

فلسفه اسلامی یا یونانی (گزارشی از درون‌مایه فصوص الحکمة) / علی اوجبی

الحروف تفسیری بر مابعدالطبیعه ارسطو / محسن مهدی، ترجمه: محمد باهر

متافیزیک ارسطو و رساله الحروف فارابی / محمدتقی دانش پژوه

گفتمان فارابی در باب مقولات / جعفر آل یاسین، ترجمه امیر اهری

افلاطون و ارسطو؛ اختلاف یا همگرایی؟! / دکتر البر نصری نادر، ترجمه محمد باهر

تعلیقات فارابی / جعفر آل یاسین، ترجمه امیر اهری



فلسفه اسلامی

یا یونانی

(گزارشی از درون‌مایه فصوص الحکمة)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی
علی اوجبی

نوشته‌های بر جای مانده از فارابی همگی کوتاه‌اند و نغز. این کوتاه‌نوشت یا رساله‌ها حاوی مباحثی در ادبیات، نجوم، موسیقی، منطق، فلسفه نظری و فلسفه عملی می‌باشند. تقریباً تمامی رسائلی که در ساحت حکمت نظری از او به یادگار مانده، چیزی جز آموزه‌های فلسفی یونانی نیست. شاید به جرئت بتوان گفت تنها نوشته‌ای که چهره یک حکیم مسلمان از فارابی را ترسیم می‌کند، رساله فصوص الحکمة است؛ و جالب اینکه پردامنه‌ترین بحث‌ها در میان فارابی‌پژوهان حول این کتاب می‌چرخد.

در این نوشتار قصد داریم به اجمال درباره دو موضوع سخن بگوییم:

۱. درستی انتساب فصوص الحکمة به فارابی

۲. درون‌مایه فصوص الحکمة



۱. درستی انتساب فصوص الحکمة به فارابی

موضوع اول را پیش از این در قالب مقاله‌ای مستقل تحت عنوان «فصوص الحکمة از آن کیست؟» کاویدیم. اجمال آن اینکه:

در باب مؤلف فصوص الحکمة دو رویکرد وجود دارد:

در یک سو فارابی‌پژوهانی چون: دانش‌پژوه، پل کراوس (p.kraus)، خلیل‌الجزّ، اس پینس (S.pines)، م. ل اشتراوس (M.L. Straus) قرار دارند که معتقدند فصوص الحکمة از آن فارابی نیست. زیرا:

- در منابع معتبر تاریخی کهن چون الفهرست، التعریف بطبقات الامم، صوان الحکمة، تنمة صوان الحکمة، عیون الانبیاء، تاریخ الحکماء، زهة الارواح یادی از فصوص فارابی نشده است.

- نثر مسجّع و مترادفات و مکررات منسجم در عین ایجاز فصوص با شیوه نگارش فارابی متفاوت است.

- اصطلاحات به کار رفته در فصوص، با فرهنگ واژگان فارابی ناسازگار است.

- فصوص آمیخته با آموزه‌های دینی و عرفانی است، در حالی که هیچ یک از آثار فارابی این گونه نیست.

- فصوص عین الفردوس ابن‌سیناست.

- فصوص مشابهت زیادی با رساله مقاله فی القوی الانسانیة و ادراکاتها ابن‌سینا دارد.

- هورتن که ویرایش فصوص را در سال ۱۹۰۵ م ارائه کرد آن را محصول اندیشه فیلسوفانی متأخر و متأثر از

غزالی می‌انگاشت.

اما به راستی آیا منابع معتبر کهن تاریخی حاوی تمامی اطلاعات هستند؟ آیا اختلاف منابعی که از آنها یاد کرده‌اند،

آیا
صرف وجود
آموزه‌های دینی
در فصوص
و نبود آنها
در دیگر نوشته‌های
فارابی،
دالّ بر
عدم انتسابش
به فارابی
است؟!!



آیا یک اندیشمند،
به ویژه یک فیلسوف
در طول
حیات علمی خود
ملزم است،
از یک نشر واحد
و یک مجموعه
اصطلاحات همسان و
آموزه‌های یکسان
بهره برد؟

خود بهترین شاهد بر کاستی‌های فراوان و عدم جامعیت آنها نیست؟ آیا یک اندیشمند، به ویژه یک فیلسوف در طول حیات علمی خود ملزم است، از یک نشر واحد و یک مجموعه اصطلاحات همسان و آموزه‌های یکسان بهره برد؟ آیا این خود دلیل بر ثبوت، جمود و عدم رشد و بالندگی نیست؟! آیا تضارب آراء و گفتمان‌ها و نزاع‌ها و رد و نقض‌ها هیچ تأثیر در شیوه نگارش و دایره واژگان و تحول نظام فلسفی یک فیلسوف نمی‌گذارد؟ چرا معمول است که در گزارش نوشته‌های اندیشمندان تلاش می‌شود سیر تاریخی تألیف بازخوانی شود و معمولاً به اخیرترین اثر یک نویسنده استفاده می‌شود؟! گاه حتی ناهمسانی‌های فراوانی میان آثار اولیه یک متفکر با آثار میانی و اخیر او مشاهده می‌شود؟ ملاصدرا در باب اصالت وجود تصریح دارد که نخست از پیروان اصالت ماهیت بود و به شدت از آن دفاع می‌کرد، اما بعدها به نظریه اصالت وجود گرائید؟! اگر تصریح او نبود و این ناسازگاری در آثارش مشاهده می‌شد، باید برخی از آثار ملاصدرا را از آن فیلسوفی دیگر می‌دانستیم. آیا غزالی سال‌های آغازین با غزالی سال‌های پایانی که گرایشات باطنی داشت، یکی است؟! آیا می‌بایست برخی از آثار اخیر غزالی را که مملو از علایق صوفیانه است را از آن او ندانیم؟! یا آثار اولیه‌اش را که عاری از آموزه‌های عارفانه است، به کنار نهیم؟! شواهدی از این دست بی‌شمارند.

آیا صرف وجود آموزه‌های دینی در فصوص و نبود آنها در دیگر نوشته‌های فارابی، دال بر عدم انتسابش به فارابی است؟! آیا این امکان وجود ندارد که یک فیلسوف صرف پس از آشنایی و احاطه بر آموزه‌های فلسفی یونان، با هوشمندی خود، بدانها صیغه دینی بخشد؟!

برای نگارنده بسیار دشوار است که تصریحات فیلسوفان مسلمان بزرگی چون میرداماد را به کنار نهد و به گمانه‌های مستشرقانی چون کراوس، هورتن، اشنایدر و پینس دل بندد و این اثر شگرف را اثر نویسنده‌ای دیگر بیانگارد!

مضافاً بر اینکه در کهن‌ترین شرحی که بر فصوص‌الحکمه نوشته شده - شرح شنب غازی در گذشته ۹۱۹ هـ ق - نیز به انتساب آن به فارابی تصریح شده است. مجموعه شواهد یاد شده نگارنده را متمایل می‌سازد تا هم‌اوا با بزرگان پیشین فلسفه و اندیشمندان بزرگ معاصر چون پروفیسور هانری کربن فصوص‌الحکمه را از آن فارابی بدانند و او را با کمال افتخار فیلسوفی مسلمان و صاحب سبک، نه شیفته و دل‌باخته و متأثر از فلسفه یونان معرفی کند.

۲. گزارش درون مایه فصوص‌الحکمه

این کوتاه‌نوشت، به بخش‌هایی با عنوان «فصّ» [= عصاره، خلاصه و یا گوهر] تقسیم می‌شود که تعداد آنها علی‌رغم اختلاف دست‌نوشته‌ها، بالغ بر شصت عنوان است. در مقدمه، تمامی ماهیت‌های موجود را مرکب از ماهیت و هویت می‌داند و تصریح دارد که این دو متفاوت از یکدیگرند.

- نه چستی پدیده عینِ هویت اوست. چه اگر این گونه بود، می‌بایست هر گاه که - به عنوان مثال - ماهیت انسان را تصور می‌کردیم، هویت او هم تصور می‌شد؛ و با علم به ماهیتش، به وجودش پی می‌بردیم. به دیگر سخن: تصور هر ماهیت، مستدعی تصدیق آن بود.

- و نه هویت داخل ماهیت آن است. چه اگر داخل بود، بدان معنا می‌بود که مقوم ماهیت شیء باشد و تصور ماهیت بدون آن امکان‌پذیر نباشد و رفع آن ممکن نباشد. نیز همان گونه که وقتی انسان تصور می‌شود، تردیدی نداریم که جسم یا حیوان است، می‌بایست تردیدی نداشته باشیم که موجود هم هست. در حالی که این گونه نیست.

پس وجود یا هویت از مقومات موجودات نیست، بلکه از عوارض لازم آنهاست. البته وجود از عوارض لازمی است که از ذات موجودات سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه در نهایت به موجودی منتهی می‌شود که ماهیتش عین وجودش می‌باشد.

فصّ ۱: ماهیت معلول، ذاتاً ممکن‌الوجود است، نه واجب است و نه ممتنع. به واسطه علت، وجوب می‌یابد و در اثر عدم علت، ممتنع می‌شود.

فصّ ۲: ماهیت‌های معلول، حادث زمانی‌اند.

فصّ ۳: هر ماهیتی که بر افراد متعدد حمل می‌شود، به دلیل ماهیتش نیست. چه اگر این گونه بود، در قالب فرد موجود نمی‌شد.

فصّ ۴: ماهیت هر فردی از افراد یک ماهیت، عین خود آن فرد نیست. چه اگر این گونه بود، آن ماهیت در دیگر افراد موجود نمی‌شد.

فصّ ۵: فصل نقشی در ماهیت جنس ندارد، بلکه در انبث و وجود جنس تأثیرگذار است.

فصّ ۶: واجب‌الوجود فصل ندارد.

فصّ ۷: واجب‌الوجود بر کثیر حمل نمی‌شود.

فصّ ۸: واجب‌الوجود، جزء - مقداری یا معنوی - ندارد.

فصّ ۹: واجب‌الوجود، موضوع و عوارض ندارد.

فصّ ۱۰: واجب‌الوجود سرچشمه هر فیضی است. او برای خود ظاهر است. علم او به ماسوا پس از علم او به ذاتش می‌باشد، بلکه عین علم او به ذات است. او عین کل هستی است و کل هستی با او متحد است.

فصّ ۱۱: واجب‌الوجود، حق، باطن و ظاهر است.

فصّ ۱۲: ظهور اشیا و ترتیب سببی و مسببی آنها ناشی از ظهور ذاتی واجب‌الوجود است. پس علم او به پدیده‌ها ذاتی است و هیچ نهایت و حدی ندارد.

