

مجله

دانشکده ادبیات

شماره اول سال دوازدهم

۱۳۴۳

(شماره مسلسل ۴۵)

مهرماه

مقام ملاصدرای شیرازی در فلسفه ایران

بقلم پروفیسور هنری کرین

ترجمه دکتر مهین حسین نصر

۱- سالگرد - بعضی از حضار محترم ممکن است بخاطر داشته باشند چند سال پیش در همین مکان اجتماع حاصل کرده و درباره یکی از متفکران بزرگ - که نام او بر مکتبی که امروز ما آنرا مکتب اصفهان مینامیم حکمفرمایی میکند - بحث کردیم. این حکیم والافدر میرداماد یکی از درخشانترین شخصیت‌های دوره احیای صفویه است. بین شاگردان متعددی که دودمان معنوی او را تشکیل میدهند نام ملاصدرا در مرتبه اول قرار دارد تا حدی که آثار او تا اندازه‌ای نوشته‌های استادش را که به پیچیدگی و ابهام شهرت دارد تحت الشعاع قرار داد. امروز که تصمیم گرفته‌ام راجع به اوسخن بمیان آورم بانیّت و هدف مشخصی است.

چنانکه میتوان از حاشیه‌ای که شخصاً بر یکی از آثار خود نوشته است استنباط کرد صدرالدین شیرازی در حدود سال ۹۷۹ یا ۹۸۰ هجری قمری (و بنا بر این در حدود سال ۱۵۷۳ میلادی) با بعرضه وجود نهاد. در طول این سال جاری که ۱۹۶۲ است ما به سال ۱۳۸۲ هجری قمری (مطابق با ۱۳۴۱ هجری شمسی) رسیده‌ایم. بالنتیجه بطور دقیق دو سال پیش بحساب سالهای قمری مصادف با چهارصدمین سال (۹۸۰-۱۳۸۰) ولادت این حکیم بزرگ شیراز شد. این سالگرد را سال گذشته باشکوه و

* متن مخمرانی است که دو سال قبل آقای پروفیسور کرین ایراد نموده‌اند.

جلال در کلکته باهمت انجمن ایران^(۱) جشن گرفتند. اینجا نیز گرچه علل گوناگون باعث تعویق برگزاری این جشن شده است، فکر میکنم دانشگاه تهران خود اشاره به برگزاری این جشن فرخنده کرده است.

بنا برین مباحثه ما مقدمه ای پیش نیست، لکن مقدمه ای که نمیتوانیم آنرا به استماع شنوندگان برسانم مگر بایک نوع احساساتی که عذر و بهانه من خواهد بود برای اینکه در گفتار خود اندکی تصرف کرده و چند خاطره شخصی را هنگامیکه هفده سال پیش (در سپتامبر ۱۹۴۵) برای بار اول به ایران آمدم بیافزایم. در آن وقت چند سال بود که در ترکیه بسر میبردیم و در آن دیار مشغول به تهیه قسمتی از نوشته های شهاب الدین یحیی سهروردی بودم. آنکس که ما او را در ایران شیخ اشراق مینامیم، آنکه در سن سی و هشت سالگی در سال ۵۸۷ در حلب بشهادت رسید.

صدرالدین شیرازی مانند چند حکیم دیگر شرحی که توسعه و بسط عقائد شخصی او بوده است بر کتابی که در آن سهروردی تمام افکار زندگی جوان خود را جای داد نگاشت. این دو نام و این اثر از یکدیگر غیر قابل تفکیک است و باین دلیل من احساس میکردم که سهروردی، اگر بتوان چنین گفت، دست مرا گرفت و مرا به آنجائی که «وطن معنوی» من است هدایت کرد. لکن گرچه هفده سال پیش بدون شک شخصیت های برجسته بسیار بودند که با آنان درباره سهروردی و صدرالدین شیرازی گفتگو و مباحثه بمیان می آمد، لکن نوشته های هر دو حکیم نسبت به شهرتی که شایسته آنها است هنوز تا حدی در تاریک و روشن قرار گرفته بود. و اینک امروز آتش برافروخته جشنهای رسمی متوجه این آثار شده است. با این گفتار من هیچگاه نمیخواهم اهمیت زیاد از حد برای یک امر آنی و زود گذر قائل شوم بلکه بیشتر بفکر امری عمیق تر هستم، امری که مجموعه یک سلسله انتشارات به آن شهادت میدهد.

در مرحله اول میخواهم از استاد ارجمند علامه سید محمد حسین طباطبائی استاد علوم عقلی در حوزه علمیه قم برای سعی و کوششی که در طبع نوین کتاب اسفار

شاهکار بزرگ ملاصدرا که بزودی از آن سخن بمیان خواهد آمد کرده‌اند قدردانی کنیم. از این طبع تاکنون چهار جلد انتشار یافته است. (۲) بعلاوه تدارکات جشن چهارصدمین سال ولادت ملاصدرا باعث چاپ بعضی آثار او شد که تاکنون بطبع نرسیده بود. آقای سید جلال‌الدین آشتیانی دانشیار دانشکده علوم معقول و منقول مشهد کتاب جامعی درباره حیات و آثار و افکار فلسفی ملاصدرا نگاشته و یکی از تصنیفات عربی او به چاپ رسانید و سپس، کتات بزرگی مبتنی بر تفکرات شخصی خود درباره فلسفه وجود تألیف کرد. (۳) از سوی دیگر دانشکده علوم معقول و منقول دانشگاه تهران چندین کتاب منتشر ساخت. دوست و همکار من آقای دکتر سید حسین نصر دانشیار دانشکده ادبیات رساله سه اصل ملاصدرا که به فارسی است و بیشتر در رد قشربون و ظاهر بیهان نوشته شده است بصورت منقح برای بار اول بچاپ رسانید (۴). آقای دانش پژوه رئیس کتابخانه مرکزی دانشگاه رساله‌ای را که تاکنون چاپ نشده بود و برضد برخی افراطیون از متصوفه نوشته شده است بطبع رسانید (۵). دو ترجمه نیز توسط دانشکده ادبیات اصفهان انتشار یافت که اینجا فرصت نام بردن آن نیست (۶).

شعبه ایرانشناسی مؤسسه فرانسه و ایران (فرانکو ایرانی) خودمان با چاپ دقیق کتاب المشاعر در این نهضت چاپ آثار ملاصدرا شرکت کرد. انتشار این کتاب در واقع دنباله سعی و کوششی است که از سوی دیگر در قسمت علوم دینی مدرسه تتبعات عالیة دانشگاه سربن انجام میگیرد، آنجا که طی چهار سال گذشته من در برنامه درسی کرسی اسلام شناسی شرح و بیان آثار صدرالدین شیرازی را گنجانده‌ام و افتخار دارم که این دروس را بار دیگر در چند جلسه هر سال در فصل پائیز در دانشکده ادبیات تهران بیان میکنم (۷). از مجموعه این فعالیتها نتیجه‌ای حاصل میشود که گفتگوها و مبادله نظرهای بسیار آنرا تأیید میکند. نتیجه و ادراکی که حاصل میشود اینست که یک تجدید حیات در حکمت الهی اسلام در گرد آثار حکیمی که خود یک مجدد واقعی بود در شرف تکوین است.

۲- شرح حال ملاصدرا - صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی که بیشتر به لقب مختصرتر افتخاری خود یعنی ملاصدرا یا صدرالمتألهین شهرت دارد در شیراز با برعهده هستی گذاشت. تاریخ ولادت او تا چندی پیش مشخص نبود تا اینکه چنانکه قبلاً به آن اشاره رفت در حاشیه نسخه‌ای که از نسخه اصلی استنساخ شده بود ملاصدرا درباره متن و با اشاره به مطلب خاصی که در متن آمده است چنین نوشته است: «این موضوع در موقع طلوع آفتاب در روز جمعه هفتم جمادی الاولی سال ۳۷۰ هجری هنگامیکه پنجاه و هشت سال از عمر من گذشته بود بمن افاضه شد (۸)». عمل حسابی که باید انجام داد بسیار ساده است. ملاصدرا در حدود سال ۹۷۹ - ۹۸۰ (۱۵۷۲-۱۵۷۳ میلادی) در شیراز تولد یافت. این تاریخ و تاریخ رحلت او از این جهان تنها تاریخهای زندگی او است که میتوان بیقین تعیین کرد. شکوه و جلال این زندگی در شرائط و اوضاع خارجی نیست بلکه این عوامل خارجی فقط بصورت پریشانی و انقلاب در زندگی او دخالت کرده و زندگی با شرافت و با احترامی برای او فراهم ساخت. شرح حال شخصی مانند ملاصدرا در واقع منحنی حیات درونی او است، پیشرفت تفکرات و تألیف کتابهای او، تعلیمات و رابطه او با شاگردانش که بنوبه خود آثاری بجا گذاشتند که استادشان میتوانند به آن افتخار کنند.

حیات صدرالدین دارای سه دوره مشخص است که میتوان آنها را از یکدیگر متمایز ساخت. پدر او که از رجال بود باندازه کافی تمکن مالی داشت تا بتواند از هیچ چیزی در تربیت و تعلیم فرزندش دریغ نکند و فرزند نیز در عین حال بانبوغ و استعداد فکری و صفات اخلاقی که داشت به این تعلیم تن در داد. در این زمان اصفهان نه تنها پایتخت سیاسی سلاطین صفوی بود بلکه مرکز حیات علمی ایران نیز محسوب میشد. مدارس آن شهر که تا امروز برخی از آنها باقی مانده است در اوج فعالیت بود. بزرگترین استادان در آنجا جمع شده بودند و تعلیمات آنان شامل جمیع شعب علوم میشد. بنابراین طبیعی است که صدرالدین موطن اصلی خود را که شیراز بود ترک کرد و برای تکمیل دوره تحصیلات به اصفهان آمد. دوره درس آن زمان را با برنامه

دانشگاه جدید که در آن میتوان بعد از چند سال لیسانسیه و دکتر شد نباید مقایسه کنیم زیرا دوره درس یک قسمت از عمر انسان را فرامیگرفت و بلکه مستلزم این بود که انسان حیات خود را صرف آن علومی کند که امید به تعمق در آن را دارد. اقلاباً بیست سال برای رسیدن به مرتبه اجتهاد لازم بود.

دراصفهان صدرالدین سه معلم داشت که نام آنان در تاریخ تفکر و معنویت ایران شهرت دارد.

در مرحله اول ملاصدرا از شیخ بهاءالدین عاملی (که معمولاً او را شیخ بهائی خوانند - وفات ۳۰۱ هـ) علوم نقلی اسلامی را مانند تفسیر و حدیث شیعه و فقه و غیره فرا گرفت تا اینکه از او اجازه کسب کرد. شیخ بهائی در تمام طول عمر خود دوستی و مؤدت بی نظیری با استادی که در آغاز این مقاله ذکر او رفت یعنی میرداماد (وفات ۴۰۶ هـ) میورزید. میرداماد که شاگردانش او را بعد از ارسطو که معلم اول و فارابی که معلم ثانی است (۱۰۱) معلم ثالث مینامیدند - مانند سهروردی معتقد بود که فلسفه ای که منجر به کشف معنوی و تجزیه عرفانی نشود کوششی عبث و بیهوده است و همین میرداماد است که در دوره شاگردی ملاصدرا در فلسفه نظری راهنما و استاد او بود.

