

ابن ابی جمهور، مؤسس کلام شیعی اشراقی^۱

طاهره کمالی زاده^۲، رضا کوهکن^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۱۰/۱۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۳/۱۲)

چکیده

ابن ابی جمهور احساسی از علمای متضلع شیعی است که تا اوایل تشکیل دولت صفوی در ایران، در قید حیات بوده است. او را از این حیث که هم در قالب و روش و هم در تلقی کلامی، تحولی بنیادی در کلام شیعه پدید آورد، می توان مؤسس خواند و از آن جا که این تحول با تکیه بر حکمت اشراق و به مدد آن محقق می شود و صبغه آن را می گیرد، وی را باید «مؤسس کلام شیعی اشراقی» دانست. مقاله نشان می دهد که تحول مذکور، از حیث قالب، اساساً از طریق «روش جمع و تطبیق» صورت می گیرد و از حیث تلقی، با تغییر خویشکاری، سطح وجودی و سطح خطاب علم کلام محقق می شود و در نتیجه آن، دیدگاه های متعارف کلامی در خصوص توحید، نبوت، امامت و معاد، بر اساس مضامین بلند و معانی عمیق اعتقادات شیعی ارتقا می یابد.

کلید واژه ها: ابن ابی جمهور احساسی، کلام شیعی، حکمت اشراق، تصوف و عرفان، تأسیسی بودن کلام ابن ابی جمهور

۱. با تشکر از حمایت مالی «صندوق حمایت از پژوهشگران و فن آوران» معاونت علمی ریاست جمهوری.
۲. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛
Email: Tkamali85@yahoo.com
۳. استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱. مقدمه

در این مقاله دعوی تأسیسی بودن کلام ابن‌ابی‌جمهور پیش نهاده شده است. اما قبل از آن‌که به تبیین این امر بپردازیم، باید نشان دهیم که تشیع با اشراق و عرفان سنخیت و سازگاری دارد تا ترکیب «شیعی اشراقی» در عنوان این مقاله، ترکیبی ناهمگون و ناموافق نباشد و بتوانیم به نحو حقیقی از «کلام شیعی اشراقی» سخن گوئیم. پیش از این باید موضع خویش را مشخص نماییم که از چه وجهی و از چه منظری به تشیع می‌نگریم و برای این منظور، قبل از هر چیز باید دین‌شناسی خویش را بیان کنیم. از دید ما، ادیان آمده‌اند تا پرده از مبدأ بردارند و به معاد انسان که همان بازگشت به مبدأ الهی و قدسی اوست کمک نمایند. انسان در این دید، یک رونده است که طی قوس نزول فرود آمده است و طی قوس صعود، دوباره به مبدأ خویش بازمی‌گردد. حقیقت ادیان، «تأویل»، یعنی به اول، به اصل و سرچشمه بازگردن است. به این ترتیب، حقیقت تشیع، البته ریاست، سیاست و امور اجتماعی آن نیست، که اگر چنین دانسته شود در مدار رقابت با قدرت‌های دنیوی رقیب چه بسا سرمایه و اساس خویش را درازد. اساس تشیع، ولایت است و عرفان و معنویت آن؛ اگرچه جنبه‌های اجتماعی و سیاسی آن نیز ناظر به همان اصل است، چرا که یک دین جامع به همه نشئات نظر دارد.

تذکر نکته‌ای دیگر نیز در این سرآغاز لازم است و آن این‌که ابن‌ابی‌جمهور «اشراق» و «اهل اشراق» را گاه به معنی خاص استعمال می‌کند و گاه به یک معنی عام. معنی خاص آن همان علم انوار سهروردی، شیخ اشراق، است و به این ترتیب، «اهل اشراق» پیروان و شارحان مکتب وی خواهند بود. و اما معنی عام آن چنان است که علاوه بر کاربرد خاص، اهل عرفان (عملی و نظری) را هم پوشش می‌دهد. ما نیز به تبع مؤلف مجبور بوده‌ایم که این اصطلاح را گاه به معنای عام و گاه به معنای خاص به کار ببریم که این امر بر اساس بستر سخن در هر قسمت مشخص خواهد بود؛ با این حال ترجیح ما آن بوده است که تا حد امکان، این اصطلاح را به معنی دقیق اصطلاحی کلمه، یعنی معنی خاص آن، استعمال کنیم.

و اما مقصود ما از «تأسیس»، تحولی بنیادی است که به نوعی نظام‌سازی منجر می‌شود؛ این تحول یا از حیث قالب و روش صورت می‌گیرد یا اینکه با حفظ قالب کلی، مسائل و موضوعات و مباحث تغییر می‌کند به گونه‌ای که به یک تلقی جدید منجر می‌شود، یا اینکه هم قالب تغییر می‌کند و هم تلقی. خواجه نصیرالدین طوسی را مؤسس کلام فلسفی می‌دانند؛ چرا که وی مباحث و موضوعات متعارف کلامی عصر خویش را در یک قالب نوین،

به سبک برهانی و استدلالی فلسفی، ارائه می‌دهد. اما فارابی که مؤسس فلسفه اسلامی است، در عین وفاداری به قالب و روش فلسفی ارسطویی، تلقی نوینی از مسائل و موضوعات فلسفه عرضه می‌کند. اما چنان‌که خواهیم دید، ابن‌ابی‌جمهور هم قالب و هم تلقی نوینی از کلام شیعی ارائه می‌دهد و بنابراین باید او را به‌حق مؤسس کلام شیعی اشراقی دانست.

۲. پیشینه تحقیق

کلام شیعی ادوار متعددی را پشت سر گذاشته است. این کلام که در ابتدا اساساً نقلی (با دو گرایش اخباری و معتزلی) بود، در ادامه، با خواجه نصیرالدین طوسی در قالب فلسفه بحثی مشایی قرار گرفت و نهایتاً با ابن‌ابی‌جمهور صبغه اشراقی به خود گرفت. اگرچه، در خصوص مراحل پیشین، تحقیقات متعددی صورت گرفته، اما در مورد مرحله اخیر تحقیق خاصی به انجام نرسیده است. در این مقاله برای نخستین بار، دعوی تأسیسی بودن کلام ابن‌ابی‌جمهور طرح شده است و از این حیث، به نظر می‌رسد که پژوهش ما مسبوق به سابقه دیگری نیست.

۳. قرابت حکمت اشراق و تشیع

ایران هیچ‌گاه از پیشینه‌های فرهنگی و حکمی خویش جدا نیفتاده است. رگه‌های این پیوند را می‌توان در ادبیات فارسی، حکمت، عرفان و حتی کلام این سرزمین جستجو کرد. اما بلافاصله باید تدقیق کرد که این پیوند نه از سنخ اسلام‌ستیزی یا برساختگی تشیع به‌دست ایرانیان است که برخی پژوهشگران و مستشرقان بدان سو رفته‌اند؛^۱ بلکه برخاسته از قابلیت‌ها و ظرفیت‌های خود اسلام به عنوان یک دین جامع است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی، شیخ جوان حکمت ایران، در پی احیای فلسفه ایران باستان برآمد^۲ و با وی، خسروانیان، «فهلویون»، در عالم فلسفیدن ایرانیان، حاضر و حی گشتند.

۱. در باب تاریخ و نحوه پیدایش تشیع، نظریه‌های مختلفی عرضه شده است که برای یک گونه‌شناسی آنها، نک: [۵].

۲. سهروردی به این طرح خویش در کلمة التصوف چنین تصریح کرده است: «در میان فرس (ایرانیان باستان) امّتی بودند که به‌دست حق هدایت یافته بودند و در نتیجه بر راه راست گام برمی‌داشتند، اینان حکیمانی فاضل بودند و مشابهتی با مجوس نداشتند. ما حکمت شریف نوری آنان را، همان حکمتی که ذوق افلاطون و اسلافش بر آن گواهی می‌دهد، پیش از این در کتاب حکمة الاشراق احیا کرده‌ایم و در ره چنین طرحی، هیچ پیشگامی نداشته‌ایم» [نک: ۹، ج ۴، ص. ۱۲۸].

سهروردی را همان اندازه می‌توان احیاگر حکمت ایران باستان خواند که وی را می‌توان حکیم مسلمان دانست. نقش سهروردی چنان پایدار و ماندگار بر طرح حکمت ایرانیان حک شده است که دیگر بی این نقش قابل تصور نیست.

حکمت اشراق حکمتی نوری است، مبدأ همه آنچه هست نورالانوار است. موجودات برین در دو طبقه طولی و عرضی، همه نورد و مجرد و مدرک. نفوس انسانی نیز نوردند، آنان انوار اسپهبدی‌اند. میان این انوار یک رابطه نوری مبتنی بر مهر حاکم است. نور فرازین نسبت به نور فرودین قهر دارد و نور فرودین نسبت به نور فرازین، محبت؛ این رابطه دوجانبه متناظراً، اشراق از جانب نور فرازین و مشاهده از جانب نور فرودین را در پی دارد. در جهان‌شناسی اشراقی، عالم مثال، به عنوان یک عالم میانه، نقشی اساسی دارد و ارباب انواع، کار تدبیر اشیاء و امور مختلف جهان را بر عهده دارند. و سهروردی با تأثیرپذیری از حکمت ایران باستان بر خورنه یا فرّ ایزدی تأکید ویژه‌ای دارد.

از سوی دیگر، تشیع با استناد به آیه سی‌وپنجم از سوره مبارکه نور، تعبیر نور را برای خداوند مناسب‌ترین می‌بیند. تعبیر نوری، شمسی و قمری، نیز در ادبیات شیعی در خصوص خداوند، امامان و پیامبر به وفور به کار رفته است؛ از حدیث مشهور «أنا و علی من نور واحد» گرفته تا این عبارت از دعای جوشن کبیر، اگر بخواهیم صرفاً یک نمونه عرضه کنیم: یا نور النور، یا منور النور، یا خالق النور، یا مدبر النور، یا مقدر النور، یا نور کلّ نور، یا نوراً قبل کلّ نور، یا نوراً بعد کلّ نور، یا نوراً فوق کلّ نور، یا نوراً لیس کمثله نور.^۱

وانگهی در باب آفرینش مؤمنان نیز تعبیر مختلفی موجود است که وحدت مؤمن و

۱. در این خصوص، لازم به ذکر است که برخی احادیث ائمه اطهار (ع)، به وضوح، سرشار از ظرائف حکمی هستند. یک نمونه شاخص، در این میان، حدیث عمران صابی از امام رضا (ع) است. در بخشی از این گفت‌وگوی کلامی - عرفانی میان عمران صابی و امام، عمران از او می‌پرسد: فأی شیء هو؟ و امام پاسخ می‌دهد: هو نور بمعنی آنه هو هادٍ لخلق من اهل السماء و اهل الارض (راجع به این حدیث و تفاسیر متعدد آن در امامیه، [۱۳، صص. ۳۲۲] باب پانزدهم از توحید صدوق به توضیح آیه نور در کلام امامان اختصاص یافته است. برای شرح قاضی سعید قمی بر این باب از توحید صدوق [نک: ۱۷، ج ۲، صص. ۵۸۳ به بعد]. حکیم سبزواری نیز در اسرار الحکم، پس از نقل احادیث نوری مختلف، این‌گونه جمع‌بندی می‌کند: «پس چون اینها را بدانستی و گذشت که روحانیت حضرت ختمی (ص) عقل کلی است و روحانیت حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) نفس کلیه است، بدانی که نفس کلیه در اصل عقل کلی بود؛ چون تنزل نمود ولی بی‌تجافی از مقام خود، نفس کلیه شد، چه تنزل افاضت است و افاضت آنست که فیض نازل شود از فیاض، و در نزول فیض از فیاض چیزی از او نکاهد» [۸، صص. ۴۴۵].

امام (و به تعبیری دیگر، متقی و امام^۱) را در اصل آفرینش بیان می‌کنند، درست به همان صورت که نور اسپهبدی با انوار برین در اصل نور بودن مشترک است. برای اصطلاح «شیعه» وجوه اشتقاق متعددی ذکر شده است: عموماً آن را از مشایعت به معنی متابعت و مطاوعت دانسته‌اند. اما در کلام امامان و نیز اهل معنا اشاراتی موجود است که زمینه را برای یک ریشه‌شناسی دیگر این واژه، که البته قابلیت‌های بیشتر و غنی‌تری در مقایسه با ریشه‌شناسی معمول داراست، فراهم می‌کند. چنانکه در پژوهشی دیگر طرح نموده‌ایم، این نظر نیز در میان است که واژه «شیعه» ریشه در بن «شعع» دارد و با شمس نسبت دارد؛ به این ترتیب، فهم و تأویل «شیعه» و «شیعیان» ذیل «علم انوار» جای خواهد گرفت. تمثیل «شمس و ضیاء» یا «شمس و شعاع» در باب نسبت امام و مؤمن به کار رفته است. برخی دیگر از احادیث بیانگر منشأ نوری واحد امام و شیعیان او هستند، با این تفاوت که با قائل شدن به فراز و فرود یک نور، شیعیان از فرود آن نور پدید می‌آیند. دسته‌های دیگر از احادیث بیان می‌کنند که مؤمن از مازاد گل امام خلق شده است [۱۹، صص. ۳۵ به بعد، بویژه صص. ۳۷].^۲

و اما در قوس صعود، آنچه موجب رستگاری نور اسپهبدی و رهایی او می‌شود، بیش از همه عشق است. نظر سهروردی در این باب، بر مسیر تداوم، توسیع و غنی ساختن سنتی حکمی قابل درک است که می‌توان آن را سینوی خواند. ما در اینجا در واقع با یک سنت سینوی اشرافی مواجه هستیم: «هر چه موجودند، از روحانی و جسمانی، طالب کمال‌اند و هیچ کس نبینی که او را به جمال میلی نباشد، پس چون نیک اندیشه کنی همه طالب حسن‌اند و در آن می‌کوشند که خود را به حسن رسانند و به حسن که مطلوب همه است، دشوار توان رسیدن، زیرا که وصول به حسن ممکن نشود الا بواسطه

