهروردی ادعای این اشخاص رابطورمطلق دراین باب‌نپذیرفته وبه تحقّق اضافات، آن‌رامورد‌نقض قرارداده است. وی‌می گوید اضافه میان پدروپسر وسایر امور ذات‌اضافه متحقّق‌است،اضافه‌نیز عبارت‌است ازیک نسبت‌متکرّر که‌وجود یکی‌ازدوطرف آن، بدون وجود طرف‌دیگرقابل‌تصورنمی‌باشدبنابراین «معیّت» درباب اضافه متحقّق است وبه‌هیچ‌وجه قابل انکار نمی‌باشد. « معیّت» در مورد دومعلول‌یک علّت‌نیزمتحقق‌است.

این فیلسوف اشراقی‌در پایان این ضابطه به‌برخی‌ازاقسام «دور» اشاره کرده وآن‌راجایز دانسته‌است . بطورمثال ازیک‌سوی ترشدن‌زمین‌به‌باریدن‌باران‌وابسته

است‌ازسوی‌دیگر باریدن باران به وجود بخار بستگی‌داشته وجود بخار نیزبه‌تر بودن‌زمین وابسته می‌باشد. آنچه دراین‌مورد متحقق‌است‌ازاقسام‌دور محال بشمار نمی‌آید زیرامقدار بارانی که رطوبت زمین به‌آن وابسته است غیر ازآن است که باریدن باران به‌آن وابسته می‌باشد.

باتوجه به‌آنچه تاکنون دراینجا ذکرشد به‌آسانی می‌توان گفت تأثیرمتقابل‌درمورد دوشیء هنگامی محال‌وممتنع بشمار می‌آید که هریک‌از دوشیء درهستی‌خود به دیگری وابسته ونیازمند باشد ولی تأثیر مورد پدیده‌های جهان مادی امکان پذیر می‌باشد، زیراعوامل طبیعی درجهان‌مادی جنبهٔ اعدادی داشته وبه هیچ وجه‌هستی بخش‌نمی باشند. هیچ‌یک از علل واسباب فاعلی در عالم طبیعت خالی از نوعی انفعال‌نبوده ودرعین‌تأثیر داشتن تأثیرپذیر نیز بشمارمی‌آیند به‌این‌ترتیب آنچه سهروردی دراین‌ضابطه‌ابرازداشته درموردعلل واسباب‌اعدادی‌صادق‌نمی‌باشدعین عبارت‌وی‌دراین‌باب‌چنین‌است «ضابط: لایتصورشیئان وجودکل واحدمنهمامتقدّم بالأخر فیتقدّم کل‌واحد منهما علی‌نفسه وعلی‌الأخر هذامحال و قیل‌انّه لایجوز ان یکون‌شیئان کل‌واحد منهمامع الأخرضرورة فانه‌ان کان‌لکلّ‌منهمامدخل فی‌وجود الأخر فیتقدم علیه کماسبق وان کان لأحد هما مدخل فقط فیتقدم فلا معیّة وان عدم الافتقار فیصح کل دون الاطلاق فأن الاضافات مثل الأبـوه والبنوة لایتصور وجود کل‌واحدمنهما الا مع الأخر[1]...»

۱- کتاب منطق «التلویحات» تصحیح دکترعلی اکبرفیاض‌چاپ دانشگاه‌تهران‌ص۹۲

(nbookcity.com) شهر کتاب

فهرستها

فهرست موضوعی مطالب متن
فهرست کتابها
فهرست نام اشخاص

شهر کتاب (nbookcity.com)

(nbookcity.com) شهر کتاب

فهرست موضوعی مطالب متن

آ ـ ا

آزادی ← اختیار

آگاهی ۱۱۶

لوازم آگاهی ۱۱۷

آگاهی و گواهی ← نحوهٔ حصول علم[علم]

ابدیت ←زمان

ابصار ۳۹۰، ۵۶۹؛ ـ ازنظرسهروردی ۳۵۹؛ ـ از نظر ملاصدرا ۳۶۲؛ ـ باطنی ۳۸۱؛ ـ جن ۳۶۷ ؛ کیفیت ـ ۳۵۷، ۳۵۸ ؛ نقش نفس ناطقه در ـ ۳۶۱ ؛ ـ واصحاب انطباع ۳۵۹؛ ـ واصحاب خروج نور ۳۵۹

اثبات وجود جهان خارج ۷۱

احکام وقتیه ۱۰۸

اختیار ۱۱۵، ۱۴۱ ؛ فعل اختیاری ۱۱۶، ۱۴۱، ۲۹۹ ؛ فعل غیر اختیاری ۱۱۶، ۱۴۱؛ ملاك ـ ۱۱۷

اخلاق (احکام اخلاقی) ۵۷۳-۵۷۵

ادراك ـ از نظرحکمت مشاء ۵۶۷ ؛ ـ ازنظرواقع گرایان ۵۵۴ ؛ ـ انکار گرایانه ۵۵۹-۵۶۲ ؛ ـ انائیت ۳۱۷؛ ـ حصولی ۵۴۹ ؛ ـ حضوری ۵۴۹، ۵۵۰ ، ۵۵۴، ۵۶۴، ۵۶۶ ـ ۵۶۹ [نتیجه] ؛ ـ خیالی ۶۰۲ ؛ ـ در آثارسهروردی

۵۵۵-۵۵۸ ؛ ـ ذات ← علم به ذات ؛ ـ عقلی ۴۰۴ ؛ ـ معانی مجرد ۴۷۸ ؛ ـ نفس ناطقه ۵۶۲ ؛ ـ واقع گرایانه ۵۵۴، ۵۵۹-۵۶۲ ؛ ـ وهمی ۳۶۵ ؛ خطای ۱۲۲ ؛ ملاك ـ ۴۰۴، ۵۶۷، ۵۶۹ ؛
اراده ۱۶۹، ۲۹۹، ۳۹۹ ؛ ـ خداوند ۴۶۱، ۴۶۳ ؛ ـ در انسان ۱۱۶ ؛ اراده در فعل ۳۰۶ ؛ ـ و اختیار ۱۴۱
ارباب انواع ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۶۵، ۶۲۰، ۶۲۸، ۶۲۹
ازخود بیگانگی ۵۰۷ ؛ ـ در حلاج ۵۰۹ ؛ ـ در ابن باجه ۵۱۱ ؛ ـ در فارابی ۵۱۰، ۵۱۱ ؛ فرق ـ بادوروئی ۵۰۸ ؛ و نیز ← غربت
ازلیّت ← زمان
اسامی روزهای اهل فارس ۴۲۸
اسامی ماههای اهل فارس ۴۲۸
استحاله ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۶۰ ؛ ـ از نظر حکما ۲۵۹ ؛ ـ در کیفیات ۲۵۴ ؛ انکار ـ ۲۵۳
استدلال ۷۱
اصالت صلاح عملی ۱۲۴-۱۲۶، ۱۲۹
اصالت وجود ۲۱۷، ۳۱۵، ۶۴۷ ؛ براهین ـ ۶۵۱، ۶۵۳، ۶۶۲ ؛ نتایج ـ ۶۶۳، ۶۶۴
اصالت ماهیت ۳۵۰، ۶۴۷ ـ ۶۵۰، ۶۵۴-۶۶۲ ؛ براهین ـ ۶۵۳
اصل استقراء ۱۴۹
اصل‌الاصول ۱۴۷، ۱۴۸
اصل امتناع تناقض ← تناقض
اصل بدیهی ۷۲، ۱۴۳
اصل جهت کافی ۱۴۸-۱۵۰
اصل هوهویت ۱۴۹، ۱۵۰
اضافه (نسبت) ۳۱۳
اعیان ثانیه ۱۳۴

الواحد لایصدر ... ←قاعدهٔ الواحد لایصدر.
امام کامل ۴۲۷
امتناع اجتماع نقیضین ۱۴۸،۱۴۷
امتناع [درقضیه] ←جهت قضیه
امکان ـ احتمالی۹۳، ۹۴؛ـ اخس ۴۱۸، ۴۲۰؛ـ اشرف ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۸۱، ۴۱۸-۴۲۲؛ ۴۳۰، ۵۸۰، ۶۳۷؛ـ ترددی ۹۳، ۹۴؛ـ [درقضیه] ←جهت قضیه؛ـ ذاتی ۹۴؛ معنی-۹۴،۹۶
امور اتفاقیه ← بخت‌و...
انائیت ۳۰۹،۳۱۷
انسان ـ برزخی ←انسان نفسانی؛ـ جسمانی۶۰۴-۶۰۸؛ـ عقلانی ۶۰۴، ۶۰۶، ۶۰۸؛ـ کامل ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۶۹؛ـ نفسانی ۶۰۴،۶۰۶
انقلاب ۲۵۳-۲۵۵، ۲۵۹، ۳۴۹؛ نظرسهروردی دربارهٔ ـ ۲۵۶ ؛ نظرملاصدرا در بارهٔ ـ ۲۵۶؛ـ تدریجی ۲۵۸، ۲۵۹؛ـ درجوهر۲۵۵- ۲۵۷؛ـ در کیفیت ۲۵۵-۲۵۷؛ـ دفعی ۲۵۸،۲۵۹
انوار اسپهبدیه فلکیه ←ذکر
اهل مغالطه← سوفسطائیان

«ب»

بخت واتفاق ۴۵۱، ۴۵۲
بدیهیات (ابده‌ـ) ۷۳
برهان خلف ۱۰۱، ۱۰۲
بسیط (صدوربسیط ازمرکب) ۶۶۴-۶۶۷
بنطاسیا ← حس مشترك

«ت»

تخلخل ۱۷۵

تذکر ۵۷۷-۵۷۹

ترجیح بلامرجح ۳۰۵-۳۰۷

تشبیه ۳۹۲، ۳۹۴؛ـ ازنظرغزالی ۳۹۷-۳۹۹؛ـ ازنظرمشبهه ۳۹۶؛ـ ازنظرمعتزله ۳۹۵؛ تعریف ـ ۳۹۹؛ جمع تشبیه وتنزیه ۳۹۶، ۴۰۰

تشکیك ۲۱۲، ۲۵۷، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۱۳؛ اثبات اصل ـ ۲۶۶، ۲۹۶؛ اقسام ـ ۲۸۹؛ انحاء ـ ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۸۲؛ اهمیت ـ ۲۸۲؛ ـ ازنظرحکمای اسلامی ۲۸۸؛ـ ازنظرحکمای غربی ۳۰۳؛ ازنظرسبزواری ۲۱۸؛ـ ازنظر سهروردی ۲۱۴، ۲۶۸، ۲۷۸، ۳۰۹؛ ازنظرعلامه طباطبائی ۲۷۷؛ـ ازنظر قطب‌الدین رازی ۲۷۵؛ـ ازنظر ملاصدرا ۲۱۴ـ ۲۱۶، ۲۷۷، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۰۹ ؛ـ ازنظرمیرداماد ۲۷۰؛ تأثیر ـ در اندیشه ۲۹۹؛ حقیقت ـ ۲۶۱، ۲۷۵، ۲۷۹ ؛ ـ درجوهر ۲۶۷؛ـ درکم ۲۸۱؛ـ درکیف ۲۸۱؛ـ درماهیت ۲۱۷، ۲۶۳، ۵۶۴، ۶۳۶ ؛ـ درنور ۲۶۶؛ـ دروجود ۲۵۶، ۳۱۵، ۳۱۶؛ ضابطهٔ ـ ۲۱۲؛ ضرورت وقوع ـ ۲۶۳؛ عدم جواز ـ ۲۶۳؛ مراتب ـ ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۹۰؛ معنی ـ ۲۶۰، ۲۶۱؛ ملاك ـ ۸۹، ۱۵۵، ۲۷۶؛ وقوع ـ ۳۱۶

تصدیق ـ ایجابی ۱۰۶؛ـ بدیهی ۷۲؛ـ سلبی ۱۰۶؛ حقیقت ـ ۱۰۶؛ مبدء ـ ۷۲

تصور ۷۲

تصور وتصدیق ← وجود ذهنی

تضاد ۱۷۰

تقابل اقسام ـ ۱۵۴؛ امتناع تأثیرمتقابل ۶۶۹-۶۷۱؛ تقابل تضاد ۱۵۶ـ ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۷۸، ۲۷۰؛ احکام ـ ۱۵۹؛ ارتباط شروربا ـ ۱۶۲؛ـ ازنظر سهروردی ۱۶۰،

۱۶۵؛ـ ازنظرملاصدرا ۱۶۱؛ـ حقیقی ۱۶۰؛ـ فلسفی ۱۶۳ ؛ ـ منطقی ۱۶۳؛ـ درحکمت مشاء ۱۶۱؛ـ درجوهر ۱۷۹؛ـ درأین ۱۷۸؛ـ درنوع ۱۵۸؛ـ ومقولات عرضیه ۱۷۰؛ شرایط ـ ۱۵۹؛ نظرقدما دربارهٔ ـ ۱۶۲؛ تقابل تضایف ۱۵۶،۱۵۷، ۶۴۲؛ تقابل زوجیت و فردیت ۱۷۱-۱۷۴، ۱۷۷؛ تقابل سلب و ایجاب ۶۶۴، تقابل واحد و کثیر ۱۵۴،۱۵۶

تکاثف ۱۷۵،۱۷۶

تناسخ ۵۲۰، ۵۲۲، ۵۳۱؛ـ ازنظرابن‌سینا ۵۲۳؛ـازنظرفیثاغوریان ۵۲۷؛ـازنظر قطب‌الدین‌رازی ۵۴۰؛ بطلان‌ـ ۵۴۴؛ تعریف‌ـ ۵۲۶،۵۲۹؛ دلایل‌اثبات‌ـ ۵۲۵؛ فرق‌ـ بابعث ۵۴۶؛ فرق‌ـ بامعاد ۵۲۲،۵۲۴،۵۲۸

تناقض اصل امتناع‌ـ ۱۵۰-۱۵۲؛ ۳۵۱؛ اصل‌ـ دروجودرابط ۱۵۳؛ اصل‌ـ در هلیات‌بسیطه۱۵۴؛اصل‌ـ درهلیات‌مرکبه۱۵۴؛تعریف‌ـ۱۵۰؛ـحقیقی۱۵۳

تنزیه ۳۹۲،۳۹۴؛ ـوتشبیه ۴۰۰،۴۰۲ ونیزنگاه کنید به تشبیه وتنزیه

توحید ۳۲۹

ث

ثبوت وسلب ۱۰۵

ثنویت ۴۷۵، ۴۷۶

«ج»

جبر واختیار ۴۰۲، ۴۰۳

جزء لایتجزا ← جوهرفرد

جزئی منطقی ۲۶۳

جسم ۲۰۷، ۲۲۷، ۲۲۸؛ـ ازنظرارسطو۲۰۴؛ـ ازنظرافلاطون ۲۰۳؛ ـ ازنظر بارکلی ۲۲۹؛ـ ازنظردکارت ۲۲۵،۲۲۸؛ـ ازنظرذیمقراطیس ۲۰۲؛ـ از نظر سهروردی ۲۲۰، ۲۲۹؛ـ ازنظرشهرستانی ۲۰۳؛ـازنظرمتأخّران

۲۲۵؛ـ ازنظرمتکلمان ۲۰۲؛ـازنظرمشاء ۲۰۷،۲۱۳؛ـازنظرنظام۲۰۲؛ـ طبیعی ۲۰۴،۲۰۸،۲۳۲؛ ۲۵۱؛ـ مرکب ۲۴۲؛ـ ومقدار ۲۳۱؛ـ وهیولی ۲۳۰؛ امتداد جوهری ـ ۲۰۳؛ ترکیب ـ ۲۴۰،۲۴۱؛ تشخص ـ ۲۵۱ ؛ تعریف ـ ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۲۹؛ حقیقت ـ ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۹ـ ۲۱۱، ۲۲۱،۲۲۹ـ۲۳۱؛ عناصر ـ۲۰۴؛ لازم ـ۲۰۴؛ مراحل تکامل ـ۲۵۲؛ مراحل رشد ـ ۲۵۱؛

جوهر ۲۱۳،۲۱۹ـ۲۲۲،۲۲۴؛ـ ازنظرحکما ۱۹۴؛ از نظر ملاصدرا ۱۹۵؛ ـ بسیط ۲۳۰، ۳۷۱؛ تعریف ـ ۱۹۸؛ حقیقت ـ ۲۰۱،۲۰۵؛ صورت‌فعلیه ـ ۲۶۷؛ علت‌فاعلی ـ۲۶۷؛ فرق ـ باعرض ۱۹۲ـ۱۹۴؛ ماده وهیولای ـ۲۶۷؛ مفهوم ـ ۱۹۷؛ معلوم جوهری ۳۴۳؛ معقول‌جوهری ۳۴۳؛ جوهرجسمانی ۲۰۱،۲۰۲،۲۱۳، ۲۱۹ـ۲۲۳، ۲۳۳،۲۵۳، ۴۷۲؛ جوهر صورت ۲۰۹؛ جوهرعقل ۲۹۹؛ جوهرمادی ۲۳۸؛ جوهرنفس ← نفس؛ جوهر هیولی ۲۰۷،۲۰۹

جوهرفرد ۲۴۰، ۲۴۳؛ ابطال ـ۲۴۲؛ اثبات ـ ۲۴۳، ۲۴۶؛ـ از نظر حکما ۲۴۰، ۲۴۱؛ ـ ازنظرسهروردی ۲۴۰؛ـ ازنظرمتکلمان ۲۴۳؛

جهان کهین ۴۳۳

جهان مهین ۴۳۳

«ح»

حاکم حکیم ۴۴۰،۴۴۲،۴۴۳

حال ۱۳۱

حالت ربانی ۴۵۶

حد حقیقی ۷۴

حدوث ۱۰۸؛ـ دهری ۲۹۶؛ـ سرمدی۲۹۶
حرکت ۴۶۰؛ـ ارادی۴۶۱؛ـ استکمالی۲۶۱؛اشتدادی ۲۵۶؛ ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۱؛ ـجسم۲۵۱؛ـجوهری۱۸۰، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۵۶، ۲۵۹ـ۲۶۱؛ـ درمقولات ۲۴۶ـ۲۴۸، ۲۵۲؛ـ کمی ۲۵۰؛ اصل‌حرکت ۲۳۹ ؛ خاصیت‌ـ ۲۵۳ ؛ موضوع‌ـ ۲۵۲
حس مشترک ۳۵۸، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۸۵
حق ـ وصدق ۷۹،۸۳ـ۸۴؛ معنی ـ۸۳
حقیقت ۱۲۵؛ـ باطنی ۴۶۸؛ـ بسیطه ۱۷۶، ۱۸۳؛ـ خارجی ۱۱۴ ؛ ـ در حکم ۱۱۸، ۱۲۱؛ـ علمی۱۱۱، ۱۱۴؛ـ عینی ۱۲۷؛ـ دینی ۳۷۸،۳۷۹؛ـ وخطا ۱۲۴؛ اصل‌ـ۸۰، ۱۳۰؛ انکاراصل‌ـ۸۰؛ تعریف‌ـ ۱۲۴، ۱۲۶؛جنبهٔعملی‌ـ ۱۲۹؛ علامت‌ـ۱۲۸؛ لازم‌ـ ۲۰۴؛ ماهیت‌ـ۱۲۷؛ ملاک‌ـ ۱۲۵،۱۲۸
حکمت ۴۴۶؛ـ استدلالی ۴۴۲، ۴۴۳؛ـ بحثی ۴۴۳؛ـ جاودان ؛ـ حقیقی۴۵۹؛ـ خطابی ۲۱۹، ۴۴۷؛ـ ذوقی ۴۴۲، ۴۵۵؛ـ قدیم ۴۵۹؛ـ قوم عرب ۴۷۸ ؛ رابطهٔ ـ بااهریمن ۴۴۸
حمل ۳۵۰؛ اختلاف در‌ـ ۳۵۱؛ وحدت‌ـ ۳۵۱
حمل اولی‌ذاتی ۳۳۶،۳۴۳، ۳۴۴،۳۵۱،۳۵۲
حمل شایع صناعی ۳۳۶، ۳۴۴،۳۵۰ـ۳۵۲

«خ»

خدا ← واجب‌الوجود
خرد ۴۳۲
خردناب ۴۳۲
خلافت صغری ۴۷۰ـ۴۷۲
خلع ولبس ← ماده

خلود درعذاب ۴۳۷
خلیفةالله ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۷۳
خیال ۳۶۷، ۳۸۴- ۳۹۰، ۳۹۳؛- متصل ۳۹۲، ۳۹۳ ونیز ← عالم مثال متصل؛- منفصل ۳۹۰-۳۹۳ ونیز ← عالم مثال منفصل
خیر ۱۶۷، ۱۶۸، ۴۵۴
خلق جدید ۲۴۴

«د»

دلالت - التزام ۱۳۸- ۱۴۱؛- تضمّن ۱۳۸، ۱۳۹؛- تطفّل ۱۳۹، ۱۴۰؛ حیطه- ۱۳۹، ۱۴۰؛- قصد ۱۳۹، ۱۴۰؛- کتبی ۱۴۳؛- لفظ ۱۳۸، ۱۳۹؛- مطابقه ۱۳۸-۱۴۱
دلیل افتراض ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳؛- در حکمت مشاء ۱۰۰، ۱۰۱

«ر»

ران بد ۴۳۳
رب‌النوع ۶۳۱ ونیز ← ارباب انواع
ربط حادث به‌قدیم ← حادث
رمز گرائی ۳۸۲، ۳۸۳
روانان روان ۴۳۳
روان‌بخش روح ۴۳۳
روان کرد ۴۳۲
روان گویا ۴۳۳
روح ۵۷۱، ۵۷۲؛- حیوانی ۵۷۵، ۵۷۶
روز ← اسامی روزهای اهل‌فارس
رؤیا ۳۶۸، ۳۶۹

رؤیای صادقه ۳۶۹
رؤیت ۷۷ ونیز← ابصار

«ز»

زمان ۱۰۹، ۱۱۰، ۵۸۳؛ ابدیت ـ ۵۰۶؛ ازلیت ـ ۵۰۶؛ تعریف ـ ۵۸۷؛ تقدم وتأخر در ـ ۲۶۶؛ عدم ـ ۵۸۳ـ۵۸۶ قدم ـ ۵۸۴؛ مبدء ـ ۵۸۳؛ وجوب ـ ۵۸۶؛ وجود ـ ۵۸۵.
زمان و مکان انکار ـ ۱۴۷؛ ـ ازنظر کانت ۱۴۶، ۳۵۷؛ ـ ازنظر لایب نیتس ۱۴۶؛ ـ از نظر نیوتن ۱۴۶

«س»

سپهبد ناسوت← نفس ناطقه [حقیقت ـ].
سروش ۴۳۳
سفسطه ۷۱، ۷۴ـ۷۵؛ ـ ازنظر سهروردی ۷۹، ۷۰ ونیز← سوفسطائیان
سلوك ۵۹۵
سمبولیسم← رمز گرائی
سوفسطائیان ۷۵ـ۷۷، ۸۳؛ جواب سهروردی به ـ ۸۱، ۸۲
سیاست ـ ازنظر افلاطون ۴۴۰؛ ـ حکمت ۴۶۴

«ش»

شبههٔ ابن کمونه ۶۵۶، ۶۵۷
شر ۱۶۷، ۱۶۸
شریك العلة ۲۳۴، ۲۳۵
شعوبیه [عقاید و آراء] ۴۸۰ ـ ۴۸۲
شکاکان← سوفسطائیان
شك در واقعیت← سفسطه

شناخت ۳۲۶
شهود ۷۱، ۷۸
شیدان شید ۴۳۲

«ص»

صادر اول ۴۲۱، ۴۲۲، ۵۸۴، ۵۸۵
صدق ، ملاك ـ ۸۶
صغار صلبه ← جوهر فرد
صوت، حقیقت ـ ۳۷۳، ۳۸۵؛ شرایط تحقق ـ ۳۷۳
صورت جسمیه ۲۱۳، ۲۱۹
صور خیالیه ۶۰۷، ۶۰۸
صور معلقه ۳۷۲، ۳۶۷ ونیز ← عالم اوسط
صیرورت ۱۲۸

«ض»

ضرورت ۱۱۱، ۱۱۲؛ ـ به‌شرط محمول ۱۵۰؛ ـ درقضیه ۱۱۲ ونیز ← جهت‌قضیه؛ معنی ـ ۱۱۴، ۱۱۵؛ ـ منطقی ۱۱۵

«ط»

طباع تام ۶۲۰، ۶۲۷، ۶۳۱

«ظ»

ظلمت ۴۴۸
ظهور ۷۴
ظهور ظلّی ← وجود ذهنی

«ع»

عالم اوسط ۳۶۵، ۴۶۶

عالم برزخ ۴۰۹، ۴۱۵ ونیز← عالم مثال
عالم سوم ۳۵۴-۳۵۶
عالم صورت ۴۱۴
عالم علوی ۴۵۰
عالم ماده← عالم برزخ
عالم مثال ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۷۲، ۳۷۵، ۴۰۸، ۴۱۱، ۶۰۸؛ ـ ازنظر حکما ۳۶۳ ؛ ـ از نظر سهروردی ۳۷۰، ۳۹۳؛ ـ ازنظر ملاصدرا ۳۹۳؛ اثبات ـ ۳۸۱؛ ـ اصغر ۴۰۶، ۴۰۷؛ ـ اکبر ۳۹۳، ۴۰۶، ۴۰۷؛ ـ متصل ۳۶۴؛ ـ منفصل ۳۶۴ ، ۳۶۶، ۵۸۲، ۵۸۳، ۶۰۷؛ ـ معلقه ۴۶۵، ۶۰۶؛ ـ نوریه ۶۰۶
عالم معنی [تقسیمات] ۴۱۴
عالم مقداری ۴۱۸
عالم نوری ۴۱۸
عدد [ماهیت] ۱۸۳
عدم ۱۰۵
عرض ۱۹۶، ۲۱۳، ۲۲۲ تعریف ـ ۱۹۸؛ العرض لایبقی زمانین ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۴۴؛ ـ = صفت ۲۱۹؛ فرق ـ باعرضی ۲۶۳؛ ۲۶۴ قیام عرض ۲۰۰ ، ماهیت ـ ۱۹۹؛ مفهوم ـ ۱۹۷
عشق ۶۱۲؛ حدود ـ ۶۱۴؛ ـ حیوانی ۶۱۷؛ ـ در آثار ابن‌سینا ۶۱۸؛ ـ سالکین ۶۱۶؛ سریان ـ ۶۱۴ ؛ غایت ـ ۶۱۵ ؛ فواید ـ ۶۱۶ ؛ ـ مجازی ۶۱۷ ؛ ـ نفسانی ۶۱۷
عقل ۱۱۴، ۴۰۵؛ اتحاد ـ با نفس ۳۲۴، ۵۹۸؛ ـ ازنظر حکما ۲۷۱؛ ـ از نظر دکارت ۲۷۱ ؛ پیدایش ـ ۵۰۴ ؛ جوهر ـ ۲۹۹، ۲۷۲؛ رابطه ـ با حزن ۵۰۵؛ رابطهٔ ـ با حسن ۵۰۴ ؛ رابطه ـ با عشق ۵۱۹؛ صفات ـ ۵۰۴ ؛ ـ فعّال ۳۶۳؛ ـ کلّی ۱۶۸، ۴۰۷ ، ۴۵۰؛ ـ مجرّد ۲۹۹ ، ۳۱۴ ، ۴۲۴ ؛

مراتب ـ ۲۹۸؛ـ متکافئه ۳۶۳، ۴۳۸؛ـ مفارق ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸؛ ۳۱۸؛ـ مضاف ۳۶۵؛ـ مطلق ۳۵۷؛ـ نخستین ۲۹۷
علت ۳۵۷؛ سنخیت ـ ومعلول ۶۶۴؛ ملاك احتیاج به ـ۲۹۲، ۲۹۴؛
علم ۳۲۷، ۳۳۶، ۵۵۵؛ـ اجمالی ۳۳۲، ۳۳۳؛ـ ازلی ۱۳۴؛ـ از نظر محقق دوانی ۳۵۰؛ ـ انفعالی ۳۳۰؛ ـ به حوادث غیرمتناهی ۵۹۱، ۵۹۵ ؛ ـ به جوهر ۳۴۲؛ـ به‌ذات ۳۱۸، ۳۲۳؛ـ به‌صفت ۳۱۸؛ـ به‌کلیات ۳۲۷ ؛ ـ به‌نفس ۳۱۸، ۵۵۹؛ـ تصدیقی ۳۴۶؛ـ تصوری ۳۴۶؛ـ تفصیلی ۳۳۳؛ـ حضوری ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۳۲، ۳۳۷، ۵۵۳؛ـ حضوری‌ازنظر سهروردی ۳۱۱؛ ـ حضوری درحکمت مشاء ۵۶۷ ؛ ـ حصولی ۵۵۳ ؛ حقیقت ـ ۳۲۹، ۳۳۶؛ـ خدا ۳۲۹ ، ۴۶۲، ۵۹۴؛ـ خدا به اشیاء ۳۳۰ ـ ۳۳۴؛ـ خدا به‌ذات ۳۲۸، ۳۲۹؛ـ ربوبی ۳۳۱؛ ـ فعلی ۳۳۰ ، ماهیت ـ ۳۲۱، ۳۲۴ ، ۳۲۶ ، ۳۲۹، ۳۴۷ ؛ ملاك ـ ۳۳۱؛ ـ موسیقی ۳۷۶ ؛ نحوهٔ حصول ـ ۳۲۲
علوم حقیقیه ۹۵ ، ۹۷ ، ۹۸ ، ۱۰۴ ، ۱۰۷ ، ۴۵۵؛ ارتباط ـ با انوار قدسیه ۵۱۴ ؛ تقسیم‌بندی ـ ۴۵۵؛
عینی گرائی ۷۵

«غ»

غربت (ازخود بیگانگی) ۴۹۹، ۵۰۲ـ۵۰۷
غربت غرب ۴۸۸ ـ ۴۹۹، ۵۱۲

«ف»

فاعل ـ بالاراده ۴۶۰؛ـ بالحقیقه ـ حقیقی ؛ بالرضا ۳۲۶، ۳۳۵ ؛ ـ بالطبع ۴۶۰؛ـ بالعرض ۱۴۲؛ـ بالعنایة ۳۳۰؛ـ حقیقی ۴۷۱، ۴۷۲؛ـ مختار ۱۴۱
فاعلیت حق ۳۳۴، ۳۳۵

فرازین ۴۳۳
فرودین ۴۳۳
فرشته ۴۳۳
فضیلت ۵۷۳
فعل خدا ← فعل واجب‌الوجود
فعل واجب‌الوجود ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۸
فکر ۴۵۷، ضوابط ـ ۷۸؛ طبقه‌بندی ـ ۴۵۶؛ مراحل ـ ۴۵۷
فلسفه ۱۳۳ ـ ۱۳۵، ۴۷۹؛ ـ اشراق ۵۱۵ ، ۵۱۶؛ تعریف ـ ۵۱۷ ؛ـ در مقابل سفسطه ۷۵، ۱۳۵؛ ـ علمی ۷۵
فنا ۵۹۹، ۶۰۲؛ـ ی اکبر ۵۹۹؛ـ در فناء ۵۹۹؛ـ ی علمی ۶۰۳؛ـ ی نفس ۶۰۰ـ ۶۰۳؛ـ ی وجودی ۶۰۳

«ق»

قاعدهٔ الواحدلایصدر الاالواحد۶۰۶،۶۶۸،۶۶۹
قضیه ۹۰ ـ ۹۹؛ـ اولی الصدق ۸۶؛ـ بتّانه ۹۰، ۹۲؛ تقابل سلب وایجاب در ـ ۱۱۹؛ـ تقابل نفی واثبات در ـ ۱۹۹،ـ ی جزئیه ۹۹؛ جهت ـ ۸۶، ۸۸، ۹۳، ۱۰۷، ۱۱۳؛ جهت‌اصلی ۹۱؛ جهت امتناع ـ ۸۷،۸۸،۹۱،۹۳؛جهت امکان ـ ۸۷، ۸۸ : ۹۱ـ۹۳؛ جهت سلب امکانی در ـ ۱۱۸؛ جهت سلب ناقص در ـ ۱۱۸؛ جهت ضرورت در ـ ۹۱، ۹۲؛ جهت عقلیه در ـ ۸۸؛ جهت وجوب در ـ ۸۶، ۸۸ ، ۹۱ـ۹۳ ؛ ـ ی سالبه ۹۷ ، ۱۱۹ ، ۱۲۰ ؛ ـ ی شاخصه ۹۹ ؛ ـ ی شخصیه ۹۹ ؛ شناخت درست ـ ۸۸ ؛ صدق در ـ ۸۶؛ ـ ی ضروریه بتانّه ۱۰۷،۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۸ـ۱۲۰؛عکس در ـ ۱۰۱؛ عنصر ـ ۸۶؛ـ ی کلیه ۹۸،۹۹ ، ۱۰۴؛ کمیت ـ ۱۰۴ ؛ـ کیفیت ـ ۱۰۴ ؛ مادهٔ ـ ۸۷؛ ـ ی محیطه ۹۹ ؛ ـ ی مطلقه ۱۰۷ ؛ ـ ی مطلقهٔ عامه ۸۹ ؛ ـ

ـی‌معدوله ۹۶؛ـی‌ممکنهٔ خاصه ۹۰؛ـ ی‌ممکنهٔ عامه۸۹،۹۰ ؛ـی منفصلهٔ حقیقیه ۱۵۰؛ـ ی‌موجبه سالبةالمحمول ۹۶،۹۷؛ـ ی‌موجبه معدوله۹۶؛ـ ی‌موجبهٔ معدولة المحمول ۹۶،۱۰۴؛ـی‌موجّهه ۹۰؛ ۹۲،۱۰۷؛ـی‌مهمله ۹۵؛ـ ی‌مهمله بعضیه ۹۷،۹۹؛ نسبت در۸۶

قیامت کبری ۴۲۹

«ک»

کعبهٔ جسمانی ۴۷۴

کعبهٔ روحانی ۴۷۴

کلّ ۳۴۰،۶۴۲-۶۴۴

کلی ۳۴۰؛ـ طبیعی۶۳۹-۶۴۶؛ـ عقلی۶۳۹-۶۴۱؛ـ مابعدالکثرة ۳۴۰؛ـماقبل الکثرة۳۴۰؛ـمتواطی۲۶۳،۲۷۴،۲۷۵؛ـمشکك۲۶۳،۲۷۴،۲۷۵؛ـمفهوم- ۶۲۶؛ـ منطقی ۲۶۳، ۶۳۹-۶۴۱

کلیات ۱۳۷، ۶۲۰؛ اهمیت- ۶۲۰؛ـ در آثار افلاطون ۶۲۲؛ـ در آثارسهروردی ۶۲۲،۶۳۲؛ـدر آثارملاصدرا ۶۲۲؛ـدرقرون‌وسطی۶۲۱؛ـ درنزدحکمای یونانی ۶۲۰؛ـ وصفات سه گانه ۶۳۹

کم ۱۷۰، ۱۸۰؛ـ متصل ۱۷۰،۱۷۴،۱۷۵؛ـ متصل غیرقارالذات ۱۷۱؛ـمتصل قارالذات ۱۷۱؛ـ منفصل ۱۷۰،۱۷۴

کون وفساد ← انقلاب

کی‌آباد ۴۳۲

کیان خـرّه ۴۳۵

کیف نفسانی← وجود ذهنی

کیفیات استعدادیه ۱۴۲

«گ»

گونه ۴۳۳

گونه‌پرور ۴۳۳
گیتی ۴۳۲، ۴۴۰

«ل»

لبس بعدلبس ← ماده
لذت ۶۱۲؛ ـ حسی ۶۱۰ـ۶۱۳؛ ـ روحانی ۶۱۰؛ ـ عقلی ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۳، ۶۱۹؛ ـ نوری ۶۱۹.
ماده ۲۳۸، ۲۵۶؛ ـ ازنظردکارت ۲۲۵، ۲۲۶؛ ـ ازنظرمشائیان ۲۳۸؛ تعریف ـ ۲۲۶؛ خلع ولبس در ـ ۲۵۶؛ لبس‌بعدلبس در ـ ۲۵۶؛ مفهوم ـ ۲۲۵؛ موجود با ـ ۲۳۷، ۲۳۸؛ موجود در ـ ۲۳۷؛ ی‌نخستین ۲۵۶
ماه (اسامی‌ماهها) ← اسامی ماههای اهل‌فارس
ماهیت ۱۳۳، ۲۱۶؛ ـ بسیط ۱۸۴؛ پاسخ به‌پرسش ـ ۲۵۸، ۲۵۹؛ تحقق ـ ۲۴۹؛ تعریف ـ ۲۵۸، ۲۵۹، ۶۳۷؛ تمایز ـ ۱۹۶، ۲۶۴، ۲۶۵؛ ـ حقیقی ۲۲۴؛ ـ لابشرط ۶۴۶؛ لازمهٔ ـ ۱۶۵، ۱۶۶، ۲۹۵؛ ـ مخلوطه ۶۴۶؛ ـ مرکبه ۲۶۵؛ ـ ممکنه ۱۳۳؛ نقص و کمال‌در ـ ۲۶۷؛ ـ ووجود ۶۴۵
مای حقیقیه ۱۸۴
مثال اکبر ۳۹۲
مثل ۳۴۱؛ ـ افلاطونی ۳۶۴، ۳۹۲، ۴۱۳، ۴۲۹؛ ـ ازنظرسهروردی ۳۶۴، ۶۴۵؛ تفاوت ـ بامثال ۳۴۱؛ ـ معلقه ۳۶۳، ۴۱۷؛ ـ نوریه، ۴۳۰، ۶۳۳، ۶۳۷
محل = جوهر ۱۹۱
مرگ ۳۷۱
مسخ ۳۵۰
معاد ۵۲۹
معجزه ۴۵۶
معدوم ۱۳۲، ۱۳۳

معقولات ثانیه ۶۵۳
معلومات ذهنی ۳۵۴،۳۵۳
مغالطه ۸۲،۷۹؛ انواع ـ ۴۰۶،۷۸؛ ـ مشائیان ۶۳۴
مقوله ۱۸۰؛ ـ ی اضافه ۱۸۲؛ ـ ی جوهر ۲۶۷؛ ـ ی کم ۲۴۹ ؛ ـ ی کیف ۲۶۲، ۳۳۶؛ ـ ی نسبت ← ـ ی اضافه؛
مقولات تعداد ـ ۱۸۵؛ حصر ـ ۱۸۹؛ نظر ارسطو دربارهٔ ـ ۱۸۷؛ نظر سهروردی دربارهٔ ـ ۱۸۸؛ نظر عمر بن سهلان ساوی دربارهٔ ـ ۱۹۱، نظر کانت دربارهٔ ـ ۱۸۶، ۱۸۷؛
ملاك خطا وصواب ۵۵۲
ملاك کفر وایمان ۵۵۲
مناد ۱۱۵،۱۱۴
منطق ۱۱۳؛ ـ چندارزشی ۱۲۳؛ ـ دوارزشی ۱۲۳
موجود تقسیمات ـ ۳۰۰ ؛ ـ ذهنی ۳۳۹ ؛ ـ غنی ۳۰۱ ـ ۳۰۳ ؛ ـ فقیر ۳۰۱، ۳۰۲؛ ـ ومعدوم ۱۳۳ ـ ۱۳۶؛ نسبت ـ ومحمول ۸۵
مینو ۴۴۰،۴۳۲

«ن»

نسخ ← تناسخ
نظریهٔ کمون وبروز ۲۵۴،۲۵۳
نفس اثبات ـ ۵۵۶؛ ادراك انکار گرایانه ـ ۵۵۹ ـ ۵۶۲؛ ادراك واقع گرایانه ـ ۵۵۹ ـ ۵۶۲؛ ادراك حضوری ـ ۵۶۴؛ اتحاد ـ بامبادی عالیه ۶۰۰ ؛ اتحاد ـ باعقل ۵۹۸؛ استکمال ـ ۵۳۲؛ اشراق حضوری ـ ۵۶۹، ۵۷۹؛ اضافهٔ اشراقیه ـ ۳۶۱، ۳۶۲؛ براهین اثبات ـ ۵۳۹ ؛ براهین تجرد ـ ۵۵۷، ۵۶۵ ، تحولات ذاتی ـ ۶۰۱؛ تعریف ـ ۳۱۲، ۵۰۰، ۵۹۸؛ حقیقت ـ ۵۵۴، ۵۵۶؛ حد کمال ـ ۵۷۹؛ حدوث ـ ۵۰۰، ۵۳۳، ۵۴۰ ـ ۵۴۳؛ رهائی ـ ۵۴۷؛ علم حضوری ـ ۵۵۷، علم ـ ۴۸۶، ۵۴۸، ۵۴۹؛ ماهیت ـ ۵۴۲، ۵۴۳؛ ـ مدرك ۳۶۲؛ معرفت ـ

۵۴۷، ۵۵۰؛ مقامات ـ ۵۷۹؛ ـ فلکی ۵۸۲ نقص در ـ ۳۰۸
نفس ناطقه ۲۳۹، ۳۰۹ ـ ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۴۱، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۸، ۳۸۸، ۳۹۰، ۴۴۹، ۴۵۰؛ اتحاد ـ باعقل ۳۲۴؛ ادراك ـ در باطن ۵۸۱؛ ادراك ـ درنظرخواجه نصیر ۵۶۲؛ ارتباط ـ با ماده ۲۳۷؛ ارتباط ـ باملکوت ۴۸۳؛ ـ ازنظرغزالی ۵۷۲؛ ـ از نظر ملاصدرا ۵۷۲؛ انعکاس صفات الهی در ـ ۴۶۹؛ تقسیمات ـ ۵۱۳، ۵۱۴؛ جنبه‌های ـ ۶۲۴؛ جوهر بودن ـ ۳۱۱؛ حقیقت ـ ۳۸۷، ۵۷۱، ۵۷۲؛ صورادراکیه در ـ ۵۸۰؛ فعل ـ ۳۹۰؛ قیام ادراکات به ـ ۳۹۱؛ کمال ـ ۵۹۶؛ مشابهت ـ با آتش ۴۶۶ ـ ۴۷۰، نتیجهٔ بحث ـ ۵۶۳؛ ـ وروح حیوانی ۵۷۱؛ وجود ـ پیش ازبدن ۵۳۴ ـ ۵۳۸
نور ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۲۹۳، ۲۹۴؛ ـ اسفهبد ← نفس ناطقه (حقیقت ـ)؛ ـ تام ۶۰۹؛ حقیقت ـ ۷۴، ۷۶، ۲۶۶؛ رابطهٔ ظهورو ـ ۷۵، ۷۷؛ رؤیت ـ ۷۷؛ ضابطهٔ ـ ۲۷۹؛ علت ـ ۲۹۴؛ ـ ناقص ۶۰۹؛ ـ نخستین ۲۹۶، ۲۹۷؛ وحدت ـ ۲۷۸؛ ـ وسلوك ۵۹۵، ۵۹۶
نورالانوار ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷
انوار ـ عقلیه ۴۲۲؛ ۴۵۰؛ ـ قاهره ۴۲۳؛ ـ مجرده ۲۹۲ ـ ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸، ۴۱۸، ۴۲۵؛ ـ مجرده عقلیه ۴۲۴، ۴۲۵؛ بی‌نیازبودن ـ از تعریف ۷۷، ۷۸
نوروز ۴۲۸

« و »

واجب الوجود ۲۹۷، ۳۰۳، ۳۱۳، ۳۱۴، ۶۵۸؛ اثبات ـ ۲۹۸، ۳۸۴، ۴۵۰؛ فعل ـ ۳۰۷
وجوب بالغیر ۳۰۱
وجوب وضرورت ← ضرورت
وجود ۲۹۰؛ ـ استقلالی ۱۵۳؛ اعتباریت ـ ۳۱۰؛ ـ ازنظرسهروردی ۳۰۹؛ ـ از نظرکانت ۱۴۵؛ ـ تبعی ← وجود رابط؛ تقسیمات ـ ۱۵۳؛ حقیقت ـ ۲۸۳،

۶۴۷؛ دامنه ـ ۶۳۵؛ـ ذهنی ۱۴۳ـ۱۴۵، ۳۳۷ـ ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۷ـ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۵؛ـ ذهنی ازنظرحکما ۳۴۵؛ـ ذهنی ازنظرسهروردی ۳۳۹ ؛ـ ذهنی ازنظر سیدسند ۳۴۸، ۳۴۹؛ـ ذهنی ازنظرقوشچی ۳۵۲، ۳۵۳ ؛ـ ذهنی‌ازنظردوانی ۳۵۰؛ـذهنی ازنظرملاصدرا ۳۳۶، ۳۵۲؛ اشکال ـذهنی ۳۴۱، ۳۴۲؛انکار ـذهنی۳۳۸، ۳۴۸؛ رابطه ـذهنی‌باخارج۱۴۳؛ـرابط۸۶، ۱۵۳؛ـطبیعی۱۴۴؛ـ عقلی۱۴۴؛ـ عینی۱۴۳ـ ۱۴۵، ۳۳۵؛ـ لفظی۱۴۳ـ ۱۴۵؛ـمثالی۱۴۴؛وحدت ـ۲۸۳، ۶۵۶؛ وحدت ـ وموجود۲۸۴ـ۲۸۸؛ـ وعدم‌استقلالی ۱۵۴؛ـ وماهیت ۶۴۵

وحدت ـ درجنس ۱۶۱؛ـ درنوع ۱۶۱؛ـ شخصی ۳۶۴؛ـ مقایسه‌ای ۱۵۶

وهم ۳۶۵، ۳۸۳، ۳۸۷، ۳۸۸

«ه»

هبوط ۴۴۸

هل بسیطه ۱۱۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۸۴

هل مرکبه ۱۱۲

هنر ۳۸۷، ۳۷۹، ۳۸۳؛ـ انسانی۳۷۹؛تعریف ـ۳۸۰؛ـ دینی ۳۷۸ـ۳۸۲؛مبانی ـ ۳۸۰؛ـ مسیحی۳۸۱ معنی ـ۳۷۸

هورقلیا ۴۳۲

هوش تنها ۴۳۲

هیئت = عرض ۱۹۱، ۲۰۴

هیولی ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۳۶؛ اثبات ـ ۲۰۷؛ـ ازنظرسهروردی۲۳۴، ۲۳۸

هیولای اولی ۲۳۲، ۲۳۵، ۵۵۸، ۵۶۹

فهرست کتابها

«آ ـ ا»

آئین خانه‌داری ۴۴۲
آگاهی و گواهی ۳۲۱
اثولوجیا ۶۰۶
احیاء العلوم ۵۷۲
ارض ملکوت ۴۱۱
اسفار ← الاسفار الاربعة
۸۳ پ ، ۹۷ ، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۷۶، ۲۷۷، ۳۳۶،
۳۹۳، ۴۰۶، ۴۰۷، ۵۵۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۸، ۶۲۲، ۶۳۸، ۶۵۶ .
الاشارات والتنبیهات ۵۶
اصول فلسفه وروش رئالیسم ۶۳۰پ
افسانهٔ شب ۴۰۰
افلاطون ۱۴
الواح عمادی ← مجموعهٔ آثارفارسی شیخ اشراق
انواریه ۳۱۷، ۴۳۱، ۴۷۴، ۵۱۹

«ب»

بستان القلوب / روضة القلوب ← مجموعهٔآثار فارسی شیخ اشراق.
البستان الجامع ۶۵
البصائر النصیریه ۲۱، ۱۹۱، ۶۵۳

البیان والتبیین ۴۷۷

«پ»

پرتونامه ← مجموعهٔ آثارفارسی شیخ‌اشراق

پوپر ۳۵۶پ

«ت»

تأثیرفرهنگ وجهان‌بینی ایرانی برافلاطون ۳۰

تأملات درفلسفهٔ اولی ۱۲۱پ، ۲۲۹

تاریخ ادبیات درایران ۴۸۳پ

تاریخ الحکما ۶۲۹

تاریخ اندیشهٔ فلسفی دراسلام ۴۷۷

تاریخ الفکرالفلسفی فی‌الاسلام ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۷

تاریخ فلسفه در دورهٔ یونانی ۳۳، ۵۲۷پ، ۵۲۸پ

تاریخ فلسفه (کاپلستون) ۲۷، ۲۸پ،

تاریخ هرودوت ۴۴۱

التحصیل ۶۴۷

تدبیر الموحّد ۵۱۱

تصور وتصدیق ← آگاهی و گواهی

تضاد دیالکتیکی ۱۶۴

التعریفات ۲۴

التفهیم لاوایل الصناعة التنجیم ۴۹۱

تورات ۲۸

تهافة التهافة ۱۲

تهافة الفلاسفه ۱۲

«ج»

جمهوری (افلاطون) ۳۲، ۴۳۹
جهانی ازخود بیگانه ۵۱۲

«ح»

حاشیهٔ هیدجی برشرح منظومه ۱۳۲
حکمة الاشراق ← مجموعهٔ مصنفات شیخ‌الاشراق (ج۲)
حیّ‌بن یقظان ۵۶، ۵۸، ۴۸۹، ۵۱۲

«خ»

الخطط ۴۷۸

«د»

داستان غربت غرب ←مجموعهٔ مصنفات شیخ‌اشراق (ج۲)
دایرةالمعارف فلسفی ۱۱۵، ۱۲۳
درآمدی برفلسفه ۲۸۷
دیوان اشعار سبزواری ۳۷۵
دیوان حافظ ۳۹۷، ۵۱۸
دیوان شعراقبال لاهوری ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۶

«ر»

رسائل ابن‌سینا ۶۱۹
رسالهٔ اضحویه ۵۲۱، ۵۲۳
رسالهٔ الالواح العمادیه←سه‌رساله ازشیخ‌اشراق
رسالة الطیر/غزالی، ابن‌سینا ۵۶، ۴۱۰، ۴۱۲
رسالة الطیر ←مجموعهٔ‌آثار فارسی شیخ‌اشراق
الرواشح السماویة ۳۶پ

روضة‌القلوب ــ مجموعهٔ آثارفارسی شیخ‌اشراق

«ز»

زندهٔ‌بیدار ۵۶

«س»

سپیدمدم فلسفهٔ‌یونانی‌درپرتواندیشه‌های شرقی ۲۹

سلامان وابسال ۵۶، ۵۸، ۴۸۹، ۵۱۲

سلطان‌طریقت ۴۰۰

سوانح ۳۹۹

سه‌رساله ازشیخ‌اشراق ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۹

سیرحکمت‌دراروپا ۱۸۸پ، ۲۷۱، ۳۵۷

سیرفلسفه درایران ۱۲پ، ۵۶۱

«ش»

شرح الاشارات والتنبیهات ۵۶پ، ۱۴۴، ۶۶۸

شرح حکمة‌الاشراق ۴۸، ۹۹پ، ۱۹۳، ۱۹۶پ، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۵۶، ۲۷۰، ۲۸۱، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۶۲پ، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۷۲پ، ۳۷۵، ۳۷۷پ، ۳۸۶-۳۹۱، ۴۱۹پ، ۴۲۱، ۴۷۱، ۴۷۲، ۵۱۴، ۵۱۸، ۵۲۰پ، ۵۲۱پ، ۵۴۴، ۵۴۵پ، ۵۶۶، ۵۶۸، ۵۷۴، ۵۷۶، ۵۷۹، ۵۸۱، ۵۸۶، ۵۸۸، ۵۹۳پ، ۵۹۹، ۶۱۹، ۶۳۶، ۶۴۲، ۶۶۶پ، ۶۶۸پ

شرح حکمة‌العین ۵۶۰

شرح‌منظومه سبزواری ۴۱پ، ۸۸، ۹۴، ۱۳۳، ۱۴۱پ، ۱۶۷، ۲۱۷، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۸، ۳۲۹، ۴۳۲، ۵۹۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۴۲

شفا ۶۰، ۵۲۳، ۵۲۴پ، ۶۰۸

شوارق الالهام ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱
شواهدالربوبیة ۲۹۰
شهرزیبای افلاطون ۳۱پ، ۴۳۴پ، ۴۴۰پ، ۴۴۲

«ص»

صفیرسیمرغ ← مجموعهٔ آثارفارسی شیخ‌اشراق
صغارصلبه ۲۴۵

«ط»

طبقات الامم ۴۷۷

«ع»

عصر اوستا ۴۷۶
عقدالفرید ۴۷۸
عقل درتاریخ ۱۴
علل بلیناس ۶۲۹

«ف»

فتوحات مکیّه ۳۶۲، ۳۶۶
فصوص‌الحکم ۳۹۶
فصول‌المدنی (رساله) ۵۱۰، ۵۶۲
فلسفه چیست؟ ۴۵۴
فلسفه درایران ۴۴۳
فلسفهٔ عمومی یامابعدالطبیعه ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۴۷، ۱۴۹، ۴۵۷پ
فلسفهٔ معاصراروپایی ۵۰۷پ
فلسفه یا پژوهش‌حقیقت ۱۴۶

فلسفه (نشریه)ــ← نشریهٔ فلسفه

«ق»

