

اشراق از نگاه افلاطون و سهروردی

مهدی قوام صفری*

اشاره

برای افلاطون ادراک حسی به عنوان نخستین مرحله دیالکتیک معرفت، اهمیت بسیار دارد، اما توقف در این مرحله، معرفت تولید نمی‌کند. به عقیده او پس از گذر از این مرحله و دو مرحله عقیده و استدلال، خود واقعیت برای عقل انسان اشراق می‌کند و همین اشراق معرفت حقیقی را تشکیل می‌دهد. بنابراین حقیقت در جریان مسیر دیالکتیکی معرفت‌شناختی و در لحظه خاصی از آن اشراق می‌کند. این در حالی است که برای سهروردی چون نفس انسان، نور مجرد است اگر بین او و هر چیز دیگر حجاب نباشد نسبت به آن چیز، معرفت حاصل می‌کند زیرا جهان و هر چه در آن است با اشراق نورالانوار، نورانی است و اگر نفس به چیزی توجه کند و در مورد مادیات، چشم از سلامت برخوردار باشد و در مورد حقایق متعالی، نفس تزکیه شده باشد، معرفت حاصل می‌شود. یعنی برخلاف رأی افلاطون، به عقیده سهروردی حتی ادراک حسی هم حاصل اشراق است و بنابراین معرفت محسوب می‌شود. در این مقاله کوشش شده است که این دو دیدگاه متفاوت درباره اشراق که دومی از حیث شمول نسبت به اولی عام‌تر است، با جزئیات درخور مطلوب توضیح داده شود.

*. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران

واژگان کلیدی: اشراق، ابصار، مشاهده، نور، ظلمت.

۱

افلاطون در *فایدروس*، در متن آنچه ما اسطوره‌گردش ارواح می‌نامیم، یک نکته معرفت‌شناختی بسیار مهم مطرح می‌کند. چون افلاطون به هبوط نفس‌های حیوانی و انسانی از عالم اعلی اعتقاد دارد، یکی از کارآمدی‌های اسطوره‌گردش ارواح که در صفحات (۱ b ۲۵۰ - ۶ d ۲۴۶) *فایدروس* آمده است، تدارک پاسخ این پرسش است که چرا به هنگام هبوط نفس‌ها بعضی از آنها در جسم حیوان درمی‌آید و بعضی در جسم (بدن) انسان. پاسخی که به این پرسش داده می‌شود این است که: «زیرا تنها نفسی که حقیقت را مشاهده کرده است می‌تواند به شکل انسانی ما درآید - برای اینکه باید بتواند با گذر از کثرت ادراک حسی به وحدت حاصل از تعقل، همنام‌های مُثل را بفهمد - و این فهم همان یادآوری چیزهایی است که نفس‌های ما قبلاً به هنگام گردش با خدایشان مشاهده کرده‌اند». (فایدروس، ۲ c - ۶ b ۲۴۹). این نشان می‌دهد که ادراک حسی، هرچند به تصریح افلاطون در ثئی‌تتوس (b ۱۶۴) معرفت نیست، راهی است به سوی معرفت. برطبق آنچه اسطوره به ما می‌گوید، چون به هنگام گردش آسمانی ارواح، همه نفس‌هایی که در سفر خدایان با آنها همراه‌اند، موفق به دیدن حقایق نمی‌شوند، همه آنها نمی‌توانند در زندگی زمینی، زندگی در بدن انسان را اختیار کنند، زیرا نفسی که چیزی از حقایق را ندیده است نمی‌تواند از حیث معرفت‌شناختی کارکرد خاص انسانی را داشته باشد؛ یعنی نمی‌تواند با به کار گرفتن قوه عقلانی‌اش از کثرات ادراک حسی بگذرد و به یک وحدت عقلانی دست یابد، برای اینکه اساساً فاقد قوه عقلانی است. به این ترتیب ادراک حسی به مثابه راهی به سوی معرفت فقط به روی انسان باز است، اما این راه به روی حیوانات، اگر چه ادراک حسی داشته باشند، بسته است.

حتی داشتن قوه عقلانی و گذر از کثرات ادراک حسی به درک هم‌نام‌های مُثل، یعنی دست یافتن به مفاهیم کلی و واحد متناظر با مثل توسط این قوه عقلانی هم عین معرفت نیست، بلکه این مرحله هم در حقیقت، راهی است به سوی معرفت. این مطلب نه تنها از

تمثیل غار به خوبی به دست می‌آید بلکه در بخش فلسفی تر نامه هفتم جداً بر آن تصریح و تأکید می‌شود.

افلاطون در این بخش از نامه هفتم که بیشتر جنبه معرفت‌شناختی دارد در حقیقت، پیش شرط‌های ضروری دست‌یابی به معرفت واقعیت‌های عینی را به مثابه مراحل ابتدایی‌تر به سوی معرفت می‌شمارد. به عقیده او در مورد هر چیزی، سه چیز وجود دارد که معرفت آن چیز باید از راه آنها به دست بیاید؛ در اینجا خود معرفت مرحله چهارم تلقی می‌شود و متعلق واقعی معرفت که واقعیت راستین است امر پنجم محسوب می‌گردد (a – b ۳۴۲). نخستین چیزی که در مورد هر چیز وجود دارد نام است؛ دوم، توصیف آن؛ سوم، تصور آن؛ چهارم، معرفت آن؛ امر پنجم، خود راستین آن چیز، یعنی مثال اوست. افلاطون برای اینکه مقصودش فهمیده شود، این سخن را در باب شیء خاصی، یعنی دایره، توضیح می‌دهد: در مورد یک دایره، نخستین چیزی که وجود دارد اسم اوست، یعنی همان واژه «دایره» که درباره آن به کار می‌بریم. دوم، توصیفی است که دایره را وصف می‌کند و از اسامی و اظهارات لفظی تشکیل می‌شود و به طور مثال گفته می‌شود دایره آن چیزی است که فاصله بین مرکز آن و بین هر نقطه از پیرامون آن با یکدیگر برابر است. سوم، آن چیزی است که رسم و سپس پاک می‌کنند و این فرایندی است که دایره واقعی را که همه این گونه دایره‌ها به آن مربوط‌اند، تحت تأثیر قرار نمی‌دهد، زیرا دایره واقعی البته غیر از این دایره‌ها است. چهارم، عبارت است از معرفت و فهم و عقیده درست درباره آنها که امری است وحدانی و در آشکال یافته نمی‌شود، بلکه در اذهان است و بنابراین از یک سو، با آن سه چیز پیش‌گفته و از سوی دیگر، با دایره‌های واقعی که امر پنجم است، به کلی متفاوت است.

از میان این چهار چیز، «فهم» از حیث شباهت و قرابت، بیشترین نزدیکی را به امر پنجم دارد، در صورتی که سه امر نخست بسیار از آن دورند (d – b ۳۴۲). با این همه، نیل به امر چهارم – که همان مرحله شناسایی علمی است – بدون گذراندن مرحله سوم، که همان مرحله ادراک حسی است و اخذ داده‌های آن و بدون آشنایی با نام و تعریف واقعیت مورد نظر، ممکن نیست و «اگر کسی در مورد اشیا، چهار مرحله نخستین را تا اندازه‌ای اخذ و

درک نکند، هرگز فهم کاملی از امر پنجم تحصیل نخواهد کرد». (e ۳۴۲). در حقیقت، معرفت راستین، زمانی به حاصل می‌آید که روح انسان با *تی* (یعنی چرایی، ذات) هر چیز آشنا شود و این همان واقعیت متعالی و مثال متناظر با شیء محسوس است. جستجوی ذات شیء حتی در مرحله چهارم نیز کامل نمی‌شود، زیرا حتی این مرحله نیز به یک معنی به حوزه محسوسات و جهان اطراف ما مربوط می‌شود. عیب مشترک سه مرحله قبل در این است که می‌خواهند *پویون تی* (یعنی کیفیت و چگونگی) شیء را که توسط حواس درک می‌شود، در قالب نارسای الفاظ و زبان بگنجانند و مرحله چهارم نیز در این عیب با آن سه مرحله اشتراک دارد، با این تفاوت که این کار را می‌خواهد با *تی* شیء که عقل درک می‌کند، انجام دهد.

پس از گذراندن این مراحل چهارگانه، به شرط وجود قرابت بین روح شخص و واقعیت‌های متعالی، شخص می‌تواند به داشتن دانش و دریافتن حقایق ازلی و مثل متعالی امیدوار باشد. افلاطون در توصیف این مرحله، که در حقیقت مواجهه با خود حقیقت است، می‌نویسد (b ۳۴۴):

پس از به عمل آوردن سنجش‌های مفصل در باب نام‌ها و تعریف‌ها و ادراکات بصری و سایر ادراکات و پس از آنکه آنها را با به کار بستن پرسش و پاسخ به طور نیک‌خواهانه و عاری از حسادت مورد مذاقه قرار دادیم، سرانجام فهم هر یک از آنها در یک آن ناگهانی می‌درخشد و *عقل که همه قوایش را در حد توانایی انسان به کار بسته است، غرق نور می‌گردد.* (با ایرانیک من)

جمله اخیر که از راه ایرانیک نوشتن بر آن تأکید شد، در حقیقت بر مواجهه با خود حقیقت و اشراق نورانیت حقیقت بر روح انسان دلالت می‌کند و این همان شهود متعالی مثال متناظر با امر محسوس است که معرفت حقیقی (*پیسستمه*) را به بار می‌آورد. از دیدگاه افلاطون، اشراق حقایق متعالی بر نفس انسان، علاوه بر شرایط معرفت‌شناختی چهارگانه پیش‌گفته، شرط مهم دیگری نیز دارد که بیشتر اخلاقی است تا معرفت‌شناختی. بر طبق این شرط، نیروی نفس (*دو نامی ان ته پسوخه*) که ابزار درک انسان است (*جمهوری*)، ۵-۶ (۵۱۸ c)، هر چند به تعبیر افلاطون «کیفیتی الهی‌تر» است که «هرگز قوه‌اش را از دست نمی‌دهد»، نه تنها همیشه در درک معقولات و مواجهه با حقایق متعالی موفق نیست، بلکه

حتی ممکن است در شرایط خاصی به زیان انسان تمام شود و به او آسیب برساند، زیرا «مطابق با جهت رویکردش، مفید و سودمند یا بی‌فایده و مضر می‌شود» (همان، ۵۱۸e). انسان‌های بی‌تربیت و بد و نیرنگ‌باز که همگان در بدی آنها اتفاق نظر دارند، ممکن است در مواردی بیش از دیگران از نیروی نفس برخوردار باشند؛ نیروی نفس آنها به هیچ وجه ضعیف نیست، بلکه در خدمت بدی و ناپاکی است، بنابراین نیروی بینایی نفس این‌گونه انسان‌ها هر چه قوی‌تر باشد، منشأ زیان‌های بزرگ‌تری خواهد بود. پس همان‌گونه که برای دیدن چیزی، چشم را نمی‌توان از تاریکی برگرداند مگر به همراه کل بدن، به همین‌سان برای دریافت و درک حقایق متعالی و در حقیقت برای داشتن شهود باید کل اندام معرفت یعنی عقل و کل نیروی آن را از عالم صیروت و کون و فساد به طرف عالم حقایق برگرداند و این وظیفه‌ای است که آموزش و پرورش باید از راه تربیت درست بر عهده بگیرد.

اینجا است که تأثیر آشکار تعلیمات فیثاغورسیان و به ویژه **کاتارموی** (= راه‌های تزکیه) امیدکلس در افلاطون آشکار می‌شود. از دیدگاه امیدکلس، نفس‌های موجودات، دایمون‌های فناپذیر و اهل ملکوت هستند، اما آفند (نیکوس) آنها را به سوی گناه منحرف کرده و سرنوشت محتوم از جایگاه سعادتشان بیرون رانده است و محکوم شده‌اند که در جهان تحت‌القمر با درد و رنج بسازند. این نفس‌ها فقط از طریق به کار بستن دقیق قواعد تزکیه و درک و فهم سرشت الهی خواهند توانست از چرخه تناسخ در ابدان حیوانی رهایی یابند و دوباره از مصاحبت خدایان بهره‌مند شوند. او در پاره بسیار باشکوه ۱۱۵ خونریزی و سوگند دروغ را گناه اصلی روح انسان بیان می‌کند و چرخه طولانی تجسد را حاصل این گناه می‌داند. علت سر زدن این گناه از انسان اعتماد او به آفند است و در نتیجه او از خدایان رانده می‌شود و سرگردان می‌ماند:

این حکم **ضرورت**، و فرمان کهن خدایان، ازلی و مهرشده با سوگندهای گسترده وجود دارد: هر گاه کسی بازوانش را با خون کشته‌ای به اشتباه و فساد می‌آلاید یا به پیروی از **آفند** سوگند دروغ می‌خورد، نفوس - که سهمی طولانی از حیات دارند - باید سه ده هزار فصل دور از نفوس سعادت‌مند، حیران و سرگردان شوند و در طی اعصار در همه اشکال موجودات فانی درآیند و در

مسیرهای پرزحمت حیات را بگذرانند. آسمان‌های زورمند آنها را به دریا هل می‌دهند و دریا آنها را بر سطح خاک استفراغ می‌کند، زمین به شعاع‌های درخشان خورشید می‌سپارد و خورشید آنها را دوباره به آسمان‌های چرخنده پرتاب می‌کند. هر یک آنها را از دیگری می‌گیرد، اما همه از آنها بیزارند. اکنون من یکی از ایشانم، چون به *آفند* خشمگین اعتماد کرده‌ام، از این رو از خدایان رانده شده‌ام و سرگردانم.

از دیدگاه امپدکلس، چون هر شناختی، شناخت شبیه به وسیله شبیه است (پاره‌های ۱۰۹ و ۱۰۷)، راه رستگاری روح این است که باید «دوری از بدی» (پاره‌ای ۱۴۴) را بیاموزد. روح باید از طریق *کائارموی* و بالاتر از همه، اجتناب از خوردن گوشت به زندگی ناب هدایت شود و چون بر طبق پاره ۱۳۲ که می‌گوید «خوشا به سعادت آن که به غنای حکمت الهی دست یابد و بدا به حال آن که درباره خدایان عقیده‌ای مبهم دارد». یک دانش و حکمت الهی وجود دارد، شناختن این الوهیت، همان گونه که فیثاغورسیان گفته‌اند (گاتری، ۱۹۶۷، ۲۱۲) مستلزم تشبه به امر الهی است.

افلاطون تحت تأثیر این تعلیمات حکیمانه است که در *جمهوری* (C ۵۰۰) تشبه به امر الهی را دوباره مطرح می‌کند و از زبان سقراط خطاب به آدیمانتوس (Adimantus) می‌گوید کسی که عقلش به راستی به واقعیت‌های جاویدان متوجه است، هرگز مجال آن را ندارد که چشمانش را به پایین بدوزد و در کارهای روزانه آدمیان کنجکاو شود و با آنان ستیزه کند و روحش را از دشمنی و حسد آکنده سازد، بلکه او همه اوقاتش را صرف این می‌کند که نخست به عالمی بنگرد که نظامی ابدی بر آن حکم فرما است و دگرگونی در آن راه ندارد و هیچ چیز در آنجا از دیگری خطا نمی‌بیند و خود نیز خطا نمی‌کند، بلکه همه به وسیله عقل هدایت می‌شوند و در هماهنگی‌اند و سپس می‌کوشد تا آنجا که مقدر است به آنها تشبه کند و خودش را شبیه آنها بسازد.

پس نتیجه این بخش از مقاله، این است که تحصیل معرفت حقیقی از دیدگاه افلاطون در حقیقت، به معنای مواجهه با واقعیت متعالی و ازلی است که در واقع، همان اشراق حقیقت بر عقل انسان است و این البته پس از دوگونه مقدمات، ممکن است به حاصل آید. اول، اینکه از ادراک حسی شروع کنیم و به فهم عقلانی برسیم؛ دوم، تحت تأثیر تربیت و آموزش و پرورش، نیروی عقل خود را به گونه‌ای به سمت عالم پایدار و ازلی متوجه

سازیم که بتواند در معرض اشراق حقیقت واقع شود. هر آنچه غیر از این است یا هیچ ارتباطی به حقیقت ندارد یا اگر داشته باشد کمترین ارتباط ممکن است. این نتیجه، ما را به نقطه اشتراک افلاطون و حتی فیثاغورسیان و امپدکلس با سهروردی رهنمون می‌شود و اکنون به مسئله اشراق در فلسفه سهروردی می‌پردازیم.

۲

۳۹
ذهن

اشراق از نگاه افلاطون و سهروردی

شیخ اشراق - که نام کامل او شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتح سهروردی است - به احتمال زیاد در ۱۱۵۳/۵۴۹ در سهرورد، دهکده‌ای در حوالی زنجان، شهری در شمال ایران به دنیا آمد. او روشی در فلسفه اسلامی پیش گرفت که قبلاً ابن سینا به نام *منطق‌المشرقیین* مطرح کرد و چند رساله نیز به همین روش و به شکل و زبان تمثیلی نوشته بود. ابن سینا در مقدمه کتابش، *منطق‌المشرقیین* (۱۴۰۵، ص ۳) می‌گوید «علمی وجود دارد که از یونان نشأت نگرفته است»؛ او این شاخه از فلسفه را در مقدمه‌اش بر *منطق شفا* (۱۴۰۵ هـ، ص ۱۰) «فلسفه مشرقیه» می‌نامد و در توضیح هویت آن تصریح می‌کند که این فلسفه، از طبع و رأی صریح او برمی‌آید، رأیی که در آن، جانب شرکای مشائی‌اش در صناعت فلسفه را برخلاف کتاب‌های دیگرش از قبیل *شفا* و *نجات* رعایت نمی‌کند. او در همانجا کتابی تحت همین عنوان، یعنی «فلسفه مشرقیه»، را به خود، نسبت می‌دهد و می‌گوید «هر کس طالب حقیقتی است که در آن، هیچ شبهه‌ای نباشد آن کتاب [یعنی *فلسفه مشرقیه*] را طلب کند و هر کس، حقیقت را بر سیل مماشات با شرکا بخواهد ... به این کتاب [یعنی *شفا*] مراجعه کند» (همانجا). متأسفانه از کتاب *فلسفه مشرقیه* ابن سینا تاکنون اثری به دست نیامده است و فقط بخش ناچیزی از منطق کتابی به دست آمده که به نام *منطق‌المشرقیین* منتشر شده است و مقدمه آن از جهت اشاره مفصل‌تر ابن سینا فلسفه اشراقی حایز اهمیت درجه اول است. علاوه بر این، تصنیف رساله‌های عرفانی - تمثیلی به دست ابن سینا مثل *حی بن یقظان* و *رساله‌الطیر و سلامان و ابسال* و همچنین شرح دل‌انگیز و فرح‌بخش او از عرفان و عارف و لذت و بهجت در سه نمط آخر *اشارات و تنبیهات* که از آخرین تصنیفات او است، بی‌تردید از منابع الهام شیخ اشراق در توجه به رهیافت خاصی است که تاکنون رهیافت اشراقی به فلسفه تلقی می‌شود.

شیخ اشراق خود به این واقعیت معترف است که او مسافر راهی نرفته و جاده‌ای بکر نیست. او علاوه بر ترجمه رساله الطیر ابن سینا به فارسی، اشارات و تنبیهات او را نیز به فارسی تفسیر کرد (شهرزوری، ۱۳۸۴، ص ۴۶۴). هم‌چنین در ابتدای قصه الغریبه الغریبه، که یکی از رساله‌های عرفانی - تمثیلی اوست، تصریح می‌کند که پس از خواندن رساله‌های **حی بن یعظان و سلامان و ابسال** ابن سینا به فکر تصنیف **قصه الغریبه الغریبه** افتاده است:

چون داستان **حی بن یعظان** را دیدم، آن را هر چند شامل سخنان روحانی شگفت‌انگیز و اشارات عمیق یافتم، از طور اعظم، که همان طامه کبری است و در کتاب‌های الهی، مخزون و در رمزهای حکیمان، مکنون و در قصه **سلامان و ابسال** که مصنف **قصه حی بن یعظان** تصنیف کرده است، مخفی است عاری دیدم؛ این طامه کبری، همان رازی است که مقامات اهل تصوف و صاحبان مکاشفه بر آن استوارند و در رساله **حی بن یعظان** به آن اشاره نشده است، جز در آخر کتاب آنجا که می‌گوید: «باشد که یکی از مردم به سوی او هجرت کند» تا آخر کلمات.

علاوه بر این، آثار صوفیان مسلمان، از قبیل حلاج و بایزید بسطامی و هم‌چنین آثاری از فیثاغورسیان و افلاطون به روایت تفاسیر متفکران اسکندریه و در رأس آنها فلوطین را نیز باید از منابع فکری سهروردی در مد نظر داشت. او در کنار این منابع اسلامی و یونانی به حکمت ایرانیان باستان نیز توجه کافی داشت و در حقیقت خود را مجدد آن می‌دانست و درصدد بود که آثار باقی‌مانده از حکیمان باستان ایران را - که او آنان را وارثان ادریس پیامبر (همان هرمس) می‌دانست - دوباره زنده سازد؛ از این حیث، او به مذهب زردشتی نیز توجه داشت و مخصوصاً از این مذهب جنبه رمزی نور و ظلمت را بیشتر در مد نظر داشت، اما ثنویت توسعه‌یافته بعدی را پاره‌ای از ایرانیان باستان بر پایه دوگانگی نور و ظلمت پدید آورده بودند، باطل می‌دانست. وی در **کلمه التصوف** بر این تفاوت در اندیشه ایرانیان باستان و اندیشه ثنوی بعدی توجه می‌کند و می‌نویسد:

در میان ایرانیان مردمی بودند که به حق ره می‌نمودند و با حق عدالت می‌ورزیدند، اینها حکیمانی فاضل بودند که شباهتی به مجوس نداشتند؛ ما حکمت نوری و شریف آنها را که ذوق افلاطون و حکمای قبل از او است، در کتابی به اسم **حکمت الاشراق زنده** کردیم. (مجموعه آثار، جلد ۴،

اینجا سهروردی ضمن هم‌عقیده دانستن حکمای باستان ایران با افلاطون و حکیمان پیش از افلاطون که خود در مقدمه‌اش بر **حکمت‌الاشراق** از این حکیمان نام می‌برد، مجوس را از ایرانیان باستان جدا می‌سازد. علت این جداسازی، همان‌گونه که از بند ۱۹ **کلمه‌التصوف** برمی‌آید گمراهی آنان در باب قول به ثنویت در خصوص مبادی خیر و شر یا نور و ظلمت است. به عقیده سهروردی این دسته از مجوس، در حقیقت برای خداوند، شریک قائل هستند و به این ترتیب در طبقه مشرکان جای می‌گیرند. آنچه آنها را گمراه کرده است، جهت امکانی مخلوق اول است، زیرا در حالی که منبع شر، جنبه و جهت امکانی نخستین موجودی است که از خدا صادر می‌شود، آنها با غفلت از این نکته پنداشته‌اند که شر، ذات مستقل دارد و بنابراین به مبدأ متناسب نیازمند است و چون این مبدأ نمی‌تواند خدا باشد، پس در عالم هستی دو مبدأ وجود دارد: خداوند که مبدأ نور و خیر است و مبدأ دیگری که شر و ظلمت از او پدید می‌آید.

سهروردی این تمایز فکر و اندیشه‌اش از اندیشه ثنوی، و هماهنگی آن با اندیشه ایرانیان باستان و با اندیشه افلاطون و حکیمان پیش از او را بار دیگر با تأکید بیشتر، این بار در همان سرآغاز کتاب اصلی‌اش در حکمت نور یعنی **حکمه‌الاشراق**، یادآوری می‌کند. او نخستین محتوای این کتاب را علم‌الانوار می‌نامد و سپس می‌گوید همه کسانی که در راه خداوند سلوک می‌کنند در حقیقت یار و مددکار او در تنظیم و تنسيق علم‌الانوار هستند. روش او در معرفی این کسان به این ترتیب است که می‌گوید علم‌الانوار، در حقیقت، ذوق پیشوای حکمت و رییس آن افلاطون است، افلاطونی که صاحب نور و نیرو است. همچنین ذوق حکیمانی است که پیش از او می‌زیسته‌اند، از زمان پدر حکیمان، هرمس، تا زمان افلاطون، که حکیمانی بزرگ بودند مانند انباذقلس (امپدکلس) و فیثاغورس و دیگران. او در ادامه، ایرانیان باستان را هم به این حکیمان اضافه می‌کند و می‌گوید در واقع **قاعده شرق** در باب نور و ظلمت که طریق حکمای ایران مانند جاماسف و فرشاوشر و بوزرجمهر و کسان پیش از آن بوده، بر همین علم‌الانوار مبتنی است و این قاعده شرق البته همان قاعده مجوسان کافر و مانی ملحد و هر آن که برای خداوند متعال شریک قائل شود نیست. او سپس از شارعینی مثل اغاثاذیمون (شیث پیامبر) و هرمس (ادریس نبی) و

اسقلینوس نیز به عنوان کسانی نام می‌برد که صاحب علم‌الانوار بوده‌اند و به این ترتیب سرچشمه‌های اصلی این حکمت را منتسب به وحی معرفی می‌کند.

سهروردی در برابر کسانی که ممکن است در باور کردن چنین مجمعی از حکیمان و افراد مختلف، که هر کدام به زمان فرهنگ و ملیت متفاوتی تعلق دارند، استبعاد داشته باشند می‌گوید: که گمان نکن حکمت فقط در این مدت نزدیک، یعنی فقط در دوره افلاطون وجود داشته است و بس، بلکه عالم از حکمت و از کسی که صاحب آن و صاحب براهین و بینات آن باشد هرگز خالی نبوده است و تا زمانی که آسمان‌ها و زمین پایدار باشند نیز این گونه خواهد بود. همه کسانی که نام بردیم، اهل توحیدند و در اصول مسائل هیچ اختلافی با یکدیگر ندارند. (همان‌جا، **مجموع آثار**، ۲، ص ۱۱)

او هشدار می‌دهد که معلم اول، ارسطو، هر چند قدری بزرگ و شأنی سترگ دارد و در مسائل حکمت به نحوی عمیق غور می‌کند و نظری تمام دارد، نباید درباره او به گونه‌ای مبالغه شود که قدر بزرگانی که استادان او بوده‌اند و در میان آنها بعضی سفیران و شاعرین مثل آغاثادیمون و هرمس نیز بوده‌اند، ناشناخته بماند.

او در باب اختلافاتی که در تعلیمات این کسان در نظر اول به چشم می‌آید معتقد است که اختلافات آنها در حد الفاظ است و از عادات آنها در خصوص تصریح و تعویض برمی‌خیزد. در **کلمه‌التصوف** دل‌سوزانه توصیه می‌کند که:

مبادا اختلاف عبارات تو را بازی دهد، چرا که «آنگاه که آنچه در گورها است برانگیخته شوند» [بخشی از آیه ۹ سوره عادیات] و در روز رستاخیز انسان در عرصه الهی حاضر شود، شاید از هر هزار نفر، نه صد و نه نفرشان از گورهایشان برمی‌خیزند درحالی که کشته عبارات و سربریده شمشیر اشارات‌اند، خون و جرح‌شان بر گردن خودشان است، چرا که از معانی غفلت کردند و بنابراین مبانی را تباه ساختند. (**مجموعه آثار**، ۴، ص ۱۰۲، بند ۳)

همه حکیمان از حقیقتی سخن گفته‌اند که همچون خورشید، واحد است و هرگز به سبب کثرت و تعدد مظاهرش در بروج مختلف، کثرت نمی‌پذیرد. این حقیقت از نورالانوار اشراق می‌کند و قلب‌های حکیمان الهی جایگاه دنیوی آن است. قلب کسانی مثل هرمس و در میان پهلویان، قلب مالک‌الطین (گل‌شاه) که گیومرث می‌نامند و افریدون و کیخسرو از

پیروان او هستند، حامل این اشراق بوده است؛ در این میان، فیثاغورس و افلاطون آخرین حکمای یونان بودند که تحت تأثیر همین اشراق و حکمت بوده‌اند (المشارع و المطارحات، مجموعه آثار، ۱، صص ۵۰۲-۵۰۳)

سرانجام سهروردی برای تکمیل تفکیک حکمت اشراقی از سایر فنون و صناعات و از جمله فلسفه رسمی، حکیمان را طبقه‌بندی و آنها را بر حسب روش تحصیل حقیقت و رویکردشان به و سهم‌شان از حکمت الهی در پنج طبقه مرتب می‌کند: (۱) حکیم الهی که در خدانشناسی عمیق اما با بحث نظری بیگانه است؛ (۲) حکیم مشغول به بحث نظری و بیگانه با خدانشناسی؛ (۳) حکیم الهی خدانشناس و صاحب بحث نظری؛ (۴) حکیم الهی خدانشناسی که در بحث نظری، متوسط یا ضعیف است؛ (۵) حکیم صاحب بحث نظری که در خدانشناسی، متوسط یا ضعیف است.

آنگاه طالبان حقیقت را نیز به سه دسته تقسیم می‌کند: (۱) طالب خدانشناسی و بحث؛ (۲) فقط طالب خدانشناسی؛ (۳) فقط طالب بحث (حکمه‌الاشراق، مجموعه آثار، ۲، ص ۱۲). به این ترتیب همه کسانی را که نام برده است، از گیومرت تا هرمس و از او تا افلاطون را همه جزء حکیمانی می‌داند که هم ذوق خدانشناسی داشته‌اند و هم ذوق بحث نظری. در اینجا صاحب فلسفه رسمی از میان جایگاه‌های پنج‌گانه حکمت در جایگاه دوم و از حیث نوع طلب جزء طالبان دسته سوم طبقه‌بندی می‌شود. کسی مثل ابن‌سینا، به گواهی آنچه پیش از این از سرآغاز: **قصه الغربه‌الغریبه** نقل کردم، در میان حکیمان طبقه پنجم قرار می‌گیرد و سردی نسبی سهروردی نسبت به ابن‌سینا و ارسطو نیز از همینجا است. به این ترتیب، هر چند معتقدم که سهروردی قطعاً قصد دفاع از فلسفه در برابر هجمه‌های از سیاست برخاسته غزالی نسبت به فلسفه را داشته است، کل رویکرد او و نوع حکمتی که مطرح می‌کند تحت تأثیر صوفیه است، با این تفاوت که عقل‌ستیزی غزالی از مشی سیاسی او برمی‌خاست و سرانجام به ظاهر، در منزل تصوف آرام گرفت، اما سهروردی، که معتقدم به آن مشی سیاسی بی‌توجه بود، فلسفه را مقدمه‌ای بر تصوف تلقی کرد، تا به این وسیله هم فلسفه را حفظ کند و هم تصوف را.

در اینجا ماهیت حکمتی که سهروردی از آن سخن می‌گوید، بیشتر آشکار می‌شود:

حکمت نظری خالص باید با تزکیه نفس که توصیه همه کسانی بوده است که سهروردی از آنها اسم می‌برد، همنشین شود تا حکمتی پدید آید که حکمت اشراق نام دارد و ره‌آورد آن رهایی انسان از عالم ماده و ورود او به ارض ملکوت است. در نظر او «خلاصه حکیم الهی کسی است که بدنش به سان پیراهن است، زمانی آن را می‌کند و زمانی دیگر می‌پوشد؛ انسان تا زمانی که به خمیره مقدس آگاه نگردد و تا زمانی که خلع [بدن] و لبس [بدن] نمی‌کند، از حکما محسوب نمی‌شود. اگر بخواهد، به نور عروج می‌کند و اگر بخواهد، در هر صورتی که اراده کند، ظاهر می‌گردد» (المشارع و المطارحات، مجموعه آثار، ۱، ص ۵۰۳) می‌خواهیم این بخش از مقاله را با نقل حکایتی به پایان برسانم که سهروردی در کتابش **تلویحات** از افلاطون به مثابه نمونه‌ای از حکمای الهی مورد نظر او، در خصوص حاصل حکمت اشراقی نقل می‌کند.

افلاطون حکایتی درباره خودش نقل می‌کند و می‌گوید که من چه بسا با خویشتن خلوت کرده و از بدنم کنده‌ام و به حالتی در آمده‌ام که گویا مجرد و بدون بدن و از پوشش‌های طبیعی عریان‌ام و از هیولی به دورم؛ در این حالت در ذات خودم داخل و از اشیای دیگر خارج‌ام و در خویشتن زیبایی و بهجت و نور و نیکویی‌هایی شگفت می‌بینم و شگفتی می‌کنم، پس درمی‌یابم که من جزئی از اجزای عالم شریف اعلی هستم. (مجموعه آثار، ۱، ص ۱۱۲)

۳

صورت و سیرت کلی حکمت اشراقی سهروردی چیست؟ برای کشف ساختار و ماهیت کلی حکمت اشراقی، شاید بهترین مدخل، دقت در جملات افتتاحیه **قصه الغربه الغریبه** باشد. بهتر است نخست این جملات را بخوانیم:

چون با برادرم عاصم، از سرزمین ماوراءالنهر به شهرهای مغرب سفر کردم تا گروهی از مرغان ساحل دریای سبز را صید کنیم، ناگاه در «شهری که مردم‌اش ستم‌کارند»؛ یعنی شهر قیروان، در آمدیم. پس چون مردم آن شهر از ورود ما آگاه شدند و دانستند که ما پسران شیخ مشهوری به هادی، پسر خیر یمانی هستیم، ما را احاطه کردند و بگرفتند و با زنجیرهای فلزی بستند، و در چاهی که ته آن نهایتی نداشت زندانی کردند. (مجموعه آثار، ۲، صص ۷۷ - ۲۷۶)

در این داستان که زیبا و با دقت بسیار در انتخابات کلمات نمادین نوشته شده است،

سرزمین ماوراءالنهر، عالم علوی و شهرهای مغرب، عالم سفلی و قیروان، این عالم است. قیروان، که عالم مادی است، بر طبق تعلیم حکمای مسلمان محل تزاحم و تضاد است و بنابراین اهل آن ستم کارند و تعبیر «شهری که مردم اش ستم کارند» از آیه ۷۵ سوره مبارکه نساء است. همان‌گونه که در بخش قبل، در باب مذمت مجوس گفتیم، سهروردی معتقد است که منشأ شر در جهان، جنبه امکانی صادر اول و به طور کلی هر موجودی است که جنبه‌های بالقوه دارد و چون این جهان مادی، سراسر امکان است، شر و تضاد و تزاحم در آن پایدار خواهد بود.

عاصم که کلمه عربی است، عقل نظری و به معنای نگه‌دارنده است؛ عقل نظری، در واقع، بر طبق تعلیم حکیمان مسلمان یار و مددکار نفس انسان در رسیدن به حقایق هستی است و این مدد او از دو راه به نفس می‌رسد: اول، از راه اندیشیدن در هستی؛ دوم، از راه مقاومتش در برابر امیال شهوی نفس. به این ترتیب معلوم می‌شود که راوی داستان، نفس انسان است. نفس و عاصم دو برادر هستند که از فرزندان هادی پسر خیر یمانی می‌باشند. این هادی، پسر خیر، در واقع فیض اول است که از عقل کلی (خیر) پدید می‌آید و اهل یمن است. یمن در زبان عربی به معنی راست و نماد شرق است، همان‌طور که یسار به معنی چپ و نماد غرب است، زیرا کسی که در عربستان، بخش اصلی جغرافیای جهان اسلام، رو به شمال بایستد، یمن در سمت جنوب شرقی او و قیروان (تونس) در سمت غربی او واقع می‌شود. قابل توجه است که میرداماد، استاد ملاصدرا، نیز فلسفه خود را در برابر فلسفه کلاسیک ارسطویی فلسفه یمانی می‌خواند.

یکی از نکات مهم این فقره از داستان، ذکر سبب آمدن نفس از عالم علوی به سوی عالم سفلی است. راوی می‌گوید که سفر کردیم تا «گروهی از مرغان ساحل سبز را صید کنیم» و این نمادی است برای تحصیل معرفت. پس هر چه به رهایی نفس کمک کند، از شرق است و هر آنچه زندان او را پایدار سازد، از غرب. پس شرق خاستگاه معرفت و نور است و غرب منزلگاه نادانی و ظلمت؛ همان‌طور که خورشید (در زبان سهروردی هورخش) که از حیث نور بخشی‌اش در جهان مادی، تجلی اعلاهی الهی، که نورالانوار و نوربخش عالم هستی است، محسوب شده است، (الواح العمادیه، مجموعه آثار، ۴، ص ۹۰، بند ۹۲) از شرق برمی‌خیزد و در غرب افول می‌کند.

حال با توجه به این توضیحات، آشکار می‌شود که مسئله اصلی حکمت، رهایی از عالم مادی است که البته فقط از راه معرفت تحصیل می‌شود؛ حتی پالایش نفس نیز راهی به سوی تحصیل معرفت است. این راه، از دیدگاه سهروردی، نه تنها بهترین راه تحصیل معرفت، بلکه نسبت به راه تفکر نظری و استدلالی، که راه فلسفه رسمی است، آسان‌ترین راه آن تلقی می‌شود (مجموعه آثار، ۲، ص ۱۰، بند ۳). سهروردی برای روشن ساختن هویت این راه که همان راه اشراق است، مبانی هستی‌شناختی خاصی را مطرح می‌کند که از طریق دو تقسیم دو بخشی در باب موجودات پیش می‌رود.

بر طبق تعلیم او، موجود یا فی‌نفسه نور است یا فی‌نفسه نور نیست و نور یا هیئتی (عرض) برای غیر است که در این صورت، نور عارض نامیده می‌شود و همان نور محسوس است یا هیئتی برای غیر نیست که در این صورت، نور مجرد و محض است. آنچه فی‌نفسه نور نیست یا بی‌نیاز از محل است که همان جوهر غاسق (تاریک) است یا محتاج محل است که در این صورت هیئت ظلمانی نامیده می‌شوند. (مجموعه آثار، ۲، ص ۱۰۷، بند ۱۰۹)

سهروردی با چند استدلال عقلانی به هم پیوسته این نکته را تثبیت می‌کند که نه تنها نورانیت بلکه وجود جوهر غاسق نیز از نور مجرد است، زیرا نور عارض محسوس فی‌نفسه غنی نیست و گرنه محتاج غاسق نمی‌شد؛ از سوی دیگر، وجود این نور معلول جوهر غاسق نیست و گرنه به ضرورت ملازمت معلول با علت تامه نمی‌توانست هرگز از آن جدا شود و حال آنکه جدا می‌شود.

پس اعطاکننده نور به همه جوهر غاسق، چیزی غیر از ماهیت ظلمانی آنهاست؛ از اینجا روشن می‌شود که نورانیت این جوهر به طریق اولی نمی‌تواند حاصل هیئات ظلمانی آنها باشد، زیرا خود اینها محتاج این جوهر هستند. (همان، ص ۱۰۸، بند ۱۱۰)

از سوی دیگر، وجود جوهر غاسق، بالذات و واجب نیست، زیرا اگر بود در تحقق وجودش به منحصصاتی از میان هیئتهای ظلمانی و به غیر آن محتاج نبود و چون وجود هیئت ظلمانی هم محتاج جوهر غاسق است، به سبب لزوم دور محال، پیدایش وجود یکی از دیگری، یعنی جوهر غاسق از هیئات یا برعکس، ممکن نیست. همچنین پیدایش یک جوهر غاسق از جوهر غاسق دیگر نیز محال است، زیرا هیچ جوهر غاسقی، بر حسب

حقیقت جسمیت تاریک‌اش، برای پدید آوردن جوهر غاسق دیگر نسبت به جواهر غاسق دیگر اولویت ندارد؛ علاوه بر این، چنین فرضی به سبب لزوم دور محال نیز غیر ممکن است (همان، صص ۱۱۰ - ۱۰۹، بند ۱۱۱). به این ترتیب عالم از نور مجردی پدید آمده است که سهروردی آن را نورالانوار و نور محیط و نور قیوم و نور مقدس و نور اعظم اعلی و نور قهار و غنی مطلق می‌نامد. (همان ص ۱۲۱، بند ۱۲۹)

این نورالانوار، از آنجا که غنی مطلق است، امری وُحدانی است، زیرا در غیر این صورت، چون با نورالانوار فرضی دیگر از حیث حقیقت‌اش اختلاف ندارد، زیرا اساساً انوار مجرد از حیث حقیقت‌شان با یکدیگر اختلاف ندارند (همان، ص ۱۲۰، بند ۱۲۶) و چون در ورای او هیچ مخصصی خواه ظلمانی باشد خواه نورانی، وجود ندارد، ناچار عین نورالانوار فرضی دیگر خواهد بود (همان ص ۲۲ - ۱۲۱ بند ۱۲۹). پس نمی‌توان دو نورالانوار تصور کرد و بنابراین همه عالم حاصل وجود او است.

به عقیده سهروردی، مثل همه حکیمان مسلمان پس از فارابی، بر طبق ممانعتی که حاکمیت قاعده موسوم به الواحد بر واقعیت هستی پیدا می‌آورد، پیدایش کثرت موجود در عالم به طور یکجا از نورالانوار ممنوع است، زیرا هرگونه پیدایش مستقیم کثرت از او به معنای ذوجهات بودن او است که با غنای مطلق او سازگار است. همچنین ممکن نیست از او نخست یک جسم پدید آید، زیرا در این صورت، چون جسم توان پدید آوردن چیزی را ندارد، موجودات عالم منحصر به نورالانوار و آن جسم می‌شود و این خلاف واقعیت ضروری است. پس نخستین چیزی که از او باید پدید آید، یک نور مجرد است که نور اقرب یا بهمن نامیده می‌شود. (همان، صص ۲۷ - ۱۲۵، بندهای ۳۶ - ۱۳۴)

سهروردی، مثل همه حکیمان مسلمان، تحت تأثیر فلوطین و آنچه او استعاره فیضان (انثاد ۵، ۲، ۱) نامید، معتقد است که بهمن در اثر همین فرایند از نورالانوار صادر می‌شود و همین جریان در مورد صدور انوار بسیار از یکدیگر نیز حاکم است؛ اما در اینجا نکته‌ای وجود دارد که به حکمت شرقی سهروردی اختصاص دارد و هسته اصلی نظریه اشراقی او را تشکیل می‌دهد و ما اکنون به گزارش مختصر این هسته می‌پردازیم.

سهروردی در حکمه‌الاشراق (مجموعه آثار، صص ۱۰۳ - ۹۹، بندهای ۱۰۴ - ۱۰۱) نخست، دو دیدگاه عمده در باب ابصار را که فارابی به ترتیب به افلاطون و ارسطو نسبت داده است (الجمع بین رایى الحکیمین، صص ۹۲ - ۹۱) نقد می‌کند. بر طبق آنچه فارابی به افلاطون نسبت می‌دهد گویا افلاطون معتقد بوده است که ابصار، حاصل این است که چیزی از چشم خارج می‌شود و با شیء مرئی برخورد می‌کند و اما دیدگاه دوم که به ارسطو نسبت می‌دهد این است که ابصار، حاصل انفعال چشم است. سهروردی هر دو دیدگاه را کنار می‌گذارد و در بند ۱۰۴ عقیده خودش را مطرح می‌کند و در بند ۱۴۵ (ص ۱۳۴) دوباره به آن بازمی‌گردد. به نظر او، ابصار تنها در نتیجه مقابله شیء نورانی با چشم سالم به حاصل می‌آید. حاصل این مقابله، در حقیقت به نبود حجاب بین چشم بیننده و شیء دیده‌شده برمی‌گردد. به عقیده او، آن که در اینجا می‌بیند، نفس انسان است که خود از انوار مجرد محسوب می‌شود و اساساً چون نور است می‌بیند، زیرا هر آنچه ذات خودش را درک کند، نور مجرد است (همان، صص ۱۱۰، بند ۱۱۴)، اما این برای دیدن کفایت نمی‌کند، زیرا باید از سوی شیء مرئی هم اشراق شعاعی بر چشم وجود داشته باشد، برای اینکه مشاهده، همان اشراق شعاع نیست.

سهروردی این مطلب را با مثال دیدن خورشید روشن‌تر می‌سازد (صص ۱۳۵، بند ۱۴۶). او می‌گوید مشاهده نور غیر از اشراق نور بر کسی است که او را مشاهده می‌کند. وقتی خورشید را مشاهده می‌کنیم، در عین حال خورشید بر چشم ما اشراق می‌کند، اما این دو به یک معنی نیست، زیرا حتی اگر به خورشید نگاه نکنیم خورشید باز بر چشم ما اشراق می‌کند، پس در جریان ابصار هم نبود حجاب ضروری است، و هم توجه نفس به شیء مرئی، و هم اشراق نور از شیء مرئی به چشم. از این سه شرط، اولی فقط به عالم مادیات مربوط است، اما دومی و سومی در همه مراتب مشاهده، اعم از مادی و مجرد جریان دارند. بهمن پس از پیدایش پیدایش، چون نور مجرد است، نورالانوار را مشاهده می‌کند و در عین حال از خودش هم آگاه است، اما در این فرایند نورالانوار نیز بر او اشراق می‌کند و بدون این اشراق مشاهده امکان ندارد. (همان، صص ۱۳۷، بند ۱۴۸)

اکنون اشراق نورالانوار در سراسر جهان بر انوار مجرد و بر جواهر غاسق پرتوافکنی می‌کند و یک شرط مشاهده حقیقت همواره در جهان برپا است، اما شرط دیگر آنکه توجه نفس به این اشراق و بنابراین مشاهده حقیقت است، به رفتار و قابلیت‌های انسان بستگی دارد. نفس تربیت‌نشده و مشغول به لذت‌های دنیوی هرگز از اشراق نورالانوار و انوار مجرد بر آن بهره‌ای ندارد و بهره‌ او به ابصار اشیای مادی محدود است، بنابراین برای راه بردن به حقیقت، تعلیم فلسفه اشراق این است که نفس باید تزکیه شود؛ به این ترتیب معرفت حقیقت که محصول نهایی فلسفه باید باشد، حاصل دو واقعیت است: اول، تزکیه نفس به همراه به کار بستن عقل؛ و دوم، اشراق نورالانوار در مراتب هستی. دومی همواره حاصل است و اولی تکلیفی است که حقیقت بر عهده انسان از آن حیث که انسان است و قابلیت کسب معرفت را دارد، گذاشته است.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۵)، الشفاء، المنطق، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم.
- ابن سینا (۱۴۰۵)، منطق المشرقیین، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم.
- سهروردی (۱۳۵۴)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۱، تصحیح هنری کرین، انجمن اسلامی و حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- سهروردی (۱۳۵۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲، تصحیح هنری کرین، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- سهروردی (۱۳۴۸)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۳، تصحیح سید حسین نصر، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- سهروردی (۱۳۵۶)، سه رساله از شیخ اشراق، تصحیح نجفقلی حبیبی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۴)، زهه‌الارواح و روضه‌الافراح، ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- Guthrie, W. K. C. (1961), A History of Greek Philosophy, vol. one, Cambridge University Press London.
- Guthrie, W. K. C. (1969), A History of Greek Philosophy, vol. Two, Cambridge University Press, London.
- Nasr, S. H. (1996), ed. M.A.Razavi, The Islamic Intellectual Tradition in Persia, Curzon Press, London.
- Plato (1989), The Collected Dialogues, ed. Edith Hamilton and H.Cairns, Princeton, Princeton University Press, U. S. A.