

بررسی تحلیلی دوره فلسفی اصفهان و دو مکتب فلسفی آن

□ دکتر سیدمهدی امامی جمعه

استادیار دانشگاه اصفهان

کلید واژه

حکمت یمانی؛

الهیات سلبی؛

فلسفه شیعی؛

کلام اتولوژیک؛

چکیده

میرداماد.

ملاصدرا؛

در اصفهان از همان ابتدا که بعنوان پایتخت حکومت صفوی انتخاب شد و علما و متفکران به اصفهان مهاجرت کردند، حوزه‌های متنوعی در عرصه علوم عقلی تشکیل گردید. حداقل می‌دانیم که سه حوزه متفاوت با محوریت سه شخصیت بزرگ علمی، در اصفهان دایر گردید که عبارت بودند از شیخ بهائی، میرداماد و میرفندرسکی. دو حوزه اخیر هر یک مبدأ جریان فکری - فلسفی خاصی شدند که تدریجاً اختلافات بینشی و نگرشی بین آندو افزایش یافت و سرانجام دو مکتب فلسفی را پدید آورد. جریان فلسفی میرداماد سرعت گسترش پیدا کرد و از اصفهان و حتی ایران فوآتو رفت و تأثیرات اجتماعی، فرهنگی و فلسفی آن بسیار بیشتر از جریانی بود که با میرفندرسکی آغاز شد. این دو جریان فلسفی، در نقطه آغازین خود بصورت دو مکتب فلسفی ظاهر نشدند و هر یک فواز و نشیبهایی را طی کردند و مبادی فکری - فلسفی هر یک بتدریج، قوام پیدا کرد و آنگاه بصورت دو طرز تفکر متمایز از هم، ظاهر گردید. دوره فلسفی اصفهان، با توجه به شاخصه‌های اصیل خود، سرفصلی در تاریخ فلسفه اسلامی و بکلی متمایز از دوره‌های قبل از خود، از جمله دوره شیراز بود.

دوره فلسفی اصفهان

این دو جریان فلسفی - که یکی با میرفندرسکی و دیگری با میرداماد آغاز و تنها با دو، تا سه، نسل استاد و شاگردی به دو مکتب فلسفی کاملاً متفاوت از هم منتهی می‌شود علیرغم اختلافات محوری با یکدیگر، دارای وجوه مشترک اساسی نیز بودند. هر دو جریان برای حکمت و فلسفه نقش کلیدی در جهت رستگاری انسان قائل شدند. اگر کسی به کتب و رسالاتی که در هر یک از ایندو حوزه یا دو شاخه فلسفی نگاشته شده - و ما در طی همین مقاله به بعضی از مهمترین آنها استناد خواهیم کرد - رجوع کند به این نکته پی خواهد برد.

کافی است به مقدمه ملاصدرا بر اسفار اربعه^۱ و کتاب مشاعر،^۲ و همچنین به کتاب «کلید بهشت»^۳ از قاضی سعید قمی مختصر مراجعه‌ای داشته باشیم. اصلاً توجه به

۱. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱، ج ۱، مقدمه ملاصدرا.

۲. صدرالمتألهین، المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳، مقدمه ملاصدرا.

۳. قاضی سعید قمی، کلید بهشت، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲.

انتخاب عنوانی چون «کلید بهشت»، برای کتابی که مشتمل بر افکار و مبانی فلسفی است، گویای همین نکته است. این دو شخصیت همانطور که خواهیم گفت، هر یک نماینده برجسته یکی از دو حوزه و جریان فلسفی هستند که در اصفهان شکل گرفتند و بلحاظ مبانی فلسفی، در تقابل با یکدیگر بودند.

* ساختار و شاکله فلسفی حوزه میرفندرسی بعنوان یک مکتب و نظام فلسفی متمایز از جریان فلسفی دیگر اصفهان، نه در دوره خود او که در عصر شاگردانش شکل گرفت.

اما شاید این ویژگی بعنوان وجه مشترک دو شاخه فلسفی اصفهان، در بدو امر، مشخصه و ممیزه فلسفه در اصفهان عصر صفوی، بعنوان یک دوره تاریخی و متمایز فلسفی از دوره‌های قبل، بشمار نیاید؛ زیرا آشنایان با تاریخ فلسفه اسلامی کم‌وبیش چنین نقشی برای فلسفه و حکمت - بلحاظ پیوند نزدیکی که با دین و عرفان داشته - قائل بوده‌اند. ولی اگر کمی دقت و تعمق داشته باشیم درمی‌یابیم که در این دو جریان فلسفی اصفهان از بُعد و جنبه‌ای خاص به حکمت و فلسفه بعنوان طریقه رستگاری انسان توجه شده که در سایر دوره‌های تاریخی فلسفه اسلامی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. واقعاً باید این پرسش را از خود داشته باشیم که چرا و از چه جهت در دوره فلسفی اصفهان و در هر دو جریان فلسفی آن، فلسفه و حکمت طریقه نجات و بقول قاضی سعید قمی «کلید بهشت» و بقول ملاصدرا «اصول حقایق الایمان»^۴ تلقی شده است؟

