



## بررسی تطبیقی

## روش تاریخ‌نگاری فلسفه

## از دیدگاه سهروردی، ارسطو و هگل

دکتر غلامرضا اعوانی

مبادی، در تقابل کامل با نظریه تاریخ‌نگاری فلسفی هگل است که در دوران جدید از اهمیت خاصی برخوردار است. اگر تاریخ فلسفه از دیدگاه سهروردی نگاشته شود، مسلماً فلسفه معنا و مفهومی دیگر خواهد یافت. در این مقاله سعی خواهد شد درباره برخی از نظریاتی که درباره خاستگاه فلسفه و سیر تاریخی آن، مطرح شده است، بحث شود و آنگاه نقاط قوت نظریه سهروردی درباره تاریخ‌نگاری فلسفه در مقابل دیدگاه ارسطو و هگل مورد نقد و تحلیل قرار گیرد. از نخستین فیلسوفانی که به مسئله منشأ فلسفه و سیر تاریخی آن پرداخته‌اند افلاطون است. از نظر افلاطون حکمت در بستر تاریخ سیر نزولی و قهقرائی داشته است و بزرگترین حکمای تاریخ بشر چون هرمس در عهد باستان می‌زیسته‌اند و فلسفه هرچه به زمان ما نزدیک‌تر شده، بیشتر رو به سستی و کاستی نهاده است.<sup>۱</sup> فلسفه یونانی برخلاف آنچه امروز به وسیله مورخان فلسفه تکرار می‌شود، از دیدگاه افلاطون نماینده اوج کمال نیست. حکمت حقیقی در شخص حکیم تحقق دارد و از نسلی به نسل دیگر به طور شفاهی و به اصطلاح سینه به سینه نقل می‌شود. بیان مطالب فلسفی به صورت نوشته و کتاب از علائم اقول و انحطاط فلسفه است.<sup>۲</sup> و فیلسوف فقط از بیم نابودی و زوال فلسفه مجبور به نگاشتن آن می‌شود.

افلاطون خاصه نظریه‌ای را که براساس آن یونان خاستگاه حقیقی فلسفه امت به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. در رساله تیمایوس افلاطون داستانی را «که هرچند شگفت‌آور اما مسلماً واقعی است» نقل می‌کند.<sup>۳</sup> این داستان مربوط است به ملاقات سولون که «فرزانه‌ترین از میان هفت فرزانه یونانی است»<sup>۴</sup> با یک کاهن مصری، در دلتای نیل در محلی به نام

نگارش تاریخ فلسفه به معنای جدید کلمه از قرن هیجدهم در غرب آغاز شده است<sup>۱</sup> و شاید نخستین کسی که این شعبه از فلسفه یعنی تاریخ‌نگاری آن را وجه همت خود قرار داد، فیلسوف آلمانی هگل بود که کتاب «درس‌های تاریخ فلسفه» او کوششی مهم در این راه تلقی می‌شود. پیش از وی فیلسوفی دیگر از آلمان یعنی شلینگ<sup>۲</sup> کتاب کم حجم، اما پرمحتوا را در این فن تالیف کرده بود؛ اما تاریخ‌نگاری فلسفه از دیرباز مورد توجه فیلسوفان بوده است و فلاسفه همیشه دیدی تاریخی نسبت به فلسفه و مسائل آن داشته‌اند. در آثار افلاطون و ارسطو نظر نسبتاً صریح و روشنی درباره سیر فلسفه و تاریخ آن وجود دارد.<sup>۳</sup> و هرچند دیدگاه فیلسوفان در این باره کمتر در کتاب‌های تاریخ فلسفه مورد بحث قرار گرفته است، اما تفسیر آنان را درباره سیر حکمت و فلسفه تا به امروز تحت تأثیر قرار داده است.

یکی از فیلسوفانی که نظریه صریحی درباره منشأ فلسفه و سیر تاریخی آن دارد، سهروردی است.<sup>۴</sup> شایان توجه است که نظریه سهروردی در این مورد درست در نقطه مقابل نظریه ارسطویی است که طی بیست و سه قرن گذشته حاکم بر فلسفه غرب بوده و نیز از حیث

تعبیر او از «رای کهن» یا «دانش کهن» بهره‌ای ندارند. مصریان و اقوام دیگر از جهت دانش فلسفه بسی کهن‌تر، «سپیدموی‌تر» و ریشه‌دارتر از یونانیان‌اند. اصلاً یونان خاستگاه فلسفه نیست و ریشه‌ای هم در سنت فلسفه یا «حکمت عتیق» ندارد.

از دیگر منابع قدیم یونانی که به مسئله خاستگاه فلسفه و سیر تاریخی آن پرداخته‌اند، کتاب «زندگینامه فیلسوفان برجسته» تالیف دیوگنس لائرتیوس (Diogenes Laertius) است.<sup>۱۲</sup> وی در آغاز کتاب خود این پرسش را مطرح می‌کند که اصل و منشأ فلسفه از کدام سرزمین بوده است. وی در این باره اقوال بسیاری را نقل می‌کند که همگی حکایت از آن دارد که پیدایش فلسفه برای نخستین بار در میان غیر یونانیان با «بربرها» بوده است و در این باره سه احتمال را بر دیگران ترجیح می‌دهد: نخست آنکه فلسفه در میان ایرانیان و خاصه طایفه مغان نشأت گرفته است. قول دیگر این است که فلسفه از بابلیان، به ویژه آشوریان و کلدانیان آغاز شده است.

قول سوم حکایت از آن دارد که هندیان خاصه حکیمان عربان (gymncsophist) پیش از همه به فلسفه پرداخته‌اند.<sup>۱۳</sup> احتمال دیگر هم این است که فلسفه در پیرامون رودخانه نیل و در میان کاهنان مصر رواج داشته است. در عین حال دیوگنس لائرتیوس تأکید دارد بر این که در زمان وی یونان محل شکوفایی فلسفه است. دیوگنس برای هر یک از این نظریه‌ها، روایات مختلفی را از منابع معتبر زمان خود نقل می‌کند.<sup>۱۴</sup>

دیوگنس درباره رواج فلسفه در میان ایرانیان می‌گوید: تاریخ مغان که روزگارشان از زرتشت آغاز می‌شود، به پنج هزار سال پیش از سقوط تروا می‌رسد و این روایت را به هرمودروس (Hermodoros) فیلسوف افلاطونی نسبت می‌دهد. وی روایت دیگری را از گزانتوس لیدیائی نقل می‌کند که روزگار زرتشت شش هزار سال پیش از لشکرکشی خشایارشا به یونان بوده است و از میان حکیمان معروف مغ از کسانی چون اوستاناس (Ostanas)، استرامپسوخوس (Astrampsychos)، گوبریاس (Gobryas)، و پازاتاس (Pazatas)، نام می‌برد. درباره مغان می‌گوید که آنان بیشتر وقت خود را صرف عبادت خدایان می‌کنند و به قربانی و نماز می‌پردازند، از پرستش پیکره‌ها و بت‌ها خودداری می‌کنند و مخصوصاً از نسبت دادن ذکورت و انوئت به فرشتگان می‌پرهیزند. سخن از عدل و داد می‌گویند و سوزاندن مرده را دلیل بی‌تقوایی می‌دانند و می‌گویند هوا پر از اشکالی است که چون بخار از آن بیرون می‌آید و این اشکال فقط بر افراد با بصیرت و تیزبین آشکار است. از به کار بردن تزئینات و خاصه از آراستن خود با طلا پرهیز می‌کنند؛ لباس سفید می‌پوشند و بر زمین می‌خوابند و خورش آنان نان خشک، پنیر و سبزی‌هاست. نظام هستی را بر دو اصل خیر و شر، یعنی هرمزد و اهریمن استوار می‌دانند، قائل به زندگی در دنیای دیگر و خلود جاودانگی نفس‌اند.

از اقوال نادری که دیوگنس لائرتیوس به مغان نسبت می‌دهد که سخت مورد تأمل است، این است که مغان

سائس (Sais). سولون که تازه وارد این شهر شده است، با احترام خاصی مورد استقبال قرار می‌گیرد. پس از گفتگوی با آنان، سولون ناگهان متوجه می‌شود که نه او و نه هیچ یک از یونانیان، چیزی را از حکمت عتیق که شایسته ذکر باشد، نمی‌دانند. ناگهان یکی از کاهنان خطاب به سولون می‌گوید: «ای سولون شما یونانیان کودکانی بیش نیستید.» سولون علت آن را سؤال می‌کند و کاهن مصری در پاسخ می‌گوید: «منظورم این است که شما یونانیان همه در اندیشه جوانید. هیچ رای کهنی در میان شما نیست که از طریق فرهنگ به شما منتقل شده باشد. هیچ دانشی در میان شما نیست که کهن چون مردان سپیدموی باشد.»<sup>۱۵</sup> و باز می‌گوید: «آیا درباره داستان تبار خودتان که اکنون باز گفتید، ای سولون آن چیزی بهتر از داستان کودکان نیست.»<sup>۱۶</sup> مسلماً مراد افلاطون از نقل چنین داستانی که «سخت واقعیت دارد» این است که یونانیان از حکمت عتیق یا به

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
مجله علمی-پژوهشی حکمت و معرفت

خود معنای حکمت نیز در نزد ارسطو، معنای دیگری می‌یابد؛ اما آنچه در تلقی ارسطویی از فلسفه حائز اهمیت است، این است که سرنوشت تفکر و اندیشه را با یونان گره می‌زند و در فلسفه یونان هم خود را خاتم فلاسفه می‌شمارد. وی همانند هگل خود را فیلسوفی می‌داند که راه همه مسائل فلسفی به وی ختم می‌شود. نیازی به گفتن نیست که این دیدار ارسطویی دقیقاً در نقطه مقابل دیدگاه افلاطون و سهروردی قرار دارد؛ اما از سوی دیگر همین دید ارسطویی است که سرنوشت تفکر غرب را در بیست و سه قرن گذشته رقم زده است و در واپسین مرحله به نفی حکمت و فلسفه و به نیست‌انگاری مطلق در مغرب زمین انجامیده است.

دیدگاه هگل درباره فلسفه و سیر تاریخی آن از جهاتی با سهروردی اختلاف فراوان دارد و این اختلاف بیشتر از اصول و مبادی فکری این دو فیلسوف ناشی می‌شود. یکی از موارد اختلاف صریح میان سهروردی و هگل، اختلاف آنها درباره معنا و مفهوم فلسفه است. فلسفه از دیدگاه هگل به عنوان کوششی انسانی برای بیان کردن مفهوم نهایی «مطلق» تابع شرایط زمان و مکان و احوال فرهنگی است که در آن ظهور می‌کند. فلسفه نزد هگل بالضرورة زمانی و مکانی و تاریخی است و با دگرگونی آن اوضاع و شرایط خود دگرگون می‌شود. به تعبیر دیگر فلسفه به عنوان «خودآگاهی مطلق» در شرایط مختلف به گونه‌های متفاوتی ظاهر می‌شود و نظام‌های فلسفی مختلفی را پدید می‌آورد که هر یک از آنها مرحله ضروری برای رسیدن به آن خودآگاهی است. نظام‌های فلسفی در بستر تاریخ و در ادوار مختلف به ظهور می‌رسد و حقیقت فلسفی بالضرورة رنگ و صبغه تاریخ به خود می‌گیرد. زمان‌مندی و تاریخ‌مندی حقیقت انسان و ذات فلسفه را تشکیل می‌دهد و از دیدگاه هگل، برخلاف افلاطون و سهروردی سیر حکمت، سیر قهقرباری نیست، بلکه برعکس، بنا بر اصل موجبت تاریخی تابع سیر استکمالی و پیشرفت قهری است.

در هگل سیر منطقی و معقول نظام‌های فلسفی با سیر تاریخی آنها دقیقاً انطباق دارد و توجیه تاریخی امور با توجیه منطقی آنها و توالی تاریخی سلسله حوادث با توالی منطقی آنها وحدت می‌یابد و گویی نوعی از تاریخ‌انگاری پنهان در تفکر او به چشم می‌خورد، به گونه‌ای که حقیقت فلسفی با حقیقت تاریخی یکی می‌شود و شکل تاریخ‌انگارانه به خود می‌گیرد.<sup>۲۰</sup> برعکس تفکر سهروردی به دور از نسبی‌گرایی تاریخ‌انگارانه است. در نظر وی حکمت به ویژه «حکمت جاویدان» و «خمیره ازل» که در اشکال مختلف ظهور می‌کند، تابع شرایط زمان و مکان و مقید به قیود تاریخی نیست و می‌تواند در فرهنگ‌های مختلف و در ادوار تاریخی متفاوت موجود باشد. چنان که فی‌المثل جاماسب و فرشاوشر از حکمای ایران باستان، بوداسف (بودا) از حکمای شرق، فیثاغورس و انبازگلس (امپدوکلس) و افلاطون از حکمای یونان باستان، و جنید و بایزید و سهروردی، از حکمای اسلام، که در زمان‌ها و مکان‌های مختلفی می‌زیسته‌اند، از نور این حکمت جاویدان اشراق یافته‌اند و اگر چنین حکمتی در عصر و زمانه‌ای ظاهر باشد آن عصر، نورانی

فائلند که عالم از ذکر آنان برپاست.

Kai ta onta tais aut On epikiésasi diamenein

(یعنی موجودات به وسیله ذکر آنان بقا و دوام دارند). وی این مطلب را از ائودیموس رودسی نقل می‌نماید.<sup>۱۵</sup> اما تفسیر ارسطو درباره منشأ فلسفه و ماهیت و سیر تاریخی آن تفاوت‌هایی اساسی با مطالبی که گفته شد، دارد. در اینجا لازم است به این مطلب اشاره کنیم که دو دوره متمایز در حیات فلسفی ارسطو به چشم می‌خورد که از آنها می‌توان به دوره افلاطونی و دوره غیرافلاطونی یا ارسطویی محض تعبیر کرد. در دوره اول یا دوره افلاطونی که در آن رساله‌هایی را مانند «درباره فلسفه» نگاشته است، درباره منشأ فلسفه سخت متأثر از آرای استاد خود افلاطون بوده است.<sup>۱۶</sup> دیوگنس لائرتیوس در کتاب «زندگینامه فیلسوفان برجسته» از کتاب «درباره فلسفه» ارسطو که در دوره افلاطونی نگاشته شده و سخت مورد توجه حکمای باستان بوده و جز قطعات پراکنده‌ای از آن در دست نیست و مسلماً در اختیار دیوگنس بوده، چنین نقل می‌کند «ارسطو در کتاب اول رساله خود به نام «درباره فلسفه» تصریح می‌کند که مغان فارس از مصریان، قدمت بیشتری در فلسفه دارند و دیگر اینکه به دو اصل خیر و شر فائلند و نخستین را زئوس یا اورمزد و دیگری را اهریمن یا «هادس» می‌نامند.»<sup>۱۷</sup> در این رساله ارسطو بی‌شک نظر استاد خود افلاطون را پذیرفته ولی بعداً مانند بسیاری از نظریات افلاطونی از آن عدول کرده است.

نظریه متأخر ارسطو همان نظریه‌ای است که بعداً در عالم غرب مورد قبول عام یافته و بعداً به وسیله کسانی مانند هگل و دیگران پذیرفته و تکمیل شده است. طبق این نظریه اخیر، فلسفه در اصل یونانی است و اقوام دیگر مانند هند، مصر و یا ایران از فلسفه بی‌بهره بودند. اطلاق لفظ «بربر» بر غیر یونانیان بر همین امر دلالت می‌کند؛ از طرفی دیگر ارسطو سیر حکمت را در یونان به گونه‌ای مورد تفسیر قرار می‌دهد که نخستین فیلسوفان که به حکمت شهره بوده‌اند، از نظر او فقط عالمان طبیعت (physiologi) اند و از حکمت خاصه حکمت الهی (Theologia) بهره‌ای نداشته‌اند.<sup>۱۸</sup> سخنان حکمای گذشته را درباره آرخه یا مبدأ نخستین موجودات به اصل و مبدأ مادی آنها تفسیر می‌کند و به صراحت می‌گوید که حکمای پیش از وی از میان علل چهارگانه فقط به علت مادی توجه داشته‌اند و فقط او موفق به کشف این چهار علت شده است. یکی مبدأ نخستین را هوا و دیگری آب و دیگری آتش ذکر کرده‌اند. ارسطو به معنای کاملاً رمزی و تمثیلی این عناصر توجه ندارد و آنها را به معنای مادی کلمه تفسیر می‌کند. درباره استاد خود افلاطون می‌گوید که وی با قول به نظریه «مئل» اندکی به علت صوری نزدیک شده است.<sup>۱۹</sup>

تعبیرات کلیدی حکمای گذشته یونان در فلسفه ارسطو معنا و مفهوم دیگری می‌یابند. آرخه به اصل مادی، فوزیس (در اصل به معنای ظهور حقیقت وجود) به طبیعت، به معنای ارسطویی کلمه، یعنی مبدأ حرکت و سکون، حقیقت به صدق منطقی، وجود به جوهر، رمز و تمثیل (Mythos) به اسطوره تفسیر می‌شود و حتی

تفکر سهروردی به دور از نسبی‌گرایی تاریخ‌انگارانه است. در نظر وی حکمت به ویژه «حکمت جاویدان» و «خمیره ازل» که در اشکال مختلف ظهور می‌کند، تابع شرایط زمان و مکان و مقید به قیود تاریخی نیست و می‌تواند در فرهنگ‌های مختلف و در ادوار تاریخی متفاوت موجود باشد.

وگر نه ظلمانی است.<sup>۲۱</sup>

از موارد دیگر اختلاف میان سهروردی و هگل این است که هگل برخلاف سهروردی واقعیت را عین صیوروت می‌داند و در وجود عینی برای چیزی غیر از صیوروت واقعیاتی قائل نیست و «مطلق» هگل هم در عینیت خارجی، واقعیاتی غیر از صیوروت ندارد. از نظر هگل وجود محض امری انتزاعی و سلبی و فاقد تعیین است. وجود بسیط چیزی متعین نیست و به تعبیر هگل «هیچ» یا امری عدمی است و چون متعین نیست قابل تعقل هم نیست؛ اما همین امر عدمی انتزاعی، یا وجود محض نخستین مرحله در سیر تفکر دیالکتیکی است. آن آغازی انتزاعی و نامتعین، اما ضروری برای رسیدن به امر متعین است.<sup>۲۲</sup>

از دیدگاه هگل، چون وجود مطلق فاقد هرگونه تعیین و مضمون عینی است، بنابراین عدم را در ذات خود دارد و به وسیله آن نفی می‌شود. این عدم، کمال وجود و وضع مقابل یا آنتی تز آن است. به این اعتبار عدم در نزد هگل تعیین بیشتری از وجود دارد و برعکس وجود، قابل تعقل است؛ زیرا نیستی و عدم، وجود نامتعین را تعیین می‌بخشد و آن را در وجود متعین به منصفه ظهور می‌رساند، به همین جهت هگل وقتی از «عدم» بحث می‌کند، حرف تعریف آلمانی das را که دلالت بر تعیین دارد، برعدم محض (das reine nichts) و نه بر وجود محض می‌افزاید که خود حکایت از آن دارد که از نظر هگل عدم موجب تعیین وجود محض می‌شود و عدم امری معقول و بنابراین موجود است و ناگهان می‌گوید: «عدم وجود دارد» (das Nichtsein ist).<sup>۲۳</sup>

اما از دیدگاه هگل وجود و عدم از اضداد نیستند و چنان که گفته شد وجود، عدم را در ذات خود دارد. بلکه این دو با یکدیگر در سیر دیالکتیکی در مرتبه عالی‌تری وحدت می‌یابند. این وحدت متعالی‌تر وجود و عدم همان صیوروت است که وضع مجامع یا سنتز آن دو به شمار می‌رود. اصلاً وجود و عدم نه تنها ضد یکدیگر نیستند، بلکه لازم و ملزوم یکدیگرند و تعقل یکی بدون دیگری ممکن نیست. از نظر هگل نه تنها صیوروت بر وجود تقدم دارد، نامتناهی عین متناهی و مطلق عین مقید است. به تعبیر دیگر مطلق هگل دارای وجودی مستقل از موجودات نیست و وجود مطلق (sein) تا آن حد واقعیت دارد که در موجودات متعین هستی می‌یابد (Dasein) مطلق هگل به تعبیر فلاسفه اسلامی وجود لابشرط قسمی است که عین موجودات بوده، خارج از آنها وجود منحاز و مستقلی ندارد. دو قسم از وجود متعالی که فلاسفه اسلامی آن را وجود لابشرط مقسمی و وجود بشرط لا می‌نامند، اصلاً در نظام فلسفی هگل دیده نمی‌شود. اگر فی‌المثل خدای هگل را همان مطلق بنامیم، خدا، یا مطلق او وجودی منزله از وجود عالم ندارد. به تعبیر او خدای او یک کل است<sup>۲۴</sup> و این کل همان است که از آن به عالم تعبیر می‌شود. علاوه بر آن مطلق هگل ته تنها وجود سابق بر موجودات ندارد، نیز فاقد علم سابق به موجودات است و علم و آگاهی او فقط در مظهر روح، یعنی در خودآگاهی یک فیلسوف فعلیت می‌یابد. از این بیان مجمل پیداست که فلسفه هگل تا

چه حد جنبه تشبیهی و حلولی دارد و خدای او تا چه حد از مرتبه تنزیه فاصله می‌گیرد. اینها فقط نمونه‌هایی از مبادی و اصولی است که هگل را در برابر سهروردی و به نحو عام حکمای الهی قرار می‌دهد.<sup>۲۵</sup>

هگل مانند ارسطو (و برخلاف سهروردی) قائل است که یونان منشأ و سرآغاز فلسفه است و اقوام شرق از این موهبت بی‌بهره بوده‌اند و این نظریه خود را چنین توجیه می‌نماید که انسان موجودی است که وجود او فی‌نفسه و لافسه است و این وجود لافسه او در اختیار و آزادی او تجلی می‌کند.<sup>۲۶</sup>

هگل معتقد است که این آزادی هرگز در تمدن مشرق زمین ظهور نداشته است<sup>۲۷</sup> و اگر فلسفه را از دیدگاه هگل به کمال آزادی و لازمه آن خودآگاهی تعبیر کنیم معنی سخن وی آن می‌شود که خودآگاهی فلسفی در شرق ظهور نداشته است. به نظر او شرق به طور کلی فاقد تاریخ و خودآگاهی تاریخی است.

هگل می‌گوید: «شرفیان هرگز نمی‌دانند روح یا انسان فی‌نفسه آزاد است و چون بر این نکته وقوف و آگاهی ندارند، هرگز نمی‌توان گفت که آزادند. آنها فقط می‌دانند که یک تن (پادشاه) آزاد است؛ اما همین دلیل این آزادی عین تحکم، توحش و هیجان حیوانی است... آن شخص آزاد همان فرد مستبد است.» می‌بینیم که هگل وارث همان تعصب ارسطویی است و عقیده دارد که اولین قومی که معنای آزادی را درک کرده‌اند یونانیان‌اند: «آگاهی از آزادی برای نخستین بار در میان یونانیان پدیدار شد، و به همین جهت آنها به معنای آزادی پی بردند؛ اما مانند رومیان آنان فقط می‌دانستند که فقط بعضی و نه همه مردم آزادند. حتی افلاطون و ارسطو هم از این امر وقوف نداشتند تغییر نکنند.» فلسفه به معنای حقیقی خود در میان قوم ژرمن ظهور کرده است و هگل به عنوان آخرین فیلسوف زمان خود، خود را تجلی روح مطلق و کمال خودآگاهی می‌داند: «اقوام ژرمن با پیدایش مسیحیت نخستین کسانی بودند که درک کردند که انسان بالطبع آزاد است و آزادی روح ذات و ماهیت انسان را تشکیل می‌دهد.» مسلم است که سهروردی در بسیاری از این ادعاها با هگل همسخنی ندارد و خصوصاً قول او دایر بر اینکه حتی افلاطون و ارسطو هم از معنای آزادی وقوف نداشته‌اند<sup>۲۸</sup> و به حقیقت خودآگاهی به معنای هگلی کلمه نرسیده‌اند، شگفت‌زده می‌شده است.

سهروردی مسلماً در زمانی می‌زیست که هنوز از غرب جدید و بزرگان آن چون هگل اثری نبود؛ اما بی‌شک سهروردی سرگذشت فلسفه را در یونان، ایران باستان و جهان اسلام تا زمان خودش را به دقت مورد نقد و بررسی قرار داده بود و حاصل کوشش او این بود که خط بطلان بر نظریه رایج فلسفه زمان که سخت متأثر از ارسطو بود، کشید و طرحی نو در معنای حکمت و سیر تاریخی آن درانداخت و مبنای دیگری را در فلسفه که برخاسته از مبادی حکمت الهی بود، تأسیس کرد.

یکی از دستاوردهای عظیم سهروردی معنا و مفهوم دیگری است که به حکمت و سیر تاریخی آن می‌دهد. پیش از وی فارابی و ابن‌سینا حکمت را به

سهروردی مسلماً در زمانی می‌زیست که هنوز از غرب جدید و بزرگان آن چون هگل اثری نبود؛ اما بی‌شک سهروردی سرگذشت فلسفه را در یونان، ایران باستان و جهان اسلام تا زمان خودش را به دقت مورد نقد و بررسی قرار داده بود و حاصل کوشش او این بود که خط بطلان بر نظریه رایج فلسفه زمان که سخت متأثر از ارسطو بود، کشید و طرحی نو در معنای حکمت و سیر تاریخی آن درانداخت و مبنای دیگری را در فلسفه که برخاسته از مبادی حکمت الهی بود، تأسیس کرد.



نظر سهروردی درباره منشأ فلسفه درست برخلاف ارسطو و هگل است. از دیدگاه او مشرق زمین همیشه خاستگاه حکمت حقیقی یعنی حکمت ذوقی و حکمت عتیق بوده است. از خصوصیات حکمت شرق یکی آن است که در مشرق زمین، از نظر سهروردی، هرگز حکمت از حکمت ذوقی الهی به حکمت بحثی و استدلالی محض فرو نکاسته است. تحول ناگهانی در فلسفه از حکمت ذوقی به حکمت بحثی در مغرب زمین و آن هم در سرزمین یونان روی داده است و این امر ماهیت فلسفه را در جهان غرب دیگرگون کرده است. فیلسوفی که حکمت الهی و ذوقی را مبدل به حکمت بحثی استدلالی کرده است کسی جز ارسطو نیست که معمولاً او را در مغرب زمین فیلسوفی بس مهم تلقی می‌کنند. این مسئله یک امر تصادفی نیست و نباید آسان از سر آن گذشت. این دگرگونی حکمت از ذوقی به بحثی در یونان و آن هم در یک نسل روی داده است. افلاطون هم حکیم متاله و هم متوغل در بحث است، اما شاگرد او ارسطو منکر حکمت ذوقی تالهی گشته، ناگهان فلسفه را به فلسفه بحثی استدلالی فروکاسته است.<sup>۳۳</sup> از نظر سهروردی ارسطو نه تنها نمودار کمال فلسفه در یونان نیست، بلکه آغاز انحطاط آن و پایان آن است. در فیلسوفان پیش از ارسطو، حکمت بحثی محض وجود نداشت؛ اما این فقدان دلیل نقصان نیست، زیرا به تعبیر سهروردی آنان واجد مقام و مرتبه «سفارت» الهی بودند.<sup>۳۴</sup> ارسطو هرچند در حکمت بحثی بی‌نظیر است، اما همین امر که موجب اعجاب و تحسین فیلسوفان امروزی است، از دیدگاه سهروردی نشانه زوال و انحطاط فلسفه است. پس از ارسطو هم فلسفه غالباً به صورت استدلالی و بحثی، به ویژه در غرب رواج یافته است. مهم آن است که توجه کنیم که چنین واقعه‌ای در یونان و نه در مشرق زمین اتفاق افتاده است. از نظر سهروردی تحول حکمت از حکمت ذوقی به بحثی را می‌توان عظیم‌ترین واقعه‌ای دانست که در تاریخ حکمت روی داده است.

سهروردی در زمانی می‌زیست که هنوز دوره مدرسی یا اسکولاستیک در غرب آغاز نشده بود و اگر

معنای بحثی و استدلالی آن در عالم اسلامی رواج داده بودند. سهروردی حکمت را بر مبنای حکمت ذوقی یعنی «فلسفه اشراق» تعریف می‌کند. بر مبنای حکمت او بحث و استدلال نمودار عالی‌ترین و رفیع‌ترین درجات حکمت نیست، بلکه مرتبه‌ای بس عالی‌تر از آن، حکمت ذوقی مبتنی بر کشف و شهود و اشراق الهی است. وی مانند افلاطون<sup>۳۵</sup> بر آن است که طالب حکمت باید نخست علوم بحثی و استدلالی را بیاموزد و وقتی در حکمت بحثی استوار شد، باید تصفیه و تزکیه و ریاضت نفس را آغاز کند تا ناگهان بارقه‌های الهی و اشراقات قدسی بر قلب او فایض گردد. علوم حقیقی جز با اشراق الهی حاصل نمی‌شود. آغاز حکمت، بریدن (یا به تعبیر او انسلاخ) از دنیا و نیمه راه آن مشاهده انوار الهی است و راهی است نامتناهی که پایان آن پیدا نیست. بار دیگر در کتاب «المشارع والمطارحات» می‌گوید: «نام حکیم را نمی‌توان جز بر کسی اطلاق کرد که به مشاهده امور علوی رسیده باشد و ذوق مشاهده این امور در او باشد و نیز دارای مقام تاله باشد.» بنابراین ذوق و مشاهده و نه بحث و استدلال صرف، اساس و قوام حکمت اشراق است.<sup>۳۶</sup>

مقدمه کتاب «حکمة الاشراق» شامل بحث بسیار عمیقی درباره حکمت و مراتب و درجات آن و نیز سیر حکمت در جهان باستان است. در آنجا حکمت اشراق را حاصل و نتیجه «خلوات و منازلات» می‌داند و آن را بهره‌ای از نور الهی تلقی می‌کند. سهروردی بدترین زمانه را روزگاری می‌داند که در آن راه وصول به علم حقیقی که همان علم بحثی و کشفی باشد، بسته شده باشد. بدترین قرن‌ها قرن‌ها است که در آن بساط اجتهاد پیچیده و سیر افکار گسسته و باب مکاشفات بریده و طریق مشاهدات مسدود باشد.<sup>۳۷</sup>

در بیان مراتب حکمت، سهروردی آن را اولاً به حکمت ذوقی و حکمت بحثی تقسیم می‌کند و فقط حکمت ذوقی را «تاله» و صاحب آن را «متاله» می‌خواند. به سخن دیگر حکمت بحثی هرچند از اقسام حکمت محسوب می‌شود، اما متعاطی آن را به هیچ وجه «متاله» نمی‌نامد. عالی‌ترین حکمت جمع بین حکمت ذوقی و حکمت بحثی است که برترین نمونه آن افلاطون در یونان و سهروردی در عالم اسلام‌اند. بعد از وی، در مراتب حکمت، حکیم «متوغل در تاله متوسط در بحث» است و پس از وی، حکیم «متوغل در بحث، متوسط در تاله» است و آخرین درجه حکمت حکیم متوغل در بحث و «عدیم‌التاله» است. بعد از آنها درجات طالبان حکمت است به همان نظم و ترتیبی که در متوغلان در حکمت بیان گردید، اما اساس حکمت در نظر سهروردی حکمت ذوقی و حکمت کشفی و تاله است. سهروردی در پایان مبحث مراتب حکمت می‌گوید: «زمین هرگز از متوغل در تاله خالی نیست و هرگز در زمین خداوند، ریاست به حکیمی که متوغل در بحث و فاقد تاله باشد نمی‌رسد.»<sup>۳۸</sup> متوغل در تاله خلیفه خداوند بر روی زمین است و مراد از خلافت، تلقی علم از حضرت حق و وراثت علوم لدنی است و مراد از آن هرگز «تغلب» نیست. چنین کسی صاحب خلافت الهی است، گرچه در غایت گمنامی و از دیده خلق پنهان باشد.

نظر سهروردی درباره منشأ فلسفه درست برخلاف ارسطو و هگل است. از دیدگاه او مشرق زمین همیشه خاستگاه حکمت حقیقی یعنی حکمت ذوقی و حکمت عتیق بوده است. از خصوصیات حکمت شرق یکی آن است که در مشرق زمین، از نظر سهروردی، هرگز حکمت از حکمت ذوقی الهی به حکمت بحثی و استدلالی محض فرو نکاسته است.

است، احد نیست. خدای ارسطو، عقل عاقل است و عقل در نزد افلاطونیان مشوب به کثرت است.

از تفاوت‌های دیگری که میان این دو نوع حکمت وجود دارد، این است که اصحاب حکمت ذوقی برخلاف حکمت بحثی قائل به عوالم سه گانه (العوالم الثلاثة) یا وجود سه عالم‌اند.<sup>۲۸</sup> این اصل در مسئله جهان‌شناسی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. در ارسطو یک تحول دفعی و ناگهانی در مسئله جهان‌شناسی رخ می‌دهد. افلاطون استاد ارسطو و همه حکمای اوائل از دیدگاه سهروردی، قائل به سه عالم بوده‌اند و عالم را به عالم محسوس مادی منحصر نمی‌کرده‌اند. این سه عالم نزد ارباب ادیان، عالم ملک، عالم ملکوت و عالم جبروت و در نزد فلاسفه عالم جسم، عالم نفس و عالم عقل و در نزد افلاطون عالم شهادت، عالم مثل ریاضی و عالم مثل عقلی روحانی و در نزد ملاصدرا عالم محسوس، عالم برزخ مثالی و عالم روحانی است.<sup>۲۹</sup>

ارسطو در عین قبول جوهریت نفس و عقل، قائل به وجود عالم عقل نیست و وجود عالم معقول افلاطون (kosmos noctikos) شامل دو عالم مثل ریاضی و مثل عقلی را انکار کرده است و جوهر عقل و نفس را که دو مرتبه از مراتب حقیقی وجود و در مرتبه بسی بالاتر و رفیع‌تر از جوهر محسوس‌اند، به چند فرد عقل و نفس فلکی محدود ساخته است. به تعبیر دیگر، ارسطو عالم عقل و عالم نفس را انکار می‌کند و به جای آنها چند فرد عقل و نفس را که با پنجاه و شش فلک جهان‌شناسی و نیز با عقول و نفوس جزئیة انسانی ارتباط دارند، می‌نشانند. در جهان‌شناسی هگل و به طور کلی در جهان‌شناسی مکانیستی دوره جدید، جهانی غیر از این جهان محسوس معنا ندارد.

از سوی دیگر چون سهروردی حکمت را به حکمت بحثی محدود نمی‌کند و حکمت ذوقی را از حیث وصول به حقیقت بسی برتر از حکمت بحثی می‌داند، بنابراین تاریخ حکمت و فلسفه همه فرزنانگان راستین تاریخ بشر را که در کتاب‌های رسمی تاریخ فلسفه نامی از آنان برده نمی‌شود، دربرمی‌گیرد و مشرق زمین و نیز یونان پیش از ارسطو، مهد اصلی فلسفه می‌شود. و حکمت یمانی و حکمت ایمانی هم جزء حکمت حقیقی و حکمت لدنیه قلمداد می‌گردد. و بنابراین از نظر سهروردی عارفان بزرگی چون بایزید و حلاج و جنید و ابوسهل تستری که به مقام کشف الهی رسیده‌اند و متحقق به حکمت ذوقی‌اند، همانند خسروان اسطوره‌ای ایران باستان چون کیومرث و فریدون از این حکمت برخوردارند.<sup>۳۰</sup>

به علاوه از دیدگاه سهروردی، حکمت منشأ الهی دارد و از طریق وحی به پیامبران القاء شده است و ادیس نبی یا هرمس را که همه علوم و فنون را به نوع بشر آموخته است، نخستین حکیم و فیلسوف می‌داند. حکمت پس از آن به دو شعبه تقسیم شده است که یک شعبه آن به ایران باستان و شعبه دیگر آن به مصر رفته است. شاخه مصری حکمت به یونان رسیده و بالاخره هر دو شاخه آن به جهان اسلام منتقل شده است.<sup>۳۱</sup>

پی‌نوشت‌ها:

۱. تاریخ‌نگاری فلسفه به معنای جدید کلمه هر چند از هگل آغاز شده است اما دیرباز از دوران یونان

هم حکیم با آن آشنا می‌شد، شاید می‌گفت که هر چند دوره اخیر فلسفه قرون وسطی به دوره اسکولاستیک یا مدرسی شهرت دارد، اما فلسفه اسکولاستیک از قرون وسطای مسیحی آغاز نشده است، بلکه آغاز آن را می‌باید در یونان جستجو کرد و شاید می‌گفت که ارسطو نخستین فیلسوف اسکولاستیک یا مدرسی است؛ زیرا او بود که برای نخستین بار حکمت ذوقی الهی را مبدل به حکمت بحثی صرف کرد.<sup>۳۲</sup> اگر سهروردی امروز و در روزگار ما می‌زیست، شاید به ما می‌گفت که واقعه عظیم دیگری هم در تاریخ فلسفه در دوران جدید، یعنی پس از رنسانس و به طور دقیق‌تر در فلسفه دکارت و فلسفه جدید روی داده است. این دگرگونی دیگر مجالی برای حکمت باقی نگذاشته است و حکمت را به فلسفه به معنای جدید کلمه دگرگون کرده است.

اگر از سهروردی بپرسیم که: «فرق بین حکمت ذوقی و حکمت بحثی چیست؟» وی در پاسخ خواهد گفت که: حکمت ذوقی علاوه بر تأکید بر کشف و شهود و تصفیه و تزکیه باطن و خلوت و ریاضت نفس بر چند اصل مبتنی است. نخست آن که حکمت ذوقی مبتنی بر رمز و تمثیل است، در حالی که حکمت بحثی منکر رمز است و اصحاب آن، رمز را از معنای اصلی و حقیقی آن منصرف و به ظاهر لفظ تفسیر می‌کنند.<sup>۳۳</sup> همه اساطین حکمت، اهل رمز بوده‌اند. سخن رمز همیشه قابل تأویل است و فهم آن به تأویل عمیق نیاز دارد.

رمز آگاهی به حکمای الهی راسخ در حکمت اختصاص دارد. کسانی که سخن اهل رمز را انکار می‌کنند، رد و انکار آنان همیشه متوجه ظاهر اقاویل است و هرگز متوجه معانی و مقاصد آنان نیست. سهروردی در یک عبارت معروف می‌گوید که: کلمات فیلسوفان نخستین مرموز است و کلمات مرموز و یا رمز هرگز قابل رد نیست (الرمز لا یرد علیه) کسی که سخن اهل رمز را رد یا انکار کند، این کار بدین معنی است که سخن آنان را به درستی دریافته است. از نظر سهروردی کلمات همه فیلسوفان پیش از ارسطو مبتنی بر رمز بوده است و ارسطو بی‌آنکه سخن آنان را درک کند، به رد و انکار آنان پرداخته است. رمز‌زایی حکمت از دیدگاه سهروردی با ارسطو آغاز می‌شود.

از ویژگی‌های دیگری که سهروردی برای حکمای اوایل پیش از ارسطو بر می‌شمارد، این است که آنان همگی متفق بر اصل توحید بوده‌اند.<sup>۳۴</sup> البته این قول سهروردی را نباید بدین معنی تفسیر کرد که ارسطو اهل توحید نیست و یا در فیلسوفان بعدی این مسئله مطرح نشده است.

آنچه مورد تأکید سهروردی است، این است که فیلسوفان اوّل یا به تعبیر سهروردی اصحاب «حکمت‌لدنیه» و یا «حکمت‌عتیقه» قائل به توحید محض بودند و مسئله رجوع کثرت به وحدت در آنان راه‌حل نهایی خود را یافته است. بر این مبناست که افلاطون، یازمنیدس و هراکلیتوس از مبدأ هستی به «احد» تعبیر می‌کنند و در آنان بین «احد» و «واحد» تمایز صریحی وجود دارد که در فیلسوفانی مانند ارسطو به چشم نمی‌خورد. خدای ارسطو در عین اینکه واحد

از دیدگاه سهروردی،  
حکمت منشأ الهی دارد و  
از طریق وحی به پیامبران  
القاء شده است و ادیس  
نبی یا هرمس را که همه  
علوم و فنون را به نوع بشر  
آموخته است، نخستین  
حکیم و فیلسوف می‌داند.  
حکمت پس از آن به دو  
شعبه تقسیم شده است  
که یک شعبه آن به ایران  
باستان و شعبه دیگر آن  
به مصر رفته است. شاخه  
مصری حکمت به یونان  
رسیده و بالاخره هر دو  
شاخه آن به جهان اسلام  
منتقل شده است

که اسپینوزا بر «جوهربودن» و هگل بر جنبه آگاهی و خودآگاهی آن تأکید می‌کند. جوهر اسپینوزا و به تعبیری خدای او دارای دو صفت بُعد و فکر است. مطلق هگل هم در مظهر طبیعت دارای صفت بُعد و امتداد یا زمان و مکان و در مظهر روح علاوه بر آنها دارای صفت آگاهی و خودآگاهی است.

۲۵. منگلمان، عرفا و حکما، به ویژه صدرالمتألهین، بحث‌های عمیقی را درباره تنزیه و تشبیه و ارتباط آن دو دارند. ابن عربی و پیروان او بحث‌های دقیقی را در این باره مطرح کرده‌اند. خلاصه بحث او این است که برای معرفت خداوند باید جمع بین تشبیه و تنزیه کرد. یعنی تشبیه صفات و تنزیه ذات و به معنای دیگر تشبیه ذات و تنزیه صفات، تنزیه بدون تشبیه مؤدی به حلول و اتحاد و ماده‌گرایی و نفی ذات مجرد و منزّه از عالم می‌شود که نمونه بارز آن تفکر هگل است. هگل یک فیلسوف حلولی محض است و مطلق او هیچ وجه تنزیهی ندارد. وجود مطلق او هم، چنان که اشاره شد، وجود لابشرط قسمی است، یعنی وجود مطلق که عین موجودات بلکه عین صیوروت و صیوروت تاریخی شده است.

۲۶. هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۱.

۲۷. همان، ۲۵۷.

۲۸. همان، ۲۶۵ - ۲۶۳.

۲۹. درباره ارتباط میان حکمت بحثی (dianoia) و حکمت ذوقی (noesis) در افلاطون بنگرید به تمثیل خط منقسم در آغاز کتاب ششم کتاب جمهوری.

۳۰. بنگرید به مقدمه کتاب حکمة الاشراف.

۳۱. همان.

۳۲. همان.

۳۳. همان.

۳۴. همان.

۳۵. زیلسون در یکی از کتاب‌های خود گفته است که فلسفه مدرسی یا اسکولاستیک وقتی شروع شد که مفاهیم فلسفی به صورت تصوّرات انتزاعی و اعتباری صرف درآمد که دیگر از احوال موجود بما هو موجود نبود.

اما طبق این نظریه حکمت مدرسی وقتی آغاز شد که حکمت ذوقی مبدل به حکمت بحثی صرف گردید و چون مبتکر این امر ارسطو بود، پس ارسطو را باید واضع حکمت مدرسی دانست.

۳۶. حکمة الاشراف، ص ۱۰.

۳۷. همان، ص ۱۱.

۳۸. همان.

۳۹. افلاطون، رساله تیمایوس و نیز جمهوری کتاب ششم، تمثیل خط منقسم، مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، فصل پنجم، رسال قیصری، به تصحیح استاد سیدجلال الدین آشتیانی، از انتشارات انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۵۵، رساله التوحید و النبوة، ص ۱۴.

۴۰. حکمة الاشراف، مقدمه، صص ۱۱-۱۰.

۴۱. بنگرید به سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۲، صص ۷۲-۷۱ و نیز ابراهیمی دینانی، شعاع آندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۴، صص ۲۱-۱۵.

باستان و در جهان اسلام کتاب‌هایی درباره آراء حکما و فیلسوفان نوشته شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: دیوگنس لائرتیوس، زندگی‌نامه فیلسوفان برجسته، ابن‌ابن‌اصبغ، عیون‌الانباء، ابوعلی مستکویه رازی، الحکمة الخالدة، قاضی صاعداندلسی، طبقات‌الامم، ابن‌فاتک، مختارالحکم، ابوالحسن عامری، الامدعلی‌الابد، ابن‌جلجل، طبقات‌الاطباء و الحکماء، شهرستانی، الملل والنحل، ابوسلیمان سجستانی، صران‌الحکمة، قفطی، تاریخ الحکماء، بیهقی، تمتع‌صران‌الحکمة، شهرزوری، نزهة‌الارواح و روضة‌الافراح، و ده‌ها کتاب و رساله دیگر. برای تفصیل بیشتر رک به مقدمه استاد محمدتقی دانش پژوه و محمد سرور مولائی بر نزهة‌الارواح شهرزوری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۵.

۲. شلینگ، درباره فلسفه جدید، ترجمه انگلیسی آندروبوئی، انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۴.

۳. در آثار افلاطون که به زبان گفتگو نگاشته شده است، آراء فیلسوفان گذشته از زبان شرکت‌کنندگان در محاوره و مخصوصاً سقراط بیان می‌شود. روش ارسطو در طرح مسائل فلسفی چنین است که وی بیشتر در هر مسئله‌ای نظریه فیلسوفان گذشته را درباره آن بیان می‌کند.

۴. نظریه سهروردی درباره انواع حکمت و سیر آن در مقدمه کتاب حکمة الاشراف و نیز در کتاب المشارع و المطارحات فصل ششم بیان شده است.

۵. رساله‌های کراتیلوس ۷۴۴، پروتوگوراس c ۳۲۲، نوامیس ۹۱۴۵.

۶. نامه هفتم ۳۴۱ b، ۳۴۴ c، فیدرو ۲۷۸ a، ۲۷۵ a، ۲۷۷ c.

۷. افلاطون، تیمایوس ۲۴-۲۲.

۸. همان.

۹. همان.

۱۰. همان.

۱۱. همان.

۱۲. دیوگنس لائرتیوس، زندگی‌نامه فیلسوفان برجسته، ترجمه انگلیسی هیکس، سلسله متون کلاسیک یونانی Loeb، انتشارات دانشگاه هاروارد، جلد اول، صص ۱۲-۳.

۱۳. همان.

۱۴. همان.

۱۵. همان.

۱۶. ورنر ییگر، ارسطو، مبانی تاریخ سیر اندیشه او، انتشارات دانشگاه آکسفورد، چاپ دوم، ۱۹۴۸، فصل ششم.

۱۷. دیوگنس لائرتیوس، همان، ص ۱۱.

۱۸. ارسطو، مابعدالطبیعه، فصل سوم.

۱۹. همان.

۲۰. هگل، پدیدار شناسی روح، ترجمه انگلیسی بیلی، انتشارات آرن اند آونین، چاپ دوم، ۱۹۶۶.

۲۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد دوم، تصحیح و مقدمه هانری کربن، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۱.

۲۲. هگل، منطق، بخش اول، فصل اول.

۲۳. همان.

۲۴. جوهر اسپینوزا یک کل است، خدای او هم به تعبیری همان کل است، خداوند به عنوان یک کل از اسپینوزا به بعد وارد فلسفه شده و فیلسوفانی خاصه هگل را تحت تأثیر قرار داده است. مطلق هگل هم به اعتباری همان کل یا مجموع عالم است. با این تفاوت