

چاپ اول ۱۳۱۴

چاپ دوم ۱۳۲۴

چاپ سوم ۱۳۴۸

خلاصه‌ی افکار سُهروردی و ملاصدرا

بقلم اکبر دانا سرشت

حق طبع محفوظ است

بها : ۲۵ ریال

آثار دیگر این نویسنده

ترجمه

روانشناسی شفا

هیچ ایرانی نیست که به ابن سینا افتخار نکند؛ آری این نام، هزار سال در آسمان علم جهانی درخشیده و این مرد است که واسطه‌ی نقل تمدن یونان به اروپاست، و گذشته از آنکه در قرون وسطی طب و فلسفه‌ی او تدریس می‌شده، در عصر حاضر، با ترقی علوم آثارش به زبانهای زنده‌ی دنیا ترجمه می‌شود؛ و برای اینکه بدانید علم ابن سینا زنده است، بزرگترین اثر فلسفی او روانشناسی شفا را بخوانید و یقین بدانید که در هر مرتبه از دانش هستید، دست تهی بر نمی‌گردید؛ و هر اندازه در آن بیشتر دقت فرمایید، بیشتر بهر مند می‌گردید.

این کتاب به خامه‌ی زاخائو به انگلیسی ترجمه شده و ابوریحان آنرا از صدها اثر سانسکریت انتخاب کرده و تنها ده فصل آن به فارسی ترجمه شده است.

مُحَقَّقُوا مَا لِلَّهِ مِنْكُمْ

راجع بفربنگ هندوستان

ترجمه آثار الباقیه ابوریحان بیرونی

این کتاب حاوی یک رشته معلومات نجومی مربوط به سالها و ماهها و تواریخ امم معروف است و پروفیسور زاخائو به کومک دو مهندس آلمانی آنرا از عربی برای حوزه‌ی سلطنتی انگلستان به انگلیسی برگردانیده است

۵۷۳۸۴۱

چاپ اول ۱۳۱۴

چاپ دوم ۱۳۲۴

چاپ سوم ۱۳۴۸



کتابخانه شخصی اوستا

خلاصه‌ی افکار شهروندی و ملاصدرا

بقلم اکبر دانا سرشت

حق طبع محفوظ است

بها : ۲۵ ریال

شماره ثبت دفتر مخصوص کتابخانه ملی ۵۷۵ مورخ ۴۸۷۱۶

(فهرست رساله‌ی خلاصه‌ی افکار سهروردی و ملاصدرا)

مقدمه - در تعریف فلسفه - تلخیص مقدمه‌ی حکمت الاشراق - محاکمه‌ی اول در بیان اصالت ماهیت - محاکمه‌ی دوم در کیفیت ابصار - بنیان و اساس فلسفه‌ی سهروردی - انتقاد از طرز توجه ملاصدرا به افکار سهروردی - پاره‌ای دیگر از عقاید سهروردی - سرچشمه‌های افکار سهروردی - تطبیق مثل افلاطونی با عقیده‌ی زردشت - در صدور کثیر از واحد بنا بر رای سهروردی - عقول عرضیه چیست و آیا همان مثل افلاطونی است - انتقاد از فلسفه‌ی سهروردی - سهروردی مقتول سهروردی ممدوح کمال اسماعیل و مرشد سعدی نیست .

(ملاصدرای قوامی شیرازی)

شرح حالی مختصر از ملاصدرا - حرکت جوهری - اولین نتیجه‌ی حرکت جوهری حدوث زمانی عالم جسمانی است - بحثی با بوکنر آلمانی در معنای ماده و قوه در زبان ارسطو - بحثی در عقیده‌ی نظام معتزلی - دومین نتیجه‌ی حرکت جوهری بقای روحانی روح است پس از آنکه جسمانی بود - نظریه‌ی ملاصدرا در وجود - نقل مذهب حکمای پهلوی در وجود - عقیده‌ی ملاصدرا در معاد - اتحاد عاقل و معقول به عقیده‌ی ملاصدرا - نظریه‌ی ملاصدرا در شوق هیولی به صورت - تجرد قوه‌ی خیال به عقیده‌ی ملاصدرا .

مقدمه

موضوع این کتاب دو تن ایرانی است که هر يك از افکار و اندیشه‌های فلسفی نصیبی داشته‌اند و یکی در راه افشای عقائد، زیر شکنجه و آزار به دست خاندان ایوبی جان سپرد، دیگری هم برای آزاد فکری و مشرب فلسفی که از دسترس مردم عادی و علمای ظاهری بیرون است، عمری را به سرگردانی در شهرها و دهها متواری بود.

هنگامی که در جوانی فلسفه تحصیل می‌کردم عمده کتب علمی ما نوشته‌های ابن سینا بود پاره از اساتید هم که متذوق بودند، و به گفته‌ی خودشان خشک نبودند، اسفار و حکمت الاشراق را درس می‌گفتند.

سالیان دراز این دو کتاب در دست من بود و در آنها تفکرمی‌کردم که این دانشمندان پس از ابن سینا چه می‌خواستند بگویند که او نگفته بود؟ و چه مطلبی این دو کتاب بر نوشته‌های شیخ الرئیس زیادتر دارد؟

این توجه و کوشش پی‌گیر مرا به دو مسئله راهنمائی کرد، که از کسی نشنیده بودم و مسئله‌ی اول برای من بسیار حیرت افزا و شگفت‌آور بود و مسئله‌ی دوم به پای مسئله‌ی اول نمی‌رسد ولی باز هم قابل توجه است.

اما نخستین مسئله که برایم کشف شد این بود، که هر کس از گذشتگان و معاصران که از این کتاب آگاهی داشت طبق دلالت لفظ «اشراق» این کتاب را يك فلسفه‌ی اشراقی و ذوقی می‌دانست چنانکه خود سهروردی در مقدمه فرماید: «مادر حکمت اشراق با حکیمی که تنها اهل بحث باشد کار نداریم بلکه با حکیمی مواجه هستیم که هم اهل بحث و هم اهل ذوق باشد و شخصی که می‌خواهد این کتاب را مطالعه کند کمترین شرطی که باید دارا باشد آن است که جذبه‌ای خدائی و با رقه‌ای الهی به جانش درخشیده باشد».

تصور می‌شد که چون ارسطو افکاری خشک داشته سهروردی از او گریخته و به دامن افلاطون، یا صحیحتر بگویم، نو افلاطونیان آویخته.

اما این عقیده‌ی عمومی گذشتگان و هم‌معاصران مادرست نبود و اساس و کیان فلسفه‌ی سهروردی

چنین نیست بلکه اوشالده‌ی يك فلسفه‌ی پارسی و ایرانی را ریخته‌که بکلی با عقائد عمومی مخالف و مابین بوده ؛ و همین اندیشه‌ها است که سبب تکفیر او شده .

مسئله‌ی دوم که به اهمیت اولین مسئله نیست تأثیر برخی افکار سهروردی است در ملاصدرا که حکایت از خویشاوندی فکری آنان دارد و حال آنکه از این پیش تو هم می‌شد که این دودان شمند دو طرز فکر جدا گانه داشته‌اند ؛ مانند ابن رشد و ملاصدرا ؛ من این موضوع را در خلال این رساله بیشتر شرح خواهم داد .

محرك دیگری که درنگاشتن این خلاصه داشتم ، از نظر انصاف و احقاق حق بود که برخی از فضلا به مقام علمی صدرای شیرازی جسارت کرده و گفته‌اند کتب پیشینیان را بدون نام نویسنده در نوشته‌های خود آورده و از خود چیزی نداشته ؛ هر چند شخص باید هنگام نقل مطلبی از يك کتاب نام گوینده یا نویسنده را بیاورد با قبول این ایراد، حکیم شیرازی ما افکار و اندیشه‌هایی خاص داشته که چون بیش از حد معمول چیر نوشته این مسائل در خلال آن نوشته ها گم شده و اگر می‌توانست رساله‌ای در افکار اختصاصی خویش ترتیب دهد، سودمندتر بود و بیشتر به اشتهاش کومک می‌کرد .

اینك چاپ سوم این رساله که نخستین اثر قلمی من است به دوستانان فلسفه تقدیم میشود و امید است بی آنکه در از نویسی کرده باشم ، در کمترین وقت که صرف خواندن آن می‌فرمائید ، مسائلی نوین که جمع‌آوری آن نتیجه سالها کوشش است به شما تقدیم کرده باشم و مسائلی که در متن یا حاشیه افزوده گشته با علامت ستاره مشخص است .

و نیز امید است که از آن دسته مردم نباشم که کلام مجید می‌فرماید: هوای خود را خدای خود پنداشته‌اند؛ و اگر با بزرگان علم بحثی کرده‌ام از روی خود پرستی و خودنمایی نبوده بلکه نظیر گفتگوئی است که میان شاگرد و استاد روی می‌دهد که مقصود کشف حقیقت است .

دولت اگر همدمی ساختی	عمر بدین نیر نپرداختی
در دلم آید که گنه کرده‌ام	کاین ورقی چند سیه کرده‌ام

اکبر دانا سرشت

در تعریف فلسفه
این فراخنای جهان مانند مرغزاری خوش و خرم است که
از پیش و پس آن دو کوه بلند غیر قابل عبور، سر به آسمان
برافراشته، و کس را به پشت این دو کوه، راهی نیست که تا آگاهی یابد؛ و در
این مرغزار، دسته‌های آهو در تکاپویند و گاهگاهی که از دویدن خسته می‌شوند
و آرام می‌یابند؛ باین اندیشه فرو می‌روند. که در پشت این دو کوه چه خبر است؟
و آیا ما را بدانجا راهی هست یا نه؟ و این همه گل و گیاه بهر چه و هر سال برای
که، سر از خاک بیرون می‌آورد؟ اگر برای ما آفریده گشته، پس چرا دسته‌ای
زهر آگین است و نمی‌توان از آن بهره‌مند شد! و آیا ما هم چون این گل و گیاه
هستیم، که به‌علل طبیعی از آمدن باد، باران، تابش روان بخش اشعه‌ی آفتاب،
چند روزی گام به صحرای پیدایش می‌نهد؛ و چون خشک شد دیگر اثری از شخصیت
آنها نخواهد بود، چنانکه گوئی از این پیش نبوده، و یا برخلاف، جانهای ما در
کالبد چون شمشیر در نیام و مروراید در صدف است؛ یعنی از دو هستی ممتزج و ناچار
دارای دوسر نوشت و دو وجود جدا گانه است که اگر جلد را شکستی یابد گویاب
که ما گروگان تو نیستیم،

الا ای آهوی وحشی کجائی مرا با تست بسیار آشنائی

«حافظ»

پرسش از علتها، تحقیق از احوال انسان و جهان که نتیجه‌ی حس کنجکاوی
بشر است، فلسفه نام دارد.

تعریف فلسفه و مقصود از این علم، بطور اجمال دانسته شد و چون به تاریخ
زندگی مردمی که دارای این افکار بودند بنگرید این قسمت از تاریخ را، تاریخ

فلاسفه نامند .

هر چند به ندرت میان فلاسفه‌ی اسلام اشخاصی طبیعی و یا فیثاغورسی دیده شده^۱ ولی نوعاً فلاسفه‌ی اسلام منحصر به مشائین و اشراقیین است . *

می‌توان گفت در اسلام جز فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد فیلسوف مشائی دیگر که قابل بحث در افکار او باشد، سراغ نداریم و چون راجع باین سه مرد نویسندگان اروپا به حد کافی تحقیق کرده‌اند ، بخصوص نسبت به ابن رشد فیلسوف و مورخی مانند ارنست رنان ، پس از سالها مطالعه، کتابی منتشر ساخته که شاهکار بیوگرافی است و در باره‌ی ابن سینا هم بارون کار رادوو، عضو آکادمی علوم فرانسه، رساله‌ای ترتیب داده پس، ورود امثال من در بحث از فلاسفه‌ی مشاء اسلامی، اگر هم توانائی و صلاحیت این کار را داشته باشم، جز تکرار مکررات نیست ولی درباره‌ی سهروردی و ملاصدرا تاکنون تحقیقات کافی نشده از اینرو ترتیب رساله‌ای بدین اختصار که در دست شماس است ، چندان کار بی‌ثمر و در شمار تکرار مکررات نخواهد بود .

شهاب‌الدین سهروردی کتبی بسیار تألیف کرده که برخی از آنها مانند مطارحات و تلویحات دنباله‌ی افکار ارسطو و در حکمت مشائی است . چنانکه خود او در مقدمه‌ی حکمت الاشراق گفته است ، و تنها کتابی که حاوی افکار خاصی سهروردی است و فلسفه‌ی او را تشکیل می‌دهد حکمت الاشراق است که ما این کتاب را تلخیص می‌کنیم .

تلخیص مقدمه‌ی شروع در سخن :

حکمت الاشراق پس از آنکه شیخ الاشراق از توصیف خداوند، و درود بر جان مصطفی فارغ می‌شود چنین می‌گوید: (برادران! چون چندین مرتبه ازمن پرسیدید

۱- به عقیده‌ی جمال الدین قفطی محمد بن زکریاء رازی از پیروان فیثاغورس بوده صفحه ۱۷۱ تاریخ الحکماء چاپ قاهره و نیز محمد بن عبدالله جبلی از پیروان انبازقلس بوده صفحه ۱۳ و قفطی کتابی از انبازقلس دیده‌است که در جزو کتب ابی‌الفتح مقدسی بر بیت المقدس وقف شده بود و ظاهر این کتاب در انکار حشرونشر بوده و به معاد طعنه زده .

* اشراقیین در این تقسیم صحیح نیست و فلسفه‌ی اسلامی همان فلسفه‌ی ارسطو است و فارابی، ابن‌سینا ، ابن‌باجه ؛ ابن‌رشد همه پیروان او بوده‌اند .

که حکمت اشراق چیست؟ این بود که ناگزیر شدم در این موضوع چیزی بنگارم و اگر خداوند با دانشمندان پیمان نبسته بود که علم و خرد را پنهان نکنند، و نیز اگر نقرموده بود: که علما آنچه را می‌دانند باید بگویند، هرگز حاضر نمی‌شدم که با سختیایی که در این کار است و پیش‌بینی کرده‌ام لب بدین سخنان بگشایم و بحثی آغاز کنم. *

دوستان! همواره می‌خواستید کتابی بنویسیم و آنچه را که نتیجه‌ی مشاهدات و ذوقیات من است که در تنهایی‌ها بدست آورده‌ام، در آن کتاب جمع کنم و چون هر راهرو کم و زیاد دارای ذوقی است، و علم دانش هم بر پیشینیان وقف نبوده که تا پس از آنان درهای معرفت بروی اهل زمین بسته شود، بخشنده‌ی علم هم بخیل نیست که از افاضه و بخشش علم خودداری کند، از این‌روی چنانچه سخنی تازه از من شنیدید که پیشینیان نگفته‌اند، نباید در شگفت شوید.

اگر چه پیش از این کتبی مختصر در حکمت ارسطو تألیف کرده‌ام، ولی این کتاب با آن نوشته‌ها فرق دارد و دارای روش خاصی است و تمام مطالب مندرجه آنرا از روی فکر و اندیشه بدست نیاورده‌ام؛ بلکه ذوق و ریاضت در کشف آن بیشتر دخالت داشته و چون همگی گفتار ما از راه برهان نیست؛ و به عیان و مشاهده دانسته خواهد شد، پس به تشکیک و وسوسه‌ی شکاکان از میان نمی‌رود. و هر کس که سالک راه حقیقت باشد، در این طریقه با من مساعد و همراه است و ذوق استاد فلسفه و امام‌الحکمه، افلاطون الهی نیز چنین بوده و حکمایی که مانند هرمس والدالحکماء بر افلاطون سبقت زمانی داشته‌اند، نیز رهرو این راه بوده‌اند. و چون حکیمان گذشته از ترس توده‌ی نادان سخنان خود را به رمز * گفته‌اند از این‌روی ردهایی که بر آن سخنها نوشته‌اند متوجه ظاهر این گفته‌هاست، نه آنکه

* این پیش‌بینی درست درآمد.

* این سخن در رمز، دانایان پیشین گفته‌اند

پی برد بر رمز‌ها هر کس که او داناستی

میرفندرسی

واقعاً بر مقاصد آنان رد باشد؛ و حکمت اشراق که اساس و بنیان آن را بر دواصل نور و ظلمت، حکیمان پارسی مانند: جاماسب، فرشاد شور، بوذرجمهر، بنا کرده‌اند از این قبیل رمزهای پنهانی است، و هرگز نباید گمان کرد که نور و ظلمتی که در اصطلاح ما است همان است که کفری مجوس ومانی ملحد گفته‌اند که سرانجام به‌شرك و دویی گرفتار شویم.

متقدمین از حکما، با متأخرین فقط در الفاظ و تصریح و تعریض در مقاصد اختلاف داشته‌اند و هیچگونه اختلاف اساسی میان آنها نبوده و همه‌ی حکما، به‌عوامل سه‌گانه: عقل، نفس، طبیعت معتقد بوده‌اند و در توحید و اصول مسائل هرگز بایکدیگر جنگ و نزاعی نداشته‌اند* اگرچه ارسطو دارای منزلتی رفیع و پایه‌ای بلند در علم فلسفه بوده ولی نباید چندان در پیروی این حکیم مبالغه کرد که بدو استار بزرگوارش، افلاطون و سقراط اهانت شود زیرا در میان اساتید ارسطو برخی از انبیاء بوده‌اند مانند آغا‌ثاذیمون، هرمس، اسقلیوس^۱ و ما در حکمت اشراق با حکیمی که تنها اهل بحث باشد کار نداریم بلکه با حکیمی مواجه هستیم که هم اهل بحث و هم اهل ذوق باشد و شخصی که می‌خواهد این کتاب را مطالعه کند کمترین شرطی که باید دارا باشد آن است که جذبه‌ای خدایی و با رقه‌ای الهی به‌جانش درخشیده باشد سپس داخل در تحصیل این حکمت شود.

پس از تقدیم این مقدمه سهروردی مختصری در اصول منطق گفتگو می‌کند؛

۱- آغا‌ثاذیمون را از انبیاء دانسته‌اند و هرمس را باادریس پیامبر درتواریخ ما یکی شمرده‌اند و می‌گویند از مصریان بوده و پدید آور فلسفه محسوب است و مصریان او را هرمس سه‌بار بزرگ می‌گویند، چون هم مقنن بوده، هم پادشاه، هم رسائی در علوم خفیه از قبیل کیمیا و سیمیا تالیف کرده و افضل‌الدین کاشی یکی از رسائل او را ترجمه کرده و برای او افسانه‌ها می‌گوید که حاکی از بعد مدت و عدم معرفت اصحاب تاریخ از زندگانی اوست، اسقلیوس را از شاگردان هرمس ذکر کرده‌اند و می‌گویند او یکی از چهار پادشاهی است که در خدمت هرمس شاگردی کرد و پس از آنکه به آسمان رفت، تمثالش را ساختند و کم‌کم کار به بت پرستی کشید و او را پرستش کردند و داستان او در تاریخ الحكماء قفلی مذکور است و فرنگیها این شخص را اسکولاب می‌گویند.

* هزاران حکیم هم بوده و هستند که برخلاف این مطالب گراییده‌اند.

و چون نوعاً همان گفته‌های دیگر منطقی‌ها را تکرار کرده و چندان فکر تازه‌ای ندارد^۱ بدین سبب از منطق این کتاب صرف نظر کردیم و پس از منطق وارد محاکماتی میان اشراقی‌ها و پیروان ارسطو می‌شود که چند محاکمه آن جالب توجه و حاوی مسائل مهمه است، که در قرون بعد مطمح نظر دانشمندانی از قبیل صدرای شیرازی و محقق دوانی قرار گرفته و ما دو محاکمه از آنرا در این کتاب نقل می‌کنیم که تا حدی برای مقاصد آتی مقدمه باشد.

محاکمه اول در بیان اصالت ماهیت
محاکمه اول - حکما در اصالت ماهیت و یا وجود به دو عقیده‌اند حکماء مشاء که ابن‌سینا از ایشان به‌شمار می‌رود، به اصالت وجود گراییده‌اند و سهروردی ماهیت را اصل در تحقق دانسته.

بیان مطلب: وقتی می‌گویید آهن موجود است؛ آیا وجود آهن همان خود آن است و هستی در خارج نیست یعنی همانطور که وقتی گفته می‌شود آهن نیست، يك آهنی نیست و يك نیستی، بهمین طریق هنگامی که آهن هست شد يك آهن و يك هستی نیست؛ بلکه هستی آهن، همان سازمان ذات آهن است؛ و هستی يك امر عقلی است که در خارج وجود ندارد و عقل آنرا از اشیاء خارجی انتزاع می‌کند. اصالت وجودی می‌گوید که هستی تحقق خارجی دارد و امر عقلی صرف نیست و آهن مرتبه‌ای از هستی است که چون هستی بدین حد می‌رسد، این حد عقلی از

۱- در منطق خوانده‌اید که نسبت محمول به موضوع از کیفیتی مانند: ضرورت، دوام، امکان، امتناع، فعلیت خالی نیست و اگر در قضیه به نسبت تصریح شود آن قضیه را موجهه گویند و کیفیات نامبرده را جهت قضیه نامند مثلاً در این قضیه هر انسانی حیوان است بالضروره انسان موضوع و حیوان محمول و است رابطه و بالضروره جهت است و چون به کیفیت نسبت تصریح شده این چنین قضیه را موجهه نامند.

سهروردی می‌گوید: تمام قضایای موجهه منحصر به ضروریه است زیرا، نسبت محمول به موضوع اگر به امکان باشد این امکان ضرورت دارد و اگر به امتناع باشد امتناع ضرورت دارد و همچنین در دیگر کیفیات و نام ضروریه را بتاته گذاشته که از بت که بمعنی قطعیت است مشتق می‌باشد و سبزواری به غفلت بتاته را بتانه خوانده و باذوالفظانه قافیه کرده است!

هستی انتزاع می شود چنانکه در موقع آمدن باران به روی آب حبابهایی می زند ،
و این حباب يك جدائی موقتی میان آن مقدار آب که در بر دارد ، با آبهای دیگر که
در حوض است می اندازد پس حباب همان حقیقت آب است که چون به این حد محدود رسید
نامی جداگانه غیر از آب پیدا کرد ؛ و از اینجا دانسته می شود که ماهیت حد وجود
است و وجود اصل در تحقق می باشد .

شیخ اشراق ماهیت را اصل دانسته و وجود را اعتباری و انتزاعی و حکمای پیش
از او به عکس این قضیه قائل بوده اند

سهروردی می گوید: وجود به انسان ، آب ، اسب و دیگر چیزها يك معنی
حمل می شود ، یعنی بودن در خارج ، و اگر خود وجود هم در خارج بود ، معلوم است
که جدای از ماهیت نخواهد بود ؛ چون وجود عین آب شد دیگر به آب و گچ و
سایر چیزها نباید اطلاق شود ، با آنکه وجود به اسب و آب به يك طور اطلاق می شود
یعنی می گویند: آب و اسب هست پس وجود امر عقلی است و در خارج نیست .

دلیل دیگر- اگر وجود در خارج باشد یا عرض خواهد بود ، مانند سیاهی و
سفیدی و تلخی و شیرینی ، یا جوهر ؛ و به هر يك از این دو تقدیر محال لازم می آید.
چه ، اگر عرض باشد هر عرض ، معروض آن پیشتر باید وجود داشته باشد. مثلاً سفیدی
که یافت می شود نخست باید يك چیزی باشد که این سفیدی به آن قائم گردد و چون
معروض وجود پیشتر از خود آن موجود باشد پس ، آن معروض بدون وجود یافت
شده و مراد ما همین است که شیئی در خارج هست و وجود نیست ؛ و اگر وجود در
خارج یافت شود و خود آن هم ذاتی و حقیقتی جوهری ماند سنگ و گچ باشد پس ،
نباید وجود به اعراض حمل شود زیرا ، اعراض بر جوهر تقدم پیدانمی کنند و حال
آنکه شما می گوئید تقوم هر چیز از وجود است .

هم چنین اگر وجود جوهر باشد ، اعم اشیاء نخواهد بود و شامل اعراض
نخواهد گشت با اینکه ما عرض را هم می گوئیم هستی دارد پس ، وجود نه جوهر است
نه عرض ؛ چون موجودات خارج منحصر بدین دومی باشد پس وجود در خارج نیست
و محمول عقلی است .

محاكمه‌ی دوم در کیفیت ابصار
محاكمه‌ی اشراقی در کیفیت دیدن - حکما ،
در اینکه چگونه دیدن حاصل می‌شود اختلاف
کرده‌اند و سهروردی در ابصار رایی خاص دارد که پیش از او از کسی شنیده نشده؛ و
برای اثبات مدعای خود، نخست اقوال حکمای سلف را نقل می‌کند و باطل می‌نماید
سپس رای خود را آشکار می‌سازد .

ارسطو می‌گوید صور اشیاء در چشم منطبق می‌گردد و صورت از چشم
به مجمع النورین و از آنجا به حس مشترك می‌رسد، و نفس در آنجا صورت محسوس را
می‌بیند .

سهروردی عقیده‌ی مذکور را بدین طریق ابطال می‌کند که انطباع صور خیلی
بزرگ مانند صورت آسمان ، کوه ، دریا ، در جلدیه‌ی چشم که خیلی کوچک است،
عقلا نارواست و اینکه برخی از مشائین خواسته‌اند این اشکال را بدین طریق حل
کنند، که صورت موجود در چشم، بعینه صورت دریا یا کوه نیست و میان این صورت
و صورت خارجی، يك نسبتی همواره محفوظ است و انسان از صورتی که در چشم
منطبق شده به کوچک و بزرگ بودن موجودات خارجی استدلال می‌کند که دارای
چه عظمت است ، این فکر نیز حل اشکال نمی‌کند زیرا شخص در موقع دیدن
استدلال نمی‌کند و رؤیت به مشاهده حاصل می‌گردد نه پس از مدتی درنگ و
استدلال . *

عقیده‌ی دیگر در رؤیت، مذهب علمای مناظر و ریاضین است بنا بر این عقیده،
رؤیت بدین طریق حاصل می‌گردد که نوری از چشم خارج می‌شود که به صورت
مخروط می‌باشد و سر آن مخروط در خود چشم است وقاعده‌ی آن در روی چیزی
است که دیده می‌شود .

سهروردی این نظریه را نیز بدین طریق باطل می‌کند ، که نور خارج از چشم
یا جوهر است یا عرض؟ چنانچه عرض باشد قابل انتقال نیست چنانکه سپیدی و سیاهی-
جسمی را بدون حمل و نقل خود جسم ، نمی‌توان انتقال داد ؛ و اگر جوهر باشد

* برای فهم این مسئله به آخرین مسئله‌ی روانشناسی شفا رجوع فرمایید .

نور خارج از چشم بیرون از دو صورت نخواهد بود یا آنکه حرکت آن بسته به اراده‌ی ما است و یا حرکت طبیعی دارد؛ اگر حرکت آن بسته به اراده ما باشد باید هنگامی که ما چشمهای خود را به چیزی تحدیق کنیم ولی بخواهیم آنرا نبینیم بتوانیم، با آنکه این امر ممکن نیست و در موقع تحدیق و دوختن چشم به مبصر، خواه و ناخواه، موجود خارجی دیده می‌شود؛ و اگر حرکت شعاع خارج، ارادی نباشد و حرکت طبیعی باشد لازم می‌آید که شعاع همواره یک سو حرکت کند زیرا که اجسام طبیعی به یک طرف حرکت می‌نمایند، چنانکه بخار رو به بالا و سنگ بسوی پائین حرکت می‌کند، پس بنابراین فرض؛ ما باید همیشه یک سو و یک جهت را ببینیم* و چون مذهب علمای مناظر را هم‌سپردی باطل ساخت بر سر عقیده‌ی خود می‌رود و می‌گوید:

رؤیت نه آن است که نوری از چشم خارج شود، و نه اینکه صورت چیزی در چشم منطبق شود، بلکه دیدن باین طریق انجام می‌یابد که چون انسان با یک موجود خارجی روشن و مستنیر، مقابل شد نفس به آن احاطه می‌یابد و این احاطه‌ی نفس دیدن است پس حقیقت رؤیت، اشراق نفس و توجه حضوری بآن موجود است. سپروردی از این نظر قابل ستایش است که از تقلید پا بیرون گذاشته و بطور آزاد فکر می‌کرده، و پس از تحصیل و اشتغال به فلسفه‌ی ارسطو و آگاهی کامل از آن، چنانکه کتاب تلویحات و مطارحات دو گواهی صادق بر این مدعا است، مانند اقران گذشته‌ی خود تنها به دانستن فلسفه‌ی ارسطو و شرح بر آن قناعت نکرده بلکه همتی بزرگ در جان و فکر عظیمی در سر داشت که در نتیجه فلسفه نوینی ایجاد کرد که کسی در دوره‌ی اسلام بچنین افتخاری نائل نشده.

فضایی را که من در ایران ملاقات کرده‌ام با آنکه دسته‌ای از ایشان بر من سمت استادی داشته‌اند، و در حقیقت تار و پود روح مرا آنان بافته‌اند آنطور که باید و شاید از سپروردی اطلاع نداشته‌اند و هیچ‌کدام سپروردی را مؤسس طریقه‌ی جدیدی نمی‌پنداشته‌اند و باین گمان بودند، که سپروردی هم مانند حکمای دیگر

* به فصل پنجم سومین مقاله شفا مراجعه فرمائید که این استدلال بینه از شیخ گرفته شده

اسلام یکی از پیروان ارسطو می باشد* و هر چند گاهگاهی مسائلی از این حکیم در کتابها دیده ویا آنان هم از استادان خود شنیده بودند، عطف توجهی به اساس فلسفه‌ی سهروردی نداشته اند و نویسنده بطور خلاصه، اساس فلسفه‌ی سهروردی را ایراد می نماید .

فلسفه‌ی ارسطو روی سه تعریف ساخته شده: واجب، بیان اساس فلسفه‌ی سهروردی ممکن، ممتنع که این سه تعریف به حد مشهور در همه جا ذکر شده .

سهروردی از آغاز کار با ارسطو، که امیر کاروان مشائین است، مخالفت می کند و با تقسیم آتی خشت نخستین بنای افکار خود را می گذارد بدین طریق:

شئی یا نور است یا ظلمت .

نور هم بر دو بخش است نور قائم به ذات . نور قائم به غیر .

ظلمت هم دو قسم است ظلمت پاینده‌ی به ذات، تاریکی قائم به غیر .

پس جمیع موجودات مادی و معنوی از آغاز کار به چهار قسم فوق تقسیم می شود .

روشنی قائم به ذات خویش = نور جوهری یعنی نور مجرد =		
باری تعالی، عقول طولی و عرضی، تمام نفوس	= روشن	
روشنی قائم به غیر = نور عارضی = فروغ موجود در آتش و آفتاب		
		= شی
تاریکی قائم به ذات خویش = ظلمت جوهری یعنی غسق = اجسام		
تاریکی قائم به غیر = ظلمت عرضی = هیئت = اعراض نه گانه	= تاریک	
یعنی مقولات تسع ارسطو		

سهروردی برای این تقاسیم اصطلاحات جدیدی وضع کرده، که تنها در حکمت اشراق بکار بسته می شود .

نور قائم به ذات را که نور جوهری باشد نور مجرد نام می گذارد و نور قائم به غیر را نور عارضی می گوید .

* صحیح، یکی از پیروان افلاطون .

ظلمت قائم بخود را غسق، نام می گذارد که جمع آن غواسق می شود و ظلمت پاینده‌ی به غیر را به هیئت موسوم می سازد .

منطق و استدلال سهروردی در این تقسیم چنین است که شئی از دو حال بیرون نیست یا این است که ذات و گوهر خود را ادراك می کند، و یا اینکه از هستی خود غافل است .

اگر شئی از هستی خود آگاه باشد یعنی ذات خود را ادراك کند و قائم به ذات باشد آنرا در حکمت اشراق نور مجرد می گویند، مانند باری تعالی و عقول عشره‌ی ارسطو و عقول عرضیه‌ی افلاطون، که عبارت از ارباب انواع باشد؛ و بازماند جانهای بشر؛ و اگر شئی آگاه از ذات، قائم به غیر باشد و برای وجود یافتن نیازمند به وجود دیگری گردد، آنرا نور عرضی دانیم مانند انوار موجوده‌ی در ستارگان و آتش و کرم شب تاب .

و اگر به عکس شئی، آگاه از ذات خود نباشد ولی در هستی خارج پاینده بخود باشد آنرا غسق می گویند مانند همه‌ی اجسام، اعم از جسم طبیعی یا جسم تعلیمی و اگر شئی غافل و بی خبر از خود، قائم به غیر باشد نام آن هیئت خواهد بود مانند رنگها و بوها و طعوم .

سهروردی تا پایان حکمت اشراق همین تعاریف چهار گانه را دنبال می کند و مصادیق هر يك را شرح می دهد .

شیخ الاشراق در مقاله‌ی اول می گوید که چون انسان همواره ذات خود را ادراك می کند و وجود نفس، برای آن امری روشن و هویداست و آدمی در دانستن ذات و گوهر خود به فکر و اندیشه‌ای نیازمند نمی گردد پس، روان بشری نوری مجرد و غیرمادی خواهد بود، و چنانچه جانهای ما در اجسام حلول کرده و جسمانی بود هر گاه که خود را ادراك می کرد، چون فرو رفته در اعماق جسم است کالبد خود را نیز ادراك می کرد؛ با آنکه چنین نیست و شخص همواره متوجه بخودی خود است و جز از راه تشریح نخواهد دانست که اعضای بدن او چیست پس چون روح

با بدن بستگی نداشت قابل این است که پس از ویرانی تن پایدار بماند* .
 پس از اینکه سهروردی از این فصل فارغ می شود فصل دیگری برای اثبات
 صانع و نوریت او ترتیب می دهد که خلاصه ی فصل این است . چون دانستی که تو
 جسمانی نیستی و حقیقتی هستی برتر و بالاتر از اجسام و با همه ی بلندی مرتبه که
 نسبت باجسام داری، نمی توانی کوچکترین جسمی بیافرینی قطعاً خواهی تصدیق
 کرد که اجسام را تو ایجاد نکرده ای و آفریدگار، دیگری است که خیلی بالاتر از
 همه ی اجسام است؛ و چون آن آفریننده مدرك ذات خود است و همه ی عقول و نفوس
 آفریده شده ی او هستند ، او نورالانوار نام خواهد داشت .

سهروردی می گوید که این نوری که در آتش و آفتاب است آخرین درجه ی
 نور است که مبداء آن خداوند و منتهای آن همین نور است و چون نارحای نور است
 این است که از همه ی عناصر اشرف است و فارسیان می گویند رب النوع آتش ،
 اردیبهشت است که این نور محسوس را بآن اضافه می کند؛ و چون جانهای بشری نور
 است با نوری که در آتش و ماه و ستارگان است مناسبت و سنخیت دارد ، اینست که
 وقتی نور را می بیند فرحناك و خرسند میشود؛ و برعکس از تاریکی متنفر و روگردان
 است .

دلیل دیگری که آتش از سایر عناصر برتر است این است که به طبیعت حیات
 نزدیکتر است و یاری و راهنمایی آن است که شخص از تاریکی نجات می یابد و به
 علل مذکور، زردشتیها آتش را قبله ی خود قرار داده اند؛ چون نور در آتش آخرین
 مرتبه ی تنزل نور خدایی است سزاوار است که معبود و مسجود قرار گیرد، و در کیش
 اسلام هم که ادعیه ی بسیاری در انوار وارد شده اشاره به همین موضوع است و تعظیم و
 تکریم تمام انوار، اعم از مجرد و مادی لازم است.

* این قسمت را سهروردی از قسمت آخر فصل اول روانشناسی شفا گرفته به پیش گفتار
 من بر این فصل از نظر خلاصه بودن توجه فرمایید .

انتقاد از نظر توجه ملاصدرا

صدر المتألهین سهروردی را هم از حکمای پهلوی دانسته و می گوید او وجود را يك حقیقت می شمرد، و نور را که در کلمات اوست بمعنی وجود گرفته؛

به افکار سهروردی

غافل از اینکه هر گز در اصطلاح سهروردی نور بمعنی وجود نبوده و او نور چیزی را می داند که از ذات خود آگاه باشد و آیا کسی که در آغاز کتاب، با آن پافشاری، وجود را اعتباری می داند چگونه هنگام ورود به مطلب از رای خود یکسره عدول می کند و وجود را اصیل می شمارد؟ این است که صدر المتألهین برای فرار از این اشکال به توجیه و تأویل عرفانی قائل گشته و می گوید؛ آنجا که وجود را اعتباری دانست خواست که با مشائیین مزاح کند و عقیده ی سهروردی به اصالت وجود بوده و نیز این را که سهروردی گفته: نور که از غسق بر طرف شد دیده نمی گردد، صدر المتألهین تأویل نموده که وجود، چون از ماهیت زائل شد معدوم می گردد با آنکه هیچگاه در حکمت اشراق مراد از غسق ماهیت نیست و سهروردی به اصالت ماهیت قائل و آن را چهار قسم نموده و اگر نور در اصطلاح سهروردی بمعنی وجود بود، چون وجود يك نقیض بیشتر ندارد که عدم است، ظلمت هم بمعنی عدم بود و حال آنکه ظلمت را سهروردی امر وجودی دانسته و بر دو بخش کرده و اکنون که مباحثه ی من و صدر المتألهین باینجا رسید متن حکمت اشراق را نقل می کنم و قضاوت با خوانندگان است:

قسم الثانی فی الانوار اللہیہ مقاله اولی ص ۲۸۵ فصل- الشئ ینقسم الی نور و ضوء فی حقیقة نفسه والی مالیس بنور و ضوء فی حقیقة نفسه والنور ینقسم الی ما هو هیئة لغيره و هو النور العارض والی نور لیس هو هیئة لغيره و هو النور المجرد و النور المحض و مالیس بنور فی حقیقة نفسه ینقسم الی ما هو مستغن عن المحل و هو جوهر الغاسق والی ما هو هیئة لغيره و هو الہیئة الظلمانیة .

ترجمه تحت اللفظی چنین می شود شی در حد ذات خود یا نور و ضوء است یا نیست. نور هم بر دو قسم است یا برای غیر خود هیئت است که عبارت از نور عارضی باشد و یا آنکه به ذات خود پاینده می باشد که عبارت از نور مجرد و نور محض باشد.

آنچه هم نور نیست دو قسم است یا ازمحل مستغنی است که جوهر غاسق باشد و یا ازمحل بی نیاز نیست و برای غیر خود هیئت است که آن عبارت از هیئت های ظلمانی است و شارح در اینجا می گوید و هی المقولات التسع العرضیه و این فصل بتمامی در شرح همین مسئله است و تصویری کنم تا این اندازه در اینجا کافی است و پس از تأمل در عرائض نویسنده ، به نتیجه ی قضاوت شما تسلیم هستم .

پاره ای دیگر از عقائد سهروردی

۱ - در مقاله ی چهارم حکمت الاشراق که سهروردی از حواس بحث می کند می گوید : مشائین در انسان قوه ای بنام واهمه تصور کرده اند ، که در معانی جزئی غیر محسوس حکم می کند ؛ و نیرویی دیگر بنام متخیله تصور کرده اند ، که کار آن ترکیب و تفصیل در صور موجوده در خیال و معانی موجوده ی در حافظه است . ولی می توان گفت قوه ی واهمه با متخیله یکی بیش نیست که هم حاکم در جزئیات است ، و هم در صور مذکور ترکیب و تفصیل می کند .

دلیل مشائین بر تغایر و دو بودن این دو نیرو ، یا این است که با بقاء برخی از قوا برخی دیگر اختلال می یابد و یا تعدد و کارهای قوا به تعدد خود قوا دلالت دارد که از باب الواحد لایصدر عنه الا الواحد استدلال شده .

بر دلیل اول این اشکال وارد است که نمی توان ادعا کرد با فساد متخیله ، واهمه سالم می ماند و این دو قوه با هم سالم یا مختل خواهند ماند .

بر دلیل دوم این اشکال وارد است که از دو جهت و دو حیثیت که در یک قوه است ، صدور دو کار از آن منعی ندارد چنانکه حس مشترک با وحدتی که دارد جمیع محسوسات را درک ، و صور محسوسات پنجگانه در آن جمع می شود پس حق این است که متخیله و واهمه یکی هستند . *

* در مقدمه ی روانشناسی شفا به عرض خوانندگان رسانیده ام که پس از شیخ بسیاری از فضلا به فرموده های او توجه نداشته اند یکی قطب الدین رازی صاحب محاکمات بود که با آنهمه تحقیق که شیخ در دماغ فرموده مطلب مضحکی گفته ، سهروردی هم که این عقیده را به بقیه پاورقی در صفحه بعد

۲- مشائین جسم را مرکب از دو جوهر می‌دانند که نام آن دو : هیولی و صورت است سهروردی می‌گوید : که صورت جسمیه ، عرض است و جسم ، بسیط می- باشد و این دانشمند در بساطت جسم بردکارت چند قرن پیشی گرفته .

۳- مشائین اعراض را در نه مقوله منحصر کرده‌اند که بطور تفصیل در کتب ایشان ذکر شده، سهروردی اعراض را منحصر به چهار مقوله دانسته به این استدلال که این هفت مقوله : اضافه ، متی ، وضع ، این ، ان یفعل ، ان ینفعل ، جده که در تعریف هر یک از آنها نسبت مأخوذ شده منحصر به یک مقوله‌اند که نسبت باشد ، کیف هم یک مقوله ، حرکت هم یک مقوله ، کم هم یک مقوله ، که روی هم چهار مقوله می‌شود ولی ساوجی صاحب بصائر النصیریه حرکت را هم از مقولات حذف کرده و به سه مقوله منحصر کرده و صدر المتألهین ، حرکت را نحوی از وجود دانسته که در تحت هیچ مقوله‌ای محسوب نمی‌شود ، اهل تحقیق حرکت در هر مقوله‌ای را عین همان مقوله دانسته‌اند مانند علم ، که بهر مقوله‌ای که تعلق گرفت عین آن بشمار می‌رود و در جوهر ، جوهر و در عرض ، عرض است .

۴- چون سهروردی جسم را بسیط دانست ، از اشکالی دیگر که پای‌بند مشائین گشته‌رهای یافت چه ، بنا بر آنکه صورت جسمیه جزء جسم باشد و در آن حلول کند ، نظر باینکه اعراض هم در جسم حلول می‌کنند در تعریف عرض گفته می‌شود که عرض آن است که با وجود حلول در جسم ، مانند جزء جسم نباشد که با قید اخیر صورت را اخراج کنند .

بقیه پاورقی از صفحه قبل

مشائین نسبت می‌دهد و مقصود او شیخ‌الرئیس می‌باشد از گفته‌ی شیخ غافل است که آنچه را ایشان بخواهد بگوید پیشتر از او ابن سینا فرموده باین چند سطر که از اولین فصل چهارمین مقاله‌ی روانشناسی شفا نقل می‌شود توجه فرمائید .

(نزدیکتر به حقیقت آن است که قوه‌ی وهمیه ، همان قوه‌ی متذکره و متخیله و متفکره باشد و این قوه حاکم هم باشد ؛ یعنی بذاته حاکم باشد و به حرکات و افعالی که دارد متخیله و متذکره باشد و چون در معنی و صورت عملاً کرد متخیله نام گیرد و چون عمل آن منتهی به صورت و معنی شد متذکره نامیده شود) نیز مسائل دیگر هم که به کلام شیخ توجه نشده بسیار است .

سهروردی ، از قید اخیر این تعریف آسوده است ، زیرا چون جسم را بسیط می‌داند ، دیگر جزئی نمی‌ماند که از آن احتراز جوید.

سهروردی می‌گوید : حقیقت جوهر آن است که ماهیت و حقیقت چیزی ، طوری به کمال ذات خود برسد که در قوام و سازمان خود ، بی‌نیاز از محل خویش باشد؛ و اینکه مشائین در تعریف جوهر گفته‌اند که جوهر موجودی است که در موضوع نیست راهی به خطا پیموده‌اند؛ زیرا ، وجود ، که امری است اعتباری و نبودن در موضوع هم ، امری است سلبی و از ترکیب امری اعتباری با امری سلبی حقیقت خارجی دانسته نمی‌گردد و در حقیقت مشائین از تعریف جوهر عاجز مانده‌اند .

۵ - از عقائد خاصی سهروردی این است که در هر دوره‌ی فلکی اوضاع جهان به حال سابق خود بازگشت می‌کند ، و این عقیده را دور و کور می‌گویند ولی ابن‌سینا این عقیده را خطا دانسته بصفحه ۷۷۶ ترجمه سماع طبعی مرحوم فروغی رجوع فرمایید .

سرچشمه‌های افکار سهروردی من هیچ شکمی ندارم که شهاب‌الدین سهروردی تمایل زیادی به مذهب زردشتی داشته؛ و منتهای سعی خود را در این فکر بکار برده که مذهب زردشت را با استدلال فلسفی بیان کند و اینکه موجودات را به نور و ظلمت تقسیم کرده همان فکر اهرمن و یزدان است که از دیر باز در سر پدران ما بوده و یادگار عهد باستان است .

✽ (اینکه حرارت آتش به بالاست و حرارت آن از دیگر اسباب حرارت بیشتر و به طبیعت زندگی نزدیکتر ، دلیل شرافت آنست و این آتش به مبادی هستی از دیگر چیزها شبیه‌تر است و برادر نور را سپید انسانی است (یعنی روان آدمی) و چون نار دارای این نور شریف است و برای این نوریت و روشنایی به جهان بالاتر مانده‌اند ، از اینرو آنان هم که آتش را از عناصر شمرده‌اند از همه آنرا برتر دانسته‌اند؛ و این آتش دارای نوری است که پارسیان گویند فرشته‌ی اردیبهشت ، که نوری قاهر

بر اوست ، بآن اضافه می کند و چون نفوس با نور مناسبت دارد از این رهگذر ،
جانهای بشری از تاریکی گریزان است و نور را که دید بازوشکفته می شود (نقل از
صفحه ۴۳۴ حکمت الاشراق چاپ تهران .

سهروردی مقتول درمطارحات آنجا که از ادراك وتجريد گفتگومی کند چنین
گوید « ارسطو نیز از ریاست دوستی خالی نبوده و خبر صحیح تأیید می کند که
یونانیان کتب ایرانیان را سوزانیدند و برای کسی که کمترین ادراك داشته باشد ،
مقدار فلسفه ی پارسی و شرف آن معلوم است » .

« نیز در حکمت الاشراق گوید که آتش به مبادی ، از دیگر عناصر مانند تراست
و برادر نور اسفهد انسانی است و به آتش و روان انسانی خلافت صغری و کبری
تمام می شود و چون آتش برادر روح انسانی است از این رو شرعاً هر جا ، نورو فروغی
است باید آنرا بزرگ شمرد » .

قطب الدین شیرازی در شرح این قسمت (شرعاً احترام و بزرگداشت دانش
واجب است) می گوید که ایرانیان از این رهگذر ، در زمانهای گذشته بآن توجه
می کردند و اوقات نمازها و عبادات آنرا قبله ی خود دانستند ؛ و نخست کسی که
چنین کرد هوشنگ بود سپس جمشید و فریدون و کیخسرو و دیگر پادشان فاضل .
و زرادشت دانشمند ، این توجه و رو آوردن به آتش را واجب دانست و برای اینکه
پارسیان آتش را بزرگ می داشتند دلائلی است و به شمار آن می پردازد :

۱- از همه اجسام عنصری اشرف است و روشتر ، و حرکت مکانی آن بالاتر .

۲- ابراهیم را نسوزاند .

۳- برای این گمان که پرستش آتش آنرا ، روز قیامت از عذاب بآن محفوظ

می دارد .

اکنون که قطب الدین شیرازی مانند سهروردی به یاد پیش از اسلام افتاد و
آتش پرستی را خواست با استدلال بیان کند ، جاداشت که این بیت معروف بشار را که

در تمجید از آتش است نیز بخواند :

النار مشرقة والارض مظلمة والنار معبودة مذکانت النار

فیلسوف معرة هنگامی که نصیحتگر خود را در رساله الغفران ریشخند می کند
می گوید او بشار را در ژرفای دوزخ دیده که در آتش می سوزد و بدو می گوید
یادت آمد که از آتش چه اندازه تمجید کردی !

آتش در دین زردشت خالی از احترام نبوده و همینطور که سهروردی بیان
کرد، فروغ و روشنائی خواه ، حامل آن آتش باشد و خواه جرم و جسم دیگری
مانند آفتاب و ماه ، سزاوار ستایش بوده و این قسمت از اوستا مؤید گفته ی ما است
(کسی که خورجوادان باشکوه تیزاسب را بستاید برای مقاومت کردن ظلمت برای
مقاومت کردن به ضد تیرگی دیو آفریده ، برای مقاومت کردن به ضد دزدان و راهزنان
برای مقاومت کردن به ضد جادوان دلیر یها برای مقاومت کردن به ضد گزند مرشئون)
مرشئون نام دیوی است نقل از ترجمه های پورداد .

آتش را پدران گذشته مانقدیس می نمودند ؛ در ایران قدیم هزارها آتشکده
وجود داشته که به دست اعراب آتش آن خاموش شد و اجداد بر امکه و اجداد طاهریان
متولی آتشکده بودند ؛ و شاعر عرب در هجو طاهر بن حسین می گوید .

یا بن بیت النار موقدها ما لحذیه سر اویل
من ابو کم من حسیر ومن طاهر غالتکم غول

کریستن سن در تاریخ ساسانیان در فصل سوم که از آئین زردشتی بحث می کند
از قول یزدگرد دوم این سو گند را نقل می کند:

«قسم به آفتاب ، خدای بزرگ که از پرتو خویش جهان را منور و از حرارت
خود جمیع کائنات را گرم کرده است» و نیز مورخ مذکور می گوید : که بنا بر
روایت پروکوپ ، یکی از احکام مجوسیان این بود که شمس طالع را باید ستایش
کرد ، و باز هم مورخ مذکور می گوید که الیزه عبارت ذیل را از زبان رئیس خلوت

پادشاه ایران نقل می کند :

«شما نمی توانید از پرستش خورشید امتناع بورزید ، زیرا که خورشید از پر تو خود عالم را روشن می کند و با گرمی خویش غذای انسان و حیوان را می رساند و به سبب خان نعمت بی دریغی که گسترده ، و سخای شاملی که دارد ، او را خدای مهر نام داده اند زیرا که در ذات او نه مکر و تزویر است و نه جهل و غفلت ، نقل از صفحه ۹۰ الی ۹۱ تاریخ ساسانیان کریستن سن ترجمه ی روانشاد رشید یاسمی .

سهروردی دعائی برای هورخش کبیر که همان خورشید باشد ترتیب داده و به درگاه آن راز و نیاز می کند و می گوید :

«ای خورشید که جرمی باهر و زاهری ! تو عالم و حکیم و فاضلی ، از آن نور که نفس ناطقه ی روشن و پر نور تو دارد می خواهم که جان مرا نیز به لوازم قدسی و علوم الهی و فضائل علمی روشن سازی و مرا از آفات روحی و بدنی محفوظ داری و درد دنیا و آخرت مکرم داری». عربی این دعا در دومین شماره ۱۳۲۷ یغما چاپ شده و کمی مفصلتر از ترجمه است .

عبادت خورشید که اصل مذهب مهر است بسیار قدیمی است هندیان ، مصریان ، یونانیان خورشید را می پرستیدند و یکی از فراعنه ی مصر ، ستایشی بسیار شاعرانه از خورشید دارد و مذهب مهر در اروپا هم نفوذ کرد ولی به دست مسیحیت شکست نهائی خورد. فلاسفه ی ماهم افلاک را قدیم و شاه ستارگان را کرسی نشین فلک چهارم می دانستند و ابن رشد از آن به جرم الهی تعبیر می کند که هیچگاه کهنه و فرسوده نمی گردد و برای کواکب هم حیات سرمدی و زندگی ابد قائل بودند و از ابوسلیمان منطقی چند بیت زیبا به یادگار مانده که از حسد بد گوئی می کند؛ و می گوید اگر من می خواستم به چیزی حسد برم به زندگی ابدی و سرمدی ستارگان حسد می بردم .

لو کنت احسد ما تجاوز خاطر ی حسد النجوم علی بقاء السرمد

ولی قرآن کریم اعلام کرد که این جرم روشن، همواره نور نخواهد فشاند و روزی این قرص تابناک، تاریک خواهد شد و سرنوشت دیگر روشنان فلکی نیز چنین است؛ و علم امروز، کتاب مجید را تأیید می کند .
«إذا الشمس كورت و إذا النجوم انكدرت» سورة التکویر .

اینکه سعدی گفته :

این همان چشمه‌ی خورشید جهان افروز است
که همی تافت بر آرامگه عاد و ثمود
روزی این چشمه هم خشک خواهد شد و در فنا و نیستی ، به آنانکه تابیده
می پیوندند (فلما افل قال انی لاحب الافلین) آتش هم که با آب خاموش می شود، نور
حدائی ندارد .

علامه‌ی شیرازی شارح حکمت اشراق می گوید که زردشت در کتاب زندجهانرا
دو قسم کرده یکی جهان مادی و ظلمانی که نام آنرا گیتی گذاشته دیگری جهان
نورانی و مجرد که آنرا جهان مینوی خوانده است (کلمه‌ی مینوی که در اشیاء غیر
مادی استعمال میشود منسوب به مینواست ، و آنرا معنوی در مقابل لفظی بکار می بندند
و به عقیده‌ی نویسنده صحیح مینوی است نه معنوی) .*

و باز بنا بر قول شارح حکمت الاشراق زردشت در کتاب زند می گوید که
نوری معنوی از خداوند می درخشد و به توسط آن ، برخی از بشر بر برخی دیگر
تفوق می یابند و نام آن نور خره است ؛ و نوری که بر پادشاهان و بعضی نیکمردان
اشراق میشود کیان خره موسوم است .

در تحقیق خره پورداد در ترجمه‌های اوستا می گوید. ص ۵۱۲ و ۵۱۳ یشتها
و ادبیات مزدیسنا (خلاصه و جوهر آتش در اوستا موسوم است به خوارنگه که در

* معلوم نیست این قسمت را درست گفته باشم .

فارسی خره یافر گوئیم آن عبارت است از فروغ باشکوه و بزرگی و اقتدار مخصوصی که از طرف اهورا به پیمبر یا پادشاهی بخشیده می شود .

این فرقابل جدائی است (جمشید پس از آنکه دروغ گوئی و خودستایی آغاز نمود فراز او ، به صورت مرغی جدا شد).

تطبیق مثل افلاطونی

اما اینکه سهروردی برای هر نوعی ، فردی

عقلانی تصور کرده است تا حدی با اوستا تطبیق

با عقیده ی زردشت

می شود در اوستا ، برای پاره ای از انواع فرشته ای

در آسمان تصور شده که این نوع در تحت حمایت آن فرشته است از اینجا است که سهروردی می گوید: «چرا رصد عده ای از منجمین را قبول می کنید ولی از پذیرفتن قول زردشت و افلاطون سر می پیچید ، و باز حکیم زنجانی میگوید که این انوار را مردمی که منسلخ از بدن بودند، و از اهل علم به شمار می رفتند، دفعات مکرر دیده اند. و زردشت گفته است که این انوار سرچشمه های خره ورأی هستند و کیخسرو مبارك به طریق مکشفه بر این عقول اطلاع یافته است» و نامهایی که شیخ برای ارباب انواع ذکر کرده از قبیل مرداد ، شهریور ، اردیبهشت با اوستا تطابق کامل دارد .

باز سهروردی می گوید که همه ی حکمای فارس یکدل و یکداستانند که برای

هر نوعی مادی يك فرد مجرد عقلانی است در تأیید این مطلب به قسمتهائی که از آثار الباقیه نقل می شود توجه کنید (فصلی که از اعیاد ایرانیان گفتگو می کند) .

«علمای ایران می گویند که در روز نوروز ساعتی است که فرشته ی فیروز ارواح

را برای انشاء خلق می راند ص ۲۲۴۱

«این روز به هر روزا که فرشته ی آب است تعلق دارد و آبرا با این فرشته مناسبتی

است» ص ۲۴۵ .

«سروش نام آن فرشته ایست که شب را مراقبت می کند که برخی او را

جبرئیل گویند و از تمام فرشتگان با جن ها و ساحران دشمنتر است» ص ۲۴۷ .

« اردیبهشت ملك آتش و نور است که این دو با او مناسبت دارند به اضافه کارهایی دیگر که از جانب خدا مأمور است و در اوستا معین می باشد » ص ۲۴۸ .
« خرداد ملکی است که به تربیت خلق و اشجار و ازاله ی پلیدی از آبها موکل است » ص ۲۴۸ .

« مرداد فرشته ایست که به حفظ گیتی و تربیت غذاها و دواهایی که اصل آن نبات است و مزیل جوع و ضرر و امراض هستند ، موکل است » ص ۲۵۱ .
« شهریور فرشته ایست که به جواهر هفتگانه که طلا و نقره و دیگر فلزات باشد ، که قوام دنیا و صنعت و مردم بدان است موکل است » ص ۲۵۱ .
« آذر نام فرشته ایست که به همه ی آتشها موکل است » . ص ۲۵۶

« اسفند فرشته ای موکل بر زمین است که به زنهای درست کار و غنیف و شوهر دوست و خیر خواه موکل است » ص ۲۶۳ . نقل از ترجمه ی آثار الباقیه

ارنست رنان از ابن رشد نقل می کند که ابن سینا کتابی داشته بنام حکمت - المشرقیه که در آن کتاب پیروی از حکمای مشرق کرده ؛ و در تاریخ الحکماء فقط این کتاب نقض حکمت المشرقین نام برده شد ولی به عقیده ی من ، کلمه ی نقض را یا خود قفطی که از موضوع بی خبر بوده ، زیاد کرده و یا کاتب چه ، بدیهی است که اگر نقض حکمت المشرقین صحیح باشد دیگر گفته ی ابن رشد که ابن سینا از آراء مشرقیان پیروی کرده معنی ندارد .

این کتاب را امام فخر رازی نیز دیده است و از آن چند قسمت نقل می کند ، ولی بحث در اینجا است که در هزار سال پیش ، صحبت مشرق و مغرب نبود که ایرانی خود را شرقی ، و یونانی را غربی بدانند و امام فخر هم یکی از کتابهای خود را مباحث - المشرقیه نام گذاشته ، با آنکه در آن فکری شرقی نیست .

شارح حکمت الاشراق می گوید که اشراق به دو معنی آمده یکی حکمت اشراقی

Philosophie illuminative دوم به معنی فلسفه ی شرقی Philosophie orientale

و در یکی از مباحث کتاب جدید الانتشار در اسات المستشرقین همین قسمت ذکر شده .

نگارنده عقیده مند است که اشراق تنها بمعنی روشنایی است و در زبان عرب جز این معنی ندارد مانند : و اشراق الارض بنور ربها و هر گاه مقصود به شرق رفتن باشد به باب تفعلیل برده میشود و تشریق می گردد چنانکه متنبی گوید :

و شرق حتی لیس للشرق مشرق و غرب حتی لیس للغرب مغرب
بنابراین، اشراق زید و اغرب بمعنی زید بشرق و غرب رفت صحیح نیست و باید گفته شود شرق زید و غرب .

سهروردی در این فکر می شود که آیا این جهان و
در صدور کثیر از واحد بنابر
زمین و این اجسام و اعراض و مجردات چگونه
رای سهروردی
از دست فرخنده ی نور الانوار صادر شده و این معما
را چنین می گشاید .

از نور الانوار سزاوار نیست که نخست جسم، که تاریکی جوهری است صادر شود ، زیرا جسم تاریکی است و او فروغ و روشنایی و چگونه می شود از نور، ظلمت پیدا شود پس ، چاره اینست که نخست از او نوری صادر شود و فرق میانه ی این نور صادر ، و نور الانوار اینست که این نور تمام کمالات او را دارد فقط قدری ضعیف تر است ، و این نور را برخی از حکمای پهلویین بهمن نام گذاشته سپس ، از این نور نور دیگری که شهریور باشد صادر می گردد و از شهریور اسفند ، و از آن خرداد ، و از آن مرداد ، صادر می شود و بدینگونه این انوار از یکدیگر پدید آمدند .

ولی در ضمن اینکه شهریور از نوری که بهمن نام دارد صادر می شود محدود-
الجهات هم از بهمن صادر، می شود و همچنین در این تولدات انوار مجرده از هم، يك
فلك هم ، از هريك پيدا می شود .

سهروردی می گوید (حکمت الاشراق ص ۳۴۴) که از برای صدور این
ستارگان ثابت و هفت ستاره ی سیار، جهاتی که در عقول ده گانه است کفایت نمی کند

بلکه دوست عقل هم کفایت نمی نماید پس ، عدد عقول باید بیشتر باشد و چون دانسته که شاید کسی از او بپرسد که پس ، باید شماری افلاك هم از نه هم بیشتر باشد پاسخ می گوید که این عقول كوچك كه عقول عرضیه نام دارد، دیگر قابل نیستند که از آنها فلکی صادر شود .

اکنون باید دید که این عقول كوچك، چطور
عقول عرضیه چیست و آیا
خودشان تولید می شوند و چرا اینها را عقول عرضی
همان مثل افلاطونی است

می گویند و عقول پیشین را طرلی ؟ سهروردی

می گوید هر علتی به معلول خود قاهر است و غالب، و هر معلولی هم به علت خویش شائق ، و نور اقرب نور الانوار را مشاهده می کند و چون حجابی میان آنها نیست از نور الانوار تابشی (شروق) بر آن می شود و این سافل محبتی با نور عالی دارد و چون ذات خود را تعقل می کند محبتی هم به ذات و گوهر خویش داراست ؛ و آن تابشی که نور الانوار بر این نور مجرد دارد نام آن سانح است و این نوری است عارضی و نور عارضی دو گونه است : یکی آنکه فروغی است که در همین اجسام است و یکی فروغی که در انوار مجرده و چون این مهر و محبت اختصاص به نور الانوار و صادر اول ندارد ، بلکه در تمام عقول که علت و معلول یکدیگرند این حکم فرمانرواست پس، از نظرات این عقول بهم و به علت خود، انوار عارضه پیدا می شود و چون خود آنها معلولند و نسبت به علت خود و علت علت خود ، تا نور الانوار محبت دارند ، تابشهایی از آنها یافت می شود همینطور، تابحدی برسد که این تابشها به نامتناهی برسد ، مانند اشعه از آینه هایی که روبروی هم باشند ، و این اشعه که از عقول ده گانه یافت می شود ، عقول عرضی نام دارد و سبب این تسمیه و نام گذاری این است که از اینها دیگر فلکی و عقلی یافت نمی شوند بلکه در عرض هم هستند .

به مناسبات عجیبه که میان این اشعه شدید هست ، از برای آنها اصنامی یافت می شود اکنون باید دید که اصنام چیست و این اصنام را طلسم هم می گویند .

اصنام آنها عبارتست از انواعی که در این جهان موجودند، یعنی برای هر نوع

که اضیل باشد يك فرد عقلی است که در جهان مجردات موجودات است و آن فرد، حقیقت این نوع است و خرس، خر، اشتر حقیقی آن است که آنجاست و این نوع اسب و شتر که در این جهان مادی هستند همه سایه آن هستند و همانطوریکه ذهن انسانی از افراد گوناگون بنی آدم، يك فرد کلی انتزاع می کند که این فرد به اعتبار قیام آن به ذهن جزئی، و چون عین همه ی افراد است کلی است (چنانکه در مراتب تجرید ذهن در فصل دوم مقاله دوم علم النفس شفا ابن سینا توضیح داده) و با همه منطبق، هم چنین آن فرد عقلی هم، که رب این نوع و پرورنده ی این افراد است به اعتباری عین همه اینهاست که این افراد با همه اختلاف، در وجود جمع الجمعی او جمعند، و راجع به این اعتقاد میر ابو القاسم فندرسکی در قصیده ی خود چنین گوید .

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

یعنی صورت زیرین که این انواع هستند، و به قول سهروردی، صنم آن فرد عقلی حقیقی هستند، که در جهان تجرد می باشد.

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا به اصل خویشتن یکتاستی

در این شعر می گوید که همه ی این افراد پرتوهای آن فرد حقیقی می باشند؛ و از این رو در این قصیده، طعنه بر فارابی و ابن سینا می زند چنانکه گوید :

این سخن را در نیابد هیچ و هم ظاهری

گر ابو نصر ستی و گر بوعلی سیناستی

که مشائین به وجود ارباب انواع معتقد نبودند؛ و استاد همه ی آنان ارسطو وقتی عقیده ی افلاطون را شنید چنین گفت، که شخصی می خواست توده ی ریگی را که نزد خود جمع کرده بود بشمارد مدتی بر این کار ادامه داد تا چون عاجز از شمردن شد، دست برد از توده ای دیگر، چند مشت ریگ بر توده ای که از شمردن آن ناتوان شده بود، بریخت؛ افلاطون هم نتوانست حقیقت اشیاء همین جهان مادیرا که جلوی چشم ما است بداند، چون ازدانستن عاجز شد يك دسته ی دیگری

از جهان دیگر مشکلات بر آن بیفزود .

خلاصه آنکه سهروردی چنین قایل شده است که چون آن فرد ازل است، پس انواع هم از ازل به همین طور که هستند بوده اند و باقی خواهند بود .

مبادا تصور شود که یکی از مبادی فکر و فلسفه سهروردی کتابهای دیگر زرتشتیان است ، که آیین و فروغ مزدیسنی نام دارد زیرا طرز نگارش این کتابها حاکی است که خیلی تازه و محدث است و اساساً با افکار و آراء زرتشت وفق نمی دهد و نویسندگان آن سعی کرده اند که فلسفه یونان را با تغییر دادن اصطلاحات از قدمای ایرانیان بدانند ، و با این حقه بازی بر مفاخر خود بیفزایند ؛ و هر کس که از نثرشناسی آگاه باشد با همان نظر نخستین ، حقیقت امر بر او مکشوف خواهد شد .

اکنون مقداری از اصطلاحات فلسفی این دو کتاب را نقل می کنم ، و در مقابل اصطلاحات فلسفی را جای می دهم تا معلوم شود که جز ترجمه ، چیز دیگری نیست و با اصطلاحات زرتشتیان قبل از اسلام و اوستا وفق نمی دهد .

پرتویی ، حکیم اشراقی ، جنبش خواستی ، حرکت ارادی ، پنج یا بنده درونی ، حواس باطنه ، چارمادر ، عناصر اربعه ، جنبش اخواستی^۱ ، حرکت قسری ، پنج یا بنده برونی ، حواس ظاهره ، دریا بنده گان ، حواس جسمانی ، جنبش منشی ، حرکت طبیعی ، تازه شو ، حادث ، پذیرا ، هیولا ، چرخه یا چرخ ، دور ، نا گوهر ، عرض ، پیوسته ، مرکب ، تاوریده ، عارض شده ، برین فرهنگ ، علم الهیات - اعم ، چیستی ، ماهیت ، روان یا بنده ، نفس ناطقه ، شایسته ی هستی ، ممکن ، پازتازی ، جزیی ، بایستی ، واجب الوجود ، شایش ، امکان ، بندور ، نفس فلکی ، پایا ، جوهر .

۱- نویسنده این کتاب خواسته که در این لغات يك اثر اوستایی بگذارد و پی گم کند این است که همزه نفی را که در اوستا است او نیز بکار برده مثلاً امرتات در اوستا یعنی نامیرا و اخواستی بنابراین قاعده یعنی ناخواستی و غیر ارادی و در زبان عربی هم همزه گاهی به معنی نفی می آید مانند اشکیده یعنی شکایت خود را از او سلب کردم .

این لغات بیمزه و خنك فریاد می زند که ترجمه است و هرگز پیش از اسلام این اصطلاحات در ایران نبوده :

برو این دام بر مرغی دیگر نه که عنقا را بلند است آشیانه
سهروردی که در قبال تعاریف سه گانه : واجب ،
انتقاد از فلسفه ی سهروردی ممکن ، ممنوع که اساس فلسفه ارسطو است
تقسیم دیگری قابل شده که شئی یا فروغ است و یا تاریکی و هریک از این دو نیز
بر دو بخش می شود قایم به ذات و پاینده به غیر ، در این تقسیم مغالطه ای برای
بدست آوردن نتایج فاسده مرتکب شده ، که مغالطه ی مذکور مانند دام در زیر دانه
پنهان است .

مغالطه ی پنهان در این تقسیم این است که کلمه ی نور ، که در مقابل ظلمت
به کار بسته شده اینطور تعریف گشته که نور آن است ، که برای خود ظاهر و هویدا
باشد ؛ چنانکه روان آدمی همواره برای خود هویدا است ، سپس سهروردی گفته :
نور حسی موجود در آفتاب و ماه و ستارگان و آتش ، آخرین مرتبه ی نور و تنزل
واجب الوجود است که به این سبب سزاوار تقدیس و ستایش است و از این معنی غفلت
کرده که اگر تعریف نور آن است ، که برای خود ظاهر و هویدا باشد با این
تعریف ، نور موجود در ستارگان و آتش را نمی توان نور گفت بلکه باید ظلمت و
تاریکی نامید .

و همین قدر که سهروردی دیده در عرف مردم ، موجود تا بئانك در اختران و آتش
را فروغ می گویند بامعنائی که خود او برای نور قایل شده اشتباه کرده و حال
آنکه باید بنا بر اصطلاح خود این نور را که کیفیتی عرضی است ، در شمار ظلمت
ذکر کند .

افکار سهروردی خوابهای خوش جوانی است که هیچکدام تغییر درستی
ندارد ، و با این فراست وحدت هوش که در این نونهال چمن فلسفه ودانش بود ، اگر
بیشتر عمر می کرد و قدری تحصیل ریاضی می کرد ، تعدیلی در افکار خود پیدا

می نمود ولی افسوس که پیش از آنکه این غنچه بشکفت دست جورایوبی، آنرا چید و این گل ناشکفته بماند .

سهروردی از این حیث قابل تقدیر است، که در سن سی و چند سالگی توانسته چنین افکار بدیع و اندیشه‌های تازه از خود به‌ظهور رساند، و از فاش کردن عقیده‌ی فلسفی خود هراسی در دل از ایوب‌بها نداشته .

دکتر سلامه موسی در کتاب حریرة الفکر ، سهروردی را یکی از آزادمرانی می‌داند که در راه عقیده کشته شده ولی با آنکه سلامه موسی مرد فاضلی است و ربطی به دیگر مصریان ندارد ، نتوانسته شمه‌ای از افکار او را از کتاب حکمت‌الاشراق به دست آورده و در آنجا نقل کند .

دکتر لطفی جمعه که در تاریخ فلاسفه‌ی اسلام کتابی نوشته، و دوازده نفر را مفصلاً در آنجا شرح داده موسی بن میمون یهودی را که دارای افکاری خیلی ساده بوده، و محیی‌الدین عربی را که اساساً حکیم نبوده و قلندری صوفی بوده ، نام برده اما سهروردی را اصولاً ذکر نکرده .

محیی‌الدین در آغاز فتوحات مکّه مکشّفه‌ای از خود نقل می‌کند که پیغمبران را دیده است اجتماع کرده‌اند و از آنها پرسیده علت این اجتماع چیست؟ جز هود کسی دیگر با او سخن نمی‌گوید که ما برای این در مکّه جمع شدیم که ترا مژده به قطبیت دهیم ، و نظیر این مکاشفه بسیار دارد و هیچ شکی نیست که آفتاب گرم مکّه، بر اختلال دماغی شیخ اکبر افزوده چنانکه آن سید شیرازی هم که در بوشهر ریاضت می‌کشید دچار اختلال شد .

در کتابی که از فلسفه و تاریخ فلاسفه بحث است، جای نام آوردن این مشایخ نیست و باید در طبقات الصوفیه، نفحات الانس جامی، تذکرة الاولیاء عطار و کتب دیگر که در علم درویش‌شناسی نگاشته شده ، آنانرا نام آورد .

سهروردی مقتول سهروردی
ممدوح کمال اسماعیل و مرشد
سعدی نیست
سه شخص معروف ، از سهرورد برخاسته اند که
قریه ای بوده در جنوب زنجان و مغرب سلطانیه
ویاقوت در معجم البلدان ضمن بحث از سهرورد،
رجال آنرا نیز یاد کرده است .

۱- ابوالنجیب سهروردی که مدرسه ی نجیبیه را در بغداد کنار دجله تأسیس
کرد و خانقاهی نیز در همانجا بنا کرد و در ۵۶۳ هجری فوت کرد و در خانقاه خود،
که اعراب رباط گویند، به خاک سپرده شد .

۲- شهاب الدین عمر سهروردی که نویسنده ی کتاب عوارف المعارف است و در
حاشیه ی احیاء العلوم غزالی چاپ شده واز قماش متن است و کتبی در ذم فلسفه دارد
بنام (کشف القبایح الیونانیة) و (ادلة العیان علی البرهان فی الرد الفلاسفة بالقرآن)
و این شهاب الدین برادرزاده ی نجیب الدین سهروردی است و مانند عم بزرگوار
خود درویش بوده و هر دو توانستند مانند غزالی با خلیفه نزدیک شوند و
مورد نظر قرار گیرند و از برکت این نظر عمری را با فراغ بال ، زندگی
مرفهی داشته باشند و به شور و عشق و جذبه و وجد و نشاط و سماع و رقص پردازند
و اسم آنرا تصوف و ترک دنیا بگذارند، و علوم را هم ریشخند کنند که العلم حجاب-
الله الاکبر و هندسه را بگویند برای بنای آخور خوب است

شهاب الدین دوم، که جمعی او را با شهاب الدین فلسفی مقتول اشتباه کرده اند
مورد تمجید و ستایش سعدی قرار گرفته و مسلم آن مدت که سعدی در بغداد می زیسته
به خانقاه او رفت و آمد داشته و باو بد نمی گذشته .

مرا شیخ دانای مرشد شهاب دو اندرز فرمود بر روی آب
سخنهای مردان به مردی شنو نه از سعدی از سهروردی شنو
و کمال الدین اسماعیل خلاق المعانی چکامه ای دلنشین در مدح او دارد و چند
بیت از آن نقل می شود :

دلا بکوش که باقی عمر دریابی
 که عمر باقی از این عمر بر گذریابی
 تو گر زخویش بر آئی و در جهان گردی
 اگر چه عرش مجید است مختصر یابی
 به هرزه بانگ چه داری که در مندهای
 تو درد جوی که درمانش در اثر یابی
 به پای فکر نظر کن در آفرینش خویش
 بسا غنیمت آن کاندرا این سفر یابی
 کشیده دار به دست ادب عنان نظر
 که فتنه‌ی دل از آمدش نظر یابی
 ترا به ملک ابد تهنیت کنم روزی
 که تو بمیری و بر خویشتن ظفر یابی
 به ذوق تو سخن حق اگر چه تلخ بود
 فرو برش که ازو لذت شکریابی
 بدین رهی که تو گم کرده‌ای طریق نجات
 ز پیروی بزرگان راه دریابی
 از این بزرگان امروز در زمانه یکی است
 که مثل او نه همانا به بحر و بر یابی
 شهاب دین عمر سهروردی آن رهرو
 که از مسالك آن پیر بر حذر یابی

۳- شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک که به نام سهروردی مقتول معروف است
 و موضوع بحث در این رساله می باشد؛ و این سهروردی برعکس آن دو هم شهری
 خود دارای فکر خلاق فلسفی بوده و دماغی اندیشه‌ور و اندیشه‌گر داشته .
 این شمار از افراد بشر ، نمی‌توانند بامردم کنار بیایند و روز بروز از آنان

دورتر می‌شوند و از دائر کردن مجامع عمومی و جوش و خطله‌ی باعوام گریزان هستند، و ناچار باید ترك سربگویند. هر که زین آب خورد رخت به دریا فکانش چه نیکو گفته ابن الصائغ مووف به ابن باجه استاد ابن رشد که (فیلسوف در وطن خود غریب است) الفیلسوف غریب فی وطنه نقل از تدبیرالمتوحد.

ماردینی یکی از دوستان ابن شهاب الدین، پس از قتل او به اصحاب خود گفت من در تمام عمر خود شخصی را به هوش او ندیده‌ام و نسبت باو برای بی‌باکی در اظهار عقیده بیمناک بودم تا شد آنچه نباید بشود:

آقای دکتر آربری که از فضایی انگلستان در مجله‌ی روزگار نو مقاله‌ای تاریخی راجع به فرزندان سهرورد نوشته‌اند و در تاریخ حیات این سه سهروردی تحقیقاتی کرده‌اند، ولی سهروردی موضوع بحث را با آن دو کهنه صوفی اشتباه کرده و راجع به یحیی بن امیرک می‌گوید، «مانند منصور حلاج از باده‌ی تصوف به کلی سرمست بود!» شماره ۱ روزگار نو سال ۴۳

دکتر آربری جمعی از مشاهیر هند را نام می‌برد که از زادگان سهروردی هستند، ولی باید دانست که این اشخاص از اولاد یحیی بن امیرک نیستند چه. این مرد مانند عیسی زن و فرزندی نداشت.

این خلکان می‌گویند سبب قتل سهروردی این بود که ساحری می‌کرد و باتوجه به افکار او می‌دانیم که تظاهر به مذهب پارسی او را به کشتن داد و اگر هم ساحری کرده در عقل و خرد دانشمندان سحر حلال نموده.*

شهرزوری در کنزالحکمه این حکیم را نام آورده ولی جز چند پند متبذل نتوانسته از او نقل کند و در حقیقت شهرزوری را اگرچه در چند قرن پیش بدرود حیات گفته می‌باید از فضایی معاصر و اساتید ادب، بشمار آورد زیرا مقداری اسماء اعلام و نامهای کتب از برداشته و از مندرجات هیچ کتابی آگاه نبوده و بزرگترجایی که

* البته آن دسته دانشمندان که اهل ذوق هستند نه استدلال.

حماقت خود را ظاهر ساخته در شرح حال بیرونی است که گفته « ابوریحان از اهالی بیرون بوده و بیرون شهری در سند است و چهل سال بیلاد هندوستان مسافرت کرد و مناظراتی با ابن سینا دارد و دخالت در معقولات از شان او نبود » نقل از مقدمه‌ی آلمانی‌زاخائو بر آثار الباقیه .

اینکه مرحوم پیرنیا در ایران باستان ، ابوریحان را گاهی ایرانی و زمانی هندی می‌داند از این مرد فریب خورده .

مقام ادبی سهروردی - سهروردی به تازی و پارسی سلیس چیز می‌نوشته و نثر حکمت‌الاشراق و تلویحات و مطارحات از بهترین نثرهای عربی و فلسفی است ؛ و از آثار اوسه رساله‌ی فارسی به نام: عقل سرخ، رساله فی حالة الطفولیه، با جماعت صوفیان به طبع رسیده ، که از بارزترین نمونه‌ی نثر فارسی است؛ و بطوریکه حمدالله مستوفی در نزهت‌القلوب می‌گوید زبان زنجان تا قرن هفتم پهلوی راست بوده و بعید نیست که همانطور که عقاید سهروردی از عقاید پارسیان سرچشمه گرفته، نثر او هم از پهلوی که نثری کامل است آب خورده باشد .

ابن خلکان چکمه‌ای از این نوجوان نقل می‌کند که دو بیتش این است و یاقوت این قصیده را بهترین اثر او دانسته :

و ارحمنا للعاشعین تکلفوا دمع‌المحبه والهوی فضاخ
بالسران باحوا تباح دماؤهم و کذا دماء‌العاشقین تباح

می‌توان در فارسی این دو شعر را که از حافظ است ، بجای ترجمه‌ی دو بیت مذکور بکاربرد .

ملامتی که بروی من آمد از غم عشق ز اشک پرس حکایت که من نیم غماز
گفت آن یار کز او گشت سردار بلند جرمش آن بود که اسرار هویدامی کرد
شیخ‌الاشراق آثار دیگری دارد از آن جمله است جواب رسایل خراسانیه ،
الواح‌العمادیه ، غرۃ‌الغریبه که تقلیدی از حی بن یقظان ابن سیناست ، هیاکل‌النور
و مرتبه‌ی کتب او پس از حکمت‌الاشراق مطارحات است که مقامات و مشارعات نیز
خوانده شده و در این کتاب گوید عمر من به سی سال رسید و بیشتر آنرا در سفر و جستجوی

خبر بود و کسی را همسنگ خود در حکمت الهی ندیدم (ها انا قد بلغ عمری فی ثلاثین سنة و اکثر عمری فی الاسفار و فی الاستخبار لم نظفر علی مشارک لنا فی الحکمة الالهیة) و حال آنکه در عهد او امام رازی که دره راغه، باهم درس خوانده بودند زنده بود و از مرگ سهروردی آگاهی یافت و غمگین شد، و نیز ابن رشد هم در غرب عالم اسلامی زنده بود که او عدیل ابن سیناست و تاریخ فوت ابن رشد (۵۹۵) و تاریخ فوت امام رازی (۶۰۶) می باشد.

ابن رشد از آنچه در شرق عالم اسلامی در موضوع فلسفه و فضایل شرق می گذشته و فضایل شرق از وضع علمی اسپانی و مغرب اسلامی، آگاهی نداشتند و یکدیگر را نمی شناختند.



ملاصدراى قوامى شیرازى

ملاصدرا - محمد بن ابراهيم شیرازى، ارحکماى قرن يازدهم
شرح حالى مختصر
از ملاصدرا
هجري است که در عهد صفويه مى زیسته ؛ از این جهت اورا
قوامى گویند که بنا بر قولی جداو حاجی قوام ممدوح
شمس الدین حافظ است ؛ و پس از آنکه در شیراز علوم مقدماتی را فرا گرفت با دلی
از عشق ، و سري پراز شور ، وجانى تشنه به اصفهان آمد و در آن عصر ، اصفهان دارای
مدارس معمور و علمای مشهور بود ؛ و سالهای نخستین را نزد شیخ بهاء الدین عاملی
تحصیل می کرد ، و پس از آنکه شیخ اورا بعد کمال دید به میردامادش رهنمائی کرد ،
و ترقیاتی که برای صدرالدین شد در خدمت میرداماد بود ، و صدرالدین از میرداماد
منتهای تعظیم و توقیر را مراعات می کند .

تصوف و عرفان را در کتابهای صدرالدین مجالى بسیار است ؛ و فلسفه ملاصدرا
آمیخته ایست از فلسفه ارسطو و عرفان ؛ و پس از آنکه صیت این دانشمند بلند شد
صداهاى تکفیر و تفسیق از اطراف جواب شنید ، و در کتب ملاصدرا شکایت از اهل
زمان و فقها بسیار است ؛ و بقسمی براوسخت گرفتند که سالیانى دراز ، در کوهستان
قم متواری بود :

ملاصدرا برای اینکه نمى توانست از ترس فقهای خشک ، در شهری بماند از
اینرو به سیاحت پرداخت و بهر شهری که داخل می شد در آغاز ورود به زیارت فقها
می رفت و بسیار سعی می نمود که سخنی نگوید که از آنجا هم بشهر دیگرش بفرستد ؛
ولی از این روی که علم مشگ است و نمى توان پنهانش کرد بزودی از حلال سخنان این حکیم

دانسته می‌شد که مردی است دانشمند و متفلسف، و افق فکری او از نورفلسفه روشن گشته و فضل او انتشار می‌یافت و جوانان برای تحصیل به خدمت ملاصدرا می‌آمدند؛ و این دانشمند در همان مباحث اولیه‌ی کتب فقه که در آن زمان تدریس می‌شد با بیان لطیف و اشاره‌ای کافی به شاگردان گوشزد می‌کرد که مقصود از طهارت در زبان شرع، تنها همین وضو و غسل نیست بلکه عمده مقصود این است که باطن انسان از اغراض فاسده، خیالات بیهوده، افکار پلید، پاک گردد و اینهم ممکن نیست مگر با توجه به سوی آفریدگار پاک و انسانی که خدا را نشناخته چگونه؟ و بچه‌طریق؟ می‌تواند باو توجه کند پس عمده‌ی مقاصد، شناسایی حق خواهد بود و با این بیانات شاگردان تشنه می‌شدند که حکمت الهی یاد گیرند و از استاد می‌خواستند که درسی از فلسفه برای آنان بگوید.

این حکیم در ۹۷۹ هجری در شیراز متولد و در سفر حج سال ۱۰۵۰ هجری در بصره بدرود حیات گفت و همانجا در خاک تیره پنهان شد.

حرکت جوهری حرکت خروجی شیئی است از قوه به فعل بطور تدریج؛ پس اگر بطور دفعی این امر انجام یافت، آنرا تجدد و حدوث گویند نه حرکت، مثلاً یک ماهی که در شمال حوضی است و بسوی جنوب بر می‌گردد این سیر را حرکت گوئیم زیرا، این مسافت را ماهی، بتدریج پیموده و اما اگر پنج گردو بر دو گردو بیفزاییم، چون این افزایش، یکمرتبه حاصل شده سزاوار نام حرکت نخواهد بود و آنرا تجدد و حدوث گویند.

به عقیده‌ی ارسطو و پیروانش حرکت، در چهار چیز واقع می‌شود: کم، کیف، وضع، این.

حرکت در کم مقصود کم متصل است، نه کم منفصل که عدد باشد، مانند اینکه شخص لاغر فربه شود که کم کم از لاغری حرکت کرده و سمین می‌گردد.

حرکت در کیف، مانند حرکت رنگ سیب و رنگ ماهی، از سفیدی

به سرخی.

حرکت در وضع مثل حرکت چرخ چاه و حرکت وضعی زمین، که پیوسته وضع خود را تغییر می‌دهد و سمت بالای آن به پایین و پایین آن به بالا می‌رود. حرکت در این، مانند حرکت انتقالی زمین و آنچه قطع مسافت که تصور گردد. چون چهار مقوله‌ی نامبرده در شمار اعراض نه گانه‌ایست که ارسطو قایل بوده، مشایین به حرکت در جوهر معتقد نیستند و جوهر را محل حرکت و امری ثابت و پایدار می‌دانند، که از ازل تا ابد جایگاه این حرکات است و چون برخی از قدما، گفته‌اند که جوهر نیز حرکت می‌کند این سنا در سماع طبیعی شفا که بقلم فروغی به فارسی ترجمه شده می‌گوید که جوهر از جوهریت حرکت می‌کند که چه بشود؟ اگر مقصود این است که باز جوهر بشود، چون در آغاز کار جوهر بود هیچ نیازی باین حرکت نخواهد داشت پس حرکت جوهری معقول نیست و اکنون مقداری از ترجمه‌ی سماع طبیعی را در این جا نقل می‌کنم.

« حرکت در جوهر نیست اینک گوییم اما جوهر اگر بگوییم حرکت در او واقع می‌شود بر سبیل مجاز است و در جوهر حرکت واقع نمی‌شود بدلیل اینکه طبیعت جوهر اگر فاسد شود دفعی است، حادث هم اگر بشود دفعی است. »

خلاصه‌ی دلیل اول - صورت جوهری باطل و حادث شدنش دفعی است و چیزی که باین صفت باشد میان قوه و فعل واسطه‌ای نیست که حرکت باشد، صفحه ۱۵۸.

خلاصه‌ی دلیل دوم - اگر آن متحرك همان باشد که پیش از متحرك شدن بود پس تا وقت حصول جوهر دوم حاصل و باقی مانده و جوهریتش فاسد و متغیر نشده. ۱۵۸.

اشتباه کسانی که قایل بحرکت جوهری شده‌اند.

«اما اینکه بعضی قایل بحرکت جوهری شده‌اند از آن است که دیده‌اند منی تدریجاً بصورت حیوانیت متکون می‌شود و تخم گیاه تدریجاً گیاه می‌شود و باین واسطه توهم کرده‌اند که در اینجا حرکتی است ولیکن باید دانست منی پیش از آنکه حیوان شود تکونات دیگری عارض او می‌گردد که میان آن‌ها استحاله‌های کیفی و کمی هست و درحالی که هنوز منی است همواره بتدریج استحاله می‌یابد تا موقعی که صورت منی از او خلع شود و علقه گردد و همچنین است حالش در وقتی که بصورت علقه تا موقعیکه بصورت مضغه درآید سپس استخوان و عصب و عروق و چیزهای دیگر شود که ما درک نمی‌کنیم تا وقتی که صورت حیاتی را بپذیرد و همچنین همواره تغییر میکند و استحاله می‌شود تا در انسانیت قوت بگیرد و بالاخره موقعی برسد که صورت انسانیت از او جدا شود و بمیرد و ظاهراً این احوال چنانست که بنظر می‌آید این جمله يك حرکت است از صورت جوهری بصورت دیگر و گمان می‌رود که در جوهر حرکت است و حال آنکه چنین نیست بلکه حرکتی و سکونهای متعدد در کار است. صفحه ۱۶۱ ترجمه سماعی طبعی».

ملاصدرا می‌گوید جوهر از جوهریت حرکت می‌کند که کاملتر گردد و تمام عالم جسمانی آن بآن کاملتر می‌گردد و در آن ثانی، غیر از آن اول است ولی صوری که اشیاء می‌پوشند پوششی بر روی پوشش خواهد بود، نه آنکه صورت اولیه را از دست بدهد و صورت دومی بجای آن بپوشد چنانکه ارسطو تصور کرده که، آنرا خلع و لبس در اصطلاح فلاسفه نامیده‌اند.

اولین نتیجه‌ی حرکت جوهری اکنون باید دید اگر ما حرکت جوهری را بپذیریم چه مشکلاتی را با این نظریه حل خواهیم کرد، و این تئوری کدام خار را از سر راه ما خواهد برداشت؟ صدرالدین شیرازی اینطور که ما مطالب را دسته دسته تقدیم خوانندگان می‌کنیم، او ننموده و بطور پراکنده در کتاب اسفار، درباره‌ی مسایل می‌گوید که بنابر حرکت جوهری فلان مسئله اینطور حل می‌شود.

ملاصدرا حدوث زمانی عالم، جسمانی بودن روح در هنگام آفرینش و روحانی شدن آن را در انجام کار، از حرکت جوهری استفاده می‌کند.

حدوث زمانی عالم - حدوث یعنی چیزی تازه پیدا شود، و قدم مقابل این معنی است و حکما، در حدوث و قدم ماده دو دسته مخالف تشکیل داده‌اند.

حکمای مادی می‌گویند این ماده جسمانی که برگشت همه موجودات بآن است مخلوق و مصنوع دیگری نیست و ازلی بوده، و ناچار ابدی هم خواهد بود و حرکت ذاتی ماده است که پرده‌ی جهان را نمایش می‌دهد.

دسته‌ای دیگر ماده را مخلوق و مصنوع می‌دانند، و خود این اشخاص نیز دو دسته تشکیل داده‌اند: یکی آنهایی که به حدوث ذاتی ماده قایل شده‌اند، دیگر، آنهایی که به حدوث زمانی گراییده‌اند.

ابن‌سینا و فارابی می‌گویند اگرچه ماده مخلوق و مصنوع است ولی در زمان خلق نشده و از مفهوم خلق و صنع، زمان فهمیده نمی‌شود، و هر اندازه که دروهم خود زمان را امتداد دیم ماده از آن پیشتر بوده و فقط ماده ذاتاً حادث است و آنی ماده از خدا جدایی نداشته، چنانکه سایه‌ی چراغ از چراغ، و حرکت کلید از حرکت دست، انتفak ندارد و با همی این اوصاف، خدا علت و موجد ماده، و چراغ علت سایه و حرکت دست، سبب و علت حرکت کلید است.

شارحین کتابهای ارسطو می‌گویند که این حکیم، خدا را ناظم و محرك می‌داند نه آفریننده‌ی آن.

بوکنر آلمانی در مقاله‌ی ششم از فلسفه‌ی خود می‌گوید فرق میان ارسطو و فلاسفه‌ی مسیحی این است که ارسطو ماده را مخلوق نمی‌داند، برعکس فلاسفه‌ی مسیحی ماده را مخلوق دانسته‌اند.

ابی نصر فارابی در رساله‌ای که نام آنرا «الجمع بین رایی الحکیمین» گذاشته و آرای مختلفه‌ی ارسطو و افلاطون را جمع‌آوری کرده می‌گوید: ما چون به اخبار ملل نگاه کنیم، می‌بینیم که به طرق گوناگون نقل می‌کنند که آسمان و زمین، از

چیز دیگری خلق شده یکی می گوید که در اصل دود بوده که خدا بنظر هیئت بآن نگاه کرد، و پس از يك رشته تحولات ، کوه و دره و دریا و صحرا از آن پدید آمد ؛ دیگری می گوید که در اصل آب بود و یکی هم می گوید که در اصل نور بود. خلاصه آنکه هیچکدام نتوانسته اند تعقل کنند که جهان از عدم صریح آفریده گشته و تنها اشخاصی که باین مرتبه بلند نایل شده اند، حکمای الهی هستند و بس .

بحثی با وکنر آلمانی در معنای
ماده و قوه در زبان ارسطو
من پیش از اینکه عقیده‌ی ملاصدرا نقل کنم،
می خواهم مسئله‌ای که کمی دقت می خواهد
به عنوان جمله‌ی معترضه نقل کنم ، که به
دانشمندی مانند وکنر آلمانی اشتباه شده، و خواهش می کنم که بیشتر توجه
بفرمایید .

ماده و قوه در اصطلاح ارسطو و پیروان او، با ماده و قوه‌ی فیزیك فرق دارد زیرا در علم فیزیك، مجموع ماده و صورت در اصطلاح فلسفه ارسطو را ماده می گویند. و قوه در زبان علمای فیزیك از قبیل جاذبه ، آهن ربا ، کهر با ، منشاء این قوا ، در اصطلاح فلسفه صورت نوعیه است که اضافه بر ماده و صورت فلسفه است و آهن ربایی و کهر بایی و جاذبیت عرض هستند که از مقوله‌ی فعل به شمار می روند.

بوکنر تصور کرده است که میان دو اصطلاح فرقی نیست و از این جاست که در اواخر کتاب خود می گوید :

ارسطو جانب صورت را قوی دانسته و همه کارها و آثار را از صورت می داند و جهت ماده را ناچیز شمرده و آنرا زیاد مراعات نکرده و اهمیتی که سزاوار آن بوده ملحوظ نداشته .

اگر به فرق مذکور بوکنر توجه داشت به چنین اشتباهی نمی افتاد زیرا رویهم رفته ماده و صورت در اصطلاح و فلسفه‌ی ارسطو، همان ماده‌ای می شود که بوکنر می گوید، و ارسطو هم هر چه فعل است از چنین ماده‌ای می داند و ماده‌ی نخستین ارسطو، هیچ گاه نمی تواند از صورت خلع شود و به تنهایی یافت گردد ؛ و لسی ماده‌ی در

اصطلاح فیزیک امکان دار که به تنهایی موجود شود ، چنانکه می گویند ماده بود و چیزی نبود و روزی هم صورعایتی آزماده خلع می شود .
اکنون عقیده ی ملاصدرا را نقل کنیم .

این حکیم می گوید ابی نصر فارابی ، بیهوده سعی کرده عقیده ی افلاطون را که به حدوث زمانی قایل شده برای ارسطو ، که نه تنها به حدوث ذاتی معتقد است جمع کند و بیهوده گفته است که مقصود افلاطون هم حدوث ذاتی است و این جمع و تأویل از قصور فارابی است و چگونه می توان چشم از حدوث زمانی پوشیده و تنها به حدوث ذاتی قایل شد ، با آنکه در این کار تکذیب انبیاست .

ملاصدرا می گوید که چون طبیعت بحر کت جوهری ، پیوسته در تجدد است نه تنها عوارض آن به گفته ی مشایین تجدد می یابد ، بلکه ذات و گوهر طبیعت در حال تجدد است ، و چون این تجدد در زمان است پس در هر دقیقه چندین مرتبه عالم حادث زمانی می شود و مراد افلاطون این است ؛ و اما چون اصل ماده قدم ذاتی دارد چنانکه ابن سینا و ارسطو گفته اند ، پس رأی ارسطو هم صحیح است و در نتیجه حدوث زمانی عالم نیز درست می شود .

شش سال پیش که در زنجان مهمان میرزا فضل الله شیخ الا-
سلام* بودم در حقیقت آن ایام معدود را در شمار عمر محسوب
می دارم و آنچه از محضر شریف این دانشمند گمنام استفاده
کردم ، به اندازه ای بود که با چند سال مطالعه به دست نمی آمد ، یکی از مسایلی
در آن چند روز مطرح شد مسئله ی حرکت جوهری بود که دانشمند مذکور عقیده
داشت ابراهیم نظام ، بر این رأی بوده و این چند سطر را از اوایل المقالات شیخ مفید
به گواهی آورد که ترجمه اش این است : « جوهر قابل بقا می باشد و مدتی پایدار

* سالهاست که این دانشمند بدرود حیات گفته و آثاری گرانها مانند تاریخ کلام و غیره
دارد که در تمام دوره ی اسلامی نظیر آن کمتر دیده می شود .

خواهد ماند و بیشتر اهل توحید بر این عقیده بوده اند و ابوالقاسم باخی و جبائی و پسرش و بنی نوبخت و جمعی دیگر نیز بر این عقیده بوده اند و تنها در سبب فناء آن اختلاف نموده اند ولی نظام باهمه ای این عقاید مخالفت کرده و گفته آن بآن خداوند اجسام را تجدید و از نو احداث می کند و عین عبارت نظام این است «ان الله یجدد الاجسام ویحدثها ایضاً حالاً فحالا» .

ولی همانطور که به خدمت ایشان معروض داشتم عقیده به تجدید اجسام، غیر از عقیده به حرکت جوهری است چه ، معنای تجدید آن است که یکی پس از دیگری به توالی خلق شود مانند شعله ی چراغ، که اجزای آن پشت سر یکدیگر تجدید و حدوث می یابد ، یا مانند آب روان ، که اجزایش آن بآن تجدید می شود و تنها از شعله ی چراغ و از جوی آب يك خط دروهم باقی می ماند، که همه آن ذرات متجدد را، يك امر ثابت می بیند، با آنکه در خارج امر ثابتی نیست ولی در حرکت باید موضوع حرکت، در خارج ثابت و پایدار بماند بنابراین ، عقیده نظام با نظریه ملاصدرا فرق آشکار دارد .

ارسطو و پیروانش ارواح بشری را از آغاز
 دومین نتیجه ی حرکت جوهری
 بقای روحانی روح است پس از
 آنکه جسمانی بود
 مادای بودن روح اقامه می کنند که می توانید
 در مقاله ی پنجم علم النفس شفا مطالعه کنید؛ و
 پس از آنکه روح از بدن خلاص شد، دو عقیده پیدا می شود .

ارسطو می گوید پس از مرگ من و تو وجود ندارد ، و ارواح در يك روح که عقل فعال باشد جمع می گردند و شخصیت ما از میان می رود و ابن رشد و فارابی بر این عقیده بوده اند از اینجاست که ابن طفیل در رساله ای حی بن یقظان می گوید فارابی هیچ فرقی میان نکوکار و بدکار و نادان قایل نشده چه ، اگر شخصیت باقی نماند، بیچاره آنکس است که در پی نکوکاری رفته و عمر خود را در کسب فضایل و دانش بپایان رسانده .

افلاطون به شخصیت پس از مرگ نیز قایل است، و ابن سینا که همواره از ارسطو پیروی کرده و گفته است اگر افلاطون را ارسطو تکریم نمی کرد من او را اهل علم نمی دانستم و مردی شاعر بوده، این بار سر از پیروی ارسطو پیچیده و به شخصیت ارواح پس از مرگ گراییده؛ ملاصدرا عقیده ی عجیبی از خود ابراز می کند که من در تاریخ فلسفه به چنین عقیده ای بر نخورده ام و می گوید، روح در آغاز پیدایش مادی است و فرقی با دیگر صور از قبیل صورت آهن و غیره ندارد، رفته رفته با حرکت جوهری مجرد می شود؛ و چون مجرد شد مرگ نخواهد پذیرفت و همواره باقی است این است که در فلسفه ملاصدرا این موضوع را چنین بیان می کنند روح جسمانیة الحدوث است و روحانیة البقاء.

در بیان افکار سهروردی گفته شد که او وجود را امری
نظریه ملاصدرا در وجود
 اعتباری و محمول عقلی می دانست و از برای وجود در خارج بهره ای قایل نبود و اصل در تحقیق بنا بر این رأی، ماهیت بود و بس، ولی صدرالدین وجود را امری اصیل و محقق در خارج می داند و بر این عقیده است که ماهیت منتزع از آن است و می گوید آن آنکه وجود را محمول عقلی گرفته اند. با آنکه نور وجود از واجب تا ماده نخستین را شامل است کوره ستند و ازدیدن نور معذور، و خفاش و ش ظلمت ماهیت را بر فروغ وجود برتری داده که آنرا پسندیده اند.

جمعی از حکمای قدیم ایران که آنانرا پهلویون و خسرو-
نقل مذهب حکمای پهلوی در وجود
 انیین گویند وجود را يك حقیقت، و دارای مراتب می دانستند مانند نور که يك فرد آن آفتاب جهان تاب است، که در منتهای فروغ است و جهانرا از پرتو خود روشن کرده، و يك فرد آن نوری است که در کرم شب تاب است که اندکی پرتو و تابش می دهد و نمی شود گفت چون نور این کرم در منتهای ضعف است و هیچ نسبتی میانہی آن و نور خورشید نتوان قایل شد پس نور نیست، بلکه در حقیقت نور بودن با خورشید انباز است ولی از آن

نور تا این نور بسیار فرق است و وجود هم ، نور معنوی است که فرد نیرومند بسیار با عظمت آنرا ، که آفتاب جهان مادی و معنوی است ، خداوند می دانیم و فرد بسیار ناتوان ، ماده ی نخستین نام دارد پس وجود حقیقت واحد شد و قابل شدت و ضعف .

درپیش گفتیم که صدرالدین تصور کرده که شیخ اشراق هم از حکمای پهلوی است و وجود را حقیقت واحد می داند و نور که در زبان خودش بمعنی وجود است با نور مصطلح سهروردی اشتباه کرده با آنکه شیخ اشراق وجود را اعتباری می داند و دلائل زیاد بر این مدعا اقامه می کند و نور در زبان شیخ اشراق اگر محسوس باشد عرضی بدون وجود است و اگر امری معقول باشد ، ماهیتی مجرد و اینهم مانع نمی شود که ماهیت علت ماهیت شود چون او همین را جایز می داند .

اما اگر صدرالدین می گفت که تو فقط تغییر اسم داده ای و چنین ماهیتی که علت از آن بیاید وجود است ، و تشکیک از لوازم وجود است . چنانکه یکی از دلائل همین است ، حرفی درست زده بود ولی چنین چیزی در کلمات صدرالدین ندیده ام و سبزواری هم که از مقررین درس ملاصدراست بهمین اشتباه دچار گشته و تصور کرده که شیخ شهاب الدین وجود را قابل تشکیک می داند .

ملاصدرا مذهب پهلویون از حکما را پسندیده ؛ ولی در اینجا رأی ارسطو و پیروانش را در وجود ، بطور اجمال نقل می کنیم که تا حقیقت مطلب و حریم نزاع دانسته شود که در چه قسمت مورد اختلاف است .

ارسطو می گوید درست است که مفهوم وجود بر همه یکسان گفته می شود یعنی می گویی خدا هست ، قوه هست ، زمان هست ، عقل هست و همه اینها را بیک هستی با هم جمع می کنیم ولی عقل مانعی نمی بیند که یک مفهوم را از حقایق مختلف انتزاع کند مثلاً روشنی معنی واحد است ، اما روشنی آتش غیر از روشنائی آفتاب است و شب کور در روشنایی آفتاب می بیند ، و اگر آنقدر که از برای دیدن روشنی لازم است از روشنایی آتش فراهم کنیم ؛ شخص شب کور نخواهد دید ؛ و همچنین روشنی آفتاب

روی گازر را سیاه می کند ولی روشنی آتش چنین نمی نماید پس، حقایق وجود باهم متباین اند و حرارت اگر چه يك معنى است، اما از حرارت آهك كاری می آید كه از حرارت آتش نمی آید پس، هستی ها همه باهم مخالف اند و در آن هستی كه خداوند راست، هیچ شريك و انبازی نیست و حكماى اسلام از فارابى و ابن سينا و ابن رشد و برخى دیگر از مشاهیر بدین رای هستند و فلاسفه ی قرون وسطی از قبیل سن توما و سن اگوستن نیز بر این عقیده بوده اند، و این عقیده با مذامب سامی به خصوص مذهب اسلام وفق می دهد. و ملاصدرا كه به اشتراك معنوى وجود قایل بوده در شرح اصول كافی روایات را كه برخلاف عقیده اوست باب باب تأویل می كند.

معاد ملاصدرا - در حر كت جوهرى بنا بر قواعد
عقیده ی ملاصدرا در معاد
 خود ثابت نمود كه موجودات این جهان یكنوع
 حر كت ذاتی و تكامل جوهرى دارند و پس از آنكه بحد كمال رسیدند از ماده مفارقت
 می یابند، و ماده ی این جهان مانند مزرعه ایست كه در آن تخم بیفشاند و پس از آنكه
 خرمن بر گرفتند باز از نو چنین كنند و صور، آن بآن از غیب جهان به جهان مادى
 اضافه می شود تا موجودى تربیت گردد؛ آنگاه این صور تدریجی كه یكى شده باز از
 ماده به جای دیگر حر كت می كند و تمام اشیا، از نبات و جماد و حیوان دارى حشر
 خواهند بود به طریق ذیل :

حشر نباتات - نباتاتی كه دارى میوه شیرین هستند و طراوت بسیار دارند پس
 از قطع شدن، یا خشك گشتن، صورت آنها از ماده مفارقت می كند و از نهالهای بهشت
 می شود؛ و اگر آن نهال دارى میوه ی تلخ باشد صورت آن كه از ماده جدا شده از
 درختهای دوزخ خواهد شد.

حشر جمادات - صورت آفتاب و آتش و زمین و دیگر جمادات از ماده مفارقت
 می كند و آفتاب و زمین عالم آخرت می گردد و صورت آتش، آتش دوزخ خواهد شد
 ولى هیولى و زمان و حر كت كه زیاد فرو رفته در امكان هستند و تنها استعداد صرفند
 فانی و معدوم می گردند، و مثال این سه از برای تربیت صور در این جهان رحم و طفل

است که پس از پرورده شدن طفل، نیازی به رحم نیست .

ملاصدرا می گوید که دین اسلام معاد را جسمانی دانسته؛ و جسم هم آن است که دارای عرض و طول و عمق باشد و این ابعاد هم لازم صورت جسم است نه لازم مادهی آن پس، معاد جسمانی را که به واسطه‌ی شبه‌ی آکل و مأکول، تا کنون مشایین منکر شده‌اند من به اثبات رساندم. پس از این مطلب حکمای مشاء را که عمده مقصودش ابن سیناست، آماج تیرهای سرزنش قرار می‌دهد و می‌گوید شما از برای نبات و جماد نتوانستید غایتی و مقصودی تصور کنید؛ و پنداشتید که فاسد و فانی می‌شوند و من غایت آن‌ها را فهمیدم و این که شما مشایین، معاد را روحانی دانستید، انبیا 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 زیادتر است .

حشر جاندارها - هر موجودی که جان داشته باشد، چون جانش از تن بیرون شد چنانکه آن جان به مقام تخیل نرسیده باشد، به رب‌النوع ملحق می‌شود و بطور جمعی در رب‌النوع حشر خواهد شد، و هر عضوی که از حیوانی فاسد شد جان آن باز به رب‌النوع آن جانور بازگشت می‌کند ولی اگر حیوان بمقام تخیل رسیده باشد، دارای حشر استقلالی خواهد بود زیرا قوه‌ی خیال بر خلاف عقیده‌ی مشایین مجرد است و می‌تواند پس از مفارقت از ماده موجود باشد بنابراین مقدمه، جان‌های اطفال خردسالی که هنوز به خیال نایل نشده‌اند، دارای حشر کلی و جمعی خواهد بود، و نمی‌تواند حشر استقلالی داشته باشد و در رساله‌ی نفس هم به این معنی تصریح کرده .

اتحاد عاقل و معقول به عقیده‌ی فروریوس صوری بر این عقیده بود که انسان
ملاصدرا با آنچه تعقل می‌کند اتحاد پیدا می‌کند،
و ابن سینا در اشارات می‌گوید: «شخصی که فروریوس نام داشت در این موضوع

کتابی نگاشته و پیروان ارسطو بر او ثنای خوانند با آنکه خودشان میدانند که نمی‌فهمند؛ و فروریوس خود می‌داند که نمی‌فهمد و تمام این کتاب خرمای پوسیده است و یکی از معاصرینش او را رد کرد و فروریوس برای او پاسخی نوشت که از گفته‌های سابق او بی‌مغزتر بود.

ابن سینا بر این عقیده است که نفس با صور معقوله متحد نمی‌شود و در فصل ششم مقاله‌ی پنجم علم النفس شفا می‌گوید: «اینکه گفته‌اند ذات عقل عین معقولات می‌گردد نزد من محال است، آری خود اشیاء در نفس حلول می‌کند و نفس را زینت می‌دهد ولی نفس برای آن صور صورت نمی‌گردد چه، در این صورت نفس را بر قبول صورتهای دیگر، قوه‌ای نخواهد بود. و بیشتر کسی که مردم را در این مطلب به هوس انداخت آن است که برای ایشان کتاب ایساغوجی را تألیف کرد و اوحریص بود که سخنان خیالی و شعری و صوفیانه‌ی زیاد بگوید» شفا ترجمه‌ی اکبر دانا سرشت.

هلاصدرا می‌گوید که اگر نفس با صور معقوله متحد نگردد و در مقابل صورت معقوله بحال خود باقی باشد، هرگز تعقل نخواهد انجام یافت؛ و نفس در موقع تعقل نسبت به صورت معقوله، مانند ماده‌ای می‌شود که صورتش آن صورت معقوله است و نفس، مانند ماده در ضمن آن مستهلك. سن‌توما که از بزرگترین فلاسفه‌ی اسکولاستیک است در فلسفه‌ی خود اتحاد نفس را با صورت معقوله این طور تشبیه می‌کند که دست، در موقع گرفتن هر چیزی در خود، بشکل آن می‌شود و نفس هم در هنگام تعقل هر چیزی بصورت آن در می‌آید.*

نظریه هلاصدرا در شوق هیولی به صورت
ابن سینا در امور عامه شفا که به سماع طبیعی معروف است چنین می‌گوید: «در این مبحث می‌بینیم

گاهی گفتگو از شوق هیولی بصورت می‌کنند و هیولی را به زن و صورت را به مرد

* بنابراین سن‌توما هم از پیروان فروریوس است ولی مسلماً مرحوم آخوند اسم‌سن‌توما را هم در اواخر صغویه نشنیده بود. تا چه رسد باینکه فکر او را گرفته باشد.

تشبیه می نمایند و من نمی فهم زیرا اگر شوق نفسانی منظور است، همه متفق اند که هیولی شوق نفسانی ندارد و اگر شوق طبیعی تسخیری، منظور است که هیولی را بقبول صورت و امیدارد و میراند. مانند سنگ که برای استکمال از نقصی که در مکان او هست پائین می رود این شوق هم ممتنع است « ۴۳ و ۴۴ ترجمه‌ی سماع طبیعی به خامه‌ی مرحوم فروغی.

همینطور ابن سینا در این معنی بسط سخن می دهد تا آنکه می گوید: «باین ملاحظات، فهم این کلام برای من دشوار است، و بسختان صوفیه نزدیکتر است تا به کلام فلاسفه و شاید دیگری این کلام را بهتر از من فهم کند پس باید باو مر اجعه شود» ص ۴۴ کتاب مذکور.

ملاصدرا با این عقیده مخالفت کرده و علم و اراده را عین وجود می داند که از آن انفکاک ندارد و هر چه وجود ضعیف شد، علم و اراده هم ضعیفتر می گردد و چون هیولی مقامی از وجود دارد پس، علم و اراده نیز خواهد داشت که از فرط کمی هیچ و فاقدالشعور بنظر می آید؛ هر وجودی که ناقص باشد همواره شایق است که کاملتر گردد و چون همه‌ی هستی ها ناقص اند، همه شایق اند که کامل شوند و شدت و قلت شوق، بسته به شدت و ضعف وجود است، و تنها يك فرد از هستی است که از همه‌ی جهات کامل است و به چیزی اشتیاق ندارد و اوست که کعبه و قبله‌ی شوق است و موجودات به سوی او در حرکتند پس هیولی هم دارای شوقی ضعیف است.

دکارت هم تمام اشیاء را دارای شعور می داند و چنین استدلال می کند: «چون تمام این موجودات از دست شاعری صادر شده پس هر چه هست شعور دارد» حکمت دکارت فروغی.

صوفیه هم که عالم وجود را يك حقیقت دانسته اند، تمام موجودات را شاعر و عالم می دانند و به عقیده‌ی ایشان، علم و شعور در ماده مانند مستی و سکر در در شراب است که بمقدار خیلی کم از سکر شراب داراست؛ ولی مشایین شعور را از خصایص

حیوان دانسته‌اند و افلاطون نبات را هم شاعر می‌داند و بیرونی در کتاب هند نقل می‌کند که هندیان، نبات را نوعی از حیوان می‌دانند و مخترع هندی جاجادیس‌بوز این موضوع را به اثبات رسانید.

مولوی در این باب گفته است :

این نباتات و جمادات جهان
جمله می‌گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم
با شما نا محرمان ما خامشیم
مهدی آشتیانی استاد دانشمند* که از بقیه‌ی فلاسفه‌ی سابق است می‌گفت که
ابن‌سینا علم و شعور را از لوازم ذات و گوهر وجود نمی‌داند تا آنکه در افراد
ضعیف هستی، علم و شعور کمی معتقد شود؛ بلکه علم و شعور را از لوازم مرتبه‌ای
از وجود می‌شمارد و به عقیده‌ی مشایین، وجود تاهنگامی که مجرد نشود دارای صفت
تعقل نمی‌شود.

تجرد قوه‌ی خیال - مشایین همه قوای باطنی را اعم از
تجرد قوه‌ی خیال به
عقیده‌ی ملاصدرا
واهمه، حافظه، حس مشترك، خیال، جسمانی می‌دانند
که پس از ویرانی تن فنا خواهند پذیرفت ولی ملاصدرا نیروی
خیال را مانند خود روح، قوه‌ای غیر جسمانی می‌داند و چون غیرمادی شد، از خرابی
کالبد خاکی زیانی نخواهد دید.

موضوع فصل سوم مقاله‌ی چهارم علم النفس شفا همین است « فصل سوم در
افعال قوه‌ی متذکره و وهمیه در اینکه همه‌ی افعال این قوا به آلات جسمانی است »
ترجمه‌ی علم النفس صفحه ۱۵۳.

ابن‌سینا در قسمت اخیر این فصل می‌گوید : « اکنون به مقداری که از قوای
مدر که حیوانی گفتگو کردیم اقتصار کنیم و این مطلب را بیان کنیم که همه‌ی این قوا
افعال خود را بیاری آلات انجام می‌دهند. گوئیم: قوایی که مانند خیال مدرک صور

تا که تحت الارض را روشن کنی

* آفتابا ترك این گلشن کنی

جزئی هستند. اگرچه مدرک خود را از ماده تجرید تام می کنند ولی از علایق ماده نمی توانند تجرید تام نمایند و این قوا به آلات جسمانی محتاجند . ترجمه‌ی علم النفس صفحه ۲۵۶ .

ملاصدرا می گوید قوه‌ی خیال که آسمان به این عظمت را ، هنگام تخیل در خود می بیند جسمانی نیست و مانند روح از جسم بی نیاز می باشد و پس از مرگ به همراهی روح وجود دارد ؛ چون این نیرو کلاش عبارت از تحدید و تقدیر اشیاء است خود را هم پس از مرگ ، مانند صورت منطبقه‌ی در آینه مقدر می بیند .

پیش از ملاصدرا جمعی قایل بودند که از بدن انسان خلاصه‌ای باقی می ماند که آن بدن ، برزخ بین روح و جسم و مرکب روح بوده و آنچه قابل حشر و نشر است این بدن برزخی است ؛ و حتی می گفتند هنگام خواب دیدن روح از تن خارج می شود و به گردش می رود و باز باین بدن برمی گردد؛ روی این عقیده است که مولوی گوید .

دست و پا در خواب بینی ایتلاف آن حقیقت دان بدان آنرا گراف

آن تویی که بی بدن داری بدن پس مترس از جسم و جان بیرون شدن

و پس از ظهور شیخ احمد احسائی، این مطلب خیلی انتشار یافت و شیخ احمد نام آن را بدن هورقلیایی گذاشته^۱ و تازگی در مطارحات شیخ الاشراق باین اصطلاح برخورد و معلوم شد که احسائی از آنجا استفاده کرده ولی به عقیده‌ی ملاصدرا چنین بدنی وجود ندارد و قوه‌ی خیال، خود شخص را مقدر و محدود تصور می سازد و البته تأثیر فکر سه‌روردی روی این عقیده نیز آشکار است .

پایان

۱- بعضی گویند: «هور قلیا از هرا کلیای یونانی گرفته شده که آقای دهخدا را عقیده بر آن است این کلمه از اسم هرا کلیس فیلسوف یونانی معروف که صاحب، عقیده‌ی تحولات و استحاله بود بزبان عربی منتقل شده است» .



