**هویت ایرانی اسلامی در روش فکری حکمت متعالیه**

**حسن دوست محمدی**

مربی و هیات علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه سمنان

h\_doostmohammadi@semnan.ac.ir

**علی اسماعیلی ایولی**

استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه سمنان

a\_esmaeeli@semnan.ac.ir

**حسینعلی عربی**

استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه سمنان

harabi@semnan.ac.ir

**چکیده**

روش های فکری در شناخت هستی در ایران پس از اسلام از قرن سوم به بعد تا حمله مغول و پس از آن، تا زمان مرحوم صدرالمتألهین (قدس سره) همواره دستخوش تحولات اساسی بوده است و بر اساس همین تغییرات روشهای فکری است که مکاتب فکری و نحله های معرفتی در علوم انسانی به ویژه فلسفه، شکل گرفته است.

ما در این مقاله با روش توصیفی، تحلیلی سعی داریم بر اساس دگرگونیهای اجتماعی سیاسی جامعۀ ایرانی، به سیر تطور این روشهای معرفتی در ایران پس از اسلام به عنوان هویت معرفتی ایرانیان پرداخته، و با اشاره به پنج دوره از تاریخ ایران پس از اسلام، آثار معرفتی آن دوره ها را در علوم انسانی بویژه در حکمت اسلامی مورد بررسی قرار دهیم. دوران ترجمه و نفوذ اندیشه های یونانی در جهان اسلام، دوران شکل گیری مشرب فکری مشاء و اوج تفکر عقل گرایی، دوران ضعف و افول اندیشه های عقل گرایی و ظهور مشرب اشراق، دوران توجه به مسائل شهودی و ذوقی محض و گسترش مشرب عرفانی، وبالاخره دوران توجه به مسائل مربوط به اصول و فروع دین و ظهور مذاهب کلامی عقلی و فقهی اصولی، ازدوره های مهم روشهای معرفتی در تاریخ ایران است، و در نهایت ظهور مکتب صدرایی در تلفیق این روشهای فکری و ایجاد روش فکری متفاوتی به نام "حکمت متعالیۀ" که در آن، از تمام روشهای معرفتی گذشته بهره برده و با ارائۀ مبانی جدید معرفت شناسانه وهستی گرایانه چون اتحاد عقل و عاقل معقول، ایجادی بودن معرفت ذهنی، اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت وجود و حرکت جوهریه، مبتنی بر برهان، عرفان، قرآن و احادیث اهل بیت عصمت و طهارت، وهمچنین ایجاد پیوستگی منطقی بین مشربهای مشّایی، اشراقی، کلامی و وحیانی که در روش معرفتی گذشتگان برای شناخت هستی متداول بوده مدل جدیدی از روش فکری را برای آیندگان به ارمغان داشته است.

**واژگان کلیدی:** هویت ایرانیان، حکمت متعالیه، صدر المتالهین، حکمت مشاء، حکمت اشراق، عرفان، کلام

**مقدمه**

با نگاهی گذرا به تاریخ تمدن اسلامی، بویژه در ایرانِ پس از اسلام و سیر شکل گیری تفکرِ دینیِ مبتنی بر اندیشه های عقلی و فلسفی، در طول شکوفایی تمدن و فرهنگ اسلامی ، می توان دوره های مختلفی را به دست آورد، که درهر دورۀ ازآن، یک شیوه فکری خاص نسبت به روشهای فکری دیگر، مورد توجه بیشتری قرارگرفته و در نهایت نسبت به شیوه های دیگرِمعرفتی، یا کمتر مورد توجه قرارگرفته می شد و یا کلا مورد مخالفت قرار می گرفته است و درحقیقت این توجّه افراطی و تفریطی به یک روش معرفتی، متناسب با شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن دوره، بوده است وترتیب این دوره ها را می توان به پنج دورۀ مختلف، تقسیم کرد.

1-دوران ترجمه و نفوذ اندیشه های ملل مغرب زمین چون حکمت یونان قدیم و همچنین اندیشه های مربوط به بلاد فتح شده توسط مسلمین، چون تمدّن اسکندریه، از اوائل قرن سوم هجری و تأثیرات این اندیشه ها، در مباحث معرفتی و همچنین تفکر دینی.

2-دوران اوج تفکر عقل گرایی از اواخرقرن سوم تا قرن پنجم هجری و ظهور مشرب فکری مشّائی.

3-دوران ضعف و افول اندیشه های عقل گرایی و توجّه به روش های ذوقی در کنار روشهای عقلی، تحت تأثیر نفوذ اندیشه های مشرق زمین چون ایران باستان و هند و شکل گیری مشرب فکری اشراقی (قرن پنجم و ششم هجری) .

4-دوران توجه به مسائل عرفانی و ذوقی محض و ناکارآمد اِنگاشتنِ روش عقلی به عنوان تنها راه کشف حقیقت و گسترش مشرب عرفانی (قرن هفتم و هشتم).

5-دوران توجه مجدّد به مسائل مربوط به اصول و فروع دین به دنبال ایجاد قدرت های متمرکز در بلاد اسلامی و گسترش مسائل کلامی و فقهی و شکل گیری مشرب فکری کلامی و فقهی (قرن دهم و یازدهم).

**1-دورانهای تحول روشهای معرفتی بر اساس هویت ایرانی اسلامی**

**1-1 دوره ی اول ظهور اندیشه های ترجمه ای در بلاد اسلامی**

سیر تفکر و اندیشه های معرفتی در سده اول پس از هجرت در تاریخ اسلام بیشتر به بیان مبانی اولیه اصول و فروع دین اسلام ، احکام و قوانین عملی و کاربردی آن برای جامعه آن زمان بوده است و لذا توجه به قرآن و احادیث نبوی و همچنین احادیث اهل البیت (در جامعه شیعه) در این دوران به عنوان تنها مبانی معرفتیِ امت مسلمان بوده و با گسترش اسلام، به تمدن¬ها و فرهنگ¬های اطراف شبه جزیرة العرب و اختلاط و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری از این تمدن ها و فرهنگ ها، کم کم گرایش های مختلف در حوزه های فکری و عملی در اندیشه دینی آن زمان شکل گرفت، حوادث سیاسی اجتماعی پس از رحلت پیامبر و انحراف در مسئله امامت و خلافت، امر کشور¬گشائی وگسترش قلمرو جهان اسلام، زمینه هایی برای دوری مسلمانان از اندیشه های نابِ نبی گرامی اسلام و ائمه معصومین را فرآهم آورد و در نتیجه مسلما نان عرب و غیر عرب، تحت تأثیر جریان های فکری موجود در جامعه کم کم به نحله ها و فرقه های مختلفی چون اهل حدیث، مشبهه، معطله و جبریه گرایش پیدا کردند و گاه اندیشه های غیر عقلانی و حتی خرافی نیز در حوزه دین، رسوخ نمود و جز کسانی که از اندیشه های ناب اهل بیت عصمت و طهارت بهره می بردند، بقیه به انحرافات مختلف فکری حتی در حوزه دین، گرفتار شدند.

در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام آمده است : مسلمانان در سال 638 میلادی سوریه و عراق را تسخیر کردند و هنوز چهار سال نگذشته بود که ایران را نیز به تصرف درآوردند. در سال 661 میلادی دولت اموی دردمشق تشکیل شد ولی مسیحیان همچنان در دین و افکار خود آزاد بودند و فعالیت های علمی و فلسفی خود را دنبال می کردند. (خلیل الجرّ، حنا خابوری، 1399، ج 2 ص32)

در اواخرسده دوم واوائل سدۀ سوم هجری با شروع نهضت ترجمه که توسط مامون عباسی حمایت می شد و همچنین گرایش به ترجمه کتبِ تمدن های کهن به ویژه کتب حکما، فلاسفه واندیشمندانِ تمدن های همجوار، کم کم اندیشه های یونانیان، سِریانیان، نَسطوریان، یَعقوبیان، ایرانیان، یهودیان و مسیحیان در جهان اسلام رسوخ پیدا نمود.

با آنکه عباسیان پس از استقرار حکومت، به مباحث علمی توجه خاصی مبذول می داشتند و در نقل علوم یونانی و ایرانی اهتمام بلیغ به کار می بردند ولی سریانیان همچنان مستقلاً کار خود را دنبال می کردند.

به عقیده اولری علوم یونانی از پنج طریق، وارد جهان اسلام شد :

الف-نسطوریان؛ اینان نخستین معلّمان مسلمین بودند و علم طب از آن ها، به مسلمین رسید.

ب-یعقوبیان؛ اینان فلسفۀ نو افلاطونی و تصوّف را به عالم اسلام آوردند.

ج-مدرسه جندی شاپور؛ این مدرسه، ایرانی و زرتشتی بود ولی مشهورترین استادان آن از نسطوریان بودند.

د-مدرسه حرّان؛ این مدرسه، وَثَنی بوده ودرآن، علوم ومعارف بابلی و یونانی با هم درآمیخته بود .

ه-یهودیان؛ اینان خود، علم طب را از نسطوریان فرا گرفته بودند. (همان ج 2ص33)

در حقیقت ترجمۀ کتب یونانی، به زبان عربی از اواخر قرن هشتم مسیحی آغاز شد ولی در اواخر قرن نهم رونق گرفت و در اواخر قرن دهم میلادی به حدِّ اعتلای خود رسید. افرادی مثل حُنین ابن اسحق و پسرش اسحق در ایجاد این ترجمه ها بسیار کوشا بودند.

این نهضت تا اواخر قرن چهارم هجری (دهم میلادی) ادامه داشت، این ندیم می گوید: « مسلمانان بعضی از فلاسفه قبل از سقراط و برخی از سوفسطائیان و شکاکان و رواقیان و اپیکوریان را می شناختند، مذهب ذیمغراطیس که معتقد بود، عالم اجسام از ذرّات ریزی به نام اتم تشکیل شده است و همچنین اندیشه های اپیکوریان در عقاید متکلمین و اشاعره، تأثیر بسزایی گذاشت.( همان، ج2،ص35)

پس از گذشت اندکی از دوران ترجمه، مسائل دینی و معارف اسلامی با اندیشه های عقلانیِ حکیمان یونان باستان مخلوط گردید وتحت تاثیر این تفکرات ، زمینه برای ظهور و بروز فرقه های انحرافی در جهان اسلام نیز فراهم آمد و این روند در سده سوم پس از هجرت به اوج خود رسید و ظهور فرقه های کلامی و حوزه های اندیشه های عقلانی به ویژه در اصول ومبانی اعتقادی دین اسلام، چون معتزله به نهایت اوج خود رسید، اگر چه این دوران همزمان بود با شدت و حدّت بیش از اندازه حاکمان و سردمداران آن عصر نسبت به اندیشه های ائمه معصومین، ومقا بله با تعالیم ناب تفکر شیعی که از طریق ائمه (ع) تا آغاز عصر غیبت به دست شیعیان رسیده بود.

با وقوع غیبت کبری و قطع ارتباط ظاهری بین مردم و امام عصر (عج) و آغاز سده چهارم پس از هجرت، نحله ها و تفکرات عقلانی در چهار مشرب فکری تا قرن دهم به عنوان اساسی ترین شیوه های معرفتی در جهان اسلام شکل گرفت.

**2-1- دوران دوم و ظهور مکتب و مشرب فکری مشائون**

این روش فکری که بیشتر مبتنی بر تفکرعقل گرایی صِرف و متخذ از فلسفه یونان باستان بود، کم کم در میان اندیشمندان مسلمان، چون کِندی، فارابی، بوعلی سینا و ابن رشد اندلسی رواج پیدا کرد و تلاش گردید تا آموزه های دینی در حوزه اصول و مبانی بر اساس اندیشه و تفکر فلسفی محض، توجیه گردد، این روش معرفتی به خاطر ابتناء به مسائل برهانی و منطقِ ارسطویی که یکی از مهمترین روش های فکریِ این دوران بود و تا به امروز نیز این روش فکری اعتبار خودش را از دست نداده است، و از بهترین و مستحکم ترین روش های فکری در کشف حقیقت بود، و با تلاش های اندیشمندانی در حوزه های علوم مختلف، از جمله ریاضیات، طبیعیات و الهیات به اوج خودش رسید و دوران طلایی تمدن اسلامی را، از قرن سوم هجری تا قرن ششم فراهم آورد.

در این قرون، خط سیر حکمت و فلسفه، به مسائلی پرداخت که باعث بروز مکاتب مختلف گردید و رابطه عقل و وحی، در این جریان فکری، بخوبی مشخص گردید، مثلاً فارابی با آن نبوغِ چشمگیرش ظهور نمود و تلاش نمود که از یک سو میان فلاسفه و از دیگر سو میان دین و فلسفه توافق ایجاد نماید، فارابی فلسفه اسلامی را بر اساسی استوار، بنا نهاد و برای بسیاری از مسائل و قضایای عقلی و دینی، راه حل هایی یافت که مورد استناد حکمای بعد از او نیز قرار گرفت. و پس از او ابن سینا اندیشه های فلسفی و دینی خود را در کتاب هایش، مفصّل و با بیانی عقلی و فلسفی ارائه داد. (خلیل الجرّ، حنا خابوری، 1399،ج 2 ص49) و در سایر علوم بویژه طبیعیات و ریاضیات نیز دانشمندانی چون ابوریحان بیرونی، زکریای رازی، خوارزمی، ابن هیثم .....از این شیوۀ عقلی وفلسفی، به کشف جهان هستی و قضاوت در مورد آن پرداختند.

**3-1- دوران سوم و شکل گیری مشرب فکری اشراق**

این مشرب فکری که با ضعف برخی از نتایج به دست آمده از فلسفه مشّاء، ظهور پیدا کرد و همچنین با تفاوت در روش معرفتی که دراین مشرب فکری نسبت به روش فکری مشّاء، وجود داشت معتقد بود که برای تحقیق در مسائل فلسفی به ویژه حکمت الهی، تنها استدلال و روش های عقلیِ صِرف و تمسّک به منطقِ ارسطویی کافی نیست، بلکه سلوک قلبی و مجاهدت نفسانی و تصفیه روح و روان نیز برای کشف حقیقت، ضروری و لازم است و به خلاف روش فکری مشّائی که کشف حقیقت را فقط بر پایه ی استدلال می دانست معتقد بود کشف حقیقت، به وسیله شهود و ظهور معرفت قلبی نیز لازم است و لذا لفظ اشراق که به معنای تابش نور است برای اِفادۀ روش اشراقی بکار برده شده است.

البته تا قبل از سهروردی (شیخ اشراق) در سخن هیچیک از فلاسفه مانند فارابی، بوعلی سینا وهمچنین مورخان فلسفه مثل شهرستانی، نمی بینیم که حکمت اشراقی به افلاطون نسبت داده شده باشد و حتی اصطلاح اشراق نیز در کلمات این بزرگان به چشم نمی خورد بلکه این شیخ اشراق است، که این کلمه را بر زبان ها انداخت و همچنین او بود که در مقدمۀ کتاب حکمة الأشراق، گروهی از حکمای قدیم از جمله فیثاغورس و افلاطون را طرفدار حکمت ذوقی و اشراقی خواند و از افلاطون به عنوان رئیس اشراقیون یاد کرد. شیخ اشراق تحت تأثیرِ حکمای فهلویونِ ایران باستان نیز بوده است و لذا در اکثرکتب ورساله هایش از اصطلاحات مختلفِ ایران باستان نیز استفاده کرده است و برای همین بود که مورد اتِّهام نیز واقع شده است که ایشان یا زرتشتی است ویا مانوی است.

شیخ اشراق می گوید: فلسفه اشراق از مشرق زمین و ایران باستان، به یونان رفته است و بر اساس همین فلسفه، معتقد است که اربابِ انواعِ (مثل) افلاطونی هم، در حقیقت، همان تفکر مذهبی ایران قدیم است که در اندیشه های اندیشمندان یونان، تاثیر گذاشته و ایشان کم و بیش اربابِ انواع افلاطونی را نمودار همان "امشاسپندان" می داند (امشاسپندان درحکم ملائکۀ مقرّبین و ارباب انوع اند، و در نظام مذهبی ایران باستان، بسیار مهم اند و ترتیب آن ها بدین قرار است: هرمزد، اردی بهشت، شهریور، اسفندارمذ، خرداد، مرداد، که هر یک مظهر صفتی از صفات خداست. (سهروردی، 1384،ص25)

مرحوم اقبال نیزدر وصف سهروردی اینگونه می گوید : « سهروردی شخصیتی ممتاز داشت از استقلال فکری و قدرت تصمیم و نظام پردازیِ ویژه ای برخوردار بود و از این ها بالاتر نسبت به سنن ایرانی وفادار بود»(همان،ص26) البته منظور، نظام اشراقی خاصی است که درمقام تعلیماتی به فلسفه اشراق داده است وگرنه همان طور که خود می گوید : حتی این نظام هم که در حکمت اشراق برقرار کرده است برای طالب حکمت اشراق، سودمند نیست ، نهایت در مقام تعلیم و استادی برای افراد تحت تعلیم ممکن است مفید باشد.

البته شیخ اشراق تمام اندیشه های افلاطون را قبول ندارد و در مورد قضایای مهم و گوناگون با فلسفۀ افلاطون درافتاده، و فلسفه ارسطو را صرفاً مقدمۀ نظام فلسفی خود شمرده، و آزادانه از آنها انتقاد می کند و حتی منطق ارسطویی را نیز مورد بررسی قرار داده است. (همان ، ص 19)

البته نمی توان انکار کرد که تأثیر فلسفه اشراق از تفکرات زرتشتی و آئین مهرپرستی و اندیشه های فیثاغورس و نحله های اصحاب نور و برخی از عرفا و صوفیۀ آن زمان و استفاده از اصطلاحات تالّه، هیاکل و اصنام، در کلماتش فراوان به چشم می خورد.

**4-1- دوران چهارم و تقویت شیوه و مشرب عرفانی**

در اواخر قرن ششم هجری و وقوع فاجعه حمله مغول به ایران که بزرگترین و دهشتناکترین واقعه جهان اسلام پس از دوران طلایی تمدّن اسلامی بود و قبل از آن نیزبا اندک فاصله ای حملۀ صلیبیون به مناطق غربِ بلاد اسلام و آثار و نتایج بسیار وخیم این حملات بر ساختار سیاسی و اجتماعی و فرهنگی جوامع اسلامی، در بین متفکران آن زمان گرایش به انزوا و توجّه به مسائل معنوی، ذوقی وکناره گیری از جامعه و پشت پا زدن به تمتّعات دنیوی وهمچنین پرداختن به خویشتن، جهت نیل به کمالات معنوی، پیدا گردید و لذا مَشربی که در این دوران توانست جای مناسبی را در کنارِ مشرب های فلسفی مشاء و اشراق پیدا نماید و حتی در مواردی غلبه نیز پیدا کند، مشرب فکری صوفیه وعرفان بود.

این مشرب فکری به هیچ وجه نمی خواست، خودش را تابع فلسفه، اعم از اشراقی و مشّائی بداند و حتی در مقابل آن¬ها ایستادگی نیز به خرج می¬داد و حتی در مواردی تصادماتی با فلاسفۀ هر دو مشرب نیز داشته است، در این روش که به روش عرفانی و تصوّف معروف است فقط و فقط بر تصفیۀ نفس بر اساسِ سلوک الی الله و تقرّب به حق، تا مرحله وصول به حقیقت، تکیه دارد و به هیچ وجه اعتمادی به استدلالات عقلی ندارد، بلکه این روش را (استدلال) چوبین می داند.

پای استدلالیان چوبین بُوَد پای چوبین سخت، بی تمکین بُوَد (مولانا، 1387،دفتراول،بخش105 )

روش عرفانی، پیروان زیادی دارد وعرفای نامداری نیز در جهان اسلام، ظهور کرده اند، که برخی از آنها در قرون اولیۀ تمدن اسلامی مطرح بودند ولی اوج اندیشه های این جریان فکری از قرن ششم به بعد بودند، بایزید بسطامی، حلّاج شبلی، جُنید بغدادی، ذوالنّون مصری، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، ابو طالب مکّی، ابو نصرسراج، ابوالقاسم قُشیری، مُحی الدین عربی اندلسی، ابن فارِض مصری، مولوی رومی را باید از مهمترین عرفای این دوران نام برد، مظهر و نماینده ی کامل عرفان اسلامی که عرفان را به صورت یک علمِ مضبوط، درآورد و پس از او هر کس آمده ، تحت تأثیرِ شدید او بوده است، محی الدین عربی است.

روش سلوکی عرفانی با روش فلسفی اشراق، یک وجه اشتراک دارد و دو وجه اختلاف، وجه اشتراک آن دو، تکیه بر اصلاح و تهذیب و تصفیه نفس است، اما دو وجه امتیاز آن، یکی این است که عارف، استدلال را به کلی طرد می کند ولی فیلسوفِ اشراقی، آن را حفظ می نماید و فکر و تصفیۀ نفس را به کمک یکدیگر می گیرد، دیگراینکه هدف فیلسوف اشراقی مانند هر فیلسوف دیگر، کشف حقیقت است اما هدف عارف، وصول به حقیقت است. ( مطهری،1377، عرفان ص 74)

اگر چه عرفان اسلامی و مبادی شکل گیری آن، در حقیقت از آموزه های اسلام، از قبیل کتاب و سنت در دعوت به زهد، مبارزه با نفس، اخلاص و توبه و نیز زندگی پیامبر و اهل بیت وامامان معصوم به وجود آمده ومبادی آن، تحت عنوانِ تصوّف اسلامی از قرآن سرچشمه گرفته است، ولی جوانه های آن، از قرن دوم هجری از کسانی مانند رابعه عَدویه، ابو هاشم کوفی، شقیق بلخی، معروف کرخی، حارث محاسبی، و ذوالنون مصری و سری سقطی و ابو سعید خراز شکل گرفت وتوسط شخصیت های معروفی در قرن سوم و چهارم مثل بایزید بسطامی، سهل تستری، جنید، حسین ابن منصور حلاج، ابوبکر واسطی و ابو عمر سلّمی رشد پیدا نمود ودرقرن پنجم و ششم توسط ابوطالب مکی، ابو عبد الرحمان سلّمی، ابو نعیم اصفهانی، ابو القاسم قشیری و ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، امام محمد غزالی، عین القضات همدانی وابن عربی، به کمال و انتظام خودش رسید و اوج گسترش تعالیم این مشرب فکری تحت عنوانِ شروح کتب، رساله های مستقل در قرن هفتم و هشتم از مولوی، قیصری، جامی، لاهیجی، حافظ و شیخ صفی الدین اردبیلی به یادگار مانده است.

**5-1 - دوران پنجم و رشد و گسترش مشرب فکری مبتنی بر عنصر دین**

پس از حملۀ مغول ویورشهای تیمور در شرق بلاد اسلام وناکامی این اقوام وحشی در نابودی تمدن ایران و همچنین شکست صلیبیون در غرب بلاد اسلام، کم کم درجوامع اسلامی، نوعی ثبات سیاسی واجتماعی بوجود آمد که منجرّ به تشکیل حکوتها مقتدر و یکپارچه گردید در این دوران، که اوایل قرن دهم هجری است حکومت های مقتدری در جوامع اسلامی شکل گرفت، ودر نتیجه در حوزه غرب بلاد اسلام، امپراطوری عثمانی تشکیل شد و درحوزۀ شرق بلاد اسلام، حکومت صفوی تشکیل گردید که درهرکدام از این حکومتها به نوعی، گرایش به ایجاد عاملِ وحدت بین جوامع، نیاز بود ومستحکمترین عامل وحدت این جوامع، دین ومذهب بود و می توان گفت که عنصرِدین نقش مذهب و تأثیر آن در شکل گیری جوامع و حکومت ها در این دوران، در ایجاد این وحدت بسیار مؤثر بوده، وبرای همین بود که به رسمیت شمرده شدن مذهب شیعه در ایرانِ حکومت صفوی، و به رسمیت شمرده شدن مذاهب اهل سنت در امپراطوری عثمانی، مهمترین عاملی بود که در این حکومتها باعث ثبات سیاسی و همچنین ایجاد حکومت های مقتدر می¬شد و از طرفی حمایت های علماء و اندیشمندان دینی از حکومت ها، پس از دوران ضعف و فتور سیاسی ناشی از حملات بیگانگان به آنها، در ایجاد و تقویت این قدرت سیاسی، بسیار حائز اهمیت بود.

البته توجّه به علم کلام و مبانی فقهی در تاریخ تفکر اسلامی از قِدمتی طولانی برخوردار بوده است و از قرن دوم هجری شکل گیری نِحله ها و فِرَقِ اسلامی در حوزه های اصول و فروع دین، آغاز گردید و در طول دوران تمدن اسلامی، در ضمن مشرب های فکری مشاء و اشراق، عرفان ...... به گونه ای خاص خودش را نشان داد و موجب عکس العمل هایی نیز شد ولی از این قرن به بعد، تأثیر نحله ها فکری در حوزه های دین و تأثیرپذیری جریان های فکری از مبادی دینی، به شدت مشاهده می شود و جبهه گیری های این دوران، نسبت به تفکرات و مشرب های فکری بیشتراز نگاهِ دین است.

در علم کلام، تفکر عقلی مبتنی بر فهم از دین، بسیار مهم است و لذا در تعریف این علم، گفته اند که متکلّم در حقیقت، در تلاش است تا ازدینِ مورد قبولش، دفاع عقلی نماید، بنابراین در نگاهِ متکلم، اصل موضوعِ مسائلِ عقلی، مسائل دینی است و این دین است که موضوع کلام را می سازد و حتی بسیاری از مسائل فلسفی که در تاریخ فلسفه نیز مطرح گردیده است از علم کلام، ناشی شده است. پس می توان گفت در تاریخ تفکر اسلامی، علم کلام، خدمت بزرگی به فلسفه کرده است، بدین معنا که برای یک فیلسوف، مسئله طرح می کرده است، و ناخود آگاه یک فیلسوف در مسائل عقلی، از متکلم و علم کلام، استفاده می کرده است، اگر چه در نتایجِ مسائل فلسفی وعقلی، بین متکلم و فیلسوف در مواردی، اختلاف و تعارض نیزواقع می شد. .( مطهری، 1377، کلام، ص 125)

در تاریخ تفکر اسلامی علم کلام نیز بر اساس مَشرب کلامی در حوزه های مذهبی مثل شیعه و اهل سنت (اشعری و معتزلی) تفاوت های زیادی داشته اند و دراینکه کدام یک به مشیِ فلسفی نزدیک بوده اند اختلاف نظروجود داشت، معروف است که تفکرات معتزلی و شیعی به مبادی فلسفی وعقلی بیشتر نزدیک بوده است تا تفکرات اشعری، البته تفاوت یک فیلسوف با متکلم در دو چیز بوده است یکی اینکه اصول و مبادی عقلی که متکلمین بحث های خود را از آنجا آغاز می کنند، با اصول و مبادی عقلی که فلاسفه بحث خود را از آنجا آغاز می کنند متفاوت است، متکلمین خصوصاً معتزله، مهمترین اصل متعارفی که به کار می برند «حسن وقبح» است با این تفاوت که معتزله حسن و قبح را عقلی می دانند و اشاعره، آن را شرعی می دانند، معتزله یک سلسله اصول و قواعد را، بر این اصل، ترتیب داده اند از قبیل «قاعده لطف» و«وجوب اصلح» بر باری تعالی و بسیاری مطالب دیگر، ولی فلسفه، اصل حسن و قبح را یک اصل اعتباری و بشری می دانند، از قبیل مقبولات و معقولات عملی، که در منطق فقط در«جدل» قابل استفاده است و در «برهان» مطرح نمی کردند از این رو فلاسفه، کلام را «حکمت جدلی» می خوانند نه «حکمت برهانی».دیگر اینکه یک متکلم بر خلاف فیلسوف، خود را متعهد به دفاع از حریم اسلام می داند ولی بحث فیلسوفانه، یک بحث آزاد است.

روش کلامی به سه روش منتسب می شود؛ 1- روش کلامی معتزلی 2- روش کلامی اشعری 3- روش کلامی شیعی

ابوالهذیل علّاف، نظّام، جاحظ، ابو عبیده، عمربن مثنی، قاضی عبد الجبار معتزلی و زمخشری نمایندگان مکتب کلامی معتزله به شمار می روند.

شیخ ابو الحسن اشعری، قاضی ابو بکر باقلانی و امام الحرمین جوینی و غزالی و فخر الدین رازی از نمایندگان مکتب کلامی اشعری به شمار می آیند.

و هشام ابن حَکَم، خاندان نوبختی، شیخ مفید، سید مرتضی اعلم الهدی از برجستگان متکلم شیعی در قرون اولیه هستند و مظهر نماینده کامل کلام شیعی، خواجه نصیر الدین طوسی است که کتاب تجرید الاعتقاد او یکی از معروفترین کُتب کلامی شیعی است، خواجه فیلسوف و ریاضی دان نیز هست و از زمان خواجه نیز سرنوشت کلام به کلی تغییر پیدا کرد و بیشتر رنگ فلسفی به خود گرفت. (مطهری، 1377،کلام،ص154 و 155)

**2- روش فکری حکمت متعالیه ،اوج روش فکری هویت ایرانی اسلامی**

**1-2- روش فکری حکمت متعالیۀ ملاصدرا**

ازمطالبی که در مباحث قبل ذکر شد و همچنین نظری که اکثر مورخان و محققان غیر ایرانی، اعم از اروپایی و یا شرقی درباره سیر حکمت در اسلام دارند، این شد که فلسفه از یعقوب کندی آغاز و به دست فارابی و شیخ الرئیس تکمیل گردید و سپس امام محمد غزالی آن را مورد انتفاد قرار داد و اگر چه ابن رشد اندلسی، ردّی بر انتقادات غزالی نگاشت، ولی فلسفه مشّاء رو به ضعف گرائید، ولی از قرن ششم به بعد، حیات معنوی و فکری اسلام، تحت نفوذ افکار حکمای اشراقی و اندیشمندان عرفانی که مروّج مکتب عرفان نظری بودند قرار گرفت و به تدریج فلسفۀ مشاّئی از یک سو با حکمت اشراقی و از سوی دیگر با عرفان نظری مکتب شیخ اکبر محی الدین عربی در محیط فکری و معنوی جهان اسلام به ویژه مکتب تشیع، امتزاج پیدا کرد، بین قرن ششم و نهم حکمایی چون خواجه نصیرالدین طوسی و شاگرد او علامه حلّی و قطب الدین شیرازی و قطب الدین رازی و غیاث الدین منصور شیرازی و سید شریف جرجانی و جلال الدین دوّانی، بعضی از اصول حکمت اشراقی و مشائی را با هم درآمیختند و مشعل حکمت و فلسفه را با رنگ وبوی کلامی، از گزند بادهای زمانه، حفظ کردند و نیز عرفایی مثل سید حیدر آملی، رجب بَرسی و ابن تَرَکۀ اصفهانی و ابن ابی جمهور احسائی در تلفیق شرع و عرفان کوشیدند و تحقیقات عرفانی را وارد محیط فکری تشیّع کردند و در نهایت، زمینه برای ظهور میرداماد و ملاصدرا فراهم گردید و در نتیجه شالوده و مایۀ حکمت متعالیه صدر المتألهین در نیمه دوم قرن دهم هجری استوار گردید و لذا بدون توجّه به افکار این بزرگان، کشف چگونگی پیدایش حکمت آخوند ملاصدرا و روش فکری و معرفتی حکمت متعالیه میسّر نمی بود و سلسله ای که آخوند ومیرداماد را بر حکمای پیشین، مانند فارابی و شیخ الرئیس و شیخ اشراق می پیوندند. از انظار مستور مانده و حکمت اسلامی مانند چند دوره منقطع، و از یکدیگر گسسته جلوه می نمود.

**2-2-مبانی اندیشه های ملاصدرا در روش معرفتی حمکت متعالیه**

ریشه ها و اندیشه های مرحوم ملاصدرا را می توان از همان مشرب های فکری که قبل از ایشان، در تاریخ تفکر اسلامی بوده است، به دست آورد.

1-فلسفه بوعلی و بقیه حکمای مشّائی که غیر مستقیم، فلسفه ارسطو و افلاطونیان جدید را منشاء فلسفه مشّائی اسلامی، می دانند.

2-حکمت اشراقِ شهاب الدین سهروردی که تحت تاثیر حکمای ایرانِ قبل اسلام بود.

3-عرفانِ مکتب ابن عربی.

4-دین اسلام به ویژه قرآن و روایات و اخبار ماثوره از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) که در واقع اساسِ حکمت، عرفان اسلامی وعقائد دینی به ویژه کلام شیعی است.

می توان گفت که این چهار روش فکری در جهان اسلام، در نهایت به یک جریان واحد رسید که به آن "حکمت متعالیه" می گویند، اگر چه اول بار این تعبیر، در اشارات بوعلی به کار رفته است ولی فلسفۀ بوعلی، هرگز به این نام، معروف نشد.

صدرالمتألهین، از جمله کارهایی که کرد، این بود که به مباحث فلسفی که از نوع سلوک فکری وعقلی است، نظام و ترتیبی داد شبیه آنچه که عرفا در سلوک قلبی و روحی مطرح می کنند.

ایشان اسفار چهارگانه را که از 1- سفر من الخلق الی الحق 2- سفر بالحق فی الحق 3- سفر من الحق الی الخلق بالحق 4- سفر فی الخلق بالحق، تشکیل شده است، دست مایه اصلی برای کتاب "الحکمه المتعالیه فی الاسفار الااربعه" قرار داد. (مطهری،1377، 158-157)( صدرالدین شیرازی،1354،ج1،ص5)

ملاصدرا حکمت یونانی را با حکمت ایمانی درآمیخت و آن را بر اساس وحی اسلامی مستقر ساخت و در هر مرحله، از شواهد آیات قرآنی و احادیث نبوی و گفتار ائمه و بزرگان دین، مدد می جست، نبوغ و اهمیت واقعی ملاصدرا در تاریخ حکمت اسلامی، امتزاج شرع و فلسفه واستدلال وعرفان بود و می توان نحله ی او را، آخرین مرحلۀ یک سیر هشتصد سالۀ تفکر اسلامی به حساب آورد که بزرگان آن، از اوان تماس با فلسفه یونانی در کوشش تلفیقی بین دین و فلسفه برآمدند و حکمائی مانند یعقوب کندی و فارابی و اخوان الصفا و ابن سینا و ابو سلیمان سجستانی و راغب اصفهانی و سپس امام محمد غزالی و شیخ اشراق و امام فخر رازی و خواجه نصیر الدین طوسی و بسیاری دیگر از متفکران و دانشمندان که در این راه، متحمل زحمات زیاد گردیدند و بالاخره زمینه را برای موفقیت نهایی آخوند ملاصدرا آماده ساختند.

بعد از صدرالمتألهین نیز پیروان او، در تلفیق و امتزاج شرع و استدلال و عرفان کوشیدند بعضی مانند قاضی سعید قمی و ملّا علی نوری و آقا علی زنوزی بیشتر به ایجاد هماهنگی میان شرع و عقل پرداختند و برخی دیگر مانند آقا محمد رضا قمشه ای به آمیختن عقل و عرفان کمر همت بستند. برخی از متأخرین مانند ملا محسن فیض کاشانی و حاج ملا هادی سبزواری به هر سه جنبه توجه نموده از طریق آخوند ملاصدرا کاملاً پیروی کردند.

**3-2-ویژگی های روش معرفتی حکمت متعالیه و تأثیرپذیری آن از قرآن و حدیث**

یکی از موارد اختلاف و تفرقه در جهان اسلام، نزاع اهل فلسفه و بعضی ارباب دیانت بوده است. فلسفه مشّاء با رنگ و بوی یونا نیت آن، و حکمت اشراق با گرایش به تفکر ایرانِ قبل از اسلام، همواره مورد طعن و تکفیر فقها و متشرّعین بوده، و پس از حمله غزالی،به فلسفه در کتاب "تهافت الفلاسفه" آن را به آخرین درجه ضعف خود رسانده بود. متکلمین و فلاسفه نیز در نزاع و کشمکش دیرین بین عقل و دین، گرفتار بودند، واز طرفی عرفا و متصوفه هم از جانب هر سه گروه، مورد طن و لعن بودند اینجا بود که این فیلسوف بزرگ الهی، این جویبارهای پراکنده در حوزۀ معرفت را، در رودخانه ای عظیم و با شکوه به نام حکمت متعالیه متحد ساخت، بدین ترتیب که فلسفه مشّاء را که رنگ و روی یونانی و ارسطویی بر آن، غالب بود، رنگ و رویی قرآنی و اسلامی بخشید، درنوشته های صرفاً فلسفی صدرالمتألهین، به وفور آیات قرآن کریم، مورد استناد قرار می گیرد، این کارِ ملاصدرا را می توان به کاری که توماس آکوئیناس در تلفیق آیین مسحیت با فلسفه یونان انجام داد، شبیه دانست، علاوه بر وارد کردن اصطلاحات اسلامی و آیات قرآنی به فلسفۀ یونانی، ملاصدرا اصطلاحات عرفانی و حتی موضوعات عرفانی را وارد بحث های فلسفی خود نمود و این شگرد، باعث طراوت و ملاحت مباحث فلسفی شد، ایشان طبیعیات ارسطو را که با پیشرفت علوم جدید در غرب بی پایگی و خرافه بودن آن، اثبات شده بود و باعث وهن فلسفه بود، کنار گذاشت و مبحث علم النّفس را که قبلاً جزءِ طبیعیات بود با بی اعتبار شدن طبیعیاتِ ارسطو، این مبحث مهم، اعتبارش به مخاطره افتاده بود، به قسمت الهیات آورد و با مطرح کردنِ حرکت جوهری، رونق و حیثیتی متفاوت به فلسفه داد و با نتایج حرکت جوهری و از جمله اثبات حدوثِ زمانیِ هرلحظۀ عالم مادّه، به نزاعِ دیرینِ حدوث و قِدم عالَم، که بین متکلمان و فلاسفه وجود داشت، خاتمه داد، ودر نهایت حکمت اشراق را که بیشتر رنگ و رویی زرتشتی داشت، صِبغه ای اسلامی بخشید.

با منطقی و مستدل نمودن مباحث عرفانی (مثل وحدت وجود) به آن استحکام و صلابت بخشید و با تفسیر و توجیه آن دسته از نظریات عرفا و مخصوصاً بعضی تفسیرهای محی الدین عربی که بر خلاف ظاهر قرآن و شریعت بود، عرفان و تصوف را از انزوا و تهمت تکفیر، دور کرد و اهل شریعت را به آن، خوشبین نموده، عرفان و فلسفه و ادبیات عرب را در خدمت تبیین و توضیحِ معارف دینی و موضوعاتِ قرآنی قرار داد و با اثبات عقلانی مباحثی همچون معاد جسمانی چهره ای مستحکم و مستدل و در عین حال، لطیف و زیبا از مبدأ و معاد و صراط، ارائه داد و دین را که همزمان با اوف در غرب( دوران رنسانس و تجربه گرایی) به شدت در حال عقب نشینی بود، به اوج شکوه و عظمت رساند، و بدین ترتیب بود که فلسفه و کلام را که روحی کهنه و فرسوده یافته بودف با رایحة عرفان، روحی تازه بخشید وعرفان را نیز در سایه فلسفه، احیاء نمود و استحکام بخشید و تمامی این هنرها را در استخدامِ دیانت اسلام قرارداد که می توان گوشه ای از این کار را، در شرح عمیق او بر اصول کافی و همچنین تفاسیر او بر آیات و سوره هایی از قرآن کریمف مشاهده نمود، عرفان و تصوف را از چنگال ابلهانی دنیا طلب که به نام عرفان، علم و معرفت را تخطئه و تکفیر می کردند و در لباس فقر، کار اهل دولت می کردند و با نقاب درویشی به صید دنیا مشغول بودند با تدوین رساله ای با عنوان« کسر اصنام جاهلیت» نجات داد. (صدر الدین شیرازی، 1358،ص25)

نوشته ها و آثار صدرالمتألهین یا پیرامون مباحث اسلامی است و یا فلسفی، اما در کلیه مباحث و نوشته های اسلامی و قرآنی او، تأویلات عقلی موج می زند و در تمامی آثار فلسفی او نیز آیات قرآن و احادیث، پرتو افکنده است و در تمام آن ها، این دو گونه آثار، لحن و رایحۀ عرفان، مشهود است. ادبیات و هنر هم، درحد کمال در کلیه نوشته های او، به کار گرفته شده است. هر چند به سادگی می توان آثار صدرالمتألهین را به دو دسته عقلی و نقلی تقسیم نمود، اما چنین به نظر می رسد که در ذهن و اندیشه و جهان بینی او، چنین تمایزی وجود نداشته و قصد هم نداشته است که حتماً تفکیکی صورت گیرد، کلیه آثار ملاصدرا در انسجام و وحدتی عمیق بیان حقیقتی واحد است، وحدت و انسجامی که در آثار این فیلسوف، علی رغم آن همه دستمایه های متفاوت و متضاد، سایه افکنده است، حیرت انگیز و تحسین برانگیز است. عرفان و ادب و فلسفه و دیانت، در آثار او، به شدت در هم آمیخته شده اند و برای همین است که سخنش خواننده را به دنبال خود می کشد و صاحبان ذوق های مختلف را مسحورِ خود می سازد، او در نوشته هایش به روشی واحد، وفادار نمانده اما همین خصلت او باعث شده که به حقیقت، وفادار بماند و به کشف آن، توانا باشد، حکمت متعالیه نوعی بیان حقیقت، بر پایه به کارگیری کلیه روش ها و مشرب هاست.

ما در انتهای مقاله سعی خواهیم کرد به عنوان نمونه، روش معرفتی مبتنی بر حکمت متعالیه را که ایشان درتفسیرقرآن، ارائه داده است، مطرح کرده، و همچنین تاثیر آن را در شناخت بطون کلام الهی با همان شیوه ای که ملاصدرا در تفسیر برخی از آیات و سوره های کوچک ارائه نمودند را بررسی نموده و ابتداء مبانی تفسیری ایشان را توضیح داده وسپس اشارۀ اجمالی خواهیم داشت به تفسیر آیۀ نوربا همان روشی که در حکمت متعالیه ارائه شده است.

**4-2- روش معرفتی حکمت متعالیه در تفسیر قرآن**

صدرالمتألهین عشق و ارادتی زاید الوصف به قرآن کریم داشته و تمامی معارف و هنرهایش را سرانجام در استخدام فهم بیشتر این معجزه بزرگ الهی قرار داده است. کلید اساسی فهم قرآن را هم تهذیب نفس و صفای قلب می داند و از تأویل در آیات قرآن، معتقد است که می توان به غیب و باطنِ قرآن که همان باطنِ هستی است، نائل شد، هر چند رایحۀ عرفان، در کلیه آثار این فیلسوف الهی پراکنده است اما این خصوصیت در نوشته های تفسیری او، به اوج خود می رسد و اغلب برداشت های او از آیات قرآن بر اساس مشرب عرفا و هماهنگ با اصول عرفانی است. ملاصدرا معتقد است بر اثر تقوی و تهذیب نفس و مؤانست با قرآن، انسان می تواند به مقامی برسد که گویا آیات قرآن بر او فرود می آیند.

او در مفاتیح الغیب می گوید :

بدان که قرآن دوباره و از سر نو بر دل های تلاوت کنندگان خود فرود می آید و نسبت فرود آمدنش بر دل، چون نسبت عرش است به قرار گرفتن پروردگار بر آن، و به حسب آنچه که قلب از حالات مختلفه دارد، ظهور قرآن و فرود آمدنش هم بر آن دل، به همان گونه است. (صدرالدین شیرازی، 1363، ص225)

ملاصدرا بیشترین حالات اشراق و الهام خود را از رهگذر قرآن کریم و در سایه تدبّر و تفکّر در آن می داند.

در شرح اصول کافی می گوید :

و از امور شگفت انگیز، این که این بندۀ مسکین، در زمان های گذشته، بر طبق عادت و روشم هنگام خواندن قرآن که در معانی آیات و رمزها و اشارات آن تفکر می کردم در این سوره (سوره حدید) اندیشه و تفکر نمودم و بر قلبم از آیات این سوره و اشارات آن بیشتر از غیر آن، فتح و گشایش شد، لذا این گشایش با آنچه که پیش از آن، از خواطر غیبی و دواعی علمی و آگاهی های پنهانی بود، مرا برانگیخت تا شروع و تفسیر قرآن مجید و تنزیل حمید کنم. (صدر الدین شیرازی، 1383، ص188)

صدرالمتألهین مهمترین عامل فهم قرآن را تقوی و ریاضت می داند و فهم آن را برای غیر مهذبب از محالات می شمارد.

3- نگاه تطبیقی به تفسیر آیۀ نور با روش معرفتی حکمت متعالیۀ ملاصدرا

الله نورالسموات و الارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة، الزجاجة كا نّها كوكب درّي يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يُضيء و لو لم تمسّه نار، نورعلي نور يهدي الله لنوره من يشاء و يضرب الله الامثال للناس والله بكل شيئي عليم (24/ 36)

صدرالمتألهین در تفسیر خود به طور مفصّل این آیه را مورد بحث قرار داده است و اقوال مختلف و متعددی از گذشتگان ومفسّرین را، نقل نموده است. او در این بارۀ اینکه منظورخداوند از اینکه او نورِآسمان ها و زمین است اقوال مختلفی را نقل کرده است :

بعضی گفته اند منظور این است که خداوند صاحب آسمان ها و زمین است. خداوند، خود را به نور تشبیه نموده به خاطر شدّت آشکاری، و همچنین نور را به آسمان ها و زمین اضافه کرده است بخاطردو معنی : یا بخاطر وسعت اشراق و اشاعۀ نورش به طوری که آسمان ها و زمین را فراگرفته است و یا منظور، اهل آسمان ها و زمین است که بوسیله نور خدا، نور می گیرند.

خودِ صدر المتألهین سه معنی را در تفسیر نورذکر می کند :

1. قران که تبیین کننده حق و نورانی کننده قلب های با ایمان است، پس خداوند نور است و قرآن مَثَل نور است. مصباح، کلام خداست، و زُجاجه، قلب عارف است که به انواع معانی قرآن منوّر شده است و مشکوة، صدر مؤمن است و روغن زیتون، فیض و مدد الهی است که حاصل از درختِ مبارکِ نبوت است که نه شرقی است و نه غربی، یعنی حقیقتِ پیامبر اکرم (ص) که در کمال اعتدال و جامعیت، در دو نشئۀ ماده و معنی و روح و جسم است.

2. معنای دوم نور در«مثل نوره» نور، قلب مؤمن است که در قفس سینۀ او قرار دارد و همچنان که چراغ، نورش را ابتدا، از شیء نورانی دیگری، اخذ می کند، این نورِ قلب مؤمن هم از نورِ مطلق الهی گرفته شده است.

قلب مؤمن به منزله مِشکوة و چراغدان است و احوال و مقامات وارده بر قلب مؤمن به الهام الهی، به منزله روغن زیتون است که نور چراغ را همواره، مدد می رساند و زنده نگه می دارد.

منظور از درختی که نه شرقی و نه غربی است، اَعمال وعباداتِ مؤمن است که بین شرق قلب و غرب بدن، بدون اینکه اختصاص به یکی به تنهایی پیدا کنند، می باشد.

قبل از آن که نورِ تجلّی حق، چراغ قلبِ مومن را روشن کند، نور حاصل از اعمال صالحۀ مؤمن، چراغ را روشن می کند و بر آن نور اولی که نور هدایت الهی در ابتدای کار بود، مضاعف می شود.

3. معنا و وجه سوم بر اساس نظر حکمای اشراق است که نور و وجود را، یکی می دانند. بر اساس قول سوم معنای آیه نور در آیه، به اختصار از این قرار خواهد بود :

صفت نور را وجود فائض از نور الأنوار و موجود حقیقی بر ممکنات همانند چراغ مشتعلی در زجاجه ی حقایق ارواح عالیه و جواهر نوریه عقلیه ای است که نورانی می شود.

بوسیله آن، مشکوة، جواهر سُفلیه و برازِخ جسمیه و شعله ور شدن این چراغ از روغن زیتون نفس رحمانی، منبسط بر مراتب موجودات است که به خاطرِ شدت لطافت و نزدیکیش به منبع خیر و جود و معدن نور وجود، نزدیک است که وجود و نوررا بر تمامی اشیاء ببخشد، هر چند که هنوز نور فیض اقدس و مقدس به او نرسیده باشد. وزیتون که حاصل درختِ مبارک است همان، فیض مقدس است که اختصاص به شرق احدیت و یا غرب اعیان ندارد.(صدرالدین شیرازی،1361،ص 12-15)

مرحوم ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد در تفسیر « یکاد زیتها یضیئی .... » چنین می گوید:

کمال نفس به آن است که نفس، چنان صفایی به هم رسانده، که شباهتش به عقل فعال به مرتبه ای شدید گردد که اتصالش به آن به تفکر و تأمل بسیار، محتاج نباشد و علوم از عقل فعال، بدون توسط تعلیمِ بشری براو فائض گردد، بلکه ارضِ نفسِ ناطقه اش به اشراق نور ربّ، روشن گردد و زیتِ عقل مُنفعلش، به اعتبارِ غایت استعداد به نورِعقلِ فعّال که خارج از حقیقت ذاتش نیست، منوّر شود، هر چند نارِ تعلیم بشری به آن نرسد، زیرا که نفوس منقسم است به آن که محتاج به تعلّم است و به آن که ازتعلّم، مستغنی است، و محتاج به تعلّم گاهی چنان می باشد که تعلیم در آن، اثرنمی کند، هرچند طلبش طویل و تَعَبَش شدید باشد و گاهی می شود که در اندک وقتی، صاحب علم می شود. (صدرالدین شیرازی،1355،ص470)

مرحوم صدرالمتالهین در انتهای تفسیر آیه نور، بحث مفصل پیرامون انسان کامل مطرح می کند، وبه این نتیجه می رسد که این نوری که خداوند در این آیۀ شریفه تحت عنوان " یهدی الله لنوره من یشاء "مطرح کرده است همان نور محمدی (ص) است که حقایقِ وجودات را، آن چنان که هست، کشف می نماید ودرواقع "حقیقت محمدیه" علّتِ غاییِ مترتّب بر جمیع انبیاء ورسولان گذشته است ومعتقد است، عالمِ خلقت وجهانِ ممکنات ،همگی با قبول نور محمد (ص) خلق شده اند وکلّیه نفوس ِبشری، بر طاعتِ شریعت نبوی برای وصول به "مقام محمود" نهادینه گردیده اند وصورتِ رحمانیه را که خداوند، آدم را بران، خلق کرده است ،همان "حقیقت محمدیه" است وتاکید دارد بر اینکه حقیقت هستی ،از عقل، شروع گشته وبا عاقل نیز پایان می یابد وان عاقل ،حقیقت نورانی رسول اکرم است.

بنا بر این در خاتمه تفسیر ایه نور بحثی مفصل، پیرامون "انسان کامل"ارائه می دهند ونتیجه می گیرند که انسان کامل ،عالم کوچکی است که مَظهر اسماء الهی وجامع همه صفات الهی است ومعتقدند در انسان کامل که مظهر و جامع اسماء آفاقی عالم است نیز تمام این خصوصیات، وجود دارد ونظام وجودی بر اساس قاعده "الاشرف فالاشرف حتی الاخسّ فی الاخسّ "از عقل شروع گردیده ودرنهایت به عالم مادّه می رسد وبراساس قاعده "الاخس فی الاخس حتی الاشرف فی الاشرف" از عالم ماده، آغاز و در نهایت به انسان کامل می رسد.

این انسان کامل، کتاب جامعی است که در آن، تمام نشانه های پروردگار متعال، جمع است ودرنتیجه جنبه های"ام الکتاب"، "لوح محفوظ"، "محو واثبات" و در نهایت "سجل هیولانی" درآن، ظهورپیدا کرده است وعینیّتِ روح اعظم (مخلوق اول) را با حقیقت محمدی اثبات نموده است.

صدرالمتالهین پس از آن، عنوان می کند که این عینیّت بین روحِ اعظم وانسانِ کامل هم در مرحلۀ علم ومعرفت است وهم درمرحله وجود وواقعیت عینی، که براین اساس ،اولین موجود عقل واخرین موجود نیز عقل یا حقیقت محمدی است.

وپس از ان، نتیجه گیری می کند،که انسان کامل ،مثال تمام نمای ذات وصفات حق تعالی است که شناخت خداوند ،بدون شناخت انسان کامل (نبی وامام )میسّر نیست وهمه صفاتی که خداوند، دارا است، او نیز دارا می باشد (چه صفات ذاتیه وچه صفات حالیه وچه افعال ) و در حقیقت تمام صفات وافعال انسان کامل، تجلّی صفات وافعال ذات باری است.

سپس با استناد به برخی از آیات وروایات وهمچنین کلمات بزرگان ازعرفا، ویژگیهای انسان کامل را چون مسجود ملائکه واقع شدن وخلیفه وجانشین او بودن (چه خلافت کوچک وچه خلافت بزرگ) را امری تکوینی و واقعی می داند، ومطرح می کند که بهشت وسعادت واقعی این انسان کامل، دیگر بهشت مادّی وجسمانی نخواهد بود ،بلکه آن بهشت ،همان جنّت مقرّبین است واین امر، تحقق پیدا نمی کند مگر اینکه انسان از بشریت خویش منعزل و در مقام ربوبیت، فانی گردد.

در انتهای مبحث انسان کامل، ایشان به حقیقت عشق ساری درذرات عالم ، اشاره می کند ومی گوید : همه ذرّات عالم، حول محورِانسانِ کامل و وجود مقدّس محمّدی(ص) درحال حرکت هستند واین حرکت، مقام فنا را برای کل عالم هستی، جهت انسان کامل، فراهم می آورد. (صدرالدین شیرازی،1361،ص 123-130)

**نتیجه گیری:**

از مباحث گذشته مشخص گردید که شکل گیری روش فکری حکمت متعالیه در شناخت هستی ونوع معرفتی که به انسان می دهد نتیجه تحول در روشهای فکری قبل خودش می باشد به گونه ای که بدون روشهای قبلی این روش فکری بوجود نمی آمد صدرالمتألهین رسماً فلسفه خود را حکمت متعالیه خواند که در حقیقت از لحاظ روش، شبیه مکتب اشراقی است یعنی به استدلال و کشف و شهود توأماً معتقد است ولی از نظر اصول و استنتاجات متقاوت است، در این مکتب بسیاری از مسائلِ مورد اختلاف مشّاء و اشراق، فلسفه و عرفان و همچنین فلسفه و کلام برای همیشه حل شد، فلسفه صدرالمتألهین یک فلسفۀ التقاطی نیست، بلکه یک نظام خاص فلسفی است که هر چند روش های فکری گوناگون اسلامی در پیدایش آن، مؤثر بوده اند ولی باید آن را، نظام فکری مستقلی دانست.

**فهرست منابع**

- قرآن

- خلیل الجر، حنا فاخوری، 1399، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی تهران، علمی و فرهنگی.

- سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی، 1358،حکمة الاشراق، تهران، انجمن حکمت و فلسفۀ ایران.

- سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی، 1384، ترجمۀ دکتر سید جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران.

- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، 1354، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج1، تهران، مصطفوی.

- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، 1358، رسالۀ کسر اصنام الجاهلیه، تهران، مصطفوی.

- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، 1363، مفاتیح الغیب، تهران، موسسۀ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، 1383، شرح اصول کافی، تهران، موسسۀ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، 1361، تفسیر سورۀ نور، قم، بیدار.

- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، 1355، المبداء و المعاد، قم، مصطفوی.

- کلینی، محمد ابن یعقوب، 1363، اصول کافی ، ترجمۀ کمره ای، محمد باقر، تهران، اسوه.

- مطهری، مرتضی، 1377، آشنایی با علوم اسلامی، منطق وفلسفه، قم، صدرا.

- مطهری، مرتضی، 1377، آشنایی با علوم اسلامی، کلام ،عرفان وحکمت عملی، قم، صدرا.

- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی، 1362، مثنوی معنوی دفتر اول، بخش 5، قم، بیدار.