

فہرست اصطلاحات تاریخ اشراق

شہاب الدین محمدی سرور

ایف

پتہ محمد خالد عمار



مجموعہ آثار و تصانیف

۱۳۵۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

به مناسبت کنگره بین‌المللی

شیخ شهاب‌الدین سهروردی

زنجان، مردادماه ۱۳۸۰

تقدیم به روان پاک مرحوم حاج سیدبهاءالدین غفاری که مرا به
علم و دانش و فضل و فضیلت رهنمون شد

و

استاد بزرگوارم دکتر مهدی محقق که مرا در تدوین این اثر
تشویق و راهنمایی کرد و موجبات نشر آن را فراهم ساخت.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فرسنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق

شہاب الدین یحییٰ سمرودی



مرکز تحقیقات علوم اسلامیہ

تالیف

سید محمد خالد عطار



انجمن آثار و مناخرفرہنگی

۱۳۸۰

غفاری، محمدخالد
 فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب‌الدین
 یحیی سهروردی / تألیف محمدخالد غفاری. - تهران:
 انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
 ۳۳۸ ص. - (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی)
 ISBN 964-6278-81-7 ریال ۲۴۰۰۰.
 فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
 کتاب‌نامه: ص. ۳۳۱ - ۳۳۸؛ همچنین به‌صورت
 زیرنویس.
 ۱. سهروردی، یحیی‌بن حبیب، ۵۴۹ق - ۵۸۷ق. -- کشف
 اللغات. ۲. تصوف -- اصطلاحها و تعبیرها. ۳. عرفان
 -- اصطلاحها و تعبیرها. الف. انجمن آثار و مفاخر
 فرهنگی. ب. عنوان.

۱۸۹/۱

BBRY۴۹/غ

۸۰-۸۱۸۷

کتابخانه ملی ایران
محل نگهداری:



کتابخانه	
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۰۲۲۹۹۸
تاریخ ثبت:	

فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق
شهاب‌الدین یحیی سهروردی

تألیف: سید محمد خالد غفاری
 ویراستار: طاهره عدل
 ناظر چاپ: محمد رثوف مرادی
 چاپ اول، ۱۳۸۰ □ شمارگان ۲۰۰۰ نسخه
 لیتوگرافی: باختر □ چاپ: فرشپوه
 حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است

دفتر مرکزی: تهران - خیابان ولی عصر - پل امیربهداد - خیابان سرگردبشیری (بوعلی). - شماره ۱۰۰

تلفن: ۲-۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰

دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه - ساختمان فروردین - شماره ۱۳۰۴،

طبقه چهارم - شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱

شابک: ۷-۶۲۷۸۸۱-۹۶۴-۹۶۴-۶۲۷۸۸۱-۷ ISBN : 964-6278-81-7

قیمت: ۲۴۰۰ تومان

فهرست مطالب

۷	پیشگفتار
۱۳	مقدمه مؤلف
۱۷	مقدمه
۱۷	نظری گذرا بر سیر فکر فلسفی از آغاز تا سهروردی
۱۹	الف) دوران پیش از سقراط (از قرن هفتم تا قرن پنجم ق.م)
۲۳	ب) دوره سقراط، افلاطون و ارسطو (قرن پنجم و چهارم ق.م)
۲۶	تمایلات اشراقی
۲۸	فلوطين / پلوتینوس و فلسفه نوافلاطونی
۳۳	عالم محسوس و ماده
۳۵	سهروردی (شیخ اشراق) شرح حال، فلسفه و آثار
۳۵	الف) شرح حال شیخ اشراق
۴۰	ب) فلسفه شیخ اشراق
۴۶	ج) آثار شیخ اشراق
۴۸	حکمة الاشراق
۵۰	قسم اول
۵۱	قسم دوم
	فرهنگ اصطلاحات
۵۵	الف
۹۳	ب
۱۰۳	پ
۱۰۴	ت
۱۲۶	ث

۱۲۸	ج
۱۴۸	ح
۱۶۵	خ
۱۷۶	د
۱۷۹	ذ
۱۸۳	ر
۲۰۰	ز
۲۰۵	س
۲۰۹	ش
۲۱۶	ص
۲۳۰	ض
۲۳۲	ط
۲۳۴	ظ
۲۳۷	ع
۲۷۱	غ
۲۷۲	ف
۲۸۰	ق
۳۰۱	ک
۳۱۳	ل
۳۱۸	م
۳۴۰	ن
۳۶۷	و
۳۷۵	ه
۳۸۹	فهرست منابع و مأخذ
۳۹۲	فهرست دایرةالمعارفها و فرهنگهای مورد استفاده در این تحقیق
۳۹۲	فهرست احادیث
۳۹۳	فهرست آیات



پیشگفتار انجمن

بنام خداوند جان و خرد

یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی که در سال ۵۴۹ ه. ق. در سهرورد از توابع زنجان به دنیا آمد و در سال ۵۸۷ ه. ق. به دستور سلطان صلاح الدین ایوبی به دست ملک الظاهر صاحب حلب پسر صلاح الدین در حلب به قتل رسید، آثار اصیل و ابتکاری از خود برجای گذاشت که پس از وی دانشمندان به بحث درباره آنها و شرح آن آثار پرداختند. سهروردی علی رغم آنکه به زمان شهادت بیش از سی و هشت سال نداشت، در روزگار خود در علوم حکمیّه و فقه و اصول یگانه بود. اما در معتقدات او عقاید مختلف ابراز می شد. برخی او را از صالحان و اهل کرامت می دانستند و گروهی حکم به الحاد و زندقّه او می کردند. ابن خلکان می نویسد که بیشتر مردم او را ملحد و بی اعتقاد می شمردند، اما بعد از مرگ وی بر صلاح عقیدت وی شواهدی به دست آمد. سهروردی در مناظره مهارت فراوان داشت، چنانکه کسی نمی توانست با او برآید. مردی ادیب و شاعر و متفّن هم بود، به هرجا که می رفت، قدر می دید و بر صدر می نشست، چنانکه با گام تجرد به سیر بلاد پرداخت، در ماردین به محضر شیخ فخرالدین ماردینی رسید. شیخ او را بسیار می ستود و می گفت که در عمر خویش کسی مانند او ندیده است، اما از تندی و بی پروایی و شجاعت علمی بر او بیم داشت. گفته اند که ذکایی مفرط و عبارتی فصیح داشت، و دانش او بر خرد وی غالب بود. از این دو سه عبارت اخیر برمی آید که اکثر مردم و حتی فقهای قشری که از فهم حقایق مقاصد وی عاجز ماندند، زبان طعن بر وی گشودند و تکفیرش کردند، حتی برخی او را عالم به علم سیمیا معرفی

کرده‌اند، که به این علم چیزهای نابود را به صورت بود جلوه می‌داد. از نام برخی از رساله‌های سهروردی، چون: صفیر سیمرخ، آواز پر جبرئیل، لغت موران و جز آن معلوم می‌شود که وی در انتخاب آن نامها تعمّد و تفنّنی داشته است. او عقاید حکما را به صراحت تمام بر زبان می‌آورد و مخالفان آن عقاید را به جهل و سفاهت نکوهش می‌کرد، و در مناظره بر همه چیره می‌شد. هنگامی که او از روم به دیار شام روانه شد، ملک‌الظاهر پایه فضل او شناخت و او را به خود نزدیک ساخت. در مجالس خویش او را به مناظره با متکلمین و فقها واداشت. او با حجّت و برهان بر همه فائق آمد. این کار خشم فقها و متکلمین را برانگیخت. از این رو او را به کفر و الحاد نسبت کردند، حتّی گفتند که او دعوی نبوّت می‌کند و به صلاح‌الدین نامه‌ها نوشتند و او را از فاسد شدن عقیده پسر یعنی ملک‌الظاهر در مصاحبت شهاب‌الدین سهروردی بیم دادند و گفتند عقاید مردمان نیز در این حال به فساد خواهد گرایید. صلاح‌الدین به ملک‌الظاهر نوشت تا سهروردی را به قتل برساند و فقهای حلب هم به قتل او فتاوی نوشتند. ملک‌ظاهر دستور داد در سال ۵۸۷ هـ. او را در حبس به خبه کشتند. گویند که ملک‌ظاهر از قتل او پشیمان شد و به انتقام از مفتیان قتل او برخاست و آنان را گرفت و زندانی کرد و اموال آنان را مصادره کرد.

شمس‌الدین محمد بن محمود شهرزوری که خود از حکمای قرن ۶ و ۷ هجری و گویا از خویشاوندان سهروردی بوده است، در تاریخ‌الحکمای خود، شهاب‌الدین را جامع حکمت ذوقی و بحثی معرفی می‌کند و می‌گوید: «اما حکمت ذوقی شاهد است به تفرّد او در آن فنّ، هرکه طریق خداجویی مسلوک داشته باشد و ... اما حکمت بحثی، به درستی که او محکم گردانید اساس و بنیان آن را، استوار ساخت قواعد و ارکان آن را ...»

این عبارات از شهرزوری به بیان مقصود علی تهریزی مترجم تاریخ‌الحکمای وی که در اوایل سده یازدهم هجری (۱۰۱۱ هـ.) به دستور جهانگیر گورکانی به فارسی برگردانده است، می‌تواند شاهی صادق باشد بر اینکه قتل سهروردی علاوه بر حسادت فقها و متکلمان بر دانش و مقبول بودن او پیش اهل فضل، از کلام غامض و

دشوار او هم ممکن است نشأت گرفته باشد: «بدان که فهمیدن کلام او و شناختن اسرار و رموزاتش در غایت اشکال و دشواری است، کسی را که طریقه او را مسلوک نداشته باشد، و پیروی عادت و خصلت او ننموده باشد، از برای آنکه او حکمت خود را مبتنی ساخته است بر اصول کشفی و علوم روحی، پس کسی که اصول آن را «کما هو» استوار نفرمود، فروع را از آن استنباط و استخراج نتوانست نمود، کسی که عنان نفس از تعلقات دنیا و آخرت نکشید، کام جاننش حلاوت سخنان او نچشید. و بالجمله شناخت سخنان او و حل کتب و مرموزات او موقوف است بر شناخت نفس، و اکثر حکما و علما را از آن خبری نیست مگر به نادر که در عصری یکی ظاهر شود».

شیخ، مؤسس حکمت اشراق است، با آنکه در حکمت مشایی تبخّر و تتبع داشت، آیین مشائین و پیروان ارسطو را سست یافته و انتقاد سخت کرده است. روش خود را حکمت اشراقی و حکمت نوریّه خوانده و به حکمای مشرق منسوب داشته است. او خود صریحاً می گوید حکمت اشراق یعنی حکمتی که بر اشراق که کشف باشد نهاده شده یا مقصود از آن حکمت مشرقیان است که اهل فارس هستند و این هم به معنی اول برمی گردد زیرا حکمت آنان کشفی و ذوقی بوده و به اشراق نسبت داده شده که همان ظهور انوار عقلی است و اعتماد فارسیان در حکمت بر ذوق و کشف بوده است. این علم که از آن به علم سلوکی هم تعبیر می کنند، نوعی فلسفه نو افلاطونی است که با اصطلاحات مأخوذ از آیین قدیم ایرانیان توأم شده است. او یک سلسله قصّه های کوتاه تمثیلی هم در بیان احوال نفس و ذکر عقاید اشراقی دارد.

آثار شیخ به عربی و فارسی و نظم و نثر فراوان است. شهرزوری، چهل و پنج اثر از وی را نام برده و افزوده است که «این مجمل آن چیزی است که به ما رسیده است از تصنیفات و اسامی آنها معلوم شده، می تواند بود که تصانیف دیگر هم داشته باشد و به ما نرسیده باشد». یکی از عمده ترین آنها حکمة الاشراق است که علامه قطب الدین شیرازی آن را صغیرالحجم و کبیرالعلم توصیف می کند و می افزاید که در

نمط الهی و نهج سلوکی - تا آنجا که او اطلاع دارد - کتابی شریف‌تر و بزرگ‌تر و گرانبهارتر از آن شناخته نشده است. شیخ خود سفارش می‌کند که «در اثنای قرائت حکمة الاشراق نیکوست که مرید رسائل رمزی را که مبادی اصلی حکمة الاشراق را برای او متصوّر می‌کند مطالعه کند...». قطب‌الدین هم می‌گوید: «از آنجا که این کتاب میدان و جولانگاه اهل بحث و کشف است، درینغم آمد که بدایع آن که مغز علم و حکمت و خلاصه سیر و سلوک است در پرده ابهام و پوشیده از افهام بماند. از این روی مصمّم شدم که شرحی بر آن بنگارم تا دشواری‌های لفظ را آسان سازد و نقاب از صورت معانی آن براندازد...»

به هر حال شیخ اشراق یا شیخ مقتول یا شیخ شهید که گویی پس از قتل او متأخران با افزودن کلمه «مقتول» و «شهید» به اول نام او از روح وی عذرخواهی کرده و غبار الحاد و تکفیر از اندام او برافشانده‌اند، یکی از برجسته‌ترین چهره‌های تاریخ حکمت اسلامی و فرهنگ ایران است چه از لحاظ قدرت تفکر و ارزش اندیشه و نظام فکری و چه از جهت زیبایی کلام و توجه به زبان فلسفی به عنوان مرکب عالی‌ترین اندیشه‌های اشراقی و عرفانی که در ذات خود از هرگونه تعیین صوری و لغوی آزاد است و فقط با کنایه و استعاره می‌توان توسط کلمات محدود به معانی بی حدّ و حصر آن اشاره کرد. او برخی از برجسته‌ترین آثار فلسفی خود را به زبان عربی به وجود آورد و نثر فلسفی او از لحاظ زیبایی صوری کم‌نظیر است. او به زبان فارسی هم عشق می‌ورزید و کتب و رسایلی هم به این زبان تدوین کرده که در میان متون فلسفی فارسی از لحاظ دقت بیان و تنوع رموز و استعارات و سلاست و روانی سبک شاید بی‌نظیر باشد. با آنکه آثار عربی وی، مخصوصاً شاهکارهای بزرگ او از قبیل حکمة الاشراق و هیاکل النور در موطن اصلی او ایران و در دیگر کشورهای اسلامی نهایت شهرت را داشته، آثار فارسی او در طی قرون به تدریج به فراموشی سپرده شده بود. همه آثار عربی و فارسی او در سه جلد بین سالهای ۱۳۵۵ - ۱۳۵۶ به نام مجموعه مصنفات شیخ اشراق در انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران به تصحیح و تحشیه و مقدمه آقای دکتر سید حسین نصر و با مقدمه و

تحلیل فرانسوی هنری کرین به چاپ رسیده که جلد سوم حاوی مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق است. برای کسانی که بخواهند آثار شیخ را بررسی کنند مجموعه‌ی مغتنم است.

این پسندیده است که علاوه بر فرهنگهای عمومی، چون آندراج، برهان قاطع، غیاث اللغات، لغت نامه، فرهنگ معین و ... فرهنگ‌هایی هم به نام فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبيرات عرفانی، فرهنگ معارف اسلامی، فرهنگ علوم عقلی و فرهنگ اصطلاحات منطقی در دسترس علاقه‌مندان قرار دارند که می‌توانند معضلات متون فلسفی، عرفانی و منطقی را بگشایند، پسندیده‌تر آن است که فرهنگ‌هایی نظیر فرهنگ لغات و تعبيرات مثنوی، فرهنگ شاهنامه و فرهنگ اشعار صائب هم مثلاً برای آثار نظامی، ناصر خسرو، بیهقی و ... تدوین گردد. این پسندیدگی بدان دلیل است که در فرهنگهای عمومی چون دایره تحقیق خیلی وسیع است، به احتمال زیاد بعضی از متون نثر یا نظم چنانکه باید به دقت مورد بررسی قرار نگیرد، و در نتیجه دقایقی از کهن‌ترین و ضروری‌ترین کلمات و ترکیبات به بوته نسیان سپرده شود.

کتابی که به نام فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق تقدیم علاقه‌مندان شده است از آن کارهای پسندیده است که به همت آقای سید محمدخالد غفاری با راهنمایی و ارشاد آقای دکتر مهدی محقق به عنوان رساله پایان نامه دکتری زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه اصفهان فراهم شده است. تردید نیست که این کتاب، همانند چراغی راه مطالعه آثار شیخ شهید اشراق را نورانی و فهم آن آثار را آسان خواهد کرد. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی آرزومند است که با چاپ و انتشار این اثر توانسته است در این راه خدمتی به علاقه‌مندان آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی انجام دهد.

توفیق ه. سبحانی

عضو شورای علمی انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

تیرماه ۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمه مؤلف

شخصیت عظیم و کم نظیر شیخ شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی ملقب به "شیخ اشراق" و تأثیر شگرف او بر روند فکر فلسفی، بویژه در جهان اسلام و پی‌ریزی مکتبی گسترده و عمیق که فرهنگ و حکمت ایران باستان و یونان قدیم را با فقه و عرفان اسلامی پیوند داد و استدلال و نظر را به یاری ذوق و شهود درونی قداست و حرمت بخشید و حکیمان متأله و عارفان فرزانه را دست در دست هم نهاد، چیزی است که طالبان علم و معرفت را خاضعانه به تکریم و تعظیم او وامی‌دارد و به مطالعه آثارش برمی‌انگیزد.

کتاب حاضر مجموعه‌ای است از اصطلاحات فلسفی و منطقی و اشراقی - عرفانی آثار غیررمزی شیخ اشراق همراه با تعاریف یا توصیف‌های که خود او از این اصطلاحات به دست داده است و شرحی که این‌جانب از این تعاریف به عمل آورده‌ام که در مجموع فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق را تشکیل داده است، اما اهدافی که در تدوین این مجموعه مدنظر بوده است:

۱. بعضی از نظریات فلسفی و دیدگاه‌های اشراقی شیخ، در آثارش پراکنده شده و به صورت منسجم در یک جا نیامده است و نیز گاهی در این آثار با سیری تکاملی از آرا و عقاید او مواجهیم، جمع‌آوری این نظریات پراکنده در زیر یک اصطلاح و استخراج حاصل و نقاوه رأی و نظر ایشان، یکی از اهداف تدوین این مجموعه بوده است.
۲. حدود نیمی از آثار شیخ اشراق به زبان فارسی است که در حدّ خود از شیواترین و شیرین‌ترین آثار نثر فارسی دری به شمار می‌آیند و در عین آنکه منبعی سرشار از اصطلاحات فلسفی و عرفانی به این زبان‌اند، نمایانگر توانایی و قدرت زبان فارسی در بیان مقاصد فلسفی و منطقی و عرفانی نیز هستند؛ تهیه مجموعه‌ای مدوّن از این تعابیر و اصطلاحات شیرین فارسی، خدمتی به زبان فارسی و تأمین مرجعی برای پژوهندگان و

دانشجویان خواهد بود.

شیوه کار و محدوده آن در تدوین این مجموعه

۱. ابتدا آثار در دسترس شیخ - رحمه الله - را که در چهار مجموعه مصنفات ۱ و ۲ و ۳ و سه رساله، گردآوری شده به دقت مورد مطالعه و بررسی قرار داده و اصطلاحات فلسفی، منطقی و اشراقی آنها را استخراج نموده‌ام، سپس در وهله اول با استفاده از آثار خود شیخ و در صورت لزوم با مراجعه به منابعی که در این راستا کارساز بودند به قدر وسع و توان خود به شرح و توضیح آنها پرداخته‌ام.
۲. از آنجا که موضوع این کتاب شرح و توضیح اصطلاحات فلسفی و منطقی و اشراقی شیخ است و این اصطلاحات تنها در آثار غیر رمزی ایشان موجود است، آثار رمزی ایشان که فاقد چنین اصطلاحاتی است مورد بررسی قرار نگرفته است.
۳. به مقتضای موضوع کتاب که محدود به تدوین اصطلاحهای آثار شیخ و شرح تعاریف او از آنهاست، جز در مواردی محدود و ضروری به بررسی سیر تطور تاریخی این اصطلاحات و تعاریف و مقایسه آنها با نظریات سایر حکما پرداخته‌ام.
۴. با توجه به شیوایی و اهمیت زیاد آثار فارسی شیخ اشراق و جذابیت و شیرینی فوق‌العاده اصطلاحات و تعاریفی که در این آثار به کار برده سعی بر این بوده است که حتی المقدور، در وهله اول، تعاریف اصطلاحات را از میان آثار فارسی او به دست بیاورم، اما چون بسیاری از اصطلاحات و موضوعهای فلسفی و نظریات اشراقی او همچون نظریه‌های: ارباب انواع، مثل معلقه، سلسله‌های طولی و عرضی انوار و غیره، تنها در آثار عربی وی آمده‌اند، ناچار بخش زیادی از تعاریف و اصطلاحات و اسناد و شواهد آنها، در این مجموعه، به زبان عربی آمده است که حتی المقدور به شرح و توضیح آنها پرداخته‌ام و سعی کرده‌ام که نکته مهمی را برای اهل فن ناگفته نگذارم و لذا ترجمه عین عبارات عربی را لازم ندانسته‌ام.
۵. از میان اصطلاحات فراوانی که در آثار شیخ آمده است تنها به شرح اصطلاحاتی پرداخته‌ام که یا دارای اهمیت بیشتری بوده‌اند و یا شیخ، در مورد آنها نظر خاصی داشته است و یا در آثار فلسفی فارسی او آمده‌اند؛ و گاهی ثبت و ضبط عین تعابیر و تعاریف و

عبارت شیخ به زبان شیرین فارسی، بیشتر از معنا و مفهوم خود اصطلاح مدنظر بوده است و نیز گاهی ثبت و ضبط بعضی از اصطلاحهای ساده و مشهور تنها به جهت حفظ روند الفبایی این کتاب فرهنگ بوده است.

۶. برای تدوین این کتاب در میان آثار فلسفی شیخ، بعد از آثار فارسی او، کتاب *حکمة الاشراق* که منبع اصلی نظریه‌های ناب اشراقی وی است، بیشتر مورد تحقیق و توجه قرار گرفته است حاصل این تحقیق و پژوهش، شرح و توضیح یکصد و هشتاد و هفت اصطلاح اصلی و حدود یکصد و دو اصطلاح فرعی از اصطلاحات موجود در آثار غیر رمزی سهروردی است که شرح و توضیح بعضی از این اصطلاحهای فرعی مثل: انواع ادراکات، انواع برازخ، اقسام تقدم، انواع عالم، انواع لذت، شئونات مختلف نفس و مخصوصاً انواع انوار، اهمیتی به مراتب بیشتر از اصطلاحات اصلی دارند و در نهایت مجموعه‌ای به وجود آمده است که برای پژوهشگران خالی از فایده نخواهد بود.

با همه تلاشی که به عمل آورده‌ام به ضعف و نقص فراوان کار خود آگاهم و از استادان فن و بزرگواران صاحب‌نظر در نقد عالمانه و رفع کاستیهای آن استمداد می‌نمایم. در خاتمه برخود واجب می‌دانم که از الطاف بیکران و ارشادات بی‌دریغ و سعه‌صدر کریمانه استاد استادان زمان یگانه روزگار، فرزانه دانشمند بقیه سلف صالحین جناب آقای دکتر مهدی محقق که در دوره دکتری افتخار استفاضه از محضر مبارکشان نصیب شد و با پذیرفتن راهنمایی در نوشتن پایان‌نامه بر من منت نهادند و در به چاپ رساندن و انتشار آن به صورت کتاب حاضر یاریم فرمودند بسیار سپاسگزاری نمایم و به حق معترفم که اگر دستگیری و همت بلند این رادمرد نبود هرگز نمی‌توانستم این مسوده را به چاپ برسانم. و نیز از آقای دکتر توفیق سبحانی و آقای محمد رئوف مرادی که بر چاپ این کتاب نظارت داشته‌اند و از خانم طاهره عدل که با شکیبایی و دقت و مهارت خاص خودشان ویراستاری کتاب را انجام داده‌اند از صمیم قلب ممنون و متشکرم.

سید محمد خالد غفاری

خرداد ۱۳۸۰



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمه

نظری گذرا بر سیر فکر فلسفی از آغاز تا سهروردی

از آنجا که فلسفه سهروردی علاوه بر تأثیر فراوان از حکمت خسروانی ایران باستان، از اندیشه‌های فلسفی حکمای یونان بویژه افلاطون و نوافلاطونیان هم بسیار متأثر بوده است، نظری اجمالی به سرآغاز پیدایش اندیشه‌های فلسفی و مروری بر اصول و مبانی نظریات فلسفی اساطین حکمت یونان برای درک بهتر مطالب این کتاب مفید خواهد بود.

واژه «فلسفه» که از ریشه یونانی «فیلوسوفیا» به معنی دوستداری دانایی است، خود بیانگر انگیزه و هدف فلسفه است.

إخوان الصفا می‌گویند: «فلسفه، آغازش دوست داشتن دانشهاست، وسطش معرفت حقایق موجودات به قدر طاقت انسانی است و آخرش، گفتار و کردار بر وفق علم است»^۱.

انگیزه علم برآوردن نیازهای عملی زندگانی و هدف آن دستیابی به دانسته‌هایی است که کارایی عملی داشته باشند و سنجش آنها به روش تجربی ممکن گردد. کار علم شناختن ذات اشیا نیست، بلکه پی بردن به مناسبات بین آنهاست.

اما انگیزه فلسفه، شوق و عشق به شناختن است و هدف آن دستیابی به نظامی خردمندانه برای شناختن ذات اشیاست.

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلام، حنا الفاخوری، خلیل الجری، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۴.

فلسفه، از طبیعت اندیشیدن و اندیشمند بودن انسان برمی‌خیزد و در واقع همان اندیشیدن خردمندانه است.

فلسفه، به معنی نظریه‌های حاصل از ژرف اندیشی درباره هستی و جلوه‌های گوناگون آن، بسی پیش از سقراط در هند و مصر و چین و ایران وجود داشته است، با این تفاوت که اندیشه شرقی، اندیشه عقلی صرف نبوده و عناصر عاطفی و صوفیانه نیز در آن رخنه داشته است. نخستین اندیشه‌های متافیزیکی را در نوشته‌های دانایان هند که قدمت آنها به هشتصد سال پیش از میلاد می‌رسد می‌توان یافت. در این نوشته‌ها سخن بر سر اصل و آغاز هستی است؛ این توجه به بنیاد معنوی هستی را در سخنان لائوتسه نیز که در همین دوران در چین ظهور کرده است می‌توان یافت.

تاریخ انتشار آیین زردشت در ایران زمین، حداقل به هفتصد سال قبل از میلاد می‌رسد و تا یک قرن قبل، این تاریخ را تا ۶۰۰۰ سال قبل از میلاد می‌رساندند.^۱ تمدن مصر آن چنان تمدن کهنسالی است که هیچ یک از تمدنهای دیگر عالم بر آن سبقت نداشته است... مصر برای متفکران نخستین یونان سرزمین علم و معارف بود و مقصد دانش‌پژوهان.^۲

پس از شکوفایی فرهنگهای بزرگ در سرزمینهای چون هند و چین و مصر و ایران و بین النهرین، یونان نیز با بهره‌گیری از همه تمدنها و فرهنگهای قدیم در پهنه فرهنگ نمایان شد و از میان جنبه‌های گوناگون فرهنگ، بویژه در فلسفه اهمیتی اساسی یافت. اما فلسفه، به معنی سنجش دقیق و قانونمند مفهومها و اندیشه‌ها، از سقراط آغاز می‌شود لذا در تاریخ فلسفه، سیر اندیشه در یونان را ملاک و مبنای بررسیهای تاریخی فلسفی قرار می‌دهند.^۳

فلسفه یونان چهار دوره دارد:

۱. از طالس تا سقراط (از قرن هفتم تا پنجم ق. م)

۱. تاریخ فلسفه غرب، زیر نظر سروپالی راداکریشنان، ترجمه جواد یوسفیان، ص ۱.

۲. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۱۴-۱۵.

۳. درآمدی به فلسفه، عبدالحسین نقیب‌زاده.

۲. سقراط، افلاطون، ارسطو (قرن پنجم و چهارم ق.م)

۳. از مرگ افلاطون تا آغاز فلسفه نو افلاطونی (از پایان قرن چهارم ق.م تا قرن

سوم ق.م)

۴. نو افلاطونی (از قرن سوم تا ششم ق.م) دوره بحثهای دینی بر مبنای تصوف.

شیخ اشراق - رحمه الله - در آثار خود علاوه بر افلاطون و ارسطو از کسانی همچون

هرمس، آغاثادیمون فیثاغورس، انبذاقلس، سقلیبوس، هرقلیطوس و ذیمقراطیس با

تعظیم و احترام خاص یاد کرده، هرمس را پدر حکما خوانده و زمان آغاثادیمون را قبل از

او دانسته است. افلاطون را حکیم الهی و فرمانروای مطلق حکمت نامیده است و برای

این حکما، قدر و منزلتی بسیار والاتر از فلاسفه دوره اسلامی همچون ابونصر فارابی و

ابوعلی سینا قایل شده است و هشدار می دهد که مبادا گستاخی این اسلامیون با

فیثاغورس، تو را از راه به در برد؛ زیرا اینها هر چند بسیار خوب مسائل را شرح داده و

موشکافی کرده اند، اما بر بسیاری از اسرار نهانی کلام این حکمای اوایل بویژه انبیا آنها

وقوف نیافته اند، زیرا بیشترین کلام این قوم بر رمز و مجاز بوده است.^۱

اینک بر اهم مبانی فلسفی بعضی از فلاسفه و متفکران این ادوار چهارگانه یونان

بویژه آنهایی که اسمشان در آثار سهروردی آمده است و یا در فلسفه او تأثیر خاصی

داشته اند به خصوص افلاطون و فلوپین نظری سریع و گذرا خواهیم داشت.

الف) دوران پیش از سقراط (از قرن هفتم تا قرن پنجم ق.م)

۱. طالس (thales)، در ملطیه (Miletus) واقع در ایونیا، آسیای صغیر بین ۶۴۰ تا

۶۲۴ ق.م. زاده شد. وی قدیمترین حکیم شناخته شده یونان است.

همه اطلاعات مورخین فلسفه از طالس از طریق ارسطوست. خلاصه نظریاتی که به او

منسوب است از این قرار است:

۱. زمین بر روی آب شناور است.

۲. آب علت یا سبب مادی تمام اشیاء است.

۱. مجموعه اول - تلویحات، صص ۱۱۱-۱۱۲.

۳. همهٔ اشیاء سرشار از خدایانند، آهن‌ریا زنده است.

۲. انکسیمندر (Anaximander) شاگرد یا دستیار جوان طالس از ۶۱۰ تا ۵۴۷ ق.م. می‌زیست. وی نخستین فیلسوفی بود که نظریات خود را نوشت.

او عنصر اولیه همهٔ اشیاء عالم را عنصری نامتعیّن می‌دانست که قابل تبدیل به هر چیزی است. و این عنصر، مقدّم بر اضداد است و اضداد از آن به وجود می‌آیند. او معتقد به تعدّد عالم بود و می‌گفت: جهان ما یکی از آنهاست. او نخستین کسی است که نقشهٔ جغرافیایی کشید و به انحنای زمین پی برد. او معتقد بود که زمین در هوا معلق است.

۳. هرقلیطوس / هراکلیتس (Hracleitus). شاهزاده‌ای از مردم افسوس بود که بر مبنای اکثر روایات در ۵۰۰ ق.م شهرت داشته است و به سبب سخنان رمزآمیز و غامض و نامأنوسش به «هراکلیتس تاریک» شناخته می‌شد.

به نظر او جهان حقیقتی است حاصل از «صیوروت مستمر». کثرت و تعدّد اشیا عین وحدت آنها و تباین و تضادشان عین سازگاری است، و وجود تمامی موجودات حاصل این تباین و تضاد بین اضداد است. مذهب «امتزاج اضداد» جزئی از فلسفهٔ هراکلیتس است. او می‌گفت جنگ، پدر تمام چیزهاست و هستی عالم همان جنگ اجزای آن است و اگر جنگ به پایان برسد عالم هم به پایان می‌رسد و خوشی عالم در همین جنگ و تباین است. «بیماری، تندرستی را خوش و مطبوع می‌کند و گرسنگی؛ سیری را و خستگی، استراحت را»^۱.

او می‌گفت مقصدِ صیوروت مستمر جهان «عقل» است. در جهان‌بینی او، آتش جایگاه خاصی دارد و آن همان موجود یگانهٔ ازلی است که همواره دگرگونی می‌پذیرد و

۱. مولوی در این معنا فرماید:

ذره با ذره چو دین با کافری
در عناصر درنگر تا حل شود

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۵ و ۴۷).

این جهان جنگ است کل چون بنگری
این جهان زین جنگ قائم می‌بود

و نیز می‌فرماید:

تا بدین ضد خوشدلی آید پدید

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۳۰)

رنج و غم را حق پس آن آفرید

اشیای متضاد را پدید می‌آورد و هیچ‌گاه حیات در آن نمی‌میرد.^۱

۴. فیثاغورس (Pythagoras) از زندگی و شرح حال او اطلاع دقیقی در دست نیست، گویند از مردم جزیره ساموس واقع در ساحل آسیای صغیر بود در ۵۷۰ ق.م. به دنیا آمد و در ۵۳۲، به صقلیه (سیسیل) واقع در جنوب ایتالیا مهاجرت کرده و در شهر کرتون ساکن گردید و مکتبی بنا نهاد که نوعی نظام دینی داشت. برخی از مؤرخین فلسفه وی را «پدر فلسفه الهی» لقب داده‌اند.

هگل می‌گوید: فیثاغورس شخصیتی ممتاز داشت و دارای پاره‌ای قدرتهای معجزه‌آسا و شفابخش بود.^۲

آنچه مسلم است این است که فیثاغورس و اتباعش در کرتون و دیگر شهرهای ایتالیا انجمنهای دینی و سیاسی و علمی ترتیب دادند و می‌خواستند حکومتی مبنی بر اساس علم و فضیلت تشکیل دهند.^۳ اعضای این گروه یک زندگی مرتاضانه و سخت را با مطالعه و تحقیق علمی به خصوص در ریاضیات به هم آمیخته بودند.

فیثاغورس بر اثر کشف مهم تناسب عددی فواصل موسیقی و هماهنگی آنها، در پزشکی نیز قایل به این تناسب و نسبت شد و این اصل را در روح و نفس هم اعمال کرد و رفته رفته بدان جا رسید که عدد را اصل همه اشیا دانست. او می‌گفت اگر نغمه‌های موسیقی قابل تحویل به اعداد باشند چه دلیلی وجود دارد که سایر اشیا را نتوان به عدد تحویل کرد.

مکتب فیثاغورس علاوه بر جنبه علمی از جنبه تصوف هم برخوردار بود، زیرا فیثاغورس به مسأله یگانگی خدای نادیده بیش از هر چیز ارج می‌نهاد و عالم محسوس را به بطلان و فریب متصف می‌ساخت و معتقد به جاودانگی روح و وحدت کاینات بود و به سبب اعتقاد به جاودانگی روح، به تناسخ معتقد بود و لذا قول به تناسخ و اصالت

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۲ ترجمه جواد یوسفیان، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، تاریخ فلسفه یونان و روم و فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجنبوی.

۲. تاریخ فلسفه غرب، ص ۲۸.

۳. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۳۴.

عدد در کاینات، دو رکن اساسی فلسفه و جهان‌بینی او شد. فیثاغورس متفکری است که حدس اشراقی را مورد اهتمام خاص قرار می‌دهد و آن را از حس و فکر برتر می‌شمارد و این همان کشف شهودی در تصرف و عرفان است. فیثاغورس نفس را جوهری مغایر با جسد می‌داند.^۱

۵. ذیمقراطیس / دموکریتس (Democritus) (حدود ۴۶۰ - ۳۷۰ ق.م). و نظریه اتمی (ذره).

معاصر سقراط بود. مکتب فلسفی او در تاریخ اندیشه بشری غوغایی عظیم برپا کرد چنانکه انعکاس آن در دوره علمی کنونی هم به گوش می‌رسد. گویند صد سال عمر کرد. شاگرد لئوکیپوس ملطی بود. ذیمقراطیس بر فلسفه خود نظریه‌های نفسی و اخلاقی نیز افزوده است که از حیث بساطت و عمق به حدی است که تا امروز هم ارزش و اعتبار خود را همچنان حفظ کرده است.^۲

بر طبق نظریه او هر چیزی شامل اجزا و ذرات کوچکی است که آنها را نمی‌توان بیشتر تقسیم و تجزیه کرد. نام «اتم» از اینجاست (تقسیم‌ناپذیر). ساختمان اتمها از یک ماده است، ولی در چیزهایی مانند شکل و اندازه و وزن و حرکت و وضع، اختلاف دارند. اتمها، در یک خلأ نامتناهی یا مکان خالی در چرخش‌اند.^۳

در آغاز خلأ بود و انبوهی از ذرات، ذرات در خلأ رها شدند و از تألیف آلی و صدف‌های آنها عوالم بی‌شمار به وجود آمد.

۶. انبازقلس.^۴ در حدود ۴۴۴ ق.م در «آگراکاس» از اعمال صقلیه متولد شد. دارای اندیشه دینی بود و با مکتب فیثاغورس ارتباطی استوار داشت. آرای فلسفی او منحصر به این است که می‌گفت: عالم مرکب از عناصر اربعه است. این عناصر ازلی و ابدی و از حیث کمیت متعادل‌اند، ترکیبات گونه‌گونه‌ای پیدا می‌کنند و اشیای مختلف از ترکیب آنها پدید می‌آید، ترکیب این عناصر و انفصالشان تابع قانون ازلی دو جانبه مهر و کین یا جاذبه

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۲؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی؛ تاریخ فلسفه یونان و روم و فلسفه.

۲. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا فاخوری، ص ۳۸.

۳. فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه جلال‌الدین مجنبوی.

و دافعه است و این دو حالت در عالم متعاقب یکدیگرند. منشأ حیاتِ قوای آلیه‌ای است که بر جهان سیادت دارد و آن مولودِ صدفه است.

همه نفسها جزئی از اصل واحدند و از جسمی به جسمی دیگر می‌روند و صیوررتی لانهایت دارند. این تناسخ سرنوشت نفسهایی است که مرتکب گناه شده‌اند و تنها نفسهایی که کسب فضایل کرده‌اند از قید تناسخ رها می‌شوند و به بهشت جاویدان نزد خدایان خواهند رفت. او گوشت خواری را نهی کرد زیرا آن را خوردن گوشت خویشاوندان به حساب می‌آورد.

ب) دوره سقراط، افلاطون و ارسطو (قرن پنجم و چهارم ق.م)

۱. سقراط (حدود ۴۷۰ - ۳۹۹ ق.م). در تاریخ فلسفه اروپا هیچ نامی به اندازه نام سقراط مورد احترام نیست. سقراط نخستین فیلسوف از مردم آتن است. نوشته‌ای از خود به جا نگذاشت و تنها اقوالی درباره شخصیت و زندگانی و اندیشه‌های فلسفی او را در نوشته‌های دیگران به خصوص افلاطون، و ارسطو و گزنوفون^۱ مورخ و اریستوفانس^۲ نمایشنامه‌نویس، می‌یابیم. در عصر او دوگرایی فکری وجود داشت: یکی ماورای که بیشتر به ریاضیات و طبیعیات و فلکیات می‌پرداخت و دیگری سوفسطایی که فکر بشر را عاجز از درک حقیقت می‌دانستند و هدف آنان تعلیم هنر زندگی و نظارت و تنظیم آن بود و بیشتر به شیوه‌های خطابی توجه داشتند.

سقراط، از جهت انسان‌گرایی و عدم توجه به طبیعیات یک سوفسطایی بود، اما خردمندترین سوفسطایی که خود در بدنام کردن و رسواسازی سوفسطائیان دخالتی عظیم داشت و از همرنگی و آمیزش با گروه ولانگار سوفسطایی عصر خویش امتناع می‌ورزید.

او بارها تأکید کرده بود که وظیفه آدمی شناختن خویشتن است. از نظر اخلاقی، سقراط، عدالت را بالاترین فضیلتها به حساب می‌آورد. و مسأله اساسی زندگی را همانا

1. Xenophox

2. Aristophoxes

دانش تشخیص بین خیر و شر می دانست.

از نظر فلسفی او نخستین کسی است که به وجود حقیقی ثابت و مثلی مستقل از حقایق محسوس و معرفتی صحیح که بدون فضیلت معنایی ندارد، ایمان آورد که بعداً افلاطون این نظریه مثل او را پروراند.

به نظر ارسطو، شیوه استدلال استقرایی و توجه به شناخت مفاهیم کلی و کلیات، از ابتکارات سقراط است. و سخن آخر اینکه ویژگی برجسته سقراط، شخصیت متواضع و ملکات و کمالات اخلاقی و عقلانی او بود.

۲. افلاطون (۴۲۷ - ۳۴۸ ق.م) به سال ۴۲۷ ق.م. در یک خانواده اصیل در آتن به دنیا آمد و از تربیتی درخور شأن یک اشرافزاده برخوردار گردید. در بیست سالگی به سقراط پیوست و مدت هیجده سال ملازم او بود، سپس در مسافرتی طولانی از جزیره کرت^۱ و سیسیل و مصر دیدن کرد و مدتی به فرقه فیثاغورسی پیوست و در سال ۳۸۷ ق.م که چهل ساله شده بود به آتن بازگشت و در همان سال در باغ آکاداموس مدرسه‌ای بنیاد نهاد که به آکادمی معروف شد و بقیه عمر را در آنجا در میان شاگردانش که ارسطو هم یکی از آنها بود به بحث و تعلیم و تحریر به سر برد.

وی رسالات بسیاری نوشت که در تمام آنها بجز آخرین رساله‌اش نوامیس، سخنگوی اصلی و مهم سقراط است.

افکار سقراط موجب پیدایش چند اصل مهم در فلسفه شد: یکی از مهمترین آنها قول به اصل عالم مثل و حقایق ازلی است. دیگر اینکه آدمی در پی سعادت است و باید تعریف آن را دریابد و برای وصول بدان ارزش عدالت و شجاعت و عفت و حکمت و دیگر فضایل را بشناسد. دیگر اینکه مدینه را نظامی است که برای تأمین سعادت افراد و بقای دولت، مردم باید بدان پایبند باشند.

مشهورترین کسی که آرای سقراط را در قالب فلسفی روشنی ریخت و افکار بلند فلاسفه پیشین و آنچه را به نبوغ خلاقه خود دریافته بود بر آن افزود و از آن مکتبی محکم و استوار ساخت، بزرگترین همه فلاسفه علی‌الاطلاق، حکیم الهی افلاطون بود.

1. Crete

آثار افلاطون: آثار افلاطون را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. محاورات. ۲. مباحث و مطالبی تخصصی که در آکادمی برای دانشجویان بیان می‌کرده و دانشجویان از آنها یادداشت بر می‌داشته‌اند. نکته مهم این است که آنچه به عنوان آثار افلاطون شناخته شده و به ما رسیده است همان محاورات اوست که به نظر عده‌ای مطالبی غیرتخصصی بوده که برای عامه باسواد طرح‌ریزی می‌شده است و این مسأله در مورد آثار ارسطو کاملاً به عکس است، یعنی آنچه از او به ما رسیده مطالب و مباحث تخصصی او بوده است. محاورات او سی و شش محاوره است که مجموعه کامل آن در دست است.

فلسفه افلاطون: از آنجا که فلسفه افلاطون بیش از آنکه به بیان حقایق پردازد و درباره آنها استدلال نماید، به جست‌وجوی حقیقت می‌پردازد و به تعبیر بعضی «فلسفه برای افلاطون همان دیالکتیک است و ذات دیالکتیک هم همان حرکت است که هرگونه سیستم بسته‌ای را در هم می‌شکند»، یکی از دشوارترین کارها تعیین عناصر اصلی فلسفه اوست.

به هر حال در تاریخ فلسفه یک سلسله افکار و آرای مهم منسوب به اوست که برتراندراسل آنها را بدین صورت ترتیب داده است:

الف) مدینه فاضله: مدینه فاضله، از مهمترین موضوعات فلسفه افلاطون است، طرح او از این مدینه قدیمترین طرح مدینه‌های فاضله تاریخ اندیشه بشری است. طرح جامع این مدینه فاضله در کتاب مفصل جمهوری او که قسمت زیادی از آن به همین موضوع اختصاص یافته، ارائه گردیده است.

فکر اساسی موضوع جمهوری، تعریف عدالت و شناخت ماهیت آن است. در این طرح همه جنبه‌های فردی و اجتماعی یک جامعه مورد بحث قرار گرفته است و پیشنهاد او این است که در مدینه فاضله باید حکیمان حاکم باشند.

ب) نظریه مثل: نظریه مثل هم در کتاب جمهوری در جنب آرای سیاسی، نه تنها در درجه اول اهمیت قرار گرفته، بلکه مشهورترین و مؤثرترین قسمت‌های کتاب است.

مبنای قول به مثل این است که چون مدرکات حسی دایم در تغیر و صیوررت‌اند و صفات و ویژگی‌های نسبی ناپایدار و متباین دارند، لذا واقعی نیستند و نمی‌توانند متعلق

معرفت باشند. متعلق معرفت حقیقی، صوری است کلی، ازلی و ابدی و غیر جسمانی و غیر مدرک به حواس و در عین حال قائم به ذات و واقعی. بنابراین برخی از صفات و خصوصیات مثل بدین قرارند:

۱. مثل اجناس اند: یعنی افراد یک نوع یا یک جنس را در بر می‌گیرند و در عین حال کلی منطقی نیستند، بلکه جواهر قائم به ذات‌اند.
۲. نظم و سلسله مراتب صعودی دارند و در نهایت مراتب جناس الاجناس قرار دارد.
۳. حقایق غیرذهنی مطلق و قائم به ذات هستند و ادراک آنها جز به نیروی عقل صورت نمی‌پذیرد.

ج) نظریه معرفت: معرفت ما به مثل نه از طریق تجربه حسی است و نه از طریق انتزاع معانی کلی از جزئیات به وسیله عقل، بلکه به وسیله تذکر است، زیرا نفس ما قبل از هبوط به عالم خاکی آن صور ازلی را در عالم معنا مشاهده کرده است و با مشاهده جزئیات این عالم، خاطره مثال یا صورت حقیقی آن در ذهنمان زنده می‌شود. نفس، در فلسفه افلاطون بقا و خلود دارد و بر بقای آن دلایل زیادی را اقامه کرده است.

تمایلات اشراقی

افلاطون مبتکر اندیشه اشراق نبود، فلاسفه پیش از او از جمله فیثاغورس بدان گرایش داشتند، اما افلاطون بدان شکل و سامان خاصی داد و به مبانی فلسفی متکی ساخت. او نفس را از عالم دیگر می‌دانست که بدین عالم هبوط کرده و به زندان تن گرفتار آمده و چون بخواهد به معرفت برسد باید حجاب جسمانیات را بر دَرَد و از عبودیت آن خلاصی جوید و چون از قید جسمانیات رهایی یافت به «پاکیزگی» می‌رسد و به آن «پاکیزه» که نور حقیقت است می‌پیوندد.^۱

ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۲ ق.م) ارسطو در شهر «استاگیرا» واقع در خالسیس به سال

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفاخوری. و نیز فلسفه با پژوهش حقیقت، ترجمه جلال‌الدین مجنبوی.

۳۸۴ ق.م. در خانواده‌ای که پدر بر پدر پیشه پزشکی داشتند، متولد شد. در هفده سالگی به آتن آمد و حدود بیست سال در آکادمی افلاطون تا هنگام مرگ استاد در زمره شاگردان او بود. در سال ۳۴۳ ق.م. برای تعلیم اسکندر به مقدونیه رفت، در سال ۳۳۵ بعد از بازگشت به آتن، مدرسه مشهور خود را که بعداً به حوزه مشائیان مشهور شد بنا نهاد.^۱ راه و روش تازه‌ای که ارسطو در پیش گرفت، تحلیل و سنجش منطقی بود و اگر افلاطون با نیروی تخیل محققین را به حیرت می‌افکند، ارسطو با نبوغ تحلیلی خود آنها را به اعجاب می‌آورد. خمیر مایه فلسفه ارسطو بیش از هر چیز از تجزیه و تحلیل فلسفه هماهنگ و وحدت یافته افلاطون پدید آمد.

ارسطو، ابتدا با دیدی تحلیلی و منطقی، همه جنبه‌های داستانی و عرفانی و شاعرانه آن را کنار نهاد و سپس به تحلیل آنچه از آن به جای مانده بود پرداخت و با ترازوی خرد سنجید.

ارسطو پیشرو همه فیلسوفان تحلیل‌گر و سیستم‌ساز است و ابداع فن منطق حاصل ذهن تحلیل‌گر اوست. وی کسی بود که برای اولین بار دانش را به سه بخش: نظری و عملی و سازنده - که حوزه هنرهای زیباست - تقسیم کرد و دانش نظری را هم به سه بخش متافیزیک (فلسفه اولی) ریاضیات و طبیعیات تقسیم کرد و هدف فلسفه اولی را بررسی «وجود» و «علت نخستین» و «جوهر» می‌دانست.

موضوعات اساسی فلسفه اولی یا متافیزیک او عبارت‌اند از: جوهر و عرض، هیولی و صورت قوه و فعل و علت.

ارسطو هم مانند افلاطون نفس را اصل حیات و حرکت می‌دانست و در عین اینکه آن را غیرمادی به شمار می‌آورد - بر خلاف افلاطون - آن را جوهری مغایر با بدن و مستقل از آن نمی‌شناخت و برای آن مراتبی از نباتی تا انسانی قایل بود و خورش و زایش و رویش در گیاهان را ناشی از آن می‌دانست. به نظر او نفس صورت جسد است و هیچ صورتی نمی‌توان خارج از ماده خود موجود باشد و لذا منکر تناسخ بود.

از نظر ارسطو امتیازات نفس عبارت‌اند از: ۱. مبدأ حرکت است. ۲. قابل علم است.

۳. از ماده جسمانی نیست، بلکه صورت یا فعل آن است. به نظر ارسطو مبدأ نهایی حرکت، خداست و حرکت جهان از اوست. او ذات کاملی است که هر موجودی به شوق او در حرکت است، اما او خود به سبب کمال و بی نیازی بی حرکت است. او صورت ناب و فعلیت صرف است و اوست که وحدت عقل و عاقل و معقول است. او به وجود کلی منطقی که حاصل صفات مشترک جزئیات است قایل بود، اما محور فلسفه اش نفی جوهریت قائم به ذات معانی کلیه، یعنی مثل افلاطون بود. از نظر ارسطو هدف تکاپوی انسان حصول معرفت است، اما این معرفت چیزی جز شناخت علل کلی نیست.

فلوطين / پلوتینوس (Plotinus) و فلسفه نوافلاطونی

فلسفه، در مستعمرات یونان در آسیای صغیر و ایتالیا پدید آمد، در آتن با سقراط و افلاطون و ارسطو به اوج خود رسید و سپس با «ابیقور» و «رواقیان» رو به انحطاط گذاشت، اما برخورد فلسفه یونان در اسکندریه با دیانت یهود و نصارا بار دیگر آن را نیرو بخشید. یکی از نتایج فتوحات اسکندر مقدونی ارتباطی بود که میان یونان و سوریه و اسکندریه پدید آید. اسکندریه پایتخت مصر شد و طولی نکشید که یکی از مهمترین مراکز علم و ادب شد.^۱

بنیانگذار فلسفه نوافلاطونی فلوطين (پلوتینوس) بود که در سال ۲۰۳/۵ میلادی در یکی از شهرهای مصر دیده به جهان گشود. در بیست و هشت سالگی به اسکندریه رفت و یازده سال در محضر آمونیوس ساکاس (Ammonios Sakkas) فیلسوف اسکندرانی به فراگرفتن علم و فلسفه مشغول شد. بعد از ناکامی در سفر به ایران که به قصد آشنایی بیشتر با فکر و فلسفه مشرق زمین بود به روم رفت و بقیه عمر را در آنجا به تدریس و نوشتن آثارش سپری کرد.

نوشته‌های فلوطين را که جمعاً پنجاه و شش رساله است شاگردش «فرفورئوس»

گرد آورد و در شش دسته‌ی ته تایی مرتب ساخت و هر دسته را یک ائناد (به زبان یونانی نُه‌گانه) نامید.

فلوطین حکیمی عارف‌پیشه بود و عاداتی در خور اولیا داشت و کوشش داشت تا همواره خود را از آشوب دنیای خاکی بر کنار نگاه دارد بی‌آنکه جامعه و تعهدات اجتماعی را فروگذارد.^۱

فلوطین در آثارش «خیر» افلاطون و «نفس» ارسطو و «روح جهانی» رواقیان را دمساز می‌کند. او با روح‌گرایی خود به ماده‌گرایی رواقیان و اپیکوریان حمله برد... فلسفه‌ی اولای فلوپین ثنویت ذهنی و عینی را پایان بخشید. به نظر او «حقیقت»، وحدت میان عالم و معلوم است.

او در برابر طرز فکر مسیحی به دفاع از حق حاکمیت خرد به عنوان ابزار فلسفه و کلید حقیقت برخاست و فلسفه‌ی تازه و بزرگی را بنیان نهاد که از حیث جهانگیری و اثر بخشی همه‌ی فلسفه‌های پیشین بجز فلسفه‌ی ارسطو را تحت الشعاع قرار داد و به موازات فلسفه‌ی ارسطو، در فلسفه‌ی مسیحی و اسلامی تأثیر بخشید، و اگر تا چندی پیش نامی از او در میان نبوده است از این روست که فلسفه‌ی او به عنوان فلسفه‌ی افلاطون و گاه فلسفه‌ی ارسطو، شناخته می‌شده است. چنانکه کتابی به نام اثولوجیا که حاوی پاره‌ای از نوشته‌های فلوپین است در نزد ما به اثولوجیای ارسطو معروف بوده و «فرفوروس» شاگرد معروف فلوپین، شاگرد ارسطو پنداشته می‌شده است.^۲

فلسفه‌ی فلوپین: فلسفه‌ی فلوپین حلّ دو مسأله‌ی اساسی را وجه‌ی همّت خود ساخت: دین و فلسفه. در مسأله‌ی دین، این نکته مورد بررسی است که چگونه و از چه راه باید بار دیگر نفس را به طهارت و صفای نخستین بازگردانید؟ و در فلسفه، بحث در این است که ترکیب عالم وجود چگونه است و چگونه می‌توان به روشی که پسند عقل باشد آن را توجیه کرد. و در فلسفه بحث در این است که ترکیب عالم وجود چگونه است و چگونه می‌توان به روشی که پسند عقل باشد آن را توجیه کرد.

۱. تاریخ فلسفه غرب ص ۹۶.

۲. لطفی، محمدحسن دوره‌ی آثار فلوپین، مقدمه، صص ۱۲-۱۳.

در نظام فلسفی فلوطین سه مبدأ (اصل) وجود دارد: «واحد»، «عقل» و «روح» (نفس). بعد از روح، طبیعت یا جهان محسوس قرار دارد و در مرتبه واپسین ماده است. در بالاترین مقام احدیت است که از آن عقل فایض می‌شود و از عقل نفس. هر مرتبه‌ای از این مراتب، همه کائنات بعدی را دربر دارد. در احدیت، همه چیز هست، منتهی بدون تمییز. عقل هم حاوی همه موجودات است، ولی در عین تمییز متحدند، اما در نفس این کائنات متمایز و مشخص‌اند. و چون به عالم محسوس برسند جدا و پراکنده شوند.^۱

واحد: سرچشمه هستی است، ولی خود برتر از هستی است، سرچشمه زندگانی است، ولی خود برتر از زندگانی است. هستی او از خود است، ولی هستی همه چیز از اوست. از این هستی بخشی است که مراتب مختلف نور و ظلمت پدید می‌آید. هر موجود به نسبت نزدیکی به این سرچشمه هستی و نور، عالتر و نورانی‌تر است و به نسبت دوری از آن، ظلمانی‌تر و فرومایه‌تر است.

عقل: عقل در نظریه فلوطین یکی از مراتب حیات روحی است و مرحله‌ای از مراحل ارتقای نفس در بازگشت نهاییش، و مثل افلاطونی و صورت ارسطویی را در بر می‌گیرد. چون به عالم وجود توجه کنیم عقل را می‌یابیم که مهندس و خالق عالم است؛ اگر چه نفس به عناصر اربعه صورت می‌بخشد، اما در واقع آنکه چنین قدرتی را به نفس ارزانی می‌دارد عقل است. پس اگر عقل را صورت نفس بخوانیم در آن واحد، عقل هم صورت نفس است و هم «واهب الصور». عقل فلوطین، حقیقتی است که همه حقایق کونی در آن فراهم آمده و ذوب گشته است، بدان گونه که هر یک از حقایق خود نیز محتوی همه کائنات دیگر است. بدین گونه می‌بینیم که فلوطین از افلاطون فاصله می‌گیرد و هر حقیقت عقلی خارج از عقل کل را مثل مثل افلاطونی، نفی می‌کند.^۲

ابتدا در عقل است که تعدد و کثرت ظاهر می‌شود، اما بدون تمایز، زیرا تنها همان یک عقل است که هم عاقل است و هم معقول. عقل سرمدی و فوق زمان است و حالت

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ص ۸۶.

۲. همان.

مبارک و خجسته آن اکتسابی نیست، بلکه ازلی و ابدی است.^۱
 نفس: نفس، پایان کائنات معقول و آغاز کائنات موجود در عالم محسوس است، از این رو به هر دو جنبه محسوس و معقول بستگی دارد.
 فلوطین می‌گوید: هر قوه فاعله‌ای که در عالم طبیعت وجود دارد یا نفس است یا مرتبط به نفس، آسمان را نفسی است و هر یک از کواکب را نفسی است و زمین را نیز نفسی است که همان قوه مولده است. او با «فیثاغوریان» در مورد انحطاط نفس هنگامی که به عالم محسوس هبوط می‌کند موافق است.^۲

نظام عالم وجود از نفسی است که از سرچشمه ازلیت کسب حکمت می‌کند و چون این حکمت لایتغیر است، نظام عالم وجود نیز ثابت و لایتغیر است.
 چون نفس در بدن حلول کند پاره‌ای از قوا چون ذاکره و احساس و ادراک در او ظاهر می‌شود.^۳

نفس پیوند میان عالم معنا و عالم ماده است. نگاه او از یک طرف به سوی عالم بالا یعنی عالم عقول است و از سوی دیگر به پایین، یعنی عالم ماده است و از همین نگاه است که طبیعت را به وجود می‌آورد و بدان زندگی می‌بخشد. نفسهای فردی نیز همه از او (نفس کل) پدید می‌آیند. این نفسها انواری هستند از عالم بالا، که پیش از تن وجود داشته‌اند و با مرگ تن نیز از میان نمی‌روند. و همین اندیشه، هسته اصلی فلسفه فلوطین است.^۴

نفس پس از آنکه عالم محسوس را نظام و حیات بخشید و به خود پرداخت به سوی مبدأ خود، یعنی اقوم دوم (عقل) باز می‌گردد.^۵

عرفان فلوطین: نظریه فلوطین درباره احدیت هم نظریه عقلی است و هم عرفانی. بنا بر این نظریه، خدا در آن واحد، هم مبدأ تفسیر عالم وجود به طریق عقلی است و هم

۱. تاریخ فلسفه، کاپلستون.

۲. تاریخ فلسفه جهان اسلامی، ص ۸۷.

۳. همان.

۴. درآمدی به فلسفه.

۵. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی.

موضوع معرفت مستقیم و شهود باطنی.

افلاطون به دو طریق به معرفت احدیت می‌رسید: طریق عشق و طریق عقل، اما فلوطین این نظریه را اختیار کرد که: خیر ماده در صورت است و خیر جسد، نفس است که بدون آن نمی‌تواند ایجاد شود و باقی بماند.

خیر نفس، فضیلت است و بالاتر از آن، عقل و بالای عقل همان حقیقتی است که آن را اول می‌گوییم. «خیر»، هدف اعلایی است که نفسی که دارای عشق و محبت باشد بدان می‌رسد. عشق عرفانی عشقی است حقیقی ... این عشق حاصل نشود مگر بعد از رنج فراوان و تنها کسانی بدان دست می‌یابند که از امور مادی رخ برتابند و نفس خود را از هر صورتی مجرد سازند در آن حال است که نفس ناگهان آگاه می‌شود و جمال حقیقت را مشاهده می‌کند، اما این مشاهده کوتاه و گه‌گاه است.

فلوطین بارها گفته است که شناخت حقیقت احدیت از طریق عقل محال است، بلکه این معرفت تنها از طریق اشراق و اتصال حاصل شود. بدان گونه که چون به مشاهده اول نایل آییم آن را جدا از ذات خود مشاهده نکنیم، بلکه با ذات خود مشاهده کنیم، پس در آن مشاهده نیازی به واسطه نخواهد بود، زیرا آن دو (الله و نفس)، شیء واحد شوند.

نفس در مقام اعلای خود در عقل منحل گردد. همچنین عقل (عقلی که عشق می‌ورزد) به احدیت متصل می‌شود و در آن منحل می‌گردد؛ عقل در این حال عقلی نیست که می‌اندیشد بلکه عقلی است که عشق می‌ورزد. بدین طریق ملاحظه می‌کنیم که عشق، بلندترین مرتبه از مراتب معرفت عقلی است و در این حال عشق، چیزی غیر از خود نفس نیست.^۱

در این سیر معرفتی پایین‌ترین درجه معرفتی، معرفت حسی است و بالاترین پله آن، معرفت شهودی، یعنی دریافت و شهود بی‌واسطه‌ای که در آن عاقل و معقول یکی می‌شود.^۲

۱. تاریخ فلسفه جهان اسلامی. ص ۹۳.

۲. درآمدی به فلسفه.

عالم محسوس و ماده:

زیر قلمرو نفس، عالم مادی است. فلوطین طبق نظریه خاص خود از فراگرد «صدور» که آن را همچون تشعشع نور می‌داند، صدور نور را این گونه تصویر می‌کند که: نور از مرکز صادر می‌شود و پس از خروج به تدریج تارتر و تاریک‌تر می‌گردد تا اینکه در آن تاریکی تمام و کمال که «ماده فی نفسه» است و به عنوان فقدان نور تصور شده، محو شود.

پس ماده، نهایتاً از واحد صادر می‌گردد اما پایین‌ترین مرحله جهان را تشکیل می‌دهد و وضع مقابل «واحد» است. ماده تا آنجا که از نور (صورت) منور است و در ترکیب اشیای مادی دخالت دارد. نمی‌توان گفت ظلمت کامل است، اما آنجا که در مقابل عقل و به مقابله با معقول برمی‌خیزد نامنور و ظلمت است.

بدین گونه فلوطین نظریات افلاطونی و ارسطویی را ترکیب می‌کند، زیرا در عین آنکه مفهوم افلاطونی ماده را به عنوان فقدان نور قبول می‌کند، مفهوم ارسطویی ماده را هم به عنوان موضوع و محل صورت می‌پذیرد.^۱

مفهوم عالم در نزد قدمای متفکرین با آنچه امروز می‌گوییم فرق دارد. عالم نزد آنها هر زنده‌ای است که نفس و اعضا و حرکت و نظام داشته باشد و در نظر فلوطین «الهی» است محسوس به صورت الله معقول.

نفس این عالم و نفوس جزئیة همه در عالم عقلی هستند، یعنی جایی که در حالت مشاهده هستند و از فیض این مشاهدات است که قدرت اداره امور را به دست می‌آورند. و همچنان که عقل از احدیت فایض شده است و نفس از عقل. همچنین عالم از نفس فایض گشته است. این جهان را آغازی نیست، زیرا نتیجه یک مشاهده ازلی است و آن در زمانی است که نه آن را اول است و نه آخر.

عناصر شرقی در فلسفه فلوطین: فلوطین عقل را وسیله معرفت می‌داند و نیز عقل را موجودی کلی به حساب می‌آورد که همه کاینات در آن منحل می‌شود. قسمت اول این نظریه از اصول عقاید هلنی (یونانی) است، اما قسمت دوم، ریشه در عقاید شرق دارد. در کتب دینی هند، اصلی هست که طبق آن اتحاد «من» (نفس جزئی) با «کاین کلی» (عقل

کل) از طریق معرفت حاصل نمی‌شود، بلکه با تمرین و تأمل (ریاضت) به دست می‌آید. علاقه جزئی به کلی در نزد فلوطین هم، همان وحدت عرفانی است که ذات جزئی در کلی منحل می‌گردد نه اینکه بین آنها ارتباط عقلی حاصل شود. شاید بارزترین چیزی که در فلسفه فلوطین دیده می‌شود این است که در فلسفه او، اندیشه، واسطه بین خدا و انسان نیست. خدا در نظر فلوطین دور از ما نیست او در اینجا و آنجا و در هر مکان دیگری هست. ذات باری تعالی غیر متناهی است و این بدان معنی است که هرگز غایب نمی‌شود.



سهروردی (شیخ اشراق) شرح حال، فلسفه و آثار

و هر که حکمت بداند و بر سپاس و
تقدیس نورالانوار مداومت نماید او را
«خزّه کیانی و فرّ نورانی» بخشند و بارقی
الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند
و رئیس طبیعی شود عالم را و سخن
او در عالم علوی مسموع باشد و خواب و
الهام او به کمال رسد.

«پرتونامه»

الف) شرح حال شیخ اشراق

در میان نامداران بزرگ فکر و فرهنگ ایرانی - اسلامی، شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش
بن امیرک سهروردی ملقب به «شیخ اشراق»، هم از جهت احیای فرهنگ و تمدن کهن
ایرانی و هم به لحاظ تعمیق و توسعه فلسفه و عرفان اسلامی، جایگاه ممتاز و ویژه‌ای
دارد.

او چون شهابی زودگذر در طئی عمر کوتاه، اما پر بارش، آسمان علم و معرفت ایران و
اسلام را چنان برافروخت که بعد از گذشت بیش از هشت قرن، میراث خجسته فکر و

فرهنگ او هنوز همچون ستاره‌ای درخشان در آسمان علم و اندیشه ایرانی - اسلامی، پرتو افشانی می‌کند و هر چه می‌گذرد بر درخشش آن افزوده می‌شود.

اگر چه شرح حال دقیق و مفصّلی از وی در دست نیست و آنچه هست همچون عمر کوتاهش، مختصر و همانند آثار گرانقدرش پر از رمز و راز است و با روایات افسانه‌آمیز و محیرالعقول همراه است، اما همین ترجمه مختصر از احوال او، خود بیانگر همّت بلند و عظمت شخصیت اوست.

شرح حال وی در منابع متعدّدی آمده است، اما موثّق‌ترین و اصیل‌ترین منبع در این مورد نزهة الارواح و روضة الافراح فی تاریخ الحكماء و الفلاسفة اثر علامه شمس‌الدین محمد بن محمود شهرزوری از فلاسفه و حکمای قرن ۶ و ۷ ه.ق. و از مریدان سهروردی است: «گفته‌اند که وی (شهرزوری) از خویشاوندان سهروردی بود و بر تلویحات و حکمة الاشراق شرح نوشته است ... وی پیرو مسلک شیخ اشراق است».^۱

گرچه در اکثر منابعی که از این حکیم فرزانه سخن رفته است به قومیت او اشاره‌ای نشده است، اما بر پایه بعضی قراین و به شهادت بعضی منابع^۲ او هم مثل بسیاری از بزرگان علم و حکمت ایرانی - اسلامی، چون: ابن اثیرها، ابن خلکانها، ابن الحاجها، ابن الحاجبها، دینوریها، شهرزوریها و سایر سهروردیها، از فرزندان یکی از قدیم‌ترین و اصیل‌ترین اقوام ایران زمین، یعنی قوم کرد بوده است.

کثرت آثار و عظمت اندیشه و عمر کوتاه و مقام رفیعی که او در تأله و حکمت، بدان نایل گشته است حاکی از آن است که سراسر عمر کوتاه، اما پربرکتش در تحصیل علم و تهذیب نفس و سیر آفاق و انفس گذشته است.

بنا به روایت شهرزوری، شیخ اشراق، در سال ۵۴۹ ه.ق. در قریه «سهرورد» نزدیک زنجان چشم بر جهان گشود. تحصیلات اولیه خود را در خدمت مجدالدین جیلی به پایان رسانید. وی در این دوره با یکی از بزرگان تفکر آن عصر، امام فخر رازی هم‌مکتب بود. سپس برای دیدار مشایخ صوفیه به سرزمینهای اسلامی سفر کرد و اوقات زیادی را در

۱. دهخدا، لغتنامه، به نقل از فرهنگ معین.

۲. از جمله همین نقل لغتنامه از فرهنگ معین و نیز قسمت اعلام المنجد زیر لغت «سهرورد» و نیز کتاب مشاهیر کرد، بابامردوخ روحانی.

اعتکاف گذراند و مانند بسیاری دیگر از بزرگان تصوف سیر دورنی را با سفر در بلاد گوناگون توأم ساخت و سرانجام در شهر حلب از دیار شام رحل اقامت افکند و مدتی از دوستی و انس پادشاه آنجا ملک ظاهر پسر صلاح‌الدین ایوبی برخوردار گردید، اما بعد از چندی به جرم بیان حقایق و سعی در ارشاد خلائق مغضوب و محسود تنگ‌نظران کور دل و جاه‌طلبان غافل واقع شد و شمع فروبخش حیاتش به دم سرد آنان خاموش گردید. به روایت شهرزوری سال افول این ستاره درخشان ۵۸۶ یا ۵۸۸ هـ. ق بوده است، یعنی قتل او در اواخر قرینی واقع شد که در اوایل آن، در سال ۵۲۵ هـ. ق، حکیم فرزانه و عارف شوریده، عین‌القضاة همدانی، در ایام جوانی و به همان اتهام کفر و زندقه به شهادت رسید.

شهرزوری در بیان سبب قتل سهروردی می‌نویسد: وقتی که شیخ از روم رهسپار شام گشت به شهر حلب وارد شد، فرمانروای آنجا در آن هنگام ملک ظاهر پسر صلاح‌الدین یوسف، پادشاه مصر و یمن و شام بود، ملک ظاهر شیخ را دوست می‌داشت و جماعتی از علمای حلب با شیخ در مجلس او حاضر می‌شدند و کلام شیخ را می‌شنیدند و چون او با صراحت تمام عقاید حکما را بیان می‌کرد و مخالفین آنها را به جهل و سفه منسوب می‌نمود و در مناظره بر آنها چیره می‌آمد و علاوه بر اینها به نیروی روحی و قوت معنوی امور عجیبی را بروز می‌داد، همگی آنها از راه حسد، بر تکفیر و قتل او متفق‌القول گشتند و با توسل به صلاح‌الدین ایوبی ملک ظاهر را - علی‌رغم میل خود - به قتلش واداشتند. بعد از قتل شیخ، ملک ظاهر از آنها انتقام گرفت، بعضی را زندانی کرد و بعضی دیگر را به پرداخت اموال عظیمی مجبور ساخت.

در بعضی منابع به دلیل فهم نادرست عبارتی از شهرزوری در مورد سبب قتل شیخ، از قول شهرزوری روایت کرده‌اند که گویا علت قتل او آن بوده است که بعضی از یارانش او را «ابوالفتوح رسول الله» می‌خوانده‌اند^۱ و در توجیه این انتساب ناروا، دلایلی را بیان کرده‌اند.

۱. ر.ک: امین رضوی مهدی، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کبرانی، چاپ سعدی، تهران ۱۳۷۷، ص ۲۴.

عبارت شهرزوری این است:

«و رأی رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - فِي النَّوْمِ يَجْمَعُ عِظَامَهُ وَ يَجْعَلُهَا فِي الثُّقُوبَاتِ وَ قِيلَ فِي كَيْسٍ وَ يَقُولُ: «هَذِهِ عِظَامُ شَهَابِ الدِّينِ» وَ بَلَغَنِي أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِهِ يَقُولُ: كَانَ يَقُولُ أَبُو الْفَتْوحِ رَسُولَ اللهِ ﷺ وَ اللهُ أَعْلَمُ بِصَحَّةِ ذَلِكَ».

به گمان من بدفهمی ناشی از چند چیز است: یکی - احتمالاً - اعراب نداشتن عبارت؛ دیگری، مرتب نبودن اجزای جمله در این عبارت: «يَقُولُ أَبُو الْفَتْوحِ رَسُولَ اللهِ ﷺ» و سه دیگری، کم ذوقی و بی دقتی. به هر حال ترتیب طبیعی اجزای جمله در عبارت فوق باید این گونه باشد: «... وَ بَلَغَنِي أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِهِ يَقُولُ: كَانَ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: أَبُو الْفَتْوحِ».

یعنی در روایت خوابی که یکی از یاران سهروردی دیده است، در این مورد که پیامبر (ص) هنگام جمع کردن استخوانهای سهروردی و گذاشتن آنها در سوراخهایی (لابد سوراخهای دیوار) یا در کیسه‌ای، چه گفته است؟ اختلاف است. بعضی گفته‌اند صاحب رؤیا گفته است که: پیامبر هنگام جمع کردن استخوانهای او می‌گفت: «این استخوانهای «شهاب الدین» است» و بعضی دیگر باز به نقل از او گفته‌اند که پیامبر می‌گفت: «این استخوانهای «ابوالفتوح» است»، یعنی اختلاف در این است که پیامبر (ص)، سهروردی را «شهاب الدین» خوانده است یا «ابوالفتوح»، نه اینکه یاران سهروردی او را «رسول الله» خوانده باشند.

همین نویسندگان یا مترجم در توجیه نوشته نشدن شرح حال سهروردی به وسیله یارانش، پا را فراتر نهاده و در صفحه ۵۶، از تعلیقات همین کتاب باز به نقل از شهرزوری نوشته است که: «... یا شاید هم بدان سبب بوده که او (سهروردی) مدعی پیامبری بوده است». و باز در تحلیل قتل او نوشته است که چون گرایشهای شیعی داشته برای فقهای شام غیر قابل تحمل بوده است، در حالی که شهرزوری می‌گوید: «وَ كَانَ شَافِعِي الْمَذْهَبِ عَالِمًا بِالْفِقْهِ وَ الْأَصُولِ» منظور از نقل موارد فوق ارائه نمونه‌هایی از بی دقتی در این گونه کتابهاست. به هر صورت قتل شیخ اشراق، علل و عوامل متعددی داشته که اهم آنها سیاسی و اجتماعی بوده است از جمله:

۱. سرزمینهای غرب اسلامی از مدت‌ها پیش درگیر جنگی طولانی و بی‌امان با

مهاجمین صلیبی بود و صلاح الدین ایوبی به عنوان قائد و قهرمان این جنگها نیاز شدیدی به حمایت خطبا و علما و فقها داشت تا از منابر مساجد مسلمین را به اتحاد و همدلی و جنگ و جهاد ترغیب نمایند؛ و تن دادن به شکست و سرخوردگی آنها در برابر فیلسوف جوانی که هنوز برای قاطبه مردم ناشناخته بود، مناسب مصلحت اوضاع و احوال حادث سیاسی آن برهه نبود.

۲. مدتی بود که سرزمینهای مصر و شام و فلسطین پس از شکستهای پیاپی فاطمیان از صلیبیان، به دست صلاح الدین ایوبی افتاده بود و مردم آن دیار به سنتهای اسلامی قدیم خود بازگشته بودند و چون که آرا و عقاید فلسفی اشراقی سهروردی از جهت دینی بر مبنای تأویل آیات و احادیث بود و از این جهت، به تلقی فاطمیان اسماعیلیه از دین، بی شباهت نبود.

۳. فلسفه اشراقی سهروردی از حکمت خسروانی و آیینهای ایران باستان مخصوصاً دین زردشت سخت متأثر بود و از طرفی، از صدر اسلام تا آن هنگام، آیینهای قدیم ایران به عنوان نمونه‌های بارز ثنویت و شرک و زندقه معرفی شده بود، و این نیز خود برای علمای ظاهر، حجت قاطع دیگری جهت محکومیت سهروردی بود.

۴. جدال بین تلقیاتی عقل‌گرایانه و تلقیاتی اخباری و سنتی از دین، از نیمه دوم قرن سوم با ابوالحسن اشعری آغاز و با پیگیریهای ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی ادامه یافته و حدود نیم قرن قبل از سهروردی، با قیام شاگرد ممتاز و برجسته امام الحرمین، یعنی حجة الاسلام امام محمد غزالی به اوج خود رسیده بود.

«مخالفت غزالی با فلاسفه از نوع مخالفت اهل کشف با آنان نبود و بیشتر بر قیاس جدلی مبتنی بود و در تاریخ تفکر اسلامی کسی را نمی‌شناسیم که در مخالفت و معارضه گستاخانه با فلاسفه هم‌سنگ و همپایه غزالی به شمار آید. او ابتدا کتاب مقاصد الفلاسفه را نوشت و سپس با کتاب نهافت الفلاسفه ضربات سنگینش را بر پیکر فلسفه وارد آورد؛ این ضربه‌های سنگین و مؤثر به دست کسی بر پیکر فلسفه وارد آمد که علاوه بر تصدی دانشگاه بزرگ نظامیه بغداد عنوان روحانی «حجة الاسلام» را نیز در جهان اسلام به خود

اختصاص داده بود...»^۱.

طبیعی است که در چنین شرایط حادّ سیاسی و اجتماعی، دفاع از آرا و عقاید فلاسفه و حکما، و پافشاری بر احیای مبانی آیین ایران باستان و معارضة رو در روی و جسورانه با علما و فقهای که وظیفه دفاع از دین را با تعصب و حسد و جاه طلبی در هم آمیخته بودند، آن هم در سرزمین شام، در بیخ گوش صلاح الدین ایوبی و زیر آوای چکاک شمشیرهای مسلمانانی که برای دفاع از حریم دینشان در نبردی سرنوشت ساز با مهاجمان غربی صلیبی درگیر بودند، نتیجه‌ای جز مرگ و نابودی به بار نمی‌آورد.

در هر حال، آنچه از ترجمه احوال شیخ اشراق، در دست است - و غالباً مبتنی بر روایت شهرزوری است - در منابع متعدّد^۲ مکرّر گشته است و نیازی به تکرار آنها نیست و در خاتمه این قسمت تنها این نکته را یادآوری می‌کنیم که کثرت آثار و عظمت اندیشه و مقام رفیعی که سهروردی در علم و حکمت و عرفان بدان نایل گشته و با عمر کوتاهی که او داشته است، حاکی از این حقیقت است که سراسر زندگی او در تحصیل علم و تهذیب نفس و سیر آفاق و آنفس گذشته است و نیز از آنچه که در شرح حال او گفته‌اند و از مواعظ و وصایایی که در پایان بعضی از آثارش آمده است چنین پیداست که عشقی سوزان او را همچون گوی گداخته گردانی به هر طرف می‌کشانده و در راه کشف حقایق و حلّ رموز و دقایق لحظه‌ای آرام نداشته و ترسی به دل راه نداده است، به زخارف و مقامات دنیوی بی‌اعتنا بوده و در خور و خواب به حداقل اکتفا می‌نموده است و در عین ریاضت و سلوک، عزمی به عظمت دریا و همتی به بلندی قله شامخ کوهساران داشته است.

ب) فلسفه شیخ اشراق

اینک بعد از اشاره به منابع الهام و پیشینه مبانی فکری و شرح حال سهروردی، اصول

۱. ابراهیمی دینانی غلامحسین، فلسفه سهروردی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۶۴، ص ۱۲.
 ۲. رجوع شود به مرآة الجنان یافعی، و فیات الاعیان ابن خلکان، عیون الانبیا ابن ابی أصبیه و تواریخ جدیدتر مانند روضات الجنان و ربحانة الادب، البتّه مهمترین منبع، همان نزهة الارواح است (از حواشی ۶۸ مجموعه ۳، سید حسین نصر).

فلسفه او را هم به اختصار بیان می‌کنیم:

آرا و عقاید فلسفی شیخ شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی، شیخ اشراق، با گذشت بیش از هشت قرن، هنوز در بسیاری از موارد، نغز و اعجاب‌انگیز است و با اینکه پیشرفتهای محیرالعقول علمی بشر، بسیاری از نظریات فلسفی قدیم را از رونق و روایی انداخته، آثار او در دوران اخیر بیش از پیش مورد عنایت و تعمق مستشرقین غربی و محققین شرقی - اعم از ایرانی و غیر ایرانی - قرار گرفته و تعداد قابل توجهی از آنها تصحیح و چاپ شده است.

علت اصلی این جذبه و گیرایی آثار شیخ اشراق، پویایی و کمالجویی اندیشه اوست، او در مقدمه خود بر «حکمة الاشراق»، حرکت و پویندگی افکار و اندیشه را در انسان عنایتی ازلی و لطفی سرمدی نسبت بدو می‌داند و بر کسانی که معتقد به نهایت یافتن تأملات فلسفی و تکامل آن در بعضی اشخاص و برخی موضوعات هستند، به شدت می‌تازد و می‌گوید:

«وَلِكُلِّ نَفْسٍ طَالِبَةٍ قِسْطٌ مِنْ نُورِ اللَّهِ قَلٌّ أَوْ كَثْرٌ وَلِكُلِّ مُجْتَهِدٍ ذَوْقٌ نَقْصٌ أَوْ كَمَلٌ، فَلَيْسَ الْعِلْمُ وَتَقَا عَلَى قَوْمٍ لِيُغْلَقَ بَعْدَهُمْ بَابُ الْمَلَكُوتِ وَيُسَخَّ الْمَزِيدُ عَنِ الْعَالَمِينَ، بَلْ وَاهِبُ الْعِلْمِ الَّذِي هُوَ بِإِلَافَةِ الْمُبِينِ، مَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَمْنِينَ^۱، وَ شَرُّ الْقُرُونِ مَا طَوَّيَ فِيهِ بِسَاطُ الْأَجْتِهَادِ وَ انْقَطَعَ فِيهِ سَيْرُ الْأَفْكَارِ وَ انْحَسَمَ بَابُ الْمَكَاشِفَاتِ وَ انْسَدَّ طَرِيقُ الْمَشَاهِدَاتِ...»^۲.

رد بسیاری از نظریات مشهور و قبول عام یافته حکمای مشاء، و بنای مکتبی نو، مبتنی بر استدلال و شهود، شهودی برآمده از ریاضت و سلوکی عارفانه و زهد و عبادتی صوفیانه و استدلالی حاصل از مطالعات و تحقیقاتی بس پیگیر و هوشمندانه، نتیجه همین طرز تلقی او از انسان و عالم است.

او حکیم واقعی را نسخه‌ای کامل از عالم هستی می‌داند که ابعاد فکری و معنوی او در چهارچوب مکان و زمان محصور نمی‌ماند و حیطه جولان او از ازل تا ابد و از عالم خلق تا منتهای عالم امر را فرا می‌گیرد. وی ابتدا با بال اندیشه و نظر به پرواز در می‌آید و

۱. سوره ۸، الکتوبر آیه ۲۴ و ۲۵.

۲. حکمة الاشراق، صص ۹-۱۰.

سپس با دور انداختن ثقل مادی، نفس مجرد را بر براق همت می‌نشانند و به سیر و سیاحت در کاینات بی‌منتها می‌پردازد، حقایق عالم هستی را با عین‌الیقین می‌بیند و در شناخت آنها به حق‌الیقین می‌رسد. در تلقی او حکیم متأله کسی است که بُعد مادی و کالبد جسمانی برای او همچون جامه‌ای باشد که به سادگی بتواند به خلع و لبس آن دست زند:

«و فی الجملة الحکیمُ المتأله هو الذی یصیرُ بدنهُ کقمیصٍ یخلعه تارةً و یلبسهُ آخری ... فَإِنْ شَاءَ عَرَجَ إِلَى النُّورِ وَإِنْ شَاءَ ظَهَرَ فِی أَىِّ صُورَةٍ أَرَادَ وَ أَمَّا الْقُدْرَةُ فَإِنَّهَا تَحْصُلُ لَهُ بِالنُّورِ الشَّارِقِ عَلَيْهِ»^۱.

به هر حال این جهان‌بینی هوشیارانه، او را به صورت ابر مردی جاودانه در عرصه پویای و کمال‌جویی اندیشه درآورده و دل‌های بسیاری را بسته دام احترام و محبت او گردانیده است.

فلسفه سهروردی فلسفه اشراق است و فلسفه اشراق، تلاشی است حکیمانه و ریاضتی است عارفانه در جهت از بین بردن تضادها و تناقضهایی که به سبب اختلاف در تعبیر و بیان، و تفاوت در اصطلاح و زبان به مرور زمان در بین جویندگان حقیقت و راهیان طریقت و پیروان ادیان، بروز کرده و دیوارهای بلندی از بی‌اعتمادی و بدبینی و تشکیک و تفرقه را در بین آنها ایجاد نموده است.

سهروردی بر آن است که «حقیقت»، یکی است، اما طرق منتهی بدان مختلف و زبان تعبیر از آن، متفاوت است ولی هیچ‌دوری از ادوار، از حکیمی فرزانه و سالکی و اصل، که بدان قیام نموده باشد خالی نبوده و همواره راه بلدی راه‌شناس، خلاق را به سوی آن رهنمون گشته: «بَلِ الْعَالَمِ مَا خَلَقْتُ عَنِ الْحِكْمَةِ وَ عَنِ شَخِصٍ قَائِمٍ بِهَا عِنْدَهُ الْحُجُجُ وَ الْبَيِّنَاتُ»^۲.

چیزی که هست کلماتِ قدما مرموز و بیان آنها بیشتر به زبان تمثیل و اشاره بوده است و کسانی که از فهم مقاصد آنها عاجز مانده‌اند بر مبنای توهم و تلقی خود به تأویل و

۱. مشارع و مطارحات، ص ۵۰۳.

۲. حکمة الاشراق، مقدمه، ص ۱۱.

تفسیر مقاصدشان پرداخته و به نقض و ابرام آن قیام نموده‌اند؛ و وظیفه حکیم الهی آن است که پوسته اصطلاح و تعبیر و پوشش رمز و کنایه را از روی حقیقت باز نماید و لب لباب آن را در دسترس طالبان راستین حق، قرار دهد و بدان وسیله زنگار جهل و تعصب را از دلها بزدايد تا از آینه مصفای دل، هر مس و افلاطون را دست در دست زردشت در حلقه بزم حلاج و بایزید ببینند و به وحدت حقیقت، متیقن گردند.

«حکمت اشراقی حکمتی است که سهروردی، مبتنی بر فلسفه مشائی بوعلی و تصوف اسلامی و اندیشه‌های فلسفی ایران باستان به وجود آورده است... و می‌کوشد رابطه‌ای بین عالم استدلال و اشراق، یا تفکر استدلالی و شهود درونی، ایجاد کند، و در واقع برزخی است بین فلسفه و کلام مدرسی و تصوف محض خانقاهی، و از خصایص مهم آن، ازدواج و آمیزش حکمت ایران باستان و عرفان و حکمت اسلامی است...»^۱

جهان‌بینی سهروردی «جهان‌بینی نوری» است، یعنی او، هستی را، نور، و نور را هستی می‌داند؛ در دیدگاه او، هر چه هست یا نور است یا سایه و ظلال نور، این نور که هستی است، واحد و مجرد محض و غیر محسوس است و آنچه محسوس و غیر مجرد است ظلّ اوست.

این نور واحد، که «نورالانوار» و هسته هستی است در نظامی متقن و روندی قانونمند و حساب شده، در مراتب متفاوت و مظاهر گوناگون مُتنزّل و متجلی می‌گردد و به حسب مقام و مرتبه تنزّل، و شدت و ضعف تجلی، اسامی مختلفی بدان داده می‌شود.

سه مرتبه از این مراتب، در ارتباط با ما و دنیای ما و به جهت تبیین و توجیه شگفتیهای آفاقی و انفسی آن، حایز اهمیت خاصی هستند این مراتب عبارت‌اند از: مرتبه انوار قاهره اعلون طولی، مرتبه انوار قاهره عرضی یا «اصحاب اصنام» و مرتبه انوار اسفهبدی. از این مراتب و طبقات نوری، دو طبقه آنها تا حدودی مستقیماً با ما در ارتباط‌اند: یکی طبقه انوار قاهره عرضی یا «اریاب انواع» (اصحاب اصنام) است که موجد و حافظ انواع و معطی نفوس عالم ما (عالم عناصر) و عالم اثیرند؛ و دیگری گروه «انوار اسفهبدی» یا نفوس ناطقه هستند که گرچه خود حاصل اشراقات اصحاب اصنام‌اند، اما

مدیر و مدبّر برازخ جسمانی و اعمال و قوای حیاتی عالم ما و سایر عوالم غیرنوری اند. در این نظام متقن و معقول همه چیز روی حساب و تقدیر است، و تحکّم و تصادفی در کار نیست و لذا برای حصول ارتباط و امکان تأثیر و تأثر، بین عوالم انوار مجرد محض، و عوالم اجسام، که با هم تباینی بین دارند، وجود عالمی میانین که هم با عالم مجردات و هم با عالم مادیات متشابه و متجانس باشد ضروری است.

این عالم، همان «عالم مثال» است که در جغرافیای روحانی، در غرب عالم انوار و شرقی عالم اجرام یعنی در حدّ فاصل آنها واقع است. در این عالم، عکوس و ظلّال هر دو عالم شرقی و غربی به صورت اشباحی که شکل و بُعد ظاهری دارند، اما ماده و مقدار ندارند متجلی است.

در این جهان‌بینی اشراقی، «عالم مثال» حلقه اتصال و ارتباط عالم ما با عالم انوار است و بسیاری از حوادث و پدیده‌های عالم ما و اعمال خارق‌العاده‌ای همچون معجزات انبیا و کرامات اولیا و سحر سحره و کواهن، و نیز بسیاری از مواعید و معتقدات ادیان چون بعثت و حشر و دوزخ و بهشت و برزخ و غیره، بدون قول به وجود این عالم غیر مبرهن و تعبّدی خواهند بود.

از طرف دیگر تنوع و تکثر انواع موجودات در عوالم غیرمادی (مثال - اثیر، عناصر) و وجود و حیات آنها مستلزم قول و اعتقاد به «اریاب انواع» یا انوار قاهره عرضی است و بدون تصرف و توسط آنها، با توجه به نظم و حسابی که در این جهان‌بینی هست، غیرمبرهن و غیر قابل توجیه خواهند ماند.

از جهتی دیگر، اعمال عجیب و غریب حیاتی موجودات زنده، مخصوصاً انسان، بدون قول به وجود نفس ناطقه یا «نور اسفهد انسی» در این جهان‌بینی، توجیه و تبیینی ندارند.

بنابراین، «انوار قاهره عرضی» (اصحاب اصنام - اریاب انواع) و «انوار مدبّر اسفهدی» (نفوس ناطقه) و «مُثل و صُور معلقه» (عالم مثال)، سه حلقه عظیم و اساسی دایره وسیع هستی‌شناسی اشراقی‌اند که بدون قول بدانها توجیه و تبیین عالم هستی، در این جهان‌بینی، غیر مقدور است.

بدیهی است قول به وجود این عوالم و بحث از آنها در دیدگاهها و جهان‌بینی‌های فلسفی حکمای اقوام و ملل گذشته، مثل حکمای ایران و یونان و هند و مصر و بابل و غیره به صورت پراکنده و غیر منسجم و نیز در تعالیم و پیام انبیا، با تعابیر مختلف، موجود بوده است، اما هنر بزرگ شیخ اشراق، در احاطه و اشراف بر این نظریات و قانونمند کردن و نظام بخشیدن بدانها، مخصوصاً تطبیق دادن و همسو کردن آنها با شریعت و طریقت اسلامی است.

استاد سید حسین نصر در مقدمه مستوفای خود بر مجموعه مصنفات، آثار شیخ اشراق می‌گوید: «... در نظریات سهروردی درباره عوالم نوری که بین «نورالانوار» یا مبدأ واحد هستی و جهان غسق یا ماده قرار دارد، وحدتی از افکار بسیاری از حکمای گوناگون سلف، به وجود آمده است، و در تصویری آن چنان زیبا و گیرا گردآوری شده است که واقعاً خیره کننده است.

«یکی از ارکان حکمت اشراقی تأیید نظریه افلاطون درباره عالم مثال^۱ و آمیزش آن با «فرشته‌شناسی مزدایی» است.

او فقط با تأیید وجود «رب النوع»^۲ اکتفا نکرده، بلکه علاوه بر امتزاج حکمت یونانی و خسروانی، در بحث درباره عالم فرشتگی، به تشریح و تجزیه و تحلیل عوالم متعدّد برتر از جهان مادی پرداخت و امتیاز صریح بین عوالم عقول و مجردات محض و عالم خیال^۳ قایل شد و زمینه را برای صدرالدین شیرازی که بالاخره با برهان و استدلال عالم خیال را در دامن نظرگاه کلی فلسفی گنجانید، آماده ساخت...»^۴

این مقدار از فلسفه سهروردی که اینجا مطرح گردید، مبانی اصلی و محاور اساسی جهان‌بینی او بود، برای اطلاع از جزئیات این موضوعات و یا آشنایی با نظر فلسفی -

۱. منظور از «مثال»، اینجا، مثل نوری ثابت در عالم انوار یا مثل افلاطونی است، نه مثل معلقه، که غیر نوری و معلق هستند.

۲. منظور همان مثل نوری ثابت است.

۳. منظور عالم «خیال منفصل» است که همان «عالم مثال» اشراقی است.

۴. مجموعه مصنفات، ج ۳، مقدمه، ص ۳۷.

اشراقی او در مورد موضوعات دیگر، به اصطلاح یا موضوع مورد نظر، در این کتاب مراجعه شود.

ج) آثار شیخ اشراق

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، شیخ اشراق، در مدت کوتاه زندگی پربارش، آثار فراوانی به زبان فارسی و عربی به رشته تحریر درآورد و نیز اشعاری به زبان فارسی و عربی سرود.

آثار او، هم از لحاظ سبک و شیوه نگارش و هم از جهت ارزش و اعتبار محتوا، در نوع خود بی نظیر و از جهاتی شاهکارند.

«از خصوصیات کلی آثار او تلفیق نظم و نثر و آیه و حدیث و فلسفه و عرفان است که گذشته از جنبه علمی ارزش ادبی فوق العاده‌ای دارند...»^۱

«... شیخ اشراق یقیناً یکی از برجسته‌ترین چهره‌های تاریخ حکمت اسلامی و فرهنگ ایرانی است... او برخی از برجسته‌ترین آثار فلسفی را به زبان عربی به وجود آورد و نثر فلسفی او از لحاظ زیبایی صوری کم نظیر است، وانگهی او به زبان فارسی عشق می‌ورزید و کتب و رسائلی به این زبان نگاشت که بین متون فلسفی فارسی، از لحاظ دقت بیان و تنوع رموز و استعارات و سلامت و روانی سبک، بی‌همتاست...»^۲

به روایت شمس‌الدین محمد شهرزوری چهل و پنج (۴۵) اثر، از کتاب و رساله به زبان فارسی و عربی از شیخ اشراق به جای مانده است و نیز از اشعاری که از او به جا مانده معلوم می‌گردد که در سرودن شعر به زبان فارسی و عربی هم ذوق خوبی داشته است؛ در بعضی روایات از قول شهرزوری، تعداد آثار منتسب بدو تا چهل و نه اثر هم، رسیده است.

آثار شیخ اشراق، از روزگاران گذشته تا حال مورد توجه دانش پژوهان بوده و بر بعضی از آنها شروحي نوشته شده است؛ در میان این آثار حکمة الاشراق بیشتر از همه

۱. حبیبی، نجفقلی، سه رساله، مقدمه ص ۱۰.

۲. نصر سیدحسین، مجموعه مصنفات، ج ۳، مقدمه، ص ۱۱.

مورد توجه قرار گرفته و شروع متعددی بر آن نوشته‌اند که مهمترین آنها شرح شهرزوری و شرح قطب‌الدین شیرازی است. حواشی محققانه صدالدین شیرازی بر حکمة الاشراق هم از شاهکارهای آثار ملاصدراست.

در دوره معاصر هم از طرف پژوهندگان و دانشمندان ایرانی و غیرایرانی تحقیقاتی اساسی بر آثار شیخ اشراق صورت گرفته است و تعدادی از آثار او توسط این دانشمندان تصحیح و چاپ شده است؛ از پژوهندگان خارجی بروکلیمان، ریتز و ماسینون و مهمتر و نام آورتر از همه هانری گربین را باید نام برد و از پژوهندگان داخلی هم، استاد سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی از همه مشهورترند، و روی هم در میان همه، استاد گربین و استاد سیدحسین نصر جایگاه ویژه و ممتازی دارند.

تا حال به همت این بزرگواران مجموع بیست و سه کتاب و رساله از آثار شیخ اشراق در چهار مجموعه به این شرح، چاپ شده است:

الف) مجموعه مصنفات، (جلد اول)، تصحیح و تحشیه و مقدمه هنری گربین، توسط مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، چاپ اول، تهران ۱۳۵۵ و چاپ دوم ۱۳۷۲، که مشتمل بر سه اثر است: ۱. الهیات کتاب تلویحات اللوحیه و العرشیه، ۲. کتاب مقاوّمات، ۳. کتاب مشارع و مطارحات.

ب) مجموعه مصنفات، (جلد دوم)، تصحیح و تحشیه و مقدمه هنری گربین، چاپ انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۳ شامل سه اثر است: ۱. حکمة الاشراق، ۲. رساله فی اعتقاد الحكماء، ۳. قصه الغریبه الغریبه.

ج) مجموعه مصنفات، (جلد سوم)، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، نشر «پژوهشگاه» چاپ اول تهران ۱۳۵۵ و چاپ دوم ۱۳۷۲، که شامل ۱۳ (سیزده) رساله فارسی و یک رساله عربی به ترتیب زیر است: ۱. پرتونامه، ۲. هیاکل النور (فارسی)، ۳. الواح عمادی فارسی، ۴. رساله الطیر، ۵. آواز پر جبرئیل، ۶. عقل سرخ، ۷. روزی با جماعت صوفیان، ۸. فی حالة الطفولیة، ۹. رساله فی حقیقه العشق یا مونس العشاق، ۱۰. لغت موران، ۱۱. صغیر سیمرغ، ۱۲. بستان القلوب یا روضه القلوب، ۱۳. یزدان شناخت، ۱۴. کلمات ذوقیه یا رساله الابراج (عربی).

د) مجموعه سه رساله، به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۶، حاوی سه رساله: ۱. الواح عمادیه عربی، ۲. کلمه التصوف، ۳. اللّمحات.

از شیخ اشراق دو نیایش درباره هورخش مانده است که مرحوم استاد محمد معین آنها را در مجله آموزش و پرورش سال ۲۴، نشر کرده است^۱ نیایش هورخش کبیر، از روی نسخه آن در سه رساله نجفقلی حبیبی، در آخر این پایان نامه درج شده است. از بررسی این آثار چنین برمی آید که شیخ بعضی از آنها را مقارن هم دیگر نوشته و لذا تعیین ترتیب تاریخی برای آنها میسر نیست.^۲

اگرچه همه آثار غیررمزی شیخ - رحمه الله - را به تفصیل توصیف و تحلیل کرده ام، اینجا برای اجتناب از ازدیاد بیشتر حجم مقدمه، تنها به توصیف و تحلیل حکمة الاشراق اکتفا می کنم.



حکمة الاشراق

بهترین منبع برای شناختن حکمة الاشراق و آشنایی با علل و اهداف تألیف آن، مقدمه مصنف در اول کتاب و وصیت او در آخر آن است. وی در مقدمه، بعد از حمد و تحیت، می فرماید سبب تألیف این کتاب، اولاً تکلیفی بود بر گردن من و تقدیری بود که رقم خورد بود و امری بود از جایی که سرپیچی از آن منجر به خروج از طریق حق می شد و ثانیاً اصرار شما برادران بود که از من می خواستی تا یافته های ذوقی و حاصل سلوک و ریاضتهای پیگیر خود را برایتان به صورت کتابی درآورم. او سپس در توجیه افکار و اندیشه تازه خود به نکته مهمی اشاره می کند که رمز ترقی و اساس تعالی فرهنگ بشری است و غفلت از آن، در طول تاریخ حیات فکری بشر، خسارات جبران ناپذیری را بار آورده است و آن اعتقاد به پویایی اندیشه و سیر تکاملی بی انتهای آن است. وی می گوید: علم، بر هیچ کس وقف نگشته و در آسمانها بر خلائق بسته نشده است و

۱. نجفقلی حبیبی، سه رساله، صص هجده.

۲. همان، صص ده و یازده.

بدترین قرون قرونی است که بساط اجتهاد در آن در نور دیده شود و سیر افکار و باب مکاشفات و طریق مشاهدات در آن منقطع و مسدود گشته باشد:

«و لکل نفس طایبیه قسطٌ من نورالله قل اوکثر... فلیس العلم و قفاً علی قوم لیغلق بعد هم باب الملکوت و یمنع المزیذ عن العالمین... و شر القرون ما طوی فیہ بساط الاجتهاد و انقطع فیہ سیر الافکار و انحصم باب مکاشفات و انسد طریق المشاهدات...»^۱

این نکته که شیخ - رحمه الله - بر آن انگشت نهاده، نکته‌ای است که گویا افلاطون هم بدان معتقد بوده و حاصل فلسفه او را همین نکته دانسته‌اند:

«فلسفه برای افلاطون همان دیالکتیک است و ذات دیالکتیک همان حرکت است... فلسفه او نمود درخشان آن گونه رندگانی معنوی است که تحوّل می‌یابد و به سوی کمال می‌رود ولی هیچگاه به پایان نمی‌رسد... همواره در راه و ناتمام است و این ناتمامی همانا گشوده بودن آن است و جاودانگی آن نیز در همین گشودگی است...»^۲

سهروردی - ره - در همین مقدمه به چند نکته مهم دیگر هم اشاره کرده است، از جمله اینکه: قبل از تصنیف این کتاب و در اثنای آن کتب دیگری از جمله تلویحات و لمحات را به طریقه مشائیان تدوین کرده‌ام، اما این کتاب از لون دیگری است و محتوای آن، نتیجه استدلال و بحث نیست، بلکه از چیز دیگری است و بعد از حصول آن، دنبال استدلال رفته‌ام، و اگر از آن حجتها هم چشم پوشم، هیچ مشککی نمی‌تواند مرا در آنها به شک بیندازد».

وی بعد از اشاره به سابقه این طرز اندیشه در فرهنگ ایران باستان و حکمت یونان، حکما را به چند صنف تقسیم می‌کند و سپس می‌گوید: «طالبین این کتاب باید هم اهل تأله و هم اهل بحث باشند و کمترین درجه خواننده این کتاب باید مقامی باشد که باری الهی بر او وارد شده باشد و اصولاً حکمای اشراقی بدون سانهات و واردات نوری، کارشان انتظام نمی‌یابد».

و در آخر این مقدمه می‌گوید: ابزار حفظ فکر از خطا (منطق) را در این کتاب به

۱. حکمة الاشراق، صص ۹-۱۰.

۲. نقیب‌زاده، درآمدی به فلسفه، صص ۱۳۹-۱۴۳.

اختصار ذکر کرده‌ام و این برای دانش‌پژوه ذکی و طالب اشراق کافی است. شیخ - رحمه الله - در وصیت آخر کتاب، ضمن ذکر تاریخ اختتام تألیف آن - جمادی الآخر سال ۸۵۲ باز بر حفظ و صیانت آن از نااهل تأکید می‌نماید و خدا را بر اجرای این وصیت خود وکیل می‌گیرد. و طالب شایسته آن را کسی می‌داند که هم از طریقه مشایین پایگاه محکمی داشته باشد و هم محب نور خدا باشد و در عین حال قبل از شروع بدان، چهل روز ریاضت را با شرایط خاص تحمل بکند.

به هر حال، کتاب حکمة الاشراق، کتاب کم حجم گرانسنگی است که از زمان تألیف، تا حال، مطمح نظر حکما و عرفا و دانش‌پژوهان بوده و در قوام اندیشه و تکامل فکری بسیاری از نامداران وادی علم و معرفت تأثیر بسزا داشته و شروح و حواشی زیادی بر آن نوشته شده است که از مشهورترین آنها شرح شهرزوری، شرح قطب‌الدین شیرازی، حاشیه ملا صدرا و شرح نظام‌الدین احمد هروی (انواریه) را می‌توان نام برد.

این کتاب از دو قسم و هر قسم از چند مقاله تشکیل شده است. اگر چه در قسم اول به بحث از منطق و فلسفه مشائی و در قسم دوم به بحث از انوار پرداخته است، سیاق کلی طرح مطالب در این کتاب بویژه در قسم دوم، به صورت «نظم پریشان» است، یعنی مطالب به صورت مرتب و منسجم بیان نشده است، بلکه به صورت پراکنده و مکرر و آمیخته با هم، مطرح گردیده، و شیوه بیان در آن - گویی - همچون نظم و شیوه بیان، در قرآن است.

قسم اول

قسم اول در «ضوابط فکر»، یعنی درباره قواعد و اصول منطقی و فلسفی تنظیم و هدایت فکر و اندیشه است و مشتمل بر سه مقاله است.

در این سه مقاله، ضمن طرح برخی از قواعد عمومی و ضروری منطقی و فلسفی، بعضی دیگر از قواعد منطقی و آرای فلسفی مشهور و معمول مشائیان را مورد جرح و تعدیل قرار داده و قاعده‌های اشراقی را به جای آنها ارائه نموده است و یا اصطلاحات

خاص خود را جایگزین اصطلاحات آنها کرده است از جمله:

۱. اصطلاحات، بحث دلالت را عوض نموده است.
۲. به ضوابط تعریف و اقسام آن تاخته و حدّ تام و تعریف کامل را غیر ممکن دانسته است.
۳. جهات و اقسام قضایا را ساده و محدود کرده است، یعنی همه جهات هشتگانه را به «ضروریّه» و همه اشکال چهارگانه را به «موجبه کلیّه» برمی گرداند و بدین ترتیب از نظر شیخ، همه قضایا تنها «موجبه کلیّه ضروریّه» هستند.
۴. درباره سلب و عکس و تناقض، نظریات تازه و ساده‌ای ارائه نموده است.
۵. اشکال و ضروب «قیاس» را بسیار ساده و محدود نموده است.
- در مقاله سوم از قسم اول مباحث مغالطات را بسیار مفصل و منقح مورد بررسی قرار داده و نظریه‌های ابتکاری خود را ارائه نموده است.
۶. اعتبارات عقلی و اعتباری بودن وجود و امکان و غیره را اینجا به تفصیل مورد بررسی قرار داده است.
۷. یکی از موارد مهم مخالفت شیخ اشراق با مشائیان، مسأله جوهر و عرض و هیولی و صورت است، او هیولی را قبول ندارد و صورت را هم عرض می‌داند و «جسم» را چیزی جز نفس مقدار به حساب نمی‌آورد، پس جوهر از نظر شیخ، تنها مفارقات است و جسم، که آن هم نفس مقدار است و برای هیولی و صورت، به عنوان دو جوهر متلازم تشکیل دهنده جسم، محلی از اعراب قایل نیست.
- در آخر مقاله سوم، به مباحث ابصار، شعاع و اصوات و حروف می‌پردازد و با دیدی اشراقی آنها را بررسی می‌کند.

قسم دوم

قسم دوم کتاب حکمة الاشراق که قسمت اصلی آن هم هست، به تمامی، در مورد نور و مسائل مربوط بدان است، و چنان که قبلاً هم اشاره شد ترتیب طرح مطالب در این قسمت، تابع نظم پریشان و قاعده بی‌نظمی است و شاید طبیعت اشراقی و غیر استدلالی

مطالب، مقتضی چنین وضعی بوده است.

این قسم، از پنج مقاله تشکیل شده که با بحث از نور و حقیقت آن آغاز می‌گردد و با بحث احوال سالکین و وصیت مصنف خاتمه می‌یابد.

در مقاله اول، این مباحث، مورد بررسی واقع شده است:

حقیقت نور، نور و ظلمت، نور ذاتی و نور عرضی، ادراک، نور بودن مدبرک، و اینکه نور، همان ظهور و ظهور همان نور است، نور الانوار، نور مجرد غنی است و علم و حیات او همان ذات نوری اوست.

و اما اهم مطالب مقاله دوم عبارت‌اند از: صادر اول و کیفیت صدور کثرت از وحدت، نور اقرب یا بهمین، رد نظریه مشائیان در مورد ترتیب وجود و محدود بودن عقول در ده عقل، اصحاب طلسمات یا ارباب انواع، تقسیم انوار به قواهر اعلون، انوار قواهر عرضی (ارباب اصنام) و انوار مدبر برازخ. قاعده امکان اشرف، و اثبات عوالم انوار به وسیله آن. استناد به رأی حکمای فرس و یونان در اثبات ارباب انواع و عوالم نوری و تمجید و تعظیم آرای آنها.

و مقاله سوم از این مطالب بحث می‌نماید:

ازلی بودن فعل انوار و قدمت عالم، ازلی و ابدی بودن زمان، و حرکات ارادی - شوقی افلاک.

در مقاله چهارم، از انواع برازخ، سه‌گانه بودن عناصر، ملازمه نور و حرارت و حرکت، آتش و قداست و خلافت آن، زمین و اسفندار مذ، جبرئیل و نور اسفهد انسانی، مناسبت بین نفس ناطقه و روح نفسانی انسان. دوگانه بودن حواس باطن، حقیقت صور مرایا و تخیل و اینکه: قوای بدن ظل نور اسفهد است، بحث به عمل آمده است.

و اما مقاله پنجم: فصل اول این مقاله درباره تناسخ و اقسام آن است که شیخ هم به گونه‌ای آن را پذیرفته است و در ادامه بحث از وضعیت نور مدبر بعد از مفارقت بدن و اتصال نفوس طاهر به عالم انوار، و به صورت صور معلقه ظلمانی در آمدن نفوس

اصحاب شقاوت، صحبت به میان آورده و به فرق میان صُور معلقه و مُثُل افلاطونی اشاره کرده است.

یکی از شاخص‌ترین و اختصاصی‌ترین مباحث حکمت اشراقی و فلسفه سهروردی، بحثِ مُثُل معلقه و عالم مثال است که در این مقاله آمده و در این کتاب به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است.

قسمتهای اواخر این مقاله که اواخر کتاب هم هست به بحث از تواناییهای نفوس مجرد و اوراد و اذکار و احوال سالکین و وصیت مصنف اختصاص یافته است.

والسّلام

سید محمدخالد غفّاری

اردیبهشت ۱۳۸۰



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های فلسفه و عرفان اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

ابداع

«... و الأبداع هو أن يكون وجود شيء عن شيء غير متوقف على غيره أصلاً، كما مادة و وقت و شرطاً. و هو غير التكوين المنسوب إلى المادة و الإحداث المنسوب إلى وقت، و أعلى منهما، فكل مسبق بالعدم غير مُبدع لإحاجته إلى حضور أمر مما ذُكر...»^۱

حکما، آفرینش عالم به وسیله خداوند را «ابداع» می‌نامند و آن را در مقابل «تکوین» و «احداث» قرار می‌دهند و می‌گویند: ابداع، آفرینشی است بی‌نیاز از ماده و مدت و یا هرگونه شرطی، و از این راه توجیهی برای «حدوث ذاتی» و «قدمت زمانی» عالم می‌سازند.

و اما قول آنها به حدوث ذاتی و قدمت زمانی عالم بر مبنای این اصل است که: موجود ممکن الوجود، با فراهم آمدن علت تامه، واجب الوجود می‌شود و اگر این علت تام خودش هم واجب الوجود با لذات باشد، ازلی و ابدی است و معلول او هم باید ازلی و ابدی باشد، و چون عالم ممکن الوجود است و باری تعالی هم واجب الوجود با لذات است و ذات او برای آفرینش عالم کافی و علت تامه آن است، پس عالم باید به قدمت ذات او قدیم باشد، زیرا تخلف معلول از علت تامه به دلایل متعددی محال است:

«... و چون فاعل حاصل شود و فعل در وجود نیاید [فعل] او متوقف باشد بر شرطی که آن هنوز حاصل نیامده است و آن، شریک باشد باری را - سبحانه و تعالی - و خدای را در صنع و ابداع شریک نیست...»^۲

پس خداوند آفریننده عالم است، اما آفرینشی که غیر از «تکوین» مبتنی بر ماده و یا «احداث» مسبوق به مدت است، بلکه آفرینشی است که تنها نیاز به ذات علت دارد و تقدم و تاخر علت و معلول در آن، تنها تقدم و تاخر ذاتی عقلی است، یعنی چون ذات

۱. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، ج ۱، تصحیح و مقدمه هنری کربن، انتشارات پژوهشگاه، تهران، ۱۳۷۲، تلویحات، ص ۴۴.

۲. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، ج ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، انتشارات پژوهشگاه، تهران، ۱۳۷۲، الواح عمادی، ص ۱۴۵.

علت عقلاً باید متقدم بر معلول باشد، پس ذات خداوند متقدم بر ذات عالم است، اما تقدمی که تنها در ذهن و عقل متحقق است و در خارج ذهن به دلیل جایز نبودن تخلف معلول از علت تامه، تحقق ندارد و ذات خداوند و ذات عالم با هم، همزمان هستند: «... پس واجب الوجود متقدم است بر فعل او به ذات نه به زمان، زیرا زمان نیز از جمله ممکنات است... و پیش از جمله ممکنات وقتی و شرطی نیست، زیرا که ایشان نیز از جمله مخلوقاتند...»^۱

در جواب این ایراد که: اگر عالم و خالق آن، هر دو قدمت زمانی داشته باشند، پس با هم برابرند، گفته‌اند:

«... لازم نیاید از دوام اثر چیزی، برابری، زیرا که وجود یکی از دیگری است و چگونه شعاع آفتاب برابر قرص آفتاب شود با آنکه از او باز پس نماند. و چون جرم روشن، دائم باشد، روشنایی دائم ماند به دوام [او]...»^۲

در خاتمه، ناگفته نماند نظریه «قدمت زمانی عالم» از حکمای مشاء (ارسطو و پیروان او) است و خود شیخ، بدان معتقد نیست:

«... بل باید که فرق باشد میان خالق و مخلوق و چون این بدانستی بدان که: جهان را اولی است و آخری خواهد بود و هر چه را اول و آخر باشد قدیم نباشد...»^۳

ابصار: = دیدن

«... گروهی پنداشتند که دیدن چیز به شعاعی است که از چشم بیرون آید و بییوندد بدان چیزها، و این محال است... پس دیدن چیزها به صورتی است که منطبق شود در رطوبت جلیدی از چشم - بر رأی ارسطاطالیس حکیم - و شرطش روشنایی و مقابله و توسط جرم شفاف است...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، صص ۲۸ و ۲۹ به اختصار)

این تعریف شیخ اشراق از «ابصار» (رؤیت)، تعریفی است بر مبنای رأی ارسطو، زیرا

۱. الواح عمادی، صص ۱۴۳ - ۱۴۴.

۲. همان، ص ۱۴۴.

۳. مجموعه مصنفات، ج ۳، بستان القلوب، ص ۳۷۸.

«در باره کیفیت ابصار، آرا و عقاید مختلفی ابراز شده است: گروهی قایل به انطباع صور اشیا در چشم و سپس رسیدن آن به حس مشترک و بعد از آن مشاهده به وسیله نفس ناطقه‌اند، و گروهی قایل به خروج نور از چشم به شکل مخروطی هستند که رأس آن در چشم است و قاعده آن در روی شیء مرئی».^۱

اما نظریه خاص شیخ در کتاب حکمة الاشراق آمده است که در آن، هم نظریه خروج نور از چشم و هم نظریه انطباع ارسطویی را رد می‌کند و «دیدن» را نتیجه علم حضوری - اشراقی نفس مدبّر یا همان «نور اسفهد» می‌داند، ولی برای حصول این علم حضوری - اشراقی، قایل به شروط و مقدمات ضروری زیر است:

۱. روشنی و ظهور شیء مرئی، ۲. مقابله بین چشم و شیء مرئی، ۳. نبودن حجاب بین چشم و شیء مرئی، ۴. سلامت چشم.

این شروط و مقدمات مستفاد از این عبارت است که می‌فرماید:

«... لَمَّا عَلِمْتَ أَنَّ الْأَبْصَارَ لَيْسَ بِانْطِبَاعِ صَوْرَةِ الْمَرْتِي فِي الْعَيْنِ وَ لَيْسَ بِخُرُوجِ شَيْءٍ مِنَ الْبَصَرِ، فَلَيْسَ إِلَّا بِمُقَابَلَةِ الْمُسْتَنِيرِ لِلْعَيْنِ السَّلِيمَةِ...»^۲

ولی در هر حال عمل «دیدن» از طرف «نور اسفهد» (نفس ناطقه) صورت می‌گیرد نه چشم و چشم تنها به منزله وسیله و ابزاری است برای نفس:

«و الْأَبْصَارُ وَإِنْ كَانَ مُشْرُوطاً فِيهِ الْمُقَابَلَةُ مَعَ الْبَصَرِ إِلَّا أَنَّ الْبَاصِرَ فِيهِ، التَّوَرُّدَ الْإِسْفَهْدَ».^۳ و این شروط و مقدمات چهارگانه هم در واقع به یک شرط بر می‌گردند که آن هم عبارت است از «نبودن حجاب» بین چشم - به عنوان ابزار نفس - و شیء مرئی؛ زیرا عدم سلامت چشم، یا ظاهر نبودن شیء مرئی یا عدم مقابله، در واقع خود، هر یک نوعی حجاب است، پس شرط اصلی رؤیت همان «رفع حجاب» بین بیننده و مرئی است:

«و حَاصِلُ الْمُقَابَلَةِ يَرْجِعُ إِلَى عَدَمِ الْحِجَابِ بَيْنَ الْبَاصِرِ وَ الْمُبْصَرِ، لِأَنَّ الْأُسْتَنَارَةَ أَوْ التَّوَرُّدَ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، فلسفه سهروردی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۴، صص ۳۵۷ - ۳۶۱ به اختصار.

۲. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری گرتن، انجمن فلسفه ایران حکمة الاشراق، ص ۱۳۴.

۳. همان، ص ۲۱۳.

شَرْطٌ لِلْمَرْتَبَةِ فَلأَبَدٌ مِنْ نَوْرَيْنِ: نَوْرٌ بَاصِرٌ وَ نَوْرٌ مُبْصِرٌ...»^۱

از آنجا که جهان بینی شیخ، جهان بینی نور و ظهور است، هنگامی که ثابت کرد که حقیقت «ابصار» همان حضور و ظهور اشیا برای نفس است، از این مسأله مقدمه ای می سازد تا نظریه فلسفی - کلامی دیگری را که عبارت از: «زائد نبودن صفات حق بر ذات» اوست ثابت کند.

وی در این زمینه می فرماید: وقتی که «دیدن» عبارت از حضور و ظهور اشیا برای نفس است، زیرا نفس «نور» است و با رفع حجاب همه چیز در برابر نور ظهور دارد، پس حضور و ظهور اشیا برای ذات حق که نور الانوار و سرچشمه همه نورهاست اولی و احق است و لذا «علم» و «بصر» و «قدرت» و سایر صفات خدا، چیزی جز همین حضور و ظهور اشیا برای ذات او نیست و همه چیز از نور محض ذات اوست نه از صفاتی که زاید بر ذات او باشند:

«... لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ الْإِبْصَارَ لَيْسَ مِنْ شَرْطِهِ انْطِبَاعُ شَيْءٍ أَوْ خُرُوجُ شَيْءٍ بَلْ كَفَى عَدَمُ الْحِجَابِ بَيِّنَ الْبَاصِرِ وَالْمُبْصِرِ، فَنَوْرُ الْأَنْوَارِ ظَاهِرٌ لِذَاتِهِ وَ غَيْرُهُ ظَاهِرٌ لَهُ، فَعِلْمُهُ وَ بَصْرُهُ وَاحِدٌ وَ نَوْرِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ، إِذَ النُّورُ فَيَاضٌ لِذَاتِهِ...»^۲

و بدیهی است که ظهور و حضور، چیز ثابت زائد بر ذات نیست، بلکه تنها اضافه و نسبتی است بین ذات حق و اشیا، و «عدم حجاب» هم، امری سلبی است، و از اینجاست که می فرماید:

«... فَأُذُنُ الْحَقِّ فِي الْعِلْمِ هُوَ قَاعِدَةُ الْإِشْرَاقِ وَ هُوَ: أَنَّ عِلْمَهُ بِذَاتِهِ هُوَ كَوْنُهُ نَوْرًا لِذَاتِهِ وَ ظَاهِرًا لِذَاتِهِ، وَ عِلْمُهُ بِالْأَشْيَاءِ كَوْنُهَا ظَاهِرَةً لَهُ...»^۳

اثیر

«... بدان که عالمها پیش اهل حکمت سه اند: [یکی را] عالم عقل گویند... و یکی را عالم نفس و عالم دیگر را، عالم جسم گویند و آن دو قسمت است: یکی اثیری و دیگر عنصری...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ هیا کل النور، ص ۹۶)

۱. مجموعه مصنفات، ج ۲، صص ۱۳۴-۱۳۵.

