

دیدگاه‌های مختلف درباره حکمت متعالیه

دکتر فتحعلی اکبری*

چکیده

در قرن دهم (ه. ق)، با پدید آمدن دولت متمرکز ایرانی و رونق فرهنگی و اقتصادی، ابتکاراتی در فلسفه (حکمت متعالیه) و شعر (سبک هندی) و علوم طبیعی و ریاضی (نوآوری‌های میرفندرسکی و شیخ بهایی) رخ نمود. شاید اکثر فلاسفه عصر صفوی مقتدا تلقی شوند، اما صدرالمتألهین محمد شیرازی با تأمل و تدبر در همه عناصر فرهنگی جاندار عصر، توانست آنها را در حکمت متعالیه جذب و در یکدیگر ادغام نماید و حکمت متعالیه خود را در نقطه اوج مکتب فلسفی اصفهان جای دهد. او در عین وفاداری به برهان و تبیین عقلانی، که وجه بارز فلسفه اوست، مضامین کتابهای ابن عربی و پرورش یافتگان بی‌واسطه یا باواسطه او را محققانه شرح داد. و از حیثی به شیوه‌ای مبتکرانه به بهره‌گیری از آیات و روایات پرداخت. از این رو، محققان از دیدگاه‌های مختلف به فلسفه او نگرسته‌اند که ما به سه دیدگاه اشاره می‌کنیم: از دیدگاهی، وجه عرفانی حکمت متعالیه چنان مبالغه‌آمیز، برجسته و عمدۀ شده که کل این فلسفه به مثابه مدخل و شرح کتابهای *فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه* تألیف ابن عربی لحاظ شده است. از

دیدگاهی دیگر، حکمت متعالیه نظام فلسفی یکپارچه‌ای تلقی می‌شود که دارای هویت خاص و دستاوردهای جدید و انسجام کامل فلسفی است، و از دیدگاه سوم، حکمت متعالیه از لحاظ به کارگیری آیات و روایات، به فلسفه کلامی نزدیک شده است. به نظر می‌رسد، بررسی و تحلیل این دیدگاههاست که راه توضیح درخور حکمت متعالیه را به روی ما می‌گشاید و تصویری روشن از آن را به ارمغان می‌آورد. در این مقاله، بر اساس قراین و شواهد، به اثبات دیدگاه دوم و ابطال دیدگاههای اول و سوم مبادرت ورزیده‌ایم.

واژه‌های کلیدی

حکمت متعالیه، وحدت تشکیکی و شخصی وجود، تجلی، نظر برهانی، ذوق عرفانی.

مقدمه

در عصر صفویه، مذهب شیعه اثنی عشری برای نخستین بار به صورت مذهب رسمی یک دولت متمرکز ایرانی درآمد و صفویان برای تبلیغ این مذهب، مبلغان خود را به نام تولائیان و تبرائیان به اکناف ایران گسیل داشتند. خود شاه اسماعیل، وقتی به شیراز وارد شد و اکثر علما دستور او را در امر تبری نپذیرفتند، فرمان قتل آنان را صادر کرد (۷/ج ۷، ص ۱۹۵). به دنبال تمرکز و رونق فرهنگی و اقتصادی، تحولی در فلسفه، هنر و علم روی داد. در فلسفه به برکت ظهور ملاصدرا و حکمت متعالیه او و در شعر با ظهور صائب و سبک هندی او و در علوم طبیعی و ریاضی به همت میرفندرسکی و شیخ بهایی، دگرگونی چشمگیری پدید آمد. هر چند که صفویان، به زودی در لذات و ثروت مستغرق شدند و امنیت نسبی رخت بربست.

صدرالمتألهین محمدبن ابراهیم قوامی شیرازی، معروف به ملاصدرا (متوفای ۱۰۵۰ ه.ق) توانست عناصر جاندار عصر را جذب کند و به نگاهی جامع در عرصه تفکر دست یابد و فلسفه‌ای یکدست فراهم آورد. او از نوادر و اعجوبه‌های روزگار و در ابداع نظریات فلسفی صاحب استعدادهایی ممتاز بود. طبع منبع او باعث شد از تقرب به حاکمان و محتشمان احتراز جوید و در زهد و ورع او همین بس که هفت بار پای پیاده به حج رفت، در تبحر او در علم فقه کافی است بدانیم که شیخ یوسف بحرانی (متوفای ۱۱۸۶ ه.ق) در کتاب *الحدائق الناضرة* در باب نیت وضو، قولی از صدرالمتألهین آورده که شیخ

مرتضی انصاری نیز، در کتاب طهارت، آن را از صاحب حدائق نقل کرده است و هر دو آن را تحسین و قبول کرده‌اند (۳/ ص ۱۷۶-۱۷۴ و ۱۳/ ص ۲۲-۲۳). و در علم حدیث، شرح اصول کافی را نوشت که محقق خوانساری، صاحب روضات الجنات، در ستایش آن می‌گوید: «به نظر من عالی‌ترین و پرفایده‌ترین و باارزش‌ترین شرحی است که دربارهٔ احادیث اهل بیت نوشته شده است (۷/ ج ۴، ص ۱۲۱). پس، او انسان تک‌ساحتی نیست هر چند که ساحت فلسفی او بارز و از زمرهٔ فئهٔ قلیلی است که جامع دانشهای استدلالیان و دانشهای اهل کشف و شهود است. و حتی در مواردی که به عرفان نزدیک می‌شود، سائق او برهان است (۶/ ص ۱۱۷). نظر به اینکه صدرالمتألهین به گذشته تعلق ندارد بلکه پنج قرن گذشتهٔ ما، از لحاظی به او تعلق دارد و او با حکمت متعالیهٔ خویش، هویت فرهنگی خاصی به این دورهٔ پانصدساله بخشیده است، از این رو، بحث دربارهٔ او همانا بحث از هویت فرهنگی این پانصد سال اخیر است. ما نباید از گذشتهٔ خود غافل بمانیم، ضمن آنکه در چنبر گذشته نیز نباید اسیر بمانیم. همچنین شایسته نیست که نسبت به گذشتهٔ خویش احساس غربت کنیم. اگر ما بخواهیم به تفکر دست یازیم و از اندیشیدن در ماهیت دوران جدید دور نمانیم، حتماً باید به گذشتهٔ خود رجوع کنیم. تجدید عهد با گذشته، شرط تفکر اصیل و رسم فیلسوفان بزرگ است. از این رو، داشتن چشم‌اندازی از حکمت متعالیه و تحلیل اجمالی آن، ضروری است. به خصوص، تاریخ تفکر غربی، بدین نکته گواهی می‌دهد که با تفکر فلسفی و در فلسفه است که تکلیف آدمی تعیین می‌گردد.

اصطلاح حکمت متعالیه

اصطلاح «حکمت متعالیه» را خود صدرالمتألهین عنوان کتاب اصلی خویش (الاسفار الاربعه) قرار داده است. او در آخر مقدمهٔ «اسفار» می‌گوید: «وَسَمَّيْتُهُ بِالْحِكْمَةِ الْمُتَعَالِيَةِ فِي الْمَسَائِلِ الرَّبُّوبِيَةِ» (این کتاب (اسفار) را حکمت متعالیه دربارهٔ مسائل ربوبی نامیدم). چنانکه خود او، آن را «آسفار» نامیده است (کتابناالاکبیر المسمی بالاسفار) (۱۲/ ص ۳۰، ۸۴، ۲۵۴). از علامه ابوالحسن رفیعی قزوینی نقل شده است که این کتاب مقام اجمال دارد که به این لحاظ «حکمت متعالیه» نامیده می‌شود و مقام تفصیل دارد که به این نظر «اسفار اربعه» نامیده می‌شود (۵/ ص ۶۸).

پیش از صدرالمتألهین، ابن سینا در اشارات (۱/ ج ۲، ص ۱۲۸) از «راسخان در

حکمت متعالیه» سخن بر زبان آورده است و خواجه نصیر طوسی در شرح واژه «حکمت متعالیه» آن را با حکمت مشائیان مقایسه کرده و گفته است: «حکمت مشائیان بحثی محض است و این مسأله (نفس) و امثال آن فقط در صورتی تام و کامل می‌گردد که بحث و نظر، همراه با کشف و «ذوق» باشد. و حکمتی که مشتمل بر آن مسأله و امثال آن باشد بالنسبه به حکمت مشائیان «متعالی» است (۱۷/ج ۲، ص ۱۳۰). منظور از «ذوق» نه دانایی به مفاهیم بلکه دارایی است. یعنی آدمی یا هر شیء دیگر، اسمی از اسماء الهی را دارا باشد. چنانکه حضرت عیسی دارای اسم شافی و محیی بود و یا مثلاً «غذا» به نظر صدرالدین قونوی، مظهر صفت «بقاء» و از سنده اسم «قیوم» است (۱۸/ص ۱۸۴). قیصری، شارح فصوص، نیز این واژه حکمت متعالیه را به کار گرفته است (۲۱/ص ۱۶). اگر حکمت متعالیه را، بدان‌گونه که خواجه نصیرالدین طوسی شرح داده است «همراهی ذوق با نظر» بدانیم، نام پنج حکیم در اینجا قابل ذکر است.

اول، ابن سینا که در اشارات بدین راه گام نهاده و مقتدای حکمای پس از خود گشته است. او در نمط هشتم، بهجت و سرور عارفان را مبرهن ساخته و در نمط نهم، مقامات عارفان را با بحث و نظر همراه ساخته و در نمط دهم، اسرار آیات را با چراغ برهان روشن ساخته است. هر چند که مسلک ابن سینا اساساً با مسلک عارفان متفاوت است. ابن سینا با آنکه از راه مفهوم وجود پیش آمده است، برهان خود را برهان صدیقین شمرده است و به تبع او شارحان اشارات نیز آن را برهان «صدیقین» خوانده‌اند (۱۷/ج ۲، ص ۲۱۴). اما در روش عارفان که روش صدیقین است، حقیقت وجود، مطمح نظر است، نه مفهوم آن.

دوم، شیخ اشراق سهروردی نام فلسفه خود را حکمت اشراق نامیده و یکی از سه مکتب فلسفه اسلامی را پی افکنده است. او صرف استدلال و تفکر عقلی را برای تحقیق مسائل فلسفی کافی نمی‌داند و سلوک قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه آن را نیز ضروری می‌شمارد. در حکمت اشراق، برهان با تصفیه نفس توأم شد، چنانکه حکمت ایران باستان نیز داخل جریان کلی فلسفه اسلامی گردید. او در آغاز حکمة الاشراق می‌گوید: «این (حکمت اشراق) دستاورد فکر من نیست، بلکه به برکت چیزی دیگر پدید آمد، و من پس از آن در جست و جوی برهان (و تبیین عقلانی آن) برآمدم، به طوری که اگر از دلیل عقلی صرف نظر نمایم، دچار تردید نمی‌شوم (۸/ص ۱۰۰)».

سوم، علامه ابن فناری، در کتاب مصباح الانس بین المعقول و المحسوس که میان

معارف ذوقی و براهین عقلی انس و الفت ایجاد کرده و کشف و شهود عرفا را در دو مسأله توحید و مظهر کامل بودن انسان، به تفصیل مبرهن ساخته است. این کتاب از منابع اسفار است.

چهارم، ابو حامد محمد اصفهانی معروف به ترکه در رساله قواعد التوحید و نوه او صائت‌الدین علی بن ترکه در کتاب تمهید القواعد که شرح قواعد التوحید است به اقامه برهان برای مسائل عرفان مبادرت نمودند. این دو عارف، در مسأله توحید اولاً به پاسخگویی مستدل به شبهات شیخ اشراق سهروردی پرداختند. چه آنکه سهروردی وجود را صرف مفهوم عام شمرده و تحقق آن را نفی کرد. و ثانیاً مبرهن ساختن تحقق عینی وجود را بدان‌سان که موضوع مسائل عرفان است، مطمح نظر قرار دادند. همچنین این سخن مشائیان را که حقیقت همانا طبیعتی است ملزوم مطلق وجود، مردود شمردند و به تبیین عقلانی مسائلی چون «وجوب وجود» بدان نحو که عارفان تلقی کرده‌اند و «تمایز محیط از محاط» به نحو تمیز و تعیین احاطی نه به نحو تعیین تقابلی پرداختند.

پنجم، صدرالمتألهین در اسفار و سایر آثار خویش حکمت متعالیه را بر اساس برهان، عرفان و قرآن بنا می‌نهد و بحث و نظر را با کشف و ذوق توأم می‌سازد و هر دو را الزاماً بر کتاب و سنت عرضه می‌کند. پس حکمت متعالیه، علاوه بر بحث و نظر بر اساس کشف و ذوق استوار است. اما چنانکه اشاره کردیم کشف و ذوق لازم نیست که متعلق به خود آورنده برهان باشد. اکثر کشفیاتی که در حکمت متعالیه مبرهن گشته است از ابن عربی است.

تبیین حکمت متعالیه صدرالمتألهین از سه دیدگاه

در حکمت متعالیه صدرالمتألهین، کلام و عرفان مشاء در هم ممزوج و ادغام شده و منابع عرفانی و کلامی و فلسفی به خدمت گرفته شده است. اما علاوه بر بدیهیات و نظریات عقلی و منابع شهودی، منبعی جدید در آن به کار گرفته شده است که همانا آیات و روایات است. اگر چه صدرالمتألهین خود را ملزم می‌داند که به روش عقلی سلوک نماید (۱۱/ج ۹، ص ۲۸۶)، اما در مقایسه با حکیم مشائی از منبع جدید (منبع دینی) برخوردار گردید. یعنی نه تنها کوشیده تا تجربه عرفانی را تبیین عقلانی نماید و برای کسی که آن تجربه را نکرده است قابل پذیرش سازد، بلکه همچنین تلاش کرده تا دستاوردهای قرآنی و روایی را نیز به بیان برهانی در آورد.

بدین ترتیب، صدرالمتألهین میان وحی و نظر از یک سو، و میان ذوق و نظر از سوی دیگر انس و الفت ایجاد کرده است. از این رو، وجه بارز فلسفه او آن است که کوشیده است - حتی المقدور - دستاوردهای قرآنی و روایی و سخنان مستفاد از کشف و شهود مشایخ اهل عرفان را مبرهن سازد و بنا به تصریح خودش وحی و ذوق را با برهان جمع کند (۱۱/ج ۸، ص ۱۴۳). اما افزون بر این وجه بارز، آیا مباحث رفیع و عرشی اسفار (حکمت متعالیه) همگی از فصوص و فتوحات و دیگر کتب ابن عربی و پرورش‌یافتگان بی‌واسطه یا با واسطه او منقول است؟ و به عبارت دیگر حکمت متعالیه مدخل یا شرحی محققانه بر آن دو کتاب است (دیدگاه اول)؛ یا دارای هویت خاص و حقیقت بسیط و واحد و منسجم است که با سعه کمالی خویش در پایان هر بحث اساسی، نتیجه‌ای جدید به دست آمده است و اساس فلسفه در مقایسه با فلسفه‌های پیشین دگرگون گشته است (دیدگاه دوم)؛ و یا آنکه در حکمت متعالیه به برکت منبع جدیدی که همانا منبع دینی یعنی آیات و روایات است، فلسفه به کلام نزدیک شده است. لذا فلسفه خالص نیست، بلکه فلسفه کلامی است (دیدگاه سوم).

در پاسخ باید بگویم که هر سه دیدگاه درباره حکمت متعالیه مطرح شده است و برای اثبات هر یک دلایل و شواهدی را می‌توان آورد. ترسیم روشن این سه دیدگاه، تحلیلی ژرف و ریشه‌یاب برای حکمت متعالیه خواهد بود.

دیدگاه اول: حکمت متعالیه به مثابه شرحی برای فتوحات و فصوص

بنابر دیدگاه اول، اساس حکمت متعالیه صدرالمتألهین کتاب فتوحات و فصوص از آثار محی‌الدین ابن عربی (متوفای ۶۳۸ ه. ق) و شرح فصوص تألیف قیصری و برخی کتب دیگر عرفانی است. کسانی که از این دیدگاه به حکمت متعالیه می‌نگرند، می‌توانند شواهدی را به شرح زیر برای اثبات نظر خویش بیاورند:

اول: آنکه صدرالمتألهین در مقدمه اسفار از الفاظ و تعبیری چون: تجوال، ترجاع، تطواف و ترداد سود می‌جوید (۱۱/ج ۱، ص ۹)، که همین کلمات را در مقدمه شرح فصوص الحکم (۲۲/ص ۳) می‌بینیم. و مقدمه اسفار به شرح زیر با اصطلاح «اسفار اربعه» ختم شده است: «باید دانست که عرفا و اولیا چهار سفر در پیش دارند (۱۱/ج ۱، ص ۱۳)...» و چنانکه گذشت، او کتاب اصلی خویش را اسفار نامیده است. پیش از او عارفانی چون قیصری در شرح فصوص (۲۲/ص ۴۶، ۷۳، ۱۰۳، ۱۴۰)، بر اساس

فتوحات مکیه تألیف ابن عربی به ذکر همین سفرهای چهارگانه پرداخته‌اند. و ابن عربی در فصّ هودی (۲/ج ۱، ص ۱۰۹) و قیصری در شرح آن، سفر نفس به سوی خداوند را در خود و در باطن نفس می‌دانند به قول مولوی «توز پیش خود به پیش خود شوی». و آن عیناً همان است که صدرالمتألهین می‌گوید: «مسافر الی الله، یعنی نفس در خود سفر می‌کند و به ذات خویش، منازل و مقاماتی را طی می‌کند که در ذات خویش است (۱۱/ج ۹، ص ۲۹۰). و سرانجام نامتناهی بودن انسان و بی‌نهایت بودن منازل ساثران را از ابن عربی نقل می‌کند.

دوم: آنکه صدرالمتألهین هر چند که در مرحله اول اسفار (۱۱/ج ۱، ص ۵۳) اشاره می‌کند که شناخت ضعیف وجود از طریق آثار ماهوی آن امکان‌پذیر است، اما در مبحث معاد جسمانی اسفار (۱۱/ج ۹، ص ۱۸۵) و نیز الشواهد الربوبیه (۱۴/ص ۱۴-۶) صریحاً می‌گوید شناخت وجود فقط از راه شهود عرفانی امکان‌پذیر است و این همان نظر عرفاست که می‌گویند «من لا کشف له لا علم له» یعنی کسی که مکاشفه و شهودی ندارد علم و شناختی ندارد. به عبارت روشن‌تر معرفت وجود از راه فلسفه میسر نیست.

سوم: آنکه عرفان و حکمت متعالیه، هر دو بر اساس اصالت وجود استوار است، پیش از صدرالمتألهین، در کتاب *مضباح الأَنس* تألیف *إِبْن فَتَّارِی* و در کتاب *تمهید القواعد* تألیف ابن‌ترکه و در شرح *فصوص* تألیف قیصری، اصالت وجود به ثبوت رسیده است. صدرالمتألهین نیز اصالت وجود و تحقق عینی آن را عنوان کرده و شبهات شیخ اشراق را در این باب دفع کرده است (۱۱/ج ۱، ص ۳۸۴۹ و ج ۲، ص ۳۳۷) درست همانند ابن‌ترکه که در *تمهید القواعد* به رد شبهه شیخ اشراق پرداخته است. سپس صدرالمتألهین وحدت تشکیکی وجود را پیش می‌کشد و تبیین وجودات را مردود می‌شمارد.

پرسش اصلی درباره حکمت متعالیه در همین‌جا مطرح می‌شود که آیا این حکمت صدرایی به وحدت تشکیکی وجود وفادار مانده است یا نه؟ به نظر می‌رسد که وفادار نمانده و صدرالمتألهین سرانجام، از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود رسیده است که بر اساس آن وجود و موجود، واحد و بدون شریک است و کثرتی که مشهود است و به مراتب وجود نسبت داده می‌شد در حقیقت مربوط به شعاع‌ها و اظلال آن وجود حقیقتی است و تشکیک نیز به مراتب وجود، بلکه به مراتب ظهور و نمود آن وجود واحد باز می‌گردد. صدرالمتألهین تصریح می‌کند که «همه حقایق ممکنات، شؤونات ذات واحد و تطورات حقیقت واحد است» (۱۱/ج ۹، ص ۴۹) و سخنان اولیه خود

را بدین گونه توجیه می‌کند: «باید دانست که اثبات مراتب متکثره وجودات (وحدت تشکیکی وجود) و توافق و سازگاری ما با تعدد و تکثر مراتب وجودات (و به عنوان اصل موضوع و مفروض اولیه) در مقام بحث و تعلیم، با اثبات وحدت وجود و موجود، ذاتاً و حقیقتاً که در آینده - ان‌شاء‌الله - در صدد اثبات آن هستیم و مطمح نظر اولیا و عرفا، از بزرگان اهل کشف است هیچ منافاتی ندارد» (۱۱/ج ۱، ص ۷۱). او تحت عنوان *نقاوة عرشیه* (۱۱/ج ۱، ص ۲۵۸) مطابق مقدمه شرح *فصوص قیصری* (۲۲/ص ۵۷) به شرح وجود واحد شخصی می‌پردازد. و سرانجام در بحث علت و معلول یعنی در فصلهای ۲۵، ۲۶، ۲۷ و بقیه فصول مرحله ششم اسفار، وحدت شخصی وجود صریحاً به ثبوت می‌رسد.

علامه سید احمد کربلائی (متوفای ۱۳۳۲ ه.ق) در مکتوب چهارم خود به علامه محمدحسین کمپانی اصفهانی نوشته است: «مرحوم آخوند ملاصدرا - طاب ثراه - در اول کتاب (اسفار) اگر چه توحید خواص را تعقل نفرموده، ولی در بحث علت و معلول که در ضیق خناق افتاده، اعتراف به مطلب قوم فی الحقیقه نموده که علیت نیست فی الحقیقه مگر تنزل علت به مرتبه نازل، و الآن حَصَّصَ الْحَقُّ را به زبان آورده، اگر چه مطالب کتابش با آن، غالباً، سازش ندارد. و گویا سرّش آن است که برهان او را به اعتراف داشته نه بصیرت شهودی» (۶/ص ۱۱۷-۱۱۶). منظور کربلائی این است که توحید بر اساس تشکیک وجود، تمام و کامل نیست. زیرا موجودات ضعیف و رابط، هر چند که در مقابل واجب هیچ استقلالی ندارند، اما یک نوع وجودی برای ممکن (رابط) در مقابل واجب ثابت می‌شود. نهایت امر استهلاک و اختفای رابط در ذات واجب و منحصر بودن وجود به واجب، به همین اعتبار استهلاک و اختفای ممکن (رابط) خواهد بود، نه فنا و محو شدن ممکن (رابط) به عبارت دیگر: بنا بر تشکیک وجود، هر مرتبه‌ای از مراتب حتی مرتبه ضعیف هم دارای تحقق عینی خواهد بود زیرا تشکیک یعنی ثبوت و تحقق مراتب، در صورتی که توحید خاص همانا فنا و محو شدن مطلق (هو هویت) است.

به هر حال، تحول فکری صدرالمتألهین در مرحله ششم اسفار، به منصه ظهور رسید. او فصل بیست و پنجم را با این عنوان آغاز کرده است: «تمه کلام درباره علت و معلول و اظهار (برده برداری از) برخی رازها و پنهانی‌ها (خبایا) (۱۱/ج ۲، ص ۲۸۶). منظور او از این عنوان، اشاره به مطالب عرفانی است. او در این فصل اشاره می‌کند که علیت به تشان باز می‌گردد. او در همین فصل سخن بعضی از محققان را درباره اینکه «ماهیات

اعیان ثابت) بویی از وجود نبرده‌اند (۱۱/ج ۲، ص ۲۸۹-۲۸۸)، به میان می‌آورد که منظور او سخن ابن عربی، در فص ادریسی و چند جای دیگر فصوص است (۲۲/ص ۱۵۷). سپس می‌گوید: «هر چه ادراک می‌کنی همانا وجود حق است... پس عالم (ما سوی الله) وهمی (متوهم) است و اصلاً وجود حقیقی ندارد. و این است حکایت آنچه عرفای الهی و اولیاء محقق به آن گرویده‌اند» (۱۱/ج ۲، ص ۲۹۴-۱۹۳)، و پس از آن، عین عبارت ابن عربی را نقل کرده است (۱۱/ج ۲، ص ۲۹۶-۲۹۴). و بسیاری از امهات مسائل حکمت متعالیه را از این کلام ابن عربی استنتاج کرده‌اند، مانند اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، و بازگشت تشخص به وجود.

صدرالمتألهین در فصل بیست و ششم مرحله ششم اسفار، بر وحدت شخصی وجود تأکید می‌کند و می‌گوید: «ماسوای واحد، حق نه وجود استقلالی دارد و نه وجود تعلقی، بلکه وجودات ماسوا (ممکنات) فقط همانا تطورات حق به اطوار خویش و تشنانات او به شؤونات ذاتی خویش است... پس آنچه در السنه ارباب ذوق و شهود آمده است و از کلمات اصحاب عرفان به گوش شما رسیده است مبنی بر اینکه عالم (ممکنات) اوصاف جمال او یا نعوت جلال او هستند، منظور همان است که با لفظ تطوّر و نظایر آن بیان کردیم. زیرا عبارت و زبان از ادای حق مرام و منظور ناتوان است» (۱۱/ج ۲، ص ۳۰۸-۳۰۵). آنگاه صدرالمتألهین برای بیان توحید حق و کثرت شؤون و تطورات او از احکام عدد سود جسته است که در فصوص الحکم، مخصوصاً، در فص ادریسی آمده است. سپس، او به بعضی مصطلحات اهل الله (عرفا) اشاره کرده، و از جمله گفته است: «حقیقت وجود هر گاه بشرط لا اخذ شود... عرفا آن را مرتبه احدیت نامیده‌اند» (۱۱/ج ۲، ص ۳۱۰ و دنباله). در اینجا، سخنان صدرالمتألهین از شرح قیصری بر فصوص الحکم (قیصری، ج ۱۰)، نقل گردیده است. چنانکه سایر اعتبارات حقیقت وجود و بحث اسم و صفت، بیشتر، از همان مقدمات قیصری برگرفته شده است.

پس نظر نهایی صدرالمتألهین وحدت شخصی هستی است که آن را در فصول ۲۵، ۲۶، ۲۷ و سایر فصول مرحله ششم اسفار بیان کرده و سرانجام بدین نکته تأکید کرده است که «مبادا با بینش کوتاه و قاصر خود، چنین گمان ببری که مقاصد و اصطلاحات و کلمات پر رمز و راز بزرگان اهل عرفان خالی از برهان است، هرگز چنین نیست... مرتبه مکاشفه آنان در إفاده یقین، فوق مرتبه براهین است... و اینکه بعضی گفته‌اند: اگر عرفان را با برهان تکذیب کنی آنان تو را با مشاهده تکذیب می‌کنند، بدین

معنی است که اگر با چیزی که نام برهان بر آن نهادی (و در واقع برهان نیست) آنان را تکذیب کنی... وگرنه برهان حقیقی مخالف با شهود کشفی نیست...» (۱۱/ج ۲، ص ۳۱۵). چهارم: آنکه سخن صدرالدین قونوی دربارهٔ قاعدهٔ «الواحد لایصدر منه الا الواحد» باعث شده است که سخن صدرالمتألهین دربارهٔ این قاعده پر بار و دقیق گردد. چه آنکه مشائیان عقل اول را به عنوان صادر اول مطرح می‌کنند، اما در حکمت متعالیه، فیض منبسط به عنوان صادر اول مطرح شده است که عقل اول از شؤون آن فیض منبسط است (۱۱/ج ۲، ص ۳۲۹ و دنباله). و طراح این واحد عام (فیض منبسط) صدرالدین قونوی در رسالهٔ النصوص (ص ۷۴) و مفتاح الغیب (۱۹/ ص ۱۹۱) است.

پنجم: ابن عربی در فصوص الحکم (۲۲/ ص ۴۵۶)، حرکت حبی را مطرح می‌کند که گسترده‌تر از حرکت در عالم طبیعت است و صدرالمتألهین نیز در رسالهٔ حدوث و به‌طور تلویحی در اسفار (۱۱/ج ۵، ص ۲۰۰)، حرکت را حتی در ورای طبیعت نیز مطرح می‌کند. و ابن عربی در فص شعیبی (۲۲/ ص ۲۸۵)، و سایر جاها «تجدد امثال» را که «حرکت جوهری» از آن متولد شده و شعبه‌ای از آن است، مورد تأکید قرار داده است خود صدرالمتألهین سخنان ابن عربی را در این باره از فتوحات، نقل کرده است (۱۱/ج ۸، ص ۲۴۶ و دنباله).

ششم: ابن عربی در آخر باب ۱۲ فتوحات مکیه، با استناد به آیهٔ «وان من شی الا یسیح بحمده» زندگی و شعور و عشق را در سراسر جهان ساری و جاری می‌داند. و سپس می‌گوید: «ونحن زدنا مع الایمان بالاخبار، الکشف» (ما با ایمان به اخبار، کشف را افزودیم) (۹/ ص ۷). صدرالمتألهین نیز دربارهٔ سریان و جریان زندگی و شعور و عشق در سراسر جهان به همان آیه استناد می‌کند و سپس می‌گوید: «وَنَحْنُ بِحَمْدِ اللَّهِ عَرَفْنَا ذَلِكَ بِالْبُرْهَانِ وَ الْإِيمَانِ جَمِيعاً وَ هَذَا أَمْرٌ اخْتَصَّ بِنَا بِفَضْلِ اللَّهِ وَ تَوْفِيقِهِ» (۱۱/ج ۷، ص ۱۵۳). (ما - بحمدالله - این مطلب را هم با برهان و هم با ایمان شناختیم و این به فضل و توفیق خداوند امری است مختص ما).

هفتم: ابن عربی، در آخر فص یونسی می‌گوید: «وقتی که حق - تعالی - انسان را به سوی خود می‌برد (به هنگام مرگ) برای انسان غیر از این مرکب (غیر از این تن خاکی) مرکبی دیگر می‌سازد از جنس داز بقا...» (۲۲/ ص ۳۸۵ و ۴۱۲).

صدرالمتألهین نیز دربارهٔ همین مطلب یعنی ساختن مرکبی دیگر برای نفس که ناظر به کلام مذکور ابن عربی است، می‌گوید: «... مرکب نفس عوض می‌شود و مرکبی

رام، برزخی، مطیع راکب ساخته می‌شود... و این دگرگونی مرکبها نفس را آماده خروج و هجرت از این دار و نشأة کنونی به سوی خداوند می‌سازد...» (۱۱/ج ۷، ص ۹۳).

همچنین در جاهای دیگر اسفار عبارت ابن عربی درباره این موضوع، از جمله در فصل سوم باب هشتم نقل شده است (۱۱/ج ۹، ص ۴۵).

هشتم: صدرالمتألهین کلام ابن عربی را، از باب ۳۶۱ فتوحات، درباره مقام جمعی و خلافت الهی انسان، به تفصیل نقل کرده است (۱۱/ج ۸، ص ۳۰۳). چنانکه فصلهای قابل توجهی از اسفار به ذکر سخنان ابن عربی اختصاص یافته است.

نهم: در اسفار آمده است: «هلاک باد فلسفه‌ای که قوانین آن با کتاب و سنت مطابق نباشد» (۱۱/ج ۸، ص ۳۰۳). و ابن عربی به همین مضمون صریحاً می‌گوید: «هر کس لحظه‌ای میزان شریعت را در دست نداشته باشد هلاک می‌شود» (۹/ص ۷).

دهم: ابن عربی گوید: «هر انسان در قوه خیال خویش، با وهم چیزی را می‌آفریند که جز در قوه خیال وجود ندارد و این امری عام برای هر انسان است و عارف با همت چیزی را می‌آفریند که خارج از محل همت وجود ندارد و همواره آن همت حافظ آن است...» (۲/ج ۱، ص ۸۸). و صدرالمتألهین در آثار خود، از جمله در مبدأ و معاد و مخصوصاً در اسفار همین سخن ابن عربی را آورده و آن را تأییدکننده تحقیق خود درباره وجود ذهنی شمرده است (۱۵/ص ۳۱۹). و در واقع، سخنان صدرالمتألهین درباره نفس ناطقه و اثبات وجود ذهنی و حل مشکلات آن، مأخوذ از سخنان ابن عربی است.

یازدهم: صدرالمتألهین پس از تحقیقی درباره وجود و ماهیات (اعیان ثابته)، سخن ابن عربی را از فصوص الحکم (۲۲/ص ۱۵۷) نقل کرده و گفته است: «معنای سخن ابن عربی همان است که ما تقریر کردیم» (۱۱/ج ۲، ص ۲۸۹). و اندکی پس از آن، توضیح می‌دهد که «عالم» وجود حقیقی ندارد. و سرانجام می‌گوید: «این سخنان حکایت مسلک عرفای الهی و اولیای محقق است» (۱۱/ج ۲، ص ۲۹۴). و در تقریب همان مطلب تحت عنوان «نقل کلام لتقریب مرام» سخن بعض اهل‌الکشف یعنی ابن عربی را تأییدکننده سخنان خویش می‌شمارد.

دوازدهم: صدرالمتألهین تقسیم عطیات را به ذاتی و اسمائی با عین عبارت ابن عربی از فص‌شینی نقل می‌کند و آن را تحقیقی رسا در مسأله علیت می‌شمارد (۱۱/ج ۲، ص ۳۶۴).

سیزدهم: صدرالمتألهین علم حق به اشیاء را علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌داند و عین این تعبیر را از ابن عربی، باب ۳۷۷ فتوحات مکیه، نقل می‌کند و سپس می‌گوید: «غرض از نقل کلام ابن عربی آن است که این عارف با نور مکاشفه دریافته است که ترکیب در معانی و محمولات عقلی با احدیت وجود منافات ندارد». و این نکته را امری عظیم شمرده است (۱۱/ج ۲، ص ۲۸۹-۲۸۸).

چهاردهم: حدیث شریف تردد و اراده قدیمه، در آخر فصل ۱۲ موقف چهارم اسفار، به گونه‌ای شرح داده شده است که ناظر به کلام ابن عربی، در باب ۳۱۶ فتوحات مکیه است.

پانزدهم: تحقیقی درباره آیه شریفه «ماکان لبشران یکلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب» در فصل ۲ موقف ۱۷ اسفار آمده است که مطابق با باب ۳۸۴ فتوحات مکیه و نص داودی شرح فصوص الحکم است.

شانزدهم: صدرالمتألهین در تحقیق «نسخ کتب و محو و اثبات آنها» فقط به ذکر سخن ابن عربی از باب ۳۱۶ فتوحات مکیه اکتفا کرده است (۱۱/ج ۷، ص ۴۷ و دنباله).

هفدهم: در اسفار درباره آیه شریفه «الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» آمده است: کلم طیب یعنی روح مؤمن و عمل صالح یعنی معارف عقلی که به روح تعالی می‌بخشد (۱۱/ج ۲، ص ۸۱). این سخن ناظر به کلام صدرالدین قونوی در نفحات (۲۰/نحه ۴) است. چنانکه بحث صدرالمتألهین درباره غذا (۱۱/ج ۷، ص ۹۳) ناظر به سخن صدرالدین قونوی در اعجاز البیان (۱۸/ص ۱۸۴) است که غذا را مظهر صفت بقا و از سنده اسم قیوم دانسته است.

هجدهم: ابن عربی در باب ۳۶۱ فتوحات مکیه می‌گوید: «منظور از بلندمرتبانان (عالین) گاهی فرشتگان (ملائکه) مهیم در جلال الهی است که امر به سجود شامل حال آنان نمی‌شود و آنان ارواح هستند، نه ملائکه. زیرا ملائکه رسولانی از بین همین ارواح‌اند. مانند جبرئیل و امثال او چه آنکه در زبان عربی (واژه) ألو که همانا رسالت است». و صدرالمتألهین بدین سخن ابن عربی نظر دارد آنجا که از بلندمرتبانان سخن به میان آورده و گفته است: «اگر توفیق شامل حال انسان شد و راه حق و صراط توحید را پیمود و عقل او با علم کامل گردید و با تجرد از اجسام طاهر شد، آنگاه فرشته (ملک) بالفعل از فرشتگان خداوند می‌گردد که آنها در صف بلندمرتبانان (عالین) مقرب هستند...» (۱۱/ج ۸، ص ۱۳۶).

نوزدهم: صائِن الدین ابن‌ترکه در تمهید القواعد دربارهٔ توقیفی بودن اسماء و بینونت وصفی (نه عزلی) عالی و دانی اشاره می‌کند که «مرتبه» در عرفان همان توقیفیت اسماء است که هر مرتبه در مقام خود توقیف است و تجافی از آن مقام میسر نیست. و اسم همان مرتبهٔ عینی وجود است و آن مرتبهٔ مقوم ذات آن است (۱۰/ص ۷۸، ۱۲۱، ۱۲۹). صدرالمتألهین نیز دربارهٔ توقیفیت مراتب وجودات متعینه می‌گوید: «... مبدأ بودن اول تعالی و اول بودن او عین ذات اوست و ثانوی بودن عقل اول نیز عین ذاتش است که تبدل‌پذیر نیست و همچنین است مرحلهٔ نفوس که بعد از عقول قرار دارند...» (۱۱/ج ۸، ص ۲۵۲). و نیز می‌گوید: «بودن هر وجود در مرتبه‌ای از مراتب، از مقومات آن است» (۱۱/ج ۳، ص ۲۵۲). پس توقیفی بودن مراتب وجودات متعین در حکمت متعالیه، ناظر به توقیفی بودن اسماء حق، در عرفان است.

بیستم: ابن عربی در فص یوسفی، پس از بیان اینکه عالم، خیال است و مردم در خواب‌اند، می‌گوید: «بین که علم ورثهٔ محمد (ص) چه قدر شریف است و من دربارهٔ این حضرت (خیال) به زبان یوسف محمدی به بسط سخن می‌پردازم که از آن مطلع خواهی شد. إن شاء الله. پس گویم: باید دانست که آن چیزی که غیر از حق مسمای عالم است بالنسبه به حق به مثابهٔ سایهٔ شخص است و آن همانا سایهٔ الله است و آن همانا عین نسبت وجود به عالم است...» (۲۲/ص ۲۳۰ و دنباله). یعنی عالم نسبت به حق، چونان سایه نسبت به شاخص است و این سایهٔ فراگیر عالم همانا کون یا وجود کونی عالم است که نسبتی اشراقی است.

صدرالمتألهین عین این عبارت ابن‌عربی و دنبالهٔ آن را در اسفار نقل کرده است و پیش از نقل آن می‌گوید: «برهان این اصل (تجلیات حق بودن همهٔ عالم) از زمرهٔ آن حکمتی است که پروردگارم به حسب عنایت ازلی به من ارزانی داشته و آن را سهم من از علم - به برکت فضل و بخشش خویش - قرار داده است. پس کوشیدم با آن به اكمال فلسفه و حکمت پردازم... همان‌گونه که خداوند به فضل و رحمت خویش مرا از هلاک سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی (اعیان جوازی) آگاه ساخت، همچنین با برهان نیر عرش، به صراط مستقیم، یعنی منحصر بودن موجود و وجود به حقیقت واحد شخصی، هدایت نمود...». آنگاه صدرالمتألهین به نقل سخن ابن عربی می‌پردازد. (۱۱/ج ۲، ص ۲۹۲).

پس همان‌گونه که ابن عربی علم خود را - نسبت به هلاکت ماهیت امکانی و منحصربودن موجود و وجود به حقیقت واحد شخصی - علم بسیار شریف ورثه محمد (ص) می‌شمارد، صدرالمتألهین نیز برهان این مطلب را سهم خویش از علم محسوب می‌کند و آن را مکمل فلسفه و متمم حکمت به حساب می‌آورد.

این شواهد و ادله بیستگانه، از باب نمونه آورده شد، وگر نه در مسائل و موارد مهم و حساس فلسفی، حتی الفاظ و تعابیر صدرالمتألهین همانا عین الفاظ و تعابیر عرفاست که گاهی از منبع و مأخذ نام می‌برد و نام‌گوبنده سخن را ذکر می‌کند و گاهی چنین کاری را نمی‌کند. او می‌گوید: با محض برهان به معرفت حقایق نمی‌رسیم (ج ۱۱/ ۷، ص ۳۲۶ و ج ۲، ص ۳۹۱). و تصریح می‌کند که «نحن بصدد بیان العلوم اللدنیة و اثباتها بالبرهان...» (۲۲/ ص ۴۱).

نکته مهمی که در اینجا باید ذکر شود این است که پس از حکمت متعالیه، عرفان به‌طور گسترده وارد فرهنگ شیعه شد و جنبه اشراقی و عرفانی در رگهای فرهنگ شیعی بیشتر جریان یافت. چنانکه حکیمان و فقیهان عارف در عصر حاضر پر شمار هستند.

دیدگاه دوم و قرائن و شواهد آن

دیدگاه دوم این است که حکمت متعالیه صدرالمتألهین دارای هویت خاص خویش است. یعنی مجموعه علوم عقلی و شهودی به صورت مرکب و التقاطی نیست، بلکه حقیقتی دارای وحدت و انسجام و اطلاق و سعه کمالی است که همه کمالات عرفان و فلسفه و کلام را دارد و صدرالمتألهین حکیمی است که به نحو احسن دارای همه کمال‌های عارفان و حکیمان و متکلمان و محدثان است.

برای اثبات دیدگاه دوم، می‌توانیم به شواهد و ادله‌ای به شرح زیر استناد کنیم:

۱- میرهن ساختن کشفیات عرفا خود نشانه هویت خاص حکمت متعالیه است زیرا اقامه برهان برای یک سخن تکرار آن سخن نیست و تا شیوه‌ای خاص و اصولی خاص در میان نباشد، اقامه برهان میسر نمی‌شود. و چون همه صاحب‌نظرانی که دیدگاههایی مختلف درباره حکمت متعالیه دارند همگی معترف اند که صدرالمتألهین کلمات مستفاد از کشف و شهود عرفا را میرهن ساخته است. از این رو، حکمت متعالیه دارای هویت خاص و اصول و شیوه خاص خویش است.

۲- تجرد برزخی خیال و قوه مفکره هر چند که مستفاد از سخنان ابن عربی است، اما اثبات دقیق آن و به کارگیری وسیع آن در اکثر مسائل وجود ذهنی و اتحاد عاقل و معقول و علم النفس فقط از صدرالمآلهین است. حتی برخی از عرفا آن را امری مادی تلقی کرده‌اند (۲۲/ص ۲۸۲). پس نتایج جدید دال بر هویت خاص حکمت متعالیه است.

۳- صدرالمآلهین هر مطلب کشفی و عرفانی را مطرح نمی‌کند، بلکه در آثار حکمی خویش فقط به ذکر مطالبی که دارای برهان قطعی باشند بسنده می‌کند. چنانکه در فصل ۱۰ باب ۱۱ اسفار پس از نقل سخن ابن عربی می‌گوید: «صوفیه عادت دارند که در حکمها و داوریهای خود به صرف ذوق و وجدان اکتفا کنند، اما ما به چیزی که برهان قطعی ندارد چندان اعتماد نمی‌کنیم و چنین چیزی را در کتابهای حکمی خود نمی‌آوریم» (۱۱/ج ۹، ص ۲۳۴).

۴- نباید حکمت متعالیه را مدخل و شرح دو کتاب فتوحات مکیه و فصوص الحکم بشماریم زیرا صدرالمآلهین، افزون بر بحث و نظر به شیوه‌ای خاص، در چندین جای اسفار از جذبه‌های خاص خود سخن گفته است. او هر جا تعبیری چون مشرقی، عرشی، تنور قلب، طهارت سر، التجاء به ملکوت و نظایر آنها را ذکر کرده از جذبه‌های خود خیر داده است. از باب نمونه در مسأله امکان اشرف، اشکالی را مطرح کرده و گفته است: «... این اشکال را به بسیاری از فضیلات عصر عرضه داشتیم و احدی قادر به حل آن نشد تا آنکه خداوند قلب مرا منور ساخت...» (۱۱/ج ۷، ص ۲۵۵). و در مبحث تکون عقلی نفوس قبل از وجود بدنها به گونه تکون جمعی نوری می‌گوید: «... تحقیق این مسأله نیازمند به استیناف بحث به شیوه‌ای دیگر است که ذوق هر کسی گنجایش ادراک این مطلب را ندارد...» (۱۱/ج ۸، ص ۳۳۷).

او در باب اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: «... مسأله اینکه نفس قادر به تعقل صورتهای اشیاء معقول است، از غامضترین مسائل حکمی است و تا امروز برای احدی از علمای اسلام روشن و منقح نشده است. در ساعت نوشتن این فصل، خداوند از خزاین علم خود علم جدید بر ما اضافه نمود، چه شکوهمند درهایی از رحمتش بر دل ما گشود و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء والله ذوالفضل العظیم...» (۱۱/ج ۳، ص ۳۱۲-۳۱۳). او در بیان طریقه حکمای قدیم از لحاظ عقل بسیط بودن حق - تعالی - تحقیقی ارائه می‌دهد و سرانجام می‌گوید: «... این نهایت تحقیق این مقام است و شاید تاکنون جز در این کتاب در هیچ کتابی نیامده است، پس ای کسی که در آن تأمل می‌کنی قدر آن را بدان.

در نفیس یکتا را در رشته درّهای همانندش که در این کتاب منشور است به رشته نظم در آور» (۱۱/ج ۶، ص ۲۸۰).

پس، صدرالمتألهین با همه نقل قول‌های عرفانی، از فریده‌ها و گوهرهای نفیس و بی نظیر که در اسفار پاشیده شده سخن به میان آورده و بر اصالت و هویت خاص حکمت متعالیه تصریح نموده است.

۵- صدرالمتألهین بر آن است که حکمتی جامع ارائه دهد که هم اهل شهود را بهره‌مند سازد و هم اهل بحث را به یقین برهانی برساند. و حکمت متعالیه، از دیدگاه خود او، نه تنها برای خود حکیم کافی است که برای دیگران نیز، اعم از اهل شهود و اهل نظر، بسنده است. او در مواردی از جمله در شرح اصول کافی درباره «مسأله» اثبات مسبق به عدم بودن همه عالم با اثبات وحدانیت مبدأ تعالی و نفی تعطیل فیض او، بدون تجدد و حدوث صفتی یا اراده‌ای یا مصلحتی، می‌گوید: «در طول ۶۵ سال عمرم در روی زمین کسی را ندیده‌ام که از این مسأله سر در بیاورد و در کتابی از کتب سابقان و لاحقان چیزی نیافتم که در این مسأله راه حلی ارائه دهد. خداوند به فضل و رحمتش از نزد خود به من افاضه نمود و باب کشف خویش را بر قلب من گشود و این مسأله عظیم و درّ نفیس یکتا را در بعضی کتابها و رساله‌هایم آوردم و بر آن برهان اقامه کردم و پرده ابهام را از چهره آن کنار زدم» (۱۳/ص ۲۴۳). صدرا، سخن از گام نهادن در قلمروی به میان می‌آورد که پیش از او کسی در آن گام نهاده است و از کشف خودش سخن می‌گوید نه از کشف و شهود سایر عارفان و خبر از حکمتی جامع و منسجم می‌دهد که همه عناصر جاندار فرهنگ آن زمانه در آن ادغام و یکپارچه و نظام واحد گشته و هویتی جدید پیدا کرده است.

دیدگاه سوم: حکمت متعالیه به فلسفه کلامی نزدیک شده است

دیدگاه سوم آن است که حکمت متعالیه صدرالمتألهین رویکردی جدید درباره فلسفه به وجود آورد. زیرا پیش از آن، نه حکیم مشائی از آیات و روایات سود می‌جست و نه حکیم اشراقی، فقط علم کلام نقلی بود که از آیات و روایات در مسائل اعتقادی بهره‌مند بود. و حتی فرق کلام و فلسفه همواره بدین‌گونه تلقی می‌شد که در کلام، اصول و منابع نقلی نیز مطرح است و میزان دخالت عقل در کلام نسبت به فلسفه کمتر است و متکلم در آن محدوده‌ای که فیلسوف مضیق و محدود شده است اسیر نیست و با دست بازتر و منابع بیشتر می‌تواند به سراغ مسائل برود. و فیلسوف از آن لحاظ که فیلسوف است در

سلوک عقلی و استدلال، نتیجه را از پیش تعیین نکرده است. اما نتیجه برای متکلم از آغاز مشخص است و او برای این نتیجه معین براهین عقلی یا ادله نقلی فراهم می‌کند. ولیکن با مطرح شدن حکمت متعالیه در اسفار و شرح اصول کافی و تفسیر و سایر آثار صدرا، فرق میان فلسفه و کلام یعنی مضیق و محدود بودن فلسفه، تا حدودی دستخوش دگرگونی شد و تلقی جدید از فلسفه پدید آمد. زیرا در حکمت متعالیه از منبع دینی نیز استفاده شد. و با به‌کارگیری آیات و روایات در آن، فلسفه دارای منبعی جدید شد از این‌رو فلسفه به کلام نزدیک گردید هر چند در هر فلسفه‌ای از جمله حکمت متعالیه، داور نهایی تبیین عقلانی و برهان است یعنی اطلاعات و دعاوی از هر منبعی اخذ شود، سرانجام باید از قیف باریک برهان عبور کند و گر نه سرشت فلسفی پیدا نخواهد کرد. اما آیا فیلسوف با استفاده از سه منبع مذکور (عقل، شهود و دین) ناچار نمی‌شود که فقط در مسیر نتیجه‌ای معین و سازگار با مضامین این سه منبع، حرکت نماید؟ و آیا فیلسوفی که با این سه منبع به سراغ فلسفه می‌رود، می‌تواند از میان این سه منبع، فقط از حرکت عقلی نتیجه بگیرد؟ به هر حال، استفادهٔ صدرالمتألهین از این منبع جدید باعث شده است که حکمت متعالیه او به یک «فلسفهٔ کلامی» نزدیک شود. و شواهد زیر نیز مؤید این دیدگاه است:

- ۱- صدرا در مقدمهٔ کتاب «عرشیه» می‌گوید: «... بلکه این قوایس، از مشکات نبوت و ولایت اقتباس شده و از سرچشمه‌های کتاب و سنت استخراج گشته است، و از آموزه‌ها و تعالیم باحثان و از راه مصاحبت با معلمان فرا گرفته نشده است».
- ۲- در آخر مقدمهٔ اسفار آمده است: «... سرانجام با نور ایمان و تأیید خدای منان برایم روشن شد که قیاس متفلسفه و مجادلان اهل کلام عقیم و راه آنان نادرست است. پس زمام امر خود را به خداوند و رسول نذیر و منذر او سپردیم. و به هر چه از او به ما ابلاغ شده است ایمان آوردیم و آن را تصدیق نمودیم و نخواستیم وجهی عقلی و مسلکی بحثی برای آن تخیل کنیم. بلکه به هدایت او اقتدا کردیم و به نهی او سر سپردیم، از باب امثال امر الهی که فرمود: آنچه پیامبر آورد اخذ کنید و از هر چه نهی کرد نهی او را بپذیرید».
- ۳- صدرالمتألهین شریعت حقه را بالاتر از آن می‌داند که احکام آن با معارف یقینی ناسازگار باشد و بر فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشد نفرین می‌کند. «حاشی الشریعة الحقة الالهیة البیضاء ان تکون احکامها مصادمة للمعارف الیقینیة الضروریة و تباً لفلسفة تکون قوانینها غیر مطابقة للکتاب والسنة» (۱۱/ج ۸، ص ۳۰۳).

۴- او در باب معاد می‌گوید: «در هر چیزی که ظاهرش از محال بودن و ممتنع بودن مبراً باشد، تنزیل الهی و اخبار نبوی که صادر از قایلی است منزّه از شایبه غلط و کذب، به جای براهین هندسی در مسائل ریاضی و دعاوی حسابی، می‌نشیند (۱۱/ج ۹، ص ۱۶۷). و نیز می‌گوید: «... عقل سلیم ناگزیر جزم پیدا می‌کند که آن گروه (انبیاء) از روی هوا سخن نگفته‌اند و فقط از یقین حق و اعتقاد صدق خبر داده‌اند...» (۱۱/ج ۷، ص ۳۲۶). بنابراین، قرآن در صورتی که از جهت دلالت، صریح باشد و حدیث در صورتی که از لحاظ سند قطعی باشد، حد واسط برهان عقلی قرار می‌گیرد.

نقد دیدگاه اول

درباره دیدگاه اول که در آن حکمت متعالیه به مثابه شرح محققانه و مدخل برای عرفان تلقی شده است، باید بگوییم: شیوه عرفا با شیوه حکمت متعالیه از چند لحاظ متفاوت است. اولاً، صدرالمتألهین برهان را همپا و همتای شهود عرفانی مدنظر قرار می‌دهد، یعنی برهان را نه برای تنبیه و تأییس مستعدان، بلکه آن را امری ضروری می‌شمارد و در مسائل اصلی و اصول کلی حکمت متعالیه نه به عرفان محض اکتفا می‌کند و نه به صرف دلیل نقلی بسنده می‌نماید. بلکه می‌گوید: به چیزی که برهان قطعی ندارد اعتماد نمی‌کنم و آن را در کتابهای حکمی خود نمی‌آورم (۱۱/ج ۹، ص ۱۵۳، ۲۳۴). اما عرفا می‌گویند برهان مؤیدی بیش نیست. یعنی آن برهان را محض آماده ساختن ذهن مخاطب و فقط برای تنبیه و تأییس می‌آورند و اصالتی برای آن قایل نیستند. قیصری می‌گوید: «آنچه در آثار عرفا شبیه دلیل و برهان است فقط برای تنبیه مستعدان است (۲۲/ص ۴) و نیز می‌گوید: «اثبات آن معانی با دلایل عقلی برای تنبیه و تأییس محجوبان است (۲۲/ص ۵۸ و ۱۱/ج ۹، ص ۲۳۴). ثانیاً نوع توجه صدرالمتألهین به قرآن و حدیث نیز با نوع توجه عرفا به کتاب و سنت متفاوت است. بدین معنی که عرفا به ذوق و وجدان تکیه می‌کنند و آیات و روایات را مستند اصلی حکم خویش قرار نمی‌دهند و فقط برای تأییس محجوبان به ذکر آنها می‌پردازند، اما صدرالمتألهین منبع و حیاتی را یکی از منابع اصلی خویش قرار می‌دهد و صریحاً می‌گوید: «هر موردی که ظاهرش از محال بودن و ممتنع بودن مبراً گردد، در آنجا تنزیل الهی و اخبار نبوی - که از قایلی منزّه از شایبه غلط و کذب صادر شده باشد - به جای براهین هندسی در مسائل ریاضی و دعاوی حسابی می‌نشیند» (۱۱/ج ۹، ص ۱۶۷).

یعنی صدرا مضامین کتاب و سنت را حد وسط برهان عقلی و علت ثبوت محمول را نتیجه استدلال برای موضوع آن می‌داند، عیناً مانند بدیهیات عقلی محض که حد وسط برهان عقلی قرار می‌گیرد. ولیکن عرفا آیات و روایات را برای تأییس محجوبان در نظر می‌گیرند نه برای استناد به آنها. قیصری می‌گوید: «ابن عربی به آنچه در نص الهی وارد شده است تمسک می‌جوید و این به منظور تأییس این محجوبان است. چون محجوبان از مؤمنان هرگاه چیزی از معانی و حقایق عرفانی را در قرآن و حدیث ببینند بی‌درنگ می‌پذیرند. و چنین نیست که قرآن و حدیث مستند قضاوت‌های ابن عربی باشد. زیرا او مکاشف این معانی و واجد آنهاست به نحو بایسته و شایسته (کماهی)» (۲۲/ص ۲۵۲).

ثالثاً به برکت حکمت متعالیه بود که عرفان در میان شیعیان مورد توجه بیشتر قرار گرفت. همین امر دال بر آن است که ابعاد مختلف حکمت متعالیه در عرفان خلاصه نمی‌شود بلکه از هویتی خاص برخوردار است که عرفان نیز در آن ادغام گردید. وگرنه عرفان پیش از آن نیز بود، ولی در بین عالمان شیعی نفوذ فراوانی نداشت. بنابراین حکمت متعالیه را صرفاً شرح عرفان شمردن - چنانکه در دیدگاه اول دیده می‌شود - چندان موجه به نظر نمی‌رسد.

رابعاً، صدرالمতألہین در حکمت متعالیه به نتایجی جدید رسید که از آنها به عنوان دُرّهای یکتا نام می‌برد و قبلاً از باب مثال اشاره شد که تجرد برزخی خیال و قوهٔ مفکره فقط در حکمت متعالیه به ثبوت رسیده است. و این در حالی است که برخی از عرفا، از جمله قیصری در شرح فصوص، آن را مادی تلقی کرده‌اند.

نقد دیدگاه سوم

بنابر دیدگاه سوم، حکمت متعالیه به فلسفهٔ کلامی نزدیک تلقی شده است چه آنکه جز در حکمت متعالیه در هیچ فلسفه‌ای منبع دینی به مثابهٔ یکی از منابع مطمح نظر قرار نگرفته است. پس به کارگیری آیات و روایات، حکمت متعالیه را به کلام نزدیک ساخته است.

بی‌شک، حکمت متعالیه صدرالمتألہین، به سبب استناد به آیات و روایات از هر فلسفهٔ دیگر به کلام نزدیک‌تر گشته، با این حال، به کلام مبدل نگشته است. شیوهٔ صدرالمتألہین آن است که به چیزی که برهان قطعی ندارد اعتماد نمی‌کند و آن را در

کتابهای حکمی نمی‌آورد (۱۱/ج ۰۹، ص ۲۳۴ و ج ۰۷، ص ۱۵۳، ۳۲۶). در صورتی که در کلام، علاوه بر برهان، به جدل نیز استناد می‌شود. تنها تحت تأثیر خواجه نصیرالدین طوسی بود که کلام به فلسفه نزدیک گردید، با این حال در روش کلامی همواره از شیوه استدلال جدلی استفاده می‌شود، اما صدرالمতألهین خود را مقید به مبرهن ساختن مسائل نموده و قاضی نهایی را برهان دانسته (۱۱/ج ۰۹، ص ۲۳۴ و ج ۰۷، ص ۱۵۳ و ۳۲۶). و در راه استدلال عقلی برای اصول حکمت متعالیه قصوری نورزیده است.

