

حکمت متعالیه صدر المتألهین

آیت الله جوادی آملی

می‌گوید: «سلوونی قبل أن تفقدونی فآتی بطرق السماء أعلم مئی بطرق الأرض»^۵.

سرّ آنکه انسان کامل به غیب جهان آگاه‌تر از شهود آن می‌باشد این است که مرتبه غیب از مرتبه شهادت کاملتر است و انسان متعالی به اکمل مشتاق‌تر می‌باشد؛ و پیروان وی نیز هر کدام بنوبه خود سالک همین کوی خواهند بود و هرگز به مادون معارف الهی بسنده نمی‌کنند و در توزیع^۶ «قد علم کلّ أناس مشربهم»^۷، از هیچ مشربی جز کوثر حکمت متعالیه سیراب نمی‌شوند.

تحول جوهری همه سالکان یکسان نیست، زیرا هر متحرّکی به اندازه سعه هستی خود حرکت می‌کند. سیر جوهری انسان جامع از آن جهت که هستی وی کاملتر از وجود دیگران است، جامع‌تر خواهد بود.

کسی که قائل به حرکت جوهری نیست هرگز پی به تحول درونی خود نمی‌برد، چه اینکه غافل از تجرّد روح، راهی برای پی بردن به اسرار ماوراء طبیعت ندارد، زیرا کسی که خود را شناخته از شناخت حقیقت خارج از خود سهمی ندارد.

ریاضت مشروع مانند تفکر ناب، عامل رسیدن به معارف بلند عقلی می‌باشد^۸، چه اینکه تفکر درست مانند تضرّع، سبب «قابلی» برای تنزّل علوم الهی است. از ابن سینا چنین نقل شده است: فکر، در نازل شدن علوم از نزد خداوند، مانند تضرّع و ناله است در تنزّل نعمتها و رفع نیازها از نزد خداوند^۹.

توصیه شیخ اشراق این است که قبل از شروع در

- ۱- مقدمه صدر المتألهین بر تفسیر آیه الکرسی، ص ۱۶.
- ۲- نهج البلاغه، حکمت ۸۱.
- ۳- مبدأ و معاد، ص ۹۳، چاپ جدید.
- ۴- مقدمه تفسیر سوره یس، ص ۱۱۰؛ و نیز: مقدمه تفسیر سوره سجده، ص ۳-۴.
- ۵- نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱۸۹.
- ۶- مقدمه صدر المتألهین بر تفسیر آیه الکرسی، ص ۱۶-۱۵.
- ۷- سوره بقره، آیه ۶۰.
- ۸- اسفار، ج ۳، ص ۵۰۴ و ۵۱۶.
- ۹- همان.

فصل اول

حکمت متعالیه و حکیم متأله

همانطور که عنصر اصلی حکمت متعالیه را برهان، عرفان و قرآن تشکیل می‌دهد، گوهر اصیل حکیم متأله را تحقق به امور یاد شده می‌سازد بنحوی که این امور بمنزله صورت نوعیه و فصل مقوم او باشند؛ و بهمان جهت که حکمت متعالیه رئیس همه علوم است^۱، حکیم متأله نیز سید علماء می‌باشد، زیرا «قیمه کلّ امرء ما یُحسّنه»^۲.

کسی که اهل برهان یا عرفان و یا قرآن نیست و یا این امور برای او بصورت حال است نه ملکه و بنحو عرضی است نه ذاتی، هرگز حکیم متأله نخواهد بود.

نشانه حال یا ملکه بودن و علامت عرض وجودی یا ذاتی بودن امور یاد شده برای کسی همانا تخلف و اختلاف در طرز تفکر و در ناهماهنگی مبانی علمی او می‌باشد؛ و اگر برای نیل به مطالب ماوراء الطبیعه، فطرت دوم و میلاد ثانی لازم است؛ برای وصول به معارف حکمت متعالیه، مانند اتحاد عاقل و معقول نیز فطرت سوم و میلاد ثالث لازم خواهد بود.^۳ چون این معارف نزد ارباب شریعت به ایمان و پیش گروهی از پیشوایان علوم ربانی به حکمت الهی نامیده می‌شود^۴، حکیم متأله همان مؤمن حقیقی است، چه اینکه مؤمن واقعی حکیم متأله می‌باشد.

تنها راه وصول به این مقام منبع همانا حرکت جوهری روح در مسافتهای اسفار چهارگانه است. کسی که تحول جوهری او بسمت بهیمیت یا سبعیت یا شیطنت است نه فرشته شدن و یا با اینکه سیر جوهری او بطرف فرشته شدن می‌باشد لیکن از ادامه راه محروم مانده و به بعضی از مراتب آن اکتفا نموده، حکیم متأله کامل نخواهد بود.

نشانه کمال حکمت متعالیه و تمام این نعمت برای حکیم متأله همانا جمع بین غیب و شهود و استیفاء هر یک از آنها و عدم احتجاب بهیچکدام از دیگری است. مصداق کامل آن، انسان متعالی معصومی است که

● کسی که اهل برهان یا عرفان و یا قرآن نیست و یا این امور برای او بصورت حال است نه ملکه و بنحو عرضی است نه ذاتی، هرگز حکیم متأله نخواهد بود.

فراگیری حکمت‌الاشراق، چهل روز ریاضت کشیده شود.^{۱۰} هر یک از تفکر صحیح و ریاضت درست، در تحول جوهری انسان مؤثرند لیکن جمع آن دو و عرضه مجموعه بر قرآن، تأثیر بسزایی در سیر جوهری وی خواهد داشت.

فصل دوم

تمایز حکمت متعالیه از سایر علوم الهی

امتیاز اساسی حکمت متعالیه از سایر علوم الهی مانند عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشاء، کلام و حدیث با اشتراکی که بین آنهاست در این می‌باشد که هر یک از آن علوم به یک جهت از جهات عرفان، برهان، قرآن و وحی اکتفاء می‌نماید و به جهات دیگر نمی‌پردازد و اگر هم به جهتی از جهات دیگر دسترسی یافت آن را مؤید فن خود می‌شمارد نه دلیل و اگر هم توان دسترسی به آن را نداشت بهمان جهت خاص خود بسنده می‌نماید. لکن حکمت متعالیه کمال خود را در جمع بین ادله یاد شده، جستجو می‌کند و هر کدام را در عین لزوم و استقلال با دیگری می‌طلبد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آنها را گرد هم می‌بیند و در مقام سنجش درونی، اصالت را از آن قرآن می‌داند و آن دور را در محور وحی، غیر قابل انفکاک مشاهده می‌کند.

قیصری در شرح فصوص عارف نامور چنین می‌گوید:

«اهل الله این معانی را با کشف یافتند نه با گمان و آنچه بعنوان برهان یاد می‌کنند برای تنبیه افراد آماده است و بمنظور ایجاد انس نسبت به آنها می‌باشد، نه برای استدلال»^{۱۱}.

شیخ اشراق چنین می‌گوید:

«این امر برایم با فکر حاصل نشد، بلکه بسبب چیز دیگری پیدا شد، آنگاه برهان بر آن را جستجو کردم بطوری که اگر از دلیل عقلی صرف نظر نمایم، چیزی در من شک ایجاد نمی‌کند»^{۱۲}.

روش اهل تفسیر و حدیث نیز کاملاً مشخص است که

اصالت را به نقل داده و اگر برهان عقلی در مسئله اقامه شود فقط بعنوان تأیید می‌باشد، چه اینکه متکلمان نیز اصراری بر جمع بین عقل و نقل نداشته و با هر یک از این دو از دیگری بی‌نیازند؛ با توجه به اینکه برخی از مسائل کلامی و ادله آن جزء علوم نقلیه بشمار می‌آید نه علوم عقلیه، مانند نبوت خاصه و امامت خاصه از راه نصب...

لکن حکیم متأله برهان را همتای عرفان دانسته و آن را ضروری می‌داند نه فقط برای تأیید یا تنبیه، چه اینکه عرضه آن دو را بر قرآن فریضه می‌شمارد، نه نافله. آری در موارد جزئی که عقل، اصل کلی آن را بطور ضرورت یا امکان تصحیح کرده است؛ عرفان حضور دارد و برهان، او را همراهی نمی‌کند، چه اینکه در مورد دیگر، قرآن همچنان بسراه خود ادامه می‌دهد و عرفان عرفای غیر معصوم، ایشان را همراهی نمی‌نماید.

غرض آنکه حکیم متأله در اصول کلی نه به عرفان محض یا دلیل نقلی صرف اکتفاء می‌کند و نه برای استدلال عقلی آن قصور می‌ورزد. چون هم می‌داند که هر مشهودی میرهن است و هم می‌تواند برآن، برهان اقامه نماید. البته نسبت عرفان و همچنین برهان به قرآن، نسبت مقید به مطلق است و هر مطلقى همه آنچه را که مقید دارد داراست، ولی مقید در اثر قصور وجودیش بعضی از شئون مطلق را فاقد خواهد بود؛ لذا انسان کامل معصوم هم می‌تواند برخی از مشهودهای خویش را به عارف ارائه دهد؛ چه اینکه می‌تواند در نزد حکیم بر هر یک، برهان اقامه کند؛ و منشأ توان آن ارائه و این اقامه همان اطلاق و سعه وجودی وحی نسبت به وجودهای مقید عرفان و برهان می‌باشد؛ چه اینکه تفاوت انسان کامل معصوم با عارف و حکیم نیز در همین است.

صدرالمتألهین می‌گوید:

«فرق میان علوم اهل نظر و معارف اهل بصر، نظیر امتیاز میان فهمیدن معنای شیرینی و چشیدن آن است و نیز همانند فرق بین فهمیدن معنای صحت و مفهوم سلطنت؛ و صحیح و سلطان شدن می‌باشد. پس یقین کردم که حقائق ایمانی بدون تصفیة دل میسر نیست»^{۱۳}.

بنابراین، برهان بدون وجدان، کافی نخواهد بود؛ و

درباره ضرورت تلازم این دو چنین می‌گوید:

«گفتار ما بر صرف کشف و ذوق یا مجرد تقلید

۱۰ - حکمة‌الاشراق، ص ۲۵۸، چاپ جدید.

۱۱ - شرح فصوص، ص ۴، ص ۵۸، ص ۲۵۲.

۱۲ - حکمة‌الاشراق، ص ۱۰، چاپ جدید.

۱۳ - مقدمه تفسیر سوره واقعه.

شریعت بدون حجت حمل نمی‌شود، زیرا مجرّد شهود بدون برهان برای سالک کافی نیست؛ چه اینکه صرف بحث بدون کشف، نقصان عظیم می‌باشد»^{۱۴}؛ و شریعت حقّه را برتر از آن می‌داند که احکام وی مصادم با معارف یقینی بوده و نفرین بر فلسفه‌ای می‌فرستد که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشد^{۱۵}؛ و سرّ عدم توانایی برخی از عرفاء بر تقریر مرام و مشهود خود را چنین بیان می‌دارد:

«... آنان چون غرق در ریاضت‌هایند و تمرینی در تعلیم‌های بحثی ندارند نمی‌توانند مکاشفه‌های خویش را بخوبی تبیین نمایند، یا اینکه چون به مطلب مهتم مشغول بوده‌اند در این باره سهل‌انگاری کرده‌اند»^{۱۶}؛

و دربارهٔ وحدت وجود که مورد پذیرش اصحاب کشف و شهود است چنین می‌گوید:

«ادراک آن با نظرهای بحثی بدون رجوع به سیره علمی و عملی آنان و اعراض از عاداتی در باب جدل، ممکن نیست»^{۱۷}.

دربارهٔ استناد بوحی و حجیت قول قطعی معصوم (ع) در معارف چنین می‌گوید:

«هر چیزی که محال و ممتنع نباشد، کتاب الهی و سنت نبوی - که صادر قطعی از گویندهٔ معصوم و منزّه از مغالطه و دروغ است - همانند برهان عقلی ریاضی می‌تواند آن را ثابت نماید»^{۱۸}.

پس وحی الهی حد وسط برهان عقلی قرار می‌گیرد؛ در صورتی که از لحاظ سند، قطعی و از جهت دلالت، نص باشد.

خلاصه آنکه جامعیت حکمت متعالیه در این است که

هم اهل شهود را سیراب می‌کند و هم اهل بحث را به علم یقینی نائل می‌سازد برخلاف علوم دیگر؛ زیرا عرفان برای اهل بحث محض، کافی نیست؛ گرچه خود عارف را مطمئن می‌سازد^{۱۹} و حکمت بحثی برای اهل شهود رسا نیست گرچه حکیم باحث را قانع می‌کند و جدال‌های کلامی برای اهل برهان کافی نیست گرچه خصوص مستمع مجادل را ساکت می‌نماید، نه متکلم را؛ چون جدال برای اسکات مخاطب است^{۲۰}؛ برخلاف برهان که هر دو را قانع می‌کند.

بنابراین تنها حکمتی که، هم برای خود حکیم و هم برای دیگران و هم برای اهل شهود و هم برای اهل نظر کافی است همانا حکمت متعالیه خواهد بود.

با این بیان، مطلب دیگری در معرفتی حکمت متعالیه روشن می‌گردد و آن اینکه حکمت متعالیه، مجموعهٔ علوم عقلی و شهودی نیست تا اگر کسی جامع آنها باشد و

از هر کدام بمقدار لازم مطلع گردد و آگاهی حاصل نماید، حکیم متألّه باشد؛ بلکه حکمت متعالیه بمنزلهٔ حقیقت بسیطه‌ای است که در اثر بساطت خود همهٔ کمالهای علوم یاد شده را بنحو احسن داراست؛ و حکیم متألّه انسان کاملی است که در پرتو اطلاق وجودی خویش واجد همهٔ کمالهای عرفا، حکما، متکلمان و محدّثان خواهد بود، لذا معارف آنان را بهتر از خود آنها دارا و داناست و توان تقریر مطالب آنها را نیز بخوبی داراست؛ چون مطلق، همه کمالهای مقید را بهتر از خود مقید، واجد است. نشانه‌اش آن است که اثبات تجرّد برزخی قوهٔ خیال^{۲۱} و قوهٔ مفکره در حکمت متعالیه صدرا لمتألّهین با دقت، تقریر شده است؛ در حالیکه دیگران - حتی برخی از عرفان - تصریح

● تحوّل جوهری همهٔ سالکان یکسان نیست، زیرا هر متحرّکی به اندازهٔ سعهٔ هستی خود حرکت می‌کند. کسی که قائل به حرکت جوهری نیست هرگز پی به تحوّل درونی خود نمی‌برد، چه اینکه غافل از تجرّد روح، راهی برای پی بردن به اسرار ماوراء طبیعت ندارد.

به مادی بودن آن کرده‌اند^{۲۲}.

از این رهگذر فرق انسان جامع همهٔ کمالهای علمی با کسی که ذوالفنون است معلوم خواهد شد؛ زیرا اوّلی در هر رشته، برتر از متخصص آن رشته می‌باشد و دوّمی حدّاکثر آن است که برابر با متخصص هر رشته باشد؛ زیرا اوّلی به وحدت حقیقی نائل آمده و دوّمی از کثرت

۱۴ - رک: اسفار، ج ۷، ص ۱۵۳ و ۱۳۲۶؛ نیز ج ۹، ص ۲۳۴.

۱۵ - ج ۸، ص ۳۰۳. ۱۶ - ج ۶، ص ۲۸۴.

۱۷ - مبدأ و معاد، چاپ جدید، ص ۳۰۶.

۱۸ - اسفار، ج ۹، ص ۶۷؛ نیز ج ۷، ص ۳۲۷.

۱۹ - منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، رساله اسرار حسینی،

ملا عبدالرحیم دمانودی، ج ۳، ص ۶۰۵.

۲۰ - همان.

۲۱ - اسفار، ج ۳، ص ۴۸۷-۴۷۵.

۲۲ - شرح قیصری بر فصوص، ص ۲۸۲.

حقیقی، چیزی جز وحدت اعتباری آن علوم، نیندوخته است. بعنوان نمونه، محقق طوسی را می توان جامع کمالهای علمی دانست نه فقط ذوالفنون، لذا برخی از مسائل پیچیده علم کلام را بهتر از متخصص آن رشته - مانند فخر رازی - تحلیل می فرماید.

مثلاً در مسئله کیفیت تعلق غیر واجب الوجود به واجب الوجود، فخر رازی چنین می گوید: «خلاف بین حکما و متکلمین لفظی است»؛ و محقق طوسی می فرماید: «هذا صلح من غیر تواضی الخصمین^{۲۳}». سپس به تشریح مبانی اهل کلام و آنگاه به اصول اهل حکمت می پردازد و معلوم می شود که امام رازی به مبانی آنان درست پی نبرده بود؛ یعنی نه از عمق سخنان حکما آگاه بوده و نه از عمق کلمات متکلمان مطلع بوده است؛ با اینکه خود از صاحب نظران ماهر در این فن بشمار می رفته؛ زیرا افق فکری یک متکلم الهی به افق تفکر یک حکیم طبیعی نزدیکتر است تا حکیم الهی؛ چه اینکه از اقامه برهان وی بر اثبات مبدأ چنین استنباط می شود، ولی حکیم الهی به عارف متأله نزدیک می باشد؛ چه اینکه برهان صدیقین وی شهادت می دهد. از اینجا مقام محقق طوسی و مانند وی معلوم خواهد شد؛ چه اینکه رتبه امام رازی و نظیر او نیز مشخص می گردد.

گرچه تفکر کلامی همه متکلمان یکسان نیست، زیرا معتزله آزادتر از اشاعره می اندیشند، لیکن جامع آنان همان است که اشاره شد.

فرق بین حکیم و متکلم بعداً روشن می شود که حکیم از بالا به جهان هستی می نگرد و متکلم از پایین نظر می کند^{۲۴}.

فصل سوم

ظهور عدالت کبری در حکمت متعالیه

همانطور که ملکه عدل در عقل عملی اقتضاء دارد که وی امیر شهوت و غضب و فرمانروای ارادت و کراهت و راهنمای تولی و تبری گردد نه اسیر آنها، ملکه عدل در عقل نظری ایجاب می کند که وی امیر خیال و وهم و فرمانروای سمع و بصر و راهنمای حس گردد نه اسیر آنها. کسی که در مسائل علمی حسگراست و یا گاهی به اصالت حس و زمانی به اصالت عقل می اندیشد، هرگز به ملکه عدل در تعقل نرسیده است؛ زیرا عاقل در عین حفظ شئون مدارک دیگر، آنها را تعدیل می کند و از هر کدام وظیفه خاص آن را می طلبد و هرگز رهین آنها نخواهد شد، مثلاً برای تشکیل قیاس و یا استقراء و مانند آن از موارد جزئی که محصول حس و خیال و وهم می باشد استمداد می جوید، لیکن در استنتاج که یک اصل کلی است آنها را

دخالت نمی دهد.

عقل مشوب به خیال و وهم، چون کلی را درست درک نمی کند، قهراً از فیض برهان که فقط در محورهای کلی دور می زند محروم خواهد بود؛ و اسارت عقل نظری تحت خیال و وهم در اندیشه های علمی، نظیر اسارت عقل عملی است تحت شهوت و غضب در اراده های عملی:

«کم من عقلی أسیر تحت هوی أمير»^{۲۵}.

چه اینکه عقل نظری آزاد، نه مسائل اعتباری را با حقیقی خلط می کند و نه در امور غیر مهم می اندیشد و نه در چیزی که مبرهن نیست، تدبیر می نماید.

ابن سینا که عقل بالفعل بود، درباره برتری ایجاب بر سلب یا بالعکس که فاقد ارزشهای برهانی است چنین می گوید: «و أما ما خاضوا فيه من حديث أن الإيجاب أشرف أو السلب حتى قال بعضهم: إن الإيجاب أشرف و قال بعضهم: إن السلب في الأمور الالهية أشرف من الإيجاب، فنوع من العلم لا أفهمه و لا أميل أن أفهمه»^{۲۶}.

● توصیه شیخ اشراق این است که قبل از شروع در فراگیری حکمت الإشراق، چهل روز ریاضت کشیده شود.

نمونه هایی از تفکر عقلی ناب و تعقل مشوب به خیال و وهم، ذیلاً یادآوری می شود^{۲۷} تا تفاوت عدل علمی و عقل آزاد از غیر آن واضح گردد.

یکم - مقتضای برهان عقلی آن است که ممکن بدون تحقق علت غائی یافت نمی شود، چه اینکه بدون علت فاعلی نیز حاصل نخواهد شد؛ و چون ترجیح بدون مرجح، انکار مبدأ غائی است قهراً محال می باشد، گرچه سرانجام مستلزم انکار مبدأ فاعلی است و چون اصل علیت، یک مطلب عقلی است نه حسّی^{۲۸}، همه شئون اصلی و کلی آن را باید در محور عقل فهمید نه آنکه در مدار حس جستجو کرد.

۲۳ - شرح اشارات، نمط پنجم، فصل سوم.

۲۴ - شرح هدایه، ص ۲۸۳.

۲۵ - نهج البلاغه، صبحی صالح، حکمت ۲۱۱.

۲۶ - منطق شفا، پایان فصل پنجم از مقاله یکم از کتاب العبارة،

ص ۳۶.

۲۷ - اسفار، ج ۷، ص ۲۲۹، متن و تعلیقه سبزواری

۲۸ - الهیات شفا، ص ۸، چاپ جدید.

کسی که عقل نظری او در رهن و وهم و گرو خیال نیست در این فتوا درنگ نمی‌کند گرچه رهنزهای حسّی فراوانی فرا راه او نصب شوند.

و کسی که عقل او مشوب به خیال است، چنین می‌گوید: ما مشاهده می‌کنیم که انسان گرسنه در انتخاب یکی از دو نان برابر یا انسان گریخته در انتخاب یکی از دو راه متساوی و انسان تشنه در انتخاب یکی از دو قدح همسان، هیچگونه مزیتی را در بین نمی‌یابد مع ذلک یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد؛ پس ترجیح بدون مرجح

رواست. غافل از آنکه عدم اطلاع بر مرجح، غیر از جزم به عدم آن در واقع است و بتعبیر صدرالمتألهین، این گروه در دوره اسلامی، همسان

سوفسطائیه در گذشته‌اند.^{۲۹}

دوم - فتوای عقل

صریح آن است که هر

وجودی ذاتاً خیر است و هر

چه ذاتاً خیر است امر عدمی

نخواهد بود.

محور اصلی این بحث را برهان

عقلی تشکیل می‌دهد^{۳۰}؛ و اگر از

شواهد حسّی استمداد می‌شود فقط بمنظور ایجاد

انس نسبت به قاصران می‌باشد.

عقل آزاد، تردیدی در این مطلب ندارد، لیکن عقل

مشوب با مشاهده برخی از وجودهای موذی همانند مار

و عقرب و احساس بعضی از پدیده‌های شریار نظیر قتل و

آتش سوزی و ... در آن شک کرده و توان عبور از رهنز

حسّی را ندارد.

سوم - مؤدای برهان عقلی آن است که از واحد محض

جز واحد صادر نمی‌شود؛ و اگر ابهامی در این مطلب باشد

در اثر مبهم بودن مبادی تصویری این بحث است و گرنه

ربط ضروری بین محمول و موضوع بعد از تصور صحیح

اطراف قضیه روشن می‌باشد، لذا عقل آزاد در آن درنگ

ندارد، لیکن عقل رهین وهم در آن تردید دارد. تفاوت این

دو طرز تفکر در آن است که اولی با مشاهده آثار حسّی که

از یک موجود، چند چیز صادر می‌شود، چون به درستی

راه یقین دارد به فکر علاج و برطرف نمودن رهنز می‌افتد؛

و دومی چون به اصالت راه و برهان یقین ندارد به مجرد

احساس رهنز، دست از اصل راه برمی‌دارد؛ در حالیکه

وظیفه او فقط برطرف نمودن مانع است نه رفع ید از اصل

راه؛ چه اینکه صدرالمتألهین فرموده است:

«إذا كان القياس برهانياً ثم اشتبه تخلف حكم

النتيجة في موضوع فلا يوجب ذلك الاشتغال

بالقدح على البرهان الصحيح مادةً و صورةً كما هو

شأن أكثر الناقضين و الجدليين بل ينبغي للعاقل

الطالب للحق أن يشتغل بالفحص و التفتيش ليتضح

عليه جلية الحال و يرتفع شبهة ما يخلج بالبال»^{۳۱}.

چون اصول کلی دین براساس عقل است و در معارف

عقلی بدون برهان سخن گفتن روا نیست، امام سجّاد (ع)

که انسانی کامل و معصوم می‌باشد چنین فرموده است:

«اللهم إني أعوذ بك من ... أن نقول في العلم بغير

علم...»^{۳۲}؛ و از آنجا که شیطان در

مسائل علمی همانند امور عملی

رخنه می‌کند، برای پرهیز از شیطان

وهم و خیال در نیل به معارف الهی

راهی جز استعانت از خدای

سبحان نیست. لذا

آن حضرت (ع) نیز

چنین فرموده است: «... و

أستظهر بك عليه في معرفة العلوم

الربانية»^{۳۳} زیرا علم که یک حقیقت

مجرد است هرگز از امور مادی

حاصل نمی‌شود و هرگونه درس و

بحث و گفتگو که صورت پذیرد فقط در حدّ علت‌های

اعدادی قرار دارند و تنها مبدأ افاضه علم همان هستی

مجرد محض است و تا آن ذات کامل، ظهیر و

پشتیبان متعلم نباشد، اونمی تواند از علوم ربانی طرفی ببندد.

فصل چهارم

تفسیر حیات معقول صدرالمتألهین

ترجمه زندگی صدرالمتألهین همان است که در مقدمه

کتابهای فلسفی و تفسیری وی آمده است، لیکن تفسیر

حیات معقول او را نباید در مقدمه‌ها جستجو کرد، بلکه

باید در متن کتابهای او یافت، آن هم نه در هر نوشتار بلکه

در خصوص اصول و معارف حاکم بر سراسر مضامین

کتابهای وی.

خلاصه ترجمه زندگی او در سه دوره، بیان می‌شود؛

ولی عصاره حیات معقول وی در پنج مرحله تبیین می‌گردد.

دوران سه گانه زندگی او همانند ادوار تاریخی زندگی

۲۹ - اسفار، ج ۲، ص ۲۶۰.

۳۰ - همان، ج ۷، ص ۶۸-۵۸.

۳۱ - همان، ج ۷، ص ۲۲۹.

۳۲ - صحیفه سجّادیه، دعای هشتم.

۳۳ - همان، دعای هفدهم.

سایرین در بستر زمان سپری شد و حرکت در مقوله متنی بود، لکن مراحل پنجگانه حیات معقول وی گرچه در مسیر زمانه گذشت ولی حرکت در مقوله جوهر بود.

عمر حقیقی هر انسانی را همان حرکت جوهری او تشکیل می‌دهد نه حرکت‌های دیگر که یا راجع به بدن وی می‌باشد (نه راجع به روح او)؛ و یا اگر به روح وی برمی‌گردد بعنوان عرض لازم یا مفارق او محسوب می‌شود نه جوهر هستی وی؛ و از آن جهت که جهان هستی در سه قسم حس و مثال و عقل خلاصه می‌شود و قوای ادراکی انسان نیز از این سه قسم بیرون نیست و قوای عملی وی تابع نیروهای علمی او است، بنابراین انسانها سه صنف‌اند: بعضی اهل حس و دنیاوند و بعضی اهل مثال و آخرتند و برخی اهل عقل و اهل الله‌اند...^{۳۴} و حرکت جوهری هر کسی برابر شناخت و گرایش او است. ادوار سه گانه زندگی صدرالمتألهین عبارت از این است:

(الف) دوران اشتغال به تحصیل علوم عقلی و نقلی در محضر استادان بزرگی همانند محقق داماد و شیخ بهائی و ... در حوزه‌های علمی شیراز و اصفهان؛

(ب) دوران انزوا و پرهیز از هرگونه اشتغال علمی و ترک مباحثه و اقامت در یکی از روستاهای قم؛

(ج) دوران اشتغال مجدد به کارهای علمی از قبیل تدریس، تألیف و پاسخ به سؤالات. مراحل پنجگانه حیات معقول وی نیز عبارت است از:

(الف) دوران سیر در افکار فلسفی و کلامی دیگران، اعم از مشاء و اشراق و نیز اعم از اشاعره و معتزله. او این دوره را از باب حسنت الابرار سیئات المقربین، جزء ضایعات عمر خود می‌داند و از آن استغفار می‌کند و از یک جهت آن را وقفه می‌شمارد نه سیر؛ و غفلت محسوب می‌نماید نه ذکر و فکر.

(ب) دوران سیر جوهری و تحول روحی از کثرت به وحدت و سفر از خلق به حق و مشاهده مبدأ آفرینش در پایان این سفر و رسیدن به آغاز ولایت که در نهایت سفر اول حاصل می‌گردد.

(ج) دوران حرکت جوهری و انقلاب روحی دیگر از وحدت به وحدت و سفر از حق بسوی حق و با همراهی حق و مشاهده اسمای حسناى خداوند سبحان که طولانیترین سفر از اسفار چهارگانه خواهد بود.

(د) دوران سیر جوهری جدید و تحول روحی دیگر از وحدت به کثرت و سفر از حق به خلق^{۳۵} و مشاهده آثار خدای سبحان در مظاهرگون جلال و جمال آن حضرت. این سه دوره اخیر که اسفار سه گانه او را تشکیل

می‌دهند در همان ایام انزوای ظاهری و انعزال صوری، صورت یافت؛ زیرا سیر روحی با انزوای بدن منافاتی

ندارد، بلکه مناسب می‌باشد و تعبیر به مأموریت در سخنان وی همسان تعبیر محی‌الدین^{۳۶} و شیخ اشراق می‌باشد که این بزرگان عرفان و حکمت، حالت‌های نفسانی داشته و از آنها گزارش می‌دادند.

(ه) دوران سیر جوهری تازه و تحول فکری دیگر از کثرت به کثرت و سفر از خلق به سوی خلق به همراهی حق و رساندن پیام حق به مظاهر وی در کسوت کثرت و عدم احتجاب به حق از خلق بعنوان تدریس و تألیف و تهذیب نفوس دیگران و ... (این دوره پنجم همان بازگشت مجدد از روستای قم به مراکز علمی و حوزه‌های بحث و تصنیف می‌باشد).

تفاوت افکار صدرالمتألهین در آغاز و انجام، یعنی دوره نخست و دوره پنجم در چند جهت است:

یکم- آنچه در دوره نخست می‌دانست علوم حصولی‌ای بود که فقط از مفاهیم ذهنی استنتاج می‌شد و آنچه در دوره پنجم می‌دانست علوم حصولی‌ای بود که از حقائق عینی و مشهود حکایت می‌کرد؛ یعنی اولی علم‌الیقینی بود که هنوز به عین‌الیقین نرسیده بود و دومی علم‌الیقینی بود که از عین‌الیقین نشأت گرفته بود.

دوم- آنچه در دوره نخست می‌دانست چون از حقیقت عینی استفاده نشده بود همراه با اشتباه‌های فراوان بود؛ و آنچه در دوره پایانی می‌دانست مصون از بسیاری از خطاهای فاحش بود؛ زیرا در دوره اول، پندار اصالت ماهیت، هسته مرکزی فلسفه او را تشکیل می‌داد؛ قهراً خطاهای بیشمارى بدنیاى این مبانی باطل دامنگیر تفکرهای عقلی وی می‌شد؛ و در دوره آخر، شهود اصالت وجود، محور اصلی متعالیه او را به عهده داشت و قهراً از بسیاری اشتباه‌های فاحش محفوظ می‌ماند.

سوم- آنچه در دوره نخست می‌دانست نه تنها وسیله عبور از فلسفه به عرفان نبود بلکه حاجب و رهن بود؛ و آنچه در دوره پایانی می‌یافت سرپل مناسبی برای گذر از حکمت به عرفان و عبور از ناقص به تام بود. زیرا مفاهیم ذهنی گرچه حاکی خارج‌اند اما این حکایت از پشت دیوارهای آهنین و راهبند صورتهای نفسانی انجام می‌پذیرد و هرگز راه بخارج ندارند، چون آنچه در خارج محقق است مصداق آنها می‌باشد، نه فرد حقیقی؛ زیرا مفهوم غیر از ماهیت است؛ و از طرف دیگر براساس اصالت وجود، آنچه حقیقت است در دست ذهن نیست و آنچه در حیطه ذهن است دورنمای حقیقت می‌باشد. بنابر این فلسفه ذهنی، سرپل عرفان عینی نخواهد بود اما آنچه

۳۴- تفسیر آیه‌الکرسی، ص ۱۰۱.

۳۵- مقدمه الشواهد الربوبية، ص ۴.

۳۶- مقدمه فصوص.

در دوره پایانی می‌یافت، محصول مشاهده‌های عینی بود و این شهود عینی، زمینه شهود عینی کامل - که همان عرفان است - می‌باشد؛ لذا از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی آن مهاجرت نموده است.

چهارم) آنچه در دوره نخست می‌دانست نه تنها مقدمه مناسبی برای تفسیر قرآن کریم و نیل به اسرار باطنی آن نبود بلکه مایه جمود بر ظواهر آن می‌شد و همانند سایر علوم رسمی از نشئه ناسوت قرآن فراتر نمی‌رفت و یا فقط بمرحله ملکوت نازل آن محدود می‌شد، ولی آنچه در دوره نهایی می‌دانست وسیله خوبی برای حفظ ظاهر و نیل به باطن قرآن می‌شد، زیرا حقیقت قرآن از امّ الکتب که مصون از عربی و عبری و سریانی و ... می‌باشد تنزل کرده و در کسوت لفظ و کتابت تجلی نموده است؛ و برای نیل به معانی الفاظ آن، علوم رسمی لازم است لکن برای وصول به حقیقت عین آن، این علوم کافی نیست.

شهود حقائق عینی، بهترین مقدمه برای نیل به باطن قرآن و اعتصام به درون آن می‌باشد، که برای اعتصام به باطن قرآن، علوم ظاهری هرگز کافی نیست، زیرا مفاهیم ذهنی، دستاویز حقیقت روح که عین خارج است نبوده و وسیله اصطیاد یا وصول به باطن قرآن که عین خارجی است نخواهد بود. آری، ممکن است معانی دقیق را با آشنایی به علوم دارج و معقول، استنباط کرد، لکن معنا هرچه هم دقیق باشد از قلمرو ذهن به عین نیامده و روح را اشراب نمی‌کند، بلکه بر عطش وی می‌افزاید؛ و صدرالمتألهین همانطور که در فلسفه، مطالب عمیق بیسابقه‌ای ارائه داده در تفسیر نیز باب معارف دقیق تازه‌ای را به روی مفسران بعدی گشوده است.^{۳۷}

پنجم) آنچه در دوره نخست می‌دانست همانطور که نتیجه علمی نسبت به عرفان و قرآن نداشت، ثمره عملی نیز نسبت به تهذیب نفس و تصفیه دل نداشت؛ و آنچه در دوره آخر می‌دانست مهمترین وسیله تزکیه روح و تطهیر قلب بود؛ زیرا روح، موجود عینی است و کمالهای وی نیز عین او بوده و در متن خارج وجود دارند و هرگز با مفهوم صرف، درد و درمان عینی روح روشن نشده و تکامل نفس با آن حاصل نمی‌شود و همانطور که جنبه‌های علمی برهان، عرفان و قرآن در دوره نهایی به کمال خود رسید، جنبه‌های عملی اخلاق نیز در دوره پایانی به کمال لایق خود نایل آمد؛ چون شهود نفس زمینه تکامل همه شئون آن اعم از نظری و عملی را فراهم می‌نماید؛ لذا همان وصفی را که برای کمال قوه نظر و قوه عمل در اسفار تبیین کرده^{۳۸} در مقدمه تفسیر آیه الکرسی بعنوان نعمت الهی برای خود ثابت نموده و خویش را بدان متّصف دانسته و در برابر آن خدای سبحان را ثنا گفته است: «الحمد لله الذي

جعلني ممن شرح صدره للإسلام فهو على نور من ربه^{۳۹}؛ و چون کمال روح را در زراعت از دنیا می‌یابد، نقص آن را در محبت دنیا که رأس همه خطایا می‌باشد، مشاهده می‌کند و منشأ همه فتنه‌های دینی و خلل در عقائد مسلمانان را اختلاط علماء ناقص و غیر مهذب با زمامداران دنیا و سلاطین می‌داند:

«مافتنة في الدين و خَلَل في عقائد المسلمين إلا و منشأها مخالطة العلماء الناقصين مع حكام الدنيا والسلاطين»^{۴۰}.

همانطور که حکمت، مانع محبت باطل و موجب تقوا و زهد در دنیا است، علاقه به دنیا مانع فراگیری حکمت می‌گردد؛ زیرا در نشئه تراحم و عالم ماده، منع از دو طرف می‌باشد؛ لذا فحشاء و منکر، مانع از توفیق به نماز می‌شود چه اینکه نماز، مانع از فحشاء و منکر می‌باشد: «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»^{۴۱}. صدرالمتألهین فرموده است:

«من در مدت عمرم که اکنون به چهل سالگی رسیده است کسی را ندیدم که از فراگیری حکمت و روگردان باشد مگر آنکه محبت دنیا و ریاست در آن بر وی چیره شده و عقل او در تسخیر شهوت وی قرار گرفته باشد»^{۴۲} و نیز فرموده است:

«و حرام في الرتم الأول الواجبي و القضاء السابق الإلهي أن يبرز شيء من هذه العلوم... إلا مع رفض الدنيا و طلب الخمول و ترك الشهرة»^{۴۳}. وی براساس همان شهود عینی که زمینه تکامل حکمت عملی شده است، هرگونه اشتغال به امور دنیا را قبل از تهذیب روح، زیانبار دانسته و ضرورت تزکیه را قبل از اشتغال بازگو می‌نماید^{۴۴}.

بنابراین، تفسیر حیات عقلی صدرالمتألهین را باید از تحلیل اسفار چهارگانه او که قسمت مهم آن در حال انزوا پیموده شده است استنباط کرد؛ چه اینکه در مقدمه «المسائل القدسیة» چنین می‌فرماید:

«فهذه مسائل قدسية و قواعد ملکوتية لیست من الفلسفة الجمهوریة و لا من الأبحاث الكلامية الجدلیة... بل إنما هي

۳۷ - مقدمه رساله مشاهدات القرآن؛ مقدمه تفسیر آیه الکرسی، ص ۱۰، اسفار، ج ۹، ص ۱۳۱.
۳۸ - اسفار، ج ۱، ص ۲۲-۲۰؛ و نیز: ج ۹، ص ۱۴۰.
۳۹ - مقدمه تفسیر آیه الکرسی، ص ۹-۸.
۴۰ - مقدمه تفسیر سوره سجده، ص ۱۳.
۴۱ - سوره عنکبوت، آیه ۴۵.
۴۲ - مبدأ و معاد، ص ۱۹۸. چاپ جدید.
۴۳ - تفسیر آیه الکرسی، ص ۶۰.
۴۴ - اسفار، ج ۹، ص ۱۰۹-۱۰۸.

من الواردات الكشفية على قلب أقل العباد عند انقطاعه عن الحواس ... و ترقیه من مراتب العقول و النفوس إلى أقصى الغايات مسافراً من المحسوسات إلى الموهومات و منها إلى المعقولات حتى أتحد بالعقل الفعّال اتحاداً عقلياً فعلياً بعد تكرر الاتصالات و تعدّد المشاهدات عند انتقاش النفس بصور المعلومات، انتقاشاً كشافياً نورياً»^{۴۵}.

نه آنکه آن را در تاریخ زندگی ظاهری وی جستجو نمود؛ چون فصل مقوم حیات مردان حکمت زاهمان سیر جوهری آنان تشکیل می‌دهد؛ و در حرکت جوهری، مسافت و متحرک - یعنی صراط و مروارید بر آن - عین همند: «فإن المسافر إلى الله - أعني النفس - تسافر في ذاتها وتقطع المنازل والمقامات الواقعة في ذاتها بذاتها...»^{۴۶}.

هرگونه تحوّل طبیعی در بدن، تابع تحوّل روح می‌باشد؛ زیرا بدن در روح است نه روح در بدن؛ چون مقید در مطلق می‌گنجد لیکن مطلق در مقید قرار نمی‌گیرد. صاحب اثولوجیا می‌گوید: «لیست النفس في البدن بل البدن فيها؛ لأنها أوسع منه»^{۴۷}. بدن همواره تابع روح می‌باشد، چون از شئون وجودی وی محسوب بوده و از مراحل نازله او می‌باشد و کیفیت این پیوند در معاد واضح می‌گردد.

فصل پنجم

کیفیت تطوّر فکری صدرالمتألهین

تحوّل فکری صاحب نظران و اختلاف مبنائی آنان با دیگران حتی با اساتید خود، امری است ساده؛ مانند تفاوت فکری ارسطو با استادش افلاطون یا تفاوت نظر شیخ اشراق و همفکرانش با حکمای مشاء. شیخ اشراق می‌گوید: «و صاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء (المثُل) عظيم الميل إليها وكان مصراً على ذلك لولا أن رأى برهاناً...»^{۴۸}. لیکن امتیاز فکری یک نابغه چون صدرالمتألهین با همه صاحب نظران سلف و معاصر خویش، بلکه با افکار قبلی خودش بنحوی که سرنوشت آن علم با یک تحوّل فکری دگرگون گردد، نادر است.

موارد اختلاف فکری ارسطو و افلاطون فراوان است که برخی از آنها را فارابی در الجمع بین الرأیین، بازگو نموده و تحوّل فکری شیخ اشراق نیز در کلمات خودش مذکور می‌باشد؛ و همه این تحوّل‌ها قابل پیش بینی است، ولی تطوری که اساس فلسفه را عوض کند و دورنمای شگفتی در جهان بینی از مبدأ تا معاد ارائه دهد که نه در کتابها و حوزه‌های درسی اساتید آن عصر وجود

داشت و نه در همفکران و معاصران وی ظهور کرده بود، غیر منتظر بود؛ لکن الله يفعل ما يشاء.

در اینجا نمونه‌ای از تحوّل‌های بنیادینی که توسط صدرالمتألهین پدید آمده یاد می‌شود سپس به اصل مطلب و ریشه آن اشاره می‌گردد.

یکم - مسئله اصالت وجود یا اصالت ماهیت از اصول زیر بنائی فلسفه اولی است؛ صدرالمتألهین قبل از آن تحوّل جوهری، نه تنها قائل به اصالت ماهیت بود، بلکه شدیداً از آن حمایت نموده و در رفع اشکالهای وارد، کاملاً از آن دفاع می‌کرد و لکن بعد از آن تحوّل از حامیان متصلب اصالت وجود شد:

«و إني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود و تأصل الماهيات حتى أن هداني ربّي و انكشف لي انكشافاً يبيّن أنّ الأمر بعكس ذلك و هو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين...»^{۴۹}.

دوم - مسئله علم تفصیلی واجب الوجود به اشیاء قبل از وجود آنها؛ از اصول مسائل الهی بمعنای اخص محسوب می‌گردد. صدرالمتألهین قبل از آن تطوّر بنیادین، در این مسئله، موافق با نظر شیخ اشراق بود، سپس با کشف قاعده «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء و ليس بشيء منها» از آن منصرف شد و علم تفصیلی ذاتی را ثابت کرد که نه در فلسفه مشاء سابقه داشت و نه در حکمت اشراق مطرح بود:

«... و كان لي اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان إلى أن جاء الحق و أراني ربّي برهانه»^{۵۰}.

سوم - مسئله جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس از اصولیترین معارف و از زیربنائیترین مسائل معادشناسی است و هرگز جریان تنوع انسانها در قیامت به انواع گوناگون و تجسّم اعمال و اتحاد نفس با علم و عمل و تصوّر آن بصورت ملکه‌های نفسانی خود و سایر مباحث پیچیده قیامت، بدون معرفت آن حل نمی‌شود. امتیاز این مبنا با مبنای قدم روح و وجود آن قبل از بدن و مبنای حدوث روح مجرّد همزمان با حدوث بدن، معلوم می‌باشد؛ چه اینکه صعوبت جمع بین حدوث روح و دلیل نقلی دالّ بر تقدّم آن بر بدن روشن است.

صدرالمتألهین قبل از آن تکامل جوهری، در این مسئله موافق نظر ارسطو و ابن سینا و ... بود، سپس با ابداع طرحی تازه از آنان جدا شد و چنین فرمود:

۴۵ - المسائل القدسیة، ص ۴.

۴۶ - اسفار، ج ۹، ص ۲۹۰.

۴۷ - همان، ج ۸، ص ۳۰۸.

۴۸ - حکمة الاشراق، ص ۱۵۶.

۴۹ - اسفار، ج ۱، ص ۴۹. ۵۰ - همان، ج ۶، ص ۲۴۹.

«و نحن قد أجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بأنَّ البدن الإنساني استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبّرة ... هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر مع فضل تنقيح، وأما الذي نراه الآن أن نذكر في دفع السؤال وحلّ الإعضال فهو أنّ للنفس الإنسانية مقامات ونشآت ذاتية ... فالحدوث والتجدد إنما يطران لبعض نشأتها»^{۵۱}.

اکنون که نمونه‌هایی از تحول فکری صدرالمتألهین بازگو شد؛ و روشن شد که با آن دگرگونیهای مبنائی، آثار بنائی فراوانی عرضه می‌شود که لازم است به ریشه آن تحول اشاره شود:

از آنجا که شناخت نفس، اصل هر معرفت است، زیرا عالم اگر حقیقت خود را نشناخت نمی‌تواند به وصف او که علم است و به متعلق آنکه معلوم است پی ببرد. لذا صدرالمتألهین معرفت نفس را هم در شناخت مبدأ و اوصاف و افعال او، نردبان ترقی می‌داند که بدون پیمودن مدارج آن نیل به معارف الهی میسر نیست؛ و هم آن را در شناخت معاد و شئون آن کلیدگشایش می‌شمارد که بدون استمداد از آن، آشنایی به درون گنجینه قیامت شناسی مقدور نخواهد بود. دربارهٔ مبدأ شناسی چنین می‌فرماید:

«و معرفة النفس ذاتاً و فعلاً مرعاة لمعرفة الرب ذاتاً و فعلاً، فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخيّل الحساس المتحرّك الشامّ الذائق اللامس النامي أمكنه أن يرتقي إلى معرفة أن لا مؤثّر في الوجود إلا الله»^{۵۲}.

دربارهٔ شناخت علم حضوری واجب به اشیاء، بعد از نقد مبانی دیگران و تقویت مبانی شیخ اشراق که علم را به بصیرارجاع داده است، نه آن که بصیرابه «علم به مبصرات» ارجاع داده باشد - که معروف بین اهل نظر است - چنین می‌گوید:

«فهذا مذهبه في علم الله، و بيانه على ماجرى بينه و بين إمام المشائين في الخلسة الملكوتية إنما يتأتى بأن يبيح الإنسان أولاً في علمه بذاته و علمه بقواه و آياته ثم يرتقي إلى علم ما هو أشدّ تجرداً بذاته و بالأشياء الصادرة عن ذاته...»^{۵۳}

و دربارهٔ معاد شناسی چنین می‌گوید:

«و مفتاح العلم بيوم القيامة و معاد الخلايق هو معرفة النفس و مراتبها»^{۵۴}؛ «و مفتاح هذه المعارف معرفة النفس لأنها المنشئة و الموضوعة لأموال الآخرة و هي بالحقيقة، الصراط و الكتاب و الميزان و الأعراف و الجنة و النار كما وقعت الإشارة إليه في أحاديث أئمّتنا...»^{۵۵}.

بنابراین تا روح انسانی شناخته نشود معرفت مبدأ و معاد میسر نخواهد بود؛ و هرگونه تحوّل در مبدأ و معادشناسی رخ داده محصول تحوّل نفس شناسی است؛ و هرگونه تکامل درجهانی بنی ثمرهٔ تکامل نفس شناسی می‌باشد. از این رهگذر چنین استنباط می‌شود که تحوّل بنیادین صدرالمتألهین در دورهٔ انزوا که همان مرحلهٔ اصیل ریاضت و اخلاص و جهاد و اجتهاد درونی وی بشمار می‌آید؛ از شهود حقیقت روح آغاز شده است. یعنی حقیقت خویش را با علم حضوری مشاهده کرد و آن را هستی یافت، نه چیستی. و با شهود حقیقت خود، دید آنچه واقعیت است و حقیقت دارد وجود است نه ماهیت؛ و با تداوم آن شهود، بساطت و وحدت و تشکیک آن را مشاهده کرد؛ و با ادامهٔ آن حال اشتداد و تحول حقیقت خویش را که قائم بموضوع نبوده و همانند اعراض به غیر خود متکی نیست، شهوداً یافت؛ و با تعمق همان کشف، آغاز و انجام جان را مشاهده نمود؛ و با شهود حقیقت خویش بسیاری از علل و معالیل خود را با علم حضوری مشاهده کرد؛ و از این راه با جهان خارج آشنا شد.

محصول این مشاهده‌های مکرر عبارت از آن شد که اصالت از آن وجود است نه ماهیت و آن وجود اصیل، واحد است نه کثیر و بسیط است نه مرکب؛ و قبل از تجرّد تام در سیلان و دگرگونی است که همان حرکت جوهری است و در پرتو تحول درونی از جسمانیّت به تجرّد می‌رسد که همان مسئلهٔ جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌باشد و چون قبل از ریاضت و شهود به اصول کلی و قضایای برهانی واقف بود، توان ارزیابی مشهودهای خود را با موازین فلسفی و منطقی داشت، و آن بخش از مشهودها را که برتر و وزینتر از میزان حکمت و منطقی بود و در ترازوی علوم حصولی نمی‌گنجید و قوانین عقلی بدون آنکه آنها را انکار کنند به عجز خود از صحابت با آنها اعتراف داشتند، جداگانه اشاره نمود.^{۵۶}

در تبیین همهٔ رهاوردهای خود به جریان کشف و شهود و فقر خاص اشاره کرده است که در اینجا نمونه‌هایی از آن بیان می‌شود؛ مثلاً دربارهٔ حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن روح - بعد از نقد سخنان شیخ اشراق در نفی حرکت جوهری و نفی هیولی و

۵۱ - همان، ج ۸، ص ۳۹۳-۳۹۱.

۵۲ - همان، ص ۲۲۴.

۵۳ - شرح هدایة، ص ۳۲۶-۳۲۵.

۵۴ - اسفار، ج ۹، ص ۲۷۸ و ۳۱۸.

۵۵ - همان.

۵۶ - شرح اصول کافی، ص ۴۶۱، حدیث دوم از باب «ان الأرض لاتخلو من حجة».

صورت نوعیه و انکار اصالت وجود و نفی اتحاد عاقل و معقول - چنین می‌گوید:

«والذي استخرجناه بقوة مستفادة من الملكوت الأعلى، لاسمطالعة سوروثات الحكماء، أنّ الحركة واقعة في الجوهر... و أنّ لجوهر النفس الإنسانية انتقالات و تطوّرات في ذاتها من أدنى منازل الجوهرية كالنطفة والعلقة إلى أعلاها كالروح والعقل، و لنا في ذلك براهين كثيرة و الذي وجد في كتب الحكماء كالشفاء و النجاة و غيرها في نفی الحركة في مقولة الجوهر مقدوح بوجه من القدر مذكورة في كتبنا العقلية كالشواهد الربوبية و الأسفار الأربعة و المبدأ و المعاد و غيرها»^{۵۷}؛

و درباره اصل تعقل و نیز اتحاد عاقل با معقول، چنین می‌فرماید: «إنّ مسألة كون النفس عاقلة ... من أغمض المسائل الحكيمة التي لم يَنْقُح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا، فتوجّهنا توجّهاً جبليّاً إلى مسبب الأسباب ... فأفاض علينا»^{۵۸}؛

و درباره علم به معلول از راه علم به علت و اینکه اگر علم به معلول عین معلول بود، علم به علت نیز باید عین علت باشد و اینکه انسان که معلول خداوند سبحان است به ذات خود علم شهودی دارد و چون بدون علم به علت حاصل نمی‌شود پس باید به علت که خداوند است عالم باشد و علم به علت در این مورد باید عین علت باشد نه عین معلول، چنین می‌گوید:

«و حلّ هذا الإشكال ممّا حصل لبعض الفقهاء...»^{۵۹}.
درباره اثبات فرد مجرد عقلی برای هر نوع که افلاطون بر آن است، چنین می‌فرماید:

«... و لا أظنّ أحداً في هذه الأعصار الطويلة بعد ذلك العظيم و من يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه و غور مرامه باليقين البرهاني إلّا واحداً من الفقهاء الخاملين المنزوين»^{۶۰}.
سرّ تو انمندی وی بر اقامه برهان همانا شهود فقیرانه و کشف محتاجانه عبد خالصی چون او است. و درباره نفی ماهیت از واجب الوجود، چنین یاد کرده است:

«و لبعض الفقهاء بفضل الله و رحمته مندوحة عن هذا التجنّم ... كما عليه أكابر الصوفية و الموحدون...»^{۶۱}؛
و درباره توحید خاص چنین می‌گوید:

«وهذا المرتبة من التوحيد... لا يفيد إلّا المشاهدة والعيان...»^{۶۲}.
تاکنون دو مطلب روشن شد: یکی اینکه موارد اختلاف نظر صدرالمتألهین در آن تحوّل فکری، تماس مستقیم با زیربنائیتین اصول فلسفی دارد؛ و دیگر اینکه منشأ این تحوّل بنیادین همانا کشف حقیقت روح به مقدار میسور و

شناخت شهودی مبدأ و معاد از این راه می‌باشد.

مطلب سومی که اشاره به آن مناسب است، بیان مقدمات اعدادی این شهود می‌باشد. به نظر می‌رسد گذشته از استعداد درونی او، آشنایی وی با عرفان چه از جهت نظر و چه از جهت عمل، سهم مؤثری در شکوفایی استعداد شهودی او داشته است.

اساس حکمت متعالیه بر اصالت وجود و بساطت و وحدت حقیقی آن است که در کتابهای بزرگ عارف نامور محی‌الدین و شاگردان او مشهود است. مثلاً قیصری چنین می‌گوید:
«لإنّ الجعل إنما يتعلّق بالوجود الخارجی كما مرّ تحقيقه في المقدمات»^{۶۳}.

در مقدمه شرح فصوص، فصل اول را به تبیین حقیقت هستی اختصاص داده است.^{۶۴}

صائن‌الدین علی بن محمد ترکیه در تمهید القواعد، شبهات شیخ اشراق درباره اصالت وجود را نقد و تزییف نموده و احتمال اصالت ماهیت را کاملاً منتفی کرده است^{۶۵}. خلاصه آنکه اساس عرفان بر اصالت هستی است و انس به کتابهای عرفا زمینه مناسبی برای تحوّل صدرالمتألهین از اصالت ماهیت به اصالت وجود شده است. اصطلاح (اسفار اربعه) و تنظیم مباحث بر آن روال و تسمیه کتاب معروف خود با این نام، ظاهراً از راه آشنایی با کتب عرفا حاصل شده است.

قیصری در شرح فصوص، همانند سایر اهل معرفت به تبع صاحب فتوحات، بسیار از آن اسفار نام می‌برد و ثمره هر سفری را جداگانه بازگو می‌کند. مثلاً درباره سفر اول چنین می‌گوید:

«فأول الولاية انتهاء السفر الأوّل الذي هو السفر من الخلق إلى الحق بإزالة التعشّق عن المظاهر والأغيار»^{۶۶}؛
و درباره سفر دوم چنین می‌فرماید:

«و لا تحصل هذه المرتبة إلّا في السفر الثاني من الأسفار الأربعة التي تحصل لأهل الله و هو السفر في الحق بالحق فهم الواقفون على سرّ القدر...»^{۶۷}؛
و درباره سفر سوم چنین اظهار می‌دارد:
«... و لهذا لا يجعل خليفة و قطباً إلّا عند انتهاء

۵۷ - تعلیقات حکمة الاشراق، ص ۲۳۹.

۵۸ - اسفار، ج ۳، ص ۳۱۲-۳۱۳.

۵۹ - همان، ص ۴۰۱. ۶۰ - همان، ص ۵۰۷.

۶۱ - شرح هدایه، ص ۲۸۵.

۶۲ - تفسیر آیه الکرسی، ص ۷۸.

۶۳ - شرح فصوص، ص ۹۳.

۶۴ - مقدمه شرح فصوص، ص ۵.

۶۵ - تمهید القواعد، ص ۳۳ و ۵۹-۵۶.

۶۶ - شرح فصوص، قیصری، ص ۴۲.

۶۷ - همان، ص ۱۰۳.

«لأنه ذكر في فتوحات أن السالك في السفر الثالث يشاهد جميع ما يتولد من العناصر إلى يوم القيمة قبل وجودها، قال: وبهذا لا يستحق اسم القلبية حتى يعلم مراتبهم أيضاً...»^{۶۹}.