۲. حکمة الاشراق، ص ۱۵.

۳. همان، ص ۱۵۳.

«... پس اجسام منقسم شد به «اجسام اثیری» که صورت ایشان ثابت است و «عنصری» که ایشان کائن فاسدند و صور ایشان متغیر است، و عنصریات منفعلند از اثیریات...».

(همان مجموعه؛ الواح عمادی، ص ۲۲)

«... و بدان که آتش را یک طبقه است و آن را «کره اثیر» خوانند و مکان او زیر فلکی قمر است و آن آتیش صرف است و او را رنگی نیست...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بستان القلوب، ص ۳۴۸)

اگر چه کلمه اثیر از ریشه اَثَرِیَیْنُ، در عربی، به معنی برگزیده و عالی و مصفا آمده است، اما به عنوان یک اصطلاح فلسفی، معرب یونانی «ایثر» (Aether)، و لاتینی «ایثر» (Aither) است و همچنانکه در عبارات فوق از آثار شیخ اشراق دیده می شود، در فلسفه، به دو معنی به کار رفته است:

۱. نوعی جسم بسیط که از عنصر پنجمی غیر از عناصر اربعه است و جرم افلاک را تشکیل می دهد و دستخوش کون و فساد و خرق و التیام نمی گردد.
۲. کره آتش که بالای کره هوا و زیر فلکی قمر است، که سایلی رقیق و تنک و بی وزن است و طبق عقیده قدما فضایی فوقی هوای کره زمین را فراگرفته است.

اثیر و پس هوا پس آب و پس خاک که زادستند این هر چار ز افلاک

(ناصرخسرو)

ادراک

«... و حقیقت ادراک آن است که مُدْرِک، صورت مُدْرَک به خویشتن پذیرد...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ یزدان شناخت، ص ۴۰۹)

«... و نیز بدان چون خواهی که چیزی ادراک کنی، باید که صورت آن چیز چنانکه هست در ذهن تو حاصل شود...».

(همان مجموعه؛ بستان القلوب، ص ۳۲۶)

«... فَأَعْلَمُ أَنَّ التَّعَقُّلَ هُوَ حَضُورُ الشَّيْءِ لِلذَّاتِ الْمُجَرَّدَةِ عَنِ الْمَادَّةِ وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ عَدَمَ غَيْبَتِهَا وَهَذَا أَتَمُّ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۱، تلویحات، ص ۷۲)

«... فَأَلِدْرَاكُ لَيْسَ إِلَّا بِالتَّنْفَاتِ النَّفْسِ... فَلَا يَدُوَّ أَنْ يَكُونَ لِلنَّفْسِ عِلْمٌ أَشْرَاقِيٌّ حَضْرِيٌّ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ مشارع و مطارحات، ص ۴۸۵)

«... وَأَنْتَ لَا تَغِيبُ عَنْ ذَاتِكَ وَ عَنِ إِدْرَاكِكَ لَهَا فَلَا تَحْتَاجُ فِي إِدْرَاكِكَ لِذَاتِكَ إِلَّا غَيْرَ ذَاتِكَ الظَّاهِرَةَ لِنَفْسِهَا... وَ مُذْرِكَيْتِكَ لِأَشْيَاءٍ أُخْرَى تَابِعٌ لِذَاتِكَ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، صص ۱۱۲ - ۱۱۳)

مبحث «ادراک» از مباحث مهم حکمت است و از تعاریف مختلفی که شیخ اشراق در آثار خود از آن، ارائه داده است، هم صعوبت مسأله و هم خط سیری از تطوّر و کمالجویی و عروج از وادی نظر به سماوات شهود و اشراق، به وضوح مشاهده می شود. شیخ - ره - در آثار فارسیش کمابیش بر همان نهج مشهور حکمای مشاء رفته است، در کتاب تلویحات با شرح ملاقات روحانی خود با شیخ ارسطو و استمداد از معرفت و حکمت او، دری تازه به رویش گشوده می شود. در کتاب مشارع و مطارحات از این وادی هم فراتر می رود و به ردّ و انکار نظریه های مشهور مخصوصاً نظریه مشائیان می پردازد. و سرانجام در حکمة الاشراق نظریه نهایی خود را که همان نور و ظهور است عرضه می دارد.

گفتیم که شیخ - رحمه الله - در آغاز کار به صعوبت مسأله علم و عجز خود از دریافت معنی دقیق آن معترف است و از روح ارسطو استمداد می طلبد، یعنی در واقع می خواهد نابترین طریق برهان و استدلال را در این مسأله مستقیماً از استادان این فن بگیرد: «... كُنْتُ زَمَانًا شَدِيدَ الْإِشْتِغَالِ كَثِيرَ الْفِكْرِ وَ الرِّيَاضَةِ وَ كَانِ يَضَعُبُ عَلَيَّ مَسْأَلَةُ الْعِلْمِ، فَوَقَعْتُ لَيْلَةً مِنَ اللَّيَالِي خَلَسْتُ فِي شِبْهِ نَوْمٍ لِي، فَلِذَا أَنَا بِبَلَدَةِ غَاشِيَةٍ وَ نُورٍ شَعْشَعَانِيٍّ مَعَ تَمَثُّلِ شَيْخِ إِنْسَانِيٍّ، فَرَأَيْتُهُ فَإِذَا هُوَ غِيَاثُ النَّفْسِ وَ إِمَامُ الْحِكْمَةِ، الْمَعْلَمُ الْأَوَّلُ... فَشَكَوْتُ إِلَيْهِ مِنْ صُعُوبَةِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَقَالَ لِي إِزْجِعْ إِلَيَّ نَفْسِكَ فَتَنْحَلَّ لَكَ...»^۱.

به این ترتیب شیخ با استمداد از روح بلند معلّم اوّل، دیگر ادراک را عبارت از حضور صورتی ذهنی از مدّرك نمی داند، بلکه از طریق مراجعه به کیفیت شناخت ذات و نفس خود و توجه به این مهم که این شناخت نه به وسیله قوه دیگری است و نه از طریق

حصولِ صورت، بلکه تنها به وسیلهٔ نفس است و این، نفسِ انسان است که خود هم مُدرِّک و هم مدْرَک و هم إدراک است، به این نتیجه می‌رسد که: ادراک عبارت است از «حضور شیء مدْرَک برای ذاتِ مجرّد از ماده» یا به عبارت بهتر، ادراک: «عدم غیبت شیء مدْرَک است در برابر ذاتِ مجرّد از ماده» و از قول ارسطو خطاب به خود می‌گوید: «... و إِذَا ذَرَيْتَ أَتَهَا (ای النفس) تُدْرِكُ لَا بِأَثَرٍ مُطَابِقٍ وَلَا بِصُورَةٍ، فَأَعْلَمُ أَنَّ التَّمَقُّلَ هُوَ حُضُورُ الشَّيْءِ لِلذَّاتِ الْمَجْرُودَةِ عَنِ الْمَادَّةِ وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ عَدَمُ غَيْبَتِهِ عَنْهَا وَهَذَا أَتَمُّ...»^۱

سپس در کتابِ مشارع و مطارحات، ضمن ردّ سایر نظریه‌های دیگری که در مورد ادراک ارائه شده است^۲، در ردّ نظریهٔ عامّ و مشهور «حصول صورت در ذهن به هنگام ادراک»، نیاز به حصول صورتِ ذهنی در حین ادراک را منحصر در دو مورد می‌داند: یکی «ادراکِ کلیات» و دیگری ادراکِ جزئیاتی که ذاتشان از ما غایب‌اند، همچون آسمانها و ستارگان. و نظریهٔ «عدم غیبت از ذاتِ مجرّد از ماده» را که حاصلِ خلسهٔ روحانی خود و ارشادِ معلّمِ اوّل بود، خاصّ طریقهٔ مشائیان به حساب می‌آورد، اما توصیه می‌کند که باید طالبِ حکمت تا قبل از حصولِ استعداد فهمِ کتابِ حکمة‌الاشراق، همان طریقهٔ امامِ الباقین، «ارسطو» را که در ملاقاتِ با شیخ او در مقام «جابر ص» بیان کرده است و در کتابِ تلویحات آمده است... به کار گیرد، یعنی در مسألهٔ ادراک، از شناختِ ادراکِ ذاتِ خود شروع کند، و به تدریج به مسائلِ عالی‌تر بپردازد.

قابل توجه است که شیخ اشراق در این ذکرِ مجدد از ارسطو، لحنش عوض می‌شود و به جای القابی همچون «غیاث النفوس»، «امام الحکمه»، «معلّم اوّل»، که همه حاکی از تعظیم و تکریم و قبولِ بی‌چون و چراست، تنها به لقب «امام الباقین» که لحنی طنز دار است اکتفا می‌نماید، یعنی دیگر او را به عنوان حکیم متألّه قبول ندارد، بلکه او را تنها، امام «اهلِ قال» می‌داند.

در هر حال، شیخ، با اینکه طالبین حکمت را تا قبل از رسیدن به مقام درکِ حکمة‌الاشراق به حفظِ طریقهٔ امام الباقین توصیه می‌نماید، اما دیگر تکیه بر «عدم

۱. همان، صص ۷۱ - ۷۲.

۲. از جملهٔ این نظریه‌ها یکی «اتحاد نفس مُدرِّک و صورت مدْرَک» است، و یکی دیگر اتحادِ نفس با عقلِ فَعَال در حین ادراک است.

غیبت شیء مدرك از ذات مجرد از ماده» را در تعریف ادراک کافی نمی‌داند، بلکه بر «اشراق حضوری نفس» تأکید می‌کند و به نظریه نهایی خود قدمی نزدیک‌تر می‌شود:

«فَالْإِدْرَاكُ لَيْسَ إِلَّا بِالتَّفَاتِ النَّفْسِ... فَلَا يَدَّ وَ انْ يَكُونُ لِلنَّفْسِ عِلْمٌ إِشْرَاقِيٌّ حَضْرِيٌّ...».

اما در حکمة الاشراق است که نظریه نهایی شیخ در مورد مسأله «ادراک» و همچنین سایر مسائل حکمی به صراحت و تفصیل بیان می‌شود؛ در این کتاب همه مسائل هستی بر مبنای جهان بینی نور و ظلمت تبیین و تفسیر می‌شود:

«أَلْشَيْءُ يَنْقَسِمُ إِلَى نُورٍ وَضَوْءٍ فِي حَقِيقَةِ نَفْسِهِ وَ إِلَى مَا لَيْسَ نُورٍ وَضَوْءٍ فِي حَقِيقَةِ نَفْسِهِ».^۱
و نفس انسان را جزء عالم نور می‌داند، زیرا انسان هیچ‌گاه از نفس و هستی خود غافل نیست و می‌داند که هست و وجود دارد، و هر موجودی که ذاتی دارد و از آن غافل نیست، نور محض است، پس ذات و نفس انسان نور محض است و نور محض در حقیقت ذات خود، ظاهر است و برای شناخت خود، به چیز دیگری چه صورت چه غیر صورت، نیازمند نیست:

«... وَ مَنْ كَانَ لَهُ ذَاتٌ لَا يَفْعَلُ عَنْهَا نَهْوٌ نَوْراً مُحَضّاً...».^۲

باز هم می‌فرماید:

«... وَ أَنْتَ لَا تَغِيبُ عَنْ ذَاتِكَ وَ عَنْ إِدْرَاكِكَ لَهَا... فَلَا تَحْتَاجُ فِي إِدْرَاكِكَ لَهَا لِذَاتِكَ إِلَى غَيْرِ ذَاتِكَ الظَّاهِرَةِ أَوْ الْغَيْرِ الْغَايِبَةِ عَنْ نَفْسِهَا».^۳

و اگر چه شیخ فرموده که اگر در هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف نداشته باشد، آن چیز ظاهر است و هیچ چیزی در عالم هستی از نور ظاهرتر نیست، پس هیچ چیزی به اندازه نور بی نیاز از تعریف نیست، اما به عنوان ضابطه و تعریف گونه‌ای در مورد نور، می‌فرماید: نور چیزی است که در حقیقت نفس خود ظاهر است و برای غیر خود مظهر: «وَ إِذَا ارْتَدَّتْ أَنْ يَكُونَ لِلنُّورِ عِنْدَكَ ضَابِطٌ فَلْيَكُنْ أَنَّ النُّورَ هُوَ الظَّاهِرُ فِي حَقِيقَةِ نَفْسِهِ الْمُظْهَرُ لغيره بذاته و هو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائداً على حقيقته».^۴

و با این مقدمه این بار نظریه «تجرد از ماده و عدم غیبت از خود» را که مشائیان در

۱. مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۱۰۷.

۲. حکمة الاشراق، صص ۱۱۱-۱۱۰.

۳. همان، ص ۱۱۲.

۴. حکمة الاشراق، ص ۱۱۳.

تعریف ادراکِ نفس نسبت به خود... مطرح کرده بودند و شیخ هم در کتابهای دیگرش با آن مماشات کرده و تا اندازه‌ای آن را قبول نموده بود، به صراحت تمام رد می‌کند و می‌گوید:

«إِنَّ إدْرَاكَ الشَّيْءِ نَفْسُهُ هُوَ ظُهُورُهُ لِذَاتِهِ لَا تَجْرُدُهُ عَنِ الْمَادَّةِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْمَشَائِئِينَ، وَ لَوْ كَفَى فِي كَوْنِ الشَّيْءِ شَاعِراً بِنَفْسِهِ، تَجْرُدُهُ عَنِ الْهَيُولَى وَ الْبِرَازِخِ لَكَانَتْ «الْهَيُولَى» الَّتِي اثْبَتُواهَا، شَاعِراً بِنَفْسِهَا...»^۱

خلاصه مطلب اینکه چون هر موجودی که ذاتِ خود را درک بنماید نور محض است، و نور محض هم، برای خود ظاهر است و مدركِ ذاتِ خود است، پس ادراکِ شیء نسبت به نفسِ خود همان «ظهورِ نفس برای بر خود» است، و برخلاف نظرِ مشائیان، ادراک، تنها تجرد از ماده و عدم غیبت از خود نیست، زیرا اگر محض «تجرد از ماده» در حصول ادراک کافی بود، لازم بود که هیولای ساخته ذهن مشائیان هم به نفس خود آگاه باشد، زیرا هیولی هم - آن طور که مشائیان آن را ساخته و پرداخته‌اند - در نفس خود مجرد است و اصولاً هیچ چیز بسیط‌تر و مجردتر از هیولی نیست، در حالی که نه نفسِ خود را درک می‌کند و نه از صورتی که بر آن وارد می‌شود، آگاه است.

پس ثابت می‌شود که: هر موجودی که ذاتِ خود را درک می‌کند، در نفسِ خود نور مجرد است و نیز هر نور مجردی هم، نفسِ خود را ادراک می‌نماید. پس «ادراک» همان «نور و ظهور» است:

«قَسَمْتُ أَنَّ الَّذِي يُدْرِكُ ذَاتَهُ هُوَ نُورٌ لِنَفْسِهِ وَ بِالْعَكْسِ، فَإِنَّ الْهُوَ هُوَ يَنْعَكِسُ رَأْساً بِرَأْسٍ...»^۲

یعنی اگر تمام هویت چیزی عین هویت چیز دیگری باشد، پس عکس آن هم صادق است، یعنی عین هویت چیز دوم هم تمام هویت چیز اول است، و در اینجا چون نور عین ظهور است، پس هر ظهوری و ادراکی هم عین نور است.

اقسام ادراکات

«... و گوییم که ادراکات انسانی بر چهار قسم است...: ادراک اول حس بصر است... دوم

۱. حکمة الاشراف، صص ۱۱۵-۱۱۶.

۲. حکمة الاشراف، ص ۱۱۶.

خیال است، سوم ادراک و هم است و این هر سه قوت، جسمانی است... و ادراک چهارم ادراک عقلی است و آن قوت عقل است...».

(مجموعه شماره ۳؛ یزدان شناخت، ص ۴۰۹)

گر چه در بحث «ادراک»، نظر نهایی شیخ، به تفصیل و به ترتیب سیر تکاملی آن، مورد بررسی قرار گرفت و معلوم شد که از دیدگاه شیخ اشراق، مرجع نهایی تمام ادراکات، «نفس» است و اساس ادراک هم، «ظهور شیء برای نفس است»، اما اینجا، دو نکته مورد توجه است:

۱. اشاره‌ای به انواع ادراکات انسانی که تقریباً متفق علیه همه حکماست.

۲. نانوشته نگذاشتن تلفیق زیبایی که شیخ - رحمه الله - بین فلسفه و عرفان، به عمل آورده و در ادامه بحث خود جای برهان و استدلال را به استشهاد به آیه و حدیث داده است و در نهایت، باز هم بحث را به «نفس» کشانده است:

«... و بدین قوت عقلی، نوع آدمی از دیگر انواع حیوانات ممیز است و با سماویات مشابهت یافته است... و هستی خدای تعالی و یگانگی و صفات او را الا این قوت عقلی درتواند یافتن و از اینجا است که باری تعالی پیغامبر ما را محمد مصطفی، صلوات الله علیه و سلامه، به واسطه جبرئیل خبر داد بدین کلمه «لَنْ يَسْعَى أَرْضِي وَ سَمَائِي وَ يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» و به معنی قلب، این قوت عقلی می‌خواهد... و در قرآن فرمود: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ». ^۱ و این قلب را «نفس ناطقه» انسانی خوانند... و او را «روح» هم خوانند و به زبان پارسی «روان» گویند و حکما «نفس» خوانند تا اشتباه نیفتد.»

(یزدان شناخت، ص ۴۱۰)

ادراک نفس

«... و دیگر گوئیم که نفس زنده است به ذات خویش و مُدْرِكِ ذات خویش است، و ادراک او مر ذات او را، نشاید که به صورتی باشد که در او حاصل شود، زیرا آن صورت که در ذات تو حاصل باشد به نسبت به ذات تو «او» باشد، و متصور نیست که ادراک تو مر چیزی را که به نزدیک تو «او» باشد، ادراک «انائیت» تو باشد، پس ذات تو مُدْرِكِ ذات

خویش است نه به صورتی، بلکه از بهر آن مُدرکِ خویش است که ذاتی است مجرد از ماده و از خود غایب نشود...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۳۹)

برای توضیح بیشتر به «ادراک» مراجعه شود.

ادراک واجب الوجود

«... و واجب الوجود، واهب الحیات است به ذاتِ خویش، و نشاید که چیز دیگری را کمال بخشد که آن کمال او را نباشد. پس درست شد از زندگی «نفس» و از دانش او به ذاتِ خویش، زندگی حق تعالی و عالمی او. زندگی او و علم او بر ذات او زائد نیست، بلکه علم او به ذاتِ خویش و حیات او، از بهر آن است که مجرد است از ماده، و از ذاتِ خود و لوازم ذاتِ خود، غایب نیست، پس «حیی قائم» دلالت کرد بر وجود «حیی قیوم»...».

(پرتونامه، صص ۱۳۹ - ۱۴۰)

(برای توضیح بیشتر رک: ادراک). *بزرگتجارت کوی پیرعلوی رفسوی*

ارادت (اراده)

«... ارادت [نیروی است که] محرک است ناقص را به تحصیل کمال، پس ارادت از بهر غرضی است...».

(مجموعه شماره ۳؛ یزدان شناخت، ص ۴۱۶، با اندک تصرف)

آنچه که از عبارت فوق و سایر توضیحاتی که شیخ - رحمه الله - در باره «اراده» داده است استنباط می شود این است که: «اراده»، یعنی تصمیم بر تبدیل وضعیت موجود به وضعیتی که برتری آن بر وضع فعلی، برای مُرید ظاهر شده است. پس در اتخاذ هر تصمیمی و حصول هر اراده‌ای دو عامل اصلی دخیل است:

۱. ظهور امری که مطلوب مرید است.

۲. اختیار انتخابِ راه و وصول بدان مطلوب.

بنابراین هر اراده‌ای مسبوق به جهلی نسبت به امرِ مطلوب است که با برطرف شدن

آن جهل و معلوم شدن رجحانِ مطلوب، اراده رسیدن بدان، در مرید به وجود می آید.

اراده انسان

«... هر فعلی که از ارادت ما (انسان) آید علم ما چنان باشد که وجود آن فعل، بهتر است از عدمش...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ یزدان شناخت، ص ۴۱۶)

«... و آن بس نباشد که عوام گویند که: خاصیت ارادت تخصیص یک طرف است از بود و نابود و جهت امکان، زیرا که اگر این جمله نسبت به ارادت مرید یکی باشد، کردن از ناکردن اولی تر نباشد...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۴۷)

اراده باری تعالی

«... گوئیم باری تعالی مرید است از بهر آنکه او فاعل است و فاعل از بهر آن است که جمله موجودات صادر از فعل اوست، و هر فاعلی به طبع است یا به ارادت، آنکه به ارادت است علم با اوست، و جمله موجودات به علم او فایض شده است و او راضی است به فیضان جمله موجودات از او و این معنی عبارت از ارادت است و مبدأ فیضان جمله موجودات علم اوست و علم او سبب وجود معلوم است، پس هر آنچه از او صادر شود در غایت کمال و نظام باشد به حسب امکان...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ یزدان شناخت، ص ۴۱۵)

با دقت در مطالب فوق متوجه می شویم که شیخ اشراق در تعریف اراده باری تعالی

چهار «قید» را لحاظ کرده است:

«فاعلیت»، «عالمیت»، «رضایت» و «غایت کمال و نظام در فعل»، اما «فاعلیت»، یعنی اینکه اراده باری تعالی مثل اراده ما در ابتدا، قصد و خواستی نیست که بعداً تبدیل به فعل شود، بلکه اراده حق همان «فعل» او، و مریدی او همان فاعلی اوست و فرق و فاصله‌ای بین اراده و عمل او نیست.

قید دوم قید عالمیت است، بدین معنی که فعل حق، عین علم اوست و علم او هم

همان فعل اوست و بالاخره فعل و علم حق همان ظهور و حضور اشیاء برای او است و لذا چیزی از او پنهان نیست که بعد منجر به تجدیدنظر و تغییر تصمیم گردد، بر خلاف اراده ما که ناشی از آشکار شدن تناسبها و صلاحیتها برای ماست و منجر به تغییر و تبدیل در فکر و عمل ما می شود.

اما قید سوم که «رضایت» است به همان «جواد» بودن و «خیر مطلق» بودن حق بر می گردد. «... و جواد به حق آن است که ببخشد آنچه بیاورد بخشیدن بی عوض».^۱

پس حق تعالی با جود و رحمت خود آنچه را که خلق می تواند بپذیرد به او عنایت می کند. و شاید این قید «رضایت» بیشترین بار معنایی «اراده» را در برداشته باشد، زیرا «اراده» در حقیقت، همان خواست و رضایت است. و قید چهارم که «غایت کمال و نظام در فعل» است، مبین بارزترین فرقی بین فعل ما و فعل حق است؛ تغییر و تبدیلهای و جرح تعدیلهای و تصمیم گیریهای مکرر ما، ناشی از نداشتن کمال است و لذا، همیشه در حرکت به سوی آن چیزی هستیم که فکر می کنیم برای ما مناسب تر و بهتر است، پس بروز اراده های متجدد و متوالی در ما کاملاً طبیعی است، اما حق تعالی چون «خیر مطلق» است و عمل و علم و خیر و جود او هم یکی است آنچه که از ذات او فیضان می یابد، به حسب امکان و استعداد شیء، در احسن صورت و در غایت کمال و نظام است و لذا نیازی به تغییر و تبدیل و تجدیدنظر در آن نیست. و از همین جا است که شیخ رحمه الله به شدت به قدح و مذمت «ابوالبرکات» بغدادی پرداخته است و او را متفلسف و مجنون خوانده است، زیرا او به وجود ارادات متجدد و پیاپی در ذات حق قایل است و اراده حق را تقریباً مثل اراده در بشر دانسته است. شیخ در کتاب مشارع و مطارحات در این مورد می فرماید:

«انسان یسئى با بی البرکات المتفلسف، أثبت على واجب الوجود ارادات متجددة غیر متناهية سابقة و لا حقة و زعم أنه يفعل شيئاً ثم يريد بعده شيئاً آخر فيفعل و يريد ثم يريد و يفعل و له ارادة ثابتة ازلیة و ارادات متجددة لا يتناهي... و إذا فرض فی الباری أمور حادثة و هی غیر متناهية... يلزم أن يكون له مغیر و محرک الى الأشياء و لا يتصور أن تثبت فيه حادث زماناً... فيلزم ان يكون فيه متجددة لا يصح ان ينصرم بوجه و قد بینا أن ما هذا شأنه هو الحركة و

أَنَّ كُلَّ حَرَكَةٍ سِوَى الْوَضْعِيَّةِ مُنْصَرِمَةٌ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهُ حَرَكَةٌ وَضْعِيَّةٌ فَيَكُونُ إِلَهُ الْعَالَمِينَ جِسْمًا مُتَحَرِّكًا عَلَى الدَّوْرِ...»^۱

شیخ در سایر آثارش نیز بر این نظریه‌اش درباره‌ی اراده‌ی حق تأکید ورزیده است. در پرتونامه می‌فرماید: «و نشاید که او چیزها به ارادت کند که هر که چیزها را به ارادت کند تا اولی‌تر نشود وجود آن [چیز] پیش از ارادتش، وجود او حاصل نشود و ارادتش نباشد... پس واجب‌الوجود و مبادی مجردات را، فعل به ارادت و از بهر غرض نباشد و نیز به طبع نباشد که چیزی که فعل به طبع کند داننده نبود... و عقول نیز فعلشان به طبع نباشد و فعل به طبع جسمانیات را باشد»^۲.

و در *هیاکل النور* می‌فرماید: «... و نشاید که او (حق) متغیّر باشد تا آنچه نخواسته باشد بخواهد، یا بکند آنچه نتوانسته باشد کردن، تعالی عن ذلک»^۳.

ازدواج هستی

«... و اوّل نسبتی که در وجود لازم آمد نسبت جوهر قائم بود با نور قیوم و این نسبت امّ جمله نسبتهاست و شریف‌ترین. و این جوهر قائم عاشق است مر اوّل قیوم را و او قاهر است به نور قیومیّت، قهری که عاجز کند مر این جوهر قائم را از آنکه احاطت ذات قیوم کند... و این نسبت سرایت کرد به هر نسبت که در جمله عالم است و لازم آمد ازدواج قسمتها...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ *هیاکل النور*، صص ۱۰۳ - ۱۰۴)

در نظریه‌ی نوری سهروردی، مبدأ هستی، نور الانوار یا نور قیوم است، و از نور الانوار تنها یک نور صادر می‌شود، اما این نور در رابطه با خود و با نور الانوار دارای جهاتی است که به واسطه‌ی این جهات، نوری دیگر و همچنین فلکی و نفس آن فلک از او صادر می‌شود، که تفضیل آن در جای خود^۴ آمده است. آنچه در اینجا مورد نظر است این است که در این روال از تکثیر و تکثر عالم، همیشه جهتی قوی و قاهر با جهتی ضعیف‌تر

۱. مجموعه مصنفات، ج ۱؛ مشارع و مطارحات، ص ۴۳۶ به بعد به اختصار.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، صص ۴۸ - ۴۷.

۳. همان منابع، *هیاکل النور*، ص ۹۸.

۴. ر.ک: حکمة الاشراق، صص ۱۳۲-۱۳۳.

از خود مزدوج گشته و از ازدواج آنها نوری یا برزخی دیگر پیدا شده است، این سلسله نسبتها و ازدواجها تا آنجایی که جهت و نسبت طرف ضعیف به حدی برسد که دیگر قابلیت باروری و تکثیر را نداشته باشد ادامه خواهد یافت؛ و از اینجا است که در عالم هستی، جز مبدأ کُلّ که واحد است، همه اجزای عالم، جفت و مزدوج هستند، مثلاً انوار مجرد بر دو نوع اند: انوار مدبّر و انوار قاهر، انوار قاهر هم خود بر دو قسم اند: انوار اعلون و ارباب اصنام؛ جوهر هم دو نوع است: جسم و غیر جسم؛ و از این قبیل است شرق و غرب و راست و چپ و نر و ماده و غیره:

«... و از بهر کمال و نظام، ازدواج لازم آید هر ناقصی را با کاملی تا اقتدا بود بر نسبت اول، و وحی الهی بدین ناطق است: (و من کلّ شیء خلقنا زوجین لعلکم تذكرون^۱)...»^۲ و در حکمة الاشراق هم در این مورد می فرماید:

«... وَ أَعْلَمُ أَنَّ لِكُلِّ عِلَّةٍ نَوْرِيَّةً بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَعْلُولِ مَحَبَّةً وَ قَهْرًا وَ لِلْمَعْلُولِ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهَا مَحَبَّةٌ يَلْزِمُهَا ذَلِكَ، وَ لِأَجْلِ ذَلِكَ صَارَ الْوُجُودُ بِحَسَبِ تَقَاسِيمِ النُّورِيَّةِ وَ الْغَاسِقِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةِ وَ الْقَهْرِ وَ الْعِزِّ اللَّازِمِ لِلْقَهْرِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى السَّافِلِ وَ الذَّلِّ اللَّازِمِ لِلْمَحَبَّةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْعَالِي، وَاقِعاً عَلَى ازدواج كما قال تعالى: وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ...»^۳

اصطلاح «ازدواج» در آثار حکما و نیز آثار شیخ اشراق در دو مورد دیگر نیز به کار رفته است: یکی در مورد تأثیر اجرام سماوی بر عناصر زمینی و تولید موالید ثلاثه است که مشهور است، و دیگر در مورد ترکیب و سازش عناصر اربعه با هم دیگر و حصول مزاج و پیدایش همان موالید ثلاثه از آن است.

ازل و ابد

«... و دوام وجود [در] ماضی، آن را ازل خوانند و دوام وجود را در مستقبل ابد خوانند...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۱۹)

«... و نیز گفتند که امروز آخر همه روزهای رفته است، پس روزهای گذشته را چون

۱. سوره ۵۱ (الذاریات) آیه ۵۰، (از حاشیه ص ۱۰۴ هیاکل النور).

۲. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ هیاکل النور، ص ۱۰۴.

۳. سوره ۵۱ (الذاریات)، آیه ۴۹.

۴. حکمة الاشراق، ص ۱۴۸.

آخر باشد، اول باشد و این خطاست، زیرا که امروز آخر روزهاست نه بدان معنی که آخری است که بعد از او چیزی دیگر نباشد، بلکه آخری است که بعد از او مالایتناهی خواهد بود، و همچنانکه امروز اول ابدست و ابد آخر ندارد، آخر ازل است و ازل اول ندارد...».

(همان مجموعه؛ پرتونامه، ص ۵۹)

بحث از ازل و ابد، مرتبط با بحث از زمان است و بحث از زمان هم جزو مبحث حرکت است، بحث از حرکت هم برای توجیه علل و اسبابِ حدوثِ حوادثِ بی پایان در عالم اجسام و عناصر است؛ بدین توضیح که این حوادثِ بی پایان به دلائلی که در جای خود آمده است باید اسباب و علل بی آغاز و انجامی داشته باشند، و تنها چیزی که در عالم، می تواند بی آغاز و انجام باشد، حرکتِ دوری افلاک است، و زمان هم مقدار مجموعه ای از این حرکت است؛ که نمونه ای محسوس از آن، مقدار حرکت یومی آفتاب است از مشرق به مغرب.

ازل و ابد هم دو اعتبار مختلف از ادامه هستی در زمان هستند: ازل: ادامه هستی در گذشته ای بی بدایت است و ابد هم ادامه آن در آینده ای بی نهایت.

استحالت

«... و چون کیفیتی از جسمی زایل شود و کیفیتی دیگر حاصل آید آن را «استحالت» خوانند.»^۱

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۲۰)

استحالت، در لغت به دو معنی به کار رفته است: یکی دگرگونی و دیگری «محال شمردن چیزی».

و اما در اصطلاح حکما، عبارت است از دگرگونیهایی که بر کیفیاتِ عناصر و اجسام عارض می گردند.

در این رساله بارها از عوالمِ اثیر و عناصر بحث شده است که عالمِ اثیر (عالم افلاک و کرات سماوی)، از طبیعتِ پنجمی تشکیل یافته است که بسیط و غیر قابل تغییر و تبدیل

۱. مجموعه مصنفات، ج ۳، هیاکل النور، ص ۹۸.

است، اما عالم عناصر، از ارکان و موادی به وجود آمده است که دائماً در حال دگرگونی‌اند، این ارکان و عناصر، دارای مادهٔ اولیهٔ مشترکی هستند که حکما آن را هیولی، می‌گویند.

هیولی، ماده‌ای مستعد شدن است که با فراهم شدن وضعی خاص برای آن، تحقق خارجی پیدا می‌کند. این وضع خاص را صورت، می‌گویند. با حلول صورت در هیولی، عنصر به وجود می‌آید، عناصر عالم ما بر طبق رأی حکما، چهار نوع‌اند: آب و هوا و خاک و آتش، که هر کدام دارای کیفیاتی ویژه‌اند و این کیفیات عارض بر صورت است که عناصر و ترکیبات آنها را ملموس و محسوس می‌نمایند و الا هیولی و صورت هیچ کدام نه به تنهایی و نه در ترکیب با هم، قابل ادراک حسی نیستند، گرمی و سردی و تری و خشکی، کیفیات صورت عناصر و اجسام‌اند نه خود صورت آنها:

«... بدان که صورت آبی، مجرد تری و سردی نیست، که آب را چون گرم کنیم سردی او برود و چون بفشرد، تری از او گم شود، همچنان آب باشد، پس صورت آبی و آتشی و هوایی و زمینی، جز این کیفیات چهارگانه است؛ حرارت و برودت و رطوبت و بیبوست، و آن، چیزهای نامحسوس است که چون در هیولی حاصل شود بعضی را از این کیفیات اقتضا کند...»^۱

هیولای عناصر، مشترک و ثابت است، اما صورت و کیفیات آنها متغیرند: این تغییر ناشی از تضادی است که در طبیعت آنهاست که در تفارن با همدیگر، در هم، مؤثر و از یکدیگر متأثر می‌شوند، این تأثیر و تأثر در عین تغییر و تبدیل، موجب تعادل و ترکیب و تحولی زاینده و مستمر است و روبرو به جهت رشد و کمال دارد و عالمی با این گستردگی و تنوع و شگفتی را موجب شده است که هر لحظه‌اش با لحظه قبل متفاوت است و بودن و رفتنی لا ینقطع بر آن حاکم است:

صورت از بی صورتی آمد برون	باز شد که انا الیه راجعون
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است	مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی خسر از نو شدن اندر بقا
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است	چون شرر کیش تیز جنبانی به دست

شاخ آتش را به جنبانی به ساز در نظر آتش نماید پس دراز
 این درازی مدت از تیزی صنع می نماید سرعت انگیزی صنع^۱
 این تغیر و تحولات بر دو گونه است: بعضی سطحی و تنها در کیفیات عناصر و
 مرکبات است مانند: سرد و گرم شدن آب یا هوا، تر و خشک شدن خاک، طراوت و
 پژمردگی گل و گیاه و موارد بی شمار دیگر. و بعضی عمقی و در صورت عناصر و
 مرکبات روی می دهد؛ به گونه ای که ماهیت آنها را عوض می کند، مانند: بخار شدن
 آب، آتش شدن هوا و غیره.

تحول و دگرگونی در صورت راه، کون و فساد، می گویند که بحث آن در جای خود
 آمده است، آنچه اینجا مورد بحث است دگرگونی در کیفیات است که به استحاله موسوم
 است. پس «استحاله» تغییرات و تغیراتی سطحی است که در کیفیات عناصر و مرکبات
 روی می دهد.

به گفته شیخ - ره - بعضی منکر استحاله هستند و معتقدند که مثلاً گرم شدن آب بر اثر
 نفوذ اجزای ناری در آب است نه بر اثر تغیر کیفیت آب، از جمله عین القضاة همدانی در
 رساله ای به نام رسالة الأمکنة و الأزمنة بدین امر قایل شده است. البته هدف این رساله،
 اثبات مکان خاص برای خداست و در این راستا، قایل به سه نوع مکان شده است: مکان
 جسمانیات، مکان روحانیات و مکان الله. مکان جسمانیات را نیز به سه قسم تقسیم کرده
 است: مکان جسمانیات کثیف، مکان جسمانیات لطیف و مکان جسمانیات الطف؛ و
 سپس برای هر نوع، شواهد و امثله ای آورده است؛ در این بررسی و استدلال، حرارت را
 حقیقت آتش دانسته و آن را جزو اجسام الطف محسوب نموده که در جسم آب که نیمه
 کثیف (نیمه غلیظ) است راه می یابد و آن را گرم می کند:

«... و اگر در این اشکالی هست مثالی دیگر بگویم به فهم نزدیک تر: بدان که حقیقت
 آتش حرارت است و ماهیتش احراق، و آنچه تو آن را آتش دانی صورت آتش است و
 خاصیتش اضاءة، و آتش ضد آب است به طبیعت و اجتماع ضدین محال است... و
 چون این بدانستی بدان که در آب گرم، آتش موجود است و آن، آتش است که دست

۱. جلال الدین محمد بلخی، مثنوی، تصحیح نیکلسون، به اهتمام نصرالله پور جوادی، انتشارات امیر
 کبیر، تهران، ۱۳۷۳، دفتر اول از ایات ۱۱۴۱ تا ۱۱۴۸.

می سوزاند نه آب، و دانسته‌ای که آب و آتش در یک مکان جمع نشوند، پس معلوم شد که آتش در میان آب، مکانی دیگر دارد جز مکان آب و در مکان آب، آتش نیست، و در مکان آتش، آب نیست زیرا که آب و آتش در یک مکان جمع نشوند...، اما در مکان به غایت نزدیک‌اند به یکدیگر، هیچ جزوی از آب گرم نیست که توان گفت: این آب است بی آتش یا این آتش است بی آب...^۱

این نابغه جوان ایرانی - که دست بر قضا، در جوانی و نبوغ و شهادت به دست متعصبان کوردل سرنوشتی همچون نابغه ما شیخ اشراق داشته و حتی در آغاز همان قرنی (قرن ششم) چراغ زندگی گرانقدرش را خاموش کردند که در پایانش چراغ زندگی گرانبهای شیخ اشراق را خاموش نمودند^۲ - در ادامه مطالب و برای اثبات مدعایش با همان زبان شیوا و شیرین (فارسی دری) که شیخ بدان نوشته است، جسم انسان را شاهد مدعای خویش قرار داده و می‌گوید:

«... بدان - شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَكَ وَ يَسْرَكَ امْرَكَ - که قالب تو مرکب است از چهار عنصر متضاد: خاک و باد و آب و آتش، و این هر چهار به حقیقت در قالب تو جمع‌اند، هر چه بعد از خشک شدن قالب بر جای بماند از خاک است و هر رطوبت که در اوست از آب است و هر حرارت که در اوست از آتش است و هر برودت که در اوست از باد است و هر حرارت که در اوست از آتش است و هر برودت که در اوست از باد است، مکان خاک در قالب تو ظاهر است و در این خاک، آب را مکانی دیگر است لطیف، لایق آب... و در این آب، باد را مکانی دیگر است لطیف‌تر از مکان آب... و در این باد آتش را مکانی دیگر است لطیف‌تر از مکان باد... و در این آتش، جان تو را مکانی دیگر است لطیف‌تر از مکان آتش، و در میان جان تو حق را مکانی دیگر است لطیف‌تر از مکان جان تو؛ و فوق مکان حق - تعالی - هیچ مکانی نیست...»^۳

۱. عین القضاة، عبدالله بن محمد همدانی رسالة الامكنة و الازمنة، به كوشش رحيم فرمنش، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۰، ص ۲۵.

۲. ابوالمعالی عبدالله محمد بن علی بن الحسن بن علی میانجی همدانی، در هفتم جمادی الاولی سال ۵۲۵ ه. ق. به اتهام زندفه در همدان شهید شد. و شیخ شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی نابغه جوان گُرد، در سال ۵۸۷ به همین اتهام در شهر حلب به شهادت رسید.

۳. همان، صص ۳۱-۳۲.

و شیخ اشراق - رحمه الله - در اشاره به این گونه نظرهاست که می فرماید:
 «... و قومی استحالت را منع کردند و گفتند که آب چون گرم شود نه از آن است که گرمی در آب حاصل شود، بلکه اجزای آتش با آب بیامیزد و این باطل است که اگر چنان بودی که کوزه سفالین و کوزه آهنین را چون پر آب کردمانی و در میان آتش نهادمانی، بایستی که کوزه سفالین زودتر گرم گشتی که جزوهای آتش در مسام کوزه سفالین زودتر نفوذ تواند کردن از کوزه آهنین بر نسبت سختی و سستی ایشان و نه چنین است. و نیز حرکت سخت و مالیدن اجسام یکدیگر را گرمی می آرد با آنکه اجزای آتش از یکی در دیگری حاصل نمی شود...»^۱

شیخ در ادامه بحث چندین شاهد و مثال دیگر در رد این نظریه می آورد که به سبب طولانی شدن بحث، به همین قدر اکتفا می کنیم.

استقراء

«... و استقراء آن باشد که هر چه در بعضی یابند در کل همان حکم کنند...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بستان القلوب، ص ۳۴۴)
 «... و بدان که استقراء حکمی است بر کلی بدانچه در جزویات بسیارش یافته باشند...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۵)
 تعاریف فوق تعریف استقراء، ناقص است، زیرا استقراء ممکن است تام باشد یا ناقص، استقراء تام عبارت است از: بررسی مسأله‌ای در تمام افراد مورد حکم، و این کار اگر ممکن شود مفید یقین است، اما جز در موارد محدود، تقریباً غیر ممکن است و آنچه ممکن است و مورد بحث، استقراء ناقص است که تنها مفید ظن به نتیجه است و طبیعتاً نمی تواند فراگیر باشد، و از همین رو است که شیخ - رحمه الله - می فرماید:

«... بدان که ارباب حکمت چون حکم کرده باشند بر چیزی، اول حقیقت آن چیز به دست آورده‌اند، بعد از آن نظر کرده‌اند در وجوب و امکان و امتناع و بدیده‌اند که چه

اقتضا می‌کند. پس بر آن منوال رفته‌اند و بر استقراء اعتماد نکرده‌اند...»^۱.

شیخ اسماعیل بن مصطفیٰ معروف به شیخ زاده گلنبوی متوفای سنه ۱۲۰۵ ه.ق. در کتاب مشهور خود البرهان، بر خلاف جمهور که، دلیل را منحصر در سه قسم قیاس، استقراء و تمثیل می‌دانند، می‌گوید دلیل چهار قسم است: ۱. دلیلی که ذاتاً مستلزم نتیجه (نتیجه کلی) است، و آن قیاس است، ۲. دلیلی که به واسطه صدق مقدمه‌ای خارجی مستلزم نتیجه است و آن «قیاس مساوات» است، چنانکه گویی: «مرورید در جعبه است و جعبه هم در خانه، پس مرورید در خانه است». که این استنتاج ناشی از مقدمه‌ای خارجی است و آن این است که: «ظرف ظرف، ظرف است»، ۳. دلیلی که صدق نتیجه در آن ناشی از عکس نقیض قضیه است، چنانکه بگوییم «هر انسانی جسم است زیرا حیوان است» صدق این دلیل هم ناشی از صدق عکس نقیض این قضیه است، ۴. دلیلی است که اگر چه علم بدان مستلزم حصول ظن به نتیجه است، اما نتیجه آن نمی‌تواند کلی و فراگیر باشد، و «استقراء ناقص» و «تمثیل» از انواع این قسم چهارم‌اند.

شیخ اشراق در کتاب حکمة الاشراق ضمن تأکید بر اینکه احکام استقرائی نمی‌توانند به طور کلی مفید یقین باشند، یک نوع استقراء ناقص را مفید یقین می‌داند و آن هنگامی است که حکم بر افراد یک نوع شده باشد، مثل اینکه بگوییم: «هر انسانی که سرش را قطع کنند می‌میرد»، اما اگر مورد حکم، از انواع مختلف باشند، استقراء، مفید یقین نیست، مثل این مثال مشهور که: «هر حیوانی هنگام جویدن، فک اسفلش را می‌جنباند» شاید نوعی پیدا شود که این گونه نباشد مانند تمساح:

«... و الاستقراء قد یفید الیقین اذا اتحد النوع و إذا اختلف قد لا یفید الیقین کحکمک بان کل حیوان ینحرف لذن مضیفه فکة الأسفل، استقراء بما شاهدت، و یحوز ان یکون حکم ما لم تشاهدته - کالتمساح - بخلاف ما شاهدته...»^۲.

اسفندار مد

«... و هو التور القاهر الذی طلسمه الأرض... و لما کان صنمه منفعلاً عن الجمیع لتزول رتبته،

۱. همان مجموعه؛ بستان القلوب، ص ۳۴۴.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۴۱.

كَانَ حِصَّةً «كد بانوئیت» - ای اسفندارمذ - عن كل صاحب صنم حصة الأناث...»^۱

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۱۹۹)

اسفندارمذ (Esfandar - moz(maz))، در نظریه حکمی - عرفانی شیخ اشراق، نور قاهری است که رب النوع عنصر «ارض» است. این رب النوع دارای دو ویژگی برجسته است: یکی عنایت خاص به موالید ثلاثه و دیگری داشتن حالت «کدبانویی» نسبت به سایر ارباب اصنام است، اما عنایت خاصش به موالید ثلاثه - حیوان، نبات، جماد - به علت غلبه عنصر «ارضی» در آنهاست، زیرا این موالید برای حفظ اشکال و قوایشان نیاز مبرمی به عنصر ارض (خاک) دارند و این عنصر در آنها غلبه دارد، و چون عنصر «ارض» هم، صنم و طلسم نور قاهر اسفندارمذ است، بدین جهت موالید ثلاثه، مورد عنایت خاص اسفندارمذ هستند.

و اما حالت «کدبانویی» این رب النوع نسبت به سایر ارباب انواع، بدین معنی است که همچنانکه عنصر ارض (خاک) که طلسم اسفندارمذ است به جهت تنزل جایگاهش نسبت به سایر عناصر، از آنها تأثیرپذیر است، اسفندارمذ هم که رب النوع زمین است نور قاهری است که اولاً در سلسله فرعی (سلسله عرضی طبقاتی) انوار قاهره قرار دارد، و ثانیاً در میان این انوار فرعی هم، در رتبه پایین تری نسبت به آنها واقع شده است و از اشراقات متوالی و متضاعف آنها مستفیض و متأثر است و به جهت این تأثیرپذیری و ذل و خضوع نسبت به انوار قاهره اعلون و سایر انوار ما فوق، شباهتی به انقیاد و ذل و تأثر «کد بانو» نسبت به مرد را پیدا کرده است و به صفت کدبانویی موصوف شده است.

و در اشاره بدین ویژگیها (عنایت به عناصر و کدبانوئیت) است که می فرماید:

«و لَمَّا كَانَ الْغَالِبُ عَلَى هَذِهِ الْأَشْيَاءِ (موالید ثلاثه) الْجَوْهَرُ الْأَرْضِي - لِحَاجَاتِهَا إِلَى حِفْظِ الْأَشْكَالِ وَالْقُوَى - كَانَ - اسفندارمذ - كَثِيرَ الْعِنَايَةِ بِهَا - وَ لَمَّا كَانَ صَنْمُهُ مَنْفَعِلًا عَنِ الْجَمِيعِ لِنَزُولِ رُتْبَتِهِ كَانَ حِصَّةً كَد بَانُوئِيَّتِهِ عَنْ كُلِّ صَاحِبِ صَنْمٍ حِصَّةُ الْأُنَاثِ...»^۱

این بحث شیخ اشراق، در مورد «اسفندارمذ» اگرچه کاملاً متأثر از حکمت خسروانی و عقاید مشهور به عقاید زردشتی است، اینجا در ارتباط با سلسله بحثهایی آمده است که در آنها، شیخ، به رد بسیاری از نظریات حکمای مشاء از جمله: نظریه «چهارگانه بودن

عناصر، نظریه «صوَر جسمیه» و نظریه «طبیعت اشیاء» پرداخته است، و همه این مباحث هم مربوط به بحثِ عناصر است و از اَهَمِ عناصر هم عنصر زمین (خاک) است. در مورد تعدادِ «عناصر»، شیخ، تنها قائل به سه عنصر است: «حاجز» که ارض است و «مقتصد» که آب است و «لطیف» که هواست، و دیگر آتش را به عنوان عنصرِ مستقل قبول ندارد، بلکه آن را حالتی از «هوا» می‌داند که بر اثر حرارت بدان وضع در آمده است. حاصلِ مَزَج و ترکیب این «قوابس^۱ ثلاثه» (سه عنصر)، «موالید ثلاثه»: حیوان و نبات و معدن (ارض) است و آنچه موجبِ قوام و تشکّل آنهاست عنصر «ارض» است. و از آنجا که در جهان‌بینی اشراقی تدبیر و تدبیر عالم عناصر با عالم انوار، مخصوصاً اربابِ اصنام است، بحث از عناصر و موالید به بحث از ربّ النوع زمین - اسفندارمذ - کشیده است.

نظریه دیگری که در همین قسمت به ردّ آن پرداخته و با بحثِ ربّ النوع و «اسفندارمذ» مرتبط است، نظریه «صوَر جسمیه» است؛ حکمای مَثاء علاوه بر قول به وجود «هیولی» و «صورت»، قائل به صوَر دیگری هم در جسم هستند که آنها را «صوَر جسمیه» می‌نامند و از طریق قول به این صوَر، ثبات و شکل‌پذیری و انقسام «جسم» را توجیه می‌نمایند.

شیخ اشراق نه تنها نظریه وجود «هیولی» و «صورت» را در جسم، رد می‌کند، نظریه «صوَر جسمیه» را هم نمی‌پذیرد و وجود اشکال و قوا و تقسیم‌پذیری در جسم را حاصل کیفیات مزاجی و نتیجه غلبه عنصر «ارض» در موالید ثلاثه و مخصوصاً عنایتِ ربّ النوع «ارض»، اسفندارمذ، بدانها، می‌داند.

مسأله دیگری که شیخ - رحمه الله - به ردّ آن پرداخته و آن هم به گونه‌ای بدین موضوع (بحث اسفندارمذ) ارتباط پیدا می‌کند، مسأله «طبیعت اشیاء» است، که به نظر حکمای مَثاء، چیزی است در خودِ جسم، و شیخ ضمن ردّ این نظر، طبیعتِ اشیاء را همان نور مدبری می‌داند که ربّ النوع شیء است و نوع شیء هم، صنم و طلسم آن نور است، و صوَر و اشکال و قابلیت‌های اشیاء، چیزی جز کیفیاتِ اشیاء نیستند و این کیفیات

۱. اصطلاح «قوابس» در مقابل «قواهر» آمده است و اشاره است به مهر و استیلای انوار و اثیریات بر عناصر و اخذ و اقتباس عناصر از آنها.

در موالید ثلاثه، حاصل غلبه عنصر «ارض» (زمین) در آنهاست و چون «اسفندارمذ»، هم طبیعت نوری «ارض» و هم رب النوع آن است، علاوه بر حفظ نوع ارض، به جهت غلبه این عنصر در موالید ثلاثه، عنایت زیادی به آنها هم دارد. و در این مورد است که می‌فرماید:

«... و طبیعة كل شيء إذا أخذ غير كیفیاته فهو النور الذی یكون ذلك الشيء صتمة...»^۱
و اما «اسفندارمذ» در فرهنگ ایران باستان:

سپندارمذ پاسبان توباد زخرداد روشن روان توباد

(فردوسی)

گفتیم که اصطلاح «اسفندارمذ» و توجیحات فلسفی آن در آثار شیخ اشراق، بدون شک مقتبس از فرهنگ ایران باستان است، منتها با اختلافاتی در تعابیر، که آن را با فرهنگ اشراقی - اسلامی، سازگار سازد؛ لذا بررسی مختصر ساختمان لفظی و بار معنایی این اصطلاح در فرهنگ ایران باستان مسأله را بیشتر روشن می‌کند:

اسفندارمذ یا «اسپندارمذ» (Espandar - maz) در فارسی، و سپندارمذ در پهلوی، در اوستا: «سپنتا آرمیتی» (Spenta - Armaiti) بوده است.

«سپنته» در اوستا صفت است در تأنیث «سپنتا»، یعنی پاک، مقدس، برابر «سانکتوس» در لاتین. این صفت در اوستا از برای خود اهورامزدا و گروهی از ایزدان و مردمان و جز آن آمده است.

«سپنتا آرمیتی» در اوستا از دو کلمه ترکیب یافته است و دومین جزو آن «آرمیتی» است، و آن نیز از دو کلمه ساخته شده است: «آرم» که از قیود است به معنی «درست» یا آنچه شاید و بجاست، و آن خود جداگانه در اوستا به کار رفته است؛ و دیگری «متی» (mati)، از مصدر «من» اوستایی به معنی «اندیشیدن».

در مقابل «ترومتی» که به معنی باد سری و خیره سری و ناسازگاری است. بنابراین آنچه گذشت «آرمیتی» با صفت خود «سپنتا» (سپنتا آرمیتی) که در فارسی «سپندارمذ» شده است، یعنی فروتنی پاک یا تواضع مقدس.^۲

۱. حکمة الاشراق، ص ۲۰۰.

۲. این قسمت از توضیحات بیشتر برگرفته از لغتنامه دهخداست که آن هم گرفته شده از فرهنگ ایران

سپندارمذ، در عالم معنوی مظهر محبت و بردباری و تواضع اهورامزداست، [و] در جهان جسمانی فریشته‌ای است موکّل زمین، به این مناسبت آن را مؤنث دانسته، دختر اهورامزدا خوانده‌اند.

سپندارمذ موظف است که همواره زمین را خرّم و آباد و پاک و بارور نگه دارد... کلیّه خوشنودی و آسایش در زمین سپرده به دست اوست، مانند خود زمین این فرشته شکیبا و بردبار است و به خصوص مظهر وفا و اطاعت و صلح و سازش است. دیوناخشنودی و خیره سری «ترومییتی» (taromaiti)، همستار یا رقیب و دشمن بزرگ سپندارمذ محسوب است. آخرین ماه سال و پنجمین روز ماه، موسوم است به سپندارمذ. در ایران قدیم در این روز جشن می‌گرفته‌اند. به قول ابوریحان بیرونی، این عید به زنان تخصیص داشته و از شوهران خود هدیه دریافت می‌کرده‌اند از این رو به جشن «مردگیران» معروف بوده است.^۱

اسفندارمذ در معانی دیگری از جمله روز سوم خمرسه مسترقه نیز به کار رفته است با توجه به توضیحات فوق، اخذ و اقتباس لفظ و معنای این اصطلاح، از فرهنگ ایران باستان کاملاً محرز است، اما آنچه که شایسته تأمل است آشنایی عمیق شیخ اشراق با این فرهنگ و تأثر شدید از آن است که به برپاداشتن مکتبی فراگیر عرفانی - فلسفی اسلامی منجر شده است.

اسفهد ناسوت

«... و المزاج الأتمّ ما لِلإنسانِ فاستدعی مِنَ الواهبِ كمالاً... و یحصلُ مِنْ بعضِ الأنوارِ القاهِرَةِ و هوَ صاحبُ طلیسمِ النوعِ الناطقِ - یعنی «جبرئیل» علیه السلام و هو الأَب القریبُ مِنْ عظماءِ رؤساءِ الملکوتِ... علی المزاجِ الأتمِّ الإنسانِ نورٌ مجردٌ هوَ النورُ المُتصَرِّفُ فی الصیاصی الأنسیّةِ و هوَ النورُ المدبّرُ الذی هوَ «اسفهد النّاسوت» و هو المُشیرُ إلى نفسِهِ بالإنانیّة...».

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، صص ۲۰۰ - ۲۰۱)

«اسفهد ناسوت»، همان نور مدبّر یا نفس ناطقه انسانی است که در اصطلاح حکمت

باستان تألیف پورداد است.

۱. پورداد، ابراهیم، یشتها، ج ۱، ص ۹۴.

اشراقی در مقابل «اسفهد فلکی»، اسفهد ناسوت خوانده می‌شود. در جهان بینی «نوری» حکمت اشراقی، اسفهد ناسوت، عبارت از نور مجرد مدبری است که از طرف نور قاهری که صاحب طلسم «نوع ناطق» است بر مزاج اتم انسانی فایض می‌گردد تا به توسط روح حیوانی به تدبیر و تصرف کالبد ظلمانی او پردازد. این نور هنگامی بر صیصه یا کالبد انسانی فایض می‌شود که مزاج عنصری او که اتم^۱ مزاجها است بعد از آمادگی کامل آن را از واهب الصور در خواست نماید تا بدین وسیله به کمال خود دست یابد.

این نور قاهری که صاحب طلسم نوع ناطق و بخشنده اسفهد ناسوت به کالبد انسانی است همان فرشته وحی، جبرئیل (ع) در اصطلاح ادیان است که در حکمت اشراقی به پدر نزدیک نوع انسانی معروف است و از رؤسای بزرگ عالم ملکوت محسوب می‌شود و به القاب: «روان بخش»، «روح القدس» و «واهب العلم و التأیید» و «مُعْطَى الْحَيَوَةِ وَ الْفَضِيلَةِ» ملقب است.

و این «نور اسفهد» همان حقیقتی است که موجودیت و منیت انسان به اوست و همان است که هنگام تعریف و اشاره، از خود به «من» تعبیر می‌نماید و از کالبد خود و اجزای آن به «آن» یا «او».

اسفهد ناسوت، از دیدگاه سهروردی دارای ویژگیهای ذیل است:

۱. با دلائلی که اینجا مجال ذکرش نیست، نمی‌تواند قبل از بدن وجود داشته باشد، بلکه هنگام آمادگی کالبد انسانی، ایجاد می‌شود و بدو افاضه می‌گردد.^۲
۲. چون هر کسی ذاتی دارد که عالم به آن و احوالات آن است، پس نفوس بشری نفس واحدی نیستند، بلکه هر کسی نفسی جداگانه دارد.
۳. تدبیر و تصرفش در بدن با ایجاد قوایی متشابه و متناسب با خود صورت می‌گیرد، بدین توضیح که: اعمال عجیب و محیرالعقول قوایی مثل غذایی، نامیه، ماسکه، هاضمه،

۱. اتم بودن مزاج انسانی به جهت پذیرش نفس ناطقه است، زیرا کامل‌ترین مزاج عنصری، مزاجی است که پذیرای نفس ناطقه باشد.

۲. «... پس ظاهر شد که نفس پیش از بدن نتواند بود، که هر دو به هم حاصل شوند و میان ایشان علاقه‌ای است عشقی و شوقی، نه چون علاقه اجسام و اعراض».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه ص ۲۶).

مولده و غيره، چيزی نيست که با مشتی گوشت و پوست و رگ و پي و استخوان تناسب داشته باشد، بلکه اين قوا و اعمال آنها شبيه سازي های نوری هستند که نور اسفهد از روی الگوي وجودی خود در برزخ ظلمانی کالبد، انجام می دهد:

«... وَ هَذِهِ الْقُوَى فُرُوعُ النُّورِ الِاسْفَهْدِ فِي صَيصَتِهِ، وَ الصَّيصَةُ صَنَمٌ لِلنُّورِ الِاسْفَهْدِ»^۱

۴. چون نور اسفهد، نورانی و کالبد انسانی ظلمانی است، باید بين آنها واسطه ای باشد نه کاملاً نورانی و نه سراسر ظلمانی تا تصرف نور اسفهد را در کالبد میسر سازد و آن روح حیوانی یا طبیعی^۲ است که از طرف نفس ناطقه (نور اسفهد) بر کالبد، افاضه می گردد، تا پلی باشد بين او و کالبدش.

اعتباريات عقلی

«... [هي] الصفات العقلية التي لا صورة لها في الأعيان. [ف] كون الشيء صورة و مفهوم الذات و الحقيقة و الماهية و العرضية و جميع ما يشبهها كلها اوصاف اعتبارية...»

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ مشارع و مطارحات، ص ۳۶۴، با اندک تصرف)

«اعتبار عقلی» در مقابل «وجود عینی» به کار می رود، و موجودیت اعتباری، یعنی موجودیتی که تنها در صحنه ذهن و عقل تحقق داشته باشد و در خارج ذهن و عالم عین مصداق و مابازائی نداشته باشد.

مقوله هایی از قبیل: صورت (مقابل هیولی)، ذات، حقیقت، ماهیت و عرضیت، وحدت، وجود، امکان، شیئیت و... از نظر بعضی از حکما از جمله شیخ اشراق، دارای وجود اعتباری هستند، یعنی از لحاظ مفهوم، زائد بر ماهیت اند، اما به هیچ وجه صورت خارجی ندارند.

در بين مقوله های فوق «وجود» بیشتر از همه مورد بحث و بررسی و اختلاف واقع شده است.

عده ای معتقدند که «وجود» از لحاظ مفهوم زاید بر ماهیت است و دارای واقعیتی عینی است.

۱. حکمة الاشراق، ص ۲۰۷.

۲. و به عبارت دیگر روح نفسانی.

عده دیگری که مورد تأیید سهروردی هستند بر این باورند که این اشیاء از جمله وجود، تنها از لحاظ مفهوم زاید بر ماهیت‌اند، اما در عالم عین هیچ نمود و مصداقی ندارند، و هستی آنها، فقط اعتباری عقلی است.

دسته سوم می‌گویند که این مقولات، نه در ذهن و نه در خارج ذهن، چیزهایی زاید بر ماهیاتشان نیستند، پس نه در ذهن و نه در عالم عین وجود ندارند.

شیخ اشراق - رحمه الله - این گروه سوم را عوام به حساب می‌آورد و آنها را شایسته بحث و مخاطبه نمی‌داند و می‌فرماید:

اولاً وجود عقلی و ذهنی این مقولات قابل انکار نیست، زیرا ما از آنها چیزهای مختلفی می‌فهمیم و هر کدام جداگانه قابل تعقل‌اند.

ثانیاً این اشیاء فاقد وجود عینی هستند، زیرا اگر مثلاً «وجود»، وجود عینی خارج از ذهن زائد بر ماهیت داشته باشد، باید در عالم عین، دو چیز داشته باشیم، زیرا اگر تنها یک چیز داشته باشیم، اگر وجود باشد، ماهیت نیست و اگر ماهیت باشد، وجود نیست، پس بنابر رأی کسانی که معتقد به وجود خارجی این مقولات هستند، «وجود» برای خود وحدتی خواهد داشت و ماهیت هم بر خود وحدتی دیگر، و چون «وحدت» هم خود از این مقولات است، پس آن هم وجودی خارجی خواهد داشت، پس «وجود» وحدتی خواهد داشت و «وحدتش» هم وجودی و بدین ترتیب تسلسل «وجود» و «وحدت» بی نهایت ادامه خواهد داشت و این خود محال است.

شیخ در کتاب مشارع و مطارحات، در پایان بحث مفصلی در این مورد، این تکلفات را جز تضييع وقت، چیز دیگری نمی‌داند و از بین رفتن حکمت و مندرس شدن علوم سلوک قدسی را، نتیجه همین تکلفات بی فایده می‌داند.

آلم

«... و آلم رسیدن سر و آفت چیز است بدو و ادراک کردن آن، از آن روی که چنین است؛ چون مانعی و عایقی نباشد...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه ص ۶۷)

در تعریف فوق شرایط و قیودی به قرار زیر منظور شده است:

۱. هر چیزی شرو آفت خود را دارد، یعنی هر قوه از قوای ظاهری و باطنی انسان، ملایمات و ناملایماتی دارد که با رسیدن آن ملایمات، متلذذ می‌شود و با محروم شدن از آن و رسیدن به چیزهای ناملایم و نامناسب با خود متألّم می‌گردد؛ مثلاً چشم از دیدن مناظر زیبا و تناسبها و تقارنها لذّت می‌برد و از مناظر زشت و بی‌نظمی‌ها و درهم‌ریختگی‌ها متألّم می‌شود، و گوش از شنیدن نغمات خوش متلذذ می‌گردد و از اصوات ناهنجار و گوشخراش ناراحت می‌شود. قوای شهوی و غضبی هم هر یک از آنچه که در جهت ارضای آنهاست لذّت می‌برند و از آنچه که در جهت خلاف میل آنها قرار دارد. متألّم می‌گردند.

۲. الم هر حسی تنها مربوط بدان حسّ است: چشم از شنیدنی‌های ناهنجار رنجی نمی‌برد و گوش از مناظر نازیبا خبری ندارد.

۳. شرط احساس الم یا لذّت، نبودن عوایق و موانع است: آدم مست از زدن، چندان المی احساس نمی‌کند و کسی که به زکام مبتلا است از بوهای بد، ناراحت نمی‌شود، و از اینجاست که می‌فرماید:

«... چیز الم کننده، باشد که نرسد و از آن المی حاصل نشود از بهر مانعی، همچون کسی که حذِر بود او را زنند و دردش نکند و چون آن حذِر زایل شود آن را دریابد و دردش کند...»^۱

و غرض شیخ -رحمه الله- از طرح بحث لذّت و الم و ذکر انواع و اقسام آن، یادآوری این نکته است که همه لذتها و المها منحصر در همین لذّات و الم جسمانی نیست، بلکه بالاترین لذتها و المها در لذّات و الم نفسانی است، و بی‌خبری از آنها به علت وجود موانع و عوایق است و آن عوایق و موانع همین اشتغال حواس به شواغل مادی است، و حال انسانهای تهذیب‌نیافته، همچون حال انسانهای مست است که لذّت و المی را در نمی‌یابند، ولی هنگامی که این موانع برطرف شد، نفس از نیل به کمالات و معارف لذّتی می‌برد که قابل مقایسه با لذّات جسمانی نیست و از رذایل و جهل، المی را احساس می‌کند سخت‌تر از هر درد و رنجی که می‌شناسد:

«... و اگر ما در این عالم [از] معقولات لذّت نیابیم و از رذایل و جهل دردناک نشویم،

از آن باشد که شکر عالم طبیعت بر ما غالب است و از عالم خویش مشغولیم و چون این شواغل بر خیزد، آن کسی که کمال دارد، لذتی یابد بی نهایت به مشاهدت واجب الوجود و ملاء اعلیٰ...»^۱

«... و اما بدبختان متألم شوند به جهل مرکب ایشان و آن، آن است که اعتقاد حق ندارند و نقیض آن اعتقاد کرده باشند...»^۲

امکان اشرف

«... بدان که چون ممکن خسیس موجود شود باید که ممکن شریف پیش از آن موجود شود...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۴۵)

«... و من القواعد الإشراقية أن الممكن الأخص إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد...»

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۱۵۴)

«امکان اشرف»، یعنی امکان و احتمال وجود چیزی که برتر است و در اصطلاح حکما، یعنی اینکه عقل سلیم و فطرت پاک، گواهی می دهد به اینکه در صورت نبود مانع، وجود موجود خسیس خود، دلیل امکان وجود موجود شریف و تقدّم وجود اوست.

این امکان موجود شریف را، «امکان اشرف» گفته اند، و حکمای قدیم بدان معتقد بوده اند و در حکمت اشراقی و مخصوصاً در فلسفه سهروردی به صورت قاعده ای کلی در آمده است و آن را «قاعده امکان اشرف» نامیده اند.

این قاعده، در فلسفه اشراق جایگاه خاصی دارد و مطالب مهمی را به وسیله آن اثبات می کنند از جمله:

۱. صدور بدون واسطه عقل اول (نور اقرب) از ذات حق و تقدّم وجودی او بر سایر موجودات ممکن.

۱. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۶۷.

۲. مجموعه مصنفات؛ الواح عمادی، ص ۱۷۴.

۲. صدور سلسله‌های طولیه و عَرْضِيَه عقول (انوار قاهره) به ترتیب اَلْأَشْرَفُ فَالْأَشْرَفُ از همدیگر.

۳. وجود اربابِ انواع، و مراتب مختلف آنها.

۴. وجود «عالم مثال» و مراتب مختلف واقع در آن عالم.

۵. وجود قدسیات و سماویات (نفوس و افلاک) و ترتیبات و تناسبات عجیب در میان آنها.

۶. و در نهایت، وجود نظامی احسن بر مبنای سلسله‌مراتبِ عَلِيّ و معلولی و ترتیب و توالی «اَلْأَشْرَفُ فَالْأَشْرَفُ» به صورتی که بدیع‌تر و زیباتر و نیکوتر از آن ممکن نیست که: «لَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَحْسَنُ مِمَّا كَانَ».

گفتیم یکی از مطالب مهمی که از طریق «قاعده امکان اشرف» هم آن را به اثبات رسانده‌اند وجود «عقل» و تقدّم ذاتی آن بر سایر موجودات ممکن در سلسله‌مراتب وجود است. اگرچه در کتب فلسفی برای اثبات وجود «عقل» شش نوع دلیل ذکر شده است که یکی از آنها، همین قاعده امکان اشرف است، تمسک به این قاعده، در آثار سهروردی برای اثبات این مطلب، به گونه‌ای است که گویی این قاعده تنها برای اثبات این مطلب است و این مطلب هم تنها از طریق این قاعده قابل اثبات است.

در هر حال، مبانی استدلالی این قاعده برای اثبات «وجود عقل» و تقدّم ذاتی آن بر سایر موجودات ممکن بدین شرح است:

۱. ممکناتی همچون اجسام و اعراض و نفوس ناطقه، که مادی‌اند و یا متعلق به مادیات، موجودند.

۲. فرض وجود موجودی مجرد، که هیچ رابطه‌ای با ماده و مادیات نداشته باشد، ممکن است.

۳. چنین موجودی، از موجودات مادی و متعلق به مادیات، شریف‌تر است.

۴. امتناع صدور ممکن اشرف از ذات واجب‌الوجود، ممتنع است.

۵. از ذات واحد، جز واحد صادر نمی‌شود.

۶. اگر از ذات واحد، به جهت وحدانی، یکی از همین موجودات، خسیس صادر شده و سر سلسله موجودات ممکن شده باشد، دیگر موجود اشرف نمی‌تواند از واجب‌الوجود

- واحد، صادر شده باشد، زیرا در او تعدّد جهات نیست.
۷. و چون موجود اشرف باید وجود داشته باشد، پس باید علت و موجودی داشته باشد شریف‌تر از واجب‌الوجود.
۸. شریف‌تر از واجب‌الوجود هم، نه در عقل و نه در خارج عقل، ممکن نیست و وجودش محال است.
۹. معلول باید با علت تناسب و سنخیت داشته باشد.
۱۰. تنها چیزی که با ذات واجب‌الوجود تناسب دارد موجودی است مجرد و بری از تغیر که به هیچ وجه با ماده و مادیات مرتبط نباشد، و آن «عقل» است.
۱۱. خداوند هم، جوایز مطلق و خیر محض است و بخل به حضرت او راهی ندارد.
۱۲. پس باید اول چیزی که از ذات او صادر شده باشد این جوهر (نور) باشد که حکما آن را «عقل» نامیده‌اند و در تعبیر حکمت اشراق به «نور اقرب» موسوم است.
- این قاعده، به همین ترتیبی که در اثبات وجود عقل و تقدّم ذاتی آن بر سایر ممکنات، مستمسک واقع می‌شود، به همین ترتیب می‌تواند مبین نحوه ترتیب وجود و سلسله مراتب هستی به ترتیب الأشرف فالأشرف باشد، و بدین قاعده ثابت می‌شود که در عالم امکان صورتی بهتر از اینکه هست، ممکن نیست:
- «... پس باید که اول چیزی که از واجب‌الوجود حاصل آید این جوهر باشد و این «عقل» است و نیز از این قاعده معلوم شد که وجود عوالم شریف‌تر از اینکه هستند نتواند بود...»^۱

در خاتمه این بحث اشاره به چند نکته ضروری است:

۱. قاعده «امکان اشرف» تنها در ممکنات ثابت مستمرالوجودی که کون و فساد بدانها راه ندارد و متأثر از حرکات افلاک نیستند کلّیت دارد، یعنی تنها در عالم عقول و نفوس و اجسام اثیری همیشه صادق و مجرّی است، اما در عالم عناصر که متأثر از علل و عوامل خارجی هستند کلّیت ندارد:

«... و یصحّ أنّ یكون فی الأمور الکاینه الفاسده شخص ما، ممنوع مما هو اشرف و اکمل له

لِمَمَانَعَةِ اسبابِ سَمَاوِيَّةٍ وَّ لِصَاكَّةِ اَسْبَابِ طَبِيعِيَّةٍ تَابِعَةٍ لِّلسَّمَاوِيَّاتِ...»^۱

۲. اگر چه از راه این گونه قواعد و استدلالات می توان به این مطالب کاملاً معنوی مربوط به ماورای عالم مادی تا اندازه ای راه یافت، اصل حکمت واقعی مبتنی بر تجرد از مادیات و شهود و اشراق است و حکمای قدیم یونان و ایران و هند، همه از راه ریاضت و تهذیب نفس و تجرد و انسلاخ از کالبد مادی و پیوستن به عالم نفوس و عقول و مشاهده آنها، به وجود این امور پی برده و بدان معتقد شده اند و استدلال آنها برای دیگران است، زیرا که آنها خود از علم، به عین رسیده اند.

۳. شیخ اشراق - رحمه الله - در کمال عدالت و انصاف اعتراف می کند که این قاعده را از اشاره مجملی گرفته است که در کتاب السماء و العالم امام الباقین، ارسطو، آمده است و سپس خود به تفصیل و تدوین آن پرداخته است.^۲

انسان کامل

«... و کامل ترین انسان آن است که نفس او عاقل به فعل گردد، یعنی صورت معقولات در وی به برهان یقین حاصل شود، آن گاه او را «عقل مستفاد» خوانند و هیأت صالح و اخلاق جمیل در وی پدید آید... تا آن گاه که یکی شود با عقول مفارق. و فاضل ترین و کامل ترین آنها آن است که به مرتبه نبوت رسد و خاصیتها در نفس او پدید آید که نفوس دیگر را نبود، چنانکه سخن خدای به گوش بشنود و فرشتگان را به چشم ببیند و وجود چنین شخصی در عالم جایز است و در بقاء نفس انسانی واجب است.»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ یزدان شناخت، صص ۴۴۵-۴۴۶)

چنانکه در تعریف فوق دیده می شود، کمال انسان را در کمال نفس دانسته اند و لابد از اینجاست که بحث «نفس» از مباحث اساسی همه نحله های فکری و مکتبهای فلسفی شده است؛ و لذا ما هم برای فهم دقیق مطالب فوق ناچاریم به دو نظریه مهم از نظریه هایی که درباره نفس ابراز شده است اشاره ای داشته باشیم:

الف) نظریه گروهی که نفس انسانی را «جسمانیة الحدوث» و مادی می دانند که

۱. مجموعه مصنفات، ج ۱؛ مشارع و مطارحات، ص ۴۳۴.

۲. مشارع و مطارحات، ص ۴۳۵.

همراه بدن در حال تکامل است و در عین حال، «روحانیه البقا» است. پیشوای این گروه «ارسطو» است و فلاسفه بزرگی چون: الکندی، فارابی و ابن سینا، در این مسأله هم، پیرو اویند.

ب) نظریه گروهی که اصولاً نفس را موجودی مستقل روحانی و از عالم بالا می دانند که تنها برای تکامل خود، تعلقی تدبیری با بدن دارد. سر سلسله این گروه «افلاطون» است، معلم او، سقراط هم بر این نظر بود و بعدها شیخ اشراق، و سایر حکمای اشراقی نیز این نظریه را پذیرفتند.

نکته قابل توجه این است که اکثر پیروان این دو نحله فکری به نوعی قائل به وجود «عقلی فعال» (عقل دهم از سلسله عقول) هستند و تکامل نفس را نتیجه تأثیر و تصرف آن می دانند، و در واقع این نقطه نظر، محل تلاقی و تلائم آرا و عقاید فلاسفه آسمانی و زمینی و بینابینی است.

در هر حال آنچه که در اینجا مورد نظر است شرح تعریف «انسان کامل» از دیدگاه سهروردی است.

شیخ اشراق - رحمه الله - اگر چه عالم را به عالم عقول و نفوس و اجسام تقسیم کرده است و نفوس ناطقه انسانی را نتیجه تابش نفوس مدبره فلکی و فیض عقلی فعال می داند، در اینجا از اصطلاحات فلسفه مشاء استفاده کرده و انسان کامل را کسی می داند که نفس او مراحل اولیه هیولانی و بالملکه و بالفعل را گذرانده، به مرحله «مستفادی» که بالاترین مرحله تکامل نفس است رسیده باشد.

توضیح اینکه: کسانی که نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا می دانند، مراحل تکامل نفس ناطقه یا عقل نظری را به سه مرحله تقسیم کرده اند:

۱. مرحله هیولانی، که نفس در این مرحله عاری از هر گونه ادراکی است، اما مستعد قبول ادراکات است.

۲. مرحله بالملکه، در این مرحله مذرکاتی برای نفس حاصل می شود و قدرت و ملکه انتقال به مرحله بالفعل را احراز می کند.

۳. مرحله بالفعل، در این مرحله علاوه بر حصول اولیات، نظریات هم برای او حاصل می شوند، اما به گونه ای نیست که این نظریات همیشه در نزد او حاضر باشند، بلکه تنها

در صورت التفات و توجه بدانهاست که نزد او حاضر می‌شوند. مرحله بالاتر از این مرحله، مرحله مستفادی است. در این مرحله، نفس انسانی برای حصول معلومات و استحضار امور، نیازی به توجه و التفات ندارد، بلکه تمام مسایل نظری بدون توجه و التفات و اکتساب نزد او حاضر و مشهودند. نفس در این مرحله همه اشیاء را می‌بیند و صور آنها را در مبدأ فیاض خود که «عقل فعال» است مشاهده می‌کند.

عقل بالمستفاد، مرحله کمال عقل هیولانی است و شهود حضور صور اشیاء برای او نتیجه اتصال با عقل فعال است.^۱

شیخ - رحمه الله - مرتبه نهایی تکامل نفس را مقام اتحاد با عقول مفارق می‌داند که بعد از حصول اتصال با عقل فعال، حاصل می‌شود و اصلان بدین مرحله را دارای مراتب مختلفی دانسته که فاضل‌ترین و کامل‌ترین آنها کسی است که به مقام نبوت برسد. در این مقام است که انسان به نهایت کمال خود رسیده و «آنچه نشنیده گوش آن شنود و آنچه نادیده چشم آن بیند» و می‌تواند در اشیای عالم تصرف کند و بر اسرار غیبی آگاه شود، و این هنگامی است که از خود فانی شده و در حق باقی گشته است.

«... و اعظم المملکات (فی السلوک فی الله و مشاهدة الانوار العقلية) ملکه موت ینسلخ النور المدبّر من الظلمات، ینبلاخاً و إن لم یخل عن بقية علاقة مع البدن، إلا أنه ینرز إلى عالم النور و ینزل من علواً بالنوار القاهرة و یرى العجایب التوریه... و هذا المقام عزیز جداً، حکاء افلاطون عن نفسه و یرى و کبار الحكماء عن أنفسهم، و هو ما حکاه صاحب الشریعة و جماعة من المنسلخین عن النواسیب و لا یخلو الأدوار عن هذه الأمور. و کل شیء عنده بمقدار و عنده مفایتح الغیب لا یعلمها إلا هو...»^۲

إخوان الصفا، دو مورد نفس بحثی دارند که بسیار شبیه بحث شیخ اشراق در مورد انسان کامل و مقام نبوت است. آنان می‌گویند مراتب نفس سه است: یکی مرتبه نفس انسانی است و دیگری ما فوق انسانی است و سه دیگر مرتبه مادون نفس انسانی است. مرتبه مادون نفس انسانی هفت مرتبه است و مرتبه ما فوق نفس

۱. اخذ و اقتباس از فرهنگ علوم عقلی دکتر سیدجعفر سجادی.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۲۵۵.

انسانی نیز هفت مرتبه است و آنچه از این مراتب معلوم است پنج مرتبه است که دو مرتبه آن فوق مرتبه انسانیست و آن، رتبه ملکیه و قدسیه است؛ رتبه ملکیه همان رتبه حکمیّه است و رتبه قدسیه عبارت است از مرتبه نبوت، و دو مرتبه مادونِ نفس انسانیست، مرتبه نفس نباتی و حیوانی است.^۱

اول چیز (اول مخلوق):

«... اول چیز که بدو واجب شود، جوهری است وحدانی، مجرد از ماده و آن، آن است که حکما آن را «عقل اول» گویند و «معلول اول»...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۴۷)

«... صنفی که ایشان را فلاسفه می‌گویند گفتند که حق - تعالی - اول چیزی که بیافرید ملک بود که آن را «عقل اول» خوانند، چنانکه رسول علیه السلام می‌فرماید: **أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ...**».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بستان القلوب، ص ۳۸۱)

در اینکه اول مخلوق یا اول چیزی که از ذات حق صادر شده است چیست؟ نظرهای مختلفی ارائه شده است، فلاسفه، عرفا، دهریون، ثنویها، هر کدام نظر خاص خود را دارند، آنچه اینجا مورد نظر است رأی و نظر فلاسفه، مخصوصاً حکمای اشراق است. فلاسفه مشاء و حکمای اشراق، در مورد صادر اول و کیفیت صدور آن، جز در اسم و اصطلاح، با هم اتفاق نظر دارند، هر دو معتقد به: «الواحد لا یصدر منه إلّا الواحد» هستند، و هر دو مکتب، این اول مخلوق واحد را، جوهری مجرد از ماده و تعلق مادی می‌دانند، منتها، فلاسفه مشاء آن را «عقل اول» و فلاسفه اشراق آن را «نور اقرب» نام نهاده‌اند. و باز هم متفق‌الرأی هستند که این موجود، نمی‌تواند «جسم» باشد، زیرا جسم مرکب از هیولا و صورت و هیأت است و مقتضی وجود جهات مختلف و متعدد در ذات واجب‌الوجود است، و «نفس» هم نیست، زیرا نفس هم نیازمند تعلق به ماده (چرم و بدن) و موجب نبودن سنخیت بین علت و معلول است، پس باید چیزی باشد کاملاً مجرد از ماده و تعلق مادی و متناسب با علت و مبدأ فیاض خود که عقل یا نور محض است:

۱. سجادی، سید جعفر، فرهنگ علوم عقلی، با اندک تصرف.

«... و آن چیز (اول چیز) جسم نبود، که در او اختلاف هیأت بود، و هیأت (عرض) نبود، که محتاج محل بود، و نفس نبود که محتاج بدن بود، بلکه آن چیز جوهری می باشد قائم به ذات خویش و مدبرک ذات خویش و ذات باری خویش. و اول نوری است ابداعی که سر حد شرف ممکنات است، یعنی در ممکنات از وی شریف تر نبود»^۱ و در یزدان شناخت می فرماید:

«... اکنون گوئیم باری - تعالی و تقدس - مبدأ همه موجودات است و «عقل اول» مبدأ نفوس است و نفس اول مبداء اجسام است...»^۲

اول نسبت

«... اول نسبتی که در وجود لازم آمد نسبت جوهر تام (عقل اول) بود با نور قیوم (ذات حق)، و این نسبت امّ جمله نسبتهاست و شریف ترین. و این جوهر قائم عاشق است مر اول قیوم را و اول، قاهر اوست به نور قیومیت، قهری که عاجز کند مر این جوهر قائم را از آنکه احاطت ذات قیوم کند... و این نسبت سرایت کرد به هر نسبت که در جمله عالم است و لازم آمد ازدواج نسبتها...»^۳

نظام آفرینش از همان سر آغاز پیدایش خود بر پایه ازدواج و تناسب استوار گشت، سنت الهی بر آن قرار گرفت که هیچ موجودی سر خود و بی تناسب با دیگر اجزای هستی، قدم به عرصه وجود نگذارد.

این نظام قانونمند، از همان ذات واجب الوجود آغاز می شود. بدین معنی که اولین مخلوق ذات واجب الوجود موجودی است از هر جهت متناسب با خالق خود، یعنی همچون او، واحد، مجرد از ماده و تعلقات مادی و کامل و بالفعل از جمیع جهات است، جز اینکه این موجود بر مبنای قانون تشکیک، که خود جزئی از مجموعه قوانین و قواعد این نظام متقن است، در کمال، به سر حد اطلاق، که مختص ذات اول حی قیوم است و هیچ موجودی را در آن شرکت و بدان راه نیست، نمی رسد، بلکه به مقتضای معلولی و مخلوقی خود، مقهور و ذلیل و در عین حال عاشق رب خود است و از طرف دیگر، رب

۱. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ هیاکل النور، ص ۹۵.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ یزدان شناخت، ص ۴۱۸.

حیّ قیوم هم نسبت به این مخلوقِ حیّ قائم خود، محیط و مستولی و مسلط و در عین حال معشوق است.

پس این نسبت، مشتمل بر دو جهت است: جهتی شریف که همان قهر و غلبه و معشوقیتِ طرفِ عالی است، و جهتی خسیس که عشق و ذلّ و مقهوریتِ طرفِ سافل است، و بر این مبنا و بر طبق این سنت اجزای عالم هستی، اعم از مجرد و مادی، هر یک متناسب با مرتبه و استعداد خود، پس از دیگری پا به عرصه وجود گذاشت و بر همین نظم و نسق تا بی نهایت الی ماشاءالله، ادامه خواهد یافت. و آن اولین نسبت بین ذاتِ حق و صادرِ اول، که مبتنی بر تناسب و تلائم بود، به همه نسبت‌های بین اجزای هستی سرایت کرد و نظامی مبتنی بر همگرایی و ازدواج در همه قسمت‌ها پدید آمد.^۱



مرکز تحقیقات فلسفه اسلامی

۱. و نیز ر.ک، مبحث ازدواج عالم هستی، در همین رساله.

ب

باد

«... و بدان که چون بخار از زمین بر آید و هوا را زحمت کند و اجزای هوا بر یکدیگر افتند و هوا در جنبش آید، آن را باد خوانند...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بستان القلوب، ص ۳۴۸)

بخار

«و آنچه با شمع گرم شود و لطیف گردد... و از تری برخیزد، بخار نامند...».

(همان مجموعه؛ الواح عمادی، ص ۱۲۴، با اندک تصرف)

برف

«... و چون سردی بر باران افتد، بفسرد و همچون پنبه زده فرو می آید، آن را برف خوانند.».

(بستان القلوب، ۳۴۸)

برق

«چون بخار گرم قصد بالا کند و ابری کثیف قصد زیر دارد، بر یکدیگر افتند و یکدیگر را از حرکت منع کنند... و چون در وقت بر هم افتادن، گرمی غالب شود هوایی که میان بخار و ابر باشد آتش گردد، آن را برق خوانند...».

(بستان القلوب، صص ۳۴۸-۳۴۹)

برزخ

«... و البرزخ هو الجسم، و يُزَمُّ بِأَنَّهُ: هُوَ الْجَوْهَرُ الَّذِي يُقْصَدُ بِالْإِشَارَةِ... فَكُلُّ بَرَزَخٍ هُوَ جَوْهَرٌ غَاسِقٌ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، صص ۱۰۷-۱۰۸)

«برزخ»، در لغت به معنی حاجز و حائل میان دو چیز است، و در اصطلاح علمای جغرافیا، تکه زمین باریکی است که میان دو بحر واقع شده باشد، در قرآن هم تقریباً بدین معنی آمده است: «مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرَزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ»^۱ و در آثار ابن عربی بر جایگاه روح در فاصله بین مرگ تا قیامت و نیز بر «عالم مثال» اطلاق شده است.

این اصطلاح، جز در کتاب حکمة الاشراق، در سایر آثار شیخ اشراق دیده نشد، اما در حکمة الاشراق فراوان استعمال شده و از اصطلاحات خاص و کلیدی شیخ اشراق و فلسفه اوست، زیرا در جهان بینی او آنچه موجود است یا نور است یا غیر نور و آنچه غیر نور است یا برزخ (جوهر غاسق) است یا هیأت و عوارض برزخ، که همان هیأت ظلمانی است:

«... أَلْشَّيْءُ يَنْقَسِمُ إِلَى نُورٍ وَضَوْءٍ فِي حَقِيقَةِ نَفْسِهِ وَإِلَى مَا لَيْسَ بِنُورٍ وَضَوْءٍ فِي حَقِيقَةِ نَفْسِهِ... وَ مَا لَيْسَ بِنُورٍ فِي حَقِيقَةِ نَفْسِهِ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا هُوَ مُسْتَعْنٍ عَنِ الْمَحَلِّ وَ هُوَ الْجَوْهَرُ الْغَاسِقُ وَإِلَى مَا هُوَ هَيْئَةٌ لِغَيْرِهِ وَ هُوَ الْهَيْئَةُ الظَّلْمَانِيَّةُ...»^۲

پس «برزخ» در فلسفه شیخ اشراق، همان رکن دوم عالم هستی است، زیرا همچنانکه در متن فوق دیده می شود، در تفکر اشراقی، در عالم هستی بیش از دو رکن، وجود ندارد: نور و غیر نور، آنچه نور است، نور الانوار و عوالم عقول و نفوس است و جرم و جسم و جوهر غاسق هم همان «برزخ» است، پس عالم یا نور است یا برزخ. و نور ذاتی و حقیقی، آن است که قابل اشاره حسیه نیست، در جهت قرار ندارد و حال در محل نیست.

و برزخ هم آن است که قابل اشاره حسیه است، در جهت و مکان قرار دارد و به وسیله عوارض و هیأت ظلمانی (غیر نورانی) یا نورانی محدود و مشخص می گردد.

۱. سوره ۵۵ (الرحمن) آیه ۲۰ و ۲۱.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۱۰۷.

پس برزخ، که به تعبیری دیگر همان ظلمانی و ظلمت است تمام پهنه وسیع مقابل نور را در عالم هستی فرا می‌گیرد و حتی ذات خورشید و سایر ستارگان و افلاک مستتیر را هم شامل می‌شود، زیرا نور آنها، حسی و عارضی و قابل اشاره و حال در محل است، در حالی که نور ذاتی، قابل ادراک بصری و اشاره حسیه نیست و در جهت قرار ندارد و حال نیست:

«... وَلَمَّا عَلِمْتَ أَنَّ كُلَّ نُورٍ مُشَارٍ إِلَيْهِ، فَهُوَ نُورٌ عَارِضٌ، فَإِنَّ كَانَ نُورٌ مُحَضَّرٌ، فَلَا يُشَارُ إِلَيْهِ وَلَا يَجِلُّ جِسْمًا وَلَا يَكُونُ لَهُ جِهَةٌ اصْلًا...»^۱

بنابراین، «برزخ»، یا جوهر غاسق است یا عوارض و هیأت جوهر غاسق، و «جوهر غاسق» (اجسام) هم یا نور از آنها بریده می‌شود، مانند همه اجسام غیر نورانی، و یا همیشه روشن و نورانی اند مانند خورشید و ستارگان و غیره.

و «عوارض و هیأت» جوهر غاسق هم یا غیر نوری‌اند، مانند هیأتها و اشکال و رنگها و سایر عوارض اجسام، و یا هیأت‌های نوری هستند، مانند نور عرضی خورشید و ستارگان و سایر اشیای مستتیر.

«... بَقِيَ مِنَ الْبَرَازِخِ مَا لَا يَزُولُ عَنْهُ النُّورُ كَالشَّمْسِ وَغَيْرِهِ، وَ شَارَكَتْ هَذِهِ فِي الْبَرَزَخِيَّةِ مَا يَزُولُ عَنْهُ الضُّوءُ وَفَارَقَتْهُ بِالضُّوءِ الدَّائِمِ، فَمَا فَارَقَتْ بِهِ مِنَ النُّورِ زَائِدًا عَلَى الْبَرَزَخِيَّةِ وَقَائِمًا بِهَا، فَيَكُونُ نُورًا عَارِضًا وَحَامِلُهُ جَوْهَرٌ غَاسِقٌ فَكُلُّ بَرَزَخٍ هُوَ جَوْهَرٌ غَاسِقٌ...»

در اینجا ممکن است چند سؤال پیش آید:

۱. آیا نور خورشید و ستارگان، مستقل و بالذات است یا از ذات خورشید و ستارگان ناشی است؟

۲. آیا برزخ یا جوهر غاسق (اجرام) قابل رؤیت‌اند؟

۳. وجود برزخ از چیست؟

در مورد سؤال اول می‌فرماید:

نور خورشید و ستارگان مستقل نیست چون عرضی است و انا نیازمند محل نبود، و نور آنها هم نمی‌تواند از ذات خورشید و ستارگان باشد، زیرا ذات آنها جوهر غاسق است و جوهر غاسق نمی‌تواند منشأ نور باشد و اصلاً هیچ چیزی، شریف‌تر از خود را

۱. مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۱۱۰.

نمی‌تواند موجب شود، پس نور آنها از چیز دیگری است که نور مجرد (عقول یا نورالانوار یا نفوس ناطقه افلاک) است.^۱

و در مورد سؤال دوم می‌فرماید:

«جوهر غاسق» از دو مفهوم جوهریت و غاسقیّت، تشکیل شده است که جوهریتش امری عقلی است و غاسقیّتش هم امری عدمی، پس با این هویت عقلی - عدمی نمی‌تواند در عالم عین ظاهر شود، و ظهورش تنها به وسیله عوارض و هیأتی از قبیل شکل و رنگ و امتدادهای سه‌گانه طول و عرض و عمق است.^۲

و در مورد سؤال سوم می‌فرماید:

جوهر غاسق و عوارض ظلمانی و نوری آنها، چون نه بر سبیل دور می‌توانند ناشی از همدیگر باشند و نه در ذات خود واجب‌الوجودند، پس موجودیت آنها از چیزی است که نه جوهر غاسق است و نه عوارض آن، و آن، نور مجرد است:

«... وَ الْبَرَزُخُ وَ هَيْئَاتُهُ الظُّلْمَانِيَّةُ وَ النُّورِيَّةُ لَمَّا لَمْ يَكُنْ وَجُودُ شَيْءٍ مِنْهَا عَنْ شَيْءٍ عَلَى سَبِيلِ الدَّوْرِ... وَ لَمْ تَكُنْ غَنِيَّةً عَنْ ذَاتِهَا، فَكُلُّهَا فَاقِرَةٌ إِلَى غَيْرِ جَوْهَرٍ غَاسِقٍ وَ هَيْئَةٍ نُورِيَّةٍ وَ ظُلْمَانِيَّةٍ، فَيَكُونُ نُورًا مُجْرَدًا...»^۳

پس اگرچه در بادی نظر در جهان‌بینی اشراقی و فلسفه شیخ اشراق، ارکان عالم را نور و برزخ تشکیل می‌دهند، می‌بینیم در این جهان‌بینی آنچه در حقیقت هسته و هستی عالم را تشکیل داده است فقط نور است و هر چه برزخ یا غیر نور است، وجودی است عارضی و ناشی از نور و حاصل مراحل پایانی اشراقات انوار است.

و از طرف دیگر خود انوار (عقول و نفوس) هم حاصل اشراقات پیاپی «نورالانوار» و مراتب مختلف آن اشراقات هستند.

لذا در این جهان‌بینی، «برزخ»، سایه «نور» است و همه نورها هم، شروق و تابشی از «نورالانوار» هستند، پس آنچه که به حقیقت وجود بالذات مستقل دارد تنها نور الانوار

۱. همان، حکمة الاشراق، ص ۱۰۸.

۲. همان، ص ۱۱۰.

۳. همان.

است و بقیه اجزای عالم، وجودی ظلی و غیر حقیقی دارند.

بنابراین در جهان بینی شیخ اشراق، وجود بحث و حقیقت محض، یکی است، و آن هم ذات واجب الوجود نور الانوار است، پس این مکتب، مکتب وحدت وجود است.^۱

برزخ و هیولی:

«... الهیولی هُوَ البرزخُ: نَقُولُ لَهُ فِي نَفْسِهِ بَرزَخاً وَ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْهَيَاتِ حَامِلاً وَ مَحَلّاً وَ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْمَجْمُوعِ مِنْهُ وَ مِنَ الْهَيَاتِ وَ هُوَ النَّوْعُ الْمَرْكَبُ هَيُولِي هَذَا عَلَى إِصْطِلَاحِنَا نَحْنُ...».

(حکمة الاشراق، ص ۱۹۳)

چنانکه دیدیم «برزخ» در اصطلاح شیخ اشراق عبارت است از ماده اشیا در ذات خود و بدون در نظر گرفتن هیأت یا صورتی که بر آن عارض می شود؛ و بدین اعتبار برزخ همان «هیولی» در اصطلاح حکماء مشاء است، و اما هیولی در اصطلاح شیخ اشراق عبارت است از برزخ به علاوه هیأت، یا به عبارت خود شیخ، مجموع مرکب از برزخ و هیأت؛ و نیز این ماده یا برزخ را به اعتبار قبول هیأت و عوارض حامل و محل هم می گویند.

۱. با توجه به مطالب فوق و قرب زمانی زندگی شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸) و شیخ اعظم شهاب الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷) و نیز قرب مکانی آنها که شیخ اکبر هیجده سال آخر زندگی از ۶۲۰ تا ۶۳۸ را در دمشق در نزدیکی حلب، مدفن آن حکیم الهی گذرانده و نیز با توجه به شهرت فوق العاده شیخ اعظم و روح کاوشگر شیخ اکبر و تفاوت کم سنی آنها که تنها یازده سال بوده است و اینکه بیست و هشت سال از اوائل عمر ابن عربی که زمان تحصیل و فراگیری و سازندگی فکری او بوده، همزمان با دوران حیات کوتاه اما پر برکت شیخ اشراق گذشته است، آیا نمی توان به این نتیجه رسید که اولین، و مهمترین منبع الهام ابن عربی، آثار و افکار عمیق و بلند شیخ اعظم شهاب الدین سهروردی، مخصوصاً کتاب قلیل الحجم عظیم القدر حکمة الاشراق بوده است؟ و وحدت وجود ابن عربی همان وحدت وجود فلسفه سهروردی است؟ منتها با فرصت زیادی که شیخ اکبر یافته و عمر نسبتاً طولانی که از آن برخوردار بوده و تتبعات عظیمی که انجام داده است و نیز تجربه تلخی که از سرنوشت شیخ اشراق و صراحت گویی های او گرفته است، همین فکر وحدت وجود غیر مصرح در فلسفه اشراق و آثار او را، گرفته و در قالب مکتبی ظاهراً عرفانی صرف ریخته و با تغییر اصطلاحات و تعابیر، آن را پرورش داده و تدوین و تصنیف نموده و شرح و تفصیل داده است؟

انواع برزخ

برزخ، در فلسفه شیخ اشراق انواع مختلف و اسامی گوناگونی دارد که اسامی و تعاریف آنها را می‌توان از متن زیر استخراج نمود:

فی تقسیم البرازخ

كُلِّ جِسْمٍ اِمَّا اَنْ يَكُونَ فَارِداً وَ هُوَ مَا لَا تَرْكِيْبَ فِيْهِ مِنْ بَرَزَخِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ وَاِمَّا اَنْ يَكُونَ مُزْدَوِجاً وَ هُوَ مَا يُتْرَكَّبُ مِنْهُمَا.

وَ كُلُّ فَارِدٍ فَاِمَّا اَنْ يَكُونَ حَاجِزاً وَ هُوَ الَّذِي يَمْنَعُ النُّوْرَ بِالْكُلِّيَّةِ وَاِمَّا لَطِيْفاً وَ هُوَ الَّذِي لَا يَمْنَعُهُ اَصْلاً وَاِمَّا مُقْتَصِداً وَ هُوَ الَّذِي يَمْنَعُهُ مِنْعاً غَيْرَ تَامٍ. وَ الْاَفْلَاقُ حَاجِزَةٌ مُسْتَيِّزَةٌ وَ غَيْرُهُ لَطِيْفٌ وَ هِيَ بَرَزَخٌ قَاهِرَةٌ لَا تُفْسَدُ وَ لَا تُبْطَلُ... وَ الْبَرَزَخُ الْقَابِسُ هُوَ مَا تَحْتَهَا. وَ لَمْ يَخْرُجِ الْفَارِدُ الْقَابِسُ عَنِ الْاَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ: اِمَّا اَنْ يَكُونَ قَابِساً حَاجِزاً كَالْاَرْضِ، اَوْ مُقْتَصِداً كَالْمَاءِ اَوْ لَطِيْفاً كَالْقَضَاءِ.

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۱۸۷)

اینک با توجه به آنچه که از متن فوق استنباط می‌شود و به ترتیبی که در آن آمده است. تعریف هر یک را می‌آوریم و در صورت لزوم توضیح می‌دهیم:

برزخ فارد:

جسم یا برزخ فارد، آن است که از دو برزخ مختلف یا بیشتر ترکیب نشده باشد، بلکه تنها یک برزخ باشد. و «فارد» اسم فاعل است از فرد، یعنی تنها یا غیر مرکب.

برزخ مزدوج:

برزخ مزدوج یا مرکب، آن است که حداقل از دو برزخ ترکیب یافته باشد.

برزخ حاجز:

«... وَ هُوَ الَّذِي يَمْنَعُ النُّوْرَ بِالْكُلِّيَّةِ...» برزخی است که کاملاً مانع عبور نور گردد مانند خاک و سنگ و فلزات و غیره که همگی تحت عنوان «ارض» قرار می‌گیرند.

برزخ لطیف:

«وَهُوَ الَّذِي لَا يَمْنَعُهُ أَصْلًا...» آن است که به هیچ وجه مانع عبور نور از خود نشود، مانند هوا.

برزخ مقتصد:

«وَهُوَ الَّذِي يَمْنَعُهُ مَنَعًا غَيْرَ تَامٍّ...» آن است که نه کاملاً نور را از خود عبور دهد و نه کاملاً مانع عبور آن شود، بلکه حالتی بینا بین داشته باشد، مانند آب.

برزخ قاهر:

«... وَالْأَفْلَاقُ حَاجِزُهَا مُسْتَنِيرٌ وَغَيْرُهُ لَطِيفٌ وَهِيَ بَرَاذِخٌ لَا تَفْسُدُ وَلَا تَبْطُلُ...».

«برازخ قاهر» عبارت‌اند از افلاک و کرات نورانی آن، این برازخ از آن جهت که مؤثر در عناصر یا قوایس هستند و بر آنها غلبه دارند به قواهر توصیف شده‌اند. این برازخ که در عین حال فارد یا بسیط هستند دو نوع‌اند: آنها که جرم حاجز دارند خود نورانی هستند مانند خورشید و ستارگان، که اگر چه به علت جوهر غاسق بودنشان حاجز نورند، خود نورانی‌اند؛ اما آن برازخ‌های قاهری که خود نورانی نیستند لطیف‌اند، یعنی نور را کاملاً از خود عبور می‌دهند، مانند جرم افلاک. پس برزخهای قاهر، که افلاک و کرات آسمانی هستند، در این دیدگاه، یا حاجز نورانی هستند یا کاملاً شفاف می‌باشند و دیگر نوع مقتصد ندارند، و از طرف دیگر، همه آنها جاویدان و دور از فنا و فسادند و به همین جهت هم قاهر و مسلط بر عناصرند.

برزخ قابس:

«وَالْبَرْزَخُ الْقَابِسُ هُوَ مَا تَحْتَهَا (ای تحت الافلاک)».

«برزخ قابس» بر اجرام و عناصری اطلاق می‌شود که زیر افلاک و کرات سماوی قرار دارند و آنوار عرضی و استعدادهای گوناگون برای تولید موایید ثلاثه را از آنها اخذ و اقتباس می‌نمایند و صفت قابس از همین قبس و اقتباس آمده است.

برزخ محیط:

«الجِسْمُ الْوَاحِدُ الْبَسِيطُ الْمُحِيطُ عَلَى الْعَالَمِ الْأَبْدَاعِيِّ... هُوَ الْبَرْزَخُ الْمُحِيطُ...».

(حکمة الاشراق، ص ۱۳۰ به اختصار)

«... پس باید که آنچه غایات جهات و أصواب است یک جسم باشد محیط همه اجسام و آن ابداعی است که مرکب نباشد از اجزاء... و آن آسمان بالاین است...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۱۷)

با توجه به متنهای فوق، «برزخ محیط»، همان فلک الافلاک یا فلک اطلس است که محیط بر همه عالم اجرام، اعم از اثیری و عنصری است و محدّد همه جهات است، یعنی همه جهات بدو محدود منتهی می شود.

برزخ مشترک:

«و قد يَجْتَمِعُ إِشْرَاقَاتُ مَا كَثِيرَةٌ... فَيَحْصُلُ عَدَدٌ مِنَ الْقَوَائِمِ... وَ هِيَ الْأَصْوُلُ الْأَعْلَوْنَ... وَ بِمُشَارَكَةِ أَشْعَةِ الْجَمِيعِ، سَيِّمًا الضَّعِيفَةَ النَّازِلَةَ مَعَ جِهَةِ الْفَقْرِ يَحْصُلُ الثَّوَابُ وَ كِرَاتُهَا...».

(حکمة الاشراق، صص ۱۴۲ - ۱۴۳ به اختصار)

«... و الْأَعْلَوْنَ جِهَاتٍ فَقَرِهِمْ تَظْهَرُ فِي الْبَرْزَخِ الْمُشْتَرَكِ...».

(حکمة الاشراق، ص ۱۴۶)

«برزخ مشترک» در اصطلاح شیخ اشراق عبارت است از فلک ثوابت و کرات آن، که حاصل مشترک جهات فقر انوار قاهرة اعلون و انوار عرضیه یا اصحاب اصنام است؛ با این توضیح که چون انوار قاهرة اعلون و اصحاب اصنام هر کدام دارای دو جهت استغنا و فقر هستند، جرم فلک ثوابت (فلک دوم از بالا به پایین) که برزخی لطیف است حاصل جهات فقر آنها، و نور عارضی ستارگان و ثوابت آن، حاصل جهات علو و استغنائی آنهاست.

نمودار برازخ در اصطلاح شیخ اشراق

حاجز مستنیر (خورشید و ستارگان)	قاهر	فارد	برزخ
محیط (فلک الافلاک یا فلک اطلس)			
لطیف مشترک (فلک ثوابت)	قایس	مزدوج (مركب)	
سایر افلاک.			
حاجز (ارض)			
لطیف (هوا)	عناصر مركب		
مقنصد (آب)			

برهان

«و هو قیاس مؤلف من مقدمات یقینیة...»

(حکمة الاشراق، ص ۴۰)

«برهان»، اصطلاحی است منطقی و به قیاسی گفته می‌شود که از مقدمات، یقینی تشکیل شده باشد، و یقینیات قضایایی هستند که از «اولیات» یا «مشاهدات» یا «حدسیات» باشند.

اولیات، قضایایی هستند که هر گاه عقل، طرفین و نسبت بین آنها را به درستی تصور نماید، بدون نیاز به واسطه‌ای خارجی، آنها را تصدیق می‌کند، مانند: «کل بزرگتر از جزء است» یا «نقیضین با هم جمع نمی‌شوند».

مشاهدات، قضایایی هستند که عقل، آنها را به واسطه ادراک حواس ظاهر یا باطن، تصدیق می‌نماید، مانند: «روز روشن است»، «من گرسنه هستم».

حدسیات، قضایایی هستند که مبدأ تصدیق بدانها حدس قوی نفس است که این حدس هم خود حاصل قیاسی درونی و پنهان است.

حدسیات بنا بر قاعده اشراق اقسامی دارد که عبارت‌اند از: متواتر، مشهورات و مجربات.

برهان لِمَ و برهان اِنَّ:

«... الحدُّ الوَسْطُ قد یكونُ عِلَّةً نسبتِه الطرفینِ ذهنًا و عیناً و البرهانُ الذی فیهِ ذلک یُسَمَّى «برهان لِمَ»، و قد یكونُ عِلَّةً نسبةً الطرفینِ فی الذهنِ فقط، ای یكونُ العِلَّةً للتَّصْدِیقِ فَحَسْبُ، و یُسَمَّى «برهان اِنَّ»...».

(حکمة الاشراق، صص ۴۴ - ۴۵)

«برهان لِمَ»^۱، برهانی است که حدّ وسط در آن، هم در ذهن و هم در خارج ذهن، علّت ثبوت اکبر برای اصغر باشد؛ چنانکه گفته شود: این چوب با آتش تماس پیدا کرده است، و هر چه با آتش تماس پیدا کند می سوزد، پس این چوب می سوزد؛ در این برهان، حدّ وسط، که «تماس با آتش» است هم در ذهن و هم در خارج ذهن علّت ثبوت سوختن برای چوب است.

برهان اِنَّ، به برهانی می گویند که حدّ وسط، در آن تنها علّت ثبوت و اثبّت حکم در ذهن باشد نه در خارج ذهن، مثل اینکه گفته شود: «هر انسانی حیوان است و هر حیوانی جسم است، پس هر انسانی جسم است» در این برهان، حدّ وسط، (حیوانیت)، جسمیت را در ذهن برای انسان ثابت کرده است، یعنی علّت ثبوت اکبر برای اصغر شده است، اما در خارج ذهن، حیوانیت نه تنها علّت جسمیت نیست، بلکه معلول آن است.

۱. اگرچه طبق ترتیب الفبایی می بایست که برهان اِنَّ، قبل از برهان لِمَ، آورده شود، چون تعریف برهان اِنَّ، به دنبال برهان لِمَ آمده و وابسته به آن شده است، ترتیب الفبایی میسر نشد.

پ

پیشی

«... و بدان که هر عرضی که نبود پس بیود، نابود او پیش از بود اوست، و این پیشی نه عبارت است از مجرد نبود این حادث، که نابود، بعد، نیز باشد و عبارت نیست از چیزی که با حادث به هم تواند بود، پس عرضی نااثبات است و آن حرکت باشد و پیشی دورتر از پیشی باشد، پس کمیّتی دارد، پس این پیشنهاد از زمان است...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، صص ۱۳-۱۴)

یکی از مسائل نسبتاً مهمّ فلسفی مسأله پیشی (تقدم) است، که مفصلاً مورد بحث قرار گرفته و انواع مختلف آن مشخص و با هم مقایسه شده‌اند، و غرض اصلی از بحث در این مورد، توجیه قدمت زمانی عالم است تا بدین وسیله اشکال همسانی خالق و مخلوق در نظریه قائلین به قدمت عالم مرتفع شود.

در هر حال به نظر شیخ - رحمه الله - «پیشی» چیزی نیست جز حرکتی که در جریان مداوم و بی وقفه حرکات عالم، قبل از حرکتی دیگر واقع می شود و ناشی از زمان است، زیرا زمان عبارت است از مجموعه‌ای از حرکات که ما آنها را در ذهن خود کنار هم قرار دهیم.

پس پیشی (تقدم)، نه مجرد عدم حادث است و نه چیزی است که بتواند با حادث جمع شود، زیرا عدم حادث، بعد از وجود آن هم نیز روی می دهد، پس پیشی نمی تواند مجرد عدم باشد، و نیز پیشی حادث چیزی نیست که بتواند همزمان با حادث موجود باشد، زیرا پیشی خود حرکتی است و حادث هم حرکتی، و حرکات پی در پی همدیگرند تا با همدیگر. بنابراین «پیشی» همان حرکت قبل از حرکت دیگر در جریان بی وقفه زمان است.

ت

تام:

«... التام هو الذي يكون حاصلًا له جميع ما ينبغي له مُنتفياً عنه جميع ما لا ينبغي له بحيث لا يتصور أن يكون ذاته و نوعه اتمّ مما هو عليه، و لا يصح له شوق إلى امرٍ منتظر؛ و هذا حال العقول...».

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ مشارع و مطارحات، ص ۴۶۶)

به تصریح شیخ اشراق، تعریف فوق از تام، تعریفی است که متأخرین، یعنی حکمای بعد از افلاطون از آن ارائه داده‌اند و غرض آنها بیان مقام عقول و مقایسه وضع آنهاست با مرتبه بالاتر که واجب‌الوجود است و مرتبه پایین‌تر از آنها که مرتبه نفوس است. و ردّ نکردن این تعریف هم نشانه قبول آن از طرف شیخ است.

در هر حال بنابر تعریف فوق، تام آن است که: هر آنچه را که در خور جایگاهش برای او لازم است بالفعل داشته باشد و نیز همه چیزهایی که مناسب وضع او نیست، از او منتفی باشد به گونه‌ای که نه برای ذات و نه برای نوع او حالتی کامل‌تر تصور نگردد، و در انتظار تحقق کمالی بالقوه نمانده باشد؛ و این همان حال و مقام عقول است. و به دنبال تعریف تام و تبیین جایگاه آن، به تعریف مقام بالاتر از آنکه «فوق تام» و پایین‌تر از آنکه «مکتفی» است پرداخته و گفته که:

«... «فوق التام» ما لا يتوقف شيء منه - لا ذاته و لا كمالية ذاته - على غيره، و وجود جميع ما هو غيره فاضل عن وجوده و لا يدخل التوهم و لا الوجود اتم منه و لا ما يقرب منه، و هو واجب الوجود...»^۱.

در تام، نه تنها وجود کمالات و رفع نواقص همه، از غیر در او حاصل شده است، بلکه ذاتش هم از غیر است، منتها ذاتی است که همه کمالاتش بالفعل برایش فراهم شده

۱. مشارع و مطارحات، ص ۴۶۶.

است؛ اما فوق تأم، هم ذات و هم کمالات ذاتش همه از خود اوست و هر چه غیر از ذات اوست، فائض^۱ از وجود اوست، و نه تنها در عالم وجود، بلکه حتی در عالم توهم هم، تأم تر از آن متصور نیست. و آن واجب الوجود است.

و در تعریف مکتفی گفته:

«و الْمُكْتَفِي هُوَ الَّذِي أُعْطِيَ مَا بِهِ يَخْضُلُ كَمَا لِنَفْسِهِ وَإِنْ كَانَ عَلَى سَبِيلِ تَجَدُّدٍ وَ دَوَامٍ

شوق...»^۲

و در مقام پایین تر از عقل، که همه کمالات خود را بالفعل دریافت نکرده است «نفس» قرار گرفته است، که کمالاتش را بالفعل دریافت ننموده است، اما استعداد و وسیله آن را در اختیارش قرار داده اند تا با شوقی مستمر و به تدریج به اکتساب آن پردازد؛ و پایین تر از مکتفی هم «ناقص» قرار دارد که فاقد آن استعداد و وسائل است.



تخیل: رجوع شود به متخیله.

تداخل ممتنع:

«... و تداخل ممتنع آن باشد که مکانی که بیش از یک چیز در او ننگنجد، دو چیز را بس باشد، چنانکه شخصی در جایی نشسته است شخصی دیگر بیاید هم در آنجا نشیند، چنانکه مزاحم آن شخص دیگر نشود، و آنجای همچنان که یکی را بس بود دو کس را هم بس باشد، در طول و عرضش نیفزاید و مقدارش زیادت نکند و این محال باشد.»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بستان القلوب، ص ۳۴۳)

«... و بدان که تداخل محال آن است که هر یکی از دو حجم، جملگی آن دیگر را ملاقات کند چنانکه مقدار مجموع هر دو زیادت نشود بر مقدار یکی و مجموع هر دو را یک چیز کفایت باشد...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۱۵)

«تداخل»، در اصطلاح فلسفی وضعی است که تحققش محال است و به همین جهت

۱. به نظر می‌رسد که کلمه «فاضل» در متن یا تصحیف «فائض» است یا به معنی آن است.

۲. مشارح و مطارحات، ص ۴۶۶.

برای اثبات یا ردّ بعضی مسائل به امتناع و استحاله آن تمسک می‌جویند. از مسائل مهمی که در ردّ آن به امتناع تداخل تمسک می‌جویند مسأله وجود «جزء لا یتجزا» در جسم است که یکی از دلائل ردّ آن از طرف منکرینش، لزوم تداخل و امتناع آن است، با این توضیح که منکرین وجود «جزء لا یتجزی» می‌گویند: چون سه جوهر را فرض کنیم که یکی در وسط دو عدد دیگر باشد، اگر وسطی مانع برخورد طرفین باشد، پس قابل تقسیم است و اگر مانع نشود پس آن دو جوهر طرفین با همدیگر مماس می‌شوند و وجود و عدم جوهر میانین یکی می‌شود و تداخل پیش می‌آید و در صورت تحقق تداخل، باید حجم صد هزار جوهر و حجم یک جوهر یکی باشد و اصلاً خود جسم هم تحقق نخواهد یافت، زیرا جسم عبارت از مقدار دارای طول و عرض و عمق است و هنگامی که همه اجزای آن بتواند در هم متداخل شوند پس تنها یک جوهر فرد خواهیم داشت و جسمی تشکیل نخواهد شد.

«... و اگر حجاب نکند یک کنارین را از دیگری، پس آن هر دو کنارین، یکدیگر را مانند وجود و عدم میانگین یکی باشد و تداخل لازم آید و باید که حجم صد هزار جوهر بر یکی نیفزاید و در عالم هیچ مقداری نباشد و این محال است»^۱.
و نیز از استحاله «تداخل»، برای تقریر تعریف «مکان»، استفاده کرده‌اند.^۲

تذکر:

«... وَ أَعْلَمُ أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا نَسِيَ شَيْئًا زَمَّما يَصْعَبُ عَلَيْهِ ذِكْرُهُ، حَتَّى يَجْتَهِدُ عَظِيمًا وَلَا يَتَيَسَّرُ لَهُ ثُمَّ يَتَفَقَّ أَحْيَانًا أَنْ يَتَذَكَّرَ ذَلِكَ بِعَيْنِهِ... فَلَيْسَ التَّذَكُّرُ إِلَّا مِنَ عَالَمِ الذِّكْرِ وَ هُوَ مِنْ مَوَاقِعِ سُلْطَانِ الْأَنْوَارِ الْإِسْفَهْدِيَّةِ فَإِنَّهَا لَا تَنْسَى شَيْئًا...».

(حکمة‌الاشراق، ص ۲۰۸)

بحث تذکر، هم یکی از موارد اختلاف بین حکمای مشاء و اشراق است و همچنانکه در عبارات بالا دیده می‌شود، شیخ اشراق، تذکر را از عالم ذکر، یعنی عالم انوار اسفهدی که همه چیز در آن حاضر و معلوم است، می‌داند. در حالی که حکمای مشاء

۱. پرتونامه، ص ۸.

۲. همان، ص ۱۳.

معتقدند که چیز فراموش شده، در حافظه که خزانه راهمه و متخیله است و در تجویف آخر دماغ قرار دارد، حفظ و نگهداری می شود، ولی مواعی از تذکر آن جلوگیری می کند و هرگاه که این مواعی که همان اشتغال نفس به سایر قوای بدن است، مرتفع شد، نفس، آن شیء فراموش شده را از حافظه باز می یابد.

اما حکمای اشراق و پیشوای آنان افلاطون و به تبع او شیخ اشراق می گویند: آنکه دنبال شیء فراموش شده می گردد نفس ناطقه انسانی است که نور است و چیزی نمی تواند او را از آنچه در یکی از قوای بدنش محفوظ است غافل سازد و از یادآوری آن مانع گردد، بلکه امر فراموش شده، هر چه باشد از حوادث است و همه حوادث گذشته و آینده در نفوس مدبره فلکی مثبت و محفوظاند و امر تذکر از طریق تقابل بین نفس ناطقه انسانی و نفوس مدبره فلکی و انعکاس چیز فراموش شده از عالم انوار اسفهبی فلکی، بر نفس مدبر انسانی صورت می گیرد.

پس هنگامی که انسان چیزی را فراموش کرد، اگر چیز مشابهی را ادراک کند و یا چیزی سبب شود که درباره آن بیندیشد، ذهن انسان استعداد استرداد شیء منسی را پیدا می کند و نفس ناطقه انسانی آن را از طریق انعکاس، همچون آینه ای که در برابر آینه دیگر قرار گیرد، در خود می یابد.

از طرف دیگر حکمای اشراق به کلی منکر وجود قوای ذهنی جداگانه به نام راهمه و متخیله هستند و دلائل اثبات آنها را سُست و قابل نقض می دانند و معتقدند که حافظه و راهمه و متخیله، هر سه، قوه واحدی هستند که به اعتبارات مختلف نامهای جداگانه می گیرد، یعنی به اعتبار حضور صور خیالیّه در آن، «خیال» و به اعتبار ادراک معانی جزئیّه، «وهم»، و به اعتبار تفضیل و ترکیب صور، «متخیله»، نامیده می شود و محل آن بطن اوسط دماغ است و اصولاً قوای باطن را منحصر در دو قوه می دانند: یکی حسّ مشترک و دیگری قوه مختلف الاستعدادی که یکی از استعدادهایش تذکر از عالم افلاک به توسط نفس ناطقه است، که به این اعتبار ذاکره هم نامیده می شود. این قوه ناشی از نوار اسفهبی است که در کالبد انسان منطبع گشته است و غیر از نور مدبر است و از ویژگیهای آن، (واهمه) این است که انوار مجرد را انکار می نماید و بجز محسوسات چیز دیگری را باور ندارد و گاهی خود را هم انکار می کند، این قوه، گاهی در ترتیب

مقدمات کمک می نماید ولی وقتی که به نتیجه می رسد آن را انکار می کند. محمد شریف نظام الدین احمد بن الهروی صاحب «انواریه» می گوید: «و از این جهت است که این قوه مقدمات عقلیه را هم منکر است و در واقع نزد اهل تحقیق (عرفا) شیطان عبارت از همین قوه است و ملک عبارت از قوه عاقله است، پس هر کرا این قوت بر قوه عاقله غالب بوده باشد، او اصلاً به مجردات عقلیه قایل نمی شود «أولئك كالانعام بَلْ هُمْ أَضَلُّ» و ما بین این دو مرتبه مراتب بسیار است...»^۱

ترازوی حوادث:

«... و ترازوی حوادث حرکات آسمان است و باری - تعالی - منزّه است از آنکه کار او باشد که بیوه زنی را کور گرداند یا یتیم را شیر خواره فروگذارد به مرگ شیر دهنده او، یا هتک سر کسی کند، و حضرت حق - تعالی - از ظلم منزّه است چنانکه در قرآن آمد: «و مَارِئِكُمْ بِظُلَامٍ لَّيْلِيٍّ»^۲

یعنی: خدای - عزوجل - بر بندگان ظلم نکند. و [از] آن چیزهایی که دلالت است بر آنکه حرکات را مدخل است در حوادث آیتی است از قرآن و آن، آن است که گفت: «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا أَجَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»^۳ و آجل به حضور وقت است و آن زمان است و «زمان» مقدار حرکت است و حوادث مشروط اند به حرکات...» (مجموعه مصنفات، ج ۳: الواح عمادی، ص ۱۶۷)

در این نظریه اشراقی، حوادث عالم را معلول حرکات افلاک، و حرکات افلاک را ناشی از اراده آنها می دانند، در این نظریه، افلاک موجوداتی زنده و با اراده تصور شده اند که حرکاتشان به علت شوقی است که هر کدام به معشوق خود دارند و معشوق آنها عقول است و هر کدام از آنها می خواهند با حرکاتشان هر چه بیشتر خود را به معشوقشان متشبّه سازند و چون حرکاتشان دائمی است، لذا حوادث عالم هم لا یتناهی است: «... و بیان کرده آمد که علل حدوث، حرکات افلاک است و حرکات افلاک از بهر

۱. نظام الدین محمد شریف، احمد بن الهروی، انواریه، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۳۹.

۲. سوره ۴۱ (فصلت) آیه ۴۶ (از حاشیه ص ۱۶۷، الواح عمادی).

۳. سوره ۷ (اعراف) آیه ۳۲ (نقل از ص ۱۶۷، الواح عمادی).

معشوق و مطلوبی است که نه جسم است و نه نفس و آن عقل است...^۱
 اما «عقل فعال» در ایجاد حوادث و بخشیدن عَرَض و صُور و نفوس و از همه مهمتر در بخشیدن «وجود» بد آنها مشارک و معاونِ حرکات افلاک است، بدین توضیح که: حرکات افلاک زمینه حوادث و مقدمات آن را فراهم می‌سازند و «عقل فعال» هم به آنها وجود و لوازمات آن را می‌بخشد.

«... پس حرکات علتِ حدوث اند و به حَسَبِ هر استعدادی، از عقلِ مفارق، حادثی که لایق او باشد حاصل گردد و او حوادث را وجود بخشد از اعراض و صور و نفوس...»^۲

و باز می‌فرماید:

«... و چون که اول - جل و علا - منزّه است از تغییر و تبدل، اگر نه حرکاتِ افلاک بودی هرگز هیچ حادث نبودی در عالم ما...»^۳



ترتیب وجود:

«... فلاسفه گفتند که: حق - تعالی - اول چیزی که بیافرید ملک بود که آن را «عقل اول» خوانند، چنانکه رسول - علیه السلام - می‌فرماید: «اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»، و این ملک را سه جهت بود که آن را سه پر خوانند: یکی به معرفت حق - تعالی - تعلق دارد و یکی به معرفت خود و یکی به امکان خود تعلق دارد. و آن جهت که به معرفت حق تعلق دارد شریف‌تر است، بدان ملک دیگر بیافرید، و بدان جهت که به امکان خود تعلق دارد و آن خسیس‌تر است جسمی بیافرید و آن فلکی است، و بدان جهت که تعلق به معرفت خود داشت که آن واسطه است، جانِ آن فلک را بیافرید، و آن را نفس خوانند، و آن دوم را همچنین سه جهت بود، یکی به عقل اول تعلق داشت و یکی به خود و یکی به امکانِ خود، ملک دیگر و نفسی دیگر بیافرید...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بستان القلوب، صص ۳۸۱-۳۸۲)

۱. مجموعه مصنفات؛ پرتونامه، ص ۴۹-۵۰.

۲. همان منبع، ص ۵۸.

۳. مجموعه مصنفات؛ هیاکل النور، ص ۹۸.

مسأله ترتیب وجود، و آرای مختلفی که در مورد آن ابراز شده است مخصوصاً آرای حکمای مشاء و حکمای اشراق، به مناسبت‌های مختلف در این رساله آورده شده است و اینجا نیازی به توضیح بیشتر نیست، و غرض از آوردن متن فوق درج قسمتی دیگر از عبارات زیبای فلسفی - عرفانی فارسی شیخ در این رساله است. و برای توضیح بیشتر به مباحث «ارباب انواع» و «مخلوق اول» مراجعه شود.

تسلسل:

«... بدان که هر عددی از چیزها که آحاد آن مجتمع شوند و در او ترتیبی باشد، خواه وضعی همچو اجسام را و خواه طبیعی همچو علل و معلولات را و صفات و موصوفات را که یکی بعد از یکی باشد و پیش از دیگری، در عقل باید متناهی باشد و بی نهایت متصور نشود...».

(مجموعه مصنفات؛ پرتونامه، ص ۹)

«تسلسل» در لغت به معنی زنجیروار در پی هم بودن است، و در اصطلاح فلسفه، منظور از آن، یک نوع تسلسل است که تحققش از لحاظ عقلی غیر ممکن است و به «تسلسل محال» مشهور است و در مباحث فلسفی از این نوع تسلسل برای اثبات یا ردّ بعضی مقاصد استفاده می شود.

اگرچه در آثار شیخ - رحمه الله - اصطلاح «تسلسل» مستقیماً و به صراحت مورد تعریف واقع نشده است، عبارات فوق توصیفی روشن از تسلسل و انواع ممکن و غیر ممکن آن را ارائه داده است، و آن چنانکه می بینیم به طور غیر مستقیم برای تسلسل محال سه شرط را لحاظ کرده است:

۱. اجزا یا آحاد آن سلسله، دارای ترتیب و توالی باشند.
 ۲. این اجزا و آحاد با هم مجتمع شوند.
 ۳. تسلسل این اجزا و آحاد مرتب مجتمع، بی نهایت ادامه یابد.
- وجود چنین سلسله‌ای مرتب مجتمع بی نهایت، از نظر عقل، غیر ممکن و محال است. این نوع از تسلسل از دو جهت مورد بحث واقع شده است:
- یکی از جهت اثبات «محال بودن» آن است که از این لحاظ براهین متعددی از جمله

برهان «أسدّ احضر» برهان «ترتب»، برهان «تضایف» و برهان «حیثیات»^۱ برای اثبات ابطال آن، در مباحثی فلسفی متداول شده است. جهت دیگر بحث از این نوع تسلسل، استفاده از آن برای اثبات یا ردّ برخی از مسائل و مباحث فلسفی است، از جمله:

اثبات تناهی در جسم است، که این خود منجر به اثبات شکلی معین و مقدار معین در آن است، و اثبات شکل و مقدار و صفات در اجسام که موجب تمایز آنها از همدیگر است، خود منجر به اثبات وجود جوهری مجرد است که این اشکال و صفات را به جسم داده است، زیرا جسم خود نمی‌تواند دهنده و موجّد مقدار و صفات باشد.

و نیز اثبات «واجب الوجود» یکی دیگر از موارد استفاده از بطلان تسلسل است. در هر حال موارد استفاده از بطلان تسلسل فراوان است، اما همچنانکه گفته شد، هر تسلسلی باطل نیست و تسلسل باطل شرایطی دارد، و از همین روست که حرکت و زمان می‌توانند بی نهایت تسلسل داشته باشند، و نیز حوادث، که نتیجه حرکات دوری افلاک اند می‌تواند مستمر و بی نهایت باشد، زیرا در این موارد «اجتماع احاد»، که یکی از شرایط بطلان تسلسل است ممکن نیست.

و یا نفوس ناطقه گذشتگان می‌توانند بی نهایت تسلسل یابند زیرا فاقد شرط «ترتیب» هستند.

تقابل:

«... وَ أَعْلَمُ أَنَّ الْمُتَقَابِلِينَ هُمَا اللَّذَانِ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ...»

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ مشارع و مطارحات، ص ۳۱۳)

در کتاب تلویحات، ص ۲۸، به جای «فی حَالَةٍ وَاحِدَةٍ»، «فی زمان واحد»، آورده است.

پس «تقابل» عبارت است از نسبت میان دو امر که در یک حالت و یک زمان و با یک جهت در چیز واحدی جمع نمی‌شوند.

«تقابل» از اقسام «تغایر» است و تغایر هم از لواحق کثرت است و کثرت هم، قسیم

۱. برای تفصیل مطلب، رک: فرهنگ علوم عقلی، سجادی سبذجعفر.

(مقابل) وحدت است و وحدت و کثرت هم از اطوار و اقسام وجودند، یعنی وجود از جهتی، یا واحد است یا کثیر، و «واحد»، انواع و اقسامی دارد که در جای خود خواهد آمد، و کثیر هم انواع و لواحقی دارد.

و غیرت یا تغایر از لواحق کثرت است و بر سه نوع است: مماثله، مخالفت غیر تضادی، و تضاد، مخالفت غیر تضادی و تضاد همان «تقابل» است، پس متغایرین یا متمائل هستند یا متقابل.

متمائلین یا مثلین، آن است که در نوع، شریک باشند، یعنی حقیقت نوعی آنها یکی باشد، مانند دو انسان که در نوع انسانیّت باهم شریک‌اند.

و اما متقابلین - که تعریف آنها در بالا ذکر شد - تقابل آنها بر چند نوع است:

۱. تقابل ایجاب و سلب یا تقابل نقیضان، خواه این تقابل در قضیه باشد مانند تقابل احمد داناست، احمد دانا نیست، یا در غیر قضیه باشد مانند دانایی، نادانی.

۲. تقابل تضایف، یعنی تقابلی که از نسبت یکی با دیگری حاصل می‌شود، مانند: پدری و فرزندی و علت و معلولی و خالق و مخلوقی و غیره.

از ویژگی‌های تضایف این است که: الف) هر گاه یکی از طرفین تضایف تصوّر شود طرف دیگر آن هم ناچار تصوّر می‌شود. ب) شی واحد نمی‌تواند از یک جهت موضوع هر دو طرف تضایف باشد، یعنی یک نفر نمی‌تواند به نسبت کسی دیگر هم پدر باشد و هم پسر، متضایفین ممکن است از دو طرف متشابه باشند مانند، برادری دو نفر با هم، یا اینکه مختلف باشند مانند پدری و فرزندی.

۳. تقابل ضدین: بر رأی حکمای مشاء ضدین عبارت‌اند از دو چیز که نمی‌توانند با هم بر یک موضوع در آیند، مانند: سردی و گرمی، رذیلت و فضیلت و غیره. از ویژگی‌های ضدین آن است که می‌توانند هر دو به سوی حد وسطی گرایش کنند، مانند سرخی در بین سیاهی و سفیدی، یعنی سیاه و سفید، می‌توانند با کمی تغییر کیفیت به شکل سرخ در آیند.

۴. تقابل عدم و ملکه: قبل از متأخرین (ارسطو و پیروانش) مشهور بود که «ملکه» عبارت از آن است که شخص هر گاه بخواهد بر آنچه که در شأن اوست توانا باشد، مانند قدرت بر دیدن به هنگام خواستن، و «عدم» عبارت است از نداشتن چنین قدرتی در

چنین وقتی به سبب از بین رفتن شرایط آن قدرت: مانند کوری، اما متأخرین، دایره را وسیع تر گرفته، گفته اند: «عدم» نبود چیز است در موجودی که خود یا نوع یا جنسش می توانستند آن را داشته باشند. لذا بر مبنای رأی متقدمین کوری تولد نوزاد حیوانات یا بی موی نوجوانان، عدم نیست، اما بر رأی متأخرین جزو «عدم» است.^۱

تعقل:

«... أَلْتَعْقَلُ هُوَ حَضُورُ الشَّيْءِ لِذَاتِ الْمَجْرُودَةِ عَنِ الْمَادَّةِ وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: عَدَمُ غَيْبَتِهِ عَنْهَا...»

(مجموعه مصنفات، ج ۱: تلویحات، ص ۷۲)

تعقل همان ادراک عقلی است که در مبحث «ادراک» به تفصیل توضیح داده شده است، در صورت لزوم بدان جا مراجعه شود.

تقدم:

«... و گویند که تقدم بر چند گونه است: تقدم زمانی است چون تقدم آدم بر عیسی، و تقدم مکانی است چون تقدم امام بر مأموم نسبت با محراب، و تقدم شرفی است چون تقدم ابوبکر بر عمر، و تقدم ذاتی است چون تقدم حرکت انگشت بر انگشتی، مثلاً انگشت جنبد آن که انگشتی بجنبد، اما معاً معاً در آن حالت که انگشت بجنبد انگشتی نیز بجنبد، نه انگشت به زمانی جنبد و انگشتی به زمانی دیگر...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳: بستان القلوب، ص ۳۸۴)

بحث تقدم از فروع بحث وجود و موجود است، زیرا موجود یا واجب الوجود است یا ممتنع الوجود یا ممکن الوجود است، «واجب الوجود آن است که نشاید که نباشد، بلکه البته باید که باشد و ممتنع الوجود آن است که نشاید که باشد و ممکن الوجود آن است که شاید که باشد و شاید که نباشد، و ممکن، واجب شود به شرط وجود علت»^۲، یعنی همین ممکن الوجود با بودن مرجح و علت تام، وجودش واجب می شود، و چون ذات حق - تعالی - واجب الوجود قدیم الذات و علت تام و قیاض وجود بر همه

۱. بر گرفته از کتابهای: تلویحات، مقاومات و مشارع و مطارحات.

۲. برتوانمه، صص ۳۱-۳۲.

ممکنات است و عالم، هم ممکن است و معلول ذات حق، و تخلف معلول از علت تامه محال است، بنابراین باید عالم هم، به قدمت ذات حق، قدیم باشد. و از اینجاست که بحثها آغاز می‌گردد و توجیه‌ها شروع می‌شود، زیرا عده‌ای بر این رأی به شدت تاخته و قبول آن را مستلزم قول به برابری خالق و صانع و مصنوع دانسته‌اند؛ لذا قایلین به قدمت عالم برای توجیه نظریه خود و رفع ابهام برابری خالق و مخلوق و صانع و مصنوع، به بحث در انواع تقدم پرداخته و همه آنها را تعریف کرده و توضیح داده و یک نوع از آنها را که تقدم علی است، دستاویز خود ساخته و نظریه خود را بدان توجیه نموده‌اند و از مخصصه اتهام اعتقاد به تعدد قدما و تساوی ذات حق با عالم، و نیز برابری واجب و ممکن و علت و معلول، به زعم خود، خود را نجات داده‌اند. و گفته‌اند: تقدم حقیقی همین تقدم علی است، خواه طبیعی باشد یا ذاتی، و چون در هر صورت ذات علت بر معلول مقدم است، پس تساوی بین علت و معلول و خالق و مخلوق منتفی است. اینک برای توضیح بیشتر مختصری از این توجیهات و توضیحات را طبق آنچه که در آثار شیخ آمده است می‌آوریم:

انواع تقدم

۱. تقدم بالطبع: آن است که: آنچه شیء بر آن متوقف است بر او پیش افتد مانند تقدم عدد یک بر دو؛ از ویژگی این نوع تقدم آن است که وجود شیء دوم بر اول متوقف است، یعنی اگر عدد یک نباشد دو هم موجود نیست، اما مجرد وجود یک، موجب عدد دو نیست، پس در تقدم بالطبع با عدم اولی، دومی هم معدوم می‌گردد، اما مجرد وجود اولی وجود دومی را واجب نمی‌کند.
۲. تقدم بالذات، آن است که ذات آنچه که علت و موجب چیزی است بر آن، پیش افتد، مانند تقدم علت بر معلول؛ از ویژگی آن این است که: «چون علت به جملگی اجزاء حاصل شود، البته معلول باید حاصل شود...»^۱
۳. تقدم زمانی: آن است که موجودی از لحاظ زمان بر موجودی دیگر مقدم گردد، مانند: تقدم موسی بر عیسی؛ این نوع تقدم هم در واقع به تقدم بالطبع برمی‌گردد، زیرا آنچه که در اینجا پیش افتاده، در حقیقت تقدم زمان موسی (ع) بر زمان عیسی (ع) است و

زمان هم با زمان بر زمان دیگر پیش نمی‌افتد، بلکه تقدّمش بالطبع است، مگر اینکه متقدّم زمانی، در وجود متأخّر مدخلیت داشته باشد، مثل تقدّم پدر بر پسر، که در این صورت هم به تقدّم طبیعی بر می‌گردد.

۴. تقدّم رُتبی وضعی: که به حسب مکانها نسبت به هم است، مانند تقدّم امام بر مأموم به شرطی که ترتیب را از طرف محراب در نظر بگیریم یا تقدّم همدان بر تهران برای کسی که از سنندج عازم تهران باشد که این نوع تقدّم، هم به تقدّم زمانی بر می‌گردد، یعنی مسافر، اول به همدان می‌رسد بعد به تهران.

۵. تقدّم رُتبی طبیعی: مثل اعتبار تقدّم و تأخر در اجزای سلسله‌های علل و معلولات یا صفات و موصوفات به نسبت شروع از اول به آخر، یا از آخر به اول، که این هم خود به تقدّم زمانی بر می‌گردد، و گفتیم که تقدّم زمانی هم خود به تقدّم بالطبع بر می‌گردد.

۶. تقدّم شرفی: آن است که کسی به سبب فضیلتی بر کسی دیگر مقدّم شمرده شود که این نوع تقدّم هم با گونه‌ای مجاز همراه است و بیشتر در تقدّمهای زمانی یا مکانی متجلی می‌گردد، مثلاً صاحب فضیلتی در حین حرکت یا در مجالس بر کسی دیگر پیش می‌افتد یا در صدر مجلس می‌نشیند، که در هر حال تقدّم در زمان یا مکان واقع می‌شود، و گفته شد که تقدّمهای زمانی و مکانی هم به تقدّم بالطبع بر می‌گردند.

پس اطلاق لفظ تقدّم بر این انواع، اطلاق حقیقی نیست، بلکه بعضی به مجاز و بعضی به اشتراک است و اطلاق حقیقی، همان اطلاق در تقدّم علی است خواه بالطبع باشد یا بالذات.^۱

و در خاتمه این بحث در کتاب مشارع و مطارحات می‌فرماید:

«... و إِذَا تَبَيَّنَ لَكَ مَا ذَكَرْنَا تَعَلَّمُ أَنَّ لَنَا تَقَدُّمًا بِالْحَقِيقَةِ، غَيْرَ التَّقَدُّمِ بِالْعِلِّيَّةِ، كَأَنَّ بِالطَّبَعِ أَوْ

بِالذَّاتِ...»^۲

و بدین ترتیب بنا بر رأی حکما، تقدّم حقیقی همان تقدم ذاتی علت بر معلول است و چون خداوند علت وجود عالم است، پس در هر حال بر عالم تقدّم دارد و قدمت زمانی عالم موجب برابری صانع و مصنوع و خالق و مخلوق نمی‌گردد.

۱. برگرفته از صفحات ۳۰۵ تا ۳۰۷ کتاب مشارع و مطارحات.

۲. همان، ص ۳۰۷.

و شیخ - رحمه الله - در پرتونامه و به نقل از حکما این مسأله را باز هم به زبان شیرین فارسی به زیباترین بیانی مطرح کرده است و فرموده:

«... و بدان حکما گفته‌اند که نشاید که واجب الوجود چیزی نکند، پس بکند که اگر مرجح وجود چیزها اوست چون مرجح دائم باشد ترجیح دائم باشد... و آنچه گویند که اگر مبدأ اول و معلولات او دائم باشد هر دو برابر باشند و همی نادرست بود از آنکه مثلاً تو دانی گفت که انگشت بجنیبد، پس انگشتی بجنیبد، و نگویی که انگشتی بجنیبد، پس انگشت، زیرا که حرکت انگشتی از انگشت است نه حرکت انگشت از حرکت انگشتی... پس حرکت انگشت در عقل متقدم است بر حرکت انگشتی و اگر هم به زمان متقدم نیست، پس علت را بر معلول تقدم به ذات باشد نه به زمان اگر چه دائم باشد، همچون تقدم کسر بر انکسار، و وجود معلول از علت باشد نه وجود علت از معلول...»^۱

و در کتاب هیاکل النور می‌فرماید:

«... و چون که توان گفت که شعاع از آفتاب است نه آفتاب از شعاع، و اگر چه شعاع دائم است به دوام آفتاب، عجب نباید داشت دوام فیض حق - تعالی - و آفتاب را چه زبانی دارد دوام شعاع، یا خود ذرات و بقای ایشان در نور وی...»^۲

از آنجا که شیخ - رحمه الله - در اکثر آثارش بجز حکمة الاشراق، مسأله قدمت زمانی عالم و جواب اعتراضات وارده بر آن را، با تمسک به تقدم ذاتی علت بر معلول، از قول حکما، نقل کرده است، انتظار می‌رود که خود در حکمة الاشراق نظر دیگری داشته باشد، اما می‌بینیم که آنجا هم، همین موضع را گرفته و همین نظریه را این بار نه از قول حکما، بلکه از طرف خود، تأکید کرده است:

«... و الممكن لا یترجح وجوده علی عذبه من نفسه فالترجیح بغيره، فیترجح وجوده. بحضور علة و عذمه بقدیم علة... و نفنی بالعلة ما یجب بوجوده وجود شیء آخر، بئذ دون تصور تأخره... و للعلة علی المعلول تقدم عقلی لازمانی، و قد یكونان فی الزمان معاً، کالکسر و الانکسار...»^۳

۱. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، صص ۴۱-۴۲.

۲. همان مجموعه، هیاکل النور، صص ۹۷-۹۸.

۳. مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، صص ۶۲-۶۳.

اما در کتاب بستان القلوب، در عباراتی که به علت اشتباه در استنساخها و اختلاف نسخه‌ها تا اندازه‌ای مبهم است، نظریه قدمت عالم را رد می‌کند و می‌فرماید: در هر حال عالم، اول و آخری دارد و هر چه که اول و آخر داشته باشد نمی‌تواند قدیم باشد: «... و چون این بدانستی بدان که حق تعالی عالم بود در ازل بدان که جهان را خواست آفریدن، چنانکه در ازل بود همچنین در ابد باشد و هیچ تغییر و تبدیل نپذیرد و فرق نیست [است] میان آنکه گویند خواست آفریدن و نخواست آفریدن، آنجا که خواست، آفریدن است و نخواست نیافریدن،... آفریدن و نیافریدن به خالق تعلق دارد، و اینجا اگر تغییر راه یابد باکی نیست، بل چنین باید که فرق باشد میان خالق و مخلوق، و چون این بدانستی بدان که جهان را اولی است و آخری خواهد بود و هر چه را اول و آخر باشد قدیم نباشد...»^۱

آن چنانکه از عبارات فوق بر می‌آید، شیخ - رحمه الله - در اینجا از تبعیت صرف از استدلالهای مشهور فلسفی عدول کرده و به سوی ذوق و اشراق روی آورده و معضلی عدم جواز تخلّف معلول از علت را با نظریه تعلق علم و خواست حق، به خلق عالم، حل کرده است و وجود عینی و خارجی عالم را متأخر از ذات حق دانسته و ابدی نبودن آن را هم، با نخواستن حق توجیه نموده و بدین ترتیب علم و اراده حق را عین تحقق معلول از وجود علت قلمداد نموده است و علم و اراده حق هم چیزی جز ذات حق نیستند و ذات حق هم ازلی و ابدی است.

و اینجا به راستی ذوق و ظرافتی لطیف نهفته است و در واقع شیخ - رحمه الله - هم قدمت و ازلیت و ابدیت «علمی» عالم را توجیه کرده و هم حدوث و زوال عینی و خارجی آن را مقرر گشته است و بدین ترتیب هم جانب عقل را رعایت کرده و هم حریم شرع را حرمت گذاشته است.

و نکته آخر اینکه: با دقتی مختصر در این نظریه اشراقی شیخ، پایه‌ها و مایه‌های نظریه اعیان ثابت و فیض اقدس و فیض مقدس ابن عربی را می‌توان به عیان مشاهده کرد، و این امر اعتقاد مرا به اقتضای شیخ اکبر ابن عربی از آرا و عقاید شیخ اعظم شهاب‌الدین سهروردی، راسخ‌تر می‌کند.

تمثیل:

«التَّمثِيلُ غَيْرُ مُفِيدٍ لِلْيَقِينِ، وَ هُوَ مَا يُدْعَى فِيهِ شُمُولٌ حُكْمٍ لِأَمْرَيْنِ بِنَاءً عَلَى شُمُولِ مَعْنَى وَاحِدٍ لِهَمَّا...».

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۴۲)

تمثیل نوعی دلیل است که بیشتر در مسائل فقهی و اصولی به کار می‌رود و از این جهت به قیاس فقهی مشهور است.

«و آن قیاسی است که در آن به دلیل اشتراک دو امر در یک صفت حکم امر اول را به امر دوم هم تعمیم می‌دهند.».

مثلاً می‌گویند: چون شراب و آبجو هر دو مُسکِرند، پس همچنانکه شراب حرام است آبجو هم حرام است، زیرا علت حکم حرمت شراب، اسکار است و این ویژگی در آبجو هم هست، لذا حکم شراب که حرمت است شامل آبجو هم می‌شود.

شیخ اشراق - رحمه الله - دلیل تمثیلی را دلیلی مُتَقَن و مفید یقین نمی‌داند و آن را مخصوص اصحاب جدل به شمار می‌آورد و می‌فرماید: اصحاب جدل، تمثیل را بر دو مبنا قرار می‌دهند، یکی اینکه: آن صفت مشترک بین متمائلین به گونه‌ای است که هر جا باشد با این حکم همراه است و بالعکس. دیگر اینکه صفتی که در امر اول، موجب حکم شده است، همین صفت مشترک بین دو امر است؛ و سپس با دلایلی این هر دو مبنا را مُسْت و غیر قابل اعتماد قلمداد می‌کند و لذا دلیل تمثیلی را دلیلی غیر مُوقِن می‌داند.

تناسخ:

«... و بدان که تناسخ محال است، زیرا که اگر تصرّف نفس نقل کند به تنی از جنس تنش، از بهر صلاحیت آن است که در او تصرّف کند، پس او را از واهب الصّور نفسی حاصل شود، و این نفس منتقل هم در او تصرّف کند، پس لازم آید که یک تن را دو نفس باشد: یکی فائض و یکی مستنسخ، و این محال است؛ و همچنین اگر از مردم نزول کند به جانوران دیگر، بدنها بر نفوس زیادت شود، و اگر از حیوان بالا رود به انسان، نفوس زیادت شود بر ابدان و این همه محال است...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۷۰)

«... و بدان که تناسخ محال است به اتفاق علماء مشائین، که چون مزاج تمام شود، از واهب الصور استعدادی نفسی کند و نفس دیگر از آن حیوانی اگر بدو تعلق گیرد یک حیوان را دو نفس باشد، و هر کسی در خویشتن جز یک نفس نمی بیند و خود را یک ذات بیش نمی داند؛ و نیز واجب نیست که وقت کون یکی وقت فساد دیگری باشد، و کائنات و فاسدات را اعداد، با یکدیگر راست آید و این بدترین مذاهب و حشو مطلق است...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۷۴)

«نسخ» در لغت هم به معنی باطل کردن و از بین بردن و هم به معنی نقل کردن آمده است: نَسَخَ الْكِتَابَ: نَقَلَهُ وَ اَكْتَبَهُ حَرْفًا بِحَرْفٍ، اما اصطلاح تناسخ در فلسفه عبارت است از انتقال نفس موجودی بعد از مرگ جسمانی به کالبد موجود دیگر.

قایلین به تناسخ، هر گروه به صورت یا صور مختلفی از آن معتقد بوده اند و لذا اشکال مختلفی از آن مطرح گردیده است، از جمله:

۱. انتقال نفوس انسانی به اجساد حیواناتی که آن انسانها از لحاظ صفات و اخلاق بدانها شبیه بوده اند.

۲. انتقال نفوس انسانها به انسانهای دیگر.

۳. انتقال به اجسام نباتی و جمادی.

۴. انتقال به طریق صعودی از نبات به حیوان و انسان.

۵. انتقال به طریق نزول از عقول و مفارقات به انسان و از انسان به حیوان و نبات.

۶. انتقال نفوس اشقیاء به اجساد حیوانات، و نفس سعداء به انسانهای دیگر.

۷. انتقال نفوس کاملان به مفارقات و عقول.

ملاصدرا به نوعی از تناسخ که عبارت است از انتقال نفوس ناطقه در نشأت دیگر به ابدانی که متناسب با ملکات نفسانی آنها در دنیا است معتقد است که در حقیقت آن ابدان تجسمی از ملکات فاضله یا صفات رذیله انسانها در نشأت دنیوی است. از اولین کسانی که قایل به تناسخ شده اند فیثاغورث و پیروان او بوده اند و بعضی گویند افلاطون هم قایل به تناسخ بوده است.^۱

۱. فرهنگ علوم عقلی؛ با تصرف و اختصار.

تناسخ از عالم بالا و درآمدن به صورت انسان را «نسخ» و به صورت حیوان را «مسخ» و به صورت نبات را «فسخ» و به صورت جماد را «رسخ» می‌نامند.^۱

و اما اینکه شیخ اشراق در این مورد چه می‌گوید؟ همچنانکه در عبارات منقول از پرتونامه و الواح عمادی دیدم، بجز حکمة الاشراق در سایر آثار فارسی و عربی بر مشرب حکمای مثناء رفته و تناسخ را با همان دلایلی که آنها گفته‌اند رد کرده است، از جمله آن دلایل یکی این است که: اعتقاد به تناسخ مستلزم اعتقاد به تساوی اعداد ابدان کاین با نفوس مفارق از ابدان فاسد است، زیرا در غیر این صورت یا باید بعضی از نفوس معطل بمانند و یا باید هر چند نفس به یک بدن تعلق گیرند که این هم محال است.

در کتابهای مشارع و مطارحات، صفحات ۴۹۳ و ۴۹۹ و کتاب مقاومات صفحه ۱۸۶ تناسخ را با قاطعیّت رد کرده است اما در کتاب تلویحات، گویی رد آن با بی میلی صورت گرفته است، زیرا در این کتاب که به شیوه سؤال و جواب است و صفحات ۸۱ تا ۸۵ آن را به این بحث اختصاص داده است، در قسمت سؤال، که از قول قایلین به تناسخ است، دلایل عقلی و نقلی مفصّلی همراه با آیاتی از قرآن را به گونه‌ای ذکر کرده است که بر دل می‌نشیند و رد آنها کار آسانی نیست و در قسمت جواب به اختصار تمام آن دلائل و احتجاجات را غیر قابل قبول اعلام نموده و تفصیل را به بعد موکول کرده است که بعداً هم جز اختصار چیزی دیده نمی‌شود.

و اما در کتاب حکمة الاشراق که جایگاه آخرین نظریات شیخ است، ضمن نقل و توضیح آرای قایلین به تناسخ از جمله بوذاسف و حکمای قبل از او از مشرق زمین، و نیز نقل آرا و عقاید حکمای اسلامی در تأیید مسأله تناسخ، که مستند به آیات متعدد است و همچنین تأکید بر این مسأله که افلاطون و حکمای قبل از او هم، به تناسخ معتقد بوده‌اند، نه تنها تردید خود را در این موضوع به صراحت بیان می‌کند، بلکه علی‌رغم عدم تصریح به قبول رسمی تناسخ، اعتقاد خود را به نوعی تناسخ صعودی، که انتقال نفوس متوسطین به عالم مثل معلقه و درآمدن به صورت ملائکه است و یا انتقال نفوس اشقیاء به عالم مثال و از آنجا به همین عالم و درآمدن به شکل جنّ و شیاطین است، به صراحت ابراز می‌دارد:

«... وَ السُّعْدَاءُ مِنَ الْمُتَوَسِّطِينَ، وَ الزَّهَادُ مِنَ الْمُتَنَزِّهِينَ قَدْ يَتَخَلَّصُونَ إِلَى عَالَمِ الْمُثَلِّ الْمُعَلَّقَةِ

الَّتِي مَظْهَرُهَا بَعْضُ الْبَرَازِخِ الْغُلُوبِيَّةِ وَ لَهَا اِيجَادُ الْمُثَلِّ وَ الْقُوَّةُ عَلَى ذَلِكَ... وَ اَمَّا اصْحَابُ الشَّقَاوَةِ الَّذِينَ كَانُوا « حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا »^۱ وَ اَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَائِمِينَ^۲ سِوَاةً كَانَتِ النُّقْلُ (ای التناسخ) حَقًّا اَوْ بَاطِلًا - فَإِنَّ الْحُجَجَ عَلَى طَرَفِي التَّقْيِضِ فِيهِ ضَعِيفَةٌ - إِذَا تَخَلَّصُوا عَنِ الصِّيَاصِيَنِ الْبَرَزَخِيَّةِ يَكُونُ لَهَا ظِلَالٌ مِنَ الصُّورِ الْمُعْلَقَةِ عَلَى حَسَبِ اخْلَاقِهَا، فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَهَا مَظْهَرٌ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ وَ زَيْمًا تَنْتَقِلُ فِي مَظَاهِرِهَا وَ مِنْهَا يَحْصُلُ ضَرْبٌ مِنَ الْجِنِّ وَ الشَّيَاطِينِ... وَ قَدْ يَحْصُلُ مِنْ بَعْضِ نَفُوسِ الْمُتَوَسِّطِينَ ذَوَاتِ الْأَشْبَاحِ الْمُسْتَنْبِرَةِ الَّتِي مَظَاهِرُهَا الْأَفْلَاقُ، طَبَقَاتٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ لَا يُحْصَى عَدَدُهَا، وَ مُزْتَقَى الْمُتَقَدِّسِينَ مِنَ الْمُتَالِهِينَ أَعْلَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ...»^۳

در این عقیده که نفوس سعدا به عالم عقول و انوار مراجعه می کنند بین حکمای مشاء و اشراق اختلافی نیست، اختلاف، تنها در نفوس متوسطین و اشقیاست و آن چنانکه در متن فوق آمده است بنابر رأی حکمای اشراق، نفوس سعداى متوسط^۴ و زهاد، به عالم مثل معلقه می پیوندند و در آنجا می توانند برای خود مثال آنچه را که می خواهند ایجاد کنند، و اما اهل شقاوت که طبق آیه، «دور جهنم به زانو در آمده اند» و یا «در خانه هایشان سرنگون مانده اند» هرگاه نفوسشان از بند تن رها گردد، بر حسب خلیقاتی که داشته اند، اشباحی در عالم مثل خواهند داشت و این اشباح می توانند در این دنیا مظاهری داشته باشند و چه بسا بتوانند از شبیحی به شبیحی دیگر منتقل شوند و از آنها نوعی جن و شیاطین حاصل شود، و در تأیید این مسأله و ادامه همین مطلب می فرماید: عده زیادی از اهل در بند و همچنین تعداد بی شماری از مردم میانه، این اشباح را دیده اند... و من از خود تجارب صحیحی دارم دال بر اینکه عالم هستی چهار بخش است: ۱. عالم انوار قاهره (عقول) ۲. عالم انوار مدبره (نفوس) ۳. دو عالم برزخی (یکی برارخ اثیری و دیگری برارخ عنصری) ۴. عالم صور معلقه، که در آن هم صور تیره و تاریک هست و هم اشباح نورانی روشن، و عذاب اشقیاء، در همین عالم است و جن و شیاطین از همین نفوس اشقیاء و صور معلقه آنها به وجود می آیند... و گاهی از بعضی از نفوس متوسطین در سعادت که دارای اشباحی نورانی هستند و مظاهر آنها افلاک است، طبقاتی بی شمار از ملائکه

۱. سوره مریم (۱۹) آیه ۶۹.

۲. سوره ۱۱ (هود) آیه ۷۰ و ۹۷ از حاشیه ص ۲۳۰، حکمة الاشراق.

۳. حکمة الاشراق، صص ۲۲۹ تا ۲۳۵ به اختصار.

۴. منظور از متوسط، متوسط در علم و عمل است نه متوسط در سعادت.

حاصل می‌شوند، اما جایگاه عروج متألهین مهذب، بالاتر از عالم ملائکه است.^۱ و اما اصولاً اعتقاد به تناسخ بر چه مبنایی است؟ در این مورد می‌فرمایند: مزاج برزخی با استعداد خاص خود مستدعی نور اسفهد (نفس مدبر) است؛ نور مدبر هم دو نوع علاقه دارد: یکی علاقه‌ای است که با کالبد دارد و ناشی از فقر ذاتی اوست، زیرا نور مدبر بدون قوا و آلات بدنی نمی‌تواند کمالات علمی و عملی خود را اکتساب نماید و استعدادهاى بالقوه‌اش را به فعل برساند و از این جهت نیازمند مزاج برزخی است. و علاقه دیگر او، رابطه و تعلقی است که به انوار ما فوق خود دارد و ناشی از جنبه نوریت نفس است و سنخیت با آنها.

اما از آنجا که این، برزخ مزاج انسانی است که نخست مستدعی نور مدبر می‌شود علاقه نور مدبر به بدن شدیدتر است و با آن الفتی تمام دارد و از طرف دیگر چون قوای ظلماتی عاشق نورند، به او تشبث می‌نمایند و او را به عالم خود جذب می‌کنند، و از این جهت، شوق نور مدبر از عالم انوار منقطع گشته به سوی ظلمت، منجذب می‌شود. و نیز در میان مزاجهای برزخی، مزاج انسانی، کامل‌ترین و شایسته‌ترین مزاج برای جذب نور مدبر است، زیرا استعداد هر کاری را دارد.

بدین ترتیب نور مدبر برای اولین بار جذب کالبد برزخی انسان می‌شود، و بنابر رأی علمای مشرق که قایل به تناسخ‌اند، اولین منزل سفر دور و دراز نور اسفهد، کالبد انسانی است و از انسان، که او را باب الابواب خوانده‌اند به سایر برازخ انتقال می‌نماید، و این سلسله از نقل و انتقالات نور مدبر است که در اصطلاح حکما، به تناسخ مشهور است و تفصیل آن بدین شرح است:

حکمای قدیم شرق و غرب و افلاطون و همچنین حکمای مشاء همگی بر این رأی اتفاق نظر دارند که نفوس سعدا بعد از مفارقت از بدن و در حالی که به کمال علمی و عملی خود رسیده و علاقه عالم برزخ در آنها به کلی منقطع گشته به عالم انوار، رجوع می‌کنند و در آن عالم نور و سرور، ابد الابد از لذات عقلیه متلذذ می‌گردند؛ تا اینجاء متفق علیه غالب حکمای شرق و غرب و مشاء و اشراق است.

اما آنچه محل اختلاف است سرنوشت نفوس متوسطین در سعادت و اشقیاست. بر

رأی حکمای مثناء، آنچه از این نفوس، که به جهل مرکب مبتلا نشده‌اند، بعد از مدتی طولانی، سرگردانی و حیرت بالاخره نجات می‌یابد و به عالم عقول (انوار) برمی‌گردند، ولی نفوس مبتلا به جهل مرکب، هرگز خلاصی ندارند؛ زیرا تنها راهی که حکما برای نجات نفوس اشقیای یافته‌اند تناسخ است، و تناسخ هم نزد حکمای مثناء به دلایلی که ذکر شد محال است، ولی عده‌ای از حکمای مشرق از جمله بوذاسف^۱ و حکمای قبل از او و همچنین افلاطون و عده‌ای از حکمای قدیم یونان معتقدند که نفوس اشقیای بالاخره پس از تحمل مکافات و با پشت‌سر گذاشتن مشقات و مرارات فراوان، مهذب می‌شوند و از این دارفانی قطع علاقه می‌کنند و به عالم خود برمی‌گردند، ولی این میسر نیست جز از طریق تناسخ، و بدین‌گونه عده‌ای قایل به تناسخ گشتند، اما در کیفیت آن اختلاف کردند. بعضی معتقدند که تناسخ در همه جهات ممکن است، یعنی نفس مدبر انسان بعد از مرگ کالبد بر حسب اقتضای خلیقات و تناسباتش می‌تواند به بدن انسان دیگر یا حیوان یا نبات و حتی جماد منتقل شود؛ بعضی گفته‌اند که انتقال به کالبد انسانی ممکن نیست و بعضی گفته‌اند که نقل به نبات امکان ندارد و بعضی دیگر نقل به جماد را غیر ممکن می‌دانند.

اما افلاطون و حکمای محقق، مثل بوذاسف بر این باورند که تناسخ، مختص نفوس اشقیاست و تنها از کالبد انسانی به کالبد حیوانات امکان‌پذیر است.

بنابراین نظریه، نفوس جمیع حیوانات در اصل، نفوس انسانی بوده‌اند که به تناسب صفات و خلق و خوی به ابدان حیوانات انتقال یافته‌اند. این انتقال، در طول زمان به ترتیب و تدریج از مشابه‌ترین حیوانات به خلق و خوی آن انسان، تا به کم شباهت‌ترین آنها ادامه می‌یابد. تا نفس به مرور زمان و گذشت روزگاران، سکرات موت فراوانی را از سر بگذراند و مشقات و آلام زیادی را تحمل کند و در نتیجه این زحمات و مرارات، نفس مدبر به کلی نسبت به عالم برزخ بیزار و بی‌علاقه گردد و مستعد رجوع به عالم بالا

۱. بوذاسف (BUZASEF). قطب الدین شیرازی شارح حکمة الاشراف گفته است که بوذاسف فیلسوفی تناسخی از سرزمین هند بوده است و بعضی گفته‌اند که او اهل بابل قدیم بوده، و وقوع طوفان در سرزمینش را پیش بینی کرده است، اما محمد شریف نظام‌الدین هروی، شارح دیگر حکمة الاشراف که خود مطلب فوق را نقل کرده می‌گوید: گمان نمی‌کنم که او از حکمای هند بوده باشد. مگر اینکه بگوییم که او مخالف با جمهوری حکمای هند بوده است، زیرا علمای هند قایل به انتقال نفس از انسان به حیوان و از حیوان به انسان بوده‌اند، در حالی که بوذاسف تنها قایل به انتقال از انسان به حیوان بوده است.

و نجات از عالم مادی شود. و در این مرحله است که نفس با پشت سر گذاشتن آخرین مرحله از سلسله انتقالات تنبیهی خود، صفا و نورانیت از دست رفته را باز می‌یابد و با خلع علایق و وابستگی‌های برزخی خود، به عالم انوار مراجعت می‌نماید و همراه سایر نفوس در عالم نور و سرور برای همیشه متلذذ و کامگار باقی می‌ماند.

تناقض:

«... هُوَ اخْتِلَافٌ قَضِيَّتَيْنِ بِالْاِيجَابِ وَ السَّلْبِ لِمَا غَيْرِهِ، ثُمَّ يَلْزَمُ مِنْهُ اَنْ لَا يَجْتَمِعَا صِدْقًا وَ كِذْبًا فَيَنْبَغِي اَنْ يَكُونَ الْمَوْضُوعُ وَ الْمَحْمُولُ وَ الشَّرْطُ وَ النَّسَبُ وَ الْجِهَاتُ فِيهِمَا غَيْرٌ مُخْتَلِفَةً؛ وَ فِي الْقَضَايَا الْمُحِيطَةَ لَا يُحْتَاجُ اِلَى زِيَادَةٍ شَرْطٍ، بَلْ نَسَلَبُ مَا اَوْجَبْنَاهُ بِعَيْنِهِ... وَ اِذَا قُلْنَا: «لَا شَيْءٌ» نَقِيضُهُ: «لَيْسَ لَا شَيْءٌ».

(حکمة الاشراق، صص ۳۰ و ۳۱)

شیخ اشراق - رحمه الله - در بسیاری از مقوله‌های علم منطق هم نظریاتی دارد که بر خلاف آرای جمهور پیروان حکمت مشاء است، مثلاً قضایای چهارگانه: موجه کلیه، موجه جزئی، سالبه کلیه و سالبه جزئی را، همگی به یک قضیه بر می‌گرداند و آن، «قضیه موجه» است و نیز قضایای کلیه و جزئی و مهمله را همه به «قضیه محیطه» (کلیه) باز می‌گرداند. می‌دانیم که قضایای جهات متعددی دارند که حداقل هشت جهت از این جهات را در قضایا معتبر می‌دانند، یعنی هر قضیه باید یکی از هشت جهت: ضرورت ذاتی، مشروطه عامه، دائمه مطلقه، عرفیه عامه، مطلقه عامه، حینیه مطلقه، ممکنه عامه یا حینیه ممکنه را داشته باشد، که شیخ در اینجا هم، همه جهات را به «ضروریه» بر می‌گرداند. بنابراین از نظر سهروردی همه قضایا با تمام جهاتشان به یک قضیه باز می‌گرداند و آن «قضیه کلیه ضروریه» است.

و اینک در اینجا هم به همان شیوه ابتکاری خود «تناقض» را به گونه‌ای تعریف می‌کند که از همه شرایط و قیوداتی که پیروان حکمت مشاء برای صحت تناقض در بین دو قضیه لازم می‌دانستند بی‌نیاز می‌شویم، و آن تعریف این است که:

«تناقض عبارت است از اختلاف دو قضیه، تنها در ایجاب و سلب».

آوردن قید «لا غیر» (تنها) در اینجا بیانگر این است، که جز ایجاب و سلب قضیه‌ها،

چیز دیگری را نباید در آنها تغییر داد و باید قضیه‌ها را به حال خود گذاشت، بنابراین تعریف، نقیض قضیه: «هر انسانی به ضرورت حیوان است»، قضیه: «نه هر انسانی به ضرورت حیوان است»، است و بدین ترتیب دو قضیه، نه با هم صادق خواهند بود و نه با هم کاذب، بلکه همیشه صدق یکی مستلزم کذب دیگری خواهد بود و دیگر نیازی به اشتراط وحدت هشتگانه: موضوع و محمول و زمان و مکان و قوه و فعل و جزء و کل و شرط و اضافه نخواهیم داشت، و نیز از اختلاف سه گانه کم و کیف و جهت در آنها، بی نیاز خواهیم گشت، بلکه به همان منفی کردن قضیه اکتفا می‌کنیم که این خود مستلزم عدم اختلاف آنها در موضوع و محمول و شرط و نسبت و جهات خواهد بود.

برای قضیه موجه، مثال ذکر شد، در قضیه سالبه هم عیناً آن را نفی می‌کنیم یعنی در نقیض قضیه: «هیچ انسانی سنگ نیست»، می‌گوییم: «نه هیچ انسانی سنگ نیست». در خاتمه، تذکر این نکته لازم است که قضیه جزئی نمی‌تواند نقیض داشته باشد مگر اینکه آن جزء، معین گردد، مثلاً در قضیه: «بعضی از حیوانات انسان هستند» نمی‌توانیم بگوییم قضیه «بعضی از حیوانات انسان نیستند» نقیض آن است، زیرا هر دو صادق اند، اما اگر آن بعض را مشخص کردیم و گفتیم: همان حیواناتی که گفتیم انسان هستند، انسان نیستند، تناقض گفته‌ایم.

تویی تو:

«بدان که هر جزوی از اجزای بدن خود فراموش کنی، و بعضی اعضا را بینی که از نابودش حیات و ادراک مردم را نقصان نمی‌شود و فی الجمله هر جسمی و عرضی که هست از او غافل توانی بود و از خود غافل نباشی و خود را دانی بی نظر با این همه. دیگر آنکه خود را می‌گویی «من» و هر چه در تن توست همه را اشارت توانی کرد به «او» و هر چه او را «او» توانی گفت، نه گوینده «من» است از تو، که آنچه تو را «او» است «من» تو نباشد، که هر چه او را «او» گویی از خود و از منی خود جدا کرده‌ای... پس تو ورای این همه‌ای... پس ورای اجسام و اعراضی... پس تو نه جسمی و نه چیزی که در جسم باشد و نه چیزی که در جهت آید...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتنامه، صص ۲۳ و ۲۴ به اختصار)

ث

ثقل:

«... و ثقل قوتی است در جسم که او را به سوی وسط جنباند...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۱۸)

«... و ثقل قوتی است که جسم را از بالا به زیر جنباند...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، صص ۱۲۰-۱۲۱)

منظور از «وسط» و «زیر» در تعاریف فوق مرکز فلک محیط یا فلک الافلاک است، زیرا بنا بر نظر فلاسفه، همه جهان برزخی را اعم از اثیری و عنصری، فلکی احاطه کرده است، که آن را از جهت احاطه اش فلک محیط، و از آن جهت که منتهای همه جهات است فلک مُحدّد می‌نامند؛ تمام سطح درونی این فلک در جهت «بالا» است و «زیر» عبارت است از نقطه‌ای که در نهایت دوری از این سطح درونی است و آن مرکز فلک است و جایی است که زمین در آن قرار دارد، پس مرکز این فلک، که زمین در آن قرار گرفته است، از جهت اینکه دورترین نقطه از سطح این کره است «زیر» است و از این جهت که فاصله اش از تمام جهات با سطح درونی این فلک محیط یکسان است. «وسط» است.

بنابراین «ثقل» قوتی است که جسم را به طرف مرکز که زمین است بیاورد و «سبکی» قوتی است که آن را به طرف فلک که بالاست ببرد.

واصل جهات، همین دو جهت بالا و زیر است و بقیه جهات نسبی و متغیرند.

«... پس باید که محیط، جمله بالا باشد و جهت زیر غایت دوری باشد از او، و غایت

دوری از محیط مرکز باشد...»^۱.

۱. مجموعه مصنفات؛ پرتونامه، ص ۱۲.

ثقیل مطلق:

«... و زمین «ثقیل مطلق» است که قصد غایت زیری دارد و آب، ثقیل به نسبت است. و دلیل بر آنکه زمین سنگین تر است از آب، آن است که قدری خاک در آب اندازیم به زیر نشیند و آب هر آینه باید که روی زمین ایستد...».

(مجموعه مصنفات؛ پرتونامه، ص ۱۷)

عناصر اربعه را به چهار نوع گرم و خشک و گرم و تر و سرد و خشک و سرد و تر تقسیم کرده‌اند که به ترتیب عبارت‌اند از آتش، هوا، آب و زمین. زمین را ثقیل مطلق و آتش را «حقیف مطلق» خوانده‌اند و از دو عنصر دیگر، آب را ثقیل نسبی و هوا را حقیف نسبی گفته‌اند.



مرکز تحقیقات فلسفه و کلام اسلامی

ج

جرقه (شرر)

«... و آنچه می بینید که از مقدّحه، آتش ظاهر می شود نه آن است که از آهن یا از سنگ [آتش] بیرون می آید، بلکه از آن است که حرکت، هوا را گرم می کند، چون در میان هر دو می ماند، و آتش می شود و چون این سبب زایل شود دیگر باره [آتش هوا گردد] و شعاع و شرر که غایب می شود از بهر بیشتر آن است که هوا شود، زیرا که اگر آتش بماندی هر چه در مقابل او آمدی بسوختی و نه چنین است.»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۲۳)

بحث از جرقه دنباله بحث از عناصر اربعه است و اینکه این عناصر تحت شرایطی و بر اثر عواملی از کیفیتی به کیفیتی دیگر استحاله پیدا می کنند و یکی از این عوامل حرارت است: «... و اسباب حرارت سه چیز است: اول مجاورت جسم گرم چنانکه آتش [آب را گرم کند]. سبب دوم، شعاع است چنانکه در می یابیم از گرم کردن شعاع آفتاب... سبب سوم، حرکت است که او چیزها را گرم کند.»^۱

جزئی:

«... اما لفظی که بر یک معنی بیش نیفتد آن را جزوی خوانند، چنانکه گویی این مرد و این دیوار و هر چه اشارت حسّی بدو کنی...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بستان القلوب، ص ۳۳۶)

«هر لفظ که به یک معنی بر یک چیز بیش نتوان گفت، آن را جزوی خوانیم چون زید و بکرو این مرد و هر چه بدو اشارت افتد...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۳)

۱. پرتونامه، صص ۱۲۱ و ۱۲۲ به اختصار.

انسان، مفهوم موجوداتی را که احساس می‌کند، درک می‌نماید، حال اگر این مفاهیم به گونه‌ای باشند که هیچ‌کدام از آنها بر دیگری منطبق نشوند، مانند مفهوم: احمد، علی، آن کتاب، این قلم، این مرد و غیره که جز بر همان موجوداتی که مفاهیمشان در حین احساس در ذهن نقش بسته است صدق نمی‌کنند، چنین مفاهیمی را «جزئی» می‌خوانند و آن را این‌گونه تعریف می‌کنند: «المفهومُ الَّذی یُمنَعُ صدقُه علی اکثر مِن واحدٍ» مفهومی که صدقش بر بیش از یک فرد محال است.

«جزئی» از لحاظ مقایسه با مفاهیم دیگر، بر دو نوع است: جزئی حقیقی، جزئی اضافی، جزئی حقیقی، همان است که تعریف شد، یعنی جزئی که در نفس خود جزئی است و بر بیش از یک چیز معین و مشخص صدق نمی‌کند. اما، جزئی اضافی، (نسبی)، در واقع خود کلی است که به نسبت مفاهیم وسیعتر از خود، جزئی محسوب می‌شود، مثل مفهوم «انسان» که در ذات خود کلی است، اما هنگام مقایسه با مفهوم «حیوان» جزئی است، زیرا محدوده کوچکتری را شامل می‌شود و همچنین است، «حیوان» نسبت به مفهوم «جسم نامی» و جسم نامی نسبت به مفهوم «جسم». که هر کدام به نسبت مفهوم کلی‌تر از خود، جزئی اضافی محسوب می‌شوند.

جسم:

«... بدان که جسم آن است که مقصود به اشارت بود در وی درازی و پهنا و دوری بود بی هیچ شبهت...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ هیاکل التور، ص ۸۴)

«... و جوهری را که بدو اشارت حسی شاید آن را جسم خوانند و لازم آید او را بی شک درازی و پهنایی و دوری... و بدان که جماعتی پندارند که جسم متجزی شود تا به حدی که دیگر پاره نشود نه در حس و نه در وهم و آن را «جوهر فرد» نام کردند و گفتند که جسمها مرکب‌اند از این جوهرها و حکما این را منکرند.».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، صص ۱۱۴-۱۱۵)

در اینکه جسم چیست و ویژگی‌ها و اختصاصات آن کدام است بین حکما اختلاف است و این اختلاف به میان متکلمین هم راه یافته است.

اختلاف در تعریف جسم منجز به اختلاف در مباحث دیگری از قبیل: جوهر، عرض، هیولی و صورت هم شده است.

سرآغاز این بحث آنجاست که حکما «مفهوم» را به سه نوع: واجب، ممکن و ممتنع، تقسیم می‌کنند؛ و به عبارت دیگر می‌گویند: «مفهوم»، (آنچه معلوم ذهن، است) یا «موجود» است یا «معدوم» و معدوم یا «ممتنع» است یا «ممکن»، و موجود هم یا «واجب» است یا «ممکن».

و موجود ممکن یا «جوهر» است یا «عرض» و جوهر هم یا «عقل» است یا «نفس» است یا «جسم»، و جسم هم جوهری است مرکب از دو جوهر «هیولی» و «صورت». «هیولی»، جوهری است که محلّ جوهر دیگری است، و «صورت» هم جوهری است حالّ در هیولی. پس جوهر پنج قسم است: عقل، نفس، جسم، هیولی و صورت. و این شیوه تقسیم، سؤالاتی را به شرح زیر به میان آورده است:

۱. اگر هیولی جوهر است و صورت هم جوهر، آیا جسم که مرکب از این دو جوهر است می‌تواند استقلال داشته باشد؟

۲. اصلاً، آیا چیزی که به هیولی یا ماده اولی موسوم است، وجود دارد تا محلّ چیز دیگری به نام صورت باشد.

۳. اگر جسم جوهر است، و جوهر هم امری است معقول، آیا جسم می‌تواند مرئی باشد؟

۴. آیا طول و عرض و عمق که لازم جسم هستند همان «مقدار»ند، یا مقدار چیزی است که به این اوصاف متّصف می‌شود؟

۵. آیا مقدار، عارض بر جسم و زائد بر آن است یا اینکه جسم همان مقدار است؟

۶. آیا جسم، قابل قسمت است یا نه؟ اگر هست این قسمت پذیری پایان‌پذیر است یا بی‌نهایت؟

۷. پایان‌پذیری قسمت، در جسم یا پایان‌ناپذیری آن، در عقل و وهم است یا در عالم عین؟ یا در هر دو؟

«... وجود جسم، البته جسم تعلیمی، به عنوان یک شیء خارجی که دارای پهنا و ژرفا و درازاست برای کسی قابل تردید نیست و حواسّ ظاهری انسان اگر چه از وصول به

جوهر جسمانی ناتوان است، ولی صفات و احوال عَرَضی جسم را به آسانی درک می‌نماید.

اما درباره حقیقت جسم اقوال و عقاید متفاوت ابراز گشته است از جمله اینکه:

۱. جسم مرکب است از تعدادی اجزاء ذومضلع که این اجزاء به هیچ وجه قابل تجزیه و تقسیم نمی‌باشند، این اجزاء، محدود و متناهی هستند و همچنان که در جهان خارج تقسیم نمی‌پذیرند در عقل و وهم هم تقسیم ناپذیرند. بسیاری از متکلمان از این عقیده جانب‌داری کرده‌اند.

۲. جسم مرکب است از اجزاء نامتناهی تقسیم‌ناپذیر. این قول منسوب است به نظام، متکلم معتزلی مشهور.

۳. جسم مرکب است از اجزاء بالفعل بسیار کوچکی سخت، که در جهان خارج و عالم عین به علت خردی و سختی غیر قابل قسمت‌اند، اما در عالم عقل و وهم، تقسیم‌پذیرند. این همان نظریه معروف منسوب به فیلسوف قدیم یونانی «ذیمقراطیس» است.

۴. جسم همان گونه که در جهان حَسّ متصل واحد به نظر می‌رسد، در واقع و نفس‌الامر هم همین طور است، ولی به اجزاء محدود و متناهی قابل تقسیم است. شهرستانی این نظریه را پذیرفته است.

۵. جسم: عبارت است از یک جوهر بسیط و متصل که اتصال و امتداد جوهری آن، هم در عقل و وهم، و هم در عالم عین، تقسیم‌پذیر است. حکمای اسلامی این قول را به افلاطون الهی نسبت داده‌اند.

۶. جسم، عبارت است از یک جوهر مرکب از دو جوهر ماده (هیولنی) و صورت، ماده، چیزی جز قوه محض پذیرش، نیست و با صورت جسمیه متحد می‌باشد.

صورت، نیز یک اتصال و امتداد جوهری است که به اقسام نامتناهی قابل تقسیم است. امتداد جوهری جسم اگر در خردی و سختی به جایی برسد که در عالم عین قابل تقسیم نباشد، باز هم در عالم وهم، قسمت‌پذیر است و اگر قوه وهم هم از تقسیم بازماند، عقل باز حکم به جواز، تقسیم می‌کند، زیرا جزء جوهری دارای حجم است و هر چه دارای حجم باشد دارای یمین و یسار است و مسلم است که طرف یمین غیر از طرف یسار است و بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد که تقسیم‌پذیری چیزی نیست که جسم

را ناپود کند؛ این نظر، منسوب به فیلسوف معروف یونانی «ارسطو» است.

۷. نظریه‌ای است که شیخ شهاب‌الدین سهروردی آن را پذیرفته است، و آن، این است که: جسم مرکب است از دو عنصر جوهر و عرض، جوهر همان ماده یا مقدار محض است و عرض، امتدادی است که بر این ماده، عارض می‌شود و طول و عرض و عمق را به وجود می‌آورد...^۱

پیش از پرداختن به تجزیه و تحلیل نظریه شیخ اشراق - ره - درباره جسم، به جواب سؤالی می‌پردازیم که بیشتر متوجه نظریه ارسطوست و می‌پرسد: آیا جوهر مرکب از دو جوهر، می‌تواند استقلال داشته باشد؟ مبنای این سؤال یک اصل کلی است که می‌گوید: «موجودیت هر مرکبی در گرو موجودیت اجزای آن است» و بنابراین اصل باید هر وقت ماده (هیولی) از بین رفت جسم هم، از بین برود، در حالی که می‌بینیم گاهی ماده جسمی متبدل می‌شود، اما باز هم جسم از بین نرفته است، مثلاً ماده صندلی از چوب به فلز مبدل می‌شود، اما صندلی باز هم صندلی است.

دو جواب به این اشکال داده شده است: یکی اینکه منظور از ماده در تعریف جسم، ماده، به طور اعم است نه یک ماده مخصوص. دیگر اینکه: بر خلاف کلی‌های دیگر که اجزای آنها در عرض یکدیگرند اینجا اجزا در طول همدیگر هستند و رابطه دو جزء با یکدیگر رابطه ناقص با کامل است، که ناقص، در عین اینکه وجودی جدا از کامل دارد، به گونه‌ای دیگر، همان ناقص، عیناً در کامل، موجود است، یعنی «صورت»، همان «ماده» است در مرحله عالی‌تر، و نسبتشان به هم نسبت قوه به فعلیت است. پس ترکیب ماده و صورت، ترکیب انضمامی نیست که از اجتماع دو چیز، چیز دیگری حاصل شود، مثل اجتماع اکسیژن و هیدروژن که موجب به وجود آمدن آب می‌شود، بلکه «جسم» که مرکب از ماده و صورت است، هم کاملاً ماده و هم کاملاً صورت است، منتهی، ماده از جنبه ناقص این وجود، انتزاع می‌شود و صورت از جنبه کاملش، یعنی، جسم همان ماده فعلیت یافته در ضمن صورت است.

خلاصه در مورد ماده و صورت، این قول مشهور معتبر است که می‌گوید: «شیئیه الشیء بصورته لئامادته»، یعنی هویت در مرکبات صناعی، مثل صندلی، مادام که صورت

۱. فلسفه سهروردی، صص ۲۰۴-۲۰۱، با اندک تصرف و اختصار.

صندلی باقی باشد، موجودیت آن باقی است، و لو اینکه ماده آن، از چوب، مثلاً، به فلز، تغییر یافته باشد، اما اگر صورت صندلی از بین رفت ماده آن، دیگر صندلی نیست.^۱
و اما نظریه شیخ در مورد جسم:

۱. بر خلاف حکمای مشاء که جسم را مرکب از دو جوهر هیولنی و صورت می دانند، سه ورودی جسم را تنها مرکب از یک نوع جوهر و تعدادی اعراض می داند.
۲. آن جوهر، همان «مقدار» است و در واقع جسم چیزی جز مقدار نیست.
۳. بر خلاف نظر حکمای مشاء در جسم چیزی به نام هیولنی یا ماده اولیه که قابل اتصال و انفصال باشد نیست، بلکه جسم همان «مقدار مجرد» است که قابل امتدادات سه گانه طول و عرض و عمق است.

۴. اینکه می گویند: اجسام در جسمیت شریک اند و در مقدار متفاوت، پس «مقدار» خارج از حقیقت جسم است، زیرا ما به الاختلاف خارج از حقیقت شیء است، غلط است، بلکه جسم مطلق، همان مقدار مطلق است و جسم مقید و خاص، همان مقدار خاص است، زیرا زیادی مقداری بر مقدار دیگر، جز به مقدار نیست، بلکه تفاوت بین دو مقدار، به نفس مقداریت است، چیزی که هست این است که یکی از آنها اتم از دیگری است و در واقع تفاوت آنها به نقص و کمال است همچون تفاوت بین نور شدید و نور ضعیف. و در واقع شیخ - رحمه الله - اینجا هم قابل «تشکیک» است، یعنی می فرماید همان چیزی که ما به الاشتراک است همان هم ما به الاختلاف است.

شیخ در حکمة الاشراق در باره مواد فوق می فرماید:

«قَالَ الْمَشَاوُونَ: الْجِسْمُ يَقْبَلُ الْإِتِّصَالَ وَالْإِنْفِصَالَ وَالْإِتِّصَالَ لَا يَقْبَلُ الْإِنْفِصَالَ فَيَتَّبَعِي أَنْ يُوجَدَ فِي الْجِسْمِ قَابِلٌ لِهَمَا وَهُوَ «الْهَيْولِيُّ».

و قالوا: المقدار غير داخل في حقيقة الأجسام لأشترأكهما في الجسميه و افتراقهما في المقادير. و يرد عليهم: أن الاتصال يقال في ما بين جسمين... و في الجسم، امتداد من الطول و العرض و العمق و الامتداد ليس يقابله الانفصال اصلاً.... و الجسم ليس إلا نفس المقدار، و الامتدادات الثلاثة هي ما يؤخذ بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات.

۱. مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۱، صص ۲۴ تا ۳۰ با اخذ و اقتباس و اختصار.

و قول القائل إنَّ الأجسامَ تشاركتُ في الجِسمِیَّةِ و اختلَّتْ فی المقدارِ، فیکونُ خارجاً عنها کلامٌ فاسدٌ، فإنَّ الجِسمَ المطلقَ بإزاء المقدارِ المطلقِ و الجِسمَ الخاصَّ بإزاء المقدار الخاصِّ...»^۱

و در مورد مسأله تشکیک به طور غیر مستقیم می فرماید:

«فإنَّ المقدارَ إذا زادَ علی المقدارِ لا یجوزُ أن یقالَ زادَ بغيرِ مقدارٍ، إذا لا تفاوتٌ فی المقادیرِ إلّا بالمقدارِ فالتفاوتُ بنفسِ المقادیریَّةِ و لأنَّ احدَهُما أتمُّ و الآخرُ انقُصُ، و هذا کالتفاوتِ بینَ النورِ الأشدِّ و الأضعفِ و الحرُّ الأشدُّ و الأضعفُ... فإنَّ هذا الطولَ إذا کانَ اعظمَ مِن ذلک الطولِ فإنَّه أتمُّ فی طولِیَّتهِ و مقدارِیَّتهِ و الزیادةُ ایضاً طولٌ...»^۲

و سپس شیخ در ردّ مقوله صورت، به عنوان جزئی جوهری، که جسم از آن ترکیب یافته باشد می فرماید: آنچه که مشائیین آن را صورت جوهری می نامند چیزی جز اشکال و صور و رنگ و طعم عارض بر جسم نیست و در واقع اینها همان «عرض» یا به اصطلاح خود شیخ «هیأت» هستند، نه جوهر و اینکه می گویند چون «صورت» مقوم هیولی یا جوهر است و مقوم جوهر هم، باید جوهر باشد، درست نیست، زیرا مخصّصات و مقومات جوهر، می توانند عرض باشند؛ و اصولاً، تحقق انواع، در اعیان جز به أعراض نیست. و لذا ما، صورت را چیزی جز حقیقت بسیط نوعی، نمی دانیم، خواه این حقیقت بسیط، جوهر باشد یا عرض، و اصولاً در عالم عناصر، چیزی جز جسمیت (جوهر) و هیأت (عرض) وجود ندارد. پس هر گاه ما، «صورتی» را که حکمای مشاء بدان قایل اند و می گویند غیر محسوس است، باطل کردیم، تنها کیفیاتی می مانند که قابل شدت و ضعف اند.^۳

اما سؤالی که از تعریفات شیخ در مورد جسم به ذهن می رسد، این است که: وقتی که جسم، مرکب از یک نوع جوهر و عوارض آن است و جوهر هم از حوزه حواس ظاهری انسان بیرون است چگونه است که شیخ در مورد «قابل اشاره حسی» بودن «جسم» تأکید دارد؟ جواب این است که: جسم به عنوان یک جوهر اگرچه همواره از حوزه حواس

۱. مجموعه مصنفات ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۷۴ تا ۷۶ به اختصار.

۲. حکمة الاشراق، ص ۷۶.

۳. حکمة الاشراق، ص ۸۷ نقل به مفهوم.

بیرون است و در مقام خود جز یک امر معقول نیست، در عین حال به این دلیل که جسم همواره محفوف به عوارض است می‌توان آن را یک امر محسوس به شمار آورد. به عبارت دیگر می‌توان گفت جسم در حد ذات خود، معقول است، ولی از جهت عوارض، یک امر محسوس به شمار می‌آید، زیرا آنچه که حواس از جسم ادراک می‌کند جز عوارض چیز دیگری نیست و أعراض جسم را هم می‌توان از اجزای ذاتی و داخلی آن به شمار آورد، به طور مثال حس باصره جز رنگ و شکل و مقدار جسم را درک نمی‌کند، ولی وقتی که این عوارض به عقل عرضه می‌گردد، عقل در حکم به وجود جسم کوچک‌ترین تردیدی به خود راه نمی‌دهد، زیرا آنچه که عارض جسم است بدون وجود جسم صورت تحقق به خود نمی‌پذیرد، بنابراین اگر کسی جسم را از جهت عوارض آن، یک موجود محسوس و قابل اشاره حسی به شمار آورد، سخنی به گزاف نگفته است.^۱

در اینجا به خاطر اهمیت کاربرد اصل «تشکیک» در تعریف جسم که مهمترین فرق میان نظریه شیخ و پیروان حکمت مشاء است، قسمتی دیگر از کتاب فلسفه سهروردی از استاد ابراهیمی دینانی را که در این زمینه است نقل می‌کنیم:

«... بنابراین آنچه سهروردی را در این مسأله از پیروان حکمت مشاء جدا می‌سازد تمسک وی به اصل «تشکیک» است، هنگامی که این فیلسوف مابه‌الاشتراک میان اجسام را اصل «مقدار» و مابه‌الاختلاف میان آنها را نیز مقادیر گوناگون به شمار می‌آورد، معنی سخن وی این است که اصل تشکیک را در جهان اجسام نیز جاری دانسته است. سهروردی اصل «تشکیک» را در مورد بسیاری از مسائل دیگر نیز به کار برده است و آن را زیر بنای بسیاری از امور به شمار آورده است. ملاک و ضابطه اساسی تشکیک، رجوع مابه‌الاختلاف به مابه‌الاشتراک است. در جایی که اختلاف در شیء به اتحاد در همان شیء بازگردد، واقعیت «تشکیک» تحقق می‌پذیرد، اعم از اینکه عنوان آشد و أضعف صادق باشد یا نباشد...»^۲

مطلب آخر اینکه، همچنانکه گفته شد شیخ - ره - همسو با ارسطو، نظریه جزء لاینجزا (جوهر فرد) را به شدت رد می‌کند و می‌فرماید: اگر چه در عالم عین در تقسیم

۱. فلسفه سهروردی، ص ۲۰۵-۲۰۶ با تصرف.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۸.

جسم به جایی می‌رسیم که دیگر نمی‌توانیم آن را تقسیم کنیم، اما در عالم وهم و عقل، جسم، بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است، زیرا در غیر این صورت تداخل پیش می‌آید و تداخل در اجسام هم مستلزم این است که هیچ مقداری در عالم نباشد و در نتیجه هیچ جسمی هم به وجود نیاید:

«... و نزدیک حکما محال است که جسم را جزوی باشد که قسمت نپذیرد در عقل و وهم، اگر چه تواند بود که در بیرون از غایت کوچکی ما آن را پاره نتوانیم کرد و لکن در عقل قسمت پذیرد، و برهان آنکه این جوهر فرد، مُحال است آن است که: یک جوهر را در میان دو جوهر تقسیم کنیم اگر میانگین حجاب کند یک طرف را از طرف دیگر، پس هر یکی از کنارین چیزی مالد از میانگین جز آنکه دیگری مالد و لازم آید که منقسم شود، و اگر حجاب نکند یک کنارین را از دیگر، پس آن هر دو کنارین یکدیگر را مالد و وجود و عدم میانگین یکی باشد و تداخل لازم آید و باید که حجم صدهزار جوهر بر یکی نیفزاید و در عالم هیچ مقداری نباشد و این محال است...»^۱

جسم بسیط:

«... و بدان که جسم بسیط آن باشد که در او اختلاف قوتها نباشد چنانچه اگر پاره کنندش را در عالم هستی فرا می‌گیرد و حتی ذات خورشید و سایر ستارگان و افلاک مستتیر را هم شامل می‌شود، زیرا نور آنها، حسی و عارضی و قابل اشاره و حال در محل است، در همه پاره‌های او متشابه بود... و متشابه در همه اجزاء از اشکال، گرد است؛ محیط و محدّد بسیط است پس گرد باشد...»^۲

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۱۵)

تعریف، معمولاً برای رسیدن به غایتی و مشخص کردن وضعیتی است، و اینجا هم تعریف جسم بسیط، به هدف تعیین مشخصات «فلک الافلاک» یا فلکِ اطلس است و می‌خواهد بدین وسیله یکی از ویژگی‌های دیگر آن را که گردی است ثابت کند. توضیح اینکه: شیخ - رحمه الله - با مقدمات و براهینی اولاً ثابت می‌کند که باید در نهایت

۱. مجموعه مصنفات، ج ۳، پرتونامه، ص ۸.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۱۱.

اشارات ما به جهات مختلف، چیزی باشد، زیرا «اشارات سوی ناچیز محال است»^۱ و آن چیز همان است که در اصطلاح هیأت و فلسفه «فلک الافلاک» یا فلک اطلس نامیده می‌شود و اینجا آن را «محیط و محدّد» می‌نامند. و سپس با شیوه خاص خود به اثبات سایر ویژگی‌های این محدّد می‌پردازد، از جمله اینکه نباید مرکب باشد، نباید پاره شود، نباید بسیار باشد، و باید در همه جهات باشد و محیط به همه اجسام و باید بسیط باشد و بالاخره «و جسم بسیط هیچ شکلی را اقتضا نکند الا گرد».

تأثیر جسم در جسم:

«... و بدان که تأثیر جسم در جسم به سه چیز است: یا به مقابله چون آفتاب و زمین یا به ملاقات چون آتش و هیمه یا به مجاورت چون آتش و آب».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بستان القلوب، ص ۳۴۵)

این بحث دنباله بحث از عالم اجسام است که به اجسام اثیری و اجسام عنصری تقسیم می‌شود، اجسام اثیری صورت ثابت و پایداری دارند، ولی اجسام عنصری که در زیر افلاک و در مقعر فلک قمر واقع‌اند، کائن و فاسدند، یعنی دستخوش دگرگونی و تحوّل هستند. و این دگرگونی یا بر اثر تأثیر اثیریات در آنهاست، و یا بر اثر تأثیر خود این اجسام در همدیگر، که در متن فوق، و همچنین در جاهای دیگری از آثار خود، این تأثیر و تأثر را از سه طریق می‌داند: مقابله، ملاقات و یا مجاورت.

جمال:

«... و جمال چیزی آن است که کمال او که لایق او باشد او را حاصل بود».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۳۹)

جمال واقعی به نسبت کمال است، بلکه عین آن است، یعنی زیبایی و جمال هر چیزی در گرو کسب کمالی است که لایق آن چیز است. مثلاً جمال درخت، در آن است که کمالات لایق خود را حاصل کرده باشد، یعنی تمام استعدادهایش از قوه به فعل آمده باشد، و جمال انسان به نسبت کمالاتی است که در او حاصل شده است.

آنچه از این تعریف به ذهن متبادر می‌شود این است که جمال، تنها در خصائل نیکو و صفات حمیده است و به تناسبات و زیبایی‌های ظاهری کاری ندارد، ولی اگر دقت شود، این تعریف، هر دو بُعدِ ظاهر و باطن وجود را در بر می‌گیرد، زیرا کمال هر چیزی در بروز و ظهور همه استعدادهای آن است و همه استعدادها، هم وقتی فعلیت می‌یابند که هم بُعدِ ظاهر و هم بعد درون به تمامی شکوفا شده باشد. پس اگر درخت میوه‌ای، تمام استعدادهای ظاهریش بروز یافته باشد، ولی بی‌بر و یا کم‌بر باشد، فاقد کمال است و لذا جمال خود را هم به دست نیآورده است و یا اگر انسانی در عین احراز همه استعدادهای معنوی دارای نقص جسمی باشد، و یا با وجود احراز تمام تناسبات و زیبایی‌های ظاهری یک انسان، در بُعد معنوی کم و کاستی داشته باشد، جمال و کمال خود را به دست نیآورده است.

و از طرفی، چون کمال هیچ مخلوقی مطلق نیست، و تنها موجودی که کمال مطلق دارد، ذات حق است زیرا کمال او جز ذات او نیست و ذات او هم واجب‌الوجود و کامل مطلق است. پس تنها ذات حق است که دارای جمال و کمال مطلق است:

«... پس هیچ چیز را جمال چون جمال واجب‌الوجود نیست، زیرا کمال او بیرون از ذات او نیست... پس کمال و جمال به حقیقت او راست...»^۱

جن:

«... و فی الجملة، در این دو حالت، أعنی انجذاب نفس به بعضی امراض اعضای رئیسه و معاونت طبیعی، یا رکود حواس، متخیله، سلطنت یابد و نقشهای مختلف را در حس مشترک بنگارد و محروران و مصروعان صورتها می‌بینند که اگر چشم بر هم نهند همچنان بینند پس از سببی باطنی است. و جن و غول هم از این صورتهاست که در حس مشترک حاصل شود».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۷۹)

شیخ اشراق - ره - در تمام آثار خود جز حکمة الاشراق، همسو یا به تبع حکمای مشاء برای جن و غول و شیاطین وجودی واقعی و عینی قایل نیست، بلکه آنها را محصول فعل و

انفعالات قوای درونی انسان و مخلوق شعبده بازیهای قوه متخیله می‌داند:

«متخیله قوتی است که ترکیب و تفصیل صور و احکام کند و او جانوری را تصویر کند اندامهاش از یکدیگر جدا شده، و جانوری را از اعضای جانوران مختلف ترکیب کند...»^۱
 «... وَ اَمَّا الصُّورُ الَّتِي تُرَى، فَعِنْدَ الْمَشَائِينِ اِنَّهَا فِي الْحَسِّ الْمَشْتَرِكِ... وَ الْجِنُّ وَ الْغَوْلُ يَأْخُذُوْنَ مِنْ صُوْرِ الْحَسِّ الْمَشْتَرِكِ...»^۲

اما در کتاب حکمة الاشراق که جایگاه آخرین نظریات اشراقی اوست برای جن و غول و شیاطین وجود عینی و خارج از ذهن قایل است و موجودیت آنها را مستقل از قوای ذهنی ما می‌داند، اما معتقد است که وجود آنها متعلق به عالم مثال و صورت معلقه و اشباح مجرد است.

توضیح اینکه شیخ اشراق معتقد به چهار عالم است: ۱. عالم انوار قاهر (عقول) ۲. عالم انوار مدبره (نفوس) ۳. عالم برزخ که خود به برزخ اثیری و برزخ عنصری منقسم می‌شود ۴. عالم مثال (عالم صور معلقه و اشباح مجرده)، و جن و شیاطین را صور و شبح نفوس اشقیاء در این عالم اشباح مجرده می‌داند، زیرا این صور معلقه، محل ثابتی ندارند، می‌توانند در عالم ما مظاهری داشته باشند، و جن و شیاطین همان مظاهر این نفوس شقیه در عالم ما هستند که به گفته شیخ عده زیادی که قابل تکذیب نیستند در شهرهای در بند و میانه آنها را دیده‌اند:

«... وَ لِي فِي نَفْسِي تَجَارِبٌ صَحِيحَةٌ تُدَلُّ عَلَيَّ اَنَّ الْعَوَالِمَ اَرْبَعَةٌ: اَنْوَارٌ قَاهِرَةٌ، اَنْوَارٌ مَدْبُرَةٌ وَ بَرَزَخِيَانٌ، وَ صُوْرٌ مُعَلَّقَةٌ ظُلْمَانِيَّةٌ وَ مُسْتَنِيْرَةٌ، فِيهَا الْعَذَابُ لِلْمَشْقِيَاءِ، وَ مِنْ هَذِهِ النَّفُوسِ وَ الْمُثَلِّ الْمُعَلَّقَةِ يَحْضُلُ الْجِنُّ وَ الشَّيَاطِينُ...»^۳

و باز در همین کتاب می‌فرماید:

«... وَ لَمَّا كَانَ الصُّيَاصِي الْمُعَلَّقَةُ لَيْسَتْ فِي الْمَرَايَا وَ غَيْرِهَا وَ لَيْسَ لَهَا مَحَلٌّ، فَيَجُوزُ اَنْ يَكُوْنَ لَهَا مَظْهَرٌ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ وَ زُبْمًا تَسْتَقِيلُ فِي مَظَاهِرِهَا، وَ مِنْهَا يَحْضُلُ ضَرْبٌ مِنَ الْجِنِّ وَ الشَّيَاطِينِ...»^۴

۱. پرتونامه، ص ۳۰ و نیز رک «متخیله» در همین رساله.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۱؛ مشارع و مطارحات، ص ۴۹۵.

۳. مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۲۳۲.

۴. حکمة الاشراق، ص ۲۳۱.

شیخ اشراق - ره - همچنانکه جنّ و شیاطین را حاصل نفوس اشقیاء در عالم اشباح مجرّده می‌داند، وجود طبقاتی از ملائکه را هم محصول نفوس متوسطین در سعادت در همین عالم صور معلّقه به شمار می‌آورد:

«... وَ قَدْ يَخْضَلُ مِنْ بَعْضِ نُفُوسِ الْمُتَوَسِّطِينَ ذَوَاتِ الْأَشْبَاحِ الْمُعَلَّقَةِ الْمُسْتَنِيرَةِ الَّتِي مَظَاهِرُهَا الْأَفْلَاقُ، طَبَقَاتٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ لَا يُحْصَى عَدَدُهَا»^۱.

اما مقام نفوس مقدّسین را بالاتر از مقام ملائکه می‌داند: «وَ مُرْتَقَى الْمُتَقَدِّسِينَ أَعْلَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ...»^۲.

جواد:

«... و جواد [به] حقّ، آن است که ببخشد آنچه باید بخشیدن بی عوض، و هر که ببخشد تا او را مدح گویند یا مذمتش نکنند و حمد و شکرش به جای آرند جواد مطلق نیست، بلکه معاملات می‌کند.»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۴۶)

با توجه به تعریف فوق می‌توان گفت که برای اتّصاف به صفت «جود» سه شرط اساسی لحاظ شده است:

۱. آنچه بخشیده می‌شود مورد نیاز باشد ۲. بخشیده شده در خور شخص مورد بخشش قرار گرفته، باشد ۳. بخشنده، انتظار هیچ عوضی را چه مدح و ستایش و چه جبران و تلافی از طرف مقابل نداشته باشد؛ لذا عطا و بخشش به امید أجر و ثواب اخروی هم، جود به معنی حقیقی آن نیست:

«... که هر که چیزی بدهد تا او را شکر گویند و یا از خدمت خلاص یابد، او معامِل باشد...»^۳.

بنابراین جواد حقیقی و مطلق، تنها ذات حقّ است.

ممکن است سؤال شود که خداوند هم، در مقابل بخششهایش شکر خواسته است و

۱. همان صص ۲۳۴-۲۳۵.

۲. همان.

۳. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۶۶.

امر به تحدیث به نعمت کرده است: لئن شكزتم لأزیدنکم. «و اما ینعمه ربک فحدث». در جواب گوئیم آنچه خداوند خواسته است برای نفع خود نیست و خداوند از همه بی نیاز است، بلکه برای اعطای بیشتر نعمت و به نفع عباد نیازمند است.

جوهر:

«و هر چه او را محل نیست از ممکنات، او را جوهر خوانیم و بر آن اختصار و اقتصار کنیم که گوئیم: جوهر آن است که محل ندارد».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۶)

«... و آنچه قائم است به خود، از چیزهایی که ممکن الوجود است آن را جوهر نام کردیم، اصطلاح مشائین چیزی دیگر است...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۱۴)

«... كل شیء له وجود فی خارج الذهن فإما أن يكون حالاً فی غیره شایعاً فی بالکلّیة و نسمیه «الهیئة»، أو لیس حالاً فی غیره علی سبیل الشیوع بالکلّیة و نسمیه جوهراً».

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۶۱)

در تعریف جوهر، اقوال مختلفی آمده است و این اختلاف به تعریف عرض هم راه پیدا کرده است؛ بحث عرض در جای خود خواهد آمد و اما در مورد جوهر:

حکمای اوایل، یعنی حکمای قبل از حکمای مشاء گفته اند: جوهر موجودی است که در محل نباشد. و حکمای مشاء گفته اند: جوهر موجودی است که در موضوع نباشد.

منظور حکمای مشاء، از «نبودن جوهر در موضوع»، نبودن در محلی است که بی نیاز از آن جوهر نباشد، خواه آن جوهر اصلاً محلی نداشته باشد، مانند: عقل و نفس، یا محلی داشته باشد، اما محلی، بدان نیازمند باشد مانند «صورت»، که حال در «هیولی» است و هیولی برای تحققش بدان نیازمند است. اینجا توضیح چند نکته ضروری است:

اول اینکه: حکما بالاخص حکمای مشاء، جوهر را به پنج نوع تقسیم کرده اند که عبارت اند از: عقل، نفس، جسم، هیولی و صورت. و لذا در تعریف جوهر قیودی را به کار برده اند که هر پنج نوع را بتواند در بر بگیرد، از جمله: آوردن قید «محل نیازمند» یا (غیر مستغنی) است که برای داخل کردن «صورت» در زیر چتر تعریف جوهر است.

دوم اینکه: اصطلاح «موضوع» و «محل» تقریباً به یک معنی به کار رفته است. و آنچه واقع در موضوع و محل است «حال» نامیده می‌شود، که همان «عَرَض» است. و مراد از «موضوع و محل» در اینجا، آن است که: «حال»، در تمامی اجزای درون و بیرون آن پراکنده باشد، به طوری که نتوان آن دور از هم جدا کرد، مانند: سپیدی در گچ یا سیاهی در قیر.

حال، محتاج به محل است و قیام آن به محل است نه به خود.

دیگر اینکه: «مکان»، غیر از «محل» است، مکان، آن است که پیرامون چیزی دیگر درآید به طوری که باطن آن، مماس ظاهر آن چیز باشد، مانند پیراهن، که حاوی تن است. لذا اگر چیزی بر چیزی دیگر قرار گیرد، مثلاً کسی روی فرشی بنشیند، آن فرش مکان او نیست، بلکه مستقر و جایگاه اوست. و لذا گفته‌اند: آنچه در مکان است می‌تواند از آن منتقل شود، اما آنچه در محل است نمی‌تواند به جای دیگری نقل کند.

و اما شیخ - رحمه الله - در تعاریفی که در آثار فارسی و عربی خود از «جوهر» کرده است، گاهی بر مبنای مشرب حکمای مشاء رفته و گاهی تا اندازه‌ای راه خود را از آنها جدا کرده است، نمونه‌های فوق تا اندازه‌ای از تعاریف اختصاصی شیخ است، با این توضیح که: در نمونه اول، اگر چه همان، تعریف مشهور حکمای مشاء را که «نبودن در محل و موضوع» است آورده، منتها، همچنانکه خود فرموده، بر همین اقتصار کرده است: و قید «مُسْتَفْنِي عَنْهُ» را، که حکمای مشاء آن را بیشتر به هدف اشتمال تعریف «جوهر»، بر مقوله صورت، آورده‌اند و می‌گویند: «الجوهر، هُوَ الموجود لا في موضوع، ای لَيْسَ فِي مَحَلٍّ يَسْتَفْنِي عَنْهُ...»^۱، در این تعریف ذکر نکرده است، زیرا او، اساساً با عناوین «هیولی» و «صورت» چندان میانه‌خوشی ندارد تا چه رسد به اینکه «صورت» را به عنوان جوهری مستقل، تحت مقوله جوهر، وارد کند.

نمونه دوم، بیشتر رنگ اختصاصی دارد، زیرا اصلاً از اصطلاحات مشهور «محل» و «موضوع» صحبتی نکرده است، بلکه بر مسأله «قیام به خود» تأکید و تکیه نموده، و به اختلاف خود با مشائیان، در این مورد، تصریح کرده است.

در نمونه سوم که از کتاب حکمة الاشراق است، بر «خارج از ذهن بودن» و «غیر حال»

بودنِ جوهر، تأکید کرده است و حاصل کلامش این است که: جوهر «هر شیء خارج از ذهنی است که به تمام و کمال در غیر خود، حال و پراکنده نشده باشد». این تعریف هم به قصد ردّ نظریّه جوهر بودن «صورت» است، زیرا «صورت» به طور کلی حال در محلّ است و چیزی که کاملاً حال در محلّ باشد، قیامش به محلّ است، یعنی قیامش به غیر است و چیزی که در خارج ذهن باشد و قایم به غیر باشد «عرض» یا هیأت است، پس «صورت»، عرض است نه جوهر. و سپس استدلال مشائیان را که می‌گویند: هیولی، جوهر است، و صورت، مقوم هیولی است و چیزی که مقوم جوهر است باید جوهر باشد، ردّ می‌کند و می‌گوید: اینکه شما می‌گویید جسم، مرکب از هیولی و صورت است، اساساً درست نیست، زیرا اولاً جسم، چیزی جز مقدار نیست و چیزی که ماده یا هیولای محض باشد و مقادیر و اشکال بر آن وارد شوند، اصلاً وجود ندارد؛ ثانیاً آنچه را که به عنوان «صورتِ جوهری» می‌نامید چیزی جز عوارض و مخصّصات جسم نیست. ثالثاً، لازم نیست که مقوم و مخصّص جوهر، حتماً جوهر باشد، بلکه آغراض هم می‌توانند مقوم جواهر باشند، همچنانکه انواع، بدون عوارض نمی‌توانند در خارج، تحقق داشته باشند:

«فَلَيْسَ مِنْ شَرَطِ الْمُخَصَّصِ أَنْ يَكُونَ صُورَةً وَ جَوْهَرًا... فَيَحْوِزُ أَنْ يَكُونَ الْمُخَصَّصُ عَرَضًا
و الْعَرَضُ يَكُونُ مِنْ شَرَايِطِ تَحَقُّقِ الْجَوْهَرِ...»^۱

پس، جواهری به نام «هیولی» و «صورت»، وجود واقعی و خارج از ذهن ندارند، و لذا بر خلاف نظر حکمای مشاء، جوهر، تنها سه نوع است: عقل و نفس و جسم، یعنی دو جوهر مفارق و یک جوهر مادی.

جوهر فرد:

«... و بدان که بعضی از مردم حکم کردند که هر جسمی پاره پذیرد، تا به جایی رسد که در وَهْمِ قسمت پذیرد، و آن را «جوهر فرد» نام کردند. و نزدیکی حکما، محال است که جسم را جزوی نباشد که قسمت پذیرد در عقل و وهم، اگر چه تواند بود که در بیرون، از غایت کوچکی ما آن را پاره توانیم کرد و لکن در عقل، قسمت پذیرد...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۸)

بحث «جوهر فرد» مربوط به مبحث «جسم» است که در این رساله به تفصیل مطرح شده است و خلاصه آن این است که بعضی از حکما، جسم را مرکب از جوهر فردی می‌دانند که قابل تجزیه به اجزای دیگر نیستند؛ و یکی از استدلالهای آنها این است که اگر بنا باشد هر جسمی تا بی‌نهایت قابل قسمت باشد، پس باید فرقی بین کوه و ریگچه نباشد، زیرا هر دو، تا بی‌نهایت قسمت پذیرند، و هیچ‌کدام اجزایی بیشتر از دیگری ندارند.

اگر چه در مبحث جسم، دلایل ردّ نظریه جوهر فرد، آورده شده است، برای محظوظ شدن از عبارات نغز و شیرین و شیوای شیخ - رحمه الله - بخشهایی از این استدلالها را که با کلماتی چون آب روان و شیره جان بر زبان فصیح و رسای او رفته است می‌آوریم تا این رساله هر چه بیشتر به این دُرهای ثمین فارسی دری مزین شود:

«... برهان آنکه، این «جوهر فرد»، محال است، آن است که یک جوهر را در میان دو جوهر تقدیر کنیم، اگر میانگین حجاب کند یک طرف را از طرف دیگر، پس هر یکی از کنارین چیزی مالد از میانگین جز آنکه دیگری مالد، و لازم آید که منقسم شود؛ و اگر حجاب نکند یک کنارین را از دیگر، پس آن هر دو کنارین، یکدیگر را مالد و وجود و عدم میانگین یکی باشد، و تداخل لازم آید و باید که حجم صد هزار جوهر بر یکی نیفزاید و در عالم هیچ مقداری نباشد و این محال است...»

و اینکه خصم تشنیع زند که اگر ریگچه قسمت بی‌نهایت پذیرد و کوه نیز، پس کوه و ریگچه برابر باشند، متوجه نیست، زیرا که ما نمی‌گوییم که این قسمت بی‌نهایت در اعیان است، بلکه وهمی است... و تواند بود که دو چیز بی‌نهایت باشد در عقل، و یکی از یکی بیشتر باشد، همچون اعداد عشرات ممکن و میثات ممکن که عدد عشرات ممکن بیش از اعداد میثات ممکن است از آنکه در هر صدی، ده ده، موجود است و با این همه هر دو را، عدد، در وهم بی‌نهایت است.^۱

جوهر غاسق:

«... الشیء ینقسم الی مائو نور و ضوء فی حقیقه نفسیه و الی ما لیس بنور و ضوء فی حقیقه

نَفْسِهِ... وَ مَا لَيْسَ بِنُورٍ فِي حَقِيقَةِ نَفْسِهِ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا هُوَ مُسْتَعْرِضٌ عَنِ الْمَحَلِّ وَ هُوَ «الْجَوْهَرُ الْغَاسِقُ»
وَ إِلَى مَا هُوَ هَيْئَةٌ لغيرِهِ وَ هِيَ «الْهَيْئَةُ الظُّلْمَانِيَّةُ»...^۱

بنا بر آنچه از متن فوق می‌توان استخراج کرد، «جوهر غاسق»، چیزی است که در ذات خود نور نیست و به محل هم نیازمند نیست، و این همان جسم است. توضیح اینکه: در جهان بینی شیخ - رحمه الله - و حکمای اشراقی، «عالم»، یا نور است یا ظلمت، آنچه نور است یا نور ذاتی است، یعنی در ذات و حقیقت خود نور است، یا نور عرضی، یعنی نوریتش از خود نیست؛ و آنچه ظلمت است یا بی نیاز از محل است، که همان جوهر، یا جوهر جسمانی است و یا نیازمند به محل است که همان عرض یا هیأت ظلمانی است. و خلاصه آنکه: عالم، یا نور است یا ظلمت، و ظلمت هم یا جوهر است یا عرض.

و در صفحه ۱۱۷ همین کتاب (حکمة الاشراق) می‌فرماید:

«وَ الْجَوْهَرُ الْغَاسِقُ لَيْسَ بِظَاهِرٍ فِي نَفْسِهِ وَ لَا لِنَفْسِهِ».

و در صفحه ۱۱۰ همان می‌فرماید:

«وَ الْجَوْهَرُ الْغَاسِقُ، جَوْهَرِيَّتُهُ عَقْلِيَّةٌ وَ غَاسِقِيَّتُهُ، عَدَمِيَّةٌ فَلَا يُوجَدُ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَا، بَلْ هُوَ فِي

الْأَعْيَانِ مَعَ الْخُصُوصِيَّاتِ».

منظور از این سخنان این است که: اولاً جسم یا ماده، نمی‌تواند خود یا عوارض خود را، به وجود آورد، ثانیاً «جوهر غاسق» (جسم، ماده) بدون عوارض و مشخصات، تحقق عینی ندارد. و چون این مسائل هم قبلاً مطرح شده و در بحث «نور» هم به تفصیل بدان خواهیم پرداخت، اینجا به همین اشاره، اکتفا می‌کنیم.

شریف‌ترین جوهر:

«... و شریف‌ترین جواهر، «عقل» است و پس از او «نفس» است و بعد «جسم» است... و عقلی اول، شریف‌ترین عقول است و نفس اول، شریف‌ترین نفوس است و فلک اول که به اصطلاح شریعت «عرش» گویند، شریف‌ترین افلاک است...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ یزدان شناخت، صص ۴۱۷-۴۱۸)

توضیح اینکه: ملاک شرافت در اینجا تأثیرگذاری و تأثیر پذیری است، و چون عقل،

۱. مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۱۰۷.

که جوهرِ اوّل است در نفس، تأثیرگذار است و با استفاضه از نور الانوار، آن را به وجود می آورد، پس بر نفس مفضّل است، و باز چون جسم، متأثر از نفس است و از نفس یا انوارِ مدبّره ناشی است، مقامش از نفس پایین تر است؛ و هکذا سایر مراتب.

جهت:

«... جهت چیزی است که قابلِ اشارتِ حسی می شود و بدو حرکت می توان کرد و او را وضعی است...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بستان القلوب، ص ۳۵۸)

بحثِ «جهت» و اثبات و تعریف آن، به هدفِ اثباتِ «مُحدّد» یا فلک محیط است، بدین ترتیب که می گویند: ما به جهات مختلف حرکت می کنیم و اشاره می کنیم، این اشاره کردن و حرکت کردن، خود نشانه وجودِ جهات است، زیرا به طرف عدم، نه اشاره می کنند و نه حرکت می کنند، پس جهت، موجود است؛ و باید محسوس هم باشد، زیرا به امرِ معقول نمی توان اشاره کرد، و چون به سمت و سوهایی مختلف اشاره و حرکت می شود، پس وضع خاص هم دارد، یعنی بالا و پایین و چپ و راست دارد. و بدین ترتیب وجودِ جهات را ثابت می کنند و با همین ویژگی هایی که دارد آن را تعریف می کنند که چیزی است موجود، محسوس و قابل اشاره که به سوی آن می توان حرکت کرد.

سپس می گویند حالا که جهات ثابت شد، آنچه جهات بدو منتهی می شود نباید پاره شود و منقسم گردد و اِلّا حرکت در لا جهت، و لا شیء، می افتد، پس باید چیزی باشد بسیط و محیط به همه جهات، و آن فلک الافلاک یا فلک محیط و یا به عبارت دیگر «مُحدّد» است.

اصل جهات:

«و اصل جهات، بالا و زیر است و باقی جهات، اضافت است و متغیّر شود بر یک شخص به حسب اختلاف وضعش».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۱۲)

قبلاً در بحثِ جهت، گفته شد که «فلکِ محیط» یا مُحدّد، که غایتِ جهات است، باید

بسیط باشد، یعنی همه اجزای آن متشابه باشد و اِذَا قَابِلٍ خَرَقٍ خَوَاهِدُ بُوَدُ و مستلزم حرکت به سوی لاشی و ناچیز می‌شود که این محال است، و چون همه اجزای آن، متشابه است، بعضی از آن اقتضای بالا و بعضی اقتضای پایین نکند، بلکه همه آن بالا است و پایین آن، دورترین نقطه از آن است، که همان مژکر کره فلک است؛ پس در اصل، تنها دو جهت وجود دارد: جهت بالا که نهایت آن، مقعر فلک محیط است و جهت پایین که مرکز این کره است، و سایر جهات نسبی و ناپایدارند. یعنی مثلاً طرف راست و چپ کسی با تغییر جهت، متغیر می‌شود اما بالا و پایین او ثابت است.

جهل مرکب:

«و الْجَهْلُ الْمَرْكَبُ هُوَ عَدَمُ الْعِلْمِ بِالْحَقِّ مَعَ إِعْتِقَادِ نَقِيضِهِ.»

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ تلویحات، ص ۸۸)

جهل مرکب، عبارت است از ندانستن حق، در حالی که به ضد آن، کاملاً معتقد باشد. و یا بی‌اعتقادی نسبت به آنچه حق است همراه با اعتقاد به آنچه ناحق است.

مرکز تحقیقات فلسفه و کلام اسلامی

ح

حادث:

«... كُلُّ مَا لَمْ يَكُنْ زَمَانًا قَبْلَ حَاصِلِ فَهُوَ حَادِثٌ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، صص ۱۷۲-۱۷۳)

تعریف فوق، تعریف حادثِ زمانی است و مراد از آن، موجودات و حوادث و اتفاقات عالم اجسام و عناصر است که متأثر از حرکات افلاک اند و حرکات افلاک واسطه ایجاد آنهاست.

لازم به توضیح است که حادث، در مقابل قدیم به کار می‌رود، و چون قدیم اطلاقات مختلفی دارد لذا حادث هم مصادیق مختلفی پیدا کرده است؛ گاهی منظور از قدیم، واجب‌الوجود است. در این صورت قدیم تنها یکی است و جز او همه، حادث هستند و حادث به این اعتبار به معنی، ممکن است.

و گاهی منظور از قدیم موجودی است که زمانی طولانی بوده و خواهد بود، این قدیم باز هم حادثی است که زمانِ آغازی داشته است و قدیم واقعی نیست، و گاهی منظور از قدیم قدیم حقیقی است و قدیم حقیقی آن است که وجودش زمانی نیست، یعنی عدم و زمان بر او پیشی نگرفته، بلکه همیشه بوده است و همیشه خواهد بود، این نوع قدیم، خود به دو نوع منقسم می‌شود، یکی آن است که واجب‌الوجود بالذات و علت تامه وجودی مابین خود است، و هر چه غیر از او است معلول و مُحَدَّثِ اوست، که این همان ذات حق تعالی است. و دیگر، موجوداتی هستند که گرچه ممکن و مُحَدَّثِ بالذات و معلول ذات حق اند، اما عدم، بر آنها طاری نبوده و زمان، بر آنها پیشی نگرفته و با ذات حق، و به علت ذات او، دوام داشته و دوام خواهند داشت، اینها هم حادث اند، اما تنها حادث ذاتی و عقلی، ولی قدیم زمانی اند، مانند عقول مجرّده و نفوس افلاک و خود افلاک یا به اصطلاح شیخ اشراق، انوار قاهره و سایه‌ها و اضواء آنها.

«... و نورُ الأنوارِ و الأنوارُ القاهرَةُ لا یُخْصَلُ مِنْهُم شَيْءٌ بَعْدَ أَنْ لَمْ یُخْصَلْ... و کُلُّ ما سِوَى نورِ الأنوارِ لَمَّا کَانَ مِنْهُ، فلا یَتَوَقَّفُ عَلَی غَیْرِهِ... فَإِنَّ نَفْسَ الوَقْتِ ایضاً مِنْ الاشیاءِ الَّتِی هِیَ غَیْرُ نورِ الأنوارِ، فَلَمَّا کَانَ نورُ الأنوارِ و کُلُّ ما یُفْرِضُهُ «الصِّفَاتِیَّةُ»^۱، صِفَةً، دایمَةً، فِیَدْوَمُ بِدَوَامِهِ، مابینَهُ... فنورُ الأنوارِ و الأنوارُ القاهرَةُ، ظِلَالُهَا و أضواءُها المَجْرَدَةُ دایمَةً، و قد عَلِمْتُ أَنَّ الشُّعاعَ المَحسوسَ هُوَ مِنَ النِّیرِ، لا النِّیرُ مِنْهُ و کَلِّمَا یَدْوَمُ النِّیرُ الاَعْظَمُ یَدْوَمُ الشُّعاعُ، مَعَ أَنَّهُ مِنْهُ»^۲.

و همچنانکه شیخ فرموده، اگر چه شعاع خورشید همیشه با خورشید بوده و خواهد بود اما هر چه هست از اوست، و لذا قدمتِ زمانی این موجودات موجب برابری آنها با ذات حق نیست، زیرا آنها معلول اند و ذاتِ حق، علّتِ وجود آنهاست و تقدّمِ حقیقی همان تقدّمِ ذاتیِ علی است که منحصرأ از آن ذات باری تعالی است.

سبب حادثات:

«... بدان که هر حادثی استدعای سببی کند حادث، و همچنین این سبب برای حدوث، سببی دیگر خواهد حادث و همچنین بی نهایت برود اسباب حادث بروجهی که او را ابتدایی نباشد... و چیزی که تجدد وی واجب باشد حرکت است و حرکتی که هرگز منقطع نشود حرکت دَوْرِی است که او مستمر باشد و سببِ حوادث بود در عالم ما، و چون که اول - جلّ و علا - منزّه است از تغییر و تبدّل، اگر نه حرکاتِ افلاک بودی هرگز، هیچ حادث نبودی در عالم ما».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ هیاکل النور، ص ۹۸)

گفته شد که منظور از حادث، در اینجا، حوادثِ عالم اجسام و عناصر است، که هم از حیث ذات و هم از حیث زمان حادث اند، یعنی هم عدم و زمان بر ذات آنها پیشی داشته و هم خود محصول حرکت و زمان اند.

در هر حال بنا بر رأی حکما، حوادث عالم ما، حاصل حرکات دَوْرِی افلاک اند و حرکات دوری افلاک هم ناشی از اراده آنهاست، زیرا بنا بر این نظریه، افلاک زنده و دانا

۱. منظور از صفاتیّه، اشاعره و متکلمین و پیروان آنهاست که قایل به زاید بودن صفات حق بر ذات حق و قدمت آنها هستند.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراف، صص ۱۷۱..۱۷۲.

هستند و حرکاتشان از روی شوق و عشق به انوار قاهره و نور الانوار است، و چون نفوس آنها پاک و منزّه از هرگونه شواغل و آلاشی است، شروقی انوار حق هرگز از آنها منقطع نمی‌شود و هر اشراقی موجب شوقی و حرکتی است و دوام تجدّد اشراقات، موجب دوام تجدّد حرکات است و از طرف دیگر دوام تجدّد حرکات زمینه ساز دوام تجدّد اشراقات است و دوام هر دو سلسله، موجب دوام حدوثِ حوادث در عالم سُفلی است، و اگر شوق افلاک و حرکات ایشان نبود فیض حق منقطع می‌شد، زیرا که در ذات حق تغیر نیست تا موجب تغیر فیض در حادثات شود:

«... پس مستمرّ شد به جود [او] - سبحانه و تعالی - حدوثِ حادثات به سبب وجدی دائم از آن عاشقانِ ربّانی.»^۱

اما این، نه بدین معنی است که حرکاتِ افلاک خالقِ حوادث‌اند، بلکه به واسطه حرکات ایشان استعداد اشیا ممکن بروز می‌کند و خدای تعالی هم در خور استعداد هر چیزی، آنچه را که لایق او باشد، ایجاد می‌کند، ولی چون فاعل، که خداوند است قابل تجدّد و تغیر نیست، حدوث و تجدّد چیزها به نسبت استعداد آنهاست و سبب این تجدّد هم، حرکات شوقی افلاک است.

حدوث ذاتی:

«... و هر ممکنی را نا استحقاقی وجود، پیش از استحقاقی وجود است، تقدّمی عقلی نه زمانی، و این را «حدوث ذاتی» گوئیم.»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، صص ۴۳-۴۴)

گرچه بحثِ «حدوث ذاتی» در چند جای دیگر از جمله مباحث: حادث، تقدّم و ابداع، آمده است، اما چون جایگاه اصلی این اصطلاح اینجاست ناچار به قدر لزوم به توضیح آن خواهیم پرداخت.

این موضوع و بحث‌های مرتبط با آن در اصل مربوط به مبحثِ فعلِ واجب الوجود هستند؛ و در حقیقت مفاهیم عناوین و اصطلاحاتی از قبیل: «حدوث ذاتی»، ابداع، تقدّم علی و غیره همگی جوابهای سوالهای متعدّد و گوناگون و حاصلِ مجادلات و مناقشاتی

هستند که پیرامون چگونگی انجام «فعلی حق»، به عمل آمده است که: آیا فعلی حق، مسبوق به عدم است؟ آیا صادر از اراده است؟

آیا منوط به حصول شرایط و زمان خاص است؟ آیا فعلی او همان علم اوست و آیا علم و اراده و قدرت و حیات و سایر ویژگی‌های واجب‌الوجود، صفاتی زائد بر ذات حق‌اند؟ یا همان ذات حق هستند و همه چیز او، از جمله فعلی او چون ذات او قدیم و ازلی و ابدی است؟

عده‌ای بر این رأی‌اند که فعلی حق و صدور ممکنات از او باید مسبوق به عدم و زمان بوده و نباید به قدمت ذات حق باشد و الا تعدد قدما و برابری و همزمانی علت و معلول و همسانی بین خالق و مخلوق پیش می‌آید، اما عده دیگر از حکما، از جمله شیخ اشراق^۱، بر این نظرند که عالم باید قدیم باشد؛ و برهان ایشان این است که: عالم ممکن است و ممکن هم برای موجود شدن نیازمند مرجح است و ذات واجب‌الوجود که علت تام و مرجح کامل همه ممکنات است، همیشه بوده است پس عالم هم باید، همیشه بوده باشد، یعنی چون مرجح دایم بوده است، ترجیح هم باید دایم بوده باشد، و الا یا باید تخلف معلول از علت تامه را بپذیریم یا باید بگوییم با وجود اینکه حق تعالی دائم بوده، اما هنوز مرجح تام برای وجود ممکنات حاصل نبوده است و وجود آنها بر شرطی یا زمانی یا زوال مانعی موقوف بوده، در حالی که پیش از وجود همه ممکنات، نه وقتی هست و نه شرطی تا چیزی بر آنها موقوف باشد و اصولاً زمان و وقت خود جزو ممکنات است و نمی‌تواند بر آنها متقدم گردد؛ و نیز نمی‌توان گفت که این ممکنات بعداً بر اثر اراده خدا به وجود آمده‌اند، زیرا همچنانکه در مبحث اراده گذشت، حکما، از جمله شیخ اشراق معتقدند که «... نشاید که او چیزها به ارادت کند»^۲.

چون اراده، حاصل تغییر در تصمیم به خاطر پی بردن به اولویت وضعی بر وضعی دیگر است و این شایسته حق نیست:

«... وَ الْقَادِرُ التَّامُّ لَا يُفْسِرُهُ إِضْطْرَابُ الْإِرَادَةِ وَ هُوَ دَائِمُ الْإِرَادَةِ الشَّدِيدِ الْقُوَّةِ الَّتِي لَا يُؤْتِرُ فِيهِ

۱. لازم به یادآوری است که شیخ اشراق در کتاب *بستان القلوب* با نظریه قدمت و ازلی و ابدی بودن عالم، ابراز مخالفت کرده است، برای توضیح بیشتر به آخر مبحث تقدّم رجوع شود.

۲. پرتونامه، ص ۴۷.

شئٍ وَكُلُّ متغیّرِ الأثرِ فیهِ ضَعْفٌ...»^۱.

پس، «نباید واجب الوجود چیزی نکند پس بکند که اگر مرجح وجود چیزها اوست، چون مرجح دائم باشد، ترجیح دائم بود...»^۲.

و در جواب اشکالاتی که بر این نظریه وارد شده است و گفته‌اند: این، مستلزم همزمانی علت و معلول و تساوی خالق و مخلوق است، قبلاً توضیح داده شده است، لذا به کلام خود شیخ در اینجا اکتفا می‌کنیم:

«... و چون ممکن در همه اوقات ممکن است و هرگز به ذات خویش واجب نشود، پس باید مادام که موجود باشد پیوسته به دوام علت، موجود و دائم باشد... و جمله ممکنات را علت وجود و ثبات، هیچ چیز دیگر نیست، الا واجب الوجود که همه را وجود و دوام وجود - که او را از خود است - بدوست؛ و ممکن اگر نیز دائم الوجود باشد، در نفس خویش استحقاق وجود ندارد، و نا استحقاق وجود - که او را از خود است - متقدم است در عقل بر استحقاق وجود، که استحقاق وجود او از غیر است...»^۳.

حدود حقیقی: *مرکز تحقیقات فلسفه و علوم اسلامی*

«اصطلاح بعض الناس على تسمية القول الدال على ماهية الشيء «حداً» و معرف الحقيقة من الخارجيات «رسماً»... فتبين أن الأتيان على الحد كما التزم به المشاؤون غير ممكن للإنسان، فإذا ليس عندنا إلا تعريفات بأمور تخص بالاجتماع...».

(حکمة الاشراق، صص ۱۸-۲۱، به اختصار)

یکی از موارد اختلاف بین شیخ اشراق و حکمای مشاء، مسأله «تعریف» و تقسیم آن به حد و رسم است.

شیخ - رحمه الله - ابتدا ویژگی های یک تعریف صحیح را ذکر می‌کند، از جمله اینکه:
 ۱. تعریف باید به چیزهایی باشد که مختص معرف باشند خواه مجموعاً به آن اختصاص داشته باشند یا منفرداً. ۲. باید به چیزی باشد ظاهرتر و مشهورتر از معرف نه به چیزی

۱. مجموعه مصنفات، ج ۱؛ مشارع و مطارحات، ص ۳۲۲.

۲. پرتونامه، ص ۴۱.

۳. همان، ص ۴۳.

غیر مشهور یا مساوی با آن. ۳. باید آنچه در تعریف می آید قبل از معرّف، معلوم باشد نه با آن معلوم شود. ۴. نباید تعریف به مجرد تبدیل لفظ باشد، که تبدیل لفظ هنگامی مفید است که حقیقت شیء، شناخته شده باشد و اشکال تنها در لفظ باشد.

و بعد از این مقدمه، به تحلیل تعاریفی که حکمای مشاء برای حدّ و رسم آورده اند می پردازد و نواقص آنها را بیان می کند، و سپس تحت عنوان: «قاعده اشراقیه فی هذم قاعده المشائین فی التعریفات»^۱ حمله اصلی خود را شروع می کند و می فرماید آنها می گویند حدّ قولی است که بر ماهیت شیء دلالت کند و باید شامل ذاتیات و امور داخل در حقیقت شیء باشد، و رسم آن است که حقیقت شیء را با چیزهایی که غیر ذاتی و خارج از حقیقت آن است تعریف کرده باشد.

اینجا دو مسأله مطرح است: اول اینکه همه ذاتیات اشیاء برای همه مردم معلوم نیست و اکثریت مردم، اشیاء را با همان ظواهر شان می شناسند. مثلاً حکماء مشاء انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کرده اند در حالی حقیقت انسان حتی بر خواص آنها پوشیده مانده است. «ناطق»، در واقع عَرَضی است که تابع حقیقت انسان است، «نفس» که سرچشمه ویژگی ها و خواص انسان است هنوز جز از طریق لوازم و عوارض، شناخته نشده است، در حالی که هیچ چیز از نفس انسان بدو نزدیک تر نیست، و حال او این است پس باید حال غیر چگونه باشد.

دوم اینکه حکمای مشاء پذیرفته اند که در تعریف با حدّ، ذاتیات عامّ و خاصّ شیء، که همان جنس و فصل آن است ذکر می شود، و نیز پذیرفته اند که راه شناخت مجهول، از طریق معلوم است؛ در حالی که ذاتی خاصّ شیء، برای کسی که قبل از تعریف آن را نشناخته باشد، ناشناس است، زیرا اگر آن را در چیزی دیگر دیده و شناخته است، پس ذاتی خاصّ شیء مورد نظر نیست، و اگر ذاتی خاصّ شیء است، اما برای او معلوم و شناخته نیست، پس خود، مجهول است و نمی تواند طریق وصول به مجهولی دیگر شود، و اگر این خاصّه را با ویژگی های عمومی شناخته است، پس آن را از راه تعریف به حدّ، نشناخته است.

و بدین ترتیب، آنچه مشائیان در مورد تعریف به حدّ، گفته اند، مورد خدشه واقع

است و معلوم می‌شود، که آوردن حدّ به آن طریقی که مشائیان گفته‌اند غیر ممکن است. و بنا بر نظر شیخ - ره - «تعریف» عبارت است از ذکر خصوصیات که مجموعاً به شیء مورد تعریف اختصاص دارند.

حرکت:

«... و بدان که: هر عَرَضی که در او ثبات متصور نشود آن حرکت است...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۱۳)

«... حرکت هیأتی است که ثبات او متصور نیست...».

(همان مجموعه، الواح عمادی، ص ۱۱۹)

«... و چیزی که تجدّد وی واجب باشد حرکت است و حرکتی که هرگز منقطع نشود، حرکت دوری است که او مستمر باشد و سبب حوادث بود در عالم ما...».

(همان مجموعه، هیاکل الثور، ص ۹۸)

«... كُلُّ هَيْئَةٍ لَا يَتَّصِرُ ثَبَاتُهَا هِيَ الْحَرَكَةُ... وَ مَا يَجِبُ فِيهِ التَّجَدُّدُ لِمَاهِيَّتِهِ إِنَّمَا هُوَ الْحَرَكَةُ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۱۷۲)

اینکه حرکت چیست؟ در وهله اول بدیهی به نظر می‌رسد، و کسی نیست که تصور و تجربه‌ای از آن نداشته باشد، اما آنچه حکما در پی تحقیق آن هستند، تعریف دقیق این مقوله و شناخت نتایج آن است.

اساس تعاریف فوق بر این مبناست که: حرکت واقعی است انکارناپذیر، پس موجود است، و چون نه واجب است و نه ممتنع، پس ممکن است، و چون تا متحرکی نباشد حرکتی نیست پس عَرَض است.

اعراض، از دیدگاه حکمای مشاء نه نوع است: کم، کیف، اضافه، این، متی، بلکه، فعل، انفعال و وضع؛ که اگرچه حرکت نوع مستقلی از آنها نیست، اما از جهات مختلف می‌تواند مشمول مقوله‌های مختلفی از آنها شود؛ ولی از نظر شیخ اشراق، حرکت، خود نوع مستقلی از عَرَض است، زیرا به نظر شیخ - ره - عرض، تنها چهار نوع است که عبارت‌اند از: کم، کیف، اضافه و حرکت، و از اینجاست که در تعریف حرکت، به عَرَض

بودن آن تصریح کرده است.

اما نکته‌ای که در تعریف حرکت بر آن تأکید شده و در حقیقت، ماهیت حرکت را تشکیل می‌دهد، بی‌ثباتی و تجدّد مستمر است، حرکت، در واقع اجتماعی است از عدم وجود تدریجی، یعنی سیلان انتقال از قوه به فعل و جریان مستمر امکان به سوی وجود، سیلان و جریانی که وقفه‌ناپذیر است و اجزای مفروض آن هیچ‌گاه در یک آن با هم مجتمع نمی‌شوند:

«... و حرکات هیچ‌گاه با هم مجتمع نمی‌شوند، بلکه علی‌الدوام معدوم می‌شوند...»^۱

این تجدّد و تغییر که به حرکت موسوم است، همه اجزا و اشیای عالم ما را در بر می‌گیرد و منحصر به تغییرات مکانی نیست، بلکه دگرگونی‌های کیفی، چون بالا رفتن حرارت و تغییرات کمی، همچون ازدیاد حجم، و انتقالات وضعی، چون حرکت جسم به دور خود، و تغییر جوهری، چون تبدل یک جسم از نوعی به نوعی دیگر را شامل می‌شود.

اما غرض اصلی از تعریف حرکت، و توضیح و توصیف و تقسیم آن این است که: حرکت را به عنوان سبب اصلی و واسطه اساسی حوادث عالم اجسام و عناصر معرفی کنند، البته نه هر حرکتی، بلکه حرکت دوری افلاک، و مضمون استدلال ایشان برای اثبات این مطلب بدین گونه است که: عالم جایگاه حوادث است و هر حادثی علتی دارد و علت حادث هم باید حادث باشد، زیرا اگر قدیم باشد معلول هم قدیم است^۲، و دیگر حادثی نخواهیم داشت، زیرا تخلف معلول از علت محال است، در حالی که می‌بینیم جهان پر از حوادث است، پس آنچه سبب حوادث بی‌پایان عالم است باید سلسله‌ای بی‌پایان از عوارض و حوادث باشد؛ و آن هم جز حرکت، نمی‌تواند چیز دیگری باشد؛ و در بین انواع حرکات، تنها حرکت دوری است که می‌تواند مستمر و بی‌پایان ادامه یابد، پس علت حوادث، حرکت دوری است از طرف دیگر، چون حوادث، دامنگیر، کل عالم ماست پس باید علت حوادث، حرکت چیزی باشد که بر کل عالم ما محیط باشد و آن هم

۱. پرتونامه، ص ۵۸.

۲. البته قدیم زمانی نه ذاتی، زیرا در هر صورت علت بر معلول تقدم ذاتی دارد.

مُحدَّد یا فلکی محیط است، پس علتِ حوادثِ بی‌پایانِ عالم، حرکتِ دوری بی‌پایانِ فلکی محیط است:

«بدان که هر حادث استدعای سببی کند حادث، و همچنین این سبب برای حدوث، سببی دیگر خواهد حادث، و همچنین بی‌نهایت برود اسبابِ حادث بر وجهی که او را ابتدایی نباشد... و چیزی که تجدد وی واجب باشد حرکت است و حرکتی که هرگز منقطع نشود حرکت دوری است که او مستمر باشد و سبب حوادث بود در عالم ما...»^۱

«... و نیز این حوادث متخصّص نیست به جایی از عالم، پس علتش حرکتی باشد مشتمل بر عالم و آن حرکتِ دوری است افلاک را...»^۲ و در جواب این سؤال فرضی که چه لزومی دارد که ما برای توجیه حوادثِ این عالم، این راه طولانی را طی کنیم؟ علتِ حدوثِ حوادث، ذات - باری تعالی - و ارادهٔ اوست، می‌فرماید: «... و چون که حق - جل و علی - منزّه است از تغیر و تبدل، اگر نه حرکت افلاک بودی، هرگز هیچ حادث نبودی در عالم ما...»^۳

شیخ - رحمه الله - در ادامهٔ راه به سوی اثبات حکمتِ متعالی خود که سلطنتِ نور و حیات بر عالم است، حرکت را به طبیعی و ارادی و قسری تقسیم می‌کند و حرکاتِ افلاک را با دلالتی که دارد، «ارادی» به شمار می‌آورد و افلاک را موجوداتی شریف، دارای نفس ناطقه و حیات و عشق و اراده می‌داند که هر کدام معشوقی از عقول دارند، و حرکات بی‌پایانشان به شوق و عشق کسبِ نورِ دائم، توسط عقول، از ذاتِ نورالانوار است:

«... و چرمی که حرکتِ مستدیر کند متصوّر نیست که حرکت [او] طبیعی باشد... و جملهٔ افلاک، حرکات ایشان ارادی است و ایشان زنده‌اند و درآک‌اند، پس ایشان را نفس ناطقه باشد و هر حرکت که کنند به اراده کنند...»^۴

پس بر طبق این نظریه، عالم ما و حوادثِ آن، حاصل و نتیجهٔ نوعی عمل و عکس‌العمل است، یعنی محصولِ تبادلِ اشراق و حرکت بین افلاک و نورالانوار است، بدین معنی که

۱. مجموعهٔ مصنفات، ج ۳؛ هیاکل النور، ص ۹۸.

۲. همان مجموعه، پرتونامه، ص ۵۶.

۳. مجموعهٔ مصنفات ج ۳؛ هیاکل النور، ص ۹۸.

۴. مجموعهٔ مصنفات ج ۳؛ الواح عمادی، ۱-۱۵۰.

چون افلاک موجودات ذی شعور شریفی هستند که از شواغل عالم مادی و شهوت و غضب و تضاد و تزاخم فارغ‌اند، مستعد دریافت اشراقات انوار قاهره و نورالانوارند، و هر بار که شروق نوری را درمی‌یابند شوق و حرکتی در آنها ایجاد می‌شود، و باز هم هر شوق و حرکتی، اشراقی مجددی را به دنبال خود می‌آورد و دوام این اشراقات و حرکات با هم، موجب حدوثِ حوادث عالم ما می‌گردد. و در این مورد است که می‌فرماید:

«... و چون ما، خود را از شواغل بدن پاک کنیم... بیاییم در نفوس [خود] انوار لامع چون برق خاطف... چون که حال ما چنین است چه ظنّ است تو را به اشخاص کریم ربّانی... مُحَرِّم از شواغل که از ایشان هرگز شروقِ انوار، ربّ الارباب منقطع نشود... [هر] اشراقی موجب حرکتی شود و هر حرکتی موجب اشراقی، پس دوام تجدّد اشراقات، موجب دوام تجدّد حرکات است و دوام تجدّد حرکات مُعِدُّ دوام اشراقات است و دوام هر دو سلسله، موجب حدوثِ است در عالم سفلی...»^۱



حرکت و نور:

و حاصل کلام آنکه، همه حرکات، چه در عالم افلاک و چه در عالم اجسام ناشی از نور است، خواه مجرد باشد خواه عارض؛ اما در عالم ما - عالم اجسام - حرکات، یا ناشی از موجودات زنده است یا ناشی از اشیاء، آنچه ناشی از موجودات زنده است، ناشی از نفوس و حیات است، و نفس و حیات، نور مجردند. و آنچه ناشی از اشیاء است مثل بخارها، دودها، باران، رعد، برق، صواعق، باده‌ها و زلزله‌ها و... علّتِ اوّلیّه آنها، حرارت است و حرارت هم، ناشی از شعاع آفتاب است و شعاع آفتاب هم نور عارض است.

و اما در عالم افلاک، اگر چه در ظاهر حرکت از افلاک است، آنچه فلک را به حرکت در می‌آورد، اشراق انوار قاهره و مباشرتِ نور مدبّر یا نفس ناطقه فلک است، و در واقع علّتِ اصلی حرکت آنها نور مدبّر و نور ساینح است. پس حرکت، از سرچشمه حیات و نور می‌جوشد، و سکون هم که عدم است (عدم حرکت) مناسبِ ظلماتِ مُرده است. و اگر در این عالم نوری نبود، هرگز حرکتی حادث نمی‌شد، پس انوار، علّتِ حرکات و حرارت‌اند و حرارت هم ظاهرکننده نورند و اگر تمام اشیای عالم را بگردی و

۱. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ هیاکل النور، صص ۹۹-۱۰۰.

در آنها جست و جو نمایی چه نزدیک و چه دور مؤثری جز نور نمی بینی:

«... و لَكَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْحَرَكَاتِ كُلَّهَا سَبَبُهَا الْأَوَّلُ أَمَّا نُورٌ مَجْرَدٌ كَمَا لِلْبِرَازِخِ الْعِلْوِيَّةِ وَالْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ وَ أَمَّا الشَّعَاعُ الْمَوْجِبُ لِلْحَرَارَةِ الْمَحْرُوكَةِ، كَمَا يُشَاهَدُ مِنَ الْبَيْخِرَةِ وَالْأَدْحِنَةِ... وَالْحَرَكََةُ اقْرَبُ إِلَى طَبِيعَةِ الْحَيَاةِ وَ النَّوْرِيَّةِ... فَلَوْ لَا نُورٌ قَائِمٌ أَوْ عَارِضٌ - فِي هَذَا الْعَالَمِ - مَا وَقَعَتْ حَرَكَةٌ اصْطِلَاحًا... وَ النَّورُ فَيَبْضُ لِدَاثِهِ فَعَالَ لِمَا هَيْتَهُ لَا يَجْعَلُ جَاعِلٍ... وَ إِذَا فُتِّشَتْ الْأَشْيَاءُ لَمْ تَجِدْ مَا يُوَثِّرُ فِي الْقَرِيبِ وَ الْبَعِيدِ غَيْرَ النَّوْرِ...»^۱

اقسام حرکت:

«... و هر حرکتی که قوتی اقتضا کند که به جسم تعلق دارد، اگر نتواند بود الا بر یک نسق، آن را «طبیعی» خوانند، همچون حرکت سنگ سوی مرکز؛ و اگر توانای آن باشد آن قوت را، که بر جهات مختلف جنباند آن را، «ارادتی» خوانند.

و اگر چیزی بیرونی جنباند آن را «قسری» خوانند همچون جنباندن سنگ سوی بالا.»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۱۵)

گرچه عبارات فوق روشن است، محض مزید ایضاح می گوئیم: منظور این است که هر متحرکی نیازمند محرکی است، و آن قوه محرکه یا در خود جسم است یا در خارج آن، آنکه در خود جسم است اگر تنها بر یک منوال آن را بجنباند، حرکت حاصل از آن را حرکت طبیعی گویند، و اگر بتواند جسم را به جهات مختلف به حرکت در آورد، آن را ارادی نامند؛ اما اگر جنباننده، خارج از جسم باشد و حرکت جسم از او باشد، آن حرکت را حرکت قسری گویند.

حق:

«وَأَعْلَمُ أَنَّ الْحَقَّ قَدْ يُعْنَى بِهِ نَفْسُ الْمَوْجُودِ فِي الْأَعْيَانِ وَ قَدْ يُعْنَى بِهِ الْمَوْجُودُ الدَّائِمُ وَ قَدْ يُعْنَى بِهِ مَا يَجِبُ وَجُودَهُ بِنَاثِهِ، وَ قَدْ يُعْنَى بِهِ مَا يَسْتَأْهِلُ لَهُ الشَّيْءُ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَا، وَ قَدْ يُعْنَى بِهِ حَالُ الْقَوْلِ أَوْ الْأَعْتِقَادِ مِنْ حَيْثُ مُطَابَقَتِهَا لِلْأَمْرِ فِي نَفْسِهِ؛ وَ لِلْحَقِّ مَحَامِلٌ أُخْرَى.»

(مجموعه مصنفات؛ الواح عمادی، ص ۱۲۸)

۱. مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، صص ۱۹۳-۱۹۶ به اختصار.

کلمه «حق» در مفاهیم و موارد گوناگونی به کار می‌رود، از جمله اینکه گاهی منظور از حق چیزی است که در خارج ذهن یعنی در عالم عین وجود دارد، مثلاً می‌گوییم: کهکشانشان حق‌اند، یعنی وجودشان فرضی یا ذهنی نیست، بلکه در عالم اعیان موجودند، و گاهی منظور از حق، دوام وجود است، مثلاً می‌گوییم خدا حق است، یعنی دائم‌الوجود است، و گاهی از کلمه حق وجوب ذاتی را می‌خواهند مثلاً می‌گوییم ذات - باری تعالی - حق است از این جهت که واجب‌الوجود است، و گاهی منظور این است که چیزی برازنده چیزی یا کسی است، مثلاً این تابلو حقش این است که روی این دیوار باشد، یا می‌گوییم تصدّی این مسؤولیت حق احمد است، یعنی برازنده اوست، و گاهی منظور از حق، قول یا اعتقادی است که مطابق نفس الامر و واقع است، مثلاً می‌گوییم این گفته، حق است، یا این عقیده، حق است، یعنی با واقعیت منطبق است؛ کلمه حق، محملها و موارد دیگری نیز دارد.



ذات حق:

«... و او (خدا) حق است، یعنی آنکه: به ذات خود موجود است، و هر چه به جز از ذات اوست باطل است، زیرا که در ذات خود استحقاق وجود ندارند...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۴۱)

چون در زیر کلمه «حق»، اطلاقات مختلف آن، بیان شده و یکی از موارد آن همین مورد، یعنی وجوب بالذات است که مختص ذات خداست، لذا برای توضیح بیشتر به کلمه حق رجوع شود.

حقیقت:

«... و عرفوا الحقیقة بانها خصوصیه وجود الشیء الثابت له...».

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ مشارع و مطارحات، ص ۵۶۱)

حقیقت هر چیزی عبارت است از خصوصیت ثابت آن چیز، بدین معنی که هر چیزی دارای بُعدی است که آن بعد، حاق موجودیت و اصل خصوصیت و این همانی آن را تشکیل می‌دهد، این بعد، ثابت و لا یتغییر است، اما ممکن است عوارض و اجزای

متغیری بدان ملحق شود، این بُعد ثابت، حقیقت و جوهر اصلی شیء است و بقیه هیأت و أعراض آن‌اند، مثلاً مقدار، حقیقت جسم مطلق را تشکیل می‌دهد و طول و عرض و عمق، أعراض آن را، و یا تجدد، حقیقت حرکت است و سایر ویژگی‌های آن، هیأت و عوارض آن‌اند.

لازم به ذکر است که حقیقت، به این معنا، عام است و اختصاص به جوهر - در معنی فلسفی آن - ندارد، بلکه أعراض هم، برای خود حقیقتی دارند که ویژه آنهاست، و موجودیت آنها را تشکیل می‌دهد، مثلاً تجدد که حقیقت حرکت است خود عرض است.

حقیقت بسیط، حقیقت مرکب:

«... کُلُّ حَقِيقَةٍ نَأْمَا بَسِيطَةٌ وَ هِيَ الَّتِي لَا جِزَاءَ لَهَا فِي الْعَقْلِ أَوْ غَيْرُ بَسِيطَةٍ وَ هِيَ الَّتِي لَهَا جِزَاءٌ، كَالْحَيَوَانِ، فَإِنَّهُ مَرْكَبٌ مِنْ جِسْمٍ وَ شَيْءٍ يُوَجِبُ حَيَاتَهُ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۱۵)

گفته شد که حقیقت هر چیزی عبارت است از ویژگی و خصوصیت ثابت آن، چیز که بُعد اصلی موجودیت آن را تشکیل می‌دهد.

از آنجا که این خصوصیت ثابت شیء، اعتبار عقل است، یعنی چهار چوبی است که ذهن و عقل هویت و ماهیت شیء را در آن تعقل می‌کند، لذا اگر تنها یک جزء در این محدوده قرار گیرد و عقل بیش از آن را نپذیرد، آن ماهیت و حقیقت را، بسیط، می‌نامند و اگر عقل بیش از یک جزء را برای آن شیء لحاظ نماید، آن حقیقت را حقیقت غیر بسیط می‌گویند.

مثلاً، عقل، - بنا بر رأی شیخ اشراق - تنها «مقدار» را به عنوان حقیقت جسم مطلق، می‌شناسد، لذا حقیقت جسم مطلق، بسیط است، اما برای حیوان، هم جسمیت و هم حیات را اعتبار می‌کند و لذا حیوان دارای حقیقتی غیر بسیط است، یعنی چیزی که مابه‌الامتیاز حیوان از غیر حیوان است، جسمانیت و حیات است، و با این محدوده عقلی است که ما دیگر مثلاً عقول را حیوان نمی‌شناسیم زیرا فاقد بُعد جسمانی هستند و جمادات را هم با بُعد حیات از محدوده حیوان می‌رانیم.

حکمت:

«... و حکمت توسط استعمالِ عقل عملی است در آنچه تدبیر زندگانی کنند و نکنند به حسب رأی درست، و آن، در میان دو حالت مذموم است چون گریزی و بلاهت. و این حکمت نه آن حکمت است که انتقاش باشد به حقایق و معقولات، که آن چندانکه زیادت بود بهتر است...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۶۹)

اصطلاح حکمت، در معانی مختلفی از جمله: کلام درست و حق، کار درست و متین، علم، عدل، حلم و بالأخره فلسفه، به کار رفته است، اما کاربرد غالب آن در دو معنی «علم» و «عمل خردمندانه» است، یعنی گاهی منظور از حکمت، علم و معرفت است و گاهی منظور از آن، عمل عقلایی است و گاهی آمیزه‌ای از این دو از آن خواسته شده است.

در قرآن، کلمه حکمت، در هر دو معنی و نیز آمیزه‌ای از هر دو، به کار رفته است در آیه ۲۷۲، سوره بقره «يُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَكِّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»، علم و معرفت مدنظر است و ترکیب اضافی «اولوا الالباب» دلیل بر آن است.

در آیه ۷۶، سوره آل عمران: «وَ إِذَا أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ، لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ...» با توجه به تقارن کتاب و حکمت و ایمان و نصرت، هر دو جنبه علم و عمل باید مورد نظر باشد.

در سوره مبارکه «أشرفی» بعد از حدود شانزده آیه مشتمل بر امر و نهی و ارشاد - از آیه ۲۵، که با «لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ» شروع می‌شود. و با آیه ۴۱، «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا...» پایان می‌یابد - آیه شریفه «ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَ لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا...» آمده است که خداوند این مجموعه عملی و نظری از اوامر و نواهی «حکمت» خوانده است و معلوم است که منظور از حکمت در اینجا، هر دو جنبه عملی و نظری آن است.

اما در اصطلاح حکما، غالباً بر جنبه عملی آن تأکید شده است، یعنی نزد حکما، حکیم کسی است که بعد از طی طریق تعلم و تهذب، در رفتار و اعمال شخصی و

خانوادگی و اجتماعی، طریق تعادل پیش گیرد، یعنی خود به عدالت نفسی رسیده باشد و در رفتار اجتماعی عدالت بورزد، و در به کارگیری قوای شهوی و غضبی و فکری، از افراط و تفریط بپرهیزد و انحراف از صراط مستقیم فضیلت را به هیچ وجه جایز نشمرد. بنابراین «حکمت» با این معنایی که حکما از آن خواسته‌اند محدود به حدودی است که همچنانکه کوتاه آمدن از آنجایز نیست، گذشتن از آن هم ممنوع است. اما حکمت، به معنی تهذیب نفس و کسب شناخت و معرفت و روی آوردن به ملکات فاضله و تجرد از شواغل و تشبّه به عقول و انوار، محدود به حدودی نیست و نهایی برای آن متصور نیست و هر چه بیشتر باشد بهتر است.

حکمت عملی:

«... عِلْمٌ يَتَعَلَّقُ بِأَعْمَالِنَا وَ يَنْقَسِمُ إِلَى حِكْمَةٍ خُلُقِيَّةٍ وَ مَنْزِلِيَّةٍ وَ مَدَنِيَّةٍ...».



حکمت نظری:

«... أَلْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِمَا لَا يَتَعَلَّقُ بِأَعْمَالِنَا كَالسَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ تلویحات، ص ۳)

همچنانکه در تعریف و توضیح «حکمت»، گذشت حکمت، گاهی در معنای شناخت و معرفت به کار می‌رود و گاهی در معنای «رفتار خردمندانه»، استعمال می‌شود، حکمت به معنی شناخت و معرفت را «حکمت نظری»، و حکمت به معنی رفتار و اعمال اجتماعی خردمندانه را «حکمت عملی» می‌گویند؛ با این توضیح که هر علم و شناختی را، حکمت نظری نمی‌نامند، بلکه تنها شناخت و معرفتی را حکمت می‌گویند که مربوط به عالم بالا و به مسائل صرفاً عقلی باشد و مربوط به اعمال و رفتار ما نباشد. این حکمت نظری، به سه قسم منقسم می‌شود: یا صرفاً از مقوله‌های غیر مادی مثل، ذات حق و عقول و وجود و غیره بحث می‌کند که آن را «علم اعلی» یا «حکمت متعالی» می‌گویند و یا از مسائل مربوط به ماده بحث می‌کند، اما وهم انسان آن ماده را انتزاعی و غیر مادی می‌کند، مثل علمی که از ریاضیات (حساب و هندسه) بحث به عمل می‌آورند، که آن را «حکمت وسطی» می‌گویند، و یا از امور مادی بحث می‌کند، اما بحث به طریق عقلی

است که آن را «حکمت طبیعی» یا علم طبیعی می‌نامند که موضوع آن جسم عالم است.

حی:

«... و عبارت از حی آن است که دَرَاک و فَعَال باشد...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۴۰)

«... وَالْحَيُّ هُوَ الدَّرَاكُ ذِ الْفَعَالِ... وَ هُوَ فَيَاضٌ بِالذَّاتِ، فَالنُّورُ الْمَحْضُ حَيٌّ وَ كُلُّ حَيٍّ فَهُوَ نُورٌ

مَحْضٌ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۱۱۷)

اصطلاح حی، در عرف حکما و الهیون و مخصوصاً شیخ اشراق مفهومی والاتر از «زنده»، در علوم زیستی یا عرف عام دارد، و اگر چه پدیده «حیات» پدیده‌ای شگفت و مرموز است و بشر با تمامی پیشرفتی که در همه زمینه‌های علمی و فنی داشته هنوز در مقابل پیچیدگی و عظمت آن شگفت زده و مبهور است، اما توجیه این پدیده شگفت در نظریه شیخ اشراق، خود شگفت آور و عجیب و بسیار هوشمندانه است.

شیخ - رحمه الله - با همان جهان بینی «نور و ظلمت» به حلّ مسأله حیات پرداخته و حیات را نور مجرد دانسته و نور مجرد را هم دَرَاک و فَيَاض می‌داند.

دَرَاک بودن نور مجرد ظهور او بر خود و حضور او برای خود است، یعنی بدون نیاز به هیچ تصوّر و تصدیقی به هستی خود آگاه است و بر خود ظاهر است.

و فَيَاض بودنش بدین معنی است که همچنانکه خورشید - گرچه نور عارض است - حیاتبخش و هستی آفرین است، این نور مجرد، به مراتب از خورشید والاتر و فزون‌تر است و اصولاً نور خورشید همچون سایه‌ای از اوست، زیرا او نور حقیقی محض است. پس حیات، نور مجرد است و سرچشمه فَيَاض وجود است و بنابراین هر زنده‌ای، زنده از نوری محض و مجرد است و هر نور محض مجردی هم زنده است، چیزی که هست اینجا هم، اصل تشکیک حاکم است، یعنی حیات دارای مراتبی از شدت و ضعف است، و از پایین‌ترین مرتبه، که در موجودات میکروسکوپی متجلی است تا عالی‌ترین اوج آن، که ذات حق - تعالی - است گسترده است، بدایت این پهنه عظیم، ابتدایی‌ترین و ضعیف‌ترین نمود حیات است و نهایت آن، کمال مطلق است و در نهایت این گستره

عظیم ذاتِ کاملِ مطلقِ حقّ قرار دارد که «نور الانوار» است و «حیّ قیوم»، یعنی نوری است که هستی همه نورها و حیاتیهای دیگر از اوست، و بعد از او، «حیّ قایم» است که عقل اول یا نور اقرب نامیده شده است و بعد از این عقل، سایر عقول قرار دارند. بعد از مرحله عقول، حیات، به مرحله نفوس تنزل می‌یابد و نفوس ناطقه فلکی و انسانی و نفوس مدبّره حیوانی تا پایین‌ترین مراتب آن را به ترتیب نزولی در بر می‌گیرد. این سلسله عظیم از مراتب مختلف حیات، که همان هسته اصلی هستی است، طبقه نور را تشکیل می‌دهد و بقیه عالم هستی که عبارت از اجسام اثیری و عنصری است در طبقه ظلمت قرار می‌گیرند که هستیشان از طبقه نور، یعنی همان طیف گسترده حیات است. و از آنجا که نفس، نور است و نور هم حیات است، نفس تنها به موجوداتی تعلق پیدا می‌کند که در آنها نوعی نور، که همان روح حیوانی است پیدا شده باشد، و لذا هرگاه که این روح حیوانی منکدر شود، شخص به مایخولیا و آشفتگی روانی مبتلا می‌گردد و چون آن روح حیوانی به کلی از او قطع شد سلطنت نفس هم بر آن موجود، پایان می‌یابد.

حیات:

«... وَ الْحَيَاءُ هِيَ نَفْسُ النُّورِيَّةِ الْمُجَرَّدَةِ...»

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ مقاومات، ص ۱۸۸)

«... الْحَيَاءُ هِيَ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ ظَاهِرًا لِنَفْسِهِ...»

(حکمة الاشراق، ص ۱۱۷)

(برای توضیح ر.ک: حیّ).

خ

خُرّه (Xorra(e)):

«... و نوری که مُعطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی [و] روشن گردد، در لغت پارسیان «خُرّه» گویند.»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۵۶)

کیان خُرّه (kiyan xorra(e)):

«... و آنچه به ملوک خاص باشد آن را «کیان خُرّه» گویند و آن روشنی است که در نفس قاهره پدید آید که [به] سبب آن گردنها او را خاضع شوند...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۸۷)

اگر نفس انسان از شواغل مادی پاک شود و به کمال قوای نظری که ادراک معقولات است و کمال قوای عملی که غلبه بر بدن و اعتدال در رفتار اجتماعی است نایل آید، استحقاق دریافت شروق نور از عالم عقول و نور الانوار را پیدا می‌کند؛ این نور ابتدا، همچون برقی خاطف، تُند و گذرا بر او می‌تابد و ذوق و لذتی وصف ناشدنی را برای نفس به ارمغان می‌آورد و سپس به نسبت تکامل نفس، تابش این انوار هر چه پایدارتر و مداوم‌تر می‌گردد تا در نهایت به «نور طامیس» مبدل می‌شود، یعنی به نوری مبدل می‌شود که بر اثر شدت و مداومت، همه تمایلات جسمانی و این جهانی را در نفس نابود می‌کند و «موت اصغر» یا موت قبل از مرگ طبیعی را برای انسان پیش می‌آورد.

از آنجا که نفس انسان خود از عالم قدس است بر اثر شروق این انوار و مؤانست و مجانست با آنها، او نیز همچون انوار عالم عقول، بر ماده و جهان مادی سلطنت می‌یابد، به هر چه اشاره کند در دم حاصل شود و هر چه را تصور نماید طبق تصور او واقع می‌گردد:

«... و هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نور الانوار مداومت نماید، او را «خرّه کیان» بدهند و «فرّ نورانی» ببخشند و بار قی الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد. و الله اعلم بالصواب...»^۱

حالت غالب بر نفس انسان ممکن است قهر یا محبت باشد، اگر قهر بر نفس غالب باشد این فرّ و فروغ، موجب شجاعت او و قهر و غلبه اش بر دشمنان می‌گردد و اگر حالت غالب بر نفس، عشق و محبت باشد، این نور موجب عشق و محبت و تعظیم خلائق نسبت به او می‌شود؛ و اگر این شخص پادشاه باشد و دائم در آیات عالم جبروت بیندیشد و به خیر و برکت و عدل و کرم متصف باشد، این نور باعث هیبت و فرّ و شکوه او می‌شود و مردم مطیع و خاضع او می‌شوند و با تأییدات الهی بر عالم حکومت می‌کند. این نور طامیس ساطع از عالم انوار بر نفس را ایرانیان قدیم، فرّ یا فرّه کیان یا «خرّه کیان» می‌گفتند.

شیخ اشراق - ره - معتقد است که از میان پادشاهان ایران باستان، «کیومرث» و «فریدون» و «گیخسرو» و، به این فرّ کیانی مستظهر بوده‌اند، و از میان بزرگان تاریخ «هرمس»^۲، و از میان حکمای یونان، حکیم الهی، «افلاطون» به این نور طامیس یا «خرّه» مؤید بوده‌اند.

این چنین کسانی که به کمال نظری و عملی خود رسیده‌اند، «حکیم متألّه» اند و حکیم متألّه کسی است که بر اثر بریدن از عالم ظلمات و پیوستن به عالم نور و ملکوت، بُعد مادی و کالبد جسمانی برای او همچون جامه‌ای می‌شود که هر وقت اراده کند آن را خلع می‌نماید و یا می‌پوشد، عروج به عالم نور و درآمدن به هر شکل و صورتی برای او میسر

۱. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه ص ۸۱

۲. هرْمِیس (Hermes)، در کتب لغت و تراجم بر اشخاص مختلفی اطلاق شده است از جمله: یکی از قهرمانان افسانه‌ای یونان، پسر زئوس، حکیمی بابلی از شاگردان فیثاغورث، حکیمی مصری باز هم از شاگردان فیثاغورث، و بالاخره، ادریس پیغمبر، که مناسب‌ترین شخص با توصیف شیخ اشراق است، و در لغتنامه در مورد او چنین آمده است:

«هرمس، نام ادریس پیغمبر و او پیغمبری بوده است، و پادشاهی و حکمت را با هم داشته و علوم ریاضی را که حساب و هندسه و هیأت باشد او آورده است...»

است و این همه از برکت و قوه آن نور ساطع است.

خفت و ثقل:

«... مَيْلَانِ يُحْرَكَانِ الشَّيْءَ عَنِ الْوَسْطِ أَوْ إِلَى الْوَسْطِ وَ لَيْسَا بِكَمِّيَّتَيْنِ فِي نَفْسَيْهِمَا؛ وَ الْمَسَاوَاتُ وَ التَّفَاوُتُ إِنَّمَا يُقَالُ عَلَيْهِمَا بِأَعْتَابِ شُرْعَةِ حَرَكَةِ إِحْدَى كَفِي الْمِيزَانِ وَ بَطْءِهَا...».

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ مشارع و مطارحات، ص ۲۳۶)

جسم به همان سان که در عالم عین متعین به امتدادهای سه گانه طول، عرض و عمق است، به صفات خفت و ثقل و مساوات و تفاوت هم، متصف می شود.

خفت، عبارت است از میل شیء از وسط، که مرکز فلک الافلاک است به سوی بالا، یعنی حرکت از زمین که در مرکز افلاک است به سوی آسمان.

ثقل، حرکت جسم است از بالا - از طرف آسمان - به طرف وسط که همان زمین است.

مساوات، یعنی مقاومت و برابری دوشیء در جذب عمود ترازو، به گونه ای که بر اثر

این مقاومت عمود به حالت اعتدال در آید.

تفاوت، نبودن تعادل و مقاومت در بین دوشیء است.

پس تفاوت و مساوات، در خفت و ثقل، چیزی جز تندی و کندی حرکت کفه های

ترازو نیست. و خفت و ثقل هم، تنها به اعتبار زمان حرکت یا مسافت حرکت است از بالا

به وسط یا از وسط به بالا، و مقدار خفت و ثقل هم عبارت از مقدار همین زمان یا مسافت

است، و خود آنها - بر خلاف تصور عده ای - جزو کم و مقادیر نیستند.

و نیز رجوع شود به سبکی و سنگینی.

خلأ:

«و خلأ، آن گاه لازم آید که فرض وجود حاوی کنند بی محوی، که اگر نه حاوی باشد و نه

محوی، عدم بحث بود خلأ نباشد... و از امکان نابودن محوی، خلأ لازم آید و ما گفتیم که

خلأ محال است...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتو نامه، صص ۵۲، ۵۳ با اندک تقدیم و تأخیر)

بحث خلأ، از فروع بحث صدور از ذات حق، و ترتیب وجود بر مبنای ترتیب عقول

(انوار) از همدیگر و پیدایشِ نفوس و اجسام از آنهاست، که در این نظریه، طبق قاعده امکان اشرف، اول صادر از ذات حق باید عقل باشد و از این عقل هم نباید تنها جسم صادر شود، چون در این صورت عالم، بر همان یک جسم مقصور می ماند، زیرا جسم نمی تواند مَصْدِرِ عقل و نفس و جسم دیگر باشد؛ اَمَّا امتناعِ صدورِ عقل و نفس از جسم، به دلیل امتناعِ صدورِ شریف از خسیس است؛ و امتناعِ صدورِ جسم از جسم هم به دلیل امتناع وجود خلأ است.

بدین توضیح که: جسم، نیازمند مکان است و هر چه در مکان است محوی است و هر محوی دارای حاوی است، و اگر جسم، علت وجود جسم باشد، یا محوی علت حاوی است یا حاوی علت محوی؛ اَمَّا محوی به استناد قاعده امکان اشرف، نمی تواند علت حاوی باشد، و اَمَّا حاوی، آن هم به علت امتناع وجود خلأ، نمی تواند علت محوی باشد، زیرا: وجوب وجود حاوی، باید قبل از وجوب وجود محوی باشد، و این مستلزم تقارن وجوب حاوی با امکان محوی است، و در امکان، احتمال وجود و عدم هست، یعنی همچنانکه امکان وجود محوی هست، امکان عدم آن هم وجود دارد، و در صورت فرض عدم محوی، باید در میان حاوی خلأ باشد و اگر فرض وجود خلأ را بپذیریم این را هم باید بپذیریم که خلأئی که بتواند جسم بزرگتری را در میان بگیرد، بزرگتر است از خلأئی، که گنجایش جسم کوچکتری را دارد، و چیزی که کوچکی و بزرگی را بپذیرد، دارای طول و عرض و عمق است و می تواند مقصود به اشاره شود و چنین چیزی جسم است، و اگر جسمی را در آن فرض کنیم، ابعاد، به یک بُعد مبدل می شوند و تداخل پیش می آید، و تداخل هم محال است، پس وجود خلأ محال است.

خلیفه خدا:

«... و بدان که «نفس»، خلیفه خداست در زمین، چنانکه گفت: «و الَّذی جَعَلَکُمْ خَلَائِفَ فی الارضِ و رَفَعَ بَعْضَکُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ»^۱ درجاتی به قدر درجات علوم مردم و فضیلت نفوس و غایت همت ایشان...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۹۵)

۱. سوره ۶، (الانعام) آیه ۱۶۵، نقل از همان ص ۱۹۵.

از آنجا که انسانیت انسان، به نفس ناطقه انسانی است و اوست که انانیت انسان را تشکیل می‌دهد، پس به رأی شیخ اشراق - ره - خاطب حق تعالی در خطاب «جَعَلَكُم» و «بَعْضَكُم» نفس ناطقه انسان است، زیرا اوست که حی و دراک و جاویدان و مکلف است، نه کالبد جسمانی ظلمانی او که مردنی و فانی است، و لذا فرمود که خلیفه خدا در زمین نفس ناطقه است.

خواب (رؤیا):

«... و خواب عبارت است از انجاس روح از ظاهر در باطن...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۸۰)

«خواب» در دو معنی به کار می‌رود: یکی خوابیدن (نوم) که مقابل بیداری است و دیگر، خواب دیدن (رؤیا)؛ تعریف فوق، تعریف خواب به معنی رؤیاست که به نظر شیخ اشراق - ره - حالتی است که در آن، روح یا نفس ناطقه انسانی به سبب تعطیل حواس ظاهر، به باطن یعنی به سوی بُعد روحانی و عالم غیر مادی که عالم عقول و نفوس است روی می‌آورد و به نسبت رهایی از علایق مادی و شواغل حواس ظاهری و باطنی، از نفوس ناطقه فلکی منتقش می‌شود و بر اسرار غیبی و حوادث عالم مطلع می‌گردد، زیرا نفس ناطقه انسانی معلول نفوس ناطقه فلکی و از بین آنهاست و هر دوی آنها از نوع نورد و در حالت طبیعی حجابی در بین آنها نیست، اما از آنجا که نفس ناطقه انسانی به تدبیر کالبد جسمانی و قوای آن مُشتغل است، این اشتغال، حجابی در بین او و نفوس فلکی ایجاد می‌کند.

از طرف دیگر نفوس ناطقه فلکی، عالم به حوادث گذشته و آینده و حال عالم‌اند و هنگامی که نفس ناطقه انسانی به دلالتی از جمله، خواب و تعطیل حواس، فراغتی حاصل می‌کند، همچون آینه‌ای در برابر نفوس فلکی قرار می‌گیرد و نقوش آن، یعنی صور حوادث عالم را در خود منعکس می‌یابد؛ این انتقاش و انعکاس صور فلکی و اطلاع بر مغیبات و حوادث عالم، گاهی همچون دیدن اشیاء در حالت بیداری، روشن و بی ابهام است؛ که رؤیای صادق انبیا و اولیاء از این گونه‌اند؛ اما غالباً بر اثر شعبده بازیهای متخیله، این صور حاصله، مشوش و مبهم و بازگونه هستند، و برای دستیابی به حقایق

آنها، باید به وسیله اهل نظر و معبرین خبره تعبیر و تأویل شوند. اینک نقل‌هایی از عبارات زیبای شیخ - ره - را در این مورد، می‌آوریم و در صورت لزوم به شرح و توضیح آنها می‌پردازیم:

«... بیاید دانستن که در ذاتِ عقولِ مفارق، صورت کلیات معقولات حاصل است و در ذات نفوس سماوی صورت جزویات حوادث حاصل است، و نفوس ناطقه انسانی، معلول نفوس ناطقه سماوی است، پس به سبب اتصال نفوس ارضی با آن نفوس، و مناسبت ایشان در جوهریت و علت معلوئیت، آن صورتهای گاه‌گاه نیز در انسان پدید آید چون اینجا اسباب موانع برخیزد... و خواب دیدن آدمی و دریافتن حالاتی که در مستقبلِ زمان خواهد بود از اینجا است...»^۱

در عبارات فوق به چند مطلب اشاره شده است:

اول اینکه: حوادث کاینات - به دلایلی که در جای خود در همین رساله مفصل بیان شده است - معلوم عقول و نفوس سماوی‌اند، با این تفاوت که چون عقول، مجرد از ماده و تعلق مادی‌اند، عالم به کلیات امورند و کلیات هم به صورت معقولات‌اند، اما نفوس سماوی چون تعلق تدبیری و تصرفی با ماده دارند، بر جزئیات حوادث آگاه‌اند.

دوم اینکه: نفوس ناطقه انسانی معلول نفوس ناطقه افلاک‌اند و لذا هم از لحاظ علی و معلولی و هم از جهت جوهره نوری، با هم سنخیت دارند و به همین دلیل، می‌توانند با هم ارتباط حاصل نمایند.

در کتاب الواح عمادی در این مورد می‌فرماید:

«... و نفوس فلکی عالم‌اند به لوازم حرکاتشان و آنچه باشد و بود، چنانکه آیت بدان ناطق است که گفت:

(مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا).^۲ و آیتی دیگر: (لَا رَظْظٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)^۳، یعنی روحانیان که منتقشند به جمله کاینات... و غرض از این همه آن است که جواهر روحانی منتقشند به چیزها، و نفوس ما

۱. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ یزدان شناخت، صص ۴۵۰-۴۵۱.

۲. سوره ۵۷ (الحديد) آیه ۲۲، (نقل از حاشیه متن فوق).

۳. سوره ۶ (الانعام) آیه ۵۹ (نقل از همان).

شاید که بدیشان پیوند در بعضی اوقات چنانکه در خواب، و منتقش شود به نقوش کاینات و مطلع شود بر غیب، و اگر نه تشویش‌های متخیله بودی، بر ما سهل بودی اطلاع بر عالم غیبی... إلاً آن است که متخیله، همیشه نقل می‌کند از صورتی به صورتی که مناسب و مشابه یا مفاد آن چیز باشد، چنانکه اگر نفس، دشمن بیند متخیله محاکات کند به مار و گرگ و اگر پادشاه دیده باشد، محاکات کند به دریا و کوه...»^۱

در این عبارات، ابتدا علت آگاهی نفوس فلکی از حوادث کاینات را یادآور شده است که: حوادث عالم معلول حرکات ارادی افلاک‌اند و مُحَرِّک افلاک هم نفوس آنهاست و بنابراین حوادث کاینات در واقع ناشی از نفوس افلاک‌اند، پس علم آنها به آنچه ناشی از خود آنهاست امری طبیعی است. ناگفته نماند که همچنانکه شیخ تصریح فرموده است حرکات افلاک، به قصد ایجاد حوادث عالم نیست، زیرا سافل نمی‌تواند علت عالی شود، بلکه این حرکات، به عشق و شوق عقول و به قصد تقرب بدانهاست و حوادث عالم لازمه این حرکات است نه هدف آن.

نکته‌ای دیگر که در عبارت فوق، قابل توجه است، استناد شیخ اشراق به آیات، و تفسیر رمزی - عرفانی آنها برای اثبات نظریه‌ای فلسفی است، که بیانگر شیوه اشراقی ایشان است که تلفیقی است از دین و فلسفه و ذوق و استدلال.

مسأله دیگر، اشاره ایشان است به رؤیاهای صادق و اضغاث^۲ و احلام، و نیاز این قسم از رؤیا (اضغاث احلام) به تعبیر و تأویل است، زیرا دستخوش شیطنتها و تشویشهای متخیله است.

شیخ - ره - در همه آثار فارسی و عربی خود، رؤیا را به عنوان محصول ارتباط بین نفس ناطقه زمینی و انوار اسفهدی فلکی توجیه کرده است، اما در کتاب حکمة الاشراق نکته اشراقی خاصی را به مطالب فوق افزوده، می‌فرماید:

«... و جَمِيعٌ مَا يُرَى فِي الْمَنَامِ مِنَ الْجِبَالِ وَ الْبُحُورِ وَ الْأَرْضِينَ وَ الْأَصْوَاتِ الْعَظِيمَةِ وَ الْأَشْخَاصِ، كُلُّهَا مِثْلُ قَائِمَةٍ، وَ كَذَا الرُّوَايُحُ وَ غَيْرَهَا...»^۳

۱. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، صص ۱۷۶-۱۷۷.

۲. صُنَّتِ الْحَدِيثُ: خَلَطَهُ، وَ «أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ»: أَحْلَامٌ مُخْتَلِطَةٌ لَا يَصِحُّ تَأْوِيلُهَا لَا خِتْلَاطُهَا. (المنجد).

۳. مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۲۴۰.

این نکته اشراقی، کشیدن پای «عالم مثال» به رؤیاست، و اینگار اینجا به این سؤال مقدر پاسخ گفته است که به هر حال، در رؤیا تصاویری دیده می‌شود صداهایی شنیده می‌شود و محسوسات دیگری احساس می‌شوند، اینها چه هستند؟ جوهرند یا عرض، حقیقی‌اند یا مجاز؟ و چه توجیهی دارند؟

شیخ - ره - با همان شیوه توجیه صور آینه‌ها و تخیل، صور و اصوات و الوان و طعوم رؤیا را با «مثلی معلقه» توجیه می‌کند، یعنی آنها را دارای نوعی موجودیت مستقل جوهری می‌داند که نه مثل عقول و نفوس مجردند و نه مثل اجسام، کاملاً مادی‌اند، بلکه در عین تجرد از ماده دارای شکل و مقدارند.

ممکن است گفته شود و پس بدین ترتیب همه رشته‌ها پنبه شد، زیرا آنچه را که تا حال، در مورد رؤیا گفته بود رها کرد.

می‌گوییم اینگونه نیست، زیرا شیخ - ره - تا حال گفته که رؤیا عبارت است از انتقال نفس انسانی به صور و نقوش نفوس ناطقه فلکی، که این خود موجب علم نفس است به اسرار و حوادث غیبی، و بدین تعریف، رؤیا، نوعی محصول صورت، در ذهن و نفس انسانی است، یعنی نوعی «علم» است و تعریف آن، تعریف حکما مشاء از علم است که آن را عبارت از حصول صورت اشیاء در ذهن می‌دانند و در واقع شیخ، تا اینجا، تا اندازه‌ای بر مشرب حکمای مشاء رفته است؛ و از طرف دیگر می‌دانیم که شیخ اشراق، در حکمة الاشراق، در مسائل بسیاری از جمله در مسائل ابصار و ادراک، بر خلاف نظر حکمای مشاء رفته است و ابصار و ادراک را چیزی جز حضور اشیاء برای نفس نمی‌داند و این توجیه اخیر او از رؤیا در راستای همان مشی و مشرب اشراقی او در مسأله ادراک است، زیرا اگر ادراک عبارت از حضور اشیاء برای نفس باشد، پس رؤیا هم نوعی حضور اشیاء برای نفس است و مثل معلقه هم، چیزی جز تجسد مثالی اشیاء نیستند، یعنی تجسّدی هستند از اشخاص، اقوال، افعال، عقاید و آراء، و خلاصه، جسد شبیحی همه کائنات عوالم عقول و اجسام هستند.^۱ پس تشبّتی در کار نیست.

اینک با یک جمع‌بندی کلی از نظریه شیخ، در مورد رؤیا و مقایسه آن با نظر حکمای مشاء و بیان وجوه اشتراک و افتراق آنها، این مبحث را به پایان می‌بریم:

۱. ر.ک: مثل معلقه در همین رساله.

همچنانکه در نمونه‌های ذکر شده دیده شد، شیخ اشراق در همه آثارش، حتی در حکمة الاشراق^۱، رؤیا و عوالم آن را حاصل ارتباط بین نفس ناطقه انسانی فارغ شده از شواغل مادی و نفوس ناطقه فلکی می‌داند، که در این رابطه این دو نوع از نفوس همچون دو آینه، یکی صاف و یکی منقش، در برابر هم قرار می‌گیرند و آینه صاف که نفس ناطقه انسانی است از آینه منقش که نفوس فلکی است نقوشی را که همان صور عالم است دریافت می‌کند که این خود در بعضی حالات و بعضی اشخاص موجب حصول علم به اسرار غیبی و اطلاع بر حوادث گذشته و آینده عالم می‌شود؛ اما گاهی متخیله در این فعل و انفعالات وارد می‌شود و این نقوش و صور را مشوش و کدر می‌کند یا به کلی بر هم می‌زند.

تا اینجا نظر شیخ اشراق با نظر حکمای مشاء در چند مورد شبیه یا نزدیک به هم است، زیرا به گفته خود شیخ در بعضی آثارش از جمله تلویحات صفحه ۱۰۱ و مشارع و مطارحات صفحه ۴۹۵، حکمای مشاء هم، نوعی رؤیا را که رؤیای صادقه است حاصل واردی از عالم قدس بر نفس انسانی می‌دانند، با این تفاوت که جایگاه ظهور و انتقاش آن را «حس مشترک» معرفی می‌کنند نه نفس ناطقه، اما رؤیای کاذبه یا شیطانی را صرفاً حاصل تصرفات قوه متخیله به شمار می‌آورند و در آن برای عالم قدس، نقشی قایل نیستند و به طور خلاصه نظریه حکمای مشاء در مورد رؤیا به این گونه است:

۱. جایگاه ظهور صور رؤیا «حس مشترک» است و مسیر آن متخیله.
۲. منشأ و منبع اصلی این صور، دو چیز است: یکی عالم قدس، به توسط نفس و دیگری قوه متخیله.
۳. این صور، اگر از عالم قدس و نفس بود، رؤیای صادقه است و اگر از طرف قوه متخیله بود شیطانی و کاذب است:

«... و اما الصور التي تری فعند المشائين إنها في الحس المشترك... فالنقش الذي يحصل في الحس المشترك إن كان من تلقاء النفس مما يترسم فيها من القدس فيتعدى الى التخيل و الحس المشترك فهو امر صادق... و القول و الجنُّ ياخذونه ايضاً من الحس المشترك...»^۲

۱. ر.ک: حکمة الاشراق، ص ۲۳۶.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ مشارع و مطارحات، ص ۴۹۵.

پس آنچه در مبحث رؤیا، در آن مشترک هستند، رؤیای صادق و دخالت متخیله در رؤیای کاذبه است و آنچه در آن مختلف‌اند، چند چیز است:

۱. جایگاه ظهور صور رؤیا: که نزد شیخ اشراق نفس است و به نظر حکمای مثناء حس مشترک است.

۲. منشا اصلی صور رؤیا: که نزد شیخ اشراق نفوس فلکی است و به نظر حکمای مثناء، یا عالم قدس (همان نفوس فلکی یا عالم عقول) است یا قوه متخیله.

۳. متخیله: به نظر حکمای مثناء، خود متخیله گاهی منشأ این صور است، اما به نظر شیخ اشراق منشأ نیست، بلکه تنها شیطنت می‌کند.

۴. و در نهایت شیخ اشراق، با طرح نقیض «مَثَلِ مَعْلَقَه»، در صور رؤیا، به طور کلی راهش را از آنها جدا می‌کند و در صفحه ۴۹۶ کتاب مشارع و مطارحات از بروز این اختلاف اساسی و تباین کلی با حکمای مثناء در مورد اینگونه صور، مخصوصاً صوری که اهل سلوک و مشاهده می‌بینند، خبر می‌دهد و می‌گوید اصولاً حکمای مثناء صلاحیت صحبت از این مسائل را ندارند، زیرا آنها اهل سلوک نبوده‌اند و یا اهل سلوک کم داشته‌اند و دیگر اینکه: آنها از دو عالم عظیم غافل مانده‌اند و کمترین نقشی برای این دو عالم در بحث‌هایشان قایل نشده‌اند:

«... و اما الکلام فی الصّور و الامور الّتی تتراءى لِاربابِ المُشاهداتِ فلا تُسَلِّمُ لِلمُشائینِ الکلامَ فیها فانه لم یَسَلِّکَ مِنْهُمُ اِلَّا القلیلَ و الذی سَلِّکَ مِنْهُمُ کَانَ سُلُوکَهُ ضعیفاً، و مَنْ سَلِّکَ عَنْ استاذٍ متألّهٍ او بتأییدِ قدسیّ غریبٍ - و ان کانَ قَلَّ ما یَقَعُ - فَسَیَعْرِفُ اَنَّ المُشائینِ عَقَلُوا عَنْ عَالَمینِ عظیمینِ - ولم یدُ خُلا فی اَبحاثِهِم قَطُّ - و اَنَّ و راءَ ما ذَکَرُوا اَشیاَ اُخری»^۱

باید منظور شیخ از این دو عالم عظیم، یکی عالم «ارباب اصنام» باشد که طبقه عرضیه از انوار قاهره هستند و دیگر عالم «مثل معلقه»، که خود حاصل و صادر از گروهی از این انوار ارباب اصنام هستند.

توضیح اینکه: طبق نظریه شیخ اشراق، عالم انوار به دو طبقه تقسیم می‌شود یکی طبقه انوار قاهره آعلون و یکی طبقه ارباب اصنام، ارباب اصنام خود، صادر از انوار آعلون هستند و به دو قسم تقسیم می‌شوند، گروهی از آنها حاصل اشراقات انوار آعلون هستند

و گروهی دیگر حاصل مشاهدات این انوارند، و چون مشاهدات شریف‌تر از إشراقات است و از طرف دیگر عالم مثال هم شریف‌تر از عالم اجسام است و این هر دو عالم هم، صادر از انوارِ قاهر ارباب اصنام هستند، پس بنا بر قاعدهُ الاشرافُ فالاشرف، عالم مثال، حاصل ارباب اصنام مشاهدیه است و عالم اجسام حاصل ارباب اصنام إشراقیه.^۱



مرکز تحقیقات کمپیوتر علوم اسلامی

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: «مثل معلقه» و نیز «ارباب اصنام».

دخان:

«... و هر چه از زمین متصاعد شود از چیزهایی که شعاع و غیر آن به حرارت تحلیل و تلطیفش کند، هر چه از خشک باشد آن را دخان خوانند و هر چه از تر باشد آن را بخار گویند...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۲۱)

بنا بر توصیف فوق، دخان، چیز خشکی است که بر اثر گرمای شعاع آفتاب یا آتش، تحلیل و تلطیف یافته باشد. مراد از تحلیل، تجزیه است و مراد از تلطیف آن است، که بر اثر تجزیه به شکل عنصر لطیف درآمده باشد و عنصر لطیف در اصطلاح شیخ اشراق هو است، پس دخان، چیز خشکی است که بر اثر تجزیه به شکل هوا درآمده باشد، بخار هم همچنین است، منتها تلطیف یافته چیز تر است.

دلالت لفظ (قصد، حیطة، تطفل):

«... هو أنّ اللفظ دلالة على المعنى الذي وُضِعَ بأزائه دلالة القصدِ و على جزء المعنى دلالة الحیطة و على لازم المعنى دلالة التطفل؛ و لا يخلو دلالة قصدٍ عن متابعه دلالة تطفلٍ... و لكنها قد تخلو عن دلالة الحیطة...».

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۱۴)

بحث دلالت از مباحث علم منطقی است و علم منطقی هم، فن حفظ فکر از خطاست، و شیخ - ره - قبل از ورود به متن حکمة الاشراق، گفته که: من فن حفظ فکر از خطا (منطقی) را اینجا، مختصر و مفید آورده‌ام و برای طالب زیرک و کسی که خواهان اشراق است، این کافی است و هر کسی که خواهان طول و تفضیل است به کتب مفصل این علم مراجعه کند؛ و لذا به جای تعریف دلالت و تقسیم آن به اقسام مشهورش، تنها به طرح سه نوع

دلالت لفظی مطابقه و تضمّن و التزام پرداخته، آن هم به خاطر یادآوری تغییری که در اسمهای اصطلاحی آنها داده است.

اینک ما، ناچار پیش از پرداختن به توضیح مطالب شیخ، به اختصار به تعریف دلالت و اقسام آن اشاره‌ای می‌کنیم تا مجملی از کلّ مبحث دلالت را اینجا داشته باشیم:

دلالت: بودن چیز است به گونه‌ای که از فهم آن فهم چیز دیگری حاصل شود. شیء اول را دالّ و شیء دوم را مدلول می‌نامند.

اگر دالّ، لفظ بود، دلالت، لفظی است و اِلّا غیر لفظی است، و هر کدام از این دلالتها، اگر به واسطه وضع بود وضعی است و اگر به واسطه طبع بود طبیعی است و اِلّا عقلی است.^۱

دلالت لفظی وضعی: مانند دلالت کلمات بر معنای آنها، و دلالت لفظی طبیعی (طبیعی)، مانند دلالت شرفه بر درد سینه، و دلالت لفظی عقلی، مانند دلالت اصوات بر صاحب صوت.

و دلالت غیر لفظی طبیعی، مانند دلالت رنگ چهره بر وضع روحی اشخاص، و دلالت غیر لفظی عقلی، مانند دلالت دود بر وجود آتش یا مانند دلالت مقدمات صحیح بر نتیجه آنچه در فنّ منطقی مورد بحث و نظر است، دلالت لفظی وضعی است که خود بر سه نوع است: اگر دلالت لفظ، بر تمام معنای آن یا به اصطلاح عربی بر کلّ ما وُضع له بود، دلالت مطابقه یا به اصطلاح شیخ دلالت قصد است، مانند دلالت انسان، بر تمام معنای خود در اصطلاح علم منطقی، یعنی بر حیوان ناطق، و اگر لفظ، تنها بر جزئی از ما وُضع له دلالت کند، دلالت تضمّن یا به اصطلاح شیخ دلالت حیظه است، مانند دلالت انسان، تنها بر حیوان یا بر ناطق، و اگر لفظ، بر مفهومی دلالت کرد که خارج ما وُضع له لفظ بود، اما در ذهن، لازم آن بود، دلالت التزام و یا به اصطلاح شیخ دلالت تطفّل است مانند دلالت ضرب، بر ضارب و مضروب.

در کتابهای منطقی، معمولاً به دنبال بحث از اقسام سه‌گانه دلالت مطابقه و تضمّن و التزام، بحثی هم از ملازمه یا عدم ملازمه آنها با هم دیگر می‌آید، و بیشتر از استلزام

۱. گلنبوی، اسماعیل، کتاب البرهان، به تصحیح فرج الله زکی کردی، چاپخانه سعادت، مصر، صص

دلالتِ تضمن و التزام برای دلالتِ مطابقه، صحبت می‌شود، یعنی اینکه هر وقت دلالتِ تضمن یا التزام بود دلالتِ مطابقه هم قطعاً هست، اما عکس آن صادق نیست:

«... وَ يَلْزَمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ يَقِيناً، بِخِلَافِ الْعَكْسِ، أَي لَيْسَ لَزْوْمُهُمَا لِلْمُطَابَقَةِ مَتَيْقِناً...»^۱

اما شیخ - ره - جهت عکس قضیه را مورد بررسی قرار داده و فرموده: با دلالتِ قصد، (مطابقه) همیشه دلالتِ التزام (تطقل) هم هست، زیرا هیچ چیزی نیست که لازمی نداشته باشد، اما ممکن است دلالتِ تضمن (حیطه) نباشد زیرا شاید معنای موضوع له لفظ، ساده و بی جزء باشد.

دور مُحال:

«... و دور محال آن باشد که چیزی موقوف باشد بر آنچه موقوف است بر او...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳: پرتونامه، صص ۵۶-۵۷)

دور مُحال، یکی از دستاویزهای مشهور بحثهای فلسفی است که به مقتضای حال، در اثباتِ مطلوب یا ردّ مدّعا از آن استفاده می‌شود، و آن عبارت است از اینکه چیزی در عین حالی که علتِ چیز دیگری است معلول آن هم باشد، مثلاً A، علتِ B باشد و B هم، در عین اینکه معلول A، است علت آن هم باشد، که چنین چیزی دور است و از نظر عقل محال است.

ذات:

«... الذات، فَقَدْ تُقَالُ وَيُعْنَى بِهَا الْمَاهِيَّةُ الْوَاقِعَةُ فِي الْأَعْيَانِ... وَ قَدْ يُعْنَى بِالذَّاتِ الْأَمْرُ الْقَائِمُ لَا فِي مَحَلٍّ. وَ مَفْهُومُ الذَّاتِ وَ الْحَقِيقَةُ وَ الْمَاهِيَّةُ وَ الْعَرَضِيَّةُ، كُلُّهَا أَوْصَافٌ اعْتِبَارِيَّةٌ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ مشارع و مطارحات، صص ۳۶۲-۳۶۴ به اختصار)

گاهی منظور از ذات، ماهیت موجود در عالم عین است، یعنی همان چیزی است که به تعبیری دیگر بدان حقیقت می‌گویند؛ مثلاً آنچه از چیستی انسان در ذهن ماست، ماهیت ذهنی انسان است و مصادیق این معنای ذهنی انسان، در خارج ذهن، که افراد انسان‌اند، نمود انسان‌اند. و گاهی منظور از ذات، «جوهر» است که در مقابل عرض قرار دارد، و ذات بدین معنی، یعنی چیزی که قائم به خود است و حال در محل نیست، و ذاتی، منسوب است به ذات به معنی حقیقت، پس ذاتی شیء چیزی است که یا کلاً حقیقت شیء است و یا جزئی از حقیقت آن. و ذاتی دو نوع است: ذاتی عام و ذاتی خاص.

ذاتی عام و ذاتی خاص:

«... الذَّاتِي الْعَامُّ - الَّذِي لَيْسَ بِجُزْءٍ لِذَاتِي عَامٍّ آخَرَ - لِلْحَقِيقَةِ الْكُلِّيَّةِ الَّتِي يَتَغَيَّرُ بِهَا جَوَابُ «مَاهُو» يُسَمَّى الْجِنْسَ وَ الذَّاتِي الْخَاصُّ بِالشَّيْءِ سَمُوهُ فَضْلاً...».

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراف، ص ۲۰)

پس «ذاتی عام» یک حقیقت کلی، آن است که: اولاً در جواب «ماهو» (آن چیست) می‌آید و با تغییر آن جواب «ماهو»، هم تغییر می‌کند، بدین معنی که اگر آن را تغییر دادیم دیگر آن جواب، جواب ماهو نیست؛ ثانیاً، در این مرحله - که تعریف به حد است - جزئی از ذاتی عام دیگری نیست. مانند «حیوان»، در جواب سؤال کسی که می‌پرسد: حقیقت

انسان و اسب و مرغ چیست؟ که در اینجا، «حیوان»، حقیقت کلی و جنس قریب این موجودات را مشخص کرده است و جواب «ماهو» را تأمین نموده است و در این مرحله از تعریف، جزء ذاتی دیگر برای این حقیقت نیست. اما هرگاه سوال شود که: انسان خود چیست؟ و ماهیت خصوصی آن کدام است؟ می‌گویم «حیوان ناطق» است، یعنی کلی خاصی را به کلی عام قبلی اضافه کنیم؛ این کلی خاص که «ناطق» است، ذاتی خاص انسان است، و او را از مشارکانش در «حیوانیت» که حقیقت کلی و ذاتی عام همه آنهاست جدا می‌کند، زیرا تنها در حقیقت انسان هست و در حیوان دیگری وجود ندارد.

بدین ترتیب، طبق روال تعریف، در حکمت مشاء، ذاتی عام یک حقیقت، جنس قریب آن است و ذاتی خاص آن، فصل آن است و از ترکیب آن دو، تعریفی به دست می‌آید که آن را حد تام می‌گویند.

لازم است یادآور شویم که شیخ اشراق، تعریف به حد تام و رسم را آن چنانکه مشائیان می‌گویند قبول ندارد، زیرا معتقد است که اصولاً تشخیص و تعیین ذاتیات اشیاء اگر غیر ممکن نباشد بسیار دشوار است، پس چیزی به عنوان حد تام که شامل جنس قریب و فصل شیء باشد، تقریباً غیر ممکن است، و تعریف، تنها بر مبنای مجموعه‌ای از مشخصات ظاهری اشیاء میسر است. و بحث از ذاتی عام و خاص را به قصد قدح نظرات مشائیان در تعریف، مطرح می‌کند.

ذاکره:

«و آن قوتی است مرتب کرده در تجویف آخر دماغ، و خزانه احکام و همی است، همچنانکه «خیال» خزانه «حس مشترک» است...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بستان القلوب، ص ۳۵۵)

شیخ، ذاکره را در پرتونامه و هیاکل النور و الواح عمادی فارسی، «حافظه»، گفته است؛ پس منظور از «ذاکره» همان حافظه است، که به نظر حکمای مشاء، در قسمت بازپسین دماغ واقع است و خزانه متخیله و واهمه است و عمل «تذکر» (یادآوری چیزهای فراموش شده) به وسیله او انجام می‌گیرد.

لازم به توضیح است که: طبق رأی حکمای مِشَاء حواس باطنی یا قوای ذهنی انسان، پنج است: حَسّ مشترک، خیال، واهمه، متخیله و حافظه (ذاکره)؛ بر طبق این نظریه، دماغ انسان هم سه بخش دارد: جلوی، وسطی و بازپسین، بخشهای جلوی و وسطی خود هر کدام به دو قسمت تقسیم می‌شوند، ولی بخش آخرین یک قسمت است و این پنج قوه به ترتیب زیر در این پنج قسمت جای دارند: حَسّ مشترک و خیال، در قسمتهای اول و دوم بخش جلوی، واهمه و متخیله، به ترتیب در قسمتهای اول و دوم بخش وسطی، و حافظه (ذاکره) هم، به تنهایی در بخش آخرین طرح زیر ترسیمی از این تصور است:



دلیل این حکما، بر وجود این قوا و تعداد آنها و نیز جایگاه‌ها و وظایف خاص هر یک از آنها، تجاربی است که از دقت در صحت و سُقم انسان و اختلال بعضی از این قوا در حین ابتلای بعضی از قسمت‌های دماغ به بعضی امراض، به دست آمده است و از این طریق، وجود آنها و جایگاه‌ها و نحوه عمل هر یک از آنها را حدس زده‌اند. اینجا تذکر دو نکته ضروری است:

اول اینکه: قول این حکما، در مورد این قوا و جایگاه و نحوه عمل و وظایف آنها، گاهی متشکک است، مثلاً بعضی از آنها جای حافظه را قسمت مقدم دماغ دانسته‌اند^۱ و بعضی دیگر خیال و متخیله را یک قوه به حساب آورده‌اند و...

دوم اینکه: شیخ اشراق - ره - اگر چه در آثار فارسیش^۲ بر منهج حکمای مِشَاء رفته، اما در حکمة‌الاشراق با این تقسیم‌بندی و تقسیم وظایف مخالفت کرده است و قوای ذهنی یا حواس باطن را منحصر در دو قوه دانسته: یکی حَسّ مشترک و دیگری قوه

۱. اسفار، ج ۵، ص ۵۲، (به نقل از فرهنگ علوم عقلی).

۲. شیخ در آثار عربی‌ش به جز حکمة‌الاشراق، اشاره‌ای به این قوا نکرده است.

مختلف الاستعدادی که به مناسبت‌های مختلف اعمال متفاوتی را انجام می‌دهد و خیال و تخیل و وهم، کار همین قوه است و ذکر یا تذکر هم، از عالم انوار اسفهبید فلکی است، یعنی بر خلاف رأی حکمای مشاء که می‌گویند تذکر، این است که نفس مدبر انسان، چیز از یاد رفته را از حافظه، که خزانه واهمه و متخیله است بر می‌گرداند. شیخ می‌فرماید تذکر بدین گونه است که: نفس ناطقه انسانی، چیز از یاد رفته را از نفس ناطقه فلکی که هرگز هیچ چیزی را فراموش نمی‌کند، بر می‌گرداند، نه از حافظه یا ذاکره.^۱

ذو ذنب:

«... و اگر دخان به بالا رود تا به نزد آتش رسد آتش در او افتد و شعله از او حاصل شود و به موافقت آتشی که به موافقت فلک بجنبند حرکت کند، آن است که کوکب «ذو ذنب» و «گیسودار» ش خوانند و چون تمام بسوزد و از چشم غایب گردد پندارد که فرو مُرد...»
(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۲۲)



ذوق:

«... و آن قوتی است پراکنده بر عصبی که بر سطح ظاهر زبان پراکنده است و گسترده، که طعمها دریابد به توسط رطوبت خویش که هم در عصب است، که هر چه بر وی آید طعم او گیرد...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۲۸)

۱. و نیز رک: تذکر، همین رساله و نیز حکمة الاشراق، صص ۲۰۸ و ۲۰۹.

رئیس طبیعی:

«... و هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نور الانوار مداومت نماید، او را «خرّه کیانی» بدهند و فرّ نورانی، و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند و «رئیس طبیعی» شود عالم را، و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد و خواب و الهام او به کمال رسد و الله اعلم بالصواب...».

(پرتونامه، ص ۸۱)

منظور از ریاست طبیعی این است که: سیطره و استیلای چنین افرادی بر عالم مادی و قلوب مردم و نرم شدن گردنها در برابر آنها حاصل قراردادهای اجتماعی و آداب و رسوم و یا زور شمشیر نیست، بلکه بدین علت است که نفس ناطقه آنها به واسطه کسب حکمت نظری و عملی از قید اسارت شواغل مادی رهایی یافته و به عالم علوی پیوسته است و تسلط چنین کسانی بر عالم مادی و جوامع بشری، همچون سلطه روح بر جسم طبیعی است. (برای تفضیل بیشتر ر.ک: خرّه).

رَبُّ النَّوْعِ (ارباب اصنام):

«كُلُّ شَيْءٍ يَسْتَقِلُّ بِوَجُودِهِ. لَهُ أَمْرٌ يَنَاسِبُهُ مِنَ الْقُدْسِ، فَلَا يَكُونُ لِزَايِحَةِ الْمَسْكِ مِثَالٌ وَ لِلْمَسْكِ آخَرٌ، بَلْ [هُوَ] نَوْزٌ قَاهِرٌ فِي عَالَمِ النَّوْرِ الْمَحْضِ، إِذَا وَقَعَ ظِلُّهُ فِي هَذَا الْعَالَمِ يَكُونُ صَنْمَةً الْمَسْكِ مَعَ الزَّايِحَةِ أَوْ السُّكَّرَ مَعَ الطَّعْمِ، أَوْ الصُّورَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ مَعَ اخْتِلَافِ أَعْضَانِهَا...».

(مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ص ۱۶)

شیخ اشراق - ره - در آثار فارسی خود بحثی از ارباب انواع به عمل نیاورده است و تنها در کتاب هیاکل النور است که به اختصار تمام، به ربّ طلسم نوع انسانی اشاره‌ای کرده و فرموده است:

«... و از جمله نورهای قاهر اعنی عقلها یکی آن است که نسبت وی با ما همچون پدر است و او [رب] طلسم نوع انسانی است و بخشنده نفسهای ماست و مکمل انسانی است و شارع ما او را «روح القدس» گوید و اهل حکمت او را «عقل فعال» گویند...»^۱

اما در آثار عربیش: در کتاب مقاومات به اختصار و در کتابهای مشارع و مطارحات و حکمة الاشراق، به تفصیل این موضوع را مورد بحث و بررسی قرار داده، آرای قدما را در این مورد بیان کرده، دلیل لزوم اعتقاد بدانها را توضیح داده و ویژگیها و وظایف آنها را خاطر نشان کرده است.

اگر چه شیخ -ره- در هیچ جا از این آثار هم تعریف جامع و مانع و منسجمی از آنها به دست نداده است، از مجموع این بحثها و توصیفها و توضیحات می توان دریافت که بنا به نظر شیخ، ارباب انواع یا اصحاب اصنام: انوار مجرد قاهر، هم عرضی هستند از سلسله دوم انوار قاهره که سبب وجود و مبداء نفوس و حافظ بقای همه انواع اجسام اثیری و عنصری هستند.

توضیح اینکه: طبق نظر شیخ اشراق، اولاً، عقول (انوار قاهره) بسیار فراوانند و منحصر در ده و بیست نیستند. ثانیاً این انوار به دو طبقه طولی و عرضی منقسم می شوند که طبقه عرضی خود حاصل جهات و مناسبات مختلف طبقه طولی اند.

طبقه طولی، طبقه اول انوارند که به انوار قاهره اعلون موسوم اند و طولی بودن آنها هم بدین معنی است که در بین آنها رابطه علی و معلولی موجود است و به ترتیب نزولی، عالی، علت سافل است و سافل، مقهور عالی است و هر یک از آنها نسبت به مادون خود شریف ترند.

اما طبقه عرضی که طبقه دوم انوار قاهرند و به اصحاب اصنام یا ارباب انواع مشهورند، اگر چه خود معلول طبقه اول اند، نسبت به هم، متکافی اند، بدین معنی که هیچ کدام از آنها علت وجودی دیگری نیستند و لذا در شرافت یا خساست هم عرض و همسان همدیگرند؛ و به همین علت است که در مکتب اشراق آنها را موجد انواع جسمانی می دانند، زیرا جسمانیات هم هیچ کدام علت وجودی دیگری نیستند و به همین جهت هیچ کدام از آنها هم به ذات خود بردیگری شرافت و برتری مطلق ندارد،

۱. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ هیاکل الثورا، صص ۹۶-۹۷.

زیرا برتری مطلق در افاضه وجود است و وجود هیچ کدام از اجرام اثیری و عنصری از دیگری نیست:

«... وَ الْقَوَاهِرُ لَا يَقْدِرُ الْبَشَرُ عَلَى إِخْصَائِهَا وَ ضَبْطِ تَرْتِيبِهَا وَ لَيْسَتْ هِيَ ذَاهِبَةً فِي الطَّوْلِ فَحَسَبَ، بَلْ مِنْهَا مُتَكَافِئَةٌ. فَأَلَّا عَلَيْنَ بِجِهَاتِهَا الْكَثِيرَةِ النَّوْرِيَّةِ يَجُوزُ أَنْ يَصْدُرَ عَنْهَا وُجُودُ أَنْوَارٍ قَاهِرَةٍ مُتَكَافِئَةٍ، وَ لَوْلَا ذَلِكَ مَا حَصَلَتْ أَنْوَاعٌ مُتَكَافِئَةٌ... فَفِي الْقَوَاهِرِ أَصُولٌ طَوَلِيَّةٌ هِيَ الْأَمْهَاتُ وَ مِنْهَا عَرْضِيَّةٌ...»^۱

در اینجا لازم است چند مسأله مورد بررسی قرار گیرد:

اول اینکه: اصولاً بحث ارباب انواع مربوط به کدام یک از مباحث فلسفی است و دلیل لزوم اعتقاد بدین موضوع چیست؟

دوم اینکه: سابقه وجود چنین باوری در میان ملل و اقوام گذشته و حکمای قدیم چگونه بوده است؟

و مسأله آخر اینکه: چه شباهت‌هایی بین نظریه ارباب انواع اشراقی و مثل افلاطونی موجود است؟

در مورد جایگاه اصلی این بحث در میان مباحث فلسفی و لزوم اعتقاد به چنین مسأله‌ای باید گفت:

این موضوع از فروع مباحث «ترتیب وجود» و «کیفیت صدور کثرت از وحدت» است و طرح آن در فلسفه اشراق برای توجیه کیفیت صدور عالم اجسام اثیری و عنصری و عالم مثال از نور الانوار و انوار قاهره است.

اساساً موضوع اصلی و اساسی فلسفه، هستی‌شناسی است، و سایر مباحث فلسفی دیگر فروع و مقدمات این موضوع‌اند و مکاتب مختلف فلسفی حاصل نحوه نگرش و زاویه دید حکما، نسبت بدین مسأله است.

یکی از مکاتب مشهور فلسفی قدیم مکتب مشاء است که با نام «ارسطو» همراه است. در این مکتب، بعد از اثبات واجب الوجود، به موضوع کیفیت صدور عالم از او می‌پردازند و بر مبنای اصلی فلسفی «الواحد لا یضد منه إلا الواحد»، اول صادر از ذات حق را موجود واحدی می‌دانند که جز «عقل» نمی‌تواند چیز دیگری باشد و آن را «عقل اول»

۱. مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، صص ۱۷۸-۱۷۹.

می‌گویند و از این عقل اول است که تکون و تکثر عالم شروع می‌شود، یعنی به توسط اعتبارات سه گانه‌ای که این عقل می‌تواند در خود تعقل کند سه موجود دیگر که عقل دوم و فلک اول و نفس این فلک است از او صادر می‌شوند و این صدور و تکثر، تا عقل دهم و فلک نهم و نفس نهم به همین روال ادامه پیدا می‌کند، در این مرحله، صدور عقول و افلاک و نفوس فلکی متوقف می‌شود و نوبت به عالم عناصر می‌رسد و عقل فعال عهده‌دار تکوین و تکثیر این عالم است و عناصر اربعه و موالید ثلاثه و نفوس مدبره این عالم، نتیجه افاضات این عقلند.

در این نظریه، عالم مثل افلاطونی و مثال اشراقی و ارباب اصنام و عقول یا انوار بی شمار طولی و عرضی جایی ندارند، و عالم، منحصر در همین ده عقل و نه فلک و نه نفس فلکی و اجرام سماوی و عالم عناصر است.

در این نظریه، عالم افلاک که نوعی اجرام اثیری اند پا به پای عالم عقول به وجود می‌آیند و همین مسأله است که موجب اختلاف نظر حکمای مشاء و اشراق در مورد کیفیت صدور عالم از ذات حق شده است.

شیخ اشراق، در آثار فارسیش، «ترتیب وجود و نحوه تکثر عالم» را به همان شیوه حکمای مشاء بیان کرده است اما در مشارع و مطارحات و حکمة الاشراق به تفصیل به نقد و نقض نظریه آنها پرداخته است.

محور اختلاف شیخ، با حکمای مشاء در این مسأله، دو چیز است: یکی محدود کردن عقول در ده عقل است و دیگر صدور و موجودیت یافتن افلاک نه گانه، پا به پای عقول است، و نقطه اوج این اختلاف، صدور فلک ثوابت (فلک دوم از بالا و فلک هشتم از پایین، و یا به اصطلاح شیخ اشراق برزخ مشترک) از عقول اولیه است.

گرچه شیخ - ره - در مشارع و مطارحات می‌فرماید که نباید اجسام^۱ پا به پای عقول موجودیت یابند، گویی مخالفت چندانی با صدور فلک اول از عقل اول ندارد، زیرا این فلک، اطلس است، یعنی ساده و عاری از نقوش است. بدین معنی که فاقد هرگونه ستاره یا سیاره‌ای است، اما با صدور فلک دوم از عقل دوم به مخالفت برمی‌خیزد، زیرا فلک

۱. افلاک هم جزو عالم اجسام‌اند، اما اجسامی که از عنصری ساده به وجود آمده‌اند که آن را اثیر یا عنصر پنجم هم می‌گویند.

دوم، فلک ثوابت است، یعنی فلکی است که در آن تعداد بی شماری ستاره وجود دارد، و اگر صدور عقول وافلاک به واسطه جهات و اعتبارات، سه گانه وجوب و امکان و ماهیت باشد و هیچ چیزی بدون این جهات و اعتبارات، به وجود نیاید، پس چگونه در همین مرحله سوم از تکوین عالم، این ستارگان بی شمار با همین جهات به وجود آمده‌اند؟! لذا، نباید روال تکوین و تکثر عالم بر مبنای نظریه حکمای مشاء باشد.

شیخ - ره - می‌فرماید: اصولاً درک مسأله مهمی مثل نحوه تکوین عالم هستی، کار فکر و استدلال و ترصد حسی نیست، بلکه فهم این مسأله تنها از طریق اِرصاد روحی و کشف و شهود قلبی و بازدید عینی از مبادی کاینات به وسیله رها کردن نفس از اسارت ماده و صعود به عالم ملکوت و جبروت، امکان‌پذیر است و اگر تو نمی‌توانی این را انجام دهی لازم است معتقد باشی که عالم افلاک نمی‌تواند پا به پای عالم عقول به وجود بیاید، و عقول هم منحصر در ده و بیست نیستند، بلکه ابتدا سلسله‌ای طولی از عقول فراوانی که به منزله امهات‌اند به وجود آمده‌اند و از این سلسله طولی، طبقه‌ای دیگر از عقول که به نسبت این سلسله اول به منزله فروع‌اند و در عرض هم دیگر واقع‌اند، موجودیت یافته‌اند، و از این فروع است که اجسام به ترتیب *أَلْأَشْرَفُ فَأَلْأَشْرَفُ*، و متناسب با این طبقه عرضی عقول، پا به عرصه وجود نهاده‌اند.

و در کتاب *حکمة الاشراف* هم اگرچه به تفصیل و انسجام مشاعر و مطارحات بدین مسأله نپرداخته و گاهی به ظاهر تناقض‌گویی‌های هم در آن دیده می‌شود و اصولاً شیوه بیان شیخ، در این کتاب، شیوه «نظم پریشان» است، اما بر نظریه مشائیان در مسأله «ترتیب وجود» و با آن محدودیتی که برای عقول (انوار) قایل‌اند و نیز در مسأله صدور فلک قوابت از نور اقرب^۱ ایراد گرفته، و بر فراوانی انوار قاهره و تقسیم آنها به انوار قاهره اعلون و انوار قاهره اریاب اصنام تأکید کرده است:

«فَعَلِمَ أَنَّ كُرَّةَ الثَّوَابِتِ لَا تَحْصُلُ مِنَ النُّورِ الْأَقْرَبِ، إِذْ لَا يَفِي جِهَاتُ الْأَقْتِضَاءِ فِيهِ بِالْكَوَاكِبِ الثَّابِتَةِ... فَلَا يَسْتَوِرُ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْمَشَاوُونَ... فَأَذَنُ، أَلْأَنْوَارِ الْقَاهِرَةِ أَكْثَرُ مِنْ عَشْرَةٍ وَعَشْرِينَ وَمِائَةٍ وَمِائَتَيْنِ... وَفِي الْأَنْوَارِ الْقَاهِرَةِ، أَنْوَارٌ قَاهِرَةٌ أَعْلَوْنَ وَأَنْوَارٌ أَرِيَابُ

۱. شاید منظور از نور اقرب در اینجا، نور اقرب و انوار نزدیک به آن است و اِلَّا فلک ثوابت در نظریه حکمای مشاء هم از نور اقرب (عقل اول) صادر نمی‌شود، بلکه از نور دوم (عقل دوم) به وجود می‌آید.

الأصنام...»^۱

گفته شد که محور اختلاف شیخ - ره - با مشائیان در مسأله «ترتیب وجود»، یکی، محدود کردن عقول است به ذه عقل و دیگری قول به صدور اجسام عوالم مادی اثیری و عنصری از همین عقول است و شیخ می‌گوید که: عقول یا انوار، فراوان و بی شمارند و خود به دو گروه بزرگ اعلون و اصحاب اصنام تقسیم می‌شوند و ایجاد و خلق اجسام و نفوس و حفظ نوع آنها در حیطة اقتدار این انوار (عقول) است. او در کتاب مشارع و مطارحات برای اثبات این مطلب، اول موجودات را به سه دسته مؤثر، متأثر و اثر، تقسیم می‌کند و با بیان دقیق اوضاع و احوال و مصادیق هر یک از موجودات، نتیجه می‌گیرد که نفوس و اجسام و أعراض، نمی‌توانند مؤثر باشند، یعنی نمی‌توانند در ایجاد موجودات عالم و اوضاع و احوال آنها نقش آفرینندگی را بازی کنند و تنها مؤثر در عالم وجود، واجب‌الوجود (نور الانوار) و عقول‌اند (انوار مجرد)؛ و در بین این همه انوار، تنها طبقه دوم این انوار که انواری همعرض و متکافی هستند عهده دار این مسؤلیت‌اند و دلیل آن هم، وجود انواع موجودات عوالم مادی و شبه مادی است که همپایه^۲ و متشابه و همگون‌اند و با هم از نظر خلقت و سرشت تفاوت مرتبه چندانی ندارند و این خود بیانگر این مسأله است که مؤجدین آنها هم متکافی و همعرض‌اند، در حالی که دسته اول انوار، که قواهر اعلون نامیده شده‌اند خود در طول همدیگرند، یعنی نسبت به هم تفاوت مرتبه زیادی دارند و موجوداتی که به واسطه آنها ایجاد شوند باید مثل خود آنها با هم بسیار متفاوت باشند، پس آنها نمی‌توانند در ایجاد این موجودات همپایه عالم اجرام، نقشی داشته باشند و تنها انوار متکافی همعرض‌اند، که صلاحیت ایفای چنین نقشی را دارند:

«... وَ لَيْسَتْ الْقَوَاهِرُ الْعَالِيَةُ الْمُرْتَبَةُ، أَصْحَابَ أَصْنَامٍ مُتَكَافِئَةٍ...»^۳

«... فَأَلَاعِلِينَ بِجِهَاتِهَا النَّوْرِيَّةِ أَوْ مَشَارَكَةَ بَعْضِهَا مَعَ بَعْضٍ يَجُوزُ أَنْ يَصْدَرَ عَنْهَا وَجُودُ أَنْوَارٍ

۱. حکمة‌الاشراق، صص ۱۳۹-۱۴۵.

۲. قبلاً گفته شد که منظور از همپایه یا هم‌عرض بودن چیزها آن است که هیچ کدام علت وجودی دیگری نباشند.

۳. مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة‌الاشراق، ص ۱۴۴.

قَاهِرَةٌ مُتَكَافِئَةٌ، وَ لَوْ لَا ذَلِكَ مَا حَصَلَتْ أَنْوَاعٌ مُتَكَافِئَةٌ...»^۱

و با این توضیحات معلوم شد که اولاً، بحثِ اربابِ اصنام (اربابِ انواع) از فروعِ مبحثِ «ترتیب وجود» و «صدور کثرت از وحدت» است، ثانیاً طرحِ این موضوع در فلسفه اشراق، به هدفِ توجیهِ کیفیتِ آفرینشِ عالمِ اجسام (عوالمِ مثال، اثیر و عناصر) است، زیرا این عالم، با دلائلی که در جای خود آمده است جز به توسطِ عقول (انوارِ قاهره) نمی‌تواند آفریده شده باشد، و از طرفی، چون اشیاء و موجوداتِ این عالم با تمام اختلافهای که در ظاهر با هم دارند، از این جهت که هیچ کدام علتِ وجودی دیگری نیستند، در مجموع با هم همعرض و هم کفووند؛ پس موجد و مسببِ آنها هم باید انوارِ قاهر همعرض و متکافئی باشند، و آنها همان انوار همعرض سلسلهٔ دوم انوار قواهرند، که از این جهت به اربابِ انواع، اصحابِ اصنام یا اصحابِ طلسمات موسوم‌اند.

در خاتمهٔ این قسمت از بحث، لازم است یادآوری شود که گرچه در نظریهٔ شیخ اشراق، موجد و مسببِ اجسام، اربابِ اصنام‌اند، اما ظاهراً به نظر ایشان دو جسم از این قاعده مستثنا هستند، یکی فلک محیط یا به اصطلاح شیخ، برزخِ اعلیٰ است که از عقلِ اوّل (نور اقرب) صادر می‌شود و دیگری فلکِ ثوابت است که صدورش از عقلِ دوم^۲ سخت‌موردِ اعتراضِ خود شیخ واقع شده بود و لزومِ اعتقاد به وجودِ اربابِ اصنام و صدورِ عالمِ اجسام از آنها، با اعتراض به این مسأله شروع شده بود؛ ولی می‌بینم که در نظریهٔ شیخ، این فلکِ ثوابت نه تنها کاملاً از اربابِ اصنام صادر نمی‌شود، بلکه برادرِ دو قلوی آنهاست، یعنی هر دو، حاصلِ جهاتِ فقرِ انوارِ قاهرِ اعلون هستند با این تفاوت که چون اربابِ انواع (اربابِ اصنام)، نور مجردند، حاصلِ جهاتِ کم‌نقص‌ترِ انوارِ اعلونند و فلکِ ثوابت محصولِ جهاتِ پر‌نقص‌ترِ آنهاست؛ و نیز باید موجودیتِ فلکِ ثوابت عقلاً متأخرتر از اربابِ اصنام باشد و در همین تأخرِ عقلی، قسمتی از جهاتِ فقرِ اربابِ اصنام هم در آن ظاهر شده باشد و به خاطر همین است که شیخ - ره - آن را برزخِ مشترک نامیده است، یعنی برزخی (جسمی) که وجود آن، حاصلِ جهاتِ فقرِ همهٔ انوارِ اعلون و ارباب

۱. حکمة‌الاشراق، ص، ۱۷۸.

۲. قبلاً هم اشاره شد که گرچه در نظریهٔ حکمای مثناء صدور فلکِ ثوابت از عقلِ دوم است، اما شیخ، همه جا به صدور آن از عقلِ اوّل یا نور اقرب، اعتراض کرده است.

اصنام است، اگرچه خود ارباب اصنام هم حاصل همین جهات فقر^۱ اعلون هستند.

شیخ در مورد فلک محیط یا برزخ اعلی می فرماید:

«... فَلابِدُّ وَ أَنْ يَكُونَ النَّوْرُ الْأَقْرَبُ يَحْصُلُ بِهِ بَرزَخٌ وَ نَوْرٌ مَجْرَدٌ... فَيُظْهِرُ فِقرَهُ لَهُ وَ إِسْتِفْسَاقِ ذَاتِهِ عِنْدَ مَشَاهِدَةِ جَلَالِ نَوْرِ الْأَنْوَارِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ يَخْصُلُ مِنْهُ ظِلٌّ هُوَ الْبَرزَخُ الْأَعْلَى الَّذِي لَا بَرزَخَ اعْظَمَ مِنْهُ وَ هُوَ الْمَحِيطُ الْمَذْكُورُ...»^۲

و در مورد فلک ثوابت یا برزخ مشترک می فرماید:

«... وَ الْأَعْلُونَ جِهَاتُ فِقرِهِمْ تَظْهَرُ فِي الْبَرزَخِ الْمُشْتَرَكِ وَ يَظْهَرُ أَيْضاً فِي أَصْحَابِ الطَّلَسْمَاتِ جِهَاتُ فِقرِ الْأَعْلِينَ بِجِهَةِ فِقرِيَّةٍ تَنْقُصُ مِنْ نَوْرِيَّتِهِ...»^۳

و نکته آخر در این قسمت اینکه گر چه در این مکتب بعضی از انوار (عقول) سبب ایجاد بعضی دیگر و گروهی از آنها مثل ارباب انواع، مبدأ و مؤثر در عالم اجسام شناخته شده اند و تنگناهای احتجاجات فلسفی چنین التزاماتی را تحمیل کرده است، آنچه مسلم است و در این مکتب بر آن تأکید شده است این است که مؤثر واقعی در عالم، تنها و تنها ذات حق است و بقیه هر چه هستند واسطه‌ای بیش نیستند:

«... وَ أَعْلَمُ أَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَتَصَوَّرْ اسْتِقْلَالَ النَّوْرِ النَّاقِصِ... فَتَوَرُّ الْأَنْوَارِ هُوَ الْفَاعِلُ الْغَالِبُ مَعَ كُلِّ وَاسِطَةٍ وَ الْقَائِمُ عَلَى كُلِّ فَيْضٍ، فَهُوَ الْخَلْقُ الْمُطْلَقُ مَعَ الْوَاسِطَةِ وَ دُونَ الْوَاسِطَةِ وَ لَيْسَ شَأْنٌ لَيْسَ فِيهِ شَأْنُهُ، عَلَى أَنَّهُ قَدْ يُتَسَامَحُ فِي نِسْبَةِ الْفِعْلِ إِلَيْهِ...»^۴

و اما سابقه اعتقاد به رب النوع در میان حکمای قدیم:

خود شیخ - ره - در اکثر آثارش مخصوصاً کتابهای: تلویحات، مشارع و مطارحات و حکمة الاشرق، و بعضی از آثار فارسیش مکرراً به وجود اعتقاد به چنین مسایلی در نزد حکمای قدیم یونان، مثل: آغاناژیمون، هرمس، فیثاغورث، افلاطون و نیز حکمای هند و بابل تصریح کرده و مخصوصاً بر رأی زردشت و اتفاق حکمای ایران باستان بر این مسأله تأکید کرده است.

و رب النوع‌های ایران باستان، مثل خرداد و مرداد و اردیبهشت و اسفندارمذ و غیره را

۱. منظور از فقر و نقص در انوار مجرد نیاز آنها به انوار بالاتر و ضعف نورانیت آنها نسبت بدان انوار است.

۲. حکمة الاشرق، ص ۱۳۳.

۳. همان، ص ۱۴۶.

۴. همان، ص ۱۷۰.

بارها به عنوان شاهدی بر این مدّعی ذکر کرده است و به صراحت پیروی خود را از آرای این حکمای قدیم ابراز داشته است:

در توضیح این مطلب باید گفت که از مطالعه آرا و عقاید و فرهنگ و حکمت ایران باستان و اقوام و ملل، همسایه دور و نزدیک این سرزمین، چنین بر می آید که فرهنگ و فلسفه این اقوام و ملل، از فرهنگ و حکمت ایران باستان بسیار متأثر بوده است تا جایی که به گفته مرحوم بور داؤد، فیلسوف یونانی «پرفیریوس» Porphyrus متوفای ۳۰۴ میلادی، فیثاغورث، فیلسوف نیمه قرن ششم قبل از میلاد را از شاگردان زردشت شمرده است، و نیز «پلوتارخوس» Plutarkhos، مورخ یونانی متوفای ۱۲۵ میلادی با استفاده از کتاب مفید، اما مفقود شده فیلیپینا (Philippina)، اثر مورخ دیگر یونانی تئوپونوس (theoponpos)، معاصر فیلیپ و اسکندر که در قرن چهارم قبل از میلاد آن را نوشته، اطلاعات مختصر، اما مفیدی را در مورد امشاسپندان و ستیزه اریمانوس (اهریمن) با اورمزدس (هرمزد) و پیروز شدن هرمزد (اهورامزدا) بر او، در اختیار ما، گذاشته است.^۱ اینها و صدها مورد از این قبیل، نشانه قدمت، عظمت و شدت تأثیرگذاری حکمت خسروانی ایران بر افکار و عقاید ملل مختلف قدیم است و بدیهی است که فلاسفه قدیم اشرافی هم از این تأثیر و تأثر بر کنار نبوده‌اند و لذا متأثر شدن فیلسوفی دقیق پر شور و حسّاس و جوان ایرانی چون شیخ اشراق، از این حکمت متعالی کاملاً طبیعی است، و قول ایشان به وجود ارباب انواع (اصحاب اصنام) هم به وضوح برگرفته از آیین مزدیسناى زردشتی (دین پیغمبر ایرانی زردشت) است.

در این آیین به سه طبقه از فرشتگان معتقدند: ۱. امشاسپندان ۲. ایزدان ۳. فروهرها. الف) امشاسپندان: امشاسپندان (مقدّسان فناپذیر) فرشتگان مقرّبی هستند که تعداد آنها به تدریج در عدد هفت، قرار گرفته است و از دستیاران نزدیک اهورامزدا و به منزله وزرای او هستند و در رأس آنها، سپنت مینو و گاهی خود اهورامزدا و غالباً بهمن، قرار دارد و عبارت‌اند از: بهمن، اردی‌بهشت، شهریور، خرداد و آرمرداد و سروش. که به هر یک وظایفی به شرح زیر محوّل شده است:

۱. بهمن (وهمن) = «میش نیک»، که معمولاً در رأس امشاسپندان قرار دارد نخستین

۱. پور داؤد، ابراهیم، یشتها، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۲۸، ۳۹ و ۸۳.

آفریده اهورامزداست و وظیفه‌اش تعلیم گفتار نیک به انسان است.

۲. اردی بهشت = «بهترین راستی و درستی»، وظیفه‌اش در عالم مادی نگهبانی کلیه آتشی‌های روی زمین است.

۳. شهریور = «سلطنت مطلوب، سرزمین فناپذیر»، فرشته رحم و مروت است، و وظیفه‌اش نگهبانی فلزات است.

۴. سپندارمذ = «خرد کامل، خرد مقدس». مظهر محبت و بردباری اهورامزداست و موکل (نگهبان) زمین است و به همین جهت او را مؤنث و دختر اهورامزدا تصور کرده‌اند.

۵. خرداد = «کمال و رسایی و صحت»، در جهان مادی وظیفه‌اش نگهبانی آب است.

۶. آرمرداد، = «بیمرگی». مظهر دوام اهورامزدا و وظیفه‌اش نگهبانی گیاهان است.

۷. سروش = اگرچه از ایزدان است به خاطر علو مقام گاهی جزو امشاسپندان

محسوب شده است و وظیفه‌اش نشان دادن راه طاعت است و نگهبانی روز هفدهم ماه هم بر عهده اوست.

ب) ایزدان: گرچه فراوان‌اند، مشهورترین آنها همانهایی هستند که علاوه بر وظایف اصلیشان پاسبانی یک روز از ماه را به عهده دارند.

از جمله این ایزدان‌اند: «ناهید»، که حافظ آب است و مفضل‌ترین و قدیمی‌ترین یشتها که موسوم به آبان یشت است از جلال ناهید صحبت می‌دارد و در ایران و کشورهای همسایه دارای معابدی بوده است؛ دیگر «مهر» است که پاسبان راستی و عهد و پیمان است، قدمت پرستش این ایزد در ممالک اطراف ایران و ایران تا به هزار و چهارصد سال پیش از میلاد مسیح هم می‌رسد. دیگری، «آذر ایزد» است که به علت علو مقام غالباً پسر اهورامزدا خوانده می‌شود، همچنانکه اسفندارمذ دختر او تصور شده است آذر، فرشته نگهبان آتش است.

تعداد دیگری از این ایزدان عبارت‌اند از گوش: نگهبان چارپایان، رشن: فرشته عدالت، رام: فرشته هوا و....

ج) فروورها، طبقه سوم از فرشتگان آیین مزدیسنا، فروورها هستند، که تعداد آنها به تعداد مخلوقات اهورامزداست.

«فروهر یکی از قوای باطنی است که پیش از به دنیا آمدن او وجود داشته و پس از مرگ او دگر باره به عالم بالا از همان جایی که فرود آمده صعود کرده پایدار بماند... فنا و زوال جهان مادی را در این قوه جاودانی ایزدی که در باطن مخلوقات مانند موهبت آسمانی به ودیعه گذاشته شده است راهی نیست... فروهر از خصایص مزدیسنا و از ارکان مهم این دین کهن است...»^۱

با توجه به مطالب فوق به جرأت می توان گفت که ربّ النوع در فلسفه اشراق، تلفیقی است مبتکرانه از خصایص و وظایف طبقات مختلف فرشتگان در آیین مزدیسنا، با اعتقادی پاک عرفانی، خودباوری هوشمندانه ای ملی و بیانی بلیغ و شیوای فلسفی که به زیباترین وجه و ماهرانه ترین شیوه در ساختار نظام فلسفی اشراق گنجانده شده است. نکته آخر اینکه وجود اشتراک یا افتراق بین مثل افلاطونی و ربّ النوع اشراقی چیست؟

با توجه به ویژگی ها و اوصافی که برای ربّ النوع و مثل افلاطونی ذکر شده است این دو مقوله تا حدّ زیادی بر هم منطبق اند و خود شیخ هم تقریباً بدان تصریح کرده است: «... فَمَبْدَأُ كُلِّ مِّنْ هَذِهِ الْعَالَمَاتِ هُوَ نُورٌ قَاهِرٌ هُوَ «صَاحِبُ الطَّلَسْمِ» وَ النَّوْعُ الْقَائِمُ النَّوْرِيُّ...»^۲

و در حاشیه قطب الدین شیرازی بر عبارت «النوع القائم النوری» در زیر همان صفحه آمده است: «و هذا هو المسمی ب «المثل الافلاطونیه» و نیز در صفحه ۱۵۹ حکمة الاشراق می فرماید:

«و لا تظنّ أنّهم یحکمون بانها (ارباب الاصنام) مرکبة بل هی ذوات بسیطة نوریة...»

و در حاشیه همین صفحه در توضیح مطلب فوق می گوید:

«... وَ اعلم أنّ القائلین بالمثلی التوریة الافلاطونیه لا یقولون أنّ لكل شیء مثلاً، بل یقولون إنّ لكل نوع جسمانی مستقل ربّ نوع له هیئات نورانیة روحانیة إذا وقع ظلّه فی عالم الأجسام یكون ذلك النوع مع خواصه...»^۳

۱. یشتها، ص ۵۸۲

۲. مجموعه مصنفات؛ حکمة الاشراق، ص ۱۴۳.

۳. حکمة الاشراق، ص ۱۵۹؛ حاشیه همین صفحه، دنباله در ص ۱۶۰.

رعد و برق:

«... و چون بخار قصد بالا کند و ابری کشیف قصد زیر دار بر یک دیگر افتند و یک دیگر را از حرکت منع کنند از آنجا آوازی بر آید، آن را رعد خوانند.
و چون در وقت بر هم افتادن، گرمی غالب شود هوایی که میان بخار و ابر باشد، آتش گردد، آن را برق خوانند.»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بستان القلوب، صص ۴۸-۴۹)

روح:

«... و حامل این جمله قوتها روح حیوانی است و این روح جسم لطیف گرم است که از لطافت اخلاط تن حاصل می شود همچو اعضا، از کثافت آن، و آن از تجویف چپ دل بیرون آید و آن را روح حیوانی خوانندش و آن شاخ که به دماغ رود و معتدل شود به تبرید دماغ آن را روح نفسانی خوانند و حس و حرکت از این شاخ حاصل شود، و آن شاخ که به جگر رود، قوتهای نباتی دهد چون غذایه و غیر آن، و این را روح طبیعی خوانند...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۳۱)

اصطلاح روح، در فلسفه بر خلاف آنچه که در شرع مورد نظر است بر قوای حیاتی مختلف موجود در خون موجودات زنده اطلاق می شود و محور بحث هم قوای حیاتی انسان است و به جهت تأثیرات مختلفی که این قوا دارند نامهای گوناگونی بر آنها گذاشته اند، از جمله آن قسمت از این ماده حیاتی را که به طرف مغز می رود و موجب حس و حرکت می شود یا به عبارت دیگر وظیفه مهم ادراک و تحریک را به عهده دارد، روح نفسانی خوانده اند؛ و انتساب آن به نفس هم از این جهت است که اصل ادراک و حیات و حرکت در موجود زنده از نفس و در انسان از نفس ناطقه است و همه قوای بدن در خدمت او هستند و لذا این قسمت از اعضا و قوا را که به علت قابلیت و استعداد و لطافت خاص خود پذیرای نور نفس شده اند و موجب و وسیله ادراک و احساس گشته اند، روح نفسانی نامیده اند:

«... و آنچه از او (روح) به بالا رود به دماغ و از نفس ناطقه نور قبول کند آن را روح

نفسانی خوانند و بدین روح، ادراک و تحریک تمام شود...»^۱

و در هیاکل النور، صفحه ۸۹، باز هم در مورد این قسمت از روح می‌فرماید:

«... و این روح، جسمی لطیف است و از تهیگاه چپ دل بر می‌خیزد و در جمله تن پراکنده می‌شود، بعد از آن کسوت نور نفس ناطقه در پوشد و این روح واسطه تصرف نفس ناطقه است و تا این روح به سلامت است نفس ناطقه تصرف کند در تن و چون منقطع شد تصرف نیز منقطع شود...»

و آن قسمت از این قوای حیاتی را که بر اثر لطافت به همه اجزای بدن سریان دارد و موجب تغذیه و رشد و نمو و فعالیت و حساسیت اعضاست روح طبیعی خوانده‌اند و سلامت عضو به وسیله این روح است و هر عضوی که از این روح محروم شود فلج می‌گردد و می‌میرد؛ اما مادام که روح نفسانی که همان حیات مغزی است باقی باشد، اصل حیات و زندگی باقی است اگر چه اعضای از بدن - به جز سر، که جای این روح است - هم مفلوج یا مقطوع باشد.

پس این قوه حیاتی را در آن حال که از بطن چپ قلب به حرکت در می‌آید روح حیوانی می‌نامند و بعد از انشعاب، شاخه مغزی آن را روح نفسانی و شاخه‌ای از آن را که به جگر و سایر اعضا می‌رود روح طبیعی گویند. و این روح حیوانی و منشعباتش غیر از آن روحی است که در قرآن از آن یاد کرده است، زیرا مراد از آن چیزی است که در اصطلاح فلسفی بدان نفس ناطقه می‌گویند و نفس ناطقه نور مجرد است، جرم ندارد و در جسم هم مستقر نمی‌گردد:

«... و این غیر از آن روح است که در قرآن مجید یاد کرد حق تعالی چنانکه گفت: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»^۲، زیرا که مراد از آن نفس ناطقه است...»^۳ و در کتاب یزدان شناخت صفحه ۴۲۱، فرق میان این دو روح جسمانی و روح الهی یا نفس ناطقه را به تفصیل بیشتری بیان کرده می‌فرماید:

«... و چون در این عالم، مزاجی پدید آید که لطیف‌تر و مستعدتر باشد از مزاج نبات و

۱. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۳۳.

۲. سوره ۱۷ (اسرا) آیه ۸۷ (به نقل از حاشیه همین متن).

۳. الواح عمادی، ص ۱۳۳.

حیوان غیر ناطق و مستعد باشد مرقبول نفس ناطقه را، از آن عالم روحانی، نفسی فائض شود از نفوس سماوی و به خصوصیتی کویبی بدو پیوندد... و آن نفس ناطقه را آلتی باشد در تجویف دماغ که آن را روح نفسانی خوانند. و او را مشابیهتی هست با اجرام سماوی، و غرض آفرینش بدن انسان، خود، این پاره روح نفسانی است که در تجاویف دماغ است تا آلت نفس ناطقه باشد که بدو تخیل و تفکر و توهم همی کند...».

گرچه در توضیح فوق هم تا حدی به این نفس جسمانی بعد متمایل به عالم معنا داده و آن را مشابه اجرام اثیری معرفی نموده است، در حکمة الاشراق با دید معنوی و اشراقی بیشتری بدان نگریسته و ابعادی کاملاً متناسب با عالم انوار را برای آن قائل شده است که بسیار جالب توجه است، می فرماید:

نور اسفهد (نفس ناطقه) بدون وجود واسطه ای مناسب نمی تواند در برزخ تصرف کند و این واسطه همان جوهر لطیفی است که آن را روح نامیده اند، این روح از جهات متعددی متناسب با نفس ناطقه است از جمله، یکی داشتن اعتدال و دوری از تضاد است به گونه ای که او را مشابه برازخ علوی کرده است، دیگر اقتصاد و اعتدال از حیث عبور نور است که او را مستعد ظهور اشباح و امثال نموده، دیگر داشتن حاجزیتی است که او را صلاحیت قبول نور و حفظ آن و همچنین حفظ اشکال و صور داده است؛ و نیز در او هم حرارت و لطافت است که متناسب با نورند و هم حرکت، که متناسب با نور عارض است، و نیز اگر چه به واسطه لطافت و حرارتی که دارد به سرعت متحلل می شود و اجزا و اندامهای فردی آن نباتی ندارند، اما نوع آن به کمک رب النوع خود دارای نبات و دوام است؛ پس این روح همه مناسبات نور را در خود جمع کرده است؛ و از طرف دیگر با این مناسبات کاملی که با نور دارد در تمام بدن متفرق است و نور اسفهد به توسط او در بدن تصرف می کند و هر آن نوری را که از انوار، قواهر می گیرد و بر او فایض می شود بر این روح جسمانی منعکس می کند و او را نورانیت می بخشد.

و از این روح آنچه که مایه حس و حرکت است همان است که به طرف مغز بالا می رود و سلطه نورانیت را به دست می آورد و سپس به طرف همه اعضا روان می گردد. و از آنجا که نور و سرور با هم متناسب اند هر غذایی که روحی نورانی را تولید می کند، مفرح است و نیز از آنجا که نفوس و نور متناسب هم اند، نفوس از ظلمات

گریزان و متنفرند و به هنگام مشاهده نور شاد و منبسط می‌شوند و همه حیوانات نیز از تاریکی عاشقانه به سوی نور رهسپار می‌گردند.

و از همین روست که گرچه نور اسفهد نه مکانی است و نه دارای جهت، ظلمات کالبد خاضعانه در فرمان وی‌اند.

و این بحث را با فرازی دیگر از عبارات فارسی شیوای شیخ به عنوان فصل الخطاب و حسن ختام پایان می‌بخشیم:

«... بدان که علاقه نفس با بدن به اعتبار جسمی است که [در] آن نور است، و روح در دماغ، نورانی است تا اگر نورش کم شود زندگی او مضطرب شود و مالیخولیا حاصل شود و غیر آن، پس اول علاقه نفس با نور است و اول رفیقی از آن زندگی نور است، و بینی میل حیوانات به نور و فرونشستن حواس و ساکن شدن حرکات در ظلمت شب، پس شادی نفس با نور سخت‌تر است از همه چیزها...»^۱



روح القدس:

«... و از جمله نورهای قاهر، اعنی عقلها، یکی آن است که نسبت وی با ما همچون پدر است و او [رب] طلسم نوع انسانی است و بخشنده نفسهای ماست و مکمل انسان است و شارع، او را «روح القدس» گوید، و اهل حکمت او را «عقل فعال» گویند...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ هیاکل التور، ص ۹۰)

«... وَ هَذَا (العقل) العاشرُ سَمَاءُ الْحُكْمَاءِ «العقلُ الفَعَالُ» وَ هُوَ «رُوحُ الْقُدُسِ» وَ هُوَ صَاحِبُ نَفْسِنَا وَ مَكْوَلِهَا، وَ نَسَبَتْهُ إِلَى كَلِمَتِنَا كَتَسْبِيَةِ الشَّمْسِ إِلَى الْأَبْصَارِ وَ هُوَ الَّذِي قَالَ لِمَرْيَمَ: «وَأَمَّا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا» وَ هُوَ وَاهِبُ نَوْعِ الْمَسِيحِ...».

(سه رساله؛ کلمة التصوف، ص ۱۰۴)

گرچه شیخ - ره - در تعریف و توصیفی که از روح القدس به عمل آورده است بر دیدگاه اشرافی خود تأکید کرده و آن را یکی از ارباب اصنام محسوب نموده است، به دیدگاه‌ها و اصطلاحات شرع و حکمت متشاء هم اشاره کرده است.

۱. مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۸۲.

۲. سوره ۱۹ (مریم) آیه ۱۹. (نقل از حاشیه همان صفحه).

به هر حال شیخ اشراق «روح القدس» را یکی از أعظم انوارِ قاهرة ارباب اصنام می‌داند که ربّ الصنم نوع انسان و بخشنده نفس ناطقه و حیات و کمال بدوست:

«وَ يَخْصُلُ مِنْ بَعْضِ الْأَنْوَارِ الْقَاهِرَةِ وَ هُوَ صَاحِبُ طَلِيسُمِ النَّوْعِ النَّاطِقِ - يَعْنِي جِبْرَائِيلَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَ هُوَ الْأَبُّ الْأَقْرَبُ مِنْ عَظْمَاءِ رُؤَسَاءِ الْمَلَكُوتِ الْقَاهِرَةِ «روانبخش»، «روح القدس» واهب العلم و التأييد، معطى الحيوة و الفضيلة، على المزاج الأتمّ الإنسانى، نور مجرد هو النور المدبّر الذى هو «اسفهد الناسوت» وَ هُوَ الْمَشِيرُ إِلَى نَفْسِهِ بِالْإِنَائِيَّةِ...»^۱

همچنانکه در تعریفها و توصیفهای فوق دیده می‌شود، مهم‌ترین وظیفه «روح القدس» اعطای نور اسفهد یا نفس ناطقه و حیات، به مزاج نوع انسان است که کامل‌ترین مزاج عالم عناصر است و سپس بخشیدن علم و فضیلت به اوست.

این نور قاهر را در اصطلاح شرع، روح الهی، روح القدس، جبرئیل، پیک حق و حامل وحی گفته‌اند و این اسامی و اصطلاحات همگی برگرفته از آیات قرآن کریم است چنانکه فرموده:

«... فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَاباً فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا... قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا...»^۲

و نیز آیه:

«... قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هُدًى وَ بُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ...»^۳

در نمونه منقول از کتاب کلمة التصوف، که تلفیقی است از زبان شرع و عرفان و فلسفه، روح القدس را واهب نوع مسیح گفته است، که منظور همان روح الهی و نفس ناطقه موجود در مسیح و نوع انسان، و به جای نفس از اصطلاح کلمه هم استفاده کرده که آن هم مقتبس از آیات قرآنی است:

«... إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقِيهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ...»^۴

و آیه: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ...»

و اما اصطلاح حکمای مشاء - که با دیدی صرفاً فلسفی به مسائل می‌نگرند - در این مورد،

۱. حکمة الاشراق، صص ۲۰۰-۲۰۱.

۲. سوره ۱۹ (مریم) آیه ۲۰.

۳. سوره ۱۶ (النحل) آیه ۶۵.

۴. سوره ۴ (نساء) آیه ۱۷۰.

عقل عاشر یا عقل فعال است، این عقل در دیدگاه ایشان هم جایگاه بس بلندی دارد: آخرین عقل و مدیر و مدبّر عالم عناصر است و نفوس ناطقه و غیر ناطقه این عالم به افاضه اوست و چیزی نیست در این عالم که به گونه‌ای به تدبیر و تصرف او مربوط نباشد.

نکته آخری که بی مناسبت نیست اینجا مطرح شود رابطه روح القدس یا جبرئیل، با سروش در فرهنگ ایران است.

در فرهنگ فارسی بعد از اسلام و در ادبیات دری، سروش همان جبرئیل در فرهنگ اسلامی است که پیام آور وحی و فرشته رحمت است:

تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش^۱
 «سروش، در اوستا، «سراوش»، به معنی اطاعت و فرمانبرداری است به خصوص اطاعت از اوامر الهی و شنوایی از کلام ایزدی... در ادبیات متأخرین مزدیسنا، سروش پیک ایزدی و حامل وحی خوانده شده است، ابوریحان بیرونی می‌نویسد که «سروش» را جبرئیل می‌نامند... در قدیمی‌ترین قسمت اوستا نیز چندین بار از سروش، فرشته اراده شده است و در هر جایی از گاتها که به این فرشته برمی‌خوریم او را دارای مقام بسیار عالی می‌بینیم و به صفت مهین و بزرگ متصف است... سروش یکی از مهم‌ترین ایزدان آیین مزدیسناست و مظهر اطاعت و فرمانبرداری است و حتی گاهی جزو امشاسپندان شمرده می‌شود...»^۲

روحانیات:

«... مُبَدَّعَاتِ حَقِّ تَعَالَى مَنقَسَمٌ مِی شُود بَه جِسْمَانِیَّاتِ وَ رُوحَانِیَّاتِ کِه نَه جِسْمِ‌اند وَ بَه اِیْشان اِشَارَتِ تَتَوَانِ کَرْد، وَ اَن نَفُوسِ وَ عَقُولِ‌اند کِه مَحْسُوسِ نِیْسْتَنْد، بَلْکِه مَعْقُولِ‌اند چنانکه در قرآن آمد: «فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَ مَا لَّا تُبْصِرُونَ»^۳ یعنی عالم محسوس و عالم معقول و آیتی دیگر: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ»^۴، عالم خلق؛ یعنی هر چه را که مقدار و اندازه است و آن عالم اجسام است و عالم امر یعنی آنچه که بصرش به هیچ وجه نتواند دیدن...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۶۲)

۱. حافظ.

۲. یشتها، صص ۵۱۶-۵۱۷-۵۱۸.

۳. سوره ۶۹، (الحاقه) آیه ۳۸، ۳۹.

۴. سوره اعراف، آیه ۵۲.

ز

زلزله:

«... و بخاری و دخانی که در زمین محبتس شود و راه نیابد بیرون آمدن را، زمین را سخت بجنباند و آن زلزله است؛ و باشد که از شدت همچون آتش به درآید؛ و آن بخار که قوت ندارد آب شود و متوالی به درآید...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۲۲)

زمان:

«... پس زمان مقدار حرکت فلک است چون در ذهن جمع کنند متقدمش با متأخر و قسمت کردند زمان را به اجزا از سالها و ماها و روزها...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۱۹)

«... و زمان مقدار حرکت است چو متقدم و متأخر آن را در عقل جمع کنیم و نه مقدار هر حرکتی، بلکه مقدار حرکتی نامنقطع که ظاهرتر آن همه باشد و آن حرکت یومی است آفتاب را از مشرق به مغرب... و اگر زمان از حرکت مستقیم بودی بی نهایت نرفتی کنارش ظاهر شدی... پس مقدار حرکتی مستدیر باشد که او کناره ندارد...».

(پرتونامه، صص ۱۴ و ۱۵)

در بحث از «زمان» که از مباحث مهم فلسفی است دو مسأله اهمیت اساسی دارد: یکی اثبات وجود زمان است و دیگری شناخت حقیقت زمان و تعریف دقیق آن است. گروه زیادی زمان را امری موهوم پنداشته‌اند، از فلاسفه قدیم دلایل زیادی بر موهوم بودن زمان نقل شده است و از فلاسفه عصر جدید «کانت» آلمانی زمان را ساخته ذهن انسان می‌داند و قایل به وجود خارجی برای آن نیست. آنهایی هم که قایل به وجود زمان در خارج ذهن هستند درباره آن آرای گوناگونی دارند، گروهی زمان را جوهر و گروهی

آن را عرض می‌دانند. بعضی از معتقدین به جوهریت زمان، آن را جوهری جسمانی می‌پندارند و می‌گویند زمان، خودِ فلکِ اطلس است و بعضی دیگر گفته‌اند: زمان جوهر مجرد است. و آن گروهی که زمان را عرض می‌دانند، آن را عرضی غیر قارّ می‌دانند و عرض غیر قار هم منحصرأ حرکت است و گفته‌اند: زمان، عبارت از حرکت است و حرکت عبارت از زمان.

اما از عصر ارسطو این نظر مطرح شده است که زمان نه جوهر مادی است، نه جوهر مجرد است، نه یک عرض غیر قارّ و نه خودِ حرکت است، بلکه زمان عبارت است از:

مقدار حرکت:

و اما براهین اثبات وجود زمان:

برای اثبات وجود زمان دو طریقه معمول است: یکی طریقه طبیعیون، یعنی طریقه علمای علم طبیعی که مدار بحث آنها جسم و عوارض جسم است از آن جهت که قابل حرکت و سکون است؛ و طریقه دیگر طریقه الهیون است که محور بحث ایشان موجود و حدوث و قدم آن است.

طبیعیون از طریق «حرکت»، زمان را اثبات کرده‌اند، بدین طریق که می‌گویند: حرکات، در ذات خود دارای دو کشش یا دو کمیّت‌اند، یعنی علاوه بر مقدار و قابلیت تقسیمی که به حسب مسافت دارند، نوعی مقدار و قابلیت تقسیم دیگر هم از نظری دیگر دارند. مثلاً وقتی کسی بیست کیلومتر راه را در مدت سه ساعت طی می‌کند، این یعنی طی کردن بیست کیلومتر حرکت در مدت سه ساعت حرکت، یعنی طی کردن مقداری از مسافت در مقداری از مدت که یکی از این دو مقدار که مسافت است امری است قارّ الذات، یعنی اجزایش با هم قابل اجتماع‌اند، ولی یکی دیگر از این دو مقدار که مدت است غیر قارّ الذات است، یعنی اجزایش با هم قابل اجتماع نیستند؛ و چون امر غیر قارّ الذات، منحصر در حرکت است، پس آن چیزی که مقدار امر غیر قارّ الذات است مقدار حرکت است و منظور از «زمان» هم همین چیز است، یعنی مقدار حرکت، اما الهیون، یعنی باحثین از فلسفه اولی که اساس کار آنها بحث از «موجود» و عواض موجود است، از راه بحث از موجود و حدوث و قدم آن و دقت در تقدّم و تأخر حوادث، وارد این

مبحث شده‌اند و ضمن بررسی انواع تقدّم و تأخرها به نوعی از تقدّم و تأخر رسیده‌اند که پیشی و پسی در آن قابل انکار نیست، یعنی در این نوع تقدّم و تأخر، متقدّم و متأخر نه هرگز با هم قابل جمع‌اند و نه جایگاهشان قابل تعویض با همدیگر است.^۱

و شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی - رحمت خدای بر او باد - از همین طریق، یعنی از طریق توجه به تقدّم و تأخر و پیشی و پسی حوادث و بررسی اوضاع و احوال مترتب بر آنها به اثبات «وجود زمان» و «تعریف» آن پرداخته است و با عباراتی شیرین و موجز هم در آثار عربی و هم در آثار فارسیش از عهده آن برآمده است:

«... تو بدانی از باز پس ماندن تو از چیزی که بدان انجامد که چیز فوت شود از آن [چیزهایی] که مختلف شوند به پیشی و پسی، که در وجود، چیزی نااثبات هست که متصل است از پیشیها و پسوها، و چون متحدّد و متقدّر است، باید که «چیزی» باشد، [زیرا عدم بحث قابل تحدید و تقدیر نیست، و چون ثبات ندارد باید امری باشد] که به حرکت تعلق دارد، و آن زمان است. پس «زمان» مقدار حرکت فلک است...»^۲.

و در الواح عربی همین مطالب دست نخورده‌تر آمده است:

«... وَ أَنْتَ تَعْلَمُ مِنْ تَأْخِيرِكَ لِأَمْرٍ، إِذَا أَدَا إِلَى فَوَائِهِ مِمَّا يَخْتَلَفُ فِي الْقَبْلِيَّةِ وَ الْبَعْدِيَّةِ، أَنَّ فِي الْوُجُودِ شَيْئاً غَيْرَ ثَابِتٍ مُتَّصِلاً، مِنْهُ الْقَبْلِيَّاتُ وَ الْبَعْدِيَّاتُ وَ لِتَحَدُّدِهِ وَ تَقَدُّرِهِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ شَيْئاً، إِذَا أَلْقَدِمُ الْبَحْثَ لَا يَتَحَدَّدُ، وَ لِعَدَمِ ثَبَاتِهِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا مُتَعَلِّقًا بِحَرَكَةِ الْفَلَكَ إِذَا جُمِعَ فِي الذَّهْنِ مُتَقَدِّمُهُ مَعَ مُتَأَخَّرِهِ...»^۳.

می‌فرماید: تو از طریق دقت در اشیایی که در حدوث، نسبت به هم پیشی و پسی دارند و اگر به موقع بدانها نپردازی از دست می‌روند، متوجه می‌شوی که در عالم چیزی هست که ناپایدار و بی‌ثبات است و پیشی و پسوها، عالم، ناشی از آن است، و چون این پیشی و پسوها از نظر اندازه با هم مختلف‌اند، مثلاً چیزی یک ساعت قبل واقع شده است و چیزی یک ماه قبل، پس این چیز، شیء موجودی است، زیرا عدم صرف نمی‌تواند قابل سنجش و اندازه‌گیری باشد، و از طرفی چون این شیء موجود، غیر ثابت

۱. این قسمت از مطالب، برگرفته از کتاب حرکت و زمان در فلسفه اسلامی اثر شهید مطهری است.

۲. الواح فارسی با تصحیح از روی الواح عربی، ص ۱۱۹.

۳. سه رساله، الواح، ص ۱۱.

و ناپایدار است، و در عالم تنها چیزی که ناپایدار و غیر ثابت است «حرکت» است، پس امری است متعلق به حرکت، و آن «زمان» است، پس زمان مقدار حرکت است، اما نه هر حرکتی، بلکه حرکت فلک. و اما چرا حرکت فلک؟

زیرا «زمان» نباید آغاز و انجام داشته باشد، چون در این صورت، پیش و پس خواهد داشت و آن پیش و پس هم زمانی دارند و لازم می آید که پیش از همه زمانها و پس از همه زمانها، زمانی باشد و این محال است.

پس زمان باید اول و آخر نداشته باشد؛ و از طرفی گفتیم زمان مقدار حرکت است، پس باید این حرکت هم بی پایان باشد، و حرکت مستقیم، پایان دارد، پس باید مقدار حرکتی بی پایان باشد و آن حرکت مستدیر است و چرا این حرکت مستدیر، باید حرکت فلک باشد؟

زیرا چیزی که حرکت مستدیر دارد، حرکتش حرکتی «ارادی» است، و جسمی که حرکت دائم مستدیر ارادی دارد «فلک اطلس» یا محدّد است که وجود و مشخصاتش در جای خود به تفصیل اثبات شده است:

«... و جسمی که حرکت مستدیر کند، متصور نیست که حرکت او طبیعی باشد، پس محدّد و جمله افلاک، حرکات ایشان ارادی است و ایشان زنده اند و دراک اند...»^۱

و اینکه چرا در تعریف زمان گفت: «زمان مقدار حرکت است، چون متقدم و متأخر آن را در عقل یا در ذهن جمع کنیم». جمع در عقل چرا؟

زیرا زمان مقدار دارد، و مقدار هم، یعنی کمی و زیادی و متعلق این کمی و زیادی در اینجا، حرکت است، در حالی که حرکات، اصلاً با هم جمع نمی شوند تا مقدار یا کمی و زیادی داشته باشند، بلکه علی الدوام معدوم می گردند، و لذا باید این تحدید و تقدیر، در عقل یا ذهن صورت گیرد:

«... و حرکات با یکدیگر جمع نشوند، بلکه علی الدوام معدوم می شوند، پس او را همه ای نیست...»^۲

و آخرین نکته اینکه چرا زمان را که «مقدار حرکت فلک است»، با حرکت یومی

۱. الواح عمادی، ص ۱۵۰.

۲. پرتونامه، ص ۵۸.

آفتاب از مشرق به مغرب می‌سنجند و با آن معرفی می‌کنند؟
زیرا دور یومی آفتاب هم در نتیجه حرکت فلک است و اگر ما حرکت فلکِ اطلس را
نمی‌توانیم احساس کنیم، آن را از حرکت روزانه آفتاب می‌توانیم دریابیم:
«و دور یومی از محدّد است، و آنچه آفتاب را می‌بینی که هر روز از مشرق بر آید و به
مغرب فرورود، سبب آن محدّد است که هر روز دوری تمام کند...»^۱



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

س

سبب:

«... و سبب آن باشد که از وجود او وجود دیگری حاصل شود البته، و هرچه حکم بر وی موقوف گردد از مادّت باد یا یاری کننده یا وقت باد یا قابلی باد، آن سبب است...»
(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ هیاکل النور، ص ۹۱)

سبکی و سنگینی (ثقل):

«سبکی قوتی است در جسم که او را از سوی مرکز به بالا جنباند و ثقل (سنگینی) قوتی است در جسم که او را به سوی وسط جنباند...»

(پرتونامه، ص ۱۸)

باید توجه داشت که منظور از وسط و مرکز در اینجا، وسط و مرکز فلک محدّد (فلک اطلس) است که زمین است، زیرا طبق این نظریه، فلک اطلس و سایر افلاک یا همه اجرام سماوی، همچون کره‌ای که به دور مرکزش بگردد، به دور زمین می‌گردند و چون در جرم گری، سطح درونی محیط آن، بالا است و مرکز آن پایین است، پس سبکی، قوتی است که جسم را از زمین به سوی سطح درونی فلک، یعنی بالای زمین ببرد، مثل قوتی که دود و بخار را بالا می‌برد؛ و سنگینی قوتی است که جسم را از طرف بالا به سوی زمین می‌آورد، مثل قوتی که سبب پایین آمدن اجسام یا فرو باریدن برف و باران و غیره می‌شود.

سحر:

«... و السِّحْرُ ايضاً من تأثير النفوس و الاوهام الا انها شيريرة تُستعمل في الشر...»

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ تلویحات، ص ۹۸)

افعال و اعمال خارق‌العاده ممکن است از طرف انبیا و اولیا و یا کاهن و ساحر صورت گیرد، اما هرچه هست از تأثیر نفس است، زیرا نفس اگرچه در بدن مستقر نیست، اما بدن در فرمان اوست و گاهی ممکن است طبیعت هم در زیر فرمان او قرار گیرد.

ما تأثیر اوهام و تخیلات را بر بدن به وضوح می‌بینیم: مثلاً کسی که بر جای بلند کم عرضی قرار دارد، واهمه، او را مرتب تهدید و تخویف به سقوط می‌کند و ممکن است بر اثر همین القائات واهمه، سقوط کند، یا چه بسا انسان بر اثر تخیل مسأله‌ای مسرت‌بخش به گونه‌ای شاد و مسرور شود و اعمالی را انجام دهد که در حالت عادی از انجام یک دهم آن هم عاجز آید یا با یادآوری و تخیل مسائلی ناخوشایند حالت خشم و غضب در وَجَنَاتِ او پیدا شود و ناخودآگاه حرکاتی خشمگینانه از او سر بزنند، یا بر اثر پیش آمدن حوادثی چنان در خود فرود رود که مدت‌ها چیزی نخورد و احساس گرسنگی و تشنگی هم نکند.

اینها، همه ناشی از نفس است و نفس انسان به دنبال هر چیزی که برود قوای مختلف جسمی را هم به دنبال خود می‌کشد. و وقتی که ما تأثیر قوای نفس بر ابدان را این‌گونه به وضوح می‌بینیم، عجیب نیست که نفسی الهی با قدرت خویش همچون نفس عالم طبیعت شود، مخصوصاً می‌دانیم که عنصریات مطیع مجردات‌اند و هر اندازه که نفس در تجردش بیفزاید تسلطش بر عالم طبیعت بیشتر می‌شود:

«... پس چون کسی نفس او به نور حق و ملاً اعلی روشن شود و آن نور، اکسیر علم و قدرت است، عجب نباشد که مادّت عالم مسحّر او شود و از روشنی روان او، سخنش در ملاً اعلی مسموع باشد...»^۱

و چون تأثیر نفوس الهی و اعمال خارق‌العاده آنها را دانستیم باید بدانیم که سحر و جادو و کهنات هم از تأثیر نفوس است، اما نفوس شریر:

«... پس چون شواغل کم شد همچنانکه بعضی را در خواب یا مصروعان و محرووران را... یا ضعف، فطری باشد، همچون بعضی کهنه را؛ و باشد که استعانت کند به چیزهایی که حواس ظاهر و باطن را سُست کند، همچنانکه کودکان را مشغول گردانند به نظر در چیزهایی که چشم را خیره گردانند... نفوس ایشان را خلاص باشد از علایق و چون

حجاب برخیزد آنچه طلب کند متصور شود ایشان را...»^۱
 در هر حال گرچه ظهور قدرت و سلطه واقعی نفس با رهایی از شواغل ظاهر و باطن و متور شدن به انوارِ ملاً اعلأ و منقش شدن به نقوش معقولات و مفارقات است، سحر هم نوعی قدرت و سلطه نفس ناطقه بر بُعد جسمانی است، اما قدرت و سلطه‌ای که از طریق تزکیه و تصفیه نفس به دست نیامده است، بلکه از راه تمرین و ممارست و گریزی و شرارت و با سوء استفاده از قوای نفس خود و ضعف قوای ادراکی دیگران حاصل شده است...

سعد و نحس کواکب:

«... وَ بِحَسَبِ مَا يَقَعُ أَرْيَابُ الطَّلَسَمَاتِ تَحْتَ أَقْسَامِ الْمُحِبَّةِ وَالْقَهْرِ وَالْإِعْتِدَالِ لِمَبَادِيئِهَا، يَخْتَلِفُ فِي الْكَوَاكِبِ وَغَيْرِهَا، مَا يَوْجَدُ سَعِدِيَّةً وَنَحْسِيَّةً وَاعْتِدَالاً...»

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراف، ص ۱۴۳)

در بحث اریاب انواع (اصحاب طلسمات) آمده است که آنها انواری عرضی هستند که حاصل اشراقات انوار قاهر اعلون طولی و نسبت‌های مختلف: محبت، استغنا، قهر، ذل و فقر و غیره بین آنهاست و از طرفی دیگر، همه موجودات عوالم غیر عقلی یعنی موجودات عالم‌های مثال و اثیر و عناصر، سایه و صنم اریاب اصنام‌اند و یکی از موجودات عالم اثیر، کره ثوابت است با همه ستارگانی که در اوست و این ستارگان حاصل جهات و مناسبات مختلف و متفاوت انوار قواهر اعلون‌اند، پس آن ستارگانی که حاصل جهات قهر و مهر و محبت و استغنا هستند، سعدند، و آنهایی که نتیجه جهات: ذل و فقر و نقص نورند، نحس‌اند، و آنهایی که حاصل نسبت‌هایی متساوی و متعادل این جهات‌اند، معتدل‌اند:

«... وَ أَلْأَعْلَوْنَ جِهَاتٍ فَقَرِهِمْ تَظْهَرُ فِي الْبُرْزُخِ الْمُشْتَرِكِ (ای کره الثوابت بما فیها)...»^۲

۱. پرتونامه، ص ۷۸.

۲. حکمة الاشراف، ص ۱۴۶.

سمع:

«... و آن قوتی است نهاده در اندرون سوراخ گوش، که آوازه‌ها را بدو دریابند به توسط هوا.

و آواز موج زدن هواست که از کوفتن اجسام یا از برکندن جسم‌هایی سخت حاصل شود، هوا به سختی از میان آن بیرون آید و موج زند تا برسد به هوایی که در اندرون گوش ایستاده است و او را به شکل خویش گرداند تا برافتد بر پوستی که کشیده است بر عصبه مقعر همچون پوست بر طبل و از او طنینی بر آید، آن قوت آگاه شود...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۲۸)

بدیهی است که تعریف فوق تعریف است به روال حکمای مشاء و علمای طبیعی، اما نظر واقعی و نهایی شیخ در مورد سمع و سایر قوای مدرکه ظاهری و باطنی انسان، همان نظر اشراقی ایشان در مورد ادراک و ابصار است.

بر مبنای این نظریه تمام قوای ظاهری و باطنی انسان و سایط و ادوات نفس‌اند و مدرک واقعی محسوسات و معقولات، نفس ناطقه انسانی است.

ش

شجاعت:

«... و شجاعت توسط قوه غضبی است در آنچه از او خشم گیرند و نگیرند بر نسق رای راست؛ و آن در میان دو خُلق مذموم است چون تهوّر و بد دلی.»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۶۸)

قوای حیوان را به دو قوه اصلی: ادراکی و حرکتی^۱ تقسیم کرده‌اند، قوه حرکتی نیز دو نوع است: قوه شهوی و قوه غضبی.

قوه ادراکی هم اقسامی دارد، عالی‌ترین آن ادراک عقلی است که ویژه انسان است؛ عقل هم به دو قسمت نظری و عملی منقسم می‌شود، که هر کدام کمالی دارند؛ کمال عقل عملی، آن است که بر بدن استیلا یابد و خلق عدالت در او به وجود آمده باشد، یعنی در استعمال قوای شهوی و غضبی طریق اعتدال را به کارگیرد؛ قوه شهوی برای جذب ملایمات است و قوه غضبی برای دفع ناملایمات؛ این قوه ممکن است به طرف افراط متمایل شود که تهوّر است و یا به جانب تفریط بگراید که جُبْن و بد دلی است و یا بر صراط مستقیم فضیلت و عدالت پیش رود که شجاعت است، پس «شجاعت»، یعنی عدالت در قوه غضبی.

شجره مبارکه:

«... قوه فکر چون مشغول شود به امور روحانی و روی به معارف حقیقی آرد او شجره مبارکه است، زیرا که همچنانکه درخت را شاخهاست و میوه‌ها، فکر را نیز شاخهاست و آن انواع افکار است که بدان میوه نور یقین رسد، چنانکه در قرآن آمد: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ

۱. قوه حرکتی را قوه شوقی و قوه نزوعی نیز گفته‌اند.

الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً»^۱ الشَّجَرَةَ، فکر است، سبزی او آن است که مطلع شود بر طریق نظر و به بازگشتن به عالم قدس...».

(همان مجموعه، الواح عمادی، ص ۱۸۸)

شجره ملعونه:

«... وار، متخیله است که چیزها به هم درآمیزد و چیزهای درست را مشوش گرداند. و متخیله چون روی به چیزهای محسوس نهد و نقل کند از چیزی به چیزی، نفس را باز دارد از ادراک معقولات و بر او مشوش گرداند منامات چنانکه در قرآن آمده است در حدیث منامات: وَالشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ فِي الْقُرْآنِ...»^۲.

(همان مجموعه، الواح عمادی، صص ۱۹۰-۱۹۱)

تعریف شجره مبارکه و شجره ملعونه، در اینجا تعاریفی است حاصل از تأویلی عرفانی آیات بر مزاق مشرب اشراق.



شخص:

«... و شخص آن است که در او هرگز شرکت متصور نشود، چنانکه: «این مرد» و هرچه اشارت کنی، و هرچه بیرون ذهن وجود دارد او را هویتی هست متشخص که در این هویت هیچ چیز با او هنبازی ندارد...».

(همان مجموعه، الواح عمادی، ص ۱۱۱)

شخص، در اصطلاح شیخ اشراق همان جزئی در اصطلاح علم منطق است که مصداق آن در خارج ذهن به صورت افراد انواع موجودات وجود دارد و هر فرد دارای موجودیتی متعین و محسوس و قابل اشاره است که هیچ فرد دیگری از افراد نوع، در آن هویت مشخص با او مشترک نیست.

۱. سوره ۳۶، (یس) آیه ۸۰ (نقل از حاشیه متن فوق).

۲. سوره ۱۷ (اسرا) آیه ۶۲ (نقل از حاشیه متن فوق).

شر:

«... شرّ چیزی نیست موجود، بلکه یا عدم چیز است یا عدم کمال چیزی...».

(همان، پرتونامه، ص ۶۰)

«... بدان که شرّ ذاتی نیست چنانکه مشهور است، بلکه حاصل او برمی‌گردد به عدم ذاتی یا عدم کمال از ذات، زیرا که وجود، از آن روی که وجود است خیر است مادام که از او لازم نیاید ابطال کمال چیزی و عدم از آن روی که عدم است منسوب نیست به فاعل الّا به عَرَض...»

(همان، الواح عمادی، ص ۱۵۶)

شرّ، وجود خارجی مستقل ندارد، بلکه آنچه که به شرّ مشهور شده است یا عدم وجود خیر است یا عدم کمال وجود است و «عدم» هم چیزی نیست که موجود باشد و وجودش نیازمند جاعل یا فاعل باشد، تا کسی بگوید که خدا شرّ را آفریده است، یا به قول ثنویها خدا، فاعل «خیر» باشد و اهریمن فاعل «شرّ».

وجود - صرفنظر از عوارض آن - خیر است، و آنچه موجود است شرّ نیست مگر اینکه وجودش باعث از بین رفتن وجودی دیگر و یا موجب جلوگیری از کمال آن گردد. موجودات عالم اعلیٰ، همه خیر هستند و در وجود موجودات عالم اجسام هم خیر، بسیار است و شرّ، اندک، مثلاً آتش و آب، دارای خیر و منافع بی‌شمارند، اگرچه ممکن است گاهی موجب شرّ هم بشوند: «... چنانکه آتش که در او منفعت بسیار است و اگرچه لازمش آید در بعضی اوقات سوختن جامه درویش، اگر گویند که چرا این قسم را بیافریدند بر وجهی که در او هیچ شرّی نبود، این سؤال فاسد است، زیرا که همچنان است که گویند: که چرا آب را به جز آب نکردند و آتش را به جز آتش نکردند...».

شعاع:

«... شعاع عَرَضی است که به مقابله جسمی روشن در جسمی دیگر حاصل شود، نه آنکه نقل کند، که عَرَض، نقل نپذیرد، بلکه بخشنده آن، چیزی است جز اجسام...».

(پرتونامه، ۲۱)

«... ظنُّ بَعْضِ النَّاسِ أَنَّ الشَّعَاعَ جِسْمٌ وَ ذَلِكَ بَاطِلٌ فَلَيْسَ مِمَّا يَنْتَقِلُ، مِنَ الشَّمْسِ أَوْ مِنْ

محلّ الی محلّ، بل هو هینته، فلا ینتقل؛ و علّتها، هی الموضیة بواسطه جسم شفّاف کالھواء...»
(حکمة الاشراق، ص ۹۷)

نظر شیخ - رحمه الله - در مورد شعاع همان نظریه اشراقی - نوری او در مورد ادراک، رؤیت، و صدور متخیله و آینه‌هاست، یعنی شعاع را عرضی و حالتی می‌داند که بعد از فراهم آمدن شرایط و وسائط، از طرف عقل مفارق یا واهب الصور، در اجرام مستتیر ایجاد می‌شود؛ پس «شعاع»، دو علت دارد: یکی علت معده یا زمینه ساز، که خود، متشکل از مجموعه‌ای شرایط و وسائط است که عبارت‌اند از:

۱. جرمی نیر، مانند آفتاب، آتش، چراغ و غیره به عنوان مصدر شعاع.

۲. جرمی شفّاف مانند هوا، آب و غیره، به عنوان واسطه.

۳. جرمی مستتیر مانند همه اجرام غیر منور، به عنوان مظهر شعاع.

۴. مقابله بین جرم نیر و جسم مستتیر به توسط جسم شفّاف.

که مجموعاً علت معده را تشکیل می‌دهند.

علت دیگر شعاع، علت موجدّه و آفریننده شعاع است که عقل مفارق (عقل دهم) یا به عبارت دیگر واهب الصور است، که پس از فراهم شدن شرایط و وسائط، صورت شعاع را افاضه می‌کند و ما آن را ادراک می‌کنیم.

پس در حقیقت بحث «شعاع»، چیزی جز بحث ادراک و رؤیت نیست و در همه این موارد، بر طبق نظریه نوری مکتب اشراق، مُدرک و مُفیض، واهب الصور و نفیس ناطقه است، و قوای حاسه، و وسائط، آلات و ادوات‌اند.

این است که شیخ - رحمه الله - ابتدا، جسم بودن شعاع و استقلال و اصالت عینی آن را رد می‌کند و می‌فرماید:

«... و این گروه پنداشتند که شعاع جسمی لطیف است و گرما با اوست و این خطاست، که اگر جسم بودی، چون روزن خانه ناگاه بگرفتندی، اگر ساکن بماندی و اگر حرکت کردی، بدیدمانی و نه چنین است، بلکه در حال، باطل می‌شود؛ و اگر جسم بودی بایستی که از آفتاب بکاستی به قدر شعاع. و نیز چون لطیف باشد، حرکتش به بالا بودی نه به زیر و این جمله باطل است...»^۱

و بعد از اینکه جسم بودنِ شعاع را به این دلایل رد کرد، بر «عَرَض» بودنِ آن انگشت می‌گذارد و آن را به عنوان «عَرَض» تعریف می‌کند، زیرا جواهر، یا عقول و نفوس اند یا اجسام، و وقتی که جسم نبودنِ آن ثابت شد، «عقل» و «نفس» نبودنِ آن هم، جای بحث ندارد، پس لابد باید عَرَض باشد؛ و وقتی که ثابت شد که شعاع، عَرَض است، پس نمی‌تواند از جرم نیر - آفتاب - آمده باشد، زیرا «أعراض» منتقل نمی‌شوند، پس آفتاب، نمی‌تواند علتِ فاعلی یا وجودی شعاع باشد، و نباید مراد از علت، در عبارت «وعلتها هی الموضیة» علتِ فاعلی و موجوده باشد، بلکه باید مراد، علتِ «معدّه» باشد و «جرم نیر» و «جسم شفاف» و «مقابله»، باید وسائط و شرایط باشند، و علتِ فاعلی و ایجادِ شعاع، باید همان عقل فعال (واهب‌الصّور) باشد.

و وقتی که شعاع از آفتاب نبود، گرمایِ آن هم نباید از آفتاب باشد، زیرا گرما هم، عَرَض است و غیر قابلِ انتقال، پس گرما، هم باید از «واهب‌الصّور» باشد، اما شیخ - رحمه الله - در اینجا فعلاً، تنها، نبودنِ گرما از خورشید را اثبات می‌کند و به عَرَض بودنِ و «از واهب‌الصّور» بودنِ آن، اشاره‌ای نمی‌کند و می‌فرماید:

«... و گرمی از شعاع است نه از آفتاب، که اگر از آفتاب بودی بایستی که بالا، زودتر گرم گشتی از زیر، و نه چنین است، بلکه می‌باشد که زیر سوخته می‌شود و بر بالا اثری بسیار نباشد گرمی را...»^۱

اما در کتاب مشارع و مطارحات در یک قاعده کلی، غیر مؤثر بودنِ اجسام را بیان می‌کند، و این مسأله را که گرما از آتش نیست و «شعاع» خورشید هم در اصل از «واهب‌الصّور» است، به صراحت اظهار می‌دارد:

«... و اما الاجسام فَعَلِيٌّ مَاهَوْ مشهور من مُحَقَّقِي طَرِيقَةِ الْمَشَائِينِ لَا تُفِيدُ وجودَ عَرَضِيٍّ، فَالْشَّيْءُ إِذَا تَسَخَّنَ مِنَ النَّارِ حَصَلَتْ الْحَرَارَةُ فِيهِ مِنَ «واهب‌الصّور» وَ لَيْسَ أَنَّ حَرَارَةَ انْتَقَلَتْ مِنَ النَّارِ إِلَى الشَّيْءِ فَإِنَّ الْأَعْرَاضَ يَسْتَحِيلُ نَقْلُهَا، بَلْ يُعَدُّ النَّارُ الشَّيْءَ لِأَنَّ تَحْصُلَ فِيهِ الْحَرَارَةَ مِنْ وَاهِبِ الصُّورِ وَ كَذَا الشَّمْسُ تُعَدُّ مَا (يقا) بِهَا لِحُصُولِ شَعَاعٍ فِيهِ مِنْ وَاهِبِ الصُّورِ، فَالْأَجْسَامُ تَعَدُّ لَا غَيْرُ. هَذَا»^۲

۱. پرتونامه، ص ۲۱.

۲. مجموعه ۱، مشارع و مطارحات، ص ۴۵۴.

و وقتی که حرارتِ آتش از واهبِ الصُّور باشد، حرارتِ آفتاب به طریق اولی از «واهبِ الصُّور» است. و اصولاً اجسام، آتش باشند یا آفتاب، جز آماده سازی اشیاء برای تصرّفِ واهبِ الصُّور، نقشی دیگر ندارند.

شکل:

«... وَ لَمَّا ثَبَّتَ لِلْأَجْسَامِ حُدُودَهُ، فَيَلْزَمُهَا الشَّكْلُ وَالشَّكْلُ لَيْسَ نَفْسُ الْحَدِّ، بَلْ هَيْئَةٌ تَلْزَمُ الْجِسْمَ الْمَحْدُودَ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَحْدُودٌ وَالشَّكْلُ حَاصِلٌ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ الْمَحْدُودِ وَ إِنْ كَانَ بِشَرَكَةٍ مِنَ الْحَدِّ وَ مَحْدُوداً بِهِ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ مشارع و مطارحات، ص ۲۵۴)

شکل، حاصل محدودیت اجسام است، یعنی از آنجا که اجسام دارای طول و عرض و عمقاند و این حدود نمی‌توانند بی‌نهایت باشند، زیرا سلسله مجتمعی بی‌نهایت محال است، پس هر جسمی حدّ و مقدار معین خاص خود را دارد و همین حدّ خاص مجموعاً سطح یا سطوح به هم پیوسته‌ای را در اجسام به وجود می‌آورد و به آن صورت و هیأتی خاص می‌دهد، این صورت و هیأت حاصل از حدود در سراسر جسم را «شکل» می‌گویند.

شناخت:

«... بدان که هرچه تو آن را بشناسی شناخت و دانش تو او را آن باشد که صورتی از آن او در تو حاصل شود...».

(مجموعه ۳، برتوانه، ص ۳)

«... و حقیقت ادراک آن است که مدرک صورت مدرک به خویشتن پذیرد، و گوئیم که ادراکات انسانی بر چهار قسم است: اول حسّ بصر است و او جز صورت بیرونی آن چیز و أعراضی که با او آمیخته باشد در نتواند یافت... دوم «خیال» است و او همچنان در نتواند یافتن، الا آنکه او صورت مدرک را مجردتر از آن دریابد که حسّ بصر... سوم «ادراک وهم» است و او ادراک معانی کند از محسوسات... و این هر سه قوت جسمانی است و از ماده جسم مجرد نتواند بودن، و «ادراک چهارم ادراک عقلی» است و آن قوت

عقل است و او انسان را ادراک کند و حقیقت او دریابد و صورت ذاتی او به خویشتن پذیرد چنانکه اوست و به یک لَمَحَّةُ البَصْرِ فِي الزَّمَانِ در عالم ملکوت تصرف کند و بدین قوت عقلی نوع آدمی از دیگر انواع حیوانات ممیز است و با سماویات مشابهت یافته است و اگر نه آنستی که اصل و جوهر او از عالم روحانی است ایشان را نتوانستی یافتن، و هستی خدای تعالی و یگانگی و صفات او الا این قوت عقلی در نتواند یافتن و پیغمبر ما را خبر داد بدین کلمه «لَنْ يَسْعَى اَرْضِي و لاسمائي و يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» و به معنی قلب، این قوت عقلی می خواهد... و این قلب را، نفس ناطقه انسانی خوانند و او را روح هم خوانند و به زبان پارسی «روان» گویند و حکما، «نفس» خوانند تا اشتباه نیفتد.^۱

(همان مجموعه، یزدان شناخت، صص ۴۰۹-۴۱۰)

شناخت و ادراک، تقریباً مترادفاند و تعریفی که در پرتونامه از «شناخت» آمده است، معادل معنی عمومی «ادراک» در نزد فلاسفه است که عبارت است از حصول صورت شیء، در ذهن، اما از آنجا که شناخت یا ادراک انواع مختلف و مراحل گوناگونی دارد، متن مفصل فوق را که از کتاب یزدان شناخت است در اینجا آوردم تا هم تفصیل امر را از زبان شیرین و شیوای خود شیخ بشنویم و هم این نکته را دریابیم که آن ادراکی که در پی شناخت آن هستیم، همان ادراک نفسی است، یعنی ادراکی که آستانه رسیدن به ادراکات عالی تر و شناخت عالم معقولات است.

دیگر اینکه بدانیم منظور از اصطلاحات: عقل و نفس ناطقه و قلب و روح و روان و دل، در نزد فلاسفه و عرفا، همه، یکی است و آن همان نیروی حی مدرک انسانی یا نور مجردی است که هستی واقعی انسان بدان است و «من» حقیقی انسان او است. (برای تفصیل بیشتر به بحث «ادراک» رجوع شود).

۱. یزدان شناخت، صص ۴۰۹-۴۱۰، با اندک تقدیم و تأخیر در عبارات و تلخیص.

ص

صاحب صنم:

«... و بمشَارَكَاتِ الْأَشْيَاءِ... يَحْصُلُ الْأَنْوَارُ الْقَاهِرَةُ، أربَابُ الْأَصْنَامِ الْفَلَكِيَّةِ وَ الْبَسَائِطِ وَ الْمَرْكَبَاتِ الْعُنْصُرِيَّةِ وَ كُلُّ مَا تَحْتَ كُرَّةِ الثَّوَابِتِ فَمَبْدَأُ كُلِّ مِنْ هَذِهِ الطَّلَسْمَاتِ هُوَ نُوْرٌ قَاهِرٌ هُوَ صَاحِبُ الصَّنَمِ...»

صاحب صنم همان ربّ النوع است که طبق حکمت خسروانی و فلسفه اشراق از فرشتگان مقرب یا انوار قاهره هستند، که حافظ و یاری دِه انواع موجودات عوالم پایین تر از عالم عقول اند. موجودات این عالمها، صنم یا طلسم یا سایه آنها هستند و آنها هم ربّ النوع یا صاحب این صنم و طلسمهایند. (برای توضیح بیشتر به «ربّ النوع» رجوع شود).

صادر اوّل (اوّل صادر از حق):

«... بدان که از یکی که به حقیقت یکی باشد از جمله وجوه، جز یکی صادر نشود... و در واجب الوجود، کثرت جهات و صفات مُحال است، پس آنچه از او صادر شود، جوهری است مجرد از مادّات از جمله وجوه که نه مادّی است و نه متصرّف در مادّات و هرچه چنین باشد ما او را «عقل» گوئیم...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۴۱)

«... بدان که یکی از جمله وجوه، باید که فعل وی بی واسطه، یکی بود... و گفته آمد که او یکی است از جمله وجوه، پس باید اوّل چیزی که از او در وجود آید بی واسطه، یک چیز بود و آن چیز جوهری باشد قائم به ذات خویش مدبرک ذات باری خویش و اوّل نوری است ابداعی که سرحدّ شرف ممکنات است...»

(همان مجموعه، هیاکل الثور، صص ۹۴ - ۹۵)

«... وَ أَوَّلُ صَادِرٍ مِنْهُ - تَعَالَى - جَوْهَرٌ عَقْلِيٌّ سَمَاءُهُ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ عَقْلَ الْكَلِّ وَالْعَنْصَرِ الْأَوَّلِ وَ هُوَ أَعْظَمُ مَا يُمَكِّنُ وَ أَشْرَفُهُ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ تلویحات، ص ۶۱)

یکی از مسائل مهم و اولیه همه مکاتب فلسفی به ویژه آنهایی که قایل به مبدائی ماوراء طبیعت و ماده هستند، یعنی قابل به ذاتی و احدی احد هستند که وجود محض است و مجرد از هر ترکیب و کثرتی، کیفیت پیدایش عالم و نحوه صدور کثرت از وحدت است، و اکثر مکاتب فلسفی، صرف نظر از پاره‌ای اختلافها در این اصل کلی یا هم اشتراک نظر دارند که: «از واحد حقیقی جز واحد صادر نمی‌شود»، زیرا غالب این مکتبها، و مخصوصاً آنهایی که متأثر از فلسفه مشاء هستند، به اصل تناسب تام بین علت و معلول معتقدند؛ و صدور بیش از یک موجود از ذات واحد حق را مستلزم وجود کثرت جهات در ذات او می‌دانند و این هم محال است، پس باید صادر اول، «واحد» باشد، این «واحد» هم باید موجودی باشد مجرد از ماده و علاقه با ماده که در مکاتب مختلف، با نامهای گوناگونی مثل: عقل اول، نور اقرب، عنصر اول، قلم، حضرت احدیت، نور محمدی، بهمن و... خوانده شده است.

بر مبنای مکتب مشاء و بیشتر مکاتب متأثر از آن، این صادر اول «عقل» است و به اصطلاح شیخ اشراق «نور» است و در هر حال نمی‌تواند «جسم» یا «نفس» باشد، زیرا جسم، مرکب از هیولی و صورت، یا مقدار و مخصّصات است و نفس هم مستلزم وجود جسمی است که در آن تصرف کند.

اکثر این مکاتب مخصوصاً مکاتب مهم «مشاء» و «اشراق» تا اینجا با هم متفق‌اند، و در مرحله بعد هم که صدور عقل دوم و فلک اول (فلک اطلس) و نفس اول، از عقل اول یا نور اقرب، و به وسیله تعقل جهات سه گانه: «وجوب» و «امکان» و «ماهیت» خود عقل اول است، باز ظاهراً اشتراک نظر دارند:

«... فَلَا بَدَّ وَ انْ يَكُونُ النَّوْرُ الْاَقْرَبُ يَحْصُلُ بِهٖ بَرَزْخٌ وَ نُوْرٌ مَجْرَدٌ، فَاِنَّ لَهٗ فِقْرًا فِي نَفْسِهٖ وَ غِنًى بِالْاَوَّلِ... فَبِمَا يُشَاهِدُ مِنْ نُوْرِ النَّوْرِ، يَسْتَفْسِقُ وَ يَسْتَظْلِمُ نَفْسَهُ بِالْقِيَاسِ اِلَيْهِ، فَيَطْهَرُ فِقْرَهُ لَهٗ يَحْصُلُ مِنْهُ ظِلٌّ وَ هُوَ الْبَرَزْخُ الْاَعْلَى الَّذِي لَا بَرَزْخَ اَعْظَمَ مِنْهُ وَ هُوَ الْمُحِيْطُ الْمَذْكُوْرُ، وَ بَاعْتِبَارِ غِنَاةٍ وَ وُجُوْبِهِ بِنُوْرِ الْاَنْوَارِ وَ مَشَاهِدَةِ جَلَالِهِ وَ عَظَمَتِهِ، يَحْصُلُ مِنْهُ نُوْرٌ مَجْرَدٌ اٰخَرٌ، فَالْبَرَزْخُ ظِلُّهُ وَ النَّوْرُ

القائم ضوؤه منه...»^۱

از این مرحله به بعد است که دیدگاه‌ها مختلف می‌شود. بنا بر نظریه مشائیان تا عقل دهم و فلک نهم و نفس نهم، صدور همزمان عقول و افلاک و نفوس ادامه دارد و بعد از عقل دهم (عقل فعال) و فلک نهم (فلک قمر) نوبت ظهور عالم عناصر می‌رسد، اما بنا بر نظر شیخ اشراق، اولاً نباید تعداد عقول محدود به این ده عدد باشد، ثانیاً افلاک که نوعی اجسام‌اند، نباید پا به پای عقول و هم ردیف با آنها صادر شوند، بلکه ابتدا دو سلسله انوار فراوان به وجود می‌آیند که یک سلسله آن، که از نور اقرب شروع می‌شود سلسله‌ای طولی مترتب از هم دیگرند و انورا امهات یا «انوار قواهر اعلون» نامیده می‌شوند و سلسله دوم که به منزله فروع این امهات‌اند، سلسله‌ای عرضی از انوار قواهرند که «اصحاب اصنام» یا ارباب انواع‌اند و از این اصحاب اصنام یا انوار عرضی فرعی است که به اعتبار جهات فقر و ظلمتشان نسبت به انوار اعلون و نورالانوار، اجسام اثیری (افلاک و کرات) و اجسام عنصری صادر می‌گردند و انواع مختلف مثالی و اثیری و عنصری به وجود می‌آیند و از جهات عالی نوری این انوار هم انوار مُدبّره (نفوس ناطقه غیر ناطقه) موجودات زنده اثیری و عنصری حاصل می‌شوند. (برای توضیح بیشتر به بحث ارباب انواع (رب النوع) رجوع شود).

صدا:

«و صدا، انعکاس آواز است از جای بلندی که مُصَادِم آواز شود...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۲۸)

صدق:

«الْصِّدْقُ: وَهُوَ مَوَافَقَةُ الْآلَةِ الْمُعَبَّرَةِ، لِلضَّمِيرِ، بِحَيْثُ يَتَوَافَقَانِ إِجْبَاباً وَ سَلْباً، وَ صِدْقُهُمَا هُوَ مَوَافَقَتُهُمَا لِلْأَمْرِ فِي نَفْسِهِ وَ يَوَازِيهِ الْكِذْبُ...».

(سه رساله، کلمه التصوف، صص ۱۱۸، ۱۱۹)

در مورد تعریف دقیق «صدق و کذب» سه عقیده مختلف وجود دارد:

۱. حکمة الاشراق، ص ۱۳۳.

۱. رأی جمهور است، که می‌گویند: صدقِ خبر، مطابقتِ نسبتِ خبری با واقع است و کذبِ خبر هم عدمِ مطابقتِ آنهاست.

۲. نظریهٔ نظامِ بصری است که صدقِ خبر را منوط به موافقتِ کلام با اعتقادِ متکلم می‌داند. و کذبِ خبر را هم عدمِ مطابقتِ کلام و اعتقادِ متکلم دانسته است.

۳. نظریهٔ «جاحظ»، ادیب مشهور عرب قرن سوم هجری است که: صدق و کذبِ خبر را عبارت از مطابقتِ نسبتِ خبری هم با واقع و هم با اعتقادِ متکلم و یا عدمِ مطابقتِ خبر با آن دو می‌داند.

نظر شیخ - رحمه الله - مطابق نظر جاحظ است، زیرا می‌فرماید: صدق، عبارت است از موافقتِ آلتِ معبر، یعنی زبان و کلام یا حرکاتِ سر و دست و اعضای صورت، در نفی و اثبات، با دل، یعنی با اعتقاد و سپس موافقتِ آن دو، یعنی آلتِ معبر و ما فی الضمیر، با واقع و نفس الامر است و کذب هم موازی آن است، یعنی نفی همین روال است.

صدور کثرت از وحدت:

«یکی از جملهٔ وجوه اقتضا نکند الا یکی چیز را... و آن، آن است که حکما آن را «عقل اول» گویند و «معلول اول»،... و این عقل اول را [دو] جهت لازم آید: یکی آنکه واجب است به باری تعالی، و دوم آنکه ممکن است در ذات خویش،... و وجوبش به حق اول، شریف‌تر از امکان او به نفس خویش است و تعقل ذات او متوسط است میان هر دو، به جهت شریف، اقتضای چیز شریف کند و آن جوهر عقلی دیگر است، و به جهت امکانش چیزی خسیس‌تر و آن جسم فلکی است و به اعتبار ذاتش نفسی متصرف در آن جسم و همچنین عقل دوم و سیم تا نه فلک تمام شود. و عقل دهم، از او فلک و عقل حاصل نشود و متأخران را رأی این است که عددِ عقول ده است، نه، آن است که نه فلک به ترتیب از ایشان حاصل می‌شود. و از دهم عالم عنصری. و حق آن است که عقول بسیارند...».

(مجموعهٔ مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، صص ۱۴۷ تا ۱۴۹ به اختصار)

اگرچه هم در بحث «ربِّ النوع» و هم در مبحث «صادر اول»، مفهوم مطالب فوق به طور مفصل آورده شده است، ارائهٔ متنی منسجم و مختصر و جامع از زبان شیخ و همراه

با اظهار نظر خودشان در آخر آن، ضروری بود و به همین هم اکتفا می‌شود.

صفت:

«... و بدان که هر چیزی که وجود او در چیزی باشد چنانکه همگی این با آن مجامع و ملاقی بود، همچون سیاهی و سپیدی در جامه، او را در این مختصر «صفت» نامیم و آن چه در اوست محل صفت...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۵)

تعاریفی که در آثار شیخ - رحمه الله - از صفت شده است کما بیش با تعاریف «عرض» یکی است و ویژگی‌ها و اقسام آنها نیز کاملاً با هم منطبق‌اند و لذا نباید میان مصادیق صفت و عرض فرق چندانی باشد، مثلاً در تعریف «عرض» می‌فرماید:

«... پس هر جا که چیزی به کلی در چیزی شایع است آن را «عرض» خوانند و «هیأت» خوانند و به اصطلاحی دیگر «حال» خوانند و آنجای را «محل» خوانند...»^۱.
و در بیان ویژگی «صفت» می‌فرماید:

«... و بدان که صفت از محلی به محلی نقل نکند که سه بُعدش لازم آید: طول و عرض و عمق، پس صفت جسم باشد و این محال است...»^۲.
و در بیان ویژگی «عرض» یا هیأت نیز می‌فرماید:

«... و هیأت نقل نکند از محلی به محلی... که در حالت انتقال سه جهتش لازم آید: طول و عرض و عمق، پس جسم باشد و ما گفتیم که هیأت است و این محال است...»^۳.
و در بیان امتیاز و فرق صفات با هم دیگر می‌فرماید:

«... و صفات را فرق، یا به حقیقت باشد، همچون سیاهی و سپیدی یا به محل باشد همچون دو سیاهی که هر یکی را محلی دیگر باشد (یا) به زمان باشد...»^۴.
و در مورد عرض هم آمده است که:

«... بدان که امتیاز اعراض از یکدیگر به سه چیز باشد، یا به حقیقت باشد و آنجایی

۱. بستان القلوب، ص ۳۴.

۲. پرتونامه، ص ۷.

۳. الواح عمادی، ص ۱۱۳.

۴. پرتونامه، ص ۷.

بود که اتحاد باشد، و یا ممتاز از یکدیگرند به محلّ... و اما ممتاز می‌شوند به زمان...»^۱
 بدین ترتیب می‌توان گفت که صفت و عَرَض دو تعبیر مختلف یک مفهوم هستند.
 و اما آیا این دو، با «صورت» هم یکی هستند یا با هم فرق دارند؟ اختلاف است. قول
 مشهور و عمده آن است که «صورت» اگر عوض شود جواب «ماهو» هم عوض می‌شود،
 ولی با عوض شدن عَرَض، جواب این سؤال عوض نمی‌شود؛ و بعضی از حکمای مشاء
 می‌گویند همیشه این گونه نیست، بلکه ما بعضی از اعراض را می‌توانیم صورت بنامیم، و
 شیخ -رحمه الله- هم در اشاره به این اختلاف نظرها و موشکافی‌های غیر ضروری است
 که می‌فرماید:

«... اما اصطلاح علمای مشائین در جوهر و عرض و فرق میان «عَرَض» و «صفت» و
 «صورت» دراز می‌شود...»^۲

انواع صفت:

صفت یا ضروری است مانند حیوانیت برای انسان، یا ممتنع است مانند فردی، برای
 چهار، یا ممکن است مانند نشستن و برخاستن برای انسان و نیز همچنانکه گفته شد،
 امتیاز صفات از هم دیگر یا به حقیقت است مانند سیاهی و سفیدی، یا به محلّ است
 مانند دو سیاهی در دو جا، یا به زمان است مانند سرخی گلهای پارسال با گلهای امسال.
 و باز صفت، یا عام‌تر از موصوف است، مانند: سیاهی قیر، که هر قیری سیاه است،
 اما هر سیاهی قیر نیست، یا برابر موصوف است مانند سه زاویه برای مثلث، که هر مثلثی
 سه زاویه است و هر سه زاویه‌ای مثلث و یا خاص‌تر است از آن مانند کتابت برای انسان،
 زیرا هر انسانی کاتب نیست.

صوت = آواز:

«... و آواز موج زدن هواست که از کوفتن اجسام یا از برکنندن جسم‌های سخت، حاصل
 می‌شود، هوا به سختی از میان بیرون آید و موج زنان برسد به هوایی که اندرون گوش

۱. بستان القلوب، ص ۳۴۲.

۲. پرتونامه، ص ۶.

ایستاده است و او را به شکل خویش گرداند تا برافتد بر پوستی که کشیده است بر عصبه مقعر، همچون پوست بر طبل و آواز و طنینی بر آید، آن قوت، (سمع) آگاه شود...»^۱

شرح فوق که در ضمن تعریف قوت سمع هم آمده است و در جای خود ذکر شده است تعریف آواز (صوت) به روال علمای طبیعی و حکمای مشائی است، اما در کتاب حکمة الاشراق که همه اشیاء و پدیده‌های عالم، با نظریه نور و ظلمت و سلطه بلامنازع عالم نور بر عالم ظلمت توجیه می‌شود و تدبیر و اداره عالم ظلمت به عالم انوار منتسب است، ابتدا تعریف حکمای مشاء را که می‌گویند: صوت هوایی است که به واسطه قرع و قمع اشیاء به تموج در می‌آید و شکل مقاطع حروف را به خود می‌گیرد و موج‌زنان به صماخ می‌رسد، رد می‌کند و می‌گوید: صوت از محسوسات بسیط، است و محسوسات بسیط اصولاً قابل تعریف نیستند، زیرا تعاریف، خود بر مبنای محسوسات بسیط فطری ساخته می‌شوند، پس صوت، امر بسیطی است و صورت آن در عقل «ذهن» همان صورت آن، در حس است، و حقیقت آن همین است که تنها صوت است:

«... تشکل الهواء بمقاطع الحروف باطل... و المحسوسات بسائطها لا تعرف اصلاً، فإن التعريفات لا بد و أن تنتهي إلى معلومات لا حاجة فيها إلى التعريف، و من كان له حاسة السمع و البصر فهو مستغن عن تعريف الضوء و الصوت، بل الصوت امر بسیط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير، و حقيقته أنه صوت فقط أما الكلام في سببه، فذلك شيء آخر، من أنه لقلع او قرع و أن الهواء شرط...»^۲

و سپس در بحث از حقیقت «صور مریا و تخیل»، و انتساب آنها به نور مدبر (نوار اسفهد)، سایر قوای ظاهری و باطنی را هم، آلات و ادوات نور مدبر می‌داند، لذا قوت سمع و مسأله صوت هم نمی‌توانند از این قاعده مستثنا باشند و بنابراین باید در اینجا هم، گوش و قرع و قمع اشیاء و تموج هوا، تنها لوازم و شرایط صوت و سمع باشند و حقیقت صوت و سمع به وسیله نور اسفهد صورت می‌گیرد:

«... فهذه القوى في البدن كلها ظل ما في النور الإسفهد و الهيكل إنما هو طلسمه... و النور الإسفهد محيط و حاكم بان له قوى جزئية، فله الحكم بذاته و هو حش جميع الحواس و ما

۱. پرتونامه، ص ۲۸.

۲. حکمة الاشراق، صص ۱۰۳ و ۱۰۴ به اختصار.

تفرق فی جمیع البدن یرجع فی النور الاسفهد حاصله الی شیء واحد^۱...»^۲.

صورت:

«... المَوْجُودُ فِي الْمَحَلِّ نَتَقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ: إِلَى مَا يَسْتغْنِي عَنْهُ مَحَلُّهُ فِي قَوَامِهِ وَلَا يَحْصُلُ مِنْهُ نَوْعٌ مُتَأَصِّلٌ وَهُوَ الْعَرَضُ وَ مَحَلُّهُ هُوَ الَّذِي يُسَمَّى بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ «مَوْضُوعًا» وَ إِلَى مَا لَا يَسْتغْنِي عَنْهُ مَحَلُّهُ وَ يَحْصُلُ مِنْهُ نَوْعٌ مُتَأَصِّلٌ وَ يُسَمَّى «صُورَةً» وَ مَحَلُّهُ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ، هَيُولِي».

(مشارع و مطارحات، ۲۲۰ - ۲۲۱)

در تمام آثار فارسی در دسترس شیخ، تعریف مستقلی از «صورت» نیافتم، در آثار عربی ایشان هم، همیشه، بعد از تعریف «عرض» و به عنوان قسیمی برای آن آمده است و تعریف شده است. به هر حال آنچه که از عبارات فوق و نظایر آن به عنوان تعریف «صورت» آمده است این است که: «صورت»، موجودی است حال و شایع در محل، که قوام محلّ بدان است و محلّ به نسبت آن «هیولی» نامیده می‌شود.

از آنجا که «صورت» و «عرض» هر دو حال و شایع در محلّ هستند، بعضی قایل به فرق در بین آنها نیستند و بعضی آنها را دو مقوله کاملاً جدا از هم می‌دانند. آنها که صورت را چیزی جز عرض نمی‌دانند به حدّ مشترک آنها که حلول و شیوع در محلّ و عدم استقلال از محلّ است توجه دارند. و کسانی که قایل به فرق در بین آنها هستند، اولاً، صورت را «جوهر» می‌دانند و به کلی مباین با عرض، و ثانیاً، نیاز و عدم نیاز محلّ بدانها را مورد نظر قرار می‌دهند، یعنی آن حالتی را که محلّ در قوام خود بدان نیازمند است «صورت» و آن را که محلّ بی‌نیاز از آن است، «عرض» می‌دانند. و نیز می‌گویند که تبدل صورت موجب تبدل ماهیت شیء است، اما تبدل عرض اکثراً موجب تبدل ماهیت شیء نمی‌شود؛ به عبارت دیگر با تغییر صورت شیء، جواب «ماهو؟» عوض می‌شود، اما با تغییر عرض، این جواب تغییر نمی‌کند، مثلاً در مورد پیراهن سیاهی که به مرور سیاهی آنکه عرض است از بین رفته و سفید شده است، اگر پرسند «این چیست؟» جواب سؤال همان «پیراهن» است، اما درباره «آبی» که صورت آبی آن تغییر کرده و به «بخار»

۱. هوذاته النورية الفياضه لذاتها.

۲. حکمة الاشراق، صص ۲۱۴ - ۲۱۵.

تبدیل شده است، اگر سؤال شود «این چیست؟» نمی‌توانیم بگوییم آب است، بلکه باید بگوییم بخار است.

آنچه در اینجا حایز اهمیت است این است که بحث شیخ از «هیولی» و «صورت» به جز در حکمة الاشراق بحثی است بر مذاق حکمای مشاء، ولی در کتاب حکمة الاشراق در این مورد هم - مثل بسیاری از موارد دیگر - به مخالفت با مشائیان پرداخته و وجود «هیولی» و «صورت» را به عنوان اجزای جوهری تشکیل‌دهنده جسم، اساساً منکر است و جسم را چیزی جز «مقدار» و «اعراض» نمی‌داند، و در این باره می‌فرماید:

مشائیان می‌گویند: جسم قابل اتصال و انفصال است و اتصال هم چیزی است غیر از انفصال، پس باید در جسم چیزی باشد که پذیرای این اتصال و انفصال باشد، و آن «هیولی» است و نیز می‌گویند «مقدار» جزء حقیقت جسم نیست، زیرا اجسام در جسمیت مشترک‌اند و در مقدار، مختلف و نیز یک جسم ممکن است با تخیل و تکاتف کوچک و بزرگ شود و مقدار آن متغیر گردد، پس جسم چیزی غیر از مقدار است.

شیخ - رحمه الله - ادله آنها را یکی یکی به تفصیل رد می‌کند و می‌فرماید:

اتصال در بین دو جسم واقع می‌شود و این است که قابل انفصال نیست، اما آنچه را شما اتصال می‌نامید چیزی جز «امتداد» (طول و عرض و عمق) جسم نیست. «مقدار»، هم خارج از حقیقت جسم نیست و اصولاً جسم چیزی جز مقدار نیست و زیادی و کمی جسم در مقدار هم، با مقدار است و اختلاف اجسام در مقدار، یعنی اختلاف اجسام خاص در مقادیر خاص، و الا اصل مقدار در همه اجسام مشترک است؛ بنابراین، جسم مطلق در مقابل مقدار مطلق و جسم خاص در مقابل مقدار خاص قرار دارد.

و وقتی که می‌گوییم «جسم چیزی است که دارای مقدار است» یک اطلاق مجازی است، زیرا وقتی که به حقیقت امر مراجعه می‌کنیم چیزی جز نفس مقدار را نمی‌یابیم و چنان نیست که شیء مستقلی داشته باشیم که مقدار بر آن افزوده شده باشد.

پس معلوم شد که «جسم» همان «مقدار» است و مقادیر عالم نه زیاد می‌شوند و نه کم و این رأی حکمای قدیم است.

و بدین ترتیب شیخ اشراق وجود «هیولی» را منکر می‌شود و آن را رد می‌نماید و در

خاتمه این قسمت از مقال می‌فرماید:

«... فاذا تَبَيَّنَ لَكَ أَنَّ الْجِسْمَ لَيْسَ إِلَّا نَفْسُ الْمِقْدَارِ الْقَائِمِ بِنَفْسِهِ، فَلَيْسَ شَيْءٌ فِي الْعَالَمِ هُوَ موجودٌ فَحَسْبُ يَقْبَلُ الْمَقَادِيرَ وَالصُّوَرَ وَهُوَ الَّذِي سَمَّوْهُ الْهَيُولَى...»^۱

و بعد از ابطال نظریه وجود «هیولی»، به ابطال نظریه وجود «صورت» به عنوان جوهری که مقوم هیولی باشد می‌پردازد. و آن را چیزی جز هیأتی (عرضی) که عارض جسم می‌شود، نمی‌داند و در این باره می‌فرماید: اگرچه وقتی که ما ثابت کردیم که جسم چیزی جز مقدار نیست، دیگر از بحث در مورد «هیولی» بی‌نیازیم، اما غرض از ایراد این ادله، بیان اشتباهات آنهاست. و برای بیان اشتباهات مشائون در مورد مسأله «صورت»، می‌فرماید:

آنها می‌گویند چون آن چیزی که اسمش را «هیولی» گذاشته‌اند، بدون «صورت» قابل تصور نیست و «صورت» هم بدون آن تصور نمی‌شود، پس «صورت» علت هیولی است و این اشتباه است، زیرا لازم نیست که لازم چیزی علت آن باشد. و یا می‌گویند صورت مقوم جوهر است و مقوم جوهر باید جوهر باشد، نه عرض، که این هم اشتباه است، زیرا لازم نیست که مقوم جسم، حتماً، صورت و جوهر باشد و خود آنها هم معترف‌اند که مقوم و مشخص افراد انواع، أعراض هستند. و خلاصه به تفصیل به رد دلایل مختلف آنها در این مورد می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که لازم نیست که شرط یا مقوم و مشخصات جسم (جوهر)، حتماً جوهر باشند، بلکه أعراض هم در بسیاری از موارد مقوم جوهرند، و لذا چیزی به عنوان «صورت» که جوهری می‌باشد که لازم جسم و مقوم آن باشد وجود ندارد، و ما در این کتاب «صورت» را تنها عبارت از حقیقت بسیط نوعی می‌دانیم، خواه این حقیقت بسیط نوعی، عرض باشد یا جوهر، و نیز بر این باوریم که در عالم عناصر چیزی جز جسم و عوارض (هیأت) آن وجود ندارد:

«... فَثَبَّتْ بِمَا ذَكَرْنَا، أَنَّ الْأَعْرَاضَ، يَجُوزُ أَنْ تُقَوِّمَ الْجَوْهَرَ، وَالصُّورَةَ لِأَنَّهَا كَلَّ حَقِيقَةً بَسِيطَةً نَوْعِيَّةً - كَانَتْ جَوْهَرِيَّةً أَوْ عَرْضِيَّةً - فِي هَذَا الْكِتَابِ، وَ لَيْسَ فِي الْعُنَاصِرِ شَيْءٌ سِوَى الْجِسْمِيَّةِ وَ الْهَيْئَاتِ لِأَخِيَرٍ وَ إِذَا انْدَفَعَتِ الصُّورُ الَّتِي أَثْبَتْنَا وَ قَالُوا إِنَّهَا غَيْرُ مَحْسُوسَةٍ، فَثَبَّتِ الْكَيْفِيَّاتُ الَّتِي تَشْتَدُّ وَ تَضَعُفُ...»

نکته آخر اینکه: «صورت»، اطلاقات و مصادیق دیگری نیز دارد از جمله:

۱. کمال هر چیزی را - چه مادی و چه معنوی - صورت آن چیز می‌گویند.
 ۲. آنچه که منشأ صدور افعال مختلف و مختص به هر نوعی است و منشأ اختلاف انواع و خواص آنها است که این را صورت نوعیه می‌نامند.
 ۳. مثل افلاطونی را، صور مفارقه می‌گویند.
 ۴. مثل معلقه را، صور مثالیه می‌نامند.
 ۵. صور جسمیه، آنچه جوهریت جسم با آن است.
- ملاصدرا می‌گوید تمامی معانی و اطلاقاتی که برای صورت هست همگی در این معنی که «ما به یكون الشيء هو بالفعل» مشترک‌اند و این معنی جامع همه است. وی می‌گوید صورت، جهت فعلیت اشیا است و در بسایط نفس طبیعت است به حسب ذات، و غیر طبیعت است به اعتبار دیگر، صورت مفید و هیولی مستفید است و از این جهت صورت متقدم بر هیولی است. صورت، گاه بسیط است مانند صورت هر یک از عناصر و گاه مرکب است مانند صورت انسان و گاه خاص است مانند صورت نوعیه.^۱

مرکز تحقیقات فلسفه صدریه

صور آینه‌ها و تخیل:

«... وَالْحَقُّ فِي صُورِ الْعَرِيَا وَالصُّورِ الْخَيَالِيَّةِ أَنَّهَا لَيْسَتْ مَنْطِقِيَّةً، بَلْ هِيَ صِيَاغٌ مُعَلَّقَةٌ لَيْسَ لَهَا مَحَلٌّ، وَ قَدْ يَكُونُ لَهَا مَظَاهِرٌ، وَ لَا تَكُونُ فِيهَا، فَصُورُ الْمِرَاةِ مَظَاهِرُهَا الْمِرَاةُ وَ هِيَ مُعَلَّقَةٌ لَا فِي مَكَانٍ وَ لَا فِي مَحَلٍّ، وَ صُورُ الْخَيَالِ مَظَاهِرُهَا التَّخْيِيلُ وَ هِيَ مُعَلَّقَةٌ...».

(حکمة‌الاشراق، صص ۲۱۱-۲۱۲)

همچنانکه مشهور است شیخ اشراق - رحمه الله - معتقد به عالم مثال است، عالمی که حد فاصل بین عالم عقل و عالم حس (عالم اجرام) است و معتقد است که هر موجودی از موجودات دو عالم عقل و حس، مثالی و شبیحی در این عالم دارند، اشباح موجود در این عالم، مقدار و شکل دارند اما ماده ندارند. و شبیح بعضی از صور و اشکال عالم ما را با اتساع به همین عالم مثال، توجیه می‌کنند از جمله: صوری که در هنگام خواب و رؤیا

دیده می‌شوند و نیز صور آینه‌ها و تخیل که در اینجا مورد بحث است.

توضیح این مطلب از دیدگاه شیخ، بدین قرار است که:

از آنجا که انطباع صورتهای مرئی، در چشم و همچنین در ذهن و مغز ممتنع است، زیرا طبق این نظریه، انطباع چیز بزرگ در کوچک محال است و نیز این صور نمی‌توانند در اعیان خارجی تحقق داشته باشند و الا برای همه قابل مشاهده بودند؛ و از طرفی نمی‌توانند عدم محض هم محسوب شوند، زیرا در این صورت، نه متصور بودند و نه محکوم علیه، و نه ممتاز از همدیگر، پس ناچار در حوزه دیگری باید موجود باشند و آن عالم مثال است که به عالم خیال منفصل هم مشهور است، پس صور آینه‌ها و صور تخیل، و نیز صور حس مشترک در سایر قوا، همگی کالبدهای «شبحی - مثالی» معلقه‌ای هستند که قائم به خود و بی‌نیاز از محل و مکان و زمان‌اند، و با وجود عدم نیاز به مکان، گاهی مظاهری دارند که در آنها ظهور می‌نمایند، آینه‌ها و خیال و حس مشترک و سایر قوا، مظاهری هستند که این اشباح مثالی با افاضه عقل قیاض و به نسبت قابلیت که دارند در آنها ظهور می‌کنند.

سپس شیخ از همین مسأله استفاده کرده می‌فرماید وقتی که بدین طریق وجود مثالی مجرد سطحی بدون پشت و عمق آن چنانکه در آینه هست ثابت شد و از طرفی می‌دانیم چیزی که این مثال از اوست مثل چهره زید، مثلاً، صورتی عرضی حال در ماده است، پس با قاعده «امکان اشرف» به وجود ماهیتی جوهری که این چهره عرضی مثالی از آن است پی می‌بریم و به طریق تعمیم متوجه خواهیم شد که همه موجودات عالم ما، اصنام و سایه‌های عرضی حقایقی جوهری در عالم عقول و انوارند، و خورشید هم که عظیم‌ترین نور عالم است مثال و ظلّی است از نور اعظمی که در عالم نور است و آن نورالانوار است و در حقیقت مماثله و مشابهتی دقیق از سنخ مماثله بین نور و سایه، بین عالم ما و عالم انوار وجود دارد. و بدین ترتیب شیخ، ضمن توجیه صور آینه‌ها و خیال و غیره، از همین مسأله هم برهانی بر وجود عالم انوار و مخصوصاً ارباب اصنام می‌سازد:

«... وَ إِذْ أُنْبِتَتْ مِثَالٌ مُجَرَّدٌ سَطْحِيٌّ لَاعَمَقَ لَهُ وَ لَظَهَرَ - كَمَا لِلْمَرَايَا - قَائِمٌ بِنَفْسِهِ وَ مَا هُوَ مِثْلُهُ عَرَضٌ، فَصَحَّ وَجُودُ مَاهِيَةِ جَوْهَرِيَّةٍ، لَهَا مِثَالٌ عَرَضِيٌّ؛ وَ النُّورُ النَّاقِصُ كَمِثَالِ النُّورِ الشَّامِ، فَانْفَهَمُ...».

لازم به توضیح است که در شرح انواریه و نیز در حاشیه ذیل این متن که برگزیده‌ای از شرح قطب‌الدین شیرازی است این عبارات را به گونه‌ایی دیگر معنی کرده و آن را تنها به عنوان بیان مماثله‌ای جزئی بین مثال ظاهر در آینه و چهره شخص مقابل آن، تلقی کرده‌اند، در حالی که چنین برداشتی یک مصادره به مطلوب کاملاً واضح است، زیرا مثالی این است که بگوید: به این دلیل که صورتِ ظاهر در آینه صورتی شبیحی و مثالی از چهره عَرَضی زید است، پس چهره عَرَضی زید هم مثالی از آن شبیح است پس ثابت شد که آن صورت ظاهر شده در آینه ماهیتی جوهری مثالی از چهره زید است!!!؟ و این همان «مدعی» را دلیل قرار دادن و مصادره به مطلوب است و شیخ، هوشیارتر از آن است که چنین کند.

نکته آخر در این مقال این است که بر مبنای همان دیدگاه اشراقی، اولاً ظهور اشباح و امثال اشیاء بر صفحه آینه‌ها یا در قوای متخیله و حس مشترک و سایر قوای باطنی با اشراق نور اسفهد و اشراق او است، ثانیاً همچنانکه در مسأله «ابصار» نور مدبر با اشراق بر قوه باصره، آنچه را در مقابل این قوه قرار گرفته باشد، عیناً با علمی حضوری ادراک می‌کند؛ در هنگام اشراق بر متخیله هم، صور خیالی خارجی موجود در عالم مثال را ادراک می‌کند نه اینکه ادراک او منحصر به صور خیالی ذهنی باشد، زیرا این صور ذهنی در واقع مثل همان صور مثالی خارج ذهنی عالم مثال‌اند و خیال، به منزله آینه‌ای برای نفس است که به وسیله آن این اشباح و صور قائم به ذات بی مکان و محل را با همان علم حضوری اشراقی ادراک می‌کند.

صورت عالم اجسام در عالم افلاک:

«... وَ أَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنَّا، فِي الْعَالَمِ الْعَنْصُرِيِّ، مُصَوَّرٌ فِي الْفَلَكَ عَلَى نَحْوِ مَا وَجَدَ هَيْهَنَا بِجَمِيعِ هَيْئَاتِهِ وَكُلِّ إِنْسَانٍ مَنقُوشٌ مَعَ جَمِيعِ أَحْوَالِهِ وَحَرَكَاتِهِ وَسَكَنَاتِهِ مَا وَجَدَ وَ مَاسِيَوْجَدُ، وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزَّبْرِ وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَبِرٌ...».

(حکمة الاشراق، ص ۲۴۴)

«... و تحقیق مرام در این مقام این است که نفوس مدبره اجرام افلاک، عالم‌اند به امور غیر متناهیه ازلاً و ابداً، و صور آن معانی غیر متناهی که معلوم نفوس افلاک است در هر دور از ادوار

عالم، در اجرام افلاک ظهور می‌کند و بعد از انقضای دور، آشیانه و امثال آن صور در آن اجرام به همان ترتیب بروز می‌کند و هَكَذَا إِلَى مَالِنَهَائِهِ لَهُ و چون مانع ادراک آن صور و نقوش، ابدان جسمانیّه است، پس بعد از فنای ابدان، هر شخصی را جمیع اعمال او از اوّل عمر تا آخر به تفصیل منعکس می‌شود...»^۱

گرچه در شرح انواریه از متن فوق، اطلاع انسان از حوادث عالم و حوادث اوّل تا آخر عمر خود، موکول به فنای بدن شده است، اما همچنانکه در بحث مُعْجَزَات و کرامات و رؤیا و علم به مغیبات، مکرّر آمده است، چون نفس انسان از نور است و حجایی در عالم نور نیست و چیزی از این عالم محجوب نیست، هرگاه نفس انسان بتواند از مشغلت عالم مادی و تشویش حواسّ ظاهری و باطنی خلاص شود و از آلودگی‌های تعلق مادی خود را پاک گرداند و با عالم خود کاملاً مرتبط شود، و از اشراقات و مشاهدات عالم انوار برخوردار گردد، در همین حیاتِ مادیِ دنیوی هم می‌تواند بر مغیبات، که در واقع همان صور مثبت و منقّش حوادثِ عالم بر افلاک‌اند، آگاه شود.

نکته‌ای که در اینجا لازم به ذکر است این است که بر مبنای این عقیده، انسان تابع سرنوشتی است که برای او رقم زده است و در حرکات و سکناتِ خود مجبور و مضطّر است.

صور مرئی در رؤیا:

به بحث رؤیا مراجعه شود.

ض

ضد:

«... عوام، ضدّ چیز آن را گویند که ممانع و مساوی چیز باشد در قوت.

(مجموعه ۳، پرتونامه، ص ۴۰)

ضدّین:

«... ضدّین به اصطلاحی نزدیک تر به فهم مبتدی، دو چیزند که بر یک محلّ متعاقب تواند بود، و میان ایشان غایت دوری باشد همچون بیاض و سواد»^۱.

(همان منبع و همان صفحه)

«ضدّ»، اصطلاحی منطقی فلسفی است، این کلمه در اصطلاح غیر اهل فن که همان عوام اند، معادل «حریف قدر» در اصطلاح ورزشکاران است و منظور ایشان از ضدّ کسی یا چیزی، کسی یا چیزی است که همزور و همسان با آن باشد و بتواند در برابرش مقاومت کند. اما در اصطلاح خواصّ و اهل فنّ، اولاً این کلمه مفهومی اضافی دارد، یعنی همیشه به نسبت با چیزی دیگر به ذهن می آید و لذا همیشه با صیغه مثنی، یعنی ضدّان یا متضادّین، مورد بررسی قرار می گیرد، ثانیاً تعریف خاصی دارد و آن عبارت است از نسبت بین دو چیز که هیچ گاه نتوانند با هم در یک محلّ مجتمع شوند و در بین آنها نهایت ناسازگاری و خلاف باشد.

و لذا در تعریف ضدّین فرموده: «دو چیز که بر یک محلّ متعاقب توانند بود»، یعنی اگر بر یک محلّ بیایند باید یکی پس از رفتن دیگری بیاید، زیرا در دو قطب مخالف هم واقع اند و همزمان با هم در یک جا نمی توانند جمع شوند، مانند سیاهی و سفیدی، پیری و جوانی، صحت و مرض و غیره.

۱. همان منبع و همان صفحه.

این تعریف از ضدین بر رأی حکمای مشاء است، اما به قول شیخ اشراق، حکمای قدیم قید «غایت خلاف» را شرط تضاد نمی‌دانستند و لذا بر رأی آنان سیاهی همچنانکه متضاد سفیدی است با سرخی و سبزی هم تضاد دارد.

از آنجا که در تعریف ضدین، «محل واحد»، نمایانگر متضادین است، یعنی عدم امکان اجتماع در محل واحد، نشانه تضاد آنهاست، بنابراین:

۱. بین عقول و نفوس مجرد از ماده و مکان و محل، تضادی نیست.

۲. از آنجا که واجب‌الوجود نه محل دارد و نه همسان - نه به اصطلاح خواص و نه در اصطلاح عوام - نمی‌تواند ضد داشته باشد.

۳. «جوهر و عرض» با هم متضاد نیستند، زیرا شرط تضاد تعاقب بر یک محل یا موضوع است و جوهر، محل یا موضوع ندارد، و در تعریف آن آمده است که «او هرچه او را محل نیست از ممکنات، او را جوهر خوانیم».

و «صورت» هم، که به اصطلاح مشائین، جوهر است، بر هیولی وارد می‌شود و به نظر آنها مستقل است و لذا با هم تضاد ندارند.

۴. کمیات و کیفیات و حرکات هم گاهی با هم در یک جوهر جسمانی مجتمع می‌شوند.

ضروری:

«... و آنچه ضروری بود چیزی را بعینه، از او زایل نتوان کرد، چنانکه اگر کسی خواهد که مثلثی را بی سه زاویه کند نتواند...».

(پرتونامه، ص ۴)

اگرچه اصطلاح «ضروری» در مفاهیم گوناگونی به کار می‌رود، آنچه در عبارت فوق تعریف شده است، «ضرورت ذاتی» است یعنی تعریف چیزی است که ضرورت ذاتی چیز دیگری باشد، مانند سه زاویه بودن که ضرورت ذاتی مثلث است و یا سوزندگی که ضرورت ذاتی آتش است. این ضرورت در مقابل «امکان» قرار دارد، که شاید باشد و شاید که نباشد. «اما اصطلاح ضروری گاهی در مقابل اکتسابی به کار می‌رود و مرادف بدیهی است. تصوّرات ضروری، یعنی تصوّراتی که در حصول آنها نیازی به تأمل نیست».^۱

۱. فرهنگ علوم عقلی، با اندک تصرف.

طبیعت:

«الطَّبِيعَةُ فَقَدْ تُقَالُ وَ يُعْنَى بِهَا حَقِيقَةُ الشَّيْءِ وَ قَدْ تُقَالُ وَ يُعْنَى بِهَا مَبْدَأُ كُلِّ تَغْيِيرٍ وَ ثَبَاتٍ ذَاتِيٍّ لِلْجِسْمِ. وَ هِيَ بِعَيْنِهَا «الصُّورَةُ» الَّتِي تُقَوِّمُ نَوْعِيَّتَهُ إِلَّا أَنَّهُا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهَا مَبْدَأٌ لِلْأَثَارِ تُسَمَّى طَبِيعَةً وَ بِاعْتِبَارِ تَقْوِيمِ وَ جُودِ الْمَادَّةِ وَ تَحْقِيقِ حَقِيقَةِ النَّوْعِ تُسَمَّى صُورَةً...».

(مشارع و مطارحات، صص ۳۶۴)

«طبیعت»، در اصطلاح حکمای مثناء در مفاهیم گوناگونی به کار می‌رود، گاهی منظور از طبیعت شیء، حقیقت آن است و گاهی منظور از آن چیزی است که باعث ثبات ذاتی جسم و مبدأ تغییرات آن می‌شود، و این همان است که در مقابل هیولی به صورت مشهور است؛ یعنی آن وضعیتی از جسم را که مبدأ آثار جسم است، به اعتبار این مبدأیت، «طبیعت» جسم می‌گویند؛ و همین وضعیتی را از آن جهت که باعث قوام گرفتن ماده و تحقق یافتن حقیقت نوع آن می‌گردد «صورت» جسم می‌نامند.

همان طور که گفته شد، تعابیر فوق از «طبیعت» تعابیری است بر رأی حکمای مثناء که شیخ در آثار خود آنها را ذکر کرده است، اما نظر حکمای اشراق و به خصوص نظر خاص خود شیخ - رحمه الله - آن است که در حکمة الاشراق آمده است و می‌فرماید:

«... وَ طَبِيعَةُ كُلِّ شَيْءٍ صَنْمَةٌ عَلَيَّ مَا سَبَقَ...»^۱

همچنانکه مشهور است حکمای مثناء برای هر یک از عناصر چهارگانه - و به عقیده سهروردی عناصر سه گانه - قایل به طبیعتی هستند، مثلاً می‌گویند: طبیعت آب، سردی و تری است و طبیعت خاک (ارض) سردی و خشکی است و... .

اما شیخ اشراق - رحمه الله - می‌فرماید: اینها کیفیات و لواحق عارض بر اشیاء هستند و اگر آنها را از اشیاء کنار بگذاریم، طبیعت هر شیء عبارت از نوری است که رب النوع

آن شیء است، مثلاً طبیعت خاک (زمین)، سردی و خشکی نیست زیرا اینها کیفیات و عوارض اند، بلکه طبیعت آن «اسفندارمذ» است که رب النوع زمین (خاک) است. بنابراین عقیده، ارباب انواع، طبایع انواع هم هستند؛ یعنی طبایع اشیاء، انواری هستند که مدبر انواع خودند. و از این روست که اخوان الصفا، طبایع اشیاء را به «ملائکه» تعبیر کرده اند، و «یحیی نحوی» در ردّ بر ارسطو که گفته است: «طبیعت آغاز حرکت و سکون ذاتی، در اشیاء است»، گفته: حرکت و سکون فعل طبیعت است نه خود طبیعت اشیاء، بلکه حق این است که طبیعت اشیاء، قوه‌ای روحانی ساری در اجسام عنصری است که امر تصویر و تخلیق و تدبیر آنها را عهده‌دار است و مبدأ حرکات و سکون در آنهاست و برای رسیدن به غایتی مشخص عمل می‌کند و چون به آن غایت رسید، توقف می‌نماید.^۱



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های فلسفه اسلامی

۱. برگرفته از حاشیه ص ۲۰۰، حکمة الاشراف.

ظ

ظاهر:

«... ضابطاً فليكن أن النور هو الظاهر في حقيقة نفسه، المظهر لغيره بذاته... و ليس أن النور يحصل ثم يلزمه الظهور... بل هو ظاهرٌ و ظهوره هو نوريته...».

(مجموعه مصنفات، ص ۲؛ حکمة الاشراق، صص ۱۱۳ - ۱۱۴)

اگر گفته شود «نور» یعنی چه؟ می توان گفت، یعنی «ظهور» یا «ظاهر»، و اگر سؤال شود ظاهر و ظهور چیست؟ «نور» است؛ و اگر می گویند: نور، ظاهر است، بدان معنی نیست که نور چیزی است که متصف به صفت ظهور شده است و ظاهر گشته است، مثل شخصی که متصف به صفت علم بشود و بدو عالم بگویند، بلکه بدان معنی است که نور همان ظاهر است و ظاهر هم همان نور؛ و اصولاً در مشرب و مسلک اشراق، نور و ظاهر و حیات، تعبیر گوناگون یک حقیقت اند:

«... وَ الْحَيَاةُ هِيَ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ ظَاهِرًا؛ لِنَفْسِهِ... فَالنُّورُ الْمَحْضُ، حَيٌّ وَ كُلُّ حَيٍّ هُوَ نُورٌ مَحْضٌ...»^۱.

پس تعریف حقیقی ظاهر، نور است.

ظل:

«... فَالْعَقْلُ الصَّرِيحُ يَحْكُمُ بِأَنَّ الْحِكْمَةَ فِي عَالَمِ النُّورِ أَكْثَرُ مِمَّا فِي عَالَمِ الظُّلْمَاتِ بَلْ هِيَ ظِلٌّ لَهَا...».

(حکمة الاشراق، ص ۱۵۵)

ظل، یعنی سایه، و در اصطلاح اشراق، یعنی همه آن چیزهایی که خارج از عالم انوارند؛ پس هر آنچه که در عالم مثال و اثیر و عناصر است، اعم از اعیان موجودات و یا صفات و حالات و تناسبات بین آنها، همه ظل عالم انوارند و همه ناقص و فقیرند، و

۱. حکمة الاشراق، ص ۱۱۸.

تفاوت بین آنها به نسبت درجه نقص و فقر در فقد نور است، یعنی اینجا هم باید قایل به تشکیک شد، بدین معنی که همچنانکه در عالم انوار، تفاوت به نقص و کمال و نوریت است اینجا هم تفاوت به شدت و ضعف در ظلیت است. پس می‌توان گفت که ظلّ، در مسلک اشراق و در اصطلاح سهروردی یعنی عالم غیر نور:

«... فنورُ الانوارِ و الانوارُ القاهرَةُ ظلالُها و أضوائُها المجرّدة، دایمَةٌ...»^۱

منظور از ظلال، در عبارت فوق، افلاک و کلیات عالم عناصر است و منظور از اضواء، انوار مدبّره است. و اگر چه بحث فوق در مورد قدمت عالم است، اما این عبارت هم خود دلیل دیگری است بر اینکه ظلّ، در اصطلاح شیخ، یعنی عوالم غیر نور.

و نیز در صفحه ۲۲۴ همین کتاب می‌فرماید:

«وَلَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ اللَّذَاتِ فِي طِلْسَمَاتِ الْأَنْوَارِ الْمَجْرَدَةِ مِنْهَا تَرْتُّحَتْ وَ هِيَ ظِلَالُهَا...»

عبارت: «و هي ظلالها»، یعنی طلیسمات انوار، که همان موجودات، عوالم غیر نورند، ظلال انوار مجرّده‌اند.

اینها و موارد فراوان دیگری در آثار شیخ، هست که همه دالّ بر این‌اند که ظلّ، در اصطلاح ایشان یعنی عالم غیر نور.

ظلمت:

«... وَ لَيْسَتْ الظُّلْمَةُ عِبَارَةً الْأَعْنَ عَدَمِ النُّورِ وَ لَيْسَ هَذَا مِنَ الْأَعْدَامِ الَّتِي يُشْتَرَطُ فِيهَا الْأَمْكَانُ، فَإِنَّهُ لَوْ فَرَضَ الْعَالَمُ خَلَاءً أَوْ فَلَكَأً لَأَنُورَ فِيهِ كَانَ مُظْلِمًا... مَعَ عَدَمِ أَمْكَانِ النُّورِ فِيهِ...»

(حکمة‌الاشراق، ص ۱۰۸)

شیخ اشراق - ره - در تعریف ظلمت و شیء مظلم هم نظری بر خلاف حکمای مشاء دارد. آنها می‌گویند: ظلمت عبارت است از عدم نور در چیزی که قابل نورانیت باشد، همچنانکه سکون عبارت است از عدم امکان حرکت، در چیزی که قابل حرکت باشد، ولی شیخ می‌فرماید: «ظلمت، چیزی نیست جز عدم نور» و «امکان» در آن، شرط نیست، و لذا اگر عالم، خلأ، فرض شود و یا اگر افلاک بی نور تصوّر گردند، اگر چه به علت ماهیت خلأ و شفافیت افلاک، امکان نورانی شدن در آنها نیست، باز هم مظلم هستند،

زیرا در این فرض، فاقد نورند. و بدین ترتیب ظلمت، در نظریه اشراقی این حکیم متأله، طیفی بسیار گسترده‌تر از ظلمت در نظریه حکمای مشاء را دارد و تمام پهنه وسیع مقابل عالم نور، در گستره هستی را فرا می‌گیرد و حتی شامل جرم خورشید و ستارگان منیر نیز می‌گردد، زیرا اینها هم در اصل ذات خود فاقد نورند و در قلمرو برازخ غاسق قرار دارند و نوری که دارند نور عارضی است نه ذاتی، زیرا نور ذاتی قابل ادراک بصری و اشاره حسی نیست و در مکان و جهت قرار ندارد و فرقی با سایر جواهر یا اجسام غاسق، چیزی جز داشتن ضوء عارضی نیست:

«... بَقِيَ مِنَ الْبَرَاذِخِ مَا لَا يَزُولُ عَنْهُ النَّوْرُ كَالشَّمْسِ وَ غَيْرِهَا... فَمَا فَارَقَتْ بِهِ هَذِهِ الْبَرَاذِخُ تِلْكَ، مِنَ النَّوْرِ، زَائِدٌ عَلَى الْبَرَزَخِيَّةِ وَ قَائِمٌ بِهَا، فَيَكُونُ نَوْراً عَارِضاً وَ حَامِلاًهُ جَوْهَرٌ غَاسِقٌ، فَكُلُّ بَرَزَخٍ جَوْهَرٌ غَاسِقٌ...»^۱

و اصولاً، در جهان بینی اشراقی، عالم، یا نور است یا غیر نور، و دیگر شیء ثالثی که نه نور باشد و نه غیر نور وجود ندارد. نور هم، یا ذاتی است یا عرضی؛ نور ذاتی: جوهری است مجرد از ماده که قابل اشاره و ادراک بصری نیست و در مکان و جهت قرار ندارد، و نور عرضی: نوعی جرم لطیف قابل حس و اشاره است.

غیر نور، هم که ظلمت است، یا جسم است یا عوارض جسم (همان مقوله‌های عرضی نه گانه در حکمت مشاء).

و از این چهار نوع شیء موجود در عالم که عبارت‌اند از: نور ذاتی، نور عرضی، جسم و عوارض جسم، نوع اول، نور حقیقی است و سه نوع دیگر ظلمت و ظلمانی‌اند، و آنچه در عالم، وجود حقیقی دارد همان نور مجرد ذاتی است و بقیه وجودشان از اوست و ظلال و سایه‌های او هستند:

«... وَ الْبَرَزِخِ وَ هَيْئَاتِهِ الظُّلْمَانِيَّةِ وَ النَّوْرِيَّةِ لَمَّا لَمْ يَكُنْ وَجُودُ شَيْءٍ مِنْهَا عَنْ شَيْءٍ عَلَى سَبِيلِ الدَّوْرِ... وَ لَمْ يَكُنْ غَنِيَّةً لِذَاتِهَا، فَكُلُّهَا فَاقِرَةٌ إِلَى غَيْرِ جَوْهَرٍ غَاسِقٍ فَيَكُونُ (ذَلِكَ الْغَيْرِ) نَوْراً مَجْرَداً...»^۲

۱. حکمة الاشراق، ص ۱۰۸.

۲. همان، ص ۱۱۰.

عالم:

«... بدان که هر چه هست آفریده است به جز حق - تعالی - از آسمان و زمین و غیرها، آن را عالم، خوانند؛ و هر جنس را از خلائق عالمی نهند و گویند هجده هزار عالم است.»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بستان القلوب، ص ۳۷۸)

عالم، به یک معنی، یعنی هر آنچه که دایره عظیم هستی را تشکیل می دهد، و از دیدگاه الهیون یا فلاسفه‌ای که قایل به مبدئی برای هستی هستند، عالم، یعنی هر آنچه که غیر از این مبدأ است و خود، علامتی است بر وجود این مبدأ، و چون این مبدأ، در فرهنگ اسلامی الله است، پس عالم، یعنی مایه‌ی الله.

یکی از مباحث مهم در مورد عالم، کیفیت آفرینش عالم و حدوث و قدم آن است که به تفصیل در مباحث ابداع، ترتیب وجود، تقدم، و حدوث، از آن سخن گفته شده و به طور مستوفی در این رساله، آمده است و نیازی به تکرار نیست و در اینجا تنها به ذکر توجیهی افسانه مانند و رمزی از خلقت عالم، به زبان شیرین و شیوای شیخ - که در ضمن نقل نظریه‌های مختلف در مورد چگونگی خلقت عالم آن را آورده است - اکتفا می‌نمایم:

«... صنف دوم می‌گویند: اول چیزی که خدا بیافرید عقل بود، چون عقل را بیافرید خطاب کرد که «اقبل! فاقبل! و ادبر! فادبر!» پس گفت: «بک أعطی و بک اخذ» پس جوهری بیافرید و به هیبت در آن جوهر نگاه کرد و جوهر از هیبت حق - سبحانه و تعالی - آب شد و بعضی از آن آب دود شد و بعضی کف شد، از آن دود، هفت آسمان بیافرید و از آن کف، هفت زمین؛ و بعد از آفریدن آسمان و زمین، ملائکه را بیافرید و بعد از آن جهان را سراسر پر از خردل کرد و مرغکی را بیافرید یک چشم، و چنان تقدیر کرد که آن مرغک به هر هفتاد هزار سال یک خردل دانه خوردی، و چندان بزیست که همه بخورد؛ و بعد از آن جهان را به جان داد و بعد از آن، به اسب داد و همچنین تا آدم را بیافرید و آدم پس از همه بود...»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بستان القلوب، ص ۳۸۵)

عالم، از زوایای مختلف و با دیدگاههای متفاوتی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است؛ در وهله اول، امکان آن را به اثبات رسانده می‌گویند: هر چیزی که قابل تصور باشد یا ممکن است یا ممتنع است یا واجب، و چون عالم، موجود است، پس ممتنع نیست و چون وجودش از خود نیست. پس واجب هم نیست و لذا ممکن است، و هر ممکنی برای موجود شدن نیاز به مرجحی دارد و خود مرجح هم نمی‌تواند از یکی از سه وضع: وجوب و امکان و امتناع، خارج باشد؛ و چون مرجح است نمی‌تواند ممتنع باشد و به دلیل امتناع دور و تسلسل هم نمی‌تواند ممکن باشد، پس مرجح عالم، واجب‌الوجود است:

«... و بدان که عالم نباید که از این جنس بیرون باشد، یا واجب‌الوجود باشد یا ممکن‌الوجود یا ممتنع‌الوجود، و عالم که ممکن‌الوجود است، بی مرجحی محال باشد که به وجود آید و آن مرجح نیز از این سه قسم که گفتیم بیرون نیست؛ محال است که ممتنع باشد، نشاید که ممکن‌الوجود باشد پس باید که واجب‌الوجود باشد - تعالی و تقدس...»^۱

و پس از اثبات «امکان» عالم است که تقاسیم مختلفی از آن به عمل آورده و انواعی برای آن ذکر کرده‌اند از جمله:

عالم امر:

«... و عالم امر، یعنی آنچه که بصرش به هیچ وجه نتواند دیدن... (فاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ)^۲ و غیب، آن است که محسوس و مشارالیه نیست...» (مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۶۲)

عالم خلق:

«... عالم خلق، یعنی هر چه را که مقدار و اندازه است و آن عالم اجسام است...» (الواح عمادی، ص ۱۶۲)

۱. بستان القلوب، صص ۳۷۸ - ۳۷۹، به اختصار.
 ۲. سوره ۳۹ (الزمر) آیه ۴۷ (به نقل از حاشیه همان متن).

تقسیم عالم به خلق و عالم امر، تقسیمی کلی از ماسوی الله است، بدین معنی که آنچه آفریده است یا وجودش کاملاً مجرد از ماده است و قابل اشاره و ادراک بصری و تقدیر و اندازه نیست، آن عالم امر است که شامل عالم عقول و نفوس است، و یا وجودش مادی است، یعنی دارای مقدار و اندازه است و قابل ادراک بصری و اشاره است، آن عالم خلق یا عالم اجرام است که خود در برگیرنده عالم اثیر و عالم عناصر است.

عالم کوچک:

«... اکنون بیاید دانستن که هرچه اندر آن عالم است بیشترین آن را مثلی و شبیهی اندرین عالم هست، اگر چه این عالم به اضافه آن عالم، سخت ضعیف و حقیر است و همچون ظلّ و شجر است، و کاملترین موجودات، که او را اندر این عالم با آن عالم مناسبت و مشابهت است، آدمی است و بدین سبب او را «عالم کوچک»، خوانند، به حکم آنکه حواشی عالم روحانی و جسمانی را بر هم زده‌اند و نموداری مختصر که آدمی است از او با هم آورده...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بزدان شناخت، ص ۴۲۰)

عالم مثل معلقه: (عالم مثال)

«... وَ لِي فِي نَفْسِي تَجَارِبٌ صَحِيحَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعَالَمَ أَرْبَعَةٌ: أَنْوَارٌ قَاهِرَةٌ وَأَنْوَارٌ مُدْبِرَةٌ وَ بَرزَخِيَانٍ وَ صُورٌ مُعَلَّقَةٌ، ظُلْمَانِيَّةٌ وَ مُسْتَنِيرَةٌ... وَ مِنْ هَذِهِ النَّفُوسِ وَ الْمُثَلِّ الْمَعْلُوقَةِ يَحْصُلُ الْجِنُّ وَ الشَّيَاطِينُ... وَ هَذَا الْعَالَمُ الْمَذْكُورَ نَسَمِيهِ عَالَمَ الْأَشْبَاحِ الْمُجَرَّدَةِ، وَ بِهِ تُحَقِّقُ بَعَثُ الْأَجْسَادِ وَ الْأَشْبَاحِ الرَّبَانِيَّةِ وَ جَمِيعُ مَوَاعِيدِ النَّبُوَّةِ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، صص ۲۳۲ - ۲۳۴)

حکمای معتقد به ماورای طبیعت، قایل به وجود دو عالم کاملاً متفاوت با هم هستند: عالمی مادی و عالمی غیر مادی، در میان این حکما، فلاسفه مشاء، عالم مادی را به دو عالم اثیر و عناصر و عالم ماورای ماده را به دو عالم عقول و نفوس تقسیم کرده‌اند. اما حکمای اشراقی و مخصوصاً شیخ اشراق با تأثر از حکمت خسروانی ایران باستان، و حکمت متعالی حکمای اشراقی قدیم یونان، طرح دیگری از این عالمها اندیشیده‌اند،

بدین ترتیب که اولاً اساس عالم هستی را بر دو رکن نور و ظلمت قرار داده‌اند، که نور همان عالم ماورای ماده است و ظلمت هم عالم ماده است ولی در بین این دو عالم قایل به عالم دیگری هستند که نه کاملاً مادی است و نه کاملاً غیر مادی، بلکه برزخی^۱ است متشکل از ویژگی‌های این دو عالم، که آن را عالم مثال یا عالم صور^۲ معلقه نامیده‌اند.

«عالم مثال، عالمی است که موجودات آن مقدار و شکل دارند، اما ماده ندارند، با این توضیح که: عالم غیر مادی، مجرد است از ماده و مقدار هر دو، و عالم مادی، متلبس است به ماده و مقدار، هر دو، و این عالم، مجرد است از ماده و متلبس است به مقدار، یعنی چیزهایی هستند مثل صور خیال، با این تفاوت که صور خیال، تنها در ذهن وجود دارند اما این صور مثالی، در خارج ذهن متحقق‌اند»^۲.

پس در این مکتب، قایل به سه عالم اصلی هستند: عالم مجردات محض، عالم مادیات محض و عالمی حد واسط بین این دو عالم.

عالم مجردات محض هم خود به دو عالم انوار قاهره و انوار مدبّره تقسیم می‌شود. و عالم مادیات محض نیز، دو قسمت است؛ پس با این حساب تعداد عالمهای اصلی و فرعی، در این مکتب به پنج عالم می‌رسد و اگر دو سلسله طولی و عرضی انوار قاهره را هم به حساب بیاوریم، در واقع، طبق این نظریه، ما با شش عالم نسبتاً مجزاً از هم روبه‌رو هستیم که از این شش عالم، دو عالم انوار قاهره عرضی که به ارباب انواع یا اصحاب طلسمات موسوم‌اند و عالم مثال، از اختصاصات مکتب اشراق و از مهم‌ترین و مشهورترین ویژگی‌های آن محسوب می‌شوند.

این عالم (مثال) طبق آنچه شارحین حکمة الاشراق گفته‌اند، نمودار تمام عیاری از هر دو عالم انوار و اجرام است، یعنی، هم شبح همه مجردات عالم انوار و عقول و هم شبح تمام کائنات عوالم اثیر و عناصر: از مرکبات و معادن و نبات و حیوان و انسان و آسمانها و ستارگان و حتی شبح مقداری حرکات و سکناات هیأت و روایح و غیره، در آن موجود است.

۱. منظور از برزخ، در اینجا، غیر از برزخ در اصطلاح شیخ اشراق است که جسم و جسمانی است، بلکه منظور چیزی است که حد فاصل بین دو چیز است.

۲. کُربن، هنری، ارض ملکوت، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، نشر مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، چاپ اول، تهران ۱۳۵۸ ص ۲۵۰، نقل به مفهوم.

عناصر و مرکبات آن عالم، نفوس ندارند، بلکه ارباب اصنام دارند، اما حیوانات آن به نسبت اختلاف انواعشان، مثل انسان عالم مثال، دارای نفوس ناطقه هستند و اکثر این نفوس ناطقه، آنهایی هستند که از کالبد حیوانات بریده‌اند. اگر تناسخ حق باشد - و یا از کالبد انسانها قطع تعلق کرده‌اند - اگر تناسخ باطل باشد - و سپس به نسبت بقیه ملکات رذیله‌ای که در آنها مانده است به بدن حیوانات آن عالم تعلق یافته‌اند؛ و اگر این نفوس دارای ملکات فاضله متوسطی بوده‌اند، به ابدان بشری که در بالاترین مقامات آن عالم است پیوسته‌اند و ممکن است بعضی از این نفوس از جانب عقل فعال، اختصاصاً به این عالم افاضه شده باشند.

در هر حال بنابر رأی حکمای قدیم و حکمای مکتب اشراق، این عالم مقداری غیر مادی، عجایب بی‌متها و شهرهای بی‌شماری دارد که از جمله این شهرها، جابلقا و جابرصا است، دو شهر عظیمی که هر کدام دارای هزار دروازه - در معیار ما - هستند و تعداد مخلوقات آنها بی‌شمار است و از اینکه خداوند آدم و اولاد او را آفریده است خبری ندارند.

افلاک مثالی عالم اثیر این عالم، مثل افلاک عالم اجرام اثیری، دایم در حرکت‌اند و موجودات و مرکبات عالم عناصر آن، از این حرکات و نیز از اشراقات عالم عقول و انوار، متأثرند.

در این عالم، انواع صور معلقه بی‌شمار، در طبقاتی که از حیث لطافت و کدورت با هم متفاوت‌اند وجود دارند و اگر چه این طبقات متناهی‌اند، اما افراد و اشخاص آن بی‌پایان‌اند.

بنا بر قول شارحین حکمة الاشراق، انبیا و اولیا و حکمای متأله، به این عالم معترف‌اند و سالکین طریق معرفت و کاملین، برای اظهار عجایب و خوارق عادات، بدین عالم، امیدها بسته‌اند و ساحرین و کاهنان برجسته، آن عالم را می‌بینند و امور غریبه‌ای را از آن عرضه می‌دارند.

در این عالم، اشباح فراوانی از عقول از جمله از عقل اول موجود است که در صورتهای مختلف متناسب و شایسته خود، ظهور یافته‌اند، و گاهی این اشباح، مظاهری در این دنیای ما پیدا می‌کنند، که در صورت ظهور، قابل رؤیت‌اند؛ از مصادیق این مسأله،

رؤیت موسی بود باری - تعالی - را به هنگام ظهور و تجلی برکوه طور.

خلاصه، اوصاف و ویژگی‌هایی این عالم و امور و شووناتی که حکمای اشراق، با قول به وجود این عالم، آنها را توجیه می‌کنند فراوان است از جمله اینکه: این عالم مثال، یکی از جایگاه‌های مهم بازگشت نفوس ناطقه انسانی بعد از مرگ جسمانی است. بدین توضیح که نفس ناطقه انسانی که خود در اصل، نور است، هرگاه با اطلاع بر حقایق و عشق به عالم انوار، از رجس عالم جسمانی خلاص یافت و مصفا شد، بعد از مرگ، همین که عالم انوار محض را مشاهده کرد بدان جا می‌پیوندد و طهر و قداستی به سان انوار مجرد قواهر، پیدا می‌کند و به نسبت عشق و شوقی که دارد در عالم انوار صعود می‌نماید تا آنجا که از شدت تقرب به انوار قاهره و نورالانوار، اتحادی عقلی با انوار حاصل می‌کند و این انوار قاهره همچون کالدهای جسمانی، مظاهر این نفوس مدبره می‌شوند:

«... والانوارُ الإسْفَهْبَدِيَّةُ، اذا قَهَرَتِ الجواهرَ الغاسِقَةَ و قَوِي عِشْقُهَا وَ شَوْقُهَا الى عَالَمِ النُّورِ و استضاءتْ بالانوارِ القَاهِرَةِ... فاذا اَنفَسَدَتْ صِياصِيهَا يَتَخَلَّصُ الى عَالَمِ النُّورِ المَحْضِ وَ يَصِيرُ قَدْسِيًّا تَقْدَسُ الانوارِ القَدْسِيْنَ... فَيَصِيرُ الانوارِ القَاهِرَةَ مَظَاهِرَةً لِلْمُدْبِرَاتِ كما كانتِ الأبدانُ مَظَاهِرَ لَهَا...»^۱

اما نفوس سعادی که در علم و عمل متوسطانند و به درجه کاملین نرسیده‌اند به قسمت افلاک نورانی عالم مثال، که همان شهر هورقلیا (Havar qelya) است می‌پیوندند و می‌توانند در آنجا هر آنچه از شراب و طعام و صور و اصوات و نغمات نیکو که می‌خواهند از طریق ایجاد اشباح مثالی برای خود ایجاد کنند و از آنها لذتی ببرند که بالاتر از لذات این اشیاء در عالم جسمانی باشد.

بنا بر رأی حکمای قدیم، نفوس متمکن در این مقام، به علت بقیه علاقه‌ای که هنوز با عالم مادی دارند در آنجا جاویدان می‌مانند، ولی بر رأی افلاطون و اخوان الصفا، بعد از اقامتی طولانی که در آنجا خواهند داشت و با از بین رفتن بقیه علاقه‌ای که با عالم ماده داشته‌اند، آنها هم از آنجا به عالم انوار محض، خواهند پیوست.

ویژگی دیگر این عالم مثالی این است که چون دارای بُعد و ترتب مادی نیست، اگر

چه از جهت فیض ابداعی اول، منازل و طبقات و افلاک و نفوس و عناصر و مرکبات مثالی اصلی آن، متناهی اند، اما افراد و اشخاص مثالی هر طبقه که با فیض ثانوی، در آن عالم ایجاد می شوند، می توانند بی پایان باشند.

این عالم دارای طبقات بی شماری است که جز خداوند کسی تعداد آنها را نمی داند. طبقات اعلائی این عالم، شریف و نوری اند، اینها همان طبقات بهشت اند که سعادت متوسط در علم و عمل در آن متلذذند. در جهت فوقانی این طبقات که منتهای عالم مثال است. عالم انوار محض واقع است. و در جهت تحتانی این طبقات اعلا، طبقات تاریک و مظلمی قرار دارند که از جهت شدت کدورت و ظلمت با هم متفاوت اند اینها طبقات دوزخ اند که دوزخیان در آن معذب اند؛ پایین ترین طبقات عالم مثال که مجاور عالم حس است، ظلمانی ترین آن است و جایگاه مجرمین جز و انس است؛ در حد فاصل این طبقات اعلائی و آدنی، طبقات بی شمار دیگری وجود دارند که در برخی از آنها فرشتگان و انسانهای نیکوکار جای دارند.

از دیگر مسایل این عالم، اینکه متوسطین در علم و عمل، می توانند در همین زندگی دنیوی خود، بدان جا صعود کنند، یعنی اگر اشراقات علوی و نور سانع از عالم انوار، که اکسیر علم و قدرت است بر نفس مطهر و مجردی وارد شود، شبیحی از نور ذات باری تعالی - در آن نفس ایجاد می گردد که موجب می شود تا همه عالم به فرمان او در آید و کارهای خارق العاده و عجیبی را انجام دهد، از جمله اینکه او می تواند بر آب و هوا حرکت کند و یا با بدنی مثالی به آسمان صعود نماید و به بزرگانی که در آن عالم بالا هستند ملحق گردد، و آنجا همان اقلیم هشتم^۱ یا عالم مثال است که در آن جابلق و جابرص و جهان عجیب هورقلیا، قرار دارد.

«... فَأَعْلَمَ أَنَّ النَّفْسَ إِذَا دَامَتْ عَلَيْهَا الْإِشْرَاقَاتُ الْعُلُویَّةُ يُطِيعُهَا مَادَّةُ الْعَالَمِ وَيُسْمَعُ دُعَاؤَهَا فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى... وَ النَّوْرُ السَّائِخُ مِنَ الْعَالَمِ الْأَعْلَى، هُوَ إِكْسِيرُ الْقُدْرَةِ وَالْعِلْمِ، فَيُطِيعُهُ الْعَالَمُ، وَالنَّفُوسُ الْمُجَرَّدَةُ يَتَقَرَّرُ فِيهَا مِثَالٌ مِنْ نَوْرِ اللَّهِ وَ يَتِمَكَّنُ فِيهَا نَوْرٌ خَلْقٌ... وَ قَدْ يَحْمِلُهُمْ هَذِهِ الْأَنْوَارُ فَيَمْشُونَ عَلَى الْمَاءِ وَ الْهَوَاءِ؛ وَ قَدْ يَصْعَدُونَ إِلَى السَّمَاءِ مَعَ أَبْدَانٍ فَيَلْتَصِقُونَ بِبَعْضِ السَّادَةِ

۱. عالم مقداری به هشت قسمت تقسیم شده است که هفت قسمت آن اقلیم هفتگانه عالم حس است و اقلیم هشتم، آن است که دارای مقادیر مثالی است و آن همان عالم مثل معلقه است.

الْعُلُوِّيَّةِ. وَ هَذِهِ أَحْكَامُ الْأَقْلِيمِ الثَّامِنِ الَّذِي فِيهِ جَابَلْقُ وَ جَابِرُصُ وَ هُورِقَلِيَا ذَاتِ الْعَجَائِبِ...»^۱.
 جابلق و جابر ص و هور قلیا، هر کدام اسم شهر یا محدوده‌ای از عالم مثال هستند. با این توضیح که چون عالم مثال، که عالمی است میانین در بین دو عالم انوار و اجسام که هم از جهت جغرافیای خیالی و شکل هندسی مثالی و هم از جهت موجودات و اشیائی که در آن هستند کاملاً شبیه این دو عالم است و مخصوصاً از نظر هیأت و شکل فضایی، طرح مکرری از عالم اجرام است و همه قسمت‌های عالم اجرام، در آن به گونه‌ای مکرر شده است، لذا همچنانکه عالم اجسام از دو قسمت اثیریات، یعنی افلاک و ستارگان، و عنصریات، یعنی عناصر اربعه و موالیه ثلاثه، تشکیل یافته‌اند، عالم مثال هم به همین سان دارای جهان اثیری و جهان عنصری است، که هور قلیا، عالم افلاک و ستارگان مثالی است و جابلق و جابر ص هم عالم عناصر آن‌اند.

جهان هور قلیا، جهانی متعالی و نورانی و جایگاه نفوس متوسطین از سعدا و فرشتگان مقرب است و جهان جابلقا و جابر ص (جابر صا - جابلسا) منزلگاه نفوس کم نور یا مظلمه، و اعمال و اخلاق متجسد آنهاست:

«... جابلقا، در جانب شرق^۱ ارواح واقع است که برزخ است میان غیب و شهادت و مشتمل است بر صور عالم، پس هر آینه شهری باشد در غایت بزرگی. جابلسا، شهری است در غایت بزرگی در مقابل جابلقا، که ارواح، بعد از مفارقت نشأت دنیویّه در آنجا باشند و صور اعمال و اخلاق حسنه و سیئه که در دنیا کسب کرده‌اند در آنجا باشد. و خلق شهر جابلقا، أَلْطَفُ وَ أَصْفَايْ اَنْدِ، زیرا که خلق جابلسا، به حسب اعمال و اخلاق رَدِيَه که در نشأت دنیویّه کسب کرده‌اند، بیشتر آن باشند که مَصُور به صُور مُظْلَمَه اَنْدِ...»^۲.
 «... اکنون، وقتی که از عالم هور قلیا، سخن می‌رود بدان که عالم برزخ، عالم وسیط بین عالم حاضر ما و آخرت، منظور است، یعنی همان عالم المثال، جهانی قائم بالذات صور و اشباح همان عالم وسیط بین عالم ملکوت و جهان مادی مشهود، اصطلاح هور قلیا را برای افاده آسمانهای این عالم وسیط با جمیع کواکبی که شامل است به کار می‌برند.

۱. شرق یا مشرق در فلسفه اشراق و حکمت خسروانی و مخصوصاً در اصطلاح شیخ اشراق، برخلاف اصطلاح جغرافیا در جهت فوق و آسمان است و جای طلوع نور عالم معنی و جهان موجودات نوری است و مغرب نمائنده جهان مادی و محسوس است که در مقابل آن قرار دارد.

۲. ارض ملکوت، ص ۲۳۷ (نقل از شمس الدین محمد لاهیجی).

هرگاه از جابلقا و جابرسا بحث می‌شود مناطق فرودین عالم برزخ و وسیط افاده می‌گردد، جابلقا، مدینه‌ای است در شرق، یعنی در جهت اصل و مبدأ (و) جابرسا، شهری است در مغرب، یعنی در سمت رجعت و منتهی...^۱

موارد استفاده و استناد مکتب اشراق و سایر مکاتب مشابه آن، از قول به وجود عالم مثال، فراوان است، از جمله استناد بدان در موارد ذیل است:

۱. توجیه و اثبات قیامت و بعث اجساد.
۲. توجیه تجلی خداوند برکوه طور و رؤیت ایشان به وسیله حضرت موسی.
۳. توجیه و اثبات همه مواعید پیامبران در مورد حشر و نشر و بهشت و دوزخ و قبر و حساب کتاب و غیره.
۴. توجیه در آمدن جبرئیل به صورت دحیه کلبی و رسیدن به حضور پیامبر اسلام و مکالمه با ایشان.

۵. توجیه و اثبات وجود ملائکه و جن و شیاطین.

۶. تبیین و توجیه معجزات انبیا و کرامات اولیا.

۷. تبیین و توجیه صور خیال و نیز صور و وقایع و مسایل رؤیا.

۸. توجیه صور آینه‌ها.

۹. توجیه و تبیین اعمال ساحران و کاهنان.

۱۰. تبیین و توجیه تمثیل جبرئیل به صورت بشر در برابر حضرت مریم:

«... فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا...»^۲

و نیز تمثیل او برای سامری در قصه حضرت موسی: «... قَالَ مَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ، قَالَ

بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا، وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي...»^۳

اینها و موارد دیگری نیز هست که با قول به وجود عالم مثال به تبیین و اثبات آنها

پرداخته‌اند و شیخ اشراق - ره - که پیشوای بزرگ این مکتب است و همه حکما

و اندیشمندان متأخر از او که معتقد به عالم مثال هستند از ریزه‌خواران خوان پر نعمت

۱. همان، ص ۲۷۳، (به نقل از شیخ احمد احسائی).

۲. سوره ۱۹ (مریم)، آیه ۱۸.

۳. سوره ۲۰ (طه) آیه ۹۷.

فکر و ذوق او می‌اند، خود نیز به بعضی از این موارد اشاره کرده است:

«... وَ هَذَا الْعَالَمُ الْمَذْكُورُ نُسَمِيهِ عَالَمَ الْأَشْبَاحِ وَ بِهِ تُحَقِّقُ بَعْثُ الْأَجْسَادِ وَ الْأَشْبَاحِ الرَّبَّانِيَّةِ وَ جَمِيعُ مَوَاعِيدِ النَّبُوَّةِ. وَ قَدْ يَحْصُلُ مِنْ بَعْضِ نَفُوسِ الْمُتَوَسِّطِينَ دَوَاتِ الْأَشْبَاحِ الْمُسْتَشِيرَةِ طَبَقَاتٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ... وَ مَرْتَقَى الْمُتَقَدِّسِينَ مِنَ الْمُتَأَلِّهِينَ أَعْلَى مِنَ عَالَمِ الْمَلَائِكَةِ...»^۱

«... وَ مَا يَتَلَقَّى الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَوْلِيَاءُ وَ غَيْرُهُمْ مِنَ الْمَغِيبَاتِ فَإِنَّهَا قَدْ تَرَدَّدَتْ عَلَيْهِمْ فِي أَشْطَرِ مَكْتُوبَةٍ وَ قَدْ تَرَدَّدَتْ بِسَمَاعِ صَوْتٍ وَ قَدْ يَرَوْنَ صَوْرًا حَسَنَةً... وَ قَدْ يَرَوْنَ مَثَلًا مُعَلَّقَةً؛ وَ جَمِيعُ مَا يُرَى فِي الْمَنَامِ مِنَ الْجِبَالِ وَ الْبَحُورِ... وَ الْأَشْخَاصِ كُلِّهَا مَثَلٌ قَائِمَةٌ وَ كَذَا الرِّوَايُحِ وَ غَيْرُهَا...»^۲

از مسأله صور خیال و صور رؤیا و جن و شیاطین، قبلاً در این رساله به تفصیل بحث شده و براهین و دلایل آن هم ذکر گشته است و اینجا نیازی به تکرار آنها نیست.

طبق این نظریه، این مثل و صور معلقه^۳ در دنیای ما هم، مظاهر فراوانی دارند که در آنها ظهور می‌کنند، از جمله، خیال، آینه و آب و نیز جن و شیاطینی که دیده می‌شوند، همه از مظاهر این صور معلقه محسوب می‌گردانند. و باز هم بر طبق این نظریه کاملانی که به مرحله تجرید رسیده‌اند و نفس خود را از رجس شواغل ماده پاک کرده و به مقام «کن»^۴ نایل آمده‌اند، هرگاه که بخواهند می‌توانند از این مثل، ایجاد کنند و آنها را به هر شکل و صورتی که بخواهند در آورند:

«... وَ لِإِخْوَانِ التَّجْرِيدِ مَقَامٌ خَاصٌّ فِيهِ يَقْدِرُونَ عَلَى إِيجَادِ مَثَلٍ قَائِمَةٍ عَلَى أَيِّ صُورَةٍ ارَادُوا، وَ ذَلِكَ هُوَ مَا يُسَمَّى مَقَامَ «كُن»^۴...»^۵

در خاتمه این مقال لازم است که دو مطلب مهم مربوط به این مبحث ناگفته نماند: نخست اینکه صور معلقه، در مکتب اشراق، غیر از مثل افلاطونی است، زیرا مثل افلاطونی همه، نور مجردند و در عالم عقول قرار دارند و در آنجا ثابت‌اند، در حالی که مثل معلقه، اگرچه بعضی از آنها مستنیرند، هیچ‌کدام از آنها ذاتاً نوری نیستند؛ بلکه

۱. حکمة الاشراق، صص ۲۳۴ - ۲۳۵.

۲. همان، ص ۲۴.

۳. منظور از معلقه و قائمه، که در توصیف مثل به کار می‌روند این است که: این مثل وجود خارجی دارند و محصول ذهن و خیال ما نیستند (قائمة) و در مکان و ماده هم جای نگرفته‌اند (معلقه).

۴. سوره ۱۶ (نحل) آیه ۴۳، «انما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون».

۵. حکمة الاشراق، ص ۲۴۲.

قسمت اعظم آنها که اشباح نفوس شریر است، تاریک و ظلمانی اند، و اصولاً، اعتقاد به این نوع از عالم (عالم مثال و عالم مثل افلاطونی) در تضاد با هم نیستند، بلکه به گفته قطب الدین شیرازی، حکمای قدیم، مثل افلاطون و سقراط و فیثاغورث و انبازقلیس و غیره، همچنانکه به مثل نوری ثابت در عالم عقول، (مثل افلاطونی) قایل بوده اند، مثل معلقه را نیز قبول داشته اند.

«... وَالصُّورُ الْمُعَلَّقَةُ لَيْسَتْ مَثَلُ افلاطون، فَانَّ مَثَلُ افلاطون، نُورِيَّةٌ ثَابِتَةٌ وَ هَذِهِ مَثَلُ مُعَلَّقَةٍ (منها) ظَلْمَانِيَّةٌ وَ مِنْهَا مَسْتَنِيرَةٌ...»^۱

مطلب دوم اینکه شیخ اشراق، پس از اثبات مثل معلقه و با توسل به صوری که در آیینه ها دیده می شود می فرماید: چون دانستیم که صورت موجود در آیینه، در عین اینکه نه عمقی دارد و نه غلظتی، جوهر مثالی مستقلی است که نمودار و مثال صورت مثلاً، زید است، و صورت زید هم، که عرضی حال در ماده است، مثال موجود جوهری معلق قائم با لذات حاصل در آیینه است، با توجه به قاعده امکان اشرف به این حقیقت پی می بریم که همه اشیاء موجود در عالم اجرام اثیری و عنصری اعم از افلاک و ستارگان و مرکبات عالم عناصر، همه مثال و ظل جوهر نورانی مجردی هستند که در عالم انوار جای دارند و نور و ضیای عرضی اینها، شبح و مثالی از نور و ضیای واقعی و ذاتی آنهاست.

و در نهایت به این نتیجه اذعان پیدا می کنیم نور خورشید عالم ما هم مثال ناقصی است از نور خورشیدی عظیم در عالم انوار که همان نور الانوار است.

«... وَإِذَا ثَبَّتَ مِثَالٌ مَجْرَدٌ سَطْحِيٌّ لَاعَمَقَ لَهُ وَ لَا ظَهَرَ - كَمَا لِلْمَرَايَا - قَائِمٌ بِنَفْسِهِ وَ مَا هُوَ مِنْهُ، عَرَضٌ، فَصَحَّ وَجُودُ مَا هِيَ جَوْهَرِيَّةٌ لَهَا مِثَالٌ عَرَضِيٌّ، وَ النُّورُ النَّافِصُ كَمِثَالِ النُّورِ الْتَامِ، فَافْهَمُ...»^۱

نکته آخر اینکه: مطلب فوق خود نوعی اعتراف به مثل افلاطونی است با این تفاوت که آنها می گویند مثل نوری مطابق انواع و اشخاص مادی هستند و شیخ، این را در شأن آنها نمی داند، زیرا حالی نباید مطابق با سافل و برای آن باشد، بلکه این سافل است که تالی و تابع و فرع و ظل عالی است.

عالمها:

«... و بدان که عالمها سه است: «عالم عقل» و آن ذواتی اند مجرد از مادّت و جهت از جمله وجوه و آن را عالم جبروت خوانند و ملکوت بزرگ، و «عالم نفس»، و آن ذواتی اند مجرد از مادّت، لیکن متصرف باشند در مادّت و آن را ملکوت کوچک خوانند؛ و «عالم جرم» است و آن را عالم مُلک خوانند و آن نیز بر دو قسم است: عالم اثیر است و آن افلاک اند، و عالم عنصریات است. و نفوس در قهر عقل و عقول در قهر معلول اوّل و معلول اوّل در قهر نور و عزّت بار خدای عزوجل...»^۱.

عام:

«... عامّ، آن است که بسیاران در او هنبازی دارند، چنانکه مردمی و جانوری. هنبازی زید و عمرو در مجرد نام مردمی نیست، بلکه در معنایی [است] که در هر دو موجود است. و معنی عامّ [جز] در ذهن متصوّر نشود، و هرچه بیرونِ ذهن وجود دارد او را هویتی هست متشخص که در این هویت، هیچ چیز با او هنبازی ندارد...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۱۱)

عامّ به تعبیر دیگر همان کلی است که مفهومی است ذهنی، اما مشترک بین افراد و اشخاص فراوانِ همجنس یا همنوع؛ مانند مفهوم انسانیت یا حیوانیت. هر کدام از این مفاهیم تنها در ذهن وجود دارند و آنچه در خارج ذهن موجود است جزء و فردی از مصادیق آن مفهوم کلی است نه خود او، زیرا هر انسان یا هر حیوانی که در عالم عین با آن بر بخوریم، دارای ویژگی‌هایی است که او را از سایر افراد همنوع یا همجنس جدا می‌کند، و از او فرد و جزء می‌سازد.

عدالت:

«... و عدالت، عفت است و شجاعت و حکمت...».

(همان مجموعه؛ پرتونامه، ص ۶۸)

عدالت، از مقولات حوزه عقلی عملی است که در عرصه عقل نظری، عدالتی نیست،

زیرا عدالت بر میانه رفتن است و از افراط و تفریط دوری کردن و در حوزه عقل نظری افراطی نیست که هر چه بیشتر باشد بهتر است، اما در حیطة عقل عملی، رعایت حدّ وسط و حرکت بر خط میانه که همچون پل صراط، از مو باریک تر و از الماس تیزتر است، اصل فضیلت است، و انحراف از آنچه به صورت افراط و چه به صورت تفریط، سقوط به دوزخ رذیلت است.

پس اصل فضیلت، عدالت است و حکمت و شجاعت و عفت، از اجزا و فروع آن هستند. با این توضیح که قوای انسان دو نوع است: ادراکی، حرکتی. قوای حرکتی هم دو نوع است: شهوی، که جاذبه است و غضبی که دافعه است.

قوای ادراکی هم، انواعی دارد که عالی ترین آن، ادراک عقلی است، که آن هم دو نوع است: علمی و عملی.

کمال عقل نظری در ادراک مبادی و مفارقات و معرفت ذات و صفات حقّ به قدر توان است و هرچه در این وادی سیر کند نهایتی ندارد و حدی برای آن متصور نیست.

اما، کمال عقل عملی، در رسیدن به عدالت نفسی و استیلا بر قوای حرکتی است، یعنی کمال انسان در این است که هم در به کارگیری هوش و ذکاوت، و هم در مقام غضب و شهوت حدّ اعتدال را رعایت کند، یعنی نه کم بیاید و نه زیاد برود، اگر به این وضع رسید، اعتدالش در به کارگیری علم و هوش و ذکاوت، حکمت است و در به کارگیری غضب، شجاعت است و در شهوت، عفت است:

«... و حکمت، توسط عقل عملی است در آنچه تدبیر زندگانی کنند و نکنند به حسب رای درست، و آن در میان دو حالت مذموم است چون گریزی و بلاهت. و شجاعت، توسط قوت غضبی است در آنچه از او خشم گیرند و نگیرند و آن دو میان در خلق مذموم است چون: تهوّر و بددلی. و عفت، توسط قوای شهوانی است در آنچه مُشتهی باشد و نامُشتهی، به حسب رای صحیح، و عفت، در میان دو چیز مذموم است و آن خُمود است و شَبَق...»^۱

عدم:

«... و بدان که عدم دو معنی دارد: یکی ممتنع الوجود خوانند و آن به وجود نیاید، و آن یکی را ممکن الوجود خوانند و آن به وجود آید.

و آنچه گفتیم که ممکن را دو طرف است، بدان دو طرف آن نمی خواهیم که ممکن چیزی است موجود که آن چیز دو طرف دارد، اگر ممکن موجود بودی به مرجحش حاجت نبود، اما عادت چنین رفته است که چون خواهند که شرحی دهند، اگر چه هیچ نباشد، از روی استعارت چیزی بنا نهند و نامی بگویند، چنانکه قرآن خبر می دهد که در ازل حق تعالی بنی آدم را که هنوز موجود نبودند خطاب کرد: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» گفتند: «بلی» و مقصود آن است که باری تعالی عالم بود به آنچه خلقی خواهد آفریدن و آن خلق، اگر چه معدوم بودند، اما ممکن الوجود بودند، زیرا که به وجود خواستند آمدن، پس طرفی در عدم داشتند، زیرا که هنوز موجود نبودند و طرفی در وجود داشتند، زیرا به وجود خواستند آمدن...».



(بستان القلوب، صص ۳۷۹ - ۳۸۰)

عبارت شیرین و شیوای شیخ، در اینجا بی نیاز از هر شرح و توضیحی است و در تعریف عدم ابهامی باقی نگذاشته است، نکته جالب توجه در عبارات فوق تفسیر و برداشت ایشان از آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» است که برخلاف عرفا که صحنه وقوع ماجرا را عالم ارواح و قبل از خلقت مادی می دانند، شیخ - ره صحنه واقعه را بعد از خلقت مادی انسان می داند و کاربرد فعل را کاربردی مجازی از قبیل استعمال به اعتبار ماسیکون، تلقی کرده است و علت این امر هم، اعتقاد فلسفی ایشان است، زیرا ایشان بر این باورند که: روح انسانی یا نفس ناطقه، نباید قبل از خلقت تن، وجود بالفعل داشته باشد، بلکه هنگام خلق کالبد، و مهیا گشتن مزاج مناسب، عقل فعال یا رب النوع انسانی، نفس ناطقه ای به او افاضه خواهد کرد. (برای توضیح بیشتر ر.ک: نفس).

عَرَض:

«... هر جا که چیزی به کلی در چیزی شایع است آن را عرض خوانند و هیأت، خوانند و به اصطلاحی دیگر حال، خوانند، و آنجای را محل خوانند و حال محتاج باشد به محل،

و قیام او به محلّ باشد نه به خود.

و روا بود که ذو مکان (جسم)، از مکانی به مکانی نقل کند به خلاف حالّ که روا نیست که از محلّی به محلّی نقل کند...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ بستان القلوب، ص ۳۴)

«... کُلُّ شَيْءٍ لَهُ وَجُودٌ فِي خَارِجِ الدِّهْنِ، فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ حَالًّا فِي غَيْرِهِ شَايِعًا فِيهِ بِالْكَلِيَّةِ وَ نُسَمِيهِ الْهَيْئَةَ، أَوْلَيْتَسَ حَالًّا فِي غَيْرِهِ عَلَى سَبِيلِ الشُّيُوعِ بِالْكَلِيَّةِ وَ نُسَمِيهِ جَوْهَرًا...».

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۶۱)

حکما، موجودات ممکن را به دو نوع «جوهر» و «عرض» تقسیم کرده‌اند، اما در تعریف و تقسیم آن به اختلاف افتاده‌اند:

حکمای اوایل (قبل از ارسطو)، جوهر را به «موجود غیر حالّ در محلّ» تعریف نموده‌اند و عرض، را، به «موجود حالّ در محلّ»؛ اما حکمای مشاء (ارسطو و پیروان او)، جوهر را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند که شامل «صورت» هم بشود و لذا گفته‌اند: جوهر: «موجودی است که در محلّ بی نیاز از او نباشد» خواه اصلاً، محلّ نداشته باشد مانند: عقل و نفس و جسم و هیولی، یا محلّی داشته باشد که محلّ بدان نیازمند باشد، مانند صورت. و بدین ترتیب «جوهر» را به پنج قسم: عقل، نفس، جسم، هیولی و صورت تقسیم کرده‌اند و جسم را هم جوهری مرکب از هیولی و صورت، یعنی جوهری مرکب از دو جوهر دیگر می‌دانند، و بقیه موجودات ممکن را جزء «اعراض» به حساب می‌آورند و اعراض را هم، به «نه» قسم تقسیم می‌کنند.

اما شیخ اشراق - ره - هم در تعریف جوهر و عرض و هم در تقسیم آنها، یا حکمای مشاء به مخالفت برخاسته است، بدین توضیح که اولاً، در تعریف «جوهر»، قید «محلّ» نیازمند را زاید می‌داند و می‌فرماید: جوهر: «موجود ممکن مستقلّ خارج از ذهنی است که موجودیتش با قیام به محلّ نباشد» و هر چه این گونه نباشد عرض است، یعنی هر چه که موجودیتش به قیام به محلّ باشد به گونه‌ای که در تمام اجزای آن حلول کرده و جدا کردن آن از محلّ، و اشاره بدان غیر ممکن باشد و بتوان آن را به عنوان هیأت و صفتی برای محلّ به شمار آورد، خواه محلّ هم بدان نیازمند باشد یا نباشد، عرض است، لذا، «صورت» هم چیزی جز عرض نیست و «هیولی» هم چیزی جز ماده و مقدار مطلق

نیست که آن هم همان جسم است و بنابراین آنچه که در عالم مادی موجود است، تنها جسم (مقدار) و عوارض آن است و دیگر، چیزی که مصداق هیولی و صورت جوهری - آن چنانکه مشائیان گفته‌اند - باشد، در این عالم، محلی از اعراب ندارد؛ پس جوهر، منحصر در سه نوع است: عقل و نفس و جسم.

... ثانیاً اعراض را هم منحصر در چهار نوع: کم و کیف، اضافه و حرکت می‌داند و مقولات عشر مشائیان را، که عبارت‌اند از: جوهر، کم، کیف، اضافه و وضع، آن یفعل، آن یَنْفَعِل، این، متی و ملک، به پنج مقوله تقلیل می‌دهد که یکی از آنها جوهر است و بقیه عرض‌اند.

در این مورد در صفحه ۱۱، کتاب تلویحات می‌فرماید: موجود ممکن یا بی‌نیاز از محلّ است که جوهر است و یا نیازمند محلّ است که عرض، است و آنچه نیازمند محلّ است یا وجودش مستمر و بی‌ثبات است که حرکت، است، یا قارّ الذّاتی است که تنها به نسبت با چیزی دیگر، قابل تعقل است که مضاف است (اضافه) مثل پدری و فرزندی یا قارّ الذّات بی‌نیاز از اضافه است و قابل تجزّی است که کم، است یا قابل تجزّی نیست که کیف، است.

و بدین ترتیب شیخ اشراق - ره - هم در تعریف جوهر و عرض و هم در تقسیم و تعداد آنها با حکمای مشاء مخالفت کرده است و با تعاریفی که از عرض (هیأت) و صفت، ارائه داده است، صفت و عرض و هیأت و صورت را تعبیرات مختلفی از یک حقیقت می‌داند که آن هم عبارت است از «موجود ممکنی که موجودیتش در قیام به محلّ است»: «... و هر چه او را محلّ نیست از ممکنات او را «جوهر» خوانیم و بر آن اختصار و اقتصار کنیم که گوئیم: جوهر آن است که محلّ ندارد و «عرض» آن است که محلّ دارد که این اصطلاحی نزدیک است، اما اصطلاح علمای مشائیین در جوهر و عرض و فرق میان عرض و صفت و صورت، دراز می‌شود... و پیش از مشائیین اصطلاح همین بوده است که یاد کردیم و مقصود ما معنی است...»^۱.

(و نیز برای توضیح بیشتر رجوع شود به جوهر، صفت، جسم، در همین رساله).

عَرَضِي:

«... وَالْعَرَضِيُّ قَدِيكُونُ أَعَمَّ مِنْ الشَّيْءِ كِاسْتِعْدَادِ الْمَشِيِّ لِلْإِنْسَانِ وَ قَدْ يَخْتَصُّ بِهِ كِاسْتِعْدَادِ الضَّحَكِ لِلْإِنْسَانِ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۲؛ حکمة الاشراف، صص ۱۶ - ۱۶)

اصطلاح عَرَضِي، اصطلاحی است فلسفی و در مقابل ذاتی قرار دارد، و عبارت است از چیزی که جزء ماهیت و حقیقت شیء نیست، اما به گونه‌ای با آن ملازمت دارد. با این توضیح که هر حقیقتی یا «بسیط» است، یعنی درحین تعقل، جزئی برای آن متصور نمی‌شود مانند تصور عناصر اربعه - بنا بر رأی فلاسفه - که هر کدام دارای حقیقت بسیطی هستند؛ و یا «غیر بسیط» است، یعنی درحین تعقل بیش از یک جزء برای آن قابل تصور است، مانند تصور حیوان، که عبارت است از جسم به اضافه حیوانیت، یا تصور انسان که حاصل جسم به اضافه حیوانیت، به اضافه نطق است. که در هر حال اجزای ماهیات فوق الذکر، ذاتی آنها هستند، یعنی آن ماهیات بدون آنها قابل تصور نیستند. و نیز گاهی ماهیت و حقیقت شیء، دارای اجزای دیگری است که اگرچه ذاتی آن نیستند، اما با او هستند؛ این اجزای غیر ذاتی را عَرَضِي شیء می‌گویند.

جزء عَرَضِي هم گاهی لازم لاینفک شیء است مانند سه زاویه برای مثلث و گاهی مفارق آن است مانند خنده بالفعل برای انسان. و نیز جزء عَرَضِي، گاهی عام‌تر از حقیقت شیء است، مانند حرکت برای انسان و گاهی مساوی با آن است مانند استعداد خنده برای او.

عشق:

«... مَحَبَّةٌ چُونِ بِه غَايَتِ رَسَدِ اَن رَا عَشَقٌ خَوَانَدِ «الْعِشْقُ مَحَبَّةٌ مُفْرِطَةٌ»، و عشق، خاص‌تر از مَحَبَّةٌ است، زیرا که همه عشقی مَحَبَّةٌ باشد، اما همه مَحَبَّةٌ عشق نباشد و مَحَبَّةٌ خاص‌تر از معرفت است زیرا که همه مَحَبَّةٌ معرفت باشد، اما همه معرفتی مَحَبَّةٌ نباشد.

پس اول پایه، معرفت است و دوم پایه مَحَبَّةٌ و سوم پایه، عشق، و به عالم عشق که بالای همه است نتوان رسیدن تا از معرفت و مَحَبَّةٌ، دو پایه نسازد، و معنی «خَطُوطِيْنِ و

قَدْ وَصَلَتْ» این است.

و همچنانکه عالم عشق منتهای عالم معرفت و محبت است اصیل او منتهای علمای راسخ و حکمای متأله باشد و از اینجا گفته‌اند:

عشق هیچ آفریده را نبود عاشقی جسز رسیده را نبود
عشق را از عشقه گرفته‌اند و عشقه آن گیاهی است که در باغ پدید آید در بُن درخت که اول، بیخ در زمین سخت کند، پس سر برآرد و خود را در درخت پیچد و همچنان می‌رود تا همه درخت را فراگیرد، و چنانش در شکنجه کشد که نم در میان رگ درخت نماند... تا آن گاه که درخت خشک شود. همچنان در عالم انسانیت درختی است که آن به حَبَّة الْقَلْب پیوسته است و حَبَّة الْقَلْب در زمین ملکوت روید، هرچه در اوست جان دارد، چنانکه گفته‌اند:

هرچه آنجایگه مکان دارد تا به سنگ و کلوخ جان دارد
و آن حَبَّة الْقَلْب، دانه‌ای است که باغبان ازل و ابد، از انبار خانه «الارواح حُبُودٌ مجتَدَّة»^۱ در باغ ملکوت «قَلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»^۲ نشانده است و به خودی خود آن را تربیت فرماید که «قُلُوبُ الْعِبَادِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يُقَلِّبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ»^۳ و چون مدد آب علم «مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ»^۴ با نسیم «إِنَّ لِلَّهِ فِي أَيَّامِ ذَهْرِكُمْ نَفْحَاتٍ»^۵ از یمن یمین اللّهِ بدین حَبَّة الْقَلْب می‌رسد، صد هزار شاخ و بال روحانی از او سر بر می‌زند و از آن بشاشت و طراوت، این معنی عبارت است که: «إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ».^۶ پس «حَبَّة الْقَلْب» که آن را «كَلِمَةُ طَيِّبَةٍ» خوانند، شجره طیبه شود که «ضَرَبَ اللّهُ مَثَلًا، كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ»^۷ و از این شجره عکسی در عالم کون و فساد است که آن را ظَل خوانند و بدن، خوانند و درختِ منتصب القامه خوانند.

۱. صحیح مسلم، ج ۸؛ قاهره، ۱۳۳۱، ص ۴۱.

۲. سوره ۱۷ (الاسراء) آیه ۸۷.

۳. این حدیث به گونه‌ای دیگر در صحیح مسلم، ج ۸ ص ۵۱ ذکر شده است.

۴. سوره ۲۱ (انبیاء) آیه ۳۱.

۵. غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، قاهره ۱۳۱۲، ج ۱، ص ۱۳ به گونه‌ای دیگر است.

۶. همان، ج ۳، ص ۱۵۳.

۷. سوره ۱۴ (ابراهیم) آیه ۲۹.

و چون این شجره طیبه بالیدن آغاز کند و نزدیک کمال رسد، عشق، از گوشه‌ای سربرآرد و خود را در او پیچد تا به جایی رسد که هیچ نَم بشریت در او نگذارد، و چندانکه پیچ عشق بر این شجره زیادت می‌شود، عکسش، که آن شجره منتصب القامه است، ضعیف‌تر و زردتر می‌شود تا به یک بارگی علاقه، منقطع گردد، پس آن شجره، روان مطلق گردد و شایسته آن شود که در باغ الهی جای گیرد: «فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي وَ أَدْخُلِي جَنَّتِي...»^۱.

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۶۸)

عَفَت:

«... و عَفَتٌ تَوْسُطُ قَوَائِمِ شَهْوَانِي است در آنچه مَشْتَهِي باشد و نَامَشْتَهِي باشد به حسب رأی صحیح. و عَفَتٌ، در میان دو چیز مذموم است و آن خمود و شَبِق^۳ است...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۶۸)

عِقَاب:

«عِقَابٌ بر خطیه نه منتقمی بیرون کند از سر غضب، بلکه نفس حامل عذاب خویش است با خود، همچنانکه کسی مبتلا شود به بیماری از بهر تهمت (ظاهراً تهمت) سابق».

(پرتونامه، ص ۶۱)

عقاب و عذاب گناهکار، نه به این دلیل است که خداوند بخواهد بدین وسیله خشم و غضب خود را نسبت به او فرو نشاند، بلکه آنچه مایه و وسیله عذاب گناهکار است، اعمال و افکار نادرست خود اوست که به صورتهای دهشتناک و عذاب آور در خواهند آمد و او را احاطه خواهد کرد و عذاب خواهند داد؛ همچون کسی که در نتیجه بی احتیاطی در خوردن غذاهای ناسازگار به مرضی سخت مبتلا شود:

«... عذاب، نه از بهر آن است که باری تعالی را خشم بر او غالب شود چنانکه پادشاه

۱. سوره ۸۹ (والفجر) آیه ۳۰ - ۳۱ (نقل از حاشیه متن، ص ۲۸۹).

۲. نقل متن مفصل فوق، تنها به جهت عمق و علو معنی و شیوایی و شیرینی عبارت و تنوعی در سیاق مطالب خشک و سنگین رساله بود.

۳. شَبِق، یعنی شدت شهوت و شدت میل به جماع.

جابر، بلکه ایشان را عذاب کند به هیأت بد که در نفوس ایشان حاصل شده است که قضا و قدر او را سوق کرده است به او. چنانکه کسی نهمت سابق، او را سوق کند به بیماری که: «سَيَجْرِيهِمْ وَصْفَهُمْ»^۱ ای ثواب دهند و عقاب کنند ایشان را به صفات ایشان، چنانکه بیماری که افراط کند در خوردن غذا و رنج او از آن افراط باشد، و آیتی دیگر «جزاء وفاقاً»^۲

یعنی موافق کسبهای ایشان.... و آیتی دیگر آن است که گفت «و أحاطت به خطيئته»^۳.
یعنی شواغل هیولانی و رذیلت‌های جسمانی...»^۴.

عقل:

«... عقل، جوهری است مجرد از مادّت از جمله وجوه، که نه مادّی است و نه متصرف در مادّت...».

(پرتنامه، ص ۴۱، و با اندک تصرف)

عقل را از سه جهت می‌توان مورد بحث و بررسی قرار داد:

۱. از جهت لغوی ۲. از جهت فلسفی، به عنوان موجود جوهری حقی دراک مستقل ۳. به معنی قوه‌ای إدراکی در انسان.

آنچه در اصل در صدد بحث از آن هستیم عقل از دیدگاه فلسفه و به عنوان موجودی مستقل در عالم خلقت است.

عقل، در این معنی عبارت است از موجودی ممکن، مستقل، زنده و دانا و مجرد از مادّه و تعلق مادّی که واسطه بین پروردگار و عالمیان است و به توسط اوست که خداوند عالم را می‌آفریند.

این موجود، اولین مخلوق باری - تعالی - و سرسلسله عالم ممکنات است. قول به وجود این موجود، و بحث از آن، در اکثر فلسفه‌های ماورایی از اهمّ مباحث است، زیرا هستی عالم را از طریق قول به وجود او تبیین و توجیه می‌نمایند.

۱. سوره ۶ (الانعام) آیه ۱۴۰، نقل از حاشیه متن ص ۱۶۸.

۲. سوره ۷۸، (النباء) آیه ۲۶، (نقل از همان).

۳. سوره ۲، (البقره) آیه ۷۵.

۴. مجموعه مصنفات، ج ۳: الواح عمادی، ص ۱۶۸.

فلاسفه معتقد به ماورای طبیعت و نیز غالب نحله‌های عرفانی و مذهبی در قول به وجود چنین موجوداتی متفق‌اند، اما در تسمیه و تعداد آنها اختلاف دارند. در فلسفه مشاء، این نوع موجودات را همان «عقل» می‌نامند و تعداد آنها را در ده عقل منحصر می‌دانند.

در فلسفه اشراق، به آنها «نور» یا عقول نوری می‌گویند و آنها را به دو سلسله طولی و عرضی تقسیم می‌کنند و معتقدند که این انوار اگرچه از نظر عدد متناهی‌اند، تعداد آنها بسیار فراوان است و دارای مراتب متفاوتی هستند که هر مرتبه نسبت به مافوق خود منفعل و مطیع و عاشق است و نسبت به سافل از خود قاهر و مستولی.

چون اساس عالم هستی در این جهان بینی، نور است لذا آنها را نور، و باری - تعالی را هم، نورالانوار می‌گویند.

در اصطلاح ادیان و عرفان اینها را ملائکه و فرشته می‌نامند و با اختلافی در تعبیر برای آنان همان تفاوت و سلسله مراتب را قایل هستند.

در دین زردشت، آنها را به عنوان امشاسپندان، ایزدان و فرورها می‌شناسند. در هر حال، آنچه در اینجا مورد نظر است، شناخت دیدگاه فلاسفه مشاء و اشراق در مورد این نوع از موجودات، و کیفیت اثبات وجود آنها و نیز شناخت وظایف و مراتب آنهاست.

اما اثبات و جود آنها، از دو طریق صورت می‌گیرد:

۱. از طریق بحث و استدلال. ۲. از طریق ریاضت و تهذیب نفس و شهود درونی. طریقه اول که راه بحث و استدلال است، طریقه همه فلاسفه، اعم از مشاء و اشراق است، ولی طریقه دوم، طریقه خاص مکتب اشراق است:

«... فالانوار القاهرة و کون مبدع الكل نوراً و ذوات الاصنام من الانوار القاهرة شاهدا المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرراً كثيرة، ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم...»^۱

«... و ليس اعتقاد افلاطون و أصحاب المشاهدات بناء على هذه الافناعات، بل على امرٍ آخر و قال افلاطون: «إني رأيت عند التجرد أفلاكاً نورانيةً و هذه التي ذكرها، بعينها، السموات

الغلی، الّتی شاهدّها بعضُ النَّاسِ فی قیامتهم...»^۱

طریق اثباتِ عقول (انوار)، از راه بحث و استدلال متعدّد است. آنها یکی، راه اصل مشهور و کلی «الواحدُ لا یصدُرُ منه إلاّ الواحدُ» است که مستمسک حکمای مشاء و اشراق است و دیگری، راه قاعده «امکان اشرف» است که به ظاهر مختصّ مکتب اشراق است.

اثبات وجود «عقل» از طریق اصل «الواحدُ لا یصدُرُ منه إلاّ الواحد» به این ترتیب است که می‌گویند: موجودی که از هر جهت واحد باشد و به عبارت دیگر، جز ذاتش هیچ جهتی دیگر نداشته باشد، نمی‌تواند جز واحد را صادر کند، و چون خداوند هم واحد و احد است، پس در آغاز خلقت و ابداع هستی، تنها یک موجود از او صادر شده است، و این موجود هم نمی‌تواند جسم باشد، زیرا جسم مرکب از هیولی و صورت است و دارای جهات است و مستلزم تعدّد جهات در ذات باری است: و نیز نمی‌تواند هیأت و صفات و صورت باشد، زیرا اینها عرض‌اند و عرض هم نیازمند محلّ است و نیز نمی‌تواند نفس باشد، زیرا نفس هم، اگرچه جوهر مجرد است، نیازمند جسمی است که در آن تصرف کند، پس اگر این موجود اول عرض یا نفس باشد باید همراه آفرینش آنها، محلّی یا جسمی هم آفریده می‌شد و این هم باز مستلزم تعدّد جهات در ذات حقّ است که محال است. لذا باید اول صادر از ذات حقّ چیزی باشد که از هر جهت واحد و مجرد از ماده و تعلق مادی باشد و آن هم «عقل»، یا به اصطلاح اشراقیون «نور» است:

«... بدان که: از یکی، که به حقیقت یکی باشد از جمله وجوه، جز یکی صادر نشود، و در واجب الوجود کثرت جهات محال است، پس آنچه از او در وجود آید یکی باشد، و این یکی جسم نباشد زیرا که جسم مرکب از هیولی و صورت است... و صفات و صورت را محلّی باید... و نفس نباشد که نفس را جسم باید که در او تصرف کند... پس آنچه از او صادر شود جوهری است مجرد از مادّات از جمله وجوه، و هرچه چنین باشد ما او را «عقل» گوئیم...»^۲

و اما قاعده امکان اشرف، که خاص حکمای اشراق است به طور خلاصه این است

۱. همان، ص ۱۶۲.

۲. مجموعه مصنفات، پرتونامه، صص ۴۰ - ۴۱.

که چون ممکناتی همچون اجسام و اعراض و نفوس ناطقه، که مادی یا متعلق به مادیات هستند، موجودند، و فرض وجود موجودی که از هر جهت مجرد از ماده و تعلق مادی باشد ممکن است، پس باید چنین موجود شریفی قبل از موجودات خسیس از ذات باری صادر شده باشد، و آن موجود هم عقل (نور) است:

«... و بدان که چون ممکن خسیس موجود شود، باید که ممکن شریف، پیش از آن موجود باشد... و چون اجسام و اعراض و نفوس ناطقه را می‌دانیم که موجودند، و جوهری مجرد از ماده از جمله جوه بری از تغییر شریف‌تر باشد از جوهری که مجرد نیست و از مجردی از ماده که از علایق ماده مجرد نیست؛ و اینها موجودند، پس او باید که پیش از اینها موجود باشد... پس باید اول چیزی که از واجب الوجود حاصل آید این جوهر باشد و این، «عقل» است...»^۱

بعد از اثبات وجود «عقل» به عنوان اولین صادر، بحث ترتیب و تکثیر وجود است که از این عقل آغاز می‌گردد، و این عقل است که با تعلقات سه‌گانه‌اش موجب صدور سایر عقول و همچنین ایجاد افلاک و نفوس می‌شود.^۲

این اولین صادر، اسامی مختلفی دارد از جمله: در فلسفه مشاء «عقل اول»، و در فلسفه اشراق، «نور اقرب»، و در عرفان «حضرت احدیت»، «نور محمدی»، «قلم» و غیره و در دین زردشت، «بهمن» است.

از این عقل اول، عقول و انواری صادر می‌شوند که در بین آنها عقلِ دهم (عقل فعال) به اصطلاح حکمت مشاء و صاحب صنم نوع انسانی یا روح القدس (جبرئیل) در مکتب اشراق، جایگاه خاصی دارد و تدبیر و تصرف در عالم افلاک و عناصر و مخصوصاً کدخدایی عالم مرکبات بدو سپرده شده است:

«... بدان که نفوس یا به قوت‌اند اول که حاصل شوند، و مکمل ایشان و به در آورنده از قوت به فعل آن است که حکما آن را «عقل فعال» خوانند و شرع آن را «روح القدس» خوانند... و آن واسطه وجود عالم عنصر است و کدخدای عنصریات است به امر حق تعالی...»

۱. پرتونامه، صص ۴۵ - ۴۶ و نیز ر.ک: «امکان اشرف».

۲. ر.ک: ترتیب وجود، «صادر اول»، در همین رساله.

اما عقل به معنی نیروی درآکه انسان، هم با معنی لغوی و هم با معنی فلسفی آن مرتبط است:

عقل در لغت در معانی: قید، بند، مانع و فهم آمده است: «عقل»: چیزی که سرشتر را بدان می‌بندند؛ «عقال»: قیدی که پای شتر را به آن می‌بندند. «عقیله»: زن مخدّره و «عَقْلُ الشَّيْءِ» ای فِهْمَةٌ. و ارتباط آن با معنی فلسفی هم این است که نهایت تکامل و تعالی این قوه درآکه را، اتصال و اتحاد با عقل فعّال، می‌دانند.

در هر حال عقل به معنی نیروی درآکه انسان، همان نفس مُدرک کلیات انسان است که در مرتبه کمال و اتصال به عقل فعّال، به مرتبه «عقل» می‌رسد. این نفس درآکه کلیات را، بعضی جسمانی و بعضی روحانی و عده‌ای دیگر از حکما، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا می‌دانند.

ارسطو، آن را جسمانیة الحدوث و کمال جسد می‌داند که بعد از طی مراحل کمال، مجرد می‌شود.

سقراط و افلاطون آن را روحانی می‌دانند.

فارابی، تلفیقی از آرای افلاطون و ارسطو را انتخاب کرده، ماده آن را از عالم امر و نشأ و نمای آن را در جسم می‌داند.

ابن سینا، در مورد نفس و عقل انسانی و تقسیمات آن، پیرو عقاید ارسطو است و مثل او آن را دارای سه مرتبه نباتی، حیوانی و ناطقه می‌داند.

نفس حیوانی را مُدرک جزئیات و نفس ناطقه را مُدرک کلیات می‌داند، مدرک جزئیات را عقل عملی، و مدرک کلیات را عقلی نظری خوانده است، این عقل نظری، با افاضه عقل فعّال، مراحل بالقوه و بالملکه را طی کرده عقل بالفعل می‌شود.

ابن سینا می‌گوید کمال نفس ناطقه، یعنی: «صَيْرُورَتُهُ عَالَمًا عَقْلِيًّا تَنْبَسِطُ فِيهِ صُورُ الْمَوْجُودَاتِ». کسانی که نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا می‌دانند و معتقدند که دوشادوش بدن در تکامل است مراتب تکامل آن را به چهار مرحله تقسیم کرده‌اند که عبارت‌اند از: مرحله عقل هیولانی، مرحله عقل بالملکه، مرحله عقل بالفعل و سرانجام مرحله عقل بالمستفاد.

مرحله عقل هیولانی: مرحله‌ای است که نفس قابل ادراکات ممکنه است، همچون

هیولی که قابل صورت است.

مرحله عقل بالملکه، آن است که از مرحله هیولانی و بالقوه گذشته و مدرکاتی برای آن حاصل و در او قدرت و ملکه انتقال به مرحله بالفعل پیدا شده است. مرحله عقل بالفعل، آن است که از مراحل قبلی عبور کرده و علاوه بر حصول اولیات، نظریات هم برایش حاصل شده است، اما حضور آنها هنوز نیازمند التفات و توجه است. مرحله عقل بالمستفاد، مرحله‌ای است که بعد از طی همه مراحل قبلی بدان نایل می‌آید؛ در این مرحله، برای حصول و حضور معلومات و استحضار امور، نیازی به توجه و التفات ندارد، بلکه تمام نظریات بالفعل، نزد او حاصل و حاضرند. این مرحله، مرحله اتصال به عقل فعال، و مرحله کمال و تمام عقلی هیولانی است و او در این مقام صور همه اشیاء را در مبداء فیاض خود که عقل فعال است مشاهده می‌کند و دیگر نیازی به فکر و توجه ندارد.^۱



جاودانگی عقول:

«و عقول هرگز باطل نشوند، زیرا که ایشان را حاملی و تعلقی با حاملی نیست و به جز بر علت فیاض خویش موقوف نیستند، و واجب الوجود دائم است. پس عالم عقل به وجود او دائم باشد که بر غیر او موقوف نیستند.»

(پرتنامه، ص ۶۶)

عقل اول:

«عقل اول ید مقدس اوست و جمله عالم ملک، یعنی عالم اجسام و عالم ملکوت یعنی عالم مفارقات، زیر قهر ابداع اوست و آیتی بدین گواهی می‌دهد: «تبارک الذی بیدیه الملك»^۲... و آیتی دیگر گفت: «قُلْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»^۳ و الملكوت هُوَ الرُّوحَانِيَّةُ الذِّي يَكُونُ ذَلِكَ الشَّيْءُ كَصَسَمٍ وَ ظِلٌّ لَهُ، یعنی آنچه [شیء] چون سایه و صنم او باشد، چنانکه

۱. مطالب عقل به معنی لغوی و عقل به معنی قوه ادراکی انسان را، از فرهنگ علوم عقلی سید جعفر سجادی اخذ و اقتباس کرده‌ام.

۲. سوره ۶۷ (الملك) آیه ۱ (نقل از حاشیه متن).

۳. سوره ۲۳ (المؤمنون) آیه ۹۰ (نقل از حاشیه متن).

در امثال پیامبران آمده است که: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ مَلَكًا» ای هر چیزی را فرشته‌ای است...». (مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۶۲)

چیزی که در متن فوق که اختصاری از متن مفصل‌تری است، جالب توجه است، این است که شیخ - ره - بر مبنای ذوق اشرفی و نیز اعتقادی که به عالم مثل نوریه ثابت و اصحاب اصنام دارد، عالم مُلک (عالم اجسام) را ظل و صنم عالم ملکوت (عالم عقول - عالم انوار) دانسته که هر دو در قهر و سلطه انوار قاهره اعلون و مخصوصاً، نوراقرب، هستند.

و نیز با استشهاد به عبارتی که به عنوان کلام و امثال پیامبران آورده است، تطبیقی بین اصطلاحات فلسفی و دینی به عمل آورده و گفته که آنچه را در فلسفه، عقل یا نور می‌گویند، در واقع همان ملایکه، در اصطلاح ادیان است.

و باز در کتاب الواح عمادی فارسی، صفحه ۱۶۱ - که دریای ذخاری از حکمت و معرفت است و از امواج لطیف عبارات و جملات آنکه جا به جا با آیات قرآنی و احادیث نبوی تلیق و تألیف یافته نسیم فرحبخش تاله و ذوق و عشق و عرفان به مشام جان انسان می‌رسد - در ضمن بحثی شیوا از نظام متقن آفرینش و ترتیب و تنسيق بدیع آن اشاره‌ای ضمنی به همین باور فلسفی دارد، می‌فرماید:

«... بنگر که چون است نسبت بدن با مجموع عنصری و چه نسبت دارد عالم عنصری با عالم اثیری، زیرا که کمترین ستاره از ثوابت بزرگ‌تر از جمله زمین است به بارها و بنگر که اجرام چون مقهورند در زیر شعاع عقول، و عقول چون مقهورند در حیز قهر نور عقل اول، و نور عقل اول در [مهر] نور قیومیت و شعاع قدسیّت است... چنانکه در تنزیل است: «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ» آیتی دیگر «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ»^۱ اشارت است بدانچه برایشان می‌افتد از هیبت و حضور حضرت - تعالی - در محلّ بلند الهی و «يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» یعنی ایشان وسائط فضل الهی‌اند و آیتی دیگر: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً...»^۲.

در واقع شیخ - رحمه الله - با استشهاد به آیات قرآن و با بیانی عرفانی، همان

۱. سوره ۱۶ (النحل)، آیه ۵۲.

۲. سوره ۶ (الانعام) آیه ۶۱.

جهان بینی فلسفی خود، یعنی سلسله مراتب بین انوار قاهره اعلون و نیز تفوق و تسلط اعلون نسبت به ارباب اصنام و قهر و غلبه ارباب، اصنام نسبت به انوار مدبر و نیز سلطه انوار اسفهد فلکی نسبت به انوار مدبر انسانی و تدبیر و اراده عالم اجسام عنصری به وسیله اجسام اثیری را بیان کرده است.

«يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ»، «يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»، همان ذل و فقر و انقیاد سافل نسبت به عالی در سلسله مراتب انوار است. «يُرِيدُ عَلَيْكُمْ حَفِظَةً»، همان حفظ و تدبیر انواع موجودات عالم اجسام به وسیله ارباب انواع است.

و خلاصه شیخ اشراق با فراستی خاص، فکر و فرهنگ ملی و باور و اعتقاد دینی و جهان بینی فلسفی خود را با روحی مهذب و تابناک از ریاضت و تقوی، چنان به هم پیوند داده و تلفیق نموده است که هر یک شاهی برای دیگری و مستمسکی محکم برای تبیین و توجیه آن است.



عقل فعال:

«و از جمله نورهای قاهر، اعنی عقلها، یکی آن است که نسبت وی یا ما همچون پدر است و او [رب] طلسم نوع انسانی و بخشنده، نفسهای ماست و مکمل انسان است و شارع او را «روح القدس» گوید و اهل حکمت او را «عقل فعال» گویند، و جمله عقول، انوار مجرد الهی اند...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ هیاکل النور، ص ۹۷)

عقل کل:

«... وَكَانَ الْحُكَمَاءُ أَخَذُوا الْعَالَمَ حَيَوَانًا وَإِحْدًا، سَمَوْا جِسْمَهُ جِسْمَ الْكُلِّ، لَهُ نَفْسٌ وَاحِدَةٌ نَاطِقَةٌ هِيَ مَجْمُوعُ النَّفُوسِ، وَ عَقْلٌ وَاحِدٌ هُوَ مَجْمُوعُ الْعُقُولِ وَ سَمَوْا مَجْمُوعَ النَّفُوسِ نَفْسَ الْكُلِّ وَ مَجْمُوعَ الْعُقُولِ «عَقْلَ الْكُلِّ»».

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ تلویحات، ص ۶۸)

اصطلاح عقل کل، اصطلاحی است مجازی و اطلاق است اعتباری، که حاصل تخیل حکما از کل عالم است، در این تخیل، همه هستی را به منزله یک جسم فرض

کرده‌اند و همه نفس را به منزله نفسی برای آن و همه عقول را هم به مثابه عقلی برایش در نظر گرفته‌اند؛ و لذا نفس آن را نفس کل و عقل آن را عقل کل نامیده‌اند.

علت:

«... و ما علت چیز آن را گوئیم که وجود آن چیز از او حاصل شود و بدو واجب گردد...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۳۴)

بنا بر تعریف فوق «علت»، به چیزی گفته می‌شود که با وجود آن، وجود معلول واجب شود و تخلف معلول از آن محال باشد، این «علت» همان علت تامه است.

گاهی «علت»، بر چیزی اطلاق می‌شود که در وجود معلول دخیل است و نبود آن موجب تحقق نیافتن معلول می‌شود، اما وجودش موجب ایجاد معلول نمی‌گردد. این نوع علت را علت غیر تام می‌گویند، مانند نجار و کرسی، وجود نجار برای ایجاد کرسی ضروری است و نبودنش موجب عدم تحقق وجود کرسی است، اما بودنش به تنهایی موجب وجود کرسی نیست.

علت غیر تام، انواع و اشکال مختلفی دارد. زیرا هر چه که در وجود معلول مدخلیت داشته باشد علت آن است، مثل: زمان، مکان، ابزار، شرایط، اراده، ماده، صورت، یا رفع مانع و غیره و مجموع اینها که با هم جمع شدند، علت تام می‌شوند و وجود معلول ممکن، بدانها واجب می‌گردد، یعنی به سبب حصول علت تام، طرف وجودش بر طرف عدم رجحان می‌یابد و موجود می‌گردد و با عدم یکی از آنها و یا مجموع آنها، معدوم می‌شود:

«... پس ممکن به حضور علتش واجب الوجود شود نه از بهر ذات او، بلکه از بهر وجود علت؛ و به عدم علت، واجب العدم شود، نه از بهر ذات او (ذات ممکن)، و چون نظر به ذات کنی بی این هر دو شرط او در نفس خود ممکن باشد...»^۱

در بین انواع علل غیر تام چهار نوع فاعلی، مادی، صوری و غایی، مشهورند و در بحثهای فلسفی بیشتر مورد اشاره قرار می‌گیرند.

۱. علت فاعلی: آن است که موجودیت معلول از اوست و خارج از معلول است؛ و

ممکن است قریب، بعید، عامّ خاصّ و غیره باشد، این علّت، معمولاً از ذوی الحیات است یعنی موجود زنده است.

۲. علّت مادی: که عبارت است از ماده و مواد تشکیل دهنده وجود معلول مانند چوب و میخ و غیره در صندلی.

۳. علّت صوری: که عبارت است از شکل هندسی و هیأت ظاهری معلول، که با حاصل شدن آن، معلول موجود می شود که حصول آن هم مستلزم حصول علل فاعلی و مادی و غیره است.

۴. علّت غایی: و آن عبارت است از هدف و انگیزه‌ای که موجب فعالیت فاعل برای ایجاد معلول می شود.

بدیهی است که در بین مفاهیم سه گانه واجب و ممتنع و ممکن تنها ممکن است که برای موجودیت نیازمند علّت است، زیرا واجب، وجودش از خود است و نیاز به علّت ندارد و ممتنع هم، عدمش ضروری است و علّت پذیر نیست. در بین ممکنات، موجوداتی هستند که تنها به علّت فاعلی نیاز دارند، مانند عقول، زیرا آنها نه ماده دارند و نه صورت، و نه تعلقی با ماده، تا غایت وجود آنها باشد. بنابراین علّت تامّ، ممکن است تنها یکی باشد، مثل ذات حقّ در آفریدن عقل اول، و ممکن است متشکل از مجموعه‌ای باشد که بر روی هم، علّت تامّ باشند:

«... در جمله هر چه او را در وجود چیزی مدخل است او جزء علّت اوست چون ارادت، یا آلت یا برخاستن مانعی یا حاصل شدن وقتی و یا ماده‌ای و یا یاری دهنده‌ای با او (با فاعل)، و مجموع همه، علّت تامّ است...»^۱

علّت، ممکن است تنها تقدّم عقلی بر معلول داشته باشد، ولی از لحاظ زمان هر دو با هم موجود شوند، مانند شکستن و شکسته شدن، که اگرچه شکستن از نظر عقلی بر شکسته شدن مقدّم است، از نظر زمان با هم صورت می‌گیرند.^۲

نکته آخر در این بحث، ملاک احتیاج به علّت است، گفتیم که در بین مفاهیم سه گانه واجب و ممتنع و ممکن، یا در بین موجودات، تنها ممکن است که نیازمند علّت است و

۱. الواح عمادی، ص ۱۳۵.

۲. ر.ک: انواع تقدّم.

لذا حکما، «امکان» را ملاک نیاز به علت می‌دانند، زیرا ممکن، عدم و وجودش مساوی است و برای خارج شدن از این برزخ که امکان است و قدم گذاشتن به عرصه وجود نیازمند علت است. و از همین طریق است که حکما به تبیین و توجیه عالم و اثبات ذات حق و بسیاری از مسائل دیگر می‌پردازند، اما متکلمان، ملاک نیاز به علت را «حدوث» می‌دانند و می‌گویند ممکن در ذات خود نیازی به علت ندارد بلکه هنگام خروج از عدم به سوی وجود است که به علت نیازمند می‌شود و این همان حدوث است.

بعضی دیگر می‌گویند: امکان و حدوث هر دو ملاک نیاز به علت‌اند و گروهی دیگر می‌گویند در نیاز به علت، حدوث، دخیل است خواه شرط باشد یا شطر، یعنی خواه بگوییم حدوث هم جزء ملاک نیاز به علت است یا شرط آن.

و اما شیخ اشراق - رحمه الله - گرچه جز نورالانوار، همه عالم را از انوار و اجسام، جزو ممکنات می‌داند، ولی چون قایل به یک نوع وحدت وجود نوری است و همه عالم را یا نور یا سایه نور به حساب می‌آورد، عالم مفارقات نوری را سلسله‌ای از انوار می‌داند که هر چه از منبع اصلی نور - نورالانوار - دورتر می‌شوند در عین حفظ وحدت حقیقت نوری خود، فقیرتر و ضعیف‌تر می‌گردند و تعیین هستی آنها در واقع چیزی جز همین اختلاف به کمال و نقص نیست:

«... النورُ كُلُّهُ فِي نَفْسِهِ لَا يَخْتَلِفُ إِلَّا بِالْكَامِلِ وَالنَّقْصِ وَ بِأُمُورٍ خَارِجَةٍ... فَلِأَنوَارِ الْمَجْرُودَةِ غَيْرُ مُخْتَلِفٍ الْحَقَائِقِ...»^۱

و از این مسأله می‌توان استنباط کرد که شیخ، ملاک نیاز به علت در انوار مجرده را «اختلاف در کمال و نقص» می‌داند نه حدوث و امکان.

استاد ابراهیمی دینانی در کتاب فلسفه سهروردی در این مورد می‌نویسد:

«... ملاک احتیاج به علت در سراسر موجودات، به نظر فلاسفه امکان است و به نظر متکلمان، حدوث، اما به نظر سهروردی ملاک احتیاج در باب انوار مجرده و عقول مفارقه، نقص و قصور در مرتبه است و باید این نظریه را از پیامدهای اصل تشکیک، به حساب آورد، این فیلسوف، انوار مجرده را حقایق متباینه ندانسته و تفاوت میان آنها را در

نقص و کمال به شمار می آورد...»^۱.

علم:

رجوع شود به ادراک، تعقل و شناخت در همین رساله.

علم حق:

«شَهْدَ اللَّهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»^۲، «شهد»، بعینه گواهی دارد بر آنکه او عالم است به ذات خویش و لوازم ذات خویش بر وجهی که بر ذات او زیادت نباشد و این بعینه نفس زندگی است...».

(مجموعه مصنفات؛ الواح عمادی، ص ۱۴۶)

(و نیز رجوع شود به ادراک حق، در همین رساله).

عکس:

«وَالْعَكْسُ هُوَ جَعْلُ مَوْضُوعِ الْقَضِيَّةِ بِكُلِّيَّتِهِ مَحْمُولًا وَ الْمَحْمُولِ مَوْضُوعًا مَعَ حِفْظِ الْكَيْفِيَّةِ وَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَ الْكِذْبِ بِحَالِهِمَا...».

(حکمة الاشراف، ص ۳۱)

همچنانکه در تعریف فوق و توضیحاتی که در کتاب حکمة الاشراف به دنبال این تعریف آورده است، مشاهده می شود، در مسأله «عکس» هم مثل بسیاری از مسایل دیگر به مخالفت با مشتائیان برخاسته است، مشتائیان، در تعریف «عکس» می گویند:

«الْعَكْسُ هُوَ تَبْدِيلُ أَحَدِ جِزْيِ الْقَضِيَّةِ بِالْآخِرِ مَعَ بَقَاءِ كَيْفِ الْأَصْلِ وَ صِدْقِهِ فِي جَمِيعِ الْمَوَارِدِ...»^۳ یعنی بنا به رأی حکمای مشتاء عکس مستوی قضیه ای، وقتی به دست می آید که: اولاً، دو طرف قضیه (موضوع و محمول یا مقدم و تالی جا به جا شوند. ثانیاً، کیف (ایجاب و سلب) قضیه، حفظ شود ثالثاً، صدق قضیه باقی بماند و بنابراین عکس

۱. فلسفه سهروردی، صص ۲۹۲ تا ۲۹۵ با تصرف و اختصار.

۲. سوره ۳ (ال عمران) آیه ۱۶ (نقل از حاشیه متن).

۳. کتاب برهان گلنبوی، صص ۲۷۰ - ۲۷۱.

قضایای معتبر چهارگانه، به شرح زیر خواهد بود:

۱. عکس موجبه کلیه و موجبه جزئیّه، موجبه جزئیّه است.
۲. عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه است.
۳. سالبه جزئیّه عکس ندارد.

اما از آنجا که شیخ اشراق - ره - همه قضایا را به یک قضیه، و همه جهان را به یک جهت برمی گرداند، یعنی تمام قضایای معتبر را با تغییری جزئی در ساختار آنها به موجبه کلیه یا به قول خودشان به موجبه محیطه، برمی گرداند و نیز جهات معتبر هشتگانه را همه، به ضرورت، مبدل می نماید و در نتیجه تمام قضایا به یک قضیه موجبه ضروریّه بتّانه، مبدل می شوند، پس عکس مستوی قضایا به شرح زیر خواهد شد:

۱. موجبه کلیه و جزئیّه: موجبه جزئیّه.

۲. سالبه کلیه: سالبه کلیه.

۳. سالبه جزئیّه: سالبه کلیه، یا موجبه جزئیّه معدوله المحمول.

و در همه حالات هم صدق و کذب قضیه و هم کیفیت آن - جز در برگرداندن سالبه جزئیّه، به موجبه معدوله المحمول - به حال خود باقی می ماند در حالی که سالبه جزئیّه، در روال مشائیان، عکس ندارد.

شیخ اشراق، در این مورد می فرماید: اصولاً قضایای جزئیّه، که معمولاً با کلماتی از قبیل: بعضی و برخی و غیره (البته برخی در زبان فارسی) مسور می شوند، مهملند، و باید آنها را مهمله بعضیه خواند، و قضایای مهمله هم نمی توانند در علوم مفید باشند، پس باید با معین کردن موضوع قضیه، آنها را از مهمله بودن در آورد و به کلیه (محیطه) مبدل کرد، و در این صورت، موجبه جزئیّه به موجبه کلیه و سالبه جزئیّه هم به سالبه کلیه، برمی گردند و سالبه کلیه هم عکس دارد؛ و یا در قضایای سالبه می توانیم، سلب را جزء موضوع و یا محمول قضیه قرار دهیم و رابطه ایجابی بین موضوع و محمول را که سلب، قاطع آن است حفظ نماییم و قضیه سالبه را به قضیه موجبه برگردانیم.^۱

۱. برای توضیح و مثال ر.ک: صص ۲۲ تا ۳۳، حکمة الاشراق و یا صص ۸۸ تا ۹۵ کتاب فلسفه، سهروردی ابراهیمی دینانی.

عنایت:

«... وَ اعْلَمَنَّ أَنَّ الْعِنَايَةَ هُوَ إِحَاطَةُ الْحَقِّ - تعالی - بِكَيْفِيَّةِ نِظَامِ الْكُلِّ وَ مَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْكُلُّ...».

(سه رساله، لمحات، ص ۱۶۶)

«... علوم المبادی بِكَيْفِيَّةِ نِظَامِ الْكُلِّ وَ مَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ، هُوَ الْعِنَايَةُ وَ فِي الْاَوَّلِ لَا تَزِيدُ

عَلَى ذَاتِهِ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ تلویحات، ص ۷۳)

در مباحث «ادراک» و «ابصار» و غیره گفته شد که چون ذاتِ حق، نور محض است، چیزی از او غایب نیست و همه عالم برای او حاضر و ظاهر است. این ظهور و حضور اشیا برای ذاتِ حق، به اعتبار جهات گوناگونی که با حق دارد با تعابیر مختلفی بیان می شود: از جهت معلوم بودن، علم است، از جهت مفهوم بودن، قدرت است، از جهت مسموع بودن، سمع است و از جهت مشهود بودن، بصر و از جهات نظمی که در آفرینش آنها هست، عنایت است ولی هیچ کدام از این جهات ظهور و حضور اشیا برای ذاتِ حق، چیزی بر ذاتِ واحدِ احد واجب الوجود نمی افزاید، بلکه همه، شئون و مقتضیات ذات نورالانوار هستند.

مرکز تحقیقات و پژوهش‌های علمی

«... و نشاید که واجب الوجود را صفتی باشد زیادت بر ذات،... و واجب الوجود را

صفات سلبی هست همچون «قدوس» و «سلام»... و او را صفاتِ اضافی تواند بود،

همچون «مبدئی» و «خالقی»، لکن صفاتِ ایجابی زاید بر ذات او محال است...»^۱.

العین (چشم زدن):

«وَ إِذَا عَلِمْتَ تَأْثِيرَ النَّفْسِ وَ الْاَوْهَامِ أَيْضاً فَمِنْ جُمْلَتِهَا، الْعَيْنُ، وَ الْمَبْدَأُ فِيهِ هَيْئَةٌ نَفْسَانِيَّةٌ مُعْجَبَةٌ

تَوْثِرُ فِي فَسَادِ الْمُتَعَجَّبِ عَنْهُ بِخَاصِيَّةٍ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ تلویحات، ص ۹۸)

«... وَ الْعَيْنَ السَّوَاءَ هُوَ لِنُورِيَّةِ قَاهِرَةٍ، تَوْثِرُ فِي الْاَشْيَاءِ فَتَفْسِدُهَا...».

(حکمة الاشراف، ص ۲۵۲)

در این رساله در مباحث مختلفی از قبیل مبحث رؤیا، سحر و غیره از قدرت و تأثیر

نفس، صحبت به عمل آمده و گفته شده است از آنجا که نفس، نور است و نور بر ظلمت (ماده و اشیاء مادی)، تفوق و سیطره دارد، هرگاه بتواند به طریقی - چه از راه تهذیب و تزکیه و چه از طریق تمرین و ممارست و یا به علت نقص جسمانی و غیره - خود را از شواغل مادی برکنار سازد به نسبت مقدار رهایی که برایش حاصل شده است بر ماده و عوامل مادی تسلط پیدا می‌کند و می‌تواند در آن دخل و تصرف نماید.

نفوس شریری چون نفوس کاهنان و ساحران و جادوگران هم از همین طریق است که بر بعضی امور خفی اطلاع می‌یابند و در بعضی از امور و احوال و شوؤنات محیط و افراد تأثیر می‌گذارند و اعمال خارق‌العاده‌ای انجام می‌دهند.

چشم زخم، هم از همین قبیل و از تأثیر نفس است، نفوس بعضی از انسانها بر اثر غلبه صفات ذمیمه‌ای چون شرارت، حسد، طمع، بدبینی، بدخواهی و غیره، قدرتی فوق‌العاده پیدا می‌کنند و هنگام رویه‌رو شدن با مواردی که موجب تعجب، حسد و یا سوء نیت آنها می‌شود، قدرت زیاد نفس شریرشان، باعث فساد و تباهی آن می‌گردد، و چشم شور این است.

غ

غنی:

«... غنی به حقیقت آن است که او را در ذات و صفات خویش به هیچ چیز حاجت نیفتد...».

(پرتونامه، ص ۴۶)

غنی مطلق:

«... غنی مطلق [آن] است [که] فعل او به غرض نباشد، بلکه فعلش خود خیر محض باشد و واجب الوجود غنی مطلق است...».

(همان، ص ۴۷)

«... و غنی مطلق آن است که ذات و کمالات او بر دیگری موقوف نشود و چون دانستی که ممکنات همه مفتقرند به واجب الوجود، پس غنی مطلق نیست، إلا واجب الوجود...».

(الواح عمادی، ص ۱۶۰)

غیب:

«... و غیب، آن است که محسوس و مشارالیه نیست...».

(الواح عمادی، ص ۱۶۲)

ف

فساد:

«وَالْفَسَادُ، تَبَدُّلٌ بِالْكُلِّيَّةِ...».

(حکمة‌الاشراق، ص ۱۹۹)

«... و چون صورتی برود و صورتی دیگر حاصل شود آن را کون و فساد خوانند، فساد نسبت با آنچه رفته است و کون، به نسبت با آنچه آمده است...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۲۰)

اصطلاح «فساد»، در فلسفه، غالباً با اصطلاح «کون»، همراه است و از عوارض مرکبات عنصری است و عبارت است از، از بین رفتن صورت عناصر بر اثر تزاحم و تضادی که در آنها موجود است.

توضیح اینکه طبق رأی حکما، عالم مادی دارای دو نوع جرم (جسم) است: جرم اثیری، جرم عنصری؛ از جرم اثیری در جای خود بحث خواهد شد، اما جرم عنصری جرمی است که دارای ماده اولیه غیر محسوسی است که مشترک بین همه عناصر است؛ این ماده اولیه را حکمای مشاء «هیولی» می‌گویند. این هیولای غیر محسوس وقتی تحقق خارجی پیدا می‌کند که به وضع خاصی درآید، این وضع خاص عارض بر هیولی را «صورت» می‌نامند؛ با عرُوض و حُلُول صورت، در هیولی، «عنصر»، به وجود می‌آید. هر «صورت» با وضع خاصی که دارد مقتضی کیفیات خاصی است. این صورت و کیفیات خاص، موجب به وجود آمدن عناصر مختلفی شده‌اند. به نظر این حکما، در عالم تحت فلک قمر، چهار عنصر وجود دارد که عبارت‌اند از: خاک و آب و هوا و آتش.^۱

پس هر عنصر متشکل از سه چیز است: هیولی، صورت و کیفیات از این سه چیز،

۱. اما به نظر شیخ اشراق، عناصر اصلی سه عنصرند: خاک و آب و هوا و آتش، صورت تغییر کیفیت یافته هواست.

تنها کیفیات، قابل ادراک حسی هستند و هیولی و صورت محسوس نیستند. صورت و کیفیات عناصر نه تنها با هم مختلف‌اند، بلکه کاملاً با هم در تزاخم و تضادند و طبیعت هر یک در صدد غلبه بر دیگری و تحمیل صورت خود بر آن است. این عناصر، در عالم ما، هم به صورت منفرد (آب، خاک، هوا، آتش) و هم به صورت مرکب و مجتمع (موالید ثلاثه) دیده می‌شوند. اجتماع آنها، سازش و ترکیبی است که حاصلی ثلاثم و تعادل بعضی از کیفیات و نتیجه تأثیرات عالم افلاک و تدبیر و فیض «عقل فعال» است.

سازش و ترکیب عناصر با هم را، مزاج می‌گویند و حاصل این اختلاط و امتزاج تولید موالید ثلاثه جماد و نبات و حیوان است.

و مزاج، غیر از فساد است، فساد تبدل کامل صورت است در حالی که مزاج، به هم پیوستن مناسبات و ملایمات است.

از آنجا که طبیعت عناصر و کیفیات آنها، از طرفی با هم در تضاد و تزاخم‌اند و از طرفی دیگر به جهاتی باهم تعامل و تجاذب دارند، جنگ و سازشی همیشگی و بی‌وقفه، چه به صورت تبدل عناصر و کیفیات و چه به صورت زوال و بقا و حدوث و فنا، موجودات در این عالم دایر است:

این جهان جنگ است کل چون بنگری ذره بسا ذره چو دین با کافری
 آن یکی ذره همی پرده به چپ و آن دگر سوی یمین اندر طلب
 ذره‌ای بسالا و آن دیگر نگون جنگ فعلیشان بسین اندر رکون
 جنگ فعلی هست از جنگ نهان زین تخالف آن تخالف را بدان^۱

گفتیم که هر عنصر متشکل از سه چیز است: هیولی، صورت و کیفیات. صورت، از طرفی موجب تحقق خارجی هیولی و از طرفی دیگر مقتضی کیفیاتی است، مثلاً صورت آبی مقتضی کیفیات سردی و تری است و صورت خاکی، مقتضی سردی و خشکی و صورت هوایی مستلزم گرمی و تری و صورت آتشی مقتضی گرمی و خشکی است.

۱. جلال الدین محمد بلخی، مثنوی، تصحیح نیکلسون، به اهتمام نصرالله پور جوادی، مؤسسه امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۳، دفتر ششم، ابیات ۳۵ تا ۳۹.

تغیّر و تبدّل عالم، گاهی سطحی و به صورت تبدّل کیفیات است، مثل سرد و گرم شدن آب، یا گرم و سرد شدن هوا، یا خشک و تر شدن خاک؛ و گاهی عمقی و به شکل متغیّر شدن صورت عناصر و اشیاء است، مثل، بخار شدن آب یا آتش شدن هوا، خاک شدن چوب، آدم شدن نطفه.

تغیّر و تبدّل کیفیات را «استحاله» و تغیر و تبدّل صور عناصر و اشیاء را به جهت از بین رفتن صورتی، فساد و از جهت جایگزین شدن صورتی دیگر به جای آن، کون می‌گویند.

فقیر:

«و هر چه او را در ذات یا در صفات به غیری حاجت افتد فقیر باشد...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۴۶)

فقر ذاتی یعنی اینکه شیء، برای موجود شدن، به غیر نیازمند بوده و برای بقا هم باز بدو نیاز داشته باشد. فقر در صفات یعنی این موجود، برای طی مراحل کمال باز به غیر خود متکی باشد.

این دو فقر اساسی از ویژگی‌های ممکنات است. زیرا ممکن، برای خروج از عدم نیازمند مرجح است و برای بقا و راهایی از نقص و سیر به سوی کمال باز محتاج به مدد و عنایت غیر است و این غیر هم ذات واجب الوجود است.

پس همه ممکنات فقیرند منتها، مراتب فقر در آنها به نسبت قرب و تشبّه به مبادی و ذات اقدس واجب الوجود، متفاوت است و غنی مطلق تنها ذات واجب الوجود است.

فلک:

«... و اجرام فلکی دریده نمی‌شوند به هیچ وجه، و بر استقامت حرکت نکنند نه به مرکز و نه از مرکز، بلکه حرکت ایشان گرد و دوری بود بر مرکز، لازم آید که ایشان، اعنی افلاک نه سبک باشند و نه گران و نه گرم و نه سرد و نه تر و نه خشک، بلکه ایشان طبیعت پنجم‌اند و گرد زمینی (زمین) در آمده‌اند... پس آسمانها کروی‌اند و محیط‌اند، زنده‌اند و ناطق و عاشق نور قدس‌اند و مطیع آفریدگار خود در عالم اثیر هیچ مرده نیست...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ هیاکل الثور، ص ۱۰۳)

شاید بتوان گفت در بین موضوع‌های فراوانی که در آثار شیخ اشراق مطرح شده‌اند چهار پنج موضوع بیشتر از همه مورد بحث قرار گرفته‌اند، یکی از آنها فلک (افلاک) است که بحث از آن به مناسبت‌های مختلف در سراسر آثار شیخ پراکنده است؛ لذا برای جمع کردن نکته‌های مهم این مطالب پراکنده، عنایینی برای این بحث معین کردیم تا زیر هر عنوان مطالب مربوط بدان - و بیشتر از زبان خود شیخ - آورده شود.

الف) تعریف و توصیف فلک:

در آثار شیخ، تعریف منسجمی از فلک، یافت نمی‌شود، بلکه مثل بعضی موضوع‌های مهم دیگر، در یک «نظم پریشان» به مناسبت‌های مختلف، هر بار چیزهای از مشخصات آن را آورده است، توصیف فوق جامع‌ترین توصیفی از فلک، در آثار شیخ است که یک جا ذکر شده است بنا بر توصیف فوق:

افلاک، موجوداتی هستند زنده، ناطق (اندیشمند) ایمن از کون و فساد با اجسامی متشکل از یک طبیعت پنجمی (غیر از عناصر اربعه) که با تصمیم و اراده و با عشقی به مبادی و مفارقات به دور مرکز خود که زمین است در حرکتی گرد دوری، می‌گردند. در این توصیف برخی از ویژگی‌ها، مترتب بر بعضی دیگرند مثلاً گروی بودن، حرکت به دور مرکز، سرد و گرم و تر و خشک و سبک و سنگین نبودن، همه ناشی از نوع جرم آنهاست که چیزی است بسیط (غیر مرکب) از جنسی غیر از جنس عناصر اربعه بلکه از طبیعتی پنجم:

«... و جسم بسیط هیچ شکلی اقتضا نکند الا گرد، زیرا شکل ناگرد در همه اجزاء جسم متشابه نبود، و یک حقیقت چیزهای مختلف اقتضا نکند، و متشابه در همه اجزاء از اشکال، گرد است...»^۱

«دریده نشدن»، یعنی ایمن بودن از کون و فساد عالم عناصر هم ناشی از دو چیز است: یکی اینکه چون عنصری نیستند فارغ از جنگ و ستیز عناصرند و دیگر اینکه چون کمال جسمانی دارند نمو، ندارند تا نیازمند تغذیه باشند و قابل کون و فساد گردند: «... و بدان که هر چه را نمو است به غذا محتاج است و هر چه به غذا محتاج باشد قابل کون و فساد است و فرق، مر او را لازم باشد و چون از غذا فارغ باشد کون و فساد بر

او راه نیابد و آنچه حق تعالی در قرآن مجید خبر می دهد «فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ»^۱ دلالت می کند بر آنکه محدّد (فلک اطلس) را فطور نیست و «فطور»، فرجه باشد، یعنی سوراخ... و حق تعالی او را از این چهار طبایع نیافرید، بلکه از چیزی دیگر بیافرید که آن را «طبیعت خامسه» خوانند، لاجرم تا منقرض عالم هیچ آفتی بدو راه نیابد... و این افلاک که بر شمردیم همه از یک جنس بیافرید...»^۲

یکی دیگر از ویژگی های مهم فلک، که در این توصیف هم بدان اشاره شده است حرکت دورانی افلاک است که ناشی از هوشمندی و هدفداری آنها، یعنی همان زنده و ناطق بودن است:

«... و جرمی که حرکت مستدیر کند متصوّر نیست که حرکت [او] طبیعی باشد... پس مُحدّد و جمله افلاک حرکات ایشان إرادی است و ایشان زنده اند و ذّاک اند. پس ایشان را نفس ناطقه باشد...»^۳

(ب) دلیل وجود افلاک:

حکما وجود افلاک را به چند طریق اثبات نموده اند: یکی از آن طرق، اثبات آن در ضمن مسأله صدور کثرت از وحدت و ترتیب وجود است که اگر چه بارها به مناسبت های مختلف در این رساله بدان اشاره شده است، چون جایگاه اصلی آن، اینجاست مختصری از کلام شیخ در این زمینه را باز نقل می کنیم:

«... حال چنین است که معلول اوّل را وجوب است به علت خویش و امکان است در ذات خویش؛ از آن روی که تعقل وجوب کند چیزی شریف از او حاصل شود و آن عقلی دیگر است و از آن روی که تعقل امکان خود کند و تعقل ماهیت خود کند، فلکی و نفسی از آن فلک حاصل شود و این فلک اعلی است... و از عقل دوم هم... فلک ثوابت و نفس او... و همچنین از هر عقلی، عقلی و نفسی و فلکی حاصل شود تا به عقل نهم که فلک قمر از او حاصل شود...»^۴

طریق فوق، منهج حکمای مشاء است در این استدلال برهان، صدور واحد از واحد و

۱. سوره ۶۷ (الملک) آیه ۳، (از حاشیه متن فوق).

۲. بستان القلوب، صص ۳۵۹ - ۳۶۰.

۳. الواح عمادی، صص ۱۵۰ - ۱۵۱.

۴. پرتونامه، صص ۵۳ - ۵۴.

اثباتِ عقول، تا اندازه‌ای موجّه است، اما اینکه چرا آن جسمی که از جهتِ نقصِ این عقول صادر می‌شود باید فلک باشد؟ دلیلی اقامه نشده تنها می‌توان با توجّه به سیاق استدلالها و استنتاجهای آنان چنین استنباط کرد که فلک - با آن مشخصات نیمه مادی که برایش قایل شده‌اند - مناسب‌ترین و شبیه‌ترین جرم به نفوس و عقول است.

طریق دیگر اثباتِ وجود افلاک، اثبات «فلکِ اعلیٰ» (فلکِ اطلس) یا محدّد است از راه اثبات «وجودِ جهات» و «تناهی اجسام»، که برای اختصار بهتر است از زبان شیرین شیخ - ره - بیان آن را بشنویم:

«... بدان که جهات موجودند و مختلف، چنانکه گویند: فلان، حرکت کرد به فلان جهت دونِ فلان جهت و این جهت، که بدو حرکت می‌کنند نفسِ عدم نخواهد بودن، زیرا که به عدم حرکت نتوان کرد و عدم قابلِ اشارت حسی نشود... و این جهت، امر عقلی صرف نتواند بودن، زیرا که امر عقلی صرف، قابلِ اشارت حسی نشود. پس در معقول، حرکت نتواند کردن، پس چیزی است که قابلِ اشارت حسی می‌شود و بدو حرکت می‌توان کرد و او را وضعی است... پس محدّد جهت، باید که جسمی باشد محیط...»^۱

بدین ترتیب از راه اثباتِ جهت، و ابطالِ اجتماعِ آحادی مرتّب غیر متناهی از اشیاء و در نتیجه اثباتِ تناهی در اجسام، به اثباتِ جسمی که در پایانِ جهات باید قرار گرفته باشد، می‌رسند و سپس با استدلال‌های دیگری، صفات و ویژگی‌های این جسم را که همان فلکِ اعلیٰ یا به عبارت دیگر محیط و محدّدِ جهات است، اثبات می‌نمایند از جمله اینکه: این محدّد باید پاره نشود، والا حرکت در بی جهت واقع می‌شود و نیز نباید محدّد بسیار باشد، و باید یک چیز باشد برای همه جهات. و باز از مشخصات دیگر این محیط آن است که باید تمام سطح آن در جهت بالا باشد، و جهت زیر، جایی است که در غایت دوری از آن باشد و آن مرکز آن است که «زمین» است و در نهایت، نتیجه می‌گیرند که: پس، اصل جهت تنها بالا و زیر است و باقی جهات نسبی هستند.

ج) جنباننده افلاک:

جنباننده افلاک، نمی‌تواند عقل باشد، زیرا عقل، مجرد از جسم و تعلقات جسمانی است و نیز جنباننده آن باید بتواند حدود را تخیل کند، پس این جنباننده نفس است.

د) حرکت افلاک به خاطر تقرّب به عقول است؛

ه) این حرکت دائم و بی‌انتهاست:

«... پس آن نفس که فلک را می‌جنباند از بهر عشق عقل می‌جنباند و از او نورهای متصل و عشقها و شوق‌ها و لذت‌های بی‌نهایت بی‌پایان پیاپی بدو می‌رسد و از نور عشق بی‌نهایت، حرکات بی‌نهایت منبعث می‌شود...»^۱

و) جسم فلک بر یک وضع نمی‌ماند:

زیرا اگر همیشه بر یک وضع بماند اوضاع دیگر در کتم امکان می‌مانند در حالی که افلاک ه، همچون عقول، از همه وجوه بالفعل اند جز از جهت «وضع»، و چون اجتماع اوضاع مرتّب بی‌پایان ممتنع است پس به صورت تعاقب و تدریج و با تغییر اوضاع، آنها را به فعلیت در می‌آورد، و حوادث بی‌نهایت هم نتیجه همین تغییر وضع و حرکت بی‌انتهای فلک است.

ز) معشوق افلاک تنها یک عقل نیست:

زیرا اگر معشوق همه، یک عقل بود حرکات همه هم یکسان بود و در حالی که این چنین نیست.

ح) افلاک، ضمن اینکه در حرکات فردی با هم مختلف‌اند در حرکات دوری با هم مشارک‌اند و به همین جهت اگرچه هر یک معشوقی خاص دارند، اما معشوق نهایی آنها یکی است و آن ذات واجب الوجود است.

ط) اگر چه حرکات افلاک برای نفع سافل (عالم اثیر و عالم عناصر) نیست، اما حرکات عشاقانه و شیفتگی آنها به عقول و انوار و به ویژه، به نورالانوار، موجب نزول خیر و برکت به عالم مادون خود است:

«... و نفع سافل و رشح خیر دایم و نزول برکات بر عالم، تابع می‌افتد حرکات ایشان را و تا این جمال و نور هست، این عشق و شوق هست و این حرکت هست و این فیض خیرات هست...»^۲

ی) حرکات افلاک علت حوادث اند:

۱. پرتونامه، ص ۵۰.

۲. پرتونامه، ص ۵۶.

این مطلب مفصل، در بحث حادث شرح داده شده است برای توضیح بدان جا مراجعه شود و اینجا، تنها به نقل عبارتی از شیخ -ره- در این مورد، بسنده می‌کنم:

«... و چون که اول -جل و علی- منزّه است از تغییر و تبدل اگر نه حرکات افلاک بودی هرگز هیچ حادث نبودی در عالم ما...»^۱

ک) اصوات افلاک:

در بحث ابصار و صوت، گفته شد که به نظر شیخ -ره- قوای ظاهری و باطنی انسانها تنها، آلات و شرایط مدرکات این قوا هستند و مدرک واقعی همان نفس ناطقه است. در اینجا هم وضع همان گونه است: افلاک که موجوداتی حی ناطق هستند باید دارای قوای مدرک باشند و شیخ، حتی داشتن قوه تخیل را برای افلاک ضروری می‌داند تا بتوانند حرکات جزئی و مسافتهای بعدی را تحدید کنند.

اما از آنجا که آنها موجوداتی عالی هستند. برای ادراک با این قوا، نیازمند داشتن اعضا و شرایط لازم برای ما نیستند، زیرا این اعضا و آلات و شرایط نسبت به ذات عوالی افلاک آخس‌اند و بر مبنای قاعده «امکان اشرف» اولاً وجود وضعی اشرف از وضع ما، ممکن است، ثانیاً عالی، نباید نیازمند سافل و آخس از خود باشد، پس آنها بدون گوش و هوا، می‌شنوند و بدون چشم و نور، می‌بینند و بدون زبان و حنجره و سایر ابزار و شرایط می‌سرایند و...:

«... لِلْأَفْلَاقِ أَصْوَاتٌ غَيْرُ مُعَلَّلَةٍ بِمَا عِنْدَنَا، فَإِنَّا بَيِّنَا أَنَّ الصَّوْتَ غَيْرُ تَمَوِّجِ الْهَوَاءِ... فَيَجُوزُ فِي الْأَفْلَاقِ أَصْوَاتٌ وَ نَعْمَاتٌ غَيْرُ مَشْرُوطٍ بِالْهَوَاءِ وَ الْمَصَاكَةِ... وَ لِلْأَفْلَاقِ سَمْعٌ غَيْرُ مَشْرُوطٍ بِالْأَذُنِ وَ بَصِيرٌ غَيْرُ مَشْرُوطٍ بِالْعَيْنِ وَ شَمٌّ غَيْرُ مَشْرُوطٍ بِالْأَنْفِ وَ هُوَ الْإِمْكَانُ الْأَشْرَفُ فَيَحِبُّ بِهَا...»^۲

۱. پرتونامه، ص ۹۸.

۲. حکمة الاشراق، صص ۲۴۱ - ۲۴۲.

ق

قادر:

«... و معنی قادر آن بود که اگر خواهد بکند و اگر خواهد نکند. و اما در حق واجب الوجود آن است که هر آنچه به وجود اولی تر است که باشد، بوده است و هر آنچه اولی تر بود که نباشد نبوده است و بر جمله، هر آنچه او خواهان باشد کائن شده است و هر چه او خواهان آن نیست کائن نشود و این معنی عبارت است از قدرت...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ یزدان شناخت، ص ۴۱۶)



قدر:

«و قدر تفصیل قضاء اول است و احاطت محرکات به آحاد کاینات و ضبط جمله احوال و اوقات آن بر تفصیل جزویات...».

(همان مجموعه، پرتونامه، ص ۶۰)

ذات حق - تعالی - نور مجرد محض است و نور مجرد محض هم، چیزی از او غایب نیست پس همه اشیاء و حوادث عالم برای ذات حق، ظهور و حضور دارند و این ظهور و حضور اشیاء برای ذات حق، همان علم و بصر و اراده و قدرت حق است. و از طرفی، این حضور اشیاء و حوادث برای ذات حق، و تعلق علم کلی حق به وقوع آنها را قضا می‌گویند یا به عبارت دیگر تحقق وجود اشیاء و حوادث در علم حق، که به تعبیر عرفا، اعیان ثابت نامیده می‌شوند، قضا است.

از طرفی دیگر چون ذات حق، واحد است و اشیاء و حوادث کثیرند و صدور کثیر از واحد محال است، پس وسایطی لازم است تا این حوادث از ذات حق صادر شوند، و نیز چون حوادث، مستمر و بی‌نهایتند، این وسایط هم باید مستمر و بی‌نهایت باشند و چیزی که مستمر و بی‌نهایت است حرکات ارادی دوری افلاک است:

«... و بدان که هر حادث استعدای سببی کند حادث و همچنین این سبب برای حدوث سببی دیگر خواهد حادث و همچنین بی نهایت برود اسباب حادث بر وجهی که او را ابتدایی نباشد و چیزی که تجدد وی واجب باشد حرکت است و حرکتی که هرگز منقطع نشود حرکت دوری است که او مستمر باشد و سبب حوادث بود در عالم ما، و چون که اول - جل و علا - منزّه است از تغیر و تبدل، اگر نه حرکات افلاک بودی هرگز هیچ حادث نبودی در عالم ما...».

حرکات افلاک، ناشی از نفوس آنهاست و نفوس آنها به واسطه تجرد و قداستی که دارند منتقش به نقوش کاینات اند، اما حرکاتشان به هدف ایجاد حوادث نیست، بلکه به واسطه عشق و شوقی است که به عقول دارند؛ و حدوث حوادث لازم و تابع حرکات است نه هدف حرکات.

در هر حال هر حرکتی عاشقانه از افلاک، موجب اشراقی از عقول است و هر اشراقی سبب حرکتی دیگر و دوام این دو سلسله از اشراقات و حرکات موجب دوام حدوث حوادث در عالم ماست.

پس حرکات افلاک علل و وسایط حوادث اند اما ایجاد حوادث و بخشیدن صورت مناسب بدانها از عقول و بالاخص از عقل فعال است که کدخدایی عالم عناصر است:

«و دوام تجدد حرکات مُعدّ دوام اشراقات است و دوام هر دو سلسله موجب دوام حوادث در عالم سفلی...»^۱.

«... پس حرکات علل حدوث اند و به حسب هر استعدادی از عقل مفارق حادثی که لایق او باشد حاصل گردد و او حوادث را وجود بخشد از اعراض و صور نه آنکه او متغیر شود بلکه قوابل و استعدادات متغیر شوند به حرکات افلاک...»^۲.

و حاصل کلام اینکه: قدر، به فعلیت در آمدن قانون مند و منظم و مستمر کاینات است به واسطه حرکات افلاک و افاضه عقل فعال و تحقق یافتن جزئیات حادثاتی است که کلیات آنها در ازل در علم حق تعالی ظهور و حضور داشته اند.

پس منظور شیخ از کلمه «اول»، در تعریف قدر، ذات حق است، و منظور از

۱. حکمة الاشراق، ص ۱۰۰.

۲. پرتونامه، ص ۵۸.

«محرکات» نفوس افلاک است که محرکات افلاک اند، و منظور از «ضبط احوال و اوقات بر تفصیل جزئیات» نظم بخشیدن به حوادث و تفکیک نمودن آنها به صورت جزئیات مرتب و منظم است.

قرب حق:

«... و جمله عقول، انوار مجرد الهی اند و «عقل اول» آن است که به وی وجود منتشیء گشت و نور باری - عز و علا - بروی اشراق کرد، اشراقی اولی و از این اشراق، کثرت عقول لازم آمد بر مراتب نزول، و وسائط اگرچه از روی سبب به ما نزدیکترند، اما آنها که از ما دورترند از روی سبب، به ما نزدیکترند از روی شدت ظهور ایشان، و اینجا لازم آید که نزدیکتر از همه خدای باشد - عز سلطانه - نبینی که اگر بر سطح، سیاهی و سپیدی بود، سپیدی برای غایت ظهور نزدیکتر نماید.

پس باری - تعالی - در علو اعلی بود و در دنو، آذنی، از روی مرتبت او دورتر از همه دوریهاست و از جهت شدت ظهور، او نزدیکتر از همه نزدیکهاست، زیرا که شدت ظهور وی نامتناهی است، - سبحانه و تعالی - ...»

(ج ۳، میاکل النور، ص ۹۷)

«... فقی عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة کُل ما کان اعلی فی مراتب العِلل فهو اذنی الی الادون لِشِدَّةِ ظُهورِهِ، فَسُبْحانُ الْاَبْعَدِ الْاَقْرَبِ الْارْفَعِ الْاَدْنی... و النورُ هُوَ مَغْناطیْسُ الْقَرَبِ...»

(حکمة الاشراق، ص ۱۵۳)

با توجه به مسأله ترتیب وجود عالم ما، بعد از سلسله فراوان عقول و انوار و طبقات بی شمار عالم مثال و فضای بی انتهای عالم اثیر قرار دارد و به معیار ما باید ذات حق و عالم انوار و عقول در نهایت دوری از ما باشند، اما چون اولاً، عالم مجردات فارغ از قرب و بعد مکانی و زمانی است و ثانیاً، در این سلسله مراتب از مجردات، هر چه بالاتر است اشرف تر و نورانی تر است، و در ذروه اوج این مراتب، شمس عالم انوار، نور الانوار قرار دارد و شدت نور و ظهور او قاهر هر مسافت و مراتبی است، لذا او از هر نزدیکی به ما نزدیکتر و از هر سبب و واسطه‌ای در ما مؤثرتر است و هستی و شئون هستی ما،

هست از او است و قریب‌ترین اقربای ما اوست، «وَنَحْنُ اقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^۱.

قضا:

«و قضا علم و حدانی حق است - سبحانه و تعالی -...».

(پرتونامه، ص ۶۰)

«... و قضای ازلی، علم سابق باری تعالی است که در ذات او حاصل است و آن را مبداء زمانی نیست و نباشد و زمان و مکان از آن حضرت سخت دورند و ایشان در عالم جسم و لوازم او ی‌اند و در وجود در افق اقصا افتاده‌اند به اضافه آن عالم و نیز هر موجودی که هست بیرون ذات احدند و همه اسیر و مجبور قدرند...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳، یزدان شناخت، ص ۴۵۰)

مکرر گفته شده است که ذات حق، نور مجرد محض است و برای نور مجرد محض همه چیز حضور و ظهور دارد. این حضور و ظهور عالم که برای ذات حق، از جهتی، عین علم و بصر و حیات و قدرت و اراده حق است و از جهتی، به اعتبار تعلقش به اشیاء و حوادث عالم، قضای حق است. *بر تحقیق قیوم ماسوی*
پس قضا، علم حق به کلیات اشیاء و حوادث عالم و به عبارت دیگر قضا، وجود علمی کلیات اشیاء در ذات حق است، که در عین حال زاید بر ذات حق هم نیست، بلکه عین ذات است.

و اگرچه شیخ - ره - «قضا» را به صفت «ازلی» توصیف کرده است، چون در تعریف آن، گفته که «قضا» «علم سابق» است، و از کلمه «سابق» سبقت زمانی به ذهن متبادر می‌شود، لذا در توضیح اضافه کرده است که «قضا» مبداء زمانی ندارد و اصولاً زمان و مکان را به ذات احدیت آن حضرت راهی نیست، زیرا آنها از لوازم اجسام‌اند و مثل سایر موجودات اسیر قدرند.

اما توضیح این عبارت شیخ که فرموده: «... و نیز هر موجودی که هست بیرون از ذات احدند و همه اسیر و مجبور قدرند» این است که اگرچه جای تردید نیست که همه ماسوی الله بیرون از ذات احدیت و تسلیم حکم وی‌اند، اما چون منظور حکم اینجاست،

بالاخص، زمان است و اسارت آن در حکم قدر از آنجا که قدر، عبارت است از تحقق یافتن منظم و مرتب جزئیاتِ حادثاتی که کلیاتِ آنها از ازل، در علم خداوند ظاهر و حاضر بوده‌اند؛ و این موجودیت یافتن منظم و مرتب حادثات، به توسط حرکاتِ دوری و مستمرِ افلاک است، و زمان، هم تصور عقلی مدّت این حرکاتِ افلاک است، و افلاک هم جسم‌اند، پس زمان، حاصل و لازم، حرکاتِ اجسام است و قدر هم، نظم و ترتیب دقیقِ حاکم بر این حرکات و حادثاتِ اجسام است؛ پس زمان که حاصل و لازم این حرکات اجسام است، محکوم و اسیر قدرت است و به عبارت دیگر همان فعلیت یافتن تدریجی و مستمرِ قدر است.

قضیه:

«... القضيّة قولٌ یُمكن أن یقال لِقایله إنّه صادقٌ فیهِ او کاذبٌ. وَ القضيّة الّتی هی أبسطُ القضايا هی الحملیّة وَ هی قضیّة حکم فیها بأنّ أحدَ الشّیئین هو الآخرُ... فالْمَحکومُ علیه یسمی موضوعاً وَ الْمَحکومُ به یسمی محمولاً...»

(حکمة الاشراق، ص ۲۲)

اگرچه شیخ، در بسیاری از اصطلاحات و تقسیم بندیهای موضوعات «منطقی» تصرّفاتِ نموده که در بحث «تناقض» و «عکس» و غیره، در این رساله، بدانها اشاره شده است، در تعریف قضیه و تقسیم آن به حملیه و شرطیه و تقسیم شرطیه به متصله و منفصله و نیز در تسمیه نهاد و گزاره قضایا به موضوع و محمول و مقدم و تالی، تغییری نداده است؛ تنها برای بعضی عناوین، اصطلاحات تازه‌ای به کار برده که اینک به آنها اشاره‌ای خواهیم داشت.

قضیه شاخصه:

«فالقضيّة الّتی موضوعها شاخصٌ تُسمیهِ شاخصته».

(همان، ص ۲۴)

شیخ - ره - بعد از تعریف قضیه و اشاره به انواع و اقسام آن، می‌فرماید: قضیه یک حکم است و موضوع حکم باید مشخص باشد، زیرا شما هر علمی را که بررسی کنید

می بینید که هیچ‌گاه مطلوبی غیر مشخص و مبهم، مورد بررسی واقع نشده است، بلکه اول موضوع بحث، مشخص و معین گردیده و سپس بر آن، حکم کرده‌اند، لذا ما هم باید از به کاربردن قضایای مهملی مثل «انسان حیوان است» و یا، «بعضی حیوان انسان است» خودداری کنیم، زیرا در هر دو قضیه موضوع حکم، مشخص نیست، در قضیه اول، کلمه «انسان»، هم بر افراد انسان و هم بر کل انسان صادق است و موضوع حکم، صرف نظر از قراین، غیر مشخص است و در قضیه دوم هم، کلمه «بعض» مهمل است، و اصولاً بهتر است در قضایای جزئی که سور آنها بعض است کلمه «بعض»، مهمل است، و اصولاً بهتر است در قضایای جزئی که سور آنها بعض است آن بعض را مشخص کنیم، مثلاً اسمش را «د» بگذاریم و بعد با سور «کل» (همه - هر)، آن را به کار ببریم و بگوییم «کل د، ب، است». و به این ترتیب همه قضایا را به «قضیه کلیه» برگردانیم.

«... فَلْيَتَّعَيْنِ أَنَّ الْحُكْمَ هَلْ هُوَ مُسْتَفْرَقٌ أَوْ غَيْرُ مُسْتَفْرَقٍ... وَ إِذَا تَفَحَّصْتَ عَنِ الْعُلُومِ لَا تَجِدُ فِيهَا مَطْلُوبًا يَطْلُبُ فِيهِ حَالٌ بَعْضِ الشَّيْءِ مُهْمَلًا دُونَ أَنْ يُعَيَّنَ ذَلِكَ الْبَعْضُ فَإِذَا عُمِلَ مَا قُلْنَا لَا يَبْقَى الْقَضِيَّةُ إِلَّا مَحِيطَةً... فَيَصِيرُ أَحْكَامُ الْقَضَايَا أَقْلًا وَ أَضْبَطًا وَ أَسْهَلًا...»^۱

در هر حال قضیه «شاخصه»، قضیه‌ای است که موضوع آن فرد مشخص و معینی باشد، مانند: «زید کاتب است».

قضیه محصوره:

«... وَ الْقَضِيَّةُ الْمَسْوُورَةُ مَحْصُورَةٌ ۲...»^۳

قضیه محصوره، قضیه‌ای است که دارای «سور» باشد. توضیح اینکه موضوع قضیه یا فرد مشخص و معین است و یا عام و فراگیر است، آنچه موضوعش فرد مشخص و معین است همان بود که آن را شاخصه نامید و آنچه موضوعش فراگیر است، یا بر همه افراد حکم می‌شود، مثل: هر «انسانی حیوان است» (در قضایای موجه) و «هیچ انسانی سنگ نیست» (در قضایای سالبه)، و یا بر بعضی از افراد. کلماتی که این ابهام را رفع می‌کنند و

۱. حکمة الاشراف، صص ۲۴ - ۲۵.

۲. ای تسمیها محصورة.

۳. حکمة الاشراف، ص ۲۵.

موضوع حکم را مشخص می نمایند «سور» نامیده می شوند، سور قضایای عام: «کل» (در
موجبه) و «لاشی» (در قضایای سالبه) است و سور قضایای جزئی، «بعض» است.
قضیه ای که با سور، همراه باشد، مسوره نامیده می شود و شیخ، قضیه مسوره را
«محصوره» نامیده است.

قضیه محیطه:

«... و الحاصِرَةُ الْكُلِّيَّةُ سَمِّيَتْهَا الْقَضِيَّةُ الْمُحِيْطَةُ...».

(همان، ص ۲۵)

قضیه حاصره، همان قضیه محصوره است که با حاصِر یا سور، همراه است، حال اگر
موضوع این گونه قضایای شامل و فراگیر همه افراد باشد، آن را محیطه، می نامد، زیرا
شامل و محیط همه افراد است.



قضیه مهمله بعضیه:

«... وَ الَّتِي عَيَّنَ الْحُكْمَ فِيهَا عَلَى الْبَعْضِ مُهْمَلَةٌ بَعْضِيَّةٌ...».

قضیه مهمله بعضیه، قضیه حاصره ای است که موضوع حکم در آن بعضی از افراد
است و سور آن هم کلمه بعض است و همچنانکه قبلاً گفته شد چون موضوعی که با
«بعض» محصور شده باشد، مهمل و نا مشخص است. لذا این گونه قضایا را مهمله بعضیه
نامیده است.

قوة و فعل:

«... إِعْلَمَنَّ أَنَّ الْقُوَّةَ قَدِيعْنِي بِهَا إِسْتِعْدَادُ وَجُودِ الشَّيْءِ الْحَاصِلِ مَعَ عَدَمِ حُضُورِهِ. وَالْفِعْلُ، كَوْنُ
الشَّيْءِ حَاصِلًا. وَيَبْطُلُ هَذِهِ الْقُوَّةُ عِنْدَ الْفِعْلِ.»

وَقَدْ عُرِفَ بِأَنَّهُ هُوَ مَا بِهِ يَصِيرُ الشَّيْءُ بِحَيْثُ أَنْ يَصِحَّ أَنْ يَصْدَرَ عَنْهُ فِعْلٌ أَوْ يَصْدَرَ عَنْهُ إِنْفِعَالٌ.
وَ هَذِهِ الْقُوَّةُ تَجْتَمِعُ مَعَ الْفِعْلِ وَ الْإِنْفِعَالِ.»

اصطلاح قوه، در معانی مختلفی به کار می رود، از جمله به معنی استعداد حصول
وجود چیزی که خود آن چیز هنوز موجودیت نیافته باشد، قوه به این معنی مقابل «فعل»

است و فعل یعنی، موجودیت یافتن آن استعداد، که در این صورت، دیگر استعداد، از بین می‌رود، پس قوه و فعل در واقع مانعة الجمعند، یعنی اگر استعداد بود، فعل نیست و اگر فعل بود دیگر استعداد نمی‌ماند.

و گاهی منظور از قوه، توان و نیرویی است که شیء را قادر به انجام کار یا پذیرش اثر می‌کند؛ قوه به این معنی می‌تواند هم با فعل (انجام کار) و هم با انفعال (پذیرش اثر) همراه باشد.

قوه به معنی اول - یعنی استعداد حصول شیء - غیر از «امکان» است، زیرا در امکان، وجود و عدم مساوی‌اند، در حالی که در قوه، به معنی استعداد طرف وجود، بر عدم راجح است.

قوه، به معنی توان و نیرو، گاهی تنها در یک جهت به کار می‌رود، مانند قوه آتش، که تنها برای گرم کردن است و سرد کردن از آن ساخته نیست. و گاهی می‌تواند در جهات مختلف به کار رود؛ قوه به این معنی، همان نیروی اختیار است و به اسم «قدرت»، خوانده می‌شود.

افعال اختیاری گاهی بر نهج ثابت و واحدی است که ناشی از ثبات اراده است، و گاهی به طرق مختلفی است که نتیجه عدم ثبات در اراده و از ویژگی‌های بشر است. قادر مطلق، لازم نیست که هر چیزی را بخواهد و هر کاری را انجام دهد. قادر تام، آن است که مجبور تغییرات اراده نباشد، و عاجز کسی است که دارای اراده‌های گوناگونی است.

قوت حیوان:

«... و حیوان را قوت محرکه است و قوت نزوعی که آن دو شعبه است: یکی غضبی است که دفع ناشایست کند و دیگر شهوانی است که جذب بایسته کند، و قوت نزوعی به آرزو محرکه را بجنباند.

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۲۷)

«... و بدان که هر جانوری را قوتی است شوقی که به دو قسم شود، یکی را شهوانی گویند که حق - تعالی - آفریده است تا آنچه موافق و ملایم و مناسبت وی است به خود

کشد. و دیگری را غضبی، گویند تا آنچه ملایم و مناسب او نیست از خود دور کند و قوتی دیگر بیافریده جنباننده، تا آلات و اعضا را می جنباند. و بردارنده آن قوتها از مدرکه و محرکه، روح حیوانی است.»

(همان، هیاکل النور، صص ۸۸ - ۸۹)

«و بدان که در حیوان چند چیز می بینی که در نبات نمی بینی چون مُدرکی و محرکی و محرکی بر دو قسم است: قسمی را شهوانی خوانند و قسمی را غضبی. و شهوانی قوتی است که جذب چیزهایی ملایم کند. و غضبی قوتی است که دفع چیزهایی ناملایم کند.

و مدار محرکی بر مُدرکی است و مُدرکی بر دو قسم است: قسمتی ظاهر و قسمی باطن...».

(همان، بستان القلوب، صص ۲۵۱ - ۲۵۲)

از آنجا که اولاً، تعاریف فوق واضح و روشن است و ثانیاً مباحث فوق از مباحث عمومی فلسفه طبیعی است و نظر خاصی از شیخ، در آنها دیده نمی شود، نیازی به شرح و توضیح نمی بینم^۱ جز اینکه چند نکته را تذکر بدهم:

۱. منظور از قوه نزوعی و شوقی، یکی است، یعنی قوای شهوانی و غضبی را گاهی قوه نزوعی گفته است و گاهی قوه شوقی.

۲. در این توصیف و تعریفهایی که از قوای حیوانی شده است، گاهی قوای نزوعی (شوقی) را قسم محرکه گفته است و گاهی قسیم و بانی و باعث آن: «وقوت نزوعی، به آرزو، محرکه را بجنباند.»

قوت نبات:

«... و اصول قوای نباتی سه است: اول غذایی:

و آن قوتی است تصرف کند در مادّات غذا و او را شبیه گوهر مغذی گرداند و بدل آنچه متحلّل شده باشد باز آرد. دوم نامیه: و آن قوتی است که از او حاصل شود زیادت در اجزای مُغذی بر نسبت مضبوط در جمله اقطار، که فربه شدن جز نمو است... سوم

۱. با این حال برای توضیح بیشتر ر.ک: شجاعت و عدالت در همین رساله.

مولده است و آن قوتی است که پاره‌ای از ماده جدا کند تا شخص دیگر از او حاصل شود، و بدین بماند نوع آنچه شخصش نماند از حیوان و نبات.

و غذیه را چند قوت خدمت کنند، جاذبه که: غذا آرد، و ماسکه که نگاه دارد تا متصرف تصرف کند، و هاضمه که: غذا را پخته کند و مستعد تصرف غذیه گرداند؛ و دافعه که: ثقل را به در اندازد.

و غذیه پیش از مولده موجود باشد و مولده، پس از نامیه بماند و غذیه، پس از مولده بماند تا وقت مرگ...».

(پرتونامه، ص ۲۶-۲۷)

قوت‌های نفس انسان:

«... و باید دانستن که نفس انسانی را دو قوت است: یکی در یابنده و یکی در کارکننده، و قوت در یابنده یا نظری است یا عملی، و نظری، مثلاً چنان است که بداند که عالم مُحدث است؛ و عملی، چنانکه بداند که ستم زشت است.

و فرق میان این دو قوت آن است که نظری، مقصور است بر علم بحت، و عملی، اگرچه روی سوی عملی دراد از آن عمل، علمی لازم آید که بدانند آن معلوم، کردنی است یا به جای گذاشتنی است.

و اما قوت کارکننده، قوتی است که چون اشارت کند به عملی، سوی آن عمل منبث شود و این قوت را «عقل عملی» خوانند...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ یزدان شناخت، صص ۴۲۲ - ۴۲۳)

در سیر تکاملی سلسله مراتب موجودات زنده، نوع عالی همه قوای حیاتی نوع سافل را با چند قوه عالی‌تر در خود جمع دارد، نفس انسان هم علاوه بر استیفای تمام قوای نبات و حیوان، قوای عالی‌تری دارد که یا مختص اوست یا در او بروز قوی‌تر دارد از جمله این قوا یکی قوه «دریابنده» یا مُدرکه است و دیگری قوه «در کارکننده» یا محرکه است.

منظور از مُدرکه همان نیروی فکر و اندیشه است که وجه امتیاز انسان از سایر حیوانات است. این قوه در دو جهت به کار می‌رود: جهتی برای ادراک کلیات و معقولات و مسایل صرفاً علمی و جهتی دیگر به هدف شناختن معیارهای درست رفتارهای اجتماعی.

جهت دوم قوه مدبرکه اگرچه اصولاً متوجه عمل است، نمی‌تواند خالی از نظر باشد، زیرا در قصد هر عملی باید ابتدا جهات مثبت و منفی و روایی یا ناروایی آن را بشناسد تا بفهمد که آیا این عمل کردنی است یا ناکردنی، لذا نیروی دریا بنده (مدبرکه) در انسان اساساً بر مبنای نظر است.

با توجه به آنچه گذشت معلوم شد که انسان دارای سه نوع قوه است: ۱. قوای حیاتی، ۲. قوای حرکتی، ۳. قوای ادراکی.

الف) قوای حیاتی، مانند: غذایی و نامیه و مولده و سایر قوای فرعی که در خدمت این سه قوه هستند. این قوا با اختلافاتی در کم و کیف، در بین نبات و حیوان و انسان مشترک‌اند.

ب) قوای حرکتی یا محرکه، که متأثر از قوه نزوعی و شوقی‌اند و بر دو قسم‌اند: شهوانی و غضبی. قوه نزوعی هم متأثر از قوه ادراکی است. این قوا هم بین حیوان و انسان مشترک‌اند.

ج) قوای ادراکی، که آنها هم به دو نوع ظاهری و باطنی منقسم می‌شوند. قوای مدبرکه ظاهری همان حواس پنجگانه ظاهری: سمع و بصر و شَم و ذوق و لمس^۱ هستند که باز هم با تفاوتی در کم و کیف، در بین حیوان و انسان مشترک‌اند.

اما قوای ادراکی باطنی، یا حواس باطن جز «واهمه» علی‌الظاهر مختص انسان‌اند و یا حداقل قوایی از آنها همچون متخیله (مفکره) و ذاکره، اختصاصی انسان‌اند و بقیه، هم در انسان بروز و تظاهر بیشتری دارند.

این قوا عبارت‌اند از:

۱. شیخ اشراق - ره - در مورد این حواس پنجگانه در کتاب *بستان القلوب* ص ۳۵۳ می‌فرماید: «و مهمترین حواس که حیوان را به کار آید» لمس است و «ذوق»، و آن سه گانه دیگر چون بصر و سمع و شم بسیار حیوان باشد که از آن نصیب ندارند.» و در حکمة الاشراق در این مورد فرموده: «و محسوسات البصر أشرف، فأنها هي الأنوار من الكواكب و غيرها، لكنَّ اللّمس أهمُّ لِلحیوان وَ الأهمُّ، غیرالأشرف وَ المسموعات الطّف من وَجه آخر.»

و قطب‌الدین شیرازی در توجیه لطیف‌تر بودن مسموعات گفته است: زیرا مسموعات (نغمات و موسیقی)، نفس انسان را به نشاط می‌آورند و او را از شواغل محسوسات بر می‌آورند و به یاد وطن اصلی که عالم ملکوت و معقولات است می‌اندازند و از کمالات حسی به سوی کمالات عقلی متوجهش می‌سازند و شاید به همین جهات بوده است که حکمای یونان و مصر عنایات خاصی به موسیقی داشته‌اند.

۱. حَسَّ مشترک، یا به اصطلاح یونانیان، «بنطاسیا»، که به منزله حوضی است که جویهای پنجگانه حواس ظاهر بدان سرازیر می شوند.
 - «... و آن قوتی است مرتب کرده در مقدم تجویف اول دماغ، و اجتماع جمله محسوسات پیش او باشد و اگر او نبودی ما حکم نتوانستمانی کردن که این (مثلاً شکر) سپید و شیرین است و یا آن (مثلاً الوسیاه) سیاه و ترش است...»^۱
 ۲. خیال، «و آن قوتی است مرتب کرده در آخر تجویف اول دماغ و او خزانه دار حَسَّ مشترک است...»^۲
 ۳. وهم، «و آن قوتی است مرتب کرده در تجویف اوسط دماغ، و اوست که در حیوانات حکم کند بر جزویات و گوسفند ادراک آن معنی که در گریگ است بدو می کند و آن سبب گریختن گوسفند است از گریگ...»^۳
 ۴. متخیله «و آن قوتی است هم تعبیه کرده در تجویف اوسط دماغ، و اوست که تراکیب و تفاصیل به حکم اوست که استنباط چیزها کند و اندیشه های عجایب پیش گیرد. و هرگاه که عقل بر او مستولی شود، او را «مفکره» خوانند و هرگاه که وهم بر او غالب شود متخیله خوانند؛ و در قوای باطنی بلندتر از وی قوتی نیست...»^۴
 ۵. ذاکر یا حافظه، «... و آن قوتی است مرتب کرده در تجویف آخر دماغ، و خزانه احکام و همی است همچنان که خیال، خزانه صور حَسَّ مشترک است...»^۵
- (اگرچه در این رساله، بعضی از این اصطلاحات، در ترتیب الفبایی مورد بحث واقع شده اند، اما چون جای اصلی این مباحث اینجا - حرف ق و مبحث «قوا» - است ناچار بعضی از آنها مکرر شده اند).

رابطه قوا با نفس:

«وَهَذِهِ الْقَوَى فُرُوعُ النُّورِ الْإِسْفَهْدِيِّ فِي صَيِّصَتِهِ وَ الصَّيِّصَةُ صَنَمٌ لِلنُّورِ الْإِسْفَهْدِيِّ. فَيَحْصُلُ هَذِهِ

۱. بستان القلوب، صص ۳۵۳ - ۳۵۴.

۲. همان ص ۳۵۴.

۳. بستان القلوب، ص ۳۵۵.

۴. همان.

۵. همان.

القوی منه باعتباریه فیہ و شریکة احوال البرازخ...»^۱

بحث شیخ - رحمه الله - از قوا تا اینجا به روال مشهور و بر مبنای فلسفه مشاء یا فلسفه طبیعی است و نظر خاص خود شیخ را در این مورد باید از کتاب حکمة الاشراق به دست آورد و در آنجا است که با همان جهان بینی «نوری» خاص خود به این مبحث پرداخته و همه قوای انسان را از تأثیرات و شبیه سازیهای نور می داند؛ و یا آنها را به منزله ابزاری در اختیار نور به حساب می آورد. و مراد از نور، در اینجا، همان «نور اسفهد ناسوت» یا نفس ناطقه است.

در مورد اینکه این قوا، ناشی از تأثیرات و شبیه سازیهای نفس، در کالبد جسمانی هستند می فرماید:

از آنجا که نور، ذاتاً قیاض است و در جوهر آن نسبت به سنخ خود محبت و نسبت به مادون قهر و غلبه وجود دارد از محبتش قوه شهوی و از قهرش قوه غضبی، در کالبد جسمانی به وجود می آید. و نیز همان گونه که نور اسفهد، صور جسمانی را می گیرد و به صورت کلیات عقلی در می آورد، به همین ترتیب از تأثیر نور اسفهد در کالبد جسمانی هم قوه غاذیه ای ایجاد می شود که می تواند همه غذاها را به چیزی شبیه جوهر جسمانی موجود تغذیه کننده در آورد و باز، همان طور که سنخ نور تام به گونه ای است که مبدأ نور دیگری می گردد، نفس هم در کالبد قوه ای به وجود می آورد که موجب پدید آمدن کالبد نوری دیگری می گردد و آن قوه مولده است که سبب بقای نوع موجوداتی است که افرادش ماندگار نیستند و نیز همان گونه که سنخ نور، به وسیله انوارِ سانح، ازدیاد می یابد و کامل می شود از تأثیر نور اسفهد هم، قوه نامیه ای در کالبد پدید می آید که موجب ازدیاد متعادل و همه جانبه آن می گردد.

پس این قوا، همه از مشابهاات نور اسفهد و فروعات آن هستند و کالبد جسمانی هم، ظل و صنم آن است؛ و این قوا حاصل جهات و اعتبارات مختلف نور اسفهد و استعدادهای برازخ اند.

و اما اینکه قبلاً گفته است که کالبد نوع انسان، صنم روح القدس است و حالا می گوید صنم نور اسفهد است، به دو طریق قابل توجیه است؛ یکی اینکه: نور اسفهد جز،

کالبدی که بدان متعلق است، صنم دیگری ندارد. دیگر اینکه بگوییم که کالبد، صنم نور اسفهد است و نور اسفهد و کالبد هم با هم صنم روح القدس اند.^۱

و در این مورد که ادراکات قوای ظاهری و باطنی انسان، در واقع همه از نور اسفهد است و این قوا چیزی جز آلات و ابزار نفس نیستند، قبلاً، در مباحث ادراک و ابصار و سمع، به تفصیل در این رساله بحث شده است و نیازی به تکرار نیست. در مورد حقیقت تذکر و قوه ذاکره هم بعد از انکار وجود چنین قوه‌ای در جسم می‌فرماید:

«فَلَيْسَ التَّذَكُّرُ إِلَّا مِنْ عَالَمِ الذِّكْرِ، وَ هُوَ مِنْ مَوَاقِعِ سُلْطَانِ الْأَنْوَارِ الْإِسْفَهْدِيَّةِ الْفَلَكَيَّةِ، فَإِنَّهَا لَا تَنْسَى شَيْئاً... وَ الْمَعِيدُ مِنْ عَالَمِ الذِّكْرِ إِنَّمَا هُوَ النَّوْرُ الْمُدَبِّرُ...»^۲

پس حافظه یا ذاکره‌ای در کار نیست، بلکه این، نور مدبر (نفس ناطقه) است که هنگام فراهم آمدن شرایط، شیء منسی را از عالم ذکر یعنی از نفوس ناطقه فلکی که منقش به صور همه کائنات عالم اند، بر می‌گرداند.

و نیز در مورد قوای وهم و خیال و متخیله هم بعد از رد وجود چنین قوای جداگانه و مستقلی در کالبد انسان، می‌فرماید:

«فَالْحَقُّ أَنَّ هَذِهِ الثَّلَاثَ شَيْءٌ وَاحِدٌ وَ قُوَّةٌ وَاحِدَةٌ بِإِعْتِبَارَاتٍ، يُعْتَبَرُ عَنْهَا بِعِبَارَاتٍ...»^۳

و در ادامه بحث در این مورد می‌فرماید:

«و كَمَا أَنَّ الْحَوَاسَّ كُلَّهَا تَرْجِعُ إِلَى حَاسَّةٍ وَاحِدَةٍ - وَ هِيَ الْجِسُّ الْمَشْتَرِكُ فَجَمِيعُ ذَلِكَ يَرْجِعُ فِي النَّوْرِ الْإِسْفَهْدِيِّ إِلَى قُوَّةٍ وَاحِدَةٍ وَ هِيَ ذَاتَةُ التُّورِيَّةِ الْفَيَاضَةِ لِذَاتِهَا...»^۴

و در خاتمه بحث می‌فرماید:

«فَهَذِهِ الْقَوَى فِي الْبَدَنِ كُلُّهَا ظِلٌّ مَا فِي النَّوْرِ الْإِسْفَهْدِيِّ وَ الْهَيْكَلُ إِنَّمَا هُوَ طَلْسَمُهُ... وَ النَّوْرُ الْإِسْفَهْدِيُّ مُحِيطٌ وَ حَاكِمٌ بِأَنَّ لَهُ قَوَى جَزَائِيَّةً فَلَهُ الْحَكْمُ بِذَاتِهِ وَ هُوَ جِسٌّ جَمِيعِ الْحَوَاسِّ، وَ مَا تَفَرَّقَ فِي الْبَدَنِ يَرْجِعُ فِي النَّوْرِ الْإِسْفَهْدِيِّ حَاصِلُهُ إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ...»^۵

۱. توجیهات از قطب‌الدین شیرازی است.

۲. حکمة الاشراف، صص ۲۰۸ - ۲۰۹.

۳. همان، ص ۲۱۰.

۴. همان، ص ۲۱۳.

۵. همان، ص ۲۱۵.

قیاس:

«... وَالْقِيَاسُ هُوَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا إِذَا سُلِّمَتْ لَزِمَ عَنْهُ لِذَاتِهِ قَوْلٌ آخَرٌ... الْقِيَاسُ لِمَا يَكُونُ أَقْلٌ مِنْ قَضِيَّتَيْنِ... وَلَا قِيَاسَ وَاحِدٍ مِنْ أَكْثَرٍ مِنْ قَضِيَّتَيْنِ...».

(حکمة الاشراق، صص ۲۲-۳۳)

تعریف فوق، همان تعریف مشهور قیاس در کتب معتبر منطق است.^۱ تا اینجا، مطلب تازه‌ای مطرح نشده است، اما در بحث از اشکال و ضروب قیاس است که شیخ - ره - ضوابط و دقایق اشراقی را مطرح می‌کند. لذا برای فهم بهتر این دقایق اشراقی، لازم است اول اصطلاحات و ضوابط و تقسیمات قیاس را طبق آنچه معمول و مشهور است به اختصار یاد آور شویم و سپس به طرح نظرات اشراقی شیخ پردازیم.

الف) توضیح تعریف قیاس:

۱. منظور از «قول»، کلام است نه جمله، و لذا شامل چند جمله ساده و مرکب که مطلبی را بیان کنند هم می‌شود.

۲. منظور از «قضایا»، بیشتر از یک قضیه است، زیرا در منطق، جمع، آن است که بر بیش از یکی، دلالت کند.

۳. «اِذَا سُلِّمَتْ» اشاره بدین دارد که اخذ نتیجه از قیاس، منوط به پذیرفته شدن مقدمات است.

۴. قید «لَزِمَ عَنْهُ»، برای کنار گذاشتن، استقراء و تمثیل، از دایره قیاس است، زیرا إنتاج آنها به طور لزوم نیست.

۵. و قید «لِذَاتِهِ» برای احتراز از «قیاس مساوات» است که إنتاج آن ذاتی نیست، بلکه به واسطه قضیه ثالثی است.

ب) اصطلاحات عمومی در قیاس:

۱. مقدمه: عبارت است از هر قضیه‌ای که در ساختن قیاس، به کار می‌رود که معمولاً دو قضیه، در ترکیب قیاس وجود دارد، پس هر قیاسی دارای دو مقدمه است.

۱. در کتاب معروف البرهان تألیف اسماعیل گلنبوی، قیاس را این گونه تعریف کرده است: «القياس دليل يستلزم النتيجة لذاته». اما سعد الدین تفتازانی، در کتاب تهذیب المنطق طبق معمول گفته: «القياس قول مؤلف من قضایا يلزمه لذاته قول آخر».

۲. مطلوب، آن چیزی است که در صدد اثبات یا نفی آنند.
 ۳. نتیجه، همان مطلوب است که به شکل قضیه‌ای از قیاس (مقدمات) استنتاج می‌شود.
 ۴. حد، هر یک از ارکان اصلی قضیه را که عبارت‌اند از موضوع و محمول یا مقدم و تالی، حدّ مقدمات، می‌گویند.
 ۵. حدّ اکبر، حدّ اصغر، حدّ اوسط، صغرا، کبرا:
- نتیجه قیاس، یک قضیه است که دارای موضوع و محمول است. موضوع نتیجه را، «حدّ اکبر» و محمول آن را «حدّ اصغر» می‌گویند، و مقدمه‌ای که حدّ اصغر در آن باشد «صغرا» و مقدمه شامل حد اکبر را «کبرا» می‌نامند و «حدّ واسط»، موضوع یا محمولی است که در هر دو مقدمه تکرار می‌شود.
۶. طرفین: حدّ اکبر و حدّ اصغر را با هم «طرفین» می‌گویند.
 ۷. صورت قیاس: عبارت است از وضع و کیفیت قرار گرفتن مقدمات قیاس و نحوه ترکیب آنها.
- ج) اقسام قیاس: قیاس را می‌توان از جهات مختلفی به انواع گوناگون تقسیم کرد، من جمله از لحاظ ماده و از لحاظ صورت.
- ماده قیاس، همان قضایایی است که مقدمات قیاس را تشکیل می‌دهند؛ هر قضیه، حکم و خبری است و هر حکم و خبری محتمل صدق و کذب است، بعضی از قضایای کاملاً صادق و غیر قابل انکارند و بعضی بدین درجه نیستند.
- تقسیم قیاس از لحاظ ماده، ناظر به این جهت است، و قیاس از این جهت، پنج نوع است که عبارت‌اند از: برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه.
- بحث از این قیاس‌های پنجگانه و شرایط و مواد آنها را، بحث از «صناعات خمس» می‌گویند، اما آنچه در اینجا بیشتر، مورد نظر است، تقسیم قیاس از لحاظ صورت است. قیاس از لحاظ صورت یا استثنایی است یا اقترانی.
- قیاس استثنایی، قیاسی است که مشتمل بر صورت و ماده نتیجه باشد، مانند: هرگاه خورشید طلوع کرده باشد، پس روز است، ولی خورشید طلوع کرده است، پس روز است. اینجا، قضیه «پس روز است» (حالا روز است) که نتیجه قیاس است، عیناً در قیاس آمده است.

در قیاس استثنایی، که معمولاً از سه قضیه تشکیل می‌شود، که دو قضیه آن با هم ممزوج می‌گردند^۱ و به شکل یک مقدمه در می‌آیند و آن را شرطیه متصله یا منفصله می‌گویند. آن جزئی را که همراه حرف شرط است «مقدم»، و آن جزئی که متضمن حرف جزا (پس، در این صورت و...) است «تالی» نامیده می‌شود.

قضیه سوم، یا مقدمه دوم در قیاس استثنایی، قضیه حملیه‌ای است.

قیاس اقترانی: قیاسی است که تنها بر ماده نتیجه مشتمل باشد، یعنی موضوع و محمول نتیجه به صورت اجزای پراکنده در مقدمات آن آمده باشند، نه به صورت قضیه‌ای مرتب. مانند: عالم متغیر است و هر متغیری حادث است پس عالم حادث است.

مقدمات قیاس اقترانی، اگر همه، حملیه باشند، آن را «قیاس اقترانی حملی» و اگر مرکب از شرطیه و حملیه باشند «قیاس اقترانی شرطی» می‌گویند.

(د) اشکال قیاس: «اشکال قیاس»، حاصل نحوه قرار گرفتن حد اوسط، در مقدمات قیاس اقترانی است، یعنی اگر:

حد اوسط، در صغرا محمول و در کبرا، موضوع باشد، شکل اول است.

و اگر در هر دو محمول باشد، شکل دوم است.

و اگر در هر دو موضوع باشد، شکل سوم است.

و اگر عکس شکل اول باشد، شکل چهارم است.

شرایط انتاج^۲ در شکل اول: ۱. ایجاب صغرا. ۲. کلیت کبرا.

شرایط انتاج در شکل دوم: ۱. اختلاف مقدمتین در کیف. ۲. کلیت کبرا.

شرایط انتاج در شکل سوم: ۱. ایجاب صغرا. ۲. کلیت یکی از مقدمتین.

شرایط انتاج در شکل چهارم: ۱. دارا بودن شرایط عمومی قیاس اقترانی، ۲. هیچ یک

از مقدمات سالبه جزئی نباشد، ۳. اگر هر دو مقدمه موجه بودند، صغرا کلیه باشد.

۱. این قضیه ممزوج یا شرطیه، همان «جمله مرکب» از پایه و پیرو در اصطلاح دستور زبان فارسی است، که مقدم، همان جمله پیرو است و تالی، جمله پایه.

۲. قیاس اقترانی دارای چهار شرط عمومی است که عبارت‌اند از: ۱. تکرار حد اوسط، ۲. موجه بودن یکی از مقدمات، ۳. کلی بودن یکی از مقدمات، ۴. نتیجه باید تابع مقدمه کم‌بها باشد.

ضروب اشکال:

ضرب، عبارت از صورتی است، که از تألیف دو مقدمه به وجود می آید. اگر چه با توجه به محصورات چهارگانه: موجبه کلیه، موجبه جزئیه، سالبه کلیه و سالبه جزئیه، و صفرا و کبرای قضیه، و ضرب چهار صورت صفرا در چهار صورت کبرای، شانزده ضرب در هر شکل محتمل است، با توجه به شرایط خاص هر شکل، در هر شکل، تنها چند ضرب منتج است و بقیه عقیم اند.

تعداد ضروب منتج در هر شکل بدین قرار است: شکل اول، چهار ضرب، شکل دوم، چهار ضرب، شکل سوم، شش ضرب، شکل چهارم، پنج ضرب.^۱ و اما نظرات و دقایق اشراقی شیخ - رحمه الله - در رابطه با قیاس و اشکال و ضروب آن: اول اینکه: شیخ اشراق، شکلهای چهارگانه قیاس اقترانی را به سه شکل، محدود می کند و شکل چهارم را سیاق بعید می نامد و معتقد است که این شکل، ذاتاً قیاس نیست:

«... وَإِذَا كَانَ الْحَدُّ الْمُتَكَرِّرُ - أَعْنَى الْأَوْسَطِ - مَوْضِعَ الْمَقْدَمَةِ الْأُولَى وَ مَحْمُولِ الثَّانِيَةِ فَهُوَ السِّيَاقُ الْبَعِيدُ الَّذِي لَا يُتَّفَقُنُ لِقِيَاسِيَّتِهِ مِنْ نَفْسِهِ، فَحَذِفْ».^۲

دوم، منحصر کردن شکل اول، در یک «ضرب» است؛ شیخ، شکل اول را در مقابل شکل چهارم، «سیاق اتم» می نامد و با به کارگیری دقایقی اشراقی، ضروب چهارگانه آن را به یک ضرب (یک قسم) برمی گرداند.

یکی از این دقیقه های مشهور اشراقی، تبدیل قضیه سالبه به قضیه موجبه است. او می فرماید: از نظر معنا و مقصود، بین دو قضیه «هیچ انسانی سنگ نیست» (سالبه) و «هر انسانی غیر سنگ است» (موجبه) هیچ فرقی وجود ندارد، پس می توانیم با از بین بردن سلب نسبت، در قضیه سالبه، و درج آن، در محمول یا موضوع، قضیه سالبه را به قضیه ای موجبه تبدیل نمایم:

«... دَقِيقَةُ إِشْرَاقِيَّةٍ (فِي السَّلْبِ): إِعْلَمُ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ السَّلْبِ إِذَا كَانَ فِي الْقَضِيَّةِ الْمَوْجِبَةِ وَ بَيْنَ السَّلْبِ إِذَا كَانَ قَاطِعاً لِلنَّسَبَةِ الْإِيجَابِيَّةِ... إِنَّمَا يَكُونُ فِي الشَّخْصِيَّاتِ لَأَنَّ فِي الْقَضَايَا الْمَحِيطَةَ وَ

۱. شرایط و تقسیمات و اشکال و ضروب قیاس تا اینجا، با استفاده از متن حکمة الاشراق، متن البرهان و توضیحات کتاب منطق، ترجمه علی شیروانی ج ۲، استخراج گردیده است.

۲. حکمة الاشراق، ص ۳۴.

جُمْلَةً المحصورات... فَإِذَا زَالَ الْفَرْقُ فَتَجْعَلُ السَّلْبَ فِي الْمَحِيطَةِ جِزْءَ الْمَحْمُولِ أَوْ الْمَوْضُوعِ حَتَّى لَا يَكُونَ لَنَا قَضِيَّةٌ إِلَّا مُوجِبَةٌ...^۱

یکی دیگر از دقیقه‌های اشراقی شیخ، تبدیل قضیه جزئیّه (مهمله بعضیه) به قضیه کلیّه است، که با تعیین کردن «بعض محکوم علیه»، صورت می‌گیرد و در مباحث «قضیه» و «تناقص» و «عکس» بدان اشاره کرده‌ایم.

دیگر از دقیقه‌های اشراقی، تبدیل جهات مشهور هشتگانه قضایا به یک جهت است، و آن هم جهت ضروریّه است.

بدین ترتیب، شیخ - رحمه الله - همه قضایا را به «موجبه کلیّه ضروریّه» بر می‌گرداند: «حکمة اشراقیّة (فی بیان ردّ القضا یا کُلّها إلى الموجبّة الضّروریّة): لَمَّا كَانَ الْمُمْكِنُ إِمْكَانُهُ ضَرُورِيًّا وَالْمُمْتَنِعُ إِمْتِنَاعُهُ ضَرُورِيًّا وَ الْوَاجِبُ وَجُوبُهُ اِيضًا كَذَلِكَ، فَالْأَوْلَى أَنْ نَجْعَلَ الْجِهَاتِ مِنَ الْوُجُوبِ وَ قَسِيمَتِهِ أَجْزَاءَ لِلْمَحْمُولَاتِ حَتَّى تَصِيرَ الْقَضِيَّةُ عَلَيَّ جَمِيعِ الْأَحْوَالِ، ضَرُورِيَّةٌ...»^۲

و با توجه به این ضوابط سه گانه اشراقی، که عبارت‌اند از: تبدیل جزئیّه به کلیّه، و سالبه به موجب، و همه جهات، به ضروریّه؛ چهار ضرب منتج شکل اول، با عنایت به دو شرط: ایجاب صغرا، و کلیت کبرا، به قرار زیرند:

موجبه کلیّه.	موجبه کلیّه.	صغرا:
سالبه کلیّه	موجبه جزئیّه	
کبرا		

همگی به یک ضرب (صورت، قسم) مبدل می‌شوند و آن، موجب کلیّه ضروریّه است. و نیز همچنانکه در روال معمول مشائیان، همه ضروب منتج اشکال چهارگانه قیاس اقترانی، به واسطه إرجاع به یکی از ضروب شکل اول اثبات می‌گردند، در این نظریّه اشراقی هم، دو شکل بقیّه، با استفاده از همین ضوابط اشراقی، به همین شکل اول

۱. حکمة الاشراق، ص ۳۴.

۲. حکمة الاشراق، ص ۲۹.

یک ضربی، ارجاع می‌گردند و اثبات می‌شوند:

«... وَ السِّيَاقُ الْأَثْمُ، ضَرْبٌ وَاحِدٌ وَ هُوَ «كُلُّ ج، ب بَتَّةً وَ «كُلُّ ب، أ بَتَّةً»، فَيُنْتِجُ «كُلُّ ج، أ بَتَّةً»... وَ لَا يُحْتَاجُ إِلَى تَطْوِيلٍ كَثِيرٍ فِي الْمُخْتَلِطَاتِ، بَلِ الضَّابِطُ الْإِشْرَاقِيُّ، مُقْنِعٌ وَ السِّيَاقَانِ الْأَخْرَانِ ذُنَابَتَانِ لِهَذَا السِّيَاقِ...».

قیاس خلف:

«وَ الْقِيَاسُ الَّذِي يُتَّبَعُ فِيهِ حَقِيقَةُ الْمَطْلُوبِ بِإِبْطَالِ نَقِيضِهِ، هُوَ قِيَاسُ الْخُلْفِ، وَ يُتْرَكُّ مِنْ قِيَاسِينَ: إِقْتِرَانِيٍّ وَ إِسْتِثْنَائِيٍّ... وَ فِي الْخُلْفِ يُتَّبَعُ أَنَّ التَّيْبَةَ الْمُحَالَّةَ مَا لَزِمَتْ مِنَ الْمَقْدَمَةِ الصَّادِقَةِ وَلَا مِنَ التَّرْتِيبِ، فَتَمَيَّنْ أَنَّ تَكُونَ لِتَقْيِضِ الْمَطْلُوبِ».

(حکمة الاشراق، ص ۴۰)

گاهی ممکن است نتیجه به دست آمده از یک قیاس، مورد انکار واقع شود، در این صورت، از راه اثبات بطلان نقیض مطلوب، به اثبات آن می‌پردازند و می‌گویند: اگر این قضیه، صادق نباشد باید نقیض آن صادق باشد، زیرا رفع نقیضین محال است، یعنی نقیضین نمی‌توانند با هم هر دو، کاذب باشند، اگر نقیض آن، صادق باشد، خلف از یک حقیقت مسلم است و خلف از حقیقت، باطل است؛ پس نقیض قضیه مطلوب، باطل است پس عین قضیه مطلوب، حق و صادق است.

ساختار اصلی این استدلال، یعنی ژرف ساخت آن از دو قیاس تشکیل می‌شود که یکی از آنها، قیاس استثنایی و دیگری قیاس اقترانی شرطی است.

برای مثال، فرض کنیم ما از راه قیاس، نتیجه گرفته‌ایم که «دروغگویی رذیلت است» و طرف، منکر این قضیه است، ما می‌گوییم: اگر «دروغگویی رذیلت نباشد»، «پس باید فضیلت باشد»، «اما دروغگویی به دلیل خلف از حقیقتی مسلم نمی‌تواند فضیلت باشد»، «پس دروغگویی یک رذیلت است»، تا اینجا، رو ساخت قیاس است که از یک قیاس استثنایی تشکیل شده است، اما کبرا یا تالی این قضیه، یک قیاس اقترانی شرطی، در ژرف ساخت خود دارد، که خلف بودن نقیض قضیه مطلوب، از طریق آن ثابت می‌شود. و این است که می‌گویند: قیاس خلف قیاسی است مرکب از دو قیاس: یکی استثنایی و دیگری اقترانی.

قیوم:

«... و معنی قیوم آن است که او ظاهر بود ذات خود را و او نور جمله انوار بود که ایشان مجرد باشند از اجسام و علایق اجسام، و او را غایت شدت و ظهور، متحجب بود.

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ هیاکل النور، ص ۹۴)

«... و معنی قیوم آن است که چیزی به ذات خود قائم باشد و چیزهای دیگر همه به وجود او قائم باشند و این واجب الوجود است...».

(همان مجموعه، الواح عمادی، ص ۱۴۰)

قیوم، صیغه مبالغه از قایم است. این صفات در اصطلاح فلسفه و کلام معمولاً برای تفسیر «ذات» و با ذات به کار می‌روند و می‌گویند: «قایم بالذات»، «قیوم بالذات». موجود قایم بالذات، موجودی است که ذاتاً ممکن است، اما هنگامی که موجودیت یافت تمام کمالات خود را بالفعل دریافت کرده است و به جز به خالق خود - آن هم به جهت تنزل مرتبه از او - نیازمند چیزی نیست و بری از ماده و محل است و به همین جهت، جاویدان است و این چنین موجودی نور مجردی است که حی دراک هم هست. عقول و نفوس، از این قبیل موجودات اند.

اما قیوم، منتهای درجه در وجود است که قیامش به خود است و وجودش از خود است و واجب الوجود مطلق است و قیام ماسوای او، بدو است و این، ذات بیچون واجب الوجود است:

«... واجب الوجود، به ذات خویش حی قیوم، و نفس ناطقه، حی قائم است که دلالت می‌کند بر حی قیوم...»^۱.

«... پس نفس، جوهری است زنده قائم به ذات خویش، یعنی بری است از محل و ماده، پس حی قائم، دلالت کرد بر وجود حی قیوم که قوام همه موجودات از وجود اوست و چنانکه آیات آمده است در مصحف مجید که «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»^۲ و همچنانکه:

«أَلَمْ، اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...»^۳.

۱. هیاکل النور، ص ۹۴.

۲. سوره ۲ (البقره) آیه ۲۵۶.

۳. سوره ۳ (ال عمران) آیه ۱ (به نقل از حواشی متن فوق).

۴. الواح عمادی، ص ۱۴۰.

ک

کتاب خدا:

«... و کتاب خدا از کاغذ نباشد و پوست گاو [بل از] آنچه لایق ملکوت وی باشد و آن عقول مدبرکنند و نفوس مدبره و صحیفه‌های مکرمه. ذوات مدبره، مرفوع از دنیس عالم عنصری، مطهره، یعنی طاهرند از علاقه عناصر...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ الواح عمادی، ص ۱۷۷)

تعریف فوق، تفسیری اشراقی - عرفانی است از بعضی آیات و توصیف و تعریفی است از نفوس بشری، که نورند و از اصل ملکوت، و چیزی از نور غایب نیست و اگر علاقه بدن نبود، همانند نفوس فلکی، عالم به آغاز و انجام عالم بودند. اما نفوس فلکی، چون مبرا از علاقه با عالم عناصرند، منتقش به همه نقوش حوادث گذشته و حال و آینده عالمند، یعنی عالم به حوادث عالم‌اند؛ و از جهت این انتقاش و احتواء، از آنها، به «کتاب»، تعبیر شده است:

«و نفوس فلکی عالمند به لوازم حرکاتشان و آنچه باشد و بود، چنانکه آیت بدان ناطق است و آن است که گفت: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا»^۱ آیتی دیگر: «وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^۲، یعنی که هرچه در عالم کون و فساد واقع می‌شود همه در نفوس فلکی منتقش‌اند پیش از آنکه در این عالم پدید آیند»^۳.

کلمه:

«... وَالْكِتَابُ فِي السَّمَوَاتِ بِمَعْنَى الْجَوْهَرِ الْعَاقِلِ مِنَ الْإِنْسَانِ، وَ آيَتِي دِيْغَر بَدِيْنِ گَوَاهِي مِي دَهْد

۱. سوره ۵۷ (الحديد) آیه ۲۲.

۲. سوره ۱۳ (الرعد) آیه ۳۹ (نقل از حواشی).

۳. الواح عمادی، ص ۱۷۶.

و آن در حق مسیح است: و «وَكَلِمَتُهُ أَلْقِيهَا إِلَى مَرْيَمَ»^۱، و گفت: «و إِلَيْهِ تَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ»^۲، و بالا نتواند رفت به جوار حقِّ إِلَّا جَوْهَرٍ بَاقِيٍّ، و آیتی دیگر در صعود، گفت: و «تَفْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ»^۳...

(الوَّاحِ عَمَادِي، ص ۱۵۷)

منظور از «جوهر عاقل»، همان نفس ناطقه یا روح ملکوتی انسان است که در قرآن از آن به «کلمه» تعبیر شده است.

کلمه، تعبیر قرآنی دیگری است از نفس انسان، اما نه هر نفسی، بلکه نفسِ طیب و طاهری که پاک و نیالوده، از طرف خداوند بر موجودی فرو فرستاده می‌شود. و یا نفسی که بعد از تعلق با بدن، به کمال و طهارتِ خود دست یافته و شایسته رجوع به سوی حق، و صعود به عالم ملکوت شده است، که این همان است که از آن، به نفس مطمئنه هم تعبیر شده که به جهت به دست آوردن کمال و طمأنینه‌اش به رجوع به سوی ربِّ خود، دعوت گشته است: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، وَادْخُلِي جَنَّاتِي»^۴.

مرکز تحقیقات کلامی و تفسیری علوم اسلامی

کلی:

«بدان که هر لفظی که شاید که به یک معنی بر بسیاریان افتد، آن را «لفظ کلی» خوانیم و معنی آن، «معنی کلی» و هر لفظ، که به معنی، بر یک چیز بیش، نتوان گفت آن را «جزوی» خوانیم، مثالِ اوّل همچون مردم، که بسیاریان در مردمی انبازند و مردم، به یک معنی بر زید و عمر و خالد افتد؛ مثال دوم همچون زید و بکر، و «این مرد»، و هر چه بدو اشارت افتد».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۳)

انسان در پیرامون خود موجوداتی را احساس می‌کند و از آنها تصاویری در ذهنش نقش می‌بندد؛ این تصاویر ذهنی، گاهی بدون هیچ دخل و تصرفی عیناً، بر همان

۱. سوره ۴ (النساء) آیه ۱۷۰.

۲. سوره ۳۵ (فاطر) آیه ۱۱.

۳. سوره ۷۰ (المعارج) آیه ۴.

۴. سوره ۸۹ (الفجر) آیات ۲۹ تا ۳۱.

موجودات مشخص و منفرد منطبق می‌شوند و موجب شناخت آنها می‌شوند. و گاهی ذهن، به دسته بندی این تصاویر می‌پردازد و به نسبت تشابهات و تناسباتی که دارند به گروههایی تقسیم می‌کند و از هر گونه، مشخصات مشترکی را انتزاع می‌نماید و از این مشخصات مشترک، تصویری فراگیر می‌سازد که بر همه افراد همسان و متشابه (همجنس و هم‌نوع)، قابل انطباق باشد، این تصویر کلی، اگر چه بر همه افراد خارجی همسان و مشابه، منطبق است - و ما هر فردی را که قبلاً هم ندیده باشیم به محض احساس و رؤیت، می‌توانیم حکم کنیم که این هم از مصادیق این تصویر است -، مصداق کلی آن، هیچ‌گاه در خارج ذهن پیدا نمی‌شود:

«و بدان که معنی کلی، در بیرون عقل هرگز واقع نشود که اگر در عیان حاصل شود، او را «اوئی» باشد که دیگران را در آن شرکت نباشد و ما گفتیم که کلی آن است از معانی، که در او بسیاران را شرکت تواند بود».^۲

«... و وجود کلی جز در ذهن حاصل نیاید، زیرا که بیرون ذهن هر چیزی را هویتی است خاص، چنانکه دیگران را در آن شرکت نیست... و آن صورت مطلق کلی را نباید که مقدار باشد...».^۳

این تصویر کلی ذهنی خود یک موجود است، اما موجودی عقلی عاری از ماده و مقدار.

توضیح اینکه اشیاء، چهار نوع وجود دارند، دو وجود حقیقی و دو وجود اعتباری بدین شرح:

۱. وجود حقیقی خارجی، مانند وجود افراد و اشیائی که در این عالم هستند.
۲. وجود حقیقی ذهنی، مانند همان تصاویر جزئی یا کلی که از موجودات خارجی و یا از مشترکات آنها در ذهن ما نقش بسته‌اند. حقیقی بودن این تصاویر ذهنی از این جهت است که مخلوق جعل و اعتبار ما نیستند و ما بخواهیم و یا نخواهیم در ذهن ما وجود دارند.

۱. منظور از معنی، در اینجا، مصداق است.

۲. پرتونامه، ص ۶.

۳. بستان القلوب، صص ۳۳۶-۳۳۷.

۳. وجود اعتباری لفظی، انسان موجودی اجتماعی است و نیازمند تبادل مفاهیم ذهنی و تفهیم و تفاهم با هموعان خود است و لذا به نسبت نیاز، برای هر مفهومی ذهنی، لفظی را وضع کرده است که به مرور زمان، ارتباط محکمی بین این لفظ و معنی مورد نظر به وجود آمده است تا جایی که گویی لفظ همان معنی شده است و معنا هم، همان لفظ.

۴. وجود اعتباری کتبی، از آنجا که الفاظ تنها نیاز طرفین گفت و گو را برطرف می‌سازد، انسان برای ارتباط با کسانی که در حضور نیستند و یا در آینده به وجود خواهند آمد، خط را اختراع کرده است. پس خط هم وجودی برای لفظ است همان سان که لفظ وجودی برای معناست.^۱

بحث کلی، بحث مفصلی است که این رساله مجال همه مباحث آن نیست و لذا به اشاره به چند مورد اکتفا می‌شود:



کلی طبیعی:

وقتی که می‌گوییم «انسان کلی» است اینجا، سه چیز مورد نظر است: ۱. ذات انسان از آن جهت که انسان است ۲. مفهوم «کلی» از آن جهت که کلی است، با قطع نظر از این مفهوم که انسان یا غیر انسان است ۳. انسان، با وصف کلی بودن.

هنگامی که عقل، نفس مفهوم انسان را از آن جهت که انسان است، در نظر می‌آورد و به کلی بودن یا نبودن آن توجهی نمی‌کند، یعنی تنها ذات موصوف را با قطع نظر از صفتش تصور می‌کند آن را «کلی طبیعی» می‌نامند؛ در چنین مواردی، منظور نفس و طبیعت شیء است.

کلی عقلی:

و اگر عقل مجموع صفت و موصوف را در نظر آورد، مثلاً، انسان را از آن جهت که یک امر کلی است و بر افراد متعددی صادق است، تعقل نماید، آن را «کلی عقلی» می‌گویند، زیرا متصف به یک صفت عقلی است. این مفهوم هم، تنها در ظرف عقل موجود است،

۱. بحث انواع وجود، برگرفته از کتاب منطقی، تألیف علامه محمد رضا مظفر، ترجمه علی شیروانی است.

زیرا هر چه وجود خارجی داشته باشد، جزئی است.

کلی منطقی:

و اگر عقل فقط، مفهوم کلی، یعنی، نفس صفت را، بدون هیچ ماده و موصوفی، بلکه تنها به عنوان مفهومی که بر افراد متعدّد صادق است، تعقل نماید آن را «کلی منطقی» می‌گویند، مانند کلیّات خمس (جنس - نوع - فصل - عرض عام و عرض خاص)، اینها بر هیچ موجودی خارجی حمل نمی‌شوند، یعنی نمی‌توان گفت که این، جنس است یا این، فصل است و غیره...

کلی طبیعی را، معقول اول نیز می‌گویند و منظور از معقول اول، کلی است که ما بآزاء خارجی داشته باشد، مثل مفهوم انسان، حیوان، گرم، سرد و... که می‌توان گفت این، انسان است آن، گرم است و غیره.

کلی منطقی را هم، معقول ثانی می‌گویند و معقول ثانی کلی است که ما بآزاء خارجی ندارد، مثل همان مفاهیم جنس و فصل و غیره.

معقول ثانی، هم در منطق و هم در کلام و حکمت، مورد بحث واقع می‌شود. آنچه که در منطق، مورد بحث است همان «صناعات خمس» است. و آنچه که در حکمت و کلام به عنوان معقولات ثانویه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند، همان مفاهیم واجب، ممکن و ممتنع هستند.

کم:

«مَا لَذَاتِهِ يَقْبَلُ التَّجْزِئَ وَاللَّا تَجْزِئُ وَالتَّنَاهِیَ وَالْاَلْتَنَاهِیَ وَ الْمُسَاوَاتِ وَ اللّامُساوَاتِ وَ تَلَحُّقِ هَذِهِ بِالْجِسْمِ بِتَوَسُّطِهِ...»

(تلویحات، ص ۸)

شیخ - رحمه الله - در بعضی از آثار خود، مثل تلویحات و مقاومات، مسائل را به صورت سؤال و جواب و بحث و انتقاد مطرح کرده است، یعنی بعد از درج یک موضوع، سؤالهای مقدّری را از طرف منتقدینی فرضی مطرح می‌کند و خود بدانها جواب می‌دهد و در ضمن این سؤال و جوابها، مباحث را به نقد می‌کشد و جنبه‌های قوت و ضعف و

مثبت و منفی آنها را روشن می‌سازد و غالباً جوابی نهایی بدانها می‌دهد.

«سؤال: عَرَفْتَ الْكَمَّ بِهَذِهِ وَلَا تُعَرِّفُ إِلَّا بِهِ؟»

جواب: لَيْسَ هَذَا حَدًّا حَقِيقِيًّا وَلَا رَسْمًا كَمَا يَنْبَغِي...».

سائل مفروض می‌پرسد «کم» را به چیزهایی تعریف کردی که آنها خود به «کم» تعریف می‌شوند؟ و خود در جواب می‌گوید این، نه حدّ حقیقی است نه رسم، بلکه همچون شرحی است از یک اسم.

و در کتاب مشارع و مطارحات از همان آغاز، ضمن بحثی مفصل، به انتقاد از کسانی می‌پردازد که بدیهیات را تعریف می‌کنند:

«أَنَّ قَوْمًا يَحْدُونَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ وَ حَدُّوا «الوجود» ايضاً... و قد تَبَيَّنَ لَكَ وُجُوبُ انْتِهَاءِ الْمَبَادِي إِلَى الْفَطْرِيَّاتِ وَ أَنَّهُ لَا يُبَيِّنُ الشَّيْءَ بِمَا هُوَ أَخْفَى مِنْهُ أَوْ يُسَاوِيهِ فِي الْمَعْرِفَةِ وَ الْجِهَالَةِ...»^۱.

و می‌فرماید چیزهایی مثل: وجود و شیبیت و وجوب و امکان و امتناع و حق و باطل و غیره از مفاهیم اولیه و مبادی هستند. لذا قابل تعریف نیستند. و «مقولات» هم از این مبادی هستند و کم هم، از مقولات است و لذا قابل تعریف نیست:

«أَنَّ مِنَ الْأَجْنَاسِ الْعَالِيَةِ «الْكَمُّ»، وَ إِذَا كَانَتْ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ هِيَ الْأَجْنَاسِ الْعَالِيَةِ فَظَاهِرٌ أَنَّ لَهَا يَكُونُ لَهَا حَدٌّ أَوْ لَا جِنْسَ لَهَا وَ لَا فَضْلَ وَ لَا يَمُمُ الْمَقُولَاتِ إِلَّا الْوُجُودُ وَ قَدْ بَيَّنَّ أَنَّهُ لَيْسَ بِجِنْسٍ...»^۲.

تعریف معمولاً، با حدّ و رسم است، در «حدّ»، جنس قریب و فصلی شیء، آورده می‌شود و در «رسم»، جنس و عرض شیء، و چیزهایی مثل وجود و مقولات، مفاهیم است و لذا به جای تعریف، به تقسیم و توصیف اقسام آن پرداخته است.

در هر حال کم، یکی از مقولات است و مقولات هم، دو نوع‌اند: جوهر و عرض و أعراض به نظر مشائیان نه قسم‌اند و به نظر شیخ اشراق، چهار نوع‌اند که عبارت‌اند از: کم و کیف و حرکت و اضافه.

کم، ذاتاً تفاوت‌پذیر است، یعنی قابل زیادی و کمی است و نیز تجزیه و عدم تجزیه و

۱. مشارع و مطارحات، ص ۱۹۹.

۲. همان، ص ۲۳۳.

تناهی و عدم تناهی را می‌پذیرد.

کمّ یا متّصل است یا منفصل، کمّ متّصل هم، دو نوع است: ثابت و غیر ثابت، کمّ متّصل ثابت مانند خطّ و سطح و جسم تعلیمی، منظور از اجسام تعلیمی اجسام معمولی است که قابل رؤیت و دارای طول و عرض و عمق‌اند، نه جسم فلسفی. کمّ متّصل غیر ثابت، که به جز تجدّد مستمرّ چیزی نیست، زمان است، و کمّ منفصل هم عبارت از عدد است.

کم	۱. متّصل	چیز ثابت‌پذیر	خطّ: تنها طول دارد و فاقد عرض و عمق است.
		جسم تعلیمی (حجم): دارای طول و عرض و عمق است.	سطح: طول و عرض دارد.
کم	۲. منفصل = چیزی که اجزای آن حدّ مشترکی ندارند و آن عدد است.	چیز بی‌ثبات = زمان.	

مرکز تحقیقات کمپیوتر علوم اسلامی

کمال:

«و کمال الشیء ما یجبُ أن یکونَ لَهُ».

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ تلویحات، ص ۹۱)

هر چیزی بایستگی‌ها و شایستگی‌های خاصّ خود را دارد. رسیدن به تمام آنچه که شایسته و بایسته هر موجودی است کمال آن موجود است.

کمال مردم:

«... و فی الجملة کمال مردم در تجرّدست از مادّت به قدر طاقت، و تشبّه به مبادی...».

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ پرتونامه، ص ۶۹)

کلمه مردم، در فارسی دَری بیشتر در معنی اسم جنس به کار رفته است تا اسم جمع، یعنی به معنی شخص و فرد انسانی استعمال شده و نه گروهی از انسانها. در هر حال، از آنجا که انسان موجودی نیمه مادّی و نیمه معنوی است، به علّت داشتن بُعد و تعلّق شدید به مادیّات، نمی‌توان از او انتظار داشت که به یگ بارگی، و با

تمام وجود، به عقل و نور مجرد، مبدل شود و عیناً فرشته گردد، اما از آنجا که دارای نفس ناطقه است که نور است، استعداد تشبیه و تقرّب به عالم انوار و عقول در او فراوان است و تا حدّ زیادی می‌تواند خود را از تعلّقات مادی رها ساخته به انوار و عقول به پیوندد، رسیدن به حدّ نهایت این ظرفیت و توانِ تجرّدی که برای او ممکن است، کمال اوست.

کمال وجود:

«... و وجود از آن تمام‌تر که هست، محال بود، زیرا که اگر ممکن بود لازم آید که ذات خدای - تعالی - اقتضای اَحْسَ کرده باشد و ترک اشرف کرده و این مُحال است، زیرا که لازم ذات او - عزّ سلطانه - اشرف باید که باشد و لازم اشرف اشرف باید... و چون که وجود از اینکه هست محال بود در زیر قدرت قادر نیاید، چه تعلق قدرت، به محال نبود، پس وجود از این تمام‌تر متصوّر نیست.»

(مجموعه مصنفات، ج ۳؛ هیاکل النور، ص ۱۰۱)

نخست باید توجه داشت که فعل «بود» در جمله‌های دوم و سوم این عبارت، به صیغه ماضی (بُود) است، زیرا بحث از خَلَقَتِ وجود در سابق است. و ترتیب طبیعی جمله بدین گونه است: «وجود تمام‌تر از آنکه هست محال بود».

موضوع این بحث، مضمون این عبارتِ حکمی مشهور است که می‌گوید: «لَيْسَ فِي الْأَمْكَانِ أَحْسَنُ مَمَّا كَانَ»، (زیباتر از آنچه که موجود شده است ممکن نیست.) و شیخ - ره - همین مضمون را با این عبارت شیوا و زیبای ذری بیان کرده و با قاعده اشراقی مشهور خود که «قاعده امکان اشرف» است، آن را مستدلّ و مبرهن کرده است.

و خلاصه این استدلال این است که اگر ممکن بود که هستی، بهتر از اینکه هست، باشد، حتماً خدای - تعالی - آن صورت بهتر را می‌آفرید: زیرا، ذات خدا، که اکمل و اشرف و جوادِ مطلق و قادرِ متعال است با وجود امکانِ خَلَقَتِ اشرف، اَحْسَ را نمی‌آفریند و اِلَّا منجرّ به تعدّد جهات در ذاتِ حق یا وجودِ بخل و یا تعدّد خالق می‌گردد.^۱

ممکن است سؤال شود، که بالأخره ما این همه نقص و عیب و آفت و شرّ را در عالم

۱. برای تفصیل و توضیح بیشتر، ر.ک: «امکان اشرف» در همین رساله.

می بینیم، اینها کی بهترین وجه هستند؟

دیگر اینکه، خدا که قادر متعال است چطور نمی تواند عالمی را بیافریند که بهتر از اینکه هست باشد؟

شیخ - ره - جواب سؤال مقدر اول را، در مباحث «اسباب حوادث و خیر و شر و قضا و قدر» به تفصیل، در اکثر آثار فارسی و عربی، بیان کرده است. و برای پاسخ مفصل - به آن مباحث در آثار شیخ، یا در همین رساله - رجوع شود و اما جواب سوال مقدر دوم این است که حیطة قدرت قادر مطلق، ممکنات است نه محالات و ممتنعات، زیرا اگر محالها و ممتنعها هم در حیطة قدرت قادر متعال قرار می گرفتند، دیگر محال و ممتنع نبودند، پس چون محال و ممتنع اند غیر ممکن اند و گفتیم که اشرف از اینکه هست ممکن نیست، پس عالمی بهتر از اینکه هست متصور نیست.



کواکب ذات ذئب:

«... و اگر دخان به بالا رود تا به نزد آتش رسد، آتش در او افتد و شعله از او حاصل شود و به موافقت آتشی که به موافقت فلک بجنبید، حرکت کند، آن است که «کواکب ذات ذئب» و «گیسودار» ش خوانند.

(پرتنامه، ص ۲۲)

کون و فساد:

«و چون صورتی برود و صورتی دیگر حاصل شود آن را «کون و فساد» خوانند، فساد، نسبت با آنچه رفته است، و کون، نسبت با آنچه آمده است».

(پرتنامه، ص ۲۰)

(برای توضیح به مباحث فساد و استحاله، رجوع شود).

کهان:

«... اما دانستن حقیقت کهان، اگر چه نفوس کواهن را قبول جزویات هم از عالم نفس

است، اما از عالم نفس برتر نشوند و از عالم عقل قبول معقولات کلیات نتوانند کردن... و خیریت و شرف و حکمت در نفس کاهن هرگز نبود و نفس کاهن هرگز به کمال نرسد...»
(یزدان شناخت، ص ۴۵۲-۴۵۳)

«... و نفس او چون در خور مزاج او افتاده بود سخت ناقص [بود] و هرگز هیچ کاهن تمام بدن نبود، و آن کهنانت دانستن او را، سبب نقصان است نه سبب کمال و کمال نفس از کمال بدن باشد...»

گرچه عبارات فوق واضح است، در عبارات آخر این متن نکته‌ای هست و آن این است که رهایی نفس، از شواغل مادی گاهی حاصل عبادت و زهد و تزکیه و تهذیب نفس است و گاهی نتیجه حالاتی مانند صرع و تب شدید و سادگی است و گاهی حاصل نقص جوارح و اعضای بدن است، یعنی اعضای بدن به گونه‌ای است که قسمت زیادی از توانایی‌ها و حساسیت‌هایش را از دست داده است؛ در این حالت، اشتغالِ نفس، کمتر می‌شود و فراغت او بیشتر می‌گردد و از این طریق، آگاهی نسبت به مسائل غیر معمول فزونی می‌یابد و کهنانت، حاصل این نوع آگاهی‌های نفس است و کاهن‌ها معمولاً از این گروه مردمان ناقص الخلقه هستند.

کیف:

«... وَ هِيَ هَيْئَةٌ قَارَةٌ لَا يَخُوجُ تَصَوُّرُهَا إِلَى أَمْرِ خَارِجٍ عَنْهَا وَ مَوْضُوعِهَا وَ لَا أَعْتَابَ مَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ فِيهَا مِنَ التَّجَزُّؤَةِ وَ التَّرْتِيبِ وَ نَحْوِهَا...»

(تلویحات، ص ۱۰)

اگرچه بنا بر آنچه که در مبحث کم، گفته شد، مقولات، چون جزء اجناس عالی هستند قابل تعریف نیستند، اما هم در تلویحات و هم در مشارع و مطارحات کیف، را تقریباً با همان عبارات فوق تعریف کرده است.

پس بنا بر تعریف فوق که همان تعریف مشائیان است، کیف، عرض ثابتی است که تصور آن، نیازمند تصور چیز دیگری جز خود و آنچه که بدان متعلق است نیست و نیز نیازی به در نظر گرفتن قسمت پذیری یا نسبت، در اجزای محلش ندارد.

و اما در حکمة الاشرق می فرماید: «مقولات»، همه، اعتبارات عقلی هستند و - برخلاف آنچه که حکمای مشاء تصوّر کرده اند و آنها را موجوداتی مستقل از ذهن و اعتبار ما، دانسته اند - به عنوان یک مقوله، موجودیتی مستقل ندارند تا مثلاً بتوانیم بگوییم: «این، شیء است و آن هم، کیف این شیء است» یا «این، شیء است و آن هم، کم یا اضافه یا حرکت آن است»:

«وَ أَعْلَمُ أَنَّ الْمَقُولَاتِ الَّتِي حَزَّرُوهَا كُلُّهَا إِبْتِهَارَاتٌ عَقْلِيَّةٌ مِنْ حَيْثُ مَقُولِيَّتِهَا وَ مَحْمُولِيَّتِهَا... وَ لَوْ كَانَ كَوْنُ الشَّيْءِ عَرَضاً أَوْ كَيْفِيَّةً وَ نَحْوَهُمَا، مَوْجُوداً آخَرَ، لَعَادَ الْكَلَامُ مُتَسَلِّلاً عَلَى مَا سَبَقَ».^۱

منظور از «ما سبق»، بحث اعتباری بودن مفاهیمی مثل وجود و وحدت و غیره است.^۲ در هر حال، شیخ - رحمه الله - در آثار فارسیش - آنچه که در دسترس است - به مقولات نپرداخته است و در حکمة الاشراق هم بحث مستقلی از آنها به عمل نیاورده است، اما در سایر آثار عربی مخصوصاً در تلویحات و مقاومات و بالاخص در مشارع و مطارحات به تفصیل بدانها پرداخته و از جهات مختلف، آنها را مورد بحث و بررسی قرار داده است و اگرچه معتقد است که مقولات پنج نوع اند، و أغراض، تنها چهار مقوله کم و کیف و حرکت و اضافه هستند، اما بعد از بررسی مفصل این مقولات چهارگانه، در کتاب مشارع و مطارحات، فصل مستقلی را به بررسی سایر مقولات عرضی پنجگانه، اختصاص داده است.

اقسام کیف:

در کتب مذکور، مخصوصاً در مشارع و مطارحات، صفحات زیادی را به بحث و بررسی اقسام «کیف»، اختصاص داده است و چون در این رساله، مجال این طول و تفصیلهای نیست، اقسام کیف را در جدول ذیل خلاصه می کنم.

۱. حکمة الاشراق، ص ۷۴.

۲. ر.ک: «اعتبارات عقلی» در همین رساله.

۱. آنهایی که مختص کمیات هستند، مانند راستی و کجی **خط** یا زوج و فردی **عدد**.

کیف

مانند آمادگی برای مریض شدن.

استعدادات

مقاومت در مقابل امراض.

ثابت مانند: علم عالم. صیرحلیم.

اینها را ملکات هم می‌گویند و

شرط **ملکه** آن است که صاحب

آن هر وقت که بخواهد بدون

تفکر آن را داشته باشد.

غیر محسوس

سریع الزوال، که آن را **حالت**،

غیر ثابت می‌گویند مانند خشم.

۲. آنهایی که عارض کمیات نمی‌شوند



کمالیات

مرکز تحقیقات فلسفه و کلام اسلامی

بطی الزوال، مانند مرضی

در موجود سالم.

ثابت، مانند **سرخی گل**، **شوری آب دریا**.

محسوس

غیر ثابت، مانند: **سرخی شرمسار**، **زودی ترسیده**.

ل

لذت:

«... و بدان که لذت رسیدن کمال و خیر چیزی است بدو و ادراک کردن آن از آن روی که چنین است، چون مانعی و عایقی نباشد... و چیز لذیذ، باشد که برسد و از آن لذتی حاصل نشود از بهر مانعی...».

(پرتونامه، ص ۶۷)

«... بیاید دانستن که حقیقت لذت و ألم آن است که لذت، دریافتن چیزی ملایم است و ألم، دریافتن چیزی منافی، و هر قوتی را از قوت‌های مدرکات، لذتی و ألمی است به حسب آن قوت، چنانکه لذت قوت غضبی غلبه است و لذت قوت شهوانی ذوق، و لذت قوت و هم، رجا و لذت قوت عقل، علم.»

(یزدان شناخت، ص ۴۳۲)

بحث از «لذت و ألم»، در آثار فارسی و عربی شیخ - ره - جایگاه خاصی دارد و هدف از این بحث، متوجه کردن انسان به سوی لذات واقعی است که همانا لذت نفس ناطقه و لذت ادراکی عقلی است. برای نیل به این هدف، اول لذت و ألم^۱ را تعریف می‌کند و می‌گوید لذت، آن است که مُدرک، به چیزی که برای او ملایم و مناسب و خیر و کمال است برسد و آن را ادراک کند. در این تعریف، قیودی به کار رفته است، از جمله رسیدن مُدرک است به چیزی که برای او مناسب و خیر و مایه کمال باشد، پس رسیدن به چیزی که به مذاق خوش باشد اما خیر و کمالی در آن نباشد، آن، لذت نیست. دیگر اینکه، این مایه خیر و کمال، ادراک بشود. پس اگر انسان به چیز ملایم و مناسبی رسید، ولی به سبب وجود مانعی نتوانست آن را ادراک بکند، باز هم به لذتش نرسیده است، و برای این مورد، غالباً، مست و عین را مثال می‌زند.

۱. برای بحث از ألم، به «الم»، در همین رساله رجوع شود.

لذت حواس:

«... هر قوتی را از قوای مردم لذتی است و آلمی، لذت بصر در دیدن چیزهای مُلایم است و لذت شَمّ در بویدن چیزهای خوش و لذت سَمع در شنیدن آوازهای خوش... لذت و آلم هر یکی از این قوا، دیگری از او غافل باشد، چنانکه شَمّ، نه از طعم خوش لذت یابد و نه از طعم ناخوش...».

(پرتونامه، ص ۶۸)

لذت روان:

«و کمال و لذت روان، دریافت «وجود» است از مُسببِ الأسباب و عقول و نفوس و سماویات و عنصریات به ترتیب، تا چون منتقش شود به معقولات، بعد از مفارقت، عالمی عقلی گردد به فعل، از جمله وجوه...»

(همان)

اینکه نفس ناطقه یا روح الهی انسان، وجود را از مُسببِ الأسباب و عقول، دریافت کند، جای خود دارد، دریافت وجود از نفوس و سماویات هم تا حدی قابل توجیه است، اما دریافت وجود از عناصر جای بحث است و توجیه آن تنها از طریق چیزی مثل قول، به قوس نزولی و صعودی و دایره هستی، در مکتب ابن عربی میسر است، اما به گونه‌ای که با مکتب شیخ اشراق وفق یابد.

به این توجیه که چون نفس ناطقه (روح الهی) در فلسفه اشراق، در عین نوریت، حادث است و وجود او مرهون خلقت مزاج عنصری اتمی است که او را از عقل فعال، استدعا کند، پس عنصریات هم در دادن وجود به او سهیم‌اند؛ از طرفی دیگر، عقول، واسطه إفاضه نفس از مسبب‌الاسباب‌اند، و نفوس فلکی و سماویات هم با تدبیر و حرکاتشان سبب حدوث حوادث عالم کون و فسادند و به گونه‌ای در مهیا کردن وسیله وجود برای او، مؤثرند؛ پس این نفس، «وجود» خود را از همه اینها به دست آورده است، و هنگامی که به واسطه کالبد جسمانی، نورانیت خود را به دست آورد و ربّ خود را و خود را شناخت، بر اثر صفا و جلایی که می‌یابد، همه نقوش و صور عالم در او منعکس و متجلی شود و بعد از رهایی از عالم برزخ، و بازگشت به عالم نور، خود عالمی دیگر

می شود و نسخه ای کوچک از کل عالم می شود.

و آنچه از قول «ابن سینا»، در مورد «کمالِ نفس» و رسیدن او به مرحله عقل بالمستفاد، نقل شده است، چیزی است شبیه بدین نظر: «... کمال حقیقی نفس ناطقه، خفی، و نهایت کمال آن، عبارت است از: صَیْرُ وَزْنُهُ عَالِماً عَقْلِیّاً تَنْبَسِطُ فِیهِ صُورُ الْمَوْجُودَاتِ...»^۱.

لذت عقل عملی:

«... و از جهت عقل عملی، کمالش آن است که او را بر بدن هیأت استعلایی باشد نه هیأت انفعالی از بدن، و خُلُقِ عدالت، او را حاصل شود...».

(پرتونامه، ص ۶۷)

لذت نفس:

«... و چون شواغل و موانع تن و قوای او برخیزد و نفس، عارف شود بر حقایق، لذتی عظیم یابد به مشاهده ملکوت و به اشراق نور حق - تعالی - چنانکه در قرآن آمد «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ^۲ الْآیة، و آیتی دیگر «فِی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیکٍ مُّقْتَدِرٍ»^۳ و «عندیّت»، آن است که حجاب برخیزد و موانع برداشته شود، و «نُضْرَت»^۴، شروقی نور است و بِهِجَتِ قدسی، و نُظْرًا - در الی رَبِّهَا نَاضِرَةٌ - آن است که انوار حق تعالی بر ذوات شریف، اشراق کند و لذت و شادی تمام دریا بند به تجلی حق - تعالی - و پیدا شدن او، که نفس بدان زنده شود و به نوری که از جلال حق برایشان تابد، لذتی و اِفر دریا بند، که «لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَ نَوْزُهُمْ»^۴.

(الواح عمادی، ص ۱۷۲)

مراتب لذت برندگان:

«... و چون معلوم شد که لذت وصول، کمال است و ادراک آن، پس هیچ چیز کامل تر از

۱. فرهنگ علوم عقلی.
۲. سوره ۷۵ (القبمة) آیه ۲۲.
۳. سوره ۵۴ (القمر) آیه ۵۵.
۴. سوره ۵۷ (الحدید)، آیه ۱۲.

واجب الوجود نیست و او عظیم‌ترین دریافته و دریابنده است و دریافتِ او، عظیم‌تر از همه دریافته‌است؛ پس لذت و بهجت او عظیم‌تر از همه لذتها باشد و نسبت ندارد هیچ، با آن و بعد از لذت او لذتِ «عقول» است و ایشان را شوق نباشد، که ایشان به فعل اند و هیچ در ایشان به قوت، نیست و پس از آن، عشق و لذتِ «نفوس» است...».

(پرتنامه، صص ۷۳-۷۴)

چون خداوند کامل مطلق است و ادراک او از ذات خود و از عالم، کاملترین و عظیم‌ترین، ادراک است، پس هم، عظیم‌ترین کمال و هم عظیم‌ترین ادراک کمال را داراست و لذا عظیم‌ترین لذت هم از آن اوست و ادراک او، هم برای خود و هم برای غیر خود عظیم‌ترین لذت است. در کتاب حکمة الاشراق هم با عباراتی کوتاه این مسأله را بیان کرده و می‌فرماید:

«... وَكُلُّ لَذَّةٍ لِلذَّاتِ إِنَّمَا هِيَ بِقَدْرِ كَمَالِهِ وَإِدْرَاكِه لِكَمَالِهِ وَلَا أَكْمَلَ وَلَا أَجْمَلَ مِنْ نُورِ الْأَنْوَارِ وَلَا أَظْهَرَ مِنْهُ لِذَاتِهِ وَ لِغَيْرِهِ فَلَا أَلْذَّ مِنْهُ لِذَاتِهِ وَ لِغَيْرِهِ وَ هُوَ عَاشِقٌ لِذَاتِهِ فَحَسْبُ وَ مَعْشُوقٌ لِذَاتِهِ وَ لِغَيْرِهِ»^۱.

مرکز تحقیقات فلسفی و تربیتی علامه مجلسی

لذت و نور:

«... وَكُلُّ لَذَّةٍ بَزْزَخِيَّةٍ أَيْضاً أَمَّا حَصَلَتْ بِأَمْرِ نُورِيٍّ رَشَّ عَلَى الْبَرْزَخِ، حَتَّى أَنْ لَذَّةِ الْوِقَاعِ أَيْضاً رَشَّ عَنْ اللَّذَاتِ الْحَقَّةِ. فَإِنَّ الَّذِي يَوَاقِعُ لَا يَشْتَهِي أَيْتَانَ الْمَيِّتِ بَلْ لَا يَشْتَهِي إِلَّا بَزْزَخاً وَ جَمَالاً فِيهِ شَوْبٌ نُورِيٌّ وَ يَتَمُّ لَذَّتُهُ بِالْحَرَارَةِ الَّتِي هِيَ أَحَدُ عَشَاقِ النُّورِ وَ مَغْلُولَاتِهِ وَ بِالْحَرَكَةِ الَّتِي هِيَ أَحَدُ مَغْلُولَاتِ النُّورِ وَ عَشَاقِهِ وَ يَتَحَرَّكُ قَوْتاً مَحَبَّةً وَ قَهْرَهُ حَتَّى يُرِيدَ الذِّكْرَ أَنْ يَقْهَرَ الْأُنْثَى قَوْعاً مِنْ عَالَمِ النُّورِ مَحَبَّةً مَعَ الْقَهْرِ عَلَى الذِّكْرِ وَ مَحَبَّةً مَعَ الذَّلِّ عَلَى الْأُنْثَى وَ كُلُّ يُرِيدُ أَنْ يَتَّجِدَ بِصَاحِبِهِ... وَ أَمَّا ذَلِكَ طَلَبٌ لِلنُّورِ الْإِسْفَهْبُدِيِّ لِذَاتِ عَالَمِ النُّورِ الَّذِي لَا حِجَابَ فِيهِ...».

(حکمة الاشراق، ص ۲۲۷)

از آنجا که جهان‌بینی شیخ - ره - جهان‌بینی «نوری» است، همه چیز را با نور توجیه می‌کند، لذا لذت را هم با نور تبیین و توجیه می‌نماید و هیچ لذتی را بی ارتباط با نور نمی‌داند. او می‌گوید حتی لذتِ وقاع هم رشحاتی از لذتهای حقیقی است «که لذت عالم

نور است»، زیرا هیچ‌کس میل جمع شدن با مرده را ندارد، بلکه میل انسان به کالبدی است که نوری با آن آمیخته باشد - که همان نفس یا روح الهی است - و کمال لذت و قاع هم به وسیله حرارت و حرکتی است که هر دو معلول نور و عشاق نورند. و از همین جاست که از عالم نور محبتی آمیخته یا سلطه بر مذکر و محبتی آمیخته با ذلت و تسلیم بر مؤنث سایه می‌اندازد و هر یک می‌خواهد با جان دیگری بیامیزد و این همان میل نور اسفهد (نفس) به لذات عالم نوری است که حجابی آنجا نیست.

مولانا هم ایاتی قریب به همین مضمون دارد که بی مناسبت نیست اگر آن را حسن ختامی برای این مبحث قرار دهیم:

بر زمین و چرخ عرضه کرد کس	خوبی و عقل و عبارات و هوس
جلوه کردی هیچ تو بر آسمان	خوبی روی و اصابت در گمان
پیش صورت‌های حمام ای ولد	عرضه کردی هیچ سیم اندام خود
بگذری زان نقش‌های همچو حور	جلوه آری با عجز نیم کور
در عجزه چیست کایشان را نبود	که ترا ز آن نقشها با خود ربود
تو نگویی من بگویم در بیان	عقل و حس و درک و تدبیر است و جان
در عجزه جان آمیزش کنی است	صورت گرمابه‌ها را روح نیست
صورت گرمابه گر جنبش کند	در زمان او از عجزت بر کند
جان چه باشد با خبر از خیر و شر	شاد با احسان و گریان از ضرر
چون بر و ماهیت جان مخبر است	هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است. ^۱

ماهیت:

«الماهية عرفونها بانها: هي ما به الشيء هو ماهو» و قد تُستعمل مرادفةً لاسم الحقيقة. و قد تُخصَّص بما وراء الوجود من الأشياء التي يعرض لها الوجود و بهذا الاعتبار يُقال: «المبدأ الأول، لا ماهية له؛» و أما باعتبار الأول فله ماهية بل نفس الوجود المضاف الى الماهيات له ماهية ايضاً.»

(مشارع و مطارحات، ص ۳۶۲)

کلمه ماهیت، در معانی مختلفی به کار می رود از جمله:

۱. آنچه شیئیت شیء بدان است و معمولاً، به عنوان تعریف به حد، در جواب سؤال «ماهو؟» واقع می شود که بیانگر حقیقت شیء است.
۲. آنچه «وجود»، بر آن عارض می گردد.

توضیح اینکه بعضی از حکما، قایل به دوگانگی بین «وجود» و «ماهیت» هستند و می گویند: وجود شیء، چیزی است و ماهیت آن، چیزی دیگر، اما همین عده در اینکه از این دو، کدام اصل است و کدام مجعول و اعتباری، مختلف اند.

بعضی قایل به اصالت ماهیت و جعل وجودند و بعضی به عکس، وجود را اصل، و ماهیت را مجعول می دانند.

شیخ، از گروه اول است و وجود را امری اعتباری می داند، و می فرماید مفاهیمی مانند: وجود و وحدت، و امکان و وجوب و غیره اعتبارات عقلی هستند، یعنی مفاهیمی هستند که در ذهن بر ماهیت، افزوده می شوند، اما در عالم خارج ذهن هیچ صورتی ندارند.

پس ماهیت، به این معنی، یعنی به معنی «چیزی + وجود»، بر ذات «حق»، قابل اطلاق نیست، زیرا ذات حق، احدیت و ایت صرف است، و دوگانگی، چه در ذهن و چه

در خارج ذهن، بدو راه ندارد.

اما به معنی اول، که «حقیقتِ صرف»، است بر او قابل اطلاق است، زیرا «وجودی» که در سایر اشیاء، اضافه بر ماهیت است در او، عین ماهیت است. ماهیت حق، یعنی همان وجود واحد مطلق حق و «وجود حق» یعنی همان حقیقت حق، همان ماهیت مطلق حق.

مبدأ فیضان موجودات:

«و مبدأ فیضان موجودات، بوجه نظام کلی، در همه عالم، علم اوست، و علم او سبب وجود معلوم است. پس آنچه از او صادر شود، در غایت کمال و نظام باشد، حسب امکان...».

(یزدان شناخت، ص ۴۱۵)

در تعریف فوق، چند مورد نیاز به توضیح دارد:

۱. عبارت «بوجه نظام کلی»، اشاره به این دارد که اگرچه در توجیحات فلسفی از چگونگی پیدایش عالم، صدور کثرت از وحدت را مُحال دانسته و قایل به وجود وسایطی چون عقول و حرکات افلاک و نظام مُسلسلِ علل و معلولات اند، چون در این توجیحات هم، او، علّتُ العِلل است و ذره‌ای از کاینات بی بهره از فیض او نیست، پس همه، اوست و همه از اوست.

۲. «مبدأ فیض موجودات، علم اوست»، چرا نگفته، «ذات اوست؟» زیرا ذات او، عین علم اوست و علم او، عین فعل و اراده اوست. و فعل و اراده او هم، عین علم اوست و علم او هم، همان، ظهور و حضور و اشیاء برای اوست. و اصولاً، ذوات ناقص، برای انجام فعل، نیاز به علم و اراده و عمل و ابزار دارند، اما ذات نورالانوار، کامل مطلق است و ساحتِ قدس او، مبرا از هر نیازی است، حتی نیاز به صفات. و از این جهت است که فرموده: «مبدأ فیض وجود موجودات علم اوست».

۳. «در غایت کمال و نظام بودن»، چون مبدأ فیض وجود، «علم» او، یعنی، ذات اوست از جهت ظهور و حضور اشیاء برای او و از طرفی، همه موجودات، با تمام استعدادها و قابلیت‌هایشان برای او ظاهر بوده‌اند، و او هم، جواد مطلق و حکیم، است و

هر چیزی را طبق آنچه که در شأن اوست آفریده، پس مجموع نظام هستی، بر طبق آنچه که شایستگی و لیاقت موجودات است، تحقق پذیرفته، لذا، صورتی بهتر از آنچه که هست متصور نیست.

۴. «حسبِ امکان»: اشاره به این دارد که اگرچه خدای تعالی قادر مطلق است، حیطة قدرتِ قادر مطلق هم، ممکنات است، لذا، این نظام، بهترین نظام ممکن است. و غیر از این، محال است و مُحال هم غیر ممکن است.

متخیله:

«و آن قوتی است هم تعبیه کرده در تجویف اوسطِ دماغ و اوست که تراکیب و تفصیل، به حکم اوست که استنباط چیزها کند و اندیشه‌های عجایب پیش گیرد و هر گاه که عقل، بر او مستولی شود او را «مفکره»، خوانند و هر گاه و هم، بر او غالب شود، «متخیله»، خوانند و در قوایی باطنی بلندتر از وی قوتی نیست...».

(بستان القلوب، ص ۳۵۵)

«... و متخیله، دائم در انتقال باشد از صورتی به صورتی و ثبات ندارد و اگر نه چنین بودی ما فکرت نتوانستمانی کردن و هیأت مزاجی را و ادراکات نفسی را محاکات کند و کسی را که خون مستولی باشد به چیزهای سرخ محاکات کند و اگر بلغم، مستولی باشد به برف و باران... و باشد که صورتی خوب بیند که سخنی هر چه خوب تر می گوید و باشد که ندایی شنود یا مکتوبی بیند و این جمله، در حس مشترک باشد، و افتد که متخیله، آن را رها کند و به ضدّ یا مانند او نقل کند، اگر در خواب بُود به تعبیرش حاجت افتد و اگر در بیداری بود، تأویلش باید...».

(پرتونامه، ص ۸۰)

تعریف و توصیف‌های فوق از متخیله، مبتنی بر نظرات فلاسفه مشاء و حکمای طبیعی است و از دیدگاه آنها، حالت‌های غیر عادی و تصوّرات و تخیلات غیر معمول، مخصوصاً در حالت بیداری، یک نوع ناهنجاری مغزی و آشفتگی ذهنی است و احتمال ارتباط این حالات با مسائل ماورای طبیعت، منتفی، و از نظر آنها قوای باطنی هم مثل قوای ظاهری کاملاً مادی است و این گونه حالتها ناشی از عدم تعادل مزاج و اختلال

حواص است و لذا در این موارد، بابتی برای مغیبات و معجزات و کرامات و اعمال خارق العاده، باز نکرده‌اند و همه این حالات را حاصل تعاملات و تبادلات قوای ذهنی می‌دانند؛ و چون حس مشترک را، انبار دریافته‌های حواص ظاهری به حساب می‌آورند مواد اولیه بافته‌های متخیله را هم از آنجا می‌دانند.

و شیخ اشراق، هم در اکثر آثار فارسی و عربی خود، غالباً دیدگاه آنها را نقل کرده و سپس در کتبی مانند الواح عمادی، تلویحات و مخصوصاً، حکمة الاشراق به نقد و بررسی آنها پرداخته و با دیدگاه اشراقی - عرفانی خود آنها را تجزیه و تحلیل نموده و سپس نظر نهایی خود را که ناشی از جهان بینی عظیم نوری اوست، بیان کرده است.^۱ و اینک نمونه‌ای از برخورد اشراقی شیخ با همین متخیله:

«و متخیله چون روی به چیزهای محسوس نهد و نقل کند از چیزی به چیزی، نفس را باز دارد از ادراک معقولات و بر او مشوش گرداند منامات، چنانکه در قرآن آمد، در حدیث منامات: «و الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ»^۲ و اوست که چیزها را به هم در آمیزد و چیزهایی درست را مشوش گرداند. آیتی دیگر «كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ، مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ»^۳ زیرا که پیوسته در حرکت است که هیچ وقت آرام نگیرد و این متخیله است که کوه است که حایل است میان عالم عقلی و نفوس ما...»^۴

متقابلان:

«أَنَّ الْمُتَقَابِلِينَ هُمَا الْأَمْرَانِ الْمُتَصَوِّرَانِ اللَّذَانِ لَا يَصْدُقَانِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ...»

(مشارع و مطارحات، ص ۳۱۳)

(برای توضیح به «تقابل» در همین رساله رجوع شود).

۱. ر.ک: «قوا»، «ذاکره» و «رؤیا» در این رساله.

۲. سوره ۱۷ (الاسراء) آیه ۶۲.

۳. سوره ۱۴ (ابراهیم) آیه ۲۶.

۴. الواح عمادی، ص ۱۹.

متواترات:

«و هي قضايا يحكم بها الإنسان لكثرة الشهادات يقيناً، و يكون الشيء ممكناً في نفسه، و تأمن النفس عن التواطؤ. و اليقين هو القاضى يوفور الشهادات.

و ليس لنا أن نحصر عددها في مبلغ معين، فرب يقين حصل من عدد قليل، و للقرائن تدخل في هذه الاشياء كلها، يحدس منها الإنسان حدساً، و حدسياتك ليست حجة على غيرك إذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك...».

(حكمة الاشراق، صص ۲۲-۲۳)

«متواترات»، یکی از اقسام قضایای حدسی (حدسیات) است و حدسیات هم بخود یکی از انواع مقدمات یقینی است که در تألیف برهان می توان از آنها استفاده کرد. خلاصه، متواترات، از یقینیان است، اما با توجه به توصیف فوق، مقدمات و شرایط و حدودی دارد، از جمله اینکه: موضوع مورد بحث ممکن باشد، دیگر اینکه مطمئن باشیم توطئه ای در کار نیست.

یقین حاصل از متواترات، نتیجه کثرت شهادتهاست. تعداد شهادت دهندگان هم، عدد معینی ندارد، زیرا گاهی ممکن است با شهادت عده ای کم نیز، یقین حاصل شود، قرائن، در حصول یقین دخالت زیادی دارند. و نکته مهم اینکه حدس یقینی که با این شرایط برای کسی حاصل شده است نمی تواند برای دیگری، حجت باشد، مگر اینکه این حدس برای او هم حاصل شده باشد.

مثل معلقه:

«... و جميع ما يرى في المنام من الجبال و البحور و الارضين و الاصوات العظيمة و الاشخاص كلها مثل قائمة و كذا الروايح».

(حكمة الاشراق، ص ۲۴۰)

«... و لي في نفسي تجارب صحيحة تدل على أن العوالم أزيعة: انوار قاهرة و انوار مدبرة و برزخيان و صور معلقة ظلمانية و مستنيرة فيها العذاب للأشقياء، و من هذه النفوس و المسئل المعلقة يخلص الجن و الشياطين...».

(همان، ص ۲۳۲)

«... وَ الصُّورُ الْمُعَلَّقَةُ لَيْسَتْ مَثَلُ افلاطون، فَإِنَّ مَثَلُ افلاطونَ نوريَّةٌ ثابتةٌ وَ هذهُ مَثَلُ مُعَلَّقَةٌ مِنْهَا ظُلْمَانِيَّةٌ وَ مِنْهَا مُسْتَشِيرَةٌ لِلسُّعْدَاءِ عَلَى مَا يَلْتَدُونَ بِهِ، بِيضٌ مُزْدٌ وَ لِلأَشْقِيَاءِ سُودٌ رُزْقٌ...».

(همان، ص ۲۳۰)

«... وَ كَانَ عِنْدَ كَثِيرٍ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ لِكُلِّ نَوْعٍ مِنَ الأنواعِ الجِرمِيَّةِ مِثَالٌ وَ صُورَةٌ قايمةٌ نوعِيَّةٌ لِمَا فِي مادَّةٍ، هِيَ جَوْهَرٌ عَقْلِيٌّ يُطَابِقُ المَعْنَى المُتَقَوَّلَ مِنَ الحَقِيقَةِ، وَ رُبَّمَا أَحْتَجَّجُوا بِالإمكانِ الأَشْرَفِ وَ قالوا هذه الأنواعِ أَضْنائِها وَ هِيَ رَشْمٌ مِنْهَا وَ ظِلَالُها، وَ الحَقايِقُ الأَصْلِيَّةُ هِيَ تِلْكَ. وَ هَذِهِ مَثَلُ افلاطون...».

(تلویحات، صص ۶۷-۶۸)

آنچه در فقرات فوق نقل شده تمام عبارات و فقراتی است که در آثار شیخ - ره - با عباراتی نسبتاً منسجم، درباره «مَثَلِ مُعَلَّقَةٍ» (صُورِ مُعَلَّقَةٍ) «وَ مَثَلِ افلاطونِي» آمده است. در حکمة الاشراق، به مناسبت های گوناگون اشاراتی به مَثَلِ مُعَلَّقَةٍ شده است، اما گویاترین توصیف از آنها، همانهایی است که اینجا نقل شده است. در سایر آثار عربی ایشان، باز هم، همین فقره منقول از تلویحات که در مورد «مَثَلِ افلاطونِي» است، دیده شد.

در آثار فارسی ایشان، بحثی از «مَثَلِ» چه مُعَلَّقَةٍ و چه افلاطونِي نیامده است، تنها در یزدان شناخت اشاره گونه ای به مَثَلِ افلاطونِي شده است که آن هم زیاد گویا نیست:

«اکنون بیاید دانستن که هر چه اندران عالم است، بیشترین آن را مثلی و شبیهی اندرین عالم است... و کامل ترین موجودات که او را اندرین عالم، با آن عالم، مناسبت و مشابهت است آدمی است و بدین سبب او را «عالم کوچک» خوانند...»^۲.

بیشترین توضیح درباره «مَثَلِ مُعَلَّقَةٍ و افلاطونِي» همانهایی است که در حاشیه قطب الدین شیرازی بر حکمة الاشراق آمده است.

در هر حال، مثل مُعَلَّقَةٍ، موجوداتی هستند نیمه مادی که شکل و مقدار دارند، اما ماده ندارند، بلکه اشباحی هستند قائم به ذات در عالمی که واسطه بین عالم اجسام و عالم انوار است و به عالم مَثَلِ موسوم است، این موجوداتِ شبیحی، مثال و نمونه

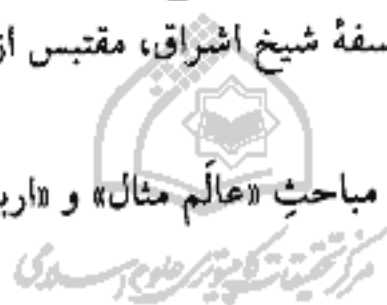
۱. الوشم: اثر المَطَرِ، الأثر من كل شيء، المنجد.

۲. یزدان شناخت، ص ۴۲۰.

موجوداتِ عالم انوار و عالم اجسام اند و همچنانکه موجودات این دو عالم با هم متفاوت و مختلف اند، این اشباح هم به همین سان، گوناگون اند، آنها که مثالی عالم انوار و عقول اند و یا مثالی سُعدا و واصلینِ عالم اجسام اند، زیبا و درخشان و نورانی اند، اما آنها که مثال و شبیح نفوسِ اشقیاء هستند، زشت و ظلمانی اند. این مُثُل را خیال منفصل هم گفته اند. اما مُثُلِ افلاطونی، انواری ثابت و مجرد از ماده و خصایص مادی اند که در عالمِ اَعلا (عالم عقول و انوار) قرار دارند، و در واقع همان اصحابِ اصنام (اریاب انواع) در فلسفه اشراقند.

هم شیخ اشراق، و هم حکمای قبل از ارسطو، یعنی افلاطون و سقراط و آغاثادیمون و فیثاغورث و غیره همه، هم به عالمِ مثال و هم به عالمِ مُثُلِ نوری معتقدند. نکته آخر اینکه: عقیده به «اریاب انواع» و «مُثُلِ معلقه» و «مُثُلِ افلاطونی» در مکتب اشراق، و مخصوصاً در فلسفه شیخ اشراق، مقتبس از حکمت خسروانی ایران باستان است.

(برای توضیح بیشتر به مباحث «عالمِ مثال» و «اریاب انواع» در همین رساله رجوع شود).



مُحدّد:

«... و بدان که مردم اشارت می‌کنند به جهات همچون بالا و زیر و حرکات، مختلف می‌شود به بالا و زیر، اگر جهات چیزی نبودندی موجود، اشارت بدان نشایستی کردن که حرکت و اشارت سوی ناچیز محال است. و چون اجسام را تناهی واجب است از هر سوی، اشارات را غایتی باشد و آن غایت پاره نپذیرد. پس آن چیز که محدّد همه جهات است و ورای او چیزی نیست، پاره نپذیرد. و نشاید که غایات جسمها، بسیار باشند خواه زیر و خواه بالای آن... پس باید که یک جسم باشد که همه جهات از او حاصل شود و آن نتواند بود إلا محیط همه اجسام».

(پرتونامه، صص ۱۱ و ۱۲)

محدّد، همان فلکِ اطلس یا فلکِ الأفلاک است که منتهای عالمِ اجسامِ اثیری و عنصری است. و ورای آن چیزی مادی وجود ندارد.

شیخ - در اکثر آثارش مخصوصاً آثار فارسی^۱، به توصیف این محدّد پرداخته است و به تفصیل ویژگی‌های آن را بیان کرده است، اما عبارات، بسیار مفصل است و در خلال آنها به استدلال هم پرداخته و موضوعات دیگری را در ارتباط با این موضوع نیز، مورد بحث و بررسی قرار داده است. لذا در این آثار تعریف مضبوط و منسجمی برای محدّد، یافت نمی‌شود، بلکه تنها توصیفهای پراکنده است و اینک بعضی دیگر از این توصیف‌ها:

«... و بدان که محدّد اگر حرکت کند راست نشاید که بجنبد... و میان محدّد تهی نشاید که باشد که خلأ باطل است و همه جهان ملأ است. و محیط و محدّد بسیط است و جسم بسیط هیچ شکلی را اقتضا نکند الا گرد».^۲

«و محدّد نه از بالا به زیر حرکت کند نه از زیر به بالا، پس باید نه ثقیل بود نه حقیف و نه حارّ باشد و نه بارد؛ و حرکت محدّد پیرامن مرکز باشد و شکل او گری باشد... و او را زیر و بالا نباشد، بلکه همه زیر باشد یا همه بالا باشد؛ و محدّد را نموّ نیست پس او را به غذا حاجت نیفتد و چون از غذا فارغ باشد پس بر او «کون و فساد» و [فرق^۳] نیاید...».^۴

«... پس محیط، محدّد همه اجسام است و آن آسمان بالاین است. و محدّد حرکت نکند بر استقامت، زیرا که ورای او صوب نیست، بلکه منتهای جمله صوبهاست به محیطش و مرکزش، و آنچه بدین گواهی می‌دهد از قرآن، بعد از ذکر آسمان «وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ»^۵ و هر چه نه گوی بود او را زاویه و فرجه لازم آید...».^۶

این فقرات مجملی بود از حدیث مفصل شیخ - رحمه الله - در مورد محدّد یا فلک بالاین که گوی شکل است.

در این فقره شماره ۴، عبارتی هست که باید توضیح داد و آن این است که فرموده: «بلکه منتهای جمله صوبهاست به محیطش و مرکزش».

۱. منظور من از «آثار فارسی» آثار فارسی غیر رمزی است.

۲. پرتونامه، ص ۱۵.

۳. منظور از «فرق» همان خرق، یا پارگی و دریدن است.

۴. بستان القلوب، صص ۳۵۹-۳۶۰.

۵. سوره ۵۰ (ق) آیه ۶.

۶. الواح عمادی، صص ۱۱۷-۱۱۸.

این عبارت اشاره به این است که در داخل اجسام کروی، تنها دو جهت بالا و زیر وجود دارد، «بالا» سطح داخلی محیط کره است و «پایین»، که دورترین نقطه از محیط است، مرکز کره است؛ و حرکات در داخل کره، یا به سوی محیط است که بالا است یا به سوی مرکز است که پایین است، و جهات واقعی تنها این دو جهت‌اند، سایر جهات، اعتباری و متغیرند و آنچه نامتغیر است همین جهات بالا و پایین است.^۱

مزاج:

«وَالْمِزَاجُ هُوَ الْكَيْفِيَّةُ الْمُتَوَسِّطَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ كَيْفِيَّاتٍ مُتَضَادَّةٍ لِأَجْسَامٍ مُجْتَمِعَةٍ مُتَفَاعِلَةٍ مُتَشَابِهَةٍ فِي جَمِيعِ الْأَجْزَاءِ. وَحَاصِلُ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمِزَاجِ وَالْفَسَادِ، أَنَّ «الْفَسَادَ» تَبَدُّلٌ بِالْكُلِّيَّةِ وَ «الْمِزَاجُ» تَوْسُطُ الْمُجْتَمِعَاتِ».

(حکمة‌الاشراق، صص ۱۹۸-۱۹۹)

مزاج، از مزج، به معنی اختلاط و ترکیب است و در اصطلاح عامه بر وضع عمومی طبیعت جسمانی انسان اطلاق می‌شود.

اما مزاج، در اصطلاح فلسفه، عبارت است از حالتی متعادلی که از ترکیب و اختلاط کیفیات متضاد عناصر، در موالید ثلاثه حاصل می‌شود و پیدایش موالید ثلاثه، نتیجه همین مزاج است.

مزاج، هر چه متعادل‌تر باشد، مولود (شیء حاصل) بهنجارتر و متکامل‌تر است و به نسبت ترتیب کیفیت تعادل مزاج است که سه نوع مولود: جماد و نبات و حیوان به وجود آمده است و در میان حیوانات، مزاج آتم، مزاج انسان است. و به علت همین آتمیت است که مستدعی و مستوجب نفس ناطقه شده است.

و از آنجا، که مزاج، خود یک نوع دگرگونی است، شیخ - ره - فرقی آن را با فساد یادآوری کرده است.

توضیح اینکه: دگرگونیهای حاصل در عناصر و ترکیبات آنها، سه نوع است: اگر به صورت ترکیب تعادلی کیفیات متضاد عناصر باشد، «مزاج» است. و اگر به صورت تغییر کیفیات عناصر باشد، «استحاله» است و اگر به شکل تبدل و تغییر کامل صورت عناصر

۱. و نیز ر.ک: «ثقل» - «سبکی و سنگینی» و «جهت»، در این رساله.

باشد، «فساد» است.^۱

مساوات:

«المساوات إتفاق فی الكمية».

(مشارع و مطارحات، ص ۲۴۴)

از آنجا که «کمیت»، مصادیق زیادی دارد، می توان گفت که «مساوات» اتفاق و همسانی دو یا چند چیز است در طول یا عرض یا عمق یا عدد و یا زمان و یا در همه یا در چند مورد از آن موارد.

مشاهدات:

«[ما يشاهد] بقواك الظاهرة أو الباطنة، كالمحسوسات مثل أن الشمس مضيئة أو كعلمك بأن لك شهوة و غضباً. و مشاهداتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر و الشعور...».

(حکمة الاشراف، ص ۴۱)

«مشاهدات»، در اصطلاح حکما، یکی از اقسام قضایای یقینی است که می تواند مقدمه قیاس برهانی، واقع شوند و «مشاهده» عبارت است از آنچه به وسیله قوای ظاهر یا باطن انسان محسوس گردد، خواه احساس اشیاء خارج از خود انسان باشد یا احساس حالات درون انسان.

و چون بحث از مشاهدات هم به قصد ساختن «برهان» است، یادآوری کرده است که مشاهدات هیچ کس، از نظر فلسفی نمی تواند حجت و برهانی باشد برای مجاب کردن کسی دیگر مگر اینکه او هم به چنین مشاهده ای رسیده باشد.

معارف انسان:

«... معارف الإنسان فطرية و غير فطرية. و المجهول إذا لم يكنه التنبية و الأخطار بالبال و ليس مما يتوصل إليه بالمشاهدات الحقة التي للحكماء العظام، لأبد له من معلومات موصلة إليه

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: «استحاله» و «فساد» در همین رساله.

ذات ترتیبِ موصلِ الیه، مُنتَهیة فی التَّبیینِ اِلَى الفِطَریَّاتِ و اِلَّا یَتَوَقَّفُ کُلُّ مَطْلُوبٍ لِلانسانِ عَلٰی حُصُولِ مَا لِیَتَنَاهٰی قَبْلَهُ و لَّا یَحْضُلُ لَهُ اَوَّلٌ عَلِمَ قَطُّ و هُوَ مُحَالٌ...».

(حکمة الاشراق، ص ۱۸)

شیخ - ره - بعد از اینکه معلومات انسان را به دو نوع فطری و غیر فطری تقسیم کرد می فرماید: مجهول انسان - که لابد باید غیر فطری باشد - اگر از آنهایی نبود که با کمی به خود آمدن و تمرکز حواس معلوم شود و نیز از معارف و معقولات ماورایی نبود. که حکمای عظام با مشاهدات حقیقی حاصل از اشراقاتِ نفوس مُهذبشان بدان می رسند، پس نیازمند ترتیبِ مقدمات مرتبی است که از فطریات آغاز و به کشف مجهول، منتهی گردند. و اگر تلاشهای ذهنی انسان چنین مبادی روشن و چنین نظم و ترتیبی را نداشته باشد، دستیابی به کشفِ مجهول، بر مقدمات بی پایانی متوقف خواهد شد و هیچ وقت اولین علم، برای انسان حاصل نخواهد گشت و این خود محال است.



معجزات و کرامات:

«... و أفعال غریب از انبیا هم چون احداث زلازل و خسوف و ابراء مرض و خضوع سباع و طیور ایشان را، عجب نیست که تو می دانی که بدن مطیع نفس است و مادّتی عالم، مطیع مفارقات باشند، ندیدی که از خشم نفس، بدن چون منفعّل شود به حرارت؟... پس چون حال چنین کسی که نفس او به نور حقّ و ملائتی اعلا روشن شود - و آن نور اکسیر علم و قدرت است - عجب نباشد که مادّتی عالم، مسحّر او شود و از روشنی روان او، سخنش در ملائتی اعلا مسموع باشد و دعایش بشنوند به هر چه ممکن است...».

(پرتونامه، ص ۷۷)

شیخ - ره - به دنبال مطالب فوق می فرماید و این خود قاعده‌ای دارد که باید دانسته شود و آن این است که نفس ناطقه انسانی از جنس نفس ناطقه فلکی است و هر دو از انوار مجرّدند، و نفوس ناطقه فلکی عالم اند به حرکات و حاصل حرکاتشان که حوادث عالم است و صور همه حوادث گذشته و حال و آینده در آنها منقش است «و فی الجملة محیطند به اسباب و حوادث و اوقات، از ماضی و مستقبل و آنچه واقع باشد در حال...»^۱

و نفوس ما به کلی از آنها نبریده‌اند، بلکه تعلق به بدن و اشتغال حواس، مانع اتصال آنهاست و هر گاه به گونه‌ای این موانع کم شد، خواه به وسیله خواب و تعطیل حواس یا به واسطه بیماریهای جسمانی چون صرع و تب و نقص اعضاء، و یا نفس، خود، بر اثر عبادت و تزکیه و تصفیه و ریاضت قوی بود، بین آنها ارتباط و اتصال برقرار می‌گردد و نقوش نفوس فلکی که همان علم به حوادث است همچون انعکاس نقوش آیینه‌ای منقش در آیینه‌ای ساده، در نفوس ما، منعکس می‌شوند. و اطلاع بر مغیبات از این طریق است.

«... چون قوت‌های نفس قدسی بدانستی و بشناختی که قبول نفس انسانی مر صورت معقولات را از «عقل فعال» و صورت جزویات را از «نفس فلکی»... پس ممکن است چون نفس آدمی در شرف به غایت کمال رسد و بدین حد شود در قوت نبوت، از وی در عالم عنصر تأثیرها پدید آید و از دعای وی در عالم کون و فساد اثرها پیدا گردد، و اگر هلاک قومی خواهد صاعقه و اسباب آن پدید آید و نیز در حیوانات و نباتات و جمادات به تأثیر نفس او افعالی پدید آید که مثال آن از معهود بشریت بیرون بود...»^۱

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

معنی شاخص:

«... الْمَفْهُومُ مِنَ اللَّفْظِ إِذَا لَمْ يُتَصَوَّرْ فِيهِ الشَّرْكَةُ لِنَفْسِهِ أَصْلًا هُوَ الْمَعْنَى الشَّارِحُ وَاللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهِ بِإِعْتِبَارِهِ يُسَمَّى اللَّفْظَ الشَّارِحُ، كَأَسْمِ زَيْدٍ وَمَعْنَاهُ».

(حکمة الاشراف، ص ۱۵)

«معنی شاخص»، اصطلاحی است که شیخ - مثل سایر اصطلاحات خاص خود - آن را در برابر «معنی جزئی»، ساخته است، و معنی جزئی هم آن است که: ذاتاً تصوّر شرکت افراد متعدد در خود را نپذیرد. و وقتی که چنین معنایی را معنی شاخص نامید، لفظ دال بر چنین معنایی را هم لفظ شاخص می‌نامند، یعنی لفظ جزئی. مانند: اسم احمد و معنای او که همان شخص احمد است.

معنی منحط:

«... کُلُّ مَعْنَى يَشْمَلُهُ غَيْرُهُ فَهُوَ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ سَمِيئَةٌ الْمَعْنَى الْمُنْحَطُّ، «كَالْحَيَوَانِ»، فَإِنَّهُ مَرْكَبٌ مِنْ جِسْمٍ وَ شَيْءٍ يُوجِبُ حَيَاتَهُ فَالْأَوَّلُ جِزْءٌ عَامٌّ أَعْمٌ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالْحَيَوَانُ مَنْحَطٌّ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ...»
(حکمة الاشراق، ص ۱۵ با اندک تصرف)

پس «معنی منحط» هم، اصطلاحی است که شیخ، در مقابل «أخص» گذاشته است. مثلاً معنی «حیوان» یعنی «جسم + حیات»، در این ترکیب، جسم، «اعم» است و حیات و حیوانیت «اخص» از آن است.

مغیبات:

رجوع شود به معجزات و کرامات و رؤیا.

مقام کن:

«وَالْإِخْوَانِ التَّجْرِيدِ مَقَامٍ فِيهِ يَقْدِرُونَ عَلَى أَيْجَادٍ مِثْلِ قَائِمَةٍ عَلَى أَيْ صُورَةٍ أَرَادُوا وَ ذَلِكَ هُوَ مَا يُسَمَّى مَقَامَ «كُن»^۱ وَ مَنْ رَأَى ذَلِكَ الْمَقَامَ، تَيَقَّنَ وَجُودَ عَالَمٍ آخَرَ غَيْرِ عَالِمِ الْبَرَازِخِ فِيهِ الْمِثْلُ الْمُعَلَّقَةُ وَ الْمَلَائِكَةُ الْمُدَبَّرَةُ يَتَّخِذُ لَهَا طَلْسَمَاتٍ وَ مِثْلَ قَائِمَةٍ تَنْطِقُ بِهَا وَ تَنْظَهُرُ بِهَا...»
(حکمة الاشراق، صص ۲۴۲-۲۴۳)

در این رساله، بارها از قدرت نفوس رهاگشته از شواغل مادیات و حواس، و مستفیض شده از افاضات عقول، و منتقش گشته به نقوش نفوس فلکی، سخن رفته است. برخی از این نفوس، بر اثر اشراقات نور سانح از عالم علوی که، اکسیر علم و قدرت است، شبحی از نور حق - تعالی - در آنها متمکن می شود که به واسطه آن، عالم، خاضع و مطیع آنها می گردد؛ و هر آنچه را اراده کنند در حال، حاصل می شود:

«فَاعْلَمْ أَنَّ النَّفُوسَ إِذَا دَامَتْ عَلَيْهَا الْإِشْرَاقَاتُ الْعُلُويَّةُ يُطِيعُهَا الْمَادَّةُ وَ يُسْمَعُ دَعَاءُهَا فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى. وَ النَّوْرُ السَّانِحُ مِنَ الْعَالَمِ الْأَعْلَى هُوَ أَكْسِيرُ الْقُدْرَةِ وَ الْعِلْمِ فَيُطِيعُهُ الْعَالَمُ. وَ النَّفُوسُ الْمَجْرُودَةُ يَنْقَرُزُ فِيهَا مِثَالٌ مِنْ نَوْرِ اللَّهِ وَ يَتِمَكَّنُ فِيهَا نَوْرٌ خَلَقَ...»^۲.

۱. سوره ۱۶ (النحل) آیه ۴۳: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ «كُنْ» فَيَكُونُ.

۲. حکمة الاشراق، ص ۲۵۲.

این مقام را به مناسبت تحقق یافتن فوری دعاها، خواسته‌ها و اراده سالک، و نیز به مناسبت آیه ۴۲ سوره «نحل»، «مقام کُن» می‌گویند، یعنی مقامی که خواست سالک خواست خدا می‌شود که «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ شَيْئًا أَنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ».

سالک در این مقام، قادر بر صعود به عالم مثال و ایجاد مثل قائمه است.^۱

مقولات:

«... إِمْقولاتُ الَّتِي هِيَ الْأَجْناسُ الْعَالِيَاتُ، عِنْدَ الْجُمْهُورِ عَشْرَةٌ:

الْجَوْهَرُ، وَالْكَمُّ وَالْكَيفِيَّةُ وَالْإِضَافَةُ وَالْوَضْعُ وَأَنْ يَفْعَلَ وَأَنْ يَنْفَعِلَ وَالْأَيْنُ وَامْتِنُ وَالْمَلَكُ. وَأَنْ شِئْتَ حَصَرْتَ فِي الْمَوْجُودِ لَأَ فِي مَوْضُوعٍ وَهُوَ «الْجَوْهَرُ» أَوْ مَوْجُودٌ فِيهِ، وَهُوَ إِمَّا غَيْرُ قَارِّ الذَّاتِ وَهُوَ «الْحَرَكَةُ» أَوْ قَارِّ الذَّاتِ الَّذِي لَا يُعْقَلُ إِلَّا مَعَ غَيْرِهِ الَّذِي هُوَ «الْإِضَافَةُ» أَوْ قَارِّ غَيْرِ إِضَافَةٍ، إِمَّا مُوجِبٌ لِذَاتِهِ التَّجَزِّيَ وَالنَّهَائَةَ وَالْمَسَاوَاتِ وَهُوَ «الْكَمُّ» أَوْ غَيْرُ مُوجِبٍ لِهُذِهِ الْأَشْيَاءِ وَهُوَ الْكَيْفُ. فَقَدْ أَنْحَصَرَتْ فِي الْخُمْسَةِ...»

(به رساله، لمحات صص ۱۳۶-۱۳۸ به اختصار)

مبحث «مقولات»، اولین مطلبی است که در فلسفه و حکمت مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد؛ بدین ترتیب که می‌گویند:

آنچه که مورد تفکر و اندیشه انسان واقع می‌شود (مفهوم)، یا واجب است یا ممتنع است و یا ممکن؛ و آنچه که ممکن است یا جوهر است یا عرض و... اما آنچه که ما اینجا، در صدد بحث از آن هستیم دو مطلب است: یکی بررسی تعداد مقولات و نظر خاص شیخ، در این مورد است و دیگر، تعریفی ساده از مقولاتی است که تا حالا در این رساله مورد بحث واقع نشده‌اند.

الف) تعداد مقولات:

پیش از پرداختن به این مسأله، ابتدا به دو نکته اشاره می‌شود: یکی، معنی کلمه «مقوله» و منظور از آن است و دیگر، تعریف کلی مقولات.

۱. «مقوله»، یعنی آنچه که گفته شده است، و اینجا، یعنی آنچه که در جواب سؤال

۱. ر.ک: «عالم مثال» در همین رساله.

«این چیست؟» یا، «آن چیست؟» گفته شده است. مثلاً در جواب گفته شده است: «این جوهر است». کلمه جوهر، در این جمله، به اصطلاح دستور زبان، «مسند» و به اصطلاح حکمت، «محمول» یا «مقول» است.

اصولاً فلسفه، به دنبال جواب سؤالهای اساسی بشر است و لذا اول آنچه را مورد اندیشه قرار می‌گیرد، شناسایی و نام گذاری می‌کند و سپس به بحث در مورد آنها می‌پردازد تا مقدمه ورود به بحثهای اساسی تر قرار گیرند.

۲. تعریف «مقولات»:

مقولات، همچنان که در متن آمده است از «اجناس عالی» هستند و لذا قابل تعریف نیستند، زیرا ما معمولاً در تعاریف، مخصوصاً در تعریف به «حَدِّ»، از جنس قریب و فصل شیء، استفاده می‌کنیم، مثلاً وقتی می‌گویند: «انسان چیست؟» می‌گوییم «حیوان ناطق» است. در این تعریف، «حیوان»، جنس قریب و «ناطق»، فصل است، بالاتر از حیوان «جسم نامی» است بالاتر از آن، «جسم» است بالاتر از جسم، «جوهر» است، جوهر، جنس عالی است و دیگر بالاتر از خود، جنسی ندارد که بدان تعریف شود، لذا تنها، شرح و توصیف می‌شود. و مقولات از این اجناس عالی هستند که تعریف بردار نیستند.

اما تعداد مقولات، به نظر اکثریت حکما، مخصوصاً حکمای مشایی، «ده مقوله» اند ولی به نظر شیخ اشراق، می‌توانیم آنها را در پنج مقوله خلاصه کنیم و به قول شیخ - ره -، «عمر بن سهلان ساوی»، حتی آنها را در چهار مقوله خلاصه کرده است که عبارت‌اند از جوهر و کم و کیف و نسبت.^۱

شیخ، این نظر خود را در کتابهای لمحات، تلویحات، مقاومات و مشارع و مطارحات، مطرح کرده است، ولی افزوده که من کسی را ملزم به پذیرفتن نظر خود نمی‌نمایم و اصولاً کُلُّ بحثِ مقولات را زیاد مهم نمی‌بینم، زیرا اینها در بحثهای علمی فایده چندانی ندارند و تنها کافی است که ما بدانیم که ماهیات اشیاء، یا جوهرند یا عرض.^۲

۱. مشارع و مطارحات، ص ۲۷۸، و البته شیخ این تقسیم ایشان را هم قبول ندارد.

۲. مشارع و مطارحات، ص ۲۸۴.

در هر حال در کتاب تلویحات، دلیل حصر مقولات، در «پنج مقوله» را این گونه بیان می‌کند: آنچه که موجود است یا موجودیتش به قیام به محل نیست، که «جوهر» است یا موجود در موضوع^۱ و محل است، اما غیر ثابت است که «حرکت» است یا ثابت است، جز به نسبت با چیز دیگری قابل تعقل نیست (مانند پدری - فرزندی) که «اضافه یا مضاف» است، یا ثابت است و غیر از اضافه است، اما ذاتاً قابل تجزیه و نسبت است که «کمیت» است، یا قابل اینها نیست که «کیفیت» است، پس امهات مقولات در پنج نوع منحصر شد.^۲

ب) تعریف مقولات دهگانه:

اولاً، گفتیم که مقولات، چون اجناس عالی هستند، تعاریف حقیقی ندارند، ثانیاً، در بین مقولات، آنهایی که غیر جوهرند، عرض هستند پس اعراض، یا حرکت و اضافه و کم و کیف هستند (بنا بر رأی شیخ)، یا کم و کیف و اضافه و وضع و آن یفعل و آن ینفعل و این و متی و ملک، (بنا بر رأی جمهور).

شرح و توصیف مقولاتی چون: جوهر، کم، کیف و حرکت، در جای خود در این رساله آمده است و اینک به ترتیب فوق، و از زبان خود شیخ - البته با ترجمه عبارات عربی ایشان، زیرا در آثار فارسی بحثی از مقولات، به جز جوهر و عرض و حرکت، به میان نیاورده است - به توصیف ساده سایر مقولات می‌پردازیم:

۱. «اضافه»: عرضی است در شیء (موجود)، که جز به نسبت با دیگری قابل تصور نیست. مانند پدری - فرزندی و... پدری حالتی است که باید دو طرف داشته باشد یکی به عنوان پدر، و دیگری به عنوان فرزند، فرزندی هم همین طور.
۲. «وضع»: و آن عبارت است از نسبت مختلف اجزای جسم با هم دیگر به نسبت اختلاف جهات، مانند حالت ایستادن و نشستن. (اجزای بدن در حالت ایستادن، با توجه به جهات مختلف و با توجه به وضع اعضا نسبت به هم دیگر، حالات متفاوتی دارند).

۱. برای تعریف موضوع و محل و فرق آنها با مکان به این مباحث: جوهر، عرض، صفت، در این رساله مراجعه شود.

۲. تلویحات، ص ۱۱.

۳. **أَنْ يَفْعَلَ**: و آن عبارت است از تأثیر جوهر، در غیر خود، تأثیری که پایدار نیست، مانند گرم کردن یا سیاه کردن چیزی.
۴. **أَنْ يَنْفَعَلَ**: عبارت است از متأثر شدن جسمی از چیزی دیگر، تأثیری ناپایدار، مانند گرم شدن آب از آتش یا سیاه شدن دیوار از دود.
۵. **أَيْنَ**: عبارت است از بودن جسم در مکان.
۶. **مَتَى**: بودن جسم در زمان.
۷. **مِلْكٌ** یا «جِدَّة»، و آن عبارت است از بودن جسم در چیزی که آن چیز تمام آن را یا بعضی از آن را احاطه کرده باشد و با حرکت جسم، آن هم به حرکت درآید، مانند هیأتی که از پوشیدن پیراهن یا به دست کردن انگشتری برای انسان حاصل می شود (انگشتری، قسمتی از انگشت را احاطه می کند و با حرکت انگشت این حالت هم ادامه دارد و انگشتری هم حرکت می کند، یا پیراهن، انسان را احاطه کرده است و با انتقال انسان آن هم، منتقل می شود).
- در هر حال تصوّر کامل بعضی از این مقولات دشوار است و به همین جهت، شیخ - ره - اکثر آنها را کنار گذاشته است و تنها به چهار مقوله عرضی مذکور قایل است و بقیه را مندرج در آنها می داند.

مکان:

«... و آنچه تو بر آن نشسته ای مکان تو نیست، بلکه مستقرّ علیه، توست و «مکان» تو پیراهن توست یا چیزی که پیرامن تو در آید، و باید که باطن مکان حاوی، مماس ظاهر تو شود تا تو در مکان باشی و گرنه بر چیزی باشی؛ چنانکه حکیم یونانی گوید: «مَنْ لَا حَاوِيَّ لَهُ لَا مَكَانَ لَهُ...».

(بستان القلوب، ص ۳۴۱)

«... پس مکان، حدّ درونی جسم محیط باشد که حدّ بیرونی جسم مُحاط را مالد و جسم، در عین جسم نباشد که این تداخل بود و ملاقات به حدود بود...».

(پرتونامه، ص ۱۳)

«... الْمَكَانُ هُوَ بَاطِنٌ حَاوِيهِ الْأَقْرَبُ^۱، وَ مَا لَا حَاوِيَ لَهُ لَا مَكَانَ لَهُ...».

(حکمة الاشراف، ص ۱۳۱)

آنچه ما به عنوان مکان می‌شناسیم چیزی است که حکما، آن را به عنوان محل استقرار یا منزل می‌شناسند زیرا مکان، در اصطلاح حکما شرایطی دارد:

۱. جرمی (جسمی) موجود باشد. ۲. چیزی آن جرم را احاطه کرده باشد. ۳. احاطه، به گونه‌ای باشد که سطح درونی محیط (احاطه کننده)، با سطح بیرونی مُحاط (احاطه شونده)، تماس داشته باشد. در این صورت، آن سطح درونی، «مکان» چیزی است که آن را احاطه کرده است. پس اگر چیزی اصلاً، حاوی نداشت، یا حاوی بود، محوی نبود، یا حاوی و محوی هر دو بودند، اما سطح درونی حاوی با محوی تماس نداشت، و به گفته، شیخ آن را نمی‌مالید، مانند سقف و چهار دیواری خانه، «مکانی» وجود ندارد.

و بودن شیء در مکان، به آن شرایطی که گفته شد، «تداخل» نیست، زیرا تداخل، بودن چیزی است در عین چیز دیگر، که مُحال است، بلکه اینجا، تنها، سطوح خارجی و داخلی دو چیز با هم تماس شده‌اند. البته با توجه به اینکه «خلاء»، محال است و جهان مادی، «ملاء» است، همه چیز جهان اجسام، مکانی دارد اما این مکان ممکن است جسم دیگری باشد (طبق آنچه که گفته شد) و یا هوا یا آب یا افلاک باشد.

مَلِكٍ بِه حَق:

«... وَ مَلِكٍ بِه حَق، آن است که ذات همه چیزها او را باشد و ذات او هیچ چیزی را نباشد...».

(پرتونامه، ص ۴۶)

مَلِكٍ مُطْلَق:

«... وَ مَلِكٍ مُطْلَق، آن است که ذات همه چیزها او را باشد و ذات او هیچ چیزی را نباشد؛ و نتواند که چنین باشد إِلَّا واجب الوجود».

(الواحد عمادی، ص ۱۶۱)

۱. «اقرَب» در عبارت فوق، صفت «باطن» است، یعنی مکان باطن اقرَب حاوی به محوی است.

ملکه:

«و كَانَ الْمَشْهُورُ قَبْلَ الْمَتَأَخِّرِينَ أَنَّ الْمَلَكَةَ هِيَ الْقُدْرَةُ عَلَى مَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَتَى شَاءَ كَالْقُدْرَةِ عَلَى الْبِصَارِ».

(مشارع و مطارحات، ص ۳۱۷)

«ملکه»، نزد قدما، عبارت از آن است که شخص هر گاه که بخواهد بر انجام دادن آنچه که در شأن اوست، توانا باشد. مانند قدرت انسان بر دیدن، که هر وقت بخواهد می تواند از این قدرت استفاده کند.

ملکه، در مقابل «عدم»، است پس عدم، عبارت است از نداشتن چنین قدرتی.^۱

اعظم ملکات:

«... وَ أَعْظَمُ الْمَلَكَاتِ^۲ مَلَكَةُ يَنْسَلِخُ النُّورَ الْمَدْبِرَ عَنِ الظُّلُمَاتِ إِنْسِلَاخًا وَ أَنْ لَمْ يَخُلْ عَنْ بَقِيَّةِ عِلَاقَةِ مَعَ الْبَدَنِ، لِأَنَّهَا يَبْتَزُّ إِلَى عَالَمِ النُّورِ وَ يَصِيرُ مُعَلَّقًا بِالْأَنْوَارِ الْقَاهِرَةِ وَ يَرَى الْحُجُبَ النُّورِيَّةَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى جَلَالِ النُّورِ الْمَحِيطِ الْقَيُّومِ - نُورِ الْاَنْوَارِ - كَأَنَّهُ شَفَافَةٌ وَ يَصِيرُ كَأَنَّهُ مَوْضُوعٌ فِي النُّورِ الْمَحِيطِ...».

مرکز تحقیقات کمپیوتر علوم اسلامی

(حکمة الاشراق، ص ۲۵۵)

در مباحث متعددی، در این رساله، آمده است که: نفوس ناطقه انسانهای تجرد یافته از شواغل حواس و مادیات، و سالکین الی الله، بر اثر اشراقات انوار علوی و تمکن شبحی از نور حق - تعالی - در آنها، بر عالم ماده، سلطه می یابند و هر آن گونه که بخواهند در آن تصرف می کنند؛ تاجایی که بر کالبد جسمانی خود هم مسلط می شوند و هر گاه که بخواهند آن را از خود خلع می نمایند و در حالی که هنوز در این عالم مادی هستند به عالم انوار صعود می کنند و به انوار قاهره می پیوندند و می بینند که حجاب های نوری، در مقایسه و مقابله با عظمت نور فراگیر ذات «نور الانوار» انگار پرده های شفاف می هستند که نمی توانند در مقابل درخشش و تشعشع آن تاب بیاورند. و سالک در این مقام خود را در دریای بیکران نور حق، شناور می بیند.

۱. و نیز ر.ک: «تقابل» در همین رساله.

۲. فی السلوک فی الله و مشاهدة الانوار العقلية.

این مقام مقام والایی است، کسانی چون افلاطون و هرمس و بزرگان حکمت، مدعی داشتن چنین حالاتی شده‌اند و این همان حالتی است که پیامبر ما (ص) هم از خود نقل کرده است^۱ و البته هیچ دوره‌ای از وجود چنین افرادی خالی نیست.

مماثلة:

«... وَ الْمِثْلَانِ هَهُنَا - بِحَسَبِ هَذَا الْإِضْطِحَاحِ - هُمَا الْمُشَارِكَانِ فِي حَقِيقَةِ وَاحِدَةٍ مِنْ حَيْثُ هُمَا كَذَلِكَ؛ فَالْإِنْسَانُ وَ الْفَرَسُ لَيْسَا بِمِثْلَيْنِ وَإِنْ كَانَتِ الْجِسْمِيَّةُ فِي كِلَيْهِمَا مِثْلَيْنِ. فَالْمِثْلَانِ هُمَا الْمُشْتَرِكَانِ فِي نَوْعٍ وَاحِدٍ».

(مشارع و مطارحات، ص ۳۱۲)

مماثلة، نسبتی است که در بین دو موجود که در حقیقت نوعی، مشترک باشند واقع می‌شود، مثل دو انسان، یا دو پرند، اما اگر تنها در جنس، مشترک بودند، مثل مشارکت اسب و انسان در جسمیت، به آنها مثالان نمی‌گویند.

ممکن:

«... و ممکن، آن است که بود او و نابود او، ضروری نباشد، بلکه شاید، که باشد و شاید که نباشد و ممکن را از خویشتن بود و نابود، نبود، زیرا که هر چه بود وی از خود بود واجب باشد و هر چه را نابود وی از خود بود ممتنع باشد، و بود ممکن از دیگری باشد و نابودی هم از دیگری باشد و او را از خود نه بود بود، بلکه بود او را سببی باید و سبب آن باشد که از وجود او وجود دیگری حاصل شود البته».

(هیاکل التور، ص ۹۱)

موجود:

موجود از اجتناس عالی است و قابل تعریف نیست.

۱. اشاره است به حدیثی منقول از پیامبر صل الله علیه و سلم که فرموده: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مَقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مَرْسَلٌ».

بهترین موجودات:

«... و بهترین موجودات این عالم، به سبب دانش و مشابهت به مقربان و فریشتگان، آدمی داناست و بهترین دانایان پیغامبران‌اند و بهترین پیغامبران، پیغامبران مرسَل‌اند و بهترین ایشان اولوالعزم‌اند، آنها که شریعت ایشان عامّ بسیط زمین برسیده است و بهترین اولوالعزم، پیغامبر ماست، سید وُلدِ آدم - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ سَلَامُهُ - و از بهر این، خاتم النَّبیین است.»

(یزدان شناخت، ص ۴۵۶)

آخرِ موجودات عالم عنصری:

«... و چنانکه عقلِ نخستین، شریف‌ترین موجودات آن عالم است، نفوس، که در وی عقل مستفاد حاصل شود، آخرِ موجوداتِ این عالم عنصری است، به حکم آنکه آخرِ این عالم به اول آن عالم، پیوسته باشد. و این معنی، یکی از حکمت‌های عجیب و بدیع باری - تعالی - است تا این عالم، نیز موازی و مماثل و مشابه آن عالم باشد، که اگر نه این حالت بودی، هرگز آدمی خدای را - عَزَّ وَجَلَّ - و فریشتگان را در نتوانستی یافتن.»

(یزدان شناخت، صص ۴۱۹-۴۲۰)

در یکی دو جای دیگر از این رساله، به تشابه فراوان بین دیدگاه‌های شیخ اشراق، و شیخ اکبر، محی‌الدین ابن عربی و تأثر زیاد ابن عربی از جهان بینی اشراقی سهروردی، اشاره کرده‌ام و اینجا هم شاهد دیگری است بر این مدعا، زیرا همچنانکه در مکتب ابن عربی، تجلیات بی‌پایان حق، در یک قوس نزولی از مرتبه احدیّت ذات، آغاز و بعد از گذار از نازل‌ترین مراتب، که جماد است، در مرتبه انسان، به کمال ظهور خود می‌رسد، و انسان، نسخه کامل عالم هستی و مظهر تامّ و تمام حق می‌شود، و از انسان هم، با قوسی صعودی به مبدأ اول باز می‌گردد؛ در جهان بینی نوری شیخ اشراق هم، خداوند، که نور الانوار است، با صدور صادر اول، که نورِ اقرب است و جز نقص مرتبه، فرقی با نور الانوار ندارد، عالم هستی را که همه، نور ذات اوست آغاز، و در مرتبه جماد، که غلیظ‌ترین سایه انوار است به نازل‌ترین درجه خود می‌رساند و از جماد، با سیری صعودی به انسان می‌رسد، و نفس ناطقه انسان هم، که جزئی از نور است با تجرّد از

تعلقات مادی، خود را از محاق ظلماتِ عالم برزخ، که سایه انوار است، نجات داده، دوباره به عالم انوار، ملحق می‌گردد و به دریای بیکران نور الانوار متصل می‌شود. در این دو مکتب، با غمضِ نظر از پاره‌ای اختلافات در مقاصد، مهم‌ترین اختلافها، اختلاف در تعابیر و اصطلاحات است؛ که در مکتب شیخ اشراق، رنگ فلسفی - عرفانی - ایرانی دارد و در ابن عربی، رنگ عرفانی - کلامی - عربی. بدیهی است که اثبات این مدعا، نیاز به شواهد و أدله و إطاله کلامی دارد که این رساله را مجال آن نیست، مگر اینکه مددی از توفیقِ حق یار گردد تا در رساله‌ای اختصاصی به این امر پرداخته شود.

مولده:

«... و آن قوتی است که فضله از ماده بستاند تا از آن فضله، شخصی دیگر پدید آید. و این قوت، در بعضی نبات به یک شخص تعلق دارد و در بعضی به دو شخص، چنانکه درخت خرما، که تا از نر، ماده را، گشن ندهند بار نیارد؛ و در حیوانات به دو شخص تعلق دارد، فعل نر و انفعال ماده. مراحمیت فی توحید ربوبی»

ن

نار:

«... وَ النَّارُ ذَاتُ النَّورِیَّةِ، شَرِیْفَةٌ لِنُورِیَّتِهَا وَ هِيَ الَّتِی اِتَّفَقَتِ الْقُرْشُ عَلَیْ اَنَّهَا طَلِسْمٌ «اردیبهشت»
وَ هُوَ نُورٌ قَاهِرٌ فِیاضٌ لَهَا...».

(حکمة الاشراق، ص ۱۹۳)

در جهان بینی شیخ اشراق، هر چه نوری داشته باشد، خواه ذاتی چون عقول و نفوس و خواه عَرَضِی، چون خورشید و ستارگان و آتش، شریف است، زیرا شمه‌ای یا شعاعی کوچک از نور اعظم نور الانوار است، و آتش هم به سبب همین بُعد نوریش شریف است.

و نیز از آنجا که در بعضی از دیدگاه‌های فلسفی، از جمله، حکمت و فلسفه ایران باستان، حکمت مشرقی افلاطونی و حکمت اشراقی سهروردی، جهان ما نسخه‌ای از جهان بالاست^۱، آتش هم، طلیسم و صنمی از نور مجرد قاهری است که در عالم بالاست؛ این نور قاهر، هم مدد رسان و فیض بخش و هم حافظ نوع آتش است.

حکمای ایران باستان، متفق القولند در اینکه «آتش»، طلسم فرشته «اردیبهشت» است. و در واقع این فرشته مقدس که به تعبیر حکمای فرس، یک «امشاسپند» است، همان است که به تعبیر شیخ اشراق «نور قاهر» است.

اگرچه در مبحث «اریاب انواع»، هم از تأثیر فراوان شیخ اشراق، از حکمت خسروانی

۱. «اکنون بیاید دانستن که هر چه اندر آن عالم است بیشترین آن را مثلی و شبیهی اندرین عالم هست؛ اگرچه این عالم به اضافه آن عالم سخت ضعیف و حقیر است و همچون ظل و شجر است.» (یعنی نسبت آنها مثل نسبت بین شجر و ظل آن است).

(یزدان شناخت، ص ۴۲۰)

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
(میر فندرسکی)

سخن رفت، و هم از فرشتگان مقدّس آیین «مزدیسنا» یعنی امشاسپندان، ایزدان و فرورهاها، بحث شد، اما به علّت اهمّیت این مطلب، که تأثیر زیاد شیخ اشراق از حکمت خسروانی است، اینجا هم، از این معتقدات باستان ایران - اما این بار با درج دیدگاهی انتقادی - بحثی به عمل خواهد آمد.

پیشاپیش توضیح و توصیفی از کلمه «اردیبهشت» از لغتنامه دهخدا:

«... اردیبهشت، در اوستا، آشه وهیشته و در پهلوی، اُرت وهیشت، و مرکب از دو جزء است: اوّل، «اَزْتَه» به معنی درستی و راستی و پاکی و تقدّس، دوم، «وهیشت»، صفت عالی از «وه» به معنی به و خوب است؛ و کلمه مرکب، به معنی «بهترین راستی» است. نام یکی از امشاسپندان در آیین ایران باستان، که در جهان مینوی نماینده پاکی و تقدّس و قانون ایزدی اهورامزداست و در جهان خاکی، نگهبانی آتش با اوست و نیز نگهبانی دومین ماه هر سال و سومین روز هر ماه، بدو سپرده است.»

و اما جلال الدین آشتیانی در کتاب زردشت، مزدیسنا و حکومت، بر پایه تحقیقاتی که به عمل آورده، نسبت به آنچه که به عنوان باورهای دین زردشت مشهور است، دیدگاهی دارد که قابل توجه است. او در این باره می نویسد:

«... یکی از ابداعات جالب اوستای متأخر، که به شدّت افکار محققین دین زردشت را متأثر نموده، دستیاران و فرشتگان مقرب دربار اهورامزدا، یا «آمشه اسپندان» است؛ مغان و کاهنین تدوین کننده ادبیات زردشتی نما، که کوشیده اند دیو «یسنا» را در لباس «مزدیسنا» به مردم تحمیل کنند در این مورد نیز با استفاده از اصطلاحات کائانی، مذهب «ودائی» را تبلیغ کرده اند.^۱

در گاتاها، نه چنین نامی وجود دارد و نه از این تجسم شبه انسانی اثری است.

آمشه، از «اَ» و «مشه» ترکیب شده است، «اَ» علامت نفی است و «مشه» یا «مرته» به

۱. شیخ اشراق حدود نهصد سال پیش، در مقدمه حکمه الاشراق به فرقی بین آنچه که پایه و مبنای حکمت شرقی «نور و ظلمت» حکمای ایران باستان، و دین واقعی زردشت است و آنچه که ساخته و پرداخته مجوسان و مغان ثنوی است تصریح کرده است: «و علی هذا یبتنی قاعدة الشّرق فی النور و الظلمة الّتی طریقه حکماء الفرس... و هی لیست قاعدة کفرالمجوس و اِحاد «مانی» و ما یفضی الی الشّریک باللّه - تعالی و تنزه.»

(حکمه الاشراق، صص ۱۰-۱۱).

معنی مرگ است و این کلمه به معنی «بی مرگ»، ترجمه شده است. «اسپنتا» نیز به طوری که قبلاً بیان شد به معنی پاک و مقدّس است، پس «امشه اسپنتا» به معنی «پاکان جاودان»، یا مقدّسین جاودان است.

کلمه «امشه اسپنتا»، در هیچ یک از سرودهای زردشت، حتی یک بار هم ذکر نشده است، این اصطلاح، اولین بار در «یسنای هفت فصل» به کار برده می‌شود که به صورت یک گروه نیمه خدایان دستیار اهورامزدا ستایش می‌شوند.

کجروی در دین زردشت از همین یسنای هفت بحری آغاز گردیده و انحراف از دین زردشت را از این تاریخ به بعد به وضوح می‌بینیم.

در اوستای متأخر، «امشه اسپندان» کم کم به صورت خدایان انسان گونه و ما فوق ایزدان در می‌آیند که دارای شخصیت‌های مستقل بوده و گاهی نیز خلّاق‌اند، هرچند خود مخلوق اهورامزدا هستند. این موجودات اساطیری که به این شکل هرگز مورد نظر زردشت نبوده‌اند در عرش اعلای خداوند، مقامی بس رفیع یافته... و در کنار تخت مرصع اهورامزدا، به خدمت مشغول می‌شوند و به علّت تقدّس عدد هفت، این خدایکها نیز در اوستا، هفت عدد ذکر شده است که عبارت‌اند از: آشا، وهومنه، خشترا، آرمیتی، هوروتات یا هه اروتات، امرتات. که گاهی با سر فرماندهی «اسپنتامینو» یا با سروری اهورامزدا، عدد هفت را کامل می‌سازند.

در گاتاها، این نامها وجود دارد، ولی نه به صورت یک هپتاد یا دسته هفت تایی. در پیام زردشت برخلاف معتقدات آن زمان، تنها خالق جهان، اهورامزداست که مشخصه اصلی او اهورایی و مزدایی است، این دو صفت هر چند برای انسان قابل درک است، ولی محدود به قالبهای انسانی نیست، هستی بخشی و آفرینش حیات و زندگی، ما فوق قدرتهای بشری است، و دانای مطلق هم، که به بزرگ دانایی توجیه شده است، پس «بزرگ دانای هستی بخش» مناسب‌ترین نامی است که برای یک وجود مطلق برتر از فهم و گمان بشری می‌توان انتخاب کرد.

در هر حال موجوداتی با وجودهای مستقل به نام «امشاسپندان» تحت تأثیر هر مذهب و دین، به اوستا نفوذ کرده باشند با پیام زردشت ارتباط ندارند...^۱

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، زردشت، مزدیسنا و حکومت شرکت سهامی، چاپ ششم، ۱۳۷۱، صص ۱۶۷ -

شرافت نار:

«... وَ مِنْ شَرْفِ النَّارِ كَوْنُهَا أَعْلَى حَرَكَةً وَ أَمَّ حَرَارَةً وَ أَقْرَبَ إِلَى طَبِيعَةِ الْحَيَاةِ، وَ بِهِ يُسْتَعَانُ فِي الظُّلُمَاتِ وَ هُوَ أَمُّ قَهْرًا وَ أَشْبَهُ بِالْمَبَادِي، لِنُورِيَّتِهِ، وَ هُوَ أَخُو الثُّورِ الْإِسْفَهْبِيدِ الْإِنْسِيِّ وَ بِهِمَا يَتِمُّ الْخَلْقَانِ، صَغْرَى وَ كَبْرَى، فَلِذَلِكَ أَمَرَ الْقُرْآنُ بِالتَّوَجُّهِ إِلَيْهِ فِي مَا مَضَى مِنَ الزَّمَانِ. وَ الْانْوَارُ كُلُّهَا وَاجِبَةٌ التَّعْظِيمِ شَرْعاً مَنْ نُورِ الْانْوَارِ».

(حکمة الاشراف، ص ۱۹۷)

شیخ - ره - به دنبال بحثی از حرکات افلاک می فرماید: سبب اصلی حرکات در عالم اثیر و عناصر، نور است خواه نور مجرد، مانند نفوس، که موجب حرکات افلاک و انسانند یا نور عارض و مادی مانند شعاع خورشید، که موجب حرارت است، و حرارت هم موجب حرکت، پس نور و حرارت و حرکت با هم اند، اما در عالم اثیر همراهی نور بیشتر با حرکت است و آنجا همراهی نور^۱ و حرکت با هم دیگر بیشتر از همراهی هر کدام از آنها با حرارت است؛ و سپس می افزاید اگر همه اشیا را بررسی کنید، در دور و نزدیک، هیچ مؤثری جز نور نمی یابید، و چون محبت و قهر، دو خاصیت نورند و حرکت و حرارت هم، دو معلول او هستند امیال شهوی و غضبی با حرارت همراه و با حرکت به انجام می رسند.

و از نشانه های بزرگی و شرافت «نار» (آتش) آن است که بلندترین حرکات و کامل ترین حرارت را داراست و نزدیک ترین یار زندگی و حیات است، در تاریکی ها بدان استعانت می جویند و از جهت سوزندگی قهاریتی تمام و از جهت نورانیت شبیه ترین شیء به مبادی (عقول و نفوس) است. او برادر نور اسفهبید انسی (نفس ناطقه بشری) است و خلافت صفرا و کبرای خداوند در عالم عناصر بدانها تمام گشته است. «قطب الدین شیرازی»، در توضیح این مطلب می فرماید: خداوند عالم هایی دارد و در هر عالمی خلیفه ای، خلیفه او در عالم عقول، «عقل اول» است و در عالم افلاک، «ستارگان و نفوس» آنها، و در «عالم مثال»، اشباح آنها و در عالم عناصر، «نفوس بشری و نور ستارگان و آتش» است مخصوصاً در تاریکی ها.

او می‌افزاید: «معنی خلیفه آن است که متولی تدبیر و حفظ و اصلاح امور رعیت باشد، و تدبیر این عالم با نفوس است، زیرا استنباط علوم و صناعات و سیاسات با آنهاست. پس نفس مقام خلافت کبرای خداوند را در زمین داراست.

و خلافت صغرا از آن آتش است زیرا نور او، در ظلمت شبهای تاریک جانشین اشعه خورشید و انوار ستارگان است، غذاها بدو پخته می‌شوند و چیزهای فاسد و بد بود بدو اصلاح می‌گردند...».

و شیخ اشراق می‌فرماید: و به همین جهات است که در ایران باستان دستور بود که به سوی او رو کنند.

او می‌فرماید: طبق شریعت نور الانوار، همه نورها واجب التعمیم هستند.

نبی:

«نبی شارعی است فاضل النفس، مطلع بر حقایق، مؤید از عالم نور و جبروت. و او متخصص باشد به افعالی که مردم از آن عاجز باشند و نبی را شرایط است: یکی آنکه مأمور باشد از عالم اعلا به ادای رسالت، و این یک شرط، خاص است به انبیا. و باقی چون خرق عادات و انذار و مغیبات و اطلاع بر علوم بی استاد، نیز شاید که اولیا و بزرگان حقیقت را باشد.»

«و لازم نیست که هر یک از انبیا در حقایق به طبقه علیا باشد، که بسیاری از محققان و علمای این امت چون ابوبکر و عمر و عثمان و علی و حذیفه و حسن بصری و ذوالنون مصری و سهل تستری و بایزید و ابراهیم آدهم و جنید و شبلی - رضوان الله علیهم اجمعین - و امثال ایشان بر انبیای بنی اسرائیل به علوم فزون باشند.»

(مجموعه مصنفات؛ پرتونامه، صص ۷۵-۷۶ با تصرف و اختصار)

نظام محکم:

«... و وجود تمام‌تر از اینکه هست محال است که باشد چنانکه در تنزیل آمد: «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ»^۱ اشارت است به نظام محکم، آیتی دیگر گفت «مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ

الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ» اشارت است به مناسبت محفوظ و نظام مضبوط، که هیچ، در او معطل نیست... و حق - تعالی - اگرچه فعل او به وسایط تمام می شود، اَلَا اَنْ اَسْتِ كِه فَاعِلٍ مَطْلُوقٍ وَ مُبْدِعٍ مَطْلُوقٍ اَوْسْتِ...».

(الواح عمادی، ص ۱۵)

نفس:

«... وَ حَدِّ «نَفْسِ نَاطِقَةٍ» اَنْ اَسْتِ كِه: جَوْهَرِي اَسْتِ نِه جِسْمِ وَ نِه دَر جِسْمِ، بَلَكِه جِسْمِ رَا تَدْبِيرِ كِنْدِ وَ اِدْرَاكِ مَعْقُولَاتِ تَوَانْدِ كَرْد...».

(پرتونامه، ص ۳۱)

«... «نفس ناطقه» جوهری است که بدو اشارت حسی نتوان کرد و حال وی آن است که تدبیر جسم می کند و خود را داند و چیزهای دیگر را داند. و چگونه جسم تواند بود؟ که گاه باشد که به طرب آید و خواهد که عالم اجسام را فرو برد و طلب عالم بی نهایت کند...».

(هیاکل النور، ص ۸۵)

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

«... وَ حَدِّ «نَفْسِ نَاطِقَةٍ» اَنْ اَسْتِ كِه: جَوْهَرِي اَسْتِ كِه اِدْرَاكِ مَعْقُولَاتِ كِنْدِ وَ دَر جِسْمِ تَصْرُفِ كِنْدِ وَ نُورِي اَسْتِ اَز اَنْوَارِ حَقِّ تَعَالٰی قَائِمِ، نِه دَر جَايِ...».

(الواح عمادی، ص ۱۳۴)

مبحث نفس از گسترده ترین مباحث آثار شیخ اشراق است که در غیر از حکمة الاشراق، تحت عنوان «نفس ناطقه» و در حکمة الاشراق تحت عنوان «نور مدبّر» یا «نور اسفهد» یا «اسفهد ناسوت»، مورد بررسی همه جانبه قرار گرفته است و اگر بگوییم که حدود یک هفتم آثار شیخ، به بحث نفس و مسائل مربوط بدان، اختصاص یافته است، مبالغه نکرده ایم.

از مطالعه آثار شیخ - ره - چنین بر می آید که ایشان - همچنانکه خود فرموده اند - در برخی آثارشان، بر مشرب حکمت مشاء رفته اند و «نفس» را نیز، بر آن مشرب تعریف و توصیف نموده اند و در برخی دیگر از آثارشان بر مذاق حکمت مشرقی، پای فشرده اند. و اگرچه در هر حال، شیخ، نفس را «حادث» می دانند، این قول به «حدوث» در بعضی از

آثارشان مثل پرتونامه، بیشتر لحنِ مثنائی دارد و حدوث، حدوثِ جسمانی است:

«نفس کمالِ بدن است و وجودش بر او موقوف است».^۱

و در برخی دیگر چون تلویحات، الواح عمادی، مشارع و مطارحات، لحن روحانی تر است.

«... و نوری است از انوار حق - تعالی - قائم، نه در جای...».^۲

تأکید بر جنبه نور بودن و قائم به خود بودن. با توصیفِ قبل، فرق بسیار دارد. و در حکمة الاشراق با حفظِ اصل قولِ به «حدوثِ نفس»، هم اصطلاحات و هم تعابیر و توصیفات کاملاً، رنگ عرفانی - اشراقی دارد:

«فَالْأَنْوَارُ الْمَجْرَدَةُ تَنْقَسِمُ إِلَى أَنْوَارٍ قَاهِرَةٍ وَ هِيَ الَّتِي لَا عِلَاقَةَ لَهَا مَعَ الْبَرَازِخِ... وَ إِلَى أَنْوَارٍ مُدَبَّرَةٍ لِلْبَرَازِخِ وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ مُنْطَبِعَةً فِيهَا...».^۳

در هر صورت، همچنانکه گفته شد، مبحثِ نفس در آثار شیخ، بسیار گسترده است و ناچار باید گزینشی کرد و برای این گزیده‌ها، عناوینی تعیین نمود تا کار، روالی منظم داشته باشد، و اگرچه نظم و ترتیبی منطقی، منطقی تر بود، اقتضای این رساله، که «فرهنگ» است چنان است که بر روالِ نظمِ الفبایی باشد:

ادراکِ نفس:

«... دیگر گوئیم که نفس زنده است به ذات خویش و مدرک ذات خویش است، و ادراک او مر ذات او را، نشاید که به صورتی باشد که در او حاصل شود، زیرا آن صورت که در ذاتِ تو حاصل باشد به نسبت به ذاتِ تو «او» باشد و متصور نیست که ادراکِ «تو» مر چیزی را که به نزدیک تو «او» باشد، ادراکِ «انانیتِ» تو باشد، پس ذاتِ تو، مدرکِ ذاتِ خویش است نه به صورتی بلکه از بهر آن مدرکِ خویش است، که ذاتی است مجرد از ماده و از خود غایب نشود.

«ادراکِ نفس»، قابلِ دو معنی است: یکی ادراکِ نفس نسبت به خود، و یکی ادراکِ آن

۱. پرتونامه، ص ۶۲.

۲. توصیف سوم همین مبحث از الواح.

۳. حکمة الاشراق، ص ۱۴۵.

نسبت به غیر خود. در هر حال، ادراک نفس به هر دو معنی، حاصل تجرّد و عدم غیبتِ نفس از خود است. البته «تجرّد» تنها، کافی نیست، زیرا «هیولی» هم طبق اعتقاد و توصیف مشائیان مجرّد است، در حالی که، نه علمی دارد و نه ادراکی، پس ادراک در گرو حیات است و «نفس»، نور مجرّد است و نور مجرّد هم حیّ و ذراک است و هیچ چیزی از او غایب نیست نه ذاتش و نه غیر ذاتش، اما به شرطی که شاغل و مانعی برایش پیدا نشده باشد. (و نیز رجوع شود به مبحث «ادراک» در همین رساله).

اقسام نفس: سماوی - ارضی:

«... وانگه نفس منقسم می شود به نفسی که متصرف است در «اجرام سماوی» و نفسی که متصرف است در «اجرام ارضیات»، و آیتی که بدین گواهی می دهد آن است که می گوید: «و لِلّٰهِ جُنُودُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ»^۱ یعنی محرّکاتِ هیاکل ایشان...».

(الواح عمادی، ۱۶۳)



نفسِ مطمئنّه (کلمه طیبه)، لَوّامه، اَمّاره:

«... و هر گاه که نفس قاهرِ بدن شود، قوای ظاهر و باطن مطیع او گردد، او را قرب به عالم خویش بیشتر باشد و به استکمال نزدیک تر باشد و او را «نفس مطمئنّه» و «کلمه طیبه» خوانند؛ و هر گاه که بدن، قاهر او شود و ضعیف گردد و منکوس، او را «لَوّامه» و «امّاره»، خوانند.»

(بستان القلوب، ص ۳۷۳)

امتیاز نفوس:

«نفوس بعد از [مفارقت] بدن، ممتاز شوند از یک دیگر به آنچه حاصل شود با ایشان از هیأت و ملکات و آنچه کسب کرده باشند هر یکی از خواصّ علوم و حقایق...».

(الواح عمادی، ص ۱۷۵)

اوّل علاقه نفس:

«و بدان که اوّل علاقه نفس با بدن به اعتبار جسمی است که آن روح است و روح، در دماغ نورانی است تا اگر نورش کم شود زندگی او مضطرب شود و مالیخولیا حاصل شود و غیر آن. پس اوّل علاقه نفس، با «نور» است و اوّل رفیقی از آن زندگی، «نور» است... و بدان که نورِ جرمی، هیأتی است در جرم، پس او ظاهر است از بهر دیگری و نور است از بهر دیگری...».

(الواح فارسی، ص ۱۸۲)

در عبارات فوق، چند نکته را باید توضیح داد:

۱. منظور از «روح»، در اینجا، غیر از روح الهی است که همان «نفس ناطقه» است، بلکه منظور «روح نفسانی» است که عبارت است از جسمی لطیف بخار مانند که حاصل فعل و انفعالات شعبه‌ای از خون است که از قلب به سوی مغز می‌رود. به نظر حکما، این جرم لطیف، در مغز، حالت نورانی دارد و نفس ناطقه انسان که خود نور مجرد است از طریق این نور عارضی، در جسم تدبیر و تصرف می‌کند.

۲. و اینکه گفته: «نورِ جرمی هیأتی...» توضیحی است در همین جهت، تا فرق نورِ جرمی یا عارضی را که هم نورانیت و هم ظهورش از غیر است و هم قابل رؤیت است، با نور ذاتی مجرد، که همه چیزش از خود است و غیر محسوس است، یادآور شود.^۱

بقای نفس:

«... و بدان که نفس باقی است، بر او، فنا متصور نشود، زیرا که علت او که «عقل فعال» است دائم است، پس معلول به دوام او دائم ماند؛ و چون نفس، محلّ ندارد و جوهری مباین است اجسام را، از بطلان جوهری دیگر، مباین، عدم او لازم نیاید، و فی الجمله به میان مرگ و زندگی، فرق کننده، قطع علاقه است، و علاقه، عرضی است اضافه از بطلان اضافات، بطلان جوهر لازم نیاید، پس به بقای علت، دائم ماند.

و خواجه حکمت «افلاطون» گفت در نفس که او دهنده حیات است چیزها را و هر چه خاصیت او دادن زندگی باشد، زندگی او به ذات خویش باشد پس هرگز ضد آنچه

۱. و نیز ر.ک: «روح»، همین رساله.

مقتضی ذات و لازم ماهیت اوست قبول نکند».

شیخ - رحمه الله - اینجا برای اثبات بقای نفس چند دلیل اقامه کرده است که یکی از آنها «بقای علت» است. با این توضیح که اگر معلول، در درون خود تضاد نداشته باشد، مادام که علت تامه او باقی باشد، باقی است، مانند: عقول (انوار قاهره)، و نفوس (انوار مدبره) فلکی و انسانی، و افلاک، یا عالم اثیر و عالم مثال، همه اینها، به نظر حکما بسیط، یعنی غیر مرکب از اضدادند و لذا استحاله و فساد بدانها راه ندارد، بلکه کوشان، به دوام علت تامه خود، دایم است، و نفس ناطقه انسانی هم از این قبیل است، و چون علت فیاض او که رب الصنم نوع انسانی (جبرئیل) یا «عقل فعال» است به دلیل فوق، دائم است او هم دایم می ماند، اما اجرام عنصری چون مرکب از عناصر متضادند، مقتضی تباهی و فساد را در درون خود دارند و دستخوش استحاله و فساد می گردند و عالم عناصر، عالم «کون و فساد» است.

دلیل دیگر، «مباینیت نفس با جسم» است:

نفس چیزی نیست که در جسم جای گرفته باشد تا از فساد جسم، فساد او هم لازم آید، بلکه جوهری است غیر مادی و جدا (مباین) از جسم، و اگرچه وجود نفس بعد از استعداد و استعدادی جسم بوده است، از بطلان جسم بطلان او لازم نمی آید «... که دروگر چون جوهری مباین است کرسی را، از عدم او عدم کرسی لازم نیاید»^۱.

دلیل دیگر اینکه: فرقی مرگ و زندگی تنها «قطع علاقه» است و «علاقه» عرضی نسبی است و از بطلان «نسبت» بطلان جوهر مباین لازم نمی آید. و نظر افلاطون هم که روشن است.

تأثیر نفس:

«... فَالْنَفْسُ مِنْ جَوْهَرِ الْقُدْسِ إِذَا أَنْفَعَلَتْ بِالنُّورِ وَ أَكْتَسَتْ لِبَاسَ الشُّرُوقِ، أَثَرَتْ وَ فَعَلَتْ، فَتَوَمَّى ۚ فَتَحْضِلُ الشَّيْءَ بِأَيْمَانِهَا وَ تَتَصَوَّرُ، فَيَقَعُ عَلَى حَسَبِ تَصَوُّرِهَا...».

(مشارع و مطارحات، ص ۵۰۳)

(برای توضیح رجوع شود به مباحث «رؤیا»، «معجزات و کرامات» و... در همین رساله).^۱

حدوث نفس:

«و بدان که نفس پیش از بدن، موجود نباشد که اگر پیش از این موجود بودی نه شایستی که «یکی» بودی و نه «بسیار» و این محال است. اما آنکه نشاید که نفوس پیش از بدن بسیار باشند از برای آن است که همه در حقیقت آنکه، نفس مردمی اند مشارک و از یک نوع اند و چون بسیار شوند ممیز باید و پیش از بدن، بدنی نیست تافرق کند در میان ایشان... پس بسیار تواند بودن.»

اما آنکه نشاید که همه نفسها پیش از بدن یکی باشد، که اگر پاره شود و قسمت پذیر گردد، جسم باشد و ما گفتیم که محال است. و اگر همچنان یک نفس بماند و در جمله ابدان مردم تصرف کند پس هر چه که یکی داند باید که همه دانند و نه چنین است، پس ظاهر شد که نفس، پیش از بدن نتواند بود، که هر دو به هم حاصل شوند و میان ایشان علاقه ای است عشقی و شوقی، نه چون علاقه اجسام و أعراض...».

(پرتونامه، صص ۲۵ و ۲۶ با اندک اختصار)

دلایل شیخ اشراق، بر بقای نفس در حکمة الاشراق هم همین دلایل است با چند دلیل دیگر از جمله اینکه اگر نفس، قبل از بدن موجود باشد، می باید تکامل یافته باشد، زیرا مانعی نیست تا او را از عالم انوار محجوب کند، و اگر نفس قبلاً به کمالش رسیده باشد، پس تعلقش به بدن بی هدف و ضایع خواهد بود.

اما قطب الدین شیرازی می گوید: این دلایل همگی اقناعی است و همه مبتنی بر ابطال تناسخ است در حالی که «افلاطون» معتقد به قدم نفس است و نظریه حق همین است، زیرا پیامبر هم فرموده «الأزواج جنودٌ مُجَنَّدَةٌ فما تعارفَ منها ائتلفَ و ما تناكرَ منها اختلفَ»^۲، یعنی تعارف و تناکر قبل از ابدان است که منجر به ائتلاف و اختلاف بعد از تعلق به بدن می شود؛... و افلاطون این گونه استدلال کرده که: اگر «علت» وجود نفس به

۱. و نیز رجوع شود: کلمة التصوف، صص ۱۰۸-۱۱۰ و حکمة الاشراق، ص ۲۳۶ و الواح عمادی، صص ۱۷۶-۱۷۷.

۲. رجوع شود به بحار الانوار، چاپ تهران ۱۳۰۵، ج ۱۴ صص ۴۲۵-۴۲۷ (از همان متن فوق).

تمامی، قبل از بدن موجود بوده باشد، پس به دلیل عدم تخلف معلول از علت تام، باید نفس قبل از بدن موجود باشد و اگر علت، به وجود کالبد تمام شود، پس وجود کالبد، جزء علت یا شرط علت می شود و اگر این گونه باشد باید با بطلان کالبد، نفس هم باطل شود و گفتیم که باطل نمی شود و به بقای علت تام باقی است.

پس واجب است که قبل از به وجود آمدن کالبد مناسب برای تدبیر و تصرف نفس، موجود باشد. و بنابراین بدن، شرط وجود نفس نیست، بلکه شرط تصرف نفس است، و در واقع بدن همچون فتیله ای است که مستعد شعله ور شدن از آتش عظیمی است و با خاصیت و استعدادش جذب آن می شود و یا همچون آهنی است که جذب مغناطیس شود، و شرط جذب شدن آهن به وسیله مغناطیس این نیست که باید حتماً هر دو با هم موجودیت یابند.^۱

خلافت نفس:

«و بدان که نفس خلیفه خداست در زمین، چنانکه گفت: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خُلَائِفَ فِي الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ»^۲ به قدر درجات علوم مردم و فضیلت نفوس و غایت همت ایشان...».

(الواح عمادی، ص ۱۹۴)

(برای توضیح رجوع شود به «خلیفه خدا» و «نار» در همین رساله).

و در مورد یکی دیگر از ویژگی های نفس انسان می فرماید:

«و بیاید دانستن که نفس انسانی را «دو روی» است یکی سوی عالم علوی تا تشبه همی کند به نفوس سماوی و از آنجا استمداد کمال همی کند، و یک روی دیگر سوی عالم سفلی تا آنجا تدبیر بدن همی کند که آلت اوست؛ و از بهر مشابَهت او به نفوس سماوی آلتی دارد مخصوص بدان عالم، و آن قوت نظری است، و از بهر احتیاج او به بدن، آلتی دیگر دارد تا بدان آلت به کمال رسد و آن قوت عملی است و مجموع هر دو قوت، قوت عقلی است.

(بزدان شناخت، صص ۴۲۳-۴۲۴)

۱. از حاشیه و متن صص ۲۰۱ و ۲۰۲ حکمة الاشراف.

۲. سوره ۶ (الانعام) آیه ۱۶۵. (نقل از حاشیه متن فوق).

قوت‌های نفس:

رجوع شود به «قوا» و «شجاعت» و «عدالت» در همین رساله.

کمال نفس:

الف) کمال علمی:

«... کمال علمی نفس آن است که نفس منتقش شود به صورتهای جمله موجودات روحانی و جسمانی چنانکه در وجود است که ابتدای آن شناختن باری - تعالی - است و بعد از آن جواهر روحانی نخستین که ایشان فریشتگان مقرب‌اند یعنی عقول، و آن گاه جواهر روحانی دومین که ایشان نیز فریشتگان‌اند، یعنی نفوس، پس از آن، جواهر جسمانی، تا آن گاه که جمله جواهر جسمانی موجودات به برهان یقینی مضمون نفس شود و نفس، به علم یقین و عمل صالح با فریشتگان یکی گردد و مشابهت یابد به صورت عالم کلی و مانند شود بدیشان».

(یزدان شناخت، صص ۴۳۶-۴۳۷)

در متن فوق دو نکته قابل توضیح و دقت است. یکی اینکه: قول به فرشته بودن نفوس تصریح به شباهت دیگری است بین نظریات عرفانی شیخ، و اعتقاد به وجود فروهرها و ایزدان متعلق به ابدان انسان، در آیین مزدیسنا.

دیگر اینکه: «مشابهت یافتن نفس به صورت عالم کلی (عالم بزرگ)، همان «عالم کوچک» شدن نفس است. که یکی دو جای دیگر در این رساله آمده است.
ب) کمال عملی نفس:

«... چنان است که نفس مجرد شود از علایق بدنی، تا هیچ اثری از آثار بدنی در وی نماند که به وقت مفارقت او از این عالم سُفلی، جاذبه باشد...»

(یزدان شناخت، ص ۴۳۷)

کمال دهنده نفس:

«... آنچه نفس انسانی را از قوت به فعل می‌آورد عقل کره قمر است و او «عقل فعال» است که واهب الصور است مر موجودات این عالم را و مدبّر کون و فساد است به فرمان

باری تعالی، و او فیض از حق می‌گیرد و می‌پذیرد به واسطه دیگر عقول که فریشتگان مقرب‌ترین‌اند...».

(بزدان شناخت، ص ۴۳۰)

لذت نفس:

برای توضیح رجوع شود به «لذت» در همین رساله.

نور:

«إِنْ كَانَ فِي الْوُجُودِ مَا لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْرِيفِهِ وَ شَرْحِهِ فَهُوَ الظَّاهِرُ، وَ لَا شَيْءَ أَظْهَرُ مِنَ النُّورِ، فَلَا شَيْءَ أَغْنَى مِنْهُ عَنِ التَّعْرِيفِ. وَ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ يَكُونَ لِلنُّورِ عِنْدَكَ ضَابِطٌ فَلْيَكُنْ أَنَّ النُّورَ هُوَ الظَّاهِرُ فِي حَقِيقَةِ نَفْسِهِ، أَلْمُظْهِرُ لِغَيْرِهِ بِذَاتِهِ...».

(حکمة‌الاشراق، صص ۱۰۶ و ۱۱۳)

بحث «نور»، بحث اساسی حکمت اشراقی است، در این جهان بینی، «هستی»، «نور» است و «عدم»، «ظلمت»؛ هر چه هست، نور است زیرا نور، یعنی ظهور. «وجود»، نسبت به عدم، مانند «ظهور» است نسبت به خفا، یا نور است نسبت به ظلمت. خروج موجودات، از عدم به سوی وجود همچون خروج است از خفا. به سوی ظهور، یا از تاریکی به سوی نور؛ پس «وجود»، به این اعتبار «نور» است. می‌توان گفت که همه آثار فارسی و عربی شیخ اشراق، همچون مقدمه‌ای هستند برای حکمة‌الاشراق و یا همچون راهها و منازل هستند برای رسیدن به شهر معشوق. حکمة‌الاشراق، شهر نور است و «نور» معبود و معشوق شیخ اشراق، اما این معشوق دلربا، در این شهر مصفا، نقاب از رخ برافکنده، و دیدار خود را از هیچ عاشق صادقی که مشکلات این راههای پرفراز و نشیب را عاشقانه تحمل کرده و خود را بدان جا رسانده است، دریغ نمی‌دارد.

حدود یک‌سوم حکمة‌الاشراق مقدمه مختصری است در مباحث منطق و فلسفه و بقیه، سراسر، بحث نور است و شوونات نور. در دیگر آثار شیخ - ره - جز اشاراتی گذرا

در لابه‌لای مباحث، بحث مستقّلی از نور نیست. الواح عمادی لحنی بسیار عرفانی و روحانی دارد و قسمت‌هایی از تلویحات و مشارع هم همچین، اما تنها حکمة‌الاشراق است که «شهر نور» است و به نور اختصاص یافته است.

اینک اینجا هم ناچار، باید با ترتیب دادن عناوینی، اهمّ مطالب مربوط به نور را به بحث کشید.

تعریف نور:

«النورُ هُوَ الظاهرُ فی حَقِيقَةِ نَفْسِهِ الْمُظْهِرُ لِغَيْرِهِ بِذَاتِهِ...».

پس نور، ظهور است و ظهور هم، نور است. نور آن است که در ذات خود ظاهر است و ظهورش از خود است و ظهور دیگر اشیاء هم، از اوست.

«ظهور ذاتی»، لاینفک نور است حتی انوار عارضی هم، ظهورشان ذاتی است.

از مشخصات بارز دیگر نور، «ظاهر کنندگی» (مُظْهِر بودن) است، نور، هم خود ظاهر است و هم ظاهر کننده هر چه چیز غیر خود است.

توجه به معنی دقیق «ظهور» و «مُظْهِر»، در تعریف نور، و اقسام نور، بسیار حایز اهمّیت است و غفلت از آن موجب آشفتگی ذهنی است.

ظهور، در حکمة‌الاشراق به دو معنی به کار رفته است: یکی، «وضوح و روشنی» است و دیگر، «ادراک و حیات» است.

ظهوری که در تعریف عمومی نور (شامل ذاتی و عرضی) به کار رفته است در ارتباط با نور عارضی، تنها به معنی اول است و در مورد نور ذاتی به هر دو معنی است، پس اینکه گفته: «ظهور، ذاتی نور است و انوار عارضی هم، ظهورشان ذاتی است»، منظور، این نوع ظهور است که هم شامل انوار ذاتی و هم شامل انوار عارضی است، یعنی هر دو واضح و روشن‌اند و قابل ادراک، خواه ادراک حسی و خواه ادراک عقلی، اما ذاتی بودن این ظهور، در نور عارضی، یعنی اینکه ظهورشان چیزی زاید بر نورشان نیست، و مثلاً نور خورشید چیزی نیست که ظهور، بر آن عارض شده باشد، بلکه نورش عین ظهور، و ظهور و وضوحش نیز همان نوریتش است و اما عارضی بودن این نورها، یعنی اینکه قیامشان به غیر است. قیام نور خورشید به جرم خورشید است، و البته نه بدین معنی که

جرم خورشید موجب نور آن باشد، زیرا از نظر حکما، آخس نمی‌تواند موجب اشرف باشد، بلکه نورشان از عالم بالاست. پس، انوار عرضی، ظهورشان عین نورشان است و ذاتی است، اما قیامشان به غیر است و عرضی. ولی ظهور، در «انوار ذاتی» هم به معنی وضوح است و هم به معنی ادراک و حیات: آنها، هم معلوم فکر و اندیشه ما هستند (وضوح) و هم حی و مدبرک خود و غیر خودند. «مُظهِر» (اظهار کردن) هم، به دو معنی است: واضح کردن و پدیدار نمودن چیزی، یا ایجاد کردن چیزی.

در مورد انوار عرضی، همان واضح نمودن و روشن کردن اشیاء است و اما در مورد انوار ذاتی، مانند نور الانوار و انوار قواهر اعلون و ارباب اصنام به معنی افاضه و اعطای وجود است که البته مختص به همین حوزه عالی از انوار مجرد ذاتی است و بعضی از انوار ذاتی دیگر مانند انوار مدبر فاقد چنین قدرتی هستند، بلکه قدرت آنها منحصر به تدبیر و تصرف در اجسام است، اما این قدرت «اظهار» (مُظهِر بودن) در انوار مجرد، ممکن است منحصر به ایجاد انوار باشد، مانند ترتب سلسله انوار از هم دیگر و یا، هم در حوزه اجرام و هم در حوزه انوار به کار رود، مانند قدرت اظهار در «ارباب اصنام» یا «عقل فعال»، که هم موجب اجرام فلکی و عنصری اند و هم مُعْطِی انوار مدبر آنها. اینها دقایقی است که بدین توضیح در جایی دیگر آن را ندیده‌ام و فهم دقیق توصیفات و تقسیمات انوار مستلزم توجه بدین دقایق است.

نور، اول رفیق زندگی:

«و اول رفیق، از آن زندگی نور است و بینی میل حیوانات به نور و فرونشستن حواس و ساکن شدن حرکات در ظلمت شب، پس شادی نفوس با نور سخت‌تر است از جمله چیزها...».

(الواح عمادی، ص ۱۸۲)

ارتباط نور با حرکت و حرارت:

«... فَالْحَرَكَاتُ كُلُّهَا سَبَبُهَا النَّوْرُ فَلَوْلَا نَوْرٌ - قَائِمٌ أَوْ عَارِضٌ - فِي هَذَا الْعَالَمِ مَا وَقَعَتْ حَرَكَةٌ أَضْلاً. فَصَارَتْ الْأَنْوَارُ عِلَّةَ الْحَرَكَاتِ وَالْحَرَارَاتِ. وَالْحَرَكَةُ وَالْحَرَارَةُ كُلُّ مِئِنَا مُظْهِرٌ لِلنُّورِ، لِأَنَّهُمَا

عَلَّتَاهُ بَلْ تُعَدَّانِ الْقَابِلَ لِأَنَّهُ يَخْضَلُ فِيهِ نَوْزٌ مِّنَ النَّوْرِ الْقَاهِرِ الْفَايِضِ بِجَوْهَرِهِ عَلَى الْقَوَابِلِ الْمُسْتَعِدَّةِ مَا يَلِيْقُ بِأَسْتِعْدَادِهَا».

(حکمة الاشراق، ص ۱۹۵)

حرکت و نور در «افلاک»، و حرکت و حرارت و نور در «عالم عناصر» همیشه باهم اند و علت آنها نور است: افلاک به وسیله نفوس مدبرشان به حرکت می آیند و نفوس هم نورند. حرکات اشیا جامد در روی زمین به وسیله انسان یا حیوان است و محرک آنها هم نفس نوری آنهاست، باد و باران و زلزله و آتشفشان و سایر فعل و انفعالات عالم عناصر هم حاصل حرکت و حرارت اند و آنها هم حاصل نور شعاع خورشید یا آتش اند:

«... وَ لَكَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْحَرَكَاتِ كُلَّهَا سَبَبُهَا الْأَوَّلُ، إِمَّا نَوْزٌ مَدْبُرٌ كَمَا لِلْبَرَاذِخِ الْعُلَوِيَّةِ وَ الْإِنْسَانِ وَ غَيْرِهِ وَ إِمَّا الشُّعَاعُ الْمَوْجِبُ لِلْحَرَكَاتِ الْمَحْرُوكَةِ لِمَا عِنْدَنَا كَمَا يُشَاهَدُ مِنَ الْأَبْجِزَةِ وَ الْأَذْخِنَةِ...»^۱

و خلاصه چیزی نیست که مستقیم یا غیر مستقیم متأثر از نور نباشد.
«وَ إِذَا قُتِّسَتْ الْأَشْيَاءُ لَمْ تَجِدْ مَا يُؤَثِّرُ فِي الْقَرِيبِ وَ التَّبْعِيْدِ غَيْرَ النَّوْرِ...».

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی علوم اسلامی

اقسام نور:

«وَ النَّوْرُ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا هُوَ هَيَاتٌ لِغَيْرِهِ وَ هُوَ النَّوْرُ الْعَارِضُ وَ إِلَى نَوْرٍ لَيْسَ هُوَ هَيْئَةً لِغَيْرِهِ وَ هُوَ النَّوْرُ الْمَجْرَدُ وَ النَّوْرُ الْمَحْضُ».

(حکمة الاشراق، ص ۱۰۷)

اگرچه نور و هستی در حقیقت یکی است و آن هم ذات نور الانوار است و بقیه، هر چه هست - ظاهر و باطن - شعاعی از نور بی پایان اوست، اما در هر حال، نور را از جهات مختلفی تقسیم کرده اند و اولین تقسیمی که شیخ - ره - از نور به عمل آورده است تقسیم آن به نور مجرد محض و نور عرضی است.

نور مجرد:

«ضَابِطٌ: فِي أَنْ كُلِّ مَا هُوَ نَوْزٌ لِنَفْسِهِ فَهُوَ نَوْزٌ مَجْرَدٌ... فَالنَّوْرُ الْمَحْضُ الْمَجْرَدُ نَوْزٌ لِنَفْسِهِ وَ كُلُّ نَوْرٍ

لِنَفْسِهِ نُوْرٌ مَّحْضٌ مَجْرَدٌ».

(همان، ص ۱۱۰)

نور محض مجرد، نورش از خود و برای خود است و چیزی که چنین باشد نه قابل اشاره است و نه در جسم جای می‌گیرد و نه دارای جهتی است، زیرا اینها از ویژگی‌های اجرام‌اند و حرف ما بر سر موجودی است که هیچ سنخیتی با ماده ندارد:

«فَإِنْ كَانَ نُورٌ مَّحْضٌ فَلَا يُشَارُ إِلَيْهِ وَلَا يَجُلُّ جَسْمًا وَلَا يَكُونُ لَهُ جِهَةٌ أَصْلًا»^۱.

و چنین چیزی برای خود ظاهر است یعنی زنده و درآک است، هم خود را إدراک می‌کند و هم غیر خود را:

«وَالْحَيَاةُ هِيَ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ ظَاهِرًا لِنَفْسِهِ، وَالْحَيُّ هُوَ الدَّرَاكُ الْفَعَالُ... فَالنُّورُ الْمَحْضُ حَيٌّ وَكُلُّ حَيٍّ فَهُوَ نُورٌ مَحْضٌ».

«... و هر چه زنده است به ذات خویش، نور مجرد است و هر نور مجردی زنده است»^۲.



مرکز تحقیقات فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی

نور عارض:

«... و بدان که نورِ جرمی، هیأت است در جرم پس او ظاهر است از بهر دیگری و نور است از بهر دیگری و اگر به خود قائم بودی نور بودی از بهر ذات خود، و از بهر خود ظاهر بودی و زنده بودی».

(الروح عمادی، ص ۱۸۲)

نور عَرَضی، گرچه جرم نیست، صورتی عارضی و هیأتی است در جرم که وجودش برای خود نیست، بلکه برای جرم است و ظهورش، هم اگرچه از خود است، «از بهر خود» نیست، بلکه برای جرم (محل) است، و لذا، نه حی است و نه درآک.

و ما در تعریف عمومی نور، معنی «ظهور» و «اظهار» را به تفصیل توضیح دادیم و گفتیم که منظور از ظهور در نورِ عارضی، وضوح و روشنی است و منظور از اظهار و مظهریت، روشن کردن اجرام به وسیله این نور است.

۱. حکمة الاشراف، ص ۱۱۰.

۲. الروح عمادی، ص ۱۸۲.

در مورد ظهور ذاتی نور عرضی می‌فرماید:

«و الانوار العارضة ايضاً، ليس ظهورها لأمر زائد عليها، فتكون في نفسها خفية، بل ظهورها إنما هو لإحقيقة نفسها و ليس أن النور يحصل ثم يلزمه الظهور... بل هو ظاهر و ظهوره نوريته...»^۱

و در این مورد که نور عرضی نورش برای خود نیست می‌فرماید:

«... و النور ينقسم إلى نور في نفسه لنفسه و إلى نور في نفسه و هو لغيره. و النور العارض عرفته أنه نور لغيره، فلا يكون نوراً لنفسه و إن كان نوراً في نفسه...»

گفته شد که در مکتب اشراق، نور را در مرحله اول به دو دسته انوار مجرد ذاتی و انوار عارضی تقسیم می‌کنند و غرض از این تقسیم، اختصاص دادن بحث، به انوار مجرد محض است که مبنای جهان‌بینی این مکتب است و نور عارضی اثر اوست. بنابراین در مرحله دوم تقسیم، دیگر بحثی از نور عارضی نیست و تنها به تقسیم انوار مجرد می‌پردازد و آنها را به سه دسته بزرگ: انوار قاهر اعلون، انوار قاهر ارباب اصنام و انوار مدبر تقسیم می‌کند که این سه دسته هم در واقع دو دسته‌اند: «انوار قاهره» و «انوار مدبره» و انوار قاهره خود به دو دسته: «اعلون» و «ارباب اصنام» تقسیم می‌شوند:

انوار قاهرة اعلون:

«... و هي التي لها علاقة لها مع البرازخ لا بالطباع و لا بالتصريف...»

(حکمة الاشراق، ص ۱۴۵)

انوار قاهر اعلون، که به «اصول اعلون» هم موسوم‌اند، انواری هستند از سلسله طولی انوار، که به ترتیب از نور الانوار و صادر اول (نور اقرب) و همچنین از هم دیگر، صادر شده‌اند. این انوار که بسیار فراوان هم هستند، به علت شدت نور و قدرت جوهر ذات و نزدیکی با نقطه وحدت حقیقی (نور الانوار) و نیز کمی جهات فقر در آنها، به هیچ وجه با ماده و مادیات علاقه و ارتباط ندارند نه در آنها جای گیر می‌شوند و نه در آنها تصرف می‌نمایند.

انوار قاهر ارباب اصنام:

«... وَ بِمِشَارَكَاتِ الْأَشْعَةِ مَعَ جَهَةِ الْأَسْتِغْنَاءِ وَ الْقَهْرِ وَ الْمَحَبَّةِ وَ الْمُنَاسَبَاتِ الْعَجِيبَةِ بَيْنَ الْأَشْعَةِ، يَحْصُلُ الْأَنْوَارُ الْقَاهِرَةُ أَرْبَابُ الْأَصْنَامِ النَّوَعِيَّةِ الْفَلَكَيَّةِ وَ طِلْسَمَاتِ الْبَسَائِطِ وَ الْمَرْكَبَاتِ الْعَنْصَرِيَّةِ وَ كُلِّ مَا تَحْتَ فَلَكِ الْقَمَرِ.

فَمَبْدَأُ كُلِّ مِنْ هَذِهِ الطِّلْسَمَاتِ هُوَ نَوْزُ قَاهِرٌ هُوَ «صَاحِبُ الطِّلْسَمِ» وَ النَّوْعُ النَّوْرِيُّ... وَ الْإِمْكَانُ الْأَشْرَفُ يَقْتَضِي وَجُودَ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ النَّوْرِيَّةِ الْمُحَرِّدَةِ...».

(حکمة الاشراف، ص ۱۴۳)

انوار قاهر ارباب اصنام، طبقه‌ای هستند عرضی (متکافی^۱) از انوار قاهره که حاصل اشراقات اشعه و مناسبات عجیب انوار اصول اعلون هستند.

این طبقه از انوار، اگرچه در میان خود مراتب متفاوتی دارند، یعنی بعضی از آنها تا مرتبه پایین‌ترین انوار اعلون تعالی دارند و برخی تا حد یک نور مدبر، تنزل می‌نمایند، اما در بین آنها رابطه نزولی علی و معلولی نیست و هیچ کدام از آنها علت وجودی دیگری نیستند، بلکه وجود همه از قواهر اعلون است و از همین روست که به آنها عرضی و متکافی می‌گویند.

از طرفی دیگر از آنجا که موجودات عالم اجسام اثیری و عنصری و نیز عالم نیمه مادی مثال، هم همین وضع را دارند، یعنی هیچ کدام علت وجودی دیگری نیستند، بلکه همه معلول اصول اعلون‌اند - زیرا اصولاً اجسام نمی‌توانند مؤثر در ایجاد باشند - از این جهت تناسب کاملی بین آن انوار عرضیه و این موجودات عوالم غیر نور بر قرار است و به همین جهت و با تمسک به قاعده اشراقی «امکان اشرف» آن انوار عرضیه را رب النوع و صاحب طلسم انواع موجودات این عالم می‌دانند.

این انوار ارباب اصنام دو گروه‌اند: گروهی حاصل جهت مشاهدات انوار اعلون طولی هستند و گروهی دیگر حاصل جهت اشراقات آنهایند و چون انوار حاصل از مشاهدات شریف‌تر از انوار حاصل از اشراقات هستند و از طرفی، عالم مثال هم اشرف از عالم اجسام است، بر مبنای اصل «الأشرف فالأشرف»، عالم مثال، حاصل افاضات اصحاب اصنام مشاهده‌ی و عالم اجسام، حاصل افاضات اصحاب اصنام اشراقی هستند.^۱

۱. و نیز رجوع شود به «ارباب انواع» در همین رساله.

انوار مدبر برازخ:

«... فَأَلْأَنْوَارُ الْمُجَرَّدَةُ تَنْقَسِمُ إِلَى أَنْوَارٍ قَاهِرَةٍ... وَ إِلَى أَنْوَارٍ مُدَبَّرَةٍ لِلْبَرَازِخِ وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ مُنْتَظِمَةً فِيهَا، تَحْصُلُ مِنْ كُلِّ صَاحِبٍ صَنَمٍ فِي ظِلِّهِ الْبَرَزِخِيُّ بِأَعْتَابِ جَهَةِ عَالِيَةِ نُورِيَّةٍ - وَ الْبَرَزِخُ إِنَّمَا هُوَ مِنْ جَهَةِ فُقْرِيَّةٍ - إِذَا كَانَ بَرَزْخُهُ قَابِلًا لِتَصَرُّفِ نُورِ مُدَبِّرٍ...».

انوار مدبر، نوعی از انوار مجردند که حاصل جهت «نوری» اصحاب اصنام اند، یعنی اصحاب اصنام، که گروه دوم انوار قاهرند، از طرفی خود معلول انوار اعلو ناند و از طرفی دیگر، علت ایجاد نفوس (انوار مدبر) و اجسام (برازخ) انواع موجودات عوالم غیر نوری اند؛ برازخ (اشباح و اجسام) انواع موجودات این عوالم، حاصل جهات فقری، و انوار مدبر مثالی و فلکی و عنصریات، حاصل جهات نوری آنهاست. اما افاضه نور مدبر بدین برازخ، هنگامی میسر است که هم رب الصنم و هم صنم، شایسته ایجاد و قبول نور مدبر باشند.

بدین توضیح همچنانکه گفته شد مراتب و مقامات ارباب انواع به نسبت جهاتی که از آنها حاصل شده اند، بسیار متفاوت است، و همچنین مراتب اشباح مثالی و اجرام اثیری و عنصری هم، بسیار مختلف است؛ بعضی از ارباب اصنام در چنان مرتبه پایینی قرار دارند که قادر به ایجاد نور مدبر نیستند و بعضی از اصنام، مثل عناصر بسیط و جمادات هم قابل نور مدبر نیستند. پس ایجاد برازخ و افاضه انوار مدبر بدانها از طرف اصحاب اصنام، به نسبت مراتب رب الصنم و قابلیت صنم و به ترتیب و تناسب سلسله مراتب طرفین صورت می گیرد.

بعد از موجودات مثالی و افلاک، تمام ترین مزاجی که قابلیت پذیرایی نور مدبر را دارد مزاج انسانی است و لذا به محض فراهم شدن شرایط و استعدادی مزاج، از طرف رب الصنم نوع انسانی، نور مدبری که همان نفس ناطقه است بدان افاضه می شود:

«وَ يَحْصُلُ مِنْ بَعْضِ الْأَنْوَارِ الْقَاهِرَةِ وَ هُوَ صَاحِبُ طَلَسَمِ النَّوْعِ النَّاطِقِ - يَعْنِي جِبْرَائِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَ هُوَ الْأَبُّ الْقَرِيبُ مِنْ عَظَمَاءِ رُؤَسَاءِ الْمَلَكُوتِ الْقَاهِرَةِ، «روان بخش» روح القدس و اهب العلم و التأیید، مُعْطَى الْحَيَاةِ وَ الْفَضِيلَةِ، عَلَى الْمِزَاجِ الْإِنْسَانِيِّ، نُورٌ مُجَرَّدٌ هُوَ النُّورُ الْمَتَصَرِّفُ فِي الصِّيَاصِي الْأَنْسِيَّةِ وَ هُوَ النُّورُ الْمُدَبِّرُ الَّذِي هُوَ إِسْفَهْدُ النَّاسُوتِ وَ هُوَ الْمَشِيرُ إِلَى نَفْسِهِ بِالْأَنْبِيَاءِ»^۱.

در میان انوار، بعد از نور الانوار، نور مدبر انسانی (اسفهد ناسوت - اسفهد انسی) بیش از همه مورد بحث و فحص قرار گرفته است، و چون در بحث «نفس» به تفصیل از آن بحث شده است و جز اختلاف اصطلاح، تفاوت چندانی نیست، اینجا به همین مقدار اکتفا می‌شود.^۱

تفاوت انوار مجرد:

«... النور کُلُّه فی نفسه لا یختلف حقیقته إلا بالکمال و النقصان و بامور خارجة... فالأنوار المجردة غیر مختلفة الحقایق...».

(حکمة الاشراف، صص ۱۹۹-۱۲۰)

انوار مجرد، حقیقت واحدی هستند و اختلاف آنها اختلافی تشکیکی است، یعنی همان چیزی که مایه اشتراک آنهاست همان هم مایه اختلافشان است، مانند اختلاف زمان یا اختلاف حرکت و یا اختلاف خط در کوتاهی و بلندی.

اختلاف زمان، به تقدّم و تأخر، چیزی جز اختلاف به خود زمان نیست، و یا اختلاف حرکت در سرعت و کندی باز هم همان اختلاف مقدار حرکت است که در سرعت بیشتر از حالت کندی است و یا اختلاف دو خط کامل و ناقص به همان خود خط است که در کامل بیشتر و در ناقص کمتر است.

اختلاف انوار مجرد هم به همین گونه است. نور الانوار و نور اقرب و سایر انوار، همه در نور مجرد بودن مشترک‌اند، منتها، این نوریت در نور الانوار در نهایت کمال است و در سایر انوار از درجه کمال آن به ترتیب نزولی کاسته شده است.

نکته‌ای که اینجا لازم است یادآوری شود این است که حکما قایل به دو نوع تفاوت هستند: الف) «تفاوت تشکیکی»، ب) «تفاوت غیر تشکیکی».

تفاوت غیر تشکیکی یا به «ذات» است، مانند تفاوت میان مقولات دهگانه، یا به «بعضی از اجزای ذات» است، مانند اختلاف دو نوع از یک جنس، مثلاً اختلاف انسان و اسب که هر دودر حیوانیت مشترک‌اند، اما یکی از آنها ناطق است و دیگری صاهل. و یا به «عوارض ذات» است، مانند اختلاف دو فرد از یک نوع، که معمولاً با زمان یا مکان یا

۱. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: نفس.

کم یا کیف یا به چند مقوله از اینهاست.

تفاوت تشکیکی هم، یا به تقدم و تأخر است یا به شدت و ضعف است یا به کمال و نقص. تفاوت غیر تشکیکی ممکن است در کلیات عارض بر ماهیات و یا در جواهر و ذوات باشد، اما تفاوت تشکیکی طبق نظر حکمای مشائی و حکمای اسلامی، مربوط به کلیات است و کلیت هم از عوارض ماهیت است و تنها در امور عرضی جاری است و در مفاهیم ذاتی و جوهر نمی‌تواند تحقق داشته باشد، اما شیخ اشراق و سایر حکمای اشراقی معتقدند که همه انواع تفاوت و اختلافات تشکیکی، در مقوله جوهر هم قابل تحقق‌اند.

او معتقد است انواع حیوانات همچنانکه می‌توانند در ویژگی‌های نوعی و فصول و عوارض مختلف باشند و هستند در جوهر حیوانیت هم مختلف‌اند و مثلاً حیوانیت انسان قابل مقایسه با پشه و ملخ نیست.

و اختلاف «انوار مجرد» هم، که ذوات مجردند به «کمال و نقص» در حقیقت نوری آنهاست نه در ذات یا اجزای ذات، به این معنی که نور مجرد دو جزء متباین باشد یا جزئی نوری با جزئی غیر نور داشته باشد که در این صورت یا دو حقیقت مختلف خواهد داشت و یا یک حقیقت غیر نوری با جزئی نوری، که هیچ کدام از این فرضها، با حقیقت واحد نور مجرد، صدق نمی‌کند.^۱

و چون ثابت شد که اختلاف انوار مجرد به کمال و نقص است و هر ناقصی برای تحققش نیازمند نور قایم کاملی است و سلسله انوار قایم نمی‌تواند بی نهایت ادامه یابد، زیرا سلسله نامتناهی از مجتمعات، محال است، پس باید همه انوار مجرد و عارضی و اجسام و عوارض آنها به نوری منتهی گردند که غنی و کامل و واجب بالذات باشد و ورای آن، نور دیگری نباشد و آن نور الانوار است.

نور الانوار:

«و حقّ اول، نور همه انوار است، زیرا که معطی حیات است و بخشنده نوریت است و او ظاهر است از بهر ذات خویش و ظاهر کننده دیگری، و در مصحف مجید آمده است و

۱. با اقتباس از کتاب فلسفه سهروردی و متن حکمة الاشراق.

آن، آن است که گفت: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۱ و نوریت او آن است که از بهر ذات خود ظاهر است و دیگری بدو ظاهر می شود پس نور همه نورهاست و نوریت هر نیر، سایه نور اوست، پس به نور او روشن گشت آسمانها و زمینها، آیتی دیگر: «وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا»^۲...»^۳

«... فَيَجِبُ أَنْ يَنْتَهِيَ الْأَنْوَارُ الْقَائِمَةُ وَالْعَارِضَةُ وَالْبَرَزُخُ وَ هَيْئَاتُهَا إِلَى نُورٍ لَيْسَ وِرَاءَهُ نُورٌ وَ هُوَ «نور الانوار» وَ النَّوْرُ الْمُحِيطُ وَ النَّوْرُ الْقَيُّومُ وَ النَّوْرُ الْمُقَدَّسُ وَ النَّوْرُ الْأَعْظَمُ الْأَعْلَى وَ هُوَ النَّوْرُ الْقَهَّازُ وَ هُوَ الْغَنِيُّ الْمَطْلُوقُ، اذ لَيْسَ وِرَاءَهُ شَيْءٌ آخَرٌ...».

(حکمة الاشراف، ص ۱۲۱)

نور اقرب:

«... فَنُورُ الْأَنْوَارِ لَمَّا لَمْ يَتَصَوَّرْ أَنْ يَحْصُلَ بِهِ عَلَيَّ وَ خَدَّتَهُ كَثْرَةُ وَ لَا إِمْكَانَ لِحَصُولِ ظُلْمَةٍ مِنْ غَايَتِي أَوْ هَيْئَةٍ وَ لَا نُورَيْنِ فَأَوَّلُ مَا يَحْصُلُ مِنْهُ نُورٌ مُجَرَّدٌ وَاحِدٌ... وَ هُوَ «النور الاقرب» وَ النَّوْرُ الْعَظِيمُ وَ رُبَّمَا سَمَّاهُ بَعْضُ الْفَهْلَوِيَّةِ «بِهَمَنْ»...».

(حکمة الاشراف، صص ۱۲۶-۱۲۸)

مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

نور سانح:

«النُّورُ الْحَاصِلُ فِي النَّوْرِ الْمُجَرَّدِ مِنَ الْأَنْوَارِ هُوَ الَّذِي نَحْصُهُ بِأَسْمِ «النَّوْرِ السَّانِحِ» وَ هُوَ نُورٌ عَارِضٌ وَ النَّوْرُ الْعَارِضُ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا يَكُونُ فِي الْأَجْسَامِ وَ مِنْهُ مَا يَكُونُ فِي الْأَنْوَارِ الْمَجْرَدَةِ».

(حکمة الاشراف، ص ۱۳۸)

در سلسله انوار قاهر مجرد، هر نوری، هم از انوار بالاتر از خود، و هم از نور الانوار اشعه و انواری دریافت می کند و به ترتیب نزولی، این انوار دریافتی، متضاعف می شوند، یعنی برای مثال، «نور دوم»، یک بار مستقیماً از نور الانوار و یک بار از نور اقرب، و یک بار دیگر نور نازل بر نور اقرب را می گیرد، و «نور سوم» هم، چهار نور را دریافت

۱. سوره ۲۴ (النور)، آیه ۳۵، (نقل از حواشی متن).

۲. سوره ۳۹ (الزمر)، آیه ۶۹، (نقل از حواشی متن).

۳. الواح عمادی، صص ۱۸۲-۱۸۳.

می‌دارد: دو نور مستقیماً از نور الانوار و نور دوم، و نیز دو نور دیگر وارد (سانح) بر نور دوم را. و این مسأله ناشی از حاجب نبودن انوار است، یعنی در عالم انوار حاجبی نیست و لذا هر نوری که بر انوار عالی نازل شده باشد بر انوار سافل هم منعکس می‌شود. در بین این انوار نازله، انوار نازل از نور الانوار را «نور سانح» می‌نامند. نور سانح را از جهت اینکه از خود «نور گیرنده» نیست، نور عارضی هم می‌گویند. پس نور عارضی، هم به دو قسمت تقسیم می‌شود: یکی آنکه بر اجرام (برازخ) عارض می‌گردد و دیگر آنکه بر انوار مجرّده.

نور طامیس: وَاَنَا الْحَقُّ كَفْتَن

«... وَ أَمَّا أَصْحَابُ السُّلُوكِ فَأَلْتَهُمْ جَزَبُوا فِي أَنْفُسِهِمْ أَنْوَاراً مُلْذَةً غَايَةَ اللَّذَّةِ وَ هُمْ فِي حَيَاتِهِمْ الدُّنْيَاوِيَّةِ، فَلِلْمُبْتَدِي نُوْرٌ خَاطِفٌ وَ لِلْمَتَوَسِّطِ نُوْرٌ ثَابِتٌ وَ لِلْفَاضِلِ نُوْرٌ طَامِيسٌ وَ مُشَاهِدَةٌ عُلُوِيَّةٌ... وَ تَوَهُمُ الْحُلُولِ نَقْصٌ؛ بَلَى، لَا مَانِعَ عَنِ أَمْرِ أَقْوَلِهِ وَ هُوَ أَنَّ النَّفْسَ وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ مَعَ الْبَدَنِ وَ لَكِنْ لَمَّا كَانَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ الْبَدَنِ عِلَاقَةٌ شَدِيدَةٌ أَشَارَتْ إِلَى الْبَدَنِ بِ«أَنَا» فَكَذَلِكَ لَا مَانِعَ عَنِ أَنْ يَخْضَلَ لِلنَّفْسِ مَعَ الْمَادِيَّةِ عِلَاقَةٌ شَوْقِيَّةٌ نُورِيَّةٌ لَا هَوْتِيَّةٌ يَحْكُمُ عَلَيْهَا شِعَاعُ قِيَوْمِي طَامِيسٌ يَمْحُو عَنْهَا الْإِلْتِفَاتِ إِلَى شَيْءٍ، بِحَيْثُ تُشِيرُ إِلَى مُبْدِيهَا بِ«أَنَا»، إِشَارَةً رُوحَانِيَّةً، فَسْتَفْرِقُ الْأَنْبِيَاءُ فِي النُّورِ الْأَقْهَرِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِي».

(مشارع و مطارحات، صص ۵۰۱-۵۰۲)

شیخ اشراق - ره - در دنباله بحث از سلوک حکمای متألّه و لذت آنها، و بیان مراتب لاذّ (لذت برها) که از حق - تعالی - شروع، و به نفوس بشری ختم می‌شود، انوار لذّتبخش وارد بر نفوس سالکان را به نسبت ثبات و تأثیری که دارند به چند نوع تقسیم می‌کند:

۱. نور خاطف: نوری است که ناگهان بر نفس سالک می‌تابد و لحظاتی او را از خود و اشتغال به خود می‌گیرد و به سرعت ناپدید می‌شود، این نور، خاص مبتدیان است.

۲. نور ثابت: نوری نسبتاً پایدار است که بر متوسّطین در سیر و سلوک نازل و ساطع است.

۳. نور طامیس: نور ثابت و شدیدی است که اثر تعلّقات مادی و اشتغالات حواس را در سالک ریشه کن می‌کند و او را به گونه‌ای از هر چه منبّت و تعلق مادی است می‌بُرد، که

گویی اصلاً در این عالم نیست، و مرده است. سالک در این مقام ارتباط دائمی با عالم انوار دارد و کالبد برزخی، برای او همچون پیراهنی می‌شود که هرگاه بخواهد آن را خلع می‌نماید و با جسدی مثالی به عالم انوار عروج می‌نماید. این مقام، مقام فاضلان است، یعنی حکیمانِ مُتألّهی که در علم و عمل، به کمال و عدالت رسیده‌اند، موتِ اصغر و مرگِ قبل از مرگ، این مقام است و مصداق «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» این است.

شیخ - ره - در تبیین این حالت می‌فرماید: این، نه اتّصال است و نه اتّحاد و نه حلول، بلکه حالتی است روحانی که میان نفس ناطقه انسانی و انوار علوی پیش می‌آید و اگر کسی در این مقام خود را «حق» بخواند و در اشاره به مُبدِعِ کُلِّ بگوید: «أَنَا» (من)، چیز بعیدی نیست، زیرا می‌بینیم که نفس انسانی با اینکه سنخیتی با ماده ندارد و از نور است، به سبب تعلق شدیدی که با بدن پیدا می‌کند، غالباً خود را فراموش نموده و به «بدن» می‌گوید: «من»، در حالی که «بدنِ مادی» با نفس غیر مادی، بسیار فرق دارد؛ پس به همین سان، هرگاه نفس فاضلان با عالم علوی و نورالانوار علاقه و ارتباط شدیدی پیدا کرد به گونه‌ای که شعاعی قیومی طامیس، دایم بر او حاکم شود و او را از هر چه خودی و منی است بی‌ترسد، بعید نیست که در اشاره‌ای روحانی به مُبدِعِ کُلِّ، او را «من»، بخواند و «أَنَا الْحَقُّ» بگوید. و این همان حالتی است که تمام تعینات و تشخّصات سالک در قهرِ نورِ اعظم و بی‌پایانِ حق، محو شده است.

شیخ اشراق، بعد از توصیف انوار مُلذّه، به ویژه نور طامیس، با بیانی رمزی به دارندگان این انوار در روزگاران پیشین و وارثینِ طریقه‌های مختلف آنها اشاراتی دارد که اگرچه مشهور است و در شرح‌ها و تفسیرهای آثار شیخ مذکور است، درک دقیق معانی آن مشکل است. ایشان می‌فرمایند:

و اما نور طامسی که به مرگ صغیر منجر می‌شود، آخرین کسانی که ثابت شده است که داشتن چنین نوری را در خود خبر داده‌اند، از میان یونانیان، حکیم بزرگ، «افلاطون»، و از آنها که چنین ادّعایی از او در کتب ثبت گشته و اسمش در تاریخ مانده است، «هرمس»، و از ایرانیان باستان، پادشاه زمین، «کیومرث»، و از پیروان و سُلالة او «فریدون» و «کیخسرو» بوده‌اند.

و سپس در اشاره‌ای ضمنی به اینکه نورِ معرفت یکی است و مقصد همه، واحد

است، اما شیوه سلوک و طریق وصول، مختلف است، یعنی، بعضی به شیوه حکیمان فرزانه، از راه علم و اندیشه و عمل، و بعضی به روال عاشقان شیفته با تکیه بر عشق و شور و مستی، این مسیر را طی کرده‌اند می‌فرماید:

اما انوار سلوک و طرُق مختلف آن، در این روزگاران نزدیک به ما، آنچه که از خمیره فیثاغورثیان و وتیره ایشان بوده به پیشوای جوانمردان اَخمیم^۱ - گویا مراد ذوالنون مصری است - رسیده و از او به سیار تُستر (ابوسهل تُستری) و هم ملکای ایشان و اصل شده است. و اما خمیره و طریقه خسروانیان (پادشاهان حکیم ایرانی)، - که از عنایت و فره ایزدی «خرّه» بهرور بوده‌اند - بر سیار بسطام (با یزید بسطامی) و بعد از او بر جوانمرد بیضاء (منصور حلاج) و بعد از او بر سیار آمل و خرّه قان (ابوالحسن خرقانی) نازل گشته است.

و خمیره‌ای از خسروانیان با خمیره‌ای از راهیان راه فیثاغورث و انبازقلس و سقلیبوس، بر زبان کسانی که ودیعه حق و امانت الهی (معرفت) را، هم به طریق علم و حکمت و اندیشه، و هم به طریق عشق و محبت و شیفتگی حفظ کرده‌اند، با هم ممزوج گشته و به قومی رسیده که با سکینه و آرامش، و در مقالات و رسالات کوتاه آن را بیان می‌کنند.

این قسمت اخیری که سهروردی بدان اشاره کرده و طریقه آنها را ممزوجی از خسروانیان و فیثاغورثیان نامیده، اگرچه در عباراتی مرموز و کنایی بیان شده و فهم دقیق آن دشوار است، از قراین چنان معلوم است که اشاره به طریقه خود و حکمت اشراقی دارد که مبتنی بر علم و عمل و عشق و حکمت است و نیز اشاره‌ای است به حقایق عرفانی نابی که در داستانهای کوتاه رمزی بیان داشته است. این، آن چیزی است که من با بضاعت حقیر خود دریافته‌ام، واللّه اعلم بالصواب.

از آنجا که بحث نور بسیار گسترده است و این رساله بیشتر از این مقدار را بر نمی‌دارد لذا به همین اندازه اکتفا می‌شود. در ضمن رعایت نکردن ترتیب الفبایی در بعضی تقسیمات فرعی انوار، به خاطر رعایت ترتیب منطقی بود.

۱. اصل عبارت اخی اخمیم است: «اخی» = «برادر من»، لقبی است که فتیان، هم طریقتان خود را بدان مخاطب می‌داشتند. و یا پیشوای گروه فتیان. لغتنامه دهخدا. «اخمیم»، نام قریه‌ای از قرای مصر. همان.

واحد:

«الوَاحِدُ كَأَنَّا قَدْ أَشْرْنَا إِلَيْهِ أَنَّهُ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي لَا تَعْرِيفَ لَهَا حَقِيقِيًّا، وَالوَاحِدُ لَا يَنْقَسِمُ مِنَ الْجِهَةِ الَّتِي هُوَ بِهَا وَاحِدٌ...».

(مشارع و مطارحات، ص ۳۰۸)

واحد، از زمره امور و مقولاتی است چون وجود، شیئیت، وجوب، امکان، امتناع و غیره که حقیقتاً قابل تعریف نیستند، زیرا یا از جنسهای عالی هستند که بالاتر از آنها جنسی نیست و لذا فصل هم ندارند و تعریف هم به جنس و فصل است، و یا تعاریف آنها منجر به «دور» می شود.

و از طرف دیگر، «واحد» از آن جهت که واحد است قابل تقسیم نیست، اما به جهت ملاحظاتی دیگر اقسامی دارد، از جمله، در مرحله نخست می توان آن را به حقیقی و غیر حقیقی تقسیم کرد.

واحد حقیقی، چهار نوع است:

۱. واحدی که حقیقی ترین وحدت را دارد و نه در مقدار و نه در تعریف و نه بالفعل و نه بالقوه قسمت پذیر نیست، مانند ذات باری تعالی.
۲. واحدی که در مقدار چه بالفعل و چه بالقوه قابل قسمت نیست، اما در ذهن می توان برای آن حدی (تعریفی) قایل شد و از این رو آن را به اجزای حد، تقسیم کرد، مانند عقول و نفوس.
۳. واحدی که دارای وحدت اتصالی است، اما بالقوه قابل تقسیم است مانند واحدی از خط یا آب.
۴. واحدی که متشکل از اجزایی است و وحدتش از جهت اجتماع اعضاست مانند فرد انسان، که متشکل از نفس و بدن و اعضای بدن است.

واحد غیر حقیقی هم به حسب شرکت در محمول، اقسامی دارد از جمله:

۱. «مجانسه»، که شرکت در جنس محمول است.
۲. «مساوات»، که شرکت در کمّ محمول است.
۳. «مشابَهت»، که شرکت در کیف محمول است.
۴. «مشاکله»، که شرکت در نوع محمول است.
۵. «مطابقه»، که شرکت در وضع محمول است.

در بین انواع وحدت حقیقی و غیر حقیقی، به ترتیب، آنچه که مقدّم تر ذکر شده است وحدت در آن حقیقی تر است.

وجود:

«الْوُجُودُ لَا جُزْءَ لَهُ وَلَا أَعْمَ مِنْهُ فَلَا جِنْسَ لَهُ وَلَا فَصْلَ [ف] لِاحْتِدَائِهِ، وَلَا أَظْهَرَ مِنْهُ فَلَا رَسْمَ [له].

(سه رساله؛ لمحات، ص ۱۳۵)

در این رساله مکرر آمده است که «وجود» و «شیئیت» و «وحدت» و غیره، اجناس عالی هستند، و از طرفی، از هر چیزی ظاهر ترند، پس تعریف ندارند.

اعتباری بودن وجود:

«الْوُجُودُ يَقَعُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَ مَفْهُومٍ وَاحِدٍ عَلَى السَّوَادِ وَ الْجَوْهَرِ وَ الْإِنْسَانِ وَ الْفَرَسِ فَهُوَ مَعْنَى مَعْقُولٍ أَعْمٌ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ، وَ كَذَا الْمَاهِيَّةُ مُطْلَقًا وَ الشَّيْئِيَّةُ ... فَتَدْعِي أَنَّ هَذِهِ الْمَحْمُولَاتِ [اعتبارات] عَقْلِيَّةٌ صِرْفَةٌ...».

(حکمة الاشراق، ص ۶۴)

گفته شد که از نظر شیخ اشراق، معقولات و محمولاتی چون وجود و وحدت و ماهیت مطلقه و شیئیت و غیره اموری اعتباری هستند و تنها در ذهن است که زاید بر ماهیات اند، اما صورتی در خارج ذهن ندارند و لذا اینها را «اعتبارات عقلی» می گوید.

و نیز در صفحه ۱۸۲ همین کتاب (حکمة الاشراق) می فرماید:

«قَاعِدَةٌ فِي بَيَانِ أَنَّ الْمَجْمُوعَ هُوَ الْمَاهِيَّةُ لَا وُجُودَهَا؛ وَ لَمَّا كَانَ الْوُجُودُ إِعْتِبَارًا عَقْلِيًّا فَلَيْسَ مِنْ عِلَّتِهِ الْفِيَاضَةُ، هُوَيْتُهُ...».

و بدین ترتیب شیخ - رحمه الله - هم به اعتباری بودن «وجود» و هم به جعل و اصالت «ماهیت» تصریح می‌کند. لازم به توضیح است که «جعل»، در اینجا قسیم اصالت نیست، بلکه عین آن است، یعنی به نظر شیخ، آنچه در عالم هستی اصالت دارد ماهیات مختلف و متفاوت اشیاء است و وجود، چیزی است که تنها در ذهن و عقل، با ماهیات خارجی این اشیاء تعقل می‌شود، زیرا اگر وجود، در خارج ذهن هم موجود باشد باید چیزی جدا بر شیء باشد و در این صورت دو موجود خارجی خواهیم داشت: یکی شیء مورد نظر و یکی وجود خارجی او، و بنابراین نظریه، این «وجود» هم باید وجودی داشته باشد و بدین ترتیب تسلسلی بی پایان از وجود و موجود به وجود خواهد آمد و لذا «وجود» در خارج ذهن وجود ندارد و آنچه هست ماهیت است.

بحث و اختلاف در این مسأله از مباحث اصلی فلسفی است، حکمای مشاء و پیروان آنها، و در رأس ایشان ابن سینا، معتقد به اصالت وجود است و سهروردی معتقد به اصالت ماهیت، و ملأصدرا که نظریاتش مقتضی از نظریات حکمای مشاء و اشراق و عرفا و کتب دینی و نگرش خاص مذهبی است قولی به اصالت وجود را ترجیح داده است.

سید حسین نصر، در کتاب سه حکیم مسلمان در مورد نظر «ابن سینا» درباره وجود و ماهیت، می‌نویسد:

«الهیات ابن سینا، مختص به «وجودشناسی» است و بحث در وجود و مشخصات آن در پژوهش‌های ما بعد الطبیعه وی نقش عمده را دارد: حقیقت هر شیء وابسته به وجود آن است و معرفت شیء، در آخر کار، همان معرفت وجود آن، و مقام و مرتبت آن، در مراتب کلی وجود است... هر چیز در عالم از آن جهت که هست، وجود دارد و غوطه ور در وجود است، ولی خدا، یا وجود محض، که مبدأ و خالق همه چیزهاست نخستین حلقه در یک سلسله پیوسته نیست و پیوستگی جوهری یا عرضی با موجودات این جهان ندارد، بلکه خدا بر عالم مقدم است و نسبت بدان جنبه تعالی دارد.

«بحث ابن سینا در وجود بر پایه دو تمایز تکیه دارد که مشخص تمام تحقیقات وی در «وجود» است: یکی تمایز میان ماهیت هر چیز و وجود آن است و دیگر، تمایز میان وجوب و امکان و امتناع».

«هر گاه کسی در باره شیئی به تفکر می پردازد، در ظرفِ ذهن خود می تواند میان دو جنبه آن شیء، تمایز قایل شود، یکی ماهیت آن است، یعنی همه آنچه در جواب «ماهیت؟» (= آن چیست؟) گفته می شود؛ و دیگر وجود است، مثلاً چون کسی به «اسب» می اندیشد، در ذهن خود می تواند میان تصور اسب یا ماهیت آن - که هیأت و رنگ و شکل و هر چیز دیگر مندرج در ماهیت آن را شامل می شود - با وجود آن اسب در عالم خارج تفاوتی تشخیص دهد.

«در «ذهن»، ماهیت از وجود مستقل است، یعنی ممکن است درباره ماهیت شیئی بیندیشیم و از هیچ جهت به وجود یا عدم وجود آن نظر نداشته باشیم، ولی در عالم خارجی، ماهیت و وجود شیء یکی هستند، تنها در ذهن به وسیله تحلیل عقلی است که این دو جزء از یکدیگر تشخیص داده می شوند و هر کسی متوجه می شود که: هر شیء در دار امکان، ماهیتی دارد که بر آن وجودی افزون شده است.

«ابن سینا پس از بیان این تمایز اساسی، این مطلب را تأکید می کند که: اگرچه وجود شیء، به ماهیت آن اضافه می شود، «وجود» است که به هر ماهیت حقیقت و واقعیت می دهد و بنا بر آن «وجود» اصیل است. ماهیت شیء، در واقع چیزی جز حدود وجودی آن نیست که به وسیله ذهن انتزاع پیدا کرده است...

تقسیمی که ابن سینا از وجود کرده و آن را سه قسم: ممتنع و ممکن و واجب دانسته است با تمایز اساسی میان ماهیت و وجود ارتباط تام دارد، این تقسیم که مورد قبول فیلسوفان مسلمان پس از ابن سینا و نیز مدرسیان لاتینی قرار گرفت، به همین صورت، در آثار «ارسطو» دیده نمی شود و در واقع از ابداعات ابن سیناست...^۱

از آنجا که بحث وجود و ماهیت از بحثهای عمده فلسفی است، فرازهایی از توضیحات ابراهیمی دینانی در کتاب فلسفه سهروردی را در این مورد نقل می کنم:

«... انسان با بسیاری از موجودات روبه رو می باشد، این موجودات در عین اینکه از هم ممتاز و نسبت به یکدیگر بیگانه اند، در اصل هستی مشترک بوده و در وجود، با یک دیگر متحد می باشند، منشأ اختلاف این موجودات با یکدیگر همانا ماهیت آنها بوده و

۱. نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۱، صص ۲۸-۳۰.

مبدأ اتحاد در آنها جز هستی چیز دیگری نمی‌باشد، اگر جهت اختلاف غیر از جهت اتحاد می‌باشد، «ماهیت» نیز چیزی غیر از «وجود» خواهد بود، از آنچه ذکر شد این نتیجه به دست می‌آید که در موجودات عالم، نوعی ثنویت، یا ترکیب یافت می‌شود که منشأ آن جز دو حیثیت وجود و ماهیت چیز دیگری نمی‌باشد... اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر واقعیت هر موجود در جهان خارج از ذهن یک چیز بیشتر نمی‌باشد، آیا کدام یک از دو حیثیت مزبور، آن واقعیت را تشکیل داده و در نتیجه از اصالت برخوردار است؟

«پاسخ به این پرسش است که مبحث گسترده و پرمایه‌ای اصالت وجود یا ماهیت را در آثار فلاسفه اسلامی تشکیل می‌دهد. گروهی از فلاسفه بر این عقیده‌اند که واقعیت اصیل یک شیء را ماهیت آن تشکیل داده و آنچه در این مورد، «وجود» نامیده می‌شود چیزی جز یک عنوان اعتباری نمی‌باشد، گروهی دیگر بر عکس، «وجود» را اصیل دانسته و ماهیت را یک امر اعتباری به شمار می‌آورند...»^۱

مرکز تحقیقات فلسفه و علوم اسلامی

تشکیک در وجود:

«... وَ الوجودُ وَ العَرَضِيَّةُ دَرَيْتَ اَنْهُمَا غَيْرُ ذَاتِيَّتَيْنِ لِلْمَاهِيَّاتِ، وَ الوجودُ يَقَعُ بِالتَّشْكِيكِ عَلَي الْوَاجِبِ اَوْلَى وَ اَوَّلَ ثُمَّ عَلَي الْجَوْهَرِ ثُمَّ عَلَي الْقَارِ الذَّاتِ...»

(تلویحات، ص ۱۷)

«... فَكُلُّ كَلِمَةٍ وَاوَقِعَ بِالتَّشْكِيكِ لَا يَلْزَمُ اَنْ يَكُونَ الْاِمْتِيَاظُ بَيْنَ شَخْصِيَّاتِهِ فِي الوجودِ بِمَاورَاةِ الْمَاهِيَّةِ، كَبُعْدَيْنِ طَوِيلٍ وَ قَصِيرٍ... لَيْسَ الطَّوْلُ وَرَاءَ الْبُعْدِيَّةِ اِمْتَاظًا بِمِنْ غَيْرِهِ، وَ كَذَا اَشَدُّ بِيَاضًا وَ الْاَنْقِصُ...»

(همان، ص ۲۲)

در مبحث «انوار مجروده» گفته شد که شیخ اشراق، «تشکیک» را مختص عوارض و کلیات نمی‌داند بلکه آن را در جواهر و ذاتیات هم جاری می‌داند، اما اینجا تشکیک را در مورد وجود به عنوان یک امر کلی، مطرح کرده که در درجه اول و به نحو اولی بر واجب الوجود صادق است و سپس به ترتیب در مورد جواهر که جنس الاجناس است و بعد در

مورد کمیّاتِ قارالذّات. و از آنجا، که وجود را امری اعتباری و ماهیّت را اصل و مجعول به حساب می‌آورد تحقّق تشکیک در وجود، یعنی کمال و نقص در آن را از ماهیّت می‌داند.

نقل شد که ابن سینا با توجّه به اعتقاد به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت، وجود را به سه نوع ممتنع و ممکن و واجب تقسیم کرد و این ابداع ایشان در میان حکمای بعد از او و حتی مدرّسیان لاتینی هم مورد قبول قرار گرفت و تقسیم وجود، به این اعتبارات سه گانه از اصول مسایل حکمی شد. لذا گرچه در این رساله به مناسبت‌های مختلف از این اعتبارات بحث شده است اینجا هم، به مناسبت موضوعیّت وجود، به هر یک از این اقسام سه گانه اشاره خواهد شد:

ممتنع الوجود:

«و ممتنع الوجود آن است که نشاید که باشد.»

(پرتونامه، ص ۳۲)

«و هر چه را نابودی وی از خود بُود ممتنع باشد.»

(هیاکل‌النور، ص ۹۱)

ممکن الوجود:

«و ممکن الوجود آن است که شاید که باشد و شاید که نباشد. و ممکن، واجب شود به شرطِ علّت و ممتنع شود به شرطِ عدمِ علّت و در حالت وجود و عدم، چون نظر به ذات او کنند ممکن باشد...»

(پرتونامه، ص ۳۲)

«و ممکن [الوجود] را توان گفت که نا استحقاق وجود دارد به نفسِ خود، اما نتوان

گفت که استحقاق ناوجود دارد به نفسِ خویش که آنگاه ممتنع شود.»

(پرتونامه، ص ۴۴)

واجب الوجود:

«و واجب الوجود، یا بر قیاس است یا بر اطلاق، و واجب الوجود بر اطلاق آن است که وجود او از ذات اوست و نه از غیر دیگرم، و هر موجودی که بیرون از اوست به قیاس با او ممکن الوجود است...»

و واجب الوجود را ماهیت و اینت یکی است که اگر دو بودی ممکن الوجود بودی نه واجب الوجود...».

(یزدان شناخت، ص ۴۱۴)

اینت همان، وجود محض است و اگر زاید بر ماهیت باشد، ممکن است متحقق شود یا نه، و در این صورت «ممکن»، می شود نه واجب، پس در واجب الوجود وجود و ماهیت یکی است.

صفات واجب الوجود:

«... و زندگی او و علم او بر ذات او زائد نیست، بلکه علم او به ذات خویش و حیات او از بهر آن است که مجرد است از ماده، و از ذات و لوازم ذات خود غایب نیست...».

(الواحد عمادی، ص ۱۴۰)

علم واجب الوجود:

«... شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ: ^۱ «شَهِدَ» بعینه گواهی دارد بر آنکه او عالم است به ذات خویش و لوازم ذات خویش بر وجهی که بر ذات او زیادت نباشد و این، بعینه نفس زندگی است. «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»، یعنی که هیچ معارن ندارد... «قَائِمًا بِالْقِسْطِ»، یعنی وجود او دائم است از بهر کمال قیومیت او... «لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا»، یعنی که قیومیت او را مُبْطِلِي نیست و فعل او را کسی باطل و متغیر نگرداند...».

(همان، ص ۱۴۶)

وهم:

«و آن قوتی است که حکم کند بر محسوسات به چیزهای نامحسوس و بدو حکم کند گوسفند که گرگ دشمن اوست و از او بیایدگریخت. و این وهم جز حواس را متابعت نکند و با عقل و معقولات منازعت نماید، و برهان را مسلم دارد و نتیجه را انکار کند، زیرا که قوتی است چرمانی...».

(پرتونامه، ص ۳۰)

«و او «وهم» پیوسته منازعتِ عقل کند و حکمهای عقل را انکار کند در بیشتر احوال، تا به غایتی که اگر در شب تاریک، با مرده‌ای در خانه‌ای رود، و هم او را می‌ترساند و عقل او را ایمن می‌کند که مرده حرکت نکند از وی نباید ترسید، و به عاقبت باشد، که وهم غالب آید مردم بگریزد.».

(هایکل النور، ص ۸۸)

«پیروان حکمت مشاء و همیه و متخیله را در انسان دو قوه متفاوت به شمار آورده و کاربرد آنها را نیز مختلف دانسته‌اند. قوه وهم در معانی جزئیه حاکم است، ولی متخیله دارای دو جنبه تفصیل و ترکیب می‌باشد (یعنی کار او تفصیل و ترکیب است...).

سهروردی بر این عقیده است که وهم و خیال و متخیله در واقع شیء واحد به شمار آمده اختلاف آنها جز یک امر اعتباری نمی‌باشد...»^۱.

۱. فلسفه سهروردی، صص ۳۸۳-۳۸۸ به اختصار تمام. و نیز رک: «ذکره» همین رساله.

هورخش:

«و چون آنچه در محسوسات از همه شریفتر است، نور است، پس، از انوار، آنچه تمامتر است، شریفتر است و شریفترین جسمها، «هورخش» است که تاریکی را قهر می‌کند ملک کواکب و رئیس آسمان است و کننده روز روشن با امر حق - تعالی - کافلی قوتها، خازن عجائب، صاحب هیبت، مستغنی به نورش از جمله کواکب؛ همه را نور می‌دهد و او از کس نور نمی‌ستاند و همه را رونق و بها می‌پوشاند.

«پاکا! خدایا! که او را آفرید و نورانی گردانید، اوست مَثَلُ أَعْلَا در آسمانها و در زمینها، زیرا که اوست نور انوار اجسام، چنانکه حق - تعالی - نور انوار است از آن عقول و نفوس، آیتی دیگر گفت: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى»^۱، و این آیتی دیگر را مَبِیَّن می‌گرداند از روی مَثَلِی، [که] اوست آیتی بزرگ که ظاهر است به نورش، خَفِی است شرفش بر جاهلان. و آیت حق تعالی ظاهرترین آیات است و ظاهرترین آیات «هورخش» شدید است و اوست که آیت بزرگترین است و علامه است و فاعل است با امر حق - تعالی - و پوشیده است، آئی، ظاهر نگشت از بهر شرفش. و اوست که سبب روز است به ظهورش و سبب شب است از بهر خفایش و سبب فصول چهارگانه است از بهر مِیْلش به جنوب و شمال؛ و او روشن کننده چشم سالکان است و وسیلت ایشان است به حق - تعالی - پس اوست که حی ناطق است و ظاهرتر است و اوست که حَجَّت است بر بندگان خدا، و اوست آیت توحید، زیرا که او یکی است در مرتبت، گواهی می‌دهد به یکی، و اوست که وَجْهَت بلندتر است از آن خدا بر زبانِ إِشْرَاق، و او روی و چشم و دلِ عالم است.

«پاکا! خدایا! که او را ظاهر گردانید و بدو حَجَّت را مَوَكَّد گردانید بر عالمیان؛ و گواهی

۱. «الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السُّوءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». سوره ۱۶ (النحل) آیه

می دهد آیتی دیگر از تنزیل چون تقدیر را بدو ربط کرد و آن، که گفت که: «و الشَّمْسُ وَ الْقَمَرَ حُسْبَانَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»^۱، آیتی دیگر: «و الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»^۲ و به شرف انوار آسمانی گواهی می دهد از تنزیل و آن، آن است که گفت: «فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَغْلَمُونَ عَظِيمٌ»^۳ و مواقع ایشان، مظاهر ایشان است، چون که ایشان مظاهر روحانیانند، آیتی دیگر: «فَلَا أُقْسِمُ بِالْغُخْسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ»^۴...».

(الواح عمادی فارسی، صص ۱۸۳-۱۸۴ با تصحیح از روی الواح عمادی عربی)

«و اعْلَمَ أَنَّهُ لَا مَيِّتَ فِي عَالَمِ الْأَثِيرِ وَ سُلْطَانَ الْأَنْوَارِ الْمُدْبِرَةِ الْعُلُويَّةِ وَ قُوَّتَهَا تَصِلُ إِلَى الْأَفْلَاقِ بِتَوْسِطِ الْكَوَاكِبِ وَ مِنْهَا يَنْبَعُ الْقُوَى، وَ الْكَوْكَبُ كَالْعَضْوِ الرَّئِيسِ الْمَطْلَقِ وَ «هورخش» الَّذِي هُوَ طَلِسْمٌ «شهریور» نَوْزٌ شَدِيدُ الضُّوْءِ، فَاعْلُ النَّهَارِ، رَيْسُ السَّمَاءِ، وَاجِبٌ تَعْظِيمُهُ فِي سُنَّةِ الْإِشْرَاقِ، وَ مَا أَزْدَادَ عَلَى الْكَوَاكِبِ بِمَجْرَدِ الْمِقْدَارِ وَ الْقَرَبِ، بَلْ بِالشَّدَّةِ، فَإِنَّ مَا يُتْرَأَى مِنْ الثَّوَابِتِ بِاللَّيْلِ، وَ بَاقِي الْأَسْيَارَاتِ، بِمِقْدَارِ مَجْمُوعِهَا أَكْثَرُ مِنْ الشَّمْسِ بِمَا لَا يُتَّقَايَسُ، وَ لَا يُفْعَلُ النَّهَارَ».

(حکمة الاشراق، صص ۱۴۹-۱۵۰)

«... وَ النَّوْرُ الْجَرْمِيُّ مِثَالٌ لِلنُّوْرِ الْقَائِمِ، أَيْ ظِلٌّ لَهُ كَمَا أَنَّ الْحَيَاةَ الْهَيْكَلِيَّةَ أَمْرٌ الْحَيَاةَ الْقَائِمَةَ وَ ظِلُّهَا... وَ أَظْهَرَ الْأَجْرَامِ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ أَشْرَفُهَا وَ هُوَ «هورخش» الشَّدِيدُ الْمَلِكُ قَاهِرٌ الْمَسْقِي وَ بَعْدَهُ السَّيِّدُ هُوَ «مَرْزَبَانِ إِسْفَهَر» وَ كَذَا السَّادَاتُ...».

(مجموعه مصنفات، ج ۱؛ مقاومات، ص ۱۸۸)

«... وَ وَجْهَةُ اللَّهِ الْعُلْيَا، «هورخش» الْمَلِكُ قَاهِرٌ الْمَسْقِي الْآيَةُ الْكُبْرَى وَ الْمِثَالُ الْأَعْلَى أَعْرُمًا ظَهَرَ: ثُمَّ ظَهَرَ وَ بَطَّنَ وَ اسْتَخْفَى بِنَفْسِ الظُّهُورِ. فَطُوبَى لِمَنْ صَعِدَ إِلَيْهِ وَ لَمْ يَنْزِلْ إِلَّا لِضُرُورَةِ الْحَاجَةِ هُوَ الْقَاهِدُ عَلَى الْأَرْضِ الصَّاعِدُ إِلَى السَّمَاءِ».

(مقاومات، صص ۱۹۰-۱۹۱)

۱. «فَالِقِ الْأَصْبَاحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرَ حُسْبَانَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ». سوره ۶ (الانعام)، آیه ۹۶.

۲. سوره ۳۶ (یس) آیه ۳۸.

۳. سوره ۵۶ (الواقعه) آیه ۷۶-۷۵.

۴. سوره ۸۱ (التکویر) آیه ۱۵-۱۶.

«... وَ التَّلْقَى لِلْأَمْرِ الْغَيْبِيِّ قَدْ يَكُونُ بِقِرَاءَةِ مَسْطُورٍ... وَ قَدْ يَكُونُ الْمُخَاطَبُ يُتْرَأُ فِي صُورَةٍ
إِمَّا سَمَاوِيَّةٍ (او) فِي صُورَةٍ سَادَةٍ مِنَ السَّادَاتِ الْعُلُوِّيَّةِ وَ فَيُشْجَاهُ الْخَلْسَاتِ الْمُفْتَبِرَةِ فِي عَالَمِ
«هُوزَقْلِيَا» لِلسَّيِّدِ الْعَظِيمِ «هورخش» الْأَعْظَمِ فِي الْمُتَجَسِّدِينَ الْمُبْجَلِ الْأَذَى هُوَ وَجْهَةُ اللَّهِ الْعُلْيَا
عَلَى لِسَانِ الْإِشْرَاقِ فَإِنَّهُ الْقَائِمُ عَلَى الْفِكْرَةِ بِالتَّنْوِيرِ وَ هُوَ شَاهِدُهَا، وَ لِلسَّادَاتِ الْبَاقِيَاتِ أَيْضاً
إِلْقَاءٌ وَ عَنَايَاتٌ...».

(مشارع و مطارحات، ص ۴۹۴)

«هورخش... در وجه اشتقاق این کلمه، سه وجه در نظر است: نخست آنکه مرکب
است از «هو»^۱ = خوب، و «رخش» به معنی رخشان و روشن و روی هم به معنی «نیک
روشن» و صفتی است که برای آفتاب آمده است «أَنْتَ هورخشُ الشَّدِيدِ»، آقای «هینگ»
این وجه را مردود دانسته است و اما آقای پور داود، درست شمرده‌اند. دوم آنکه این
کلمه از «هُوزَخَشْتَه»، اوستایی است که جزء دوم آنکه «خشته» است، در پهلوی و بعد،
در فارسی، کوتاه و «شید» شده است. وجه سوم آنکه «هورخش» مخفف «هُوزَرَخَش»
است، یعنی آفتاب درخشان و «راء» اول حذف شده است، این وجه را، استاد «هینگ»
پذیرفته‌اند. در ادبیات فارسی خورشید، بارها به صفاتی بدین مفهوم یاد شده است (از
حاشیه برهان، چاپ معین).^۲

هورخش huraxs، شیخ شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) هورخش را از جهت
افاضه نور و حرارت سرچشمه انتفاع دانسته و در مقالات خود با تعبیرهای مختلف از آن
تجلیل بسیار می‌کند و از جمله آثار شیخ اشراق، دو گفتار، یا به تعبیر اصح، دونیایش
است به نام هورخش کبیر و هورخش صغیر. چند نظر است...^۳
(در ادامه توضیحات فرهنگ معین در مورد وجوه، همان‌هایی که در لغتنامه آمده و از

۱. پیشوند hu-hw ایرانی میانه غربی، به فارسی دری نرسیده است. در واژه‌هایی از فارسی دری بازمانده
hw-hu به صورتهای «هو»، «خو» و «خو» و به عنوان جزئی مرده دیده می‌شود. هُزیر، هُستو، هُنر، خُستو،
خُسرو. جای پیشوند hu-hw را در فارسی دری، به، خوب، خوش و نیک، گرفته است: hu-nam = نیک
نام. ابوالقاسمی، محسن، دستور تاریخی زبان فارسی چاپ اول سمت، ۱۳۷۵، ص ۳۳۱.

۲. لغتنامه دهخدا.

۳. فرهنگ معین.

خود معین است، ذکر شده است).

«سهروردی ضمن بحث از حقیقت صوری که در آینه و تخیل جلوه می‌کند، نتیجه می‌گیرد که ماهیتی جوهری که نه در اذهان و نه در عالم عقل است، در عالمی دیگر، یعنی، عالم مثال وجود دارد که مثالهای عَرَضی آن، موجودات و اشیای عالم محسوس هستند... سپس نتیجه می‌گیرد که: «و التَّوَرُّ النَّاقِصُ كَمِثَالِ النُّورِ التَّامِّ فَأَفْهَمُ» قطب‌الدین شیرازی در شرح سرّ این «بفهم» می‌نویسد: «اشیای عالم علوی را در عالم سُفلی، آسباه و نظایری است و از آنجا که اَشیاء، به آسباه و نظایر، شناخته می‌شود، پس چون حقایق انوار عَرَضی، چنانکه باید، شناخته شود، معرفت آنها بر معرفت انوار مجرّد جوهری مدد می‌رساند، و غرض از این همه، آن است که بدانی نور ناقص عَرَضی که خورشید عالم حسّ راست مثال نور تامّ جوهری خورشید عالم عقل - نور الانوار - است.»

سهروردی همچنان خورشید را مثال و خلیفه نور الانوار در آسمان عالم محسوس می‌داند و او را که مَلِک کواکب و فاعل روز و قهر کننده تاریکی و ظاهرترین آیت حق تعالی است «هورخش» می‌خواند و تقدیس می‌کند. «هورخش» در واقع جسم خورشید نورافشان نیست، بلکه روحانیت و فرشته خورشید است. از آنچه گفتیم می‌توان نتیجه گرفت که «خورشید» در عالم حس و «طوبی»، در عالم مثال، مظاهر خداوند یا نور الانوارند.^۱

تا اینجا، همه آنچه در آثار فارسی و عربی در دسترس شیخ اشراق، درباره هورخش آمده است نقل گردید، ریشه لغوی آن، به نقل از منابع معتبر بررسی شد و مختصری مفید از آنچه استاد پورنامداریان در اثر گرانقدرشان رمز و داستانهای رمزی گفته‌اند، قید شد، اما بررسی دقیق اوصاف و ویژگی‌های هورخش و مکانت و رسالتی را که شیخ اشراق، برای آن قایل شده است باید از زبان خود شیخ شنید و از تحلیل کلام ایشان به دست آورد.

اینک ابتدا متن بلند و شیوای الواح عمادی فارسی را که هم توصیفی گویا و هم نیایشی عاشقانه و زیبا در پیشگاه پروردگار هورخش و هورخش است مورد بررسی قرار

۱. پورنامداریان، تقی، رمز و داستانهای رمزی، صص ۱۹۷-۱۹۸.

می‌دهیم. یادآوری می‌کنیم که این متن با مقایسه با متن الواح عمادی عربی، تصحیح شده است.

شیخ - رحمه الله - پس از بحثی مفصل و مستوفی، با لحنی عرفانی - اشراقی و دلربا، مستدل و مبرهن با کلام خدا، از نفس و شئون آن، سخن را بدان جا می‌رساند که تعلق نفس با بدن به توسط «جرمی نورانی» است که روح است. سپس به بحث نور می‌پردازد و نور جرمی را عارضی و غیر درآک و برای غیر، معرفی می‌کند و اما نور مجرد را نوری ذاتی و زنده و درآک می‌داند و هر زنده‌ای را هم، نور مجرد محسوب می‌دارد و می‌گوید: نور همه نورها، حق اول است که مُعْطِی حیات و بخشنده نوریت است «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ»^۱ و نورانیت هر نوری «سایه» نور اوست: «وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ نُبُورِ رَبِّهَا»^۲.

و بدین ترتیب وارد بحث هورخش می‌شود و می‌فرماید در میان محسوسات، آنچه از همه شریف‌تر است نور است و تمام‌ترین نورها، شریف‌ترین آنهاست و به همین جهت شریف‌ترین اجسام، «هورخش» است.

و اگرچه در چند سطر بالاتر نور جرمی را مُرده و غیر درآک معرفی کرده بود، ولی حالا با چنان عباراتی به توصیف و ستایش این نور جرمی (هورخش) می‌پردازد که گویی نور مجرد قاهری را می‌ستاید و همه صفات موجودی زنده قاهر و قادر را بدو منتسب می‌کند، با این حال، هوشیارانه و آگاه، پروردگار او را نیایش می‌کند و همه چیز آن را از او می‌داند.

أما ویژگی‌های برجسته و رسالتی که «هورخش» دارد:

الف) مَثَلِ أَعْلَى حَقِّ اسْتِ به خصوص در دو چیز:

۱. «حق تعالی» نورالانوار عالم عقول است، هورخش نور الانوار عالم اجسام است.
۲. «حق تعالی» به انوار معنوی و آیاتش، ظاهر است و به ذات و حقیقتش، خفی، «هو الظاهر وَ الْبَاطِن»، و «هورخش» هم، به نورش ظاهر است، اما شرافت و مکاتبتش بر جاهلان پوشیده است.

ب) ظاهرترین و بزرگترین آیتِ حق است.

۱. سوره ۲۴ (النور) آیه ۳۵ (حاشیه متن الواح).

۲. سوره ۳۹ (الزمر) آیه ۶۹ (حاشیه متن الواح).

ج) علامه و فاعل است به امر حق.

د) با ظهورش، روز با خفایش، شب و با میل به شمال و جنوب، چهار فصل را پدید می‌آورد.

ه) روشن کننده چشم سالکان و وسیله و راهنمای ایشان است به حق تعالی، پس:
و) حی، ناطق است.

و اینها همه، با ویژگی نور جرمی در تضادند، زیرا نور جرمی مرده است و اینها، از مرده ساخته نیست؛ حی ناطق، علامه، فعال، روشنی بخش چشم سالکان و هدایتگر ایشان بودن مقامی است حتی بالاتر از مقام انسان. پس برای این تناقض چه توجیهی می‌توان کرد؟

چیزی که به نظر می‌رسد این است که اگرچه خورشید (هورخش) از جهت ارتباط بسیار شدید با عالم عناصر، نورش جرمی (عارضی - غیرذاتی) و برای اجرام است و از این جهت و در مقایسه با نور عقول و انوار، که از خود و برای خود است، مرده و غیر درآک محسوب می‌شود، اما از جهتی دیگر، از دیدگاه حکما، خورشید، از «عالم اثیر» است و در عالم اثر مرده‌ای نیست «و اعلم انه لا میت فی عالم الاثیر»، افلاک و اجرام آسمانی همه دارای نفوس مدبرند و حی و ناطق.

از طرفی دیگر خلیفه حق است و نمودار اوصاف او، و خلیفه حق نباید مرده و غیر درآک باشد.

و به راستی شیخ، با عقل و منطقش حکیمی استدلالی، و با عواطف رقیق و ایمان و احساسش عارفی شیدا است.

مطالعه فراوان و علم و اطلاع وسیعش و به ویژه تسلط بی چون و چرایش بر فلسفه مشاء، او را به سوی ضوابط و قواعد فلسفی می‌کشاند، و از طرف دیگر شور و شیدایی و شگفتیش در برابر عجایب این عالم، و تأثر شدیدش از حکمت خسروانی و مثل افلاطونی و اساطیر باستان و نیز نورانیت ضمیری که در اثر علم و عمل و ریاضت برایش حاصل آمده است او را به عدول از ضوابط ظاهری و نیایش و ستایش در برابر این همه عظمت و به خصوص عظمت و جلال خورشید «هورخش کبیر» وامی‌دارد.

از ویژگی‌های دیگر هورخش:

ز) آیت توحید است. در این عالم اجرام، یکتاست و بی نظیر، پس دلیلی است بر یگانگی و بی مثیلی حق.

ح) وجهه بلند حق است. از صفات بزرگی که برای خورشید قایل است «وجهه حق» بودن است، وجهه در اینجا، به معنی نظرگاه و جهت توجه است. بدین معنی که مورد نظر و عنایت حق است و وجیه‌ترین موجود عالم اجسام در پیشگاه اوست، و بدین سبب، کدخدایی و خلافت خود را در این عالم بدو سپرده است و او را «مثل أعلا» و «آیت کبرای» خود کرده است. و بعد تصریح کرده است به اینکه «وجهه حق بودن» هورخش، عقیده‌ای اشراقی است.

ط) روی و چشم و دل عالم است. «روی عالم» است: از این جهت که صورت ظاهری آن، شباهتی به چهره‌گرد و روی انسان دارد و هم، تنها آنچه که رویه روی اوست محسوس است.

«چشم عالم» بودن هم، دیده شدن عالم در پرتو نور اوست. و «دل عالم» بودن هم، یعنی لب و هسته و محور عالم است.

ی) وسیله حساب و برآوردی (تقدیر) است از حق تعالی که در اختیار عالمیان - برای مصالح ایشان - قرار گرفته است. شب و روز و سال و ماه و فصول، نتیجه جریان و سریان اوست.

ک) و سخن آخر اینکه مکان و منزلت خورشید و سایر ستارگان تا آنجاست که خداوند، بدانها قسم می‌خورد و قسم خوردن به مواقع آنها را که همان نیابت و مظهریت نورالانوار و سایر انوار قاهره است، عظیم می‌شمارد.

اما توصیف هورخش در حکمة الاشراق، با کمال اختصاری که دارد حاوی چند نکته بسیار مهم است.

۱. میثی در عالم اثیر نیست.
۲. هورخش، طلسم «شهریور» است.
۳. تعظیم هورخش در سنت اشراق واجب است.
۴. نور شدید و ایجاد کردن روز به وسیله او، به خاطر جرم بزرگ و یا نزدیکی به زمین نیست، بلکه معنویتی در کار است.

شیخ اشراق - ره - بعد از بحث مفصلی که از انوار می‌کند و انواع «اعلون» و «ارباب اصنام» و «مدبّر» آنها را شرح می‌دهد، بحثی از افلاک می‌کند، مخصوصاً از «فلک ثوابت»، که آن را «برزخ مشترک»، و حاصل جهات فقر اعلون، می‌داند و ستارگان بی شمار آن را ظلّ و سایه عالم عقول به شمار می‌آورد.

و سپس می‌فرماید هیچ مرده‌ای در عالم اثیر نیست، افلاک، دارای نفوس مدبّرند و ستارگان، همچون اعضای حیاتی ایشان‌اند و قدرت نفوس مدبّر افلاک، از طریق این اعضا که کواکب‌اند به کالبد فلک می‌رسد.

و بعد از این مقدمه است که به بحث از هورخش می‌پردازد و می‌گوید: هورخش، که طلسم شهریور است نور بسیار شدیدی است که فاعلِ روز است و رئیس آسمان، و تعظیمش از نظر سنت اشراق واجب است، اما اینکه طلسم «شهریور» است، تصریحی ضمنی است به ایرانی بودن این فکر، و اخذ و اقتباس آن از حکمت خسروانی و اساطیر ایران باستان.

شهریور، یکی از امشاسپندان (فرشتگان مقرب در آیین مزدیسنا) است.

ز شهریورت بساد فتیح و ظفر بزرگی و تخت کلاه و کمر

(فردوسی)

«شهریور» را در اوستا، خستروئیریه xsathra-vairya و در پهلوی خستریور، و در فارسی، شهریور یا شهریر، گوئیم، جزء اول این کلمه به معنی سلطنت و مملکت است جزء دوم این کلمه به معنی آرزو شده از var مشتق است... «شهریور» را به کشور آرزو شده یا سلطنت مطلوب می‌توان ترجمه نمود، بسا در اوستا از شهریور کشور جاودانی اهورامزدا، سرزمین فناپذیر و بهشت برین، اراده شده است.

شهریور، در «عالم روحانی»، نماینده سلطنت ایزدی و فرّ و اقتدار خداوند است. در جهان مادی پاسبان فلزات است... ایزد مهر، از یاران و همکاران شهریور شمرده می‌شود.^۱

دیگر اینکه فرموده که «تعظیم آن در سنت اشراق، واجب است»، تصریح به این مسأله که از نظر فقهای سختگیر می‌تواند به عنوان کلامی حاکی از اعتقاد به ثنویت و

۱. یشتها، ج ۱، صص ۹۲-۹۳ به اختصار.

موجب تکفیر گردد، بیانگر شجاعت و شهامت و آزاد منشی شیخ، در ابراز آرا و عقاید حکمی خود است و او در واقع جانش را بر سر همین صراحت‌گویی‌ها و بی‌پروایی‌ها گذاشت.

و سخن آخر اینکه فرموده که نورانیت او از مظهریت و خلافت اوست و از شدت و قهاریتی است که به سبب این مقام دارد، و الا هزاران هزار اختری که در افلاک‌اند روی هم، چندین برابر او بزرگتر و پر نورترند و با این حال قادر به ایجاد روز نیستند.

در کتاب مقاوّمات دو فقره در مورد «هورخش» آمده است، در فقره اول بر طلسم و ظلّ بودن آن تأکید کرده و فرموده همچنانکه حیات عالم اجسام ظلّ و سایه حیات واقعی عالم انوار است، نور عالم اجسام هم، ظلّ نور عالم انوار است. و نکته دیگر این فقره این است که می‌فرماید بعد از هورخش که اظهر اجرام و اشرف آنها است مرزبان «اشفهر»، قرار دارد؛ باید منظور از «اشفهر»، اسپهر و سپهر باشد و منظور از مرزبان سپهر، «ماه» باشد، زیرا در موارد دیگری هم، ماه را همراه با خورشید، ستوده است.

در فقره دوم از کتاب مقاوّمات، بر همان وجه علیا و آیت کبرا و مثل اعلی بودن هورخش تأکید کرده است.

نکته تازه در اینجا، آن است که «هورخش» را مقصد والای صعود سالکان به عالم اَعلا دانسته و واصلان بدین مقام را فرمانروایان روی زمین به حساب آورده است، که هرگاه که بخواهند به یشگاه او صعود می‌کنند و جز به ضرورت نزول نمی‌کنند.

آخرین فقره منقول از آثار شیخ، در باره هورخش در این رساله تا اینجا، فقره‌ای است از کتاب مشارع و مطارحات که ضمن بحث از طرق و صور مختلف تلقی امر غیبی، می‌گوید: ممکن است این دریافت امر غیبی با صعود به عالم «هورقلیا» و رسیدن به پیشگاه شیخ مثالی نورانی هورخش، در آنجا، صورت گیرد.

لازم به تذکر است که عالم «هورقلیا»، عالم اثیر (کرات و افلاک) عالم مثال است، که پیوسته به عالم عقول است، یعنی بالاتر از آن، عالم عقول و انوار است، در عالم «هورقلیا» که سراسر نورانی است، شیخ مثالی عالم اثیر اجسام، قرار دارد و همچنان که در عالم اجسام، هورخش نور الانوار است، در عالم هورقلیا، شیخ او، «نور الانوار» آنجاست.

و سالکانِ مجردِ والامقام می‌توانند به این عالم هم صعود کنند و از افاضات این عالم مستفیض گردند.^۱

خلاصه اینکه «هورخش» هم بار معنایی اساطیری دارد و هم رمزی، و مصادیقِ آن، هم خورشیدِ جرمانی عالمِ حس است و هم خورشیدِ مثالی عالمِ هورِ قلبیا و هم رَبِّ الطَّلَسَمِ عالمِ انوارِ مجردِ قاهر است.

مؤید این مطلب عباراتی از همین (مشارع و مطارحات) در صفحه ۵۰۴ است که به دنبال بحث از انواع نور شارِق بر نفسِ سالکِ فاضل و حالاتِ مختلفِ قهر یا عشقی که به تناسب جوهرهٔ نفسِ سالک، در آن نور غلبه خواهد داشت، می‌فرماید: اگر این نور شارِق از اربابِ اصنام و سماویات، به واسطهٔ عنایتِ جنابِ نیرِ اعظم، پرنور و معتدل گشت، صاحبِ «خُره»، پادشاهی عظیم و سعادت‌مند و با هیبت و علم و فضیلت خواهد شد، و «خُره» او را هم، «خُره کیانی» می‌نامند، زیرا هم دارای اعتدال نوری است و هم از جانب نیرِ اعظم است که پیشگاه و مالِ همهٔ سرمستیها و خلسه‌های بزرگ است.

و اینک به عنوان آخرین بخش این قسمت، متن نیایش «هورخش کبیر» را اینجا می‌آوریم.

«هورخش کبیر لِلشَّهِرِ وَرَدِي، قَدَسَ اللهُ رَوْحَهُ

بِسْمِهِ الْقَادِرِ

أَهْلًا بِالْحَيِّ النَّاطِقِ الْأَنْوَرِ وَالشَّخِصِ الْأَطْهَرِ وَالْكَوَاكِبِ الْأَزْهَرِ سَلَامٌ عَلَيْكَ وَبَرَكَاتُهُ!
 أَيُّهَا النَّيِّرُ الْأَعْظَمُ وَالسِّيَازُ الْأَشْرَفُ، الطَّلِبُ لِيُنْبِذِعَهُ الْمُتَحَرِّكُ فِي عِشْقِي جَلَالِ بَارِئِهِ بِحَرَكَةِ فَلَكِهِ
 الْمُتَبَرِّزِي عَنْ قَبُولِ الْغَرَقِي وَالْكَوْنِ وَالْقَسَادِ وَالْحَرَكَةِ الْمُسْتَقِيمَةِ، أَنْتَ «هُورْخَش» الشَّدِيدُ
 الْغَالِبُ قَاهِرُ الْغَسَقِي رَيْسُ الْعَالَمِ، مَلِكُ الْمَلَائِكَةِ سَيِّدُ الْأَشْخَاصِ الْغَلَوِيَّةِ فَاعِلُ النَّهَارِ بِأَمْرِ اللَّهِ
 مَالِكُ رِقَابِ الْأَنْوَارِ الْمُتَجَسِّدِينَ بِحَوْلِ اللَّهِ، أَلْمَطَاعُ، الْجِرْمُ الْمَنِيرُ الْبَاهِي الْزَاهِرُ، الْعَالِمُ الْحَكِيمُ
 الْفَاضِلُ اكْبَرُ أَوْلَادِ الْقَدِيسِ مِنَ الْأَضْوَاءِ الْمُتَحَجِّمِينَ، خَلِيفَةُ نَوْرِ النُّورِ فِي عَالَمِ الْأَجْرَامِ، نَوْرَكَ
 مِنْ نَوْرِ يَنْتَهِي إِلَى نَوْرِهِ، وَفَهْرَكَ مِنْ قَهْرِ يَنْتَهِي إِلَى قَهْرِهِ أَنْتَ مَثَلٌ لِكِبْرِيَائِهِ وَأَنْمُودَجٌّ مِنْ
 أَنْمُودَجَاتِ بَهَائِهِ وَحِجَّتُهُ عَلَى عِبَادِهِ، مَنْ أَعْطَيْتَهُ مِنْ نَوْرِكَ فِي الْأَجْسَامِ، أَضَاءً، وَمَنْ أَسْعَدْتَهُ
 بِقُوَّةِ اللَّهِ سَعَدَ، تُعْطَى الْكَوَاكِبُ نَوْرَكَ وَلَا تَأْخُذُ مِنْهَا، تَكْسُوهَا الْبَهَاءُ وَالْإِشْرَاقُ».

«سُبْحَانَ مَنْ ضَوْؤُكَ وَنَوْرَكَ وَمَنْ شَرَقِي جَلَالِهِ سَيَّرَكَ وَفِي الْفَلَكَ الرَّابِعِ دَوْرَكَ وَفِي وَسْطِ

۱. ر.ک: عالم مثال - معجزات و کرامات در همین رساله.

نظام الکُلِّ قَرَزَكَ».

«أَسْأَلُكَ أَيُّهَا الْأَبُ الْقَدِيسُ صَاحِبَ السَّلَاطَةِ وَ الْهَيْبَةِ، كَامِلِ الْقُوَى عَلَّةً تَعَاقَبَ الْجَدِيدِينَ وَ تَتَابِعَ الْفُصُولِ، أَنْ تَسْأَلَ بِاسِطٍ ضَوْءِ نَفْسِكَ النَّاطِقَةَ الْأَشَارِقَةَ أَيَّاكَ وَ عِلَّتَكَ وَ مَعشُوقَكَ وَ مَبْدَأَهُ حَرَكَتِكَ الَّذِي ظِلَّهُ وَ طِلْسَمُهُ وَ جَمِيعَ الْأَنْوَارِ الْقَاهِرَةِ وَ الْعُقُولِ الْمَجْرَدَةِ لِيَسْأَلُوا السَّوَالَ اللَّائِقَ بِعَالَمِ السَّرْمَدِ الْبَرِيِّ عَنِ التَّغْيِيرِ وَ التَّجَدُّدِ، أَبَاهُمْ وَ عِلَّتَهُمْ وَ مَعشُوقَهُمْ النَّوْرَ الْأَقْرَبَ الْمُبْدِعَ الْأَشْرَفَ عَقْلَ الْكُلِّ الْمَعْلُوقِ الْأَعْظَمِ الْأَوَّلِ لِيَسْأَلَ هُوَ هَكَذَا إِلَهَهُ وَ إِلَهَ النَّالِئَةِ مُنْتَهَى الْعِلَلِ الْأَوَّلِ الْأَوَائِلِ، نَاطِقِ الْعَوَالِمِ مُبْدِعِ الْكُلِّ، الْقَيُّومَ نَوْرَ النَّوْرِ إِلَهَ كُلِّ عَقْلٍ وَ نَفْسٍ وَ جَسْمٍ ائِبْرِيِّ وَ عُضْرِيِّ وَ بَسِيطِ وَ مَرْكَبِ، عَلَى النَّظَامِ الْأَتَمِّ الْأَكْمَلِ، اللَّهُ الْوَحِيدُ وَاجِبُ الْوُجُودِ، مِنْ سُلْطَانِهِ، أَنْ يُنَوِّرَ نَفْسِي بِالْوَامِعِ الْقُدْسِيَّةِ وَ الْعُلُومِ الْإِلَهِيَّةِ وَ الْفَضَائِلِ الْعُلُويَّةِ وَ يَجْعَلَنِي مِنَ الْمُشْتَاقِينَ إِلَيْهِ وَ يَعِصِمَنِي عَنِ الْآفَاتِ النَّفْسِيَّةِ وَ الْبَدَنِيَّةِ وَ أَنْ يُكْرِمَنِي فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ»^۱.

هیأت:

«... و بدان که تو فرق می کنی میان سپیدی در عاج و میان آب در کوزه و بودن مردم در خانه، زیرا که بیاض را همگی پراکنده است در عاج، و هیچ جایی از سمک عاج نیست الا که بیاض در اوست به خلاف آب در کوزه، و مردم در خانه.

و هر چه مانند بیاض و سواد است آن را بر سبیل نزدیک کردن اصطلاح، «هیأت»، نام کردیم. و آنچه بیاض در اوست، «محل»، نام کردیم. و هیأت، نقل نکند از محلی به محلی، زیرا که چون نقل کند لازم آید که به خویشتن قائم باشد و به خویشتن حرکت کرده باشد؛ و لازم آید که جوهر باشد نه هیأت؛ و نیز لازم آید که در حالت انتقاش سه جهتش لازم آید، طول و عرض و عمق، پس جسم باشد و ما گفتیم که هیأت است و این محال است.»

(الواح عمادی، ص ۱۱۳)

(برای توضیح بیشتر به «عرض» و «صفت» در همین رساله مراجعه شود).

هیکل:

«... فَهَذِهِ الْقُوَى فِي الْبَدَنِ كُلِّهَا ظِلٌّ مَا فِي النَّوْرِ الْأَسْفَهْبِدِ وَ «الْهَيْكَلِ» إِنَّمَا هُوَ طِلْسَمُهُ...».

(حکمة الاشراق، ص ۲۱۴)

«و هذه، کلها إشراقاتٌ على النور المدبّر فتنعکس إلى الهيكلِ وإلى الزوجِ النفسانيّ...».

(همان، ص ۲۵۴)

«هیكل»، در اصطلاح شیخ اشراق، به معنی کالبد و جسد به کار رفته است. و شواهد فوق دلیل این مدعاست.

هیولی:

«بدان که حق سبحانه و تعالی اول چیزی که در عالم اجسام بیافرید ماده بود که آن را به اصطلاح حکما، «هیولی» خوانند و از آنجا، چهار طبع پدید کرد و آن، آب است و خاک و باد و آتش، و نسبت ماده با چهار طبع چنان است که نسبت آهن، با شمشیر و کارد و زره، و همچنانکه آهن، آن استعداد دارد که هر صورتی قبول تواند کردن و در هر صورتی اقتضای نامی کند، گاه شمشیر باشد و گاه کارد و گاه، زره، ماده را نیز آن استعداد هست که هر وقتی به صورتی برآید و در هر صورتی او را نامی باشد، گاهش خاک خوانند و گاه، آب، گاه، باد و گاه، آتش...».

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

(بستان القلوب، ص ۳۴۶)

«... بدان که چون گویی «آب»، «هوا» شود نه آن باشد که آب به کلی و به جمله اجزا باطل شود و هوا حاصل آید و نه آن است که آب، با آنکه آب است، هوا نیز شود که یک چیز در یک حال، آب و هوا، نباشد، بلکه آن است که آن چیز که صورتِ آبی داشت، صورتِ آبی آن زایل شد و صورتِ هوایی در او حاصل آمد.

«و آن چیز که این صورتهای بر او می آید او را «هیولی» خوانند. و «هیولی» را به امتداداً، «جسم» خوانند و با صورت آبی، آب و با صورت خاکی، خاک. و «عنصریات» را هیولی، مشترک است که چون صورتی از او بشود، دیگری در او حاصل گردد، اما «اثیریات»، کون و فساد نپذیرد که هیولای ایشان مشترک نیست...».

(پرتونامه، ص ۱۹)

«... بدان که موجوداتی که در عالم عناصر پدید می آید از دو چیز حاصل می شود: یکی از «هیولی» و یکی از «صورت»، و هیولی از این عالم است و صورت از آن عالم، از

«واهبُ الصُّور»، و هر آنچه در این عالم نبود آن گاه به وجود آید، صورت، از واهبُ الصُّور یافته باشد به حسب استعداد و به میانجی سماویات؛ چنانکه مثلاً بخار، صورت باران و برف و تگرگ پذیرد و مادهٔ نبات و حیوان، که صورت نبات و حیوان پذیرد. و بسیاری از حیوانات هستند که چون مادهٔ ایشان قبول صورت یافت و مستعد شد بی‌زمان، در وجود می‌آیند و «خلق الساعه» این است...».

(بزدان شناخت، صص ۴۴۸-۴۴۹)

آنچه تا اینجا، در مورد هیولا و صورت نقل شد، از مواردی است که شیخ، در آنها بر نهج حکمای مشاء رفته است.

حکمای مشاء معتقدند که: اجسام مرکب از عناصرند و عناصر هم متشکل از سه چیزند: «هیولا»، «صورت» و «عوارض» (کیفیات و کمیات)، هیولا، همان مادهٔ بالقوهٔ اولیهٔ اجسام است که با پذیرفتن صورت، بالفعل می‌شود، اما صورت هم، هیچ گاه، بدون عوارض تحقق نمی‌پذیرد. و آنچه که ما از اجسام احساس می‌کنیم در واقع همان عوارض آنهاست نه «هیولی» یا «صورت». از طرف دیگر همین حکما، موجودات ممکن را به دو قسم «جوهر» و «عرض» تقسیم کرده و هیولی و صورت را از مقولهٔ «جوهر»، و کمیات و کیفیات را از مقولهٔ «عرض» به شمار می‌آورند. و جوهر را هم به پنج نوع عقل و نفس و جسم و هیولی و صورت، تقسیم می‌کنند.

شیخ - ره - انقسام موجود به جوهر و عرض را می‌پذیرد، اما مقوله‌ای به عنوان «هیولا» را قبول ندارد و آن را چیزی جز مقدار مطلق نمی‌داند و مقدار مطلق را هم همان «جسم مطلق» به حساب می‌آورد که با پذیرفتن امتدادات سه گانهٔ طول و عرض و عمق به صورت جسم تعلیمی در می‌آید. صورت را هم، از مقولهٔ أعراض به شمار می‌آورد و در نتیجه، جواهر را، در سه نوع عقول و نفوس و اجسام، و أعراض را هم در چهار مقولهٔ کم و کیف و حرکت و اضافه، منحصر می‌داند.

(برای توضیح بیشتر در این زمینه به مباحث «جسم»، «صورت»، «عرض» و

«مقولات» در همین رساله مراجعه شود).

شیخ اشراق - رحمه الله - در همان حالی هم که بر مشرب و منهج حکمای مشاء و با استفاده از اصطلاحات آنها به بحث از عالم می‌پردازد، همیشه چاشنی از ذوق اشراقی و

عرفانی خود را با آن می‌آمیزد و هیچ‌گاه به شیوه بحث خشک و بی‌روح فلسفی، به توجیه و تبیین مسایل عالم نمی‌پردازد و چون کل عالم هستی را مجموعه‌ای به هم پیوسته و حلقاتی درهم بافته می‌داند که قسمتی از آن، مکمل قسمتی دیگر است، لذا می‌بینیم که با حفظ اصطلاحات حکمای مشاء هم، چه زیبا و عرفانی به تبیین کون و فساد این عالم و ارتباط آن با عالم عقول و انوار و حرکات افلاک و حوادث ناشی از آنها می‌پردازد:

«بدان که: عنایت الهی هر نوعی را، وجود، بر آن صفت که لایق اوست داده است و کمال او و طریق کمال او را میسر کرده... پس همچنانکه مبادی را قوت فعل، بی‌نهایت است، «هیولی» آفریده شد که قوت انفعال بی‌نهایت دارد؛ و اجسامی موجود گشتند از جود حق - سبحانه و تعالی - که از بهر غرض علوی حرکات بی‌نهایت می‌کنند ازلاً و ابداً، و از آن، استعدادات بی‌نهایت حاصل می‌شود و حوادث لایتناهی از «واهب صور»^۱ پدید می‌آید و نفوس ناطقه، قرناً بعد قرن موجود می‌شوند و آنچه کامل می‌گردد به جناب حق باز می‌گردد. که اگر این حرکات نبود هیچ حادثی نتوانستی بود. مدتی بعضی از نفوس، خلافت زمین به جای می‌آرند و نوبت خود می‌دارند و هیولا را از تصرف خود می‌بردارند تا دیگران موجود شوند و زاد آخرت خود بسازند.

و بدان که اگر بدن پشه را استعداد قبول نفس ناطقه بودی از «واهب صور» او را حاصل شدی، زیرا که مبادی بخیل نیستند. و هر چه نگاه کنی آثار رحمت حق و عنایت حق بینی، بنگر که اگر افلاک جمله نورانی بودندی شعاع ایشان زمین را حرق کردی و اعتدال، باطل شدی و اگر بی نور بودندی این عالم در ظلمت بماندی و نشو و حیات در او نبود...»^۲.

اینکه در متن فوق آمده که «و نوبت خود می‌دارند و هیولا را از تصرف خود می‌بردارند»، یعنی نوبت خود را رعایت می‌کنند و بعد از اتمام مدت و نوبت خود، دیگر تصرف در هیولا را به دیگران وامی‌گذارند.

«وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ عَلَى آلِهِ وَ أَصْحَابِهِ الطَّاهِرِينَ».

۱. «واهب صور» همان، «عقل فعال» در اصطلاح حکمای مشاء و «رب الصنم» نوع انسانی در اصطلاح اشراق، و «جبرئیل» (ع) در اصطلاح ادیان است.

۲. پرتونامه، صص ۶۲-۶۳.

فهرست منابع و مآخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین: شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۶۴.
۲. ———: قواعد کلی فلسفی، چاپ دوم، پژوهشگاه، تهران ۱۳۷۲.
۳. ———: ماجرای فکر فلسفی، چاپ اول، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.
۴. ابن الفرداغی، الشیخ عمر: البدر العُلا فی کشفِ غوامِضِ المقولات، لِأعلَمانه مَلاً علی قزلجی، الطبعة الأولى، باهتمام فرج الله ذکی الکردی مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، ۱۳۵۳ هـ. ق.
۵. إخوان الصفا: مجمل الحکمة (رسائل)، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و ایرج افشار، چاپ اول، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۷۵.
۶. آشتیانی، جلال‌الدین: زردشت مزدیسنا و حکومت، چاپ ششم، شرکت سهامی، تهران، ۱۳۷۱.
۷. امین رضوی، مهدی: سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، چاپ اول، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷.
۸. پور داوود، ابراهیم: یشتها، چاپ اول، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۷.
۹. پورنامداریان، تقی: رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، چاپ چهارم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
۱۰. حلمی، رفیق: موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامیة، الطبعة الأولى مکتبة لبنان، ناشرون، بیروت، ۱۹۹۹ م.
۱۱. دوستخواه، جلیل: اوستا، چاپ سوم، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۷۵.
۱۲. راد اکریشانان، سروپالی، سرپرست هیأت نویسندگان، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه جواد یوسفیان، چاپ اول، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۷، ۲ جلد.
۱۳. روحانی، بابا مردوخ: مشاهیر کرد، چاپ اول، سروش، تهران، ۱۳۶۴، ۳ ج.

۱۴. فلسفه یا پژوهش حقیقت، چندتن از اساتید فلسفه غرب، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، چاپ دوم، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶.
۱۵. سجادی، سید جعفر: ترجمه و شرح حکمة الاشراق، چاپ ششم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.
۱۶. ———: فرهنگ علوم عقلی، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۱.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین حبیبی (شیخ اشراق): مجموعه مصنفات، ج ۱، (تلویحات، مقاومات، مشارع و مطارحات) تصحیح و مقدمه هنری گرین چاپ دوم، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۷۲.
۱۸. ———: مجموعه مصنفات، ج ۲، (حکمة الاشراق، فی اعتقاد الحكماء)، تصحیح و مقدمه گرین، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۳.
۱۹. ———: مجموعه مصنفات ج ۳، (پرتونامه، هیاکل الثور، الواح عمادی فارسی، بستان‌القلوب، یزدان شناخت) تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، چاپ دوم، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۷۲.
۲۰. ———: سه رساله (الواح عمادی، کلمة التصوف، لمحات) تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۶.
۲۱. شهرزوری، شمس‌الدین محمد: شرح حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه حسین ضیایی، چاپ اول، پژوهشگاه، تهران، ۱۳۷۲.
۲۲. شیخ زاده گلنبوی، شیخ اسماعیل: کتاب آبرهان، باهتمام فرج الله ذکی الکردی، بأشراف الشیخ محمودالامام المنصوری، المدرّس بالأزهر الشریف، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر.
۲۳. صابونی، محمدعلی: صفوة التفاسیر، الطبعة الرابعة، دارالقران الکریم، بیروت، ۱۹۸۱ م، ج ۳.
۲۴. طباطبایی، محمد حسین: اصول فلسفه و روش رئالیسم، تحشیه مرتضی مطهری، چاپ سوم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۷، ج ۴.
۲۵. عین القضاة، ابوالمعالی عبد الله بن محمد الهمدانی: غایت الامکان فی درایة امکان به کوشش رحیم کی منش، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۰.
۲۶. الفاخوری، حنا، خلیل البحر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ پنجم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.
۲۷. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۵، ج ۱.

۲۸. گرین، هنری: *ارض ملکوت*، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، چاپ اول، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، تهران، ۱۳۵۸.
۲۹. کرجی، علی: *اصطلاحات فلسفی و تفاوت آنها با هم*، انتشارات تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۵.
۳۰. لاهیجی، شمس الدین محمد: *شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح محمد رضا برزگر و عفت کرباسی*، چاپ اول، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۷۱.
۳۱. لطفی، محمد حسن، *دوره آثار فلوپین*، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶، ۲ ج.
۳۲. محمّدی، مقصود: *پرسی مثل افلاطونی در فلسفه اسلامی*، فصلنامه خردنامه صدرا، شماره هفتم، تهران، ۱۳۷۶.
۳۳. المراغی، احمد مصطفی: *تفسیر المراغی*، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۲۰ ج.
۳۴. مطهری، مرتضی: *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۱، ۲ ج.
۳۵. ———: *شرح منظومه*، چاپ پنجم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۷.
۳۶. مظفر، محمد رضا: *منطق*، ترجمه و اضافات علی شیروانی، چاپ ششم، انتشارات دارالعلم، قم، ۱۳۷۶، ۲ ج.
۳۷. مولوی، جلال الدین محمد بلخی، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، به اهتمام نصرالله پور جوادی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۳.
۳۸. نصر، سید حسین: *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، چاپ چهارم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۶۱.
۳۹. نقیب زاده، سید عبدالحسین: *درآمدی به فلسفه*، چاپ سوم، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۷۵.
۴۰. هروی، محمد شریف نظام الدین احمد: *انواریه*، مقدمه و تصحیح حسین ضیایی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.

فهرست دایرةالمعارفها و فرهنگهای مورد استفاده در این تحقیق:

۱. ابن منظور، جمال الدین محمد: لسان العرب، الطبعة الأولى، دارصادر، بیروت، لبنان، ۱۹۹۷.
۲. انیس ابراهیم و دیگران: المعجم الوسیط، المكتبة الاسلامیة، استانبول ترکیا.
۳. دهخدا علی اکبر: لغتنامه، چاپ دوم از دوره جدید، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.
۴. معلوف لويس اليسوعی: المنجد فی اللّغة و الاعلام، الطبعة العشرون، دارالمشرق، بیروت - لبنان.
۵. معین محمد: فرهنگ معین، چاپ هشتم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۱.
۶. وجدی فرید، دایرةالمعارف القرن العشرين، الطبعة الثالثة، دارالمعرفة، بیروت - لبنان.



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

فهرست احادیث

- لَنْ يَسْعَنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَيَسْعُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ. ص ۱۰
- الارواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف. ص ۱۹۷.
- قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن يُقلّبها كيف يشاء. ص ۱۹۷.
- إِنَّ لِلَّهِ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَخَاتٌ. ص ۱۹۷.
- إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ. ص ۱۹۷.

فهرست آیات

وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي... سورة ١٧ (الاسراء)، آية ٨٨، ص ٢٥، مقدمه.

- وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ، سورة ٥١ (الذاريات) آية ٤٩، ص ٥١.
مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ. سورة ٥٥، (الرحمن) آية ٢٠ و ٢١، ص ٤٠.
وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ. سورة ٤١ (فصلت) آية ٤٦، ص ٥٣.
لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ... سورة ٧ (اعراف) آية ٣٢، ص ٥٣.
... حَوَّلَ جَهَنَّمَ جَنَّتًا... قسمتي از آية ٦٩، سورة ١٩ (مريم)، ص ٦٦.
يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ... سورة ٢ (بقره) آية ٢٧٢، ص ١٠٦.
وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْكُمْ مِنْ كِتَابٍ... سورة ٣ (ال عمران) آية ٧٦، ص همان.
لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ... سورة ١٧ (الاسراء) آية ٢٥، ص همان.
وَ لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا... همان، آية ٤١، ص همان.
ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ... همان آية ٤٢، ص همان.
مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ... سورة ٥٧ (الحديد) آية ٢٢، ص ١١٥.
لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مَبِينٍ، سورة (الانعام) آية ٥٩، ص همان.
فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا... سورة (مريم) آية ٢٠، ص ١٤١.
قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ... سورة ١٦ (النحل) آية ٦٥، ص همان.
إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَةٌ... سورة ٤ (نساء) آية ١٧٠، ص همان.
فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصَرُونَ وَ مَا لَا تُبْصَرُونَ. سورة ١٦٩ (الحاقة) آية ٣٨، ٣٩، ص ١٤٢.

- أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ. سورة ٣ (الاعراف) آية ٥٢، ص همان.
- الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا... سورة ٣٦ (يس) آية ٨٠، ص ١٥٢.
- وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ... سورة ١٧ (الامرا) آية ٦٢، ص ١٥٣.
- وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ أَكْفَارًا... سورة ٥٤ (القمر) آية ٥٢، ٥٣، ص ١٧٢.
- فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ. سورة ٣٩ (الزمر) آية ٤٧، ص ١٨١.
- قَالَ مَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ... سورة ٢٠ (طه) آية ٩٧، ص ١٨٨.
- إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. سورة ١٦ (نحل) آية ٤٣، ص ١٨٩.
- قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي. سورة ١٧ (الاسراء)، آية ٨٧، ص ١٩٧.
- ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ... سورة ١٤ (ابراهيم) آية ٢٩، ص ١٩٧.
- مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ. سورة ٢١ (انبيا) آية ٣١، ص ١٩٧.
- فَأَدْخَلْنِي فِي عِبَادِي وَادْخُلْنِي جَنَّاتِي. سورة ٨٩ (وَالْفَجْرِ) آية ٣٠، ص ١٩٨.
- سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ... سورة ٦ (الانعام) آية ١٤٠، ص ١٩٩.
- جَزَاءً وَفَاوًا... سورة ٧٨ (التبأ) آية ٢٦، ص همان.
- وَاحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ. سورة ٢ (البقره) آية ٧٥، ص همان.
- تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ... سورة ٦٧ (الملك) آية ١، ص ٢٠٤.
- قُلْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ... سورة ٢٣ (المؤمنون) آية ٩٠، ص همان.
- يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ... سورة (التحل) آية ٥٢، ص ٢٠٥.
- وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ... سورة ٦ (الانعام) آية ٦١، ص همان.
- شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ... سورة ٣ (ال عمران) آية ١٦، ص ٢١٠.
- فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ. سورة ٦٧ (الملك) آية ٣، ص ٢١٨.
- وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ. سورة ٥٠، (ق) آية ١٦، ص ٢٢٥.
- اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ. سورة ٢ (البقره) آية ٢٥٦، ص ٢٤٤.
- الْمَ، اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ. سورة ١٣ (ال عمران) آية ١، ص همان.
- مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ... سورة ٥٧ (الحديد) آية ٢٢، ص همان.
- وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ. سورة ١٣ (الرعد) آية ٣٩، ص همان.

- وَكَلِمَتُهُ أَلْقِيهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ. سورة ٤ (النساء)، آية ١٧٠، ص ٢٤٥.
- وَإِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ. سورة ٣٥ (فاطر) آية ١١، ص همان.
- تَفْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ. سورة ٧٠ (المعارج) آية ٤، ص همان.
- يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ... سورة ٨٩ (الفجر) آيات ٢٩-٣١، ص همان.
- وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ... سورة ٧٥ (القيامة) آية ٢٢، ص ٢٥٧.
- فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ. سورة ٥٤ (القمر)، آية ٥٥، ص همان.
- لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ... سورة ٥٧ (الحديد)، آية ١٢، ص همان.
- وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ. سورة ١٧ (الاسراء)، آية ٦٢، ص ٢٦٣.
- كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ أُجْتِثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ... سورة ١٤ (ابراهيم) آية ٢٦، ص همان.
- وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ... سورة ٥٠ (ق) آية ٦، ص ٢٦٧.
- إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَن نَحْنُ... سورة ١٦ (النحل)، آية ٤٣، ص ٢٧٢.
- صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ... سورة ٢٧ (النحل) آية ٩٠، ص ٢٨٦.
- وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. سورة ٢٨ (الفتح) آية ٤، ص ٢٨٨.
- هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خِلَافَتًا فِي الْأَرْضِ... سورة (الانعام) آية ١٦٥، ص ٢٩٢.
- أَللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... سورة ٢٤ (التور) آية ٣٥، ص ٣٠٤.
- وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا... سورة ٣٩ (الزمر) آية ٦٩، ص ٣٠٤.
- شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، سوره ٣ (ال عمران) آية ١٦، ص ٣١٤.
- ... وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى... سورة (النحل) آية ٦٣، ص ٣١٦.
- وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا... سورة ٦ (الانعام) آية ٩٦، ص همان.
- فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ، سورة ٥٦ (الواقعه) آية ٧٦، ٧٥، ص ٣١٧.
- وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا... سورة ٣٦ (يس) آية ٣٨، ص همان.
- فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنُوسِ الْجَوَارِ الْكُنُوسِ... سورة ٨١ (التكوير)، آية ١٥، ١٦، ص همان.

Farhang-i Iṣṭilahat

Technical Terms in the works of

Shaykh-i Ishrâq

Shihâb al-Dîn Suhrawardî



S. Muhammad Khâlid Gaffârî



**Society for the Appreciation of
Cultural Works and Dignitaries**

**Tehran
2001**



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

In The Name Of God

***On the Occasion of the
International Congress on Suhrawardî
Zanjan, July 2001***

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی