

فُطِبُ الدِّينِ عَبْدِ الْفَادِرِ بْنِ حَمْزَةَ بْنِ بَافُوتِ الْأَهْرِي

(م. ٦٥٧ ق)

# الْبُلْغَةُ فِي الْحِكْمَةِ

تصحیح  
مقدمہ و تہ  
سید محمود یوسف ثانی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فُطْبُ الدِّينِ عَبْدِ الْفَادِرِ بْنِ حَمْرَةَ بْنِ بَا فُوتِ الْأَهْرِي

(م. ٦٥٧٠ ق)

البالغ  
في الحِكْمَةِ

تصحیح  
مقدمه و بیج  
سید محمود یوسف ثانی



سرشناسه: الأهری، قطب‌الدین عبدالقادر بن حمزه  
 عنوان و نام پدیدآور: البلغة في الحكمة / قطب‌الدین ابوالفضائل عبدالقادر بن حمزة بن یاقوت الأهری؛ مقدمه و تصحیح  
 سید محمود یوسف ثانی.  
 مشخصات نشر: تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۱. | مشخصات ظاهری: ۳۹۲ ص.  
 شابک: 978-622-6331-42-5 | وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا.  
 یادداشت: زبان: عربی. | یادداشت: کتاب حاضر مقدمه فارسی دارد.  
 یادداشت: کتابنامه: ص. [۳۴۹] - ۳۵۹؛ همچنین به صورت زیرنویس. | یادداشت: نمایه.  
 موضوع: عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴ | Mysticism -- Early works to 20<sup>th</sup> century  
 فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴ | Islamic philosophy -- Early works to 20<sup>th</sup> century  
 شناسه افزوده: یوسف ثانی، سید محمود، مقدمه نویسنده، مصحح.  
 رده‌بندی کنگره: BP ۲۸۳ | رده‌بندی دیویی: ۲۹۷ / ۸۳.  
 شماره کتابشناسی ملی: ۹۱۳۲۵۱۶ | اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیبا.



## البلغة في الحكمة

قطب‌الدین ابوالفضائل عبدالقادر بن حمزة بن یاقوت الأهری

مقدمه و تصحیح سید محمود یوسف ثانی

نمونه خوان: فهمیه نظری

صفحه آرا: محمد کاظم کاظمی

طراح جلد: حامد توسلی

چاپ اول: ۱۴۰۲

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۲۵۰ هزار تومان

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مؤسسه بوستان کتاب



ناشر: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

نشانی: تهران، خیابان نوفل‌لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، پلاک ۴

تلفن: ۶۶۴۰۵۴۴۵، نمابر: ۶۶۹۵۳۳۴۲

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۳۳۱-۴۲-۵ ISBN: 978-622-6331-42-5

[www.irip.ac.ir](http://www.irip.ac.ir)

حق چاپ و نشر محفوظ است.

این کتاب با کاغذ حمایتی چاپ شده است.

## فهرست

٧	مقدمة مصحح
٤٧	البلغة في الحكمة
٤٩	الخطبة
٥١	المقدمة
٥٥	الفن الأول: وهو يدور على قطبين
٥٩	القطب الأول: وهو الذي يليه إقليم الجسمانيات
٦٤	الباب الأول: لإقليم الجسمانيات هو الجواهر السفلية وهي العنصریات
٦٤	القول في حقيقة الجوهر وإثبات وجوده
٦٧	القول في الجسم وأحواله
٦٧	القول في إثبات الأعراض
٧٧	خاتمة الباب
٧٩	الباب الثاني: في الفلكيات
٨٧	خاتمة الباب
٩١	القطب الثاني: [إقليم الروحانيات]
٩١	الباب الأول: في النفوس السفلية
١١٦	الباب الثاني: في النفوس العالية
١٣٤	القول في أحوال النفوس الفلكية
١٤٠	القول في الأمور المشتركة بين مبادئ هذه العوالم الثلاثة
١٥٢	خاتمة الباب
١٥٧	الفن الثاني: في سبب الوجود
١٥٩	القطب الأول: في المبدأ وهو الله تعالى

المقدمة.....	١٥٩
الأصل الأول : في الذات .....	١٦٥
الأصل الثاني : في الصفات، وهي إما سلبية وإما ثبوتية.....	١٧٤
خاتمة.....	١٨٩
الأصل الثالث: في الأفعال.....	١٩٥
الأصل الرابع: في الأسماء.....	٢١٣
خاتمة.....	٢٢٣
القطب الثاني: في المعاد.....	٢٢٥
[مقدمة في ماهية المعاد].....	٢٢٥
[المعاد الجسماني].....	٢٣٥
[المعاد الروحاني].....	٢٣٣
الشعبة الأصلية وهي حاوية لمسائل.....	٢٣٤
المسألة الأولى : في تفسير بعض الكلمات المتداولة فيما بين ألسن الدهماء من الأنبياء والحكماء.....	٢٣٤
المسألة الثانية: في تقسيم هذه الكمالات الخارقة للمألوفة على طريق الحصر.....	٢٤٣
المسألة الثالثة: في الأسباب الموجبة لهذه الآثار.....	٢٤٤
المسألة الرابعة: في الكشف عن ماهية النبوة ووجوب وجودها.....	٢٥٣
الشعبة الفرعية: وهي مشتملة على مسائل.....	٢٥٩
المسألة الأولى: لا يشك في موت جسد الإنسان.....	٢٥٩
المسألة الثانية: النفس الناطقة حادثة مع حدوث البدن لا قبله ولا بعده.....	٢٧٣
المسألة الثالثة: النفوس البشرية كلها من نوع واحد لا اختلاف فيها بالحقبة والذات.....	٢٧٥
المسألة الرابعة: في تفصيل قوتي النظر والعمل للنفس البشرية.....	٢٨٥
المسألة الخامسة: في مراتب النفس البشرية الوجدانية بحسب الصفاء والكدورة.....	٢٨٢
المسألة السادسة: في كيفية حصول العلوم لجوهر النفس.....	٢٨٤
المسألة السابعة: في تقسيم النفوس بحسب العلم والعمل.....	٢٨٥
المسألة الثامنة: في حقيقة الجنة والنار.....	٢٨٦
ذيل الكتاب.....	٢٨٩
القول في الرياضة.....	٢٩٨
حواشي نسخه «س».....	٣٥٥
تعليقات.....	٣١٩
نمايهها.....	٣٥١
منابع.....	٣٧٩

## مقدمه مصحح

قطب‌الدین ابوالفضائل عبدالقادر بن حمزة بن یاقوت اهری از جمله حکیمان و متألهان قرن هفتم هجری است که در حکمت و فلسفه علاوه بر التفات به جنبه‌های عقلی و استدلالی، همچون صاحب حکمت اشراقی بر جنبه ذوق و اشراق و کشف و شهود نیز تأکید بسیار می‌ورزد و خود در مقام فلسفه‌ورزی این روش را به کار می‌بندد و از آن بهره بسیار می‌جوید و از این جهت می‌توان او را از ادامه‌دهندگان سیره فلسفی شیخ اشراق و مکتب او که پس از وی موافقان و طرفداران جدی و وفادار متعدد یافت، دانست. چنان‌که به نظر می‌رسد، در سرزمین ایرانشهر از قرن ششم هجری به بعد جریان اندیشگی خاصی به تدریج نضج می‌گیرد و می‌بالد که بنا بر آن در کار فلسفه‌ورزی و تأمل در احوال عالم و آدم به صرف نیروی خرد و استدلال و اقامه برهان و آوردن قیاس نمی‌توان اتکا کرد و آدمی به مقتضای توانایی‌های قابل اتکا و اعتماد دیگری که دارد، باید در این طریق از آن‌ها نیز بهره بجوید و در مقام فهم و دریافت حقایق تنها به دستاوردهای عقل نظری و نیروی استدلال و برهان اکتفا نکند. هرچند توجه به توانایی کشف و شهود و استفاده از ذوق و اشراق در طریق وجدان حقایق امری نبوده است که از شیخ اشراق به این سو مطرح شده باشد و او نخستین کسی باشد که به این امر التفات یافته بوده، چه این امر در جهان اسلام، که زیست‌بوم مورد نظر ماست، سابقه‌ای دیرینه دارد و به‌ویژه با پیدایی و ظهور جریان‌های تصوف و عرفان که به قرون نخستین ظهور تمدن اسلامی بازمی‌گردد، همراه است. آنچه با شیخ اشراق و ظهور نظام اندیشگی او مطرح می‌شود و به‌ویژه در ساحت تفکر فلسفی

که علی الاصول ساحت استدلال و برهان آوری است موضوعیت می یابد، وارد کردن عامل ذوق و شهود در فهم حقایق در کنار و هم عنان با عنصر استدلال است. باز هم توجه داریم که این سخن به معنای آن نیست که پیش از شیخ اشراق هیچ اشاره و التفاتی به این امر در آثار فیلسوفان پیشین، به ویژه سرآمد حکمت مشائیان در جهان اسلام یعنی بوعلی سینا، نیست؛ بلکه به این معناست که نشان دادن ذوق در کنار برهان و مطرح کردن آن به عنوان یک توانایی قابل اعتماد در مقام دریافت حقیقت، و استدلال محفوف به کشف را قابل اعتماد دانستن، امری بود که شیخ اشراق آن را مطرح کرد و کوشید این مدعای خود را در قالب یک نظام فکری منسجم طرح و از آن دفاع کند.

این جریان فکری پس از او به صورت یک مکتب فلسفی خاص ظاهر شد و فیلسوفان و حکیمان بسیاری را به سوی خود جلب کرد و در نهایت توانست در مقابل جریان قوی و ریشه دار سنت مشائی وجود خود را به اثبات برساند. یکی از کسانی که از این جریان فکری تأثیر پذیرفت عبدالقادر اهری مؤلف این کتاب است. گرچه از او جز همین کتاب اثر دیگری شناخته نشده یا باقی نمانده است، مع ذلک همین یک اثر نیز واجد خصوصیات و ممیزاتی هست که تا حدود زیادی از طریق آن ها می توان به جایگاه و مقام علمی نویسنده آن پی برد و به روش فکری و مشرب فلسفه ورزی او آشنایی یافت. به علاوه از تأثیراتی که بر اندیشمندان پس از خود بر جای نهاده است و ردپایی که از این اثر در آثار ایشان می توان دید، اهمیت و عظمت مقام علمی او آشکار می گردد.

### احوال قطب الدین

در میان تذکره ها و کتب تراجم احوال تنها در یک اثر به قطب الدین اهری اشاره شده است و مع الاسف دیگر آثار از بیان سوانح زندگی او و بیان شرح احوال او خالی است. آنچه هم که دیگران در این باره نقل کرده اند متخذ از همان اثر است و آن مجمع الآداب فی معجم الألقاب کمال الدین ابوالفضائل عبدالرزاق بن احمد معروف به ابن الفوطی است. ابن الفوطی اواخر روزگار اهری را درک کرده و با او ملاقاتی نیز داشته است. ما در اینجا عین سخن او را به فارسی ترجمه می کنیم و سپس به ذکر نکاتی که از این متن و برخی اشارات خود قطب الدین در همین کتاب، که می تواند در آشنایی با احوال و زمانه او مفید باشد، می پردازیم.

قطب‌الدین ابوالفضائل عبدالقادر بن حمزة بن یاقوت اهری، حکیم صوفی از حکیمان متأله صوفیه بود. در جوانی برای تهذیب و تحصیل به سفر رفت و در هرات نزد امام فخر رازی تحصیل کرد. سپس در زمان المستنصر بالله به بغداد رفت. هنگامی که از سفر طولانی خود بازگشت بهاء‌الدین کلیری از او دعوت کرد و مدرسه خوبی برایش مهیا ساخت تا فرزندانش در آن مشغول باشند و مقرری وافر از مواد غذایی برایش معین کرد. وی مدت مدیدی در آن مدرسه ساکن بود و سپس به اهر بازگشت و بر تحصیل و تعلیم همت گماشت و گروهی از جویندگان دانش به سوی شتافتند و از او بهره یافتند. من او را در سال ۶۵۷ دیدم در حالی که اسیر بودم. او برایم دعا کرد و مرا به کلیر نزد رئیس آنجا شمس‌الدین حبش فخر فرستاد. من مدتی طولانی تحت حمایت او در آنجا بودم. وفات مولانا قطب‌الدین در آخر سال ۶۵۷ واقع شد. کتابی دارد که آن را الأقطاب القطبیة نامیده است. (مجمع الآداب فی معجم الألقاب، ج ۴، ص ۳۹۹-۴۰۰)

از آنچه ابن الفوطی در باره اهری گفته است نکات زیر به دست می‌آید:

۱. اهری هم دارای مشرب حکمی بوده و هم از اهل سلوک و تصوف بوده و میانه آن‌ها جمع کرده بوده است.
۲. او شاگرد فیلسوف و مفسر و متکلم بزرگ امام فخرالدین رازی بوده و از محضر درس او بهره برده است.
۳. به مناطق مختلفی همانند خراسان و فارس و بغداد سفر کرده و از علما و فضلاء آن نواحی و دیار بهره برده است.
۴. سفر او برای تحصیل از یک سو و تهذیب و سیر و سلوک که در کلام ابن الفوطی از آن با «تجريد» یاد شده بسیار طولانی بوده است.
۵. مورد توجه حاکم کلیر قرار گرفته و مدرسه مستقلی برایش تأسیس شده است و این نشان اهمیتی است که در نظر وی و به طور کلی اقران و معاصرانش داشته است.
۶. در اهر شاگردان زیادی داشته است که به قصد استفاده از محضر درسش به آنجا سفر می‌کرده‌اند.
۷. دارای نفوذ کلام بوده است به نحوی که برای نویسنده توصیه مسموعی داشته و سبب خلاصی او از اسارت و قرار گرفتن تحت کنف حمایت حاکم کلیر شده است.

۸. از سخن ابن الفوطی برمی آید که اهری تنها یک تألیف داشته است و آن همانا کتابی است که اینک پیش روی خوانندگان قرار دارد.

۹. وفات او در آخر سال ۶۵۷ یعنی همان سالی واقع شده است که ابن الفوطی او را ملاقات کرده است.

۱۰. ابن الفوطی نام کتاب اهری را الأقطاب القطیبة دانسته است.

از خاندان اهری و جایگاه و موقعیت آنان و اینکه چند فرزند داشته (از سخن ابن الفوطی برمی آید که دارای فرزندان بی زوجه و بنابراین بی زن و فرزند نبوده است) و آن‌ها در چه وضع و حالی بوده‌اند چیزی نمی‌دانیم، جز همین که نام پدرش حمزه بوده است و در همان شهر اهر می‌زیسته است.

اهری در مقدمه کتاب خود که مشتمل بر تقدیم نامه آن نیز هست، البلغة را به «أفضل الأمراء والصدور أحمد بن الصدر السعيد أبي نصر بن یونس» تقدیم کرده است و در آن به رسم رایج روزگار او را با القاب و عناوینی همچون «المولی الأمير الكبير»، «أشرق الأهلّة والبدور»، «صاحب السيف والقلم»، «ذوالمفاخر المأثوره والشیم»، «مذهب الاسلام»، «كهف الأنام»، «ثمال الخواص والعوام»، «مآل اهل الايام»، «کریم الخیم والاخلاق»، «شریف الأنساب والأعراق» ستوده است. از این شخص در کتب تراجم شرح حالی به دست نیامد. تنها از اشاره‌ای که اهری خود در همین مقدمه می‌کند معلوم می‌شود که وی فرزند کسی بوده است که اهری از او با عنوان صدر سعید یاد می‌کند و این نشان می‌دهد که پدر وی مقام صدارت و وزارت در همان شهر که اهری در آن کتاب را تألیف کرده، داشته است و خود او نیز دارای چنین مناصبی بوده است.

از آنچه ابن الفوطی در احوال اهری آورد شاید بتوان حدس زد که اهری این کتاب را در ایام اقامت در اهر و پس از سیر آفاق و انفس، و رجوع به وطن خود نوشته است و محتمل است که شخص مهادی الیه حاکم همین شهر در زمان او بوده باشد. به نظر می‌رسد که اهری از زندگی آرام و تا حدودی متنعمی برخوردار بوده و مورد توجه امرای ولایت خودش بوده و در آنجا مکان و منزلتی داشته است؛ چنان‌که تأسیس مدرسه و مقرر کردن ارزاق برای خود و خانواده‌اش و نفوذ کلام در توصیه برای ابن الفوطی تا حدودی دلالت بر این امر می‌کند.

از کسانی که نزد او تحصیل علم یا طی طریق کرده‌اند نیز اطلاعی جز یک تن که باز در کتاب ابن الفوطی نام برده شده است نداریم و این یک تن کسی نیست جز کمال الدین ابوالفضائل محمد بن ابی الفضائل نخجوانی که ابن الفوطی با القاب «طیب» و «صوفی» از او یاد می‌کند و در وصف او می‌گوید:

حکیم (=طیب) فاضلی بود، و به تدبیر و معالجهٔ امراض و بیان و توضیح احوال مریض و امراض وقوف داشت. به اهر رفت و به خدمت مولانا قطب الدین اهری در آمد تا نزد او مشغول شود و خرقه از دست او پوشید و در زاویهٔ او اقامت کرد. من در سال ۶۵۸ به خدمت او درآمدم. (مجمع الآداب، ج ۴، ص ۲۴۲)

این شخص که در جای دیگر از کتاب مجمع الآداب به عنوان وزیر صوفی معرفی شده است، پس از انقلاب روحی و ترک مناصب و مقامات دنیوی به عالم تصوف روی آورده و به خدمت قطب الدین اهری رسیده و بر دست او خرقه پوشیده و در خانقاه و زاویهٔ او به زهد و عبادت مشغول شده است. از این توصیف نیز معلوم می‌شود که اهری شخص شناخته شده و محل مراجعهٔ طالبان و سالکان طریقت بوده و دستگیری مریدان و شاگردان می‌کرده است.

از اهری اثر دیگری جز همین کتاب به دست نیامده است و در معاجم و تذکره‌ها نیز اثر دیگری برای او ذکر نشده است. از بیان ابن الفوطی، آنجا که گفت: کتابی دارد به نام الأقطاب القطبیة، به دست می‌آید که ظاهراً جز همین اثر کتاب دیگری نداشته است.

ابن الفوطی که تنها کسی است که از اهری و اثر او نام برده است، از کتاب او با عنوان الأقطاب القطبیة یاد کرده است و پس از او نیز همین نام برای این کتاب شهرت یافته است، ولی متأسفانه این نام، نام اصلی و واقعی کتاب که خود مؤلف در اثر خویش آن را بدان نامیده، نیست و اساساً نسبتی هم بین این نام‌ها وجود ندارد.

عبارت مؤلف در قسمت پایانی کتاب که به آن عنوان «ذیل الکتاب» داده و در آن نام کتاب را نیز آورده است چنین است:

این جواهر و اعراض جسمانی و لؤلؤها و یاقوت‌های روحانی که آن‌ها را در گردنبندی یگانه گرد آوردیم و با عقیق‌های حقایق برهانی تزیین کردیم.... و آن را البلغة فی الحکمة نامیدیم.

از این عبارت به وضوح نام کتاب - که مؤلف خود بر آن نهاده است - آشکار می شود. مرحوم استاد دانش پژوه در مقدمه خود بر طبع پیشین اثر احتمال داده اند که چون کتاب به چند قطب تقسیم می شود و اهری خود نیز ملقب به قطب الدین است، به کتاب چنین نامی داده شده است، که احتمالی چندان بعید هم به نظر نمی رسد و در عین حال از آزادی ای که ابن الفوطی برای خود در نامگذاری آثار قائل بوده است، حکایت می کند.

(الأقطاب القطبیّة، ص شانزده)

ممکن است این سؤال برای خواننده مطرح شود که اگر نویسنده به صراحت نام کتاب خویش را ذکر کرده است چرا ابن الفوطی برای آن نام دیگری آورده و از نام برگزیده خود مؤلف عدول کرده است. پاسخ شاید این باشد که چون معمولاً مؤلفان نام اثر خود را در آغاز کتاب و یا به ندرت در پایان آن می آورند به گونه ای که برای خواننده مواجهه با نام کتاب به آسانی صورت پذیرد و اهری چنین نکرده، بلکه نام کتاب را در لابه لای بخشی که عنوان «ذیل الکتاب» و در میانه مطالب مربوط به تقسیم بندی مواد قضایای منطقی آورده، مورد نظر ابن الفوطی قرار نگرفته و خود برای آن عنوانی تراشیده است و عجباً که کتاب هم در سده های بعد با همین نام مجعول شناخته شده است.

### منزلت علمی

گرچه از اهری جز همین کتاب اثری باقی نمانده است ولی همین یک اثر خود برای دلالت بر مراتب فضل و دانش و کمالات علمی او گواه کافی و صادقی است. اطلاعات و ذوق ادبی سرشار، تسلط بر آیات و اخبار و روایات، اطلاعات فلسفی و کلامی قابل توجه و نیز انس و الفت با سخنان مشایخ و بزرگان صوفیه، ویژگی های خاصی به اندیشه و زبان او داده اند که در این مقدمه به برخی از آن ها اشاره می کنیم.

هرچند از اهری جز همین اثر، اثر دیگری سراغ نداریم و همین اثر نیز از زمان تألیفش چندان مورد مراجعه و مطالعه واقع نشده است، ولی به نحو غیر مستقیم بر آثار و آراء اندیشمندان مسلمان ایرانی مؤثر واقع شده و مورد توجه قرار گرفته است. این تأثیر غیرمستقیم از طریق نوشته ها و تألیفات بزرگ ترین فیلسوف عارف مسلک سده های اخیر ایران یعنی صدرالدین شیرازی بوده است. ملاصدرا احتمالاً به دلایل خاصی که بعدتر به

آن‌ها اشاره خواهیم کرد، ضمن اینکه از این اثر بسیار استفاده و مطالب آن را یا عیناً و یا نقل به معنا و مضمون کرده است، در هیچ‌یک از آثار خود از این نویسنده و از تنها اثر او که به کرات و مرات مورد مراجعهٔ وی بوده نامی به میان نیاورده است.

به گمان من جریان فکری - تلفیقی که شخص ملاصدرا شاخص‌ترین یا یکی از شاخص‌ترین چهره‌های آن است و می‌کوشد تا فرآورده‌های عقل بشری در حوزهٔ علوم فلسفی و عقلی را با دستاوردهای متون و آثار دینی که در قالب آیات و روایات عرضه شده‌اند، و نیز با حاصل کشف و شهود عرفانی و دستاوردهای سیر و سلوک عرفان عملی جمع و هماهنگ کند، در تاریخ اندیشهٔ اسلامی - ایرانی کاملاً و به وضوح مسبوق به سابقه است و یک سنت اندیشگی قوی و دراز دامن آن را همراهی و پشتیبانی می‌کند. البته روشن است که جمع میان تعقل و شهود یا فلسفه و ذوق همراه با سلوک و ریاضت در میان فیلسوفان، بارزترین مصداق خود را در پایه‌گذار فلسفهٔ اشراقی یعنی شهاب‌الدین سهروردی یافته است و از این جهت او چهرهٔ شاخصی به شمار می‌آید. حتی استناد به آیات قرآن کریم و استفاده از آن‌ها در جهت ارائهٔ هماهنگی تعالیم کتاب مقدس اسلام با فرآورده‌های اندیشهٔ فلسفی در آثار او جایگاه خاصی دارد؛ چنان‌که استناد به اقوال عرفا و اهل مکاشفه نیز در آثار او به منزلهٔ یک فیلسوف جلوهٔ خاص می‌یابد. ولی این امر هم پیش از او سابقه داشته است و هم پس از او به صورت یک جریان فکری که آگاهانه و عامدانه سعی در تقریب دستاوردهای وحی و فرآورده‌های اندیشه و حاصل شهود داشته است در می‌آید، و کسانی به وضوح با سعی بلیغ می‌کوشند این طرح فکری را دنبال و آن را تقویت و تأیید کنند و برایش شواهد و بینات وافی و کافی فراهم کنند و از آن یک نحلهٔ فکری و اندیشگی خاص که طالب ایجاد وفاق در میان مشارب و رویکردهای ظاهراً متفاوت در تأمل‌ورزی نسبت به کار انسان و جهان هستند، پدید آورند.

باز به گمان من تأثیر این نویسنده به‌ویژه در برداشت‌ها و تفسیرها از آیات و روایات و نیز در استفاده از تعالیم صوفیان و عارفان بر ملاصدرا چنان شدید است که هنگام خواندن کتاب او گاه آدمی تصور می‌کند که در حال مطالعهٔ یکی از آثار صدرا است.

اما آن که گفتیم صدر المتألهین در عین استفاده از این کتاب، نه از اثر و نه از نویسندهٔ آن نامی به میان نمی‌آورد مربوط به اموری است که اینک به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

نویسنده ما اصرار خاصی بر کتمان و عدم ذکر هر مطلبی دارد که به نحوی بر یکی از فضائل امیرالمؤمنین علی، علیه السلام، دلالت می‌کند. از سوی دیگر اصرار بسیار بر انتساب فضائل بسیار، حتی فضائلی که به گواه تاریخ مربوط به علی، علیه السلام، است، به دیگران دارد. این امر گاه چنان با اصرار صورت می‌گیرد که آدمی از آن در تعجب می‌ماند و به نظرش می‌رسد که آثار فعالیت‌های معاویه و بنی امیه برای زدودن فضائل آن حضرت از ذهن و ضمیر امت تا کجا و تا کی می‌توانسته است تداوم داشته باشد. حدس من بر این است که ملاصدرا این موضع‌گیری از سوی مؤلف در اصرار بر ذکر فضائل خلفا و توجه کمتر به بیان فضائل آن حضرت و حتی نسبت دادن برخی فضائل آن حضرت به دیگران را بر نمی‌تافته و از آن دلگیر بوده است. می‌دانم که ملاصدرا مطالب بسیاری از دیگر آثار بدون ذکر نام نویسنده و یا اثر او آورده است، ولی اینکه در هیچ اثری و هیچ جایی نامی از آن نویسنده یا نویسندگان نیاورده باشد سراغ ندارم جز همین مورد، زیرا هر چند ممکن است از تألیفات امام فخر مطالبی را بدون ارجاع به آن تألیفات ذکر کرده باشد، ولی در مواضع متعدد دیگر هست که هم به آن‌ها با ذکر نام ارجاع می‌دهد و علاوه بر آن در مواضع مختلفی نیز نام او را ذکر می‌کند و سخنی را از او نقل می‌نماید، ولی به این صورت که هیچ یادی از هر دو نکند ظاهراً تنها در مورد اهری اتفاق افتاده است.

### برخی مباحث مهم کتاب

#### تعریف حکمت

اهری گرچه بحث را با تعریف لغوی فلسفه و اشاره به ریشه یونانی آن آغاز می‌کند، ولی بلافاصله متوجه «حکمت»<sup>۱</sup> و تعریف آن می‌شود و یکی از جامع‌ترین تعاریف حکمت که آن را به جای فلسفه نیز می‌گیرد ارائه می‌دهد. این تعریف چنان به ذهن و ضمیر حکیم بزرگی همچون ملاصدرا راه می‌یابد که از میان همه تعاریف این واژه که در طول تاریخ فلسفه به معنای عام، و فلسفه و حکمت اسلامی به معنای خاص ارائه شده است آن را می‌پسندد و می‌پذیرد، و در شاهکار بزرگ فلسفی خویش برای تعریف حکمت از آن بهره

۱. درباره حکمت و معانی و کاربردهای آن در متون اسلامی به مدخل «حکمت» در دانشنامه جهان اسلام رجوع شود.

می‌جوید و تعریفی را که اهری در کتاب خویش آورده است در آغاز کتاب اسفار خود با اندکی تغییر می‌آورد.<sup>۱</sup> بنا به این تعریف «حکمت» عبارت است از استکمال نفس انسانی با شناخت حقایق موجودات چنان‌که هستند و حکم به وجود و هویت آن‌ها با برهان و تحقیق، و نه از طریق تقلید غیرمتمکی به برهان، به قدر طاقت بشری. ویژگی‌های مختلف این تعریف سبب امتیاز آن از دیگر تعاریف و نشان‌دهنده وجه رجحان آن است. در این تعریف قیودی اخذ شده است که ذیلاً به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. استکمال نفس انسانی که به منزله غایت علوم عقلی به نحو عام و بنا به تفسیری غایت خاص فلسفه است؛

۲. شناخت حقیقت موجودات در مرحله تصور و حکم به وجود و هویت آن‌ها در مرحله تصدیق؛

۳. تحقیقی بودن این تصدیقات و تقلیدی نبودن آن‌ها؛

۴. یقینی بودن تصدیقات و ظنی نبودن آن‌ها؛

۵. تقید به حدود توانایی آدمی در امر شناخت. (رحیق مختوم، بخش یکم از جلد اول، ص ۱۱۹-۱۲۰)

چنان‌که می‌بینیم اشتغال این تعریف بر قیود لازم و جامعیت آن موجب توجه صدر المتألهین به آن شده است.

از نظر اهری حکمت شریف‌ترین علوم و معارف است و وجوه شرافت آن نیز عبارت است از:

الف) حکمت سبب وجود اشیا به کامل‌ترین و تمام‌ترین و نیکوترین و جامع‌ترین صورت است، بلکه سبب خود وجود است. زیرا تا علم به وجود چنان‌که حقیقت اوست حاصل نباشد، ایجادش ممکن نیست و وجود خیر محض است و و شرف و شرافت نیز از آن خیر محض وجودی است.

ب) در کتاب الهی نیز بر آن «خیر کثیر» اطلاق شده است و خداوند نیز خود را به

۱. بر این اساس تحقیقاتی که بر مبنای این تصور که تعریف مذکور اصالتاً از آن ملاصدرا است صورت گرفته‌اند، در معرض تأمل و تردید جدی خواهند بود.

همین اعتبار «حکیم» نامیده است.

ج) بر قرآن نیز اطلاق «حکیم» شده است.

د) انبیا و اولیای الهی نیز به این وصف متصف شده‌اند.

ه) روشن است که در دار هستی نیز اموری شریف‌تر از ذات الهی و کتاب‌ها و رسولان او وجود ندارد و خداوند همه آن‌ها را با صفت «حکمت» یاد کرده است.

توجه به انسان و محوریت دادن به او در ترتیب و تنظیم ابواب دانش فلسفه چنان‌که در تعریف فلسفه خود را نشان داد در اولین تبویب و تقسیم آن نیز خود را آشکار می‌کند. اهری تقسیم حکمت به دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی را نیز مربوط به خصوصیتی در انسان می‌داند که عبارت از اشتغال وجود او بر دو حیثیت نفس و بدن باشد. حکمت نظری را مربوط به جنبه نفسی انسان و حکمت عملی را مربوط به جنبه بدنی او می‌داند.<sup>۱</sup>

### تفسیر ذوقی و عرفانی قرآن

نویسنده این کتاب از کسانی است که بیشترین استفاده را از آیات قرآن در جهت اثبات یا تأیید مدعیات و مقاصد خود کرده است و به ادنی مناسبتی به آیه‌ای یا بخشی از یک آیه یا تعبیر خاصی که اشاره‌وار حکایت از استناد به آیه‌ای از آیات قرآن کریم دارد، ارجاع می‌دهد و با توجه به تسلطی که بر این امر دارد به خوبی هم از عهده آن بر می‌آید (همین امر سبب شده است که ملاصدرا در آثار تفسیری خود از مطالب این کتاب بهره بسیار ببرد). چنان‌که همین کار را در مورد روایات و احادیث مروی از پیامبر نیز انجام می‌دهد. استناد به اقوال عرفا و اولیا نیز در این کتاب کم نیست و شواهد بسیاری از سخنان آنان آورده شده است.

از ویژگی‌های خاص این کتاب حکمی و فلسفی استفاده از اشعار متنوع فارسی و عربی است که برخی از آن‌ها با توجه به زمان تألیف اثر شایان توجه بسیار است، چنان‌که توجه برخی از بزرگان شعر و ادب فارسی را نیز جلب کرده است و به آن در آثار خود اشاره و استناد کرده‌اند.

۱. ملاصدرا بنا به مشرب خود از این دو جنبه نفس و بدن به «صورت معنوی امری» و «ماده حسی خلقی» تعبیر کرده است. (الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۰)

## تأویلات قرآنی

یکی از ویژگی‌های بارز اندیشه اهری تلاش آشکار او برای استفاده از شواهد قرآنی و روایی برای تأیید و تثبیت آراء خویش و استفاده از روش تأویل برای انطباق دادن مدلول آیات با آراء فلسفی و عرفانی مورد نظر است. او در این باب گاه به افراط می‌گراید و تأویلات بعیده‌ای، چنان‌که در آثار و آراء ابن عربی نیز دیده می‌شود به میان می‌آورد. البته استفاده از شواهد دینی برای تأیید عقاید کلامی و آراء فلسفی امری نیست که اختصاص به او داشته باشد و یا وی مبدع روشی خاص در آن باشد، چه این امر از نخستین سده تاریخ اسلام که فضای فرهنگی جامعه معرکه آراء و عقاید گوناگون شد و هر گروهی برای اثبات صحت رأی خود به آیه‌ای و یا روایتی تمسک می‌جست، آغاز گردید. اما در این راه نیز افراط و تفریط‌هایی صورت می‌گرفت. نمونه افراط در این تأویل‌ها را چند قرن بعد در آثار ابن عربی به وضوح و روشنی ملاحظه می‌کنیم. همان‌ها که ناقدان آراء او بیشترین تمسک را به آن‌ها جهت نشان دادن انحراف در عقاید و افکار وی مطرح می‌کنند و این تأویلات را مخالف هر گونه قاعده تفسیری و هرمنوتیک قلمداد می‌کنند.

تمسک به شواهد دینی و مذهبی و استفاده از فرهنگ قرآنی و روایی در کتاب اهری چنان بارز و شدید است که کمتر صفحه‌ای از این تنها کتاب باقی مانده از اوست که در آن چنین شواهدی ذکر نشده باشد. تسلط او به ادب و بلاغت عربی و کمال استفاده‌ای که از آن می‌نماید باعث می‌شود که استفاده از این شواهد هم به طور طبیعی در درج سخن او واقع شود و خواننده از ملاحظه آن کمترین احساس غرایب و ناهماهنگی نکند. شاید بتوان گفت که در این راه، اهری نیز دست کمی از ابن عربی ندارد و در همان مسیر قدم برمی‌دارد. ما در اینجا ذیلاً به چند نمونه از این موارد اشاره می‌کنیم و غور بیشتر در باره آن‌ها را به خود خواننده وا می‌گذاریم.

