

بستر نوافلاطونی فلسفه اشراقی سهروردی: فلسفه به مثابه تصوف^۱

نوشته ایان ریچارد نتون^۲

ترجمه سعید انواری^۳

چکیده

در این مقاله با تحلیل مضامین نور و عشق در آثار سهروردی نشان داده شده است که عشق در سه ساختار: عشق و نور، عشق و اشراق، و عشق (مهر) و قهر زیرساخت اصلی کتاب حکمة الاشراق را تشکیل می‌دهد. همچنین در فلسفه سهروردی نظریه «فیض» (صدور) نوافلاطونیان تحت عنوان نظریه «اشراق» به مجرای از نور برای جریان یافتن عشق الهی تبدیل شده است. بدین ترتیب در نظام حکمت اشراق اصطلاح فیض در فلسفه با اصطلاح عشق (محبت) در تصوف (عرفان) پیوند یافته است و اصطلاحات فلسفی سهروردی محملی برای بیان نظریات عرفانی وی به شمار می‌آیند. بر این اساس می‌توان ارتباط میان عوالم سافل و عالی در نظام سهروردی را تحت عنوان الگوی «نردبان شوق» ترسیم نمود که بازتابی از یک الگوی کهن تر فلوطینی است. در این الگو همه چیز بر اساس فرایند صدور (اشراق) از خداوند پدید می‌آید و بر مبنای فرایند عشق، آرزومند رجعت به سوی او است. همچنین از طریق این اسطوره، خدا و انسان و نور و ظلمت با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. چنانکه این اسطوره فلسفی، با اسطوره بی‌اعتنایی تقریباً حلاج گونه سهروردی به زندگی نیز مطابقت دارد.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، عرفان، تصوف، عشق، نوافلاطونی

1. "The Neoplatonic Substrate of Suhrawardi's Philosophy of Illumination: Falsafa as Tasawwuf", in: The Heritage of Sufism (Volume 2): The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500), by Leonard Lewisohn, June 24, 1999.

۲. (Ian Richard Netton) استاد مطالعات اسلامی، دانشگاه اکستر (Exeter) انگلیس.

۳. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (saeed.anvari@atu.ac.ir).

به وضوح زندگی شهاب الدین ابوالفتوح یحیی ابن حبش ابن امیرک سهروردی (۵۴۸-۵۸۷ق)، شیخ اشراق بزرگ، همچون موارد بسیاری از فیلسوفان و متفکران عارف^۱ در رمز و راز و اسطوره پیچیده شده است. این مطلب به ویژه در مورد پایان عجیب زندگی سهروردی صادق است. هانری کربن^۲ به این نکته بدین نحو توجه کرده است: «این شیخ جوان به طرز اسرار آمیزی در قلعه‌ای در حلب جان سپرد».^۳ سیدحسین نصر اشاره کرده است که: «او را خفه کردند و یا از گرسنگی از پای درآوردند».^۴ پایان رازآلود این مرد، منعکس‌کننده و تاکید‌کننده و به معنای واقعی کلمه بازآفریننده راز عشق است که در قلب اندیشه او قرار دارد (این نکته در ادامه توضیح داده خواهد شد). البته غالباً از واژه «اسطوره» به طور کلی برای بیان فضایی مبهم، مرموز یا داستان‌های افسانه‌ای استفاده می‌کنیم.

با این حال معنایی علمی و کاربردی‌تر از واژه «اسطوره» وجود دارد که می‌توان آن را در تمامی مباحث مرتبط با سهروردی در اینجا به کار گرفت. در حقیقت این مفهوم هم پیچیده و هم چند وجهی است: روژون^۵ در این مورد به عبارت سنت آگوستین^۶ در مورد زمان اشاره می‌کند: «من بخوبی می‌دانم که زمان چیست، به شرط اینکه کسی [در مورد آن] از من سوال نکند؛ اما اگر [در مورد آن] از من سوال شود و سعی کنم تا آن را توضیح دهم، گیج و سردرگم می‌شوم». روژون اظهار می‌کند که آگوستین [گویی] در این عبارت از پیش «وضعیت اسفناک کسی که تعریفی مختصر و جامع از اسطوره ندارد»^۷ را بیان کرده است. او ادامه می‌دهد: «ولتر عقیده داشت که مطالعه اسطوره‌ها دل‌مشغولی ابلهان است».^۸ و علاوه بر

۱. در ترجمه (sufism) از معادل «تصوف (عرفان)» استفاده شده است. همچنین (mysticism) به «عرفان» و (tasawwuf) به «تصوف» ترجمه شده‌اند (م).

2. Corbin.

۳. کربن، تاریخ فلسفه، ص ۲۸۸.

۴. نصر، «شهاب الدین سهروردی مقتول»، ص ۵۳۰.

5. Ruthven.

6. St. Augustine.

7. Ruthven, "Myth, The Critical Idiom", P. 1.

8. Ibid, P. 3.

این «ما هیچ مواجهه مستقیمی با اسطوره به معنای دقیق کلمه نداریم، بلکه تنها با اسطوره‌هایی خاص رو به رو می‌شویم: و آنها را دارای منشائی ناشناخته، صوری متغیر و معانی‌ای مبهم می‌یابیم»^۱. با این حال ادعای نویسنده این مقاله این است که اگر اسطوره به نحو صحیح و واضح تعریف شود و [محتوای] «اسطوره‌ها» به نحو صحیح و واضح تحلیل شوند، هر موضوعی که از دریچه آنها مشاهده شود یا در بستر اسطوره‌ای خود و ساختارهای چندگانه، چند وجهی و چند لایه ساز و کار «اسطوره‌ای» مشاهده شود، به جای آنکه ابهام آفرین باشد، واضح می‌شود. همان‌طور که کلود لوی استروس^۲ می‌گوید: «می‌توانیم از منظر منطقی درک کنیم که چرا [در اسطوره‌ها] می‌توانیم از تصاویری استفاده کنیم که از تجربه وام گرفته شده‌اند. اصالت اندیشه اسطوره‌ای در به نمایش گذاشتن بخشی از تفکر ذهنی نهفته است»^۳. لوی استروس در ادامه می‌نویسد: «نکته مهم این است که در سراسر بررسی اساطیر آمریکایی و می‌توانم بگویم در بررسی اساطیر سراسر جهان، الهه‌ها و موجودات مافوق طبیعی نقش واسطه میان نیروهای عالی و بشر دانی را بازی می‌کنند»^۴. در نظر گرفتن این مطلب در تمامی تحلیل‌های محتوایی اسطوره اهمیت حیاتی دارد. همچنین اگر بخواهیم اسطوره را از منظری کاربردی «محملی»^۵ داستانی برای واقعه‌ای اولیه و مهم یا مجموعه‌ای از وقایع اولیه و مهم تعریف کنیم که بسان عقیده‌ای جزمی^۶ و بنیادی، الگو^۷ یا مدلولی کلیدی در تحولات آتی هر فرهنگ، دین یا فلسفه عمل می‌کند»^۸، این مطلب حائز اهمیت است. یا چنان که اشنايدائو^۹ بیان می‌کند: «اسطوره یا صرفاً قصه است یا از دیدگاه تقلیل‌گرایانه‌تر لوی استروس، اسطوره

1 . Ibid, P. 1.

2 . Claude Levi Strauss.

۳. استروس، اسطوره و معنا، ص ۳۶.

۴. همان، ص ۴۵.

5 . Vehicle.

6 . Dogma.

7 . Paradigm.

۸. نتون، خدای متعالی، ص ۳۰۳.

9 . Schneidau.

صرفاً محملی است که امور تکرارپذیر از طریق آن خود را نمایان می‌سازند.^۱ البته این گونه تعاریف هیچ گونه دلالتی بر داوری ارزشی در مورد حقیقت عینی داشتن یا به نحوه دیگر بودن اسطوره ندارند: و در پرتو چنین تعاریفی است که در اینجا زندگی و اندیشه سهروردی را بررسی می‌کنیم.

ایمان اسلامی به وضوح دارای «اسطوره» منحصر به فردی در مورد شهادت است (در اینجا باید مجدداً تأکید کنم که این اصطلاح به هیچ وجه بر غیر حقیقی یا غیر واقعی بودن دلالت ندارد): این اسطوره از عصر شهید بزرگ کربلا حسین تا حلاج (کشته شده در ۳۰۹ق) و (شاید) فارابی^۲ و تا موضوع بحث ما در مورد سهروردی و البته فراتر از آن تا زمان حال امتداد یافته است. این حقیقتی اجتناب‌ناپذیر است که پایان غم‌انگیز^۳ هر یک از این شخصیت‌ها، حتی به نحو ناخودآگاه، پیامی که آنها در طول زندگی خود منتقل می‌کردند را در ذهن خواننده تقویت می‌کند.

همچنین دوران باستان و درواقع فلسفه اسلامی «اسطوره» خود را به مثابه محملی برای قالب‌بندی و انتقال پیام دارند. اسطوره نوافلاطونیان از طریق آموزه صدور^۴ به نحوی حساب شده، پیوندی هرچند اندک میان اجسام مادی شناخته شده و ساحت ناشناخته الهی ایجاد می‌کند.^۵ اینجا جایی است که اسطوره‌ای از الهه‌گان و موجودات ماورایی مبدل به عقول می‌شوند و «نقش واسطه میان نیروهای عالی و بشر دانی» را ایفا می‌کنند.^۶

سرانجام عرفان، چه از نوع فلوپینی^۷ آن و یا تصوف اسلامی قالبی اسطوره‌ای را شکل می‌دهد که فرد در آن از بیان صریح عقلانی عشق خود به ذات الهی امتناع می‌ورزد و بجای آن اغلب

1 . Schneidau, Sacred Discontent: The Bible and Western Tradition, PP. 272-273.

۲. نتون، خدای متعال، ص ۱۴۵: [فارابی طبق گزارش بیهقی در راه دمشق به عسقلان توسط راهزنان کشته شده است. م.].

3 . Tragic.

۴. (emanation) در فلسفه نوافلاطونی به معنای «صدور» و «فیضان» است که در فلسفه سهروردی معادل «اشراق» به شمار می‌آید (م).

۵. نتون، خدای متعال، ص ۱۶۰-۱۶۳.

۶. استروس، اسطوره و معنا، ص ۴۵.

7 . Plotinian.

بیان احساسی را انتخاب می‌کند. یعنی عرفان بیشتر محملی برای بیان احساسات خالص است تا تفکر عقلانی خالص. این بدین معنا نیست که مثلاً تصوف (عرفان) از محتوای عقلانی کاملاً خالی است و هرگز در رساله‌های تعلیمی یا فلسفی بدین نحو توصیف نشده است. فراتر از آن، عرفان و آیین‌های عرفانی ممکن است به مثابه «اسطوره» عشق الاهی به خدایان (در حقیقت: آیین مقدس) توصیف شوند. و ماهیت نظام سلسه مراتبی نوافلاطونیان فی نفسه از خواستگاری عرفانی برخوردار است. یعنی با فلوطین «نردبان» صدور به «نردبان» عاطفه و احساس تبدیل می‌شود. «فلوطین فرایند صدور را با پرتو افشانی دائم نور خورشید مقایسه می‌کند ... شوقی ژرف، هر اقنوم را به سوی مبدئی که بی‌واسطه بالای آن قرار دارد حرکت داده یا از آن پر کرده است».^۱ در چنین حکمتی «اسطوره» نوافلاطونی، سازوکار فلسفی صدور را به مدلی از خود عشق مبدل می‌کند. و همان‌طور که نشان خواهیم داد نوافلاطون‌گرایی اسلامی، حتی در مدل اشراقی آن که سهروردی ارائه کرده است، به همین نحو است. به‌طوری که «فیض» (صدور) که مضمون^۲ کلیدی فلسفه نوافلاطونی است به مجرای مملو از نور برای جریان عشقی پرشور به الیه و برای او تبدیل می‌شود.

با اینهمه در ابتدا برای فهم بهتر مدعای فوق، می‌توانیم نقش پویای اساسی شهادت را در پایان حیات سهروردی پررنگ کنیم؛ زیرا این امر به [شکل دادن] اسطوره سهروردی کمک کرده است. سپس به اختصار نشانه‌شناسی قرآن را بررسی می‌کنیم و نهایتاً به جزئیات تعدادی از تعاریف متعددی می‌پردازیم که از فلسفه و تصوف (عرفان) شده است. در جای دیگر اشاره کرده‌ام که: «مخالفان سهروردی او را "مقتول" و دوستانش او را "شهید" خوانده‌اند» و اینکه «به وضوح تلاش شده است تا در لقب «شیخ شهید» که به اندازه لقب «شیخ اشراق» عمومیت دارد، به این فیلسوف عارف مشرب، تا حدودی جذبه^۳ حلاج گونه داده شود».^۴ قطعاً این دو عنوان صرف نظر از اینکه چه کسی آنها را به کار برده است، به طور خاص مطرح شده‌اند تا

۱. نتون، خدای متعالی، ص ۹۶؛ فلوطین، اثنادها، اثنا پنجم: ۱. ۶؛ اثنا سوم: ۸. ۸ و ۱۱.

2. motif.

3. charisma.

۴. نتون، خدای متعالی، ص ۳۳۴.

[جایگاه] سهروردی را به موقعیتی ویژه یا اسطوره‌ای برده و تثبیت کند و این گونه نیست که صرفاً خواسته باشد که او را از دو چهره برجسته‌ای متمایز کند که دارای عنوان مشابهی هستند: یعنی ابوقاهر ابونجیب سهروردی (متوفی ۵۶۴ق) و برادرزاده و شاگرد متأخر وی شهاب الدین ابو حفص عمر سهروردی (۵۴۰-۶۳۲ق).^۱ سید حسین نصر به زیبایی زمینه‌های پیدایش این اسطوره را به طور خلاصه بیان کرده است:

سخن گفتن بی‌برده و بی‌احتیاطی وی در بیان معتقدات باطنی در برابر تمامی انواع شنوندگان، و زیرکی و هوشمندی فراوان وی که سبب می‌شد تا بر هر کسی که با وی مواجهه کند پیروز شود، و استادی وی در فلسفه و تصوف، هر دو از عواملی بودند که برای سهروردی دشمنان فراوانی بویژه در میان فقها فراهم آوردند. عاقبت به دستاویز آنکه وی سخنانی برخلاف موازین دین می‌گوید، 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 را از دست صلیبان بیرون آورده بود، و برای حفظ قدرت خود به تأیید علمای 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 ۵۸۷ق به زندان افکند که همانجا از دنیا رفت. گو اینکه علت مستقیم مرگ وی مشخص 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.^۲

پویایی اولیه این اسطوره بی‌درنگ از گزارش موجز استاد نصر روشن می‌شود: در ذهن فقها (متولیان علوم رسمی) حسادت و نگرانی نسبت به از میان رفتن استیلای فکریشان، با انگیزه‌های دینی و سیاسی ترکیب شده بود و در نتیجه علماء (قدرت دینی) این دغدغه را به نحو مناسبی سامان دادند و از این طریق به مقابله با دارندگان قدرت و اقتدار غیردینی پرداختند تا اطمینان حاصل کنند که با طرح‌ریزی‌شان کسی که تهدیدی جدی برایشان بود،

۱. همان.

۲. نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۶۷-۶۸ (برگرفته از ترجمه احمد آرام، با اندکی تغییر). (م).

سقوط خواهد کرد (وضعیت افول خود حلاج نیز ناشی از تلاطمی مشابه از دین و سیاست بود و در نهایت اعدام وی به هیچ وجه تنها نتیجه آن سخن غیرعقلانی و جسورانه‌اش نبود که به مشهورترین شطحات مبدل شده است، یعنی «أنا الحق»).

نشانه‌شناسی^۱ گاهی شهرتی اسرارآمیزتر از آنچه هست می‌یابد. درست است که باید آن را بیشتر نوعی روش‌شناسی دانست تا یک «علم»؛ همچنین درست است که برخی از مشهورترین مدافعان و متولیان آن، مانند محقق معروف ایتالیایی امبرتو اکو^۲، روش‌شناسی نشانه‌شناسی را به شیوه‌ای بسیار پیچیده توسعه داده‌اند؛^۳ اما ایشان همچنین از همان روش‌شناسی به نحوی برای توضیح پدیده‌های روزمره زندگی نیز استفاده کرده‌اند که به جای آنکه ابهام‌آفرین باشد، روشن‌گر است. به عنوان مثال، می‌توانیم به مقاله اکو با عنوان «نظریه‌ای در مورد نمایشگاه‌ها»^۴ اشاره کنیم که در آن کوشیده است تا به این عبارت آغازین آن مقاله پاسخ دهد که: «نمایشگاه ۱۹۶۷- آن نمایشگاه جهانی بی‌نظیر، اصیل و کلاسیک - در دنیای امروز چه معنایی دارد؟»^۵. اما تنها نمایشگاه‌های بزرگ نیستند که می‌توان نظریه‌های نشانه‌شناسی را بر آن‌ها تطبیق داد. «هر چیزی دلالتی دارد»^۶ و این مطلب به همان اندازه در مورد متون اصیل و «سرشار از معنا»^۷ مانند قرآن و آثار فلسفی-عرفانی مانند «حکمة الاشراق» سهروردی نیز صادق است.

در واقع، می‌توان گفت که قرآن به‌طور فعال به تحلیل نشانه‌شناختی خود می‌پردازد یا به آن دعوت می‌کند. نه تنها می‌توان به معنای دوگانه کلمه عربی «آیه» (آیه قرآن و نشانه) توجه

1 . Semiotics.

2 . Umberto Eco.

۳ . به عنوان نمونه نک: Eco's A Theory of Semiotics.

4 . A Theory of Exposition.

5 . Eco, *Travels in Hypreality*, PP. 291-307.

۶ . این عبارت از رولند بارتز (Roland Barthes) است. نک: (Culler, Barthes, P. 111)؛ همچنین نک: نتون، خدای متعال، ص ۱۱۴ به بعد.

7 . meaning - infused.

کرد، بلکه از مطالعه‌ای سطحی نیز مشخص می‌شود که کل متن قرآن «غرق در ارجاعات به نشانه‌های خداوند»^۱ است. همان‌طور که یکی از سوره‌ها بیان می‌کند:

﴿سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم﴾^۲

«به آنها نشانه‌های خود را در آفاق و در نفسهایشان نشان خواهیم داد».

اما این متن اسلامی بی‌نظیر [(قرآن)] به هیچ وجه تنها متنی نیست که به راحتی قابل تحلیل نشانه‌شناختی است. اکنون می‌توانیم از «نشانه‌های» فلسفه و تصوف (عرفان) در شاهکار سهروردی، یعنی اثر معروف وی حکمة الاشراق پرسیم.^۳ پیش از آنکه به شناسایی این نشانه‌ها بپردازیم، مفید است که به نحو مختصر به بررسی معنای واژگانی چون فلسفه و تصوف بپردازیم. این واژگان به چه نحوی تعریف شده‌اند؟

در این زمینه تعاریف متعددی وجود دارند. از جمله^۴، فلسفه به نحو زیر توصیف شده است:

منشاء فلسفه به طور کلی یونانی است؛ فعالیت فلسفی ... با ترجمه عربی متون فلسفی یونانی (چه با واسطه و چه با میانجی زبان سریانی) آغاز شد. بدین جهت فلسفه در ابتدا به مثابه تداوم فلسفه یونانی در محیط اسلامی ظهور کرد ... [با این حال] اگرچه می‌توان فلسفه را تداوم تفکر یونانی دانست، اما پیوستگی کاملی میان آنها وجود ندارد.^۵

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. نتون، خدای متعال، ص ۴۱۱.

۲. قرآن، فصلت: ۵۳.

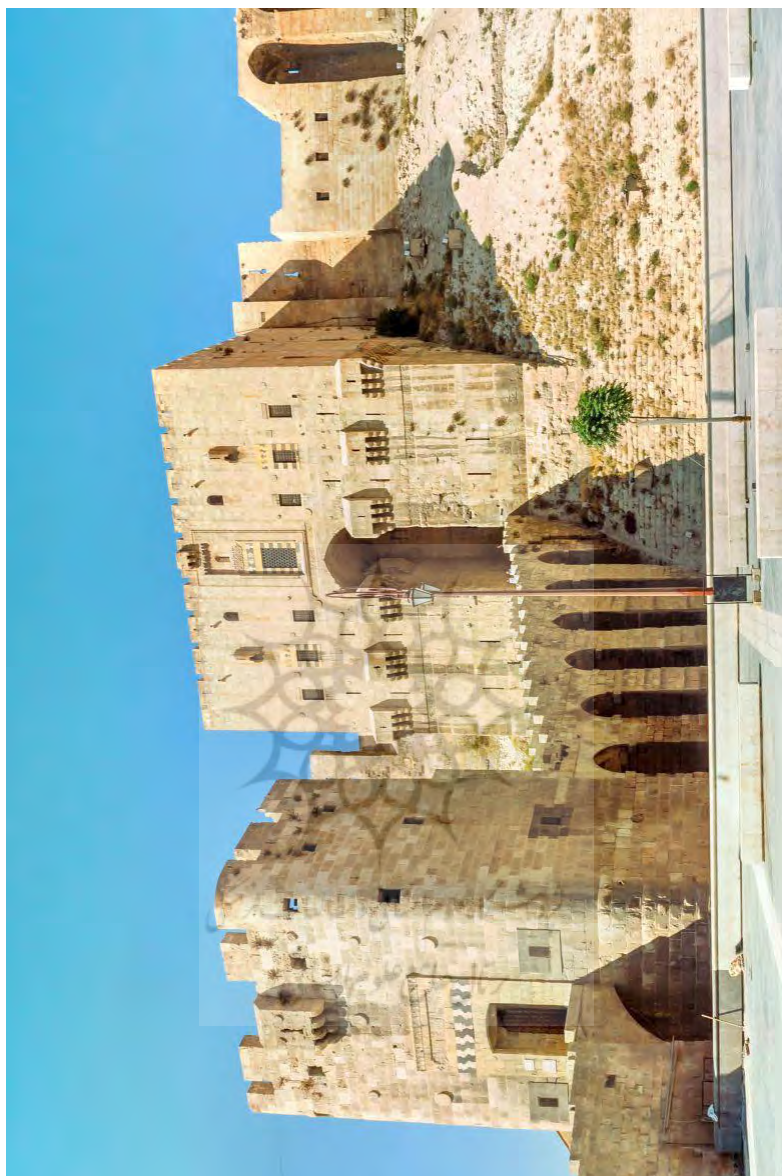
۳. برای متن عربی نک: حکمة الاشراق، تصحیح هانری کربن، ص ۹-۲۶۰.

4. Inter alia.

5. Arnaldez, art. 'Falsafa', P. 769.



شیخ شهاب الدین سهروردی در چشم اندازی [طبیعی]
بر گرفته از نسخه خطی مجالس العشاق، مورخ ۹۵۹ ق^۱



زندانی که سهروردی در حلب، آخرین روزهای زندگی خود را در آن سپری کرد (سوریه)

این تذکر در سطر آخر به جا است و نویسنده این مقاله در جای دیگر به نحوی متفاوت بر آن تأکید کرده است؛ یعنی این که فلسفه اسلامی را صرفاً فلسفه‌ای یونانی در کسوت اسلامی ببینیم، جفایی در حق فلسفه اسلامی است. گرچه البته هیچ کس نمی‌تواند و نباید تأثیر تفکر یونانی بر آن را انکار کند.^۱ «فلسفه و کلام اسلامی، مانند بقیه علوم، تا حدی تحت تأثیر محیط‌های فکری و فرهنگی‌ای رشد کردند که بخشی از آن را تشکیل می‌دادند، یا به عنوان واکنشی سنجیده به آن محیط‌ها ظهور کردند»^۲ و بخشی از محیط اسلامی، شهرهای اسکندریه، جندی‌شاپور و حران بودند یا شدند.^۳ بنابراین، با توجه به این نکات، می‌توان در اینجا برای اهداف جاریمان، فلسفه را با مسامحه به صورت شیوه‌ای از کنکاش فکری در تفکر اسلامی تعریف کنیم که در مواقع مختلف برتری را به عقل داده است و از هر دو سنت غربی (یعنی افلاطون، ارسطو، فلوپین) و سنت‌های شرقی برای اصطلاحات و غالباً محتوای خود استفاده کرده است. اما شکل‌گیری آن بسیار فراتر از ادغامی^۴ صرف از تأثیرات یادشده است. البته، چنین تعریفی قابل بحث، بسط یا حتی قابل مناقشه است، اما نمی‌توان انکار کرد که یکی از «نشانه‌ها» یا ویژگی‌های اساسی فلسفه در اسلام، تأکید بر عقل^۵ است. آنه‌ماری شیمل^۶ یکی از بهترین درآمدها و تعریف‌ها را درباره تصوف ارائه داده است. او با اعتراف به اینکه «نوشتن درباره تصوف، یا عرفان اسلامی، تقریباً کاری ناممکن است»^۷ به این نکته اشاره می‌کند:

برای نزدیک شدن به معنای جزئی [عرفان اسلامی] ابتدا باید از خود پیرسیم عرفان به چه معناست؟ اینکه این واژه شامل چیزی اسرارآمیز است که با وسایل عادی و یا با کوشش عادی قابل حصول نیست، مطلبی است که با عنایت به ریشه مشترک

۱. نتون، خدای متعال، ص ۴۳-۴۴ و ۱۷۶ و ۳۴۱.

۲. نتون، خدای متعال، ص ۴۳-۴۴.

۳. نتون، خدای متعال، ص ۲۷-۳۸.

4. syncretism.

5. reason.

6. Annemarie Schimmel.

۷. شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ص ۲۵.

کلمات «mystic» و «mystery» و «myein» در یونانی به معنای «فروستن دیدگان» فهمیده می‌شود. عرفان را «جریان روحانی عظیمی که از میان همه ادیان می‌گذرد» خوانده‌اند. در وسیع‌ترین معنای کلمه می‌توان آن را به صورت خودآگاهی حقیقت یگانه تعریف کرد. خواه آن را حکمت، نور، عشق یا فنا بخوانیم.^۱

در اینجا دو واژه [در سخنان] پروفیسور شیمل به‌ویژه به عنوان مضامین یا «نشانه‌ها» در بحث ما درباره تصوف در محتوای آثار سهروردی اهمیت دارند: یعنی واژه‌های «نور» و «عشق». واژه «نور» در ادامه بررسی خواهد شد. در اینجا می‌توان واژه «عشق» را به عنوان «نشانه» تصوف مورد تأکید قرار داد، هرچند که این مطلب بسیار معروف و در واقع کلیشه‌ای است. چنانکه رابعه عدویه در عبارتی مشهور به وضوح آن را بیان کرده است:

خداوندا اگر تو را از خوف دوزخ می‌پرستم، در دوزخم بسوز و اگر به امید بهشت می‌پرستم بر من حرام گردان و اگر از برای تو تو را می‌پرستم، جمال باقی از من دریغ مدار.^۲

بنابراین هر تحلیل نشانه‌شناختی از تصوف، باید آکنده از واژگان عشق انسانی و الهی باشد. اگر تأکید بر عقل، به‌نحو اجمالی و شاید سطحی، نشانه یا ویژگی اساسی فلسفه باشد، در این صورت تأکید بر عشق، نشانه یا ویژگی اساسی تصوف است. و به همین نحو می‌توان با دلایلی استدلال کرد که منبع و منشاء اصلی تمامی کاوش‌های فکری در اسلام، یعنی استفاده از عقل و به تبع آن خود فلسفه، در قرآن نهفته است.^۳ به‌همین ترتیب می‌توان به‌خوبی استدلال کرد که موتورهای محرکه اولیه تصوف نیز قرآنی هستند: «رضی الله عنهم و رضوا عنه»؛^۴ این گونه خداوند اولیای مقدس را در بهشت توصیف می‌کند که: «یحِبُّهم و یحِبُّونه».^۵ این

۱. شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ص ۳۶ (برگرفته از ترجمه عبدالرحیم گواهی با اندکی تغییر. م).

۲. عطار، تذکرة الأولیاء، ص ۷۴. [اللهی إن كنت أعبدك خوفاً من نارك، فأحرقني في نارك؛ و إن كنت أعبدك طمعا في جنتك، فأصرفني عن جنتك؛ و لكن إن كنت أعبدك لذاتك، فلا تحرمني من جمالك الأبدی].

3. See Wan Mohd Nor Wan Daud, The Concept of Knowledge in Islam and its Implications for Education in a Developing Country, especially. PP. 36-38.

۴. قرآن، المائدة: ۱۱۹.

۵. قرآن، المائدة: ۵۴.

عبارت اخیر از اهمیت زیادی برخوردار است، «زیرا هم تأییدکننده آموزه صوفیانه عشق (محبت) و هم مرجع نهایی ایده سه گانه عاشق، معشوق و عشق است. تصور فروانروایی دور از دسترس و بی تفاوت نسبت به جهان، به کلی با این تصویر از خدای مهربان (الله رحیم) برچیده می شود که همواره نخستین گام را به سوی انسان، یعنی برگزیده خلقت خود برمی دارد. تا او را با بندهای قدرتمند عشق، به سوی خود بکشد».^۱ این بدان معنا نیست که الگوی «فرمانروای دور از دسترس» در تفکر فلسفه اسلامی به ویژه از نوع نوافلاطونی آن، حضور ندارد. به هر حال آنچه آربری^۲ در اینجا بر آن تأکید می کند، درون مایه «محبت» است و این همان چیزی است که ما به عنوان نشانه ای^۳ کلیدی از تصوف در کتاب حکمة الاشراق بررسی خواهیم کرد.

پس مطالبی که به منظور ساده سازی از یکدیگر متمایز شده اند دو مضمون مجزا در استدلالمان هستند، یعنی نشانه عقل در فلسفه و نشانه عشق در تصوف. این دو در اسلام قرون میانی با یکدیگر مواجهه پیدا کرده اند؛ تقریباً مشابه شیوه معروف تقابل وحی و عقل.^۴ و این تقابل مانند تقابل وحی و عقل، همواره یا بالضروره مواجهه ای خصمانه و دو طرفه نبوده است. قطعاً، این نحوه مواجهه در مورد فلسفه سهروردی صدق نمی کند. می توان نشان داد که در فلسفه وی، اصطلاح فنی کلیدی فلسفی «عقل» به مثابه محملی برای «نشانه های» تصوف عمل می کند.

فلسفه سهروردی در کتاب حکمة الاشراق وی و دیگر آثارش به نحو نسبی و در عین حال به شایستگی در چارچوب الگوی سنتی جای می گیرد که آرنالدز^۵ آن را به مثابه فلسفه بما هو فلسفه بیان و توصیف می کند.^۶ براین اساس این فلسفه واجد چندین نحله مکرر است که

1 . Arberry, Sufism: An Account of the Mystics of Islam, P. 21.

2 . Arberry.

3 . sign.

۴ . برای درآمدی بر این مطلب نک: آربری، عقل و وحی در اسلام.

5 . Arnaldez.

6 . Ziai, "Suhrawardi's Philosophy of Illumination", P. ix.

به سادگی قابل تشخیص هستند: یعنی نحله‌های فیثاغورسی، افلاطونی، ارسطویی و نوافلاطونی؛ که علاوه بر آن می‌توان به این موارد نحله‌های اسلامی، زرتشتی، اشراقی و هرمسی را افزود.^۱ و اگر بخواهیم به مضامین حکمة الاشراق پی ببریم، بهترین کار این است که مطالبی که [سهروردی] در مورد خود این اثر ذکر کرده است را بررسی کنیم؛ این سخنان نه تنها به این دلیل اهمیت دارند که به ما در مورد انگیزه‌های نویسنده آن اطلاعاتی می‌دهند، بلکه در آن تعدادی از نحله‌های ذکر شده فوق نیز بازگو شده‌اند:

و این کتاب ما برای کسانی است که هم خواستار تأله^۲ (حکمت ذوقی) و هم خواستار حکمت بحثی هستند. و پژوهشگری که متأله نیست یا در جستجوی تأله نیست، بهره‌ای از این کتاب نخواهد برد. و در مورد این کتاب و اسرار آن جز با مجتهد متأله یا جستجوگر تأله، بحث و گفتگو نمی‌کنم. و کمترین درجه خواننده این کتاب این است که بارقه‌الاهی بر دل او تابیده باشد و ورود این بارقه برای وی ملکه شده باشد و جز چنین کسی، [افراد دیگر] هرگز نفعی از آن نخواهند برد. پس کسی که فقط به دنبال حکمت بحثی است، بر او باد که به روش مشائیان بپردازد؛ پس طریقه ایشان به تنهایی برای بحث مناسب و استوار است. و ما با این چنین فردی سخنی و بحثی در مورد قواعد اشراقی نداریم. بلکه کار اشراقیان جز از طریق سوانح نوری انتظام نمی‌گیرد.^۳

در این متن چندین نکته جالب توجه برای مباحثان وجود دارد: در همان سطر نخست بلافاصله پیوندی میان علم بحثی^۴ و علم شهودی^۵ برقرار شده است؛ یعنی میان فلسفه به ما

۱. نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۷۰.

۲. افغان، واژه‌نامه فلسفی، مدخل «تأله»، ص ۱۰.

۳. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۲-۱۳: [وکتابنا هذا لطالبي التأله والبحث، وليس للباحث الذی لم يتأله او لم يطلب التأله فيه نصيب. ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتأله او الطالب للتأله. واول درجات قرىء هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الالهي وصار وروده ملكة له؛ وغيره لا ينتفع به أصلا. فمن اراد البحث وحده، فعليه بطریقه المشائين، فانها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الاشراقية، بل الاشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية].

4. academic knowledge.

5. intuitive knowledge.

هو^۱ فلسفه در معنای بینش یونانی خالصش (در اینجا فلسفه ارسطویی = البَحْث) و انوار اشراقی که با تصوف (= التَّائُلُه) ارتباط دارند. مؤلفه‌های عرفانی اشراقی علی‌رغم اینکه در حالت ایده‌آل با دست‌آوردهای مشائی پژوهش‌های بحثی که به نحو همزمان انجام می‌شوند مرتبط هستند، به وضوح جایگاه برتری از آنها دارند. سهروردی در اینجا محقق علم بحثی را کوچک نمی‌شمارد؛ بلکه مراتبی از اولویت‌بندی در تفکر عقلانی را ایجاد و عرضه می‌کند. شاید الگوی ایده‌آل وی به ابوحامد غزالی شباهت داشته باشد که زندگی‌اش به‌طور مکرر و ایده‌آل، بازتابی از ترکیب علم بحثی و عرفان است. بنابراین متنی که بررسی کردیم، محملی برای بکارگیری دو مضمون کلیدی در اندیشه سهروردی است: یکی عقل و دیگری نور، که نور بیشتر با نوعی استدلال^۲ یا عقل شهودی^۳ مرتبط است.

ضیائی معتقد است که حکمة الاشراق، حاوی شکل‌نهایی اندیشه سهروردی است.^۴ اگر این سخن را بپذیریم، آنگاه این متن برای تشخیص نشانه‌های خاص فلسفه و تصوف مزیت مضاعفی دارد، زیرا وقتی این نشانه‌ها در کاملترین شکل آثار سهروردی شناسایی شوند، می‌توانند به‌عنوان ابزارهای تحلیلی مفیدی برای بررسی هر یک از آثار پیشین وی مورد استفاده قرار گیرند. اگر اکنون برخی از عناصر «خالص یونانی» فلسفه را حذف کنیم و بپذیریم که آموزه صدور، تحولی اساسی در فلسفه یونانی متأخر (فلوینی) است، آنگاه سه محرک زبانشناختی^۵ یا کلیدواژه وجود دارند که می‌توانند در اینجا مورد بحث قرار گیرند، که در حکمة الاشراق اهمیت حیاتی دارند: فیض، فیاض و صدور (افاضه، اشراق). و از آنجا که صدور (افاضه)، یکی از اصطلاحات فنی فلسفه یونانی متأخر است که محملی برای تصوف (عرفان) و به‌ویژه عشقی که در ظاهر و باطن آن است می‌باشد، می‌توانیم در اینجا نیز برخی از کلیدواژه‌های مرتبط با تصوف را بررسی کنیم که در حکمة الاشراق ظاهر می‌شوند؛

1 . qua.

2 . reason.

3 . intellection.

4 . Ziai, "Suhrawardi's Philosophy of Illumination", P. 21.

5 . semiotic trigger.

مهم‌ترین این موارد: عشق، عاشق، عشاق، معشوق و محبت هستند. پیش‌تر اشاره شد که صدور محملی فلوپینی است که برای فراهم آوردن پیوندی معقول و مستدل میان [موجودات] الهی و انسانی، غیرمادی و مادی آلوده طراحی شده است (اگرچه این مطلب کاملاً یا همواره به طور کامل قابل استدلال یا به راحتی قابل فهم نیست).

صدور پلی میان دو واقعیت به ظاهر متضاد است. این مفهوم، ابزاری عقلانی است که همان‌طور که نشان خواهیم داد، به پل یا محملی برای عشق تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، اصطلاحات فنی عقلانی فلسفه، همچون فیض و مانند آن، به نوعی با تصوف پیوند می‌خورند و به راستی می‌توان به معنای واقعی کلمه گفت که به واژگان تصوف، حتی واژگانی مانند محبت یا عشق، تبدیل می‌شوند. و البته، تحول کلیدی سهروردی در این زمینه این است که [در فلسفه وی] تنها پلی از عشق نداریم، بلکه پلی از نور نیز داریم، یا به عبارتی، نورهای بسیاری وجود دارند که میان واقعیت تنزل یافته عالم خاکی و حقیقت متعالی نورالانوار، یعنی خود خداوند، ارتباط برقرار می‌کنند. به عبارت دیگر، نظریه صدور سهروردی مطمئناً بخش جدایی‌ناپذیری از الهیات وسیع‌تری از نور و عشق است. در چنین فلسفه غنی و آکنده از نور^۱ عشق اشراقی [صدوری] است که به واقعیت منحصر به فرد بودن شخص سهروردی و فلسفه اشراق وی پی می‌بریم.

بدین نحو کلیدواژه‌های مهمی که به تازگی برشمردیم، برخی از بارزترین «نشانه‌های» مبنایی آموزه نوافلاطونی را تشکیل می‌دهند که در متن سهروردی نهفته‌اند. در اینجا قصد داریم که به طور مستقل به بررسی برخی از کاربردها یا زمینه‌های این واژه‌ها بپردازیم و سپس نشان دهیم که چگونه این کلمات، غالباً گروه‌ها یا عبارات مکرری را حول مضمون یا درون مایه عشق پدید می‌آورند. در نهایت، آنچه را که «نردبان شوق»^۲ سهروردی می‌نامم، مورد مذاقه قرار می‌دهیم: این محمل اسطوره است که از طریق آن صدور و عشق ادغام می‌شوند و واژگان فلسفه به طور کامل با زبان تصوف یکی می‌شود. اجازه دهید در ابتدا به واژگان فنی

1 . light-infused and light-enriched.

2 . Ladder of Yearning.

فلسفی نوافلاطونی بپردازیم: در اینجا «فیض» کلید واژه یا «نشانه» کلیدی است که به نوعی کل متن سهروردی را شکل داده و پایه گذاری کرده است. صورت های مختلف هم خانواده این واژه در زبان عربی، چه به صورت «فیض»، «فَیَاض» و یا «صدور» [افاضه]، در سراسر حکمة الاشراق به کار رفته اند و در موقعیت های متنوع مختلفی ظاهر شده اند. بنابراین می توان گفت که فیض، ابدی^۱ و دارای جهات مختلف کثیری است^۲ و [این اصطلاح] در مورد انواع مختلف نورهای سهروردی به کار رفته است.^۳ مسلماً عباراتی مانند «النور فِیَاض لذاته»^۴ و عبارات مشابه آن که بر زیر بنایی بودن فیض تأکید می کنند، به نوعی پیوند بسیار مهم سهروردی میان نور و صدور [فیض، اشراق] را تقویت می کند.^۵ تمامی موجودات در نهایت از طریق صدور از نورالانوار^۶ سرچشمه می گیرند، اما نحوه صدور کثرت از خداوندی که نورالانوار و یکتا^۷ است به وضوح نیازمند نوعی توضیح است که سهروردی بدان مبادرت کرده است.^۸

جنبه دیگر فلسفه نوافلاطونی فلوطینی که زیربنای حکمة الاشراق را تشکیل می دهد، نیز به وضوح در واژگان مرتبط با عشق دیده می شود.^۹ در حکمة الاشراق، نشانه های اصلی این عشق شامل واژه هایی عربی هستند، همچون: «عشق» (عشق زمینی، عشق الهی^{۱۰})، «عاشق» (و

۱. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۸۱: [«والفیض ابدی»]. همچنین نک: ص ۲۳۶: [«افتتح باب حصول البرکات و فیض الأنوار المدبّرة إلى غیرنهاية قرنًا بعد قرن»].

۲. همان، ص ۱۷۸: [«فحصلت جهات الفیض کثيرة متناسبة»].

۳. به عنوان نمونه نک: همان، ص ۱۴۱، ۲۱۸، ۲۳۶. برای اطلاعات بیشتر در مورد انواع مختلف انوار سهروردی نک: نتون، خدای متعال، ص ۳۳۳-۴۱۰.

۴. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۵۰، ۱۹۵ و ۲۰۴.

۵. نک: همان، ص ۱۱۷: [«والفعل أيضاً للنور ظاهر و هو فِیَاض بالذات»]، ۱۳۴: [«نور ... متجلّ و فِیَاض لذاته»].

۶. به عنوان نمونه نک: همان، ص ۱۳۱-۱۳۲.

۷. به عنوان نمونه نک: همان، ص ۱۳۸: [«فی کیفیت صدور کثرة عن الواحد الأحد و ترتیبها»].

۸. نک: همان، ص ۱۳۱-۱۳۵، ۱۳۸-۱۴۸.

۹. نک: فلوطین، اثنادها، اثنا دسوم: ۷ و ۸، اثنا پنجم: ۱، ۶.

جمع آن «عُشاق»، «معشوق» و «محبّت» که معادل ضعیفتر «عشق» است (معادلی که اتفاقاً به نظر می‌رسد که سهروردی آن را به «حُب» ترجیح می‌دهد). واژه «عشق» به شدت با نورهای سهروردی در اشکال مختلف آن مرتبط است و غالباً در کنار واژه پرکاربرد دیگری از واژگان تصوف، یعنی «شوق» ظاهر می‌شود^۱ که به وضوح هم‌معنی تقریبی «عشق» در نظر گرفته می‌شود. نورالانوار یگانه و عاشق خویشتن است، اما هم‌زمان در عین حال معشوق دیگران نیز هست.^۲ این مضمونی کلیدی و تقریباً پارادوکسیکال در متن است. چرا که این نورالانوار معشوق، تا ابد در پرده محجوب است و «خودخواهانه» به خود می‌اندیشد و در انزوای تقریباً ارسطویی^۳ محصور شده است و جهان نورانی سهروردی مملو از عشاقی^۴ است که همواره عاشق نورند و به آن اشتیاق دارند. تمام این مثال‌ها، که به تازگی ذکر کردیم، از کلمات متنوعی از ریشه «عَشَقَه» استفاده می‌کنند. با این حال، هم‌معنی «عشق» در این متن، یعنی «محبّت»، همان‌طور که در زیر مشاهده می‌شود حتی رایج‌تر است.

پیش از این نیز به همپوشانی و ارتباط میان واژه‌های «عشق» و «شوق» اشاره کردیم. اکنون اگر با دقت بیشتری ساختار متن «حکمة الاشراق» سهروردی را بررسی کنیم، می‌توانیم سه درون‌مایه یا ساختار فکری مهم را در اندیشه او شناسایی کنیم که در هر یک از آنها، عشق مؤلفه‌ای اساسی است. از طریق بیان این مفاهیم است که می‌توانیم به آسانی به چیزی دست یابیم که پیشنهاد می‌کنم آن را الگوی «نردبان شوق» سهروردی بنامیم^۵، جایی که در واقع

۱. به عنوان نمونه نک: سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۳۶: [«فللعالی علی السافل قهر و للسافل إلى العالی شوق و عشق»]، ۲۴۲؛ همچنین نک: ص ۱۳۴، ۱۸۵: [«و الاشراقات مضبوطة بعشق مستمر و شوق دایم»]، ۲۲۳: [«ازداد عشقاً و محبة إلى النور القاهر»]، ۲۲۴.

۲. نک: همان، ص ۱۳۶: [«نفور الأنوار ... لا يعشق هو غيره و يعشق هو نفسه»]؛ همچنین نک: ص ۱۷۷.

۳. نک: ارسطو، متافیزیک، 1072b، ص ۴۰۰-۴۰۱.

۴. به عنوان نمونه نک: سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۲۷.

۵. این اصطلاح به «نردبان عشق» افلاطونی پرویز مروج ترجیح دارد: نک: (Parviz Morewedge's "Sufism, Neoplatonism" and Zaehner's Theistic Theory of Mysticism", P. 231). کاربرد اصطلاح «نردبان شوق» به‌طور آگاهانه از روی داستان نردبان یعقوب در سفر پیدایش ۲۸: ۱۰-۱۹ مدل‌سازی شده است [سفر پیدایش، ۲۸، ۱۲]: «و در خواب، نردبانی را دید که

واژه فیض محملی برای واژه عشق می‌شود و فلسفه (فیض) به تصوف (عشق، محبت) دگرگون می‌شود. سه ترکیب پیشنهادی که از منظر ساختاری به عنوان زیربنای اصلی و ثابت حکمة الاشراق پیشنهاد می‌شوند، شامل موارد زیر هستند: (۱) عشق و نور، (۲) عشق و فیض (صدور)، و (۳) عشق [مهر]^۱ و قهر. بیایید هر یک را به نحو مختصر، به ترتیبی بررسی کنیم که در یک عبارت کلیدی از سهروردی مشاهده می‌شوند:

(۱) نور (همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم) با عنوان «فَیاض لذاته» (ذاتاً افاضه‌کننده) توصیف شده است، و «فی جوهره» (در ذات خود) عاشق (مُحب) مبداء خویش و قاهر بر مادون خویش است.^۲ عشق و نور به یک نسبت در چنین نقل‌قول‌هایی ظاهر می‌شوند.

(۲) عبارت پیشین بر ذات فیاض و ویژگی‌های آن نور تاکید می‌کند.

(۳) در نهایت همین عبارت، مفهوم عشق (مهر) و قهر را به زیبایی به هم پیوند می‌دهد. پیوندی که در بسیاری دیگر از صفحات حکمة الاشراق مجدداً ظاهر می‌شود^۳ و دوگانگی اساسی را تشکیل می‌دهد که زیربنای تمامی متن [کتاب] است.

پایه‌اش بر زمین است و سرش بر آسمان و فرشتگان خدا را دید که بر آن نردبان بالا و پایین می‌روند»؛ جایی که نردبان، مانند آموزه کلاسیک صدور، پلی میان زمین و آسمان ایجاد می‌کند. همان‌طور که فرشتگان خدا از نردبان یعقوب صعود و نزول می‌کنند، در آموزه صدور نیز جریانی از بالا به پایین و شوقی از پایین به بالا وجود دارد. مضمون عشق در نظریه صدور سهروردی، به‌نوعی به‌جای صورت فرشته در نردبان یعقوب قرار می‌گیرد یا بهتر است بگوییم آن را تکمیل کرده یا بر آن لباس می‌پوشاند. در این سیاق، جالب توجه است که اشاره‌ای به ماهیت «فرشته» و «نور» اشراق شده در اندیشه سهروردی داشته باشیم. برای مطالعه بیشتر در مورد ماهیت «فرشته» و «نور»، به طور خاص نک تنون، خدای متعال، ص ۳۳۳-۳۴۶.

۱. «عشق» و «مهر» در دیدگاه سهروردی معادل یکدیگر هستند. وی می‌نویسد: «چون در عرب باشم عشقم خوانند، و چون در عجم آیم مهرم خوانند» (مونس العشاق، ص ۲۷۵) (م).

۲. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۰۴: «و اذا علمت انّ النور فیاض لذاته، و انّ له فی جوهره محبة لسنخه و قهرا علی ما تحته»؛ همچنین نک: ص ۲۲۵.

۳. به عنوان نمونه نک: همان، ص ۱۴۳، ۱۴۷: «[جهات قهر و محبة]»، ۱۴۸، ۱۶۰، ۱۹۶: «[المحبة و القهر من النور]»، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸.

آنچه نویسنده این مقاله در جای دیگری در مورد متون سینیوی اشاره کرده است، در مورد تفکر سهروردی نیز به همان میزان صادق است که: «به اعتباری می‌توان «فیض» و «عشق» را دو طرف یک مسیر حرکت کیهانی در عالم دانست: همه چیز از خداوند بر اساس فرایند فیض (صدور، اشراق) ضروری به وجود می‌آید، و همه چیز بر مبنای فرایند عشق ضروری یا ذاتی آرزومند بازگشت به سوی او است».^۱ این مفهوم بنیادی است که آنچه را در اینجا الگوی بنیادین سهروردی در حکمة الاشراق می‌نامم، یعنی «نردبان شوق»، شکل می‌دهد. در واقع اگر سخن ضیائی را بپذیریم که کتاب حکمة الاشراق حاوی عالی‌ترین عبارات اندیشه سهروردی است، می‌توانیم به حق ادعا کنیم که این «نردبان عشق» در قلب حکمة الاشراق می‌باید به نوعی جوهر بسیاری از اندیشه‌ها و آثار مکتوب دیگر سهروردی را نیز نمایان سازد. پل هنری^۲ به زیبایی الگوی بنیادی فلوپینی^۳ را ترسیم کرده است که پیش‌درآمدی است بر آنچه در حکمة الاشراق یافت می‌شود. او اشاره می‌کند که «در فلوپین ... قوام هر موجودی به پویایی دو سویه و در عین حال دیالکتیکی وابسته است، یعنی انفصال از مبدأ قریب و متعالی خود و رجعت به همان مبدأ. به همین دلیل، هر موجودی، چه عقل کلی و چه نفس فردی، اگرچه در واقع با اصل خود یکسان نیست (زیرا تحت تأثیر قانون تضعیف علیت قرار دارد)، اما هویت آن تنها به میزانی تقرر می‌یابد که با اصل خود متحد و وابسته است. در نتیجه «موجودی که خود را می‌شناسد، در عین حال می‌فهمد که از کجا آمده است».^۴

در حکمة الاشراق سهروردی، ما شاهد تسلط (قهر) نورهای عالی بر نورهای سافل هستیم، در حالی که نورهای پایین شوق شدیدی به نورهای بالاتر نشان می‌دهند. این امر الگویی زیربنایی برای تمامی مراتب موجودات را بازسازی می‌کند. خداوند تنها موجودی است که

۱. نتون، خدای متعالی، ص ۲۳۴.

2. Paul Henry.

3. Plotinus.

4. Henry, 'Introduction: Plotinus', P. XLVII; ۳۴۰-۳۳۸ ص، خدای متعال،

فقط عاشق خویش است و هیچ اشتیاقی به هیچ کس یا هیچ چیز دیگری ندارد.^۱ «این الگوی نحوی پایه‌ریزی شده است که به موجب آن هر «نور سافل» به «نور عالی» به حلدی عشق می‌ورزد که از عشق و علاقه به خود فراتر می‌رود و درست تا بالاترین مراتب هستی‌شناسانه انوار سهروردی گسترش می‌یابد».^۲

از طریق این اسلوب است که فلسفه به عرفان می‌پیوندد؛ فلسفه به تصوف بدل می‌شود و اصطلاحات تخصصی مبنایی هر دو حوزه، مانند فیض/ صدور و عشق/ محبت معنایی گسترده به خود می‌گیرند که در آن یکی می‌تواند دیگری را در خود جای داده یا با آن ادغام شود. همان‌طور که پیش‌تر در بالا اشاره کردیم،^۳ این رابطه بنیادی و ماهیت‌گایی فلسفه و عرفان، پیش‌تر در اندیشه خود فلوطین نیز سابقه داشته است.^۴ بنابراین، واضح است که الگوی «نردبان شوق» سهروردی که این فیلسوف-عارف متن خود را بر اساس آن بنا نهاده یا در واقع از آن آکنده است، بازتابی از یک الگوی کهن‌تر فلوطینی است. بنابر این در هر تلاشی برای این ادعا که در اندیشه سهروردی فلسفه و تصوف در نهایت با هم ادغام می‌شوند، مانند آنچه در این مقاله صورت گرفته است، باید لااقل به وجود پیشینه یا الگویی یونانی اذعان کرد. با این حال، آنچه اندیشه سهروردی را منحصر به فرد می‌سازد، شیوه‌ای است که او بر اساس سلسله مراتب سه‌گانه «بحث» فلوطین بنا نهاده است و سلسله‌مراتب صدور بسیار وسیع‌تری از نورها را به وجود آورده است که در آن «واحد» یا «خیر» فلوطین به نور الانوار تبدیل شده است و سلسله‌ای پیچیده و عجیب و غریب^۵ از مراتب فرشتگان نورانی در زیر آن نور متعالی قرار گرفته‌اند. او همچنین در ساختار طرح صدور خود بر دوگانه عشق (مهر) و قهر ذاتی تأکید می‌کند. صدور بما هو صدور به‌وضوح برای بسیاری از اسلاف فلسفی‌اش مانند فارابی و

۱. نک: حکمة الاشراق، ص ۱۳۵-۱۳۷؛ نتون، خدای متعال، ص ۳۴۰.

۲. نتون، خدای متعال، ص ۳۴۰.

۳. نک: نتون، خدای متعالی، ص ۲۳۴ و ۳۳۸-۳۴۰؛ Henry, "Introduction: Plotinus", P. XLVII؛ فلوطین، اثنادها، اثنادها، سوم: ۸.

۷ و ۸؛ اثناده پنجم: ۱. ۶.

۴. نتون، خدای متعال، ص ۳۳۹.

ابن سینا شناخته شده و مورد استفاده قرار گرفته است. گرچه دشوار است که در مابعدالطبیعه فارابی عناصری از عرفان را چه در واژگان و چه در محتوا تشخیص دهیم؛ در حالی که می توان در اندیشه ابن سینا و در تفکر متأخر وی به وضوح لحن عرفانی را شناسایی کرد. در نظریه صدور [ابن سینا] دست کم بیشتر بر مضامینی چون «آگاهی»، «تفکر»، «معرفت» و «عقلانیت» تأکید شده است^۱ تا بر «عشق» و «شوق»، هرچند این امر به طور کلی به معنای انکار وجود این مضامین اخیر [در اندیشه ابن سینا] نیست. آنچه در اینجا مورد سوال ما است میزان تأکید [ایشان بر این مضامین] است و سهروردی به نحوی فوق العاده درخشان مصمم است تا از طریق «مجموعه ای از» نورهای اشراقی (صادر شده)، بر مطلبی تأکید کند که پیش تر از آن با عنوان «نردبان شوق» یاد کردیم.

در نهایت پرسشی باقی می ماند که لازم است به نحو مختصر پاسخ داده شود: تا چه حد واژگان فلسفی سهروردی در حکمة الاشراق که عموماً با عنوان «مکتب اشراق» شناخته می شود (مانند آنچه به تازگی بررسی کردیم) صرفاً محملی برای آن مؤلف عارف است؟ بدون شک، با ظهور سهروردی تحولات زیادی در فلسفه اسلامی رخ داده است: «اصطلاح انوار با تمام تجلیات پیچیده و روابط مرتبط آن جایگزین اصطلاحات کهن عقل کلی و نفس کلی شده است. همچنین مفاهیم ارسطویی مربوط به جوهر جای خود را به جهان شناسی انوار داده است.^۲ در حالی که در اندیشه سلف بزرگ فکری وی، یعنی ابن سینا، می توان دو جریان متباین، هرچند نه الزاماً متوازن، یعنی مکتب ارسطویی و نحله نوافلاطونی را مشخص کرد، اتخاذ چنین رویکردی در مورد اندیشه سهروردی بسیار دشوارتر است؛ زیرا پیوند عمیقی که میان برخی از واژگان فنی فلسفی و عرفانی وی وجود دارد، بسیاری از واژگان و مکتب های قدیمی تر را در خود «جذب» کرده و به واقع بر آنها تفوق یافته است.^۳ در این میان تمایلات شخصی سهروردی به وضوح مشخص است. در یک اظهار نظر بسیار مهم در حکمة الاشراق،

۱. نتون، خدای متعال، ص ۱۶۰-۱۶۳ و ۲۱۸-۲۲۱.

۲. نتون، خدای متعال، ص ۳۴۵.

۳. همان.

او نقش مطالعات عمیق فیلسوفان مشائی را کم اهمیت می‌داند و بر این باور است که این نوع مطالعه به هیچ وجه ضروری نیست: یعنی می‌توان بدون بسیاری از آنچه آنها به تفصیل بحث کرده‌اند، زندگی کرد.^۱ آنتونی ک. توفت^۲ این موضوع را این گونه خلاصه کرده است:

سهروردی... کل نیمه نخست حکمة الاشراق خود را به بررسی‌ای شکاکانه از تعریف منطقی اختصاص می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که این تعریف قادر به ارائه تصویری واضح از واقعیت نیست ... هدف سهروردی از این حمله به منطق ارسطویی، تخریب یا بازنگری آموزه‌های طبیعیات یا مابعدالطبیعه‌ای است که اکثر اندیشمندان اسلامی هم عصر وی، مستقیماً برای انسجام نظریات آن به این سیستم منطقی وابسته‌اند... [سهروردی] بخش دوم حکمة الاشراق را با اشاره به این نکته آغاز می‌کند که نور یگانه واقعی است که در غایت ظهور و تجلی است و برای روشن کردن آن نیازی به هیچ تعریفی نداریم.^۳

بایلیل^۴ به زیبایی مطرح می‌کند که سهروردی [در فلسفه خود] «از مجموعه‌ای جدید از مؤلفه‌های تعیین‌کننده استفاده کرد».^۵ در اینجا پیشنهاد می‌کنم که مهمترین مؤلفه را در میان آنها، «نردبان شوق» اشراقی (صدوری) سهروردی بدانیم. این روایت یا اسطوره اساسی سهروردی، محملی است که از طریق آن نور و ظلمت و خدا و انسان، با یکدیگر مرتبط می‌شوند و تحت تأثیر آن، فلسفه تقریباً به‌طور نامحسوس به عرفان و تصوف استحاله می‌یابد. اگر شهادت خودخواسته یا حتی ناخواسته، یا اعدام وی به‌خاطر باورها را بتوان به‌نوعی «نشانه‌ای» از عشق به آن باورها (و الوهیت درون آنها) دانست، آنگاه می‌توان گفت که «اسطوره» زندگی و مرگ سهروردی با الگوی کاملاً مشابهی از اندیشه‌اش مطابقت دارد.

۱. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۳۱: «ولعلّه لا یحتاج إلى تعمق المشائین و إذا حفظت هذا استغیت عن کثیر من تطویلاتهم»؛ همچنین نک: M. Y. Hairi, "Suhrawardi's An Episode and a Trance. A Philosophical Dialogue in a Mystical (Stage)", pp. 177-187, خصوصاً ارجاع به کلمات ارسطویی در صفحه ۱۸۷.

2. Anthony K. Tuft.

3. Tuft, "Symbolism and Speculation in Suhrawardi's The Song of Gabriel's Wing", pp. 209-210.

4. Bylebyl.

5. Bylebyl, "The Wisdom of Illumination: A Study of the Prose Stories of Suhrawardi", p. 226.

«اسطوره» بی‌اعتنایی تقریباً حلاج‌گونه سهروردی به زندگی خود و در نهایت رهاکردن آن (به نحو خودخواسته یا ناخواسته) «پلی از عشق یا شوق» را پدید آورد. چنان که مضمونی ادبی و الگوی فلسفی اشراقی «نردبان شوق» (که چنان که در بالا اشاره شد با «نردبان عشق» برابری می‌کند) را ایجاد کرد. در اینجا تنها این تفاوت عمده وجود دارد: مرگ سهروردی در یک لحظه زمانی، الوهیت و بشریت را در هم آمیخت؛ در حالی که نظریه اشراق (صدور) وی برای همیشه پلی میان دو عالم نور مجرد و ظلمت مادی برقرار می‌کند.



منابع

قرآن

آربری، آ. ج، عقل و وحی در اسلام، ترجمه حسن جوادی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸.
ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف الدین خراسانی (شرف)، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.

استروس، کلود لوی، اسطوره و معنا، ترجمه شهرام خسروی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵.
افغان، سهیل محسن، واژه نامه فلسفی، تهران: نشر قطره، ۱۳۶۲.
سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
سهروردی، مونس العشاق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
شیمل، آنه ماری، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴.

عطار، فرید الدین محمد، تذکرة الأولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار، ۱۳۸۴.
فلوطین، انتادها، مجموعه آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران: کویر، ۱۳۸۰.
نتون، یان ریچارد، خدای متعال (مطالعاتی درباره ساختار و نشانه‌شناسی فلسفه، کلام و جهان‌شناسی اسلامی)، ترجمه سیده لیلا اصغری، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۷.
نصر، سیدحسین، «شهاب الدین سهروردی مقتول»، ترجمه رضا ناظمی، فصل ۱۹ از جلد ۱ کتاب: تاریخ فلسفه در اسلام، زیر نظر میان محمد شریف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۳۸۹.

Arberry, A. J, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London, Allen & Unwin, 1950.

Arnaldes, art. 'Falsafa', *The Encyclopaedia of Islam* (EI2), Vol: II.

Bylebyl, Michael Edward, "The Wisdom of Illumination: A Study of the Prose Stories of Suhrawardī", PhD thesis. University of Chicago, 1976.

Culler, Jonathan, *Barthes*, London, Fontana Paperbacks, 1983.

Eco, Umberto, *Eco's A Theory of Semiotics*, *Advances in Semiotics*, Bloomington & London, Indiana University Press, 1976.

Eco, Umberto, *Travels in Hypreality*, London, Pan Picador, 1987.

Hairi, M. Y, "Suhrawardi's An Episode and a Trance. A Philosophical Dialogue in a Mystical Stage", in Morewedge(ed.), Islamic Philosophy and Mysticism, Studies in Islamic Philosophy and Science, New York, Caravan Books, 1981.

Henry, Paul, "Introduction: Plotinus", Place in the History of Thought' in Plotinus, The Enneads, trans. By Stephen MacKenna, 2nd rev. edn, London: Faber & Faber, 1956.

Morewedge, Parviz, "Sufism, Neoplatonism and Zaehner's Theistic Theory of Mysticism" in Parviz Morwedge (ed), Islamic Philosophy and Mysticism, Studies in Islamic Philosophy and Science, New York, Caravan Books, 1981.

Ruthven, K. K, "Myth, The Critical Idiom", No: 31, London, Methuen, 1976.

Schneidau, Herbert N, Sacred Discontent: The Bible and Western Tradition, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1976.

Tuft, Anthony K, "Symbolism and Speculation in Suhrawardi's The Song of Gabriel's Wing" in Morewedge (ed.), Islamic Philosophy and Mysticism, Studies in Islamic Philosophy and Science, New York, Caravan Books, 1981.

Wan Daud, Wan Mohd Nor, The Concept of Knowledge in Islam and its Implications for Education in a Developing Country, London, Mansell, 1989.

Ziai, Hossein, "Suhrawardi's Philosophy of Illumination", PhD thesis, University of Harvard, 1976.

