

سهروردی و اشراقیان

فصلی از کتاب: سه حکیم مسلمان

نوشته: سیدحسین نصر

مترجم: احمد آرام

ناشر: شرکت سهامی کتابهای جیبی

نوشته‌ای که در زیر میخوانید بخشی از کتاب سه حکیم مسلمان است. این نوشته‌ها در ابتدا صورت سخنرانی داشت که بنا به دعوت مرکز مطالعات خاورمیانه و مرکز تحقیقات در ادیان جهانی در ماه مارس ۱۹۶۲ در دانشگاه هاروارد ایراد شد اصل سخنرانی‌ها به زبان انگلیسی است و آقای احمد آرام ترجمه فارسی آنرا تقبل کرده است.

زمینه پیش از سهروردی

که از قدرت پیروان مذهب صرفاً استدلالی کاسته، بلکه نیز از آن جهت است که تصوف را در نظر فقیهان و متکلمان قابل قبول و شایسته احترام قرار داد، و بالاخره چنان شده که تعلیم تصوف آزادانه در مدارس دینی رواج یافت. و حتی اگر کسانی مانند ابن تیمیة و ابن جوزی، گاه به گناه پیدا شده و به تصوف حمله کرده‌اند، بانک مخالفشان در فضا گم شده، و توانسته‌اند از احترام جامعه‌های دینی نسبت به تصوف بکاهند. تألیفات غزالی در واقع از جهتی نمایندگی جنبه‌یاطنی اسلامی است که برای آنکه بتواند حیات دنیوی خود را در چارچوبه عالم‌ظاهر محفوظ نگاه دارد تجلی‌ظاهری پیدا کرده است.

با روی کار آمدن غزالی، انحطاط فلسفه مشائی در سرزمین‌های شرقی اسلام آغاز شد، و این فلسفه به جانب مغرب و به اندلس سفر کرد. و در آنجا دسته‌های از فیلسوفان نامدار این پایه، ابن طفیل، و ابن رشد - مدت یک قرن به رشد و توسعه آن پرداختند؛ و ابن رشد، قهرمان بزرگ فلسفه ارسطویی خالص در اسلام و بهترین شارح نوشته‌های آن حکیم ستاگیری در قرون وسطی، کوشید تا تشریح غزالی را بر این فلسفه در کتاب تهافت با تخریب دیگر در کتاب تهافت‌التهافت خود قصاص کند. ولی دفاع وی از فلسفه در جهان اسلامی چندان مؤثر نیفتاد، و در مغرب زمین بود که بیشتر به سخنان وی گوش فرامی‌دادند. مکتبی به نام مکتب ابن رشدی لاتینی، تأسیس شد که هدف آن پیروی از تعلیمات وی و مستقر ساختن آن در جهان مسیحی بود. با این تخریب تقریباً در همان زمان که مکتب ارسطویی همچون یک تشنگان فلسفی کاملاً مبتنی بر فلسفه استدلالی در جهان اسلام طرد شد، این فلسفه از راه ترجمه آثار مشائیان شرقی مانند فارابی و ابن سینا و نیز آثار اندلسیان و بالخاصه ابن رشد، به شناخته شدن در مغرب زمین آغاز کرد.

در واقع جدا شدن راه‌های میان دو تمدن خواهر خوانده مسیحیت و اسلام پس از قرن هفتم را میتوان تا حد زیادی از راه نقشی که فلسفه صرفاً استدلالی در هر یک از این دو تمدن داشته است توضیح داد. در مشرق زمین در نتیجه حمله‌های غزالی و دیگران همچون فخرالدین رازی قدرت مذهب صرفاً استدلالی رو به نقصان نهاد و زمینه را برای گسترش عقائد اشراقی سهروردی و عرفان مکتب ابن عربی آماده ساخت ولی در مغرب زمین، ورود مذهب صرفاً استدلالی ارسطویی نقش کمتری در ویران کردن مکتب افلاطونی اوگوستینی قدیم مبتنی بر اشراق داشت، و بالاخره عکس‌العمل آن پیدا شدن یک شکل مکتب صرفاً استدلالی و طبیعی غیر دینی بود که در دوره رنسانس خود در مکتب مدرسی قرون وسطانی را ویران کرد.

زندگی و آثار سهروردی

حکیمی که نظریات وی تا حد زیادی مخصوصاً در ایران، جانشین فلسفه مشائی در معرض حمله شدید غزالی قرار گرفته شد، شهاب‌الدین یحیی بن حبیب بن امیرک سهروردی بود که گاهی او را ملقب «مقتول» می‌خوانند، ولی بیشتر و بالخاصه در نزد کسانی که مکتب او را تا امروز زنده نگاه داشته‌اند، به عنوان «شیخ اشراق» شهرت دارد. این افتخار

فلسفه مشائی که با ابن سینا به اوج کمال خود رسید، و پس از آن به وسیله بعضی از شاگردان قابل اوه همچون بهمنیار و ابوالعباس لوکری انتشار یافت، از همان آغاز کار مورد انتقاد بعضی فقیهان و نیز متصوفان که مخالف با تمایل به روش صرفاً استدلالی فلسفه ارسطویی بودند قرار گرفت. در قرن چهارم دشمن تازه‌ای به صف مخالفان پیوست و در واقع سرسختترین دشمن فلسفه مشائی شد. این حریف تازه، علم کلام اشعری بود که طرح نخستین آن را ابوالحسن اشعری ریخته و بعد از آن، توسط کسانی چون ابوبکر باقلانی در قرنهای چهارم و پنجم توسعه داده و به تدریج مورد تأیید محافل مذهب تسنن قرار گرفته بود.

