

حکمت اشراق

از نگاه شهرزوری

عبدالله صلواتی

اشاره

شمس‌الدین محمد شهرزوری (متوفای پس از ۶۸۰ ق) از حکمای اشراقی و فیلسوفان مؤثر در فلسفه اسلامی است. شرح حکمة الاشراق، الشجرة الالهيه في علوم الحقايق الربانية، التثقيحات في شرح التلويحات، نزهة الارواح از آثار اوست. کتب شهرزوری در تبیین، تحکیم و استمرار بخشیدن به حیات فلسفی به ویژه فلسفه اشراقی تا دوران ظهور میر فندرسکی و میرداماد سهم مهمی داشته است.

این جستار، با تکیه بر آثار شهرزوری، به ویژه شرح حکمة الاشراق و الشجرة الالهيه درصدد ارائه تصویر اجمالی از حکمت اشراق در نظر شهرزوری است؛ حکمتی که محصول خوانشی نو از انسان و بها دادن به توانایی او بر تأسیس فلسفه‌ای مبتنی بر کشف است تا از این رهگذر، فلسفه اسلامی را از اسارت قلمرو تنگ ذهن، دام تخمین و احتمال و محرومیت از مواجهه حضوری با حقایق در بیکران سلوک برهاند.

۱. حکمت اشراق؛ مؤلفه‌ها و ویژگی‌ها

شهرزوری، سیر حکمت ذوقی را پس از حکیمانی چون آغانادیمون، هرمس، انبذقلس، فیثاغورس، سقراط و افلاطون، سیری نزولی ارزیابی می‌کند و بر این عقیده است اصالت دادن به مباحث نظری و حب ریاست، مانع از تحقق و تحصیل حکمت ذوقی شده است تا اینکه با ظهور معدن حکمت، صاحب همت و مبرز در حکمت کشفی و بحثی، شهاب‌الدین سهروردی، صبح حکمت از افق یقین پدیدار گشته است و کشف و ذوق در فقه انوار اصالت یافت.^۱ او از کتاب حکمة الاشراق سهروردی چنین یاد می‌کند: «کتاب حکمة الاشراق حکیم سهروردی، اعظم، اشرف، اصح، اتم و اتقن در علم الهی و خلاصه حکمت و لب علم است»^۲ و معتقد است حقایقی در کتاب حکمت اشراق بیان شده که تاکنون کسی بدان اشاره نکرده است.^۳

پس از سهروردی نیز، دوباره حکمت یاد شده حیات خویش را از دست داده و شارحان اشراقی چون شهرزوری، درصدد احیاء آن برآمدند.^۴ انتقاد عمده پیروان حکمت اشراق از جمله شهرزوری، بر فلسفه مشایی، غیبت ذوق و کشف در آن و غفلت حکیمان بحثی از تجرید و سلوک بوده است.^۵ شهرزوری در مقدمه شرح حکمة الاشراق در باب بی‌توجهی به حکمت اشراق سهروردی می‌نویسد: فضیلتی پس از شیخ اشراق، به علت اشتغال به دنیا و انس شان به حکمت مشایی، نتوانسته بودند مشکلات این اثر را حل کنند و اسرار آن را رمز گشایی نمایند، به همین دلیل کتاب یاد شده همچنان مهمل و متروک باقی ماند؛ از این رو شهرزوری، درصدد شرح آن بر می‌آید؛ شرحی که جامع اصول و فروع و مشتمل بر قواعد حکمت ذوقی و بحثی است.^۶

اهتمام به معرفت نفس، مجاهده و تلطیف سر، حکمتی را فراوی انسان قرار می‌دهد که در آن اصالت با حدس

