

# SADRĀ'I WISDOM

## ORIGINAL ARTICLE

### The Development of Prophetic Wisdom from Sohrawardi to Mulla Sadra

Tahereh Kamalizadeh<sup>1</sup>

1. Associate Professor of Islamic Philosophy and Wisdom, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

#### Correspondence

Tahereh Kamalizadeh  
Email: t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir

#### How to cite

Kamalizadeh, T. (2023). The Development of Prophetic Wisdom from Sohrawardi to Mulla Sadra, SADRĀ'I WISDOM, 12 (1), 159-172.

#### ABSTRACT

One of the characteristics of the second period of the history of Islamic philosophy, which began with the emergence of the Illumination wisdom Sohrawardi and continued with the transcendental wisdom of Mullasadra, is the integration of Islamic philosophy with the mysticism of the unity of the Iranian intuitions and the mysticism of the unity of the senses of Ibn Arabi. With the intention of revitalizing the true wisdom and by criticizing the wisdom of Masha, Suhrawardi showed that the word philosophy is not synonymous with the conventional philosophy of Masha and is exclusive to Aristotelian thoughts, but that true wisdom is another source that is consistent with the source of revelation and inspiration of prophets and saints. Therefore, the origin of the meaning of "wisdom", in the sense of "divine wisdom", has been the focus and emphasis of Suhrawardi and later sages such as Mullasadra. The problem of this research is to investigate the method, approach and basis of the course of change and development of the meaning of "wisdom" in the eyes of Suhrawardi and Mulla Sadr. How has wisdom gradually approached Islam and Shiism in this way? Findings: Changing the method, expanding the meaning of reason and expanding the intellectual method with intellectual intuition, the Qur'an and hadiths, and the basis of the theory of Anwar in Sohrawardi and the theory of names and attributes in Mulla Sadr. Based on this, Suhrawardi intensified the path of localization with the intention of reviving Iranian enlightenment and Mulla Sadra achieved that goal by connecting with Ibn Arabi's mysticism and the theory of velayat.

#### KEYWORDS

Wisdom, Prophetic Wisdom, Suhrawardi, Mulla Sadra, Unity of Intuition, Unity of Being.

نشریه علمی

## دوفصلنامه حکمت صدرايي

«مقاله پژوهشی»

# تطور حکمت نبوی از سهروردی تا ملاصدرا

طاهره کمالی زاده<sup>۱</sup>

### چکیده

از ویژگی‌های دور دوم تاریخ فلسفه اسلامی که با ظهور حکمت اشراق سهروردی آغاز و با حکمت متعالیه ملاصدرا استمرار یافت، ادغام فلسفه اسلامی با عرفان وحدت شهود ایرانی و عرفان وحدت وجود ابن عربی است. سهروردی به قصد تجدید حیات حکمت حقیقی و با انتقاد از حکمت مشاء نشان داد که واژه فلسفه مترادف با فلسفه مشائی مرسوم و منحصر به اندیشه‌های ارسطویی نیست، بلکه حکمت راستین را سرچشمه دیگری است که با سرچشمه وحی و الهام انبیاء و اولیاء منطبق است. بنابراین، اصل معنای «حکمت»، به معنای «حکمت الهیه» مورد توجه و تأکید سهروردی و حکمای متأخر چون ملاصدرا بوده است. مسئله این پژوهش، بررسی روش، رویکرد و مبنای سیر تغییر و تطور معنای «حکمت» در نزد سهروردی و ملاصدرا است. چگونه حکمت در این مسیر تدریجاً به دین اسلام و تشیع تقرب یافته است؟ یافته‌ها: تغییر روش، توسعه در معنای عقل و توسعه در روش عقلی با کشف و شهود و قرآن و احادیث و مبنای نظریه انوار در سهروردی و نظریه اسماء و صفات در ملاصدرا است. بر این اساس سهروردی با قصد احیای حکمت نوری ایرانی، مسیر بومی‌سازی را شدت بخشید و ملاصدرا با پیوند با عرفان ابن عربی و نظریه ولایت آن هدف را به کمال رساند.

### واژه‌های کلیدی

حکمت، حکمت نبوی سهروردی، ملاصدرا، وحدت شهود، وحدت وجود.

۱. دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

نویسنده مسئول:

طاهره کمالی‌زاده

رایانامه: t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir

استناد به این مقاله:

کمالی‌زاده، طاهره (۱۴۰۲). تطور حکمت نبوی از سهروردی تا ملاصدرا. دوفصلنامه علمی حکمت صدرايي، ۱۲ (۱). ۱۵۹-۱۷۲.

محور سیر تغییر و تطور این معنای از حکمت در نزد سهروردی و ملاصدرا است. حکمت چگونه در این مسیر تدریجاً به دین اسلام و تشیع تقرب یافته است و در نتیجه تبیین و تحلیل اعتقادات دینی کارآمد بوده است.

### حکمت و نبوت در حکمت اشراق

سهروردی با نگاهی جامع و با رویکردی توحیدمحور، حکمت را به‌عنوان ودیعه‌ای الهی و حکما را به‌مثابه وارث و قیّم بدان در زمره سفیران و شارحان الهی معرفی می‌کند. علاوه بر این، پیش از حکمای سلف به تطبیق آراء حکمی با مبانی دین اسلام اهتمام می‌ورزد و در بسیاری از موارد به متون دینی اعم از قرآن، ادعیه و روایات استناد می‌نماید. بنابراین، در بررسی نسبت حکمت با دین در حکمت اشراق، نخست نگاه جامع دینی و الهی سهروردی و شارحان و در مرحله بعد توجه به دین اسلام مدنظر است.

### ۱. حکمت الهی

سهروردی در یک تغییر روشی و مبنایی و به عبارتی با تلفیق روش شهودی و بحثی و ارائه حکمت بحثی و ذوقی، حکمت را به‌عنوان امری الهی معرفی می‌کند؛ بدین معنی که اصل و منشأ حکمت را الهی می‌داند و نه انسانی. بنابراین، حکمت از طریق فکر انسانی حاصل نمی‌شود، بلکه با «بارقه الهی» بر نفوس ناطقه از ناحیه عقول مجرد به دنبال ریاضات و مجاهدات و اشتغال به امور علوی روحانی، افاضه می‌گردد که به واسطه آن انوار و بوارق که «اکسیر حکمت» است، علم به مجردات و احوال آنها حاصل می‌شود و حکیم اشراقی واجد اشراقات عقلی می‌شود و ورود انوار بارقه الهی برای او ملکه ثابت می‌شود. در نتیجه، سهروردی قواعد حکمی را بر انوار و بوارق الهی مبتنی می‌نماید و نه بر استدلال و برهان عقلی که در معرض ردّ و ابطال است. (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲/ حکمه الاشراق: ۹) از این‌روست که حکمت اشراقی، بدون سوانح نوری و لوازم و شوارق نوری عقلی، سامان نمی‌یابد و منتظم نمی‌گردد (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۱۳) و استدلال و حجت و برهان عقلی در مرحله تعلیم انسانی به کار می‌رود.

حکمت الهی، طبق تعریف سهروردی، حکمتی ذوقی

### مقدمه و طرح مسئله

سازگاری و یا عدم سازگاری میان دین و فلسفه از بدو ورود فلسفه به جهان اسلام آغاز شد و در دور نخست فلسفه اسلامی چنان به دغدغه ذهنی فیلسوفان مشائی مسلمان تبدیل شد که مسئله سازگاری و هماهنگی بین فلسفه و دین به عنوان مسئله محوری فلسفه، محور سایر تحولات در ساختار و محتوای فلسفه اسلامی قرار گرفت و در ادوار بعدی نیز به نحوی دیگر استمرار یافت. کندی فلسفه را به عنوان علم انسانی از علوم الهی جدا نمود، فارابی با رویکرد اصالت فلسفه در صدد تالئم و سازگاری بین دین و فلسفه بود و ابن سینا با رویکرد اصالت دین و با تفکیک مباحث الهیات اعم و اخص، در حکمت نظری و تأسیس «صناعت شارعه» در ذیل حکمت عملی، فلسفه را در مسیر بومی‌سازی و اسلامی‌سازی قرار داد.

حکمت اشراق نیز در میانه همین چالش‌ها در ادوار تاریخی فلسفه ظهور نمود. صاحب‌نظران و محققان حوزه فلسفه اسلامی، انتقادات شدید غزالی و ظهور شخصیت عرفانی ابن عربی را دو عامل مهم در فرایند دور دوم تاریخ فلسفه اسلامی و ظهور حکمت اشراق سهروردی و به‌دنبال آن حکمت متعالیه ملاصدرا قلمداد کرده‌اند. سهروردی برای دفاع از فلسفه به تجدید حیات حکمت حقیقی اقدام نمود تا نشان دهد که واژه فلسفه مترادف با فلسفه مشائی مرسوم و منحصر به اندیشه‌های ارسطویی نیست، بلکه حکمت راستین را سرچشمه دیگری است که با سرچشمه وحی و الهام انبیا و اولیا منطبق است و برخی از حکما از خداوندان شرایع و بهره‌مندان از مشکات نبوت‌اند. (موحد، ۱۳۸۴: ۲۰) سهروردی که مبدع دیدگاه عقلانی جدیدی در اسلام بود، نام کتاب اصلی فلسفه خود را در عین حال که مکتب فلسفی وی نیز بود، به جای فلسفه الاشراق، حکمه الاشراق گذاشت. (نصر، ۱۳۸۳: ۴۶) بنابراین نکته مهم توجه و تأکید بر اصل معنای «حکمت»، به معنای «حکمت الهیه» در نزد سهروردی و حکمای متأخر چون ملاصدرا است.

این معنای از حکمت با تغییر روشی و توسع روش عقلی با کشف و شهود عرفانی در سهروردی و قرآن و احادیث نبوی در صدرها، با نبوت پیوند یافت و با ولایت همراه شد. مسئله این پژوهش، بررسی روش، رویکرد و مبنا و

### ۱-۱. حکمت نبوی (حکمت و نبوت)

سهروردی همچنان که حکمت را الهی و از منشأ آسمانی و افاضه انوار و بوارق الهی تعریف نموده، همه حکمای سلف را حکمای الهی و انبیاء و شارعین خدای سبحان می‌داند: «و من جملتهم جماعة من اهل السفارة و الشارعیین مثل آغاذاذیمون و هرمس و اسقلینوس و غیرهما». (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲/ ۱۰، بند ۴)

هروی در *انواریه* می‌گوید منظور از «غیرهما» سقراط، اسقلینوس، برتامس، آغاذاذیمون، دتیوس و بوداسف و امثال ایشان است. چنان که نقل شده، برتامس، ایوب و آغاذاذیمون شیث نبی (ع) است و این حکما از حکمت و نبوت نصیب تمام داشتند. (هروی، ۱۳۶۳: ۷) به تبع سهروردی، شهرزوری نیز علاوه بر حکمای یونان، حکمای فارس را نیز از پیامبران نخستین و از بزرگان انبیاء الهی می‌داند. (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۳) او تأکید می‌نماید که مبدأ فلسفه مأخوذ از شارعین فاضلی است که جامع فضایل نبوی و حکمت فلسفی بوده‌اند؛ بزرگان انبیاء الهی و اهل نوامیس و اصحاب وحی نیز نصیب وافر از حکمت داشته‌اند و با قوه وحی و اتصال عقلی بر تدوین حکمت و اظهار فلسفه قادر بوده‌اند. (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۷) بر این اساس، همه حکمای سلف اعم از یونانی و ایرانی، حکیم الهی و پیامبران آسمانی بوده‌اند.

### ۱-۲. تاریخ حکمت الهی

سهروردی در تکمیل و تأیید نظریه حکمت الهی، مقدمه تاریخ فلسفه جامعی را پی‌ریزی می‌کند که پیشتر در *مطارحات* به نحوی دیگر مطرح کرده است. سهروردی در مقدمه از هر دو دسته حکمای الهی یونانی و فارس نام می‌برد و هرمس را به‌عنوان والدالحکما معرفی می‌کند و شهرزوری بین حکمای یونان از هرمس تا ارسطو رابطه استاد و شاگردی را پی‌گیری کرده و علاوه بر این، بین این دو دسته از حکما توافق و وحدت برقرار می‌سازد، اما به نظر می‌رسد سهروردی در اینجا در صدد است تا بر اساس مبانی

و بحثی است. به عبارتی حکمت که دارای منشأ الهی است و از جانب عقول مفارق افاضه می‌گردد، دارای دو مرحله «تلقی» و «ارائه» است. در مرحله نخست، معانی عقلی و تعالیم و آموزه‌های حکمی از ناحیه عقل مفارق افاضه و از طریق کشف و شهود دریافت می‌گردد و در مرحله دوم با استدلال عقلی و زبان برهان و یا با زبان رمز ارائه می‌شود. بنابراین، در حکمت الهی بحث و شهود توأمان در کار است، اما در دو مرحله متفاوت. بر اساس این روش و زبان حکمی، یعنی زبان رمز، سهروردی حکمت جمیع حکمای متقدم و متأخر و حکمای فارس و یونان باستان را حکمت الهی و توحیدی می‌داند و بر آن استدلال می‌کند. وی رساله *فی اعتقاد الحکما* را به دفاع از حکماء تألیف کرده و آنان را از هر گونه اتهام و انحراف مبرا دانسته است: «چون بدیدم مردمان، حکیمان را سرزنش می‌کنند و گفتارهای ناروا درباره آنان روا می‌دارند و گمان برند که حکیمان همه دهری‌مذهب‌اند، بنابراین، این رساله را که نمودار اعتقادات آنان است برنگاشتم». (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲/ رساله فی اعتقاد الحکماء: ۲۶۲)

سهروردی ضمن توجه و تأیید آیین زرتشت به صراحت بین دو گروه مجوس که قائل به ثنویت بودند و حکمای الهی ایران باستان تفاوت قائل شده است (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲/ ۱۱ و ج ۴/ ۱۲۸-۹۲)

قطب‌الدین شیرازی نیز در شرح *حکمه الاشراق*، ضمن رد تفکر شرک‌آمیز از حکمای فارس، آنها را در زمره خوض‌کنندگان در غمرات علوم حقیقی می‌شمرد و حدیث نبوی را در مورد آنها نقل می‌کند: «و لهذا قال النبی علیه السلام فی مدحهم: «لو کان الدین بالثریا لتناولته رجال من فارس». (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۷)

بر این اساس، سهروردی و شهرزوری، حکمت الهی را به نحو خاص در مورد حکمت به معنای عام آن اثبات نمودند. بنابراین، حکمت، الهی است و مأخوذ از مبادی الهی و عقول مجردة ربّانی است و نه حاصل فکر انسان.

افلاطون و من قبله من الحکماء فی الکتاب المسّمی بـ «حکمة الاشراق» و ما سُبقت إلی مثله». (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۲۸)

۱. «و کانت فی الفرس امة یهدون بالحق و به کاناو یعدلون، حکماء فضلاء غیر مشبهة المجوس قد اُحیینا حکمتهم النوریة الشریفة التي یشهد بها ذوق

حکمت اسلامی نیز به نحو شایسته بدان نپرداخته‌اند.<sup>۲</sup> از افق دید سهروردی و شهرزوری، تاریخ حکمت الهی به نحوی ترسیم می‌گردد که به حق از دید سایر محققان این حوزه مخفی مانده است و تاکنون نیز این رویکرد چندان مورد توجه متعاطیان فلسفه واقع نشده است، و گرنه جا داشت که تاریخ حکمت الهی و حکمای الهی نیز به موازات تاریخ فلسفه تدوین گردد. از این منظر با رویکردی جامع آرای حکمای شرق و غرب با محوریت توحید در یک وحدت و یکپارچگی فکری مورد بحث و بررسی هم‌افزایانه قرار می‌گیرد و روشن می‌شود که این آرا بیش از آنکه طارد یکدیگر باشند، مؤید هم خواهند بود.

در تاریخ فلسفه‌های رایج، فلسفه اسلامی با فیلسوفان یونانی آغاز می‌شود و به این‌رشد خاتمه می‌یابد و در موارد انگشت‌شماری نیز تا حکیم سبزواری و یا حتی به دوران معاصر نیز می‌پردازند، اما هیچ‌یک از این دو دسته به حکمای ایرانی قبل از اسلام نپرداخته‌اند و حتی به حکمای الهی پیش از قرن ششم قبل از میلاد نیز چندان توجهی نداشته‌اند. گویا تاریخ فلسفه چنان‌که غربیان گفته‌اند از قرن ششم قبل از میلاد و با فیلسوفانی که به‌زعم ایشان دانشمندان علم طبیعت بوده‌اند، آغاز می‌شود.

در تاریخ فلسفه‌های رایج غرب که در قرن نوزدهم و بیستم تحت تأثیر جریانات پوزیتیویستی تدوین شده‌اند، حکمای باستان (پیش سقراطی) را به‌عنوان پیشگامان علم طبیعی و دانشمندان علم طبیعت می‌شناسند و بر تأثیر آنها بر علم جدید تأکید شده و جنبه الهی آنها کاملاً مغفول و محذوف است. (هالینگ دیل، ۱۳۷۰: ۷۲-۷۳)

خلاصه همان‌گونه که حکمت ذوقی با حکمت بحثی ارسطو و تفوق آن مغفول واقع شد، جنبه الهی حکمت نیز در دوره جدید به طور کلی حذف شد و تعالیم رمزی حکمای پیشین با تفسیر ظاهری به نفع علوم طبیعی تفسیر گردید. مورخین تاریخ فلسفه اسلامی نیز به تبع از آثار غربی به جنبه حکمی و الهی فلسفه اسلامی کمتر توجه داشته‌اند. هر چند در دوره معاصر آثار ارزنده‌ای در این حوزه تألیف یافته

اشراقی، تاریخ حکمت جامعی را ارائه دهد که حکمای الهی یونانی و ایرانی را شامل شود. چنان‌که گذشت، حکمت اشراقی مبتنی بر سوانح نوری و لوامع و شوارق نوری عقلی است و در اقل مرتبه، ورود انوار بارقه الهی برای حکیم ملکه ثابت گشته است. سهروردی در *مطارحات*، حکما و وارثین خمیره ازلی حکمت را صاحبان نور طامس می‌داند و آنها را در دو طبقه حکمای یونانی و فهلوی و خمیره فیثاغوری و خسروانی را در دو شاخه شرقی و غربی قرار می‌دهد. (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۱ / مطارحات: ۵۰۲ و ۵۰۳) وی در شجره‌نامه‌ای که برای اشراقیان ترسیم می‌کند، بین دو شاخه یونانی (فیثاغوری) و ایرانی (خسروانی) حکمت به‌عنوان شاخه‌های شجره‌ای شاخص، اتحاد برقرار می‌سازد در بن و ریشه «درخت تنومند حکمت»، «هرمس» به‌عنوان «ابوالحکما» قرار دارد و بر شاخه شرقی آن پیر شهریاران ایران باستان، فهلویون (خسروانیان) واقع‌اند و سپس این خمیره خسروانی از طریق سه صوفی معروف، ابویزید بسطامی، منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی به سهروردی انتقال یافته است و بر شاخه غربی نیز اسقلیبوس، انبازقلس، فیثاغورث و افلاطون قرار دارند. این خمیره فیثاغوریان نیز در سرزمین‌های اسلامی از طریق ذوالنون مصری و ابوسهل تستری به سهروردی رسیده است. از این‌رو سهروردی خود را وارث دو سنت فکری باستانی یونانی و ایرانی می‌داند و بدین ترتیب، بین افلاطون و زرتشت پیوند برقرار می‌سازد. (کربن، ۱۳۹۰: ۱۰۶-۱۰۷ / به نقل از کمالی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۴) به این ترتیب، سهروردی در پروژه فلسفی خود که احیای حکمت پیشینیان بود از دست‌آورد سترگ حکمی شجره‌نامه دوگانه (شرقی / غربی) حکما و فیلسوفان یونانی و ایرانی بهره برد.

تاریخ فلسفه‌ای که سهروردی و شارحین اشراقی وی به نحو ضمنی ارائه کرده‌اند و به جرأت می‌توان آن را تاریخ حکمت الهی نامید، تاکنون در بین حکمای مسلمان و مورخان فلسفه سابقه نداشته و با کمال تأسف و تحیر کمتر مورد توجه اهل فلسفه واقع شده است و حتی اصحاب

۲. البته از نیمه دوم قرن بیستم با آثار هانری کربن و سیدحسین نصر، تغییراتی اساسی در رویکرد به تاریخ فلسفه غرب مشاهده می‌شود که ارتباط میان تفکر فلسفی و وحی در اسلام را کاملاً مورد توجه قرار داده است.

۱. اخیراً زهرا زارع (۱۳۹۸)، در کتاب *ارزنده تبارنامه اشراقیان*، دو شاخه شرقی و غربی در نظریه کربن را نقد و رد و نظریه جدیدی ارائه کرده است.

است. در هر حال نسبت فلسفه و نبوت در فهم فلسفه اسلامی اهمیت حیاتی دارد.

## ۲. حکمت و دین اسلام

### ۲-۱. توصیه تمسک به شریعت

نخستین توصیه سهروردی به طالبان حکمت، تمسک به شریعت است: «نخستین چیزی که توصیه می‌کنم، تقوای خدای بزرگ است، آنکه به سوی او باز آمد ناامید نگشت و هر که به او توکل کرد، وانماند. شریعت الهی را نگاه دار که شریعت تازیانه خداوند است که با آن بندگان خویش را به سوی رضوان خویش می‌راند. هر ادعایی که شواهدی از کتاب و سنت بر آن گواهی نکند، از شاخه‌های عبث و یاهو است. هر که به ریسمان خدا چنگ نزند گمراه شود و در قعر چاه گمراهی فرو افتد. آیا نمی‌دانی همانطور که توان و قوه آفریدگان، ناتوان از ایجاد توسست، ناتوان از ارشاد و راهنمایی شایسته تو نیز هست (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۰۲)

سهروردی در این بند به چند نکته مهم و اصولی در پابندی و استناد به شریعت تأکید می‌کند:

۱. شریعت به‌رغم برخی دشواری‌ها، تنها طریق و وصول به سعادت است.

۲. تأیید همه آراء و نظریات با استناد به کتاب و سنت.

۳. توصیه به اعتصام به ریسمان قرآن.

۴. موازنه بین هدایت و خلقت؛ چنان که توانایی بر خلقت فقط از آن خداوند است، هدایت نیز فقط به دست اوست و کسی جز او قادر بر آن نیست (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۴/ مقدمه مصحح: ۴۱، با تلخیص و تغییر).

### ۲-۲. استناد و استشهاد به آیات قرآن و ادعیه

سهروردی همان‌گونه که به تمسک به ریسمان قرآن توصیه کرده، خود نیز بیش از حکمای سلف به قرآن تمسک جسته است. وی در مقدمه رساله الواح عمادی که بیشتر به تفسیر فلسفی اشراقی از قرآن شبیه است، تصریح

می‌کند که بر معانی و لطایف باطنی، برهان اقامه کرده و سپس به قرآن عرضه داشته و به آیات الهی استشهاد نموده است و به مثنای از آیات استناد می‌کند: «و آوردت فیها جملا من اللطایف و لمعا من الغرائب و ما اظن أنه قد صنف قبل مثله و برهنت فيه علی المبانی، ثم استشهدت بالسیع المثنای. فأثبت فی الاصول الکلیه معنی معنی، و عقبته بشهادة مثنی مثنی» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۳۴). به این ترتیب، به سبکی نو در حکمت و در تفسیر به تفسیر زوج آیات می‌پردازد. «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده: ۶۹)، دو دست خدای تعالی را به عقل و نفس و در آیه «أَقْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ \* الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق: ۳-۴)، قلم و لوح را نیز به عقل و نفس تأویل نموده است و همچنین در آیات شریفه «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ» (انعام: ۱۶۵) و «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (فاطر: ۳۹) و «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)، خلیفه را به نفس ناطقه تأویل نموده و داود را رمزی از این نفس کامله می‌داند که خلیفه و جانشین خدا بر روی زمین است.

طبق نظر معاصرین، قصد سهروردی از استناد به آیات آن بوده که بر تأثیر گذاری آرای خویش بیفزاید و هم در برابر مخالفان حکمت و فلسفه کلام الهی را مؤید آراء خود قرار دهد (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۶۴) و نشان دهد که عقل و نقل و یا برهان و قرآن دارای هدف واحد بوده و با یکدیگر سازگارند و قرآن و حدیث دریافت‌های عقلی و باطنی حکمی را تأیید می‌نمایند. (موحد، ۱۳۸۴: ۲۵۸) البته باید توجه داشت که این نحوه استناد به آیات و روایات با اتکاء حکمت و فلسفه به عقل و برهان منافات نداشته و منجر به خروج از روش حکمی و فلسفی نمی‌گردد؛ چنان که گذشت، سهروردی صرفاً برای تأیید آرای حکمی و فلسفی به قرآن و احادیث استناد می‌کند و آرا و نظرات فلسفی خود را از آنها استنطاق و استخراج نکرده است، بلکه همچنان که خود تأکید نموده، آنچه را از طریق مشاهده عقلی و یا استدلال و برهان به دست آورده است، برای تأیید به قرآن و سنت عرضه می‌کند: «کل دعوی لم تشهد بها

حقیقت شریعت در نفس الامر به برهان عقلی محقق است، اما این موافقت در اثبات مسئله حکمی مدخلیتی ندارد و ثبوت آن متوقف بر او نیست. (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۱۷)

۱. لاهیجی در گوهر مراد در تفاوت روش کلام و فلسفه تأکید می‌کند که در حکمت، عقل در تحصیل معارف الهی و سایر امور عقلی استقلال تمام داشته و متوقف بر ثبوت شریعت نیست، هر چند موافق شریعت حقه است؛ چرا که

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱ / ۹) به نظر می‌رسد که هدف صدرالمتهلین از تلفیق عرفان و برهان، دستیابی به روش و زبان مشترک میان فلسفه و عرفان در دو مرحله کشف و ارائه است. بنابراین، حکیم متأله مورد نظر او از یک سو حقایق را بعینه مشاهده می‌کند و از سوی دیگر مسلط به برهان عقلی و قوت استدلال است. ملاصدرا در حکمت متعالیه درصدد هماهنگی کشف و شهودات عرفانی با براهین عقلی است. او در تحقیق مطالب عالی و غامض علم الهی همچون «الراسخون فی العلم» از این روش جامع بهره‌مند گردیده است: «و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان، بين البحث والبرهان» (همان: ج ۱ / ۱۴۳)؛ چنان که راسخون فی العلم این چنین هستند: «الراسخون فی العلم الجامعون بين النظر والبرهان و بين الكشف والوجدان». (همان: ج ۱ / ۳۴۶)

در هر حال جمع و توفیق بین کشف و برهان و عدم اکتفا به کشف و شهودات عرفانی محض راه حکمت متعالیه را از راه عرفان جدا می‌کند و به حکمت اشراق نزدیک می‌نماید.

### ۱-۳. حکمت و نبوت

ملاصدرا همچون سهروردی و شهرزوری، حکمت را مقتبس از انبیاء الهی می‌داند. او همواره از حکمای یونانی، مانند انبازقلس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون و ارسطو، با عنوان «اساطین حکمت» یاد می‌کند و تصریح می‌کند که آنها انوار حکمت را از انبیاء اقتباس نموده‌اند: «ظننی أنما نقل عن أساطین ألحکمة كأفلاطون و من سبقه من ألحکما ألذین کانوا مقتبسین أنوار ألحکمة من الأنبیاء». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۲۴۰) صدرا به تبع حکمای اشراقی، اصل و منشأ حکمت را به انبیاء الهی نسبت می‌دهد، اما به دو روایت:

۱. حکمت، نخست از حضرت آدم صفی و از فرزندش شیث و هرمس، یعنی ادریس، و از نوح (علیهم‌السلام) سرچشمه گرفته است. به نظر صدرا، عالم هیچگاه از شخصی که بدو علم توحید و معاد قائم باشد خالی نیست و هرمس بزرگ کسی است که حکمت را در نواحی عالم و شهرها بر بندگان خداوند افاضه و بخشش نمود و بنابراین، او پدر حکما و دانشمندترین دانشمندان است.

شواهد کتاب و السنه فیه من تفاربع العیب و شعب الرفت» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۴، کلمه‌التصوف: ۸۲).

وی همچنین در کتاب حکمه‌الاشراق به ادعیه پیامبر اکرم (ص) استشهاد می‌نماید: «یا نورالنور احتجبت دون خلقک فلا یدرک نورک نور، یا نورالنور قد استنار بنورک أهل السماوات و استضاء بنورک أهل الارض یا نور کل نور، خامد بنورک کل نور» و «استلک بنور وجهک الذی ملأ ارکان عرشک». (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲ / ۲۰۸) این ادعیه با دعای نور که منسوب به حضرت فاطمه زهرا (س) است و نیز با بندهایی از دعای جوشن کبیر، دعای صباح امیرالمؤمنین، دعای کمیل و دعای سحر قابل انطباق است.

### ۳. ملاصدرا و حکمت الهی

ملاصدرا نیز همچون سهروردی، دو پایه عقل و شهود را برای حکمت ضروری می‌داند و حکمت متعالیه را بر اساس حکمت بحثی و ذوقی (تأله) بنا می‌نهد؛ وی در مقدمه کتاب *سفار* بیان می‌کند: «إذ قد اندمجت فيه العلوم التأهلیة- فی الحکمة البحثیة و تدرعت فيه الحقائق الکشفیة بالبیانات التعلیمیة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹ / ۱)، وی همچنین بر همراهی برهان و کشف در حکمت الهی تأکید می‌کند (همو، ۱۳۶۱: ۲۸۶). او مدعی است که خود نیز از این دو بهره‌مند بوده است. (همو، ۱۹۸۱: ج ۱ / ۸) همچنین وی در خطبه کتاب *المشاعر* از اصطلاح «البرهانات کشفیة» استفاده می‌کند که به خوبی جمع بین استدلال و کشف را نشان می‌دهد. (همو، ۱۳۶۳ الف: ۵)

به نظر وی آن علمی که آن مقصود اصلی و کمال حقیقت است و موجب قرب حق تعالی است، علم الهی و علم مکاشفات است و این ادعا از قرآن و حدیث و کلمات اولیاء و عرفا بر وجه اتم مستفاد می‌گردد. چنان که حق سبحانه فرمود: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ» (آل عمران: ۱۸). (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰: ۶۹-۷۰)

صدرا در حکمت متعالیه، اسفار اربعه عقلیه را طراحی و تدوین می‌کند که حاکی از تلفیق عرفان و فلسفه است و لذا تأکید وی در علوم حکمی بر کشف و شهود حقایق است و حکمت متعالیه را برای آنان که وی را در طریق کشف و یقین همراهی می‌کنند، تصنیف کرده است.

در مرحله دوم، در یونان، حکمت قدیم و دیرین نیست. دانش آنان نخست در خطابه و نویسندگی و شعر و نجوم بود تا اینکه حضرت ابراهیم (ع) برانگیخته شد و علم توحید را به آنان آموخت. صدرا به نقل از منابع تاریخی، تالس ملطی را نخستین فردی می‌داند که از فلسفه سخن گفته است و پس از وی انکسگورس ملطی و سپس انباذقلس و فیثاغورث و سقراط و افلاطون ظهور نمودند و به وسیله آنان فلسفه یونان استکمال یافت. این مبدأ نخستین خمیرمایه فلسفه است که در ملطیه پایه گرفته است.

طبق نظر ملاصدرا، مبدأ دوم خمیرمایه فلسفه که نیکو به پختگی و کمال رسید، از فیثاغورث پسر منساخورص نشأت گرفت و چنان که نقل شده او نخستین کسی است که فلسفه را به معنای «دوستی دانش» نامید. فیثاغورث، شاگردان حضرت سلیمان (ع) را در مصر ملاقات نموده و از آنان بهره‌مند شده، در عبادتگاه مرتاضان و متألهان ورود یافته و همچنین نزد حکیم ربّانی، انباذقلس، شاگردی کرده است. انباذقلس از حضرت لقمان و او از داوود (علیهم‌السلام) حکمت را فرا گرفته بود. سپس سقراط حکمت را از فیثاغورث فرا گرفت و افلاطون از سقراط و ارسطو از افلاطون که بیست و اندی سال شاگرد افلاطون بود و افلاطون او را «عقل» نامیده بود.

ملاصدرا، انباذقلس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون و ارسطو را به‌عنوان حکمای بزرگ و معتبر در نزد یونانیان معرفی می‌کند که تابش انوار حکمت در جهان به سبب ایشان و انتشار علم ربوبی در دل‌ها به سعی و تلاش آنان بوده است و همه آنان حکمای زاهد و عابدانی متأله بودند که از دنیا روی برگردانده و به آخرت روی آورده بودند. طبق نظر او، این پنج نفر موصوف به حکمت‌اند و بعد از ایشان کسی حکیم نامیده نشده است و از متأخرین هرکس به صنعت و فنّی از صناعات که در آن تبخّر یافته منسوب است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۱۵)

فیثاغورث در زمان حضرت سلیمان می‌زیسته و حکمت را از کانون نبوت فرا گرفته بود. او عوالم علوی را به حسّ خود مشاهده کرده و در ریاضت به مرتبه‌ای رسیده که صدای آهسته فلک را می‌شنید و در تجرّد به مقام فرشته‌ها رسیده بود؛ چنان که خود او گفته است هیچ

صدایی لذیذتر از صدای حرکات فلک نشنیده‌ام و هیچ چیزی روشن‌تر و تابناک‌تر از صورت‌ها و شکل‌های فلکی ندیدم. (همان: ۲۷۹)

۲. در روایت دوم، نسب حکما را به لقمان حکیم و حضرت داوود و سلیمان نبی (علیهم‌السلام) منتهی می‌سازد. او به نقل از مورخین، نخستین فرد متّصف به حکیم را لقمان حکیم معرفی می‌کند و به آیه شریفه: «و لقد اتینا لقمان الحکمة» استناد می‌نماید. لقمان در زمان داوود نبی (ع) و در سرزمین شام می‌زیسته و انباذقلس حکیم، حکمت را از او آموخته است و یونانیان او را به سبب مصاحبت با لقمان، حکیم نامیده‌اند. فیثاغورث نیز حکیم نامیده شده است. وی در مهاجرت به شام، علوم طبیعی و علم الهی را از اصحاب حضرت سلیمان (ع) فرا گرفته و قبل از آن از مصرین هندسه را آموخته و سپس، با اذعان به اینکه این سه علم مستفاد از مشکات نبوت است، آن را به یونان، منتقل کرده است. دیگری سقراط است که حکمت را از فیثاغورث اقتباس کرده، ولی از اصناف سه‌گانه به علم الهی اکتفا نموده است و دیگری افلاطون است، از خاندانی شریف که همچون سقراط حکمت را از فیثاغورث اخذ کرده، اما به علم الهی اکتفا نکرده و هر سه علم الهی، طبیعی و هندسه را فرا گرفته است و دارای کتب و شاگردان متعدّد و مشهور است و در نهایت، ارسطاطالیس را نام می‌برد که در زمره موصوفین به حکمت به‌عنوان معلم اسکندر، معروف به ذوالقرنین، قرار دارد. ارسطو که حدود بیست سال ملازم و شاگرد افلاطون بوده و افلاطون او را عقل نامیده است، ابواب علوم الهی و طبیعی را تدوین کرده و در باب هر یک کتابی مستقل تألیف کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۵-۲۸)

او همچنین به مشاهدات حکمای پنجگانه فوق به‌عنوان اصحاب‌المعارج استناد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۳۳۹) و از آنها به‌مثابه متألهین در کنار اهل سلوک استشهاد می‌نماید: «هو الذی ذهب الی وجوده الحکماء الاقدمون» «افلاطون» و «سقراط»، «فیثاغورث» و «انباذقلس» و غیرهم من المتألهین و جمیع السلاک من الامم المختلفه و ارباب الشرایع» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: المسائل القدسیه: ۶۱).

ملاصدرا در این دو روایت به نحوی بین نظر حکمای



درگاه الهی و توکل و اعتماد بر افاضه الهی دارد نظر می‌کند و به او، به حسن عنایت و اقبال و توجه کلی دارد. از خدای تعالی و از عقل کلی جمیع علوم من لدنه در او نقش می‌بندد، چنان که در قرآن می‌فرماید: «عَلَّمْنَاهُ مِنَ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵) در این طریق، عقل کلی چون معلم و نفس قدسی همچون متعلم است و جمیع علوم در او حاصل می‌شود و متصور به حقایق می‌گردد بدون تعلم، همانگونه که خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا» (سوری: ۵۲) و همچنین «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ». (نساء: ۱۱۳) این نوع علم از آن جهت که از ناحیه خداوند و بدون واسطه حاصل شده است، اشرف از جمیع علوم مردم است. بنابراین، پیامبر (ص) می‌فرماید: «أدبني ربي فأحسن تأديبي».

وجه دوم، الهام است و عبارت است از استفاضه نفس به حسب صفات و استعداد از آنچه در لوح محفوظ است. الهام اثر وحی است. با این تفاوت که وحی صریح‌تر و قوی‌تر از الهام است. وحی علم نبوی و الهام علم لدنی نامیده می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ ب)

بنابراین، حصول علوم در باطن انسان به سه طریق مختلف است: یا از طریق اکتساب و تعلم و یا لقاء علوم از جانب خداوند و مبادی مفارق که یا با مشاهده ملک همراه است و یا بدون مشاهده است. اولی اکتساب و استبصار است، دومی وحی که مختص انبیاست و سومی الهام و نفس فی الروح (فی الروح) که مختص اولیاست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۳۵۶) به این ترتیب علوم نظری (عقلی) از جمله فلسفه در زمره علوم اکتسابی است و وحی و الهام در زمره علوم الهی (وهبی) و به طریق افاضه از مبادی الهی و مفارق است.

### ۳-۳. نبوت و ولایت

بر این اساس، نبوت که از جانب خداوند متعال است، دارای دو جنبه ظاهری و باطنی است. باطن نبوت ولایت است و ظاهرش شریعت؛ ظاهر، عنوان باطن است. انبیا به اعتبار مقام باطن وجود خود و جهت مقام ولایت خود متصل به حق و واسطه در فیض می‌باشند. مقام باطن آنها عین مقام ولایت آنهاست. ولایت مأخوذ و مشتق از اسم ولی است که مقام قرب باشد. ولایت مقام باطن و وساطت در فیض و

اشراقی، سهروردی و شهرزوری در منشأ تاریخی فلسفی جمع نموده، اما به حکمای ایرانی مورد نظر آنان اشاره‌ای نکرده است.

### ۲-۳. علم اکتسابی و علم وهبی (علم لدنی)

بر خلاف روش مرسوم حکما و فلاسفه در انقسام حکمت به دو قسم نظری و عملی؛ اهل عرفان در انقسام علم طریقی دیگر پیموده‌اند، چنانکه عین القضاة علم را به علم مکتسب و علم لدنی (عین القضاة، ۱۳۸۷: ۵ و ۱۳۷۹: ۶۸) و سید حیدر آملی به علم رسمی کسبی و علوم حقیقی تقسیم نموده است. قسم نخست به تعلیم انسانی و به تدریج حاصل می‌شود و قسم اخیر که از آن به عنوان علم ارثی الهی یاد می‌کند به تعلیم ربانی به تدریج و غیر تدریجی محقق می‌گردد. (آملی، ۱۳۸۶: ۴۷۲ و ۵۲۶)

طبق نظر ملاصدرا در جمع بین دو طریق فوق، علوم عقلی به دو طریق حاصل می‌شوند: یکی طریقه تعلم و جذب، و دیگری طریقه وهب و جذب که علم ربانی است. اما تعلم نیز یا از خارج و یا از درون است که مورد نخست طریقه معهود و رایج بین مردم است و تعلیم به حسب القای الفاظ و کتابت منقوش از ناحیه استاد بشری است و دوم تعلیم درونی و اشتغال به تفکر است؛ زیرا تفکر در باطن به منزله تعلم در ظاهر است، الا اینکه تعلم استفاده شخص جزئی و تفکر استفاده نفس از نفس کلی و با تأثیر بسیار قوی‌تر و شدیدتر از تعلیم از جمیع علما و عقلاست. در هر حال، طبق نظر صدرا، غلبه قوای بدن بر نفس متعلم فرایند تعلیم را دشوار و طولانی می‌گرداند و با غلبه عقل بر اوصاف حس و انگیزه‌های آن، طالب به تفکر قلیل از تفکر کثیر بی‌نیاز می‌گردد و لذا ساعتی تفکر عالم از سالی تعلم جاهل برتر است. بنابراین، برخی از مردم علم را با تعلیم تحصیل می‌کنند و برخی با تفکر، و تعلیم نیازمند تفکر است و نه بر عکس.

اما تعلیم ربانی بدون واسطه است. این علوم از سنخ علم کشفی است که جز از طریق ذوق و وجدان دست‌یافتنی نیست؛ چنان که علم به کیفیت شیرینی شکر با وصف حاصل نمی‌شود و کسی که چشید می‌شناسد. علم کشفی نیز بر دو وجه است: نخست از طریق القای وحی است؛ خدای تعالی به نفس مقدس از آلودگی طبیعت و معاصی و مطهر از ردائل خلقی که روی به

الهی و تجلی رحمانی است). (شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۱۴۵)  
 بر خلاف نظر برخی از عرفا که علمای ظاهر را وارث  
 علم الهی انبیاء نمی‌دانند (آملی، ۱۳۸۶: ۵۰۵) و یا صاحبان  
 علم اکتسابی را وارثان پیامبر - که دارای علم لدنی است -  
 نمی‌شناسند مگر از روی توسع (عین‌القضاة، ۱۳۷۹: ۶۸) و  
 به‌رغم اختلاف مراتب علما، صدرا همه علمای ظاهر و باطن  
 را خلیفه خداوند می‌داند که عالم به ظاهر و باطن، اکمل از  
 همه است. بنابراین، بر طالب مسترشد تبعیت از علمای ظاهر  
 در عبادات و طاعات و انقیاد علم ظاهر شریعت که صورت  
 علم حقیقی است و متابعت اولیا در سیر و سلوک واجب  
 است، تا ابواب غیب و ملکوت به مفاتیح اشارات و هدایات  
 ایشان بر او گشوده شود. در این انفتاح نیز در صورت امکان،  
 بر او عمل به مقتضای ظاهر و باطن واجب است و اگر جمع  
 بین آنها ممکن نباشد مادام که مغلوب حکم وارد نبوده و از  
 مقام تکلیف خارج نشده، تبعیت از علم ظاهر بر او واجب  
 است و اگر مغلوب شد، به نحوی که از مقام تکلیف خارج  
 شد به مقتضای حال عمل کند که در حکم مجذوبین است.  
 علمای راسخون هم در ظاهر، تابع فقهای مجتهدین‌اند، اما  
 در باطن تبعیت بر ایشان لازم نیست؛ زیرا فقهای ظاهری  
 به ظاهر مفهوم قرآن و حدیث حکم می‌کنند و علمای راسخ  
 علاوه بر علم ظاهر به باطن نیز عالم‌اند و عارف از آن جهت  
 که حقایق را درون نفس خود شهود می‌کند از مادون تبعیت  
 نمی‌کند، بلکه امر بالعکس است. به نظر صدرا، با ظهور  
 حضرت مهدی (ع) و توسط ایشان اختلاف بین اهل ظاهر  
 و باطن رفع و نیاز به اجتهاد نیز مرتفع می‌گردد و با رفع  
 حجب و مشاهده حقایق در علم خدا، احکام مختلف مسئله  
 واحد و مذاهب مختلف یکی می‌شود، همان‌گونه که در زمان  
 رسول خدا بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۱۴۶-۱۴۷)

### نبی، ولی، امام و حکیم

ملاصدرا همچون فارابی رئیس اول را از حیث اتصال و ارتباط  
 با عقل فعال، حکیم و فیلسوف و نبی می‌داند، با این تفاوت  
 که اگر اتصال با عقل فعال برای جزو نظری از قوه ناطقه  
 حاصل شود آن انسان حکیم و فیلسوف خواهد بود و اگر در  
 قوه نظریه و عملیه و متخیله حاصل گردد، نبی است که توسط  
 ملک که عقل فعال است بر او وحی نازل می‌شود. بنابراین،

اتصال به حق و فنای در توحید است. و نبوت جهت ظاهر و  
 خلقی است و انبیاء حقایق مستفاد از مقام ولایت است.  
 شریعت انبیاء در کمال و حیطة و تمامیت و سعه و اطلاق و  
 تقیید و عموم و خصوص، تابع مقام ولایت آنهاست.  
 (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۶۳-۴)

صدرا به تبع عرفا، ولایت را به دو قسم عام و خاص  
 تقسیم می‌کند. ولایت عام برای هر کس که به خدا ایمان آورد  
 و عمل صالح انجام دهد محقق است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا  
 يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷)، اما ولایت  
 خاصه به معنای فناء در حضرت حق است، فناء در ذات و  
 صفات و افعال. بنابراین، «ولی» به این معنا فانی در خدا و  
 قائم متخلق به اسماء و صفات اوست. (صدرالدین شیرازی،  
 ۱۳۶۳: ج ۱ / ۴۸۷ و آملی، ۱۳۸۶: ۳۹۳). این قسم خود بر  
 دو نوع است: کسبی و وهبی. وهبی انجذاب به حضرت الهیه  
 قبل از مجاهده است و کسبی عبارت از انجذاب بعد از مجاهده  
 است. مورد نخست محبوب نامیده می‌شود؛ زیرا حضرت حق  
 او را جذب کرده و مورد اخیر محب است؛ زیرا اولاً او تقرب  
 یافته و در مرحله دوم جذب حاصل شده است. کمال محبوبین  
 تام و تمام‌تر و بالاتر از محبین است.

نبی به ولایت از خدا و یا ملک، معانی را که کمال  
 مرتبه در ولایت است اخذ و دریافت می‌کند و با نبوت آنچه  
 را با واسطه یا بی‌واسطه از خداوند تلقی و دریافت نموده به  
 بندگان او ابلاغ می‌نماید و با آنها سخن می‌گوید و کتاب و  
 حکمت را تعلیم می‌دهد. این در مقام و مرتبه شریعت محقق  
 می‌گردد که عبارت است از کل کتاب و سنت که به نبی  
 اعطا شده و همچنین احکام فقهی که از اجتهاد یا انعقاد  
 احکام و یا به طریق اجماع علما حاصل شده است. (همان‌جا)  
 به عبارتی دیگر، خود شریعت نیز دارای ظاهر و باطن  
 است. بر این اساس علما نیز دارای مراتب بسیارند و هر چه  
 قرب به نبی اتم و اقوی باشد، علم به ظاهر و باطن شریعت  
 اکمل است. همچنین، بر اساس قوت در معرفت ربوبی و  
 احکام الهی و قدرت در کشف و شهود، علما دارای مراتب  
 متفاوتند تا به علمای ظاهر تنزل می‌یابد. آنها نیز دارای  
 مراتب‌اند. عالم به اصول و فروع برتر از عالم به یکی است.  
 منظور از اصول، علم مستفاد از کتاب و سنت است (شامل  
 علم توحید و نبوت و معاد که بنا بر اقتضا، علم منور به نور

نبی با کمال ذاتش در هر دو قوه، به حظّ وافر، کمال وجودی و علم حقیقی را از حضرت حق اخذ می‌کند و خداوند به عقل و قلبش افاضه می‌نماید. او به آنچه به قلب و عقلش افاضه شده، ولی‌ای از اولیاء الله و حکیم الهی است و به آنچه به قوه متخیله و متصرفه او افاضه شده است، رسول مندر است و این کامل‌ترین مرتبه انسانیت است. (همان: ۳۵۶)

بر این اساس، نبی دارای جامع ویژگی ولی، حکیم و نبی است، اما ولی و حکیم دارای ویژگی‌های سه‌گانه نبی نیستند، ولی و حکیم را ملاصدرا در این مرحله در یک رتبه قرار داده است. بنابراین، نبی هر سه قوه عقلانی، متخیله و حس در او به کمال رسیده و ولی و حکیم تنها یک قوه عقلانی آنها کمال یافته است. بنابراین، نبی اکمل از ولی و حکیم است، هر چند منشأ علم هر سه یکی است و آن افاضه خداوند متعال است، اما نبی در سیر الی‌الله و وصول به او مستقل بنفسه است و لذا بهره او در هر مقام بحسب استعداد اتم و اکمل است. سیر ولی جز در متابعت نبی ممکن نیست، ولی تابع نبی است: قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي. (یوسف: ۱۰۸). (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۴) چنان که علم به حقایق کما هی علیها به‌عنوان مهم‌ترین و برترین اجزای نبوت نیز در اولیا به وجه تابعیت گاهی یافت می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۳۴۴)

افاضه همه علوم از جانب حق تعالی و به واسطه ملائکه علمی و عقول فغاله بطرق متعدّد است، چنان که خداوند می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا» (شوری: ۵۱). سخن گفتن خدا با بندگان عبارت از افاضه علوم بر نفوس ایشان است که یا به وحی و الهام و یا تعلیم پیامبران و معلّم بشری محقق می‌گردد. همه علوم از عقل کلی است و طریقه تعلیم متفاوت است؛ بنابراین، تقسیم به سه مقام و رتبه منتهی می‌شود: مقام

به این اعتبار که هر چه از جانب خدا بر عقل فعال فایض می‌گردد، عقل فعال آن را بر عقل منفعل او فایض می‌گرداند، حکیم و ولی و فیلسوف است و به اعتبار آنچه بر قوه متخیله او نازل و از آنجا فایض می‌شود، نبی و مندر است به آنچه خواهد شد و خبر می‌دهد از آنچه گذشته و آنچه در حال موجود است از جزئیات احوال عالم. این انسان در اکمل مراتب انسانیت و در اعلی درجه سعادت است، و نفسش گویا با عقل فعال متحد است و این انسان واقف است بر هر فعلی که ممکن است به سعادت منجر گردد و این اول شرایط رئیس است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۶۴)

صدرا این نظریه را بر اساس مبادی ادراکات سه‌گانه انسان تحلیل و تبیین نموده است، انسان دارای ادراکات سه قوه احساس و قوه تخیل و قوه تعقل است. انسان بالغ در حد کمال ملتئم از عوالم سه‌گانه است. نظر به اینکه هر صورت ادراکی نوعی از وجود است و هریک دارای قوه و استعداد و کمال فعلیت است، کمال تعقل در انسان اتصال به ملاً اعلی و مشاهده ذوات ملکوتی (ملائکه مقربین) است، کمال قوه مصوره مؤدی به مشاهده اشباح مثالی و تلقی و دریافت معنیات و اخبار جزئی از آنها و اطلاع بر حوادث گذشته و آینده است و کمال قوه حساسه شدت تأثیر در مواد جسمانی به حسب وضع است. قوه حس مساوق قوه تحریک و موجب انفعال مواد و خضوع قوه جرمانی و طاعت قوای بدنی است و کم‌اند در انسان‌ها که جمیع قوای سه‌گانه در آنها به کمال نائل گردد. کسی که به کمال در این نشأت سه‌گانه نائل گردد، در مقام خلافت الهی و مستحق ریاست خلق است. بنابراین، رسول از جانب خدا به او وحی می‌شود و مؤید بالمعجزات و دارای ویژگی سه‌گانه است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۳۴۰-۳۴۱) جوهر نبوت مجمع انوار عقلی، نفسی و حسی است. بنابراین، خلیفه خدا و مجمع مظاهر اسماء الهی و کلمات الله التامات است، چنان که پیامبر ما (ص) فرمود: «اوتیت جوامع الكلم». (همان: ۳۴۴)

التابع له اعلی منه، فان التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه؛ إذ لو ادركه لم يكن تابعا له فافهم». (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۵) خوارزمی در شرح می‌گوید: «جميع متكلمان ولايت را افضل از نبوت و رسالت دانسته‌اند مطلقاً و چون هر نبی ولی است و جامع فضیلتین، لاجرم به ترجیح ولايت بر نبوت ترجیح ولی بر نبی لازم نمی‌آید. (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۴۸۶)

۱. ابن عربی در تبیین ارتقای رتبه ولایت بر نبوت در فصوص الحکم در (الفص العزیزی) می‌گوید: «فاذا سمعت احدا من اهل الله يقول او ينقل اليك عنه أنه قال: الولایه اولی من النبوه، فليس يريد ذلك القائل الا ما ذكرناه. او يقول ان الولی فوق النبی و الرسول، فانه یعنی بذلك فی شخص واحد: و هو ان الرسول عليه السلام- من حيث هو ولی- اتم من حيث هو نبی رسول و لا أن الولی

انبیاء، اولیاء و حکما و سوم علمای علم نظری که فلسفه بحثی در زمره علوم نظری است.

ملاصدرا در *اسرارالآیات* نیز علمای امت و اولیا را هم‌رتبه قرار داده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۴) وی در *اسفار*، در توفیق بین حکمت و شریعت، طریق وصول به معرفت حق تعالی را در دو طریق منحصر نموده است: یکی طریقه وحی و رسالت که «نبوت» نامیده می‌شود و دیگری طریقه سلوک و کسب که «حکمت و ولایت» نامیده می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۷/ ۳۲۷) بنابراین، وی سلوک و کسب را به‌عنوان یک طریقه معرفی می‌کند و در *مفاتیح‌الغیب*، در فرق بین طریقه علمای عقل نظری و اولیای الهی، افاضه علوم و انوار الهی را به سه طریق اکتساب و استدلال، الهام و نفس فی الروح و وحی برمی‌شمرد. طبق نظر او، طریق نخست اختصاص به حکما دارد و الهام به اولیا و وحی به انبیا. بنابراین، تصریح می‌کند که تفاوت حکما و اولیاء از حیث طریق معرفت است: «فکل نبی ولی دون العکس و کل ولی حکیم من حیث المعرفة لا من حیث الطریق دون العکس». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب ۴۹۳) ملاصدرا به نحو دیگری نیز به این مراتب سه‌گانه توجه داده است: «ان مرتبه العلم و المعرفة التي بها يقع فضيله الانسان و يتعظم عندالله على سائر الخلاق و بها يتحقق الرياسة العظمى و الوسطى و الصغرى التي هي النبوه و الامامه و الشيخوخه». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰: ۱۴)

أجمعين». (صدرالدین شیرازی، الف ۱۳۶۳: ۵) بنابراین، ابتکار صدرا نسبت به سهروردی، افزودن حکمت قرآنی بر حکمت بحثی و ذوقی است. صدرا علاوه بر استدلال و برهان و ذوق و کشف رکن دیگری را نیز در روش خود معتبر می‌داند و آن قرآن و تعالیم پیامبر (ص) و ائمه (ع) است. وی معتقد است برای دستیابی به حکمت باید هم از عقل و استدلال بهره جست و هم از کشف و شهود و هم قرآن و احادیث پیامبر (ص) و ائمه (ع) که همان جمع بین قرآن و برهان و عرفان است و در موارد متعددی به آن اشاره کرده است: «هذه قوايس مقتبسة من مشكاة النبوة و الولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب و السنة من غير أن تكتسب من مناوله الباحثين أو مزاوله صحبه المعلمين». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۱۸)

صدرا علاوه بر اینکه بیش از حکمای سلف در برخی مباحث حکمی همچون بحث نفس و معاد بیشترین استناد را به آیات قرآن نموده، متمایز از آنها، به روایات ائمه (ع) نیز استناد کرده است. وی به نحو مستقل، به تفسیر قرآن پرداخته و همچنین کتابی با عنوان *اسرارالآیات* تألیف نموده است و در آن یک دوره حکمت را بر اساس آیات قرآن تدوین و ارائه کرده است. او *اصول کافی* کلینی، یکی از کتب حدیثی مشهور امامیه را نیز در مجموعه‌ای مستقل و مفصل به نام *شرح اصول کافی* (۱۳۸۲) شرح نموده است.

### ۲-۳-۳. تشیع

حکمت متعالیه، در واقع، به نوعی الهیات شیعی است که ملاصدرا برای نخستین بار در تاریخ تفکر اسلامی ارائه داده است. وی نه تنها در مباحث الهیات اعم و اخص، به‌ویژه در علم ربوبی و شناخت ذات و صفات و افعال حاکی از نظرگاه امامیه است، بلکه در مباحث فرجامین همچون نظریه معاد و نبوت و به‌ویژه توجه به ولایت به‌عنوان باطن نبوت، با ارائه تبیین حکمی معاد و نبوت بر اساس عقاید امامیه از فلسفه رسمی مشائی متمایز شده است. علاوه بر این، او برای نخستین بار در سنت فلسفه اسلامی، ائمه اطهار (ع) و مجتهدین را به‌عنوان استمرار «حکم» نبوت و رسالت مطرح کرده است. چنان‌که در مباحث پیشین مشهود است، صدرا به کرات به ائمه (ع) و امام منتظر (عج) استناد و استشهاد

### ۴-۳. حکمت و دین اسلام

#### ۱-۴-۳. استناد و استشهاد به آیات قرآن و روایات

صدرالمتألهین همچون حکمای سلف، شریعت را در شناخت خدا و نفس علم به معاد مکمل و متمم عقل می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ب ۴۹۱)، اما متمایز از آنها و در گامی فراتر با توجه به روش جمع و تلفیق در حکمت متعالیه و بهره‌مندی از منابع چهارگانه عقل، شهود و قرآن و سنت، آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) و ائمه (ع) را هم به‌عنوان منابع حکمت، و هم به‌عنوان تأیید صحت دریافت‌های عقلی و برهانی مورد توجه قرار می‌دهد: «... بل هی من البرهانات الکشفیه التي شهد بصحتها کتاب الله و سنة نبیه و احادیث أهل بیت النبوه و الولاية و الحکمه - سلام الله علیه و علیهم

را تلفیق کرد. بر این اساس عرفان و فلسفه و دین همچون عناصر یک مجموعه هماهنگ محسوب می‌شوند. ابتکار روشی صدرا در تلفیق روشمند بین حوزه‌های مختلف تفکر اسلامی اعم از فلسفه، عرفان و قرآن و حدیث بود. در روشی که او اتخاذ کرد، برهان عقلی یا فلسفی با قرآن و احادیث پیامبر اسلام (ص) و ائمه (ع) پیوندی تنگاتنگ می‌یافت و این دو نیز به نوبه خود با آرای عرفانی که حاصل کشف و شهود و اشراق الهی است، متحد می‌شد. به همین دلیل است که آثار ملاصدرا ترکیبی از قضایای منطقی، کشف و شهود، آیات قرآنی و احادیث نبوی است.

این تغییر روشی صدرا از سویی متأثر از مکتب عرفانی ابن عربی و از سویی دیگر متأثر از گسترش و تعمیق معنای عقل در حکمت اشراق بود. او با قرائت فلسفه وجودی بر اساس مبانی عقل شهودی و نه عقل استدلالی محض مشائی و گذر از موجود به وجود با نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و نگاه یکپارچه به علوم در سایه روش تلفیق و مبانی نظری اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود وحدت و یکپارچگی علوم را اثبات نمود. طبق این نظریه همه علوم نیز همچون همه موجودات مراتب یک حقیقت واحدند و اختلافات رتبی است و نه حقیقی و ذاتی و جوهری. به این ترتیب او سیر نه‌قرنی حکمت اسلامی را در تلائم فلسفه و دین که از فارابی آغاز شده بود به کمال رسانید و ثابت کرد که استدلال، ذوق، اشراق و آنچه از راه وحی به دست می‌آید/ف به یک حقیقت منتهی می‌شود.

از این منظر ارتباط نزدیک میان فلسفه و قلمرو باطنی دین به نحو نظام‌مند استمرار یافت و بعد از ارتباط نزدیک با حلقه نبوت در فلسفه اسلامی در جهان شیعی و اندیشه دوازده امامی ملاصدرا با دایره ولایت که استمرار دایره نبوت است پیوند یافت.

### منابع

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.  
 آملی، سیدحیدر (۱۳۸۶). جامع الاسرار و منبع الانوار. تصحیح هانری کرین و عثمان یحیی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

می‌نماید. او در مباحث فرجامین *اسفار اربعه*، با استناد به روایتی از اهل بیت (ع) که اصل شجره طوبی در بیت علی بن ابیطالب (ع) و شاخه‌های آن در بیوت مؤمنین است، نفس کامل واصل به سعادت را به شجره طوبی تشبیه می‌کند. او در تأویل علمی این روایت معتقد است که معارف الهی، به‌ویژه امور متعلق به آخرت که دور از دسترس عقل بشری است، را باید از مشکلات نبوت و نور ولایت مندمج در رسالت و منتشر در انوار ولایت اوصیاء اقتباس کرد، از این روست که پیامبر (ص) فرموده است: «أنا مدینه العلم و علی بابها». صدرا در تأکید بر همراهی پیامبر (ص) و علی بن ابیطالب (ع)، همچنین به این سخن پیامبر استناد می‌نماید: «یا علی أنا و انت ابواه هذه الامة» که حاکی از نسبت ذات مقدس پیامبر به سایر اولیاء و علما در ولادت معنوی است، همچون نسبت آدم ابوالبشر به سایر مردم در ولادت صوری. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹/ ۳۸۰)

### بحث و نتیجه‌گیری

هماهنگی بین دین و فلسفه در فلسفه اسلامی که با فارابی با رویکرد اصالت فلسفی و تلائم فلسفه و دین آغاز شد، در ابن‌سینا به اسلامی‌سازی (بومی‌سازی) تحول یافت. این سیر در حکمت اشراق سهروردی و با احیای حکمت نوری استمرار یافت و به حکمت الهی (نبوی) منتهی شد و در حکمت متعالیه و تلفیق نظریه ولایت در عرفان ابن عربی، به حکمت الهی شیعی منجر شد.

سهروردی بر اساس نظام نوری و ملاصدرا بر اساس نظام اسما و صفات الهی، هر دو در معنای فلسفه و حکمت توسعه و تطور ایجاد نموده‌اند. در این رویکرد، حکمت به عنوان حکمت الهی و با منشأ الهی و برخاسته از مقام و مرتبت نبوت است و حکما کامل‌ترین انسان‌هایی هستند که در جایگاه پس از پیامبران و امامان قرار دارند.

سهروردی، حکمت اشراق را در روش و مبنایی متمایز از حکمت مشاء ارائه کرده و با نقد روش بحثی محض مشائین، حکمت الهی را حکمتی ذوقی و بحثی معرفتی می‌کند و ملاصدرا تلفیق روشمند و هیئت تألیفی پرتوان میان جریان‌های فکری اسلامی ایجاد کرد. او طرق سه‌گانه وصول به حقیقت، یعنی وحی و برهان عقلی و تهذیب نفس

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. تهران: انتشارات الزهراء.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی (۱۳۶۸). شرح *فصوص الحکم*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات* ج ۱. مطارحات. تصحیح و مقدمه هنری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات*. ج ۲. رساله *فی اعتقاد الحکماء*. تصحیح و مقدمه هنری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات*. ج ۴. کلمه *التَّصَوُّف*. تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین (علامه محمود بن مسعود کازرونی) (۱۳۸۴). شرح *حکمه الاشراف* سهروردی. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. ج ۱ تا ۹. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۰). *کسر اصنام الجاهلیه*. تصحیح و تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). *رساله سه اصل*. تصحیح و مقدمه سید حسین نصر. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۶). *شواهد الربوبیه*. تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). *رسائل فلسفی*. رساله‌المسائل القدسیه علیق و تصحیح و مقدمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱). *العرشیه*. تحقیق غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ الف). *المشاعر*. ترجمه بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی هنری کرین. چاپ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). *اسرارالآیات*. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ ب). *مفاتیح الغیب*. مع تعلیقات للمولی علی النوری. مصحح و مقدمه: محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*. ج ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). *رساله حدوث عالم*. ترجمه محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰). شرح *حکمه الاشراف*. تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عین‌القضات (۱۳۸۶). *تمهیدات*. مقدمه و تصحیح و تحشیه عقیف عسیران. تهران: نشر منوچهری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). *زبدہ الحقایق*. به کوشش عقیف عسیران. ترجمه مهدی تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- زارع، زهرا (۱۳۹۸). *تبارنامه اشراقیان*. تهران: هرمس.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۳۴). *گزیده گوهر مراد*. به کوشش صمد موحد. تهران: طهوری.
- کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۹۲). *مبانی حکمت و هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب‌الدین سهروردی*. چاپ ۲. تهران: فرهنگستان هنر.
- موحد، صمد (۱۳۸۴). *نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادین آن*. چاپ دوم. تهران: طهوری.
- نصر، سیدحسین، لیمن، الیور (۱۳۸۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جمعی از استادان فلسفه. تهران: حکمت.
- هالینگ دیل، ر.ج. (۱۳۷۰). *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: مؤسسه کیهان.
- هروی، محمدشریف نظام‌الدین احمد (۱۳۶۳). *انواریه*. ترجمه و شرح حکمه الاشراف سهروردی. مقدمه حسین ضیائی. تهران: امیرکبیر.