

روش‌شناسی حکمت اشراق*

سید محمدعلی دیباجی**

چکیده

یکی از مسائلی که جزء بنیادین حکمت محسوب می‌شود چگونگی فهم مابعدالطبیعه است. مسئله این است که چگونه و با چه وسیله‌ای می‌توان به فهم مابعدالطبیعه نائل شد؟ ارسطو و فیلسوفان مشائی روش برهانی و عقل را راه حل مسئله می‌دانند. اما سهروردی در کنار برهان، از کشف و تأله سخن به میان می‌آورد و از همین جا روش‌شناسی او متفاوت از روش‌شناسی فیلسوفان متقدم وی می‌شود. تأله و کشف راه مشاهده عالم غیرجسمانی است که می‌تواند با لباس برهان و استدلال به میدان مفاهمه آورده شود.

مابعدالطبیعه سهروردی مابعدالطبیعه‌ای است که مفاهیم و تصورات حسی، خیالی و عقلی به کار رفته در آن ابتدا با انواع تأله و کشفی که وی می‌گوید به دست می‌آید و سپس به صورت مبرهن در گزاره‌های فلسفی و حکمی به کار می‌رود. این متافیزیک پژوهی سهروردی در فلسفه او مستلزم روش‌شناسی خاصی است که در این مقاله بدان پرداخته می‌شود؛ روش‌شناسی‌ای که در آن سخن از تأله و کشف است به عنوان طریقی جدید برای فهم مابعدالطبیعه و به‌ویژه بخشی از آن که ماوراءالطبیعه نامیده می‌شود. این روش‌شناسی همچنین بهره‌مند از زبان رمزی و نمادینی است که

* این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی شماره ۲۲۰۲۰۲۲/۱/۰۳ است که با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس قم) انجام شده است.

** استادیار فلسفه در دانشگاه تهران؛ dibaji@ut.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۷/۴؛ ۱۳۸۸/۹/۱۹]

ظرفیت معانی فلسفی را دوچندان می‌کند و نشان می‌دهد که زبان رسمی فلسفی در نشان دادن ماهیت اشیاء، فهم مابعدالطبیعه و... ناتوان است.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، معرفت‌شناسی، تاله، کشف، استدلال، مابعدالطبیعه، سلوک، مفاهمه.

مقدمه

روش‌شناسی (متدولوژی) به عنوان ره‌آوردی از شاخه معرفت‌شناسی در فلسفه جدید، به ما امکان می‌دهد تا روش و اصول یک مکتب یا دیدگاه را پیش از آنکه به همه آن واقف شویم، بشناسیم و بنیانش را بررسی کنیم. مراد از روش‌شناسی به اصطلاح خاص عبارت است از: «شاخه‌ای از فلسفه علم که دقیقاً مرتبط با نظریه معرفت است و از شیوه‌هایی سخن می‌گوید که علم تجربی در فرض‌های درست خود از راه آنها با جهان پیرامون ارتباط برقرار می‌کند و به صورت انتقادی ادله عقلی ادعا شده آن شیوه را مورد بررسی قرار می‌دهد...» (Sklar, 1996, p. 611).

اما آنچه در اینجا مد نظر است آشنایی با همه قواعد و دیدگاه‌های کلی حکمت اشراق است که هندسه فلسفی این مکتب را تشکیل می‌دهد. بنابراین، در این روش‌شناسی اصطلاحات، تعاریف، اصول کلی، روش استدلال، زبان فلسفی و نگاه کلی به ماهیت علم، حکمت و فلسفه می‌گنجند.

شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق.م) را می‌توان فیلسوف اصلاح و تغییر در سنت فلسفی و متفکری بسیار نوآور در اندیشه‌های حکمی دانست؛ او با نقد و بررسی فلسفه سینوی و مشائی، نوعی از حکمت اصلاح‌شده را ارائه نمود، اما به آن بسنده نکرد و به تأسیس حکمت اشراق پرداخت؛ حکمتی که برآمده از عمق تاریخ اندیشه‌های غرب و شرق است و در خود جهان‌بینی انبیاء (ع) را نیز جای داده است. در روش‌شناسی حکمت اشراق، عناوین متعددی قابل بحث است: شالوده حکمت، عناصر ذوق، تاله، کشف، بحث، برهان و تعقل، اقسام حکیمان، ملاک اعتماد به مکاشفات و روش برهانی کردن آنها، راهبرد صحیح تفکر و پرهیز از مغالطه، اصلاح در واژگان منطق و حکمت، زبان حکمی و زبان فلسفی، از مفاهمه فلسفی تا مکاشفه حکمی، بهره‌گیری از استعاره‌ها و تمثیل‌ها در انتقال مفاهیم فلسفی، نورشناخت، و بسیاری دیگر. ما در این مقاله، از میان این همه سرشاری و وفور مطالب، فقط به آنهایی پرداخته‌ایم که نقش کلیدی در فهم و همراهی با حکمت اشراقی دارند.

۱. حکمت، میراثی کهن و جاودانه

از نظر اندیشمندان مسلمان حکمت با فلسفه، به‌ویژه با معنای یونانی آن، تفاوت دارد. حکمت به عنوان جریان جاودانه‌ای تلقی می‌شود که با انبیاء الهی (ع) شروع شده و به دست خردمندان بزرگ و حکیم رشد

و بالندگی یافته است. باید توجه داشت که در اینجا اختلاف نظر اساسی میان برخی سهروردی‌پژوهان درباره تفاوت ذکر شده وجود دارد: هانری کربن می‌گوید: «اصطلاحات فلسفه و فیلسوف که از واژه‌های یونانی به عربی انتقال یافته و به فیلسوفان مشائی و اشراقی نخستین سده‌های اسلام اطلاق می‌شود، به طور دقیق با مفاهیم غربی فلسفه و فیلسوف معادل نیست...، کوشش سهروردی و به دنبال او همه اشراقیون، ناظر به جمع میان تحقیق فلسفی و تحقق تجربه معنوی شخصی بوده است» (کربن، ۱۳۸۰، ص ۴)، اما دکتر ضیایی معتقد است یکی از «دلایل عدم علاقه جدی به مطالعه ابعاد فلسفی تفکر سهروردی ارائه نادرست آن از سوی شماری از محققان است که فلسفه اشراق (و سایر تلاش‌های فلسفی غیرارسطویی) را حکمت، حکمت شرقی، حکمت متعالیه و نظایر آن توصیف کرده‌اند» (ضیایی، ۱۳۸۶ [ب]، ص ۲۸۳). اما در هر صورت، سهروردی بیش‌تر از حکمت سخن می‌گوید تا از فلسفه؛ او در مقدمه کتاب *حکمه/اشراق* می‌گوید: «جهان هیچ‌گاه از حکمت و از حکیمی که به حکمت پردازد و حجت‌ها و بینات [حکمی] نزد او باشد، خالی نیست» (سهروردی، ۱۳۷۳ [ب]، ص ۱۱)، به نظر شیخ اشراق اختلاف نظر حکمای متأخر و متقدمین صرفاً در واژگان و در صریح‌گویی یا زبان کنایی و رمزی داشتن است و بین آنها اختلاف نظر در مورد مسائل اساسی حکمت وجود ندارد. گاه سهروردی از حکمت به نام «خمیره مقدسه» (سهروردی، ۱۳۷۳ [ج]، ص ۵۰۳)، زمانی با واژه «خطب عظیم» (همان، ص ۴۰۱) و در جایی با کلمه «اشراق» (سهروردی، ۱۳۷۳ [ب]، ص ۱۳) یاد کرده است.

از نظر روش‌شناسی توجه به این نکته مهم است که در این نظام فلسفی، اصول اساسی لایتغیری وجود دارد و فیلسوف و حکیم کاشفی است که از سلسله این اصول به تناسب عصر خویش حلقه یا حلقه-هایی را بر دیگران آشکار می‌سازد و از طریق آن حلقه، طالبان حکمت را با سلسله آشنا می‌کند. حکمت در اینجا همچون نبوت و شریعت الهی است که در مقام ذات، واحد است اما نظر به عصر ظهور پیامبر با شیوه و جلوه متفاوتی به مردم شناسانده می‌شود. بدین ترتیب و بنا بر روایتی که از خود شیخ اشراق داریم، اولین حکیم هرمس مصری است (همان، ص ۱۰) که به نام پدر حکمت شناخته می‌شود و چنان که مورخان فلسفه و از جمله قطب‌الدین شیرازی، شارح حکمت/اشراق می‌گویند او همان ادریس پیامبر (ع) است (شهرزوری، ۱۳۷۳، ص ۳۰۰). آنگاه حکیمان یونانی همچون انباذقلس، فیثاغورس، و افلاطون، همه جزء این سلسله‌اند. همچنین حکمای ایرانی مثل زرتشت، بزرگمهر، فرشادشور و... و سرانجام از متأخران، عارفانی چون ابویزید بسطامی، سهل بن عبدالله تستری هم از افراد سلسله حکمت‌اند. (سهروردی، ۱۳۷۳ [ب]، صص ۱۰-۱۱؛ سهروردی، ۱۳۷۳ [الف]، ص ۷۴).

۲. حکمت ذوقی و حکمت بحثی

چه تعریفی از حکمت در دست است؟ ابن سینا در کتاب *الهیات شفا* چهار تعریف از آن ارائه کرده است که عبارت‌اند از: علم به اولین امور در وجود، که علت اولی است و اولین امور در عموم که وجود و وحدت است؛ همچنین حکمت برترین علم یعنی یقین به برترین معلوم یعنی خدا و علت‌های پس از اوست؛

سومین تعریف این است که حکمت شناخت علل اولیه است، و چهارم اینکه حکمت همان علم الهی یعنی علم به امور مفارق از ماده در حد و در وجود است (ابن سینا، ص ۱۵). پیش از او فارابی در کتاب *التنبیه علی سبیل السعاده* در تعریف فلسفه می‌گوید: «دانشی که مقصود از آن تحصیل جمیل است فلسفه نامیده شده و به صورت علی‌الاطلاق به آن حکمت می‌گویند» (فارابی، ۱۳۷۱ [ب]، ص ۷۵)، مراد او از صفت جمیل، ویژگی خاص فلسفه در برابر علوم دیگر است، چراکه علوم دیگر به تعبیر او نافع‌اند اما فلسفه جمیل است زیرا شناخت حق و یقین است.

تعاریف دیگری نیز از حکمت و فلسفه وجود دارد که بحث دربارهٔ آنها جایگاه خاص خود را می‌طلبند. اما در تعاریف ذکر شده چه عناصر مهمی قابل بررسی است؟ فارابی بر ویژگی حق و یقین، و ابن سینا بر شناخت علت‌های نخستین و نیز معرفت الهی در این علم تأکید دارند. و قبل از آنها ارسطو مفهوم جوهر را مفهوم محوری فلسفه می‌دانست (هریسون، ۱۳۸۵، ص ۲۵). اما این سه ویژگی مستلزم چه ابزاری است و از چه راهی شناخت ما صورت می‌گیرد؟ تأکید هر سه فیلسوف، بر شناخت عقلی و استدلالی است. اما سهروردی همراه این عنصر بلکه برتر از آن عنصر دیگری به نام ذوق یا تالّه را معرفی می‌کند و اهمیت تام را به آن می‌دهد. شمس‌الدین شهرزوری در مقدمهٔ خود بر *حکمه‌الاشراق* معنای این عنصر دوم را توضیح داده است: «...علوم حقیقی دو گونه است: ذوقی یا کشفی، و بحثی یا نظری. در نوع اول معانی و مجردات به صورت رویارویی دیده می‌شوند، نه به وسیلهٔ فکر یا استدلال یا تعریف به حد و رسم، بلکه به وسیلهٔ انوار اشراقی به دنبال هم اما متفاوت با یکدیگر که به سبب برطرف شدن حجاب بدن از نفس آشکار می‌شوند؛ نفس با ورود در عالم مثال تجرد خود را مشاهده کرده هر آنچه مافوق خود است نیز به سبب عنایت الهی به مشاهدهٔ او درمی‌آید...» (شهرزوری، ۱۳۷۳، ص ۵).

سهروردی، خود، در سخن آغازین کتاب *حکمه‌الاشراق*، به شکل دیگری این عنصر ذوق را معرفی کرده است: وی می‌گوید: «... آنچه در این کتاب می‌گوییم چیزی است که در خلوت‌ها و منازلاتم [یعنی حالات عرفانی که عارف در آنها به عالم ربوبی یا ملکوت متصل می‌شود] به وسیلهٔ ذوق برایم حاصل شده است...» (سهروردی، ۱۳۷۳ [ب]، ص ۹)، همچنین می‌گوید: «آنچه به عنوان علم نورها گفته‌ام، و همهٔ مطالبی که بر آنها مبتنی است، ... همان ذوقی است که امام حکمت، افلاطون، دارا بود...» (همان، ص ۱۰). شیخ اشراق در همین موضع ضمن تأکید بر اینکه حکمت اشراق از طریق استدلال و بحث حاصل نشده و نمی‌شود، به این مطلب نیز می‌پردازد که «... آنگاه [که این مطالب به وسیلهٔ ذوق برایم کشف شد] آنها را مَبْرَهَن ساختم...» (همان)؛ و این بدان جهت اهمیت دارد که سهروردی نمی‌خواهد عنصر استدلال و برهان را در حکمت کنار بنهد بلکه نقش آن را در اینکه حکمت تام باشد ضروری می‌داند.

ایزوتسو، بر اساس همین تعریف از حکمت است که می‌گوید: «حکمت بیش‌تر حاصل ابتکاری و اصیل فعالیت عقل تحلیلی نیرومندی است که با درک و دریافت عمیق شهودی واقعیت و حتی درک و دریافت چیزی ورای آن نوع واقعیت که برای وجدان و شعور آدمی قابل وصول و دستیابی است، ترکیب و تألیف و تأیید و تقویت شده باشد. حکمت، تفکر منطقی را بر پایهٔ آنچه می‌توانیم فوق وجدان و آگاهی بنامیم

نشان می‌دهد. در این جهت، حکمت یا فلسفه حکمی در مورد تفکر سهروردی ... نیز صادق است.» (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۵).

۳. اصلاح در حکمت بحثی

شیخ اشراق منتقد فلسفه مشاء و حکمت ابن سیناست، اما پیش از او بسیاری از متکلمان همچون ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ق.م)، جوینی (۴۱۹-۴۷۸ ق.م) باقلانی (؟-۴۰۳ ق.م)، عبدالکریم شهرستانی (۴۶۸-۵۴۹ ق.م)، ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ق.م) و به‌ویژه امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق.م) نیز فلاسفه را مورد حمله و انتقاد قرار داده بودند؛ در این میان حملات غزالی در کتاب‌هایی چون *تهافت الفلاسفه* و *المنقذ من الضلال* مثال زدنی است. انتقاد تند او متوجه جمیع فیلسوفان طبیعی و الهی است. او فلاسفه الهی را به خاطر سه عقیده (کیفیت علم خدا به جزئیات عالم، مسئله‌ای که در باب معاد می‌گویند و قدم جهان) تکفیر می‌کند و به دلیل هفده مسئله دیگر اهل بدعت می‌شمارد. کتاب‌های غزالی به دست فیلسوف مغرب‌زمین اسلامی یعنی ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵ ق.م) که معاصر شیخ اشراق بوده رسیده است اما معلوم نیست که حداقل دو کتاب ذکر شده او به دست شیخ اشراق رسیده باشد. چون در آثار وی ذکری از غزالی و اشکالات او به فلاسفه نیست. البته، از بین سهروردی‌پژوهان، دکتر ضیایی معتقد است که: سهروردی با آثار ضد فلسفی متکلم مشهور، ابوحامد غزالی به‌ویژه *تهافت الفلاسفه* او به‌خوبی آشنایی داشت و حتی پاره‌ای از اصطلاحات غزالی به‌ویژه در *مشکات‌الانوار* را بعدها با تغییراتی در *حکمه‌الاشراق* خود به کار برد» (ضیایی، ۱۳۸۶ [الف]، ص ۳۲۲). با وجود این، وی نیز منتقد فلسفه و فیلسوفان مشائی است.

اما آیا انتقادهای او به معنی نفی فلسفه - به روش غزالی - است؟ بدیهی است که چنین نیست. سهروردی در پی اصلاح و تعدیل حکمت مشائی است. این یکی از اهداف اوست تا این حکمت را که حکمت بحثی می‌داند آماده ترکیب و تألیف با حکمت ذوقی و کشفی کند و بدین وسیله حکمت اشراقی را بنا نهد. وی در کتاب *تلویحات* که آن را برای تبیین قواعد فلسفه مشائی، به روش انتقادی، نوشته است می‌گوید: «... در این کتاب چندان به اقوال مشهور مشائیان توجه نداشته بلکه آنها را هر اندازه که توانسته‌ام به صورت منقح [تعدیل و تصحیح شده] ذکر کرده‌ام.» (سهروردی، ۱۳۷۳ [الف]، ص ۲). همچنین در مقدمه کتاب *بزرگ‌المشارع و المطارحات* در این باره گفته است: «این کتاب مشتمل بر علوم سه‌گانه است که به دلیل درخواست شما - ای برادرانم - آن را نگاشتم و در آن مباحث و ضوابطی را آورده‌ام که در غیر آن یافت نمی‌شود، مباحث و ضوابطی که نافع بوده و محصول تصرفات خود من است ولی با وجود این در بسیاری از مطالب از طریقه مشائین خارج نشده است: اگر چه نکات لطیفی را که اشاره به قواعد شریفی دارد اضافه بر مطالب آنها در آن به ودیعه گذاشته‌ام.» (سهروردی، ۱۳۷۳ [ج]، ص ۱۹۴).

این حکمت مشائی اصلاح‌شده، مقدمه ورود به کتاب *حکمه‌الاشراق* است. وی می‌گوید کسی که در علوم بحثی مهارت نیافته نمی‌تواند به کتاب *حکمه‌الاشراق* راه یابد. و این کتاب *المشارع و المطارحات*

سزاوار است که قبل از حکمه/لاشراق و بعد از تلویحات خوانده شود (همان). نام‌های کتاب‌های تلویحات (سخنانی افزون بر متن) و مقاومات (ایستادگی‌ها در برابر اشکالات) و المشارع و المپارحات (راه‌ها و شیوه‌های نظارت و جواب) گویا انگیزه‌ها و برنامه‌های شیخ اشراق در نگارش آنهاست؛ زیرا هر سه اسم ویژگی اصلاح‌گرایی و تعدیل مبانی حکمت مشاء را یادآورند.

۴. پنج بنیان در حکمت سهروردی

سهروردی در اصلاح حکمت مشاء نکات و امور مهم فراوانی را مطرح کرده است: این امور دو دسته‌اند؛ دسته اول اموری هستند که در اصل مبانی فلسفی او محسوب شده ولی به شکل انتقاد از فلسفه مشاء طرح شده‌اند، و بنابراین بایستی در روش‌شناسی حکمت اشراق بدان‌ها توجه کرد؛ اما دسته دوم – که فراوان‌ترند – مبتنی بر همان مبانی و فرع بر آنها به شمار می‌آیند. در اینجا به پنج اصل از امور دسته اول می‌پردازیم: این پنج اصل بنیان‌های مهمی از حکمت اشراق به شمار می‌روند.

الف) ماهیت اشیاء قابل شناخت حصولی نیست

فارابی در کتاب تعلیقات می‌گوید: «رسیدن به حقایق اشیا در توانایی بشر نیست. ما از اشیا جز لوازم و اعراض آنها را نمی‌شناسیم، و فصول ذاتی اشیا را که دال بر حقیقت آنهاست نمی‌دانیم...» (فارابی، ۱۳۷۱ [الف]، ص ۴۰). ابن سینا نیز چنین موضعی دارد اما سهروردی به دنبال قبول این موضع به سه نکته جدید می‌پردازد: یکی انکار شناخت ماهیت اشیاء از طریق شناخت جنس و فصل آنها، و دیگری ناتوانی از شناخت تمام ویژگی‌های ذاتی اشیاء و حتی لوازم و اعراض آنها. این دو مطلب، در نگاه سهروردی، نتیجه همان سخن فارابی، ابن سینا و تا اندازه‌ای ارسطوست که گویی خود این فیلسوفان بدان بی‌توجه بوده‌اند! اما نکته سوم راه حقیقی شناخت اشیا به وسیله علم حضوری است.

شیخ اشراق در منطق حکمه/لاشراق به دو نکته اول پرداخته است. وی در مورد سخن اول می‌گوید اگر برای بعضی اشیاء محسوس، اجزاء نامحسوس ثابت شود که مردم آنها را [ندانند یا] منکر شوند، هنگامی که اسم آن شیء برده می‌شود آن جزء فهمیده نمی‌شود. به این دلیل نامگذاری‌هایی که درباره اشیاء می‌شود نمی‌توانند گویای حقیقت و ذات شیء باشد حتی اگر این نامگذاری‌ها برای جنس و فصل باشد (سهروردی، ۱۳۷۳ [ب]، صص ۲۰-۱۹، [با تصرف و تلخیص])، و در مورد مسئله دوم به این نکته می‌پردازد که چه بسا ویژگی‌ها و ذاتیاتی در مورد اشیا وجود دارد که ما از آن غافلیم؛ در این صورت اگر حقیقت یک شیء وقتی شناخته می‌شود که همه ذاتیات آن شناخته شده باشد، بنابراین – به دلیل ویژگی‌ها و ذاتیات مغفول – اساساً شناخت حقیقی شیء از طریق حد [یعنی جنس و فصل] میسر نیست و ارسطو هم به دشوار بودن این مسئله اعتراف داشته است. سهروردی این نکته مهم را هم گوشزد می‌کند که به دست آوردن فصل یک شیء – یعنی ذاتی خاص یک شیء – گرفتار یک دور است؛ زیرا اگر بخواهیم از طریق امور معلوم خود، این ویژگی خاص را – که در درجه اول مجهول است – بشناسیم،

نمی‌توانیم چنین کنیم چراکه ویژگی خاص شیء آن است که مخصوص آن است و در جای دیگر شناخته شده نیست و اگر در جای دیگری، از جمله در معلومات ما، شناخته شده باشد دیگر خاص آن شیء نیست! پس در این گونه موارد ناچاریم به ویژگی‌هایی که امور محسوس‌اند مراجعه کنیم و گفتیم که آنها هم تمام ویژگی‌های شیء نیستند (همان، صص ۲۰-۲۱ [با تصرف و تلخیص]).

شیخ اشراق پس از این نقد که آن را «نابودسازی تعریف‌ها در فلسفه مشاء» نامیده است، دیدگاه خود را در یک جمله خلاصه می‌کند و آن این است که تعریف‌هایی که ما برای اشیا انجام می‌دهیم تعریف به مجموعه‌ای از ویژگی‌هاست. یعنی تعدادی از ویژگی‌ها را بدون آنکه آنها را صفات ذاتی اشیا بنامیم - به عنوان تعریف شیء ارائه می‌دهیم. آنگاه بقیه سخن را به مطالب بعدی ارجاع می‌دهد؛ این مطالب بعدی سخنی است که به فلسفه خاص او یعنی نورشناخت مرتبط است. در نورشناخت این مسئله تبیین می‌شود که شناخت حقایق اشیا نه به علم حصولی [و از طریق شناخت ماهیت و حد شیء] بلکه به علم حضوری اشراقی صورت می‌گیرد. سهروردی در واقع مشاهده و اشراق را جایگزین تعاریف ماهوی و حدود منطقی در شناخت اشیا می‌کند؛ اما این را نباید همانند برخی «پیروزی روش افلاطونی بر روش ارسطویی» (ضیایی، ۱۳۸۶ [ب]، صص ۲۸۷) دانست، زیرا برای نمونه در مورد شناخت اشیاء جسمانی در روش افلاطونی تذکر و اتصال به مثال اعلای شیء مطرح است در صورتی که مثال سهروردی بازآفریده شیء توسط نفس آدمی است که با مثال اعلای شیء منطبق است. این مثال بازآفریده نوعی ظهور شیء برای نفس و ذهن آدمی است. یعنی، آدمی اشیا را از طریق علم حضوری می‌شناسد؛ این علم حضوری در مورد اشیای جسمانی به ظهور شیء در نزد ذهن انسان به صورت مثالی است. به عبارت بهتر اشیای جسمانی، جدا از ظهور عینی خود در عالم اجسام، یک ظهور مثالی هم می‌توانند با فعالیت نفس آدمی در ذهن او پیدا کنند و همین ظهور مثالی راه شناخت ماهیت آنهاست.

ب) علم به حضور معلوم نزد عالم است نه به حصول آن

شیخ اشراق مبانی فلسفه مشاء برای تعریف علم را مورد ارزیابی و نقد قرار داده است. از نظر او ملاک فیلسوفان مشائی که گفته‌اند ادراک عبارت است از تجرد از ماده باطل است (سهروردی، ۱۳۷۳ [ب]، صص ۱۱۴)، زیرا در این صورت هر ماهیتی مثلاً طعم - که یک کیف است - اگر مجرد از ماده فرض شود، باید خود را ادراک کند! اما چنین نیست؛ یعنی طعم مجرد چیزی جز طعم لِنفسه نیست. افزون بر این، اگر صرف تجرد از ماده ملاک بود، خود ماده - که ماده ندارد - باید مُدرک ذات خود باشد! در حالی که این گونه نیست. بنابراین، تعریف علم حصول صورت مجرد از ماده نزد ذهن نیست (همان).

سهروردی پس از این نقد، از علم به عنوان حضور نزد عالم سخن می‌گوید. به نظر او معلوم آدمی مثالی از معلوم خارجی است که نزد ذهن حضور می‌یابد؛ در حقیقت انسان در علوم حسی و خیالی خود به نحو فعال مثال اشیا را بازسازی و ایجاد می‌کند؛ در علوم عقلی نیز در اثر ارتباط با نور قاهر (عقل فعال در فلسفه مشاء) به شکل اضافه اشراقیه، حقایق را می‌شناسد و از آنها آگاه می‌شود. بحث از علم مثالی و

مثال اشیا یکی از ارکان فلسفه سهروردی را تشکیل می‌دهد و تفصیل لازم خود را می‌طلبد.

ج) عالم مثال متصل و منفصل

ماوراءالطبیعه، به عنوان بخش مهمی از مباحث مابعدالطبیعه، چیست؟ آیا تنها متشکل از موجودات مجرد و خداست؟ در این صورت چگونه موجودات مجرد با موجودات جسمانی در ارتباطند؟ فارابی و ابن سینا از خیال به عنوان راه ارتباطی بین عالم عقول (مجردات) و عالم جسمانی سخن گفته بودند، اما از عالمی به نام عالم خیال - جدا از قوه متخیله آدمی - کسی صریحاً سخن نگفته بود. سهروردی به دلایل متعددی اثبات کرد که علاوه بر انوار قاهر (یعنی مجردات) عالم دیگری در ماورای طبیعت وجود دارد که بین عالم مجردات و عالم جسمانی است؛ وی آن را عالم مثال نامید. این عالم اگر چه از نام افلاطونی مثال (Idea) بهره‌مند است اما با مثل افلاطونی متفاوت است. عالم مثال به دو بخش متصل (که معادل همان خیال مشائی است) و منفصل (که در فلسفه مشاء مطرح نبود) تقسیم می‌شود. عالم مثال منفصل بسیاری از مسائل متافیزیکی جدیدی را در فلسفه اسلامی پیش کشید؛ و علاوه بر آن با مبانی دینی (مثل عالم برزخ) هم سازگار می‌نمود. نام مثال با توجه به مبانی خاص سهروردی در «نظریه علم» و «نورشناخت» انتخاب شده و به ظهور واقعیت اشیا در عوالم مختلف (جسمانی، مثالی و نوری) اشاره دارد.

د) رابطه خدا و عالم

مسئله ارتباط عالم با خداوند و نحوه ایجاد عالم توسط او، که گاهی با عنوان نحوه فاعلیت الهی و گاهی با نام پیدایش کثرت در عالم از آن یاد می‌شود، از مسائل مهم متافیزیک در فلسفه اسلامی است. فارابی و ابن سینا با نظریات خاص خود که ترکیبی از نظریه فیض فلوطین، نجوم بطلمیوسی و دیدگاه‌های خودشان بود، به مدل‌هایی رسیده بودند که برای متکلمان و صوفیان قابل قبول نبود؛ متکلمان به نظریه خلق از عدم و صوفیان به نظریه تجلی قائل بودند. سهروردی با تغییرات و تعدیل‌هایی در مدل‌های فارابی و ابن سینا و با وارد کردن برخی عناصر عرفانی به دیدگاه جدیدی رسید که در آن نجوم بطلمیوسی به طور کامل کنار زده شد و دیدگاه‌هایی چون عقول عشره، سلسله طولی عقول و تعداد آنها، و روابط بین مجردات، و قاعده الواحد تعدیل شد (دیباجی، ۱۳۸۶، صص ۲۰-۱۳).

این دیدگاه از آن نظر مهم است که سهروردی با وارد کردن مبانی «نورشناخت» خود در آن، مسئله صدور یا فیض را از «موجودمحوری» به «نورمحوری» تبدیل کرد و ساختار بسته آن را با یک دیدگاه تحول‌گرا جایگزین نمود؛ در این دیدگاه علاوه بر آنکه محدودیتی برای انوار (یعنی موجودات مجرد) وجود ندارد، ارتباط آنها نیز با نورالانوار تابع سلسله طولی مشائی نیست و همه انوار می‌توانند با نورالانوار در ارتباط باشند.

اگر از منظر دیگر به مسئله رابطه خدا با عالم بنگریم از آنجا که به نظر شیخ اشراق خداوند فاعل بالرضاست، عالم که فعل او و از لوازم ذاتش است عین علم اوست. این دیدگاه، ضمن آنکه نظریه معروف

عنایت سینوی را رد می‌کند برای معضله مهم علم خدا به جزئیات عالم، راه حل جدیدی را پیش می‌کشد.

ه) واقع‌گرایی در منطق

شیخ اشراق در بخش منطق حکمه/الاشراق می‌گوید: «در این کتاب مباحث مغالطات را بیش‌تر مطرح کردیم تا فرد جست‌وجوکننده و باحث به وسیله آنها تجربه پیدا کند، زیرا به یقین در استدلال‌های گروه‌های مختلف بیش‌تر از آنکه موارد صحیح بیابد موارد غلط پیدا خواهد کرد، و بنابراین انتفاع او از آشنایی با مواضع غلط [و مغالطه و سفسطه] کم‌تر از شناختن از ضوابط منطق نیست.» (سهروردی، ۱۳۷۳ [ب]، ص ۵۷). بدین ترتیب یکی از اهداف مهم او از پرداختن به منطق، شناخت و شناساندن مغالطه و سفسطه و اسباب آنها بوده است. این مسئله متناسب با زمان ظهور سهروردی است، زیرا در زمان حیات او فلسفه از جانب متکلمان متعصبی چون غزالی و شهرستانی مورد حمله قرار گرفته بود. این بخش از منطق سهروردی گویی دفاعی است در برابر تفکر متعصبی چون غزالی و پیروان او و بیان این مطلب که سبب در افتادن آنان با فلسفه و حکمت گرفتاری در دام مغالطه و افتادن در ورطه سفسطه است. از طرفی، لازمه شناخت حقیقت و نزدیک‌تر شدن به واقعیت، پرهیز از اسباب مغالطه و انواع آن است که سهروردی با اصلاح‌های خود در اصطلاحات منطقی گویا در پی نزدیک کردن منطق به فلسفه و حکمت و دور شدن از تفکر انتزاعی حاکم بر آن است.

سهروردی را با اصلاحاتی که در واژگان و قضایای منطقی انجام داده می‌توان یکی از طلیمه‌داران منطق‌های جدید همچون منطق پایایی (deontic logic) دانست؛ یکی از این اصلاحات که قابل توجه و سرنوشت‌ساز است قضیه ضروریه بتاته است. قضیه مذکور با توجه به ساختاری که دارد شیوه ارتباط تفکر منطقی و فلسفی را نشان می‌دهد. ضرورت بتاته در حقیقت ضرورت فلسفی است که با ضرورت منطقی پیوند خورده است تا بتوان به وسیله آن امور واقع را بهتر شناخت. شیخ اشراق در توجیه معرفت‌شناختی این ضرورت می‌گوید: «ما وقتی که در دانش‌های مختلف امکان یا امتناع چیزی را می‌جوییم، پس امکان و امتناع آن شیء (علاوه بر خود شیء)، جزء مطلوب ماست؛ و ما نمی‌توانیم حکم قطعی درباره آن صادر کنیم مگر آنکه بدانیم آن مسئله [یعنی امکان یا امتناع شیء] ضرورتاً حاصل است.» (همان، ص ۲۹).

اصلاحات منطقی سهروردی چنان فراوان است که در اینجا مجال عنوان کردن آنها هم نیست و باید آن را در جای خود طلبید.

۵. حکمت اشراقی و حکمت مشرقی

ابن سینا عنوان «حکمت مشرقیه» را مطرح کرد و کتاب‌های *الانصاف و الحکمه المشرقیه* خود را – که هیچ‌کدام از آنها جز بخش *منطق المشرقیین* در دسترس نیست – بر اساس آنها نگاشت. همچنین سه نبط آخر کتاب *الاشارات و التنبيهات* که درباره دانش نبوت است و سابقه‌ای در فلسفه مشاء ندارد می‌تواند جزء این حکمت محسوب شود. افزون بر این، رساله‌های *حی بن یقظان*، *سلامان*

و *ابسال* و *رساله الطیر* از موضوعاتی برخوردارند که از گونه حکمت مشرقی محسوب می‌شوند. جان کوپر می‌گوید: «ابن سینا معرفت عرفانی را در آخرین بخش‌های کتاب *اشارات و تنبیهات* خود مطرح و برای این شاخه از دانش جایگاهی را در حکمت تضمین کرد؛ اما این سهروردی بود که معرفت شهودی و عرفانی را به معیار و پارادایم کلی دانش مبدل ساخت.» (Cooper, 1998, p.2). اما جایگاه این حکمت در فلسفه ابن سینا چیست؟ سخن ابن سینا در مقدمه *منطق‌المشرقیین* پاسخی است به این پرسش: «ما همّت خویش را بر این گذاشته‌ایم که سخنی را بگوییم [در حل مسئله‌ای] که اهل بحث [فلسفی] در آن اختلاف نظر داشته‌اند... و باکی نداریم که مسیر ما از آنچه پیروان کُتب یونانی نوشته‌اند جدا قلمداد شود... ما البته به فضل ارسطو اعتراف داریم... او اولین کسی بود که به جداسازی اموری که به هم خلط شده بودند پرداخت و [دانش را] از مفسده پاک نمود... اما ارزش کسی که عمر خویش را صرف فهم مطالب ارسطو کند چقدر است؟... این فرد دیگر فرصتی ندارد که به عقل خود مراجعه کند! اما اگر فرصتی بیابد محال نیست که سخن پیشینیان [یعنی ارسطو و پیروانش] را نیازمند اصلاح و تصحیح دانسته بر آنها مطالبی را بیفزاید...» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۳).

ابن سینا در مقدمه کتاب *منطق‌المشرقیین* به روشنی توضیح می‌دهد که به علوم مشائی در مدت کمی احاطه پیدا کرده، آنها را تکمیل نموده و نقائصش را برطرف کرده است. نکته مهمی که در آنجا ذکر می‌کند این است که علمی غیر یونانی را می‌شناسد؛ آنگاه با دو نام «مشرقیین» و «علوم حق» از آنها یاد کرده و می‌گوید کتابی در این زمینه تألیف می‌کند که افراد در صورتی که اهل تفکر بوده با اندیشه ظریف و قدرت حدس باشند می‌توانند مطالب آن را درک کنند (همان، صص ۴-۳). شیخ اشراق در کتاب *المشارع و المطارحات* به طور ضمنی به فضل تقدم ابن سینا در حکمت مشرقی اعتراف می‌کند و از کتابی به نام *کراريس فی الحکمه* نام می‌برد که ابن سینا آن را به شیوه فلسفه مشرقیین نگاشته است؛ اما «ادعای ابن سینا را در باب اینکه کراريس فلسفه مشرقی جدیدی را بنیان می‌نهد، به شدت رد می‌کند... به گفته او ابن سینا [صرفاً] عبارتی را تغییر داده یا درباره نکته کم‌اهمیتی اصلاحات جزئی انجام داده است.» (سهروردی، ۱۳۷۳ [ج]، صص ۴۸۰-۲۷۹).

اینکه فلسفه یا حکمت مشرقی ابن سینا چه تفاوت‌هایی با حکمت اشراقی سهروردی دارد و در چه نقاطی با آن مشترک است، به دلیل نبودن متون اصلی سینوی (یعنی کتاب *الانصاف* و کتاب *حکمه‌المشرقیین*) مطلب قابل تحقیقی نیست، اما قدر مسلم این است که ابن سینا اولاً فلسفه ارسطویی و مشائی را هم با بسیاری از تغییرات و اصلاحات پذیرفته و آنچه او در فلسفه اسلامی عرضه کرده است، چیزی غیر از فلسفه مشائی یونانی و یونانی‌مآبی است، ثانیاً در آثار ذکرشده او که از حکمت مشرقی باقی مانده هسته یک تفکر کاملاً متفاوت با تفکر مشائی و متمایل به اندیشه خودشناسی و نفس‌شناسی وجود دارد و از نظر بنیان با تفکر فلسفه مشائی متفاوت است.

۶. اصل مفاهمه در حکمت اشراق

منظور از مفاهمه، مبانی، روش و ادبیات مشترکی است که بین دانشمندان یک علم یا علوم مختلف و از جمله دانش فلسفه وجود دارد. بحث دربارهٔ اصول مفاهمه یک بحث معرفت‌شناختی است. در اینجا برای آنکه بدانیم جایگاه مفاهمه در یک نظام فلسفی تا چه اندازه اهمیت دارد از مسئلهٔ مشابهی که در علوم تجربی مطرح است، کمک می‌گیریم: امروزه، دانش فیزیک طبق دیدگاه برخی فیلسوفان علم مانند کوهن به عنوان مادر علوم تجربی و دارای پارادایم (paradigm) است؛ بدین معنا که بر اساس اصول و روش پذیرفته شده در علوم تجربی هر گونه کشف جدید که قواعد علم یا دیدگاه و نظریهٔ نوینی که در قلمرو این علم مطرح می‌شود، بر اساس معیارها و استانداردهای معین سنجیده می‌شود و آنگاه پس از ارزیابی‌ها و مشاهدات مکرر به عنوان نمونه‌ای عالی در قاموس علم جای می‌گیرد؛ این پارادایم - که به معنی نمونه یا منشأ اصول و مقررات علم است - مورد اتفاق همهٔ دانشمندان این علم است. «موافق نظر کوهن، خصوصیتی که علم را از غیر علم متمایز می‌سازد وجود پارادایمی است که بتواند یک سنت علم عادی را حفظ کند و استمرار بخشد» (چالمرز، ۱۳۷۹، صص ۱۰-۹). بدون تردید پارادایم، اگر چه هنوز مورد بحث فیلسوفان علم است اما به عنوان یکی از اصول مفاهمهٔ علم تجربی پذیرفته شده است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا در حکمت هم می‌توان اصول مفاهمه داشت؟ پاسخ اولیهٔ این است که پذیرش معنای عقل و قبول قوانین منطق صوری به عنوان اصول مفاهمه در فلسفهٔ ارسطویی - مشائی است. اما در مقابل عنصر جدیدی که سهروردی آن را در حکمت ضروری می‌بیند چه باید گفت؟ یعنی آیا برای ذوق - یا تاله و کشف - هم اصل مشترکی که بتوان همچون معیار و اصلی از اصول مفاهمه به آن نگریست، وجود دارد؟

سهروردی گویا در پاسخ به این پرسش است که در آخر مقدمهٔ خود بر کتاب *حکمه‌الاشراق* می‌گوید: «همچنان که ما امور محسوس را مشاهده و بر برخی از احوال آنها یقین حاصل می‌کنیم، آنگاه بر آنها علمی چون نجوم و غیر آن را که علمی صحیح‌اند استوار می‌سازیم، به همین صورت از عالم روحانیات موجوداتی را مشاهده می‌کنیم و آنگاه [حکمت را] بر آنها بنا می‌نهیم. و کسی که این روش را نداشته باشد، از حکمت چیزی ندارد و شک‌های فراوانی [فکر] او را به بازی خواهند گرفت (سهروردی، ۱۳۷۳ [ب]، ص ۱۳). این نکتهٔ روش‌شناختی که سهروردی بدان تأکید کرده فصل ممیزی از حکمت اشراقی در مقابل فلسفهٔ مشائی است، زیرا در این حکمت که مبتنی بر دریافت و شناخت نور است جایگاه اول برای کشف حقیقت از آن ذوق و تاله است. هر گاه حکیم با سلوک حکمی خود به این کشف نائل آمد و اصلی از اصول حقیقت را شناخت، معرفت او چنان که برای خودش معیار است برای دیگران نیز با لباس برهان به معیار تبدیل می‌شود؛ اگر کسی خواست به اصل آن کشف نائل شود باید همچون آن حکیم به سلوک حکمی بپردازد و اگر به آن درجه نبود دست کم باید طالب و جستجوگر این حقیقت باشد تا با زمینهٔ پذیرش نور، بتواند برهان آن را فهم کند.

بنابراین مفاهمهٔ فلسفی در حکمت اشراق، به معنی شیوه‌ای که بتوان با آن سخن و ادبیات فلسفی

قابل فهمی برای مخاطب فراهم کرد، مبتنی بر مکاشفه حکمی است؛ این مکاشفه حکمی درست معادل آن کشف‌های علمی است که دانشمندان با مشاهده و تأمل تجربی خود انجام می‌دهند و قواعد علمی را بر اساس آنها تبیین می‌کنند. این مکاشفه غیر از آنکه می‌تواند مستدل شود شایسته مستند شدن هم برای افراد خواهان حقیقت (و به تعبیر خود شیخ اشراق طالبان ذوق و تآله) هست؛ یعنی آنان خود می‌توانند به این مکاشفه دست زنند چنان که دانشمندان علم فیزیک اگر بخواهند می‌توانند آزمایش فلان دانشمند را که اکنون دیدگاهش تبدیل به پارادایم شده، تکرار کنند و خود به طور مستقیم به آن موضوع علم پیدا کنند.

۷. سلوک عرفانی و سلوک حکمی

کیمیای حکمت گویی تنها با گوهر تآله به دست می‌آید. سهروردی چنان که خواهیم دید از میان حکیمان برشمرده شده آن را حکیم الهی می‌داند که دارای ویژگی تآله است. از نظر او، اگر حکیمی حتی در صفت بحث و استدلال بسیار ناتوان باشد، در صورتی که در تآله قوتمند باشد بر حکیمانی که صرفاً قدرت و استدلال دارند، ترجیح و برتری دارد. و از این روست که در کتاب *تلویحات*، آنجا که خوابنمایی خود و مکالمه‌اش با ارسطو را بیان می‌کند، از افرادی چون ابویزید بسطامی و ابومحمد سهل بن عبدالله تستری - مؤسس سلسله سیمیه (کربن، ۱۳۸۲، ص ۳۵) - نام می‌برد و آنها را حکیم واقعی می‌خواند و تأیید ارسطو را هم بر این نامگذاری گزارش می‌کند (سهروردی، [۱۳۷۳] الف، ص ۷۴).

اما این تآله چیست؟ واژه تآله از کلمه إله - به معنی معبود - گرفته شده است؛ بنابراین در معنی مصدری خود، توجه کردن به معبود یا اقتدا کردن به ویژگی‌های او را دارد. شهرزوری چنان که گفته شد در مقدمه خود بر کتاب *حکمه‌الاشراق* علوم ذوقی و کشفی را که با تآله به دست می‌آیند تعریف کرده است (شهرزوری، ۱۳۷۳، ص ۵). طبق تعریف او تآله، نوعی مواجهه با موجودات مجرد است، اما پرسشی که در اینجا مطرح است اینکه آیا این مواجهه صرفاً یک مواجهه عرفانی است؟ و پرسش دیگر اینکه آیا این واقعه به صورت دفعی و یکباره انجام می‌گیرد؟

بررسی و تحقیق درباره جایگاه عنصر تآله در آثار سهروردی و شارحان او نشان می‌دهد که از نظر آنان تآله، با نوعی سلوک حاصل می‌شود. تعبیر علم الهی و سلوکی (همان، ص ۸) که شهرزوری در مقدمه *حکمه‌الاشراق* به کار برده شاهد گویایی بر این مطلب است. این سلوک البته از سلوک عارفانه الگو می‌گیرد اما دقیقاً به همان معنا نیست، زیرا طبق درجه‌بندی حکمت و حکما، حکیمی کامل است که علاوه بر جنبه قوتمند ذوق و تآله، در بحث نیز به درجات عالی یا متوسط رسیده باشد. بنابراین، حکیم اشراقی باید بتواند محصول تآله و سلوک خود را مبرهن کند، چنان که خود شیخ اشراق چندین بار بر این نکته تأکید کرده است (سهروردی، [۱۳۷۳] ب، صص ۱۰ و ۱۳)؛ و این یک تفاوت مهم سلوک حکیمان با سلوک عارفان است، اما همین تفاوت منشأ تفاوت‌های دیگر نیز هست. هستی‌شناسی حکیم اشراقی با تآله او رابطه مستقیم دارد. آیا هستی را می‌توان با تأمل شناخت و بر

اساس فکر و نظر به آن پرداخت، یا باید تأله ورزید و در این تأله به منشأ آن یعنی خداوند وصل شد و آنگاه در پرتو شناخت او به دیگر اشیا معرفت پیدا کرد؛ پاسخ سهروردی در اهمیتی است که به تأله در شناخت واقعیت می‌دهد. هستی، که در تعبیر او نور است، تنها با تأله شناخته می‌شود و آنگاه که آدمی به سرچشمه هستی یعنی إله رسید می‌تواند به نور آن هستی یعنی کل عالم وجود که از نورالانوار سرچشمه گرفته است، واقف شود زیرا بین نورها حجابی نیست و کسی که به یکی از نورها برسد به بقیه نیز دست خواهد یافت. بدین صورت آدمی با شناخت واقعی خویش، که به علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول است (سهروردی، ۱۳۷۳ [الف]، ص ۷۱)، به نور مجردی شناخت پیدا می‌کند که همان نفس است و چون شناخت یک نور راه شناخت انوار دیگر را فراهم می‌کند و بین آنها مانع و حائلی نیست (سهروردی، ۱۳۷۳ [ب]، ص ۱۴۰)، پس می‌تواند به نورالانوار هم معرفت حاصل کند اما از آنجا که نورالانوار سرچشمه همه انوار دیگر است شناخت او سرچشمه همه شناخت‌ها خواهد بود؛ و آدمی با معرفت پیدا کردن به او (البته در حد ظرفیت خویش) به همه نورها معرفت پیدا می‌کند. و این است معنی تأله که مفهومی فلسفی - عرفانی دارد.

۸. حکیمان واقعی و جویندگان حکمت

سهروردی در بیش‌تر آثار خود به جای فیلسوف از واژه «حکیم» بهره می‌برد، چنان‌که فارابی و ابن سینا نیز این‌گونه عمل می‌کنند، اما پافشاری سهروردی بر این مسئله بیش‌تر است. علت آن در نزد او به تمایزی بازمی‌گردد که مفهوم حکمت از فلسفه دارد. حکمت سهروردی دارای ذوق، تأله و کشف است، اما در فلسفه رسمی - چه فلسفه ارسطو و مشائیان و چه فلسفه ابن سینا - این عناصر یا وجود ندارد یا چندان مورد توجه نیست.

شیخ اشراق در مقدمه کتاب *حکمه/الاشراق* به تقسیم‌بندی جالب توجهی از انواع حکیمان دست زده است که تمایز حکیم و فیلسوف را نیز می‌توان در آن دید. وی می‌گوید: «حکمت دارای مراتب زیادی است و حکما دارای طبقاتی هستند؛ و انواع حکیمان بدین قرارند: (۱) حکیم الهی که در تأله دارای مرتبه عالی است اما در بحث هیچ دستی ندارد؛ (۲) حکیمی که در بحث دارای مرتبه عالی است اما دارای تأله نیست؛ (۳) حکیم الهی که هم در تأله و هم در بحث دارای مرتبه عالی است؛ (۴) حکیم الهی که در تأله دارای مرتبه عالی است اما در بحث متوسط است؛ (۵) حکیم الهی که در تأله دارای مرتبه عالی است اما در بحث ضعیف است؛ (۶) حکیمی که در بحث دارای مرتبه عالی است اما در تأله متوسط است؛ (۷) حکیمی که در بحث دارای مرتبه عالی است اما در تأله ضعیف است؛ (۸) فردی که جستجوگر تأله و بحث است؛ (۹) فردی که تنها جستجوگر تأله است؛ (۱۰) فردی که تنها جستجوگر بحث است.» (همان، صص ۱۱-۱۲).

وی پس از این تقسیم‌بندی، حکیم نوع سوم را که در هر دو ویژگی مقام برتر دارد، دارای ریاست حکمت و خلیفه خدا می‌خواند و پس از او کسی را شایسته مقام حکیم می‌داند که در تأله صاحب مرتبه

عالی باشد. ملاک در حکیم الهی بودن، همان ویژگی تأله است، و ویژگی بحث و استدلال در مقام دوم قرار دارد. سهروردی در اینجا گرایشی شیعی از خود نشان داده و آن حکیم الهی را خلیفه خدا معرفی کرده و معتقد است که زمین هیچ‌گاه از چنین حکیمی خالی نیست، اگر چه ناشناخته یا مخفی باشد. او در این باره از واژه امام متأله نیز استفاده می‌کند (همان).

۹. ادبیات نمادین در فلسفه

فارابی در کتاب *الجمع بین رأی الحکیمین*، یکی از سیزده اختلاف بین ارسطو و افلاطون را تفاوت بین زبان رسمی و زبان رمزی می‌داند؛ ارسطو ادبیات منسجم و نسبتاً مشکلی را در آثار خود دارد و افلاطون مطالب خود را در لابه‌لای اسطوره‌ها و تمثیل‌ها بیان می‌کند. فارابی این را – همچنان‌که دیگر تفاوت‌ها را – دلیل بر اختلاف ذاتی تفکر آن دو نمی‌داند (فارابی، ۱۳۸۷، صص ۷۱-۷۲ [با تصرف])، اما گویی زبان تمثیلی و رمزی یکی از عناصر مهم در حکمت اشراقی است؛ شیخ اشراق می‌گوید: «کلمات حکمای نخستین به صورت رمزی بوده و آنچه را که در نقد آنان گفته‌اند اگر چه بر ظاهر سخنان‌شان وارد است اما بر مقاصد آنان وارد نیست، چراکه سخن رمزی را نمی‌توان رد کرد؛ و بر همین اساس است قاعده اشراق در نور و ظلمت» (همان، ص ۱۰).

سهروردی در مواضع دیگر هم سخن از رمز و تمثیل و جایگاه آن به میان آورده و مهم‌تر از آن این است که ادبیات فلسفی خاص خود را بر این اساس بنا نهاده است؛ کتاب *حکمه‌الاشراق* – که شاهکار فلسفی اوست – سرشار از استعاره‌های فلسفی، واژگان رمزی و ایهام‌های حکمی است. همچنین رساله‌های متعددی به زبان تمثیل نوشته است که در بیش‌تر آنها داستان سفر نفس را به زبان رمزی و تمثیلی روایت می‌کند. در اینجا می‌توان مباحث زیر را به عنوان نکات قابل بحث و بررسی در مورد زبان رمزی مطرح نمود:

الف) منظور از ادبیات نمادین، ادبیاتی است که در آن از انواع استعاره‌ها، تمثیل‌ها، اسطوره‌ها، داستان‌ها، خواب‌نمایی‌ها و واژگان ایهام‌دار برای مقاصد و معانی استفاده می‌شود.

ب) از آنجا که رمز دلالت بر بسته بودن یا پنهان بودن یا رازآلود بودن می‌کند پس باید برای مشاهده و ادراک آنچه مرموز است به رمزگشایی پرداخت.

ج) ویژگی زبان رمزی و تمثیلی آن است که بیش از یک معنا و مقصد در کلمات و جملات آن گنجانده می‌شود.

د) ویژگی دیگر این است که موضوع مورد اشاره آن را می‌توان فراتر از زمان و مکان خاص تفسیر و تبیین کرد.

ه) خصوصیات دیگری چون پرهیز از صراحت برای جلوگیری از ورود نااهلان به بحث، تأثیرگذاری بیش‌تر در مخاطب و متعلم، ماندگار نمودن اندیشه و اثر، زمینه‌سازی تفسیرهای نو از مطالب و دیدگاه‌های فرد و غیره را می‌توان از فوائد زبان رمزی دانست.

شیخ اشراق - چنان‌که گذشت - واژگان اشراق و نور، یعنی کلیدی‌ترین واژه‌های فلسفه خود را از گونه رمز معرفی کرده است. نور در فلسفه او استعاره لطیفی از واقعیت و حقیقت است که معنایی تشکیکی دارد؛ هم حقیقت غنی و هم اعیان ضعیف و نیازمند را شامل می‌شود؛ هم نورالانوار - یعنی خداوند - و هم موجودات مجرد، یعنی انوار قاهر و انوار مدبّر و نفس ناطقه را دربر می‌گیرد، حتی نور حسی هم از جمله نورهاست. استعاره نور، نشان از فیضان علی‌الدوام و پویایی واقعیت دارد، چنان‌که نور این معنا را دارد؛ اما واژه‌های دیگر مثل وجود، واقعیت و امثال آنها این‌گونه نیستند. کلمات و قواعد حکمت اشراق مثل شروق (یا همان اشراق)، قهر و محبت، ظلمت، غاسق، برزخ، هیئت، اسفهد، مثال و از این دست، همگی به درجات مختلف از ویژگی رمزی و استعاره‌ای بهره‌مندند؛ داستان‌ها و تمثیل‌های هشت‌گانه روزی با جماعت صوفیان، لغت موران، عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، فی حالت الطفولیه، رساله الطیر، مونس العشاق و قصه غصه/التربیه نیز بخش دیگری از این ادبیات فلسفی را تشکیل می‌دهند.

۱۰. احیای حکمت خسروانی

اینکه حکمت خسروانی چیست و چه اصولی دارد به روش‌شناسی حکمت اشراق ارتباطی ندارد، اما حکمت خسروانی به عنوان فلسفه‌ای که در ایران باستان، یعنی در زمان افراد حکیم و اندیشمندی همچون زرتشت، جاماسب، فرشادشور، بزرگمهر (ضیایی، ۱۳۸۶ [ب]، ص ۷)، کیومرث، فریدون و کیخسرو (سهروردی، ۱۳۷۳ [ج]، ص ۵۰۲) رواج داشته و به تعبیر شیخ اشراق همچون خمیره‌ای از نسل حکمای شرقی به غربی و بالعکس رسیده و گاهی از زبان قصه‌ها منتقل می‌شده است (همان، ص ۵۰۳ [با تصرف])، مطلبی است که باید جایگاه آن را در حکمت اشراق شناخت.

سهروردی از این حکمت با نام «خمیره الخسروانیین» یاد می‌کند؛ همچنین قصه را وسیله طرح و انتقال آن دانسته است. این دو موضوع سر بسته بودن مطلب را القا می‌کند، بدین معنا که شاید در نزد خسروانیان نه یک فلسفه نظام‌مند که خمیره و شالوده یک تفکر حکمی وجود داشته است. در این صورت چه ارتباطی بین آن حکمت و حکمت اشراق است؟ دکتر ضیایی در این باره می‌گوید: «برخی محققین به‌ویژه هانری کربن و محمد معین، سهروردی را احیاگر صورتی از فلسفه ایران باستان پنداشته‌اند که البته این دیدگاه قابل اثبات نیست. هیچ شاهد مبتنی بر متنی از یک سنت مستقل فلسفی در ایران وجود ندارد. ذکر اسامی پادشاهان و پهلوانان ایرانی و ارجاع به وقایع اساطیری ایرانی در آثار سهروردی - و سایر متفکران مسلمان - بیش از آنکه حاکی از احیای فلسفه نظام‌مند فراموش‌شده‌ای باشد، نشان از هدف او در استناد به حجیت نمادهای مشهور ایران باستان دارد.» (ضیایی، ۱۳۸۶ [ب]، ص ۲۸۵). اگرچه به عقیده هانری کربن هنوز متونی از حکمت خسروانی که با مطالعه آن در رابطه با افکار سهروردی بتوان به نظری تفصیلی دست یافت، به تمامی نشر نیافته است، اما وی معتقد است که قوی‌ترین محرک هم‌تنی که سهروردی در تمهید قواعد حکمی و تقریر مبانی فکری خود داشته است، همان تطبیق و تفسیر مُثُل افلاطونی با فرشتگان مزدایی است (کربن، ۱۳۸۲، ص ۲۱).

هر کدام از دو دیدگاه را که درست فرض کنیم، نمی‌توان انکار کرد که واژگان حکمت سهروردی، همچون نور و ظلمت، سابقه در حکمت خسروانیان دارد. افزون بر این، خود او در رساله کلمه/تصوف گفته است که ما حکمت نوری حکمای فاضل ایرانی را که به مجوس شباهتی نداشتند، در کتاب حکمه/اشراق احیا کردیم» (کرین، ۱۳۸۲، ص ۳۷). این احیا اگر صرفاً در حد معنا بخشی به واژگان هم باشد، سهمی از آن حکمت خسروانیان و بخشی از ماهیت حکمت اشراق را روشن می‌سازد.

نتیجه گیری

شیخ اشراق با ارائه کشف و تأله به عنوان طریق جدیدی برای فلسفه‌ورزی و فهم متافیزیک، به توسعه قلمرو شناخت فلسفی و تحول در شیوه‌های معرفت پرداخت. کشف به معنی مشاهده عالم معانی و انوار، و تأله به معنی رسیدن درونی به سرچشمه هستی و شناخت واقعیت از آن طریق، دو واژه سرنوشت‌ساز در حکمت اشراق و فلسفه اسلامی پس از آن هستند. او گاهی هم از ذوق، به معنی توانایی بر کشف و تأله، نام می‌برد که یک ویژگی فطری-اکتسابی است.

سهروردی با مقایسه مشاهدات حسی و مشاهدات معنوی، معتقد است همان‌طور که ما علوم خاصی را براساس مشاهدات حسی بنا می‌کنیم، باید بر اساس مشاهدات معنوی و روحانی نیز بتوانیم علمی بر پا کنیم؛ این علوم همان علوم حکمی و در معنای مطلق آن حکمت است.

حکمتی که سهروردی می‌گوید دیگر ارسطو را به عنوان مرجع فلسفی نمی‌شناسد زیرا وی - چنان که او تعریف می‌کند - فاقد عناصر شناختی تأله و کشف بوده است؛ در این طریقه، حکمت نه یک فلسفه‌ورزی شخصی بلکه یک جریان همیشگی و ازلی است که از زمان پیامبرانی چون هرمس (ادریس) بوده و همواره خواهد بود، اگرچه رهبران آن در برخی از زمان‌ها نتوانند ظاهر باشند. از طرفی سلوک در کنار استدلال و قدرت تفکر، مرتبه یک حکیم را نشان می‌دهد و به همین دلیل است که حکیم الهی کامل هموست که هم در تأله و کشف و هم در استدلال به مراتب عالی رسیده باشد.

حکمت اشراق افزون بر کشف و تأله، با بهره‌گیری از زبان رمزی و نمادین - که ویژگی بارز روش شناختی آن است - توسعه قلمرو شناخت را دوچندان می‌کند. زبان نمادین مرزهای زبان رسمی را پشت سر می‌گذارد و با استفاده از استعاره‌ها، تمثیل‌ها و رمزها، معانی موسعی را به واژگان و ترکیب‌ها می‌بخشد که به مخاطب خود این اجازه را می‌دهد تا با تناسب زمان خویش معانی دیگری را از متن استخراج نماید. بدین ترتیب سهروردی که در هشت رساله عرفانی خود از این زبان استفاده کرده و در حکمت اشراق نیز بارزترین نمادها، یعنی نور را، برای القای معنای هستی و واقعیت به خدمت گرفته است، احیاگر زبان فلسفی نمادینی است که افرادی چون افلاطون و ابن سینا بدان پرداخته بودند، اما این تفاوت را با آنان دارد که او برخی نمادها همانند نور و اشراق را به عنوان واژگان کلیدی فلسفه خویش به کار برده و آنها را در نظام فلسفی خود نهادینه کرده است، برخلاف افلاطون و ابن سینا که چنین نکردند.

منابع

- ابن سینا، ابوعلی. (بی‌تا)، **الهیات تسفء**، با مقدمه دکتر ابراهیم مدکور فاهره، بی‌نا. ----- (۱۴۰۵ ق)، **منطق المشرقیین**، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۸)، **بنیاد حکمت سبزواری**، ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، دانشگاه تهران.
- چالمرز، آلن اف. (۱۳۷۹). **چیستی علم**، ترجمه سعید زیباکلام. تهران: سمت.
- دیباچی، سیدمحمدعلی. (۱۳۶۸). «فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی»، **مجله اندیشه دینی**، ش ۲۴، صص ۲۴-۳.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۳[الف]). **تلویحات**، در **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۲، تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۷۳[ب]). **حکمه‌الاشراق**، در **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۲، تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۷۳[ج]). **المشارع و المطارحات**، در **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۲، تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۷۳). «مقدمه شرح حکمه‌الاشراق»، در **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۲، تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ضیایی، حسین. (۱۳۸۶[الف]). «سنت اشراقی»، در **تاریخ فلسفه اسلامی**، ج ۲، سیدحسین نصر و الیور لیمن. تهران: حکمت.
- (۱۳۸۶[ب]). «شهاب‌الدین سهروردی، بنیانگذار مکتب اشراق»، در **تاریخ فلسفه اسلامی**، ج ۲، سیدحسین نصر و الیور لیمن. تهران: حکمت.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۷۱[الف]). **تعلیقات**، تحقیق جعفر آل یاسین. تهران: حکمت.
- (۱۳۷۱[ب]). **التنبیه علی سبیل السعاده**، تحقیق جعفر آل یاسین. تهران: حکمت.
- (۱۳۸۷). «الجمع بین رأی‌الحکیمین»، در **رسائل فارابی**، ترجمه سعید رحیمیان. تهران: علمی و فرهنگی.
- کربن، هانری. (۱۳۸۰). **تاریخ فلسفه اسلامی**، جواد طباطبایی. تهران: کویر.
- (۱۳۸۲)، **روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان**، ترجمه احمد فردید و عبدالحمید گلشن. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- هریسون باریت، آنتونی. (۱۳۸۵). **فلسفه ارسطو**، مهرداد میریان‌فر. تهران: پرسش.

- Cooper, John. (1998). "al- Suhrawaradi, Shihab al- Din Yahya", in *Routledge Encyclopedia of philosophy*, General Editor: Edward Graig, UK: Churchill college university of Cambridge.
- Sklar, Lawrence. (1996). "Philosophy of Science", in the *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Ed. Robert Audi, and U.S.A: Cambridge university press reprinted.