و الهام است، نه برهان و تخمین و اساساً براهین بدون عنصر حدس و کشف ناتمام خواهند بود^۲ و حکمت یاد شده نه به عنوان متن و مفهوم، بلکه به عنوان متن خارجی مطرح است که در آن، حکیم، با خلع بدن و رصد روحانی خویش، حقایق را شکار می‌کند^۳ و در گام بعد، از عین به ذهن سفر می‌کند و یافته‌های شهودی خویش را به مثابه فیلسوف و با نگرشی فلسفی تبیین و تحلیل می‌نماید^۴. بنابراین فیلسوف اشراقی صرفاً از دریچه ذهن، به نحو انتزاعی و مفهومی، با مسائل نسبت برقرار نمی‌کند، بلکه به نحو شهودی با حقایق عینی سروکار دارد و دقیقاً به همین معنا، فلسفه یاد شده به مثابه نظام فکری پسینی است که در آن حقایق پس از حصول شهودی، با نگرش، شبکه زبانی و اهداف جدیدی تبیین و تحلیل می‌شوند. برخلاف فلسفه‌های پیشینی که فارغ از مجاهده و تلطیف سر و صرفاً با اتکا به ذهن و استدلال، درصدد حصول معرفت یقینی‌اند^۵. به دیگر سخن از منظر شهرزوری و دیگر پیروان حکمت اشراق، گوهر یقین به صرف بحث، جدال و مطالعه پیرامون آثار حکما به دست نمی‌آید، بلکه تنها شیوه حصول یقین و طمانینه نفس، کشف و ذوق است؛ کشفی که در پرتو سلوک قدسی و تجرید محقق می‌شود.^۶

با تأکید بر رهیافت شهودی و حضوری در حکمت اشراق، برخی مسائل همانند مثل افلاطونی، در آن محوریت می‌یابند و پاره‌ای از اصطلاحات همچون حدس، معنای سنتی خویش را از دست می‌دهند و اصطلاحات نوینی مثل نور، نورالانوار، نور ساطع، اضافه اشراقیه در شبکه معرفتی آن پدید می‌آید و زبان تمثیل در آن راه می‌یابد و همان طوری که گفته شد در محور روش نیز، برهان به نحو پسینی و نیازمند به حدس و شهود مطرح می‌شود.

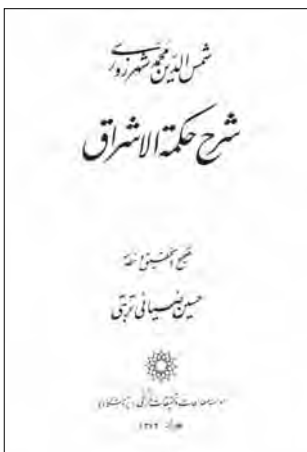
مؤلفه‌های یاد شده سبب شده‌اند تا حکمت اشراق، در نسبت با حکمت مشایی، با دین و تعالیم آن قرابت بیشتری پیدا کند و آیات و روایات در آن حضور جدی تر و گسترده تری یابند و ناسازگاری بین حکمت اشراق و دین، صرفاً ناشی از ناتوانی در عدم تطبیق آن دو تلقی شود.^۷

گفتنی است در حکمت اشراق با دو حکمت ذوقی به عنوان فلسفه قبل از تحلیل و برهان و حکمت بحثی به مثابه فلسفه بعد از تحلیل و برهان^۸ سروکار داریم؛ میزان سنجش و فهم در حکمت ذوقی، مجاهده، مکاشفه و اتصال به عوالم روحانی و مجردات است و ملاک سنجش در حکمت بحثی، برهان است^۹ و از آنجایی که حکمت بحثی اشراقی، در امتداد حکمت ذوقی و برآمده از آن است با فقدان میزان مکاشفه و تجرد، نمی‌توان حکمت بحثی در حکمت اشراق را فهم کرد و اصول را از فروع بازشناخت؛ چنان که شهرزوری در این باب می‌نویسد: «فهم و شناخت کلمات شیخ اشراق، برای کسانی که بر ممشای اشراق سلوک نموده‌اند و از روش او پیروی نکرده‌اند، در نهایت دشواری است، به دلیل آنکه مبنای حکمت شیخ اشراق، بر اصول مکاشفه و علوم ذوقی است و کسی که در کوی تجرد از دنیا و آخرت گام برنداشته است، نمی‌تواند سخنان شیخ اشراق را ادراک نماید.»^{۱۰} همچنین شهرزوری درباره خود می‌گوید: «در عنفوان جوانی، با سخنان مخالفان شیخ اشراق موافق بودم اما با غلبه تجرد و سیر در کوی سلوک و شناخت نفس خویش، با کلمات شیخ اشراق آشنا شدم و به اندک زمانی بر اسرار آن آگاه شدم.»^{۱۱}

بنابراین حکمت اشراق صرفاً تغییر و تنوع در اصطلاحات نیست، بلکه در آن با تغییر رهیافت مواجهیم یعنی چرخش از حجاب مفاهیم و ذهن به حقایق و عین، حقایقی که یکسره نور بوده یا مرتبط با نور است. اما با توجه به عقیده شهرزوری در پذیرش مجعولیت ماهیت، می‌توان گفت در حکمت یاد شده حجاب ماهیت، همچنان غالب است. به دیگر سخن هرچند شواهدی بر حضور وجود در حکمت اشراق مشاهده می‌شود. اما در آن، فلسفه ای بر پایه نگرش وجودی ارائه نشده است؛ در مقابل، عارفانی چون سید حیدر آملی، از مشکلات وجود، نور گرفته‌اند و اصالت انسان را به وجود دانسته‌اند؛^{۱۲} به نظر می‌رسد یکی از علل عمده ناخرسندی سید حیدر آملی از حکمای اشراق، در معرفت حق و دیگر معارف،^{۱۳} فقدان نگرش وجودی در حکمت اشراق است، ملاصدرای شیرازی نیز با حفظ رهیافت حضوری به حقایق، کاستی یاد شده را برطرف نموده و وجود را از غیبت به درآورده و آن را اساس فلسفه خویش قرار داده است.

۲. برخی آراء فلسفی شهرزوری در حکمت اشراق

شهرزوری، در آثار خویش اندیشه‌های اشراقی را تبیین و تحکیم نموده است که از آن جمله‌اند: پذیرش مثل نوریه و عالم مثال منفصل و ابتدای برخی مسائل بر آنها؛ انکار جوهریت صور نوعیه مشایی؛ پذیرش شدت و ضعف در جواهر؛ عقیده به تقدم قوه بر فعل؛ حکم به اینکه وجود و وحدت از اعتبارات عقلی‌اند و وجود صرفاً زیادت ذهنی بر ماهیت دارد و وجود به دلیل اعتباری بودن و عدم تحقق در خارج نمی‌تواند معروض امور محقق وجودی و موضوع علم مابعد الطبیعه باشد؛ انکار مجعولیت وجودات و طرح مجعولیت ذات؛ علم به مقدمات مُعد تحصیل علم به نتیجه است؛ ارائه عنصر حدس، الهام و شهود به عنوان راهکاری در تعارض ادله؛ انکار اتحاد عاقل و معقول؛ عدم انحصار عقول در عدد ده و پذیرش تعداد بی‌شماری از انوار مجرد قاهر؛ انکار سریان عشق در موجودات حسی و انحصار جریان





افلاطون (سمت چپ) در کنار ارسطو («مدرسه آتن» اثر رافائل)

عشق در موجودات عقلی و نفسی؛ ادراک مجردات عقلی و امور مادی با اشراق حضوری از سوی خداوند و مبادی عقلی؛ انتقال نفوس حیوانی به ابدان انسانی و اعتقاد به نوعی تناسخ؛ عقیده به اعتباری بودن تعدد قوای انسانی و اینکه نفس دارای قوه واحد است؛ حضور بالقوه علوم در نفس؛ ادراک ذات، بدن و قوای انسان و اشیای حاضر نزد او به علم حضوری؛ جن، شیاطین و عفاریت همگی از نفوس ناطقه بشری مفارق از بدن برخوردار هستند؛^{۱۹} عدم مخالفت حکمت با شرایع الهیه حقه.^{۲۰}

همان طوری که گفته شد شهرزوری به معرفت نفس اهتمام داشته است و در مواضع متعدد از آن به عنوان اصل در حکمت اشراق یاد می‌کند؛ اصلی که بدون آن تحقیقات درخور، در فلسفه صورت نمی‌پذیرد.^{۲۱} ایشان در الشجرة الالهیه، نفس را به عنوان شعاع قدس معرفی می‌کند و معرفت به آن را از اهم مهمات حکمیه و مسائل حقیقی و ام الحکمه، اصل الفضایل و مفتاح حکمت می‌داند و بر این عقیده است که حکمت، راهیابی به ملکوت و تحصیل مراتب ملکی بدون معرفت نفس امکان پذیر نیست و به گفته حکما صرفاً با معرفت نفس امکان شناخت همه اشیاء فراهم می‌شود.^{۲۲}

از نظر شهرزوری، ادراک منحصر در تصور و تصدیق نیست، بلکه آن دو، از اقسام علوم تحدیدی (= علم به اشیاء غائب) است که در آن مثال و صورت مطرح است. اما علم خداوند، عقول و نفوس به ذوات شان و علوم اشراقی، به حضور و اضافه اشراقی است و در هیچ یک از دو قسم یاد شده نمی‌گنجد.^{۲۳}

او در قلمرو معرفت شناسی، مقدمات را علت موجهه و مولد علم به نتیجه نمی‌داند، بلکه مقدمات - در صورت محقق شدن استعداد قابل و عدم مانع از جمله فساد وهم و کدورت مزاج - صرفاً نقش اعدادی دارند. علم به قیاسی که مؤلف از مقدمات است عرض بوده و عرض نمی‌تواند آفریننده عرض دیگری به نام علم به نتیجه باشد، بلکه علم از طریق معلم مفارق در نفس پدیدار می‌شود. وی در این باره بیان می‌کند: گاهی مقدمات قیاس برای شخصی مفید ظن و همان مقدمات برای شخص دیگر علم یقینی به همراه دارد، از این رو مقدمات قیاس علت موجهه علم به نتیجه به شمار نمی‌روند. شایان توجه است شهرزوری در ادامه می‌گوید: گزاره «علم به مقدمات مُعد تحصیل علم به نتیجه است» و براهین اقامه شده در این زمینه همگی از زمره اقتناعیات به شمار می‌روند، اما هر گاه براهین مذکور با حدس لطیف تأیید شوند، مطلوب حاصل می‌شود. گفتنی است او در موضع دیگری تحت عنوان یک قاعده کلی بیان می‌کند:

«همراهی امر اقناعی با حدس قوی، جزم یقینی را به دنبال خواهد داشت.»^{۲۴}

به عقیده شهرزوری بسیاری از مسائل حکمی بدون انضمام حدس به حجج و براهین، تام نیستند و دلایل اقناعی با تأیید حدس صحیح به دلایل برهانی مبدل می‌شوند و اساساً بدون حدس و به صرف ادراک و فهم، حکمت، محقق نمی‌شود. مسائلی که شهرزوری در آنها عنصر حدس را مطرح می‌کند عبارت‌اند از: مثل افلاطونی، اعدادی بودن علم به مقدمات در حصول علم به نتیجه، انتقال نفوس حیوانی به ابدان انسانی، اثبات تناسخ و عدم جریان علیت در جواهر ظلمانی؛^{۲۵} ایشان در باب اثبات مثل نوری معتقدند حکیمان اقدم، همگی مثل افلاطونی را پذیرفته بودند و باید توجه داشت که اثبات مثل، صرفاً با برهان حاصل نمی‌شود، بلکه ادراک آن نیازمند تلطیف سر، ریاضت، حدس صائب، ذوق کشفی، اعتبارات عقلی و تجربه‌های نفسانی است.^{۲۶}

منابع و مأخذ

آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، چاپ هانری کرین، تهران، انجمن ایرانشناسی فرانسه و شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸

آملی، سید حیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، چاپ هانری کرین و عثمان یحیی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۷

شهرزوری، شمس الدین محمد، الشجرة الالهية (ج۳)، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران ۱۳۸۴، ۱۳۸۳، ۱۳۸۵.

