

یونانیان، در دامن حکمت اسلامی بود و سهروردی خود را وارث دو سُنَّتِ بزرگ فکری قدیم، یعنی یونانی و ایرانی می‌دانسته است و در افق فکری او، افلاطون و زرتشت و پادشاهان فرزانه و حکیم ایران باستان و حکمای الهی قبل از سقراط یونان، شارحان يك حقیقت و مفسران يك پیام معنوی بودند که سهروردی خود را احیاء کننده آن می‌دانست. به همین جهت، در حکمت اشراقی، فرشتگان مزدایی و مُثُل افلاطونی به صورت يك حقیقت جلوه گر شده و وحدت نور که همان وجود است بر ثنویت ظاهری مزدایی و کثرت عالم متالی افلاطونی حکفرماست.^۱

به طور کلی فهم دستگاه فلسفی شیخ اشراق سخت دشوار و زمزم‌آمیز است. در صفحه ۲۲ کتاب سابق الذکر در پیرامون این معنی چنین آمده است:

«بدانکه فهمیدن کلام او و شناختن اسرار و رموزش در غایت صعوبت و دشواری است برای کسی که طریقه او را مسلوک نداشته باشد، زیرا که او حکمت خود را مبتنی بر اصول کشفی و علوم ذوقی ساخته است و کسی که اصول آن را کماهو استوار نفرموده، فروع را از آن استنباط و استخراج نتوانست نمود، و هر که عنان نفس را از تعینات دنیا و آخرت نکشید، کام جانش حلاوت سخنان او نجشید و بالجمله شناخت سخنان او و حل کتب و رموزات او، موقوف است بر شناخت نفس و اکثر علما و حکما را از آن خبری نیست مگر به نادر که در هر عصری یکی ظاهر شود...»^۲

اختلاف زکریای رازی با شیخ اشراق

به طور کلی فلسفه اشراقی سهروردی، مانند افکار غزالی و یا اشاعره، با اصول فکری و فلسفی مردانی چون رازی، ابن سینا و بیرونی، از زمین تا آسمان اختلاف دارد. آنان مرد میدان عمل بودند و سعی می‌کردند از طریق مشاهده و تجربه، به کشف اسرار نمودها و پدیده‌های گوناگون طبیعی توفیق یابند و در سایه کار و کوشش از شمار مجهولات بکاهند.

رازی و ابن سینا روی بیماریهای گوناگون مطالعه و تحقیق می‌کردند و آرزوی آنها این بود که علت مرضی را کشف کنند و دردی از دردهای بشری را درمان بخشند. به طور کلی متفکرین استدلالی و مادی در سراسر جهان و در عالم اسلام، هدفشان تقلیل آلام مادی و معنوی بشر بود و می‌کوشیدند آدمیان را از گرداب اندیشه‌های غیر علمی رهایی بخشند، در حالی که فلاسفه اهل یندار یا ایدالیستها با اینگونه تلاشهای مُثمر، روی موافق

۱. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، مقدمه، از ص ۱۳۲ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۲۲.

نشان نمی دادند.

در داستان «روزی با جماعت صوفیان» می بینیم، هنگامی که سخن از ساختمان جهان و ترتیب اقلک به میان می آید شیخ اشراق به این گونه سؤالات اعتراض می کند و می گوید: «مردمی که به ستارگان نگرند سه گروهند: عوام که فقط پدیدارها را ببینند و منجمان که علم به ظواهر آسمانها یابند و محققان که سیر آسمانها به دست آورند. سپس شیخ دستوراتی جهت اطلاع از سیر آسمانها می دهد که عبارت از ریاضت و خلوت و چله نشینی است که پس از آن، چشم دل به عالم غیب روشن شود...»^۱

سهروردی در کیفیت دیدن نیز نظریه بی اظهار می کند که با نظریه ارسطو مطابقت و هم آهنگی ندارد -- «فلسفه ارسطو، روی سه تعریف ساخته شده: واجب، ممکن، و ممتع و این سه تعریف به «حد» مشهور و در همه جا ذکر شده است.

سهروردی در آغاز کار، با ارسطو که امیر کاروان مشائین است، مخالفت می کند، و با تقسیماتی نخستین بنای افکار خود را می گذارد به این طریق:

شیشی یا نور است یا ظلمت.

نور هم بر دو بخش است نور قایم به ذات، نور قایم به غیر، ظلمت هم دو قسم است ظلمت پاینده به ذات، تاریکی قایم به غیر، پس جمیع موجودات مادی و معنوی از آغاز کار به چهار قسم فوق تقسیم می شود: سهروردی برای این تقاسیم اصطلاحات جدیدی وضع کرده که تنها در حکمت اشراق به کار بسته می شود، نور قایم به ذات را که نور جوهری باشد نور مجرد نام می گذارد و نور قایم به غیر را نور عارضی می گوید اگر شیشی از هستی خود آگاه باشد یعنی ذات خود را ادراک کند و قایم به ذات باشد آن را در حکمت اشراق نور مجرد می گویند مانند باری تعالی و عقول عشره ارسطو و عقول عرضیه افلاطون که عبارت از ارباب انواع باشد، و باز مانند جانهای بشر، و اگر شیشی آگاه از ذات، قایم به غیر باشد و برای وجود یافتن، نیازمند به وجود دیگری گردد آن را نور عرضی دانیم مانند انوار موجود در ستارگان و آتش و کرم شب تاب.

و اگر شیشی آگاه از ذات خود نباشد، ولی در هستی خارج پاینده بخود باشد، آن را غسق گویند مانند همه اجسام اعم از جسم طبیعی یا جسم تعلیمی و اگر شیشی غافل و بی خبر از خود، قایم به غیر باشد نام آن هیئت خواهد بود مانند رنگها و بوها و طعوم... سهروردی، تا پایان حکمت اشراق خود همین تعاریف چهارگانه را دنبال می کند و

مصادیق هر یک را شرح می‌دهد...^۱

«... سهروردی تمایل زیادی به مذهب زردشتی داشته و منتهای سعی خود را در این فکر به کار برده که مذهب زرتشت را با استدلال فلسفی بیان کند و اینکه موجودات را به نور و ظلمت تقسیم کرده همان فکر اهریمن و یزدان است که از دیرباز در ستر پدران ما بوده است...»^۲

عده‌یی از متفکران و ارباب تصوف بر آن بودند که «ذات حقیقت»
 نحله اصحاب نور
 نور یا فکر است و باید با اشراق یا تفکر، بدان راه برد. اصحاب
 نور برخلاف اصحاب جمال، آیین نور افلاطونی را از دست
 نهند، بلکه با دگرگون کردن آن، راه چند نظام صوفیانه را گشودند، از لحاظ فلسفی، دو
 نظام بزرگ در آغوش این نحله پرورش یافت. یکی از این دو، نظامی ایرانی بود و دیگری
 سخت از مسیحیت مایه گرفته بود.

نحله اصحاب نور: بر اثر پیوند الهیات اسلامی با روشهای جدلی یونانیان، روح
 انتقاد در عرصه تفکر اسلامی ظاهر شد. نخستین جلوه این روح انتقاد، در افکار
 ابوالحسن اشعری، و کاملترین نمودار آن را در آثار ابو حامد محمد غزالی می‌یابیم. در
 میان خیزدگرایان اعتزالی هم، مردان نکته‌سنجی چون ابواسحق نظام، سر بر آوردند و به
 جای پیروی از فلسفه یونانی، با دیدی انتقادی بدان نگرستند.

روش مدافعان دین
 مدافعان دین و از آن جمله غزالی، وفخرالدین رازی و ابوالبرکات
 بغدادی و ابوالحسن علی آمدی، تمام ارکان فلسفه یونانی را مورد
 حمله قرار دادند و ابوسعید حسن سیرافی و قاضی عبدالجبار و ابوالمعالی عبدالملک
 جوینی و ابوالقاسم کمبلی بلخی و مخصوصاً تقی‌الدین ابوالعباس احمد تیمیه، بر اثر
 انگیزه‌های دینی در باز نمودن ضعف منطق یونانی کوشیدند. جمعی از دانشوران صوفی
 نیز به صف ناقدان فلسفه یونانی پیوستند، چنانکه ابوحق عمر سهروردی در کتابی به
 نام «رشف النصایح الایمانیه و کشف الفصایح الیونانیه»، در ضد اثبات نارسایی عقل
 محض برآمد. همچنین بر اثر واکنش اشاعره در برابر معتزله، نه تنها مفاهیم فلسفی

۱. افکار سهروردی، از ص ۱۳ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۱۹.

بدیعی به میان آوردند، بلکه زنجیرهای خردگرایی را سراسر گسیختند. اردمان (ERDMANN) گفته است که فلسفه اسلامی پس از فارابی و ابن سینا رو به انحطاط رفته و از این رو موجد شك گرایی و عرفان شده است.

ولی «اردمان» نسبت به این نکته غفلت ورزیده است که مسلمین با نقد فلسفی، خود از یکسو فلسفه یونانی را رد، و انکارگرایی اشعری را ابداع کردند و از سوی دیگر به بازسازی فلسفه ایران پرداختند. فلسفه یونانی با ظهور نظامی کاملاً ایرانی، به ناتوانی گرایید و در مقابل فشار اشعریان و سایر جزم‌اندیشان اسلامی فرو افتاد.

به برکت رهایی فکری مسلمین، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (متوفی در ۵۸۷ هجری) پدید آمد و آهنگ ساختن فلسفه‌ی نو کرد. شهاب‌الدین، یکسره از مفاهیم دیرینه چشم‌پوشید، ولی به اقتضای فکر اصیل ایرانی خود، علی‌رغم تهدیدات منتقدان تنگ‌نظر، به استقلال اندیشید، و در فلسفه او سُنن فکری ایران باستان که اندکی در آثار محمد زکریای رازی و ابو حامد غزالی و اسماعیلیان جلوه‌گر شده بود با فکر حکیمان الهیات اسلامی همساز گردید.

شهاب‌الدین سهروردی که بعداً به «شیخ اشراق مقتول» شهرت یافت نزد مجدالدین جبلی، استاد فخرالدین رازی درس خواند،

و هنوز در بحبوحهٔ شباب بود، که سرآمد همهٔ حکیمان عالم اسلام شد. ملک‌الظاهر پسر سلطان صلاح‌الدین ایوبی که با ستایشی عظیم بدو می‌نگریست، او را نزد خود به خَلَب خواند. فیلسوف جوان در خَلَب عقاید خود را باز نمود. جزم‌اندیشان خون‌آشام، که در همهٔ اقالیم و اعصار، برای یوشانیدن ناتوانی فکری خود، به زور توسل جسته‌اند به او رشک بردند و به سلطان صلاح‌الدین نوشتند که تعالیم سهروردی، اسلام را به خطر می‌اندازد و سرکوبی او لازم است. سلطان خواست آنان برآورد. سپس فیلسوف جوان ایرانی در سال سی و ششم عمر، با آرامش، به مرگ تن داد، مرگی که او را در زمرهٔ شهیدان حقیقت‌درآورد و بدو، نامی جاوید بخشید. امروز آن مردم، آن مردم‌کُشان و بسا مردم‌کُشان دیگر مرده و یوسیده‌اند، ولی فلسفه‌ی که به بهای جانی تمام شد، همچنان زنده است و انبوه حقیقت‌جویان را به سوی خود می‌کشد.

سهروردی شخصیتی ممتاز داشت، از استقلال فکری و قدرت تعمیم و نظام‌پردازی برخوردار و از اینها بالاتر، نسبت به سُنن ایرانی وفادار بود. در مورد قضایای مهم گوناگون، با فلسفهٔ افلاطون درافتاد و فلسفهٔ ارسطو را صرفاً مقدمهٔ نظام فلسفی خود

شمرد و آزادانه انتقاد کرد. هیچ موضوعی از انتقاد او برکنار نماند حتی منطق ارسطویی را مورد بررسی دقیق قرار داد و برخی از اصول آن را ابطال کرد... به نظر شیخ اشراق، کسی که می‌خواهد به فلسفه متعالی او راه یابد باید با فلسفه ارسطویی و علم منطق و ریاضیات و تصوف بخوبی آشنا باشد، و ذهن خود را از آلودگی تعصب و گناه پاک کند و با این شیوه، رفته‌رفته به ذوق یا حسی درونی که یافته‌های نظری عقل را می‌سنجد و تصحیح می‌کند، دست یابد. عقل بی‌یاور، درخور اعتماد نیست، پس باید ذوق، یعنی ادراکی مرموز که به کُنّه امور پی می‌برد و روح بی‌آرام را آرامش می‌بخشد شناخت و به قوایی که شک را از نیرو، می‌اندازد یاری کرد...^۱

به نظر سهروردی «آرمان انسان، عروج از نردبان وجود و کسب نور بیشتر است. اگر این عروج ادامه یابد انسان سرانجام از دنیای هیاتها یکسره رها خواهد شد، اما این آرمان از چه راهی تحقق می‌پذیرد؟ از راه شناخت و کُنش انسان، می‌تواند با دگرگون کردن فهم و اراده خود، با علم و عمل، شامخترین آرمان انسانی را تحقق بخشد، بنابراین باید طالب کمال را چنین ندا در داد: نظر خود را نسبت به جهان دگرگون کن و به اقتضای این دگرگونی سلوک نما...»^۲

نظر اقبال لاهوری در جای دیگر درباره سهروردی می‌نویسد: «... وی براسستی نخستین نظام برداز تاریخ فلسفه ایران بود که حقایق همه شیوه‌های فکری را باز شناخت و با کاردانی در هم آمیخت و نظام نوی پرداخت. خدا را مجموع هستیهای حسی و انگاری شمرد، و از این رو به فلسفه وحدت وجود کشانیده شد. برخلاف برخی از صوفیان پیش از خود، جهان را حقیقی، و نفس انسانی را واجد فردیتی متمایز دانست. در زمینه علت نهایی وجود، با حکیمان متشرع هماهنگ گردید و گفت که علت نهایی هر نمود، نور مجرد است و جهان سراسر اشراق نور مجرد است. در روانشناسی، از ابوعلی سینا پیروی کرد ولی روانشناسی او از روانشناسی ابوعلی سینا منظم‌تر بود و بیش از آن به تجربه گرایش داشت. در عرصه فلسفه اخلاق، به راه ارسطو رفت و مفهوم میانه‌گرینی او را با دقت تام تشریح کرد - از اینها بالاتر با دگرگون کردن آیین نور افلاطونی دیرین، نظام فکری مخصوصی ترتیب داد که از یکطرف به فلسفه افلاطون متمایل بود، و از طرف دیگر دوگرایی کهن را پیش، کشید و بدان صورتی روحانی

۱. سیر فلسفه در ایران: اقبال لاهوری، ترجمه امیرحسین آریانپور، ص ۹۲ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۱۰۲.

بخشید. هیچ يك از متفکرانی که از ایران برخاسته‌اند، نتوانسته‌اند مانند او با اصول اساسی چندی، همه جنبه‌های وجود عینی را تبیین کنند: سهروردی در سراسر نظام فکری خود به تجربه گرایید و نیز کوشید که همه چیزها و حتی نمودهای جسمانی را با نظریه اشراق خود باز نماید. عینیت هستی که در همه خدای افراطی و ذهنی پیشینیان، گم و مُستهلك شده بود، در نظام سهروردی اعتباری درخور یافت.^۱ و مورد تدقیق و تبیینی تمام قرار گرفت.

این فرزانه تیزاندیش در سراسر نظام فکری خود هماهنگی نامی بین عقل و عاطفه برقرار ساخت و از این رو بیش از سایر متفکران، از عهده تسخیر اذهان برآمد و بر اثر آن از رشك حکیمان معاصر خود به گزند افتاد...^۲

«در ماه جمادی‌الثانی سال ۷۰۷ قاصدی به بغداد آمد، او مأموریت داشت که شیخ شهاب‌الدین سهروردی و جمال‌الدین اکولی را که فقیه و معلم اصول شافعی در مدرسه المُستتصر بود، به دربار برد، به سلطان گفته بودند که این دو، با مصریان رابطه پنهانی دارند و آنچه در امپراتوری مغول می‌گذرد به آنان اطلاع می‌دهند. چون آن دو را به دربار آوردند، رشیدالدین فضل‌الله به پشتیبانی از ایشان برخاست و تمام هم خود را به کار برد تا بی‌گناهی آنان را به ثبوت رساند، در نتیجه کوششهای او، دو متهم به سلامت به بغداد بازگشتند...»^۳

شیخ شهاب‌الدین سهروردی مردی نابغه بود، زیرا در طی کمتر از ۳۸ سال عمر، به قول شاکرود معروفش شهرزوری در «تاریخ الحکما» ۴۹ کتاب و رساله کوچک به فارسی و عربی نگاشت که بسیاری از آنها باقیست، از آنجمله است «حکمت‌الاشراق»، «اعتقاد الحکما»، «تلویحات»، «عقل سرخ» و جز اینها.

دکتر قاسم غنی در «تاریخ تصوف در اسلام» محیط ارتجاعی عصر سهروردی را چنین توصیف می‌کند:

«...مخصوصاً در قرن ششم از نظر متافع شخصی و اداره معاش، علوم مذهبی اهمیت بسیار داشته است، زیرا تنها علمی که در آن قرن می‌توانسته است بیش از هر چیزی معاش شخص را تأمین کند «دینی» بود یعنی با دانستن علوم قرآنی، فقه و حدیث، شخص به مقام قضا و وعظ و امامت جماعت و مُخدّثین و مُدّکّرین و تدریس در

۱. همان کتاب، ص ۱۰۲.

۲. همان کتاب، ص ۱۰۶ به بعد.

۳. مأخوذ از یادداشتهای «پروفسور کاترمر» درباره زندگی و آثار رشیدالدین فضل‌الله.

مدارس می‌رسید، به امرا و ملوک نزدیکی پیدا می‌کرد و مورد اعجاب و احترام خلق واقع می‌شد و به راحتی زندگی می‌کرده است، در حدی که مشتغلین به علوم عقلی و فلسفی، به فقر و بی‌نوبی به سر می‌بردند و دانش و حکمتشان مایهٔ نکیت و ادبار می‌گشت و غالباً مورد مزاحمت عناصر بیمایه و قشری، و تفسیق و تکفیر آنها می‌شدند و حتی بزرگان از قبیل شیخ شهاب‌الدین سهروردی مؤلف «حکمت‌الاشراق» جان بر سر آزادی فکر و پیروی از فلسفه می‌نهند.»

تحدید عقاید و مبارزه
با علم و فلسفه

در همین زمینه فروزانفر در کتاب «شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری» می‌نویسد: «... در همین روزگار، عین‌القضاة میانجی را به دار کشیدند و جسدش را با نفت سوزانیدند (۵۲۵) و شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی را که از نوادر ایام بود در خلّاب به قتل رسانیدند (۵۸۷) و کتابخانهٔ رکن‌الدین عبدالسلام را که مشتمل بود بر کتب حکمت و علوم اوایل به امر النَّاجِرُ یَدِیْنِ اللّهِ احمد بن المستضی (۶۲۲-۵۷۵) به آتش سوختند و خود او را به سبب مطالعه و جمع کتب فلسفی به زندان افکندند، و هم به فرمان این خلیفه به روایت شهاب‌الدین ابو‌خفص عمر بن محمد سهروردی (۶۳۲-۵۳۹) عده‌ایی از کتب فلسفه و نسخ شفای بوعلی را در شوارع بغداد به آب شستند و به آتش سوختند.

ولی سهروردی، علی‌رغم دشمنان و بدخواهان خود، به سبب دانش و قدرت مبتکرانهٔ تفکر خود و به سبب آنکه بنیان‌گذار حکمت اشراق است در تاریخ فلسفه، جایی همانند ابوعلی سینا، مهمترین سخنگوی «حکمت‌مشاء» باز می‌کند. سهروردی، عرفان و فلسفه اشراق را با منطق در آمیخت و حلقهٔ واسطه است مابین این دو جریان، خود سهروردی بر آن است که این سینا برای ایجاد یک فلسفه مشرقی کوشیده ولی بر آن دست نیافته است. وی، خود را در ایجاد این فلسفه، بکلی مُبدع می‌داند... برای ایرانیان عقل‌گرا (راسیونالیست) سهروردی به ویژه از جهات زیرین موجودی محترم و عزیزست:

۱. اینکه به خاطر علم و تعقل علمی شهید شده، ۲. اینکه به ازلت علم و عینیت وجود باور داشته، ۳. اینکه سنت مثبت و فلسفه خسروانی ایرانی را دربارهٔ نبرد نور و ظلمت در فلسفه‌یی بدیع و مبتکرانه وارد ساخته و تنها به دنبال تقلید و تکرار نرفته است.

دیگر اینکه به اصالت و قاهریت مبدأ عالم انوار معنوی، معتقد بود و غلبهٔ آنرا بر

«غواستق^۱ برزخی» مسلم می‌گرفته، لذا فلسفه نور خود را به فلسفه نبرد و به فلسفه امید مبدل می‌کرده است.

شیخ فخرالدین ماردینی می‌گفت: «کسی به پایه هوش و معلومات سهروردی ندیدم، اما از تندی و صراحت و بی‌پروایی او بی‌گرانم، هنگامی که از ما جدا شد، و به حلب رفت مَلِکُ الظاهر برای وی مجلسی از علما ترتیب داد و آنها را به مباحثه و مناظره با شهاب‌الدین برانگیخت. در این مجلس بر مَلِکُ، فضل و مایه علمی او معلوم شد و او را مقرب خویش ساخت. همین امر خستد فقیهان را برانگیخت، چنانکه محضر ساخته و حکم کفر او را صادر کرده و به صلاح‌الدین نوشتند که او ملک‌الظاهر را فاسد می‌کند، و اگر رهایش کنند کشور را به فساد و تباہی می‌کشاند. صلاح‌الدین برنوشته و حکم قتل وی را داد و می‌گوید شهاب‌الدین که از قضیه باخبر شد، تقاضا کرد او را در خانهداری زندانی کنند و آذوقه به وی ترسانند و ملک چنین کرد. بعضی می‌گویند او را با ریسمان خفه کردند و جسد او را از بالای قلعه به زیر انداختند...»^۲

ملاصدرا

ملاصدرای شیرازی از حکمای قرن یازدهم هجری است که در عصر صفویه می‌زیسته و پس از فرا گرفتن تحصیلات مقدماتی، به اصفهان، که در آن زمان پایتخت و مرکز اهل علم و دانش بود، روی آورد. نخست نزد شیخ بهاء‌الدین عاملی به تحصیل پرداخت و چون شیخ او را مستعد دید به میردامادش سپرد و از محضر او استفاده‌ها کرد. ظاهراً در اصفهان با فندرسکی نیز آشنا شده و از اندیشه‌های عرفانی و فلسفی او نیز سود جسته است. فندرسکی در دوران اقامت در هندوستان کمابیش با افکار صاحب‌نظران هندی آشنا گردید و چنانکه از اشعارش برمی‌آید عقایدی عرفانی داشته و حکما را اهل ظاهر می‌دانسته است.

چرخ با این اختران، تغز و خوش‌وزیاستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی صورت زبرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی این سخن را در نیاید هیچ فهم ظاهری گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی

۱. جهان‌ظلمانی

۲. برده پندراز علی دشتی، روزنامه اطلاعات، شماره ۱۴۶۹۲.

ملاصدرا با مطالعات و افکاری که داشت نمی‌توانست با روحانیان قشری عهد صفویه، هم‌عقیده و هم‌آواز باشد، به همین مناسبت دشمنان، زبان به تکفیر او گشودند. در آثار او، شکایت از اهل زمان و فقها بسیار است. وی برای نجات از ملامت و تکفیر دشمنان، قسمتی از عمر خود را به سیر و سیاحت گذراند. با اینکه در گفتگو با فقیهان رعایت محیط را می‌کرد و از طرح مسائل علمی و فلسفی خودداری می‌نمود ولی طلاب و دانشجویان، او را رها نمی‌کردند. و از او می‌خواستند که لااقل از مسائل فقهی سخن گوید. وی که اهل معنی بود فی‌المثل ضمن گفتگو از طهارت می‌گفت: «وضو و غسل از برای تطهیر ظاهر است و عمده مقصود شارع تطهیر باطن، از اغراض بیهوده و خیالات فاسده است و این هم ممکن نشود مگر با توجه به سوی حق تعالی، و انسانی که خدای را نشناخته چگونه بدو توجه کند، پس اَهْم مطالب و عمده مقاصد، معرفت خدا خواهد بود. رفته رفته داخل در سخنان مخصوص خود می‌شد و کم‌کم برای هوشمندان، اشاراتی و کنایاتی بیان می‌کرد، تا اینکه شاگردانش تشنه بحکمت می‌شدند و از او خواهش می‌کردند که درسی از فلسفه شروع کند و او، به التماس و استدعای مردم چنین می‌کرد.

عصر ملاصدرا در عصری طلوع کرد، که چراغ دانش کم نور بود و مردم در اثر تربیت و سیاست فرهنگی عهد صفویه به مسائل علمی و فلسفی توجه و عیایتی نداشتند و کار به جایی رسیده بود که اخباریه از قبیل شیخ یوسف بحرانی و سید نعمت‌الله جزائری و ملا محمد امین استرآبادی، علامه حلی و دیگر فقها را که اندکی میل به اصول و استدلال داشتند شب و شتم می‌کردند، با اینکه اصولیین و اخباریین چندان فرقی ندارند.

بدیهی است در زمانی که علامه حلی و «مفید» و سید مرتضی، مردود علمای بزرگ آن عصر باشند حال حکما و عرفا چه خواهد بود، از این رو در کتب ملاصدرا می‌بینیم که سعی بسیار می‌نماید که مطالب فلسفی را با اخبار و احادیث وفق بدهد در حالی که خود او می‌داند که مذاق فلسفه با اخبار و احادیث سازگاری ندارد و اهل علم و نظر می‌دانند که فلاسفه و عرفا و حکما را هرگز نمی‌شود با اخباریین و فقها هم‌فکر و هم‌داستان شمرد، وی برای آنکه از سر مردم جاهل آسوده باشد مجبور است که اصول کافی را شرح کند، و در فلسفه از اخبار هم دلیل بیاورد تا مردم بگویند این مرد مُحَدِّث است نه حکیم...»^۱

۱. تاریخ فلاسفه اسلام، اکبر صریفی، ص ۲۶ به بعد.

«ملاصدرا، فلسفه ارسطو را با زبانی شیرین بیان می‌کند و چاشنی کلام خود را عرفان قرار می‌دهد، و گاه‌گاهی اشعار پارسی و عربی در طی سخن می‌آورد. کتب او را نمی‌شود فلسفه خالص خواند، زیرا خطابیات و عرفان را در فلسفه او مجال بسیار است...»^۱

انواع حرکت وی در کتب بسیاری که در پیرامون عقاید خود نوشته از حرکت جوهری و انواع و اقسام آن مثل حرکت کیفی (تغییر رنگ ماهی از سپیدی به سُرخ)، حرکت کُمی (فربه شدن شخص لاغر)، حرکت مکانی (رفتن انسان از خانه به خیابان)، حرکت در وضع (مثل حرکت چرخ چاه) سخن می‌گوید. ملاصدرا برخلاف سهروردی به اصالت وجود معتقد بود و به نظریه کسانی که وجود را محمولی عقلی من‌انگارند حمله می‌کند. علاوه بر این ملاصدرا در پیرامون «عشق» و درباره اتحاد عقل و عاقل و معقول، در سوق هیولی به صورت، در مسأله معاد در حشر جاندارها، در حشر نباتات و جمادات و در تناسخ و در قوای نفس، آراء و نظریاتی دارد، در بعضی موارد با آراء و نظریات ابن سینا و همفکران او مخالفت و در برخی موارد نظریات آنها را تأیید می‌کند، مثلاً ملاصدرا، تناسخ را باطل می‌شمارد و چون قول به تناسخ از سقراط و برخی دیگر از علما نقل شده، ملا، همه آن اقوال را تأویل و تفسیر می‌کند و می‌گوید انسان خوی هر حیوانی را گرفت و به آن خوی مانوس گردید به همان صورت محسوس و مبعوث می‌شود.^۲

اختلاف ملاصدرا با حکمای مشاء «ملاصدرا می‌گوید که دین اسلام، معاد را جسمانی دانسته ولی تاکنون مشائین منکر شده‌اند، من به انبیاء رسانیدم. سپس حکمای مشاء از جمله ابن سینا را آماج تیرهای سرزنش قرار می‌دهد و می‌گوید شما از برای نبات و جماد نتوانستید غایتی و مقصودی تصور کنید و پنداشته‌اید که فاسد و فانی می‌شوند و من غایت آنها را فهمیدم و اینکه شما مشائین، معاد را روحانی دانستید، انبیاء را تکذیب کرده و به شرایع آسمانی بی‌اعتنایی نموده‌اید - ولی قباحث کار این حکیم، در تکفیر و تفسیق ابن سینا، به نظر نویسنده، از قباحث کار ابن سینا زیاده‌تر است...»^۲

۱. همان کتاب، ص ۲۲.

۲. خلاصه افکار سهروردی و ملاصدرا، از اکبر دانا سرشت، ص ۴۸.

اقبال لاهوری، ضمن توصیف فلسفه در عصر جدید می‌نویسد:

«... در سده یازدهم هجری، صدرالدین محمد شیرازی معروف به صدرالمتألهین یا (ملاصدرا متوفی در ۱۰۵۰) با منطقی نیرومند به کار پرداخت و نظامی فلسفی ترتیب داد. در نظام صدرالدین، حقیقت، همانا همه اشیا است و در عین حال هیچ یک از اشیا نیست، بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس به شیئی منها - و علم راستین زاده اتحاد ذهن و عین است...»^۱

«در واقع ملاصدرا، یک مخترع یا مبدع نیست، بلکه فقط یک
عقیده گوینو
احیاء کننده است. لکن احیاء کننده حکمت معظم شرقی، و نوع
در باره ملاصدرا
او در این است که توانست آن را به صورتی درآورد که قابل قبول
و مورد پسند زمانی که در آن میزیست قرار گیرد.»^۲

مزیت واقعی و غیر قابل انکار ملاصدرا همان است که در بالا ذکر شد و آن این است که او برای زمانی که در آن زندگی می‌کرد فلسفه کهنی را احیا کرد و آن را حیات بخشید، در حالیکه تا حد امکان آن را از وضعی که این سینا بدان داده بود خارج کرد، و به نحوی مستقر ساخت که نه فقط در تمام مدارس ایران اشاعه یافت و حکمت را ثمربخش کرد - و کلام جزمی (Dogmatic) را عقب نشاند و آن را مجبور کرد که خواه ناخواه در کنار خود، جایی به فلسفه بدهد، بلکه، با نظریه صلاح و منفعت اخلاق، که نسلهای فعلی جزئی از آن هستند، خرابیهای فلسفی را که حمله مقول باعث شده بود تعمیر کرد و مخصوصاً وسایلی را فراهم آورد تا بدین نتایج بزرگ برسد. بعد از ملاصدرا دیگر آثار علم از بین نرفت و محو نگردید، بلکه همیشه در اعیان مشهود ماند و به رغم اوضاع بسیار نامساعد، این مشعل به افروختن خود ادامه داد و اگرچه در معرض باد و در نوسان بود، هیچ گاه خاموش نشد. هیچ امری عادلانه‌تر از این نیست که از آن روح بزرگی که توانست بر این وجه آخستن نور حکمت را برافروزد، فراوان قدردانی و سپاسگزاری کنیم...»^۱

۱. سیر فلسفه در ایران، ص ۱۲۱ به بعد.

۲. معارف اسلامی، دکتر سید حسین نصر، ص ۱۲۰ به بعد.

معلول از علت تخلف نتواند جست. ثانیاً - اعراض که حکما حرکت در برخی از آنها را میسر شمرده‌اند در وجود، تابع جوهرند - زیرا تا جوهری نباشد عرضی نیست، و جوهر قائم به ذات و عرض قائم به غیر یعنی قائم به جوهر است. بنابراین ممکن نیست که متبوع امری ثابت باشد و تابع، امری متجدد و متغیر، زیرا در این حالت، تخلف تابع از متبوع، لازم می‌آید که آنهم خلاف عقل و منطوق است پس ناچار باید جوهر (متبوع) نیز متجدد و متغیر باشد، تا عرض (تابع) تجدد و تغیر پذیرد.

راشد در رساله «دو فیلسوف شرق و غرب» استدلالات و نظریات صدرا را در مورد حرکت جوهری بدین نحو بیان می‌کند: «صدرالمتألهین از کسانی است که مبدأ عالم را جسم طبیعی که امر واحد و متصل و مرکب از هیولی و صورت است می‌داند و ماده نخستین عالم را هیولی می‌پندارد... به عقیده صدرالمتألهین جسم طبیعی در هر لباسی که هست، خواه به صورت جماد، خواه به صورت گیاه، خواه به صورت حیوان، همیشه در حرکت و تغیر است. در عالم ماده و طبیعت، سکون و ثبات وجود ندارد، سکون و ثبات، مختص عالم عقل و عوالم الهی است. جوهر عالم یعنی صورت جسم طبیعی، امریست ذاتاً متغیر و متجدد. بنابراین جوهر یعنی گوهر و حقیقت هوا و آب و خاک و سنگ و کلیه معادن و انواع گیاهها و انواع حیوانها امر سیال و گذرایی است که تدریجاً موجود می‌شود، و معدوم می‌گردد عیناً مانند زمان، همانطور که زمان يك امر ثابت‌الاجرا نیست، بلکه وجود و عدمش دست به گردن یکدیگر است. و جوهر جزئی ملازم با عدم جزء دیگرست و در عین حال زمان، يك امر واحد و متصل و مستمر و تدریجی است و دائماً در حدود و انقضاست، یعنی موجود می‌شود و معدوم می‌گردد. این عالم از وجود و عدم، مرگ و زندگی و بالاخره از حرکت، تشکیل یافته و جوهر این عالم، که همه نفسها و صورتها بر آن طرح شده، مانند آب جاری است که دائماً در سیلان و جریان است و در عین حال صورتی که در آب افتاده به نظر ثابت و برقرار می‌آید:

شد مُدِل آب این جو، چند بار عکس ماه و عکس اختر، برقرار...^۱

«... بدینسان صدرالدین شیرازی با توصیف حرکت ذاتی و دایمی جوهر وجود، بیان کامل دیالکتیکی از جنبش جاوید و همگانی به دست می‌دهد. البته صدرا برخلاف مولوی که تخالف نهای و عیان و اتحاد مقابله اضداد را درک می‌کرد، و به نحو وسیعی در تفکر خود به کار می‌برد متوجه این منبع درونی حرکت دایمی نیست. وی انگیزه حرکت را در

۱. حسینعلی راندا، دو فیلسوف غرب و شرق، ص ۲۲ به بعد.

سیالیت بذاته وجود عالم ناسوت می‌شمرد و در این زمینه ژرفا و بهینه فکرش شگرف است. و از مولوی گامها فراتر گذاشته، بدون آنکه در زمینه تضاد، به مقام تفکر دیالکتیکی مولوی دست یافته باشد.

نکته مهم دیگر دیالکتیکی در تفکر ملاصدرا عبارت از این نظر است که حرکت در جا زدن (در جای خود)، و تکرار مکرر و سیر قهقرایی نیست بلکه حرکت پیش‌رونده و تکاملی است. صدرا وجود را حقیقتی ذومراتب می‌داند که دارای درجات لایتناهی است... همین که صدرا می‌کوشد تا تجدد وجود را با استكمال آن همراه کند به منظره واقعی تحول ماده نزدیک می‌شود. اگرچه در تارو بود تجریدات و انتزاعات اسکولاستیک و سوابق ذهنی چگمی عصر و بی‌خبری از سیر مشخص ماده، تنها قادر است که این سیر را در مقولات منطقی مصنوع و مخلوق فلسفه اشباع از مذهب و عرفان زمان خویش منعکس کند. در دیالکتیک تمثیلی - عرفانی مولوی این سیر استکمالی مشخصتر است، زیرا حرکت از جماد به نبات و از نبات به حیوان و از حیوان به انسان تصریح شده و این خود مطلبی است که با واقعیت سیر ماده غیرارگانیک به ارگانیک کاملاً تطابق دارد. اگرچه صدرا، در این زمینه نیز ضعیفتر از مولویست ولی مطلب را به نوبه خود بدیع مطرح می‌سازد... وجود عالم طبیعت به نظر صدرا وجود سیال تدریجی است ولی در عین حال امر واحد و مشخص است. در رساله «دو فیلسوف شرق و غرب» نظر صدرا در رابطه «متغیر» به ثابت، چنین بیان شده است: رابطی ربط متغیر به ثابت، خود جوهر اشیاء است که از یک جهت متغیر و از یکجهت ثابت است و رتبه ثابت که درجه شدید وجود است از مبدأ الهی صادر شده و رتبه متغیر که درجه ضعیف رتبه ثابت است مبدأ کلیه حرکات و تغییرات مادی گردیده است.

نقطه ضعف نظر صدرا در آن است که تغییر جهان مادی را اصل نینداشته و خواسته است جهان مثلی افلاطون را، که ثابت و جاوید است، بر آن مقدم بشمرد. این ساختهای ذهنی برای صدراالدین شیرازی لازم بود تا سیستم غیرمقتنع فلکی حکمت مشاء را برهم زند و دستگاه فلسفی منسجم‌تر و پیگیرتری را بدید آورد.

اگر صدرا، از جهت دیالکتیک بر سیستم مشاء پیشی می‌گیرد، از جهت ماتریالیسم به نظر می‌رسد که از این سیستم فراتر نرفته و یا در تجدید مطلع جهان، مثل علیا، و صور مجرد ثابت فلکی، شاید هم گامی به عقب گذاشته باشد.

دو نمونه فوق نشان می‌دهد که چگونه اسلوب تفکر دیالکتیکی، یعنی تفکری که جهان را کل به هم پیوسته، دارای تنازع و تضاد درونی در حرکت و تحول دایمی در جاده

سیر تکاملی می‌شمرد. در آثار عده‌یی از متفکرین بزرگ، با وضوح تمام بروز کرده است. این طبیعی است، اسلوب دیالکتیک، اختراع احدی نیست. انعکاس واقعیت عینی و خارجی در ذهن انسانی است. ذهن ایرانی به همان اندازه آن را منعکس می‌کند که ذهن غیرایرانی.

مطالعه اشکال تفکر دیالکتیک در نزد متفکرین ایرانی، در ما این غرور و اطمینان را ایجاد می‌کند، که مانند پیشینیان خود می‌توانیم و باید بتوانیم، در زمینه تفکر فلسفی و منطقی، از سطح تکامل جهانی عقب نمانیم. برای این منظور، باید هم فرهنگ جهانی را عمیقاً آموخت و هم فرهنگ میهن را...»^۱

به نظر ادوارد براون، آنچه گوینو در حق یکی از فلاسفه بسیار متاخر یعنی ملاصدرا نوشته، درست در مورد شیخ محی‌الدین ابن‌العربی و اماتیل و آقران وی نیز صادق است، لذا کلمات او را عیناً نقل می‌کنیم: «در گفتارهای خود دقت داشت، در پرده سخن بگوید. در کتابهای خود به ویژه لازم بوده است همین دقت را داشته باشد و چنین کرده است و کسی که کتب او را بخواند عقیده بسیار ناقصی درباره تعلیمات او پیدا می‌کند. منظورم کسی است که بدون راهنمایی استاد، به مطالعه آن کتابها بپردازد، با استادی که آشنا به راه و روش او باشد، بدون زحمت و مشقت می‌توان به درون نوشته‌هایش راه یافت و به اسرارش پی برد. شاگردانش به توارث نسل بعد نسل، حقیقت اندیشه‌هایش را دریافته‌اند و کلید فهم اصطلاحات او را در دست دارند. این کلید برای آن نیست که آشکارا فکر او بیان شود، بلکه اشاراتیست که ناگفته، فکر او را برساند.»^۲

به نظر علی پاشا صالح: «... سخنانی را که بوی بدعت، از آن استشمام می‌شده، فقها کفر و الحاد می‌دانسته‌اند خواه عرفاً گفته باشند خواه حکماً، و طبعاً رموز و تعبیرات خاصی در کلمات ایشان به میان آمده است. شاهد مدعا، این بیت حافظ درباره حسین بن منصور حلاج است:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرّمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد
اما از خصوصیات حکیم و فیلسوف واقعی، حقیقت‌جویی و بحث آزاد است آزادی

۱. ویژگیهای و دگرگونیهای... از ص ۳۰۱ به بعد (به اختصار).

۲. تاریخ ادبی ایران، ادوارد براون، ج ۲، پیشین، ص ۸۳.