قطعاً در هیچ دوره‌ای از ادوار تاریخ فلسفه اسلامی باندازه دوره‌های فلسفی اصفهان، فیلسوفان به قرآن و کلاً متون دینی مراجعه نداشته‌اند. اگرچه فارابی و ابن‌سینا در کتب خود به آیاتی از قرآن استناد می‌کردند و یا شیخ اشراق و پیروانش، بویژه شمس‌الدین محمد شهرزوری، به آیات و احادیثی استناد کرده‌اند و یا در حوزه شیراز - که بلحاظ تاریخی حوزه فلسفی قبل از حوزه اصفهان است -

به آیات و روایات نظر داشتند، اما آنچه در دوره اصفهان اتفاق افتاد، رجوع سیستماتیک به متون دینی و مخصوصاً متون شیعی بود. یعنی محتوای احادیث ائمه اطهار، بعنوان مضامین فلسفی مورد توجه واقع می‌شد.

در حقیقت دیدگاه فلاسفه در هر دو شاخه فلسفی اصفهان، نسبت به روایات ائمه، صرفاً این نبود که بیانات ائمه (ع) حاوی چند مطلب فلسفی است. بعبارت دیگر متون دینی را اعم از قرآن و سنت نبوی و علوی، مبدع یک جهانبینی و انسان‌شناسی نظاممند و عقلانی می‌دانستند. یعنی همان حکمت و فلسفه باطنی شیعی بطور کلی تفسیر هفت جلدی ملاصدرا بر قرآن کریم^۵ و شرح مفصل او بر اصول کافی^۶ و همچنین قیس چهارم از کتاب قیسات میرداماد^۷ و کتاب شرح الاربعین^۸ قاضی سعید قمی و شرح مفصل و مطول او بر کتاب توحید صدوق^۹ کاملاً مؤید این دیدگاه است.

در همه این آثار، ما شاهد یک سیستم و نظام عقلانی مستخرج از متون شیعی هستیم که براساس آن توحید، معاد، عدل، نبوت، امامت و کلیه مباحث و مسائل مربوط به آنها تبیین عقلانی و فلسفی شده است؛ تبیینی که تا حد زیادی از تبیینهای کلامی فاصله گرفته است و این خصیصه‌ای است که در هر دو شاخه فلسفی اصفهان وجود دارد و لذا دوره فلسفی اصفهان را از دوره‌های قبل و حتی از دوره شیراز، متمایز می‌کند و این دیدگاه را تقویت می‌کند که ما اگرچه بینا از ریشه‌یابی دوره اصفهان در دوره و مکتب شیراز نیستیم و رگه‌هایی از مکتب فلسفی اصفهان را در مکتب فلسفی - کلامی شیراز می‌توان پیگیری نمود اما نمی‌توان مکتب فلسفی اصفهان را صرفاً تداوم مکتب شیراز دانست.

۴. صدرالمتألهین، پیشین، ص ۴.

۵. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.

۶. صدرالمتألهین، شرح الاصول الکافی، تهران، مکتبه المحمودی، چاپ سنگی، ۱۳۹۱ ه. ق.

۷. میرداماد، القیسات، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، قیس چهارم.

۸. قاضی سعید قمی، شرح الاربعین، تهران، میراث مکتوب، چاپ دوم، ۱۳۷۹.

۹. قاضی سعید قمی، شرح توحید الصدوق، ج ۱ و ۲، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.

جریان فلسفی میرفندرسکی

میرفندرسکی معاصر میرداماد و ملاصدرا بوده، سال درگذشت وی همچون ملاصدرا ۱۰۵۰ ه. ق. است. او با فرهنگ و فلسفه‌های هندی کاملاً آشنایی داشته و حتی می‌توان گفت تحت تأثیر معارف آن دیار بوده است. سؤال و جوابی که از میرفندرسکی مشهور است حاکی از همین تأثر می‌باشد.

گویند که از وی پرسیدند که چرا با وجود استطاعت به حج نمی‌روی؟ و او پاسخ داد که نمی‌روم زیرا باید در آنجا گوسفندی را به دست خود بکشم و قربانی کنم.^{۱۰} تأثر میرفندرسکی از حکمای هند به شاگردانش نیز سرایت کرد و حتی وجودشناسی حوزه فلسفی خود را تحت الشعاع هستی‌شناسی آن دیار قرار داد. حکیم رجبعلی تبریزی

تالیفات فارسی عهد صفوی هستند، از منابع درجه اول برای شناخت مبانی این مکتب فلسفی بشمار می‌آیند.

در این مکتب، بین وجود و هستی حق تعالی و وجود ممکنات هیچ نحوه سنجیتی وجود ندارد و لذا وجود مشترک لفظی است.^{۱۳} و از همینرو، یک الهیات سلبی و تنزیهی محض در این مکتب شکل می‌گیرد که از یک طرف اتصاف ذات واجب به هر صفتی اعم از ذاتی یا زائد بر ذات، نفی می‌شود^{۱۴} و از طرف دیگر هیچ معرفتی برای انسان، نسبت به او حاصل نمی‌گردد؛ تنها معرفتی که بدست می‌آید، اثبات اصل وجود او است. باینصورت که «غیر ممکن در نفس الامر می‌باید باشد تا اینکه ممکن الوجود موجود تواند شد، اما زیاده بر این هیچ چیز معلوم نمی‌تواند شد».^{۱۵}

*** قاضی سعید قمی براساس رویکرد سلبی خود به الهیات، متون مقدس اعم از قرآن و حدیث را مطالعه و فهمیده است. وی نیز چون ملاصدرا اهتمامی سیستماتیک به شرح و تفسیر احادیث شیعی داشته است اما هر یک این عمل تفسیر را بر مبانی مورد قبول خود که البته با یکدیگر متعارض بوده است، انجام داده است.**

این مبانی که محور تفکر فلسفی را در این شاخه از مکتب فلسفی اصفهان تشکیل می‌دهد گویای این نکته است که این حوزه فلسفی در اصفهان، که قطعاً حکیم رجبعلی تبریزی یکی از نقاط مرکزی آن بشمار می‌رود، جریانی از تفکر و تفلسف را پایه‌گذاری و اشاعه داده است که کاملاً متفاوت با جریان و امتداد فلسفی از ابن‌سینا تا ملاصدرا بوده است. هانری گربن صرفاً با استناد به همین مبانی یادشده و بدون اینکه تحلیل خاصی از نحوه تفکر در این حوزه و مکتب ارائه دهد صرفاً به بیان همین نکته

(متوفای ۱۰۸۰ ه. ق.) - یکی از شاگردان میرفندرسکی - در بعضی از افکار خود به سخنان حکمای هندی استناد نموده، از جمله درباره اشتراک لفظی وجود و وجود واجب الوجود و ممکن الوجود، که یکی از ویژگیهای بنیادی وجودشناسی این شاخه از مکتب فلسفی اصفهان است، به حکمای هند تمسک کرده است.^{۱۱}

ساختار و شاکله فلسفی حوزه میرفندرسکی بعنوان یک مکتب و نظام فلسفی متمایز از جریان فلسفی دیگر اصفهان، نه در دوره خود او که در عصر شاگردانش شکل گرفت. یعنی در دوره حکیم رجبعلی تبریزی و شاگردان وی که معروفترین آنها عبارت بودند از: قاضی سعید قمی، محمد حسن قمی، ملامحمد تنکابنی، محمد رفیع پیرزاده و علیقلی بن قرچغای خان. کتاب مختصر اما پرمایه «کلید بهشت» از قاضی سعید قمی و کتاب قطور و عظیم «احیای حکمت»^{۱۲} از علیقلی خان که هر دو از

۱۰. دینانی، ابراهیم، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران،

طرح نو، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۶۶.

۱۱. پیشین، ص ۳۳۰؛ همچنین گربن، هانری، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه طباطبایی، جواد، تهران، توس، ۱۳۶۹، ص ۹۹.

۱۲. علیقلی ابن قرچغای خان، احیای حکمت، با مقدمه دکتر دینانی و تصحیح فاطمه فنا، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۷.

۱۳. قاضی سعید قمی، کلید بهشت، ص ۵۶.

۱۴. پیشین، ص ۶۵، ۷۲. ۱۵. پیشین، ص ۶۷، ۶۶.

اکتفا کرده است که «رجبعلی تبریزی، نماینده جریان متفاوت با جریان اشراقی است که از سهروردی تا ملاصدرا و پیروان آنان اشاعه داشته است».^{۱۶}

اما باید در نظر داشت که در این مکتب فکری که کاملاً متمایز از دیگر مکتب فلسفی اصفهان، یعنی حکمت متعالیه است، پیوند بین الهیات بالمعنی الاعم با الهیات بالمعنی الاخص، کاملاً گسسته می‌شود. پیوندی که در هر سه مکتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، وثیق و ناگسستنی است. بنابراین باب عقلانیت فلسفی به روی الهیات بالمعنی الاخص بسته می‌شود و بطور کلی هیچ نظام الهیاتی را نمی‌توان برپایه هیچ نحوه وجودشناسی اثباتی و ایجابی بنا کرد. از همینجاست که تفکر و تفلسف در این حوزه و جریان فلسفی (و شاید بهتر باشد بگوییم شبه فلسفی)، با توجه به ویژگیهای مذکور، توانمندی لازم را برای وحدت بخشی بین کلام، فلسفه، عرفان و شریعت نداشت. و بنابراین توفیقی در حل تعارضات فکری که بین این مشربها در طول تاریخ پیدایش و توسعه آنها، ایجاد شده بود، نیافت.