شهرزوری، شمس الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

شهرزوری، شمس الدین محمد، نزهة الارواح و روضه الافراح فی تاریخ الحکماء و الفلاسفة، ج ۲، حیدر آباد، ۱۳۹۶.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: شرح حکمة الاشراق، ص ۵.
 ۲. شرح حکمة الاشراق، صص ۶-۷.
 ۳. نزهة الارواح، ج ۲، ص ۱۲۲.
 ۴. ر.ک: شرح حکمة الاشراق، ص ۷.
 ۵. ر.ک: الشجرة الالهية، ج ۳، ص ۶؛ نزهة الارواح، ج ۲، ص ۱۴۶.
 ۶. گفتنی است شرح یاد شده در قالب "قال و اقول" است.
 ۷. ر.ک: الشجرة الالهية، ج ۲، صص ۴۴۱، ۴۲۶؛ همان، ج ۳، صص ۴۸۸، ۴۹۲، ۵۷۶، ۵۹۳؛ شرح حکمة الاشراق، صص ۶۰۴، ۵۹۶.
 ۸. ر.ک: الشجرة الالهية، ج ۳، ص ۴۳۴.
 ۹. ر.ک: شرح حکمة الاشراق، ص ۱۰.
 ۱۰. فلسفه پیشین به معنای فلسفه قبل از معرفت یقینی است و فلسفه پسینی، فلسفه پس از معرفت یقینی است. چنان که شیخ اشراق در این باب می‌گوید: ولم يحصل لی اولا بالفکر، بل کان حصوله بأمر آخر؛ ثم طلبت الحجة علیه حتی لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما کان یشککنی فیهِ مشکک (شرح حکمة الاشراق، ص ۱۰).
 ۱۱. نزهة الارواح، ج ۲، صص ۱۴۵-۱۴۸.
 ۱۲. الشجرة الالهية، ج ۳، ص ۳۶۰.
 ۱۳. حکمت بحثی در مشاء، در مقابل کشف و حکمت بشرط لای از ذوق است اما حکمت بحثی در حکمت اشراق، مجامع با حکمت ذوقی است و حکمت ذوقی به مثابه نقطه عزیمت و از سوی متمم و مکمل حکمت بحثی است.
۱۴. ر.ک: نزهة الارواح، ج ۲، صص ۱۱۹-۱۲۰.
۱۵. نزهة الارواح، ج ۲، ص ۱۲۰.
۱۶. نزهة الارواح، ج ۲، ص ۱۲۱.
۱۷. المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۴۰۶.
۱۸. جامع الاسرار، صص ۴۷۹-۴۸۳.
۱۹. به این بیان که نفوس بشری فاقد ملکه وصول به عوالم مثالی - که مظاهر عوالم نوریه اند - پس از مفارقت از بدن به عالم مثالی که مظاهر عناصر و مرکبات است راه یافته و به صورت جن، شیاطین، عفاریت و دیگر اصناف و انواع جن در می‌آیند و وقوف در این عالم تا زمان حصول استعداد ارتقاء به عوالم بالاتر به طول می‌انجامد.
۲۰. شرح حکمة الاشراق، صص ۴۴۶، ۴۳۱؛ الشجرة الالهية، ج ۲، صص ۴۰۶ - ۴۰۸، ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۴۰ - ۴۴۱؛ همان، ج ۳، صص ۱۶، ۱۳۹ - ۱۴۱، ۱۸۴، ۲۱۴ - ۲۱۹، ۳۶۰، ۲۲۴، ۴۲۶، ۴۷۳، ۴۹۷ - ۴۹۹، ۵۰۶، ۵۵۷، ۵۷۴ - ۵۷۶، ۵۹۳، ۶۲۹، ۶۸۰، ۶۸۴.
۲۱. ر.ک: الشجرة الالهية، ج ۳، ص ۵۴۷.
۲۲. الشجرة الالهية، ج ۳، ص ۴۶۷.
۲۳. شرح حکمة الاشراق، ص ۴۰.
۲۴. الشجرة الالهية، ج ۲، صص ۴۴۰ - ۴۴۱.
۲۵. شرح حکمة الاشراق، صص ۲۹۲؛ الشجرة الالهية، ج ۲، صص ۴، ۴۲۸، ۴۴۱؛ همان، ج ۳، صص ۶، ۸، ۵۷۶ - ۵۷۷، ۵۹۳.
۲۶. الشجرة الالهية، ج ۳، ص ۴۲۶.