بعلاوه گرچه شواهد درباره این نکته چندان دقیق نیست، صدرالدین همچنین شاگرد یک شخصیت عجیب و غیر عادی یعنی میرابوالقاسم فندرسکی بود. در این موقع رفت و آمد زیادی بین ایران و هندوستان وجود داشت که با اصلاحات مذهبی اکبر سهولت پذیرفته بود. فلاسفه ایرانی مخصوصاً آنانکه پیر و مکتب اشراقی سهروردی بودند در دربار اکبر زیاد بودند. میرابوالقاسم فندرسکی با نهضت ترجمه متون سانسکریت بفارسی که از لحاظ فرهنگی حائز اهمیت فوق العاده بود همکاری نزدیک داشت. بوسیله این ترجمه ها کیش هندو شروع به تکلم زبان ستصوفه بفارسی کرد (فراموش نشود که انکتیل دوپرون Anquetil - Duperron اوپانیشادها را بزبان فارسی میساخت). با ذکر نام این استاد میتوانیم بطور کلی تصویری از تعلیماتی

که ملاصدرا در دوران دوره اول حیات خود یعنی سالهای شاگردی فراگرفت بدست آوریم.

اکنون دوره دوم آغاز میشود. نباید فکر کرد که شرایط آن طور مساعد بوده است مخصوصاً برای کسیکه از افکار درونی و شخصی خود پیروی کند. چنین شخصی نه فقط بایک کوشش مداوم و مصالحه ناپذیری را دنبال کند، بلکه هر قدر بیشتر پیشرفت کند بیشتر یقین دارد که با مخالفت ظاهر بیمان و مقلدان گوناگون روبرو خواهد شد. ملاصدرا چنین تجربه سختی را بخود دید چنانکه از چند جمله از اثر اصلی او برمی آید (۱۱): «در دوران گذشته از آغاز جوانی نیروی خود را صرف فلسفه الهی کردم تا حدی که برایم مقدور بود به آثار حکمای سابق و سپس فضلی لاحق پرداختم و نتایج الهامات و نظریات آنها را فراگرفتم و از تراوش های درونی و اسرار آنان مستفید شدم. آنچه در کتب یونانیان و رؤسای معلمان بدست آوردم به اختیار لباب، هرباب آن پرداختم و از تطویل و اطناب دوری جستیم... (ص ۴) لکن عوائق مانع رسیدن به مراد میشد. روزها یکی پس از دیگری میگذشت بدون اینکه به هدف و غرض خود برسم... هنگامیکه مشاهده کردم دشمنی دهر را نسبت به تربیت جاهلان و اراذل و دیدم درخشیدن نور جهالت و ضلالت و ناپاکی احوال و اوضاع وزشتی مردم را و مبتلی شدم به جماعتی که قدرت فهم نداشتند و چشمانشان در مقابل انوار حکمت و اسرار آن نایبنا بود... (ص ۴) افسردگی خاطر و جمود طبیعت مرا در مقابل دشمنی زمانه و عدم مساعدت روزگار کشاند باینکه کنج انزوا در بعضی نواحی دیار برگزینم و در گمنامی پنهان شوم و قلبم شکسته باشد... (ص ۶) و من چنانکه سید و سولا و معتمد بن، اول الائمة والاصیاء و ابوالائمة الشهداء الاولیاء قسیم الجنة والنار فرموده، تقیه اختیار کردم... (ص ۷).

وضعی که ملاصدرا در اصفهان داشت در آن دوره - چنانکه احتمالاً او فکر میکرد - اختصاص به او نداشت، بلکه چون مقصود و هدف حیات او زندگی و تعلیم تشیع بمعنی جامع بود، چنانکه بعداً نتایج آن مطرح خواهد شد، حکمت ملاصدرا

بنوبه خود بایک وضع تأسف‌آور و پیچیده توأم بود که هر نسل از آن برخوردار بوده است. بدین جهت راه اودراین بود که بعلت کینه جاهلان زندگی پرشور اصفهان را رها کند و در مکان دور افتاده‌ای پناهنده شود. جائیرا که برای خلوتگه خود انتخاب کرد قریه کهنک بود که در سی کیلومتری جنوب شرقی قم قرار گرفته است. هنگامی که از قم انسان رهسپار اصفهان میشود باید پس از طی چند کیلومتر از این جاده منحرف شده و راه باریکی را بسوی شرق انتخاب کند و قریب پانزده کیلومتر در بیابان سفر کند تا به یک سلسله جبال برسد. آنجا یک دره مرتفع پدیدار میشود که تضادی را که از خصوصیات طبیعت ایران است تجدید میکند، هرچه بیشتر انسان وارد دره شود بیشتر خشکی معدنی صحرا جای خود را به لذت سبزی و نباتات روئیده میدهد.



دورنمایی از کهنک

کهنک مجموعه‌ایست از چند باغ و در پهلوی آن مسجد کوچکی قرار دارد متعلق به قرن یازدهم که طرح آن غیر عاده‌ست. و نیز آنجا یک قلعه قدیمی که بسیار شاعرانه است و یک امامزاده که سبک آن پخته و کامل است و امامزاده معصومه نام دارد. من از تمام این مجموعه یک تصور روشن دارم چون توانسته‌ام

آن طبیعتی را که ملاصدرا در حدود نه یا یازده سال در آن به تفکر و تألیف در عظمت تنهائی پرداخت مشاهده کنم. اخیراً بادودوست عزیز ایرانی به زیارت آنجا رفتم. لکن اگر انسان بخواهد تمام اوضاع و احوال عرفانی این دیار را درک کند باید در مراجعه به قم باردگر جاده اصلی را قرق کرده و باز بسوی مشرق درجاده‌ای که به جم کران منتهی میشود حرکت کند و به حرسی برسد متعلق بان کسی که بیش از ده قرن شخصاً تاریخ سری وجدان شیعه بوده است، یعنی امام دوازدهم (ع)، امام غایب. آنجا ما یقین داشتیم که تمام زواری را که قبل از ما آنجا آمده بودند در غیبت بیابیم، نه فقط میرداماد و ملاصدرا و ملاحسن فیض و قاضی سعید قمی را بلکه تمام آنهائی که از نسل به نسل تفکر شیعه را با آنچه بطور انحصاری برای تاریخ بشر در بردارد ساخته اند.

لکن این سرزمینی را که در آن نقاط و علامات عرفانی وجود دارد و قطب و محور آن گنبد درخشان حرم مطهر قم است ملاصدرا ناچار شد به نوبه خود تترك کند. در این موقع سومین دوره زندگی او آغاز شد. در طول نه یا یازده سال که در کهک گذارنده بود ملاصدرا به کشف حقایق معنوی نائل آمده بود و به مقام مشاهده رسیده بود که فلسفه مقدمه لازمی از برای آن است و بدون آن بنظر او و همه آنانکه پیرو مکتب فکری او هستند فلسفه جز یک اقدام و کوشش عقیم و واهی بیش نیست. هر قدر یک شخصیتی بقدرت ملاصدرا کوشش کند تا سرخلوت نشینی و گوشه گیری خود را پنهان سازد کاملاً موفق نمیشود و او نیز نتوانست مانع این شود که شاگردان و مریدان بسوی او هجوم آورند و شهرت او همانقدر گسترش یابد.

آن لحظه فرارسید که والی فارس اللهوردی خان (۱۲) تصمیم به بنای یک مدرسه بزرگ در شیراز گرفت و با موافقت شاه عباس ثانی ملاصدرا را فراخواند و او را دعوت کرد تا به سرزمین اصلی خود باز گردد و به تدریس در مدرسه جدید مشغول شود. هنوز اطایق را که ملاصدرا در آن تدریس میکرد میتوان در مدرسه خان

مشاهده کرد. جای تعجب نیست اگر شیراز بعلمت حضور صدرالدین بسرعت مانند اصفهان یک مرکز بزرگ علمی در ایران شد. استاد در آن شهر زندگی میکرد و کاملاً در تدریس و تألیف آثاری که متأسفانه بعضی از آنها ناتمام مانده است و تربیت شاگردان مستغرق بود. تعلیمات عالی اخلاقی که به شاگردانش می‌آموخت و خود در طول عمرش بکار میبرد بهترین وسیله تعریف شخصیت او است. تمام این تعلیمات در چهار دستوری که به هر کسی که میخواهد در طریق معنی قدم بگذارد داده است خلاصه شده است: علاقه به کسب ثروت را ترك کردن، جاه طلبی دنیوی را ترك کردن، از تقلید کورکورانه دوری جستن، و از هرگونه معصیت اجتناب کردن^(۱۳).

با وجود کارهای عظیمی که انجام داد ملاصدرا توانست هفت بار به زیارت خانه خدا رود و در بازگشت از هفتمین سفر در سال ۱۰۵۰ در بصره درگذشت و آنجا بخاک سپرده شد.

۳- طرح آثار ملاصدرا - آثاری که توسط آن، این متفکر عمیق و شخص واقعا معنوی حضور خود را بین ما ادامه میدهد بس عظیم است. تقریباً کلیه این کتب در قرن اخیر بالغ بر چهل جلد چاپ سنگی شد^(۱۴). برخی از این کتب دارای صد صفحه است و برخی دیگر دو طرف صدها برگ را در بردارد. تمام برنامه فلسفه اسلامی در این نوشته‌ها مورد بحث قرار گرفته است. بعضی از آثار مبتنی بر تحقیقات شخصی است و برخی دیگر تفسیر و شرح میباشد لکن آنها نیز آنقدر به متن اصلی بسط داده و با ابتکار آنرا تشریح کرده است که باید آنها را نیز در زمره آثار شخصی او دانست.

ملاصدرا شاعرکار ابن سینا کتاب شفا^(۱۵) و فیز مهم‌ترین اثر سهروردی حکمة - الاشراف^(۱۶) را شرح کرد. در شرح کتاب اصول کافی - یکی از کتب اساسی شیعه که تعالیم امامان شیعه (ع)^(۱۷) را در بردارد. ملاصدرا به ایجاد یک مجموعه واقعی فلسفه شیعی پرداخت لکن زمانه متأسفانه به او اجازه نداد آنرا پایان رساند^(۱۸). و نیز او تفسیر بر بسیاری از سوره‌های قرآن کریم نگاشت^(۱۹). این تفسیر معظم اصولاً

در جستجوی معنی باطنی و معنوی و یا عرفانی متن قرآن است. آن اثریست که بانضمام تفاسیری که اخلاف و اسلاف او نگاشته اند یک منبع اساسی برای تفکر فلسفی در اسلام در تفسیر معنوی قرآن آشکار می سازد. بزودی خواهیم دید چرا باید مخصوصاً در تشیع وضع چنین باشد.

و اما آن مجموعه ای که در آن ملاصدرا ثمره تمام کوشش ها و تحقیقات و تفکرات خود را جمع آوری کرده است اثر معروفیست که نام آنرا کتاب الاسفار الاربعه العقلیه نامیده است. این کتاب یک شاهکار معظمی است که در چاپ سنگی قدیم دارای بیش از هزار برگ که دو طرف آن چاپ شده است می باشد و بیشتر این اثر است که شور و شوق سریدان و مفسران او را برانگیخت. جمع این شروح یک مجموعه با جلال و شکوهی را تشکیل میدهد که با شرحهای دو تن از معروف ترین سریدان مستقیم ملاصدرا که همچنین داماد او بودند شروع میشود یعنی ملا محسن فیض و عبدالرزاق لاهیجی و نسل به نسل تا دوره معاصر ادامه می یابد (و در قرن اخیر از ملا عبدالله و ملا علی زرنوزی و حاجی ملاهادی سبزواری و دیگران می گذرد (۲۰)).

مسائلی که شیخ احمد احسائی و مکتب شیخیه پیش آورده است بدون آشنائی کامل با آثار ملاصدرا قابل فهم نیست. بهمین جهت فقها که بیشتر اصرار دارند قدم به آنجا که دستشان به آن نمیرسد نگذارند این مطالب را رویهمرفته درک نکردند. (بنظر من گوینوی ما اولین و برای مدت طولانی تنها شخصی بود در مغرب زمین که این گروه بزرگ متفکران را در ضمیمه کتاب خود « تاریخ ادیان و فلسفه های آسیای مرکزی » شناسانید. بهمین دلیل باید بعلمت شوق و علاقه او اشتباهات کوچک و بزرگی را که در اثر مدارک ناقص مرتکب شده است بخشید).

باختصار باید گفت که تحقیق عمیق در وضع فلسفی شیعه بدون آشنائی با آثار و افکار ملاصدرا امکان پذیر نیست. زیرا تفکر ملاصدرا از اول تا آخر با آن سروکار دارد. چه اراده عمیقی در طول تمام حیات ملاصدرا او را تحریک می کرد؟ ما میتوانیم رد پای آنرا نیز در مقدمه کتاب بزرگ او ببینیم، مجموعه ای که بما اجازه می دهد بگوئیم ملاصدرا سنت طوماس اکوئینی ایران است، اگر سنت طوماس میتوانست

در عین حال عارفی و حکیمی مانند یا کوب بوهمه باشد. لکن بلکه فقط در ایران است که تحقق چنین ترکیبی امکان پذیر است.

مالحظه‌ای پیش کلمه « شیعه جامع » را بکار بردیم که به فیلسوف انگیزه یک نبرد معنوی دو جبهه را اعلان میکند، نبردی که در وهله اول با خود اوست و سپس با نیروهای تاریک یک عالم خارجی که معاند و دشمن اوست. اولین جنبه این نبرد معنوی را ملاصدرا در سالهای تنهایی در کهک تحمل کرد. آنچه در بین بود خصوصی‌ترین سرنوشت و معنی سیر حیات او و گذشتن او از تفکر نظری فلسفی به یقین تجربی و چشیده شده عارف بود. بدون اتحاد بین این دو، یک فلسفه بمعنی واقعی امکان پذیر نیست. تمام قصد معنویت اشراقی از دوره سهروردی همین بود لکن برای ملاصدرا مانند پیشینیان و پیروان بعدی او در معنویت شیعه است که بالفطره این اتحاد حاصل میشود. بهتر است این موضوع را با دقت بیشتر مورد بررسی قرار دهیم.

این کلمه اشراق که سرگذشت عجیبی در فلسفه ایران داشته است در قرن ششم بهمت سهروردی برای بیان حکمت ایرانیان قدیم که او میخواست احیاء کند بکار برده شد. این کلمه شکوه خورشید طلوع کننده را میرساند و در عین حال معنی آن تنویر یافتن سحر گاهی است، نوری که موجوداتی که در این دقایق سپیده دم حضور دارند دریافت میکنند. همچنین این کلمه مبدأ و سرچشمه این روشن شدن را میرساند یعنی شرق و مکان و زمان شرق. اکنون باید تمام این تصورات را به عالم ماوراء محسوسات انتقال داد و مشرق را بعنوان عالم نور و موجودات نورانی و نور صبحدم که از مشرق سلسله عقول بر روان افرادی که در مغرب عالم ظلمت تبعید شده‌اند میباید تلقی کرد. حکمتی که از مشرق روح سرچشمه گرفته و مطابق با این « جغرافیای عرفانی » آنرا شرقی نامیده‌اند نه یک فلسفه است و نه یک الهیات (تئولوژی) بمعنی که امروزه این کلمات را در مغرب زمین استعمال میکنند و آنها را دو قدرت مجزا و متمایز میدانند و درباره رابطه بین آن دو بحث میکنند تا به نفع یکی یا دیگری تصمیم گیرند.

این حکمت مشرقیه یا اشراقیه یک حکمت الهی است که دقیقاً مرادف کلمه یونانی (تئوسوفیا Theosophia) می باشد. این حکمت پیروان خود را از علم انتزاعی فلسفه که همان علم با واسطه صورت و یا مفاهیم است و علم صوری می باشد به مشاهده مستقیم و اشراق حضوری که از مشرق روح طلوع میکند راهنمایی میکند. این علم که دیگر صوری نیست بلکه حضوریت یک علم مشرقی است زیرا اشراقی است و اشراقی است زیرا مشرقی است. اینست معنی عرفانی کلمات مشرق و مشرقی هنگامیکه سخن از حکمة الاشراق به پیش می آید. و همین حکمت است که بنا بقول سهروردی زرتشت حکمای قدیم ایران به تعلیم آن اشتغال داشتند.

در اصطلاح امروزی کلمه اشراقیون در مقابل مشائون قرار گرفته و مرادف با افلاطونیان یا نوافلاطونیان است و تاریخ این نوافلاطونیان ایران اسلامی طویل است. این حکماء متعلق به همان خانواده هستند که نوافلاطونیان در هرجا و هر عصر به آن بستگی داشته اند. علم اشراقی، آن لحظه ای که نور مشرق روح یعنی مبدأ روح قبل از ورود به این نشأه خاکی، بر روح طلوع می کند، این تجربه ای بود که ملاصدرا در تنهایی باشکوه خود در کهک بوصول آن رسید.

در مقدمه کتاب بزرگ (اسفار ص ۸) مینویسد: « هنگامیکه برای مدت طویلی در این حال استتار و انزوا و خمول و اعتزال باقی ماندم در اثر طول مجاهدات نفس از نور مشتعل شد و قلبم در اثر کثرت ریاضیات التهاب قوی و انوار ملکوت بر آن افاضه شد و گره اسرار جبروت گشوده گردید و انوار احدیت بر آن ملحق شد. الطاف الهیه آنرا فرا گرفت و من بر اسراری واقف شدم که تا کنون درک نکرده بودم و رموزی بر من مکتشف شد که هیچ برهانی نتوانسته بود تا کنون بر من مشکوف سازد، بلکه آنچه که قبلاً از طریق برهان آموخته بودم اکنون آنرا بازواند آن مشاهده کردم و بعیان دیدم.» (باید مشاهده کرد که طریقی که برای بیان این تجزیه معنوی اتخاذ شده است کاملاً با طریقی سهروردی و میرداماد منطبق است؛ این تعیین تزلزل ناپذیر از استدلال منطقی سرچشمه نمیگیرد بلکه منشا آن حضور مستقیم است که بطور ذوقی

و در بعضی موارد با مشاهده امتحان شده است).

ملاصدرا ادامه میدهد (ص ۸) «عقل من باعتبار جوارح ظاهری خود بسط یافت و آبی روان و فیض بخش شد و باعتبار باطن تعلقات خود برای طلب کنندگان حقیقت قبض یافت و بحری موج گردید». (ص ۹) پس من کتابی تصنیف کردم الهی برای سالکین مشغول به تحصیل کمال، و حکمت ربانی را برای طالبین اسرار حضرت ذی الجلال والا کرام جلوه گر ساختم.»

این کتاب جمع آثار ملاصدرا است که مؤلف آنرا «چهار سفر عقلی» نامیده است. مقصود او از این عنوان چه بود؟ او خود در پایان مقدمه کتاب این امر را بیان کرده است. عنوان این کتاب از اصطلاحات متداول عرفان اسلامی سرچشمه میگیرد. اولین سفر از عالم خلق آغاز شده و به حق منتهی میشود (من الخلق الی الحق). در طی این سفر ترکیب موجودات، طبیعیات، ماده و صورت و جوهر و عرض مطرح شده است. در این سفر سالک به مرتبه عالم غیر محسوس حقائق الهی ارتقاء می یابد. بنا بر این سفر دوم سفریست از خداوند در خداوند و با خداوند (فی الحق بالحق). در این سفر سالک از مرحله ما بعد الطبیعة دور نمیشود بلکه با علم الهیات و مسائل مربوط به ذات و اسماء و صفات الهی آشنائی حاصل میکند. سفر سوم یک سیر فکریست که برعکس سفر اول است، بدین معنی که آن یک بازگشت از جانب خداوند بسوی خلق است لکن «با خداوند» و «توسط خداوند» (من الخلق الی الخلق بالخلق). این سفر مراتب صدور موجودات را از نور الانوار دنبال میکند و سالک را با علم به مراتب عقول و عوالم غیبی که مافوق عالم محسوسات قرار گرفته است آشنا می سازد و از علم تکوین و فرشتگان بحث میکند. بالاخره سفر چهارم «با خداوند» یا «بوسیله خداوند» در خود جهان مخلوق انجام می پذیرد (بالحق فی الخلق) و با علم به نفس یا ضمیر درونی (علم مشرقی) و توحید بمعنی باطنی یعنی وحدت وجود بمعنی گفتار (من عرف نفسه فقد عرف ربه) و نیز مسأله معاد یعنی تمام عوالم نامتناهی که با گشوده شدن در مرگ بسوی انسان بازمی شود سروکار دارد. (۲۱)

امکان ندارد که انسان بتواند در چند کلمه جز یک تصور ناچیزی از این مجموعه که ملاحظه در آن بنای باشکوهی از تفکر ایرانی ساخته است عرضه داشت. اگر بخواهیم بعنوان سوره آنرا قضاوت کنیم باید بطور کلی بگوئیم که بدون شک با ملاحظه ما در مقابل یکی از پیروان مکتب ابن سینا قرار گرفته ایم. او آشنائی بسیار نزدیکی با آثار بوعلی داشت و آنرا شرح کرد. لکن در عین حال ملاحظه را یک فیلسوف ابن سینائیست با تفسیر اشراقی متأثر از افکار سهروردی تا حدیکه در افکار صدرالمتألهین نه تنها تمام فاصله و بعدی که بین ابن سینا و سهروردی وجود دارد مرتفع شده است بلکه خود ملاحظه را یک تعبیر بسیار شخصی از الهیات اشراقی کرده است. نیز این فیلسوف ابن سینائی اشراقی عمیقاً تحت تأثیر عقائد عارف و حکیم بزرگ اندلوس که یکی از بزرگترین عرفای تمام تاریخ است محی الدین ابن عربی (متوفی در ۶۳۸) قرار گرفته است. در این موضوع لازم است روزی در ایران درباره آنچه که میتوان «تشیع پنهانی» ابن عربی نام برد تحقیقی بعمل آید،^(۲۲) زیرا بالاخره در حل این مسأله است که کلید همه مطالب را میتوان بدست آورد.

ملاحظه را بیش از هر چیز یک متفکر شیعی است که کاملاً تحت تأثیر تعالیم امامان شیعه (ع) بوده و ایمان به نوعی از اسلام که از این منشا سرچشمه می گیرد داشته است. بهمین جهات اسریت بیهوده که ما بخواهیم هر چند مطبوع باشد به بازی ذکر «سابع» او بپردازیم اگر مقصودمان این باشد که همه مسائل را از این راه حل کنیم. ما میتوانیم تمام نقل قول ها و اشارات و صور و آنچه «سابع» می نامیم روی ورقه ای بنویسیم لکن حاصل این اوراق هیچگاه ملاحظه را نمیشود اگر اول از همه یک ملاحظه را وجود نداشته باشد که این «سابع» را در یک نظم و ساختمان ترتیب دهد، نظم که فقط او قادر به ایجاد آن بود. محور این نظم عقائد امامان شیعه (ع) است چنانکه میتوانیم در اصول کافی کلینی مشاهده کنیم. و اینجاست که ملاحظه را تسلیم آن نبرد دیگر معنوی خود میشود، نبرد در مقابل لادریون تقدس مآب و قشریون و آنانکه فقط یک تعبیر ظاهری از دین داشتند. نیات و مقاصد صریح

ملاصدرا کمکی است برای فهم وضع فلسفی تشیع و نیز برای درک اهمیت آثار ملاصدرا در تفکر شیعه در ایام گذشته و دوران معاصر.

۴- متفکر شیعه - تفکر شیعه از نظر عرفا یعنی آنانکه نه تنها به آنچه عرفان شیعی نامیده شده است معترفند بلکه تشیع یعنی تعالیم امامان (ع) را اساس عرفان و جنبه باطنی اسلام و یا اسلام جامع و نیز اسلام حقیقی و معنوی می دانند چیست؟ اولاً باید گفت که این موضوع بعامل زیاد تا کنون نزد مورخان ادیان امری مجهول مانده است. عقیده شیعه از نظر عرفا اصولاً امتیاز بین شریعت یا جنبه ظاهری دین و حقیقت یا جنبه معنوی و عرفانی وحی است، امتیاز بین دو جنبه برونی و درونی یا صورت و معنی که از امتیاز بین نبوت و ولایت برمیخیزد. همه کس در اسباب و عللی که باعث لزوم ظهور انبیاء، این موجودات مافوق بشری که الهام الهی آنرا واسطه بین ذات نهفته و شناخته نشدنی احدیت و جهل و یا ناتوانی بشر قرار داده است، متفق است. شش پیامبر ظهور کردند که مکلف بودند برای بشر ناموس الهی یا شریعت بیاورند. نام آنان آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) است که هر یک نماینده دوره ایست که مجموع آن دایره نبوت را تشکیل میدهد. پیامبر اسلام (ص) خاتم الانبیاء بود و بعد از او دیگر پیغمبری نخواهد آمد که شریعت جدیدی برای بشر بیاورد.

نظر شیعه که ظهور تاریخی آن نه تنها در صحابه بلکه در گفتگوهای پیغمبر ادرم (ص) درباره آنکه از همه به او نزدیک تر بود یعنی علی بن ابی طالب (ع) دیده میشود جنبه غمگین این وضع را نمودار می سازد، زیرا تشیع این سؤال را به پیش می آورد: انسان همیشه برای نجات و وصال به سرنوشت خود محتاج به انبیاء بوده پس اکنون که آخرین پیامبر ظهور کرده و دیگر رسولی فرستاده نخواهد شد تکلیف او چیست؟ و نیز این سؤال که همان قدر اهمیت دارد پیش می آید: کتاب آسمانی که به یک پیامبر نازل می شود یک کتاب عادی مانند کتب دیگر نیست که اهمیت آن محدود به معنی ظاهری و تحت اللفظی آن باشد و یا بتوان تمام معنی آنرا از طریق علم لغت و معانی بیان و یا از راه جدل و منطقی بدست آورد.

برعکس کتاب آسمانی کتابیست که اعماق نهفته دارد و معنی سری یک متن آسمانی و کلام الهی را نمیتوان با کمک قیاس بدست آورد. این معنی را فقط «آنانکه میدانند» میتوانند به آنانکه مجبور به قبول این شاهد معنوی هستند انتقال دهند.

از آنجا که واقعیت جامع وحی قرآنی هم ظاهر است و هم باطن، باید بعد از پیغمبر کسی باشد که «قیم القرآن» است و میتواند اشخاص را به علم جامع کتاب آسمانی ارشاد کند. این خود تعلیمات امامان (ع) است و ملاحظه فرمایید که فقط شارح آن است. بدلیل الهیات شیعه معتقد است که پس از دایره نبوت دایره ولایت آغاز می شود. یا بطور دقیق تر می توان گفت نبوتی که خاتمه یافته است نبوت تشریحی است، نبوت یک نبی که آورنده یک شریعت است. لکن تحت نام جدید یعنی ولایت یک نوع نبوتی ادامه می یابد که نبوت تشریحی نیست بلکه یک نبوت ابدی است مربوط به حقایق درونی و پنهانی که نبوت باطنیه نام دارد. این نبوت از آغاز بشریت وجود داشته و تا ظهور قائم القیامت ادامه خواهد داشت.

و اما پایه حکمی این عقیده را میتوان در «حقیقت محمدیه» یا «حقیقت نبوت ابدیه» یافت که دارای دو جنبه است و بدین دلیل ظهور دو گانه دارد: جنبه ظاهری که در شخصیت نبی شارع ظهور میکند و جنبه باطنی که ظهور آن در شخص امام است. بطور کلی میتوان گفت که چهارده معصوم یعنی پیامبر و حضرت فاطمه (ع) دختر او و دوازده امام اشعه نور نبوت ابدی میباشند. بنابراین دوازده امام بالذات یکی هستند و شخصیت نوری آنان از ازل ظهور کرده بود. در حیات گذران دنیوی خود این امامان «قیم الکتاب» بودند و مریدان خود را به فهم معنی جامع و باطنی کتاب آسمانی ارشاد می کردند (تعلیمات آنان در این زمینه یک مجموعه عظیمی را که شامل مجلدات قطور فراوان میباشد تشکیل میدهد).

همانطور که کمال نبوت تشریحی باید در وجود آنکه روی زمین خاتم الانبیاء است جلوه گر شود، کمال ولایت که باطن النبوت است باید در خاتم الولاة امامت محمدی است که در شخص امام اول بعنوان ولایت عمومی که در تمام ادوار نبوت

مشترك است و در شخص امام دوازدهم بعنوان خاتم ولایت محمدی ظهور میکنند. نكن امام دوازدهم كه هم در زمان حال و هم زمان گذشته حضور دارد و ظهور او معنی باطنی همه وحی های آسمانی را از آغاز حیات بشر در كره زمین تا كنون مكشوف خواهد ساخت اکنون دیده نمیشود. زمانی كه مادر آن زندگی میکنیم دوره غیبت او است و این دوره تا هنگامیکه بشر قادر به رؤیت او نیست باقی خواهد ماند. جای شك نیست كه در شخص امام غایب تشیع عمیق ترین سیر تاریخ بشر را قبلاً حدس زده بود همانطور كه زرتشتیان در شخصیت سائوشیانت و بودائیان در شخصیت بودای آینده یا بودا مایتریا (Maitreya) و مسیحیت معنوی از آغاز نهضت یواخیمی ها (Joachimites) در قرن سیزدهم در انتظار دوره حكومت روح القدس آنرا حدس زده بودند.

هر قدر این موضوع سریع مطرح شده باشد بمانیفه ماند كه فلسفه و معنویت اسلامی فقط محدود نیست به سه گروهی كه تا امروز فصلی را كه تاریخ های فلسفه در مغرب زمین برای فلسفه اسلامی قرار داده پر میکنند: یعنی فلاسفه ایكه معمولاً لقب یونانی مسلك بانان داده اند (فلاسفه) و متكلمین كه جدلیون كلام سنی هستند و بالاخره صوفیه. ما از هم اکنون می دانیم كه مكتب های دیگر هم وجود داشته و مخصوصاً میتوانیم حدس بزنیم چرا در حالیکه همه جا در جهان اسلامی اعتقاد بر این است كه كه كوشش فلسفی با این رشد در قرن ششم خاتمه یافت، در ایران و جهان تشیع فلسفه در دوران صوفیه بطور باشكوهی احیاء شد. هر گاه محققى موفق شود به قلب تفكر شیعی راه یابد افق نوینی بر او مكشوف خواهد شد، افقی كه خارج از آن مطرح كردن مسأله وضع فلسفه در اسلام و رابطه فلسفه با عقاید اسلامی خطا است.

ما از هم اکنون احساس می کنیم آنجا كه باید از ظاهر به باطن رفت تمام امور محسوس خارجی مبدل به رموز و تمثیل میشود و تفكر چنان برانگیخته میشود كه هر لحظه از خود تجاوز میکند تا در شب تاریك عالم رموز و تمثیل ارتقاء یابد و پیش

رود ، زیرا رمزسکوت است ، سکوتی که سخن میگوید و نمیگوید . لکن رمز استعاره نیست که یکباره آنرا برای همیشه فهمیده و حل کنیم . سوالی که اول باید مطرح کرد اینست که آیا انسان معتقد به این هست که وحی آسمانی معانی درونی دارد و بالتیجه یک اسلام باطنی وجود دارد که اسامان (ع) ارشاد کنندگان و راهنمایان آند و یا اینکه برعکس این عقیده از نظریک مذهب صرفاً ظاهری و تشریحی مطرود شمرده میشود . در صورت اول فلسفه خود را در وطن خود می یابد ولی صورت یک فلسفه مبنی بروحی را میگیرد . در شق دوم دیگر نمیتوان از فلسفه سخن بمیان آورد . لکن وضع مشکل و اندوهناکی که ملاصدرا و بسیاری از متفکران دیگر قبل و بعد از او مانند مثلاً سید حیدر آملی که قریب سه قرن قبل از او میزیست با آن مواجه بودند این بود که این متفکران توسط اشخاصی مورد حمله و تهمت قرار گرفتند که خود مانند آنان نام شیعه داشتند . البته حقیقت اینست که این تناقض فقط ظاهر است زیرا بنظر عرفا این نوع اشخاص ممکنست خود را اسماً شیعه دانند لکن با افکار عرفان آنها آنچه را که اصل و اساس تشیع است یعنی اتحاد انحلال ناپذیر ظاهر و باطن درهم ریخته اند .

ابن وضع اسفانگیز که علت اصلی تبعید اختیاری ملاصدرا در کهک دورار قیل و قال متعصبان ظاهریین و قشری بود انعکاس پردرد و الم خود را در تهاام آثار او بجا گذاشته است . مثلاً در مقدسه کتاب اسفار (۲۲) او جاهلانی را که نمیتوانند فکر خود را به ماوراء مرتبه ماده سوق دهند « یرتق فکرهم عن هذه الهیا کل المظلمة و ایاجیرها » محکوم می سازد . در دشمنی خود با عرفان و فلسفه که اصولاً آنرا درک نکرده اند این اشخاص ادعا دارند هر نوع فلسفه علوم دینی قدیم را طرد کرده اند گرچه این اسر باعث شود دیگر چیزی از اسرار الهی که توسط پیامبران بصورت رمز و تمثیل بیان شده است فهمیده نشود . این جاهلان میگویند که فلاسفه عرفانی بدام یک حیله الهی افتاده اند . در رساله سه اصل خود ملاصدرا بایک حرارت با جلال و شکوهی یکی از این جاهلان را خطاب میکند :

«آیا اندیشه نمیکنی که مغرور بخداشاید همچون تو کسی باشد؟ اگر هر علمی چنانست که تودانسته‌ای و یا باید که از راه نقل و مشیخه فراگیرند، پس حق تعالی چرا در چندین مواضع از قرآن مذمت می‌نماید جمعی را که بتقلید مشایخ و آبای خود در اعتقادات اعتماد نموده‌اند و در اصول دینی تعویل بدان کرده؟ اگر هر علمی باید که از استاد بطریق متعارف بشنوند، آنچه حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام از خود خبر داد و فرمود «لوشئت لا وقرت سبهین بصیراً من تفسیر فاتحة الكتاب» از کدام معلم بشری بطریق معهود فراگرفت؟» (۲۴).

پس ملاصدرا همان متن را که سه قرن پیش سیدحیدر آملی ذکر کرد نام می‌برد. اولاً عرفاً تضمین قاطع امام چهارم حضرت زین العابدین (ع) (متوفی در سال ۹۰) را دارند که در یکی از اشعار خود می‌فرماید: «من جواهر علم خود را پنهان می‌دارم از بیم آنکه نادانی حقیقت را ببیند و ما را لگد کوب کند... یارب اگر من یکی از مراوریدهای معرفت خود را آشکار می‌ساختم بمن میگفتند پس تو بت پرستی؟ و مسلمانانی پیدا می‌شدند که ریختن خون مرا شروع می‌شماردند. آنچه را که از زیباترین حقائق انسان به آنان عرضه میدارد آنها نفرت انگیز میدانند» (۲۵).

اکنون ملاصدرا می‌پرسد این علمی که هدف گفتگوی غم انگیز امام است چیست، این علم والاقدری که مافوق قدرت ادراك عوام است و انسان را در مقابل مسلمانان عادی کافرویت پرست جلوه میدهد؟ جواب این سؤال ساده است و در یکی از بیانات عبدالله بن عباس یکی از معروفترین صحابه پیغمبر ص که روزی در مقابل گروهی نزدیک به شهر مکه ایراد شده است یافت می‌شود:

«اگر من بشما نقل کنم آنچه من میدانم از تفسیر قول خداوند عزوجل (الله - الذی خلق السموات و من الارض مثلهن یتنزل الابرینهن) سرا سنگ سار خواهند کرد.» (۲۶) پس آنکه بعنایت الهی موفق به درك اسرار نهائی پیام نبوی شود در خطر اینست که توسط نادانان غضب ناك سار شود. آیا برای درك علت این وضع ناهموار و اسف ناك احتیاج به تحقیق بیشتر وجود دارد؟ آیا علت دیگری برای

این امر هست که دور امامان شمه (ع) هیچگاه بیش از یک گروه انگشت شمار از جوانمردان وجود نداشته است؟

بنابراین برای ملاحظه آسان است روشن سازد که این علمی که آنقدر انسان را در مقابل مردم و نیز علمای قشری بترس می اندازد نه جدل است و نه طب و نه نجوم و نه هندسه و نه طبیعیات. آنچه شارحان جنبه ظاهری قرآن مانند زمخشری و مانند او بیان کرده اند بهیچ وجه علم حقیقی قرآن و معرفت به وحی الهی بمعنی حقیقی نیست. علم حقیقی قرآن کاملاً آسری دیگر است (۲۷) و درست همین علم واقعی قرآن مبنی بر تعالیم باطنی امامان (ع) است که فلسفه را موظف می سازد فلسفه سببی بر وحی شود.

برای نشان دادن صراط مستقیم که از تعبیر ظاهری جنبه شریعتی دین و روش نفی کننده فلسفه صرفاً استدلالی به یک اندازه دور است، ملاحظه در مقدمه شرح خود بر کتاب سوم اصول کافی کلینی (کتاب الحجة درباره امام و امامت) (۲۸) وضع تفکر فلسفی را چنین شرح میکند: وحی قرآنی نور است که با آن میتوان دید لکن بدون شک و شبهه نمیتوان با این نور دید مگر آنکه تعالیم امامان پرده از روی ظاهر لفظی که این نور را مستور ساخته است بردارد. تفکر فلسفی چشمی است که این نور را مشاهده میکند و می بیند. برای تحقق یافتن فعل دیدن نور لازم است لکن چشمی نیز که بتواند بنگرد باید وجود داشته باشد. اگر این نور را قطع کنیم چشم دیگر نخواهد دید، لکن اگر به اصرار چشم را نیز ببندیم چنانکه در مورد ظاهر بینان و قشریان دیده میشود باز چیزی دیده نخواهد شد. در هر دو مورد تاریکی پیروز میشود. وضع آدم یک چشم نیز چندان بهتر نیست.

برعکس اگر تعقل فلسفی با وحی آسمانی متحد شود نور علی نور خواهد بود چنانکه آیه نور میفرماید و همانطور که میدانیم جملات این آیه شریفه بمعنی باطنی اشاره به چهارده معصوم است. بدین دلیل ملاحظه میفرماید که در اسلام فقط تشیع است که میتواند این وفاق و هم آهنگی را بین وحی الهی و تعقل فلسفی حاصل کند، باین

دلیل که تشیع علم و حکمت را از مشکوٰۃ نبوت و ولایت عاريت گرفته است ، به این دلیل که اساساً فلسفه شیعه فلسفه مبنی بروحی است .

ما این وضع را عجولانه با اوضاعی که در محیط‌های دیگر وجود داشته تشبیه نمی‌کنیم . در این موقعیت (یعنی در تشیع) گذشتن از مانع مخالفت بین حقایق ممکن-الوقوع تاریخی و حقایق واجب عقلانی ضرورت ندارد و نیز این سؤال پیش نمی‌آید که چگونه حقیقت تاریخی است و چگونه تاریخ حقیقی است (این مسأله اعتقاد داشتن و دانستن است که تمام فلاسفه مسیحیت از اریژن تا لایبنیتز و هگل با آن مواجه بوده‌اند) . و نیز در تشیع تقابل و مخالفت بین حقایق اعتقادات دینی که بدست مقامات یک کلیسا تعریف میشود و حقایق فلسفی که در اثر کوشش شخصی حاصل می‌آید وجود نداشته است ، بلکه نور کتاب آسمانی که بوسیله ارشاد و راهنمایی امامان جلوه گر شده است بدون واسطه مستقیماً بر رؤیت درونی مؤمن سیدر خشد . فلسفه و کلام (تئولوژی) مانند دو نیروی عظیمی که قبلاً شکل یافته بود و یکی از فرد برخاسته و دیگری از کلیسا سرچشمه گرفته است در مقابل یکدیگر صف-آرایی نمی‌کنند .

بین متفکران شرقی ما این موجود نورانی آسمانی که فلاسفه عقل فعالش ناسپه‌ده‌اند (نوس پوئتیکوس - Nous - Poietikos یونانی‌ها) ، این عقل آسمانی که منشأ معرفت ما است با روح القدس یکی دانسته شده است . این امر فقط دادن یک جنبه استدلالی به روح نیست بلکه یکی شمردن فرشته علم و فرشته وحی است (۲۹) ، و بدین دلیل این نظر خیلی از اعتقاد به «دو حقیقت» که در مکتب ابن رشدی لاتینی ظهور کرد بدور است . در فلسفه «شرقی» اتحاد و تداخل دونور حاصل میشود و از این آمیزش حکمت الهی بوجود می‌آید ، حکمتی که علم لدنی است و امامان شیعه اولین اشخاصی بودند که نام آنرا معرفت قلبیه نهادند . در نظر ملاصدرا تشیع مخصوصاً تشیع جامع همین حکمت است .

اکنون میتوان فهمید چرا این متفکر که عرفان شیعی پایه و اساس فکری او است

خود بخود یک اشراقی نیز هست. در واقع تعلیمات سهروردی چه بود؟ این بود که یک تجربه عرفانی بدون زمینه فلسفی قبلی خطر زیادی دارد که بخطا رود. برعکس چنانکه قبلاً تذکر داده شد فلسفه ای که بسوی یک کشف معنوی شخصی قدم برنمیدارد و به آن منتهی نمیشود یک امر بیهوده بیش نیست. باین دلیل کتاب بزرگ سهروردی (حکمة الاشراق) با اصلاح منطق آغاز میشود و باینکه نوع « لحظه وجد و سرور » خاتمه می یابد. ملاصدرا بنوبه خود در شرح اصول کافی^(۳۰) معنویت اشراقیون را برزخی بین روشن صوفیان محض که اساساً به تهذیب درون می پردازند و طریق فلاسفه که به علم صرف متمایلند قرار داده است که این دو را بهم می پیوندند. این وضع روشن میسازد چرا ملاصدرا با خشونت برخی از صوفیه را که فعالیت عقلانی را ناچیز می شمارند ملامت میکند، گروهی که در تحقیر کردن فلسفه با اندازه دشمنان آنها یعنی نادانان قشری مذهب نابینا هستند. در واقع ملاصدرا نماینده یک نوع معنویت شیعه است که در عین بکار بردن لسان فنی تصوف متعلق به هیچ طریقه صوفیه نیست زیرا عرفان شیعی خود یک طریقه است و رابطه درونی با اسما (ع) خود مقدسه ورود به مرحله سیر و سلوک می باشد.

۵- فلسفه معاد - از اینجا ما میتوانیم وارد گرمجموع مطالب اساسی را که شاخص تفکر ملاصدراست بدست آوریم و ساختمان آنرا درک کنیم. باید خود را به چند مطلب محدود سازیم. اول از همه موضوعی است که فلسفه اصالت ماهیت را که از زمان فارابی و ابن سینا کاملاً رواج داشت برعکس میسازد. قبلاً نظر چنین بوده که ماهیت امریست ثابت بدون اینکه فعل وجود معنی نمود را در برداشته باشد، زیرا وجود شیء جز ماهیت آن نیست و چیزی بر ماهیت نمی افزاید زیرا هدیید آورنده ماهیت نیست. ملاصدرا این نظر را برعکس ساخت و همین امر بود که با و اجازه داد در شرح خود بر اثر سهروردی یک تعبیر « وجودی » از حکمت اشراقی بکند.

فلسفه وجود ملاصدرا مبتنی بر اینست که هیچ ماهیتی بر وجود تقدم ندارد بلکه وجود شیئی است که ماهیت آنرا تعیین میکند^(۳۱). بعلمت وجود داشتن شیئی

میتواند آنچه که هست باشد یعنی ماهیت آن فعلیت پذیرد. البته نباید ملاصدرا را یکی از فلاسفه «اصالت نمود» یا «اگزیستانسیالیست» عصر خودمان دانست. این ستایسه جزیک مسخره بازی چیز دیگر نیست. آنچه صدرالدین میخواهد بگوید اینست که چون وجود شیئی ماهیت آنرا تعیین میکند پس یک ماهیت نه تنها ثابت نیست بلکه مبنی بر فعل وجودی میتواند از مراتب شدت و ضعف که تعداد آن عملاً نامحدود است بگذرد. پس در فلسفه ملاصدرا ما بایک قلمرو ماهات ثابت مواجه نیستیم چنانکه در فلاسفه پیشین دیده میشود. بلکه بایک تحرك وجودی (عقیده معروف حرکت جوهریه) روبرو هستیم که طبق آن ماهیت از یک دوره تبدلات وجودی میگردد و این مراتب هر یک مرتبه‌ای از عالم وجود است.

مثلاً میتوان مفهوم جسم را در نظر گرفت. برای درك ماهیت جسم لازم نیست که فعل وجودی رافقط به عالم جسمانی که قابل درك از طریق حواس خارجی میباشد محدود ساخت. باید مفهوم جسم را از عنصر بسیط (بمعنی طبیعیات قدیم که طبق آن عنصر معنی کیفی دارد نه کمی) آغاز کرد و در تبدلات پیاپی که آنرا از مرتبه جماد به نبات و سپس حیوان و بعد جسم زنده و ناطق که قادر به فهم حقائق معنوی میباشد می گذارند دنبال کرد. یک حرکت عظیم وجودی از اعماق جماد تا ظهور ارضی انسان و سپس ماوراء این صورت وجود دارد چون وجود انسانی در وضع وجودی خود در این جهان هنوز یک وجود برزخی است.

باین دلیل نباید اشتباه کرد، بلکه باید توجه کرد که نظر ملاصدرا از نظریه تصور که امروزه در اروپا بصورت یک اعتقاد مذهبی درآمده است قدم فراتر گذاشته و در جهت دیگری سوق داده شده است، زیرا در نظریه تصور همه چیز در یک جهت مستقیم افقی و در یک مرتبه وجود بوجود می پیوندد. از این سو آن سو سخن از «معنی تاریخ» بمیان می آید و بسیاری از مردم فراموش میکنند که اگر بخواهند راجع باین موضوع صحبت کنند باید مقدمات یک عالم معاد را فراهم سازند. تحرك عالم در نظر ملاصدرا و تمام متفکران دیگر مانند او، تحرك یک عالم در حال تصور (بمعنی جدید)

نیست بلکه تحرك يك عالم در حال صعود و ارتقاء است. گذشته پشت سرمان نیست بلکه زیرپای ما است. جهت یابی این جهان در جهت عمودی که میتوان گفت مانند سبک معماری گوتیک است مطابقت دارد با مفهوم مبدأ و معاد که بوسیله آن آنچه ماوراء تاریخ است جهان ما را مسخر میکند.

هر گاه حرکت صعودی وجود به صورت انسان ارضی رسد یک دوره جدید در تبدلات وجودی آغاز میشود باین دلیل که انسان آستانه ایست که صعود عالم به مراتب و صور عالیتر وجود از آن انجام می پذیرد. وجود انسانی از هم اکنون اقلاباً بالقوه در چندین عالم است زیرا انسان از یک حقیقت سه گانه تشکیل شده است: جسم و نفس و روح یا عقل که همان حقیقت سه گانه انسان شناسی عرفان کهن است (Sôma) پسیکه (Psyche) - پنوما (Pneuma) و نیز سه نوع انسان وجود دارد، انسان طبیعی و انسان نفسانی و انسان عقلانی یا روحانی. مطابق با هر یک از این مراتب انسانی یک تملطیف تدریجی در مقام و مفهوم جسم انجام می پذیرد. هم یک جسم مادی وجود دارد و هم جسم نفسانی و هم جسم معنوی یا روحانی. هر یک از دو جسم آخر مظهر یک رستاخیز و معاد در آینده است که نوع آنرا انسان در حیات نفسانی خود در روی زمین انتخاب میکند و مشخص می سازد که آیا سزاوار حیات برتری خواهد بود و یا اینکه مغلوب شده و درون خود سقوط خواهد کرد (۳۲).

باید بطور گذران به منابع نظری این حکمت الهی توجه کنیم. با استماع از محدود ساختن ماهیت به مقولات ثابت و تغییر ناپذیر، این حکمت مفهومی از ماده به پیش می آورد که کاملاً با آنچه ماده نامیده میشود اقلاباً با اصطلاح امروزی فرق دارد، زیرا ماده در حکمت ملاصدرا یک ماده اولیه است که در خود یک ماده روحانی می باشد. ما میدانیم که در فلسفه اسلامی این مفهوم از ماده از نوشته های منسوب به انباز فلس که قبلاً در موارد بسیار در حکمت ابن عربی بکار برده شده بود سرچشمه میگیرد. این فکر حکمت ملاصدرا راهم آهنگ میسازد با نظر فلاسفه افلاطونی که برینج که معاصر او بودند، مثلاً هنری مور (Henry More) (برای بیان «بعد چهارم») از «تراکم

روحانی» (Spissitudo Spiritualis) سخن بهمان می‌آورد^(۳۳). و نیز در قرن هجدهم حکیم بزرگ آلمان فریدریک اوتینگر (Friedrich Oetinger) که از شاگردان بوهمه (Boehme) و سویدنبورگ (Swedenborg) بود از «جسمانیت روح» (Geist leiblichkeit) صحبت میکند. آنچه در این نظر حیرت‌انگیز است امتناع در پذیرفتن ثنویت متقابل و غیر قابل تحلیل روح و جسم یا فکر و امتداد است، ثنویتی که فلسفه راه یک بن بست کشانده است. لکن نباید دکارت را فقط در این امر مقصر دانست. بدبختی این ثنویت از سبباً قدیمی‌تری سرچشمه می‌گیرد. بنظر من اصل آن باز می‌گردد بدومین انجمن کلیسا در قسطنطنیه در سال ۸۶۴ میلادی که در آن مراحل سه‌گانه انسان‌شناسی که میراث عرفان است بیهوده و باطل (و بدون دلیل مطنون) محسوب شد و دو مفهوم روح و جسم کافی دانسته شد.

اگر بخواهیم عمیقاً فرهنگ‌های معنوی خود را بفهمیم باید متوجه عواقب این امور شویم. زیرا ما اینجاسی بینیم که در مرتبه انسان نفسانی و «جسمانیت روحانی» عقیده‌ای درباره نیروی تخیله فعال توسعه می‌یابد که نظریات عادی را درباره شناخت که در ثنویت احساس و ادراک محبوس شده است ویران می‌سازد. در اینجا تخیلی مطرح است که کاملاً با آنچه امروزه این نام را بدان می‌دهیم. و در واقع جز وهمی که از تخیل تراوش می‌کند چیزی نیست. فرق دارد^(۳۴). این تخیل عبارت از یک آلت ادراک و علم حقیقی است که بین ادراک حسی و علم عقلانی قرار گرفته است همانطور که نفس مرتبه بین جسم و روح را دارا است. آنچه این آلت درک می‌کند عالمی است که مطلقاً از آن اوست (عالم مثال، عالمی که در آن اجسام در حالت روحانی اند، عالم «جسم رستاخیزی») ، عالمیست بین عالم پائین و بالا، عالم نفس یا برزخی که بین عالم ماده و عالم عقول کرّوبی قرار دارد. بدین دلیل ملاصدرا بدون تردید و تأمل نیروی تخیل فعاله را مانند عقل یک نیروی معنوی دانسته که از جسم انسان مجرد دارد چون آن خود بنحوی جسم لطیف نفس است.

تمام این عالم برزخی با فلسفه ابن رشد ازین رفت و عواقب آن برای مغرب زمین

بس و خیم بود، زیرا فقط بوسیله این عالم وسط انسان میتواند حقیقت معنوی مشاهدات پیامبران را بعنوان یک حقیقت صوری درک کند و بوسیله آن میتواند در حقیقت کشف و شهود عرفاء یقین حاصل کند و بالاخره بوسیله این عالم میتواند مسأله معاد جسمانی را درک کند، مسأله ای که قابل تصور نیست مگر اینکه مفهوم دقیقی از جسم لطیف در دست باشد. باین دلیل درباره این نکته اساسی ملاحظه را هم غزالی متکلم و هم ابن سینای فیلسوف را انتقاد کرده است^(۳۰).

فلسفه ملاحظه را مانند تمام تفکر شیعه از بحث در باره معاد الهام گرفته است و این فلسفه مانند یک فلسفه مبنی بر وحی جلوه میکند که اختیار انتخاب آینده انسان را در دست اوستی گذارد. باید اعتراف کنم جای حیرت است که امروزه در اروپا انسان موفقیت نسبتاً پرسرودای یک ساخته مجمل کلامی و فلسفی مبتنی بر اساس علوم و صنایع جدید را مشاهده میکند که مدعیست «ابعاد جهانی» انسان را با و بازیگر داند در حالیکه آن صرفاً «غیر انسانیست». به همین جهت حکیمی از مکتب دینی میتواند بانهایت انصاف درباره این ساخته بگوید که آن «یک الهیاتی است که مغلوب ذره بین و دوربین و ماشین و نتایج فلسفی و اجتماعی آن شده است»^(۳۱).

برعکس بنظر ملاحظه و تمام پیروان او نمیتوان درباره «ابعاد جهانی» انسان سخن بمیان آورد اگر فقط به تجربه حسی و انسان جسمانی توجه شود. معنی ابعاد جهانی انسان از تعلق او به عوالم بالا و احیای او در این عوالم سرچشمه می گیرد. روزی باید کتاب مخصوصی درباره فلسفه معاد ملاحظه را نوشت. ساختمان سه گانه انسان که شامل جسم و نفس و روح است ایجاب میکند که اقلاً سه بار نشوونما کند. بار اول هنگام خروج انسان از این عالم که ما آنرا مرگ مینامیم نفس در عالم برزخ با جسم لطیف که نفسانی و روحانی است احیاء میشود و این جسم را جسم مکتسب خوانند و آن بستگی دارد به وجود و افعال و تحرکات و امیال نفس و نفس را در عالم برزخ دنبال می کند. این مرحله را در لسان دینی قیامت صغری نامیده اند. سپس هنگام آن واقعه ماوراء تاریخ که آن قیامت کبری نام نهاده اند نفس به مقام کامل انسان معنوی میرسد.

پس آنچه که ما آنرا جسم مینامیم تحولات و تبدلاتی بخود می بیند مطابق با ساختمان سد گانه واقعیت انسانی (۳۷). در یک متن گیرا ملاصدرا می نویسد:

«از این تجلی تمام تر مظهر عظیم تری ظهور میکند و از این مظهر اسماء باطنه پدیدار میشود و از اسماء باطنه عرش توسعه می یابد و از توسعه عرش دایره آخرت اتساع می یابد و از توسعه این دایره انسان نشو و نماى تام اخروی میکند (۳۸)».

**

آیا ممکن است تفکری که چنین افقهای را بروی ما میگشاید پیمای برای دنیای امروزی مانداشته باشد؟ من یقین دارم که پیمای دارد. لکن من بیشتر شما دوستان جوان ایرانی خود را مخاطب قرار میدهم. میدانم بین شما اشخاصی هستند که باین عقاید عالییه اعتقاد داشته و باشوق و ایمانی که خود شاهد آن هستم طبق آن زندگی میکنند. ولی همچنین میدانم که بین شما اشخاص دیگری هستند برخی جوان و برخی دیگر سنین جوانی را پشت سر گذاشته که باشنیدن نامها و افکاری که هم اکنون مطرح ساخته ایم یا بطور منفی عکس العمل نشان میدهند که عذری پیش برای جهلشان نیست و یا آنرا انکار میکنند و آن نیز در اکثر موارد فقط اعتراف به حزن و اندوه آنان از دوری از این منابع است. بدون شک این اشخاص گول افسانه «معنی تاریخ» را خورده اند و نمیتوانند آنچه را که از گذشته میدانند در زمان حال درباره آن تفکر کنند زیرا در این توهمند که خود از آن گذشته اند.

من میخواهم از این اشخاص بپرسم سرنوشت یک رودخانه کجا است؟ آیا در خلیجی است که آنجا اقیانوس آنرا در خود حل میکند؟ آیا در صحراهای شن و ماسه ایست که در آن محو میشود؟ یا اینکه در مبدأ و سرچشمه آنست؟ بلی سرنوشت یک رودخانه در مبدأ و سرچشمه آنست. این موضوعیست که میتوان درباره آن در مقابل مسایل های خشک شده ای که از فلات مرتفع ایران عبور میکند به تفکر پرداخت. گذشته و آینده، حیات و ممات، هر گاه مربوط به روح باشد از صفات اشیاء خارجی نیست بلکه

از صفات متعلق به خود روح است. مائیم که یا زنده ایم و یا مرده و مسؤل زندگی و مرگ اشیاء می‌باشیم. ملاصدرا بخوبی میدانست که ماهر گز معرفت بدست نمی‌آوریم مگر بانسبت به عشق و محبت، و اینکه معرفت ما خود صورت عشق است. و نیز آنچه که اشخاص بدون حساسیت و توجه گذشته می‌نمانند به نسبت باعشق مادر آینده است، عشقی که خود مبدأ آینده است زیرا بخشنده حیات است. پس باید شجاعت عشق ورزیدن داشت و ترس « امروز نبودن » و هم رنگ جماعت نشدن. این اصطلاحات مبتذل - را نداشت، زیرا حکیم میدانند که زبان یک نوع مرکبی که بین همه بطور علی‌السویه مشترک باشد نیست بلکه میزان سنجش هر موجود است، میزانی که عظمت و یا برعکس بدبختانه سقوط او را می‌سنجد.

اگر در مقابل ورطه عمیقی که التهاب و سرسام صنایع جدید را - که برای مغلوب ساختن این جهان بکار برده میشود، از کوشش و فعالیت معنوی حکمای ما، که آنان کامیاب شده اند از سرحدی عبور کنند که هیچگاه هیچ نوع صنعتی نمیتواند از میان بردارد - جدا میسازد دچار اضطراب شده اند، صحنه الم ناکی را یاد آور می‌شوم که مزیت برجسته این را دارد که تمثیل و رمز است. فکرم متوجه حضور محی الدین ابن عربی ادر تشییع جنازه ابن رشد است. در سال ۹۰۰ ه فیلسوف معروف ابن رشد در مراکش که آنجا در انزوا بسر میبرد در گذشت. جنازه او را به قرطبه آوردند و ابن عربی باد و دوست خود در مراسم تدفین او حضور داشت. هر سه نفر با مشاهده یک صحنه دردناک حیرت زده شده بودند. در یک طرف مرکب تابوت را قرار داده بودند و در طرف دیگر کتبی که آن فیلسوف نگاشته بود، بسته‌ای کتاب یک جسد مرده را در تعادل نگاه می‌داشت. ابن عربی هیچگاه فکری را که در قلب او برخاست فراموش نکرد: « در یک طرف استاد و در طرف دیگر آثار او. چقدر دلم می‌خواست بدانم آیا امیدهای او برآورده شد (۳۹). »

لحظه‌ای پیش گفتم که این برخورد یک جنبه تمثیلی و رمزی دارد. حقیقت

است که در همان هنگام که پس از مرگ استاد فلسفه ابن رشدی پیشه خود را

در مغرب زمین آغاز کرد و بالاخره در قرن چهاردهم به آنچه آنرا « فلسفه ابن رشدی سیاسی » نامیده اند مبدل شد، این عربی که نامش را هم اکنون بردیم و یکی از بزرگترین عرفا و حکمای تمام تاریخ است اندلوس را برای همیشه ترك کرد و در مشرق زمین اقامت گزید ، آنجا که نفوذ فوق العاده او نه تنها در افکار ملاصدرا بلکه در تمام مشارب معنوی تا امروز باقی است . مشرق زمین ابن رشد را نشناخت لکن غرب با فلسفه ابن رشدی و عواقب آن بخوبی آشنا بود لکن ابن عربی را نادیده گرفت . ما میتوانیم از خود پرسیم آیا در نظر ابن عربی و ملاصدرا و تمام هم مسلکان آنها علم اسروزی که پیروزی آن به قیمت هرج و مرج فکری بشر و فلسفه میباشد و منجر به از بین رفتن شخصیت انسان در یک توده بی نام میگردد و بالاخره منتهی به پذیرفتن بی قید و بند نیستی و عدم است ، آیا این صنعت جدید پیروز ارزش و زنی در مقابل چشم آنان بیش از « بسته ای کتاب که یک جسد مرده را در تعادل نگاه میدارد » دارد ؟ آیا آنها اعتقاد داشتند هر آرزوی شان برآورده شود ؟

بدون شك باین دلیل است که عصر ما بطریق اولی با یأس و ناامیدی از یک بشر دوستی ، یک بشر دوستی جدید سخن بمیان می آورد بدون اینکه در اکثر موارد آگاهی داشته باشد در واقع درجه موضوعی بحث میکند . لکن آیا ما هم اکنون متذکر نشدیم که در دوره غیبت عمیق ترین احساس تشیع درباره آینده انسان چیست ؟ اگر در همه کتب تکرار میشود آنکس که هنگام آمادگی افراد بشر رؤیت اوظهور خواهد خواهد کرد شریعتی جدیدی نخواهد آورد بلکه معنی باطنی تمام وحی های قبلی را نمایان خواهد ساخت ، آیا باین دلیل نیست که او تجلی انسان کامل و انسان کلی است تجلییی که بانتظار انسان طبق کلمات حدیث معروف « کنت کنزاً مخفیاً احببت ان اعرف است » ؟ آیه ای در قرآن کریم وجود دارد که طبق تعالیم امامان شیعه (ع) اسرار تشیع را پنهان دارند زیرا در عین حال حافظ سرنژاد انسانی و تاریخ اوست . این آیه ۷۲ از سوره ۳۳ (احزاب) است آنجا که میفرماید : « انا عرضنا الامانة علی السموات والارض والجبال فاین ان یحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه کان ظلوماً جهولاً » (۴۰) .

طهران

۲۵ نوامبر ۱۹۶۲

حواشی مقاله فلسفه ملاصدرا

- ۱- رجوع شود به شماره مخصوص مجله ایندوایرانیکا، دسامبر، ۱۹۶۱، ونیز یادنامه ملاصدرا که قرار است انجمن ایران در کلکته انتشار دهد.
 - ۲- الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، طهران، ۱۳۷۸، بهمن. تاکنون قسمت های اول و دوم سفر اول و چهارم بطبع رسیده است.
 - ۳- شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، مشهد، ۱۳۴۱، هستی از نظر فلسفه و عرفان مشهد، ۱۳۸۰؛ المظاهر الالهیة لمؤلفه الحکیم الالهی الفیلسوف الربانی صدرالدین محمد - شیرازی، مشهد، ۱۳۸۱، جملگی بقلم ویا تصحیح آقای سیدجلال لدین آشتیانی.
 - ۴- رساله سه اصل بانضمام منتخب مثنوی و رباعیات صدرالدین شیرازی بتصحیح و اهتمام دکتر سید حسین نصر، طهران، ۱۳۴۰.
 - ۵- کسر اصنام الجاهلیة به تصحیح و مقدمه آقای محمد تقی دانش پژوه، طهران، ۱۳۴۰.
 - ۶- ترجمه های فارسی کتاب المشاعر و کتاب الحکمة العرشیة توسط آقای غلامحسین آهنی، اصفهان، ۱۳۴۰ و ۱۳۴۱ که بیشتر جنبه تفسیر دارد.
 - ۷- کتاب المشاعر متن عربی و ترجمه فارسی با ترجمه فرانسه و مقدمه از آقای هنری کربن، طهران، ۱۳۴۲.
- این کتاب مهم که اساس افکار ملاصدرا را در مبحث وجود در برد دارد بارها شرح شده است. شرح ملاجعفر لنگرودی را آقای سیدجلال الدین آشتیانی تصحیح کرده و بزودی انتشار خواهند داد.
- درباره فهرست مآخذ بزبان فرانسه رجوع شود به صفحاتی که از کتاب الحکمة العرشیة در
- La Terre céleste et corps de résurrection de l'Iran mazdéen à Iran shi'ite* paris, 1961
- ص - ۲۵۷ - ۲۵۸
- بقلم آقای هنری کربن ترجمه شده است؛ و نیز مقاله آقای کربن -
- «Le thème de la résurrection dans le commentaire de Mollá Sadrá Shîrâzi sur la Théosophie orientale de sohrawardî' shaykh al- Ishrâg»
- که قرار است در یادنامه مذکور در زیر نویس شماره یک انتشار یابد.
- درباره شرح اصول کافی رجوع شود به گزارش آقای کربن در *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes Section des Sciences religieuse*, سال ۱۹۶۲-۱۹۶۳

۸- این حاشیه ایست که علامه سید محمد حسین طباطبائی هنگام تصحیح متن اشعار بدست آوردند. این حاشیه بین یادداشت دیگری که ملاصدرا بر کتاب خود نوشته است در نسخه ای که در سال ۱۱۹۷ از نسخه اصلی که اکنون در دست نیست استنساخ شده است و در فصل مربوط به اینکه تعقل عبارت از اتحاد عاقل و معقول است ذکر شده است. رجوع شود به مقدمه دکتر سید حسین نصر به رساله سه اصل، ص ۲، زیرنویس ۲.

۹- درباره شیخ بهائی رجوع شود به مراجع مذکور در مقدمه دکتر سید حسین نصر، ص ۳، زیرنویس ۳.

۱- رجوع شود به مقاله آقای کربن.

در «Confessions extatiques de Mir Dâmâd maître de théologie à Ispahan»

Mélanges Louis Massignon, Vol. I, Domas, ۱۹۵۶.

۱۱- از چاپ اسفار علامه طباطبائی استفاده شده است و صفحات قبل در متن ذکر شده است.

۱۲- انوردی خان که پسرش امام قلی خان چانشین او شد از سال ۱۰۰۳ والی فارس بود و در سال ۱۰۲۱ درگذشت. رجوع شود به مقدمه آقای دانش پژوه به «کسر اصنام الجاهلیة»، ص ۲ بعد. میتوان اعتراف کرد که ملاصدرا بین سال های ۱۰۰۳ و ۱۰۱۰ به شیراز آمد و بنابراین قریب چهل سال به تدریس پرداخت. لکن بنابه برخی سنوات مذکور در شرح حال سلامحسن فیض که آقای سید محمد مشکوة در مقدمه جلد چهارم کتاب محجة البیضاء (طهران، ۱۳۳۹) ذکر کرده اند آقای دانش پژوه تاریخ ورود ملاصدرا را به شیراز به سال ۱۰۴۲ تأخیر داده اند. این تاریخ واقعاً دیراست و احتمال می رود حقیقت بین این دو منته باشد متأسفانه اینجا نمیتوان بجزئیات وارد بحث در این موضوع شد.

۱۳- رجوع شود به کسر اصنام الجاهلیة، ص ۱۳۳.

۱۴- رجوع شود به فهرست مآخذی که آقای سید جلال الدین آشتیانی در کتاب شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، ص ۲۱۰-۲۲۵، ذکر کرده اند.

۱۵- شرح او در جلد دوم چاپ سنگی کتاب شفاء بوعلی، طهران، ۱۳۰۳ چاپ شده است.

۱۶- مامتن منقحی از کتاب حکمة الاشراق را در جلد دوم انتشارات انستیتوی فرانسه و ایران، طهران، ۱۳۳۱ چاپ کرده ایم. آقای سید جلال الدین آشتیانی اکنون تصحیح حاشیه ملاصدرا را در دست دارند.

درباره مجموعه این حواشی رجوع شود به مقاله ما *Lethème de résurrection...* (زیر- نویس هفت)

۱۷- دوچاپ سربلی اثر بزرگ کلینی اخیراً بدست آقای محمد آخوندی بطبع رسیده است یکی صرفاً شامل متن عربیست درهشت جلد (طهران ، ۱۳۳۴) و دیگری متن عربی به اتفاق ترجمه فارسی و شرحی به فارسی از حضرت آیه الله محمد باقر کمره‌ای که سه جلد آن از سال ۱۳۴۰ تا کنون انتشار یافته است.

۱۸- ملاصدرا فقط فرصت یافت کتاب العقل و کتاب التوحید و آغاز کتاب الحجّة را (که تعالیم امامان را درباره مسأله نبوت وامامت دربردارد) شرح کند، گرچه او نتوانست بیش از قریب یک دهم این کتاب اساسی تفکر شیعه را شرح کند. چاپ سنگی این کتاب که در طهران انتشار یافته است دارای بیش از ۴۰۰ برگ است که دوطرف آن چاپ شده است. رجوع شود به زیرنویس هفتم.

۱۹- مجموعه این تفاسیر در چاپ سنگی تفسیر او در شیراز در سال ۱۳۲۲ بطبع رسیده است. دواثر دیگر یکی مفاتیح الغیب (که با شرح اصول کافی چاپ شده است) و اسرار آیات را نمیتوان از این تفسیر جدا کرد. بعداً به این دواثر رجوع خواهد شد.

۲۰- شش یا هفت شرح بر شاعر و حکمت‌عرشیه نگاشته شده است. حاجی ملاهادی سبزواری شواهد ربوبیه و اسفار را مفصلاً شرح کرده است. همچنین رجوع شود به مقدمه آقای دانش پژوه بر کسر اصنام ، ص ۲۳ ببعد.

۲۱- اسفار ، چاپ علامه طباطبائی ، جلد اول ، ص ۱۳ ببعد ، با تحقیق حاجی ملاهادی سبزواری که در حاشیه از ص ۱۳ تا ۱۸ ذکر شده است.

۲۲- نکته‌ای که حل آن مشکل است تعریف شخص خاتمه الولاية است که از نظر شیعه فقط میتواند امام باشد در حالیکه ابن عربی او را مسیح (ع) میدانند. سید حیدر آملی یکی از مهم‌ترین پیروان و مفسران شیعی ابن عربی این موضوع را مفصلاً در کتاب جامع الاسرار و شرح فصوص خود بحث کرده و عدم پیوستگی نظر ابن عربی را در این موضوع نشان داده است، لکن این مسأله محتاج به تحقیقات دیگر است. رجوع شود به گزارش ما در

Annuaire de l'Ecole des Hautes - Etudes, Section des Sciences religieuses

سال ۱۹۶۲ - ۱۹۶۳.

و مقاله ما درباره سید حیدر آملی

«Haydar Amolî (VIIIe/XIV e siècle) Théologien shi'ite du soufisme»

مجموعه مقالات تحقیقی خاورشناسی اهداء به آقای پروفسور هنری ماسه ، طهران ،

۱۳۴۲ ، ص ۷۲ - ۱۰۱.

۲۳ اسفار چاپ مذکور در فوق ، ص ۶.

(۲۴) رساله سه اصل ، چاپ دکتر سیدحسین نصر ، بند ۱۲ ، ص ۸۲-۸۳.

۲۵- درباره همین متن که سید حیدر آملی آنرا ذکر کرده است رجوع شود به مقاله ما

«Le combat spirituel du shī'isme», *Ermos - Jahrbuch xxx*, Zurich,

ص ۱۹۶۲ و ۱۰۲.

۲۶- رساله سه اصل، بند ۱۲۱، ص ۸۳. درباره استناد بهمین متن بوسیله سید

حیدر آملی رجوع شود به ... *Combat Spirituel* ص ۱۱۳ ببعده.

۲۷- رساله سه اصل، بند ۱۲۲، ص ۸۳-۸۴.

۲۸- شرح اصول الکافی، طهران، چاپ سنگی، ص ۴۳۷.

۲۹- اساساً رجوع شود به شرح اولین حدیث فصل دوم کتاب الحجّة (درباره طبقات

رسولان و انبیاء و ائمه) شرح اصول الکافی ص ۴۴۵ ببعده.

۳۰ شرح اصول الکافی، ص ۴۴۶.

پس از شرح مفصل رساله معرفت از نظر امامان شیعه (ع) و بیان مراتب مختلف الهام ملاصدرا به تفصیل به طریق صوفیه پرداخته و چنین می نویسد: « و اما اهل نظر و اعتبار منکر وجود این طریق و روش و امکان رسیدن بمقصد از این راه در موارد نادر نیستند زیرا اکثر احوال انبیاء (ص) و اولیاء (ع) از این طریق بوده است. لکن خارج از این موارد آنرا دشوار میدانند چون ثمر آن به آهستگی دست میدهد و اجتماع شرائط آن مستعد است... » در پایان ملاصدرا میگوید که: « سالک الی الله دو طریق را امتزاج میدهد از آنجا که تصفیه باطنی او خالی از تفکر نیست و تفکر او خالی از تصفیه نیست بلکه طریق او برزخیت بین دو طریق چنانکه راه و روش حکمای اشراقیست. »

این اعتقاد تکرار نظری است که سهروردی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق ذکر کرده

است. رجوع شود به چاپ ما از این کتاب در *Oeuvres Philosophiques et mystiques de*

Sohrawardi طهران ۱۳۳۱ ص ۱۰-۱۳.

۳۱- کتاب مشاعر (مذکور در زیر نویس هفت) اصولاً مربوط به اثبات اصالت وجود

در مقابل ماهیت است.

۳۲- درباره این ارتقاء و صعود مفهوم جسم رجوع شود اصولاً به شرح اصول کافی،

ص ۲۷۲-۲۷۳ در بیان مبسوط تحت عنوان تحقیق عرشی و تمهید مشرقی؛ و نیز رجوع شود

به مقاله ما *Le thème De la résurrectios* (مذکور در زیر نویس هفت)

فصل پنجم: « *La triple croissance de l' homme* »

(۳۳) - رجوع شود به کتاب ما *Terre Cèleste et corps de résurrection* (مذکور

در زیر نویس هفت) ص ۲۵۷.

- ۳۴- رجوع شود به کتاب ما - *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn* Arbi, paris ۱۹۵۸، ص ۱۳۳ ببعده.
- ۳۵- رجوع شود اساساً به حواشی (شماره ۶۱۲-۶۱۶ طبق شماره گذاری کلی خودمان) بر بند ۲۴؛ حکمة الاشراق (بخش دوم، کتاب پنجم، فصل سوم ص ۲۲۹ چاپ خودمان و ص ۵۰۹ ببعده چاپ سنگی طهران، ۱۳۱۳)؛ و تحقیق ما... *Le thème de résurrection* فصل سوم - *Le monde de l'imagination spirituelle et le corps de résurrection* مقایسه شود با جسم هورقلیائی در مکتب شیخیه؛ رجوع شود به *Terre céleste*
- ۳۶- فرید هوف شووان ص ۳۹ زیر نویس ۱۹۶۱ و ۲۰۱۲ - *Fritthjof Schwon 'Comprendre* و paris *l' Tslam* (درباره نظریات تایلارد دوشاردن (p. Teilhard de Chardin) همین نویسنده می افزاید که نظریات تایلارد دوشاردن « یک سقوطی است که اگر کمترین معرفت عقلانی مستقیم از حقایق مجرد وبری از ماده وجود میداشت از آن جلوگیری میشد. »
- ۳۷- رجوع شود به حاشیه بسیار طویل شماره ۶۲۹ (طبق شماره گذاری ما و ص ۱۸ ۵ چاپ سنگی طهران، ۱۳۱۵) بر بند ۲۴۷ حکمة الاشراق که باید با متنی که در زیر نویس ۳۲ ذکر شد مقایسه شود.
- ۳۸- ایضاً
- ۳۹- برای زمینه این حادثه رجوع شود به کتاب *L'Imagination créatrice* (مذکور در زیر نویس ۳۴)، ص ۳۲-۳۸. *شکوه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
- (۴۰)- درباره تأویل شیعی این آیه قرآنی رجوع شود به تحقیق ما - *Le Combat spirituel du shi' ism* (مذکور در زیر نویس ۲۵) ص ۹۳ ببعده که فقط یک جنبه از این مسأله را آشکار می سازد زیرا در واقع تعالیم امامان شیعه (ع) معنی باطنی این آیه را با در نظر گرفتن نظریه امامت و ولایت معنی واقعی هبوط آدم مرتبط دانسته اند.