نورشناسی زین‌الدین کشی

دکتر علی‌اصغر جعفری ولنی*

چکیده

زین‌الدین کشّی که از بزرگ‌ترین و نزدیک‌ترین شاگردان فخر رازی است، مهم‌ترین دیدگاه‌های خود را در یک دانشنامه فلسفی به نام *حدائق‌الحقائق*، که در حوزه‌های منطق، امور عامه و طبیعیات نوشته شده است، مطرح کرده و خود او بر این باور است که این کتاب بهترین اثری است که در نوع خود تألیف شده است. برای فهم مبنای کشی در ترتیب و تقسیم مباحث کتاب باید به دو مقدمه در آغاز کتاب توجه کرد که در پایان مقدمهٔ نخست دلیل تقدم و تأخر بخش‌های کتاب را بیان کرده و در پایان مقدمهٔ دوم نیز به ساختار کلی کتاب اشاره می‌کند. تأثیرپذیری کشی از سهروردی هم در ترتیب و تدوین بخش‌هایی از کتاب *حدائق‌الحقائق* دیده می‌شود و هم در پاره‌ای از مباحث باب چهارم از جمله دوم کتاب طبیعی تحت عنوان «الباب الرابع فی بیان أحوال النفس الناطقة». البته نمونه واضح تأثر کشی و گرایش او به مکتب فلسفی سهروردی به ویژه در باب پایانی امور عامه (باب دهم) بیشتر آشکار می‌شود که در قالب متنی نسبتاً مفصل، گزارشی موجز اما گویا تحت عنوان «فی الأنوار وهی علی أقسام حسی و عقلی و مرکّب منهما» از فلسفه سهروردی مورد بررسی قرار می‌دهد؛ گزارشی که تمام ویژگی‌های فلسفه اشراق (از اصطلاحات گرفته تا نوع استدلال) را می‌توان در آن دید. در واقع کشی در تدوین این باب از کتاب خود، طرح کلی و خطوط اصلی دیدگاه خود دربارهٔ نور و ظلمت، نورالانوار، عالم انوار و مراتب آن را از کتاب حکمةالاشراق وام گرفته است. کشی هدف خود از این گزارش را تکثیر فوائد و آسان کردن مطالعه آثار سهروردی در عین حفظ عبارات و اصطلاحات او بیان می کند و قاعدتاً از سر مصلحت‌اندیشی و نه عدم پذیرش، در باب صحت و سقم مطالب منقول از سهروردی، موضعی به ظاهر بی‌طرفانه می‌گیرد.

کلیدواژه: کشی، *حدائق‌الحقائق*، نور، سهروردی، حکمة‌الاشراق.

---

*. استادیار دانشگاه شهید مطهری. (jafari_valani@yahoo.com)

تاریخ وصول: ۹۸/۰۸/۰۹ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۱۸

مقدمه

زین‌الدین کشّی در یک دانشنامه فلسفی به نام *حدائق‌الحقائق*، که در حوزه‌های منطق، امور عامه و طبیعیات نوشته شده است، خود را «زین‌الدین عبدالرحمن بن محمد الکشّی» معرفی می‌کند. (کشی، الخطبة) برخی از معاصران او را «کیشی» دانسته‌اند که در عربی به «کشّی» تحریف شده است. دراین صورت او یا از جزیرهٔ کیش در خلیج فارس است یا در شهری به همین نام میان سمرقند و بلخ می‌زیسته است. به نظر می رسد این شهر باید در افغانستان، تاجیکستان یا ازبکستان فعلی باشد. ازآنجایی‌که فاصلهٔ سمرقند، بلخ و کیش تا خراسان بسیار کمتر از فاصلهٔ بین جزیرهٔ کیش و خراسان است؛ از این‌رو، احتمال اینکه کشی از کیش ناشناخته باشد، بسیار بیشتر از جزیرهٔ کیش در خلیج فارس است؛ البته برخی دیگر نام «کشّی» را به صورت «کاشانی» نیز ذکر کرده‌اند. (خونجی، ۱۳۸۹، بیست و شش)

به‌هرحال زین‌الدین کشی از بزرگ‌ترین و نزدیک‌ترین شاگردان فخر رازی (۵۴۴–۶۰۶ق.) و حوزهٔ فعالیت او در خراسان بوده است. (همان) او خود در کتاب *حدائق‌الحقائق* از فخر رازی با تعبیر «شیخی و أستادی مولای فخرالحق والدین الرازی» یاد می‌کند. (کشی، الخطبة)

کشی در این کتاب، از دو پادشاه خوارزمشاهی به نام‌های «علاء الدین محمد» و پسرش «جلال الدین منکبرتی» نام می‌برد. (همان) نام بردن در یک کتاب از دو پادشاه پدر و پسر (که تاریخ سلطنت‌شان یکی نیست) به عنوان شاه حاکم فعلی بسیار شگفت است و این ابهام را پدید می‌آورد که کتاب در زمان پادشاهی کدام شاه نگاشته شده است؟ آیا کتاب در زمان هر دو پادشاه در دست نگارش بوده و سالیانی به درازا کشیده شده است؟ البته ممکن است نویسنده یا ناسخان بعدی، نام شاه پسر را (برای تبرک، ریاکاری، ترس یا هر

چیز دیگر) بعدها افزوده‌اند. فرضیهٔ دوم با توصیفاتی که کشی از شاه پسر و دلاوری‌های او در دفع فتنه مغول می‌آورد، سازگار به نظر می‌رسد.

در پایان *حدائق‌الحقائق*، تاریخ پایان نگارش کتاب سال ۶۲۵ق اعلام شده است؛ (کشی، المقدمة الأولی) اما نام کشی در پایان کتاب با دعاهایی، نشانگر مرگ مؤلف (مانند «رحمة الله علیه» و«رَحِمَهُ الله») همراه نیست و این می‌تواند نشانه‌ای بر زنده بودن او در این زمان داشته باشد. از آنجا که کشی از جلال الدین منکبرتی نام می‌برد که دورهٔ پادشاهی او از ۶۱۷ تا ۶۲۸ ق است، می‌توان نتیجه گرفت که کشی در این زمان زنده بوده است و این نیز خود تأییدی است بر زنده بودن او در سال ۶۲۵ علاوه بر این خونجی در *کشف‌الاسرار*، از کشی با عبارت «بعض المحصلین من أهل هذا الزمان» بدون هر واژه‌ای دال بر مرگ او نام می‌برد. این نشان می‌دهد که کشی احتمالاً هنگام نگارش *کشف‌الاسرار* زنده بوده است؛ چراکه الرویهب در مقدمهٔ خود بر این کتاب، زمان نگارش آن را میان سال‌های ۶۲۵ تا ۶۳۵ دانسته است که همهٔ اینها مؤید زنده بودن کشی در سال ۶۲۵ است. (فلاحی، وبلاگ)

مهم‌ترین دیدگاه‌های زین‌الدین کشی در مهم‌ترین اثر او به نام *حدائق‌الحقائق* مطرح شده و خود او بر این باور است که این کتاب بهترین اثری است که در نوع خود تألیف شده است.[1] برای فهم مبنای کشی در ترتیب و تقسیم مباحث کتاب باید به دو مقدمه در آغاز کتاب توجه کرد که در پایان مقدمهٔ نخست دلیل تقدم و تأخر بخش‌های کتاب را بیان کرده (کشی، المقدمة الأولی) و در پایان مقدمهٔ دوم نیز به ساختار کلی کتاب اشاره می‌کند. (همان، المقدمة الثانیة) مقایسه ترتیب و تهذیب مسائل دو کتاب المباحث المشرقیة فخر رازی و *حدائق‌الحقائق* کشی، نشان دهنده تأثر کشی از رازی است.

۱. کشی مدخلی بر منطق با عنوان «المقدمة الکاشانیة» نگاشته که فخرالدین بن بدیع بندهی شرح مفصلی بر آن نوشته است. این شرح به صورت نسخهٔ خطی در کتابخانه چستربیتی در دوبلین (نسخ عربی ۴۹۳۱) و دارالکتب در قاهره (منطق ۱۱۷) نگهداری می‌شود.

کشی در پایان بخش منطق این کتاب کار بسیار شایسته‌ای کرده است که در کتب منطق قدیم مرسوم نیست. او مانند مقالات پیشرفتهٔ امروزی، چکیده اختلافات خود با منطق‌دانان پیشین را در ۹ مسأله بیان کرده است که جست‌وجو و پژوهش در گردآوری نوآوری‌های او را آسان می‌کند. (همان، الجملة الأولی، الفصل الثالث والعشرون) ازاین‌رو اهمیت کشی در تاریخ منطق تأثیر به‌سزایی است که او بر خونجی داشته است. خونجی در بسیاری از بخش‌های کتاب خود آراء کشی را به همراه ذکر نام یا بدون نام او آورده و نقد کرده است. همهٔ این آراء ویژه کشی است؛ چراکه در آثار منطقی استاد او، فخر رازی، اثری از آنها نیست. از این‌رو، می‌توان کشی را یکی دیگر از حلقه‌های گم‌شده تاریخ منطق در جهان اسلام به شمار آورد که تعیین نوآوری‌های منطقی او و سهمی که در پیش‌رفت منطق در جهان اسلام دارد نیازمند بررسی و پژوهش است. (فلاحی، وبلاگ)

زین الدین کشی پس از بخش منطق کتاب *حدائق‌الحقائق*، به بحث امور عامه، طبیعیات و الهیات می‌پردازد. به‌نظر می‌رسد مباحث و ترتیب این بخش بیشتر تحت تأثیر کتب فلسفی مانند حکمةالإشراق سهروردی است. گرچه سهروردی در طرح فلسفه اشراق خود از *مشکاة‌الأنوار* غزالی و نوعی فلسفه نور مطرح در آن متأثر است؛[1] اما گرایش کشی به

۱. ابوحامد محمدغزالی و شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، هر دو در دوران پختگی خود، به نور توجه کردند و نگرش خود را در مورد انسان و جهان، با نور ساخته و پرداخته‌اند. هر دو معتقد بودند که انسان باید هم نورانی ببیند و هم نورانی عمل کند. هر دو نور را رمز و راز جهان هستی دانستند. نور برای هر دو به حد کافی پررمز و راز هست که بتواند این جهان اسرارآمیز، رمزآلود و پیچیده را تبیین کند. هر دو برحسب ادعای خود به مشاهدهٔ عالم ملکوت بار یافته و عجایب و غرایب آن جا را دیده‌اند و پس از بازگشت از عالم ملکوت به منزلگه ناسوت، دریافته‌اند که به کارگیری عناصر مشائی برای تبیین جهان‌بینی الهی، ساده‌انگاری است و نمی‌توان با مصالحی چون هیولا، صورت، عقول، نفوس فلکی و افلاک که معماران مشائی به کار می‌برند، چنین جهان تو در تو و پر رمز و رازی را بنا کرد. از این رو، یکی در *مشکاة‌الانوار* و دیگری در حکمة*الاشراق*، با مبنای نور، بنایی از نور برپا کردند و همه چیز را در نور و با نور دیدند.

فلسفهٔ نور بیش از آن‌که از طریق فخر رازی و بـه پیـروی از غزالـی باشـد، مسـتقیماً متـأثر از فلسفهٔ سهروردی و حکمت اشراق اوست.[۱]

تأثیرپـذیری کشـی از سـهروردی هـم در ترتیـب و تـدوین بخـش‌هـایی از کتـاب *حدائق‌الحقائق* دیده می‌شود و هم در پـاره‌ای از مباحـث بـاب چهـارم از جملـه دوم کتـاب طبیعی تحت عنوان «الباب الرابع في بيان أحوال الـنفس الناطقـة» ماننـد بحـث احـوال و اقسـام نفوس ناطقه پس از مرگ بدن، حقیقت معاد روحانی، بیـان سـعادت و شـقاوت روحـانی، و ارتباط میان نور و امام، بدان‌گونه که سهروردی فهم کرده، تأثیر حکمة‌*الإشـراق* سـهروردی به چشم می‌خورد. (ر.ک: کشی، الجملة الثانية، البـاب الرابـع؛ سـهروردی، ۱۳۷۳، ص۲۲۴–۲۲۳)

البته نمونهٔ واضح تأثر کشی و گرایش او به مکتب فلسـفی سـهروردی بـه ویـژه در بـاب پایانی امور عامه (باب دهم) بیشتر آشکار می‌شود که در قالب متنی نسبتاً مفصـل، گزارشـی موجز، اما گویا تحت عنوان «فی الأنوار و هی علی أقسام حسی و عقلی و مرکّـب منهمـا» از فلسفهٔ سهروردی در مباحث کثرات نوری و مناسبات ایـن کثـرات بـا یکـدیگر،[۲] چگـونگی صدور کثرات و نزول آنها، پیدایش عوالم متعدد و طبقات نوری در هریـک از ایـن عـوالم، تنوع و تکثـر درون سـاختاری هریـک از ایـن عـوالم و طبقـات نـوری، مـورد بررسـی قـرار

۱. چراکه اگرچه سهروردی در پایان مقدمه حکمة‌*الاشـراق*، شـاید نگـاهی بـه غزالـی و مبـانی او در *مشـکا*ة *الانوار* دارد؛ اما نورشناسی سهروردی در حکمة‌*الاشراق*، دارای ویژگی‌ها و قلمروهایی است کـه نورشناسـی غزالی در *مشکا*ة‌*الانوار*، فاقد آنهاست. خلاصه، نور سهروردی نسبت به نور غزالی، نوری از لونی دیگر است.

۲. کثرت‌شناسی اشراقی در یک طرح بسیار کلی و اجمالی عبارتند از: الف. عالم ملکوت و عالم شـهادت و نسبت بین آنها، هم‌چون نسبت ظلمت به نور است؛ ب. ترتیب انوار برحسب ترتیب اشراق آنها از نورالانـوار و اولویت هریک از آنها برای اسم نور، از حیث تقرب آنها به نورالانوار اسـت؛ ج. عـدم تسلسـل در مراتـب نور تا بی‌نهایت و منتهی شدن آنها به منبع اول کـه نـور لذاتـه و بذاتـه اسـت؛ د. اضـمحلال کثـرات و تبیـین توحید حقیقی؛ هـ. موازنه بین عالم شهادت و عالم ملکوت و این که هر شیئی در این عالم مثال شیئی در آن عالم است.

می‌دهد، گزارشی که تمام ویژگی‌های فلسفه اشراق (از اصطلاحات گرفته تا نوع استدلال) را می‌توان در آن دید. در واقع کشی در تدوین این باب از کتاب خود، طرح کلی و خطوط اصلی نظرش دربارهٔ نور و ظلمت، نورالانوار، عالم انوار و مراتب آن را از کتاب حکمة‌الاشراق وام گرفته است.

او در ادامه این باب با ذکر نام حکیم رحمه الله برای سهروردی، بخش‌هایی مختلفی از کتاب حکمة‌الاشراق را انتخاب و تحریر می‌کند و گزارشی فشرده از فلسفهٔ سهروردی را در اختیار خواننده کتاب خود قرار می‌دهد. کشی هدف خود از این گزارش را تکثیر فوائد و آسان کردن مطالعه آثار سهروردی در عین حفظ عبارات و اصطلاحات او بیان می‌کند و قاعدتاً از سر مصلحت‌اندیشی و نه عدم پذیرش، در باب صحت و سقم مطالب منقول از سهروردی، موضعی به ظاهر بی‌طرفانه می‌گیرد. از این‌رو متن مصحح این باب از کتاب *حدائق‌الحقائق* کشی را ضمن فهرست کامل کتاب در اختیار خوانندگان قرار می‌دهیم.

فهرست کتاب *حدائق‌الحقائق*

المقدمة الأولى: في بيان شرف العلم؛
المقدمة الثانية: في بيان العقل البشري.

الجزء الأوّل: كتاب المنطق:

الجملة الأولى: في مبادي المنطق؛
الباب الأوّل: في مباحث الألفاظ وما يتعلّق بها؛
الفصل الأوّل: في بيان موضوع المنطق وما يتعلّق به من المباحث اللفظية؛
الفصل الثاني: في مباحث الماهية؛
الفصل الثالث: في مباحث اللوازم؛
الفصل الرابع: اللفظ المقيد؛
الباب الثاني: في بيان الكلّيات الخمس وهو المسمّى بإيساغوجي؛
الباب الثالث: في بيان المقولات العشرة المسمّى بقاطيغورياس؛
الباب الرابع: في مباحث التعريفات و تفاصيل أقسامها وما يتعلّق بها؛

الفصل الأوّل: في بيان الدلالة الإسمية والحدية والرسمية؛
الفصل الثاني: بيان إمكان اكتساب التصور و شرائطه؛
الفصل الثالث: في بيان الأقوال الشارحة و تفصيل كلّ واحد منها عن الآخر؛
الفصل الرابع: في بيان أنواع الخطأ والأغاليط التي قد يقع في التعريفات؛
الباب الخامس: في بيان أنواع القضايا و أصنافها و أحكامها؛
الفصل الأوّل: في تقسيم القضايا؛
الفصل الثاني: في جهات القضايا؛
الفصل الثالث: في تلازم القضايا الموجّهة؛
الفصل الرابع: في التناقض؛
الفصل الخامس: في العكس المستوي؛
الفصل السادس: في عكس النقيض؛
الفصل السابع: في بيان أنواع القضايا الشرطية و أصنافها و أحكامها؛
الفصل الثامن: في تفصيل المواد القياسية؛
الفصل التاسع: في جملة من الآراء المحمودة؛
الفصل العاشر: في خلاصة من علم الأخلاق؛
الجملة الثانية: في المقاصد؛
الفصل الأوّل: في بيان القياس و أقسامه؛
الفصل الثاني: في بيان شرائط إنتاج الأشكال الأربعة؛
الفصل الثالث: في البراهين الّتي تبيّن بها النتائج؛
الفصل الرابع: في الاختلاطات؛
الفصل الخامس: في الشرطيات القريبة إلى الطبع و أقسامهم؛
الفصل السادس: في أنواع الشرطيات؛
الجملة الثالثة :في توابع القياس و لواحقه؛
الفصل الأوّل: في بيان لابدّات القياس من المقدمات؛
الفصل الثاني: في تعديد أنواع ما يحتجّ به من البرهان في غيره من الأقيسة؛
الفصل الثالث: في قياس الخلف؛

الفصل الرابع: في بيان قياس العكس الدوري و المصادري و التقابلي؛
الفصل الخامس: في بيان القياس اللمّي والإنّي؛
الفصل السادس: في الألفاظ التي نطلب بها العلوم؛
الفصل السابع: في بيان اكتساب مقدمات القياس؛
الفصل الثامن: في تحليل القياسات؛
الفصل التاسع: في القياسات المحرّفة و بيان كيفية ردّها إلى المستقيم؛
الفصل العاشر: في الأغاليط التي تقع في القياسات؛
الفصل الحادي عشر: في أنّ كذب مقدمات القياس لاتوجب كذب النتائج؛
الفصل الثاني عشر: في استغرار نتائج القياسات؛
الفصل الثالث عشر: في أنّ الحد لايمكن أن يقتنص و يكتسب بالبرهان؛
الفصل الرابع عشر: في المشاركة بين الحدود والبراهين؛
الفصل الخامس عشر: في أقسام العلل و تفصيل دخولها في الحدود والبراهين؛
الفصل السادس عشر: في تفصيل أنواع المعلوم بحسب اختلاف موضوعاتها؛
الفصل السابع عشر: في تناسب العلوم و تباينها بحسب تجانس موضوعاتها و تخالفها ...؛
الفصل الثامن عشر: في بيان اشتراك العلوم في المبادئ والمسائل؛
الفصل التاسع عشر: في أنّ الجزئي لايجوز أن يكون مطلوباً بالبراهين؛
الفصل العشرون: في بيان القياس الجدلي؛
الفصل الحادي والعشرون: في بيان القياسات الشعرية؛
الفصل الثاني والعشرون: في بيان القياسات الخطابية؛
الفصل الثالث والعشرون: في تعديد المسائل التي خالفت المتقدّمين فيها.

