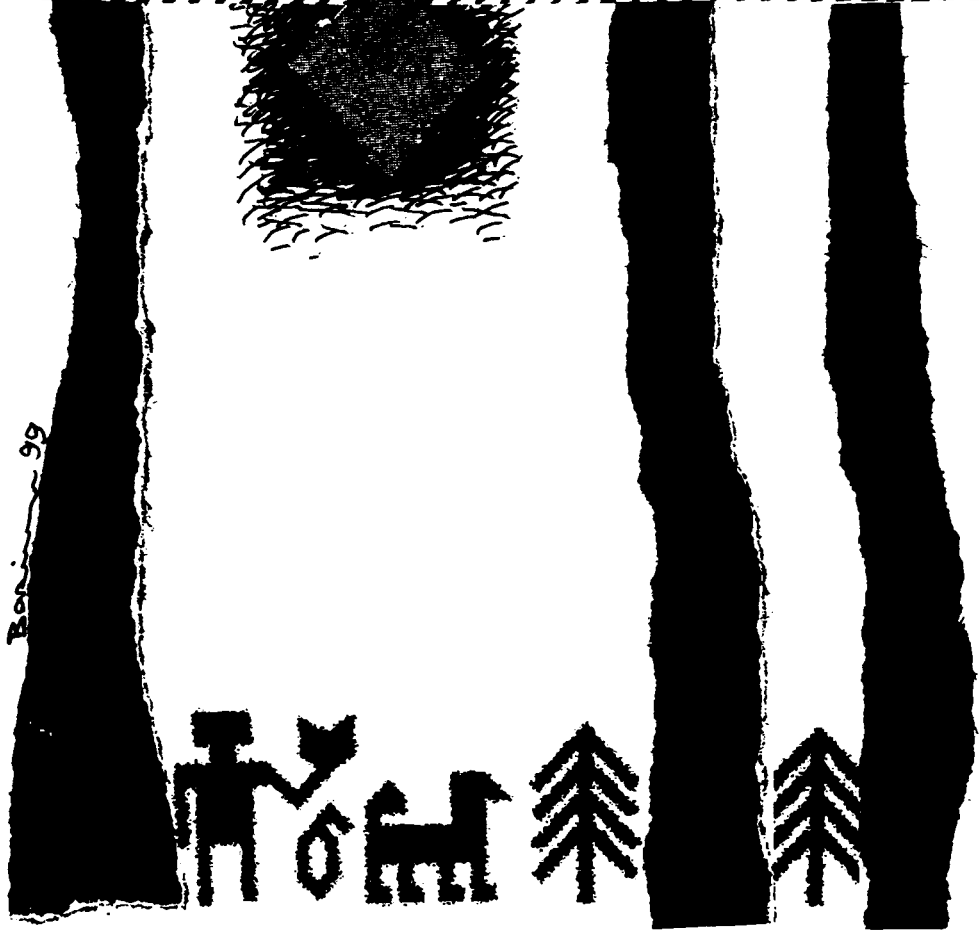




۵۰۶۰۶۰۶۰



Bonnie 99

۱۶۰ / قبسات / سال سوم و چهارم / شماره مسلسل : ۱۰۱۱

آیه‌الله جوادی آملی رحیق مختوم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی جمیع الأنبیاء
و المرسلین و آله الطیبین الطاهرین علیهم السلام
و علی آبائنا ائمة الهدی و من تبعهم بحیث یرید الله

فصل اول

حکمت متعالیه و حکیم متأله

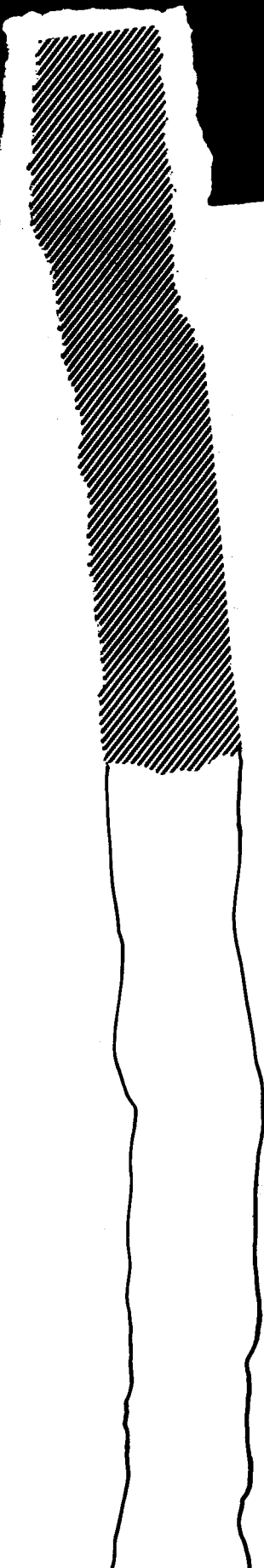
۱- همانطور که عنصر اصلی حکمت متعالیه را برهان، عرفان و قرآن تشکیل می‌دهد، گوهر اصیل حکیم متأله را تحقق به امور یاد شده می‌سازد، به نحوی که این امور به منزله صورت نوعیه و فصل مقوم او باشند، و به همان جهت که حکمت متعالیه رئیس همه علوم است^(۱)، حکیم متأله نیز سید علماء می‌باشد، زیرا «قیمه کل امرء ما یُحْسِنُه»^(۲). کسی که اهل برهان یا عرفان و یا قرآن نیست و یا این امور برای او به صورت حال است نه ملکه و به نحو عرضی است نه ذاتی، هرگز حکیم متأله نخواهد بود.

۲- نشانه حال یا ملکه بودن و علامت عرض وجودی یا ذاتی بودن امور یاد شده برای کسی همانا تخلّف و اختلاف

در طرز تفکر و ناهماهنگی در مبانی علمی او می‌باشد. و اگر برای نیل به مطالب ماوراء الطبیعه، فطرت دوم و میلاد ثانی لازم است، برای وصول به معارف حکمت متعالیه، مانند اتحاد عاقل و معقول نیز فطرت سوم و میلاد ثالث لازم خواهد بود^(۳).

چون این معارف نزد ارباب شریعت به ایمان و پیش‌گروهی از پیشوایان علوم ربانی به حکمت الهی نامیده می‌شود^(۴)، حکیم متأله همان مؤمن حقیقی است، چه اینکه مؤمن واقعی حکیم متأله می‌باشد.

۳- تنها راه وصول به این مقام منیع همانا حرکت



جوهری روح در مسافت‌های اسفار چهارگانه است. کسی که تحوّل جوهری او به سمت بهیمیّت یا سبعیّت یا شیطنت است نه فرشته شدن، و یا با اینکه سیر جوهری او به طرف فرشته شدن می‌باشد لیکن از ادامه راه محروم مانده و به بعضی از مراتب آن اکتفا نموده، حکیم متألّه کامل نخواهد بود.

۴- نشانه کمال حکمت متعالیه و تمام این نعمت برای حکیم متألّه همانا جمع بین غیب و شهود و استیفاء هر یک از آنها و عدم احتجاب به هیچ کدام از دیگری است. و مصداق کامل آن، انسان متعالی معصومی است که می‌گوید: «سلونی قبل أن تفقدونی فأتی بطرق السماء أعلم منی بطرق الأرض»^(۵).

۵- سرّ آن که انسان کامل، به غیب جهان آگاه‌تر از شهود آن می‌باشد این است که مرتبه غیب از مرتبه شهادت کامل‌تر است و انسان متعالی به اکمل مشتاق‌تر می‌باشد، و پیروان وی نیز هر کدام به نوبه خود سالک همین کوی خواهند بود و هرگز به مادون معارف الهی بسنده نمی‌کنند و در توزیع^(۶) «قد علم کلّ أناسٍ مشربهم»^(۷) از هیچ مشربی جز کوثر حکمت متعالیه سیراب نمی‌شوند.

۶- تحوّل جوهری همه سالکان یکسان نیست، زیرا هر متحرّکی به اندازه سعه هستی خود حرکت می‌کند. سیر

فصل دوم

تمایز حکمت متعالیه از سایر علوم الهی

۱- امتیاز اساسی حکمت متعالیه از سایر علوم الهی مانند عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشاء، کلام و حدیث، با اشتراکی که بین آنها است، در این می‌باشد که هر یک از آن علوم به یک جهت از جهات عرفان، برهان قرآن و وحی اکتفاء می‌نماید و به جهات دیگر نمی‌پردازد و اگر هم به جهتی از جهات دیگر دسترسی یافت آن را مؤید فنّ خود می‌شمارد نه دلیل و اگر هم توان دسترسی به آن نداشت به همان جهت خاص خود بسنده می‌نماید.

لیکن حکمت متعالیه کمال خود را در جمع بین ادله یاد شده، جستجو می‌کند و هر کدام را در عین لزوم و استقلال، با دیگری می‌طلبد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آنها را گرد هم می‌بیند و در مقام سنجش درونی، اصالت را از آن قرآن می‌داند و آن دو را در محور وحی، غیر قابل انفکاک مشاهده می‌کند.

۲- قیصری در شرح فصوص عارف نامور چنین می‌گوید: واهل الله این معانی را با کشف یافتند نه با گمان و آنچه به عنوان برهان یاد می‌کنند برای تنبیه افراد آماده است و به منظور ایجاد انس نسبت به آنها می‌باشد، نه برای

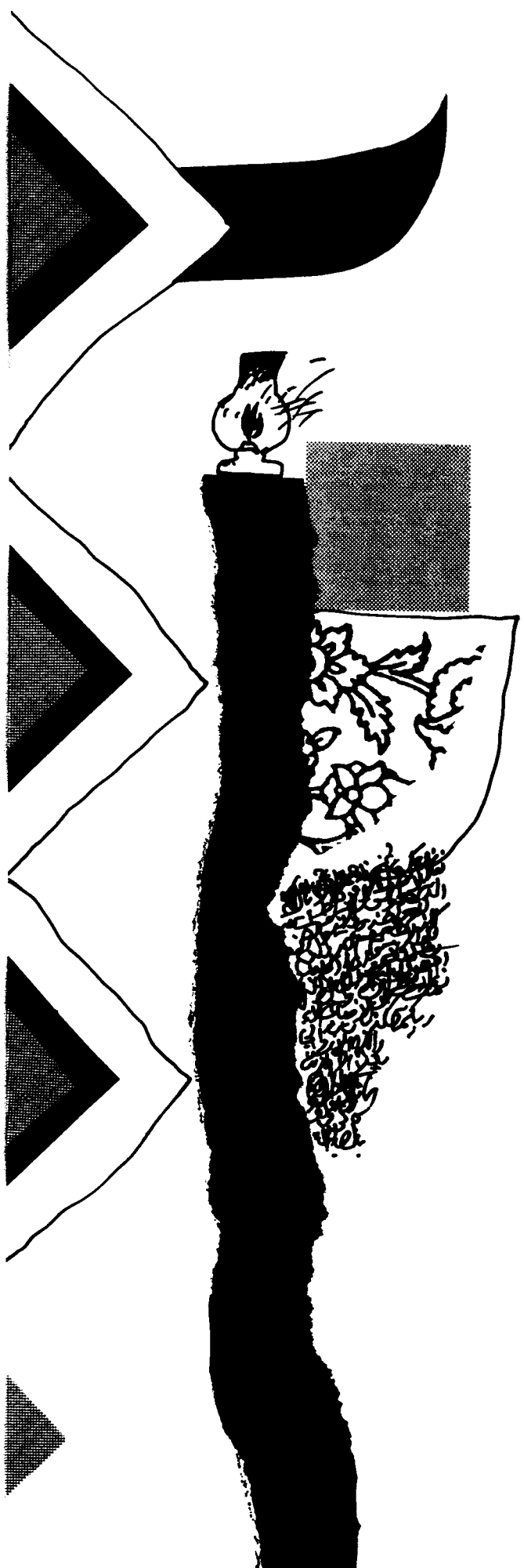
جوهری انسان جامع از آن جهت که هستی وی کامل‌تر از وجود دیگران است، جامع‌تر خواهد بود.

کسی که قائل به حرکت جوهری نیست هرگز پی به تحوّل درونی خود نمی‌برد، چه اینکه غافل از تجرّد روح، راهی برای پی بردن به اسرار ماوراء طبیعت ندارد، زیرا کسی که خود را نشناخته از شناخت حقیقت خارج از خود سهمی ندارد.

۷- ریاضت مشروع مانند تفکر ناب، عامل رسیدن به معارف بلند عقلی می‌باشد^(۸) چه اینکه تفکر درست مانند تصرّح، سبب قابلی برای تنزّل علوم الهی است. و از ابن سینا (رحمة الله) چنین نقل شده است: فکر، در نازل شدن علوم از نزد خداوند، مانند تصرّح و ناله است در تنزّل نعمت‌ها و رفع نیازها از نزد خداوند^(۹).

توصیه شیخ اشراق (رحمة الله) این است که قبل از شروع در فراگیری حکمت الاشراق، چهل روز ریاضت کشیده شود^(۱۰).

هر یک از تفکر صحیح و ریاضت درست، در تحوّل جوهری انسان مؤثرند لیکن جمع آن دو و عرضه مجموع بر قرآن، تأثیر بسزایی در سیر جوهری وی خواهد داشت.

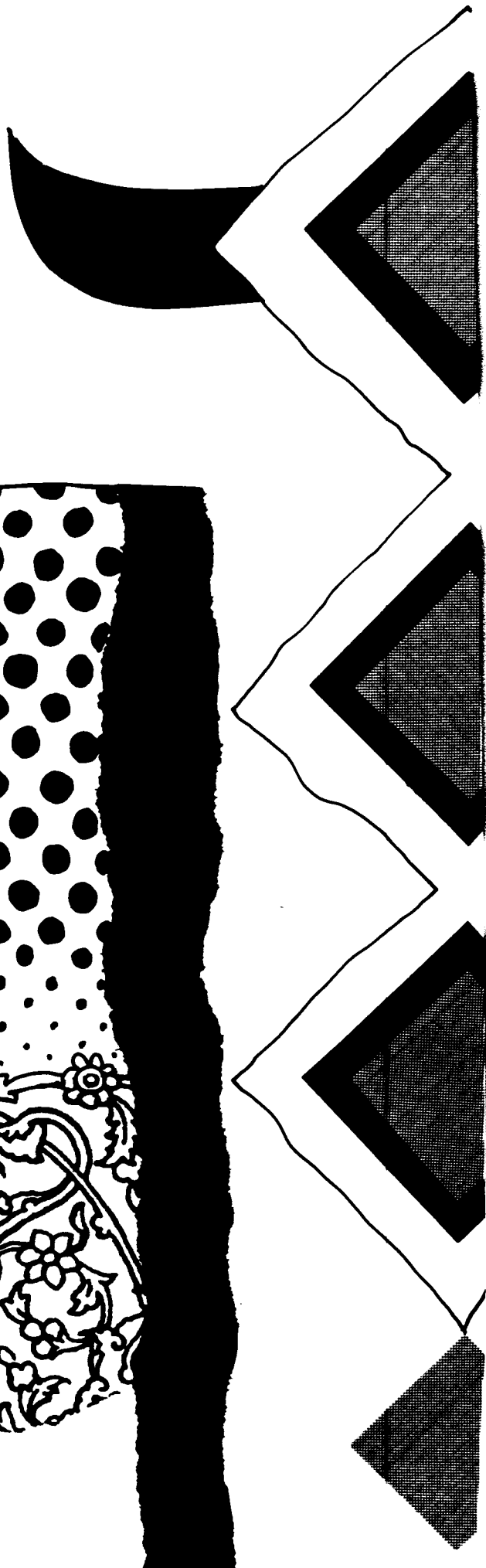


استدلال^(۱۱).

شیخ اشراق (رحمة الله) چنین می گوید: «این امر برایم با فکر حاصل نشد بلکه به سبب چیز دیگری پیدا شد، آنگاه برهان بر آن را جستجو کردم بطوری که اگر از دلیل عقلی صرف نظر نمایم، چیزی در من شک ایجاد نمی کند»^(۱۲).
روش اهل تفسیر و حدیث نیز کاملاً مشخص است که اصالت را به نقل داده و اگر برهان عقلی در مسأله اقامه شود فقط به عنوان تأیید می باشد، چه اینکه متکلمان نیز اصراری بر جمع بین عقل و نقل نداشته و با هر یک از این دو از دیگری بی نیازند، با توجه به اینکه برخی از مسائل کلامی و ادله آن جزء علوم نقلیه بشمار می آید نه علوم عقلیه، مانند نبوت خاصه و امامت خاصه از راه نصب...

۳- لیکن حکیم متأله برهان را همتای عرفان دانسته و آن را ضروری می داند نه فقط برای تأیید یا تنبیه، چه اینکه عرضه آن دو را بر قرآن فریضه می شمارد، نه نافله. آری، در موارد جزئی که عقل، اصول کلی آن را بطور ضرورت یا امکان تصحیح کرده است عرفان حضور دارد و برهان او را همراهی نمی کند، چه اینکه در مورد دیگر، قرآن همچنان به راه خود ادامه می دهد و عرفان عرفای غیر معصوم، وی را همراهی نمی نماید.

غرض آنکه حکیم متأله در اصول کلی نه به عرفای محض یا دلیل نقلی صرف اکتفاء می کند و نه برای استدلال



عقلی آن قصور می‌ورزد، چون هم می‌داند که هر مشهوری
میرهن است و هم می‌تواند بر آن برهان اقامه نماید.
۴- البته نسبت عرفان و همچنین برهان به قرآن، نسبت
مقید به مطلق است و هر مطلقى همه آنچه را که مقید دارد
داراست، ولی مقید در اثر قصور وجودیش بعضی از شؤون
مطلق را فاقد خواهد بود؛ لذا انسان کامل معصوم، هم
می‌تواند برخی از مشهودهای خویش را به عارف ارائه
دهد، چه اینکه می‌تواند در نزد حکیم بر هر یک برهان
اقامه کند، و منشأ توان آن ارائه و این اقامه همانا اطلاق و
سعة وجودی وحی نسبت به وجودهای مقید عرفان و برهان
می‌باشد؛ چه اینکه تفاوت انسان کامل معصوم با عارف و
حکیم نیز در همین است.

۵- صدرالمآلهین می‌گوید: «فرق میان علوم اهل نظر و
معارف اهل بصر، نظیر امتیاز میان فهمیدن معنای شیرینی و
چشیدن آن است و نیز همانند فرق بین فهمیدن معنای
صحت و مفهوم سلطنت، و صحیح و سلطان شدن می‌باشد.
پس یقین کردم که حقائق ایمانی بدون تصفیه دل میسور
نیست» (۱۳). بنابر این برهان بدون وجدان، کافی نخواهد
بود، و درباره ضرورت تلازم این دو چنین می‌گوید: «گفتار
ما بر صرف کشف و ذوق یا مجرد تقلید بدون حجت حمل
نمی‌شود، زیرا مجرد شهود بدون برهان برای سالک کافی

نیست، چه اینکه صرف بحث بدون کشف، نقصان عظیم می‌باشد^(۱۴).

و شریعت حق را برتر از آن می‌داند که احکام وی مصادم با معارف یقینی بوده و نفرین بر فلسفه‌ای می‌فرستد که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشد^(۱۵) و سرّ عدم توانایی برخی از عرفاء بر تقریر مرام و مشهود خود را چنین بیان می‌دارد: «... آنان چون غرق در ریاضت‌هایند و تمرینی در تعلیم‌های بحثی ندارند نمی‌توانند مکاشفه‌های خویش را بخوبی تبیین نمایند، یا اینکه چون به مطلب مهم‌تر مشغول بوده‌اند در این باره سهل‌انگاری کرده‌اند»^(۱۶).

و در باره وحدت وجود که مورد پذیرش اصحاب کشف و شهود است چنین می‌گوید: «ادراک آن با نظرهای بحثی بدون رجوع به سیره علمی و عملی آنان و اعراض از عادت‌هایی در باب جدل، ممکن نیست»^(۱۷).

درباره استاد به وحی و حجیت قول قطعی معصوم (علیه السلام) در معارف چنین می‌گوید: «هر چیزی که محال و متمتع نباشد، کتاب الهی و سنت نبوی - که صادر قطعی از گوینده معصوم و متره از مغالطه و دروغ است - همانند برهان عقلی ریاضی می‌تواند آن را ثابت نماید»^(۱۸). پس وحی الهی حد وسط برهان عقلی قرار می‌گیرد، در صورتی که از لحاظ سند، قطعی و از جهت دلالت، نص باشد.

۶- خلاصه آن که جامعیت حکمت متعالیه در این است که هم اهل شود را سیراب می‌کند و هم اهل بحث را به علم یقینی نائل می‌سازد، برخلاف علوم دیگر؛ زیرا عرفان برای اهل بحث محض کافی نیست گرچه نیست گرچه خود عارف را مطمئن می‌سازد^(۱۹) و حکمت بحثی برای اهل شهود رسانیت گرچه حکیم باحث را قانع می‌کند و

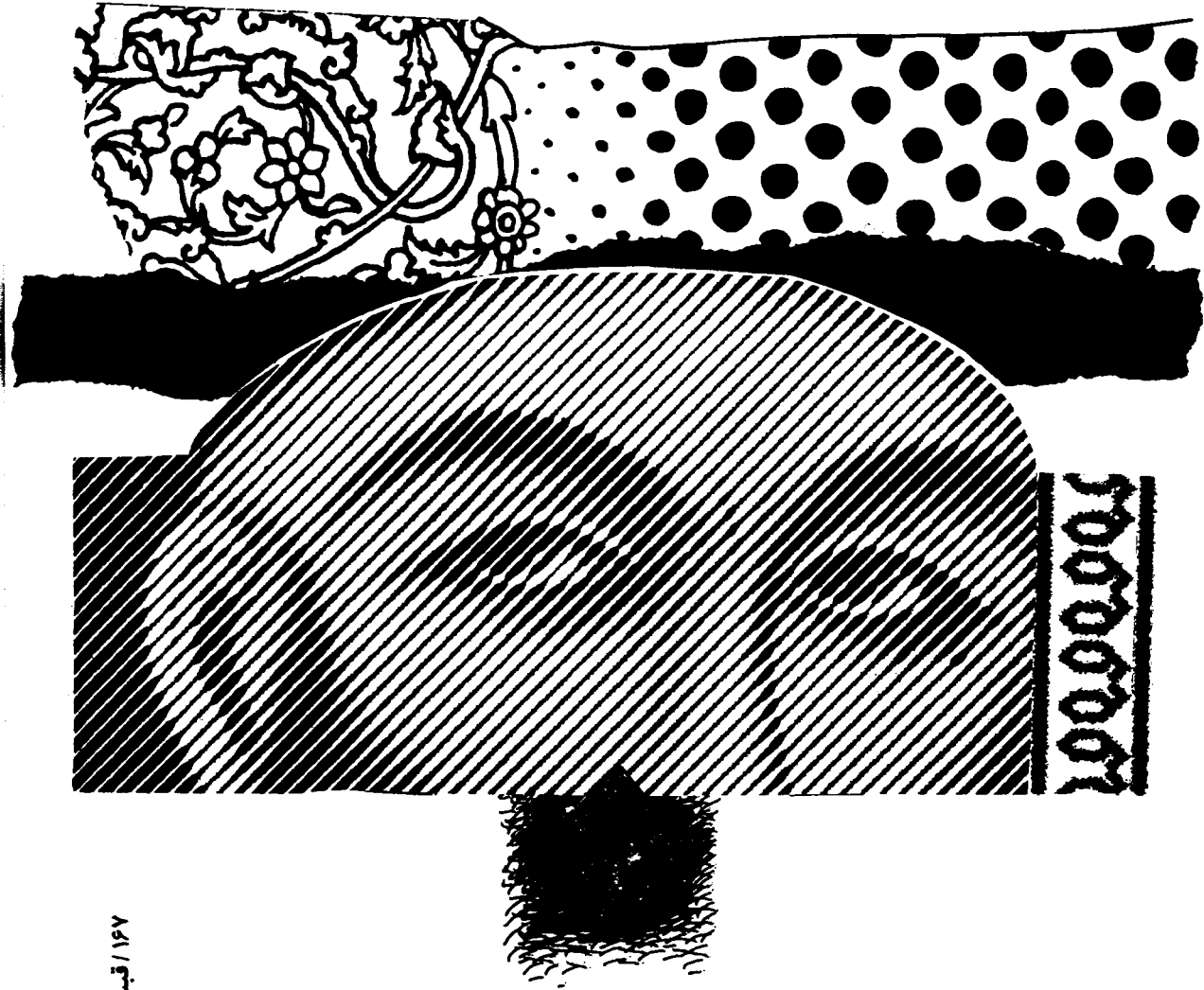
جدال‌های کلامی برای اهل برهان کافی نیست گرچه خصوص مستمع مجادل را ساکت می‌نماید نه متکلم را، چون جدال برای اسکات مخاطب است،^(۲۰) برخلاف برهان که هر دو را قانع می‌کند.

بنابراین تنها حکمتی که هم برای خود حکیم و هم برای دیگران و هم برای اهل شهود و هم برای اهل نظر کافی است همانا حکمت متعالیه خواهد بود.

۷- با این بیان، مطلب دیگری در معرفی حکمت متعالیه روشن می‌گردد، و آن اینکه حکمت متعالیه، مجموعه علوم عقلی و شهودی نیست تا اگر کسی جامع آنها باشد و از هر کدام به مقدار لازم مطلع گردد و آگاهی حاصل نماید، حکیم متألّه باشد، بلکه حکمت متعالیه به منزله حقیقت بسیطه‌ای است که در اثر بساطت خود همه کمال‌های علوم یاد شده را به نحو احسن داراست. و حکیم متألّه انسان کاملی است که در پرتو اطلاق وجودی خویش واجد همه کمال‌های عرفا، حکما، متکلمان و محدثان خواهد بود، لذا معارف آنان را بهتر از خود آنها دارا و داناست و توائف تقریر مطالب آنها را نیز بخوبی داراست؛ چون مطلق، همه کمال‌های مقید را بهتر از خود مقید واجد است. نشانه‌اش آن است که اثبات تجرد برزخی قوه خیال^(۲۱) و قوه مفکره در حکمت متعالیه صدرالمتألّهین با دقت تقریب شده است در حالی که دیگران - حتی برخی از عرفا - تصریح به مادی بودن آن کرده‌اند^(۲۲).

۸- و از این رهگذر فرق انسان جامع همه کمال‌های علمی با کسی که ذوالفنون است معلوم خواهد شد؛ زیرا اولی در هر رشته، برتر از متخصص آن رشته می‌باشد و دومی حداکثر آن است که برابر با متخصص هر رشته باشد؛

زیرا اولی به وحدت حقیقی نائل آمده و دومی از کثرت حقیقی چیزی جز وحدت اعتباری آن علوم نیندوخته است. به عنوان نمونه، محقق طوسی (قدس سره) را می توان غیر تراضی الخصمین^(۲۳) سپس به تشریح مبانی اهل کلام و آنگاه به اصول اهل حکمت می پردازد و معلوم می شود که امام رازی به مبانی آنان درست پی نبرده بوده، یعنی نه از

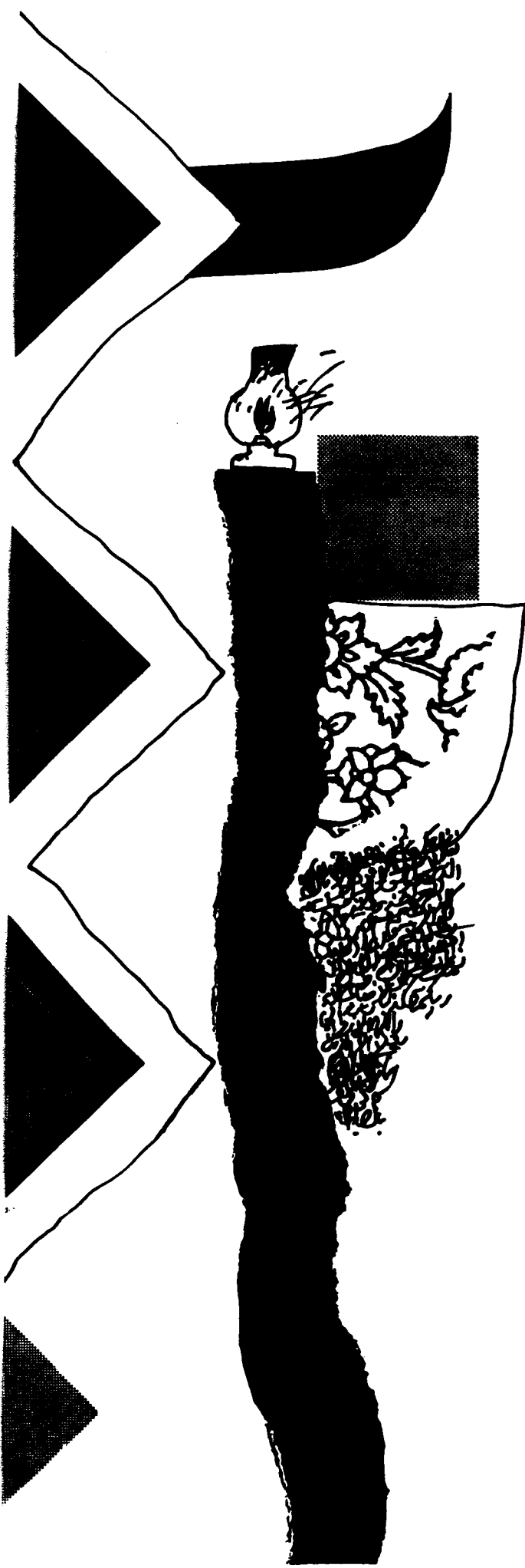


عمق سخنان حکما آگاه بوده و نه از عمق کلمات متکلمان مطلع بوده است، با اینکه خود از صاحب نظران ماهر در این فن بشمار می رفته؛ زیرا افق فکری یک متکلم الهی به افق تفکر یک حکیم طبیعی نزدیک تر است تا حکیم الهی، چه اینکه از اقامه برهان وی بر اثبات مبدأ چنین استنباط می شود، ولی حکیم الهی به عارف متأله نزدیک می باشد، چه اینکه برهان صدیقین وی شهادت می دهد. و از اینجا

جامع کمال های علمی دانست نه فقط ذوالفنون، لذا برخی از مسائل پیچیده علم کلام را بهتر از متخصص آن رشته - مانند فخر رازی - تحلیل می فرماید.

مثلاً در مسألة کیفیت تعلق غیر واجب الوجود به واجب الوجود، فخر رازی چنین می گوید: خلاف بین حکما و متکلمین لفظی است.

و محقق طوسی (قدس سره) می فرماید: هذا صلح من



مقام محقق طوسی (قدس سره) و مانند وی معلوم خواهد شد، چه اینکه رتبهٔ امام رازی و نظیر او نیز مشخص می‌گردد.

گرچه تفکر اسلامی همهٔ متکلمان یکسان نیست، زیرا معتزله آزادتر از اشاعره می‌اندیشند، لیکن جامع آنان همانست که اشاره شد.

و فرق بین حکیم و متکلم بعداً روشن می‌شود که حکیم از بالا به جهان هستی می‌نگرد و متکلم از پائین نظر می‌کند (۲۴).

فصل سوم

ظهور عدالت کبری در حکمت متعالیه

۱- همانطور که ملکهٔ عدل در عقل عملی اقتضاء دارد که وی امیر شهوت و غضب و فرمانروای ارادت و کراهت و راهنمای تولی و تبری گردد نه اسیر آنها، ملکهٔ عدل در عقل نظری ایجاب می‌کند که وی امیر خیال و وهم و فرمانروای سمع و بصر و راهنمای حس گردد نه اسیر آنها. کسی که در مسائل علمی حس گراست و یا گاهی با اصالت حس و زمانی به اصالت عقل می‌اندیشد، هرگز به ملکهٔ عدل در تعقل نرسیده است؛ زیرا عاقل در عین حفظ شؤون مدارک دیگر، آنها را تعدیل می‌کند و از هر کدام وظیفهٔ خاص آن را می‌طلبد و هرگز رهین آنها نخواهد شد، مثلاً برای تشکیل قیاس و یا استقراء و مانند آن، از موارد جزئی که مخصوص حس و خیال و وهم می‌باشد استمداد می‌کند لیکن در استنتاج که یک اصول کلی است آنها را دخالت نمی‌دهد.

مطلب عقلی است نه حسی (۲۸)، همه شؤون اصلی و کلی آن را باید در محور عقل فهمید نه آنکه در مدار حس جستجو کرد.

کسی که عقل نظری او در رهن وهم و گرو خیال نیست در این فتوا درنگ نمی‌کند گرچه رهن‌های حسی فروانی فرا راه او نصب شوند.

و کسی که عقل او مشوب به خیال است، چنین می‌گوید: ما مشاهده می‌کنیم که انسان گرسنه در انتخاب یکی از دو نان برابر یا انسان گریخته در انتخاب یکی از دو راه مساوی و انسان تشنه در انتخاب یکی از دو قند همسان، هیچ‌گونه مزیتی را در بین نمی‌یابد، مع ذلک یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد؛ پس ترجیح بدون مرجح رواست.

غافل از آنکه عدم اطلاع بر مرجح، غیر از جزم به عدم آن در واقع است و به تعبیر صدر المتألهین (قدس سره) این گروه در دوره اسلامی، همسان سوسفطاییه در گذشته‌اند (۲۹).

دوم: فتوای عقلی صریح آن است که هر وجودی ذاتاً خیر است و هر چه ذاتاً خیر است امر وجودی می‌باشد و هر عدمی که شایستگی وجود داشته باشد شر است و هر چه ذاتاً شر است امر عدمی خواهد بود.

محور اصلی این بحث را برهان عقلی تشکیل می‌دهد (۳۰) و اگر از شواهد حسی استمداد می‌شود فقط به منظور ایجاد انس نسبت به قاصران می‌باشد.

عقل آزاد، تردیدی در این مطلب ندارد، لیکن عقل

عقلی مشوب به خیال و وهم، چون کلی را درست درک نمی‌کند، قهراً از فیض برهان که فقط در محورهای کلی دور می‌زند محروم خواهد بود. و اسارت عقل نظری تحت خیال و وهم در اندیشه‌های علمی، نظیر اسارت عقل عملی است تحت شهوت و غضب در اراده‌های عملی: «کم من عقل أسیر تحت هوی امیر» (۲۵).

چه اینکه عقل نظری آزاد، نه مسائل اعتباری را با حقیقی خلط می‌کند و نه در امور غیر مهم می‌اندیشد و نه در چیزی که مبرهن نیست، تدبیر می‌نماید.

ابن سینا (قدس سره) که عقل بالفعل بود، درباره برتری ایجاب بر سلب یا بالعکس که فاقد ارزشهای برهانی است چنین می‌گوید:

«وَأَنَا مَا خَاضُوا فِيهِ مِنْ حَدِيثِ أَنْ الْإِيجَابَ أَشْرَفُ أَوْ السَّلْبُ حَتَّى قَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ الْإِيجَابَ أَشْرَفُ وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ السَّلْبَ فِي الْأُمُورِ الْإِلَهِيَّةِ أَشْرَفُ مِنَ الْإِيجَابِ، فَنُوعٌ مِنَ الْعِلْمِ لَا أَفْهَمَهُ وَلَا أَمِيلُ أَنْ أَفْهَمَهُ» (۲۶).

۲- نمونه‌هایی از تفکر عقلی ناب و تعقل مشوب به خیال و وهم، ذیلاً یادآوری می‌شود (۲۷) تا تفاوت عقل علمی و عقل آزاد، از غیر آن واضح گردد.

یکم: مقتضای برهان عقلی آن است که ممکن بدون تحقق علت غایی یافت نمی‌شود، چه اینکه بدون علت فاعلی نیز حاصل نخواهد شد؛ و چون ترجیح بدون مرجح، انکار مبدأ غایی است قهراً محال می‌باشد، گرچه سرانجام مستلزم انکار مبدأ فاعلی است و چون اصل علت، یکی



مشوب با مشاهده برخی از وجودهای موزی همانند مار و عقرب، و احساس بعضی از پدیده‌های شریار نظری قتل و آتش‌سوزی و... در آن شک کرده و توان عبور از رهن حسی را ندارد.

سوم: مؤدای برهان عقلی آن است که از واحد محض جز واحد صادر نمی‌شود، و اگر ابهامی در این مطلب باشد در اثر مبهم بودن مبادی تصویری این بحث است و گروهی ربط ضروری بین محمول و موضوع بعد از تصور صحیح اطراف قضیه روشن می‌باشد، لذا عقل آزاد در آن درنگ ندارد لیکن عقل رهن و هم در آن تردید دارد. تفاوت این دو طرز تفکر در آن است که اولی با مشاهده آثار حسی که از یک موجود، چند چیز صادر می‌شود، چون به درستی راه یقین دارد به فکر علاج و برطرف نمودن راهزن می‌افتد، و دومی چون به اصالت راه و برهان یقین ندارد، به مجرد احساس راهزن، دست از راه برمی‌دارد، در حالی که وظیفه او فقط برطرف نمودن مانع است نه رفع ید از اصل راه؛ چه اینکه صدرالمতألین (قدس سره) فرموده است:

«إذا كان القياس برهانياً ثم اشتهى تخلف حكم النتيجة في موضوع فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدرح على البرهان الصحيح مادة و صورة كما هو شأن أكثر الناقضين والجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب للتحقق أن يشتغل بالفحص والتفتيش ليتضح عليه جلية الحال و يرتفع شبهة ما يختلج بالبال» (۳۱).

۳- و چون اصول کلی دین بر اساس عقل است و در معارف عقلی بدون برهان سخن گفتن روا نیست، امام سجاد (علیه السلام) که انسان کامل و معصوم می‌باشد چنین فرموده است: «اللهم انى أعوذ بك من... أن نقول فى العلم بغير علم...» (۳۲).

و از آنجا که شیطان در مسائل علمی همانند امور عملی رخنه می‌کند، برای پرهیز از شیطان و هم و خیال در نیل به معارف الهی راهی جز استعانت از خدای سبحان نیست. لذا آن حضرت (علیه السلام) نیز چنین فرموده است: «... وأستظهر بك عليه فى معرفة العلوم الربانية» (۳۳).

زیرا علم که از یک حقیقت مجرد است هرگز از امور مادی حاصل نمی‌شود و هرگونه درس و بحث و گفتگو که صورت پذیرد فقط در حدّ علت‌های اعدادی قرار دارند و تنها مبدأ افاضه علم همان هستی مجرد محض است و تا آن ذات کامل، ظهیر و پشتیبان متعلم نباشد، او نمی‌تواند از علوم ربانی طرفی بیند.

فصل چهارم

تفسیر حیات معقول صدرالمتألهین

۱- ترجمه زندگی صدرالمتألهین همانست که در مقدمه کتابهای فلسفی و تفسیر وی آمده است لیکن تفسیر حیات معقول او را نباید در مقدمه‌ها جستجو کرد، بلکه باید در متن کتاب‌های او یافت، آن هم نه در هر نوشتار بلکه باید در خصوص اصول و معارف حاکم بر سراسر مضامین کتاب‌های وی مشاهده نمود.

خلاصه ترجمه زندگی او در سه دوره بیان می‌شود،

ولی عصاره حیات معقول وی در پنج مرحله تبیین می‌گردد. دوران سه گانه زندگی او همانند ادوار تاریخی زندگی سائرین در بستر زمان سپری شد و حرکت در مقوله مّتی بود، لیکن مراحل پنج‌گانه حیات معقول وی گرچه در مسیر زمانه گذشت ولی حرکت در مقوله جوهر بود.

۲- عمر حقیقی هر انسانی را همان حرکت جوهری او تشکیل می‌دهد نه حرکت‌های دیگر که یا راجع به بدن وی می‌باشد نه راجع به روح او، و یا اگر به روح وی برمی‌گردد به عنوان عرض لازم یا مفارق او محسوب می‌شود نه جوهر هستی وی، و از آن جهت که جهان هستی در سه قسم حسّ و مثال و عقل خلاصه می‌شود و قوای ادراکی انسان نیز از این سه قسم بیرون نیست و قوای عملی وی تابع نیروهای علمی اوست، بنابراین انسان‌ها سه صنف‌اند: بعضی اهل حسّ و دنیایند و بعضی اهل مثال و آخرت‌اند و برخی اهل عقل و اهل الله‌اند... (۳۴) و حرکت جوهری هر کسی برابر

شناخت و گرایش اوست.

۳- ادوار سه گانه زندگی صدرالمتألهین (قدس سره)
عبارت از این است:

الف: دوران اشتغال به تحصیل علوم عقلی و نقلی در محضر اساتید بزرگ، همانند محقق داماد (رحمة الله) و شیخ بهائی (رحمة الله) و ... در حوزه های علمی شیراز و اصفهان.

ب: دوران اتزوا و پرهیز از هرگونه اشتغال علمی و ترک مباحثه و اقامت در یکی از روستاهای قم.

ج: دوران اشتغال مجدد به کارهای علمی از قبیل تدریس، تألیف و پاسخ به سوال.

مراحل پنج گانه حیات معقول وی عبارت است از:
الف: دوران سیر درافکار فلسفی و کلامی دیگران، اعم از مشاء و اشراق و نیز اعم از اشاعره و معتزله.

او این دوره را از باب حَسَنَات الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتِ الْمُقْرَبِينَ، جزء ضایعات عمر خود می داند و از آن استغفار می کند و از یک جهت آن را وَقْفَه می شمارد نه سیر، و غفلت محسوب می نماید نه ذکر و فکر.

ب: دوران سیر جوهری و تحول روحی از کثرت به وحدت و سفر از خلق به حق و مشاهده مبدأ آفرینش در پایان این سفر و رسیدن به آغاز ولایت که در نهایت سفر اول حاصل می گردد.

ج: دوران حرکت جوهری و انقلاب روحی دیگر از وحدت به وحدت و سفر از حق به سوی حق و با همراهی حق و مشاهده اسمای حسناى خداوند سبحان که طولانی ترین سفر از اسفار چهارگانه خواهد بود.

د: دوران سیر جوهری جدید و تحول روحی دیگر از وحدت به کثرت و سفر از حق به خلق (۳۵) و مشاهده آثار خدای سبحان در مظاهر گوناگون جلال و جمال آن

حضرت.

این سه دوره اخیر که اسفار سه گانه او را تشکیل می دهند، در همان ایام ازوای ظاهری و انزال صوری صورت یافت؛ زیرا سیر روحی با ازوای بدن منافاتی ندارد، بلکه مناسب می باشد و تعبیر به مأموریت در سخنان وی همسان تعبیر محی الدین (۳۶) و شیخ اشراق می باشد که این بزرگان عرفان و حکمت، حالت های نفسانی داشته و از آنها گزارش می دادند.

ه: دوران سیر جوهری تازه و تحول فکری دیگر از کثرت به کثرت و سفر از خلق به سوی خلق به همراهی حق و رساندن پیام حق به مظاهر وی در کسوت کثرت و عدم احتجاب به حق از خلق به عنوان تدریس و تألیف و تهذیب نفوس دیگران و ...

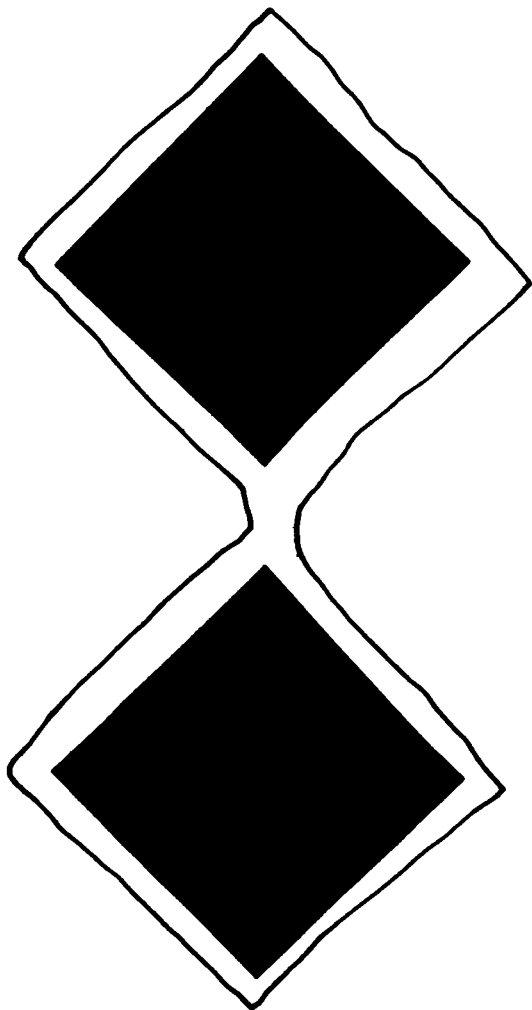
این دوره پنجم همان بازگشت مجدد از روستای قم به مراکز علمی و حوزه های بحث و تصنیف می باشد.

۴- تفاوت افکار صدرالمتألهین (قدس سره) در آغاز و انجام، یعنی دوره نخست و دوره پنجم، در چند جهت است:

یکم: آنچه در دوره نخست می دانست علوم حصولی ای بود که فقط از مفاهیم ذهنی استنتاج می شد و آنچه در دوره پنجم می دانست علوم حصولی ای بود که از حقائق عینی و مشهود حکایت می کرد؛ یعنی اولی علم الیقینی بود که هنوز به عین الیقین نرسیده بود و دومی علم الیقینی بود که از عین الیقین نشأت گرفته بود.

دوم: آنچه در دوره نخست می دانست چون از حقیقت عینی استفاده نشده بود همراه با اشتباههای فراوان بود، و آنچه در دوره پایانی می دانست مصون از بسیاری از خطاهای فاحش بود؛ زیرا در دوره اول، پندار اصالت ماهیت، هسته مرکزی فلسفه او را تشکیل می داد، قهراً

مصون از عربی و عبری و سریانی و... می‌باشد تنزل کرده و در کسوت لفظ و کتابت تجلی نموده است و برای نیل به معانی الفاظ آن، علوم رسمی لازم است لیکن برای وصال به حقیقت عین آن، این علوم کافی نیست.



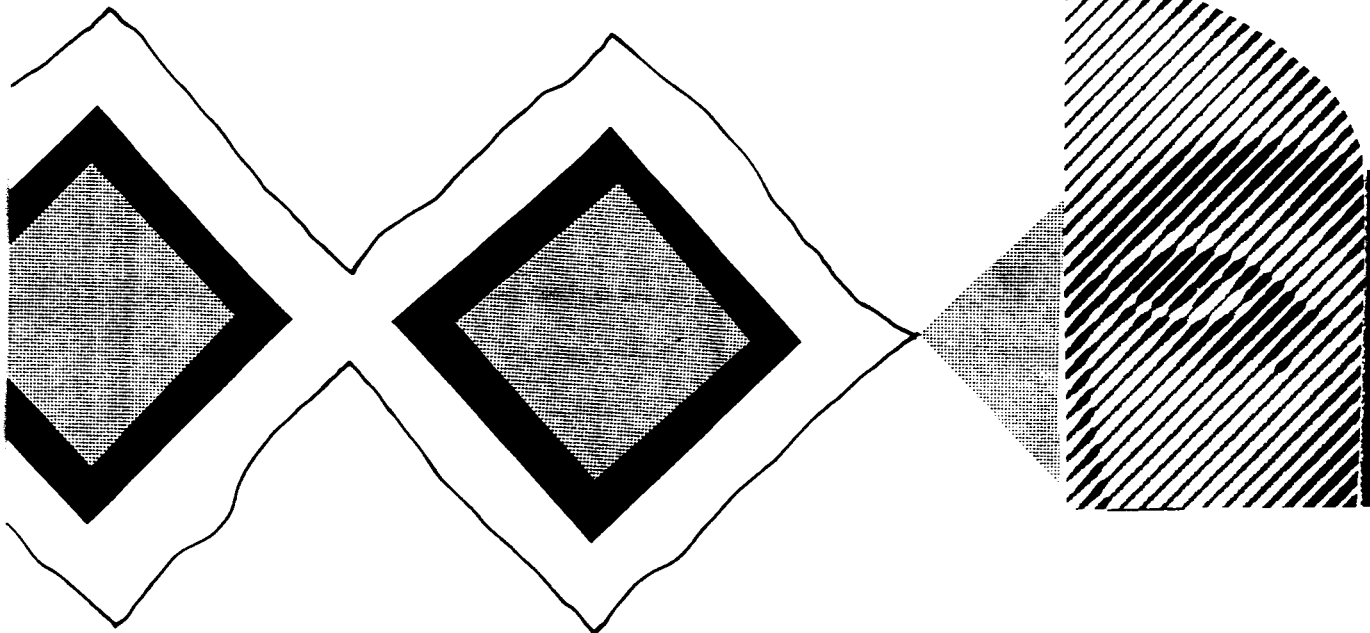
شهود حقائق عینی، بهترین مقدمه برای نیل به باطن قرآن و اعتصام به درون آن می‌باشد، و برای اعتصام به باطن قرآن، علوم ظاهری هرگز کافی نیست؛ زیرا مفاهیم ذهنی، دستاویز حقیقت روح که عین خارجی است نبوده و وسیله اصطیاد یا وصول به باطن قرآن که عین خارجی است نخواهد بود. آری، ممکن است معانی دقیق را با آشنائی به علوم دارج و معقول، استنباط کرد، لیکن معنا هر چه هم

خطاهای بیشماری به دنبال این مبانی باطل دامنگیر تفکرهای عقلی وی می‌شد، و در دوره آخر، شهود اصالت وجود، محور اصلی حکمت متعالیه او را به عهده داشت، قهراً از بسیاری از اشتباههای فاحش محفوظ می‌ماند.

سوم: آنچه در دوره نخست می‌دانست نه تنها وسیله عبور از فلسفه به عرفان نبود بلکه حاجب و رهن بود، و آنچه در دوره پایانی می‌یافت سرپل مناسبی برای گذر از حکمت به عرفان و عبور از ناقص به تام بود.

زیرا مفاهیم ذهنی گرچه حاکی خارج اند اما این حکایت از پشت دیوارهای آهنین و راه‌بند صورتهای نفسانی انجام می‌پذیرد و هرگز راه به خارج ندارند، چون آنچه در خارج محقق است مصداق آنها می‌باشد نه فرد حقیقی؛ زیرا مفهوم، غیر از ماهیت است؛ و از طرف دیگر براساس اصالت وجود، آنچه حقیقت است در دست ذهن نیست و آنچه در حیطة ذهن است دورنمای حقیقت می‌باشد. بنابراین فلسفه ذهنی، سرپل عرفان عینی نخواهد بود، و اما آنچه در دوره پایانی می‌یافت محصول مشاهده‌های عینی بود و این مشهود عینی، زمینه شهود عینی کامل که همان عرفان است، می‌باشد؛ لذا از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی آن مهاجرت نموده است.

چهارم: آنچه در دوره نخست می‌دانست نه تنها مقدمه مناسبی برای تفسیر قرآن کریم و نیل به اسرار باطنی آن نبود بلکه مایه جمود بر ظواهر آن می‌شد و همانند سایر علوم رسمی از نشأه ناسوت قرآن فراتر نمی‌رفت و یا فقط به مرحله ملکوت نازل آن محدود می‌شد، ولی آنچه در دوره نهائی می‌دانست وسیله خوبی برای حفظ ظاهر و نیل به باطل قرآن می‌شد، زیرا حقیقت قرآن از اتم‌الکتب که



شرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه (۳۹).
 و چون کمال روح را در نزهت از دنیا می‌یابد، نقص
 آن را در محبت دنیا که رأس همه خطایا می‌باشد، مشاهده
 می‌کند و منشأ همه فتنه‌های دینی و خلل در عقائد مسلمانان
 را اختلاط علماء ناقص و غیر مهذب با زمامداران دنیا و
 سلاطین می‌داند:

«ما فتنة في الدين و خلل في عقائد المسلمين آلا و
 منشأها مخالطة العلماء الناقصين مع حكام الدنيا
 و السلاطين» (۴۰).

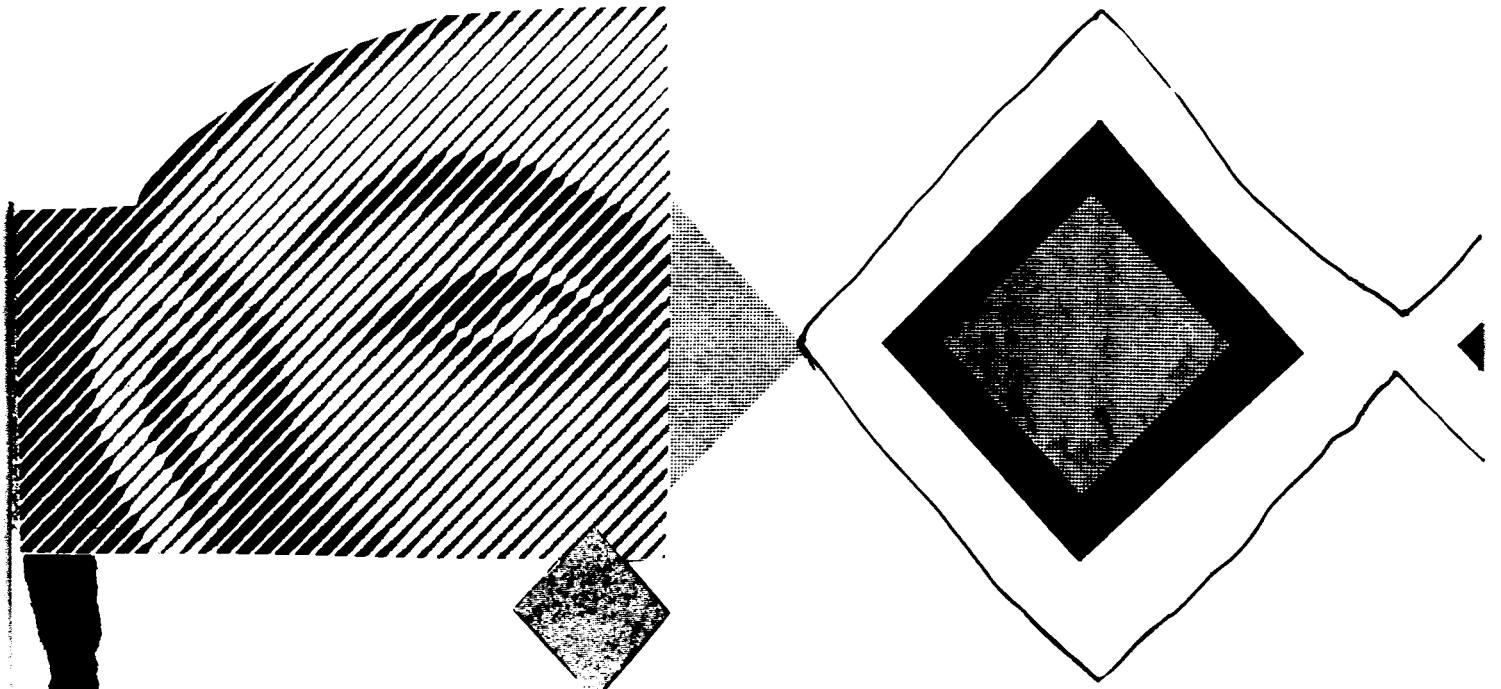
و همانطور که حکمت، مانع محبت باطل و موجب تقوا
 و زهد در دنیا است، علاقه به دنیا فراگیری حکمت
 می‌گردد؛ زیرا در نشأه تراحم و عالم ماده، منع از دو طرف
 می‌باشد؛ لذا فحشاء و منکر، مانع از توفیق به نماز می‌شود
 چه اینکه نماز، مانع از فحشاء و منکر می‌باشد: «إن الصلاة
 تنهى عن الفحشاء والمنكر» (۴۱).

صدرالمتألّهین (قدس سره) فرموده است: من در مدت
 عمرم که اکنون به چهل سالگی رسیده است کسی را ندیدم
 که از فراگیری حکمت روگردان باشد مگر آنکه محبت
 دنیا و ریاست در آن بر وی چیره شده و عقل او در تسخیر
 شهوت وی قرار گرفته باشد (۴۲) و نیز فرموده است:

«و حرام في الرقم الأول الواجب والقضاء السابق الالهی

دقیق باشد از قلمرو ذهن به عین نیامده و روح را اشرب
 نمی‌کند بلکه بر عطش وی می‌افزاید، و صدرالمتألّهین
 همانطور که در فلسفه مطالب عمیق بی‌سابقه‌ای ارائه داده،
 در تفسیر نیز باب معارف دقیق تازه‌ای را به روی مسفران
 بعدی گشوده است (۳۷)

پنجم: آنچه در دوره نخست می‌دانست همانطور که
 نتیجه علمی نسبت به عرفان و قرآن نداشت، ثمره عملی نیز
 نسبت به تهذیب نفس و تصفیه دل نداشت؛ و آنچه در
 دوره آخر می‌دانست مهم‌ترین وسیله تزکیه روح و تطهیر
 قلب بود؛ زیرا روح، موجود عینی است و کمال‌های وی نیز
 عین او بوده و در متن خارج وجود دارند و هرگز با مفهوم
 صرف، درد و درمان عینی روح روشن نشده و تکامل با آن
 حاصل نمی‌شود و همانطور که جنبه‌های علمی برهان،
 عرفان و قرآن در دوره نهائی به کمال خود رسید، جنبه‌های
 عملی اخلاق نیز در دوره پایانی به کمال لائق خود نائل
 آمد؛ چون شهود نفس زمینه تکامل همه شؤون آن اعم از
 نظر و عملی را فراهم می‌نماید؛ لذا همان وصفی را که برای
 کمال قوه نظر و قوه عمل در اسفار تبیین کرده (۳۸) در
 مقدمه سیر آیه‌الکرمسی به عنوان نعمت الهی برای خود
 ثابت نمود. و خویشتن را بدان متصف دانسته و در برابر آن
 خدای سبحان را ثنا گفته است: الحمد لله الذي جعلني ممن



هم‌اند: «فانَّ المسافر الى الله - أعتى النفس تسافر في ذاتها و تقطع المنازل والمقامات الواقعة في ذاتها بذاتها...» (٤٦)

و هرگونه تحوّل طبیعی در بدن، تابع تحوّل روح می‌باشد؛ زیرا بدن در روح است نه روح در بدن؛ چون مقید در مطلق می‌گنجد لیکن مطلق در مقید قرار نمی‌گیرد. صاحب اثولوجیا می‌گوید:

«ليست النفس في البدن بل البدن فيها؛ لأنها أوسع منه» (٤٧).

و بدن همواره تابع روح می‌باشد، چون از شؤون وجودی وی محسوب بوده و از مراحل نازله او باشد و کیفیت این پیوند در معاد واضح می‌گردد.

فصل پنجم

کیفیت تطوّر فکری صدرالمتألهین

۱- تحوّل فکری صاحب نظران و اختلاف مبنائی آنان با دیگران حتی با اساتید خود، امری است ساده، مانند تفاوت فکری ارسطو با استادش افلاطون یا تفاوت نظر شیخ اشراق و همفکرانش با حکمای مشاء. شیخ اشراق می‌گوید:

«صاحب هذه الأطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في انكار هذه الأشياء (المثل) عظيم الميل إليها وكان مصوراً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه...» (٤٨).

أن يرزق شيء من هذه العلوم... الا مع رفض الدنيا وطلب الخمول و ترك الشهرة» (٤٣).

و بر اساس همان شهود عینی که زمینه تکامل حکمت عملی شده است، هرگونه اشتغال به امور دنیا را قبل از تهذیب روح، زیانبار دانسته و ضرورت تزکیه را قبل از اشتغال بازگو می‌نماید (٤٤).

بنابراین، تفسیر حیات عقلی صدرالمتألهین (قدس سره) را باید از تحلیل اسفار چهارگانه او که قسمت مهم آن در حال انزوا پیموده شده استنباط کرد؛ چه اینکه در مقدمه (المسائل القدسیة) چنین می‌فرماید: «فهذه مسائل قدسیة و قواعد ملکوتیة لیست من الفلسفة الجمهوریة ولا من الأبحاث الكلامیة الجدلیة... بل انما هی من الواردات الكشفیة علی قلب أقل العباد عند انقطاعه عن الحواس... و ترقیه من مراتب العقول والنفس إلى أقصا مسافراً من المحسوسات إلى الموهومات و منها إلى المعقولات حتی اتحد بالعقل الفعّال اتحاداً عقلياً فعلياً بعد تکرور الاتصالات و تعدد المشاهدات عند انتقاش النفس بصور المعلومات، انتقاشاً کشفياً نورياً» (٤٥).

نه آن که آن را در تاریخ زندگی ظاهری وی جستجو نمود؛ چون فصل مقوم حیات مردان حکمت را همان سیر جوهری آنان تشکیل می‌دهد، و در حرکت جوهری، مسافت و متحرک - یعنی صراط و مرورکننده بر آن - عین

لیکن امتیاز فکری یک نابغه چون صدرالمتألهین (قدس سره)، با همه صاحب نظران سلف و معاصر خویش، بلکه با افکار قلبی خودش به نحوی که سرنوشت آن علم با یک تحوّل فکری دگرگون گردد، نادر است.

موارد اختلاف فکری ارسطو و افلاطون فراوان است که برخی از آنها را فارابی در (الجمع بین الرأیین)، بازگو نموده و تحوّل فکری شیخ اشراق نیز در کلمات خودش مذکور می‌باشد، و همه این تحوّل‌ها قابل پیش‌بینی است، ولی تطوّر که اساس فلسفه را عوض کند و دورنمای شگفتی در جهان‌بینی از مبدأ تا معاد ارائه دهد که نه در کتابها و حوزه‌های درسی اساتید آن عصر وجود داشت و نه در همفکران و معاصران وی ظهور کرده بود، غیر منتظر بود: لکن الله يفعل ما یشاء.

۲- در اینجا نمونه‌ای از تحوّل‌های بنیادینی که توسط صدرالمتألهین پدید آمده یاد می‌شود سپس به اصل مطلب و ریشه آن اشاره می‌گردد.

یکم: مسأله اصالت وجود یا اصالت ماهیت از اصول زیربنائی فلسفه اولی است؛ صدرالمتألهین (قدس سره) قبل از آن تحوّل جوهری، نه تنها قائل به اصالت ماهیت بود بلکه شدیداً از آن حمایت نموده و در رفع اشکال‌های وارد، کاملاً از آن دفاع می‌کرد و لیکن بعد از آن تحوّل، از حامیان متصلّب اصالت وجود شده است:

«وأتی قد کنت شدیدالذّب عنهم فی اعتباریة الوجود و تأصل الماهیات حتّی أن هدانی ربّی وانکشف لی انکشافاً یبّین أنّ الأمر بعکس ذلک و هو أنّ الوجودات هی الحقائق المتأصلة الواقعة فی العین...» (۴۹)

دوم: مسأله علم تفصیلی واجب‌الوجود به اشیاء قبل از وجود آنها، از اصول مسائل الهی به معنای اخص محسوب

می‌گردد. صدرالمتألهین (قدس سره) قبل از آن تطوّر بنیادین، در این مسأله موافق نظر شیخ اشراق بود، سپس با کشف قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء و لیس بشیء منها»، از آن منصرف شد و علم تفصیلی ذاتی را ثابت کرد که نه در فلسفه مشاء سابقه داشت و نه در حکمت اشراق مطرح بود: «... وکان لی اقتداء به فیها سلف من الزمان الی أن جاء الحق و أرائی ربّی برهانه» (۵۰).

سوم: مسأله جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء از اصولی‌ترین معارف و از زیربنائی‌ترین مسائل معادشناسی است و هرگز جریان تنوع انسان‌ها در قیامت به انواع گوناگون و تجسّم اعمال و اتحاد نفس با علم و عمل تصوّر آن به صورت ملکه‌های نفسانی خود و سائر مباحث پیچیده قیامت، بدون مجرّد همزمان با حدوث بدن، معلوم می‌باشد، چه اینکه صعوبت جمع بین حدوث روح و دلیل نقلی دالّ بر تقدّم آن بر بدن روشن است.

صدرالمتألهین (قدس سره) قبل از آن تکامل جوهری، در این مسأله موافق نظر ارسطو و ابن‌سینا و... بود، سپس با ابداع طرحی تازه از آنان جدا شد و چنین فرمود:

«ونحن قد أجبنا عن هذا السؤال فی سالف الزمان بأنّ البدن الانسانی استدعی باستعداده الخاص من واهب الصور علی التوابل صورة مدبّرة... هذا ما سنع لنا فی سالف الزمان علی طريقة أهل النظر مع فضل تنقیح، وأمّا الذی نراه الآن أن نذکر فی دفع السؤال و حلّ الاعضال فهو أنّ للنفس الانسانیة مقامات و نشآت ذاتیة.. فالحدوث والتجدد انما یطرآن لبعض نشأتها» (۵۱).

در اینجا به همین مقدار اکتفاء می‌شود.

۳- اکنون که نمونه‌هایی از تحوّل فکری صدرالمتألهین (قدس سره) بازگو شد و روشن شد که با آن

دگرگونی مبنائی، آثار بنائی فراوان عوض می‌شود، لازم است به ریشه آن تحوّل اشاره شود:

از آنجا که شناخت نفس، اصل هر معرفت است، زیرا عالم اگر حقیقت خود را شناخت نمی‌تواند به وصف او که علم است و به متعلق آن که معلوم است پی ببرد، لذا صدرالمتألهین (قدس سره) معرفت نفس را هم در شناخت مبدأ و اوصاف و افعال او نردبان ترقی می‌داند که بدون پیمودن مدارج آن نیل به معارف الهی میسر نیست و هم آن را در شناخت معاد و شؤون آن کلید گشایش می‌شمارد که بدون استمداد از آن، آشنائی به درون گنجینه قیامت‌شناسی مقدور نخواهد بود.

درباره مبدأشناسی چنین می‌فرماید:

«ومعرفة النفس ذاتاً و فعلاً مرعاة المعرفة الرب ذاتاً و فعلاً، فمن عرف النفس أنها الجوهر العاقل المتوهم المتخیل الحساس المتحرک الشام الذائق اللامس النامی أمکنه أن یرتقی الی معرفة أن لا مؤثر فی الوجود الا الله» (۵۲).

و درباره شناخت علم حضوری واجب به اشیاء، بعد از نقد مبانی دیگران و تقویت مبنای شیخ اشراق که علم را به بصر ارجاع داده است نه آن که بصر را به علم به مبصرات ارجاع داده باشد - که معروف بین اهل نظر است - چنین می‌گوید: «فهذا مذهب فی علم الله، و بیانه علی ماجری بینه و بین امام المسائین فی الخلسة الملكوتية انما یتأتی بأن یرتقی الی علم ما هو أشد تجرداً بذاته و بالاشیاء الصادرة عن ذاته...» (۵۳).

و درباره معادشناسی چنین می‌گوید:

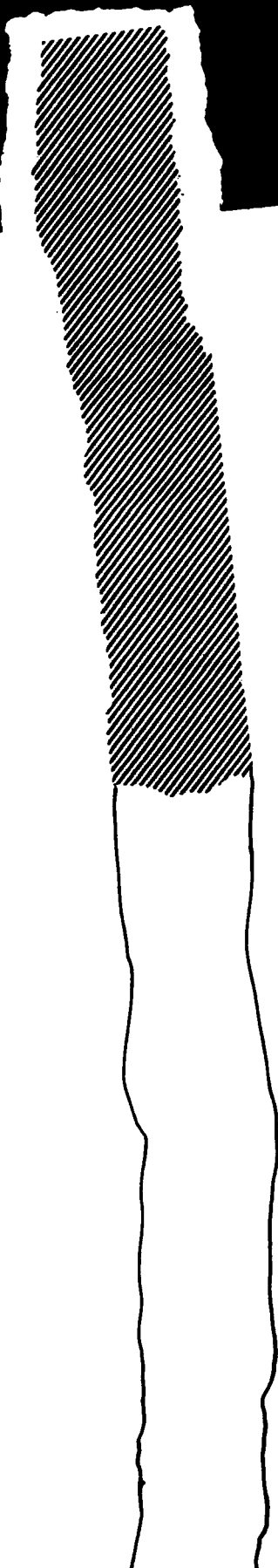
«ومفتاح العلم بیوم القیامة و معاد الخلاق هر معرفة النفس و مراتبها...» (۵۴).

«ومفتاح هذه المعارف معرفة النفس لأنها المنشئة والموضوعة لأمر الآخرة وهي بالحقیقة، الصراط والکتاب والمیزان والأعراف والجنّة والنار كما وقعت الاشارة الیه فی أحادیث أئمتنا...» (۵۵).

بنابراین تا روح انسانی شناخته نشود معرفت مبدأ و معاد میسر نخواهد بود، و هرگونه تحوّل در مبدأ و معادشناسی رخ داده محصول تحوّل نفس‌شناسی است، و هرگونه تکامل در جهان‌بینی ثمره تکامل نفس‌شناسی می‌باشد.

از این رهگذر چنین استنباط می‌شود که تحوّل بنیادین صدرالمتألهین (قدس سره) در دوره انزوا که همان مرحله اصیل ریاضت و اخلاص و جهاد و اجتهاد درونی وی بشمار می‌آید از شهود حقیقت روح آغاز شده، یعنی حقیقت خویش را با علم حضوری مشاهده کرد و آن را هستی یافت نه چیستی و با شهود حقیقت خود، دید آنچه واقعیت است و حقیقت دارد وجود است نه ماهیت؛ و با تداوم آن شهود، بساطت و وحدت و تشکیک آن را مشاهده کرد، و با ادامه آن حال اشتداد و تحوّل حقیقت خویش را که قائم به موضوع نبوده و همانند اعراض به غیر خود متکی نیست، شهوداً یافت، و با تعمق همان کشف، آغاز و انجام جان را مشاهده نمود، و با شهود حقیقت خویش بسیاری از علل و معالیل خود را با علم حضوری مشاهده کرد، و از این راه با جهان خارج آشنا شد.

محصول این مشاهده‌های مکرر عبارت از آن شد که اصالت از آن وجود است نه ماهیت و آن وجود اصیل، واحد است نه کثیر و بسیط است نه مرکب، و قبل از تجرد تام در سیلان و دگرگونی است که همان حرکت جوهری است، و در پرتو تحوّل درونی از جمسائیت به تجرد



می‌رسد که همان مسأله جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌باشد و چون قبل از ریاضت و شهود، به اصول کلی و قضایای برهانی واقف بود، توان ارزیابی مشهودهای خود را با موازین فلسفی و منطقی داشت، و آن بخش از مشهودها را که برتر و وزرین‌تر از میزان حکمت و منطقی بود و در ترازوی علوم حصولی نمی‌گنجید و قوانین عقلی بدون آن که آنها را انکار کنند به عجز خود از صحابت با آنها اعتراف داشتند، جداگانه اشاره نمود (۵۶).

و در تبیین همهٔ ره آورده‌های خود به جریان کشف شهود و فقر خاص اشاره کرده است که در اینجا نمونه‌هایی از آن بیان می‌شود؛ مثلاً دربارهٔ حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن روح - بعد از نقد سخنان شیخ اشراق در نفی حرکت جوهری و نفی هیولی و صورت نوعیه و انکار اصالت وجود و نفی اتحاد عاقل و معقول - چنین می‌گوید:

«والذی استخرجناه بقرة مستفادة من الملکوت الاعلی، لاسمطاللمة موروثات الحکماء، أن الحركة واقعة فی الجوهر... و أن الجوهر النفس الانسانیة انتقالات و تطورات فی ذاتها من أدنی منازل الجوهریة کالمنطفة والعلقة الی أعلاها کالروح والعقل، ولنا براهین کثیرة والذی وجد فی

كتب الحكماء كالشفاء والنجاة وغيرها في نفي الحركة في مقولة الجهر مقدوح بوجه من القدح مذكورة في كتبنا العقلية الشواهد الربوبية والأسفار الأربعة والمبدأ والمعاد وغيرها» (٥٧).

و درباره اصل تعقل و نیز اتحاد عاقل به معقول، چنین می فرماید:

«انّ مسأله كون النفس عاقلة ... من أغمض المسائل الحكيمة التي لم يُنقح لأحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا، فتوجهنا جليلاً الى مسبب الأسباب ... فأفاض علينا» (٥٨).

و درباره علم به معلول از راه علم به علت و اینکه اگر علم به معلول عین معلول بود، علم به علت نیز باید عین علت باشد و اینکه انسان که معلول خداوند سبحان است به ذات خود علم علم شهودی دارد و چون بدون علم به علت حاصل نمی شود پس باید به علت که خداوند است عالم باشد و علم به علت در این مورد باید عین علت باشد نه عین معلول، چنین می گوید:

«وحلّ هذا الاشكال مما حصل لبعض الفقهاء...» (٥٩).

چه اینکه درباره اثبات فرد مجرد عقلی برای هر نوع که افلاطون بر آن است، چنین می فرماید:

«...ولأظنّ أحداً في هذه الأعصار الطويلة بعد ذلك

العظیم و من یحذو خذوه بلغ فهم غرضه و غور مرامه بالیقین البرهانی الّا واحد من الفقراء الحاملین المنزویں» (٦٠).

وسرّ توانمندی وی بر اقامه برهان همانا شهود فقیرانه و کشف محتاجانه عبد خالصی چون اوست.

و درباره نفی ماهیت از واجب الوجود، چنین یاد کرده

است:

«ولبعض الفقراء بفضل الله و رحمته مندوحة عن هذا التجسّم... كما عليه أكابر الصوفيّة والمؤخّدون...» (٦١).

و درباره توحید خاص چنین می گوید:

«و هذه المرتبة التوحيد ... لا يفيد الّا المشاهدة والعيان...» (٦٢)

تاکنون دو مطلب روشن شد: یکی اینکه موارد اختلاف نظر صدر المتألهین (قدس سره) در آن تحوّل فکری، تماس مستقیمی با زیربنائی ترین اصول فلسفی دارد، و دیگر اینکه منشأ این تحوّل بنیادین همانا کشف حقیقت روح به مقدار میسور و شناخت شهودی مبدأ و معاد از این راه می باشد.

۴- مطلب سومی که اشاره به آن مناسب است، بیان

مقدمات إعدادی این شهود می باشد. به نظر می رسد گذشته از استعداد درونی او، آشنائی وی با عرفان چه از جهت نظر و چه از جهت عمل، سهم مؤثری در شکوفائی استعداد شهودی او داشته است.

اساس حکمت متعالیه بر اصالت وجود و بساطت و وحدت حقیقی آن است که در کتاب های بزرگ عارف نامور محی الدین و شاگردان او مشهود است. مثلاً قیصری چنین می گوید:

«لأن الجمل انما يتعلّق بالوجود الخارجی كما مرّ تحقیقه فی المقدمات» (۶۳)

و در مقدمه شرح فصوص، فصل اول را به تبیین حقیقت هستی اختصاص داده است (۶۴).

و صائِن الدین علی بن محمد ترکه در تمهید القواعد شبهات شیخ اشراق درباره اصالت وجود را نقد و تزییف نموده و احتمال اصالت ماهیت را کاملاً منتفی کرده است (۶۵)

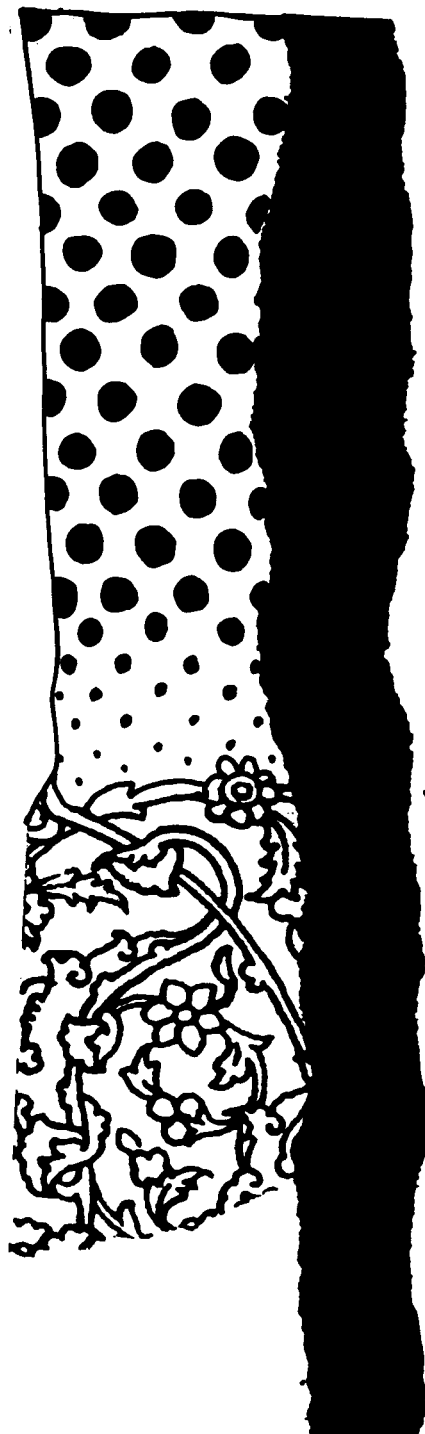
خلاصه آنکه اساس عرفان بر اصالت هستی است و انس به کتابهای عرفا زمینه مناسبی برای تحوّل صدر المتألّهین (قدس سره) از اصالت ماهیت به اصالت وجود شده است.

اصطلاح (اسفار اربعه) و تنظیم مباحث بر آن روال و تسمیه کتاب معروف خود به این نام، ظاهراً از راه آشنائی با کتب عرفا حاصل شده است.

قیصری در شرح فصوص، همانند سائر اهل معرفت به تبع صاحب فتوحات، بسیار از آن اسفار نام می برد و ثمره هر سفری را جداگانه باز می کند.

مثلاً درباره سفر اول چنین می گوید:

«فأول الولاية انتهاء السفر الأوّل الذی هو السفر من الخلق الى الحق بازالة التعسّق عن المظاهر والایثار» (۶۶)



و درباره سفر دوم چنین می‌فرماید:

«ولا تحصل هذه المرتبة إلا في السفر الثاني من الأسفار الأربعة التي تحصل لأهل الله وهو السفر في الحق بالحق فهم الواقفون على سؤ القدر...» (۶۷).

و درباره سفر سوم چنین اظهار می‌دارد:

«... ولهذا لا يجعل خليفة وقطباً إلا عند انتهاء السفر الثالث...» (۶۸).

و در جای دیگر می‌فرماید:

«لأنه ذكر فتوحاته أن السالك في السفر الثالث يشاهد جميع ما يتولد من العناصر الى يوم القيمة قبل وجودها، قال: وبهذا لا يستحق اسم القطبية حتى يعلم مراتبهم أيضاً...» (۶۹).

ابتکارات فلسفی فراوانی که در معادشناسی از صدرالمتألهین (قدس سره) به یادگار مانده است بی ارتباط با آشنائی وی در این بخش مهم فلسفی با معارف اهل معنا نیست (۷۰).

بطوری که در موارد حساس نه تنها مطلب وی مطابق گفته عرفا است بلکه الفاظ و تعابیر نیز عین تعابیر آنان است، لیکن گاهی نام برده می‌شود و زمانی بی‌نام نقل می‌گردد؛ مثلاً در لزوم تحصیل علوم نظری قبل از ریاضت و نیز در امکان نیل به حقائق از راه تهذیب نفس، آنچه در مفاتیح‌الغیب (۷۱). آمده است مطابق با تمهیدالقواعد (۷۲) می‌باشد. تحقیق برهان صدیقین و نقد تقریر ابن‌سینا (رحمه الله) از آن بدون استفاده از آثار اهل معرفت نیست:

«وحاصل استدلالهم يرجع بأن الوجود الممكن ... يحتاج الى علة موجودة غير ممكنة وهو الحق الواجب... وهذا أيضاً استدلال من الأثر الى المؤثر» (۷۳).

صدرالمتألهین (قدس سره) وهم را عقل مقید می‌داند و چنین می‌گوید:

«واعلم أن الوهم عندنا عبارة عن إضافة الذات العقلية

الی شیخ جزئی» (۷۴)

و این مطلب مناسب با چیزی است که قیصری در شرح فص آدمی گفته است (۷۵).

در مقدمه جلد یکم اسفار (۷۶). کلمه تجوال، ترجاع، تطواف و تردد آمده است که مطابق مقدمه شرح قیصری (۷۷) می‌باشد.

و مهم‌تر از همه آن است که در کتب عرفا نه تنها تشویق به مجاهدت نفس و ترغیب به مکاشفه شده است بلکه راه نظر و برهان به عنوان حجاب تلقی شده است و اصرار آنان بر ضرورت ترکیه و امتناع وصول به حقائق با برهان صرف (۷۸) بدون شهود آنها می‌تواند عامل اساسی برای تحول بنیادین صدرالمتألهین (قدس سره) باشد، چه اینکه در نوشتارهای ایشان مکرر آمده است که با برهان صرف، حقائق شناخته نمی‌گردد، همانطور که عرفان بدون برهان کافی نیست (۷۹):

«ونحن بصدد بیان العلوم اللدنیة و اثباتها بالبرهان إن شاء الله، و حقيقة الحكمة إنما تُنال من العلم اللدنی و مالم تبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حكيماً...» (۸۰).

قصور عقل از اکتفا اشیاء و عدم امکان نیل به حقائق در کلمات بزرگان اهل حکمت، همانند ابن‌سینا (رحمه‌الله) آمده است: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لانعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض» (۸۱).

و همین مطلب را سید حیدر آملی (رحمه‌الله) در مقدمات نص النصوص (۸۲) و صدرالمتألهین (قدس سره) در اسفار (۸۳) از وی نقل کرده‌اند؛ اما آن بزرگان اهل نظر، نه چون عارفان اهل بصیر، راهنمایی کرده و نه همانند سالکان اهل عمل، راهنوردی نموده‌اند، گرچه همه آنان در صراط مستقیم بوده و پیروان راستین انبیاء الهی‌اند، لیکن امتیاز نظر و بصیر مخفی نیست.

صدرالمتألهین (قدس سره) در بین صاحب نظران، اهل حدس است و دیگران اهل فکر و برهان همان امتیاز بین جذبه و سلوک است در عرفان^(۸۴). لذا توانست حرف‌های حکما را بهتر از آنها تقدیر کند و مطالب عرفا را نیز کامل‌تر از آنان تبیین فرماید و جامعیت وی موجب شد که در منزل ایمان از سائر اهل ایمان قوی‌تر و در منزل برهان از سائر اهل حکمت و برهان کامل‌تر و در منزل احسان، که جایگاه اهل معنا و عرفان می‌باشد^(۸۵)، از آنان جدا نباشد.

وقتی امتیاز وی از سائر حکمای متأله روشن شد، تفاوت او با متکلمان بطور وضوح معلوم می‌گردد، زیرا امتیاز حکیم متأله از متکلم باحث همان است که در شرح هدایه بیان کرده است:

«وما نظر الی هاتین المرتبتین من مراتب الأنظار بعین الاعتبار فانهما متعکاستان متقابلتان، فالحکیم المتأله يعدو من المعقول الی المحسوس والمتکلم الباحث يعدو و من المحسوس الی المعقول (وما تدری نفس بأئی أرض ثموت)»^(۸۶) و^(۸۷)

البته این سیر نزولی از عقل به حس و از ذات به وصف و فعل در مسلک الهیت است، ولی در مسلک عبودیت سیر اساسی همان صعود از فعل به وصف و از وصف به ذات است^(۸۸). و منشأ این امتیاز در نحوه اقامه برهان بر اثبات واجب است که مبسوطاً امتیاز وی از سائر حکما روشن خواهد شد.

هر انسانی در زمینه فکری و عملی خاص که با سیر جوهری تحصیل نموده است زندگی می‌کند و در همان زمینه رخت بر می‌بندد، و زمینه حیات هر انسانی در پایان عمر وی معلوم می‌گردد و توده مردم از آن آگاه نیستند، چه اینکه غالباً زمینی که در آن می‌میرند برای آنان روشن نیست.

فصل ششم

تصویری از سفر چهارم صدرالمتألهین (قدس سره)

۱- پنجمین مرحله حیات معقول صدرالمتألهین (قدس سره) همان دوران سپری نمودن سفر چهارم آن حکیم متأله می‌باشد که با تألیف و تدریس اشتغال یافت لیکن در صحابت حق، زیرا مصداق بارز (وجعلنا له نوراً یمشی به فی الناس)^(۸۹) شد.

در این مرحله آنچه را بطور اجمال یافته بود به نحو تفصیل شکوفا کرد، و اگر تفاوتی در طی دوره این سفر پدید آمده باشد، چیزی نیست که بتوان آنان را در طول مراحل دیگر قرار داد، زیرا مراتب طولی با سفر چهارم به پایان می‌رسد، گرچه اجزاء یک مرحله نسبت به یکدیگر امتیازی خواهند داشت.

گرچه کتابهایی که از آن حکیم بزرگ بجا مانده است، یکسان نیست؛ زیرا بعضی از آنها به سبک حکمت مشاء تدوین شده است، همانند تعلیقات بر شفا و شرح هدایه، لیکن در همان کتابها هم تلویحاً به مبانی خاص خود اشاره می‌کند؛ حتی در شرح هدایه^(۹۰) که ظاهراً قبل از بسیاری از کتابهای دیگر نوشته شده است و همچنین در کتاب مبدأ و معاد که ظاهراً قبل از سائر کتابهای معروف نوشته شده - زیرا در آن تصریح به چهل سالگی خودش می‌کند^(۹۱) - به برهان عمیق اتحاد عاقل و معقول اشاره می‌کند که در سن پنجاه و هشت سالگی بر وی افاضه شده^(۹۲) و ادراک آن گذشته از نیل به فطرت دوم و میلاد ثانی، مستدعی فطرت سوم می‌باشد.

از این رهگذر می‌توان گفت صرف نام بردن کتابی در اثناء تألیف کتاب دیگر، اماره قطعی بر تقدم زمان تألیف آن نامبرده شده نیست، زیرا افزایش یا کاهش بعد از تألیف،

محتمل است.

به عنوان مثال، در شرح هدایه می‌گوید:

«ولبعض الفقهاء ... مندوحة ... حيث حَقَّق و قَزَّر فِى كِتَابِهِ...» (۹۳).

یعنی من این مطلب را در کتابهای خود تحقیق و تقریر نمودم.

۲- به هر تقریر آنچه از نوشته‌های صدرالمতألہین (قدس سره) در طی دوران اخیر عمر پربرکش بر می‌آید این است که به مقاطع این دوره در چند کتابش اشاره می‌کند:

الف - دوران چهل سالگی که در مبدأ و معاد آمده است. (۹۴)

ب - دوران چهل و اند سالگی که در تفسیر آیه الکرسی آمده است (۹۵):

«وَأَنَّى مَارَأیت فى مَدَّةِ عَمْرِى هَذِهِ وَقَدْ بَلَغَ سِنُوهُ الِى نِيفِ وَأَرْبَعِينَ مِّنْ عِنْدِهِ خَبِرَ مِّنْ عِلْمِ الْآخِرَةِ عَلَى وَجْهِ يَطَابِقُ قُرْآنَ وَالْحَدِيثِ».

ج - دوران پنجاه سالگی که در مفاتیح الغیب در حالی که به شصت سالگی رسیده بود از آن نام می‌برد: «وقد أدركنا قبل هذه بعشر سنين وقد بلغ سنِّي خمسين» (۹۶).

د - دوران پنجاه و هشت سالگی که تاریخ افاضه برهان اتحاد عاقل و معقول می‌باشد:

«تاریخ هذه الافاضة كان ضحوة يوم الجمعة سابع جمادى الأولى لعام سبع و ثلاثين بعد الألف من الهجرة وقد مضى من عمر المؤلف ثمان و خمسون سنة قمرية، منه (رحمه الله)» (۹۷).

ه - دوران شصت سالگی که قبلاً از مفاتیح الغیب نقل شد (۹۸).

و - دوران شصت و پنج سالگی که در شرح حدیث هفتم از باب «الکون و المكان» اصول کافی راجع به دوام

فیض و عدم انقطاع آن در عین حدوث زمانی عالم چنین می‌گوید:

«... لم أرفى مدة عمرى و قد بلغ خمساً وستين، على وجه الأرض من كان عنده خبر عنه» (۹۹)

۳- مهم‌ترین کتاب صدرالمতألہین (قدس سره) همانا اسفار است که آن را ظاهراً همزمان با تألیف سایر کتابها تدوین کرده و دوران تنظیم آن را با مدت عمر شریف خود سپری نموده است. چند چیز می‌تواند شاهد این دعوی باشد:

الف - نام بردن‌های متقابل؛ اینکه در اسفار نام آن کتابها را می‌برد و در آن کتابها نیز نام اسفار به میان می‌آید، مثلاً در مقدمه مبدأ و معاد (۱۰۰) نام اسفار برده می‌شود و در اسفار (۱۰۱) چنین می‌گوید:

«و تمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدأ و المعاد».

و در تعلیقات بر حکمة الإشراق (۱۰۲) می‌گوید:

«و تمام هذا التحقیق یطلب فى الأسفار الأربعة».

و در اسفار (۱۰۳) می‌گوید:

ب - مقداری از اسفار در زمان حیات محقق داماد (قدس سره) نوشته شده، زیرا تعبیر صدرالمتألہین (قدس سره) از استادش چنین است:

«و جمهور المتأخرين سلکوا هذا المنهج زاعمين أنه منهج الحكمة أبا مولانا و سيدنا الاستاذ دام ظلّه العالی» (۱۰۴). با اینکه برهان اتحاد عاقل و معقول که در پنجاه و هشت سالگی بر وی افاضه شده در اسفار آمده است (۱۰۵).

ج - آنچه در سن شصت سالگی درباره جمع بین دوام فیض و حدوث زمانی عالی طبیعت فرموده و در شرح اصول کافی تدوین کرده‌اند، در اسفار نیز آمده است.

خلاصه آنکه در اسفار نام از مفاتیح الغیب برده می‌شود (۱۰۶)

فصل هفتم

تفاوت مبنای فلسفی و مبنای تفسیری

صدر المتألهین

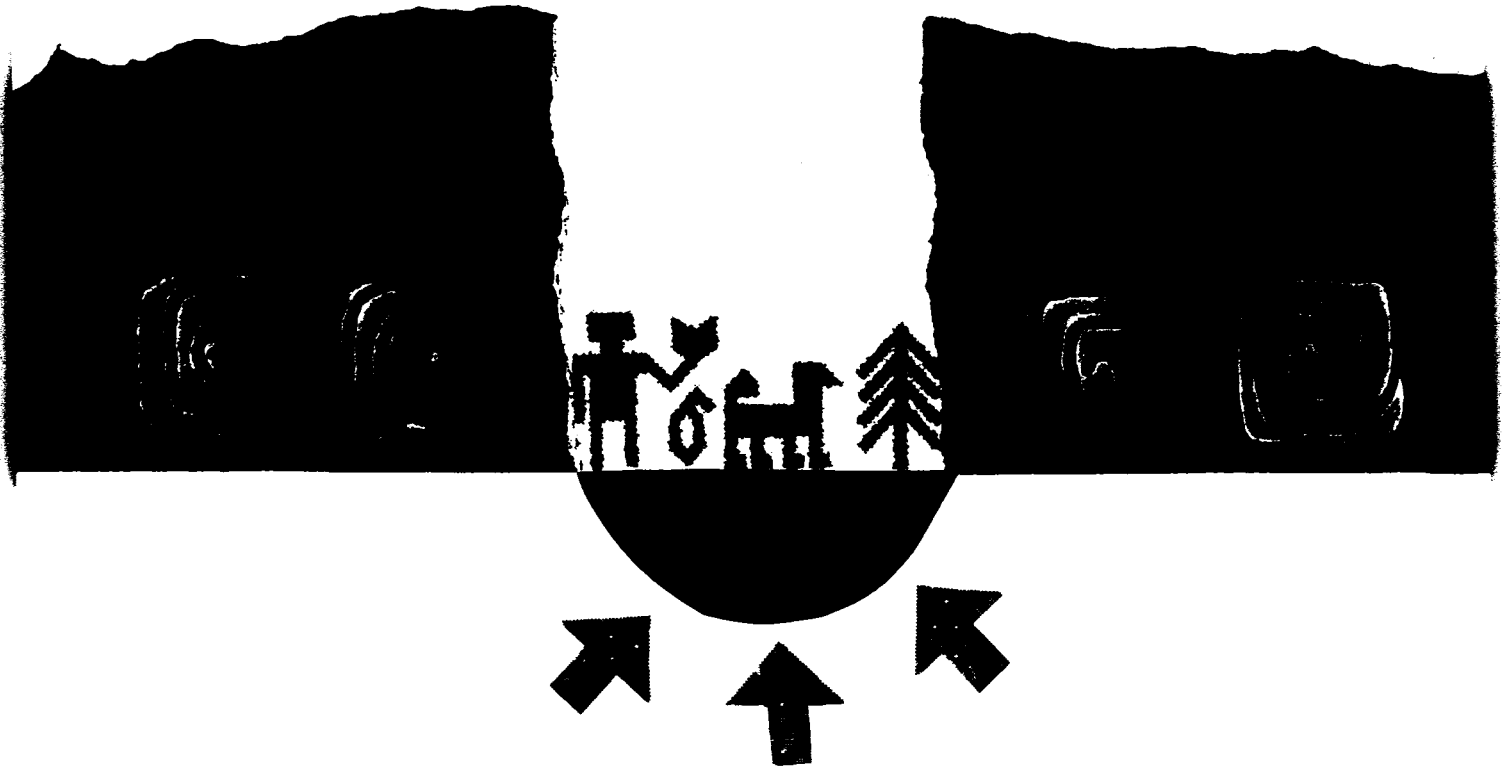
۱- گرچه اصول کلی حاکم بر نوشتارهای صدر المتألهین (قدس سره) یکسان است - و از این جهت بین سیره فلسفی و روایی و تفسیری وی فرقی نیست، و لذا آنچه را که در اسفار آورده است در شرح اصول کافی و مفاتیح الغیب و تفسیر او نیز می‌توان یافت و بالعکس، و گاهی مطلب معین با الفاظ خاص، هم در کتاب فلسفی و هم در تفسیر او ضبط شده است - (۱۰۷) لیکن خصوصیت هر فنی، روش مخصوص به خود را اقتضاء دارد، لذا امتیاز نسبی بین آنها راه می‌یابد.

مثلاً در نوشته‌های فلسفی ایشان، هم بسط الحقیقه بودن، مایه‌دارائی سائر کمال‌های هستی است و هم معرفت قاعده بسط الحقیقه زیربنای بسیاری از معارف تلقی شده است (۱۰۸)، ولی در نوشته‌های تفسیری وی، بسط الحقیقه

بودن مانند سائر کمال‌های وجودی به دو اسم از اسمای حسنی خدای سبحان به نام «حی قیوم» استناد دارد و شناخت حقیقت آن دو اسم، زیربنای شناخت‌های بی‌شماری است. در تفسیر آیه الکرسی بعد از اخذ معنای حیات در معنای قیوم و بیان این نکته که چرا این دو نام یک اسم شمرده می‌شوند و اینکه این دو از قبیل «بعلبک» جمعاً یک نام تلقی می‌گردند چنین فرموده است:

«جميع المعارف الربوبية والمسائل المعترية في علم التوحيد ينشعب من هذين الأصلين، منها أن واجب الوجود بسيط الحقيقة، ومنها أن واجب الوجود ليس حالاً في شيء... و من ههنا يثبت ما قاله الحكماء: أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات... ومنها أنه عالم بذاته... و منها... فظهر أن هذيت اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهي» (۱۰۹).

۲- بحث کنونی در بیان اسم اعظم و اینکه کدام اسم مناسب با قاعده «بسيط الحقيقة كل الأشياء و ليس بشيء» منها است، می‌باشد و گرنه اشاره شد که اسم مبارک «الله» و نیز «الرحمن» که همه اسمای حسنی را دارا هستند، شایسته آن بودند که بیانگر آن قاعده باشند، زیرا از آیه کریمه «قل اعوذ بالله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء



الحسنی» (۱۱۰) استنباط می‌شود که هر کدام از این دو نام شریف دارای همه اسمای حسنی می‌باشند.

گرچه بعضی بر آنند که اسم شریفِ «صَمَد» مناسب آن قاعده است، زیرا صَمَد به معنای «یژه» است و اگر موجودی واجد همه کمال‌های هستی بوده و فاقد چیزی از آنها نبود صَمَد است، بر خلاف موجود ممکن که در هر مرتبه‌ای قرار گیرد فاقد برخی از کمال‌های وجودی بوده و از این جهت اَجْوَف است نه صَمَد، لیکن در بین نیست که صَمَد واجد جمیع کمال‌های مفروض باشد.

گاهی اسم اعظم بر خود انسان کامل اطلاق می‌شود و مصحح این اطلاق همانا اتحاد مظهر با ظاهر است گرچه تفائر آنها نیز محفوظ می‌باشد، چه اینکه قصیری در شرح فصوص فرموده است:

«یقال لنبیِّنا (ص) الاسم الأعظم و هو صاحبه لكونه مظهر الله» (۱۱۱).

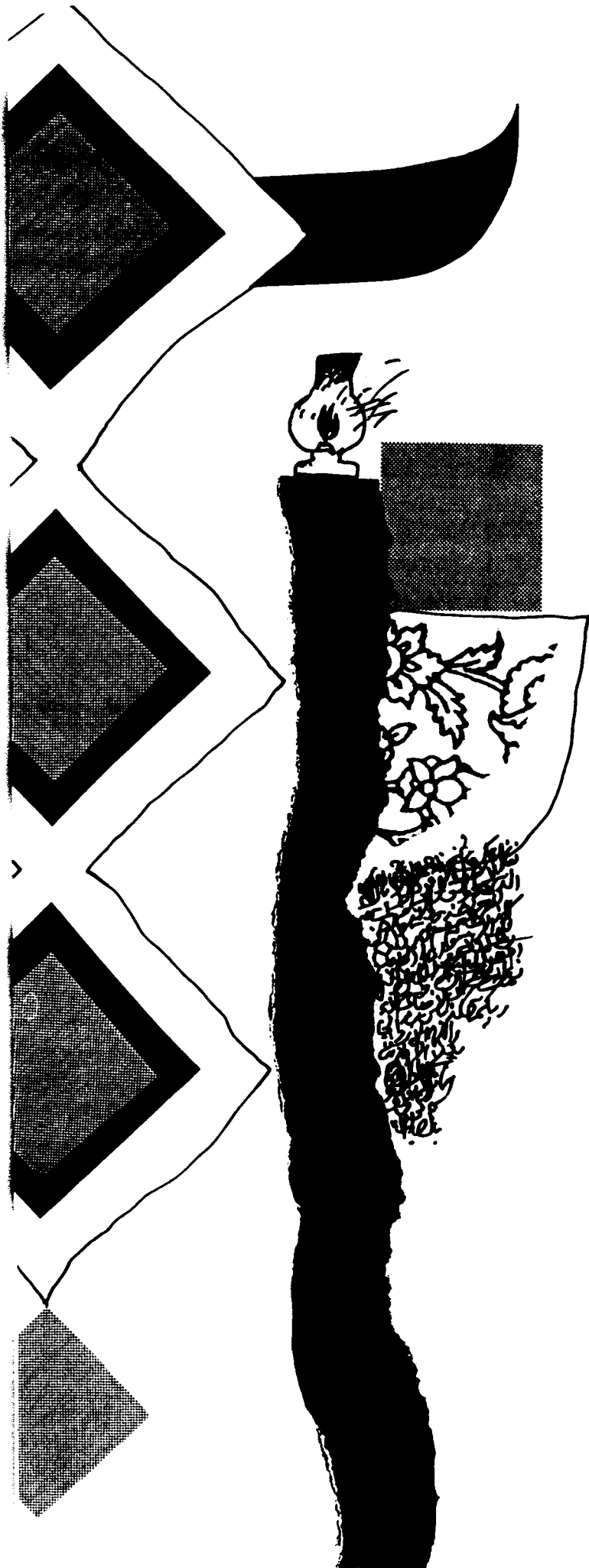
تذکر: امام رازی بعد از نقل اسم اعظم بودن «حی قیوم»

از ابن عباس و استدلال بر عظمت این اسم از اقتصار پیامبر اکرم (ص) بر آن در ذکر سجده روز بدر چنین گفت: «والبراهین العقلية دالة علی حصته... و من هذین الأصلین تتشعب جمیع المسائل المعبرة فی علم التوحید» (۱۱۲).

همانطور که صرف سبق زمانی، سند تقدم رتبی نیست، سبقت طرح بعضی از مسائل نیز دلیل تقدم علمی نخواهد بود، زیرا نه معارف اسم اعظم - که در عرفان مطرح است - با تفکر اشعری امام رازی قابل توجیه است، و نه مباحث بسیط الحقیقه - که در حکمت متعالیه مَعْتَوْن است - با تفکر کلامی وی مناسب می‌باشد، بنابراین نوآوری صدر المتألهین (قدس سره) نیز همچنان محفوظ است و تفصیل امتیاز تفکر فلسفی و انتهای تفسیری وی به محل مناسب موکول می‌شود.

پس نوشتها

- ۱- مقدمه صدرالمآلهین بر تفسیر آیه الكرسي: ص ۱۶.
- ۲- نهج البلاغه: حکمت ۸۱
- ۳- مبدأ و معاد: ص ۹۳، ط جدید.
- ۴- مقدمه تفسیر سوره یس: ص ۱۰، مقدمه تفسیر سوره سجده: ص ۳-۲.
- ۵- نهج البلاغه، صبحی صالح: خطبه ۱۸۹.
- ۶- مقدمه صدرالمآلهین بر تفسیر آیه الكرسي: ص ۱۶-۱۵.
- ۷- سوره بقره: آیه ۶۰.
- ۸ و ۹- اسفار: ج ۳، ص ۵۰۴ و ۵۱۶.
- تذکر: ارجاعات تعلیقه مؤلف (دام ظلّه) به ترتیب صفحات کتاب اسفار ۹ جلدی می باشد.
- ۱۰- حکمة الاشراق: ص ۲۵۸، ط جدید.
- ۱۱- شرح فصوص: ص ۴، ص ۵۸، ص ۲۵۲.
- ۱۲- حکمة الاشراق: ص ۱۰، ط جدید.
- ۱۳- مقدمه تفسیر سوره واقعه.
- ۱۴- رجوع شود به اسفار، ج ۷، ص ۳۲۶ و ص ۱۵۳ ج ۹، ص ۲۳۲.
- ۱۵- ج ۸، ص ۳۰۳.
- ۱۶- ج ۶، ص ۲۸۴.
- ۱۷- مبدأ و معاد، ط جدید، ص ۳۰۶.
- ۱۸- اسفار، ج ۹، ص ۶۷، ج ۷، ص ۳۲۷.
- ۱۹ و ۲۰- رساله اسرار حسینی، ملاعبدالرحیم دماوندی (قدس سره): ج ۳، ص ۶۰۵، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران.
- ۲۱- اسفار: ج ۳، ص ۴۸۷-۴۷۵.
- ۲۲- شرح قیصری بر فصوص: ص ۲۸۲.
- ۲۳- شرح اشارات، نمط پنجم، فصل سوم.
- ۲۴- شرح هدایه: ص ۲۸۳.
- ۲۵- نهج البلاغه، صبحی صالح: حکمت ۲۱۱.
- ۲۶- منطق شفاء، پایان فصل پنجم از مقاله یکم از کتاب العبارة: ص ۳۶.
- ۲۷- اسفار: ج ۷، ص ۲۲۹، متن و تعلیقه سبزواری (قدس سره).
- ۲۸- الهیات شفاء: ص ۸، ط جدید.
- ۲۹- اسفار: ج ۲، ص ۲۶۰.
- ۳۰- اسفار: ج ۷، ص ۵۸-۶۸.
- ۳۱- اسفار: ج ۷، ص ۲۲۹.
- ۳۲- صحیفه سجادیه، دعای هشتم.
- ۳۳- همان مصدر، دعای هفدهم.
- ۳۴- تفسیر آیه الكرسي: ص ۱۰۱.
- ۳۵- مقدمه الشواهد الربوبية: ص ۴.
- ۳۶- مقدمه فصوص.
- ۳۷- مقدمه رساله مشابهاهات القرآن؛ مقدمه تفسیر آیه الكرسي: ص ۱۰.
- اسفار: ج ۹، ص ۱۳۱.
- ۳۸- اسفار: ج ۱، ص ۲۲-۲۰، ج ۹، ص ۱۴۰.
- ۳۹- مقدمه تفسیر آیه الكرسي: ص ۸-۹.
- ۴۰- مقدمه تفسیر سوره سجده: ص ۱۳.
- ۴۱- سوره عنکبوت: آیه ۴۵.
- ۴۲- مبدأ و معاد: ص ۱۹۸، ط جدید.
- ۴۳- تفسیر آیه الكرسي: ص ۶۰.
- ۴۴- اسفار: ج ۹، ص ۱۰۹-۱۰۸.
- ۴۵- المسائل القدسیة: ص ۴.
- ۴۶- اسفار: ج ۹، ص ۲۹۰.
- ۴۷- اسفار: ج ۸، ص ۳۰۸.
- ۴۸- حکمة الاشراق: ص ۱۵۶.
- ۴۹- اسفار: ج ۱، ص ۴۹.
- ۵۰- اسفار: ج ۶، ص ۲۴۹.
- ۵۱- اسفار: ج ۸، ص ۳۹۳-۳۹۱.
- ۵۲- اسفار: ج ۸، ص ۲۲۴.
- ۵۳- شرح هدایه: ص ۳۲۶-۳۲۵.
- ۵۴- اسفار: ج ۹، ص ۲۷۸ و ۳۱۸.
- ۵۵- همان مأخذ.
- ۵۶- شرح اصول کافی: ص ۴۶۱، حدیث دوم از باب «ان الأرض لا تخلو من حجة».
- ۵۷- تعلیقات حکمة الاشراق: ص ۲۳۹.
- ۵۸- اسفار: ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۲.
- ۵۹- اسفار: ج ۳، ص ۴۰۱.
- ۶۰- اسفار: ج ۳، ص ۵۰۷.
- ۶۱- شرح هدایه: ص ۲۸۵.
- ۶۲- تفسیر آیه الكرسي: ص ۷۸.
- ۶۳- شرح فصوص: ص ۹۳.
- ۶۴- مقدمه شرح فصوص: ص ۵.
- ۶۵- تمهید القواعد: ص ۳۳ و ۵۹-۵۶.
- ۶۶- شرح فصوص، قیصری: ص ۴۲.
- ۶۷- همان مأخذ: ص ۱۰۳.
- ۶۸- همان مأخذ: ص ۷۳.
- ۶۹- همان مأخذ: ص ۱۰۴.
- ۷۰- نقد النصوص، جامی: ص ۹۹-۱۰۰.
- ۷۱- مفاتیح الغیب: ص ۴۹۴.
- ۷۲- تمهید القواعد: ص ۲۵۹-۲۵۸.
- ۷۳- شرح قیصری بر فصوص: ص ۱۷۴.



- ٧٤- اسفار: ج ٨، ص ٢١٥ و ٢٢٩.
- ٧٥- شرح فصوص، قيصري: ص ٩١.
- ٧٦- اسفار: ج ١، ص ٩.
- ٧٧- مقدمه شرح فصوص: ص ٣.
- ٧٨- شرح قيصري: ص ٧٠-٦٩.
- ٧٩- اسفار: ج ٧، ص ٣٢٦.
- ٨٠- مفاتيح الغيب: ص ٤١.
- ٨١- تعليقات: ص ٣٤.
- ٨٢- نص النصوص: ج ١، ص ٣٨٠.
- ٨٣- اسفار: ج ١، ص ٣٩١.
- ٨٤- تمهيد القواعد: ص ١٠٣.
- ٨٥- شرح قيصري بر فصوص: ص ١٨٩ - ١٨٨.
- ٨٦- سورة لقمان: آية ٣٤.
- ٨٧- شرح هداية: ص ٢٨٣.
- ٨٨- تفسير آية الكرسي: ص ٥٨.
- ٨٩- سورة انعام: آية ١٢٢.
- ٩٠- شرح هداية: ص ٢٨٥ - ٢٩٢ و...
- ٩١- مبدأ معاد: ص ١٩٨.
- ٩٢- حاشيه مشاعر: ص ٧٧، ط سنگي.
- ٩٣- شرح هداية: ص ٢٨٥.
- ٩٤- مبدأ و معاد: ص ١٩٨.
- ٩٥- تفسير آية الكرسي: ص ٥٩.
- ٩٦- مفاتيح الغيب، ص ٤٩٢.
- ٩٧- حاشيه مشاعر، ط سنگي، ص ٧٧.
- ٩٨- مفاتيح الغيب: ص ٤٩٢.
- ٩٩- شرح اصول كافي: ص ٢٤٣، ط رحلي.
- ١٠٠- مقدمة مبدأ و معاد: ص ٦.
- ١٠١- اسفار: ج ٦، ص ٤٧.
- ١٠٢- تعليقات بر حكمة الاشراف: ص ٤١.
- ١٠٣- اسفار: ج ٨، ص ٣٥٣.
- ١٠٤- اسفار: ج ٣، ص ٢٧.
- ١٠٥- اسفار: ج ٣، ص ٣٣٥ - ٣١٢.
- ١٠٦- اسفار: ج ٩، ص ٣٠١.
- ١٠٧- اسفار: ج ٦، ص ١١٠ - ١٠٧، تفسير آية الكرسي: ص ٧٨ - ٧٤.
- ١٠٨- اسفار: ج ٦، ص ٢٥ - ٢٤.
- ١٠٩- تفسير آية الكرسي: ص ٩٧ - ٨٨.
- ١١٠- سورة اسراء: آية ١١٠.
- ١١١- فص عيسوي: ص ٣٣٤.
- ١١٢- تفسير فخر رازی: ج ٧، ص ٤ - ٣، ذيل كلمه «هو الحق القیوم».