در اینجا فقط کافی است به فزای از نامه قاضی سعید قمی به یکی از اساتید خود، ملامحسن فیض کاشانی، توجه کنیم. وی در این نامه از آنچه در ضمیر خویش می‌گذرد، پرده برداشته و سرگردانی و حیرت خود را درباره کثرت مسائل فلسفی و استدلالهای متفاوت و متناقض که پیرامون نفی و اثبات آنها اقامه شده است و همچنین درباره طریقه عرفان و مکاشفات متعارفی که در آن صورت پذیرفته، ابراز داشته و بی‌اعتمادی خود را به دو طریقه کشف و نظر عیان ساخته است. وی به استاد خویش چنین نوشته است:

... بواسطة تدافع ادله و تکاثر اسئله و عدم اعمال قوة عقلیه، به خاطر می‌رسد که قطع نظر از طریقه نظر باید کرد و از صنعت میزان که معیار حق و باطل است چشم پوشید و مسلک برهان را تنها راه یقین ندانست، بلکه در اکثر مواقع از مکاشفه و وجدان استعانت باید طلبید، و چون در این طریقه نیز مکاشفات متعارضه می‌باشد و امری که ممیز حق از باطل باشد نیست، باز به خاطر می‌رسد که

این مسلک نیز اعتماد را شایان نباشد.^{۱۷} قاضی سعید قمی براساس رویکرد سلبی خود به الهیات، متون مقدس اعم از قرآن و حدیث را مطالعه و فهمیده است. وی نیز چون ملاصدرا اهتمامی سیستماتیک به شرح و تفسیر احادیث شیعی داشته است اما هر یک این عمل تفسیر را بر مبانی مورد قبول خود که البته با یکدیگر متعارض بوده است، انجام داده است.

قاضی سعید در همین راستا، شرحی مفصل بر توحید صدوق و همچنین کتاب شرح الاربعین نگاشت. این دو کتاب از جهات بسیاری قابل تأمل هستند، اما ما فقط به دو جهت که حاکی از اختلاف بسیار زیاد این دو شاخه فلسفی اصفهان است، اشاره می‌کنیم:

*** اصفهان عصر صفوی در زمان شاه عباس اول، بلحاظ شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی، فضای مناسبی برای رشد و شکوفایی نبوغها و استعدادهای علمی و فلسفی پیدا کرد.**

اول اینکه او در نظام فکری خود، هیچ تشبیهی را بزرگتر از اشتراک معنوی صفاتی که بنحو مشترک بین خالق و خلق بکار برده می‌شود، نمی‌داند و معتقدین به اشتراک معنوی وجود و صفات را دورترین افراد از حق می‌داند و آنها را در زمره ظالمین می‌شمرد. وی بدینوسیله تعریضی بسیار صریح و نیش‌داری را متوجه ملاصدرا کرده است:

فما أبعد عن الحق قول من قال إن الاشتراك معنوي!
ولعمري أي تشبيه أعظم من هذا! تعالی الله عما يقول
الظالمون علواً كبيراً...^{۱۸}

این نحوه موضعگیری درباره اشتراک معنوی وجود و صفات در نظام فکری قاضی سعید قابل توجیه است؛ زیرا

۱۶. گرین، پیشین، ص ۹۸.

۱۷. قاضی سعید قمی، شرح الاربعین، مقدمه مصحح، ص ۲۱.

۱۸. قاضی سعید قمی، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۲۴۷.

از نظر او نظریه اشتراک معنوی، پایه همه تشبیهات است. نکته دوم اینکه او و حتی شاید بتوان گفت که کلاً حوزه فکری و شاخه فلسفی که وی متعلق به آن است، کاملاً از اخباریگری زمان خویش تأثیر پذیرفته و حتی آنرا اظهار کرده است. وی در همان شرح خود بر توحید صدوق، بعد از آنکه اشتراک معنوی وجود را بین حق و خلق رد می‌کند و نظریه اشتراک لفظی وجود را بیان می‌کند، می‌گوید «این مذهب مولانا محمد امین استرآبادی است».^{۱۹}

* در حقیقت این حکمت متعالیه

است که سرفصل نوین در تاریخ
فلسفه اسلامی است، و دوره
فلسفی اصفهان را بعنوان یک
دوره کاملاً متمایز با خط سیر
جدید، شکل داده است.

میرداماد و خط نوین فلسفی

اصفهان عصر صفوی در زمان شاه عباس اول، بلحاظ شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی، فضای مناسبی برای رشد و شکوفایی نبوغها و استعدادهاى علمى و فلسفى پیدا کرد. تنوع حوزه‌های عقلی در اصفهان باعث تضارب افکار و پیدایش زمینه‌های ابداع و ابتکار شد. اما در بین این حوزه‌ها، تنها حوزه میرداماد بود که دارای شرایط و ویژگیهای خاص و منحصر بفرد بود و اگر دست روزگار، ملاصدرا را به جایی غیر از اصفهان و به حوزه‌ای غیر از حوزه میرداماد روانه کرده بود نه درخت حکمت یمانی میرداماد به بار نشسته بود و نه ملاصدرا میوه نارس حکمت متعالیه را از آن درخت چیده و چشیده بود.

میرداماد، سرخط و بنیانگذار شاخه دیگر فلسفی اصفهان است. در حوزه میرداماد بود که بنیادهای حکمت متعالیه پی‌ریزی شد. در واقع این حکمت متعالیه یا مکتب فلسفی ملاصدراست که اصالتاً مکتب فلسفی اصفهان تلقی شده است. در حوزه تفکر فلسفی میرداماد و ملاصدرا، گسترش وجودشناسی و ابتکارات و ابداعات آن، اصلاً با آنچه در حوزه میرفندرسکی و شاگردانش روی

داد، قابل مقایسه نیست. در حقیقت این حکمت متعالیه است که سرفصل نوین در تاریخ فلسفه اسلامی است، و دوره فلسفی اصفهان را بعنوان یک دوره کاملاً متمایز با خط سیر جدید، شکل داده است.

براستی جای این سؤال هست که چرا حکمت متعالیه، بعنوان مکتب فلسفی اصفهان تلقی شد؟ آیا حکمت متعالیه را با شیراز و مکتب شیراز نسبتی نیست؟ آیا حکمت متعالیه، تداوم خط فلسفی شیراز است؟

با قاطعیت می‌توان گفت که حکمت متعالیه ملاصدرا، سرفصلی جدید در سیر تاریخ فلسفه اسلامی است. و اگرچه افکار فلسفی و کلامی مکتب شیراز، در کتاب اسفار ملاصدرا مورد توجه قرار گرفت، اما نمی‌توان حکمت متعالیه را امتداد خط مکتب شیراز دانست.

حکمت متعالیه در حقیقت جوابی بود به مقتضیات تاریخی و فرهنگی عصر صفوی، و این مقتضیات کاملاً با اقتضائات تاریخی عهد مکتب شیراز متفاوت بود. ما در این مقاله به بررسی این مقتضیات تاریخی نمی‌پردازیم و این مسئله را در مقاله دیگری مورد بررسی قرار داده‌ایم.^{۲۰} اما در اینجا باید مشخصاً، ویژگی‌های خاص حوزه میرداماد و وجوه تمایز آنرا از حوزه‌های درسی شیراز، بررسی کنیم تا ارتباط حکمت متعالیه با اصفهان و مکتب میرداماد روشن شود.

آنچه میرداماد را از فیلسوفان و حکمای معاصر خود متمایز می‌کرد روحیه و قدرت ابداع و ابتکار بود. میرداماد داعیه تأسیس داشت و اصلاً او بر این باور بود که خط حکمتش خط تأسیس است و نه خط امتداد و استمرار گذشته.

او بکرات از تأسیس و تمهید ضوابط و اصول جدید و ساختن مذهب نوین سخن گفته است. برای نمونه کافی است به عنوانی که وی برای قیس اول کتاب خود - یعنی القیسات - انتخاب کرده است، توجهی داشته باشیم: «القیس الأزل فیه ذکر أنواع الحدوث وتقاسیم الوجود بحسبها، وتأسيس أساس الحكومة، وتحديد حریم

۱۹. پیشین، ج ۲، ص ۲۴۶.

۲۰. امامی جمعه، سید مهدی، مقاله مکتب فلسفی اصفهان و چالشهای عصر صفوی، مجموعه مقالات همایش اصفهان و صفویه، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۰.

*** آنچه میرداماد را از فیلسوفان و حکمای معاصر خود متمایز می‌کرد روحیه و قدرت ابداع و ابتکار بود. میرداماد داعیه تأسیس داشت و اصلاً او بر این باور بود که خط حکمتش خط تأسیس است و نه خط امتداد و استمرار گذشته.**

در حقیقت میرداماد با این عنوان، سمت و سوی این خط تأسیس را اعلام داشت. وی با رجوع سیستماتیک به معارف اصیل شیعی، آنهم از مجرای تفکر عقلانی فلسفی و نه کلامی، که با سلوک نفسانی و مکاشفات شهودی توأم بود، به رمز حکمت یمانی پی برد. برای دریافت خط‌مشی میرداماد کافی است به آثاری چون قبسات، جذوات، تقدیسات و تقویم الایمان مراجعه شود. براین اساس است که میرداماد موفق شد تا آن حکمت معنوی شیعی را که در باطن فلسفه فارابی و ابن‌سینا و حتی در عمق فلسفه اشراق سهروردی نهفته بود، ظاهر کند و توسعه دهد و در واقع پایه یک فلسفه شیعی را پی‌ریزی نماید و این جواب میرداماد به اقتضائات ایجادشده در عصر صفوی بود و حال آنکه در حوزه‌های شیراز و در مکتب شیراز، آنچه می‌گذشت، در جهت تأسیس یک فلسفه شیعی، یا بتعبیر بهتر یک حکمت فلسفی شیعی نبود. و البته چنین اقتضاء تاریخی و اجتماعی هم در آنجا و در آن عصر (قرن هشتم و نهم) وجود نداشت. همچنین در حوزه شیراز اگر نپذیریم که علم کلام، نقطه مرکزی آن بوده (با توجه به اینکه فلسفه مشاء و اشراق و حتی عرفان در آن مورد تعلیم و تعلم بوده است)، اما قابل انکار نیست که کلام یکی از محورها و ارکان اصلی آن بشمار می‌آمده است و تألیف کتب متعدد

۲۱. میرداماد، پیشین، ص ۳ (عنوان قبس اول).

۲۲. میرداماد، جذوات و موافقت، با تصحیح علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب ص ۵۷، ۱۷۰.

۲۳. سید احمد علوی، شرح القبسات، به تحقیق حامد ناجی اصفهان و مقدمه دکتر مهدی محقق، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۶، ص ۸۸.

۲۴. علامه مجلسی، بحار الانوار، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ هـ. ق، ج ۶۰، ص ۳۳۲. حدیث شماره ۷۴ و ۷۵.

النزاع»^{۲۱} قسمت سوم این عنوان، بروشنی نشان می‌دهد که میرداماد تلاش فکری - فلسفی خود را در قبس اول در راستای تأسیس اساسی که حاکم بر تمامیت فلسفه و وجودشناسی است، می‌دانسته و آنرا در حکم یک چارچوب نوین فلسفی تلقی می‌کرده است. میرداماد این تأسیس را آنچنان بنیادی و مبنایی می‌داند که معتقد است وی یک نظام خاصی را در فلسفه، و بتعبیر دیگر، حکمت خاصی را در آثار خود پرورانده و ایجاد کرده است. او از این حکمت با تعبیر «حکمت یمانی» یاد می‌کند و معتقد است که اصول این حکمت در کتاب ایماضات و تشریقات، توضیح یافته است.^{۲۲}

حتی شاگردان او، این تلقی را از علوم و معارف عقلی که میرداماد تعلیم می‌داد، داشته‌اند که فلسفه او در خط و امتداد سنتی فلسفه نبوده است، و در حقیقت بر این باور بوده‌اند که او خط جدیدی را در فلسفه آغاز کرده است. لذا باید به فلسفه او بعنوان یک مکتب، عنوان جدیدی اطلاق کرد. برای مثال احمد بن زین العابدین علوی که از شاگردان معروف میرداماد و از شارحان آثار او بشمار می‌آید، در شرح خود بر کتاب قبسات میرداماد، با صراحت چنین بیان می‌کند که میرداماد در این کتاب، اصول و رموز حکمت عالی و کنوز فلسفه متعالیه را پرورانده است.^{۲۳}

بنظر من همین داعیه تأسیس حکمت، بهترین گواه است که میرداماد کار خود را صرفاً تداوم و امتداد آنچه در حوزه شیراز و حتی قبل از شیراز می‌گذشته، نمی‌دانسته است. او نه تنها بصورت محتوایی بلکه بنحو صوری و شکلی، با نامهایی که برای کتابهای خود انتخاب نموده (جذوات، قبسات، الأفق المبین، الرواشح السماویة، الایماضات و التشریقات، تقویم الایمان و...) و با فصلبندیها و عناوینی که برای فصول آثار خود برگزیده (جذوه، قبس، ومیض، ومضه، میقات، لمعة الجذوة، لامعة الجذوة و...) نوید یک سرفصل جدید و یک نقطه عطف تاریخی را در تاریخ فلسفه شرق، سر داده است. اما عنوان «حکمت یمانی» و «حکمت ایمانی» خود گویای بسیاری از ناگفته‌هاست و گزینش آن از طرف میرداماد، حساب شده بوده است. این عنوان از متن حدیثی اخذ شده که علامه مجلسی نیز آنرا در کتاب خود نقل نموده است.^{۲۴}

کلامی - و از جمله کتاب بزرگ و عظیم موافق توسط قاضی عضدالدین ایچی و همچنین تألیف شروح متعدد کلامی بر تخرید الاعتقاد خواجه نصیر الدین طوسی، خصوصاً شروح دوانی و دشتکیها و بالاخره کتاب شرح موافق میر سید شریف جرجانی - همه بیانگر اینستکه کلام بعنوان علمی که اصالتاً عهده‌دار دفاع عقلانی از حریم دین و دیانت می‌باشد، جایگاهش محفوظ و حتی تقویت شده است.

در این مقاله مجالی برای بحث پیرامون وجوه تمایز حکمت از کلام و فلسفه نیست. اما فقط به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که میرداماد در کتاب قیسات خود پایه‌های یک فلسفه وجودی را بر مبنای عقلگرایی و خردورزی فلسفی، پی‌ریزی نمود و از این طریق دریچه جدیدی را برای فهم معارف شیعی گشود و ابعاد جدیدی از حکمت شیعی را کشف نمود. او وجودشناسی را مرکز حوزه فلسفی خود قرار داد، و رابطه بین ماهیت و وجود را از

*** میرداماد وجودشناسی را مرکز حوزه فلسفی خود قرار داد، و رابطه بین ماهیت و وجود را از یک طرف و رابطه تشخص با هر یک از ایندو را از طرف دیگر، دغدغه ذهنی شاگردان خود ساخت. او برای اولین بار در تاریخ فلسفه اسلامی طرح دَوْرانی بین اصالت و اعتباریت وجود یا ماهیت را، مسئله بنیادی فلسفه قرار داد.**

در حوزه درسی میرداماد کلام و تفکر کلامی بشیوه مرسوم و سنتی آن عملاً جایگاهی ندارد. او حکمت را جایگزین کلام و فلسفه نمود. مقدمه‌ای که میرداماد بر کتاب تقویم الایمان خویش نوشته، با توجه به محتوای آن کتاب، کاملاً مؤید چنین برداشتی است؛ زیرا اولاً کتاب تقویم الایمان خود را بعنوان «معیار المعاییر فی تصحیح العقائد و میزان الموازين فی تقویم الایمان» معرفی می‌کند.^{۲۵} و سپس آنرا طریقی می‌داند که قوم را به «سبیل الرشاد» هدایت می‌کند و آنها را بواسطه شبکه عقلشان به اسرار مبدأ و معاد واقف می‌سازد. ثانیاً ما در سرتاسر کتاب، با یک انتولوژی گسترده مواجه هستیم که ملهم از معارف شیعی و مبرهن به براهین فلسفی است، و نه براهین کلامی. در حقیقت میرداماد و ملاصدرا را می‌توان بنیانگذار کلام جدید عصر خود دانست؛ کلامی که کاملاً انتولوژیک است و وجودشناسی در سراسر آن موج می‌زند، و این یکی از شاخصه‌های مکتب فلسفی اصفهان در شاخه صدرایی آن است و رویکرد فیلسوفان این شاخه را به فلسفه و کلام، از رویکرد فیلسوفان شاخه فلسفی دیگر اصفهان و همچنین از رویکرد فیلسوفان حوزه شیراز، کاملاً متمایز می‌کند.

یک طرف و رابطه تشخص با هر یک از ایندو را از طرف دیگر، دغدغه ذهنی شاگردان خود ساخت. او برای اولین بار در تاریخ فلسفه اسلامی طرح دَوْرانی بین اصالت و اعتباریت وجود یا ماهیت را، مسئله بنیادی فلسفه قرار داد.

این مشخصه‌های فکری - فلسفی به نابغه‌ای چون ملاصدرا منتقل شد. اگر میرداماد عملاً در آثار خود از قبیل قیسات، جذوات، تقویم الایمان و تشریقات، کلام سنتی را از عرصه اندیشه و معرفت دینی بیرون راند، ملاصدرا با صراحت و صدای بلند، کلام و متکلم را ناتوان از کاری که بعهده گرفته بودند، دانست. وی متکلمین را بشدت عوام‌زده می‌داند و دین آنها را دین عجائز و کاملاً تقلیدی می‌داند: «أما المتکلمون... تمنعوا بدین العجائز واکتفوا بالتقلید».^{۲۶} همه می‌دانیم که قطعاً یکی از وظایف اصلی کلام از نظر متکلمین، دفاع از اعتقادات دینی و رفع شبهات دینی است، و همه می‌دانیم که همواره اصل معاد و معادشناسی، محل بروز و ظهور اشکالات بسیار

۲۵. میرداماد، تقویم الایمان، با تحقیق و مقدمه علی اوجیبی، تهران، میراث مکتوب ۱۳۷۶، ص ۱۹۵.
۲۶. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ج ۹، ص ۲۰۱.

و پیچیده بوده است. ملاصدرا بعد از طرح اشکالات متعدد در مسئله معاد، متکلمین را عاجز از حل این مسائل و حتی امثال این مسائل می‌داند. البته ملاصدرا نگرش نقادانه خود را پیرامون کلام و متکلمین، کاملاً صریح و روشن در معرض دید مخاطب خود قرار داده است. وی نقادی خود را با این جمله آغاز می‌کند: «أما المتكلمون وحيث لم يدخلوا البيوت من أبوابها ليس في وسعهم التفصي عن أمثال هذا الإشكال»^{۲۷}.

ملاصدرا در این جمله، علم کلام را بعنوان محصول کارکرد متکلمین، در اساس و بنیاد آن مورد نقادی قرار می‌دهد. از نگاه او، چون متکلمین سنتی، خانه‌ها را از درها و ابواب آنها وارد نمی‌شوند دچار بن‌بست می‌شوند و بنابراین حل اینچنین مشکلها و یافتن جواب اینگونه سؤالها، در وسع و توانایی آنها نیست.

حال جای این سؤال برای ما باز است که از نگاه ملاصدرا، برای پاس‌خجویی پرسشهای خود در معادشناسی و همچنین توحیدشناسی، باید از کدام در وارد شویم؟ ملاصدرا در جواب سؤال ما چنین گفته است: «طريق اندفاعنا مكشوف لمن تدبر في الأصول التي بيناها»^{۲۸}.

کاملاً واضح است که ملاصدرا «انتولوژی مبتنی بر اصالت وجود» را بعنوان مبنایی تلقی کرده است که مدخل ورودی ما در تجزیه و تحلیل هر مسئله اعتقادی است. درحقیقت ملاصدرا در پرتو فلسفه وجودی خود یک کلام آنتولوژیک، و یا عبارت دیگر، انتولوژی کلامی را بنیان گذارد و همین مبناست که این شاخه فلسفی اصفهان را - که همان مکتب فلسفی اصفهان است - از شاخه دیگر فلسفی اصفهان و همچنین از مکتب شیراز، کاملاً متمایز می‌کند. بعبارت دیگر، وجودشناسی و انتولوژی در مکتب فلسفی اصفهان (حوزه میرداماد و ملاصدرا) آنچنان وسعت و گستردگی پیدا می‌کند که می‌تواند درحقیقت وجه عقلانی تمام گستره شریعت و دین باشد. مضافاً بر اینکه از دیدگاه ملاصدرا این هستی‌شناسی یا مشخصه ذکر شده، منبعث از قرآن و سنت نبوی و علوی است و همین دو ویژگی است که باعث شده تا فلسفه ملاصدرا بعنوان حکمت باطنی تشیع و یک فلسفه

نظاممند و روشمند شیعی شناسایی گردد. برای دستیابی به تلقی ملاصدرا از وجودشناسی خویش بعنوان بنیاد عقلانی تمام گستره دین، کافی است به مقدمه او بر کتاب المشاعر، مراجعه‌ای داشته باشیم:

هاهنا قواعد لطيفة و مباحث شريفة سنحت لنا بفضل الله وإلهامه ممّا يتوقّف عليه معرفة المبدأ والمعاد، وعلم النفس وحشورها إلى الأرواح والأجساد وعلم النبوت والولايات وسر نزول الوحي والآيات وعلم الملائكة وإلهاماتها وعلاماتها والشياطين ووساوسها وشبهاتها وإثبات عالم القبر والبرزخ وكيفية علم الله تعالى بالكلية والجزئيات ومعرفة القضاء والقدر والقلم واللوح...

وعلومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية، ولا من التقليدات العامة، ولا من الأنظار الحكيمة البحثية... بل هي من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه وأحاديث أهل بيت النبوة والولاية والحكمة - سلام الله عليه وعليهم أجمعين.^{۲۹}

در این عبارات، هر دو ویژگی مکتب فلسفی اصفهان، بعنوان دو مشخصه بارز و متمایز کننده، یکی در ابتدای عبارات و دیگری در انتهای آن آشکارا مطرح شده است. بر این اساس، در دوره فلسفی اصفهان یک تبیین سیستماتیک عقلانی - وجودی، از حکمت باطنی تشیع که تبلور تام و تمام جهان بینی توحیدی قرآنی است، شکل گرفت. اگرچه دستاوردهای دوره‌های فلسفی قبل، در این شکلگیری مؤثر بود اما بیش از آنها مرهون ویژگیها و خصایصی بود که این دوره را از دوره‌های قبل متمایز می‌کرد و این یک تحول بنیادی در تاریخ فلسفه اسلامی بود. میرداماد که خود بهتر و بیشتر و پیشتر از هر کس متوجه شکلگیری بنیادهای این تحول در حوزه فکری خود شده بود «جذوات» (بمعنای آتش‌پاره) را بر کتاب حکمت خود، نام نهاد.

* * *

۲۷. پیشین.
۲۸. پیشین.
۲۹. صدرالمآلهین، المشاعر، ص ۴ و ۵.