در قرن چهارم قدرت خلفای عباسی محدود بود، و امیران محلی که بسیاری از ایشان مذهب تشیع داشته و نسبت به علوم منقول، در مقابل علوم منقول که به اخبار و احادیث مربوط می‌شود، نظر مساعدتری داشتند، بر بسیاری از سرزمینهای اسلامی فرمان می‌دادند بنابراین، علوم عقلی که فلسفه نیز از آنها بود، به شکوفان شدن خود ادامه می‌داد، و چنان پیشرفتی پیدا کرد که قرنهای چهارم و پنجم را می‌توان «دوره زرین» این علوم دانست. ولی به تدریج وضع سیاسی دگرگون شد: در قرن پنجم ساجوقیان که قهرمانان مذهب سنی و از هواخواهان خلافت عباسیان بودند، توانستند که اراضی آسیای غربی را یکپارچه تصرف کنند و یک حکومت مرکزی نیرومند برقرار سازند که از لحاظ سیاسی، در تحت تسلط سلاطین سلجوقی و از لحاظ دینی در بنام خلافت بغداد باشد.

در همین زمان بود که تأیید محافل رسمی از مکتب کلامی اشعری آغاز شد و مراکز برای تعلیم اصول عقاید این مکتب و انتشار آن تأسیس و استقرار یافت. چنین بود که زمینه برای حملات مشهور غزالی بر ضد فلسفه فراهم شد. غزالی فقیه و متکلمی بود که فلسفه را می‌فهمید، و زمانی که یک شک دینی برای او پیدا شده بود برای شفا یافتن از بیماری روحی خود به جانب تصوف رو کرده و یقین و رستگاری را در آن یافته - بود. در نتیجه، با همه موهبت‌های لازم معرفت و فصاحت و تجربه‌ای که داشت، بر آن شد که قدرت مذهب صرفاً استدلالی را از جامعه اسلامی براندازد. برای این منظور نخست فلسفه مشائیان را در کتاب خود، مقاصد الفلاسفه که یکی از بهترین خلاصه‌های این فلسفه در جهان اسلام است تلخیص کرد، و سپس در کتاب بسیار معروف خود، تهافت الفلاسفه به حمله کردن به آن دسته از معتقدات که با تعلیمات وحی اسلامی مخالف بود پرداخت.

باید دانست که حمله غزالی به فلسفه صرفاً استدلالی بیشتر از جنبه تصوف وی سرچشمه می‌گرفت تا از جنبه اشعری بودن و گرایشهای کلامی او، گرچه در تألیفاتش، مثلاً در المنقمن الضلال، با آنکه نظر‌های متکلمان را موافقت از نظر‌های فلاسفه با اصول عقاید اسلامی می‌داند، به نظری تنها تصوف است که وسیله رسیدن به یقین و سعادت را در اختیار آدمی قرار می‌دهد. در واقع اهمیت غزالی در تاریخ اسلام تنها از آن جهت نیست

نصیب وی شد که آثارش در دوره قرون وسطی به زبان لاتینی ترجمه شود، و تا ازمه جدید در مغرب زمین تقریباً ناشناخته مانده بود و در این اواخر مدودی از محققان - که هانری کربن یکی از ایشان است - به بسک رشته مطالعات مهم درباره وی پرداختند و بعضی از آثارش را ترجمه کردند . وی هنوز هم تقریباً در خارج ایران ناشناخته مانده است ، و این مطلب از آنجا معلوم می شود که در بیشتر کتابهای تاریخ فلسفه اسلامی ، این رشد ، یا با تحقیق بیشتری این خلدون را نقطه نهایی تاریخ عقلی اسلام می شمارند ، و یکی از مکتب اشراق و اشراقیانی که پس از سهروردی آمده اند سخن نمی گویند . از این گذشته ، غالب دانشمندان جدید عرب و پاکستانی و هندی نیز این اشتباه را تکرار می کنند ، و دلیل آن این است که اعتماد ایشان بیشتر به کتابهای شرقشناسان جدید در تاریخ فلسفه اسلامی است ، و از اهمیت مکتب اشراق بیخبر مانده اند ، و شاید این خود بدان جهت بوده باشد که حکمت اشراق نخست در ایران پیداشده و در همین سرزمین بوده که تا زمان حاضر برقرار مانده است .

واکنش شیعه و سنی نسبت به فلسفه تفاوت داشت . در جهان تسنن ، پس از برافزاندن مکتب مشائی ، فلسفه تقریباً از میان رفت و در مدارس تنها منطقی را تدریس می کردند ؛ علاوه بر این ، عقاید عرفانی نیرو گرفت و حتی جزئی از برنامه مدارس دینی شد . در محافل تشیع وضع کاملاً شکل دیگری داشت . مکتب سهروردی از یک طرف با فلسفه ابن سینا و از طرف دیگر با نظریات عرفانی ابن عربی نرهم آمیخت ، و این مجموعه به قالب تشیع ریخته شد ، و در واقع صورت برزخی عیان فلسفه و عرفان خالص پیدا کرد ، به این دلیل است که هر مورخی که زندگی عقلی ایران و سرزمینهای را که فرهنگ ایرانی در آنها مؤثر افتاده - مثلاً هند که در آنجا عقاید اشراقی حتی در میان اهل سنت نیز رواج پیدا کرد - مورد مطالعه قرار دهد ، به این نتیجه خواهد رسید که فلسفه اسلامی به معنی واقعی آن یا ابن سینا پایان پذیرفت ، بلکه پس از مرگ وی ، که تعلیمات سهروردی به انتشار در سرزمینهای شرقی اسلام شروع کرد ، از نو به راه افتاد .

سهروردی در تاریخ ۵۵۹ در هکده سهروردی در همان به دنیا آمد ، که از این دهکده مردان نامدار دیگری نیز در عالم اسلام برخاسته اند ، و تحصیلات مقدماتی را در مراغه نزد محمدالدین جبلی به پایان رسانید ، و این مراغه همان شهری است که چندسال بعد هلاکوی مغول در آن به اقامت خواجه نصیرالدین طوسی رصدخانه ای ساخت که شهرت جهانی پیدا کرد . سهروردی پس از آن به اصفهان رفت که در آن زمان مهمترین مرکز علمی در ایران بود ، و تحصیلات صوری خود را در نزد ظهیرالدین قاری به نهایت رسانید . مایه شکستی است که یکی از همدانسان وی ، فخرالدین رازی ، از بزرگترین مخالفان فلسفه بود ، و چون چند سالی پس از آن در اصفهان در مکتب سهروردی نسخه ای از کتاب تلویحات وی را به او دادند آن را بوسید و به یاد دوست قدیم مدرسه خود که راهی چنان مخالف راه وی برگزیده بودند از دیده فرو ریخت .

سهروردی پس از پایان تحصیلات رسمی ، به سفر کردن در داخل ایران پرداخت ، و از بسیاری از مشایخ تصوف دیدن کرد ، و بسیار مجذوب آنان شد . در واقع در همین دوره بود که به راه تصوف افتاد ، و دوره های درازی را به اعتکاف و عبادت و تأمل گذراند ، سفرهای وی رفته رفته گسترده تر شده و به آناتولی و شامات نیز رسید و مناظر شام او را بسیار مجذوب خود کرد . در یکی از سفرها از دمشق به حلب رفت ، و در آنجا با ملک ظاهر پسر صلاح الدین ایوبی معروف ملاقات کرد . ملک ظاهر که محبت شدیدی نسبت به صوفیان و دانشمندان داشت ، مجذوب سهروردی حکیم جوان شد و از وی خواست که در دربار وی در حلب ماندگار شود .

سهروردی که عشق شدیدی نسبت به مناظر آن دیار داشت ، شادمانه پیشهاد ملک ظاهر را پذیرفت و در دربار او ماند . ولی سخن گفتن بی پرده و بی احتیاط بودن وی در بیان معتقدات باطنی در برابر هرگونه از مستعان ، وزیرکی و هوشمندی فراوان وی که سبب آن می شد که با هر کسی از در محاجه درآید بروی پیروز شود ، و استادی وی در فلسفه و تصوف هر دو ، از عوامی بود که دشمنان فراوانی ، بالخاصه از میان علمای قشری برای سهروردی فراهم آورد . عاقبت به دستاویز آنکه وی سخنانی برخلاف اسول دین می گوید ، از ملک ظاهر خواستند که او را به قتل برساند ، و

چون وی از اجابت خواسته ایشان خودداری کرد ، آن گروه از فقیهان شهر از خود صلاح الدین دادخواهی کردند . صلاح الدین تازه سوره راز نست صلیبیان بیرون آورده بود ، و برای حفظ اعتبار خود به تأیید عامی دین احتیاج داشت ، به همین جهت ناچار به درخواست ایشان تسلیم شد . به این ترتیب ملک ظاهر تحت فشار قرار گرفت و ناگزیر سهروردی را در سال ۵۸۷ به زندان افکند که همانجا از دیسارفت ، گوا اینکه علت مستقیم وفات وی معلوم نیست . به این ترتیب شیخ اشراق در جوانی ، ۳۸ سالگی ، به همان سرنوشتی دچار شد که سلف صوفی مشهور وی ، حلاج ، که وی در جوانی مجذوب او شده و بسیاری از اقوال او را در آثار خود آورده است ، به آن دچار شده بود .

سهروردی ، با وجود کمی عمر ، حدود پنجاه کتاب به فارسی و عربی نوشته که بیشتر آنها به دست ما رسیده است . نوشته های وی سبک جذابی دارد و از لحاظ ادبی ارجمند است ، و آنچه به فارسی است از شاهکارهای نثر این زبان به شمار می رود که بعدها سرمشق نثرنویسی داستانی و فلسفی شده است . آثار وی از چند نوع است و ممکن است آنها را به پنج دسته تقسیم کرد .

۱ . چهار کتاب بزرگ تعلیمی و نظری ، همه به زبان عربی ، که در آنها ابتدا از فلسفه مشائی به آن صورت که توسط سهروردی تفسیر شده و تغییر شکل یافته بحث می شود ، و سپس بر پایه همین فلسفه ، حکمت اشراقی مورد تحقیق قرار می گیرد . این چهار کتاب عبارت است از : تلویحات ، مقاومات ، مطارحات - که هر سه از تغییراتی که به فلسفه ارسطویی داده شده بحث می شود - و بالاخره شاهکار سهروردی حکمة الاشراق که مختص به بیان عقاید اشراقی است .

۲ . رساله های کوتاهتری به فارسی و عربی که در آنها مواد چهار کتاب سابق به زبانی ساده تر و به صورت خلاصه توضیح شده است . از این جمله است : همائل النبوة ، الألواح العبادية (اهداء شده به عبدالدین) که هر دو هم به عربی و هم به فارسی نگاشته شده ، پرتوانه ، فی اعتقاد الحكماء ، اللمحات ، یزدانشناخت ، و بیان القلوب . این دو کتاب اخیراً به عین القضاة همدانی و سید شریف جرجانی نیز نسبت داده اند ، ولی احتمال بیشتر آن است که از خود سهروردی باشد .

۳ . حکایت های رمزی و اسراروی یا داستانهایی که در آنها از سفر نفس در مراتب وجود و رسیدن به رستگاری و اشراق سخن رفته است . این رساله ها همه به فارسی است ولی بعضی از آنها ترجمه عربی نیز دارد . از این جمله است : عقل سرخ ، آواز بر جبرئیل ، الغربة الغریبة ، لغت موران ، رساله فی حالة الطفولية ، روزی با جماعت صوفیان ، رساله فی المعراج ، و صغیر سیرغ .

۴ . تفسیرها و ترجمه ها و شرحها و تفسیرهایی که بر کتابهای فلسفی قدیمتر و نیز بر قرآن کریم و حدیث نوشته ، مانند : ترجمه فارسی رساله الطیر ابن سینا ، شرحی بر اشارات او ، تالیف رساله فی حقیقة العشق که مبتنی بر رساله فی حقیقة العشق ابن سیناست ، و تفسیرهایی بر چند سوره از قرآن و بعضی از احادیث .

۵ . دعاها و مناجاتنامه هایی به زبان عربی که سهروردی آنها را الواردات و التقدیسات نامیده است .

همین مجموعه آثار و شرحهایی که در طول مدت هفت قرن گذشته بر آن نوشته شده ، منبع اطلاع از عقاید مکتب اشراقی را می سازد . گنجینه ای از حکمت است که در آن رموزی از میراث های متعدد زردشتی و فیثاغورسی و افلاطونی و هرمی به رموز و تمثیلات اسلامی افزوده شده ، چه سهروردی از منابع مختلف کسب فیض می کرده است . هیچ در این باره تردید نمی کرد که هرچه را ملایم و متناسب با نظر کلی خویش بیاید ، از هر جا که باشد بپذیرد و در نظر خویش وارد کند . ولی جهان وی نیز مانند جهان ابن عربی جهانی اسلامی است که برافق آن بعضی از تمثیلات و رموز پیش از اسلام دیده می شود ، همان گونه که کلیسای جهانی که داناته تشریح کرده است نیز کلیسای مسیحی است که تزئیناتی اسلامی و اسکندرانی بر آن قابل مشاهده است .

منابع حکمت اشراق
منابعی که سهروردی از آنها عناصری را بیرون آورد و از ترکیب آنها حکمت اشراقی خویش را ترکیب کرد ، مقدم بر همه ، آثار صوفیه و مخصوصاً نوشته های حلاج و غزالی است که مشکوٰۃ الانوار وی (غزالی) تأثیر مستقیمی بر ارتباط نور و امام ، بدان گونه که سهروردی فهم کرده ،

داشته است. منبع دیگر، فلسفه مشائی اسلامی و بالخاصه فلسفه ابن سیناست، که سهروردی بعضا آن را مورد انتقاد قرار داده، ولی آن را برای فهم مبانی اشراق ضروری دانسته است. از منابع پیش از اسلام، از مکتبهای فیثاغورسی و افلاطونی و نیز هرمسی به آن صورت که در اسکندریه وجود داشت، و بعدها توسط صابئین حیران محفوظ ماند و انتشار یافت که آثار هرمسی را همچون کتاب آسمانی خود تصور می کردند، گمراه استفاده را کرده است.

در ماورای این منابع یونانی و «مدیترانه ای»، سهروردی به حکمت ایرانیان قدیم توجه کرد که خود در صدد زنده کردن آنها بود و حکمای ایشان را وارث مستقیم حکمتی می دانست که به وحی به ادیس نیسی یا اخنوخ (بعبری ائوخ) پیغمبر پیش از طوفان نازل شده، و دانشمندان مسلمان او را با هرمس یکی می شمردند. در توجه به مذهب زردشتی، سهروردی بیشتر به جنبه رمزی نور و ظلمت و فرشته شناسی نظر داشته و بسیاری از اصطلاحات خود را از همانجا گرفته است. ولی سهروردی به خوبی نشان داده است که تنوی و دوگانه پرست نبوده و غرضش آن نبوده است که از تعلیمات ظاهری زردشتیان پیروی کند. بلکه خود را با گروهی از حکمای ایران یکی می دانست که اعتقادی باطنی مبتنی بر وحدت مبدأ الهی داشته که به عنوان سنتی نهایی و سری در مذهب زردشتی وجود داشته است. چنانکه خود وی نوشته است:

در میان ایرانیان قدیم گروهی از مردمان بودند که به حق رهبری می کردند و حق آنان را در راه راست رهبری می کرد، و این حکمای باستانی به کسانی که خود را معانی می نامیدند شباهت نداشتند. حکمت متعالی و اشراقی آنان را که حالات و تجربیات روحانی افلاطون و اسلاف وی نیز گواه بر آن بوده است، ما دوباره در کتاب خود، حکمة الاشراق، زنده کرده ایم.

با وجود این نباید چنین پنداشت که سهروردی با بهره برداری از این همه منابع مختلف نوعی مکتب التقاطی تاسیس کرده است. بلکه وی خود را کسی می دانند که آنچه را که الحکمة اللدنیة و الحکمة العتیقه نامیده از نوع حالت وحدتی بخشیده است. وی چنان معتقد بود که این حکمت کلی را جاودانی است که به صورت های مختلف در میان هندیان و ایرانیان و بابلیان و مصریان و نیز در میان یونانیان تا زمان ارسطو وجود داشته است. حکمت ارسطو در نظر سهروردی آغاز فلسفه یونانی نبوده بلکه پایان آن بوده است، و به عقیده وی ارسطو، با محدود کردن حکمت به جنبه استدلالی، میراث قدیمی را به نهایت رسانیده است.

تصوری که سهروردی از تاریخ فلسفه داشته خود نیز جالب توجه فراوان است، چه جنبه اساسی حکمت اشراق را نشان می دهد. بنابر نظر سهروردی و بعضی از نویسندگان قرون وسطایی دیگر، حکمت یا حکمت الهی از جانب خداوند و از طریق وحی به ادیس پیغمبر یا هرمس رسیده، و ادیس را در سراسر قرون وسطی در شرق و در بعضی از مکتبهای غربی مؤسس فلسفه و علوم می شمردند. حکمت پس از آن به دو شاخه منقسم شد که یکی از آنها به ایران آمد و دیگری به مصر رفت. از آنجا به یونان رفت و سپس وارد تمدن اسلامی شد. سهروردی مهمترین سلف بلا واسطه خود را در جهان اسلامی فلاسفه معروف نمی دانست بلکه نخستین صوفیان می دانست. در یکی از نوشته های خود از رویایی حکایت می کند که در آن یا مؤلف کتاب اتولوجیای ارسطو که وی آن را از ارسطو می دانست و در واقع از فلوطین است - رو به رو شده و از او پرسیده است که آیا مشائیان چون فارابی و ابن سینا را می توان فیلسوف واقعی در اسلام دانست یا نه. ارسطو در جواب وی گفته است که «یک در هزار هم چنین نیست. بلکه حکمای واقعی بسطامی و تستری صوفی بوده اند.»

نظر سهروردی را درباره انتقال این حکمت کلی جهانی به وسیله سلسله حکمای باستانی - که بعضی از ایشان حکیمان و پادشاهان باستانی ایران بوده اند - می توان به صورت ذیل خلاصه کرد:

سهروردی

شیخ اشراق خود را همچون نقطه کانونی می دانسته است که دو میراث حکمتی که از شاخه واحد نخستین پیداشده بود دوباره در آن نقطه به هم رسیده و یکی شده است. اندیشه وی آن بود که حکمت زردشت و افلاطون

را با یکدیگر ترکیب کند، همانگونه که گمیستوس پلثون، سه قرن بعد، به چنین کوششی در تمدن مجاور روم شرقی برخاست، گویانکه تاثیر و اهمیت این دو مرد کاملاً با یکدیگر متفاوت بوده است.

معنی اشراق

مورخان و فیلسوفان اسلامی درباره معنی این شکل از معرفت که سهروردی از ترکیب کردن دو میراث حکمتی فراهم آورده و به آن نام اشراق نهاده، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. جرجانی در کتاب معروف خود، تعریفات، اشراقیان را «حکمای شاگرد و پیرو افلاطون» خوانده است، در صورتی که عبدالرزاق کاشانی، در شرح بسرفصوص الحکم ابن عربی، ایشان را پیروان شیث می داند که بنا بر منابع اسلامی بنیانگذار سازمانهای صنفی پیشه وران بوده و طرق فتوات واصناف که ارتباط نزدیک با مکتب هرمسی داشته از او آغاز کرده است. ولی ابن وحیثیه، که تا آنجا که معلوم شده نخستین کسی در جهان اسلامی است که اصطلاح اشراق را به کار برده، اشراقیان را طبقه ای از کاهنان مصری می داند که فرزندان خواهر هرمس بوده اند.

از این تعریفها چنین برمی آید که همه آنان حکمت اشراقی را مربوط به دوره پیش از ارسطو می دانسته اند یعنی زمانی که فلسفه هنوز جنبه صرفاً استدلالی پیدا نکرده و کشف و شهود ذهنی هنوز غالبترین راه برای دست یافتن به معرفت بوده است. سهروردی خود نیز تعریف مشابهی برای حکمت اشراقی دارد که چنین است:

گرچه پیش از تالیف این کتاب رساله های مختصری در فلسفه ارسطو تالیف کرده ام، این کتاب با آنها تفاوت دارد و برای خود تئوری روش خاصی است. همه مواد آن از راه تفکر و استدلال فراهم نشده، بلکه کشف و شهود ذهنی و تعامل و اعمال زاهدانه سهم بزرگی بر آن داشته اند. از آنجا که اقوال ما از طریق استدلال عقلی به دست نیامده، بلکه از بینش درونی و تعامل و مشاهده نتیجه شده، شاک و سوسه شکاکان نمی تواند آنها را باطل کند. هر کسی که سالک راه حقیقت است، در این راه یار و مددگار من است. روش کار اسناد فلسفه و امام حکمت یعنی افلاطون الهی نیز چنین بود، و حکیمانی که از لحاظ زمان بر افلاطون پیشی داشتند، مانند هرمس پدر فلسفه هم بر این راه می رفته اند. از آنجا که حکیمان گذشته به علت نادانی توده مردم گفته های خود را به صورت رمزی بیان می کردند. ردهایی که بر ایشان نوشته شده همه به صورت ظاهر گفته های ایشان مربوط می شود نه به غرض واقعی ایشان. و حکمت اشراقی، که پایه و بنیان آن دو اصل نور و ظلمت است به آن صورت که توسط حکمای ایران، همچون جلالی و فریادشور و بزرگمهر، بیان شده، در میان همین رموز سری و نهانی قرار گرفته است.

طبقات دانایان

از کلمات سهروردی که ذکر شده معلوم می شود که حکمت اشراقی بر استدلال و کشف و شهود هردو تکیه دارد، که یکی از پرورش نیروهای عقلی حاصل می شود و دیگری از صفای نفس. سهروردی، بنا بر آنکه یکی از این دو ملکه یا هردو تالی آنها رشد کرده باشد، کسانی را که در جستجوی معرفت هستند به چهار طبقه تقسیم می کند:

۱. آنان که تازه نسبت به معرفت احساس عطش کرده و به راه جستجوی آن گام نهاده اند.
۲. آنان که به معرفت صوری واصل شده و در فلسفه استدلالی به کمال رسیده اند، ولی از عرفان بیگانه اند. سهروردی، فارابی و ابن سینا را از این دسته می شمارد.
۳. آنان که اصلاً به صورتهای استدلالی معرفت توجهی نداشته، بلکه مانند جلال و بسطامی و تستری به تصفیه نفس پرداخته اند، و به کشف و شهود و روشنی درونی رسیده اند.
۴. آنان که هم در فلسفه استدلالی به کمال رسیده و هم به اشراق یا عرفان دست یافته اند. وی افراد این گروه را حکیم متأله می خواند، و فیثاغورس و افلاطون و، در جهان اسلامی، شخص خودش را از آنان می شمارد. بالای این چهار گروه، سلسله آسمانی یا موجودات روحانی عالم غیب

قرار می‌گیرد که سرمنته ایشان قطب‌یا امام است، که هر يك از افراد نسبه مراتب روحانی به عنوان نماینده‌ای از طرف او عمل می‌کند. این موجودات روحانی به نوبه خود اسبابی هستند که به وسیله آنها نفوس بشری اشراق می‌شوند و در آخر کار با قطب اتحاد پیدا می‌کنند.

تمثیل و رمز جغرافیایی

پیش از آنکه به تحلیل عناصر گوناگون حکمت اشراقی بپردازیم که از ازدواج عقل و شهود حاصل آمده است، باید درباره خود اصطلاح اشراق و تمثیل و رمز جغرافیایی وابسته به آن چند کلمه بگوییم. همانگونه که در فصل اول دیدیم، این اصطلاح در زبان عربی هم به کلمه مشرق ارتباط دارد و هم به کلمه نور و نورانی شدن، و سهروردی بر پایه همین معنی مضاعف کلمه اشراق و رمز و تمثیل مندرج در آن است که تشریح توصیفی جهان خویش را بنا نهاده است و این همان کاری است که ابن سینا با دقت کمتری پیش از وی به آن برخاسته بود. جغرافیای عرفانی که اعتقاد اشراقی بر آن بنا شده، وبعد افقی و عرضی میان شرق و غرب را به بعدی عمودی و طولی تبدیل می‌کند، به این معنی است که در این حکمت مشرق به معنی جهان نور محض یا جهان فرشتگان مقرب است که از هر ماده یا تاریکی تهی و بنابراین در برابر دیدگان موجودات فناپذیر نامرئی است؛ غرض از مغرب جهان تاریکی یا ماده است؛ و مغرب وسطی افلاک مرئی و آنجا است که نور یا ظلمت به هم آمیخته است. به این ترتیب امتداد عرضی و افقی از مشرق به مغرب حالت طولی و قائم پیدا می‌کند، به این معنی که مغرب وجود ارضی می‌شود که در آن غایب یا ماده است، مغرب وسطی افلاک نجومی است، و مشرق واقعی برتر و بالاتر از آسمان مرئی و بنابراین از چشم مردم فناپذیر مستور است. بنابراین مرز میان «مشرق» و «مغرب»، مانند فلسفه ارسطویی، فلک قمر نخواهد بود، بلکه فلک ثوابت یا محرک اول است. افلاکی که مورد مطالعه متحلمان است، جزئی از مغرب است که البته جزء پاکتر و بنابر آن نزدیکتر به عالم انوار است. در اینجا هنوز ماده وجود ندارد و در نتیجه کمالی که تنها به جوهر ملکوتی خالص متعلق است دیده نمی‌شود، علاوه بر این، در حکمت اشراق تمایز مشخصی میان نواحی زیر فلک قمر و آسمانها به آن صورت که در دستگاه ارسطویی وجود داشت، وجود ندارد.

بنابراین، زبان سهروردی را در هر جا که از مشرق و مغرب یاد می‌کند، باید بر این زمینه از جغرافیای جهان فهم کنیم و در همین زمینه است که بیشتر حوادث داستانهای تمثیلی وی، مخصوصا داستان غربت‌گریه که در آن هبوط آدمی در جهان ماده یا رمز غربت و تبعید در مغرب بیان شده، صورت می‌گیرد. در آن کتاب این هبوط و سقوط را به صورت افتادن بنو سحابی در شهر قیروان تعبیر کرده است، و چنانکه می‌دانیم این شهر که «اقصا نقطه مغرب جهان» اسلامی بوده است، جایگاه اصلی وی، که از آنجا به راه افتاده آرزو مند است که بار دیگر به آن باز گردد، همین است که از لحاظ لغوی به معنی جایی است که «در طرف راست» واقع شده و رمز مشرق انوار است که نفس، پیش از جدا شدن از آنجا و سقوط به جهان ماده، همچون جوهری ملکوتی و فرشته‌ای در آن منزل داشته است.

حکمت اشراق و مبانی اساسی آن

برای آنکه اصول عقاید مکتب اشراقی فهمیده شود، بهترین منبعی که باید به آن رجوع شود خود کتاب حکمة الاشراق است که محتویات آن را به اجمال در اینجا در معرض تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم. این کتاب، که از جنبه ادبی یکی از برجسته ترین کتابهای نوع خود است، به سال ۵۳۲ در ظرف چند ماه تألیف شده و چنانکه خود سهروردی گفته است، الهامبخش آن روح القدس بوده و در زمانی نوشته شده که قرآن هفت سیاره در برج میزان صورت گرفته بوده است. سبک نگارش آن نشان می‌دهد که به سرعت و با کمال شوق خاطر نوشته شده، و مهارت ادبی مؤلفی را آشکار می‌سازد که زیبایی و روشنی روش نویسندگی وی در آثار عربی و فارسی او یکسان جلوه‌گر شده است.

سهروردی در حکمة الاشراق خود از قاعده کلی تقسیم کتاب به چهار قسمت منطق و ریاضیات و طبیعیات و ادبیات که بنابر رسم در کتابهای فلسفه از آن پیروی می‌شده (گو اینکه گاهی قسمت ریاضیات را حذف می‌

کرده‌اند)، و کتابهای شفا و نجات ابن سینا و نیز سه کتاب تعلیمی تر دیگر خود سهروردی نیز به آن صورت نوشته شده بود، پیروی نکرده است. این کتاب اساسی حکمت اشراق مشتمل است بر یک مقدمه و دو بخش. بحث در آن از منطق آغاز می‌شود و به اتحاد با حق و مقام وجد و سرور ختم می‌شود.

انتقاد از فلسفه مشائی

سهروردی در مقدمه کتاب خود از این سخن می‌گوید که چگونه آن را تألیف کرده و از چه نوع کتابهاست و برای چه منظوری نوشته شده. پس از آنکه وضع کلی کتاب را به این صورت تعریف کرد، بخش اول را به منطق اختصاص می‌دهد و آن را به همان شکل که ارسطو و تئوفیلوس صورتبندی کرده‌اند می‌آورد، ولی این ترتیب را به تمامی نمی‌پذیرد. قسمت دوم بخش اول کتاب مشتمل است بر یک تحلیل کلی از بعضی از جنبه‌های فلسفه ارسطویی و از جمله منطق. در اینجا به تعریف ارسطویی انتقاد می‌کند و آن را لغت‌بازی می‌خواند؛ و عدد اعراض را از نه به چهار تقلیل می‌دهد: نسبت، کیف، کم، و حرکت.

انتقاد کلی وی نسبت به ارسطو و مشائیان و حمله کردن به بعضی از مبانی اساسی فلسفه برای آن است که زمینه را برای صورتبندی کردن عقاید اشراقی خویش آماده سازد. مثلا، نظریه سینا و دیگر ارسطوئیان را که در هر شیء موجود وجود اصیل است و ماهیت برای تحقق یافتن و واقعیت پیدا کردن به وجود محتاج است، قبول ندارد. در نظر سهروردی، لااقل مطابق معنای متعارفی کلمات خود او، تنها ماهیت شیء است که واقعیت دارد و اصیل است، و وجود نقش فرعی یک عرض را ندارد که به ماهیت اضافه می‌شود. این طرز تصور که اصالت ماهیت نام دارد، با آنکه بعدها مورد قبول سهروردی واقع شد، به سختی در معرض انتقاد ملامدرا قرار گرفت که همه حکمت اشراقی را بر پایه اصالت وجود تفسیر کرد، و الهیات اصالت وجودی را حاشین الهیات اصالت ماهیتی سهروردی ساخت.

انتقاد دیگر سهروردی بر ارسطو این است که عالم مثل افلاطونی استاد خود را انکار کرده و به این ترتیب اشیاء را از واحد بودن واقعیتی در درجه علیتری از وجود محروم ساخته است. نیز تعریف ارسطو را از امکان رد کرده و هیچ‌کس را برای امکان قائل شده است که به تصور افلاطونی نزدیکتر است.

سهروردی، با رد کردن یکی از اصول اساسی دستگاه فلسفی ارسطو، یعنی اعتقاد به صورت و ماده که محور اصلی فلسفه طبیعی مشائی است شکل آن را به صورت دیگری در آورده است. در نظر سهروردی و باقی اشراقیان، جهان عبارت است از درجاتی از نور و ظلمت که در واقع فقدان نور است. و اجسام، تا آنجا که به جنبه مادی آنها مربوط می‌شود، چیزی جز ظلمت و تاریکی است که مانع نفوذ نور در آنها می‌شود. «صورت» افلاطونی را سهروردی همان فرشته‌ای می‌داند که «رقیب» است و هر چیزی را حفظ می‌کند، و نوری است که در هر جسمی مندرج است و به نیروی آن، جسم قابلیت روحانیت پیدا می‌کند.

شیخ اشراق همچنین به معارضه با برهان فناپذیری نفس در نزد مشائیان پرداخت، آن را ست دانست، و به مسئله مطالعه نفس از نقطه نظر دیگری می‌نگریست. فلاسفه پیرو ارسطو بیشتر در بند آنند که قوای مختلف نفس را تعریف کنند، ولی سهروردی اصولا توجه به آن داشت که مبدا ملکوتی نفس را اثبات کند، و اینکه در حالت کنونی خود گرفتار و بدبخت است، و می‌خواست راهی پیدا کند که نفس بتواند از آن راه از زندان زمینی یا از «تبعیدگاه غربی» خود بگریزد و بار دیگر به منزلگاه اصلی خود باز گردد، چه تنها در آنجا است که سعادت و آرامش را باز خواهد یافت.

در آخر کار باید از انتقادی که سهروردی از دو نظریه راجع به رویت رایج در قرون وسطی کرده است سخن گفته شود. پیروان ارسطو عموما بر این نظریه بودند که در رویت، نوری که از جسم می‌تابد به مردمک چشم می‌خورد، و از آنجا به حس مشترک منتقل می‌شود و بالاخره به نفس می‌رسد که به این ترتیب شیء را می‌بیند. ولی ریاضیدانان نظر مخالفی داشتند، و چنین می‌گفتند که در عمل رویت مخروط نوری از چشم صادر می‌شود که رأس آن در چشم است و قاعده آن بر شیئی که باید رویت شود. سهروردی با رد کردن این هر دو نظریه عمل فیزیکی رویت را به اشراق، که همه انواع معرفت از آن بهره‌مند می‌شوند، ارتباط داده است. هر کس تنها شیئی

سهروردی همچنین تقسیم دیگری از موجودات می کند که به درجه ادراک و آگاهی آنها بستگی دارد. یک موجود یا از وجود، آگاه است یا از آن غافل است. اگر آگاه است، یا این آگاهی از خود اوست، چنانکه نور اعلی و فرشتگان و نفس بشری و رب النوعها چینیند، یا برای آگاه شدن به چیزی دیگری نیازمند است، مانند ستارگان و آتش، به همین ترتیب اگر موجودی از خود غافل است، یا وجود آن از خود او است و عین تاریکی است، مانند همه اجسام طبیعی، و یا وجود آن بسته به چیزی جز خود او است، مانند رنگها و بوها. به این ترتیب است که مراحل مختلف سلسله مراتب موجودات با یکدیگر اختلاف پیدا می کنند. در نتیجه، ملاک برای تفاوت درجه موجودات نوری است که هر یک دارد، و این نور همان معرفت و آگاهی است. به این ترتیب جهان از نور اعلی پدیدار می شود، بی آنکه یک پیوستگی «مادی» و «جوهری» میان آن دو وجود داشته باشد. علاوه بر این، نور الانوار در هر یک از قلمروها خلیفه یا تمثیل و رمز مستقیمی از خود دارد، مانند خورشید در آسمان، آتش در میان عناصر، و نور اسفهدی در نفس آدمی، بدان صورت که در هر جا نشانه ای از او دیده می شود و همه چیز بر حضور او گواهی می دهد.



فروشگاه های کفش ملی
نمایشگر زیباترین مدل های سال

را می تواند ببیند که روشن است. در چنین حالتی نفس شخص ناظر، آن شی را احاطه می کند و با نور آن روشن می شود. همین عمل روشن شدن و اشراق است که به نام «رویت» نامیده می شود، بدان سان که حتی رویت فیزیکی هم در رنگ اشراقی معرفت شریک است.
 پس از خرد گیری بر این نظریات و نظریات دیگری از فلسفه مشائی، سهروردی به بخش دوم کتاب می پردازد، و در آن از اصول خود حکمت اشراق بحث می کند. وی این بخش را به چند فصل تقسیم کرده و در آن فصلها از معنی نور و درجات گوناگون آن و مباحث وجود مبتنی بر تمثیلات نوری سلسله مراتب فرشتگان یا فرشته شناسی، فیزیک و علم النفس، و بالاخره مسائل مربوط به آخرت و اتحاد روحانی سخن گفته است.

نور الانوار و مباحث وجود

بنابر نظر سهروردی، واقعتهای مختلف چیزهایی جز نور نیستند که از لحاظ شدت و ضعف باید یکدیگر تفاوت دارند. واقعیت نیازمند به تعریف نیست، چه قاعده آن است که پیوسته امر تاریک را با امر روشنی تعریف کنند، پیداست که هیچ چیز از نور آشکارتر و روشنتر نیست، بنابراین آن را با هیچ چیز دیگری نمی توان تعریف کرد. حقیقت این است که همه چیزها به وسیله نور آشکار می شود و بایستی به وسیله آن تعریف شود. نور محض، که سهروردی نور الانوار نامیده، حقیقت الهی است که روشنی آن، به علت شدت نورانیت، کور کننده است. نور اعلی منبع هر وجود است، چه جهان در همه درجات واقعیت خود چیزی جز درجات مختلف نور و ظلمت نیست. کلمات خود سهروردی در این باره چنین است:

ذات نخستین نور مطلق، یعنی خدا، پیوسته نور افشانی (اشراق) می کند، و از همین راه متجلی می شود. همه چیزها را به وجود می آورد، و با اشعه خود به آنها حیات می بخشد. هر چیزی در این جهان منتسب از نور ذات اوست، و هر زیبایی و هر کمال روحی از رحمت اوست، و رسنگاری عبادت از وصول کامل به این روشنی است.

بنابراین، مرتبه وجودی همه موجودات بسته به درجه قرب آنها به نور اعلی و درجه اشراق و روشن شدن آنهاست. سهروردی به چند راه اشاره می کند که بنابر آنها قلمروهای مختلف جهان از یکدیگر تمایز پیدا می کنند. مثلاً ممکن است کسی به همه چیزها از این لحاظ نگاه کند که نور است یا ظلمت. و اگر نور باشد، آیا این نورانیت از خود آنهاست که در این صورت نور مجرد نام دارد، یا نورانی شدن آنها از منبع دیگری است که در این صورت نور عرضی نامیده می شود. به همین ترتیب ظلمت نیز یا وابسته به خود گوهر است که در این صورت غسق نامیده می شود، یا از چیزی دیگر است که هیئت نام دارد.

رتال جامع علوم انسانی

۳ - غزالی، احیاء، همان کتاب پیشین. ص ۱۲۲ - ۱۲۱.
 ۴ - غزالی، احیاء، همان منبع پیشین، ص ۳۷۵.
 ۵ - دکتر ناصرالدین صاحب الزماني: راز کرشمه ها، انتشارات عطائی، چاپهای متعدد، تهران ۱۳۵۲-۱۳۴۱، عطش همکیشی ص ۲۴۸-۲۳۹.
 6. Grothe, H.: Wandelungen in Persian, S. 208; Vlg. Goldzicher: Vorlesungen ueber den Islam, Heidelberg, 1925, S. 352.
 ۷ - غزالی: کیمیای سعادت، باهتمام احمد آرام، کتابخانه ای مرکزی، چاپ ۴ - تهران، ۱۳۳۳، ص ۹.

رهرو، توئی و، راه توئی، منزل، تو! همدار! که راه خود - بخود، گم نکنی! (مانند دارد) تهران ۱۳۴۱/۴

باز هم «خدا یا انسان»

(بتمیه)

حواشی:

۱ - فخرالدین رازی: البراهین در علم کلام، باهتمام سیدمحمد باقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۷۸۶، جلد اول، تهران ۱۳۴۱، ص ۵.
 ۲ - غزالی: احیاء علوم الدین، ترجمه ای مؤالدين محمد خوارزمی، باهتمام حسین خدیوچم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ش ۱۳۹، جلد ۱، تهران ۱۳۵۱، ص ۳۱-۲۰.

ما اندکی پس از غزالی، و اندکی پیش از شمس، از زبان فیلسوف عارف مسلکی به زبان شعر، باز می شنویم. شعر از شهاب الدین سهروردی (۵۸۷ - ۵۴۹ هـ / ۱۱۹۶ - ۱۱۵۸ م) مشهور به «شیخ اشراق» است: هان! تا که سر رشته ای خود، گم نکنی! خود را ز برای نیک و بد، گم نکنی!