



آنچه که در این رساله به آن پرداخته‌ایم وجوه اساسی و تفاوت دو مکتب فلسفی اشراق و مشاء در سایه تحلیل تأثرات و زمینه‌های یگانه و سپس تبیین و افتراق نهایی این دو مکتب بوده است.

هدف اصلی این بود که از آغاز باز نماییم اولین ریشه‌های اندیشه اشراقی این فکرت که در اعماق تفکر فلسفه اسلامی و ایمانی نهان بود چگونه سرانجام شکل گرفت، گسترده‌گی یافت و سپس در سرزمین فکرت کدام فیلسوف به بر و بار کامل نشست.

برای باز نمودن این منظور علاوه بر طرح خطوط کلی حکمت اشراق و مشاء و نیز دادن زمینه‌های تفاوت اساسی منطبق این دو فلسفه، به تحلیل و ترسیم روح کلی حکمت نوریه و منابع الهام جوینی فلسفی شیخ اشراق در تمامی زمینه‌های بنیادین تأثرات وی پرداخته با توجه به کل آثار وی به تحلیل رمز باطنی فلسفه عارفانه و اشراقی وی پرداختیم.

شابک ۹۶۴-۹۰۴۹۸-۰۰-۰ ISBN 964 - 90498 - 0 - 0

۵۰۰ تومان

فلسفه مشاء و اشراق

میتاق امیرفخر

فلسفه مشاء و اشراق

تفاوت دو فلسفه مشاء و حکمت الاشراق

میتاق امیرفخر

درآمدی بر تفاوت دو

فلسفه مشاء و حکمة الاشراق



نوشته‌ی:

میثاق امیرفجر

مجله‌ی فلسفه

۵۹۶۶۹۶۹ - ۶۳۸۸۱۲۹ ، ۷ و ۸ - آیتة محیة - ولایت‌نامه نالیله

تألیف و تألیف فلسفه و تاریخ

مجله‌ی فلسفه

مجله‌ی فلسفه ۵۷ - ۵۸ : تاریخ و فلسفه

نویسنده: میثاق



معارف و فلسفه

فلسفه معارف و فلسفه



انتشارات مجید

خیابان دانشگاه - کوچه میترا - شماره ۷، ۶۴۱۸۸۳۹ - ۶۴۶۹۹۶۵

تفاوت دو فلسفه مشاء و اشراق

میثاق امیرفجر

چاپ اول: ۷۵ - ۱۵۰۰ نسخه

چاپ رامین

همه حقوق محفوظ است

لیتوگراف: لادن

فلسفه معارف

معارف

تفاوت دو

«فلسفه مشاء و اشراق»

نوشته‌ی:

میثاق امیرفجر

فهرست عناوین

عنوان	صفحه
۱- گرایشات اشراقی ابن سینا	۹
۲- تعریف لغوی و عرفانی کلمه اشراق	۱۵
۳- تفاوت‌های دو فلسفه اشراق و مشاء	۱۸
۴- خطوط کلی حکمت اشراق	۲۶
۵- طبقه‌بندی آثار سهروردی	۲۸
۶- سخنی به اجمال درباره تأثیر حکمت اشراق از فلسفه مشاء و وجود تفاوت کلی و جزئی این دو فلسفه (شامل):	۳۰
۷- علم واجب	۳۰
۸- قاعده صدور	۳۱
۹- افلاک و سه عالم و عالم چهارم (عالم و سیط یا عالم مثال)	۳۱
۱۰- نفس ناطقه	۳۲
۱۱- آگاهی از مغیبات و کرامات عارفان	۳۳
۱۲- عدد مقولات	۳۴
۱۳- نظام‌پردازی حکمت نور	۳۵
۱۴- هستی‌شناسی (انتولوژی)	۳۷
۱۵- مقدمات یقینیه مواد قیاس برهانی	۴۰

۱۶- اشراق و شهود	۴۱
۱۷- یکی از وجود امتیاز میان دو مکتب مشاء و اشراق، بحث دفاع از اصالت وجود در اولی و اصالت ماهیت در دومی است	۴۳
۱۸- وجود تفاوت منطق اشراقی با منطق مشائی	۵۱
۱۹- فلسفه اولی اشراق و حکمت توریه	۵۹
۲۰- جهان‌شناسی ابن سینا و مسئله صدور	۶۲
۲۱- تقسیم ظلمت به جوهر و عرض	۶۵
۲۲- سخنی درباره مقولات	۶۸
۲۳- جسم جوهری است بسیط و علیرغم آنچه که مشائیان پنداشته‌اند مرکب از هیولی و صورت نیست	۷۱
۲۴- دیگران تغییرات مکتب اشراق آن است که صورت نه جوهر که عرض است	۷۳
۲۵- انتقاد از تعریف ارسطویی درباره مکان و نیز سبب‌شناسی	۷۴
۲۶- حکمت اشراق علیرغم فلسفه مشاء مثل افلاطونی را قبول دارد	۷۶
۲۷- مثل افلاطونی و ارباب انواع همان اعیان ثابته و یا اسماء و صفات الهی‌اند	۷۸
۲۸- فرضیه تأثیر نور بر طبیعیات: طبیعیات و علم النفس حکمة الاشراق (۱) و (۲)	۸۳ و ۸۴
۲۹- تمامی ادراکات و احساسات آدمی	

به اشراق نفس ناطقه است و لا غیر	۸۶
۳۰- نظریه ابصار	۸۶
۳۱- نفس انسانی	۸۹
۳۲- باز هم سخنی درباره اصول حکمت مشاء و اشراق	۱۰۰
۳۳- منابع تأثیر فلسفی شیخ اشراق	۱۰۵
۳۴- حکیمان، ادامه تفکر پیامبران اند	۱۰۸
۳۵- زمینه‌های حکمت زرتشتی	۱۱۶
۳۶- هِرمس، بایزید	۱۱۹
۳۷- چرا حکمت اشراق فلسفه نور است	۱۲۴
۳۸- غربت غربیه نفس و رمز قصه‌های شیخ اشراق	۱۳۰
۳۹- مروری دگرباره بر نظرات شیخ اشراق	۱۳۹
۴۰- اختتام ... نوادر اندیشه و زیبایی‌های حکمة نوریّه اشراق	۱۴۷
۴۱- کتابنامه	۱۶۱

(دیباچه)

يا واهِبَ العقلِ لَكَ الْحَمْدُ
إِلَى جَنَابِكَ انْتَهَى الْمَقَاصِدُ
يَا مَنْ هُوَ اخْتَقَى لِقَرِطِ نُورِهِ
الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِي ظُهُورِهِ

«حاج ملاهادی سبزواری»

آنچه که در این رساله به آن پرداخته‌ایم وجوه اساسی و تفاوت دو مکتب فلسفی اشراق و مشاء در سایه تحلیل تأثیرات و زمینه‌های یگانه و سپس تباین و افتراق نهایی این دو مکتب بوده است.

هدف اصلی این بود که از آغاز باز نمائیم اولین ریشه‌های اندیشه اشراقی این فکرت که در اعماق تفکر فلسفه اسلامی و ایمانی نهان بود چگونه سرانجام شکل گرفت، گسترده‌گی یافت و سپس در سرزمین فکرت کدام فیلسوف به بر و بار کامل

«منطق‌المشرقیین» ابن سینائی را نداریم نمی‌توانیم عمق اقبال او به حکمت اشراق و سرخوردگی‌های احتمالی اواخر عمرش را از مکتب مشاء دریابیم.

همین جا ذکر دو مطلب حائز اهمیت فراوان است. ابن سینا هر چند به افلاطون ارادت و توجهی در خور ندارد و «بضاعت» او را در علم، یعنی فلسفه ناچیز شمرده است و نیز هرچند مدعی است که متعصبین و دنباله‌روان کور و مقلد حکمت مشاء هر چه را که ارسطو گفته است به صرف استناد به او حق و صدق گرفته‌اند، در حالیکه چنین نمی‌یابد، و او خود در حوزه تفکر فلسفی مشاء، آرائی جدید و اصلاحاتی عدید وارد آورده است و هرگز مقلد نبوده و جز بر روش محققانه عمل نکرده است» و در این خصوص به راستی نیز حق با اوست و به صدق سخن گفته است با این حال او یک فیلسوف مبدع مشائی بحساب می‌آید. یعنی افتراق و تمایز راه او با افلاطون - و اینکه نه روش اشراقی او را باور دارد و نه مثل او را پذیرفته است، این ایده و سؤال اساسی بین تناقض سینوی را به ذهن متبادر میکند که اگر کتاب منطق‌المشرقیین او امروز در دست می‌ماند برای ما جلب توجه می‌بود که فلسفه اشراقی منهای تفکر افلاطونی چگونه فلسفه‌ای می‌توانست باشد؟!

بنظر می‌رسد این تنازع و تضاد - از آنجا که ما همه سخن این فیلسوف را دسترس نقد و ارزیابی مان نداریم، ناگشودنی خواهد بود. با این حال چاره‌ای نیست جز اینکه به نوشته‌های پایانی عمر او نظر افکنیم و اولین جرقه‌های این نوع دید را در سه رساله او به نام‌های «حی بن یقظان»، «سلامان و آبسال» و «منطق‌المشرقیین» بررسی کنیم. این رسائل حاوی زمینه‌هایی هماهنگ و اندیشه‌هایی همگون‌اند... و برای بهتر شناختن مکتب اشراق در نوع دید ابن سینائی تحلیل این رسائل و بخصوص «حی بن یقظان» اهمیتی ویژه دارد. چرا که می‌دانیم شیخ شهاب‌الدین سهروردی رساله‌ای دارد به نام «غربت غریبه» که مدعی است دنباله «حی بن یقظان» بوعلی و به نحوی اکمال آن رساله ناتمام است. رساله‌ای که ابن سینا از تطور آدمی و طامه کبری آن، یعنی نفس و رخداد عظیم

سالکانه آن چیزی بیان نکرده است. بدین حساب شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهرودی با کاربرد لغت «شرق» «اشراق» و «مشرقی» در حکمت بوعلی آشنا بوده و این لغت را از او به وام گرفته، منتهی به سبکی کاملاً بار آورده و ورزیده است. پس می‌توان گفت طراح حکمت‌المشرقیه ابن سینا است اما معمار و سازنده و به پایان برنده این بنای عظیم شیخ اشراق است. براین اساس بعضی را نظر برین است که شیخ اشراق کاری را که ابن سینا آغاز کرده به پایان برده است و حاصل کار شیخ اشراق نمایانگر این حقیقت است که او بکلی مبدعانه عمل کرده است و نظر بوعلی و حتی کاربرد کلمه حکمت‌المشرقیین از جانب ابن سینا نظری فراگیر و تخصصی نبوده است.

شیخ اشراق خود در «المشارع» و «المطارحات» گفته است سخن ابن سینا درباره «منطق‌المشرقیین» همان قواعد مشائیان است و چیز نوی در بر ندارد. تغییر عبارت و تعبیر اشارتی جزئی کرده و به رموز و بطون حکمت اهل اشراق که در عهد حکمیان خسروانی و فهلویون فرزانه طرح بوده نظر عمیق نکرده است. آری شیخ اشراق در بیان این مدعا، صادق است و اگر او از کلمه «اشراق» که نخستین بار در آثار ابن سینا بکار رفته نهایت حسن استفاده را کرده است و دامنه‌ای بس وسیعتر از آنچه که در فکرت سینائی می‌گنجیده بدان بخشیده است، چنین حسن تضمین و اقتباس خلاقه از این نکته در خور توجه فرهنگ بشری مایه می‌گیرد که اغلب ثمره معنا و میوه اندیشه‌های نوین، ریشه در اعماق ناپیدای گذشته‌ها دارد. آری آدمی بر روش دانایان گذشته خود برمی‌آید و به ترصد ستاره‌های معرفت و افقهای حکمت می‌نشیند. و در استفاده از قامت بلند آنان است که خود بلند قامت‌تر می‌نماید.

اما باز تأمل برین منعا شایان اهمیت است که چرا ابن سینا به «حکمت مشرقی» روی آورد؟... وی در دیباچه «منطق‌المشرقیین» به صراحت اذعان دارد که تألیفات مشائی وی چونان «شفا» و «نجات»، فلسفه‌های سطحی و نوشته‌هایی‌اند که برای خواص نوشته نشده‌اند... از این گفته که به اعترافی حسرت‌بار می‌ماند برمی‌آید که فلسفه

مشاء برای عوام است، و تنها فلسفه اشراق است که مخصوص برگزیدگان و خواص است... اما بار دیگر تأمل برین معنا در خور اهمیت است که چگونه ابن سینا با طرح فلسفه باطنی در داستانهای تمثیلی اش می‌کوشد گذار آدمی و نفس ناطقه را از جهان سایه‌ها، جهان کثرات و جهان کدورات محسوس به افق متعالی جهان نوری و ساحت مفارقات و حظيرة القدس تغییر ناپذیر جهان عقول و عالم متعالی صور بکشاند؟... این گذار و هجرت اگر هجرتی فقط عارفانه و تهذیبی همچون تطهیر اهل سلوک و انخلاع از جهان پرظلمت اوهام و زندان عالم اجسام و ماده به عالم نور است پس فلسفه نیست و اگر در گذشتن از جهان سایه‌ها به جهان مفارقات، و تعالی از جهان محسوسات به عالم مثالی مفارقات و معقولات به یاری ضمنی عقل برهانی است یکبار دیگر پرسیدنی است که بی استعانت اندیشه افلاطونی، این ارتقاء فلسفی باطنی اشراقی چگونه میسر است؟ شاید بتوان این سؤال غامض را بدین گونه پاسخ داد که یکی از علل باور داشتن مکتب اشراقی منهای افلاطون، در حوزه فلسفه اسلامی مشائی، بخاطر آن اشتباه اساسی و عمده‌ای بوده که اغلب قدمای فلاسفه مشاء اسلامی درباره کتاب «اثولوجیا» کرده‌اند. یعنی این کتاب را که ماحصل نظر افلوطین است به ارسطو نسبت داده‌اند و می‌دانیم که افلوطین درین کتاب به واقع عصاره اندیشه‌های افلاطون را تحلیل می‌کند، با این حساب فلاسفه اسلامی، ارسطویی را در «اثولوجیا» دیده‌اند که به نحوی در بطن خود افلاطون را داشته است، و همین معنا موجب دو چیز می‌شده است: ۱- ارسطویی دوگانه که مجبور به تأویل و توجیه او بوده‌اند. ۲- بی‌نیازی گاهگیر و تأسف بارشان از حکمت متعالیه و اصیل افلاطونی. باری حق این است که ما نمی‌توانیم درباره ابن سینا و اینکه او تا چه حد و چگونه مُبدع حکمت اشراقی بوده‌است نظر قطعی بدهیم. زیرا ابرهایی پراکنده آسمان روشن آثار او را تیره و تار کرده‌اند. اینکه گفتیم ابن سینا در اواخر عمر خویش رویکردی آگاهانه بسوی عرفان و حکمت اشراقی داشته است تا حدودی

روشن است. کتاب «اشارات و تنبیهات» آخرین اثر اندیشه و نهایی‌ترین امضاء و مهر حکمت و فکرت اوست. بخش آخرین این کتاب از نمط هشتم تا نهم، دهم؛ یعنی در «بهجت و سرور عقلانی حکیم تا معنای عارف و مقامات العارفین» نشانگر نوعی دید مشرقی اوست. در همین بخش است که پیش از غور در معنای عرفان، داستان رمزی سلامان و ابدال را برای نشان دادن رستگاری و تطوّر نفس تمهید کرده‌است. پس تردیدی نیست که داستان رمزی فلسفی با او آغاز شده و او خود مُبدع اینگونه داستان بوده‌است. وانگهی در جای جای آثار وی اندیشه‌های پراکنده اشراقی - اما نه به گونه نظام‌بندی شده و سامان یافته حکمت نوری و مشرقی سهروردی ملاحظه می‌شود. این آثار و نشانه‌های پراکنده چونان قصیده عینیّه او:

«هبطت الیک من المکان الارفع ورقاء ذات تعزّز و تمنّع»

داستان [ورقاء] کبوتر نفس ناطقه بشری است و نیز آثار و افکاری چون مراسلات او با کسانی چون ابوسعید ابوالخیر شایسته تأمل است. پراشکار است که عارفی در عظمت مقام و احوال ابوسعید، سخت به او معتقد و به مراتب علمی و عرفانی او مؤمن است و اینهمه نشانگر آن است که ابن سینا می‌توانسته وسائل و وسائط حکمت اشراقی را در باطن فکرت و جانمایه اندیشه خود داشته باشد. برای دریافت مرتبت علمی و اشراقی ابن سینا نمونه‌هایی از مراسلات او فی‌المثل با ابوسعید قابل تأمل‌اند. وی رساله‌ای دارد به نام «اجوبة الشيخ الرئيس الی ابی سعید ابن ابی الخیر» که سوالهای ابوسعید را در تعلق نفس به بدن، امر نفس و فیض آن و نیز پاسخ فلسفه سبب اجابت دعا را بیان داشته است. همچنین عنوان بعضی از رسائل او چونان «الدعاء»؛ «دعا و نیایش» «الحکمة العرشية» و «الحکمة المشرقية» که اثری از آن در دست نیست جالب توجه است.

همچنین قابل ذکر است که در سیر و تراجم، یکی دیگر از آثار او را کتابی به نام «الانصاف» نوشته‌اند. این کتاب با عنوانهای دیگری نیز به نام «الانصاف و الاتصاف» و یا «الانصاف و الاتصاف» هم آمده‌است. [رجال‌نویسان و مورخان تاریخ فلسفه نوشته‌اند

ابن سینا این کتاب را در بیست مجلد و مشتمل بر بیست و هشت هزار مسئله فلسفی نوشته است. یعنی این کتاب شامل همه آثار و کتب و اندیشه‌های ارسطو بوده است و احتمالاً چنین می‌نماید که وی درین اثر عظیم تفاوت‌های میان بازیافت‌های عقلی و فلسفی خویش را با اندیشه و فلسفه یونانی بیان داشته است. نوشته‌اند درین کتاب مسئله علم و آگاهی‌های عالمانه فیلسوفان را بر دو گونه دسته‌بندی و تقسیم کرده است. قسمتی را در طبقه‌بندی اندیشه‌ها و مسائل مشرقی حکمت مشرقی گنجانیده و قسمتی را در طبقه‌بندی و اندیشه مسائل مغربی، حکمت مغربی و هر یک را برابر و معارض هم قرار داده و در میان آنها به اظهار نظر و داوری پرداخته و احتمالاً نقطه نظرات اشراقی خود را نیز برنگاشته است [این که به راستی او چنین اثری را نوشته و یا کتاب و فصل و دیپاچه‌ای از آن را ترتیب داده، محل تأمل است و به گونه قطع نمیتوان درباره آن نظر داد] ... باری مسئله عمده این است که این کتاب یا اصولاً نوشته نشده و یا نوشته شده و از بین رفته و به هر حال به دست ما نرسیده است تا در تعمق و غور آن دریابیم ابن سینا چگونه مسائل فلسفه یونانی را ارزیابی کرده و آیا با نوعی حکمت مشرقی و فلسفه خاص و دیگرگون خویش به آنها پاسخ گفته است، یا نه؟ این کتاب چنانچه دوست، شاگرد و مصاحب ابن سینا، ابو عبید عبدالواحد جوزجانی نوشته است در حمله سلطان مسعود غزنوی به اصفهان و به غارت و تاراج رفتن اموال خانه شیخ‌الرئیس از میان رفته است.

عین متن جوزجانی چنین است:

«و صنف الشيخ كتاب (الانصاف) و اليوم الذي قدم فيه السلطان مسعود الى اصفهان نهب عسكرة رحل الشيخ، و كان الكتاب في جلته و ما وقف له اثر، بو علی کتاب انصاف را تالیف نمود. اما این کتاب در روزگار حمله مسعود به اصفهان و غارت خانه و اموال شیخ تاراج گشت و از آن پس کسی از آن کتاب اثری نیافت.

تعریف لغوی و عرفانی کلمه اشراق

براساس دریافت‌هایی که از کل آثار شیخ اشراق می‌توان بدست داد: اشراق همانا ظهور انوار علم الهی یا سیطره و نزول انوار قاهره حکمت ربوبی بر دل و نفس سالک و لمعان انوار لدنی قدسی به سبب تصفیة درون و تجرد باطن از شوائب و حجب مادی و حسی است.

اشراق همانا پرتو افکندن آن انوار قاهره عقلی بر قلب و پرتو پذیر شدن قلب از لمعات آن نور قاهر است.

این نور قاهر از مبداء فیض، برآینده دل سالک، که مجلای علم و عقل است تجلی کرده و از فیضان آن نور که نور الانوار و قدس الاقداس و سرالاسرار است نفس ناطقه آدمی به نور تام اسفهبیده متحول می‌شود.

بدینسان اشراق در این مکتب به دو معنای متعدی و لازم به کار رفته است. متعدی که نمایانگر حالت فاعلی است بمعنای روشن کردن و لازم که وجه مفعولی است به معنای روشن شدن. مبداء این نور که از افق «مشرق الانوار» غیب می‌درخشد همان علم الهی است که پرتو و لمعه‌ای از آن بنام عقل از مشرق نورانیت کل وجود بر وجود اهل الاشراق نازل و الهام می‌گردد. پس اشراق، شهود، تجلی و ظهور عالم وجود در نفس ناطقه است. یعنی همچنان که خورشید هر صبح‌دم از شرق عالم وجود می‌دمد و

برده‌های ظلمانی را می‌درد و جهان وجود و عالم اعیان را در برابر دیدگان ما به تماشا می‌گذارد، بر همین سان اشراق باطنی همین حال و همین تطور معنا را دارد. یعنی نور منیر علم الهی در مرآت مستنیر خورشید نفس ناطقه بشری می‌درخشد و در پرتو حکمت و صفای باطن، اعیان هستی کما هو حق بر آدمی آشکار می‌گردد و جلوه‌های معرفت هستی به قدر طاقت بشری بر وی پدید می‌آید. اما همین جا تذکر دهیم که معانی فوق‌الذکر تنها با تطهیر قلب و از طریق دریافت و تصفیه باطن دست نمی‌دهد. آری صفای باطن شرط لازم است و اما کافی نیست. باید در حوزه بحث فلسفی و تعمق فرهنگی و ادراک عالمانه حیات و غور در ژرفاهای علم و دانش فلسفی، و حتی شناخت طبیعیات پرداخته، ضمن آن، صفای باطن و تخلیه و تحلیه و تجلیه قلب یافته و سپس به پرتوهای تابناک این انوار که در پس حجب اوهام نفسانی مستورند رسید. اگر کسی می‌خواهد به فلسفه اشراقی دست یازد، شیخ اشراق به زبان حافظ به او می‌گوید: «پاک کن دیده و آنگاه بر آن پاک انداز». زیرا فلسفه قدسی، در ساحتی و رای ساحت بحث و استدلال و براهین نظری قرار دارد. اما بی علم نظر و حکمت نظری هم بدست نمی‌آید. شیخ اشراق صراحت دارد که جوای فهم «حکمت‌الاشراق» او باید اصول فلسفه مشائی را بخوبی بداند. و در این راه ورزیده و مِتَوَعَّل باشد. پس از آن باید که پیش از بدست گرفتن کتاب او، اربعینی را به ریاضت و چله‌نشینی و تطهیر و تصفیه باطن بپردازد. شاید این طریق عملی در فطانت و حقیقت یابی باطنی وسیله‌ای است تا بدینسان آدمی به معانی عمیق و پنهان از دید سطحی نگران اندیشه‌ها راه یابد. گویی او در این خصوص به این حدیث می‌اندیشد که: «من اخلص لله اربعین صباحاً جرت ینابیع الحکمة من قلبه الی لسانه»

«هرکس چهل شبانه‌روز، باطن خود را برای خدا از هر آلودگی و گناهی پاک بدارد، چشمه سارهای حکمت از قلبش بر زبانش جاری گردد». آنچه صدق این حدیث را تأیید می‌کند:

۱- این است که در ژرفای روح آدمی و عمق نفس بشری، ذخائر حکمت، آگاهی و علم وجود دارد... علم به گونه بالقوه و بس موفور در نهاد فطرت بشری به ودیعه نهاده شده باید آن را استخراج کرده و بالفعل نمود: یعنی زنگار از سطوح این آئینه موجود تابناک فروگرفت و سپس چهره پر بهاء خویش را نگریسته، کما هو حق در یافت... چه تصفیه باطن حجاب‌ها را از راه ادراک و دیده باطن برمی‌گیرد و آدمی در مشاهده اعماق نفس خویش به جمال پربهاء و زیبای آگاهی و علم ذاتی خویش می‌رسد.

۲- علم و دانائی تنها تذکر و یادآوری آن چیزی است که در نهاد بشر کامن است. همان تعریف عمیقی که افلاطون از علم و تذکر بدست می‌دهد.

۳- رابطه‌ای علی میان «تطهیر باطن» و «حکمت الهی» وجود دارد. و افزون بر این معنا، آنکه حکمت اشرف علوم و برترین موهبتی است که پس از تطهیر قلب و صفای باطن نصیب آدمی می‌گردد. و این همان معنای توضیح دهنده رابطه علی میان تطهیر باطن و حکمت است... چه در غیر اینصورت می‌توانست پاداش اربعینی طهارت، خلوص و جهاد نفسانی، فی‌المثل، آرامش، شادی، نیل به غنای مادی، و پیروزی بر امور دنیائی، آمرزش و اموری ازین قبیل باشد. در حالیکه مزد چنان عمل گران و عظیمی، فقط موهبت اعظم یعنی حکمت، دانائی و آگاهی است.

۴- و نکته در خور تأمل این حدیث آنکه، پس از خلوص و تطهیر باطن، قطعاً افاضه لدئی حکمت و سرریز شدن چشمه سار رحمانی آگاهی فرا خواهد رسید در حالیکه عکس آن هرگز صادق نیست، یعنی در تعلم و توَعَّل حکمت نظری صرف، به تصفیه باطن و خلوص نمی‌توان رسید.

و همین معنای قابل توجه و شایان تأمل است که تمامی فلسفه اشراق را در برمی‌گیرد.

نجوم... در حالیکه هیچکدام از وجوه حکمت اشراق در بردارنده این گونه علوم جزئی تجربی و بعنوان اساس و پایه در این حکمت، مطرح نیست.

نمونه‌ای دیگر بیاوریم؛ ابوریحان بیرونی فیلسوفی مشائی است. و نکته جالب توجه اینکه از آنجا که جنبه بسیار بالای تفکر علمی این دانشمند، کمی بر مایه‌های والای فلسفی اش می‌چربد، نام او را دراذهان، از قلمرو فلسفه به علم فرا افکنده است، در حالیکه او یک فیلسوف مشائی است و فیلسوف از همان نوع است که به روشنی وجه تمایز مکتب مشائی را از اشراقی، همان‌که مورد نظر ماست باز می‌نماید... در حالیکه پس از این خواهیم دید در فلسفه اشراقی از این گونه کوشش‌ها چیزی نمی‌یابیم و هر چه اقبال به نوع فلسفه اشراقی بیشتر شود، دوری آن از علم‌گرایی فلسفه مشائی افزوتر می‌گردد.

باری فیلسوف اشراقی به جای جهان برون و قلمروهای خارج از خود، بیشتر به جهان باطن و اقلیم‌هایی درون و اعماق و ژرفاهای خویش، یعنی نفس می‌پردازد. او نه به جغرافیا که به قلمروهای باطن، نه به تاریخ که به قصه احوال ضمیر و اسطوره‌های اولین و قصه‌های پیشین و نه به نجوم اجسام آسمانی و جرمانی که به افق‌های سلوک روحانی و ترصد افلاک عقلانی و احوال نورانی قلب خویش دل بسته است. او نه به جزئیات و احوال افراد و انواع بلکه به طباع تام، به کلیات، به صور و مثل مفارقی که مدبر و منشاء و اصل انواع است توجه دارد... فیلسوف مشائی از نوع ارسطویی بطور نمونه نبات را، کیفیت تطور، تحول و پیدایش آن را از دید تجربی می‌نگرد. مزاج زمینی و خاکی نبات را در حیطه اعمال آن، نمو، تغذیه و تولیدمثل و غیره می‌نگرد و فیلسوف اشراقی در همین نبات در جستجوی عقل مفارق و رب النوع آسمانی و طباع تام و کلی ایست که پرورنده آن است و پر آشکار است که چه تفاوت عظیم و فاصله عمیقی از زمین تا آسمان در این دو نحوه دید موجود است.

نمونه‌ای دیگر در تأیید آنچه که گفتیم اینکه فی‌المثل در اثر «کاردانوس»، نام

تفاوت‌های دو فلسفه اشراق و مشاء

۱- یکی از وجوه تفارق فلسفه اشراق و مشاء در این است که در دومی، یعنی در حیطه و قلمرو کلی این نوع فلسفه مباحث علم تجربی، بینش‌های استقرائی و دیدگاه‌های آمپرستی و یا علم به مفهوم جدید آن (Science) و ژرفکاوی در فطرت همه مسائل طبیعی بیش از مکتب اشراق کاربرد دارد و محل توجه است. هر چند باید توضیح دهیم عملکرد تجربی شیخ اشراق حتی در معرفت‌النفس وی منحصر بفرد، اعجاب‌انگیز و کاملاً بدیع است.

اگر بگوئیم این دیدگاه با اولین فیلسوف مشائی اسلامی، یعنی ابو اسحاق کندی آغاز شد گزاف نگفته‌ایم. بطور نمونه کندی یک فیلسوف ارسطویی است. می‌دانیم در قلمرو تفکر ارسطویی، زیست‌شناسی، کائنات جو، جانورشناسی، معدن‌شناسی، هیئت، گیاه‌شناسی، علم‌النفس و سایر شقوق علم تجربی از آن نوع که گفتیم ارکانی مهم و قابل ملاحظه را تشکیل می‌دهند. بعداً به تفاوت اساسی علم‌النفس ارسطویی با علم‌النفس اشراقی اشاره خواهیم کرد.

مثلاً کندی در عمل بصریات، مناظر و مرایا، تألیفاتی متأثر از کتاب اوقلیدس دارد... این فیلسوف رساله‌ای در باب اینکه چرا رنگ آسمان آبی است نوشته و نیز رسائلی در ریاضیات، بخصوص حساب دارد و همچنین تألیفاتی در تاریخ و جغرافیا و

ابواسحاق کندی، همتای اندیشمندان و عالمانی همچون «ارشمیدس»، «ارسطو» و «اقلیدس» ذکر شده است و این تعبیر علاوه بر آن که نشانگر قرینه‌های متمایز حیطه علوم ارسطویی و اقلیدسی، بخاطر ثنویت وجودی کندی در دو زمینه فلسفه و علم بوده است، باز نمایانگر خمیرمایه یک فیلسوف مشائی است. خمیرمایه‌ای که یک فیلسوف مشائی باید واجد آن باشد، یعنی «فیلسوف - دانشمند» باشد.

اما اینکه که سخن از کندی فرا آمد همین جا بگوئیم که حتی در این چهره شاخص حکمت مشائی، صبغه‌ها و رگه‌هایی نوافلاطونی وجود دارد که فقط در رشد آتی شاخه‌های درخت تفکر اشراقی چنین رگه‌هایی قابل ملاحظه است. این بینش مشائی خاصیتی نیز دارد و آن این است که به همان مقدار که به مکتب نوافلاطونی نزدیک می‌شویم، از مکتب اسکندرانی که فارابی آن را پذیرفته بود دورتر می‌گردیم.

برای دوستان فلسفه این سؤال مطرح است که چرا باز در فارابی و فیلسوفان مشائی اسلامی نظیر او، گرایش‌های باطنی و عرفانی و آغاز نوعی تفکر فلسفی اشراقی نیز تا بدین حد قابل ملاحظه است.

شاید پاسخ کلی به این سؤال چنین باشد که اصولاً هیچ فیلسوف مسلمانی را نیایم که به خاطر تأثیر اندیشه دینی و دغدغه معاد، به نوعی فلسفه باطنی اشراقی که ویژگی ممتاز و شاخصه کلی آن، همانا تصفیه ضمیر و فلسفه ذوقی و در نتیجه حکمت ایمانی است نرسیده باشد.

منتها تأثرات فلاسفه اسلامی از قرآن و اسلام متفاوت است. بطور نمونه در تأیید آنچه بیان داشتیم کندی فلسفه و دین را وجوه هماهنگ عقل و ایمان می‌داند و هرگز آن دو را متباین با هم نمی‌اندیشد. وی حکیمی معتزلی است و می‌داند که متکلمین معتزله فلسفه را نیز به نوعی در استخدام اندیشه‌های اعتقادی خویش و حکمت ایمانی خود آوردند. به طور نمونه آنان به توحید صفاتی، عدل خداوند و مخلوق بودن کلام وی (قرآن) معتقدند و نیز اینکه افعال خداوند معلل به غرض است و اینکه افعال بندگان

مخلوق خداوند نیست و مشیت خدا به فعل بنده تعلق نمی‌گیرد و بندگان در افعال خود مختارند و اینکه خدا در این جهان و آن جهان نامرئی است و اینکه تنها ذات حق قدیم است و عالم حادث است (که با این عقیده فقط فلاسفه مخالفت دارند). خلاصه اینهمه مسائلی هستند که نوعاً عقل‌گرایی معتزلیان را علیرغم عرفان‌گرایی اشعریان می‌نماید. اما کندی علیرغم فارابی و ابن سینا به این معنا ایمان دارد که در وحی دینی و اساس تعالیم مذهبی و آسمانی، حقایقی نهفته است که دست فلسفه از رسیدن به ساحت والای آن بسی کوتاه است. کندی براین معنا صراحت دارد که حقایق علم قدس و جهان وحی و مسائلی همچون آفرینش جهان از نیستی محض و کتم عدم و نیز مسئله غامض معاد جسمانی پس از فناي کامل ابدان هرچند که با فلسفه و علم عقلی قابل اثبات نباشند و مخالف فلسفه باشند، چون از جهان وحی و حظیره قدس علم الهی که علمی برتر و والا تر از علم فلاسفه است توسط پیامبران بما رسیده است، بی چون و چرا مسلم، حقانی و قابل پذیرش‌اند. یعنی اینجا باید عقل را تابع ایمان و فلسفه را پیرو وحی دانست.

بعدها ابن سینا در تفاسیری مختصر و محدود از چندین سوره قرآن، شاید تحت تأثیر کندی و فارابی و یا تأثیری عظیم‌تر که همان احساس ریشه‌دار دینی اوست، این راه را ادامه داد و کوشید تا در تفسیر خویش وجوه مطابقت و سازگاری میان فلسفه و وحی و عقل و ایمان را باز نماید. در حالیکه به آسانی هانیز این اندیشه را از دست نمی‌داد که منطق فلسفی را راه به علیت‌های دینی نیست.

چهره دیگری مؤید این نظریه که فیلسوفان مشائی، اغلب فیلسوف - دانشمند می‌باشند (دانش به مفهوم حیطه علوم تجربی) فارابی است، وی شروحی بر کتاب آسمان (السماء و العالم) و کائنات جو (آثار العلویه) ارسطو نوشته است. در فصول بعدی از ابن سینا نمونه بارز این مکتب و شاخص‌ترین چهره فیلسوف - دانشمند سخن خواهیم گفت.

در میان فلاسفه مشائی، چهره‌هایی می‌بینیم که تمایل شایان ستایشی دارند که

میان تفکر ارسطویی و افلاطونی به نحوی فیلسوفانه و مستدل هماهنگی برقرار کنند. فارابی شاخص‌ترین چهره آغازین این نوع تفکر در تاریخ فلسفه اسلامی است (پیش از او نوافلاطونیانی چون ابرقلس چنین کاری را کرده‌اند). (فارابی هرچند به نحوه حکمت ارسطویی در تمامی وجوه استدلالی‌اش معتقد است، اما به جهت رگه‌های ذخاری که در حکمت افلاطونی می‌بیند، با این تفکر که اگر حکمت ارسطویی چنین وجوه امتیازی را از دست بدهد، کل قلمرو فلسفه آرمانی مخدوش می‌گردد به تألیف کتابی بنام «الجمع بین رأیی الحکیمین» می‌پردازد که در آن ثابت می‌کند میان آراء این دو فیلسوف، از آنجا که سرچشمه تفکر هر دوشان الهی و آبشخور معارفشان بر معارف وحی مبتنی است، کمترین تضاد و تناقضی وجود ندارد و هر دو یکی‌اند. البته این دیدگاه فارابی حاصل و نتیجه دو بینش یکی درست و یکی نادرست است. بینش درست همان تأثیر عمیق حکمت اسلامی بر جهان‌بینی فیلسوف است که می‌خواهد فلسفه را با وحی و قلمرو اشراقی عالم وجود هماهنگ کند و بینش نادرست همان اشتباه رایج و خطای مکرر اجتناب‌ناپذیری است که فارابی و بسیاری از مشائیان چون او و ابن سینا و دیگران دچارش شدند، زیرا آنان می‌پنداشتند که کتاب «اثولوجیا» از آن ارسطو است. و اتفاقاً این کتاب به همین عنوان در میان مسلمانان به عنوان ارسطو شناخته شده بود. در حالیکه این کتاب، که حاوی بخش اول تاسوعات فلوطین است و به نحو اشراقی و عرفانی متأثر از تعالیم افلاطون است، همانطور که ذکر شد نه از ارسطو که از فلوطین است.

بخوبی آشکار است که وجود چنین کتابی در میان مسلمانان، آنهم بنام ارسطو، نحوه دید و حکم فلاسفه‌ای چون فارابی را در توجیه هماهنگی فلسفه ارسطو و افلاطون، نه تنها توجیه می‌کند که آنرا بسیار منطقی و عقلانی می‌نماید. از این رو فیلسوف بر آن می‌شود تا در سراسر کتاب خود، ظواهر مفارق این دو اندیشه را به تلقیات و دیدها و تحلیل‌های ناآشنا که به راز این دوگانگی یگانه، آگاهی ندارد - و تنها به ظواهر و رویه‌های استدلال ظاهر، بسنده کرده و به باطن وحدت فکرت این دو فیلسوف

پی‌نبرده مربوط دانسته، منوط نماید. این خود به ما می‌آموزد که در فکرت و فطرت فیلسوفان اسلامی جوانه اندیشه فلسفه اشراقی - به گونه بالقوه و بالاجمال و در تمامی ادوار آن وجود داشته است... ذره ذره این تفکر فرا می‌آمده و جمع و انبار می‌شده و مخازن بسیاری را پر می‌کرده است. برای ما عجیب است که می‌بینیم فارابی با چه عشق و شوری از افلاطون سخن می‌گوید، او را امام الفلاسفه می‌نامد، او را افلاطون الهی می‌خواند و کتاب سیاسی‌اش بنام «آراء اهل المدینة الفاضله» متأثر از «جمهوریت» و «نوامیس» افلاطونی پرداخته می‌شود. در حالیکه ابن سینا که خود کتاب «مابعدالطبیعه» ارسطویی را از شرح فارابی آموخته نسبت به افلاطون چنین ارادتی را نمی‌یابد و بلکه سراسر عمر ضدافلاطونی می‌ماند... و بعد شیخ اشراق ارادتی چون فارابی و بلکه افزون‌تر از او به افلاطون می‌یابد و دوباره در اندیشه او این نغمه هماهنگی میان دو فیلسوف الهی، افلاطون و ارسطو، ساز می‌شود... به عقیده ما پاسخ این چراهای علی را اگر تنها در کتب و آثاری که این فلاسفه مواد خام تفکر خویش را از آنها یافته‌اند بجوئیم، سخت بر خطا رفته‌ایم. اینجا بیش از هر کتاب و اثری، مذاق فلسفی فیلسوف در برگزیدن مکتب فلسفی او و راه فلسفی‌اش مطرح است. یکی از مسائل شایسته اهمیت و شایان دقت که تاکنون بدان توجهی در خور و تأملی عمیق در تفاوت این دو پایگاه فلسفی مبذول نگشته است، عناصر شعر، مناجات، ادب، تمثیل‌گرایی، موسیقی، شور و شعور دینی، و تصوف در حکمت اشراق است. یعنی منشور حکمت اشراق، در تبلورات هفتگانه این ویژگیها و سطوح تابناک است که اینهمه رخشنده‌گی بارز و چشمگیر یافته است. در حالیکه حکمت مشاء هیچکدام از عناصر و موارد فوق را به تمامی ندارد. می‌بینیم ارسطو ذوق موسیقی ندارد. تخیل و بیان شاعرانه و ظرافت لطیف اندیشه هنری ندارد. رساله «بوطیقا La poetique» را نوشته است یعنی قواعد فن سخن‌آوری و تحلیل شعر را و اینکه ماده شعر، خیال است بدست داده اما خود شاعر و خیال‌پرداز نیست و ظرافت‌های بیانی شعر را نمی‌جوید. در

قلمرو تفکر فلسفی وی نه مناجات، نه شعر، نه تمثیل‌گرایی، نه ادب، نه شور و شعور دینی، نه موسیقی و نه عنصر عرفان هیچکدام به تمامی دیده نمی‌شوند. در حالیکه افلاطون نقطه مقابل اوست و مجموعه آثاری وی حاوی تقریبی هر هفت ویژگی مورد بحث ما را دارد. باری حکمت مشاء ارسطویی این ویژگی ضد اشراقی را عمیقاً در تمامی فلسفه آن حوزه کمابیش در خود حفظ می‌کند. البته استثنائاتی نیز وجود دارند. مثلاً فارابی ذوق موسیقی دارد. علاوه بر آنکه وجوه علمی آنرا چون ابن سینا بررسی می‌کند و در این باب رساله‌ای می‌پردازد، خود نوازنده‌ای چیره‌دست است و به تأثر از موسیقی، در پاره‌ای از فرازهای اندیشه‌اش بخصوص در «فصوص‌الحکم» لحن شاعرانه و غنای بیانی وی ظرایف و طرائف موسیقائی را می‌یابد. همچنین رگه‌های گاه عمیق شعر، که صبغه اصلی آن تخیل است در کتاب سیاسی او چون «آراء اهل مدینه الفاضله» و «تحصیل السعاده» و غیره به چشم می‌خورد. اما نه هرگز به شدت شیخ اشراق. چرا چنین است؟ زیرا تطور شعر اندیشه او آن شور سرکش و هستی‌سوز آرمانی و عرفانی شیخ اشراق را در خود ندارد. حتی موسیقی وی نوعی موسیقار علمی است و در نتیجه آن موسیقی جانگزای کلمات شیخ اشراق و حالات و مواجید او در تمامی آثار فارابی پیدا نمی‌شود. زیرا ماده اولیه شعر و موسیقی و تمثیل‌گرایی، خیال است و خیال را با قیاسات برهانی فاصله‌ای از زمین تا آسمان است. در حالیکه شیخ اشراق نه در باره موسیقی چیزی نوشته و نه سازی می‌نواخته است. اما جان وی پر بار نغمه‌های خوش‌آهنگ و رنه‌های روح‌پرور رنگارنگ و مواجید حسن ذوق و شعوری گرانسنگ است. دلیلی ندارد هرکس که سازی را نواخت موسیقیدانش بدانیم. چه بسیاری جانمایی که بی تخصص و زدن سازی، موسیقی از میان جانیشان تراوش می‌کند و کسانی نیز که آهنگسازند و ذره‌ای لطف موسیقی و ذوق و شناخت آن را ندارند.

می‌توان گفت، میزانهایی از این دست که بر شمردیم، معیارهایی نسبتاً قابل اعتماد در شناخت دیدگاههای هر فیلسوف اسلامی در ترسیم درجه‌گرایی وی به

مکتب اشراق و دور شدنش از حکمت مشاء تواند بود. همچنین نباید ناگفته بگذریم که در جای جای فلسفه این حکیم مشایی یعنی فارابی کلمات دقیق و اصطلاحات عمیق صوفیانه به چشم می‌خورد؛ بطور نمونه، باطن کتاب «فصوص‌الحکم» که بیانگر حکمت مشائی است نظرگاهی عمیق از عرفان را به ما می‌نمایاند. ولی با همه آنچه که شرح کردیم فارابی باز یک فیلسوف - دانشمند از نوع مشائی است. ابن سینا که از این پس بیشتر به او خواهیم پرداخت و نمونه‌های تفارق دو مکتب اشراق و مشاء را از آثار او ارزیابی خواهیم کرد، نمونه کامل فیلسوف - دانشمندی است که در زمینه طبیعیات، کائنات‌جو، طب، گیاه‌شناسی، جانورشناسی، زمین‌شناسی، فیزیک صوت، نور و غیره و خلاصه طبیعت‌شناسی‌ای که علم‌النفس نیز در این مکتب شاخه‌ای از فلسفه طبیعی و طبیعیات است ید طولائی دارد و اغلب ذهنتش درین بستر جریان دارد و درین حوزه‌ها بحث و فحص می‌کند. برای شناخت این وجه از چهره فیلسوف - دانشمند، مراسلات و پرسش و پاسخ‌های او به ابوریحان بیرونی، فیلسوف - دانشمند مشائی حائز اهمیت است.

محمد بن زکریای رازی نیز که معاصر فارابی است «فیلسوف - دانشمند» مشائی است. او علاوه بر جنبه فلسفی، پزشکی حاذق و دانشمندی است که در حوزه شیمی و علوم طبیعی به مشاهده و تجربه و آزمایش می‌پردازد و در این زمینه‌ها تحقیق و تألیفاتی ارجمند دارد. نتیجه اینکه فلاسفه مشاء همگان، عقل‌گرا، منطقی، استدلالی و در حوزه علوم تجربی فیلسوف دانشمندند و اگر در زمینه‌های تفکر و آثارشان بسته‌گریخته عناصری از عرفان و شعر و تمثیل‌گرایی و غیره می‌یابیم که ویژگی حکمت اشراق و وسیله بیانی آن حکمت است این ویژگیها، قطعاً در فلسفه مشاء، فرعی و بسیار نادر است.

و با آن مخالفند. از این عداد کسانی هستند که فلسفه ارسطویی را مغایر بینش عالمانه و جهان‌شناسانه خویش می‌شناسند و نیز کسانی هستند که فلسفه را مبین تفکر عارفانه و یا اساس مذهب و ایمان متعبدانه خود می‌یابند. بطور نمونه اعتراضات شائزده‌گانه ابوریحان بیرونی را می‌بینیم که بر بنیادهای علمی - فلسفی ارسطویی دارد و طراح سئوالهایی از این دست و نقض و ابرام‌هایی از اینگونه است و پاسخ ابن سینا بدو نشانگر این حقیقت است که ابوریحان معتقد است اندیشه ارسطویی در مباحث کائنات جو و طبیعیات و زمینه علوم استقرائی نارساست. اما این حمله، حمله‌ای بر سطوح علمی، یعنی جوانب سطحی تفکر مشائی است. ابوریحان با این که دیدی عمیقاً فلسفی دارد و در حوزه تفکر مشائی صاحب نظر است بر جنبه‌های علمی و فیزیکی فلسفه ارسطویی معترض است. در حالیکه فی‌المثل ابن تیمیه و شاگردان و پیروان او با جزئیاتی ناصواب، منطق یونانی و مذاق فلسفی ارسطویی را مفسد فطرت انسانی و تباه‌کننده اندیشه ایمانی می‌دانند و یا ابوسعید ابوالخیر عارف سالک، فلسفه را راهگشای هیچ معرفت یقینی نمی‌داند و حتی بر شکل اول قیاس که معتبرترین اشکال است ایراد کرده و بر ابن سینا خرده گرفته که شکل اول خود نوعی مصادره به مطلوب و دور باطل است و اعتراضات غزالی بر اساس تفکر فلسفی و ابطال بیست مسئله اساسی فلسفی و نیز تکفیر فلاسفه مشاء در سه مورد از این بیست مورد از سوی او از دستی دیگر است.

توضیحاً بیافزاییم اعتراض غزالی متکلم بر جنبه‌های تفکر فلسفی محض و استدلالهای ناشی از تفکر قیاسی و استنتاجی است. او در واقع اعتراضی دوگانه بر فلسفه مشایی دارد. یکی از آنکه طرح و اساس بسیاری از مسائل غلط محض است، دیگر آنکه از لحن عقیدتی و کلامی و عرفانی او چنین برمی‌آید که فلسفه حتی اگر در نظراتش مصاب بود، راهگشا به جایی نبود و مشکل اندیشه و حاجت روحانی بشری را برنمی‌گشود، غزالی می‌خواهد فلسفه را به نفع عرفان و تصوف دینی و اعتقاد کلامی ویران کند. در حالیکه روش شیخ اشراق در اعتراض به فلسفه مشائی به هیچوجه از این

خطوط کلی حکمت اشراق

می‌دانیم گنجینه مکتب فلسفی اشراق، مشحون از نوادر و جواهر اندیشه‌های زرتشتی، افلاطونی، هرمسی، فیثاغورثی، افلوپینی، عرفانی، تأویلات قرآنی و تصوف است. در حالیکه در مکتب مشائی ابن سینایی، هیچکدام از این عوامل نقشی بارز ندارند و اگر دارند بسیار ضعیف‌اند.

افزون براین در مکتب اشراقی این دستمایه‌های رمزی و باطنی با میراث تفکر اسلامی درآمیخته است. بر پژوهشگر عمیق و صاحب نظر پوشیده نیست که شیخ اشراق در طرح سنت فلسفی خویش آگاهانه اما آهسته آهسته به سوی هدفی گرانسنگ و بس متعالی پیش می‌رود، و اساس فکری او در واقع نه تنها رد و نقض حکمت صرفاً بحثی و استدلالی مشائی است بلکه وی در ویران کردن این بنا طرح ساختمانی متفاوت و چیزی جایگزین آن را در ذهن دارد. او بر این باور است که اسرار ماوراء طبیعت و رموز حقایق الهی را عقل استدلالی و استنتاج‌های قیاسی منطق ارسطویی، کما هو حق به تنهایی در نمی‌یابد. این نردبان بر بام بالا می‌آید و از بام تا فلک راهی دیگر در پیش است که عروج کشف و معراج شهود نام دارد. می‌دانیم پیش از شیخ اشراق بارها به حکمت ارسطویی حمله‌های سخت و از مواضعی گونه‌گون شده است. آری اندیشمندان و صاحب‌نظرانی نیز وجود دارند که به حق و یا باطل علیه فلسفه جبهه گرفته

دست و گونه‌های برشمرده شده نیست. او هرگز برین روشهای مخالف با فلسفه مشایی در نیاویخته و پیش نرفته و با هیچکدام نیز موافق نبوده است. جنبه‌های علم‌گرایانه، مکتب مشاء و نیز روش استدلالی آن را نه تنها نقض و رد نکرده که باور داشته و خود بر محور این روشها طرح اساسی فلسفه خویش را برآورده است. منطق ارسطویی را باور داشته و جز تغییراتی جزئی که ذکر خواهیم نمود اصلاحی را در آنها روا ندیده است. اعتراضات غزالی و ابطال مسائلی را که او در فلسفه طرح کرده ناروا یافته و خود، اغلب آنچه را که غزالی نقض و انکار نموده فرض و اثبات کرده، پذیرفته و اظهار نموده است. منتها فلسفه او دیگر گونه است. فلسفه‌ای نمایانگر ذكاء و دهاء و آفرینش ذهن خلاق و بی‌مانند او، یعنی با مقدمات تقریباً مشائی اما نتایج تحقیقاً اشراقی ...

طبقه‌بندی آثار سهروردی:

دکتر سید حسین نصر در رساله سهروردی (کتاب سه حکیم مسلمان) انتشارات جیبی ۱۳۶۱، ص ۶۸ آثار این فیلسوف را بر پنج دسته تقسیم کرده است. تقسیم او، نظیر تقسیمی است که پروفیسور هانری کربن از آثار شیخ اشراق کرده و آنها را مشتمل بر چهار قسم دانسته است. در میان این تقسیم‌بندی‌ها مختصر اختلافی وجود دارد که به زعم و نظر دکتر نصر ناچیز می‌نماید. اینک آن تقسیم‌بندی را این چنین ذکر میکنیم: سهروردی حدود پنجاه کتاب به زبان فارسی و عربی نوشته که می‌توان آنها را به پنج دسته تقسیم نمود.

۱- چهار کتاب بزرگ تعلیمی و نظری (سهروردی) همه به زبان عربی اند که در آنها ابتدا از فلسفه مشائی به آن صورت که توسط سهروردی تفسیر شده و تغییر شکل یافته بحث می‌شود و سپس بر پایه همین فلسفه، حکمت اشراقی مورد تحقیق قرار می‌گیرد: این چهار کتاب عبارتند از: تلویحات، مقاومات، مطارحات - که در هر سه از تغییراتی که به فلسفه ارسطویی داده شده بحث می‌شود - و بالاخره شاهکار سهروردی

حکمة الاشراق است که مختص بیان عقاید اشراقی اوست.

۲- شیخ اشراق رساله‌های کوتاهتری به زبان فارسی و عربی دارد که در آنها مواد چهار کتاب سابق‌الذکر را به زبانی ساده‌تر و به صورت خلاصه توضیح داده است. نمونه‌ای از این دست آثار عبارتند از هیاکل النور، الالواح العمادیه که هر دو هم به عربی و هم به فارسی نگاشته شده‌اند. و دیگر پرتونامه، فی اعتقادالحکماء، یزدان شناخت و بستان‌القلوب.

۳- حکایت‌های رمزی و اسراری یا داستانهایی که در آنها از سفر نفس در مراتب وجود و رسیدن به رستگاری و اشراق سخن رفته است. این رساله‌ها همه به فارسی اند ولی بعضی از آنها ترجمه عربی نیز دارند. رسائل قصه‌گونه وی از این جمله‌اند: عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، الغریبة الغریبه، لغت موران، رسالة فی حالة الطفولیه، روزی با جماعت صوفیان، رسالة فی المعراج، صفیر سیمرخ و غیره.

۴- تحریرها، ترجمه‌ها و شرح و تفسیرهایی که بر کتابهای فلسفی قدیمتر و نیز بر قرآن کریم و احادیث نوشته است. مانند: ترجمه فارسی رسالة الطیر ابن سینا، شرحی بر اشارات او، تألیف رسالة فی حقیقة‌العشق، که مبتنی بر «رسالة فی‌العشق» ابن سیناست و تفسیرهایی بر چند سوره از قرآن و بعضی از احادیث.

۵- دعاها و مناجات‌نامه‌هایی به زبان عربی که سهروردی آنها را الواردات والتقدیسات نامیده است.

در مورد قاعده فیض و تجلی و صدور همان حکم مشائی الْوَاحِدُ لَا یَصْدُرُ عَنْهُ

إِلَّا الْوَاحِدُ را پذیرفته بر طبق قاعده امکان اشرف، عقول مجردة عشره مشائیان را انوار

قاهره یا عقول طولیه، انوار مَلْکِی، اصول عَلِیون و غیره نامیده، تنها تعداد آنها را متجاوز

از ده بر شمرده است. وی نخستین صادر از نور الانوار (خرّه) را که به نامهای نور اعظم،

نور محیط، نور مقدس نیز خوانده است همانا نور بهمن یا قاهر اول یا نورالعظیم می داند

و بر همین ترتیب تا نور دوم و سوم و دهم این انوار قاهر اَعْلُون یا اصول عَلِیون را مطابق و

همتای عقول عشره، عقول مترتبه و عقول طولیه مشائیان میداند. شیخ اشراق می گوید از

جنبه مذکر این سلسله عقول یعنی جنبه قهر و استیلایشان رشته عَرْضِی یا طبقات العرض

یا عقول عَرْضِیه پیدا می شود که برابر با عقول متکافئه یا مثل افلاطونی اند که همه چیز

عالم پائین، طلسم یا بت یکی از این عقول یا ارباب انواع است. آنگاه از جنبه مونث

سلسله طولی فرشتگان مقرب - که همان محبت است - ثوابت بوجود می آید و به

میانجیگری آنها افلاک نجومی پدیدار می شوند.

و از رشته عَرْضِی فرشتگان، فرشتگان متوسط پدید می شوند که همچون خلیفه

آن فرشتگان بر انواع، حکومت می کنند. اعضاء این رشته متوسط را انوار اسفهبده یا

انوار مدبره می داند و گوید این فرشتگان بر نفوس آدمیان حکومت می کنند. هر نفس

بشری یک نور اسفهبده است و این نور است که اعمال بشری را هدایت می کند و

تمامی آدمیان تحت هدایت جبرئیل اند که رب النوع انسانی است.

افلاک و سه عالم و عالم چهارم: (عالم وسیط یا عالم مثال)

در مورد افلاک، نفوس فلکی، علت حرکت، طرح کلی مشائیان را پذیرفته و فقط

۱- للمحات بند ۱۶ - الواح عمادی بند ۴۴ - ۳۹

۲- الواح عمادی بند ۴۵، کلمة التصوف بند ۲۶، اللمحات بند ۲۷.

واجب با مشائیان پیدا می کند تاویل اشراق حضوری نفس و واجب الوجود است.

قاعده صدور

در مورد قاعده فیض و تجلی و صدور همان حکم مشائی الْوَاحِدُ لَا یَصْدُرُ عَنْهُ

إِلَّا الْوَاحِدُ را پذیرفته بر طبق قاعده امکان اشرف، عقول مجردة عشره مشائیان را انوار

قاهره یا عقول طولیه، انوار مَلْکِی، اصول عَلِیون و غیره نامیده، تنها تعداد آنها را متجاوز

از ده بر شمرده است. وی نخستین صادر از نور الانوار (خرّه) را که به نامهای نور اعظم،

نور محیط، نور مقدس نیز خوانده است همانا نور بهمن یا قاهر اول یا نورالعظیم می داند

و بر همین ترتیب تا نور دوم و سوم و دهم این انوار قاهر اَعْلُون یا اصول عَلِیون را مطابق و

همتای عقول عشره، عقول مترتبه و عقول طولیه مشائیان میداند. شیخ اشراق می گوید از

جنبه مذکر این سلسله عقول یعنی جنبه قهر و استیلایشان رشته عَرْضِی یا طبقات العرض

یا عقول عَرْضِیه پیدا می شود که برابر با عقول متکافئه یا مثل افلاطونی اند که همه چیز

عالم پائین، طلسم یا بت یکی از این عقول یا ارباب انواع است. آنگاه از جنبه مونث

سلسله طولی فرشتگان مقرب - که همان محبت است - ثوابت بوجود می آید و به

میانجیگری آنها افلاک نجومی پدیدار می شوند.

و از رشته عَرْضِی فرشتگان، فرشتگان متوسط پدید می شوند که همچون خلیفه

آن فرشتگان بر انواع، حکومت می کنند. اعضاء این رشته متوسط را انوار اسفهبده یا

انوار مدبره می داند و گوید این فرشتگان بر نفوس آدمیان حکومت می کنند. هر نفس

بشری یک نور اسفهبده است و این نور است که اعمال بشری را هدایت می کند و

تمامی آدمیان تحت هدایت جبرئیل اند که رب النوع انسانی است.

افلاک و سه عالم و عالم چهارم: (عالم وسیط یا عالم مثال)

در مورد افلاک، نفوس فلکی، علت حرکت، طرح کلی مشائیان را پذیرفته و فقط

با جزئی تغییر بیانی، همان اصول سنتی مشائی ابن سینائی را پذیرفته است.

وی با مشائیان به عوالم ثلاثه معتقد است که عبارتند از ۱- عالم عقل یا جبروت یا عالم عقول محض که عبارتند از دو عالم طبقات الطول و عالم طبقات العرض ۲- عالم انوار اسفهبديه یا عالم نفس یا ملکوت ۳- عالم جرم یا (ملک) که آن برزخ مضاعفی است شامل کرات آسمانی و جهان زمینی. در این عالم نیز قاعده امکان اشرف حاکم است. چه اول فیض به عقل و سپس به نفس و بر همین ترتیب به عالم جرم می‌رسد. علاوه بر این شیخ در حکمة الاشراق به عالمی دیگر عالم چهارمی نیز معتقد است که آن عالم مثال یا صور معلقه یا اشباح مجرد است. عالم مثال جهان واسطه است بین عالم معقول یا موجودات نوری و جهان محسوس. این عالم وسیط با تخیل فعال ادراک می‌شود. به قول هنری کورین (در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی ترجمه دکتر اسدالله مبشری انتشارات امیرکبیر ص ۲۶۵):

«این است عالمی که تمام غنا و گوناگونی جهان محسوس در آنجاست، اما همه چیز آنجا در حال لطافت است. (آن) عالم اشکال و تصاویر باقی و مستقل «است» که آستانه و باب عالم ملکوت است و شهرهای تمثیلی جابلقا و جابرسا (جابلسا) و هورقلیا در آن عالم است. ظاهراً سهروردی نخستین کسی است که مبحث وجود عالم وسیط را تاسیس کرده است... نقش عمل عالم مثال بر سه گونه است: رستاخیز قیامت در آن انجام می‌گیرد، چه آنجا محل «اجسام لطیف» می‌باشد. کلیه مثالها و رمزهایی که از طرف پیامبران مصور شده همچنین تمام تجارب شهودی به وسیله وجود آن عالم واقعیت می‌یابد. بالتیجه به وسیله آن است که تأویل یعنی تفاسیری که مسلمیات وحی قرآنی را به حقایق «روحانی لفظی» آنها منجر می‌نماید انجام می‌گیرد.»

نفس ناطقه

در مورد حدوث جسمانی نفس موافق با مشائیان است و در مورد بقای

روحانی‌اش دلایلی متفاوت با مشائیان دارد. یعنی دلایل آنها را کافی ندانسته دلایلی دیگر اقامه کرده است که در این وجیزه بر بعضی اشاره داریم^(۱). وی مرگ را تولدی مجدد و بزرگتر از تولد اولین آدمی می‌داند. در خصوص لذت و الم و ارتقاء نفس با مشائیان موافقت کلی دارد. نفس را جوهری مجرد می‌داند که مدبر و متصرف در ماده است و به جهت ذات نوریه اسپهبدی‌اش قدرت آنرا دارد که بر تمامی حقایق آگاهی یافته نظام هستی را در حد طاقت بشری دریافته در خود منعکس دارد^(۲). وی بزرگترین لذت نفس را رهایی از ظلمات جهل و شقاوت، وصول به انوار مجرده، شهود حق، نیل به جهان قدس و عالم مفارقات و حضور در قلمرو تالّه و کمال آگاهی می‌داند^(۳).

آگاهی از مغیبات و کرامات عارفان

در این مورد نیز شیخ اشراق به گونه کلی با طرح و اندیشه مشائیان موافق است ولی غور، اصرار و آگاهی او از مشائیان در این خصوص بیشتر است. اینکه چگونه می‌شود عارفی پاک ضمیر بر علم غیب آگاهی داشته بر امور مجهول اطلاع یابد از نظر او توجیه و تأویلی فیزیکی و متافیزیکی دارد.

شیخ اشراق موافق نظر مشائیان مقدمتاً اظهار می‌دارد که هر حادثه و رخدادی در جهان کون و فساد ما به جهت حرکت فلکی است (و زمان، اعم از زمان گذشته و حال و آینده جز مفهومی نسبی و ناشی از حرکت فلک نیست) و از آنجا که ماهیت نفس فلکی آگاهی و علم است و نفوس افلاک بر لوازم حرکات گذشته و آینده خود آگاهی تام دارند هیچ چیز چه گذشته و چه آینده بر افلاک که محرک حرکت و مُقَدِّر زمان گذشته و آینده‌اند پنهان نیست.

و می‌دانیم که نفس ناطقه انسانی نیز لمعه‌ای از لمعات انوار اسفهبديه و نفوس

۱- حکمة الاشراق ص ۲۲۳ و ۲۲۲، الواح عمادی بند ۷۷، کلمة التصوف بند ۳۷.

۲- اللمحات بند ۴۸، کلمة التصوف بند ۳۹ و ۵۷.

۳- الواح عمادی بند ۸۳ - ۸۲ - ۸۱، کلمة التصوف بند ۴۱ - ۴۰.

فلکی است. پس نفس انسانی نیز فی حد ذاته چون متصل به نور است قهراً از علم و نور و آگاهی برخوردار است. اما از آنجا که حجب ظلمانی تن و علایق جسمانی بدن در برابر این نور حایل شده‌اند، نفس از ظرفیت‌های بالقوه خود نمی‌تواند بهره‌مند شده به ادراک و دانایی محض برسد. تنها در صورت ضعف علایق و پیوندهای جسمانی است که نفس ناطقه با نفس فلکی متحد و مرتبط شده در این انانیت اتحادی بر اسرار ماورای عالم جسم واقف گشته بر مغیبات جهان و امور غیبی آگاهی می‌یابد^(۱). و نیز در الواح عمادی یکی دیگر از دلایل اطلاع بر امور نهفته و غیب جهان را اتحاد نفس با عقل فعال، همان‌که شرع روح القدس خوانده میدانند. شیخ در این لوح نسبت عقل فعال را با عقول، چونان آفتاب با دیده‌های ما می‌داند. گوید آن روحیست که به حق اضافت کردند و آن واسطه وجود عالم عنصر است و کدخدای عنصریات است و اوست که نفوس ما را متنقش به فضایل گرداند، چون بدو متصل گردیم، چنانکه در قرآن آمده است: «اقراء وربک الاکرم الذی علم بالقلم» و قلم حق تعالی از چوب و نی نیست بلکه ذات عقل است که آن عقل به فعل است. نسبت نفوس ما با ایشان چون نسبت لوح است با قلم، پس نفوس ما الواح مجردند و او قلمیست که نفوس ما را منقوش گرداند به علوم حقیقی و معارف ربانی.

عدد مقولات

عدد مقولات به حسب شماره در ماهیات امکانیه، علیرغم نظر مشائیان ده مقوله نیست، بلکه پنج مقوله است یک جوهر و چهار عرض بنامهای: حرکت - اضافه - کم - کیف.

اما این نیز خطا است و حصر مقولات تفکر را محدود به آنچه که ما آدمیان خود می‌یابیم و می‌اندیشیم نمودن صحیح نیست، زیرا نورالانوار پرتوهای نامتناهی و امکانات بیرون از حد و عدد دارد. بیشک در جهانی سوای این جهان محسوس و معقول

۱- الواح عمادی بند ۷۷ - ۷۵، کلمة التصوف بند ۲۴.

ما، مقولاتی افزون برین مقولات ارسطویی قابل ادراک و شناخت تواند بود که اینک و با توجه به محدودیت اندیشه بشری جزمیت حصر آنها معقول نمی‌نماید. و نیز باید دانست که مشائیان امتیاز در موجود را یا به تمام ذات می‌دانند، همچون امتیاز جواهر عالیه یا مقولات دهگانه یا آنرا به جزء ذات می‌دانند، مانند امتیاز انواع یک جنس و یا به عوارض می‌دانند مانند امتیاز افراد و اشخاص یک نوع از یکدیگر... در حالیکه اشراقیان به نوعی دیگر از امتیاز در میان موجودات قائلند که آن عبارت است از امتیاز ناشی از شدت و ضعف و نقص و کمال... این نوعی امتیاز اشتدادی است... چه آنان برین حقیقت قائلند که امتیاز وجودات در مراتب طولیه مبتنی بر نقص و کمال و شدت و ضعف است، در حالیکه امتیاز آنان در مراتب عرضیه وجودات در اضافه وجود به ماهیات است.

نظام پردازی حکمت نور

شایان ذکر است پیش از سهروردی «امام محمد غزالی» همچنین از جهان ماورای جسم، عالم روحانی نور، یا «مابعدالطبیعه» نور و جغرافیای نمادین نور سخن گفته و طرحی نو درافکنده بود.

او در «مشکاة الانوار» خود به گونه‌ای مبدعانه از نور سخن گفته و «هستی» را بر مبنای نور تفسیر و تعبیر کرده بود.

وجود را وجود نورانی قائم به خود و وجودات نورانی قائم به غیر خوانده متافیزیک و فیزیک نور و هستی‌های وابسته به آن را پی ریخته بود.

اما در نظام تفکر شیخ اشراق و حکمت الانوار وی این عالم نوریه گسترشی بس عمیق‌تر از جهان فکرت غزالی یافته به دستگاهی فلسفی و عواملی سامان یافته و علمی، دقیق و ژرف بدل می‌گردد... همچنین در سنت فلسفی شیخ اشراق با قدرت نبوغ و نظام پردازی فیلسوفی روبرو می‌شویم که به جهت اعتقادش به اینکه حقیقت یکی بیش

نیست و فقط مظاهر آن متعدّدند، خود این مظاهر گوناگون را به عنوان موادی بس غنی و متنوع برای نمایش و پرداختن فلسفه یگانه خویش به کار می‌گیرد. وی اختلاف عقاید و ملل و نحل را سدّ راه حقیقت و بیشترین قربانیان وادی جهل و بیخبری را از نظر آماری همین گروه بیشمار تعصب‌گرایان، خودباوران و حقیقت انحصاریان شناخته است. در دیباچه رساله «کلمة التصوف» چنین تصریح دارد:

«بهوش باش که اختلاف عبارات موجب گمراهیست نگردد زیرا از هر هزار نفر که در عرصه محشر برابر خداوند قرار گیرند نهصد و نود و نه نفرشان کشته عبارات و قلیل جاهلانه شمشیرهای اشارتند زیرا که در این شب دیجور جنگ و جهل، هر یک به آنچه که خود می‌اندیشد بسنده کرده، خورشید روشن حقیقت واحد را انتظار نمی‌برد و در نتیجه نظاره نمی‌کند.

وی برای اجتناب از این مفسده، در اتخاذ راهی اصیل و عملی به ساختمان چنان حکمت و معماری چنان تفکری دست زد که اساساً نقشه اولینش همین تعصب زدایی و حقیقت‌گرایی بود؛ یعنی در هر نظام و تفکر و فلسفه و مذهبی که بارقه‌ای از روشنایی خرد و پرتوی از انوار حقیقت را یافت آنرا نه تنها باور داشت بلکه بذر بالقوه‌گی‌اش را در خاک بارور فلسفی خود کاشته به ثمر نشاند. از این رو سخن بسی فیلسوفان کهن شرق و غرب، بسی عارفان و بزرگان اهل تصوف را پذیرفت، تأثر از عبارات و فرازهای درخشان قرآن و انجیل، حتی لحن آهنگین مزامیر و موسیقی عبارات و مویه حکیمانه تمثیلات اعجاز آمیز و فصیح مسیح‌گونه در پاره‌ای از نوشته‌های او نقشی بدیع دارند.

اندیشه‌های متمر توحیدگرایانه و گرایش به نور زرتشتی و اعتقاد حکمای قُرس و پادشاهان اولین و اساطیری ایرانی را پذیرفته، از نو با صبغه‌های فلسفی آمیخته و احیا کرد، حکمت نوری صاحبان خره کیانی و فاضلان و فرزنانگان باستان ایرانی را که به حق رهنمون بودند و به آن عشق می‌ورزیدند از نو حیات بخشید. استدلال و عقل مشائی را با استکمال باطن و نقل قرآنی و حدیث ایمانی بیامیخت و نیز هرگز از جاده مستقیم توحید

عدول نکرد. بارها در آثارش تصریح نمود که حقیقت خورشید یگانه‌ایست که با کثرت مظاهر و تعدد برجها و مکانهای تابش، کثرت نمی‌پذیرد. شهر یکی و درها بسیارند. و افزود اینکه در انجیل نام خداوند را «پدر» ذکر کرده است کلمه‌ای اضافی و نسبی نیست تا از آن نسبت پسر را برای عیسی مسیح اتخاذ کنیم، بلکه پدر به معنای پروردگار و به مفهوم واجب‌الوجود و مبدع و پدیدآورنده همه هستی است، (شیخ اکبر محی‌الدین عربی نیز بر مسیحیان همین‌گونه اعتراض داشت که چرا تنها عیسی را فرزند الهی و واجد روح الهی دانسته‌اند، در حالیکه تمامی آدمیان فرزندان خدا و تجلای پرتو و مظهر ظهور روح الهی و ربوبی‌اند). وی علت گمراهی‌هایی از اینگونه را عدم دقت و فقدان تعمق در مبانی اطلاعی و استدلالی میدانند، مثلاً در اتخاذ قول به ثنویت مجوس اینگونه استدلال می‌کند که مجوس از این نظر برای شر، هستی و مبدئی مستقل قائل شدند که به باطن و عمق آنچه که بیان می‌داشتند نیاندیشیدند. زیرا آنان اگر در جهت امکانی صادر اول دقت می‌کردند درمی‌یافتند امکان و عدم چون در حد تساویند، به این دلیل است که می‌توانند منبع شر باشند و اشتباه آنان این بود که شر را هویتی اصیل و وجودی واقعی دانستند، در صورتیکه دریافتند شر ماهیت است. چرا که شر جز عدم کمال نیست و از این رو خود فاقد ذات است... و برآستی اگر با دیده تعمق بنگریم می‌بینیم که سخن شیخ اشراق و پیش از او مشائیان در این خصوص سخنی عمیق و دقیق است. زیرا آنچه که ما شر می‌نامیم هیچ چیز جز لازمه ذاتی ماهیت نیست و ماهیت جز آنکه ماهیت باشد نمی‌تواند چیز دیگری باشد. آری ماهیات وجود دارند، اما مفهومی که ما گاه از آن اتخاذ می‌کنیم و شرّش می‌نامیم، آن عدم است و عدم مبدء مستقلی ندارد.

هستی‌شناسی (انتولوژی)

هستی‌شناسی شیخ اشراق دو عالم را دربرمی‌گیرد: ۱- عالم انوار معنوی سپنتامینو، شامل نورالانوار، سپس عقول قاهره و یا انوار ملکوتی سپس عقول عرضیه یا

انوار عرضی یا عقول متکافئه و سپس عالم انوار اسفهبديه و نفوس

۲- عالم غسق، عالم اجسام (هیأت، اعراض) عالم ظلمت (لانور) یا عالم برزخی (انگزه مینو). نور آغاز و انجام وجود، مبدع و مبداء و بدایت و نهایت آن است. اقتضای نور وجود دائمی، افاضه جاودان، پرتوفشانی و اشراق ازلی و ابدی است. صدور و تجلی و فیض، ذات نور است و علت هستی نور همان ذات اوست. هر چه جز نور است محدث و مقید و ممکن است، منتها عقول قاهره به جهت وابستگی دائمشان به نورالانوار یا واجب قدیم، قدیمند. اما از جهت تعقل بر جنبه امکانی خود، واجب نیستند. از این رو عالم انوار معنوی عالم ثبات و دوام و عوالم غسق برزخی یا امکانی محض، جهان صیورورت، تغییر، حرکت و کون و فساد است.

کیفیت ایجاد چنین است که ابداع نوریّه ظلمتی را باید تا بر آن پرتو افکننده روشنش گرداند، از این رو ایجاد نور مستلزم وجود تاریکی است. این تاریکی به جهت جهان‌شناسی (کاسموگونی) غسق، لانور، جسم مطلق یا کمیت مطلق نام دارد. جسم مطلق خود اصلی مستقل و به خلاف نظر مشائیان واجد هیولی و صورت نیست، بلکه وجهی از ایجاب و الزام نور است. جسم مادی مرکب از ظلمت جوهر (غسق) و ظلمت عرضی یا هیئت است که در هر صورت به وسیله خرّه اعظم، نورالانوار یا نور محض مجرد، منور گشته، مرئی شده و کسوت ماهیت امکانیه پوشیده است.

این جهان مادی سایه و ظلی از تشعشعات مستقیم و غیر مستقیم انوار متفاوت است. اما علت‌العلل و علت اولی تمامی این تطورات، حتی علت اعراض ظلمانی غسق، جواهر ظلمانی و هیأت ظلمانی نیز نورالانوار است. در واقع تمامی تکثرات و گونه‌گونگی‌های سه عالم جبروت، ملکوت و ملک (جهان جسم و ماده و سایه و ظلمت) مستقیم و غیر مستقیم وابسته به اوست و بر همین اساس مسئله قدمت و حدوث جهان طرح و قابل بررسی می‌شود. جهان هستی چون تجلی دائمی نور قاهر است، نسبت وجودی‌اش به مبدع و اساس نور، همچون پرتو و شعاع خورشید به خورشید، دائم و

قدیم است، اما از جهت وابستگی و وجود امکانی‌اش حادث ذاتی است. درست‌نظیر آنچه که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در اشارات و تنبیهات نمط چهارم به بعد به آن اشاره کرد که جهان، حادث ذاتی و قدیم زمانی است و نسبت این قدمت به واجب‌الوجود و حق اول، چونان نسبت انگشتی است به دست، که چون کسی دستش را حرکت دهد انگشتی نیز با دست همزمان حرکت می‌کند و هیچکدام از نظر زمانی بر دیگری سبقت و تقدم ندارند، اما نسبت انگشتی به دست، نیاز و وجوب بالغیر است. پس جهان هستی به جهت وابستگی‌اش به ذات قدیم، خود قدیم است. . . . می‌دانیم متکلمین عقیده دارند عالم حادث است و قدیم نیست و مرادشان از این سخن این است که فعل واجب‌الوجود مسبوق به عدم است، یعنی مدتها عدم بوده و خلقی نکرده سپس خلق کرده است. در صورتیکه فلاسفه اعتقاد به قدم عالم دارند و معتقدند که جهان هستی مسبوق به عدم زمانی نیست. فلاسفه اینگونه استدلال می‌کنند: جهان با اینکه قدیم زمانی است و همواره بوده است اما این جهان معلول ذات واجب است و علت باید ذاتاً و نه الزاماً زماناً بر معلول خود تقدم داشته باشد، و با این سخن می‌خواهند نیاز تام معلول و فقر او را به علت نشان دهند. ابن سینا در نمط پنجم اشارات و تنبیهات فصل صنع و ابداع در این خصوص مفصلاً سخن گفته است. . . . شیخ اشراق در تأیید همین مطلب و در قدیم زمانی بودن جهان گوید اینکه آدمی با تجربه و توجه در خصوص محدث بودن اعیان و اشیائی که در زندگانی سپنجی‌اش با آنها روبرو میشود حکم به محدث بودن کل جهان هستی می‌کند، اینگونه حجت و استدلال ناشی از استقرای ناقص و نه استقرائی تام و کامل است. (چه استقراء تام یا استقراء برهانی آن است که افراد مورد نظر محصور و معدود بوده هریک جداگانه مورد بررسی قرار گیرند تا بدینسان ذهن از استقصاء و شمارش دقیق از قضایای جزئی به نتیجه‌ای کلی برسد، در حالیکه در استقراء ناقص افراد مورد نظر نامعدود و بی‌شمارند و از این رو شماره آنها ناقص انجام می‌شود) از این روست که شیخ اشراق و مشائیان به تعریض در رد نظر متکلمین گویند: مردمان چون

می بینند هر حرکتی آغاز زمانی دارد اینگونه مصادره به مطلوب می کنند که همه حرکات و منجمله حرکت افلاک باید حادث باشند، در حالیکه زمان و حرکت قدیمند. این گونه برخورد تجربی با امور و نیز در نظر داشتن محدودیت و نسبیت دانش و معرفت انسانی و در نتیجه پرهیز جزئی از انتاج احکام کلی و بزرگی تجربه گرایی و علم اندیشی ذهن فلسفی شیخ اشراق است... او حتی در معرفت النفس نیز به پرهیز از استنتاج احکام کلی پرداخته و بیشتر با ارائه موارد تجربی به اثبات نظریات خود پرداخته است.

مقدمات یقینیه مواد قیاس برهانی

همچنین وی علیرغم نظر مشائیان مقدمات یقینیه مواد قیاس برهانی را بجای شش قسم سه قسم دانسته است:

۱- اولیات ۲- مشاهدات (محسوسات) ۳- حدسیات.^(۱)

اولیات مانند بدیهیات اولیه یا ضروریات، قضایائی هستند که بالذات مورد تصدیق و یقین عقل قرار می گیرند؛ مثل هر کلی از جزء خود اعظم است. مشاهدات یا محسوسات قضایائی هستند که از راه حس برای انسان حاصل و مشاهده شده اند مثل برف سفید است و خورشید روشن است. حدسیات قضایائی هستند که از راه حدس بر انسان معلوم و محقق می شود مانند حکم به اینکه نور ماه از آفتاب است که این معنا پس از مشاهده اختلاف در اشکال ماه به جهت دوری و نزدیکی آن از خورشید است، بدین جهت در حدس نیز قیاسی نهفته است و آنچه که ما در نورپذیری ماه به تجربه می فهمیم هرگز اتفاقی و تصادفی نیست بلکه این معنا مناسبتی تام با مجربات دارد. شیخ اشراق این سه ماده قیاس برهانی را مقدمه یقینی برهان، در صورت درست بودن صورت آن می داند.

۱- شش قسم قضایای یقینی مشائی علاوه بر سه قضیه فوق عبارتند از سه قضیه مجربات (مثل سقمونیا مسهل صفرا است) متواترات (کعبه در مکه واقع است) و قضایای مقرون به حد وسط مثل (عدد دو نصف عدد چهار است). که منطبق مشائی این شش نوع قضیه را یقینی و برهانی تام والواجب قبولها می نامد.

اشراق و شهود

اگر به طبقه بندی طالبان معرفت و واصلان حقیقت شیخ اشراق تأملی کنیم می بینیم از نظر وی برترین طالبان و شایسته ترین واصلان به مدارج کمال همانا حکیمان متأله یا فیلسوفان عارفند. یعنی کسانی که علاوه بر کمال در فلسفه نظری به اوج کمال در عرفان عملی نیز رسیده اند. این معنا نشانگر آن حقیقت است که لب لباب حکمت اشراق همانا پرواز با دو بال علم الیقین یعنی معرفت تام و یقین تمام است. در واقع طریقه او، همچنان که از نام حکمتش برمی آید، «فلسفه اشراقی» حکمت استدراکی و اکتسابی و در نتیجه پس از علم و عمل، اشراقی و شهودی است.

چه به واقع از کل نظام تفکر و حکمت نظری وی چنین برمی آید که برای نیل به حقیقت و ایصال به معراج تأله و ساحت یقین و عرفان حق اول هیچکدام از طرق سلوک عرفانی مشایخ صوفیه به تنهایی و بدون توغل در حکمت نظری فلاسفه ممکن نیست. در واقع موجود بشری در همین راستا نیز یک ثنویت عاشقانه و کمالگرا است، موجود علم و عرفان، فلسفه و تصوف، نظر و عمل، دانائی و پارسائی است. بر همین اساس است که در نظام پردازی او به این همه وجوه بیکران از معارف و یافته های بشری می رسیم که در چرخشت فکرت فلسفی او، همه برای طرح و ساختن نوعی انسان آرمانی فراهم آمده اند.

بدین دلیل واجد اهمیت است که می بینیم وی مقولات و مفاهیم محدود فلسفه مشائی را نه تنها در شناسائی ماهیات امکانیه ناکامل می بیند بلکه طریقه مشی فلسفی مشائی را بی توجه به عالم قدس و طهارت باطن، ابر یافته، خود نوعی هستی شناسی و معرفت شناسی نوین را پی می ریزد که در آن نه تنها مقولات هستی بی پایان اند بلکه امکان بالفعل از بهره وری مواهب و شناخت هستی برای تدوین نوعی فلسفه عاشقانه و عارفانه و حکیمانه نیز با توجه به پایان ناپذیری انسان اشراقی، نامتناهی و بی نهایت می نماید.

از این رو فلسفه وی پس از ژرفکاوی در منطق و استدلال و استنتاج احکام برهانی و ایقان ریاضی و تعمق در ریاضیات و غیره با شعر و نیایش و نشید عاشقانه و نیاز و ریاضت و ذوق و سلوک و دعا و تمنا در هم می آمیزد و خصلتهایی چند گونه بخود می گیرد. زیرا در این جهان عظیم و بزرگ که دامنه های ابداعی آن بی نهایت است، طرق ادراکی نیز بی نهایت است و علاوه بر آن این حقیقت را باید بخوبی دریافت که عقل نظری بی الهامات اشراقی عقل عملی یعنی اخلاق و عرفان راه بجائی نمی تواند برد و درایات و افادات عقل وافی نیز بی ارادات و واردات قلب صافی هرگز سالک را به میعادگاه حق نتواند رساند.

یکی از وجوه امتیاز میان دو مکتب مشاء و اشراق بحث

دفاع از اصالت وجود در اولی و اصالت ماهیت در دومی است

فلاسفه مشاء همچون صوفیان (پیروان محی الدین بن عربی) اعتقاد دارند در هر ممکن الوجودی^(۱) دو حیثیت متفاوت قابل تشخیص است؛ وجود و ماهیت. و معتقدند وجود اصیل است و هم اوست که واقعی و حقیقی و منشاء آثار خارجی و اثرگذار است و کاملاً در مقابل وجود، ماهیت را اعتباری و انتزاعی دانسته، آن را حد وجود و منتزع از وجود می شمارند. در حالیکه بنابر قاعده اشراق چنین نیست. مکتب فلسفی اشراق اصالت را نه به وجود بلکه به ماهیت می دهد و برای وجود است که اعتباریت و حد انتزاع از ماهیت را می پذیرد. یعنی ماهیت را در هر ممکن الوجودی اصل و حقیقت واقع شمرده و وجود را فرع و منتزع از آن می شمارد.

هر یک از این دو فلسفه برای اثبات عقیده خود دلایلی دارند... ماحصل اندیشه مشائیان را در اثبات اصالت وجود صاحب منظومه حاج

۱- چرا نمی گوئیم در هر وجودی زیرا ذات اقدس واجب الوجود را از آن دو حیثیت؛ وجود و ماهیت مستثنی می داریم: زیرا که

الحق ماهیته انسیته اذ مقتضی العروض معلولیه
که حق تعالی ماهیتش عین وجود است. چرا که عروض وجود بر ماهیت همانان مساویست با معلول بودن وجود.

ملاهادی سبزواری چنین آورده است:

- ۱- ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علیل
- ۲- لآنله منبع کل شرف والفرق بین نحوی الکون یقی
- ۳- کیف و بالکون عن استواء قد خرجت قاطبة الاشیاء
- ۴- لولم یؤصل وحدة ما خصلت اذغیره مثار کثرة ات

۱- بی تردید وجود نزد ما مشائیان اصیل است و دلیل آنان که با ما در این معنا مخالفت می کنند نااستوار و ناصحیح است.

۲- چرا که منبع و منشاء هر خیر و کمالی وجود است و فرق میان دو گونه وجود، یعنی وجود خارجی و وجود ذهنی اثبات مطلوب ما را کفایت می کند.

شرح این بیت چنین است که بر طبق حکمت مشاء منشاء هر شرف یعنی هر خیر و کمالی وجود و هر شر و نقصانی عدم است. چرا وجود منشاء هر خیر و کمالی است. زیرا که هر خیر و کمالی امری واقعی و حقیقتی حقیقی است. و اگر وجود امری اعتباری و انتزاعی بود نمیتوانست منبع خیر و کمال شود زیرا حکما بر این معنا متفق القولند که خیر و کمال از سنخ وجود، واقعیت و حقیقت است در حالیکه شر و نقصان از سنخ عدم است، یعنی ماهیت شر از سنخ عدم است. پس همه شرور به اعدام منتهی می شوند و همه خیرات و کمالات به وجود باز میگردند. پس هر خیر و کمالی از شئون و تطورات و صفات وجود است. در حالیکه ماهیات و چیستی اشیا و امور، فی حد ذاتشان قطع نظر از وجود و عدم، نه می توانند متصف به خیر و کمال شوند و نه به شر و نقصانی. اما از آنجا که خیر و کمال صفت وجود و شر و نقصان صفت ماهیات است پس اصل، وجود است و امر اعتباری و انتزاعی ماهیت می باشد. چرا که ماهیت که یک امر اعتباری است، در حد ذات خود از واقعیت حقیقی عاری است، و وجود است که آن را با واقعیت حقیقی پیوند می دهد. این معنای شرف و کمال و خیر وجود بود. اما معنای مصراع دوم که «والفرق بین نحوی الکون یقی» این است که ما میان وجود خارجی و وجود ذهنی تمایز و

تفاوت قائلیم... زیرا باید ببینیم که از این دو وجود ذهنی و خارجی، کدام یک حقیقی، واقعی و کدام یک اعتباری و انتزاعی است.

می دانیم که چون آدمی به ادراک شیء می پردازد. ماهیت آن شئی در ذهنش نقش می بندد. فرض کنیم ما آتشی را در خارج می بینیم و سپس هنگام ادراک آن آتش، چیزی از آن در ذهن ما نقش می بندد. سؤال این است که آیا آن آتش خارجی اصالت دارد. یعنی حقیقی و واقعی است و اثر گذار است یا آن آتش ذهنی؟ - فلاسفه مشاء می گویند آن آتش خارجی اصالت دارد و آتش ذهنی اعتباری است... و این چنین استدلال می کنند که اگر آنچه اصیل و منشاء آثار است ماهیت باشد، لازم می آید که آثار ماهیت در خارج درست مثال آثار ماهیت در ذهن باشد، یعنی آن آتش ذهنی همانطور که به ما آگاهی نقش آتش را در ذهن می دهد، ما را بسوزاند و آن آتش خارجی همانطور که می سوزاند آگاه کند. در حالیکه چنین نیست.

۳- چگونه می توان وجود را اصیل و واقعی شمرد، در حالیکه به جهت وجود است که تمامی اشیا از حالت تساوی خارج شده و لباس هستی پوشیده اند. یعنی ما در هر موجودی، خواه انسان و اسب و ستاره و درخت و غیره... دو چیز متفاوت تشخیص می دهیم یکی وجود و دیگری ماهیت. ما از وجود مشتق می سازیم یعنی موجودی می سازیم مثلاً می گوئیم «انسان موجود است». یا «درخت موجود است». یا «ستاره موجود است». سؤال این است که این جا انسان، یا درخت و یا ستاره موجود واقعی و حقیقتی یا خود وجود. یعنی سؤال این است که این «موجود است» اصلی و حقیقی است یا آن ماهیت انسان و یا درخت و یا ستاره... فلاسفه مشاء گویند «موجود است» یعنی «وجود» اصل و حقیقت است. چرا که انسان و درخت و ستاره و تمامی ممکنات ماهیاتی هستند که فی حد ذاتشان در مرحله تساویند. یعنی در میان پرتگاه عالم وجود و عدم، متزلزلند. نه موجودند و نه معدوم. یعنی نه استحقاق ذاتی حمل موجود را دارند و نه استحقاق ذاتی حمل معدوم را. «انسان موجود است» می تواند موجود نباشد. چرا

که ذاتی ماهیت انسان و ستاره و اسب موجودیت ضروری و قطعی نیست. این ماهیات وقتی استحقاق حمل موجود را می‌یابند که توأم با وجود در نظر گرفته شوند و آنگاه استحقاق حمل معدوم را می‌یابند که با عدم در نظر گرفته شوند. در حالیکه سوای این ماهیات وقتی خود وجود را لحاظ کنیم می‌بینیم که موجودیت از حاق ذات وجود انتزاع می‌شود. در حالیکه در ماهیت چنین نیست. بدین دلیل وجود اصیل است و ماهیت انتزاعی و اعتباری.

۴- اگر وجود اصالت نمی‌داشت و اعتباری بود وحدتی صورت نمی‌گرفت، چرا که غیر وجود یعنی ماهیت است که جایگاه کثرت می‌باشد. بطور مثال می‌گوئیم: انسان عالم و کاتب و صنعتگر و هنرمند است. هر یک از این ماهیات علم و کتابت و صنعت و هنر با یکدیگر تباین ذاتی دارند اما در یک ذات گرد آمده‌اند. این وجود است که به اینها وحدت بخشیده و توحید کثیر را در خود، در خود یگانه خود، وحدت بخشیده. پس یک وجود داریم که واقعی است و اصالت دارد و آن وجود، هم انسان است و هم عالم و هم کاتب و هم صنعتگر و هم هنرمند. اگر این وجود اعتباری بود، آن وحدت و توحید کثیر هم انتزاعی و اعتباری می‌بود و در آن صورت میان موضوع و محمولات پراکنده یگانگی و توحید واقعی برقرار نمی‌شد و در آن صورت قضایای حملی شایع صناعی مثل این قضیه که (انسان عالم و کاتب است) صادق نمی‌افتاد. در حالیکه می‌بینیم این گونه قضایا، قضایای صادقانه‌اند.

اما شیخ اشراق با توجیهات بالا موافق نیست. وی ماهیت را اصل و وجود را اعتباری می‌شمارد. می‌گوید تنها ماهیت شیء، واقعی است و وجود نقش فرعی یک عرض را بیش ندارد و این عرض به ماهیت اضافه می‌شود. شیخ اشراق می‌گوید وجود نمی‌تواند در خارج از ذهن تحقق داشته باشد و این ذهن است که وجود را از اشیاء منتزع می‌کند و در ذهن بدان بعنوان چیزی مستقل می‌اندیشد. مثلاً وجود چوب درست همان ماهیت چوب است و نه حقیقتی جدای از آن، خلاصه آنکه طبق نظر شیخ اشراق وجود

فقط در ذهن است که تحقق پیدا می‌کند، اما آنچه که به واقع در خارج تحقق دارد ماهیت اصیل اشیاء است، وجود اعتباری و ذهنی است و ماهیت حقیقی و اصیل. اما همانطور که بیان داشتیم مشائیان برای وجود، حقیقت خارجی قائلند و اینگونه استدلال می‌کنند که عقل در انتزاع محدودیت وجود، به ماهیات می‌رسد یعنی آنان ماهیت را اعتباری و انتزاعی دانسته آن را حد وجود (یعنی تعریف چیستی وجود) و منتزع از وجود می‌شمارند. اما باز شیخ اشراق علیرغم نظر مشائیان در اثبات اصالت ماهیت اینگونه استدلال میکند که «وجود» نه جوهر است و نه عرض و چیزی که نه جوهر باشد و نه عرض حقیقت خارجی نمی‌تواند داشته باشد. می‌گوید اگر وجود عرض بود محتاج به موضوعی می‌بود که عارض آن شود و آن موضوع خود عرض است (و این محال است زیرا عروض و حال شدن عرض بر عرض محال است). اما اگر این شیء (موضوع) غیر از وجود باشد همان مطلوبی است که ما در صدد اثباتش هستیم؛ یعنی شیء بدون وجود خواهد. (و ثابت شد که وجود عرض نیست) آنگاه گوید اگر وجود را جوهر بدانیم آن جوهر عرض نخواهد بود، گرچه آنرا عرض می‌خوانیم. پس وجود نه جوهر است و نه عرض و در نتیجه فقط یک اعتباریت ذهنی است.

میرداماد این سخن را پذیرفت اما شاگرد او ملاصدرا از اصالت وجود دفاع کرد و در عین حال تمامی حکمت اشراق را با حفظ جوهره اساسی آن بر اساس سنت اصالت وجودی خود، تفسیر و تعبیر کرد. پرسیدنی است که چگونه چنین چیزی ممکن بود. در واقع می‌توان پاسخ گفت که شیخ اشراق با قول به اصالت ماهیت نوری به نوعی راه را بر فلسفه اصالت وجودی صدر المتألهین گشود که در الهیات صدرا، وجود تقریباً همان نور سهروردی است.

برای بهتر درک کردن مطلب باید بگوئیم که فلسفه اشراق در قول به اصالت ماهیت، ماهیت را به نور و ظلمت تقسیم کرده است: تقسیم ماهیت به نور و ظلمت، یعنی عالم را مرکب از ماهیات دانستن و آنها را به

اعتباری به نور و ظلمت تقسیم کردن. شیخ اشراق نور را مساوی و مساوق ظهور (وجود) می‌داند و ظلمت را عدم نور و ظهور به طور مطلق. نور و ظلمت تقابل وجود و لاوجود است. (پس می‌توان دریافت که فلسفه نوری شیخ اشراق به نوعی همان فلسفه وجودی است) ... نور (چونان وجود) خصوصیتی دارد از این قبیل: ابده بدیهیات است و بداهتش بی‌نیاز از تعریف (مفهومه من اعراف الاشياء و کنهه فی غایة الخفاء) زیرا اظهر از نور چیزی نیست، خود را و همه چیز را به خود می‌نمایاند ... ظهور نور به ذاته است و نیز مظهر اشياء، خیر محض و منبع کل کمالات و شرف است. آن نور حقیقی حقیقتی واحد است و صاحب درجات و مراتب و مشکک است. و نسبت نور به ظلمت چونان نسبت ظهور به خفا و نسبت وجود به عدم است. بر این اساس است که می‌توان گفت در حکمت اشراق نور مساوق و مرادف با وجود است ... از حکمای متاخر جدید مرحوم سید محمد کاظم عصار نور سهروردی را همان وجود ملاصدرا می‌داند و معتقد است که تمایز و اختلافی اساسی در این دو مکتب وجود ندارد.

با این حساب وقتی شیخ اشراق اصالت را به ماهیت می‌دهد و ماهیت را نور می‌شناسد، و آن را منبع هر خیر و کمال و شرف می‌شمارد، و مظهر لذاته و لغیره و آن را مشکک می‌خواند، در واقع به گونه‌ای نور را مساوی و مساوق با وجود بلکه اصل وجود می‌شمارد، و توگویی اصالت را به وجود می‌دهد، اما وجودی نوری ... و تفاوت فقط در سطح لفظ و چیستی معنای ماهیت باقی می‌ماند. برای بهتر پی بردن سخن استاد فقید سید کاظم عصار باید الهیات اصالت وجودی ملاصدرا را در نظر آوریم، که در واقع چیزی جز الهیات اصالت ماهیتی و اصالت نوری شیخ اشراق چیزی نیست.

الفهلویون وجود عندهم حقيقة ذات تشکک تسعّم
مراتباً غنی و فقرات مختلف کالتور حیثاً تقوی و ضعف

همین جا اشاره کنیم که مسئله وحدت و کثرت وجود، در بطن مسئله اصالت وجود قابل طرح است و بدین لحاظ از اهم مسائل فلسفه است. زیرا در صورت اثبات

مسئله اصالت وجود است که می‌توانیم به وحدت آن قائل باشیم. و اگر به اعتباری بودن وجود اعتراف آوریم، بناگزی نتیجه آن خواهد بود که به کثرت وجود اذعان آورده‌ایم. یعنی این دو، رابطه مساوی با هم دارند. باور به اصالت وجود در پی اش وحدت وجود را الزاماً می‌آورد و باور به وحدت وجود نتیجه‌ای است که از باور به اصالت وجود ناشی می‌شود. با توجه به این معنا و مقدمه باید توضیح دهیم که در مورد وحدت و کثرت وجود در تاریخ فلسفه اسلامی دو نظریه وجود دارد یکی نظریه کثرت محض که منصوب به حکماء مشائین است و دیگری نظریه وحدت در عین کثرت یا اعتقاد به این معنا که وجود حقیقتی یگانه اما مختلف‌المراتب و فی‌المثل چون نور دارای تشکک است که این همان نظر شیخ اشراق و فهلویون و حکمای ایران باستان است ...

اما شگفت اینکه می‌بینیم حکمای متأخرین مشائی فلسفه اسلامی چون صدرالمتألهین و حاج ملاهادی سبزواری نظریه کثرت محض فلاسفه مشاء را که معتقدند «وجودات همه در خارج کثیر و متباینند و هیچگونه وحدت و سنخیتی میانشان نیست» باور ندارند. و به جای آن به وحدت وجود باور دارند. وحدت وجودی که درست نظیر عقیده شیخ اشراق و حکمای فرس قدیم است: چه در فلسفه اشراق می‌بینیم وجود جز یک حقیقت واحد هیچ چیز نیست، اما این حقیقت دارای مراتب و درجات متکثر و گونه‌گون است. فی‌المثل مرتبه‌ای از این وجود حقیقی، واجب‌الوجود است و مرتبه‌ای از آن ممکن‌الوجود. مرتبه‌ای از آن غنای مطلق است و مرتبه‌ای از آن فقر و نیاز و مراتب امکان و نیز اینهمه به لحاظ شدت و ضعف و نقص و کمال با هم متفاوتند. پس حقیقت وجود جز یک حقیقت مشکک نیست. یعنی صاحب یک ذات یگانه اما درجات مختلف مثل نور، مثل حیات، مثل علم است. و اختلاف مراتب به شدت و ضعف و کمال و نقص است. و جهت اشتراک مراتب با یکدیگر درست همسان جهت اختلافشان است. صاحب منظومه به تبع شیخ اشراق نور را مثال روشنگری در این مورد می‌داند می‌گوید وجود همچون نور دارای وحدت و صاحب حقیقت واحد و

یک حقیقت تشکیکی است. چطور انوار مختلف را می‌بینیم و درمی‌یابیم یکی قوی و یکی ضعیف است و به طور کلی نور دارای درجات مختلف است، وجود هم همان است. نور قوی با نور ضعیف در حیثیت نوری مشترکند و تفاوتشان فقط در قوت و ضعف است و بر همین سان است وجود. آنگاه می‌بینیم که همین مشائیان بزرگ چون صدرالمتهالین و حکیم سبزواری عقیده مشائیان قدیم را مبنی بر تباین و تکثر وجودات در خارج بی‌هیچگونه وحدتی قبول ندارند و آن را به کلی رد می‌کنند. صاحب منظومه می‌گوید:

۱- وَ عِنْدَ مَشَائِيَةِ حَقَائِقُ تَبَايُنَتْ وَ هُوَ لَدَيَّ زَاهِقٌ

۲- لِأَنَّ مَعْنَى وَاحِدًا لَا يُشْتَرَعُ عَمَلُهُ، تَوْحِيدُ مَا لَمْ يَقْعُ

۱- یعنی بنابر عقیده حکمای مشائین، وجودات، حقایقی متباین با یکدیگر و کثراتی متضاد و متفاوتند در حالیکه این عقیده نزد ما باطل و زاهق است.
۲- چرا؟ به این دلیل که از امور کثیره‌ای که هیچگونه وحدتی با هم ندارند چگونه می‌توان وقوع حقیقت واحدی را انتظار داشت.

یعنی اگر وجودات جهان خارج حقایق متباینه‌ای باشند و میان آنها هیچگونه وجه مشترکی نباشد این مفهوم واحد وجود از امور کثیره و متباینه باطل است، در حالیکه در حقیقت و حاق وجود هرگز چنین نیست... آنچه که ذکر شد نشانگر آن است که فرق میان اصالت ماهیت نوریه شیخ اشراق با اصالت وجود حکماء مشاء فرق چندانی اساسی‌ای نیست. اما باید توجه کرد که اشراقیان معتقد به وحدت وجود و کثرت موجودند بی‌آنکه در این وحدت به هیچگونه کثرتی قائل باشند در حالیکه در عین آنکه ملاصدرا بر مذهب اشراقیان رفته است مستها یک فرق در سنت فکری او به چشم می‌خورد و آن این است که در فلسفه او حقیقت وجود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت به سبک و شیوه خاص وی اثبات شده است.

وجوه تفاوت منطق اشراقی با منطق مشائی

می‌دانیم که منطق معیار و وسیله‌ای قانونی است که مراعات آن ذهن آدمی را از خطا در اندیشه و فکر باز می‌دارد. و این تعریفی است که منطقیان متأخر براساس روح منطق مشائی ابن سینا از وظیفه و عملکرد علم منطق به ما آموخته‌اند. اما در پی این جمله باید بنگریم که فکر چیست: و باز بر طبق تعریف منطق مشائی فکر را چنین می‌یابیم. «الفکر حركة من المبادی، الی المرادی» یعنی فکر همانا ترتیب اموری است معلوم و مناسب با یکدیگر با ترتیبی خاص که از آن ترتیب، امر مجهولی شناخته شود (چرا که هر معلومی را توان پاسخ گفتن به هر مجهولی نیست) بلکه برای شناسایی هر مجهول معلومات راهگشا و مناسب دریافت همان مجهول لازم است. معلومات مناسب هم ترتیب خاص و مناسب باید داشته باشند و این همانا ویژگی فکر صحیح و درست است. با این حساب فکر را ماده‌ای است و صورتی. معلومات همانا نقش ماده فکر را دارند و ترتیب و شیوه استنتاج آن معلومات به منزله صورت است. و فکر صحیح وقتی بدست می‌آید که ماده و صورت آن هر دو صحیح باشند. و آنچه که وسیله ادراک صحت ماده و صورت و میزان تمییز خطا از صواب است منطق است. پس دانش و فکر بشری اعم از تصور و تصدیق و حجت مبتنی بر صحت اساس ماده و صورت فکر است. و تا این اساس درست نباشد، فکر صحیح از ساده‌ترین نوع آن گرفته تا پیچیده‌ترین نوع صورتهای قیاسی آن بدست نمی‌آید. پس منطق که معیار قانونی صحت فکر و اساس فلسفه مشائی است در فلسفه اشراقی نیز همان نقش را دارد که در فلسفه ارسطویی دارد و به همین جهت است که شیخ اشراق آموزش منطق را لازم دانسته و طالب معرفت فلسفی را در آغاز کتابهای تعلیمی خود همچون تلویحات و مقاومات و مطارحات و حکمة الاشراق به آشنائی با منطق و تعلم آن نیازمند دانسته و از منطق به عنوان «ضابط و حافظ فکر» سخن گفته است. با این حساب وی صورت و اساس کلی منطق ارسطویی را پذیرفته و گاه تغییراتی جزئی به آن داده است؛ یعنی ضمن تأمل در اصول و قوانین منطق مشائیان، تغییراتی

جزیی به آنها داده از خود قواعدی جدید آورده است. که ما این همه را به تفصیل برمی‌شماریم. آنجا که تغییرات شیخ اشراق تغییراتی است که در الفاظ منطق مشائیان داده است و خود اصطلاحات جدیدی وضع نموده از این قبیل است: بطور نمونه شیخ اشراق

۱- دلالت مطابقه را دلالت قصد نامیده است. در منطق مشائی دلالت مطابقه را چنین تعریف می‌کنیم. دلالت لفظ بر تمام موضوعی که چنانکه بگویی خانه‌ای خریدم و مراد از «خانه» تمامی خانه اعم از حیاط، و اتاق و حوض و در و دیوار و درخت آن باشد. شیخ اشراق می‌گوید این لفظ بر آن معنا و مراد وافق نیست بلکه لفظ قصد اصح است.

۲- دلالت تضمن را دلالت حیطه نامیده است. دلالت تضمن در منطق مشائی، دلالت لفظ بر جزئی از معنای موضوع له است. مثل این که بگویی خانه‌ام خراب شد و فقط سقف یکی از اتاق‌ها فرو ریخته باشد و منظور فقط همان سقف باشد... شیخ اشراق دلالت تضمن را دلالت حیطه نامیده است.

۳- دلالت التزام را دلالت تطفل نامیده است. دلالت التزام در منطق مشاء دلالت لفظ بر امری است که بیرون از معنای موضوع له است، در حالیکه در ذهن با آن ملازم باشد بدین ترتیب که چون موضوع له در ذهن حاضر آید، آن امر خارج از آن نیز با آن حاضر آید. مثل دلالت سقف بر دیوار، که چون آدمی در ذهن به سقف بیاندیشد، بی‌دیوار که سقف بر آن بنا باشد حاصل نشود. این دلالت را شیخ اشراق دلالت تطفل طفیلی وار نامیده است.

۴- شیخ اشراق لفظ «کلی» را «عام» خوانده است. در منطق مشاء در تعریف کلی چنین آمده است: مفهوم آب شرکة کلی و منه من لم یا بها جزئی: یعنی مفهومی که بر معنی مشخص متعینی دلالت نکند، بلکه بر کثیرین صادق باشد کلی (و مشترک معنوی) نامیده می‌شود مثل انسان، حیوان، مثلث. و اما مفهومی را که از مشارکت ابا نداشته باشد و مصداقهای بیشمار آن کلی باشد جزئی گویند. مثل حسن و تقی و شبذیز و رخس

و این مثلث و آن مثلث و غیره.

۵- و نیز شیخ اشراق «کلی متواطی» را «عام متساوی» خوانده است. در منطق مشاء کلی متواطی یا «موافق» آن اسمی است که بر تمامی افراد خود یکسان صدق می‌کند: مانند انسان که بر تمامی انسان‌ها یکسان و به یک اندازه صدق می‌کند و نیز لفظ اسب که بر تمامی اسبها یکسان و به یک اندازه صدق می‌کند و حال شیخ اشراق این اسم را به جهت صدق آن بر تمامی افرادش «عام متساوی» می‌نامد.

۶- و نیز شیخ اشراق کلی مشکک را (عام متفاوت) خوانده است. در منطق مشاء کلی مشکک آن است که بر تمامی افرادش به یک اندازه و یکسان صدق نکند مانند «روشن» که قطعاً بر مفهوم نور شمع و چراغ و مهتاب و خورشید به یک گونه صدق نمی‌کند و اینها هر کدام از نظر شدت نور صاحب درجات مختلفند.

۷- و نیز شیخ اشراق قضیه کلیه را قضیه محیطه نامیده است. می‌دانیم در منطق مشائی قضیه کلیه دو نوع است موجب کلیه و سالبه کلیه. موجب کلیه مثل هر گاوی علفخوار است. سالبه کلیه مثل هیچ نشخوار کننده‌ای گوشتخوار نیست. شیخ اشراق این نوع قضایا را قضیه محیطه نامیده است.

۸- و نیز شیخ اشراق قضیه جزئی را قضیه مهمله بعضیه خوانده است. لازم به ذکر است که در منطق مشاء دو گونه قضیه جزئی داریم. موجب جزئی. مثل بعضی شترها دوکوهانه هستند. سالبه جزئی مثل بعضی شترها دوکوهانه نیستند. شیخ اشراق این گونه قضایا را قضیه مهمله بعضیه خوانده است.

۹- وی نیز همچنین قضیه شخصی را قضیه شاخصه نامیده است: در منطق مشائی قضیه شخصی یا مخصوصه قضیه‌ای است که موضوع آن جزئی باشد: مانند حسن معلم است. شیخ اشراق این قضیه را قضیه شاخصه نامیده است.

پراشکار است که این نوع تغییر در الفاظ، اعم از آنکه در بعضی از نامگذاری‌ها حق با شیخ اشراق باشد و یا نباشد (چه هریک از دو فریق برای وجوه تسمیه خود دلایلی

مبتنی بر فقه اللغة مخصوص و منطق اندیشه خود دارند) تغییراتی چندان بنیادین نیستند و تنها سطوح را در برگرفته‌اند.

اما تغییراتی که شیخ اشراق در منطق مشائیان داده و خود قوانین و تعریفات جدید آورده است از این قبیلند:

۱- تعریف شیء با خاصه مرکبه امکان‌پذیر است و نه با حد تام منطق مشائی: می‌دانیم که منطق مشائی تعریف کامل و صحیح منطقی را فراهم آمده از «جنس قریب» و «فصل قریب» می‌داند. جنس قریب ذاتی عام شیء است و فصل قریب ذاتی خاص آن. و این تعریف را حد تام گویند و کاملترین نوع تعاریف به حساب آورند. زیرا این تعریف است که ماهیت واقعی و ذات حقیقی شیء را به ما به گونه تام و تمام معرفی می‌کند. مانند آن که بخواهیم انسان را تعریف کنیم و آن را «حیوان ناطق» بنامیم که «حیوان»، جنس قریب و «ناطق» فصل قریب انسان است و بخواهیم مثلث را تعریف کرده آن را: «کثیرالاضلاع سه ضلعی» بنامیم.

اما شیخ اشراق تعریف به حد تام را ناممکن شمرده، در رد آن چنین احتجاج می‌کند: که تعریف همانا نیل اندیشه و فکر از امور معلوم به مجهول است. اما اینجا نکته اصلی این است که چگونه «فصل قریب» برای کسی که معرّف (شیء تعریف شده) را نمی‌شناسد، از پیش معلوم تواند بود. چه فرض ما اینست که پرسنده از چیزی می‌پرسد که آن را نمی‌داند - زیرا «فصل قریب» چون کلمه «ناطق» (در تعریف انسان) مختص تعریف معرّف است و جز در مورد معرّف کاربردی ندارد - و چون معرّف برای سائل مجهول است، فصل آن هم مجهول است، و بدین لحاظ تعریف با فصل قریب تعریف مجهول به مجهول است که بیهوده و ناممکن است. خلاصه آنکه اینگونه تعریف از صفت مشخصه شیء چیزی بماند نمی‌گوید و چون صفت مشخصه چیزی از چیز دیگر خبر ندهد آن صفت مشخصه دانشی از آن چیز به ما نمی‌دهد. شیخ اشراق پس از ابطال قاعده تعریف حد تام ارسطویی، قاعده خود را به این گونه بیان می‌کند که تعریف شیء

فقط با اموری ممکن است که تک تک آن امور مختص معرّف نبوده، بلکه در اشیایی دیگر نیز یافت شود، لکن به گونه کلی و من حیث المجموع فقط مخصوص و ویژگی معرّف بوده و در چیزی دیگر جز او پیدا نشود: بطور نمونه فرض کنید: کسی از ما می‌پرسد خفاش چیست: و ما پاسخ می‌دهیم «طائر ولود»: پرنده‌ای بچه‌زاست، که در تعریف خفاش هیچ یک از دو صفت نامبرده به گونه انفرادی به آن حیوان اختصاص ندارد. اما آن دو با هم مجموع ویژگی‌های خفاش است. شیخ اشراق می‌گوید این امور پراکنده و تعریفات و مشخصات فردی بر ما از راه حس و تجربه و ادراک عمیق معلوم شده، اما تاکنون اجتماع آنها در یک معرّف ناشناخته بوده است و چون تمامی آن امور شناخته شده را یکجا در مورد معرّف مجهول بیاوریم، معرّف ما معلوم و شناخته شده، غرض تعریف حاصل می‌آید و این عمل تعریف کردن همانا با «خاصه مرکبه» امکان‌پذیر می‌شود نه حد تام ارسطویی. اینجا ممکن است کسی بر شیخ اشراق اعتراض کرده بگوید بر طبق قاعده شیخ اشراق، در تعریف انسان و هر گونه خاص مرکبه اگر به جای حیوان ناطق بیاوریم جانور دو پای مستوی القامه پوست پهن ناخن دار... بدین تعریف ذاتیات معرّف‌مان را بیان نکرده‌ایم، بلکه فقط موجب امتیاز معرّف‌مان را از غیر آن بیان داشته‌ایم. زیرا ما در تعریف مگر نه آن است که می‌خواهیم موجب شناسایی چیزی شویم و باید شناسائی مان کامل و صریح باشد در این صورت با تعریف خاصه مرکبه از انسان باز هم تعریفی ناقص و مبهم داشته‌ایم. و نیز اینکه شیخ اشراق تعریف به حد تام را تعریف مجهول به مجهول می‌داند، این چندان ایرادی ندارد، زیرا سائل که از انسان می‌پرسد و ما به او پاسخ می‌دهیم انسان «حیوان ناطق» است، هم خود حیوان و زنده و هم خود نیز ناطق است و نسبت به معرّف نوعی علم اجمالی دارد و بیان و تحلیل جنس و فصل قریب، تعریف مجهول به مجهول نیست... اما در بسیاری از موارد حق با شیخ اشراق است چه بسیاری از اشیاء را نمی‌توانیم به حد تام معرفی کنیم. بطور نمونه شاید در تعریف اسب گفتیم حیوان صاهل و در تعریف الاغ گفتیم حیوان ناهق، اما در تعریف

گورخر چه خواهیم گفت. اینجا است که چون قلمرو بیکران امور و اشیاء را می‌نگریم می‌بینیم تعریف به حد تام ارسطویی به هیچ وجه پاسخ‌گوی علمی و تحلیلی تعریف اشیاء نیست و موجوداتی مثل گورخر، پروتوپلاسم و زرافه و از این قبیل حتماً به تعریف از گونه خاصه مرکبه نیاز دارند... اما سوای مسئله حیوان ناطق در تعریف انسان باز به نظر می‌رسد حق با شیخ اشراق باشد.

وی در تعریف به حد تام ارسطویی نکته‌سنجی بدیع و مناقشه‌ای منطقی کرده می‌گوید: مگر نه آنکه «فصل» ممیز معرف یا شیء مورد تعریفی است که نمی‌توان آن را بر شیء دیگری حمل کرد. مثلاً کسی که اسب را نمی‌شناسد در تعریف اسب به او بگوئیم «حیوان صاهل» «جانوری شیهه کش» که سائل با این تعریف ارسطویی باز به شناسایی اسب نائل نخواهد آمد... چه پرسنده طبیعتاً معنای حیوان (جاندار) را می‌شناسد. زیرا قبلاً به بسیاری از موجودات جاندار برخورد کرده است. اما مفهوم شیهه کش برایش مجهول است... آن چه حیوانی است که شیهه می‌کشد و اصولاً شیهه چیست؟ چرا که صفت شیهه‌کشی در هیچ موردی جز مورد شیء مورد تعریف برایش سابقه نداشته است. اگر سابقه داشت می‌فهمید و فرض هم این است که نداند و برایش مجهول باشد که در پی سؤال برآمده است و انگهی وقتی به او پاسخ دادید «جاننداری شیهه‌کش» چگونه اسب را به او نمایانده‌اید، جز مگر آنکه معرف را از طریق خاصه مرکبه به ذهن مخاطب خویش نزدیک کرده و فی‌المثل بگوئید، اسب جانور پستاندار علفخواری از تیره چهارپایان، استر و الاغ است و سرعت دوندگی‌اش از آندو بیشتر است و زیبایی دارد و دم و یالش اینگونه و آنگونه است و آوازی دارد که آنرا شیهه می‌گویند و از این قبیل... آری شیخ اشراق می‌گوید به لحاظ علمی است که تعریف حد تام ارسطویی راهگشای مجهولی نخواهد بود. این قاعده شیخ اشراق به نظریه بوزانکت (Bosanquet) می‌ماند که تعریف را جمع کردن کیفیات می‌داند. ماحصل مقال آنکه شیخ اشراق می‌گوید تعریف درست یک چیز عبارت است از مجموع کیفیات مخصوص

آن چیز که فقط در آن شیء موجود است و این همان معنای خاصه مرکبه است... اما این که تعریف حد تام ارسطویی راهگشای هیچ پاسخی نیست، می‌توان به شیخ اشراق باز چنین پاسخ داد که آدمی از چیزی سؤال می‌کند که نسبت به آن جاهل مطلق نیست، زیرا اگر جاهل مطلق بود هرگز سؤال نمی‌کرد. و فرض این است که در پاسخ گفتن و تعریف دادن با مخاطبی روبرو هستیم که به بخشی از معنای آنچه که معرفی‌اش می‌کنیم آشناست.

تکرار می‌کنیم کسی که می‌پرسد انسان چیست، بی‌شک خود انسان است و موجودی است که خود از نیروی ناطقه و پرتو خرد برخوردار است. پس آشکار است که سائل این سؤال به گونه تلویحی از نطق و عقل خبر دارد و مجیب همیشه باید به سائل آن پاسخی را بدهد که در حوزه فهم وی بهترین تقریب به علم و آگاهی و دورترین مرحله را به جهل او داشته باشد. یعنی از جهل او دور و به فهم او نزدیک باشد و آن تعریف در قلمرو ادراک پرسنده واجد تنها ویژگی مشخص و متعین معرف باشد. حتی کسی که می‌پرسد اسب چیست ولو به گونه مبهم و اجمالی و غلط، تصویری از آن دارد. از این رو است که تعریف حد تام ارسطویی تعریفی است دال بر ماهیت و حقیقت شیء و اتم تعاریف است و تاکنون آدمی را در تمامی حیطه ادراکات و علوم به طبقه‌بندی دانشهای بیشماری استعانت بسیار نموده است. و این همان معنائیست که تعریف به حد ارسطویی در حدی تام و به ویژه موجز در پاسخ دادن و شناسایی‌ها توفیق داشته است در حالیکه تعریف به خاصه مرکبه نیز تعریفی است، تحلیلی، علمی و در شناساندن بسیاری از معرفات راهگشایی دقیق و بسیار مورد نیاز است و حق این است که آدمی به هر دو گونه تعریف نیازمند است و هر یک در حیطه امور خود کاربرد خاص خود را دارند.

۲- قضیه از نقطه نظر «جهت» جز یک نوع قضیه نیست و آنهم قضیه «ضروری»

است. مقدماً بگوئیم که قضایا در منطق مشاء دارای سه جهت و جهات ثلاثه عبارتند از

وجوب، امکان و امتناع قضایا. یعنی یک قضیه یا واجب و ضروری است یا ممکن است و یا ممتنع و معدوم. و نیز توضیحاً بیافزائیم که در منطق مشاء جهت یک قضیه جزء محمول به حساب نمی آید و آن را جدا در نظر می گیرند.

بطور نمونه در قضیه ضروریه ای همچون «هر انسانی حیوان است بالضروره» کاملاً مشخص است که ضرورت در جوف محمول طرح نشده و سوای آن در نظر گرفته شده است. بر همین قیاس است یک قضیه ممکنه که: «هر انسانی نویسنده است بالامکان» و قضیه ممتنعه مثل این که «هر انسانی درخت است بالامتناع»، در حالیکه در منطق و تقسیم بندی قضایا، شیخ اشراق هر یکی از جهات ثلاث را جزء محمول قرار داده و تقسیم مذکور را بیهوده و زاید دانسته و تمامی سه نوع قضیه مذکوره را به قضیه ضروریه قابل ارجاع دانسته و اسم آن را «قضیه بتّاته» گذاشته است. و در وجه حصر قضایای سه گانه فوق به یک قضیه بتّاته مفرده چنین احتجاج کرده که از آنجا که امکان ممکن ضروری و واجب و امتناع ممتنع ضروری و واجب و وجوب واجب نیز ضروری و واجب است در نتیجه جز یک قضیه ضروریه بتّاته بیش نداریم و باید جهات ثلاثه را از وجوب و امکان و امتناع، اجزاء محمولات قضایایمان قرار دهیم تا قضیه در تمامی احوالش ضروریه باشد. به این گونه که: ۱- هر انسانی بالضروره و بالامکان نویسنده است. ۲- یا هر انسانی بالضروره و بالوجوب حیوان است. ۳- یا هر انسانی بالضروره و بالامتناع درخت است. (یعنی بالضروره ممتنع است که انسان درخت باشد) پس از نظر شیخ اشراق سه قضیه مشائی ضروریه ممکنه و ممتنعه را در هر حال باید «قضیه بتّاته ضروریه» خواند و همیشه جهات ثلاث را باید جزء اجزاء محمولات قرار داد. که باز هم به زعم ما اینجا یک قضیه بتّاته ضروریه داریم که باز دارای سه وجه امکان و امتناع و وجوب است و این قاعده چندان تغییر بنیادینی در طبقه بندی و وجه تسمیه قضایای مشائی نداده است.

فلسفه اولی اشراق و حکمت نوریه

یکی از مهمترین دستاوردهای بنیادین و کاملاً ابداعی فلسفه شیخ اشراق، حکمت نوریه اوست که به گونه ای منظم و منطقی بر تمامی دستگاه و نظام فلسفی وی اعم از وجودشناسی (الهیات و صدور وجود) نفس شناسی، و جهان شناسی، نورافشان گشته و پرتو نبوغ وی را به جلوه تمام می نماید.

پیش از این گفتیم که شیخ اشراق اصالت را به ماهیت داد. اما ماهیت نوریّه و ماهیت را به نور و ظلمت تقسیم کرد و سپس ماهیت نور را به دو قسم نور جوهری و نور عرضی تقسیم کرد و گفت مراد از نور جوهری نوری است که قائم به ذات و ماهیت خود است، نه قائم به غیر خود. و این نوری است که با آن ظلمتی آمیخته نیست، بلکه نور محض و محض نور و مجرد از ماده است؛ به گونه ای که عارض و منطبع در ماده نمی تواند بود و نیز گفت که نور عرضی یا نور محسوس، به خلاف نور جوهری قائم به ذاته نیست، بلکه قیامش به غیر خود است، به جسم است و آن نور، عرض یا هیئت جسم است. نورست به خلاف نور جوهری که متعالی از جهت و مکان بود و به اشاره حسی در نمی آمد این نور (نور عرضی) دارای جهت و مکان است و بناگزی محصور و محدوده اشاره حسی و ادراک حسی است. نور عرضی، مانند نور خورشید و ماه و نور شمع و چراغهای ماست... که قوامش فی حد ذاته از خود نیست بلکه بسته به اجسام منیر است. پس نور عرضی پرتو و انعکاسی است از نور قاهر که به سبب دوری از مبدء خود از شدت جوهری نور مجرد محروم گشته و از آنجا که هر نور برتری بر مرتبه سافل خود افاضه نور می کند این نور آنقدر در درجه سفلا تنزل کرده که برای بقای خود محتاج به غیر شده و نور عرضی گشته است، با اینهمه چنین نوری باز نشانی از اصل و مبدء فیض خود دارد. و اما نور جوهری یا نور قائم به ذات که متعالی از مکان است و آن را نه به اشاره حسی بلکه به شناخت عرفان و تعقل محض می توان دریافت اقسام و انواعی دارد از این قبیل:

۱- نورالانوار یا ذات واجب الوجود که خالق هستی و پدید آورنده جهان است. اوست نور قدیم و ذات واجب و نور لایتناهی که نه آغاز دارد و نه انجام و مصدر و مبداء تمامی انوار است. اوست نور قائم به ذات، نوری که قیام تمامی انوار بدوست و او از جمیع شوائب نقص و امکان و ظلمت منزّه است. اوست یگانه نور مقدس و اعلی، اوست حقیقت نور، نورالانوار، قدس الاقداس و سرالاسرار. نور برتری که متعال تر از او نوری نیست. نور محیطی که تمامی انوار در حیطه قدرت و قیمومیت وی اند. نوری که جز او و ماسوای او نوری نیست. نور واحد و اقهر که در نهایت قاهریت بر تمامی انوار دیگر سلطه و قهر دارد، و به جهت شدت اشراق و قهر نوریّه اوست که فیض به جهان هستی می‌رسد. اوست نور برین جهان مجردات و مفارقات و عقول.

۲- از دیگر انواع انوار جوهری انوار قاهره یا عقولند: شیخ اشراق می‌گوید انوار قاهره یا عقول نیز از نوع انوار مجرده اند. انوار قاهره یا عقول، قائم به ذاتند و مقوم ذاتی‌شان در خودشان است، یعنی در مرحله تحقق و هستی نه به محلی نیازمندند و نه به ماده‌ای. نه منطبق در ماده‌اند و نه مدبر و متصرف ماده‌اند. با اینهمه ویژگی چون فی حد ذاته واجب نیستند و تنها واجب الوجود علی الاطلاق، ذات اقدس نورالانوار یا پروردگار جهان است این انوار قاهره یا عقول نوریّه، باز در قلمرو امکانند؛ یعنی محتاج نورالانوار و مربوب او هستند... آنگاه همین جا شیخ اشراق به قاعده مشائی و ابن سینائی صدور و فیض اشاره کرده و متأثر از سنت فلسفی ابن سینایی می‌گوید از آنجا که نورالانوار من جمیع جهات ذات، یگانه، بحت و بسیط است و در او تصور شائبه کثرت و ترکیب نمی‌توان داشت، بنابر قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد: (از واحد حقیقی فقط یک چیز صادر می‌شود)، پس بدین لحاظ از نورالانوار، مستقیماً و بلاواسطه فقط یک نور قاهر صادر می‌شود که آن نور را به نامهای «نور اقرب» یا «نور اعظم»^(۱) یا «بهمن» می‌خواند. همینجا توضیح دهیم که این نور قاهر عقلی یا نور اقرب، مطابق و مرادف با

۱- نور اعظم به نسبت نورهای فرودین خود، وگرنه نام این نور، نورالعظیم است.

عنصر اول یا عقل اول و یا عقل کلی است که در سنت فلسفی مشائیان می‌شناسیم. در سنت فلسفی اشراق کیفیت صدور بدین نحو ادامه می‌یابد که پس از صدور نور اقرب از نورالانوار، صدور انوار مجرده و عقلی دیگر به ترتیب از یکدیگر انجام می‌گیرد و بدینسان عقول بیشمار از یکدیگر صادر می‌شوند که بعضی را بر بعضی نسبت برتری و در نتیجه انوار پائین را بر انوار بالا نسبت فرودین دست می‌دهد. بدینسان انوار قاهره یا عقول نیز بعضی نسبت به بعضی عالی و نسبت به بعضی سافلند. نورالانوار بر تمامی آنها جنبه فیض بخشی، سطوت، قهر و غلبه دارد و جمیع انوار به او شوق و نیاز دارند، یعنی هر نور سافلی را به نور برتر عشق و شوق و مهر و نیازی است و هر نور والاتری را به نور پائین تر قهر و سطوتی و نورالانوار را نسبت به تمامی انوار قهری مطلق است که او اقهر است. آری همین شوق و قهر موجب انتظام وجود و تجلی هستی می‌شود، چه محبت و شوق موجب می‌شود تا هر طالب کمال به کمال آرمانی اش رسیده و قهر موجب آن می‌شود که هر ناقصی را به قلمرو کمال برده از کسوت جمال برخوردار گرداند.

پس اشراق در این سنت فلسفی از ذات نور برمی‌آید و با تجلی و فیض بخشی خود هر قابل و مستعدی را بهره‌مند میکند و سپس آن قبول کننده نور، به نوبه خود به مشتاق فرودین تر از خود افاضه نور می‌کند و این اشراق عقلی مستمراً ادامه می‌یابد و در پرتویذیری از انوار مجرد و مفارق از ماده همه یکدیگر را بی‌واسطه و حجابی مشاهده می‌کنند، چنانکه پائین‌ترین درجه نور که نور اسفل است، نورالانوار را مشاهده می‌کند. زیرا که میان مجردات پرده و حجابی نیست و حجاب خاصیت تراکم ماده و ویژگی جسم است.

اما شیخ اشراق با تقسیم‌بندی مشائیان که عقول را به ده عقل تقسیم کرده‌اند مخالف است. او اینگونه انقسام را باور ندارد. می‌گوید اشراق نورالانوار چگونه به شماره و حصر در می‌تواند آمد. زیرا به عدد جواهر و موجودات اشراق وجود دارد.

آری که این اشراق نامتناهی است و به این آسانی‌ها به شماره و حصر در نمی‌گنجد. همین جا لازم است عمل آفرینش یا بخشیدن وجود و کیفیت صدور آفرینش را که اغلب تحت عناوین سلسله مراتب عقول، جهان‌شناسی و یا فرشته‌شناسی مطرح می‌شوند، در نظام فلسفی مشاء باز نموده توضیح دهیم تا خود به وجوه امتیاز این دو سنت از یکدیگر پی ببریم.

جهان‌شناسی ابن سینا و مسئله صدور

می‌دانیم که بر طبق فلسفه مشائی، صدور کثرت از وحدت، آنهم وحدتی که در ذات خود از شائبه هرگونه تکثری منزّه است خاص است و عمل آفرینش و پدید آمدن این جهان کثرات از آن ذات یگانه، بواسطه تنها یک چیز پدید می‌آید که آن وسیله و واسطه فیض و صدور، همان عقل اول است. الواحدُ لا یصدُرُ منه الاّ الواحدُ. از واحد یگانه جز صدور یگانه حاصل نمی‌آید.

این عقل اولی که عمل خلق و تجلی و افاضه مستقیماً مربوط به او می‌شود، فرشته است زیرا فرشته وسیله و آلت آفرینش است و بدین لحاظ است که در فلسفه ابن سینایی جهان‌شناسی و فرشته‌شناسی و سلسله مراتب عقول عناوینی مترادف هم و به لحاظ معنا همسنگ و دارای یک روح ویژه و یک تصویر از یک عمل واحدند. همین جا بگوئیم که ابن سینا نیز متأثر از طرح صدور فیض سه‌گانه افلوپینی (واحد و عقل و نفس) به صدور سلسله مراتب فرشتگان و نیز توجیه ممکن بودن آنها پرداخته و از افلوپین در این معنا تأثر یافته است که همانا عمل آفرینش همسنگ عمل تعقل است. چه افلوپین در بخش ۵ و ۲ و ۱ تاسوعات (نه‌گانه‌ها) گفته بود:

«وجود» چیزی جز ایستادن در برابر «احد» نیست.

[یعنی]؛ همین که چیزی در برابر «احد» می‌ایستد «هستی» آغاز می‌شود.

آنگاه از فیض نظر بر «احد»، این وجود «عقل» نامیده می‌شود.

و روی آوردن به این منظر تا انجام نظاره هم «وجود» است و هم «تعقل». پس آفرینش همان تعقل است که بوسیله فرشته انجام می‌گیرد و عقول یا فرشتگان ده‌گانه سنت فلسفی ابن سینایی هر یک از راه تعقل و مشاهده در درجات بالای حقیقت و نظاره آن، درجات پایین‌تر خود را به وجود می‌آورند. بدین لحاظ از یک واجب‌الوجود که مبدء و مصدر همه چیز است جز یک وجود صادر نمی‌شود و آن وجود همان عقل اول یا مقرب‌ترین ملائک است که (شیخ اشراق آن را بهمن نامید). این عقل اول چون به عمل تعقل می‌پردازد، بدیهی است که ذات واجب‌الوجود را واجب می‌یابد و نیز ماهیت خود را به جهت آنکه از واجب‌الوجود، بی هیچ واسطه‌ای صادر شده واجب می‌یابد، اما نفس ماهیت خود را وجودی ممکن تعقل می‌کند. با این حساب عقل اول واجد سه وجه از معرفت است. یک معرفت به واجب. ۲- معرفت به وجوب خود که ناشی از واجب است. ۳- معرفت به نفس ماهیت امکانیه خویش که از این معارف به ترتیب عقل دوم و نفس فلک اول و جسم فلک اول پدیدار می‌گردد. چون عقل دوم بدین ترتیب از عقل اول صادر گشت، باز به گونه مشابهی که برگذشت به تعقل عقل اول پرداخته و از این تعقل، عقل سوم و نفس فلک دوم و جسم فلک دوم پدیدار می‌گردد. عمل فیض و تجلی و تعقل در مراتب بالای وجود بر همین سان ادامه می‌یابد تا اینکه عقل دهم و فلک نهم (فلک قمر) به وجود آید...

عقل دهم که وجودبخش جهان زیر فلک قمر است (جهان کون و فساد) علاوه بر وجودبخشی آن، صورت‌بخش و تصویرگر تمامی صورتهایی است که در این جهان از ترکیب هر ماده‌ای با صورتی که او واهب آن است پدیدار می‌شود، با این حساب هر گونه مخلوقی که در این جهان کون و فساد پدیدار میشود، صورت آن را عقل دهم از جانب خود افاضه می‌کند و چون آن مخلوق فانی شود و نابود گردد نیز عقل دهم است که صورتی را که خود به آن بخشیده بود از او باز پس می‌گیرد و در درون خود فرو می‌برد. ابن سینا در مورد عمل صورت‌بخشی واهب‌الصور مثالی ذکر کرده است: فرض کنیم آبی

می‌خواهد یخ شود، و اهب‌الصور، صورت آب بودن آن را از وی باز می‌گیرد و به ماده آن صورت انجماد و یخ بودن می‌بخشد.

یکی از وظایف این عقل عاشر نوربخشی به عقل آدمی است. زیرا آدمی تنها موجودی است که به مدد این فرشته آن قدرت فطری را یافته است تا صورتهای مرکب با ماده را در ذهن خود انتزاع کرده از آن صورتهای کلیات بسازد. به عبارت دیگر کلیات در «عقل مجرد» حضور دارند و از آنجاست که به عالم ماده هبوط کرده به گونه صور و اشکال اجسام مادی درآمده و کسوت جزئی پوشیده سپس در ذهن آدمی دوباره به ساحت کلیات می‌رسند و بدین سان است که آدمی فی‌المثل می‌تواند، صورت میز، انسان، سفیدی، شیرینی و غیره را در ذهن خود مجرد از هیولا و ماده آنها انتزاع کرده به ادراک کلی مجرد از ماده و جزئی نائل آید.

حال با توجه به آنچه که ذکر شد گوئیم شیخ اشراق قاعده صدور را قبول دارد ولی حصر مشائی عقول کلی را به ده عقل منحصر نمی‌داند.

۳- دیگر از تقسیمات نوری حکمت اشراق بحث در انوار اسفهبده یا نفوس ناطقه است. باید دانست که انوار اسفهبده یا نفوس ناطقه به خلاف انوار قاهره که نه منطبق در جسم و نه متصرف در آن بودند، هر چند منطبق در جسم نیستند ولی مدبر و متصرف در جسم‌اند و همین تدبیر و تصرف، خاصیت ویژه اینگونه انوار است. این نور اسفهبده مدبر جسم آدمی است، و تدبیر آن در جسم بواسطه جوهری جسمانی و لطیف به نام روح حیوانی که در قلب جای دارد تحقق می‌پذیرد. به عبارت دیگر نور اسفهبده یا نفس ناطقه جوهری است جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء، یعنی جوهری بسیط و حادث که چون حدوث یافت، باقی می‌ماند. جوهری که در جسم نیست بلکه جسم را تدبیر و اداره می‌کند و ادراک معقولات می‌نماید و چون آدمی می‌میرد این جوهر باقی می‌ماند. زیرا مرگ فقط به معنای قطع علاقه نفس یا این نور از بدن است. و مرگ به مفهوم خاموشی این نور نیست. زیرا ویژگی این جوهر آن است که پس از حدوث فنا

ندارد^(۱)...

تقسیم ظلمت به جوهر و عرض

پیش از این گفتیم که نور در فلسفه اشراق به دو قسم جوهری و عرضی تقسیم شد. نور جوهری عبارت بود از نورالانوار، انوار قاهره یا عقول، انوار اسفهبده یا نفوس ناطقه و نور عرضی عبارت بود از نور محسوس چونان خورشید و ماه و ستاره و شمع و چراغهای ما؛ اینک گوئیم که بر طبق این حکمت ظلمت نیز بر دو قسم جوهری و عرضی قابل انقسام است: ظلمت جوهری چون اجسام و ظلمت عرضی چون اعراض و هیأتی که عارض جسم می‌شوند به مانند رنگ و بو و شکل و طعم و اندازه و غیره... برای بیان مشروح‌تر مدعا، تعریفی از جوهر و عرض لازم است. شاید بهترین قابل فهم‌ترین تعریف از جوهر این تعریف باشد که جوهر ماهیتی است که در مرحله وجود خارجی نیازمند موضوع و محل نیست (محلی که در آن حال شود، همچون عقل و نفس و ماده و صورت و جسم. (بر طبق منطق مشائی)

الجوهر ماهیه محضه اذا غدت فی الغین لا موضوع له

اما عرض ماهیتی است که به خلاف جوهر در مرحله وجود خارجی قطعاً نیازمند موضوع است و بی‌موضوعی که حال در آن شود هرگز نمی‌تواند تحقق یابد. مثل رنگ و طعم و بو، که باید فی‌المثل در جسمی و در موضوعی حال شود (قرار گیرد)

العرض ما کونه بنفسه الکنون فی موضوعه لا تنیه

بر این اساس با توجه به آنچه که ذکر شد گوئیم ظلمت جوهری باید مستغنی از محل و موضوع باشد. و طبق تعریف شیخ اشراق چنین جوهری در ذاتش ظلمانی و

۱- ملاصدرا سه گونه‌ی نفس را این چنین توصیف کرده: ۱- نفس نباتی: که کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت تولید و نمود تغذیه است. ۲- نفس حیوانی که کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت ادراک جزئیات و تحرک ارادی است. ۳- نفس انسانی که کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت ادراک امور کلی و انجام امور متفکرانه اختیاری و استنباط بالرای است.

نورش از جانب غیر است. چنین جوهری جسم است و یا بر طبق تعریف و اصطلاح شیخ اشراق جوهر غاسق است. پس ظلمت جوهری همان جسم یا جوهر غاسق است که مستغنی از محل و موضوع است و ظلمت عرضی یا هیئت که در ذاتش همچون جوهر غاسق ظلمانی و همچون آن باز نوریتش از ناحیه غیر است نیازمند به محل و موضوع است و برای تحقق و وجود خارجیش نیازمند آن موضوع است که عارض آن شود مانند رنگ و بو و طعم و غیره.

شیخ اشراق تصریح دارد که در تحقق وجودی، هم ظلمت جوهری (جسم غاسق) و هم ظلمت عرضی (تمامی هیأت) به انوار مجرد یا انوار قاهره نیازمندند و به سبب آنهاست که فیض وجودی می‌یابند و نه تنها ظلمات جوهری بلکه تمامی انوار از آنجا که از انواع ماهیات امکانیه هستند، در ترتیب وجودی به والاترین نور برتر از خود و سرانجام به نورالانوار که مطلق نور و محض قدس است نیازمندند. ذکر این نکته شاید در این بخش خالی از فایده نباشد که شیخ اشراق تمامی حقایق هستی را بر طبق حکمت نوریه خود بر طبق انواع نور و ظلمت تقسیم‌بندی کرده است. بر این اساس تقسیم‌بندی وی از نور قابل تأمل است: وی می‌گوید نور جوهری یا نور مجرد قائم به ذات خود است. اما نوری که قائم به ذات غیر خود باشد نور عارضی یا نور عرضی است. ظلمت نیز چنین حالی را دارد. اگر ظلمتی قائم به ذات خود باشد همانگونه که گذشت غسق یا غاسق (کدر) نام دارد. اما اگر ظلمتی قائم به غیر خود باشد «هیئت» یا عرض نام دارد. در واقع می‌توان گفت که در سنت فلسفی وی وجودشناسی ارتباط با معرفت و شناسایی دارد. طبق این اساس وجودی که به ذات خود قائم است، برخود آگاهی نیز دارد و چنین وجودی «مجرد» است. خداوند، فرشتگان، یا عقول قاهره، صور نوعیه (عقول متکافئه) انوار اسفهبديه (نفوس انسانی) از این گونه‌اند. اما وجودی که در آگاهی از خود، محتاج به وجودی غیر از خود است نور وی عارضی است مانند ستارگان و آتش. موجودی که نسبت به خود آگاهی ندارد اما قائم به ذات خود است غسق است و

موجودی که هم نسبت به خود غافل و هم وجودش قائم به غیر خود است هیئت است. اما باید دانست که تمامی موجودات اشراقات نورالانوارند. و این نور اعظم در هر قلمرو خلیفه‌ای دارد. خورشید خلیفه آسمانی او، آتش خلیفه زمینی او و نور اسفهبدی در نفس ناطقه بشری خلیفه روحانی اوست... آری این نور است که جاذب جانها و مطلوب وجودات است. نفس انسان رجعت به این نور را طالب است، زیرا در آغاز با این نور متحد بوده و جانش از آن ترکیب گشته است، بدینسان است که نفس آدمی به همان مقدار که از رویت انوار و روشنایی‌ها دچار بهجت و شادمانی می‌شود، از ظلمات و تاریکی‌ها نفور است و تیرگی و سیاهی موجب دهشت و هراس وی می‌شود، آدمی در هر حال در قلمرو نور و پرتو نور عقل از ظلمات زندان جهل بیرون می‌آید... این نور درجاتی دارد و هر سالکی در جستجوی پرتوی از اشراق آن است... تا بدان حد که آدمی بدین مرحله می‌رسد که در جستجوی آن از پرتو نور ظاهر به رویت نور باطن می‌رسد و بر این نردبان لاهوتی و معراج علوی سلوک برمی‌آید که انی آنست ناراً لعلی آتیکم منها بقیس... (سوره طه). انی آنست ناراً سأتیکم منها بخیر (سوره غل)... بزعم من تأویلی ذوقی و متناظر با فلسفه نوریه که آیه اول حکایتگر وجودشناسی (اتئولوژی) و آیه دوم معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی) می‌تواند بود.

شیخ اشراق تصریح دارد که به فرجام تمامی علل هستی به نور باز می‌گردد و تمامی حرکات این جهان از حرکت جماد و نبات و حیوان تا موجودات عظیم آسمانی و ثوابت جرمانی گرفته همه معلول تدبیر و تدبیر انوار مدبره‌اند... و نیز می‌توان دریافت که در فلسفه او حد نهایی معرفت، اتحاد نفس ناطقه بشری با نور ذات احدیت است... در واقع نور نهفته در گیتی است که سائق و شایق آدمی به کمال و خرد است... بیشک پرتو نورالانوار در سرزمین وجود بشری به گونه فطری به تمامی اشراق یافته است... و اشراق الارض بنور ربها... آدمی موجودی نورانی است و مطلوب وی نور است. و در پرتو نور می‌خواهد خود را به ساحت نورالانوار و قدس الاقداس نزدیک کند. نمونه‌ای از

این فطرت عقل‌گرای توحیدی باز متناظر با فلسفه نوریه در داستان ابراهیم بدین گونه روشن متجلی است: به زعم من ابراهیم به دنبال فطرت و اشراق نفس ناطقه نوریه خود بود... و در این رابطه میخواست از علت‌های محسوس گذشته به علت‌العلل و نورالانوار هستی برسد... اما در این سلوک باید نظاره همین معلولات مادی و جسمانی وجود می‌کرد. ولی شگفت اینکه از همان آغاز به موجودات نورانی نظاره کرد... فلما رای القمر بازغاً قال هذا ربی (سورة الانعام آیه ۷۷)... به کوه و دریا و صحرا و در و دشت و درخت نظاره نکرد، هرچند که آنها نیز تجلیاتی از انوار هستی بخش وجود بودند زیرا آنها ظلمات جوهری و غسق بودند... از این رو وی از نور ستاره برگذشت و به نور ماه خیره شد و سپس به نور خورشید نگریست. در تمامی مدت سلوک معنوی و دریافت عقل‌گرایانه استدلالی‌اش در اعراض از نور عَرَضی در جستجوی نور جوهری بود... تا آنکه به نور قیومی، وصف‌ناگشتنی و پر جلال و جمال چهره‌ای همایونی و وجهی رسید که فاطر آسمان و زمین و نور آسمانها و زمین و تمامی هستی بود و همین معنا به تعبیر اینجانب چکیده چیزی است که در فلسفه اشراق با تفسیری دیگر بیان گشته است.

سخنی درباره مقولات

می‌دانیم در حکمت مشاء مقولات را ده گونه بر شمرده‌اند، که آنان عبارتند از یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض که فی المجموع آنها را مقولات عَشْر گویند. منطق ارسطویی این مقولات را اجناس عالی‌ه ماهیات می‌نامد و مدعی است معظم ماهیاتی که عقول و اذهان بدان احاطه توانند یافت تحت این ده مقوله محصور است. اما شیخ اشراق گفته است، ماهیات امکانیه یا اعیان ثابته یا ممکنات را به ده مقوله تقسیم کردن درست نیست، چه در ورای این جهان اندیشه‌های صوری ما، مقولات بیشماری وجود دارند که طبقه‌بندی ارسطویی نمی‌تواند آنها را حصر کند...

باری تعریف جوهر گذشت و آن بر طبق منطق مشاء بر پنج گونه بود:

عقل، نفس، صورت، ماده و جسم

نه مقوله اعراض نیز طبق منطق مشائی عبارتند از:

۱- کم (مثل عدد و خط). ۲- کیف (مثل سفیدی و غم و حرارت). ۳- اضافه (مثل پدری و برادری و برتری و امثال آنها. زیرا که اضافه عبارت از ماهیتی است که تعقل و تصور آن منوط به تصور امر دیگر باشد، مثل پدری و برادری. چه پدری یعنی داشتن فرزندی، بدون تصور فرزندی محال است. و از خواص اضافه آن است که همه مقولات را عارض تواند بود). ۴- آین (بودن چیزی در مکانش مثل بودن حسن در خانه و بودن آب در کوزه). ۵- مَتّی (بودن چیزی در زمانش مثل بودن ابن سینا در قرن چهارم). ۶- وضع (مانند ایستاده و خوابیده)، در واقع وضع نسبت اجزاء جسم با همدیگر است. همچون حرکت وضعی کره زمین گرد محور خودش. ۷- ملک (مثل علم و شجاعت و لباس و فرزند حسن را. در واقع بودن چیزی برای چیز دیگری را ملک آن گویند. ۸- فعل (مثل گرم کردن آتش آب را. یا بعبارت دیگر تأثیر تدریجی چیزی است در چیز دیگر). ۹- انفعال (مثل گرم شدن آب از آتش). و تأثیر تدریجی چیزی است از چیز دیگر.

حال با توجه به شرحی که گذشت گوئیم شیخ اشراق مقولات عشر ارسطویی را قبول ندارد و به پنج مقوله قائل است، یک جوهر و چهار عرض به نامهای حرکت - کم - کیف - اضافه. با این حساب می‌بینیم که شیخ اشراق حرکت را بعنوان مقوله‌ای مستقل طرح کرده است و جزء مقولات خمس خویش بر شمرده است، در حالیکه در طبقه‌بندی مقولات مشائیان، حرکت مقوله‌ای جداگانه و مستقل در نظر گرفته نشده است. برخی از مشائیان حرکت را از مقوله انفعال دانسته‌اند و بعضی گفته‌اند که حرکت را به بعضی اقسام بعضی از مقولات اطلاق می‌توان کرد، بطور نمونه گفته‌اند که مقوله کم بر دو قسم است قارّ یا آرمنده (متصل) مثل خط و سیال و ناآرمنده (منفصل) مثل زمان. قسم سیال آن حرکت در کیف است (مثل دیدن چهره‌ای که بخاطر غضب از سفیدی به سرخی می‌گراید) و آین را نیز گفته‌اند که دو قسم است قار و سیال، قار مانند آب است در کوزه

یعنی در مکان خاص خود. و سیال آن حرکت در مکان است. باری شیخ اشراق نظریه مشائیان را ابطال کرده و گفته است: که حرکت بدین جهت مستقل است که داخل در هیچ یک از مقولات دیگر نیست و این گونه احتجاج نموده که حرکت از آنجا که عرض است، داخل مقوله جوهر نیست. و داخل مقوله کم نیست، چرا که حرکت با اینکه دارای قدر و اندازه است، خود نفس کم و مقدار نیست، آن از مقوله کیف نیز نیست، چرا که کیف عرضی است قار و آرمنده، در حالی که حرکت چنان که از اسم و مفهومش برمی آید سیال است و ناآرمنده و نیز حرکت تحت مقوله وضع نیز نیست، چرا که حرکت آشکار است که نفس وضع نیست، چرا که گفتیم وضع خود عبارت از نسبت اجزاء جسم است یکدیگر، مانند ایستاده بودن و نشسته بودن و به پشت خوابیده بودن آدمی و اتخاذ این نسبت خود از حرکت ناشی شده است و نیز دو مقوله فعل و انفعال داخل در مقوله حرکت اند، یعنی اساس فعل و انفعال همان حرکت است که چون آن را به فاعل نسبت دهیم فعل و چون به قابل نسبت دهیم انفعال حاصل می آید. آنگاه شیخ اشراق در توجیه مقولات خمس خویش گوید: که مقولات متی و آین و وضع و ملک به تمامی داخل در مقوله اضافه (یا نسبتند) چرا که متی نسبت و اضافی شیء است به زمان خود آن شیء. آین نیز نسبت و اضافه شیء است به مکان خود آن شیء. وضع نیز نسبت اجزای شیء است بخود آن شیء و ملک نیز نسبت و اضافه ای است میان محیط و محاط... پس مقولات خمس اند و عبارتند از: جوهر و حرکت و اضافه و کم و کیف.

میدانیم که مشائیان جسم را مرکب از ماده (هیولی) و صورت می دانند و در تعریف ماده گویند جوهری است که جسم بدان بالقوه است و در مقام تمثیل بمنزله چوب است نسبت به میز (که میز خواهد شد) و صورت را جوهری گویند که جسم بدان بالفعل باشد (یعنی هم اکنون، آن چوب، میز شده است). پس طبق این تعریف صورت جسمیه همان پذیرفتن ابعاد سه گانه طول و عرض و ضخامت است. هیولا و صورت طبق قاعده مشائی لازم و ملزوم یکدیگرند و هیچگاه هیولا بدون صورت و صورت بدون هیولا نمی توانند موجود بشوند. برین اساس جهان ترکیب یافته از صورت، ماده است که اساس فلسفه ارسطو را تشکیل می دهد، اما شیخ اشراق طبق فرضیه حکمت نوری خود، اجسام را همچون ظلمت و صور ارسطویی را به مثابه نگهبانان نور یا فرشتگان فرمانروای هر وجود می داند، شیخ اشراق آن قاعده مشائی را باور ندارد و جسم را جوهری بسیط - خارجی که قابل پذیرش اتصال و انفعال است می خواند که حقیقتش همان پذیرفتن ابعاد سه گانه طول و عرض و ضخامت است. می گوید: این جوهر مادی به خودی خود دارای ماهیت مخصوص بخود است و از این روست که جسم خوانده می شود. اما چون خاصیت پذیرش صور نوعیه را دارد هیولی یا ماده اولیه نیز نامیده

مرکب از هیولی و صورت نیست

میدانیم که مشائیان جسم را مرکب از ماده (هیولی) و صورت می دانند و در تعریف ماده گویند جوهری است که جسم بدان بالقوه است و در مقام تمثیل بمنزله چوب است نسبت به میز (که میز خواهد شد) و صورت را جوهری گویند که جسم بدان بالفعل باشد (یعنی هم اکنون، آن چوب، میز شده است). پس طبق این تعریف صورت جسمیه همان پذیرفتن ابعاد سه گانه طول و عرض و ضخامت است. هیولا و صورت طبق قاعده مشائی لازم و ملزوم یکدیگرند و هیچگاه هیولا بدون صورت و صورت بدون هیولا نمی توانند موجود بشوند. برین اساس جهان ترکیب یافته از صورت، ماده است که اساس فلسفه ارسطو را تشکیل می دهد، اما شیخ اشراق طبق فرضیه حکمت نوری خود، اجسام را همچون ظلمت و صور ارسطویی را به مثابه نگهبانان نور یا فرشتگان فرمانروای هر وجود می داند، شیخ اشراق آن قاعده مشائی را باور ندارد و جسم را جوهری بسیط - خارجی که قابل پذیرش اتصال و انفعال است می خواند که حقیقتش همان پذیرفتن ابعاد سه گانه طول و عرض و ضخامت است. می گوید: این جوهر مادی به خودی خود دارای ماهیت مخصوص بخود است و از این روست که جسم خوانده می شود. اما چون خاصیت پذیرش صور نوعیه را دارد هیولی یا ماده اولیه نیز نامیده

می‌شود. وی می‌گوید: حقیقت جسم اندازه و مقدار است یعنی همان مقداری که واجد ابعاد ثلاثه است. حال اگر جسم مطلق باشد باز حقیقتش مقدار مطلق است و اگر جسم خاصه داشته باشیم باز حقیقت آن مقادیر خاصه است و نه چیزی دیگر، آنگاه می‌گوید این جسم مطلق یا مقدار مطلق چون قبول صور نوعی و هیأت، یعنی اعراض می‌کند، مثلاً واجد کیف و کم و حرکت و غیره می‌شود، در آن صورت است که میتوان آن را ماده یا هیولی نامید. پس جسم صورت ندارد و مرکب از ماده و صورت نیست. با این حساب از نظر شیخ اشراق در طرد صورت و ماده مشائی، جهان عبارت است از ظهور درجاتی مختلف از نور و ظلمت، یعنی جهان کثرات را نور و ظلمت ساخته است و ظلمت همان فقدان نور است و جسم از نقطه نظر مادیتش (یعنی نیازش به ماده) همان ظلمت است، یا حجابی است که بجهت عدم شفافیت مادی مانع نفوذ نور در آن شده است. و صورت افلاطونی همان فرشته نگهبان یا نور نهفته در جسم است که هر چیز را حفظ می‌کند و به نیروی این نور یا فرشته رقیب است که آن جسم قابلیت وجود می‌یابد و به کسوت هستی در می‌آید.

این یکی از تغییرات بنیادینی است که شیخ اشراق در فلسفه مشائی داده است و چون سخن از جسم آمد همینجا ذکر کنیم که سهروردی موافق با سنت مشائیان و علیرغم نظر متکلمین جزء لایتجزی را قبول ندارد. یعنی نمی‌پذیرد که جسم آنقدر کوچک بشود و تجزیه گردد تا برسد به مرتبه‌ای که در نهایت خردی و ریزی دیگر تجزیه و انقسام نپذیرد و نیز طبقه‌بندی اجسام در حکمت اشراق براساس درجات نورپذیری اجسام انتظام یافته است. بر این اساس هر جسم طبیعی یا ساده است و یا مرکب. اجسام ساده سه گونه‌اند: ۱- حاجز ۲- لطیف ۳- مقتصد. حاجز جسمی است که مانع نفوذ نور است: چون عناصر زیر آسمان یا (تحت فلک) مثل خاک و زمین.

لطیف، جسمی است که قابل و پذیرای نفوذ نور است: همچون آب و آسمان. مقتصد، جسمی است که پذیرای نفوذ نور با درجات مختلف است مثل هوا و

این نوع را مراحل مختلفی است. و آسمانها به جهت درخششان از برترین جسم فراهم آمده‌اند. اجسام مرکب نیز فراهم آمده از ترکیب اجسام مذکورند و هویت هر جسمی را غلبه عنصری همین ترکیب مشخص می‌کند. و به این طریق هر جسمی در جهان کون، برزخی است میان کسب نور و افاضه آن، بدین معنا که اجسام از یک سو نور می‌گیرند و از یک سو نور باز پس می‌دهند.

جسم ساده به آن دلیل ترکیب می‌پذیرد که به عنصر مرکب تبدیل شود؛ یعنی عنصر مرکبی که جماد، (معدن) و نبات و حیوان از آن تشکیل می‌شود. هر عنصر مرکبی تحت تأثیر نور فرشته مخصوصی است. مرداد فرشته گیاهان و شهریور فرشته معادن است و بر همین قیاس اجسام معدنی برزخی نوری دارند و جواهرات رخشنده‌ای چون طلا و نقره و یاقوت و درّ و الماس نوری دز خود نهفته دارند که آن نور را فرشته شهریور یا اسفندارمذ به آنان بخشیده است و همین نور نهفته در اجسام است که به هنگام رویت موجب انس و شادی آدمی می‌گردد. زیرا این انوار نیز به گونه‌ای مطابق و بر سان نوریست که در نفس ناطقه بشری موجود است:

ذره ذره هر چه در ارض و سماست جنس خود را همچو کاه و کهرباست
نوریان مرنوریان را طالب‌اند ناریان مرناریان را جاذب‌اند

دیگر از تغییرات مکتب اشراق آن است که صورت، نه جوهر که عرض است.

پیشتر گفتیم که مشائیان صورت را جوهر می‌دانستند. و تعریف جوهر و عرض را دادیم که جوهر در مرحله وجود خارجی نیازمند موضوع نیست... در حالیکه عرض نیازمند موضوع است. و منظور مشائیان از موضوع، محل به مفهوم خاص است. یعنی محلی که بی‌نیاز از حال (چیزی که در محل فرود می‌آید) باشد نه محل به معنای عام، چه بی‌نیاز از حال باشد (مثل جسم نسبت به اعراض) چه بی‌نیاز از حال نباشد (مثل هیولی نسبت به صورت) با این حساب در منطق مشائی صورت نیز جوهر به حساب

می‌آمد نه عرض.

اما شیخ اشراق این قاعده را قبول ندارد. وی جوهر را ماهیتی می‌داند که به هنگام تحقق عینی قطعاً به محل محتاج نیست و عرض را ماهیتی می‌داند که به عکس جوهر در مرحله تحقق عینی به محل نیازمند است، خواه آن که آن محل بی‌نیاز از حال باشد یا نیازمند به حال. با این حساب بر طبق قاعده وی صورت، نوعی عرض است که حال در جسم مطلق است، که این جسم مطلق به عقیده وی همان ماده یا هیولی است، هرچند که جسم مطلق در تحقق خارجی اش بی‌نیاز از آن صورت نیست.

شیخ پس از آن که ثابت کرد صورت نیز عرض است و صور نوعی را اعراض خواند می‌گوید اشکالی ندارد بگوئیم صور نوعی مقوم و مخصص جوهر باشد، که جسم مطلق است. چرا که بزعم وی مُخَصَّص، مُرَجَّح و مُقَدِّمات نوع هم که جوهر است اعراض و هیأت است فی المثل همچون (انسان) که بدون آن اعراض (مثل رنگ و کم و کیف و غیره) در خارج تحقق نمی‌یابد.

انتقاد از تعریف ارسطویی درباره مکان و نیز موارد قابل ذکر اختلاف و سنت فلسفه اشراق و مشاء

توضیح آن که مشائیان مکان را این چنین تعریف کرده‌اند: مکان عبارت است از سطح باطن حاوی که با سطح ظاهر جسم محوی مماس شود.

سهروردی می‌گوید: مکان بعد مجرد جسم است که جسم در آن جای دارد. که این تعریف به تعریف افلاطون از مکان، نزدیک‌تر است.

همچنین از موارد قابل ذکر اختلاف میان این دو سنت فلسفی را به اختصار چنین برمی‌شمیریم:

- ۱- درباره حقیقت علم و ادراک... نظر مشائیان براین است که علم حصولی است و اشراقیان همچنان که اشارت رفت (متأثر از تذکر افلاطونی) آن را حضوری می‌دانند.
- ۲- مشائیان با اشراقیان در گستردگی و شمول علم حضوری اختلاف نظر دارند.

چه مشائیان علم حضوری را فقط علم شیئی به ذات خود می‌دانند در حالیکه اشراقیان علم حضوری را در سه وجه و تطور آن اثبات می‌کنند؛ الف: علم مجرد به ذات خود. ب: علم علت به معلول خود. ج: علم معلول به علت خود.

۳- درباره حقیقت واجب تعالی، مشائیان براین قول رفته‌اند که او تعالی ماهیت ندارد و ماهیتش را همان انیشتش دانسته‌اند، زیرا چنین استدلال کرده‌اند که اقتضای عروض وجود بر ماهیت موجب معلول بودن وجود می‌شود. در حالیکه اشراقیان و متکلمان، حق اول را دارای ماهیت می‌دانند. غزالی در کتاب خود «تهافت الفلاسفه» در دفاع از یگانگی وجود و ماهیت در واجب تعالی، خطاب به فلاسفه چنین می‌گوید: «بم عرفتم هذا». زیرا مطلب یا بدیهی است و یا حصولی و استدلالی و نظر و استدلال حکما را هم متیقن و متحصن از مناقشه نمی‌داند که از پاسخ فلاسفه به او در این مقاله مختصر که به عنوان درآمد و مقدمه‌ای بر وجوه امتیاز این دو مکتب فلسفه است می‌گذریم.

در این کتاب، فیلسوفان مشاء و اشراق، به بیان سلسله‌های علّیه و سلسله‌های معلولیه پرداخته‌اند. در این سلسله‌ها، هر چیزی که معلول است، به واسطه علّی خود وجود دارد. مثلاً، در سلسله طولی، هر چیزی که طولی است، به واسطه علّی خود طولی است. در سلسله عرضی، هر چیزی که عرضی است، به واسطه علّی خود عرضی است. در سلسله عمودی، هر چیزی که عمودی است، به واسطه علّی خود عمودی است. در سلسله کروی، هر چیزی که کروی است، به واسطه علّی خود کروی است. در سلسله بیضی، هر چیزی که بیضی است، به واسطه علّی خود بیضی است. در سلسله مربعی، هر چیزی که مربعی است، به واسطه علّی خود مربعی است. در سلسله مستطیل، هر چیزی که مستطیل است، به واسطه علّی خود مستطیل است. در سلسله مثلثی، هر چیزی که مثلثی است، به واسطه علّی خود مثلثی است. در سلسله دایره‌ای، هر چیزی که دایره‌ای است، به واسطه علّی خود دایره‌ای است. در سلسله بیضی‌ای، هر چیزی که بیضی‌ای است، به واسطه علّی خود بیضی‌ای است. در سلسله بیضی‌ای، هر چیزی که بیضی‌ای است، به واسطه علّی خود بیضی‌ای است.

حکمت اشراق، علیرغم فلسفه مشاء، مثل افلاطونی را می‌پذیرد

می‌دانیم سنگچین بنای حکمت اشراقی بر مثل افلاطونی بنا شده است. و شیخ اشراق در اینکه ارسطو عالم مثل افلاطونی را نپذیرفته به سختی بر او اعتراض دارد و وی را متهم می‌دارد که با این موضع غلط، اشیاء را از واقعیت ممتاز و عالتر وجودیشان بی‌بهره کرده است. در باب نظریه فرشته‌شناسی و نیز فرضیه صدور فلسفه اشراقی دیدیم که اولین تجلی فیض از نورالانوار صدور فرشته مقرب اعلی یا بهمن است که این فرشته به نوبه خود فرشته پائین‌تر از خود را به وجود می‌آورد که آن فرشته دومین، از نور فرشته موجد خود و نیز نورالانوار کسب نور می‌کند... این افاضه همچنان ادامه می‌یابد تا به حدی که سلسله قائم طولی، یا سلسله انوار قاهره کامل شوند. سهروردی این سلسله طولی را اُمّهات می‌خواند، چرا که همه چیز این جهان از آن متولد گشته و از آن نشئت یافته است: و گفتیم در این سلسله امّهات، هر فرشته به فرشته بالا و والاتر از خود مهر دارد و بر فرشته پائین‌تر از خود قهر دارد و در همین توجه قهرآمیز به فرشته پائین‌تر از خود است که عمل نظاره و مشاهده یعنی سوق فرشته مادون به کمال انجام می‌شود. اما نتیجه این قهر و مشاهده در آن است که از جنبه مذکر (نرینه) امّهات یا سلسله طولی، یک رشته عرضی فرشته حاصل می‌شود که این فرشتگان عرضی را عقول عرضیه یا عقول متکافئه خوانند که عقول متکافئه شیخ اشراق مطابق با ارباب انواع یا مُثُل افلاطونی

است. باری علیرغم آن سلسله طولی یا عقول طولیه یا عقول مترتبه افراد این سلسله عرضی از یکدیگر متولد نمی‌شوند. بدین نسبت و براساس مثل افلاطونی هرچیزی در جهان کون و فساد، یا عالم پائین از آن جهت بوجود می‌آید که تحت تربیت و سلطه ربه‌النوع آسمانی خود است. به زبان دیگر تمامی اشیاء جهان ما، طلسم و یا صنم رب‌النوعی آسمانی است که آن چیز، اثر و مهر فرشته‌ای خاص آن رب‌النوع را با خود دارد. شیخ اشراق این فرشتگان آسمانی یا ارباب انواع را رب‌الطلسم یا صاحب‌الطلسم خوانده است، زیرا هر یک از آن ارباب انواع بر نوع خاص خود سلطه و حکومت دارد. نوعی که وی رب‌النوع آن نوع و یا «مثال افلاطونی» آن نوع است.

پس دانستیم بر طبق مثل افلاطونی تمامی اشیاء عالم یا هرچیز در این جهان زیرین، از میز و اسب و گل گرفته تا انسان و سیاهی و سفیدی و شیرینی و درازی... رب‌النوعی آسمانی دارد، که آن مثال آسمانی یا صوت معقول، موجب هستی این میز و اسب و گل زمینی و یا کلیاتی نظیر انسان و سیاهی و غیره‌اند. شیخ اشراق در تأثر از مکتب مثل افلاطونی فی‌المثل می‌گوید آب تحت تأثیر ربه‌النوع آسمانی آن و یا فرشته‌ای به نام خرداد است. پس آب طلسم خرداد است و خرداد صاحب‌الطلسم یا رب‌النوع آب. و بر همین قیاس معادن طلسم رب‌النوع شهرپور و گیاهان طلسم رب‌النوع مرداد، و آتش طلسم رب‌النوع اردیبهشت یا تحت تسلط فرشته عرضی اردیبهشت است. پر آشکار است که شیخ اشراق به جهت عشق و تمایلی که به سنت حکمی فلاسفه پیشین ایران، حکمای فرس یا فهلویون داشت، مثل افلاطونی را با اسامی فرشته‌های زرتشتی یا امشاسپندان که نیروهایی مجرد از ماده و قدسی - اهورایی هستند یکی گرفته است.

یکبار دیگر برای تصریح آنچه بیان داشتیم توضیح دهیم که افلاطون معتقد بود تمامی موجودات این جهان، یا هر نوعی از موجودات عالم، چه انسانی و چه غیر انسانی، یک فرد مجرد عقلانی، در عالم مفارقات عقلی یا به قول فلاسفه و عرفای

اسلامی عالم جبروتی دارد که نوع تحت سلطه، تربیت، پرورش و تدبیر آن فرد است. افراد جهان زیرین در کار فنا و تغییر و زوالند. اما آن فرد و رب النوع عقلانی همیشه باقی است... و رابطه آن نوع با افرادش همچون رابطه، تعلق و علاقه نفس ناطقه است به تن آدمی.

مثل افلاطونی و ارباب انواع همان اعیان ثابت و یا اسماء صفات الهی اند.

شاید توضیح این معنا در این بخش بی فایده نباشد که مراد فلاسفه اسلامی اشراقی و مصطلح عرفای ما یعنی آنان که به «مثل افلاطونی» و «ارباب انواع» اعتقاد دارند از عالم صور اسماء و صفات الهی «همان تجلای اولین ذات اقدس الهی از وحدت در کثرت است». زیرا عارفان ما اعتقاد راسخ دارند که تمامی موجودات جهان هستی، جز مظاهر اسماء و صفات الهی نیستند و مراد آنان از اعیان ثابت همان صورت اصلی ماهیات متکثره ممکنات است که جز لوازم اسماء و صفات الهی (همچون لوازم ماهیات نسبت به ماهیات) نیستند. برای ادراک بهتر مطلب، استاد علامه فقید جلال الدین همائی در کتاب نفیس مولوی نامه جلد ۱ صفحه ۱۱۷ و ۱۲۰ گوید: «آنچه را حکمای اشراقی درباره مثل افلاطونی و ارباب انواع گفته‌اند، عرفای اسلامی در عالم اسماء و صفات الهی و اعیان ثابت می‌گویند، یعنی می‌گویند که هر موجودی از موجودات اعم از حیوانی و غیر حیوانی در تحت تدبیر و تربیت اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی است که در کسوت موجودی محسوس ظاهر و متجلی شده و آن موجود مظهر و جلوه گاه همان اسم و صفت است، و اعیان ثابت که از لوازم اسماء و صفات الهی است نیز همان خاصیت مثل افلاطونی و ارباب انواع را دارند. و همچنین افراد مختلف انسانی هر کدام مظهر و آئینه نمودار اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی اند.»

باری روح مقصود حکمای اشراق از «مثل افلاطونی» و «ارباب انواع» با آنچه حکما و عرفای اسلامی در «اعیان ثابت» و «عالم اسماء و صفات الهی» گفته‌اند یکی

است، فقط اختلاف در الفاظ و کلمات مصطلح است. و عمده نظر محققان فلسفه و عرفان در این مباحث متوجه قاعده «سلسله الترتیب» و کیفیت صدور کثرت از وحدت است برای اینکه می‌گویند: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، و خلاصه عقیده و رأی آنها در این باره آن است که صدور کثرت را از مبداء واحد بسیط واجب الوجود باین جهت توجیه می‌کنند که آن ذات واحد، چون مستجمع جمیع کمالات است که از آن به اسماء و صفات الهی تعبیر می‌شود، هر صفت کمالی منشاء وجود موجودی خاص می‌گردد، و «اعیان ثابت» همان ماهیات باشد که لوازم اسماء و صفات الهی است.

همچنین هر یک از اسماء و صفات که همه در ذات بسیط الهی به حالت بساطت وحدانی به یک وجود موجود باشند، در مقام ظهور بصورت نوعی یا شخصی تجلی و آن را تربیت کند، و آن نوع یا آن شخص را آئینه و مظهر و آیت وجود و در تحت تدبیر آن اسم و صفت باشد همانطور که هر صنف و دسته‌ای از شاگردان مختلف دانشمندی جامع علوم، نماینده و مظهر «یک نوع» علم و هنری از وی محسوب می‌شوند. و ممکن است که یک تن مظهر همه علوم و هنرهای آن استاد دانشمند باشد، و این خود مثل مرتبت «کون جامع» است که عرفا «حضرت انسان» می‌گویند. «پایان نظرات استاد همائی»

باری لازم به تذکر است که جایگاه این فرشتگان که آنها را در مکتب اشراق عقول عرضیه یا انوار عرضیه یا عقول متکافئه می‌خوانیم و برابر با ارباب انواع یا مثل افلاطونی می‌دانیم بر بالای فلک مرئی است. و گفتیم که عقول عرضیه از جنبه مذکر طبقات الطول یا امهات پدیدار شدند. اما فروتر از ساحت فلک مرئی، از جنبه مونث (عشق و محبت) سلسله طولی، ثوابت به وجود می‌آیند و به واسطه آنها افلاک نجومی دیگر پدیدار می‌گردد.

با این حساب افلاک مرئی ما همان جواهر ملکوتی‌ای هستند که تجسد یافته و هیئت جرمانی پذیرفته‌اند، ظهور این افلاک تبلور جنبه عدمی فرشتگان مقرب

(طبقات الطول) و یا به جهت هجرانشان از نورالانوار است. زیرا اوست که مطلق واقعیت، محض نور و از هر شائبه نیستی و فنا مبرا است.

همچنین از عقول عرضیه یا فرشتگان رشته عرضی گروهی دیگر فرشته پدید می آیند که جانشینان عقول عرضیه اند و کار این گروه باز تدبیر انواع است. این گروه متوسطه فرشتگان را انوار مدبر و گاه انوار اسفهدیه خوانند. انوار اسفهدیه به واسطه محبت محرک افلاک و حافظ تمامی مخلوقات زمینی اعم از معدن و نبات و حیوان و انسانند.

در نفس هر آدمی پرتوی از نور اسفهدی اشراق می کند که بواسطه این اشراق آدمی تعلیم می یابد، می فهمد و این نور، فعالیت های جسمانی و ادراکی او را رهبری می کند. از اینرو تمامی آدمیان تحت سلطه و رهبری رب النوع انسانی شان که همان جبرئیل یا روح محمدی و یا روح القدس است قرار دارند... زیرا جبرئیل همان گونه که سفیر وحی بر پیامبران است، ملهم هر معرفت و الهام بخش هر گونه ادراک و دریافت عقلانی ذهن بشری نیز هست. چرا که جبرئیل فرشته نوع آدم است و آدمیت طرح و تصویری از این فرشته شدید القوی و تعلیم دهنده دارد که واسط انسان و جهان فرشتگان است. باری انوار فایض این فرشته است که در شرق وجود بر آدمی می تابد و او را آموختن یاد می دهد. انسانیت و نفس ناطقه بشری عصاره و چکیده همان فرشته است و چون آدمی نقش آن فرشته عقل آموز را در حاق جان خود دریافته و نور وی را در فطرت خود دارد می تواند، در نیل به حکمت هر چیز، به آن درجه متعالیه ای برسد که به مقام قدس حکمت محض نایل گردد. و این همان معنایی است که فلسفه و حکمت از بطن وجود آدمی بیرون می آورد: صیرورة الانسان عالماً عقلياً مُضاهياً للعالم العینی... پس آدمی به واسطه این فرشته دو فطرت یگانه دارد، کسب علم و کسب نور. نقش های این فرشته و چهره های متفاوت وی یکی است. روح القدس است بجهت آن که برترین و اولین عقل است، نور و پیام محمدی است به جهت آنکه رب النوع آدمی، معلم وی و بزرگترین

سفیر، مبلغ و پیام آور علم الهی است.

توضیحاً بیفزائیم که فرق فرشته شناسی مکتب مشاء و اشراق در این است که بر طبق سنت مشاء تعداد عقول یا فرشتگانی که از واحد من جمیع الجهات صادر می شوند ده فرشته مطابق با افلاک آسمانی یا هیئت بطلیمیوسی است، در حالیکه سهروردی تعداد آنان را بیشتر از این حد می داند و نیز در سنت مشائی ابن سینایی این فرشتگان سه تعقل آفریننده دارند. ۱- تعقل در مبداء و ذات واجب الوجود ۲- تعقل در وجوب وجود خود ۳- تعقل در باب ماهیت حادث خود، در حالیکه شیخ اشراق بر این گونه تعقل دو بعد آفریننده دیگر را که عبارت از ۱- قهر (مشاهده) و استقلال. و ۲- محبت بود، افزود. گفتیم که از نورالانوار طبقات الطول یا سلسله مراتب والای وجود صادر می شود که از قطب مذکر یا قهر این انوار قاهره، یا جنبه شهود و استقلال آن انوار، دسته جدیدی فرشته بوجود می آیند که طبقات عرضی نام دارند و آنان یکدیگر را تولید نمی کنند، و به جهت همین عدم تولید و کمال و کفایتشان آنها را عقول متکافئه خوانند. این فرشتگان عرضی یا عقول متکافئه درست برابر مثل یا ارباب انواع افلاطونی اند. و تنها با مثل افلاطونی یک فرق دارند، چه مثل افلاطونی یا صور معقول او همچنان که از تسمیه شان برمی آید اشیائی مجرد و فقط ذهنی بودند. در حالیکه این فرشتگان مجرد و ذهنی نیستند. و آدمی از آن نظر آنان را مجرد و ذهنی می انگارد که محصور حصار حواس خود است و نیز از جنبه منفی مونث، طبقات الطول یا انوار قاهره، نور عشق و محبت ساطع می شود، محبتی که هر فرشته به فرشته برتر از خود دارد و از این جنبه است که همانطور که اشارت رفت ستارگان ثابت پدید می آیند و این ستارگان براساس وصف لطیف و شاعرانه شیخ اشراق تبلور جنبه عدمی آن فرشتگانند که از نورالانوار دور و مهجور مانده اند...

و همین تجسد جرمانی نمادی از خریطه قدسی یا جغرافیای مقدسی است که شامل رمز شرق و غرب است و در تمامی اندیشه شیخ اشراق تکرار می شود، شرق

فرضیه تأثیر نور بر طبعیات

۱- طبیعیات و علم النفس حکمت اشراق

یکی از موارد امتیازی که در انتظام دستگاه فلسفی حکمت نوری اشراق، چشمگیر است همین فرضیه تأثیر نور وی نه تنها بر جهان مفارقات که بر عالم طبیعیات و عنصریات است.

بطور نمونه سهروردی این نظریه رایج زمانه‌اش را که تغییر جسم بخاطر دخول جزئی از ماده در ماده‌ای دیگر است نمی‌پذیرد. بدان معنا که جسم در صورتی تغییر میکند که ماده‌ای دیگر در عنصر و ماده دیگر در عنصر و ماده آن داخل شده آن را از کیف جسمانی خود بیرون برد. سهروردی این نظریه را با یک آزمون تجربی این چنین رد کرده می‌گوید: کوزه‌ای آب گرفته بر روی آتش قرار می‌دهیم. به تدریج آب از سرما به گرما تغییر می‌یابد... در حالیکه حجم آب تغییر نمی‌کند در صورتی که براساس نظریه فوق باید آتش داخل کوزه باشد. پس این تغییر کیفی چیزی نیست جز به وجود آمدن کیفیتی که واسطه بین کیفیات اجسام اصلی و تمامی اجزاء ترکیب جدید است. بطور نمونه در گرم شدن آب، کیفیتی جدید میان بروود آب و دمای آتش پدیدار می‌شود که به وسیله نور (مندرج در اجسام) صورت می‌گیرد. بر همین سان است نظر وی درباره تبخیر آب، که هرچند این نظر مشائی است باز علت تبخیر را نه تنها حرارتی که موجب

تبخیر می شود بلکه تأثیر انعکاس نور می داند.

تمامی اجسام متشکل از نور و ظلمتند. در آئین مشائی می گفتیم «کل ممکن زوج ترکیبی من وجود و ماهیت» در حکمت اشراق باید گفت «کل ممکن زوج ترکیبی من نور و ظلمت». اجسام نیز از این قاعده مستثنی نیستند. عنصر جرمانی آسمانی نور است و آسمانها تحت سلطه انوار اسفهبديه یا نفوس فلکی اند و انوار اسفهبديه نیز تحت انوار قاهره و عقولند و همه عقول تحت تسلط عقل کلی یا نور بهمن اند و همه اینها زاده و حاصل نورالانوارند. با این حساب علت تمامی وجود چیزی جز نور نیست. در فلسفه مشائی علت به چهار علت فاعلی، صوری، مادی و غائی بازگشت می کرد. در حالیکه در مکتب اشراق اصل اساسی و رکن چهار علت فوق در نور خلاصه می شود. یعنی ماده هر چیز نور، صورت نگهبان و علت صوری هر چیز نور، غایت و نهایت هر چیزی رجعت کلی به نور و علت فاعلی و سازنده هر چیزی در هر حیطه و قلمرو باز نور است.

۲- طبیعیات و علم النفس حکمت الاشراق

چون ترکیب عنصری تصفیه یافت و پالایش گرفت، در تأثیرپذیری هر چه بیشتر کمال، تطور وجود به درجات مختلف شکل گرفته ارتقاء یافته و از جماد به نبات و حیوان و انسان نایل می شود. به عبارت دیگر در ترکیب عناصر با یکدیگر سه قلمرو از وجود که عبارت از موالید ثلاثه اند، پدید می آیند. این موالید ثلاثه یا معدن و نبات و حیوان هر یک به جهت نور فرشته خاص خود هستی می یابند. هر یک از این موالید خواص، آلات و قوایی دارند. در عالم نبات و حیوان نفس نباتی و وجود نباتی و حیوانی قوام می دهند. شیخ اشراق نیز براساس سنت فلسفی مشائیان معتقد است که نفس نباتی یا نفس نامیه (منمیه) واجد سه نیروی اصلی بنام های غذایی، نامیه (منمیه) و مولده است. غذایی عمل تغذی و غذا رسانی را بعهدہ دارد، و قوه نامیه عمل رشد و نمو را و کار قوه مولده تولیدمثل است. قوه غذایی برای انجام وظیفه خود چهار عمل را بر

عهده دارد: جاذبه (جذب غذا) یعنی مواد مناسب را بسوی موجود زنده کشیدن. ماسکه (نگهداشتن غذا در درون اندامهای خود که این کار را معده بعهدہ دارد) هاضمه یعنی پختن و مصرف کردن غذا به گونه ای که مواد تحلیل رفته را جبران کرده، بدل ما یتحلل شود) دافعه (دفع مواد زاید خارج از بدن است). نفس حیوانی تمامی آن قوای نفس نباتی را در خود دارد. به عبارت دیگر در صورتی موجودی شایسته قبول نفس حیوانی می شود که مزاج و نفس نباتی به گونه اتم و اکمل در او وجود داشته و علاوه بر قوه های فوق واجد نفس والاتر حیوانی گردد. نفس حیوانی نیز واجد دو نیرو است: یکی نیروی محرکه که عمل تحرک حیوان با اوست و دیگری نیروی مدرکه که عمل ادراک و دریافت و آگاهی حیوان با اوست.

کار این دو نیرو بدین گونه است که در حیوان پس از احساس و تخیل میلی انگیزته می شود و این میل وی را به حرکت و فعل وامیدارد. فعل حیوانی از دو حال خارج نیست یا طلب مطلوبی است و یا هرب از مهرویی (یعنی گریختن از چیزی ناخوشایند) در صورت اول آنچه که موجب طلب مطلوب می شود قوه شهوت حیوانی است و آنچه موجب حس نفرت، گریز، دوری، اجتناب و یا چالش بخاطر چیزی ناخوشایند است قوه غضبی دفع ناخوشی و ناملایم است. و همین عملکرد نفس حیوانی با قوای آن است که موجب سلامت و نشاط زندگی حیوانی است. یعنی با ضعف قوه شهوانی، حیوان مبتلای بی میلی و کراهت و با ضعف قوه غضبانی مبتلای ترس و بیم و در نتیجه نابودی می شود. پس با عمل قوه شهوت و غضب است که حیوان به حرکت وادار شده، به تکاپوی زندگی می افتد.

چنان که ذکر شد حیوان علاوه بر قوای شهوانی و غضبی دارای قوای مدرکه نیز هست که این قوا بر دو گونه اند: یکی قوای مدرکه ظاهری یا حواس پنجگانه ۱- بینائی. ۲- شنوایی. ۳- چشائی. ۴- بویائی. ۵- بساوایی (لامسه). با توجه به این مطلب که ابن سینا حس لامسه را چهار حس مختلف می داند، ابن سینا می گوید: حسی که سرما و گرما را

درک می‌کند غیر از حسی است که تری و خشکی را می‌فهمد، و دیگر قوای مدرکه باطنی از قبیل حس مشترک، خیال - مخیله، حافظه و ...

تمامی ادراکات و احساسات آدمی به اشراق نفس ناطقه است و لا غیر

توضیح آنکه مشائیان هرگونه ادراک و احساسی را منحصر به ادراک حواس باطنه و حواس ظاهره می‌دانند. آنان حواس باطنه را پنج حاسه زیر می‌شمرند: ۱- حس مشترک ۲- حس خیال ۳- حس واهمه ۴- حس متخیله ۵- حس حافظه

شیخ اشراق در آثار خود این حواس را ذکر نموده و عملکردشان را شرح کرده است. علاوه بر حواس باطنی فوق مشائیان پنج حس ظاهری بینائی، شنوایی، بساوایی، بویایی و چشائی را از وسایل و وسائط شناسائی آدمی برشمرده‌اند.

اما شیخ اشراق تقسیم بندی فوق را قبول ندارد و حصر حواس را به حواس مذکور و محدود کردن آگاهی را به همین وسایل و حواس دهگانه ناشی از دقتی سطحی نگر و ناآزرفکاوای علمی دانسته به حواسی دیگر و افزون از آنچه که گذشت در باطن آدمی معتقد است. علاوه بر این وی می‌گوید هرگونه احساس و ادراکی به اشراق نفس ناطقه است که محسوس و مدرک می‌گردد.

نظریه ابصار

وی همچنین در مورد ابصار نظریه‌ای دارد که با نظر مشائیان قرون وسطا و ریاضیدانان قدیم هر دو مغایر است. توضیح آنکه مشائیان عقیده داشتند عمل ابصار بدین گونه رخ می‌دهد: اول صورت جسم مرئی در جلیدیه یا مردمک چشم رائی که به منزله آئینه است منعکس می‌شود و سپس به حس مشترک و در نهایت به نفس می‌رسد. شیخ اشراق علیه مشائیان اینگونه استدلال می‌کند که نقش صور بزرگی چون آسمان و کهکشانها چگونه بر مردمک چشم امکان‌پذیر است. چرا که آدمی به هنگام رویت (که

در یک آن انجام می‌شود) به استدلال نیازی ندارد، چه اگر اشیاء بزرگ با نسبتی کوچکتر در چشم نقش گذارند، آدمی چگونه می‌تواند آن اشیاء را از طریق تصویرشان درک کند.

اما ریاضی دانان می‌گفتند: اول پرتو و شعاعی به شکل مخروط از چشم بیننده خارج می‌شود و سپس بر شیء مرئی می‌افتد. به گونه‌ای که راس این مخروط در چشم است و قاعده‌اش بر شیء مرئی. سهروردی در ابطال این نظریه می‌گوید ماهیت این نور از دو حال خارج نیست یا عرض است یا جوهر. اگر عرض باشد به هنگام انتقالش از چشم به جسم مرئی درگیر یک محال می‌شود، زیرا عرض از موضوع خود منتقل نمی‌تواند شد و اگر جوهر باشد، نور بماهو جوهر یا حرکتش موقوف بر اراده آدمی است یا به گونه طبیعی انجام می‌شود. اگر بر اراده آدمی استوار باشد باید آدمی بتواند بر شیی‌ای خیره شود و اراده کند آنرا نبیند و نبیند در حالیکه می‌بینیم چنین چیزی ناممکن است و اگر نور حرکتی طبیعی دارد باید مثل اجسام در یک جهت حرکت کند و در این صورت آدمی باید فقط در یک جهت قادر به دیدن باشد که این نیز خلاف تجربه است. باری شیخ اشراق این دو نظریه را نپذیرفت و نظری جدید، مخالف و مغایر با آنان بیان کرد. وی گفت هر جسمی که قرار است به ابصار درآید باید مستتیر باشد یعنی نورانی‌ای که نورش از جانب غیر است. چون این شیء برابر چشم قرار گیرد، همان لحظه نفس ناطقه بر آن شیء اشراق می‌کند و جسم دیده می‌شود. به عبارت دیگر نفس آدمی آن شیء را فرو گرفته و با نور آن شیء خود نیز نورانی می‌شود. با این حساب دیدار یک شیء محسوس جزئی از عمل نوربخشی است که نفس ناطقه به آدمی معرفتش را اشراق می‌کند و نه تنها در ابصار که در هر ادراک و احساسی پس از شرط مقابله، این نفس ناطقه است که ادراک و احساس را ممکن می‌سازد.

براین اساس ابصار همان اشراق است که به واسطه خداوند تحقق می‌یابد. اشاعره نیز پیش از شیخ اشراق نظری تقریباً نزدیک به نظر وی درباره ادراک حواس دادند، مثلاً درباره ابصار گفتند که مقابله رائی با مرئی پس از تحقق شروط رویت، از آن

جهت دست می دهد که خداوند همان لحظه عمل ابصار را خلق می کند. و نیز بارکلی فیلسوف انگلیسی باز نظری مشابه شیخ اشراق دارد. بارکلی می گوید ادراکات بصری نسبی اند و فلسفه او براین امر متحقق بود که خداوند علت نهایی تمامی ادراکات آدمی است.

معقولات را از اعراضشان دارد. بطور نمونه قوه عقلی نفس، معقولی را از کم و این و وضع آن جدا می کند. پرسیدنی است که چگونه معقولی از مقدار و بودنش در مکان خود و نسبت اجزاء جسمانی اش با یکدیگر و نیز نسبتی که آن اجزاء با اجسام مجاور دارند جدا و منتزع می تواند افتاد؟ آیا این مجرد صورت معقول از اعراضش ناشی از شیء خارجی است؟ که به هیچ وجه چنین نیست. زیرا شیء خارجی در تحقق خارجی اش هرگز نمی تواند از اعراض خود مجرد باشد، زیرا شیء خارجی در هر حال قابل اشاره حسی است. پس این تجرید منزله از ماده و وضع و غیره کار نفس ناطقه است. باری نفس یا این نور مجرد پنج حس خارجی بعنوان حواس پنجگانه و پنج حس باطنی دارد، کار این حواس دریافت های مادی و عقلانی و در واقع خدمت به تن و جان آدمی است و نیروهای ظلمانی دیگر نفس عبارتند از قوایی چون هاضمه و نامیه و دیگر قوا که ذکر آنها پیش از این رفت، شرح پنج قوای باطنی آدمی بر این گونه اند:

۱- حس مشترک: که این حس خزانه اطلاعات تمام حواس خارجی است یعنی هرکدام از حواس بینائی و شنوائی و بویائی و چشائی و بساوائی یک خزانه مرکزی دارند که تمامی اطلاعات این حواس در آن خزانه گرد می آیند. جایگاه این حس جلوی تجویف مقدم مغز است، شیخ اشراق در رساله الواح عمادی؛ لوح دوم دلیل بر وجود حس مشترک را چنین می آورد: «تو فرق می کنی میان آن که تو تخیل می کنی و میان آن که معاینه مشاهده کنی در خواب و در بیداری بعد از آن که روزگار دراز چشم برهم نهی. و اگر مشاهده به خیال بودی بایستی که هر چه تو تخیل کردی مشاهده بودی، پس آن که مشاهده می کند صور جمله محسوسات، آن حس مشترک است، نسبتش با جمله حواس چو نسبت حوضیست که آبها از پنج جوی در او جمع می شود (ضرب المثل) پس او قابل صور جمله محسوسات است و خیال خزاین اوست».

۲- حس خیال: که این حس خزانه و منبع تمامی فراورده های حس مشترک را در خود دارد و جایگاه آن عقب تجویف مقدم مغز است.

نگاه دارد چنانکه احکام متخیله را و وقایع را بر تفضیل و بر نسبت هر یکی ... و تغایر این قوی از آن دانستند که بعضی مختل شود با بقای بعضی و جایگاه هر یکی دانستند به اختلاف قوی از اختلال جایهای ایشان.

شیخ اشراق در پرتو نامه فصل چهارم گوید: حامل این جمله قوتها روح حیوانی است. و این روح جسم لطیف گرم است که از لطافت اخلاط تن حاصل می شود، هم چو اعضاء از کثافت آن و آن از تجویف چپ دل بیرون می آید و «روح حیوانی» خوانندش. و آن شاخ که بدماغ رود و معتدل شود بتبرید دماغ آن را «روح نفسانی» خوانند و حس و حرکت از این شاخ که به جگر رود قوتهای نباتی دهد چون غاذیه و غیر آن و این را «روح طبیعی» خوانند و کسی را که راه نفوذ این روح به عضوی بسته شود آن روح کشته شود و آن عضو بمیرد و اگر نیز اندامی را محکم ببندند حالی تفسیده شود و روح از نایافت گذرگاه بازماند از نفوذ. و حدّ نفس ناطقه آنست که جوهری است نه جسم و نه در جسم، بلکه جسم را تدبیر کند و ادراک معقولات تواند کرد.

اما نفس ناطقه نور مجردی است که به عالم روحانی وابسته است و پس از حدوث چند صباحی به میانجیگری این قوا، در تن جسمانی آدمی مسکن گزیده با فنای تن، بقای ابدی و روحانی می یابد. آنچه که رابطه میان تن جسمانی و این نور روحانی را برقرار می کند نه رابطه علی بلکه علاقه عاشقانه ایست که آن دو را بهم می پیوندد. هر یک از آن دو در طلب کمال بخشیدن و استیفای سعادت دیگری است. آندو در زندگی زمینی از هم جدا نیستند. تن مادی طالب نور روحانی است اما به اقتضای تکاثف مادی و ظلمت جسمانی خود توان آن را ندارد که به مبداء نور پیوندد ... نفس ناطقه است که این وظیفه را به عهده می گیرد. ایصال این دو قطب متضاد نور محض و جسم محض و ارتباطشان در یک جایگاه که بتواند نور نفس ناطقه و ظلمت جسمانی را از یک مجرا در تمامی جسم و جان ساری و جاری دارد با نفس حیوانی یا بخاری لطیف و شفاف در خوه چپ قلب است که در تمامی اندامهای تن در حرکت و جریان است ... نفس حیوانی

نفس انسانی

بر اساس حکمت مشاء و اشراق آدمی واجد نفسی است بنام نفس انسانی یا نفس ناطقه یا نفس عاقله که در مکتب اشراق از آن به مفهوم نور مجرد نام برده شده است. بر این اساس آدمی پس از واجد بودن نفس نباتی و نفس حیوانی است که می تواند از قوای نفس ناطقه در ایفای وظایف عامله و عالمه خودیاری جوید. یعنی نفس ناطقه دو نیروی عقلی و منبعث از خرد دارد که هر دو بر اساس عقل و اراده و شعور ناشی از اشراق نفس عمل می کنند، یکی عقل عملی و یکی عقل نظری. کار عقل عملی این است که، آدمی را به کارهایی وامی دارد که عقل و اراده نهفته در نفس، تن آدمی را به انجامشان وامی دارد و کار عقل نظری این است که صور کلی مجرد از ماده را پذیرفته و درمی یابد.

از اینرو نفس آدمی دو وجه دارد، وجهی پیوسته به تن و جسم مادی و عالم طبیعت و وجهی روی به سوی ادراک و توجه به عوالم عقلی و مبادی عالیه.

تعریفی که مشائیان از نفس می دهند چنین است: نفس ناطقه جوهر مجردی است که افزون بر واجد بودن صفت عقل، خود محل معقولات است. این جوهر نه جسم است و نه وابسته به جسم، بلکه متصرف و مدبر جسم است.

شیخ الرئیس در اثبات اصالت عقلانی و روحانی نفس و تجرد آن از شوائب مادی و عدم وابستگی به تن دلایلی دارد که از اهم آنها دلیل زیر است: نفس توانایی تجرید

نگاه دارد چنانکه احکام متخیله را و وقایع را بر تفضیل و بر نسبت هر یکی ... و تغایر این قوی از آن دانستند که بعضی مختل شود با بقای بعضی و جایگاه هر یکی دانستند به اختلاف قوی از اختلال جایهای ایشان.

شیخ اشراق در پرتونامه فصل چهارم گوید: حامل این جمله قوتها روح حیوانی است. و این روح جسم لطیف گرم است که از لطافت اخلاط تن حاصل می شود، هم چو اعضاء از کثافت آن و آن از تجویف چپ دل بیرون می آید و «روح حیوانی» خوانندش. و آن شاخ که بدماغ رود و معتدل شود بتبرید دماغ آن را «روح نفسانی» خوانند و حس و حرکت از این شاخ که به جگر رود قوتهای نباتی دهد چون غاذیه و غیر آن و این را «روح طبیعی» خوانند و کسی را که راه نفوذ این روح به عضوی بسته شود آن روح کشته شود و آن عضو بمیرد و اگر نیز اندامی را محکم ببندند حالی تفسیده شود و روح از نیافت گذرگاه بازماند از نفوذ. و حد نفس ناطقه آنست که جوهری است نه جسم و نه در جسم، بلکه جسم را تدبیر کند و ادراک معقولات تواند کرد.

اما نفس ناطقه نور مجردی است که به عالم روحانی وابسته است و پس از حدوث چند صباحی به میانجیگری این قوا، در تن جسمانی آدمی مسکن گزیده با فنای تن، بقای ابدی و روحانی می یابد. آنچه که رابطه میان تن جسمانی و این نور روحانی را برقرار می کند نه رابطه علی بلکه علاقه عاشقانه ایست که آن دو را بهم می پیوندد. هر یک از آن دو در طلب کمال بخشیدن و استیفای سعادت دیگری است. آندو در زندگی زمینی از هم جدا نیستند. تن مادی طالب نور روحانی است اما به اقتضای تکاثف مادی و ظلمت جسمانی خود توان آن را ندارد که به مبداء نور پیوندد ... نفس ناطقه است که این وظیفه را به عهده می گیرد. ایصال این دو قطب متضاد نور محض و جسم محض و ارتباطشان در یک جایگاه که بتواند نور نفس ناطقه و ظلمت جسمانی را از یک مجرا در تمامی جسم و جان ساری و جاری دارد با نفس حیوانی یا بخاری لطیف و شفاف در خوه چپ قلب است که در تمامی اندامهای تن در حرکت و جریان است ... نفس حیوانی

خود طالب نور است و طلب آن را در فطرت و غریزه خویش نهفته دارد، چه می بینیم حیوانات نیز طالب روشنائی اند و به سوی نور می روند و از آن شادمان می شوند. و حتی در شب نیز حشرات و اغلب حیوانات بسوی آتش می روند و آبزیان، به طلب روشنایی ماه بر سطح آب می آیند نفس ناطقه آدمی نیز می کوشد تا وی را به ساحت نور برساند، زیرا نفس خود نور اسفهدی است و صاحب خود را باید به نور الانوار نایل کند.

معرفت النفس اشراقی علاوه بر حس و عقل که کار نفس ناطقه است به پرتو اندیشه و شهود نیز نیاز دارد. شهود همان ادراک باطنی و اشراق روحانی است که از مبداء غیب بر قلب آدمی افاضه می شود. و آدمی در صورتی می تواند به پرتوهای تابناک این انوار مجرده برسد که به پالایش حس و عقل پرداخته، از مدخل تعمق و تفلسف و تفکر، در جاده ریاضت و فضیلت سلوک کند، یعنی همگام با تفکر فلسفی، ریاضت عارفانه و تخلیه درون و طهارت باطنی را نیز داشته باشد.

بدین سان است که نفس به کمال خود نائل می آید و از لذت و بهجت دیدار نور برخوردار می گردد. چرا که هر نفس جوای سعادت خود و ادراک نور مطلوب روحانی خود است. و نفسی که لذت اشراق انوار قاهره ربوبی را بر خود ندیده و چنین مزه ای را نچشیده باشد، توگویی هیچ لذتی را ادراک نکرده است. که اصل هر لذت برخورداری از مواهب این نور و پرتوهای تابناک و سعادتبار آن است. تمامی لذات جهانی در جنب لذت دانایی و معرفت هیچند. و تمامی کوشش نفس ناطقه عروج آدمی به ساحت چنین معرفتی و ایصال وی به شادمانی بهجت انگیز چنین قلمرو است. قلمرو شادی دنیای پرنور ملائک، و انوار عقول قاهره ... و پر آشکار است که هر نفس پس از مرگ و مفارقت از تن جسمانی ای که در آن در زندگی پنج روزه دنیائی اش مسکن گزیده بود به جایگاهی می رود که در دوران زندگی زمینی برای خود تمهید و آماده کرده بود.

نفس سعادت مند و آنان که از طریق تزکیه و تعمق به کمال رسیده اند به جایگاه برین و آسمانی و نفس شقاوتمندان به اعماق دنیای بازگونه نگون بختی یا «صور معلقه»

که ورطه خیال و قلمرو دنیای بهیمی شیاطین و جنیان شریر است هبوط می‌کند.

ارتقاء و سقوط نفس بر سه گونه است و شامل سه گونه از مردم می‌شود:

۱- آنان که اعمالی صواب انجام داده‌اند و به درجاتی از پاکی و طهارت باطن رسیده‌اند پس از مرگ به ساحت جهان مفارقات نوریه یا ارباب انواع که ماورای آسمانهای مشهود ماست عروج کرده و در تفرجگاه قدسی ملکوتی از نعیم آسمانی که عبارتند از رنه‌ها و نغمه‌های خوش، مناظر و چشم‌اندازهای دلکش و مطلوب و مزه‌ها و بوهای مطبوع، که اساس و صورت هر مزه و لذت و شکل زیبای هر تصویر زمینی است برخوردار می‌گردند.

۲- اصحاب شقاوت به دیار نگونبختی یا صور معلقه که قلمرو تاریک شیاطین است ساقط می‌گردند.

۳- و متألّهان و عارفان که در نشئه ناسوتی و زندگی زمینی نور تقدس و تأله را در خود و با خود داشته‌اند - به جهانی فوق جهان اصحاب اولین، و جهانی فراتر و والاتر از جهان فرشتگان و کرویایان عروج می‌کنند.

نفس ناطقه هر چند از عالم نور است به جهت اتحاد و همگامی با بدن بدان علقه دارد و همین علقه است که بهنگام مرگ و به جهت جدائی از بدن موجب رنج بسیار ناقصان می‌شود. ولی ارواح کاملان را در مرگ و مفارقت نفس از تن رنجی دست نمی‌دهد، بلکه در رسیدن به اصل خود که نظاره نور و ادراک لذات روحانی است به منتهای درجه کمال ابتهاج و شادی و فرح می‌رسند.

یکی از ویژگی‌های قابل بحث فلسفه اشراق این معنا است که بحث در قوای نفس و براهین حدوث جسمانی و بقای روحانی آن هر چند مهمند، اما هرگز به پای چگونگی اهمیت تزکیه نفس نمی‌رسد. تزکیه و ارتقاء نفس است که مراد فلسفه اوست... چرا که این گوهر یگانه است که تاج آفرینش است و بخاطر دمیدن روح و نفخه الهی در کالبد آدمی است که این خلقت به کمال فتبارک الله احسن الخالقین نایل آمده است.

پس آدمی وظیفه دارد این گوهر آسمانی و نورانی را به صورت اصلی آن یعنی صورت کروی و نه حیوانی آن در آورد و در ارتقاء کمال و عروج دائم به مرتبه نفوس قدسی که نفس پیامبران است برساند.

ارسطو معلم اول مشائیان در باب اخلاق، پیرامون فضیلت سخنی دارد نزدیک به این معنا که وظیفه آدمی این است که فعالیت نفس را به موافقت با عقل انجام دهد. در واقع فضیلت اخلاقی عبارت است از اینکه در هر امر حد وسط میان دو طرف افراط و تفریط و زیاده و نقصان نگاهداشته شود، که همانا فضیلت در اعتدال است. بطور نمونه تهور و ترس هر دو رذالتند و حد وسط شجاعت است، برهمن سنان شهوانیت و بی‌حسی ناپسندند و حد وسط اعتدال مزاج است و برهمن قیاس... پس فضیلت همان عدالت و به عدالت واداشتن قوای نفسانی است.

شیخ اشراق با این نگرش موافق است:

اما در تأیید این نظر می‌گوید: آدمی سه نفس دارد: نفس روحانی یا نفس ملکیتی که منشاء دانش و معرفت و هوش است، نفس بهیمی که منشاء جاه‌طلبی، خشم و سلطه‌جویی و غضب و گستاخی است. نفس حیوانی که منشاء شهوات، گرسنگی و لذت‌طلبی است. وی تصریح دارد که قوای این سه نفس اگر بجای خود بکار گرفته شوند و استفاده صحیح و اصولی از آنها شود موجب فضیلت می‌شود. چه نفس روحانی و ملکیتی چنان که از نامش پیداست آدمی را به وادی معرفت و نور می‌برد. اما اگر پرتو عقل بر دو نفس بهیمی و حیوانی اشراق کند و این دو نفس نیز بوسیله عقل نظام گیرند، در پرتو استفاده از قوای این دو نفس نیز آدمی به سعادت نائل می‌آید. یعنی اعتدال و حد وسط نگهداشتن در نفس بهیمی موجب شجاعت و در نفس حیوانی موجب بروز فضیلت عفت گشته در انتظام و همگرایی این سه نفس با هم فضیلت عدالت که بقول ارسطو شامل تمامی فضایل است بدست می‌آید (زیرا کسی که مرتکب رذیلتی شود از عدالت خارج شده و طبیعت مستقیم نفس را که بر فطرت هدایت و دادگری است از

جاده فلاح و طریقه میانه آن دور کرده است). بدینسان نفس پس از تعمق در فلسفه و نیل به قلمرو متعالیه تأله یا حکمت علیا و تزکیه باطن و دریافت صفا و طهارت درون و ابصار اشراقی توحید بی واسطه در مراتب تطور کمال خود پله پله بالا می آید، تا بدان درجه از اشراق و ظهور و شهود والا برسد که همه نور شود و بنگردد که همه حقایق در حاق نفس و در صقع ذات او مستقرند و ظهور تامه هر حقیقتی در پرتو نور نفس ناطقه میسر است. یعنی به این معنا رسد که ذات هر علمی در نفس است... آری اولین گامهای این سلوک باطنی دریافت این معنا است که علم همانا اشراق نور نفس ناطقه «بر خویشتن» است. همانطور که پیش از این ذکر شد شیخ اشراق بقای نفس ناطقه را پس از مرگ پذیرفته لکن با دلیل مشائیان و ابن سینا بر بقاء نفس موافق نیست و خود دلایلی دیگر در آثار خویش ذکر کرده است، عصاره و روح این دلایل در الواح عمادیه بند ۷۷ چنین آمده است:

قاعده. فی بقاء النفس

(۷۷) = لَمَّْا تَبَيَّنْ لَكَ أَنَّ أَجْزَاءَ الْبَدَنِ تَتَحَلَّلُ وَتَتَبَدَّلُ، وَ مَدْرَكَ مَنْكَ ثَابِتٌ فَلَوْ كَانَتْ النَّفْسُ تَبْطَلُ بِبَطْلَانِ الْجَسَدِ، لَبْطَلَتْ عِنْدَ التَّبَدُّلِ الْأَوَّلِيِّ...

ماحصل این دلیل چنین است: می دانیم که اجزاء بدن آدمی متحلل و متبدل می گردد. در حالی که آنچه که طی سالیان دراز آموخته است تغییر نمی پذیرد، اگر چنین بود که نفس ناطقه (که محل علم است) با فساد و تغییر و نابودی بدن، نابود می شد باید در اولین تغییر و تبدیلی که در جسم آدمی وارد می آمد، نفس و در نتیجه علم او نیز نابود می شد. در حالیکه چنین نیست - جسم ما دائماً در کار تغییر است اما مدرکات و معلومات ما همواره ثابت اند. زیرا نفس واجد مکان و محل جسمانی ای نیست که آن محل به جهت تغییرپذیری و زوال و غیره، مدبر خود یعنی نفس را نیز نابود کند - آری، میان نفس و تن هیچ علاقه و وابستگی ای جز علاقه ای شوق آمیز و عاشقانه که علاقه ای اضافی و نسبی است در میان نیست.

درک بهتر این معنا آنگاه عمیق تر دست می دهد که «اضافه» را تعریف کرده و گوئیم

اضافه: ماهیتی است که تعقل و تصور آن منوط به تصور امر دیگری است. و می دانیم اضافه ضعیف ترین اعراض است. و جوهر با نابودی اضافاتش نابود نمی گردد، (فی المثل عارض جوهری مثل ابوت، بنوت) ... و می دانیم که وابستگی اعراض اضافی نسبت به جوهر همانطور که از نامش، اضافه و نسبت برمی آید، نسبی است. و اگر چنین بود که نفس ناطقه با نابودی بدن نابود می شد، در آنصورت باید ضعیف ترین اعراض مقوم وجودی جوهر می شد در صورتی که چنین چیزی محال است و بدن نسبت به نفس اضافه است. زیرا مگر نه اینکه همچون اضافه نسبت به جوهر همیشه در کار نسبت و حالات عرضی و تغییر است؟ پس نفس از بدن قطع علاقه و مفارقت می کند و مادام که با تن است علت بقای تن است. و علت بقای تن همانا آن نور اسفهدی است و تخته بند تن نمیشود در مکانی جسمانی و جرمانی محصور نمی افتد و جای نمی گیرد که بقای نفس به بقای آن نور مجرده است و دلیل بر بقای نفس آیات قرآنی ای از این قبیل است: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...

اینک برای نشان دادن وجوه امتیاز کیفی، بیانی، عقلی و حسی آنچه که شیخ اشراق درباره نفس، کمال و لذات روحانی آن و بخصوص دعای ارتقاء آن بیان داشته نمونه ای، بیاوریم و بخصوص کیفیت امتیاز و تفاوت نگارش و دید کلی وی را در این مقوله با مکتب مشاء ارائه دهیم. نمونه هایی از افکار وی را در الواح عمادیه بند ۷۹ به بعد به گونه مختصر و فشرده ترجمه می کنیم:

«عامه مردم را این پندار باطل دست داده که جز لذت حسی هیچ لذتی نباشد. آن بیچارگان چه دانند که لذت فرشتگانی که نظاره گر جلال الهی اند بسی بیشتر و کاملتر و تمامتر و شادی انگیزتر از لذت چهارپایانی است که فقط از لذت خورد و خوراک برخوردارند. و لذت جز ایصال کمال و خیری که از موضوع مورد ادراک لذت می یابیم نیست. از این رو هر یک از حواس و مشاعر ما لذتی لایق و ملایم با حاسه خاص خود می باید، لذت بینائی در دیدار مبصرات ملایم و لذت حاسه شنوائی در استماع

مسموعات ملایم و بر همین قیاس سایر لذات حواس دیگراند. اما جز این محسوسات لذتی دیگر نیز هست و آن کمال جوهر عاقله نفسی است که خواهان انتقال حقایق و معرفت حق و دریافت عجایب ملک و ملکوت الهی در خویش است. این جوهر به جهت علاقه‌اش با بدن باید بدان مقام رسد که بر قوای تن مستولی گردد، نه آنکه بدن بر آن استیلا یابد، تا بدینسان شهوت و غضب و فکرت نفس در تدبیر امور زندگی بر معیار اعتدال و منہاج دادگری باشد.

و از آنجا که نفس برتر از تن است، به ناگزیر نقوش ادراکی این جوهر که از پرتوهای جلال حق اول مبتهج می‌شود پس شریفتر و عظیمتر از لذات حواس ظاهری است... آری اصحاب اصالت لذات تن همانگونه که عین لذت وقاع را انکار کند آنان نیز لذات روحانی را منکر شوند و چون شواغل بدن لذت پرستان ظاهریین از کامجویی تن و حواس بهیمی رهایی یابد آنگاه دریابند که لذت عرفان و مشاهده ملکوت و اشراق در پرتو انوار حق چگونه لذتی است که «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» اشارتی بر همین لذت (در همین دنیا و آن دنیا است).

و چون نفس لباس عز و بها درپوشد و ردای شرف و جلال بر تن کند و در قلمرو تاله بخرامد و به اوج قلّه آن نایل آید و واصل درگاه پدر آسمانی خویش گردد و در جوار اکرام و رحمت وی مأوی گزیند چون پدر خویش را بخواند پاسخ اجابت شنود... آری که نفس هرگز روح و راحت و رامش زندگی و ایصال به حق را جز در مفارقت از ظلمات تن نیابد که: «ان الدار الآخرة لی الحيوان لو كانوا یعلمون»

و اما اشقیاء از جهل مرکب خویش که همانا عدم اعتقاد به حق است در عذاب و تالم دائمند، چرا که دل‌های آنان کور است و هر که در این جهان کوردل است در آنجهان نیز چنین باشد، «و من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی...». «فانها لاتعمی الابصار ولكن تعمی القلوب التي فی الصدور».

و این عذاب همانا عذاب حجاب و دوری از نور اول، حق اول، زندگانی آگاهانه و

سلب آلات درک و شادی و روشنائی است: کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون... بار خدایا ای هستی‌بخش، ای بخشایشگر رحمت، ای فرستنده برکات و مطلوب تمامی حرکات، ای منتهای تمامی آرزوها و آرمان غایی تمامی جستجوها، ای نور نور، ای تدبیرگر امور و بخشاینده حیات و سرور، ما را به نور خود ملحق و به آنچه تو می‌پسندی موفق و به هدایت و رشد خود محقق گردان.

بار خدایا ما را از ظلمات خود رهایی و به معرفت و عرفان تو آگاهی ده. بار خدایا ببخش و درگذر... به تو ایمان آوردیم و به قرآن و پیامبران تو اقرار. بار پروردگارا نفس ما را از لجه‌های ظلمات خویش به قلمرو انوار متبارک خود فرا ببر. کوری را از دیده و قلبهایمان بازگیر و سلطنت و سطوت هواهای نفسانی را از ما دور گردان. بار پروردگارا از آنجا که امر خلقت و آفرینش ما را در دست ما قرار ندادی هم انسان نیز امر هدایت و کمال ما را خود برعهده گیر و به وادی سعادت و هدایت باز بر و از جانب خود ما را رحمت بسیار ارزانی فرما... براستی که تویی بخشایشگر و وهاب^(۱).

۱- توضیحاً و در رابطه با ارتقاء و سقوط نفس پیافزائیم که شیخ اشراق به گونه‌ای به تناسخ حیوانی و انتقال روح انسان به حیوان [مسخ] اعتقاد دارد. چنانکه گذشت و اجمالاً بحث کردیم وی می‌گوید نفوس انسانی پس از جدائی از بدن سه حال دارند. کاملان یعنی واجدان عقل نظری و عملی به عالم انوار علیین، جهان ملا، اعلی می‌پیوندند. متوسطان به عالم انجم و افلاک، اما محرومان و شقاوت پیشه‌گان، متناسب با روح و ملکات نفسانی و بهیمی خود به کالبد حیوانات مسخ می‌یابند.

در حالیکه در حکمت اشراق، فیلسوف پس از اكمال طريقه استدلالی، در حوزه و مداری قرار می‌گیرد که ادراک عقل استدلالی و پروبال این شاهباز مشائی را مجال نیل به آن ساحت متعال و استعلایی نیست... آنجا قلمروی بیرون از عقل‌گرایی مشائی است و تازه، دامنه اكمال نفس، در گذشتن و درنوردیدن این ساحت و فلک آغازین استدلالی و پیوستن به جهان بی‌استدلالی‌هاست که تازه سلوک حکمی و عرفان متألهانه فلسفی از همین نقطه و سگّو آغاز می‌شود.

اما حکمت مشائی چه می‌گوید؟

حکمت مشائی معتقد و مدعی است که فلسفه هم توان بحث درباره همه واقعیات عالم وجود را دارد و هم - به گونه تلویح بر این باور است که فیلسوف باید در تمامی این زمینه‌ها دانش و نظر کلی بدست دهد. فلسفه تمامی قلمرو علوم را در بر می‌گیرد و از تمامی حقایق وجود سخن می‌گوید: «علم، یبحث عن الوجود بما هو وجود». «علم یبحث عن احوال الموجود بما هو موجود». یعنی فلسفه تمامی حقایق کلی را در مورد هستی و کیهان و انسان، صدق، عقل، مطابقت وجود با صدق و حق و این جهان و مبدء پیدایش هستی و صانع در بر می‌گیرد. علمی که از وجود، به حسب وجود بحث می‌کند، یعنی مطلق هر قلمرو دانائی را به حسب طاقت بشری فرا می‌گیرد. در این بینش و بر اساس ما بعدالطبیعه ارسطویی وجود وجوه گوناگون دارد. وجود بما هو عقل، وجود بما هو قوه و فعل، وجود بما هو جوهر و عرض، وجود بما هو صدق، وجود بما هو صانع^(۱) و بر این قیاس... بدین اساس فلسفه در تقسیم‌بندی‌اش به دو بخش حکمت نظری و عملی منقسم می‌شود...

در تعریف از حکمت نظری، فیلسوف به مسائلی می‌پردازد که هستی‌شان به فعل و اختیار آدمی نیست، یعنی بررسی موجوداتی که هستی‌شان ناشی از عمل فیلسوف و قائم به او نیست، مانند اشیاء و اعیان و کیهان و خدا و غیره، اما فیلسوف در قلمرو

باز هم سخنی درباره اصول حکمت مشاء و اشراق

یکی از دستاوردهای قابل توجه حکمت مشاء، تکیه اساسی آن بر معرفت محض عقلی و شناخت از راه تفکر و استدلال است. این مکتب مدعی است که عقل استدلالی وسیله دستیابی به حقیقت است و ابزار این عقل در بادی امر، منطقی می‌باشد، یعنی اگر قوای ادراکی آدمی به گونه صحیح از منطق «این معیار و وسیله‌ای که آلت قانونی است و رعایت آن، ذهن را از خطای در فکر باز می‌دارد» بهره‌گیرد، فیلسوف منطقی عقل‌گرا بتدریج در راه تفکر، اعیان و حقایق موجودات جهان هستی را، بدان گونه که در عالم هستی موجودند در می‌یابد... یعنی در تلو تفکر استدلالی و استنتاج از عالم خارج، اشیاء و اعیان عالم از جهت ذات و حقیقت ماهوی‌شان، در ذهن آدمی مرتسم می‌گردند... چرا که میان شیء خارجی و تصور آن شیء در ذهن، به حسب ذات و حقیقت آن شیء، هیچ تفاوتی نیست. بطور نمونه وقتی آدمی تصور اسب را در ذهن ترسیم می‌کند، این تصور همان بازتاب و حقیقت موجودی است که در عالم خارج، از نظر ذات و ماهیت جز اسب نیست. یعنی عقل، ماهیت اعیان را همان گونه می‌اندیشد و در ظرف ذهنیت خود فرا می‌گیرد که در جهان واقع موجود است. بدینسان مکتب مشاء، بر اساس ظرف ذهن عقل بشری و در مدار تفکر و تعقل و استدلال این نیرو و جوهر، اصرار به دستیابی معقولات در محدوده همین وسیله دریافت را دارد و نه بیشتر...

حکمت عملی به مسائلی می‌پردازد که در حیطه اختیار و قدرت اوست و از همین ره آورد است که اخلاق به وجود می‌آید. اما اخلاقی عملی و نه عارفانه و نه در پرتو طهارت باطن که سرانجام به شهود و علم و نور بیانجامد، بل اخلاقی که سعادت روزمره‌گی را تضمین کند و نه موجب پیوند آدمی به جهان مثالی قدس و مفارقات گردد. آری یکی از وجوه امتیاز اساسی میان حکمت مشائی و اشراق در این است که در فلسفه اشراق، غایت فلسفه و اكمال معرفت در همین قسمت دوم حکمت، یعنی حکمت عملی آن نهفته است. یعنی در سنت فلسفی اشراق، حکمت نظری وسیله و سکویی برای رسیدن به این هدف اصلی است. در حالیکه در حکمت مشاء، اساس، همان نفس دانائی در پرتو حکمت نظری و پرورش ذوق برهانی و توغل در حوزه علم و رسیدن از عقل بالقوه به عقل بالفعل می‌باشد و این همه جز از طریق کسب معلومات نظری و استكمال نفس در حیطه استدلال و دانائی و اکتساب معلومات تصویری و تصدیقی بدست نمی‌آید... مکتب اشراق را با این همه و این حوزه وسیع علم‌گرایی کاری نیست. .. در مکتب اشراق رسیدن به معارف عالی و مدارج معرفت طرح است و برای نیل به این ذروه، نه علم نظری که جویائی اشراق و افاضه انوار قاهره و بیرون زدن از قلمروهای حکمت نظری و پرداختن به حکمت عملی در پرتو تذهیب، تخلیه و تحلیه و تجلیه مطرح است.

برای ایضاح آنچه که مذکور افتاد به تعریف ابن سینا از حکمت از «رساله الخامسة فی تقسیم العلوم العقلیه» می‌پردازیم. وی می‌گوید:

الحكمة صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكسبه فعله لتشرق بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد السعادة القصوى بالآخرة و ذالك بحسب الطاقة الانسانية.

بر این اساس حکمت ادراک عالم وجود به تمامه و بذاته آنچنان که هست و نیل به این شرافت دانائی و جهانی عقلی چونان عالم واقع گشتن و وصول به سعادت اعلی در

حد طاقت بشری است. وی همچنین در همان رساله مذکور در تعریف حکمت نظری چنین می‌گوید: «النظري هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لايتعلق وجودها بفعل الانسان و يكون المقصود انما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد و علم الهيئته». بر این اساس حکمت نظری حصول اعتقاد یقینی بر احوال موجوداتی است که وجودشان تعلق و ارتباطی به عمل و فعل آدمی ندارد، همچون علم توحید و هیئت و غیره... در حالیکه در تعریف، موضوع و روش و غایت «حکمة الاشراق» چنین آمده است: «فی تحریر الحکمة الاشراق ای الحکمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف او حكمة المشاركة الذين هم اهل الفرس و هم ايضا يرجع الى الاول لان حکمتهم كشفية ذوقية فنسب الى الاشراق الذي هو ظهور الانوار العقلية و لمعانها و فیضانها بالاشراقات على النفس عند تجردها و كان اعتماد الفارسيين في الحکمة على الذوق والكشف و كذا قدماء يونان خلا ارسطو و شيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير و نغني بحکمة الاشراق ای حكمة الكشف و يجوز ان يكون حكمة المشاركة الذين هم اهل فارس». حکمت اشراق مبتنی بر کشف، همان روش پیشینیان و مردمان فارس است... طریقه اشراقی‌ای که به ظهور و بروز انوار عقلی به هنگام تجرد و طهارت قلب بر آن دست می‌دهد. این روش ایرانیان قدیم و نیز قدماء یونانیان به غیر از ارسطو بود چه آنان اعتماد کلی بر بحث و برهان داشتند در حالیکه حکمت اشراق مردمان فارس و پیشینیان ما مبتنی بر کشف و شهود بود...

بر همین اساس است که شهاب‌الدین سهروردی در آغاز کتاب حکمة الاشراق خود چنین می‌گوید: «و کتابنا هذا لطالبي التاله والبحث و ليس للباحث الذي لم يتأله اولم يطلب التاله نعيد و لا نباحث في هذا الكتاب و رموزه الا مع المجتهد المتاله او الطالب للتأله و اقل درجات قارىء هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارقي الالهى و صار وروده ملكة له و غيره لا ينتفع به اصلاً فن اراد البحث وحده، یعنی بدون کشف واقع - فعليه بطريقه المشائين فانها حسنة للبحث وحده بحکمة و ليس لنا معه كلام و مباحته في القواعد الاشراقية بل الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نوريه فان من هذه القواعد ما يبتنى على هذا الانوار، حتى ان وقع لهم في الاصول شك،

یزول عنهم بالسلم المخلقه، و کما انا شاهدنا المحسوسات و تیقنا بعض احوالها ثم بنينا عليها علوماً صحیحاً - کلهیته و غیرها - فکذا شاهد من الروحانیات اشیاء ثم بنی علیها. و من لیس هذا سبيله فلیس من الحکمة فی شیء و سیلعب به الشکوک». شیخ اشراق تصریح دارد که کلمة الاشراق را برای ذوق متألهین نوشته است و نیز تصریح دارد که کمتر درجه طالب حکمة الاشراق او مستفیض گشتن از پرتو و بارقه الهی است و نیز اطمینان می دهد که هر که در جستجوی برهان بدون کشف و شهود است، سر خود گیرد و برود و بر طریقه استدلالیان مشی کند؟؟ کار اشراقیان پذیرا شدن سوانح نوریه در درک انوار اخلاص و شهادت و کسب یقین و رهایی از شک است.

گفت ای گروه هر که ندارد هوای ما سرگیرد و برون رود از کربلای ما^(۱)

منابع تأثر فلسفی شیخ اشراق

برای کسی که به فلسفه شیخ اشراق نظر می افکند، این سؤال فوق العاده مهم مطرح است که چرا شیخ اشراق به فلاسفه ای چون فیثاغورث - انبازقلس، هرمس، افلاطون و آغاثا ذیمون، تا بدین حد علاقه و احترام قائل است. آنان را سفرای کبار الهی می نامد و اهل السعاده، شارعان ناموس الهی، پیشگامان و امامان حکمت اشراق، رسولان نور و الهام، صاحبان قدرت و اهل ولایت و حکم می داند، آغاثا ذیمون را همان شیث بن آدم و هرمس را ادریس نبی می خواند. چرا شیخ اشراق چنین می اندیشد و نیز این که چرا می نویسد هرمس و افلاطون موجودات نورانی را مشاهده کردند و چرا زرتشت پیک اشراقات و انوار آسمانی بود و تشعشعات سماوی را فرو آورد و کیخسرو به سوی سرچشمه های روشنائی مجد و جلال، یعنی نور عروج کرد. راز این عشق و تأثر آرمانی شیخ اشراق به فلسفه نوریه الهی و حکمت مشرقی زرتشتی در چیست...؟ و نیز این که در فلسفه اشراق و نوری ایرانیان باستان چه حکمتی نهفته بود که تا این حد شیخ اشراق را بخود جذب کرد؟

به زعم خود شیخ اشراق عدم توفیق بزرگ ابن سینا در پایان بردن حکمت مشرقی اش در این بود که در نیافته بود اساس حکمت مشرقی را خداوند به حکیمان ایران باستان، به فهلویون یا خسروانیان الهام کرده است. و اینکه اساس فلسفه آنان

اشراق و نور است. در واقع ابن سینا متأثر از اندیشه ارسطو، نه مثل افلاطونی را باور داشت و نه به حکمت فهلویون در مورد منشاء نور و ظلمت اعتقاد یافت، در حالیکه یکی از ارکان فلسفه شیخ اشراق چنانکه گذشت بر تفسیر مثل افلاطونی مبتنی بر مراتب سلسله انوار و فرشته شناسی زرتشتی متکی است.

و نیز این مطلب قابل تأمل و واجد اهمیت ویژه است که یکبار دیگر منابع تأثر عرفانی شیخ اشراق را از عارفانی چون ذوالنون مصری، سهل شوشتری، ابویزید بسطامی، منصور حلاج، ابوالحسن خرقانی، با توجه به دستمایه های فکری این عارفان مروری کنیم.

شیخ اشراق تصریح دارد که دستمایه و بنیاد فکرت این عارفان زمینه ای نشست یافته از خمیرمایه فلسفه الهی دارد، وی می گوید: ذوالنون مصری خمیرمایه در زمینه فیثاغورثی دارد، یعنی حکمت الهی از فیثاغورث به ذوالنون و از ذوالنون به سهل شوشتری رسیده است. در حالیکه، ابویزید بسطامی از مایه و زمینه خسروانیان ایران باستان، حکمت را گرفته و عصاره این حکمت تاله آمیز از او به حلاج و پس از او به ابوالحسن خرقانی رسیده است. پس بدینسان است که حکمت یونانی و حکمت خسروانی ایرانی با عرفان و تصوف مشایخ اسلامی در آمیخته و حکمت اشراقی از آنها برآمده است.

باری در فلسفه شیخ اشراق اعیان و اعلامی در خور توضیح و تحلیل اند که ما را به فهم فکرت او نزدیکتر می کند. افسوس که این مقال را مجال بسط کامل آن چهره های فلسفه و عرفان نیست تا در فهم بیشتر منابع تأثر شیخ اشراق از حکمت نوری به دستاوردهایی بیشتر رسیم.

اما راز این مطلب و پاسخ اجمالی به این سؤال که چرا فلسفه اشراق تا بدین حد متأثر از چهره هایی اینچنین است در تاله این حکیمان و برخورد شیخ اشراق با کلمه حکمت و فلسفه است. پاسخ کلی این است که او فلسفه را در دایره ایمان اشراقی

خویش می نگرد. فلسفه را وسیله فرا آمدن به ذروه تاله می شمارد، و تفلسف را جز وسیله نیل به قله تاله و حکمت الهی هیچ نمی بیند، او اساساً فلسفه را وسیله ایصال نفس ناطقه به ساحت حکمت علیا و مدارج عالیه تاله یا شهود الهیات می بیند. او به فلاسفه ای از گونه های دیگر بی اعتنا نیست. حکمت مشائی و ارسطویی را رد نمی کند، اما این حکمت را برای رسیدن به حکمت الهی بی استمداد نظر افلاطونی و مُثُل او نارسا می داند. باری حکمت مشائی شرط لازم است ولی کافی نیست. همان سان که افلاطون بر سر در آکادمیای خود نوشته بود هرکس هندسه نمی داند وارد نشود «شیخ اشراق نیز در آغاز کتاب حکمة الاشراق خود چنین نگاشته است: هر کس را بهره و مهارتی در علوم بحثی نیست، راهی به فلسفه من، «حکمة الاشراق» نباشد. یعنی هر کس بحث نظری و فلسفه مشائی را نیاموزد، راه به حکمت اشراق نمی برد. و مگر او در تلویحات، مطارحات و مقاومات با امانت و دقت کامل به تحریر اصول حکمت مشاء، پرداخته است. پر آشکار است که فلسفه مشاء وسیله است، یکی از وسایل است، همچنان که هندسه، یکی از وسایلی بود که در نیل به معرفت حکمت افلاطونی لازم و مفید بود، اما تمام معرفت نبود.

آری چنین است دستاورد معنوی فلسفه اشراق که به جهت فراگیری نوع تفکر آن امروزه در سراسر جهان معنویت و تفکر فلسفی اسلامی مطرح است... بر اثبات مدعای خود سخن نغز و پس پرمغز مدیر مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان را بعنوان دیباچه سه رساله از شیخ اشراق، موسسه انتشارات اسلامی لاهور به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، همین جا ذکر می کنیم:

«در میان مکتبهای فلسفی متعددی که در جهان اسلام ظهور کرد، مکتب اشراق جایگاهی ویژه و مرتبتی بلند دارد. این مکتب به وسیله متفکری که - حتی پیش از رسیدن به چهلمین بهار زندگی - بر اثر توطئه های جاهلانه و خیانتکارانه به شهادت رسید، بنیاد نهاده شد، و خود فرآورد کوشش هائی بود برای نیل به این هدفها:

الف - تبیین نقاط ضعف فلسفه رایج مشائی ارسطوئی و پی ریزی یک نظام مستقل فکری.

ب - محتوای روحانی و معنوی در خور به فلسفه دادن، و - متقابلاً - جستجوی مبانی استوار نظری برای عرفان و معنویت.

ج - الهام گرفتن از نصوص دینی اسلامی در پایه گذاری یک مکتب فلسفی.

د - بهره برداری از منبع سرشار اندیشه های فرزندان ایران باستان در عین خرده گیری از فرضیه های مبتنی بر ثنویت.

ه - نزدیک شدن به معتقدات فرقه هائی همچون امامیه و اسماعیلیه.

و - استفاده بیشتر از آراء فیلسوفان قبل از ارسطو و شیوه شناخت آنان.

ذ - اقتباس حق طلبانه تر و آزادمنشانه تر نظریات و برداشتهای نیکو از سایر مذاهب ها و مکتب ها.

با این همه وجوه تمایز، شگفت نیست که ببینیم «حکمت اشراقی» از آغاز پیدایش تاکنون، بسی از بزرگترین متفکران ما را بخود مشغول داشته، و آثار گوناگون شیخ شهید نوری سهروردی هماره به وسیله کسانی از برترین حکیمان و فرزندان اسلامی تدریس و تفسیر و تحشیه می شده، و اندیشه های والای وی چه به صورت مستقل و چه به شکل عناصری از مکتب های دیگر نظیر حکمت متعالیه صدرای شیرازی - پیوسته مطرح و مورد بحث و تحقیق بوده است. و این ها مضافاً بر ثربدیع و شاعرانه و انشای دلپذیر عربی و فارسی شیخ موجب می شود که هر جا سخن از ترویج معارف اسلامی و فرهنگ ایرانی برود، طرح و عرضه آثار وی در شمار نخستین کارها باشد.

حکیمان ادامه تفکر پیامبران اند

یکی از مسائل قابل تعمق و نقطه نظرات قابل بحث شیخ اشراق در سراسر آثار او این است که فلسفه علمی الهی و تعلیمی قدسی حکمی و آسمانی است که از سوی سفیران پاک و کامل آسمانی چون هرمس و سایر پیامبران به آدمیان تعلیم شده و فلاسفه ای چونان افلاطون و حکمای فرس، حاملان نور و حیانی و خُره کیانی بوده اند. در واقع او علیرغم ابن سینا، اولین حکیم ایرانی است که میان حکمت حکیمان و معرفت پیامبران فرقی نمی بیند و می گوید اولین سنگچین بنای کاخ فلسفه از سوی پیامبران بر نهاده شده است.

این سخن او بر راستی قابل تعمق و شایسته تحقیق و تحقق است و میتوان از نقطه نظر شیخ اشراق دفاع نمود. زیرا چنانکه در افواه عام و تاریخ فلسفه جهانی رایج است، تمامی نویسندگان غربی، غرب یعنی یونان را خاستگاه اصلی و اساسی فلسفه نوشته اند. اینان نوعاً یک سخن را ساز کرده می گویند: خاستگاه اساسی فلسفه را یونان و فلاسفه پیش از سقراط تشکیل می دهند ... در حالیکه همه میدانیم خاستگاه دین و مذهب نه یونان که شرق و در ناحیه بین النهرین بوده است در نتیجه کاملاً پیداست اینکه غربی ها می کوشند آغاز فلسفه را نسبت به سرزمین یونان و مردم این سامان دهند نهایت تحریف حقیقت و نژادپرستی شان را می نماید؛

زیرا محال است که دین و تمدن و علم و ادب و هنر و بازرگانی و صنعت و حتی

کفر و نیز جنگ و صلح در ناحیه تاریخی و قلمرو جغرافیای انسانی بین‌النهرین ظهور کرده اشاعه یابد و سپس در ناحیه‌ای دیگر فلسفه به وجود آید. زیرا فلسفه و حکمت میوه نگرش آدمی بر اوضاع و احوال و امور جاری جهان اوست. یعنی حاصل و برآیند تلاقی و تعارض مجموعه‌های اندیشه بشری و تفسیر او از وجود و بود و خدا و زندگی و مرگ و دین و تاریخ و علم و تمدن و صنعت و «انسان» است. این سخن و ادعای غلط غربیان به این میماند که کسی فی‌المثل بگوید میوه درختی که در شرق روئیده و تمامی ریشه و شاخ و برگش در آسمان آن سامان است ناگهان بی دلیل و بی هیچ منطق علمی و دفعته در غرب ریخته شده است. اینهمه نشانه دروغ، قول زور و نژادپرستی غربی‌هاست که به هر تشبیه صواب و ناصوابی می‌خواهند همه چیز را به خود نسبت دهند ... در حالیکه اگر برآستی تأمل و غور رسی کنیم می‌بینیم خاستگاه اساسی فلسفه، دقیقاً همان جایی است که خاستگاه پیامبران، تمدن‌های دینی و مکانهایی بوده است که کتب و صحایف دینی بر پیامبران نازل شده است. در نتیجه ایران، مصر، هند، سوریه [شام و فلسطین و سرزمین قدس؛] مناطق بعث پیامبرانی چون ابراهیم، موسی، داود، سلیمان، عیسی و محمد (ص) و غیره خاستگاه حکمت بوده است.

اگر محقق برآستی همت کند و به تاریخ فلسفه جهانی از نقطه نظر غربی آن بنگرد در سلسله گزارشات غربیان درباره فلسفه به گسل‌ها و مغاک‌هایی گرانبار گنجینه‌های فلسفی و دفینه‌های حکمی می‌رسد که حابجا غربیان بی‌ژرفکاوی، از آنها پریده‌اند و خود را در دیدن آنها به عمد و آگاهی به کوری زده‌اند. بطور نمونه اینکه غربی‌ها می‌گویند فلسفه در یونان آغاز شد و ریشه‌ای کاملاً مغایر با تعالیم پیامبران داشت پاسخهایی دارد؛ که در باب هر یک میتوان رسائل محققانه نوشت و تحقیقی عظیم کرد که [متأسفانه تاکنون چنین کاری از سوی مسلمانان انجام نشده است]. این جانب در اینجا به اختصار رئوس مطالب را گزارش وار عنوان می‌کنم تا شاید روزی محقق بزرگ به این کار سترگ و قابل تقدیر همت ورزد:

۱- ریشه بسیاری از تعالیم سقراط و افلاطون، فیثاغورث و ... بنیادهای تفکر دینی - اشراقی و تعالیم قدسی - وحیانی را می‌نمایند و در پاره‌ای از فرازهای اندیشه و فکرت افلاطون، حتی در همین متونی که با تفاسیر یکجانبه غربیان در دست ماست، افلاطون و سقراطی را می‌بینیم که چهره فکرت‌شان اغلب بیشتر به پیامبری می‌ماند تا به فیلسوفی ... پاره‌ای از فرازهای افکار افلاطونی به ویژه اعتقاد وی به جهان مثل با هیچ معرفت عقلانی فلسفی - جز معرفت و حیاتی و قدسی پیامبرگونه قابل ادراک نیست.

۲- در تاریخ انبیاء آمده است که انبأذقلس شاگرد لقمان حکیم بوده است. شرح و تفسیر زندگی این دو تن و غوررسی زمینه‌های اجتماعی تفکر و تاریخ و جغرافیای انسانی و اقلیمی شان نکته‌هایی را به ما می‌آموزد.

۳- در قرون پنجم قبل از میلاد، در میان حکیمان پیش از سقراط، در همین یونان، حکیم موحدی به نام «گزنوفانوس» میزیسته که نگاه وی متوجه حقایق اصیل جهان هستی بوده است. وی در پس امور متغیر محسوس، نظاره گر حقایق ثابت معقول است و از معلولات جهان عنصری به علت اولی یگانه وجود توجهی تام دارد. او از فلسفه نقبی به پیامبری زده و بالعکس. حکیمی متأله به معنای راستین آن است که حکمت را وسیله و نردبان شناخت صفات حق و نه ذات او [زیرا که ذات خدا را ناشناختنی می‌داند] می‌شناسد. صریح و بی‌محابا بر بت پرستان و مشرکان جامعه خویش که تحت تأثیر فلاسفه تعلیمی طبیعیان و شارحان مادی و فیزیکی عالم‌اند حمله می‌برد و اینان که هستی را توجیه مادی می‌کنند و به صانع و خالق معتقد نیستند و یا به اساطیر اولین معتقدند و خدایانی چند را ربه‌النوع می‌دانند و برآنان پرستشی شرک‌آمیز دارند به سختی نکوهش می‌کند و به پرستش خدای یگانه و آفریدگار بی چون جهان می‌خواند. معاصران خود را چنین تعلیم می‌دهد که ذات پاک و متعال خالق یگانه و برتر از هر گونه و هم و پندار و همتا را مبرا از صفات انسانی، ظلمات جسمانی و کثرات جرمانی بدانند.

می‌گوید حق، موجود اول و آخر، ازلی و ابدی، بی نیاز و بی تغییر است. محض

قدرت و اراده و علم و حیات و بی نیاز از هرگونه نقص و حرکت است. هستی را به قدرت فائقه علم و اراده خود پدید آورد و تمامی هستی در برابر او فقیرند و اوست غنی بالذات و بشر بنده اوست که سرانجام روزی به او بازگشت خواهدکرد و ما سوای او همه معلولات و نیازمندان و آفریدگان او هستند ...

از برجسته ترین شاگردان گزنوفانوس پارمنید است. تحقیق درباره این فیلسوف و پارمنید مسائلی را به ما خواهد آموخت ...

۴- فیلون، حکیم یهودی ای که در اواخر قرن اول پیش از میلاد در اسکندریه ظهور کرده مدعی است که فلاسفه یونان تمامی حقایق اعلان گشته فلسفه خود را از کتب انبیاء و براساس اقتباس از آراء آنان بیان داشته اند. همین فیلون محتویات تورات را با فلسفه یونان وفق داد و تفسیر فلسفی کرد که بعدها مورد استفاده متکلمین مسیحی قرار گرفت و آنان براساس همان تعالیم او بود که اندیشه های «تثلیث» خود را پایه های کلامی و فلسفی دادند ... در واقع تمامی حکمت قرون وسطایی مسیحی نیز به نوعی ریشه در تعالیم فیلون دارد و تنها به «واسطة العقید» اوست که به کتب انبیاء عهد عتیق ارتباط و وابستگی عمیق یافته است.

۵- یوستینوس و نیز بسیاری از متکلمین مسیحی در الفت دادن و نزدیک کردن کلام مسیحی با فلسفه یونانی چنین اعتقاد داشتند که ممکن است ایمان به خدا درجان انبیاء بشر از طریق وحی و القاء کلمه الهی بر بشر - و حتی پیش از آنکه آن کلمه در قالب عیسی ناصری تجسد پذیرد استقرار یافته باشد. اینان چنین استدلال می کردند که در انجیل یوحنا چنین آمده که عیسی مسیح کلمه است و کلمه خداست و نور کلمه هر کسی را که به این جهان می آید به فروغ خود منور می دارد ... از این رو براساس اعتقاد اینان چون مسیح کلمه الهی است، در نتیجه همه مردم در همه ادوار در حالیکه از کلمه فیض می گیرند از عیسی بهره ور میشوند، در نتیجه این حکم شامل کسانی نیز می شود که پیش از مسیح زیسته اند و بر طبق حکم کلمه او به سر برده اند. در نتیجه یوستینوس حتی

سقراط را نیز مسیحی مؤمنی می دانست که روح؛ (دمون) بروی نازل می شود ... باری متکلمین مسیحی معتقدند که سقراط، افلاطون، فلوپین، رواقیان، ارسطو و جمیع حکمای یونان که به نحوی حامل بذر حقیقت بوده اند از خودایشان اند.

.....

اینک ما در مسئله تثلیث یعنی صحت و سقم آن بحث نمی کنیم. اما مسئله این است که حتی نگرشی عمیق در انجیل عیسی مسیح نشانگر این حقیقت است که او خود را پیامبری تصدیق کننده شریعت موسی می بیند. در نتیجه این کلمه و نورالهی قبل از او در زمان موسی و با موسی نیز بوده و چنین پیداست که پیش از موسی نیز این کلمه صدق در سایر انبیاء موجود بوده است. یعنی آنچه را که متکلم مسیحی در یگانگی و هم ریشه ای تعالیم متکلمان و حکیمان با آراء پیامبران پیشین خود ثابت می کند، متکلم یهودی نیز می تواند چنین ادعایی را داشته باشد و بر همین نهج میتوانیم بالا برویم تا به اولین پیامبر که آدم ابوالبشر است برسیم.

۶- تحقیقی عمده در زندگی پیامبران عهد عتیق و متفکران معاصر با داود، لقمان و سایر پیامبران و اهل المعرفة معاصر با آنان در همان زمان، دقایق حقایق عمیق را بر ما مکشوف می نماید؛ فی المثل بررسی این مطلب که گزنوفانوس، حکمت خود را از کدام فیلسوف گرفته و معلم او نیز از چه کسی و بر همین قیاس.

۷- میماند یک اشکال اساسی و آن این است که کسی بگوید در حال حاضر بر طبق متونی که از اغلب فلاسفه یونانی به ما رسیده است، چنین می نماید که داعیه فلسفه به عنوان تبیین عقلی - استدلالی و طبیعی امور مابعة الطبیعه در میان اینان بیشتر از دواعی دیگر بوده است، این سخن درست است. یعنی اگر کسی ادعا کند که در بخشی از اندیشه فلسفه یونان، کوششی میشده است تا راه فلسفه را از راه بینش دینی جدا کنند و فی المثل یونان را اولین خاستگاهی بدانند که در آنجا عقل حوزه ای متمایز از ایمان داشت [زیرا به احتمال فلسفی رایج در سنت غرب رویکرد هر یک از عقل و ایمان با دیگری مغایر

است] شاید این سخن نیز ناصواب ننماید.

همچنین اگر کسی مدعی شود که حکمت الهی یعنی معرفت عقلانی فلسفی براساس تعالیم انبیاء از شرق برخاسته اما در غرب [یعنی یونان] کسانی نیز پیدا شده‌اند که تعالیم انبیاء را برتافته به تفسیر و تبیینی مادی از جهان برخاسته‌اند [و فی‌المثل عقل بشر را ناتوان از دریافت مسائلی جز مسائل محسوس، منجمله دریافت وجود نفس، خدا حدوث و قدیم عالم، معاد، غیب فرشتگان و از اینگونه دانسته و در نتیجه مسائلی را منطبق بر عقل خود و مخالف با آراء انبیاء بیان داشته‌اند، این سخن ناصواب نیست ...] اما مگر آیا همه دعوای بعدی فلسفه نیز همین معنا و دعوای مکرر نبوده‌است.

۸- پس از شیخ اشراق بسیاری از متفکران و حکیمان جامعه ما بر همین اندیشه‌اند که ریشه و خاستگاه معارف حکمی فلاسفه همان تعالیم انبیاء است. صدرالمتألهین، قطب‌الدین شیرازی و بسیاری دیگر از همین زمره‌اند. قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة الاشراق درین باره چنین گوید: حکمت ذوقی و بحثی که حکمت‌الاشراق است با پیامبران، اصفیاء و اولیاء خداوند آغاز شد؛ در اول بار آغا‌ثاذیمون، هرمس، انبازقلس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون و همتایان ایشان بنای آنرا پی گذاشتند. اینان همگی خود را از تعلقات مادی و عوایق ظلمانی جسمانی پیراسته و به دانشهای حقیقی الهی آراسته بودند. تنها اینان‌اند شایسته نام حکیم. زیرا فلسفه را که عبارت از تخلق به اخلاق الهی و تشبّه به ذات پاک باری به اندازه توانائی انسان در دستیابی به علم و عمل و شایستگی جاودانی است پیشه خود کرده بودند.

همچنین شیخ اشراق در مقدمه آغازین حکمة الاشراق خود چنین نوشته است: آنچه من درین کتاب آوردم راه و طریقه پیشوای دانش و رئیس حکمت یعنی افلاطون است. افلاطون آن خداوند نعمت‌های ظاهری و باطنی و نیز این روش طریقت بزرگانی است که پیش از او زیسته‌اند. از زمان پدر حکما تا انبازقلس و فیثاغورث. وی تصریح می‌کند اگر گهگاه می‌بینید این و آن بر عقاید و اندیشه فیلسوفانی چون

افلاطون و امثال او تاخته‌اند به دلیل آن بوده‌است که اغراض آنان را نفهمیده‌اند. تنها ظاهر کلمات آنها را فهمیده‌اند و از معنایی باطنی که اغلب از دید جز اهل راز پنهان بوده‌است ناتوان مانده‌اند.

در نتیجه و آخر سخن اینکه تحقیق مستوفی و کامل درباره آغا‌ثاذیمون، هرمس، انبازقلس، فیثاغورث و بررسی تاریخ تفکر معاصران آنان - همسایگان آنان و نیز دین غالب و رایج آن دوره جهان در شرق و سپس تأثیر این ادیان بر کرانه‌های مدیترانه و جزایر کرت و یونان مسائلی عظیم را بر ما خواهند نمود.

نور و نورانی بودن را به عنوان یک اصل و اساس در فلسفه اشراقی و حکمة الاشراق در نظر گرفته اند. نور و نورانی بودن را به عنوان یک اصل و اساس در فلسفه اشراقی و حکمة الاشراق در نظر گرفته اند. نور و نورانی بودن را به عنوان یک اصل و اساس در فلسفه اشراقی و حکمة الاشراق در نظر گرفته اند.

زمینه های حکمت زرتشتی

اساس فلسفه زرتشت حکیم مبتنی بر صلح و یکتاپرستی و ترویج زندگانی ثابت کشاورزی و قداست نور و آتش است. وی تضاد چند خدائی اساطیری آریائیان را با انتخاب مشهورترین خدای ایرانی بنام اهورامزدا که به مفهوم سرور عقل است حل کرده، نقش سایر خدایان ایرانیان باستان را به گونه فرشتگان یا امشاسپندان که در خدمت اهورا هستند تثبیت نمود. این فرشتگان و امشاسپندان آسمانی که هر یک پیک خیر و برکت و فضیلتی هستند عبارتند از بهمن که فرشته: امشاسپند (پندار نیک)، اردیبهشت (عدالت)، شهریور (نیرو)، خرداد (کامروائی) اسفندارمذ (لطف)، امرداد (جاودانی) اند.

نظام فکری زرتشت در یگانه پرستی و توحید اهورائی ثنویت اصول خیر و شر یا دوگانگی نور و ظلمت و اخلاق مبتنی بر سه قانون یا تثلیث اخلاقی گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک مبتنی است. در عرصه تفکر و جهان شناسی فلسفی زرتشتی، هستی یا آفریده های نور و روشنائی اهورائی حاصل نیکخواه اهورائی اند و ظلمت، و شر و آفریده های اهریمنی نتیجه روح دیو بدکاره و ناپسندند و در نتیجه ستیز و تضاد دائم میان این ارواح ثنوی است که طبیعت را صحنه چالش و بروز و ظهور نیروهای خیر و شر و نور و ظلمت کرده است. در این کشمکش سرانجام روح روشنائی و نور اهورائی با عملکرد

و مسئولیت پذیری انسان بر روح ظلمت و لجه های تیرگی و ظلمت اهریمنی غالب می آید. زیرا ذات ظلمت و شر فناپذیری و ناپایداری است. آری انسان است که باید به یاری استیلای نور و روشنایی بشتابد و ولایت آن را متحقق دارد.

اینک با توجه به مختصری که از روح تعالیم زرتشت برمی آید می توان درجه تأثیرپذیری سنت مکتب اشراق را از این تعالیم آسمانی باز یافت.

بدین روست که می بینیم این تعالیم با حفظ هویت باستانی خود یکبار دیگر از دیدگاهی دیگر طرح گشته و در نظام پردازی خلاقه ذهن نبوغ آمیز وی به عنوان خمیرمایه توسع نحله فلسفی نور به خوبی و در نهایت حسن تضمین بکار گرفته می شود و به فلسفه وی وسعت و جولانی فزاینده در بسیاری از قلمروهای بینش و معرفت و جهان شناسی اخلاق را می بخشد.

شیخ اشراق می گوید: زرتشت می گفت:

نخستین آفریده اهورائی نور بهمن است. یعنی اولین نور یا آفریده ای که از نورالانوار یا آفریدگار عالم پدید آید، بهمن، سپس اردیبهشت و شهریور و اسفندارمذ و خرداد و مرداد بوده اند. شیخ اشراق تصریح دارد که زرتشت این انوار، یا امشاسپندان را به تمامه دیده و ادراک کرده یعنی هم معرفت و شناخت بصری هم معرفت و شناخت نظری به آنها یافته است.

برای ذهن ژرفکاو و اندیشه کنجکاوی که در بن اندیشه فلسفی اشراق رسوخ می کند اینک معنای جهان شناسی و کیفیت صدور و تجلی نوری عقول قاهره و صدور نور بهمن (عقول اول) از نورالانوار و برهمن ترتیب پنجاه و چهار عقل دیگر تا حدودی آشکار می شود.

از این رهنورد است که عمق علاقه این فیلسوف را به فلسفه مذهبی ایران باستان باز می نگریم و در می یابیم که چرا خود را محیی و زنده کننده حکمت عتیق خوانده و به پاره ای از اصطلاحات حکیمان پهلوی و کیش نورشناسی زرتشت تا این حد وابسته بوده

و در آثارش تا بدین حد از خره و کیان خره و فرشتگان زرتشتی و امشاسپندان که آنها را عقول یا انوار قاهره خوانده سخن گفته است. همین جا نیز ذکر کنیم که او دوگانه پرستی مجوسی و مانوی گرایی ثنوی را که نشئت از نوع تلقی مکتب دین زرتشتی بوده در تمامی آثار خود نفی کرده و اصطلاح نور و ظلمت را، منطبق با دین توحیدی بیان نموده و معنای نور را واجب الوجود و ظلمات را همه ممکنات ماسوای او می داند.

هرمس، بایزید

در تأثیرپذیری شیخ اشراق از شخصیت هائی چون هرمس و ... سخن گفتیم. اینک لازم می بینیم شمه ای هر چند کوتاه درباره این بزرگان بیان داریم. مسلمانان هرمس را همان ادریس یا (اخنوخ) می دانستند و مانویان او را پیامبر اولوالعزمی که پیش از مانی می زیسته است معرفی کرده اند. هرمس پیامبری است که رسالتش از نظر نظم و قانون بخشیدن به زندگی و تمشیت امور مردم، نظیر پیامبران عهد باستانی آریائیان است. آن پیامبران به مردم چگونگی انتظام امورشان را اعم از ساختن، آباد کردن، صنعتگری و خلاصه تمشیت فنون زندگی می آموختند. اما هرمس افزون بر این ساختار صوری پیامبری که صنعت هدایت و شبانی امت را بر عهده دارد، از آن جهت در بن تفکر و باطن گرایی اندیشه حکمت جوی شیعی نقشی مؤثر و بدیع بجای نهاد که او را پیامبر ادراک معرفت لدنی از طریق نیایش و تصفیه باطنی می شناختند. افزون بر این در مفهوم گرایش به ستاره شناسی هرمسی و بخصوص توجه و عنایت صابثین (ستاره شناسان حرّان) که نیاکان خود را به هرمس و آغا ثاذیمون می رسانند مواقف قابل تأملی موجود است. به علاوه در سنت مذهبی و حکمی این پیامبر در توجه به کانونهای انوار قدسی ستارگان آسمانی و توجه وی به دنیای نور رگه هائی از حکمت اشراق و نور را می بینیم. شک نیست که فلسفه مشائی در پی بردن به حکمت علیا و الهیات، از افزار منطقی خود،

که حجت و استدلال است و در رأس آنهمه قیاس قرار دارد سود بسیار برده است. چرا که قیاس منطقی قولی متشکل از قضایائی است که از آن قول ذاتاً قول دیگری برمی آید. و این از قاطع ترین اقسام حجت است. و کاملترین این نوع قیاس قیاسی اقترانی است. فی المثل می گوئیم عالم مصنوع است. هر مصنوعی صانعی آگاه دارد. پس عالم صانعی آگاه دارد. این قیاسی است که عین نتیجه یا نقیض نتیجه بالقوه در مقدمات آن نهفته است ... اما فلسفه ای باطنی و لدنی نیز وجود دارد که در طریقه قیاسات مشی نمی کند، بلکه از طریق نماز و نیایش و تصفیه باطن و تطهیر قلب، به ذرّۀ معرفت و قله عالی ترین ادراکات برمی آید و از این رهنورد به لب لباب عرفان و حکمت محض رسیده به ساحت علم عروج کرده و واقف آستانه نور شهود می شود.

چنین فلسفه ای است که در طریقه سلوک عارفانه هرمس، امامان حکمت و اهل السعاده شیخ اشراق - پدران و اولیاء حکمت الهی قابل بررسی است. به قول مولانا:

عمر در محمول و در موضوع رفت	بی بصیرت، عمر در مسموع رفت
جز به مصنوعی ندیدی صانعی	بر قیاس اقترانی قانعی
بند معقولات آمد فلسفی	شهموار عقل عقل آمد صفی
فلسفی گوید ز معقولات دون	عقل از دهلیز می ناید برون

فلسفی کو منکر حنّانه است	از حواس انبیاء بیگانه است
فلسفی منکر شود در فکر و ظن	تو برو سر را بدان دیوار زن
نطق آب و نطق خاک و نطق گل	هست محسوس حواس اهل دل

عقل جزوی عقل استخراج نیست	جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم است این خرد	لیک صاحب وحی تعلیمش دهد

خود خرد آنست کو از حق چرید	نی خرد کانرا عطارد آفرید
پیش بینی خرد تا گور بود	وان صاحب دل بنفخ صور بود
زین قدم وین عقل او بیزار شو	چشم غیبی جوی و برخوردار شو

سهروردی همین برخوردار عارفانه مولوی وار را در مواضعی علیه مشی استدلال فلسفی دارد. وی در کتاب تلویحات سخنی دارد شگفت انگیز که تنها از روح عارفی برین و سالکی واصل به عالی ترین درجه کمال و یقین برمی آید.

این فیلسوف استدلالی در انکشاف حقیقت و رسیدن به قلمرو حقایق ضروری، در تلویحات مجموعه اول ص ۱۱۹ چنین آورده است: و کن کثیر الدعافی امر آخر تک فان الدعاء نسبت به الی استجلاب المطالب کنسبة الفكر الی استدعا المطلوب العلمی فکل معد لما یناسبه: یعنی آنگونه نیست که فقط در برهان منطقی و قیاس اقترانی میان مقدمه برهان و نتیجه آن، رابطه ضروری وجود داشته باشد، بلکه دعا نیز در انکشاف حقیقت و نیل به حجّیت علم لدنی و عرفان محض در حکم همان مقدمه ایست که نتیجه تخلف ناپذیر استجاب از دل آن بیرون آمده و قطعاً بالفعل می شود. و هرمس سفیر چنین سلوکی است. و شگفت اینکه این سخن را فیلسوفی استدلالی چون شهاب الدین سهروردی می گوید.

حکیم عالی مقدار و استاد بزرگوار آقای دکتر ابراهیمی دینانی در کتاب ارجمند شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، در رابطه ضروری میان هستی ها و نیز نسبت نیایش با نتیجه آن، چنان مقدمات و نتیجه برهانی تصریح دارند و از هرمس که شیخ اشراق او را والد الحکماء یاد می کند نمازی نقل نموده و به ترجمه بخشی از تلویحات شیخ که نیایش هرمس است پرداخته اند که ما عین ترجمه ایشان را از ص ۴۲ کتاب مزبور نقل نموده آذین رساله خویش می کنیم:

«شبّی از شب ها (هرمس) نزد خورشید در معبد نور به نماز ایستاد، هنگام سپیده دم بامدادی زمینی تیره و منخسف را مشاهده کرد که با قریه های پیرامونش مورد

خشم خداوند قرار گرفته و به انحطاط سقوط کرده است، در این هنگام بانگ برآورد و ندا کرد ای پدر مرا از همسایگی با همسایگان نامناسب نجات بخش. ناگهان ندایی به این مضمون به گوشش رسید: به رشته محکم شعاع بیاویز و به سریر اعلیٰ بالا رو، پس هرمس به سریر اعلیٰ رسید و در آن هنگام زمین و آسمانها زیر پای او بودند... این نماز که به زبان رمز بیان شده نمایشگر عروج انسان به عالم قدس است. هرمس در اینجا اشاره ایست به نفس ناطقه انسان، نماز نیز نشان دهنده توجه تام به آن عالم است. «شب نزد خورشید» اشاره است به حضور مقصود نفس پس از دریافت و سلوک، سپیده دم بامدادی اشاره است به این که نفس پس از اتصال به انوار الهیه از افق بدن طالع می گردد. زمین تیره و منخسف با قریه های پیرامونش اشاره است به بدن و نیروهای آن. پدر نیز اشاره است به انوار عقلیه و بالاخره رشته شعاع اشاره است به حکمت عملی که از طریق آنها اتصال به عوالم عقلی امکان پذیر گردد».

برای به پایان بردن این بخش، فرازی از اندیشه های صوفیانه بایزید بسطامی از کتاب تاریخ فلسفه اسلامی هنری کرین، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، انتشارات امیرکبیر را در باز نمودن تأثیر عرفان ابویزید بر شیخ اشراق نقل می کنیم:

نظرگاه اساسی اصول عقاید این صوفی بزرگ ایرانی (بایزید بسطامی) چنانکه در اقوال و سخنان حکمتش آشکار است عبارت است از آگاهی تحقیقی و عمیق از سه شرط موجود در صورت من، (انائیه) در صورت تو، (اتئییه)، در صورت او، (هویه). در این تدرج معرفت، الوهیت و بشریت با لاهوت و ناسوت متحد می گردند و در عمل متعالی و علوی پرستش و عشق درهم منعکس می شوند، در این طریقه ای که ابویزید، درجات و مراتب سیر آن را تا اوج تحقق روحانی تصویر و ترسیم می کند نکته های صاعقه خیزی می درخشد و ما جز متن قسمتی از آن را به عنوان نمونه در این اوراق نمی توانیم گفت:

حق را به عین یقین بدیدم. بعد از آن که مرا از غیب بستند، دلم به نور خود روشن

کرد، عجائب ملکوت بنمود، آنکه مرا هویت خود بنمود به هویت خود هویت او بدیدم، و نور او به نور خود بدیدم، و عز او به عز خود بدیدم، و قدر او به قدر خود بدیدم، و عظمت او به عظمت خود بدیدم، و رفعت او به رفعت خود بدیدم، آنکه از هویت خود عجب بماندم و در هویت خود شک کردم. چون در شک هویت خود افتادم، به چشم حق، حق را بدیدم، حق را گفتم که این کیست؟ این منم؟ «گفت» نه، این منم، به عزت من که جز من نیست «آنکه از هویت من به هویت خویش آورده و به هویت خویش هویت من فانی کرد. و آنکه هویت خود بنمود یکتا، آنکه به هویت حق در حق نگاه کردم. چون از حق به حق نگاه کردم، حق را به حق بدیدم، با حق به حق بماندم. زمانی چند با من نفس و زبان و گوش و علم نبود. دیگر حق مرا از علم خود علمی داد و از لطف خود زبانی، و از نور خود چشمی، به نور او، او را بدیدم و دانستم که همه اوست. «به نقل از شرح شطحیات، تصنیف روزبهان بقلی شیرازی به تصحیح و مقدمه هنری کرین فصل ۶۳ - ص ۱۱۵ - تهران انستیتو ایران فرانسه ۱۳۴۴ - ۱۹۶۶.

يَضْحَىٰ بِهِ كُلُّ ظَلَمَةٍ وَ تَكْسُرُ بِهِ كُلُّ شِدَّةٍ وَ كُلُّ مَرِيدٍ وَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ، لَا تَقْرُبُهُ أَرْضٌ وَ لَا تَقُومُ بِهِ سَمَاءٌ وَ يَأْمَنُ بِهِ كُلُّ خَائِفٍ وَ يَبْطُلُ بِهِ سِحْرُ كُلِّ سَاحِرٍ وَ بَغَىٰ كُلُّ بَاغٍ وَ حَسَدُ كُلِّ حَاسِدٍ وَ يَتَصَدَّعُ لُغْظَمَتِهِ الْبَرُّ وَ الْبَحْرُ وَ يَسْتَقِلُّ بِهِ الْفَلَكَ حِينَ يَتَكَلَّمُ بِهِ الْمَلِكُ فَلَا يَكُونُ لِلْمَوْجِ عَلَيْهِ سَبِيلٌ وَ هُوَ اسْمُكَ الْأَعْظَمُ الْأَعْظَمُ الْأَجَلُ النُّورُ الْأَكْبَرُ الَّذِي سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ وَأَسْتَوَيْتَ بِهِ عَلَى عَرْشِكَ وَ أَتَوَجَّهَ إِلَيْكَ بِمُحَمَّدٍ وَ أَهْلَ بَيْتِهِ أَسْأَلُكَ بِكَ وَ بِهِمْ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ. وَ أَنْ تَفْعَلَ بِي كَذَا وَ كَذَا.

توجه در عبارات و مفاهیم مذکور نشانگر این حقیقت است که این نور سری عظیم و رازی قدسی را در خود نهفته دارد...

سائل به ساحت اسم اعظمی اجل متوسل گشته که آن، نامی گرامی و متبارک در خزانة نوریہ و برہانی حق، بہ گونه‌ای آشکار و روشنگر مکنون است، نوری با نور، نوری از نور و نوری در نور و نوری بر نور و نوری قاهر و مستولی بر ہر نور. نوری کہ بہ سبب آن ہر ظلمتی نابود می‌گردد و ہر سختی و شدتی در می‌شکند. نوری کہ بی‌استعانت آن زمین قرار نمی‌یابد و آسمان نمی‌پاید. نوری کہ ہر ناشایستہ‌ای از آن ہارب و ہر نیازمندی بدان طالب است.

نوری که در برابر عظمت آن، زمین و دریا و فلک و ملک متواضع و خاشع است

آری اینگونه ادعیه و استعانت به ذات نور که در هیچ دعای شیعی نیست که به گونه‌ی ترجیعی تکرار نشود، این نور معلوم نامعلوم، این نور اولین و آخرین، این نور دست نیافتنی، این نوری که نور است و قبل از هر نور و بالای هر نور و پس از هر نور و مبدع هر نور و قاهر هر نور و بیرون از حدود هر نور است، این نور وجه کریم که خبر از رازی عظیم و سری قدسی در هر قلمرو می‌دهد و در هر دعا مطلوب همه صدیقان و پیامبران است، ذات الهیات و اساس هستی‌شناسی عرفانی و حکمت اشراقی شیعه است...

[illegible]

چرا حکمت اشراق فلسفه نور است؟

تاکنون از نقطه نظر وجودشناسی (درباره نور) و تا آنجا که در این مقال امکان سخن می‌رفت، از نور و سلسله مراتب انوار طولیه و انوار عرضیه و انوار اسفهبديه که سه ساحت عالم مفارقاتِ جبروتی (عقول) مکلوت (فرشتگان و مثل) و جهان افلاک و نفوس انسانی را در بر می‌گرفت سخن گفتیم و نیز به عالم ظلمت که عالم لانور و عالم اجسام مطلقه و أعراض و هیأت بود، در پرتو خلق و ابداع و ایجاد نوریه اشاره‌ای کردیم. اینک لازم است به وجهی دیگر و از نقطه نظر اشراقی و عرفانی و بینش باطن‌گرایی و الهی‌نگری به مبحث نور توجهی کنیم و بنگریم چرا فلسفه اشراق تا این حد مبتنی بر نورشناسی و نیکی براساس نور است. برای پاسخ گفتن به این سؤال بد نیست در ادعیه شیعه که نوعی فلسفه‌ی اشراقی و باطن‌گرایانه است نمونه‌ای از نقش نور را باز بنگریم:

دعایی که هم اکنون ذکر می‌شود دعائیهست که امام‌الموحّدین و امیرالمؤمنین صلوات‌الله علیه و علی و آله الطّیّین و الطّاهرین به سائلی بعنوان دعائی سریع الاجابه پیاموخت^(۱).

اَلْهَم اِنِّیْ اَسْأَلُکَ بِاسْمِکَ الْعَظِیْمِ الْاَعْظَمِ الْاَجَلِّ الْاَکْرَمِ الْخَزَوْنَ الْمَکْنُونِ، التَّوْرَ الْحَقَّ الْبَرْهَانَ

المبین الذی هو نور مع نور و نور من نور و نور فی نور و نور علی نور و نور فوق کُلّ نور و نور

۱- اصول کافی جلد ۴ = کتاب الدعاء باب : دعوات موجزات بجمیع الحوائج للدنیا والاخره با ترجمہ و شرح سید ہاشم رسولی انتشارات علمیہ اسلامیہ ص ۳۶۹.

اینک براساس آنچه که ذکر شد می‌توان توجه شیخ اشراق و تأثیر وی را از فلسفه و حکمت نور دریافت.

چه پر آشکار است فلسفه‌ای که توجیهات جهان جسمانی و مادی آن در تقسیم‌بندی درجات نور و ظلمت استوار شده به طریق اولی برین فلسفه جوهر ذاتی نور و اشراقات و افاضات بی‌پایان انوار جاودانه و دیگر تعابیر و تأویل نوریه چه تأثیر عمیق و ژرفی دارد، این گرایش به نور و اثر نور تا بحدی بود که در عالم ظلمات نیز تأثیر آن را در حیطه جسم دیدیم. (چه به زعم شیخ اشراق تکامل موجودات نیز چیزی جز تداخل نیروهای نور و ظلمت نیست. به این اعتبار که نیروهای نور موجد حواس خارجی و حواس باطنی‌اند و نیروهای ظلمت بوجود آورنده قوای نفس نباتی، نفس نامیه، قوای تغذیه و نمو و غیره‌اند) - علیهذا و با توجه به این معنا، و نیز وسعت قلمرو تأثیر نور در متون عرفانی و قرآنی در می‌یابیم که چرا نقش نور در این حکمت تا بدین حد یگانه و منحصر بفرد است... چه از هر نظر که بگیریم، هم از نظر اتئولوژی و هم به لحاظ اپیستمولوژی همه عالم تجلی نورالانوار است و وجود و درجات معرفت و هستی و نیکیبختی و همه و همه جز تطورات نور نیست و همه انوار، پرتوهایی از نورالانوار یا ذات اقدس واجب‌الوجودند و در این تجلای دائم، هر نوری نور پائین‌تر از خود را به وجود می‌آورد... جهان سربسر ناشی از نور و شامل نور و متقوم از نور است و هر چه که در عالم کون و فساد می‌بینیم باز جز جریانی فعال از نورپذیری و نوربخشی دائم نیست.

در واقع هر تطوری از حیات و زندگی، و در هر قلمروی از وجود و بود، چه آن قلمرو به جهان موجودات مجرد و علوی و معنوی محدود شود و چه به جهان ظلل و سایه‌ها، باز همه و همه در پرتو نور نشئت یافته و کسوت وجود پذیرفته‌اند...

از این رو نور در همه مظاهرش نمودی مقدس دارد و یادآور قداست نورالانوار است. اینکه شیخ اشراق تا بدین حد از خُره کیانی و نور خورشید سخن می‌گوید به این

اعتبار است. وی خورشید (هورخش) را نمونه و مثل اعلای الهی در جهان مادی دانسته و تصریح دارد، همان‌گونه که واجب‌الوجود، نورالانوار و مفیض نور تمامی هستی است، خورشید نیز در جهان مرئی ما نقش نمایندگی او را یافته و نورالانوار دنیای ما و وجهه علیای الهی است... نفس ما نیز در خود پرتوی از انوار او را دارد و در همه چیز نشانه‌ای از نور او موجود است.

وی ضمن نیایشی در نعت خورشید اینگونه با خورشید سخن می‌گوید و از آن طلب فیض، نوربخشی و استمداد می‌کند: متن دعای وی را در مورد هورخش کبیر از دیباچه کتاب سه رساله شیخ اشراق به تصحیح نجفقلی حبیبی، موسسه انتشارات اسلامی لاهور ترجمه می‌کنیم:

«هورخش کبیر»

سلام و برکات و تحیات خداوند بر تو ای موجود زنده و خردمند نورانی، ای شخصیت آشکار و تابان، و ای ستاره رخشان، ای نیر اعظم و ای گردنده اشرف. که در طلب مبدع خویش می‌پویی و در حرکت فلکیات، عشق اجلالی پروردگارت را می‌جویی... ای که از کون و فساد و زوال و حرکت مستقیم مبرایی. به راستی تویی هورخش پیروزمند و نور مستحکم، تویی قاهر و پیروز بر تیرگیها، تویی سرور و رئیس جهان و فرشته فرشتگان، تویی آقای شخصیت‌های علوی و آسمانی. و تویی کارگزار و فرمانروای روز، به فرمان یزدانی. تویی مالک و صاحب انوار آنانکه به جسم و تن نیازمندند. تویی آن که مورد اطاعتی. تویی جرم روشن درخشنده پرتو افشان، تویی دانشور و حکیم فاضل،

توئی که بزرگترین فرزندان قدسی نور و جانشین و خلیفه نور در عالم اجرامی، نور تو به نور (او، حق اول) منتهی میشود و قهر تو نیز به قهر او. تو مثالی از کبریای حق و نمونه ارزشمند نور او و حجت حق بر بندگان اویی. هرکس را که پرتو نوری از خود ببخشی نورانی شود و هرکس را که به نیکبختی برسانی، به نیروی الهی نیکبخت شود، به ستارگان نور و بهاء و اشراق ببخشی و از آنها نور نستانی. نور و پرتوهایت منزهداند، در پرتو و شرق جلال الهی سیر تو است و در فلک چهارم گردش و دوران تو در میان نظام کلی (هستی) قرارگاه تو است.

ای پدر مقدس و صاحب سطوت و شکوه، ای کامل نیرو و علت تعاقب شب و روز و ای موجد تتابع فصلها از تو مسئلت دارم که از پرتو نفس ناطقه و مشرقه خود، از پدر، علت، معشوق و مبداء حرکت که نفس تو سایه و طلسم اوست و نیز از جمیع انوار قاهره و عقول مجرده بخواهی و بجای من مسئلت داری، سئوالی که لایق جهان سرمدی و از تغییر و تجدید مبرا است که آنان از پدر و علت و معشوقشان بخواهند، علت، معشوقی که نور اقرب و مبدع اشرف و عقل کل و بزرگترین معلول اول است، تا آنان نیز به همین طریق برای من از پروردگار تمامی پروردگاران و منتهای تمامی علل و اول هر اول و نظم بخشای تمامی جهان، مبدع هر چیز، آن قیوم، آن نور نور، آن پروردگار و اله هر عقل و نفس و جسم اثری و جسم بسیط و مرکب که

پرورنده اینهمه اشیاء برکاملترین نظامهاست تا آنان از الله آن یگانه واجب الوجود بخواهند تا اینکه نفس مرا با پرتوهای قدسی و علوم الهی و فضایل آسمانی، نورانی کند و مرا از مشتاقان خود قرار داده از آفات نفسانی و جسمانی نگهداشته در دنیا و آخرت گرامی بدارد.^(۱)

۱- پیداست که شیخ اشراق در این نیایش، براساس فرضیه صدور و تجلی و بر طبق قاعده سلسله‌الترتیب، از خورشید که طلسم و مربوب نور اسفهدی است می‌خواهد که به ترتیب این جرم نورانی از انوار والایر و علل بالاتر از خود بخواهند تا برسد سرانجام به نور قاهر اول (بهمن) و سپس نورالانوار، تا بدینسان در این سلسله مراتب وسایط فیاض نوریه دعای وی را قرین قبول و استجاب نمایند.

- ۱- عالم انوار قاهره یا عقول مجرده و ملائک مقرب.
 - ۲- عالم انوار مدبره یا انوار اسفهبديه که تدبیر عالم افلاک و جهان انسانی با این انوار بود.
 - ۳- جهان برازخ یا جهان کواکب، عناصر بسیط و مرکبات مادی.
 - ۴- عالم مثال، یا عالم صور معلقه ظلمانی و مستنیره یا عالم خیال منفصل و خیال متصل...
- توضیحاً بیافزائیم که عالم خیال متصل (که یکی از دو عالم مثال است) قائم به نفوس جزئی است و هماره در مخیله افراد آدمی ظهور می‌پذیرد.
- پس صور معلقه عالم مثال است و این مثل معلقه غیر از مثل افلاطونی‌اند، زیرا مثل افلاطونی موجودات ثابت در عالم انوار عقلیه بودند در حالیکه مثل معلقه در عالم اشباح مجرده متحقق می‌شوند. پس عالم مثال یا عالم برزخ تطوری از وجود است که از ماده مجرد است اما از آثار آن برکنار نیست و این عالم حد وسط و برزخ میان عالم حس و عالم عقل است. شیخ اشراق این عالم مثال را بس متنوع، گسترده و اعجاب‌انگیز می‌خواند. وی صور معلقه را جواهری روحانی می‌داند که قائم به ذات‌اند و در عالم و نشئه مثالی متحقق می‌شوند و وابسته مکان و محل مادی نیستند اما ضمن داشتن این خصوصیت مجرد و غیر مادی که به حواس آدمی در نمی‌آید، گهگاه، این جواهر مثالی و روحانی از طریق بعضی مظاهر حواس ظاهری انسانی، برای انسان محسوس و قابل درک می‌شوند، مثل رویت جن و شیاطین.
- همین عالم به گونه‌ای دیگر در تفسیر کردن و هویت دادن به قصه‌پردازی شیخ اشراق نقش و پرداختی عظیم و قابل تأمل بجا می‌گذارد... شیخ اشراق برای بیان معانی باطنی اندیشه‌هایی که در قلمرو عالم حس و جسم نمی‌گذرد به مکان، گستره و جهانی نیازمند است که آن جهان، جهان نمادگرایی، جهان مواقف خیال منفصله و فانوس خیال اوست. و این همان عالم وسیط و جهان مثالی‌ایست که قصه‌های وی در آن شکل می‌گیرند.

غربت غربیه نفس و رمز قصه‌های شیخ اشراق

اصطلاح حکمت‌المشرقیین دو مفهوم متفاوت را در بردارد، یعنی چون کلمه مشرق را با فتح میم بکار بریم، معنای مستفاد از آن جایگاه و مکان جغرافیایی‌ایست که محل انوار خورشید و دمیدن صبح طالع است چون آن را با ضم میم بکار بریم به معنای پرتو افشانی و افاضه دائمی نور و تشعشعات انوار است... و همه اهمیت کلمه در آن است که در حال واحد دو گونه مفهوم را به ذهن متبادر می‌کند، چرا که در بطن مشرق و مشرق در هر حال مفهوم اشراق و نورافشانی مستتر است. با این حال علاوه بر معنای جغرافی و معمول کلمه، مشرق، جهان نور محض و عالم انوار معنویت، عقول و فرشتگان است و مغرب که در اقصی مرتبه مشرق و کاملاً مقابل و در مرتبه دور آن قرار دارد همین جهان تاریکی، جایگاه فرو رفتن خورشید، لجه ظلمات و جهان تیره و تاریک ماده، جسم و جایگاه مرگ و فناپذیری است. همین جا نیز بیافزائیم که مرز و برزخ میان این مغرب مادی و مشرق معقول و نامرئی و نامحسوس، و بزبان دقیق‌تر، جایگاه وسطی این دو حد، مغرب و سطی یا همین افلاک مرئی نام دارد که در آن نور و ظلمت با هم در آمیخته‌اند. با این حساب فرق فلسفه مشاء با اشراق در این است که در اولی مرز میان مشرق و مغرب فلک قمر است و در دومی فلک ثوابت یا محرک اول.

و نیز گفتیم شیخ اشراق در حکمة‌الاشراق چهار عالم را اثبات نمود:

جهانی و رای جهان محسوس، جهانی در قلمرو اثیری و سیال قوه تخیل... و بر همین اساس مثالها و شواهد او نیز که رمز دریافتهای باطنی وی را آشکار می‌کنند و اسرار ملکوت و لاهوت و جبروت را می‌گشایند در همان سطح برین و فوق حس به گونه موازی در افق فرایافتها و اسرار کتب مقدس آسمانی جریان می‌یابند و می‌کوشند تا رموز مثالی این نوادر سرّ و مطالع غیب را آشکار کرده، در حوزه مثالی برگشایند. از این رو یکی از وجوه نادر و واجد اهمیت این قصه‌های رمزی آن است که اغلبشان مطابق فرازهایی از قرآن کریمند، بدین معنی که شیخ اشراق به نحو اعجاب‌آوری مایه‌های اصلی قصه و پیکره‌های بدیع اندیشه‌های فلسفی‌اش را با خمیرمایه آیات قرآنی ورزیده و شکل می‌دهد...

پیش از این توضیح دادیم که اولین گامهای ورود به دنیای حکمت اشراقی با ابن سینا آغاز شد و شیخ‌الرئیس برای رسوخ در این قلمروی که از پس دهلیزهای عبوس و پر پیچ و خم حکمت استدلالی مشائی باید به گستره‌های بهجت‌انگیز و نمادگرایانه آن می‌رسید رویکرد نوین به دنیای مثالی ذوقی و اشراقی‌ای را با آثاری چون حی بن یقظان و سلامان و ابدال و رسالة الطیر (سه رساله با جزئیات تمثیلی) واجب می‌دید.

ابن سینا در رسائل فوق زبان استدلال را تا حدودی در رنگهای متنوع و پرتحرک و انگیزه‌بخش قصه و تمثیل عرفانی ریخت و از شدت و حدت آن کاست و خواننده را با خود به وادی‌ای که می‌خواست، در معیت فرشته اشراق کننده عقل، عقل فعال (عقل عاشق) به نوعی سفر سلوک برد و با این گونه آثار کوشید چیزهایی را بیان کند و به گونه‌ای بیان کند که پیش از این بدین گونه بیان نکرده بود. بطور نمونه در حی بن یقظان به زبان تمثیل و قصه به کیفیت ادراک حواس، چگونگی حصول و ادراک علم پرداخت از نیروهای نفس نباتی و حیوانی سخن گفت و سخن از هیولی و صورت راند و تصور و تصدیق را شرح نمود و سپس اینکه چگونه هیولی به سبب صورت هست می‌شود... و از کیفیت آموزش منطق سخن راند و اینکه آسمان‌ها را نیز از هیولی و صورت آفریده‌اند.

و شرح حال آسمانهای هفتگانه، فلک هشتم و نهم^(۱) راداد و آنگاه به حواس باطنی پرداخت و از عقل نظری و عقل عملی حدیث کرد و در آخر بار از عقل فعال که بخشایشگر دانش به آدمی و راهنمای اوست سخن گفت.

بر آشکار است که هر چند زبان این قصه تمثیلی است اما باز این اثر یک اثر تعلیمی است و به شرح صوری منطق و فلسفه مشاء پرداخته است و از باطن تطور عارفانه و سفری به اقلیم‌های درون، بخصوص ژرفکاوی در بطون قلمرو نفس در آن خبری نیست... سلامان و ابدال^(۲) و رسالة الطیر^(۳) نیز زبانی در همین حد و کمی متفاوت با آن دارند. این داستان‌ها هر چند از شور و شوق نوعی تعمق قلبی بر می‌خیزند و سلوک تجربی فیلسوف را نشانه می‌دهند و حاوی رمزهای تمثیلی و افزون برین، خویش آگاهی فیلسوف و غور او در اعماق باطن‌گرایی اویند، باز آن حس و سوز قصه‌های تمثیلی و رازگرایانه شیخ اشراق را ندارند.

جهان مثالی‌ای که شیخ اشراق در قصه‌های خود در کار بسط و گسترش آن است، جایی است که به زعم او فکرت ژرف‌اندیش سینائی از غور رسی و غوطه زدن در اعماق آن بازمانده است. و حق نیز با شیخ اشراق است. وی قصه‌ای دارد تحت عنوان «قصّة الغربت الغربیه» که در این قصه‌ی رمزی از انتهای حی بن یقظان ابن سینا شروع می‌کند و به پیش می‌رود و آدمی را پس از کسب مبادی علم، به سلوک در مراتب وجود و فلاح و رستگاری نفس می‌خواند. این گونه حکایت‌های رمزی و اسراری شیخ اشراق اغلب داستان‌هایی از سفر نفس در گستره‌های مختلف و سرانجام سعادت و نجات نفس و اشراق آن از پرتو انوار علوی و معنوبند.

۱- متقدمین فلاسفه مشاء چون ابن سینا و دیگران بر طبق هیئت بطلمیوسی به افلاک دهگانه (و نه سموات سبع مورد اعتقاد اهل کلام) باور داشتند که فلک باضافه فلک تحت‌القمر که مجموعاً ده فلک می‌شوند.

۲- سلامان و ابدال در بخش‌های آخرین کتاب اشارات آمده است و می‌توان گفت با ویژگیهای قصه‌گونه آن و نیز سخن از تطور نفس نزدیکترین و موفق‌ترین اثر به نوع حکمة الاشراق است.

۳- رسالة الطیر باز سفری است عارفانه که اوج آن در منطق الطیر عطار مطرح می‌شود.

قصه‌هایی که وی در این خصوص نگاشته و اغلب به زبان فارسی‌اند عبارت از غربت غریبه، عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، لغت موران، رساله فی حالة الطفولیه، روزی با جماعت صوفیان، رساله فی المعراج، رساله النفس و صغیر سیمرغ‌اند. این قصه‌ها اغلب حاکی از سفر باطنی نفس از قعر جهان ماده و طبیعت به فراخنای عالم تجرد و اشراق و ملکوت حقایقند. زبان حال این قصه‌ها اغلب اثبات مبدء ملکوتی نفس ناطقه، این روح الهی که از منزلگاه مشرقی‌اش تلؤلؤ پذیرفته می‌باشد و سپس شرح و تفصیل گرفتاری آن در جهان ظلمانی و تبعیدگاه غربی و چاه ویل یا قیروان شهوات و تمنیات مادی است.

یکی از وجوه امتیاز فوق‌العاده حکمت اشراقی در همین رمزگرایی و قصه‌سازی آن است. پر آشکار است آنچه که در قلمرو افسانه و عالم مثال رخ می‌دهد نه بود است و نه نبود، بلکه نمود است. نه واقعیت است و نه خلاف آن و نه حقیقت است و نه کذب، بلکه طرحهایی از تحقق هر چیز ممکن است. اینجا قانونی عام در کار نیست. شخصیت‌ها، مکان‌ها، سخن‌ها، انگیزه‌ها همه واقعی و غیر واقعی، انضمامی و غیر انضمامی‌اند. این دنیا دنیای ویژه‌ایست که آدمی در آئینه‌های گوناگون آن چهره‌هایی را باز می‌بیند که باز نمی‌بیند. حوادثی را پی می‌گیرد که پی نمی‌گیرد و بطور کلی ذهنیت آدمی در بطن این ماجراها خود را با آنچه که رخ می‌دهد همراه و همگام دیده، طی همذات‌پنداری نفس خویش با آنچه که در می‌یابد نتیجه‌گیری می‌کند. در این دنیا آدمی، خود همراه با شخصیت‌های قصه متحول می‌شود، بر خود آشکار می‌شود، نتیجه می‌دهد و به ثمر می‌نشیند.

قصه غربت غریبه، از این دست است. داستان سفر و سلوک معنوی از زندان سایه‌ها و نموده‌ها به جهان انوار و کانون قدس وجود، نور هستی است. و اصولاً همین وجه امتیاز حکمت مشرقی اشراق است که دستگاه فلسفی وی را از فلسفه مشائی متفاوت می‌کند، اساس پرسش عمیق فلسفی اشراق در این است که چگونه می‌توان از

غربت غربی نفس و گرفتاری آن در این جهان مادی به مشرق انوار و اشراق متعالیه عرفان و حکمت الهی یا تاله رسید و خلاصه معرفت النفس و خودشناسی و در نتیجه تهذیب آن اساس حکمت اشراقی است. خلاصه داستان غربت غریبه چنین است:

مردی به همراه برادرش از ماوراءالنهر حرکت کرده قصد دارند مرغانی را در ساحل دریای سبز در شهرهای مغرب صید کنند که گرفتار اهالی ستمگر روستایی می‌شوند بنام قیروان و زندانی آنان می‌گردند. روستائیان آنان را به زنجیر بسته در چاهی عمیق و ظلمانی می‌افکنند. بر بالای چاه قصری است با برجهایی زیبا که زندانیان فقط شب هنگام می‌توانند بر بالای قصر تفرج کنند و روز بالاچار باید به قعر چاه و یا زندان خود باز گردند... زندانیان روزها از درون چاه، آواز مرغان چمنزار را می‌شنوند و نیز گهگاه بارقه‌های انواری را که فراز سرشان می‌درخشد ملاحظه می‌کنند. تا اینکه یکروز هدهدی پیام نجات آنان را آورده و از جانب پدرشان مبشر پیک نجات و سعادت آنان می‌شود و مکتوب و نامه‌ای به آنان می‌دهد که چگونه به فرمان و رهنمود پدر خود را از چاه ظلمت و غم نجات دهند و در چه طریق و راهی سفر کنند در کدام ساحل بر کشتی نشینند و چگونه از وادی مورچگان بگذرند و در راه رسیدن به مقصود خویش زنان خود را بکشند... آنان به فرامین پدر عمل می‌کنند، از قعر چاه بر می‌آیند از وادی مورچگان گذشته بر ساحل آمده سوار کشتی شده و در میان گردابهای هلاک و طوفانی دریا پیش می‌روند. کشتی آنان را به جزیره یاجوج و ماجوج رسانده حوادثی عجیب و گران بر آنان اتفاق می‌افتد. یعنی در این لحظه موجی هالک برآمده پسر را ربوده غرق می‌کند. آنگاه صبح فرا می‌رسد و سپس سنگریزه و نزول باران و بلای آسمانی آغاز می‌شود، چون پیشتر می‌روند به دریایی طوفانی‌تر می‌رسند و آنجا، مرد مسافر دایه خود را به دریا افکنده، هلاک می‌کند. سپس می‌شنود که پادشاهی به تعقیب او می‌آید که از هر کشتی باج می‌ستاند و هر کشتی‌ای را مصادره می‌کند. او از ترس این پادشاه کشتی خود را رها کرده به کوه یاجوج و ماجوج می‌رسد. در این وادی به جن و پریان می‌رسد و از جنیان

می‌خواهد تا بر مس بدمند و آن را به سعیر مذاب تبدیل کرده مانع نفوذ یاجوج و مأجوج شوند. و بدینسان غولها را در بند کشند. آنگاه جویها را از جگر آسمان می‌برد و سپس از چهارده تابوت و ده گور می‌گذرد، سپس بر آسمان‌ها عروج می‌کند. آنگاه نوای موسیقی افلاک را می‌شنود و در دامنه کوهی مقدس چشمه زندگی را می‌بیند که در آن ماهیانی شناورند. سپس صعود کرده از کوه بالا می‌رود به پدر خود می‌رسد که در نهایت زیبایی و جلال می‌درخشد. پدر، رهائی سالک را از چاه قیروان تهنیت گفته به او می‌گوید که رسیدنش به سرمزل مقصود در آن صورت خواهد بود که این راهی را که آمده باز گردد و چون بار دیگر این راه را طی کند می‌تواند جاودانه در مکان قدس اقامت کند. آنگاه به او می‌گوید که بر فراز مکان و زمان و فراز همه چیز، پرتو ذاتی پر جلال وجود دارد که همه چیز جز چهره متبارک و پر جلال او در کار نابودی و زوال محض است.

و بدینسان این سفر معنوی و اُدیسه‌ای در خویشتن و در اعماق جهان نفس از جهان ظلمانی ماده آغاز شده به نور چهره کریم الهی یا ایصال به نورالانوار پایان می‌پذیرد.

چنان که در این داستان نسبتاً بلند می‌بینیم هر یک از اشارات، و کلمات قصه، معنا و تأویل و توجیهی خاص را دربردارد. چاه به معنای جهان ماده است. دو مسافر همچنان که از نامشان برمی‌آید پسران شیخ هادی ابن‌الخیرالیمانی از مردم یمن‌اند، نام پدرشان هادی است از آنرو که هدایت و خیر و فلاح و نجات را او در نهاد و فطرت پسران مرکوز و مفظور کرده است و نیز زادگاهشان یمن به معنای دست راست، مبارک بودن جهان معنا، جایگاه اشراق و نماد شرق است^(۱).

برجهای بسیار، نمایانگر دنیای عنصری و بروج آسمانها است و این که آنان فقط، شب هنگام می‌توانند از حصار زندان بیرون آیند به جهت آن است که آدمی به هنگام

۱- نامهای این دو برادر نیز نشانگر قوت خویشتنداری و فلاح جوئی‌شان است و دو برادر به معنای دو وجه متفق نفس‌اند که عقل عملی و عقل نظری نام دارند.

خواب و رویاء که برادر مرگ است (النوم اخ الموت) می‌تواند خود را از جهان ماده رها کرده به معقولات و عالم روحانیات برساند.

نامه‌ای که از جانب پادشاه یمن و به واسطه هدهد به آنان می‌رسد، الهامی ربّانی و یقظه و بیداری‌ای است که مواجید روح و جذبات حق است و آدمی در جهت سلوک و تطهیر باطن از جهان معقولات، دریافت می‌کند. وادی مورچگان و دامن‌افشانی از آن، پرهیز از دنیای پر شر و شور آرزو و طمع و دل‌نستن به آن است و نیز کشتن زنان، رهایی از وساوس شهوات و تمایلات جنسی است. سوار شدن بر کشتی آغاز سلوک در لجه‌های بی‌پایان برکت و خیر و روشنائی است. لحظه‌ای که پسر برابر چشم سالک غرق می‌شود نمایشگر رهایی آدمی از نفس حیوانی است و نزدیکی صبح اشاره‌ایست به یگانگی نفس جزئی با نفس کلی. ریزش باران سنگ نشانه عذاب خدا و قهر او بجهت مفاسد اخلاقی و سپس رهائی از آنهمه است و افکندن دایه به دریا به معنای قربانی کردن روح طبیعی سالک است. رها کردن کشتی از ترس پادشاه به مفهوم قالب تهی کردن، مردن و وا گذاشتن مرکوب جسم به ساحل مرگ و موت ارادی است. یاجوج و مأجوج نشانه‌های ظلمت و شهوت و دنیا خواهی‌اند، طرح پریان و دمیدنشان در آتش بنیاد حکمت عملی و نظری در حد موافقت نفس در پرهیز از شرور است. غولی را که در بند می‌کشند و در غاری زندانی می‌کنند نیز اشاره به در بند کردن نفس اماره دارد. بریدن جویهای جگر آسمانی متوقف کردن قوه محرکه دماغ است که در سر یعنی آسمان بدن قرار دارد. گذر از چهارده تابوت، همانا عبور از ده قوای نفس، بنامهای: جاذبه، ماسکه، هاضمه، دافعه، غاذیه، مولده، مصوره، نامیه، غضبیه، شهویه، و چهار خلط مزاجی، بلغم، صفراء، سودا و خون می‌باشد و نیز عبور از ده گور به معنای گذار از پنج حس خارجی و پنج حس باطنی است. رسیدن به اژدها، وصول به دنیای اجسام عنصری است و نهادن چراغ و نور در دهان اژدها نیل به عقل فعال و مدبر این گیتی است که همانا آن راهبر اجسام و دنیای عناصر و به استخدام درآوردن صنعت و هنر و علم در تمشیت امور

زندگانی است. کوه سینا وادی قدس است و ماهیانی که در آب چشمه حیات به زندگی و نشاط مشغولند، برادران روحانی و سلاک وادی طلب و ناجیان این دنیای فانی اند که به قلمرو طهارت و پاکی و حیات دائم نائل گشته اند (و من الماء کل شیء حی). دیدار آخرین، دیدار فرشته مقرب انسانیت است و بازگشت نهایی، به مفهوم مرگ دومین سالک است. و سپس رسیدن به جهان انوار قدسی نجات و فلاح نفس و سپس رویت دائم نور چهره‌ای که همه چیز جز او هلاک می‌شوند... و آنگاه بقای جاودانه به بقای این نور... بدین سان حکمت اشراق با فلسفه آغاز کرده همراه تزکیه باطن و تطهیر جان، نفس را از دهلزهای پریچ و خم ضلالت و هلاکت به مرتبه انوار سرمدی بهجت و بقاء می‌رساند.

شیخ اشراق در رساله صغیر سیمرخ، رموز حکمت خفی و ارکان درک تاله و مقامات پنجگانه موحدین را براین گونه و در قلمرو این پنج وادی برشمرده است. پایان این فصل را با این پنج وادی معرفت حسن ختام می‌بخشیم ۱- مرتبه لا اله الا الله ۲- لا هو الا هو ۳- لا انت الا انت ۴- لا انا الا انا ۵- کل شیء هالک الا وجهه.

مروری دگرباره بر نظرات شیخ اشراق

اینک به مروری اجمالی بر اندیشه‌های شیخ اشراق و استقصای کلی آنچه که به ویژه در حکمة الاشراق او آمده است می‌پردازیم و یکبار دیگر مسائل کلی‌ای را که او در کتاب مبدعانه خویش طرح کرده است گاه بدون ترتیب مسائل بیان می‌داریم تا اگر چیزی درین میان از قلم افتاده بحث و فحص مجدد شود:

۱- چنانچه گذشت شیخ اشراق در باب تعاریف و اعتراض بر مشائیان، در تعریف به حد و رسم، که می‌گویند برترین تعریف، تعریف به حد است؛ «زیرا از دو جزء به اصطلاح ذاتی تعریف می‌کند [چون تعریف حدی انسان به جنس و فصل؛ «حیوان ناطق»] می‌گوید ما در شناخت کنه ما هیات امکانیه نیز لا اداری هستیم و تعریف به حد برای آدمی ممکن نیست. وی عقیده دارد تعاریف فقط می‌توانند لوازم و عوارض محسوس چیزها را که موجب ویژگی هر یک از آنهاست بیان کند... می‌گوید هر تعریفی که بتوانیم از چیزی بدهیم تعریف به رسم است...

۲- شیخ قضیه جزئییه یا شخصییه را قبول ندارد؛ مثل اینکه بگوئیم «حافظ شاعر است». متأخرین هم گفته‌اند قضیه شخصییه و یا جزئییه نه تنها در منطق بلکه در هیچ علمی مورد استناد و حجت نیست و علم حقیقی، منحصرأ متوجه کلیات است. زیرا امر جزئی و شخصی نه کاسب است نه مکتسب و ما فقط آنرا از طریق حس و تجربه درک

می‌کنیم؛ یعنی می‌رویم و می‌بینیم که فی‌المثل حافظ شاعر است و یا حسن باغبان است. حاجی ملاحادی نیز گوید:

قضية شخصية لا تعتبر اذ لاكمال في اقتناص مآثر

قضیه شخصی کمترین اعتباری ندارد، هم انسان که حصول چیزی که نابود و تباه شده ارزشی ندارد.

همچنین قضیه مهمله [قضیه‌ای که موضوع آن افرادند اما کمیت افراد در آن تصریح نشده، مثل «الانسان عیب‌الاحسان» یا «کارگران مشغول کار شدند» را بی اعتبار می‌داند و نیز می‌گوید قضایای بعضیه مثل اینکه بگوئیم «بعض الحیوان انسان» را نیز باید به کلیات بازگرداند. یعنی می‌گوید عنوان بعض را نباید موضوع قضیه قرار داد زیرا که مفید فائده‌ای نیست. یعنی همه قضایا را باید به کلیه برگرداند و قضیه را اینگونه اصلاح کرده بگوئیم آن گروه از حیوانات که انسان‌اند همه انسان‌اند.

۳- پس از دریافت این مطلب که همه قضایا را کلی می‌داند و پس از بررسی قضایای محصله و معدوله ثابت می‌کند که همه قضایا موجه‌اند. حتی قضیه سالبه‌ای چون «حسن نویسنده نیست» زیرا می‌گوید چون حرف سلب [نیست] را برداریم، جمله چنین میشود که «حسن غیرنویسنده، یا نانویسنده «است». پس تمامی قضایا منحصراند در موجه کلیه ... وی در بحث جهات گوید حرف سلب در قضیه سالبه جزئی تصدیق است نه زایل‌کننده تصدیق. مثلاً چون بگوئیم «حسن لیس بکاتب»؛ «حسن نویسنده نیست»، تصور حسن و کتابت و نفی آن کتابت هر سه اجزاء تصدیق ما هستند تا حکم حاصل شود.

۴- در مورد جهات قضایا هم همه جهات را به ضروری یا قضایای بتّانه برمی‌گرداند. می‌گوید نسبت محمول به موضوع به گونه نفس‌الامری یا ضروری‌الوجود است (که آن قضیه واجبه است) یا ضروری‌العدم است که آن قضیه امتناعیه است و یا غیرضروری‌الوجود و العدم است که آن قضیه امکانیه است. پس همه جهات ضروری‌اند.

۵- آنگاه در مورد قیاس و اشکال قضایا سخن می‌گوید ... مقدمتاً بگوئیم که قیاس منطقی از قضایای مؤلفه تشکیل شده و قاطعترین اقسام حجت است. مثل؛ «العالم متغیر و کل متغیر حادث فلذا العالم حادث». و قیاس (اقترانی) به لحاظ موقعیت حد وسط به چهار شکل تقسیم می‌شود. در شکل اول مثل «هوا جسم است، هر جسمی دارای وزن است، پس هوا دارای وزن است» حد وسط محمول در صغری و موضوع در کبری است. در شکل دوم «هر نشخوارکننده‌ای علفخوار است. هیچ گوسفندخواری علفخوار نیست. پس هیچ نشخوارکننده‌ای گوسفندخوار نیست» حد وسط هم در صغری محمول است و هم در کبری و در شکل سوم: «هر نشخوارکننده‌ای مهره‌دار است، هر نشخوارکننده‌ای علفخوار است، پس بعضی مهره‌داران علفخوارند» حد وسط هم در صغری موضوع است و هم در کبری و در شکل چهارم «هر انسانی حیوان است، هر کاتبی انسان است، پس بعضی حیوانات کاتبند» حد وسط یا برعکس شکل اول است، یعنی در صغری موضوع است و در کبری محمول^(۱).

حال شیخ اشراق گوید: در شکل اول جز یک ضرب نداریم و آن هم ترتیب قیاس است از دو موجه کلیه بتّانه. شکل دوم و سوم را نیز عقیده دارد که بازگشت به شکل اول می‌کنند. و در مورد شکل چهارم می‌گوید این شکل اصولاً فاقد صورت قیاس است و در نتیجه یکسره بی اعتبار است.

۶- در باب استقراء سخنی قابل تأمل دارد که بهر حال شهادت نقد عالمانه او را می‌نمایاند. می‌گوید استقراء تام، امکان‌ناپذیر است و استقراء ناقص نیز حکم کلی نمی‌کند و مفید فائده‌ای نیست. پس تمام احکام استقرایی جز حدسیاتی بیش نیستند.

میدانم استقراء آن حجت است که ذهن آدمی بوسیله آن از قضایای جزئی به نتیجه‌ای کلی نایل می‌آید، یعنی از محسوس به معقول و از جزئی به کلی میرسد و در نتیجه از یک واقعه جزئی خود را به قانون عام و کلی می‌رساند. در استقراء تام همه افراد

۱- مثالهای اشکال چهارگانه از منطق صوری دکتر محمود خوانساری، انتشارات آگاه، ص ۱۵۰

و نمونه‌های مورد نظر به شماره و ضبط درمی‌آیند و هر یک جدا جدا مورد بررسی قرار می‌گیرند و در استقراء ناقص به عکس است، یعنی افراد را به گونه محدود و معدود مورد شماره قرار می‌دهیم.

۷- همچنین درباره مغالطات، عکس قضایا نیز سخنان نوینی ارائه کرده است که در کتاب حکمة الاشراق متعرض آنها شده و درین مورد با مشائیان مخالفت کرده که چرا می‌گویند: «وجود چون به سبب علت از حالت اقتضائی خروج کند و موجود شود، حالت امکانی را از دست می‌دهد و واجب می‌شود» می‌گوید این سخن درست نیست. زیرا ممکن در هر حالت، حتی در حالت وجوبی اش نیز ممکن است. زیرا امکان امری ذاتی است. سپس توضیح می‌دهد که وجود و ماهیت و امکان بر خلاف نظر مشائیان همه و همه از اعتبارات عقلی‌اند.

۸- وی با عقیده مشائیان درین مورد که می‌گویند جسم مرکب از ماده و صورت است مخالف است و می‌گوید جسم فقط مقدار مجردی است که پذیرای امتدادات ثلاثه طول، عرض و عمق است. همچنین سخن مشائیان را که گفته‌اند اجسام در جسمیت مشترکند و در مقدار مختلف [علیهذا مقادیر خارج از جسمیت‌اند] ابطال کرده و می‌گوید بنا بر نظر او اجسام در اصل مقداری‌شان مشترک اما در جسمانیت مختلف‌اند.

۹- وی جزء لایتجزا را قبول ندارد. و می‌گوید هر جزئی از اجزاء عالم جسمانی و جرمانی هر قدر هم که ریز باشد قابل تقسیم است.

۱۰- خلاء را امری موهوم می‌داند و تخلخل و تکاثف را نیز غیر حقیقی می‌داند.

۱۱- همچنین با این قول مشائیان که «از علل مرکبه امری بسیطه حادث نمی‌شود» مخالف است و می‌گوید؛ بعید نیست که شئی را علتی مرکب از چند امر پدید آرند. چنانکه در عالم طبیعت نیز نظایر این امور را می‌بینیم.

۱۲- عقیده دارد که شعاع [نور و پرتو نور] جسم نیست و دلیلش این است که فرض کنید نوری از درون کوهی بیرون می‌تابد و بر ما که در دور دست هستیم می‌رسد.

فرض کنیم ناگاه کسی روزنه کوه را مسدود کرد و در یک آن منفذ نور را بر ما بست؛ می‌گوید اگر نور و شعاع آن جسم بود، باید همان مقدار از نور که بیرون از کوه بود - مثل همه اجسام - میماند و پایدار میماند و به ما می‌رسید و حال آنکه به محض آنکه روزنه و سوراخ کوه مسدود می‌شود، شعاع نیز ناپدید می‌شود. پس شعاع جسم نیست ... همچنین معتقد است که هنگام شنیدن اصوات و آوازا وجود هوا شرط انتقال صدا بر گوش است. همچنین معتقد است آخشیج و عناصر اساسی نه چهار عنصر که سه عنصر آب و خاک و هوا است و آتش را نوعی از هوا می‌داند نه عنصری مستقل به خود.

۱۳- معتقد است آدمی هفت مسالک دارد. پنج حس ظاهری؛ سامعه و باصره و شامه و لامسه و ذائقه و دو قوت درونی که عبارت‌اند از واهمه و عاقله که برترین مسلک همان عقل است و معتقد است واهمه همان قوه متخیله است و این دو قوت بهیچ وجه از یکدیگر امتیاز و جدائی ندارند.

۱۴- می‌گوید: همه هستی برآمده و نتیجه نور است. نور نیز بر دو گونه است: ۱- نوری که فی نفسه است ۲- نوری که فی نفسه نیست.

نور فی نفسه نیز بر دو قسم است: ۱- نور فی نفسه و لنفسه ۲- نور عارض. آنچه که غیر نور است نیز بر دو گونه است. ۱- آنچه به محل نیاز دارد ۲- آنچه که بی‌نیاز از محل است. آنچه به محل نیاز دارد هیئت [اعراض] هیئت ظلمانی است و آنچه بی‌نیاز از محل است جوهر غاسق [جسم] است. قابل توجه است که شیخ، جسم را برزخ نامیده و غواسق برزخیه همچون اشکال و جز آن را امور ظلمانیه نامیده است. در تعریف نور، همچون وجود که احتیاج به تعریف ندارد، گوید نور نیز احتیاج به تعریف ندارد. همان که حاجی ملاهادی درباره وجود گفته است:

معرف الوجود شرح الاسم ولیس بالحد و لا بالرسم

تعریفه من اعرف الاشياء و كنهه فی غایت الخفاء

نور مجرد همواره ذات خود را ادراک می‌کند و اختلاف انوار مجرده به کمال و نقص آنها

[شدت و ضعف آنهاست] نه به نوع آنها.

۱۵- وی بحثی مستوفی در باب مُثُل نوریّه، ارباب انواع که به زعم او همان ارباب طلسمات است دارد ... و اینهمه به جهت عقیده و ایمانی است که او به صحت فرضیه مُثُل افلاطونی دارد. زیرا وی عقیده دارد مشائیان در ابطال مُثُل افلاطونی به خطای محض رفته‌اند ... پیش ازین گفته بود که وجود جهان مُثُل و ارباب انواع، حقیقتی مسلم است که معارف بسیاری بر آنها بنا شده‌است. این معارف جز بر اهل ذوق و رمز و دانایی‌های بطون، نهان است و تنها با تصفیه باطن و تطهیر ضمیر است که بر اهل ذوق و کشف آشکار می‌شود ... وی در باب عقاید حکمای قُرس، فُهْلویون ایرانی درباره انوار مینوی و نیز بیان مشاهدات نوریّه افلاطونی سخنانی دارد. می‌گوید افلاطون گفته است که به هنگام تجرّد و خلع کالبد خود افلاک نورانی را دیده است. وی از خود حکایت می‌کند که گاه به هنگام خلع بدن و تجرید از بدن هیولایی خویش به عالم نور محض که همه عالم عقل است پیوسته و در ذات خود همه نور و بها دیده است. تا اینکه به علت اولی یعنی نور الهی که محیط بر کل است پیوسته است.

۱۶- می‌گوید علیرغم آنکه آثار عقول نامتناهی‌اند آثار نفوس متناهی‌اند. وی چنان که توضیح دادیم عالم را چونان مشائیان، قدیم زمانی می‌داند. و زمان را موجودی ازلی و ابدی می‌داند و حرکت افلاک را بر اثر عشق و جذب و انجذاب عاشقانه می‌بیند و هدف از حرکت افلاک را نیل به امری مبارک و اکتساب لذت و بهجت قدسی می‌شمارد. ۱۷- پیش از این در باب طلسمات، یعنی انواع، گفتیم که در بحث ثوابت و سیارات نظراتی دارد که ویژه حکمای قُرس است؛ هورخش [آفتاب] را طلسم شهرپور میدانند و اسفندارمذ را رب النوع زمین ...

۱۸- معتقد است انسان نیکوترین خلقت و اتم مزاجها را دارد. پیش ازین گفته بود حیوانات پست‌ترین مزاجها را دارند و حد فاصل میان انسان و حیوان را میمون می‌داند. اینک می‌گوید: انسان صاحب طلسم نوع ناطق است که در لسان شرع از آن به نام

جبرائیل سخن رفته است ... توضیحاً بیافزائیم که چون عقیده دارد مزاج کامل از آن انسان است لذا آدمی از واهب الصّور خواستار کمال [نفس ناطقه] است. پس مزاج آدمی به همان مقدار که لایق است و استعداد دارد از اشراقات بعضی از انوار قاهره فیض می‌برد که این انوار از جانب طلسم نوع ناطق یعنی جبرئیل است؛ و این جبرئیل، پدر قریب و از بزرگان و رؤسای ملکوت قاهر، روان‌بخش، روح‌القدس، بخشاینده و واهب علم [مؤید آدمی] تأیید کننده و نیز مفیض حیات و فضیلت است. و فیض او چنان است که بر مزاج اتم انسانی نور مجردی پدید می‌آورد که نور متصرف در کالبد انسانی است. این همان نور مدبری است که اسپهبد ناسوت است، آنگاه پس از فصلی در تعریف حواس پنجگانه و برتر انگاشتن دو حس باصره به جهت دیدار انوار گونه‌گون و فضیلت حس سامعه حتی بر باصره [به جهت آنکه مدرکات سامعه گاه برتر از مبصرات است؛ چون استماع موسیقی و استماع علم و کلام و حس و غیره ...] گوید برای هر صفتی از صفات نفس نظیری در کالبد آدمی موجود است.

۱۹- در بخش‌های آخرین کتاب حکمة الاشراق خود، از مقاله چهارم به بعد، در تقسیم برزخ‌ها و هیآت و قوای آنها صحبت کرده گوید جسم یا منفرد و بسیط است مثل افلاک و عناصر و این جسمی است که در آن ترکیبی از دو برزخ مختلف نیست و یا مزدوج و مرکب است، یعنی جسمی است که از دو برزخ مختلف ترکیب شده‌است چونان [موالید ثلاث؛ معدن، نبات و حیوان] ... آنگاه گوید هر جسم بسیط، فرد و یا فاردی یا «حاجز» است [مثل خاک، کوه و زمین و در نتیجه مانع از نفوذ نور] و یا «لطیف» است چون هوای شفاف و صاف و یا «مقتصد» است که نه به تمامی مانع از نفوذ نور است و نه کاملاً مانع از آن؛ چونان آب و جواهر معدنی که تا حدی نور در آنها نفوذ می‌کند ... آنگاه در همین مقالت است که به گونه کامل درباره موالید ثلاث سخن می‌گوید و سپس در تنمه همین فصل استدلال می‌کند که پایان همه حرکات به انوار جوهریه یا عرضیه است ...

۲۰- آنگاه در مقاله پنجم کتاب در معاد و نبوات و منامات سخن گفته است، از تناسخ و سپس رهائی انوار طاهره و انتقالشان به عالم نور و نیز بیان احوال نفوس انسانی بعد از مفارقت از بدن و نیز در شر و شقاوت و نیز چگونگی صدور موالید نامتناهی از علویات و نیز علت انذارات و آگاهی بر مغیبات و آنچه که کمترین و رستگاران آدمیان از مغیبات آگاهی می‌یابند و نیز در بیان لوح ذکر مبین و نیز مناهج علمی و عملی بزرگان، سالکان و پاکان و در پایان چگونگی تابش اشراقات علویه بر نفوس ناطقه انسانی ... و اینکه چگونه انوار پانزده گانه سانح و فایض بر جان اهل ریاضت و طهارت فرو می‌ریزد و اینکه این انوار چگونه‌اند و بر چه سان بر جان عارف فرود می‌آیند ...

به رغم من این مقاله از کتاب بهترین بخش از کتاب اوست و تمامی راز و سرّ حقیقی مکتب ذوقی او یعنی حکمة الاشراق را دربرمی‌گیرد و برای درک و تجربه این انوار فایض است که وصیت کرده پیش از خواندن کتابش باید خواننده چهل روز به بگیری، حیوانی نخورد، ریاضت بکشد، مناجات کند و شب زنده‌داری نماید و پس از توغل در حکمت استدلالی با استعانت از تقوا و ذکر و ابتهال و زاری به پرتو و اشراقاتی ازین انوار عظیم نایل آید.

اختتام ... نوادر اندیشه و زیبایی‌های حکمة نوریّه اشراق

تاکنون راجع به تفاوت‌های عقلی شیخ اشراق با دیدگاه مشائیان سخن گفتیم و از آنچه که شهاب‌الدین سهروردی به ویژه در اعتراض محققانه‌اش بر منطق صوری ارسطویی و نگرش‌های مشایی داشت مسائلی را بیان داشتیم و شرح دادیم که چگونه او در نهایت شهامت، تیزهوشی و منطق استدلالی خود هر آنجا که ارسطو و مشائیان پیرو او در تعاریف خود به خطا رفته بودند در برابرشان ایستاد و به روشنی و براساس دیدگاه‌های خود عقاید خویش را بیان داشت. در واقع شهاب‌الدین سهروردی نمونه‌ای از آن عقول اندیشمند بود که فی‌المثل در ملت‌های اروپایی با ظهور چند تنی نظیر او رنسانسی در اندیشه‌ها پدید می‌آمد. یعنی آنچه فرانسیس بیکن، دکارت، گالیله و دیگران در غرب کردند و نظام متحجر ارسطویی را دگرگون نموده دستخوش تحول اندیشه خود نمودند اینجا در شرق و بسی پیش از آنان اتفاق افتاده بود. منتهی شرقی که در آن نه دوران قرون وسطایی وجود داشت و نه متأسفانه به جهت درگیری امت‌ها، تحجر و تنگ‌نظری‌ها، نزاع و اختلاف کشورهای اسلامی و نیز سوء مدیریت سیاستمداران و رهبران جامعه، رنسانسی در آن اتفاق افتاد.

باری حتی زندگی شهاب‌الدین سهروردی که در عنفوان جوانی محسود همگنان خود شد و به فتوای فقیهان درباری صلاح‌الدین ایوبی به دست عمال و حکام فاسد به شهادت رسید، نمونه‌ای گواه برین معناست که رنسانس و رستخیز علمی و اصلاحات

امور جامعه به دلایل عدیده‌ای که اینک ذکر مشروح آنها درین مقال نمی‌گنجد، به این آسانی‌ها نمیتوانست در شرق تحقق پذیرد.

زیرا مسلمانان پس از دوران طلایی صدر اسلام و آن رستخیز عظیم جنبش و حرکت که در زمان پیامبر رخ داد و یعنی در کمتر از نیم قرن تمامی دنیای آنروز را به رقبه اطاعت خود درآورد به دو عادت و ویژگی بد دچار شدند.

اول آنکه آن شور روحی و حالت ایثار و بینش جهادگرانه‌ای را که در پرتو آن میتوان آخرت را بر دنیا ترجیح نهاد از کف دادند و در نهایت ذلت و خواری به دنیا چسبیدند و حتی برای رسیدن به قله‌های فتح دنیوی نیز، دیگر شهادت و شجاعت حماسه آفرینی را نیافتند.

دوم آنکه می‌کوشیدند که دنیا را در نهایت تن‌پروری، تنبلی و بدون جهاد و حتی اجتهاد دنیوی و نفسانی تصاحب کنند. در نتیجه به روشنی آشکار است که هرگز درین قلمرو نیز موفق نمی‌شدند... زیرا فتح دنیا و حصول پیشرفت نیز به انضباط، علم، سختکوشی، دقت، از خود گذشتگی و ایثار نیاز دارد.

در نتیجه پایان امر آنان به همانجا منتهی شد که پیامبر راست گفتار و راست کردار، قرن‌ها پیش ماجراهای ذلت‌بار آنان و آنچه را که استعمار غرب، بر سر آنها می‌آورد [غربی که رستخیز و رنسانس داشت] پیش‌بینی کرده بود. پیامبر فرموده بود:

«یوشک ان تداعی علیکم الامم کما تداعی الاکلة الى قصعتها. فقال قائل من قلة نحن یومئذ؟ قال: بل انتم یومئذ لکنیر و للنگم غناء کفناء السیل و سینزعن الله من صدور عدوکم المهابة منکم و لیقذفن فی قلوبکم الوهن. قال قائل یا رسول الله و مالوهن؟ قال حب الدنيا و کراهية الموت.»

زود باشد که ملت‌های دنیا برای چپاول، استعمار و غارت شما فرا آیند و همکاران و همفکران خود را نیز برای این استعمار و چپاول شما فرا بخوانند. آنان یکدیگر را برای بلعیدن و خوردن شما فرا خوانند و انسان که گروهی گرسنه گرد کاسه غذایی جمع شوند، گردتان جمع شوند تا همه چیزتان را ببلعند... چون پیامبر چنین

سخنی گفت، یکی از مستمعین وی به شگفتی پرسید ای پیامبر خدا، این اتفاق [خفت‌بار] به جهت آن است که در آن روز ما جمعیتی کم [و نیرو و توانی اندک] داریم؟ پیامبر پاسخ گفت: نه، هرگز. بلکه در آن روز شما بسیار زیاد باشید... اما با آنهمه ازدیاد و تراکم و انفجار جمعیت چونان خاشاک و زیاله‌های سیل باشید [بی‌اراده، سرگردان و در کام امواج و در نتیجه به هر لحاظ بی‌ارزش] که سیل [استعمار] هر جا که خواهد شما را ببرد. [آری چون کمترین اتحاد و جمعیتی ندارید] در نتیجه خداوند از دل دشمنان شما ترس و مهابت شما را می‌برد و در دل‌هایتان سستی و وهن می‌افکند. سوال کننده پرسید ای پیامبر خدا آن سستی چیست که خداوند در دل ما مسلمانان می‌افکند. پیامبر پاسخ داد، علاقه و عشق دنیا و ترس از مرگ. این دو عامل است که شما را به زبونی می‌افکند، دل‌هایتان را سست می‌کند و چون شهادت زیستن و تقوای الهی ندارید به بیچارگی‌تان می‌کشاند^(۱)

باری هرچه بود شهاب‌الدین فیلسوفی منحصر بفرد و بی‌همتا بود. مجموعه چهره‌هایی چون او و فی‌المثل ابوریحان و زکریا رازی و ابن‌سینا و شیخ بهایی و صدرالمألهین، سید جمال‌الدین اسدآبادی و امیرکبیر، اگر در یک دوره می‌زیستند و مورد بهره‌برداری صحیح و اصولی قرار می‌گرفتند و اسوه سیاست‌ها و ملت‌ها می‌شدند شاید می‌توانستند مسیر کلی سرنوشت ملت‌های اسلامی مشرق را غیر از آنچه که امروزه هست تغییر بدهند.

■...

از بحث دور نیفتیم... درین رساله کوشیدیم تا بیشترین تاکید خود را بر بحث‌های نظری شیخ و تعمیق نظر او را در ارائه نوعی مکتب سنتی فلسفه اشراقی ارائه دهیم. اما آنچه که ما را درین کار ناموفق می‌داشت جنبه رمزی این حکمت و قداست باطنی معنایی بود که خود شیخ اشراق نیز تصریح داشت بی‌آنکه خواننده به اربعینی تطهیر و ریاضت در دریافت آن بکوشد به آن نائل نخواهد آمد.

در واقع سرّ اساسی حکمت ذوقی وی نیز در همین معنا نهفته است و همین مسئله است که حکمت ذوقی او را از نظرها پنهان و محجوب داشته است. بخش مثابی فلسفه او قابل فهم و دریافت است. اما سوانح نوری و تجارب ذوقی و معارج عرشی طیران‌های روح او را به هنگام انخلاع از بدن و ترکیب جرمانی و جسمانی و استفاضه از نور اسفهبیدیه و انوار قاهره؛ انوار فرشتگان و نورالانوار چگونه میتوان شرح و تفسیر کرد و اینگونه تجربه فردی غیر قابل انتقال را منتقل نمود؟

وی در سراسر اثر خود پافشاری برین معنا دارد که حکمت یونانی مبتنی بر استدلال و قیاسات منطقی یعنی برآمده از نگرشی تجربیدی و تفکری کلی ساز است و حال آنکه حکمة الاشراق او پس از ممارست در فلسفه فوق‌الذکر، از طریق ریاضت و تطهیر باطن و روزه و نماز و تلاوت کتب آسمانی و شب زنده‌داری و حزن و ابتهال و دعا و استغاثه می‌تواند آدمی را به جایی ببرد که دیگر حد و مرز و سامانی برای آن نباشد و آدمی را با معلوم محبوب او چنان رو در رو کند و انوار پر جلال و جمالی را بر او ساطع گرداند که قابل وصف نباشد.

وی در همین کتاب حکمة الاشراق خویش تجارب و دریافتهایی از همین سوانح نوریّه بدست می‌دهد که خواندنی و حیرت‌انگیزند.

□

پیش ازین شرح دادیم که حکمت نوریّه وی یکی از ره‌آوردهای منحصر بفرد و اعجاب‌انگیز نبوغ انسان در پهنه سنت فلسفه ایرانی بود. فلسفه‌ای فهلوی که همه چیز آن مبتنی بر نور بود. وجود و معرفت وجود چه به لحاظ اُنتولوژی و چه اپیستمولوژی همه نور بود. وجود نور بود و علم و معرفت نیز نور، نور دو گونه بود. نوری ذاتی که از حاقّ حقیقت و ذات خود او برمی‌آمد و نوری که بر دیگری، حتی بر هیأت و برازخ ظلمانی جسمانی نیز افاضه نوعی نور می‌کرد. و براستی از دیدگاه تیزبین کسی که درین فلسفه تعمیق نظر کند به خوبی روشن می‌شود که شهاب‌الدین با چه هوشمندی، عمق بصیرت و دریافت اعجاز‌آسایی این نظام‌بندی نوری را در تمامی پیکره اندیشه و فکرت حکمت خود، چونان نور حیات در سراسر اندام و پاره‌های تن موجودی زنده، ساری و جاری

کرده‌است. هیچ گوشه‌ای از فلسفه او نیست که ازین معانی بس عمیق نوری، عاری و خالی باشد و حتی در توجیه یک فراز از فلسفه خویش - چنانکه فی‌المثل در سایر فیلسوفان بزرگ جهان چونان دکارت، هگل و این و آن شاهد بوده‌ایم و مشکل اغلب فیلسوفان نیز همین ناهمخوانی‌هاست - ناهماهنگ و غیرموجه بنماید.

نمونه‌ای ازین نظام بخشی متعالیه نوری در بخش‌های پایانی کتاب حکمة الاشراق او را به اختصار ترجمه و اقتباس و بازنویسی می‌کنیم و قضاوت را به خوانند وامی‌گذاریم:

□

تمامی ادراکات از سوی نور مجرد و از پرتو فیض او حاصل تواند گشت. و ازین نور که نور را درک می‌کند، دراک‌تر چیزی نباشد. [پس هیچ لذتی ازین نوری که نور لذت‌بار است برتر نیست. یعنی نور است که نور را درک می‌کند و سپس در دریافت نور، لذت را که همان نور است درمی‌یابد.] در سنت فلسفی وی عشق و سلوک و قهر و محبت و فهم نظام نوریّه چنین است. یعنی از نور به نور و در درون نور رسیدن.

چنین است قصه حتی لذات حسیه که از تعاشق بدن‌ها برمی‌خیزد؛ این لذات در میان طلسمات انوار مجرده هم از ناحیه انوار مجرده می‌رسد...

و دانستیم کمال نور اسفهبیدیه [نفس ناطقه] درین بود که به استعانت دو قوت قهر و محبت، آنچه را که لازمه و حق خود بود فراگیرد و سپس همانرا اعطا کند. زیرا قهر و قهاریت نور در نسبت به مادون خود در سنخ وجودی خود اوست و همین‌طور محبت او به مافوق او نیز در سنخ احکام نوریّه وجودی خود اوست. بدین لحاظ است که قهر نور اسفهبیدی بر کالبد ظلمانی خود استیلا یافته و محبتش به عالم نور فزونی می‌گیرد تا حق و مطلوب هر دو قوت را ببخشاید و در گروه آنکسان قرار گیرد که نامش به عنوان سعادت‌مندان لوح مبین مکتوب بود.

... در حالیکه محبت و شهوت جانهای شقی [نیز همان فرایند نوری را دارد] و نور اسفهبیدیّه جانهای شیرین بر غواسق برزخیه و درک نور ظلمات بدنی و گرمای قوای حس افتد تا با همان محبت و قهر، آنان را مقهور خود کند و باز به فیض نوری ظلمانی

برازخ جسمانی رساند.

باری چون نور اسپهبدی در تجلای نوری خود به نور وجود آگاهی یابد یعنی به سرچشمه آن نایل آید و خود را در موجهای آن شستشو دهد و از برازخ ظلمات و هیأت پاک گرداند، در همین صورت، عالم نورانی پس از مرگ را در زندگی و پس از آن، درک کند و در اشراقات نامتناهی از جانب نورالانوار به فیض انوار دیگر رسد ... یعنی اشراقات نامتناهی قواهر اعلون بر او انعکاس یابد و همچنین از سوی انوار اسپهبدیه نامتناهی که از ازل الازل کراراً و مراً تابش کرده‌اند و می‌کنند، بر او نور باران فیض، ریزان گردد. بدینسان است که جان نوری نذتی شدید و بی‌نهایت یابد و هر نور لاحق به واسطه نور سابق خود لذت برد. و اینگونه اشراقات چونان اشراقات دوایر عقلی نوری باشند که به استعانت آنها اشراق نور پر جلال نور الانوار و مشاهدت آن نور افزون گردد و همانگونه که مدرک و ادراک و مدرک نور مجرد را نتوان با همتهای این سه امر یعنی مدرک و ادراک و مدرک عوالم ظلمانی قیاس کرد، نیز نتوان لذت ادراک نور مجردی را که قابل مقایسه با لذتهای ظلمانی نیست دریافت و کنه آنرا وصف نمود. آری چگونه لذت روحانی را با لذت جسمانی مقایسه توان کرد، در حالیکه حتی هر نوع لذت برزخی‌ای نیز که وجود دارد به واسطه فیض نور و از ناحیه انوار و به جهت امری نوری است که بر برازخ جسمانی ریزش می‌کند و فیضان می‌یابد؛ تا آنجا که لذت جماع و میل شهوانی به تنی دیگر نیز رشحه‌ای از رشحات همان لذتهای حقه نوریه است ... زیرا آیا هرگز شده است آدمی تن مرده‌ای زشت و پیر و نازیبا و چروکیده و کثیف و آلوده به پلشتی‌های مرگ و پوسیدگی و زوال را دربرگیرد و یا حتی به مرده‌ای زیبا به عشق و شهوت و کامجویی تن تمایل داشته باشد؟ یا آنکه آدمی حتی در همین عمل شهوانی [از هر نوع حرام آن نیز] در جستجوی تن زنده زیبای جوان دلربای پر طراوت و لطیف و آکنده از پاکیزگی و گرانبار از حس و حرارت و حرکت و گرمای زندگی می‌رود ... آری نور اسپهبدی جانهای اشقیای نیز حتی در لذت جوئی و میل به شهوت و نزدیکی و وطی، در جستجوی برزخی‌ای زیبا روست و در جستجوی مطلوب محبوب خود که همان حیات و نور و حرارت است می‌باشد ... زیرا حرارت و حیات و حرکت نیز خود از عشاق نور و

معلولات آن است و به واسطه همین حرکت و فعلیت که یکی از معلولات و عشاق نور است لذت نوری کمال و تمامیت می‌یابد ... پس زیبایی و حیات و حرکت و محبت و حرارت و لطف و پاکی و قهاریت تعشق‌زا همه و همه مظاهر نوراند و نور در طبقات گونه‌گون و اشتدادی خود از کمترین بارقه آن گرفته تا برترین پرتوهای آن که نورالانوار است در کار کسب و اکتساب و اشتداد و فعلیت جوهری و حرکت نوری خود است و می‌کوشد تا خود را گسترش دهد و به استیفای کامل و کمال برساند ...

آری بواسطه همین حرکت جوهری که از معلولات و عشاق نور است و به طریق این دو نیروی محبت و قهر است [قهر که چون به جنبش آید در همین حرکت قهریه او نیز نوعی تربیت و توجه محبت‌آمیز و عاشقانه است] که می‌بینیم در عالم طبیعت نیز نور می‌خواهد ماده را مقهور خود کند؛ یعنی بدین جهت از یکسو از جهان نور محبتی با قهر بر نور می‌افتد و از سوی دیگر محبتی توأم [با لطف و ناز و تسلیم] بر ماده می‌افتد [همان سان که در علت و معلول چنین است؛ یعنی قهر و محبت علت بیشتر و عزیزتر از محبت و تسلیم و انقیاد معلول است] و این چنین است که هر یک از نور و ماده می‌خواهند با دیگری یگانه شوند تا حجب برزخیه میانشان برداشته شود. زیرا خواست نور اسپهبدیه چنین است تا رفع حجاب کند که به لذات عالم نور و نیل به نور اسپهبدیه‌ای که در هر یک از نور و ماده است برسد تا با او متحد شود و بدون حجاب به لذت کامل نائل آید ...

نور اسپهبدی می‌خواهد با نور اسپهبدی یگانه و متحد شود و این طبیعی است. اما اتحادی که بین انوار مجرد برقرار گردد اتحاد عقلی است نه برزخی و جسمانی و همانطور که چون نور اسپهبدی تعلقی به برزخ دارد و کالبد و تن آدمی مظهر آن است و ظاهربینان گمان می‌کنند که نور اسپهبدیه در کالبد جایگزین و متمکن است [در حالیکه این نور، مجرد از ماده است و نتواند در آن محبوس باشد] بر همین سان چون انوار مدبره نیز از کالبدها جدا شوند به جهت شدت عشق و نزدیکی و قربشان به انوار قاهره و نورالانوار چنین پنداریم که این انوار مدبره همان انوار قاهره‌اند، بدین‌گونه است که انوار

قاهره عالیّه مظاهر مدبرات میگردند^(۱) بر همان سان که تنها و بدنهامظاهر آنها می شوند و به حسب همین جوشش و کششها و افزون شدن محبتی که با قهر و انس آمیختگی یافته است لذات در جهان مادی ما افزون می گردد ...

□

آنچه از آغاز این اثر تا اینجا بیان شد نظام بندی ذهنیتی خلاق در ساختمان کاخی مینوی و رفیع از فلسفه ای منطقی و منطقی عالمانه و تحلیلی بود. اما آنچه ازین پس می آید و تمامی قسمت های پایانی کتاب شیخ را دربرمی گیرد دیگر نه فلسفه که شور و ذوق و دعا و ایمان و حرارت جانی متحد با نور است ... او در پایان کتاب خود به میوه های درخت طیبه، استوار و پرمیوه و نورانی حکمت خویش که ریشه در خاک و شاخ و برگ بر افلاک نوری دارد رسیده است ... درختی همه نور و کلمه طیبه که:

«أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ، تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا»^(۲)

«این سخن و مثل الهی است که کلمه پاک و شایسته، چونان درخت پاک و شایسته است. درختی ریشه بر خاک و شاخه بر افلاک که در هر زمان میوه های خود را به فرمان و اذن خدا نثار می کند»

درختی که از نور اسپهبدی جان او برآمده و سپس به سوی انوار برتر، قواهر اعلون و سپس افق های والا و نورالانوار سر بر می کشد و بدان سو و بدان مشارق، بسوی سرچشمه راستین نور شاخ و برگ می افشاند که «إِنَّهُ يَضَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»^(۳) «سخن پاک و نورانی به سوی خدا رود و اوست که عمل صالح را بالا برد و

۱- استاد بزرگوار دکتر سیدجعفر سجادی در شرح نفیس خود بر کتاب حکمة الاشراق که درین اثر مورد استفاده قرار گرفت و در توضیح غرایب پاره ای مطالب حکمة الاشراق راهنمای من افتاد درین باره ص ۳۷۲ چنین توضیح داده است که یعنی انوار مدبره پس از مفارقت از کالبد مظهری دارند که انوار قاهره است. پس انوار قاهره مظاهر انوار مدبره میشوند در آن هنگام که انوار مدبره از بدن جدا میشوند، همچنان که ابدان قبل از مفارقت مظهر آنها می باشند پس ابدان در بین عالم مظهر انوار مدبره اند و انوار قاهره در عالم مجردات.

۲- سوره ابراهیم آیات ۲۴ و ۲۵

۳- سوره فاطر آیه ۱۰

عروج و رفعت بخشد.

و آنگاه چنین می سراید:

بسا آدمیان پیامبران و سفیران الهی را باور نداشته و از دعوت آنان به سوی کانون نور سرباز زدند و در نتیجه قهر خداوند آنان را زیون و بی مقدار کرد و نشانه ها و آثارشان را خوار و نگونسار فرمود. به کالبد های آلوده خود رجعت یافتند و به عذاب و رنج الیم گرفتار آمدند ...

زود باشد منکران رستخیز بدانکه که روح از کالبدشان مفارقت کند قدرت و صولت خداوند را مشاهده کنند و در برابر آن همه نگونسار و مقهور گردند [اما ایمان و توجه آن روز چه دردی را از جان آنان درمان خواهد کرد] در حالیکه امروز با تمامی نیروی جان و روان، پادشاه قوای حس و عقل خویش اند و با اینهمه نور که برای روشن کردن راه خود در برابر خویش دارند، راه را از چاه نمی یابند و به نجات خود کاری نمی کنند.

خوشا براحوال آنانکه در راه حق اند و در زندگی این جهانی خویش عاشق و محب چهره کریم و نور عظیم وجه قدیم او افتاده اند. هستی دوسه روزه دنیائی شان را در طلب رضای او می دهند.

لذات جسمانی و خوشیهای نفسانی آنان را از سلوک روحانی و سیر مسالک نورانی باز نمی دارد ... گرمای شدید تابستان و سرمای دهشتناک زمستان مانع آن نمی شود که به عبادت و طاعت حضرت حق بر آیند ... و لحظه ای از ستایش او غافل و ذاهل افتند. در تاریکهای شب و دل تنهایی گونه بر خاک می نهند و پیشانی بر سجده پرستش او می برند، می نالند و مویه می کنند و دست دعا بر آسمان فراز می کنند و او را به گریه و استغاثه و زاری طلب می کنند و با هر نفس «هو» را می طلبند. اینان اند که در هیچ حال از سختی های عبادت و فرائض ریاضت و حتی خون دادن و جان سپردن در پهنه های عشق و جبهه های جهاد و شهادت ابا ندارند.

اینان اند آن جانها که خدای بزرگ به نجاتشان بشارت ها داده و نوید بخشیده که از عوایق غواسق و ظلمات در کات رهایی شان دهد و به نورالانوار نجات خود نائل شان

گرداند ...

هان بدان که خداوند در اُمُّ الکتاب تدوین و تکوین به توفیق ازلی برنگاشته و طغرای بخشایش خویش را به روح الامین سپرده است که دعای بندگان خویش را که طالب رهایی از ظلمات اند استجابت فرماید و به آنان یاری رساند ...

او مقرر فرمود که اشقیا و بدکرداران را کیفر کند. و تا زیانه های عذاب خود را بر آنان که بر خدای بزرگ شرک آورند و پیامبرانش را نپذیرند فرو بارد و از آنان انتقامی در دناگ گیرد.

دعاکن. دعاکن. دعاکن و امیدوار باش. و بدان که در دعاها ی تو تمامی فرشتگان الهی با تو همخوانند و چون تو دست به دعا برداری آنان نیز همراه با تو دست به دعا بردارند و برای اجابت خواسته های تو دعا کنند.

آنان بجای تو و با تو دعا کنند و چنین گویند: پروردگارا ای پادشاه عظمت ها و زیبایی ها، ای پرورنده و رب عقول و نفوس اعلیٰ، ای سلطان مهیمن و خداوندگار قدرت و ای پروردگار روشنائی و قهر و صولت، ای خدای محبت، بر بندگان خود رحمت آور، خوشنود، خوشبخت و مسرورشان گردان ...

خداوندا دستهایی را که به سوی تو بر آسمان برداشته شده خاسر و خایب باز مگردان و این گلوهای را که نام مقدس و متبارک ترا به دعا و ثنا تکرار می کنند و به فریاد و صیحه و ناله و زاری از تو می خواهند و از تو می جویند بذل فیض فرما و از اقیانوس های نامتناهی انوار بی پایان خود بخشش های بلند و ارجمند عطا نما.

□

و بدان که تمامی معنای حکمة الاشراق این است که چون باطن خود را پاک کردی و دست به دعا و زاری برداشتی و ریاضت پیشه خود کردی، در پرتو اشراقات دائم علوی بر نفس ناطقه و کرنش در برابر روح تو، ماده جهان وجود نیز در تحت اقتدار قدرت تو آید و ملک و ملکوت مسخر تو شود و دعایت در ملاء اعلیٰ شنیده و مستجاب گردد و نور سانحی که در ازل الازال و قبل از آفرینش من و تو مقدر بود بر تو نازل گردد بر تو بارش یابد و آبشار رحمت نوری از سحاب جهان عقلی ریزش و فیضان کند و همه

هستی مسخر و مطیع تو گردد و جهان طبیعت به جهت طاعت تو در ریقۀ ذلت و اطاعت تو آید.

اینهمه در طاعت الهی پدید آید و خواهی دید که پس از تجرید و جدائی از کالبد ظلمانی جسمانی و خلع تن جرمانی انواری گونه گون و پانزده گانه بر تو پدید آید که اولین مرتبه آن چنین باشد:

نور یکمین: این نور بر سالکان و آغازکنندگان راه طریقت که در گامهای اولین و در مرتبۀ بدایت اند می بارد، لحظه ای و لمحۀ ای بیش نباید. بدرخشد و بگذرد و سالک ناگاه نوری را در جان خود تابان و پنهان یابد.

نور دومین: این نور مزد روندگان طریقت است. نوری است بارق و رخشان که برتر و بزرگتر از نور اولین است. چونان آذرخش می تابد و چونان تندر می غرد. آوایی رعد آسا، سهمگین و ترساننده دارد ... سالک از دریافت آن به خود می لرزد و به حیرت می افتد.

نور سومین: این نور پر از گرمای لذت و راحت و حرارت است. چگونه به هنگام تطهیر و در زمستان و در هوایی سرد، آبی بر سر می ریزی و لذتی وصف ناپذیر می بری. بارش این نور چونان همان حالت است.

نور چهارمین: این نور بر دل بصیران و بینایان [که اشیاء را کماهی دیده اند؛ زیرا همواره دعاهایشان این بوده است: «اللهم اَرِنَا الاشياء کما هی»] فرو می آید. زمانی استوار و ثابت می ماند. قاهریتی شدید دارد و چون بر جان عارف نازل شود تخدیر، رخوت و نشئه ای شگفت در مغز و دماغ وی ایجاد کند.

نور پنجمین: این نور سخت لذیذ و دلپذیر باشد. چونان برق تتابد بلکه چون فرا آید گویی نیرویی از محبت و مهر آنرا به جنبش در آورد. در پی این نور بهجت و لطف و شربنی بسیار بود.

نور ششمین: این نور در کمال فروزانی خود سوزان است و به قدرت عزّت بر جان سالک فرود آید.

نور هفتمین: این نور در اولین لحظه درخشش خود سخت است. بزرگ است و عقل و

هوش را بریاید. بزرگ‌تر و پربه‌تر از آفتاب رخشنده است و سراپا و تن جان سالک را غرقه انوار لذت‌بار خود کند.

نور هشتمین: این نور تابنده و دلرباینده باشد. خوشایند و دلاویز است و چون فرود آید سالک چنین پندارد که این نور از موی سر او آویخته بود ... این نور زمانی نسبتاً دراز بیاید و بماند.

نور نهمین: این نور چون بتابد چنان است که گویی دستی و پنجه‌ای مثالی و از نور فرا می‌آید و موی سر سالک را به سختی می‌کشانند، چنان که از ریزش آن لذت و رنجی توصیف‌ناپذیر و توأمان برجای میماند.

نور دهمین: این نور نیز با همان سرپنجه مثالی همراه است که دیگر موی سر را نمی‌گیرد بلکه در دماغ و مغز متمکن میشود.

نور یازدهمین: این نور از جانب نفس فرود آید و انوار آن بر تمامی روح نفسانی می‌تابد. نوری بس لذیذ باشد. در درون جان می‌شود و بدن را زره و وقایه خود می‌کند و تن را بر خود می‌پوشد. با این نور سالک چنان می‌پندارد که روح نفسانی وی صورت و شمایل نوری پذیرفته است.

نور دوازدهمین: این نور درون جان آدمی را منهدم و گسیخته می‌کند، چنان می‌دمد که گویی درونش پاره پاره شده است. با شدت و صولت و در نهایت عجب می‌دمد.

نور سیزدهمین: این نور از انوار سانحه است. نوری است که نفس آدمی را آویخته و به گونه معلق در برابرش پدیدار می‌کند، به گونه‌ای که از جوانب مختلف بر او می‌نگرد و از آن مجرد نفس خویش را درمی‌یابد.

نور چهاردهمین: این نور بس ثقیل، شدید و سنگین باشد. چون بتابد گویی کوهی را بر دوش سالک نهاده‌اند، بدان سان که تاب و توانش از کف برود و سنگینی آن از حدود طاقت و تحمل وی افزون‌تر باشد.

نور پانزدهمین: این نور چنان است که چون بتابد چنان شدید و عظیم بود که گویی مفاصل سالک را پاره پاره کند و با آن نیروی تحرک کالبد پدید آید ...

این انوار تمامی شان اشراقات عقل مفارق بر نور مدبر انسانی‌اند، که از نور مدبر

نیز بر تن و جان آدمی و روح نفسانی وی انعکاس یابند ... دستیابی و استفاضه این انوار که غایت راه متوسطان سلوک است چنان است که گهگاه این انوار فرا آیند و سالک را از عالم طبیعی وی بگیرند و جبر عالم ملک و نفوذ عالم ناسوت را براو بشکنند و او را بر روی آب و هوا ببرند و گاه آید که او را با همین کالبد طبیعی بر بالای آسمان‌ها تا اوج اقلیم هشتم؛ قلمرو جابلقا و جابر صا که عالم مثال و مثل معلقه است عروج دهند و با بزرگان جهان بالا پیوندند ... به استعانت این سلوک است که سالک به ملکه‌ی مرگ ارادی آگاهی می‌یابد و می‌تواند مرگ اختیاری و انخلاع از تن جسمانی را پیشه خود کند و به بزرگترین ملکات نایل آید.

هرکس خدا را به اخلاص و بندگی تمام پرستش کند و جان خویش را از ظلمات مادی بمیراند و از کالبد جرمانی رهایی دهد و مشاعر متعلق به امور جسمانی و زندان هواهای نفسانی را ترک گوید، آن چیزی را مشاهده کند که دیگران هرگز مشاهده آنرا نتوانند کرد.

بدان که بعضی ازین انوار شگفت‌انگیز پدید آورنده عزت‌اند و بعضی پدید آورنده محبت. و آن سالک که بتواند هراین دو نیروی محبت و عزت را یکجا به خدمت خود گیرد و از قوه به فعل رساند نفس وی بر همه چیز قاهر و حاکم شود. به سوی جهان علوی صعودها کند و بدانشهای راستین نایل آید.

خلاص آدمی در خلوص اوست و در صبر و بردباری و توجه وی به نور الانوار الهی است، و رهایی در ذکر و استغاثه به درگاه صاحب جلال و در آستانه جبروت جمال است ... توبه کنیم و مصحف بر سر گیریم و به زاری در آئیم و سجده‌اش بریم و در برابرش گونه بر خاک نهیم تا نجاتمان دهد و به جان و روانمان ببخشاید و لباس عزت و بهایمان ببوشاند.

آیا کسی هست که از نور قدسی پادشاه مهیمن و مطلق قدرت و غنای ملک و ملکوت چیزی خواهد و چنان دست رحمان و رحیم بخشایشگری از بخشیدن دریغ کند و بر گدایان خود بخل ورزد؟

آیا جان محبی هست که بر در خانه و آستانه محبوب خود زانو بر خاک زند و در

آن خانه جود و وجود را دق الباب کند و چنان جمال لطیف و تابانی که کارش همه فیض رسانی جمیل است در را باز نکند و چهره تابانی را که وعده تجلی و ظهور آنرا به بندگان داده است، از آنان پنهان دارد.

بهره‌مند آنکس که روبه سوی او نمود. خوشا آن جان که پایه کوی او گشود.
و فرخا آن نفس که روبروی او های و هوی او نمود.

کوه را گر «هو» بگویی در خطاب
کوه پاسخ گویدت «هو» در جواب
روبروی «هو» اگر گویی تو «هو»
«هو» چه پاسخ گویدت واگو صواب^(۱)؟

«قد جائکم برهان من ربکم و انزلنا الیکم نوراً مبیناً» (۲)

آنچه به همین قلم منتشر شده است:

انتشارات

امیرکبیر

فردوس

امیرکبیر

امیرکبیر

امیرکبیر

تندر

امیرکبیر

امیرکبیر

امیرکبیر

روز

نگاه

اطلاعات

امیرکبیر

فردوس

فردوس

نغمه در زنجیر

دره جذامیان

فجر اسلام

دو قدم تا قاف

ورقاء

امیرکبیر

انسان میوه نخل

کمدی شیطانی

انجیر و زیتون

مضحکه ضحاک

فیلسوفها

شاعر افلاکی

ققنوس

هر روزه سقراط

اشراق (رمان ۳ جلدی)

آماده و تحویل شده برای چاپ

ترجمه و تحشیه تفسیر کشف الاسرار [در ده جلد]

پیامبران برای که سخن می گویند

رؤیای سوخته

هویت هنر نگارگری [مینیاتور ایرانی]

منتشر می شود:

زندگانی پیامبر اسلام

کتاب اول

کتاب دوم

کتاب سوم

کتاب چهارم

کتاب پنجم

کتاب ششم

کتاب هفتم

کتاب هشتم

کتاب نهم

کتاب دهم

کتاب یازدهم

کتاب دوازدهم

انتشارات

امیرکبیر

نگار

ارغنون

.

[در ۱۲ جلد]

فجر اسلام

قلمروهای بعثت

رستخیز جانها

از بعثت تا معراج

اقلیم های هجرت

جنگ برای صلح

بدر

احد

تا فتح مکه

از جهاد تا سلیم

آخرین سالها

خاموشی کهکشان

اساس الاقتباس

خواجه نصیرالدین طوسی

اسفار اربعه

صدرالمتالهین شیرازی

اسرار الحكم

حاج ملاهادی سبزواری

اشارات و تنبیها

شیخ الرئيس ابوعلی سینا

تاریخ فلسفه اسلامی

هنری کوربن ترجمه اسدالله مبشری

تاریخ فلسفه در اسلام

ج اول و دوم. م. م. شریف

تجريد العقاید

خواجه نصیرالدین طوسی

تعليقه بر شرح منظومه

حاج شیخ محمد تقی آملی

چهارده رساله شیخ اشراق

حی بن یقظان ابن سینا

سه حکیم مسلمان

سید حسین نصر

سه رساله شیخ اشراق

نجفقلی حبیبی

سیر فلسفه در ایران

محمد اقبال لاهوری

شرح حکمة الاشراق

سیدجعفر سجادی

شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی

غلامحسین ابراهیمی دینانی

فلسفه در ایران - مجموعه مقالات فلسفی

قرآن

مثنوی

مجموعه رسائل فارسی سهروردی

مجموعه مصنفات شیخ اشراق

منطق صوری

خوانساری