قرآن‌مجید ۴۰، ۴۶۶، ۴۷۴، ۴۷۹، ۴۸۱، ۴۸۴، ۵۰۱پ، ۵۰۲پ، ۵۱۷
قصةالغربة الغربیةــ← مجموعهٔ مصنفات شیخ‌اشراق (ج۲)
قواعد کلی‌فلسفی درفلسفهٔ اسلامی ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۴۴، ۲۶۳

«ک»

کلمة التصوف (رساله)ــ← سه‌رساله ازشیخ اشراق

«گ»

گاتاها ۴۷۶
گفتار درروش راه‌بردن‌عقل ۲۷۱، ۲۷۲
گلستان سعدی ۱۶۹
گلشن‌راز ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۱۲، ۴۶۹
گوهرمراد ۴۸، ۵۰، ۴۱۲، ۵۱۵

«ل»

لغت موران← مجموعهٔ‌آثار فارسی شیخ‌اشراق
لوایح جامی ۲۸۴

«م»

مابعدالطبیعهــ← فلسفهٔ‌عمومی یا مابعدالطبیعه
مثنوی ۳۵۷پ، ۴۰۰، ۴۰۳
مجموعهٔ‌آثارفارسی شیخ‌اشراقــ← مجموعهٔ منصفات (ج۳)
مجموعهٔ‌منصفات‌شیخ‌اشراق (ج۱): التلویحات ۲۶، ۴۰، ۴۱پ-۴۵، ۴۷، ۶۱، ۸۹-۹۴، ۱۰۰، ۱۰۱پ، ۱۰۵پ، ۱۳۵، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۲

۱۵۶، ۱۸۰، ۱۹۰، ۲۰۴، ۲۱۳، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۰۶
۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۶۹، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۹
۵۶۲، ۵۶۵، ۵۷۰، ۵۹۷، ۵۹۸، ۶۴۲، ۶۴۳پ، ۶۴۸، ۶۵۰،
۶۵۴، ۶۵۵، ۶۶۹، ۶۷۱، المقاومات ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۷۹، ۱۸۰
۱۸۲پ، ۱۸۴، ۱۹۱، ۲۱۹پ، ۲۳۹، ۳۳۷، ۳۳۸، ۴۵۳، ۶۵۰
المشارع والمطارحات ۱۵پ، ۱۸، ۱۹پ-۲۳، ۴۷، ۵۱، ۷۹-
۸۱پ، ۸۵پ، ۱۳۱، ۱۳۵-۱۳۸پ، ۱۵۱، ۱۵۲پ، ۱۵۷، ۱۶۱
۱۶۳، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴ ج، ۱۷۸، ۱۸۱-۱۸۳، ۱۹۰،
۱۹۸-۲۰۱، ۲۱۹پ، ۲۲۰، ۲۲۴، ۳۳۶، ۲۳۸، ۲۴۹، ۳۰۱،
۳۰۲، ۳۰۸، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۷۵، ۴۱۸، ۴۵۱، ۴۵۳پ، ۴۶۰پ
۴۶۳، ۴۵۶، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۷۰، ۵۸۸، ۵۹۱، ۵۹۴، ۵۹۸، ۵۹۹
۶۲۳، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۳۱، ۶۵۰، ۶۵۳، ۶۵۹پ.

مجموعهٔ مصنفات شیخ‌اشراق (ج۲) ۹۲، ۱۰۳پ، ۱۰۷پ، ۱۲۱پ، ۱۳۹پ، ۶۴۲
۶۴۵ حکمة الاشراق ۱۶، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۴۷، ۵۶، ۶۲، ۷۷،
۷۹، ۹۲پ، ۹۹پ، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۳۰-۲۳۵، ۲۴۰، ۲۵۴، ۲۶۰،
۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۹۶، ۳۰۹، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۴۵، ۳۶۲،
۴۱۴، ۴۱۵پ، ۴۱۷، ۴۳۸پ، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۵۸، ۵۱۲، ۵۳۰
۵۳۵، ۵۳۷، ۵۴۰، ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۵۱، ۵۵۴، ۶۶۵، ۵۶۹، ۵۷۳
۵۸۴، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۹۸، ۶۰۱، ۶۰۶، ۶۳۴، ۶۶۲، ۶۶۲
قصة الغربة الغربیة ۵۶، ۵۸، ۴۸۸، ۴۹۵، ۴۹۹، ۵۱۲

مجموعهٔ مصنفات شیخ‌اشراق (ج۳) فارسی ۴۸۵پ، ۴۸۶پ، پرتونامه ۲۱۹
۲۲۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۴۳۷پ، ۵۳۵، ۵۵۸، ۵۵۹ هیاکل النور
۶۴، ۶۵پ، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۴۱، ۲۴۲، ۵۵۵، ۵۵۶ الواح‌عمادی
۱۸۹پ، ۱۹۱، ۲۴۰، ۲۴۱پ، ۳۶۹، ۳۷۰، ۴۳۵پ، ۴۴۴، ۴۷۲

۴۷۳، ۵۰۵، ۵۳۳، ۵۳۴پ، ۵۵۸ رسالهٔ الطیر ۵۶، ۴۱۰،
۴۱۲ صفیر سیمرغ ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۱۲، ۶۱۳ بستان القلوب
یا روضة القلوب ۱۸، ۱۹، ۱۹۸ لغت موران ۴۴۴، ۴۴۵

محبوب القلوب ۶۲۹
مذهب الذره ۲۴۴
مطالعاتی درهنردینی ۳۷۹پ، ۳۸۳پ
المعتبر ۱۷۰، ۴۶۲، ۴۶۳
مقاصد الفلاسفه ۱۲
مقالات الاسلامیین ۲۴۵
الملل والنحل ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۷۸
المنجد ۳۶۷پ
منطق الطیر ۴۱۰
منطق المشرقیین ۵۲–۵۵
مواقف ۲۰۰

«ن»

نشردانش ۴۱۳پ
نشریهٔ فلسفه ۶۲۲
نقد تفکرفلسفی غرب ۲۲۹، ۶۲۱،
نوامیس ۳۱
نوروحدت (رساله) ۵۳۱
نهایة الحکمة ۱۶پ، ۱۴۳، ۱۹۷

فهرست نام اشخاص

«آ»

آبلارد، پیر ۶۲۰
آدم ابوالبشر ۴۸۸
آرمینوس ۳۲
آریان‌پور، امیرحسین ۱۲پ، ۵۶۱
آریستوتلس ← ارسطو
آژدوکیویچ، کازیمترتز ۶۳۲، ۶۳۳ پ
آغاثاذیمون ۴۴۷، ۶۲۷
آکوینی، طماس ۱۴۸
آگوستینوس ← اوگوستینوس
آنسلم، سنت ۳۰۳
آنگره مینو ۳۱، ۴۷۵، ۴۷۶
آهورامزدا ← اهورامزدا

«ا»

ابراهیمی، شیخ ابوالقاسم ۴۱۲
ابراهمی دینانی، غلامحسین ۶۷، ۲۴۴، ۲۶۳
ابن باجه، ابوبکر محمّدبن یحیی ۵۰۸، ۵۱۱، ۵۱۲
ابن‌الجوزی، ابوالفرج ۶۲۹
ابن‌خلدون، ابوزیدعبدالرحمن (۷۰۳-۸۰۸ ه‍ ق) ۴۷۸، ۴۷۹
ابن‌الخیریمانی، شیخ هادی ۵۸، ۴۸۹، ۴۹۰
ابن رشد، محمّدبن احمد (ق۵۹۵ ۵۲۰) ۱۱، ۱۳، ۴۶

ابن‌سینا ، حسین‌بن عبدالله ۳۷۰–۴۲۸) ۵۱، ۶۱، ۱۴۲، ۲۵۰، ۳۲۹، ۳۳۰، ۴۱۰، ۴۴۷، ۴۸۹، ۵۲۰، ۵۲۴، ۵۹۳، ۶۰۸، ۶۱۴، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۵۳
ابن‌طفیل، ابوبکر محمّد ۵۷، ۵۱۲
ابن عدی، هیثم ۴۸۳
ابن‌العربی ، محمّدبن‌علی، ابن العربی ، محی‌الدّین‌محمد (۵۶۰–۶۳۸ ق) ۲۸۳، ۲۸۴، ۳۳۱، ۳۶۲، ۳۶۶، ۴۱۲، ۵۸۱
ابن کمونه سعدبن منصور ۳۳۳، ۶۵۶، ۶۵۷
ابن المثنی، ابوعبید معمر ۴۸۳
ابن هشام ۴۹۹
ابن یسار، اسماعیل ۴۸۲
ابوالبرکات بغدادی ۱۶۵ ، ۱۶۹، ۱۷۰، ۴۶۰–۴۶۵
ابوجهل ۲۷۲
ابوالحسن خرقانی ، علی‌بن محمّد (۳۵۲ – ۴۲۵ ق) ۱۵، ۱۶ ، ۴۵
ابوریّان ، محمّدعلی ۶۴، ۶۵، ۴۷۷، ۴۸۰، ۴۸۶، ۴۸۷
ابوعلی‌سینا ← ابن‌سینا حسین‌بن عبدالله
ابومعشربلخی ← بلخی،ابومعشر
ابونصرفارابی ← فارابی،محمّد
ابوالهذیل ، محمّدبن هذیل علاف معتزلی ۱۳۲، ۲۴۵
احسائی ، شیخ‌احمد ۳۷۲ پ، ۴۱۲
احمدی، احمد ۱۲۱ پ ۲۲۹پ، ۶۲۱ پ .
اخنوخ ← هرمس الهرامسه
اخوان الصفا ۵۳۱
ادریس ← هرمس الرامسه
ارخوطس ۱۹۰
ارسطاطالیس ـ ارسطو (۳۸۴– ۳۲۲ ق.م)۱۳، ۲۴، ۲۶، ۵۳، ۱۴۸، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۰۴، ۲۱۸، ۴۸۷، ۴۵۴ ، ۴۵۵ ، ۴۶۵ ، ۵۸۴، ۶۰۶، ۶۲۳
ارشمیدس ۱۴
إر فرزند آرمینوس ۳۲، ۳۳
ارمیاس ۱۴
ارمیس ← هرمس الهرامسه

اسپنتامینو ۴۷۵، ۴۷۶
استرابون ۴۴۱
اسکای، یابلون ۱۲۳
اشپیگل، پروفسور ۴۷۶ پ
اشعری، ابوالحسن ۱۱، ۵۶۱
اشکوری، ۶۲۹
اصفهانی، عمادالدین ۶۵
افلاطون (۴۲۷ ؟-۳۴۷ ؟ق.م)
۱۴، ۱۶، ۲۴، ۲۵-۳۴، ۳۸، ۵۹،
- ۶۱، ۲۱۸، ۳۳۱، ۳۲۴، ۳۶۴،
۴۲۹، ۴۳۸ - ۴۴۷، ۴۵۵، ۴۵۶،
۵۲۸، ۶۰۶، ۶۰۸، ۶۲۱، ۶۲۳،
۶۲۸.
اقبال پاکستانی
اقبال لاهوری، محمّد (۱۸۷۷-
۱۹۳۸ م) ۱۱، ۱۲، ۵۰۳، ۵۰۵،
۵۰۶، ۵۵۹، ۵۶۱ پ، ۵۶۲.
اکام ← اوکام
اکلز، سرجان ۲۵۴
آگوست کنت ← کنت اُگوست
الیاس ۱۴
امام‌فخر رازی ← فخرالدین رازی
امشاسپندان ۴۷۵
انباذ قلس ۲۲، ۲۱۸، ۴۴۷، ۴۵۱-
۴۵۳، ۶۲۷
انگره مینو ← آنگره مینو
اوکام، گیوم ۱۲۳
اوگوستینوس ۳۰
اهریمن ۳۱، ۳۴، ۴۴۸
اهورا مزدا ۳۱، ۳۴، ۴۵۷
ایّوبی، صلاح‌الدین ۶۵، ۶۶.

«ب»

باشلار- کاستون ۱۴۹
باقلانی، ابوبکر ۱۱
بایزید بسطامی، طیفوربن عیسی
(۱۸۷ ؟-۲۶۱ ق) ۱۵، ۴۵، ۳۲۵
بجتگان ابوعثمان سعیدبن حمید ۴۸۳
بدوی، عبدالرحمن ۵۹۳ پ
برنت، جان ۲۸
بریه، امیل ۳۳، ۵۲۷، ۵۲۸
بزرگمهر، منوچهر ۳۵۶ پ،
۶۳۳ پ
بسطامی، بایزید ← بایزید بسطامی
بصری، ابوالحسن ۱۳۲

بغدادی ، جنیدبن‌محمّد ← جنید بغدادی
بلخی ، ابومعشر ۶۲۹
بلقیس ۴۸۸
بُلندل ، موریس ۱۲۶
بلیناس ۶۲۹، ۶۳۰
بوئثیوس ۶۲۰
بوخنسکی ، ۵۰۷ پ
بودا ۱۴، ۳۶۴، ۵۲۶
بوعلی‌سینا ← ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله
بوکهارت ، تیتوس ۳۸۱، ۳۸۳پ
بهمنیاربن مرزبان ۳۲۹، ۶۴۷
بوهمه ، یاکوب ← بویمه ، یعقوب ۴۱۰
بیرونی ، ابوریحان ۴۹۱

«پ»

پارمنیدس ۱۴، ۴۵۴
پانوسی، استفان ۲۹ پ ، ۳۰ پ
پترمان ، سن ۳۰
پروتاگوراس ۷۵
پلوتارخس (پلوتارك) ۴۴۱
پوپر، کارل ۳۵۳، ۳۵۶
پورجوادی، نصرالله ۳۹۴، ۴۰۰پ، ۴۰۸، ۴۱۳ پ

«ت»

تبریزی، شهریار ← شهریارتبریزی
تبریزی، مقصودعلی ۴۸۴، ۴۸۶

«ث»

ثمود ۴۹۲

«ج»

جاحظ ۴۷۷
جالینوس ۳۱۱
جاماسف ۲۵
جامی، نورالدین عبدالرحمن ۲۸۳ ، ۲۸۴
جانا ، سن ← سن جانا
جبرئیل ۱۹
جبلّی، مجدالدین ۲۱
جرجانی، میرسید شریف علی بن محمّد ۲۴
جلال‌الدین دوانی ← دوانی، محمّدبن اسعد
جمیس (جمیز)، ویلیام ۱۲۴، ۱۲۵

جنید بغدادی (وفات ۲۹۷ق) ۱۶، ۶۱۳
جوینی، امام الحرمین ۱۱
جهانگیری، محسن ۴۴۳ پ
جیلی، عبدالکریم ۴۱۲

«ح»

حائری یزدی، مهدی ۳۲۱
حاج ملاهادی سبزواری ← سبزواری، هادی‌بن محمّد
حافظ، شمس‌الدّین محمّد (وفات۷۹۲ ق) ۱۶، ۱۶۷، ۲۸۵، ۳۹۷، ۴۴۵، ۴۶۸، ۵۱۸
حبیبی، نجفقلی ۳۴ پ
حسینی، ملامحمّدهاشم ۵۶۰
حضرت رضا (ع) ۶۱۰
حلاج، حسین‌بن منصور (-۳۰۹ق) ۱۵، ۵۰۹
حلبی، مجدالدین ۶۴
حوراء مغربی ← مغربی، حوراء

«خ»

خاتم‌الانبیاء ← محمّد (ص)
خراسانی، شرف‌الدین ← شرف‌الدین خراسانی
خرقانی، ابوالحسن علی‌بن جعفر ← ابوالحسن خرقانی
خریمی (شاعر) ۴۸۳
خضر (ع) ۴۸۸
خواری، داود ۳۹۶
الخیریمانی ← یمانی، شیخ‌هادی

«د»

داودی، علیمراد ۳۳ پ، ۵۲۷پ، ۵۲۸ پ
دشتکی، صدرالدین ۶۶
دکارت، رنه ۷۲، ۱۲۱، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۷۱، ۴۱۰
دوانی، محمّدبن اسعد (۸۳۰-۹۰۸ ق) ۶۶، ۳۴۶، ۳۵۰

«ذ»

ذوالنون مصری، ثوبان‌بن ابراهیم (۱۸۰ - ۲۴۵ق) ۱۵، ۱۶، ۶۱۳
ذیمقراطیس ۲۰۲

«ر»

رازی، فخرالدین ← فخررازی
رسول‌الله ← محمّد (ص)
رضی، مجید ۴۷۶

روسر ۱۲۳
رهبر خطیب، خلیل ← خطیب رهبر، خلیل

«ز»

زرتشت ← زردشت، پیامبر ایرانی
زردشت، پیامبر ایرانی ۲۵، ۲۷، ۳۱، ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۷۶، ۶۲۸
زقّاق ۶۱۳

«ژ»

ژیلسون، اتین ۲۲۹، ۶۲۰، ۶۲۱

«س»

ساوی، عمر بن سهلان ۲۱، ۱۹۱، ۶۵۳
ساخنوط، قسیس ۶۲۹
ساعده، قس ۱۹
سبزواری، هادی بن محمد (۱۲۱۲-۱۲۸۹ق) ۴۱، ۸۸، ۱۳۲، ۱۴۰-۱۴۴، ۱۶۷، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۶۵، ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۷۴، ۳۷۵، ۴۹۰، ۵۹۴، ۶۱۷، ۶۳۷، ۶۴۲، ۶۵۷، ۶۶۱
سپنته مینو ۳۱
ستاری، جلال ۳۸۳ پ
سروش، عبدالکریم ۱۶۴
سعدی شیرازی ← سعدی، مصلح بن عبدالله
سعدی، مصلح بن عبدالله (وفات ۶۹۱ ق) ۱۶۹، ۶۱۸
سقراط (۴۶۹-۳۹۹ ق.م) ۶۰، ۶۱، ۷۴، ۳۲۶، ۴۴۱، ۴۵۴، ۴۵۶، ۶۰۸، ۶۲۱
سلیمان (ع) ۴۸۸
سن جانا ۴۷۶
سهروردی، یحیی بن حبش (۵۴۹-۵۸۷ ق)، در اکثر صفحات
سهروردی، شهاب الدین ← سهروردی، یحیی بن حبش
سهل بن هارون ۴۸۳
سهلان ساوی ← ساوی، عمر بن سهلان
سید سند، صدرالدین ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰

«ش»

شبستری، محمود بن عبدالکریم (-۷۲۰ ق) ۲۸۵، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۶۸، ۴۶۹

شبلی نعمانی ، محمّد
(۱۲۷۴-۱۳۳۲ ق) ۱۲
شرف الدین خراسانی ← شرف خراسانی، شرف الدین ۵۰۷ پ
شعوبی ، علان ۴۸۳
شوپنهار ، آرتور ۳۰
شوشتری ، سهل‌بن عبدالله ۱۵ ، ۳۲۵
شووان ، فریتهوف ۳۷۸-۳۸۱
شهرزوری ، شمس‌الدین محمّد ← شهرزوری ، محمدبن محمود
شهرزوری ، محمدبن محمود (قرن ۷) ۳۳۳، ۴۵۵، ۴۸۴، ۴۸۶
شهرستانی، محمّدبن عبدالکریم (۴۷۹-۵۴۸ ق) ۲۰۳، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۷۸
شهریار تبریزی ۴۰۰
شیرازی، قطب‌الدین ← قطب ـ الدین شیرازی
شیخ ابوالحسن خرقانی ← ابوالحسن خرقانی
شیخ اشراق ← سهروردی ، یحیی‌بن حبش
شیخ الرئیس ← ابن سینا ، حسین‌بن عبدالله
الشیخ الاکبر ← ابن‌عربی ، محمدبن علی
شیخ‌محمود شبستری ← شبستری محمودبن عبدالکریم
شیخ مقتول ← سهروردی ، یحیی‌بن حبش
شیطان ۴۷۵

«ص»

صاعدبن احمد ۴۷۷
صدرالدین شیرازی ، محمّدبن ابراهیم (وفات ۱۰۵۰ ق) دربسیاری ازصفحات
صدرا ← صدرالدین شیرازی ، محمّدبن‌ابراهیم، صدرالمتألّهین
صدرترکه ، افضل الدین محمّد (وفات ۸۵۰ ه ق) ۳۹۵پ، ۳۹۶پ
صفا، ذبیح‌الله ۴۸۳ پ

«ط»

طالس ملطی ۳۳۳
طباطبائی، علامه محمدحسین
۱۱۶پ، ۱۴۲، ۱۹۷، ۲۷۶، ۲۷۷،
۶۳۰، ۶۳۷، ۶۳۸
طخارستانی، بشّاربن برد ۴۸۳
طوسی، نصیرالدین ← نصیرالدین
طوسی، محمّدبن محمّد

«ع»

عاد ۴۹۲
عاصم ۴۸۹، ۴۹۱، ۴۹۶
عطار، شیخ فریدالدین ← عطار،
محمّدبن ابراهیم (۷۵-۶۲۷ ق)
۴۱۰، ۶۱۸
علاف، ابوالهذیل ← ابوالهذیل
علاف ← علاف کعبی
علوی، شیخ احمد مصطفی ۳۷۹
علی‌بن ابی‌طالب (ع) ۵۵۲
عنایت، حمید ۱۴ پ، ۵۰۸، ۵۱۲

«غ»

غزالی، احمدبن محمّد
(وفات ۵۲۰ ق) ۱۲، ۱۶، ۳۹۴،
۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۱۰، ۴۱۲، ۵۴۶
غزالی، محمّدبن محمّد (۴۵۰-
۵۵۰ ق) ۱۱، ۱۲، ۵۷۲
غیاث‌الدین منصوردشتکی
(وفات ۹۴۸ ق) ۶۶

«ف»

فارابی، محمّدبن محمّد (۲۶۰-
۳۳۹ ق) ۴۶، ۳۲۹، ۴۴۷، ۵۰۸-
۵۱۱
فارسی، ظاهرالدین ← فارسی،
ظهیر ۲۱، ۶۴
فخرالدین رازی، محمّدبن عمر
(۵۴۴-۶۰۶ ق) ۶۳، ۵۵۹
فخنر، تئودور ۴۰۹
فرشاوشتر ۲۵
فرفوریوس ۳۳۰، ۶۲۰
فروزانفر، بدیع الزمان ←
فروزانفر، محمّدحسین
فروزانفر، محمدحسین (۱۲۷۸-
۱۳۴۹) ۵۷؛ ۴۳۶
فروغی، محمدعلی (۱۲۵۶-۱۳۲۱)
۱۸۸ پ، ۲۷۱، ۳۵۷ پ
فولکیه، پل (۱۸۹۳-) ۱۱۱،
۱۱۱ پ، ۱۲۲پ، ۱۳۰، ۱۴۷-

۱۴۹، ۴۵۷ پ
فیاض، علی‌اکبر ۳۰۶، ۵۹۸؛ ۶۴۳ پ، ۶۷۱
فیثاغورث ← فیثاغورس
فیثاغورس ۲۴، ۳۳، ۱۹۰؛ ۲۱۸؛ ۳۷۶، ۴۵۳، ۴۴۷، ۴۴۸، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۴۵، ۶۲۸
فیض کاشانی، محمّدبن شاه مرتضی، ملامحسن (۱۰۰۶-۱۰۹۱ق) ۴۱۲

«ق»

قاری، ظهیر ← فارسی، ظهیر
قطب‌الدین شیرازی، محمدبن مسعود (وفات ۷۱۰ ق) ۲۳۱-۲۳۳، ۲۷۵، ۳۱۹، ۳۳۳، ۴۱۳، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۴۰، ۵۵۱، ۵۸۴، ۵۸۵، ۶۶۳
قفطی، علی‌بن یوسف (۵۶۹-۶۴۶ ق) ۶۲۹
قوشجی، علی‌بن‌محمّد، فاضل (وفات ۸۷۹ ق) ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۲
قیصری، داودبن محمود (وفات ۷۱۵) ۴۱۲

«ک»

کاپلستون، فردریك ۲۷، ۲۸ پ، ۲۹
کالیپ ۴۵۷
کانت، ایمانوئل (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۸۶، ۱۸۷، ۳۵۷
کاهن، کلود ۶۵
کتّانی، شریف محمّد ۶۱۳
کربن، هانری ۲۹، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۸
کریمخان کرمانی، حاج محمّد ۴۱۲
کنت، آگوست (۱۷۹۸-۱۸۵۷) ۴۵۶-۴۵۸
کندی، یعقوب‌بن اسحاق (وفات ۲۵۲ ق) ۴۶
کنفسیوس، کنفوسیوس (۵۵۱-۴۷۹ ق.م) ۱۴
کنیدسی، ادکسس ۲۹
کومارا سوامی، آناندا ۳۸۲
کیخسرو ۴۴۴، ۴۴۵
کی‌یرکگارد، سورن ابو (۱۸۱۳-۱۸۵۵م.) ۵۰۶

«گ»

گیلو ، ادموند ۱۲۷
گرگیاس ۷۵
گزانتوس ۴۴۱
گزنفون ۴۴۱، ۴۴۲
گشتاسب ۳۴ ، ۴۷۵
گیگر ۴۷۶ پ

«ل»

لائرتیوس ۴۴۱
لائوتسه ۱۴
لاهیجی ، شمس‌الدین محمّد
← لاهیجی، محمدبن یحیی
(وفات ۸۹۲ ق) ۴۱۲
لاهیجی، عبدالرزاق‌بن علی،
ملاعبدالرزاق (قرن ۱۱) ۴۸ ،
۴۹، ۴۱۲، ۵۱۵ ، ۶۵۹، ۶۶۱
لایب نیتس، گوتفرید ویلهلم
(۱۶۴۶-۱۷۱۶ م) ۱۱۴ ، ۱۱۵،
۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰
لطفی ، محمدحسن ۱۴
لوروا، ادوارد ۱۲۶
لوکری ، ابوالعباس ۳۲۹
لوین ۱۴۶
لیچفلدوست ، مارتین ۲۹

«م»

مأجوج ۴۹۲
ماردینی ، فخرالدین ۶۳ ، ۶۴ ،
۴۸۴
مارکس ، کارل (۱۸۱۸-۱۸۸۳م)
۱۲۹، ۳۵۵
مأمون ۴۸۳
مبارك، شمس‌الدین محمد ۵۶۰
مبشری، اسدالله ۲۸۷
مجتبائی، فتح‌الله ۳۱ پ، ۴۳۴پ،
۴۴۰ پ، ۴۴۲
مجتبوی، سیدجلال‌الدین ۲۸پ،
۱۴۶، ۶۲۲
مجدالدین ← غزالی ، احمدبن
محمد
محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ، پیامبر اسلام
(۵۳ ق. ه ، ۱۱ ق) ۲۷۲، ۲۷۳،
۳۹۴، ۴۴۲ ، ۴۷۹، ۴۸۳ ، ۴۸۴ ،
۴۹۹، ۵۲۳، ۵۲۴، ۶۰۵
محی‌الدین عربی ← ابن‌العربی،
محمدبن علی
مسیح علیه‌السلام ۱۴، ۴۷۰

مشائی، محمدرضا ۲۴۵
مغربی، خواجه حوراء ۵۱۳
مقریزی، تقی‌الدین احمدبن علی ۴۷۸
مگی، بریان ۳۵۶
ملاصدرا ← صدرالدین‌شیرازی، محمدبن ابراهیم
ملای رومی ← مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد
(۶۰۴-۶۷۲ ق) ۲۸۵، ۳۵۷، ۴۰۰، ۴۰۳، ۵۳۳، ۶۱۱
منصورحلاج ← حلاج، حسین‌بن منصور
منصور شیرازی، غیاث‌الدین ← غیاث‌الدین منصور دشتکی
منمسونه ۴۵۷
موسی علیه‌السلام ۳۷۴، ۳۹۴، ۴۰۰، ۴۸۸
مهدوی، یحیی ۱۱۱ پ، ۱۲۲پ، ۱۳۰پ، ۱۴۹پ، ۴۵۷ پ
میرمحمد باقر داماد ← میرداماد، میرمحمد باقربن محمد
(وفات ۱۰۴۱ ق) ۳۶ پ، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۹۵، ۲۹۶

«ن»

نصر، سیدحسین ۳۷۹ پ
نصیرالدین‌طوسی، محمدبن‌محمد (۵۹۷-۶۷۲ ق) ۶۶، ۱۴۴، ۳۳۳، ۵۶۲، ۶۶۸، ۶۶۹
نظّام ۲۰۲
نعمانی، شبلی ← شبلی نعمانی، محمد
نوح علیه‌السلام ۴۸۸
نوری، ابوالحسین ۶۱۳
نوری، محمدعلی ۶۶۰
نیکلسون، هارولدجرج ۳۵۷، ۴۰۳
نیوتون، اسحاق ۱۴۶

«و»

ویچز، لوکاس ۱۲۳
ویندیشمن ۴۷۶

«ه»

هراکلیتوس ۱۴، ۴۵۴
هرکولانوم ۲۹
هرمس ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۴۲، ۲۱۸، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۹-۴۵۱، ۶۲۷، ۶۲۹، ۶۳۱

هرمس‌الهرامسه ← هرمس
هرمیپوس ۴۴۱
هرودوت ۲۷، ۴۴۱
هروی، محمد شریف نظام الدین احمد ۴۲۰، ۴۳۱، ۴۷۳، ۴۷۴، ۵۱۹
هاتف اصفهانی، احمد (وفات ۱۱۹۸ ق) ۵۸۲
هارون، سهل ← سهل‌بن هارون
هایدگر، مارتین(قرن۱۹م) ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۸
همدانی، عین القضاة ۱۶
همیلتن ۵۶۰
هگل، گئورك ویلهلم فریدریش (۱۷۰۰-۱۸۳۱م) ۱۳، ۱۴، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۶۳، ۳۵۵، ۵۱۷، ۵۱۸
هومر ۱۴
هیدجی، (آخوند) ۱۳۲، ۳۰۷، ۳۴۶، ۴۳۲، ۴۳۴

«ی»

یأجوج ۴۹۲
یاسپرس، کارل(قرن۱۹م) ۱۴، ۲۸۷
یسار، اسماعیل ← ابن یسار، اسماعیل
یسیدن ۴۵۷
یگر، ورنر ۲۹
یمانی، شیخ هادی‌ابن الخیر ← ابن الخیر یمانی
یوذاسف ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۳۰

(nbookcity.com) شهر کتاب

ISBN-978-964-5616-53-1
9789645616531



شهر کتاب (www.shahrbook.com)

مقاله‌ای که ابن رشد در مغرب با جهان اسلام از فلسفه دفاع می‌کرد و موضع فلاسفهٔ مشائی را تثبیت می‌نمود در مشرق اسلامی، فلسفهٔ دیگری در حال تکوین بود که با فلسفهٔ مرسوم فرسنگ‌ها فاصله داشت. این فلسفه نوعی اندیشه و نحوی از شهود بود که آن را حکمت اشراقی نام نهاده‌اند. مبدع این فلسفه و مبتکر این مکتب در دورهٔ اسلامی جز شهاب‌الدین سهروردی شخص دیگری نیست. در میان فلاسفه و متفکران اسلامی شیخ شهاب‌الدین سهروردی از موقعیتی ویژه برخوردار است. افق دید و منظر شهود سهروردی بسیار وسیع و گسترده است؛ به عقیدهٔ وی انسان پیشینیان را واقعیت و درک آنان از حقیقت بیشتر و روشن‌تر از متأخران بوده است، و در برخی از کلمات قصار یا جمله‌های کوتاهی که از قدما به ارث رسیده معانی بزرگی نهفته است که در صدها کتاب و دفتر متأخران مانند آن را نمی‌توان یافت. تأثیر و نفوذ افکار سهروردی در آثار متفکران بعد از وی به هیچ وجه قابل انکار نیست و نشان اندیشه‌های سهروردی در آثار خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالمتألهین شیرازی چیزی نیست که با سهولت و آسانی بتوان از آن گذشت. نویسندهٔ این کتاب که از استادان برجستهٔ فلسفهٔ اسلامی است درصدد برآمده که مواضع فکری سهروردی را بررسی کند و گوشه‌هایی از اندیشهٔ تابناک این فیلسوف اشراقی را روشن نماید.

حکمت
مؤسسهٔ انتشارات