

قلمرو و جایگاه عقل و عقل‌گرایان در مقالات شمس تبریزی

مهدی محبتی^۱

چکیده

بررسی نقش و جایگاه تفکر فلسفی و نگاه عقلانی در موضوعات معرفت‌شناختی تاریخ گذشته ما، یکی از مهم‌ترین مباحث همیشگی فرهنگ تاریخی مان بوده است که علی‌رغم مخالفان و موافقان بسیار در باب حیطة کار و میزان کارایی آن، هنوز هم به درستی تبیین نشده است و محل اختلاف بسیار است. اگرچه این مسئله از دیرباز مدنظر متفکران مسلمان بوده است و در باب نقش و جایگاه عقل و تفکر فلسفی نکته‌های فراوان و بعضاً عمیق و قابل تأمل گفته‌اند، اما گفته‌های شمس تبریزی در این باره از نوعی دیگر است که با وجود اهمیت و تأثیر بسیار، هنوز چنان که باید و شاید، مورد توجه قرار نگرفته است. شمس از یک سو به فلسفه و تفکر فلسفی، به مثابه یکی از مهم‌ترین نظام‌های هستی‌شناختی، می‌پردازد و از دیگر سو نقش و جایگاه فیلسوفان را در تبیین نظام معرفت-شناختی ایران پس از اسلام نقد و تحلیل می‌کند. او، با نگاهی تازه و کمیاب، به نقد

❖ تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۱۴ ؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۵

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه زنجان، mohabbati@znu.ac.ir



نکته‌ها و گفته‌های شاخص‌ترین شخصیت‌های فلسفه در تاریخ ایران اسلامی می‌پردازد، تا ضمن نگاه‌داشت نگاه خردبنیان فلسفی و تأکید بر کارایی آن، کاستی‌های احتمالی‌اش را نیز، که زاده محدودیت‌های عقل نظری است، نشان دهد. هدف این مقاله طبقه‌بندی و تحلیل آرا و تأملات شمس در باب عقل، مقوله‌های عقلانی و شخصیت‌های مهم فلسفی در تاریخ ایران پس از اسلام است.

واژگان کلیدی: فلسفه، عقل، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، شمس تبریزی

مقدمه

یکی از مهم‌ترین عوامل ماندگاری مکتب‌های فکری، نحوه برخورد با منتقدان و شیوه پاسخگویی به مخالفان بوده است و هست. فهم فلسفی هم، به‌مثابه یک مکتب فکری، از این قاعده به دور نیست؛ چراکه بدون توجه به نکته‌ها و خرده‌هایی که مخالفان به فلسفه و درک فلسفی وجود می‌گیرند، نه جوینده به چشم‌اندازی روشن و دقیق در باب سیر تحولات فلسفی و فکری می‌رسد و نه خود فلسفه و بینش فلسفی دوام و قوام لازم را خواهد داشت. از آنجا که عرفان در فرهنگ ایرانی از دیرباز، به‌ویژه در هزار ساله اخیر، رقیبی جدی برای فلسفه و فهم فلسفی بوده است و همواره یکی از مهم‌ترین نهضت‌های فرهنگی و فکری در ایران به شمار می‌آمده است که هم به‌لحاظ روش و ابزار و هم از حیث مبنا و غایت، با فلسفه و تفکر فلسفی تعارض‌هایی داشته است، فهم و تحلیل و نقد نوع نگاه این رقیب و شخصیت‌های برجسته آن، از یک سو خدمتی بزرگ به شناسایی جریان‌های فرهنگ‌ساز تاریخ ایران است و از دیگر سو، ابزاری مهم و مغتنم برای شناخت بهتر فلسفه و نوع پاسخگویی‌های فیلسوفان به معارضان و مخالفان به شمار می‌رود.

در همین راستا از آنجا که شمس تبریزی، هم به سبب جایگاه ویژه‌ای که شخصاً در عرفان اسلامی و ایرانی دارد و هم به‌لحاظ تأثیرات عظیم و عمیقی که بر شخصیت مولانا گذاشته است، یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین عرفای فرهنگ ایرانی-اسلامی به شمار می‌رود، شناخت احوال و افعال و اقوال او می‌تواند از جهات بسیار در نقد فلسفه و تفکر فلسفی درس آموز و عبرت‌آمیز باشد؛ ضمن آن که تأمل و تدقیق در مقالات شمس نشان می‌دهد که یکی از گسترده‌ترین موضوعاتی که شمس، در طول حیات خویش، پیوسته و مدام با آن درگیر بود، فلسفه و فهم فلسفی و همچنین برخی فیلسوفان بزرگ و تأثیرگذار بوده است؛ به‌حدی که کمتر شخصیت برجسته‌ای در قلمرو عرفان ایرانی-اسلامی می‌توان یافت که تا این حد با منطق و فلسفه و نوع نگاه منطقی و فلسفی، در کیفیت و کمیّت و روش، درگیر شده باشد و ضمن شناخت نسبتاً دقیق مباحث فلسفی،

نکته‌ها و خرده‌هایی چنین دقیق بر فلسفه و برخی فیلسوفان گرفته باشد. افزون بر آن که شمس، اصولاً و ذاتاً، شخصیتی هنجارگریز است و تقریباً با همه مقولات عقلی و منطقی و فرهنگی روزگار برخوردی ممتاز و خاص دارد و غالباً تسلیم گزاره‌های عام و مقبول و مشهور زمانه نمی‌شود و همواره پاسبان نگاه منحصر به فرد خویش است.

در پی، فشرده دیدگاه‌های او را -با حذف مکررات و درج تشابهات- دنبال می‌کنیم تا به دریافتی دقیق و روشن از نکته‌ها و آرای او در باب فلسفه و تفکر فلسفی، در کتابی که از او به نام *مقالات شمس* (۱) یادگار مانده است، دست یابیم.

هرچند در این متن بازمانده از مرد مرموز تبریزی، با چنان طیف وسیعی از گروه‌ها و جریان‌ها و شخصیت‌های مختلف فرهنگی، علمی، دینی و فکری مواجه می‌شویم که بعضاً حیرتی عظیم ما را فرامی‌گیرد که ذهن یک انسان تا کجا و چه حد می‌تواند سیال و موشکاف باشد، و از پهنا و ژرفای یافته‌ها و خواننده‌های یک فرد، که ظاهراً اهل تمکین و اقامت و قیل و قال مدرسه و مطالعه هم نیست، شگفت‌زده می‌شویم.

به‌هرروی یکی از این جریان‌های مهم فکری و فرهنگی در کتاب *مقالات شمس*، فلسفه و شخصیت‌های فلسفی و منطقی است که در سرتاسر کتاب، غالباً به‌صورتی پیوسته -و بعضاً هم گسسته- نقل و نقد می‌شود؛ چندان که بسامد کمی و محتوای کیفی این گفته‌ها و اشخاص، از حیث درک موضوعات فلسفی و آشنایی با تاریخ فلسفه اسلامی و ایرانی، می‌تواند بسیار مهم و قابل تأمل به شمار بیاید. بر همین مبنا و با درج و ادغام تشابهات و مشترکات، می‌توان گفت که به‌طور کلی در *مقالات شمس تبریزی*، دو گونه شخصیت و جریان فلسفی و منطقی می‌توان دید:

- نخست، طیف وسیعی از نام‌آوران و فرهنگ‌مداران زمانه که در گذشته یا در روزگار خود شمس، به‌ویژه در قلمروهای مرتبط با منطق و فلسفه و کلام، اقتدار فکری و یا اعتبار فرهنگی خاص دارند؛ هرچند هنوز به آن میزان از شهرت و قدرت نرسیده‌اند که در زمانه خود علم شوند. اینان فیلسوفان یا اصحاب کلام و منطق درجه دومی هستند که اگرچه کروفرفری در محیط فرهنگی روزگار خود دارند، اما صاحب یک دستگاه مستقل

فکری یا دارای مرجعیت عام اندیشگی به شمار نمی‌روند. شمس اگرچه بعضاً با اینان درگیری‌های جدی فلسفی-منطقی دارد، اما نوک پیکان مباحثات و اعتراضاتش متوجه اینان نیست و به همین دلیل چندان به آنان در نمی‌پیچد و به جدل و جدال با آنان بر نمی‌خیزد. از همین گروه هستند شهاب هریوه، اسد متکلم، اثیر ابهری، شریف یا شهاب پاسوخته، شهاب نیشابوری و گروهی بسیار همانند آنان که شمس در مواضع مختلف مقالات و در مواضع متعدد به آنان در پیچیده است و نکته‌هایی نیکو بر فکر و مشرب آنان وارد ساخته است که برای گریز از تطویل به یاد کرد آنان نمی‌پردازیم.

- طیف دوم، که مراد و مقصود اصلی شمس از طرح نکته‌ها و خرده‌گیری‌های فلسفی و کلامی آن‌ها هستند، مهم‌ترین و مشهورترین افراد و گروه‌های عصر و عهد او را در بر می‌گیرد و شامل دو دسته عمده می‌شود:

الف: شخصیت‌ها و افرادی نظیر بوعلی سینا، خیام، غزالی، سهروردی، فخر رازی و

دیگران

ب: گروه‌ها و جریان‌هایی مانند معتزله، اخوان‌الصفاء، متکلمان و...

درباره گروه نخست، می‌توان گفت که شمس در مقالات عمدتاً با هفت چهره مشهور درافتاده و در طیف دوم هم با غالب جریان‌های فکری و فرهنگی تأثیرگذار روزگار خود پنجه درانداخته است، که مجموعه این درگیری‌ها و نکته‌ها را می‌توان در سه دسته مهم جای داد:

- مباحث معرفت‌شناختی

- مباحث هستی‌شناختی

- مباحث دین‌شناختی و تأویل‌مدار

در پی، ابتدا به آرا و نکته‌هایی که شمس در باب فلاسفه و متکلمان بزرگ مطرح می‌کند می‌پردازیم و سپس گفته‌ها و نکته‌های او را درباره موضوعات و جریان‌های مهم فلسفی روزگار مطرح می‌سازیم.

۱- شخصیت‌ها

از میان مهم‌ترین شخصیت‌هایی که شمس در مقالات به جدل و جدال با آنان برخاسته است، می‌توان به ابن سینا، خیام، غزالی، سهروردی (شهاب‌الدین و ابونجیب)، فخر رازی، سقراط، بقراط و افلاطون اشاره کرد.

۱-۱- ابن سینا

از آن‌جا که ابوعلی سینا در فرهنگ اسلامی ایرانی نماد تفکر فلسفی-منطقی است (چنان‌که ارسطو در غرب و تمدن هلنیک)، شمس در مواضع و موضوعات متعدد، گفته‌ها و اقوال بوعلی را به میان می‌کشد و به نقد آن‌ها می‌پردازد و غالباً به صراحت نامی از او نمی‌برد؛ هرچند در مواردی هم بی‌پرده و صریح از ابن سینا نام می‌برد و به نقد او می‌ایستد. از جمله در یک موضع او را با افلاطون مقایسه می‌کند و بر کل شخصیت بوعلی خرده می‌گیرد که هنوز به مقام فیلسوفی کامل نرسیده است و راه‌های نرفته بسیار در این وادی دارد: «بوعلی نیم‌فلسفی است. فلسفی کامل، افلاطون است» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۳۱).

دریغ که هیچ گفته مستندی در مقالات نیست که به صراحت و بی‌کنایه روشن سازد مراد شمس از نیم‌فلسفی و فلسفی کامل چیست؛ اما از روی قرائن و امارات و با تکیه بر مجموعه نکته‌های شمس، می‌توان حدس زد که مراد شمس، عدم انحصار فلسفه افلاطون بر معقولات صرف و بازگذاشتن پنجره‌هایی از عوالم روحی خاص و «طور وراء العقل» است؛ چیزی که بوعلی ظاهراً در انتهای عمر به آن می‌رسد و در حیطه حکمت مشرقی خود، به‌ویژه در باب نهم و دهم کتاب *اشارات*، زیباتر و غنی‌تر از همه آثار رمزی خویش، نظیر قصیده رساله الطیر و سلامان و ابسال به آن می‌پردازد؛ اما دریغ که مجموع آن‌ها در قبال میراث عظیم و کلان‌عقلانی او، کم‌حجم و اندک‌شمار است (تقی، ۱۳۸۷، ص. ۸۶-۸۳).

نظر به همین رویکرد صرفاً عقلانی است که در موضعی دیگر، از قول بوسعید، به بوعلی نکته می‌آموزد که چندان داشته‌ها و کرده‌های خود را پیش چشم نداشته باش و در طول حیات «بکن و ناکرده گیر» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۱۴۴) و تکیه بر

عقل و قدرت آن را تنها ملاک داوری در باب هستی و موجودات آن مپندار؛ چراکه: «عالم خدا بس بزرگ و فراخ است. تو در حقه‌ای کرده‌ای که همین است که عقل من ادراک می کند؟» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۱۳۹) و نظیر آن: «فلسفیک گوید: عقول عشره است و همه ممکنات را محصور کرده». (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۳۳۹)

شمس اگرچه در این مقام به صراحت از بوعلی نام نمی‌برد، اما فضای بحث و یاد کرد او در چند سطر بعد، نشان می‌دهد که نوک پیکان حمله او، در وهله اول، متوجه بوعلی و شاگردان اوست؛ به ویژه طرح آنان از عقول عشره. (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۸۲؛ ج. ۱، ص. ۳۳۸؛ ج. ۲، ص. ۱۴۴؛ ج. ۲، ص. ۳۰۰)

شمس البته با کلیت نگاه بوعلی و همه اجزای فکری او سر ستیز ندارد؛ حملات او بیشتر به دگماتیسم و جزمیت پوشیده‌ای است که احیاناً برخی فلاسفه و دیدگاه‌های فلسفی را در بر می‌گیرد و آنان را وامی‌دارد که در باب حدوث و قدم عالم بگویند و چنان بنمایند که گویی ناظر آغاز آفرینش بوده‌اند و یا دقیقاً می‌دانند که آغازی نداشته است. این سنخ نگاه، مرد تبریزی را برمی‌آشوبد که:

«تو را از قدم عالم چه خبر؟ تو قدم خویش معلوم کن که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که تو را هست در تفحص حال خود خرج کن؛ در تفحص قدم عالم چه خرج می‌کنی؟ شناخت خدا عمیق است [بله اما] ای احمق! عمیق تویی...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۲۱، ج. ۲، ص. ۴۸).

۱-۲ فخر رازی

امام فخر رازی هم، اگرچه رسماً فیلسوف به شمار نمی‌آید، اما به سبب شیوه خاص اندیشه‌ورزی و نکته‌گیری‌های عمیق عقلانی‌اش، نماد تفکر منطقی-عقلانی در جهان اسلامی-ایرانی به شمار می‌آید و به همین علت از جهات گوناگون مورد نقد و گزند ذهن و زبان شمس قرار می‌گیرد. نخستین خرده‌ای که شمس بر فخر رازی می‌گیرد و سخت بر او می‌تازد، آن گفته عجیبی است که از او نقل می‌کنند: «فخر رازی چه زهره داشت که گفت: محمد تازی چنین می‌گوید و محمد رازی چنین می‌گوید. این مرتد»

وقت نباشد؟ این کافر مطلق نبود؟ مگر توبه کند» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۸۸).

البته روشن نیست که فخر رازی واقعاً چنین جمله‌ای را گفته است یا معاندانش بر ساخته‌اند. به جز شمس، شهاب‌الدین مقدسی، شخصیت بزرگ معاصر او، هم در کتاب *تراجم رجال القرنین چنین گفته‌ای* را از فخر رازی نقل می‌کند (به نقل از موحد، ۱۳۷۹، ص. ۵۵۵)؛ اما قولی متواتر نیست و به نظر می‌رسد دشمن تراشی‌های فخر باعث پیدایش این گفته شده باشد. به هر روی، هر چه هست، این قول مستمسکی شده است تا فخر رازی مورد سخت‌ترین تازش‌های بزرگانی چون شمس قرار بگیرد.

از آنجا که شمس اساساً بر این باور است که درک حقیقت توحید و دیدار بی‌واسطه حق، ارتباط چندانی با یافته‌های علمی و عقلانی ندارد و بلکه برعکس، بعضاً آنان که فاضل‌تر و عالم‌تر می‌شوند از خدا و درگاهش دورتر می‌گردند (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص. ۷۵)، فخر رازی را نماد و نماینده چنین یافته‌ها و دریافته‌هایی می‌داند که علم و فضل فراوانش نه تنها او را به حق و حقیقت نزدیک نکرده است، که تکیه بر این همه داشته‌های عقلی و منطقی، از حق دورش ساخته است؛ برخلاف کسانی مثل بایزید و جنید که از منظر سواد علمی بسیار پایین‌تر از فخر هستند، اما بسیار به خدا نزدیک‌ترند؛ چراکه فهم و دیدار خداوند، دل و جان پاک و باصفا می‌خواهد نه عقل و دانش پُرچون - و چرا. شمس در همین زمینه می‌نویسد:

«اگر این معنی‌ها [درک نکته توحید و حق] به تعلم و بحث بشایستی ادراک کردن، پس خاک عالم بر سر بیاستی کردن بایزید و جنید را از حسرت فخر رازی، که صد سال او را شاگردی فخر رازی بیاستی کردن. گویند: هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخر رازی در تفسیر قرآن؛ بعضی گویند پانصد تا کاغذ. صد هزار فخر رازی در گرد راه ابایزید نرسد و چون حلقه بر در باشد؛ بر آن در خاص خانه نی، بلکه حلقه آن در بیرونی...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص. ۱۲۸)

این همان نکته‌ای است که مولانا هم بر فخر رازی می‌گیرد و فراوانی علم و سواد او را، راهگشا برای درک حق نمی‌داند و می‌سراید:

اندرین بحث ار خرد ره‌بین بُدی
لیک چون من لم یَدُقْ لَم یَدِرِ بود
فخر رازی رازدار دین بُدی
عقل و تخیلات او حیرت فزود
(مولوی، ۱۳۸۲، ۹۰۵)

شمس علت بی‌بهرگی فخر و امثال او را از درک و دیدار حق، صرف‌نظر از اتکای شدید به عقل و یافته‌های آن، میل شدید آنان به دنیاطلبی و قدرت‌های دنیایی «و لوتِ چرب و خلعت‌های نرم» می‌داند؛ چیزی که در بنیاد، مخالف صافی شدن دل و آمادگی برای دیدار حق است. از همین روی است که -از نظر شمس- فخر رازی این مایه میل برای تقرب به سلطان وقت، یعنی محمد خوارزمشاه، دارد و در هر ملاقات و دیداری می‌کوشد با ذکر فضایل عدیده و عظیم خود و طعن و دقّ بر مخالفان و تخطئه افکار و آثار آنان، خویشان را برتر کشد و مقامی بهتر بیابد. این ذکر فضایل، گاه چنان طولانی و رسواست که فردی مثل خوارزمشاه را هم به نکته‌پرانی می‌اندازد و خطاب به فخر رازی از «علمک دیگری» که روی به آخرت دارد، سخن می‌گوید (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۶۰-۶۱؛ بهاء ولد، ۱۳۳۵، ج. ۱، ص. ۲۴۵).

همین تمایل شدید به دنیاست که عاقبت این نوع فلسفه‌گرایان را سخت افسرده و ملول می‌سازد. گفته‌هایی که آخر کار از دهان فخر رازی نقل می‌شود، گواه محکم این ملال و ملولی است که دامن عقل‌گرایانی مثل فخر رازی را می‌گیرد. شمس می‌گوید که فخر آخر عمر می‌گفته است:

«بر من حیات همچنان است که کسی را بار، گران شده باشد. پشتوار گران در گردن و پای در وَحَل و او پیر و ضعیف. یکی بیاید ناگاه و آن ریسمان ببرد تا آن بارگران از گردن او بیفتد تا برهد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۶۰).

این کلام شمس اشاره‌ای است به وصیت‌نامه معروف امام فخر، که در سال ۶۰۶ به شاگرد خود ابراهیم بن ابی‌بکر اصفهانی املا کرده و گفته است: «تَبَعْتُ الطَّرِيقَ الْكَلَامِيَّةَ وَ الْمَذَاهِبَ الْفَلَسَفِيَّةَ، فَلَمْ أَجِدْ مَا يَشْفِي عَلِيلاً أَوْ يَرَوِي غَلِيلاً» (موحد، ۱۳۷۹، ص. ۳۰۵-۳۰۶).

دانش‌هایی که صرفاً دنیایی یا به تعبیر مولانا «علم بنای آخور» است، اگرچه ظاهراً حال آدمی را شادمانه می‌کند، اما کارکردی دگرگون در باطن دارد. شمس در موضعی دیگر حسرت و واخوردگی عمیق فخر رازی را حاصل همین توجه نکردن به آبادانی دل و معموری باطن می‌داند و ضمن تصریح به اینکه فخر، اگرچه کاملاً محروم نیست، اما راهی به اعماق علوم معنوی و معنایی ندارد، می‌نویسد:

«فخر رازی، به وقت مرگ، این می‌گوید از راه انصاف:

نَهَايَةُ أَقْدَامِ الْعُقُولِ عَقَالٌ وَ أَكْثَرُ سَعَى الْعَالَمِينَ ضَلَالٌ
وَ أَجْسَامُنَا فِي وَحْشَةٍ مِنْ جُسُومِنَا... وَ محرومش نکردند در آن حالت؛ سِرِّی با او
کشف کردند که او را این نفس و مرادهای او وحشت نمود.

وَ كَمْ مِنْ جِبَالٍ قَدْ عَلَتْ شُرَفَاتِهَا وَ عَالَ فَزَالُوا وَ الْجِبَالُ جِبَالٌ (۲)

از این، بوی قدم عالم می‌آید؛ مگر که مراد از این جبال، بندگان خدای باشند. اما این مراد او نباشد. او از این دور است. او مرد این نباشد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۱۳۲).

در نهایت، شمس اگرچه قدرت علمی و عقلانی و میزان دانسته‌های فخر را بسیار بزرگ می‌داند و او را مطلع بر دقایق اصول و فروع و محیط بر کتاب‌های اولیان و آخرین می‌داند، به گونه‌ای که از عهد افلاطون تا عصر خویش بر تمام گفته‌ها و نکته‌های آنان چنان مسلط بوده است که دفتر و کتابشان را بر هم می‌زده و اشکال‌های بنیادین و بی‌پاسخ بر آنان می‌گرفته است، اما با همه این اوصاف، در وادی معرفت‌های روشن درونی و قلبی و نیازهای عمیق معنوی، از همه بی‌چیزتر و پیاده‌تر بوده است؛ چندان که: «فخر رازی - و صد چون او - باید که گوشه‌مقنعه آن زن نیازمند راستین بگیرند به تبرک و افتخار، و هنوز حیف بر آن مقنعه باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۴۹-۲۵۰).

شخصیت مهم دیگری که در این حیطه مورد تأمل و توجه شمس تبریزی است، شهاب‌الدین سهروردی، مشهور به شیخ اشراق یا شیخ مقتول، است. شمس در باب او دو-سه نکته بسیار مهم به میان می‌کشد که در کتاب‌های مشهور و متعارف فلسفی کمتر اثر یا خبری از آن‌ها دیده می‌شود؛ نکته‌هایی که برای درک دقیق و درست شیخ اشراق و دستگاه فکری-فلسفی او بسیار مهم است؛ اما متأسفانه چندان مورد بحث و تدقیق قرار نگرفته است. پیش از شروع باید دانست که شمس در مقالات از چهار-پنج تن به نام سهروردی یا شهاب سهروردی سخن می‌گوید که برای اقتباس و گریز از اشتباه به تبیین آنان می‌پردازیم:

۱- ابونجیب سهروردی که مؤسس طریقت سهروردیه است و در قرن ششم می-زیسته و به سال ۵۶۳ از دنیا رفته است.

۲- وی عمویی داشته به نام وجیه‌الدین ابوحفص عمر سهروردی.

۳- برادرزاده‌ای هم به نام شهاب‌الدین ابوحفص عمر بن محمد سهروردی (متوفی به سال ۶۳۲) داشته است که معاصر سعدی و بسیار معروف است. وی صاحب کتاب «عوارف المعارف» مشهور و سفیر ناصر، خلیفه عباسی، به دربار خوارزمشاه است. از لحن شمس و فحوای مقالات برمی‌آید که شمس ابوالنجیب را گرامی می‌دارد و به او احترام می‌گذارد؛ اما به شهاب‌الدین چندان وقعی نمی‌نهد؛ چنان‌که ابن عربی هم با تحقیر از او یاد می‌کند و چندان بزرگش نمی‌شمارد (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج. ۴، ص. ۱۹۲، ج. ۳، ص. ۲۱۳؛ شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۴۰۸-۴۰۹).

۴- چهارم هم شخصی بوده است که شمس با نام «نبیره شهاب سهروردی» از او یاد می‌کند و دشنامش می‌دهد (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۸۳).

۵- پنجم هم مردی به نام شهاب نیشابوری است که ظاهراً از شاگردان بزرگ امام فخر بوده و اگرچه مردی فقیه، خلافی و اصولی بوده که با فلسفی‌ان بسیار مخالفت می‌کرده است و بسیار اهل بحث و جدل بوده، اما «خوش کافرکی» بوده که ملحدوار به زندگی ادامه می‌داده است و بر سهروردی مقتول هم بسیار نکته می‌گرفته و خود را از او

برتر می دانسته است (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۳۴۴ و ۳۷۱، ج. ۲، ص. ۲۰۸ و ۲۴۸ و ۳۲۵).

شمس درباره این چهار-پنج تن، در مواضع مختلف مقالات، سخن های متنوعی گفته است که در جای خود، به ویژه از حیث شناخت تاریخ عرفان و تفکر ایرانی، قابل بحث و پیگیری است؛ اما در این مقال، مراد و مقصود ما آن سهرودی است که شمس غالباً از او به نام شهاب مقتول یاد می کند (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۳۳۸) و امروزه بیش از همه آنان در فرهنگ و ادب ما ارزش و اعتبار یافته است. شمس فکر و شخصیت این سهرودی را از جهات گوناگون مورد تدقیق و تأمل قرار می دهد و بعضاً نکته هایی بسیار قابل تأمل به میان می کشد:

نخست تبیین انگیزه های تدوین دستگاه فکری فلسفی سهرودی و نوع خاص سلوک زندگانش است. در نگاه شمس، سهرودی اساساً یک شخصیت سیاسی است که با عرضه دستگاه فکری خاص خویش، به دنبال تغییرات وسیع سیاسی و اجتماعی بوده است؛ به این معنا که سهرودی می خواسته با محدود کردن مالکیت خصوصی، به ویژه نفی درهم و دینار که مهم ترین ابزار تکاثر و زمینه ساز اختلاف عمیق طبقاتی و عامل اصلی نزاع ها و قتل و غارت هاست، و نیز دگرگونی شیوه معاملات در میان مردمان، تغییرات اجتماعی تازه ای رقم بزند. این نوع تغییرات مورد تأیید شمس نیست و آن را امتداد سنت رسول الله (ص) نمی داند. از جمله می گوید: «این شهاب الدین می خواست که این درهم و دینار برگردد - که سبب فتنه است و بریدن دست ها و سرها - معاملات خلق به چیزی دگر باشد. و ترک متابعت کرد. محمدش کشت...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۹۶).

از نظر او، سهرودی بر این باور است که نخستین و مهم ترین ابزار برای رسیدن به این اهداف و این تغییرات، تقرب به سلطان وقت و تغییر باورها و شخصیت امیر و نزدیکان و عمال اوست. از نظر سهرودی و با توجه به موقعیت خاص جغرافیایی و ژئوپولیتیکی و سیاسی جهان اسلام، منطقه شام، به ویژه حلب و شخص ملک ظاهر،

بهترین گزینه برای شروع این تغییرات است. به همین سبب سخت به او نزدیک می‌شود و عقل و دلش را می‌رباید و ناخواسته به سمت اجرای اهدافش می‌کشانند و تا حدود زیادی هم توفیق می‌یابد؛ اما علما و عمال سلطان حلب و دمشق و به‌ویژه اطرافیان ملک ظاهر، از سر حسادت، خاطر سلطان را در باب او مشوه و آلوده می‌سازند و اطرافیان صلاح‌الدین هم به قدری سلطان را به بیم و هراس می‌اندازند که بی هیچ تأمل و احتیاطی حکم قتل او را صادر می‌کند و ملک ظاهر هم اجرا می‌نماید (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۲۹۶).

از نظر شمس، مالیخولیای غریبی که ذهن و روان سهروردی را گرفته بود، او را واداشت که خویش را سلطانی بزرگ با آلات و ابزار و لشکریان و کاخ و عمال فراوان ببیند و همان‌ها را هم در روح ملک ظاهر بدمد؛ چیزی که بلافاصله بعد از هوشیاری، ملک ظاهر را به بیم انداخت و با توجه به دسیسه‌ها و توطئه‌هایی که اطرافیان فراهم ساخته بودند، به راحتی حکم به قتل شخصیت محبوب و دل‌بند خود داد و بعد هم بی‌درنگ از آن پشیمان شد (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۲۹۵-۲۹۶). گرچه اسناد چندان محکمی در این باب در دست نیست، اما مطالبی که ابن‌خلکان در *وفیات الاعیان*، از قول شیخ سیف‌الدین آمدی، درباره سهروردی نقل می‌کند، تا حدودی گواه درستی گفته‌های شمس در این باب است. آمدی می‌گوید:

«در حلب با سهروردی ملاقات کردم. گفت: ملک زمین به دست من خواهد افتاد. وقتی دلیل این ادعا را از او پرسیدم، گفت: خواب دیدم که آب دریا را سر می‌کشم. گفتم: شاید تعبیر خواب آن باشد که در زمینه دانش و مانند آن شهرت خواهی یافت؛ ولی دیدم که او از اندیشه‌ای که در ذهنش جایگیر شده است، دست‌بردار نیست» (به نقل از موحد، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۵۹۹؛ نیز امین رضوی، ۱۳۷۷، ص. ۳۲-۳۳؛ سید عرب، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۲-۱۲۳).

شمس در تحلیل و تأویل این گونه افعال و اقوال سهروردی، نکته‌ای غریب را به میان می‌کشد که جداً محل تأمل و تردید است. در دیدگاه او سهروردی، اگرچه دانش بسیار اندوخته بود، اما قوای عقلی و دماغی‌اش چندان قوتی نداشت. در واقع، دلیل بروز این گونه حرف‌ها، غلبه علم بر عقل او بود که شخصیتش را به دست گرفته بود و به این

سو و آن سو می کشاند: «آن شهاب‌الدین را علمش بر عقلش غالب بود. عقل می باید که بر علم غالب باشد، حاکم باشد. دماغ که محمل عقل است، ضعیف گشته بود» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۹۷ و ۳۸۵).

این داوریِ شمس را یافعی هم در تاریخ خود نقل می کند که:

«ان الشيخ سيف الدين الآمدی قال: اجتمعت بالسهروردی فی حلب و انه يقول: لابد لی ان املك الارض. فقلت له: من این تقول هذا؟ قال رایت فی المنام کانی شربت ماء البحر. فقلت: لعل هذا یكون اشتها العلم و ما یناسبه. فرایت لایرجع عما وقع فی نفسه. و رأیته کثیر العِلْمِ قَلیلُ العَقْلِ» (اوجبی، ۱۳۸۶، ص. ۴۱؛ شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ص. ۵۵۹).
البته بلافاصله شمس به علو مقام سهروردی اشاره می کند و او را برتر از بسیاری بزرگان می شمارد و مثلاً در مقایسه سهروردی مقتول با سهروردی صاحب عوارف می - گوید: سخن او (= شیخ اشراق)، شهاب سهروردی را با سخنش فروردی (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۹۷).

مسئله دیگر دوره تاریخی ظهور سهروردی است که هنگامه جنگ‌های صلیبی و درگیری‌های عظیم صلاح‌الدین ایوبی و سپاهیان با لشکریان فرنگ است؛ زمانه‌ای بسیار حساس که سلطان ایوبی می کوشد با ایجاد اتحاد در این سو، بر صلیبیون بتازد و براندازدشان و به همین دلیل تحمل هیچ آهنگ ناسازگاری را ندارد (پورنامداریان، ۱۳۹۲، ص. ۸۰۹)؛ به ویژه وقتی که احساس کند نغمه بازگشتی به ایران قدیم و حکمت و حکومت خسروانی و ظهور یک امیر فره‌دار تازه در آن باشد؛ چیزی که بنیاد فلسفه سهروردی بود و خود را طلایه‌دار آن می دانست (سهروردی، ۱۳۵۵، ص. ۱۸۵-۱۸۶).

شمس در گفته‌های خویش نشان می دهد که به مجموعه این عوامل بی توجه نیست و به ویژه از فضایی که علیه سهروردی و افکارش در جامعه اسلامی آن روز ایجاد شده است، به خوبی آگاهی دارد. برای نمونه یک جا چنین می گوید: «آن شهاب را آشکارا کافر می گفتند آن سگان. گفتم: حاشا! شهاب کافر چون باشد؟ چون نورانی است...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۷۵). اگرچه در این مقام، شمس آشکارا نمی گوید

که مراد از این «شهاب» کیست، اما از طریق قراین و شواهدی دیگر می‌توان تا حدودی دریافت که این شهاب، همان سهروردی مقتول است؛ چراکه افلاکی همین نکته را با تصریح می‌گوید: «آن شهاب مقتول را آشکارا کافر می‌گفتند آن سگان» (افلاکی، ۱۳۷۵، ص. ۶۷۴). جامی هم در *نفحات الانس* به این قضیه تصریح می‌کند: «در شهر دمشق، شهاب‌الدین مقتول را...» (جامی، ۱۳۸۶، ص. ۴۳۰ و ۵۸۶). البته دکتر موحد می‌گوید: «اگر به این روایات اعتماد نکنیم، ممکن است مراد، شهاب هریوه باشد (موحد، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۵۴۸).

۱-۴ خیام

خیام شخصیت بزرگ دیگری است که در حوزه مسائل مرتبط با عقل و فلسفه، توجه شمس را برانگیخته است. شمس در *مقالات* دو بار به خیام می‌پردازد؛ پرداختنی که شاید -با توجه به اسناد نایاب تاریخی در باب خیام- یکی از مهم‌ترین شواهد مکتوب در باب شخصیتی بزرگ، اما کم‌شناخته فرهنگ و ادب ایرانی، باشد. شمس نقل می‌کند که خیام در شعری گفته است که کسی به سرّ عشق نرسید و آن کس که رسید، سرگردان است. بعد، از قول شیخ ابراهیم نامی که از شمس می‌پرسد: اگر کسی به عشق رسید، چگونه سرگردان می‌تواند باشد؟ اگر هم نرسیده، باز سرگردانی چه معنایی دارد؟ بر سخن خیام اشکال وارد می‌کند و این نوع سخنگویی را آیینۀ حال خیام می‌داند که چون خود او سرگردان و گم‌کرده‌راه است، چنین می‌گوید. نظر به اهمیت این گفته، عین آن را نقل می‌کنم:

«خیام در شعر گفته است که کسی به سرّ عشق نرسید، و آن کس که رسید، سرگردانی چون باشد؟ گفتم: آری صفت حال خود می‌کند هر گوینده. او [خیام] سرگردان بود. باری [= گاهی] بر فلک می‌نهد تهمت را، باری بر روزگار، باری بر بخت، باری به حضرت حق، باری نفی می‌کند و انکار می‌کند، باری اثبات می‌کند، باری «اگر» می‌گوید. سخن‌هایی درهم و بی‌اندازه [بی‌منطق، ناسنجیده] و تاریک می‌گوید. مؤمن سرگردان نیست...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۳۰۱).

در موضع دیگری هم شمس، ضمن نقد احوال محمد غزالی، از خیام نام می‌برد. ظاهراً غزالی مخفیانه و در سپیده‌دمان در محضر خیام شفای بوعلی می‌خواند؛ اما در جلوت و آشکار چندان روی خوشی به خیام نشان نمی‌داد؛ چرا که برخی بر حجت‌الاسلام طعن می‌زده‌اند که در درون/حیای علوم، نکته‌هایی از آن ذکر کرده است. خیام با ترفندی جالب، هر دو پنهان‌کاری امام غزالی (۳) را رو می‌کند:

«محمد غزالی -رحمة الله علیه- اشارات بوعلی را بر عمر خیام بخواند. او فاضل بود. جهت آن طعن زنند در احیا که از آن استنباط کرده. دوباره بخواند. گفت: فهم نکرده‌ای هنوز؟ سوم بار بخواند. مطربان و دهل‌زنان را پنهان آواز داد تا چون غزالی از پیش او بیرون آید بزنند تا مشهور شود که بر او می‌خواند تا فایده دهدش» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۵۱).

البته غزالی در نظر شمس شخصیت دانشمند و موجه و بسیار مقبولی است و کان دانش بسیار؛ اما گهگاه در جنب برادرش احمد، به سبب شخصیت خاص و نوع گرایش او، رنگ می‌بازد. شمس از برادر سومی هم به نام عمر غزالی (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۳۲۰) نام می‌برد.

تیین دیدگاه‌های شمس در باب برادران غزالی موضوعی بسیار مهم است که مجال و مقالی فراخ می‌طلبد. شمس در بسیاری از مواضع مقالات به ذکر احوال و اقوال آنان می‌پردازد؛ از جمله رک. شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۳۱۸ و ۳۲۰-۳۲۱ و ۴۰۰ و ۴۸۷-۴۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱ و ۲۸۳ و ۲۹۲ و ۳۰۰).

از دیگر شخصیت‌های عقل‌گرایی که شمس در مقالات به آنان پرداخته است، می‌توان به اسد متکلم، شهاب هریوه و اثیر ابهری (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۳۳۹ و ۵۸۵ و ۲۹۴-۲۹۵) اشاره کرد. وی همچنین یکی -دو بار گفته‌هایی از سقراط و افلاطون (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۸۴، ج. ۲، ص. ۱۱۳ و ۱۱۸) نقل می‌کند که در بخش بعدی به آن‌ها خواهیم رسید.

۲- جریان‌ها و موضوعات

بخش مهم دیگری از تأملات شمس، درباره گروه‌ها و جریان‌ها و مقولات و موضوعات فلسفی و فکری است که در این حیطه هم نوع نگاه او و نکته‌یابی‌های بسیار

قابل توجه است. از جمله گروه‌ها و جریان‌های خردگرایی که شمس در مقالات به آن‌ها پرداخته است، می‌توان به اخوان‌الصفاء، معتزله و متکلمان اشاره کرد. ضمن آنکه از فقها هم، به عنوان کسانی که عقل را در تصدیق احکام شریعت و تعیین مصادیق آن به کار می‌گیرند، یاد می‌کند و بعضاً آنان را در تقابلی معنادار با صوفیه مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد؛ گاه فراترشان می‌برد و گاه فروتر می‌کشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۱۱۸). با این همه، مهم‌ترین جولانگاه مباحث عقلانی شمس، مرتبط با فلاسفه و تحلیل گزاره‌های آنان است که به دلیل اهمیت این گزاره‌ها، ابتدا به آن می‌پردازیم.

۲-۱ وجود

جدی‌ترین مسئله گفتگوی برانگیز فلسفی برای شمس در سرتاسر مقالات، تصویری است که فیلسوفان از پیدایش و ترکیب عالم ارائه می‌کنند. در نگاه شمس این نگره «فلسفیک که عقول عشره گوید و همه ممکنات را محصور کرده» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۳۳۹)، هیچ بنیاد عقلانی و منطقی ندارد و صرفاً تحلیل یا توهمی محصور و مقید آن را پی انداخته است؛ چون آن کسی که دارای عقل و خردی توانمند و نامقید است، با تعقل و تأمل درمی‌یابد که «عالم خدا بس بزرگ و فراخ است. تو در حقه‌ای کردی که همین است که عقل من ادراک می‌کند. پس کار کسی که خالق عقل است در عقل محصور کردی...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۱۳۹).

ایراد بنیادین شمس بر این گزاره فلسفی، یعنی طرح جهان بر مبنای صدور عقول عشره، آن است که در این تفسیر هستی‌شناختی، محیط در دل محاط گنجانده شده و خالق، محصور در قلمرو مخلوق خویش گشته است؛ حال آنکه عقلاً و منطقیاً چنین گزاره‌ای - به علت محدودیت‌های عقل و ابزارهای آن - نمی‌تواند آخرین حرف در چنین ساحت عظیمی باشد. قرن‌ها بعد، کانت، پس از سال‌ها تأمل، درستی نکته شمس را تأیید کرد (فروغی، ۱۳۴۴، ص. ۲۴۲-۲۴۳؛ دورانت، ۱۳۸۳، ص. ۲۴۶-۲۴۷) و بی‌پروا تر به آن تاخت که:

شمس البته نمی گوید که این گزاره لزوماً نادرست است؛ اما الزام و التزامی هم به درستی آن نمی توان داشت. وی در چند موضع این نکته را تکرار می کند که:

«فلسفی منکر می شود. یعنی عقل او آن باشد که هرچه او نداند، نباشد؟ عقل کل او دارد؟ گیرم عقل کل او دارد. عقل کل چون محیط شود آن خالق خود را که وجود او از فیض اوست؟ عالم فراخ خدا را چگونه در حقه ای کرد؟...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۳۳۸-۳۳۹)

۲-۲ حدوث و قدم

نکته مهم دیگر در همین قلمرو، مسئله حدوث و قدم است. شمس قاطعانه در این باب نظر نمی دهد، اما بر فیلسوفانی که بحث های دامنه دار در این باره می کنند می تازد. از نظر شمس از آنجا که با این مبانی و ابزار نمی توان به حقیقت موضوعات رسید، پس بهتر است که به مسئله مهم تری پردازیم و آن تأملی در احوال و حقیقت حال خویش است که: «تو را از قدم عالم چه؟ تو قدم خویش را معلوم کن که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که تو را هست در تفحص حال خود خرج کن. در تفحص قدم عالم چه خرج می کنی؟...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۲۱)

دلیل این که شمس فلسفیان و عقل گرایان را از غور در مسائلی نظیر حدوث و قدم عالم به نکته هایی عینی تر و ملموس تر، همچون درک حقیقت وجود خود، می کشاند، آن است که او چنان که گفتیم، اساساً معتقد است عقل در این حوزه (شناخت حقیقت حال جهان و جهان آفرین) نارساست و جز تا درگاه پیش نمی تواند برود (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۱۸۰) و انسان هرچه بر عقل خویش فشار آورد و بر بال علم خویش تکیه کند، ره به درون این پرده نخواهد برد و ای بسا که از مقصود دورتر هم بشود: «هر که فاضل تر دور از مقصود؛ هر چند فکرش غامض تر، دورتر است. این کار دل است؛ کار پیشانی نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۷۵؛ مولوی، ۱۳۸۸، ص. ۲۳۸-۲۳۹).

۲-۳ قلمرو و حدود عقل

شمس در تمثیل زیبایی، تیراندازانی را تصویر می‌کند که به آنها گفته‌اند: گنجی گران‌بها در زمین دفن است. تیر بیندازید تا آن را بیابید. تیراندازان کمان می‌کشند و تیر می‌اندازند و نمی‌یابند. پهلوان‌ها را می‌آورند و آنها پرتوان‌تر می‌کشند؛ اما از گنج خبری نیست. مایوسانه پیش پادشاه می‌نالند که گنجی نیست. سلطان می‌گوید: گفتم تیر بیندازید؛ اما نگفتم کمان را بکشید. گنج همین زیر پای شماست؛ هر چه بیشتر کمان را می‌کشیدید، از مقصود دورتر می‌شدید. در این تمثیل زیبا، شمس تیراندازان را نماد فیلسوفان و عاقلان، و گنج را رمز حق - تعالی - قلمداد می‌کند که هر فیلسوفی که قدرت پرواز تیر دانش و عقلش بیشتر است، احتمالاً از مقصود دورتر است. بر همین مبناست که به‌صراحت می‌گوید: «اغلب دوزخیان از این زیرکان‌اند، از این فیلسوفان، از این دانایان، که آن زیرکی ایشان حجاب ایشان شده. از هر خیالشان ده خیال می‌زاید؛ همچون نسل یاجوج. گاهی گوید راه نیست، گاهی گوید اگر هست دور است...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۱۴۵، ج. ۲، ص. ۴۸-۴۹)

از نظر او «این علما را به اندرون هیچ تعلقی نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۸۹، ج. ۱، ص. ۲۰۲). همچنین درک حقیقت توحید «به مدرسه حاصل نشود و به تحصیل شش هزار سال - که شش بار عمر نوح بود - برنیاید. آن صد هزار تحصیل‌چندان نباشد که یک دم با خدا برآرد بنده‌ای به یک روز» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۱۱۸ و ۲۰۳). شمس بر آن است که برای فهم چنین مسئله سهمگین و خردسوزی، بیش و پیش از هر چیز، رفتن لازم است و کوشیدن، نه بحث و فحص و قیل و قال. مثلاً کسی که طالب دیدار دمشق است، باید از قونیه برخیزد و راه افتد تا برسد. چون با صدها سال بحث و هزاران سال سؤال و جواب نیز، هرگز نمی‌توان بی رفتن و کوشیدن، به دیدار دمشق توحید و شهر حقیقت رسید (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۱۲۸، ج. ۲، ص. ۹۶).

از نظر شمس، همین عدم وجدان درونی حقایق مجرد به صورت فردی و در تجربه شخصی و تکیه بیش از حد بر عقل است که خردگرایان و فلاسفه را به آنجا می‌کشاند

که بخش مهمی از اعیان وجودی و حقایق آن را منکر شوند. از جمله آنهاست تشکیک در حقیقت رسالت و نبوت و حقیقت وحی انبیا و مباحثی نظیر معاد و عذاب قبر. در نگاه شمس، دو نکته عمده و مهمی که فلاسفه بر انبیا می گیرند، متکی و مبتنی بر همین شیوه و دیدگاه است. نخست آنکه در باب معجزات انبیا می گویند: «آنچه از آن معقول است، قبول می کنیم و آنچه معقول نیست، قبول نکنیم. عقل حجة الله است و حجج الله لا تتناقض» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۱۹۲).

بر پایه این استدلال، فیلسوف بر این باور است که در ذات معجزه نوعی تعارض منطقی نهفته است، چراکه عقل حجت خداست و معجزه نفی اسباب عقلی در طبیعت برای اثبات حقانیت انبیاست و این دو همخوان نیستند؛ چون عقل که خود حجت باهر الهی است، همزمان نمی تواند هم نافی اسباب و علل باشد و هم مثبت آن؛ چرا که به قول فیلسوفان: «حجج الله لا تتناقض».

شمس در پاسخ به این تشکیک فلاسفه، نوعی برهان منطقی علیه آن به میان می کشد و مدعای آنان را در تناقض حجج نفی می کند؛ به این صورت که:

«معجزه خود آن است که عقل شما آن را ادراک کیفیت نتواند کردن. المعجزة ما يعجز العقل عن ادراكه؛ و عقل حجت خدای است. ولیکن چون بر وجه استعمال نکنی، متناقض نماید. و از بهر این است که هفتاد و دو ملت اند. عقلها باهم مخالف اند و متناقض اند. مثلاً دو کس را پرسی که دو در دو چند است؟ هر دو یک جواب گویند؛ بی مخالفت؛ زیرا اندیشه کردن آن آسان است. چون پرسی هفت در هفت چند است، یا هفده در هفده؟ خلاف کنند آن دو عاقل؛ زیرا اندیشه آن دشوارتر است...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۱۹۲).

بنابراین از نظر شمس، مطلق عقل و عقل به صورت مطلق، حکم به نفی معجزه و خلاف آمد عقل بودن آن نمی کند. به عبارت دیگر، عقلانی نبودن معجزه برای عقلا، امری بدیهی مثل دو ضرب در دو نیست که به ناچار چهار باشد؛ امری تشکیکی است که عقول مختلف در باب آن نظرهای متفاوت دارند. بنابراین اعتقاد به معجزه نفی مسلمات عقلی نیست.

شمس در این مقام، پاسخ به سؤال مقدری هم می‌دهد که اگرچه فلاسفه، انبیا را از این جهت که مخاطبانشان عوام و عموم مردم هستند، نقصان می‌نهند و اساس دعوت آنان را دوستی جاه و رسیدن به مقام پیغمبری می‌دانند، اما در این اعتقاد هم بر خطایند، چون انبیا، علاوه بر درک یافته‌های فلاسفه، قلب مردمان را هم دارند؛ نه این که چون به ساحت‌های عقلانی عمیق ره ندارند؛ روی به مردمان آورده‌اند. از جمله در جایی می‌گوید:

«حاصل، فلسفیان انبیا را نقصان نهند که به خلق مشغول شدند و دوستی جاه و پیغامبری ایشان را ره زد؛ آلا گمراه نشدند به کلی، و راه ملکوت بر ایشان بسته نشد به کلی؛ لیکن از درجات تجرید و خلوت ماندند. و نیز زن خواستن انبیا را هم نقصان و آلودگی گویند.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۱۹۳ و ۸۲)

شمس علت العلل چنین اعتقاداتی را دوری این نوع خردگرایان از «عقل ربانی» می‌داند؛ نوعی عقل که اساساً در دستگاه ذهنی و منطقی فلاسفه، تعریفی برای آن ارائه نشده و مغز و دماغشان بویی از آن نبرده است (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۴۹-۴۸)؛ حال آنکه در دنیا به جز فلسفه رایج فیلسوفان، که از نظر شمس، عمدتاً تقلید باورهای گذشتگان است و نه یافته‌های شخصی خود فیلسوفان (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۹۱ و ۱۶۱، ج. ۲، ص. ۷۶)، فلسفه‌ای عمیق‌تر هست که خود خدا روایت می‌کند. فیلسوف: «فلسفه می‌گوید: معقول و لذیذ؛ و لیکن عند الله فلسفه‌الدُّ من هذه الفلّسه...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۱۶۴).

عدم شناخت این نوع عقل و بی‌باوری به گزاره‌هایی ورای عقل، فیلسوفان را بر آن می‌دارد که گهگاه علاوه بر تشکیک در حقیقت وحی و نبوت و جایگاه انبیا، مسلماتی از دین، همچون عذاب قبر، حشر اجساد و نظایر آن را همگام با موازین عقل صرف ندانند و یا دست کم دربارهٔ صحت و سقم آن سکوت اختیار کنند و یا ملائکه را بر انبیا ترجیح دهند (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۱۹۲)؛ اعتقاداتی که از نظر شمس آنان را مستحق دوزخ می‌سازد (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۱۴۵). در جایی دیگر

می گوید: «مُفَلِّسِ فِلسَفِی تفسیر عذاب قبر می گوید بعد از مرگ، و بر طریق معقول تقریر می دهد و می گوید که جان آمد اینجا تا خود را کامل کند و بضاعت کمال خود از این عالم برگیرد تا چون از این عالم برون آید، حسرتش نباشد...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۸۶).

آنچه نمی توان ناگفته گذاشت میل غریبی است که شمس به تأویل عقلانی همین مفاهیم خالص دینی و قرآنی دارد؛ کاری که خود او بر فلاسفه خرده می گیرد؛ که از جمله آنهاست:

تأویل عقلانی صورت ظاهر نماز (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۲۱)، تأویل معنای الله اکبر (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۴۹ و ۵۷)، تأویل عقلانی رمز و راز کعبه (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۵۵، ج. ۱، ص. ۲۲۴)، معنای لا اله الا الله (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۵۸)، معنای عقلانی و حقیقی توحید (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۸۰)، مرگ و قیامت (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۱۳۱) و نظایر آن.

۲-۴ معتزله و دیگران

شمس همچنین در تضعیف کلمات خویش بعضاً نکته‌هایی ناب و قابل تأمل در باب گروه‌ها و جریان‌های خردگرای جهان اسلام دارد. از جمله آنها یکی آن است که شیوه تفکر معتزله را وافی به مقصود نمی‌داند (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۱۲۶) و به صراحت معتزله را به فلسفه نزدیک‌تر می‌داند تا دین (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۱۴۱) و به همین دلیل به آنها می‌تازد؛ منظری که بعدها، عاشق دلسوخته‌اش، مولانا، هم صریح‌تر به آن پرداخت و شدیدتر حمله کرد و معتزلیان را مثل فیلسوفان دانست که صرفاً در قلمرو عقل و حس گرفتارند و ره به حقیقت دین ندارند؛ از جمله:

ای خران را تو مزاحم، شرم دار	راه حس راه خران است ای سوار
گرچه گوید سنی‌ام، از جاهلی است	هر که در حس ماند او معتزلی است

(مولوی، ۱۳۸۴، ص. ۱۸۲-۱۸۳)

سخن سقراط و بقراط و اخوان صفا و یونانیان هم چنین رنگ و بویی دارد و در حضور محمد (ص) و آل او - یعنی فرزندان جان و دل محمد، و نه فرزندان آب و گل او - نمی تواند چندان ارج و وقعی داشته باشد؛ چراکه آنها هم صرفاً و اساساً بر پایه حس و عقل بشری است (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۸۴).

افلاطون هم از جمله فیلسوفانی است که شمس به اقوال او می پردازد و پاسخ هایی جالب توجه و درخور تأمل به او می دهد. افلاطون، به گفته شمس، بر آن باور است که اگر سطح عقل مردمان هم طراز حکما گردد، دیگر نیازی به وجود انبیا نیست. شمس به شدت این نظر حکما را در باب انبیا طرد می کند و این گفته ها را حاصل لذت و قوتی می داند که حکما و فیلسوفان، از جمله افلاطون، از خود انبیا گرفته اند (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۱۱۸).

وی در موضعی دیگر، ضمن طبقه بندی علوم عقل گرا، صریح تر بدین نکته افلاطون می پردازد و ضمن مقایسه ای تطبیقی، اولیا و انبیا را علاوه بر اینکه دانش ها و فضایل حکما را دارند - دارای چیزهایی می داند که فلاسفه و حکما از آن بی بهره اند:

«این سهل ترین علوم، علم استنجاست و توابع فقه. از آن مشکل تر اصول فقه؛ از آن مشکل تر اصول کلام؛ از آن مشکل تر فلسفه و الهی که می گویند، با انبیا پنجه می زنند، که اگر بیم تیغ نباشد، طریقه خود را می گویند که ثابت کنیم، و ژاژ می گویند. و آنچه افلاطون و توابع او می گویند که اگر همه همچو ما بودندی، انبیا حاجت نبودی، ژاژ است. چون شنید افلاطون که یکی بی علاج زر می کند خاک را، و تو اگر مثل آن بکردی، برادر، آن بودی، اکنون چون نمی توانی - او را بر خود مزیت می بینی - چون متابعت از او واجب نمی بینی؟ اکنون، زیرک ترین و فیلسوف ترین همه، حکمانند و این صاحب کرامت، از ایشان فیلسوف تر است؛ زیرا این قوم در آن یاوه می شوند و منکر می شوند و به ادراک آن نمی رسند...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۱۱۳ و ۱۱۸).

نظیر این نکته ها در مقالات شمس بسیار فراوان است. شمس بی هیچ گونه تقیدی یا تعهد به مکتبی و مشربی عقلانی، یافته های خود را بازمی گوید و هیچ بیم و ترسی هم از نام و شهرت کسانی که به نقدشان می پردازد ندارد؛ چنان که از گفته های خود هم

نمی‌ترسد که مبدا در نظر اصحاب عقول و یا پرورندگان فقه و اصول، مطلبی ناپخته یا ناسفته بیاید. وجود همین دقیقه‌ها و تأملات شخصی و یا شخصی‌شده در مقالات به زبانی زیبا و گیراست که گفته‌های شمس تبریزی را، از جهات گوناگون، خواندنی ساخته است؛ چیزی که در تاریخ تفکر فرهنگی ما بسیار کمیاب است.

سخن آخر آن که نکته‌هایی که شمس در این حوزه به میان می‌کشد، اگرچه بعضاً بسیار عمیق و زیباست، اما باید توجه داشت که یافت و دریافت خود همین نکته‌ها هم باز محصول نوعی نگاه عقلی و تأمل فلسفی است. در واقع در این قلمرو، چه موافق سخن بگویی و چه مخالف، ناچار باید دست به دامان عقل شوی. بر همین مبنا، برخی نکته‌های شمس معقول و پذیرفتنی است و مبتنی بر نوعی جدل و جدال منطقی؛ مثل نکته‌ای که در باب محدودیت عقل در شناخت آغاز و انجام جهان و استدلال افلاطون در باب انبیا به میان می‌کشد، و برخی گفته‌ها هم منطبق با وقایع تاریخی است؛ اما برخی نکته‌ها هم هست که ذوقی و استحسانی است و دلیل محکمی بر درستی آن ارائه نکرده است؛ مانند نکته‌ای که درباره نیم‌فلسفی بودن بوعلی و مقاصد خاص سهروردی در تعویض درهم و دینار مطرح می‌کند و نظایر آن. با همه این احوال، غالب نکته‌هایش قوی است و به‌غایت قابل تأمل.

نتیجه

با دقت در این نکته‌ها و گفته‌ها، می‌توان دریافت که رشد تفکر فلسفی در هر فرهنگی بسته به میزان مجادلات و گفتگوهای است که در باب آن صورت می‌گیرد، و شمس تبریزی، با نکته‌هایی که در باب محدودیت نگاه عقلی و جهان‌نگری عقل‌گرایان، به‌ویژه فیلسوفان، به میان می‌کشد، و خرده‌هایی که بعضاً درباره پاره‌ای از اقوال و افکار بزرگان مشهور مطرح می‌کند - و نیز نمونه‌های ناب و نایابی که ارائه می‌نماید - زمینه‌ساز بسیار خوبی برای تأمل بیشتر در باب قلمرو و حقیقت عقل و همچنین فیلسوفان و متکلمان بزرگ تاریخ و فرهنگ ایران می‌تواند به شمار آید.

یادداشت‌ها

۱- شمس البته خود چنین نامی را به کتاب خویش نداده و حتی خود شخصاً به کتابت یا تدوین آن نپرداخته است. این کتاب که نام‌های دیگری چون «اسرارشمس»، معارف شمس، خرقة شمس، رموز شمس و... دارد، مجموعاً حاصل گفته‌هایی از شمس است که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف گفته شده و به همت یک یا چند تن از مریدان جمع آوری و تدوین گشته است و نام‌های مختلفی پذیرفته و نهایتاً به یکی از آنها، یعنی همین مقالات شمس، مشهور شده است (رک. فرانکلین لوئیس، ۱۳۹۰).

۲- اشعاری که شمس نقل کرده است، پاره‌ای از ابیات قصیده معروف امام فخر است که قسمت‌های آغازین آن چنین است:

و اکثر سعی العالمین ضلال	نهاية اقدم العقول عقل
و حاصل دنیا نا اذی و وبال	و ارواحنا فی وحشة من جسمنا
سوی ان جمعنا فیه قیل و قال	و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا
فبادوا جميعاً مسرعین و زالوا	و کم من رأینا من رجال و دولة
و عال فزالوا والجبال جبال	و کم من جبال قد علت شرفاتها

(شمس تبریزی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۳۳۵)

مولانا هم در مثنوی این ملولی و انقلاب روحی فخررازی را با بیان ویژه خود چنین منعکس کرده است:

هم تو گویی خویش کالعقل عقل	بس بکوشی و به آخر از کلال
عقل را می دید بس بی‌بال و برگ	همچو آن مرد مفلسف روز مرگ
کز ذکاوت راندیم اسب از گزاف	بی‌غرض می کرد آن دم اعتراف
آشنا کردیم در بحر خیال	از غروری سرکشیدیم از رجال

(مولوی، ۱۳۸۲، ص. ۶۹۵)

۳- زکریای قزوینی هم در آثار البلاد، همین قضیه را سی سال بعد از شمس مطرح می‌کند و تصریح می‌کند که این درس گرفتن‌ها سپیده دم بوده است و خیام تعمداً آن

فقیه پنهان کار را رسوا می کند؛ اما نامی از غزالی نمی برد. برای توضیح بیشتر رک. موحد، محمدعلی، «خیام در نیمه اول قرن هفتم»، مجله راهنمای کتاب، جلد بیستم.

منابع

- ابن عربی. (۱۹۷۲م). *الفتوحات المکیه*، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی و ابراهیم مدکور. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- افلاکی، احمد. (۱۳۷۵). *مناقب العارفين*، تصحیح تحسین یازجی. تهران: دنیای کتاب.
- امین رضوی، مهدی. (۱۳۷۷). *سهروردی و مکتب اشراق*، ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- اوجیبی، علی. (۱۳۸۶). *سهروردی به روایت اشکوری و اردکانی*. تهران: اساطیر.
- بهاء ولد. (۱۳۳۵). *معارف*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: زوار.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۲). *عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*. تهران: سخن.
- تقی، شکوفه. (۱۳۸۷). *دو بال خرد؛ عرفان و فلسفه در رساله الطیر ابن سینا*. تهران: نشر مرکز.
- دورانت، ویل. (۱۳۸۳). *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۵). *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کوربن، جلد اول. تهران: انجمن فلسفه.
- سیدعرب، حسن، محمدخانی، علی اصغر. (۱۳۸۲). *نامه سهروردی*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شمس تبریزی. (۱۳۷۹). *مقالات*، تصحیح محمدعلی موحد. تهران: انتشارات خوارزمی.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۴۴). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: زوار.
- کوربن، هانری. (۱۳۸۹). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: نشر سوفیا.

- لوییس، فرانکلین. (۱۳۹۰). *مولانا از شرق تا غرب از دیروز تا امروز*، ترجمه حسن لاهوتی. تهران: نشر نامک.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۸). *فیه ما فیه*، تصحیح توفیق سبحانی. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۲). *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد الین نیکلسون. تهران: انتشارات هرمس.