

نگاهی به

سرچشمه‌های حکمت اشراق

و

مفهوم‌های بنیادی آن

۲۲۷۵۵۵۷

www.ketab.ir

دکتر صمد موحد



انتشارات طهوری

۱۴۰۲

موحد، صمد

نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوه‌های بنیادی آن / صمد موحد - تهران:

طهوری، ۱۴۰۲.

ص ۲۹۱.

ISBN 978-964-6414-51-8

این کتاب در سال ۱۳۷۴ تحت عنوان «سرچشمه‌های حکمت اشراق: نگاهی به منابع

فکری شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی» توسط انتشارات فراوان منتشر شده است.

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیفا.

کتابنامه: ص. ۲۸۳-۲۹۱؛ همچنین به صورت زیرنویس.

نمایه.

چاپ سوم.

۱- اشراق (فلسفه). ۲- فلسفه اسلامی. ۳- سهروردی، یحیی‌بن حبش. ۴۹-۵۴۹-

۵۸۷ق. ۴- اشراقیان. الف. عنوان. ب. عنوان: نگاهی به منابع فکری شیخ اشراق

شهاب‌الدین سهروردی.

ن ۸ م ۸۸۲۷/۴

۱/۸۹۱

۶۰۸-۸۴م

کتابخانه ملی ایران



انتشارات طهوری

خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، کوچه نوروز، شماره ۲۴، صندوق پستی ۱۶۴۸-۱۳۱۴۵

تلفن ۰۹۱۲ ۲۲ ۵۱ ۲۰۶ - ۶۶ ۴۶ ۴۸ ۲۶

www.tahooribooks.ir

نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوه‌های بنیادی آن

دکتر صمد موحد

چاپ اول طهوری ۱۳۸۴ با تجدیدنظر کامل و اضافات

چاپ سوم ۱۴۰۲

حروفنگاری و صفحه‌آرایی: علم‌روز

تیراژ ۲۲۰ نسخه

حق هرگونه چاپ و تکثیر برای انتشارات طهوری محفوظ است

قیمت: ۱۹۵۰۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

۵	مقدمه
۲۱	بخش اول: پیشینه یونانی حکمت اشراق
۲۳	۱- سیمایع از انبأذقلس (امپدکلس)
۳۷	۲- تعلیم فیثاغورس و فیثاغوریان
۵۱	۳- اشارتی به سقراط
۵۵	۴- میراث افلاطون و نوافلاطونیان
۱۳۱	۵- ارسطو از دیدگاه سهروردی
۱۳۷	۶- رد پای عقاید هرمسی
۱۴۱	بخش دوم: پرتوی از حکمت خسروانی
۱۴۳	۱- راه های آشنایی
۱۵۳	۲- طرحی از حکمت نوری فهلویان
۱۷۳	۳- از گذشته های دور
۱۸۹	بخش سوم: همگام با عارفان
۱۹۱	۱- حافظان کلمه
۲۰۱	۲- اشارات پیران
۲۱۹	۳- تجربه مستقیم انوار
۲۳۳	۴- نگاهی به همانندی ها
۲۴۵	۵- مشکوة الانوار غزالی

۲۴۹	پیوست: یادآوری چند نکته
۲۶۳	نمایه:
۲۶۵	نام‌ها
۲۷۵	مفهوم‌ها و اصطلاحات
۲۸۵	منابع و مأخذ

مقدمه

در میان فیلسوفان ایرانی، ابوالفتح شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی، معروف به شیخ اشراق، از معدود کسانی است که از اندیشه‌ای بارور، طبعی نقاد، تریخه‌ای خوش، ذهنی نواندیش و تخیلی خلاق برخوردار بوده است.

این حکیم الهی به سال ۵۴۹ هجری دو سهرورد - از آبادیهای نزدیک زنجان - به دنیا آمد. در مراغه و اصفهان نزد استادانی چون مجدالدین جیلی و ظهیرالدین فارسی به تحصیل اصول فقه و کلام و فلسفه پرداخت و سپس راهی نواحی غربی ایران و سرزمین‌های بین‌النهرین شمالی (جزیره) و آسیای صغیر (آناتولی) و سوریه (شامات) گردید. در این سفرها - که با سیر معنوی و سلوک مقامات عشق توأم بود - به دیدار استادان طریقت و مشایخ صوفیه نائل آمد و از تعلیمات آنان بهره برد؛ و شاید از طریق حشر و نشر با قلعه‌نشینان باطنی و رازآشنایان مناطق غرب ایران - که معمولاً تحت عنوان کلی و عام «اهل حق» از آنها یاد می‌شود^۱ - به

۱. «و صحب الصوفیة و استفاد منهم شیئا...» - نزهةالارواح شهرزوری، ۱۲۳/۲.

۲. جای آن دارد که درباره‌ی اندیشه‌ها و حرکت‌های عرفانی - دینی مناطق غرب ایران جداگانه تحقیق شود؛ حرکت‌هایی که گاه در آثار و اقوال بزرگانی مانند شیخ اشراق و عین‌القضاة همدانی و بابا طاهر و بابا فرج تبریزی و شیخ برکه و نظایر آنها، به صورتهای فلسفی و عرفانی و مذهبی جلوه‌گر شده است و در عین حال هیچ یک از این شخصیت‌ها به جریانهای تصوّف خانقاهی مرسوم و شناخته شده وابسته نیستند.

رگه‌هائی از حکمت نوری و حکمت اشراق دست یافت. سهروردی با یکی از حسّاس‌ترین دوره‌های فعالیت و تبلیغ اسماعیلیان نزاری ایران همزمان بود. در این دوره دو تن از معروف‌ترین و جنجالی‌ترین فرمانروایان اسماعیلی بر مسند قدرت مستقر بودند: یکی حسن دوم (۵۵۸-۵۶۲ق) که فرارسیدن عید قیامت و نسخ احکام ظاهری شریعت را اعلام داشت؛ و دیگری نورالدین محمد دوم (۵۶۲-۶۰۷ق) که «در فصول و اصول که نوشته است و گفته، اصطلاحات فلاسفه درج می‌کرد و عقاید نزاری را بر مبانی فلسفه پی‌ریزی می‌کرد» (← فرقه اسماعیلیه، هاجسن، ص ۳۰۷ و ۳۱۹). احتمال بسیار می‌رود که جوان کنجکاو و تیزهوشی مانند سهروردی که در پی حکمت حقیقی و یافتن «مشارکی مطلع» در تکاپو و جستجو بوده است در مسیر سفرهای خود از مراغه به قزوین (← الموت) و ری و اصفهان و ماردین و حلب که همه از مراکز عمده فعالیت‌های اسماعیلیان بود با داعیان و مبلغان نزاری که اغلب با مبانی حکمت و فلسفه مجهز بودند مراوده و آشنائی پیدا کرده باشد؛ مخصوصاً که از یک سو برخی از اندیشه‌ها و تعبیرات و تأویلات شیخ یادآور افکار و عقاید و تأویلات اخوان الصفا و باطنیان اسماعیلی است، و از سوی دیگر در سنت اسماعیلیان سهروردی از داعیان آنها محسوب می‌شود.

گرچه می‌توان گفت که این شیوه برخی از اقلیت‌های مذهبی و جمعیت‌های سری است که معمولاً بزرگان علم و ادب را به خود منسوب می‌دارند تا بدین طریق بر اهمیت خویش بیفزایند؛ اما باید توجه کرد که تا در گفته‌ها و نوشته‌های خود آن بزرگان مشترکات و همانندی‌هایی قابل استناد و استشهاد وجود نداشته باشد نمی‌توان آنان را به فرقه‌ای خاص منسوب کرد؛ و وجود همین مشترکات و مشابهات بسا که حاکی از مراوده و ارتباط میان آنها است هر چند که شخص مورد نظر حقیقه عضو آن فرقه نباشد. در مورد سهروردی نیز مقصود ما این نیست که شیخ اسماعیلی مذهب بوده است، بلکه منظور یادآوری ارتباط و مناسبات احتمالی او با

باطنیان و تأثر از مایه‌های فکری اسماعیلیه است؛ چنانکه در مورد بهره‌مندی سهروردی از افکار و عقاید و اصطلاحات زرتشتی و جهان‌بینی حکمای ایران پیش از اسلام هم مطلب از همین قرار است و وجود مصطلحات و آراء ایرانی - زرتشتی در آثار او دلیل زرتشتی بودن شیخ نیست و در مسلمانی وی تردیدی نمی‌توان کرد.

باری سهروردی پس از گذراندن ایامی چند در مناطق آناتولی و سوریه، و اقامت در شهرهای ماردین و میافارقین و خرت پرت (خربوط) و حلب و دمشق، سرانجام به درخواست ملک ظاهر - پسر صلاح‌الدین ایوبی و فرمانروای حلب - که از جمله ارادتمندان او بود در آن شهر ماندگار شد. در حلب به علت صراحت لهجه و افکار فلسفی و سیاسی خود - که با جو سیاسی حاکم بر آن دوره و مذهب مختار ارباب قدرت و حکومت تعارض داشت - از طرف قشری مذهب‌ان و روحانی نمایان تکفیر شد و به فتوای آنان و تأیید و تأکید صلاح‌الدین ایوبی^۱ در ۵۸۷ هجری، به نهمت کفر و الحاد و انحراف - که دست‌آویز خاموش کردن فریاد حق‌گویی و حق‌جوئی بیدارگران همه دورانهاست - به شهادت رسید.

از این فیلسوف، با وجود عمر کوتاهی که داشت، نزدیک به پنجاه اثر عربی و فارسی در زمینه فلسفه و عرفان و حکمت مینوی به یادگار مانده است که نمایانگر دانش و بینش و دقت نظر و قدرت بیان و خلاقیت ذهنی و باریک‌اندیشی و ژرف‌نگری اوست.^۲

در بررسی کتاب حکمة الاشراق، مهم‌ترین اثر فلسفی سهروردی، و

۱. صلاح‌الدین ایوبی از یک سو گرفتار جنگهای صلیبی، و از سوی دیگر درگیر با اسماعیلیان شام و مصر بود. شاید نمی‌خواست و یا مصلحت نمی‌دید که در این گیر و دار، عدم رضایت صاحبان فتوا و غوغای عوام داخلی نیز مزید بر علت شود و آرامش نسبی مناطق تحت قدرت او از میان برود و حلب را به نفع فاطمیان مصر از دست بدهد.

۲. خوشبختانه بیشتر نوشته‌های فلسفی و عرفانی سهروردی به کوشش زنده یاد هناری کرین، دکتر حسین نصر و دکتر نجف‌قلی حبیبی در چهار مجموعه به نحو مطلوب به طبع رسیده است.

دیگر نوشته‌های او بارها به عبارت‌هایی برمی‌خوریم که نشانی‌هایی از سرچشمه‌های فکری وی به دست می‌دهد. برخلاف بسیاری از فیلسوفان مسلمان که معمولاً از منابع و پیشینه افکار خود کمتر یاد می‌کنند، شیخ اشراق صریحاً از متفکرانی مانند فیثاغورس و امپدکلس و افلاطون، فرزانی چون زرتشت و جاماسب و بزرگمهر، و عارفانی نظیر ذوالنون مصری و بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی نام می‌برد و خود را ادامه دهنده حکمت آنان می‌داند. در مقدمه حکمة الاشراق می‌نویسد: «آنچه درباره علم‌انوار و مطالب مبتنی بر آن گفته‌ام موافق با عقیده همه سالکان راه خداست و همانا ذوق و مشرب افلاطون و حکیمان بزرگ پیش از او مانند هرمس، انبأقلس، فیثاغورس و دیگران نیز چنین بوده است. البته سخنان پیشینیان به رمز است و رمز را [پیش از درک معنای باطنی آن] نتوان مردود شمرد. قاعده و صلیب سرق [اشراق] در باب نور و ظلمت که طریقه حکیمان ایرانی مانند جاماسب فرشتوشتَر و بزرگمهر بوده است، نیز بر همین [رمز] استوار است».^۲

همچنین در کتاب مطارحات می‌گوید: «علم حقیقت را در کتاب حکمة الاشراق به ودیعت نهادیم و در آن، حکمت باستانی را - که همواره پیشوایان هند، ایران، بابل، مصر و پیشینیان یونان تا افلاطون بر آن بوده‌اند و حکمت خود را از آن به دست آورده‌اند - حیاتی دوباره بخشیدیم».^۳

عباراتی از این قبیل نگارنده را بر آن داشت که در این باره تحقیق

۱. «الرمز معنی باطن مخزون تحت کلام ظاهر لا یظهر به الا امله»؛ { رمز معنایی است باطنی، نهفته در زیر ظاهر کلام که جز رمز آشنایان آن را درنیابند } - (ابونصر سراج، اللمع، ص ۴۱۴).

بدین ترتیب فهم سخن اهل رمز و پی‌بردن به مقصود حکیمان پیشین از یک سو بسته به همدلی و هم‌زمانی و قرار گرفتن در افق فکری و حیات معنوی آنان است؛ و از سوی دیگر مستلزم گذر از ظاهر کلمات و دریافت معنای باطنی و پنهانی آنها از طریق «استنباط» - یعنی یافتن معنای درونی و حقیقت روحانی نهفته در ورای معنی لفظی ظاهری - (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، پل نویا، ص ۲۸-۲۷) - است.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۱ - ۱۰.

۳. مجموعه مصنفات، ج ۱، مقدمه هانری کربن، ص XLI.

بیشتری کند تا معلوم شود بهره‌گیرهای سهروردی از افکار پیشینیان به چه صورت است؟ چه قسمت از افکار شیخ متأثر از حکیمانی است که نام می‌برد و کدام یک از جنبه‌های اساسی فلسفه او با آراء و عقاید مکتب افلاطون و آئین زرتشت و حالات و سخنان عارفان تطبیق می‌کند؟ آیا همانندی افکار سهروردی با حکمای یاد شده صرفاً صوری و ظاهری است و یا اینکه طرح کلی و خطوط اصلی تأملات آنها از یک سنخ است و با وجود تفاوتهائی که با یکدیگر دارند می‌توان قسمی تجانس و سنخیت باطنی میان آنها یافت؟

بدیهی است که نوشته حاضر شامل همه منابع و مآخذ افکار سهروردی و استقصای کامل پیشینه حکمت اشراق نیست چرا که می‌دانیم حکمت اشراق، به جز آنچه ذکر کرده‌ایم، سرچشمه‌های دیگری - مانند آراء و عقاید هرمسی و گنوسی و باطنی - دارد که مستلزم نقد و بررسی دامنه‌دار دیگری است.

در این نوشته از میان زمینه‌های گوناگون مؤثر در افکار شیخ فقط به بررسی معدودی از آنها پرداخته‌ایم و با توجه به حکیمانی که سهروردی، به عنوان اسلاف معنوی خویش، صریحاً و آنها یاد می‌کند بحث خود را به نقد و بررسی سه موضوع - در سه بخش جداگانه - محدود کرده‌ایم.

با اینکه سهروردی از سرچشمه‌های گوناگون حکمت اشراق سیراب شده است اما نباید فراموش کرد که جهان‌بینی او ویژگیهای خاص خود را دارد و مهمترین این ویژگی‌ها، اعتقاد راسخ شیخ به توحید^۱ - در گسترده‌ترین و عمیق‌ترین معنای آن - است که بر کل فلسفه او سیطره دارد؛^۲ هم از اینجاست که در مقدمه حکمة الاشراق ضمن اشاره به روش حکمای فرس و قاعده نور و ظلمت یادآور می‌شود که این طریقه را نباید با اعتقاد کفره مجوس - یعنی قائلان به دو مبدء مستقل برای جهان هستی که در برابر هم و معارض با یکدیگر تلقی می‌شوند - و الحادمانی و هر

۱. با توجه به اینکه این توحید، توحید اشراقی است که در برابر توحید عددی و وحدت عددی متکلمان و اهل حدیث قرار می‌گیرد.

۲. «و آخر وصیتی الاعتصام بحبل التوحید و الاشراق» - مطارحات، مجموعه اول مصنفات، ص

آنچه به شرک می‌انجامد، یکی گرفت^۱.

سهروردی فلسفه خود را حکمت اشراق می‌نامد، منظور او از این تعبیر چیست؟

شمس‌الدین محمد شهرزوری، نخستین شارح حکمة الاشراق، در توضیح این نکته مطالبی دارد که خلاصه آن چنین است: «سعادت آدمی از طریق تحصیل علم [و عمل به مقتضای آن] بدست می‌آید؛ اما علوم بر دو قسم‌اند: علوم حقیقی و علوم عرفی اصطلاحی^۲. مقصود از علم حقیقی آنست که به جهت عدم تغییر معلوم دگرگون نمی‌شود، چرا که تغیر علم تابع تغیر معلوم است، اگر معلوم تغییرناپذیر باشد علم به آن نیز همچنان است. علوم عرفی اصطلاحی در برابر علوم حقیقی است و منظور از آن علمی است که با تبدل معلوم تغییر می‌پذیرند و دگرگون می‌شوند، زیرا این قبیل علوم با تحوّل و اندراس و اضمحلال امت‌ها و ملت‌ها و شرایع تغیر می‌کنند و یا از میان می‌روند... اکنون که روشن شد سعادت [آدمی] فقط بسته به

۱. «و علی هذا یبتنی قاعدة الشرق فی الثور والظلمة الّتی کانت طریقه حکماء الفرس... و هی لیست قاعدة کفرة المجوس و الحادمانی و ما یفضی الی الشّرک باللّه تعالی» ← حکمة الاشراق، ص ۱۱.
و در رساله کلمة التصوف نیز می‌خوانیم: «ضلّت المجوسیه حیث قالت: انّ لله شریک، اذلا اثنان هما واجب الوجود» ← سه رساله از شیخ اشراق، ص ۱۱۷.

۲. دانشمندان اسلامی معمولاً مجموعه علوم بشری را با توجه به منشأ و سرچشمه اصلی آنها یعنی تجربه و عقل آدمی از یک سو، و وحی الهی و سخنان پیشوایان دینی از سوی دیگر به دو دسته عقلی و نقلی یا معقول (= علوم فلسفی در معنای فراگیر واژه فلسفه) و منقول (= علوم شرعی و ادبی) تقسیم می‌کنند (← مقدمه ابن خلدون، ۴/۲ - ۸۸۳ و ۹۹۹). گرچه سخن شهرزوری بی‌شباهت به این تقسیم نیست - چرا که مقصود از علوم حقیقی کم یا بیش همان علوم عقلی است که از اتمّی تا اتمّ دیگر تغییر نمی‌کند و با اندراس ملّتی و شریعتی از میان نمی‌رود؛ و علوم عرفی اصطلاحی نیز با علوم نقلی تطبیق می‌شود - ولی تقسیم او معیار خاصی دارد که عبارت از ثبات و استقرار علم به جهت ثبات و استقرار معلوم و یا عدم آن است. با توجه به همین معیار است که از میان علوم حقیقی یعنی علوم عقلی و فلسفی نیز، مابعدالطبیعه یا الهیات - که با شناخت حقایق ازلی و مبادی عالیه و ذوات و حقایق ثابته و مبدئه هستی سرو کار دارد - در رأس علوم حقیقی قرار می‌گیرد و به تعبیر افلاطون، «تاج دانش» و «اوج معرفت» محسوب می‌شود.

علوم حقیقی است می‌گوئیم معارف حقیقی، با توجه به روش و طریقه حصول آنها، خود بر دو قسم است: ذوقی کشفی و بحثی نظری. مراد از قسم اول مشاهده معانی [و لطائف غیبی] و مجردات [و ادراک حقایق] است رویاروی و بی واسطه، نه به نیروی اندیشه [صرف] و تنظیم دلیل‌های قیاسی و یا ترتیب تعریف‌های حدی و رسمی، بل به یاری انوار اشراقیه که پیاپی بر نفسی که خود را از علایق جسمانی [و تعلقات مادی] برهنه کرده است تابد، و در این حالت است که نفس، به عنایت الهی، تجرد خویش و حقایق فراسوی خود را مشاهده کند.^۱

و نیز قطب‌الدین شیرازی در شرح این عبارت سهروردی که «ان کثرة اقتراحکم فی تحریر حکمة الاشراق او هنت عزمی فی الامتناع»: اصرار بیش از حد شما در نگارش حکمت اشراق، عزم مرا در امتناع از این کار سست کرد» می‌نویسد: «حکمت مبتنی بر اشراق که همان کشف است؛ یا حکمت مشرقیان، یعنی ایرانیان، و این نیز به همان معنای اول برمی‌گردد، زیرا حکمت آنان هم کشفی ذوقی بوده و بسین جهت به اشراق که عبارت از ظهور انوار عقلی و لمعان و فیضان آنها بر نفوس به هنگام رهائی از امور حسّی و علایق مادی است، نسبت داده شده است. اعتماد ایرانیان در حکمت بر کشف^۲ و ذوق^۳ بوده است، و چنین‌اند فیلسوفان پیشین یونان

۱. مجموعه دوم مصنفات، ص ۵.

۲. «الكشف فی اللغة رفع الحجاب و فی اصطلاح هو الاطلاع علی ما وراء الحجاب من المعانی الغیبیة و الامور الحقیقیة وجوداً و شهوداً»؛ [کشف در لغت یعنی پرده برداشتن و از پرده بیرون آمدن، و در اصطلاح عبارت است از شناخت معانی غیبی و حقایق آنسوی حجاب «ها» از حیث وجود «آنها» و شهود «ما از آنها» به تعریفات جرجانی.]

به نظر می‌رسد که این کشف تعبیر دیگری از علم حضوری است که در آن سر و کار ما با صورت ذهنی و ماهیت چیزها (علم حصولی) نیست، بلکه سر و کار ما با وجود و تحقق آنهاست؛ یعنی علمی که به وجود معلوم تعلق می‌گیرد نه به ماهیت و صورت ذهنی آن، و معلوم با وجود و تحقق خود نزد عالم حاضر و منکشف است.

۳. ذوق یعنی تجربه مستقیم درونی و دریافت بی‌واسطه باطنی؛ ادراک حضوری حاصل از تجلیات و مکاشفات؛ نخستین مرحله دریافت معانی و واردات غیبی.

بجز ارسطو و پیروانش، که اعتماد این دسته بر بحث و برهان است و پس^۱.

سهروردی خود در کتاب مطارحات می‌گوید: «انسان در زمره حکیمان بشمار نمی‌آید مگر اینکه بر خمیره^۲ مقدس [حکمت] دست یابد و بر خلع بدن و عروج به عالم انوار توانا باشد»^۳، و نیز: «نام حکیم جز درباره کسی که مشاهده امور علوی کند و ذوق و تأله داشته باشد به کار نمی‌رود»^۴.

چنانکه دیده می‌شود در نظر سهروردی شرط اصلی نیل به حکمت، تأله است. شیخ بارها در کتاب‌های خود بر حکیمان متأله و نحوه سلوک متألهان تأکید می‌کند و واژه تأله از واژه‌های کلیدی فلسفه اوست.

مقصود از این واژه چیست و حکیم متأله چگونه آدمی است؟

به گفته شیخ «حکیم متأله کسی است که [در اثر ریاضت و تصفیه نفس و انقطاع و تأمل در نظلم ابداعی خلقت و استغراق در مشاهده انوار الهی] پیکر او چون پیراهنی شود که هر گاه خواهد برگردد و یا بر تن کند و بر خلع بدن و عروج به عالم نور توفیق باشد»^۵ و به هر صورت [و قالبی] که بخواهد ظاهر شود و این توانایی از طریق تابش انوار [قدسی] بر او حاصل گردد. نبینی آهن که تفته شود و آتش در آن اثر کند خود پستان آتش گردد، روشنی بخشد و بسوزاند؟ هم بدینسان نفس انسانی نیز که جوهری قدسی [و از عالم قدس] است آنگاه که از [عالم] نور انفعال پذیرد و لباس اشراق به خود پوشد، خود فاعل و مؤثر شود، به هر چه اشاره کند تحقق پذیرد و آنچه را

۱. شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص ۱۲.

۲. واژه خمیره در نوشته‌های سهروردی به دو معنی به کار رفته است: ۱- جوهر و اساس هر چیز [خمیره حکمت]؛ ۲- مکتب خاص فلسفی [خمیره فیثاغوریان، خمیره خسروانیان] از آنجا که جوهر و اساس حکمت حقیقی به وسیله هرمس (یا ادریس پیامبر) از طریق وحی و مکاشفه دریافت شده است، آن را مقدس و قدسی می‌شمارد.

۳. مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۵۰۳. ۴. همان، ص ۱۹۹.

۵. بابا افضل کاشانی نیز از کسانی است که بر لزوم خلع بدن برای عروج به عالم نور تأکید می‌کند: «اهل تحقیق متفقند که هر کس را قوت بر خلع بدن و معزول گردانیدن حواس حاصل گردد، صعود به عالم قدس و جهان ملکوت میسر شود» - مصنفات، ۶۸۵/۲ و ۶۶۱، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی.

که تصوّر کند واقع شود»^۱. این مرحله از سلوک - یعنی پیدا کردن قدرت تصرف در اشیاء عالم خارج و ایجاد صور مثالی در مظاهر مختلف - همان است که شیخ در پایان کتاب حکمة الاشراق به مقام کُنّ تعبیر می کند^۲، و این تعبیر برگرفته از قرآن است که: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» [- یس ۸۲/]. با توجه به این سخنان به نظر می رسد که مراد سهروردی از تأله، اتصال به عالم انوار است و روحانی شدن و خدا مانند گردیدن. هم از این روست که شارحان آثار شیخ نیز غایت حکمت را «تَشَبُّه به خدا و تَخَلُّق به اخلاق [وصفات] الهی دانسته» [- شرح حکمة الاشراق، ص ۴] و نوشته اند: «مثالهُ کسی است که توانایی دریافتِ «معارف و حقایق» از ناحیه حق تعالی و عقولِ «کلی» را داشته باشد، نه با اندیشه و استدلال که از طریق اتصالِ روحی «و فکرتِ قلبی»^۳. چنانکه از عبارات بالا برمی آید سهروردی و شارحان آثار او، در توضیح حکمت اشراق و تفاوت اساسی آن با فلسفه مشاء، بر تفاوت روش این دو مکتب تأکید کرده اند^۴. چنان است که گویی تفاوت های دیگر آنها ناشی از اختلاف در روش است. فلسفه مشائی، تنها بر بحث عقلی و استدلال منطقی تکیه دارد و در حالی که «کار اشراقیان انتظام نگیرد مگر از طریق سوانح نوریه»^۵؛ کسی که فقط جویای بحث و استدلال است

۱. مطارحات، ص ۵۰۳.

۲. «و لائحان التجريد مقام خاص فيه يقدر ان على ايجاد مثل قائمة على ائ صورة ارادوا، و ذلك هو ما يسمى مقام کُنّ» - حکمة الاشراق، ص ۲۴۲.

۳. شرح حکمة الاشراق، ص ۲۴.

۴. «لأن اصل القواعد الاشراقية و مأخذها هو الكشف و العيان. و اصل قواعد المشائين البحث و البرهان» - شرح حکمة الاشراق، ص ۲۶.

۵. «سوانح نوریة أى لوامع نوریة يكون مبنی الاصول الصحيحة التی هی القواعد الاشراقية» [: سوانح نوریة یعنی لوامع نوری که مبنای همان اصول صحیحی است که اساس حکمت اشراق است] - شرح حکمة الاشراق، ص ۲۶. مقصود از لوامع انواری است که در اوائل سلوک بر دل سالکان تابد و نشانه عروج معنوی و ترقی روحی باشد، چون برقی که از منزل لیلی درخشد و ناپدید شود. و نیز: «لوامع، آنچه در دل پیدا شود از نور غیب تا شُبُل حکمت بدان ببینند» - روزنهان بقلی، شرح شطحیات، ص ۵۵۸.

باید طریق مشائیان را پیش گیرد و ما را در باب قواعد ذوقی اشراقی با او سخن نیست»^۱.

با تذکر این نکته و با توجه به عبارات یاد شده می‌توان گفت که کلمه اشراق در معنای نوربخشی و ظهور، درخشیدن و پرتو افکندن، روشن کردن و روشن شدن به کار رفته است. از یک سو همانطور که در جهان محسوس، تابش خورشید و روشنایی آن سبب رؤیت اشیاء است، در عالم معنی نیز در پرتو نورالانوار و اتصال به روح القدس [= عقل فعال ← هیاکل النور، ص ۹۷ - ۹۶] و اشراقِ نفس، آدمی به مقام بینش حقیقت می‌رسد و واقعیت هستی را در حضوری بی‌واسطه مشاهده می‌کند؛ از سوی دیگر آفرینش نیز افاضه و اشراقی است از نورالانوار و پدید آمدن مراتب هستی گویی ظهور و تشعشی است به نسبت‌های گوناگون از سرچشمه نور ازل.

حکمت اشراق بر دو پایه ذوق و استدلال، یعنی تجربه عرفانی و تفکر منطقی استوار است. کلید فهم این حکمت، خودشناسی است و معرفت نفس^۲؛ و این همان حکمت‌الاهیه‌یی است که سهروردی در کتاب مطارحات از آن به «فقه‌الانوار» تعبیر می‌کند و می‌نویسد: «در میان مشائیان کسی را که گامی استوار در حکمت‌الاهی، یعنی فقه‌الانوار، داشته باشد نمی‌شناسیم»^۳.

حکیم اشراقی بر آنست که از طریق مجاهده و تزکیه و عروج از تنگنای ظلمت به گستره نور و با رفتن به آنسوی حوزه درک بحثی و منطقی، به

۱. حکمة الاشراق، ص ۱۳.

۲. با توجه به این نکته است که سهروردی می‌نویسد: «بالجملة معرفة كلامه و حل کتبه و مرموزاته متوقف علی معرفة النفس»: فهم سخن سهروردی و گشودن رمز نوشته‌های او بسته به خودشناسی و معرفت نفس است [← نزهة الارواح ۲ / ۱۲۰].

۳. مطارحات، ص ۵۰۵.

شناسایی بی‌واسطه‌یی که شک‌ناپذیر است و از پای چوبین استدلال بی‌نیاز، دست یابد. با اینکه معیار شناخت حقایق برهان است ولی تکیه بر استدلال و مبانی منطقی کافی نیست بلکه «علم تجرّدی اتصالی شهودی» لازم است تا انسان «حکیم» محسوب شود.^۱ در توضیح همین نکته است که سهروردی پس از انتقاد از روش مشائیان می‌گوید: «با ظهور مباحثی از این قبیل، حکمت منقطع شد و علوم سلوک قدسی فراموش گردید و راه به ملکوت بسته شد. سطوری از گفته‌ها باقی ماند که متشبهان به حکما (متفلسفان) فریفته آنها شدند و گمان بردند که انسان تنها با خواندن کتاب، بی‌آنکه سلوک قدسی نموده و انوار روحانی را مشاهده کرده باشد، از اهل حکمت تواند گشت. همچنانکه سالکی که توانایی بحث [و تفکر منطقی] نداشته باشد ناقص و بلورسیده است، باحثی (فیلسوفی) نیز که آیات ملکوت را مشاهده نکرده [و تجربه مستقیم عرفانی و اشراقی نداشته] باشد ناقص و غیرمعتبر است».^۲

اینکه شارحان حکمة الاشراق گاهی واژه‌های مشرق و اشراق را به معنای جغرافیایی به کار برده‌اند از اینجاست که سهروردی در سخن از ریشه‌های تاریخی افکار خود می‌گوید حکمت اشراق، که همان حکمت حقیقی است، هرگز از جهان برنخواهد افتاد^۳، و افرادی را از شرق و غرب نام می‌برد که به منزله حلقه‌های پیوند دهنده این سلسله‌اند.

منظور سهروردی نه آنست که بگوید این حکمت را تنها از منابع مشرق زمین گرفته و یا روش فکری خود را خاص متفکران ایرانی بداند؛ چیزی که او می‌خواهد بگوید این است که حکمت اشراق سابقه‌یی بس کهن دارد و همواره در همه جا بوده و پیروانی داشته است. این «حکمت

۱. «ولا تقلدنی و غیره، فالمعیار هو البرهان، و کفاک من العلم التعلیمی طرفاً، فعلیک بالعلم التجرّدی الاتصالی الشهودی لتصیر من الحكماء» - تلویحات، ص ۱۲۱.

۲. مطارحات، ص ۳۶۱.

۳. «ان للحکمة خميرة ما انقطعت عن العالم ابدأ» - مطارحات، ص ۴۹۴.

عتیقه» در ایران باستان هوادارانی داشته، کما اینکه در یونان و مصر و بابل و هند نیز چنین بوده است. سه چهرهٔ برجستهٔ حکمت اشراق، هرمس و افلاطون و زرتشت است که اولی و دومی ریشه‌های مصری و اسکندرانی و یونانی این حکمت و سومی سابقهٔ ایرانی آن را مشخص می‌سازد. سهروردی به جوهرهٔ تعالیم این فرزندگان توجه دارد. این جوهره را - که وجه اشتراک و زمینهٔ واحد همهٔ جریان‌هایی است که رگه‌هایی از اشراق و عرفان را در خود نهفته دارند - شاید بتوان چنین مشخص نمود:

۱ - تفسیر جهان هستی بر مبنای اعتقاد به دو حوزهٔ مادی و معنوی یا محسوس و معقول، و بکار بردن واژهٔ نور بعنوان رمزی برای تعبیر از برترین حقیقت و برترین معرفت؛

۲ - تکیه بر قسمی معرفت که فراتر از شناخت عقلی و منطقی است و به حقایق ازلی و باطنی اشیاء تعلّق می‌گیرد؛

۳ - این معرفت از طریق تصفیه و ترکیهٔ نفس حاصل می‌شود؛

۴ - اساس این معرفت، اشراق است یعنی «ظهور انوار قدسی و روشنی‌های مینوی و لمعان و فیضان آنها بر نفوس کامل به هنگام رهائی از امور حسّی و علایق مادی»^۱؛

۵ - معرفت اشراقی، دریافتی است بی‌واسطه؛ بینش است و رسیدن، وصول است و چشیدن، چرا که نزد اشراقیان شناخت حقیقی آنگاه میسر می‌شود که دریابنده و دریافته یا عالم و معلوم یکی شود^۲، و این همان نکته است که سهروردی به «علم حضوری اتّصالی» تعبیر می‌کند؛

۶ - هم از اینجاست که میان معرفت و پالایش نفس پیوندی محکم و تنگاتنگ برقرار است به طوری که دیگر حکمت اشراق همان فلسفه و بحث نظری در معنای معمولی و متداول این کلمه نیست، بلکه سیری است معنوی و گذری است از حوزهٔ ظلمت و مجاز به عالم نور و حقیقت،

۱. شرح حکمة الاشراق، ص ۱۲.

۲. رک: تلویحات، ص ۷۰، گفتگوی سهروردی با ارسطو در عالم رؤیا دربارهٔ حقیقت علم.

و تحوّل است که باید در درون انسان و در «بنیاد هستی» او صورت گیرد؛

۷- مقصد این سیر معنوی، بیدار شدن جان به غرّبت افتاده‌ایست که در

سراجۀ ترکیب، اصل نوری خود را فراموش کرده است، تا به شوق پیوستن به اصل به پرواز آید و به «دریاهای نور» پیوندد؛

۸- بازگوئی این سفر باطنی به زبان رمز و تمثیل و با واسطهٔ صور خیال، تا از این طریق دری از عالم معنی به روی انسان گشوده شود و آدمی با عوالم روحی و حقایق قدسی آشنا گردد؛

۹- نفوس انسانی قابلیت پذیرش انوار قدسی و وصول به عالم ملکوت را دارند و این موهبت در پرتو مجاهده و تزکیه و اشراق مبادی عالیه از قوه به فعل می‌آید؛

۱۰- قول به تجرّد نفس و خلود آن، و اینکه نفس مرغی را ماند که چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنش؛

۱۱- با توجه به نکات فوق، آثار مکتوب و سخنان فرزنانگان اشراقی همه اشاراتی است رمزگونه برای بیان آنچه که نفوس مهذب ضمن سیر معنوی خود در عالم معنی مشاهده کرده‌اند؛

۱۲- هر جا که این جوهره جلوه‌گر شود آنجا موطن حکمت اشراق است، و هر آنکه حدیث عالم معنی کند منادی حکمت حقیقی است، خواه افلاطون باشد و فیثاغورس، و یا زرتشت باشد و جاماسب، و یا بایزید باشد و خرقانی

شاخ گل هر جا که می‌روید گل است

خُم مُل هر جا که می‌جوشد مُل است

گر ز مغرب بر زند خورشید سر

عین خورشید است نه چیز دگر

در سخن سهروردی واژه‌های اشراق و مشرق و شرق به مفهوم

جغرافیایی آنها نیامده است، بلکه مراد از این تعبیرات مفاهیم عرفانی و معانی رمزی آنهاست. برای سهروردی، شرق، مطلع نور حقیقت و نور معرفت است؛ و زمانی که از اشراق سخن می‌گوید به اشراق جان انسان و اشراق عرفانی توجه دارد نه به موقعیت جغرافیایی و یا منطقه‌یی معین.

اینکه «حکمای فرس» را هم اشراقی می‌داند و به آنها توجه می‌کند از اینجاست که آنان هم بر کشف و شهود و اشراق باطنی اعتماد دارند نه صرفاً به جهت اینکه شرقی و ایرانی هستند. برای سهروردی، شرق، رمزی از عالم روحانی و جهان روشنایی است، چنانکه غرب نیز معنای جغرافیایی ندارد بلکه رمزی از غروب نفس و غربت از «وطن» اصلی و گرفتار شدن در محاق ظلمت است که همان عالم جسمانی و مادی و ظلمانی باشد؛ هم از این روست که شیخ در کتاب تلویحات از شرق اصغر و شرق اکبر سخن می‌گوید که یکی اشارتی به عالم نفوس است و دیگری کنایتی از عالم عقول^۱.

سهروردی در کتاب مطارحات رمزوار به چگونگی انتقال حکمت اشراق از عهد باستان تا زمان خود اشاره می‌کند.^۲ چنانکه از این اشارات برمی‌آید در نظر او حکمت حقیقی یکی است و حکیمانی که نام می‌برد همه شارحان یک حقیقت و مفسران یک پیام بوده‌اند. خمیره این «حکمت خالده» - که اساس آن توسط هرمس (والدالحکماء) از طریق وحی و مکاشفه دریافت شده - به وسیله دو سلسله از حکیمان ادامه یافته است: دانایان یونان و فرزندگان ایران. پس از اسلام ذوالنون مصری در شاخه یونانی و فیثاغوری، و بایزید بسطامی در شاخه ایرانی و خسروانی وارثان معنوی این حکمت می‌شوند. خمیره‌یی از حکمای خسروانی با طریقه‌یی از جریان فیثاغوری و یونانی به هم می‌پیوندند و به حکیمانی می‌رسد که به

۱. تلویحات، ص ۱۱۰ و توضیح این کمونه در زیرنویس همان صفحه.

۲. مطارحات، ص ۵۰۳-۵۰۲.

«سکینه»^۱ یا مقام تمکین و یقین و آرامش قلبی دست یافته‌اند.
 به نظر منی‌رشد که مراد سهروردی از اصحاب «سکینه کبرا»^۲ و «سکینه
 الالهیه»^۳ کسانی باشند که از آنان به «حکیمان الهی متوغل در بحث و تأله»^۴
 تعبیر می‌کند، یعنی کسانی که هم در حکمت بحثی سرآمدند و هم در
 حکمت ذوقی گامی استوار دارند و به مقام تمکین و یقین رسیده‌اند؛ و
 سهروردی خود نیز یکی از آنان است که میراث حکمت اشراقی به او
 رسیده و از اینجاست که خود را ادامه دهنده و زنده کننده آن می‌داند، با
 توجه به اینکه «این میراث در دست سهروردی به مکتب جدیدی تبدیل می‌شود
 که فلسفه افلاطون و ارسطو را با آیین زرتشتی و عقاید هرمنسی و نوافلاطونی به
 هم می‌آمیزد و کل این ترکیب را در چارچوب تصوف جای می‌دهد».^۵

★ ★ ★

انگیزه سهروردی را در توجه به حکمت اشراق، شاید بتوان در زمینه
 تاریخ سیاسی - اجتماعی قرن ششم و تبدیل حملات متکلمان اشعری و
 متشرعان و صوفیه بر فلسفه استدلالی ارسطو جستجو کرد. از این دیدگاه
 به نظر می‌رسد که اعتراضات امام محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ق) بر فلسفه [و
 یا دقیق‌تر بگوییم بر فلسفه مشائی چنانکه در نوشته‌های ابن‌سینا منعکس
 است]^۶، و نقادی‌های فیلسوفانه ابوالبرکات بغدادی از مشائیان^۷، زمینه را

۱. مقصود از سکینه، اطمینان و یقین و آرامشی است که به سالک دست می‌دهد و نشانه ثبات و
 دوام حالات روحی و استمرار افاضه انوار قدسی بر دل اوست. سید شریف جرجانی در این باره
 می‌نویسد: «السکينة مايجده القلب من الطمأنينة عند تنزل الغيب و هي نور في القلب يسكن الي
 شاهده و يطمئن و هو مبادئ عين اليقين» [سکینه اطمینان و یقین قلبی است که هنگام نزول غیب
 چه سالک دست می‌دهد و آن نوری است در دل که موجب آرامش و اطمینان مشاهده کننده
 می‌گردد؛ و سکینه <از > مبادئ عين اليقين است] - تعریفات جرجانی.

۲. حکمة الاشراق، ص ۲۵۰.

۳. حکمة الاشراق، ص ۲۵۰.

۴. مقدمه حکمة الاشراق، ص ۱۲.

۵. دکتر حسین نصر، مقاله «شهاب‌الدین سهروردی مقتول» - تاریخ فلسفه در اسلام، ۱/ ۵۳۵.

۶. رک: کتاب تهافت الفلاسفة.

مرکز نشر دانشگاهی.

۷. رک: کتاب المعبر.

برای ظهور حکمت نوری شیخ اشراق فراهم ساخته است. در واقع برای دفاع از فلسفه و تجدید حیات حکمت حقیقی است که شیخ بر آن می‌شود تا نشان دهد که واژه فلسفه، مترادف با فلسفه مشائی مرسوم زمان نیست و سرچشمه تفکرات فلسفی منحصر به اندیشه‌های ارسطویی نمی‌باشد، بلکه حکمت راستین را سرچشمه دیگری است که با زمینه‌های دینی - عرفانی هماهنگ است. هم از اینجا است که در نوشته‌های سهروردی از حکیمان پیامبرگونه سخن می‌رود و برخی از فیلسوفان از خداوندان شرایع و بهره‌مندان از مشکات نبوت به شمار می‌آیند، و یا بعضی از عارفان در ردیف پاسداران حکمت اشراق محسوب می‌شوند.

در ادامه حملات غزالی به فلسفه و پیامد اندیشه‌های کلامی و عرفانی او، در قرن ششم هجری به شخصیت‌های ممتازی برمی‌خوریم که در برابر یأس فلسفی حاصل از نقادی‌های غزالی مأمنی می‌جویند:

فخر رازی (۵۴۳ - ۶۰۶ ق) هم‌درس شیخ اشراق و پرورده مجدالدین جیلی - که با یک واسطه از شاگردان غزالی بوده است - ضمن نقادی مجدد از فلسفه مشائی به نفع کلام اشعری، در حقیقت ادامه‌دهنده تفکرات کلامی غزالی است؛

ابن رشد اندلسی (۵۲۰ - ۵۹۵ ق) با تفسیر مجدد فلسفه ارسطو و نشان دادن برداشت‌های نادرست برخی از مشائیان از اندیشه‌های او و آشکار کردن خطاهای غزالی، می‌کوشد تا آب رفته را به جوی بازآورد، و تهافت‌الفلاسفه را پاسخی درخور دهد؛

در این میان شیخ اشراق که دل در گرو حقیقت دارد، بر آنست که با توسل به جریان دیگری از فلسفه - که در اثر گرمی بازار ارسطو و مشائیان فراموش شده است - حیاتی تازه در کالبد حکمت بدمد، جریانی که با تجربه‌های دینی - عرفانی و دریافت‌های باطنی و قلبی هماهنگ است و ریشه در دل تاریخ شرق و غرب دارد: حکمت اشراق.