

اختلال در سیستم نقش‌ها و کنش‌هاست - ایجاد شده است. در این مرحله میان نقش‌های کنشگران یا ارزشها، نیازها، و خود کنشگران هماهنگی وجود ندارد، که نتیجه آن مرحله ششم با عنوان «بحران اجتماعی و فرهنگی» است. بحرانها بر اثر استمرار و عدم رفع به آشوب، هیجانات جمعی، شورش، و انقلاب در مرحله هفتم منتهی می‌انجامند.

برای تبیین نمودار شماره ۶ اشاره به چند نکته ضروری است:

۱- شدت و ضعف اختلال در سیستم فرهنگی جامعه به نوع و میزان نقش عوامل اختلال بستگی دارد. در صورتی که سازگاری و عدم گویایی بیشتری درون فرهنگ وجود داشته باشد، اختلال و بحران اجتماعی عمیق‌تری بروز خواهد کرد. در صورتی که نارسایی درونی فرهنگ موقتی بوده و تهاجم فرهنگی با هر کمیت و کیفیتی از بیرون اعمال شود، عمر بحران اجتماعی کوتاهتر خواهد بود.

۲- بحرانهای اجتماعی اغلب به واسطه فعال‌سازی نخیکنان فرهنگی، به کارگیری مناسب امکانات و توانایی‌ها، بازبینی فرهنگی، رسازی ارزشها و ایده‌ها، ایجاد ارتباط بین کنشگران و نظامهای ارزشی و فرهنگی، تبیین آسیبهای فرهنگی کاهش یافته و سلامت جامعه امکان‌پذیر است. در این صورت قضاوت غیرعلمی خواهد بود، اگر وجود بحران اجتماعی را عامل قطعی انحطاط فرهنگی اجتماعی بدانیم.

۳- هجوم فرهنگی در نمودار شماره ۶ به عنوان یکی از عوامل است. اثر هجوم فرهنگی زمانی بر جامعه عینیت می‌یابد که فرهنگ از درون دچار نارسایی شده و تمایل به پذیرش آن به عنوان راه نجات ایجاد شود.

۴- در صورتی که یکی از عوامل و عناصر فرهنگی از درون - بدون توجه به میزان اختلال در کلیت ساخت فرهنگی - در جهت روبرویی و یا رفع کاستی‌ها عمل کند، حاصل آن به تخریب واحد خواهد انجامید؛ زیرا تلاشها موقتی بوده و موجب از بین رفتن امکانات جمعی خواهد شد. به طور مشخص، در جامعه‌ای که دارای مشکلات ساختی است و باید در جهت رفع مشکلات اساسی و زیربنایی‌اش حرکت کند، نیازی به ابداع و تأسیس یک واحد کار حرفه‌ای نیست. به عنوان نمونه، تربیت نیروهای متخصص در ایران در طول چند دهه گذشته به لحاظ ارتباط کم و نارسا با ساختار کلی فرهنگی جامعه به نفع نبوده است. از این‌روست که جامعه بیمار نیاز به برنامه‌ریزی و رفع مشکل دارد تا اینکه به مسأله دیگری پرداخته شود.

بحران و اختلال فرهنگی به خودی خود و به زور به تحول فرهنگی و حتی به انحطاط فرهنگی نمی‌انجامد. در صورتی که عوامل مؤثر در ایجاد بحران همچنان استمرار داشته و نقش منفی فرهنگی‌شان را حفظ کنند، و از سوی دیگر عوامل جدید درونی و بیرونی در کاهش نقش منفی عوامل ایجاد نشوند، بی‌تردید بحران به زوال و انحطاط جامعه خواهد انجامید. در صورت وجود آگاهی جمعی، برنامه‌ریزی، شناخت زمینه‌های رشد هجوم فرهنگی و در مقابل، استفاده مناسب از تواناییها و فعال‌سازی نیروها و نخیکنان فرهنگی، بحران به تحول و سازگاری تبدیل خواهد شد.

پی نوشت:

- ۱- بهلولان، جنگیز؛ فرهنگ و برنامه‌ریزی، پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران، ۱۳۵۸
- ۲- گی‌روشه، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور ونوفی، نشر سی، ۱۳۶۶، ص ۶-۱۳۵
- ۳- اسلامی ندوشن، محمدعلی؛ فرهنگ و شبه فرهنگ، انتشارات توس، ۱۳۵۴، ص ۲۵
- ۴- گی‌روشه، پیشین صص ۱۸۵ و ۸۲
- ۵- آلبور، داگلاس؛ مقدمه‌ای بر مردم‌شناسی، ترجمه علی بزرگر، انتشارات چاپخش، ۱۳۵۵، صفحه ۹۹
- ۶- آلبور، پیشین، ص ۱۰۶
- ۷- اسلامی ندوشن، پیشین، ص ۲۵ و ۹۲

واژه «اشراقیه» برگرفته از ریشه «اشراق» به معنای نوربخشی (= روش‌سن سازی)، و نام یک مکتب فلسفی باطنی در اسلام است. دو جریان عمده فکری در سیر فلسفه اسلامی به نام فلسفه خوانده شده‌اند (مقصود «فلسفه مدرسی»^(۱) برگرفته از ارسطو و افلاطون می‌باشد) که یکی ظاهرگرا^(۲) و دیگری باطن-گرا^(۳) بوده است. مکتب عرفان نیز (که نوع و گونه‌ای ویژه از فلسفه است و حاصل تجربه مابعدالطبیعی وجود از طریق تحقق معنوی^(۴) می‌باشد) در کنار این دو مکتب وجود داشته است. آنچه از سده دوازدهم به بعد از طریق ترجمه‌های متعدد متون عربی به زبان لاتین به غرب معرفی و شناسانده شده، همین فلسفه بوده است که تقریباً به طور انحصاری «فلسفه اسلامی» را در نظر غربیان تشکیل می‌دهد، در حالی که دیگر بخشهای سنت فلسفی در اسلام، یعنی عرفان کاملاً ناشناخته و گمنام مانده است. اما عرفان همواره به عنوان نیروی خلاق در معنویت اسلامی باقی مانده است و از همین روست که نوعی فلسفه را که کاملاً با فلسفه رایج متفاوت بوده و حتی در بسیاری موارد با آن دشمنی نیز دارد، پدید آورده است.



تفکر مثالی (خیالپردازانه)^(۵)

واژه فلسفه از آن عمل درونی تفکر حکایت دارد که فرآورده منطقی عقل باشد؛ اما به هر حال باید توجه داشته باشیم که تفکر فلسفی لزوماً تنها در سطح عقل محض صورت نمی‌گیرد، زیرا از آنجا که آگاهی بشری امری بی‌نهایت پیچیده و چند لایه است، اشکال مختلفی از تفکر در سطوح گوناگون ذهن می‌تواند تحقق یابد. تفکر مثالی یکی از این اشکال است. تفکر مثالی که به تفکر اسطوره سازانه^(۶) یا اسطوره سازی^(۷) نیز معروف است، نمونه عجیب و غریبی از تفکر است که از طریق برقراری ارتباط متقابل و داد و ستد و تبادل بین صورتهای مثالی^(۸) در ساحت ژرفای ضمیر و آگاهی پدید می‌آید. در اصطلاح عرفان اسلامی^(۹) این ساحت ژرف آگاهی «عالم مثال» نامیده شده که از نظر لغوی به معنای «جهان صورتهای نمادین» می‌باشد. آن نوع فلسفه که در اثر چنین تفکری حاصل می‌شود، به طور طبیعی تفاوتهای چشمگیری با فلسفه‌ای که صرفاً محصول عقل محض است، خواهد داشت.

تفکر خیالپردازانه تنها محدود به عرفان اسلامی نیست، بلکه برعکس، نظامهای فلسفی گوناگونی که در مناطق مختلف آسیا پدید آمده‌اند، همگی آگاهی «خیالپردازانه» را به نمایش می‌گذارند. مکتب اشراقی سهروردی به گونه‌ای، و مکتب «وحدت وجود»^(۱۰) ابن عربی به گونه‌ای دیگر همین اندیشه خیالپردازانه را عرضه می‌کنند. به هر رو، آنچه امر را در مورد خیالپردازی فلسفه باطنی اسلام دشوار می‌سازد، این واقعیت است که بیشتر متفکران طراز اول در این حوزه، استادان بزرگ فلسفه مدرسی و ظاهری نیز بوده‌اند و از این روست که این هر دو نوع فلسفه (ظاهری و باطنی) در آثار کتبی آنان به نحو درهم تنیده‌ای به چشم می‌خورد. این نکته که گفته شد، بویژه در مورد مردانی مانند سهروردی و ابن عربی بسیار چشمگیر است.

سهروردی بویژه به سبب نگارش سه کتاب پر حجمش به نامهای «تلسویحات»، «مقاومات»، «مطارحات» درباره فلسفه مدرسی، زبانزد شده که این کتب سه‌گانه مقام و موقعیت او را به عنوان فیلسوفی ظاهری، پیش از تالیف اثر عمده‌اش با نام «حکمت اشراق» به خوبی نشان می‌دهند. همان گونه که از نام این کتاب پیداست، اساساً دست‌ساز و تفکر خیالپردازانه است و نوع شگفت‌آمیزی از فلسفه باطنی را که مبتنی بر تجربه مابعدالطبیعی نور^(۱۱) می‌باشد، ارائه می‌دهد.

این کتاب پیش از آنکه به تدریج به عرضه خیال‌آمیز ساختار سلسله مراتب انوار بپردازد، با عرضه متین اصول منطق ارسطویی آغاز می‌شود. نکته شایان توجهی که در اینجا وجود دارد آن است که پیشینه این

اندیشه اشراقی*

توشی هیکوایزوتسو
دکتر همایون همتی

شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

ترکیب به ظاهر عجیب و غریب تفکر ظاهری و باطنی با اصل مفهوم اشراق را می‌توان تا این سینا عقب برد و در اندیشه او جستجو کرد.

ابن سینا و حکمت مشرقیه

از جهات مختلف و بویژه با توجه به اندیشه اشراق، می‌توان ابن سینا را استاد عمده سهروردی به شمار آورد. به هر رو، در آثار ابن سینا شیوه‌های عقلانی و خیال‌آمیز تفکر، به گونه‌ای مشخص، به طور آگاهانه و روشمند از یکدیگر متمایز و جدا گشته‌اند و از این رو عرفان و فلسفه دو نوع نظام فکری کاملاً متفاوت و متمایز تلقی شده‌اند، گرچه در جریان قالب‌ریزی داستانهای نمادین گاهی دیده می‌شود که اصطلاحات فنی فلسفه ارسطویی به فضای تفکر خیال‌آمیز عرفانی نیز راه یافته‌اند.

این نکته دقت برانگیز است که از دو نوع فلسفه یاد شده، خود ابن سینا اهمیت بیشتر را به فلسفه خیال‌آمیز (باطنی) می‌دهد تا به فلسفه عقلانی (ظاهری). او در آغاز اثر بزرگش، کتاب پرآوازه «شفاء» (کتاب بهبودی که ترجمه لاتینی آن در غرب با نام «su ficientia» معروف و زبانزد است) که یک عرضه سیستماتیک مفصل از فلسفه مشایی است، اعلام می‌کند که نمی‌خواهد اندیشه شخصی خویش را بیان کند، بلکه در پی آن است تا دانشجویان فلسفه را با تفکر یونان باستان، بویژه آراء ارسطو آشنا سازد. (۱۲) اما نسبت به عرضه «اندیشه واقعی» خودش، به نظر می‌رسد که زمانی زیاد این فکر را در سر می‌پرورانده که آراء خاص خود را در قالب کتابی کاملاً متفاوت با «شفاء»، یعنی کتاب «حکمت مشرقیه» (۱۳) (فلسفه شرقی) که تنها بخش منطق آن (منطق المشرقیین) در دسترس است، عرضه کند.

این کتاب، خواه کامل شده باشد یا نه، به هر رو به دست ما نرسیده است. (۱۴) افزون بر این کتاب، از ابن سینا چند رساله کوتاه در مورد اندیشه‌های باطنی و نیز چند داستان نمادین و سمبولیک به قلم خود او به یادگار مانده است. (۱۵)

کاربرد و معنای واژه «شرق» و «شرقی» از سوی ابن سینا در اینجا اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا واژه «مشرق» (خاور) برگرفته از ریشه «شرق»، از نظر واژگان به معنای محل یا جایی است که اشراق و تابش از آنجا آغاز می‌شود، و این واقع همان نقطه اصلی نوربخشی و اشراق است. به عبارت دیگر، واژه «شرق» تنها یک مفهوم جغرافیایی نیست، بلکه اصطلاحی است که بر جغرافیای معنوی و اسطوره‌ای مشرق زمین دلالت می‌کند. واژه «شرق» به این معنای خاص، مکان مقدسی است

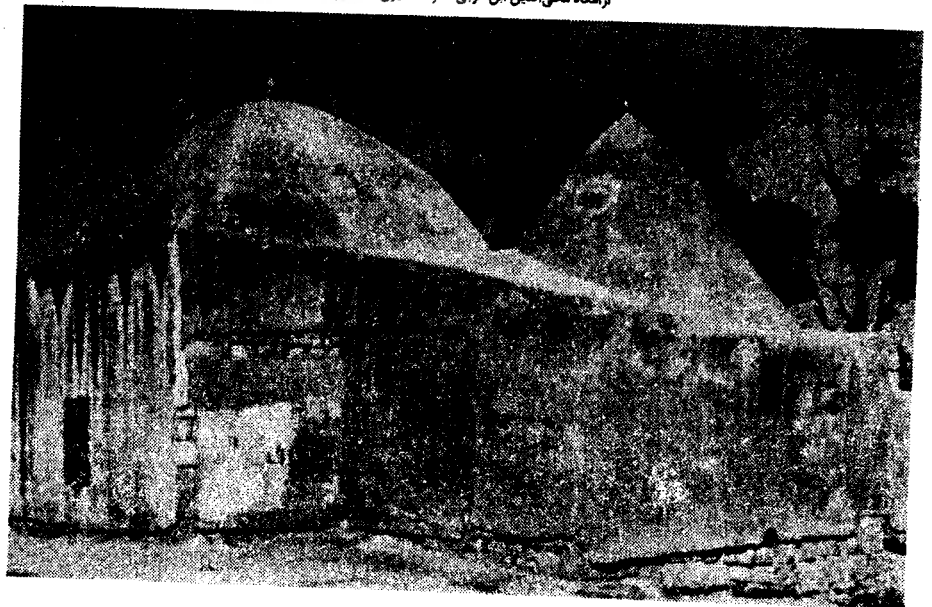
که انوار الهی در آنجا ظهور می‌یابد و سراسر جهان هستی را روشن می‌سازد. «شرق» یعنی جایی که خورشید طلوع می‌کند و نور می‌تابد، یعنی منشأ اصلی و نهایی همه هستی. یکی از شاگردان ابن سینا به نام ابو عبید جوزجانی که شرحی بر کتاب رمزی «حی بین‌یقظان» (به معنای زنده بیدار) نوشته است، معنای سمبولیک «شرق» و «غرب» را به قرار زیر توضیح داده است. او با استفاده و بهره‌گیری از نظریه ارسطویی تمایز بین «ماده و صورت» بیان می‌دارد که ماده فی‌نفسه و از پیش خود هیچ گونه وجودی ندارد، در حالی که صورت، منشأ وجود است. به عبارت دیگر، ماده عدم محض است. اما او به طور طبیعی بر اساس بینش ایرانی خود این عدم ماده را به ظلمت محض ترجمه می‌کند؛ و طبق نقشه خیال‌آمیز جغرافیای سمبولیک خود ماده و تاریکی را به منطقه غرب جهان نسبت می‌دهد.

پیامد این عقیده کاملاً روشن است. ابن سینا شرق را محل تجلی انوار و جهان صور و هستی می‌داند، در حالی که غرب از نظر او جهان ماده یعنی ظلمت و عدم است.

ماده تنها از طریق افاضه نیروی نورانی و هستی بخش صورت - که خود از مشرق انوار الهی نشأت می‌گیرد و از طریق وسایط ده گانه به ماسوا می‌رسد - پایه عرضه وجود می‌نهد. حصر این وسایط به عدد ده بر طبق نجوم یونانی است که به افلاک دهگانه معتقد است. فرشتگان یا انعکاس و بازتابانند مستقیم نور الهی در جرات مختلف و گوناگون نور هستی را پدید می‌آورند، در حالی که همه موجودات و اشیا دیگر از طریق عمل نوربخشی فرشتگان نورانیت (وجود) یافته و نسبت به آنها از نورانیت (هستی) کمتری برخوردارند. هرچه انوار وجود در سلسله مراتب هستی نزول می‌یابد، (یعنی هرچه از منبع اصلی نور دورتر می‌شود) به طور طبیعی از شدت نورانیت کاسته می‌شود، تا جایی که کاملاً به ظلمت ماده منتهی می‌شود - که پایین‌ترین مرتبه وجود است -

اشیاء تا آنجا که به حقیقت در جهات - آن محسوس وجود دارند، ظلمت محض به شمار نمی‌روند. آنها وجودهای ظلی (۱۶) و ظهورات ضعیفی از نور الهی‌اند. از آنجا که در جهان خارجی ماده غلبه دارد، جهان محسوس از نظر خیال‌پردازی (باطنی) جهان ظلمت به شمار می‌رود. به هر حال در برخی موارد خاص (بویژه در مورد پیامبران) آگاهی بشری ناگهان تحت تأثیر «عقل فعال» (۱۷) (جبرئیل، فرشته

آرامگاه محی‌الدین ابن عربی - کوه قاسیون - دمشق



وحی) در نور عظمت الهی شعله‌ور شده و جهان ظلمت را که نفوس افراد عادی در آن محبوسند روشن می‌سازد که این خود از مسایل شاخص عرفان است.

به طور خلاصه «فلسفه مشرقی» ابن سینا چنین است که گفته شد. بر اساس این نگرش، جهان آشکارا صحنه تأثیر و تأثر نور و ظلمت است؛ از جهت باطنی میدان گسترده‌ای است که در آن نور الهی در قالب صورتهای متنوع و گوناگون ظاهر می‌شود و مطابق درجات مختلف ریزش نور از طریق انتقال نور توسط فرشتگان، خود را با ظلمت مادی تعیین می‌بخشد. این یک نگرش عرفانی (گنوسی) درباره جهان است که بر پایه آن، جهان سرشار از حضور باطنی فرشتگان نور است. (۱۸)

سهروردی بنیانگذار مکتب اشراق

جهانبینی باطنی که در آثار فلسفی ابن سینا تجلی یافته بود، با تأثیرات گنوسی نیرومندی که داشت، به نوبه خود به شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی (۱۱۵۳ - ۱۱۹۱)، بنیانگذار واقعی مکتب اشراقی در ایران - به ارث رسید.

نکته حائز اهمیت این است که سهروردی - که لقب افتخارآمیز شیخ اشراق «استاد مکتب اشراق گرابی» (۱۹) - به او داده شده است - پیشینه و سابقه سنت فلسفی مکتب خود را به «هرمس آغانادیمون» (۲۰) که در منابع اسلامی در قالب چهره «ادریس پیامبر پدیدار می‌شود، می‌رساند. باید به یاد داشت که خیلی پیشتر از ظهور اسلام، مکتب مدیترانه‌ای هرمس گرابی (۲۱) خود را در اسکندریه تثبیت نموده و از این مرکز به قلمرو وسیعی در خاورمیانه گسترش یافته بود. در شهر حران پیروان ادریس پیامبر یعنی صابئین که آثار هرمس را به عنوان کتاب مقدس خود ستایش می‌کردند، آموزشهای باطنی او را در جهات مختلف گسترش داده و تبلیغ می‌نمودند. سهروردی نیز باید از همین طریق با مکتب هرمس آشنا شده باشد.

به هر حال، تاریخ اشراق گرابی - که به طور آشکارا با تاریخ فلسفه به طور عام یکی است - در قالب بعد خیال -

آمیز (باطنی) اندیشه سهروردی، به نحو چشمگیری شکل بدیع و شگفتی به خود می‌گیرد. حکمت اشراقی به عنوان تحقق «فلسفه جاودان» (حکمت عتیقه) نوع بشر ریشه اصلی خود را در الهامات الهی ادریس پیامبر یعنی هرمس دارد که او از این نظر به منزله جد فلسفه است. این حکمت هرمسی، از دو طریق جداگانه یعنی مصر، یونان و ایران باستان به نسلهای بعدی منتقل شد. شاخه نخست این حکمت هرمسی پس از شکوفایی در مصر به یونان رفت و در آنجا موجب پیدایش حکیمان عارف مشربسی ماتئند فیثاغورث، امپدوکلس، افلاطون، افلسو پتین شد.

این سنت فلسفی توسط چند تن از عارفان ممتاز اسلامی مانند: ذوالنون (م ۸۵۹) و ابوسهل تستری (م ۸۹۶) حفظ شد. شاخه دوم مکتب هر مسی از طریق شخصیت‌های اساطیری مانند روحانی پادشاه گیومرث، فریدون، گیخسرو در ایران معرفی و عرضه شد و بعدها در قالب تصوف پایزید بسطامی (م ۸۷۴) - که در مغرب زمین به البسطامی مشهور است - و منصور حلاج (م ۹۲۲) درآمد و گسترش یافت.

سهروردی خود را نقطه برخورد تاریخی هر دو سنت فلسفی تلقی می‌کرد که موجب وحدت بخشیدن و یگانه ساختن هر دو مکتب در قالب یک کل زنده و منسجم می‌شد و عناصر عمده حکمت هر مسی را در روند تاریخی طولانی خود متجلی می‌ساخت. وی این کل واحد را که از عقاید گنوسی تشکیل یافته بود دوباره مورد بازنگری فلسفی قرار داد و به گونه‌ای شگفت بر اساس نمادهای نور و ظلمت دین زرتشتی تدوین و قالب‌ریزی کرد. مقصود از واژه دین زرتشتی در اینجا همان آموزشهای معنوی و باطنی زرتشت است که در

مقابل تعالیم ظاهری اوست.

نماد گرایی شرقی - غربی

نخستین چیزی که در بررسی فلسفه اشراقی سهروردی باید به آن توجه کنیم، نمادپردازی^(۳۳) درباره شرق و غرب است. «قصه غربت غربیه» (داستان اسارت غربی) که به زبان عربی تألیف شده است - بسیاری از داستانهای سمبولیک او به زبان فارسی است - روشن می‌سازد که او مانند ابن سینا «شرق» و «غرب» را به معنای باطنی به کار می‌برد. بنابراین «شرق» برای او نیز به معنای جایگاه تابش انوار است، مکان مقدسی است که انوار الهی از آنجا نشأت می‌گیرد و منبع اشراق معنوی جهانی است، در حالی که «غرب» حقیض ظلمت مادی است که ارواح بشری در آن زندانی شده‌اند و باید خود را از این زندان آزاد ساخته و به وطن اصلی‌شان که «شرق» است رجوع کنند.

سلسله مراتب انوار

سهروردی با رد یا تعدیل نظریه ارسطویی گرایش به ماده و صورت^(۳۴) - که می‌گوید هر موجودی مرکب از ماده و صورتی خاص است - نظام هستی‌شناسی^(۳۵) کاملاً متفاوتی را به کار می‌گیرد که ریشه‌های گنوسی دارد و بر اساس آن همه اشیاء، درجات و مراتب نورند (یا ترکیبات گوناگونی از نور و ظلمتند) و بدین گونه، «صورت» ارسطویی به شکلی استعاری در قالب یک فرشته‌نورانی پدیدار می‌شود.

بدینسان فلسفه سهروردی به صورت نظام هستی‌شناسی نور درمی‌آید، که بر پایه آن نور درجات متفاوتی از شدت و ضعف داشته و دارای سلسله مراتبی^(۳۶) است.

به عقیده سهروردی نور حقیقی است که خود آشکار و ظاهر است و موجب ظهور دیگر اشیاء نیز می‌شود. به تعبیر دیگر، نور - همان هستی است - فی نفسه موجود است و موجب وجود گشتن دیگر اشیاء نیز می‌باشد. به همین سبب نور را نمی‌توان تعریف کرد، بلکه سایر اشیاء - با او و از طریق او باید تعریف کرد. خلاصه اینکه، نور چیزی جز همان حضور هستی اشیاء نیست، نور منبع نهایی همه هستی است. در نتیجه باید همه جهان هستی را به عنوان سلسله مراتب انوار نگریست. این سلسله با نور مطلق که در بالاترین درجه نورانیت قرار دارد، آغاز شده و به ضعیف‌ترین مراتب نور که تقریباً در جنب ظلمت محض (غشوق) یعنی عدم محض قرار دارند ختم می‌شود.^(۳۷)

آن نوری که در این سلسله مراتب انوار بالاتر از همه نورهاست، «نور الانوار»^(۳۸) است که در اصطلاح کلام اسلامی همان خداست. پایین‌تر از او، در پهنه جهان محسوس و قلمرو اجسام ظلمانی، درجات مختلفی از نور قرار دارد که در نظام فلسفی سهروردی، به طور مشخص تحت پوشش فرشتگان پدیدار می‌شوند و بر جهان هستی سلطه دارند.

فرشته‌شناسی^(۳۹) سهروردی، برخلاف فرشته‌شناسی ابن سینا که نوافلاطونی است، اساساً زرتشتی است.

در این نظام شمار فرشتگان به جای آنکه طبق هیئت بطلمیوسی محدود به عدد ۱۰ باشد، بیرون از حد شمارش است. افزون بر این، رسالت آنان مانند نظام نوافلاطونی محدود به وظایف سه گانه «تعقل» در مورد مبدأ، خوددشان و کردارشان نمی‌باشد. در نتیجه، سلسله مراتب فرشتگان در نظام فکری سهروردی بسیار پیچیده‌تر از نظام فلسفی ابن سیناست. در نظام فلسفی سهروردی، فرشتگان از نظر موقعیت و عملکرد و رسالتشان به دو دسته متفاوت تقسیم می‌شوند: فرشتگان سلسله طولی و فرشتگان سلسله عرضی.

سلسله طولی و سلسله عرضی (۲۹)

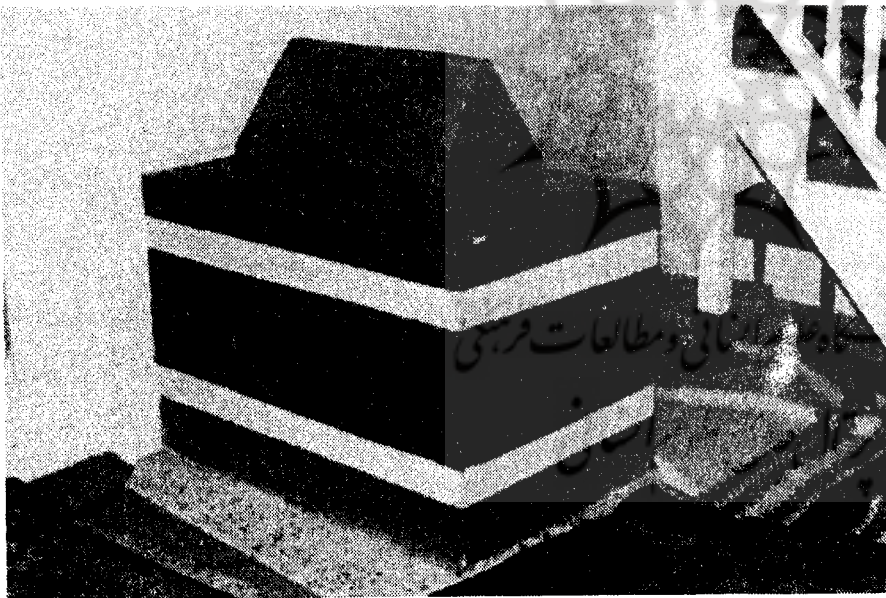
سلسله طولی فرشتگان بنیاد اصلی جهان هستی را در تمامیت آن به عنوان یک «معبد نور»^(۴۰) یا ترکیب پیچیده و حیرت آوری از «معابد نور» (هیکل النور،

مفرد هیکل النور) بر پا می‌سازند که از «نور الانوار» نور را گرفته و به جهان و نیز متقابلاً به همدیگر می‌تابانند. نحوه تجلی و حرکت آنها را سهروردی به قرار زیر تشریح می‌کند. از «نور الانوار» که بالاترین نقطه نورانیت در جهان است، فرشته بزرگ بهمن نشأت می‌گیرد که «نور اقب» است. بهمن بدون هیچ واسطه‌ای «نور الانوار» را منعکس می‌سازد. از این فرشته، به طور مستقیم موجود نوری یا فرشته مقرب دیگری پدید می‌آید که اشراقی دوگانه دارد. از یک سو نور را مستقیماً از «نور الانوار» دریافت می‌دارد، و از دیگر سو از اشراق نخستین نوری که از او پدید آمده برخوردار می‌شود. اشراق دوگانه نور دوم، مستقیماً نور سوم را ایجاد می‌کند که چهار بار دستخوش اشراق شده است، یک بار از سوی «نور الانوار»، یک بار از سوی نور نخستین، و دوبار از سوی نور دوم (چنانکه ملاحظه کردیم خود از اشراقی دوگانه برخوردار بود). و بدینسان سیر نزولی فرشتگان مقرب ادامه می‌یابد و سلسله طولی را تشکیل می‌دهد. در اصطلاح نظام فلسفی سهروردی هر یک از این فرشتگان مقرب یک «نور فاجر» نامیده می‌شود که از غلبه زورمندانه (قهر) برخوردار است و این صفت قهر یکی از مبادی اصلی فعالیت این فرشتگان می‌باشد.

این سلسله طولی فرشتگان مقرب نور درخودش دو جنبه متضاد دارد: جنبه مذکر^(۴۱) و جنبه مؤنث^(۴۲) که از جنبه نخستین سلسله متفاوت از فرشتگان پدید می‌آید و سلسله عرضی نامیده می‌شود. برخلاف فرشتگان مقرب سلسله طولی، فرشتگان سلسله عرضی یکدیگر را ایجاد نمی‌کنند، بلکه فقط در کنار یکدیگر و در عرض همدیگر معیت وجودی دارند و به همین سبب

عدم و مانند اینها استفاده می‌شود. ستارگان و افلاک مرئی از طریق همین سلسله عرضی به وجود می‌آیند و به منزله تجسم قوای نورانی فرشتگان بزرگ می‌باشند، و این نشان نقطه پایان «شرق» و نقطه آغاز «غرب» می‌باشد. سلسله عرضی فرشتگان موجب پدید آمدن سلسله دیگری از فرشتگان نیز می‌شود که رسالت اصلی آنها اداره و تدبیر انواع موجودات است و ایشان به منزله خلیفه^(۴۳) «ارباب انواع» هستند. سهروردی این فرشتگان نماینده را «انوار راهنما»^(۴۴) (انوار مدبره) می‌نامد. وی در این مورد با استفاده از واژه فارسی «اسپهبد» به معنای «فرمانده کل»^(۴۵) این انوار را «نور فرمانده»^(۴۶) (انوار اسپهبدیه) نیز می‌خواند. این فرشتگان مسؤلیت حفظ حرکت افلاک را - که خود کارگزار «ارباب انواع» هستند و بر همه انواع مخلوقات در جهان مادی و از آن جمله آدمیان حکومت دارند - به عهده دارند و جبرئیل که خود از فرشتگان مقرب است با آنان و در تدبیر و اداره امور آدمیان مشارکت دارد. «نماینده مدبر» یا «نور اسپهبد» جبرئیل در درونی‌ترین بخش روح هر آدمی وجود دارد و دستورهای لازم را برای هدایت اعمال ظاهری و باطنی او صادر می‌کند.

همان گونه که از این معرفی بسیار کوتاه و ناقص کاملاً مشهود است، جهانبینی اشراقی سهروردی ماهیتی اساساً طرح گونه^(۴۷) دارد. در این جهانبینی، جهان هستی در کلیتش همچون طرحی^(۴۸) گسترده تصور یا تصویر شده که از فرشتگان نوری بی‌شماری که طبق یک طرح هندسی تمام عرض و طول آن را بر ساخته‌اند، تشکیل یافته است. در اینجا ما با طرح



آرامگاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی - حلب - سوریه

شناختی خاص روبرو هستیم که به طور کامل در قالب یک نگارش به سرتاسر جهان هستی تدوین یافته و به منزله فضایی «خیال‌آمیز» - که از نور اشباع شده است - پدیدار می‌شود.

تحولات پس از سهروردی

زندگی سهروردی بی‌نهایت کوتاه بود. او به جرم تبلیغ عقاید بدعت‌آمیز و ضداسلامی در قلعه‌ای واقع در شهر حلب^(۴۹) زندانی شد و به سال ۱۱۹۱ م در سی‌وهشت سالگی در همان شهر به قتل رسید. اما پس از مرگش تأثیر آموزشهای اشراقی او در جهان اسلام، بویژه در ایران رو به گسترش نهاد و بزرگترین تأثیر را بر شکل‌گیری فلسفه شیعی در ایران به جا گذارد.

زنحیره طویل شاگردان شیخ اشراق با شمس‌الدین

موجب خلق «صومثالی» ازلی می‌شوند که معادلهای باطنی (خیالی) مُثُل افلاطونی^(۵۰) هستند. سهروردی به همین سبب آنها را «ارباب انواع»^(۵۱) می‌خواند. هر موجودی در جهان محسوس، به طور مشخص تحت غلبه یک «رب النوع» قرار دارد، به عبارت دیگر هر فرد موجود در جهان مایک معادل (همزاد) مثالی در باطن هستی دارد که رابطه آن دو تقریباً شبیه به رابطه وجودی بین فرد و کلی در نظام ذهن‌گرایی افلاطونی می‌باشد. هر موجودی در جهان محسوس یک «طلسم» نامیده می‌شود که فرشته ویژه‌ای حاکم و نگهدارنده اوست و به همین سبب آن فرشته ویژه «رب طلسم» خوانده می‌شود.

برای نشان دادن جنبه مؤنث سلسله عرضی از صفات سلسله، مانند مغلوب بودن، وابسته بودن، قابل بودن برای دریافت اشراق، دور بودن از «نور الانوار»،

شهرزوری (قرن ۱۳) آغاز می‌شود، او کسی است که هم به طور شخصی از سهروردی بهره گرفته و هم از یکی از شاگردان مستقیم وی استفاده کرده است. او نخستین شرح سیستماتیک و مفصل‌ترین شرح را بر کتاب «حکمت الاشراق» نوشت و از این راه زمینه را برای تفسیرهای بعدی این اثر عمده مکتب اشراقی آماده ساخت.

بهر واقع بر اثر اعتماد کامل به همین شرح بود که قطب‌الدین شیرازی (۱۳۱۱) توانست شرح معروف خویش را بر «حکمت الاشراق» تألیف کند. در حقیقت، شهرزوری نسبت به قطب‌الدین شیرازی اندیشمندی مبتکرتر بود و شرح او نسبت به شرح مختصر شیرازی اهمیت و جذابیت بیشتری دارد. به هر حال شهرت و آوازه قطب‌الدین، به زودی بر همه پیشینیان بزرگش فائق آمد و شرح او یگانه شرح ممتاز «حکمت الاشراق» شناخته شد، به گونه‌ای که از سده چهاردهم تا امروز همه کسانی که علاقه‌مند به دانستن فلسفه اشراقی سهروردی بوده‌اند، به طور عمده حکمت او را از طریق قرائت یا مطالعه این شرح فرا گرفته‌اند. اهمیت تاریخی قطب‌الدین در این نکته نهفته است که او افزون بر اینکه مبلغ پرشور فلسفه اشراق است، شاگرد صدرالدین قونوی نیز بوده است، که خود قونوی شاگرد مستقیم ابن عربی و پسر خوانده (ربیب) او بوده و از این طریق، او کانال خوبی به فلسفه «وحدت وجودی» ابن عربی است. در واقع قطب‌الدین یکی از بزرگ‌ترین مفسران اندیشه‌های ابن عربی به شمار می‌رود.

بدینسان قطب‌الدین که در وجود خویش دو جریان عمده فلسفه اسلامی پس از ابن سینا را جمع کرده بود توانست در اساس، سیر تحولات بعدی مکتب اشراق را تعیین کند. حقیقت این است که پس از قطب‌الدین، مکتب اشراقی سهروردی عقاید عمده مربوط به «وحدت وجود» را که به طور مستقل از سوی مکتب ابن عربی مطرح شده بود، به سرعت در خود جذب و هضم کرد.

تلاش برای ترکیب (۲۲) مکاتب گوناگون فکری و فلسفی در ایران عصر صفوی به نخستین مرحله کمال خویش رسید. در طول دو قرن حکومت سلسله صفوی (۱۴۹۹-۱۷۲۰) که اصفهان مرکز سیاسی- فرهنگی بود و مذهب تشیع نیز در کشور رسمیت یافته بود، آنچه که به نام «رنسانس اسلامی فرهنگ شیعی» شهرت دارد، تحقق یافت. در همین شهر پیشرفته اصفهان بود که میراث فکری ابن عربی و سهروردی به نحوی کاملاً هماهنگ در قالب یک کل واحد و منسجم در آثار متفکران برجسته ادغام و اتحاد یافت. اکنون مورخان فلسفه اسلامی آراء این متفکران را «مکتب اصفهان» می‌خوانند. بزرگ‌ترین چهره این مکتب، بدون اختلاف، صدرالدین شیرازی (۱۵۷۱-۱۶۴۰) مشهور به ملاصدرا است. فلسفه ملاصدرا نظام فلسفی گسترده و پیچیده‌ای است که عقاید مختلف را از منابع گوناگون گرفته و با آراء کاملاً ابتکاری خویش آمیخته است. ملاصدرا آنچه را که پیش از این به اشاره بیان شده بود، به روشنی ابراز داشت، و آن مسأله این همانی (۲۳) کامل نور با وجود بود. بدینسان هستی کاملاً با نورانیت مترادف شد. درنگرش مابعدالطبیعی و باطنی ملاصدرا هستی هر شیء چیززی جز مرتبه‌ای از مراتب «نور» نیست، که از حضرت «نورالانوار» واره صادر گشته است. خود «نورالانوار» نیز کاملاً با آنچه که در نظام وحدت وجودی ابن عربی «مقام احدیت» (۲۴) خوانده شده - و عبارت از وجود مطلقاً بی‌نمین است که در عین حال آماده تجلی در قالب صورتهای نامتناهی جلوه‌های وجودی است - یکی دانسته شده است. (۲۵)

بی‌نوشته: []

این مقاله ترجمه مقاله اشراقیه نوشته زنده یاد پروفیسور توشی هیگوتسو می‌باشد که در دایرةالمعارف ابن عربی نظر

میرجالیده صص ۲۹۶-۳۰۱ به چاپ رسیده است.

1. "Scholastic philosophy"
2. Exoteric
3. Esoteric
4. Spiritual realization

۵- Imaginal thinking: مقصود از تفکر خیال‌آمیز یا مثالی، آن تفکری است که مبتنی بر کشف و شهود است، در مقابل تفکر فلسفی محض که مبتنی بر عقل و قیاسات منطقی است، مقصود از خیال نیز، معنای متداول عرفی آن که به معنای نفی واقعیت و غوطه‌وری در موهومات و پنداره‌های بی‌اساس است نمی‌باشد، بلکه «قوة خیال» و «عالم خیال» به معنای فلسفی آن مقصود است که همان «عالم مثال» یا «برزخ» بوده و مورد اعتنای جدی عارفان و حکیمان الهی است، و از این رو به این معنا که مترادف واژه «باطنی» است و نویسنده مقاله در مواردی این دو واژه را به جای یکدیگر به کار برده است. م.

6. "Mythopoetic thinking"
7. "Mythopoesis"
8. Archetypal Images
9. Islamic Irfan
10. "Unity of being"
11. Metaphysical experience of light

۱۲- ابن سینا در مقدمه «منطق شفا»، می‌گوید: فلسفه منسوب به اقدیمین را در این کتاب آوردم و در اختصار و فشرده گویی کوشیدم و چیزی در کتابهای پیشین یافت نمی‌شود مگر اینکه در این کتاب آورده شده است. سپس می‌گوید: کتاب دیگری در شرح این کتاب (شفا) نوشته‌ام که اصول و مبانی کتاب شفا را در آنجا بسط داده‌ام. و در پایان چنین می‌گوید: ولی کتاب غیرمذهبن کتابین، آوردت فیه الفلسفه علی ماهی فی انطیع، و علی ما یواجه الرأی الصریح الذی لایراعی فیه جانب الشریک، فی الصناعات، و لایتقی فیه من شق عصاهم مانتقی فی غیره و هو کتابی فی «الفلسفه الشرقیه». چنانکه دریافت می‌شود این سینا در اینجا به دو مطلب مهم تصریح کرده است: یکی اینکه آنچه در شفا آورده است بیشتر روی مبانی قوم است و کمتر از آراء خود چیزی گفته، مگر آن مقداری که در توضیح مطالب سلف لازم بوده است. دیگر اینکه آراء خاص خود را در کتابی به نام «فلسفه مشرقی» طرح کرده که در آن جانب قوم را مراعات نکرده و از مناقشه آراء آنها خودداری نکرده است.

ابن سینا در پایان همین بخش می‌افزاید: و من اراد الحق الذی لا محججه فیه، فقلبه یطلب دالک الکتاب، و من اراد الحق علی طریق فیه نرض ماللی الشراک، و بسط کثیر، و تلویح بمساوفین له استغنی عن الکتاب الاخر، فقلبه یجد الکتاب. که با این بیان به تفاوت موجود بین دو کتاب شفا و الفلسفه مشرقیه تصریح می‌کند. و آنچه نقل کردیم نشانگر دقت نظر و ژرفاندیشی و نیز احاطه زنده یاد ایزوتسو است که عمیقاً با منابع اصلی حکمت و عرفان اسلامی آشنایی داشته و به زبان اصلی از این منون استفاده می‌کرده است و این یکی از ویژگیهای است که تحقیقات او را در میان همه اسلام‌شناسان معاصر از ارزش و اعتبار خاصی برخوردار کرده است. بنگرید به: الشفاء، المنطق، ابن سینا، زیر نظر دکتر ابراهیم مد کور، ج ۱، صص ۹-۱۱، منشورات کتابخانه مرعشی، قم- ایران، ۱۴۰۵ ق.

13- Oriental philosophy

۱۴- رسایی که ابن سینا پیرامون «حکمت مشرقی» نگاشته در اثر حوادث روزگار از میان رفته و به دست ما نرسیده، اما بخشی آنها که به علم منطق اختصاص دارد باقی مانده و به تازگی با نام «طق المشرقیین» از سوی کتابخانه مرعشی در قم به چاپ رسیده است. او در مقدمه این کتاب مطالبی آورده که نشان می‌دهد به ندرت بی حکمت دست یافته که با حکمت سونانی کاملاً متفاوت است، و از سخن دیگری است. او در مقدمه گرچه از ارسطو با احترام بسیار یاد می‌کند اما به خطاهای متنبیان و نقض و تارسایی حکمت مشایی نیز اشاراتی دارد و حتی از اینکه بخشی از عمر خود را به حکمت مشایی اشتغال داشته اعتذار می‌جوید و به توجیه آن می‌پردازد و به طور صریح می‌گوید: «چون حکمت مشایی در میان مدعیان علم رواج داشت و شدت از آن طرفداری می‌کردند و من نیز از مخالفت جمهور اکراه داشتم، در زمره آنان درآمدم و به حکمت مشایی مشغول گشتم». از این رو در همین مقدمه از نادانی و کج‌اندیشی معاصران خود می‌نالند. از فرازهای حباب این مقدمه عباراتی است که ابن سینا در مورد مشتتلان به فلسفه ارسطویی می‌آورد. او می‌گوید: بیشتر کسانی که پس از ارسطو به اندیشه پرداختند، چنان گرفتار افکار و آراء وی شدند که هرگز نتوانستند خود را از اندیشه‌های او برهانند. این اشخاص تمامی عمر خویش را در راه فلسفه ارسطو تباه می‌سازند. مقنون دانسته می‌شود: «چون در این راه سیری گشته و هرگز فرصت آن را نمی‌یابند که به عقل خویش رجوع کرده و آزادانه از آن بهره‌گیری کنند. در پایان

مقدمه نیز می‌گوید: ما شفا را برای عوام نوشتیم، ولی در این کتاب (حکمت مشرقی) روی سخن با خواص است. در آغاز مقدمه «منطق مشرقیین» نیز فلسفه مشایی را فلسفه عوام می‌خواند. این سخنان ابن سینا به حقیقت مایه عبرت و تنبه است و برای اهل حکمت پاهما دارد. بنگرید به: «المنطق المشرقیین»، ابن سینا، کتابخانه مرعشی، قم- ایران، صص ۲۳ و ۲۴.

مقصود رساله‌های «حی بن یظان»، «رساله الطیر» و داستان «اسلام و اسال»، است که در ضمن نمط نهم کتاب اشارات آمده است و آثاری تمثیلی و رمزی هستند که حاوی حقایق عرفانی شگفت‌انگیزی می‌باشند. م.

- 16- Shadowy existents
- 17- Active Intellect

۱۸- این سخن جای تامل بسیار دارد. عارفان اسلامی تحت تاثیر قرآن (آیه نور، آیه اشراق ارض و...) از نورانیت هستی و زمین و آسمان سخن گفته‌اند و در روایات شریف نسوی و سخنان ائمه هدی (ع) فراوان از نور سخن رفته و از تمثیل نور جهت تفهیم مطالب استفاده شده است (برای نمونه به «اصول کافی» و روایات مربوطه به اتحاد نوری ائمه در بصائر الدرجات حسن صفار و نیز «ولایت نامه» تألیف علامه طباطبایی که ما خود ترجمه کرده‌ایم، بویژه حدیث در ارشاد القلوب دلبلی مراجعه شود)، از آن رو نیست دادن این نگرش به عرفان گنوسی (غنوصی) که خالی از تنوید و دو گانه‌گرایی (Dualism) نیست، صحیح نمی‌نماید و از محقق دقیق و متبحری مانند ایزوتسو بسیار شگفت است. علاقه‌مندان به کتاب «مشکوة الانوار» غزالی، به ترجمه دوست دانشمند دکتر صادق آیینوند مراجعه کنند. م.

- 19- "Master Of Illumination"
- 20- Hermes Agathadaemon
- 21- Hermetism
- 22- Symbolism
- 23- Aristotelian doctrine Of hylomorphism
- 24- Ontology
- 25- Hierarchical order

۲۶- این سخن در واقع اشاره به اصل معروف «تشکیک وجود» در فلسفه اسلامی است. حکیم سبزواری در «شرح منظومه» چنین سروده است:

الفهلویون الوجود عندهم
حقیقه ذات تشکیک تم
مراتباً غنی و فقرات مختلف
کانون حقیقتی تقوی وضع

و در همان کتاب تصریح می‌کند که مراد از فهلویون حکیمان ایران باستانند که شیخ اشراق فلسفه آنها را از زنده ساخته است. البته در تمثیل وجود به نور اشکالاتی نیز وجود دارد. طالبان به آثار استاد محمد تقی مصباح یزدی، بویژه کتاب آموزش فلسفه، بحث وحدت و کثرت مراجعه کنند. م.

- 27- "Light Of lights"
- 28- Angelelogy
- 29- Longitudinal and latitudinal order

یا به تعبیر خود سهروردی (طبقات الطول و طبقات العرض)

- 30- "Temple Of light"
- 31- Masculine
- 32- Feminine
- 33- Platonic ideas
- 34- "Lords Of the species"
- 35- Vicegerents
- 36- "Directive lights"
- 37- "Commander-in-chief"
- 38- "Light-generallissimos"
- 39- Mandalic
- 40- Mandala
- 41- Citadel Of Aleppo
- 42- Integration
- 43- Identification
- 44- The "one"

۴۵- تذکر این نکته برای آگاهی خوانندگان علاقه‌مند ضروری است که منابع اصلی ایزوتسو در نگارش این مقاله آثار هنری کریون و سیدحسین نصر بوده است. کریون افزون بر کتابهای مستقلی که درباره فلسفه اشراقی نگاشته، همه رساله‌های کوتاه و رمزی او را نیز در مجموعه «Documents Spirituel» (اسناد و مدارک معنوی) در این مجله ترجمه کرده که در سال ۱۹۷۶ در پاریس منتشر شد. متن کتاب «حکمت الاشراق» سهروردی نیز به وسیله او ترجمه شده است. اما سیدحسین نصر در مقاله با نام «شهادت ابن سهروردی مقبول» و «مکتب اصفهان» در تاریخ فلسفه در «زیر نظر» م.م. شریف نوشته که تا زگی در چهار مجله به ندرت ترجمه شده و از سوی «نشر دانشگاهی چاپ» به است.

فصلنامه «العلماء اسلامی» "Islamic Quarterly" (شماره ۱۴، سپتامبر ۱۹۷۰) نیز از منابع مورد استفاده ایزوتسو بوده است. کتاب «اسلام ایرانی» (En Islam iranien) تألیف هنری کریون افزون بر جلد دوم کتاب «Sohrwardi et les Platoniciens» هر چه در شمار ماخذ مورد استفاده مولف این مقاله بوده است. به هر حال، کار ایزوتسو تحسین برانگیز و پسندیده است، هر چند که منابع او بسیار محدود بوده و از شخصتهایی چون میرداماد و خواججه نصیر توسی با وجود تمایلات اشراقی شدید که