



حکمت یمانی

روایتی از فلسفه میرداماد

داود حسینی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
زمستان ۱۴۰۴

حسینی، داود، ۱۳۶۰ -
حکمت یمانی: روایتی از فلسفه میرداماد / داود حسینی - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۴۰۴.
۲۹۲ ص. - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: ۸۱۱؛ فلسفه و کلام: ۳۰).
ISBN: 978-600-298-615-3
بها: ۴۳۰۰۰۰ ریال
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۲۷۳؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
عنوان دیگر: روایتی از فلسفه میرداماد.
۱. میرداماد، محمدباقر بن محمد، - ۱۰۴۰؟ ق. ۲. Damad, Muhammad Baqir ibn Muhammad.
۳. میرداماد، محمدباقر بن محمد، - ۱۰۴۰؟ ق. -- دیدگاه درباره حدوث و قدم. ۴. حدوث و قدم. ۵. Eternity and temporal*.
۶. فلسفه اسلامی. ۷. Islamic philosophy. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۳/ج ۱۱۶۴ BBR
۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی
۱۰۳۹۸۶۹۲



حکمت یمانی؛ روایتی از فلسفه میرداماد

مؤلف: داود حسینی (عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس)

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

صفحه آرای: تحریر اندیشه

چاپ اول: زمستان ۱۴۰۴

تعداد: ۱۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم - سبحان

قیمت: ۴۳۰۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۹۸-۶۱۵-۳

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.
قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، نبش میدان علوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۱۱۰۰
(انتشارات ۳۲۱۱۱۳۰۰) نمابر: ۳۲۸۰۳۰۹۰، ص. پ. ۳۱۵۱-۳۷۱۸۵
تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، کوی اُسکو، پلاک ۴، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰
www.rihu.ac.ir info@rihu.ac.ir
فروشگاه اینترنتی: https://shop.rihu.ac.ir
مرکز پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه همکف، پلاک ۲۷، تلفن: ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۳۵-۶

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و هدایت پدیده‌های انسانی در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر است و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی، فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به‌عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی رحمته‌الله، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری «دفتر همکاری حوزه و دانشگاه» را در سال ۱۳۶۱ فراهم کرد و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت استادان حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جامعه علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار بیش از ۸۱۰ عنوان کتاب و ۹ نشریه علمی اشاره کرد.

این اثر به عنوان منبع درس فلسفه اسلامی و تاریخ فلسفه برای دانشجویان رشته فلسفه و کلام اسلامی در مقاطع ارشد و دکتری قابل استفاده است.

از استادان و صاحب نظران ارجمند تقاضا می شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می داند از تلاش های مؤلف محترم اثر، دکتر داود حسینی و ارزیابان این اثر، حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی شیروانی، دکتر محمد هادی توکلی و دکتر رضا اکبری، سپاسگزاری کند.

تقدیم به مقنن و معلّم حکمت یمانی
به این امید که شایستهٔ حمل عرش این حکمت بوده باشم.

فهرست مطالب

درآمد.....	۱
۱. به جای مقدمه‌ای تاریخی.....	۱
۲. سبک نگارش میرداماد.....	۴
۳. درباره کتاب.....	۸

۱: حکمت یمانی

۱. میرداماد و تاریخ فلسفه.....	۱۵
۲. میرداماد و سنت رواقی و اشراقی.....	۱۸
۳. میرداماد و سنت مشائی.....	۲۱
۴. حکمت یمانی به مثابه طبع فلسفه.....	۲۵
۵. حکمت یمانی به مثابه فلسفه دینی.....	۲۸
۶. حکمت یمانی و حدوث عالم.....	۳۳
۷. بنیادهای حکمت یمانی.....	۳۶

۲: جعل بسیط، بنیاد نخست حکمت یمانی

۱. جعل بسیط و وجود در تاریخ‌نگاری میرداماد.....	۳۹
۲. وجود موجودیت است.....	۴۶
۳. تمایز ذاتیات و وجود.....	۵۴
۴. تمایز عوارض ذات و وجود.....	۵۹
۵. حمل و حیثیت.....	۶۳
۶. مقولات دوگانه.....	۶۷
۷. مرتبه تقرر و مرتبه موجودیت.....	۷۰
۸. هم‌مرتبه‌های موجودیت.....	۷۴

۷۸	۹. جعل بسیط
۸۴	۱۰. طبیعت و فرد
۸۸	۱۱. نفس الأمر
۹۲	۱۲. ذات واجب الوجود
۹۵	۱۳. امکان و وجوب
۱۰۲	۱۴. وجود موجودیت است، نگاه دوبارم

۳: وعاءهای وجود، بنیاد دوم حکمت یمانی

۱۱۱	۱. زمان و وعاءهای وجود در تاریخ‌نگاری میرداماد
۱۱۷	۲. تناظر احکام زمان و مکان
۱۱۹	۳. کتم متصل غیرقار
۱۲۳	۴. زمان و آن
۱۲۵	۵. موضوع زمان
۱۳۱	۶. حرکت و زمان
۱۴۱	۷. وعاء زمان و وعاء دهر و سرمد
۱۵۱	۸. تناهی زمان

۴: حدوث عالم، قوام حکمت یمانی

۱۵۵	۱. حدوث عالم در تاریخ‌نگاری میرداماد
۱۶۱	۲. تقدم
۱۶۳	۳. تقدم‌های نفس الامر
۱۷۰	۴. تقدم‌های در جهان
۱۷۹	۵. حدوث و قدم
۱۸۵	۶. جعل و حدوث دهری
۱۸۹	۷. عالم به‌مثابه انسان کبیر
۱۹۸	۸. زمان و حدوث دهری عالم
۲۰۰	۹. چرا حدوث دهری؟

۵: ثمرات حکمت یمانی

۲۱۱	۱. حکمت یمانی و ثمرات آن
۲۱۳	۲. قاعدة فرعیت
۲۱۶	۳. مثل افلاطونی
۲۲۰	۴. علم واجب الوجود به امور متغیر
۲۲۵	۵. ربط ثابت به متغیر
۲۲۸	۶. حکمت یمانی، نگاه دوبارم

پیوست تاریخی اشاراتی به جایگاه میرداماد در تاریخ فلسفه اسلامی

۲۳۱	۱. تاریخ‌نگاری سه‌مکتبی.....
۲۳۹	۲. میرداماد و ابن‌سینا.....
۲۴۳	۳. میرداماد و سهروردی.....
۲۴۷	۴. میرداماد و نزاع دوانی و دشتکی.....
۲۵۲	۵. میرداماد و صدررا.....
۲۵۹	۶. میرداماد و شبه‌قاره هندوستان.....
۲۶۴	۷. میرداماد در ایران.....
۲۷۳	منابع.....
۲۷۷	نمایه اشخاص.....

درآمد

۱. به جای مقدمه‌ای تاریخی

تفسیر فیلسوفان از دشوارترین فعالیت‌های مرتبط با فلسفه است. در این فعالیت اغلب با تعارض‌های متعددی روبه‌رو هستیم. یک تعارض به سبب منظری است که برای فهم آرای فیلسوف اتخاذ می‌شود. از منظری عینی و در جایگاه یک دانای کل می‌توان به فیلسوف نگریست: آن فیلسوف در جایگاهی در تاریخ فلسفه قرار دارد، نسبتی با پیشینیان و احتمالاً معاصران خود دارد و اثراتی بر پسینیان خود بر جای گذاشته است. منظر دیگر می‌تواند منظر خود فیلسوف باشد: آن فیلسوف تلقی‌ای از تاریخی دارد که خود او بخشی از آن تاریخ است و خود را در جایگاهی در این تاریخ می‌بیند. برای سادگی در ارجاع، منظر نخست را «منظر بیرونی» و منظر دوم را «منظر درونی» می‌نامم.

منظر بیرونی این امکان را در اختیار می‌گذارد که نقش فیلسوف در تاریخ را دریابیم. فهمیدن نقش فیلسوف در تاریخ کمک می‌کند که نسبت آن فیلسوف با ما روشن شود. به این سبب، احتمالاً بتوانیم دریابیم که آن فلسفه برای مسائلی که اکنون مبتلا به ماست چه کارکردی ممکن است داشته باشد. اما نگاه کردن از منظر بیرونی و قرار گرفتن در جایگاه دانای کل خطراتی نیز دارد. ممکن است بالکل تفسیر نادرستی از آن فیلسوف به دست دهیم، زیرا خود او آن فهمی از تاریخ و فلسفه خودش را ندارد که ما در تفسیر او فرض گرفته‌ایم. اما اگر ندانیم که او چه گفته است، چگونه ممکن است که بدانیم که چه جایگاهی در تاریخ داشته است؟

پس شاید روش درست این باشد که منظر درونی را برگزینیم. منظر درونی به ما این امکان را می‌دهد که خود را در همان جایگاهی ببینیم که آن فیلسوف خودش را در آن جایگاه می‌دیده است.

لذا احتمال این که بتوانیم تفسیری از او به دست دهیم که انطباق بیشتری با آن فلسفه داشته باشد، بیشتر خواهد شد. اما این منظر نیز بی‌عیب نیست. فرض کنید که آن فیلسوف نگرشی به تاریخ دارد که ما اکنون نداریم. به این سبب، ممکن است که چنین فهمی از او کارکردی برای ما و مسائلی که اکنون به آن‌ها اهمیت می‌دهیم نداشته باشد. اما فقط همین نیست. فهم زمینه تاریخی فیلسوف و جایگاهی که او در نسبت با دیگران داشته است، بخشی از فهم ما از فلسفه اوست. بدون آن که بدانیم او کجای تاریخ ایستاده است، چگونه دریابیم که چه گفته است؟ لذا به نظر می‌رسد که با یک وضعیت متعارض میان این دو منظر روبه‌رو هستیم.

شاید تصور شود که از اساس تعارضی نیست و می‌توان مسئله را طور دیگری دید. دو منظر برای تفسیر یک فیلسوف در اختیار داریم که هر یک کارکردهایی دارند، مزایایی و معایبی. منظر درونی به هم‌دلی با آن فیلسوف نزدیک‌تر است و منظر بیرونی به فهمی که نسبت آن فیلسوف را با تاریخ و ما (از منظر اکنون ما) روشن می‌کند. اغلب، یک راه ساده برای رفع تعارض‌ها تلاش برای ندیدن آن‌هاست. اگر باور داشته باشیم که فلسفه‌ای که فیلسوف بر جای گذاشته است، معنایی ثابت و عینی دارد، آنگاه دو منظر مذکور ممکن است که دو فهم متفاوت از آن فلسفه در اختیار ما قرار دهد. اگر اتخاذ این دو منظر نتایج متفاوتی به همراه داشته باشند، آنگاه نمی‌توان باور داشت که هر دوی این منظرها به فهم آن معنای عینی منجر شده‌اند. البته می‌توان باور داشت که هیچ‌کدام تفسیری موفق و منطبق بر آن معنای عینی نیستند. اما این احتمال اخیر به معنای ناکامی تلاش اولیه است: تلاش برای تفسیر فیلسوفان. وضع بدتر است اگر این ملاحظه را در نظر بگیریم که فهم فیلسوف از منظر درونی و بیرونی هر یک به دیگری وابسته است. به این سبب، اگر قصد داریم که تلاشی برای فهم فیلسوفی داشته باشیم و تمایل داریم که در این راه توفیقی حاصل کنیم، شاید تنها راه رفع تعارض ندیدن آن باشد.

به هر ترتیب، باور من این است که منظر درونی وجه تقدیمی به منظر بیرونی دارد. تا نتوانیم خود را در جایگاه یک متفکر دیگر قرار دهیم و همه چیز را از دید او ببینیم، بعید است بتوانیم خود را در جایگاه دانای کل قرار دهیم و امور را از نگاه او ملاحظه کنیم. تلاش برای تفسیر از منظر بیرونی صرفاً تلاش برای تفسیر از منظر درونی متفاوتی است (منظر دانای کل). طبیعی است که دریافتن منظر یک فیلسوف امری ممکن‌تر از دریافتن منظر دانای کل است. لذا اگر تفسیر کردن ممکن باشد، آنگاه با ملاحظات ذکرشده تفسیر از منظر درونی احتمالاً شدنی‌تر از تفسیر از منظر بیرونی و مقدم بر آن است.

وجه دیگر برتری تفسیر از منظر درونی ناگزیری هم‌دلی با فیلسوف است. در مواجهه با یک فیلسوف ناگزیریم از خود او پرسیم که به مسئله مفروضی چه پاسخی می‌دهد. در این جا، معنای مسئله مفروض از قبل معین است. ما صرفاً در صدد هستیم که بدانیم آن فیلسوف در این مسئله مشخص چه نظری داشته است. برای دریافت این نظر ناگزیر باید دست به فهم آثار او بزنیم و متن‌های او را در مواجهه با آن مسئله مفروض بکاویم.

اما این نهایت هم‌دلی با فیلسوف نیست. نه تنها می‌توانیم از فیلسوف پرسیم که به مسئله مفروضی چه پاسخی دارد، می‌توانیم از او پرسیم که به چه مسئله‌ای پاسخ می‌دهد. در این جا معنای مسئله از پیش مفروض نیست. ما فعالیت تفسیری را صرفاً در جستجوی یافتن پاسخ فیلسوف انجام نمی‌دهیم. بخش مهم‌تری از فعالیت تفسیری این خواهد بود که دریابیم که فیلسوف خود را با چه مسئله‌ای مواجه می‌دیده است و قصد داشته است که چه معضلی را مرتفع کند.

باز هم این نهایت هم‌دلی نیست. نه تنها می‌توانیم از او پرسیم که چه پاسخی به یک مسئله دارد و چه مسئله‌ای را پیش روی خود گذاشته است، بلکه می‌توانیم از او پرسیم که خود را در میان نظرات دیگران (که پیش از او بوده‌اند) در چه جایگاهی می‌دیده است. در این جا چیز بیشتری از فیلسوف طلب کرده‌ایم. از او خواسته‌ایم که به ما بگوید که از منظر او تاریخ پیش از او در ذیل مسئله مذکور (که معنایش را از خود او پرسیده‌ایم) چه بوده است و او پاسخ خودش به آن مسئله مذکور را (یعنی پاسخی که خود او به ما گفته است را) در چه نسبتی با گذشتگان خود می‌بیند.

هم‌دلی با فیلسوفان برای دریافت و تفسیر آن‌ها ناگزیر است. منظر درونی آن راهی برای تفسیر فیلسوفان است که این هم‌دلی را تا جایی که ممکن است گسترش می‌دهد. مشخصاً هم از منظر فیلسوف پاسخ‌ها را می‌بیند، هم از منظر او مسائل را واکاوی می‌کند و هم از منظر او جایگاه آن فیلسوف را در تاریخ آن مسئله به تصویر می‌کشد. این دقیقاً منظری است که در تفسیر فلسفه میرداماد، فلسفه‌ای که او نام «حکمت یمانی»^۱ بر آن گذاشته است، در کتاب پیش رو اتخاذ کرده‌ام.

۱. از هم‌اکنون اصطلاح «حکمت یمانی» را به کار می‌برم. اما این به معنای آن نیست که از ابتدا می‌دانیم که حکمت یمانی چیست. به جای آن، تا وقتی که در انتهای فصل نخست به تصور روشنی از حکمت یمانی برسیم، این اصطلاح صرفاً عنوان مشیری است برای نظام فلسفی مطلوب میرداماد.

۲. سبک نگارش میرداماد

عموماً میرداماد را فیلسوفی سخت‌نویس و آراء او را مشتمل بر معناهایی دشواریاب تلقی می‌کنند. مخالفت عمیقی با این تلقی مشهور ندارم. اما یک سؤال این است که چرا چنین است؟ در طول تاریخ مشهور بوده است که تبیین این پدیده به‌کارگیری کلمات عربی نامتداول، صرف فعل‌ها و اسامی در صیغه‌های غیرمعمول و استعمال ساختارها و ترکیب‌های ادبی مبتنی بر علوم بلاغی در زبان عربی است. البته این سخن درستی است که میرداماد چنین دأب و روشی در بیان و نگارش داشته است. نگاهی به هر کدام از آثار او، از نخستین تا واپسین، این قلم فنی و زبان ادبی را پیش چشم می‌گذارد.^۱

اما باور من این است که این همه تبیین پدیده محل بحث (دشواریابی متن میرداماد) نیست. یک ویژگی متن‌های میرداماد تکیه و تأکید بر استفاده منظم و یک‌دست از اصطلاحات فلسفه خودش است. اگر در مسئله‌ای نظری دارد و باور دارد که این نظر را با رده اصطلاحات فلسفی مشخصی می‌تواند بیان کند، از همان ابتدا آن اصطلاحات را به‌کار می‌گیرد. بیش از این، در همه مواضعی که در این خصوص سخن می‌گوید، از این اصطلاحات تجاوز نمی‌کند. چنین رویکردی در تضاد است با آنچه عموم خوانندگان انتظار دارند. ما عموماً تمایل داریم که توضیح معانی را به شیوه‌های متفاوت و با بیان‌های مختلف بشنویم. مواجهه با بیان‌های متعدد حقیقتاً ممکن است که این حس را در ما تقویت کند که فهمی چندجانبه از موضوع به دست آورده‌ایم. همین تضاد میان انتظار متعارف ما برای فهمیدن (تعدد و چندگونگی توضیحات) و تعهد و غیرت میرداماد در به‌کارگیری اصطلاحات فنی خودش می‌تواند تبیینی باشد برای این که ما عموماً متن‌های میرداماد را دشواریاب تلقی کنیم.

تبیین دیگری نیز از دشواریابی آثار میرداماد هست. هیچ اثری از میرداماد نیست که کل آرای او را شامل شود. به‌خلاف آنچه در میان معاصران مشهور است، القیسات کتاب جامع فلسفی میرداماد نیست. البته چنین است که القیسات یکی از کتاب‌های مهم میرداماد است. اما اگر تصور ما این باشد که با مطالعه القیسات می‌توانیم فهمی از حکمت یمانی به دست آوریم، سخت در اشتباهیم. در این جا قصد ندارم که به تفصیل دلایل این ادعا را ذکر کنم. در حقیقت،

۱. چنین روشی در بیان، نثرها و نظم‌های دوره سبک هندی/اصفهانی، به‌ویژه دورخیالان و حتی تزریق، در سده‌های ۹ تا ۱۲ هجری قمری در تاریخ ادب فارسی را به ذهن تداعی می‌کند.

دلیل اصلی من برای این ادعا کل کتاب پیش روست. آنچه به آن تذکر می‌دهم این است که بنابر تصریحات میرداماد، هیچ اثری از او مشتمل بر بیان کاملی از آرای او نیست.

برخی نمونه‌های تصریحات میرداماد از این قرار هستند. او در القبات در مواضع متعددی اظهار می‌کند که شرح مباحثی که در این کتاب در حد چند برگ و گاهی در چند جمله آمده است، در آثار دیگرش، نظیر الصراط المستقیم، الإیماضات، تقویم الإیمان و الأفق المبین آمده‌اند.^۱ بنابر تصریحات میرداماد، آثار دیگر او نیز از یکدیگر مستقل نیستند. الأفق المبین در بحث از زمان کاملاً وابسته به الصراط المستقیم است.^۲ الإیماضات بسیاری مباحث را که در الأفق المبین و الصراط المستقیم به شرح آمده است، به اجمال برگزار می‌کند.^۳ بخش‌هایی از تقویم الإیمان مبتنی است بر مطالبی که در الأفق المبین و الإیماضات شرح شده است.^۴ به این ترتیب، در مواجهه با میرداماد ظاهراً ما با یک اثر مکتوب از او مواجهیم: کل آثار فلسفی میرداماد.^۵

بسیاری وابستگی‌های دیگر هم میان آثار میرداماد هست که او به آن‌ها تصریح نکرده است. خوب است در همین جا توقفی کنیم تا طرحی کلی از مهم‌ترین آثار فلسفی میرداماد را پیش چشم بگذارم. ترتیبی که در پی می‌آید متناظر است با ترتیب تاریخی نگارش این آثار.^۶ محور کتاب الصراط المستقیم زمان و وعاء‌های وجود است. کتاب الإیماضات بیش از هر چیز درباره

۱. این ارجاعات آن اندازه مکرر هستند که با تورق القبات به چشم می‌آیند. برای نمونه ببینید: میرداماد، القبات، صص ۱۵، ۵۷، ۸۵، ۱۲۶، ۱۶۲، ۲۱۲، ۲۹۷، ۳۷۲.

۲. میرداماد، الأفق المبین، صص ۱۲۰، ۴۵۱.

۳. میرداماد، الإیماضات، ص ۲.

۴. میرداماد، تقویم الإیمان، ص ۳۲۷.

۵. دو مطلب مستقل در این جا قابل ذکر است: نخست این که باور من بر این است که آثار فلسفی میرداماد را نیز نمی‌توان کاملاً مستقل از آثار دیگر او در علوم نقلی و علوم غریبه تفسیر کرد. اما وارد کردن این فرض در کار تفسیر، ما را از حد و اندازه کتابی که پیش روی خواننده است بیرون خواهد برد. دوم این که استعاره‌ای در این جا روشن‌گر است. میرداماد عالم را یک انسان کبیر می‌داند که همه اجزاء آن یک موجود زنده می‌سازند (بخش هفتم از فصل چهارم را ببینید). به نظر می‌رسد که آثار میرداماد نیز چنین نسبتی با هم دارند: آثار او اجزاء تشکیل‌دهنده یک موجود واحد هستند که حیات خود را دارد.

۶. تاریخ نگارش آثار میرداماد را اغلب خود او ذکر کرده است. نیز برخی تاریخ‌ها را از ارجاع‌هایی که در اثری به آثار دیگر داده است می‌توان دریافت.

قوه و فعل و نسبت آن با حدوث دهری عالم به بحث می‌نشیند. کتاب الأفق المبین (جامع‌ترین کتاب فلسفی میرداماد) مشتمل است بر مسائل جعل و وجود، مسائل متنوعی در امور عامه و منطق، زمان، وعاء‌های وجود و حدوث دهری عالم. خلسة الملکوت متمرکز است بر مباحث مرتبط با وعاء‌های وجود و حدوث دهری عالم. التقدیسات بیش از هر چیزی به مباحث الهیات بالمعنی الأخص می‌پردازد. تقویم الإیمان بر مباحث ضرورت و امکان و الهیات بالمعنی الأخص متمرکز است. در نهایت، القبسات با تمرکز بر حدوث دهری عالم و تجمیع براهین آن نگارش یافته است.^۱ به نظر می‌رسد که همین پراکندگی موضوعات در آثار متفاوت و ارتباط و وابستگی میان آثار میرداماد توضیح مناسبی باشد برای دشواریابی فلسفه میرداماد.

بیش از این، میرداماد اغلب مفروض می‌گیرد که خواننده آثار او با تاریخ پیش از میرداماد آشناست. به طور مشخص، در بسیاری مواضع او سخن خود را مبتنی بر مفروضاتی از فلسفه مشائی (خصوصاً ابن‌سینا) بیان می‌کند. البته گاهی چنین است که توضیحاتی می‌دهد که این مفروضات چه هستند. اما این توضیحات در بسیاری مواضع در حد اشاره باقی می‌ماند. این مضمونی پرتکرار در آثار میرداماد است: «آیا نمی‌دانی که ... پس بدان که ...»، «آیا برای روشن نشده است که ... پس ناگزیر باید فهمیده باشی که ...»، «آیا اهل تحصیل بوده‌ای که دانسته باشی که ... پس اکنون بشنو ...» و از این دست تعابیر. جاهای خالی نخست را اشاره‌هایی به موضوعات و یا آرائی تشکیل می‌دهند که میرداماد با استفهام مفروض گرفته است که برای خواننده‌اش معلوم هستند. جاهای خالی دوم نیز محل نظر خود اوست که در ادامه قصد بیان را دارد. این نحوه ارجاع به زمینه و تاریخ سخن، می‌تواند توضیح دهد که چرا (دست‌کم برای خواننده‌ای که در مسئله مذکور حاضرالذهن نیست یا نمی‌داند که میرداماد در قبال آن مسائل چه فهمی از فلسفه مشائی یا سایر فیلسوفان دارد) دنبال کردن متن میرداماد دشوار می‌نماید.

فارغ از دشواریابی میرداماد یا دشواریابی معانی متن‌های او، سبک نگارش میرداماد ویژگی‌هایی دارد که شایسته توجه است. میرداماد استدلال‌های کوتاه برای اهداف فلسفی خود

۱. آثار دیگری نیز هستند. مثلاً الإیقاظات به مسئله جبر و اختیار می‌پردازد و الإعضالات فهرستی از مسائل و معضلاتی است که میرداماد باور دارد که تنها او و در چارچوب حکمت یمانی برای برون‌رفت از آن‌ها راهی دارد. حواشی میرداماد بر آثار دیگران، به‌ویژه ابن‌سینا، را نیز باید به این فهرست افزود.

ندارد. برای مثال، بنابر اظهار او در خطبه کتاب القبسات، او قصد دارد که برهان‌هایی برای حدوث دهری عالم در کتابش اقامه کند.^۱ اما هیچ‌گاه استدلال کوتاه و سراسری به دست نمی‌دهد. همواره از مقدماتی بسیار بعید شروع می‌کند. جنبه‌های مختلف این مقدمات بعید را تحلیل می‌کند. طیف گسترده‌ای از مسائل را که ارتباط‌های پیچیده‌ای به یکدیگر دارند بیان می‌کند. استدلال‌های کوتاه و بلند له و علیه آرای فلسفی مرتبط با این مسائل را واکاوی می‌کند. آنگاه پس از یک روایت طولانی از سیر مطالبی که با نظم و دقت فراوانی چیده شده‌اند، شروع به تبیین برهانی می‌کند که از ابتدا قصد اقامه آن را داشته است. در القبسات او پنج برهان برای حدوث دهری عالم تنظیم کرده است که حدود نیمی از کتاب (یعنی کم‌وبیش دویست صفحه از نسخه منتشر شده) را به خود اختصاص داده‌اند. البته باید توجه کرد که این حجم روایت‌گری در حالی است که او در این صفحات در مواضع متعددی تفصیل بحث را به آثار پیشین خود واگذار می‌کند.

من این ویژگی نگارش فلسفی میرداماد را «قلم‌روایی» می‌نامم. میرداماد به جای آن‌که استدلال‌های کوتاه کند، از مقدماتی که نزدیک به بدیهیات هستند آغاز می‌کند و آرام‌آرام خواننده را با خود همراه می‌کند تا او را به آن هدفی که در سر دارد برساند. حتی در قریب به اتفاق مواضع او تصریح نمی‌کند که در حال اقامه برهان است. در میان آثار متفکران دوره اسلامی، سبک نگارش میرداماد بیش از هر متن دیگری خواننده را به یاد نحوه نگارش ابن‌سینا در الشفاء می‌اندازد. همچنین نحوه نگارش میرداماد بیش از هر متن دیگری در تقابل است با نحوه نگارش فخر رازی. در آثار فخر رازی، هر بخش با طرح کوتاه مسائل شروع می‌شود. سپس به تصریح و به تفکیک استدلال‌های له و علیه مواضع مختلف بیان و بررسی می‌شوند. در پایان نیز موضعی ترجیح داده می‌شود.

کاملاً مرتبط با این ویژگی وجه دیگری در قلم میرداماد هست. میرداماد در طول آثارش دائماً با خواننده خود در حال گفت‌وگوست، از او سؤال می‌پرسد، او را تشویق می‌کند، تحسینش می‌کند، عتاب می‌کند، و حتی گاهی او را شایسته برخی عبارات خفیف‌کننده می‌داند. این جنبه دیگری از روایت‌گری میرداماد است. او متنی در خلأ نمی‌نویسد بلکه متنی می‌نویسد که برای

۱. میرداماد، القبسات، صص ۱-۲.

مخاطبی است که به طور زنده با او در حال مخاطبه، گفتگو، استدلال‌ورزی و چون‌وچراست. این جنبه‌های نگارش میرداماد، به‌خلاف جنبه‌هایی که آن را دشواریاب کرده‌اند، آثار میرداماد را شیرین، جذاب و خواندنی می‌کنند.

۳. درباره کتاب

با این مقدمات و توضیحات می‌توانم به این پردازم که کتاب حاضر چیست و قصد دارد چه محتوایی را به جامعه فلسفی عرضه کند. کتاب پیش رو، تلاشی است در حد توان نگارنده برای تفسیری از حکمت یمانی از منظری درونی، به معنایی که در بخش نخست توضیح داده شد. بنا دارم در حد توان مسائلی که میرداماد در صدد حل آن‌ها بوده است، پاسخ‌های میرداماد به این مسائل، تاریخ مسائل و آرای ذیل آن‌ها و جایگاه میرداماد در این تاریخ را مبتنی بر آثار میرداماد تبیین کنم و توضیح دهم. علاوه بر این، سعی کرده‌ام هم‌دلی بیشتری نیز با میرداماد داشته باشم. سعی من بر این بوده است که قلم روایی میرداماد و مخاطب او با خواننده آثارش را (به همان معنایی که در بخش پیشین توضیح دادم) نیز در حد توان حفظ کنم. البته قصد من این است که عوامل دیگری را که در سبک نگارش میرداماد سبب دشواریابی قلم او شده‌اند به حداقل برسانم. به بیانی کوتاه‌تر، در این کتاب سعی دارم که حکمت یمانی را در حد توان وفادار به میرداماد تبیین کنم، بدون این‌که دشواریاب باشد.

میرداماد، نصیرالدین طوسی را «حامل عرش تحقیق» لقب داده است؛ تحقیقی که مقنن آن رؤسای فلسفه مشائی (و در رأس همه آن‌ها ابن‌سینا) هستند.^۱ به طور متناظر، او خود را «مقنن حکمت یمانی» می‌خواند.^۲ طبیعتاً حکمت یمانی نیز حامل عرشی می‌طلبد.^۳ امید که تلاشی که در حد توان برای هم‌دلی با میرداماد و بازیان ساختارمند حکمت یمانی داشته‌ام، من را شایسته حمل عرش حکمت یمانی کرده باشد. حقیقت این است که قید «در حد توان» همواره ممکن است که کژی‌ها و ناراستی‌هایی به بار آورد. در تبیین حکمت یمانی ممکن است در

۱. میرداماد، الأفق المبین، صص ۳۸۴، ۷۱۴.

۲. همان، ص ۳۷۵.

۳. میرداماد در مواضعی سخن از حامل عرش حکمت یمانی به میان آورده است. برای نمونه، ببینید: همان، ص ۷۲۱.

مواضعی بر خطا بوده باشم. به این سبب، خواننده را ترغیب می‌کنم که از رجوع به آثار میرداماد غفلت نکند. بی‌شک هیچ حامل عرشی جای مقنن را نمی‌گیرد.

برای روشن‌تر شدن مقصود خود و مقصد این کتاب، خوب است توضیحات بیشتری دربارهٔ چیستی کتاب پیش رو اظهار کنم. کتاب حاضر یک دفاع از حکمت یمانی نیست. همچنین کتاب پیش رو یک متن انتقادی در نسبت با حکمت یمانی نیز نیست. قصد ندارم به انتقاداتی که در طول تاریخ بر حکمت یمانی وارد شده است، پاسخ دهم یا انتقاداتی به این فهرست بیفزایم یا دفاع‌هایی که از حکمت یمانی شده است را تقویت یا تضعیف کنم. همهٔ این اهداف در جای خود محترم و قابل اعتنا هستند. آنچه هست این است که کتاب حاضر چنین اهدافی را دنبال نمی‌کند. لذا بیشتر روشن می‌شود که منظور من چیست از این که کتاب پیش رو تلاشی تفسیری و هم‌دلانه با میرداماد است.

تفسیر را می‌توان از زبان صاحب رأی یا از زبان شارحان به دست داد. از توضیحاتی که تا این‌جا داده‌ام باید روشن باشد که قصد ندارم که وارد بحث بر سر تفسیرهای شارحان شوم. بیش از این، قصد ندارم که تفسیر شارحان را در فهمی که قصد دارم از متن‌های میرداماد ارائه دهم دخالت دهم. به این سبب است که در طول کتاب، تا آن‌جا که به فهم نظر میرداماد مربوط می‌شود، به هیچ متنی جز آثار میرداماد ارجاع نمی‌دهم.

اگرچه از گفته‌های من باید واضح باشد اما لازم است مطلب ویژه‌ای را نیز تذکر دهم. در فصل‌های این کتاب هنگامی که به بحثی تاریخی می‌پردازم، همواره بحث از منظر میرداماد پیش می‌رود، مگر این‌که صراحتاً اظهار کنم که ادعای تاریخی خاصی از جانب من است. بیش از این، به‌ندرت در قبال تاریخ‌نگاری میرداماد اظهاری ارزیابانه خواهم داشت. به عبارتی دیگر، عموماً با تاریخی پیش می‌روم که میرداماد به تصویر کشیده است. دلیل این امر همان است که اظهار کرده‌ام: قصد دارم در نهایت هم‌دلی با میرداماد او را تفسیر کنم. اظهارات در خصوص تاریخ‌نگاری میرداماد، هر جا لازم دیده‌ام در پاورقی آمده‌اند.

پیوست تاریخی کتاب که عنوان «اشاراتی به جایگاه میرداماد در تاریخ فلسفهٔ اسلامی» را بر خود دارد از این چارچوب خارج می‌شود. در آن‌جا منظر را تغییر خواهم داد و از منظری بیرونی مبادرت به کار تفسیری می‌کنم. هدف من از پیوست تاریخی بیان اشاراتی دربارهٔ جایگاه

میرداماد در تاریخ فلسفه اسلامی است. این تاریخ هم روزگار پیش، هم روزگار میرداماد و هم روزگار پس از او تا دوره معاصر را شامل می‌شود. این پیوست از این جهت لازم است که نشان دهد که جایگاه میرداماد در این تاریخ تا چه حد اهمیت دارد. البته ترسیم تصویر کاملی از جایگاه میرداماد در تاریخ فلسفه اسلامی در این پیوست، حتی در اثری در اندازه کل کتاب پیش رو، نمی‌گنجد. به این سبب است که در عنوان پیوست تاریخی قید «اشارات» را تصریح کرده‌ام.

این پیوست کارکرد دیگری نیز دارد. تا جایی که می‌دانم، از زمان میرداماد تاکنون، هیچ اثری نگاشته نشده است که حکمت یمانی را آن‌گونه که میرداماد آن را می‌دیده است، تبیین و تشریح کند.^۱ با این حال، در سده‌های اخیر و به‌ویژه در دوره معاصر تفسیرهایی از برخی آرای فلسفی میرداماد، خصوصاً حدوث دهری، به دست داده شده است. لذا خواننده کتاب حاضر حق دارد که انتظار داشته باشد که من درباره نسبت تفسیر مختار و مطلوب خودم از میرداماد و سایر تفسیرهای موجود (هرچند جزئی و مربوط به برخی آرای میرداماد باشند) سخنی بگویم و طبیعتاً نقدهایی بر آن‌ها داشته باشم. حقیقت این است که چنین کاری تنها زمانی ممکن است که من تفسیر مطلوب خودم را به طور کامل بیان کرده باشم. لذا است که این مواجهه را تا پیوست کتاب به تأخیر انداخته‌ام. اما اجازه دهید نکته‌ای کلی را همین‌جا اظهار کنم. ریشه همه نقدهای من به تفسیرهای دیگران به وجود یک نقیصه در آن‌ها بازمی‌گردد: تاکنون هیچ تفسیری از حکمت یمانی به مثابه یک کل ارائه نشده است؛ همه تفسیرها بخش‌های مهمی از حکمت یمانی را نادیده گرفته‌اند و از این روست که به گمان من برخطا هستند. پیوست تاریخی کتاب این مهم را در میان اهداف دیگر بر عهده دارد که نسبت تفسیر من و سایر تفسیرهای موجود (هرچند جزئی و مربوط به برخی آرای میرداماد باشند) را پیش چشم بگذارد. در طی بحث بر سر جایگاه تاریخی میرداماد و به مناسبت مقام، در این رابطه اظهاراتی خواهم داشت.

ساختار کتاب و نحوه چینش فصل‌های کتاب در راستای هم‌دلی با میرداماد تنظیم شده است. در فصل نخست توضیحاتی ارائه می‌کنم که به ما بگوید که حکمت یمانی (از منظر میرداماد)

۱. می‌دانم که سید احمد علوی، شاگرد بلافصل میرداماد که میرداماد به او عنایت ویژه‌ای نیز داشته است، شروح متعددی بر آثار او دارد. اما این آثار یک تفسیر منسجم پیش چشم نگذاشته‌اند، بلکه «شرح و تفصیل» آرای میرداماد هستند.

چیست، چه نسبتی با تاریخ و چارچوب‌های فلسفی دیگر دارد، چه ارتباطی با دین الهی دارد، چه هدفی را دنبال می‌کند و ساختار درونی آن چیست. در انتهای این فصل روشن خواهد شد که چگونه فصل‌های کتاب متناظر با ساختاری تنظیم شده است که میرداماد حکمت یمانی را در آن ساختار به تصویر کشیده است.

وجه مشترکی میان فصل‌های دوم تا چهارم هست: هر فصل مقدمه‌ای تاریخی دارد. این مقدمه تاریخی برگرفته از تاریخ‌نگاری میرداماد و به قصد دریافتن موقعیت میرداماد در این تاریخ (از منظر او) است. اغلب چنین است که مقدمه تاریخی بر پایه اصطلاحاتی بیان شده است که در طول همان فصل قرار است به آن‌ها پرداخته شود. به این سبب، ممکن است برای خواننده‌ای که با میرداماد مانوس نبوده است، این مقدمه‌های تاریخی نامناسب به نظر برسند. به چنین خواننده‌ای توصیه می‌کنم که مقدمه تاریخی هر فصل را یک بار دیگر پس از پایان دادن به آن فصل مطالعه کند.

بخش‌ها و فصل‌های کتاب حاضر پر هستند از ارجاعات درونی به بخش‌ها و فصل‌های دیگر کتاب (چه به گذشته و چه به آینده). این نحوه ارتباطدهی مطالب به یکدیگر، جنبه دیگر وفاداری من به قلم و سبک میرداماد است. بیش از این، قصد من این است که این ارجاعات به خواننده کمک کند تا ارتباط‌های میان بخش‌های مختلف حکمت یمانی را ببیند. به این سبب سعی می‌کنم تا حد امکان، ارجاع‌ها دقیق باشند. اگر به بخش مشخصی ارجاع می‌دهم شماره بخش و فصل ذکر می‌شود. اگر به بخشی از همان فصل ارجاع می‌دهم صرفاً شماره بخش ذکر می‌شود. نیز اگر به مطلبی ارجاع می‌دهم که در طول بخش‌های مختلفی از یک فصل گفته شده است، ناگزیر صرفاً به فصل مربوط ارجاع خواهم داد.

در انتهای بخش پیشین گفتم که قلم میرداماد قلمی روایی است که در گفتگو با مخاطب است و حالی زنده دارد. تلاش کرده‌ام در این وجه نیز به میرداماد تأسی کنم. به این خاطر، بدنه کتاب حاضر، یعنی فصل‌های کتاب، داستانی منسجم را پیش چشم مخاطب قرار می‌دهد که نمی‌توان آن را دریافت مگر این‌که از ابتدا خوانده شود. به تعبیری دیگر، همراهی کردن با روایت فصل‌های کتاب، جز فصل نخست، وابستگی عمیقی به فهم فصل‌های پیشین دارد.

اما قلم روایی پی‌پدیده‌هایی نیز دارد. خواننده این اثر باید منتظر مشاهداتی باشد، از این دست: گاهی لحن روایت به محاوره نزدیک می‌شود؛ گاهی لازم است بخش‌هایی از گذشته را

بار دیگر گفت تا بتوان روایت را وارد مرحله جدیدی کرد؛ گاهی این تکرارها قصد دارند که تلنگر مجددی باشند برای رفع فهم نادرستی که اگر هنوز باقی باشند آنگاه همراهی با ادامه روایت مختل خواهد شد؛ گاهی خواننده ممکن است حس کند که اطنابی ممل بر او تحمیل شده است با این که این اطناب قصد توجه دادن به حقیقتی را دارد که در پرده سادگی مطالب ممکن است پوشیده بماند. در خدمت این قلم روایی است که مثال‌هایی را که برای توضیح برخی مفاهیم و احکام پیش چشم مخاطب قرار داده‌ام اغلب مثال‌هایی زنده‌اند مربوط به محیطی که در آن کتاب را نگاشته‌ام.

پیش از پایان دادن به این بخش، تذکر به چند نکته پراکنده ولی مرتبط با متن کتاب پیش رو شایسته است. نخست این که عموماً امروزه «فلسفه» و «حکمت» را برای مابعدالطبیعه و علوم هم‌تراز آن به کار می‌برند. این اصطلاحی نیست که در گذشته رایج بوده است. طبق اصطلاح کهن‌تر، حکمت و فلسفه کم‌وبیش شامل همه علوم برهانی می‌شوند. برای میرداماد نیز وضع همین‌گونه است. حکمت یمانی در نگاه میرداماد صرفاً شامل مابعدالطبیعه نیست، اگرچه مابعدالطبیعه بخش مهمی از آن (یا شاید مهم‌ترین بخش آن) است. بیش از مابعدالطبیعه، حکمت یمانی شامل طبیعیات، فلکیات و منطق نیز می‌شود.^۱ به این ترتیب، در کتاب حاضر، مباحث محدود به مابعدالطبیعه نخواهند بود. هر جا لازم باشد ورودی به علوم دیگر نیز خواهم داشت. البته محور همه بحث‌های این کتاب مابعدالطبیعه است و همه این ورود و خروج‌ها به سایر علوم تا جایی است که جریان بحث اقتضای آن را دارد.

نکته دوم نیز درباره یک اصطلاح است. اصطلاح «فلسفه اسلامی» در روزگار معاصر محل مناقشه بسیار بوده است. البته این اصطلاحی نیست که در دوره معاصر پدید آمده باشد. دست‌کم خود میرداماد آن را به کار برده است.^۲ به هر ترتیب، در این کتاب این اصطلاح و اصطلاح‌های مرتبط با آن، نظیر «سنت فلسفه اسلامی»، را به معنای خاص و اصیلی به کار

۱. حتی بیش از این، برای میرداماد این حکمت دامنه‌اش تا علوم نقلی و علوم غریبه نیز گسترده می‌شود. بحث بر سر این موضوعات از حیطه کتاب حاضر خارج هستند.

۲. برای نمونه ببینید: میرداماد، الأفق المبین، صص ۲۵۷، ۵۷۵؛ خلسة الملکوت، ص ۲۹۸؛ القبسات، صص ۲۴، ۲۷، ۲۷۴.

نمی‌برم. به جای آن این اصطلاح‌ها برای من عنوان‌های مشیری هستند به یک جریان تاریخی فلسفه که تا امروز نیز ادامه دارد. به این ترتیب، کتاب حاضر را مستقل از موضوع‌گیری در خصوص این مسئله پیش می‌برم.

چند تذکر زبانی نیز مفید است. نماد «» کاربردهای متعددی در متن کتاب پیش رو دارد: نقل قول، نشان‌گر لفظ، نشان‌گر گزاره و گاهی هم برای تأکید. زمینه سخن روشن می‌کند که این نماد چه کارکردی در متن دارد. «را»ی مفعولی را در جایی قرار داده‌ام که تأکیدی که در نظر دارم را بروز دهد. همچنین، همیشه در طول این کتاب «مطابق» به معنای مطابق است و به فتحه بالای باء تصریح نمی‌کنم.

در پایان این درآمد بایسته است که از کسان بسیاری قدردانی کنم. پیش از همه لازم است از برادر گرامی و دانشمند بزرگوار، محمدهادی توکلی، مدیر گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تشکر کنم که با نهایت لطف نگارش کتابی با موضوع حکمت یمانی را به من پیشنهاد کرد. امیدوارم حاصل کار شایسته آن بلندنظری باشد.

همچنین از برخی دوستان و همکارانی سپاس‌گزاری می‌کنم که نسخه اولیه این اثر را ملاحظه کردند و من را به برخی کاستی‌ها و محدودیت‌های آن آگاه کردند. از دوست عزیزم و دانشمند بی‌نظیر حامد ناجی اصفهانی، دانشمند گران‌قدر محمد منافیان و برای بار دوم و از جهتی متفاوت از برادر گرامی و دانشمند بزرگوار محمدهادی توکلی بابت این لطف سپاس‌گزارم. طبیعی است که مسئولیت کاستی‌های این اثر با من است.

در این میان یک نفر جای قدردانی ویژه دارد؛ کسی که در طول ایامی که مشغول تنظیم و نگارش این اثر بودم، همواره اندیشه‌هایش را با من به اشتراک می‌گذاشت، من را متوجه معانی و منابعی می‌کرد که از آن‌ها غفلت کرده بودم، ایده‌های خام من را می‌شنید و آن‌ها را به بهترین شکلی که می‌توانست پرورش می‌داد، مسائلی طرح می‌کرد که راه‌های آینده را روشن می‌کردند و بیش از همه، عمر بی‌بدیل را سخاوتمندانه در اختیار من می‌گذاشت. از حسین نجفی به خاطر همه این‌ها و آنچه از قلم انداخته‌ام ممنونم.

وقتی مشغول انجام کاری در این اندازه هستم، چنان غرق در آن می‌شوم که پیرامونم را فراموش می‌کنم. اغلب وقتی به پایان کار نزدیک می‌شوم درمی‌یابم که چیزهایی که اطراف من هستند، نظیر میز کارم، قلم‌دان گوشه آن، حاشیه‌های صفحه نمایش مقابلم،

لبه‌های زیرفنجانی‌ام و از این دست چیزها، غبار گرفته‌اند. لابد روابط انسانی من با کسانی که نزدیک من هستند نیز باید همین‌گونه شده باشند. نمی‌دانم که کدامش برای این کسان ناخوشایندتر است، روابط غبارگرفته من با آن‌ها یا روابط بی‌غبار. از همه اطرافیانم برای تحمل هر کدام که ناخوشایندتر است بیشتر از تحمل آن دیگری سپاس‌گزارم. و آخرین سخنم سپاس پروردگار است.

داود حسینی

گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

تهران، پاییز سال یک‌هزار و چهارصد و سه خورشیدی

۱

حکمت یمانی

۱. میرداماد و تاریخ فلسفه

چنان‌که در آمد کتاب حاضر روشن کرده است، رویکرد من در تفسیری که از میرداماد ارائه می‌کنم دو جنبه دارد: نه تنها از میرداماد می‌پرسیم که مسائل حکمت یمانی چیستند و در پاسخ به این مسائل چه می‌گویند، بلکه از او می‌پرسیم که در چه زمینه تاریخی ای سخن می‌گویند و خود را در کجای این زمینه تاریخی می‌بینند. اکنون قصد دارم که نخستین گام‌ها را برای دریافتن تاریخ فلسفه از نگاه میرداماد بردارم. این بحث که تا پایان بخش سوم ادامه دارد، زمینه‌ای است برای این‌که بتوانیم درک درستی از چیستی حکمت یمانی در بخش‌های بعد از آن به دست آوریم. بر اساس چنین رویکردی، در طول این مباحث همواره قید «از نگاه میرداماد»، «بنابر تفسیر میرداماد» یا قیدی با همین مضامین ملحوظ است.

همچنین قصد من در این فصل رسیدن به فهمی از حکمت یمانی است. به این سبب است که در این فصل وارد تاریخ‌نگاری‌های میرداماد برای مسائل فلسفی خاص نمی‌شوم و بحث را تا جایی پیش می‌برم که به دریافت ما از حکمت یمانی منجر شود. این تاریخ‌نگاری‌های جزئی موکول می‌شود به بخش‌های نخست از فصل‌های دوم تا چهارم. با این مقدمات اجازه دهید که وارد بحث شویم.

از نوع برخورد میرداماد در مباحث مختلف با تاریخ پیش از خود، به دست می‌آید که او با چهار گروه از پیشینیان خود در حال گفتگو و استدلال‌ورزی است: نخست حکمای هفت‌گانه، دوم مشائیان، سوم رواقیان و اشراقیان و چهارم متکلمان. البته چنین است که این دسته‌بندی‌ها

همواره برای اهداف میرداماد کافی نیستند. به این دلیل، او در مواضع بسیاری، اگر لازم باشد میان افرادی که در هر یک از این گروه‌ها بوده‌اند، تمایز می‌گذارد یا هر گروه را به بخش‌های کوچک‌تری تقسیم می‌کند.

مواجهه میرداماد با متکلمان، نظیر ابوالحسن اشعری، فخر رازی و امام محمد غزالی، اغلب روشن و سرراست است. نادر موضعی یافت می‌شود که در آن موضع، میرداماد با متکلمان هم‌راستا باشد.^۱ تقریباً در هر مبحثی که سخنی از آن‌ها به میان می‌آورد، با چند عبارت کوتاه هر چیزی که گفته‌اند را از اساس مردود می‌داند. برای نمونه، در مسئله چستی زمان به چند جمله کوتاه در رد نظر اشعری بسنده می‌کند و قائل می‌شود که او در این مسئله خود متعارض سخن گفته است.^۲ سپس به بحث بر سر جزئیات آرای فیلسوفان می‌پردازد. بیش از این، او معتقد است که این گروه خود را وارد کاری کرده‌اند که شایسته‌اش نیستند. به این سبب، عموماً در خصوص گفته‌های آن‌ها و اقوالی که به آن معتقدند اظهار می‌کند که این سخنان حاصل «توهم» یا «گمانه‌زنی متوهمانه» هستند.^۳ با وجود این، میرداماد در محل دیگری از بحث به تفصیل با متکلمان وارد گفتگو می‌شود. این محل بحث، نه بررسی محل نزاع است و نه بررسی اقوال ذیل محل نزاع، بلکه محلی است که در آن قرار است به اشکالات مخالفان پاسخ داده شود. نمونه بارز این گونه مواجهه میرداماد با متکلمان، فصل کاملی است که در القیسات به پاسخ اشکالات جدلی و مشاغبی در خصوص زمان و حدوث اختصاص داده است.^۴ او فصل مشابهی نیز در الأفق المبین دارد که البته ناتمام مانده است.^۵ این نحوه مواجهه میرداماد با متکلمان (پاسخ به اشکالات در عین عدم اعتنا به آرای آن‌ها) نشان می‌دهد که از نگاه او، متکلمان در تاریخ فلسفه در مقام مستشکل هستند و نه در مقام صاحب نظر.^۶

۱. برای یک نمونه جزئی ببینید: میرداماد، القیسات، ص ۱۱۸.

۲. میرداماد، الصراط المستقیم، ص ۲۸.

۳. این تعبیرها در کلام میرداماد فراوان هستند. برای چند نمونه محدود ببینید: میرداماد، تقویم ایمان، ص ۲۱۳؛ خلسة الملکوت، ص ۲۹۸؛ القیسات، ص ۳۸.

۴. میرداماد، القیسات، صص ۲۳۹-۲۷۸.

۵. میرداماد، الأفق المبین، صص ۶۹۵-۷۱۶.

۶. در این جا مواجهه میرداماد با متکلمان را در بحث‌های فلسفی در نظر دارم. مواجهه او با این گروه در بحث‌های کلامی یا علوم نقلی از حیطه این کتاب خارج است و جای بررسی مستقلی دارد.

مواجهه میرداماد با گروه نخست از فیلسوفانی که با آن‌ها در حال تعامل است، یعنی حکمای هفت‌گانه، نیز سراسر است و روشن است. فهرست نام‌های این هفت حکیم^۱ بنابر اظهار صریح میرداماد از این قرار هستند: تالس، انکساغورس، انکسیمایس، انباذقلس، فیثاغورس، سقراط و افلاطون.^۲ البته میرداماد هیچ‌گاه اشاره‌ای ندارد که آیا این حکما از سنت مشائی یا سنت رواقی و اشراقی بوده‌اند یا نه. به این سبب، ضروری است که بدانیم که اهمیت ویژه این حکمای هفت‌گانه برای میرداماد در چیست.

میرداماد معتقد است این حکمای هفت‌گانه به حقیقت حکمت دست یافته بوده‌اند. البته میرداماد به غیر از این هفت فیلسوف کسی را نام نمی‌برد که به چنین مقامی نائل شده باشد، جز خودش. حتی برای خودش مقامی قائل است که هیچ‌کدام از این حکمای هفت‌گانه به آن دست نیافته بودند. از نگاه میرداماد، این حکما فحوص در قانون‌گذاری و سامان‌بخشی حقیقت نکرده‌اند، بلکه صرفاً رمزهایی را برای پسینیان خود بر جا گذاشته‌اند. مقامی که میرداماد به طور ویژه‌ای برای خود قائل است همان مقام قانون‌گذاری و نظام‌بخشی به حقیقت و سامان‌دهی حکمت یمانی است. سپس برای توضیح این که چنین مقامی تنها به او رسیده است و نه به کس دیگری، متمسک به تبیینی بر پایه خواست الهی می‌شود: «ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (الحديد/۲۱).^۳

به این ترتیب، مواجهه میرداماد با دو گروه از چهار گروهی که گفته شد، روشن می‌شود. گروه نخست (حکمای هفت‌گانه) بر صدر تاریخ‌اند و گروه چهارم (متکلمان) شایسته گفتگو نیستند مگر در مواضع خاصی. برخورد میرداماد با دو سنت دیگر اما قدری پیچیده‌تر است.

۱. باور به وجود حکمای هفت‌گانه تاریخ کهنی دارد. همچنین بر سر این که این حکما شامل چه کسانی هستند، توافقی نیست. نیز نگارنده اطلاعی ندارد که میرداماد بنابر چه شواهدی و از طریق چه منبعی چنین باوری داشته است. به هر ترتیب، این جزئیات برای اهداف این فصل که همانا دریافت چستی حکمت یمانی باشد، اهمیتی ندارند.

۲. میرداماد، الصراط المستقیم، ص ۶۱؛ الأفق المبین، ص ۴۸۴؛ الإیماضات، ص ۱۵. در الإیماضات، میرداماد دو حکیم دیگر را نیز به فهرست کسانی که با او هم‌داستان هستند ملحق می‌کند اگرچه آن‌ها را هم‌پایه دیگران ندانسته است: اغاثادیمون و هرمس.

۳. همان‌جا.

۲. میرداماد و سنت رواقی و اشراقی

گفته شد که میرداماد گاهی این سنت‌ها را یکپارچه می‌بیند و گاهی در میان افراد آن سنت‌ها تمایزاتی می‌گذارد. در مواضعی که به سنت رواقی و اشراقی با همین عنوان عام توجه می‌کند، مواجهه یک‌دستی ندارد؛ گاهی با آن‌ها هم‌دل است و گاهی نه.^۱ تنها وجه مشترکی که در این مواجهه‌های میرداماد هست این است که نظام فلسفی مشخصی را به این سنت منسوب نمی‌کند. همواره چنان است که در ذیل بحث بر سر مسئله خاصی نظر رواقیان و اشراقیان را طرح و سپس با آن‌ها موافقت یا مخالفت می‌کند.

اگرچه همین اندازه از مواجهه میرداماد با سنت رواقی و اشراقی (یعنی نسبت ندادن یک نظام فلسفی با آنان) در آینده اهمیت خاصی خواهد داشت، اما برخورد میرداماد با این سنت هنگامی جذاب‌تر می‌شود که تمایزهایی در ارتباط با این سنت قائل می‌شود. نخستین تمایز، تمایز میان رواقیان و اشراقیان است. به طور مشخص، در برخی مواضع اشراقیان را از تابعان رواقیان تلقی می‌کند.^۲ این نشان می‌دهد که از نگاه میرداماد، اصل جریان فلسفی این گروه از آن رواقیان بوده است. اشراقیان صرفاً گروهی هستند که راه رواقیان را ادامه داده‌اند.

در میان گروهی که میرداماد آن‌ها را «رواقیان» می‌خواند شخصی هست که او آن شخص را «امام و پیشوای رواقیان» می‌نامد.^۳ این فیلسوف افلاطون است.^۴ اهمیت این نام‌گذاری از این بابت است که افلاطون یکی از حکمای هفت‌گانه از نگاه میرداماد است. در بخش پیشین گفتیم که میرداماد این حکما را هم‌سلک خود می‌داند و حرمت ویژه‌ای برای آن‌ها قائل است. البته نباید چنین خطایی مرتکب شد و تصور کرد که چون افلاطون از حکمای هفت‌گانه است و نیز از رواقیان است، پس از نگاه میرداماد همه حکمای هفت‌گانه از رواقیان و اشراقیان هستند. نیاز به توضیح نیست که این استنتاج بیش از حد ساده‌انگارانه است. در واقع، میرداماد هیچ اشاره‌ای

۱. میرداماد، الأفق المبین، ص ۳۷؛ الإیماضات، ص ۴۸.

۲. میرداماد، الأفق المبین، صص ۲۴، ۷۰۴.

۳. میرداماد، الإیماضات، ص ۴۸.

۴. این انتساب به‌روشنی از منظر کنونی ما در نسبت با تاریخ و اطلاعاتی که از آن داریم نادرست است. همچنین انتسابات تاریخی نادرست دیگری نیز در پی خواهند آمد که متذکر برخی از مهم‌ترین آن‌ها خواهم شد. اما همان‌گونه که از ابتدا گفته‌ام قصد ارزیابی آرای میرداماد درباره تاریخ را ندارم. بیش از این، چنان که خواهیم دید این انتساب در نهایت مشکلی برای فهم چستی حکمت یمانی به بار نخواهد آورد.

نکرده است که حکمای هفت‌گانه را باید منتسب به چه سنتی (مشائی یا رواقی و اشراقی) دانست.

به بحث بازگردیم. گفتیم که میرداماد احترام خاصی برای افلاطون قائل است. اما این به آن معنا نیست که میرداماد هیچ‌گاه و در هیچ مسئله‌ای با افلاطون (همان‌گونه که خودش او را می‌شناخته است) مخالفتی نداشته باشد. برای نمونه، او در دو مسئله با افلاطون مخالفت صریح دارد. نخست در باب ترکیب جسم از ماده و صورت و دیگر در باب نحوه وجود زمان. افلاطون معتقد است جسم از ماده و صورت تشکیل نشده و نیز معتقد است که زمان جوهری است مفارق. در هر دوی این مسائل، میرداماد جانب ارسطو را می‌گیرد که از این دفاع می‌کند که ماده اولی جوهری است که جزء سازنده جسم است و زمان کم متصل غیرقار است.^۱ با این حال، میرداماد همواره با احترام خاصی از افلاطون یاد می‌کند.

در میان رواقیان و اشراقیان شخص دیگری هست که میرداماد توجه ویژه‌ای به او دارد: سهروردی. البته، به خلاف توجهی که به افلاطون دارد، این توجه ویژه به سهروردی اغلب همراه با احترام و هم‌دلی نیست. در بسیاری از مواضع که قولی از او را به بحث می‌گذارد در صدد رد آن بوده است. این مواضع طیف وسیع و متنوعی از مسائل در بخش‌های مختلف فلسفه را در بر می‌گیرد. برای نمونه، در خصوص عقد الوضع، ارجاع جهات به ضرورت، تشکیک در ذات، نحوه تقدم و تأخر میان اجزاء زمان، فعل و قبول، ماده و استعداد، مثل افلاطونی و بسیاری مسائل خرد و کلان دیگر.^۲

بیش از این، تعبیری که میرداماد برای ارجاع به سهروردی در مواضع یادشده به کار برده است، اغلب تند و خفیف‌کننده هستند: این‌که او متوهم است، این‌که در فساد فرو رفته است، این‌که دائماً در بیرون رفتن از مسیر درست شتاب‌زده است و از این دست تعبیر. به طور ویژه، مکرراً در این مواضع سهروردی را با وصف «شیخ تابعان اشراقیان» توصیف می‌کند. دقت شود که در این توصیف، عبارت «تابعان اشراقیان» آمده است و نه «تابعان رواقیان». در بالا گفتیم که

۱. میرداماد، الإیماضات، ص ۴۸؛ الصراط المستقیم، ص ۲۹.

۲. برای برخی از این نمونه‌ها ببینید: میرداماد، الأفق المبین، صص ۹۱، ۲۱۲، ۴۱۸؛ التقدیسات، ص ۱۳۸، الإیماضات، صص ۴۰، ۹۹؛ تقویم الإیمان، ص ۳۶۱؛ خلسة الملکوت، ص ۳۱۴؛ القبسات، صص ۶۷، ۷۲، ۹۰، ۱۶۳، ۳۰۲، ۳۷۹، ۴۱۷.

اشراقیان گروهی هستند که تابعان رواقیان بوده‌اند. حال، گویا چنان است که این اشراقیان تابعانی داشته‌اند که سهروردی شیخ این تابعان است.

موضع دیگری که اهمیت ویژه‌ای برای تاریخ فلسفه دارد و در آن موضع میرداماد منتقدانه به سهروردی ارجاع می‌دهد، بحث بر سر نحوه علم واجب‌الوجود به ممکنات است. در این موضوع، میرداماد ابتدا نظر منسوب به ابن‌سینا را طرح می‌کند. طبق این نظر، واجب‌الوجود به امور جزئی و متغیر علم دارد، اما این علم به‌نحو کلی است. کلی بودن این علم به این معناست که این علم به‌شکل صورت‌هایی است که در ذات واجب‌الوجود یا یکی از عقول مفارق نقش بسته است. میرداماد به این نظر با شدت و حدت خاصی مقابله می‌کند و آن را مردود می‌داند. اتفاق جالب توجه برای بحث حاضر این است که میرداماد معتقد است که نخستین کسی که چنین تفسیر نادرستی از ابن‌سینا به دست داده است سهروردی است. پس از او جماعتی در میان فیلسوفان مسلمان از سهروردی پیروی کرده و قول علم از طریق صور مرتسمه را به ابن‌سینا نسبت داده‌اند.^۱

البته طبیعی است که میرداماد در برخی مواضع هم‌نظر با سهروردی است. مشخصاً او باور دارد که سهروردی نیز در مسئله چستی متعلق جعل بسیط با او هم‌رأی است. هر دو باور دارند که متعلق جعل بسیط ماهیت است. در حقیقت در این مسئله، سهروردی یکی از خیل عظیم رواقیان و اشراقیان است که چنین نظری دارند. اما جالب است که حتی در این موضع نیز، میرداماد نقدی بر او وارد می‌کند. مشخصاً او مدعی است که استدلال سهروردی برای چنین نتیجه‌ای ناکافی و ناکارآمد است.^۲

با این مواجهات و داده‌هاست که می‌توان دریافت که چرا میرداماد سهروردی را «شیخ اهل ذوق» خطاب می‌کند.^۳ ذوق را در مقابل برهان به کار می‌برند، نظیر تقابل میان چشیدن و فهمیدن. با این توصیف، به‌نظر می‌رسد که از نگاه میرداماد، سهروردی بیش از آن‌که در سلک

۱. میرداماد، تقویم الإیمان، ص ۳۶۷؛ القبسات، ص ۳۶۴. میرداماد در مواضع معدودی از سهروردی با توصیف مثبتی یاد می‌کند. برای نمونه، ببینید: میرداماد ۱۳۸۱، ۱۵۰.

۲. میرداماد، الأفق المبین، ص ۲۴. همچنین بخش نخست از فصل دوم و بخش‌های نخست، دوم و سوم پیوست تاریخی را ببینید.

۳. میرداماد، القبسات، صص ۳۶۴، ۳۷۲، ۴۶۱.