

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۳۹-۹»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۵/۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۰. Knowledge, No.65/1.

معرفت شهودی و عقلانی در حکمت اشراقی سهروردی

محمد تقی جان محمدی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۱۹

چکیده

«حکمت» اصیل نزد سهروردی آن است که بر دریافت‌های شهودی و ذوقی مبتنی باشد. ولی دریافت‌های شهودی، دفعی، بسیط، بیان‌ناپذیر و غیرگزاره‌ای‌اند، حال آنکه مخاطب حکمت اشراق با نظامی فلسفی مواجه است که از تألیف مفاهیم و گزاره‌ها پدید آمده است و دو ویژگی مهم آن تدریجی‌الوصول و تفصیلی بودن است. با این اوصاف چگونه ممکن است معرفتی که فی‌نفسه بیان‌ناپذیر است، مبنای معرفتی شود که فی حد ذاته با مفاهیم و گزاره‌ها تقویم می‌شود؟ نگارنده در این مقاله با نگاهی روش‌شناختی به حکمت اشراق سهروردی نشان می‌دهد که حکمت‌بحثی اشراق که توسط او به رشته تحریر درآمده است، چیزی متمایز از معارف شهودی‌اش بوده و دلالتش بر شهودات نیز به نحو مجازی و یا اعتباری است. در حکمت اشراق، عقل در کشف حقیقت ناتوان، ولی در نظام‌سازی مبتنی بر شهودات باطنی، خلاق و اصیل است. وظیفه عقل در این مقام نقادی، مفهوم‌سازی و نهایتاً انسجام‌بخشی به نظام معرفتی گزاره‌ای است؛ امری که نمی‌توان آن را از شهود انتظار داشت.

واژگان کلیدی: سهروردی، حکمت، تالّه، شهود، رمز، عقل.

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:

مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین مسائل تاریخ فلسفه اسلامی، اعتبار یافتن شهودات باطنی و معارف ذوقی در نظریه‌پردازی فلسفی است. هر چند که منشاء اولیه این امر را می‌توان به دوره‌های پیش‌تر نیز نسبت داد، ولی بی‌تردید داعیه‌دار و پیشگام اصلی این نگرش شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹ تا ۵۸۷ ه ق) است. سهروردی در شرایطی در نظام فکری خود جایگاهی رفیع و اصیل برای شهودات عرفانی و باطنی قائل می‌شود که -کم و بیش چه از ناحیه موافقین و چه مخالفین- پارادایم حاکم مبتنی بر تفکر فلسفی با ساز و کار و استدلال عقلانی است. معمولاً گرایش غالب این است که گزارش‌های فاقد استدلال و پژوهش عقلی را در زمره ادبیات، اسطوره یا عرفان به شمار آورند. اما نظام فکری سهروردی، که به صراحت بر یافته‌های شهودی بنا شده است، در زمره کدام دسته قرار می‌گیرد؟ آیا می‌توان نام فلسفه به آن نهاد؟ به چه معنا و مبتنی بر کدام روش، نظام فکری او فلسفی است؟

اگر فلسفه به معنای کوشش عقلانی صرف برای کشف حقایق کلی باشد، آنگاه از نظر سهروردی میان فلسفه و حکمت تقابلی وجود خواهد داشت، زیرا به صرف کوشش عقلانی، حقایق کلی مکشوف انسان نخواهد شد. البته تقابل فلسفه و حکمت به نحو مباین نیست، چرا که برای حکمت به بحث و کوشش عقلانی نیز نیاز است. از نظر سهروردی، حکمت که شالوده‌ای شهودی و صورتی معقول و بحثی دارد، بالاتر از فلسفه است و فلسفه به تعبیری در ظل حکمت و به مثابه مخدومی است که حکیم آن را برای بیان معارف شهودی و صورت‌بخشی معقول به آن، به کار می‌گیرد. از همین رو است که آثار او دوگانه است؛ از یک سو آثاری دارد که در آنها به قوت تمام به فلسفه مشاء پرداخته و چیره‌دستی خود را در آن نشان داده و از سوی دیگر آثاری را نگاشته است که روح اشراقی و شهود عرفانی در آنها غلبه دارد. این دسته دوم خود دوگونه‌اند: یا رمزی و تمثیلی‌اند و یا برهانی و مستدل.

سهروردی به عنوان اندیشمندی مؤسس که بر کل جریان فکری پس از خود تأثیر گذاشته است، در همین دسته اخیر از آثارش، به ویژه در حکمه *الاشراقی*، خودنمایی می‌کند؛ و سایر آثار او در سایه آنها معنا و جایگاه می‌یابد.

در این مقاله با تشریح نگاه سهروردی به حکمت و حکیم و با نگاهی به کار ویژه او در چگونگی تأسیس حکمت اشراق و چرایی آن، تلاش می‌شود با تأملاتی روش‌شناختی، جایگاه

محمد تقی جان محمدی

شهود و عقل در تفکر او نشان داده شود و سپس در پرتو آن، کارکردهای عقل برای صورت-بخشی معقول به حکمت اشراق تبیین گردد.

۱- حکمت

سهروردی در نظام فکری‌اش میان حکمت حقیقی و فلسفه تمایز قائل است. مراد او از فلسفه همانا نظام فکری مشائیان است که در عصر او اسم عام «فلسفه» را مختص خود کرده است. در واقع آنچه شیخ اشراق از فلسفه مراد می‌کند، فلسفه خاصی است که از اصول استدلالی و مبتنی بر منطق صوری حاصل آمده و در هر عصری ممکن است به نحوی و تحت تسلط دیدگاهی رواج یابد. در روزگار او مدلول این معنا، فلسفه مشاء و روایت سینوی آن بود که مرجعیت ارسطو را فرض می‌گرفت و حکمائی نظیر افلاطون را واقعی نمی‌نهاد. فلسفه به این معنا صرفاً امری صوری و فاقد محتوای حقیقی است و تنها مناسب «بحث» است. آنکه «علم حقیقت» را می‌جوید نه با بحث و منطق صوری که با حکمت راستین به آن خواهد رسید.

اما حکمت در نسبت با حکما هویت می‌یابد، زیرا ماده و محتوای اصلی حکمت نزد حکیمی است که به طریقی باطنی و فردی و از جانب عالم قدس به آن دست یازیده و سپس آن را صورت‌بندی کرده است. از آنجا که منبع کسب این محتوا، واحد و ازلی است لذا خمیره آن نیز باید همواره واحد و ازلی باشد. از این رو او به تبع ذکر سلسله‌ای از حکما، برای حکمت نیز جریانی واحد قائل می‌شود که سرمنشاء آن نورالانوار است. وحدت این جریان نه به معنای صورت همسان و همواره ثابت، که به معنای وحدت و یکسانی مایه و خمیره‌اش است که به واسطه آن، انقطاعی در جریان حکمت واقع نمی‌شود.^۱ او از این مایه حکمت به «خمیره مقدسه» و یا لفظ کلی «خمیره»^۲ یاد می‌کند، که تنها به «اشراق» انوار عالیه حاصل شدنی است. سهروردی برای حکما سابقه و سلسله‌ای بر می‌شمارد و در بیانی رمزآلود از هرمس (یا همان ادریس پیامبر)^۳ به عنوان «والد الحکما» و سرسلسله آن یاد می‌کند.

^۱. سهروردی ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۹۴

^۲. همان: ۵۰۳

^۳. شهرزوری ۱۳۷۲: ۲۷

پس از هرمس که سنگ بنای این سلسله را بر وحی استوار ساخته است، حکمت در دو سرزمین، با صورتی متفاوت و البته خمیره‌ای همسان، جریانی دو شعبه‌ای می‌یابد: شعبه ایرانی (خسروانیین) و شعبه یونانی (فیثاغوریین). این دو شعبه در نهایت به هم متصل شده و به حکیمانی می‌رسد که دارای مقام سکینه‌اند.^۱ سهروردی خود را از این دسته به شمار می‌آورد که میراث حکمی این دو شعبه را در نظامی منسجم وحدت بخشیده است. او در شعبه یونانی حکمت از حکیمانی چون انبذقلس، فیثاغورث، افلاطون، ذوالنون مصری و بوسهل تستری و در شعبه ایرانی از جاماسب، فرشادشور، بوذرجمهر، فریدون، کیخسرو، زرتشت، منصور حلاج و بایزید بسطامی نام می‌برد. البته او حکمای سابق را به نام‌های مذکور خود محدود نمی‌داند بلکه در برخی مواضع، دیگرانی را نیز بدون ذکر نام در این سلسله در شمار می‌آورد.^۲ در میان این حکما، او افلاطون را نماینده تام حکمت می‌داند؛ از او با عنوانی چون «افلاطون الهی»، «خاتم‌الحکما» و «خواجه حکمت» یاد می‌کند و جا به جا به سخن و نظر او استشهد می‌کند.^۳

توجه به نام‌هایی که سهروردی از ایشان به عنوان حکیم یاد می‌کند، نشان می‌دهد که حکمت برای سهروردی امری مبتنی بر وحی، شهود و سلوک باطنی است. سلسله حکمای او بیشتر به سلسله اهل طریقت می‌ماند تا اهل اندیشه. در میان ایشان کسانی هستند که در تاریخ صراحتاً به عنوان عارف و صوفی شناخته شده‌اند و بعضاً هیچ اثر مکتوبی نیز به آن‌ها منسوب نیست. این امر حاکی از آن است که آنچه وحدت این سلسله رمزگونه را حفظ می‌کند، خمیره آن است که مطلقاً امری بحثی و نظری نیست، بلکه امری شهودی و باطنی است که در قلب حکیم وارد می‌شود.

نکته دیگر آنکه این سلسله را نباید تاریخی و خطی انگاشت که لزوماً به یک شخص خاص، یعنی سهروردی، منتهی شود، بلکه این گزارشی توأمان طولی و عرضی است که نشان می‌دهد حاملان «خمیره مقدسه» در قرین کردن حکمت ذوقی به بیان بحثی هر یک شیوه‌های ظاهراً متفاوتی را در پیش گرفته‌اند؛ عده‌ای به رمز و عده‌ای به بیان معقول و عده‌ای به

^۱ سهروردی ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۰۲-۵۰۳.

^۲ همان: ۷۴ و ۱۱۱ و ۵۰۲ ج ۲: ۱۰ و ۱۱ و ۵۷ و ۱۵۷ و ۱۶۲.

^۳ همان، ج ۱: ۱۱۱، ج ۳: ۶۶.

محمد تقی جان محمدی

ترکیبی از این دو گروه‌اند. گروهی از حکما نیز چندان رغبتی به جدلی کردن یافته‌های ذوقی و شهودی خود نشان نداده‌اند. مطلبی که در شعبه یونانی حکمت حائز اهمیت است اینکه حکمای یونان هر چند فی‌الجمله اهل بیان و قرین کردن «خمیره مقدسه» با «بحث» هستند، ولی شیوه ایشان با اهل بحثی نظیر ارسطوییان متفاوت است. مباحث ارسطوییان صوری و مبتنی بر منطق است، حال آنکه شیوه مبنائی حکمایی نظیر افلاطون منطبق بر آن نیست. ایشان در مواضع متعددی حکمت را در قالب اسطوره و رمز و پند به بیان آورده‌اند. سهروردی در عین ارجاع نسبت خود به حکمای سابق، خود را کاملاً متعلق به هیچ‌یک از این دسته‌ها نمی‌داند. او خود را در دسته سومی جای می‌دهد که دارای مقام سکینه‌اند و در عین تحقق حکمت راستین در جان خویش، قصد بیان و بحث و تحقیق آن را نیز دارند.

اما چه تفاوتی در این کار میان سهروردی و حکمای یونان (نظیر افلاطون) است؟ سهروردی در بیان و بحث از خمیره مقدسه تلاش می‌کند دست به دامان رمز و اسطوره نشود، بلکه به منطق صوری و استدلال از طریق آن روی می‌آورد. البته شخصیت او در آثارش به نحوی آگاهانه و مشهود دوگانه است: از سویی در حکمه/لاشراق بر موضع بیان استدلالی و منطقی است و از سوی دیگر در برخی آثار دیگرش (نظیر بیشتر رسائل فارسی-اش) به بیان رمزی و اسطوره‌ای نیز توجه دارد. هر چند که او در نگارش آثار رمزی و اسطوره‌ای بر سنت اسلاف خود رفته است، ولی به اذعان خود مهمترین اثرش همان است که بر طریق استدلالی و برهانی نگاشته است؛ و اصالت سهروردی نیز به همین دسته از آثار او است و نه آثار دسته دیگر. در این مقاله نیز در تحلیل‌های روش‌شناختی، تأکید و تمرکز بر همین شخصیت از سهروردی است؛ شخصیتی که خود را در حکمه/لاشراق در حد اعلاء به ظهور رسانده است.

او در مقایسه با حکمای سابق، در موضع تازه‌ای مستقر است که هم به ارسطو و مشائیان نظر دارد و هم هویت اصیل خود را از افلاطونیان و اصحاب شهود اخذ می‌کند. او در این موضع، حکمت حقیقی را آن می‌داند که مبتنی بر ذوق و شهود به دست آمده و با برهان و استدلال همراه شود. در ابتدای حکمه/لاشراق درباره مطالب آن کتاب چنین می‌گوید:

M.Taghi Janmohammadi

«و لم يحصل لی اولاً بالفکر، بل کان حصوله بامر ثم طلبت علیه الحجه، حتی لو قطعت النظر عن الحجه مثلاً، ما کان یشککنی فیہ مشکک»^۱

از عبارت «اولاً بالفکر» روشن می‌شود که او خود نیز به این نکته واقف است که خواننده در مواجهه با کتاب، مطالب آن را محصول فکر و فعالیت عقل خواهد دانست، چرا که برهان و استدلال، منطبق بر اصول منطقی، ویژگی صوری مطالب کتاب است؛ لذا ضروری می‌بیند که تذکر دهد نتایج حکمت اشراق را ابتدا از راه دریافت درونی و شهود بدست آورده و سپس به اقامه برهان و دلیل بر آنها پرداخته است. بنابراین او حکمت حقیقی را با فرا رفتن از عقل استدلالی و به نحو «حضوری» دریافت می‌کند و سپس برای بیان آن به منطقی صوری و استدلال عقلانی متناسب با روزگار خود^۲ روی می‌آورد. در اینجا استدلال و منطقی نه معرفت‌زا که صورت‌بخش معرفت است؛ معرفتی که پیش‌تر حاصل آمده و تنها برای ارائه، نیازمند صورتی استدلالی و «حصولی» است.

از نظر او فلسفه مشائی و استدلال منطقی منجر به تحقق حکمت نمی‌شود، بلکه نوعی علم حصولی به بار می‌آورد که همواره قرین شک و تردید است. حال آنکه یافته‌های او فارغ از استدلال‌ها و تبیین‌های موجود در حکمه/لاشراق برای او یقینی و قطعی است. بنابراین فلسفه و استدلال منطقی در نگاه او جنبه‌ای فرعی و تبعی دارد. به این معنا که برای ترویج حقیقت در خدمت یافته‌های شهود است. (در ادامه به این بحث باز خواهیم گشت).

اما چرا سهروردی این شیوه را برگزیده است؟ چرا مانند اسلاف خود از شیوه بیان رمزی و اسطوره‌ای تبعیت نکرده است؟ پاسخ در دغدغه‌های او نهفته است. او حکمت اصیل را همین حکمتی می‌داند که در آثار قدما به بیان رمز آمده و در میان متأخرین نیز ظهور آن نزد بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، منصور حلاج و امثالهم است. از طرفی با سنت خسروانی مواجه است که به گروهی اندک از زرتشتیان محدود شده است و اقبالی به آن نمی‌شود و شاید در معرض طعن و تهدید و تکفیر هم هست. در زمانه او بازاری دیگر رونق گرفته، بازاری که متاع آن قلیل و هیمنه‌اش سترگ است. او فیلسوفانی را می‌بیند که با اشاعه و تعلیم فلسفه‌ای که عاری از حقیقت و آغشته به اباطیل است مردم را سرگرم می‌کند و از پرداختن به حکمت

^۱. همان، ج ۳: ۱۰.

^۲. که در آن روز در فلسفه مشاء ظهور یافته بود.

محمد تقی جان محمدی

حقیقی باز می‌دارند. این اشخاص نسبت به حکمای راستین زبان به طعن گشوده و حکمت حقیقی را نمی‌شناسند.

قطب‌الدین شیرازی می‌گوید پرداختن به حکمت اشراق و احیای حکمت راستین از آن رو است که در زمانه او معنای حکمت حقیقی فراموش شده است؛ همان حکمتی که خداوند ارزانی اهلش کرده و از نااهل به دورش داشته است. آنچه به عنوان حکمت رایج است، یعنی فلسفه مشائیان، اصلش معلول و فرعش مدخول است و از کثرت اختلاف و جدل همچون «علم الخلاف» بی‌ثمر گشته است.^۱

روشن است که سهروردی در این اوضاع خود را مکلف به در انداختن طرحی نو می‌بیند. حکمت اشراق از نظر او در عین اینکه بر حکمت نوری مبتنی است و لذا خمیره مقدسه که میراث حکما و «اصحاب مشاهدات» است را حفظ می‌کند، در عین حال به دلیل به کارگیری منطق و استدلال عقلانی، در قالب حکمت مشائی، زبانی مناسب احوال روزگار در پیش می‌گیرد و بازار حکمت راستین را پُر رونق می‌سازد؛ امری که حکمت اشراق سهروردی در عمل آن را به اثبات رساند و تاریخ پس از او شاهد بر آن است.

در پرتو این نگاه است که روشن می‌شود چرا سهروردی حکمت اشراقی‌اش را با فلسفه مشاء و حتی کتبی که خود به شیوه مشائی به نگارش درآورده است، متفاوت می‌داند. او فلسفه مشاء را هم در مقام ایجاب و تألیف و هم در مقام نقد به خوبی و استادی می‌شناخته و این شناخت امکان بهره‌گیری مناسب را به او داده است؛ ولی به رغم تسلط بر فلسفه مشاء و به رغم استفاده‌اش از مبانی و استدلال‌های آن، اظهار می‌کند که کتاب حکمه/اشراق کتابی متفاوت از آثار مشائی است.

حکمه/اشراق کتابی نیست که همه مواد آن از راه تفکر و استدلال فراهم شده باشد، بلکه بنیان آن بر کشف و شهود و یافته‌های باطنی است. سهروردی تذکر می‌دهد که این شیوه بدیع نیست، چرا که افلاطون الهی و حکیمان پیش از او، مانند هرمس، نیز بر همین طریق بوده‌اند، با این تفاوت که در قالب رمز سخن گفته‌اند. لذا ایرادهایی که بر آنها وارد شده است نه ناظر به معنا و مقصود حقیقی که به ظاهر گفته‌های ایشان مربوط می‌شود.^۲ این فراز از

^۱ قطب‌الدین شیرازی ۱۳۸۴: ۳-۴

^۲ سهروردی ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰

M.Taghi Janmohammadi

سخن کاملاً مؤید این معنا است که او همان معانی بیانات حکمای کبار را این بار نه بر سبیل رمز که بر سبیل استدلال بیان می‌کند تا ایراد ظاهری آنها نیز برطرف شده و رونقی دوباره گیرند؛ اینکه سهروردی احیاگر حکمت حکمای کبار گذشته و «اصحاب مشاهدات» است، دقیقاً به همین معنا است.

۲- حکیم؛ تآله و بحث

نگرش سهروردی به حکمت و مدخل ورود او به مباحث حکمی پیوندی ناگسستنی با شخصیت واقعی حکیم دارد. زیرا حکمت به واسطه اشراق انوار مجرده بر قلب حکیم متآله است که امکان ظهور در قالب الفاظ را می‌یابد. حکیم علاوه بر اینکه دریافت کننده معانی حقیقی است، حامل و حافظ حکمت نیز هست. او نوعی وساطت وجودی و حقیقی میان عالم مادی و سایر آدمیان با عالم مینوی دارد و بنا به اصل وحدت و تبیین تشکیکی و مراتبی عالم، وجود او «ضروری» است.

سهروردی معتقد است حکمت راستین که همان خمیره مقدسه و معانی (و نه الفاظ) نهفته در رمزگویی‌های حکمای سابق است با «تآله» قابل دستیابی است. تآله مقامی است که در آن، حکیم بدون نیاز به ترتیب مقدمات و یا برهان و استدلال، معانی را مستقیماً از باری تعالی و عقول مجرد دریافت می‌دارد.^۱ حکیم به شرط توغّل در تآله و اجتناب و تنزه از جمیع ماسوای حق، می‌تواند نور علم را از منبع مطلق آن دریافت کند. در فلسفه مشائیان نظیر ارسطو، ابن‌سینا، فارابی و تابعانشان که از تآله نصیبی ندارند، رسیدن به علم از طریق مقدمات و با برهان و استدلال ممکن است، در این طریق، علم توأم با شک و تردید است، حال آنکه تآله به حصول یقین قریب‌تر است.^۲ سهروردی تآله را ویژگی «طائفه‌الله» می‌داند.^۳ تآله نزد ایشان به معنای «تفکر و تذکر در ذات و صفات باری تعالی» است.^۴ روشن است که چنین صفتی ناظر به نوعی سلوک باطنی است که البته ویژگی فکری نیز می‌یابد، ولی فکر در آن

^۱. قطب‌الدین شیرازی ۱۳۸۴: ۲۲

^۲. نظام‌الدین هروی ۱۳۶۳: ۱۲ و ۱۶

^۳. سهروردی ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۰۹

^۴. نظام‌الدین هروی ۱۳۶۳: ۱۲

محمد تقی جان محمدی

به معنای دریافت بی‌واسطه معانی به نحو بسیط است و نه پردازش گزاره‌های ذهنی و منطقی. در واقع او از ذوق و شهود سخن می‌گوید که لازمه ضروری آن تأله است.

البته برای سهروردی استدلال و ترتیبات منطقی به معنای مشائی آن نیز دارای اهمیت است و او به بهترین نحو از آن بهره می‌جوید، ولی معتقد است که راه رسیدن به اصول حقایق جز از راه شهود و دریافت بی‌واسطه آن از عالم عقول نیست. شیخ حتی شرط فهم حکمه-*الاشراقی* را تأله (که لازمه شهود است) می‌داند و معتقد است کسی که مطلقاً از تأله بی‌نصیب باشد از آن کتاب نفعی نمی‌برد؛ زیرا حکمه*الاشراقی* خود از طریق ذوق و شهود حاصل آمده است؛ اما بلافاصله و به تصریح اعلام می‌کند که کتاب او کتابی استدلالی و مبرهن است.^۱

اگر حکمه*الاشراقی* کتابی حاصل آمده از شهود و به تعبیر خود شیخ محصول «منازلات» است و در عین حال استدلالی و مبرهن نیز هست، پس معارف مندرج در آن را باید به کدامین این دو نسبت داد؟ آیا در حکمه*الاشراقی* میان شهود ناشی از تأله و استدلال عقلانی نسبتی خاص برقرار است؟ در پاسخ این دو پرسش نخست باید با توسل به تصریح شیخ اظهار کرد که حکمه*الاشراقی* بالاصاله استدلالی نیست، زیرا محتوای آن (تا پیش از تشریح موضوع در ادامه، تسامحاً بپذیریم که) حاصل شهود است که توسط شیخ اشراق، به عنوان فعلی ثانوی و اختیاری، صورتی استدلالی به خود گرفته است. بنابراین شیخ مایه و حاق حکمت را از جایی دیگر اخذ کرده و سپس عقل را به مثابه ابزاری به کار گرفته تا آن معانی را مستدل کند. عقل و استدلال برای او نه به معنای طریق وصول به حکمت که طریق تفصیل و پرداخت مقبول آن است (مقبول است زیرا می‌توانست بدیل‌هائی داشته باشد، مثلاً قالب رمز و استعاره پیدا کند؛ چنانکه شیخ در برخی آثارش چنین کرده است).

سهروردی وجه استدلالی حکمت را به وضوح از وجه شهودی آن متمایز می‌داند. لازمه شهود «تأله» است؛ لازمه استدلال را نیز نظروری و تسلط بر فنون منطقی و فلسفی و یا به تعبیر خودش «بحث» ذکر می‌کند که اوج آن را می‌توان در ارسطو، ابن‌سینا و فارابی مشاهده کرد. از اشارات و عبارات او روشن است که از «بحث» طریق مشائی را مراد می‌کند؛^۲ طریقی

^۱. سهروردی ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰.

^۲. همان: ۱۳.

که مبتنی بر ترتیب مقدمات برای کشف مجهول و استدلال در قالب منطق ارسطویی است و در روزگار او فلسفه و حکمت به آن شناخته می‌شده است.

سهروردی در زایش معرفت به عقیم بودن عنصر «بحث» و بی‌ثمر بودن مطلق تلاش فلاسفهٔ بحثی رأی نمی‌دهد؛ از نظر او نامحتمل نیست که اهل بحث نیز به ابوابی از معرفت دست یابند، اما به صراحت و تأکید «تأله» را بر «بحث» ارجح می‌داند. موضع او حتی فراتر از ارجحیت نهادن «تأله» بر «بحث» است، او اهل بحث را ولو اینکه به معارفی دست یافته باشند، واصل به هیچ درجه‌ای از غایت حکمت نمی‌داند. سر مطلب در آن است که اهل بحث نهایتاً به معرفتی حصولی دست خواهند یافت، حال آنکه معرفت حقیقی که غایت حکمت را محقق می‌کند معرفت حضوری به حقایق و انوار مجرد و اتحاد با آنها است. برای او غایت حکمت «تشبیه به حضرت باری» است. حکیم «خلیفه‌الله» یعنی جانشین خداوند در زمین است. این مقام به «تخلُّق به اخلاق‌الله» نیازمند است و نه به دانستن. جانشین خداوند باید از حیث احاطه داشتن به معلومات و تجرد از جسمانیات با خداوند شباهت داشته باشد.^۱

از نظر سهروردی پیامد این شباهت برای حکیم، قدرت تسلط و خلاقیت است. چنین قدرتی از «تأله» ناشی می‌شود و عنصر «بحث» در این ساحت عقیم است. تأله مقام اتصال به عالم الوهی و عقول مجرد و دریافت معارف به نحو بی‌واسطه و مستقیم از آنجا است. این اتصال است که حکیم را قادر به خوارق و کارهای بی‌مانند از جمله «خلع بدن» می‌کند.^۲ خلع بدن، اوج تسلط و حاکمیت حقیقی حکیم بر خویشتن و جهان مادی را نشان می‌دهد؛ چنین کسی در زمین ریاست تامه خواهد داشت، خواه آشکار باشد و خواه نهان. ویژگی ماده تاریکی و پنهان‌کنندگی است و لذا نفس هرچه از جسم و جسمانیات تجرد بیشتری حاصل کند، در واقع زمینه ظهور و حضور حقایق موجودات را نزد خود فراهم‌تر ساخته است. این حضور ناشی از اتصال به انوار مجرد، هم معرفت را یقینی می‌کند و هم قدرت و «فره کیانی» به حکیم می‌دهد.

^۱. قطب‌الدین شیرازی ۱۳۸۴: ۳؛ نظام‌الدین هروی ۱۳۶۳: ۱۶۸

^۲. سهروردی ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۱۳

محمد تقی جان محمدی

از اینجا به خوبی روشن می‌شود که برای سهروردی حکمت اصالتاً ویژگی بحثی ندارد، بلکه ویژگی ذاتی آن تحقق حضوری انوار الهی و اتصال و اتحاد با انوار مینوی است که در عین اعطاء معارف و آگاهی، حکیم متأله را که اکنون به "ذاتی متعالی بدل شده است" بر مادون خود مسلط می‌گرداند. اما از آنجا که انتشار فیوض و خیرات و انوار علوم بر عموم مردم که به مقام شهود نرسیده‌اند به واسطه بحث آسان‌تر است تا به واسطه تأله^۱، لذا سهروردی با نظر به این معنا که اگر بنا به تحقق بیرونی ریاست حکیم متأله بر زمین باشد کدامین حکیم برای این مقام مرجح است، با توسل به دو عنصر بحث و تأله، ریاست تامه را نخست شایسته حکیم متوغل در تأله و در بحث می‌داند. از نظر او حکیمی که تنها اهل بحث و عاری از تأله است شایسته ریاست نیست؛ برای ریاست تأله شرط ضروری است ولی توغل در بحث در عین اینکه فضیلتی برای حکیم متأله است، فقدانش حکیم را از شایستگی برای ریاست معزول نمی‌کند. حکیم ولو اینکه متوغل در بحث نباشد، صاحب ریاست است. ولی برای تحقق ظاهری این ریاست در جامعه بهتر آن است که حکیم توغل در بحث نیز داشته باشد، چرا که ریاست حکیم نه از طریق سیطره و غلبه که از طریق تعلیم و محبت است. بیان او چنین است:

«فان اتفق فی الوقت متوغل فی التأله و البحث فله الرئاسة و هو خلیفه الله. و ان لم يتفق، فالتوغل فی التأله المتوسط فی البحث. و ان لم يتفق، فالحکیم المتوغل فی التأله عدیم البحث، و هو خلیفه الله. و لا یخلو الارض عن متوغل فی التأله ابدأ، و لا رئاسه فی الارض للباحث المتوغل فی البحث الذی لم يتوغل فی التأله. فان المتوغل فی التأله لا یخلو العالم عنه، و هو احق من الباحث فحسب، اذ لا بد للخلافه من التلقى. و لست اعنی بهذه الرئاسة التغلب، بل قد یكون الامام المتأله مستولياً ظاهراً مکشوفاً، و قد یكون خفياً، و هو الذی سماه الکافه «القطب»، فله الرئاسة و ان کان فی غایه الخمول. و اذا کانت السیاسه بیده کان الزمان نورياً»^۲.

^۱ نظام‌الدین هروی ۱۳۶۳: ۱۳

^۲ سهروردی ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۲

پس اگر حکیم فاقد توان و هنر استدلال‌آوری باشد، در اتصاف وی به حقیقت خللی نخواهد بود، ولی سهروردی بارها به تصریح و تضمین تأکید می‌کند که بحث تالّه هیچ مقام حقیقی حاصل نکرده است و هیچ حقیقت اصیلی به بار نخواهد آورد.

۳- تمایز میان معرفت شهودی و گزاره‌های دالّ بر آن

حکمه/لاشراق از حیث مطالب مندرج در آن از سنخ معرفت حصولی است، حال آنکه دریافت‌های ذوقی شیخ اشراق حضوری‌اند. این واقعیت به لحاظ روش‌شناسی حکمت اشراق مسأله‌ای پیچیده پدید می‌آورد؛ معرفتی که از طریق ذوق و شهود به دست می‌آید از آنجا که از سنخ گزاره‌ای نیست، لذا برای تبدیل شدن به گزاره‌ها لازم است تغییر شکل یافته و در قالب زبان متعارف ریخته شود؛ اما آیا چنین امری امکان‌پذیر است؟ آیا معرفتی که در قالب گزاره‌ها می‌آید با معرفت شهودی این‌همانی دارد؟ آیا گزاره‌ها دالّ بر همان معانی شهودی‌اند؟

یکی از نظریات معاصر در خصوص تجارب عرفانی و شهودات باطنی که به نظر می‌رسد در تفکر سهروردی نیز قابل مشاهده است، نظریه «بیان‌ناپذیری» شهود و تجارب عرفانی است. از تقریرکنندگان صاحب‌نام این نظریه والتر استیس است. او همانند ویلیام جیمز تجربه‌های عرفانی را بیان‌ناپذیر^۱ می‌داند.^۲ استیس در کتاب *عرفان و فلسفه* بین دو حالت حین تجربه و بعد از تجربه عرفانی تمایز قائل شده و می‌پرسد:

«۱. آیا «کلمه» در حین تجربه [عرفانی] کاربردی دارد یا نه؟ ۲. آیا بعد از تجربه (وقتی تجربه به یاد آورده می‌شود) می‌توان از کلمه استفاده کرد یا خیر؟»^۳

^۱. جیمز ۱۹۵۸: ۴۱۰.

^۲. از نظر ویلیام جیمز تجارب عرفانی چهار ویژگی دارد: ۱. ذوقی‌بودن (ادراک بی‌واسطه) ۲. بیان‌ناپذیری ۳. زودگذر بودن ۴. انفعالی‌بودن.

^۳. استیس ۱۳۶۱: ۳۱۰.

محمد تقی جان محمدی

او تشریح می‌کند که تجربه عرفانی در حین وقوع آن، زودگذر و به کلی مفهوم‌ناپذیر و بنابراین به کلی بیان‌ناپذیر است. بیان تجربه و شهود عرفانی مربوط به زمان پس از وقوع آن است. از نظر او «مفهوم» هنگامی حاصل می‌شود که ذهن با کثرت و تمایزی مواجه باشد، حال آنکه در تجارب و دریافت‌های عرفانی چنین کثرت و تمایزی وجود ندارد تا ذهن برای آنها مفهومی اختصاص دهد. اما پس از شهود عرفانی، یعنی در زمانی که ذهن برای یادآوری به آن رجوع می‌کند و آن را به خاطر می‌آورد، شروع به تقسیم و دسته‌بندی دریافت‌هایش می‌کند و پس از آن می‌تواند مفاهیمی را به آن‌ها اختصاص داده و از کلمات برای بیان آنها استفاده کند.^۱

روشن است که این تکثر و تمایز حاصل فعالیت ذهن بوده و مفاهیم حاصله نیز اعتباری‌اند. ذهن در تلاش برای بیان آن شهود و یا تجربه باطنی ناگزیر به اعتبار کثرت و مفاهیم است، حال آنکه تجربه شهودی فی‌نفسه غیرمتکثر، بسیط و غیرمفهومی است. به دلیل همین ویژگی‌ها، به نظر استیسی شهود و تجربه عرفانی ذاتاً نسبتی با منطق ندارد زیرا منطق را در هر عالمی که کثرت و اصل‌الانقسامی در آن موجود است می‌توان به کار برد، حال آنکه در ساحت شهود عرفانی اصل‌الانقسامی وجود ندارد. منطق به قول کانت در «جهان پدیدار» کاربرد دارد؛ نه در عالم نفس‌الامر.^۲ زمانی پای منطق به اینجا باز می‌شود که تجربه و شهودات عرفانی در قالب مفاهیم به بند بیان کشیده شوند.^۳

بنابراین از آنجا که معرفت شهودی مجرد و بسیط بوده و لذا مستقیماً قابل بیان مفهومی و زبانی نیست، می‌توان گفت که بیانات صاحب شهود از شهودات و تجارب باطنی خود چیزی

^۱. عارف، در این وضع چون به مفاهیم دست یافته است، می‌تواند از کلمات استفاده کرده و از تجربه‌ای به‌عنوان «بی‌تمایز» یا «وحدت» یا «عرفانی» یا «تهی‌واره» یا «خلاء» یاد کند (استیسی ۱۳۶۱: ۳۱۰).

^۲. همان: ۲۸۵.

^۳. نظریه استیسی شامل دو بحث اصلی است؛ یکی مسأله «بیان‌ناپذیری» شهودات و تجارب عرفانی و دیگری «متناقض‌نمایی» آنها. اشاره اجمالی که در اینجا به آن نظریه شد به معنای موافقت نگارنده با کل آن نظریه نیست، بلکه تنها بهره‌برداری از بخشی از آن است که برای مقصود مطلب حاضر می‌توانست مفید باشد. توجه این بهره نیز در این نکته نهفته است که بحث بیان‌ناپذیری شهودات در روایتی تقریباً موافق با تشریح یادشده، مسأله‌ای است که برخی از عارفان مسلمان (از جمله ابن عربی، روزبهان بقلی و ابونصر سراج و...) به آن اذعان کرده‌اند و نیز، بنا به شرحی که خواهد آمد، با نگاه سهروردی هم توافق دارد.

نگارنده در مقاله دیگری ضمن تشریح نظریه استیسی، به تحلیل انتقادی و تطبیق آن با نظر عارفان مسلمان پرداخته است. مشخصات کتاب‌شناختی آن به این شرح است: «ارزیابی نظریه «متناقض‌نمایی تجارب عرفانی» استیسی با نظر عارفان مسلمان»، پژوهشنامه اخلاقی، شماره ۵، ۱۳۸۸، صص ۱۷۶-۱۳۹.

M.Taghi Janmohammadi

متمایز از نفس آن شهود است چرا که ویژگی‌های ذاتی آن دو متفاوت است. آنچه که از تجارب معنوی و معارف شهودی در قالب زبان می‌آید در واقع ترجمه و تبدیل یافته‌ای از آن معانی بسیط است که در قالب گزاره‌ها حالت تألیفی به خود گرفته است. بنابراین اگر گزاره‌های تبدیلی، قالبی غیر از قالب منطق داشته باشند، مثلاً رمزی و یا استعاری باشند، محتمل است که گزاره‌ها نامفهوم، ابهام‌آلود و حتی تناقض‌آمیز بنمایند. بسیاری از شطحیات متناقض-نمای عرفا ناشی از همین مسأله است.

این معنا، یعنی اولاً بیان‌ناپذیری شهود و ثانیاً تمایز میان گزاره‌های (مجازاً و یا اعتباراً) دالّ بر شهود با خودِ شهود، هر چند که نه به صورت صریح ولی به صورت ضمنی از برخی اظهارات سهروردی نیز قابل استنباط است. ضمن اینکه به لحاظ روش‌شناختی می‌توان حاکمیت این ایده را در شیوه‌نظورری او به خوبی مشاهده کرد. سهروردی در موارد متعددی به این نکته اشاره می‌کند که حکمای اهل شهود با زبان رمز سخن گفته‌اند. او تلویحاً می‌پذیرد که میان رمزگوئی‌های حکمای سابق اختلافاتی هست و گاهی ظاهر آنها نادرست و ناصواب می‌نماید، ولی تذکر می‌دهد که ایشان از یک حقیقت سخن گفته‌اند و اختلاف به ظاهر گفته‌هایشان مربوط است و نه به معانی و حقایق آنها.^۱

او کلام ایشان را در موارد بسیاری مجازگوئی و دارای «تجوّزات» می‌داند.^۲ یا در کلمه-التصوف اظهار می‌دارد که حقیقت یگانه است و مظاهر آن متعددند؛ کسی که به حقیقت یگانه و معانی واحد عبارات حکمای سابق توجه نکند خود را نابود ساخته است؛ او به جز معدودی افراد، قاطبه مردم را «قتیل عبارات» و «قربانی شمشیر اشارات» می‌داند.^۳

از چنین عباراتی، که می‌توان نمونه‌های دیگری را نیز بر آنها افزود، روشن می‌شود که او میان «شهود» و «بیان شهود» تفاوت می‌بیند و آنها را از دو مقوله جداگانه می‌داند؛ یکی «متن واقع» است و دیگری «حکایت گزاره‌ای» از آن. البته این حکایت‌گری از قبیل «حکایت‌گری مجازی و یا اعتباری» است و گرنه این گزاره‌ها به هیچ روی راه به حکایت حقیقی از واقعیت نفس‌الامری شهود ندارند، الاّ اینکه مخاطب را به آن تنبّه و اشارتی دهند و

^۱. سهروردی ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰.

^۲. همان، ج ۱: ۱۱۲ و ۱۳۹؛ ج ۲: ۱۶۰.

^۳. همان، ج ۴: ۱۰۲.

محمد تقی جان محمدی

نه بیشتر. شاهد دیگری که از بیانات او در اثبات این تمایز قابل نقل است آنجا است که در مقدمه حکمه/لاشراق تنها کسانی را شایسته مطالعه کتاب می‌داند که دست‌کم بارقه‌ای الهی و نوری بر قلب ایشان وارد شده و طلب حکمت نوری ملکه ایشان شده باشد. توجیه او برای این شرط چنین است که حکمت بحثی، ولو حکمت بحثی اشراق، محل شک و تردید است و این تردیدها تنها با «تأله» و «خلع بدن» و شهود مرتفع می‌شود.^۱ او با ذکر این شرط، خواننده را به این نکته واقف می‌سازد که حکمت حقیقی نیازمند یقین است، چون تحقیقی است و نه تحقیقی، حال آنکه بیان گزاره‌ای معارف چون با تعلیم و حصول مرتبط است در معرض تردید قرار می‌گیرد. اساساً شهود امری یقینی ولی برهان ناپذیر است حال آنکه مطالب حکمه/لاشراق به وضوح تمام برهان‌پذیر و استدلالی شده‌اند و به صراحت شیخ اشراق آنها را برای مخاطب و خواننده یقینی نمی‌داند. او در انتهای کتابش اعلام می‌دارد که فهم یقینی و دریافت معانی و رموز کتاب متوقف بر سلوک و ریاضت است.^۲

به راستی اگر گزاره‌های حکمه/لاشراق واقعاً (و نه به نحو اعتباری) دلالت بر نفس‌الامر شهود داشت دیگر برای دستیابی به حکمت حقیقی چه نیازی به تأله و ریاضت بود؟ در رساله روزی با جماعت صوفیان به گونه‌ای صریح بر این معنا اشاره دارد: کسی که به دیده ذوق از اسرار و حقایق عالم آگاه می‌شود قادر به بیان تجربه خویش نیست و دریافت معانی آن اسرار جز به ذوق حاصل نمی‌آید.^۳

این موارد شاهد بر این ادعا است که نزد شیخ اشراق میان شهود و بیان آن اولاً تمایز وجود دارد و ثانیاً بیان گزاره‌ای شهودات عرفانی از سنخ دلالت گزاره بر مدلول خود نیست. اساساً گزاره نمی‌تواند دلالت بر چیزی داشته باشد که قابل بیان نیست. بیان گزاره‌ای یا مجازگوئی و رمزگوئی است و یا نوعی تنبیه عقلانی نسبت به آن حقیقتی است که انتقال آن به مخاطب از طریق زبان قصد شده است. از همین روست که سهروردی که هم مسلط به مباحث عقلی و فلسفی است و هم تمایل دارد که معارف خود را در قالب بحث فلسفی و

^۱. همان، ج ۴: ۱۳

^۲. همان: ۲۵۸

^۳. همان، ج ۴: ۲۴۹

M.Taghi Janmohammadi

منطقی عرضه کند، خود نیز در برخی آثارش به رمزگویی متوسل می‌شود. این نکته زمانی اهمیت خود را بیشتر نمودار می‌سازد که توجه شود سهروردی حکیم متألهی را که در بحث فلسفی نیز متوغل است بر حکیم متألهی که در آن توغلی ندارد و یا در آن ضعیف است، ترجیح می‌نهد.

او چندان به رمزگویی و «تجوزات» کلام حکمای سابق حُسن نظر دارد که به ارسطو و مشائینی که تلاش می‌کنند از زبان رمز و اسطوره پرهیز نمایند و در بیانات رمزگونه و اسطوره‌ها تأمل نمی‌کنند خرده می‌گیرد. مهمترین ویژگی رمز از دیدگاه شیخ آن است که تعبیر رمزی مستقیماً قابل ردّ و اثبات استدلالی نیست بلکه تنها می‌توان آن را فهم کرد؛ و از آنجا که فهمیدن این معانی که به عالم تعبیر آمده است بغایت دشوار است و نفوس ضعیف آن را درک نمی‌کنند^۱ لذا برای فهم آن تقویت نفس از طریق تأله لازم است.^۲

۴- فلسفه عصر به مثابه زبان حکمت

چرا شیخ اشراق در مهمترین اثرش، یعنی حکمه‌الاشراق، تلاش می‌کند از رمزگویی فاصله گرفته و بیان استدلالی به یافته‌های شهودی‌اش بدهد؟ پاسخ این پرسش در لابلای مباحث قبلی مورد اشاره قرار گرفت؛ فی‌الجمله اینکه غرض او ضرورت و تکلیفی است که در تعلیم و

^۱ همان، ج ۴: ۱۰؛ نظام‌الدین هروی ۱۳۶۳: ۸.

^۲ ذکر نکته‌ای توضیحی در اینجا حائز اهمیت و شایسته دقت فراوان است و نگارنده تأکید دارد که مطالب این مقاله با مد نظر داشتن این توضیح و مقید به آن خوانده شود؛ مراد ما از «زبان» و «بیان»، معنای خاص این واژه‌ها است؛ یعنی مراد همان سخن گفتن در قالب الفاظ، واژگان و گزاره‌هایی است که مرجع تحقیق و تحقق آن عقل انسان است. این نکته از آنجا واجد اهمیت است که زبان و بیان معنایی فراگیر و شامل نیز دارند، به نظر نگارنده در معنای فراگیر، بیان منحصر در عبارات لفظی و گزاره‌ها نیست، بلکه هر بیان نوعی ظهور است (یعنی بیان و ظهور این‌همانی دارند) و ظهور مرتبه‌ای از خود حقیقت است و لذا بحث دلالت در این معنا متفاوت از دلالت اعتبارات ذهنی انسان در قالب الفاظ بر معانی خواهد بود. در دلالت الفاظ بر معانی، دلالت انسان‌ساخت است، حال آنکه دلالت مظاهر، دلالتی اعتباری و انسان‌ساخت نیست، بلکه از آن جهت که حقیقت میل به ظهور دارد، ظاهر وجهی از خود حقیقت و متحد با آن است. (در این طرز نگاه، رمز و استعاره و تمثیل ویژگی معمول دلالت الفاظ بر معانی را ندارند، بلکه تصویرگر مثالی حقیقتند؛ اینها نه به نحو منفرد که به نحو جمعی تصویرند و نه الفاظ. اساساً ویژگی رمز و تمثیل همین است که دلالتی از سنخ دلالت الفاظ منفرد بر معانی و مفاهیم منفرد نداشته باشند. تفصیل این مجمل به جای دیگر واگذاشته می‌شود). غرض از ذکر این نکته آن است که اگر بنای نگارنده آن بود که معنای فراگیر «زبان» و «بیان» را مراد کند آنگاه تحلیل‌های ارائه شده در سرتاسر این مقاله به نحو بنیانی با آنچه که اینک به نگارش درآمده است متفاوت می‌بود؛ چرا که از این منظر بحث بحث دلالت چیزی بر چیز دیگر نیست بلکه ظهور و بیان خود حقیقت است البته نه در مرتبه ذات که در مرتبه‌ای از مراتب پائین‌ترش. نگارنده در مطلب مستقل دیگری به تفصیل به این موضوع می‌پردازد؛ ان شاء الله.

محمد تقی جان محمدی

ارشاد طالبان و اهل معرفت می‌بیند و این به تصریح خودش «حقی لازم» است.^۱ برای او لزوم این حق امری مسلم و مستند به امر الهی است.^۲ تبیین حکمت وسیله‌ای برای تعلیم و هدایت مستعدین و ایفای میثاقی است که حکما با خداوند دارند.^۳ به همین دلیل است که در موارد متعددی، نگارش برخی از آثار خود که عمدتاً ویژگی بحثی هم دارند (نظیر *پرتونامه*، *الواح عمادی*، *المشارع و المطارحات*، *حکمه‌الاشراق*) را نه تمایل به نوشتن که در واقع اجابت درخواست دیگران (طالبین) می‌داند. او به دلایلی که ذکر شد بر آن است که به مقتضای روزگار رمزگویی وافی به مقصود نیست، بلکه ادای این تکلیف به ابزار بحثی و شیوه مقبول معقول نیازمند است. زیرا تعلیم طالب معرفت با بحث و زبان مشترک ممکن است؛ حال آنکه معرفت شهودی و ذوقی امری باطنی و فردی است که قابل انتقال به غیر نیست.

اما پس از پاسخ به پرسش فوق، باید به این مسأله نیز پرداخت که او چگونه و با چه روش و ابزاری از عهده مبرهن و استدلالی کردن شهوداتش بر می‌آید؟

سهروردی در انتهای *حکمه‌الاشراق* یارانش را بر حفظ و حراست کتابش از ناهلان توصیه می‌کند. او کسانی که اهلیت این کتاب را دارند با ویژگی‌هایی چند توصیف می‌کند؛ در کنار ویژگی‌هایی همچون دوستداری نور خدا، ریاضت، اعراض از دنیا و تأمل در نور الهی، سهروردی نخستین این ویژگی‌ها را آشنائی مستحکم و صحیح طالب حکمت اشراق با طریقه مشائیان می‌داند.^۴ وضع این شرط از آن روست که حکمت عقلانی روزگار او همین طریقه مشائیان است و ذهن طالبی که بنا دارد حکمت اشراقی را بیاموزد، نخست باید در تعلیم طریق مشائیان ورزیده شده باشد تا آمادگی ارزیابی و فهم عمق حکمت اشراق را پیدا کند. اما مهمتر از این دلیل، دلیل دیگری نیز در کار است: شیخ اشراق در مبرهن و استدلالی کردن شهودات و یافته‌های منازل خود از جهات متعددی از اصول، قواعد، ابزارهای مفهومی و تحلیلی و نیز شیوه‌های کلی موجود در حکمت مشاء بهره می‌گیرد؛ و حتی در جائی بهره‌گیری از آنها را

^۱ سهروردی ۱۳۸۰، ج ۲: ۹.

^۲ و إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ (قرآن کریم، آل عمران، آیه ۱۸۷).

^۳ قطب‌الدین شیرازی ۱۳۸۴: ۱۱.

^۴ سهروردی ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۵۸.

M.Taghi Janmohammadi

ناگزیر می‌داند^۱ بنابراین فهم مطالب و دریافت ابداعات او منوط به دانستن دقیق آن طریق فلسفی است.

سهروردی که در حکمت مشاء استادی چیره‌دست است و خود را در آنجا نیز نوآور می‌داند از اصول حکمت مشاء و ابزار آن، یعنی منطق صوری، برای نیل به مقصود خود استفاده می‌کند. البته او برای این کار به مقدماتی نیاز دارد؛ فلسفه مشاء در شکل سینوی آن، که البته از مرجعیت فکری نیز برخوردار است، قادر به پوشش کامل معانی مورد نظر سهروردی نیست، لذا نیازمند اصلاحات و سازگارسازی‌هایی است.

سهروردی با قدرت نقادی خود نخست به نقد بخش‌هایی از فلسفه مشاء پرداخته و مفاهیم و قواعد تازه‌ای به آن می‌افزاید. در برخی موارد نیز به اصلاح دیدگاه‌های مشائی می‌پردازد. این کار در منطق ارسطویی نیز رخ می‌دهد. او در منطق نیز با رویکرد نقد، اصلاح و تألیف وارد می‌شود. در کتاب‌های *التلویحات*، *المقاومات* و *نیز المشارع و المطارحات*، که آنها را مقدمه ورود به حکمه/اشراق می‌داند، دقیقاً مدعی همین است و به آن تصریح دارد.^۲ وقتی که چنین کرد، حکمت مشاء و منطق ارسطویی آماده آن است که به عنوان ابزاری مفهومی و تحلیلی برای صورت‌بخشی استدلالی به معانی حکمت اشراقی به کار رود. البته او با انگاره‌های حکمت خسروانی و نیز انگاره‌های افلاطولی مانند نظریه مُثل نیز مواجه است و آنها را برای بیان معانی مورد نظر خود مفید و بلکه ضروری می‌داند، لذا با اقتباس ساختار کلان حکمت اشراق از فلسفه مشائی سینوی (که ویژگی نوافلاطونی دارد) این انگاره‌ها و نیز برخی انگاره‌های تألیفی و ابداعی دیگر را وارد آن ساختار کلان کرده و صورتی تازه و تألیفی بدیع از آن عرضه می‌کند؛ و به راستی این ساختار چندان مستقل و بدیع هست که صلاحیت آن را داشته باشد که به عنوان یک نظام فلسفی مستقل و مختص به شیخ اشراق معرفی شود.

اما ضرورت استفاده از حکمت مشاء در قالب پیراسته و اصلاح شده آن چیست؟ چرا سهروردی شیوه دیگری را برای استدلالی کردن معارف و معانی مورد نظر خود اتخاذ نمی‌

^۱ همان، ج:۳، ۱۰۹؛ ج:۴، ۳۴

^۲ همان، ج:۱، ۲ و ۱۲۴ و ۱۹۴

محمد تقی جان‌محمدی

کند؟ چرا همچون حکمای سابق بیان صریح غیراستدلالی (یعنی بیان غیرمبتنی بر منطق صوری) و یا بیان تعریضی و رمزی را برنمی‌گزیند؟

حکمای سابق برای بیان معارف و معانی ناب، یا به تصریح سخن گفته‌اند و یا به تعریض؛^۱ آنان که به تصریح گفته‌اند بر سبیل استدلال منطقی نرفته‌اند و آنان که به تعریض گفته‌اند سخنشان رمزآلود گشته و برای بسیاری از طالبان حکمت غیرقابل فهم و به ظاهر ناراست و بی‌معنی می‌نماید. اما هیچ‌یک از این دو شیوه برای سهروردی مطلوب نیست. او خود را از این جهت که علاوه بر حکمت ذوقی، حکمت بحثی را نیز در اوج خود داراست بر حکیمان پیشین برتری می‌دهد؛ خود را چنان می‌یابد که آن معنا و معرفت بسیطی را که روح‌القدس به یکباره بر جانش دمیده است، در قالب بحث حکمی و گزاره‌ها بر زبان جاری کرده و تفصیل داده است.^۲

مطلوب سهروردی چنین حکمتی است. حکمتی که معیار و میزان عقلی و منطقی یافته و اکنون توان آن را دارد که ضعف طریق مشائیان و استواری طریق خود (که مبتنی بر یافته‌های شهودی است) را آشکار سازد. او برای بیان حقایق مورد نظر و ساختن چنین حکمتی به زبانی استدلالی و عقلانی و در عین حال مشترک و مقبول نیازمند است؛ در عصر او این زبان همان فلسفه مشائیان و منطق ارسطویی است.

سهروردی به لحاظ استدلالی و شیوه بحث عقلانی، فلسفه مشاء و ارسطو را می‌پذیرد و بارها مستقیم و غیرمستقیم به آنها ارجاع می‌دهد. از ارسطو با نام «معلم اول» یاد کرده و به گزارش آراء او (به صورت منقح) می‌پردازد؛^۳ مقام ارسطو در فلسفه را بزرگ می‌داند و لقب «امام الباطین» را به او اطلاق می‌کند. ابن‌سینا را نیز از جمله کبار، شیخ مبرز و افضل المتأخرین می‌خواند و در بسیاری مواضع فکری به تصریح تابع اوست.^۴

^۱. همان، ج ۴: ۱۱

^۲. همان: ۲۵۹

^۳. همان، ج ۱: ۲۰

^۴. همان: ۱۰ و ۳۴ و ۶۹

این توجهات شاهد آن است که برای سهروردی فلسفه مشائی و شیوه ارسطویی - سینوی هر چند که از «تأله» خالی، ولی در اوج «بحث» است. در واقع شیخ ناگزیر برای استدلالی کردن معارف شهودی، مقید به فلسفه و زبان فلسفی عصر خود می‌شود. این به آن معنا است که حکیم متأله آنگاه که قصد بیان معانی شهودی را می‌کند وارد ساحت زبان، سنت و محدودیت‌های آن می‌شود؛ او نیز همچون حکمای بحثی در این مقام (و نه مقام شهود و تأله) در بند زبان و سنت فکری عصر خویش است.^۱

برای ارائه دلیلی دیگر در حمایت از دیدگاه مزبور، تأملی در ماجرای خلسه شیخ اشراق که در آن به مباحثه با ارسطو پرداخته و شرح آن را در کتاب *التلویحات* آورده،^۲ نیز مفید است. چرا سهروردی در شرح این ماجرا یکی از مهمترین نظریات اشراقی خود، یعنی علم حضوری نفس را از زبان ارسطو بازگو می‌کند؟ و چرا بیانات این ارسطو کاملاً متفاوت و بلکه مغایر با بیانات ارسطوی تاریخی است؟ چگونه قابل توجیه است که سهروردی در موارد متعدد به نقد ارسطو بپردازد و در عین حال یکی از عمیق‌ترین نظریاتش را از زبان او نقل کند؟

اهمیت مسئله زمانی بیش‌تر نمایان می‌شود که سهروردی شرح این مباحثه را بدون هیچ توضیح و توجیهی در هوشیاری و با وقوف به دیدگاه خود راجع به ارسطو و مشائیان به نگارش درآورده است. هر چند که وقوع خلسه به معنای زائل شدن موقتی هوشیاری (البته هوشیاری پزشکی) است، ولی نگارش و تفصیل شرح آن در هوشیاری کامل بوده است. این نظر هم که مراد سهروردی شخصیتی دیگر بوده باشد که دارای مقامات معنوی است (نظیر افلاطون و یا صاحب *تولوجیا*)^۳ پذیرفتنی نخواهد بود، چرا که سهروردی در کتاب *المقاومات* با استناد به همان ماجرای مذکور در *التلویحات* با ذکر عنوان «امام‌الباحثین ارسطاطالیس» این شخص را همان ارسطویی معرفی می‌کند که سردمدار و طلایه‌دار اهل بحث است.^۴

^۱ البته این محدودیت و قید حکمت بحثی اشراقی را هم‌ارز حکمت بحثی مشائی و امثال آن نمی‌کند؛ حکمت اشراق از آنجا که ناظر به معنای متعالی و شهودی است، خواننده و طالب حکمتی را که مشتاق به آن معنا است متوجه و متنبه به آن می‌کند تا با در پیش گرفتن طریق تأله با منبع آن معانی و انوار اتحاد حاصل کند.

^۲ همان: ۷۰

^۳ نگارنده در اینجا نیازی به ذکر ماجرای کتاب *تولوجیا* در جهان اسلام نمی‌بیند.

^۴ همان: ۴۸۴

محمد تقی جان محمدی

به نظر نگارنده موجه‌ترین دیدگاهی که می‌تواند از عهده رفع این ناسازگاری برآید، چنین است: برای سهروردی در آن عصر، شیوه و نحوه استدلال مبتنی بر منطق ارسطویی، شیوه‌ای مقبول و ناگزیر است. دقت در متن مباحثه یادشده هم روشن می‌کند که هر چند محتوای درونی و مدلول بیان معلم اول مغایر با انگاره‌ها و اصول فلسفه ارسطوی تاریخی است، ولی شیوه طرح بحث و اصول و قواعد استدلال مبتنی بر منطق ارسطویی و موافق با شیوه مشائی است. در واقع این سهروردی است که بخشی از یافته‌های شهودی خود را که منشاء و محل دریافت آن عالمی دیگر است با توسل به شیوه منطقی و مشائی ارسطو و ارسطوئیان به بند بیان و استدلال کشیده و به عالم پائین‌تر می‌آورد.

در این ماجرا دو چیز باید مورد توجه و تمایز قرار گیرد: اول، شخصی که به خلسه می‌رود و معارف ذوقی را در عالم بالا مشاهده می‌کند (یعنی سهروردی) و دوم، نفس شهود و محتوای آن است. در مقام "ظهور"^۱، محتوای این شهود در قالب گفتگوئی میان سهروردی و ارسطو در عالم مثال و در مقام «جابرص» تعیین یافته است.^۲

بنابراین در این ماجرا دو سهروردی حضور دارد، یکی آن سهروردی که صاحب خلسه و شهود است و دیگری آن سهروردی که طرف گفتگو با ارسطو است. در اینجا ارسطو سخنگو است و به بهترین نحو درباره علم حضوری نفس «بحث» می‌کند و این دقیقاً با مشخصات آن ارسطویی که سهروردی ترسیم می‌کند (به عنوان امام الباطنین) سازگار است. ارسطو حتی درباره علم حضوری نیز اهل بحث است و دریافتی حصولی از آن را به دست می‌دهد. بنابراین بهترین شخصیت فلسفی که می‌تواند حقیقت شهود سهروردی را در قالب الفاظ و بیان بریزد، همان ارسطو است. به راستی در گنه اندیشه و عالم باطنی سهروردی، چه کسی جز ارسطو می‌تواند شخص مثالی باحثین باشد؟

در منظومه فکری سهروردی، این بسیار مقبول و راستین است که شخصیت مثالی ارسطو شخصیتی در اوج بحث نظری نشان داده شود. پس نه در مقام ظهور شهود و نه در گزارش

^۱. از ذکر عبارت "مقام ظهور" و تأکید بر کلمه "ظهور" مراد آن بوده است که تذکر داده شود که نگارنده بین حقیقت و ذات شهود با ظهور آن تمایز قائل است.

^۲. همان

M.Taghi Janmohammadi

سهروردی از آن، هیچ اشتباه و کاستی و یا بی‌توجهی رخ نداده است؛ طرف گفتگو و سخنگوی این معارف همان ارسطوی اهل بحث است و نه افلاطون و یا افلوپین و یا دیگرانی که در زمره متوغلین در تالّه‌اند؛ طرف ارسطو در این گفتگو نه سهروردی متوغل در تالّه که آن سهروردی متوغل در بحث است؛ چه اینکه آن سهروردی متوغل در تالّه این حقیقت را نزد خویش حاضر می‌یابد و نیازمند بحث نیست ولی سهروردی متوغل در بحث برای به بیان کشیدن آن حقایق به بحث و شخصیت مثالی اهل بحث نیاز دارد.

۵- کارکرد عقل

بی‌تردید حکمت بحثی خواه از نوع مشائی و خواه از نوع اشراقی محصول کارکرد عقل است. اما فرآیند و چگونگی این کارکرد در حکمت اشراقی سهروردی چگونه است؟ برای یافتن پاسخ این پرسش نگاهی کلی به سیر مباحث کتاب حکمه/اشراق راهگشا است. کتاب حکمه/اشراق پس از مقدمه‌ای که روح کلی آن تأکید بر ذوق و شهود در کسب معرفت و حکمت حقیقی است در دو بخش کلی سامان یافته است: ۱- در باب ضوابط فکر ۲- در باب انوار الهیه و نورالانوار و مبادی وجود و ترتیب آن. بخش نخست دارای سه مقاله است که عمدتاً شامل مباحث منطقی و اصول اساسی تحلیل فلسفی و نیز بحث مغالطات است. موضوعات مطرح شده در این بخش موضوعاتی است که می‌توان آنها را در آثار ارسطو، ابن‌سینا و به طور کلی در فلسفه مشاء یافت؛ کار ویژه شیخ اشراق در این موضوعات عمدتاً ناظر به نقد و سپس اصلاح آراء مشائی است. ضمن اینکه ابداعات تألیفی نیز در مباحث او دیده می‌شود. از سیاق متن و تحلیل‌های ارائه شده توسط شیخ اشراق روشن می‌شود که او از طرح این مباحث به دنبال زمینه‌سازی برای طرح مباحث اصلی خود در بخش دوم کتاب است. حکمت اشراق که همان حکمت نوری و مباحث مربوط به نور است آن چیزی است که در بخش دوم کتاب آمده است ولی برای پرداختن به آنها به اصول و ضوابطی نیاز است که شیخ آنها را در منطق ارسطویی حاکم می‌جوید؛ البته در آنها اصلاحاتی نیز اعمال می‌کند. او در عنوان این بخش، این اصول را نگهبان فکر از خطاها می‌خواند.^۱

^۱ همان، ج ۴: ۱۳

محمد تقی جان‌محمدی

با دقت در متن بخش اول عمق نگرش نقادانه و تحلیل‌های بکر سه‌روردی نمایان می‌شود. او اصول و مباحث را ارائه و با نقد دیدگاه ارسطویی و مشائی، دیدگاه خود را صورت‌بندی می‌کند. تمام این فرآیند منطبق بر اصول عقلی و نقادی‌ها و ژرف‌کاوی‌های عقل استدلالی است. او چنان به دقت و ریزبینی و وضوح از عهده این کار برآمده است که گویی فیلسوفی عقل‌گرا و تحلیلی است که عنایت چندانی به مسائل غیرعقلی ندارد. سرّ مطلب آن است که او برای رسیدن به حکمت حقیقی، معیار قضاوت و سنجش در میان گزاره‌های معرفتی و حکمت‌بحثی را عقل و برهان عقلی می‌داند. هر چند که برای جوینده حکمت اشراقی، علم تعلیمی را ناکافی دانسته و علم تجرّدی اتصالی شهودی را لازم و ضروری می‌شمارد، ولی در هر حال در حکمت‌بحثی و علم تعلیمی برای او معیار همانا برهان عقلی است.^۱

برای سه‌روردی، تعلیم و هدایت مستعدین فریضه و تکلیفی است که خداوند نسبت به آن از حکما میثاق گرفته است.^۲ او در پی وفای به عهد و فریضه است. اما همانگونه که اشاره شد، معیار تعلیم و بحث را برهان به شمار می‌آورد. بنابراین لازم است که یافته‌های علم تجرّدی اتصالی شهودی، که تنها حکمت واجد ارزش برای اشاعه است، را در چنان قالب بحثی و تعلیمی قوت‌مندی بریزد که با معیار برهان صحت آن آشکار و با معیار منطق از خطا و لغزش فکری به دور باشد. بنابراین برای او، عقل به ابزاری ضروری تبدیل می‌شود که علاوه بر اینکه قابلیت تشخیص و قضاوت دارد، نقاد نیز هست. یعنی عقل هر چند که مستقلاً قادر به کشف حقایق اصیل نیست و یافتن این حقایق در ظرفیت و استعداد آن نمی‌گنجد، ولی ویژگی‌های ذاتی آن به گونه‌ای است که اولاً می‌تواند پذیرنده حقایق شهودی باشد و حکم به صحت و اعتبار عرضه آن معارف به خود کند؛ ثانیاً در مواجهه با این معارف شهودی قادر به گزاره‌سازی و صورت‌بخشی منطقی به آنها است؛ و ثالثاً قادر به نقد و ارزیابی است، به نحوی که نخست خطاها و نقایص فکر را آشکار می‌سازد و سپس راه برون رفت از آن خطا و لغزش را تشخیص می‌دهد.

^۱. همان، ج: ۱، ۱۲۱.

^۲. همان، ج: ۴، ۹؛ و قطبالدین شیرازی ۱۳۸۴: ۱۱.

M.Taghi Janmohammadi

روشن است که عقل در چنین مقامی اساساً جانشین‌پذیر نیست، یعنی آدمی برای این فرآیند به چیزی غیر از عقل دسترسی ندارد. توجه شود که عقل تنها عنصری است که می‌تواند زبانی را ابداع و سپس ارتباط با دیگران را امکان‌پذیر کند؛ این حقیقت در مورد حکیم متأله و شهودات او نیز صادق است، چرا که شهود اساساً امری فردی و از سنخ تجربه‌های باطنی است و لذا زبان مشترک و همه‌فهمی حول آن قابل شکل‌گیری نبوده و از این رو اشتراک‌گذاری مستقیم یافته‌های حاصل از آن منتفی است.

بنابراین، بنا به معنای مذکور، هر چند که عقل رتبه‌ای ثانوی و سپسین نسبت به شهود حاصل از تأله دارد و به این معنا ابزار است، ولی ابزاری ضروری است که در مواجهه با عظمت شهود وارد مقام حیرت شده و تسلیم و پذیرای آن حقیقت متعالی گردیده است. این تسلیم و پذیرش به لحاظ درونی دو امر را پیش و پس خود دارد: عقل برای آنکه پذیرای این حقایق باشد به حدی از توجهات درونی و اعمال مطابق با دستورات دینی و اخلاقی نیازمند است؛ و همین توجهات معنوی عملی است که مانع سرکشی و طغیان عقل شده و اسباب هدایت و روشنایی می‌شود.^۱

اما نکته دیگری که عقل‌پذیرنده حقایق شهودی با آن نسبت برقرار می‌کند، این است که عقل در مواجهه با معرفت شهودی اساساً دو موضع دارد: نخست اینکه آن را می‌پذیرد ولی قابل بیان منطقی نمی‌داند، زیرا زبان منطقی و زبان متداول را برای شرح و تبیین آن ناکافی و نامعتبر می‌یابد؛ که در اینجا احتمالاً یا سکوت اختیار می‌کند و یا به زبان رمزی روی می‌آورد (که پیش‌تر اشاراتی به آن شد)؛ موضع دوم آن است که عقل در مواجهه با حقایق شهودی در می‌یابد که این حقایق قابل بیان گزاره‌ای منطقی هستند. در اینجا است که کار ویژه عقل در حکمت اشراقی خودنمایی می‌کند. این کار ویژه همانا «نظام‌سازی بر طبق اصل انسجام درونی» است؛ که آن را به طور خلاصه «انسجام‌بخشی» می‌نامیم.

توجه شود که در اینجا فرض بر این است که صاحب شهود و صاحب عقل هر دو فردی واحدند، چرا که در غیر این صورت به دلیل فردی و باطنی بودن شهود و عدم امکان انتقال آن به دیگری، اساساً پذیرندگی عقل امری بلاموضوع می‌شد. علاوه بر این، حکیم متأله اگر در

^۱ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۰۲.

محمد تقی جان‌محمدی

مقام تعقل و تعلیم معرفت بحشی ضعیف باشد، ولو اینکه شهوداتی در نهایت وضوح و علوّ داشته باشد، ولی زبان و زمینه لازم برای بیان گزاره‌ای و منطقی را نخواهد داشت. از همین روست که سهروردی حکیم متوغل در بحث و تأله را بر سایر حکمایی که تنها متوغل در تأله و یا ضعیف در بحث‌اند ترجیح می‌نهد. این عقل و استدلال‌آوری حکیم متأله است که حکمت بحشی اشراقی را می‌سازد. نمی‌توان پذیرفت که حکیم بدون تعلیم و آگاهی به مباحث فلسفی و منطقی بتواند نظام بحثی مبتنی بر شهودی ارائه کند که با معیار برهان صحیح و منطقی غیرقابل خلل باشد.

سهروردی پس از بخش اول کتاب حکمه/لاشراق که ضوابط اندیشه و اصول اساسی مورد نیاز برای نظام‌سازی حکمت اشراق خود را شرح داد؛ و با برهان و استدلال به موضوعات ذی‌ربط در فلسفه مشاء و منطق ارسطویی پرداخت و نقد و اصلاحاتی را در آنها اعمال کرد، به بخش دوم کتاب که تبیین حکمت اشراقی و نوری است وارد می‌شود. صورت‌بندی کلان این بخش تحت تأثیر ساختار مباحث سینوی در هستی‌شناسی صدوری است. بسیاری از مباحثی که شیخ اشراق در این قسمت مطرح می‌کند هر چند که مباحثی نو و تازه‌اند که طرح آنها حاکی از خلاقیت فلسفی او است، ولی در واقع به لحاظ موضوع و ساختار بندی یا در راستا و یا در تقابل با نظام فلسفی سینوی است. اما او به طرزی استادانه این کار را می‌کند. به نحوی که هم اصالت نظام فلسفی خود را حفظ می‌کند و هویت جدیدی را پدید می‌آورد و هم نهایت انسجام را در این نظام تألیفی جدید به نمایش می‌گذارد.

این نظام فلسفی که هم واجد عناصر، مفاهیم، اصول و ضوابط مخصوص به خود است (و البته ریشه در یونان و ایران باستان نیز دارد) و هم ریشه در ساختار فلسفه مشائی (در روایت سینوی آن) دارد، دارای انسجامی مثال‌زدنی است که بی‌شک این انسجام حاصل عقل، استدلال و تأملات منطقی شیخ اشراق است. شیوه کار او در حکمه/لاشراق نشان می‌دهد زمانی که عقل با معارف شهودی مواجه شده و آنها را می‌پذیرد و تلاش می‌کند که آنها را به زبان منطقی و گزاره‌ای در آورد، در واقع کارکردی انسجام‌بخش را برای خود تعریف کرده است. در اینجا عقل، خلاق است؛ جهت خلاقیت عقل در تمایز حکمت بحشی (معرفت گزاره‌ای) با حکمت و دریافت شهودی نهفته است. درست است که عقل به جهت آن معانی اصیل که به آنها توجه دارد تابع شهود حکیم است ولی به جهت نظام‌سازی معرفتی که در قالب

M.Taghi Janmohammadi

گزاره‌ها انجام می‌دهد مستقلاً خلاق و تولیدکننده است. حکیم متأله در مقام تعقل و تفکر برای بیان کردن دریافت‌های شهودی خود نظامی فلسفی می‌سازد که بتواند توسط آن انگاره‌های شهودی را توصیف کند، او برای این مقصود خود را ناگزیر از ساختن یک نظام فکری می‌بیند. او در پی آن است که در این نظام فکری همه اجزاء در نسبت صحیحی با هم قرار گیرند و دارای نظم منطقی و انسجام باشند، وقتی که این انسجام حاصل شد عقل به ارزیابی آن می‌پردازد و بر مقبولیت آن صحه می‌گذارد.

این نظام فکری که توسط عقل تولید شده است یقیناً با دریافت شهودی حکیم این‌همانی ندارد، چرا که دریافت شهودی، «دفعی» است و توسط «نافث قدسی» در «قلب» حکیم محقق می‌شود.^۱ یعنی دریافت شهودی، غیرگزاره‌ای و بدون تمایز مفهومی است؛ چرا که مقرر مفاهیم و گزاره‌ها در ذهن بوده و به نحو تدریجی و با مقدمات حاصل می‌آیند. بر این اساس نظام فکری یادشده، تألیفی و تفصیلی و گزاره‌ای خواهد بود. اما اگر چنین است، نسبت نظام مزبور با شهود حکیم چیست؟

روشن است که هم دریافت‌های شهودی و هم نظام فکری اشراقی متعلق به فردی واحد است؛ عملکرد او (یعنی حکیم اشراقی) در «گام نخست» در مقام تشبیه و مجاز مانند دمیورژ یا صانع افلاطون است که به مثل می‌نگرد و نظم و صورتی همسان با آن را در خائوس اعمال می‌کند. حکیم با مجموعه‌ای از مفاهیم و اصول فلسفی از پیش موجود مواجه است که نمی‌تواند حقیقت مورد نظر او را گزارش کنند. این مفاهیم و اصول برای آنکه به کار حکیم آیند باید نظمی دیگرگون پیدا کنند. همان‌گونه که دمیورژ هنرمند است و نظمی زیبا و بهره‌مند از مثل را در عالم محسوس اعمال می‌کند حکیم نیز با هنر خلاقه خود به دریافت‌های عالی شهودی‌اش که غیرگزاره‌ای‌اند نظر می‌کند و نظمی بدیع در مؤلفه‌های فکر فلسفی موجود پدید می‌آورد. او به واسطه آنکه با ارتقاء و تعالی، در ساحت عقلی بالاتری مستقر شده است اکنون می‌تواند مجموعه‌ای از مفاهیم، اصول و ایده‌هائی را پدید می‌آورد که صورت و نظمی تازه دارند و توان انتقال مقصود حکیم را دارا هستند.

^۱ همان، ج: ۱، ۲۵۹.

محمد تقی جان‌محمدی

البته همانگونه که اشیاء محسوس عین مُثل نیستند ولی از آن بهره‌مندند، اصول و ایده‌های اعتبار شده توسط حکیم اشراقی نیز عین یافته‌های شهودی او نیستند، ولی چندان از آن بهره دارند که مقصود حکیم در تبیین حقایق را برآورند. در «گام دوم»، این مجموعه از مفاهیم، اصول و ایده‌های نو بسان ماده‌ای می‌شوند که باید صورتی نظام‌مند و منسجم به خود گیرند. این بار حکیم صورت (ساختار کلان فلسفی) را از فلسفه روزگارش اخذ می‌کند. برای سهروردی این صورت ثانویه، در فلسفه مشاء است. این کار نظام فلسفی منسجم و بدیعی پدید می‌آورد که می‌توان آن را حکمت استدلالی مبتنی بر دریافت‌های شهودی نامید؛ حکمت اشراق از این سنخ است.

می‌توان مدعی شد که تولیدات عقلی حکیم اشراقی به لحاظ معنا نظر به دریافت‌های شهودی او دارد و لذا طالب حکمت را متنبه به آن معنای اصیل می‌کند. این تنبیه علت اعدادی برای سلوک و مشاهده درونی طالب اهل تآله خواهد شد. بنابراین رأی سهروردی در نهایت بر این قرار می‌گیرد که طالب حکمت بالضروره باید اهل تآله نیز باشد و گرنه از حکمت نصیبی نخواهد برد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نتیجه گیری

برای سهروردی حکمت خمیره‌ای اصیل دارد که با عقل به دست آمدنی نیست. حکیمی که طالب حکمت حقیقی است تنها با تآله می‌تواند به این خمیره مقدسه برسد. اما این دریافت، تجرّدی اتصالی شهودی است و لذا فی‌ذاته بیان‌ناپذیر بوده و ویژگی مفهومی و گزاره‌ای ندارد. اما حکیم، متعهد و موظف به تعلیم و ارشاد و هدایت مردمان است و ضروری می‌بیند که حکمت شهودی خود را در قالب مفاهیم و به زبان گزاره‌ها، به عنوان تنها راه ممکن، به دیگران انتقال دهد. حال اگر او توانا به مباحث فلسفی و منطقی باشد، این بیان گزاره‌ای و بحثی خواهد توانست ویژگی‌های عقلانی و استدلالی نیز داشته باشد. از نگاه سهروردی افزوده شدن این ویژگی برای رسیدن به مقصود مطلوب‌تر است، چرا که بحث منطقی به تعلیم و پذیرش قریب‌تر است تا مثلاً بیان استعاری و رمزی؛ چه آنکه بیان استعاری و رمزی بعضاً متناقض‌نما و از این رو قرین به ردّ نیز خواهد بود.

حکیم متآله برای بیان گزاره‌های عقلانی و استدلالی شهودات خود لازم است در فلسفه و منطق متبخر باشد. به همین جهت است که سهروردی یکی از شروط ورود در حکمه‌الاشراق را تسلط در حکمت مشاء می‌داند. تبخر و آگاهی و تسلط حکیم به مباحث فلسفی و منطقی، قاعدتاً تسلط به همان فلسفه روزگار خود اوست. حکیم برای بیان گزاره‌های شهودات باطنی خود، ناگزیر از بهره‌گیری مفاهیم و اصول فلسفه روزگار است. ولی این فلسفه ممکن است که ظرفیت بیان آن حقایق را نداشته و استفاده از آن، تعارضاتی را متوجه بیانات و گزاره‌های حکیم متآله کند، لذا حکیم به واسطه تسلط و شناخت کاملی که از آن فلسفه دارد، برای وصول به مقصود، خود را ملزم می‌بیند که ابتدا دست به کار نقد و اصلاح آن شود و در نهایت صورت جدیدی از آن را تألیف کند؛ تألیفی که ظرفیت بیان سازگار شهودات را داشته باشد؛ این کار خارج از مقوله شهود و بر عهده عقل است.

سهروردی نیز چنین کرده است. او با نقد، اصلاح و تألیف مجدد حکمت مشائی و منطق ارسطویی روزگار خود و نیز با ابداع و طرح برخی اصول و ضوابط تازه، ظرفیتی برای بیان معانی مورد نظر خویش ایجاد می‌کند. البته کار او در این حوزه به این محدود نمی‌ماند؛ او برای برخی از وجوه مخصوص به نگرش اشراقی خود، به مفهوم‌سازی و خلق انگاره‌های

محمد تقی جان محمدی

ذهنی تازه روی می‌آورد. این اصول و مفاهیم در ساختاری کلان که مقتبس از فلسفه حاکم روزگارش (یعنی حکمت سینوی) است اعمال شده و نظامی تازه پدید می‌آورد که در عین بدیع بودن، سازگاری اجزاء و انسجام درونی، ویژگی آن است؛ این انسجام بخشی کار عقل است. مفهوم‌سازی و ابداع انگاره‌ها نیز نتیجه تأملات عقلانی است؛ البته عقلی که به واسطه تعالی حکیم، اینک در ساحات و عوالمی برتر مستقر است. ضمن اینکه عقل به عنوان یک میزان وظیفه نقّادی و ارزیابی را نیز به عهده می‌گیرد و با استدلال‌های خود نظام جدید را در تقابل با نظام‌های رایج همراهی می‌کند؛ و نیز مددکار تولید و برداشت‌های تازه و نوین می‌شود. همه اینها در مقام بحث و نظر است.

نگارنده بر این باور است که حکمت اشراقی سهروردی چنین است. برای او عقل سه وظیفه مهم دارد: یکی نقّادی، دیگری مفهوم‌سازی و تولید انگاره‌های ذهنی تازه و سوم آفرینش یک نظام گزاره‌ای منسجم.

در حکمت اشراق سهروردی، حکیم متأله که متوَعَّل در بحث نیز هست، علت فاعلی حکمت بحثی اشراقی است. بی‌تردید سهروردی خود را مصداق این می‌داند. اما محتوای معنایی حکمت بر شهود و تجربه تجرّدی اتصالی مبتنی است که فی‌نفسه جنس گزاره‌ای ندارد. حکیم به واسطه توان تازه‌ای که عقل او در اثر قبول معارف ذوقی و شهودی یافته است، در گام نخست و با نظر به این تجربه شهودی، مجموعه‌ای از ایده‌ها و مفاهیم بدیع را که مقید به زبان و سنت اوست اعتبار می‌کند.

این مجموعه ایده‌ها و مفاهیم اکنون بسان علت مادی (ثانویه) است که عقل حکیم آن را برای «بحثی شدن» آماده می‌کند. اما برای این کار حکیم نیازمند تأمل و آگاهی بر ابزارها و دانسته‌های فلسفی و منطقی است. او به ساختن نظامی منسجم می‌پردازد؛ برای این کار به دانش فلسفی و حکمی روزگارش رجوع می‌کند. این دانش فلسفی که همان میراث فکری حکمای بحثی سابق است در واقع نقشی نظیر علت صوری را ایفاء می‌کند. اما همه اینها برای تبیین حقیقت راستین و معرفت به اصل اساسی هستی یعنی نورالانوار و شناختن همه چیز در ظلّ آن و اتصال به آن است. این شناخت و تبیین و اتصال و رجوع، همان علت غائی حکیم برای تألیف حکمت است. حکیم در پی تبیین ظهور دائم و همه‌گیر نورالانوار در جای جای هستی و توجه دادن آدمیان به آن است.

M.Taghi Janmohammadi

فهرست منابع:

- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، **شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی**، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۶.
- استیس، والتر ترنس، **عرفان و فلسفه**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۱.
- امین‌رضوی، مهدی، **سهروردی و مکتب اشراق**، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین، **حکمه‌الاشراق**، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۷.
- _____ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح هانری کوربن، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح هانری کوربن، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح سید حسین نصر، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- _____ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح نجفقلی حبیبی، ج ۴، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شهرزوری، شمس‌الدین، **شرح حکمه‌الاشراق**، تصحیح حسین ضیائی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب‌الدین، **شرح حکمه‌الاشراق**، تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.

محمد تقی جان‌محمدی

ضیایی، حسین، «سهروردی و سیاست، بحثی درباره آئین سیاسی در فلسفه اشراق»، در کتاب منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی، به اهتمام سید حسین عرب، تهران، انتشارات شفیعی، ۱۳۷۸.

کوربن، هانری، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹.

_____ *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*، ترجمه ع.روحبخشان، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲.

نصر، سیدحسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات جیبی ۱۳۶۱.

هروی، محمد شریف نظام‌الدین، *انواریه*، به اهتمام حسین ضیایی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.

یثربی، یحیی، *حکمت اشراق سهروردی*، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۶.

Stace, Walter T. *Mysticism and Philosophy*, London, Macmillan, 1961.

James, William, *the Varieties of Religious Experience*, New York, Mentor Books, 1958.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پرتال جامع علوم انساني