

## «قصیده یائیه» و مشرب حکمی میرفندرسکی

حسین کلباسی اشتری\*

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، تهران

### چکیده

از زمره حکمای نامدار قرن یازدهم هجری قمری، حکیم ابوالقاسم 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 یائیه» حاوی مضامین بلندبست 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 متصوفه، متبخر 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 نه‌چندان 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

---

\*. E-mail: [hkashtari@yahoo.com](mailto:hkashtari@yahoo.com)

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

**کلیدواژه‌ها:** قصیده یائیه، مُثل نوریه، رساله صناعیه، مکتب اصفهان، مکتب شیراز.

\*\*\*

میرابوالقاسم بن میرزاییک 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 ملاصدرا (متوفی ۱۰۴۵ ق.) هم‌عصر بوده است. پدرش میرزاییک که خود از بزرگان سادات استرآباد بوده است، پس از جلوس شاه عباس اول (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 چلبی‌بیک تبریزی (متوفی ۱۰۴۱ ق.) - که خود از شاگردان صائِن‌الدین محمد ترکه اصفهانی، معروف به «ابن ترکه» (متوفی ۸۳۵ ق.) بوده است - بهره علمی فراوان برده و در حلقه شاگردان خود به تدریس متون حکمت مشاء - به‌ویژه شفای شیخ‌الرئیس - اشتغال داشته است.

میرفندرسکی در جستجوی دانش‌های باطنی و طریق تهذیب نفس عازم هندوستان شده و متعاقب آن در چند نوبت از آن سرزمین دیدار کرده است. برخی محققان برآنند که شهرت میر بیش از آنکه به سبب آثار و نوشته‌ها و مشرب فلسفی او باشد، به دلیل سلوک عملی، زهدپیشگی و زندگانی ویژه اوست که در انظار عموم، غیرعادی و غیرمتعارف می‌نموده است. برای نمونه گفته‌اند با وجود ارج و منزلتی که در دستگاه سلطنتی صفویه داشته است، اغلب به مجالست با مردمان تهیدست و دراویش و قلندران متمایل بوده و به‌همین علت نیز گاه و بیگاه 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.<sup>۱</sup> احوالات و جنبه‌های عملی حیات میر از جهات بسیاری آموزنده و محل تأمل است و می‌تواند گویای سیر تحول روحی و معنوی وی به‌عنوان حکیم بزرگ قرن یازدهم قمری با مشربی متفاوت از حکمای معاصرش باشد.

آثار مکتوب میر مشتمل بر چند رسالهٔ بزرگ و کوچک است که از معروف‌ترین آنها رسالهٔ *صنایعیه* دربارهٔ 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 «قصیدهٔ یائیه» بیش از سایر نوشته‌هاست به طوری که چند شرح مختصر و مفصل به قلم بزرگانی همچون «ملا صالح خلخالی» (متوفی ۱۱۷۵ ق.) و «حکیم عباس دارابی» (متوفی ۱۳۰۰ ق.) بدان قصیده نگاشته شده است.<sup>۲</sup>

قصیدهٔ 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 به‌ویژه 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 زمرهٔ اتباع مکاتب حکمی رایج، به‌ویژه در فضای علمی - فلسفی عصر صفوی و مشابه با مشرب معاصران وی نظیر میرداماد و ملاصدرا دانست یا خیر؟

آنچه در این نوشتار آمده، ملاحظاتی چند دربارهٔ این قصیده و لوازم و مقتضیات آن است و البته به قصد شرح و بسط مضامین قصیدهٔ مذکور تحریر نگردیده است. نخستین نکته‌ای که در باب این قصیده می‌تواند محل تأمل قرار گیرد، بیان شعرگونهٔ میر و اقبال وی به ذوق شاعری با مضامین حکمی است که در مجال حاضر به وجوهی از آن اشاره خواهیم کرد؛ دیگر اینکه با وجود عدم شهرت میر به‌عنوان شاعری زبردست در قرن یازدهم، قصیدهٔ وی سخت مورد توجه عالمان و حکمای پس از او قرار گرفته است و غیر از شرح‌های یادشده، در برخی تقریرات و مباحث فلسفی و عرفانی نیز مورد استناد بوده است.

۱- دربارهٔ مشرب و مسلک فلسفی میر و ذائقهٔ خاص او در حکمت، میان متأخران از حکما و محققان علوم عقلی اختلاف رأی وجود دارد؛ این اختلاف از سویی در نتیجهٔ مضامین اشراقی «قصیدهٔ یائیه» اوست که بر تمایل و اقبال میر به حکمت ذوقی و اشراقی دلالت می‌کند و از سوی دیگر، در نتیجهٔ پیشینه و زمینهٔ تدریس و تدرّس میر و مجموعه‌یی از نوشته‌ها و آثار او که جملگی بر مشرب مشایی و پیروی او از مکتب سینیوی دلالت دارد.

می‌دانیم که ابیات نخست قصیدهٔ یائیه، به‌ویژه سه بیت آغازین آن صبغهای کاملاً افلاطونی و اشراقی دارد و از آنجاکه در بیت سوم نیز به کنایه از رأی فارابی و ابن‌سینا 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 آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت	بر رود بالا، همی با اصل خود یکتاستی

این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری  
گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی  
و در ادامه می‌گوید:

صورت عقلی که بی‌پایان و جاویدان بود  
جان عالم گویش گریز ربط جان دانی به تن  
هفت ره بر فوق ما از آسمان فرموده حق  
ره نیابد بر دری از آسمان دنیاپرست  
با همه و بی‌همه مجموعه و یکتاستی  
در دل هر ذره هم پنهان و هم پیداستی  
هفت در از سوی دنیا جانب عُقباستی  
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  
در هویت نیست نه نفی و نه ایجاب و نه سلب  
از میان سلب و ایجاب این جهان بر پاستی  
زانکه از اینها 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 اول - 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، ۱۳۷۲: ۱۸۱-۱۸۳) همچنین 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 مُثُل نوریه برای افراد و اعیان اثبات شده است. (همان: ۴۰-۴۱)

در شرح اخیر، مراد از چرخ، کُرّات بسیط سیزده‌گانه و مراد از اختران، نفوس ارضی و سماوی یا عقول غرضی و ارباب انواع و بالاخره مراد از صورت زیرین، انواع فلکی و عنصری عقول یادشده دانسته شده است. (همان: ۴۲-۴۴) در جایی دیگر از *تحفة المراد* می‌خوانیم که شرح خلخالی در واقع گزارشی است عرفانی - فلسفی از حدیث منقول از حضرت علی (ع) بدین مضمون که:

سُئِلَ امیرالمومنین علی (ع) من عالم العلوی، فقال (ع): صورة عاریة من المواد، عالیة

من القوة والاستعداد. (همان: ۱۶)

به نظر می‌رسد منشأ اختلاف شارحان در اینجا به بیان بی‌سابقه میر درباره یکی از مسائل مهم و مناقشه‌برانگیز میان حکما باز می‌گردد و آن مسئله عبارت است از اعتقاد به وجود حقایق

مثالی، ارباب انواع و ذوات معقول به سبک و مشرب افلاطون و حکمای اشراق؛ درعین حال می‌دانیم که بخش مهمی از آثار و نوشته‌های حکمای مشاء به نقد و نفی مُثل و صُور افلاطونی اختصاص یافته است و کسی که به مبانی و قواعد حکمت مشاء پایبند باشد، نمی‌تواند به وجود این سنخ از اعیان اعتقاد یابد. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۶۴-۲۶۸) بخش مهمی از نقد و جرح حکمای مشاء پس از ابن‌سینا نیز به نظریه مُثل، ارباب انواع و حقایق معقول متناظر با واقعیات محسوس اختصاص یافته است؛ همچنین حکمای دیگر نظیر صدرالمتالهین و اتباع او با ذوق تآله نیز در این زمینه اشکالات وارده بر این نظریه را مطرح و شقوق مختلف آن را بررسی کرده‌اند. از حکمای متأخر، علامه طباطبایی و نیز استاد شهید مطهری نیز متعرض این مطلب و وجوه مختلف آن گردیده‌اند.<sup>۳</sup> 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 شیخ‌الرئیس - اشتغال داشته است، نمی‌تواند به مهم‌ترین وجه فارق میان دو مشرب مشاء و اشراق تفوه کرده باشد. استاد فقید «سید جلال‌الدین آشتیانی (ره)» در این زمینه قویاً به مشرب مشایی میر تأکید ورزیده و نسبت ذوق عرفانی و اشراقی به وی را نادرست دانسته‌اند<sup>۴</sup>، ولی در جایی دیگر نوشته‌اند:

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

می‌توان حدس زد که اختلاف شارحان و محققان درباره مشرب فلسفی میر از آنجا ناشی می‌شود که زندگی و حیات وی اساساً از آهنگ و مسیر و مسلک واحدی برخوردار نبوده است. زمانی او را در مسند تدریس متون مشائی در اصفهان می‌بینیم و زمانی دیگر او را در کنار مرتاضان و جوکی‌های هندوستان؛ مهم‌تر از همه سبک قلندری و درویش‌مآبانه اوست که برای معاصرانش نیز اسباب شگفتی بوده است. در خلال قصیده یائیه نیز تمایلات فکری گوناگونی به چشم می‌خورد به گونه‌ای 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 دربند باشد در جهان	تا ببیند آرزویی، بند اندر پاسستی
خواهشی اندر جهان، هر خواهشی را در پی 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 از مشاهیر عرفا و سالکان طریقت شنیده نشده است. شرح حکایت‌های شگفت‌انگیز 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 - صرف‌نظر از صحت آنها یا اغراق در آنها - 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 به‌شمار می‌رود.

با نگاهی به فهرست آثار و نوشته‌های میر نیز این معنا قوت می‌یابد که مشرب فلسفی میر هرچه که بوده، با چهارچوب مشرب‌های رایج آن روزگار مشابهت نداشته است زیرا که نویسنده رساله‌ی *صناعیه* 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.<sup>۵</sup> در لابه‌لای ابیات قصیده‌ی یائیه نیز تنوع تمایلات فلسفی و عرفانی میر دیده می‌شود و بر همین مبناست که شرح‌های نگاشته شده بر قصیده نیز صبغه‌ی 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 درباره‌ی یکی از آثار مهم آنان اهتمام ورزیده است و ولی درعین حال درباره‌ی 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 مشائی رایج است - در تمامی یا حداقل بیشتر آثار وی به چشم می‌خورد به‌گونه‌ای که مثلاً در رساله‌ی معروف او به نام *رساله‌الحرکه*، ضمن استدلال به وقوع حرکت از منظر مشائیان، صراحتاً با قائلین به وجود مُثُل 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 غالباً این تمایل میر قابل تشخیص است.

۲- مشرب فکری و عملی میر فندرسکی در دیگر منابع مربوط به تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی نیز به نحو متفاوتی آمده است؛ هانری کربن می‌نویسد:

میرفندرسکی را مشایی دانسته‌اند؛ در واقع، او رساله‌ای درباره نهضت مشایی تحریر کرده که ضد افلاطونی است اما از سوی دیگر ... رساله‌ای نیز دربارهٔ کیمیا نوشته که به نظر می‌آید حاوی تعلیمات باطنی اوست. (کوربن، ۱۳۷۳: ۴۸۰؛ نصر، ۱۳۸۶: ۱۰۱)

همو از برخی شاگردان میر، نظیر ملارجبعلی تبریزی و آقاحسین 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 به‌ویژه حکایت‌هایی از قدرت تصرف و کرامات او که در برخی از کتب رجالی و تراجم آمده است<sup>۷</sup>، وی را به‌همراه 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 قلندران، 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 دههٔ اخیر رواج یافته و مُراد از آن نوعی ذات‌فلسفی است که در ادامه سنت‌های اصلی فلسفهٔ 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 سیدحسین نصر، هانری کربن و استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی به‌درستی وضع کردند و سپس دیگران - مانند پروفیسور ایزوتسو - معنای آن را بسط دادند و به‌عنوان 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 آنها می‌پردازد میرداماد، ملاصدرا و قاضی سعید قمی (وفات ۱۱۰۳ ق.) هستند. سیدحسین نصر بدین افراد شیخ بهاء‌الدین عاملی (شیخ بهایی)، میرفندرسکی، ملاعبدالرزاق لاهیجی (وفات ۱۰۷۲ ق.) و ملامحسن فیض کاشانی را نیز می‌افزاید. ملارجبعلی تبریزی (وفات ۱۰۸۰ ق.)، آقاحسین خوانساری (وفات ۱۰۹۸ ق.) و ملاشمسای گیلانی (وفات ۱۰۸۱ ق.) را نیز در زمرهٔ این جماعت از فیلسوفان معرفی کرده‌اند. (همان: ۱۵۷)

بدین ترتیب میرفندرسکی به‌همراه شیخ بهایی و میرداماد به‌عنوان 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 ملاصدرا - به‌ویژه در اثر ماندگار او یعنی *سفر اربعه* - به

کمال رسیده است. پس از ملاصدرا 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 ملاصدرا نیز در این مکتب جای گرفته‌اند.<sup>۸</sup>

سنت تلفیقی مشرب‌های مشاء، اشراق، عرفان در حوزه دیگری معروف به «مکتب شیراز» با چهره‌هایی همچون جلال‌الدین دوانی (وفات ۹۰۸ ق.)، غیاث‌الدین دشتکی (وفات ۹۴۸ ق.) نیز قابل اشاره است و در آنجا 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 میرفندرسی حضور بسیاری از عناصر فکری، فلسفی و عرفانی گوناگون در تطبیق و تطابق با احکام دینی و قرآنی را می‌توان مشاهده کرد و این مسئله در مورد کسانی نظیر شیخ بهایی که از صبغه فقهی و کلامی بیشتری برخوردارند نیز دیده می‌شود به گونه‌ای که با وجود برخورداری او از مقام شیخ‌الاسلامی، رسایل و نوشته‌های گوناگون او حکایت از جامعیت و تمایلات فلسفی، عرفانی و حتی ذوق شعری وی می‌کند. از این‌رو 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 یائیه را می‌توان حداکثر یک وجه از وجوه فکری و نظری متنوع او به‌شمار آورد.

۳- 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 یائیه» میرفندرسی 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، ذومراتب است و گذشته از این، وضع و مقام «زبان» نیز در این میان، موضوع را پیچیده‌تر می‌کند. بی‌گمان پرسش از شعر و شاعری و پیش از آن، «تفکر» با مسئله «زبان» و حقیقت آن پیوند می‌یابد و در این صورت است که لاجرم 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 غیراعتباری وجود دارد؟

از میان حکمای سلف، افلاطون به این عرصه توجه خاص نموده، چنانکه 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 میل و قرارداد افراد یا برحسب تصادف و گزافه نیست بلکه میان الفاظ و ماهیت امور



و اشیاء مناسبی است دقیق که تنها دانایان و هنرمندان قادر به کشف آنند و اینان در وضع واژه جدید نیز به اتکای همان معرفت، حروف و آواها را به یکدیگر پیوند می‌دهند. (افلاطون، ۱۳۶۷: ۷۴۳-۷۴۵) به عبارت دیگر، در نظر او معنای هر واژه بیان‌کننده ویژگی‌های روحی و طبیعی متعلقات آنهاست 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 بدین سان نامی را نیز بدان چیز می‌نهد. البته تقلید شکل و رنگ و صدا، «نامیدن» نیست، بلکه عبارت از موسیقی یا نقاشی است و در مورد نقاشی بر این اعتقاد است که ارائه تصویری درست (یا تقلیدی دقیق) از چیزها، منوط به استفاده بجا از رنگ‌های مناسب و ترکیب هنرمندانه میان آنهاست و گرنه آنچه که به تصویر درمی‌آید گویای متعلق خود نمی‌تواند باشد.

در باره 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 خطاآمیز شوند. (همان: ۷۸۰-۷۸۲) نمونه‌های ذکرشده سقراط در این رساله به راستی حیرت‌انگیز و سرشار از معانی دقیق است.

از وی می‌آموزیم که سرچشمه اصلی معنا، خرد و حقیقت در آسمان است و آنچه 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 دانایان 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 مناسبت «زبان» و «وجود» برآمده‌اند. قول به اینکه اولین نمود 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؛ خصوصاً برای آنان که شعر را قسمی از صناعت و تفتن می‌دانند. نکته اینجاست که شاعری نتیجه ممارست و تبخّر نیست بلکه اصالتاً 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 آنچه را که درمی‌یابد به زبان یا قلم می‌آورد و حتی از قید تکلف نیز خود را آزاد می‌بیند:

لفظ را مانده این جسم دان      معنیش در اندرون مانند جان  
 پس ز نقش لفظهای مثنوی      صورتش ضالست و هادی معنوی  
 (مولوی، ۱۳۸۲: ۹۴۲)

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 معرف ماهیت و هویت چیزها هستند و لاجرم در میان مردم، تنها دانایان و حکیمان و شاعران‌اند که به وساطت الفاظ و واژه‌ها به سر و حقیقت مدلول آنها پی می‌برند. بدین جهت است که نظم جاری در شعر شاعران از سر تکلف و تصنع نیست بلکه جلوه وضع وجودی آنهاست. با این وصف طبیعی است که شاعر آنچه را که در آینه وجود می‌بیند، بر زبان جاری می‌سازد و پروای مقدمات و مؤخرات اهل خطابه و ملاحظاتی و تقیدات 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» همین قدر 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، به‌طوری‌که در میان اسماء و صفات الهی، اسم «حکیم» از شمولی فوق‌العاده 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 معلم و آموزگار بشر به وساطت وجود حضرت ختمی مرتبت (ص) معرفی کرده است: «... وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ...» (جمعه/۲). در اینکه مخاطبان و حاملان این حکمت چه کسانی هستند و ویژگی‌های «حکمت» در تمایز با سایر دانش‌ها چیست، مفسران و محققان سخن‌ها گفته‌اند که در خور تأمل و توجه فراوان است. با

این اوصاف، گویی حکیم شایسته‌ترین زبان برای بیان حقیقت مُراد 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 برخلاف آنچه به نظر می‌آید، شعر و شاعری حاصل تفنّن و اظهار فضل نیست. تاریخ حکمت اسلامی با چهره‌ای همچون ابن‌سینا 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 یائیه» میرفندرسی با هر تفسیر 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 منشاء تعلیم اسم است،<sup>۹</sup> باید به قدرت تفکر و به مدد تأمل حقیقت آنها را دریافت و آنها را نشانی از سّر 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 یائیه آمده است:

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

و باز در جای دیگر از میرفندرسی 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 آنچه که 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 نوافلاطونی وی - به شیخ‌الرئیس کشانده است. نوشته‌های تمثیلی ابن‌سینا نظیر *سلامان و ابدال* و *حی‌بن یقظان*، هم به لحاظ صورت و هم به لحاظ محتوا با نوشته‌های اصلی مشایی او تفاوت دارد. این سبک نگارش و تصنیف نزد کسانی چون ابن‌باجه و ابن‌طفیل نیز - که ظاهراً متأثر از مشرب شیخ‌الرئیس اند - صادق است و می‌دانیم که هر دوی این فیلسوفان، نوشته‌های رمزی و تمثیلی مشابه با آنچه که ذکر شد، نگاشته‌اند. روند نگارش و تمایل به ذوق و اشراق در عین تقید به مبانی عقلی مشایی، 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 کنایی در تاریخ حکمت اسلامی بسیار مؤثر بوده است.<sup>۱۰</sup> تبیین این تأثیر و تأثر خود نیازمند مجال مستقلی است که بتواند دقیقاً قراین آن را در حکمای گذشته و حال نشان دهد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه بنگرید به: تهرانی، آقابزرگ، *الذریعة الی تصانیف‌الشیعه*، بیروت، دارالاضواء، 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، با عنوان *تحفة‌المراد* چاپ و منتشر گردیده است.
۳. بنگرید به: مطهری، مرتضی، *دروس شفاء*، حکمت، تهران، ۱۳۶۸.
۴. *تحفة‌المراد*، مقدمه.
۵. بنگرید به: زاده‌وش، محمدرضا، *راهنمای پژوهش درباره میرفندرسکی*، اصفهان، مهر قائم (عج)، ۱۳۸۳.
۶. بنگرید به: مجتباتی، فتح‌ا...، *منتخب جوگ باثست*، تالیف میرابوالقاسم 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 باغ‌وحش 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، محمدبن سلیمان، *قصص‌العلماء*، به کوشش محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۳.
۸. بنگرید به: صدوقی سها، *منوچهر، تاریخ حکما و عرفای متأخرین صدرالمتألهین*، تهران، ۱۳۵۹، صص ۲۲-۳۰.
۹. «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (قرآن کریم).
۱۰. بنگرید به: کلباسی اشتری، حسین، *هرمس و سنت هرمسی*، تهران، نشر علم، ۱۳۸۶.

### کتابنامه

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۶۳). *منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- افلاطون (۱۳۶۷). *کراتیلوس در دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- ابن‌سینا (۱۳۶۳) *الشفاء (الهیات)*، قدم‌له‌الدکتور ابراهیم مدکور، تهران: ناصر خسرو.
- تنکابنی، محمدبن سلیمان (۱۳۸۳). *قصص العلماء*، به کوشش محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، تهران: علمی و فرهنگی.
- تهرانی، آقابرگ (۱۴۰۳ق). *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت: دارالاضواء.
- زادهوش، محمدرضا (۱۳۸۳). *راهنمای پژوهش درباره میرفندرسکی*، اصفهان: مهر قائم(عج).
- صدوقی سها، منوچهر (۱۳۵۹). *تاریخ حکما و عرفای متأخرین صدرالمتألهین*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- کلباسی اشتری، حسین (۱۳۸۶). *هرمس و سنت هرمنوسی*، تهران: نشر علم.
- کوربن، هانری. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر (با همکاری انجمن ایران‌شناسی فرانسه).
- گیلانی، محسن بن محمد (۱۳۷۲). *تحفة المراد*، تهران: الزهراء، ۱۳۷۲.
- مجتبایی، فتح‌الله... (۱۳۸۵) *منتخب جوگ باشست (تألیف میرابوالقاسم فندرسکی)*، تهران: مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد. (۱۳۸۲). *مثنوی*. به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون. تهران: هرمس.
- نصر، سیدحسین و الیور لیمن (۱۳۸۶) *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جمعی از استادان، تهران: حکمت.