

فلسفه اشراق

(بازنگاهی به زندگی، آثار و آراء شیخ شهاب‌الدین سهروردی)

نوشته میثاق امیرفجر



سوانح حیات شهاب‌الدین سهروردی

شهاب‌الدین سهروردی "شیخ اشراق" که از این پس او را "شهاب‌الدین" و یا "اشراق" می‌نامیم حدود هشتصد سال پیش به سال ۵۴۹ در دهکده سهروردی (مادکهن) نزدیکی های زنجان به دنیا آمد.... در کودکی و نوجوانی به مراغه رفت، تحصیلات اولیه اش در محضر استادی به نام مجدالدین جیلی به انجام رسید. سپس برای کسب مراتب عالی تر معرفت و فلسفه، از مراغه به اصفهان رفت و آنجا، نزد ظاهرالدین قاری به کسب علوم زمانه پرداخت.... از آغاز کودکی و نوجوانی، آموخته بود که زندگیش نوعی شیوه سالکانه و ریاضت‌کشانه در طلب علم و آگاهی خواهد بود. آموخته بود که در پویه این سودای بزرگ چندان رفیق راه نخواهد داشت و به احتمال زیاد تا پایان عمر، تنها و منفرد سلوک خواهد کرد و همه بیابان‌های شاق طلب و وادیهای هول و ناآشنای معرفت را بیکه و تنها طی خواهد نمود. هر چند در اصفهان مدتی را با یکی از دانشجویان جوان و اندیشمند حکمت و کلام به نام فخر رازی مصاحبت و دوستی داشت، با اینهمه از او نیز جدا شد و تنها و بی‌همراه به طلب کو به کو و سفر جستجو در کشورهای گوناگون اسلامی و پویه معرفت، از هر گوشه و کنار جهان که میسر می‌شد پرداخت....

سالیان سال را درین سلوک باطنی و سیر معنوی درونی و بیرونی از بیابان‌های خشک و تفتیده گذشت، از واحه‌های سرسبز عبور کرد و دروازه شهرهای ایمنی و نعمت و خرمی و لذت و زیبایی را پشت سر گذاشت و دوباره کویرها و هامون و دشت‌ها را طی کرد. کم می‌خفت و اغلب روز و شب‌های خود را در همان سیر و سلوک خویش به عبادت و دعا و مکاشفات ربانی و مشاهدات رحمانی می‌گذراند. افزون برین هر جا آوازه شهرت پیر طریقت و قلندر حقیقتی را می‌شنید به خوشه‌چینی ملاقاتش می‌شتافت و از صحبت صوفیان و همت عارفان و مؤانست صافیان استفاده‌ها می‌برد... آری که از اثر انفاس همین پاک باطنان به ریاضت تنهائی و تفکر در احوال خویش راغب‌تر شد و از بدایت حکمت درسی به نهایت معرفت نفسی رسید. و به سرعت تمام از معرفت بحثی به حلاوت دانایی ذوقی نایل آمد. در همان آغاز جوانی اغلب روزه می‌داشت و در بیابان‌ها که معرفت، دایم در تضرع و دعا و ابتهال بود... از نوجوانی این سخن آموزنده را از پیامبر به خاطر سپرده بود که: "روزه ابريست که جز حکمت نبارد." ... و سرزمین جان او تشنه همین حکمت و آگاهی بود...

از آغاز دریافته بود که برای رسیدن به باطن حکمت، باید به باطن جان، نقبی زد و سرچشمه آگاهی را از درون لایه‌ها و نهاد روح خویش فرا آورد. درین سرزمین جان، اعماق شگفت و حجاب‌ها و طبقات حیرت‌زایی است و وجود آدمی همچون دامنه کوهی سخت و صلب و نفوذناپذیر است، اما در اعماق این ریشه‌های سنگی چشمه‌سارهای خوشگوار و ذخایر شیرین حیرت‌بار موجود است... ذره ذره و آهسته آهسته می‌توان به زلال معرفت رسید. اما به همان صعوبت و دشواری‌کنند چاه در دل کوهی و رسیدن آهسته آهسته به آب حیات‌بخش، آری، ناممکن نیست اما چندان هم آسان نیست اما وقتی طبقات و لایه‌های نفس را در گذری و حجاب‌ها و لایه‌های خود را به دور بریزی، سرانجام به باطن روشن، زاینده و صافی جان خویش خواهی رسید و از معرفت نصیب‌های بسیار خواهی برد. بلی اما چگونه؟ علم و آموختن صوری فلسفه شرط اول قدم است و قدم دوم که اساسی‌تر است، دریافت از باطن حکمت خویش است که آن جز به تصفیه و تحلیله درون میسر نمی‌شود... باید نهاد خود را پاک و منزّه کرد، و جان خود را در پرتو شمع تقوا، روشن و زنده نگهداشت... باز چگونه؟ باگسیختن و بریدن بند جنین نفس از تمنیات دنیا و زادن در جهانی دیگر...

از همان آغاز، شهاب‌الدین سهروردی فلاسفه‌ای چون فیثاغورس، افلاطون و اغلب حکیمان باطنی، که راه نیل به علم را تصفیه و تطهیر درون می‌دانستند دوست‌تر می‌داشت و

بر سایر فلاسفه ترجیح می‌داد. چرا؟ زیرا افلاطون، اولین فیلسوفی بود که گفت "شناخت" و "وجود" هر دو در یک ساحت، و هم‌تراز هم‌اند؛ یعنی هر چه درجه معرفت پا برجا و گسترده‌تر است وجود قوی‌تر خواهد بود و نیز بالعکس، هر چه درجه وجودی معرفت ضعیف‌تر باشد، آن سست‌تر و پست‌تر خواهد بود. ظاهراً این سخن را این‌گونه نیز می‌توان تأویل کرد که در شناخت عالم معقول، وجود شناسنده و مدرک شناخت برین، باید متوطن در عالم معقول باشد و از عالم نفس و عقل جزئی و بهیمنیت به جهان قدس‌الاقداص و جهان معقولات کلی و جهان مفارقات و جهان نوری مجردات نایل آید.... یعنی چشمی که می‌خواهد در کانون خورشید بنگرد چشم خفاش حس و دیده شب آشنای ظلمات نمی‌تواند بود، دیده‌ای باید صبح‌زا، آشنای آفتاب، پاک و درخور دیدن جهان قدس.... چرا که حکمت چیزی جز راز قدوسی علم حق و سرّ عظیم ربانی هیچ نیست و چنین مروارید گرانی را کجا نصیب گردن چهارپایان دنیا باشد. این همان سر اعظم و رمز اکرم است که انبیاء و اولیاء را بر حفظ آن مأمور کردند و آنان با مردم جز به اندازه فهم و دریافته‌شان از آن چیزی نگفتند....

باری او در آغاز به فلسفه استدلالیان، فلسفه ارسطو و ابن سینا پرداخت و ازین خرمن خوشه‌ها برچید. سپس دریافت که روش استدلالیان تمامت فلسفه نیست، بلکه خوشبختانه به‌زودی دریافت که از این نردبان تنها بر سطح ایوان می‌توان رفت و از آنجا تا اوج کیوان، بس راه بیکرانه‌ایست... راهی بر آسمان که پس از درک فلسفه استدلالی و عقل‌گرایانه، با بالهای تجرد و سلوک صوفیانه و دعا و نیاز باید آنرا پرواز کرد. یعنی پس از کسب معارف ارسطو، باید ابن‌سینایی بود که در خود، بایزید بسطامی و منصور حلاج را نیز داشت.

و او به‌طلب چنین حکمتی دامن همت بر کمر زد و از خانمان و یار و دیار برید و آوازه هفت‌وادی طلب و تجرید و سرگستگی و معرفت و توحید و فنا شد. خود در تمامی آثارش اشاره برین معنا دارد که طالب حکمت، باید در آغاز خویش را مستعد انوار قدسیه کند و همه جان خود را برای ورود نورالانوار، از زنگار صور غیر بپردازد. اما کار بدین آسانی نبود....

بیشک برای حصول چنان گنج روان، رنج گرانی باید متحمل می‌شد و او مرد چنین آوردگاهی بود. یکه و تنها، همچون بودا و مسیح و خضر می‌زیست. لحظه‌ای از رفتن نمی‌ایستاد و در صورت ظاهری و هیئت صوری جامه قلندران و صوفیان را داشت. اغلب خرقره‌ای و یا مرقع و پشمینه‌ای بر تن می‌پوشید.... تن خود را در نهایت سختگیری رنجور

می داشت و گفته اند که چنان روزه می گرفت که جز هفته ای یکبار را افطار نمی گشود....
و بدین سان عبادتش اغلب گرسنگی، بیداری و اندیشه در ملکوت الهی و عوالم هستی
بود و نیز روزه های سکوت می گرفت و در ولایت های جان خود به مشاهده و نظاره
می پرداخت و با کروبیان ملک وجود خویش نجواها داشت.

چنان مرد فیلسوف، مفسر، شاعر و آزاده ای، که جانش از آبشخور ذوق و عشق سیراب
می شد دوستدار و محب سماع و موسیقی بود و هیچ چیز را به اندازه موسیقی و نغمه های
خوش دوست نداشت. وی در اندیشه و تأمل باطنی و تجرد و دریافت اطار ملک وجود و
تفقه معرفت به جایی رسیده بود که مردم او را موجودی عادی نمی دیدند.

دانشمندان و حکیمان وی را "مؤید بالملکوت" می دانستند و مردم عامی، به جهت
عظمت وجودی و نیروی تسخیر و رسوخ در باطن ها و نیز آن قدرت حیرت زا که بر طبیعت
خود فائق آمده بود و سلطان جان و روح وی گشته بود و نیز رؤیت رخدادهای عجیب که از
او سر می زد او را آفریدگار موجودات می خواندند، لقبی که شهاب الدین از آن مکدر و
خشمگین می شد و از چنان سخنانی به سختی پرهیزشان می داد.

اما بهرحال وی به جهت قوای عقلانی و مواهب سبحانی موجودی بس متفاوت با سایر
مردم و هموعان انسانی خود بود. خود در شرح حال خویش نوشته است: "سی سال به انزوا
و تفرد عمر را در کسب معارف و علوم شریفه گذراندم و دریغاً که سرانجام رفیق راه و
همسفری آگاه و مصاحبی اندیشمند و موافقی عشق آکنده که باطن معرفت و مغز حقیقت
اندیشه هایم را دریابد نیافتم."

از ایران راهی دیار بکر شد و سپس به روم رفت و از آنجا، در آخرین منزل به سرزمین های
سوریه و شامات و حلب رسید. و آخرین منزل و قتل گاهش حلب بود. در آخرین سفر از روم
به حلب آمده بود. سرزمین های زیبا، کشتزارهای بیکران، مناظر بهجت انگیز این قلمروهای
آبادان و پر نعمت موجب شادی و شگفتی روحش گشت. در آن هنگام ملک ظاهر، پسر
صلاح الدین ایوبی، پادشاه شام بود و سرزمین های مصر و یمن، جزو شاهزاده نشین و
متصرفات حکمروایی وی محسوب می گشت. روزی ملک ظاهر را با شهاب الدین ملاقاتی
افتاد. شاهزاده از کثرت دانایی و آنهمه ذوق و حکمت و آگاهی، با چنین جوانی سال و برنایی
احوال، به اعجاب افتاد و از دوستداران و معتقدان شهاب الدین شد. این دوستی خالصانه و
سرسپردگی شاهان موجب حقد و حسد علمای حلب گشت. عصر سلطنت ققیهان دریاری و
وابستگی آنان به کاخها و عوالم قدرت سفیهان بود. آنان در مجالس سخن و گفتگوی

شهاب‌الدین حاضر می‌شدند و سخنانش را در نهایت نکته‌گیری و توطئه‌اندیشی، بخاطر می‌سپردند و سپس به نکته‌هایی دامن می‌زدند و خود به مناظره می‌نشستند و از در مخالفت در می‌آمدند. او به همه ترهات آنان که بس بی‌عمق و نااستوار بود پاسخ می‌گفت و گردن حریفان مردم فریب را، به آسودگی و در برابر حجیت‌های عالمانه خود خاضع می‌کرد و از رسواکردن عقایدشان در نزد مریدان ناآگاهشان کمترین باکی نداشت. علمای حسود بر برابری چنین مناظرات آشوبنده خلق، دامن می‌زدند و از او سؤال‌هایی سست و ابلهانه می‌کردند و پاسخ‌هایی قاطع و حکیمانه می‌شنیدند. بر این انجمن‌ها چندی گذشت و چون هیچکدام از دانشوران رسمی حلب با حجت او برنیامدند، میان مردم چنین شایع کردند که او دعوی پیامبری می‌کند و بر مردم القاء کردند که گویی علم و قدرت و سطوت و لوازم چنان ادعایی را نیز دارد....

شگفتا! خافل از آن که اگر مردی به راستی لوازم پیامبری داشته باشد، چه احتیاج به ادعا دارد. خود، پیامبر است و بر فیاضیت و حکمت خداوند، بعثت او فرض و واجب است. باری، این چنین مردم را از او ترساندند و افزون بر مردم ملک ظاهر را. اما او به شهاب‌الدین اعتقاد داشت و سخن حسودان را به چیزی نگرفت. عالمان حلب از در دیگری درآمدند، پنهانی از پسر، به پدرش صلاح‌الدین نامه نوشتند و او را از زنده ماندن شهاب‌الدین بیم دادند و تأکید کردند که این مرد نه تنها خطر افساد این مردم بلکه خطر نابودی ملک و پادشاهی و فساد و نیز شوراندن مردم علیه دستگاه پادشاهی را دارد. صلاح‌الدین به پسر خود نوشت که فیلسوف را بکشد. شاهزاده از فرمان پدر سر باز زد. دوباره دروغ‌زنان نامه‌های فراوان گسیل داشته و بانگ و غوغا و فغان برداشتند. این بار صلاح‌الدین از در تهدید درآمد و به شاهزاده نوشت که در صورت عدم اجرای حکم اعدام اشراق، تمامی حکومت حلب و متصرفات آن سامان را از پسر باز خواهد گرفت.... و این چنین بود که ملک ظاهر به ناخواسته و اکراه خود، در حفظ سلطنت و مکتب این جهانی شهاب‌الدین اشراق را کشت. گفته‌اند که در زندانش افکندند و چهل روز از آب و نان محروم‌ش کردند تا کشته شد. بدین‌گونه چهل شبانه‌روز، مدام شمع روشن جانش لحظه لحظه و قطره قطره تحلیل رفت و آرام آرام خاموشی گرفت. آه خداوند! برای آنکس که درین جهان به صدق و حق و پیش از مرگ، خود را کشته بود و همه عمر دل به سفره رنگین گرسنگی سپرده بود، آن‌گونه مرگ پنجره‌ای بر مائده بهشتی فیض می‌گشود. آن سالک که پیش از همه دریافته بود گرسنگی دروازه شهر عشق، بینایی و روشنایی است، آنکس که دریافته بود گرسنگی ضیافت دل بیدار و مائده آشنایی است.

او به وقت مرگ سی و هشت سال داشت و تا این هنگام حدود پنجاه کتاب و رساله به فارسی و عربی نوشته بود. آثار فلسفی او عبارتند از: *حکمة الاشراق*، *تلویحات*، *مطارحات* و نیز رساله‌های کوتاه‌تری به فارسی و عربی که حاوی همان مفاهیم فلسفی منتها به‌زبانی آسان فهم‌تراند. چون: *هیاکل النور*، *الواح عمادی*، *پرتو نامه*، *فی اعتقاد الحکما*، *یزدان شناخت*، *بستان القلوب* و نیز حکایت‌های رمزی و اسراری و قصه‌های حکایتگر سفر نفس و سلوک عارف به قلمرو اشراق و جهان طهارت و عرفان چون *رسایل*: *عقل سرخ*، *آواز پر جبریل*، *غربت غربیه*، *لغت موران*، *رساله فی حالة الطفولیه*، *روزی با جماعت صوفیان*، *رساله فی المعراج*، *صغیر سیمرخ*، *رساله فی العشق* و آثار دیگر....

یکبار دیگر بر تقویم زندگی وی مروری کنیم: وی به سال ۵۴۹ هجری قمری برابر با ۱۱۵۵ میلادی تولد یافت. در سال ۵۷۹ قمری در سی سالگی به حلب آمد و با حاکم آنجا شاهزاده ملک ظاهر دیدار کرد... هشت سال در حلب اقامت گزید و به انتشار افکار خود پرداخت. آنگاه به روایتی در سال ۵۸۷ یعنی در ۳۸ سالگی کشته شد. دوران وی از توفانی‌ترین ادوار تاریخ، و هنگامه جنگهای صلیبی بود. علت مرگش در چه بود؟ و دستهای پنهان دسیسه که او را به کام مرگ کشانده بودند به کدامین فراز از اندیشه او آویخته و اعتراض داشتند. وی صریحاً عقیده داشت که ولایت و امر رهبری مردم از آن حکیمان الهی است. پیش از او افلاطون نیز در جمهوری همین معنا را به گونه مبسوط عنوان و تحلیل کرده بود. فارابی نیز به تبعیت از اندیشه افلاطونی به ولایت آسمانی فیلسوف معتقد بود. افلاطون در سراسر عمر فلسفی خود جز این عقیده نداشت که کار رهبری مردم با حکیمان حاکم، یا حاکمان حکیم است. و جز این، ولایت هیچکس را قبول نداشت. اما میان عقیده افلاطون با شهاب‌الدین سهروردی تفاوتی اساسی وجود دارد و آن همان ویژگی و علامت مشخصه توحیدی و تاله حکیم اشراقی است. وی ایمان داشت که تمامی شرافت آدمی در حکمت متألّهانه اوست و حکمت دو جنبه دارد: نظری و ذوقی. یا استدلالی و اشراقی. و اگر حکیمی پیدا شد که درین دو جنبه به حد کمال رسید کار ولایت مردم با اوست. این عقیده هر چند عقیده‌ای تعلیمی و فلسفی است، همه سرنوشت عملی زندگی وی را رقم زده است و از راز مرگ و شهادتش پرده بر می‌دارد. اینکه بسیاری از تاریخ‌نویسان و تحلیل‌گران تاریخ فلسفه به گونه غیر تحلیلی در مورد مرگ او عقیده نویسندگان پیش از خود را مقلدانه تکرار کرده‌اند و بر این باورند که فقهای قشری با او به مباحثه پرداخته و چون به عمق معانی سخنانش راه نبردند متهم به افساد و تعطیل شریعتش کردند عدم توجه ایشان را در زمینه مسایل اجتماعی

و سیاسی دوران می‌رساند. آنان از خطر بالقوه و نهفته اندیشه وی، اصل ولایت حکیم که هم به تصریح و هم به تلویح رهبری هیچکدام از رهبران معاصر خویش را بر نمی‌تافت و نمی‌پذیرفت، به گونه‌ای سخت سرسری گذشتند و تنها برین زمینه اتفاق نظر یافتند که چون از او پرسیدند که "آیا خداوند در هر زمان که بخواهد می‌تواند پیامبری بفرستد." او پاسخ مثبت داده گفت که "آری در هر زمان که بخواهد می‌تواند پیامبری بفرستد." و همین پرسش و پاسخ را محملی بر قتل وی گرفتند. شگفتا! بسیار ساده لوحانه است که بپذیریم حکم قتل او را فقط به دلیل ذکر همین سخن، از صلاح‌الدین ایوبی خواسته‌اند.

زیرا پر آشکار است که سخن پرسنده آگاهی خواستن از قدرت الهی است. او نمی‌پرسد که آیا شهاب‌الدین خاتمیت پیامبر خاتم (ص) را به عنوان آخرین سفیران حق و خاتم‌انبیاء قبول دارد یا نه؟ زیرا پر آشکار است که شهاب‌الدین در تمامی آثارش به خاتمیت نبی اکرم ایمانی عاشقانه و خلوصی خاضعانه دارد و او را کامل‌ترین فرد بشر، که خدای عالم آفرینش، نور اسفهدیه، فیض هستی، شارع عرب و عجم، آقای پیامبران، سیدالبشر و شارع احکام الهی می‌خواند و در خاتمیت وی کمترین شبهه‌ای ندارد. تنها نگاهی سطحی بر آثار او دلیل بارز برین مدعا و ترازنامه‌والای افکار او برین معناست. وانگهی خود وی نیز هرگز کمترین داعیه پیامبری، در همه عمر خود نداشته است. چه دعاهای مخلصانه وی در مقام و ساحت قداست بار خاتم پیامبران و توسل خاص وی به مقام اقدس رسول معظم و نبی مکرم گویای همین حقیقت است. پس چه شده است که با یک سؤال که هر کس می‌تواند عمق دسیسه نهفته در آن را بفهمد، او خود را در دام این گرداب بلای فریب و غرقاب فتنای غریب درافکند؟

رازهای اساسی تفکر اشراق و تفاوت با مشاء

بی‌تردید شناخت فلسفه اشراقی شهاب‌الدین سهروردی بدون شناخت فلسفه مشاء ناممکن است. زیرا وی چنان که خود بارها در طی آثارش گزارش کرده، بر سنگچین بنای فلسفه مشایی، کاخ حکمت اشراقی خویش را بالا برآورده، و صریحاً اذعان داشته آنچه که در آثار این سینا، ناگفته و ناتمام مانده، در حکمت نوری وی به اتمام رسیده است. از اینرو، نقد و بررسی حکمت او قهراً به نوعی تمایز دو فلسفه می‌انجامد که اینجانب این مهم را در تفاوت دو فلسفه مشاء و حکمة‌الاشراق تا حدی که در توان و بضاعت ناچیز علمی‌ام بود به انجام رساندم. و این مهم به پایان نمی‌رسد مگر آن که به ترتیب مسایل و عناوینی را هر چند به گونه

اجمالی درین خصوص بررسی و بازبینی نماییم. نخست آن که بگوییم ابن سینا خود در نظر داشته که حکمت مشایی خود را به نوعی غایت قصوا و تمامت علیای حکمت اشراقی، برساند. وی در *منطق المشرقین* اش، کتابی که در دسترس نیست، نوعی تأسف و اندوه عمیق ابراز می‌دارد که چرا دیر به حکمت اشراقی روی آورده است.

می‌دانیم ابن سینا سه رساله اساسی *حی بن یقظان*، *سلامان و ابدال* و *منطق المشرقین* دارد. این سه رساله صیغه‌های حکمت اشراقی دارند. زیرا که از نفس و طورهای آن به گونه مستوفا سخن رانده‌اند. به ویژه *حی بن یقظان* به جهت دستمایه و جوهره بیانی اش تا بدان حد قابل گسترش و امعان نظر است که شهاب‌الدین سهروردی غربت غریبه خویش را به نوعی اكمال و اتمام آن رساله مبدعانه شیخ‌الرئیس خوانده است....

بهرحال نظر شهاب‌الدین ابن سینا است که شیخ‌الرئیس در رساله خود از طورهای سالکانه نفس آنچنان که باید سخن نرانده است. باری چنان که اینجانب در تفاوت دو فلسفه مشاء و اشراق نوشته‌ام طراح حکمت‌المشرقیه ابن سینا، اما معمار و سازنده و به پایان برنده این بنای عظیم شیخ اشراق است.^۱

شیخ اشراق در *المشارع والمطارحات* گفته است که سخن ابن سینا درباره *منطق المشرقین* همان قواعد مشاییان است و چیز نوی در بر ندارد. اشارتی جزئی کرده اما به رموز و بطون حکمت اهل اشراق که در عهد حکمیان خسروانی و فهلویون فرزانه طرح بوده نظر عمیق نکرده است. آری شیخ اشراق در بیان این مدعا، صادق است. او از کلمه "اشراق" که نخستین بار در آثار ابن سینا به کار رفته نهایت حسن استفاده را کرده است و دامنه‌ای بس وسیع‌تر از آنچه که در فکر سینایی می‌گنجیده بدان بخشیده است.

اینکه گفتیم ابن سینا در اواخر عمر خویش رویکردی آگاهانه بسوی عرفان و حکمت اشراقی داشته است تا حدودی روشن است. کتاب *اشارات و تنبیهات* آخرین اثر اندیشه و نهایی‌ترین امضاء و مهر حکمت و فکر او است. بخش آخرین این کتاب از نمط هشتم تا نهم، دهم، یعنی در بهجت و سرور عقلانی حکیم تا معنای عارف و مقامات العارفین نشانگر نوعی دید مشرقی او است. در همین بخش است که پیش از غور در معنای عرفان، داستان رمزی *سلامان و ابدال* را برای نشان دادن رستگاری و تطور نفس تمهید کرده است. پس تردیدی نیست که داستان رمزی فلسفی با او آغاز شده و او خود مبدع اینگونه داستان بوده است. وانگهی در جای جای آثار وی اندیشه‌های پراکنده اشراقی، اما به گونه نظام‌بندی شده و سامان یافته حکمت نوری و مشرقی سهروردی ملاحظه می‌شود. آثار و نشانه‌های

پراکنده‌ای چونان قصیده عینیه او:

هبطت اليک من المکان الارفع ورقاء ذات تعزز و تمنع

داستان ورقاء، کبوتر نفس ناطقه بشری است و نیز آثار و افکاری چون مراسلات او با کسانی چون ابوسعید ابوالخیر شایسته تأمل است. پر آشکار است که عارفی در عظمت مقام و احوال ابوسعید، سخت به او معتقد و به مراتب علمی و عرفانی او مؤمن است و اینهمه نشانگر آن است که ابن سینا می‌توانسته وسایل و وسایط حکمت اشراقی را در باطن فکرت و جانمایه اندیشه خود داشته باشد. وی رساله‌ای دارد به نام اجوبه الشيخ الرئيس الی ابن سعید ابن ابی الخیر که سؤال‌های ابوسعید را در تعلق نفس به بدن، امر نفس و فیض آن و نیز پاسخ فلسفی سبب اجابت دعا را بیان داشته است. همچنین عنوان بعضی از رسایل او چونان *الحکمة المشرقیه والدعاء؛ الحکمة العرشیه* جالب توجه است.^۲

و اما اشراق چیست؟ تعریف لغوی و عرفانی این کلمه چنین است: ظهور نور الهی بر دل و جان سالک، یا لمعان انوار علم لدنی به جهت تجرد باطن و تصفیه درون. اشراق همانا پرتو افکندن آن انوار قاهره عقلی بر قلب و پرتوپذیر شدن قلب از لمعات آن نور قاهر است. این نور قاهر از مبدأ فیض، بر آئینه دل سالک، که مجلای علم و عقل است تجلی کرده و از فیضان آن نور که نور الانوار و قدس الاقداس و سرالاسرار است نفس ناطقه آدمی به نور تام اسفهبیده متحول می‌شود.

بدینسان اشراق در این مکتب به دو معنای متعددی و لازم به کار رفته است. متعددی به معنای روشن کردن و لازم به معنای روشن شدن. مبدأ این نور که از افق "مشرق الانوار" غیب می‌درخشد همان علم الهی است که پرتو و لمعه‌ای از آن به نام عقل از مشرق نورانیت کل وجود بر وجود اهل الاشراق نازل و الهام می‌گردد. پس اشراق، شهود، تجلی و ظهور عالم وجود در نفس ناطقه است. یعنی همچنان که خورشید هر صبحدم از شرق عالم وجود می‌دمد و پرده‌های ظلمانی را می‌برد و جهان وجود و عالم اعیان را در برابر دیدگان ما به تماشا می‌گذارد، بر همین سان اشراق باطنی همین حال و همین تطور معنا را دارد. یعنی نور منیر علم الهی در مرآت مستنیر خورشید نفس ناطقه بشری می‌درخشد و در پرتو حکمت و صفای باطن، اعیان هستی کما هو حق بر آدمی آشکار می‌گردد و جلوه‌های معرفت هستی به قدر طاقت بشری بر وی پدید می‌آید. اما همین جا تذکر دهیم که معانی فوق‌الذکر تنها با تطهیر قلب و از طریق دریافت و تصفیه باطن دست نمی‌دهد. آری صفای باطن شرط لازم است اما کافی نیست. باید در حوزه بحث فلسفی و تعمق فرهنگی و ادراک

عالمانه حیات و غور در ژرفاهای علم و دانش فلسفی، و حتی شناخت طبیعیات، صفای باطن و تخلیه و تحلیه و تجلیه قلب یافته و سپس به پرتوهای تابناک این انوار رسید که در پس حجب اوهام نفسانی مستور می‌باشد. فلسفه قدسی، در ساحتی و رای ساحت بحث و استدلال و براهین نظری قرار دارد. اما بی‌علم نظر و حکمت نظری هم بدست نمی‌آید. شیخ اشراق صراحت دارد که جوای فهم حکمت/الاشراق او باید اصول فلسفه مشایی را بخوبی بدانند. و در این راه ورزیده و متوغل باشد. پس از آن باید که پیش از بدست گرفتن کتاب او، اربعینی را به ریاضت و چله‌نشینی و تطهیر و تصفیه باطن پردازد. شاید این طریق عملی در فطانت و حقیقت‌یابی باطنی وسیله‌ای باشد تا بدینسان آدمی به معنای عمیق و پنهان از دید سطحی نگران اندیشه‌ها راه یابد. گویی او در این خصوص به این حدیث می‌اندیشد که: "من اخلص لله اربعین صباحاً جرت ینایع الحکمه من قلبه الی لسانه." "هر کس چهل شبانه‌روز، باطن خود را برای خدا از هر آلودگی و گناهی پاک بدارد، چشمه‌سارهای حکمت از قلبش بر زیانش جاری گردد."

در تفسیر این حدیث می‌گیریم در ژرفای روح آدمی و عمق نفس بشری، ذخایر حکمت، آگاهی و علم وجود دارد. علم به گونه بالقوه و بس موفور در نهاد فطرت بشری به‌ودیمه نهاده شده باید آنرا استخراج کرده و بالفعل ساخت. یعنی زنگار از سطوح این آینه موجود تابناک فروگرفت و سپس چهره پر بهار، خویش را نگرسته، کما هو حقه دریافت. چه تصفیه باطن حجاب‌ها را از راه ادراک و دیده باطن بر می‌گیرد و آدمی در مشاهده اعماق نفس خویش به جمال پر بهاء و زیبای آگاهی و علم ذاتی خویش می‌رسد. علم و دانایی تنها تذکر و یادآوری آن چیزی است که در نهاد بشر کامن است. همان تعریف عمیقی که افلاطون از علم و تذکر به‌دست می‌دهد.

از سوی دیگر رابطه‌ای علی میان "تطهیر باطن" و "حکمت الهی" وجود دارد. و افزون بر این معنا، آن که حکمت اشرف علوم و برترین موهبتی است که پس از تطهیر قلب و صفای باطن نصیب آدمی می‌گردد. و این همان معنای توضیح دهنده رابطه علی میان تطهیر باطن و حکمت است. چه در غیر اینصورت می‌توانست پاداش اربعینی طهارت، خلوص و جهاد نفسانی فی‌المثل، آرامش، شادی، نیل به غنای مادی، و پیروزی در امور دنیایی، آمرزش و اموری ازین قبیل باشد. در حالیکه مزد چنان عمل گران و عظیمی، فقط موهبت اعظم یعنی حکمت، دانایی و آگاهی است.

نکته درخور تأمل حدیث یاد شده آن‌که، پس از خلوص و تطهیر باطن، به‌ضرورت افزاضه

لدنی حکمت سرریز شده چشمه سار رحمانی آگاهی فرا خواهد رسید در حالیکه عکس آن هرگز صادق نیست، یعنی به صرف تعلم و توغل حکمت نظری، به تصفیة باطن و خلوص نمی توان رسید. و همین معنای قابل توجه است که تمامی فلسفه اشراق را در برمی گیرد.^۳

نورالانوار و انوار طولی و عرضی

در خصوص تأثیر حکمت اشراق از فلسفه مشاء، به طور نمونه، در مورد اثبات واجب الوجود، وحدت و علم واجب، دلایل شیخ اشراق نظیر دلیل مشایبان است. این دلایل بر نیازمندی ممکنات بر علت العلل، فقر تمامی هستی به مرجع، بطلان تسلسل و غیره مبتنی است. در مورد علم واجب الوجود نیز همین نظیر وجود دارد، یعنی همان گونه که نفس بدون هیچ واسطه خودش را می شناسد و علمش بخود علم حضوری است، علم حق تعالی به ماسوای او نیز همچون علم نفس به خود حضوری است، در نتیجه علم ذات واجب است. تنها تفاوت جزئی که در طرح علم واجب با مشایبان دارد تأویل اشراق حضوری واجب الوجود است، اما از نظرگاه صدور، یعنی در مورد قاعده فیض و تجلی و صدور همان حکم مشایبی *الواحد لا یصدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ* را می پذیرد. بر طبق قاعده امکان اشرف، عقول مجردة عشره مشایبان را انوار قاهره یا عقول طولیه، انوار مَلْکِی، اصول علیون و غیره می نامد، تنها تعداد آن ها را متجاوز از ده برمی شمرد. وی نخستین صادر از نورالانوار (خره) را که به نامهای نور اعظم، نور محیط، نور مقدس نیز خوانده است. همانا نور بهمن یا قاهر اول یا نورالعظیم می داند و بر همین ترتیب تا نور دوم و سوم و دهم این انوار قاهر اعلون یا اصول علیون را مطابق و همتای عقول عشره، عقول مترتبه و عقول طولیه مشایبان می داند. شیخ اشراق می گوید از جنبه مذکر این سلسله عقول یعنی جنبه قهر و استیلاشان رشته عرضی یا طبقات العَرَض یا عقول عَرَضِیَه پیدا می شود که برابر با عقول یا ارباب انواع است. آنگاه از جنبه مؤنث سلسله طولی فرشتگان مقرب، که همان محبت است ثوابت به وجود می آید و به میانگیری آنها افلاک نجومی پدیدار می شوند.

و از رشته عرضی فرشتگان، فرشتگان متوسط پدید می شوند که همچون خلیفه آن فرشتگان برانواع، حکومت می کنند. اعضاء این رشته متوسط را انوار اسفهدیه یا انوار مدبره می داند و گوید این فرشتگان بر نفوس آدمیان حکومت می کنند. هر نفس بشری یک نور اسفهدی است و این نور است که اعمال بشری را هدایت می کند و تمامی آدمیان تحت هدایت جبریل اند که رب النوع انسانی است.

افلاک، سه عالم و عالم چهارم

در مورد افلاک، نفوس فلکی، علت حرکت، فقط با جزئی تغییر بیانی، همان اصول سنتی مشایی ابن سینایی را پذیرفته است. وی با مشایبان به عوالم ثلاثه معتقد است که عبارتند از: عالم عقل یا جبروت یا عالم عقول محض که عبارتند از دو عالم طبقات الطول و عالم طبقات العرض. عالم انوار اسفهدیه یا عالم نفس یا ملکوت و عالم جرم یا ملک که آن برزخ مضاعفی است شامل کرات آسمانی و جهان زمینی. در این عالم نیز قاعده امکان اشرف حاکم است. چه اول فیض به عقل و سپس به نفس و بر همین ترتیب به عالم جرم می‌رسد. علاوه بر این شیخ در حکمة الاشراق به عالمی دیگر، عالم چهارمی، نیز معتقد است که آن عالم مثال یا صورمعلقه یا اشباح مجرد است، عالم مثال جهان واسطه است بین عالم معقول یا موجودات نوری و جهان محسوس. این عالم وسیط با تخیل فعال ادارک می‌شود. در باره این عالم می‌توان گفت:

”این است عالمی که تمام غنا و گوناگونی جهان محسوس در آنجاست، اما همه چیز آنجا در حال لطافت است. (آن) عالم اشکال و تصاویر باقی و مستقل است که آستانه و باب عالم ملکوت است و شهرهای تمثیلی جابلقا و جابرسا (جابلسا) و هورقلیا در آن عالم است. ظاهراً سه‌روردی نخستین کسی است که مبحث وجود عالم وسیط را تأسیس کرده است... نقش عمل عالم مثال بر سه گونه است: رستاخیز قیامت در آن انجام می‌گیرد، چه آنجا محل اجسام لطیف می‌باشد. کلیه مثالها و رمزهایی که از طرف پیامبران تصور شده همچنین تمام تجارب شهودی به وسیله وجود آن عالم واقعیت می‌یابد. بالتلیجه به وسیله آن است که تأویل یعنی تفاسیری که مسلمیات وحی قرآنی را به حقایق ”روحانی لفظی“ آنها منجر می‌نماید انجام می‌گیرد.“^۴

سه‌روردی در مورد حدوث جسمانی نفس موافق با مشایبان است و در مورد بقای روحانی آن دلایلی متفاوت با مشایبان دارد. یعنی دلایل آنها را کافی ندانسته و دلایلی دیگر اقامه کرده است که در این وجیزه بر بعضی اشاره داریم.^۵ وی مرگ را تولدی مجدد و بزرگتر از تولد اولین آدمی می‌داند. در خصوص لذت و الم و ارتقاء نفس با مشایبان موافقت کلی دارد. نفس را جوهری مجرد می‌داند که مدبر و متصرف در ماده است و به جهت ذات نور اسفهدی، قدرت آنرا دارد که بر تمامی حقایق آگاهی بدو نظام هستی را در حد طاقت بشری در خود منعکس دارد.^۶ وی بزرگترین لذت نفس را رهایی از ظلمات جهل و شقاوت، وصول به انوار مجرد، شهود حق، نیل به جهان قدس و عالم مفارقات و حضور در قلمرو تاله و کمال آگاهی می‌داند.^{۸،۷}

عدد مقولات

عدد مقولات بر حسب شماره در ماهیات امکانیه، علیرغم نظر مشایبان ده مقوله نیست، بلکه پنج مقوله است، یک جوهر و چهار عرض به نامهای: حرکت، اضافه، کم، کیف. اما این بی شک نیز خطا است و حصر مقولات تفکر را محدود به آنچه که ما آدمیان خود می‌یابیم و می‌اندیشیم نمودن صحیح نیست، زیرا نورالانوار پرتوهای نامتناهی و امکانات بیرون از حد و عد دارد. بی شک در جهانی سواى این جهان محسوس و معقول ما، مقولاتی افزون برین مقولات ارسطویی قابل ادراک و شناخت تواند بود که اینک و با توجه به محدودیت اندیشه بشری جزمیت حصر آنها معقول نمی‌نماید. و نیز باید دانست که مشایبان امتیاز در موجود را یا به ذات می‌دانند، مانند امتیاز انواع یک جنس و یا به عوارض می‌دانند مانند امتیاز افراد و اشخاص یک نوع از یکدیگر... در حالیکه اشراقیان به نوعی دیگر از امتیاز در میان موجودات قایلند که آن عبارت است از امتیاز ناشی از شدت و ضعف و نقص و کمال. این امتیاز اشتدادی است. چه آنان برین حقیقت قایلند که امتیاز وجودات در مراتب طولیه مبتنی برنقص و کمال و شدت و ضعف است، در حالیکه امتیاز آنان در مراتب عرضیه وجودات در اضافه وجودیه ماهیات است.

نظام پردازی حکمت نور

شایان ذکر است پیش از سهروردی، امام محمد غزالی از جهان ماورای جسم، عالم روحانی نور، یا "مابعد الطبیعه نور و جغرافیای نمادین نور" سخن گفته و طرحی نو در افکنده بود. او در مشکاة الانوار خود به گونه‌ای مبدعانه از نور سخن گفته و هستی را به مبنای نور تفسیر و تعبیر کرده بود. وجود را وجود نورانی قائم به خود و وجودات نورانی قائم به غیر خوانده و متافیزیک و فیزیک نور و هستی‌های وابسته به آن را پی‌ریخته بود.

اما در نظام تفکر شیخ اشراق و حکومت الانوار وی این عالم نوره گسترشی بس عمیق‌تر از جهان فکرت غزالی یافته به دستگامی فلسفی و عواملی سامان یافته و علمی، دقیق و ژرف بدل می‌گردد. همچنین در سنت فلسفی شیخ اشراق به قدرت نبوغ و نظام پردازی فیلسوفی روبرو می‌شویم که به جهت اعتقادش به اینکه حقیقت یکی بیش نیست و فقط مظاهر آن متعددند، خود این مظاهر گوناگون را به عنوان موادی بس غنی و متنوع برای نمایش و پرداختن فلسفه یگانه خویش به کار می‌گیرد. وی اختلاف عقاید و ملل و نحل را سد راه حقیقت و بیشترین قربانیان وادی جهل و بیخبری را از نظر آماری همین گروه بشمار تعصب

گرایان، خودباوران و حقیقت انحصاریان شناخته است.

هستی‌شناسی (انتولوژی)

و اما هستی‌شناسی شیخ اشراق دو عالم را دربر می‌گیرد. نخست عالم انوار معنوی سپنتامینو، شامل نورالانوار، سپس عقول قاهره و یا انوار ملک‌ی سپس عقول عرضیه یا انوار عرضی یا عقول متکافئه و سپس عالم انوار اسفهبیده و نفوس.

دو دیگر عالم عَسَق، عالم اجسام (هیآت، اعراض) عالم ظلمت (لانور) یا عالم برزخی (انگره‌مینو). نور آغاز و انجام وجود، مُبدع و مُبدأ و بدایت و نهایت آن است. اقتضای نور وجود دایمی، افاضه جاودان، پرتوافشانی و اشراق ازلی و ابدی است. صدور و تجلی و فیض، ذات نور است و علت هستی نور همان ذات اوست. هر چه جز نور است محدث و مقید و ممکن است، جز اینکه عقول قاهره به‌جهت وابستگی دایم خود به‌نورالانوار یا واجب قدیم، قدیمند. اما از جهت تعقل بر جنبه امکانی خود، واجب نیستند. از این رو عالم انوار معنوی عالم ثبات و دوام و عوالم عَسَق برزخی یا امکانی محض، جهان صیوروت، تغییر، حرکت و کون و فساد است.^۹

همین جا بگویم یکی از اساسی‌ترین وجوه امتیاز میان دو مکتب مشاء و اشراق دفاع از اصالت وجود در اولی و دفاع از اصالت ماهیت در دومی است.

و اما تفاوت‌های منطقی نظرات شیخ اشراق را با مشایبان به‌گونه فهرست‌وار و اجمالی بر شماریم. وی علیرغم نظر مشایبان مقدمات یقینیه مواد قیاس برهانی را نه شش قسم که سه قسم می‌داند: اولیات، مشاهدات، حدسیات. همچنین دلالت مطالبه را دلالت قصد نامیده است و نیز دلالت تضمن را دلالت حیظه خوانده و نیز دلالت التزام را دلالت تطفل نامیده است. او لفظ "مکی" را "عام" خوانده. و "کلی متواطی" را "عام متساوی" نامیده و "کلی مشکک" را "عام متفاوت" نامیده است. همچنین قضیه کلیه را قضیه محیطه و قضیه جزیه را قضیه مهمله بعضیه خوانده و قضیه شخصییه را قضیه شاخصه نامیده است. این تغییرات چندان بنیادین نیستند و به‌لحاظ فقه‌اللغه منطق خاص مفهومی اندیشه اشراق را بیان می‌دارند. اما تغییرات قابل بحثی که شیخ اشراق در منطق مشایبان داده و تعریفات جدیدی که آورده است، یکی این معناست که تعریف شیئی با خاصه مرکبه ممکن است و نه با حد تام منطق مشایی، دیگر آنکه قضا یا از نظر "جهت" جز یک نوع قضیه نیست و آنهم قضیه "ضروریه" است.

شیخ اشراق به پنج مقوله قایل است، یک جوهر و چهار عرض، به نام‌های حرکت، کم، کیف، اضافه. وی معتقد است جسم جوهری است بسیط و علیرغم آنچه که مشایبان می‌پندارند مرکب از هیولی و صورت نیست و نیز معتقد است که صورت نه جوهر که عرض است. وی علیرغم فلسفه مشاء مثل افلاطونی را می‌پذیرد و از ویژگیهای سنت خاص فلسفی او همین معنا است. همچنین تمامی ادراکات و احساسات آدمی را مبتنی بر اشراق نفس ناطقه می‌داند. در مورد ابصار نیز علیرغم مشایبان که می‌گفتند عمل ابصار اینگونه رخ می‌دهد که اول صورت جسم مرئی در جلیدیه یا مردمک چشم رائی که به منزله آینه‌ای است منطبق می‌شود و سپس به حس مشترک و در نهایت به نفس می‌رسد. شیخ اشراق اینگونه استدلال می‌کند که اگر این تعریف صواب است نقش صور عظیمی چون آسمان چگونه بر مردمک چشم امکان پذیر است. در نتیجه تعریف خود را بدینگونه بیان می‌دارد که هر جسمی که قرار است به ابصار درآید باید مستنیر (نورانی‌ای که نورش از جانب غیر است) باشد. او می‌گوید چون این شیئی در برابر چشم قرار گیرد، همان لحظه نفس ناطقه بر آن شیئی اشراق می‌کند و جسم دیده می‌شود، پس در هر ادراک و احساسی چنانکه گذشت پس از شرط مقابلت، این نفس ناطقه است که آن را ممکن می‌سازد.

شیخ اشراق اهمیت ادراک و علم و شناخت و بقای انسانی را در نفس مشرقه می‌بیند. وی بحث در قوای نفس و براهین حدوث جسمانی و بقای روحانی آنرا هر چند مهم می‌شمارد اما تصریح دارد که به پای تزکیه آن نمی‌رسد. چه تزکیه و ارتقاء نفس است که مراد غایی فلسفه اوست.

شیخ اشراق از منابع عرفانی و فلسفی بسیاری متأثر است، از آن جمله فلاسفه‌ای چون فیثاغورس، انباز قلس، هرمس، افلاطون، آغاثانزیمون. وی همچنین زرتشت را پیک اشراق‌های دنلواز آسمانی می‌داند و ازین رهنورد به فلسفه نوری حکیمان ایران باستان، فهلویون اعتماد کامل دارد. وی معتقد است عارف بزرگ ذوالنون مصری خمیرمایه تفکر فیثاغورسی دارد. از طریق ذوالنون حکمت الهی فیثاغورسی به سهل شوشتری رسیده است. در حالیکه بایزید از مایه و پایه حکمت نوری خسروانیان ایران الهام گرفته و حکمت تاله از او به حلاج و سپس ابوالحسن خرقانی رسیده. بدینسان حکمت یونانی و حکمت خسروانی ایران در امتزاج عرفان و فلسفه، حکمت اشراق او را پدید آورده است، از همین رهنورد است که حکیمان را ادامه تفکر پیامبران می‌داند و معتقد است فلسفه علمی الهی است که از سوی سفیران پاک آسمانی چون هرمس و سایر پیامبران به آدمیان تعلیم شده است.

پیش از این از نقطه نظر وجودشناسی از نور و سلسله مراتب انوار طولیه و انوار عرضیه و انوار اسفهبديه که سه ساحت عالم مفارقات جبروت (عقول) و ملکوت (فرشتگان و مثل) و جهان افلاک و نفوس انسانی را در بر می‌گرفت به گونه مختصر سخن گفتیم و همچنین درباره عالم ظلمت که عالم لانور و عالم اجسام و اعراض و هیأت بود اشاره‌ای گذرا کردیم. اما اینکه چرا حکمت الاشراق تا این حد مبتنی بر نورشناسی و اصالت بر اساس نور است باید نگاهی بکنیم به ادعیه شیعه که نوعی فلسفه اشراقی و باطن‌گرایانه دارد. بطور نمونه دعایی از امام الموحدين اميرالمؤمنين صلوات الله عليه به عنوان دعای سریع الاجابه نور در همین مبحث قابل ذکر است:

”اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ يَا شَمِيكَ الْعَظِيمَ الْأَجَلَّ الْأَكْرَمَ الْمَخْزُونِ الْمَكْنُونِ، أَلْتَوَرَّعَ الْحَقَّ الْبُرْهَانَ الْمُبِينِ الَّذِي هُوَ

نُورٌ مَعَ نُورٍ وَ نُورٌ مِنْ نُورٍ وَ نُورٌ فِي نُورٍ وَ نُورٌ عَلَى نُورٍ وَ نُورٌ فَوْقَ كُلِّ نُورٍ وَ الْخ.“

توجه در عبارات و مفاهیم مذکور نشانگر این حقیقت است که این نور سری عظیم و رازی قدسی را در خود نهفته دارد.

”سایل به ساحت اسم اعظمی اجل متوسل گشته که آن، نامی گرامی و متبارک در خزانه نوریه و برهانی حق، به گونه‌ای آشکار و روشنگر مکنون است، نوری با نوره نوری از نور و نوری در نور و نوری بر نور و نوری قاهر و مستولی بر هر نور، نوری که به سبب آن هر ظلمتی نابود می‌گردد و هر سختی و شدتی در می‌شکند. نوری که بی‌استعانت آن زمین قرار نمی‌یابد و آسمان نمی‌پاید. نوری که هر ناشایسته‌ای از آن هارب و هر نیازمندی بدان طالب است. نوری که در برابر عظمت آن، زمین و دریا و فلک و ملک متواضع و خاشع است.“

آری اینگونه ادعیه و استعانت به ذات نور که در هیچ دعای شیعی نیست که به گونه ترجیعی تکرار نشود، این نور معلوم نامعلوم، این نور اولین و آخرین، این نور دست نیافتنی، این نوری که نور است و قبل از هر نور و بالای هر نور و پس از هر نور و مبدع هر نور و قاهر هر نور و بیرون از حدود هر نور است، این نور وجه کریم که خبر از رازی عظیم و سری قدسی در هر قلمرو می‌دهد و در هر دعا مطلوب همه صدیقان و پیامبران است، ذات الهیات و اساس هستی شناسی عرفان و حکمت اشراقی شیعه است.^{۱۱}

حکمت نوریه اشراق

پیش از این شرح دادیم که حکمت نوریه وی یکی از ره‌آورد های منحصر به فرد و اعجاب‌انگیز نبوغ انسان در تهیه سنت فلسفه ایرانی بود. فلسفه‌ای پهلوی که همه چیز آن

مبتنی بر نور بود. وجود و معرفت وجود چه به لحاظ هستی شناسی و معرفت شناسی هم نور بود. وجود نور بود و علم و معرفت نیز نور، نور دو گونه بود. نوری ذاتی که از حاق حقیقت و ذات خود او برمی آمد و نوری که بر دیگری، حتی بر هیأت و برازخ ظلمانی جسمانی نیز افاضه نوعی نور می کرد. و به راستی از دیدگاه تیزبین کسی که در این فلسفه تعمیق نظر کند به خوبی روشن می شود که شهاب الدین با چه هوشمندی، عمق بصیرت و دریافت اصجاز آسایی این نظام بندی نوری را در تمامی پیکره اندیشه و فکرت حکمت خود، چونان نور حیات در سراسر اندام و پاره های تن موجودی زنده، ساری و جاری کرده است. هیچ گوشه ای از فلسفه او نیست که از این معانی بس عمیق نوری، عاری و خالی باشد و حتی در توجیه یک فراز از فلسفه خویش ناهماهنگ و غیر موجه نماید.

نمونه ای از این نظام بخشی متعالیه نوری در بخش های پایانی حکمة الاشراق مشاهده می شود. در آنجا تبیین می شود آن طور که تمامی ادراکات از سوی نور مجرد از پرتو فیض او حاصل تواند گشت. و از این نور که نور را درک می کند، دراک تر چیزی نباشد. پس هیچ لذتی از این نوری که نور لذت بار است برتر نیست. یعنی نور است که نور را درک می کند و سپس در دریافت نور، لذت را که همان نور است در می یابد. در سنت فلسفی وی عشق و سلوک و قهر و محبت و فهم نظام نوریه چنین است. یعنی از نور به نور در درون نور رسیدن. چنین است حتی لذات حسی که از تعاشق بدن ها برمی خیزد، این لذات در میان طلسمات انوار مجرد هم از ناحیه انوار مجرد می رسد.

و دانستیم کمال نور اسپهبدیه درین بوده که به استعانت دو قوت قهر و محبت، آنچه را که لازمه و حق خود بود فراگیرد و سپس همانرا اعطا کند. در حالیکه محبت و شهوت جانهای شقی نیز همان فرایند نوری را دارد و نور اسپهبدی جانهای شیران برغواسان برزخیه و درک نور ظلمات بدنی و گرمای قوای حس افتد تا با همان محبت و قهر، آنان را مقهور خود کند و باز به فیض نوری ظلمانی برازخ جسمانی رساند.

باری چون نور اسپهبدی در تجلای نوری خود به نور وجود آگاهی یابد یعنی به سرچشمه آن نایل آید و خود را در موجهای آن شستشو دهد و از برازخ ظلمات و هیأت پاک گرداند، در همین صورت، عالم نورانی پس از مرگ را در زندگی و پس از آن، درک کند و در اشراقات نامتناهی از جانب نور الانوار به فیض انوار دیگر رسد ... یعنی اشراقات نامتناهی قواهراعلون بر او انعکاس یابد و همچنین از سوی انوار اسپهبدیه نامتناهی که از ازل الازل کراراً و مراراً تابش کرده اند و می کنند بر او نور باران فیض، ریزان گردد. بدینسان است که جان نوری لذتی

شدید و بی‌نهایت یابد و هر نور لاحقی به واسطه نور سابق خود لذت برد. و اینگونه اشراقات چونان اشراقات دوایر عقلی نوری باشند که به استقامت آنها اشراق نور پرجلال نورالانوار و مشاهدت آن نور افزون گردد و همانگونه که مدرک و ادراک و مدزک نور مجرد را نتوان با همتاهای این سه امر یعنی مدرک و ادراک و مدرک عوالم ظلمانی قیاس کرد، نیز نتوان لذت املاک نور مجردی را که قابل مقایسه با لذتهای ظلمانی نیست دریافت و گنه آنرا وصف نمود. آری چگونه لذت روحانی را با لذت جسمانی مقایسه توان کرد، در حالیکه هر نوع لذت برزخی به واسطه فیض و به جهت امری نوری است که بر برازخ جسمانی ریزش می‌کند و فیضان می‌یابد، تا آنجا که لذت جماع و میل شهوانی به تنی دیگر نیز رشحه‌ای از رشحات همان لذتهای حقه نوری است. زیرا آیا هرگز شده است آدمی تن مرده‌ای زشت و پیر و نازیبا و چروکیده و کثیف و آلوده به پلشتی‌های مرگ و پوسیدگی و زوال را در برگیرد و یا حتی به مرده‌ای زیبا به عشق و شهوت و کامجویی تن تمایل داشته باشد؟ نور اسپهبدی جانهای اشقیای نیز در لذت جویی و میل به شهوت و نزدیکی و وطنی، در جستجوی برزخی زیباروست و در جستجوی مطلوب محبوب خود که همان حیات و نور و حرارت است می‌باشد. زیرا حرارت و حیات و حرکت نیز خود از عشاق نور و معلولات است و به واسطه همین حرکت و فعلیت که یکی از معلولات و عشاق نور است لذت نوری کمال و تمامیت می‌یابد.... پس زیبایی و حیات و حرکت و محبت و حرارت و لطف و پاکی و قهاریت عشق‌زا همه و همه مظاهر نوراند و نور در طبقات گونه‌گون و اشتدادی خود از کمترین بارقه آن گرفته تا برترین پرتوهای آن که نورالانوار است در کار کسب و اکتساب و اشتداد و فعلیت جوهری و حرکت نوری خود است و می‌کوشد تا خود را گسترش دهد و به استیفای کامل و کمال رسد.

آری به واسطه همین حرکت جوهری که از معلولات و عشاق نور است و به طریق این دو نیروی محبت و قهر، قهری که چون به جنبش آید در همین حرکت قهریه نیز تربیت و توجه محبت‌آمیز و عاشقانه است، می‌بینیم در عالم طبیعت نیز نر می‌خواهد ماده را مقهور خود کند؛ یعنی بدین جهت از یکسو از جهان نور محبتی با قهر برتر می‌افتد و از سوی دیگر محبتی توأم با لطف و ناز و تسلیم بر ماده می‌افتد. در علت و معلول نیز چنین است؛ یعنی قهر و محبت علت بیش‌تر و عزیزتر از محبت و تسلیم و انقیاد معلول است و این چنین است که هر یک از نر و ماده می‌خواهند با دیگری یگانه شوند تا حجب برزخیه میانشان برداشته شود. زیرا خواست نور اسپهبدیه چنین است تا رفع حجاب کند تا به لذات عالم نور و نیل

به نوری که در هر یک از نور و ماده است برسد تا با او متحد شود و بدون حجاب به لذت کامل نایل آید.

نور اسپهبدی می‌خواهد با نور اسپهبدی یگانه و متحد شود و این طبیعی است. اما اتحادی که بین انوار مجرده به‌قرار گردد اتحاد علی است نه برزخی و جسمانی و همانطور که چون نور اسپهبدی تعلق به برزخ دارد و کالبد و تن آدمی مظهر آن است و ظاهر بینان گمان می‌کنند که نور اسپهبدیه در کالبد جایگزین و متمکن است در حالیکه این نور، مجرد از ماده است و نتواند در آن محبوس باشد، بر همین سان چون انوار مدبره نیز از کالبدها جدا شوند به جهت شدت عشق و نزدیکی و قربشان به انوار قاهره و نورالانوار چنین پنداریم که این انوار مدبره همان انوار قاهره‌اند، بدین گونه است که انوار قاهره عالیه مظاهر مدبرات می‌گردند.^{۱۱} بر همان سان که تن‌ها و بدن‌ها مظاهر آنها می‌شوند و به‌حسب همین جوشش و کشش و افزون شدن محبتی که با قهر و انس آمیختگی یافته است لذات در جهان مادی افزون می‌گردد.

آنچه تا اینجا بیان شد حاکی از نظام‌بندی ذهنیتی خلاق در ساختمان کاخی مینوی و رفیع از فلسفه‌ای ایرانی است. شیخ اشراق در پایان کتاب خود حکمة‌الاشراق به میوه‌های درخت طیبه، استوار و پرمیوه و نورانی حکمت خویش که ریشه در خاک و شاخ و برگ بر افلاک نوری دارد رسیده است. درختی همه نور و کلمه طیبه که:

”أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حَبِيبٍ بِأَذْنٍ رَئِيهَا.“^{۱۲}

”این سخن و مثل الهی است که کلمه پاک و شایسته، چنان درخت پاک و شایسته است. درختی ریشه بر خاک و شاخه بر افلاک که در هر زمان میوه‌های خود را به فرمان و اذن خدا نثار می‌کند.“

درختی که از نور اسپهبدی جان او برآمده و سپس به‌سوی انوار برتر، قواهر اعلون و سپس افق‌های والا و نورالانوار سر برمی‌کشد و بدان سو و بدان مشارق، بسوی سرچشمه راستین نور شاخ و برگ می‌افشاند که:

”إِلَيْهِ يَضَعُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ.“^{۱۳}

سخن پاک و نورانی به‌سوی خدا رود و اوست که عمل صالح را بالا برد و عروج و رفعت بخشد. و آنگاه چنین می‌گوید که بسا آدمیان پیامبران و سفیران الهی را باور نداشته و از دعوت آنان به‌سوی کانون نور سر باز زدند و در نتیجه قهر خداوند آنان را زبون و بی‌مقدار کرد و نشانه‌ها و آثارشان را خوار و نگونسار فرمود. به کالبدهای آلوده خود رجعت یافتند و

به عذاب و رنج الیم گرفتار آمدند.

زود باشد منکران رستخیز بدانگه که روح از کالبدشان مفارقت کند قدرت و وصولت خداوند را مشاهده کنند و در برابر آن نگونسار و مقهور گردند. در حالیکه امروز با تمامی نیروی جان و روان، پادشاه قوای حس و عقل خویش اند و با اینهمه نور که برای روشن کردن راه خود در برابر خویش دارند، راه را از چاه نمی یابند و به نجات خودکاری نمی کنند. خوشا بر احوال آنانکه در راه حق اند و در زندگی این جهانی خویش عاشق و محب چهره کریم و نور عظیم و وجه قدیم او افتاده اند. هستی دو سر روزه دنیایی شان را در طلب رضای او می دهند.

لذات جسمانی و خوشیهای نفسانی آنان را از سلوک روحانی و سیر مسالک نورانی باز نمی دارد. گرمای شدید تابستان و سرمای دهشتناک زمستان مانع آن نمی شود که به عبادت و طاعت حضرت حق بر آیند و لحظه ای از ستایش او غافل و ذاهل افتند. در تاریکی های شب و دل تنهایی گونه بر خاک می نهند و پیشانی بر سجده پرستش او می برند، می نالند و مویه می کنند و دست دعا بر آسمان فراز می کنند و او را به گریه و استغاثه و زاری طلب می کنند و با هر نفس "هو" را می طلبند. اینانند که در هیچ حال از سختی های عبادت و فرایض ریاضت و حتی خون دادن و جان سپردن در پهنه های عشق و جبهه های جهاد و شهادت ابا ندارند. اینانند آن جانها که خدای بزرگ به نجاتشان بشارت ها داده و نوید بخشیده که از عوایق غواستق و ظلمات درکات رهایی شان دهد و به نورالانوار نجات خود نایل شان گرداند. هان بدان که خداوند در أم الكتاب تدوین و تکوین به توقع اذلی برنگاشته و طفرای بخشایش خویش را به روح الامین سپرده است که دعای بندگان خویش را که طالب رهایی از ظلمات اند استجابت فرماید و به آنان یاری رساند.

تمامی معنای حکمة الاشراق این است که چون باطن خود را پاک کردی و دست به دعا و زاری برداشتی و ریاضت پیشه خود کردی، در پرتو اشراقات دائم علوی بر نفس ناطقه ماده جهان و جود نیز در تحت اقتدار قدرت تو آید و ملک و ملکوت مسخر تو شود و دعایت در ملاء اعلیٰ شنیده و مستجاب گردد و نور سانحی که در ازل آزال و قبل از آفرینش من و تو مقدر بود بر تو نازل گردد بر تو بارش یابد و آبشار رحمت نوری از سحاب جهان عقلی ریزش و فیضان کند و همه هستی مسخر و مطیع تو گردد و جهان طبیعت به جهت طاعت تو در ربقه ذلت و اطاعت تو آید.

اینهمه در طاعت الهی پدید آید و خواهی دید که پس از تجرید و جدایی از کالبد ظلمانی

جسمانی و خلع تن جرمانی انواری گونه گون و پانزده گانه این چنین بر تو پدید آید:
 نور نخستین: این نور بر سالکان و آغاز کنندگان راه طریقت که در گامهای اولین و در مرتبه
 بدایت اند می بارد، لحظه ای و لمحهای بیش نباید. بدرخشد و بگذرد و سالک ناگاه نوری را
 در جان خود تابان و پنهان یابد.

نور دومین: این نور مزد روندگان طریقت است. نوری است بارق و درخشان که برتر و
 بزرگتر از نور اولین است. چونان آذرخش می تابد و چونان تندر می غرد. آوایی رعد آسا،
 سهمگین و ترساننده دارد. سالک از دریافت آن به خود می لرزد و به حیرت می افتد.
 نور سومین: این نور پر از گرمای لذت و راحت و حرارت است. چگونه به هنگام تطهیر و
 در زمستان و در هوایی سرد، آبی بر سر می ریزی و لذتی وصف ناپذیر می بری. بارش این
 نور چونان همان حالت است.

نور چهارمین: این نور بر دل بصیران و بینایان فرود آید که اشیاء را کماهی دیده اند؛ زیرا
 همواره دعاهایشان این بوده است: "اللهم أرنا الاشیاء کماهی". زمانی استوار و ثابت میماند.
 قاهریتی شدید دارد و چون بر جان عارف نازل شود تخدیر، رخوت و نشئه ای شگفت در
 مغز و دماغ وی ایجاد کند.

نور پنجمین: این نور سخت لذیذ و دلپذیر باشد. چونان برق تابد بلکه چون فرا آید
 گویی نیرویی از محبت و مهر آنرا به جنبش درآورد. در پی این نور بهجت و لطف و شیرینی
 بسیار بود.

نور ششمین: این نور در کمال فروزانی خود سوزان است و به قدرت عزت بر جان سالک
 فرود آید.

نور هفتمین: این نور در اولین لحظه درخشش خود سخت است. بزرگ است و عقل و
 هوش را بر بایدد. بزرگ تر و پربهاتر از آفتاب رخشنده است و سراپا و تن جان سالک را غرقه
 انوار لذت بار خود کند.

نور هشتمین: این نور تابنده و دلرباینده باشد. خوشایند و دلاویز است و چون فرود آید
 سالک چنین پندارد که این نور از موی سر او آویخته بود. این نور زمانی نسبتاً دراز بیاید و
 بماند.

نور نهمین: این نور چون بتابد چنان است که گویی دستی و پنجه ای مثالی و از نور فرا آید
 و موی سر سالک را به سختی می کشاند، چنان که از ریزش آن لذت و رنجی توصیف ناپذیر و
 توأمان بر جای میماند.

نور دهمین: این نور نیز سرپنجهٔ مثالی همراه است که دیگر موی سر را نمی‌گیرد بلکه در دماغ و مغز متمکن می‌شود.

نور یازدهمین: این نور از جانب نفس فرود آید و انوار آن بر تمامی روح نفسانی می‌تابد. نوری بس لذیذ باشد، در درون جان می‌شود و بدن را زره و وقایهٔ خود می‌کند و تن را بر خود می‌پوشد. با این نور سالک چنان می‌پندارد که روح نفسانی وی صورت و شمایل نوری پذیرفته است.

نور دوازدهمین: این نور درون جان آدمی را منهدم و گسیخته می‌کند، چنان می‌دمد که گویی درونش پاره پاره شده است. با شدت و صولت است و در نهایت عَجَب می‌دمد. نور سیزدهمین: این نور از انوار سانحه است. نوری است که نفس آدمی را آویخته و به گونهٔ معلق در برابرش پدیدار می‌کند، به گونه‌ای که از جوانب مختلف بر او می‌نگرد و از آن تجرد نفس خویش را درمی‌یابد.

نور چهاردهمین: این نور بس ثقیل، شدید و سنگین باشد. چون بتابد گویی کوهی را بر دوش سالک نهاده‌اند، بدان‌سان که تاب و توانش از کف برود و سنگینی آن از حدود طاقت و تحمل وی افزون‌تر باشد.

نور پانزدهمین: این نور چنان است که چون بتابد چنان شدید و عظیم بود که گویی مفاصل سالک را پاره پاره کند و با آن نیروی تحرک کالبد پدید آید.

این انوار تمامی شان اشراقات عقل مفارق بر نور مدبر انسانی‌اند، که از نور مدبر نیز بر تن و جان آدمی و روح نفسانی وی انعکاس یابند. دستیابی و استفاضه این انوار که غایت راه متوسطان سلوک است چنان است که گهگاه این انوار فرآیند و سالک را از عالم طبیعی وی برگیرند و جبر عالم مُلک و نفوذ عالم ناسوت را بر او بشکنند و او را بر روی آب و هوا ببرند و گاه آید که او را با همین کالبد طبیعی بر بالای آسمان‌ها تا اوج اقلیم هشتم، قلمرو جابلقا و جابربصا که عالم مثال و مُثُل معلقه است عروج دهند و با بزرگان جهان بالا بپیوندند. به‌استعانت این سلوک است که سالک به‌ملکهٔ مرگ ارادی آگاهی می‌یابد و می‌تواند مرگ اختیاری و انخلاع از تن جسمانی را پیشهٔ خود کند و به‌بزرگترین ملکات نایل آید.

هر کس خدایرا به‌اخلاص و بندگی تمام پرستش کند و جان خویش را از ظلمات مادی بمیراند و از کالبد جسمانی رهایی دهد و مشاعر متعلق به‌امور جسمانی و زندان هواهای نفسانی را ترک گوید، آن چیزی را مشاهده کند که دیگران هرگز مشاهده آنرا نتوانند کرد. بدان که بعضی ازین انوار شگفت‌انگیز پدیدآورندهٔ عزت‌اند و بعضی پدیدآورندهٔ محبت.

و آن سالک که بتواند هر دو نیروی محبت و عزت را یکجا به خدمت خود گیرد و از قوه به فعل رساند نفس وی بر همه چیز قاهر و حاکم شود. به سوی جهان علوی صعودها کند و به دانشهای راستین نایل آید.

خلاص آدمی در خلوص اوست و در صبر و بردباری و توجه وی به نورالانوار الهی است. و رهایی در ذکر و استغاثه به درگاه صاحب جلال و در آستانه جبروت جمال است. توبه کنیم و مصحف بر سر گیریم و به زاری در آیم و سجده اش بریم و در برابرش گونه بر خاک نهیم تا نجاتمان دهد و به جان و روانمان ببخشد و لباس عزت و بهایمان ببوشاند. آیا کسی هست که از نور قدسی پادشاه مهیمن و مطلق قدرت و غنای ملک و ملکوت چیزی خواهد و چنان دست رحمان و رحیم بخشایشگری از بخشیدن دریغ کند و بر گدایان خود بخل ورزد؟ آیا جان محبی هست که بر در خانه و آستانه محبوب خود زانو بر خاک زند و در آن خانه جود و وجود را دق الباب کند و چنان جمال لطیف و تابانی که کارش همه فیض رسانی جمیل است در را باز نکند و چهره تابانی را که وعده تجلی و ظهور آنرا به بندگان داده است، از آنان پنهان دارد.

بهره مند آنکس که رو به سوی او نمود
خوشا آن جان که پا به کوی او گشود
و فرحا آن نفس که روبروی او های و هوی او نمود.

کوه را گر "هو" بگوئی در خطاب
کوه پاسخ گویدت "هو" در جواب
روبروی "هو" اگر گوئی تو "هو"
"هو" چه پاسخ گویدت و گو صواب؟
"قد جائتکم برهان من ربکم و انزلنا الیکم ثورا مبینا."^{۱۴}

پی نوشتها:

- ۱- میثاق امیر فجر. تفاوت دو فلسفه مشاء و اشراق. تهران: انتشارات مجید. صص ۱۱ تا ۱۳.
- ۲- همان منبع، صص ۱۲ و ۱۳.
- ۳- همان منبع، صص ۱۵ تا ۱۷.
- ۴- هنر کورین. تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه دکتر اسدالله مبشری، تهران: انتشارات امیرکبیر. ص ۲۶۵.
- ۵- حکمة الاشراق، ص ۲۲۳ و ۲۲۲، الواح عمادی، بند ۱۷۷، کلمة التصوف، بند ۳۷.
- ۶- اللمحات، بند ۴۸، کلمة التصوف، بند ۳۳۹ و ۵۷.
- ۷- الواح عمادی، بندهای ۸۳-۸۲، ۸۱. کلمة التصوف، بندهای ۴۱-۴۰.
- ۸- تفاوت دو فلسفه مشاء و حکمة الاشراق. انتشارات مجید. صص ۳۱-۳۳.
- ۹- همان منبع، صص ۳۲-۳۸.
- ۱۰- تفاوت دو فلسفه مشاء و حکمة الاشراق، صص ۱۲۴-۱۲۵.

- ۱۱- دکتر سیدجعفر سجادی در شرح نفیس خود بر کتاب حکمة الاشراق که در این اثر مورد استفاده قرار گرفت و در توضیح غرایب پاره‌ای مطالب حکمة الاشراق راهنمای من افتاد درین باره در ص ۳۷۲ چنین توضیح داده است که انوار مدبره پس از مفارقت در کالید مظهری دارند که انوار قاهره است. پس انوار قاهره مظاهر انوار مدبره می‌شوند در آن هنگام که انوار مدبره از بدنها جدا می‌شوند، همچنان که ابدان قبل از مفارقت مظهر آنها می‌باشند. پس ابدان در عالم مظهر انوار مدبره‌اند و انوار قاهره در عالم مجردات.
- ۱۲- قرآن، سوره ابراهیم، آیات ۲۴ تا ۲۵.
- ۱۳- قرآن، سوره فاطر، آیه ۱۰.
- ۱۴- قرآن، سوره النساء، آیه ۱۷۴.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی