

اسرار الحکیم

رحمۃ علیہ السلام

حکمت اللہ

حاج سلاہ الدین سبزواری

ابو الحسن شمس الدین

نصیحہ
سید ابراہیم

مقدمہ: توشیح کو ایزد سو



اشارات مولیٰ

مرشدانه: سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۲۱۲ - ۱۲۹۰ ق.

عنوان و نام پدیدآور: اسرارالحکم/ تصنیف هادی سبزواری؛ با مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی؛ تصحیح کتاب سیدابراهیم میانجی.

مشخصات نشر: تهران: مولی، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: شصت، ۵۸۰ ص؛ ۵/۲۱×۱۰/۱۲ سم.

شابک: 978-600-339-072-0

وضعیت فهرست نویسی: بیا

یادداشت: عنوان دیگر: اسرارالحکم؛ در حکمت علمیه و عملیه.

یادداشت: کتابخانه به صورت زینتی.

عنوان دیگر: اسرارالحکم؛ در حکمت علمیه و عملیه.

موضوع: فلسفه اسلامی

موضوع: Islamic philosophy

شناسه افزوده: شعرانی، ابوالحسن، ۱۲۸۱-۱۳۵۲، مقدمه‌نویس

شناسه افزوده: میانجی، ابراهیم، ۱۳۴۲ - ۱۳۷۰، تصحیح

رده بندی کنگره: BBR(۱۳۹۰)/۱۳۹۶

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۸

شماره کتابشناسی ملی: ۵۰۱۹۶۷۷



انتشارات مولی

تهران: خیابان انقلاب-چهارراه ابوریحان-شماره ۵۸، تلفن: ۶۶۴۰۰۴۳۳-نمابر: ۶۶۴۰۰۰۷۹

وبسایت: www.molapub.com • اینستاگرام: molapub • تلگرام: molapub • ایمیل: molapub@yahoo.com

اسرارالحکم در حکمت علمیه و عملیه

حکیم متأله حاج ملاهادی سبزواری • مقدمه و حواشی: ابوالحسن شعرانی • تصحیح: سیدابراهیم میانجی

چاپ اول: ۱۳۹۶=۱۴۳۹ • ۷۲۰ نسخه • ۲۵۴/۱
۹۶

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۳۳۹-۰۷۲-۰ SBN: 978-600-339-072-0

خوشنویسی: استاد حمید عجمی

حروفچینی: درجه کتاب • لیتوگرافی و چاپ: ایران مصور • صحافی: نوری

کلیه حقوق مربوط به این اثر محفوظ و متعلق به انتشارات مولی است



انتشارات مولی

۷۰۰۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

مقدمه و شش یگوایز و تسو: اهمیت تکامل بعدی فلسفه اسلامی، نه / وجوه تمایز حکمت، دوازده / تکامل بعدی حکمت اسلامی، چهارده

مقدمه مصحح: نام جدید و تجلیل حکما، نوزده / ستایش عقل، نوزده / مادی و روحانی، بیست / علم آموختن ناناها، بیست و دو / تقلید در فلسفه، بیست و سه / آراء نو در علوم طبیعی، بیست و چهار / حکمت در مذهب، بیست و پنج / ترجمه مؤلف کتاب، سی / شرح حال سبزواری به قلم خودش، سی و چهار / شرح حال سبزواری به نقل از دامادش، سی و هفت / تعلیقات مصحح بر کتاب، چهل / تصویر سلاطین نوری، پنجاه و شش / تصویر حاج ملاهادی سبزواری، پنجاه و هفت / تصویر مرحوم ابوالحسن شعری، پنجاه و هشت / تصویر صفحه اول نسخه چاپ سنگی، پنجاه و نه / تصویر صفحه آخر نسخه چاپ سنگی، بیست

مجلد اول در حکمت بنمیه

۳۹۸-۱

مقدمه الکتاب، ۵

باب اول در شناختن آغاز، ۷-۴۲

فصل در اثبات واجب الوجود: به طریقه حکمای الهیین، ۷ / طریقه حکمای طبیعیین، ۱۰ / از طریق نفس ناطقه، ۱۲ / طریقه متکلمین، ۱۳ / طریقه صدیقیین، ۱۵ / فصل در تجرید از تعالی از مهیت، ۱۶ / ذکر از فقر نوری، ۱۹ / در اینکه نفس ناطقه مهیت ندارد، ۲۰ / فصل در تعریف، ۲۵

باب دوم در معرفت صفات، ۴۳-۱۲۹

فصل در اسمای حسنای الهی، ۵۱ / فصل در علم، ۵۷ / مقدمه در تقسیمات علم، ۵۷ / مقدمه ثانیه در دو قسم بودن معلوم، ۵۹ / مقدمه ثالثه در اینکه علم به علت مستقلة مستلزم علم به معلول است، ۶۰ / فصل در علم ذات اقدس بذاتش، ۶۲ / فصل در علم ذات اقدس بپاسوی ۶۲ / فصل در بیان طریقه مشائیین، ۶۴ / فصل در بیان طریقه صاحب اشراق، ۶۷ / فصل در بیان قول باتحاد عاقل و معقول بالذات، ۷۰ / فصل در بیان قول کسانیکه علم تفصیلی حق تعالی را بمثل نوریه میدانند، ۷۱ /

فصل در بیان قول معتزله، ۷۱ / فصل در بیان قول محققین عرفا، ۷۳ / فصل در بیان مذهب ثالثی ملطی و اتباعش، ۷۶ / فصل در بیان مذهب کسانیکه ذات حق تعالی را علم اجمالی دانند بپاسوای او، ۷۷ / فصل در قول گروه دیگر، ۷۹ / فصل در بیان قول محقق صدر المتألهین ۸۰ / فصل در مراتب علم حق تعالی، ۸۵ / فصل در مراتب علم انسان، ۸۸ / فصل در قدرت، ۹۰ / فصل در ارادت، ۹۱ / فصل در ارادت حق تعالی، ۹۲ / فصل در عموم قدرت و عموم ارادت و مشیت حق تعالی، ۹۳ / کلامی در جبر و تفویض و اینکه حق امر بین الامرین است، ۹۸ / در بیان فرق بین ارادت و مشیت، ۱۰۷ / فصل در دفع اشکالاتی از اراده قدیمه، ۱۰۸ / فصل در حیات حق، ۱۱۹ / فصل در سمع و بصر حق، ۱۲۰ / فصل در تکلم حق، ۱۲۰ / در اینکه حق را مثل نیست، ۱۲۲ / فصل در کتاب حق، ۱۲۳ / فرق میان کلام حق و کلام الله، ۱۲۵ / کلام حق تعالی، ۱۲۸

باب سیم در افعال الله تعالی، ۱۳۰-۱۵۶

فصل در افعال حق تعالی، ۱۳۱ / فصل در بیان براهین بر وجود عقول کلیه، ۱۳۵ / برهان اول، ۱۳۷ / برهان دوم، ۱۳۹ / برهان سیم، ۱۴۰ / برهان چهارم، ۱۴۱ / برهان پنجم، ۱۴۲ / برهان ششم، ۱۴۶ / برهان هفتم، ۱۴۷ / فصل در کیفیت صدور مجردات و مادیات، ۱۴۹ / فصل در افلاک و فلکیات، ۱۵۲ / ذکر قول بادوار و اسرار، ۱۵۳

باب چهارم در خودشناسی و معارف نفس، ۱۵۷-۲۷۴

فصل در معرفت نفس، ۱۵۷ / فصل در بیان نواای بابتیه، ۱۶۰ / فصل در قوای نفس حیوانیه، ۱۶۸ / قوت لامسه، ۱۶۹ / قوت ذائقه، ۱۷۰ / قوت سلیسی، ۱۷۱ / قوت سامعه، ۱۷۱ / قوت باصره، ۱۷۵ / ترکیب چشم و دگر طبقات و رطوبات آن، ۱۷۵ / بیان اقوال در کیفیت ابصار، ۱۷۷ / فصل در معنی دیگر برای محسوس بالذات و بالعرض، ۱۸۰ / فصل در اینکه محسوس مشترک میانه حواس هم میباشد، ۱۸۱ / فصل در بیان اشرفیت مشاعر، بعضی بر بعضی، ۱۸۱ / فصل در کیفیت دیدن چیزها را در صیقلیات، ۱۸۴ / فصل در کیفیت دوبینی احوال یک چیز را، ۱۸۴ / فصل در مدارک جزئیة باطنه، ۱۸۵ / فصل اول در بیان حس مشترک، ۱۸۵ / فصل دوم در خیال، ۱۸۸ / فصل سیم در وهم، ۱۹۷ / فصل چهارم در حافظه، ۱۹۸ / فصل پنجم در قوت متصرفه، ۱۹۹ / فصل ششم در قوت محسوسات، ۲۰۱ / فصل در قوای محرکه حیوانیه، ۲۰۳ / فصل در کیفیت نسبت نفس ناطقه بقوی، ۲۰۵ / فصل در مغایرت عاقله با بدن و قوای بدن و تجرد عقلانی آن، ۲۱۱ / براهین بر تجرد نفس ناطقه، ۲۱۴ / برهان اول، ۲۱۵ / برهان دوم، ۲۱۶ / برهان سیم، ۲۱۸ / برهان چهارم، ۲۲۰ / برهان پنجم، ۲۲۱ / برهان ششم، ۲۲۲ / برهان هفتم، ۲۲۳ / برهان هشتم، ۲۲۳ / برهان نهم، ۲۲۴ / برهان دهم، ۲۲۵ / برهان یازدهم، ۲۲۶ / برهان دوازدهم، ۲۲۷ / برهان سیزدهم، ۲۲۷ / برهان چهاردهم، ۲۲۸ / ادله سمعیه بر تجرد نفس ناطقه از قرآن، ۲۳۳ / از اخبار، ۲۳۴ / فصل در حدوث و قدم نفس، ۲۳۸ / دو شعبه قول بحدوث، ۲۳۸ / دو شعبه قول بقدم، ۲۴۰ / شرح و ترجمه قصیده

عینیة شیخ رئیس. ۲۴۵ / فصل در اقسام تناسخ، ۲۵۸ / فصل در ابطال تناسخ، ۲۶۱ / فصل در بقای نفس ناطقه بعد از فساد بدن، ۲۶۸ / فصل در مراتب عقل انسانی بطریقه حکما، ۲۷۰

باب پنجم در معرفت انجام شناسی و معاد اشیا، ۲۷۵-۲۷۸

فصل در اقسام معاد، ۲۷۵ / فصل در اتحاد نفس در استکمال به عقل فعال، ۲۷۸ / فصل در معاد جسمانی، ۲۸۳ / فصل در ذکر اصول ضروری در اثبات معاد جسمانی، ۲۸۶ / اصل اول، ۲۸۶ / اصل دوم، ۲۸۷ / اصل سیم، ۲۸۷ / اصل چهارم، ۲۸۷ / اصل پنجم، ۲۹۲ / اصل ششم، ۲۹۳ / خلاصه این اصول ششگانه، ۲۹۳ / فصل در نقل اقوالی در معاد جسمانی، ۲۹۶ / قول منسوب به شیخ رئیس و فارابی، ۲۹۶ / قول تناسخی، ۲۹۸ / قول اصحاب اجزاء لایتجزی، ۳۰۰ / فصل در دفع شبهات در باب معاد جسمانی، ۳۰۱ / شبهه اول، ۳۰۲ / شبهه دوم، ۳۰۲ / شبهه سوم، ۳۰۳ / فصل در قیامت صغری و قیامت کبری، ۳۰۶ / اقسام ایمان به قیامت، ۳۰۸ / فصل در صور، ۳۰۸ / فصل در صراط، ۳۱۲ / فصل در حساب ۳۱۱ / فصل در میزان، ۳۲۰ / فصل در نشر صحف و کتب در حشر، ۳۲۲ / فصل در ابواب جنت و نار، ۳۰۶ / فصل در سبب عدد زبانی، ۳۲۵ / فصل در بیان ماده صور اخرویه، ۳۲۷ / باب ششم در نبوت، ۳۲۹-۳۷۷

فصل در نبوت مطلقه، ۳۲۹ / فصل در بیان اقسام حرة نبی، ۳۳۲ / ذکر چند اصل نافع در مقصود، ۳۳۲ / اصل اول در اینکه نفس ناطقه یا شرعیه است یا قوه یا جامعه است هر دو را، ۳۳۲ / اصل دوم در اینکه عالم دو قسم است، ۳۳۳ / اصل سیم در بیان دلیل وجود صور مذکوره در اصل دوم، ۳۳۵ / اصل چهارم در اینکه مدرکات آدمی معانی است صور، ۳۳۷ / اصل پنجم در اینکه نفس از سنخ مجردات است، ۳۳۹ / اصل ششم در اینکه نبی را خصایص سه گانه باشد بحسب قوای ثلاثه، ۳۴۲ / فصل در نبوت و ولایت، ۳۴۵ / فصل در اثبات نبوت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم، حضرت محمد مصطفی، ۳۴۶ / بیان اینکه کتاب خدای تعالی تدوینی است و تکوینی، ۳۴۹ / اخبار سیبویه از جهات اعجاز قرآن است، ۳۵۰ / فصل در عصمت، ۳۵۱ / عقیده امامیه بر وجوب عصمت، ۳۵۱ / عقیده اشاعره، ۳۵۲ / هدایه، ۳۵۳ / فصل در صرف کلام، نحو معانی بدیعه و اسرار منبیه، ۳۵۴ / ذکر مقدماتی در این معرفت، ۳۵۵ / مقدمه اولی، ۳۵۵ / مقدمه ثانی، ۳۵۷ / مقدمه ثالثه، ۳۵۸ / مقدمه رابعه، ۳۵۹ / مقدمه خامسه، ۳۶۰ / مقدمه سادسه، ۳۶۰ / براهین عقلیه بر وجود عقول کلیه، ۳۶۱ / دله نقلیه بر این مطلب، ۳۶۵ / بیان جمع میان اخبار وارده در صادر اول، ۳۶۶ / بیان احکامیکه برای جسد حضرت رسول مأثور است، ۳۷۰ / فصل در بیان خاتمیت حضرت رسول، ۳۷۲ / در بیان اینکه هر جنس انواع اشرفیست، ۳۷۴ / تحقیق اینکه انسان حقیقی افضل از ملک است، ۳۷۵

باب هفتم در امامت

۳۷۸-۳۹۷

فصل در اینکه امامت ریاستی است عامه بر مسلمین، ۳۷۸ / فصل در اقسام امامت، ۳۷۸ / فصل در

احتجاج امامیه بر بطلان بیعت، ۲۸۰ / فصل در اختلاف امامیه و اهل سنت در مسئله امامت، ۳۸۱
 ذکر / اختلاف امت در تعیین امام، ۲۸۵ / فصل در نصوص امامت علی علیه السلام، ۲۸۶ / فصل در
 قیام بمقام ذکر، ۲۹۴ / در وجوب حضرت قائم، ۳۹۵

مجلد دوم در حکمت عملیه

۵۰۹-۳۹۹

مقدمه، ۴۰۱ / علامات سه گانه بلوغ، ۴۰۳

باب طواریت، ۴۰۶-۴۷۳

مطهرات و اسرار آنها، ۴۰۷ / آب، ۴۰۷ / آفتاب، ۴۱۰ / ارض، ۴۱۱ / نار، ۴۱۱ / اسلام، ۴۱۰ / انتقال،
 ۱۱۲ / آب، ۴۱۲ / استحاله، ۴۱۲ / کم شدن، ۴۱۲ / ازاله، ۴۱۲ / نجاسات و اسرار آنها، ۴۱۲ /
 تطبیق عددی میان سیارات ظاهره و الوات معنویه، ۴۱۴ / آداب تخلی و اسرار آن، ۴۱۶ / موجبات
 وضو و اسرار آن، ۴۱۹ / اغسال و اسرار آن، ۴۲۳ / غسل مس میت و غسل اموات، ۴۲۸ / تکفین و
 اسرار آن، ۴۳۰ / راینکه شهید غسل نمی خواهد و سر آن، ۴۳۱ / دفن و سر آن، ۴۳۲ / تیمم و
 کیفیت آن، ۴۳۴