۱. قاضی سعید قمی، حکیم برجسته شیعی که شرحی ستودنی بر توحید صدوق نگاشته است، در شرح قول مذکور از حضرت امیر مشعر به اینکه «أنا كلمة التقوى»، نکات بسیار ژرفی عرضه می‌کند [۱۷، ج ۲، صص. ۷۱۷ به بعد]: «هو النور الالهي الذي كان في كل عصر مع متقى ذلك العصر سراً، يسدده الى شريعة نوره و يهديه لمرشد أموره (...). هو عين التقوى فهو كل التقوى وأصل التقوى [ص. ۷۲۲]. و نیز در ادامه آمده است: «انه هو الكلمة النورية والسلطان المالك لرقائب أفراد المتقين، ورب هذا الصنف [همان، ص. ۷۲۴]. به این ترتیب، اصل، ریشه و سرچشمه مابعدالطبیعی «تقوی»، امام است و متقیان قطره‌های جاری آن سرچشمه در رودخانه تاریخ‌اند. امام ازلی در سر و نهان با همه متقیان و مؤمنان هر عصری حاضر است و حقیقت آنان، رب‌النوع و راهبر آنان به نور و رشد است.

۲. در خصوص روایت‌های مختلف شیعی در باب آفرینش جهان و پیدایش انسان، نک: Amir-Moezzi M. Aet Jambet C, Qu'est-ce que le shi'isme (23. pp. 104s).

عشق» [۱۰، صص. ۶۴-۶۵]. در نزد شیخ اشراق، پرتوافشانی اشراقات انوار قدسی، شور و شوق مشاهده مبادی عالی را باعث می‌شود و عاشق را رو به معشوق و مطیع او می‌دارد. در تشیع نیز چنین است. بر اهمیت اساسی «معرفة الامام بالنورانية» تأکید، و تصریح شده است که شیعیان در معاد به سوی مطلع خویش، به سمت امامان، بازمی‌گردند. سلمان و سلمانیان پس از غربت و دورافتادگی از مبدأ، به سرچشمه خویش بازمی‌گردند و این بازگشت نیز بی‌مدد سرمنشأ شدنی نیست. تشیع دین محبت است و محبت در اینجا عملی است هم قلبی و هم قلبی؛ و شیعه علی با ولایت و محبت از هلاک شدن و نیستی رهایی می‌یابد. عامل نجات، بیش و پیش از هر چیز، حبّ و ولایت آن موجودات نوری برین، یعنی امامان(ع) است. در احادیث متعدد از امامان آمده است که آن بار امانت که آسمان نتوانست کشید، سرّ ولایت ما بوده است. تولای شیعیان نسبت به امامان، به این معنی است که محبت و ولایت خویش را نثار امامان بنمایند و به این ترتیب، محبت خویش را نثار وجه‌الله (که در امامان، خود را به آدمیان می‌نمایند) بکنند. از زاویه فرجام‌شناسی نیز قابل توجه است که در حسابرسی اعمال، ولایت و حبّ، شرط قبولی همه اعمال و عبادات آمده است.

و سرانجام این که یک شیعی، آنگاه که حکمت اشراق سهروردی را می‌خواند، بی‌هیچ زحمتی در شخصیت «حکیم متألّه»، شخصیت امام خویش را می‌بیند.^۱ عالم مثال مطمح نظر سهروردی نیز هم در تأویل شیعی و هم در موضوع هدایت باطنی مؤمنان توسط امام از جایگاه اساسی برخوردار است. و فرّ ایزدی که شیخ اشراق بسیار بدان توجه دارد در بحث ولایت شیعی بسیار کاراً می‌باشد، چنان‌که ابن‌ابی‌جمهور در توجیه عصمت

۱. شیخ اشراق در مقدمه حکمة الاشراق آورده است: «در حقیقت، زمین حتی یک آن از حکیم متألّه خالی نیست. و آن کس را که در وادی کشف پیش‌تاخته نیست ریاست نباشد، هرچند تبخّر تام در فلسفه داشته باشد. در واقع، عالم هرگز از حضور حکیمی تام در ذوق عرفانی خالی نیست (...). زیرا مقام خلافت مستلزم انتصاب مستقیم است. و اما مقصود من از ریاست که حکیم کامل عهده‌دار آن است، قدرت و سلطه حکومت‌های دنیوی نیست. حاشا که چنین باشد! زیرا امام متألّه یا بی‌پرده آشکار است و ریاست او علناً مستولی، یا این که در پس پرده نهان است. در این صورت نیز، هموست که قطب نامیده می‌شود و ریاست از آن اوست، حتی اگر برای مردمان کاملاً ناشناخته باشد. [۹، ج ۱، مقدمه] هانری کربن این عبارات سهروردی را واجد طینی شیعی می‌داند و تصریح می‌کند که «به وضوح روشن است که وصف اشراقیان از «قطب» با وصف شیعیان از امام تطابق کامل دارد. امام همان قطب است. بدین جهت است که فلسفه اشراقی در فضای شیعی شکوفا شده است [۱۹، ص. ۱۵۸].»

امامان از آن بهره می‌گیرد. به این جهات متعدد و متنوع، آنان که به تشیع از حیث حقیقت آن نظر کرده‌اند، خودبخود به نزدیکی آن با حکمت اشراق اقرار کرده‌اند.

۴. ابن‌ابی‌جمهور و تأسیس «کلام شیعی اشراقی»

و اما ابن‌ابی‌جمهور احساسی اهل سرزمین احساء یا لحساء است که اکنون در محدودهٔ جغرافیایی عربستان سعودی قرار دارد. احساء بخشی از بحرین تاریخی است که البته مدتی مدید در قبل از اسلام (و از جمله در هنگام ظهور اسلام) تحت حاکمیت ایران بوده و پس از اسلام نیز یکی از کانون‌های تشیع (با همه تنوع آن) گشته است. ابن‌ابی‌جمهور به منزلهٔ یک متکلم شیعی، میراث‌دار سنت کلامی شیعی است که پیش از وی، در دوره‌های متأخر، استوانه‌هایی نظیر خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی را به خود دیده بوده است؛ اما پیش از آنان نیز بزرگانی نظیر ابن‌بابویه، شیخ مفید، شریف مرتضی و شیخ طوسی بوده‌اند.

تحلیل عمومی پژوهشگران در باب دوره‌های اولیه کلام شیعی، به عنوان نمونه در خصوص شیخ مفید، این است که آن را متأثر از معتزله دانسته‌اند [۴ و ۲۳].^۱ معتزله که در زمرهٔ اولین مکاتب کلامی اسلام و در شمار تأثیرگذارترین آنهاست، طرفدار عقل انسان و اختیار اوست و با همهٔ تنوع درون‌مکتبی که دارد، بر پایهٔ مبانی‌ای که در باب ماهیت جهان، خداوند، انسان و نیز امر دینی اتخاذ می‌کند یک نظام کلامی گسترده، واجد معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی خاص خود پدید آورده است. توحید، عدل، وعد و وعید، منزلهٔ بین‌المنزلتین و سرانجام امر به معروف را می‌توان از اصول اعتقادی آنان خواند.

خواجه نصیرالدین طوسی که در وهلهٔ اول یک فیلسوف بود تا متکلم، کلام فلسفی شیعی را تأسیس نمود و از روش برهانی و استدلالی در تبیین موضوعات کلامی بهره گرفت. وی کلام امامیه را بر پایهٔ مبانی فلسفی مشایی و با نظر به مباحث و مسائل رایج سنت کلامی (فرقه‌های بزرگ متکلمان نظیر اشاعره و معتزله، و با نظر ویژه به آرای ابوالحسین بصری معتزلی و در وهله بعد به آرای فخرالدین رازی) ارائه نمود. کار وی به‌رغم همهٔ نوآوری‌هایش دچار محدودیت‌هایی است. نخست آن‌که وی در آثار کلامی

۱. سخن از یک «جریان معتزلی شیعی دوازده‌امامی» («le mu'tazilisme shi'ite imamite») به میان آمده است که البته طرح و بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد.

خود در سنت رسمی کلامی باقی ماند و مطالب خویش را از خلال طرح و احیاناً نقد آرای کلامی متقدمان عرضه کرد و اگر آرای کلامی شیعه اثنی‌عشری (مثلاً امامت و عصمت) را ارائه می‌کند، باز با همان روش و در همان سطحی است که دیگر متکلمان به کار گرفته بوده‌اند.^۱ دیگر محدودیت برمی‌گردد به تنگناهای خود فلسفه مشاء.^۲ روش مدرسی و استدلالی محض مشایی که خواجه به عنوان روش کلامی خویش پیش گرفته است، فی‌نفسه تنگ است و گنجایش طرح و بررسی بسیاری از مسائل ناب اعتقادی شیعه را، چنانکه شایسته آنهاست، ندارد.

علامه حلی، به‌رغم استاد خود خواجه نصیرالدین طوسی، بیشتر یک متکلم فلسفه‌دان بود و در معدود آثار فلسفی خویش نیز دیدگاه‌های فلسفی را هر جا که با آرای کلامی او مغایرت داشت رد می‌کرد (۴، ص. ۲۴۵). به این ترتیب، تقریب فلسفه، کلام، اشراق و تصوف که در آینده در تشیع دوازده‌امامی شاهد آن هستیم، بیشتر متأثر از خواجه است. ابن‌ابی‌جمهور احساسی که در این‌جا مورد بحث ماست و نیز عبدالرزاق لاهیجی، شاگرد و

۱. به عنوان نمونه، کلّ مطلبی که خواجه در تبیین امامت در سر‌آغاز این بخش از التجرید آورده است، چنین است: الامام لطف. فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض. و المفاصد معلومة الانتفاء. وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء. ووجوده لطف، و تصرفه لطف آخر، و غيبته منّا [۱۵، صص. ۲۲۱-۲۲۲]. آخرین جمله خواجه ناظر است بر نقد امام فخرالدین رازی بر عقیده امامیه که: «شما از امام چنان سخن می‌گویید که گویی وجود امام واجب است و این وجوب از خداست، پس باید که حاکمیت وی لاینقطع باشد (هرگز نباید غیبتی در میان باشد). و در عین حال، شما آن را لطف الهی می‌دانید. اما یا امام که شما وجوب او را ثابت می‌کنید لطف نیست؛ یا اینکه اگر لطف است، واجب نیست». ملا صدرا شیرازی نیز در شرح اصول کافی در نقد امام فخرالدین رازی آورده است: «وجود امام لطف است، خواه قدرت خویش را اعمال کند خواه نکند» [۱۲، ص ۱۶۵]. خواجه، درست در ادامه این جملات، با این عبارات، موضوع عصمت امام را طرح می‌کند: و امتناع التسلسل يوجب عصمته. ولانه حافظ للشرع. ولوجوب الانكار عليه، لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة. ويفوت الغرض من نصبه. ولانحطاط رتبته عن اقلّ العوام. ولاتنافي العصمة القدرة [۱۵، صص. ۲۲۱-۲۲۲]. «قاعدة لطف»، مورد اقبال عموم «عدلیه»، اعم از امامیه و معتزله، بوده و خواجه نیز در همین مسیر گام برداشته است. تبیین ایشان از عصمت امام نیز این است که اگر امام به معصیت دست یازد، باعث سلب اعتقاد و اعتماد عموم به ایشان و عدم اطاعت از ایشان خواهد شد و به این ترتیب، غرض از نصب امام، که سامان بخشیدن به امور اجتماعی و سیاسی جامعه مطابق قواعد شرع است معطل خواهد ماند.

۲. البته باید این نکته را هم ملحوظ داشت که خواجه این اثر را در یک تنگنای زمانی و در زندان که هر لحظه بیم جان او می‌رفته، نگاشته است؛ دلیل اختصار بیش از حد کتاب نیز همین امر می‌تواند باشد. در واقع باید گفت که وی یک طرح اولیه و مقدماتی برای تأسیس کلام فلسفی شیعی عرضه کرد.

داماد ملاصدرا شیرازی، که بدو نیز اشاره‌ای خواهیم داشت از نمایندگان برجسته این تقریب و تجمیع دانسته می‌شوند. اما البته کلام شیعی، در ادامه، مسیری را طی نکرد که ابن‌ابی‌جمهور را به عنوان مؤسس آن می‌توان دانست، بلکه بیشتر پیرو سمت‌وسویی شد که علامه حلی پیش گرفته بود. احیاناً اگر بخواهیم تحوّل آتی این تقریب را پی‌گیری کنیم، دیگر نه در نزد عالمان و متکلمان شیعی، بلکه در نزد حکمایی نظیر ملاصدرا شیرازی، عبدالرزاق لاهیجی و نیز ملاهادی سبزواری باید جستجو کرد.

برای یک تأسیس، برای تحولی بنیادین، ضروری بود که قالب کار شکسته شود و قالبی فراخ‌تر به جای آن نهاده شود. همین تحول است که به‌دست ابن‌ابی‌جمهور محقق می‌گردد. وی از قالب بحثی صرف فرا می‌رود و روش اشراقی را برمی‌گزیند که ضمن قبول سهم بحث و استدلال، بر سهم ذوق و شهود تأکید می‌نماید. روش اشراقی روشی اعتدال‌یافته است که روش بحثی صرف مشایی را با شیوه ذوقی عرفانی تکمیل نموده است. روش اشراقی با طریقه تشیع که طریق اوسط است بیشترین سنخیت را داراست. ابن‌ابی‌جمهور به عنوان نمونه، در تفسیر قول «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»، با اشاره به آرای مختلفی که در فهم این قاعده عرضه شده است، نهایتاً این عبارت سلبی را به گونه‌ای می‌فهمد که متضمن گونه‌ای جمع است: انسان محقق در مقام توحید همه افعال را حقیقتاً منتسب به خدا می‌بیند، چرا که از زاویه نگاه موحدان، مؤثر حقیقی، خداوند است؛ در این مقام نسبت اشیاء و افعال به غیر خدا منتفی است. اما آنگاه که از مرتبه توحید فرود آمدیم و کثرت موجود در عالم را لحاظ کردیم، در این مقام، لازم می‌آید که اسباب و علل را ملاحظه نماییم و آثار را بدانها مستند نماییم؛ این‌جا مقام شریعت و تکلیف است. «لا تفویض» به مقام اول، راجع است و «لا جبر» به مقام دوم. با امری بین این دو امر مواجهیم، بدین معنی که طالب راه حق و اشراق، به هیچ یک از این دو مقام خود را مشتغل نمی‌نماید تا بدین ترتیب در یکی از دو سوی افراط یا تفریط بیفتد، بلکه میان آن دو جمع می‌نماید [نک: ۲، صص. ۹۹-۱۰۲].

ابن‌ابی‌جمهور با تکیه بر این روش توانسته است مضامین بلند و معانی عمیق اعتقادات شیعی را آشکار سازد. بدین ترتیب، وی موضوعاتی نظیر ولایت، عصمت و معاد را در قالبی نو و جامع عرضه کرده است. در متون کلامی پیشین شیعی، پس از مبحث نبوت، بحث امامت مطرح، و امام به منزله خلیفه و جانشین نبی در منصب ظاهری نبوت محسوب می‌شده است. اما احساسی سنت رایج کلامی را اعتلا می‌بخشد و مبحث نبوت و

امامت را در سطحی متعالی، به گونه‌ای که جامع ظاهر و باطن باشد طرح می‌کند. پیامبر (ص) صاحب ولایت کبری و رسالت عامه و متصف به اوصاف کمال، به نحو تام و شامل است. وی با ارجاع و صحّه گذاشتن بر نظرگاه عرفانی متذکر می‌شود که حضرت رسول صاحب مرتبه کلیه است که جامع جمیع مراتب کمال است و از این حیث بعد از مرتبه الهیت قرار دارد؛ وی مظهر جمیع صفات حق است. و به همین سبب، خاتم رسالت و ولایت (مطلقه) است و هر آنچه که انبیاء و اولیاء اخذ می‌کنند و هر خیر و کمالی، از سرچشمه اوست؛ او سرآغازی است که خاتم نیز است (من المبدأ الخاتم) [۲، ص. ۱۰۴۸].

حضرت رسول را حقیقتی است آسمانی و بشریتی زمینی؛ او از حیث حقیقت خویش «قطب الاقطاب» است و بر ظاهر و باطن عالم، ربوبیت مطلقه دارد. پس جمیع عوالم از جسمانی تا روحانی تحت امر و تدبیر اویند [همان، صص. ۱۰۴۷-۱۰۵۰]. او خلیفه است نه بر صرف جامعه بشری، بلکه بر تمام موجودات و بر کل کیهان. به این ترتیب، شاهد آن هستیم که خلیفه خویشکاری‌ای کیهانی پیدا می‌کند؛ همه کمالات موجودات کیهان ازوست و نیل آنها به کمال در قوس صعود نیز به وساطت او صورت می‌گیرد. و درست همین خویشکاری‌ها و در همین سطوح جامع و متعالی در نزد ابن‌ابی‌جمهور، از نبی به ولی انتقال می‌یابد.

هیچ نبی‌ای پس از رسول خدا نخواهد آمد. این امر در نظر ابن‌ابی‌جمهور به معنی ختم شریعت است، در حالی که ولایت همچنان باقی است و دوام و قوام همه چیز بدوست که اگر آنی از عالم رخت بریندد، بساط عالم به یکباره برچیده خواهد شد. بنابراین، اگرچه ولایت به نحو مطلق با پیامبر اکرم خاتمه می‌یابد، اما به نحو خاص، با امامت ادامه می‌یابد: «إنما ختم الولاية المطلقة، اما الولاية الخاصة التي هي الامامة عنه بتوسطه فلا؛ فإن ولاية الامامة ليست بالاصالة، بل هي بالوراثة منه؛ إذ الامام قابل لفيض الولاية عنه بتوسطه، لهذا قال علي (ع) «ما لنا من خير فمناك يا رسول الله» [همان، ص. ۱۰۵۲؛ همچنین نک: ۳، ص. ۱۲۲]

ابن‌ابی‌جمهور تصریح می‌کند که با توجه به آن که پیامبر و علی از نور واحد هستند، متناظر با این که حضرت رسول، خاتم مطلق نبوت است، حضرت امیر نیز خاتم مطلق ولایت است^۱ که «بعث علی مع کل نبی سرّاً و معی جهراً». وی نهایتاً تأکید می‌کند که خاتم ولایت مقیده که در تناظر با خاتم نبوت مقیده واقع است، حضرت مهدی (ع)

۱. مؤلف در این مورد به این حدیث حضرت رسول که «كنت نبياً و آدم بين الماء والطين» و نیز این حدیث حضرت امیر که: «كنت ولياً و آدم بين الماء والطين» استناد می‌کند.

می‌باشد. وی اتمام نعمت و اکمال اسلام و سرانجام، کمال شرع نبی را متوقف بر ظهور خاتم اولیاء می‌داند [۲، صص. ۱۰۵۶-۱۰۶۲].^۱

یکی دیگر از جاهایی که بهره‌گیری از حکمت اشراق، غنای علم کلام را در نزد ابن‌ابی‌جمهور به بار آورده است، موضوع پر اهمیت عصمت است. عصمت در اصطلاح کلامی متداول شیعی متقدم بر ابن‌ابی‌جمهور عبارت است از «لطف» خداوند نسبت به مکلف، به گونه‌ای که برای انجام معصیت و ترک طاعت، داعی نداشته باشد، با این که بر این کار قادر است [نک: ۱۶ و ۲۱]. اما ابن‌ابی‌جمهور تعریف عصمت را اعتلا می‌بخشد: عصمت در نزد وی «مبدأ هر کمال و نهایت تمام درجات فضل و جلال است؛ زیرا عصمت در حقیقت عدالت مطلقه است که وراء آن در تمام صفات کمال چیزی نیست». مطابق نظر ابن‌ابی‌جمهور، جمهور متکلمان، متعلق عصمت را «اداء و تبلیغ» می‌دانند، اما در نزد اهل تحقیق و از جمله خود وی، متعلق آن، «مجرد استعداد در جهت قبول فیض از ناحیه حق است، که از جمله آن اداء و تبلیغ می‌باشد». نبی و به تبع وی ولی، در حقیقت خلیفه خدا بر زمین است؛ بدین جهت، می‌باید که میان خلیفه و مستخلف عنه شباهت و قرابت کامل برقرار باشد و خلیفه متصف به همان اوصاف مستخلف عنه و آینه تام اسماء و صفات الهی باشد [همان، صص. ۱۰۰۱-۱۰۰۲]. بدین ترتیب، مفهوم امام در نسبت تام با مفهوم انسان کامل قرار می‌گیرد که در همه صفات اخلاقی و احوال خود در کمال اعتدال قرار دارد. عصمت، چنان که در نظام ابن‌ابی‌جمهور انتظار آن می‌رود، نتیجه سلوک اخلاقی و عرفانی است که به نحو اعلی و اتم در انبیاء و اولیاء تحقق می‌یابد و افراد بشر نیز می‌توانند با طی این مسیر به اعتدال و حد وسط که صراط مستقیم است نائل شوند.

ابن‌ابی‌جمهور، به عصمت امام از منظر احتیاج مردم به وی برای تحصیل کمالات علمی و عملی نیز نگریسته است. نیل مردم به کمال علمی و عملی که مستلزم قرب معنوی به خالق و وصول به معبود و رسیدن به نجات و رستگاری و خلود نعیم است به واسطه امام حاصل می‌شود و آن هم در صورتی است که امام از همه مردم کامل‌تر و واجد ویژگی‌هایی باشد که برای احدی از مردم قابل حصول نباشد. در این صورت است که مردم مطیع او می‌شوند و نورانیت و کمال او موجب می‌گردد جان‌هاشان به سوی او

۱. در اینجا تأثیر سید حیدر آملی، عالم و عارف بزرگ شیعی دوازده‌امامی، کاملاً نمایان است [نک: ۱، بند ۷۶۳، ص. ۳۸۲].

کشیده شود: «لما تقرّر فی الحکمه من أنّ طباع النفوس منجذبة إلى الانوار محبة لها ويكون اللطف الحاصل ببعثهم أنفع وأجدى، فيكون ثبوت العصمة مستلزماً للطفية التي هي المقصود بالذات من البعثة» [همان، ص. ۱۰۰۰]. وی در ادامه آورده است که «فإن العصمة تأييد إلهي ونور قدسي لائح من صبح أزل العناية موجب للاعتدال الخلقى والخلقى والمزاجي».

سهروردی نیز در حکمة الاشراق متذکر شده است که: «النور السانح من العالم الاعلى هو اكسير القدرة والعلم» [۹، ص. ۲۵۲]. و همچنين اينکه «المستنير الفاضل المحب للنظام البري من الشرّ يؤثّر بتأييد النور لأنه وليد القدس» [همان، ج ۱، ص. ۵۰۴]. با توجه به این که ابن‌ابی‌جمهور در عبارت مذکور در فوق، از جمله ثمرات عصمت را اعتدال تام در سه جهت خلق و خُلق و مزاج دانسته است، به نظر می‌رسد که ایشان به نحو ضمنی، خرّه متناظر با امام را سومین خرّه، یعنی «کیان خرّه» که یک خورنه جامع است می‌داند. در این جا تأثیر حکمت اشراق بر تبیین عصمت در نزد ابن‌ابی‌جمهور کاملاً آشکار است. آنچه در بندهای قبل بیان شد، بیانی شیعی از «خورنه یا فرّ ایزدی» است که در نزد سهروردی، با الهام از حکمت ایران باستان شاهد آن هستیم. فیروزی و چیرگی‌ای که معادل نیروی تأیید عصمت است، حاصل فرّ ولایت است که امام برخوردار از آن می‌باشد. خورنه، عارضی آسمانی است که به دارنده خود توانگری، فضیلت و نیک‌روزی می‌بخشد. خورنه دال بر لطف و عنایت ایزدی و توانایی تفویض‌شده از جانب یزدان، و رمز شادکامی، تابندگی و شکوفندگی است.^۱

اما نوآوری ابن‌ابی‌جمهور به این جا ختم نمی‌شود. وی را باید عرضه‌کننده «روش جمع» نیز دانست؛ این روش کاملاً بدیع است و در نزد متکلمان پیشین سابقه ندارد. روش جمع ابن‌ابی‌جمهور را می‌توان بسط و استعلایی از روش سهروردی در آشتی میان روش بحثی و روش شهودی دانست که به نظر وی حکیم متبحر هم در بحث و هم در

۱. سهروردی آورده است: «[سالک] شاید که تواند انواری را که هرمس و افلاطون دیدند و پرتوهای مینوی را که بنا به گزارش زردشت، سرچشمه‌های خورنه و رای است و شه صدیق، کیخسرو فرخنده، بواسطه خلسه از خویش برکنده و به سوی آنها کشیده شد و آنها را بی‌واسطه دید، مشاهده کند». هانری کربن در تحلیل لغوی اصطلاحات خورنه و رای، آن دو را «متضمن معانی‌ای چون بزرگی، فرّ و شکوه و شوکت شهریاری» می‌داند و در ادامه تدقیق می‌کند که «اصطلاحات مذکور نشان می‌دهد که کار سهروردی به هیچ روی بی‌مقدمه نیست، بلکه پیرو سنتی است که به طریقی انتقال یافته و به «احیاگر حکمت ایران باستان» رسیده است» [۱۸، ص. ۱۹۸-۱۹۹].

ذوق و شهود (در تأله)، در رأس سلسله مراتب حکما قرار دارد و ریاست او راست. با این حال، قصد ابن‌ابی‌جمهور بسیار وسیع‌تر است و در پی آشتی و جهت‌بخشی به همه آموزه‌های متباعد و به ظاهر متقابل از قبیل کلام اشعری، معتزلی و شیعی، حکمت مشاء و اشراق و نهایتاً عرفان است [نک: ۲۰].

وانگهی به نظر می‌رسد که سهروردی به روش تلفیقی خود کاملاً پایبند نمی‌ماند، چرا که وی حالتی را در نظر می‌گیرد که حکیم مورد نظر او در بحث ضعیف و حتی قدیم‌البحث باشد، و همین که در تأله قوی باشد کفایت می‌کند که در سلسله حکمای متأله جای گیرد؛ هر چند که این موضوع اگر با یک دید تطبیقی و در بستر نحوه ارتباط ولایت و نبوت (در یک نظریه جامع وحی و کشف مشتمل بر ولایت، نبوت و رسالت) فهم شود، توجیه مناسب خود را پیدا خواهد کرد. بر این اساس است که وی در سلسله حکمای اشراقی، عارفان و رازورزانی نظیر ذوالنون مصری، بایزید بسطامی و حلاج را جای می‌دهد. اما در نظر ابن‌ابی‌جمهور، حکیم متأله همان امام است که طبق تعاریف متعارف کلامی، ریاست دین و دنیا با اوست؛ و ابن‌ابی‌جمهور مطابق روش جمعی خویش قصد حفظ معنای این تعریف متعارف را دارد: امام مطمئناً باید متأله باشد، اما این کفایت نمی‌کند؛ وی باید به‌علاوه برخوردار از قدرتی قوی در بحث باشد.

امام از نظر شیعه جانشین نبی و برخوردار از تمام کمالات اوست. ابن‌ابی‌جمهور همراه با کسانی که آنها را «اهل تحقیق» می‌نامد، فردی را که در بحث ضعیف باشد شایسته خلافت الهی نمی‌داند، زیرا از آن‌جا که شخص فاقد قدرت بحث و استدلال از عهده ابطال شبهات دشمنان و منکران بر نمی‌آید، لذا یکی از اغراض و مقاصد مهم خلافت، یعنی الزام دشمنان و معاندان دین از راه جدل، حاصل نمی‌شود. از این رو، چنین شخصی برغم کمالات نفسانی فاقد صلاحیت خلافت است. از نظر وی، امام و خلیفه کسی است که علاوه بر توغل در ذوق و تأله، به فنون بحث و تعلیم در حد کمال آشنا باشد. پس کسی که مهارتی در بحث و استدلال ندارد برای خلافت و امامت صلاحیت ندارد. ابن‌ابی‌جمهور در عین حال که کاملاً به بینش اشراقی سهروردی نظر دارد، اما آن را در پرتو اندیشه شیعی بازاندیشی و نواندیشی می‌کند و تسلیم محض آن نیست.

اما اینها، تنها اموری نیست که بواسطه آن می‌توان ابن‌ابی‌جمهور را مؤسس دانست. یکی از معیارهای اساسی که بر پایه آن می‌توان تعیین کرد که آیا «تأسیس» صورت گرفته یا اینکه صرف یک تحوّل در امتداد نظریه‌های پیشین کلامی رخ داده است، بررسی این امر می‌باشد که آیا تغییری بنیادی در «سطح وجودی و سطح خطاب» آن نظام

صورت گرفته است یا خیر؟ در جهت پاسخ به این سؤال، مقدمتاً پرسش دیگری طرح می‌شود: کلام مدرسی معمول چه رسالتی برای خود در نظر داشت؟ ما با پاسخ به این پرسش، در واقع «سطح وجودی و سطح خطاب» آن کلام را تعیین می‌کنیم. با گسترش اسلام و مواجهه آن با فرق، ملل و نحل مختلف، ضرورت یافت که از اسلام به نحو فکری و عقلی در مقابل نحل‌های دیگر فکری (مسیحیت، یهودیت، مانویت، مجوسیت، صابئین و غیره) دفاع شود. رسالت کلام در پیدایش آن، دفاع جدلی عقلی از دین و کوبیدن خصم بود تا چارچوب ظاهر دین بر جای ماند و وحدت و قوام ظاهری آن حفظ شود. متکلمان وظیفه خویش را دفاع از عقایدی می‌دیدند که به تصور آنان، «دینی»، یعنی «اسلامی» بود. اما کاری به این نداشتند که آیا آن ظاهر از باطنی حکایت می‌کند؛ تا در ادامه، نوبت به طرح این سؤال برسد که اگر چنین است، آن باطن چیست و آن ظاهر چه نقشی در نسبت با آن باطن دارد؟ در اینجا، سطح وجودی علم کلام، ظاهر دین است و سطح خطاب آن عموم مسلمانان است از این حیث که اسلام آورده‌اند.^۱

و اما کار بدیع ابن‌ابی‌جمهور این بود که سطح وجودی و سطح خطاب علم کلام را ارتقاء بخشید و از حیث حقیقت امر به آن نگریست و بدین ترتیب مخاطب را دعوت کرد به اینکه به این علم از حیث حقیقت امر بنگرد. وی در نتیجه، باعث ارتقاء سطح وجودی کلام و در نتیجه ارتقاء دید و درک مخاطب گردید. او تعریف زیر را از این علم ارائه می‌دهد و بر وحدت موضوعی علم کلام با حکمت و تصوف، در حقیقت امر تأکید می‌کند.

«و أمّا المتکلم، فعنده موضوع علم الکلام معرفة الحقّ تعالی و معرفة ذاته وصفاته وأفعاله وما يتعلّق بذلک من المعارف. وأمّا الحکیم فعنده موضوع العلم الالهیّ الوجود وما يتبعه من معرفة الحقّ - سبحانه - و معرفة وجوده وصفاته وأسمائه وما يتعلّق بذلک من المعارف. وأمّا الصوفیّ فعنده موضوع العلم الحقیقیّ الالهیّ معرفة ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله علی ما ینبغی. وهذا کلّه شیء واحد عند التحقيق؛ لأنّ الكلّ یرجع إلی معرفة الحقّ تعالی و معرفة ذاته وصفاته» [۲، ص. ۱۷۰۲].

در نزد ابن‌ابی‌جمهور اگر چه یکی سخن از حق به میان می‌آورد و دیگری وجود و دیگری الله، و این اختلاف عبارات رهزن شده است، اما مقصود یکی است و همین کفایت می‌کند که حکم کنیم که موضوع واحد است. «وهذا کلّه شیء واحد عند التحقيق». نشان دادن این وحدت حقیقی البته همان امر شاخصی است که ابن‌ابی‌جمهور در

۱. جهت مطالعه بیشتر در مورد تعریف علم کلام، نک: حیدرپور، احمد (۱۳۸۵)، «بررسی تعاریف علم کلام»، در معارف عقلی، شماره ۳، ۱۳۱-۱۵۶.

نظام جمع و تطبیق خود آهنگ آن کرده است: «وَحَقَّقْتُ مَقاصِدَهُمْ [متکلمان، فیلسوفان و عارفان] أَحسنَ التَّحقیقِ». حال که چنین است و بر سر این موضوع توافق وجود دارد که این علوم به ظاهر مختلف از امری واحد سخن می‌گویند، پس می‌توان دست‌کم میان آنها «محاكمه» نمود. ابن‌ابی‌جمهور درست در ادامه عبارات کلیدی فوق از المجلی، عباراتی آورده است که نشان دهنده آن است که او تفاوت آن علوم را اساساً تفاوت روشی می‌داند:

لكن التفاوت أن المتكلم يبنى حصول مطالبه ومقاصده على الدلائل القطعية والشواهد النقلية، والحكيم على البراهين القياسية والمقدمات العقلية، والعارف على الكشف والشهود واليقين والعيان والذوق والوجدان الحاصل له من الله خاصة، كما تقرر في حال الوحي والإلهام والكشف وتحقق في حال الأنبياء والأولياء والأوصياء والرسل عليهم السلام، وبهذا السبب وقع بينهم التفاوت. و يصدق على الطائفتين الأوليين أنهم ينادون من مكان بعيد، ولهذا ما حصل لهم إلى الآن يقين تام في شيء من مطالبهم ولا تم دليلهم في شيء من مقاصدهم كما شهدت به أقوالهم و براهينهم؛ فإن كل واحد منهم شهد بجهله في معارفه و بعجزه عن مقاصده كما هو معلوم لأهله [ص ۱۰۱۱، ۲].

در حالی که به طور سنتی، معمولاً میان متکلمان از یک سو و فلاسفه و صوفیه از سوی دیگر نزاع وجود داشته و حتی تا تکفیر صوفیه و فلاسفه از سوی اصحاب کلام و سنت پیش رفته است. این سه علم چون غایتی واحد دارند، در حقیقت خویش، در کنه خویش، علمی واحدند که به اسامی متفاوتی خوانده شده‌اند؛ به این ترتیب، تنازع و تقابل در صورتی که هر یک از آنها در مرتبه خویش لحاظ شوند و در مرتبه خویش صادق دانسته شوند، از میان برمی‌خیزد. این علوم، هم‌سو می‌گردند و یاریگر یکدیگر در مسیر سیرالی‌الله که مقصود انسان از حیات دنیوی در نظر ابن‌ابی‌جمهور است می‌شوند. درست است که عقل اساساً تعهدی بدین ندارد که سخن او مطابق نقل افتد، اما چنان‌که ابن‌ابی‌جمهور متذکر شده است، غایت و مقصد عقل و نقل یک چیز بیش نیست؛ همچنان‌که سرمنشأ علوم حکما و انبیا و اولیا نیز یک چیز واحد، یعنی مشکوة النبوة، است.^۱

۱. مؤید الدین طغرابی در جزء دوم جامع الاسرار، پس از نقل کلامی از هرمس می‌گوید: «هذا کلام یشهد لنفسه انه نور ساطع من مشکوة النبوة و لا یقدر علی مثله البشر الا بقوة الهیة و ذلك أن مبدأ هذا العلم وحياً کسائر العلوم» [۱۱۵]. در عبارات ملا صدرا نیز، این امر به نحو صریح بیان شده است: «ثم الحكماء والعلماء الذين منازلهم دون منازل الانبياء و الاولياء إذا اقتبسوا انوار علومهم من مشکوة النبوة والولاية، و الا فليسوا من الحكماء والعلماء في شيء إلا بالمجاز و ذلك لأن الوصول إلى الله تعالى و نیل روح الوجود من المنبع الحقيقي لا يمكن إلا بإتباع الأنبياء والاولياء صلوات الله عليهم اجمعين» [ص ۱۲۹، ۱۳].

۵. نتیجه

روش جمعی که ابن‌ابی‌جمهور در خصوص چهار دسته مذکور پیش می‌گیرد، به معنی تلفیق و ترکیب آرای آنها و ایجاد یک نظریه ترکیبی نیست. قصد وی ارائه یک روش‌شناسی سلسله‌مراتبی روندگی و صعود است که هر یک از آن چهار دسته در مرتبه‌ای از آن کاراً است. در اینجا کلام و فلسفه مشاء در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد و حکمت اشراق و تصوف در بالاترین مرتبه. اما اگر در پی یک درجه‌بندی چهارتایی در نزد وی بگردیم، با اندکی احتیاط می‌توان ترتیب، کلام، مشاء، اشراق و عرفان را عرضه کرد. با توجه به این که هدف غایی خلقت را سیر الی‌الله و نیل به وحدت می‌داند، طبیعی است که آن علم غایی که غایت مقصود است در نظر وی عرفان باشد. اما نقطه آغاز این سیر برای انسان هبوط کرده در گستره کثرت، از خود آن کثرت است. حرکت از تمایز قاطع ابژه - سوژه که قلمروی علوم دقیقه (ساینس)، کلام، فقه و فلسفه مشاء است به سمت رقیق شدن این تمایز در حکمت اشراق و برچیده شدن آن در غایت امر، در اوج قله عرفان و اشراق است.

روش جمعی و روش‌شناسی پویای اشراقی فوق، ابزار قوی بود تا با تحول قالب، راه برای تحول محتوایی نیز گشوده شود و مضامین ناب عرفانی عقاید شیعی آشکار گردد. چنانکه دیدیم ابن‌ابی‌جمهور به لحاظ محتوایی نیز تغییراتی بنیادی در موضوعات مختلف کلامی شیعی پدید آورد. به این ترتیب، وی را به حق می‌توان «مؤسس کلام شیعی اشراقی» خواند.

منابع

- [۱]. آملی، سید حیدر (۱۳۸۶). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، با تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان یحیی، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۲]. احسائی، ابن‌ابی‌جمهور (۲۰۱۳). *مجله مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف*، تصحیح رضا یحیی‌پور فارمد، بیروت: جمعیه ابن‌ابی‌جمهور الاحسائی لإحياء التراث، دارالمحجة البيضاء.
- [۳]. _____ (۱۴۰۳ق). *عوالی اللالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة*، پژوهش و تصحیح از مجتبی عراقی، قم: منشورات سیدالشهداء.
- [۴]. اشمیتکه، زابینه (۱۳۷۸). *اندیشه‌های کلامی علامه حلی*، ترجمه احمد نمایی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
- [۵]. الویری، محسن (۱۳۹۱). «گونه‌شناسی انتقادی دیدگاه‌ها درباره تاریخ و چگونگی پیدایش تشیع»، در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال سوم، شماره ۸.

- [۶]. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق). *نهایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق از فاضل عرفان، تحت اشراف جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق.
- [۷]. حیدرپور، احمد (۱۳۸۵). «بررسی تعاریف علم کلام»، در معارف عقلی، شماره ۳، ۱۳۱-۱۵۶.
- [۸]. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۵۱). *اسرار الحکم*، تصحیح از ابراهیم میانجی و با مقدمه ابوالحسن شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی.
- [۹]. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۱۰]. _____ (۱۳۸۷). *قصه‌های شیخ اشراق*، ویرایش متن: جعفر مدرس صادقی، تهران: نشر مرکز.
- [۱۱]. شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*، عنی بتصحیح محمد خواجوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۱۲]. _____ (۱۳۶۲). *تفسیر قرآن؛ مصصح: محمد خواجوی*، ج ۴، قم: انتشارات بیدار.
- [۱۳]. صدوقی‌سها، منوچهر (۱۳۹۳). *پدیدارشناخت تاریخ استعلایی فلاسفه اسلامی* (دو مجلد)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۱۴]. طغریایی، مؤید‌الدین (۴). *جامع الاسرار*، نسخه ۱۰۷۰۶ آستان قدس، برگ ۶.
- [۱۵]. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق)، *تجرید الاعتقاد*، با تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، تهران: مرکز نشر.
- [۱۶]. عطایی نظری، حمید (۱۳۹۱). *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و کلام اسلامی* (برگرفته از آثار حکیم ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی)، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۱۷]. قمی، قاضی سعید (۱۳۸۶). *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق از نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- [۱۸]. گربن، هانری (۱۳۹۴). *اسلام در سرزمین ایران، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی*، مجلد اول: تشیع دوازده‌امامی؛ مجلد دوم: سهروردی و افلاطونیان ایران؛ ترجمه رضا کوهکن، ویراستاران شهین اعوانی و زینب پودینه آقایی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۱۹]. کوهکن، رضا (۱۳۹۴). «شیعه، شعاع شمس امام»، مقدمه مترجم بر: کرین، صص. ۳۵-۶۲.
- [۲۰]. کوهکن، رضا (۱۳۹۳). «روش جمع و تطبیق در نزد ابن‌ابی‌جمهور»، جاویدان خرد، شماره مسلسل ۲۳، سال دهم، شماره اول.
- [۲۱]. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۷ق). *گوهر مراد*، تهران: کتابفروشی اسلامی.
- [۲۲]. مکدرموت، مارتین (۱۳۸۴). *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.