

سهروردی

و

نبوت

علی‌رضا فاضلی

شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی همانند حکمای مسلمان پیش از خویش بحث فلسفی از نبوت را مد نظر قرار می‌دهد. برخورد فلسفی با مسئله نبوت یعنی چگونگی و چرایی اتصال شخص نبی با عوالم الهی و تلقی معارف وحیانی با فارابی آغازید. شاید تبیین فلسفی فارابی از نبوت خود به نوعی پاسخ به شبهاتی است که کسانی مثل ابن راوندی و زکریای رازی مطرح کرده بودند و نبوت را در آماج مستقیم حمله قرار داده بودند. البته در پیش زمینه تاریخی برخورد با این شبهات نمی‌توان نقش عمده اسماعیلیان را نادیده انگاشت که یکی از ایشان یعنی ابوحاتم رازی به هم‌اوردی رویارو با محمد بن زکریای ملحد رازی پرداخته است و گزارش آن در رساله اعلام النبوة آمده است. همچنین کتاب اثبات النبوات ابویعقوب سجستانی نیز به نوعی به جایگاه وجودی نبی و اثبات نبوت از طرق مختلف، می‌پردازد. همچنین برخی از سخنان منکران نبوت را باید در متون داعیان اسماعیلی که در مقام پاسخ به آنها بودند سراغ گرفت.^۱ اما آنچه در متون اسماعیلی در باب نبوت آمده است، نوعی جهان‌شناسی مطابق مذاق ایشان است که در آن تعیین جایگاه نبی به عنوان انسان برتر شده است؛ به نظر متخصصان آرای ایشان قصد اسماعیلیه از طرح مسئله نبوت بیشتر عقبه آن یعنی امامت است.^۲ به هر حال در خلال بحث‌های اسماعیلیه سخن‌چندانی از نحوه تلقی وحی نیست. بنابراین بهتر آنست که نخستین پیشقدم در این راه همان فارابی دانسته شود.

فارابی نقطه آغاز سخن خویش را درباره نبوت بحث منامات و رؤیا قرار می‌دهد و این سنتی شد که تا حکمای متأخر از جمله مرحوم علامه طباطبایی (قده) امتداد یافت. این ربط رؤیا و نبوت خود پایه نهاده بر متون دینی است، چنانکه در قرآن کریم به طور مشخص در سه جا وحی در خواب را بر ابراهیم علیه السلام^۳ و یوسف علی نبینا و آله و علیه السلام^۴ و حضرت نبی خاتم محمد صلی الله علیه و آله و سلم^۵ بیان داشته است. همچنین در احادیث فریقین نیز رؤیای صادق از اجزای نبوت شمرده شده است.^۶ برخی بر این عقیده‌اند که گفته فارابی درباره منامات و رؤیای صادق و امدار ارسطوست؛^۷ اما بررسی رساله درباب پیشگویی در رؤیا این ادعا را متزلزل می‌کند؛ چون ارسطو با نگاهی کاملاً ناتورالیستی به مقوله پیشگویی در رؤیا، رؤیاهای محقق شونده را مطلقاً از جانب خدا یا نیروهای برتر نمی‌داند، بلکه بیشتر آنها را مقارنت اتفاقی می‌داند.^۸ یا حداکثر این نوع از آینده بینی را حاصل نوعی حرکت فیزیکی می‌داند که پس از اعوجاج و تغییر شکل بسیار مثل آب‌هایی که در رودخانه به سبب برخورد



با موانع متموج و گردابی می‌شوند، برای شخص رؤیابین ظاهر می‌شود.^۹ و برخی را هم حاکی از مزاج شخص بیننده خواب می‌داند. این در حالی است که فارابی با قبول نوعی انفعال از مزاج، همه رؤیایها را منحصر در این نمی‌داند و رؤیاهای صادق را حاصل از تأثیر عقل فعال بر متخیله می‌داند.^{۱۰}

شیخ اشراق عناصری از نظریه نبوت را از حکمای پیش از خود اخذ می‌کند از جمله بحث ضرورت نبوت بر مبنای احتیاج اجتماعات انسانی به قانون الهی، همچنین محاکات متخیله و تصویر سازی آن از حقایق عقلی که در اینجا به آنها پرداخته نمی‌شود بلکه سعی بر آن است که اختصاصات فکری او را به مثابه جزئی از پارادایم اشراقی او لحاظ کنیم.



