

نسبت فلسفه اشراقی سهروردی و فلسفه افلاطون

آریا یونسی

پژوهشگر فلسفه

چکیده

در این مقاله نشان داده می شود که فلسفه اشراقی سهروردی ریشه در فلسفه افلاطون دارد. در ابتدا شواهدی از حکمه الاشراق بررسی می شود که در آن سهروردی تأکید می کند فلسفه اشراقی ای که عرضه می کند مورد اعتقاد افلاطون است. سپس توضیحاتی در مورد فلسفه های دیگر و چرخش فلسفی وی خواهد آمد. در این قسمت تفاوت های عمده این فلسفه متقدم و متاخر هایدگر در جنبه های مهم بررسی می شود. سپس تمثیل غار شرح داده می شود و چهار مرحله آن تبیین می شود. در ادامه تفسیر خود افلاطون بر تمثیل را بررسی خواهیم کرد. در این بخش نشان داده می شود که از نظر هایدگر، افلاطون تعریف حقیقت را دگرگون کرده است و آن را از نامستوری و آشکارگی به صحت نگاه تبدیل کرده است. افلاطون در هر مرحله بر عادت کردن چشم فرد به نور جدید تأکید می کند و این مسئله را با واژه یونانی پایدیا بیان می کند. در بخش بعدی به پایدیا، و نقش تأثیرگذار آن در فلسفه افلاطون، خواهیم پرداخت. پایدیا چرخش کل وجود انسان است برای سازگاری و درک ویژگی های واقعی موجودات. در بخش بعدی به ارتباط و تناسب خورشید تمثیل و ایده ی خیر خواهیم پرداخت. بدین مضمون که خورشید تمثیل تصویر ایده خیر یا ایده ایده ها است و همچنانکه خورشید اشیاء را قابل دیدن می کند، ایده خیر هم دیگر ایده ها را قابل شناخت می کند. سپس به مقایسه فلسفه افلاطون و فلسفه اشراق پرداخته می شود و تبیین خواهد شد که فلسفه اشراق و فلسفه افلاطون در اصول و مبانی و نیز در روش فلسفی نزدیکی و همسانی قابل توجهی دارند. زیرا آنچه که افلاطون ارائه می دهد توسط سهروردی به اوج پیشرف خود می رسد. نهایتاً به نقش واسطه ای نوافلاطونیان در ارتباط بین افلاطون و سهروردی پرداخته می شود.

کلمات کلیدی: افلاطون، تمثیل غار، هایدگر، نور، تعریف حقیقت، سهروردی.

۱. مقدمه

شیخ اشراق در دو موضع از کتاب حکمه الاشراق می‌گوید که یکی از ریشه‌های فلسفه اشراق، یک ریشه اساسی، فلسفه افلاطون است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۲ و ۱۸۵). اما چنانکه در تاریخ فلسفه معمول است گاهی حلقه‌های مفقوده بین دو یا چند فیلسوف سبب می‌شود که ارتباط آنها مخفی بماند و حتی اسلاف آنها تصور کنند که به جای ارتباط، حتی تضادهایی نیز وجود دارد. موردی از این قضیه ارتباط سهروردی و افلاطون است که با وجود اینکه سهروردی خود به این پیوند معترف است اما نویسنده‌ای معاصر به کلی منکر چنین ارتباطی است: «ولی آنچه از مطالعه آثار افلاطون و ارسطو و از مطالعه کتبی که در بیان عقاید و آراء این دو فیلسوف نوشته شده است با توجه به سیر فلسفه در دوره اسلامی چیزی که بدست می‌آید، یکی این است که مسائل عمده مورد اختلاف اشراقیین و مشائیین که امروز در فلسفه اسلامی مطرح است، به استثنای یکی دو مسأله، یک سلسله مسائل جدید اسلامی است و ربطی به افلاطون و ارسطو ندارد ... از همه مهمتر این که بسیار محل تردید است که افلاطون طرفدار سیر و سلوک معنوی و مجاهدت و ریاضت و مشاهده قلبی بوده باشد. ... به هیچ وجه معلوم نیست که افلاطون در زمان خودش و یا در زمان‌های نزدیک به زمان خودش به عنوان یک فرد «اشراقی» طرفدار اشراق درونی شناخته می‌شده است» (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱۶).

ظاهراً در این متن هیچ‌گونه دلیل متقن و مستندی که نشان دهد افلاطون به هیچ وجه اعتقادی به ریاضت درونی و یا هرگونه دیدگاه اشراقی نداشته باشد، وجود ندارد؛ بلکه صرفاً بر این امر تأکید شده است که اغلب مسائل مطرح برای فیلسوفان اسلامی مسائلی کاملاً جدید است. حتی همین نویسنده می‌گوید شیخ اشراق روش اشراقی را از تصوف اسلامی برگرفته است و اینکه آن را به افلاطون استناد می‌دهد برای مقبولیت بیشتر این تفکر است (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱۶ و ۱۷). در این نوشته نشان داده می‌شود با توجه به تفسیرهای دوره متأخر مارتین هایدگر بر فلسفه افلاطون، سهروردی در اینکه خود را خلف افلاطون می‌داند کاملاً بر حق است. ابتدا شواهد برگرفته از حکمه الاشراق بررسی خواهد شد و در ادامه، پس از توضیحاتی در مورد فلسفه هایدگر، به تفسیر هایدگر از فلسفه افلاطون و به ویژه نظریه حقیقت نزد افلاطون که در تمثیل غار آمده است پرداخته می‌شود. سپس نشان داده می‌شود که آنچه هسته فلسفه اشراقی است، فارغ از برخی جزئیات غیر مهم، بین افلاطون و سهروردی مشترک است. سپس به نقش نوافلاطونیان در مقام واسطه بین افلاطون و سهروردی اشاره می‌شود.

۲. دو شاهد از حکمه الاشراق

شیخ اشراق در حکه الاشراق می نویسد: «علم الانواری که من به ذکر آن پرداخته‌ام و همه آنچه بر علم الانوار مبتنی است و غیر آن، مورد تأیید و موافقت همه سالکان راه خدا، عزّ و جلّ است. این علم الانوار همانا ذوق امام حکمت و رئیس آن «افلاطون» صاحب نعمات و نور است، و همچنین این علم الانوار، ذوق کسانی است که پیش از افلاطون بودند، از زمان پدر حکما «هرمس» تا زمان افلاطون، یعنی حکمای بزرگ و اساطین حکمت مانند انبأقلس، فیثاغورس و غیر آن دو» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۲).

سهروردی در موضعی دیگر همین معنی را تأیید می کند: «افلاطون و کسانی که پیش از او بودند مثل سقراط و کسانی که پیش از سقراط بودند مثل هرمس، آغاثادیمون و انبأقلس، همگی به همین رای بوده اند و اکثر آنان صریحاً گفته‌اند که [ذات های ملکوتی و] آن انوار را در عالم نور مشاهده کرده‌اند. افلاطون از خود حکایت می کرده است که او ظلمات [و تعلقات بدنی] را رها کرده و آن انوار را مشاهده کرده است» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۸۷۵).

جز این دو مورد، شیخ اشراق در چندین جای دیگر هم صراحتاً به طرفداری از افلاطون بر می خیزد، از جمله در اینکه نباید چندان ارسطو را بزرگ نشان داد، که به تحقیر استادانش که مسلماً افلاطون اصلی ترین استادش است بیانجامد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۳)، یا در مسئله ابصار وی نظر ارسطو را رد می کند و به نظر افلاطون برمی گردد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۲۷) و یا اینکه سهروردی می گوید که آنچه حکمای نخستین گفته‌اند رمزی است و آنچه در ردّ آنان گفته شده است متوجه ظاهر سخن است و ردّی بر رمز نیست (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۲).

بین افلاطون و سهروردی قریب ۱۵۳۸ سال فاصله است. با توجه به چنین اختلاف زمانی گزافی، چندان جای تعجب نیست که فیلسوفان و تاریخ نگاران فلسفه باور به پیروی سهروردی از افلاطون را سخت بیابند. به همین دلیل لزوم وساطت فکری و تفسیری فیلسوفی بزرگ همچون هایدگر لازم است.

۳. هایدگر و بازگشت به یونانیان

مارتین هایدگر فیلسوف آلمانی، همچون ویتگنشتاین، دو دوره عمده و عمدتاً متفاوت فکری را تجربه کرده است. غالباً این دو دوره به قبل و بعد از انتشار کتاب هستی و زمان، یا همین حد و حدود، تقسیم می شود. هایدگر متقدم، که اوج تفکرش هستی و زمان است، از روش پدیدارشناسی

ای که هسته اصلی آن را هوسرل، دیگر فیلسوف آلمانی و استاد هایدگر، بنیاد گذاشت بهره می گرفت. وی با روش پدیدارشناسی به هستی‌شناسی بنیادین و مسائل پیرامون دازاین، یا همان هستی خاص انسانی، می پرداخت. هایدگر پس از هستی و زمان کاستی هایی در کار خود می دید، این کاستی ها از این قبیل است: وی قبلاً سعی در فهم معنای هستی داشت اما اکنون پی می برد که «معنای هستی فقط وقتی مطرح است که قبلاً اندیشیده باشیم که هستی چگونه خود را پنهان می کند»، پس اکنون مسئله «حقیقت هستی» مطرح است نه «معنای هستی». به عبارت دیگر، «حقیقت هستی» بر «معنای هستی» اولویت می یابد. بنابراین هایدگر متوجه شد لازم است مفاهیم بنیادینی همچون حقیقت، رویداد و متافیزیک تحلیل شود (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۰). و به طریق اولی، تحلیل بنیادین دازاین، «هرچند به فهم هستی دازاین ولی از فهم خود هستی در کل یا فهم معنایی از هستی که برتر از هستی دازاین است عاجز است» (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۱). به عبارتی، تحلیل بنیادین دازاین صرفاً بخش کوچک ولی مهمی از هستی را پوشش می دهد. و نهایتاً وی به این نتیجه رسید که روش پدیدارشناختی اش در عمل جوابگوی بسیاری مسائل نیست (همان). از طرف دیگر هایدگر با یک نقص دیگر در کارش مواجه بود: «دگرگونی فکری هایدگر تا حدود زیادی نتیجه کوشش او برای پاسخ‌گویی به دشواری ای بود که در هستی و زمان آفریده شده بود. اهمیت دازاین و تحلیل بنیادین آن بنا به تأکید هایدگر نباید با اهمیت سوژه در فلسفه معاصر یکی دانسته می شد. ولی این یکی دانستن ناگزیر است زیرا این کژفهمی را سبب می شود که گویی دازاین در نسبت با هستی در موقعیتی استثنایی و خاص است، تا حدی که بدون تحلیل بنیادین وجود او نمی توان هستی را فهمید و از این جهت به سختی می توان این دیدگاه را از انسان محوری دکارتی، کانتی یا هوسرلی متمایز کرد...» (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۹).

هایدگر انسان محوری مدرن را راهی نادرست در فلسفه می‌دید ولی آنچه که در هستی و زمان بسط داده شده بود به همین ورطه می افتاد. بنابراین وی در ابتدا به «مفهوم حقیقت همچون مفهوم هستی که فراتر از دازاین و درک دازاین از آن مطرح است» پرداخت، زیرا این امر وی را از تأویل‌های انسان محورانه رهایی می بخشید (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۹). در این مرحله برخلاف دوره متقدم، که سخن از فیلسوفان مدرنی چون دکارت، کانت و هوسرل است، «راهنماهای اصلی و پیوندهای اساسی با فلسفه، یونانیان پیش از سقراط هستند» (احمدی، ۱۳۸۱: ۱۸). این دوره دوم با تفسیرهایی بدیع و انتقادی از فلسفه افلاطون، به ویژه آموزه حقیقت نزد او، همراه بود که در این نوشته نشان خواهیم داد، این تفاسیر راه را بر درک پیوند ریشه‌ای فلسفه افلاطون و فلسفه اشراق می گشاید.

۴. تفسیر هایدگر از آموزه حقیقت افلاطون

هایدگر در دو متن، یکی مختصر و دیگری به تفصیل، به بحث از نظریه حقیقت افلاطون می پردازد: اولین آن رساله «آموزه حقیقت نزد افلاطون» (Plato's doctrine of truth) است و متن کوتاه هم هست؛ و دیگری، «ذات حقیقت: درباره تمثیل غار و تئتوس افلاطون» (The Essence Of Truth: On Plato's Cave Allegory And Theaetetus)، متن تفصیلی، است. چیزی که در این دو متن می آید در کلیات آنها همسان هستند و در این مقاله هم به همین کلیت خواهیم پرداخت. هایدگر می گوید برای اینکه به درستی آنچه را که یک متفکر نمی گوید، یعنی چیزی که در پرده مانده است، را بفهمیم باید تمامی آثار او را بررسی کنیم، اما وی به منظور اختصار فقط تمثیل غار افلاطون (Plato's cave allegory) را تحلیل می کند و از نظر وی همین تمثیل برای هدفش کفایت می کند. از نظر او چیزی که در آثار افلاطون ناگفته مانده است، تغییر در تعریف حقیقت است و هایدگر می گوید ارائه‌ای از تمثیل غار روشن خواهد کرد که چنین تغییری واقع شده است (Heidegger, 1962: 251).

تمثیل غار بدین مضمون است: افرادی در غاری زندانی هستند. سر و گردن و دست و پاهای آنها به طوری در زنجیر است که نه می توانند حرکت کنند و نه حتی سر و گردن خود را به اطراف بچرخانند، آنها فقط می توانند روبروی خود را ببینند. این زندانیان از بدو تولد چنین بوده‌اند. در پشت سر زندانیان دیواری هست و در بین دهانه غار و دیوار پشت سر زندانیان آتشی روشن است، به گونه ای که نور آتش از بالای دیوار بر دیواره مقابل زندانیان می افتد. زندانیان فقط نور تابیده بر دیواره غار را می بینند. افرادی دیگر در حالی که اشیاء مختلف و مجسمه هایی را حمل می کنند از بین دیوار و آتش می گذرند و سایه این اجسام بر دیواره غار می افتد. این زندانیان چون فقط این سایه ها را می بینند صرفاً در مورد آنها صحبت می کنند و تنها آنها را واقعی می بینند، حتی صدای افراد حامل اجسام به سایه ها نسبت داده می شود، زیرا زندانیان از پشت سر خبری ندارند و نمی‌دانند آنچه می‌بینند صرفاً سایه اجسامی دیگر است (18-23، 2002، Heidegger). اکنون فرض می کنیم یکی از این زندانیان از زنجیر رها می شود و می تواند به اطراف خود، و حتی خود آتش، که منبع نور است، بنگرد. در ابتدا نگاه کردن به آتش او را خیره می کند و به همین دلیل وی فکر می کند که سایه‌های پیشین واقعی‌ترند و چیزی که اکنون می بیند توهم است. اما کم کم به نور آتش عادت می کند و می تواند به اطراف خود و خود آتش به سادگی بنگرد. اکنون می تواند بداند سایه ها واقعی نیستند بلکه سایه اجسامی واقعی هستند که در پشت سر آنها در حرکت بوده اند. اکنون وی، نسبت به مرحله قبل، یک قدم به ذات موجودات

نزدیکتر شده است (Heidegger، 1962: 258؛ Heidegger، 2002: 23-29). در قدم بعدی فرد آزاد شده به روی زمین می‌رود. همچون مرحله قبل، در ابتدا نور آفتاب چشمان او را خیره می‌کند و زمانی طول می‌کشد تا بتواند به درستی بنگرد. وقتی که توانست اشیاء را ببیند، هنوز نمی‌تواند مستقیم به خورشید نگاه کند زیرا نور آن وی را کور خواهد کرد، بلکه باید ابتدا در اجسام صیقلی، آینه یا آب به تصویر خورشید نگاه کند و پس از مدتی می‌تواند به خورشید بنگرد. فرد آزاد شده اکنون اجسام واقعی را در نور طبیعی، نه نور مصنوعی آتش، می‌بیند. وی اکنون در نزدیکترین مکان به موجودات است (Heidegger، 1962: 26؛ Heidegger، 2002: 57-29). افلاطون این تمثیل را برای روشن ساختن سرشت فلسفه می‌آورد و فرد آزاد شده از نظر او همان شخص فیلسوف است که عالم مثل (forms) را مشاهده کرده است. این تمثیل به چهار مرحله تقسیم شده است: مرحله اول، افراد در زنجیرند و فقط با سایه‌ها در ارتباط هستند. در مرحله دوم، فرد از زنجیر آزاد شده و اجسام واقعی و آتش را می‌بیند. در مرحله سوم وی خورشید و نور و اجسام واقعی را در نور طبیعی می‌بیند. این مرحله نزدیک‌ترین مرحله به ذات موجودات است. در مرحله چهارم وی برای رهایی دیگر زندانیان به داخل غار برمی‌گردد. تمایز این چهار مرحله بسیار مهم است.

افلاطون خودش بلافاصله تفسیری از این تمثیل ارائه می‌دهد که به آن اشاره خواهیم کرد. طبق تفسیر خود افلاطون، غار تصویر قلمروی است است که از طریق احساس (sensation) درک می‌کنیم. آتشی که در غار است تصویر خورشید واقعی است و سقف این غار گنبد آسمان است که انسان‌ها در زیر آن زندگی می‌کنند. سایه، موجوداتی (beings) است که در روی زمین و از طریق حسیات می‌بینیم و لمس می‌کنیم. بیرون غار عالم مُثُل است و اشیاء بیرونی مثال‌ها هستند. خورشیدی که در تمثیل است مثال خیر یا زیبایی یا ایده ایده‌ها (the good form or beauty or idea of ideas) است (Heidegger، 1962: 254-5؛ Heidegger، 2002: 33).

برنهاد اولیه هایدگر این است که افلاطون مفهوم حقیقت را تغییر داده است و این تغییر، دگرگونی مفهوم حقیقت از نامستوری (unhiddennes) به «صحت نگاه» (correctness of looking)، و بنابراین «صحت بیان»، است (Dostal، 1992، 66). هایدگر از این مسئله شروع می‌کند که افلاطون برای نیل به حقیقت غاری را تصور می‌کند که آتشی در آن است و در بیرون آن خورشید و نور آن وجود دارد. اجسام در نور آفتاب، برخلاف نور آتش، بهتر و درست

۱. هایدگر اصل متن یونانی را ترجمه می‌کند به همین دلیل از متن ترجمه هایدگر استفاده شده است.

تر به چشم می آیند. در هر سه مرحله اولیه فرد با صعود از یک مرحله به دیگری بهتر و درست تر می بیند. مرحله سوم، یعنی وقتی فرد از غار به روی زمین می آید، درست ترین حالت است. هایدگر از تحلیل واژه یونانی آلتیا (Alethia) آغاز می کند. این واژه در یونانی به معنی نامستوری است، یعنی آنچه پنهان نیست. برای یونانیان قبل از افلاطون آنچه که خود را آشکار می کرد، و به عبارتی نامستور بود، حقیقی بود. بر این مبنای یونانیان باستان بیانی منفی از حقیقت داشتند (احمدی، ۱۳۸۱: ۵۸ و ۵۲). اما افلاطون نامستوری را به صحت نگاه ارتباط می دهد و از اینجا تعریف حقیقت دگرگون می شود. قبلاً حقیقت تحت عنوان نامستوری و آشکاری در خود اشیاء قرار داشت، در حالی که اکنون افلاطون آن را به نحوه نگاه شخص انتقال داده است، زیرا شخص در هر مرحله آزادی بیشتری برای دیدن دارد، اما صرف این آزادی نمی تواند دیدن درست اشیاء را تضمین کند بلکه باید شخص به نور عادت کند، پس اکنون حقیقت به صحت نگاه تبدیل شده است (Heidegger, 1962, 265). همچنین بیان منفی از حقیقت، یعنی نامستوری، به بیان مثبت، یعنی صحت نگاه، تبدیل می شود. وقتی که بیان منفی باشد ابتدا پنهان گری در برابر ماست و آنگاه نوبت کشف حقیقت است. به عبارتی، پرده برداشتن از جهانی که چیزی نیست که در ابتدا می نماید (احمدی، ۱۳۸۱: ۵۲-۵۸). با این تغییر، حقیقت همچون ویژگی موجودات، به ویژگی جهت گیری انسان نسبت به چیزها تبدیل می شود (66: 1992, Dostal). از طرف دیگر، دیدگاه هستی شناسانه نسبت به حقیقت، خود را به دیدگاهی شناخت شناسانه می دهد (Ibid, 63). اما چرا افلاطون چنین تغییری را ایجاد می کند؟ هایدگر می گوید دلیل افلاطون برای دگرگونی تعریف حقیقت این است که تصور می کند، حقیقت به معنی نامستوری (آلتیا) چیزی نیست که بتوان بدست آورد یا در بدست آوردنش شکست خورد، زیرا مطابقت یعنی مطابقت با چیزی دیگر، در حالی که نامستوری صفت خود اشیاء است (82, Heidegger, 2002). تا به اینجا دیدیم که با افلاطون مفهوم کهن از حقیقت، نامستوری، فراموش می شود و اکنون از مفاهیم نور، دیدن و صحت نگاه همچون چیزی که حقیقت را مشخص می کنند سخن می رود. وجه بسیار مهم دیگری از تفسیر هایدگر از افلاطون مربوط به پایدیا است که در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت.

در تمثیل غار، چشم فرد آزاد شده در سیر از یک مرحله به مرحله دیگر، باید کم کم به محیط و نور تازه عادت کند تا بتواند به درستی ببیند. افلاطون بر این عادت کردن تأکید می کند و می گوید تا چنین امری واقع نشود فرد نمی تواند موجودات را چنانکه در برابر او هستند ببیند. افلاطون برای این معنی از واژه یونانی پایدیا استفاده می کند. واژه پایدیا به معنی آموزش و تعلیم وسیع است. هایدگر برای پایدیا از واژه آلمانی بیلدانگ که تقریباً همان معنی را دارد، استفاده می کند (Heidegger, 1962, 256). هر دو این واژگان بر آموزش و تعلیمی وسیع دلالت می کنند که صرف آگاه شدن و کسب دانش نیست؛ واژه تعلیم می تواند ترجمه فارسی مناسب این واژه باشد. پایدیا، یا چنانکه در تمثیل آمده است، عادت کردن چشم فرد به نور، باید به آهستگی و ملایمت باشد. این فرایند نمی تواند به سرعت انجام شود. هایدگر معتقد است پایدیا بر دو مسئله دلالت می کند: (۱) چرخش وجود (یا شخصیت) انسان و، (۲) سازگاری فرد با ویژگی های واقعی موجودات، یعنی توانایی درک واقعیت ها (Heidegger, 1962, 256). آموزشی که مورد نظر افلاطون است چیزی ساده نیست بلکه آموزش و تعلیمی است که تمام شخصیت فرد را تحت تأثیر قرار می دهد، بنابراین مستلزم چرخش شخصیت و وجود انسان است. از طرف دیگر چنین چرخشی معطوف به سازگاری با ذات پدیده ها و درک ویژگی های واقعی آنها چنانکه هستند، است. هایدگر می نویسد: «نکته مهم تمثیل غار در تبیین و تشریح ذات پایدیا آشکار می شود. افلاطون با هوشیاری و دقت نشان می دهد که پایدیا صرفاً دادن آگاهی و شناخت صرف نیست بلکه تغییر و سازگاری کل وجود انسان است» (Heidegger, 1962, 256).

بنابراین منظور افلاطون از پایدیا صرفاً این نیست که فرد شناختی کسب کند یا از چیزی آگاه شود، بلکه شناخت و آگاهی ای است که سبب «تغییر و سازگاری کل وجود انسان می شود» است. آنچه افلاطون در صدد تبیین آن است و هایدگر هم بر آن تأکید می کند پیوند تنگاتنگی با مجاهدت نفسانی و ریاضت درونی دارد؛ و این نکته ای مهم است.

۶. خورشید تمثیلی و مُثُل افلاطونی

هایدگر در بخش دیگری از تفسیرش بر تمثیل غار به ارتباط خورشید تمثیل و مُثُل افلاطونی می پردازد. پیشتر دیدیم که در تفسیری که افلاطون از تمثیل ارائه می دهد، خورشید نماد ایده ایده ها یا ایده خیر یا ایده زیبایی است که هم علت وجود و هم علت شناخت دیگر مثل است (5-254): (Heidegger, 2002 33: Heidegger, 1962). اما هایدگر تأکید می کند که ارتباط خورشید و ایده خیر مهم است و نباید به سادگی آن را نادیده گرفت: «آنچه که دیدن و چیزی که

دیده می شود را به همدیگر مربوط می کند، خورشید، همچون منبعی برای روشنایی است. نور خورشید آنچه که دیده می شود را دیدارپذیر می کند. و خورشید در تمثیل، تصویر ایده خیر است و همچنانکه خورشید، اشیاء را قابل دیدن می کند، مثال خیر هم دیگر مُثُل را شناخت پذیر می کند» (Heidegger, 1962 : 262).

اساساً آنچه که این ارتباط را مهم می کند این است که اگر ارتباط خورشید و ایده خیر مهم است، و همچنانکه خورشید سبب دیدن دیگر اشیاء می شود، و ایده خیر سبب شناخت دیگر مُثُل می شود، پس ذات ایده های افلاطونی آشکارگی (پدیداری) و مشاهده پذیری است. هایدگر از این پیشتر می رود و معتقد است که استعاره دیدن در سنت متافیزیکی تثبیت شده است (67 : Dostal, 1992). به عبارتی، هایدگر دو مسئله را بیان می کند: (الف) ذات ایده های افلاطونی آشکارگی و مشاهده پذیری است، (ب) استعاره دیدن با افلاطون در سنت متافیزیکی تثبیت شده است. این دو مسئله کاملاً به هم وابسته اند، زیرا در اولی سخن از مشاهده پذیری است و در دومی سخن از مشاهده همچونی مدلی برای درک تفکر. بنابراین می توان گفت، با افلاطون، مبحث نور، و مباحث مرتبط با آن، به مباحث فلسفی اضافه شده است.

۷. پیوند فلسفه اشراق و فلسفه افلاطون

اکنون در موقعیتی هستیم که ارتباط سهروردی و افلاطون را تأیید کنیم. با افلاطون استعاره دیدن همچون مدلی از شناخت به سخن فلسفی وارد می شود؛ و همچنین، افلاطون به دقت نشان می دهد که ذات مُثُل دیدارپذیری است. این دو امر به وضوح و با تأکید زیاد در فلسفه اشراق مطرح است. به طور مثال از نظر سهروردی «کسی که خودآگاه است همانا نور مجرد است» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۳۷)، و یا اینکه وی در بحث علم واجب می نویسد: «... حق درباره علم، قاعده اشراق است. و آن اینکه علم واجب الوجود به ذات خودش همان نور بودن او برای ذات خویش (نورلذاته) و ظاهر بودن او برای ذات خویش (الظاهر لذاته) است؛ و علم او به اشیاء همان ظاهر بودن اشیاء برای اوست یا خود اشیاء به خودی خود برای او ظاهراند» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۸۱).

چنانکه در این متن دوم به صراحت تأکید شده است علم و دیدن با هم ارتباط تنگاتنگی یافته اند و آنچه که هایدگر «استعاره دیدن» همچون مدل شناخت می نامد نمایان است. به عبارتی فضایی که افلاطون می سازد توسط سهروردی به نهایت اوج خود می رسد. سهروردی در موضعی دیگر و در بیان تفاوت صور معلق و صور افلاطونی می گوید: «این صور معلق، غیر از «مُثُل

افلاطون» اند. زیرا مثل افلاطون نوری و پایداراند. در حالی که این صور، معلق اند، برخی از اینها زلمانی اند» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۶۰).

نکته مهم در این نوشته عبارت «مُثل افلاطون نوری و پایداراند» است. زیرا سهروردی به تلویح، گویی هایدگر از تفکر او خبر دارد، می‌گوید که ذات مثل افلاطونی نوری بودن آنها است. همسانی تفسیر سهروردی و هایدگر در این جا قابل تأمل است. همچنین، همانطور که در بحث ارتباط خورشید تمثیل و ایده خیر دیدیم، سهروردی وقتی خدا یا واجب الوجود را نورالانوار می‌داند به میزان زیادی از افلاطون پیروی می‌کند. پس در این زمینه افلاطون و سهروردی نظرات مشابه و نزدیکی دارند. از طرف دیگر، آنچه که افلاطون از پایدیا مطمح نظر دارد با آنچه که ریاضت درونی و مجاهدت نفسانی در فلسفه اشراق است یکسان است، پس اینکه افلاطون اهل مجاهدت و اشراق نبوده است نمی‌تواند صادق باشد؛ هرچند می‌توان گفت که مجاهدتی که افلاطون در پیش چشم دارد سرشتی شناخته‌شده تر از ریاضت عرفانی دارد.

این تشابهات فلسفی مکاتب اشراقی و افلاطونی در روش فلسفی و اصول بنیادین آنها است نه جزئیات کم‌اهمیت. به همین خاطر می‌تواند دلیل متقنی بر تأیید پیوند نزدیک آنها به حساب آید. شهرزوری در بیان حکمت اشراقی می‌نویسد: «حکمت اشراق، در حقیقت یکی از دو نوع علم حقیقی است: چه علوم یا ذوقی و کشفی است یا بحثی و نظری. مراد به قسم اول، معاینه معانی و مجردات به طریق کشف است نه به واسطه فکر و نظم دلیل قیاسی و نه از راه نصب تعریف حدی و رسمی. بلکه از طریق انوار اشراقی پیوسته و گوناگون و از راه نفس از بدن ... تا تجرد خود و مافوق خود را با عنایت الهی مشاهده کند» (حلی، ۱۳۷۶: ۲۹). بیانی که شهرزوری از حکمت اشراقی ارائه می‌دهد بسیار نزدیک به تفسیر هایدگر از تمثیل غار افلاطون است و چیزی که شهرزوری به عنوان روش ارائه می‌دهد، در قالب داستان در تمثیل غار آمده است.

۸. واسطه‌گری نوافلاطونیان

گرچه نشان داده شد که سهروردی پیرو راستین افلاطون است اما بین افلاطون و سهروردی فاصله زمانی زیادی، قریب به ۱۵۰۰ سال، وجود دارد. واسطه‌هایی که این فاصله زمانی را پر می‌کنند چیستند؟ پاسخ این است: نوافلاطونیان. یعنی کسانی که تفسیری جدید از فلسفه افلاطون ارائه دادند و در آن بر جنبه‌های عرفانی تأکید کردند. واسطه‌گری نوافلاطونیان در ارتباط افلاطون و سهروردی در دو مورد از بقیه اهمیت بیشتری دارد: (۱) آگئیس اوژداوینیس در این باره می‌نویسد: «تمثیل خورشید افلاطون در جمهوری توسط اسکندر افرویدیسی با آموزه‌های

ارسطویی عقل فعال («درباره نفس»)، محرک نامتحرک («متافیزیک») و نهایتاً با آموزه های مشائی و افلاطونی درباره خدا تحت عنوان فعلیت محض ترکیب شد و همچون تمثیلی معقول از خورشید قلمداد شد که هم معقولیت و هم هستی هر چیزی را افاضه می کند و هم دانش نفس ناطقه را توجیه می کند» (Uzdavinys, 2005: 272). (۲) دومین نقش تاثیرگذار نوافلاطونیان در ردّ و انکار نظریه ارسطو در مورد نور است، که از آن پس نور، در فلسفه اهمیت والایی یافت. آموزه غیرجسمانی بودن نور که از جانب ارسطو ارائه شد، برای نوافلاطونیان متأخر رضایت بخش نبود. آنها ترجیح می دادند نور را صورتی محض قلمداد کنند. بنابراین، افلوپتین (۲۰۴-۲۷۰ م)، در پی اسکندر افرویدیسی (نیمه دوم قرن دوم و آغاز قرن سوم میلادی)، نور را با عقل فعال قابل قیاس می دانست و عقل را جایگاه نور[ی که از] واحد [منتشر می شود] تلقی می کرد». همچنین غیرمادی دانستن نور با غیرمکانی دانستن آن همراهی شد و بر این اساس، نور دیگر، منتشر از چشمه نور نبود بلکه در یک حوزه یا سپهر به صورت منتشر موجود بود (Uzdavinys, 2005, 272). اکنون می توان خطی که از افلاطون به سهروردی می رسد را بطور کامل مشخص کرد. در اینجا لازم است به این نکته هم اشاره کرد که در بسیاری موارد افلاطون و افلوپتین با هم اشتباه گرفته شده است.

از طرف دیگر اکثریت آثار افلاطون در قرون اولیه اسلامی به عربی یا فارسی ترجمه شده اند و حتی بسیاری از تفاسیر این متون هم ترجمه شده اند تا جایی که ابن ندیم (۳۸۰ق)، در فهرست اش بسیاری از آثار افلاطون را که به فارسی ترجمه شده اند فهرست کرده است. طبق گزارش ابن ندیم کتاب جمهوری افلاطون با نام *السیاسة* توسط حنین ابن اسحاق ترجمه شده است و حنین کتاب *نومیس* را هم ترجمه کرده است (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۴۴۹). از این رو سهروردی به راحتی به آثار افلاطون و حتی تفاسیر نوافلاطونی، دسترسی داشته است (همان).

در اینجا باید نکته دیگر را متعرض شد. ابن ندیم می نویسد: «از برخی پیشینیان باستانی نقل شده که گفته است: خداوند نه هزار دور [،] معذب می دارد، و پس از آن در پناه رحمت الهی درآید، ولو آنکه اختصاص به آن گروهی داشته باشد، که داعی به حق، و پیرو دین حنیفی باشند که به آن گرویده اند. و برجستگان آنان: ارانی، و آغاناژیمون، و هرمس بوده، و برخی سولون جد مادر افلاطون فیلسوف را در شمار آنان آورده اند» (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۵۶۵).

محتمل است که چنین حکایاتی در مورد خاندان افلاطون در میان فیلسوفان اسلامی نخستین شایع بوده باشد، هرچند که صحت چنین روایتی کاملاً مورد شک است، اما ممکن است

سهروردی این روایات را همچون قرآینی که تفسیر او را تایید می کند و احتمال صدق آن را بالا می برند تلقی کرده باشد.

۹. نتیجه گیری

آیا فلسفه اشراقی سهروردی ریشه در افلاطون دارد؟ پاسخ آن مسلماً مثبت خواهد بود؛ زیرا نشان دادیم تشابه در اصول و مبانی، بیشتر از آن است که بتوان چنین ریشه‌ای را انکار کرد. اما چنانکه در مقدمه آمد، کسانی منکر چنین امری هستند. دلیل آنها اغلب این است که مسائل مطرح در فلسفه اسلامی کاملاً جدید است. اما چنین توجیهی را نمی توان دلیل مستند و درستی دانست. کتمان و انکار پیوندهای فلسفی بین فرهنگی به بهانه تازگی فلسفه اسلامی، چیزی که در تاریخ نگاری فلسفه اسلامی بسیار شایع است، موجه نیست. در پایان باید به این نکته اشاره کرد که فلسفه اشراق صرفاً وامدار افلاطون نیست بلکه، همچنانکه خود شیخ اشراق هم ذکر می کند، نیز متأثر از دیگر فیلسوفان یونانی، آموزه های اسلامی، فلسفه مشائی، تصوف، حکمت ایران باستان و ... است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۳). اما همچنان می توان گفت تاثیر عمده، و با وساطت نوافلاطونیان، از آن افلاطون است.

منابع

۱. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۸)، *حکمه الاشراق*، ترجمه فتحعلی اکبری، تهران، نشر علم.
۲. احمدی، بابک (۱۳۸۱)، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران، نشر مرکز.
۳. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی*، تهران، نشر اساطیر.

4. Heidegger, Martin (2002), *The Essence Of Truth: On Plato's Cave Allegory And Theaetetus*, trans. Ted Sadler, London.
5. Heidegger, Martin (1962), "Plato's Doctrine Of Truth", trans. John Barlow. In: *Philosophy Of The Twentieth Century: An Anthology*, ed. William Barrett and Henry D.A. Ken, New York. Pp.251-270.
6. Dostal, Robert J (1992), "Beyond Being: Heidegger's Plato". in: *Martin Heidegger: Critical Assessments*, ed. Christopher Macann, London. pp. 61-89.
7. Uzdavinys, Algis (2005), "Divine Light In Plotinus and Al-Suhrawardi". in: *Contemporary Philosophical Discourse In*

آریا یونسی (۱۳۰)

Lithuania: Lithuanian Philosophical studies IV, ed. Jurate Barahova, USA, ch. XIII , pp. 271-287.