باب صلاة، ۴۳۶-۴۷۳

نماز و سر آن، ۴۳۶ / عدد نمازها و اجزای سر آن، ۴۳۶ / نوافل مبتدئه و اسرار آنها، ۴۳۹ / اوقات
 نماز و اسرار آنها، ۴۴۰ / قبله و سر آن، ۴۴۱ / سر و سر آن، ۴۴۳ / مکان مصلی و اسرار آن، ۴۴۴ /
 جایز نبودن ایستادن زن برابر مرد در حال نماز، ۴۴۶ / اذان و اقامه و اسرار آنها، ۴۴۷ / مقارنات
 نماز و اسرار آنها، ۴۴۹ / قیام، ۴۵۰ / نیت، ۴۵۰ / تکبیرة الحرام، ۴۵۱ / قرائت: قرائت حمد و شرح
 آن، ۴۵۱ / سوره اخلاص و شرح آن، ۴۵۸ / رکوع، ۴۶۰ / سجده، ۴۶۱ / تشهد، ۴۶۲ / تسلیم، ۴۶۴ /
 مندوبات پنجگانه نماز و اسرار آنها، ۴۶۵ / توجه به هفت تکبیر، ۴۶۵ / قنوت، ۴۷۲ / وظیفه نظر،
 ۴۷۲ / رعایت آداب وضع یدین، ۴۷۲ / تعقیب، ۴۷۲

باب زکاة ۴۷۴-۴۹۲

سر در وجوب زکات، ۴۷۴ / ارکان چهارگانه زکاة مالی، ۴۷۶ / شروط زکاة و اسرار آنها، ۴۷۹ /
 شروط زکاة نقدین و اسرار آنها، ۴۸۳ / شروط زکاة انعام ثلاثه و اسرار آنها، ۴۸۷ / مستحقین
 هشتگانه زکاة و اسرار آنها، ۴۹۰ / زکاة فطره و سر آن، ۴۹۱

باب صیام ۴۹۳-۵۰۹

فهارس

۵۷۹-۵۱۱

فهرست آیه ها، ۵۱۱ / فهرست احادیث، ۵۱۵ / فهرست اعلام، ۵۲۱ / فهرست اصطلاحات، ۵۲۴

مقدمه^۱

«حاج ملاهادی ابن مهدی سبزواری» بقبول عام بزرگترین فیلسوف قرن نوزدهم میلادی (قرن ۱۳ هجری) بوده است. برای تشخیص دقیق موقع تاریخی حاج ملاهادی میتوان تکامل فلسفه اسلامی را به سه مرحله تقسیم کرد:

مرحله اول: مرحله اول مربوط به دوره عباسیان می باشد که با ترجمه آثار فلسفی یونان به عربی آغاز شده است. ابن دره با الهام علی سینا، غزالی و ابن رشد پایان می یابد.

مرحله دوم: این مرحله پس از دوران مغول آغاز می گردد. مشاهیر این دوره ابن عربی و سهروردی بوده اند. این دوره با صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) پایان می یابد.

مرحله سوم: این مرحله از ملاصدرا تا زمان حاضر است. می توان براحتی ملاهادی را نقطه پایان این سه مرحله و اوج فلسفه اسلامی - ایرانی دانست.

اهمیت تکامل بعدی فلسفه اسلامی

علاقه جهان علمی غرب به توفیق در فلسفه اسلامی در گذشته، ناشی از تأثیراتی بوده است که متفکرین اسلامی در مکاتب فلسفی اسکولاستیک مسیحی در قرون وسطی داشته اند. در واقع بدون مطالعه دقیق آثار ابن سینا و ابن رشد، امکان آگاهی کامل از زمینه های تفکر فلسفی و بینش فیلسوفانی چون «توماس آکوئیناس» و «دون اسکات» وجود ندارد. بطور قطع تاریخ فلسفه قرون وسطی در اروپا بدون شمول فصلی درباره فلسفه اسلامی کامل نخواهد بود.

قابل توجه است که: از نظرگاه غربیان، فلسفه اسلامی عملاً بعد از مرگ ابن رشد متوقف گردید

۱. مقدمه زیر مطلبی است که «توشیهیکو ایزوتسو» به عنوان مقدمه برای ترجمه شرح منظومه سبزواری موسوم به «غررالفراند» به انگلیسی نگاشته که اینک ترجمه آن به عنوان مقدمه ای بر کتاب حاضر (اسرارالحکم) مورد استفاده قرار می گیرد.

و با وفات ابن رشد تکامل فلسفه اسلامی پایان پذیرفت.

در واقع آنچه با وفات فیلسوف آندلسی پایان یافته مرحله اول تکامل فلسفه اسلامی بوده است. البته باید باین نکته نیز اذعان داشت که آنچه پایان یافت، تأثیرگذاری فلسفه اسلامی در تشکیل فلسفه غربی است. با مرگ ابن رشد فلسفه اسلامی برای غرب متوقف ماند، ولی مسلماً معنای این مطلب این نیست که این فلسفه در شرق ادامه حیات نداد.

در باب نکته فوق این مطلب باید بیان گردد: حتی کتابهایی که برای تشریح تاریخ فلسفه اسلامی، نه بعنوان مبحث از تاریخ کل فلسفه، بلکه مستقلاً بعنوان تاریخ فلسفه اسلامی تدوین گردیده است، تحت تأثیر این نظریه نگاشته شده که دوران طلایی فلسفه اسلامی سه قرن از فارابی تا ابن رشد بوده است. براساس این نظریات بعد از ابن رشد در دوره پس از استیلای مغول، بجز موارد استثنائی (نظیر ابن خلدون)، جهان اسلامی فقط شارحان و تقریظ نویسانی را پرورده است که بدون کوچکترین پردازی از خلاقیت واقعی، گرفتار تکرار مدام بوده اند.

دلایل اینکه نتیجه گیری سری تصیری از واقعیت تاریخی نبوده است بطور وضوح توسط محققینی نظیر «هنری کربن» و «ید- سب- نصر» در مورد دوران صفویه، مشخص گردیده است. بهر صورت مستشرقین معاصر عموماً باین مطلب پی برده اند که تفکر فلسفی در اسلام پس از حمله مغول در دام تکرار و جمود گرفتار نبوده است.

حقیقت امر اینست که، میتوان بدون گزافه گوئی ادعا کرد، پس از فلسفه که استحقاق جلب توجه تحت عنوان «فلسفه اسلامی» داشته باشد، نه قبل از وفات ابن رشد، بلکه بعد از آن جلوه نموده است. آنچه که می توان آنرا فلسفه اسلامی نامید، بعد از - همانند اول ایجاد شده و رشد نموده است، تا اینکه در دوران صفویه به اوج خلاقیت خود رسیده است.

این نوع بخصوصی از فلسفه توسط شیعیان تحت عنوان «حکمت» تکامل یافته و رشته های اصلی حکمت را می توان در آغاز مرحله دوم فلسفه اسلامی جستجو کرد.

حکمت آمیخته ای است از استدلال منطقی و شهود عرفانی، یا بعبارت دیگر فلسفه استدلالی و تجربه صوفیانه، نوعی مطالعه فلسفی که اساس آن درک شهودی از واقعیت است، یا بعبارت دیگر بیان فلسفی عقاید عرفانی و بینشی که در اثر تفکر منطقی حاصل می گردد. از نظر تاریخی، گرایش به روحانی نمودن فلسفه از بینش های ماوراء الطبیعه ای «ابن عربی» و «سهروردی»

ریشه می‌گیرد.

با این وصف نباید این واقعیت را ندیده گرفت که حکمت، حداقل از نظر ساختمان علمی، رسماً دارای شکل مشخص و منسجم استدلال و منطقی است و از این نظر به قبل از «سهروردی» و «ابن عربی» برمی‌گردد که ریشه‌های اصلی آن تحت تأثیر «ابن سینا» در مرحله اول فلسفه اسلامی است.

چون حکمت خود دارای دو جنبه متفاوت است، تکامل آن را نیز باید از دو نظر مورد مطالعه قرار داد.

۱. بعنوان حاصلی از تفکر و فعالیت استدلالی؛ ۲. بعنوان کشفی از طریق مافوق شعور عادی یا براساس تجربیات عرفانی که برای دست‌یابی به حقیقت مطلق حاصل می‌گردد.

اگر جنبه اول مورد نظر باشد، حکمت را بعنوان یک فلسفه کامل کلاسیک میتوان مورد بررسی قرار داد. از این جنبه حکمت دارای شکل کامل - یا شکل‌های کامل - منطقی است که بیانگر مفاهیم فلسفی آن می‌باشند. اکثر این مفاهیم از ابن سینا مایه گرفته است.

استخوان‌بندی مفاهیم و شکل‌های فلسفی، مخصوص ماوراء الطبیعه - که بتوسط متفکرین بعدی بکار گرفته شده در واقع همان است که سابقاً توسط سرسلسله جویندگان حقیقت، بوعلی سینا و سپس مهم‌ترین شاگردان راه او، یعنی «خواجه نصیرالدین طوسی» پی‌ریزی شده است.

«خواجه طوس» همان کسی است که در اعصار بعدی حکمت روشنگر و مدافع اعتبار و وثوق فلسفه «ابن سینا» بود. پس از وفات «بوعلی»، غزالی او را از لحاظ تکریم اسلامی و ابن‌رشد از لحاظ ارسطوگرایی مورد حمله قرار دادند. «خواجه طوسی» از «ابن سینا» در مقابل هر دو این اتهامات با منطقی‌ترین وجه فلسفی دفاع کرد. در شرح «الاشارات و التنبها» - «خواجه» شکل معتبر و اصلی عقاید «بوعلی» را با شکل سازمان‌یافته فلسفه و طریقت عرضه کرد. در «تجريد العقاید» وی نظریات خود را در باب الهیات و ماوراء الطبیعه برشته تحریر درآورد. مفاهیم اصلی فلسفه «بوعلی سینا» بطور عمیق در حکمت و تکامل آن مؤثر بوده است.

وجوه تمایز حکمت

از نظر جنبه دوم حکمت (با تقسیمی که پیشتر انجام شد) بطوریکه اشاره شد تجربه عرفانی و تصوف اساس فلسفی حکمت را تشکیل می‌دهند. مجدداً متذکر می‌گردد که حکمت صرفاً حاصل استدلال و تفکر منطقی خالص نیست، بلکه حکمت حاصل تحلیل دقیق فکری است که از مشاهده حضوری «جرقه‌ای از حقیقت» بدست می‌آید. عبارت دیگر حکمت فوق آن حقایق است که می‌توان فقط با تفکر آگاه و جدان بشری بآن دست یافت. حکمت نشان‌دهنده تفکر منطقی است که براساس آگاهی‌های حاصل از «فوق شعور» قرار دارد. حکمت از این نظر به رویات «سهروردی» و «ابن عربی» وفادار مانده است.

«سهروردی» نیست با دقیق کامل تجربیاتش در تصوف، و تفکر تحلیل‌گرانه به مفاهیم یکدستی که در آثار رمانتیکی کلاسیک نیز می‌باشند دست یابد. او حتی ضرورت این ارتباط دو طرفه را برای فلسفه و تصوف تشریح کرد. سهروردی معتقد بود: اشتباه بزرگی است اگر فردی تصور نماید فقط با مطالعه کتاب و بدون اینکه از طریق سالکان، خود شروق حقیقت را تجربه کرده باشد، فیلسوف (فردی از جامعه متفکرین) گردد. هر سالک راه حقیقت (صوفی) که دارای تفکری تحلیل‌گر نبوده و بخواهد به «حق» دست یابد، همواره یک صوفی نا کامل باقی خواهد ماند. همچنان است وضع محقق علم (فیلسوف) که بدون مشاهده مستقیم انوار حق می‌خواهد به حقیقت دست یابد. وی نیز نیمه فیلسوف خراب خواهد شد.

با وجودیکه در اینجا قصد ورود در فلسفه «سهروردی» نیست، نکته‌ای که در تکامل حکمت نهایت اهمیت را دارد باید مورد توجه قرار گیرد. در فلسفه اشرفی، «سهروردی» را فقط بعنوان یک مفهوم، مفهومی که بستگی به نظرگاه انسان متفکر داشته و بحد دل هیچ واقعیتی قطعی در جهان خارج نیست می‌شناسد. در یک نگرش سطحی، این دیدگاه بیض‌آنست که حکیمان بعدی نظیر «ملاصدرا» و «ملاهادی سبزواری» بیان کرده‌اند، که «عاجان» و «وجود محسوس» دقیقاً همان «حقیقت وجود» است. می‌توان بانگرش دقیقتر بوحدت این دو بیان ظاهراً متناقض پی برد. اختلاف این دو، تجربیاتی متفاوت از یک حقیقت است. سهروردی بجای «وجود» حقیقت را بصورت «نور» می‌شناسد. «نور» همان حقیقت یگانه و بسیطی است که با بینهایت درجات شدت و ضعف ظاهر می‌گردد. منتهای درجه نور را سهروردی «نور الانوار» و ضعیف درجه آنرا «ظلمت» نامید، در حقیقت «نور» یا «شروق» سهروردی

تضاد و تقابلی با «وجود» ملاصدرا ندارد. گروهی از حکمای بعد که شدیداً تحت تأثیر تفکر اشراقی بودند، «وجود» را چیزی از جنس نور، حقیقت مطلق دانستند. نوری که هم خود را نمایان ساخته و هم دیگر چیزها را نمایان می‌کند. «نور» است که حضور خود و دیگر چیزها را بر ما ثابت می‌کند. آنچه در فوق گفته شد نمی‌تواند فقط با استدلال حاصل گردد. این نوعی از حقیقت است که با وسیله‌ای غیر از تفکر و استدلال می‌توان آن دست یافت. یعنی با اشراق و بینش حضوری.

«ابن عربی» استاد دیگر عرفان که تقریباً هم‌عصر سهروردی بود تقریباً موضعی همانند سهروردی را، در مورد ضرورت متقابل تصوف و فلسفه داشت. اصلی که او بدان متکی بوده است اینست که فیلسوف می‌تواند بدون تجربه‌ای در تصوف، فیلسوفی کامل شود و صوفی نیز نمیتواند بدون داشتن تفکر و تحلیل منطقی، صوفی واقعی گردد. این اصل که یکی از زمینه‌های فلسفی سهروردی است، کل ساحت فلسفه «ابن عربی» را تشکیل می‌دهد. کلیه آثار «ابن عربی» در حول این اصل و بمثال درآوردن آن ریشه‌ها را در مختلف آن دور می‌زند.

می‌توان مطلب را با این ترتیب توجیه نمود که «ابن عربی» در جوانی شخصاً با مکتب نزدیکترین حکیم به فلسفه «ارسطوئی» یعنی ابن رشد آشنا شده بود. بعلاوه «ابن عربی» خود با مفاهیم فلسفی ارسطو و افلاطون آشنا بود. او که بخوبی با روش تلمیذی یونان مجهز بود، قدرت آن را یافت که درک خود را از «حق» با بیان فلسفی مورد تأیید و تحلیل قرار دهد. نتیجه کار فلسفه‌ای با استخوان‌بندی منظم و منطقی و براساس بینش‌های او در مرحله «انسان تجلی‌گاه خدا» بود.

از نظر «ابن عربی»، واقعیت وجود دارای دو جنبه کاملاً متمایز است. دو بعد متفاوت از ماوراء الطبیعه که بستگی به «تقوی» و «بیداری وجدان» صوفی‌ای دارد که «وجود» را تجربه می‌کند. از نظر گاه اول «وجود» عبارتست از «عدم تمایز صرف» یا «وحدت مطلق» که در آن هیچ چیز منقسم نیست. این همان وضعیت ماوراء الطبیعه‌ای تصوف است، درک نشده و غیرقابل درک، حتی خداوند در این مرحله از نظر الهیات قابل شناخت نیست که خالق است یا موضوعی برای تحسین و پرستش.

جنبه دوم جنبه «تجلی» است. «تجلی حق» که نمایان شدن یزدان توسط خود او است. مرحله‌ای

از ادراک ماوراء الطبیعه که در آن «حق» بسوی «محتمل الوجود» متمایل می‌گردد. بزبان الهیات مرحله‌ای که در آن «حق» چهره خود را به شمایی که خواست او است «می‌نمایاند». در مراحل تدریجی «تجلی»، حق خود را در سلسله مراتبی از «وجود» های مختلف آشکار می‌نماید. پائین‌ترین مرحله آن اشیاء و محسوسات بهمان ترتیب که آنها را در جهان تجربی خویش می‌یابیم قرار دارد. چون مراحل متفاوت هستی چیزی جز «خود-جلوه» های متفاوت «وجود» نیست، نهایتاً همه یکی هستند. این مفهوم را «وحدت وجود» گوئیم. کلیه جلوه‌های «وجود» واحد را در غیر حال کثیر است. از یک جنبه یگانه و از جنبه دیگری چندگانه.

عقیده وحدت وجود که توسط «ابن عربی» پایه‌گذاری شد، برای درک فلسفه «ملاهادی» حائز نهایت اهمیت است. زیرا او خود را در ابتدا در این وضعیت قرار می‌دهد. وحدت وجود نقطه اتکای او برای ساختن کل فلسفه وی است.

تکامل بعدی حکمت اسلام

سهروردی و ابن عربی اثر مهمی در منکین بعد از خود داشتند و می‌توان گفت که در جهت دادن به تکامل فلسفه اسلامی، به‌خصوص در ایران نقش عمده‌ای داشته‌اند. این دو مکتب روحانی-فلسفی ایرانی در مراحل بعدی با یکدیگر تلفیق گردیدند و با کوشش حکمای بعد از آنان، از این ادغام طرز تفکر و فلسفه واحدی ایجاد شد. نقطه تلاقی این تکامل در اواسط دوره صفویه پیش آمد. با ظهور حکیمی فوق‌العاده که با امتیختن از «کار حکمای چندی از جمله ابن سینا، سهروردی و ابن عربی و بکار بردن افکار فلسفی خود توسعه‌ی بینش جهانی فلسفی با ابعاد عظیم ایجاد نماید. این نام بزرگ «ملاصدرا» (صدرالدین شیرازی) است که برای اولین بار مجموعه‌ی فلسفی-عرفانی مستقلی ایجاد نمود. همان مجموعه‌ای که امروز آنرا بنام حکمت می‌شناسیم. فلسفه «ملاصدرا» وحدت واقعی عرفان و فلسفه اسلامی را نقطه انتهای مرحله دوم تکامل فلسفی ایرانی اسلامی، و یا آغاز مرحله سوم که ملاهادی در اوج آن قرار دارد.

«ملاصدرا» نیز نظیر «سهروردی» تکیه بر رابطه متقابل تجربه تصوف و استدلال منطقی داشت. او هم معتقد بود همه استدالات فلسفی اگر به کشف حقایق روحانی منتهی نگردد

وقت گذرانی بیهوده‌ای است. همچنان همه تجربیات صوفیان، اگر با تربیت فکر فلسفی همراه نگردد نتیجه‌ای جز «توهم» و «انحراف» نخواهد داشت. این حکم را «ملاصدرا» براساس تجربه شخصی صادر نمود.

نقطه تلاقی «استدلال» و «تجربه عرفانی» برای ملاصدرا زمانی است که وی بوحدت «عقل»، «معقول» و «عقل» دست یافت. این دانش اشراقی توانست پای استدلال او را باز کند و بگوید که این «وحدت» است که در سایه آن عارف حقایق چیزها را، بآن ترتیب که هستند، نه بآن ترتیب که بنظر عارف می‌رسند دریافت می‌کند.

تذکر این نکته لازم است که تجربه روشنگرانه ملاصدرا در مورد «نور مطلق» یا «وجود مطلق» از طریق وحی (شود) حاصل آمده و مستقیماً او را به مهم‌ترین مفهوم فلسفه خود که «اصالت وجود» باشد هدایت کرده است. باین ترتیب ملاصدرا «اصالت وجود» را مستقیماً در مقابل «اصالت ماهیت» که قبلاً توسط فلاسفه اسلامی میرداماد مطرح گردیده بود قرار می‌دهد. از این نظر «ملاهادی سبزواری» دقیقاً ملاصدرا را «پای گرفت» و «اصالت وجود» را شناخته و «وجود» را در فلسفه خود مقدم بر «ماهیت» پنداشت.

در فلسفه ماوراءالطبیعی اسلامی، همواره تمایز بین «وجود» و «ماهیت» مطرح بوده است و این مباحث به زمان فارابی و ابن‌سینا برمی‌گردد. ولی آنچه ملاصدرا و پس از او ملاهادی انجام دادند بیان قضیه خاص فلسفه ماوراءالطبیعی است که خلاصه آن باین ترتیب است:

قضیه مربوط می‌گردد به تجربه شخصی همه افراد در برخورد با اشیاء. اساس حضور بی‌نهایت چیزها. هر کس خود را محاط در حضور اشیاء متباعد و گوناگون می‌بیند «حضور» این اشیاء دال بر «وجود» آنها است. اشیاء وجود دارند، بهمان‌گونه که ما وجود داریم. از طرف دیگر اشیاء فقط بشکل «وجود» حضور ندارند. این اشیاء باشکال گوناگون نظیر اسب-انسان-سنگ-درخت و غیره «وجود» دارند. این جنبه وجود آنان را «ماهیت» گوئیم.

بنابراین از نظر هستی‌شناسی هر چیز را از دو جنبه می‌توان شناخت. بهر چیزی که برخورد می‌کنیم از «وجود» و «ماهیت» تشکیل شده است.

همه چیزها از یکدیگر متفاوت‌اند. هم بطور جداگانه و هم خاص. هیچ چیز در دنیا همانند

چیز دیگری نیست، مثلاً یک قطعه سنگ یک قطعه سنگ است و حتماً اسب نیست. در عین حال همه چیزها در عین همانند نبودن در یک چیز مشترک اند، «وجود» همه چیزها از این نظر مشترک اند، یعنی دارای «وجود» هستند. بنابراین، برای همه اشیائی که در اطراف ما حضور دارند این «وجه اشتراک» را اطلاق می‌کنیم: سنگ وجود دارد، اسب وجود دارد، میز وجود دارد. بهمه آنان یک «مسند» را نسبت می‌دهیم، با آنکه می‌دانیم موضوع این «اسناد»ها با هم متفاوت اند.

بنابراین هر چیزی که در جهان یافت شود بقول ملاهادی «زوج ترکیبی» است. دارای دوگانگی است که از «ماهیت» و «وجود» تشکیل شده است. اولی باعث تفاوت اشیاء است و دومی خصوصیتی که همه اشیاء بطور یکنواخت در آن شرکت دارند.

این دو جنبه هستی‌شناسی اشیاء است که «سبزواری» مورد نظر قرار داده است و راجع به آن اظهار نظر می‌کند که «وجود» اما «وحدت» اشیاء است، در حالیکه «ماهیت» فقط غبار «کثرت» را برمی‌انگیزد.

از نظر ملاصدرا، و ملاهادی در ملاقات در جنبه اشیاء، مهم اینست که وجود و ماهیت از نظر شناخت هستی در یک سطح و یک رده «معدنی» قرار ندارند. باید باین مطلب عطف توجه گردد که براساس درک اشراقی عرفانی که در طریق تصرف حاصل می‌گردد، این تجربه و دانش بدست می‌آید که اگر «وجود مطلق» «تجلی» نماید. بگر «شیات» آنگونه که در بادی امر بنظر می‌رسد دارای استقلال و انسجام نیستند و بستگی زیادی به «تینات» نسبی و منقسم نمودن «وجود واحد حقیقی» دارند.

مطالب فوق دقیقاً بیان قضیه اصالت وجود است. طبق این قضیه از بین دو جنبه هستی‌شناسی اشیاء یعنی «وجود» و «ماهیت»، اولی دارای اصالت است و دومی یعنی «ماهیت» «اصل» نبوده و «اعتباری» است، تصویری است که با فعالیت فکری انسان شکل می‌گیرد. اساس این تصور حاصل جزئی از حقیقت در «وجود» است که با تعاریف و تحدیدات فکری باین صورت در می‌آید. بگفته ملاصدرا، «وجود» اولین حقیقت هر «موجود» است. عین حقیقت است. هر چیز دیگر (مثلاً ماهیت) از نوع انعکاس-سایه و یا تمثیل است.

واضح خواهد بود کسانی که مانند ملاصدرا و ملاهادی به اصالت وجود معتقدند، اینچنین ادعا

می‌کنند که از بین ماهیت و وجود فقط وجود در جهان خارج مصداق دارد. این بدان معنی است که از تصورات فکری، که شامل (وجود + ماهیت) است، چیزی جز وجود با «درجات» و «تعینات» مختلف واقعیت ندارد. آنچیزی که تفکر و استدلال ما بعنوان «ماهیت» می‌شناسد، کیفیات مختلف «وجود» است که محدودیت‌های ذهنی وجود هستند. تغییرات داخلی وجود می‌باشند. «وجود» در همه جا یافت می‌شود. وجود دنیا را پر کرده است و در آن فاصله‌ای نیست. وجود طبیعی فوق‌العاده انعطاف‌پذیر، قابل ارتجاع و سبک‌روح دارد و خود را بصورت بی‌نهایت گوناگون متظاهر می‌سازد، مانند انسان-اسب-سنگ، میز و این اشیاء مسلماً با هم تفاوت دارند، ولی این تفاوت‌ها تغییرات داخلی وجودی بسیط و حقیقی است، همه در نهایت یکسانند. در تحلیل نهایی تفاوت‌های آنها از نوع درجات است. بنابراین «وجود» حقیقی است که با «تشکیک» بی‌پایان «درجات» شناخته می‌شود. این «قیاس درجات» از نوع کمتر یا بیشتر است. اگر بخواهیم طرز بسیار هروردی را بکار ببریم، نوری است با شدت‌های متفاوت پرنور و کم‌نور که سایه‌های نهایت ریاضی ایجاد می‌کند. نورانی‌ترین آن «نور الانوار» و تاریک‌ترین، ظلمت یا «عدم وجود» است. وجود، در زبان حقایق فلسفی، با وجود «درجات قیاس» که دارد «واحد» است. و چنین تصور می‌شود همان تصور «وحدت وجود» است.*