

بررسی و نقد کتاب «حکمت اشراق سهروردی»*

دکتر حسن سیدعرب**

□ چکیده

کتاب *حکمة الاشراق سهروردی*، اصلی‌ترین نوشته شیخ شهاب‌الدین سهروردی است که او در آن، زیربنای دومین حوزه فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی را که امروزه به نام «حکمت اشراق» می‌نامیم، بنا نهاده است. بررسی و نقد این منبع مهم در کتابی با عنوان *حکمت اشراق سهروردی* صورت گرفته که در مقاله حاضر بررسی انتقادی شده است.

□ کلیدواژه‌ها

حکمت اشراق، سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش، نقد و بررسی، نورالأنوار، جهان‌شناسی نور، *حکمة الاشراق*.

حکمت اشراق سهروردی، درباره مهم‌ترین اثر سهروردی یعنی کتاب *حکمة الاشراق* است و همان‌گونه که از عنوان فرعی آن پیدا است، همراه با «تطبیق و نقد» است. این نوشته به طور معمول با «پیش‌گفتار» (ص ۱۹) و «مقدمه» (ص ۲۱) آغاز

*. سیدیحیی یثربی، *حکمت اشراق سهروردی* (گزارش حکمت اشراق با تطبیق و نقد، همراه با متن *حکمة الاشراق*)، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵ش، ۳۲۴ص.
**. عضو هیئت علمی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی (دایرةالمعارف جهان اسلام)

و در ادامه، «زمینه آگاهی سهروردی از حکمت خسروانی» (ص ۲۷) مطرح شده است. مطالب بعدی، مشتمل بر دو بخش است: ۱. «گزارش جامعی از حکمت اشراق سهروردی» (شرح، تطبیق و نقد) (ص ۴۵)؛ ۲. «گزیده متن حکمة الاشراق» (ص ۲۴۷).

«تطبیق و نقد» در بخش نخست مطرح است.

براساس پیش گفتار (ص ۲۰)، نوشته حاضر، حاصل «سال‌ها تدریس فلسفه اسلامی و بیش از پنجاه بار تدریس حکمة الاشراق» است. به گفته مؤلف، «هر نسلی باید بر معارف نسل پیش، چیزی بیفزاید و روز به روز دانش و معرفت را تکامل بخشد و نسل هر عصر، تنها وام‌دار میراث گذشتگان نیست، بلکه ضمن نگاهبانی، آن میراث را هم نقد و بررسی می‌کند» (ص ۲۲).

بخش منطق حکمة الاشراق و برخی مباحث مربوط به افلاک، «به دلیل بی معنا و فایده بودن» (ص ۲۶) آنها در عصر حاضر، حذف و با توضیحی که داده شده، حذف بخش منطق، مسبق به نظر اخیر نبوده چون مؤلف بیشتر به متن اصلی حکمة الاشراق نظر داشته است. از بخش‌های تبعی و قابل توجه که در هیچ‌یک از منابع سهروردی پژوهی به آن اشاره نشده، زمینه تاریخی آشنایی سهروردی با حکمت خسروانی و بحث درباره پیشینه تاریخی محلی به نام «شیز» است (ص ۴۷-۲۷) و مبنای انگیزه طرح بحث «زمینه آگاهی سهروردی از حکمت خسروانی» (ص ۲۷) دانسته شده است. در این قسمت، درباره ریشه‌های تاریخی و فرهنگی ایرانیان و از جمله سهروردی در حکمت خسروانی بحث و در پایان، نشان داده می‌شود که چگونه سهروردی در گذر از محلی جغرافیایی و با استمداد از کنجکاوی و مطالعات تاریخی خود، با حکمت خسروانی آشنا شده است. در این بررسی، نتیجه گرفته شده که تا «نیمه دوم قرن ششم، حال و هوای آیین زرتشتی در منطقه وجود داشته و

آتشکدهٔ آذرگشسب اگرچه نه با عظمت دیرین اما هم‌چنان ... به حیات خود ادامه داده است» (ص ۳۳). از دیگر نکات برجسته کتاب، این سخن است که «...معمولاً به سراغ شخصیت‌های گذشته‌مان نمی‌رویم بلکه غالباً به‌جای درپیش گرفتن یک روش منطقی و توجه کافی به شرایط و زمینه‌ها، با این شخصیت‌ها در هاله‌ای از قداست و اسطوره برخورد می‌کنیم» (ص ۳۵). در ادامه بررسی‌های تاریخی توجه سهروردی به حکمت خسروانی، احتمال داده شده که سهروردی، گُرد بوده و با زبان پهلوی هم‌آشنایی داشته است و این دو، رویکرد او را به معارف زرتشتی توجیه می‌کند (ص ۳۵).

در بررسی منابع اندیشهٔ سهروردی گفته شده «برخی مسایل از قبیل ارباب انواع، و معرفت مبتنی بر سلوک، شبیه تعالیم ایران باستان است که نمی‌توان آن را به حساب سهروردی گذاشت» (ص ۳۶)؛ که سخن درستی است و نمی‌توان آن معارف را تنها به سهروردی بازگرداند. البته این سخن را شارحان و دوستان سهروردی گفته‌اند و او خود را احیاگر آن معارف می‌داند نه مؤسس و مبدع آنها. همچنین، به نظر مؤلف، اگر «اعتقاد به خلافت و حاکمیت قطب را نتیجه و انعکاس مردم ایران بدانیم، این تأثیر بسیار جلوتر از زمان زندگی سهروردی بوده است» (ص ۳۶).

در باب نقد کتاب نیز طرح نکاتی حائز اهمیت است. آنچه در مقدمه (ص ۲۰) برای تعیین مخاطبان آمده است، نشان می‌دهد که مؤلف از آغاز قصد داشته «کتاب درسی» بنویسد. در آن قسمت، گزارش زندگی سهروردی (ص ۲۱ به بعد)، بدون مراجعه به منابع مهم و یا دست کم معرفی منابع اقوال، نوشته شده که در واقع تلخیصی از قلندر و قلعه است. در آغاز مقدمه و در گزارش از زندگی سهروردی، محل تولد او زنجان دانسته شده است. به کاربرد نام زنجان با خصوصیات فرهنگی و اقلیمی امروز، این گمان را پیش می‌آورد که گویی سهرورد نیز در قرن ششم این گونه بوده

است. اشتباه تاریخی دیگر (ص ۲۲-۲۱) آن است که نویسنده سن ملک ظاهر شاه — حاکم حلب از سوی پدرش صلاح‌الدین ایوبی — در ملاقات با سهروردی را شانزده سال دانسته است که با نقل منابع کهن در این باره منافات دارد. همچنین، در فهرستی که از نوشته‌های سهروردی گزارش شده، رساله یزدان‌شناخت به غلط از نوشته‌های سهروردی دانسته شده که در انتساب این اثر به سهروردی تردید است. برخلاف این سخن که «روشن‌اندیشان غرب، آینده را به جای گذشته، قبه‌امید و آرزوها قرار داده» (ص ۲۲)، گذشته و آینده در معرفت بشری سهم مهمی دارند و هریک در جای خویش نیکوست و نباید یکی را فدای دیگری کرد و در بررسی ارج و منزلت آن‌دو نباید از «حال» غفلت کرد. به‌علاوه، «افسانه و اسطوره را سرآغاز تفکر فلسفی» می‌داند (ص ۲۲) و به‌رغم تأثیر مهمی که اسطوره در فرهنگ و تمدن بشری دارد، میان اسطوره و اندیشه اسطوره، تفاوت هست. افلاطون در جمهوری (بند ۵۰۷) و به تأسی از فیلسوفان پیش از سقراط، اسطوره را نقد کرده است. هرچند ارسطو در *مابعدالطبیعه* (بند ۹۸۲ب)، با گفتن اینکه «دوستدار اساطیر نیز به یک معنا فیلسوف است»، به‌نوعی ارتباط میان این دو اشاره کرده، هیچ فیلسوف یا دوستدار فلسفه، اساس فلسفه را اسطوره و یا از آن عجیب‌تر، افسانه ندانسته است. مؤلف، ظهور اندیشه‌های ضدفلسفی ابوحامد غزالی در عالم‌اسلام را نوعی نیاز و عطش شدید می‌داند و می‌نویسد: «جهان اسلام، تشنه مبارزه‌ای بی‌امان با فلسفه بود و براساس همین نیاز و عطش شدید بود که نامجوی فرصت‌طلبی مانند غزالی وارد میدان شد» (ص ۲۳). در این عبارات، معلوم نیست که جهان اسلام کدام است و این ترکیب چه معنایی دارد؟ آیا کسانی که در جهان اسلام به اندیشه و تفکر فلسفی روی آورده بودند، از اعضای آن محسوب نمی‌شدند؟ همچنین، کدام جریان فکری، نماینده جهان اسلام است که به‌طور کامل، پیراسته از هرگونه اندیشه فلسفی است؟ از سوی

دیگر، سخن مؤلف در تعیین نماینده خردگرای عالم اسلام مضطرب است. گاه درباره معتزله می گوید: «نخستین مکتب فکری رسمی یعنی معتزله کاملاً خردگرا بودند» (ص ۲۳)؛ اما در چند سطر بعد می گوید: «ابن سینا نماینده جریان عقل گرای اسلام بود» (همان جا).

از نخستین شاخصه های کتاب که به گونه ای در سراسر آن آشکار است، آن است که هرسخنی درباره سهروردی گفته می شود، با سخن قبلی منافات و تناقض دارد. برای نمونه، «سهروردی، رویکرد غیرعقلانی داشت...» (ص ۲۴). به گزارش مؤلف (ص ۲۵)، برخی از مباحث حکمة الاشراق، همانند نفوس افلاک و عناصر اربعه، چون در عصر حاضر فایده فلسفی ندارد، مطرح نشده است؛ اما معلوم نمی شود که چگونه به فلسفه نگاه می کنند که آن را کاربردی می دانند. چرا این مباحث علمی نبوده اند؟ آیا جز این است که به فلسفه، عصری و عمل انگارانه نگاه می کنند! در ادامه نوشته شده «در سرزمین یونان، جریان فلسفه ای و غیرعقلانی نیرومندی بود که با اورفئوسیان و فیثاغوریان و افلاطونیان دنبال شد و سرانجام در تعالیم فلوطین به نظم نهایی خود رسید» (ص ۳۳). تعالیم فیثاغوریان بنابر آنچه عموماً در منابع تاریخ فلسفه مطرح شده، ضمن اشتغال بر علم و فلسفه، به دین و سیاست نیز مربوط می شده است. افلاطون و آموزه های وی نیز چنین صبغه ای داشته و آگاهی از این مطالب بر همه دستداران فلسفه مشهود است و نمی توان در داوری غیرمنصفانه ای، آنها را یکباره «افسانه و غیرعقلانی دانست».

آنجا که درباره ظهور تصوف سخن به میان آمده، آن را «ترکیبی از آموزه های هندی و نوافلاطونی» (ص ۳۳) دانسته که برای این سخن به منبع یا منابعی استناد نشده است. اگرچه در اصل منشأی تصوف در میان اهل تتبع، بحث هست، اما آن را به طور کامل متأثر از فرهنگ و آموزه های هندی و نوافلاطونی ندانسته است و اینکه

صوفیان نخستین به اعراض از دنیا و زهد مشهور بودند، مربوط به تعالیم هندی و نوافلاطونی نیست. عنصر زهد و اجتناب از زخارف دنیوی که به طور چشمگیر در صدر اسلام و در میان صوفیه نخستین به چشم می خورد، بیشتر برگرفته از دین اسلام است و دخالت منابع فرهنگی دیگر در آن کمتر به چشم می خورد.

پس از مقدمه نسبتاً مبسوط مؤلف، بررسی متن *حکمة الاشراق* آغاز شده است. در بررسی های متن کتاب برای «متأله متوغل» در متن *حکمة الاشراق* (مصنفات، ج ۲، ص ۱۱-۱۲) معادل «فرزانه متخصص» آورده شده است (ص ۴۸). بدیهی است که «متأله» به معنای «فرزانه» نیست و «توغل» هم معنای «تخصص» ندارد و شاید بهتر باشد که معادل «متأله ژرف اندیش» برای آن انتخاب شود زیرا سهروردی در آن قسمت از کتاب خود به دنبال تمایز متأله ژرف اندیش از کسی است که تنها اهل بحث است.

از مطالب بسیار عجیبی که در اساس با هر نوع فکر فلسفی منافات دارد و آن را به آسانی به سهروردی نسبت داده اند، مسئله تناسخ است. سهروردی در هیچ یک از نوشته های خود به تناسخ قائل نبوده است و مؤلف بدون هیچ استنادی او را به تناسخ قائل می داند و حتی می گوید سهروردی برای این ادعا به آیات قرآن کریم استناد کرده است. ای کاش در نوشته های سهروردی، دلایل ابطال آن را از سوی او می دیدند (برای اطلاع بیشتر، ← مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۸۱ و ۴۹۹؛ نیز همان، ج ۳، ص ۷۴). همچنین گفته شده است: «شیخ اشراق در هیچ یک از کتاب هایش وارد این بحث [= نبوت] نشده است؛ شاید به این دلیل که موضوع ختم نبوت نیز مانند معاد جسمانی و نبوت خاصه با مبانی فلسفی قابل اثبات نیست» (ص ۵۳). البته سهروردی در این باره به اختصار بحث کرده است و این گونه نیست که وی در هیچ یک از نوشته هایش راجع به نبوت بحث نکرده باشد. مؤلف هیچ دلیلی ارائه نکرده است که چرا موضوع ختم نبوت با فلسفه سازگاری ندارد. هیچ یک از فیلسوفان مسلمان در نوشته های خود

از این ناسازگاری سخن نگفته‌اند. سهروردی دربارهٔ نبوت می‌گوید انبیا (علیهم‌السلام) به اصلاح نوع بشر مأمورند و شرط اول آن، این است که از سوی آسمان مأمور شده باشند. به نظر او، آنها به حسب مقام عبودیت، عالم خلق را مسخر خود می‌کنند (مجموعه مصنفات: ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۶۳). همچنین، نبی را فاضل النفس و مطلع بر حقایق و مؤید از عالم نور و جبروت و متخصص در افعال دانسته است که مردم از آن عاجزند (مجموعه مصنفات: ج ۱، التلویحات اللوحیه والعرشیه، ص ۹۵). سخن بسیار عجیب دربارهٔ سهروردی، با استناد به اشعاری مجعول، نامزدی او برای ریاست و قطب است (ص ۵۹-۵۸). اشعار مذکور از سهروردی نیست و در آثار وی نیامده و تنها استناد مؤلف به دیوان خطی سهروردی است که اساساً چنین کتابی وجود ندارد. مؤلف در فهم عبارات سهروردی، گاه دچار اشتباه شده است. برای نمونه، سهروردی، قطب را مستور دانسته است و مؤلف بدون اندکی تأمل می‌گوید منظور سهروردی از این سخن آن است که قطب، خانه‌نشین است (ص ۵۹). نیز گفته شده است: «سهروردی برخلاف ابن سینا نتوانسته تعالیم نوافلاطونی را از تعالیم مشائی تمایز دهد» (ص ۶۳). ابن سینا در همان نوشته‌هایی که مؤلف، انگیزهٔ تألیف آنها را توجیه عبادات می‌داند، در واقع به تأثیر از نوافلاطونیان به این کار پرداخته است. عجیب‌ترین سخن مؤلف در این کتاب آن است که می‌گوید: «شناخت سهروردی از نور از حد شناخت عامهٔ مردم تجاوز نمی‌کند» (ص ۱۰۸).

قبول این سخن دربارهٔ کسی که در تاریخ فلسفه او را فیلسوف نور می‌دانند، بسیار عجیب است. قصد آن نیست که در این مختصر، از نظام فلسفی نور در اندیشهٔ سهروردی سخن گفته شود؛ اما رجوع به تعریف نور از جانب سهروردی (← مصنفات، ج ۲، ص ۱۰۶) نشان می‌دهد که او چه تصویری از نور داشته و این تصور تا چه اندازه با تصور عوام از نور متفاوت است. جای تأسف است که در کتابی که

مدعی است در سننامه دانشگاهی است و به قلم کسی است که به گفته خود «پنجاه سال حکمت اشراق سهروردی درس داده است»، چنین آرای سخیفی به سهروردی نسبت داده شود.

در گزارش از آرای ابن سینا هم او را متهم کرده که قصد داشته است مقبولات و مشهورات از قبیل دعا و نماز و حج و جهاد را توجیه عقلانی کند (ص ۵۶). مگر این امور، غیرعقلانی است که به توجیه عقلانی نیاز داشته باشند؟ حتی در ادامه بحث از ابن سینا، نسبت صدور فتوی تکفیر (!) به او داده شده است (ص ۵۷). این سخن مؤلف نیز مانند بسیاری از مطالب کتاب، بدون استناد است. در جایی از متن کتاب (ص ۱۰۸) با گله‌مندی از فقدان آنچه ایشان آن را «بدهات تصدیقی» می‌دانند، به علامه طباطبایی (رحمة الله علیه) خرده گرفته و نوشته است ایشان در آثار خود مانند اصول فلسفه و روش رئالیسم و بدایة الحکمه و نهایة الحکمه، به رغم آنکه بحث را با مقدمه‌ای در بدهات تصدیقی آغاز می‌کنند، در عنوان بدهات وجود از بدهات تصور سخن می‌گویند که به نظر مؤلف، فلسفه پیش از فهم واقعیت، نیازمند اقرار به واقعیت است (ص ۱۰۸). این، سخن عجیبی است؛ زیرا مگر نه آن است که هر تصدیقی مسبوق به تصور است و چگونه می‌توان بدون لحاظ تصور، تصدیق را مقدم بر آن دانست؟ اینکه ایشان می‌گویند ما به تحلیل فلسفه‌مان عادت نداریم (ص ۱۰۹)، اگر منظورشان از تحلیل، سخنانی است که در کتاب‌های خود درباره فیلسوفان مسلمان می‌نویسند، باید دانست که درست به دلیل طرح چنین سخنانی است که به تحلیل فلسفه خودمان عادت نداریم.

منابع در اغلب صفحات، مشخصات کتاب‌شناختی دقیقی دارند جز منبع اصلی که بخش زیادی از کتاب حاضر از روی آن حروف‌نگاری شده است و اساساً موضوع و انگیزه اصلی آن محسوب می‌شود. متنی که از آن برای این کتاب استفاده

شده، همان تصحیح کوربن است که در هیچ جا مشخصات کتاب‌شناختی آن ارائه نشده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی