

## باسمه تعالی

شهاب الدین سهروردی مقتول  
شهاب الدین سهروردی که حکمت الاشراف او نقشی  
بزرگ در زندگی روحانی و عقلانی اسلام به خصوص  
شیعه داشت به سال 549 ه.ق (1153 میلادی) در  
سهرورد، دهکده‌ای در حوالی زندجان کنونی به  
دنیا آمد، در مراغه و اصفهان به تحصیل  
پرداخت و سپس شروع به مسافرت در سرتا سر  
ایران کرد و با مشایخ صوفیه ملاقات‌ها نمود و  
از تعالیم آنان بهره گرفت. در طول این دوره،  
اوقات بسیاری را به تفکر و نیایش و عزلت  
روحانی گذراند، در یکی از این سفرها، از  
دمشق به حلب، ملک ظاهر پسر صلاح الدین ایوبی  
فرماندار مشهور مسلمین را ملاقات نمود، ملک  
ظاهر سخت مجذوب شهاب‌الدین شد و از او خواهش  
کرد در نزد او بماند. در این بارگاه بود که  
شیخ اشراق مورد بی‌مهری مقامات مذهبی شهر  
واقع شد و آنان برخی از اظهارات او را برای  
اسلام خطرناک دانستند، آنان مرگ او را  
خواستار شدند، و وقتی ملک ظاهر مخالفت نمود  
مقامات مذهبی عرض حالی به نزد صلاح الدین  
فرستادند. صلاح الدین پسرش را تهدید به  
استعنا یا پیروی از رهبران دینی کرد.  
بدین‌گونه شهاب الدین در آنجا زندانی شد و در  
سال 587 در سن 38 سالگی به علت گرسنگی از پای  
در آمد، یا او را خفه کردند.  
مسلم هیچ کتاب تاریخ فلسفه اسلامی کامل نخواهد  
بود مگر آنکه از سهروردی و آئین وی نام برده  
با شد، که تب تاریخ فلسفه اسلامی که بوسیله  
غربیان نگاشته شده، معمولاً این رشد پایان  
می‌پذیرد، زیرا آنها آن قسمت از فلسفه اسلامی را  
که نفوذی بر فلسفه اسکولاستیک داشته مورد  
بررسی قرار داده‌اند، در حالیکه قرن هفتم نه  
تنها پایان تفکر نظری در اسلام نیست، بلکه در  
حقیقت آغاز مهم‌ترین آئین اشراقی است. در

همان زمان که فلسفه مشاء به جانب غرب و اندلس و از آنجا به میانجی ابن رشد و دیگران به اروپا راه می‌یافت، نوشته های سهرودی راه خود را به جانب شرق می‌گشود.

نوشته های سهرودی را به پنج گروه می‌توان تقسیم کرد 1- رسالات بزرگی چون تلویحات، مقامات، مطارحات، و حکمت الاشراق 2- رساله های تعلیمی چون هیا کل النور، الالراحالعمادیه، پرتونا مه، اعتقاد الحکما، اللمعات، یزدان شناخت، و بستان القلوب که برخی به فارسی است، که همه شامل توضیحاتی است درباره مسائل مورد بحث رسالات طولانی‌تر 3- حکایات ساده که به زبان رمزی نوشته شده و معرف سفر نفس از مرحله ابتدایی به معرفت و سپس به اشراقات است که همه به زبان فارسی است، مثل عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، الغربة الغربیه) که به عربی است (لغت موران، رساله فی حالات طفولیه، روزی با جماعت صوفیان، رساله فی المعراج، و صغیر سیمرغ 4- تفسیرها و تحریرهای متون اولیه و قدیمی فلسفه و قرآن کریم مانند، ترجمه رساله الطیر ابن سینا به فارسی، تفسیر اشارات و تنبیهات ابن سینا و... 5- نیایش ها، مناجات ها،...

به خوبی می‌توان ادعا کرد که عقاید سهرودی تا سهرودی تا حدودی زیادی مرهون فلسفه اسلامی به خصوص ابن سینا است. او در عین حال که يك صوفی است، يك فیلسوف و به سخن بهتر يك حکیم الهی است، و به جهت جذبه الهام روحانی افکارش مدیون حلاج و غزالی است. او به شناسائی حکمت قدیم حکمای زرتشتی هرمسی و نیز فلسفه پیش از ارسطو مثل فیثا غورث و افلاطون پرداخت، سرانجام تحت تاثیر مستقیم سنت گسترده هرمسیان - که مبتنی بر قدیمی ترین

.....  
 .....

رموز علم حکمت بود- واقع شد، سهروردی خود را احیا کننده خرد جاودان می‌دانست و آن را حکمت لدنی یا حکمت عتقیه می‌خواند، حکمتی که پیوسته در میان هندیان، ایرانیان، بابلیان، مصریان و یونانیان قدیم تا زمان افلاطون وجود داشت، در آئین سهروردی فلسفه به معنی دانی تأله است تا به معنی نظام پردازی عقلی استدلال و بحث صرف باشد. لذا فلسفه با این دید از افلاطون و ارسطو شروع شده بلکه پایان پذیرفته است.

ارسطو به حکمت لباسی عقلانی پوشاند و میدان آنرا محدود کرد و آن را از حکمت توحیدی حکیمان پیشین جدا ساخت. از نظر مکتب اشراق پدر فلسفه «هرمس یا پیامبر» است که فلسفه را از طریق وحی آسمانی دریافت داشت، پس از ادریس سلسله‌ای از حکمای یونانی و ایرانی قدیم ظهور می‌کنند و سپس وجود اسلام است که حکمت‌های تمدن‌های پیشین را وحدت و اعتدال می‌بخشد.

سلسله انتقال آئین‌های اشراقی را که به طریق رمزی و نه تاریخی باید شناخت می‌توان به صورت زیر ارائه داد.

هرمس یا آغا ثادیمون یا شیث .

از هرمس دو شاخه منشعب می‌شود

الف: شاخه، شاه موبدان ایرانی (ملکان صدیق) و اسقلبیوس و کیومرث و فریدون و کیخسرو و ابویزید بسطامی و منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی.

ب: شاخه، فیثاغورث و امپدوکلس (انباذ قلس) و

افلاطون و نوافلاطونیان و ذوالنون مصری و

ابوسهل تستری . که در نهایت هر دو شاخه به

سهروردی ختم می‌شود.

سهرودی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق ماهیت حکمت اشراقی و ارتباط آن را با آئین های قدیم به وضوح بیان می‌کند و می‌نویسد:

«اگر چه پیش از تالیف این کتاب رساله های کوتاهی را جمع به فلسفه ارسطویی نوشته ام ، اما این کتاب دارای روش خاص است و با همه آنها تفاوت دارد. تمام مطالب آن از راه تفکر و احتجاج گرد نیامده ، بلکه مشهود و تأمل ذهنی و اعمال زاهدانه نقش مهمی در تالیف آن داشته اند. از آنجست که گفتار ما از طریق مباحث عقلی به دست نیامده ، بلکه به وسیله بینش درونی و تأمل حاصل گردیده و با شك و وسوسه شکاکان از بین نخواهد

رفت ... طریق فلسفه من ، افلاطون الهی و حکمای الهی دیکز چون حکمای گذشته به علت چهل توده گفتار خود را به صورت رمز بیان داشتند ، آنچه در ردّ ایشان نوشته شده سراسر مربوط است به ظاهر گفته های آنان نه بر مقاصد واقعی آنان . حکمت اشراقی که حاصل و پایه آن بر دو اصل نور و ظلمت است و به وسیله حکمای ایرانی چون جمشید ، فرشاد شور و بزرگمهر نباشد ، در میان همین رموز جای گرفته است . هیچ کس نباید تصور کند که نور و ظلمت که در توضیحات ما آمده به همان معنی گفتار مجوسان کافر یا شبیه بدعت مانی گرایان است ، که افکار آنها سرانجام ما را به شرك و ثنویت دچار می‌کنند.»

معنی اشراق:

طلوع خورشید از شرق که به همه چیز نور بخشیده ، و سرزمین نور را با نور بخشی و معرفت می‌شناساند ، معنی اشراق است ، همچنانکه مغرب جایی است که خورشیدی افول می‌کند و تاریکی حکم فرماست ، مغرب سرزمین ماده ، جهل یا افکار بحثی و استدلالی می‌باشد که در دام ساختمان

منطقی خود گرفتار است ، شرق بر عکس سرزمین نور و هستی ، سرزمین علم و نور بخشی است که اندیشه بحثی و استدلالی راتعالی می‌بخشد ، سرزمین علمی که از صفا و تقدیس ترکیب یافته و انسان را از قید خود و جهان رها می‌سازد . بهمین جهت سهروردی حکمت اشراق را به شاه موبدان ایران باستان چون کیخسرو و حکمای یونان چون اسقلبیوس ، فیثاغورث و افلاطون نسبت می‌دهد ، حکمایی که حکمت آنها بر صفای درون و الهام عقلانی و نه بر منطق بحثی استوار است و لذا است که این حکمت بیشتر ذوقی است تا بحثی ، و در تلاش دست یابی به نور بخشی از طریق زهد و صفا است . در خلال مطالعه آثار سهروردی انسان از بسیاری نقل آیات قرآن و احایث و گفتارهای صوفیان اولیه و از اینکه وی اندیشه گوناگون را با دگرگونی عمیق به قالب اسلامی در آورده و در شگفت می‌ماند .

طبق طرح سهروردی عالمان چهار گروه اند

- 1- حکیم الهی: یعنی کسی که هم با فلسفه بحثی مثل فلسفه ارسطویی و هم با معرفت خفی یا تأله آشنائی دارد . سهروردی فیثاغورث ، افلاطون و خود را از این گروه می‌داند .
- 2- حکیمی که خود را با فلسفه بحثی درگیر نمی‌کند و فقط به معرفت خفی قانع است ، مانند حلاج و بایزید بسطامی و سهل تستری .
- 3- فیلسوفی که با فلسفه بحثی آشنائی دارد و نسبت به معرفت خفی بیگانه است ، چون فارابی و ابن سینا
- 4- کسی که طالب علم است ولی هنوز به مقامی از علم نرسیده است .

برتر از همه این درجات قطب یا امام قرار دارد که رأس سلسله مراتب روحانی است و دیگران چون نمایندگان و خلفای او هستند. سهروردی مقامات حکمت را کاملاً به طریق خاص صوفیان بیان می‌کند و مقامات را چون درجاتی می‌داند برای وصول به وحدت الهی، که بوسیله شهادت بیان گردیده است. در ابتدای رساله صفیر سیمرغ، سهروردی برای وحدت پنج مرحله برمی‌شمرد: لاله الا لله: یعنی هیچ کس جز خدا قابل پرستش نیست، که معمول ترین پذیرش یگانگی خدا و نفی الوهیت از ما سوی الله است، لا هُوَ الا هُوَ: یعنی کسی جز او نیست، که نفی غیرت از خدا است و فقط اوئی از آن اوست لا اَنْتَ الا اَنْتَ: توئی نیست جز تو، که نفی توئی از غیر خداست. لا انا الا انا: یعنی اینتی جز انیت خدا نیست، فقط خداست که می‌گوید «من». عاقبت بالاترین مقام وحدت از آن کسانی است که می‌گویند: كُلُّ شَيْءٍ هَا لَيْكُ اِلَّا وَجْهَهُ، یعنی هر چیز محو شدنی است جز صورت ذات او

شرق و غرب در جغرافیای مقدس:<sup>1</sup>

غرب دنیای ماده است، زندانی است که روح انسان در آن افتاده و باید از آن رهایی یابد. شرق انوار، عالم فرشتگان مقرب است که در ورای دنیای مرئی قرار دارد و مبدأ روح انسان است، غرب میانه به منزله افلاکی است که با قوای مختلف درونی انسان مطابق است... تمام آنچه در عالم مرئی است از جمله افلاک سماوی، قسمتی از غرب است زیرا هنوز با ماده مرتبط است هر چند که بسیار هم رقیق باشند، یعنی شرق در ورای جهان مرئی است.

<sup>1</sup> - شرق و غرب جغرافیایی را خریطه مقدس گویند.

.....  
 .....  
 برای سالک سفر از قیروان (تونس) که در غرب قسمت اصلی جهان اسلام است، آغاز می‌شود. مرید و برادرش در شهری در ته چاهی که به معنی قعر ماده است زندانی شده‌اند. آنان پسران شیخ هادی بن الخیر الیمانی از اهالی یمن‌اند، که یمن دست راست است و نماد شرق و به طور سنتی با حکمت سلیمان پیامبر و حکمای باستان مربوط است، همانطور که طرف چپ با ماده و ظلمت مرتبط است.

در بالای چاه قصری بابرجهای بسیار قرار دارد که به معنی دنیای عناصر و آسمان با قوای نفس است. آن دو شبانگاه نه هنگام روز قادر به رهایی از چاه می‌باشند و این بدان معنی است که انسان در مرگ است که به عالم معقولات یا عالم روحانی دست می‌یابد. این مرگ یا بطور طبیعی است یا به صورتی ملایم چون رؤیا که در حقیقت مرگ دوم است. در چاه ظلمتی حکمفرماست که انسان قادر به دیدن دستهای خود نیست، و این بدان معنی است که ماده چنان حاجبی است که بندرت نور می‌تواند از آن عبور کند. آنان گهگاه اخباری از یمن دریافت می‌کنند و با دریافت این اخبار، غم دوری از وطن. آنان را فرا می‌گیرد و این به معنی آن است که از طریق تأمل یا رؤیا، عالم معقولات را می‌بینند. چنین است که آنان عازم موطن اصلی خود می‌شوند.

در يك شب روشن از جانب فرمانروای یمن بوسیله هد هد به آنان فرمان می‌رسد که به سوی موطن اصلی خود آغاز سفر کنند و این به معنی دریافت وحی است از عالم معقولات و آغاز گرایش به زهد. ضمن آن فرمان از آنان خواسته می‌شود که چون به وادی مورچگان که نشانه شور و آرزو طمع است، رسیدند دامن بیفشانند، که این به

.....

.....

معنی رهایی از وابستگی است. به نشانه رهایی از شهوت می‌بایست زنان خود را بکشند، آنگاه سوار بر کشتی شوند و به نام خدا سفر خود را آغاز کنند. آنان پس از آماده شدن، عازم زیارت کوه سینا می‌گردند. موجی بین سالک و پسرش حجاب می‌شود و پسر غرق می‌شود، این بدان معنی است که مرید از نفس حیوانی آزاد می‌گردد. صبح نزدیک است که اشاره‌ای است به نزدیک شدن اتحاد نفس جزئی با نفس کلی. قهرمان داستان دنیای شر را کشف می‌کند، یعنی این دنیا را، دنیایی که بوسیله نزول باران و سنگ، که همراه آن امراض باشند و مفسد اخلاقی، به تباهی افتاده است. با رسیدن به دریای طوفانی دایه خود را به دریا می‌افکند و او را غرق می‌کند، یعنی حتی روح طبیعی خود را قربانی می‌کند. سفر او هنوز در طوفان است، یعنی گرفتار «مَن» است. او باید از ترس پادشاهی که فوق او است و از هر کشتی باج می‌ستاند، کشتی خود را رها کند، یعنی که هر میرنده‌ای باید مزه مرگ را بچشد. سالک به کوه یاجوج و ماجوج می‌رسد و این کنایه از نفوذ اندیشه‌های شر و عشق به این دنیا در خیال اوست. جن - که همان قوای خیال و تفکر است و همچنان چشمه‌ای از میس روان، که نشانه‌ای از حکمت است - در پیش روی او است. سالک از جنیان می‌خواهد تا بر مس بدمند که تبدیل به آتش می‌شود و از آن سدّی در مقابل یاجوج و ماجوج بنا می‌کند. نفس اماره را که منبع این نفس است در بند می‌کشد و در غاری نگه می‌دارد. سپس سالک جوی‌ها را از جگر آسمان می‌برد و این بدان معنی است که قوه محرکه دماغ را که در سر، یعنی آسمان بدن قرار دارد، متوقف



.....  
 .....

می‌کند. آسمانی را که در برگیرنده ستارگان ، خورشید و ماه است در هم می‌ریزد و این به معنی این است که تمام قوای نفس به يك رنگ در می‌آیند و از چهارده تابوت که همان چهارده قوای نفس، در علم النفس اشراقی است، ده گور و پنج قوه خارجی و پنج قوه باطنی در می‌گذرد. با گذشت از این مقامات به کشف راه خدا که همان صراط مستقیم است نایل می‌گردد.

سالک از دنیای ماده و اثیر می‌گذرد و به نوری که همان عقل فعّال و مدبر این عالم است می‌رسد. آن نور را در دهان اژدها که همان دنیای عناصر است می‌نهد و از آن کناره می‌گیرد. و به آسمانها ورای آن، به علائم منطقة البروج که نشانی از نهایت دنیای مرئی است می‌رسد.

پی سفر او هنوز به پایان نرسیده است. سفر را به آسمانهای بالا یعنی ورای آنچه ذکر شده ادامه می‌دهد. آوای موسیقی از دور دست به گوش می‌رسد و آغاز غارِ مرز چشمه زندگی، از کوهی عظیم که همان کوه سیناست ظاهر می‌شود، در آن چشمه ماهیان را می‌بینند. اینان برادران او هستند، کسانی که به غایت زندگی روحانی رسیده‌اند. صعود از کوه را آغاز می‌کنند و سرانجام به پدر خویش می‌رسد. پدر همان فرشته مقرب انسانیت است که با نوری کورکننده می‌درخشد و آن نور تابناک نزدیک است وی را بسوزاند. پدر رهایی از زندان قیروان را به وی تبریک می‌گوید، ولی به او تذکر می‌دهد که باید از راه باز گردد، چون هنوز همه بندها را از خود نگشوده است. وقتی بار دوم باز گردد قادر به اقامت خواهد بود. پدر به او می‌گوید که بر فراز آنها پدر پدر او، یعنی

عقل کلی، قرار دارد و در ورای او بستگانی هستند که به دنیای بزرگ که همان نور محض است، منتهی می‌شوند «كُلُّ شَيْءٍ هَا لَيْكَ الْآ وَجْهٌ». از این مجمل می‌توان دریافت که چگونه حکمت اشراق شناخت روحانی را به کار می‌گیرد و از اندیشه بحثی و استدلالی فراتر می‌رود. جهان در نظر سالک شفاف می‌گردد و در هستی او نفوذ پیدا می‌کند. درجات شناخت از مرتبه حسیض روح انسان در بند شروع می‌شود. به اوج روح آزاد می‌رسد و از همه مرزها می‌گذرد.

حکمت اشراق

برای شرح نکات مهم حکمت اشراق باید رئوس مطالب کتاب حکمت الاشراق را که مهم ترین در شرح این حکمت است، و همچنین رسالات کوتاهتری که سهروردی در آنها توضیحات بیشتری درباره این کار عمده خود نگاشته مورد بررسی قرار داد.

کتاب حکمة الاشراق چهارمین اثر تعلیمی بزرگ سهروردی است سه اثر اولی او وابسته به فلسفه ارسطو است و مقدمه لازم برای حکمت اشراق به شمار می‌روند. کتاب حکمت الاشراق فقط با فلسفه اشراق سرو کار دارد و برای کسانی به رشته تحریر در آمده است که تنها فلسفه نظری، آنان را راضی نمی‌کند و جویای نور معرفت‌اند، این کتاب در سال 582 طی چند ماه نوشته شده و چنانچه سهروردی می‌گوید ناگهانی از طریق روح القدس به او القاء گردیده و می‌افزاید که تنها انسانی به فهم آن نایل می‌آید که از روح القدس کسب نور کرده باشد، کتاب پس از بحث مربوط به منطق و نقدی بر فلسفه مشائیین، شامل بحثهای نور، وجود شناسی، فرشته شناسی

، طبیعت ، علم النفس و معاد شناسی و وحدت روحانی می‌شود.

در مورد بحث تقدم وجود بر ماهیت که مشائین به آن معتقدند و وجود را اصیل و ماهیت را چون عرضی نسبت به وجود می‌دانند. سهروردی معترض این رأی می‌شود و می‌نویسد که وجود نمی‌تواند در خارج از ذهن تحقق داشته باشد. مثلاً وجود آهن درست عین ماهیت آن است نه حقیقتی جداگانه. مشائیان حقیقتی خارجی برای وجود قائل‌اند و معتقدند که عقل با انتزاع محدودیت خود حقیقت خارجی ندارد. احتیاج سهروردی علیه نظریه مشائیان این است که وجود نه جوهر می‌تواند باشد و نه عرض، بنابراین حقیقت خارجی ندارد. توضیح اینکه اگر وجود عرض باشد محتاج به موضوعی خواهد بود که عرض آن شود و آن موضوع خود عرض است. اگر این موضوع یا شیء غیر از وجود باشد همان مطلوبی است که مادر صدد اثبات آن هستیم یعنی شیء بدون وجود خواهد بود. اگر وجود را جوهر بدانیم آن جوهر را عرض نخواهد بود، گرچه ما آن را عرض می‌خوانیم، بنابراین وجود نه جوهر است و نه عرض و در نتیجه فقط وجود وابسته به ذهن است. اشراقیان در حقیقت معتقدند که بحث درباره اصالت وجود و ماهیت بی‌فایده است، زیرا که ماهیت خود در جه‌ای از وجود است و ماهیت را مقام غیبی و مثالی عالم مادون می‌دانند.

سهروردی در مورد «رؤیت» نظر خاصی دارد، می‌گوید: تنها يك شیء نورانی قبا رؤیت است و زمانی که انسان این شیء را دید نفس او آن را احاطه می‌کند و با نور آن شیء، نورانی می‌شود. این اشراق نفس در حضور شیء

«رؤیت» نام می‌گیرد. سهروردی به ارسطو یعنی پدر حکمت مشاء انتقاد دارد. که با انکار مُثُل ، اشیاء را از واجد بودن واقعیتی در درجه عالیتری از وجود محروم ساخته است.

در نظر سهروردی جهان عبارت است از درجاتی از نور و ظلمت در واقع فقدان نور است. و اجسام ، تا آنجا که به جنبه مادی آنها مربوط می‌شود، چیزی جز ظلمت یا حجابی نیست که مانع نفوذ در آنها می‌شود. « صورت» افلاطونی را سهروردی همان فرشته‌ای می‌داند که « رقیب » و نگهبان است و هر چیز را حفظ می‌کند ، و نوری است که در هر جسمی مندرج است ، و به نیروی آن ، جسم قابلیت وجود پیدا می‌کند. و بدین شکل طرح وجود صورت و ماده برای جسم را که ارسطو مطرح کرده بود ، ردّ کرد.

نور الانور:

می‌گوید : ذات نور که ورای درک است نیازی به تعریف ندارد، زیرا که بارزترین چیزهاست . ماهیت نور باعث ظهور خود است و موجود است ، همچنان که غیبتش ظلمت است و عدم . همه حقایق ترکیبی از درجات نور و ظلمت است . سهروردی همه حقایق مطلق را به اصل الهی نامتناهی و نامحدود که همان نور الانور است، نسبت می‌دهد. تمام جهان از 18 هزار دنیای نور و ظلمت تشکیل یافته است که همه درجاتی از پرتو افاضه نور اصلی است ، که همه می‌تابند و برای همیشه به صورتی تغییر ناپذیر باقی می‌مانند.

می‌گوید: اگر نور قائم به ذات خود باشد نور جوهری یا نور مجرد نامیده می‌شود و اگر قائم به ذات غیر خود باشد نور عارضی است . همچنین است ظلمت قائم به ذات خود که غَسَق نام دارد و اگر ظلمتی قائم به غیر از خود باشد «هیدت»

.....  
 .....  
 نامیده می‌شود. اساس این تقسیم بندی بر درجات ادراك بستگی دارد. يك موجود نسبت به خود یا آگاه است یا غافل. اگر آگاه باشد و به ذات خود قائم، آن مجرد است، مانند خداوند، فرشتگان، و نفس انسانی. اگر چیزی برای آگاهی از خود محتاج به وجودی غیر از خود باشد، آن نور عارضی است مانند ستارگان و آتش. اگر آن چیز نسبت به خود غافل اما قائم به ذات باشد غسق است، مانند تمام اجسام طبیعی، و اگر آن چیز نسبت به خود غافل و قائم به وجودی غیر از خود باشد «هیئت» است مثل رنگها و بوها.

هر يك از موجودات، اشراقی از نور اعظم اند که در هر قلمروی از عوالم هستی، جانشینی برای خود می‌گذارند، چون خورشید در آسمانها، آتش در میان عناصر و نور اسپهد در نفس انسانی. نفس انسان در اصل با نور ترکیب یافته و بدین جهت است که انسان با دیدن خورشید یا آتش مسرور می‌شود و از تاریکی بیمناک است. تمام علل جهان در نهایت به نور باز می‌گردد، تمام حرکات در جهان، چه آسمانی و چه عنصری معلول انوار مدبر گوناگون هستند که در نهایت چیزی جز اشراقی از نور الانور نیست.

باید مراحل گوناگونی میان نور اعظم و غواسق وجود داشته باشد تا اعظم به تدریج ضعیف گشته به مرحله دنیای ظلمانی برسد. این مراحل شامل فرشته گان جزئی و کلی است که فرمانروای همه چیزند. در تعداد مراتب فرشتگان، سهروردی تا حدود زیادی بر فرشته شناسی زرتشتیان متکی است.

.....  
 .....

سهروردی اولین افاضه نور الانور یا نور اعظم را فرشته مقرب بهمن یا نور الاقرب می‌خواند ، این نور، نور الانوار را تعلق می‌کند و از آنجایی که در میان نیست بطور مستقیم از او نور می‌گیرد. از طریق این نور گیری و اشراق نور القاهر جدیدی به وجود می‌آید که از او دو جهت کسب نور می‌کند، یکی مستقیماً از نور اعظم و دیگری از جانب نور اول . مراحل افاضه به همین روش ادامه می‌یابد ، نور سوم چهار بار کسب نور می‌کند ، و نور الانوار کسب می‌کند و نور الانوار به خاطر زیبایی و کمال ذات خود به خود عشق می‌ورزد وجودش بر خود بدیهی است .

سلسله مراتب والای وجود یا طبقات طولی ایجادکننده دو قطب جدیدی در وجود است. جذبه مذکر آن چون قهر ، شهود و استقلال مراتبی جدید در میان فرشتگان ایجاد می‌کند که طبقات ارضی نام دارد و اعضای آن مؤلف یکدیگر نیستند، بلکه هر يك به خودی خود کامل می‌باشند و «متکافیه» خوانده می‌شوند. سهروردی فرشتگان را از طریق مُثُل افلاطونی نشان می‌دهد و آنها را چون ارباب الانواع یا «انواع الانوریه» می‌داند. هر يك از این انواع در جهان چون رب النوع «مُثُل» یکی از این فرشتگان است . یا به بیان دیگر هر موجودی در این جهان طلسم یکی از این فرشتگان که ارباب الطلسم خوانده می‌شود، است . آب، طلسم فرشته خرداد است ، معادن طلسم فرشته شهریور ، سبزیجات طلسم فرشته مرداد ، آتش طلسم اردیبهشت و غیره . سهروردی اسامی امشاسیندان ، یعنی قدرتهای مستقل اهورامزدائی دین زرتشتی را برای معرفی این رب النوع به کار می‌برد و بدین طریق فرشته شناسی زرتشتیان را

با مُثُل افلاطونی متحد می‌سازد. به هر حال این فرشتگان طولی بر خلاف مُثُل افلاطونی، به هیچ وجه اشیاء مجرد غیر قابل دسترس، یا ذهنی نیستند. بلکه بر عکس در نظر انسان موجودات عینی و فرشته وشانند و انسان به خاطر محبوس بودن در قفس حواس خود، آنها را مجرد می‌داند. این فرشتگان حکمرانان واقعی این جهانند و تمام حرکان آنها رهبری می‌کنند و به تمام تغیران آن جهت می‌دهند. اینان به طور کلی عقول و اصول هستی اشیاء اند.

جنبه مؤنت قطب وجود نظام طولی فرشتگان مقرب که عشق، اتکاء و دریافت نور است، مشتمل است بر آسمانی از ستارگان ثابت که با این فرشتگان شریک‌اند، ستارگان تبلور ظریف آن جنبه از فرشتگان مقرب هستند که «عدم» نام دارد، چون از نور الانوار جدا مانده‌اند. این تجسد، نشانگر مرز غرب و شرق است. شرق شامل انوار ناب یا دنیای فرشته‌ای مقرب، که ورای آسمانهای دیدنی است و غرب شامل تکاثف فزاینده‌ای از ماده است که شامل آسمانهای

درخشان و در نهایت اجسام متراکم ارضی است. نوعی از فرشته را مطرح می‌کند بنام انوار المدبّریه یا انوار اسپهبد که فرشته‌های میانجی می‌باشند، همچون جبرائیل که فرشته توع انسان است، انسانیت تصویری است از این فرشته و از طریق انسانیت علوم و انوار برای هر نوع کسب می‌شود. این فرشته مقرب مانند روح القدس اولین و برترین عقل است همانند اولین و آخرین پیامبر حضرت محمد ﷺ که ربّ النوع انسان و بزرگترین مبلغ علم الهی است.

در مورد طبیعات همچنانکه قبلاً اشاره شد سهروردی اجسام را به ماده و صورت تقسیم نمی

کند ، بلکه تقسیم بندی او از اجسام بر اساس درجات نور پذیری آنهاست . تمام اجسام طبیعی یا ساده اند یا مرکب . اجسام ساده به طبقه تقسیم شده اند:

آنها که مانع نفوذ نورند حاجز نام دارند ، آنها که قابل نفوذ نورند لطیف نام دارند و آنها که قابل نفوذ نور به درجات گوناگون اند مقتصد نام دارند . و این نوع اخیر به مراحل مختلفی تقسیم می شود که در جای خود قابل بحث است . آسمانها در مقام درخشش از برترین مقوله ساخته شده اند . عناصر زیر آسمان (زیر فلک) از خاک به مقوله دوم و هوا که به مقوله سوم تعلق دارد ترکیب شده اند ، اجسام مرکب نیز متعلق به یکی از انواع بالاست و بستگی به این دارد که چه عنصری بر آنها بی قدرتند ، تمام آسمانها تحت سلطه نفوس اند و نفوس زیر فرمان عقول ، و عقول تحت تسلط عقل کلی ، و عقل کلی زیر سلطه نور الانوار است ، هر يك از عناصر مرکب تحت سلطه نور یا فرشته ای مخصوص است . تمام آنچه در قلمرو معدن است برزخ نوریه نام دارد که جاودانگی اش همچون آسمانهاست . طلا و جواهرات گوناگون چون یاقوتها به خاطر نوری که در آنهاست و شبیه به نور نفس انسانی است ، باعث شادمانی انسان می گردد.

هر يك گیاهان و حیوانات با قوای خود که در حقیقت عوامل گوناگون نورند پا به عرصه وجود می گذارند . این قوا در حیوانات بالاتر و انسان که کاملترین موجود زمینی است ، به شکلی کامل ظاهر می گردند . انسان چون جهانی کوچک تصویر کامل جهان بزرگ را در خود دارد و جسم او مدخل حیات تمام اجسام عنصری است .



.....  
 .....  
 جسم انسان به نوبه خود طلسمی از نور اسپهبدی است که بر هر انسانی حاکم است ، تمام قوای نفس جنبه های مختلف نورند که بر تمام عناصر بدن پرتو می افشانند و به قوای تخیل و حافظه که منبعی برای نفساند نور می بخشد. این نور به وسیله روح حیوانی با بدن مرتبط می گردد و جای آن در جگر است و به مجرد اینکه موازنه عناصر جسمانی را بر هم زد ، روح حیوانی بدن را ترك می کند و به موطن اصلی خود که عالم فرشته ای است باز می گردد. این عشق به نور است که به وجود آورنده قوه شوق است ، همچنانکه قهر عشق است که موجب خشم می گردد.

سهروردی در شمارش قوای مختلف نفس نباتی و حیوانی ، تا حدود زیادی تحت تأثیر علم النفس ابن سیناست و قوای نفس را به صورت زیر طبقه بندی می کند:

الف: نفس نباتی؛ که به غازی (غذادهنده) و نامیه (نموکننده) و مولده (تولیدکننده) تقسیم می شود و هر کدام از آن ها به جاذبه و ماسکه و دافعه منجر می شود.

ب: نفس حیوانی؛ که به قوهی محرکه و قوهی نزوعیه تقسیم می شود که هر کدام از آن ها به قوهی شهویه و غضبیه منجر می گردد.

علاوه بر قوای مذکور انسان دارای پنج حس خارجی و پنج حس باطنی است . این حواس همانند پللی در خدمت دنیای مادی و عالم عقلانی ، و مکمل انتظام دنیای بدن است . قوای باطنی چنین اند: حس مشترك که مرکز خزانه اطلاعات خارجی است. خیال: که خزانه دست آوردهای حس مشترك است ، و هم : فرمانروای امور محسوسی است که متعلق به حواس نیست . متخلیه که به تفضیل و ترکیب می پردازد و فرمانروای صورت و

.....  
 .....

اغلب با و هم یکی انگاشته می‌شود. و حافظه که خزانه و هم است (البته ابن سینا و سهروردی برای این قوای باطنی محلی در مغز مادی قائل بودند و ملاصدرا بعداً روشن کرد که این قوا مربوط به نفس است و نه بدن).

نفس ناطقه - که به عالم روحانی تعلق دارد و از طریق شبکه این قوا برای مدتی وابسته به جسم می‌گردد و در حصار طبیعت زندانی است - همچون تاجی است بر تارک این قوا. گاهی این نفس ناطقه چنان در این مسکن جدید گم می‌شود که موطن اصلی خود را فراموش می‌کند و جز بوسیله مرگ یا اعمال زاهدانه بیدار نمی‌گردد. ملاحظه کنید که فلاسفه پیرو ارسطو بیشتر در صدند تا قوای نفس را تعریف کنند، ولی سهروردی توجه به اثبات مبدأ ملکوتی نفس دارد و چگونگی رهایی آن از تبعیدگاه غربی و زندان زمینی.

معاد :

سهروردی بخش آخر حکمت الاشراق به بحث درباره معاد و اتحاد روحانی نفس است با عالم غیب، و مشخص نمودن راه دقیق بازگشت روح به مسکن اصلی خود، راهی که از طریق آن تزکیه عقل انجام می‌پذیرد. هر نفس در هر درجه از کمال که باشد جویای نور الانوار است و لذت نور پذیری از نور آن را طالب است. سهروردی سخن را تا آنجا می‌کشاند که می‌گوید هر کس که لذت نور پذیری از نور قاهر را نچشیده باشد هیچ لذتی را نچشیده است و هر لذتی در جهان انعکاسی است از لذت معرفت، و سعادت نهایی نفس رسیدن به انوار دنیای فرشتگان است از طریق تزکیه و اعمال زاهدانه. پس از مرگ، نفس کسانی که به درجاتی از پاکی رسیده‌اند،

.....  
 .....  
 به سوی جهان ارباب انواع که در ورای آسمانهای قابل روئیت است رهسپار می‌شود و در اصوات ، مناظر و مزرهای آن جهان که اساس و اصل شکل‌های زمین‌اند شرکت می‌جوید . بر عکس آنان که نفوسشان به وسیله ظلمت و شر و جهل تیره شده ، به سوی دنیای تاریک شیاطین می‌شوند. اما عارفان یا متألهان که قبلاً به درجه تقدس در این جهان رسیده‌اند ، نفسشان به سوی جهانی فوق فرشتگان عزیزت می‌کند .

پس از ترك بدن ، نفس در حالات گوناگون قرار می‌گیرد. نفس یا ساده و پاك است چون نفوس اطفال و دیوانگان که نه به این جهان جلب شده‌اند و نه به جهان دیگر ، که پس از مرگ با خودشان به سر می‌برند از وجود خود که يك مرتبه از وجود است و بهمان اندازه ، مرتبه‌ای از کمال است در لذت هستند و یا نفس پس از مرگ ساده ولی ناپاك است و چون این نفوس بیشتر به این جهان جلب شده‌اند، بنابراین هنگام مرگ به سبب جدائی از هدف مطلوب بسیار در رنج‌اند. هر چند که بتدریج عشق خاکی خود را فراموش کرده و ساده می‌گردند ، مانند نفوس نوع اول . اما نفسی هم هست که ساده نیست ولی کامل و پاك است و هنگام مرگ به عالم عقل که بدان شبیه است می‌پیوندد و از درك خداوند به لذتی غیر قابل توصیف دست می‌یابد . یا نفس کامل ولی ناپاك است که در هنگام مرگ به خاطر جدائی از بدن رنج بسیار می‌برد. به هر صورت به تدریج رنج‌های ناشی از دوری این جهان پایان می‌یابد و نفس از لذت روحانی بهره می‌گیرد.

نفس ناکامل پاك که شوق به کمال دارد ولی هنوز آنرا درك نکرده است ، گرچه عشق به این عالم را به تدریج از دست می‌دهد ولی در هنگام

مرگ در رنج دائم است . بنابراین انسان باید چندروزی را که در این جهان خاکی می‌گذارد صرف تبدیل جواهر گرانبه‌های نفس خود کند و آن را به صورت فرشته درآورد نه حیوان . عالی‌ترین مرحله‌ای که نفس باید بدان برسد مرحله نفس قدسی یا نفس پیامبران است که صدور کلیات یا ارباب انواع را بطور طبیعی در می‌یابد . پیامبران بدون معلم و کتاب به همه چیز علم‌اند . اینان اصوات را چون اصوات ارباب انواع زمینی می‌شنوند . و نه فقط ارتعاش هوا را بلکه اشکال معقول را می‌بینند . نفوس اولیاء بزرگ نیز به چنان درجه‌ای از پاکی می‌رسند که می‌توانند بر عالم عناصر اثر بگذارند . همچنانکه نفس معمولی بر بدن اثر می‌گذارد .

علم پیامبران ، رب النوع همه علوم است . حضرت محمد<sup>ص</sup> در معراج از طریق تمام مراحل وجود ماورای این جهان به حضور حضرت الهی رفت یا از طریق نفس و عقل خود سفری به الوهیت خویش کرد . این سفر که از طریق سلسله مراتب وجود صورت می‌گیرد نشانی از رمز درجات علم می‌باشد و آغازگر این سفر یعنی *سالك الى الله* از آورنده وحی که راه بر او گشوده است . از طریق تقلید و اطاعت از او در کسب علم می‌کند . وجود يك پیامبر ضروری است چنانکه وجود مرشد برای مرید ضروری است یا وجود قانون‌گذار برای اجتماع . انسان برای بقای خویش احتیاج به جامعه دارد و جامعه محتاج قانون و نظم و بنابراین پیامبرانی است که از جهان اصلی خبر آورند و بین انسانها هماهنگی ایجاد کنند و جامعه را بستر صعود روحانی انسانها قرار دهند و راه صعود روحانی را نیز به آنها

آموزش دهند. بهترین انسان‌ها کسی است که عالم است و بهترین عالمان پیامبرانند و بهترین پیامبران پیامبران مرسلند که وحی را به انسانها میرسانند و بهترین اینان پیامبرانی هستند که وحی آنها بر تمام روی زمین بگسترد و بهترین و کاملترین پیامبر از دایره نبوت حضرت محمد ﷺ است که خاتم پیامبران است. افسانه‌های رمزی: افسانه‌هایی است که به صورت رمز سفر نفس به سوی خدا ترسیم می‌کند و هر داستانی نظر به یکی از جنبه‌های این سفر روحانی دارد آنچنان که حکماء و اولیاء زندگی کرده و عمل نموده‌اند. گاهی نظر و عمل روحانی با یکدیگر ادغام شده‌اند، آنچنان که در آواز پر جبرئیل پر جبرئیل که بخش اول آن مبرط به رؤیت يك سالک است که موفق به دیدار عقل فعال می‌گردد، عقل فعال چون حکیمی است که رمزی از پیامبر درون خود است و از ناکجا آباد می‌آید. سالک سؤالاتی در باره جنبه‌های گوناگون این آیین می‌کند. در قسمت دوم لحن کتاب تغییر می‌یابد و قهرمان داستان پس از تعلیم معانی درونی لغات و کلمات یعنی علم جفر جویای علم به کلام خدا می‌شود و در می‌یابد که خدا دارای تعدادی از کلمات اصلی چون فرشتگان و هم چنین اسم اعظم است که برای دیگر کلمات هم چون خورشیدی است در برابر ستارگان. سالک نیز درک می‌کند که انسان خود کلام خداست و از طریق کلام خداست که به خالق باز می‌گردد. او همانند دیگر مخلوقات این جهان آوازی است از پر جبرئیل که از دنیای نور بازتابی است از بال راست او. به وسیله این کلام آواز پر جبرئیل است که انسان پای به عرصه وجود نهاد و از طریق همین کلام است

.....  
 .....  
 که او می‌تواند به مرحله اصلی مبدأ الهی که انسان از آن برخاسته بازگردد.

سهروردی می‌نویسد: در ایران باستان امتی بود که از طرف خدا اداره می‌گردید، بوسیله خداوند بود که حکیمان بلند مرتبه‌ای که با مجوسان بکلی تفاوت داشتند رهنمایی می‌شدند. من اصول عالی عقاید آنان را که اصل نور نور و تجربه افلاطون و اسلافش نیز آن را به مرحله شهود رسانیده بود در کتاب خود موسوم به «حکمة الاشراق» احیاء کرده‌ام.

منظور از حکمت اشراق، اصول عقایدی است مبتنی بر وقوف فیلسوف بر جلوه‌های نخستین انوار معقول در نفوس وقتی نفوس از کالبدها رها می‌گردند و لذا این حکمت بایک شهود درونی و معرفت عملی عرفانی همراه است، این حکمت از جوینده حقیقت می‌خواهد که خود را باش و آرام آرام به اسرار معرفت نفس خود دست یاب، یعنی در این حکمت شخص عامل تفکر درباره نفس خویش است، تا آن را از ظلمات و «غربت غریبه» که عالم زمین باشد جدا سازد و کسانی که به چنین مقامی دست یابند به معنای واقعی فیلسوفانند. حال چه سهروردی باشد و چه بایزید بسطامی، چرا که حکمت باید شخص را تا آنجا بکشاند که از غربت غریبه خویش آگاه گردد و آن را به سوی تحقق روحانی‌اش بکشاند و اگر چنین نکند بی‌حاصل محض است و کسی که هم در معرفت نظری زبردست باشد هم در تمرین سلوک عملی چیره، چنین کسی حکیمی باشد، اینجاست که در مرحله اعلای روحانیت اسلام، فلسفه و تصوف را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد.

اشراقیون

اشراقیون تبار روحانی سهروردی را تشکیل می‌دهند، قدیمی‌ترین چهره این گروه شمس‌الدین شهروزی است که به علت اخلاصی که به شیخ اشراق دارد مشهور است، دو شرح مفصل از او باقی است، یکی شرح بر کتاب تلویحات سهروردی، و یکی هم شرح بر کتاب حکمة الاشراق، در ثلث آخر قرن هفتم هجری در گذشته است، به خوبی معلوم است که دو تن از جانشینان شهرزوری یکی ابن کمونه متولی 683 هجری در تفسیری که بر شرح تلویحات نوشته و دیگری بنام قطب‌الدین شیرازی در تفسیری که بر حکمت الاشراق نگاشته به صورتی کامل از شهرزوری استفاده کرده‌اند. شهرزوری کتابهای دیگری نیز دارد که از آن جمله: 1- تاریخ فلسفه: شامل فلاسفه قبل از اسلام و فلاسفه اسلام است، شرح حال کاملی از سهروردی نیز آورده. 2- کتاب الرموز: بعضی از دواعی نوفیثاغورسیان را توضیح داده است. 3- کتابی موسوم به الشجرة الالمیه و الاسرار الربانیة، که دایرة المعارف بزرگ فلسفی و الهی است. برای دریافت معانی مکتوب و مطالب دشوار کتاب حکمة الاشراق باید به نوشته‌های شهرزوری مراجعه نمود.

در حقیقت در طول قرون، فکر شیخ اشراق کم و بیش در عده‌ای تأثیر کرده است و بمرور غنی‌تر و گرانمایه‌تر گشت، باید تأثیر نظریات اشراق را در افرادی مثل خواجه نصیرالدین طوسی و ابن عربی و شیعیان ایرانی که شارح افکار ابن عربی بوده‌اند را فراموش نکرد، محمدبن ابی‌جمهور، فلسفه اشراق و فلسفه ابن عربی و تشیع را ترکیب کرد، شرح قطب‌الدین شیرازی بوسیله یک عارف هندی موسوم به محمد شریف بن هروی به فارسی ترجمه و تفسیر گردید، ملاصدرا به حکمت

.....  
 .....

الا شراق شرح نوشت، اکبر شاه مغول و همه همکارانش مستغرق اصول عقاید اشراقی گردیدند، و گروهی از زردشتیان شیراز در مصاحبت مغ بزرگ خود به هند مهاجرت کردند و از دل و جان شیفته آثار سهروردی شدند و لذا در محیطی که اکبر شاه آفریده بود زرتشتیان مطلوب خود را نزد سهروردی یافتند، امروزه در ایران نمی توان آثار سهروردی را از افکار متفکران شیعه از جمله ملاصدرا و پیروان او جدا کرد و لذا در حال حاضر به ندرت می شود کسی اشراقی باشد و کم و بیش پیرو مکتب ملاصدرا نباشد، پس در واقع می تواند گفت مکتب اشراق در مکتب حکمت متعالیه ملاصدرا به شکفتگی رسید و نه اینکه فراموش گردید.

سهروردی می گوید: حکماء اشراق اگر در شکی افتادند، آن شك را با خلع بدن زایل می گردانند، یعنی همچنان که ما با دیدن این عالم محسوس و ارتباط پدیده ها با همدیگر قواعد و مطالبی را درمی یابیم، حکیم اشراقی در يك ارساد روحانی ذوات مجردة را رؤیت می نماید و آن ذوات موجب اشراق علوم الهی و اسرار ربانی می شود، و می گوید: اگر کسی راهش چنین نباشد شك بر او غلبه می کند و به یقینی که نیاز جان اوست دست نمی یابد، و فقط در حد بحث و استدلال خود را متوقف کرده، در حالی که برای حکیم اشراقی اگر هم بر فرض حجت و دلیلش باطل گردد، عملش باطل نمی گردد، بلکه تلاش می کند تا برهانی مناسب آنچه کشف کرده برای مخاطب خود بیاورد.

سهروردی را گاهی متهم کرده اند که تمایلات ضد اسلامی داشته و می خواسته است دین زردشتی را در برابر اسلام از نو زنده کند. ولی حقیقت



.....  
 .....  
 ا مرچنین نیست. البته سهروردی تمثیلات و رمزهای زردتشتی را برای بیان نظریات خویش فراوان به کار برده است، چنانکه جابرین حیان هم پیش از وی رمزهای هرمسی را بکار برده بوده است. ولی این امر به هیچ وجه مستلزم آن نیست که عقاید وی بر خلاف اسلام بوده باشد، بلکه کلیت و شمول اسلام است که سبب آن می‌شده که عناصر گوناگون در آن پذیرفته شود و جنبه باطنی اسلامی را شایسته آن کرده است که از شکلهای سابق حکمت دینی استفاده کند.

مکتب سهروردی در غرب شناخته شده نیست مگر تلاشهایی که استاد هانری کربن در دهه های اخیر با ترجمه بعضی از آثار وی جهت شناسایی مکتب اشراق بکار برده است.

به هر تقدیر حکمت اشراق در حالی که ساحت ذوقی و غیرارسطویی اندیشه بوعلی را تنگ می‌کرد، مفری برای تجربه عرفانی - فلسفی یافت. در دل این فلسفه نیز یونانزدگی ابن سینا در اتصال به فیلسوفان یونانی، تعدیل می‌شد و به انوار مشکات محمدی<sup>ص</sup> منور می‌گشت، در حکمت اشراق فلسفه هرچه بیشتر خاستگاه جهان مدارانه خود را ترك می‌کند و به عالم اسلامی‌پیوند می‌خورد و فضای خدا مدارانه‌ای که در فلسفه اسلامی از فارابی شرح شده بود تقویت می‌گردد و می‌رود که فلسفه یونانزده ابن رشد آرام آرام نامرئی گردد.

شیخ اشراق علی رغم منسوب داشتن فکر خود به ارسطو و افلاطون هر چه بیشتر معنای یونانزده حکمت‌مشاء را به نفع تفکر دینی مصادره کرد، علمی اشراقی را راهی یقینی برای معرفت معرفی کرد، در حالیکه در نظریه مشائیان شناخت

.....  
 .....  
 حضوری در میان نبود و علم در علم حصولی خلاصه شد

مفهوم اشراق: اشراق حالتی است که روح، حقیقتش را آشکار می‌کند و نور حضوری اش را بر مدرک می‌تاباند، و با تابش حضوری خویش بر مدرک و حضور بخشیدن بدان آن مدرک را بدون هیچ گونه واسطه‌ای برای خود روشن می‌کند. هنگامی که مدرک در برابر نگاه است و هرگونه مجالی هم میان آن و نگاه آدمی برافتاده است، نوعی روشنی حضوری در باب مدرک در روح پیدا می‌شود، روح بی‌درنگ آن مدرک را می‌شناسد چرا که خود روح در آن حضور دارد و هیچگونه صورت واسطی در میان نیست، پس شناخت اشراقی حقیقت اشیاء را بی‌واسطه آشکار می‌کند.

انقلاب بنیادی در حکمت اشراقی قبول قطب و امام است که در رأس سلسله آسمانی یا موجودات عالم غیب قرار می‌گیرد. امام از طریق این موجودات روحانی نفوس بشری را به فیض اشراقی می‌رساند تا سرانجام نفوس با قطب و امام اتحاد حاصل کنند. سهروردی همانند همه عرفا وجود امام و قطب را می‌پذیرد و در مقدمه حکمة الاشراق می‌نویسد «گمان مبرید که حکمت و دانش در همان برهه از روزگار وجود داشته است و آن راه مسدود شده است. زیرا عالم وجود و جهان هستی هیچ گاه از دانش حکمت و دانایی که نمودار و قائم بدان بود و حجت و بینات خدای به نزد او بود و هست تهی نباشد و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ باشد بر روی زمین و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز اینچنین خواهد بود» در اینجا ملاحظه می‌شود که سهروردی به تفکر ولایی نزدیک می‌شود ولی هنوز حکمت اشراق مصداق بیرونی این ولایت

.....  
 .....  
 را در صحنه تاریخی نمی شناسد برعکس شیعه، می‌گوید: انسان که به عالم پائین هبوط می‌کند، روحش دو شقه می‌شود یکی در آسمان می‌ماند و دیگری به زندان تن فرو می‌افتد. بهمین جهت پیوسته روح بشر در این جهان احساس غربت می‌کند و در جستجوی نیمه آسمانی و اتحاد با آن است.

حکمت اشراق تا آنجا جلو آمد که مطرح نمود: مشاهده مجردات و رسیدن به حقایق اسرار عالم ملکوت از راه فکر و دلایل قیاسی و از راه تعریف حدی و رسمی ممکن نیست. بلکه تنها از راه دریافت صور مجردات و رسیدن به حقایق از راه انوار اشراقیه که پی در پی می‌تابد، نفس آدمی از بدن جدا شود و آرام، آرام تعلیق و ارتباط آن به انوار مجرد آشکار گردد و تا تجلی نفوس مجرده بر آینه جاننش نقشها پذیرد، همچون پذیرش صور توسط آینه آنگاه که جهت خود را به طرف صور قرار دهد.

اینچنین فلسفه با ظهور شیخ اشراق روح تعقلی صرف و یونانی خود را بیش از پیش از دست داد، در آغاز، معنی حکمت م عادل فلسفه یونانی گرفته شد، اما نهایتاً حکمت به جای بحث در حقایق موجودات، نوری می‌شود که «یَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ» و مسیر آن از بحث به ذوق تبدیل می‌شود. تفکر اصیل فلسفی یونان از ذوق بیگانه بود و تجربه شهودی عرفانی و شاعرانه را چون «هذیان» تلقی می‌کرد، و هر آنچه با محك عقل و قیاسات منطقی قابل سنجش نبود طرد می‌شد و هر آنچه با این قیاسات تطبیق نمی‌کرد در زمره گمان تلقی می‌شد، در دوره یونانی غلبه ظاهری با عقل است، اما در عالم اسلام به تدریج ساحت حضور بر حصول غلبه کرد، زیرا متفکران

اسلامی خود شاهد وجبی بودند که به قلب پیامبر<sup>ﷺ</sup> نازل می‌شد و عقل حصولی ذیل آن قرار می‌گرفت. تعقل دینی در اینجا عین تفکر قلبی است، برعکس تفکر حصولی حیلت آمیز که امثال معاویه مظهر آنند. آن عقل جزوی از وحی و عقل معاد یا عقل رحمانی منفصل شده باشد در روایتی از امام صادق<sup>علیه السلام</sup> به شیطنت تفسیر شده است. از امام می‌پرسند: مَا الْعَقْلُ؟ قَالَ: «مَا عَبَدَ بِهِ الرَّحْمَانُ وَ اِكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانَ». می‌پرسند آنکه معاویه داشت چه بود؟ می‌فرماید «تلك النكراء، و تلك الشيطنة و هي شبيهة بالعقل و ليست بعقل.»<sup>2</sup> يك نوع حيله و شیطنت بود شبیه عقل ولی عقل نبود، و مسلم هرچه متفکران ما به عقل قدسی نزدیک می‌شدند موجب می‌شد که امت اسلامی به مقام محمود و حقیقی خویش عروج کند و راه اصلی نزدیکی به پرتو ولایت بود که پیامبر<sup>ﷺ</sup> به عنوان ثقل کبیر برای امت باقی گذارد و متأسفانه در عالم تفکر آنطور که باید بدان توجه نشد. حکمت اشراق روح الهامی و وحیانی تفکر را که در حکمت مطرح نبود به آن برگرداند، اما هنوز ماده تفکر از یونانیت متأثر است و برای رسیدن به ذوق حضور راهها در پیش.

فلسفه آغازین اغلب استیلای نیست انگاری یونانی را بر اذهان متفکران اعلام می‌کند، اما در ادوار بعد بر اثر تفکر دائم التزام معنوی ذوق ایمانی بر آن مسلط می‌شود، ابن سینا در این مسیر سیر و سلوک عقلی به جایی می‌رسد که تلویحاً ذوق را بر عقل رجحان می‌نهد

<sup>2</sup> - میرزا احمد آشتیانی، طرائف الحكم یا اندرزه‌های ممتاز،

و راه حکمت اشراق را می‌گشاید، حکمت اشراق مانند تصوف هر دو احساس بیگانه فلسفه را به حب الهی دریافته بود، از این رو در صد جستجوی معرفت حضور الهی برآمد، چرا که فلسفه عقلی صرف، همچون ظاهر گرایی دینی، هر دو فاصله‌ای میان آدم و خدا ایجاد کرده که پذیرفتنی نیست، لذا سیر و سلوک باطنی روح به سوی خدا را اساس فهم دینی خود قرار دادند تا ذوق ایمانی انسان ارضاء شود، شیخ اشراق می‌گوید: «راه تابش انوار روحانی بسته نیست و دریافت حقایق حکیمه ممنوع نشده و راه حصول دانش بر عالمیان مسدود نگردیده است» به اعتقاد او بدترین روزگار هنگامی است که بساط ریاضت برچیده شود و درهای مکاشفات بسته و راه مشاهدات حقایق مسدود گردد.

خواجه نصیر الدین طوسی (597-672 هجری قمری) از فیلسوفان قرن هفتم

خواجه نصیر الدین طوسی، استادی کامل، ریاضیدان، ستاره شناس و سیاستمدار شیعی عالمی جامع بود، درست هنگامی که حمله مغولان در قرن هفتم به ممالک اسلامی که با قتل عام مردم و ویران کردن شهرها و مساجد میرفت که با محو کردن آثار علمی همه تمدن و فرهنگ اسلامی را درهم بکوبد، نابغه‌ای سیاستمدار سبب شد تا به طرز معجزه آسایی علوم و عارف اسلامی از انهدام نجات یابد و در میان آنهمه فتنه و خونریزی حتی روبه تکامل نهد و آنکس جز خواجه نصیرالدین طوسی نبود.

خواجه طوسی با تدابیر و دورانه شیعی توانست هولاکو فرا مانروای مغول را تحت نفوذ خود درآورد، جلو خرابیها را سد کند و گروهی از دانشمندان و علما را از مرگ حتمی نجات بدهد،

و بزرگان علم و ادب را که از دیار خود آواره شده بودند به همکاری دعوت نموده، در پناه خود بگیرد و حتی احتمالاً خان مغول را به دین اسلام درآورد.

او علماء و حکما را از اکناف عالم جمع نمود و محافل علمی پرشوری را پایه گذاری کرد، مجالس درس خود خواجه چنان متنوع بود که هر طالب علمی می‌توانست در رشته دلخواه خود شرکت نماید، گاهی به تدریس فقه می‌پرداخت و شاگردانی نظیر علامه حلی پروراند، و زمانی تفسیر مجمع البیان طبرسی را آموخت و دانشمندانی چون قطب الدین حیدری در آن شرکت می‌جست، حوزه درس حکمت و کلام و ریاضی و هیئت و نجوم او مملو از دانشجویان فرق مختلف اسلامی می‌شد. محققین و بزرگانی که به علت بعد مسافت توفیق حضور در مجلس درس او را نداشتند با مکاتبه از محضرش استفاده می‌کردند، خواجه چنان دل‌باخته بحث و تحقیق بود که پس از کشف دقیقه‌ای از دقائق علوم به شدت شاد می‌شد و می‌گفت اگر سلاطین شمشیر زن عالم از لذات ما خبر می‌یافتند یقیناً این نعمت را هم از کف ما بدر می‌بردند.

هرچند بیشتر به ترویج مذهب حقه جعفری اهتمام می‌ورزید ولی نسبت به دیگر فرق اسلام به مهر و محبت رفتار می‌کرد و دانشمندان هر فرقه را تکریم می‌نمود و لذا مستشرقین مسیحی و بعضی از علماء اهل تسنن و کلیه دانشمندان شیعی او را به عظمت روحی، و دیانت و وثاقت در حدیث، و تواضع و حسن خلق توصیف کرده‌اند.

خواجه طوسی علوم ریاضی و فلسفه و معارف اسلامی را که بوسیله فارابی، ابن سینا، ابوریحان و شیخ طوسی و شیخ اشراق و دیگر

.....  
 .....

دانشمندان پی ریزی شده بود به همت نبوغ خود تکمیل و تحریر و منقح نمود و به آیندگان سپرد و لذا تألیفات وی از قرن هفتم تاکنون بلانقطاع در مدارس علمی مورد بحث و مذاقه است.

خواجه طوسی مدتی از عمر خود را برخلاف میل در قلاع اسماعیلیه گذراند و به اجبار او را از نیشابور به الموت بردند و در این مدت به تألیف کتب و بررسی کتب مشغول بود هرچند خودش از این حبس محترمانه بسیار دلگیر است و بالاخره با حمله هلاکوی مغول به اسماعیلیان و شکست ناصرالدین محتشم او نیز از این اقامت اجباری خلاصی یافت.

خواجه طوسی در مراغه به کمک دانشمندان بزرگ آن عصر در زمان هلاکو رصدخانه با شکوه مراغه را ساخت و مورد نظر محققان عصر خود واقع گشت و سالهای متمادی از آن استفاده می‌شد.

خواجه به خواهش حاکم قهستان کتاب «تهدیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» از ابوعلی می‌شکویه را ترجمه کرد و اضافات مفیدی را بر آن نگاشت و تحت عنوان اخلاق ناصری در همان زمان حیات خواجه مورد استقبال قرار گرفت.

خواجه طوسی عموماً مطالب دقیق را در جملاتی کوتاه مطرح می‌کند و به اصطلاح مؤجز گو می‌باشد، به عنوان نمونه در تفسیر سوره والعصر می‌نویسد: «وَالْعَصْرُ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» ای فی الاشتغال بالامور الطبیعیه، و الاستغراق بالمشتهیات النفسانیه «إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا» ای کاملین فی القوه النظریه، «و عملوا الصالحات» ای کاملین فی قوه العملیه، «و تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ» ای الَّذِینَ یَکْمِلُونَ عُقُولَ الْخَلَائِقِ بِالْمَعَارِفِ النَّظْرِیَّهِ «و تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» ای

الذین یکملون اخلاق الخلائق بتلقى المقدمات الخلقیه او غایت اصلی اخلاق را سعادت آدمی می‌دانند که از طریق پیروی از نظام و فرمانبرداری از حق تحقق می‌یابد.

خواجه انحراف نفس از اعتدال را بیماری نفس می‌داند و از طرفی این انحراف به سوی افراط یا تفریط را صرفاً کمی نمی‌داند. بلکه معتقد است کیفی نیز هست، و انحراف کیفی راه ردائت» می‌نامد در نتیجه علت بیماری اخلاقی را یکی از این سه علل می‌داند 1- افراط 2- تفریط 3- ردائت عقل و غضب و شهوت، و لذا می‌گوید خوف موجب ردائت غضب و حزن موجب ردائت شهوت می‌شود. با نظریه سه گانه علیت بیماری نفس، طوسی بیماریهای مهلك عقل نظری را به صورت حیرت، جهل بسیط و جهل مرکب طبقه بندی می‌کند و افراط و تفریط و ردائت آنها را تعیین می‌کند، که چنین طبقه بندی در آثار پیشینیان دیده نمی‌شود.

حیرت، معلول ناتوانی نفس در تمییز حق از باطل است و این خود ناشی از وجود دلایل متعارض و استدلالهای آشفته موافق و مخالف در يك مطلب جدل انگیز است. برای علاج حیرت نظریه خواجه چنین است که در وهله اول، شخص متحیر را باید به تشخیص متضادان چون جمع و رفع، اثبات و نفی آشنا کرد، یعنی این متضادان، مانعة الجمع‌اند، و نمی‌توانند در يك شیئی و در يك زمان موجود باشند بنابراین شخص متحیر ممکن است متقاعد شود که قضیه صادقه نمی‌تواند کاذبه، و قضیه کاذبه نمی‌تواند صادق باشد. بعد از تتبع این اصل بدیهی، می‌توان قوانین منطقی را برای سهوت کشف مغالطات در قیاس به او آموخت.



.....  
 .....  
 جهل بسیط، فقدان علم اناسن است نسبت به موضوعی بی آنکه تصور دانستن آن را بکند. چنین جهلی شرط نخستین برای کسب علم است ولی کفایت کردن به چنین شرطی منجر به تباهی است. علاج بیماری در این است که این حقیقت به بیمار تفهیم شود که این تعقل است که انسان را از شأن اناسن برخوردار می‌کند، نه ظاهر جسمانی و انسان جاهل از جانور پست تر است، چرا که حیوان با داشتن عقل معذور است.

جهل مرکب؛ ناشی از فقدان علم اناسن است نسبت به موضوعی همراه با اعتقاد به اینکه آنرا می‌داند، یعنی با وجود جهل، شخص نمی‌داند که جاهل است، به نظر خواجه طوسی، این تقریباً یک مرجع علاج ناپذیر است ولی اکتساب علوم ریاضی ممکن است آن را به جهل بسیط مبدل کند

او غضب، جبن و خوف را به عنوان سه بیماری بارز قوه دفع به ترتیب به افراط، تفریط و ردائت مربوط می‌داند، همچنین افراط در شهوت را معلول افراط محبت دانسته، در حالیکه بطالت را ناشی از تفریط در محبت می‌داند، و حزن و حسد را ناشی از ردائت این قوه می‌داند، خواجه حسد را به حرص شخصی در ازاله سعادت دیگران معنی کرده است، بدون آنکه آرزوی مشاب برای دیگران قائل شود. او به پیروی از غزالی نیز تفاوت بین غبطه و حسد را چنین بیان می‌کند که غبطه شوق به داشتن حظ و نصیبی مشابه دیگری است بدون آن که آرزوی سلب حظ و نصیب دیگری را بکند، حسد تباه کننده فضیلت است، همچنانکه آتش تباه کننده هیزم، ولی غبطه صفتی پسندیده است اگر در جهت کسب فضائل باشد، و ناپسند است اگر در مسیر شهوات و کسب لذات دنیوی قرار گیرد.

خواجه در مورد اخلاق صحیح در روابط بین خانواده و اعضاء آن با مرکزیت پدر، و روابط صحیح بین افراد جامعه با مرکز يك والی متخلق به اخلاف حسنه مفصل در کتابهای خود مخصوصاً در اخلاق ناصری سخن را نده و دقتهای تربیتی و سیاسی را مد نظر قرار داد.

علم النفس : خواجه نصیر به جای اثبات وجود نفس، سخن را با این فرض آغاز می‌کند که نفس حقیقتی است به خودی خود آشکار، نه نیازی به برهان دارد، و نه ثابت کردنی است. در این راه استدلال کردن از هستی خود مان يك محال منطقی و عبث است، چون در هر استدلال، فرض وجود دو جزء استدلال کننده و موضوع استدلال، لازم است ولی در مورد نفس این هر دو یکی است. نفس جوهری بسیط و مجرد است که بوسیله خود درك می‌شود، به وسیله عضلات اندامهای حسی بدن را اراده می‌کند، ولی خود و رای ادراك آلات جسمانی قرار دارد.

در اثبات مجرد نفس می‌گوید: احکام منطقی ، طبیعی، ریاضی و الهی و غیره، بدون اختلاط ، همه در يك نفس موجودند و هر يك را به وضوح تمام می‌توان به ذهن فرا خواند و این در مورد جوهر مادی امکان پذیر نیست، بنابراین نفس جوهری غیر مادی است. یا می‌گوید: ظرفیت جسم محدود است، چنانکه يك صد نفر در جایی که برای پنجاه نفر در نظر گرفته شده نمی‌گذرد در حالیکه برای نفس چنین نیست، بنابراین می‌توان گفت که نفس ظرفیت کافی برای قبول همه افکار و تصوراتی که از موضوعات می‌کند، دارد، و همین طور باز برای کسب معلومات تازه ظرفیت دارد، پس نفس باید جوهری بسیط و مجرد باشد.

.....

.....

نفس برای کمال خود به بدن احتیاج دارد، ولی هستی آن موقوف به داشتن بدن نیست، و او علاوه بر سه نفس که اسلافش مطرح کردند، یعنی نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی، نفس «متخیل» را هم اضافه می‌کند که حد وسط میان نفس حیوانی و نفس انسانی است، نفس انسانی بوسیله عقل که علم را از عقل اول دریافت می‌کند، مشخص می‌شود، که این عقل برای بالفعل شدن چهار مرحله، عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد را طی می‌کند. نفس متخیل از یک سو با ادراکات محسوس سرو کار دارد و از سوی دیگر با تجریدات عقلی، به طوری که اگر با نفس حیوانی اتحاد یابد به آن وابسته می‌شود و با او فانی می‌گردد، ولی اگر با نفس انسانی متحد گردد پس از مفارقت از بدن هیأتی از تخیل در آن باقی است و عقاب و پاداش نفس انسانی به این هیئات نفس متخیل است.

خواجه نصیر الدین طوسی معتقد است امکان ندارد منطقا کسی خدا را منکر شود و از طرفی منطق و مابعدالطبیعه هم از اثبات خدا بر اساس براهین عقلی سخت قاصرند. وجود خداوند که علت غائی تمام براهین و بنابراین بنیان تمام منطق و مابعدالطبیعه است، خود بی نیاز از دلائل منطقی است و وجود خداوند محتاج و وابسته به دلیل نیست، او قدیم، اصیل، واجب، اصل بدیهی است و لذا وجودش باید پذیرفته شود و نه اثبات گردد (نظر کن می‌یابی).

در رابطه با حادث بودن عالم می‌گوید: وجود یا واجب است و یا ممکن، و ممکن برای هستی یافتن خود وابسته به واجب است، و چون او به علتی جز خود وابسته است، لذا نمی توان آن را در

.....  
 .....

مقام وجود فرض کرد، زیرا خلق چیزی که موجود است، محال و عبث است، و آنچه وجود ندارد، معدوم است، بنابراین واجب الوجود ممکن را از عدم می‌آفرینند، این روند را خلق گویند و موجودی چنین را محدث می‌خوانند (دیگر خواهی وارد مناقشه حادث زمانی و یا حدوث ذاتی نشده ولی روشن است که خواهی نظر به حدوث ذاتی ممکن الوجود دارد).

در مورد قاعده «الواحد المطلق لا یصدر عنه الا الواحد» با ابن سینا هم‌نوائی نکرده، می‌گوید اگر از فیضان عقل اول، هم عقل دوم و هم نفس صادر شود، پس باید آن در ذات خود کثیر باشد و این با قاعده الواحد مبانیست دارد. و خود در مورد کثرت در عالم می‌گوید: یا وجود کثرت ناشی از قدرت خداوند هست یا نیست. اگر کثرت ناشی از قدرت خداوند باشد، بدون شك از او ناشی شده است، از طرف دیگر اگر وجود کثرت ناشی از قدرت او نباشد دال بر این معنی است که در کنار خدا قائل به وجود خدای دیگر شویم، خواهی خلق خدا ناشی از ضرورت را نیز در نهایت نفی می‌کند و می‌گوید: اگر خلق خداوند ناشی از ضرورت باشد، افعال او باید به ضرورت از ذاتش نشأت گیرد، بنابراین اگر قسمتی از عالم معدوم گردد. ذات خداوند نیز باید به عدم بپیوندد، زیرا علت معدوم شدن آن تابع معدوم شدن قسمتی از علت است، لذا خداوند را فاعل مختاری می‌دانند و نظریه خلق را ناشی از ضرورت خودآگاهی خدا نسبت به ذات خویش می‌دانند علم به نظام احسن موجب تحقق و فیضان نظام احسن است.

در مورد ضرورت وجود نبوت و امامت می‌گوید: تعارض میان آزادی فرد و اختلاف منافع، موجب

.....  
 .....  
 فروپاشی زندگی اجتماعی می‌شود، و همین امر لزوم وجود قوانین الهی را برای تنظیم امور انسانی ضروری می‌سازد، ولی از آنجایی که وجود خداوند ورای هر نوع ادراک حسی و فهم ماست بنابراین، خداوند پیامبرانی را برای هدایت مردم می‌فرستد و بهمین دلیل نصب امامان بعد از پیامبران، برای اجرای قوانین الهی صورت می‌یابد.

در مورد خیر و شر می‌گوید: در عالم دنیا خیر و شر به هم آمیخته‌اند، تزاخم شر در این عالم با فضل خداوند سازگار نیست، زردتشتیان برای پرهیز از این مشکل، بحث اهورا مزدا و اهریمن را پیش کشیدند و خیر و نور را بیک مبدء نسبت دارد، و شر و تاریکی را به مبدء دیگر که وجود دو چیز متناقض را سبب می‌شود، ولی خواجه به پیروی از ابن سینا می‌گوید: خیر از جانب خداوند صادر می‌شود و شرّ چون عرضی بر سر راه آن پدیدار می‌شود، برای مثال خیر چون دانه گندمی است که بر خاک می‌افتد و به آن آب می‌رسد و رشد می‌کند و محصول ببار می‌آرود، شرّ چون کفی است که بر سطح آب ظاهر می‌گردد، کف مسلماً از جریان آب حاصل می‌شود نه از خود آب. از این رو اصلی و مخلوق مستقلی بنام شر در عالم وجود ندارد، ولی به عنوان يك عرض، یا ضمیمه، ملازم ماده است.

در عالم انسانی نیز شرّ یا اثر اشتباه در داوری پیش می‌آید، یا از طریق سوء استفاده از عطیه الهی اختیار ظاهر می‌گردد. خدا به ذات خویش طالب خیر کلی است، ولی حجاب‌های حواس، تخیل، توهم و تفکر جلوی دید ما را می‌گیرد و بینش ذهنی ما را تیره می‌سازد، بنابراین بصیرت ما از پیش‌بینی نتایج افعال فرو

می‌ماند و در نتیجه به انتخاب غلط می‌افتد و منجر به شرّ می‌گردد.

و نیز حکم ما در باب شرّ نسبی و اعتباری است، و مثلاً آتش یا آب به خودی خود شرّ نیستند، بلکه نسبت به موضوعی موجب شرّ جزئی می‌شود، در حالیکه غیبت و عدم حضور همین آب و آتش در عالم موجب ایجاد یک شرّ کلی گردد. و یا شرّ عدمی است، مثل کوری که عدم بینائی است و خلقت مستقل به آن تعلق نمی‌گیرد.

خواجه طوسی را می‌توان به عنوان بزرگترین متکلین فلسفه ضد اشعری نام برد، او با نقد کتاب تهافت الفلاسفه غزالی، و مصارع الفلاسفه شهرستانی و آثار فخر رازی، خواست فهم و برداشت مذفی آنها را نسبت به فلسفه مورد تردید قرار دهد.

نصیرالدین طوسی ملقب به استاد البشر و عقل حادی عشر، بزرگترین متکلم شیعی قرن هفتم و بزرگترین مدافع حکمای مشائی در برابر متکلمین اشعری است. البته این بدان معنا نیست که طوسی خود در زمره فلاسفه مشائی است، آری او در حقیقت محیی روش مشائیان و فلسفه پس از مغول بود، اما برخی از آراء او از منابع غیرمشائی از جمله تعالیم شیخ اشراق در باب نظریه اشراق علم الهی به عالم اخذ شده بود، از سوی دیگر وی مؤسس کلام عقلی جدید شیعه با روشی غیر از روش سنتی شیخ مفید و شیخ طوسی است تفکر کلامی فلسفی طوسی آغاز دوره دوم حکمت اسلامی است که در ایران و در حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی به کمال رسید، در حالیکه در سایر مناطق اسلامی پس از ابن رشد فلسفه بالکل در ذیل علم کلام فخر رازی فرو

.....  
 .....

پاشید، فلسفه در شیعه همان مقامی را یافت که کلام نزد اهل سنت.

شاید بتوان در يك جمله خواجه طوسی را تحلیل کرد که سبک او براین قرار گرفته که اراء متقدمین را تقویت نماید و شکوک و اعتراضات متأخرین را جواب دهد، و در این سبک و روش ابتکارات شایان توجهی از خود بجای گذارد.

شرایط مقدماتی تحقق حکمت متعالیه

در پایان قرن ششم، هریک از عرفان و فلسفه و کلام در فرهنگ اسلامی، راهی را پیموده بودند که طی آن امکان ادغام آن سه را فراهم کرد. فلسفه مشائی ابن سینا جای خود را به فلسفه اشراقی سهروردی داده بود، کلام ظاهری اشاعره متقدم جای خویش را به روح اشراقی کلام غزالی و فخر رازی و نصیرالدین طوسی سپرده بود، و سرانجام مقدمات لازم جهت پیدایی يك نظام منسجم نظری برای عرفان در شرق و غرب عالم اسلام فراهم شد که شیخ اکبر محی الدین بن عربی اندلسی آن را محقق کرد. متولد 569

با ظهور ابن عربی می‌توان از لحاظی در سیر تفکر فلسفی و عرفانی عالم اسلام شاهد غلبه عقل کلی دینی بر عقل جزوی دنیوی که فلسفه یونانی ارسطویی بر آن استوار است، بود.

غزالی ناتوانی عقل را در برابر درك نهایی وحی اثبات کرد، او فلسفه یونانی را آغشته به اوهام و خیالات دانست در حالی که عقل سلیم قرآنی نزد او قوه‌ای است که آدمی را از درجه حیوانی به مقام شامخ انسانی ارتقاء می‌دهد و با سرّ ملك و ملکوت آشنا می‌کند، غزالی از این قوه گاهی به ذوق و اشراق، و گاهی به وحی و الهام تعبیر می‌کند. آدمی با ذوق و اشراق و الهام و وحی حقایقی را مشاهده می‌کند که عقل

از مشاهده آن ناتوان است، البته غزالی عقل را در جای خود بی اعتبار نمی داند بلکه حدّ آن را مشخص می‌کند و معتقد است آنچه استدلالها را آلوده می‌کند از آن است که آینه عقل پیوسته با و هم و خیال مکرر می‌شود.

غزالی مرتبه استدلال عقلی را مرتبه راسخان در علم، و مرتبه مشاهده و کشف و ذوق را مرتبه صدیقان می‌داند. می‌گوید: «مشاهده و کشف نوری است که همه ابعاد روح انسانی را فرا می‌گیرد، و بکمک آن همه اشیاء و حقایق جهان هستی روشن و آشکار می‌شود، عقلی که از او هام و خیالات پاک باشد، خود بدین معنی معترف خواهد بود، عقل سلیم خود اندازه بینش و حدّ و سیر خویش را می‌داند و آگاه است که بالاتر از قوه عقل، قوه دیگری فوق او وجود دارد که آن نبوت و مرتبه اشراق و وحی است، همانگونه که او خود فوق مرتبه حس است:

در نسبت میان عقل و شرع غزالی عقل را مانند چشم و شرع را مانند نور می‌داند چشم بی نور نمی تواند درست ببیند. لذا شرع در هر صورت فوق عقل است، زیرا شرع به کلیات و جزئیات آشناست، اما قلمرو ادراکات عقل کلیات است. می‌گوید: گاهی علم در دل آدمی پدید می‌آید که یا نمی داند این علوم از کجاست - مثل الهام - و یا می‌داند از القاء فرشته است - مثل وحی که ویژه پیامبران علیهم السلام است - و این دو، نوعی از انواع کمال و دانش بشری است که فوق عقول آدمی است و به وسیله آنها چشم گشوده می‌شود که آدمی با آن، جهان غیب و امور آینده و حقایق دیگری را مشاهده می‌کند که عقل را به آنها راه نیست هم عقل همه حقایق را نمی یابد، و هم آنچه را که یافت مفهوماً می‌یابد و نه



.....  
 .....

حضور و ذوقی، که البته دانائی غیر دارائی است.

آرام آرام زمینه برای ظهور اندیشه عرفانی ابن عربی فراهم شده بود، ابن عربی از آغاز در جستجوی طوری وراء عقل بود، و لذا قلب و کشف را جایگزین عقل و منطق کرد، و پس از یک دوره ششصد ساله عالم اسلامی با تجربه فلسفه ارسطویی بدین حقیقت آگاهی یافت که عقل حصولی و جزوی نمی تواند اساس ادراکات انسانی باشد، علی الخصوص که الهام و وحی اولیاء و انبیاء هیچ گونه مناسبتی با مفهوم عقل یونانی و غیر یونانی نداشت و همین امر سیر اندیشه را به سوی اشراق و عرفان سوق داد، و راه را برای ظهور حکمت متعالیه هموار ساخت.

ابن عربی از سه قرن میراث عرفانی و فلسفی گذشتگان بهره مند شد، اما روح عرفان او از برکت الهامانی بود که خودش به قلب خود آنها را دریافت می کرد و در این راه بیشتر از همه قرآن الهام بخش او بود (فصول الحکم را در رؤیا از پیامبر<sup>ص</sup> الهام گرفت، و فتوحات المکیه را از حاصل هشت سال مجاورت خانه خدا دریافت کرد و نوشت).

به هر تقدیر عرفان نظری ابن عربی صرف نظر از برخی پریشانی های آن در باب ولایت کاملترین بیان معنوی از عالم اسلامی بود که به روح معنوی تشیع نیز تقرب می جست، شیعه به جهت اقوال ولایاتی او، از جمله اینکه علی<sup>ع</sup> را نزدیکترین شخص به نور محمدی دانسته و افضل تلقی کردن مهدی<sup>ع</sup> بر مسلمانان و قبول مهدویت، با او احساس جدایی نکرد، و بالاخره هم حکمت معنوی ابن عربی بنابر قضا و قدر الهی

سرانجام به اصل خود رجوع کرد و در حکمت معنوی شیعه مقام حقیقی خود را یافت. آنچه در فلسفه اثبات ناشدنی بود از جمله، حدوث عالم، و حشر اجساد، و تجلی جمالی و جلالی و جود مطلق الهی، و فقر ذاتی عالم و آدم، در عرفان نظری به صورتی عمیق مورد تأمل قرار گرفت:

بعنوان توجه به نظرات توحیدی وی به این سخن او توجه کنید که می‌گوید «فَهُوَ عَيْنُ شَيْءٍ فَرَى الظُّهُورَ، ما هو عين الأشياء في ذواتها، بل هو هو، و الأشياء اشياء» پس حق عین همه اشیا در ظهور آنست، نه عین اشیا در ذاتشان، بلکه او اوست، و اشیا اشیا. البته کسانی که از ذوق و کشف و اشراق محروم باشند، نصیبی از حکمت معنوی او نخواهند برد و صرفاً به الفاظ اشتغال خواهند ورزید.

از حکمت معنوی ابن عربی قالبی پیدا می‌شود که حکمت اشراقی سهروردی در برابر آن یونانزده می‌نماید.

ابن عربی عشق را مایه توحید و تنها طریقه وصال به حق تلقی می‌کرد، در یکی از اشعارش می‌گوید: من به دین عشق می‌گردم و به دنبال روندگان آن هستم، هر کجا که بروند، پس عشق دین من و ایمان من است. یعنی معبود فقط بوسیله عشق عبادت می‌شود و در مکتب او اصالت عشق جایگزین اصالت عقل شده، در عالم فلسفه قبل از او اثری از این حضور عاشقانه ولایی نمی‌توان یافت، فیلسوف عالمش، عالم انتزاعی مفهوم جود و موجود و روابط موجودات با علت العلل است، در حالی که حکمت معنوی نسبتی ورای نسبت‌های مفهومی برایش حاصل می‌شود، با روح عالم انس می‌گیرد، و نه با مفاهیم آن.

.....  
 .....

هر چند فلسفه یونانی در عالم اسلامی زیر پرتو روح محمدی<sup>ص</sup> و تفکر دینی در شکلی خدا مدارانه - و نه جهان مدارانه - تبدیل می شود، اما حضور عارفانه ولایی حکمت معنوی، شأن جدی در آن ندارد مگر زمانی که از ماهیت انتزاعی خود دور شود و تسلیم شهود و حضور عرفانی گردد، چنانچه در سیر فلسفه معنوی از ابن سینا تا سهروردی چنین شد، اما از آنجا که قالب و صورت منطقی فلسفه طاقت بیان معانی فوق منطقی عالم دینی را نداشته سرانجام جای خود را به حکمت معنوی ابن عربی می سپارند.

ابن عربی می گوید: چون قلب مؤمن عرش رحمان است، پس اگر قلب از عشق به غیر خالی شود، عشق به حق خود به خود در آن جای می گیرد، اوبالتر از آن است که عقل به وسیله فکر او را بشناسد، مگر از راه معرفتش همت گمارد و در این راه باید قلبش را از فکر حصولی تهی سازد. تا انسان پای بند اندیشه است مجال است به سکون و آرامش دست یابد، علم لدنی از طریق ریاضت ها و مجاهدات و خلوت هایی که پیامبر مشروع دانسته تحقق می یابد.

ملاصدرا (979 - 1050 هجری قمری)

مسلم او یکی از بزرگترین فلاسفه اسلام است، پیش از سید سال است که افکار او در حوزه های علمیه و دانشگاهها تدریس می شود، پس از فوتش شاگردانش در اصفهان در حوزه درس کتب او را گرم نگهداشتند تا اینکه با مسافرت آخوند ملا عبدالله زَنُوزی به طهران و حضور آقاعلی مدرس و آقا میرزا ابوالحسن جلوه و عارف محقق آقا محمدرضا قمشه ای طهران مرکز تدریس علوم عقلی شد و تقریباً در اکثر حوزه های علمیه به خصوص نجف و قم طلاب با علاقه مفرط افکار ملاصدرا را

.....  
 .....  
 تحصیل می‌کنند، مسلم او ذوق و استعداد را کنار پشتکار و پارسائی و ریاضت آورده و از اساتید بزرگی نیز استفاده کرده که حاصل کارش مکتب حکمت متعالیه گشته. تحقیقاتی که در مباحث حرکت جوهریه، و حدوث جسمانی نفس، و وحدت حقیقت وجود و بسیاری دیگر از مباحث فلسفی کرده بکلی سرنوشت مباحث فلسفی را به جریانی دیگر انداخته و از شور و نشاط خاصی برخوردار کرده بخصوص که سلوک عرفانی و اطلاعات عرفانی او در این راه یار و مددکار او بوده است.

پس از تکمیل سطوح فقه و اصول برای ادامه تحصیل به اصفهان که در آن زمان دارالعلم معظمی بوده است مسافرت می‌نماید، علاوه بر مقامات علمی در عبادت و تصفیه باطن و اعراض از اهل دنیا و توجه به حق، صاحب حظی وافر بوده است.

هفت سفر به زیارت بیت<sup>۱</sup> الله مشرف شده و اغلب این سفرها را پیاده پیموده، در عقاید تشیع متصلب و راه نجات را منحصر به پیروی از اهل بیت طهارت می‌داند از بعضی کتب که نوشته مثل شرح اصول کافی و مفاتیح الغیب و اسرالیات و تفسیر قرآن معلوم می‌شود که احاطه کاملی به آیات و اقوال مفسرین و اخبار وارد از طریق اله بیت عصمت داشته است.

در رساله سه اصل گوید: «همچنانکه حواس از ادراک مدرکات نظر عاجزند، عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است... و این حقایق را جز به نور متابعت وحی سید عربی و اهل بیت نبوت سلام<sup>۲</sup> الله علیهم ادراک نتوان کرد و اهل حکمت، کلام را از آن نصیبی چندان نمی‌باشد.

.....

.....

در علوم نقلیه شاگرد شیخ بهاء الدین عاملی بوده، در علوم عقلیه و معارف الهیه شاگرد سیدمحقق داماد بوده است، بعد از تکمیل تحصیلات به مطالعه در آثار حکماء و فلاسفه و عرفا و متکلمان پرداخته و بعد از اطلاع تام به آثار قدما اجتهاد و اظهار نظر نموده است. در عصر خود مورد تکفیر جهال اهل علم واقع شد و مدتی از عمر خود را در نزدیکی قم بسر برد که خود آن زمان را در تصفیه نفس خود بسیار مؤثر می‌داند نمونه‌ای از مطالبی که او ارائه فرمود را در ذیل مطرح می‌کنیم

اصالت وجود: در آثار ابن سینا اشارتی به اصالت وجود هست ولی تبیین در وجوداتی که آنها مطرح می‌کردند موجب می‌شد که از این نکته گرانقدر طرفی نبندند. آخوند ملاصدرا می‌گوید: در اوایل معتقد به اصالت ماهیت بودم و از استاد گرانمایه خود سیدمحقق داماد پیروی می‌کردم ولی بعداً متوجه اصالت وجود شدم، البته باید متوجه بود مسئله اصالت وجود به عنوان بحثی در مقابل اصالت ماهیت، یا مسئله اصالت ماهیت در مقابل مبحث اصالت وجود تا قبل از شیخ اشراق مطرح نبوده و از این ببعدها است که مسئله مطرح می‌شود و برای اثبات مدعای خود ارائه برهان می‌کنند، با طرح مبحث اصالت وجود مشکلات زیادی در فلسفه حل گردید.

مشائیان وجود را اصیل می‌دانستند ولی آن وجودات را متباین به ذات می‌دانستند و نه مشکک، اشراقیون ماهیات را اصیل و آنها را مشکک او روشن نمود، اولاً: مفهوم وجود قطع نظر از عمل ذهن دارای فرد خارجی است، ثانیاً: مفهوم هستی از ماهیات خارجی انتزاع می‌شود و لذا آنچه منشاء اثر است در ماهیات خارجی به

جهت وجود است و خود ماهیت واقعیته و حقیقتی به ذات خود ندارد و تعینهای خارجی حدّ وجودند (قائلین به اصالت ماهیت، واقعیت را اختصاص به ماهیت می‌دادند و از برای وجود تحققی قائل نبودند)

او ثابت نمود آنچه از حق صادر می‌شود وجودات خاصه است و نه ماهیات. او ابتدا روشن کرد اگر ماهیت به ذات خود منشاء اثر باشد باید ماهیت در هر موطنی که تحقق می‌یابد مبدء و منشاء اثر شود، در حالی که ماهیت وقتی منشاء اثر می‌شود که در خارج محقق شود (مثل آتش خارجی برعکس آتش ذهنی) پس باید مبدء اثر امری غیر سنخ ماهیت باشد، که امر غیر سنخ ماهیت وجود است، پس باید خود وجود در خارج محقق باشد، و وجود فردی بالذات داشته باشد که متشخص به نفس ذات خود باشد.

وجود اندر کمال خولین ساری است

تعین‌ها امور اعتباری است

آخوند ملاصدرا می‌گوید: هر معلول قبل از وجود خاص خود در علت خود تحقق دارد ولی به وجودی اعلی و اتم و همین تحقق در علت مبدء صدور معلول است و لذا معلول تنزل همان مرتبه علت است، یعنی معلول حدّ ناقص علت و علت حدّ تام معلول است و فرموده‌اند «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها».

در بحث اصالت وجود روشن نمود، هر درجه از وجود که به حق تعالی نزدیکتر است تمامتر و هرچه از مقام وحدت و بساطت دور باشد به عدم نزدیکتر است، و نیز کثرت در مراتب طولیه چون همه از اصل حقیقت وجود سرچشمه گرفته برگشتش به اصل واحد است و لذا چنین کثرتی وحدت اصل حقیقت وجود اشکالی بوجود نمی‌آورد.

بر هرچه بنگرم تو پدیدار آمدی  
 ناموده رخ، توجه بسیار آمدی

ای  
 نظیر نفس ناطقه انسانی با آنکه واحد شخصی است معذک در مراتب متکثره ظهور دارد، با عاقله عاقله، با مرتبه متخیله متخیله، و با قوه واهمه واهمه، و همه آن قوا از شئونات نفس ناطقه و همه مراتب در سلك يك وجودند. ملاصدرا: در يك اعتبار حقیقت وجود را صاحب مراتب می‌داند، و در يك اعتبار دیگر قائل به وحدت شخصیه برای وجود است و همه شئونات حقیقت وجود را به منزله اجزاء يك وجود واحد می‌داند، می‌گوید: همه حقایق وجودیه در سلك يك وجود واحدند و کثرت ظهورات منافات با وحدت اصل حقیقت ندارد و همه مراتب وجود حقانند «إِنَّ لِلْحَقِيقَةِ الْوُجُودِيَّةِ ظُهُوراً وَ بَطُوناً وَ غَيْباً وَ شَهَادَةً وَ سَرّاً وَ عَلَناً، ظُهُورُهُ يَرْجِعُ إِلَى بَطُونِهِ».

حرکت جوهری: مرحوم آخوند در تحقیق حرکت جوهری خود، کثیری از غوامض فلسفه را که موجب می‌شد از دین و وحی فاصله داشته باشد حل نمود، عمده آن است که بتوانیم منظور دقیقاً منظور او را در حرکت جوهری متوجه شویم، چرا که نگاه حکیم، نگاهی است که از ظاهر گذشته و اگر کسی هنوز در ظاهر متوقف است و همتی برا بگذر به سوی بطون و اصل ندارد بجای آنکه خود را بالا ببرد، موضوع را پائین می‌آورد.

چون تا آن زمان اعتقاد بر حرکت اعراض بود و جوهر را ثابت می‌دانستند ملاصدرا با مشکل زیادی روبرو بود، چرا که در مقابل او می‌گفتند، اگر حرف شما حق است چرا بزرگانی چون ارسطو و ابن سینا از آن چیزی نگفته‌اند،

ملاصدرا در جواب می‌گفت: عزیزان من عظمت آن بزرگان به آن بود که حرف‌هایش دلیل داشت و لذا اگر من هم با دلیل سخن گفتم نباید به صرف عظمت آنها ردّ شود و لذا با تمام تلاش ثابت کرد: 1- دلایل سخن خود را درچنین شرایطی ارائه نماید 2- جواب ایرادهایی که مطرح بود را بدهد که بحث آینده بحث در مورد حرکت جوهری و براهین ملاصدرا و نتایج آن است. مقدمات بحث حرکت جوهری<sup>3</sup>

امروز چهره جهان را حرکت فرا گرفته و لذا بیش از همیشه احتیاج به تفسیر صحیح و عمیق از حرکت داریم حرکت، صفتی مثل سنگینی و رنگ و حجم برای اشیاء نیست، بلکه آنچه آن است که آرا می‌شود شیئی را بهم می‌زند و اشیاء را از خودشان می‌ستاند. در حرکت، شیئی از پوسته نخستین خود بیرون می‌آید و به هستی دیگری دست می‌یابد.

ادعای ما در حرکت جوهری:

ما می‌گوییم ذات و جوهر جهان یک حرکت است و بس. یعنی جوهر جهان جنبیدن است و نه چیزی که می‌جنبد.

سابقه تاریخی بحث حرکت

قبل از میلاد این اختلاف بین دانشمندان وجود داشت که آیا جهان سراسر حرکت است؟ (نظر هراکلیت). یا حرکت یک خیال غیر واقعی است و در واقع حرکتی وجود ندارد (نظر زنون). پس از کشف حرکت الکترون‌ها در اتم، روشن شد که در عمق اتم هر ماده‌ای حرکت نهفته است، ولی این سؤال هست که این حرکت سراسری عالم ماده،

<sup>3</sup> - برهان حرکت جوهری به طور نسبتاً مفصل در کتاب از برهان تا عرفان خدمت عزیزان عرضه شده در این جا سعی می‌شود ارکان آن بحث مطرح گردد.



.....  
 .....

حال چه در اتم و چه در غیر اتم، ریشه اش کجاست؟ و حرکت جوهری مدعی است که می‌تواند این سؤال اساسی را جواب دهد.  
 سؤال: آیا قبل از ملاصدرا کسی معتقد به حرکت جوهری بوده است؟

جواب: گاهی افراد مثل بهمنیار سخن هایی گفته‌اند که حکایت از آن دارد که چنین گرایشی داشته‌اند (البته بدون آنکه دلیلی بیاورند) ولی شخصیت های بزرگی مثل بوعلی سینا با مخالفت خود اجازه ظهور چنین اندیشه هایی را نداده‌اند.

سؤال: قبل از ملاصدرا حرکت را چگونه توجیه و تفسیر می‌کردند؟ جواب: حرکت را فقط در مقولات چهارگانه قبول داشتند که عبارت است از، کم = مقدار: مثل سنگین شدن و حجیم شدن درخت کال. کیف: مثل پیر شدن انسانها یا رسیدن درخت سیب.

وضوح: مثل حرکت زمین به دور خودش. این: مثل حرکت در خیابان = حرکت مکانی

سؤال: آیا ملاصدرا حرکت در مقولات چهارگانه را قبول ندارد؟

جواب: آری، می‌گوید: علاوه بر اینکه در این چهار مقوله حرکت هست در خود جوهر هم حرکت هست. یعنی جوهر شیئی مادی هم حرکت دارد و معنی حرف او این است که ریشه حرکات مقولات چهارگانه هم، جوهر ناآرام عالم ماده است.

تعریف حرکت: حرکت عبارتست از «خروج تدریجی شیئی از قوه به فعل» یعنی خارج شدن شیئی از فقدان صفتی به دارا شدن آن صفت (یعنی یافتن چیزی که ندارد و می‌تواند داشته باشد).

کیفیت ادراک حرکت: حرکت، محسوسی است به کمک عقل، یا معقولی است به کمک حس. یعنی حس به

.....  
 .....  
 كَمْكَ عقل می‌تواند به واقعیت حرکت پی ببرد. یعنی هم حرکت در خارج از ذهن موجود است و صرفاً ذهنی نیست و هم حس به تنهایی نمی‌تواند به وجود آن پی ببرد و آنچه را حس از واقعیت حرکت در می‌یا بد، حرکت نیست بلکه سکونهای متوالی است که به كَمْكَ عقل مشخص می‌شود که این سکونهای متوالی که چشم حس کرده مربوط به واقعیتی است به نام حرکت. یعنی انسان به كَمْكَ عقل و حس «عبور و حرکت» را می‌فهمد.

شخصیت حرکت: اگر حرکت از سکونهای متوالی بدست آمده بود باید حرکت نبود، بلکه سکون بود. چون نه از مجموعه صفرها عدد بدست می‌آید و نه از مجموعه سکونها حرکت ظهور می‌کند، بلکه حرکت وجودی است که خودش عین سیلان و اتصال است و نه چیزی که حاصل مجموعه سکونها باشد و چنین نیست که بتوانیم آنرا آنقدر تقسیم کنیم تا به اجزاء ساکن برسیم و فهم این مسئله نکته‌ای است بسیار دقیق.

تذکر 1: حرکت موجودی است مثل زمان که اجزایش در يك جا و يك لحظه جمع نیستند. مثل يك میز نیست که در يك لحظه هم پایه هایش در صحنه است و هم سطحش موجود است، بلکه هر لحظه از حرکت وقتی ظهور می‌کند که لحظه قبل از بین رفته باشد.

تذکر 2: ما با دو پدیده در عالم روبرو هستیم، یکی مثل انسان، سیب و درخت که واقعاً پدیده های خارجی هستند و می‌توان به عنوان پدیده های مستقل به آنها اشاره کرد. و يك نوع پدیده هم داریم مثل رنگ، طعم، بو، علم، شجاعت که واقعاً خودشان پدیده های مستقلی نیستند، بلکه باید سیبی باشد که دارای رنگ و بو و طعم باشد. یا انسانی باشد که علم و

.....  
 .....

شجاعت داشته باشد. که به پدیده هایی مثل درخت و انسان «جوهر»، و به رنگ و علم «عَرَض» گویند.

قَوْت و کمال بو و طعم سیب، تابع قَوْت جوهر و حقیقت سیب است و هر وقت «بو» و طعم سیب کامل نیست، برای این است که هنوز سیب به خوبی نرسیده است. یعنی جوهر آن سیب به کمال لازم خود نرسیده، یعنی «عَرَض» تابع «جوهر» است.

سؤال: آیا رنگ در اطاق هم تابع چوب در اطاق است؟

جواب: نه، چون رنگ در اطاق از متن چوب در اطاق خارج نشده و مثل رنگ و بوی سیب نیست. و لذا خود رنگ در اطاق هم تابع جوهر خودش است نه تابع چوب در اطاق.

سؤال: آیا نمی شود گفت: جوهر هر شیئی در واقع مجموعه اعراض هستند. مثلاً سیب همان رنگ

و بو و وزن و شکل مخصوص است که مامی بینیم؟

جواب: خیر، زیرا مجموعه پدیده هایی که در ذات خود مستقل نیستند، چنانچه همه هم کنار هم جمع شوند، باز به استقلال نمی رسد. همچنانکه مجموعه صفرها عدد بوجود نمی آورند، بلکه کلیدیه این اعراض غیر مستقل باید به جوهری که وجودش مستقل است تکیه داشته باشند. یعنی باید سیبی باشد تا رنگ و طعم و بوی مخصوص بتواند ظهور کند.

سؤال: جوهر سبب ماده است یا غیر ماده؟

جواب: جوهر هر پدیده مادی ماده است. همچنانکه جوهر پدیده های غیر مادی، غیر ماده است. مثل سیب که يك جوهر مادی است و یا «نفس انسان» که جوهری است با مجرد نسبی و عقل که جوهری است با مجرد کامل.

نتیجه حرکت: چون حرکت تبدیل تدریجی قوه به فعل است. و چون حرکت برای رسیدن به چیزی است که شیئی قبلاً آنرا نداشته، پس در موجوداتی حرکت تحقق دارد، که به فعلیت کامل نرسیده اند و نقص و قوه‌ای در وجودشان هست تا در اثر حرکت آن نقص به کمال تبدیل شود و از طرف دیگر در موجوداتی که قوه محضاًند و هیچ موجودیتی ندارند حرکت معنی ندارد.

هدف حرکت: اگر شیئی تمام سمت‌ها و جهت‌ها برایش یکسان باشد، حرکت ندارد. بنابراین حرکت بی هدف نیست و هر حرکتی پایان مخصوصی دارد که قبل از رسیدن به آن هدف، سیال است و با رسیدن به آن هدف ثابت می‌شود و نه ساکن. مثل مجردات که وجودهای ثابتی هستند و دیگر حرکت در وجودشان نیست.

برهان اول در اثبات حرکت جوهری

الف - اگر با چشم واقعیت‌گرا به اطراف خود دقیق بنگریم هیچ چیزی را نمی‌بینیم که در حال تغییر و تحول نباشد، حال چه این تغییر کند باشد و چه سریع.

ب - تغییرات تماماً در اعراض نمایان می‌شود، در حالیکه خود اعراض وابسته به جوهرند. یعنی همیشه یک چیزی (مثل سیب) هست که رنگ دارد. یعنی وجود رنگ و حجم و... که تغییر و تحول در آنها واقع می‌شود وجودهای مستقلی نیستند.

حرکت در اعراض است و اعراض هم مستقل نیستند : (کیف: رنگ، مزه، بو، وزن، صافی، زیری) ، (کم: کوچکی، بزرگی، حجم)

ج - چون اعراض وجودهای مستقلی نیستند و تماماً وابسته به جوهرند. و چون حرکت را ما در اعراض مشاهده می‌کنیم پس باید حرکت اعراض وابسته به جوهر باشد، زیرا تمام وجود اعراض

وابسته به جوهر است و از خود وجودی ندارند. پس حرکت آنها هم مربوط به جوهر است، یعنی چون علت متغیر، متغیر است علت اعراض متغیر هم جوهر است. پس باید ریشه همه تغیرات به جوهر برگردد و تغیر اصلی را در جوهر بدانیم.

د - پس وقتی جوهر متغیر شد دیگر بدین معنی نیست که باز جوهر هم اعراضی دراد که آن اعراضش متغیر است و معنی متغیر بودن جوهر به این است که ذات ماده خودداری تغیر است، یعنی ذات ماده چیزی جز تغیر نیست. مثل این است که وقتی می‌گوئیم ذات آب تر است، یعنی آب چیزی جز تری نیست. چرا که وقتی پای جوهر و یا ذات به میان آمد جایی برای اعراض نمی‌ماند. لذا نتیجه می‌گیریم: ذات عالم ماده چیزی جز حرکت و جنبیدن نیست. یعنی وجودش همان حرکت است، نه اینکه وجودی دارد و حرکتی، بلکه مثل نور که وجودش همان روشنایی اش است، نه اینکه یک نور داریم و یک روشنایی، بلکه ذات ماده یعنی حرکت. یعنی ذات ماده یک وجودی است که آن وجود چیزی جز حرکت نیست.

به عبارت دیگر خود حرکت یک مرتبه از وجود است در عالم. ملاحادی سبزواری در اثبات حرکت جوهری می‌فرماید:

وَ جَوْهَرِيَّةٌ لَدَيْنَا وَاقِعَهُ

إِذْ كَانَتْ

الْأَعْرَاضُ كُلًّا تَابِعَهُ

وَ الطَّبَعُ إِنْ يُثْبِتُ فَيَنْسُدُ الْعَطَا

بِالْثَّابِتِ السَّيَالِ كَيْفَ ارْتَبَطَا

یعنی حرکت جوهری در نزد ما واقعی است، زیرا که اعراض تماماً تابع جوهر است از طرفی اگر جوهر مادی ثابت باشد چیز جدیدی به وجود نمی‌آید.

آید و عطای الهی قطع می‌شود. همچنانکه اگر جوهر عالم ماده اصل حرکت نباشد، این حرکت اعراض را به چه موجود ثابتی مرتبط کنیم. و در يك كلمه می‌توان گفت: چون طبق قاعده «كُلُّ ما بِالْعَرَضِ لا بُدَّ أَنْ يَنْتَهِيَ إِلى ما بِالذَّاتِ» که هر ما بالعرضی باید به ما بالذاتی ختم شود و چون حرکت موجود در عالم، ما بالعرض است باید به يك مابالذاتی که عین حرکت است ختم شود.

سؤال: چه اشکال دارد که بگوئیم: علت حرکت اعراض، جوهر است ولی جوهر يك چیز دارای حرکت است، نه اینکه جوهر عین حرکت باشد؟

جواب: این سؤال به جهت آن است که ما هنوز معنی حرکت در جوهر را متوجه نشده ایم. وقتی می‌گوئیم جوهر چیزی است دارای حرکت، یعنی دارید می‌گوئید جوهر ثابت است و اعراض حرکت دارند. حال سؤال می‌شود علت حرکت اعراض غیر مستقل چیست؟ مسلم باید این حرکات به يك جوهری برسد که حرکتش مابالذات باشد. یعنی می‌رسیم به جایی که باید جوهر ماده عین حرکت باشد.

پس اینکه می‌بینیم در طول رشد سیب، بو و رنگش شدیدتر شده‌اند، به جهت آن است که وجود جوهری آن با حرکت ذاتی و جوهری خود وجودی قوی تر گشته که اعراض آن قوی و شدید شده‌اند و یا نفس انسان که به جهت اتصالش به بدن مادی دارای حرکت جوهری است. شما می‌بینید در ابتدا صفات و افعالش ضعیف است و با شدید شدن جوهر وجودی اش (یعنی نفس) صفات و افعالش قوت و قدرت می‌گیرند، یعنی ظهور تغییرات در اعراض ریشه در جوهر متغیر دارد، هرچند ما آن جوهر متغیر را حس نمی‌کنیم مثل نور اطاق که ما هر لحظه نوری جدید در اطاق داریم ولی حس نمی‌

کنیم. یا مثلاً شعله گاز که هر لحظه شعله جدیدی است ولی ما حس نمی‌کنیم ولی می‌فهمیم و می‌دانیم واقعاً هر لحظه شعله جدیدی است. جهان ماده هم به جهت ذات متغیرش هر لحظه جهان جدیدی است و چون حس و چشم، همیشه «حدّ» پدیده‌ها را می‌یابد و نه حقیقت آنها را، این حرکت جوهری عالم را حس نمی‌کند و بنا هم نیست چون جس نکرد مذکر شود، بلکه باید بفهمد و از طریق عقل آنرا کشف کند و اگر عقل آنرا اثبات و استدلال کرد، دیگر جای انکار نمی‌ماند.

سؤال: اگر چنین است که شما می‌گوئید که: هر چه نفس قوی شود، صفات و افعال انسان قدرت می‌گیرد، چرا در پیری دوباره ضعف و سستی به بدن برمی‌گردد؟ مگر نفس در پیری حرکت جوهری اش ضعیف می‌گردد؟

جواب: خیر، چون نفس بدن را به عنوان يك ابزار در اختیار گرفته، در پیری آهسته آهسته از آن بدن منصرف می‌شود و ناخودآگاه نظر به منزل اصلی اش می‌اندازد و لذا آثار سستی و ضعف در بدن همچنان پیش می‌رود تا آنگاه که نفس کل بدن را رها کند.

برهان دوم در اثبات حرکت جوهری

1- تاریخ‌مند بودن و عمرداشتن پدیده‌ها دروغ نیست و واقعاً پدیده‌های مادی زمان‌مندند.

2- زمان چیزی جز تقدّم و تاخر نیست، یعنی قبلیت و بعدیت ممتد را، زمان می‌نامیم و اگر تمام کارهای مادی را مانند «رفتن و گفتن و...» به واحد زمان اندازه می‌گیریم برای آن است که اینها همه چهره‌های گوناگون حرکتند.

3- هیچگاه چیزی نمی‌تواند صفتی را پذیرا شود که ذاتش خلاف آن باشد، نمی‌توان چیزی که از

خود و زن ندارد، وزن کرد و یا چیزی که از خود طول ندارد متر نمود.

4- چون نمی توان پدیده های مادی را از زمان جدا کرد و زمانمندی جزء ذات آنهاست باید پدیده های مادی ذاتاً دارای تقدم و تأخر باشند.

5- تقدم و تاخر داشتن يك چیز یعنی حرکت داشتن آن چیز. پس ذات عالم دارای حرکت است؛ یعنی حوادث، خودشان ذاتاً نسبت بهم و تاخر دارند و چون این تقدم و تاخر را بطور مستقل و منتزع از حوادث در نظر بگیریم بر آنان نام زمان می نهیم در خارج آنچه وجود دارد حوادث متحرکند و زمان انتزاع ذهن است و نه چیز مستقل و نه موهوم و دروغی. مثل 24 ساعت که خودش يك چیز مستقل نیست بلکه از حرکت زمین به دور خودش ذهن آنرا انتزاع کرده، یعنی آنچه بیرون هست حرکت زمین است و آنچه ذهن از آن حرکت، انتزاع می کند 24 ساعت است و چون کل ماده اعم از خورشید و یا غیر خورشید دارای زمان اند، پس کل عالم ماده دارای حرکت هستند و همچنانکه زمان کنندی و تنندی ندارد، حرکت جوهری عالم ماده هم که علت زمان است، دارای حرکت یکنواخت و ذاتی است و به عبارتی همچنانکه مکان از ماده جداشدنی نیست و بعدی از ماده است، زمان هم بعدی از ماده است و نه پدیده ای مستقل. و باید سبب آن زمان، ذاتی تدریجی باشد که با فرا رسیدن هر جزئی از آن، يك جزء از زمان یافت شود و با زوال همان جزء از سبب، جزء زمان که معلول او بود زایل گردد که این جزء تدریجی، همان حرکت جوهر عالم ماده است.



سؤال: آیا این حرکت جوهری همان حرکت اتمی نیست؟

جواب: خیر، چون در حرکت اتم ها، یا اتم ها نسبت به هم در مکان جابجا می‌شوند و یا حرکت الکترونها هست که به گرد هسته می‌گردند که هردوی اینها حرکتهای مکانی است و حرکت جوهری اثبات می‌کند که همه حرکتهای، حتی حرکت اتمهای اشیاء ریشه در ذات متحول هستی مادی دارد. از طرفی در حرکت اتمها، اتمها چیزی است که حرکت می‌کند ولی در حرکت جوهری، جوهر عین حرکت است، نه چیز متحرک.

سؤال: اگر حرکت سراسر عالم را در برگرفته پس چرا ما آنرا حس نمی‌کنیم، چرا نمی‌بینیم که این دیوار حرکت ذاتی دارد؟

جواب: اولاً؛ همچنانکه در کیفیت ادراک حرکت گفتیم هیچ حرکتی، چرا نمی‌بینیم که یان دیوار حرکت ذاتی دارد؟ ثانیاً، بحث در حرکت جوهری است، مگر جوهر محسوس است که حرکت آن محسوس باشد.

ثالثاً؛ حرکت جوهری، یعنی ذاتی که عین حرکت است. پس چیزی نیست که حرکت کند تا ما با حس کردن آن چیز متوجه حرکت آن شویم، بلکه جوهر متحول را باید با تعقل یافت و اگر تعقل و استدلال آنرا اثبات کرد روش ما درست بوده، وگرنه حس نه توان اثبات آنرا دارد و نه توان رد کردن آنرا، چون مسئله در حوزه حس نیست.

شبهه بقاء موضوع

اگر ماده ذاتاً و جوهرأً تغذیر کند ما هر لحظه با شیئی جدید روبرو هستیم که نسبت به قبل، تماماً تغذیر کرده و تماماً چیز جدیدی است. در این حال چگونه می‌توانیم بگوییم این شیئی همان شیئی قبلی است؟ یعنی با پذیرفتن

.....  
 .....

حرکت جوهری، متحرك و موضوع حرکت گم می‌شود و دیگر عامل اتصال مرحله قبل به مرحله بعد از بین می‌رود و در این حالت که متحرك از بین رفته و ذاتاً چیز جدیدی در صحنه است دیگر حرکت معنی ندارد، چون ما هر لحظه نوی روبرو هستیم که هیچ ارتباطی با گذشته ندارد.

جواب شبهه

آنچه عامل اتصال گذشته موجود متحرك به آینده است، خود «حرکت» است. زیرا شخصیت حرکت یعنی وجودی اتصالی که خودش موجب اتصال گذشته به آینده است، حال چه در حرکت اعراض و چه در حرکت جوهری، و چون در حرکت جوهری عین حرکت در صحنه است، عین اتصال مرحله قبل خودش به مرحله بعدش در صحنه است. یعنی همچنانکه نور خود را می‌نمایاند، حرکت هم بجهت اتصالی بودن شخصیتش عین اتصال گذشته است به آینده. و اساساً در حرکت جوهری حقیقت و جوهر شیئی کامل می‌شود نه اینکه با حرکت جوهری به حقیقت دیگر تبدیل شود تا بحث گم شدن متحرك پیش آید.

اثبات معاد به معنی عام

نتایج برهان حرکت جوهری روشن شدن شخصیت زمان به عنوان بعد چهارم ماده حل مشکل حدوث و قدم.

اثبات ذات قیوم خداوند

چون جهان ماده عین حرکت است و چون عین حرکت، یعنی عین نیاز، پس کل جهان ماده عین نیاز به فیاضی غیر مادی است. زیرا بقاء حرکت به دادن فیضی است از نظامی فوق نظام مادی (چون نظام ماده، خود عین نیاز است) و چون جهان ماده موجود است و بقاء دارد، پس آن وجود غیبی فوق ماده باید همواره در حال فیض بخشی باشد. زیرا اگر فیض قطع شود - چون بودن

.....  
 .....

ماده عین نیازمندی به غیر است - دیگر جهان ماده نابود می‌شود. مثل آتش که تا وقتی هیزم به آن برسد موجود است ولی همین که هیزم از آن قطع شد نابود می‌شود، نه اینکه آتش، غیر متحرك شود بلکه دیگر نیست و نابود می‌شود. و چون این جهان نابود نشده آن فیض جریان دارد و خلقت دائمی جهان در حال تحقق است یعنی:

«كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» خداوند همواره در حال ایجاد است و کافرانند که از این خلقت جدید غافلند «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» و تمام بودن و تحقق دائمی عالم به جهت فیض دائمی خداوند است.

اثبات معاد به معنای عام

- 1- جهان ماده یکپارچه حرکت است.
- 2- حرکت معنی ندارد مگر اینکه جهت و غایت داشته باشد و از قوه به فعلیت برسد.
- 3- از «قوه» یعنی نداشتنی که می‌توان داشت به «فعلیت» یعنی یافتن آنچه می‌توان یافت، رسیدن به معنی خارج شدن از نقص به کمال است. یعنی جهان از طریق حرکت جوهری در حال خارج شدن از نقص خود است.
- 4- وقتی نقص جهان از بین رفت دیگر حرکت ندارد و جوهر ماده هرچه می‌توانسته از مبدء اَعْلَى قبول کند، قبول کرد. و در این حالت دیگر جهان از ماده بودن خارج شده، چون وقتی حرکت در صحنه نیست ماده بودن در صحنه نیست.
- 5- وقتی جهان از ماده بودن خارج شده و به فعلیت رسید و نورانی شد، دذیگر وجودی است برتر از ماده که نقص های ماده در آن نیست و لذا هم اکنون جهان دارد قیامت می‌شود. مثل کودکی که در حال جواب شدن است و یا مثل جوانی که در حال پیر شدن است. «يَعْلَمُونَ ظَاهراً مِّنْ

.....  
 .....

الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» ای انسان: اگر باطن عالم را بیابی قیامت را یافته ای و تصدیق خواهی کرد یعنی:

نیک بنگر ما نشسته می‌رویم  
 ما سافر راه نویم

یعنی جهان چون کودکی که جواب می‌شود بدون آنکه مکانی را طی نماید، بلکه از خود اولیه به خود برتر دست می‌یابد و در خود حرکت می‌کند، به همین شکل در حال تحول است.

تو سفر کردی ز نطفه تا به عقل  
 گامی بود و منزل نی به نعل

یعنی روزی در پیش است که زمین غیر این زمین است، «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ»<sup>4</sup>

سؤال: اگر طبق نظر حرکت جوهری، این جهان از قوه به فعلیت می‌رسد و نقص هایش برطرف می‌شود پس این جهان جهانی دیگر می‌گردد و در این صورت معاد جسمانی چه می‌شود؟

جواب: اولاً؛ طبق حرکت جوهری، جهان، جهان دیگر نمی‌شود، بلکه همین جهان است که شدید می‌شود. مثل کودکی که جوان شود و نقص‌های کودکی را پشت سر بگذارد.

ثانیاً؛ معاد جسمانی یعنی در قیامت هیچ روحی بی بدن نیست. ولذا مسلم ما در قیامت هم جسم داریم ولی جسمی هم جنس همان دنیای نورانی قیامت. مثل دست و پای ما در خواب که در عین اینکه در خواب دست و پا داریم ولی جنس آن هم جنس آنجا و همجنس همان دنیای خواب است.

روشن شدن شخصیت زمان به عنوان بعد چهارم ماده

.....  
 .....

- 1- زمان عبارت است از مفهوم تقدّم و تاخر در ذهن
  - 2- آنچه در خارج مصداق تقدّم و تاخر دارد موجودی است که حرکت دارد.
  - 3- ذهن، با توانایی که دارد مفهوم تقدّم و تاخر را از شیئی جدا می‌کند و مستقلاً به عنوان مفهوم زمان ادراک می‌کند.
  - 4- چون مفهوم زمان، مفهومی است انتزاعی از حرکت، پس جایی که حرکت نیست تقدّم و تاخر معنی ندارد یعنی زمان معنی ندارد و موجود نیست.
  - 5- پس زمان بعدی است از ابعاد ماده، یعنی چون ماده عین حرکت است و چون زمان تقدّم و تاخر است پس زمان از ماده جدا نیست و جایی که ماده نیست زمان معنی ندارد. یعنی خارج از ماده نه زمان معنی می‌دهد و نه مکان. و زمان هر موجودی، مقدار حرکت همان موجود مادی است و لذا عمر انسانی به مقدار حرکت وجودی همان انسان است نه که حرکت زمین، عمر انسان محسوب‌شود. زیرا زمان هر موجودی را حرکت ویژه خود آن می‌سازد.
- حل مشکل حدوث و قدم
- وقتی زمان بعدی است از عالم ماده، یعنی خارج از عالم ماده زمان معنی ندارد. یعنی با خلق عالم ماده زمان بوجود می‌آید. یعنی همین که جهان ماده هست، زمان هست، نه اینکه اول زمان بوده و بعداً جهان ماده در زمان بوجود آمده باشد. یعنی اینطور نیست که عالم قدیم زمانی باشد. زیرا زمان موجود مستقلاً نیست که جهان از اول در آن بوجود آمده باشد بلکه جهان هر لحظه بوجود می‌آید و زمان هم به تبع آن، هر لحظه موجود می‌شود.

سؤال: اینکه می‌گویند: علت متغیر، خود باید متغیر باشد، حال که می‌گویید جوهر عالم ماده عین حرکت است، پس خدا هم که علت جوهر عالم ماده است باید خود دارای حرکت باشد در حالیکه گفتیم هر جا پای حرکت هست پای نقص هست و حرکت یعنی گرفتن چیزی که شیئی ندارد؟

جواب: باید متوجه بود که جوهر عالم ماده، وجودی است که آن وجود عین حرکت است مثل نمک، که وجودی است که آن وجود عین شوری است. پس نمک را شوری نداده‌اند، بلکه وجودی به آن داده‌اند که آن وجود در آن مرتبه عین شوری است. لذا جوهر عالم ماده را خالق آن، حرکت نداده است تا لازم آید خودش هم حرکت داشته باشد، بلکه وجودی به آن اده اکه آن وجود عین حرکت است و به همین جهت حرکت داشتن برای خداوند لازم نمی‌آید بلکه عین وجود بودن برای خالق لازم - می‌آید که آن مطلوب ماست.

سؤال: اگر موجودی مادی، تا زمانی که ذاتش متحول است از عالم الهی فیض می‌گیرد و همین یقائنش هم نشانه ادامه فیض الهی است. پس وقتس به فعلیت رسید، آیا دیگر فیضی دریافت نمی‌کند؟

جواب: فیض الهی، در یک مرتبه فیض کمال است و در یک مرتبه فیض بقاء. فیضی که به عالم ماده می‌رسد فیضی است که ماده را از نقص قوه خارج می‌کند و به مجرد می‌رساند. ولی فیضی که به عالم مجردات می‌رسد (مثل عالم ملائکه)، فیضی بقاء است و وجود دم‌بدم آنها، از فیض الهی است. (یعنی فیض حق دائمی است، منتها

بنابه شرایط قابل ظهورش متفاوت است)  
نکته:

طبق بحث هایی که شد، خداوند عین غنی و قرار است. برعکس عالم ماده که عین فقر و حرکت است. پس هرچه روح انسان به خدا توجه داشته باشد و به او نزدیک شود، قرار و آرامش در او ایجاد می‌شود. و هرچه به عالم ماده نزدیک شود و توجهش به آن جلب شود، حکم عالم ماده که اضطراب و بی‌قراری است در جان و روح او سرایت می‌کند یعنی «أَلَا بِيذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ».

تذکر:

موجود مجرد طوری است که به صرف امکان ذاتی اش از علت فیاضه، قبول فیض می‌کند و احتیاج به جهات اعدادی از قبیل زمان و مکان و ماده و استعداد ندارد. برعکس موجود مادی که باید شرایط قبول فیض از فاعل مفیض را داشته باشد، که آن قابل را هیولی اولی گویند که صرف قبول است و آن را هیچ صورتی نیست مگر قوه قبول هر صورتی.

حرکات طبیعی، حرکاتی است که عارض شیئی می‌شود - برعکس حرکت ذاتی - لذا چون حرکات طبیعی، ذاتی شیئی نیست بالاخره زائل می‌شود. اما در حرکت جوهری خود ذات، حرکت است، یعنی وجودی است که آن وجود در آن مرتبه چیزی جز حرکت نیست، پس نباید گفته شود: جوهر را خداوند چگونه به حرکت درآورد؟ چرا که جوهر مادی یک وجودی است که عین حرکت است پس خداوند آن وجود را در آن مرتبه افاضه فرمود و آن وجود خودش عین حرکت است، یعنی از وجود مطلق، فقط وجود صادر شده و این است معنی «ربط حادث به قدیم»، چرا که «جعل وجود جوهر، همان جعل حرکت است» یعنی حرکت در جوهر احتیاج به جعل مستقلی سوای جوهر ندارد، برعکس حرکات

غیرجوهری. و نیز فیض حق دائم و ثابت، و عالم ماده دائم‌التغییر است.

نکته: در حرکات عرضی خلع و لبس است، ولی در حرکات جوهری لبس بعد از لبس است و لذا هر صورت ماقبل قوه و زمینۀ ای برای صورت بعدی می‌شود و به همین جهت هم، جوهر عالم مادی با قبول فیض به صورت مستمر شدت می‌یابد.

همچنان که انسان در این دنیا از جهت بدن دائماً در حال تغیر است ولی از جهت نفس ثابت و باقی است، و تغیر بدن وحدت شخصی او را از بین نمی‌برد، عالم ماده هم توسط عالم مجردات حفاظت می‌شود و دائماً ذات متحرك عالم با جوهر عقلانی و مجرد خود در ارتباط است و لذا وحدت و ثباتش محفوظ است، یعنی عقول مجردة واقع در ماوراء نشأه طبیعت بمنزله روح و جان از برای مادیات متفرقه است.

جوهر عالم ماده با تجلیات و اشراقات عالم عقلی در خودش کامل می‌شود، و بدون آنکه از صورت نوعیه اش خارج شود، مراتب بالقوه آن به بالفعل درمی‌آید. مثلاً نباتی که مبدل به حیوان می‌شود، در واقع مرتبه نازلۀ حیوان، و نبات بالفعل است و این نبات داخل در سایر نباتات بالفعل نمی‌باشد، یا حیوانی که بوا سطره استکمال تدریجی انسان می‌شود، در صراط انسانیت است، یعنی حیوانی است که در مرتبه نازل انسان است (حیوان لابشرط) معنی حرکت در جوهر آن است که برای انسان مراتب و اکوان مختلف است که به حسب تدریج برایش حاصل می‌شود، و هر مرتبه حاصله حکیم هیولا را دارد برای مرتبه لاحقۀ، پس آنچه در حرکت جوهری زائل می‌شود نقص جوهری طبیعت است نه نوعیت جوهر.



## نفس

ملا صدرا پس از بررسی آراء حکما گذشته در مورد نفس انسانی بحث های گسترده ای را مطرح کرد که منجر به اثبات معاد جسمانی گردید. در مورد حقیقت نفس می گوید: نفس جوهری است که در ذات متحرك است و از مرتبه احساس تا مرتبه تعقل گستردگی دارد، و لذا با هر مرتبه ای از مراتب می تواند متحد شود، گاهی با حس ظاهر متحد می شود که در اوایل حدوث اوست، و آن هنگامی که به مرتبه تخیل برسد با خیال متحد می شود، و این در زمانی است که بتواند صور محسوسات را در ذات خود را در ذات خود متمثل و متخیل گرداند، و چون به مرحله ای رسید که صور عقلیه اشیاء در برابر او حاضر گشت، نفس، جوهری مجرد گشته که از هر گونه علائق مادی آزاد شده، و باطنی هر يك از این درجات، در ذات نفس شدت و کمال حاصل می شود، به طوریکه نفس يك كودك با نفس يك انسان کامل در ذات متفاوت است (مثل سنگی است که طلا شده است، نه مثل سنگی که طلا گرفته اند).

او ما را متوجه می کند که نفس در حدوث به بدن تعلق دارد و نه در بقاء «الْـنَّفْسُ جِسْمَانِيَّةُ الْحَدُوثِ، وَ رُوحَانِيَّةُ الْبِقَاءِ» در ابتدا ماده بدن آماده پذیرش روح خاص خود را می شود و سپس از طریق بدن کمالات خود را می یابد و سپس بدون بدن به حیات خود ادامه می دهد (ماده بدن ابتدا در اثر حرکت جوهری آماده قبول فیض می شود و لذا نفس بر آن دمیده می شود) پس این نفس قبل از بدن موجود نبود و ماده بدن موجب فیضان این نفس خاصی به این بدن خاص شد، و آنچه قبل از آن بود، نفس کلی

است که تشخیص به شخصی ندارد. ولی بعد فساد بدن نفس فاسد نخواهد شد.

### چگونگی تقسیم قوای نفس

چون نفس در ذات خود بسیط بوده و دارای وحدتی ذاتی است، از قوای نفس اجزاء نفس نیستند، بلکه آلات و شئونات و شعاع‌های مختلفه نفس‌اند و میتوان سه مرتبه برای نفس قائل شد، یکی مرتبه نموّ و یا مرتبه نباتی نفس، یکی مرتبه احساس و حرکت یا مرتبه «حیوانی نفس» و یکی مرتبه «تفکر و تعقل» یا مرتبه «انسانی نفس» (نفس انسانی چون شدیدتر از بقیه نفوس است، مراتب نفس بنایی و حیوانی را به صورت جامعیت دارد.) که ابعاد نباتی و حیوانی با از بین رفتن بدن، از بین می‌رود و حقیقت شخصی خود را از دست می‌دهد، بر خلاف نفس انسانی که باقی می‌ماند، زیرا وجود نفس انسانی وجود ماده نبوده تا با از بین رفتن ماده از بین برود، بلکه ودیعه‌ای الهی است، و حکم پرتو نورانی از خورشید حقیقت الهی را دارد و لذا باقی به بقاء حق است، پس هر بدنی يك نفس دارد و کلیه قوا همه شئون مختلفه آن نفس‌اند، مثل پرتوهای خورشید که همه شئون خورشیدند و هیچگونه دوگانگی در کار نیست، و چون نفس جوهری است قدسی و مجرد از ماده، دارای وحدت و جامعیتی است نظیر وحدت و جامعیت ذات الوهیت.

### مراحل تکمیل نفس

نفس ناطقه تا زمانی که به صورت جنین و رحم مادر است در مرتبه نفس نباتی است و دارای رشد و نموّ است - هرچند بالقوه می‌تواند انسان شود و فرقی با گیاه بالفعل در همین جنبه بالقوه آن است - و همین که متولد شد دیگر

شرایط حیوانیت بالفعل در او جمع است و دارای حس و حرکت است و چون با نیروی فکر و تعقل به جستجوی حقیقت رفت، انسان بالفعل خواهد شد و اگر این نیرو در وی تکامل یافت و به سرحد رشد و بلوغ معنوی رسید و ملکه فضائل انسانی در وی تحقق یافت - که اگر مسیر را خوب ادامه دهد حدود چهل سالگی چنین مرحله‌ای را دریافت خواهد کرد - استعداد انسانی را در خود به خوبی می‌یابد.

نفس لشگری به نام «علم» دارد که باید به وسیله آن بر لشگر غضب و شهوت که لشگریان شیطانند پیروز شود و بر غضب و شهوت تسلط یابد تا غضب و شهوت را بر اساس علم و عقل بکار بگیرد. ولی اگر نفس غفلت کرد و به علم و حکمت نگراند و از نیروی معنوی کمک نگرفت، غضب و شهوت بر او چیره می‌شوند و عقل و خردش مقهور میل‌ها می‌گردد و در این حال نفس تباه شده است، یعنی عقلش در خدمت شهوت و غضبش قرار دارد، یعنی اندیشه اش را صرف برآورده شدن مایحتاج شهوت و غضب می‌کند یعنی «كَمْ مَن عَقِلَ أَسِيرٌ تَحْتَ هَوَى أَمِيرٍ» علی «علیه السلام»

چگونگی ادراک محسوسات

مسلم نفس چیزهایی را درک می‌کند که بتوانند بدن و قوای بدن را متأثر کنند، ولی حقیقت ادراک عبارت است از خلق و ابداع نفس صورتی را شبیه صورت موجود خارج، که آن صورت را نفس در ذات خود خلق می‌کند و مطابق است با صورت خارجی که قوای نفس را متأثر کرده (مثل جسم را) زیرا که، اولاً: مثلاً ما از شیئی خارجی در چشم یک صورت بسیار کوچک داریم، ثانیاً: پس از انعکاس آن صورت خارجی بر روی لکه زرد شبکیه، از این بعد یک سری انتقالات الکتریکی از

طریق اعصاب به مغز ما می‌رسد که هیچ شباهتی با آن صورت خارجی ندارد، و با آن حال ما صورت شیئی خارجی را (نه خود شیئی مادی را که دارای حجم و وزن است) توسط نفس خود ادراک می‌کنیم، و لذا محسوس حقیقی نفس آن صورتی است که نفس خلق کرده است و شیئی خارجی شرایط و علت معده است تا نفس آن صورت را خلق کند، و اساساً ادراک وجودی است غیر مادی که در خیال واقع می‌شود و شیئی خارجی به علت يك شیئی مادی بودن نمی‌تواند علت صورت ادراکی باشد که غیرمادی است و در درجه وجودی بالاتری قرار دارد.

کیفیت تعلق نفس به بدن

مرحوم آخوند ملاصدرا «رحمة الله علیه» می‌گوید: تعلق نفس به بدن نوعی خاص از تعلق است، بطوریکه فقط در حدوث به بدن تعلق دارد، نه در بقاء، و نفس در وجود محتاج به ماده است و بدون ماده موجود نخواهد شد (البته ماده‌ای نامشخص) و آن ماده‌ای که نفس در ابتدا به آن محتاج است بدن می‌نامیم، هرچند بدن در طول حیات دارای تغییر است بدن می‌نامیم، هرچند بدن در طول حیات دارای تغییر است ولی همواره نفس به این بدن مبهم تعلق دارد و همواره دارای بدن است، و به همین جهت انسان از نظر نفس همواره شخص واحدی است ولی از حیث جسم واحد نیست.

نفس به خودی خود و بدون ابزار نمی‌تواند موجودات و محسوسات را ادراک کند ولی پس از تکرار ادراک بوسیله آلات جسمانی در نفس ملکه و قدرتی پدید می‌آید که می‌تواند صورت هر یک از محسوسات را بدون کمک از آلات جسمانی در ذات خود آنچنان که می‌خواهد حاضر کند و به هر

نحوی که بخواهد در آنها تصرف کند (یعنی نفس در ابتدا خالی از هر کمالی است، مگر بالقوه) حدوث نفس: چون جوهر نفس دائماً در حال تحول است، پس در آغاز هم حادث به حدوث بدن است و در تغییر و تحول همگام بدن خواهد بود تا لحظه‌ای که به آخرین مراتب کمال دست یابد و از تعلق به بدن بی‌نیاز گردد، چرا که اگر نفس واقعاً موجودی قدیم و مجرد از ماده بود باید مثل سایر مجردات از ابتدای وجود بدون تغییر و بدون هیچ نقصی موجود بود و احتیاج به آلات و قوای جسمانی برای استکمال خود نداشت، پس اصلاً نفس قبل از بدن موجود نبوده چه رسد به قدیم بودن آن (آنچه قبل بوده يك نفس کلی است، ولی شروع هرکس از همان بدنش است)

ملاصدرا ما را متوجه می‌کند که: نفس ناطقه در حد ذات خود دارای در جاتی است که بعضی از عالم امر بوده، چنانکه خداوند در مورد آن می‌فرماید «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» و بعضی درجات آن از عالم خلق است، چنانچه خداوند در این رابطه می‌فرماید: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ فِيهَا نُنْشِئُكُمْ» یعنی از هیمن خاک خلق شدید، و نه آن برمی‌گرد ایمنتان و از آن خاک پرورانده شدید. و تعلق نفس به ماده مناسب مرتبه نازله آن است، و نفس ناطقه دائماً در صراط تحول جوهری است، هر آن از مقامی به مقام دیگر ارتحال می‌یابد، لذا خداوند می‌فرماید: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ» یعنی همچنان این تحول ادامه دارد تا به مرحله مجرد کامل دست یابد و از عالم خلق به عالم امر سفر

نماید، و وجود تعلق وی به وجود عقلانی مبدل شود، و بهمین جهت هم فساد بدن مستلزم فساد جوهر نفس نیست، بلکه فقط مستلزم قطع تعلق اوست از بدن، زیرا وجود حدوثی نفس غیر از وجود بقائی اوست، و وجود حدوثی آن وجود مادی و تعلق است، و وجود بقائی آن وجود مفارقی است مثل نیاز ابتدائه رحم که بعداً خارج از رحم هم می‌تواند باقی بماند.

تذکر: نباید فراموش کرد که بدن علت مُعَدّه نفس است و لذا زوال علت معده موجب زوال معلول نمی‌شود، و نیز نباید فراموش کرد که حادث حقیقی وجود عقلانی و مجرد نفس نیست بلکه حادث حقیقی اتصال نفس است به موجودی که استعداد پذیرش دارد که آن بدن است علت وجود نفس، عقل مفارق است: اگر جسم علت نفس باشد، باید هر جسمی خودش دارای نفس باشد، پس باید علت نفس وجودی شدیدتر از نفس باشد که به آن عقل فعّال گویند، و از آن جهت به آن عقل فعّال گویند که: اولاً: علت فاعلی نفس ناطقه است و آن را از قوه به فعل می‌رساند، ثانیاً: موجودی است از هر جهت بالفعل، و به وجود عقلانی خویش جامع جمیع معقولات و کلیه موجودات است و از هر جهت به فعلیت رسیده. ثالثاً: ایجاد کننده عالم اجساد و مبدء فیض صور گوناگون عالم اجسام است، و چون در آن اثری از کثرت هست نمی‌تواند مقام الوهیت باشد.

دلیل ابطال تناسخ: مرحوم آخوند در رابطه با ابطال تناسخ می‌گوید: چون تعلق نفس به بدن ذاتی است (مثل ترکیب آب و روغن نیست) و چون نفس و بدن تحول جوهری دارند و ذاتاً تغیر می‌کنند و از نقص ابتدایی به کمال دست می‌یابند، و این نفس منحصر به این است و تا زمانی که

.....  
 .....

نفس خاصیت تعلق به بدن در آن هست این بدن را برای خود حفظ می‌کند و از طریق آن از قوه به فعلیت می‌رود، دیگر ممکن نیست این فعلیت را از دست بدهد و به حالت قوه باز گردد تا شایسته تعلق به بدن دیگر شود، زیرا در این صورت لازم می‌آید موجودی بالفعل از آن جهت که بالفعل است بالقوه باشد و این تناقص است و محال.

#### خصوصیت بدن اخروی

ملا صدرا روشن می‌کند، ابدان اخروی وجود استعدادی ندارند و در اثر حرکات ماده بوجود نیامده‌اند، بلکه آن ابدان از لوازم وجود نفس هستند، نظیر تبعیت سایه از صاحب سایه، و نفس به عنوان یکی از مظاهر قدرت مطلقه حق دارای قدرت ابداع است و لذا جوهر نفسانی همواهر صورت و بدنی دارد که لازمه وجود اوست و ناشی از اخلاقیات نفس بوده و مثل بدن دنیوی نیست که بدن مقدم بر نفس باشد، بلکه بدن اخروی توأم با وجود نفس بوده و دوگانگی نیز در آنها نیست.

اشکال شده است که آیاتی از قرآن حکایت از حشر همین بدن دارد، و نه بدن اخروی و ابداعی.

مرحوم آخوند در جواب می‌گوید: ما هم معتقدیم بدن محشور در آخرت همین بدن دنیوی است ولی نه از حیث ماده بلکه از حیث صورت، یعنی بدن محشور با بدن دنیوی از حیث ذات و حقیقت و صورت نفسیه انسانیه یکی است و هر بدن مظهر یک حقیقت و یک شخص معین‌اند، هرچند ماده دنیوی به ماده اخروی تبدیل شده و در همین دنای هم ماده بدن همواره تغییر می‌کند و از ناحیه صورت و حقیقت انسانی و نفس ناطقه محفوظ است،

و در آخرت هم علت وحدت و تشخیص بدن صورت است و لذا پیامبر<sup>ص</sup> فرمودند: «اهل بهشت همگی جوان و در سنین سی سالگی و بدون هرگونه نقص و عیب‌اند» همچنانکه در توصیف اهل جهنم می‌فرمایند: «دندان کافر در روز قیامت به بزرگی کوه احد و ران او به بزرگی کوه بیضا و جایگاه او در جهنم به اندازه سه روز طی مسافت است.» این فرمایشات حاکی از آن است که جسم دنیوی به جسم دیگری تبدیل شده.

#### ماهیت سعادت حقیقی

ملاصدرا می‌گوید: آنچه خیر است و سعادت: نفس «وجود» است که در مقابل آن عدم است که همان شر است، و از طرفی علم به وجود نیز خیر و سعادت است و چون وجود مراتب متفاوت دارد، آنجا که وجود کامل است، سعادت کامل است و برعکس آنجا که وجود ناقص است و با شر مخلوط است شقاوت فراوان است، لذا اکمل و اشرف وجودات ذات حق است و پیرو آن مجردات عقلی و پس از آن نفس و سپس عالم ماده، و وجود هر شیئی در نزد خودش لذیذ است، و اگر شیئی بتواند علت خود را ادراک کند این ادراک علت نیز برای او لذیذتر است و این نهایت لذت برای او خواهد بود و بهمین جهت لذت وجودات عقلی از لذاتی که حیوانات دارند افزونتر و عمیق تر است، چرا که وجود شدید تری نزد آنهاست و در نتیجه سعادت آنها کاملتر و عشق آنها برتر است و اگر نفس ما کامل گردد و آنقدر شدت یابد که از بدن قطع علاقه کند و به حقیقت خود و ایجاد کننده خود رجوع نماید به شادابی و سعادت دست می‌یابد که ممکن نیست بالذات حسی بتوان آن را مقایسه کرد، زیرا اسباب لذت شدیدتر شده و از کدورت و تنگی حس



فرا تر رفته و به خیر محض و اصل همه خیرها نائل آمده است، و اما بدشترین لذت از آن خداوند است که او عین ادراک وجود خود است و وجود او اکمل الوجود است پس لذت او لذیذترین لذت هاست، و پس از او وجودات عقلیه هستند که عاشق وجود خوداند، و برای نفس پس از مفارقت از بدن لذت بسیاری خواهد بود.

بعد از وجود حق، جواهر عقلیه هستند که برای انسان نهایت لذت را بوجود می‌آورند، برعکس حسّیات که بهره آنها از وجود زیاد نیست و در نتیجه نه لذت آنها کامل است و نه لذت آنها بدون الم است.

انسان تا وقتی متعلق به این بدن است لذات روحانی را با جان خود نمی‌چشد بلکه فقط به آنها علم دارد، یعنی دانا به آنها هست، ولی دارای آنها نیست (مثل مفهوم حلوا که شیرینی نمی‌آورد) اما معرفت و شناخت عقل در این عالم به این حقایق عالیه منشاء حضور آنها در قیامت برای نفس خواهد بود که گفته‌اند «إِنَّ الْمَعْرِفَةَ بِذُرِّ الْمَشَاهِدَةِ» یعنی معرفت بذر مشاهده است. و لذا معرفت تامه در این دنیا، بذر مشاهده تامه در آخرت است.

ملاصدرا حداقل معرفتی که برای رسیدن به سعادت حقیقی شأن انسان است را چنین برمی‌شمارد.

1- علم به مبدء اعلى که او عالم به جميع اشیاء است و متوجه باشیم علم الهی فعلی است و نه انفعالی .

2- عنایت حق به اشیاء را بشناسیم که این عنایت خالی از التفات به غیر خودش است، و

.....  
 .....

بدانیم که غرض و هدف خداوند ذات خود اوست و لاغیر.

3- علم به عقول فَعَّالَه که کلمات تامه الهی هستند داشته باشیم و بدانیم که این عقول هیچ زوالی ندارند و نیز ملائکه علمیه و عملیه و نفوس کلی که همان کتب حق است را بشناسیم.

4- لازم است ترتیب نظام را ابتدا (إِنَّا لِلَّهِ) تا برگشت (إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) بشناسیم که عالم وجود از حضرت حق به عقل اول و از آنجا به نفوس و سپس به طبایع و اجسام ترتیب یافته است، و در قوس صعود از اجسام به نبات و حیوان و نهایتاً به عقل مستقاد می‌رسد و از آنجا که آمد به همانجا برمی‌گردد (از عقل شروع می‌شود در قوس نزول، و به عقل برمی‌گردد در قوس صعود)

بعد می‌گوید توجه به این معارف روح را برای پذیرش معارف الهی و صعود عرفانی آماده می‌کنند، و برعکس، آنها که استعداد پذیرش معارف عالییه را داشته‌اند و قلوبشان را با رنگ رذیلتها و معاصی وانجام اعمال حیوانی و حیل‌های شیطانی محجوب نموده‌اند و شخصیت آنها سفسطه و جدال و خیال‌های باطله گردیده در عذاب سختی گرفتار خواهند آمد و از سعادت محروم خواهند ماند.

ملا صدرا به تبع غزالی موانعی را که نمی‌گذارد نفس به حقایق عالییه دست یابد را چنین برمی‌شمارد.

1- ضعیف بودن جوهر نفس، مثل نفس کودک که هنوز علوم حقیقی در آن تجلی نکرده، این حالت مثل آینه‌ای است که هنوز فلز آن را صیقل نداده‌اند تا پذیرای صورت شود.

2- خراب شدن جوهر نفس بواسطه گناهان مثل آینه زنگ زده و لذا هر گونه اشتغال به امور حیوانی نقطه سیاهی است بر صورت آینه جان

3- نفس از مقصد خود منحرف شود، مثل اینکه جهت آینه را از جهت نور برگرداند، جان را از نظر به حق به دنیا می‌اندازد و حق را نمی‌خواهد و همت خود را صرف امور بدنی می‌کند و بیشتر به ظاهر اعمال توجه دارد، حتی در عبادات و او را شرعی

4- نفس شهوت خود را به بند کشیده و آزادانه قصد تحقیق دارد ولی با یک برداشت پیش ساخته از دین که در دوران کودکی به او داده‌اند و همین موضعگیری او مانعی است برای اشراق حقایق به قلبش، مثل پارچه‌ای که جلو آینه است و مانع تجلی صور در آینه است، این عقاید عوامانه او نمی‌گذارد نفس از عالم بالا حقایق را بپذیرد.

5- عدم آگاهی نفس به روشی که باید از آن روش به حقایق دست یابد، مثل نبودن آینه در قماطل صورتی که بناست در آینه ظاهر شوند. پس نفس ناطقه برای درک حقایق مستعد است ولی باید موانع را بر طرف کرد تا با ملکوت بتواند ارتباط یابد.

آخوند ملاصدرا، علاوه بر موضوعات ذکر شده مطالب ارزنده به گنجینه‌ی تفکر فلسفه‌ی اسلامی افزود که ذکر آن‌ها به درازا می‌کشد. عمده آن است که می‌توان گفت؛ ملاصدرا فلسفه را به شریعت نزدیکتر کرد و ما را متوجه عمق عقلی دین نمود. خود او می‌گوید: وای به حال فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق دین نباشد.

ملاصدرا برای تبیین اندیشه‌ی خود کتاب‌ها و رساله‌های متعددی به رشته‌ی تحریر در آورد

.....  
 .....  
 که به واقع حیرت‌انگیز است که چگونه انسانی این‌چنین عابد، که هفت سفر با پای ای پیاده به مکه‌ی معظمه سفر می‌کند و در عبادات خود نهایت کوشش را دارد، این‌همه کتاب و نوشته از خود به یادگار گذارده، مگر این که متوجه باشیم عشق و محبتی الهی قرار را از او گرفته بوده و لذا لحظه‌ای به خود نمی‌اندیشیده است.  
 از نوشته‌های مشهور او:

الحكمة المتعالي في الاسفار الاربعة العقلية  
 که در 9 جلد با حواشی حکیم ملاحادی سبزواری و علامه طباطبایی به چاپ رسیده است 2- تفسیر سور قرآنی که تا 10 مجلد آن به چاپ رسیده 3- شرح اصول کافی در دو مجلد قطور به چاپ رسیده که به قول اهل نظر تحقیقی‌ترین شرحی است که بر اصول کافی نوشته شده 4- الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ که ملخص آرای صد المتألّهین است و از حیث جامعیت بی‌نظیر است 5- المبدء و المعاد 6- المشاعر: بهترین کتابی است که در مباحث وجود تألیف کرده 7- مفاتیح الغیب؛ وقتی نوشته که مبنای خود را کاملاً محکم نموده و مورد توجه اهل ذوق قرار گرفته است. بالاخره نوشته‌های او بسیار بیش از این است که بتوان در اینجا نام آن را برد.

در سال 1050 هجری در بصره و در حالی که به حج خانه‌ی خدا می‌رفت درگذشت. شخصیت علمی و عظمت شأن او در نفوس جامعه تا آن‌جا است که فلاسفه پس از او افتخار می‌کنند که اسرار بیانات او را درک کرده‌اند. پس از مرگش شیفتگان فلسفه به تألیفات او سخت روی آوردند.

ملاصدرا اساتید بزرگی چون شیخ بهاء الدین و میرداماد داشته که هر دو استاد به وجود چنین شاگردی افتخار می‌کردند. از شاگردان مبرز ملاصدرا دو داماد او یعنی ملا محسن فیض کاشانی و حکیم عبدالرزاق لاهیجی معروف به فیاض صاحب شوارق الالهام بودند.

حاج ملاهادی سبزواری (1212-1289)

صد و شصت سال پیش پس از ملاصدرا، هادی فرزند مهدی در سبزواری به دنیا آمد. به سرعت مراتب علمی را پشت سر گذارد، مراتب عرفانی و فلسفی را به‌خوبی طی کرد و سپس دست به تألیف زد. حاج ملاهادی نه‌تنها وسیله‌ای شد که فلسفه‌ی ملاصدرا فراموش نشود، بلکه با شرح‌هایی که نوشت موجب درخشندگی آن نیز شد. او نزدیک به بیست کتاب و رساله دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از:

1- منظومه: در این کتاب یک دوره از فلسفه و منطق را به سبک اسفار ملاصدرا تدوین کرده است. ابتدا او تمام منطق و فلسفه را به صورت شعر تدوین نمود، و سپس شرح بر اشعار خود نوشت.

2- اسرار الحکم: کتابی است به زبان فارسی در حکمت و مسائل مربوط به مبدء و معاد.

3- شرح مثنوی به روش عرفان محی‌الدین بن عربی

حاج ملاهادی در مراتب عقل عملی می‌گوید: عقل عملی دارای چهار مرتبه است: 1- تجلیه، و آن آراسته‌کردن ظاهر است به آداب شرع و انجام اوامر و نواهی آن 2- تخلیه: و آن تهذیب باطن است از صفات رذیله که مانع استکمال آدمی است

3- تحلیه: و آن آرایش‌دادن باطن است به صفات پسندیده 4- فنا: و آن جداشدن از خود و پیوند با حق است که به فنای فی الله و بقای بالله مشهور است.

آخوند ملا علی نوری: (متوفی 1246):  
 ادامه‌دهنده‌ی مکتب ملاصدرا است و شاگردان برجسته‌ای چون ملا سماعیل اصفهانی، محمدرضا قمشه‌ای، حاج ملاهادی سبزواری، ملا عبدالله زنوری تربیت کرد. حوزه‌ی درس ملاعلی در اصفهان بود، در زمان فتحعلی شاه مؤسس مدرسه‌ی مروی به وساطت سلطان وقت از ملاعلی نوری جهت تدریس دعوت کرد، ملا علی نوری جواب داد؛ آمدن وی به تهران مایه‌ی پریشانی شاگردان حوزه‌ی درس اصفهان می‌شود، لذا مؤسس مدرسه‌ی مروی تقاضا کرد یکی از شاگردان خود را بفرستد و او عبدالله زنوری را فرستاد و بدین شکل حوزه‌ی اصفهان به تهران متصل شد.

ملا عبدالله زنوری متوفی 1257 مدت بیست سال به تدریس و تألیف پرداخت و پس از ملا عبدالله، فرزند فرزانه‌ی او یعنی آقاعلی مدرس زنوری کار پدر را ادامه داد و می‌توان گفت او نابغه‌ای است در علوم عقلیه و نقلیه که در مدرسه‌ی سپهسالار در هر دو رشته تدریس می‌فرمود و در سال 1268 فوت نمود.

علاوه بر آقاعلی مدرس، آقا محمدرضا قمشه‌ای متوفای 1306 و آقا میرزا ابوالحسن جلوه متولد 1314 از حکمایی بودند که حوزه‌ی فلسفی و عرفانی تهران را از وجود خود پرفایده نموده بودند. آقا محمدرضا به معارف عرفانیه، و آقا میرزا ابوالحسن به حکمت مشاء مشهور بودند و آقا علی مدرس به حکمت

متعالیه. پس از این بزرگواران شاگردان اینها هستند که عبارتند از آقا میر شهاب نیریزی شاگرد آقا علی مدرس، و آقامیرزا هاشم اشکوری شاگرد آقا محمدرضا قمشه‌ای و آقامیرزا حسن کرمانشاهی شاگرد آقا میرزا ابوالحسن که حاصل طریق این سه استاد بزرگ استاد الاساتید آقا میرزا مهدی آشتیانی است که شاگردانی را جهت ادامه‌ی حکمت متعالیه تربیت نمود.

ادامه‌ی حکمت در حوزه‌ی اصفهان که چندی بود به فراموشی رفته بود توسط حاجت‌الحق جهانگیرخان قشقایی دوباره رونق یافت، هرچند او مطالعه‌ی حکمت را دیر شروع کرد ولی به مدد الهی و به کمک ذوق سرشار عرفانی‌اش به سرعت پیشرفت کرد و حوزه‌ی درس حکمت توسط وی دوباره در اصفهان رونق گرفت، که از جمله شاگردان وی آیت‌الله بروجردی، حاج آقا رحیم ارباب، آقا ضیاء الدین العراقی، آقا نجفی قوچانی و آقا میرزا جلال الدین همائی و ... است. او در سال 1328 هجری قمری در اصفهان فوت کرد.

از دیگر حکیمان حوزه‌ی متأخر اصفهان، آخوند ملامحمد کاشانی متوفای سال 1333 است. شاگردانی چون آقا رحیم ارباب را تربیت نمود، که البته حکیم محقق ربانی حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی متوفی 1396، علاوه بر شاگردی آخوند ملا محمد کاشانی، مفتخر به شاگردی حاجت‌الحق جهانگیرخان قشقایی نیز بوده است و می‌توان گفت بعد از حاج آقا رحیم ارباب، حوزه‌ی اصفهان در تدریس حکمت متعالیه از شور و نشاطی که داشت فرونشست و در واقع تدریس حکمت به قم منتقل شد.

در حوزه‌ی تهران از حکمای متأخر میرزاسید ابوالحسن رفیعی قزوینی می‌باشد که در

.....  
 .....  
 تدریس حکمت متعالیه ذوقی سرشار داشت و آثار  
 ارزنده‌ای از خود به‌جای گذارد و بالاخره در  
 سال 1396 هجری قمری در تهران دعوت حق را لبیک  
 گفت.

پس از ضعیف شدن تدریس حکمت از حوزه‌ی  
 تهران و اصفهان، با حضور علامه‌ی  
 طباطبایی «رحمة الله علیه» در قم، تدریس حکمت، نشاط خاص  
 پیدا نمود و استقبال زیادی از طرف طلاب با  
 استعداد نسبت به علامه طباطبایی «رحمة الله علیه» صورت  
 گرفت. خود ایشان می‌گویند: چون بحمدالله دیدم  
 حوزه‌ی قم در فقه کمبودی ندارد، تدریس حکمت  
 را شروع کردم و در این راه کاملاً موفق  
 بوده‌اند و علاوه بر تألیف کتاب‌های بسیار قابل  
 توجه در حکمت، شاگردان بسیار مبرزی چون شهید  
 مطهری «رحمة الله علیه» و آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله  
 حسن‌زاده آملی تربیت کرده‌اند و بدین‌سان، حکمت  
 و فلسفه، شانه به شانه و سینه به سینه توسط  
 این بزرگان به نسل حاضر رسید، تا این نسل در  
 اندیشه حیران نماند.

والسلام