

«الواردات القلبية في معرفة الربوبية»

رساله‌ای عرفانی از یک حکیم

یانیس اشوتس

«یانیس اشوتس»، مدرس و مربی رشته عرفان و تصوف اسلامی در دانشکده علوم الهی (الهیات) دانشگاه «لاتویا» در کشور لیتوانی است. وی که یکی از پژوهشگران جوان در زمینه مطالعات علوم الهی و اسلامی است و تا حدودی به زبان فارسی نیز تسلط دارد؛ در امر پژوهش و تحقیق، موضوعاتی چون ایران‌شناسی، ادبیات، فارسی‌کهن (کلاسیک)، فلسفه اسلامی، حکمت متعالیه و عرفان اسلامی را برای خویش برگزیده و به‌مین بهانه مقاله حاضر را بزبان فارسی ارسال داشته است؛ که باندک تغییر و تصرفی به خوانندگان گرامی تقدیم می‌گردد.

توانایی او بدان که مسائل بسیار مشکل و پیچیده را اجمالاً بیان می‌کند، نشان پختگی شخصیت عرفانی و معنوی او است.

ناگفته نماند که شیوه زبان عربی در این رساله خیلی زیبا و شیرین است و سخن وی سرشار و مالا مال از عبارات قوی و استعارات عجیب است و به نظر بنده این زیبایی و شیرینی زبان، گواهی است بر آنکه خود مؤلف به حقیقت اشیاء و کنه معانی رسیده باشد و در آن اشراق، آنها را مشاهده کرده و البته وی به علم نقلی و تحصیلات عقلی اکتفا نکرده است.^۱ یکی از خصوصیات دیگر این رساله آنکه گهگاه مؤلف اشعار فارسی را از عمرخیام، ناصر خسرو، حکیم سنائی و غیره نقل می‌کند و گویا هر یک بیت و رباعی از یک حالت روحانی انسان که گاه در حسیض کفر و جاهلی افتاده است، گاه در حالت شبهه و تحیر باقی مانده و گاه به اوج ایمان و عرفان رسیده، گواهی می‌دهد.

متأسفانه ما معلوماتی بیشتر راجع به زمان و مکان و چگونگی تألیف این رساله در دست نداریم.

ناشر و مترجم فارسی این رساله دکتر احمد شفیعیها گمان دارد این رساله در زمان اقامت ملاصدرا در قریه کهنک تصنیف شده است، اما هیچ دلیلی را نمی‌آورد.

۱- ر.ک: الواردات، مقدمه دکتر احمد شفیعیها، ص ۳۹-۳۸.

۲- الواردات، ص ۱۲۰.

۳- البته این حقیقت عمومی که «کسی تا مراحل اولیه تکامل را نیبموده باشد نمی‌تواند افکار خود را بدینگونه موجز و مختصر و در عین حال کامل و پخته بیان نماید» (مقدمه دکتر شفیعیها، الواردات، ص ۴)، کاملاً درست است اما نمی‌تواند دلیل کافی برای عقیده ایشان باشد.

رساله ملاصدرا تحت عنوان «الواردات القلبية في معرفة الربوبية» یکی از رسائل نسبتاً کوتاه حکیم است، ولی می‌توان گفت این اثر تقریباً همه مسائل مهم فلسفه و عرفان را در بر می‌گیرد؛ از جمله وجود، ذات و صفات حق، علم باری تعالی، آفرینش و مراتب آن، نفس انسانی و قوای آن، ادراک، تقسیم عالم به ملک و ملکوت، مبدأ و معاد، عالم کبیر و عالم صغیر، انسان کامل و محبت الهی. البته این مسائل در رساله بوجه اجمال و مختصر مطرح شده‌اند و حکیم بتدقیق دقایق آنها نمی‌پردازد و می‌توانیم بگوییم این اثر طبق قانون «برای دانا کافی است» تصنیف شده است. رساله «الواردات» شامل چهل باب یا «فیض» است. در هر یک از آنها یک مسئله بخصوص مطرح می‌شود؛ مثلاً وجود یا عقول عشره یا تقسیم انسان به نفس و بدن ... البته وی چنانکه در اکثر آثار او می‌بینیم در این رساله نیز از آثار پیشینیان خود فراوان استفاده می‌کند و حتی بعضاً کلام آنان را عیناً نقل می‌کند، مثلاً کلام ابن سینا و غزالی^۱، و گویا نظر خاصی راجع به عده‌ای از مسائل نداشته باشد. اما آنچه شایسته شگفتی و موجب تحیر ماست، اینکه حکیم توانسته است در این رساله کوتاه خلاصه نظام فلسفی خود را بطور اشاره و ایما بیان کند و شاید بدین سبب در خاتمه آن می‌گوید:

«قد أشير في هذه الرموز إلى كنوز لا يهتدى إلى معناها إلا من عتى نفسه بالمجاهدات حتى عرف المطلب»^۲.

و سخنان خود را به رموز مقایسه می‌کند و البته این

● یکی از خصوصیات دیگر این رساله آنکه گاهگاه مؤلف اشعار فارسی را از عمرخیام، ناصر خسرو، حکیم سنائی و غیره نقل می‌کند و گویا هر یک بیت و رباعی از یک حالت روحانی انسان که گاه در حسیض کفر و جاهلی افتاده است، گاه در حالت شبهه تحیر باقی مانده و گاه به اوج ایمان و عرفان رسیده، گواهی می‌دهد.

تا این زمان ۹ نسخه از رساله «الواردات القلیبیه» بدست ما رسیده است که هشت نسخه در کتابخانه‌های ایران وجود دارد و یک نسخه در موزه لندن موجود است. علاوه بر این، همین رساله در سال ۱۳۰۲ هجری قمری در چاپ سنگی رسائل نُه‌گانه وی انتشار یافته است که نسخه برگردان این چاپ سنگی هنگام ترجمه رساله و نوشتن این مقاله در اختیار نگارنده این مقاله بوده است.

آخرین متن انتقادی رساله همراه با ترجمه فارسی آن در سال ۱۳۹۹ هجری قمری (برابر با سال ۱۹۷۹ میلادی) در تهران و در سلسله انتشارات انجمن فلسفه ایران (شماره ۴۹) به کوشش جناب آقای احمد شفیعیها، استاد دانشگاه گوته فرانکفورت، چاپ شده است. ترجمه روسی بنده نیز براساس همین متن اجرا شده است.

اما چرا مهم است که به تحلیل معانی عرفانی این اثر پردازیم و آیا چنین معانی عموماً وجود داشته است؟ پیش از همه لازم است فرق و تفاوت بین عرفان و تصوّف را اثبات کنیم. صوفی باید حتماً طریقه و شیخ و خرقه داشته باشد، اما مقصد عارف درونپروری و تصفیّه دل است. او هیچ نشان ظاهری از جمله خرقه و کلاه و امثال این ندارد و ممکن است استاد و معلّم انسانی را نیز نداشته باشد، بلکه استاد وی، استاد غیبی و شیخ الغیب و شاهد فی السماء باشد (در عرفان شیعی او را «امام» می‌نامند). البته عرفان، طریقه حضرت علی (ع) است. بطوریکه می‌دانیم، حکیم ملاصدرا به اصل صوفیه و صوفیگری

بچشم حقارت نگریسته است و حتی رساله مخصوصی در نکوهش متصوفه عصر خود بعنوان «کشر أصنام الجاهلیه» نگاشته است. اما هیچ شکی نیست که ملاصدرا بعرفان گرایش جدی داشته و بهمین دلیل بدان احترام کامل و عشق و محبت داشته است. او به اعظم عرفا از جمله بایزید بسطامی، منصور حلاج، حکیم سنائی، مولوی و مخصوصاً ابن عربی، ارادت داشته است و بنظر بنده در نظام فلسفی حکیم، نوعی ترکیب وجود دارد که در آن از یکسو مکاتب مشائین و اشراقیون و از سوی دیگر شیوه عرفان نظری ابن عربی بهم درآمیخته‌اند. در نوشته‌های آخوند بارها می‌بینیم که او طریق استدلال و میزان منطق را بکناری گذاشته و به بحث ذوقی و عرفانی می‌پردازد و بامشاهده و مکاشفه، نظر خود را تأیید می‌کند. آیا این نظام و شیوه بیشتر جنبه عرفانی یا اشراقی داشته است؟ تأثیر جدی آثار و آرای شیخ الاشراق در فلسفه ملاصدرا چیزی روشن و آشکار است و نیاز به تحلیل و بحث طولانی ندارد و آن اینکه اگر به متن رساله «الواردات القلیبیه» مراجعه کنیم، می‌بینیم حکیم بارها از کلمه «اشراق» و دیگر اصطلاحات خاص سهروردی استفاده می‌کند. اما باید توجه خواننده بدین نکته جلب شود که اصطلاح «اشراق» اصلاً با مسئله ادراک سروکار دارد (آنچه ما «علم حضوری» می‌نامیم)؛ اما معنی اصطلاح «عرفان» نسبتاً وسیعتر است و کمابیش با کلمه یونانی گنوسیس^۴ تطابق دارد. پس مقصود بنده از عرفان همان دانشی است که انسان را از این عالم ظلم و غرور نجات می‌دهد و در سر دلش روزنه ملکوت را می‌گشاید، دانشی که با ریاضت، شب زنده‌داری، تصفیّه دل و درونپروری بدست می‌آید.

اکنون می‌خواهیم به طرح بعضی مسائل دیگر پردازیم.

وجود

مسئله وجود یکی از مسائل اصلی فلسفه و عرفان نظری است. پیشینیان حکیم از جمله ابن سینا، شهاب‌الدین سهروردی و ابن عربی، توجه خاصی به این مسئله داشته‌اند و آن را بطور مفصل و دقیق مطرح کرده‌اند. ملاصدرا نیز در آثار دیگر خود، مخصوصاً در «اسفار» مسئله وجود را دقیقاً و تفصیلاً بیان کرده است و آنچه در رساله «الواردات القلیبیه» می‌بینیم فشرده و مختصر عقیده

۴- gnosis (یعنی علم نجات دهنده (Connaissance Salvatrice)).

وی راجع به مسئله وجود است. اجمالاً می‌توانیم بگوییم، نظریه وی نسبت به وجود مبنی بر تعالیم «اصالت وجود» و «وحدت وجود» است. منبع تعلیم و اصل اول، آثار ارسطو و ابن سیناست اما سرچشمه تعلیم و اصل دوم را باید در نوشته‌های ابن عربی جستجو کنیم. عبارت دیگر می‌توانیم بگوییم نظریه صدرالمتألهین درباره وجود، نوعی از ترکیب و تکمیل این دو اصل و تعلیم است. مسئله وجود در فیض اول رساله مطرح شده است. عقیده حکیم این است که او وجود را همچون یک حقیقت خارجی و اثبت واقعی می‌بیند. البته مقصودش از وجود، وجود حق و قیوم مطلق است و سایر وجودات را (یعنی آنچه «سوای حق» باشد) وجودات «اثباتیه» یا «تحقق یافته» می‌نامد و می‌گوید آنها جز نسبتها، اضافات، شئون و اعتبارات وجود حق نیستند و یا بعبارت دیگر لوازم وجود قیومی هستند که از او انتزاع یافته‌اند. بنظر بنده فیض اول رساله که می‌توانیم آن را یک «مدیحه وجود» بنامیم، اکثر و اغلب در قالب عرفانی و

محدودیت آن است که هر چه در عقل و ذهن رسم می‌گردد «از حیث قوت و امکان منبعث می‌گردد»^۵ و امکان تداخل در حیطه فعل و وجوب ندارد. می‌بینیم که صدرا هیچ تعریفی برای مفهوم وجود نداده است و فقط می‌گوید: «الوجود أول الأوائل التصورية وأعرف الأشياء الفطرية»؛^۶ و از آن معلوم می‌شود وجود بنظر وی چیزی است که در حد تعریف نمی‌گنجد و مسئله‌ای است که ما نمی‌توانیم آلات و ادوات منطقی‌کنه آن را حاصل کنیم. بلکه آن چیزی است که «در عین آشکاری از دیدگان محجوبین پوشیده و در عین نهانی برای دل‌های عارفان پیداست».^۷ حکیم در این جمله دقیقاً برتری عرفان بر فلسفه استدلالی را اثبات می‌کند و اعتراف می‌کند که فلسفه نمی‌تواند مفاهیم اصلی خود را تعریف کند و اگر کسی بخواهد به‌گونه و حقیقت آنها برسد باید به عرفان مراجعه کند؛ بعد از آن سخن خود را ادامه می‌دهد و می‌گوید: «این (آنچه عارف مشاهده می‌کند) نیست مگر تجلی او (وجود حق) بدان صورت که اظهار

● به عقیده او

«بخاطر غلبه حقایق

بر نفس»، ممکن نیست محبت و سایر دریافتهای

درونی را تعریف کنیم و هر تعریفی که از او ارائه دهیم، تعریفی

جزئی بر حسب موضوعات و متعلقات او خواهد بود، نه تعریف کلی.

چون محبت امری است ذوقی و روحانی

و معنوی و شهودی و وجدانی، ما نمی‌توانیم

جز به رابطه ذوق و شهود؛ به حقیقت او برسیم.

آن را خواهد و پایین آمدنش بمراتب موجودات»^۸ و البته مقصود از «مراتب موجودات»^۹ ماهیات باشد. پس بنظر

۵- الوردات، ص ۱۲۸. ۶- همان، ص ۵۶.

۷- همان، ص ۱۲۸. ۸- همان.

۹- در متن عربی: «مراتب الأکوان» ص ۵۷.

اشراقی ریخته شده است و با طرز تفکر و اندیشه مشائین کمتر شباهت دارد، زیرا حکیم اعتقاد دارد معرفت واقعی وجود جز با طریق اشراق و مشاهده ممکن نیست. از سوی دیگر او محدودیت قابلیت و استعداد انسان را به شناختن وجود حق اثبات می‌کند و بنظر او علت این

● می‌توانیم بگوییم، نظریه وی نسبت به وجود مبنی بر تعالیم «اصالت وجود» و «وحدت وجود» است. منبع تعلیم و اصل اول، آثار ارسطو و ابن سینا است اما سرچشمه تعلیم و اصل دوم را باید در نوشته‌های ابن عربی جستجو کنیم.

می‌شوند. مثل شیخ اشراق، صدرا احترام جدی به انفس فلکی دارد و گویا آنها را تعظیم می‌کند.

البته بزرگداشت سماویات پیش از شیخ اشراق در فلسفه اسلامی نیز وجود داشت، مثلاً اخوان الصفاء آنها را پرستش کرده‌اند و یک سلسله تقدیسات خاص ساخته بودند که بواسطه آن کواکب را بزرگ می‌داشتند^{۱۲} و اگر ما از حیطة فلسفه اسلامی بگذریم، می‌بینیم پیش از اخوان الصفاء فرقه‌های مختلف اجرام فلکی را می‌پرستیدند و آنها را عبادت می‌کردند؛ از جمله صابئون که بارها در قرآن کریم ذکر شده‌اند.

اکنون به رساله «الواردات» بر می‌گردیم و می‌بینیم آخوند از چه رو و به چه سبب انفس و اجرام فلکی را تعظیم کرده است. در فیض ۶ او در حق انفس فلکی می‌گوید:

«فبدأ الباری بابداع الصور المقدسة عن تعلق الأجرام، و ثناها بالسباحات الدورات علی الاستمرار و الدوام. صور الأول عاریة عن المواد، عالیة عن التهیؤ و الاستعداد؛ و الثانی محرکات للأجرام الکریمة السماویة، متشوقات للذوات النوریة الإبداعیة و الحق أن الكل مشتاقون إلی جمال رب العالمین، متواجدون فی عظمة أول الأولین، مشتغلون بالمعالی المقربة الیه، راقصون فی البارات المزلفة لده^{۱۳}».

البته مقصودش از «محرکات للأجرام الکریمة متشوقات للذوات النوریة»، انفس فلکی است. چنانکه می‌بینیم، حکیم این انفس را بصفات عرفانی مثل «مشتاقون» و

بنده در اینجا حکیم، هم وحدت وجود و هم اصالت آن را اثبات کرده است.

در پایان فیض، نیز یک بیت بزبان عربی می‌آورد:

کالشمس یمنعک اجتلاؤک و وجهها

فاذا اکسیت برقیق غیم أمکنا

و بواسطه آن وجود حق را با نور شمس مقایسه می‌کند. البته این تمثیل را پیش از او نیز عرفا و عقلا بکار برده‌اند، مثلاً اگر استفاده از اصطلاح «نور» در کتاب «حکمة الاشراق» را بیاد آوریم، می‌بینیم این اصطلاح در مکتب سهروردی کمابیش با اصطلاح «وجود» در فلسفه حکیم ملاصدرا تطابق می‌کند و خود وی این تطابق را در حاشیه خود بر شرح قطب‌الدین شیرازی بر کتاب «حکمة الاشراق» تفصیلاً بیان کرده است. چنین بنظر می‌آید که در دوره شیخ اشراق، اصطلاح نور یک اصطلاح خاص اشراقی بوده است؛ اما بعد از آن، هم حکما و هم عرفا آن را قبول کرده‌اند که در زمان ملاصدرا در عرفان شیعی نور، یک مثال عمومی برای وجود بوده است.

اینک می‌بینیم، وجود حق حقیقتی است که اهل شهود آن را مشاهده می‌کنند و ذاتی است که تعریف کردن آن محال است، بلکه او چیزی است که آن را همیشه «پیدا می‌کنیم» و درک می‌کنیم، چنانکه معنی لغوی فعل عربی «وَجَدَ» (پیدا کردن) نیز صریحاً بدان اشاره می‌کند.

نفس انسانی و انفس فلکی

حال اگر به بحث آفرینش و مراتب آن پردازیم، باید بگوییم آنچه حکیم در کتاب «الواردات» بیان کرده است، کمابیش با تعالیم مشائی و اشراقی تطابق می‌کند. اولین چیزی که باری تعالی ابداع کرد «جوهر قدسی واحد»^{۱۴}، «القلم الحق الأول» و «النور المحض الذی لا تفاوت فیہ»^{۱۵} نامیده می‌شود و این «جوهر قدسی» والد جواهر عقلیه قویمه می‌شود که آنها علل نفوس فلکی و اجرام کریمه

۱۰-الواردات، ص ۶۲. ۱۱- همان.

۱۲- رجوع کنید به کتاب:

S.H.Nasr, An introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Cambridge press, 1964, chapter Ikhwan al-Safa (Brethren of purity).

۱۳-الواردات، ص ۶۳.

● اولین چیزی که باری تعالی ابداع کرد «جوهر قدسی واحد»، «القلم الحق الاول» و «النور المحض الذي لاتفاوت فيه» نامیده می‌شود و این «جوهر قدسی» والد جواهر عقلیه قویمه می‌شود که آنها علل نفوس فلکی و اجرام کریمه می‌شوند.

مگر آنکه نفس انسانی بسبب آلودگی و کثافت آن و پیوند آن با مواد فاسد شدنی، در مشاهده و عبادت و عاشقی خود ضعیفتر است؛ لیکن اگر او از آن آلودگی و کثافت پاک شود و صافی یابد کاملاً همانند انفس فلکی می‌شود. در آغاز فیض ۱۱ ملاصدرا نفس انسانی را چنان تعریف می‌کند:

«... نفسه فجوه ربانی و سرسبحانی و لطيفة ملكوتية و شعله لاهوتية و كلمة روحانية، و خلق ربانی، و فعل غیر زمانی و لا مکانی، بل الحرف المكتوب بالكاف و النون و الأمر الوارد من مثال «كن فيكون»؛ و هو فعله الذي فعله بذاته و أوجده بكلماته، و كلماته موجودة في مصنوعاته، مسطورة في أرضه و سماواته»^{۱۴}.

بنظر بنده این تعریف، هم جنبه فلسفی دارد (وقتی حکیم می‌گوید: نفس «جوهر» و «فعل» است) و هم جنبه عرفانی (وقتی نفس را «سر» و «لطیفه»، «شعله لاهوتی» و «کلمه» می‌نامد) دارد. ناگفته نماند، مخصوصاً اصطلاح آخر یعنی «کلمه» در بین عرفاء و اهل متصوفه رواج وسیع داشته است و شیخ الاشراف نیز در بعضی آثار خود مثلاً «آواز پر جبرئیل» آن را استفاده می‌کند (و مقصد سهروردی از خود عبارت «کلمة التصوف» همان نفس ناطقه انسانی است). اما بنظر کمینه (اگر چه ممکن است، خطا کنم) جنبه عرفانی بر جنبه فلسفی در این تعریف ملاصدرا غلبه می‌کند؛ زیرا که ما نمی‌توانیم این تعریف را تعریف منطقی بنامیم بسبب آنکه اصطلاحات خاص عرفا مثل «سر» و «کلمه» در حد تعریف منطقی نمی‌گنجد و اگر می‌گوییم: «سر» راز پوشیده است؛ و یا «کلمه»، لفظ مفرد است؛ و یا نیز «کلمه» فعل است، بحقیقت روحانی و معنوی آنها نمی‌رسیم. پس معلوم می‌شود اگر ما حقایق آنها را

«متواجدون» متصف کرده و گویا این گروه آسمانیان را به یک دسته عرفا تشبیه کرده است. بعداً در فیض ۸ او بدانها حیات و نطق اطلاق می‌کند و سخن خود را به کلام خدا و قول حضرت علی (ع) تأیید می‌کند و در فیض ۹ نیز این موضوع را ادامه می‌دهد و می‌گوید:

«ما یرتمی إلی نفوسها العاشقة المشوقة من أشعة جلال الأزل و أضواء کبرياء جمال الأول و أنوار آثار اللطف و العناية و اصرار غرائب العاطفه و الهدایة، ما یعوقها عن الالتفات إلی ذاتها النفیسة، فضلاً عما دونها من الأمور الخسیسة»^{۱۴}.

از این سخن او معلوم می‌شود که مشاهده دائمی جمال و جلال پروردگار این نفوس را از التفات کردن و متوجه شدن بذوات نفیسه آنها باز می‌دارد. خلاصه نظر ملاصدرا راجع به انفس فلکی این است که حکیم آنها را یک گروه عرفانی کامل می‌داند که همیشه در حالت مشاهده و عبادت هستند بطوریکه این مشاهده عین عبادت آنهاست. عبادتی که هرگز از آن ممنوع و ملول نمی‌شوند و آشغال پست و خسیس آنها را از اجرای آن باز نمی‌دارد؛ عرفایی که «از خود بیخود» شده‌اند و ذوات خود را در نور و اشعه که از معشوق آنها می‌تابد، گم کرده‌اند. پس فضای افلاک چیزی نیست جز عبادتگاه الهی؛ و اجرام آن، همان «هیاکل النور» هستند که شیخ مقتول آنها را تعظیم کرده است. اما نسبت به ساکنان این کوره خاک انفسی فلکی، اساتیدی قوی هستند که معنی حقیقی عبادت را نشان می‌دهند و نمونه‌های دائمی از حالت شوق و وجد هستند. هر کسی که با چشم خود بدانها می‌نگرد «عشاق الهیون و عباد صالحون»^{۱۵} را می‌بیند. اما نفس انسانی نیز استعداد مشاهده وجه پروردگار را دارد و می‌تواند بنور آن منور و روشن شود بشرط آنکه از قیود و علایق مادی تجرد کرده باشد. پس بین انفس فلکی و نفس انسانی شباهت و مانندگی است

۱۴- همان، ص ۶۹.

۱۵- همان، ص ۸۰.

● مقصودش از وجود، وجود حق و
قیوم مطلق است و سایر وجودات را
یعنی آنچه «سوای حق» باشد
وجودات «اثباتیه» یا «تحقق یافته»
می‌نامد و می‌گوید آنها جز نسبتها،
اضافات، شئون و اعتبارات وجود حق
نیستند

و البته این تشبیهات خود منبعی در تعلیم عرفانی دربارهٔ
عالم کبیر و عالم صغیر دارند؛ و اگر چه حکیم در این
رساله اسم عزیزالدین نسفی را ذکر نکرده است، می‌توان
حدس زد او با آثار این مرد از جمله کتاب «الإنسان
الکامل» که در آن مسئله تطابق بین عالم کبیر و عالم صغیر
 مطرح شده، آشنا بوده است.^{۲۰}

سیر روحانی

شاید مهمترین مسئله عرفانی این رساله سیر روحانی
باشد (که به نسبت آن مسئله، مسائل دیگری که در این اثر
 طرح شده‌اند، چیزی نباشد جز «زاد راه»). شاید اشتباه
 نباشد اگر بگوییم سیر و سلوک روحانی و معنوی موضوع
 هر اثر است که کمابیش جنبه عرفانی داشته باشد، خواه
 آثار نظری و رسائل علمی و خواه نوشته‌های بدیع، یعنی
داستانها و قصص. آنچه‌آن که ما در مقدمهٔ شاهکار حکیم
«الأسفار الأربعة» می‌خوانیم او سیر روحانی را به چهار

قسم یا چهار سفر تقسیم می‌کند:

۱- السفر من الخلق إلى الحق؛

۲- السفر فی الحق بالحق؛

۳- السفر من الحق إلى الخلق بالحق؛

۴- السفر بالحق فی الخلق؛

اگر چه او در رساله «الواردات القلیبة» این طرح را استفاده
 نمی‌کند و لیکن در فیض ۳۹ و بعد به همان چهار سیر یا
 سفر چنان اشاره می‌کند:

«[الولیّ الکامل] إذا فرغ عن السیر إلى الله و فی الله

وعن الله، فانتصب فی مقام الاستقامة و السیر بالله»^{۲۱}.

اما بنظر این حقیر اگر چه مسائلی که در کتاب «الواردات»

مشاهده نکرده باشیم درک واقعی آنها محال است. پس اگر
 یگانه راه اشاره کردن بحقیقت نفس آن است که او را با
 اشیای مشهود ولی تعریف نشدنی مقایسه کنیم، بنظر بنده
 صحیح است اگر بگوییم، خود نفس انسانی نیز چیزی
 است مشهود ولی تعریف نشدنی.

البته از آثار دیگر حکیم ما می‌دانیم، نظریه او دربارهٔ
 نفس با نظریات عده‌ای از مشائین تفاوت دارد و حکیم
 بقای نفس بعد از جدا شدن آن از بدن را مکرراً اثبات
 می‌کند و می‌گوید بعد از مرگ، نفس به عالم خاص خود
 یعنی عالم ملکوت و یا عالم مثال مراجعت می‌کند و در
 آنجا اقامت دارد، یعنی بدون شبهه می‌توانیم بگوییم در
 نظر وی نفس انسانی چیزی بیشتر از «مبنای محیی» و
 «اصل حیات بخش»^{۱۷} است که در مواد تصرف می‌کند و
 تجرید او از ماده عین هلاک او است.

صدرالمتألهین در فیض ۲۲ در حق نفس انسانی می‌فرماید:
«[النفس] التي هي شعلة ملکوتية فائضة من نور الأنوار
 فیضان النور من الشمس علی الأبصار، من غیر أن ینتقص
 شیء من الواهب الحي»^{۱۸}.

و در اینجا حقیقت نفس را اغلب بواسطه اصطلاحات
 اشراقی تصریح کرده است، مخصوصاً بواسطه
 اصطلاحات «نور» و «شعله»؛ و ظاهراً چنان بنظر می‌آید
 که تشبیه نفس ناطقهٔ انسانی به «شعلهٔ ملکوتی»، یکی از
 دوست داشتنی‌ترین تشبیهات وی بوده است که آن را چه
 در این رساله و چه در آثار دیگرش بارها استفاده کرده
 است. بله شعله نسبت به یک آتش بزرگ و نور قاهر حقیر
 و ناچیز است ولی او همین ماهیت نور و آتش را دارد؛ و
 نفس انسانی حقیقتاً از هیچ صفت و قوهٔ الهی محروم
 نیست مگر آنکه تفاوت بین آنها در ضعف و شدت است.
 اما آنچه حکیم راجع به تصرف و تدبیر نفس در بدن
 بواسطهٔ روح حیوانی فرموده است، کمابیش با نظریهٔ
 سنتی حکمت و فلسفهٔ اسلامی و علم طب همانند است.
 ولی باید متذکر شد که در اینجا نیز برخی از آرای خود را
 جنبهٔ عرفانی داده است؛ مثلاً وقتی نفس را با فرشته و
 روح حیوانی را با فلک مقایسه می‌کند و می‌گوید:

«[الروح الحيوانی] تشابه جرم الفلک فی صفائه و

نقاؤه و نوره و ضیائه و بعده عن التضاد المنشأ للفساد،

لتصیر مرآة للنفس الناطقة، بها یدرک الوجود کله علی

هیئته و نقشه و صورته و رقبته، کلیاً و جزئياً؛ أما کلیاته

ففی ذاته العلیة، و أما جزئیاته ففی تلك المرآة الجلیة.

فاذن فی الانسان شیء کالملك و شیء کالفلک»^{۱۹}.

17- animating principle.

۱۸- الواردات، ص ۸۶. ۱۹- همان، ص ۹۰.

۲۰- رک: همان، مقدمه آقای شفیعیا، ص ۴۳.

۲۱- همان، ص ۱۱۹.

● ولی مقصد آخوند از «سیر روحانی» در این اثر باید سیر اوّل باشد یعنی سیر عبد به معبود و عاشق به معشوق؛ و دلیل بنده آن است که کسی که سیر اول را تمام کرده و بحضرت حق رسیده است، بعد از آن احتیاج بمعلم انسانی و اندرز و نصیحت او نباید داشته باشد

عرفان ملاصدرا با تصوّف و تعالیم آن از چند جهت تفاوت دارد و شاید یکی از آن جهات آن است که وی سیر و سلوک را به هفت مقام یا دوازده حال تقسیم نمی‌کند؛ همچنین تهیه دستور مفصل برای هر سالک راه حق را کاری محال می‌بیند و اگر چه بارها از احتیاج بریاضات و خلوت و شب‌زنده‌داری سخن می‌گوید به آداب و آیین خاص اهل تصوّف اشاره نمی‌کند و باید ما بدانچه حکیم راجع به شاهراه اشراق که راه وسطی است میان طریقت متصوّفه و طریق فلاسفه^{۲۵} فرموده است متوجه شویم؛ و از سوی دیگر باید عقاید عده‌ای از بزرگان عرفان چون عزیزالدین نسفی و علاءالدوله سمنانی راجع به «استاد غیبی» را بیاد آوریم.

از سوی دیگر می‌بینیم مقصد سائر از سیر او «سعادت ابدی» و «مصادفة صور مجرّده» است و گویا همین مصادفه و مشاهده صور مجردة عین سعادت او است. در جای دیگر صدرالمتألّهین حال عارف را چنین توصیف می‌کند: «تخلّصت من ثقل الأشباح، و فرحت و راحت بنخفة الأرواح، ترکت القيود العشرة للثام، و تبجّحت بصحبة العقول العشرة الكرام، و هم خلاصة الوجود، المقربون إلى معبود»^{۲۶}.

بنظر بنده (که البته ضعف عقل و سستی خرد خود را اعتراف می‌کنم) رسیدن سالک به «حریم المشهود»^{۲۷} و منتهای سیر الی الله همان مشاهده صور مجردة و ملاقات

مطرح می‌شوند کمابیش به هر چهار سیر تعلق دارند، ولی مقصد آخوند از «سیر روحانی» در این اثر باید سیر اوّل باشد، یعنی سیر عبد به معبود و عاشق به معشوق؛ و دلیل بنده آن است که کسی که سیر اول را تمام کرده و به حضرت حق رسیده است، بعد از آن احتیاج به معلم انسانی و اندرز و نصیحت او نباید داشته باشد؛ چون خود حق، معلم و استاد و راهنمای او می‌شود. پس او از خواندن و مطالعه امثال این رسائل بی‌نیاز است؛ و گویا حکیم وظیفه خود را در آن می‌بیند که سالکان را به سیر الی الله دعوت کند و ایشان را به قطع مسافت که آنها را از معبود و معشوق جدا می‌کند، ندا کند و منادی حق در بین خلق شود؛ و الحق ما به اینگونه دعوات و نداها در متن رساله «الواردات» بارها بر می‌خوریم؛ و اینک یک نمونه را می‌آوریم:

«فَهَلِّمُوا إِخْوَانَ الْحَقِيقَةِ بِالتَّوَجُّهِ إِلَى الْبَابِ الْأَكْبَرِ وَ الْإِقْبَالَ بِالْكَلِيَّةِ إِلَى الْجَنَابِ الْأَنْوَرِ، فَآتَهُ بَابٌ مَا خَسِرَ طَالِبُهُ وَ جَنَابٌ مَا خَابَ آتِيهِ»^{۲۸}.

و یا نمونه‌ای دیگر

«... يَقْصُرُ نَظْرُكَ عَلَى الصُّورِ الْكَلْبِيَّةِ وَ جَرَّدَ عَقْلُكَ عَلَى تَجْرِيدِ الْعَقْلِيَّاتِ، حَتَّى تَصِلَ إِلَى حَيْثُ يَكُونُ تَسْبِيحُكَ وَ تَقْدِيْسُكَ غَايَةَ أَنْسَاكَ وَ أَعْظَمَ لَذَّةَ تَجْدُّهَا مِنْ نَفْسِكَ»^{۲۹}.

البته حکیم ادعا نمی‌کند در این رساله کوتاه یک دستور تام و کامل برای سالکان راه حق داده باشد، بلکه مقصدش اصلاً تحریک و تشویق آنهاست چنانکه در مقدمه رساله نیز می‌فرماید:

«أَيُّهَا الطَّالِبُ لِلسَّعَادَةِ الْمُؤَبَّدَةِ وَ الشَّائِقُ إِلَى مَصَادِفَةِ الصُّورِ الْمَجْرَدَةِ، إِنِّي هَاتِفٌ بِكَ بِبَعْضِ مَا أَلْقَى إِلَيَّ فِي رَوْعِي مِنْ وَارِدٍ وَ قَسَمٌ لِي شَرِبِي مِنْهُ فِي الْمَصَادِرِ قَبْلَ الْمَوَارِدِ وَ نَوْدِيَتْ مِنْ سَرِّي فِي سِيرِي»^{۳۰}.

۲۲- همان، ص ۹۴.

۲۳- همان، ص ۹۸.

۲۴- همان، ص ۵۵.

۲۵- ر.ک.

Sohravardi L'archange empourpre, Quinze traites et recits mystiques.

Traduits du persan et de L'arabe, presente's et annotees par H. Corbin Paris, ed, Fayard, p 246.

۲۶- همان، ص ۱۰۳.

۲۷- الواردات، ص ۹۵.

● تشبیه نفس ناطقه انسانی به «شعله ملکوتی»، یکی از دوست داشتنی‌ترین تشبیهات وی بوده است که آن را چه در این رساله و چه در آثار دیگرش بارها استفاده کرده است.

اثبات محبت الهی یکی از اصول تعلیم اهل عرفان است و یکی از خصوصیات مذهب ایشان که اهل کلام و فلاسفه مشائی هیچیک در آن شرکت ندارند. البته اعتقاد حکیم به محبت الهی دلیلی قوی است بر آنکه نظام فلسفی او از جنبه عرفانی محروم نیست.

ناگفته نماند که وی تعاریف مختلفی را که حکمای پیشین از محبت داده بودند، انتقاد می‌کند و مثلاً می‌گوید تعریفی که شیخ اشراق از محبت داده است، یعنی «المحبة هي الابتهاج بتصور حضرة ذات ما»^{۳۱} ناقص است و می‌فرماید: «وهذا تعريف بما يلزم المحبة في بعض الأوقات»^{۳۲} و به عقیده او «بخاطر غلبه حقایق بر نفس»^{۳۳}، ممکن نیست محبت و سایر دریافتهای درونی را تعریف کنیم و هر تعریفی که از او ارائه دهیم، تعریفی جزئی بر حسب موضوعات و متعلقات او خواهد بود، نه تعریف کلی. چون محبت امری است ذوقی و روحانی و معنوی و شهودی و وجدانی، ما نمی‌توانیم جز به رابطه ذوق و شهود؛ به حقیقت او برسیم.

اما آنانی که محبت خدا را اثبات می‌کنند و راهروان راه‌حق‌اند از جهت موفقیت خود و تندی و کندی درک و فهم مسائل الهی و آسانی و مشقت که بدان راه خدا را می‌پیمایند از یکدیگر تفاوت دارند؛ و سبب این تفاوت کششی الهی است و یا علم آن:

«من لم يحصل له جذبة من الحق - سبحانه وتعالى - عن فکرة وحسه، لم يقدر على التخلص من صفات نفسه، ولم يحصل له من المعرفة بالله والاطلاع على الملكوت وتجلى صفات ذی العزة والجبروت ما حصل لمن جذبه الحق القيوم الذي لا يموت»^{۳۴}

و معنی این قول صدرالمتألهین این است که حق تعالی را

با عقول عشره باشد که شیخ اشراق از آن در داستانهایی رمزی خود مثل «آواز پر جبرائیل»، «عقل سرخ» و غیره حکایت می‌کند؛ و شاید اگر بگوییم عرفان صدرا اکثر و اغلب عرفان نظری و شهودی است و جنبه نظری و شهودی در آن برتری بر جنبه عملی دارد روشن‌روانان این نکته را انکار نمی‌کنند؛ پس سیر الی الله همان سیر نفس بذات خود است و تجرید او از ماده و علایق آن؛ ولیکن کمال شهود روحانی و سیر عرفانی بالاتر از هر تعریفی است که می‌توانیم از او بدسیم و هر صفتی که می‌توانیم او را بدان توصیف کنیم و لاجرم هر نظری که راجع به مقام معنوی و روحانی حکیم داشته باشیم، ناقص خواهد بود و بحقیقت مقام او کسی تواند رسید که خود سیر روحانی را طی کرده و به پایان آورده است و عارف کامل باشد و بنده از چنان مقام و مرتبه بدورم.

محبت الهی و جذبه الهی

محبت الهی مسئله‌ای است که قرن‌ها سبب اعتراض و جدال بین عرفا و متکلمین بوده است و ادله هر گروه در تألیفات و تصنیفات آنها ثبت شده که در اینجا مجالی برای بررسی مفصل آنها نیست و باید به تذکر چند نکته اکتفا کرد.

بطوری که می‌دانیم متکلمین، محبت الهی را یا کاملاً انکار کرده‌اند (بدلیل آنکه بعقیده آنها محبت عبارت است از میل نفس و جنس به جنس خود و مجانست خالق با مخلوق محال است)،^{۲۸} یا گفته‌اند محبت بنده به حق تعالی عین عبادت عبد است به معبود و بعمل آوردن امر او. حکیم در آغاز فیض ۳۳ قول یکی از متکلمین را نص می‌کند: «هل المحبة إلا امثال الأوامر»^{۲۹}.

چنانکه می‌دانیم اهل عرفان این سخنان اهل کلام را نپذیرفته‌اند و ادله آنان را رد کرده و گفته‌اند: اینان چون اهل ظاهر هستند نتوانسته‌اند به معنی باطنی محبت الهی و کنه آن برسند و بقول ملاصدرا:

«[المتکلمین] لحصر عقولهم فی عالم الشهادة لا یهدون من الحق إلا إلى مجرد مفهوم الوجود، و لا یطرقون إلى حریم المشهود، المتجلی فی طی الغیب المنکشف للأرواح بلاریب»^{۳۰}.

۲۸- رک: به فصل سوم از قسم دوم رساله شهاب‌الدین سهروردی، «صفر سمیرغ»، «در اثبات لذت بنده مر حق تعالی را».

۲۹- الواردات، ص ۱۰۲. ۳۰- همان، ص ۱۰۳.

۳۱- رک: «کلمة التصوف»، سه رساله از شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، بتصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۹۷ ه.ق، ص ۱۲۴.

۳۲- الواردات، ص ۱۰۵ (بدون ذکر نام سهروردی).

۳۳- همان، ص ۱۰۳. ۳۴- همان، ص ۱۰۶-۱۰۵.

دوستانی خاص هستند که آنها را از جمله خلق مختص کرده و برتری داده است.

این گروه اولیای خدا هستند که از سوی پروردگار کشتی دارند که باعث تفاضل آنهاست بر سایر موجودات و آنها اصحاب نعم و آلاء خاص هستند که سالکان و سائران دیگر از آن بی نصیب اند:

«فليس السالك الطالب كالمجذوب المطلوب ولا
المغنى المحب كالمُنعم المحبوب. كم بين الاجتباء و
العناية، و بين الإثابة و الهداية؛ قد فاوت الحق بينهما في
العطاء و النصيب»^{۳۵}.

و این مجذوبین آنانی باشند که حق تعالی کوههای دل‌های آنان را ویران کرد و بنای آنها را نقض و منهدم ساخت، سپس بنایی دیگر بلندتر و تمامتر بنهاد^{۳۶}؛ و یا آنانی که بقول باری متعال «خلق جدید»^{۳۷} یافته‌اند و کسانی که خدا چشم و گوش و زبان آنها شده و هیاکل ابدان آنان حقیقتاً خانه خدا شده است.

«فیندم فی نظره الأکوان، و یبقی الملک الدیان،
فاولئک فی الحقیقة عباد الرحمن، و غیر هم عبید الهوی
و الهوان»^{۳۸}.

و البته حضور اینگونه اولیای خدا در دنیا علت قیام و عدم زوال او است و وعده‌ای هست برای موجودات دیگر که در این عالم ظلم و غرور اقامت دارند بر امکان رجعت و عودت آنها به وطن اصلی خود که چیزی جز محل حضور حضرت حق نیست؛ و می‌توان حدس زد، مقصود ملاصدرا از این گروه مجذوبین، کسی جز عرفای بزرگ نباشد که از چشم خلق پنهان شده و به خالق پیوسته‌اند. البته معلوم است، رسیدن بدین مقام جز به راه عرفان و شهود ممکن نیست و همه علوم و فنون انسانی از جمله فلسفه و منطق و غیره فقط آلات و ادوات ناقص و وسائل ابتدائی برای تسهیل پیمودن مراحل اول این راه دور و دراز هستند و طی کردن آن بدون حضور محبت الهی در دل سالک و بدون جذبه‌ای که او را از حق تعالی باشد کاری است سخت دشوار؛ و بلکه حقیقتاً محال.

آنچه حکیم راجع به محبت الهی فرموده است، گواهی بس روشن است بر آنکه تفکر و اندیشه او یک جنبه عرفانی داشته باشد چون این مسئله یک مسئله خاص عرفانی است و دیگر مذاهب محبت الهی را اثبات نمی‌کنند بلکه برعکس شدیداً آن را انکار می‌کنند و بعضاً طرفداران این عقیده را تکفیر کرده‌اند و سبب این انکار و نکوهش آن بوده است که این مذاهب مسائل الهی را فقط از نکته نظر عقل مطرح کرده‌اند و جز عقل از اسباب دیگری در شناختن حق تعالی استفاده نکرده‌اند و حالا اگر

ما از کلام و فلسفه مشائی به آثار حکیم مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم، آخوند برتری نظریه اهل عرفان و شهود بر نظریات این دو گروه فوق الذکر را صریحاً اثبات کرده است؛ اگر چه در این رساله کوتاه از تحلیل مفصل چگونگی این برتری خودداری کرده است.

در خاتمه می‌توانیم تکرار کنیم این رساله ملاصدرا رساله مختصری است که تقریباً همه مسائل مهم فلسفه و عرفان در آن مطرح شده‌اند، لیکن بطور خیلی کوتاه و اجمال. از سوی دیگر باید متوجه بدان شویم که خود مؤلف سخنان خود را «رموز» نامیده است و بطوری که می‌دانیم «الرمز ظاهره یتدل علی خلاف باطنه»^{۳۹} و نیز گفته است به معنی باطنی آن رموز کسی خواهد رسید و پوست از مغز را کسی جدا خواهد کرد که نفس خود را به مجاهدات رام کند و بدن خود را به ریاضات بیازماید. و این تنبیه بنظر بنده دلیل دیگری است بر اینکه رساله «الواردات» یک اثر عرفانی است که درک کُنّه و حقیقت آن تنها بواسطه آلات عقلی و منطقی ممکن نیست، چون قوانین منطقی هیچ تعلق و رابطه‌ای با ریاضت و پرهیزگاری ندارند و فهم یک تعلیم و نظریه که فقط به آلت قیاس ساخته شده باشد، طالب زهدات و شب‌زنده‌داری نیست و شرط نیست یک متخصص علوم ریاضی و یا معلم صرف و نحو، زاهد و پرهیزگار باشد. پس می‌توان حدس زد که این اثر حتماً شامل نوعی از علوم باشد که درک آنها فقط بواسطه عقل محال است و معلوم است علمی که برای درک حقیقت آن طالب ریاضات است - که نتیجه آنها تصفیه دل و تجرد نفس از ماده باشد - علمی است روحانی و معنوی و نجات دهنده برای نفس؛ و آن علم عرفان است.

البته بنده به ضعف ادراک و کندی فهم خود اعتراف دارم و می‌گویم من هیچوقت ادعا نمی‌کنم به کُنّه و «مخزن اسرار» تفکرات عمیق و پرمعنی حکیم ملاصدرا که در این رساله آمده، رسیده باشم؛ و آنچه درک کرده‌ام قسمی قلیل و شمه‌ای خرد از یک دنیا معانی است و تنها می‌گویم هر چه در این چند صفحه آورده‌ام شیخ و سایه‌ای است که بواسطه درخشش نور روح آفتابوار حکیم، وجود یافته است. □

۳۵- همان، ص ۱۷۲. ۳۶- همان.

۳۷- رک: قرآن کریم، سوره ۵ آیه ۱۳ و سوره ۱۹ آیه ۳۲ و سوره ۷ آیه ۳۴ و سوره ۱۷ آیه ۳۵ و سوره ۱۴ آیه ۵۰.

۳۸- الواردات، ص ۱۰۴.

۳۹- رک: شمس الدین شهرزوری، شرح حکمة الإشراف، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران، ۱۳۷۲ ه.ش، ص ۲۲.