فصّ ۱۳: علم واجب به ذاتش تقسیم‌ناپذیر است. علم او به پدیده‌های متکثر نیز مستلزم کثرتی در ذاتش نیست.

فصّ ۱۴: باید از تنگنای تاریک طبیعت رها شد. چشم بر کثرت امکانی فروبست و تنها ذات احدی واجب‌الوجود را دید و در او فانی شد. همو که بسیار نزدیک است. آن گاه است که به چگونگی پیدایش و صدور موجودات پی خواهیم برد. ذات احدی نخست قلم [= عقل اول] را آفرید که سایه آن نور ازلی است. سپس به ترتیب سایر موجودات آفریده شدند و پا به هستی گذاشتند.

فصّ ۱۵: عدم تناهی تنها در موجوداتی که دارای مکان و رتبه‌اند، محال است. اما در موجودات غیرمجرد، عدم تناهی محال نیست. پس علم باری به بی‌نهایت موجود، محال نیست.

فصّ ۱۶: واجب‌الوجود نخست خود را ملاحظه کرد. عین قدرت بود. سپس قدرت خویش را ملاحظه کرد، علم به



رسائلی که
در ساحت حکمت نظری از
او به یادگار مانده،
چیزی جز
آموزه‌های فلسفی
یونانی نیست.
شاید به جرئت بتوان گفت
تنها نوشته‌ای که
چهره یک حکیم مسلمان
از فارابی را
ترسیم می‌کند،
رساله فصوص‌الحکمه
است

کثرات پیدا شد. این افق عالم ربوبی است که عالم امر را در پی دارد. بدین ترتیب، وحدت متکثر شد و علم اجمالی به علم تفصیلی بدل گردید. این افق عالم امر است که از آن عالم جسمانی به ظهور می‌رسد.

عرش یا فلک الافلاک نخستین موجود جسمانی است که به ظهور می‌رسد. بعد کرسی که فلک بروج و فلک ثوابت است. سپس هفت آسمان و هر آنچه در آنهاست. همگی به گرد مبدأ هستی در طواف و گردشند. این همان عالم خلق یا جهان اجسام است و رو به سوی عالم امر دارد. بازگشت تمامی موجودات به سوی اوست.

فصل ۱۷: دو راه برای اثبات باری هست:

[الف. شیوه متکلمان:] استدلال به وسیله آثار به مؤثر و موجد حقیقی

[ب. شیوه حکمای الهی:] استدلال با ملاحظه خود موجود و اینکه نیازمند موجودی است که وجودش ذاتی است، نه مستفاد از غیر.

در شیوه نخست، تو رو به بالا داری و تنها به معلول معرفت می‌یابی. ولی در شیوه دوم، تو رو به پایین داری و از وجود واجب به وجود ممکنات می‌رسی و درمی‌یابی این دو متفاوتند.

فصل ۱۸: اگر نخست موجود حق را بشناسی، هم وجود حق را شناخته‌ای و هم آنچه را وجود محض نیست.

اما اگر نخست باطل - یعنی وجود غیرمحض [= وجود ماهیت‌های ممکنه] - را شناختی و به واسطه آن بر وجود محض استدلال کردی، موجود غیرمحض [= باطل] را شناخته‌ای، اما وجود حق صرفاً با آن گونه که باید نشناخته‌ای. شیوه نخست را در پیش گیر و به وجود حق توجه کن.

فصل ۱۹: واجب تعالی مانند ندارد، ضد ندارد، جزء ندارد، ماهیتش عین وجود و هویتش است، ظاهر و باطنش یکی است. اما آیا آنچه با حواس خود درمی‌یابیم، واجب تعالی است؟ نه بلکه صورتی مابین با ذات باری است. اگر این صورت ذهنی را رها کنی و آن را واجب تعالی ندانی، این عین ادراک حق تعالی است.

فصل ۲۰: ادراک سه گونه است:

- ادراک امر ملائم و کمال مدرک. این همان لذت است.

- ادراک امر ناملائم با مدرک. این همان درد است.

- ادراک امری که نه ملائم با مدرک است و نه ملائم.

هر قوه ادراکی، کمالی دارد که از ادراکش لذت می‌برد:

- کمال قوه شهوانیه، شهوت است.

- کمال قوه غضبیه، سلطه و چیرگی است.

- کمال قوه واهمه، آن است که به صورت چیزی درآید که بدان امید دارد.

- کمال حس‌های پنجگانه در محسوسات است و از ادراک آنها لذت می‌برند.

و اما کمال برترین آنها - یعنی قوه عاقله - وجود حقیقی، به ویژه واجب‌الوجود بالذات است.

هر یک از کمالات یاد شده، معشوق قوه درگ کننده آنهاست.

فصل ۲۱: کمال نفس مطمئنه، معرفت حق تعالی است و چنین معرفتی برترین لذت‌ها و کامیابی‌ها را به همراه دارد.

فصل ۲۲: هر مدرکی شبیه مدرک است و این منشأ قبول مدرک و اتصال تام و پیوستگی با اوست. پس نفس مطمئنه می‌تواند در سیر صعودی با معانی مجرد درهم آمیزد و از لذت‌های ناپیدا بهره‌مند شود. به گونه‌ای با عالم بالا متحد شود و حق تعالی را در همه چیز ببیند و در ذات الهی فانی و مستغرق شود و آن گاه که نزول می‌کند و فرومی‌آید، بر آنچه از دست داده تأسف و اندوه خورد.

فصل ۲۳: این گونه نیست که هر که لذتی نزدش حاضر شد، درکش کند. تمامی کسانی که فاقد حسی هستند یا یکی از حواس آنها دچار بیماری شده، از درک لذت آن قوه ناتوانند.

فصل ۲۴: اما به محض اینکه بیماری از میان رفت، دوباره از درک ملائم، لذت می‌برد و از درک منافق، دردمند می‌شود. نیز آن گاه که پرده از برابر دیدگان دل فرو افتد، پدیده‌ها را آن گونه که هست می‌توان دید و به برترین لذت‌ها کامیاب شد.

فصل ۲۵: میان آدمی و حق تعالی وراى بدن مادی، حجاب دیگری است که همان آنانیت اوست. پس بکوش تا این حجاب را کنار زنی و از تمامی دلبستگی‌ها و علائق، مجرد شوی تا به مطلوب حقیقی برسی. در این حالت گرچه جان در بدن داری، گویا در کالبد تن نیستی، بلکه در صقع ربوبی و محضر الهی قرار داری. آنجاست که می‌بینی آنچه



مضافاً بر اینکه
در کهن‌ترین شرحی
که بر فصوص الحکمه
نوشته شده
- شرح شنب غازانی
در گذشته ۹۱۹ هـ. ق -
نیز به انتساب آن
به فارابی
تصریح شده
است.

هیچ چشمی ندیده و می‌شنوی آنچه هیچ گوشی نشنیده. از خدا بخواه تا بر این حالت پایداری دارد.

فصّ ۲۶: در این هنگام که در محضر حقّی، حق برایت چگونه است؟

- تو عاشق اویی و این برترین لذت‌هاست.
- او دارای وجودی فوق تمام است. از این‌رو برای کمال بخشیدن به ماهیت‌های ناقص، وجود را به آنها افاضه می‌کند.

فصّ ۲۷: هر که به شهود حق نایل شود:

- یا همواره او را می‌بیند.
- گاه از روی ناتوانی از او غافل می‌شود، اما عذرخواه است.
- یا به کلی او را رها می‌کند.

و این در حالی است که حق تعالی همواره جلوه‌گر است و نور وجودش پرتوافشان است و به سوی مشتاقان شتابان. از این‌رو به هر که مهیا و آماده باشد، می‌پیوندد و تلاش آنان را که در مسیر وصالش گام می‌زنند، ارج می‌نهد.

فصّ ۲۸: آسمان، زمین، آب و باران، همه فرمانبردار حق تعالی‌اند و بدون آن که خود بدانند، تسبیح‌گوی اوی‌اند.

فصّ ۲۹: روح از عالم مجردات است. از این‌رو:

- شکل و امتداد ندارد.
- کیفیت و کمیت ندارد.
- قابل اشاره نیست.
- حرکت و سکون ندارد.

این کوتاه‌نوشت،
به بخش‌هایی
با عنوان «فصّ»
[= عصاره، خلاصه
و یا گوهر]
تقسیم می‌شود
که تعداد آنها
علی‌رغم
اختلاف دست‌نوشته‌ها،
بالغ بر
شصت عنوان
است.



عدم تناهی
تنها در موجوداتی
که دارای مکان
و رتبه‌اند،
محال است.
اما در موجودات
غیر مجرد،
عدم تناهی محال نیست.
پس علم باری به
بی‌نهایت موجود،
محال نیست.

به همین دلیل می‌تواند آنچه از میان رفته نیز آنچه محقق خواهد شد را درک کند. در عالم ملکوت تسبیح الهی گوید و از عالم جبروت بهره‌مند شود و صورت‌های علمی را برگیرد.
فص ۳۰: تو از دو جوهر مرکبی:
یکی جوهری دارای شکل، صورت، کیفیت، اندازه، دارای تحیز، قابل تحرک و سکون، و قسمت‌پذیر.
دیگری مابین با اولی که تنها با عقل درک‌شدنی است.
پس تو جامع دو عالم خلق و امر [= محسوس و مجرد] ی.
فص ۳۱: پیامبر:
- دارای نیرویی قدسی است که عالم خلقِ اکبر، فرمانبردارِ اوی‌اند. از این‌رو معجزاتی می‌آورد که بیرون از توانِ انسان‌های عادی است.
- دارای نفس ناطقه پاک و منزهی است که هیچ چیز مانع از انعکاسِ آنچه در لوح محفوظ است، در آن نمی‌شود [= علم غیب].
- نیز فرشتگانی که فرستادگان الهی‌اند، از دیدگان جان پیامبر پوشیده نیستند و فرامین الهی را به او ابلاغ می‌کنند.
فص ۳۲: فرشتگان، صورت‌های علمی ابداعی قائم بذات‌اند، نه چون لوح‌هایی که صورت‌ها در آنها نقش می‌بندند. فرشتگان نظاره‌گر جهان برین‌اند و آنچه از مبدأ حق افاضه می‌شود، در هویت آنها نقش می‌بندد. فرشتگان گرچه مطلق‌اند و غیرمقیّد به بدن، اما روح قدسی پیامبر، هم در بیداری با آنها سخن می‌گوید و هم در رؤیا با آنها معاشرت دارد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فص ۳۳: آدمی نهانی دارد و آشکاری. آشکارش همان بدن محسوس با تمامی اعضا و جوارح است که حس از ظاهرش آگاه می‌شود و علم تشریح از درونش. اما نهان آدمی همان قوای روحانی اوست.

فص ۳۴: قوای روحانی انسان دو گونه است:

۱. گونه‌ای عهده‌دار عمل است.

۲. و گونه‌ای دیگر عهده‌دار نظر و ادراک.

قوای عامله: نشائی [= نباتی]، حیوانی و انسانی است.

قوای عالمه: حیوانی [= مدرک جزئیات] و انسانی [= مدرک کلیات] است.

فص ۳۵: گرچه بیشتر این پنج‌گونه در غیرانسان هم وجود دارد، اما تمامی آنها به صورت جمعی تنها در انسان یافت می‌شود.

فص ۳۶: کارکرد نباتی، حفظ شخص، رشد و حفظ نوع به وسیله تولید مثل است که قوه نباتی عهده‌دار آن است.

فص ۳۷: کارکرد حیوانی، جذب نافع است که قوه شهوانی مقتضی آن است و دفع ضار که ترس مستدعی آن است و غضب که از مصادیق قوه حیوانی است.

فص ۳۸: اما کارکرد انسانی برگزیدن زیبایی‌ها و سودمندها در زندگی دنیایی و جلوگیری از ظلم و ستم است. نفس ناطقه عهده‌دار این کارکرد است و عقل، تجربه و معاشرت و پیروی از صاحبان خرد ناب [برای آن دسته که توان استنباط جزئی از کلی و تمییز زشت از زیبا و عدل از ستم را ندارند].

فص ۳۹: ادراک با نقش بستن مناسبت دارد. همان‌گونه که موم مغایر با مهر است، اما در اثر اتصال و ارتباط از مهر به گونه‌ای نقش می‌پذیرد که پس از جدا شدن نیز صورت مهر بر روی موم باقی است. حس نیز مغایر با محسوس است، اما پس از اتصال، صورتی از محسوس در حافظه نقش می‌بندد که در غیاب محسوس نیز باقی و حاکی است.

فص ۴۰: ادراک حیوانی دو گونه است:

۱. ادراک ظاهری: یعنی ادراک توسط حواس پنج‌گانه ظاهری

۲. ادراک باطنی: یعنی ادراک وهم و خادمانش.

فص ۴۱: هریک از حواس پنج‌گانه ظاهری صورت و کیفیتی شبیه صورت و کیفیت شیء محسوس را از آن اقتباس می‌کنند. اگر محسوس قوی باشد، حتی پس از زوال و غیبت نیز صورتش در حس باقی می‌ماند، مانند اثر خورشید بر قوه بینایی و اثر صدای قوی بر قوه شنوایی. البته این ویژگی در قوه لامسه آشکارتر است.

فص ۴۲: قوه بینایی همچون آینه‌ای است که تصویر اشیای دیدنی تا زمانی که در برابر چشم قرار دارند، در آن نقش می‌بندد و اگر قوی نباشند، وقتی از برابر دیدگان کنار می‌روند، تصویرشان نیز از میان می‌رود.

قوه شنوایی همچون حفره‌ای است که هوای متراکم حاصل از برخورد دو شیء در آن موج می‌زند. هوایی که حامل صداست، به گوش می‌رسد و در پی آن صدا شنیده و محسوس می‌شود.

لامسه قوه‌ای است که در عضوی معتدل قرار دارد و کیفیات حادثه را در اثر تماس مؤثر احساس می‌کند.

قوه بویایی و چشایی نیز بوها و طعم‌ها را در اثر یک تماس مؤثر درک می‌کنند.

فص ۴۳: نفس ناطقه و رای مشاعر و قوای ظاهری، شریکان و توره‌های دیگری برای صید صور محسوسات در اختیار دارد.

یکی از آنها قوه مصوره یا خیال است که در قسمت جلوی مغز قرار دارد و صور محسوسات را پس از قطع ارتباط با حواس تثبیت می‌کند.

دیگری قوه واهمه است که معانی جزئی‌های را که قابل حس نیست، درک می‌کند، مانند درک گوسفند از دشمنی گرگ.

دیگری قوه حافظه است. این قوه خزانه‌دار صوری است که واهمه درک کرده، همان‌گونه که قوه خیال خزانه‌دار حواس پنجگانه است.

دیگری قوه مفکره است که بر صورت‌های موجود در حافظه و خیال تسلط دارد. آنها را با هم مقایسه و ترکیب می‌کند و صورت‌های جدید پدید می‌آورد.

فص ۴۴: حس ظاهر، معنای مجرد از عوارض و لوازم مادی را درک نمی‌کند، بلکه محسوس را به همراه تمامی لواحقش درک می‌کند؛ و پس از قطع ارتباط محسوس، نمی‌تواند آن صورت جزئی همراه با لوازم را نگاه‌دارد.

فص ۴۵: وهم و حس باطن نیز معنای صرف را درک نمی‌کنند، بلکه نخست آن را آمیخته با لوازم درک

فصوص الحکمة

لایحه تصحیح: محمد طریحی الشادری

شرح

الشیخ الامام علی بن الحسین النجاشی

بیروت: دار الفکر، ۱۳۸۷

تألیف
علی ادجی

فرشتگان،

صورت‌های

علمی ابداعی قائم بذات‌اند،

نه چون لوح‌هایی

که صورت‌ها

در آنها نقش می‌بندند.

فرشتگان

نظاره‌گر جهان

بریزند و آنچه

از مبدأ

حق افافسه می‌شود،

در هویت آنها

نقش می‌بندد.

می‌کنند. پس از قطع ارتباط محسوس نیز تصویر حاصله را به همان گونه - یعنی همراه با عوارض و لواحق خاص - نگه می‌دارند.

فص ۴۶: روح آدمی می‌تواند به وسیله قوه‌ای که عقل نظری نام دارد، معانی را عاری از لواحق و عوارض درک کند. این روح چون آینه است و عقل نظری چون صیقلی آن. همان‌گونه که اشباح در آینه‌های صیقلی نقش می‌بندد، معقولات نیز در اثر فیض الهی در روح نقش می‌بندد. مشروط به اینکه صیقلی بودن خود را از دست ندهد؛ و اشتغال به شهوت و غضب، حس و خیال او را از توجه به جهان بالا و کامیابی از لذت‌های برین باز ندارد.

فص ۴۷: روح قدسی به دلیل شدت صفا و پاکی، در اثر تعلق به حسیات از ارتباط با جهان بالا و معقولات صرف باز نمی‌ماند.

روح قدسی در اثر به کارگیری حواس ظاهری، از به کار بردن حواس باطنی باز نمی‌ماند و تأثیرش از بدن تجاوز می‌کند و شامل تمامی اجسام جهان می‌شود.

روح قدسی معقولات را بدون تعلیم و آموزش از روح ملکی می‌ستاند.

فص ۴۸: ارواح ضعیف عوام آن گاه که به باطن متمایل می‌شود، از ظاهر غفلت می‌ورزد و برعکس. حتی وقتی مشغول به یکی از حواس ظاهری است، از حس ظاهری دیگر بازمی‌ماند؛ و آن گاه که مشغول به یکی از حواس باطنی است، از حس باطنی دیگر غافل می‌شود. به عنوان مثال: قوه بینایی هنگام شنیدن مختل می‌شود و ترس، شهوت را از یاد می‌برد.

فص ۴۹: حد یا حس مشترک، محل بازگشت و اجتماع تمامی صورت‌هایی است که از طریق حواس به دست آمده‌اند. در واقع محسوسات با این قوه احساس و ادراک می‌شوند.

چیزی که به شتاب حرکت می‌کند، صورت‌های آن نزد حس مشترک به شکل خط مستقیم یا مدور نقش می‌بندد و برای مدت اندکی باقی می‌ماند.

نیز حس مشترک، محل تقرّر صورت‌های باطنی در هنگام خواب است. اگر حس ظاهر، حس مشترک را به کارگیرد، حس باطن به تعطیلی می‌گراید، اما اگر حس ظاهر تعطیل شود [= حالت خواب]، حس باطن شروع به کار می‌کند.

بدین ترتیب باطن، صورتی شبیه آنچه دارد، در حس مشترک ایجاد می‌کند و نفس، آن را چون موجود خارجی مشاهده می‌کند

گاه عاملی باطن را به شدت به خود مشغول می‌دارد. بدین ترتیب، حرکت باطن شدت می‌یابد. حال:

یا عقل، حرکت باطن را تعدیل می‌کند و از قوت و شدتش می‌کاهد یا عقل از تعدیل حرکت باطن ناتوان می‌شود، در این صورت، او را به خود وامی‌گذارد. در این حالت، خیال قوت می‌گیرد و مسلط می‌شود و صورت‌های خیالی به صورت‌های محسوس تبدیل می‌گردد. مانند کسی که ترس بر او غلبه می‌کند و در حالت بیداری، صداهایی می‌شنود و اشخاصی را می‌بیند. این تسلط در برخی به قدری است که حواس ظاهری بر آن سیطره ندارد. در این فرض، آنچه برای دیگران در خواب رخ می‌دهد، برای این عده در بیداری به وقوع می‌پیوندد و خبر از نهان و غیب می‌دهند.

فص ۵۰: شأن محسوس نیست که با عقل ادراک شود، چرا که چیزی با عقل درک می‌شود که جدای از لواحق مادی باشد، و محسوس چنین نیست. نیز شأن معقول این نیست که به حس درآید.

احساس تنها به وسیله آلت جسمانی تحقق می‌یابد. بدین ترتیب که صورتی شبیه صورت محسوس به همراه تمامی عوارض غریب‌اش در آن آلت نقش می‌بندد.

اما ادراک عقلی به وسیله آلت جسمانی محقق نمی‌شود. زیرا آنچه توسط آلت جسمانی احساس می‌شود، جزئی است و آنچه توسط عقل ادراک می‌شود، مفهوم عام مشترک کلی است.

روح انسانی که معقولات را می‌پذیرد، جوهری غیرجسمانی و غیرمکانی است.

فص ۵۱: حس در عالم خلق تصرف می‌کند و عقل در عالم امر؛ و آنچه فراتر از عالم خلق و امر است، از دایره حس و عقل بیرون است.

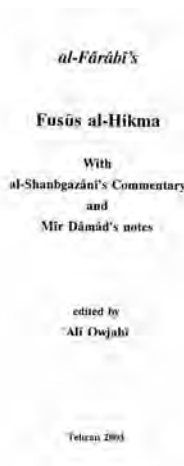
فص ۵۲: هیچ راهی برای ادراک ذات احدی نیست و تنها از طریق صفاتش می‌توان ادراکش کرد.

بالاترین مرتبه ادراک ذات احدی آن است که بدانیم راهی برای ادراکش نیست.

فص ۵۳: فرشتگان دو ذات دارند:

۱. ذاتی حقیقی که در مقایسه با چیزی نیست. از این حیث مجردند.

۲. ذاتی در مقایسه با مردمان. از این حیث، در قالب یکی از موجودات محسوس و مشاهد تمثّل می‌یابند.



میان آدمی
و حق تعالی
ورای بدن مادی،
حجاب دیگری است
که همان
آنانیت اوست.
پس بکوش
تا این حجاب را
کنار زنی و
از تمامی دل‌بستگی‌ها
و علائق،
مجرد شوی
تا به مطلوب حقیقی
برسی.

تنها روح انسانی قدسی پیامبران است که می‌تواند در بیداری با فرشتگان ملاقاتی روحانی داشته باشد. هرگاه پیامبری و فرشته‌ای با هم سخن می‌گویند، حس باطن و ظاهر رو به سوی بالا دارند و فرشته در قالب صورتی محسوس تمثّل می‌یابد و سخن‌اش [= وحی] به گوش پیامبر می‌رسد. وحی در واقع تابش بدون واسطهٔ انوار علوم فرشته بر باطن و روح قدسی پیامبر است. پیامبر با فرشته متحد می‌شود و وحی را از طریق باطن تلقی می‌کند.

سپس فرشته به صورت محسوس تمثّل می‌یابد و سخن‌اش قالب صدای محسوس به خود می‌گیرد. قوای حسی را دهشت فرامی‌گیرد و پیامبر بی‌هوش می‌شود. سپس آنچه بدو وحی شده را در قالبی محسوس مشاهده و درک می‌کند.

فصّ ۵۴: در اینجا قلم و لوح و کتابت، مادی نیست، بلکه قلم و لوح، دو فرشته روحانی‌اند و «کتابت» تجلی حقایق در نفس.

قلم، آنچه را در عالم امر و عالم الهی است، می‌پذیرد و با کتابتی روحانی در لوح نگه می‌دارد. سپس قضا از قلم [= عقل اول] منبعث می‌شود و تقدیر از لوح.

قضا مشتمل بر علم بسیط واجب تعالی است و تقدیر مشتمل بر تنزیل علم الهی در مراتب به اندازهٔ قابلیت اشیا. در رتبهٔ تقدیر، آنچه مقدر شده به فرشتگان آسمانی منتقل می‌شود. سپس به فرشتگان زمینی اضافه می‌گردد. سپس مقدر در وجود محقق می‌شود.

فصّ ۵۵: در هستی، سببیت هر سببی ناشی از سببی دیگر است و سلسلهٔ اسباب به سببی منتهی می‌شود که سببیتش ذاتی است و از آنجا اسباب - بنابر آنچه در علم الهی تقدیر شده - مرتب می‌شوند.

آدمی هیچ کاری را بدون استناد به اسباب خارجی نمی‌تواند آغاز کند؛ و آن اسباب در اختیار او نیستند و تریبی دارند که مستند به تقدیر است و تقدیر مستند به قضا و قضا منبعث از عالم امر و علم الهی.

فصّ ۵۶: هر پدیده و حادثه‌ای - چه خیر باشد، چه شرّ - مستند به اسبابی است که منبعث از ارادهٔ ازل می‌باشند. این گونه نیست که آدمی در آنچه انجام می‌دهد، مختار محض باشد، بلکه اختیار او منتهی و مستند به اختیار و ارادهٔ ازل است.

فصّ ۵۷: امکان رؤیت و مشاهدهٔ حق تعالی، مورد اختلاف و نزاع متکلمان اشعری، معتزله و حکماست. اشاعره بر این باورند که می‌توان خدا را عاری از جهت و مکان و مقابله دید. گویا فارابی در این فصّ درصد تبیین مذهب اشاعره است، بدین بیان:

ادراک یا ادراک شیء خاص است یا ادراک شیء عام. عام حس‌شدنی نیست، اما شیء خاص، یا با استدلال وجودش ثابت می‌شود یا با غیر استدلال. حالت دوم را مشاهده نامند. سپس هرچه بدون استدلال بر وجودش حکم شود، غایب نیست و هرچه غایب نباشد، قابل مشاهده است؛ و هر مشاهده‌ای یا با مباشرت و تماس است یا بدون مباشرت و تماس. مشاهدهٔ بدون مباشرت و تماس «رؤیت» است.

خدای تعالی ذاتش برای خودش آشکار است و نیازمند استدلال نیست. او می‌تواند کمال خویش را مشاهده کند و آن گاه که برای غیر، تجلی می‌کند، نیازمند استدلال نیست؛ و این تجلی بدون مباشرت و تماس است. پس خدا برای دیگران قابل دیدن است.

فصّ ۶۰-۵۸: نهان بودن و خفای یک موجود یا به دلیل آن است که وجودش بسیار ضعیف است [= مانند هیولای نخستین] و یا برای آن است که وجودش بسیار قوی است و مدرک از درک آن ناتوان است و یا مانعی باعث خفا می‌شود، چه مانع مابین مثل دیوار میان بیننده و شیء دیدنی، چه مانع آمیخته مثل عوارض برای موضوع و چه مانع متصل مانند لباس برای بدن. حق تعالی هیچ گونه خفایی ندارد.

فصّ ۶۱: هیچ وجودی از وجود حق تعالی کامل‌تر نیست. پس خفایی از این جهت ندارد. او ذاتاً ظاهر است و به دلیل شدت ظهورش، باطن است. اساساً هر ظاهری، ظهور خود را از او دارد.

نیز هیچ کثرتی در هويت حق تعالی راه ندارد و با هیچ چیز آمیخته نیست. هر کثرتی در رتبهٔ پس از او و ظاهریتش قرار دارد. چه پس از ظهور ذاتی، برای اشیا ظاهر می‌شود و این ظهور است که به کثرت می‌پیوندد.

فصّ ۶۲: علم ما به پدیده‌ها در اثر حضور آنها و تأثیرشان در ماست، ولی علم خدا به پدیده‌ها از علم او به خودش ناشی می‌شود. یعنی علم او به خود، سبب علم او به اشیاست. به دیگر سخن: علم او به خود، مقدم بر علم او به اشیاست و این تقدّم و تأخّر از نوع تقدّم و تأخّر ذاتی است، نه زمانی.



پس وجود
یا هویت
از مقومات
موجودات نیست،
بلکه از عوارض
لازم آنهاست.
البته وجود
از عوارض لازمی است
که از ذات موجودات
سرچشمه نمی‌گیرد،
بلکه در نهایت
به موجودی
منتهی می‌شود
که ماهیتش
عین وجودش
می‌باشد.



فص ۶۳: علم او به ذاتش جدای از ذاتش نیست، بلکه عین ذات است؛ و علم او به اشیا صفتی برای ذات است، نه عین ذات. از این رو کثرت غیرمتناهی‌ای که در ناحیه صفت است، مستلزم کثرت در ذات او نیست. البته کثرت موجودات دارای ترتیبی است که در نهایت به ذات الهی منتهی می‌شود و تمامی پدیده‌ها در قدرت و علم او متمثل است. حقیقت هرچیزی از این دو حادث می‌شود. سپس لباس لواحق و عوارض را بر تن می‌کند.

گرچه ذات الهی حق است، از جهت خبری که از او می‌دهیم نیز حق است، از جهت آنکه وجودش بالفعل است و نیز حق است، از جهت آنکه بطلان و نیستی در او راه ندارد، اما وقتی می‌گوییم «او حق است» معنای سوم را اراده می‌کنیم.

واجب تعالی باطن است؛ به دلیل شدت ظهورش و ظاهر است، از جهت آثار و صفاتی چون قدرت و علم.

ما به هیچ وجه راهی به سوی حقیقت ذاتش نداریم. پس خفای کنه ذات الهی به دلیل ناتوانی ماست، نه به دلیل پرده و مانعی؛ و در مقایسه با ذاتش و از جهت آثار و صفاتش ظاهر است.

از این رو ما در کسب معرفت الهی نخست با قطع علایق جسمانی و دوری از صفات بشری، پرتویی از صفات الهی را به دست می‌آوریم. سپس درمی‌یابیم که ذاتش را نمی‌توانیم درک بکنیم. این برترین ادراک است و لذتی وصفناپذیر را به همراه دارد. پس می‌بایست از باطن بودن حق تعالی آغاز کرد و متوجه ظاهر بودنش شد تا از افق اسفل و عالم بشری، جهان برین و عالم ربوبی آشکار شود.

فص ۶۴: حد از جنس و فصل ترکیب می‌شود، مانند حیوان ناطق که حد انسان است.

فص ۶۵: حامل صفات و احوال گوناگون را موضوع گویند، مانند آب نسبت به انجماد و جوشش، و چوب نسبت به صندلی و در، و لباس نسبت به سیاه و سفید.

فص ۶۶: حق تعالی اول است، چون وجودش از ذاتش سرچشمه گرفته و مبدئی ندارد و هر وجودی از او صادر می‌شود.

حق تعالی اول است، چون شایسته‌ترین موجود برای وجود است.

حق تعالی اول است، چون پیش از هر حادث زمانی موجود بوده و هر پدیده زمانندی مستند به اوست.

نیز او اول است، چون هر موجودی اثر اوست و هستی خویش را از او پذیرفته است.

حق تعالی آخر است. بدین معنا که هر سببی در نهایت به او منتهی می‌شود و او مسبب تمامی اسباب است و خود سببی ندارد.

حق تعالی آخر است. بدین معنا که غایت حقیقی و غایت الغایات هر طلبی است.

هر چیزی رو به او دارد و در اشتیاق وصول بدوست، پس در تعقل و وجود علمی اول است و در حصول، مترتب بر فعل فاعل است و آخر.

نیز او آخر است. از این جهت که هر حادث زمانی زمانی دارد که حادث متأخر از آن است، اما زمانی وجود ندارد که حق تعالی متأخر از آن باشد.

حق تعالی طالب است؛ یعنی همه را به سوی خود فرا می‌خواند.

حق تعالی قادر بر وجود نبخشیدن به اموری است که استحقاق وجود را ندارد.

ارواح ضعیف عوام
آن گاه که

به باطن متمایل می‌شود،
از ظاهر غفلت می‌ورزد

و برعکس.

حتی وقتی

مشغول به یکی از

حواس ظاهری است،

از حس ظاهری دیگر

باز می‌ماند.

وحی

در واقع

تابش بدون واسطه

انوار علوم فرشته

بر باطن و

روح قدسی

پیامبر است.

پیامبر با فرشته

متحد می‌شود و

وحی را

از طریق باطن

تلقی می‌کند.