۱. در بحث مربوط به اثبات وجود هیولی و اینکه ما حس جوهریاب نداریم و وجود هیولی را با ادله عقلی اثبات می‌کنیم، در باره اثبات ازلی بودن هیولی و اینکه مبدأ پیدایی جسم است و صورت در آن حلول می‌کند به آیه ۱۱ سوره فصلت استناد می‌کند و می‌گوید: «دخان» مورد اشاره در آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ» عبارت از همان مادة المواد یا هیولی است، و می‌گوید: دخان عبارت از جوهر نفیس معقولی است که صورت سماء در

آن حلول می‌کند. در همین مورد باز آیه ۸۶ سوره کهف را نیز دال بر هیولی می‌داند: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾. او در این خصوص می‌گوید: یعنی شمس صورت، نه صورت شمس، در «عين حمئه» هیولی غروب می‌کند، که باز «عين حمئه» را عبارت از هیولی می‌داند. همچنین «بحر مسجور» در آیه ۶ سوره طور را اشاره به هیولی می‌داند. نیز مقصود از «ماء واحد» در آیه ۴ سوره رعد ﴿وَزَنَعَ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ﴾ را همان هیولی تلقی می‌کند. همچنین تعبیر «هذه الشجرة» در آیه ۳۵ سوره بقره ﴿وَكُلًّا مِنْهَا رَعَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ را به هیولی تأویل می‌کند، با این استدلال که آن شجره‌ای ظالم به نفوس بشری است. پنجمین مورد در این بخش نیز آیه ۱۲۰ سوره طه ﴿هَلْ أَذُنْكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلُغُ﴾ که در آن شجره خلد را که متصف به دو وصف «خلد» و «ملک دائم» شده است همان هیولی می‌داند.

از جمله تأویلات دیگر اهری تأویل آیاتی است که از آن‌ها برای اشاره به خورشید استفاده شده است. آنجا که می‌گوید: بارزترین آثار موجودات علوی در موجودات سفلی مربوط به دو جرمی است که بارزترین اجرام به لحاظ نور و اشراق به شمار می‌آیند. از این رو او خورشید را مثال اعظم و اعلی الهی می‌داند. وی بر آن است که در این آیات به این جرم آسمانی اشاره شده است: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، و نیز «وله المثل الأعلى» که در آن‌ها «مثل اعلی» اشاره به خورشید است. نیز «نور» در آیه مشهور سوره «نور» را همان خورشید می‌داند. نیز در آیه ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾، «نور» را همان خورشید تلقی می‌کند.

در موارد متعددی مؤلف آیات قرآنی بسیاری را دال بر وجود دو عالم روحانی و جسمانی، و یا معنوی و مادی، و یا غیب و شهادت و یا عالم معقولات و عالم محسوسات دانسته است. چنان‌که «باقیات صالحات» در آیه شریفه ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ را اشاره به عالم معقولات و آیه ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ، فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ، وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ﴾ را اشاره به اصحاب آن تلقی کرده است، در حالی که از سوی دیگر آیه «کل من علیها فان» را اشاره به عالم محسوس و آیه ﴿وَأَصْحَابُ الشَّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشَّمَالِ، فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ، وَظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ﴾ را اشاره به اصحاب آن دانسته است، چنان‌که آیه ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ را اشاره به هر دو عالم تلقی کرده است.

و یا دو گروه مذکور در آیه شریفه ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ را به اصحاب نقل و اصحاب عقل تفسیر کرده است و اصحاب منقول را همان اهل عالم محسوسات و درمانده در عالم حس دانسته است.

مؤلف هیولی و ماده اولیه اجسام را امری شریف و جوهری نفیس می‌داند و بر آن است که آیات متعددی از قرآن مربوط به اشاره به این جوهر نفیس است. از جمله در آیه «ثم استوى إلى السماء وهي دخان»، دخان را ناظر به هیولی و مشیر به آن می‌داند و یا «عين حمئة» در آیه «تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ» را همان هیولی می‌پندارد که به گفته خودش «شمس صورت» و نه «صورت شمس» در آن غروب و ورود می‌کند. همچنین اشارات موجود در آیات «وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ»، «يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ»، «وَلَا تَقْرَبُ هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» و «شجرة الخلد وملك لا يبلى» را مربوط به هیولی می‌شمارد.

اشارات به علم جسمانیات و ملحقات آن به نظر مؤلف در قرآن بسیار است. از جمله آیه‌ای را که در قرآن کریم به صراحت مربوط به عذاب اهل آخرت و آتش جهنم و وسعت آن است و به این صورت بیان شده است: ﴿انْطَلِقُوا إِلَىٰ ظِلٍّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ﴾. سایه دارای سه شعبه را به جسم که سه بعد طول و عرض و ارتفاع دارد تفسیر کرده است.

مؤلف کمال این روش تأویلی را در مورد آیات نخست سوره مبارکه فجر به کار زده است. او خود از این افراط در تأویل به خوبی آگاه است، به نحوی که در آغاز بیان این تأویل می‌گوید: «كما أنا أقول ولا أبالي، فإن الجوّ خالٍ، ليس في البيت أحد وحق الفرد الصمد». می‌گویم و اهمیت نمی‌دهم، فضا خالی است و به خدای یگانه صمد قسم که کسی در خانه نیست! او بعد از این مقدمه چینی، چنین ادامه می‌دهد: «﴿والفجر﴾ صبح الوجود، ﴿وليل عشر﴾ هي الأجناس العالية التي كلها ليلية ظلمانية... ﴿والشفع﴾ هو الزوج الأول الذي أحدهما العقل الأول والثاني النفس الأول... ﴿والوتر﴾ هو الفرد المطلق الحق الأول... ﴿والليل إذا يسر﴾ هو الجسم الأول العرشي... وصبحاً في قوله: ﴿والصبح إذا تنفس﴾ وشمساً في قوله: ﴿والشمس وضحيها﴾ كل هذه الأسامي الخمسة بحسب ازدياد انجلاء شمس النفس عن محاق ظلمه القوى.

تفسیرهای اهری غالباً از نوع تفسیر انفسی و تأویلی است و در این میان بیشتر تفاسیر او مربوط به نفس آدمی و قوای ادراکی و تحریکی او و یا منازل سیر و سلوک و یا رویدادهای

مربوط به معاد و بازگشت نفوس و امثال آن است. نمونه بارز این تفسیر انفسی و انطباق نشانه‌های مذکور در آیات بر مدارج نفس انسانی آنجاست که او به تفسیر آیه نور می‌پردازد و رموز و نشانه‌های موجود در آیه را این‌گونه تفسیر می‌کند: «مشکاة» عبارت از قلب، «زجاجه» روح حیوانی، «مصباح» نفس ناطقه، «شجرة» فکرت و «زیت» حدس تام است. چنان‌که در سورة مبارکه «تین»، «تین» را به حدس، «زیتون» را به فکر، «طور سینین» را به مبدأ نفس ناطقه و «هذا البلد الأمين» را نفس ناطقه که امین اسرار ملکوت است و در آن گنج معرفت به ودیعه نهاده شده است تفسیر می‌کند.

در عین حال در پایان همین بخش تفسیر فوق را مربوط به اهل ظاهر می‌داند و تفسیر اهل تحقیق را متمایز از آن می‌شمارد.

### تفاسیر تأویلی از اخبار و احادیث

اهری نه فقط در باب تفسیر آیات قرآنی، که در باب روایات و احادیث نیز از همین روش وسیعاً بهره می‌گیرد و جای جای با آوردن خبر یا روایتی به عنوان شاهد و نشانه‌ای بر درستی مدعای خود تفسیری انفسی و عرفانی از آن به دست می‌دهد.

در این مورد تنها به ذکر یک نمونه اکتفا می‌کنیم و بقیه را به خواننده وامی‌نهیم تا خود در مطاوی کتاب آن‌ها را ملاحظه کند. نویسنده ما در خصوص بقای نفوس بعد از مرگ و آوردن استدلال‌هایی در اثبات آن، به حدیثی اشاره می‌کند به این مضمون که ارواح شهدا در چینه‌دان‌های پرندگان سبزرنگ باقی می‌مانند که آن پرندگان از گیاهان بهشت تغذیه می‌کنند. در اینجا او ضمن تفسیر حدیث چنین می‌گوید: مقصود از «پرنده» عقول رها شده از دام بدن هستند، چنان‌که آیات «وَالطَّيْرُ صَفَاتٍ» و «وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ» و «وَالصَّافَاتِ صَفَاً» و «أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَاتٍ» هم به همین عقول اشاره می‌کنند. با «چینه‌دان» هم اشاره به کمال قرب ارواح به عقول و اتصالشان به آن‌ها شده است، زیرا شریف‌ترین مواضع در پرندگان پس از سر، چینه‌دان است. مقصود از «سبز» نیز اتصاف عقول به علوم و معارف بسیار است که از اصطلاح «روضة أنف» به معنای بوستانی که گیاه آن چیده نشده است، گرفته شده وقتی که سطح آن را گیاه پوشانده باشد. و از این جهت ارواح انسان‌ها به گیاه سبز تشبیه شده است که با آب

معرفتِ حقایق ضروری و بذر ترکیبات کسبی آبیاری می‌شوند تا از مجموع آن‌ها سبزی کشت نتایج مطلوب حاصل شود.

چنان‌که ملاحظه می‌شود این اوج تفسیر و تأویل ذوقی یک روایت است که هر چند پیشوایان شیعه آن را مجعول شمرده و روح مؤمن را برتر از آن دانسته‌اند که درچینه‌دان مرغی قرار بگیرد (تفسیر الصافی، تهران، مکتبة الصدر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۹ - ۴۰۰)، ولی از دیدگاه نویسندگان این حدیث باید تأویل شود تا معنای قابل قبول و معقولی از آن به دست آید و قابل پذیرش باشد. آشکار است که نمونه‌هایی از این دست در این کتاب کم نیست.

### تسلط بر ادبیات و بلاغت زبان عربی

یکی از مواردی که در این اثر بی‌تردید توجه خواننده را به خود جلب می‌کند (و به گمان من ملاصدرا نیز علاوه بر اینکه مجذوب مضامین و مطالب موجود در آن شده به این جنبه اثر نیز توجه داشته و شاید شیفته آن بوده است، به ویژه که ملاصدرا خود نیز در امر کتابت عربی قلم رسا و بیان بلیغی دارد) تسلط نویسندگان بر کلام و زبان عربی و استفاده از فنون مختلف بلاغی و بیانی در مقام افاده مطالب و مضامین مورد نظر خود است. از همین رو است که قسمت اعظم کتاب به صورت آهنگین و سرشار از جناس نوشته شده است و در بسیاری از موارد تعبیّرات و ترکیباتی نو و بدیع را صورت داده است که از اختصاصات همین کتاب به شمار می‌آید. این امر از همان آغاز که خطبه کتاب شروع می‌شود خودنمایی می‌کند و تا پایان ادامه می‌یابد. در اینجا به برخی نمونه‌های آن اشاره می‌کنم. یکی از این مواضع آنجاست که به مسئله وجوب بعثت انبیا می‌پردازد و تفاضل انبیا بر یکدیگر را مورد توجه قرار می‌دهد و در این میان به بیان مقامات رسول گرامی اسلام می‌رسد و در خصوص آن می‌گوید:

فقد اجتمعت هذه الشرفات كلّها لصدفة القالب وصدفة القلب وصدفة الروح  
بسبب درة النفس الناطقة الملكوتية، التي هي نور على نور، وهلال من بدور،  
صفاء في صفاء، وضياء في ضياء، هو المهتدي والهادي للحاضر والبادي،  
محمد المصطفى الذي لا يزال نوره يستضيء، ونعوته لا تكاد تستوفي، حتى فاز  
بالقدح المعلى والسهم الأوفى، أصحابه كالنجوم الزهر، وأحابيه كالحباب الغر،  
صلوات الله عليهم، ما دبّ ديب على البسيط، وهب نسيم على المحيط.

در یکی دیگر از مواضع کتاب پس از آنکه به مجرد نفس ناطقه و بیان قوای آن می پردازد و شواهدی از آیات قرآنی برای آن می آورد و تفسیرهایی فلسفی و عرفانی برای آن ها ذکر می کند، در نهایت به این مطلب اشاره می کند که این ها برداشت ها و استفاده هایی از کلمات امام غزالی است و در ضمن بیان این امر به بلیغ ترین وجهی، اسامی و عناوین آثار غزالی را در ضمن کلام درج، و به آن ها اشاره می کند:

ومع هذا فهذا الرمز إشارة وجيزة من بسيط تمثيلات حجة الإسلام و خلاصة مختصرة من وسيط منخولات ذا الحبر الهمام، ملخصة لنجاة النفوس و شفاء الأرواح، محصلة لتهديب تنمة الفوز وتكملة الفلاح، إذ هو - أنار الله برهانه ونعش أنصاره وأعوانه - نار موقدة تقتبس من مشكاته أنوار البيان، وبحر زاخر تقتنص من أصدافه جواهر القرآن، ذنه الوقاد كبريت أحمر تتخذ منه كيمياء السعادة الكبرى، وفكره غواص يستنبط من بحار المباني لآلي المعاني، نيلاً للسيادة العليا، طبعه نقاد ينقد دراهم الفكر بمحك النظر، وفهمه صراف يحك دنائير المعلوم على معيار العلوم، عقله صدر وزان يزن مثاقيل البرهان القويم على نهج القسطاس المستقيم. له الحكم المسيحية في إحياء أموات علوم الدين، المعجزة الموسوية من إخراج اليد البيضاء لإيضاح مطامس معالم اليقين، هو صدر إسلام شُرح سلامة صدره بنور قابس التهب من طوس طور سيناء، وبدر فلك مُليء ضوءه من نار ووريت من سناء سقط زند ابن سینا، ذي لسان البيان الذي لا يزال مبیناً، وقد كشف الغطاء عنه فما ازداد يقيناً، وصاحب القرآن الذي لم يزل لحجة الحق معيناً، وعلى أسرار دقائق الحقائق الإلهية أميناً، فسقياً لنفس هذه آثارها وخواصها، وإلى الله مصيرها ومناصها.

چنان که ملاحظه می شود اهری عناوین بسیاری از مهم ترین آثار غزالی را در این عبارات به استادی تمام گنجانده و با استفاده از توانایی ادبی خود به تمجید از مقام علمی و سلوکی غزالی پرداخته است. ملاصدرا همین عبارات را با اندکی تغییر و بدون اشاره به این مؤلف و کتابش، در کتاب مفاتیح الغیب خود آورده و از مقام علمی و سلوکی غزالی تقدیر و تمجید کرده و به دین خود در زمینه تحقیقات قرآنی و برداشت های ذوقی از آیات قرآن و مضامین آن ها به وی اشاره کرده است.

استشهاد به اشعار و امثال فارسی و عربی که در مواضع مختلفی از کتاب نمایان

است، نشانه آشکار دیگری بر ذوق ادبی مؤلف و قدرت زبان آوری اوست که کتاب را از این جهت نیز قابل توجه می‌کند.

از جمله این اشعار که باید به آن اشاره کرد و از زمان شناسایی اثر در سال‌های اخیر نیز مورد توجه اهل نظر و استادان تاریخ ادب فارسی قرار گرفته است، ذکر اشعاری است که برای نخستین بار در این اثر آمده است. برخی از این اشعار با توجه به تاریخ تألیف اثر و شاعری که شعر به او نسبت داده شده است، از اهمیت فراوانی برخوردار است. در این مورد خصوصاً اشعاری که از خیام نیشابوری با ذکر نام و انتساب به او نقل شده یا در حال و هوای رباعیات خیامی سروده شده‌اند مورد نظر است. تا پیش از شناسایی این اثر تصور بر این بود که قدیم‌ترین مأخذی که از خیام شعری نقل کرده است مرصاد العباد از نجم‌الدین رازی (ف ۶۵۴) است. رازی کتاب خود را در سال ۶۲۰ در بلاد روم به پایان رسانده است. ولی با تحقیقات استاد مجتبی مینوی معلوم شد که قدیم‌ترین اثر در این باب رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في القرآن الكريم (هدية الإخوان في تفسير ما أبهم على العامة من ألفاظ القرآن ومعه رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض سور القرآن العظيم والفرقان الكريم، ص ۲۱۵) از امام فخر رازی است. استاد مینوی در مقاله‌ای با عنوان «از خزاین ترکیه - عمر خیام شاعر» در شماره دوم از سال چهارم مجله دانشکده ادبیات به معرفی این اثر پرداخته است. در این رساله این رباعی از خیام نقل شده است:

دارنده چو ترکیب چنین خوب آراست      باز از چه فکندش اندر کم و کاست

گر خوب نیامد این بنا عیب کراست      و ر خوب آمد خرابی از بهر چه راست؟

رسالة في التنبيه... ص ۲۱۵

پس از امام رازی و نجم‌الدین دایه رازی، صاحب البلغة سومین مؤلفی است که در نیمه اول قرن هفتم از خیام نام برده و از او اشعاری نقل کرده است. او بر خلاف نجم رازی که از خیام به نیکی یاد نکرده بلکه وی را «از غایت حیرت در تیه ضلالت»، دانسته است (نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد، ص ۳۱)، از او به نیکویی و با اوصاف «الحبر الهمام» و «الحبر الباهر والبحر الغامر» یاد کرده است. اهری این رباعیات را با ذکر نام از خیام دانسته است است:

در جستن جام جم جهان پیمودم      روزی ننشستم و شبی نغنودم

زاستاد چو راز جام جم بشنودم      آن جام جهان نمای جم من بودم  
و نیز این رباعی:

ای با علمت جان و خرد هر دو زیون      از تو دو جهان پر و تو از هر دو برون  
دل هاهمه آب گشت و جان هاهمه خون      تا چیست حقیقت از پس پرده چون

در عین حال جالب این است که در این کتاب رباعی‌های دیگری هم نقل شده است که کاملاً حال و هوای رباعیات خیام را دارد و به قول استاد محمدعلی موحد از «خیامانه» است، (مجله راهنمای کتاب، سال بیستم، شماره‌های ۳ - ۴، ص ۲۰۸) ولی نویسنده از انتساب آن‌ها به خیام خودداری ورزیده و چون با مضامینشان موافق نبوده از سراینده آن‌ها نیز به نیکی یاد نکرده است. از آن جمله است این رباعی‌ها:

ما لعبت کانی و فلک لعبت باز      از روی حقیقتی نه از روی مجاز  
باز بچیه همی کنیم بر نطع وجود      گردیم به صندوق عدم یک یک باز  
و نیز این رباعی:

زآوردن من نبود گردون را سود      وز بردن من جاه و جمالش نفزود  
وز هیچ کسی نیز دو گوشم نشنود      کآوردن و بردن من از بهر چه بود

به هر روی از جهت شناخت رباعیات خیام و قدمت نقل‌ها در مورد انتساب رباعیاتی به او این اثر دارای اهمیت خاص است.

### نظریه وحی

اهری در مورد وحی و پیامبر و شأن وجودشناختی و پیامبرشناختی او آراء جالب توجهی دارد. او پیامبر را کسی می‌داند که حقایق الهی برایش کشف شده و به او در مورد اصلاح امور مردم و جامعه، در خصوص معاش و معادشان امر شده است. چنان‌که ولایت را نیز همان کشف حقایق الهی می‌داند بدون آنکه ولی مأمور اصلاح نوع باشد، هرچند ممکن است که سبب هدایت غیر، از آن‌ها که واجد قابلیت لازم هستند و به او روی آورده‌اند، بشود.

در این دیدگاه وحی عبارت از اشاره پنهانی است که از جنبه عالی وجود به سوی آن که استعداد قبولش را دارد صورت می‌گیرد. او این تفسیر را روح وحی خاصی (در قبال الهام و کشف که با این اعتبار وحی عامی است) می‌داند. اگر این وضع و حالت در نفس انبساط بیشتری پیدا کند و از اجمال به تفصیل بیاید، در قالب عبارات لطیف و کلمات

نیکو درمی آید. اهری می کوشد تا نظریه وحی خود را کاملاً با اصول وجودشناختی فلسفی و معرفه النفس حکمی هماهنگ کند و در این راه با استفاده از توانایی خود در تأویل آیات قرآنی همه اجزاء نظریه فلسفی خویش را مستند به آیات قرآنی و شواهد دینی بیان می کند. او نیز همچون ابن سینا مرحله عالی وحی را عبارت از اتصال عقل قدسی پیامبر با عقل فعال در جهت انکشاف حقایق می داند و با استفاده از تعبیرات قرآنی در آیات «دنی فتدلی فکان قاب قوسین»، «تدلیه» را مربوط به وحی کننده و «دنو» را مربوط به وحی شونده می داند. چنان که «براق» را نیز در زبان شریعت عبارت از همان شعاع قدسی می داند که روح پیامبر با اعتصام بدان به جانب برتر هستی کشیده می شود. در مرحله بعد آثار این اتصال روحی و عقلی اگر به مرتبه خیال، که با تمثیل و تصویر و تشبیح و شکل دهی، صورت بخش به اشیاء و امور است نیز سرایت و تنزل نماید و این قوه نیز مطیع و خادم نفس ناطقه قدسی باشد و امر قدسی و سانع انسی برایش آمیخته و مخلوط نشود، به صورتی نیکو و دلنشین متمثل می شود و اسرار مخزون در خزانه لوح محفوظ را که برکنار از خطا و لغزش است، برای او بازگو می کند. در زبان شرع از این صورت زیبا و طلعت نیکو با عنوان جبرئیل یاد شده است، از باب نامگذاری اثر به اسم موثر؛ وگرنه صعود و نزول بر عقل فعال ممتنع است، زیرا از علقه های جسمانی مبرا است. بنابراین تعبیر آیه شریفه آنجا که می فرماید «ولقد راه نزلة أخرى عند سدرة المنتهی» عبارت از تمثل حقایق غیبی و عقلی در خزانه خیال نبی پس از اتصال نبی در مرحله عقلانی به عالم قدس است. چنان که ادامه آیه به صورت «إذ یغشی السدره ما یغشی» را نیز عبارت از بیان حالت کثرت ورود صور بر خزانه خیال پیامبر می داند. تعبیر «سدره المنتهی» در این موضع را نیز از جهت اینکه نهایت مرتبه محسوسات و بدایت مرحله معقولات است می داند.

این مناجات غیبی که میان نفس مقدس پیامبر و عقل فعال صورت می گیرد چنانچه همان مرتبه وقوعش در نفس ملاحظه شود از آن با حدیث نفس یاد می شود (البته روشن است که حدیث نفس در اینجا معنای خاص خود را دارد که غیر از معنای مورد نظر آن در علم اخلاق است). این حدیث نفس چنانچه به کسوت حروف و الفاظ دارای نظم و اصوات معین درآید، «کلام الله» نامیده می شود. ولی این در صورتی است که تلبس به لباس الفاظ و کلمات در همان حال اتصال نفس نبی به عالم قدس صورت پذیرد، ولی

اگر پس از خروج پیامبر از آن حال رخ دهد به آن «حدیث نبوی» می‌گویند.

به گفته اهری اگر در این حالت قوه خیال مطیع و خادم قوه قدسی باشد کلام نیازی به تأویل ندارد و حقایق همان‌گونه که هستند در قالب کلمات و الفاظ و تعبیرات بیان شده‌اند، ولی اگر قوه خیال در تشویش و اضطراب باشد این حالت وحیی نیازمند تأویل است، چنان‌که اگر در خواب باشد نیازمند تعبیر است.

اهری به مقتضای آیه شریفه ﴿وَمَا كَانَ لِنَشِيرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ وحی را بر سه قسم می‌داند: ۱. وحی قلبی، ۲. وحی سمعی، ۳. وحی بصری. این اقسام به لحاظ اهمیت و اعتبار مترتب بر یکدیگر هستند و از ضعیف به قوی ترتیب یافته‌اند. آنچه تا اینجا در باره وحی توضیح داده شد مربوط به وحی قلبی است که هسته مشترک انواع وحی است. وحی سمعی زمانی رخ می‌دهد که وحی قلبی از نفس به روح حیوانی که مرکب نفس ناطقه است تسری یابد. این سرایت از آن رو واقع می‌شود که وحی قلبی با تمام گستردگی خود جوهر نفس را در بر می‌گیرد و به طبع به روح حیوانی نیز می‌رسد و یا از آن رو است که عرصه جوهر نفس مضیق است به گونه‌ای که از آن به همسایه و مجاورش نیز تسری یافته است. به این ترتیب هنگامی که بر جوهر روح حیوانی بسط یافت، چنان‌که شعاع‌ها بر سطوح اجرام مرئی صیقلی بسط می‌یابند، به حس نیز سرایت می‌کند، چه حس سمع محمول و روح حیوانی حامل آن است. قسم سوم وحی بصری است. زمانی که سمع از این آثار پر شد از آن به هوای راکد در چشم نیز تسری یافته و صورت وحی به نحو عینی مشاهده می‌گردد و حکایت از آن امر غیبی می‌کند. این مشاهده در بهترین صورت و هیئت و زیباترین نمود ظهور می‌یابد. این امر گاهی به حواس دیگر هم می‌رسد، چنان‌که حضرت یعقوب بوی یوسف را از بیابان کنعان شنید. این وحی شمی از انواع دیگر وحی نادرتر است.

مرتبه نخست انواع وحی شامل همه انبیا و رسولان می‌شود. مرتبه دوم اختصاص به برخی از رسولان دارد چنان‌که حضرت موسی از آن بهره‌مند بود، ولی از رؤیت منع شد. مرتبه سوم مختص پیامبر اسلام است، زیرا شیطان تخیلش به دست خودش ایمان آورده است. او تفاوت وحی و الهام را هم به این می‌داند که اشارات و اشراقات گاهی از عقول به نفس ناطقه صورت می‌گیرد که از آن به وحی تعبیر می‌شود و گاه از نفوس فلکی که به آن

الهام گفته می‌شود، زیرا عقول از نفوس قوی‌ترند و آثار آن‌ها هم از آثار نفوس قوی‌تر است. هر کدام از این دو دریافت نیز یا هنگام استعمال حواس رخ می‌دهد یا هنگام تعطیلی آن‌ها که در این صورت چهار قسم حاصل می‌شود:

۱. آنچه از عقول به هنگام بیداری دریافت می‌شود که به آن «وحی صریح» می‌گویند؛
۲. آنچه از نفوس به هنگام بیداری دریافت می‌شود که به آن «الهام صریح» می‌گویند؛
۳. آنچه از عقول در خواب دریافت می‌شود که به آن «وحی مؤول» می‌گویند؛
۴. آنچه از نفوس در خواب دریافت می‌شود که به آن «الهام مؤول» می‌گویند.

### وحدت شخصی وجود

شاید بتوان اهری را یکی از قائلان به وحدت شخصی وجود دانست، چه در مطاوی سخنان او عبارات و تعبیراتی هست که تصریح بر انحصار حقیقت وجود در یک موجود حقیقی دارد. چنان‌که در موضعی می‌گوید: لیس فی الوجود إلا الله الواحد الحق، یا در موضعی دیگر: لیس فی الوجود إلا هویته، و یا: لیس فی الوجود إلا هو، و یا: إنه صورة الوجود بل صورة الكل بل كل الصورة... لأن له حقيقة صورة الوجود.

این تعبیرات و نظائر آن‌ها که در کلام او کم نیست، که اگر نه به صراحت، به تلویح نشان‌دهندهٔ عقیدهٔ او به انحصار وجود در یک موجود حقیقی و ربطی بودن موجودات دیگر در نظری است.

می‌توان گفت که ریشهٔ بسیاری از اقوال و آراء ملاصدرا در این اثر به چشم می‌خورد. علاوه بر اشارات به وحدت شخصی که قول مشترک میان عرفا و ملاصدراست، اقوال دیگری نیز گواه بر این مدعاست. در مورد قاعدهٔ فرعیه و اینکه میان صفت وجود و دیگر صفات در مورد نسبتش با ماهیت تفاوت وجود دارد، از این جهت که ماهیت پس از الحاق صفت وجود به آن قابلیت پذیرش اوصاف و صفات را می‌یابد، ولی در مورد خود وجود چنین است که تا وجود مقدم بر آن نباشد ماهیت مهای قبول اوصاف دیگر نمی‌شود. از این جهت ماهیتی که متصف به وجود نشده است، نفی صرف است، به گونه‌ای که حتی معلومیت و مذکوریت هم از آن منتفی است، مگر معلومیت بالعرض که نتیجهٔ معلومیت مقابلش یعنی وجود است، و یا مانند این قول که در مجردات (اعم از عقول و نفوس) وجود آن‌ها عین ماهیاتشان است و زیادت وجود بر ماهیت در مورد آن‌ها

مطرح نیست، ولی در مورد جسمانیات بر خلاف آن است. توضیحی که مصنف در این مورد می‌دهد تا حدودی رأی او در مورد تقدم وجود بر ماهیت را مخدوش می‌کند، زیرا در مورد اینکه چرا در جسمانیات وجود زائد بر ماهیت است می‌گوید که چون وجود عرض است و ناگزیر باید ماده‌ای در مقام موضوع باشد که حامل آن باشد و این حامل همان ماده است. چنان‌که ملاحظه می‌شود وجود را در جسمانیات عرضی دانستن که نیازمند حامل و موضوع است مستلزم نوعی اصالت ماهیت است. ولی نکته مهم این است که اگر دو قول اصالت ماهیت و اصالت وجود را به منزله دو سر یک طیف در نظر بگیریم که فکر فلسفی به تدریج از یک سوی آن به سوی دیگر نزدیک می‌شود، اهری را می‌توان در میانه این طیف قرار داد که به اصالت وجود در مجردات حتی در نفوس هم قائل شده ولی به اصالت آن در کل (اعم از روحانی و جسمانی) منتقل نشده است.

#### مقسم مقولات موجود است نه ماهیت

بر خلاف رأی رایج نزد حکمای مسلمان، به ویژه پس از بوعلی که مقسم تقسیم مقولات را ماهیت می‌دانند نه موجود، تا از این طریق راه برای اثبات نیاز به واجب برای وجود بخشیدن به ممکنات باز شود، اهری همانند معلم اول که خود مبدع مبحث مقولات در فلسفه است، مقسم را موجود قرار می‌دهد نه ماهیت. با این توضیح که موجود یا من نفسه موجود است یا من غیره و این قسم دوم همان ممکن است. توجه به این امر که مبحث مقولات در فلسفه مربوط به تقسیم اشیا و موجودات خارجی است و بحث از آغاز مربوط به اعیان اشیا است نه یک امر دیگر به نام ماهیت که تا علت به آن وجود ندهد، همچنان در کتم عدم باقی می‌ماند.

نکته جالب توجه این است که در میان مقولات، اهری یک مقوله را اعم از دیگر مقولات در نظر می‌گیرد و آن را شامل همه ممکنات می‌داند. او بر آن است که انفعال همان مقوله‌ای است که همه ممکنات را در بر می‌گیرد و هر ممکنی به اعتبار حیثیت امکانی خود منفعل است و هلاک ذاتی ممکن غایت انفعال آن به شمار می‌آید. از سوی دیگر او مقوله فعل را مختص واجب می‌داند.

## معاد

از جمله مباحث مطرح در کتاب البلغة مبحث معاد است که نویسنده به آن توجه خاص دارد و هم در بابی مستقل به آن پرداخته است و هم در ضمن ابواب دیگر و طرح مسائل دیگر به مناسبت‌های مختلف اشاراتی به آن نموده است. از نظر اهری معاد از جمله امور نسبی و نه حقیقی است. به بیان او امور حقیقی اموری هستند که بدون التفات و توجه به امر دیگری خارج از خودشان فهم و درک می‌شوند و نیازی به وارد کردن امر دیگری برای فهم آن‌ها وجود ندارد، مانند زمین و آسمان و گیاه و حیوان و انسان و به طور کلی همه اموری که قائم به نفس‌اند. از این تعبیر دانسته می‌شود که او جواهر را از جمله امور غیرنسبی می‌داند. در مقابل، امور نسبی آن‌ها هستند که برای فهم و درکشان توجه به امر دیگری خارج از خودشان ضروری است و بدون آن فهم نمی‌شوند. بدیهی است که از جمله این امور می‌توان از آنچه در ذیل مقوله اضافه جای می‌گیرد یاد کرد، ولی اهری علاوه بر آنچه در ذیل این مقوله قرار می‌گیرد امور دیگری را نیز از جمله امور نسبی می‌داند که از این جمله است علم و قدرت و سعادت و شقاوت. علاوه بر این وی ضمن یک موضع کلی تر همه مقولات عرضی، جز دو مقوله کم و کیف را در زمره امور نسبی قلمداد می‌کند (البته جای تعجب است که چگونه کیف را از جمله امور غیرنسبی و علم را از جمله امور نسبی می‌داند).

به هر روی، معاد یا به گفته خودش «معرفة المعاد» از جمله امور نسبی است که بدون اموری خارج از خود فهم نمی‌شود. این امور عبارت از «ما له المعاد» و «ما منه المعاد» و «ما إليه المعاد» هستند. بنابراین شناخت معاد وابسته به امور سه‌گانه یاد شده است و تا آن‌ها دانسته نشوند حقیقت معاد دانسته نخواهد شد. نخستین امر از امور مذکور چیزی است که دارای معاد است، به این معنا که معلوم شود چه اموری دارای معاد می‌باشند. به گفته اهری کائنات عالم عنصری و ساکنان افلاک دارای معاد هستند و آیه پنجاهم سورة اسراء دلالت بر این امر دارد: «قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في نفوسكم فسيقولون من يعيدنا» این آیه به صراحت بر این امر دلالت می‌کند که همه عناصر و متولدات از آن‌ها دارای معاد و کون و فساد هستند. کون و فساد عناصر، همان مبدأ و معاد آن‌هاست. همچنین است کون و فساد معدنیات و نباتات و حیوانات، و این فساد و

معاد در ادوار متعاقب و اطوار متوالی اتفاق می افتد و کمیت و کیفیت آن ها را جز خداوند کسی نمی داند. در این میان آنچه معادش دارای اهمیت است انسان است، زیرا مقصود از خلقت و تکون عالم عناصر وجود انسان بوده است و تنها اوست که به جهت شرف وجودی و مجد مرتبت خود دارای دو معاد جسمانی و روحانی است، ولی انسان به حسب ساحات گوناگون وجودی خود نیز معادها و بعث های چندگانه ای دارد. نخست بعث عقل اوست از قبر نفس، دوم بعث نفس از قبر روح، سوم بعث روح از قبر قلب، چهارم بعث قلب از قبر قالب و پنجم بعث قالب از قبر ارض. این بعث های پنج گانه در زمان های متوالی روی می دهند که مدت آن ها را جز خداوند کسی نمی داند. عقل و آنچه وابسته به اوست به عالم عقول عود می کند، نفس و آنچه وابسته به اوست به عالم نفوس و روح جسمانی یا همان روح بخاری به عالم افلاک بازمی گردد.

اهری در باب معاد جسمانی بر آن است که چون کائنات عالم مواد متأثر از اجرام عالیّه هستند که با ماده خود آمادگی دریافت صور با وساطت این اجرام را از مبدأ خود دارند آن هیئت فلکی که مقتضی صورت انسان و حیوان و نبات و معادن است بازگشتش جائز است و هر زمان که آن هیئت فلکی مقتضی باشد صور موالید و کائنات هم بازگشت خواهد نمود و این همان معاد جسمانی است.

ولی در باب بازگشت روح به همان قالبی که آن را به هنگام مرگ ترک کرده است یا بازگشت به مثل و مانند آن قالب، صحت و کیفیت آن را به رجوع به مصباح نبوت و مشکوة وحی می داند و دلیل آن را توقف این مسئله بر صحت تناسخ قلمداد می کند، به این ترتیب که اگر تناسخ ابدان و قوالب صحیح باشد آن نیز صحیح خواهد بود و اگر صحیح نباشد آن نیز درست نخواهد بود. او اعتقاد به بطلان تناسخ را با قول به بازگشت روح به قالب بدن غیر قابل جمع می داند، ولی اصل وقوع چنین امری را ناممکن نمی داند از آن رو که تعلق ابتدایی روح به بدن را نیز از همین گونه امور به شمار می آورد.

اهری برای هر یک از روح و بدن به حیات و موت خاصی قائل می شود که قوت هر یک به ضعف دیگری می انجامد، به این معنا که حیات روح به موت بدن منتهی می شود و حیات روح را عبارت از معرفت حقایق می داند که با تقلیل تصرف روح در بدن واقع می شود تا آنجا که چون از گرفتاری تن و اسارت قوای آن خلاص شود به حاق حقیقت خواهد رسید. از آن

سوی، موت روح نیز در حیات بدن است. او در اینجا حتی این آیه شریفه را که می‌فرماید: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ» اشاره به این امر تلقی می‌کند که مادام که وابسته به قوای بدنی باشید مرده‌اید و حیات شما آنگاه است که از اسارت این قوای پاید.

### ابواب و تقسیمات کتاب

اهری کتاب خود را بر اساس تقسیمی که برای حکمت می‌توان در نظر گرفت به دو فن تقسیم می‌کند: فن نخست به بحث درباره ماهیت عالم و اقسام و اعراض آن می‌پردازد و در فن دوم به بحث درباره سبب وجود عالم و صفات ذات و فعل او.

بحث درباره ماهیت عالم نیز به دو قطب جنوبی و شمالی تقسیم می‌شود: قطب جنوبی درباره امور روحانی است که همان عالم غیب و ملکوت است، و غیب و ملکوت همان معقولات باقیه است و مراد از «باقیات صالحات» در آیه شریفه «والباقیات الصالحات خیر عند ربك ثوابا وخیر أملا» نیز همین است.

قطب شمالی نیز درباره امور جسمانی است که عالم شهادت و ملک است و عالم امور جسمانی است. این قطب خود دو باب دارد: باب نخست درباره عنصریات است و در آن درباره حقیقت جوهر و اثبات وجود آن و نیز جسم و احوال و احکام آن بحث می‌شود. این باب با بخشی با عنوان «خاتمة الباب» پایان می‌یابد که در آن به امتیاز اجسام از یکدیگر و به طور کلی امتیاز مراتب موجودات از یکدیگر پرداخته می‌شود و با ذکر یک قاعده کلی و مهم در این باره خاتمه می‌یابد: هر چه شیء با غواشی و لمواحق بیشتر در هستی خود همراه باشد، امتیازش از غیر خود بیشتر است. این سخن بنا به قاعده نقض موضوع در منطق به این صورت در می‌آید: هر چه شیء با غواشی کمتر همراه باشد امتیازش از غیر خودش کمتر است، تا برسد به موجودی که با هیچ لاحق و عارضی همراه نیست و بنابراین در متن هستی همه موجودات واقع است و از آن‌ها مابینت و امتیاز ندارد که «هو الأول والآخر والظاهر والباطن».

مشرق عالم روحانیات حضرت حق و مغرب آن جایی است که انوار ساری از ناحیه حق به منتهای خود می‌رسد که همان نفس ناطقه بشری است. مشرق عالم جسمانیات نیز از همانجاست که این انوار متکاثف می‌شوند و آن آسمان اول است و مغربش هم

آنجاست که متکاثف‌ترین اجسام قرار دارند و آن زمین است. دو مشرق و دو مغرب در قرآن کریم نیز اشاره به همین عوالم است. اما این دو عالم در نهایت باز به هم می‌پیوندند و دو قوس هستی به هم می‌رسند، چه اصول و ارکان عالم ماده با یکدیگر ممتزج می‌شوند و مزاج‌های گوناگون را پدید می‌آورند تا در نهایت منتهی به پدید آمدن هیکل شریف انسانی می‌گردند و این بدن در مسیر صفا و نقاوت خود به پیدایش روح بخاری می‌انجامد و به این ترتیب روح بخاری آینهٔ نفس ناطقه می‌شود و آدمی با این نفس ناطقه و به مدد روح بخاری خود که سر منزل اتصال نفس مجرد به بدن مادی است موفق به درک نقشهٔ کلی هستی و هیئت آن در ذات خویش می‌شود. کلیات هستی را با نفس مجرد خود و جزئیات آن را با آینهٔ روح بخاری درک و دریافت می‌کند. این سیر مجدداً در نهایت مطاف خویش به ظهور نفس قدسی نبوی که شبیه عقل اول است می‌رسد و دایرهٔ ظهورات هستی که از اشرف یعنی عقل شروع شده بود مجدداً به آنچه در رتبهٔ حقیقت عقل است می‌پیوندد و به این ترتیب قوسین دایرهٔ وجود اکمال می‌یابد.

باب دوم این قطب در فلکیات و خواص آن‌هاست. در این بخش هشت ویژگی برای موجودات فلکی ذکر می‌شود که به ترتیب عبارتند از: ۱. حرکت مستقیم برای آن‌ها ممکن نیست. ۲. خرق و التیام ندارند. ۳. دارای بساطت هستند. ۴. تغییر نمی‌پذیرند. ۵. به آنچه درونشان واقع شده است احاطه دارند. ۶. حرکت دوری دارند. ۷. هر فلک نوع مستقلی است. ۸. نقش اعدادی برای قابل‌های ارضی دارند.

این قطب نیز با خاتمة البابی پایان می‌یابد که در آن نویسنده ضمن اشاره به تفاوت‌های موجودات عنصری و اجرام فلکی بر واجد حیات و آگاهی بودن این اجرام اصرار می‌ورزد و برای آن شواهد و قرائن متفاوت می‌آورد.

قطب دوم یا قطب جنوبی فن اول به اقلیم روحانیات اختصاص یافته است. این قطب نیز خود مشتمل بر دو باب است: باب اول در بارهٔ نفوس سفلی اعم از نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی است. در این باب، قوای گوناگون سه دسته نفوس یاد شده مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. باب دوم مربوط به نفوس عالیه است که در آن به اثبات عقول و نفوس فلکی پرداخته می‌شود و نویسنده هشت برهان برای اثبات وجود آن‌ها اقامه می‌کند. این باب نیز با خاتمة البابی پایان یابد که در آن نویسنده به بیان خصوصیات

عقول و نفوس سماوی متمایز از نفوس سفلی می‌پردازد و به ذکر شش حکم در این خصوص مبادرت می‌کند که عبارتند از: ۱. حدوث ذاتی عقول و نفوس ۲. ابدی بودن و فسادناپذیری ۳. نوع منحصر در فرد بودن ۴. علت اجسام فلکی و عنصری بودن ۵. اینکه هر عقل سابق علت عقل لاحق است و نفوس تنها علت برخی اعراض اند.

فن دوم کتاب با عنوان «فی سبب الوجود» مشتمل بر دو قطب است؛ قطب اول دربارهٔ مبدأ مطلق که مشتمل بر چهار اصل است: اصل اول دربارهٔ ذات و اثبات ذات از پنج طریق، اصل دوم دربارهٔ صفات ثبوتی و سلبی، اصل سوم دربارهٔ افعال و بیان مذاهب پنج‌گانه دربارهٔ آن، اصل چهارم دربارهٔ اسماء که در آن به بیست و شش نام از نام‌های الهی اشاره و معانی و لوازم آن‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد.

قطب دوم این فن دربارهٔ معاد است. نخست بیان معنای معاد و سپس بحث‌های پنج‌گانه مورد بحث قرار می‌گیرد. سپس بحث معاد جسمانی مطرح می‌شود و اثبات آن بر اساس اخبار و روایات مورد توجه قرار می‌گیرد. پس از آن مسئلهٔ معاد روحانی طرح می‌شود. در این بخش معرفت نفس و بقا و صفات و احوال آن مطرح می‌شود و به برخی از خواص و آثار نفس اشاره صورت می‌گیرد. در این بخش به برخی از مهم‌ترین مسائل مربوط به قوا و قدرت‌های خارق العادهٔ نفس پرداخته می‌شود. در همین بخش است که مسائل مهم مربوط به وحی و نبوت و معجزه و کرامت و تفاوت آن‌ها و نیز اقسام وحی و تفاوت نبی و رسول و نیز تفاوت وحی و الهام، و حقیقت بهشت و جهنم اشاره می‌شود. این بخش به جهت اشتغال بر مسائل مهمی در باب نفس‌شناسی و وحی‌شناسی و چگونگی وقوع وحی و کیفیت مداخلیت نفس نبی در تحقق آن از اهمیت بسیار برخوردار است. کتاب با بخشی تحت عنوان «ذیل الکتاب» که مشتمل بر بیان انواع معقولات و روش‌های عام کسب مجهولات از معلومات است و نیز بحثی دربارهٔ ریاضت و مجاهدت و نیز مجاهدت جسمانی و مجاهدت روحانی پایان می‌یابد.

### معرفی نسخه‌ها و روش تصحیح

از کتاب البلغة تا کنون چهار نسخه در کتابخانه‌های داخل و خارج شناخته شده است که ذیلاً به معرفی آن‌ها می‌پردازیم:

۱. نسخه شماره ۱۶۶۹۶ کتابخانه مجلس شورای اسلامی (سنا). این نسخه که به تاریخ رجب سال ۶۶۶ کتابت شده کهن‌ترین نسخه البلغة در میان نسخ موجود می‌باشد. کاتب آن معلوم نیست و از اول آن یک ورق افتاده است. نخستین صفحه آن نیز آسیب دیده و کلماتی پراکنده در آن قابل رؤیت است. بنابراین ابتدای نام کتاب و مؤلف در آغاز آن وجود ندارد و بر این اساس ابتدای نسخه از عبارت «العصر مع اقتصارهم من الظهر والعصر» می‌باشد. این نسخه در ۱۱۷ برگ ۳۳ سطری نوشته شده است. خط آن نسخ است و کلمات آن در اغلب موارد منقوط و اشعار و آیات و احادیث در آن معرب و مشکول هستند. جمیع تقسیمات کتاب اعم از فنون و اقطاب و ابواب در آن به نحو مشخصی کتابت شده‌اند. فن‌ها با حروف درشت‌تر از قلم متن و در سطر مستقل، قطب‌ها با قلم قرمز و اندکی درشت‌تر از قلم متن، باب‌ها نیز به همین ترتیب ولی با قلم سیاه متن نوشته شده‌اند. در این نسخه علامت‌گذاری‌های گوناگونی وجود دارد که به جای علائم سجاوندی و یا تفکیک‌بندهای کتاب که امروزه رایج است عمل می‌کرده است. چون در این کتاب تقسیمات فرعی و تودرتوی بسیاری وجود دارد (مانند فن و قطب و باب و شعبه و مسئله)، کاتب در بالای همه این عناوین خط قرمز کشیده، علاوه بر آن بالای کلماتی را هم که فکر می‌کرده اول مطلب و بند به شمار می‌آیند چنین کرده است. همچنین بالای کلماتی که ابتدای جمله به شمار می‌آمده‌اند و یا کلماتی که امروزه پس از ویرگول نوشته می‌شوند نقطه قرمز گذاشته است. بالای عناوینی که با اعداد ترتیبی تکرار می‌شده‌اند مانند «البرهان»، «الحکم»، «الخاصیة»، «الوجه» و امثال آن‌ها همراه با عدد مربوط خط قرمز کشیده شده است.

از جمله ویژگی‌های این نسخه مزین بودن آن به حواشی چندی است که بر مواضع مشکل و نیازمند توضیح آن زده شده است. مصحح این حواشی را استخراج کرده و آن‌ها را در پایان متن کتاب آورده است.

در مجموع این نسخه نفیس کهن‌ترین نسخ مورخ این کتاب و با توجه به خصوصیات یادشده مهم‌ترین نسخ آن نیز می‌باشد. رمز این نسخه در سازواره انتقادی «س» است.

آغاز: ...العصر مع اقتصارهم علی الظهر والعصر...

انجام: بعون الله الجلیل ومنه الجزیل والحمد لله أولا وآخرا والصلوة علی رسوله محمد وآله الأبرار الأطهار.

۲. نسخه شماره ۶۷۹/۸۲۳ کتابخانه راغب پاشا در استانبول ترکیه. تاریخ کتابت این نسخه سال ۸۷۰ در ۲۸۸ ورق پانزده سطری است و کاتب آن معلوم نیست و به خط نستعلیق نوشته شده است و شخص کاتب یا کس دیگری گاه بر آن حاشیه‌هایی در باب بیان معنای یک کلمه و یا توضیح یک نکته صرفی و نحوی، زده است. یکی از ویژگی‌های این نسخه این است که در موارد بسیاری کلمات آن معرب و مشکول است. این نسخه بسیار کم غلط است و املای کلمات آن آشکار و واضح است. با این همه مواضع افتادگی در آن کم نیست و بالضرورة باید با کمک نسخ دیگر تکمیل و تتمیم شود. در پایان نسخه ذکر شده است که این نسخه از روی نسخه‌ای که از روی نسخه به خط مؤلف بوده استنساخ شده است. به این ترتیب این نسخه با یک واسطه از روی نسخه اصل استنساخ شده است.

نهاد کیکلیک، استاد فلسفه اسلامی در دانشکده ادبیات دانشگاه استانبول، آن را به صورت عکسی و با مقدمه‌هایی به زبان ترکی، عربی و انگلیسی همراه با استدراکات و فهرس گوناگون به سال ۱۹۶۹ میلادی (۱۳۴۸ شمسی) در ترکیه به طبع رسانده است. در این طبع او کتاب البلغة را متعلق به ابن عربی دانسته و در مقدمه مفصل ترکی خود که خلاصه آن را به زبان انگلیسی نیز آورده، کوشیده است وجه انتساب کتاب به ابن عربی را توضیح دهد و علی العموم با ادله‌ای اعم از مدعا به این امر پرداخته است. حتی برای وجود اشعار فارسی گوناگونی که در این کتاب وجود دارد و آن را از همه آثار ابن عربی متمایز می‌کند نیز با تکلف بسیار، دلایلی تراشیده و به تصور خویش این انتساب را مدلل کرده است. این نسخه از جهت صحت و دقت و قدمت پس از نسخه کتابخانه مجلس سنا قرار می‌گیرد. مرحوم استاد دانش‌پژوه در مقدمه خود بر کتاب گفته‌اند: «نویسنده [کاتب] آن باید ایرانی باشد یا آشنای به زبان فارسی که تفسیرهای فارسی زیر سطرها آورده است یا اینکه در دست یک فارسی زبان بوده و آن‌ها را بر آن افزوده است» (الأقطاب القطبية، ص نوزده). نگارنده نسخه مطبوعه نهاد کیکلیک را به دقت بررسی کرد و حاشیه‌ای به زبان فارسی بر آن نیافت. در سازوای انتقادی با رمز «ر» به این نسخه اشاره شده است.

آغاز: مهر وقف با این عبارت: حسبي الله وحده من الكتب التي وقفها الفقير إلى آلاء ربه ذي المواهب محمد المدعو بين الصدور بالراغب وكفى عبده.

آغاز: سبحانه لا علم لنا إلا ما علمتنا ولا عمل لنا إلا كما ألهمتنا...  
 انجام: ولتختم كلامنا حامدين لله ومصلياً على نبي الرحمة وشفيع الأمة محمد وآله.  
 اتفاق الفراغ من تحريره من نسخه وهي منقولة من نسخة بخط المصنف في أوائل  
 شعبان المعظم لسنة سبعين وثمانمائة من هجرة النبي الأكرم المكرم صلى الله  
 عليه وسلم والحمد لله على حسن توفيقه.  
 انجامه: وكان مكتوباً في آخر كتاب المصنف بخطه «وقد شرعت في تصنيفه  
 يوم عرفة وفرغت منه يوم الأربعاء منتصف المحرم أول شهور سنة تسع وعشرين  
 ستمائة، فيكون المجموع خمسة وثلاثين يوماً حسوماً بعون الله ومنه».  
 مهر وقف با همان عبارت آغازه.

٣. نسخه شماره ٥٥٢٥ کتابخانه مجلس مورخ به تاریخ ١٠٦٢. این نسخه در ٢٠٠ برگ ١٧  
 سطری و به خط نسخ توسط ابوتراب طبسی نوشته شده است. متن با قلم سیاه و تمامی  
 عناوین اصلی و فرعی با قلم قرمز نوشته شده اند. همچنین بالای کلمات مختلف دیگر  
 که با اعداد ترتیبی تکرار می شده اند خط قرمز کشیده شده است. این نسخه به خطی خوانا  
 نوشته شده است و بسیار کم غلط است، ولی ضبط های آن در مواردی نه اندک با نسخه  
 سنا و راغب پاشا تفاوت دارد. به نظر می رسد نسخه مصحح استاد دانش پژوه مبتنی بر  
 همین نسخه فراهم شده است و گاه به نسخ دیگر نیز مراجعه شده است. در سازواره  
 انتقادی با رمز «م» به این نسخه اشاره شده است.  
 آغاز: ندارد.

آغاز: بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين. يقول: العبد الفقير الحقير إلى عفو  
 الكبير الخبير عبد القادر بن حمزة بن ياقوت الأهري.  
 انجام: وليس الخبر كالعيان ولتختم كلامنا حامدين لله ومصلياً على نبي الرحمة  
 وشفيع الأمة محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين أجمعين.  
 انجامه: قد اتفاق الفراغ من تنميقه بعون الله، تعالى، وحسن توفيقه على يد العبد  
 الضعيف النحيف الفقير الحقير المنسي اللاشيء أبو تراب الطبسي في يوم  
 الاثنين غرة شهر شعبان المعظم سنة اثنان وستين بعد الألف. تم.  
 سيبقى زماناً بعد كاتبه وصاحب الخط تحت الأرض مدفون  
 يلوح الخط في القرطاس دهرًا وكاتبه رميم في التراب

۴. نسخه شماره ۲۵۰۰ کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی. این نسخه در ۲۱۳ برگ ۶۱ سطری به خط نسخ نوشته شده است. فاقد تاریخ کتابت و نام کاتب است. از خط آن پیدا است که نسخه متأخری است و از حدود قرن دهم به بعد کتابت شده است و در برخی مواضع با حواشی مختصری در توضیح یک واژه یا بیان یک نکته ادبی همراه است. این نسخه نسبت به سایر نسخ از دقت و صحت کمتری برخوردار است و در آخرین رتبه قرار می‌گیرد. در سازواره انتقادی به این نسخه با رمز «مر» اشاره شده است.

آغاز: بسم الله الرحمن الرحيم، يقول العبد الفقير الحقير إلى عفو الكبير الخبير  
عبد القادر بن حمزة بن ياقوت الأهری...

انجام: ولنختم كلامنا حامدين لله ومصلياً على نبي الرحمة وشفيع الأمة محمد  
وآله الطاهرين أجمعون [كذا].

البلغة در سال ۱۳۵۸ هجری شمسی با مقدمه و تصحیح مرحوم استاد محمد تقی دانش پژوه و بر اساس سه نسخه خطی (سنا، راغب پاشا، مجلس) و با عنوان «الأقطاب القطبية أو البلغة في الحكمة» از سوی انجمن فلسفه ایران و به صورت چاپ لاینوترون منتشر شده است. از آنجاکه در تصحیح یادشده اشکالات و اغلاطی راه یافته است که گاه فهم متن را دشوار و یا معیوب می‌کند و نیز چاپ آن وضعیت مناسبی ندارد و مآخذ اقوال و آراء استخراج نشده است، همچنین موارد استفاده از آن در آثار ملاصدرا مشخص نشده است، مصحح بر آن شد تا برای رفع نقائص مذکور و با استفاده از چهار نسخه سابق الذکر به تصحیح مجدد آن اقدام نماید.

### روش تصحیح

بر اساس توضیحاتی که در معرفی نسخ داده شد اقدام و اصح نسخ چهارگانه موجود نسخه «س» است که در این تصحیح نسخه اساس قرار داده شده است. در مواردی که ضبط نسخه «س» به نحو آشکار نادرست تشخیص داده شده به ضبط سایر نسخ به ویژه نسخه «ر» مراجعه شده است. چنان که پیش تر گفته شد نسخه «س» محشی به حواشی مفیدی است که تمامی آن‌ها استخراج شده و در پایان اثر آورده شده است.

منابع و مآخذ کلیه احادیث و روایات و اشعار و اقوال مورد اشاره مؤلف استخراج شده

و در بخش تعلیقات آورده شده است. در ذکر منابع احادیث، با توجه به اینکه مؤلف از اهل سنت و جماعت است کوشش شده است که حتی المقدور به منابع روایی اهل سنت آن هم منابعی که قبل از وفات مؤلف تألیف شده‌اند ارجاع داده شود. در این کتاب اشعار فارسی و عربی بسیاری از شاعران مقدم بر مؤلف و یا حتی معاصر او نقل شده است که برخی از آن‌ها تا آنجا که می‌دانیم برای نخستین بار در همین اثر آورده شده‌اند که در خصوص آن‌ها نیز به قدر مقدور تتبع شافی و وافی صورت گرفته و به مآخذ مربوط به خود ارجاع داده شده‌اند. چنان‌که در مقدمه اشاره شد، این اثر از منابع مهم ملاصدرا در آراء و اقوال تفسیری او به شمار می‌رود، بدون اینکه در سراسر آثار او نامی از کتاب یا مؤلف به میان آمده باشد. مصحح کوشیده است در حد مقدور تمامی منقولات ملاصدرا از این اثر را شناسایی و به موضع آن‌ها در آثار ملاصدرا اشاره کند. ملاصدرا در مفاتیح الغیب بیشترین نقل از این کتاب را داشته و آن را مورد استفاده قرار داده است.

تسلط مصنف اثر بر ادبیات عربی گاه سبب شده است که در موضعی از واژگان یا تعبیری دشوار و مهجور استفاده کند. مصحح کوشیده است تمامی این مواضع دشوار را شناسایی کند و در حد توان خود آن‌ها را توضیح دهد.

در پایان این مقدمه مصحح فریضة ذمه خود می‌داند که از دوست عزیز و ارجمند جناب آقای دکتر محمد سوری که در بازیابی منابع پاره‌ای از احادیث و اقوال، مصحح را از کمک خویش بهره‌مند ساختند تشکر و سپاسگزاری کند. همچنین لازم است از زحمات بسیاری که سرکار خانم دکتر فرشته کاظم پور در مراحل مختلف آماده‌سازی اثر متحمل شدند و کمک‌های شایسته تقدیری که در این خصوص به عمل آوردند نیز صمیمانه سپاسگزاری کند. نیز باید از سرکار خانم فهیمه نظری که در اصلاح پاره‌ای از نقائص و نمونه‌خوانی کتاب از هیچ کمکی دریغ نورزیدند کمال تشکر و امتنان را داشته باشد. البته بدیهی است که مسئولیت تمامی اشکالات احتمالی راه یافته به اثر متوجه مصحح است.

سید محمود یوسف ثانی

عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی

حکمت و فلسفه ایران