ابتکارات فلسفی فراوانی که در معاد شناسی از صدرالمتألهین به یادگار مانده است بی‌ارتباط با آشنایی وی در این بخش مهم فلسفی با معارف اهل معنا نیست.^{۷۰} بطوری که در موارد حساس نه تنها مطلب وی مطابق گفته عرفاست بلکه الفاظ و تعابیر نیز عین تعابیر آنان است؛ لکن گاهی نام برده می‌شود و زمانی بینام نقل می‌گردد؛ مثلاً در لزوم تحصیل علوم نظری قبل از ریاضت و نیز در امکان نیل به حقایق از راه تهذیب نفس، آنچه در مفاتیح الغیب^{۷۱} آمده است مطابق با تمهید القواعد^{۷۲} می‌باشد. تحقیق برهان صدیقین و نقد تقریر این سینا از آن بدون استفاده از آثار اهل معرفت نیست:

«و حاصل استدلالاتهم يرجع بأن الوجود الممكن ... يحتاج إلى علة موجودة غير ممكنة و هو الحق الواجب... وهذا أيضاً استدلال من الأثر إلى المؤثر»^{۷۳}.
صدرالمتألهین و هم را عقل مقید می‌داند و چنین می‌گوید:
«و اعلم أن الوهم عندنا عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شئ جزئي»^{۷۴}.

این مطلب مناسب با چیزی است که قیصری در شرح فص آدمی گفته است^{۷۵}. در مقدمه جلدیکم اسفار^{۷۶} کلمه تجوال، ترجاع، تطواف و تردد آمده است که مطابق مقدمه شرح قیصری^{۷۷} می‌باشد مهمتر از همه آن است که در کتب عرفا نه تنها تشویق به مجاهدت نفس و ترغیب به مکاشفه شده است، بلکه راه نظر و برهان بعنوان حجاب تلقی شده است و اصرار آنان بر ضرورت تزکیه و امتناع وصول به حقایق با برهان صرف^{۷۸} بدون شهود آنها می‌تواند عامل اساسی برای تحول بنیادین صدرالمتألهین باشد؛ چه اینکه در نوشتارهای ایشان مکرر آمده است که با برهان صرف، حقایق شناخته نمی‌گردد، همانطور که عرفان بدون برهان کافی نیست^{۷۹}:

«و نحن بصدد بيان العلوم اللدنية وإثباتها بالبرهان إن شاء الله، و حقيقة الحكمة إنما تنال من العلم اللدني و ما لم تبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حكيماً...»^{۸۰}
قصور عقل از اکتناه اشیاء و عدم امکان نیل به حقایق در کلمات بزرگان اهل حکمت، همانند این سینا آمده است:
«الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة

البشر و نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض»^{۸۱}.

همین مطلب را سید حیدر آملی در مقدمات نصّ النصوص^{۸۲} و صدرالمتألهین در اسفار^{۸۳} از وی نقل کرده‌اند؛ اما آن بزرگان اهل نظر، نه چون عارفان اهل بصر، راهنمایی کرده و نه همانند سالکان اهل عمل، راهنوردی نموده‌اند، گرچه همه آنان در صراط مستقیم بوده و پیروان راستین انبیاء الهی‌اند، لکن امتیاز نظر و بصر مخفی نیست. صدرالمتألهین در بین صاحب نظران، اهل حدس است و دیگران اهل فکر؛ و در میان صاحب بصران، اهل جذب است و دیگران اهل سلوک؛ و فرق میان حدس و فکر و برهان همان امتیاز بین جذب و سلوک است در عرفان^{۸۴}. لذا توانست حرفهای حکما را بهتر از آنها تقریر کند و مطالب عرفا را نیز کاملتر از آنان تبیین فرماید و جامعیت وی موجب شد که در منزل ایمان از سایر اهل ایمان قویتر و در منزل برهان از سایر اهل حکمت و برهان کاملتر و در منزل احسان، که جایگاه اهل معنا و عرفان می‌باشد^{۸۵} از آنان جدا نباشد.

وقتی امتیاز وی از سایر حکمای متأله روشن شود، تفاوت او با متکلمان بطور وضوح معلوم می‌گردد، زیرا امتیاز حکیم متأله از متکلم باحث همان است که در شرح هدایه بیان کرده است:

«ما نظر إلى هاتين المرتبتين من مراتب الأنظار بعين الاعتبار فإنهما متعكستان متقابلتان، فالحكيم المتأله يعدو من المعقول إلى المحسوس و المتكلم الباحث يعدو من المحسوس إلى المعقول (و ما تدرى نفس بأي أرض تموت^{۸۶}) و^{۸۷}.

۶۸ - همان، ص ۷۳. ۶۹ - همان، ص ۱۰۴.

۷۰ - نقد النصوص، جامی، ص ۹۹-۱۰۰.

۷۱ - مفاتیح الغیب، ۴۹۴.

۷۲ - تمهید القواعد، ص ۲۵۸-۲۵۹.

۷۳ - شرح فصوص، قیصری، ص ۱۷۴.

۷۴ - اسفار، ج ۸، ص ۲۱۵ و ۲۳۹.

۷۵ - شرح فصوص، قیصری، ص ۹۱.

۷۶ - اسفار، ج ۱، ص ۹.

۷۷ - مقدمه شرح فصوص، ص ۳.

۷۸ - شرح قیصری، ص ۷۰-۶۹.

۷۹ - اسفار، ج ۷، ص ۳۲۶.

۸۰ - مفاتیح الغیب، ص ۴۱.

۸۱ - تعلیقات، ص ۳۴.

۸۲ - نص النصوص، ج ۱، ص ۴۸۰.

۸۳ - اسفار، ج ۱، ص ۳۹۱.

۸۴ - تمهید القواعد، ص ۱۰۳.

۸۵ - شرح فصوص، قیصری، ص ۱۸۹-۱۸۸.

۸۶ - سوره لقمان، آیه ۳۴. ۸۷ - شرح هدایه، ص ۲۸۳.

البته این سیر نزولی از عقل به حس و از ذات به وصف و فعل در مسلک الهیت است، ولی در مسلک عبودیت سیر اساسی همان صعود از فعل به وصف و از وصف به ذات است.^{۸۸} منشأ این امتیاز در نحوه اقامه برهان بر اثبات واجب است که مبسوطاً امتیاز وی از سایر حکماء روشن خواهد شد.

هر انسانی در زمینه فکری و عملی خاص که با سیر جوهری تحصیل نموده است زندگی می‌کند و در همان زمینه رخت برمی‌بندد؛ و زمینه حیات هر انسانی در پایان عمر وی معلوم می‌گردد که توده مردم از آن آگاه نیستند؛ چه اینکه غالباً زمینی که در آن می‌میرند برای آنان روشن نیست.

فصل ششم

تصویری از سفر چهارم صدرالمتألهین

پنجمین مرحله حیات معقول صدرالمتألهین همان دوران سپری نمودن سفر چهارم آن حکیم متأله می‌باشد که به تألیف و تدریس اشتغال یافت لکن در صحابت حق، زیرامصداق بارز «وجعلنا له نوراً یمشی به فی الناس»^{۸۹} شد. در این مرحله آنچه را بطور اجمال یافته بود بنحو تفصیل شکوفا کرد؛ و اگر تفاوتی در طی دوره این سفر پدید آمده باشد، چیزی نیست که بتوان آن را در طول مراحل دیگر قرار داد، زیرا مراتب طولی با سفر چهارم به پایان می‌رسد، گرچه اجزاء یک مرحله نسبت به یکدیگر امتیازی خواهند داشت.

گرچه کتابهایی که از آن حکیم بزرگ بجا مانده است، یکسان نیست؛ زیرا بعضی از آنها بسبب حکمت مشاء تدوین شده است، همانند تعلیقات بر شفا و شرح هدایه، لکن در همان کتابها هم، تلویحاً به مبانی خاص خود اشاره می‌کند؛ حتی در شرح هدایه^{۹۰} که ظاهراً قبل از بسیاری از کتابهای دیگر نوشته شده است و همچنین در کتاب مبدأ و معاد که ظاهراً قبل از سایر کتابهای معروف وی نوشته شده - زیرا در آن تصریح به چهل سالگی خودش می‌کند^{۹۱} - به برهان عمیق اتحاد عاقل و معقول اشاره می‌کند که در سن پنجاه و هشت سالگی بر وی افاضه شده^{۹۲} و ادراک آن گذشته از نیل به فطرت دوم و میلاد ثانی، مستدعی فطرت سوم می‌باشد.

از این رهگذر می‌توان گفت، صرف نام بردن کتابی در اثناء تألیف کتاب دیگر، اماره قطعی بر تقدّم زمان تألیف آن نامبرده شده نیست، زیرا افزایش یا کاهش بعد از تألیف، محتمل است. بعنوان مثال در شرح هدایه می‌گوید: «ولبعض الفقراء... مندوحة... حیث حَقَّق و قَرَّر فی کتبه...»^{۹۳}.

به هر تقدیر آنچه از نوشته‌های صدرالمتألهین در طی دوران اخیر عمر پربرکتش بر می‌آید این است که به مقاطع این دوره در چند کتابش اشاره می‌کند:

(الف) دوران چهل سالگی که در مبدأ و معاد آمده است^{۹۴}.

(ب) دوران چهل و اند سالگی که در تفسیر آیه الکرسی آمده است^{۹۵}.

«وإني ما رأيت في مدة عمري هذا و قد بلغ سنوه إلى نيف و أربعين من عنده خبر من علم الآخرة على وجه يطابق القرآن و الحديث».

(ج) دوران پنجاه سالگی که در مفاتیح الغیب در حالی که به شصت سالگی رسیده بود از آن نام می‌برد: «و قد أدركنا قبل هذا بعشر سنين و قد بلغ سنِّي خمسين»^{۹۶}.

(د) دوران پنجاه و هشت سالگی که تاریخ افاضه برهان اتحاد عاقل و معقول می‌باشد:

«تاریخ هذه الإفاضة كان ضحوة يوم الجمعة سابع جمادى الأولى لعام سبع و ثلاثين بعد الألف من الهجرة و قد مضى من عمر المؤلف ثمان و خمسون سنة قمرية، منه»^{۹۷}.

(ه) دوران شصت سالگی که قبلاً از مفاتیح الغیب نقل شد^{۹۸}.
(و) دوران شصت و پنج سالگی که در شرح حدیث هفتم از باب «الکون و المكان» اصول کافی راجع به دوام فیض و عدم انقطاع آن در عین حدوث زمانی عالم چنین می‌گوید: «... لم أر في مدة عمري و قد بلغ خمسا و ستين، على وجه الأرض من كان عنده خبر عنه»^{۹۹}.

مهمترین کتاب صدرالمتألهین همانا اسفار است که آن را ظاهراً همزمان با تألیف سایر کتابها تدوین کرده و دوران تنظیم آن را با مدت عمر شریف خود سپری نموده است. چند چیز می‌تواند شاهد این دعوی باشد:

(الف) نام بردنهای متقابل؛ اینکه در اسفار نام آن کتابها را می‌برد و در آن کتابها نیز نام اسفار بمیان می‌آید، مثلاً در مقدمه مبدأ و معاد^{۱۰۰} نام اسفار برده می‌شود و در اسفار^{۱۰۱} چنین می‌گوید: «و تمام هذا البحث يطلب من کتابنا المسمى بالمبدأ و المعاد»؛ و در تعلیقات بر حکمة الاشراق^{۱۰۲} می‌گوید: «و تمام هذا التحقيق يطلب في الأسفار الأربعة»؛ و در اسفار^{۱۰۳} می‌گوید: «قد ذكرنا في تعاليفنا على حكمة الاشراق...».

۸۸ - تفسیر آیه الکرسی، ص ۵۸.

۸۹ - سورة انعام، آیه ۱۲۲.

۹۰ - شرح هدایه، ص ۲۸۵، ۲۹۲ و ...

۹۱ - مبدأ و معاد، ص ۱۹۸.

۹۲ - حاشیه مشاعر، ص ۷۷، چاپ سنگی.

۹۳ - شرح هدایه، ص ۲۸۵.

۹۴ - مبدأ و معاد، ص ۱۹۸.

۹۵ - تفسیر سورة آیه الکرسی، ص ۵۹.

۹۶ - مفاتیح الغیب، ص ۴۹۲.

۹۷ - حاشیه مشاعر، چاپ سنگی، ص ۷۷.

۹۸ - مفاتیح الغیب، ص ۴۹۲.

۹۹ - شرح اصول کافی، ص ۲۴۳، چاپ رحلی.

۱۰۰ - مقدمه مبدأ و معاد، ص ۶.

۱۰۱ - اسفار، ج ۶، ص ۴۷.

۱۰۲ - تعلیقات بر حکمة الاشراق، ص ۴۱.

۱۰۳ - اسفار، ج ۸، ص ۳۵۳.

ب) مقداری از اسفار در زمان حیات محقق داماد نوشته شده، زیرا تعبیر صدر المتألهین از استادش چنین است: «و جمهور المتأخرین سلکوا هذا المنهج زاعمین أنه منهج الحکمة إلا مولانا و سیدنا الاستاذ دام ظلّه العالی»^{۱۰۴}.

با اینکه برهان اتحاد عاقل و معقول که در پنجاه و هشت سالگی بر وی افاضه شده در اسفار آمده است^{۱۰۵}.

ج) آنچه در سن شصت سالگی درباره جمع بین دوام فیض و حدوث زمانی عالم طبیعت فرموده و در شرح اصول کافی تدوین کرده‌اند؛ در اسفار نیز آمده است. خلاصه آنکه در اسفار از مفاتیح الغیب نام برده می‌شود^{۱۰۶}، با آنکه آن کتاب از نوشتارهای نهائی آن حکیم بزرگ محسوب می‌گردد.

فصل هفتم

تفاوت مبنای فلسفی و مبنای تفسیری صدر المتألهین

گرچه اصول کلی حاکم بر نوشتارهای صدر المتألهین یکسان است - و از این جهت بین سیره فلسفی و روائی و تفسیری وی فرقی نیست؛ و لذا آنچه را که در اسفار آورده است در شرح اصول کافی و مفاتیح الغیب و تفسیر او نیز می‌توان یافت و بالعکس؛ و گاهی مطلب معین با الفاظ خاص، هم در کتاب فلسفی و هم در تفسیر او ضبط شده است -^{۱۰۷} لیکن خصوصیت هر فنی، روش مخصوص به خود را اقتضاء دارد، لذا امتیاز نسبی به آنها راه می‌یابد. مثلاً در نوشته‌های فلسفی ایشان، هم بسط الحقیقه بودن، مایه دارایی سایر کمالهای هستی است و هم معرفت قاعده بسط الحقیقه زیر بنای بسیاری از معارف تلقی شده است^{۱۰۸}، ولی در نوشته‌های تفسیری وی، بسط الحقیقه بودن مانند سایر کمالهای وجودی به دو اسم از اسماء حسناى خدای سبحان به نام «حیّ قیوم» استناد دارد و شناخت حقیقت آن دو اسم، زیربنای شناختهای بیشماری است.

در تفسیر آیه الکرسی بعد از اخذ معنای حیات در معنای قیوم و بیان این نکته که چرا این دو نام یک اسم شمرده می‌شوند و اینکه این دو از قبیل «بعلبک» جمعاً یک نام تلقی می‌گردند چنین فرموده است:

«جميع المعارف الربوبية و المسائل المعترية في علم التوحيد ينشعب من هذين الأصلين، منها أن واجب الوجود بسط الحقیقه، و منها أن واجب الوجود ليس حالاً فی شیء ... و من ههنا ثبت ما قاله الحكماء: أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ... و منها أنه عالم بذاته ... و منها ... و منها... فظهر أن هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الإلهی^{۱۰۹}».

بحث کنونی در بیان اسم اعظم و اینکه کدام اسم

مناسب با قاعده «بسط الحقیقه کلّ الأشياء و ليس بشیء منها» است، می‌باشد؛ و گرنه اشاره می‌شد که اسم مبارک «الله» و نیز «الرحمن» که همه اسماء حسنی را دارا هستند، شایسته آن بودند که بیانگر آن قاعده باشند، زیرا از آیه کریمه «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أیما ما تدعوا فله الاسماء الحسنی»^{۱۱۰} استنباط می‌شود که هر کدام از این دو نام شریف دارای همه اسمای حسنی می‌باشند. گرچه بعضی برآنند که اسم شریف «صمد» مناسب آن قاعده است، زیرا صمد بمعنای «پُر» است و اگر موجودی واجد همه کمالهای هستی بوده و فاقد چیزی از آنها نبود صمد است؛ برخلاف موجود ممکن که در هر مرتبه‌ای قرار گیرد فاقد برخی از کمالهای وجودی بوده و از این جهت أجوف است نه صمد، لیکن دلیلی در بین نیست که صمد واجد جمیع کمالهای مفروض باشد.

گاهی اسم اعظم بر خود انسان کامل اطلاق می‌شود و مصحح این اطلاق همانا اتحاد مظهر با ظاهر است، گرچه تغایر آنها نیز محفوظ می‌باشد؛ چه اینکه قیصری در شرح فصوص فرموده است: «یقال لبیننا (ص) الاسم الأعظم و هو صاحب لکونه مظهراً لله»^{۱۱۱}.

تذکر: امام رازی بعد از نقل اسم اعظم بودن «حی قیوم» از ابن عباس و استدلال بر عظمت این اسم از اقتضای پیامبر اکرم (ص) بر آن در ذکر سجده روز بدر چنین گفت: «و البراهین العقلية دالة علی صحته ... و من هذين الأصلين تنشعب جميع المسائل المعترية في علم التوحيد»^{۱۱۲}.

همانطور که صرف سبق زمانی، سند تقدم رتبی نیست، سبقت طرح بعضی از مسائل نیز دلیل تقدم علمی نخواهد بود، زیرا نه معارف اسم اعظم - که در عرفان مطرح است - با تفکر اشعری امام رازی قابل توجیه است، و نه مباحث بسط الحقیقه - که در حکمت متعالیه معنون است - با تفکر کلامی وی مناسب می‌باشد، بنابراین نوآوری صدر المتألهین نیز همچنان محفوظ است و تفصیل امتیاز تفکر فلسفی و انتهای تفسیری وی به محل مناسب موکول می‌شود. □

۱۰۴ - همان، ج ۳، ص ۲۷.

۱۰۵ - همان، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۱۲.

۱۰۶ - همان، ج ۹، ص ۳۰۱.

۱۰۷ - همان، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۰۷؛ و نیز: تفسیر آیه الکرسی، ص ۷۸-۷۴.

۱۰۸ - همان، ص ۲۵-۲۴.

۱۰۹ - تفسیر آیه الکرسی، ص ۹۷-۸۸.

۱۱۰ - سوره اسراء، آیه ۱۱۰.

۱۱۱ - فص عیسوی، ص ۳۳۴.

۱۱۲ - تفسیر فخر رازی، ج ۷، ص ۴-۳، ذیل کلمه «هو الحی القیوم».