در دیدگاه سوم وجهی از وجوه حکمت متعالیه یعنی منبع دینی آن برجسته نشان داده شده است. و حال آنکه اهمیت دو منبع دیگر آن، یعنی برهان و عرفان، کمتر از منبع دینی آن نیست، بلکه منبع دینی در حکمت متعالیه از این لحاظ پراهمیت است که برای اولین بار در فلسفه به کار گرفته شد. اما تأثیر حکمت متعالیه از لحاظ به کارگیری عرفان نیز پراهمیت است. چه آنکه عرفان در میان شیعه بیشتر رواج یافت و چون تبیین عقلانی در حکمت متعالیه از نظر خود صدرا بسیار با اهمیت تلقی شده (۱۱/ج ۰۹، ص ۲۳۴ و ج ۰۷، ص ۱۵۳، ۳۲۶) و او عملاً در اصول کلی فلسفه با برهان پیش رفته است از این رو، دیدگاه سوم خالی از ضعف نیست.

نتیجه‌گیری

با نشان دادن ضعف دیدگاه اول و سوم به دیدگاه دوم نزدیک می‌شویم. پس -چنانکه در توضیح دیدگاه سوم اشاره شد- نظام فلسفی حکمت متعالیه هویتی خاص و انسجامی تام و بساطتی ویژه دارد و عناصر جاندار عصر صدرالمتألهین اعم از عرفان و کلام و تعالیم وحیانی در یکدیگر و در نظامی واحد ادغام شده و اصول کلی این نظام از قیف باریک برهان عبور داده شده است. طریق موفق در حکمت متعالیه صدراپی، کشف مؤید به وحی است که مخالف برهان یقینی نباشد و با برهان یقینی تبیین عقلانی شود. صدرالمتألهین این طریق موفق را به زیبایی در شرح اصول کافی (کتاب الحجة) و مقدمه تفسیر سوره واقعه شرح می‌دهد. او یک فیلسوف معمولی و عادی نیست، بلکه او سیرته قرنی حکمت اسلامی را به کمال رسانید یعنی هماهنگی بین دین و فلسفه را به ثمر رسانید و ثابت کرد که استدلال، ذوق، اشراق و آنچه از راه وحی به دست می‌آید به یک حقیقت منتهی می‌شود. اگر چه اساس و ریشه این نظریه در کلمات فارابی، ابن سینا،

شیخ اشراق، محقق طوسی و ابن‌ترکه نیز ملاحظه می‌شود، ولی آن‌که موفق به انجام این مهم شد و بدین طرز عالی و اسلوب بدیع این مقصد را به پایان رساند تنها همین فیلسوف زنده‌دل صدرالمتألهین است. او افزون بر آنکه مبتکر ۳۲ مسأله جدید فلسفی است، آنچه به‌طور جدی باید لحاظ شود، واقعیت این نظام فلسفی است، واقعیتی که به جهت تأکید بر جنبه تبیین عقلانی و عدم اعتبار دعاوی که غیر قابل تبیین عقلانی است، ماهیت فلسفی آن را باز می‌نمایاند. ویژگی صدرالمتألهین آن است که در هر بحث عمیق می‌توان منتظر بروز ظهور خلاقیت ذهن و قاد او بود از این‌رو، نتایج از قبل برای او روشن نبود و آمادگی داشت که با نتیجه‌های غیر مترقبه و خلاف انتظار خود مواجه شود. او نه تنها با نتایج غیر منتظره ساده، بلکه با نتایج غیر مترقبه‌ای روبه‌رو شد که سرنوشت فلسفه را دگرگون ساخت و اساس فلسفه را از مبدأ تا معاد متحول کرد. او خود می‌گوید: «من در اعتباری بودن وجود و تأصل ماهیات به شدت از آنان (متأخران) دفاع می‌کردم تا آنکه پروردگارم هدایت‌م کرد و به‌طور بین روشن شد که مطلب به عکس آن است و وجودات همانا حقایق متأصل و متحقق در عین هستند» (۱۱/ج ۱، ص ۴۹). او پس از اثبات اصالت وجود و تشکیک وجود، دریافت که توحید بر اساس تشکیک وجود به فنا و محو شدن ممکنات نمی‌انجامد (۱۱/ج ۲، ص ۴۹، ۷۱، ۲۵۸). از این‌رو - چنانکه در توضیح دیدگاه اول گذشت - در مبحث علت و معلول (۱۱/ج ۲، ص ۲۵۸ و دنباله) به این نتیجه غیر مترقبه می‌رسد که تشکیک همانا تشکیک ظهور وجود و وحدت همانا وحدت شخصی وجود (نه وحدت تشکیکی وجود) است.

صدرالمتألهین در همین آخرین تحول فکری خویش که از حقیقت واحده دارای مراتب (وجود واحد تشکیکی) فراتر می‌رود و به حقیقت واحده دارای مظاهر (وجود واحد شخصی) می‌رسد و علیت را تنزل علت به مرتبه نازله تلقی می‌کند و به عرفان نزدیک می‌شود، باز هم به قول سیداحمد کربلانی - برهان و روش فلسفی او را بدین تحول واداشته است نه روش عرفانی (۶/ص ۱۱۷).

چنین تحول فکری فرهنگ‌آفرین و دوران‌ساز که دگرگونی سرنوشت‌ساز در فلسفه پدید آورد، فقط از نوابغی چون صدرالمتألهین ساخته است و تداوم و استمرار منطقی درونی تفکر او در فرهنگ حاکم بر جامعه ما کاملاً مشهود و فراگیر است.

منابع

- ۱- ابن‌سینا. الاشارات (شرحی الاشارات)، منشورات نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ۲- ابن‌عربی، محی‌الدین. فصوص‌الحکم، دارالکتاب، بیروت، ۱۳۶۵.
- ۳- بحرانی، یوسف. الحدائق، ج ۲، دارالکتب، نجف، ۱۳۷۷.
- ۴- جوادی‌آملی، عبدالله. شرح حکمت متعالیه، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۸.
- ۵- حسن‌زاده، آملی. دومین یادنامه علامه طباطبائی، انجمن فلسفه، تهران، ۱۳۶۳.
- ۶- حسینی تهرانی. توحید عینی، حکمت، چاپ دوم، تهران، ۱۴۱۰ ق.
- ۷- خوانساری، باقر. روضات‌الجنات، ج ۷، مکتبه اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۲ ق.
- ۸- سهروردی. حکمة‌الاشراق، انستیتوی ایران و فرانسه، تهران، ۱۳۳۱.
- ۹- شعرانی، عبدالوهاب. البواقیت، مطبعة البابی الحلبي، قاهره، ۱۳۷۸ ق.
- ۱۰- صائغ‌الدین، ابن‌ترکه. تمهید القواعد، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۶.
- ۱۱- صدرالمتألهین. الاسفار الاربعة، ۹ جلد، نجف، ۱۳۸۷ ق.
- ۱۲- صدرالمتألهین. تعلیقات الشفا (قطع رحلی) بیدار، قم، ۱۳۶۰.
- ۱۳- صدرالمتألهین. شرح اصول کافی (قطع رحلی) مکتبه المحمودی، تهران، ۱۳۹۱ ق.
- ۱۴- صدرالمتألهین. الشواهد الربوبية، دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۴۶.
- ۱۵- صدرالمتألهین. المبدأ و المعاد، انجمن فلسفه، تهران، ۱۳۵۴.
- ۱۶- صدرالمتألهین. مفاتیح‌الغیب، انجمن فلسفه، تهران، ۱۳۶۳.
- ۱۷- طوسی، خواجه‌نصیر. شرحی الاشارات، منشورات نجفی، قم، ۱۴۰۴.
- ۱۸- قونوی، محمدبن اسحاق. اعجاز‌البیان، المعارف، حیدرآباد، هند، ۱۹۴۹ م.
- ۱۹- قونوی، محمدبن اسحاق. مفاتیح‌الغیب، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۵.
- ۲۰- قونوی، محمدبن اسحاق. نفعات‌الهیة، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۵.
- ۲۱- قیصری. الرسائل (التوحید، النبوة والولاية)، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۵۷.
- ۲۲- قیصری. شرح فصوص‌الحکم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۳.