

نقد خوانشهای شرق‌محور و غرب‌محور از حکمت اشراق سهروردی

علی بابایی*

چکیده

حکمت اشراق سهروردی از وجوه مختلف برای محققان، اعم از مسلمان و غربی، جالب توجه بوده است. در دوره معاصر نیز افراد و گروه‌های بسیاری درصدد تفسیر نسبت حکمت اشراق با حکمت‌های پیشین برآمده‌اند. تنها بعنوان نمونه، میتوان دو تن از محققان غربی را نام برد که تحقیقاتی تأثیرگذار در اینباره انجام داده‌اند: هانری کربن و جان والبریج. هانری کربن با تمسک به تعبیرهای «خمیره فیثاغوری» و «خمیره خسروانی» که سهروردی در آثارش بکار برده، با رویکردی شرق‌محور، هدف وی از پرداختن به حکمت اشراق را احیای حکمت ایران باستان دانسته است؛ البته کربن در این میانه تنها نیست؛ اکثر کسانی که درباره حکمت خسروانی مطلبی نوشته و با سهروردی نسبتی بر بسته‌اند، همین رویکرد را دنبال کرده‌اند. در سوی دیگر، جان والبریج، هدف سهروردی را احیای حکمت پیشاارسطویی یا فیثاغوری-افلاطونی میداند. تلاش والبریج در مقدمه‌چینی برای تفسیر خود، به طرح مسائلی می‌انجامد که بدور از واقعیت، و بنوعی انحراف در تفسیر دیدگاه شیخ اشراق است. این در حالی است که بررسی آموزه‌های حکمت اشراق، بویژه توجه به معنای «خمیره ازلی» و دیگر آموزه‌های اشراقی، نشان میدهد که کار شیخ اشراق تأسیس حکمتی جدید بوده که منبع دریافت آن، خمیره ازلی است. سهروردی همه

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران؛ hekmat468@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۸ نوع مقاله: پژوهشی



حکمت‌های راستین را منبعث از خمیرهٔ ازلی میدانند و معتقد است بارقه‌یی از این حکمت را در روزی شگفت، خودش بیواسطه، از نافث قدسی دریافت کرده است؛ در عین حال، در یونان و ایران باستان و تمدنهای دیگر، نیز کسانی بوده‌اند که از این خمیره بهره‌مند شده‌اند. در اینجا، ازل بمعنای جهت رو به آغاز تاریخ یا آغاز تاریخ نیست، بلکه امری فوق زمانی است که بر همهٔ زمانهای خطی تاریخی احاطه دارد. بهمین قیاس، دریافت از خمیرهٔ ازلی نیز بمعنای تأثیر و تأثر تاریخی نیست. بنابراین، نه خوانشهای شرق‌محور و نه خوانشهای غرب‌محور از حکمت اشراق سهروردی، صحیح نیست.

کلیدواژگان: حکمت اشراق، خمیرهٔ ازلی، خمیرهٔ خسروانی، خمیرهٔ فیثاغوری، هانری کُربن، جان والبریج.

* * *

مقدمه

تعبیر «خمیرهٔ ازلی» در اندیشه و آثار سهروردی بسیار مهم است. بر اساس این آموزه، او معتقد است حکمت منحصر به زمان یا گروهی خاصی نیست، بلکه در زمانهای مختلف، نمود و ظهور یافته است. این دیدگاه به مضمون آیهٔ قرآن اشاره دارد که واهب علم، بخیل و ضنین نیست و آن را به اهل شایسته، در هر زمانی که میسر باشد، اعطاء میکند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰/۲). در سایهٔ همین بحث، سهروردی از «خمیرهٔ خسروانی» و «خمیرهٔ فیثاغوری» سخن بمیان آورده که هر دو، ریشه در خمیرهٔ ازلی دارند؛ یعنی دو شاخهٔ ایرانی و یونانی از ظهور خمیرهٔ ازلی را نام برده و از تبارنامه‌یی معنوی در هر دو شاخه از حکمت، بحث کرده است؛ که دیدگاهی شناخته‌شده است و نیاز به تکرار آن در اینجا نیست.

در دورهٔ معاصر، دو تن از محققان غربی حوزهٔ حکمت اسلامی، دیدگاه‌هایی تأثیرگذار در مورد آموزه‌های حکمت اشراق ارائه داده‌اند؛ یکی، هانری کربن -صاحب چندین اثر در حوزهٔ حکمت و معرفت ایرانی و اسلامی، از جمله کتاب اسلام ایرانی- و دیگری، جان والبریج -نگارندهٔ چند اثر در مورد حکمت اشراق، از جمله حکمت شرق عرفانی- پیوند تعبیرهای مهم خمیرهٔ ازلی، حکمت خسروانی و حکمت فیثاغوری در اندیشهٔ شیخ اشراق، دستمایه‌یی شده است تا این دو پژوهشگر، آموزه‌های حکمت اشراق را بترتیب با ریشهٔ ایرانی و یونانی تفسیر کنند؛ و فراتر از آن، هدف سهروردی را احیای حکمت‌های پیشین

۴۲



سال ۱۴، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۲

بدانند. هانری کربن در کتاب یاد شده، هدف سهروردی از پرداختن به حکمت اشراق را احیای حکمت ایران باستان معرفی میکند و جان والبریج، ضمن تأکید بر ریشه یونانی حکمت اشراق، هدف سهروردی را احیای حکمت فیثاغوری و افلاطونی میدانند. اما تحلیل مضمون خمیره ازل و نسبت آن با آموزه‌های اشراقی، نشان میدهد که نه تفسیر شرقی هانری کربن و نه تفسیر غربی جان والبریج، درست نیست.

پیشتر و مهمتر از هر دو رویکرد ادعایی، این اصل مهم است که هدف سهروردی تأسیس است نه احیا؛ میان این دو تعبیر، تفاوت بسیار است. تأسیس، امری اصیل و ابتکاری است اما احیا، امری ثانوی و تبعی است؛ در عین حال، تأسیس میتواند احیا را نیز به همراه داشته باشد، اما نه برعکس. جالبتر اینکه، بنوعی دلایل هانری کربن برای اثبات ادعای خود، پاسخ به والبریج، و دلایل والبریج برای اثبات ادعای خود، پاسخ به هانری کربن است، و تقریباً هر دو ادعا، از یک سطح تأکید و قوت در آثار شیخ اشراق برخوردارند. برآیند این تقابل، نه اثبات این امر و نه آن امر، بلکه حالتی سومین و مشتمل بر هر دو، بلکه فراتر از این دو دیدگاه است. یعنی، حکمت اشراق، حکمتی ملهم از خمیره ازل است، چنانکه حکمت خسروانی و فیثاغوری و حکمت‌های اصیل دیگر، بفرخور زمان خود، اینگونه بوده‌اند.

نگارنده در نقد دیدگاه هانری کربن، مقاله‌یی مستقل منتشر کرده (بابایی، ۱۳۹۸ الف)، اما بدلیل اینکه هر دو دیدگاه شرق محور و غرب محور، در راستای یک هدف مورد نقد قرار گیرند، در این فرصت، بمقداری که به پاسخ مشترک هر دو محقق مربوط است، به آراء هانری کربن نیز اشاره خواهیم کرد، ولی بیشتر توجه مقاله به نقد دیدگاه والبریج، نویسنده آمریکایی معطوف است که در سه اثرش در مورد حکمت اشراق، بویژه در کتاب حکمت شرق عرفانی، معتقد است هدف سهروردی احیای سنت یونانی پیشارسطویی است و در این میان، توجه وی به حکمت ایران باستان، تنها یک شیفتگی خیالی است که در سنت افلاطونیان رایج بوده است؛ چراکه اسلاف وی، یعنی افلاطونیان نیز همانند او، شیفته شرق بوده‌اند، بدون آنکه حکمتی واقعی در شرق تحقق داشته باشد. والبریج در راه اثبات دیدگاه خود، بسیاری از مناسبت‌های راستین حکمت اشراق با منابع اسلامی را نادیده گرفته و مهمتر از آن، بدون پرداختن کافی به مهمترین مفهوم حکمت اشراق، یعنی تعبیر «خمیره ازل»، بر تأثر عرضی و تاریخی سهروردی از پیشینیان تأکید دارد؛ حال آنکه ازل، نه امری در اول تاریخ، بلکه امری ورای تاریخ و محیط بر آن است. والبریج در راه اثبات

دیدگاه خود، بنوعی از مسیر انصاف خارج شده تا نظر مختار خود را با تعصب‌ورزی، اثبات کند، درحالی‌که قرائن بسیار زیادی وجود دارد که نشان می‌دهند کار ارزشمند سهروردی، تأسیس مکتب اشراق است و از این تأسیس -بنا به خصلت سنت اشراقی- احیا هم می‌تواند لازم آید؛ اما برعکس آن صادق نیست.

سابقه پژوهش: در مورد تبارنامه سهروردی، کتب و مقالات متعددی نوشته شده، اما با موضوع مقاله حاضر، پژوهشی یافت نشد.

شواهد و دلایل تأسیسی بودن حکمت اشراق

۱. پارادوکس احیا

در ادعای احیا، تناقض وجود دارد. بتعبیری دیگر، کسانی که معتقدند شیخ اشراق حکمتهای پیشین را احیا کرده است، در ادعایشان تناقض وجود دارد؛ چراکه حکمت اشراق دارای دو خصیصه یا جنبه مهم است، که با هر دو با هم، حکمت اشراق را می‌سازند: بحث و ذوق. به بیان دیگر، حکمت اشراق دو جنبه استدلالی و شهودی دارد؛ لازمه ویژگی اول، ارتباط با پیشینیان و استفاده از زمینه‌های تاریخی نیز می‌تواند باشد، اما لازمه ویژگی دوم که ویژگی اختصاصی حکمت اشراق است، اخذ از نه زمینه و نه پیشینیان، بلکه دریافت مستقیم و چشم بیواسطه است. اگر حکمت اشراق خصیصه دوم را از دست بدهد، به ضد خودش تبدیل می‌شود. یعنی اگر قرار باشد ذوق نیز به دریافت از پیشینیان بازگردد، همین حکمت اشراق، حکمتی بحثی خواهد بود؛ چیزی مانند حکمت مشاء، که خود حکمت اشراق برخی از مباحث خود را در مقام استدلال، در واکنش و نقد به اصول آن مطرح کرده است. تنها تفاوتش این خواهد بود که بجای وجود و تعابیر پیرامونی آن، از نور و تعابیر مرتبط با آن بحث کرده است. اگر صاحب حکمت اشراق، همه یا بخشی از حکمت خود را از طریق اشراق و شهود دریافت نکرده باشد، امکان احیای حکمت اشراقی و شهودی و ذوقی پیشین هم فراهم نخواهد شد؛ حکمتی که طبق ادعا، خود وابسته به دریافت و شهود مستقیم است، چون پیش فرض اینست که تفاوت حکمت بهره‌مند از خمیره ازل با دیگر حکمتها، در همین اشراق و دریافت و شهود است. پس در نظریه احیای حکمت اشراقی، تناقض بزرگی وجود دارد.

خلاصه اینکه، تنها راه احیای حکمت مبتنی بر شهود، شهود است نه احیا، وگرنه

تناقض لازم می‌آید.

۲. دریافت در روزی شگفت

تعبیری که سهروردی در کتاب حکمة الاشراق در مورد نحوه نگارش حکمت اشراق آورده است، یک پاسخ واحد و البته بهترین پاسخ به تفسیرهای شرق محور و غرب محور از حکمت اوست. او با ذکر تعبیر «قد القاه النافث القدسی فی روعی فی یوم عجیب دفعة» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۲۵۹)، میگوید: نافث قدسی در روزی شگفت، محتوای حکمت اشراق را بر درونش، در آن واحد، القاء کرده است. تعبیر مهم «القاء»، «نافث قدسی» و «دفعه» هم برای نفی تأثیر عرضی و تاریخی حکمت اشراق از هر نوع جریان تاریخی کافی است، و هم خلاف ادعای هانری کربن و والبریج را اثبات میکند که اولاً و بالذات، هدف و طرح عظیم همه عمر سهروردی را احیای حکمت ایران باستان یا یونان باستان دانسته‌اند (کربن، ۱۳۹۷: ۸۰ بعد؛ Walbridge, 2001: p. 13).

«طرح همه عمر برای احیا» طبق نظر هانری کربن، یا تأثیرپذیری تاریخی که امری زمانبر است، با القاء لحظه‌یی که آنی و دفعی است، سازگار نیست. همچنین لازمه طرح طولانی مدت، تحقیق در لابلای کتابها و مکتبخانه‌ها، یا دست کم، تفکر در موضوع است که با تعبیر «دریافت ذوقی در خلوات»، این مبنا نیز مردود خواهد بود. عبارات سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق این سخن را تأیید میکند:

از من با اصرار می‌خواهید کتابی برای شما بنویسم و در آن حاصل ذوق و دریافتهایی را که در خلوتها به آن دست یافته‌ام، بیان کنم؛ چیزهایی که اول با فکر حاصل نشده‌اند، بلکه با امری دیگر بدست آمده‌اند^۱ (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۹۱۰).

بنابراین آنچه با ذوق و دریافت، یا بنا بر آموزه‌های اشراقی، با تابش انوار خاص همراه است، غیر از آن است که به جمع‌آوری از میان کتابها یا تلمذ از ابنای بشری، حاصل شده باشد.

۳. نسبت دادن احیا به همه تمدنها

والبریج تأکید میکند که سهروردی بصراحت خود را احیاگر فلسفه پیشارسطویی خوانده است:

Suhrawardi was, by his own testimony, a reviver of pre-Aristotelian Greek philosophy (Walbridge, 2001: p. 13).

او بخوبی میدانند و اشاره کرده که همین تعبیر احیا از سوی سهروردی، در نسبت به



حکمت ایران باستان نیز بکار رفته است، و همین هم شاه‌تعبیر موضع‌گیری هانری کربن بوده است. اما فراتر از این دو، باید تأکید کنیم که سهروردی نه تنها به احیای این دو نوع حکمت، بلکه به احیای حکمت حقیقی موجود در تمدنهای دیگر نیز اشاره کرده است. از نظر سهروردی حکمت در سرزمینهای هند، فارس، بابل، مصر و قدمای یونان بوده و هانری کربن هر دو نسبت را در مقدمه فرانسوی بر مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ذکر کرده است:

در ایران (فارس) امتی بودند که به حق راهنمایی میکردند... حکمت نوری و شریف آنها را در حکمت اشراق احیا کردیم؛ حکمتی که ذوق افلاطون و دیگر حکمای پیش از او بر آن گواه است؛ نظیر این کار را پیش از من کسی انجام نداده است... علم حقیقت را در کتابمان موسوم به حکمت اشراق بودیعت نهادیم و در آن حکمت عتیق را احیا کردیم، حکمتی که پیوسته بزرگان هند و فارس و بابل و مصر و قدمای یونان تا افلاطون بدور آن میچرخند و حکمشان را از آن اخذ میکنند؛ و همان خمیره ازل^۲ است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱ / XLI).

۴. دریافت دایره‌یی

در عبارت یاد شده از سهروردی، در متن عربی، تعبیر «یدورون علیها و یستخرجون عنها حکمتهم و هی الخمیره الازلیة» بکار رفته است. تعبیر «یدورون» در مبحث ما بسیار کلیدی و تعیین‌کننده است؛ درواقع، احاطه ازل بر همه زمانهای ممکن، احاطه دایره‌یی است؛ البته نه به آن نحو تصور رایجی که از دایره داریم،^۳ بلکه آن نحو تصویر و ترسیمی که ابتدا از نقطه شروع میشود، بشکل شعاع تجلی می‌یابد و محیط ظاهری در آن بنظر می‌آید. در این نحو ترسیم، ما با محیط کاری نداریم و محیط متعارف و ظاهری از ظهور شعاعها بنظر می‌آید و درواقع «نیست هست‌نما»ست. لازمه این حرف، مطلق بودن محیط و در نتیجه، باز بودن دائمی و همیشگی امکان‌القائه، الهام، اشراق، شهود و دریافت است. در این نحو از ترسیم، هر حکیم در حکم شعاعی است که رو به مرکز دارد و در این حالت، ارتباط، مستقیم و بیواسطه است؛ بلکه نسبت همه حکما به مرکز، یعنی خمیره ازل^۲، یکسان است و تنها بواسطه انوار مجرده، میسر میگردد، نه با حقایق تاریخی. جالبتر اینکه، این فعل بشکل مضارع بکار رفته و چنین رویکردی محمل تفسیرهای بسیار است. دریافت دایره‌یی یاد شده، در تمثیل ماه و خورشید و مسئله ذوق و خمیره ازل^۲ بسیار کلیدی است، بنابراین بعنوان شاهدی جداگانه آن را تبیین میکنیم.

۵. مسئله رمز و ذوق، و احاطه دایره‌ی خمیره ازلی

از نظر سهروردی، حکمای بهره‌مند از خمیره ازلی، صاحب رمز هستند (همان: ۱۹۹)؛ «هر کس که رمز را بگشاید به کنز دست می‌یابد». اولین شرط این رمز‌گشایی، «ذوق» است (همان: ۳/ ۴۶۵)؛^۴ بدون این ذوق، چیزی فراتر از حکمت بحثی دست نخواهد داد. مطلب کلیدی در سخن شیخ‌اشراق «ارتباط میان ذوق، رمز و احاطه دایره‌ی خمیره ازلی» است که حقیقت دریافت حکمت را مشخص میکند. سهروردی نخست در بیانی رمزی، گردش ماه به دور خورشید را مورد توجه قرار داده و میگوید: ماه عاشق صادق سلطان نیرات است؛ توجه به معشوق و رسیدن به وصل محبوب، ذاتی عاشق است؛ مدام در وی نظر اندازد تا که چون با معشوق مقابل شود، پرتو خورشید بر ذاتش افتد و ذاتش با انوار او نورانی گردد، و چون در ذات خود نظر اندازد، آن‌را نورانی یابد که سربسر از انوار خورشید لبریز شده است؛ در این حال است که لب به «انا الشمس» گشاید. در اینجا سهروردی با نام بردن از دو نفر از تبارهای معنوی اشراقی خود (بسطامی و حلاج)، آنها را ماههای آسمان توحید میخواند (همان: ۴۶۵).

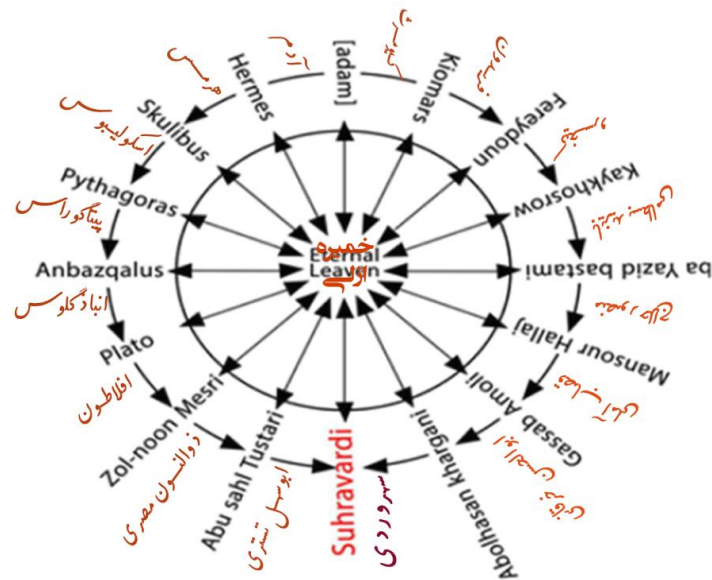
همانگونه که گردش ماه به دور خورشید است، روی و وجه و نظر حکیمان و عارفان هم تنها به حق تعالی است. سهروردی با این تمثیل، تأکید میکند که تنها چیزی که باید به آن توجه کنیم، گشودن طلسم بشری است، چراکه گنجهای قدس در آن پنهانند. پس ذوق که منشأ درونی دارد، نه تاریخی، کلید دریافت رمز خزانه خمیره ازلی است؛ خمیره‌ی که در آسمان توحید ماوا دارد. در این تمثیل، تبعی بودن نور ماه نسبت به نور خورشید و چرخش مدام آن بر محور خورشید، بسیار اهمیت دارد، و با حقیقت دایره‌ی دریافت معنویت، و حقیقت دایره‌ی نزول زمان از دهر و سرمد، بسیار متناسب و قابل تأمل است.^۵ باید توجه داشته باشیم که سه تعبیر «نور»، «حی» و «قیوم»، از اسماء حق تعالی هستند و هر سه، از سنگ‌بناهای حکمت اشراق سهروردیند؛ در عین حال، اسم دیگر او «محیط» است.^۶

از دو مبحث «دریافت دایره‌ی» و «احاطه دایره‌ی خمیره ازلی»، و مبحث تبارنامه معنوی سهروردی، نتیجه‌ی مهم و بسیار تأثیرگذار حاصل میشود که عبارتست از تصویری هم تاریخی و هم فوق تاریخی، از تبارنامه معنوی وی؛ ما عنوان آن را «تبارنامه دایره‌ی سهروردی» میگذاریم. بر این اساس، باید در ترسیم تبارنامه سهروردی رویکردی اتخاذ شود که محاسن روابط تاریخی و مزایای روابط فراتاریخی، هر دو، در تبارنامه و مناسبات



اشراقیان لحاظ شود؛ بتفصیل در مقاله‌ی جداگانه به این مبحث خواهیم پرداخت، اما برای ایضاح و ترسیم اجمالی مطلب در ذهن، نمودار ذیل را پیشنهاد می‌دهیم. این نمودار، تبارنامه‌ی معنوی سهروردی بر اساس درونمایه‌ی آموزه‌های سهروردی و ارتباط خمیره‌ی ازلی با حکمت‌های راستین اشراقی و همه‌ی حکمای اشراق تبار است. در این ترسیم هم ارتباط عرضی حکما با یکدیگر، و هم ارتباط طولی آنها با منبع خمیره‌ی ازلی، لحاظ شده است و با توضیحات دو بند فوق سازگار است.

نمودار: تبارنامه‌ی دایره‌ی سهروردی



۶. اختصاص حکمت اشراق به سهروردی

فراتر از اینکه سهروردی به احیای حکمت راستین همه‌ی تمدنها اشاره کرده، بر اختصاص محتوای حکمت اشراق دریافتی به خود نیز تأکید دارد و معتقد است کسی از متقدمان و متأخران، از آنچه حق تعالی بر زبان او جاری ساخته، نصیبی نداشته‌اند: «آنچه قد فات المتقدمین و المتأخرین ما یسر الله علی لسانی منه» (همان: ۲/ ۲۵۹). او بصراحت محتوای آموزه‌های خود را به «الله» که در زبان سهروردی همان «نور الانوار» است، نسبت می‌دهد، نه به افلاطونیان یا ایرانیان باستان؛ پیشینیان از آوردن نظیر آنچه خداوند بر زبان من جاری ساخته است، عاجز مانده‌اند. همین نکته، اختصاص محتوای حکمت اشراق

به شخص او را تأیید میکند، و اگر از بهره‌مندی پیشینیان از خمیره ازلی سخن بمیان می‌آورد، بر اساس دلایلی است که به خصلت بهره‌مندی آنها از خمیره ازلی بازمی‌گردد. اختصاص مطالب حکمت اشراق به سهروردی با این مطلب که «اجمالی از علوم شریف به گذشتگان داده شده است و تفصیل و بسطش به ما داده شده است که بیان آن را در کتاب حکمة الاشراق آورده‌ایم»^۷ (همان: ۱ / ۳۶۱) منافات ندارد، چراکه تمام محتوای «دریافت از خمیره ازلی» همین است که از منبعی که به دیگری داده شده است، از همان منبع هم به او اعطاء شود. تعبیر «اوتی و اوتینا» خود بروشنی دال بر این مطلب است؛ یعنی هم به آنان و هر به ما داده شده است. این تعبیر، سخن حضرت رسول (ص) که «اوتیت جوامع الکلم» را نیز بخاطر می‌آورد و بار دیگر بر ارتباط مشکات حکمت و نبوت تأکید میکند؛ چنانکه باز بنا به اقتضای همین خمیره ازلی، در مورد نور کیانی حکمای ایران نیز تعبیر «اوتی» بکار رفته است^۸ (همان: ۴ / ۹۲).

خلاصه اینکه، دریافت در شرایط و زمانها و افراد مختلف، دریافت است بدون اینکه تکراری در میان باشد؛ بتعبیر عارفان، «لا تکرار فی التجلی». اقتضای دریافت از خمیره ازلی آنست که جانمایه، مشترک باشد اما در هر قالبی، بر حسب شخصیت و شأنت آن قالب نمایان شود؛ همانطور که در آموزه‌های عرفانی با تعبیر ظرف رنگ و ظرف آب، تمثیل آورده میشود: «رنگ آب، رنگ ظرف است». فقره یاد شده در مورد اجمال و بسط کتاب، از اواسط کتاب مشارع و مطارحات نقل شده است و در پایان همین کتاب و در بخش وصیت مصنف، به سهم اختصاصی و بیتکرار خود از خمیره ازلی اینگونه اشاره میکند: «هر چند که مبتدی تازه کار ارزش آن را نمیداند، اهل بحث بابصیرت نیک میداند که قبل از من کسی آن را نگفته است»^۹ (همان: ۱ / ۵۰۵).

۷. دریافت از نافث قدسی و طباع تام

۴۹ اشاره کردیم که سهروردی بر القاء حکمت از یک نافث قدسی تأکید دارد و در جای دیگر، منبع این القاء را رب النوع انسانی میداند که دارای مقامی روحانی و رفیع است. همین منبع واحد است که سبب میشود حکمت در میان دریافت‌کنندگان آن، امری واحد باشد. از آغاخان‌دیمون، انبازقلس و هرمس نیز اقوالی که به این رب النوع و طباع تام اشاره دارد، نقل شده است. در مورد هرمس آمده است که «ذاتی نورانی معارف را بر من القاء کرد؛ گفتم: کیستی؟ گفت: طباع تام تو» (همان: ۴۶۴).



علی بابایی؛ نقد خوانشهای شرق‌محور و غرب‌محور از حکمت اشراق سهروردی

بر حسب نظام طولی مراتب انوار در حکمت اشراق، این نافث قدسی با حقیقت رب‌النوع انسانی، یکی است. پس اینکه منبع الهام، امری قدسی و ورای انسانی است، غیر از اینست که از پیشینیان اخذ شده باشد. نافث قدسی همان روح القدس و واهب الصور است که در حکمت ما متکفل اعطاء علم مییاشد (شیرازی، ۱۳۹۲: ۳/۱۳۹۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/۳۹۷).

۸. دریافت از مشکات واحد حکمت و نبوت

از نظر اهل تحقیق، وقتی سهروردی از حکیم و حکمای باستانی سخن میگوید، منظورش پیغمبر است و حکیم و پیغمبر نزد او، یکی است. کتب آسمانی و قرآن، اولین انسان را پیغمبر معرفی کرده‌اند و در حدیث، تعبیر «خمرت طینه آدم بیدی» بکار رفته، که تعبیر «خمیره ازلی» از آن گرفته شده است؛ مراد از خمیره ازلی همین است، که امری فوق زمانی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۵: ۱۵۰).

شهرزوری در شرح حکمة‌الاشراق، به حدیثی از حضرت محمد (ص) اشاره میکند که در آن تعبیر «نافث قدسی» بکار رفته است، و در این اشاره بطور غیرمستقیم، بر یکی بودن مشکات نبوت و حکمت، و در نتیجه، بر دریافت طولی حکمت اشراق تأکید دارد: «روح القدس در درونم القاء کرد: دوست بدار هر چه خواهی، که تو مفارقی؛ و انجام بده هر چه خواهی، که بر آن مجاز هستی» (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۶۰۱). لازمه این سخن اینست که راقم حکمت اشراق، آن را از واهب صور دریافت میکند، نه از مسیر تاریخ پیشینیان.

پس از دیدگاه شیخ اشراق، مشکات حکمت و مشکات نبوت، یکی است. این سخن وجوه تفسیری بسیاری دارد، که یکی از مهمترین موارد آن که با درک حقیقت خمیره ازلی نسبت دارد، توجه به نحوه نزول قرآن بعنوان کتاب آسمانی است که بر حضرت پیامبر (ص) نازل شده و نسبتی با کتابهای آسمانی گذشته دارد. گرچه بین سخن خدا و سخن خلق، تفاوت بسیار است، اما ضمن توجه به این تفاوت، میتوان نسبت بین قرآن با انجیل و تورات را از جهت نزول، دریافت، تأثیر و تأثر، با دریافت حکمت از خمیره ازلی مقایسه کرد.

در قرآن آیات، آموزه‌ها و داستانهایی وجود دارد که در تورات و انجیل هم ذکر شده‌اند، یا از داستانهای پیشینیان، در قرآن نیز سخن بسیار آمده است؛ بدون شک و به ادله فراوان، تأثیر و تأثری عرضی و تاریخی میان قرآن و کتب و حوادث و داستانهای پیشینیان وجود ندارد، بلکه آن منبع واحدی که دیگر کتب آسمانی را در آن برهه تاریخی خاصی نازل کرده، همان مبدأ، قرآن را نیز در مقطع معلوم خاص نازل کرده است. پس

۵۰



رمز وحدت، در طول و منبع طولی است که بر همهٔ زمانها محیط است و از آن به «ازل» یا «سرمد» تعبیر میکنیم. حال، از این مرحله ببعد، اگر تعبیر احیای کتب گذشته، یا «تمام مکارم اخلاق» در سخن حضرت محمد (ص)، را بکار ببریم، خدشهایی بر حقیقت آصالی نزول قرآن وارد نخواهد شد؛ چراکه در این صورت احیا از لوازم نزول است. در تأیید یکسان بودن مشکات نبوت و حکمت، عبارات بسیاری در آثار سهروردی وجود دارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۸۸/۴). این سخن در آن واحد، پاسخ هانری کربن و والبریج، هر دو، است؛ چراکه بر اساس این دیدگاه، وجود مباحث معرفتی مشترک میان ایرانیان باستان، یا هر گونه نشانه‌یی از حکمت یونانیان، شاهده‌ی بر طرح احیای شیخ‌اشراق نیست. همچنین پاسخی مشخص بر آن دیدگاه والبریج هم هست که معتقد است نور از طریق اثولوجیای ارسطو، وارد جهان اسلام شده است (Walbridge, 2001: p. 53). نتیجهٔ ضمنی این سخن والبریج، دریافت و تأثیر عرضی قرآن بعنوان اصلیت‌ترین منبع اسلامی، از کتابهای پیشین است که امری است مردود؛ همچنین در آن واحد، این سخن والبریج ردی بر دیدگاه خود اوست که بر عدم ارتباط و هماهنگی حکمت اشراق با دین اسلام تأکید میکند؛ ما در مطالب بعدی به این نکته بتفصیل میپردازیم.

۹. دلیل اصلی اشارهٔ سهروردی به حکمت‌های پیشین

در ادامهٔ نکتهٔ قبلی، میتوان به چند دلیل از دلایل پرداختن سهروردی به حکمت‌های پیشین اشاره کرد (بابایی، ۱۳۹۸ الف: ۵۵). اما مهمترین دلیل اینست که هدف سهروردی در استفاده از نمادهای زرتشتی و یونانی و دیگر سنتها، این بود که نشان دهد چگونه این سنتها به یک حقیقت بنیادین واحد معتقدند. او میتواند حکمت اشراق را فقط در محدودهٔ اسلام یا فقط در سنت زرتشتی، ارائه دهد، اما دیگر سنتها را نیز مطرح کرده تا خصلت جهانی و فراتاریخی بودن حکمت اشراقی را نشان دهد (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۲۲۷). از خاصیت ذاتی خمیرهٔ ازلی است که حکمت‌های تاریخی، مثبت جریانی فراتاریخی است.

۵۱

۱۰. پیگیری معکوس نور در آثار والبریج

والبریج، بدرستی، سرآغاز هرگونه تحقیق در مسئلهٔ نور را قرآن معرفی میکند (Walbridge, 2001: p. 52)، اما در یک نتیجه‌گیری عجیب، معتقد است تعبیر «نور» از طریق اثولوجیای ارسطو به عالم اسلام رسیده است (Ibid. p. 53). نیازی به توضیح نیست که



علی بابایی؛ نقد خوانشهای شرق‌محور و غرب‌محور از حکمت اشراق سهروردی

سهروردی قبل از اینکه یک فیلسوف باشد، مسلمان است؛ و قبل از اینکه به کتاب افلاطون دست پیدا کند، با قرآن و مفهوم نور در آیه نور و با اسم نور و دعای نور آشنا شده است. بنابراین، جستجو و یافتن نور در سرزمینهای دور، چندان معقول نیست. چنانکه خود وی بارها تأکید کرده، درک نور امری انتزاعی، مفهومی و انضمامی نیست، بلکه درکی حضوری است و از نوعی اتحاد در انوار، و بشرط حضور و ریاضت عمیق اتفاق می‌افتد و از راه خواندن کتاب بدست نمی‌آید. سهروردی بصراحت بر این موضوع اشاره کرده است: «تلتمسون منی أن اکتب لکم کتاباً اذکر فیه ما حصل لی بالذوق فی خلواتی و منازلاتی... و لم یحصل لی اولاً بالفکر، بل کان حصوله بامر آخر» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۹۱۰).

نسبتی که قرآن بعنوان کتاب آسمانی و مصداقی از نور، با تورات و انجیل - که در قرآن به این دو نیز همانند قرآن، نور گفته شده، و بصراحت کلام الهی معرفی شده‌اند - دارد، نسبتی است که حکمت اشراق با حکمت فیثاغوری و حکمت خسروانی و دیگر حکمت‌های هندی و بابلی دارد؛ و حیث اخذشان از واهب‌الصوری است که با منبع وحی یکی است.

۱۱. انتساب نور به حق تعالی در مورد خود و حکمای دیگر از سوی سهروردی

در تأیید نکته قبلی و برخلاف ادعای والبریح، سهروردی دریافت نور را بصراحت، هم در مورد خود و هم در مورد حکمای راستین دیگر که از ذوق و خمیره ازلی بهره برده‌اند، به حق تعالی نسبت می‌دهد؛ و در عباراتی واضح و روشن می‌گوید: صوفیه و اهل تجرید از میان مسلمانان، راه اهل حکمت را رفتند و به چشمه نور رسیدند و این وصف را یافتند که «هر کس که خداوند بر او نوری قرار ندهد، هیچ بهره‌ی از نور ندارد» (همان: ۱/ ۱۱۳). فراموش نکنیم که سهروردی ضمن تأسیس حکمت اشراق، تداوم بخش فلسفه رو به احتضاری است که با حملات غزالی و فلسفه‌ستیزان، رو به افول بود. یکی از دلایل حمله‌کنندگان به فلسفه، این بود که «وجود» بعنوان موضوع فلسفه، لفظی بیگانه است و در متون اسلامی نیامده است. تعبیر «نور» برای این دسته از منتقدان، قابل قبولتر مینمود. اینجا ادعا نمی‌کنیم که هدف سهروردی، اسکات خصم با این روش بوده است، هدف همانی است که پیشتر اشاره کردیم، بلکه غرض، تأکید بر ترجیحات نور در عالم اسلام است که از آیه برگرفته شده‌اند.

۱۲. «اشراق» بدون سانه نوری از جانب ملکوت، امکانپذیر نیست.

مطلوبترین حالت و واقعترین حکیم، از نظر سهروردی کسی است که به تأله در بحث

و در شهود، هر دو، دست یافته باشد؛ سالک همانگونه که اگر فاقد قوهٔ بحثی باشد ناقص است، اگر از مشاهدهٔ آیاتی از ملکوت محروم بماند نیز ناقص خواهد بود (همان: ۳۶۱). از نظر وی، حکمت حقیقی نه در بطن تاریخ، که در گشوده شدن باب ملکوت است؛ سهروردی دلیل انقطاع حکمت و مندرس شدن علوم سلوکی قدسی را ظهور حکمت‌های بحثی صرف، نظیر حکمت مشاء، میدانند که باعث بسته شدن راه ملکوت شده‌اند. برخی بخطا، گمان کرده‌اند صرفاً با خواندن کتاب، میتوان اهل حکمت شد، بدون اینکه راه قدس را ببیمایند و انوار روحانی را مشاهده نمایند (همانجا).

سهروردی حتی کمترین شرط لازم برای خواندن کتاب حکمة‌الاشراق را، ورود بارقهٔ الهی میدانند، و این ورود، باید در وجودش ملکه شده باشد، وگرنه از آن هیچ بهره‌ی نخواهد برد. هر کس که در پی بحث و استدلال متعارف است، روش مشائین برایش کافی است و با او در مورد قواعد اشراقی هیچ بحثی نداریم. بار دیگر تأکید میکنیم که از نظر سهروردی، اشراقیان بدون «سوانح نوری»، امرشان سامان نمی‌یابد؛ «بل الاشراقیون لا ینتظم أمرهم دون سوانح نوریة» (همان: ۱۲ / ۲). درواقع، سهروردی در این مبحث، جهت تاریخی عرضی معرفت را به جهت فراتاریخی طولی تغییر داده است. خداوندی که بحکم قرآن، یعنی اصلیتین مرجع مسلمانان، خود نور است و از رگ گردن به انسان نزدیکتر میباشد و همه‌جا با اوست، ارتباطی مستقیم و بیواسطه با بندگان خود دارد، نه سلسله روابط واسطه‌ی تاریخی.

۱۳. تعبیر «ازل» در «خمیرهٔ ازلی»

نسبت تعبیر ازل با همهٔ زمانها نیز دلیلی بر اینست که تأثیر و تأثر تاریخی با پیشینیان در حکمت اشراق مطرح نیست، بلکه مرجع و منبع مشترک، امری و رای تاریخ است. از نظر سهروردی، نه‌تنها حکمت همیشه بوده است، بلکه برای همیشه پایدار نیز خواهد بود و خمیره‌ی دارد که هرگز از عالم منقطع نخواهد شد؛ «علی انّ للحکمة خمیره ما انقطعت عن العالم أبداً» (همان: ۱ / ۴۹۴). اصطلاحهای «ازل، ابد، سرمد و...»، تعبیرهایی مختلف از یک حقیقت واحد، با لحاظ و اعتبارهای مختلفند. درواقع، برای تبیین حقیقت زمان، به اعتبارهای مختلف، تعبیرهای مختلف بکار رفته است که تعبیری همچون زمان، ازل، ابد، سرمد، حال، گذشته، آینده و... از آن جمله‌اند.

در حکمت اسلامی، عالم دارای سه مرتبه است و چون زمان با عالمها نسبتی دارد،

۵۳

کیفیت آن متناسب با مرتبه خاص خود است (بابایی، ۱۳۹۸: ب: ۲۴۷ و ۲۷۵). آنچه در عالم ماده زمان نامیده میشود، در مرتبه دوم هستی، دهر نام دارد و همین مفهوم در مرتبه سوم، سرمد نامیده میشود، که تعبیری دیگر از آن، ازل است. از نظر حکمای اسلامی دهر، روح زمان و ازل، روح دهر است؛ زیرا ازل وقت و حدی موقت و محدود نیست و جزئی از زمان نیست (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳/ ۵۹۷). نسبت ازل به مراتب دهر و زمان، نسبت وجود صرف به مراتب وجود است (همان: ۵۹۶). محال است ازل، جزئی از زمان گذشته باشد، زیرا لازم می‌آید از اجزاء دیگر زمان غایب باشد (همان: ۵۹۷). ملاصدرا ازلیت و ابدیت را صفات خداوند میداند و کلمات ازلی، قدیم و سرمدی را مرادف آورده و میگوید: هر آنچه ازلی است، ابدی است و هر آنچه سرمدی است، هم ازلی است و هم ابدی، و آنچه قدیم است، هم ازلی و هم ابدی است؛ البته قدیم بالذات (سجادی، ۱۳۷۵: ۶).

پس روشن است که ازل بمعنای ابتدای تاریخ نیست و اصلاً ازل، مفهومی تاریخی نیست تا محتوای خمیره ازل به پدیده تاریخی پیشین مرتبط باشد. بتعبیری دیگر، ازل، محیط بر همه زمانهاست، در نتیجه خمیره‌یی که منسوب به ازل است، محیط بر همه زمانهاست و از مقطعی تاریخی سرچشمه نمیگیرد، بلکه هر مقطع از تاریخ، رگه و پرتوی از آن است. تصور والبریح از ازل، اول تاریخ یا جهتی عرضی رو به اول تاریخ است؛ این نحو از تصور است که باعث شده از تعبیر «خمیره ازل»، به اشتباه، تعبیر «خمیره پیشینیان = The Leaven of the Ancients» را نتیجه بگیرد و نام یکی از سه عنوان کتاب خود درباره سهروردی را همین عنوان قرار دهد (Walbridge, 2000).

حکمت اشراق و مسئله شهود در خلاء

پرسش مقدر: تأکید بر شهود با تحلیلی که ارائه دادیم، ممکن است این ایراد را پیش بکشد که «شهود در خلاء اتفاق نمی‌افتد، بلکه در یکبستر و زمینه فراهم می‌آید». سهروردی از پس‌زمینه حکمت فیثاغوری و حکمت خسروانی، نیز مطلع بوده است.

پاسخ اینست که این سخن به یک معنا درست است و به یک معنا، از دیدگاه سهروردی جای تأمل دارد و درست نیست. در حکمت بحثی که به کتابت و مکتب و خواندن و نوشتن و استدلال و مباحثه نیاز است، شهود در خلاء محال است؛ چراکه لازمه ذاتی چنین علمی، یادگیری از غیر است. همانطور که یکی از مشخصه‌های حکمت اشراق، تأله در تعقل است، چه بسا این تعقل و تأله، به شهود و دریافت نیز بینجامد و

۵۴



زمینه آن را فراهم آورد. اما در مورد خصیصه دیگر حکمت اشراق، ادعای یاد شده صحیح نیست و شهود بیواسطه، مستقیم و بدون ارتباط با علم کتابی و بدون تأثیر بشری مرسوم، امکان تحقق دارد. این امر نه تنها محال نیست، بلکه لازمه اختصاصی نیمه دیگر حکمت اشراق است؛ و گرنه شهود، شهود نخواهد بود. این همان ویژگی‌یی است که حکمت اشراق را حکمت اشراق میسازد. در این معنی «شهود در خلاء ذاتا محال نیست»، بویژه اینکه مشکات حکمت با مشکات نبوت، یکی دانسته شده، و میدانیم که علم نبی، علم لدنی است و بدون واسطه بشریت و تأثیر و تأثر از غیر خداوند، اخذ میشود. دست کم این سخن در مورد حضرت آدم (ع) صحت دارد، چراکه آدم از جانب خداوند متعال تعلیم داده شده است، و از نظر گروهی از محققان، تعبیر خمیره ازلی از تعبیر «خمرت طینه آدم بیدی» گرفته شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۵: ۱۵۰). حتی آغا‌ثادیمون با شیث، فرزند حضرت آدم، یکی دانسته شده است. همچنین از دید حکمای اسلامی و حکمای اشراقی، از جمله سهروردی، اولین حکیم جانب غربی تبارنامه سهروردی، هرمس، با ادریس نبی یکی است که حکمت خود را مستقیماً از خداوند گرفته است و سر سلسله و الگوی حکمای اشراقی است (بنگرید به: «هرمس‌گرایی در جهان اسلام»؛ rasekhood.net). در سلسله فرضی حکما نیز، چون تسلسل محال است، سرانجام، حلقه اول باید از امری فوق بشری آموخته باشد.

چند دلیل و شاهد زیر برای امکان تحقق شهود مستقیم میتواند ادعای یاد شده را تأیید کند:

۱- سهروردی بصراحت نه در یک مورد، که در چندین مورد- تأیید و تأکید میکند که «شهود» مستقیم و بیتأثیر بشری، ممکن است. او در این ادعا، ضمن اینکه از ادریس، ابراهیم (ص) و محمد (ع) نام میبرد، بر امکان شهود بدون آموزش بشری توسط دیگران نیز تأکید میکند:

و بزرگان انبیا، همچو ادریس و ابراهیم و شارع ما، و دیگران، بی‌استاد بشری بر حقائق مطلع شدند و این امری شگفت و محال نیست. مردم در حدس متفاوتند، ممکن است کسی از حدس هیچ بهره‌ی نبرده باشد و ممکن است با حدس، بسیاری از مسائل را بدون استاد بشری استنباط کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۷۶).

میبینیم که در این متن، سهروردی شهود مستقیم را هم به نبی نسبت میدهد و هم به غیر نبی.

۲- اساس درک نور از نظر سهروردی، به ورود بارقه یا سانحه الهی است. سهروردی بصراحت میگوید: «بعضی گمان کرده‌اند بارقه، علم یا لذت علم است، درحالیکه چنین تصویری خطاست؛ چنین کسی بارقه را تجربه نکرده است و نمیداند که با قطع نظر از هر علمی، فرو می‌آید». او این بارقه را به نور مربوط میداند و بعد از اسم بردن از پنج نوع بارقه، میگوید: همه آنها نور ساری هستند (همان: ۱/ ۵۰۲).

۳- سهروردی بمناسبت‌های مختلف، با ذکر چندین شرط برای حصول شهود مستقیم، میگوید:

هر کس مدام درباره ملکوت اندیشه کند و از روی خضوع خداوند را یاد کند و بسیار لطیف در مورد عالم قدسی تفکر نماید و طعام و شهوت خود را اندک کند و با تملق و خشوع نزد پروردگارش، شب را به صبح برساند، مدت زمان طولانی طول نخواهد کشید که خلسه‌های لطیف سراغش آید که مانند برق درخشیدن میگیرد و وجودش را میپوشاند (همان: ۴/ ۱۲۸).

باز برای چندمین بار، برای اینکه فرق این نوع دریافت را با دریافتهای علمی برجسته کند، میگوید: «و این بروق و انوار، نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعی است قدسی» (همان: ۳/ ۸۰).

نتیجه اینکه، سهروردی هم در عمل شهود را تجربه کرده و هم در نظر بر شهود تأکید دارد و راهها و شرایط رسیدن به آن را بیان نموده است. زمینه اصلی «شهود»، پالودن نفس و آینه‌وار کردن آن است؛ همانگونه که تمثیل حکمت بحثی، آب است که با رفتن و رسیدن به دریا (یعنی با استدلال)، به حقیقت متصل میشود، مثال حکمت ذوقی آینه است که با پالایش و صیقل داده شدن حقیقت در او میتابد. سهروردی در این مورد میگوید:

بر انبیاء و متألّهان و فضلا، اطلاع بر امور غیبی در بیداری میسر شود، زیرا نفوس آنها یا در فطرت قوی است، یا بطریقی که آنها میدانند، قوی میشود و علوم غیبی در آنها نقش مینندد، چون نفوس ایشان چون آینه، زدوده است، در او نقوش ملکوت پدید می‌آید (همان: ۱۷۸).

دریافت شهودی منافاتی با استفاده از زمینه‌های حکمتهای پیشین ندارد؛ این امر هم

برای مطالعه تطبیقی و هم برای همسنجی ظهورات گوناگون خمیره واحد ازلی، ضروری است. ظهورات خمیره ازلی، همانند قاعده «حقیقت و رقیقت»، یک وجه اشتراک عام، و یک مرتبه اختصاصی دارد. همانگونه که ارتباطی طولی میان حکمت‌های راستین با خمیره ازلی برقرار است، ارتباطی عرضی نیز بین خود حکمتها با هم، برقرار است، اما این ارتباط اگر به دریافت طولی نینجامد، یا از آنجا ناشی نشده باشد، شاید حکمت بحثی باشد، اما هیچ بهره‌یی از حکمت مورد نظر شیخ اشراق نخواهد داشت. بتعبیر صریح شیخ اشراق، «و لا یعدّ الانسان فی الحکماء ما لم یطلع علی الخمیره المقدّسة، و ما لم یخلع و یتلبس. فان شاء عرج الی النور، و ان شاء ظهر فی ائی صورة اراد. و اما القدرة فانّها تحصل له بالنور الشارق علیه» (همان: ۵۰۳/۱).

در آگاهی عمیق سهروردی از حکمت‌های پیشینیان، تردیدی نیست، اما حتی بفرض آگاهی اولیه سهروردی، این امر لزوماً بمعنای قصد اولیه بر احیای آنها نیست؛ بویژه وقتی که قرائن بسیاری برای دریافت مستقیم او از منبعی فوق بشری، در آثارش وجود دارد. پس با این فرض، «زمینه الهام بودن»، غیر از «هدف برای احیا» است. در فلسفه دو تعبیر مهم «علت مُعده» و «علت حقیقی» وجود دارد که با موضوع بحث ما مرتبط است. حتی بفرض و برخلاف بخش اول این مقاله، ممکن است حکمت‌های فیثاغوری و خسروانی؛ نقش علت مُعده و زمینه‌یی برای دریافت حکمت اشراق را ایفا کرده باشند، اما این لزوماً بمعنای قصد اولیه سهروردی برای احیای آنها نیست، بلکه او حکمتی را تأسیس کرده که مشخصه‌های خاص خود را دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنچه ذکر کردیم میتوان به نتایج زیر رسید:

۱- برخلاف ادعاهای شرق‌محور و غرب‌محور در مورد حکمت سهروردی، هدف او از ارائه حکمت اشراق، تأسیس یک مکتب فکری جدید است، نه احیای فلسفه‌های پیشین؛ تأسیس، امری اصیل است و احیا، امری تبعی. با توجه به ماهیت حکمت اشراق و ارتباط آن با خمیره ازلی و همچنین ارتباط آن با حکمت‌های پیشین، تأسیس میتواند احیا را هم در پی داشته باشد، اما نه برعکس.

۲- از مهمترین دلایل تأسیسی بودن حکمت اشراق اینست که در نظریه احیا بودن آن، تناقض وجود دارد. خصیصه اصلی و اختصاصی حکمت اشراق، شهود و دریافت



مستقیم است، اگر صاحب حکمت اشراق، محتوای آن را مستقیم دریافت نکرده باشد، چگونه حکمت‌های مبتنی بر ذوق و شهود پیشین را احیا کرده است؟ حتی برای احیای حکمت اشراقی پیشین، تأسیس از نوع دریافت لازم است. بتعبیری مختصر، تنها راه احیای حکمت مبتنی بر شهود، شهود است نه احیا.

۳- سهروردی محتوای حکمت اشراق را در روزی شگفت که خود توصیف کرده، بشکل آنی دریافت، و دریافت آنی با تأثیر تاریخی و اخذ از مثلاً ایران باستان یا حکمای یونانی، منافات دارد.

۴- سهروردی تعبیر احیا را هم در نسبت به حکمت ایران باستان، هم یونان و هم هند و فارس و بابل بکار برده است؛ اگر قرار است هدف او را به احیای یک حکمت خاص منحصر کنیم، هیچ ترجیحی وجود ندارد.

۵- سهروردی بصراحت بر اختصاص حکمت اشراق به خود تأکید کرده و معتقد است سابق بر او، کسی نظیر آن را نیاورده است. این سخن، بنا به ارتباط خمیره ازل با همه حکمتها، با ارتباط اجمال و تفصیل حکمت‌های پیشین و حکمت اشراق، منافاتی ندارد، چراکه مضمون خمیره ازل وجود چنین ارتباطی است.

۶- برخلاف ادعای والبریج، حکمت اشراق با مبانی دین اسلام، هم ارتباط عمیق و هم ضمن لحاظ نقصهای بشری- هماهنگی دارد. مهمترین و بنیادیتترین تعبیر حکمت اشراق، با خداوند متعال و اسماء او متناسب است؛ خداوند نور، حی، قیوم و محیط است و این صفات سنگ بنای مباحث حکمت اشراقیند. حق تعالی نه تنها نور است، بلکه نور وجودی و ادراکی هر کسی نیز از اوست، بنحوی که اگر برای کسی نوری قرار ندهد، هیچ بهره‌ی از نور نخواهد داشت. سهروردی این ویژگی را هم به حکمای پیشین و هم خود نسبت داده است. اشراق بدون سانحه نوری که از سوی ملکوت الهی و ذات حق تعالی وارد میشود، محقق نمیگردد. مشکات نبوت با مشکات حکمت، یکی است و عقل فعال فیلسوفان با روح القدس دین، قابل تطبیق است.

۷- در تبارنامه معنوی سهروردی، برخلاف سخن والبریج، صوفیه اهل خلسه، خود از زمره مسلمانانند، و در این انتساب فرقی میان حسن بصری و دیگر عارفان نیست. در عین حال، مقام شخصیت‌هایی چون حضرت رسول (ص) و حضرت علی (ع) و رای اینست که در ردیف عرضی فیلسوفان یا عارفان قرار گیرند.

۸- اینکه والبریح، به اقتباس از کلیدیترین تعبیر حکمت اشراق، یعنی «Eternal leaven»، عنوان یکی از کتابهای خود در مورد حکمت اشراق را *The Leaven of the Ancients* قرار داده، نشان میدهد که از تعبیر ازل و خمیره ازل و ارتباط آن با حکمتهای حقیقی، تصویری تاریخی دارد نه فوق تاریخی.

۹- بنابراین، نه تفسیر شرق محور محض از شیخ اشراق درست است و نه تفسیر غرب محور.

پی نوشتها

۱. «... تلتسمون منی أن اکتب لکم کتاباً اذکر فیہ ما حصل لی بالذوق فی خلواتی و منازلتی ... و لم یحصل لی اولاً بالفکر، بل کان حصوله بأمر آخر...».
۲. «وَدَعْنَا عِلْمَ الْحَقِيقَةِ كِتَابَنَا الْمَسْمُومَ بِ«حِكْمَةِ الْاِشْرَاقِ» اَحْيَيْنَا فِيهِ الْحِكْمَةَ الْعَتِيقَةَ الَّتِي مَازَلْتِ اُمَّةَ هِنْدٍ وَ فَاِرْسَ وَ بَابِلَ وَ مِصْرَ وَ قَدَمَاءَ يُونَانَ اِلَى اَفْلَاطُونِ يَدُورُونَ عَلَيْهَا وَ يَسْتَخْرِجُونَ عَنْهَا حِكْمَتَهُمْ وَ هِيَ الْخَمِيْرَةُ الْاِزْلِيَّةُ (هانری کربن این تعبیر را از بخش طبیعیاتِ مطارحات نقل کرده است)... و کانت فی الفرس اُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ... قَدْ اَحْيَيْنَا حِكْمَتَهُمُ التَّوْرِيَّةَ الشَّرِيفَةَ الَّتِي يَشْهَدُ بِهَا ذَوْقُ اَفْلَاطُونِ وَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْحِكْمَاءِ فِي الْكِتَابِ الْمَسْمُومِ بِ«حِكْمَةِ الْاِشْرَاقِ» وَ مَا سَبَقَتْ اِلَى مِثْلِهِ».
۳. در مورد تمثیل دایره در عالم معرفت اسلامی، بنگرید به: بابایی، ۱۳۹۸ ب: ۱۵۸.
۴. «ذوق حکمة الإشراق» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲ / ۲۲۲)؛ «و هو ذوق امام الحکمة و رئیسها افلاطون» (همان: ۱۰)؛ «الانباذقلس و کتب فیثاغورس تدلّ علی... صحّة ذوقهما و مناسبة افلاطون فی ذلک و هو ذوق جمیع الحکماء الذین کانوا قبل افلاطون من زمان هرمس الهرامسة» (همان: ۳۰۰). او این وصف را بر خود نیز نسبت داده است: «تلتسمون منی أن اکتب لکم کتاباً اذکر فیہ ما حصل لی بالذوق فی خلواتی و منازلتی»؛ «و اما اتقان البحث الصحیح بحيث یكون مطابقاً للوجود من غیر سلوک و ذوق فلا یمکن» (همان: ۳ / ۱۵)؛ «و الذوق السلیم یتفطن لهذه الأشياء» (همان: ۱ / ۸۵).
۵. برای تبیین بیشتر نسبت دایره با آموزه‌های معرفتی، بویژه مبحث زمان، بنگرید به: بابایی، ۱۳۹۸ ب: ۱۵۸ و ۲۷۵.
۶. «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (فصلت / ۵۴).
۷. «ما اوتی من قبلنا اجماله، و اوتینا بسطه. و بیانہ فی کتابنا الموسوم ب «حکمة الإشراق»».
۸. «فأوتی لما تآلق بأشعة أنوار الله العلیا کیانیة».
۹. «... وان لم یعرف المبتدئ قدره یعرف الباحث المستبصر انی ما سبقت الی مثله».

۵۹



سال ۱۴، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۲
صفحات ۶۰-۴۱

علی بابایی؛ نقد خوانشهای شرق محور و غرب محور از حکمت اشراق سهروردی

منابع

قرآن کریم.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۵) حکمت خسروانی، تهران: وایا.
- امین رضوی، مهدی (۱۳۷۷) سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- بابایی، علی (۱۳۹۸ الف) «تعبیر خمیره ازل و مسئله احیاء یا تأسیس در حکمت اشراق سهروردی»، فصلنامه تاریخ فلسفه، شماره ۳۹، ص ۴۵-۶۸.
- _____ (۱۳۹۸ ب) سه گانه های عالم معرفت، اردبیل: دانشگاه محقق اردبیلی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹) شرح المنظومه، تهران: نشر ناب.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۵) فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران: امیرکبیر.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲) شرح حکمة الإشراف، تحقیق حسین ضیایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۹۲) شرح حکمة الاشراف، به همراه تعلیقات ملاصدرا، ج ۳، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- کربن، هانری (۱۳۹۷)، چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی (سهروردی و افلاطونیان پارس)، ترجمه ان شاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- ملاصدرا (۱۳۶۶) تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- Walbridge, J. (2001). *The wisdom of the mystic East, Suhrawardi and platonic orientalism*. New York: State University of New York Press.
- , (2000). *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*. New York: State University of New York Press.