

شرق سهروردی و غرب هیدگر

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

هیدگر در یکی از آثار خویش در برقراری گفتگو میان متفکران شرقی و غربی به دلیل اینکه زبان، و به تعبیر هیدگر «خانه وجودشان» متفاوت است، تردید می‌کند.^۱ اما در پیامی که به مناسبت سمپوزیوم «هیدگر و تفکر شرقی»^۲ ارسال داشته، می‌گوید: «دوباره می‌گویم که به نظر من هر چه زودتر باید گفت و گویی با متفکران عالمی که نزد ما شرقی است، برقرار شود.» خود آثار و آرای هیدگر و به خصوص تعلق خاطری که وی به تفکر شرق دور داشت راه را برای این گفتگو باز می‌کند و به این ضرورت جامه عمل می‌پوشاند.^۳

البته این گفتگو وقتی به نتیجه می‌رسد که به صورت

مقایسه‌ای میان سهروردی و هیدگر

در تفسیر حکمت یونان باستان *

شهرام پازوکی

سهروردی حکیمی را کامل می‌داند و خلیفه خدا می‌خواند که متوغل در تاله و بحث باشد

هم‌سخنی (Dialegethai) باشد و فرق است میان توصیف آرای فلاسفه و هم‌سخن شدن با آنها که چه می‌گویند.^۵ هیدگر و سهروردی هر دو به این مهم مبادرت ورزیده‌اند و از راه گفتگو با پیشینیان به یافته‌های نایافتنی در تفکر رسیده‌اند. امیدوارم مقایسه میان این دو متفکر در مقاله حاضر با عنایت به مبدأ و مقصد تفکرشان، قدمی ولو کوچک در راه این گفتگو باشد.

در تاریخ اسلام حکمای یونان باستان وضعیت خاصی دارند زیرا به طرق مختلف تلقی و تفسیر شده‌اند. در کتاب‌های ملل و نحل از ملل و نحل شهرستانی در قرن ششم تا محبوب القلوب قطب‌الدین اشکوری در قرن یازدهم به گونه‌ای از آنها یاد می‌کنند که گویی ارتباط به یکی از انبیاء داشته و به قول شهرستانی حکمشان مقتبس از مشککات نبوت یکی از انبیاء است. بی‌شک چنین تفسیری که خلاف مشهورات و مسلمات علم جدید تاریخ است ظاهراً نادرست می‌نماید. ولی آنان بدون اعتنا به جزئیات تاریخی، توجه به خود حکمت داشتند و چون دین را جزء ذاتی حکمت می‌شمارند، به دنبال حکمت نبوی بودند و حکمت بدون ارتباط با نبوت برایشان در خور اعتنا نبود. از این رو مثلاً گفته‌اند: «طالس، حکیم ملطی، مذهب خود از مشککان نبوت موسی (ع) روشن ساخت.»^۶ یا «انبذقلس در زمان داود نبی بود و استفاده از بحر علوم آن پیغمبر دانشور نمود.»^۷

در مقابل این رأی، رأی ابوریحان بیرونی است که بدون هرگونه تلاش در راه هم‌سخنی با حکمای یونان باستان، به دیده عقل و برهان روزگار آنها را دوره جاهلیت یونان خوانده است.^۸ او در این باره از حکمای هند نیز نظیر آورده و هند و یونان باستان را با هم سنجیده است. به نظر ابوریحان یونانیان بالاخره در خاک خود از فلاسفه‌ای

برخوردار شدند که تفکر آنها را تنقیح و تصحیح کرد. که البته مراد وی از تنقیح و تصحیح، جنبه عقلی و فلسفی یافتن آن در دوره متأخر یونان است. به رأی او اگر هندیان به مقام یونانیان در تفکر نرسیدند جهتش این است که امثال سقراط نزد ایشان ظاهر نشد که علومشان را تذهیب کند.^۹

رأی سوم نظر حکمای مشایی است که زبان بیان یونانیان باستان را متوجه نشده و آن را سخیف و دور از عقل خوانده و بدان وقعی ننهاده‌اند. در اشاره به همین مطلب شهرستانی گوید: «متأخران از حکمای اسلامی (یعنی فارابی و ابن سینا) از ذکر ایشان تغافل کردند مگر بعضی نکته‌های نادر و آنچه بر بصیرت‌های فکری ایشان ناپسندیده آمده بود و به تزییف (یعنی ناسره باز نمودن) آن توجه فرموده‌اند.»^{۱۰} اما آخرین نگرش، نگرش سهروردی است که به پیروانش تا حکمای اشراق اخیر مثل ملاصدرا^{۱۱} رسیده است. اینان به تعظیم و تکریم حکمای یونان باستان پرداخته و اقوالشان را رفیع و دور از دسترس عقول ظاهرین دانسته‌اند. در این مقال به سهروردی می‌پردازیم.

سهروردی خود را وارث حکمتی می‌داند که خود آن را «حکمت اشراق» خوانده است. به نظر او این حکمت، حکمتی عتیق و جاودانه است و اگر او هم سخن در شرح این حکمت آغاز می‌کند و متذکرش می‌شود سببش به شرحی که قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة الاشراق می‌گوید،^{۱۲} این است که در زمانه او معنای حکمت حقیقی فراموش شده است. همان حکمتی که خداوند بر اهلش منت گذارده و آن را از ناهلش منع کرده است، نه آن حکمتی که مردم زمان وی بر آن بودند. حکمت رسمی رایج، حکمت نادرست و بی‌ثمری است که آدمیان را از راه

موضع سهروردی در قبال ارسطو در سیر تفکر یونانی ظاهراً یکسان نیست. او از طرفی غروب حکمت یونان باستان را در ارسطو می‌بیند و از طرف دیگر گاه ارسطو را چنان تجلیل می‌کند که گویی او را نیز حامل یا دست کم بصیر به حکمت مشرقی می‌داند

حق به دور می‌کند. حکمتی که مشائیون [یعنی] اصحاب معلم اول ارسطو طلبی نیز برآند بر همین منوال است. زیرا قواعدش سست و مسائش باطل است. داعیه اصلی سهروردی در طرح حکمت الاشراف احیای معنای حقیقی حکمت است که به نظر او حکمتی ذوقی و مبتنی بر سیر و سلوک است^{۱۴} و اینک حکمت مشاء جای آن را گرفته است^{۱۵}. سهروردی چنین زمانه‌ای را بدترین و سخت‌ترین قرن‌ها می‌داند و می‌گوید: «بدترین قرن‌ها قرنی است که در آن بساط اجتهاد [فکری] برچیده شده و سیر افکار قطع گردیده و در مکاشفات بسته شده و راه مشاهدات مسدود گردیده است»^{۱۶}.

در این زمانه کسانی که حقیقتاً حکیم نیستند به داعیه ریاست طلبی خود را حکیم می‌خوانند و اسباب گمراهی جویندگان حکمت را فراهم می‌آورند. لذا سهروردی در تعیین اینکه حکیم حقیقی کیست، حکما را به هشت طبقه تقسیم می‌کند.^{۱۷} این طبقات بر حسب درجه اشتغال حکیم به عرفان و تصوف یا فلسفه و استدلال و به تعبیر سهروردی توغل حکیم در تاله و بحث تقسیم می‌شوند. مهم‌ترین این طبقات عبارتند از: اول طبقه حکمایی که متوغل در تاله هستند بی‌آنکه اهل بحث باشند. دوم حکمای بحاثی که اهل تاله نیستند و سوم حکمای الهی که متوغل در تاله و بحث هستند.

سهروردی حکیمی را کامل می‌داند و خلیفه خدا می‌خواند که متوغل در تاله و بحث باشد و اگر چنین کسی در روی زمین نبود حکیمی که متوغل در تاله و متوسط در بحث و استدلال باشد استحقاق ریاست دارد و اگر او نیز نبود حکیم متوغل در تاله شایستگی مقام ریاست بر زمین را دارد. ولی در هر صورت وی برای کسی که فقط متوغل در بحث و استدلال است و درک تاله نکرده است، هیچ گونه مقام و ریاستی قائل نیست.

سهروردی در جستجوی سرچشمه این حکمت





همین طور [راه] کسانی که قبل از وی بوده‌اند از زمان پدر حکماء و ستونهای حکمت مثل انبأذقلس و فیثاغورس.^{۲۱}

سهروردی مانند مورخین ملل و نحل، جماعتی از حکمای یونان باستان را یا نبی دانسته و یا مستفیض از مشکات نبوت انبیاء می‌خواند و چون این مقام را برای ارسطو قائل نیست در عین بزرگداشت ارسطو، تعظیم او را به نحوی که موجب تحفیف حکمای یونان باستان شود روا نمی‌داند و می‌گوید: «گرچه معلم اول (ارسطاطالیس) را قدر و منزلتی بزرگ و شأنی عظیم و اندیشه‌ای باریک و نظری تام است لیکن مبالغه درباره وی نباید موجب کوچک دانستن استادانش شود. استادانی که از میان آنها جماعتی اهل سفارت و شارعین بودند مثل اغاثاذیمین [= شیث] و هرمس و اسقلینوس و دیگران.»^{۲۲} لذا در آثار خویش در صدد دفاع از آنها فرد به فرد و یا کلاً برمی‌آید.^{۲۳}

موضع سهروردی در قبال ارسطو در سیر تفکر یونانی ظاهراً یکسان نیست. او از طرفی غروب حکمت یونان باستان را در ارسطو می‌بیند و از طرف دیگر گاه ارسطو را چنان تجلیل می‌کند که گویی او را نیز حامل یا دست کم بصیر به حکمت مشرقی می‌داند. چنانکه از خلسه‌ای حکایت می‌کند که به رؤیا می‌ماند و می‌گوید شیخ انسانی را دیده که معلم اول باشد و از او سؤالاتی درباره مسئله علم کرده که به صورت گفتگویی درآمده است. در انتهای این گفتگو ارسطو آغاز حمد و ثنای استاد خود را افلاطون الهی می‌کند. سهروردی با تحیر می‌پرسد: «آیا هیچ یک از فلاسفه اسلام به مقام [= افلاطون] رسیده است؟» ارسطو جواب می‌دهد: «خیر و حتی به یک هزارم رتبه وی هم نرسیده‌اند.» سپس سهروردی گروهی از کسانی را که می‌شناسد برمی‌شمارد و ذکر می‌کند ولی ارسطو به هیچ یک اعتنا نمی‌کند تا اینکه به بایزید بسطامی و سهل ابن عبدالله تستری و امثالهم باز می‌گردد. در این حال ارسطو شکفته می‌شود و می‌گوید: «آنان به حق فیلسوف و حکیم هستند که در مقام علم رسمی متوقف نشده بلکه به علم حضوری اتصالی شهودی رسیدند.» و در انتها می‌افزاید: «آنها از جایی حرکت کردند که ما حرکت کرده‌ایم و همان را گفته‌اند که ما گفته‌ایم.»^{۲۴}

به هر تقدیر اهمیتی که ارسطو در فلسفه اسلامی یافته است مانع از این می‌شود که سهروردی بی‌اعتنا به وی باشد. البته این ارسطو، ارسطویی است که در عالم اسلام جنبه دینی و حتی بنا بر برخی روایات شأن نبوی یافته و از

برمی‌آید. او معتقد است که این حکمت حقیقی، حکمتی عتیق و لدنی است و همواره وجود داشته است و چون این حکمت، حکمت نوری است^{۱۸}، آن را در مشرق یعنی محل طلوع خورشید می‌یابد. اما نه مشرق جغرافیایی بلکه مشرق حقیقی که محل شروق و تابش نور حقیقت و وجود است و حکمتی که از آن برمی‌خیزد، حکمت اشراقی است. اما این مشرق کجاست؟ شیخ اشراق در جستجوی مشرق به یونان باستان، ایران باستان و هند می‌رسد. اینها مشرق حقیقت یعنی محل طلوع نور حقیقت هستند. نگرش سهروردی به هند اجمالی و به اشاره است و از آن می‌گذریم. نظر وی عمدتاً به یونان باستان و ایران باستان است.^{۱۹} وی درباره ایران باستان اجمالاً می‌گوید که در آن دوره شعبه‌ای از حکمت حقیقی و جاودان خرد وجود داشته است. سهروردی از زردشت و دیگر حکماء فرس، کسانی که مانند جاماسف و بوذرجمهر به عنوان حاملان این حکمت یاد می‌کند^{۲۰} و تصریح می‌کند که طریقه این گروه ربطی به کفر مجوس و الحاد مانی ندارد. حکمت مشرقی ایران باستان چنانکه خواهیم دید در عالم اسلام در طریقه تصوف و در میان مشایخ بزرگ صوفیه که سهروردی از آنها به عنوان حکیم متأله نیز یاد می‌کند استمرار یافته است.

اما قول او درباره فلسفه یونان باستان که موضوع مقاله فعلی است مرکز توجه سهروردی است. وی برخلاف مشائیان به دوره یونان باستان قبل از ارسطو بیش از فلسفه خود ارسطو و پیروانش اهمیت می‌دهد. به نظر او حکمت یونان باستان حکمتی ذوقی و مشرقی بوده است که در افلاطون ختم شده و در ارسطو افول کرده است. پس برخلاف نظر فارابی و ابن سینا، ارسطو کمال حکمت یونانی نیست بلکه محل نزول آن است. سهروردی خود را وارث افلاطون و پیشینیانش می‌داند و می‌گوید راه وی همان راه «امام حکمت و رئیس آن افلاطون است و



مصادیق حکمت نبوی به حساب آمده است.^{۲۵} شهرزوری نیز در عین تصریح این که در یونان به حکمت ذوقی فقط حکمای متأله سابق بر ارسطو رسیده‌اند، درباره خود ارسطو به ذکر اینکه «امام البحت» است اکتفا می‌کند و می‌گوید متأخرین ارسطو در حکمت ذوقی ضعیف بودند زیرا ارسطو آنها را به بحث و ضبط و رد و قبول و سؤال و جواب و دیگر اموری که مانع از تحصیل امور ذوقی است مشغول کرد و این جریان تا زمان وی (شهرزوری) ادامه یافت.

حال اگر حکمای حقیقی یونانی، حکمای متقدم یونان بوده‌اند اگر مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته‌اند، سپس زبان رمزی آنها است. سهروردی در این باره می‌گوید: «سخنان پیشینیان به رمز است و بنابراین هر چه را دیگران رد کرده‌اند اگر چه می‌تواند متوجه به ظاهر سخنان آنان باشد لکن متوجه مقصودشان نیست. زیرا رمز را نتوان رد کرد»^{۲۶}

و چون اصولاً این زبان یعنی زبان رمزی را نمی‌توان در مرتبه عقل رد کرد پس رد و انکاری که متأخرین فلاسفه یونان و خصوصاً ارسطو و پیروان مسلمانانش نسبت به حکمای یونان باستان روا داشته‌اند فقط متضمن ظاهر اقوال ایشان است ولی همان‌طور که شهرزوری می‌گوید بسیار استبعاد دارد که آنان این‌گونه کوتاه‌نظر باشند.^{۲۷} همین توجه به زبان موجب شد که سهروردی در مقام هم‌زبانی با متفکران یونان باستان برآید و به مقاصد آنها از لابه‌لای اقوالشان پی برد.

زبان خطابی حکمای یونان باستان که به رمز بود و حاکی از مقام ذوق و اشراق، وقتی به زبان استدلالی بحثی ارسطو تبدیل شد، غروب حکمت یونان آغاز گشت و مشرق یونانی مغرب شد. پس فلسفه ارسطویی که وارد عالم اسلام شده و به واسطه مشائیان مسلمان استمرار یافته است، مغربی است. لذا شهرزوری کسانی از مشائیان اسلامی را که غافل از حکمت مشرقی یونان باستان بوده و از زبان رمزی غافل و غرقه در برهان هستند، متنبه می‌سازد و می‌گوید: «بدان که حکمای بزرگ از آن هنگام که حکمت در زمان سابق خطابی بود مثل والد حکما و پدر پدران هرمس و قبل از او اغانا ذیمون و هم چنین مثل فیثاغورس و انبازقلس و افلاطون عظیم الحکمة، قدری بزرگتر و شأنی جلیل‌تر از هر یک از میرزین در برهانیان که ما از اسلامیین^{۲۸} می‌شناسیم داشتند و گستاخی این قوم [مسلمانان اهل برهان] به فیثاغورس تراه غزه نسازد. زیرا این قوم اگر چه [در مقام] تفصیل و دقت نظر بودند ولی بر

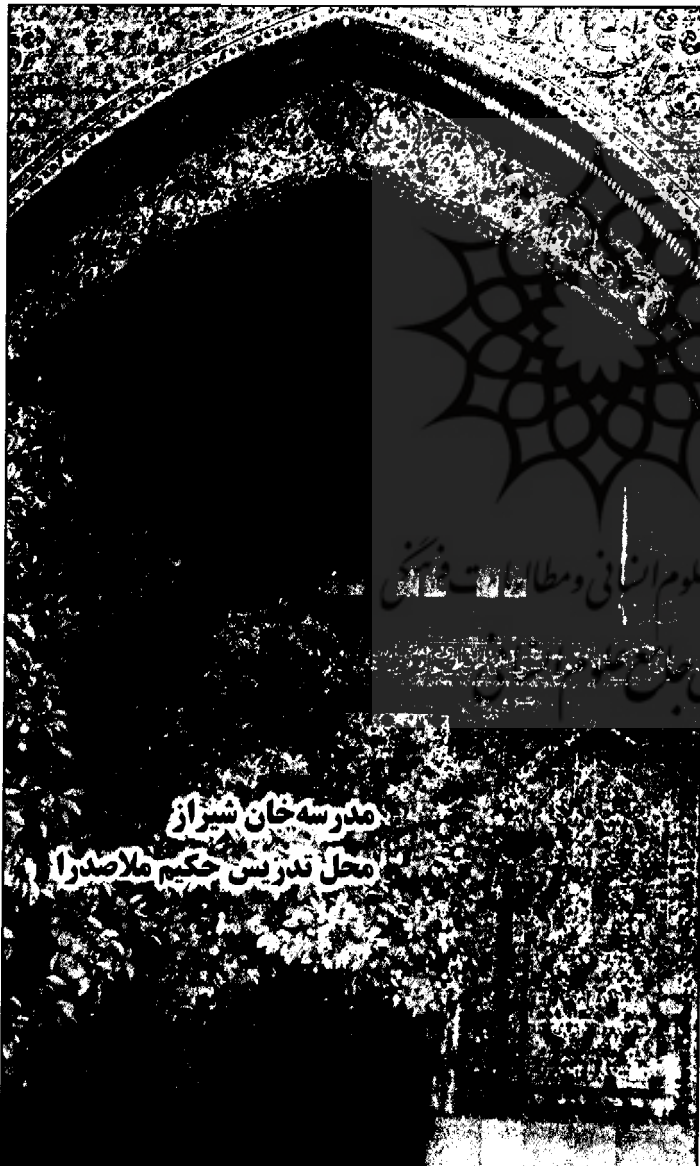
بسیاری از خفیات قلوب [حکمای] اولین خصوصاً انبیاء اطلاع نداشتند.... و اکثر کلام [این حکمای بزرگ] به رموز است»^{۲۹}

اما اگر حکمت مشرقی یونان باستان در حکمت مغربی فارابی و ابن‌سینا در عالم اسلام استمرار نیافت، در تصوف اسلامی احیاء و تجدید شد. از این رو سهروردی کمی بعد از مطلب مزبور گوید که بزرگان صوفیه «راه‌های اهل حکمت را پیموده‌اند و به سرچشمه نور رسیده‌اند»^{۳۰} همان نوری که در قرآن در سوره نور می‌فرماید: «آنکه خدا برای او نوری قرار ندهد، نوری در فراراه خویش نبیند. آنها با ذکر دائم و ترک خواطر دنیوی و ریاضت نفس این نور را یافته‌اند. در حقیقت مشایخ صوفیه از دو طریق یا به قول خود او دو خمیره و سرشت در حکمت که در واقع دو مشرب در سلوک الی الله است^{۳۱} وارث حکمت مشرقی در عالم اسلام شدند: هم از طریق ایرانیان باستان و هم از طریق یونانیان باستان. خمیره فیثاغوریان به اخمیم که همان ذوالنون مصری است و سهروردی از او به «برادر من» (اخعی) یاد می‌کند رسید و از او به سیار تُستر یعنی ابوسهل تُستری و پیروانش.

اما خمیره خسروانیون یعنی حکمای قُرس در سلوک به سیار بسطام یعنی بایزید بسطامی و از او به منصور حلاج و سپس به سیار آمل و خرقان یعنی ابوالحسن خرقانی^{۳۲}. و این دو خمیره در حکمت الاشراف سهروردی به هم پیوست. با این تفصیل به نظر سهروردی میان تفکر یونان باستان و ایران باستان و بلکه هند باستان هم زبانی و همدلی است و اینها سرچشمه‌های حکمت مشرقی هستند.

پس از سهروردی اینک به هیدگر می‌رسیم. مسیری را که هیدگر به تفکر یونان باستان می‌رسد، مسیر دیگری است. شاید هیچ متفکری در دوره ما این‌طور به تفکر یونان باستان اهمیت نداده و سعی نکرده باشد که به

هیدگر سخن از ظلمانی شدن عالم در
 انتهای عصر جدید می‌راند. او سخن از زمانه
 شب عالم می‌گوید که زمانه عسرت‌باری است
 و در نیمه شب این شب، عسرت زمانه
 به حد اعلای خود خواهد رسید



هم سخنی به آراء آنان راه یابد^{۳۳}. هیدگر چنان‌که خود می‌گوید متوجه است که تحقیقات دانشگاهی مرسوم اگرچه می‌تواند اطلاعات مهمی درباره این دوره به دست آورد ولی وصول به فهم تفکر آنان برایش نامقدور است. او در این باره پس از نقل و ترجمه فقره‌ای منقول از آناکسیمندر گوید: «ما نمی‌توانیم به واسطه تحقیقات و تبعات دانشگاهی صحت این ترجمه را اثبات کنیم دلایل دانشگاهی ما را به جلو نمی‌برد ... ما فقط می‌توانیم به این ترجمه بیان‌دیشیم، آن هم از طریق تفکر درباره این قول [= قول آناکسیمندر] ... بنابراین این فقره مادام که می‌خواهیم فقط به حسب تاریخ‌نگاری و زبان‌شناسی شرحش کنیم ما را به خود نمی‌پردازد»^{۳۴}

معاصرین هیدگر نیز همانند معاصرین سهروردی، غالباً تفکر یونان باستان را به میزان تفکر استدلالی و برهانی سنجیده که هنوز پخته و معقول نشده، لذا آن را فکری بدوی خواندند همان‌طور که در دوره لاتین نیز با مبانی دیگری چنین شد. به قول هیدگر «بدین قرار یونانیان نهایتاً مبدل به یک نوع برتری از قبیله‌ای افریقایی (Hottentot) می‌شوند که علم جدید مدتهاست که آنان را پشت سر گذاشته است»^{۳۵}

اما چرا هیدگر به دوره یونان باستان این‌طور بها می‌دهد. اگر توجه کنیم که همه متفکران بزرگ دردمند زمانه خویش هستند، می‌بینیم هیدگر هم متفکر بزرگ و دردمند انتهای دوره مدرن است. دوره‌ای بحرانی که خود هیدگر آن را با هم سخنی با شاعر آلمانی هلدرلین «دوره عسرت»^{۳۶} می‌نامد. دوره‌ای که او پایانش را اعلام می‌کند و می‌گوید: «تاریخ غرب اینک آغاز به ورود به اتمام عصری کرده است که ما آن را جدید می‌خوانیم»^{۳۷} دوره‌ای که در آن هستی کاملاً بی‌معنی شده و نیست‌انگاری سرنوشت محتوم غرب گردیده و از آنجا در همه جای عالم سایه گسترانیده است. هیدگر سخن از ظلمانی شدن عالم در

سهروردی افلاطون را کمال حکمت یونان باستان و ارسطو را موسس حکمت بحثی و نظری دانسته است. ولی به نظر هیدگر افلاطون و ارسطو مؤسس فلسفه به معنای تفکر عقلی درباره وجود هستند

و عالم غربی را تحت سلطه خود درآورد. به خصوص با ترجمه آثار یونانی به زبان لاتین که اولین قدم در راه بیگانگی از ماهیت حقیقی فلسفه یونان برداشته شد و در تمام تاریخ فلسفه غرب بسط یافت.^{۲۲} از این رو به نظر هیدگر «تمام تاریخ فلسفه غربی به جهات عدیده رومی است نه یونانی»^{۲۳} و فلسفه هم به این معنا ذاتاً غربی است چون یونانی است.

هیدگر تفکر یونان باستان را مبتنی بر لوگوس و میتوس و همبستگی میان آن دو و لذا تفکری غیرفلسفی می‌داند. دانایان یونانی همچون هراکلیتس و پارمنیدس فیلسوف نیستند. آنها بزرگتر از این بودند زیرا هنوز در مقام همناویی و هم‌سخنی با لوگوس بودند.^{۲۴} آنان در چنان قربی با وجود به سر می‌بردند که مقام حقیقی انسان را نیز به عنوان جایگاه انکشاف وجود می‌فهمیدند. حقیقت، معرفت و زبان و تفکر و هنر نیز در همین افق قرب با وجود معنا داشته است. با ظهور سوفیسم یونانی راه برای ظهور فلسفه هموار شد و سقراط و افلاطون اولین قدم‌ها را در این راه برداشتند.^{۲۵}

به نظر هیدگر در تفکر افلاطون تغییری در تعریف ماهیت حقیقت رخ داد که باعث تحول در تفکر یونانی شد و در کلی تاریخ فلسفه غرب تا به دوره مدرن اثر گذاشت.^{۲۶} از جمله اینکه با افلاطون تفکر در باب وجود موجودات، مبدل به تفکری فلسفی شد و اولین تفرقه میان وجود و موجود و انسان و وجود پدید آمد و بدینسان تفکر عقلی در باب وجود زاده شد.

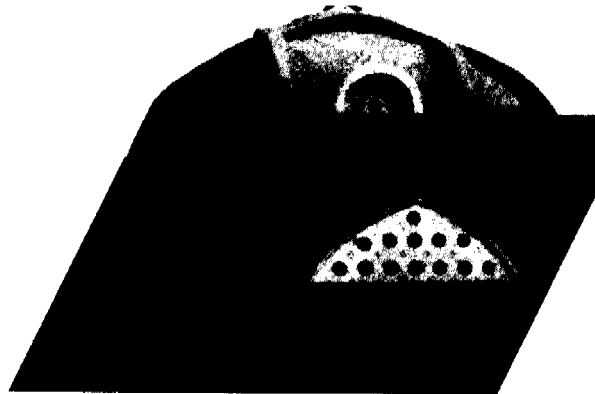
تفکر یونان در افلاطون و ارسطو به عظمت ختم شد.^{۲۷} افلاطون و ارسطو مؤسس تفکری شدند که از حقیقت تفکر یونانی که هیدگر آن را «عصر بزرگ یونان» می‌نامد به دور بود. تفکری که از لوگوس به دور افتاده و در جهت لوجیک و تفکر عقلی روان بود.

تفاوتی که هیدگر در اینجا با سهروردی دارد این است

انتهای عصر جدید می‌راند.^{۲۸} او سخن از زمانه شب عالم می‌گوید که زمانه عسرت‌باری است و در نیمه شب این شب، عسرت زمانه به حد اعلای خود خواهد رسید. وظیفه متفکران، فهم این عسرت است و عدم فهم این زمانه، عسرت‌بارترین صفت آن است.^{۲۹} توجه هیدگر به دوره یونان باستان از همین جا آغاز می‌شود. اگر خورشید وجود غروب کرده و دوره ظلمت آغاز شده، این غروب نیز رو به عالم‌گیر شدن دارد؛ اما از کجا این غروب آغاز گردیده و به عبارت دیگر مغرب کجاست؟ به واقع هیدگر از تاریکی حاکم بر دوره جدید، در جستجوی مغرب و سبب این غروب برآمد. در این مسیر او به یونان باستان می‌رسد که غرب از آنجا آغاز شده است. پس تعلق هیدگر به تفکر یونانی به قول خودش از این جهت نیست که بخواهد سیمایی از یونان قدیم به عنوان یکی از اعصار گذشته تاریخ انسان ترسیم کند. علاقه شخصی به خود یونانیان یا علاقه به پیشرفت تحقیقات دانشگاهی در خصوص یونانیان هم باعث این کار نیست. یگانه مطلوب هیدگر از هم‌سخنی با یونانیان به قول خودش یافتن «سرآغاز تفکری است که محتوم غرب یعنی سرزمین شب»^{۳۰} شده است و فقط در نتیجه همین حوالت مقدر (Geschick) است که یونانیان به معنای تساریخیش (geschichtlich) یونانی می‌شوند.

و همان‌طور که سهروردی شرق و غرب را جغرافیایی نمی‌داند، هیدگر نیز متذکر می‌شود که مراد او از یونانی قوم یا ملتی خاص نیست.^{۳۱} یونانی بودن یعنی سرآغاز حوالتی در تاریخ که هستی و انسان در آن معنایی دیگر یافته‌اند. عصر جدید در حقیقت بسط و تحقق کامل همان تفکری است که در انتهای دوره یونان آغاز شد. اما تفکر یونان باستان به قوت آنچه در ابتدا بود، غرب را غرب نکرد بلکه از طریق آنچه در خلال پایان این ابتدا شد - یعنی تبدیلیش به فلسفه - انگ خود را بر تاریخ غرب نهاد

که تخم کاشته شده در آن، برهوتی را پدید آورد که اکنون می رود که همه عالم را فرا گیرد. او نیز ما را دعوت به تفکری در آینده می کند که مانند تفکر یونان باستان فلسفی و عقلی نیست^{۵۳} و ماهیتاً به شعر و عرفان می ماند. با این مقدمات این دو در یونان باستان به هم می رسند.



* این مقاله متن تحریر شده سخنرانی نگارنده در کنگره مصلحت‌دار در هفته اول خرداد سال ۱۳۷۸ است. مقایسه دیگری میان سهروردی و هیدگر در این موضوع در کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی تألیف دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (تهران، ۱۳۶۶) شده است.

پی نوشت‌ها:

1. *On the way to language*, translated by P. D. Hertz, P. 5

۲. این سمپوزیوم در سال ۱۹۶۹ در دانشگاه هاوایی به مناسبت هشتادمین سالگرد تولد هیدگر برگزار شد. کتاب هیدگر و تفکر آسیایی، تدوین تحت نظر گراهام پارکز، مجموعه سخنرانی‌های ایراد شده در آن کنگره است.

3. *Heidgger and Asian thought*, edited by Graham Parkes, P. 7. (Ibid, P. 5)

۴. گادامر از خواص پیروان و شاگردان هیدگر بر این نکته تأکید کرده است.

5. *Heidgger, What is philosophy*, translated by W. Kluback and J. T. Wilde, P. 67.

۶. تعبیر «حکمت نبوی» را هانری کربن در مقدمه کتاب تاریخ فلسفه اسلامی (ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات کویب، تهران ۱۳۷۳، ص ۴-۵) در بحث درباره فلسفه اسلامی به کار برده است.

۷. خالقداد هاشمی، ترجمه کتاب الملل و النحل شهرستانی، توضیح الملل، تهران، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۹۴.

۸. همانجا، ص ۱۰۱.

۹. ابوریحان بیرونی، کتاب تحقیق ماللهند، ترجمه فارسی، اکبر دانا سرشت، تهران، ۱۳۶۳، ص ۳۲.

۱۰. در اینجا مقایسه قول بیرونی با عارف مسلمان داراشکوه حائز توجه است. داراشکوه که در مقام هم زبانی و بلکه هم‌دلی با عرفای هندو برآمده است، حقیقت معنوی اسلام و هندو را یکی می بیند و می گوید: «جز اختلاف در یافت و شناخت تفاوتی ندید. از این جهت سخنان فریقین را با هم تطبیق داد و ... رساله‌ای ترتیب داد [که] چون مجمع حقایق و معارف دو طایفه حق‌شناس بود، مجمع البحرین موسوم گردانیده.» (مجمع البحرین، محمد داراشکوه، تصحیح جلالی نائینی، نشر نقره، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲). ولی ابوریحان بیرونی که به دیده ظاهرین عقلی خود و بدون هم سخنی به هندوان می نگرد می گوید: «این قوم به کلی با ما در دیانت جدا هستند و نه ما به چیزی از معتقدات آنان اقرار داریم نه آنان به معتقدات ما» (تحقیق ماللهند،

که سهروردی افلاطون را کمال حکمت یونان باستان و ارسطو را مؤسس حکمت بحثی و نظری دانسته است. ولی به نظر هیدگر افلاطون و ارسطو مؤسس فلسفه به معنای تفکر عقلی درباره وجود هستند. سهروردی، افلاطون را در افق و جانب مشرقی می بیند و هیدگر در افق و جانب مغربی.

هیدگر نیز مانند سهروردی یکی از دلایل اصلی عدم فهم اقوال یونانیان باستان و سوء تفسیرهای حاصله را زبان خاص یونانیان می داند و می گوید: زبان آنان زبانی غیرعقلی است که از ادراک شاعرانه وجود به آن رسیده‌اند^{۲۸}. این زبان، زبان وجود است و برخاسته از لوگوس که برای کسانی که گوششان بسته است و هم‌سخن با لوگوس نمی شوند، گنگ و نامفهوم است^{۲۹}. از این رو هیدگر شرط فهم متفکران اقوال این دوره را رجوع به زبان و کلماتشان، چنان‌که خود می گفتند و می فهمیدند، و هم‌نوا شدن با آنان می داند.

اینک به ختم کلام می رسیم، چنان‌که دیدیم اقبال سهروردی به تفکر یونان باستان به سبب تاریک شدن نور حکمت حقیقی در دوره او و ظهور طایفه متفلسفین به جای حکمای حقیقی است^{۳۰}. لذا او در جستجوی این حکمت متذکر پیشینیان می شود و به شرق و حکمت مشرقی در هند و ایران و یونان باستان و در عالم اسلام به تصوف راه می یابد. او آغاز حکمت حقیقی را وقتی می خواند که به طریقه حکمای پیشین که اهل بصیرت و نور بودند^{۳۱} و اکنون در عالم اسلام در طریقه تصوف سلوک می کنند بازگردیم. اینان هستند که می توانند در چنین زمانه فلاکت‌باری ما را از غم غربت غرب حقیقت نجات دهند^{۳۲}. اما هیدگر که خود را در عالم ظلمانی جدید یافته، در جستجوی مبدأ و منشأ غرب رجوع به گذشته می کند. او نیز تفکر حقیقی را مسبوق به تذکر و یاد گذشته می داند و در این مسیر به یونان می رسد. به همان سرزمینی

فوق برخلاف ابوریحان بیرونی حکمای هند را در زمره حکمای نوری و مشرقی می‌آورد ولی این رأی را در آثار خویش بسط نداده است. فقط احمد ابن الهروی در شرح خویش بر حکمة الاشراق (انواریه، تصحیح حسین ضیائی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۳۵) این موضوع را تا حدی روشن می‌کند.

۲۰. حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۱. وی در جایی دیگر حکمای یونان باستان را همراه بزرگان ایران باستان یاد کرده و گروهی از آنها را واجد حکمت اشراقی می‌داند و از میان یونانیان از افلاطون و از کسانی که اسمشان در تاریخ مانده (بی‌آنکه ملیت وی معلوم باشد) از هرمس و از میان فلهویون از کیومرث و از میان پیروانش از فریدون و کیخسرو نام می‌برد (مشارع، مجموعه مصنفات، ص ۵۰۲).

۲۱. حکمة الاشراق، ص ۱۰.

۲۲. تلویحات، مجموعه مصنفات، ص ۱۱۲.

۲۳. یکی از موارد فردی، انباز قلس است که در رساله المشارع (مجموعه مصنفات، ص ۴۳۳ و ۴۳۲) از وی دفاع می‌کند. مورد دیگر فیثاغورس می‌باشد که قول وی دائر بر اینکه مبادی موجودات، عدد است را شرح کرده و از آن در مقابل ابن سینا دفاع می‌کند. در همه موارد دفاعیات وی مبتنی بر این است که کلمات آنان به رمز است و نمی‌توان تمهیداً یا غفلتاً از این رمز غافل بود.

۲۴. شرح کامل این روایا در کتاب تلویحات (صص ۷۴-۷۰) تحت عنوان حکایه و منام آمده است. استاد دکتر حائری یزدی این گفتگو را ترجمه کرده و بخش اعظمی از آن را در مقدمه کتاب آگاهی و گواهی (ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق ملاصدرا، تهران، ۱۳۶۰، صفحات هفت و هشت و نه و ده) آورده‌اند.

۲۵. اینکه بعضی از حکمای اسلامی ارسطو را نبی خوانده‌اند، حکایت از همین معنی کند. در تاریخ حکمای شهرزوری (نزهة الارواح و روضة الافراح، ترجمه مقصود علی تبریزی، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۱) از قول پیامبر اسلام نقل شده است که «ارسطو طالیس نبی بود، قوم او را تکزبیب و تجهیل کردند.» همین قول را میرفندرسکی نیز نقل کرده است (آشتیانی، استاد سید جلال، منتخبات آثار حکماء، ج ۱، ص ۷۳). البته در آنجا آمده که درسول ص نبوت را به مجاز و لغت بر ارسطو طالیس اطلاق کرد که در علم به این مرتبه رسید.»

۲۶. حکمة الاشراق، مقدمه مصنف، ص ۱۰.

۲۷. شهرزوری در نزهة الارواح و روضة الارواح، (ترجمه مقصود علی تبریزی، ص ۱۷) به تفکر غیرعقلی ولی حکیمانۀ آنان چنین اشاره کند: «می‌گویم من اینکه ظاهر این سخنان که منقول است از ایشان و از قدما، همه رمز است از اسرارای که ایشان راست و الاچه سان نقل کنیم از ایشان و نسبت دهم به آن بزرگان این طور سخنان را که نمی‌پسندیم از کسی که او را اندک مایه عقل و تمیز باشد.

۲۸. مراد شهرزوری از مبزیزین در برهان چنانکه در نسخه بدل تلویحات (ص ۱۱۱) آمده فارابی و ابن سینا و شاگردانش و دیگر کسانی که اهل سلوک نیستند و در علوم کشفی اجتهاد نمی‌کنند و فقط به براهین و بحث نظر دارند، می‌باشند.

۱۱. خالقداد هاشمی، توضیح الملل، ص ۸۹.

۱۲. ملاصدرا در آثار مختلف خویش و خصوصاً در خاتمه رساله فی الحدوث، (به تصحیح دکتر سید حسین موسویان، تهران، ۱۳۷۸، صص ۱۵۲-۲۴۱) فصل مفصلی را تحت عنوان «فی ذکر اقوال اعظم حکماء الاولین و اکابر الفلاسفة السابقین فی حدوث عالم» آغاز کرده و می‌گوید که کلمات آنها مشتمل بر رموز و لغز بوده و چون دیگران مقصود حقیقی آنان را درک نکرده‌اند، انکارشان نموده‌اند. خود وی آرای آنان را در خصوص حدوث عالم، حق و مطابق قول انبیاء می‌داند.

۱۳. شرح حکمة الاشراق، قطب الدین شیرازی، چاب سنگی، صص ۴ و ۵.

۱۴. درباره تحریف معنای حکمت و یافتن معنایی غیر از آنچه در صدر اسلام و در آیات و روایات بر آن دلالت داشت، امام محمد غزالی در ابتدای کتاب احیاء علوم الدین بحث مفصلی کرده است.

۱۵. حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰.

۱۶. شهرزوری اولین مفسر حکمة الاشراق نیز در مقدمه شرح حکمة الاشراق (تصحیح حسین ضیائی، تهران، ۱۳۷۲، صص ۴ و ۳) ضمن تقسیم بندی علوم به علم حقیقی و علم عرفی اصطلاحی، گوید: علوم حقیقی علمی هستند که تابع تغیر معلوم نیستند و کمال حقیقی انسان به علم حقیقی ثابت به دست می‌آید. وی علم حقیقی را علم ذوقی کشف و شهودی می‌داند و می‌گوید در زمانه وی کسانی که راضی به بحث صرف نبودند و طالب حکمت حقیقی بودند خود را در وضعیت دیدند که راه حکمت مسدود و مضطرب بود تا اینکه سهروردی ظهور کرد و احیای آن حکمت نمود. (همانجا، ص ۵)

۱۷. این هشت طبقه به شرحی که سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق (مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۱-۱۲) آورده است، بدین قرار می‌باشند:

- ۱- حکیم الهی که متوغل در تاله است بی‌آنکه اهل بحث باشد.
- ۲- حکیم بخات بی‌آنکه اهل تاله باشد.
- ۳- حکیم الهی که متوغل در تاله و بحث است.
- ۴- حکیم الهی متوغل در تاله و متوسط در بحث و یا ناتوان در آن.
- ۵- حکیم متوغل در بحث و متوسط در تاله یا ناتوان در آن.
- ۶- طالب تاله و بحث.
- ۷- طالب تاله تنها
- ۸- طالب بحث تنها

۱۸. حکمة الاشراق (مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۵۶). سهروردی درباره اینکه این حکمت فقط در عالم نور است می‌گوید:

«اکثر اشارات انبیاء و بزرگان حکمت به همین است و افلاطون و قبل از او سقراط و پیشینیان از مثل هرمس و اغاثادیمون و انباز قلس همه این رأی را داشتند و همگی تصریح کرده‌اند که آن را در عالم نور دیده‌اند و افلاطون درباره خود حکایت می‌کند که پس از خلع تاریکی‌ها آن را دیده است و قاطبه حکماء فرس و هند نیز بر این رأی هستند.»

۱۹. سهروردی در حکمة الاشراق (ص ۱۵۶) به دنبال بحث

دیگر می‌گوید که کسانی که این گوش نیوشا را ندارند چهارپایان هستند (ترجمه فارسی این اقوال در نخستین فیلسوفان یونان، شرف‌الدین خراسانی، ص ۲۳۹ آمده است).

۵۰. سهروردی در سبب انقطاع حکمت در المشارح (ص ۴۳۷) گوید: «سبب انقطاع حکمت از زمان ظهور طایفه‌ای از متفلسفه و زیاده‌گویی آنهاست که مردم به جای حکمت به آن اقوال پرداخته‌اند و کسانی را که برتر از آنها هستند قدح کرده‌اند.»

۵۱. وی در کتاب المقامات (ص ۱۴۷) گوید: «بدان که هرگاه خداوند برای ابناى حکمت خیر خواهد، آنها را به راه‌های پیشینیان بازمی‌گرداند.» تا به مشاهده انوار راه یابند.

۵۲. سهروردی در مقاله پنجم از قسم دوم کتاب حکمة الاشراق (صص ۲۲۳-۲۲۹) تحت عنوان «فی بیان خلاص الانوار الطاهره الی عالم النور» درباره طریق خلاصی از حکمت و ورود به عالم نور سخن می‌گوید.

۵۳. هیدگر در انتهای رساله‌ای درباره نیچه می‌گوید: «تفکر فقط هنگامی آغاز می‌شود که بدین جا رسیم که بدانیم این عقل که قرن‌ها تجلیل و تکریم شده است، سرسخت‌ترین مانع تفکر بوده است.» *"The word of Nietzsche"*, in the *Question concerning technology*, translated by W. Lovitt, P. 112.



۲۹. تلویحات، مجموعه مصنفات، ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

۳۰. همانجا، ص ۱۱۳.

۳۱. ظاهراً مراد سهروردی از خمیره در اینجا چنانکه آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، صص ۱۵ و ۱۶) متذکر شده‌اند به دو مشرب یا طریقه سکریه و صحویه در سلوک اشاره می‌کند که عطار هم در اقسام احوال اولیاء به آن اشاره می‌کند (تذکرة الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، ۱۳۷۴، صص ۵-۶).

۳۲. مشارع، ص ۵۰۳.

۳۳. از نظر توجه به یونانیان باستان، هیدگر از جهتی شبیه به هگل و از جهتی شبیه به نیچه است. ولی هیچ یک از این دو نفر به توجه و تذکری که هیدگر رسید، نرسیده‌اند.

34. Heidegger, Martin, "the Anaximander Fragment", in *Early Greek thinking*, translated by David Farrel Krell, P. 57.

35. *An Introduction to Metaphysics*, translated by Ralph Manheim, P. 12 - 13.

36. a destitute time

37. Heidegger Martin, *Nietzsche*, translated by F. A. Capuzzi, Vol. 4, P. 28.

38. *An introduction to metaphysics*, P. 45.

39. Heidegger, "what are poets for?" in *poetry, language, thought*, translated by Albert Hofstadter, P. 93 - 4

۴۰. در زبان آلمانی، کلمه معادل باختر، *das Abendland* است که از نظر لغوی به معنای «سرزمین غروب» یعنی «مغرب» است و از این جهت با مشرق و مغرب عربی همانند است.

۴۱. بخش اعظم کتاب «فلسفه چیست؟» هیدگر مصروف معنای چگونگی یونانی بودن فلسفه شده است.

42. *An Introduction to Metaphysics*, P. 13.

43. "The metaphysics as history of being", in the *End of philosophy*, translated by Joan Stambaugh, P. 13.

44. *What is Philosophy*, P. 53.

45. *Ibid*;

۴۶. هیدگر در رساله «نظریه افلاطون در باب حقیقت» ضمن تفسیر تمثیل غار در رساله جمهوری افلاطون، این تغییر معنا را شرح می‌دهد.

۴۷. هیدگر در جایی می‌گوید: «افلاطون انتهای یک ابتدا است.» *An introduction to metaphysics*, P. 182) کسان دیگری از جمله فیلیپ شرارد می‌گویند افلاطون در پایان یک سنت فکری دینی بوده در آغاز آن *Latin* (Sherrard, Philip, *the Greek East and West*, P. 5)

48. *An introduction to metaphysics*, P. 14.

۴۹. هرا کلیتس می‌گوید: «دانایی نه گوش دادن به من بلکه به لوگوس است و هم سخن شدن که همه چیز یکی است.» و در جایی