

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.22, No.3, Autumn 2022, Ser. 84,
PP: 3-19, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۲، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۸۴،
صفحات ۳-۱۹، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

“The Identity of Greek Philosophical Thought” in the eyes of Sheikh Ishraqh

Rahman Ehterami *

Abstract

The identity of Greek thought has always been considered by the thinkers of the Islamic world and they did not have a single function towards it. The Muslim mystics have spoken about a dichotomy between faith and Greek thought and warned against the influence of rational philosophy in the Islamic world, but some others have tried to prove the unreality and primitiveness of the view of independent human reason with theoretical discussions. Sohrawardi, as the founder of the Wisdom of Ishraqh, distinguishes Aristotelian Greek thought based on an argumentative analogy from pre-Aristotle philosophers, claiming that ancient Greek philosophers were a branch of the eternal dough of Enlightenment wisdom that ended in Plato, as a divine philosopher. In Sohrawardi's view, the eternal dough of true wisdom, which includes the heart-watching of the light of Cairo of the unseen world through the purification of the soul, is presented in the works of the greats of ancient Greek (especially Plato) in code language. According to Sohrawardi, Aristotle's discursive wisdom is dark and cannot provide true knowledge to mankind. Of course, despite denying the authenticity of Aristotle's method of proof, he considers it useful for teaching the wisdom of Ishraqh to beginners and tries to criticize its method and some of its principles. The present article tries to find the place of Aristotelian self-reliance reason in the view of Sohrawardi with an analytical method, and in this way, helps to identify of the wisdom of Ishraqh.

Keywords: Sohrawardi, analogical analogy, Aristotle, eternal dough, argumentative wisdom.

* PhD in Islamic Philosophy and Theology, Iranian Institute of Philosophy.

asefehteram@gmail.com

Date of Receive: 04/03/1401

Date of Accept: 22/04/1401

هویت تفکر فلسفی یونانی در نزد شیخ اشراق

رحمان احترامی*

چکیده

متفکران عالم اسلام همواره به هویت تفکر یونانی توجه کرده‌اند و عملکرد واحدی نسبت به آن نداشتند. عارفان مسلمان ندای دوگانگی تفکر ایمانی با یونانی را سر دادند و نسبت به نفوذ فلسفه‌ی عقلانی در دنیای اسلام هشدار دادند، ولی برخی دیگر با بحث‌های نظری، سعی کرده‌اند غیرحقیقی و ایترو بودن نگاه عقلی مستقل بشر را اثبات کنند. سهروردی که مؤسس حکمت اشراق است، میان تفکر یونانی ارسطویی (که بر قیاس برهانی مبتنی است) و حکمای ماقبل ارسطو تفکیک برقرار می‌کند و مدعی می‌شود که حکمت یونان باستان شاخه‌ای از خمیره‌ی ازلی حکمت اشراقی است که به افلاطون الهی ختم شده است. از دیدگاه وی خمیره‌ی ازلی حکمت راستین که شامل مشاهده‌ی قلبی انوار قاهره‌ی عالم غیب از راه تهذیب نفس است، در آثار بزرگان یونان باستان (به‌خصوص افلاطون) به زبان رمز ارائه شده است. به نظر سهروردی، حکمت بحثی ارسطو تاریک است و نمی‌تواند علم راستین را در اختیار بشر قرار دهد. البته وی علی‌رغم انکار حقیقی بودن راه برهانی ارسطو، آن را برای تعلیم حکمت اشراقی به مبتدیان مفید می‌داند و سعی می‌کند روش و برخی اصول آن را نقد کند. نوشتار حاضر با روش تحلیلی سعی دارد جایگاه عقل خوداتکای ارسطویی را در دیدگاه شیخ اشراق جستجو کند و از این طریق، به شناسایی هویت حکمت اشراق کمک کند.

واژگان کلیدی: شیخ اشراق، قیاس برهانی، ارسطو، خمیره‌ی ازلی، حکمت بحثی.

۱. مقدمه

در قرن دوم هجری، زمانی که مسلمانان از طریق ترجمه با آثار متفکران یونانی آشنا شدند، بازخوردهای متفاوتی در عالم اسلام به آن شکل گرفت. برخی از متفکران مسلمان به‌طور کلی آن را نفی کردند و برخی دیگر سعی کردند با آن هم‌سخن شوند و به درون آن تفکر جدید وارد شوند. نوع برخورد با تفکر یونانی نشانگر این است که مواجهه‌ی ایشان با آن، از سنخ رویارویی با تفکرات دینی نبوده است؛ یعنی مسلمانان مثلاً درباره‌ی دین یهود و مسیحیت، اصل تعالیم آن‌ها را به دلالت آیات قرآنی قبول داشتند، لکن به اقتضای وحی الهی

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

هویت تفکر فلسفی یونانی در نزد شیخ اشراق ۵

و اعتقاد به خاتمیت پیامبر اسلام، دوره‌ی آن‌ها را تمام‌شده می‌دیدند و آن‌ها را به دین جدید دعوت می‌کردند. ولی درخصوص تفکر یونانی سخن به این قرار نبود و واکنش‌های علمای اسلام نشان می‌دهد که در نظر آن‌ها، یونان و یونانیت از جغرافیا و مکان عبور کرده و به‌مثابه یک تفکر خاص (فلسفه) طرح شده است؛ تفکری که فهم و تشخیص نوع مقابله با آن برایشان سختی‌های بسیاری به همراه داشته است. گفتنی است که اندیشه‌ی غیریت یونان (به‌مثابه‌ی یک تفکر و طرز خاص اندیشیدن) با تفکر دینی، منحصر به علمای اسلام نبوده است، بلکه مثلاً استفهام انکاریِ ترتولیان درباره‌ی رابطه‌ی عقل و دین، وقتی می‌پرسید: «به راستی آتن را با اورشلیم چه کار؟ میان آکادمی و کلیسا چه توافق است؟ کافران را با مسیحیان چه مناسبت است؟»، مشابهت بسیاری با انکار غزالی، سنایی، ابن عربی، مولوی و... در عالم اسلام دارد.

علاوه‌بر متألهان و متکلمان دینی، برخی از متفکران بزرگ مغرب‌زمین هم بر هویت خاص تفکر یونانی تأکید کرده‌اند. هگل اولین فیلسوف در دوران جدید است که سیر تفکر را به شرقی و غربی تقسیم می‌کند و اساس تفکر غربی را یونان و هویت یونانی معرفی می‌کند و شروع اولیه‌ی فلسفه را در یونان می‌داند (پازوکی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸). از دیگر متفکران جدید در مغرب‌زمین که بر هویت یونانی فلسفه تأکید کرده‌اند، می‌توان به نیچه و هیدگر اشاره کرد. به‌نظر نیچه، فلسفه، که با سقراط و با روش دیالکتیک عقلی و در تلاش برای فهم مفهومی از هر حقیقتی شروع شد، تفکر اسطوره‌ای را از بین برد و هستی و جهان را به موضوعات شناسایی انسان تبدیل کرد و این یعنی جدایی انسان از جهان و هستی (Nietzsche, 1990, Pp. 136-146). به نظر او تفکر سقراطی با ویژگی یادشده هویتی خاص دارد و با روش خاص عقلی خود، آثار بسیاری داشته است. هیدگر هم در جای‌جای نوشته‌های خود به یونانی‌بودن فلسفه اشاره می‌کند و می‌گوید فلسفه موجودیت دنیای یونان و خصایص درونی و اصلی تاریخ اروپای غربی را معین می‌کند. به‌نظر وی، فلسفه در ماهیت خودش یونانی است و عبارت «فلسفه‌ی غربی» این‌همان‌گویی محسوب می‌شود (Heidegger, 1956, P.7)؛ به‌عبارت‌دیگر، به نظر او فلسفه اساس هویت یونان را شکل می‌دهد و این هویت یونانی‌بودن از فلسفه جدایی‌ناپذیر است و اثرات عظیمی را در دنیای غرب مدرن به جا گذاشته است.

آشنایی با سؤال از «چیستی» و «حقیقت» موجودات، که نماد تفکر یونانی است، خود سرآغاز خوبی برای آشنایی با «یونانیت» است؛ ظاهراً پیش از یونانیان هیچ قومی سؤال «حقیقت یک شیء چیست؟» را نپرسیده است؛ یعنی اگر درباره‌ی چیزی که فاصله‌ای با ما دارد، سؤال شود که «آن شیء چیست؟» و در جواب گفته شود: «درخت»، این سؤال و جواب انحصار به انسان یونانی ندارد، ولی اگر پرسیده شود: «آن چیست که ما آن را درخت می‌نامیم؟» به «چیستی» (ti estin) یونانی می‌رسیم که اول‌بار، سقراط و افلاطون و ارسطو آن را طرح کردند؛ یعنی فقط یونانیان بوده‌اند که از مسأله‌ی وجود موجودات به‌مثابه‌ی یک

کل، سرگردان و حیرت زده شده‌اند و به این ترتیب، فلسفیدن را آغاز کرده‌اند. آنان ابتدا با تفکر شاعرانه با «کل» هم‌سخن شدند، ولی در ادامه و در غفلت از معنای وجود، در برخورد با سؤالات سوفسطائیان، به تلاش افلاطون و ارسطو برای رسیدن به حقیقت موجودات منتهی شده‌اند. اینکه می‌پرسیم حقیقت فلان شیء چیست، موجود چیست، زیبایی چیست، عدالت چیست، همه‌ی این «چیست»ها نشانه‌ی یونانی بودن سؤالات است (Heidegger, 1991, P. 16)؛ بنابراین یونانیت سقراطی یعنی تلاش نظری؛ یعنی قابلیت پیگیری و دیده‌بانی چیزها و ضبط و دریافت و تأمل متفکر درباره‌ی آنچه به دیده‌بانی‌اش نشست است؛ به عبارت دیگر، عقلانیت ارسطویی (که خاتم فیلسوفان یونان باستان است) یعنی کوشش صرفاً نظری عقل مستقل انسانی برای رسیدن به علم یقینی درباره‌ی حقیقت موجودات عالم از طریق نظام فکری منسجمی که در آن، علم به موجودات از علم به علل آن‌ها ناشی می‌شود.

برخی از متفکران دنیای اسلام (مانند فارابی و ابن‌سینا) عقلانیت خوداتکای یونانی برای فهم حقایق موجودات عالم را پذیرفته و با آن هم‌سخن شده‌اند و تفاسیر اجتهادی خودشان از مفاهیم بنیادین آن تفکر را ارائه کرده‌اند و برخی دیگر (مانند عرفا) آن را مخالف اصول فکری دنیای اسلام یافته‌اند و برخی نیز (مانند شیخ اشراق) با نقد قیاس برهانی ارسطو، ریشه‌ی تفکر حکمای یونان باستان را اشراقی معرفی کرده‌اند.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی ملقب به شیخ اشراق، مؤسس حکمت اشراق در عالم اسلام شناخته می‌شود. مسلماً آنچه موجب تعلق جایگاه مؤسس به یک متفکر در حکمت می‌شود، چیزی بالاتر از تحقیق و تفسیر و گسترش فروع مباحث گذشتگان است. ارائه‌ی راه و روش جدید برای حصول به آن دانش یقیناً از عوامل مهم تجدید و احیای حکمت است که به دست شیخ اشراق رقم خورده است. سهروردی در مقایسه با بزرگان پیش از خود در حکمت اسلامی (مانند فارابی و ابن‌سینا)، توانست با تکیه بر معرفی طریق شهودی و غیرمفهومی حصول علم حقیقی برای انسان، راه و روش ارسطو و پیروان او در عالم اسلام را نقد کند و به زعم خودش، انسان‌ها را به حکمت راستین رهنمون سازد.

در نگاه شیخ اشراق به تفکر یونانی، علاوه بر نقد ادعای ارسطو در تحصیل علم حقیقی به موجودات، با تفسیر خاصی از حکمای پیش از ارسطو (به خصوص افلاطون) در عالم اسلام مواجه هستیم که یونان پیش از ارسطو را محوری از انتقال حکمت راستین اشراقی معرفی می‌کند. به طور خلاصه، دیدگاه شیخ اشراق درباره‌ی هویت یونانی و یونانیان را در دو بخش مهم می‌توان دسته‌بندی کرد: ۱. نگاه وی به افلاطون و فیلسوفان یونان باستان پیش‌افلاطونی؛ کسانی که در بیان سهروردی نمایندگان شعبه‌ی یونانی «خمیره‌ی ازلی» و حکمای اشراقی دارای حکمت رمزی توصیف شده‌اند؛ ۲. نگاه وی به حکمت بحثی ارسطو و نقد حقیقی بودن آن از یک طرف و از طرف دیگر، اعتقاد به جایگاه ابزاری و تمهیدی حکمت بحثی برای تعلیم حکمت حقیقی.

هویت تفکر فلسفی یونانی در نزد شیخ اشراق ۷

برای فهم نگاه شیخ اشراق به متفکران یونانی شایسته است ابتدا در یک نگاه تمهیدی مختصر، هویت ادعایی سهروردی برای حکمت اشراقی را از نظر بگذرانیم.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مربوط به حکمت اشراق و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در زبان فارسی، مانند سه حکیم مسلمان، اسلام در سرزمین ایران (چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی)، حکمت اشراق و...^۱ عمدتاً معناشناسی حکمت اشراق، هویت حکمت اشراق و منابع آن را تحلیل و بررسی کرده است و رابطه‌ی یونان باستان با حکمت اشراق را از منظر اینکه خمیره‌ی ازلی ادعایی شیخ اشراق از منابع شکل‌گیری حکمت اشراق بوده، بررسی کرده است؛ اما در این مسأله که دیدگاه حکمت اشراق، که در دنیای اسلام، مکتب فلسفی بزرگی در مقابل مکتب فلسفی مشاء شناخته می‌شود، در خصوص هویت تفکر عقلانی خوداتکای ارسطویی چیست و حکمت بحثی و حکمت ذوقی در آن چه رابطه‌ای دارند، چندان مذاقه نشده است و گاهی به بحث‌هایی تحت عناوینی مانند جمع حکمت بحثی و ذوقی در حکمت اشراق بسنده شده است. نوشتار حاضر از این نظر بدیع و نو است که رابطه‌ی تفکر فلسفی عقلانی برهان‌محور با حکمت حقیقی را که سهروردی مدعی آن است، به‌طور خاص بررسی کرده است و امید است که کمکی هرچند ناچیز به تحقیق در هویت فلسفه در دوره‌ی اسلامی کرده باشد و سرنخ‌هایی را درباره‌ی چرایی دوگانگی سرنوشت فلسفه در اسلام و مغرب‌زمین به دست دهد.

۳. معناشناسی حکمت اشراق و روش حکمت اشراقی

«اشراق» در لغت، هم به‌معنای نورافشانی (متعدی) استعمال شده است و هم به‌معنای کشف و ظهور (لازم) (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۷۴). حکمت اشراق در اصطلاح، به تعبیر قطب‌الدین شیرازی، عبارت است از: ظهور انوار عقل و لمعان و فیضان آن‌ها بر نفوس، در هنگام تجرد از مواد و موانع حسی (الشیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۱)؛ یعنی برخلاف تصور رایج در خصوص تفکر ارسطویی که نفس انسان را در تحصیل علم حقیقی و عقلی به موجودات، فعال و دارای تکاپوی نظری می‌داند، سهروردی معتقد است که حکمت حقیقی عبارت است از ادراکی که از بیرون نفس انسانی به آن می‌تابد و همان‌طور که نفس انسان در محسوسات، ادراکی از سنخ تجربه‌ی شهودی دارد و تحت تأثیر موجودات حسی قرار می‌گیرد، درباب موجودات فراحسی هم می‌تواند تجربه‌ی شهودی داشته باشد و با مشاهده‌ی آن موجودات، آن علم شهودی را که لمعان کرده‌اند، از آن‌ها اخذ کند. به نظر می‌رسد فارق اساسی دیدگاه حکمای پیش از سهروردی و دیدگاه وی در عالم اسلام این است که در طریق حکمت بحثی و نظری، با عملکرد فعالانه‌ی بُعد نظری عقل انسان، با ابزار برهان، برای روشن کردن رابطه‌ی تاریک نفس و حقیقت موجودات مواجه هستیم، ولی در طریق اشراقی، اساساً نفس به‌جای

اینکه با تکیه بر ابزارهای حسی و خیالی و عقلی به نورانیت خودساخته‌ی نفسانی در خصوص حقیقت عالم بیرون از نفس تکیه کند، با سیروس‌سلوک عملی، خود را مهبیای اشراقات بیرونی موجودات عقلی (انوار قاهره) می‌سازد.

شیخ اشراق راه ادعایی خود را راه ذوق و عیان و «تأله» معرفی می‌کند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰۹). شهرزوری تأله را مقامی می‌داند که در آن، حکیم بدون نیاز به ترتیب مقدمات و برهان و استدلال، معانی را مستقیماً از باری تعالی و عقول مجرد دریافت می‌کند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴). سهروردی تأله را ویژگی طایفه‌الله می‌داند و معتقد است که فقط با تأله است که می‌توان رموز نهفته در حکمت راستین (خمیره‌ی مقدسه) حکمای سابق را فهمید (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۹؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۱۰-۱۳). وی تأکید دارد کسی که بر خمیره‌ی ازلی اطلاع پیدا نکند و بدان متلبس نشود، از حکما محسوب نمی‌شود و از خواندن و بحث کتب فلسفی (حتی خود حکمة الاشراق)، در عین استدلالی و مبرهن بودن آن، نفعی نمی‌برد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۴). از این بیان شیخ اشراق کاملاً می‌توان فهمید که در نظر وی برهان راهی به حکمت راستین ندارد؛ وگرنه معنا ندارد که راه موصل باشد، ولی نفعی برای غیرمتأله نداشته باشد.

به نظر سهروردی، شرط وصول به مقام تأله این است که طالب راه ریاضت بکشد و از دنیا بپرهیزد تا به مقام تجرد و خلع بدن و دیدن حقایق رب‌النوع انسان، با چشم دل، نائل شود؛ عبارت وی چنین است: «لا یكون الانسان من الحكماء ما لم یحصل له ملكة خلع البدن و الترقی. فلا یلتفت الی هولاء المتشبهة بالفلاسفة المخبطین المادیین فان الامر اعظم مما قالوا» (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۳). روشن است که تحقق مشروط بدون تحقق شرط منتفی است و حکمت بحثی که اساساً بر سیر نظری و تحصیل یقین علمی برای علم به موجودات تأکید دارد، با این بیان شیخ اشراق، از دایره‌ی حکمت حقیقی خارج است؛ چراکه دیدن حقایق غیرمادی و انوار روحانی از سنخ تجربه و شهود است، درحالی که در حکمت بحثی بر صور ذهنی مستخرج از تجارب حسی، به انضمام اصول عقلی بنیادینی مانند هوهویت و استحاله‌ی اجتماع نقیضان، برای تحصیل برهان، تأکید می‌شود.

قطب‌الدین شیرازی غایت حکمت اشراق را تشبیه به حضرت حق تعالی می‌داند و معتقد است که حکیم خلیفه‌الله و جانشین خداوند است و باید از حیث احاطه‌داشتن به معلومات و تجرد از جسمانیات، با خداوند شباهت داشته باشد (الشیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳).

سهروردی با داشتن همین نگاه به هویت و غایت حکمت حقیقی، معتقد است آن‌هایی که اهل نظر صرف بوده‌اند و بر حکمت بحثی تمرکز داشته‌اند موجب قطع و اندراس علوم سلوکی و قدسی شده‌اند و راه رسیدن به ملکوت عالم را منسد کرده‌اند؛ آن‌هایی که با خواندن کتاب و بحث و بدون پیمودن راه قدس الهی و مشاهده‌ی انوار روحانی، دچار خودشیفتگی شده‌اند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶۱). قطب‌الدین شیرازی نیز در تأیید دیدگاه شیخ

هویت تفکر فلسفی یونانی در نزد شیخ اشراق ۹

اشراق، قائل است که پرداختن به حکمت اشراق و احیای حکمت حقیقی به این دلیل است که در زمان او معنای حکمت حقیقی فراموش شده است؛ همان حکمت که به قول او، خداوند ارزانی اهلش کرده است و از ناهلان دور کرده است. وی معتقد است حکمتی که رایج است (فلسفه‌ی مشائیان)، اصلش معلول و فرعش مدخول است و از کثرت اختلاف و جدل، همچون علم‌الخلاف بی‌ثمر شده است (الشیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴).

اعتراض شیخ اشراق به ابن‌سینا در رابطه با بی‌توجهی وی به افلاطون و بلندتر پنداشتن مقام شاگرد از استاد هم به‌همین دلیل بیان می‌شود. وی معتقد است ابن‌سینا در اندک‌شمردن سرمایه‌ی علمی افلاطون و تحقیر وی با بالا بردن بیش از حد مقام ارسطو، دچار اشتباه شده است؛ درحالی‌که ارسطو حسنه‌ای از حسنات افلاطون است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۰).

بنابراین هویت حکمت اشراق در بیان سهروردی عبارت است از حکمتی که از لمعان و نورافکنی حاصل از شهود اعیانی که با حس مشاهده‌پذیر نیستند و دانش به آن‌ها نه‌تنها از طریق سیر نظری حاصل نمی‌شود، بلکه اساساً خود دانش حقیقی را آن‌ها در نفس انسانی افاضه کرده‌اند.

۴. خمیره‌ی ازلی در حکمت اشراقی یونان باستان

سهروردی معتقد است حکمت حقیقی (مشاهده‌ی انوار روحانی) در زمان‌های پیش از او نیز به‌صورت لاینقطع موجود بوده است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۴). او آن حکمت را خمیره‌ی ازلی می‌نامد. وی خود را احیاکننده‌ی حکمت کهنی می‌داند که در کنار پیشوایان هند و فارس و بابل و مصر، قدمای یونانیان باستان (در رأس آن‌ها افلاطون) همیشه بر دور آن گشته‌اند و حکمت خود را از آن استخراج کرده‌اند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۸). وی در تبارشناسی خمیره‌ی ازلی می‌گوید: حکمت ابتدا بر آغاذثیمون (شیث نبی) و بعد بر هرمس‌الهرامسه و اب‌الآباء عیان شده است. از قول هرمس نقل می‌کند که: «ان ذاتا روحانیة القت الی المعارف. فقلت لها من انت؟ فقالت انا طباعک التامة؛ یعنی ذات روحانی معارف را بر من افکند و به آن گفتم: تو کیستی؟ گفت: من مثال تام تو هستم» (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۶۴). وی معتقد است آن خمیره‌ی ازلی شعبه‌ای در یونان داشته است و از طریق فیثاغوریین، انبازقلس، اسقلیبوس ادامه یافته تا به امام‌الحکمه، یعنی افلاطون، رسیده است و بعد از وی به ذون‌النون مصری، ابوسهل تستری و درنهایت به حکمای دارای مقام سکینه و خود سهروردی منتهی شده است. چنان‌که به نظر، وی شعبه‌ی خسروانی خمیره‌ی ازلی نیز به ترتیب، از کیومرث به فریدون، کیخسرو، ابویزید بسطامی، حلاج، سیار آملی (ابوالعباس قصاب آملی) و ابوالحسن خرقانی و از او به سهروردی ختم شده است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۰۱-۵۰۲؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۱۰-۱۱-۵۷-۱۶۲).

سهروردی تأکید دارد که افلاطون جایگاه امام‌الحکمه در یونان باستان را دارد و معتقد است که افلاطون آخرین فرد از یونانیان باستان است که به نور محوکننده و خیره‌کننده (النور الطامس) که به مرگ کوچک می‌انجامد، آگاه بوده است. از دیدگاه وی، افلاطون نماینده‌ی تام حکمت است و وی از او با عناوینی همچون «افلاطون الهی»، «خواجیه‌ی حکمت» و «خاتم الحکما» یاد می‌کند و در جاهای مختلف، به سخن و نظر حکما استشهاد می‌کند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۱؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶؛ مثلاً در بحث انوار قاهره تصریح دارد که فیلسوفان یونان باستان، مانند هرمس و سقراط و افلاطون و انبازقلس، همگی این رأی (انوار قاهره) را دیده‌اند و قائل است که اکثر آن‌ها (به‌خصوص افلاطون) تصریح کرده‌اند که ظلمات را خلع کرده و عالم نور را دیده‌اند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۶). وی عبارت افلوپین (بدوی، ۱۴۱۳، ص ۲۲) را به افلاطون نسبت می‌دهد و می‌گوید: «و قد حکى افلاطون الالهى عن نفسه، فقال: ما معناه «انى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانبا و صرت كانى مجرد بلا بدن، عرى عن الملابس الطبيعىه، برىء عن الهىولى فأكون داخلأ فى ذاتى خارجأ عن سائر الاشياء فأرى فى نفسى من الحسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبه الانيقه ما ابقى متعجبا فأعلم انى جزء من اجزاء العالم الاعلى الشريف» (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۲؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۲).

یکی دیگر از ویژگی‌های خمیره‌ی ازلی از دیدگاه سهروردی، رمزی‌بودن آن است؛ وی خود را آشنا به آن حکمت مرموزه معرفی می‌کند و معتقد است توجه به مسأله‌ی رمزی‌بودن اکثر کلمات قوم روشن‌کننده‌ی این معناست که نقد و رد بر آن‌ها وارد نیست. او قدر و شأن حکمای بزرگی که در زمان خطابی‌بودن حکمت بودند (آغازثیمون، هرمس، فیثاغورس و انبازقلس و افلاطون عظیم‌الحکمه) را از افراد مسلمان مبرز در علوم برهانی بالاتر می‌داند. به‌عبارت‌دیگر، نقد و رد پیروان اسلامی ارسطو بر برخی حکمای یونان باستان، مانند افلاطون، را ناشی از آشنایی‌نداشتن به زبان رمزی حکمت آن حکما می‌داند. چنان‌که وی سخن فیثاغورس در مبدأبودن عدد برای عالم را رمزی معرفی می‌کند و معتقد است که مراد وی، عقول و مفارقات است و عدد فقط رمزی برای آن است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۵۳). شاید بتوان حکایت منامیه‌ای (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۴) را که در آن، شیخ اشراق ارسطو را ناقد ارسطو می‌یابد نیز به همین شیوه فهمید؛ یعنی ارسطو به این دلیل امثال فارابی و ابن‌سینا را عاجز از وصول به حکمت حقیقی می‌داند که به‌جای عیان و مشاهده و فهم زبان رمزی حکمت خالد (خمیره‌ی ازلی)، همچون خود او، ممحض در بحث و نظر بوده‌اند.

۵. نگاه شیخ اشراق به راه و روش ارسطویی

سهروردی در عین تأکید بر اشراقی‌بودن حکمت حقیقی و ختم شعبه‌ی یونانی آن به افلاطون، به مقام بزرگ ارسطو و ابن‌سینا در حکمت بحثی اقرار می‌کند و از آن‌ها با عناوینی

هویت تفکر فلسفی یونانی در نزد شیخ اشراق ۱۱

مانند «امام الباقین» و «معلم اول» برای ارسطو و مقام «شیخ میرز» و «افضل المتأخرین» برای ابن سینا، یاد می‌کند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۱۰-۳۴-۶۹).

این تعبیر خود به تنهایی گواه بر این معناست که وی حکمت ارسطویی مبنی بر حقیقی بودن دریافت‌های عقل مستقل از حقیقت موجودات عالم را نفی می‌کند.

در توضیح وجه فارق حکمت اشراقی با حکمت بحثی می‌توان اضافه کرد که نگاه عقل مستقل یونانی-ارسطویی راه وصول به علم حقیقی به موجودات عالم را از یک فرایند عقلانی شروع می‌کند که از صور و مفاهیم متخذ از موجودات محسوس منبعث است و با به‌کارگیری سنج‌های متعلق به معانی (منطق) سعی دارد تا با استقرار ادراکات محسوس و بهره‌گیری از داشته‌های بنیادین و وجدانی عقل (مانند احکام هوهویت و استحاله‌ی اجتماع نقیضان)، کبریات قیاسات برهانی را تحصیل کند و از علم اجمالی کلی کبروی، به علم تفصیلی صغروی در خصوص موجودات دست یابد. البته در این فرایند، همان‌طور که ارسطو تصریح داشت، علم حقیقی عبارت بود از علم عقلی که مستقل از علم و ادراکات محسوسات بود و همین مسأله در کنار برخی دیگر از اصول فلسفه‌ی ارسطویی، مانند نحوه‌ی فعلیت عقل، راه را برای ارائه‌ی تفاسیر دینی از فلسفه‌ی ارسطویی در عالم اسلام باز کرد. اما مفسران بزرگی مانند فارابی با همه‌ی تلاشی که در تجدید فلسفه در دنیای اسلام داشتند، چارچوب اصلی تفکر ارسطویی مبنی بر سیر فکری و نظری در رسیدن به حقیقت موجودات را حفظ کردند و اگر تأکید هم بر نقش مقام عمل در وصول به علم حقیقی داشتند، در واقع مقام عمل را کمک‌کار و مهیا کننده‌ی سیر نظری می‌دانستند و جایگاه مستقلی برای آن قائل نبودند. درست اینجاست که فعالیت سهروردی آغاز می‌شود و مقام عمل را از مرتبه‌ی کمک‌کار نظر، به راه مستقل منتهی به شهود بی‌واسطه و غیرمفهومی حقائق عالم ارتقا می‌دهد.

سهروردی همان‌طور که در حکایت منامیه‌ی معروف خود درباره‌ی ارسطو اشاره دارد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۷۳-۷۴)، در واقع راه ارسطو را به این دلیل نقد می‌کند که معتقد است وی طریق استاد خودش (افلاطون) را در پیش نگرفته و از حکمت حقیقی دور شده است.

۶. سهروردی؛ مؤسس حکمت بحثی-اشراقی

باتوجه به عبارات مختلف شیخ اشراق مانند «کسی که بر خمیره‌ی ازلی اطلاع پیدا نکند و بدان متلبس نشود، از حکما محسوب نمی‌شود و از خواندن و بحث کتب فلسفی (حتی خود حکمة‌الاشراق) در عین استدلالی و مبرهن بودن آن، نفعی نمی‌برد» (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۴)، این سؤال مطرح می‌شود که عملکرد شیخ اشراق در تألیف کتب در حکمت بحثی و حتی تمهید منطق برای حکمت اشراق، باتوجه به هویت و شرط و غایتی که برای حکمت اشراق گفته شد، چه توجیهی دارد؟ به عبارت دیگر، اگر حکمت اشراق فقط شهودات

قلبی را شامل می‌شود، پس مباحث مفصل شیخ اشراق در مقام فیلسوف مؤسس (در منطق، طبیعیات، الهیات) چه غایتی دارد؟

به‌طور خلاصه، جواب سؤال یادشده این است که شیخ اشراق راه عقلانیت تحصیلی ارسطویی-سینوی (حکمت بحثی) را برخلاف عرفای دنیای اسلام، عقیم نمی‌داند، بلکه بر این مطلب مهم تأکید دارد که مبادی برهان ارسطویی اگر با اضافه کردن شهودات قلبی غنی شود، می‌تواند براهین تحلیلی محکمی را برای علوم حقیقی اشراقی ارائه کند. بیان مطلب به این شرح است:

۱. از طرفی سهرودی خودش تصریح دارد که قبل از لمعان انوار عقلی و مشاهدات قلبی، در مقام فیلسوف مشائی، دست به تألیف کتب متعددی مانند *التلویحات اللوحیه و العرشیه و اللمحات* زده است و راجع به مسائل مختلف حکمت بحثی تفکر داشته است و دچار سؤالات عدیده‌ای بوده است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰) و همان‌گونه که معروف اهل فن است، طریقه‌ی اشراقی سهرودی همواره دومین مکتب حکمت و فلسفه‌ی اسلامی بوده است و تألیف کتب مختلف منطقی و مقدمات عامه و مباحث استدلالی حکمی که شیخ اشراق مطرح کرده، آشکارترین دلیل پرداختن وی به رویه‌ی حکمت بحثی است. شیخ اشراق در عبارتی تأکید دارد که همان‌گونه که اگر باحث مشاهده‌ی آیات ملکوتی را نداشته باشد، ناقص است، سالک هم اگر قوه‌ی بحث را نداشته باشد، ناقص است؛ عبارت وی چنین است: «فکما ان السالک اذا لم یکن له قوهٌ بحثیهٌ هو ناقص، فکذا الباحث اذا لم یکن معه مشاهدهٌ آیات من الملکوت یكون ناقصا غیر معتبر و لا مستنطق من القدس» (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ص ۳۶۱).

از طرف دیگر، شیخ اشراق حکمت بحثی را محل شک و تردید می‌داند و معتقد است که این تردیدها با تاله و خلع بدن و شهود مرتفع می‌شود (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳) و معتقد است که منظور از فلسفه، معرفت به مفارقات و مبادی و مباحث مربوط به موجودات خارجی است و نام حکیم تنها بر کسی اطلاق می‌شود که امور علوی را مشاهده کرده باشد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۹) و در رساله‌ی *صغیر سیمرغ* تصریح دارد که: «مبین است که مشاهده از استدلال قوی‌تر است» (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۷). باین‌همه، وی معتقد است که حکمت بحثی صرفاً جهت تبیین چیزی است که روح‌القدس بر جان حکیم دمیده است و حکمای حقیقی با خداوند میثاق دارند که آن حکمت را به مستعدان تعلیم دهند و آن‌ها را هدایت کنند و حکیم برای همین غایت است که حکمت بحثی را پیگیری می‌کند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۵۹)؛ بنابراین شیخ اشراق علی‌رغم منحصراندستن حکمت حقیقی در مشاهده‌ی قلبی، حکمت بحثی را هم کنار نمی‌گذارد و سعی دارد با نگاه ابزاری به آن، جهت تعلیم و هدایت مستعدان، آن را حفظ کند. البته وقتی حکمت بحثی صرفاً برای تعلیم استفاده می‌شود، باید براساس اصول صحیح آن روش پیگیری شود. به همین

هویت تفکر فلسفی یونانی در نزد شیخ اشراق ۱۳

منظور، شیخ اشراق آموزش منطق را برای متعلمان لازم می‌داند و در *تلویحات*، *مقاومات*، *مطارحات* و *حکمه الاشراق* از ضابطه‌های اندیشه بحث کرده است.

۲. برهان عقلی ارسطویی محور تحقیق حق در فلسفه‌ی بحثی مشائی محسوب می‌شود؛ یعنی از دیدگاه ارسطو و پیروان او، اگر انسان شرایط صورت و ماده استدلال برهانی را مراعات کند، به علم عقلی نائل می‌شود. سهروردی از همین مطلب راهبردی وارد می‌شود و معتقد می‌شود که یقینیاتی که مبادی برهان محسوب می‌شود، در مواردی منحصر نیست که مشائیان استقصا کرده‌اند و شهودات قلبی انسان را هم می‌توان به آن‌ها اضافه کرد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸).

توجه به مبنای دیگر شیخ اشراق در خصوص محسوسات، این مطلب را بیشتر تبیین می‌کند: شیخ اشراق برخلاف سنت ارسطویی و پیروان او در دنیای اسلام، محسوسات را جزء شهودات قرار می‌دهد^۳ و معتقد است که انسان با قوای حسی خودش به صورت مستقیم با وجود آن موجود محسوس در ارتباط است و به تعبیر خودش، احساس در حقیقت اشراقی نفس ناطقه است؛ بدین بیان که مثلاً درباره‌ی حس بینایی وی معتقد است که وقتی شیء مستنیر در برابر عضو باصره قرار می‌گیرد، نفس ناطقه برای شیء مستنیر اشراق می‌کند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۳). بنابراین وی با این بیانی که از محسوسات دارد، در واقع برخلاف سنت ارسطویی شهودات را پایه‌ی حصول علم استدلالی برای انسان می‌داند و معتقد است که شهودات نفسانی انسان به اولیات و حسیات و قلبیات تقسیم می‌شوند و با این صورت‌بندی جدید، اساس مواد منطق برهانی ارسطو را تغییر می‌دهد و بستری مناسب جهت ورود مشاهدات قلبی در اساس استدلال برهانی آماده می‌کند. شیخ اشراق با استفاده‌ای که از این مبنای بنیادین مخصوص به خودش در منطق می‌کند، قائل می‌شود که همان‌طور که ما محسوسات را مشاهده می‌کنیم و به برخی احوالشان یقین پیدا می‌کنیم و علوم صحیحی مانند هیئت را بر آن یقینیات بنا می‌نهمیم، می‌توانیم از امور روحانی و معنوی نیز چیزهایی را مشاهده کرده و سپس علمی را بر آن‌ها بنا کنیم. پرسش شیخ اشراق این است که چه تفاوتی بین رصد منجمان و رصد مشاهده‌گران قلبی وجود دارد. همان‌طور که مشاهدات منجمان مبنای علوم استدلالی مانند هیئت قرار می‌گیرد، مشاهدات صاحبان کشف هم می‌تواند مبنای استدلال برهانی قرار بگیرد. وی تأکید دارد که هرکس چنین روشی نداشته باشد، بویی از حکمت نبرده است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳)؛ مثلاً در کتاب *مطارحات* ادعای حکمای یونانی درباره‌ی ارباب انواع را نقل می‌کند و راه وصول آن‌ها به ارباب انواع را کشف و شهود می‌داند و قائل است ما همان‌طور که قول اهل رصد را می‌پذیریم، حق نداریم در مقابل قول حکمای یونانی درباره‌ی مشاهده‌ی ارباب انواع بایستیم و با ایشان بحث کنیم و باید حرف آن‌ها را بپذیریم (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۶۰).

۳. سهروردی معتقد است که صاحبان ریاضت بعد از اینکه علوم حقیقی برایشان حاصل شد، با تفکر و تأمل در معلومات خودشان (خداوند سبحان تا مخلوقات مادون)، به همراه کم کردن خوراک، عقلشان نیز با قلبشان موافق می‌شود (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۷۱)؛ یعنی عقل در دیدگاه شیخ اشراق، با رعایت مقدماتی، می‌تواند با یافته‌های شهودی قلب همراه شود و آن‌ها را فهم کند. آقای یزدان‌پناه در توضیح این مبنای شیخ اشراق قائل است که لطافت قلبی موجب لطافت عقلی می‌شود و حصول تصورات صحیح برای عقل را در پی دارد. وی در ادامه‌ی بیان مطلب شیخ اشراق اضافه می‌کند که عقل تحلیلی نخست از شهودات قلبی عکس می‌گیرد و صورت‌سازی می‌کند و با دقت در شهودات قلبی می‌تواند حد وسط برهان را در نظر بگیرد و از این طریق، اقامه‌ی برهان کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، صص ۷۴-۷۷) با توجه به این نکات می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که به نظر شیخ اشراق، اگر مواد قیاس عقل تحلیلی (بحثی) با صورت‌های اخذشده از شهودات قلبی توسعه پیدا کند، برهان هم بر آن مشاهدات امکان‌پذیر است و می‌توان برای آن علم ذوقی، تحلیل عقلانی (بحثی) ارائه داد و عملکرد خود شیخ اشراق در نقد فلسفه‌ی مشا (در حوزه‌های مختلف) با این بیان فهم‌شدنی است.

۱.۶. نقد و بررسی

در اینجا لازم است کمی تأمل کنیم و دوباره به دیدگاه‌های شیخ اشراق نظر کنیم؛ وی در عبارات متعددی که گذشت، از یک طرف معتقد است که رسیدن به حکمت حقیقی در گرو تأله و لمعان انوار قاهره و مشاهدات قلبی است و با قیل و قال و بحث نمی‌توان به حکمت حقیقی رسید و تأکید می‌کند که بدون اشراقات نوری، حکیمان اشراقی حکیم نمی‌شوند و فلسفه‌ی اشراقی شکل نمی‌گیرد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ص ۳۶۱؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۴) و از طرف دیگر، معتقد است که حکیم اشراقی می‌تواند عقل را موافق قلب کند و برای شهودات قلبی خودش حجت ارائه کند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۷۱؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۶). بنابراین سؤال می‌شود که آیا واقعاً پیشنهاد شیخ اشراق درباره‌ی اضافه کردن صورت‌های شهودات قلبی به مبادی برهان می‌تواند دیگران را به حقیقت عقلی و علمی برساند و به تعبیر دیگر، آیا چنین استدلالی اساساً برهان هست و تحقیق حق را به دنبال دارد؟

آقای یزدان‌پناه در جای‌جای تحقیق خودش معتقد است که شیخ اشراق به جمع حکمت ذوقی و بحثی اقدام کرده است و در مبنای سهروردی، عقل و شهود به ساحت‌های همدیگر راه دارند؛ چراکه وی راه هر دو را گشوده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۴۲). یزدان‌پناه در تعبیر دیگری اضافه می‌کند: «شیخ اشراق معتقد است راه نیل به واقعیت‌های فلسفی دوتاست: راه شهودی و راه عقلی، و این دو منافی هم نیستند» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۴۳)؛ وی در این باره اضافه می‌کند: «عقل مواردی را به تنهایی نمی‌یابد، ولی هنگامی که همان امور را با شهود

قلبی یافت، آن‌ها به عقل کمک می‌کند و عقل نیز بر آن یافته‌های شهودی صحه می‌گذارد و به آن‌ها گواهی می‌دهد؛ درحالی‌که یافت آن‌ها را مشکل می‌دانست. عقل آن یافته‌ها را تحلیل می‌کند و درباره‌ی آن‌ها حکم هم صادر می‌کند» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، صص ۶۹-۷۰). وی در همین چارچوب، قائل است که مراد شیخ اشراق از اضافه‌کردن مبادی متخذ از شهودات قلبی به مبادی برهان و ارائه‌ی حجت، به این معناست و عقل با گرفتن حد وسط از صور تحصیلی شهودات قلبی، به برهان می‌رسد و در نتیجه، تحلیل عقلانی مصیب به حق ارائه می‌دهد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، صص ۷۳-۷۷). پس به تلقی او، شیخ اشراق هم حکمت ذوقی را دارد و هم حکمت بحثی را گسترش می‌دهد (حکمت بحثی به معنای اینکه شخص دیگری که صاحب مشاهدات قلبی نیست، با استدلال شیخ می‌تواند به حقیقت عقلی نائل شود).

نکته‌ای که در باب تلقی آقای یزدان‌پناه از عملکرد شیخ اشراق به نظر می‌رسد، این است که مراد وی از جمع حکمت بحثی و ذوقی چیست؟ اگر مراد این است که حکیم اشراقی برای شهودات قلبی به طی طریق حکمت بحثی نیاز دارد؟ روشن است که این صحیح نیست و مخالف عبارت صریح خود شیخ در نحوه‌ی حصول اشراقات عقلانی از انوار عقلیه به نفس اشراقی است. بنابراین حکمت بحثی شرط حصول حکمت ذوقی نیست. ولی اگر مراد او این است که شیخ اشراق در کنار حکمت ذوقی، به حقیقی‌بودن حکمت بحثی (با شرایطی که در مبادی برهان گفته شد) قائل است و شخص فاقد مشهودات قلبی را از طریق براهین تحلیلی به حقایق قلبی می‌رساند، با چنین مشکلاتی روبه‌رو می‌شویم: اولاً عبارت شیخ در انحصار حکمت در حکمت ذوقی و نفی حکمت بحثی و قیل‌وقال را چگونه می‌توان با این بیان جمع کرد؟ و ثانیاً برهان در معنای ارسطویی-سینوی عبارت بود از راهی که انسان‌ها با توسل به اولیات و دیگر یقینیاتی که در آن‌ها به‌صورت مشترک وجود دارد، می‌توانستند به حقیقت عقلی موجودات برسند و همدیگر را به آن حقیقت برسانند؛ یعنی راه شخصی و منحصر به فرد و برای یک انسان خاص نیست، بلکه اساساً راه انتقال علم محسوب می‌شود. با توجه به این نکته‌ی بسیار مهم، حال، سخن این است که اگر انسانی مشاهدات قلبی ادعایی شیخ اشراق را نداشته باشد و تنها به‌صوری اکتفا کند که حکیم ذوقی ارائه کرده، رابطه‌اش با آن صور چگونه است؟ آیا آن صور حاصل از مشاهدات، برای وی همانند اولیات و مشاهدات حسی و حدسیات و وجدانیات، یقینی است یا نه؟ اگر یقینی باشد، خلف فرض است و اگر یقینی نباشد، پس آن شخص فاقد تجربه‌ی شهودات قلبی چگونه می‌تواند با استدلال شیخ اشراق همدلی کند، درحالی‌که حداقل در برخی از مبادی برهان باید مقلد باشد و به گمان و ظن حاصل از گزارش‌های حکیم ذوقی اکتفا کند؟ چنین استدلالی مسلماً ظنی خواهد بود؛ چراکه نتیجه تابع اخس مقدمتین است و برخی از مقدمات طبق فرض، برای وی اولی ذاتی نیست. چنان‌که خود شیخ اشراق تصریح کرد که اگر فردی مثلاً عالم مثال را مشاهده نکند، تصور

تحصیلی از آن را نخواهد داشت و در پی آن، استدلالی هم برای اثبات عالم مثال نخواهد یافت.

آقای یزدان‌پناه معتقد است که شخص مشاهده‌گر در صورتی که بخواهد مثلاً یافته‌ی خود (الف، ب است) را به فردی انتقال دهد که مشاهده نکرده است، مجبور است بگوید الف به این دلیل ب است؛ یعنی مُدرک دلیل می‌آورد تا دیگران مسأله را بفهمند و بپذیرند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۷۸)؛ حال آنکه این تحلیل با این سؤال روبه‌رو است که دلیل اثبات ب برای الف، خودش به شهود وابسته است یا خیر، اگر جواب منفی است، پس قبل از شهود هم در دسترس آن فرد فاقد مشاهده بوده است و به مشاهده‌ی قلبی مُدرک نیازی نیست؛ ولی اگر جواب مثبت باشد، پس شخص فاقد شهود، آن دلیل را هم نمی‌تواند درک کند و در نتیجه تلاش مشاهده‌گر برای رساندن شخص فاقد تجربه‌ی شهود به علم حقیقی، با مشکل اساسی تأمین‌نشدن مقدمات برهان روبه‌رو است.^۴ به نظر می‌رسد تصریحات شیخ اشراق در انحصار حکمت حقیقی در شهودات قلبی هم با همین دلیل منطقی توجیه‌پذیر است و حکمت بحثی برای شیخ اشراق، با همه‌ی تفاسیلی که ارائه می‌کند، جهت تمهید و آماده‌سازی رهروان اشراقی مطرح است و البته اگر این تحلیل‌های عقلی موجب حیرت و سرگردانی عقل و رویگردانی آن به طرف ذوق و مشاهده شود، خود، ثمره‌ای بس عظیم محسوب می‌شود.

بنابراین شیخ اشراق معتقد است طریق نظری-مفهومی تحصیل حکمت می‌تواند برای حکیم حقیقی که می‌خواهد مشهودات خود را برای متعلمان تعلیم و تنزیل دهد، کارکرد ابزاری داشته باشد. به‌همین دلیل نیز مقام حکیم حقیقی مسلح به ابزار برهانی-نظری را از مقام حکیم غیرمسلح به ابزار تعلیمی برهان بالاتر می‌داند و در عین تأکید بر غیرواصل بودن طریق نظری-مفهومی حکمت، در قامت منتقد جدی برخی اصول منطقی و متافیزیکی ارسطویی-سینوی ظاهر می‌شود.

۷. سهروردی و حکمت مشرقی ابن‌سینا

توجه به گفتارهای ابن‌سینا در برخی از آثارش، مانند بخش‌های انتهایی کتاب *الاشارات* و *التنبيهات* و همچنین اشارات وی در مقدمه‌ی *شفا* و مقدمه‌ی *منطق‌المشرقیین* و رسایلی مانند *رساله‌العشق*، این سؤال را پیش می‌کشد که نظر شیخ اشراق درباره‌ی حکمت مشرقیان ادعایی ابن‌سینا چیست و آیا وی ادامه‌دهنده‌ی همان راه است؟ شیخ اشراق در عین اینکه در رساله‌ی *غریبه‌عربیّه* (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ص ۲۷۶) از رساله‌ی *حی/ابن یقظان* ابن‌سینا تمجید می‌کند، در کتاب *مطارحات* می‌نویسد: ابن‌سینا دفاتری را به مشرقیین نسبت داده است، اما آن‌ها همان قواعد مشائیان است و حکمت عامه است و چه‌بسا صرفاً به تغییر عبارت پرداخته است، یا در بعضی از فروع، اندک تصرفی کرده که با کتاب‌های دیگرش فرق چندانی ندارد و اصل مشرقی که در عهد فرزندگان خسروانی مقرر بوده و حکمت خاصه و خطب عظیم است

هویت تفکر فلسفی یونانی در نزد شیخ اشراق ۱۷

(و الخطب العظیم مرموز فی کتابنا المشتمل علی الاصول الشریفه المسمی بحکمہ الاشراق)، در آن دفاتر نیامده است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۵).

شاید بتوان گفت شیخ اشراق و ابن سینا در هویت حکمت بحثی باهم اختلاف دارند؛ یعنی ابن سینا راه حکمت بحثی در نیل به علم حقیقی موجودات عالم را قبول دارد، ولی سعی دارد در چارچوب نظام فکری ارسطویی و براساس اشکالاتی که به روش مقلدان محض ارسطو دارد، آن نظام را در قالب حکمت مشرقیین ترمیم کند، ولی شیخ اشراق با انحصار حکمت حقیقی در مشاهده‌ی انوار نورانی، اساساً از چارچوب هستی‌شناختی و منطق ارسطویی خارج می‌شود و نوع جدید دانشی را ادعا می‌کند که از سنخ تجربه‌ی شهودی موجودات غیرمادی برای انسان است و لذا تاب تحمل انتساب برخی گفتارهای ابن سینا به مشرقیین را ندارد.

۸. نتیجه‌گیری

شیخ شهاب‌الدین سهروردی عارفی است که مانند دیگر عرفا، دانش حقیقی را نه در تلاش مفهومی و نظری انسان و سوغات یونان ارسطویی، بلکه در مشاهده‌ی اشراق و لمعان موجوداتی غیرمادی می‌داند که همیشه از طریق تزکیه‌ی نفس و خلع بدن برای نفوس کامل حاصل شده است و برخلاف روش انسان‌محور ارسطو، استاد او (افلاطون بزرگ) و پیشینیان از آن‌ها، امانت‌دار آن خمیره‌ی ازلی بوده‌اند و آن را به‌صورت رمزی در عبارات و کتب خودشان به آیندگان سپرده‌اند. بنابراین در نگاه شیخ اشراق، یونان، هم سرزمین مشرقیان است و هم مغربیان؛ مشرقیانی که انوار الهی در وجود آن‌ها طلوع کرده است و مغربیانی که غفلت آن‌ها از طریق شهود و اشتغال به نظر و بحث از مفاهیم حاصله از قوای مستقل انسانی، باعث غروب انوار الهی در وجودشان شده است. البته شیخ اشراق حکمت بحثی را به‌همراه جرح و تعدیل برخی از اصول و فروع آن، در تعلیم و حفظ مبتدیان حکمت مفید می‌داند و به تألیف در آن وادی هم دست زده است و به این طریق، از دیگر هم‌کیشان عرفانی خود ممتاز شده است.

یادداشت‌ها

۱. کتاب سه حکیم مسلمان، نوشته‌ی سید حسین نصر و ترجمه‌ی احمد آرام، کتاب/سلام در سرزمین/یران (ریشه‌های معنوی و فلسفی)، ج ۲، نوشته‌ی هانری کربن و ترجمه‌ی رضا کوهکن و کتاب حکمت/اشراق نوشته‌ی یدالله یزدان‌پناه، از جمله آثار مهم نوشته‌شده به زبان فارسی است که می‌توان در کنار برخی مقالات و تالیفات دیگر، به آن‌ها اشاره کرد.

۲. قطب‌الدین شیرازی با اشاره به قول برخی در نسبت‌دادن این کلام به ارسطو، قائل است که این قول به کلام افلاطون شبیه‌تر است (الشیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۷). عبارت شارح حکمه الاشراق هم در خصوص هویت حکمت اشراق و اختلاف ماهوی آن با دستگاه فکری ارسطو است.

۱۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۳، پاییز ۱۴۰۱، شماره ۸۴، صص: ۳-۱۹

۳. برای مطالعه درباره‌ی مبنای شیخ اشراق راجع به نحوه‌ی ادراک حسی و نقدهای ملاصدرا به آن، به تحقیق ارزشمند استاد یزدان‌پناه با عنوان *حکمت اشراقی* رجوع شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، صص ۲۷۸-۳۱۰).

۴. به نظر می‌رسد فارق عملکرد شیخ اشراق و ملاصدرا در همین نکته است؛ یعنی ملاصدرا با معرفی وحدت متن واقع و حقیقی دانستن راه‌های عرفان، قرآن و برهان، بر این نکته‌ی بسیار مهم تأکید دارد که برهان با همان ساختار ارسطویی و با همان مبادی هم اگر مواد دقیقی (مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و...) داشته باشد (حقیقتاً نه تقلیداً)، به حقیقت می‌رسد.

منابع

۱. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، (۱۴۱۴ ق)، *لسان‌العرب*، تحقیق و تصحیح جمال‌الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر دارصادر.
۲. بدوی، عبدالرحمن، (۱۴۱۳ ق)، *افلوطين عندالعرب*، قم: بیدار.
۳. پازوکی، شهرام، (۱۳۷۹)، «دکارت و مدرنیته»، *فلسفه*، شماره ۱، صص ۱۷۱-۱۸۰.
۴. شهرزوری، شمس‌الدین، (۱۳۸۳)، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۵. شیخ اشراق، سه‌روردی، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه‌ی هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. الشیرازی، قطب‌الدین، (۱۳۸۳)، *شرح حکمة‌الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۷. یزدان‌پناه، سیدیدالله، (۱۳۸۹)، *حکمت اشراقی*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. یزدان‌پناه، سیدیدالله، (۱۳۹۱)، *حکمت اشراقی*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، ج ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

References

1. Al-Shirazi, Qutbuddin, (1383 SH), *Sharh Hikmat ol-Eshraq*, by Abdullah Noorani and Mehdi Mohaghegh, first edition, Tehran: Association of Cultural Artifacts and Honors. (In presian)
2. Badavi, Abdur Rahman, (1413 AH), *Afloodin end al -Arab*, Qom: Bidar. (In presian)
3. Heidegger, Martin, (1956), *What is philosophy?*, New Haven: Colledge & Univ Press.

4. Ibn Manzoor, Muhammad bin Mokrem, (1414 AH), *Lesan ol-Arab*, research and correction Mirdamadi, Jamaluddin, 3st edition. Beirut: Dar al-Fekr-Dar e Sader. (In presian)
5. Nietzsche, (1990), *The Birth of Tragedy*, Translated by Francis Golfing, New York: Doubleda
6. Pazuki, Shahram, (1379 SH), "Descartes and modernit", *Falsafe*, No. 1, Pp. 171-180; Tehran: University of Tehran. (In presian)
7. Shahrzouri, Shamsuddin, (1383 SH), *Rasa'il al-Shajra al-Ilahiyyah fi Ulum al-Haqayq al-Rabani*, introduction and correction by Najafaqli Habibi, 1st edition. Tehran: Research Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. (In presian)
8. Sheikh Eshraq, Suhrawardi, (1375 SH), *Collection of works, correction and introduction*, by Honry Korban, Seyyed Hossein Nasr and Najafaqli Habibi, second edition. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (In presian)
9. Yazdan Panah, Seyyed Yadullah, (1389 SH), *Hikmat Ishraq*, research and writing by Mehdi Alipour, Vol. 1, Qom: University and Seminary Research Institute. (In presian)
10. Yazdan Panah, Seyyed Yadullah, (1389 SH), *Hikmat Ishraq*, research and writing by Mehdi Alipour, Vol. 2, Qom: University and Seminary Research Institute. (In presian)