الجزء الثاني: كتاب الإلهي:

الجملة التالية للمنطق: مباحث الأمور العامّة؛
الباب الأوّل: في تقسيم المعلوم إلى أقسامه الذاتية من الموجود والمعدوم؛
الباب الثاني: في مباحث الوجود؛
الباب الثالث: في المعدوم و أحكامه؛
الباب الرابع: في مباحث الممكن و أقسامه؛

الباب الخامس: في تقسيم الأسباب و العلل؛
الباب السادس: في الماهية؛
الباب السابع: في بيان الوحدة والكثرة؛
الباب الثامن: في الأحكام العامّة للجواهر والأعراض؛
الباب التاسع: في القدم والحدوث؛
الباب العاشر: في الأنوار و أقسامها.
الجزء الثالث: كتاب الطبيعي:
الجملة الأولى: في مباحث الأعراض و هي بيان المقولات العشر وما يتعلّق بها؛
الفنّ الأوّل: في تقسيم الجواهر والأعراض و تمييز بعضها عن البعض؛
الفنّ الثاني: في بيان الكمّ؛
الفنّ الثالث: في الكيف؛
الفنّ الرابع: في بقيّة المقولات؛
الفنّ الخامس: في الحركة وما يتعلّق بها من الأقسام والأحكام والزمان.
الجملة الثانية: في الجواهر؛
الفنّ الأوّل: في مباحث الهيولاء والصورة وما يتركّب منهما؛
الفنّ الثاني: في مباحث الأجسام؛
الفنّ الثالث: في الأسطقسّات و بيان الآثار العلوية والسفلية؛
الفنّ الرابع: في النفوس؛
الباب الأوّل: في بيان القوى النباتية؛
الباب الثاني: في بيان القوى الحيوانية؛
الباب الثالث: في بيان القوى الإنسانية؛
الباب الرابع: في بيان أحوال النفس الناطقة؛

متن کامل این اثر براساس دو نسخه از کتابخانه‌های ترکیه (یکی کتابخانهٔ فاضل احمد پاشا به شماره ۸۶۴ و دیگری کتابخانهٔ حمیدیه به شماره ۱۴۴۷) در حال تصحیح می باشد و

ان‌شاالله در آینده نزدیک در معرض علاقه‌مندان قرار خواهد گرفت. البته نسخهٔ حمیدیه ناقص است و باب دهم این کتاب فقط از روی نسخهٔ فاضل احمد پاشا تصحیح شده است.

زین الدین کشی آثار دیگری نیز دارد: یکی الرسالة الاختیاریة است که در کتاب حدائق الحقائق به آن اشاره شده است. دیگری رساله تحفة الأصحاب في معرفة ربّ الأرباب است که یک نسخه از آن به شماره ۴۴۱۶ در کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی در قم و نسخهٔ دیگر به شماره ۸۹۶۰ از کتابخانهٔ مجلس در تهران نگهداری می‌شود. اثر دیگر او به نام *الموجز فی المنطق* است که به نظر می‌رسد خلاصه‌ای از بخش منطق کتاب *حدائق الحقائق* او باشد؛ البته به همین سیاق تلخیص، در ادامه بخش امور عامه و طبیعیات این کتاب نیز آمده است. نسخه‌ای از این اثر با تاریخ کتابت ۶۵۱ در مجموعه کتابخانهٔ مجلس به شماره ۹۴۶۳ موجود است.

الباب العاشر: في الأنوار
(وهي على أقسام: حسّي وعقلي و مركّب منهما)

[أقسام النور]

[۱] أمّا الحسي، فهو الظاهر الذي لايتوقّف إبصاره على إبصار غيره، وهو على قسمين: أحدهما الظاهر الذي يكون ظاهراً بنفسه لكن لايظهر غيره؛ كالكواكب الخفية الأنوار والجمرات الغير المشتعلة.[1] والثاني ما يكون أقوى من ذلک وهو الظاهر بنفسه المظهر لغيره؛ كالشمس والقمر والنيّرات المشتعلة.

[۲] وأمّا النور العقلي، فهو المدرک للشيء، كالقوى المدركة من الظاهرة والباطنة العقلية والحسية والرأي للشيء. كما قال عليه السلام: «رأيت عبدالرحمن بن عوف يدخل الجنة حبوا». (الغزالی، ۱۴۱۶ ق، ص۲۸۴) رأى ذلک بنور النبوّة؛ لأنّه لمّا تصور وتعقّل أنّ له جاذبين: أحدهما

۱. اصل: مشتعلة.

يجذبه إلى العالم الأعلى المسمّى بالجنة وهو الإيمان. والثاني يجذبه إلى العالم الأسفل،[1] والحياة الحاضرة فهو الغنى انكشف لسرّه من تجاذب هذين الجاذبين عسر وبطؤ في سرّه. وصار هذا المعقول مشاهداً له. ومثال هذا العسر والبطؤ من عالم الشهادة، إنّما هو الحياة؛ فهذه مشاهدة عقلية تحصّل بنور النبوة أو بنور الولاية.

[۳] وأمّا النور الذي يكون نوراً حساً وعقلاً، فهو الذي يكون ظاهراً بنفسه من نفسه وبذاته من ذاته لذاته ولغيره ومظهراً لذاته ولغيره، فهو أقوى الأنوار وهو اللّه تعالى؛ لأنّه هو الظاهر في نفسه لوجوب الوجود المظهر للأشياء كلّها بإفاضة أنوار الوجود عليها.

[تأويل آية النور]

فإذن هو نور السماوات والأرض، كما نطق به الكتاب الإلهي وكما أنّه لا ذرة من نور الشمس إلّا و هي دالّة على وجود الشمس المنوّرة لها، فكذا لا ذرّة من موجودات السماوات والأرض وما بينهما إلّا وهي دالّة بجواز وجودها على وجوب وجوده؛ لأنّه هو الذي أظهر الأشياء كلّها بنور الوجود. فيكون هو موجوداً ظاهراً مع كلّ شيء؛ كما أنّ المضيء موجود ظاهر مع ظهور كلّ شيء، لكن لا معيّة مكانية بل معيّة المؤثّر مع أثره ومعيّة المضيء مع ضوئه ومعيّة المظلّ مع ظلّه، حتى لو لم يكن المظلّ لم يكن الظلّ، ولو ارتفع المظلّ ارتفع الظلّ. وهذه المعيّة لاتمنع القبلية؛ كالمؤثّر والمظلّ. فإن كلّ واحد منهما قبل أثره بالذات، وإن كان معه بالزمان. (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۷ و ۱۱۷)

[تطبيق الأنوار الإنسانية على مراتب العقل]

و أوّل الأنوار الإنسانية العقل الهيولاني، وهي المشكاة القوة المدركة للضروريات من الحسّيات والبديهيات الضابطة للمقدمات البرهانية، وهي العقل بالملكة المسمّى بالزجاجة في الكتاب الإلهي. ثمّ العقل بالفعل وهو المصباح. ثمّ القوة المفكّرة وهي الشجرة[2] الزيتونة. ثمّ تركيب هذه البراهين المنتجة للنظريات وهي الزيت.

و قيل: الزيت هو كمال هذه القوة المفكّرة، كما يكون في الأنبياء والحكماء الأقوياء وهي القوة القدسية النبوية التي تكاد تشرق نورها حتى يستغني الأنبياء عن مدد الملائكة في لوائح الغيب و أحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السماوات والأرض. وإليه الإشارة بقوله تعالى: «أَوْحَيْنَآ

۱. اصل: للأسفل.

۲. اصل: + و.

إِلَيْکَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا».[1] (الآية) والأولياء عن مدد الأنبياء في اكتساب المعارف الإلهية والأسرار الربانية، وهو نور على نور؛ كما نطق به الكتاب.

و قيل: المشكاة هي الحس المشترک، والخيال هو الزجاجة، والعقل هو المصباح. والأوّل أصحّ. (ابن سينا، نمط سوم، فصل ۱۴؛ شرح خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ج۲، ص ۳۵۳)

[أقسام الظلمة]

و إذا كانت الأنوار ثلاثة: حسّية وعقلية ومركبة منهما، كانت الظلمة - التي تقابل النور- أيضاً ثلاثة: حسّية، كظلمات الليل؛ وعقلية، كظلمة الجهل؛ ومركبة منهما، كظلمة القدم المطلق[2]، فإنّه لايدرک لا بالحس ولا بالعقل.

[أسباب الظلمات العقلية]

و أسباب الظلمات العقلية كثيرة إلّا أنّ اللّه تعالى جمع أصول أكثرها في آية واحدة، وسمّى بعضها موجاً وبعضها سحاباً؛ كما قال تعالى: «أَوْ كَظُلُمٰتٍ فِی بَحْرٍ لُّجِّیٍّ یَغْشٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِن فَوْقِهِ سَحَابٌ».[3] (الآية) فالموج الأوّل هو الشهوات الداعية إلى الصفات البهيمية، ولا شكّ في أنّها ظلمة لقوله عليه السلام: «حبّک للشيء يعمي ويصمّ». (اقتباس از: إخوان الصفاء، ۱۴۱۲ ق، ج۳، ص ۵۰۲؛ الغزالي، ۱۴۱۶ ق، ص ۲۸۸؛ التوحيدي، ص ۵۰) والموج الثاني موج الصفات السبعية الباعثة على الغضب والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والتباهي والتفاخر والتكاثر، ولا شكّ في أنّ هذا الموج مظلم أيضاً على ما قيل: «الغضب غول العقل». (الأهري، ص ۲۶۴؛ الغزالي، ۱۴۱۶ ق، ص ۲۸۳ و ۲۸۸) فهذا الموج فوق الموج الأوّل؛ لأنّه إذا هاج الغضب بطلت الشهوة وأفعالها. وأمّا السحاب، فهو الاعتقادات الخبيثة والظنون الكاذبة والخيالات الفاسدة.

---

۱. شوری/ ۵۲.

۲. حاشیه: لعله القدم المطلق.

۳. نور/ ۴۰.

فهذه ظلمات بعضها فوق بعض، إذا أخرج يده لم يكد يراها أي يكاد أن لايرى القريب، فكيف يرى البعيد. ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور؛ لأنّه منبع[۱] الأنوار ومفيضها، فمن لم يفض عليه نور من عند اللّه لايكون له نور ضرورة. (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۴ - ۲۰۶)

[ملتقطات من حكمة الإشراق]

و من هنا كلام الحكيم السهروردي ـــ رحمه اللّه ـــ في المباحث النورية التقطناه[۲] من كتابه المسمّى بالحكمة[۳] الإشراقية ـــ صحيحاً كان أو فاسداً ـــ ؛ إلّا أنّا أوردناه تكثيراً للفوائد وتسهيلاً لمطالعة كتبه المشعر به في عباراته واصطلاحاته.

[أقسام النور]

اعلم بأنّ الشيء إن كان نوراً في حقيقته وقائماً بنفسه، فهو النور المجرد والنور المحض؛ وإن لم يكن قائماً بنفسه مع كونه نوراً في حقيقته، بل هيئة لغيره، فهو النور العارض. (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۷)

ثم النور المجرد المحض القائم بالنفس، إن كان لايتوقّف في وجوده وكماله على غيره، فهو اللّه تعالى، وهو نور الأنوار؛ وإن كان يتوقّف، فهو الأنوار الإلهية، وهي العقول المجردة والروحانية؛ و فيها كثرة إلّا أنّها تختلف بالكمال والنقصان. فكلّ نور مفيد لغيره فهو أكمل من المستفاد منه، كما في الأنوار المحسوسة؛ لأنّه كالضوء منه والبرزخ كالظلّ منه. والنور المقيّد العالي يقهر النور السافل ولايعشقه والسافل يعشق العالي ويحبّه. وألذّ الأنوار بذاته عشقاً ومحبة نور الأنوار؛ لأنّه أعلمها وأجملها وأكملها بل هو الكامل كمالاً لايتصور فوقه كمال البتة، وإلّا لاحتاج في تخصّصه بذلك القدر من الكمال إلى مخصّص، وذلك محال. (همان، ص ۱۲۱) هذا إذا كان الشيء نوراً في حقيقته.

[أقسام الظلمة]

أمّا إذا لم يكن نوراً في حقيقته، فهو الجوهر الغاسق إن كان قائماً بنفسه، والهيئة الظلمانية إن لم يكن قائماً بنفسه بل هيئة لغيره. والجوهر الغاسق إن كان متحيّزاً مشاراً إليه بالذات، فهو البرزخ؛ وإن

---

۱. اصل: مُتبِع.

۲. اصل: التقطاه.

۳. اصل: الحكماء.

لم يكن متحيّزاً، فهو الجوهر المجرد الغاسق، لكن كلّ من لـه ذات لايعقـل عنهـا فهـو غيـر غاسـق لظهور ذاته ولا معيّة نورانية أو ظلمانية؛ بل هو نور قائم بذاته غير مشار إليه، إن كان مجرداً. (همـان، ص ۱۰۷)

فإذن كلّ من أدرک ذاته فهو نور، وكلّ نور فهو ظاهر لذاته ومدرک لذاته. والنور العارض لايكـون نوراً لنفسه، فإن كان نوراً في نفسه لأنّ وجوده وقيامه بغيره، كالوهم والخيال والحواس الظاهرة بدليل أنّها لاتدرک لنفسها. بل إنّما يدرک بها ذلک الغير، فيكون ذلـک الغيـر حياتهـا؛ لأنّ الحيـاة هـي أن يكون الشيء ظاهراً لنفسه. ثمّ ذلک الظهور إن كان بنفسه كان حيّاً بنفسه، وإن كـان بغيـره كـان حيّـاً بغيره ميّتاً باعتبار نفسه؛ لأنّ الحيّ هو الدرّاک الفعال. وكلّ نور مجرد فهو درّاک فيّاض، فيكـون حيّـاً بنفسه. (همان، ص ۱۱۹ – ۱۱۰)

[في المشاهدة]

ثمّ اعلم بأنّ شرط الرؤية إنّما هو المقابلة. وحاصـل المقابلـة يرجـع إلـى عـدم الحجـاب بـين الباصر والمبصر. (همان، ص ۱۳۴) وإشراق نور الأنوار على الأنوار الإلهيـة عنـد مشـاهدتهم إيّـاه ليس بانتقال[1] شيء منه إليها، بل هو نور شعاعي يحصل في الأنوار المجـردة عنـد المشـاهدة علـى مثال ما يحصل في الأجسام المستنيرة عند المقابلـة، وهـي عـدم الحجـاب بينهـا وبـين الشـمس. ويسمّى مثل هذا النـور النـور السـانح والنـور العـارض. (سـهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۷ و ۱۳۸) و شروق الأشعة عـن الأجسـام المضـيئة المنيـرة إنّهـا تحصـل بالمقابلـة، ثـم تترتّـب عليهـا الرؤيـة والمشاهدة لها؛ كما يشرق ويقبض الضوء والشعاع من الشـمس علـى الأشـياء المسـتنيرة أوّلاً، ثـمّ يترتّب على ذلک رؤية القوى الباصرة لها. وفي حق عارف البارئ تعالى يحصل هـذا الشـروق منـه تعالى بواسطة المجاهدة من العارف. ثمّ يترتّـب عليـه المعرفـة. ثـمّ يترتّـب علـى المعرفـة الرؤيـة والمشـاهدة، لقولـه تعـالى: «وَالَّـذِينَ جٰهَـدُوا فِينَـا لَنَهْـدِيَنَّهُمْ سُـبُلَنَا»[2]. (همـان، ص ۱۱۹ - ۱۱۰؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۴۹)

---

۱. *حکمة الإشراق*: بانفصال.

۲. عنکبوت/ ۶۹.

[في كيفيّة التكثر]

والأشعة تكثر في الأنوار الإلهية لانعكاسها من بعضها إلى بعض خصوصاً من العاليات على السافلات، لعدم احتجاب بعضها عن البعض أصلاً، إذ الحجاب من خواص الأبعاد والغواسق[1] والبرازخ، وبثّوا عنها وتجرّد تلك الأنوار عنها وبسبب كثرة الأشعة من تلك الأنوار بحيث تلك الجهات؛ كالمجردات العقلية والنفسية والأجرام الفلكية والعنصرية من كلّ جهة ما هو الأشبه به، فإنّه لايكون من الإنسان غير الإنسان ولا من البر غير البر. بل كلّ شيء ما يناسبه حتى صارت المعلولات أقساماً أنوار[2] مجرّدة الغالب عليها القهر وأنوار ذوات الأجرام، وهي المثل الأفلاطونية يتغالب عليها القهر والمحبّة، وأنوار مدبرة الغالب عليها المحبّة وغواسق مستنيرة في الحس وهي الكواكب، وغواسق غير مستنيرة في الحسّ وهي الأفلاك والقهر والتأثير، وغواسق أخر الغالب عليها المحبّة والذلّ وهي العنصريات المطيعة لها العاشقة لأصولها القبيحة عند احتجابها عنها. ثمّ النار لمّا قربت من الأثيريات بالنسبة إليه محبّة تلزمها ذلّ، ولذلك صار يقسم الوجود واقعاً على أرواح نور وظلمة وقهر ومحبّة عزّة ومذلّة؛ كما قال تعالى: «وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ».[3] وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة، ثمّ طلبوا الحجة عليها لغيرهم. (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۱)

وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا. وأفلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه هرمس وآغاثاذيمون وأنبادقلس كلّهم يرون هذا الرأي. وأكثرهم صرّح بأنّه شاهدها في عللها. وحكى أفلاطون عن نفسه أنّه خلع الظلمات وشاهدها في عالمها وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا. وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لايعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة في إرصادهم الروحانية. ومن لم يصدق بهذا ولم يمنعه حجة، فعليه بالرياضات الكاشفة عن حقيقة الأمر وخدمة أصحاب المشاهدة. (همان، ص ۱۵۷)

---

۱. اصل: العواشق.

۲. اصل: أنواراً.

۳. ذاریات/ ۴۹.

فعسى تقع له خطفة، يرى الذوات الملكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون، وأخبر عنها زرادشت، ومال خلسة[۱] الملک الصديق کيخسرو والمبارک إليها، فشاهدها. وحکماء الفرس کلّهم کانوا متّفقين على هذا حتى أنّ الماء کان عندهم لصاحب[۲] صنم من الملکوت وسمّوه خرداد وما للأشجار[۳] سمّوه مرداد وما للنار[۴] سمّوه أردي‌بهشت (همان، ص ۱۵۷؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۸۶) والبارادات النور الشريفة لنوريتها، وهي التي اتّفقت الفرس على أنّها طلسم أردي بهشت، وهو نور قاهر فيّاض لها؛ کأنّهم قالوا بأنّ الرخش أي الشمس طلسم شهريور[۵] والأرض طلسم اسفندار، وهو آخر الأنوار القاهرة. وطبيعة کلّ شيء إذا أخذ عن کيفياته وکمياته، فهو النور الذي کان ذلک الشيء صنمه. والعقل الأوّل يسمّى بهمن، والشمس يسمّى رخش،[۶] وسببها القريب يسمّى شهرير في لسان الفهلوية. (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۷۶؛ الشيرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۵) و ليس اعتقاد أفلاطون وغيره من القائلين بالمثل بناءً على الإقناعيات، بل على أمر آخر. فإنّه حکى عن أفلاطون أنّه قال: «إنّي رأيت عند التجرد أفلاکاً نوريّة». (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۳۹؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۸۹ ـ ۳۸۸؛ الهروی، ۱۳۶۳، ص ۴۳؛ غفاری، ۱۳۸۰، ص ۲۵۷؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۲؛ صدر الدين شيرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۷؛ صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱ ق، ج ۲، ص ۵۰؛ الشيرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۳)

ويمکن أن يکون تلک الأفلاک هي التي ورد في الکتاب الإلهي «تنزيلاً ممّن خلق الأرض والسماوات العُلى»[۷] و مشاهدها بعض الناس أيضاً في القيامة؛ کما قال تعالى: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ

۱. اصل: جليسة.

۲. اصل: ليتصاحب.

۳. اصل: الأشجار.

۴. اصل: النار.

۵. اصل: شهرير.

۶. کلمهٔ «رخش» پهلوی است؛ به معنای آفتاب و در اصطلاح حکمت اشراق نام طلسم شهريور است و شهريور نام بزرگ‌تر انوار عرضيه است و ربّ النوع آنهاست.

۷. طه/ ۴.

غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمٰوٰتُ».[۱] و ممّا يدلّ على أنّهم يعتقدون أنّ مبدع الكلّ نور، وكذا [العالم] العقلي نور ما صرّح به أفلاطون و أصحابه أنّ النور المحض هو عالم العقل. وحكى عنه أنّه يصير في بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجرداً عن الهيولاء، فيرى في ذاته النور والبهاء يرتقي إلى العلّة الإلهية المحيطة ويصير كأنّه موضوع فيها معلّق بها. ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الإلهي ما هذا مختصره[۲] إلى قوله حجبت الفكرة عنّي ذلک النور. (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۱)

وقال شارع العرب والعجم: «إنّ للّه سبعاً وسبعين حجاباً من نور، لو كشفت[۳] عن وجهه، لأحرقت سبحات وجهه، ما أدرک[۴] بصره». (مجذوب تبريزی، ۱۴۲۹ق/ ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۹) و صرّح بالنور في قوله تعالى: «اَللَّهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ».[۵] و قال عليه السلام: «إنّ العرش من النور». ومن الأدعية النبوية: «يا نور النور! احتجبت دون خلقک، فلايدرک نورک [نور]. يا نور النور! وقد استنار بنورک أهل السماوات، واستضاء بنورک أهل الأرض. يا نور كلّ نور! خامد[۶] لنورک كلّ نور». (طبرسی، ۱۴۱۲ق/ ۱۳۷۰، ص ۳۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۳۵۶؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۴، ص ۳۶۰) و من الأدعية المأثورة: «أسألک بنور وجهک الذي ملأ أركان عرشک». (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۱ و ۱۶۲؛ دیلمی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۵۱)

[في اختلاف الأنوار المجرّدة]

ثمّ اعلم بأنّ الأنوار المدبّرة غير كاملة بذواتها، وإلّا لما انحبست في علائق الظلمات الهيولانية، و لما جذبها[۷] شواغل البرازخ عن الأفق النوري. و أمّا الأنوار القاهرة فكاملة بذواتها غير متناهي

۱. ابراهيم/ ۴۸.
۲. اصل: مختصرة.
۳. اصل: كشف.
۴) اصل: أدركه.
۵. نور / ۳۵.
۶. اصل: خمد.
۷. اصل: جزتها.

القوة. ونور الأنوار ما لايتناهي بما[1] لايتناهي؛ لأنّه غير متناهٍ في الكمال والقوة والإفاضة، أي لايتصوّر كمال فوق كماله، وليس شأن ليس فيه شأنه إمّا بواسطة أو بغير واسطة. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج۲، ص ۱۷۰ - ۱۶۸ و ۲۲۳؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۴۰۸؛ الشجرة الإلهية، ص ۴۴۶)

و أمّا الأنوار القاهرة، فليست كذلک إلّا أنّها متفاوتة في الكمال والقوة؛ لأنّ التي اقتضت العنصريات نازلة في الرتبة عن القواهر العالية المقتضية للبرازخ العلوية بدليل أنّه حصل منها برازخ سفلية خاضعة للبرازخ العلوية القاهرة مباشرة عنها طبعاً. ويجوز أن يكون أنوار قاهرة متقدّمة على هاتين الصفتين مقتضية لهما هم الأصول وهم الأعلون والإشراقات في الأنوار القاهرة السافلة. إن كانت متضاعفة لكن الضعف الذي في الجوهر لاينجبر بالنور المستعار سمّى في المجردات؛ لأنّها توجد كاملة في ذواتها لا مستكملة بعد وجود ذواتها. (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۵ و ۱۴۶ و ۱۶۸ - ۱۶۶)

[في كيفيّة فعل الأنوار]

ثمّ اعلم بأنّ الأنوار علة الحركات والحرارات، والحركة والحرارة كلّ واحدة منهما مظهر للنور لا أنّهما علّتاه؛ بل تعدّان القابل لأن يحصل فيه من النور القاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعدّة ما يليق باستعدادها. وأمّا النور، فيوجدهما ويحصلهما بسنخه. والنور فيّاض لذاته فعّال[2] لماهيته لابجعل جاعل؛ بل لايؤثر في القريب والبعيد غير النور. والحركة والحرارة كلّ واحدة منهما تستدعي صاحبه فيما له صلاحية القبول بخلاف البرازخ العلوية، فإنّها متحرّكة مع أنّها ليست بحارة لعدم قبولها الحرارة. ومن شرف النار كونها أعلى حركة وأتمّ حرارة وأقرب إلى طبيعة الحياة وبها يستعان في الظلمات، و هو[3] أتمّ قهراً وأشبه بالمبادئ لنوريته، وهو أخو[4] النور الإسفهبد الإنسي و بهما تمّت الخلافيات[5] صغرى و كبرى. فلذلک أمر الفرس بالتوجّه إليه فيما مضى من الزمان.

---

۱. اصل: ممّا.

۲. اصل: تعالى.

۳. اصل: هى.

۴. اصل: أخ.

۵. حکمةالاشراق: يتمّ الخلافتان.

والأنوار كلّها واجبة التعظيم من اللّه تعالى؛ (همان، ص ۱۹۷ - ۱۹۳) كما في الشمس والقمر وأمثال ذلک.

ثمّ اعلم بأنّ النوع الإنساني نور مجرد[۱] متصرف في الصياصي الإنسانية مدبّر لها يسمّى إسفهبد الناسوت، وهو طلسم الأب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القاهرة ويسمّى «روان بخش»، و هو روح القدس واهب العلم والتأييد معطي الحياة والفضيلة ومفيضها على المزاج الأتمّ الإنساني و بكمال مزاجه اجتمع في منصبته القوى الإنسانية والحيوانية والنباتية. ولمّا في النور من المحبة والقهر لزمته الشهوة والغضب. (همان، ص ۱۴۸ و ۱۹۶ و ۲۰۱ و ۲۰۴)

و تصرف النور الإسفهبدي في البدن إنّما يكون بواسطة الروح الحيواني مادام معتدل المزاج لما فيه من الحركة الدائمة والحرارة المناسبة للنور. ولمناسبته السرور مع النور صار كلّ ما يولد روحاً نورانياً أو يعدل مزاجه؛ كالغذاء اللطيف والسماع اللذيذ مفرحاً للقلب. فلمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متنفرّة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الأنوار. والحيوانات كلّها تقصد النور في الظلم وتعشق النور حتى أنّ بعضها يلقي ذواتها على الشعل النارية تخيلاً منها أنّ تلک الشعل مزجه إلى فضاء الضياء وبعضها يتحيّز في الشعل وينظر إليها متوقفاً متحيّزاً فيها حتى يصطاد بواسطتها. والنور الإسفهبد، وإن لم يكن مكانياً ولا ذا جهة إلّا أنّ الظلمات التي في صيصيته مطيعة له. (همان، ص ۲۰۷ - ۲۰۴)

و يمكن أن يكون حاصل القوى الباطنة المدركة راجعاً إلى مدرک واحد، و هو النور المدبّر؛ كما أنّ إدراكات الحواس الظاهرة راجعة إلى حاسّة واحدة، وهي الحس المشترک. والإبصار، وإن كان مشروطاً فيه المقابلة مع البصر، إلّا أنّ الباصر فيه النور[۲] المدبّر؛ لأنّ البصر لمّا كان إدراكه بكونه حاسّة نورية وعدم الحجاب بينه وبين المستنير؛ والنورية وعدم الحجاب في المجردات أتمّ، فكان أولى بالإبصار. (همان، ص ۹۹ و ۱۳۴ و ۱۳۵ و ۱۵۰ و ۲۱۳ و ۲۱۶ و ۲۳۴)

و قد جرّب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتمّ ممّا للبصر في حالة انسلاخ شديد عن البدن، وهم متيقّنون أنّ ما يشاهدون[۳] من الأمور ليست نقوشاً في بعض القوى البدنية. فالمشاهدة

۱. اصل: متجرد.

۲. اصل: للنور.

۳. اصل: يشاهدونه.

البصرية باقية مع النور المدبّر بعد المفارقة البدنية. ومن جاهد في اللّه حقّ جهاده وقهر الظلمات، رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة[1] أتمّ من مشاهدة المبصرات هنا؛ فنور الأنوار [والأنوار] القاهرة مرئيّة برؤية النور المدبّر وبرؤية كلّ واحد من المجردات الأخر. وكلّ ما في البدن من القوى الدرّاكة، فهو ظلّ ما في النور المدبّر من القوى والأنوار. (همان، ص ۲۱۴ ـ ۲۱۳) وباللّه التوفيق.

نتیجه

کتاب *حدائق الحقائق* اثر زین‌الدین کشی است که شاگرد مستقیم فخر رازی و از حکما و منطق‌دانان قرن ششم و هفتم می‌باشد. با احیای این اثر، که مشتمل بر ایده‌های نو فراوانی است، یکی از حلقه مفقوده‌های بین فخر رازی و خونجی در حوزه منطق، و فخر رازی و خواجه طوسی در حوزه فلسفه آشکار خواهد شد. چرا که کشی در این اثر از سویی متأثر از حکمای سلف خود مانند فارابی، اخوان الصفا، ابن سینا، ابوالبرکات بغدادی و فخر رازی است، به گونه‌ای که مقایسه ترتیب و تهذیب مسائل دو کتاب *المباحث المشرقیة* فخر رازی و *حدائق الحقائق* کشی، نشان دهندهٔ تأثر کشی از رازی است. از سوی دیگر بر حکمای خلف خود چون شهرزوری، خونجی، ابهری، خواجه طوسی، سمرقندی و قطب رازی تأثیرات غیرقابل انکاری گذاشته است. این ادعا با ارجاع امثال خونجی در *کشف الأسرار* و شهرزوری در *الشجرة الإلهیه* به *حدائق* کشی به خوبی نمایان است.

اهمیت کشی در تاریخ منطق تأثیر به‌سزایی است که او بر خونجی داشته است و می‌توان او را یکی دیگر از حلقه‌های گم‌شدهٔ تاریخ منطق در جهان اسلام به شمار آورد که تعیین نوآوری‌های منطقی او و سهمی که در پیشرفت منطق در جهان اسلام دارد، نیازمند بررسی و پژوهش است. زین‌الدین کشی پس از بخش منطق کتاب *حدائق الحقائق*، به بحث امور عامه، طبیعیات و الهیات می‌پردازد. به‌نظر می‌رسد مباحث و ترتیب این بخش بیشتر تحت تأثیر کتب فلسفی مانند *حکمة الإشراق* سهروردی است؛ اما نمونه واضح تأثر

۱. اصل: مشاهداً.

کشی و گرایش او به مکتب فلسفی سهروردی به ویژه در باب پایانی امور عامه (باب دهم)، بیشتر آشکار می‌شود که در قالب متنی نسبتاً مفصل، گزارشی موجز، اما گویا تحت عنوان «فی الأنوار و هی علی أقسام حسی و عقلی و مرکّب منهما» از فلسفه سهروردی مورد بررسی قرار می‌دهد؛ گزارشی که تمام ویژگی‌های فلسفهٔ اشراق (از اصطلاحات گرفته تا نوع استدلال) را می‌توان در آن دید.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن سینا، شیخ الرئیس. (۱۴۰۰ ق)، *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
- ـــــــــــــ . (۱۹۸۹ م)، *الحدود*، الهیأة قاهرة: المصریة.
- ـــــــــــــ . (۱۳۷۵ ش)، *الاشارات والتنبیهات* (*شرح اشارات محقق طوسی*)، قم: نشرالبلاغه.
- ـــــــــــــ . (۱۳۳۱ ش)، *معیار العقول*، همایی، جلال الدین، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- ـــــــــــــ . (۱۴۱۲ق)، *رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء*، بیروت: الدارالاسلامیة.
- الاعسم، عبدالامیر. (۱۹۸۹ م)، *المصطلح الفلسفی عند العرب*، الهیأة، قاهرة: المصریة.
- التوحیدی، أبوحیان. (۱۴۲۴ق)، *الامتاع والمؤانسة*، بیروت: مکتبة عنصریة.
- جبر، فرید؛ دغیم، سمیح؛ العجم، رفیق؛ جهامی، جیرار. (۱۹۹۶ م)، *موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب*، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
- جهامی، جیرار. (۱۹۹۸م)، *موسوعة مصطلحات* الفلسفة *عند العرب*، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
- خونجی. (۱۳۸۹)، *کشف الأسرار عن غوامض الأفکار*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- الدایة، فائز. (۱۴۱۰ ق)، *معجم المصطلحات* العلمیة العربیة، دمشق: دارالفکر.
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲ ق)، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم: الشریف الرضی.
- ـــــــــــــ . (۱۴۲۷ ق)، *غررالاخبار*، ضیغم، اسماعیل، قم: دلیل ما.

- الرازی، فخر الدین. (۱۳۸۴ ش)، *شرح الاشارات والتنبیهات*، نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- ـــــــــــــ. (۱۹۸۶ م)، *لباب الاشارات والتنبیهات*، احمد حجازی السقا، مکتبةالکلیات، قاهرة: الازهریة.

- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۳ ش)، حکمة*الاشراق*، هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ـــــــــــــ. (۱۳۷۵ ش)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، هانری کربن؛ سیدحسین نصر؛ نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- شهرزوری، شمس الدین. (۱۳۷۲ ش)، *شرح حکمة‌الاشراق*، حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ـــــــــــــ. شهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۸۳ ش)، *رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقائق الربانیة*، نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

- الشیرازی، قطب الدین. (۱۳۸۳ ش)، *شرح حکمة‌الاشراق*، عبدالله نورانی؛ مهدی محقق، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ ش)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: المرکز الجامعی للنشر.

- ـــــــــــــ. (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیة*فی الاسفار* العقلیة*الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث.

- ـــــــــــــ. (۱۳۸۳ش)، *شرح اصول الکافی*، محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- طبرسی، حسن بن فضل. (۱۴۱۲ ق/ ۱۳۷۰ ش)، *مکارم‌الاخلاق*، قم: الشریف الرضی.

- الطوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۷۵ ش)، *شرح الاشارات والتنبیهات مع المحاکمات*، قم: نشر البلاغه.

- الغزالی، ابوحامد. (۱۴۱۶ ق)، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت: دار الفکر.
- غفاری، سید محمد خالد. (۱۳۸۰ ش)، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فلاحی، اسدالله. وبلاگ «منطق در ایران».
- کشی، زین‌الدین. (۸۶۴ش)، *حدائق‌الحقائق*، ترکیه، نسخه خطی فاضل احمد پاشا.
- مجذوب تبریزی، محمد. (۱۴۲۹ ق/ ۱۳۸۷ ش)، *الهدایا* لشیعة ائمة الهدی، محمدحسین درایتی؛ غلامحسین قیصریه‌ها، قم: دارالحدیث.
- مجمع البحوث الاسلامیة. (۱۴۱۴ ق)، *شرح المصطلحات* الفلسفیة، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ ق)، *بحارالانوار*، جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب الله. (۱۴۰۰ ق)، *منهاج البراعة فی شرح نهج* البلاغة، حسن حسن‌زاده آملی، ؛ محمدباقر کمره‌ای؛ ابراهیم میانجی، تهران: مکتبة الاسلامیة.
- الهروی، محمدشریف نظام‌الدین احمد. (۱۳۶۳ ش)، *انواریه*، حسین ضیائی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

پرتال جامع علوم انسانی