منبع: جامع‌التواریخ

چگونگی انذار غیب را سهروردی در تمام آثارش چه آنهایی که مطابق مشی مشاء نگاشته شده است و چه آثاری که آرای خاصه او در آنها آمده است، از طریق نفوس فلکی می‌داند. به این بیان که افلاک را نفوس ناطقه ای همانند آدمیان هست و این نفوس دارای اراده کلی و جزئی هستند.^{۱۱} این نفوس محرک جرم فلک هستند و شعور به برتر و فروتر از خویش دارند.^{۱۲} در پرتونامه این معنی را چنین گفته است: «بدان که نفوس افلاک عالم‌اند بحركات خویش و آثار حرکات خویش. و پیش ایشان علمی و ضابطی کلی باشد که اثر هر هیأتی درین عالم چیست، و چون به نقطه‌ای برسند جزوی، بدانند که از وصول این نقطه چه واقع باشد و اثرش نیز. و فی الجمله محیط اند باسباب حوادث و اوقات ازماضی و مستقبل و آنچه واقع باشد در حال.

و نفوس ما منقطع نیستند و مانع از اتصال بدیشان علائق قوای بدن نیست.»^{۱۳}

تا اینجا سخن شیخ اشراق چندان تفاوتی با گفته شیخ رئیس در باب انتقال جزئیات در نفوس سماویه ندارد.^{۱۴} مقدمه دیگری نیز سهروردی اضافه می‌کند و آن اینکه نفس انسان مجرد است یا به زبان خود او در حکمة الاشراق نفس انسان از انوار اسفهدیه است و هم سخن با این نفوس فلکی است.^{۱۵} پس بین نفس که نور مجرد است و انوار مدبره نفوس فلکی حجابی جز شواغل برزخی نیست، یعنی حجاب مشغول بودن نفس است به تدبیر بدن و هرگاه از تدبیر بدن رهایی یابد، از نقوش فلکی مطلع می‌شود؛ حال اگر آنچه مشاهده می‌کند صریح باشد و اثر آن باقی باشد و به یاد آورده شود، احتیاج به تأویل ندارد اگر وحی باشد و غنی از تعبیر است اگر رؤیا باشد.^{۱۶} البته این اهل حجاب را میسر نیست که به تعبیر هروی: «بیداری این قوم عین خواب است و خواب ایشان محض بطالت است.»^{۱۷}

اما در زمینه چگونگی عالم بودن نفوس فلکی بر جزئیات عالم مادون شیخ اشراق سخنی تازه می‌گوید. سهروردی قائل به تجدید حوادث عالم در یک دوره معین است. مدت این دوره را قطب‌الدین شیرازی از قول بعضی سال ۳۶۴۲۵ و نظام‌الدین هروی نیز از قول بعضی سال ۳۶۰۴۱۵ نقل می‌کنند. او برای اثبات این نظریه به استدلالی طولانی از طریق برهان خلف می‌پردازد که شاید خلاصه آن بتواند این معنی باشد که حوادث گذشته و آینده که نامتناهی است نمی‌تواند در نفس متناهی فلکی نقش بندد.^{۲۰} قائل شدن به این نظریه در حقیقت جوابی است به اعتراضی که غزالی بر علم نفوس فلکی به تمام حوادث عالم جسمانی وارد می‌کند.^{۲۱}

سهروردی در حکمة الاشراق پس از بیان آنچه که گفته شد، فصل دیگری منعقد می‌کند با عنوان «مایلتی الکاملون من المغيبات» در اینجا شیخ اشراق به ناگاه تلقی علوم از عالم غیب را خواه در نبوت و خواه دریافت‌های اولیا و خواه در رؤیاهای صادق سفر به عالم مثال یا همان عالم مابین مادی و مجرد که از آن تعبیر به هورقلیا هم می‌کنند، می‌داند.^{۲۲} قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة الاشراق قبلاً هم هنگامی که وصف این عالم را می‌کرد، ادراک پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله وسلم جبرئیل را و مشاهده او به شکل دحیه کلبی را در این عالم

بر خورد فلسفی
با مسئله نبوت
یعنی چگونگی و چرایی
اتصال شخص نبی
با عوالم الهی و
تلقی معارف و حیانی
با فارابی
آغازید.

شیخ اشراق
عناصری از نظریه نبوت را
از حکمای پیش از خود
اخذ می‌کند.

دانست^{۳۳}. همچنین شیخ اشراق در المشارع و المطارحات فلاسفه مشاء را غافل از این عالم عظیم می‌داند^{۳۴}. با وارد شدن نقش این عالم در تبیین نبوت و اطلاع بر مغیبات ایرادی که غالباً بر فارابی گرفته می‌شود، قابل رفع است. توضیح آنکه فارابی با آنکه عقل را مؤثر بر متخیله می‌داند، دیدن ملک حامل وحی را برای نبی حاصل از تمثل امر عقلانی در کسوتی خیالی برای شخص نبی می‌داند و این خود شائبه غیر واقعی بودن آن را در پی دارد، اما اگر این صور و اصواتی که پیامبر می‌بیند و می‌شنود، مابازائی وجودی داشته باشد که همان عالم اشباح مجرد و مثل معلقه است؛ آنچه پیامبر با حس متعالی خود در می‌یابد، بسی واقعی تر از دیدن و شنیدن در عالم جسمانی خواهد شد.

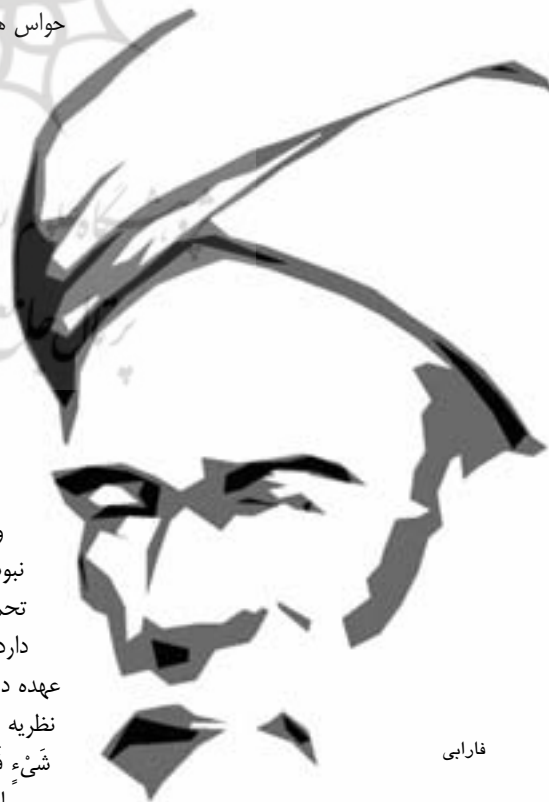
مسئله ای که اینجا می‌تواند مطرح شود این است که آیا این نوعی گسستن از نظریه پیشین او در تعلیل علم به غیب از طریق نفوس فلکی است؟ چنانکه برخی پیشنهاد جایگزین مناسبی برای نفوس فلکی باشد^{۳۵}. اما اگر به ادامه بحث سهروردی توجه شود، مشاهده می‌شود که او دوباره افلاک را وارد میدان می‌کند و آنها را دارای اصواتی می‌داند که از سنخ اصوات عالم جسم نیست و احتیاجی به تموج هوا ندارد، بلکه مثال صوت در عالم اشباح مجرد است و آنچه انبیا و اولیای الهی می‌شنوند، از همین سنخ است^{۳۶}. همچنین از طریق امکان اشرف برای افلاک سمع و بصر سایر حواس را قابل اثبات می‌داند، به این شکل که چون نفس ناطقه افلاک مشروط به ابزار جسمانی نیست و اشرف از نفوس ناطق بشری هستند، پس ایشان را این حواس هست به نحوی که محتاج آلات ادراکی نباشد^{۳۷}.

بنابراین راه حل حذف یکی به نفع دیگری نیست؛ چون این دو، دو نظریه موازی نیستند، اگر به سیستم سهروردی به مثابه یک کل نگریسته شود؛ بلکه یکی می‌تواند در دل دیگری بگنجد؛ به این شکل که اجرام فلکی مظاهر حقایق مثالی هستند، یعنی در نظام وجود شناسی شیخ اشراق نفوس فلکی مرتبه‌ای در عالم دارند که مظهر آنها افلاک می‌شود و این می‌تواند کاملاً فارغ از نظام بطلمیوسی باشد. البته می‌دانیم که خود سهروردی به شکل دقیق این ترتب وجودی را نشان نداده است، اما اگر این مسئله با دید عرفان نظری نگریسته شود؛ کما اینکه هروی در شرح خود چنین می‌کند^{۳۸} و چینش عالم مطابق نظر اینان تبیین شود، حساب این دو راه سوای از هم نخواهد بود.

نقطه آغاز بحث سهروردی در باب نبوت یعنی نفوس فلکی برای اذهان امروزی استبعاد دارد، چون آن را برآمده از فلکیات منسوخ بطلمیوسی می‌دانند و این فلک زدگی را نقطه غیر قابل دفاعی در آرای حکیمان مسلمان در بحث نبوت می‌دانند^{۳۹}. اما نه برای روز آمد کردن این بحث و یا توجیه آن بلکه برای تحمیل نکردن پسند امروزیان به متون گذشتگان می‌توان گفت که چه اشکالی دارد که نفوس ناطقه‌ای که شأن متافیزیکی دارند، تدبیر امور عالم جسمانی را به عهده داشته باشند و علم به گذشته و آینده را از مبادی خود گرفته باشند. سهروردی نظریه خود را با آیاتی از قرآن کریم تطبیق می‌دهد فی‌المثل آیات مبارکه: «وَكُلُّ شَيْءٍ قَلْبُهُ فِي الزُّبُرِ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَنْطَرٌ»^{۴۰} را دلیل بر این می‌گیرد که صور جمیع کائنات در این نفوس ناطقه نگاه داشته شده



ملاصدرا



فارابی



ارسطو

است.^{۳۱} همچنین در ابتدای بحث نبوت در الواح عمادیه آیات بسیاری را شاهد بر انتقاش صور کائنات در جایگاهی برتر می‌گیرد که این جایگاه برتر در نظر او نفوس فلکی است.^{۳۲} به نظر نگارنده شاید از آیات قرآنی به طور اجمال به دست آید که امور دنیا در دست مدبرانی است که عالم به جزئیات این عالم هستند، اما مصداق آن را چیزی برآمده از علمی بشری چه نجوم جدید باشد و چه هیئت بطلمیوسی و چه حتی یافته ای فلسفی تحمیل عقیده به قرآن است. اما از نظرگاهی متافیزیکی فارغ از هر نظریه نجومی قدیم و جدید می‌توان گفت که وجود نفوس آگاهی که دست اندرکار عالم جسمانی اند، قابل دفاع هست.

سهروردی در تلویحات خصیصه چهارمی به آنچه ابن سینا در مبدأ و معاد آورده یعنی کمال قوه عقل و کمال قوه خیال و قوه تصرف در عالم اضافه می‌کند. این خصیصه مأموریت از آسمان برای اصلاح نوع است و این در نظر او متمایز کننده نبی از دیگران است و سه شرط برای اخوان تجرید هم قابل حصول است.^{۳۳} گرچه سهروردی در این موضع مثل صدرالمتألهین قائل به تباین نوعی انسان‌ها نمی‌شود اما پیش شرطی را برای نبی ذکر می‌کند که در سایر انسان‌ها با جد و جهد حاصل شدنی نیست. او همچنین مراتب تلقی کاملان از امور غیبی را تا به جایی سوق می‌دهد که عالم مثال گذشته و به عالم نور واصل می‌شوند تا بروز کنند نزد نورالأنوار.^{۳۴} هروی این آخری را تطبیق به معراج حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم می‌دهد و آن را برای کسی جز انسان کامل میسر نمی‌داند.^{۳۵} به هرحال سهروردی انگار دریافت اهل سلوک و پیامبران را از یک سنخ می‌داند.

منابع و مأخذ

- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۹۳)، من تاریخ الإلحاد فی الإسلام، قاهره: سینا للنشر.
- سجستانی، ابو یعقوب (۱۹۶۶)، إثبات النبوات، حقه و قدّم له عارف تامر، بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربین، جلد اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، جلد سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربین، جلد دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح نجفقلی حبیبی، جلد چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (۱۴۰۴ق)، عیون أخبار الرضا (ع)، صححه و قدم له وعلق علیه الشیخ حسین الأعلمی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- فارابی، ابونصر (۱۹۶۸)، آراء اهل المدينة الفاضله، قدّم له وعلق علیه الدكتور البیر نصری نادر، بیروت: دار المشرق (المطبعة الكاثولیکیه).
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ش)، الکافی، تصحیح وتعلیق علی أكبر الغفاری، طهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مالک بن انس (۱۴۰۶ق)، الموطأ، صححه و رقمه وخرج أحادیثه وعلق علیه: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مدکور، ابراهیم (۱۳۶۰ش)، درباره فلسفه اسلامی، روش و تطبیق آن، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: امیرکبیر.

ملایری، موسی (۱۳۸۴)، تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، قم: طه.
 نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشرالبلاغه.
 نظام الدین هروی، احمد (۱۳۶۳)، أنواریه، متن انتقادی و مقدمه حسین ضیائی، تهران: امیرکبیر.
 Aristotle (1985), *On Divination in Sleep*, Translated by J. I. Beare, in the:
 The complete works of Aristotle, Edited by Jonathan Barnes, New Jersey:
 Princeton university press

پی نوشت‌ها

۱. نگر: من تاریخ الاحاد، ص ۹۳ به بعد.
۲. نگر: اثبات النبوت، مقدمه عارف تامر ص یب.
۳. سوره مبارکه صافات، آیات ۱۰۲-۱۰۵.
۴. سوره مبارکه یوسف، آیات ۴-۶.
۵. سوره مبارکه فتح، آیه ۲۷.
۶. در برخی از احادیث یک جزء از هفتاد جزء نبوت رؤیای صادق آمده است و در برخی یک جزء از چهل و شش جزء. نگر: عیون اخبار الرضا، ج ۱ ص ۲۸۸؛ الکافی، ج ۸، ص ۹۰ و الموطأ، ص ۹۵۶.
۷. در باره فلسفه اسلامی، ص ۷۶.

8. Aristotle, 1985, *On Divination in Sleep*, 463a1

9. Ibid, 464b6

۱۰. آراء المدينة الفاضلة، صص ۱۱۲ - ۱۱۳.
۱۱. نگر: مجموعه مصنفات، التلویحات، ج ۱، ص ۹۹.
۱۲. همان، المشارع و المطارحات، ج ۱، ص ۴۸۹.
۱۳. همان، پرتو نامه، ج ۳، ص ۷۷؛ هیاکل النور فارسی، ج ۳، ص ۱۰۷؛ الواح عمادی، ج ۳، ص ۱۷۸؛ الواح عمادیه عربی، ج ۴، ص ۸۵؛ کلمة التصوف، ج ۴، ص ۱۲۲ و للمحات للحکیم الإشرافی، ج ۴، ص ۲۳۹.
۱۴. نگر: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۹۹.
۱۵. شرح حکمة الاشراف (قطب الدین شیرازی)، ۱۳۱۵، ص ۵۲۵.
۱۶. همان.
۱۷. انواریه، ص ۲۱۰.
۱۸. شرح حکمة الاشراف، ص ۵۲۹.
۱۹. انواریه، ص ۲۱۸.
۲۰. مجموعه مصنفات، حکمة الاشراف، ج ۲، ص ۲۳۷.
۲۱. نگر: تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، ص ۱۰۵.
۲۲. مجموعه مصنفات، حکمة الاشراف، ج ۲، ص ۲۴۰.
۲۳. شرح حکمة الاشراف، ص ۵۱۸.
۲۴. مجموعه مصنفات، المشارع و المطارحات، ج ۱، ص ۴۹۶.
۲۵. تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، ص ۱۶۷.
۲۶. مجموعه مصنفات، حکمة الاشراف، ج ۲، ص ۲۴۲.
۲۷. شرح حکمة الاشراف، ص ۵۳۹.
۲۸. نگر: انواریه، ص ۲۱۱.
۲۹. تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، ص ۱۶۷.
۳۰. سوره مبارکه قمر، آیات ۵۲ و ۵۳.
۳۱. مجموعه مصنفات، حکمة الاشراف، ج ۲، ص ۲۴۴ نیز نگر: انواریه، ص ۲۲۷.
۳۲. مجموعه مصنفات، الواح عمادی، ج ۳، ص ۱۷۷ و الواح عمادیه، ج ۴، ص ۸۵.
۳۳. مجموعه مصنفات، التلویحات، ص ۹۵.
۳۴. مجموعه مصنفات، حکمة الاشراف، ج ۲، ص ۲۴۳.
۳۵. انواریه، ص ۲۲۵.