

قصیده یایه و مشرب حکمی

میرفندرسکی

دکتر حسین کلباسی اشتری



اصفهان، ۱۳۹۱

شناسنامه کتاب:

قصیده یاییه و مشرب حکمی میرفندرسکی

نوشته دکتر حسین کلباسی اشتری (دانشیار

گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، تهران)

به کوشش محمدرضا زادهوش

برگرفته از نشریه زبان و ادب، بهار ۱۳۸۸، ش ۳۹،

ص ۹۳ تا ۱۰۶

چاپ اول

اصفهان، ۱۳۹۱

۵۹ ص، رقعی

سایت **بیشه**

باشگاه مجازی ادبیات و کتاب خوانی

چکیده

از زمره حکمای نامدار قرن یازدهم هجری قمری، حکیم ابو القاسم میرفندرسکی است که علاوه بر علو مقام فلسفی، از بزرگان اهل معنا و عرصه عرفان نیز به شمار آمده است. قطعه منظوم بجای مانده از او معروف به قصیده یاییه حاوی مضامین بلندی است که چند شرح مفصل

و مختصر را به خود اختصاص داده است و علاوه بر آن افق جدیدی از ذوق و مشرب فکری سراینده آن را به نمایش می‌گذارد. استاد و مدرّس حکمت مشاء، عارف قلندر و شارح آثار متصوّفه، متبحّر در علم کیمیا و دانش‌های باطنی و بالاخره حکیم صاحب ذوق و سراینده توانای اشعار حکمی گوشه‌ای از اوصافی است که صاحبان تراجم و رجال در حقّ این چهره نه چندان شناخته شده عصر صفوی آورده‌اند.

پیچیدگی شخصیت میر چنان است که قضاوت در خصوص مشرب فکری وی را دشوار می‌سازد و یکی از جهات آن مضامین قصیده یاد شده است که در این نوشتار ضمن بازخوانی فقراتی از

آن، وجوهی از ذائقه حکمی این چهره بزرگ
عرصه فلسفه و عرفان اسلامی را ملاحظه
خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها

قصیده یابیّه، مثل نوریّه، رساله صناعیه، مکتب
اصفهان، مکتب شیراز.

میر ابو القاسم بن میرزا بیک فندرسکی،
معروف به «میرفندرسکی» (ح ۹۷۰ - ۱۰۵۰ ق)
۱۵۶۳ - ۱۶۴۰ م.)، از حکمای بزرگ عصر صفوی
است که از ناحیه استرآباد به اصفهان مهاجرت
نموده و با بزرگانی همچون شیخ بهایی (متوفی
۱۰۳۱ ق.) و میرداماد (متوفی ۱۰۴۲ ق.) و ملا
صدرا (متوفی ۱۰۴۵ ق.) هم‌عصر بوده است.
پدرش میرزا بیک که خود از بزرگان سادات
استرآباد بوده است، پس از جلوس شاه عباس

اوّل (۹۶۶ ق.) در دارالسلطنه اصفهان خدمت کرده و خود میر نیز زمان دو پادشاه صفوی - یعنی «شاه عباس اول» و «شاه صفی» (۱۰۳۷ - ۱۰۵۱ ق.) - را درک کرده است.

وی در اصفهان از محضر علامه چلبی بیک تبریزی (متوفی ۱۰۴۱ ق.) - که خود از شاگردان صائن الدین محمد ترکه اصفهانی، معروف به «ابن ترکه» (متوفی ۸۲۵ ق.) بوده است - بهره علمی فراوان برده و در حلقه شاگردان خود به تدریس متون حکمت مشاء - به ویژه شفای شیخ الرییس - اشتغال داشته است.

میرفندرسکی در جست و جوی دانش‌های باطنی و طریق تهذیب نفس عازم هندوستان

شده و متعاقب آن در چند نوبت از آن سرزمین دیدار کرده است. برخی محققان برآن اند که شهرت میر بیش از آن که به سبب آثار و نوشته‌ها و مشرب فلسفی او باشد، به دلیل سلوک عملی، زهد پیشگی و زندگانی ویژه اوست که در انظار عموم، غیر عادی و غیر متعارف می‌نموده است. برای نمونه گفته‌اند با وجود ارج و منزلتی که در دستگاه سلطنتی صفویه داشته است، اغلب به مجالست با مردمان تهی دست و دراویش و قلندران متمایل بوده و به همین علت نیز گاه و بی گاه مورد طعن و مذمت دیگران قرار می‌گرفته است. در بسیاری از کتب و نوشته‌های رجالی و تراجم،

حکایت‌هایی درباره میر نقل شده است که دلالت بر علو مقام معنوی و حتی قدرت تصرف و کرامات وی می‌کند؛ از زمره آن‌ها حکایت تسخیر شیر است که در منابع گوناگون رجالی با اندکی اختلاف ضبط گردیده است.^۱

احوال و جنبه‌های عملی حیات میر از جهات بسیاری آموزنده و محلّ تأمل است و می‌تواند گویای سیر تحوّل روحی و معنوی وی به عنوان حکیم بزرگ قرن یازدهم قمری با مشرب‌ی متفاوت از حکمای معاصرش باشد.

آثار مکتوب میر مشتمل بر چند رساله بزرگ و کوچک است که از معروف‌ترین آن‌ها رساله صنایع درباره اقسام علوم و فواید آن‌ها و

شرحی بر کتاب جوک در موضوع عرفان و طریقت هندوان می‌باشد. در میان این آثار، شهرت ابیاتی فلسفی - عرفانی معروف به «قصیده یاییه» بیش از سایر نوشته‌هاست به طوری که چند شرح مختصر و مفصل به قلم بزرگانی همچون «ملاً صالح خلخالی» (متوفی ۱۱۷۵ ق.) و «حکیم عباس دارابی» (متوفی ۱۳۰۰ ق.) بدان قصیده نگاشته شده است.^۲

قصیده مزبور به‌ویژه در مطلع آن متضمن نکات و دقایقی است که در آغاز دلالت بر ذوق اشراقی و عرفانی میر می‌کند ولی در عین حال با در نظر گرفتن محتوای سایر ابیات و به ویژه منزلت وی در مقام استاد حکمت مشاء، این

پرسش را به میان می‌آورد که مشرب فلسفی و حکمی میر دقیقاً چه بوده است و آیا می‌توان مشرب وی را در زمره اتباع مکاتب حکمی رایج، به ویژه در فضای علمی - فلسفی عصر صفوی و مشابه با مشرب معاصران وی نظیر میرداماد و ملاصدرا دانست یا خیر؟

آن چه در این نوشتار آمده، ملاحظاتی چند درباره این قصیده و لوازم و مقتضیات آن است و البته به قصد شرح و بسط مضامین قصیده مذکور تحریر نگردیده است. نخستین نکته‌ای که در باب این قصیده می‌تواند محلّ تأمل قرار گیرد، بیان شعرگونه میر و اقبال وی به ذوق شاعری با مضامین حکمی است که در مجال حاضر به

وجوهی از آن اشاره خواهیم کرد؛ دیگر این که با وجود عدم شهرت میر به عنوان شاعری زبردست در قرن یازدهم، قصیده وی سخت بود مورد توجه عالمان و حکمای پس از او قرار گرفته است و غیر از شرح‌های یاد شده، در برخی تقریرات و مباحث فلسفی و عرفانی نیز مورد استناد بوده است.

درباره مشرب و مسلک فلسفی میر و ذائقه خاصّ او در حکمت، میان متأخران از حکما و محققان علوم عقلی اختلاف رأی وجود دارد؛ این اختلاف از سویی در نتیجه مضامین اشراقی «قصیده یاییه» اوست که بر تمایل و اقبال میر به حکمت ذوقی و اشراقی دلالت می‌کند و از سوی دیگر، در نتیجه پیشینه و زمینه تدریس و

تدرّس میر و مجموعه‌ای از نوشته‌ها و آثار او که
جملگی بر مشرب مشایب و پیروی او از مکتب
سینوی دلالت دارد.

می‌دانیم که ابیات نخست قصیده یابیه، به
ویژه سه بیت آغازین آن صبغه‌ای کاملاً افلاطونی
و اشراقی دارد و از آن جا که در بیت سوم نیز به
کنایه از رأی فارابی و ابن سینا در حکمت سخن
رانده است، برای شنونده یا خواننده تردیدی در
ذوق اشراقی میر باقی نمی‌ماند:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد بر آن چه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا، همی با اصل خود یکتاستی

این سخن را درنیابد هیچ فهم ظاهری
گر ابو نصرستی و گر بو علی سیناستی

و در ادامه می‌گوید:

صورت عقلی که بی‌پایان و جاویدان بود
با همه و بی‌همه مجموعه و یکتاستی
جان عالم گویمش گر ربط جان دانی به تن
در دل هرذره هم پنهان و هم پیداستی
هفت ره بر فوق ما از آسمان فرموده حق
هفت در از سوی دنیا جانب عقباستی
ره نیابد بر دری از آسمان دنیاپرست
در نه بگشایند بر وی گرچه درها واستی

طعن و ذمّ اهل برهان و قیاس در جای دیگری
از قصیده نیز دیده می‌شود:

سلب و ایجاب این دویند و جمله اندر زیر اوست
از میان سلب و ایجاب این جهان برپاستی
در هویت نیست نه نفی و نه ایجاب و نه سلب
زان که از این ها همه آن بی‌گمان بالاستی

اما شارحان در تفصیل و شرح ابیات مذکور به
صورت‌های مختلف تقریر مطلب نموده‌اند چنان‌که
در شرح «ملا صالح خلخالی». ملازمت میان چرخ
و افلاک و صور آن‌ها - یا به عبارتی نسبت میان
زیر و بالا در بیت اوّل - از سنخ ملازمت میان
متحرک و محرک دانسته شده و نهایتاً از «صورت

زیرین» تعبیر به نفسی شده است که نسبت به جسم حالت مخفی و مستور داشته، ولی در عین حال باطن و فعلیت جسم شمرده شده است. (گیلانی، ۱۸۱: ۱۳۷۲ - ۱۸۳) هم چنین در شرح «محسن بن محمد گیلانی» می‌خوانیم که نسبت میان کلمات بیت نخست، مماثل نسبت میان عالم جسمانی و عالم عقل است (همان: ۲۵۵ - ۲۵۶) و بالاخره در شرح «حکیم عباس دارابی» بر مبنای اصول و مشرب اهل عرفان و بنابر اصطلاحات حکمای اشراق، ضرورت وجود حقایق و مثل نوریه برای افراد و اعیان اثبات شده است. (همان: ۴۰ - ۴۱)

در شرح اخیر، مراد از چرخ، کرات بسیط سیزده گانه و مراد از اختران، نفوس ارضی و سماوی یا عقول عرضی و ارباب انواع و بالاخره مراد از صورت زیرین، انواع فلکی و عنصری عقول یاد شده است. (همان: ۴۲ - ۴۴)

شرح خلخالی در واقع گزارشی است عرفانی - فلسفی از حدیث منقول از حضرت علی (ع) بدین مضمون که:

سئل امیر المؤمنین علی (ع) من عالم العلوی، فقال (ع): صورة عاریة من المراد، عالیة من القوة و الاستعداد. (همان: ۱۶)

به نظر می‌رسد منشأ اختلاف شارحان در این جا به بیان بی‌سابقه میر دربارہ یکی از مسائل

مهم و مناقشه برانگیز میان حکما باز می‌گردد و آن مساله عبارت است از اعتقاد به وجود حقایق مثالی، ارباب انواع و ذوات معقول به سبک و مشرب افلاطون و حکمای اشراق، در عین حال می‌دانیم که بخش مهمی از آثار و نوشته‌های حکمای مشاء به نقد و نفی مثل و صور افلاطونی اختصاص یافته است و کسی که به مبانی و قواعد حکمت مشاء پایبند باشد، نمی‌تواند به وجود این سنخ از اعیان اعتقاد یابد. (ابن سینا، ۲۶۴:۱۳۶۳ - ۲۶۸) بخش مهمی از نقد و چرخ حکمای مشاء پس از ابن سینا نیز به نظریه مثل، ارباب انواع و حقایق معقول متناظر با واقعیات محسوس اختصاص یافته است، هم‌چنین

حکمای دیگر نظیر صدرالمتألهین و اتباع او با ذوق
تأله نیز در این زمینه اشکالات وارده بر این نظریه
را مطرح و شقوق مختلف آن را بررسی کرده‌اند.
از حکمای متأخر، علامه طباطبایی و استاد
شهید مطهری نیز متعرض این مطلب و وجوه
مختلف آن گردیده‌اند.^۲

با این وصف کسی مانند میرفندرسکی که
بخش قابل توجهی از حیات علمی خود را به
تدریس و تعلیم آثار و مصادر مکتب مشاء - مانند
شفای شیخ الرییس - اشتغال داشته است،
نمی‌تواند به مهم‌ترین وجه فارق میان دو مشرب
مشاء و اشراق تفوه کرده باشد.

استاد فقید «سید جلال الدین آشتیانی(ره)»
در این زمینه قویا به مشرب مشایمی میر تأکید
ورزیده و نسبت ذوق عرفانی و اشراقی به وی را
نادرست دانسته‌اند^۲، ولی در جایی دیگر
نوشته‌اند:

میرفندرسکی در فلسفه ظاهرا تابع قواعد
مشایمی است و کتب شیخ ال‌رییس را تدریس
می‌نموده است، و اگر در باطن دارای مشرب
عرفانی بوده است بر ما معلوم نیست.
(آشتیانی، ۶۲: ۱۳۶۳)

می‌توان حدس زد که اختلاف شارحان و
محققان درباره مشرب فلسفی میر از آن جا
ناشی می‌شود که زندگی و حیات وی اساسا از

آهنگ و مسیر و مسلک واحدی برخوردار نبوده
است. زمانی او را در مسند تدریس متون
مشایی در اصفهان می‌بینیم و زمانی دیگر او در
کنار مرتاضان و جوکی‌های هندوستان؛ مهم‌تر از
همه سبک قلندی و درویش‌مآبانه اوست که
برای معاصرانش نیز اسباب شگفتی بوده است.
در خلال قصیده یابیه نیز تمایلات فکری گوناگونی
به چشم می‌خورد به‌گونه‌ای که در سه بیت
پایانی این قصیده چهل و یک بیتی می‌خوانیم:

کاش دانایان پیشین می‌بگفتندی تمام

تا خلاف ناتمامان از میان برخواستی

نفس را این آرزو در بند باشد در جهان

تا ببیند آرزویی، بند اندر پاستی

خواهشی اندرجهان هر خواهشی رادری است
خواهشی باید که بعد از وی نباشد خواستی

در پیچیدگی حیات او همین بس که کراماتی از
سنخ مشایخ و اقطاب عرفا به او نسبت داده‌اند
که حقیقتاً جز او مشاهیر عرفا و سالکان طریقت
شینده نشده است. شرح حکایت‌های شگفت
انگیز زندگانی میر در بسیاری از منابع و مکتب
رجالی و تراجم مذکور گردیده و حتی ظاهراً مزار
او در «تخت فولاد» اصفهان، مورد توجه بسیاری از
اهل عرفان در ایران و شبه قاره هند قرار داشته
است. در همین زمینه روایت‌هایی درباره جسد و
پیکر میر و اعتقاد پیروان او به خواص و آثار ناشی

از آن نقل شده که - صرف نظر از صحت آن ها یا اغراق در آن ها - حاکی از اعتقاد سخت مردمان به کرامات و خوارق عاداتی است که به میر نسبت داده شده است.

امروزه نیز مزار وی برای اتباع برخی فرق صوفیه و اهل معنا بسیار حائز اهمیت است و از زمره زیارتگاه‌های آنان به شمار می‌رود.

با نگاهی به فهرست آثار و نوشته‌های میر نیز این معنا قوّت می‌یابد که مشرب فلسفی میر هرچه که بوده، با چهارچوب مشرب‌های رایج آن روزگار مشابهت نداشته است زیرا که نویسنده رساله صنایعیه معتقدات خود را برابر مبانی حکمت مشاء تقریر کرده ولی همین نویسنده

شرح مهمی بر یکی از رسایل عرفانی هندوان با عنوان «شرح جوگ» نگاشته است.^۵

در لابه‌لای ابیات قصیده یابیه نیز تنوع تمایلات فلسفی و عرفانی میر دیده می‌شود و بر همین مبناست که شرح‌های نگاشته شده بر قصیده نیز صبغه متفاوتی از تقریرهای عرفانی و فلسفی را نمایش می‌دهند.

بی‌گمان پیامدهای آشنایی و قرابت میر با آیین و مسالک هندوان را نیز نمی‌توان نادیده گرفت؛ به‌ویژه که خود او به شرحی نسبتاً مبسوط درباره یکی از آثار مهم آنان اهتمام ورزیده است.^۶ ولی درعین حال درباره این تأثیر و تأثر نباید مبالغه کرد زیرا به نظر می‌رسد با وجود ظهور عناصری از

آیین‌های باطنی و عرفانی هندوان در آراء میر،
تعهد وی به تفکر استدلالی و بحثی و تمایل به
ساختارهای منطقی - آن‌گونه که در مشرب
مشایی رایج است - در تمامی یا حداقل بیشتر
آثار وی به چشم می‌خورد به‌گونه‌ای که مثلا در
رساله معروف او به نام رسالة الحركة، ضمن
استدلال به وقوع حرکت از منظر مشاییان،
صراحتا با قائلین به وجود مثل و صورتهای
مفارق و ارباب انواع به مخالفت می‌پردازد و در
سرتاسر رساله همچنان طریق بحثی خود را
حفظ می‌کند. در رساله‌های کوچک‌تر دیگر نیز
غالبا این تمایل میر قابل تشخیص است.

مشرّب فکری و عملی میر فندرسکی در دیگر منابع مربوط به تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی نیز به نحو متفاوتی آمده است؛ هانری کرین می‌نویسد:

یرفندرسکی را مشّایی دانسته‌اند؛ در واقع، او رساله‌ای درباره نهضت مشّایی تحریر کرده که

ضد افلاطونی است اما از سوی دیگر... رساله‌ای
نیز درباره کیمیا نوشته که به نظر می‌آید حاوی
تعلیمات باطنی است. (کوربن، ۱۳۷۳: ۴۸۰؛ نصر،
۱۳۸۶).

همو از برخی شاگردان میر، نظیر ملا رجب
علی تبریزی و آقا حسین خوانساری که از جمله
چهره‌های نامدار حکمت متعالیه و حکمت مشاء
هستند، نام می‌برد. (کوربن، ۱۳۷۳: ۴۸۱) از
سوی دیگر، با توجه به معاشرت و مجالست میر
با متصوفه و سفرهای متعدد او به هندوستان و
به ویژه حکایت‌هایی از قدرت تصرف و کرامات او
که در برخی از کتب رجالی و تراجم آمده است^۷،
وی را به همراه دو چهره برجسته علمی و

حکمی آن عصر یعنی شیخ بهایی و میرداماد،
می‌توان نمایندگان سه جریان فکری عصر صفوی،
به ترتیب سلوک عرفانی و قلندرانه، اعتقاد به
شفاعت نبوی و توجیه عقلانی امور واقع نامید.
(نصر، ۱۳۸۶:۱۳۴)

در عین حال میرفندرسکی را در شمار
چهره‌های اصلی یکی از مهم‌ترین حوزه‌های
فلسفی عالم اسلام و تشیع یعنی «مکتب
اصفهان» آورده‌اند؛ حوزه‌ای که علاوه بر جامعیت
و شمول علوم نقلی و عقلی، ویژگی ترکیب و
تلفیق مشارب و مسالک حکمی گوناگون را نیز
به خود اختصاص داده است. اصطلاح «مکتب
اصفهان» در چند دهه اخیر رواج یافته و مراد از آن

نوعی ذائقه فلسفی است که در ادامه سنت‌های اصلی فلسفه عالم اسلام، یعنی سنت مشایی و سنت اشراقی شکل گرفته و خود سبب تکوین سنت دیگر یعنی «حکمت متعالیه» گردیده است. عبارت «مکتب اصفهان» را سید حسین نصر، هانری کربن و استاد سید جلال الدین آشتیانی به درستی وضع کردند و سپس دیگران - مانند پرفسور ایزوتسو - معنای آن را بسط دادند و به عنوان اصطلاحی عام برای نگرش تلفیقی‌ای به کار بردند که در زمان میرداماد در اصفهان رایج بود. خود میرداماد را بنیان‌گذار این مکتب دانسته‌اند. سه چهره برجسته‌ای که کربن در بررسی این مکتب به آن

ها می‌پردازد میرداماد، ملاصدرا و قاضی سعید
قمی (وفات ۱۱۰۳ ق.) هستند. سیدحسین نصر
بدین افراد شیخ بهاء الدین عاملی (شیخ
بهایبی)، میرفندرسکی، ملاّعبد الرّزاق لاهیجی
(وفات ۱۰۷۲ ق.) و ملاّمحسن فیض کاشانی را
نیز می‌افزاید.

ملاّ رجب علی تبریزی (وفات ۱۰۸۰ ق.)، آقا
حسین خوانساری (وفات ۱۰۹۸ ق.) و ملا
شمسای گیلانی (وفات ۱۰۸۱ ق.) را نیز در زمره
این جماعت از فیلسوفان معرفی کرده‌اند.
(همان: ۱۵۷)

بدین ترتیب میرفندرسکی به همراه شیخ
بهایبی و میرداماد به عنوان نمایندگان تلفیق

عرفان و حکمت مشاء و حکمت اشراق و تطبیق آن با قرآن و تعالیم دینی معرفی شده‌اند که بعدها این طریقه در آثار شخصیت نامداری چون ملا صدرا - به‌ویژه در اثر ماندگار او یعنی اسفار اربعه - به کمال رسیده است. پس از ملا صدرا نیز استمرار این سنت فکری در چند نسل از حکما که همگی را در شمار متفکران «مکتب اصفهان» تلقی کرده‌اند، دیده می‌شود به گونه‌ای که برخی از شارحان و اتباع ملا صدرا نیز در این مکتب جای گرفته‌اند.^۸

سنت تلفیقی مشرب‌های مشاء، اشراق، عرفان در حوزه دیگری معروف به «مکتب شیراز» با چهره‌هایی همچون جلال الدین دوانی (وفات

۹۰۸ ق.)، غیاث الدین دشتکی (وفات ۹۴۸ ق.) نیز قابل اشاره است و در آن جا نیز تمایل به تلفیق و ترکیب عناصر ارزشمند سنت‌های حکمی سلف دیده می‌شود. به عقیده برخی از محققان، جهت‌گیری و صبغه حکمی مکتب اخیر راه را برای شکل‌گیری فلسفه وجودی ملاصدرا هموار کرد. (همان: ۱۶۵ - ۱۶۷) با این اوصاف، در زمانه میرفندرسکی حضور بسیاری از عناصر فکری، فلسفی و عرفانی گوناگون در تطبیق و تطابق با احکام دینی و قرآنی را می‌توان مشاهده کرد و این مساله در مورد کسانی نظیر شیخ بهایی که از صبغه فقهی و کلامی بیشتری برخوردارند نیز دیده می‌شود به‌گونه‌ای که با

وجود برخورداری او از مقام شیخ الاسلامی،
رسایل و نوشته‌های گوناگون او حکایت از
جامعیّت و تمایلات فلسفی، عرفانی و حتی ذوق
شعری وی می‌کند. ازاین رو شاید بتوان در
خصوص میر نیز چنین استنتاج کرد که تنوع
مکاتب فلسفی و عرفانی عصر او از یک سو و
مراحل چندگانه سلوک فکری وی، امکان قضاوت
صریح و روشن درباره مشرب میر را دشوار
ساخته است و به همین سبب قصیده یاییه را
می‌توان حد اکثر یک وجه از وجوه فکری و نظری
متنوع او به شمار آورد.

رجوع و بهره‌گیری از زبان شعر و ادبیات منظوم
برای بیان مضامین حکمی سابقه‌ای بس طولانی
در تاریخ معرفت بشری دارد که نمونه آن «قصیده
یاییه» میرفندرسکی است. حقیقت آن است که
در مناسبت میان «شعر» و «حکمت» و یا
«شاعری» و «تفکر» به آسانی نمی‌توان سخن

گفت زیرا هر دو سوی این نسبت، ذو مراتب است و گذشته از این، وضع و مقام «زبان» نیز در این میان، موضوع را پیچیده‌تر می‌کند. بی‌گمان پرسش از شعر و شاعری و بیش و پیش از آن، «تفکّر» با مساله «زبان» و حقیقت آن پیوند می‌یابد و در این صورت است که لا جرم وضع الفاظ و واژه‌های و مدلول آن‌ها نیز به میدان تأمل کشانده می‌شود. آیا وضع الفاظ و نسبت آن‌ها با مدلول‌هایشان تابع قرارداد و اعتبار است یا میان آن‌ها نسبتی حقیقی و غیر اعتباری وجود دارد؟

از میان حکمای سلف، افلاطون به این عرصه توجّه خاص نموده، چنان که در رساله

«کراتیلوس»، گفت‌وگوی مبسوطی میان سقراط و مخاطبان‌ش درباره معنا و دلالت‌های برخی از واژه‌ها در گرفته است. سقراط در گفت‌وگوی با کراتیلوس از چگونگی وضع واژه‌ها و مناسبت میان الفاظ و اشیایی که مدلول آن‌ها هستند، بحث می‌کند.

به عقیده سقراط، وضع الفاظ، نام‌ها و واژه‌ها تابع میان و قرارداد افراد یا بر حسب تصادف و گزافه نیست بلکه میان الفاظ و ماهیت امور و اشیاء مناسبتی است دقیق که تنها دانایان و هنرمندان قادر به کشف آن اند و اینان در وضع واژه جدید نیز به اتکای همان معرفت، حروف و آواها را به یکدیگر پیوند می‌دهند. (افلاطون،

۷۴۳:۷۴۵-۱۳۶۷) به عبارت دیگر، در نظر او معنای هر واژه بیان کننده ویژگی‌های روحی و طبیعی متعلّقات آن هاست که البته تنها اهل معرفت بدین مناسبت و ربط وقوف می‌یابند.

در این مسیر سقراط تشبیه لطیفی می‌آورد که ذکر آن خالی از فایده نیست. وی می‌گوید «واژه» در واقع تقلید چیزی است به وسیله صدا؛ یعنی سخنگو به وسیله صدا چیزی را که می‌خواهد بیان نماید، تقلید می‌کند و بدین‌سان نامی را نیز بدان چیز می‌نهد. البته شکل و رنگ و صدا، «نامیدن» نیست، بلکه عبارت موسیقی یا نقّاشی است و در مورد نقّاشی بر این اعتقاد است که ارائه تصویری درست (یا تقلیدی دقیق)

از چیزها، منوط به استفاده بجای از رنگ‌های مناسب و ترکیب هنرمندانه میان آن‌هاست وگرنه آن‌چه به تصویر درمی‌آید گویای متعلق خود نمی‌تواند باشد.

درباره وضع الفاظ هم قضیه به همین منوال است؛ بدین نحو که اگر حروف و اصوات و هجاها - که در قالب واژه‌ها تجلی می‌یابند - نتوانند با ماهیت و طبیعت اشیاء مناسبت داشته باشند، آن‌گاه نمی‌توان آن‌ها را دارای مدلول حقیقی دانست و بسا که به جای راهبری به مقصود، گمراه‌کننده و خط‌آمیز شوند. (همان: ۷۸۰-۷۸۲)

نمونه‌های ذکر شده سقراط در این مساله به

راستی حیرت‌انگیز و سرشار از معانی دقیق است.

از وی می‌آموزیم که سرچشمه اصلی معنا، خرد و حقیقت در آسمان است و آن چه در لفظ نمودار می‌شود، تنها بهره‌ای از حقیقت محض و هستی ناب را منعکس می‌سازد ولی در عین حال، الفاظ علاماتی برای راهبری به حقیقت‌اند و دانیان به مدد همین الفاظ و نشانه‌ها به مطلوب خود راه می‌جویند. او بر این اعتقاد است که هنرمندان و شاعران، شایسته‌ترین افراد برای جعل و وضع واژگان و درک مناسبت میان ماهیت اشیاء و الفاظ متعلق بدان‌ها می‌باشند. (همان:

(۷۸۵

در میان متفکران و فیلسوفان معاصر نیز کسانی چون ویتگنشتاین، نیچه و هایدگر به ساحت زبان و لفظ، التفات خاص داشته‌اند و در پی یافتن مناسب «زبان» و «وجود» برآمده‌اند. قول به‌این که اولین نمونه وجود در زبان پدیدار می‌شود و شاعران نخستین گروهی‌اند که به درک این نمود نایل گردیده‌اند، سخن اندکی نیست و فهم آن نیز برای همگان میسر نمی‌باشد؛ خصوصا برای آنان که شعر را قسمی از صنعت و تفنّن می‌دانند. نکته این جاست که شاعری نتیجه ممارست و تبخّر نیست بلکه اصالتا از نوعی درک و دریافت حاصل می‌آید و شاعر نیز با قصد قبلی در ردّ و اثبات یا سلب و

ایجاب چیز یا چیزهایی، به سخن در نمی‌آید. او
هر آن چه را درمی‌یابد به زبان یا قلم می‌آورد و
حتّی از قید تکلف نیز خود را آزاد می‌بیند:
لفظ را مانده این جسم دان
معنی اش در اندرون مانند جان
پس از نقش لفظ های مثنوی
صورتش ضالست و هادی معنوی

(مولوی، ۹۴۲:۱۲۸۲)

اگر شاعر با حقیقت و معنا نسبتی پیدا
می‌کند، لاجرم برای عرضه و آشکار شدن آن در
زبان نیز به گفتاری غیر از سنخ گفتار روزمره و
عادی نیازمند است و کم‌ترین شرط و وجه
صوری زبان شاعر، اشاره و کنایه و ایجاز است.

آن نظم و قافیه و آهنگی که در شعر شاعران حقیقی ظاهر می‌شود، نظم و آهنگ وجود است و ربط و نسبت میان کلمات و واژگان را باید متناظر با مناسبت چیزها در آینه وجود دانست. اصلاً خاصیت اسم و ترتیب نام‌ها جز این نیست که بگوییم اسم‌ها با مسمای خود مناسبتی حقیقی - و نه قراردادی - دارند و همان‌طور که سقراط در آن محاوره به کراتیلوس گوشزد می‌کند، نام‌ها معرّف ماهیّت و هویت چیزها هستند و لا جرمد در میان مردم، تنها دانایان و حکیمان و شاعران‌اند که به وساطت الفاظ و واژه‌ها به سرّ و حقیقت مدلول آن‌ها پی می‌برند. بدین‌جهت است که نظم جاری در شعر

شاعران از سر تکلف و تصنع نیست بلکه جلوه
وضع وجودی آن‌ها است. با این وصف، طبیعی
است که شاعر آن‌چه را در آینه وجود می‌بیند،
بر زبان جاری می‌سازد و پروای مقدمات و
مؤخرات اهل خطابه و ملاحظات و تقیّدات اهل
ظاهر را ندارد.

اما در معنا و مقام «حکمت» نیز به سادگی
نمی‌توان سخن گفت. در کتاب‌های لغت و
فرهنگ‌نامه‌ها آورده‌اند که «حکمت» عبارت است
از «قول موافق حق» یا «سخن قویم و استوار».
درباره ریشه این لفظ نیز اهل تحقیق مطالبی را
گفته یا نوشته‌اند که یقیناً به فهم میزان شمول
معنایی و نحوه انعکاس آن در سایر فرهنگ‌ها

بسیار مدد می‌رساند. درباره منشأ آسمانی لفظ «حکمت» همین‌قدر گفته شده است که در «عهد عتیق و جدید» به کرات از این واژه استفاده شده و در آن‌ها خداوند و سپس انبیای الهی شایسته این صفت دانسته شده‌اند و بر این مبنا گویی «حکیم» آراسته به نوعی دانش ازلی و اسرار امور تلقی گردیده است.

در قرآن کریم نیز به دفعات از واژه‌های «حکمت» و «حکیم» استفاده شده، به طوری که در میان اسماء و صفات الهی، اسم «حکیم» از شمولی فوق العاده برخوردار است و خداوند بیش از هفتاد بار خود را به این اسم نامیده است. علاوه بر این، منشأ دانش و حکمت به ذات

حق تعالی نسبت داده شده و او خود را
نخستین معلّم و آموزگار بشر به وساطت وجود
حضرت ختمی مرتبت (ص) معرفی کرده است:
«... وبعلمهم الكتاب والحكمة...» (جمعه/۲).

در این که مخاطبان و حاملان این حکمت چه
کسانی هستند و ویژگی‌های «حکمت» در تمایز
با سایر دانش‌ها چیست، مفسّران و محققان
سخن‌ها گفته‌اند که در خور تأمل و توجّه فراوان
است. با این اوصاف گویی حکیم شایسته‌ترین
زبان برای بیان حقیقت مراد خود را شعر و قالب
منظوم می‌یابد و به جای تفصیل و تطویل، از زبان
ایجاز و مجاز بهره می‌گیرد. در نتیجه می‌توان گفت
اساس شعر در خاک حکمت ریشه دارد و بر

خلاف آن چه به نظر می‌آید، شعر و شاعری حاصل تفتن و اظهار فضل نیست. تاریخ حکمت اسلامی با چهره‌ای همچون ابن سینا که سنت عقلی مشایی را با ذوق لطیف شعری می‌آمیزد، مشحون از کسانی است که قالب نظم را با معانی بلند فلسفی و عرفانی آمیخته‌اند. «قصیده یاییه» میرفندرسکی با هر تقسیم و تعبیری که از آن صورت گیرد، نمونه آشکاری از پیوند میان حکمت و شعر است و تأکید بر این معناست که لفظ به اعتبار وسیله و ابزار بودنش، بی‌ریشه و پیشینه نیست و اگر خداوند حکیم مصدر علم و منشا تعلیم اسم است،^۹ باید به قدرت تفکر و به مدد تأمل حقیقت آن‌ها را

دریافت و آن‌ها را نشانی از سرّ الهی دانست
که البته چنین توفیقی نصیب سالکان حقیقی
طریق حکمت خواهد شد. میر نیز از زمره
حکیمانی است که لطائف حکمی و معانی
عرفانی را در قالب نظم به مخاطب خود عرضه
داشته است و بر قدرت اشارت اهل حکمت تأکید
کرده است.

در بیتی از قصیده یابیه آمده است:

عقل کشتی، آرزو گرداب و دانش بادبان
حق تعالی ساحل و عالم همه دریاستی

و باز در جای دیگر از میرفندرسکی می‌خوانیم

که:

ندانم کز کجا آمد شد خلق است می‌دانم
که هر دم از سرای این جهان این رفت و آن آمد

این ایجاز و استعاره به ضمیمه آن چه در آغاز
این مقاله آمد - یعنی بیان ذوقی و اشراقی - در
تکوین برخی منظومه‌های اهل حکمت و عرفان
نیز خود را نشان می‌دهد چنان‌که حتی بخشی
از نوشته‌های مؤسس حکمت مشاء صورت
رمزی و کنایی دارد و مفسران و شارحان بعدی را
به انتساب مشرب اشراقی - و یا به قول برخی
مستشرقان تمایلات نو افلاطونی وی - به‌شیخ
الرّیس کشانده است. نوشته‌های تمثیلی ابن
سینا نظیر سلامان و اِبسال و حیّ بن یقطان،

هم به لحاظ صورت و هم به لحاظ محتوا با نوشته‌های اصلی مشایبی او تفاوت دارد. این سبک نگارش و تصنیف نزد کسانی چون ابن باجه و ابن طفیل نیز - که ظاهراً متأثر از مشرب شیخ الرّییس‌اند - صادق است و می‌دانیم که هر دوی این فیلسوفان، نوشته‌های رمزی و تمثیلی مشابه با آن چه ذکر شد، نگاشته‌اند.

روند نگارش و تمایل به ذوق و اشراق در عین تقیّد به مبانی عقلی مشایبی، از سرچشمه‌های دیگری نیز نشأت می‌گیرد که از زمره آن‌ها باید به سنت معروف به «نوشته‌های هرمسی» یاد کرد که خود در پیدایش تمایلات عرفانی و نوشته‌های رمزی و کنایه‌ای در تاریخ حکمت

اسلامی بسیار مؤثر بوده است.^{۱۰} تبیین این
تأثیر و تأثر خود نیازمند مجال مستقلى است كه
بتواند دقیقاً قراین آن را در حكماى گذشته و حال
نشان دهد.

پی‌نوشت‌ها

- (۱). برای نمونه بنگیرید به: تهرانی، آقا بزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۳ ق.، ج ۹، ص ۸۵۰.
- (۲). این دو شرح به همراه شرحی دیگر به قلم «محسن بن محمد گیلانی» در سال ۱۳۷۲

در تهران، انتشارات الزهراء، به عنوان تحفة المراد
چاپ و منتشر گردیده است.

(۲). بنگرید به: مطهری، مرتضی، دروس

شفاء، حکمت، تهران، ۱۳۶۸.

(۴). تحفة المراد، مقدمه.

(۵) بنگرید به: زادهوش، محمدرضا، راهنمای

پژوهش درباره میرفندرسکی، اصفهان، مهر قائم

(عج)، ۱۳۸۳.

(۶). بنگرید به: مجتبایی، فتح الله، منتخب

جوگ باشست، تالیف میر ابو القاسم

فندرسکی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و

فلسفه ایران، ۱۳۸۵.

(۷). از جمله این حکایت‌ها داستان معروف «تسخیر شیر» است که خلاصه آن چنین است:

روزی میرداماد، شیخ بهایی و میرفندرسکی در یکی از عمارت‌های شاهی عصر شاه عباس اول نشسته و مشغول گفت‌وگو بوده‌اند. ناگهان شیری که از باغ وحش سلطنتی فرار کرده بود وارد سرای آنان می‌شود. در این هنگام شیخ بهایی از سر خوف به ذکر و تسبیح مشغول می‌شود، میرداماد به سجده افتاده و از خداوند مدد می‌جوید و میرفندرسکی به قدرت تصرف خود خطر حیوان را دفع می‌کند.

تصویر این واقعه به صورت پرده‌ای در یکی از عمارت‌های دوره صفوی ترسیم گردیده است.

بنگرید به: تنکابنی، محمد بن سلیمان، قصص
العلماء، به کوشش محمدرضا برزگر و عفت
کرباسی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳، ص
۲۹۳.

(۸) بنگرید به: صدوقی سہا، منوچہر، تاریخ
حکما و عرفای متأخرین صدر المتألہین، تهران،
۱۳۵۹، صص ۲۲ - ۳۰.

(۹). «علم آدم الاسماء کلہا» (قرآن کریم).

(۱۰). بنگرید به: کلباسی اشتری، حسین،
ہرمس و سنت ہرمسی، تهران، نشر علم،
۱۳۸۶.

کتاب‌نامه

۱. آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۶۳).
منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. قم، دفتر
تبلیغات اسلامی.
۲. افلاطون (۱۳۶۷). کراتیلوس در دوره آثار
افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران:
خوارزمی.

۳. ابن سینا (۱۳۶۲) الشفاء (الهیات)، قدم له
الدكتور ابراهیم مدکور، تهران: ناصرخسرو.
۴. تنکابنی، محمد بن سلیمان (۱۳۸۳). قصص
العلماء، به کوشش محمدرضا برزگر و عفت
کرباسی، تهران: علمی و فرهنگی.
۵. تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۳ ق.). الذریعه الی
تصانیف الشیعه، بیروت: دارالاضواء.
۶. زادهوش، محمدرضا (۱۳۸۳). راهنمای
پژوهش درباره میرفندرسکی، اصفهان: مهر
قائم (عج).
۷. صدوقی سها، منوچهر (۱۳۵۹). تاریخ حکما و
عرفای متأخرین صدر المتالهین، تهران، انجمن
حکمت و فلسفه.

۸. کلباسی اشتری، حسین (۱۳۸۶). هرمس و سنت هرمسی، تهران: نشر علم.
۹. کوربن، هانری، (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر (با همکاری انجمن ایران‌شناسی فرانسه).
۱۰. گیلانی، محسن بن محمد (۱۳۷۲). تحفة المراد، تهران: الزهراء، ۱۳۷۲.
۱۱. مجتبابی، فتح‌ا... (۱۳۸۵). منتخب جوگ‌باشست (تألیف میر ابو القاسم فندرسکی)، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱۲. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد.

(۱۳۸۲). مثنوی. به تصحیح رینولد، ا.

نیکلسون، تهران: هرمس.

۱۳. نصر، سیدحسین و الیور لیمن (۱۳۸۶).

تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جمعی از

استادان، تهران: حکمت.