

مشاهده، روش اشراق، و زبان شعر

## بحثی پیرامون نظام فلسفه اشراق شهاب الدین سهروردی

حکمت اشراق<sup>۱</sup>، چنانکه معروف است و بسیاری از شارحان و مورخان فلسفه در جهان اسلام اشاره کرده‌اند، منابع گوناگونی دارد. از سویی ریشه در حکمت فهلوانی و خسروانی دارد و در برخی از مسائیل و مطالب تمثیلی و نوشته‌های مرئوس ملهم از داستانهای اساطیری ایران است.<sup>۲</sup> از سوی دیگر، از روش فلسفی مشائی، بویژه روش برهانی «انالوطیقای دوم»، استفاده می‌کند و سخت می‌کوشد که بینش و حدس فلسفی افلاطونی را نظام پردازی کند و آن را در قالبی فلسفی درآورد. همچنین با تأویل و تفسیر فلسفی آیات بسیاری از نکات ظریف قرآنی را توضیح می‌دهد.<sup>۳</sup> و سرانجام، و در نهایت شناخت از کل با زبانی خاص، یعنی لسان الاشراق،<sup>۴</sup> که می‌توان آنرا زبانی شاعرانه نامید، به تعلیم می‌پردازد، که «تعلیم اول اشراقی»<sup>۵</sup> اش خوانده‌اند، و در همین مقام غایی است که خود فلسفه اشراقی به «شعر» می‌رسد.

شیخ شهاب الدین یحیی بن امیرک سهروردی، در سال ۵۸۷هـ/ ۱۱۹۱م به دستور صلاح الدین ایوبی، به جرم دعوت نبوت و فساد در دین، در شهر حلب، جایگاه حکومت ملک ظاهرشاه پسر صلاح الدین که با وی چندین سال علاقه‌ای عمیق ایجاد کرده بود، کشته شد.<sup>۶</sup> این اندیشه‌گر ایرانی، که او را «صاحب الأید و الملکوت»، «خارق البرایا»، و حتی «المعلم الثالث» نامیده‌اند و به «شیخ اشراق» معروف است،<sup>۷</sup> به این حکمت و جهان بینی ژرفی که میراث اقوام پیش از او و دربردارنده اندیشه‌ها، الهامها و حکمت‌های چندین بزرگمرد می‌ بوده، ساختمانی فلسفی و سازگار داد و در این راه از روشهای برهانی و اصل متعارفی ارسطویی بهره برد و توانست نظامی اصیل بنا کند. او

آنچه را که خود «حکمت بحثی» صرف می نامد، یعنی فلسفه مشاء را، که تنها تکیه بر استدلال دارد و الهام و مکاشفه و مشاهده و حدس فلسفی را نادیده می گیرد، با حکمت ذوقی، که بر عکس، با ریاضات و مشاهده و قوه متخیله و خلاقه سر و کار دارد، به گونه ای هماهنگ و با معنا درآمیخت و از آن روشی علمی ساخت که «علم الانوار» نامیده شده است. سهروردی خود بارها به سرچشمه های تاریخی-اساطیری این حکمت در چهار کتاب اصلی ساختمان یافته و فلسفی خود «تلویحات»، «مقاومات»، «مشارع و مطارحات»، و «حکمة الاشراق» اشاره کرده و چهار گروه از حکما و شخصیت های اساطیری را در پرورش و گسترش آن سهم دانسته است،<sup>۱</sup> از این قرار: (۱) سرچشمه یونانی که با طبقه ای از فلاسفه یونان چون فیثاغورث و انبازدقلس آغاز می گردد و در شخص افلاطون الهی («صاحب الاید و النور») به اوج می رسد. (۲) سرچشمه ای که آغازش با هرمس («والد الحکماء») است و نزد گروهی از هرامسه ادامه پیدا می کند. (۳) از مهمترین سرچشمه های این حکمت حکمای فهلوانی هستند که سرآغاز آنها کیومرث است و او را «مالک الطین» که ترجمه عربی همان «گلشاه» لقب شخص اول اسطوره ایرانی است. این حکمت پس از وی توسط افریدون و پس از وی توسط کیخسرو در ایران زمین به کار گرفته می شود، و به واسطه «فره کیانی» و «فره یزدی» نهفته در این حکمت، حکومت اساطیری حکومتی عادل و در اوج کمال می باشد. (۴) سرچشمه هندی که توسط گروهی از برهمنان گستره می شود.<sup>۱</sup>

پس از برآمدن چهار سرچشمه حکمت اشراق، سهروردی حاصل آن را چنانکه به او رسیده است از سه طریق می داند: (۱) خمیره حکمت فیثاغورثیان، که آن را با استفاده از تمثیل نور بیان می کند و از طریق حکمای یونان دست به دست می گردد و به دست شخصی می رسد که سهروردی او را «برادرم اخمیم» می نامد (احتمالاً همان ذوالنون مصری است که یکی از سران طبقه اول صوفیه در طبقه بندی سلمی صاحب طبقات الصوفیه است) و توسط او به دست ابوسهل عبدالله تستری می رسد. (۲) خمیره حکمت خسروانی که از طریق شخصیت های اساطیری ایرانی دست به دست می گردد و به ابویزید بسطامی و توسط وی اول به منصور حلاج و سپس به ابوالحسن خرقانی می رسد. (۳) از آمیزش انوار حکمت فیثاغورثیان، انبازدقلس، و افلاطون الهی و انوار حکمت ایرانیان، هم از جانب شرق و هم از جانب غرب، مایه ای فراهم می آید که سهروردی را هدایت کرده و او را در جهت ایجاد «علم الانوار» و «فقه الانوار» یاری داده است.<sup>۱۰</sup> پس حکمت اشراق مدون می شود و اما با توجه به نکاتی که کوتاه بیان شد، می باید

گفت که این حکمت هر چند از روش ارسطویی استفاده می کند و در بسیاری از موارد، بخصوص در جزئیات مسائل منطقی و طبیعی و برخی از مسائل الهی، مسائل فلسفه برین، با آن همانند است، اما در نهایت، و در اصطلاح، قصد فلسفی آن با غایت و قصد حکمت مشاء صرف، متفاوت است.<sup>۱۱</sup> و، مثلاً، می توان چنین گفت که جهان بینی فلسفی اشراقی و مشائی متفاوتند و اگر در نهایت فلاسفه مشاء، بخصوص ابن رشد اندلسی و فلاسفه لاتینی زبان پیرووی در اروپا، مبانی معرفت، اصول شناخت و مبانی طبیعی را از خود طبیعت و از محسوس می جویند، فلاسفه اشراقی همان مبانی را در اصل استوار بر بینش و کشف و شهود، و در اصطلاح بر پایه حدس فلسفی می دانند. پس از مهمترین مسائل در شناسایی چستی اصل و هم روش فلسفی اشراقی مسئله شناخت می باشد.

خلاصه آنکه، در علم معرفت اشراقی شناخت بر مبنای اضافه اشراقی بین موضوع مدرک و شیء مدرک حاصل می شود. این علم معرفت بتازگی توسط استاد مهدی حائری یزدی در کتابی با عنوان علم حضوری<sup>۱۲</sup> به تفصیل مورد بحث دقیق فلسفی قرار گرفته و در این مختصر مجالی برای تجزیه و تحلیل دوباره آن نیست. اما باید اشاره ای به این نوع علم کرد تا نکته ای که درباره رابطه اشراق و شعر به آن خواهیم پرداخت روشنتر شود.

در ساختمان فلسفی حکمة الاشراق احکام حدس با شناخت یکی هستند. حدس خود در رابطه با مشاهده، از یک سو، و با اشراق از سوی دیگر، حاصل می شود. پس در شناخت شناسی اشراقی حدس، مشاهده، و اشراق را باید شرح داد.

۱. حدس: سهروردی در بسیاری از قسمتهای کتابهایش «احکام الحدس» و «حکم الحدس» را استنتاجاتی صحیح می داند. آنچه ماحصل است از حدس فلسفی یقینی دانسته می شود و به آن همان مرتبه برهان داده می شود.<sup>۱۳</sup> هر چند این نوع حدس به اصطلاح «اگخینویا»ی ارسطویی شبیه است، ولی سهروردی حدس را داخل روش فلسفی اشراقی می کند و به آن صرفاً به عنوان موردی منفرد از روش استنتاجی نگاه نمی کند. البته در این زمینه اندیشه ابن سینایی، که حدس را اول در رابطه با «عقل بالملکه» می داند و در نهایت منتج از «عقل قدسی»، بی گمان در اندیشه سهروردی تأثیر گذاشته است. پس حدس سبب می شود که بعضی از حکماء اکثر مقولات را، بدون امتداد زمانی و بدون نیازی به تعلیم از معلمی خاص، فراگیرند.<sup>۱۴</sup>

۲. مشاهده و اشراق: مشاهده و اشراق با هم اصلی را تشکیل می دهند که از نظر

فلسفه ساختمان‌پذیرفته اشراقی در تمامی مراتب وجودی مانند «قانون» صادق می باشد. این اصل در مرتبه وجود انسانی، در عالم محسوس، همچون ایصار حاکم است. بر مبنای این اصل، چشم یا بصر اگر سالم باشد، شیء یسا مُبصر را هرگاه که «روشن» یا باصطلاح «مستتیر» باشد، چنانکه هست، می بیند. در مرتبه وجود محض و عالم انواریا عالم غیر محسوس به حس ظاهر، هر کدام از انوار مجرده انوار مرتبه بالا تر از خود را مشاهده می کنند و به انوار مرتبه پایینتر از خود نور می رسانند که همان اشراق انوار بر آنها می باشد. در نتیجه، علم از راه مشاهده و اشراق حاصل می شود. هرگاه موضوع از خود آگاه باشد، و به عبارتی انانیت متعالیه خود را دریافته باشد، آن را موضوع مدرک می نامیم و شیء مدرک نیز چون بواسطه اشراق نور از اصل نور، که آن را نورالانوار می نامیم، منور شده باشد و لذا قابل درک، از «آن» یا لحظه تلاقی آن دو، علم حاصل می گردد. این شناخت اشراقی پایه های ساختمان علم صحیح را تشکیل می دهد. در اینجا قبل از اینکه به بیان مفصل تری از مسئله ایصار در حکمت اشراق پردازم متذکر می شوم که از اواخر قرن ششم نظام حکمت اشراق شناخته شد و حکمای مسلمان و شعرای ایران از آن بهره مند شدند. اینان که از بحث تنها در نظام های صرفاً مشائی ره به جایی نبرده بودند خواستار نظامی بودند هماهنگ با آن حکمت و جهان بینی ای که قبلاً ذکر کردم. حکمت اشراق چون مکاشفه و مشاهده و لذا الهام را طریقی مبرهن و متقن در راه یافتن به حقیقت می داند و نتایج حاصله از مکاشفه و مشاهده را با استفاده از تمثیل گویا می داند، از «کلمات مرموز» که به عبارتی زبان شعری باشد، در بیان آنچه از مشاهده حاصل شده استفاده می کند.<sup>۱۵</sup> و همین باعث می شود که لسان اشراق، که سهروردی آن را تنها زبان گویای ماحصل مشاهده می داند، در رابطه با خلاقیت قوه متخیله قرار بگیرد. و این در دید اشراقی نهایت بیان فلسفی است - یعنی شعر؛ پس شعر به صورت غایت فلسفه در می آید.

شناسایی چیستی مهم ترین مسئله فلسفه اشراق است. آنچه به «علم حضوری» معروف است بر مبنای مشاهده اشراقی حاصل می شود. هرگاه اضافه اشراقیه بین موضوع مدرک و شیء مدرک دست دهد علم حضوری یا شناخت اشراقی حاصل می گردد. مشاهده، چنانچه ذکر کردم، اگر به حس ظاهر باشد ایصار نامیده می شود. در بحث مختصری که به دنبال می آید مشخص خواهد شد که ابصار و مشاهده در روش فلسفی اشراقی به چه معنی است.<sup>۱۶</sup>

مشاهده امتداد زمانی ندارد و مستلزم رابطه مادی بین مدرک و مدرک (یا عاقل و

معقول) نیست. از این رو مشاهده، در نتیجه بینش فلسفی، در فلسفه اشراق بر تفکرو تعقل صرف رجحان دارد. زیرا، در نظر گرفتن ذاتیات، فصول و اجناس، تابع زمان است. استقرار و برهان نیز تابع زمان است، ولی مشاهده در یک «آن»، که بُعد زمانی ندارد و همان لحظه اشراق است، انجام می‌گیرد. اهمیت تمثیل نور هم از این رو در فلسفه اشراق روشن ترمی شود؛ زیرا اگر فعل ابصار را در فضای خاص خودش در نظر بگیریم، متوجه می‌شویم که علاوه بر مبصر و مبصر نور هم باید وجود داشته باشد تا شیء کماهی دیده شود؛ و همینطور مشاهده اشراقیه محتاج به وجود است. در نتیجه رکن اصلی هم ابصار و هم مشاهده را باید هستی نور دانست. چه نوری که در ظاهر هست و بواسطه آن با دو چشم می‌بینیم، و چه نور مجردی که واسطه بینش فلسفی است.

به این نتیجه رسیدیم که در رابطه با مسئله شناخت اشراقی باید فعل ابصار را (البته از دید فلسفی و پدیدارشناسی) مشخص کرد تا بتوان اصل مشاهده را به گونه‌ای فلسفی بررسی نمود. از این جهت، اجمالاً می‌پردازم به بررسی نظریه ابصار و شمه‌ای از نظریات فلاسفه قبل از سهروردی را بیان خواهم کرد. مسئله هشتم کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین فارابی، معلم دوم، اختصاص به مسئله ابصار و بررسی آراء و نظریات افلاطون و ارسطو در این زمینه دارد. فارابی اصل رأی ارسطو را در باب مسئله ابصار چنین بیان می‌کند: «إِنَّ ارسطویری أَنَّ الابصار ائما تكون بانفعال من البصر.»؛ و رأی افلاطون را چنین می‌داند: «و افلاطون یری أَنَّ الابصار ائما تكون بخروج شیء من البصر و ملاقاته المبصر.»<sup>۱۷</sup> فارابی معتقد است که پیروان ارسطو و افلاطون نتوانستند به معنی اصلی گفتار آن دو فیلسوف عظیم الشأن پی ببرند و در نتیجه هر دسته آراء گروه دیگری را با تعصب نگرسته و تحریف کردند. پیروان ارسطو لفظ «خروج» را بدرستی درک نکرده و پنداشتند که مقصود او خروج شیء جسمانی بوده است، که این رأی همان نظر اصحاب تعالیم مانند اقلیدس و دیگران است که گمان می‌بردند ابصار در نتیجه خروج شیء از مخروطی از چشم و تلاقی آن با شیء مرئی می‌باشد.

این دسته از قدامت چنین استدلال می‌کردند که شیء از چشم خارج می‌شود یا هواست یا ضوئ یا آتش، و کسانی دلایلی برد هر سه آوردند.<sup>۱۸</sup> فارابی خود معتقد است که هر دو گروه، به علت تعصب، پی به اصل مسئله نبردند و در نیافتند که افلاطون مقصودش خروج شیء از مکان نبوده و هم چنین منظور ارسطو از انفصال، استحالت یا تغییر در کیفیت نبوده است. و فارابی بر اساس نظریات ارسطو و افلاطون، چنانکه شیوه او در آن کتاب است، نظریه جدیدی را در مسئله ابصار ارائه می‌کند که مبتنی است بر دو

حرکت، یکی در باصر و یکی در مُبصر.

نظریهٔ ابصار سهروردی از نظریاتی که ذکر کردیم کاملتر و دقیق‌تر است. در فلسفه اشراق مبانی ابصار صرفاً از دیدگاه علم طبیعی مورد تحقیق قرار نمی‌گیرد، بلکه سهروردی این مسئله را در بحث کلی معرفت قرار می‌دهد و قوانین حاکم بر آن را در اصل همان قوانین مشاهده می‌داند. یعنی مشاهده به حس ظاهر و مشاهده به حس باطن بر مبنای یک اصل کلی فلسفی تحقق می‌یابند. این اصل دارای سه رکن است: وجود و تکثیر نور، فعل مشاهده، و فعل اشراق. ابصار مقابلهٔ شیء مستتیر با چشم سالم است. هرگاه نور وجود داشته باشد چشم می‌بیند و شعاع نور بر آن پرتو می‌افکند و فعل دیدن در مسافتی که شیء قرار دارد به وقوع می‌پیوندد، نه در خود چشم. فعل دیدن و فعل اشراق در یک «آن»، که بُعد زمانی ندارد، لذا «در مکانی» که به آن اشاره نمی‌توان کرد، صورت می‌گیرد؛ در همان لحظه‌ای که چشم مقابل شیء مستتیر قرار می‌گیرد. و البته در صورتی که حجاب و حایلی در میان باصر و مُبصر نباشد. مشاهده به حس باطن، یعنی مشاهدهٔ اشراقی هم بر مبنای همین اصل به فعل درمی‌آید؛ با این تفاوت که وسیلهٔ بینش دیگر چشم سالم نیست بلکه قوای سالم باطنی است، و در پرتو نور اشراق انوار مجرده است، و نه دیگر اضواء نور محسوس در خارج.

نظری بیندازیم به شیوهٔ ساختمان دادن سهروردی به این نظریه، که اجمالاً بیان شد. در دو قسمت اولی «فصل ثالث از مقالهٔ ثالثه» از کتاب حکمة الاشراق، سهروردی، چنانکه روش او در این کتاب است، آراء دیگران را که صحیح نمی‌داند رد می‌کند و سپس نظریات خود را عرضه می‌دارد.<sup>۱۹</sup> پیرامون مسئلهٔ ابصاروی ابتدا جسمیت و لونیت شعاع را رد می‌کند.<sup>۲۰</sup> شعاع را «هیئت» می‌داند که حاوی جنبهٔ تموجی نور است؛ البته آن قسمت از نور که ما به حس ظاهر می‌بینیم. او سپس رأی اصحاب تعالیم و اصحاب علم المناظر را رد می‌کند که می‌پندارند ابصار خروج شیء از چشم است به صورت مخروطی که قاعدهٔ آن بر مُبصر و رأس آن در چشم می‌باشد (مجموعهٔ دوم، ص ۱۹ به بعد) و نیز رأی ارسطو را که ابصار را در انطباع صورت شیء در رطوبت جلیدیه می‌داند، به دلیل آن که انطباع صور بزرگ در جلیدیه محال است، صحیح نمی‌داند (همان، ص ۱۰۱). بنا بر این، چون، به زعم سهروردی، دانسته شد که ابصار به مناسبت انطباع صورت مرئی در چشم نیست، و نیز به وسیلهٔ خروج شیء از بصر هم نمی‌تواند باشد، تنها در نتیجهٔ مقابلهٔ شیء مستتیر با چشم سالم تواند بود، و مقابله و تحرکی که به فعل دیدن می‌انجامد در صورتی تحقق می‌پذیرد که حجابی بین باصر و مُبصر نباشد (همان، ص

۱۳۴-۱۳۵). به زعم سهروردی، حجاب مانع به فعل اندرآمدن مشاهده یا شیء حاجزی است که مانع عبور نور بشود، و یا عدم وجود نور است، یعنی تاریکی (همان، ص ۱۸۷). از نظر سهروردی، هرآینه نور وجود داشته باشد و وسیله مشاهده سالم باشد (یعنی چشم سالم، تکرار می‌کنم، در ابصار به حس ظاهر، و قوای باطنی ترکیه یافته و صافی شده در مشاهده اشراقی به حس باطن)، و حجاب بین مدرک و مدرک نباشد، انانیت خود آگاه، مدرک را یکباره درمی‌یابد و در او نسبت به آن شناخت حاصل می‌شود، و این همه در پرتو اشراق نور است.<sup>۲۱</sup>

حال می‌پردازیم به بررسی اینکه وجود و تکثر نور - یعنی رکن اول مشاهده و ابصار - چگونه در فلسفه اشراق بیان می‌شود، و این نیز در رابطه با اساس بحث وجود در فلسفه اشراق هم قرار می‌گیرد و هم مبین نبوغ و دید عمیق فلسفی سهروردی است: نورالانوار مبدأ اول و سرچشمه حیات است، و از نورالانوار که قیاض بالذات و واجد جود مطلق است، نزدیک ترین نور (النور الأقرب)، یعنی نور اول حاصل می‌شود. این نور به نورالانوار پیوسته است و از آن جدا نمی‌شود، و بنا بر آن، این نحوه صدور با نحوه صدور در نظام ارسطویی، که در آن عقول منفصل از یکدیگرند و تعدادشان متناهی است، کاملاً متفاوت است (در اصطلاح نظامی فلسفه اشراق را «پیوسته» می‌نامیم که انوار مجرده در این نظام بی‌شمارند).

نور الانوار افاضه نور می‌کند زیرا که «هست». انواری که صادر می‌شوند مبانی هستی را با خود حمل نموده و مآلاً به همه جا می‌رسانند. بنا بر اصل اشراق و اصل قهر (رابطه حاکمیت انوار مرتبت بالا بر انوار مرتبت پایین تر) و اصل عشق و مشاهده (رابطه انوار مرتبت پایین نسبت به انوار بالاتر) تمام موجودات به ترتیب خاص خود منظم شده و حرکت نظام یافته است. هستی نورالانوار مجزاً از فعل او نیست و به واسطه افاضه انوار مجرده طولی و عرضی و کلیه انوار مختلفه دیگر، اعم از ذاتی و عرضی، فعل و هستی نور، صادر شده و در نهایت آدمیان هم آن را می‌توانند درک کنند. این نحوه صدور با نظریه صدور نوافلاطونی شیخ یونانی افلوپین هم تفاوت دارد. زیرا در نظام افلوپین، بنا بر کتاب تاسوعات، از «واحد» «عقل کل» صادر می‌شود که از او منفصل و مجزاست. اما در فلسفه اشراق، «انوار» تنها به نسبت شدت و ضعف نورانیت با یکدیگر تفاوت دارند (مجموعه دوم، ص ۱۳۱-۱۴۲).

و اکنون سخنی کوتاه درباره نحوه تکثر نور در فلسفه اشراق. نور اول نور مجردی است که از دو جهت حرکت دارد. جهت اول تحرک مشاهده و عشق است نسبت به

نورالاتوان و یک جهت تحرک قهر و اشراق است نسبت به انواری که از آن در مرتبت پایین تر هستند. این نور دارای سکونی نیز هست که برزخ و هیئت به آن متعلقند، و این دو قابل پذیرنده نور مجرداند. پس از حضور نور اول، این نور نورالاتوان را مشاهده می کند، که در لحظه مشاهده بر آن پرتومی افکند و بر اثر اشراق نور مجرد دیگری حاصل می شود، که نور دوم است. این نور دو نور می گیرد: یکی از نورالاتوان بلاواسطه، و یکی با واسطه نور اول (چون نور اول و دیگر انوار مجرد «لطیف» بوده و نور کاملاً از آن ها عبور می کند، و نیز منعکس کننده تمامی آنچه «درک» می کنند هستند). سومین نور چهار نور می گیرد: یک نور بلاواسطه از نورالاتوان، یک نور با واسطه نور اول، و دو نور متعلق به نور دوم را نیز می گیرد، و هم بر این اساس نور چهارم هشت نور، و نور پنجم شانزده نور، و بنابراین، نحوه تکثیر نور، بر مبنای فورمول  $2(n-1)$  برابر است با مرتبت نور انجام می گیرد (همان، ص ۱۳۸-۱۴۰).

خلاصه می کنیم: نور هست، و هرگاه که شخص واجد سلامت نفسانی و جسمانی در مقابل شیء مدرک قرار گیرد و حجابی در میان نباشد و واسطه فیض از میان نرفته باشد، آن شخص (موضوع مدرک) شیء را چنانکه هست در خواهد یافت و در او شناخت حاصل خواهد شد و به این شناخت اشراقی و علم حضوری می گوئیم.

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

(حافظ)

اکنون که شمه ای از جزئیات مسئله مشاهده اشراقی بیان شد جا دارد اشاره ای نیز به برخی مسائل منطقی و ساختمان فلسفه اشراق هم بشود.

نظام های ساختمان یافته فلسفی همواره (در بیان چیستی) از مبانی منطقی — آنجا که این مبانی مربوط به اصول شناخت شناسی و علم معرفت می شوند — آغاز می شود؛ و پس از طرح مباحث منطقی صوری و اصول طبیعی سرانجام به ساختمان فلسفه برین یا متافیزیک می پردازند. فلسفه اشراق هم همین گونه است. نیز فلسفه اشراق، به معنای عام، همواره به موازات فلسفه ارسطویی حرکت می کند و یا در بعضی مسائل فلسفی — منطقی با آن در تضاد است. لذا حکمت اشراق نخست از نظر «بیان» مبانی معرفت و توضیح روش و اصول شناخت واجد ارزش اساسی فلسفی است با طرح مباحث منطقی و شناخت شناسانه در ارتباط با چیستی «معرفت» آغاز می شود. برخی از این مسائل صرفاً جزء منطقی صوری است، مانند کوشش سهروردی برای قالب ریزی گزاره ای واحد به نام

«قضیه ضروریة البتاه»، که از آن بتوان کلیه گزاره‌های دیگر منطقی را استخراج نمود (همان، ص ۲۹). نیز سعی سهروردی برای این مسئله صرفاً صوری که اشکال دوم و سوم قیاس را از شکل اول استخراج کند، و دیگر مسائل صرفاً صوری مانند مسئله استفاده از «سور» و رابطه اجزاء با کل در اندراج، استغراق، و غیره (همان، ص ۳۱-۳۶). اما شاید بتوان گفت که مهمترین مسئله بنیانی فلسفه که به گونه‌ای نو و اساسی در فلسفه اشراق مطرح می شود مسئله «تعریف» است که مسئله‌ای است از یک سو منطقی و از سوی دیگر در ارتباط اصولی با مباحث چیستی مبانی معرفت و شناخت. همین جاست که سهروردی مبانی علم معرفت‌مثنائی صرف را در راه شناخت حقیقت، کامل و بل گویا نمی داند. به زعم او، تعریف انسان، یعنی حد تام، در قالب «حیوان ناطق» و یا «حیوان ناطق دوپای فراخ ناخن» (که قولی است مؤلف از جنس بعید و فصول ذاتی، و از نقطه نظر فلسفه مشاء دال بر ماهیت شیء)، چیزی به ادراک واقعی ما از «حقیقت» انسان و از مدارج نفسانی او اضافه نمی کند؛ و سهروردی چنین قول مؤلف ترکیب یافته و قالب ریزی شده را صرفاً گونه‌ای نظام پردازی منطقی می داند بدون این که در واقع دال بر ماهیت شیء - در این نمونه، انسان - باشد، که به هر حال، در نسبت با وجود شیء، مقصود از تعریف اصیل است و نه بالعکس (همان، ص ۱۸-۲۱). به عبارت دیگر، سازگاری صرف فلسفی-منطقی و صوری برای سهروردی ملاکی برای ادراک و اندریافتن بشر از مراحل نفسانی و سیر به سوی حقیقت برتر و متعالیه نیست. اصولاً آنچه منطبق صوری و منطقی مادی را به هم مرتبط می کند تعریف است (حد تام، رسم تام، و انواع دیگر تعریف) و نیز چیستی یا ماهیت اشیاء بر مبنای تعریف شناخته می شود؛ و چون فلسفه «کوششی است در تحقیق در باب ماهیت و حقایق اشیاء» ارزش تعریف در روش ساختمانی فلسفه ارزشی است بنیانی. و نیز تعریف مرحله نخست هر شیوه ساختمانی فلسفی است.

و نظریه سهروردی در این زمینه یکی از کاملترین نظریات فلسفی در باب این مسئله است. وی پنج نوع تعریف را که وی در نظام فلسفی خود مورد بررسی قرار می دهد به گونه‌ای بس استادانه و بدیع مورد تحقیق قرار می دهد: حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، تعریف مستمی به اجزاء مفهوم تام.

سهروردی نظریه تعریف ارسطویی را مورد انتقاد قرار می دهد و معتقد است صرف ذکر جنس و فصول ذاتی دلالت بر ماهیت شیء ندارد، زیرا، چنانکه در رابطه با نظام کیهانی اشراقی بیان کردیم، آنچه در واقع هست مجموعه‌ای را تشکیل می دهد متصل.

فصول ذاتی در واقع منفصل نیستند و بی شمارند.

به عقیده سهروردی، برای تعریف شیء باید کلیه «آحاد» متشکله آن و یا «اجتماع» آن دانسته و شمرده شود، و نیز باید این شیء نسبت به چیزی شناخته تر و برتر و پیشینه تر در نسبت با هم زمان و هم ذات، تعریف و سپس شناخته شود. برخلاف حد ارسطویی، تعریف اشراقی مبنی بر چیزی است که در نظام سهروردی علم الانوار نامیده می شود، یعنی مبتنی است بر نور، که شناخته ترین چیز است، و نیز مبتنی است بر دانش فطری نفسانی در رابطه با آگاهی «من برتر» یا «انائیت متعالیه». و این یکی از ارکان فلسفه اشراق است: شناخت نه از قول مؤلف و قالب ریزی شده، یعنی حد، بلکه از درون برمی خیزد و در تناسب با مدارج نفسانی شخصی در عزیمت به سوی طریقتی برتر همواره تکامل می یابد. نور موجود در شیء، چنانکه گفتیم، بلاواسطه مشاهده می شود، و این مبنای اصل تعریف و شناخت شیء در فلسفه اشراق است. و مثلاً، همان گونه که «ظهور» در «پدیدارشناسی متعالیه» هوسرل رابطه شناخت را معین می کند، «نور» در فلسفه اشراق پایه اصلی شناخت است. چنانکه قبلاً ذکر شد، شناخت در نظام فلسفه اشراق بواسطه «اضافه اشراقی» بین موضوع مدرک و شیء قابل شناخت، یا شیء مدرک، انجام می گیرد. بنابراین، تعریف شیء در حکمت اشراق یعنی مشاهده چه چیزی آن است از جانب نفسی که توانایی مشاهده و مکاشفه یافته باشد. زیرا چگونه می توان حقیقت والای نامتاهی را از طریق صرف شمارش اجزایش دانست؟ اصلاً چنین چیزی غیر ممکن است. می باید هستی را چنانکه هست دریافت، یعنی مشاهده کرد. مشاهده اشراقی بُعد زمانی ندارد و در یک آن و بلاواسطه صورت می گیرد. در اینجا متذکر می باید شد که اشراق استدلال را نفی نمی کند، مسئله فلسفی مورد بحث در این جا چگونگی درک و به دست آوردن نخستین مبنای شناخت است، یعنی تعریف اولیه آن (مانند اکتساب امور بدیهی منطق گرایان). مشاهده و شناخت اشراقی اول شهودی است و «علم حضوری» نامیده می شود. سپس اشراق از استدلال استفاده می کند و روش برهان را به کار می برد و آن شناخت اولیه اشراقی را تحلیل می کند و سپس آن را در نظامی ساخته شده و سازگار بیان می کند. اما در اصل و در اول قدم، شناخت اشراقی حتمی نیست، یعنی به این صورت نیست که بگوییم «آ» «ج» است، پس... بلکه شناخت «آ» برابر است با خود هستی آن، و نه امری مضاف بر آن.

در تناسب با آنچه تا کنون بیان کردیم و برای اینکه اکنون به رابطه اشراق و خلاقیت «شاعرانه» نیز اشاره ای کرده باشیم، نظام کلی فلسفه اشراق را در نظر می گیریم که در

آن چهار مرحله را «شمایز می توان کرد که دربرگیرنده اساس این ساختمان پرارزش فلسفی است.

۱. نخستین قدم ضروری در راه حصول شناخت اشراقی، چنانکه سهروردی بارها و به تأکید در کتابها و رسائلش بدان اشاره کرده، مرحله تزکیه نفس و آماده شدن از برای مکاشفه و درک نور الهی است. در این مرحله فرد - موضوع مدرک و یا شاعر حکیم - از خود خویش، از من برترش، از انانیت متعالیه اش، آگاه می شود و بواسطه مشاهده و حدس فلسفی، که پس از ریاضات دراز قوی شده است، عالم برتر و جهان مینوی و هستی یزدانی را تصدیق می کند.

۲. مشاهده انوار الهی و کسب انوار اسفهبندی از جانب نورالانوار و هورخش بزرگ، خورشید اعظم، و هومن به توسط روان بخش، که همان عقل فعال یا واهب الصور است (برابر با جبرئیل) (انواریه، ص ۱۱۷). این درک نور مبنای شناخت و علم را تشکیل می دهد و نفس رهرو می باشد که در هستی نور مستغرق شده و «می بیند». بینش مبنای شناخت می شود و به خاطر آن موضوع مدرک در «آنی» بی زمان، و بدون اندازه، با کل هستی می آمیزد. و اینجاست که بی نهایت در یک لمحّه با نفس محدود بشری آگاه، یا شاعری دانا، درآمیخته می شود و مرتبط می شود. نفس آگاه یا موضوع مدرک نفسی سازنده می شود، یعنی خلاق. از خود می دهد و بی دریغ می دهد. می دهد نه اینکه بازبستاند. از خود می دهد چون با هستی خود نوریکی شده و به قولی افاضه می کند یا واسطه فیض می گردد.

۳. مرحله ساختمان فلسفه و علم صحیح است. نفسی که سازنده شده، موضوع مدرک خلاق گشته، از حکمت بحثی و استدلالی منطقی و علم صوری استفاده می کند و «تجربیات» خود را که در مراحل ۱ و ۲ به دست آورده در نظامی ساختمان یافته و برهانی مورد تحلیل فلسفی قرار می دهد. یقین دست می دهد و ساختمان علم بنا می شود و پی می گیرد: یعنی به کار گرفتن روش ساختمانی فلسفی. حاصل دانش درست است، علم صحیح، و ساختمانی فلسفی دارای قالب و قابلیت کامل تحلیل فلسفی مطالب.

۴. مرحله تدوین نتایج فلسفی که از طی مراحل یکم تا سوم حاصل شده است، یعنی «بیان فلسفی». اهل اندیشه اشراقی نتایج تجربیات خود را بیان می کند و مدون می سازد. در این مرحله دو نوع زبان یا بیان به کار گرفته می شود، یکی بیانی فلسفی - منطقی و دیگر بیانی تمثیلی - شعری. در همین مرحله است که می توانیم از نو

بگویم که فلسفه در نهایت به شعر می انجامد. شعر و بیان شاعرانه قدرت القای خاصی دارد که بیان فلسفی-منطقی شاید هیچ گاه به آن نمی تواند دست یابد. به عبارت دیگر، نهایت و درجهٔ اعلای بیان آنچه بر مبنای مشاهده دریافت شده بیان شعر است.

بنابراین، در خاتمه شاید بتوان با بازگو کردن چند بیت شعر مشخص تر کنیم که اشراق از تجربهٔ درونی آغاز می شود و آنچه به لوح خیال نقش می پذیرد، آنچه را که شاعر با بیانش از درونش می گوید، بیانی از حقیقت می داند:

دلی که غیب نمایست و جام جم دارد

ز خاتمی که دمی گم شود چه غم دارد

(حافظ)

«دل» بر ما عالم غیب را نمایان می کند و از تجربه ای سخن می گوید که در مکان نمی گنجد. «مکان» این تجربهٔ درونی، این مشاهدهٔ اشراقی، در لامکان است، و راه به اقلیمی دارد و رای حش. این اقلیم در «ناکجا آباد است»، و رای فضای اقلیدیسی است و زمانش در رابطه با امتداد مکان شناخته نمی شود. نامش «هورقلیاست» و گویی در این اقلیم همه چیز آشکار می شود:

ز ملک تا ملکوتش حجاب برگیرند

هر آنکه خدمت جام جهان نما بکند

(حافظ)

بیان این تجربه در قالب شعر، با رمز و تمثیل امکان پذیر می شود. و از جمله خصایص این زبان یکی توسل به تمثیل عشق است و رموز آن، دیگر استفاده از قالبی متضاد؛ دیگر به کنار گذاشتن عقل:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

عقل می خواست کز آن شعله چراغ افروزد

برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد

(حافظ)

البته تأکید می کنم که قصد من از عنوان کردن «شعر» در رابطه با «اشراق» این نیست که بگویم شعرا تحت تأثیر فلسفهٔ اشراق بوده اند، بلکه اینکه اشاره به مبانی فلسفی خلاقیت در شعر کرده باشم. و همین که شاید بتوان بهتر درک نمود که:

قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق

## چو شبنمی است که بر بحر می کشد رقمی

(حافظ)

## پانویسها:

۱. متون اصلی مورد استفاده در این مقاله عبارتند از: ۱) مجموعه اول مصنفات شیخ اشراق، تصحیح کرین، اسلامبول، ۱۹۴۵. در این مجموعه در بخش الهیات سه رساله مهم چاپ شده است: «المشاعر والمطارحات»، «المقاومات» و «التلویحات». ۲) مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، تصحیح کرین، تهران، ۱۹۵۲. در این مجموعه اثر مهم سهروردی «حکمة الاشراق»، «رساله فی اعتقاد الحكماء»، و «قصه الغریبة الفریة» با ترجمه و شرح فارسی به چاپ رسیده است. ۳) مجموعه سوم مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران، ۱۹۷۰. در این رساله مهم ترین رساله های عرفانی و فلسفی فارسی سهروردی و برخی دیگر از رسائل عربی وی به چاپ رسیده است. ۴) رساله انواریه ترجمه و شرح فارسی حکمة الاشراق، اثر نظام الدین هروی، تصحیح حسین ضیائی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۹.
۲. سهروردی خود به کلام رمز آمیز، که یکی از مشخصات حکمت اوائل بوده و از مشخصات نهایت حکمت اشراقی نیز می باشد اشاره کرده است، از جمله ر.ک. «مجموعه دوم»، ص ۴۱۰ «مجموعه سوم»، ص ۱۷۸؛ و نیز انواریه، ص ۸.
۳. سهروردی در رسائلی مانند «الواح عمادی»، «هیاکل النور» و جز آنها همواره پس از بیان فلسفی مطلب مورد نظر از راه تأویل آیات قرآنی نیز مسائلی بس عمیق را مطرح می کند.
۴. برای مثال ر.ک. «مجموعه دوم»، ص ۴۹۴-۵۰۴.
۵. ر.ک. کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۷۶-۲۷۴.
۶. مهم ترین منبع تاریخ زندگانی سهروردی کتاب نزهة الأرواح و روضة الافراح فی تاریخ الحكماء و الفلاسفة، اثر شمس الدین محمد شهرزوری است، تصحیح خورشید احمد، حیدرآباد، ۱۹۷۶، ج ۲، صص ۱۱۹-۱۴۳. نیز ابن ابی اصیبه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، تصحیح مولر، ج ۱، ص ۱۶۸.
۷. ر.ک. نزهة الأرواح، ج ۲، صص ۱۱۹-۱۲۰؛ و کرین تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۷۵.
۸. ر.ک. «مجموعه اول»، ص ۵۰۲-۵۰۳، ۱۱۱-۱۱۲. هروی هم در این باره مطالبی می افزاید (انواریه، ص ۱۱-۹). نیز شارح در این زمینه اشاره ای می کند به «الحکیم الفاضل و الامام الكامل زرادشت آذربایجانی فی کتاب الزند» و هم از حکمای فارسی، حکمای یونانی، و دیگران نامی برده است (انواریه، ۳۹-۳۵). و از آنان با نام «کبار الحكماء المتألهین» نام می برد.
۹. هروی درباره سرچشمه هندی این حکمت به تفصیل مطالبی می آورد و نیز به مکتب فلسفی «ادویتا» اشاره می کند: «این فقیر را با براهمة هند که اعلم زمان خود بوده اند مدت ها در اسفار مصاحبت واقع شدم.» (انواریه، ص ۳۵).
۱۰. «وما ذکرته من علم الانوار و جمیع ما یتتی علیه و غیره یساعدنی کلّ من سلک سبیل الله عزّ و جلّ و هو ذوق امام الحکمة و رئیسها افلاطون صاحب الاید و النور.» مجموعه دوم، ص ۱۰. و نیز: «ولا نعلم فی شیعة المشائین من له قدمٌ راسعٌ فی الحکمة الالهیة اعنی فقه الانوار.» مجموعه اول، ص ۵۰۵.
۱۱. در این زمینه عبارت خود سهروردی بسیار گویا است: «و لم یحصل لی اوّلاً بالفکر، بل کان حصوله بأمرٍ آخر. ثمّ طلبتُ علیه الحجة حتى لو قطعتم النظر عن الحجة مثلاً، ما کان یشککنی فیہ مشکک.» مجموعه دوم، ص ۱۰.

۱۲. مهدی حائری یزدی، علم حضوری، (به انگلیسی)، تهران، ۱۹۸۲.
۱۳. بخصوص در رابطه با «تجارب صحیح»، ر.ک. مثلاً، مجموعه دوم، ص ۲۳۲.
۱۴. ر.ک. التلویحات، القسم الثانی، نسخه خطی، برگ ۱۶۵ و.
۱۵. مثلاً، ر.ک. انواریه، ص ۳۵ به بعد: «اذا أُعتبر رصد شخص، بظلمیوس مثلاً، او شخصین، کبومع ابرخس او ارشمیس و غیرهما، من ارباب الارصاد الجسمانیة فی امور فلکیة فکیف لا یُعتبر قول اساطین الحکمة و النبوة علی شیء شاهدوه فی ارضادهم الزوچانیة؟... و مأخذ انبیاء و حکمای الهی مکاشفه و مشاهده است و وحی و الهام»؛ و هروی دنبال می کند «باید که [شخص] ریاضات کی لیمه بکشد و خدمت اصحاب مشاهدات بکند تا شاید او را حالتی که انوار الهی را ادا رک بکشد و ذوات ملکوتیه یعنی عقول مجزده را که حکمای سابق مشاهده کرده اند مشاهده بکند».
۱۶. در این باب ر.ک. به مقدمه انواریه به همین قلم.
۱۷. الجمع بین رأسی الحکیمین تصحیح نصری نادر بیروت ۱۹۶۸، ص ۹۱ و ۹۲. ارسطو در مواضع مختلفی از کتابها و رساله های خود به مسئله ابصار اشاره کرده، از جمله در کتاب جندل یا طویقا (۱۱۴ الف به بعد) و در آن کتاب، در مورد رابطه بین ملام، محسوس، و مبصر بحث کرده است. ولی مطالب اصلی او در این باره در رساله نفس (۱۸ الف به بعد) بیان شده اند. رساله حنین فی الضوء و حقیقه، (مجله المشرق، ۱۸۹۹، ص ۱۱۰۵-۱۱۱۳) هم در حقیقت تفسیری است از آراء ارسطو در باب مسئله ابصار از طرفی دیگر، فلوطرخس در کتاب «الآراء الطبیعیة» (چاپ شده در ارسطو طالسیس فی النفس، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۵۴، ص ۱۱۸-۹۵) متذکر می شود که افلاطون قائل به خروج شیء از بصر نیست.
۱۸. ر.ک. اسکندر افرویدیسی، «فی الرد علی من یقول ان الابصار یكون بالشعاعات الخارجة عند خروجها من البصر» در شرح علی ارسطو مفقوده فی الیونانیة و رسائل اخری، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۶۰، ص ۳۰-۲۶.
۱۹. ر.ک. مجموعه دوم ص ۹۷-۱۰۳، در «حکیمه» ۸ و ۹ که در آن سهروردی آراء مختلف درباره ابصار را رد می کند.
۲۰. این مطلب را سهروردی در «المشاعر و المطارحات» (بخش طبیعی، طبع نشده) مفصلاً مورد بحث قرار داده است.
۲۱. ر.ک. انواریه، ص ۱۴۱: «اقنا صور مرتبیه که بدون مرابا در عالم شهادت دیده می شود به علم حضوری اشراقی است که حادث می شود. این اشراق در وقت مقابله جسم به بصر و صحت قوه باصره و سلامت او از خلل و غیر آن؛ اموری که از جمله اجزای علت تاقت حصول اشراق حضوری است».