

سهروردی و ایران باستان

اشاوه: آنچه در پی می‌آید متن سخنرانی جناب آقای دکتر فتح‌الله مجتبیایی^۱ در ارتباط با سهروردی و ایران باستان است که در تاریخ ۸۱/۴/۹۸ در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی و در حضور اعضای هیأت علمی، دانشجویان و کارکنان این پژوهشکده ایراد شده است.

از جناب آقای دکتر مجتبیایی که قبول زحمت نموده و در این جلسه شرکت کردند، سپاسگزاریم.

فلسفه اسلامی بر پایه سه مکتب اصلی قوام گرفته است: فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و حکمت متعالیه. دو مکتب مشاء و متعالیه از شهرت کفافی برخوردارند، اما فلسفه اشراق چنان که شایسته و بایسته است شهرت پیدا نکرده است. فلسفه مشاء، در جهان اسلام، از زمان کندی و فارابی آغاز می‌شود و سپس ابن سینا آن

۱. استاد ادیان و عرفان دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

را پی می‌گیرد. فلسفه مشاء یا مکتب سینایی ریشه در فلسفه ارسطو دارد، اما ارسطویی خالص هم نیست. فلسفه ارسطویی، در طول قرون، بر افکار اندیشمندان تأثیر گذاشته و خود نیز تأثیر پذیرفته است. این فلسفه بر نوافلاطونیه‌ها، رواقیه‌ها و اپیکوریها در دوره هلینیستی یا یونانی مآبی^۲ تأثیر گذاشته و از آنان تأثیر پذیرفته است و بعد از طی این مراحل به دست ما رسیده است. به این علت فلسفه مشاء فلسفه ارسطویی خالص نیست و ترکیب و تلفیقی است از مکاتب مختلف. مثلاً، فلسفه ارسطو در بین نوافلاطونیه‌ها رنگ عرفانی به خود گرفت. تفکر افلوطین و رساله‌های اثولوجیا و تاسوعات افلوطین کاملاً صبغه عرفانی دارند.

قبل از دوران ابن سینا مکتب فلسفه‌ای دیگر در ایران وجود داشت که بعدها در قرن ششم شخصی در سهرورد آن را احیا کرد. این مکتب به اسم مکتب اشراق شناخته شد. پیش از شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ابن سینا هم در اواخر عمر قصد داشت این فلسفه را احیا بکند. گویا او منطبق آن را هم تهیه کرده بود که موجود است، ولی عمرش کفاف نداد و مکتب ناشناخته ماند. غیر از کتاب

۲. بعد از حمله اسکندر مقدونی و تصرف قسمت عمده‌ای از آسیا تا مرزهای هندوچین، بازماندگانش مدت‌ها تحت عنوان سلوکیان، در مشرق زمین، حکومت کردند. پس از سلوکیان، در دوره‌های بسیار بعد، بعضی از سلاطین آنها بودایی شدند و خدمات شایان توجهی برای گسترش دین بودا، در آسیا، انجام دادند. یونانی مآبی یا دوران هلینیستی به دوران پس از اسکندر می‌گویند که فرهنگ یونانی صبغه شرقی به خود گرفت. یونانی مآبی نوعی فلسفه نیست، یک محیط فرهنگی است که بِن مایه یونانی دارد و شدیداً از افکار هندی و ایرانی متأثر است. به همین دلیل، این فرهنگ به راحتی در این جوامع پذیرفته شد. این دوران تأثیر بسزایی در تفکر غرب و شرق داشته است.

معروف شفا در آثار دیگر او بارقه‌هایی از این نگرش دیده می‌شود. مثلاً، در نمط نهم و دهم کتاب اشارات و تنبیهات مطالبی در مورد مبانی اشراق وجود دارد. برخی دیگر از رساله‌های ابن سینا برگرفته از آثار دوران یونانی مآبی و آثار گنوسی و هرمسی است که در سنت فکری و فلسفی پیش از اسلام وجود داشته است. این تفکر در دوره اسلامی به طور شفاهی و سینه به سینه (از استاد به شاگرد و از پدر به فرزند) ادامه پیدا می‌کند و در زمان ابن سینا، بعضی از اینها مکتوب می‌شوند. رساله حی بن یقظان، سلامان و اِبسال، آشکارا نمونه‌هایی از این داستانها هستند.

در آثار هرمسی‌ها مجموعه‌ای به نام کورپوس هرنتیکو وجود دارد که بخشی از آن باقی مانده است. این سنت یونانی مآبی، جدا از سنت ارسطویی و مشائی، به افلاطون باز می‌گردد.

بنابراین فکر و حکمت اسلامی از دو جریان فکری مایه می‌گیرد: جریان فکری مشائی و افلاطونی و نوافلاطونی. آثار گنوسی و هرمسی، در صدر اسلام از زبان یونانی و سریانی به عربی ترجمه شدند.

آنچه در مورد حکمت اشراق جالب توجه است این است که حدود پنج، شش قرن، سخنی از این نوع فلسفه در میان نبود و ناگهان جوانی از سهرورد آن را مطرح کرد و نامش را حکمت اشراق گذاشت و آن را به فهلویون یا پهلویون نسبت داد. به منطقه‌هایی که مادها، پیش از اسلام، در آن حکومت می‌کردند (حکومت هخامنشی که در فارس بوده است)، فَهْلَه یا پَهله می‌گفتند، که همان

منطقه سکونت پارتیهاست. به این حکمت، حکمت خسروانی هم می‌گفتند. خسروان سلاطین ایران قدیم، پیش از اسلام، بودند.

چه می‌شود که بعد از شش قرن، که از این حکمت خبری نیست، یا خبرهایی که هست بسیار جسته و گریخته و مبهم و تاریک است، یک مرتبه جوانی از سهروردی می‌رسد و آن را احیا می‌کند؟ این مسأله از اسرار و از گوشه‌های تاریخ حکمت ماست. آنچه مسلم است، این است که نگرش افلاطونی یا اشراقی بر این حکمت حاکم است. فرق بین حکمت افلاطون و ارسطو این است که ارسطو، شدیداً به تَعَقُّلِ منطقی معتقد است و می‌خواهد همه چیز را با میزان عقل و قواعد منطقی بسنجد. اما در سنت افلاطونی، علاوه بر عقل جلوه‌ها و تجلیات دیگری، از عوالم دیگر، به روح انسان می‌رسد. روح انسان مبداء و منشائی دیگر دارد او در آن عالم حقیقی را دیده و علمی که در این عالم برای او حاصل می‌شود یادآوری و تذکر همان حقیقی است که از قبل آنها را دیده است. در این نحوه تفکر، غیر از معرفت عقلانی و منطقی ارسطو، اشراقات و الهامات قلبی از اهمیت وافر برخوردار است. این دو نحوه تفکر از یونان آغاز می‌شود، از فلسفه‌های افلاطونی میانه، از نو افلاطونی‌ها، از رواقیها و اپیکوریها می‌گذرد تا به مسلمانان می‌رسد.

تفکر اشراقی در میان عرفای ما مرسوم بوده است. از قرن دوم و سوم به بعد، متصوفه مبنای معرفت‌شناسی اشراقی داشتند و برای دستیابی به حقیقت از تجلیات باطنی و نوردل مدد می‌جستند، اما این نحوه نگرش به صورت نظام فلسفی مطرح نبوده است. اولین بار در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی است که

رسماً نگرش اشرافی به نگرش فلسفی تبدیل می‌شود. بعضی از آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی که به فارسی نوشته شده است عیناً مأخوذ از آثار گنوسی است. مثلاً رسالهٔ غربت غریبه اقباسی است از «داستان مروارید» که از آثار گنوسی است و به بردیسان نسبت داده شده است. این داستان در یکی از انجیل‌های غیر رسمی به نام انجیل توماس مطرح شده است که متعلق به قرن اول میلادی است. انجیلها دو گونه‌اند: انجیل‌های رسمی که چهار انجیلی است که در عهد جدید آمده است. انجیل‌های غیر رسمی که تعدادشان زیاد است، اما پذیرفته نشدند و جزء عهد جدید قرار نگرفتند. این انجیلها موجودند و چاپ شدند. بعضی از آنها هم همین اواخر در نجع حمادی مصر پیدا شدند. از عمر این داستان حدوداً یازده قرن گذشته بود که به دست سهروردی رسیده است. سهروردی چگونه به آن دست پیدا کرده است؟ اینها واقعاً از مجهولات تاریخ فکری ماست.

ما می‌دانیم که در دورهٔ پیش از اسلام، در دورهٔ سلاطین ساسانی، در ایران، مکتب‌های فکری و فلسفی وجود داشته است، و همین حکمت خسروانی یا حکمت پهلوانی که شیخ شهاب‌الدین سهروردی ذکر می‌کند، یکی از جریان‌های فکری موجود در ایران بوده است، همچنین، می‌دانیم که مزدپرستی به اشکال مختلفش — زُروانی، غیر زُروانی — متداول بوده است. مانویت، مزدکیت و فرقه‌های دیگر هم بوده‌اند. ایران پیش از اسلام کشوری بسیار گسترده بوده است. ایران از مرزهای چین و قسمتهایی از آن از هند شروع می‌شده و به دریای مدیترانه می‌رسیده است و مرکز کشور هم همین بغداد کنونی بوده است.

همین طور می‌دانیم که افلوپطین یا پلوتینوس یا پلاتاینس، بنیانگذار حکمت نوافلاطونی، وقتی که گردیانوس، امپراطور روم، می‌خواست در دوره ساسانیها و در قرن سوم به ایران لشکرکشی کند، همراه سپاه او بود و قصد داشت به ایران بیاید تا حکمت ایرانیان و یونانیان را بیاموزد. پس در آن زمان در ایران حکمتی وجود داشته است که مردی مثل افلوپطین برای حکمت‌آموزی به ایران می‌آید. البته گردیانوس در این جنگ شکست می‌خورد و برمی‌گردد و سپاهش هم پراکنده می‌شوند اما نمی‌دانیم افلوپطین، چه مدت، در ایران می‌ماند و پس از آن به روم برمی‌گردد و مکتب خود، یعنی حکمت نوافلاطونی را تأسیس می‌کند.

حتی پیش از این ماجرا، در دوره هخامنشی، وقتی سپاه خشایارشا از تنگه داردانل و بسفر، که سرزمینهای دو طرف آن جزء قلمرو یونان و محل سکونت یونانیها بود، می‌گذشت؛ انبازقلس یا امپدکلس؛ فیلسوف بسیار معروف پیش از سقراطی، در این منطقه زندگی می‌کرد. او وقتی سپاه ایران در جایی اقامت می‌کرد نزد مغانی که در سپاه ایران بودند می‌رفت و از آنان تعلیم می‌گرفت. خود یونانیها هم پذیرفته‌اند که امپدکلس چنین کاری می‌کرده است. درباره فیثاغورث هم می‌گویند که به ایران آمده و از ایران به هند رفته است و در آنجا از برهمنان و از مغان ایرانی تعلیم گرفته است. این مطلب را هم یونانیسان می‌گویند. دیوگنس لائرتیوس کسی است که شرح حال حکما و فلاسفه یونانی را نوشته و در مورد فلاسفه یونان این نکات را به ثبت رسانده است. پس در ایران دوره هخامنشی فقط لشکرکشی نبوده و فرهنگ و فکر و معارفی هم وجود داشته که افرادی مثل امپدکلس و فیثاغورث از آن استفاده برده‌اند. این معارف به طور شفاهی سینه به

سینه و نسل به نسل و زبان به زبان گشته تا به دوره‌های اسلامی رسیده و از دوره‌های اسلامی هم به اشخاصی مثل شیخ شهاب‌الدین سهروردی رسیده و او آنها را احیا کرده است. در کتاب حکمه الاشراق سهروردی این آموزه‌ها به خوبی منعکس است. در بعضی از رساله‌های فارسی او و در آثار دیگرش هم اشاراتی هست.

در پاسخ به پرسشی که ابتدا مطرح شد، یعنی اینکه چرا حکمت اشراق مانند حکمت مشاء رواج پیدا نکرد، باید بگویم علت آن روشن است. علتش این است که این مکاتب فلسفی باید خود را با اسلام سازگار کنند. حکمت مشاء ارسطویی، قبلاً در بین یهودیها و مسیحیها پذیرفته و مقدار زیادی با این ادیان هماهنگ شده بود و از نظر دیدگاههای توحیدی یهود و مسیحیت قابل پذیرش بود، اما فلسفه اشراقی از قبل با ادیان هماهنگ نشده بود. خود سهروردی تلاش کرد تا این سازگاری را ایجاد کند، شارحین حکمه الاشراق هم خواستند این کار را انجام دهند، اما تحقق این سازگاری در سه مسأله مشکل و دشوار است:

مسأله اول در مورد «ثنویت» است سهروردی به نور و ظلمت معتقد است و این نور و ظلمت غیر از نور و ظلمت قرآن است. در اسلام، اصل نور است و ظلمت شخصیت مستقل ندارد. الله نور سماوات و ارض است. حق تعالی نور است و جز نور خداوند هیچ چیز دیگری نیست. اما در فلسفه سهروردی و افکار ایرانیان باستان مثل زرتشتیان یا مانویان، دو اصل بر جهان حاکم است که هر دو وجود مستقل و مُنحاز دارند. از نظر شیخ شهاب‌الدین هم ظلمت شخصیت و موجودیت مستقل دارد و در کنار نور قرار دارد. این ثنویتی است که نه شیخ

توانسته از آن رهایی یابد و نه شارحان فلسفه او توانسته‌اند راه حلی برای آن بیابند. در اسلام، خداوند خالق و جاعل نور و ظلمت است. خداوند همه چیز را خلق کرده از جمله نور و ظلمت را. وجود ظلمت در هستی عملکرد و کارکرد خاص خود را دارد. در اسلام نور و ظلمت از لوازم هستی و لازمه آفرینش هستند و نبودن ظلمت باعث اختلال در عالم هستی می‌شود. وقتی خداوند جاعل یا خالق نور و ظلمت باشد، یعنی هر دو مجهول و مخلوقند. یعنی اگر ظلمت نباشد نور نمی‌تواند عمل کند. اینکه نور عمل و اثر دارد نشانه این است که ظلمت عمل و اثر دارد. زمستان هست که تابستانی هست و برعکس. آنچه مهم است این است که در دین نور و ظلمت هر دو مخلوق یک خالقند و یک جاعل دارند.

سهروردی، از این جهت که قائل است نور و ظلمت منشأ اثر هستند، سخنش به دین نزدیک است، اما چون این دو را به یک اصل واحد بر نمی‌گرداند و به دو اصل قائل است در ثنویت می‌ماند. بنابر نظر او، نور و ظلمت دو عمل مستقل دارند. اصلاً هستی، جنگ نور و ظلمت است. در وجود ما نور و ظلمت با هم در پیکار و جنگ هستند. در اسلام اینطور نیست. سهروردی به قاعده نور و ظلمت معتقد است. او برای ظلمت به موجودیتی مستقل عقیده دارد. بر اساس قاعده نور و ظلمت، هر چیزی از منبع هستی دور شود ظلمتش بیشتر می‌شود تا می‌رسد به جایی که دیگر نور نیست و ظلمت محض است. در اینجا هستی به پایان نمی‌رسد، بلکه وجود دیگری آغاز می‌شود که ظلمت است. نور به جایی می‌رسد که ظلمت صرف است، اما به اینجا که می‌رسد هستی‌ای دیگر شروع می‌شود.

عالم که اول و آخر ندارد. بنابراین می‌بینیم که سهروردی نمی‌تواند خودش را از جنگ ثنویت برهاند. هر چند که شارحین او و صدر المتألهین هم تلاشهایی کردند، اما حکمت اشراق صبغه ثنوی خود را حفظ کرده است و به این دلیل نتوانست در محیط اعتقادی اسلام جا باز کند و گرنه لطایف و ظرایف بسیار دل‌انگیزی دارد که شاید حتی عرفان اسلامی ندارد.

مسأله دوم در مورد «قدم عالم» است. ما مسلمانها می‌گوییم «كَانَ اللهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»، خداوند بود و با او هیچ چیزی نبود. بعد، اراده کرد که همه چیز باشد و فرمود: كُنْ فَيَكُونُ، پس عالم از لاوجود به وجود آید؟ این مطلب از ظاهر آیات قرآن به دست می‌آید. اما در حکمت اشراق چنین نیست. خداوند نور است، نور الانوار است و نور هیچ وقت نمی‌تواند که نتابد. تابش نور هستی است. امکان ندارد نور باشد و نتابد، یعنی امکان ندارد خدا باشد و خلقتی نباشد.

البته اگر با دید عرفانی و با برداشت باطنی به بعضی آیات توجه کنید، متوجه می‌شوید که با نظر سهروردی سازگار است. اما این برداشت باطنی را اهل ظاهر نمی‌پذیرند. صدر المتألهین هم تلاش کرد این نظر سهروردی را با اسلام و قرآن سازگار کند و نظریات خودش را در حکمت متعالیه ارائه کرد. مثلاً در قرآن آیه «هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» را داریم. این آیه نشان می‌دهد که حقیقت ظاهر و باطن دارد. هم اول است و هم آخر، یعنی در زمان و مکان اول و آخر ندارد. این «هو» همان «هو»یی است که صفات و اسمائی دارد. آیا اسماء و صفات این «هو» در زمان حادث شده یا اصلاً در ذات او بوده است؟ آیا می‌شود خداوند باشد و عالم نباشد، یا خداوند باشد و قادر نباشد یا خالق نباشد؟ خداوند

به قول مسیحیها، آلفا و اُمگای هستی است. یعنی اول و آخر هستی است، این اول، اول زمانی نیست. پس همیشه بوده است. همیشه هم عالم بوده است، همیشه هم رحمان بوده است، همیشه هم رحیم بوده است، و این صفات، همه، موضوع می‌خواهند. مگر می‌شود یک ذاتی، رحیم باشد اما موضوع رحمت نباشد؟ مگر می‌شود یک ذاتی عالم باشد، اما موضوع علم نباشد؟ آیا می‌شود که یک ذاتی خالق باشد، اما موضوع خلقت نباشد؟ از امام صادق^(ع) پرسیدند: پیش از آدم چه کسی بود؟ فرمودند: پیش از آدم، آدم بود. گفتند: پیش از آن آدم چه کسی بود؟ فرمودند: پیش از آن آدم هم، آدم بود. باز پرسیدند: پیش از آن آدم چه کسی بود؟ باز فرمودند: آدم بود. بعد ایشان فرمودند: اگر شما تا صبح قیامت هم از من بپرسید که پیش از آدم چه کسی بود، باز می‌گویم که آدم بود. در احادیث معصوم^(ع) هم این اشارات هست. به هر حال این تصور صحیح نیست که خداوند باشد و خالق نباشد ذات قَیوم ابدی، همیشه خالق بوده است.

مسأله سوم «تناسخ» است. سهروردی به تناسخ اعتقاد دارد. تناسخی که سهروردی به آن معتقد است عیناً تناسخی است که در مانویت به آن اعتقاد دارند. در مانویت هر روحی، پاره‌ای از نور است. این نور باید خود را از اسارت ظلمت رهایی بخشد. برای رها شدن از ظلمت باید مدارجی را بپیماید. ممکن است یک روح در یک زایش به عالم انوار برود، و این احتمال هم وجود دارد که روحی بتواند در یک زایش به عالم انوار برسد و لازم باشد در قالبهای مختلف سیر کند و مراحل تزکیه را طی کند تا به کمال خودش برسد و به عالم نور راه یابد. فرد عادل ممکن است در زایش اول به عالم نور برود. اما فرد ظالم و شقی باید

مدارجی را طی کند. او در هر زایشی باید اندکی به سوی عالم نور برود. البته این امکان هم هست که به جای درجات گرفتار درکات شود و به جای صعود به سمت عالم نور، سقوط کند. اما به هر حال، بایستی آنقدر تلاش کند تا به عالم نور برسد. این اعتقادی مانوی است که بین ایرانیها رواج داشته است.

در اسلام اینطور نیست. در اسلام بهشت و دوزخ وجود دارد، میزان و صراط داریم، ثواب و عقاب هست. اما در مانویت، بهشت و دوزخ به این صورت مطرح نیست. روح باید آنقدر تلاش کند تا به عالم نور راه یابد. این سنت مانوی میراثی شد برای حکمت اشراقی که مسلمانها به راحتی آن را نمی‌پذیرند و با روح اسلام سازگار نیست.

بنابراین، وجود چنین معضلاتی باعث شد که حکمت اشراقی نتواند به آن اندازه که حکمت مشائی یا حکمت متعالیه بر افکار حاکمند، در طول تاریخ، حکم بداند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی