

تحلیل ساختار شخصیتی و نظام فکری شیخ اشراق، با تمرکز بر محورهای تأثیر گذار آنها بر حکیمان مسلمان

پری ایران منش

دانش آموخته دکتری ایران شناسی از دانشگاه کالیفرنیا

چکیده

در تقسیم غیر جامع، تاریخ فلسفه اسلامی به سه رویکرد مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه تقسیم می شود. بنیانگذار فلسفه اشراق از پرنفوذترین حکمای مسلمان است که هم به لحاظ منش و شخصیت، و هم به لحاظ ساختار اندیشه تأثیر شگرفی در جریان های بعدی خود، خاصه حکمت متعالیه، عرفان نظری، و حوزه های مطالعاتی دیگری چون دین شناسی تطبیقی، بازخوانی فلسفه پیشاارسطویی، و نیز مطالعات ایرانی بر جای نهاد.

این تأثیر گذاری را می توان در سه حوزه ترسیم نمود: (۱) شخصیت و منش خاص شیخ اشراق؛ (۲) روش شناسی او در مطالعات فلسفی و دین شناسی؛ و (۳) دستاوردهای فلسفی، منطقی و معرفت شناختی.

این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی ابتدا شخصیت شیخ را بر اساس چارچوب نظریه شخصیت یونگ مشخص کرده، و مهمترین تأثیرات شخصیتی او را بر حکیمان بعدی می کاود؛ سپس در ادامه برجستگی های وی در حوزه روش شناسی و دستاوردهای فلسفی، منطقی و معرفت شناختی را که اهمیت جریان سازی دارند، کنکاش می کند تا از سویی محورهای تأثیر گذاری یاد شده را با داده های متقن معلوم نماید و از سوی دیگر اثبات کند که ساختار فکری شیخ اشراق از ساختار فکری فلسفه مشاء کاملاً جدا بوده و ویژگی های یک مکتب فلسفی متمایز را دارد.

کلید واژگان: حکمت نوری؛ درونگرایی حسی؛ روش اشراقی؛ شهود قلبی؛ پدیدارشناسی روشی؛ زبان تمثیلی؛ خرد جاویدان

مقدمه

فلسفه اسلامی را به سه رویکرد کلی یا مدرسه یا مکتب تقسیم می‌کنند که عبارت است از: فلسفه مشاء؛ فلسفه اشراق، و حکمت متعالیه. گرچه چنین تقسیم‌بندی‌هایی همواره محل مناقشه است و نمی‌تواند تمامی تلاش‌های فلسفی مسلمانان در جوامع اسلامی را پوشش دهد، اما در حال حاضر نیز به دلیل عدم تحقیقات جامع تاریخ فلسفه در جهان اسلام، همانند آنچه غربی‌ها در مورد تاریخ فلسفه غرب دارند، می‌توان آن را با اغماض پذیرفت.

یکی از این رویکردها یا مدارس سه‌گانه، توسط حکیم جوانی با نام شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی پدید آمد که هم به لحاظ شخصیت و منش شخصی، و هم به لحاظ تلاش‌های فلسفی، منطقی و معرفت‌شناختی‌اش تأثیر شگرفی در جریان‌های بعدی خود، خاصه حکمت متعالیه، عرفان نظری، و حوزه‌های دیگری چون دین‌شناسی تطبیقی، بازخوانی تاریخ فلسفه پیشاارسطویی، و نیز مطالعات ایرانی بر جای نهاد (کوربن، ۱۳۸۰، ۲۸۹) و از دهه‌های آغازین قرن بیستم نیز بر اثر تلاش‌های افرادی چون هانری کوربن توجه عمیق مستشرقان را به خوب جلب نمود (لیمن، ۱۳۸۹، ج ۲، ۲۸۴).

چنانکه گفتیم، این تأثیرگذاری را در سه حوزه می‌توان پیگیری نمود:

- شخصیت و منش خاص شیخ اشراق
- روش‌شناسی او در مطالعات فلسفی و دین‌شناسی
- دستاوردهای فلسفی، منطقی و معرفت‌شناختی

ما در این نوشتار به طور خلاصه به واکاوی مهم‌ترین رگه‌های این تأثیرگذاری‌های سه‌گانه خواهیم پرداخت.

۱. تأثیرگذاری‌های شخصیت و منش

شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابولفتوح سهروردی، ملقب به شیخ اشراق، همانند یعقوب بن اسحاق کندی، ابونصر فارابی، بوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا از فیلسوفان جریان‌سازی هستند که دامنه تأثیرشان محدود به زمان خود نبوده، و به اعصار دیگر نیز کشیده شده است. این پدیده در مورد شیخ اشراق محدود به ساختار فکری و دستاوردهای فلسفی و منطقی وی نیست؛ بلکه، سنخ شخصیتی، منش و زیست خاص او نیز همانند کسانی چون حلاج و عین‌القضات همدانی، همواره مورد توجه بود و بر جریانات پس از خود تأثیر شگرف عملی نهاده است. به عبارت دیگر، برخلاف فیلسوفانی چون ابن‌سینا که تنها با دستگاه فکری خود جریان‌سازی کرده‌اند یا متفکرانی که دامنه تأثیر آنها تنها در کتاب‌هایشان خلاصه می‌شود، افرادی چون شیخ اشراق، زندگی شخصی و زیست اجتماعی‌شان نیز الگو بوده است، و علاوه بر پیدایش نوعی دستگاه فکری و زیست اجتماعی بر اساس شخصیت آنها، مقلدان عملی فراوانی نیز پیدا نموده‌اند که زیست خود را بر اساس زیست وی یا دستورات عملیشان بنانهاده‌اند. چنین پدیده‌ای در تاریخ تفکر انسان در مورد افراد اندکی رخ می‌دهد؛ گرچه دامنه این نفوذهای عینی و عملی و ضریب نفوذ جمعیتی آنها نیز متفاوت است.

آنچه از زندگانی شیخ مقتول می‌دانیم، عمدتاً از کتاب *نزهة الارواح* شهرزوری، شارح حکمه الاشراق و از پیروان سرسخت شیخ است که او نیز آنها را بیشتر از *اتمام التتمه* ابوالحسن علی بن موفق، و *عیون الانباء* ابن‌ابی‌اصیبه گرفته است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ۱، ۱۱-۱۳). در این جا نمی‌خواهیم به تکرار زندگی‌نامه او بپردازیم؛ بنابراین، تنها به سرخط‌هایی اشاره می‌کنیم که در

راستای تحلیل شخصیت او براساس چارچوب نظریه یونگ (که چارچوب انتخابی ما برای تحلیل است) کمک می‌کند.

مهم‌ترین اموری که از زندگی او در کتاب‌های سه‌گانه بالا نقل شده است از این قرار هستند:

- تولد در قرن ششم (۵۴۹ ه.ق)؛ منطقه جغرافیایی زنجان؛ سهرورد
- گذران کودکی در مراغه و تحصیل نزد مجدالدین جیلی
- مهاجرت به اصفهان و تحصیل نزد ظهیرالدین فارسی، هم‌مدرسه‌گی با فخر رازی
- گرایش شدید به فلسفه مشاء در اصفهان، در دهه دوم زندگی، و آغاز گرایش به اشراق از ۳۰ سالگی بر اثر مکاشفه‌ای معروف به «حکایت منامیه» (مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۰)
- آغاز سفرهای فراوان و هم‌نشینی با عرفا و تجربه‌های عرفانی شخصی بر اثر ریاضات شدید
- کنکاش در مباحث عرفانی برای تأیید اشراقات خود؛ و نیز برهان‌های تأییدی برای اشراقات خویش (که این شیوه در *حکمه الاشراق* به اوج می‌رسد)
- ورود به حلب در ۵۷۹، و کسب جایگاه علمی در دربار و معلمی شاهزاده ملک ظاهر غازی، فرزند صلاح‌الدین ایوبی.
- تکمیل نظام فلسفی تا ۳۳ سالگی و نوشتن مهم‌ترین کتاب‌هایش در ۳۲ و ۳۳ سالگی (حکمه الاشراق، مطارحات، تلویحات و مقاومات)
- حسادت و نمامی علمای حلب، نامه‌نگاری آنها به صلاح‌الدین، و در نتیجه قتل وی در ۳۸ سالگی یعنی سال ۵۸۷ ه.ق (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۳-۲۱). احتمال دیگر، قتل وی نیز می‌تواند به دلیل نظریه سیاسی خاصش باشد (لیمن، ۱۳۸۲، ج ۲، ۲۷۳).

افزون بر این می‌دانیم که او در دوره سلجوقان می‌زیسته است. در دوره او مخالفت با فلسفه مشاء با ظهور دو شخصیت مهم، یعنی غزالی و فخر رازی اوج گرفته است که اولی عرفان و دومی

کلام را رقیبی مهم برای فلسفه ساخته‌اند (نصر، ۱۳۷۱، ۶۲). عرفان در سده او نیز با ظهور عارفانی بزرگ در حال شکوفایی بوده است. سهرورد نیز عارفان بزرگی داشته است که بر رونق حال و هوا و حیات عرفانی در میان مردمان آنها تأثیر داشته است. برای نمونه، نجیب‌الدین سهروردی عارفی بوده که پیش از شیخ در آنجا می‌زیسته و در شکوفایی چنین شکلی از زیستن تأثیر نهاده است. همچنین می‌توان از شهاب‌الدین عمر سهروردی (۵۴۲-۶۳۲ ه.ق)، صاحب *عوارف المعارف*، نام برد که هم‌عصر شیخ بوده است.

۱-۱. تحلیل یونگی از شخصیت شیخ اشراق

برای تحلیل شخصیت نیازمند یک چارچوب نظری هستیم تا داده‌های پراکنده را در یک نظام کلی سازماندهی کند. ما در این جا نظریه شخصیت یونگ را به عنوان پیش‌فرض تحلیلی خود انتخاب می‌کنیم.

روان‌شناس مشهور سویسی، کارل گوستاو یونگ، به دو گرایش (درون‌گرایی و برون‌گرایی) و چهار کارکرد (تفکر، احساس، حس کردن و شهود) قایل بود که از ترکیب آنها هشت تیپ شخصیتی به وجود می‌آید: برون‌گرای متفکر، درون‌گرای متفکر، برون‌گرای احساسی، درون‌گرای احساسی، برون‌گرای حسی، درون‌گرای حسی، برون‌گرای شهودی، درون‌گرای شهودی. گرایش، آمادگی عمل و واکنش هر یک در جهت‌ی خاص است. برون‌گرایی، متوجه کردن انرژی روانی به دنیای بیرون است و درون‌گرایی به سمت دنیای درون. این‌ها ارزش همسانی دارند، و هر دو به‌طور نسبی وجود دارند، منتها با غلبه یکی، دیگری در ناهشیار می‌رود (۱۹۷۱، ۱۹۲۱). کارکردی که در هشیار غلبه پیدا می‌کند، کارکرد مهتر نام دارد و نقطه مقابلش که در ناهشیار می‌رود و عمل خود را در آنجا انجام می‌دهد، کارکرد کِهتر نام دارد (۱۹۴۸) و دو تای دیگر نقش کمکی را بازی می‌کنند.

تفکر،^۱ فرایندی عقلانی است، که یا شکل عینی دارد و یا انتزاعی. یونگ تنها تفکر فعال، جهت‌دار و با هدفی مشخص را عقلانی می‌شمارد، و نه تفکر منفعل را. احساس،^۲ فرایند ارزش-گذاری ذهنی است که یا بر اساس اطلاعات و ارزش‌های پذیرفته‌شده بیرونی صورت می‌گیرد و یا برداشت‌های ذهنی. احساس شدید، تبدیل به عاطفه می‌شود (۱۹۲۱). حس،^۳ کارکرد دریافت محرک مادی و تبدیل آن به هوشیاری ادراکی است که این ادراک یا به‌طور کمی تحت تأثیر نگرش‌های ذهنی است و به عینیت نزدیکی است، و یا اینکه تأثیر برداشت‌ها و تفسیرهای ذهنی در آن زیاد است. حس شامل حس درونی هم می‌شود. شهود، درکی فراتر از فعالیت‌های هوشیاری است، و به عبارتی کارکردی است که به شیوه ناهشیار واسطه درک از عالم می‌شود (۱۹۲۱) و یقین و اقلانعی فوری به‌بار می‌آورد. بخشی از شهود را همگان کمابیش دارند و بخشی دیگر در دسترس همگان نیست، مانند خلاقیت یک مخترع، ذوق یک شاعر و هنرمند و درک شهودی یک عارف. این درک شهودی هم در گردآوری داده‌ها دخیل است و هم در تحلیل آنها. این شهود یا به واقعیت‌های بیرونی تعلق می‌گیرد و یا به ذهنی و درونی (مانند عرفا و پیامبران). حس و شهود هیچ کدام مبنای عقلانی ندارند و صرفاً ادراک بی‌واسطه رویدادهای درونی و بیرونی هستند (همان). شهود و حس شیوه‌های ادراک و گردآوری داده هستند و تفکر و احساس شیوه دآوری آنها.

هیچ تیپ شخصیتی نباید کارکرد تیپ شخصیتی دیگر را عجیب بشمارد. معمولاً یک کارکرد و در موارد بسیار استثنا، دو یا سه کارکرد بر افراد غلبه دارد. آنها که به تفرد و خودشکوفایی می‌رسند هر چهار کارکرد را به شکوفایی و تعادل می‌رسانند. نکته آن است که این تیپ‌های شخصیتی هر کدام کارایی و استعداد ویژه‌ای برای کاری خاص دارند (۱۹۲۱، ۱۹۷۱).

^۱ thinking

^۲ feeling

^۳ sensation

مفهوم خودشکوفایی یا تفرد (که فرایندی بی‌پایان و ناشی از تولدهای دوباره است)، یکپارچه کردن عوامل متضاد روانی و رشد متعادل کارکردهای چهارگانه، درون‌گرایی و بیرون‌گرایی، شهامت مواجهه با ناهشیار، سایه، تعادل گرایش آنیمایی^۴ و آنیموسی^۵، رساندن پرسونا به حداقل و تسلط متعادل خودِ ناهشیار بر شخصیت است. از نظر یونگ این اتفاقات هرگز قبل از میان‌سالی نمی‌افتند. برای موفقیت در ایجاد تعادل میان گرایش‌ها، کارکردها و نیروهای متضاد روان، به سطح بالاتری از هوشیاری نیاز است (۱۹۴۳).

درباره وجه تشابه آرای یونگی و آیین‌های عرفانی (از جمله تصوف اسلامی) کارهای بسیاری صورت گرفته است. ناهشیار جمعی یونگ در تبیین وحی مورد استفاده بسیاری قرار گرفته است؛ البته برخی متألهان مانند سیدحسین نصر و شوان بر این استفاده می‌تازند (ملکیان، درس‌های معرفت شناسی وحی، جلسه سیزدهم).

بر اساس نظریه یونگ و اطلاعاتی که از شخصیت شیخ اشراق داریم می‌توانیم زندگی او را به دو دوره تقسیم کنیم که در آنها غلبه گرایش‌ها و کارکردهای او متفاوت است. دوره ابتدایی او مربوط به ایامی است که در حکمت مشایی غرق است و کارکرد شهودی در او غلبه ندارد، و دوره دوم مربوط به زمانی است که تحولی عمیق در درون وی رخ می‌دهد و گرایش او به سمت درون‌جلب می‌شود.

جالب توجه اینکه دو دوره بودن زندگی و وقوع یک انقلاب شناختی یا هیجانی را در بسیاری از متفکران تأثیرگذار دنیا می‌بینیم. هرچند وقوع تحول شخصیتی امری بعید است، اما در این افراد این انقلاب به گونه‌ای است که گویی با دو شخصیت مواجه هستیم. حتی خود یونگ نیز چنین دو جنبه شخصیت را در خود روایت می‌کند. یونگ در سال‌هایی که به مدرسه می‌رفت از

^۴ anima
^۵ animus

شخصیت شماره یک (عقلانیت گرا و برون گرا) و دو (شهودگرا و درون گرا) خودآگاهی یافت و هر حالت یا رفتارش را بازتاب یکی از آن دو می شمرد که به تناوب در هر زمان بر او غلبه می یافت. اوج درونگرایی یونگ در بحران شدید میانسالی اش بود (فیست و فیست، ۲۰۰۹). این دوگانگی شخصیت، در دوگانگی علایق او نیز منعکس بود و این شکاف و جنگ درونی هیچگاه او را رها نکرد. در ۱۶ تا ۱۹ سالگی با غلبه شخصیت اولش به فلسفه روی آورد و بیش از همه اندیشه های شوپنهاور، نیچه، گوته و کانت توجه او را به خود جلب کرد. در دوره میانی به شهود، درون نگری، عرفان و آیین های شرقی گرایش یافت و بالأخره توانست میان آنها تعادل برقرار کند و به تعبیر خودش خودشکوفا شود. او به حوزه های گوناگون علوم تجربی و انسانی علاقه داشت: باستان-شناسی، زبان شناسی، تاریخ، فلسفه، علوم طبیعی، کیمیاگری، دین شناسی، عرفان، اسطوره شناسی، قوم شناسی، فلسفه های شرقی و ...؛ و البته از تمام این ها در نظریاتش استفاده می کرد.^۶

چنین وضعیتی را در سهروردی نیز می بینیم، و چه بسا همین انقلاب درونی است که او را در زمره متفکران تأثیرگذاری قرار داد که بر خلاف تفکر رایج زمان خود حرکت کردند. دوره اول زندگی او را می توان بر اساس اطلاعات زندگی نامه ای، شخصیت یک بنامیم که بر اساس چارچوب یونگی برون گرای متفکر است، و آنچه بر او غلبه دارد به ترتیب عبارتند از: برون گرایی، تفکر، احساس، حس.

اما بر اساس همان اطلاعات زندگی نامه ای، سهروردی در دوره دوم زندگی برخوردار از شخصیت درون گرای حسی (شهودی) است که ویژگی های غالب بر او به ترتیب غلبه چنین ویژگی هایی است: درون گرایی، حس، احساس، تفکر.

^۶. آنچه درباب یونگ گذشت، بیشتر برگرفته از کتاب روان شناسی دین و معنویت، نگاشته دکتر محسن زندی است، که در دست انتشار بوده و ایشان لطف کرده و بخشی از یافته هایشان را در اختیارم نهادند. (zandi_mohsen@yahoo.com).

تأثیرگذاری سنخ شخصیتی شیخ اشراق عموماً مربوط به دورانی است که از تعلق به جریان رسمی فکری حاکم خارج شده و خود به شخصیتی خلاق، خالق و اثرگذار تبدیل می‌شود. بنابراین تأثیرگذاری‌های مربوط به شخصیت دوم او است. در این شخصیت که آن را *درون‌گرایی حسی* (شهودی) نامیدیم:

الف) *درون‌گرایی*: یحیی بن حبش در شخصیت دوم خود عمدتاً به دنیای درون خود متوجه است. حکایت منامیه و توصیه‌ارسطو به شروع معرفت از خودشناسی، و نیز ریاضت‌های شدید این دوره برای خلع بدن، او را متوجه این دنیای درون خود ساخته است. خودآگاهی مهم‌ترین هدف او می‌باشد (لیمن، همان، ۲۹۳-۳۰۵) البته، این سیر انفسی در پایان به بازگشت من الحق الی الخلق می‌انجامد و شیخ رسالت خود را در توجه به بیرون و نشر یافته‌های درونی خود می‌کند. پرهیز او از یکجانشینی، و گرایش شدید وی به مسافرت‌های متعدد و هم‌نشینی با افراد گوناگون و نیز تلاش گسترده‌اش برای بروز و ترویج یافته‌ها و اندیشه‌هایش را می‌توان نشانه‌هایی از ظهور برون‌گرایی اولیه او در کنار درون‌گرایی شدیدش دانست که به لسان عرفا می‌توان آن را سیر من الحق الی الخلق نامید. اما این دوران پایانی را می‌توان دوران شکوفایی و تفرد شیخ اشراق نامید که گرایش درون‌گرایی و برون‌گرایی در او به تعادل می‌رسند؛ دیگر نه برون‌گرایی دوران اول بر او غالب است و نه درون‌گرایی دوران دوم؛ و بلکه شیخ به تعالی میان آن دو دست می‌یازد. چه بسا این تعادل بین درون‌گرایی و برون‌گرایی باشد که او را به یک شخصیت مکتب‌ساز تبدیل می‌کند. نباید از نظر دور داشت که شیخ جزو معدود فیلسوفان مسلمانی است که در همان زمان حیات خود آگاهانه و عامدانه دست به مکتب‌سازی فلسفی از طریق سفر، ترویج آثار و تعلیماتش، و شاگردپروری می‌زند (مجموعه مصنفات، ۱، ۵۰۵؛ یزدان‌پناه، همان، ۱۷).

ب) *حس* (شهود): این گرایش با رخداد حکایت منامیه (مجموعه مصنفات، ۱، ۷۰) و پرسش و پاسخ با ارسطو درباره ماهیت معرفت، خودآگاهی، و ویژگی‌های حکیمان واقعی به اوج می‌رسد

و چنان تأثیری بر شیخ می‌نهد که نه تنها ساختار فکری و فلسفی‌اش را دگرگون می‌سازد، بلکه گرایش‌های شهودی در شخصیتش را نیز به ثبات می‌رساند و او را به سبک تازه‌ای از زندگی برای رسیدن به خودآگاهی شهودی وامی‌دارد (لیمن، همان).

البته، گرایش شدید او به شهود و عرفان چیزی نبوده است که به یکباره در او رخ دهد. رگه‌های این گرایش را چه‌بسا بتوان در کودکی او یافت. گرچه، دلایل کافی برای چنین ادعایی نداریم و اگر می‌توانستیم به کتاب‌هایی که به ادعای خودش در طفولیت نوشته است دست یابیم شاید می‌شد حال‌وهوای کودکی و نوجوانی او را از آنها استخراج کرد (یزدان‌پناه، همان، ۱۲-۱۳). فخر رازی که هم‌عصر و هم‌مدرسه‌ای او در اصفهان بوده است ذهن زیرک و گرایش آتیشین او را روایت می‌کند (مجموعه مصنفات، س، ۱۸-۱۹، مقدمه مصحح).

چنانکه گفتیم شخصیت دوم شیخ اشراق است که جریان‌سازی نمونه است. برخی ویژگی‌های مهم ناشی از این شخصیت تازه که توجه به درون، خودآگاهی، شهود، و سبک زندگی ریاضت‌آلود از مهم‌ترین ویژگی‌های آن است، تأثیر شگرفی بر ساختار فکری و زندگی حکیمان پس از خود نهاده است که برخی‌شان بدین‌قرارند:

۱.۱.۱. همبستگی بین حکمت و شخصیتِ مدرک

چنانچه در بخش دستاوردهای معرفت‌شناختی خواهیم گفت، شیخ روان‌شناسی شخصیت مدرک را در کسب معرفت معتبر تعیین‌کننده می‌داند (لیمن، همان، ۲۹۳-۳۹۵). او اتصال به عالم نورانی و صید حکمت نورانی را وابسته به ساختار شخصیتی شخص متفلسف می‌شمارد. گرچه دستیابی به چنین معرفتی برای همگان امکان‌پذیر است؛ اما نیازمند تغییراتی در شخصیت افراد است که برخی ایجابی و برخی سلبی هستند. در این‌راستا، وی دو سری ویژگی‌هایی سلبی و ایجابی (منفی و مثبت) برمی‌شمارد که مانع یا تسهیل‌گر حکمت اشراقی هستند. ویژگی‌هایی که باید ایجاد شوند در صفای باطن و تلطیف قلب و عقل و حدس از طریق ریاضت، عبادت، و تمرین حکمت

اشراق، و در یک کلام آماده‌سازی آیینۀ باطن برای دریافت نور از منبع نورالانوار نهفته‌اند (یزدان‌پناه، همان، ۳۸-۳۹)

موانع نیز بسیارند، و از این‌روست که شهرزوری پس از تقسیم علوم حقیقی به ذوقی یا کشفی [مشاهده مستقیم حقایق از طریق خلع روح از بدن] و بحثی یا نظری [غلطیدن در مفاهیم صرف]، در مقدمه حکمه الاشراق می‌گوید که تنها عدۀ بسیار اندکی حکمت الاهی را به چنگ می‌آورند (مجموعه مصنفات، ۲، ۵). او حکیمان پیشاارسطویی را اساطیر چنین حکمتی می‌شمارد: آغاثادیمون، هرمس، انبازدلس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون (همان).

از آنجا که هدف فلسفه رسیدن به واقع است، تنها کسانی که به عالم واقع راه پیدا کنند، فیلسوف یا حکیم هستند؛ مابقی تنها متفلسفانی هستند «کو ورقی داند». البته راه رسیدن به واقع هم شهود است (مانند عارفان واقعی، حلاج، بایزید و تستری)، و هم عقل برآمده از شهود.

برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های مانع عبارتند از:

۱. شخصیت نمایشی و خودشیفته

شخصیت نمایشی شخصیتی متزلزل است که کسب توجه دیگران نسبت به خود محکم‌ترین تنظیم‌کننده احوالات و افعالش است. شخصیت خودشیفته نیز کسی است که خود را محور عالم پنداشته و چنان مشغولیت ذهنی به خودشان دارند توان مواجهه با واقعیات جز خود را ندارد. ویژگی عمده هر دوشخصیت توجه شدید به بیرون است که مانع توجه به درون و خودآگاهی می‌شود. از نظر سهروردی یکی از ویژگی‌های متظاهران به حکمت، شخصیت‌های نمایشی و خودشیفته هستند که هدفشان جلب توجه دیگران از طریق مباحث فلسفی است؛ نه دستیابی خودشان به واقعیت. شهرزوری، شارح حکمه الاشراق، در مقدمه بر این کتاب این ویژگی مدنظر شیخ را این‌گونه شرح می‌دهد:

«آنها [پیروان حکمت مشاء] به بحث و رد و اثبات این نظر و آن نظر و پرسش و پاسخ از هم و مواردی از این دست مشغول شدند که ویژگی مشترک تمام این امور آن است که آنها را از کسب امور ذوقی بازمی داشت» (مجموعه مصنفات، ج ۲، ۵).

اختلال‌های شخصیتی مانع برای اشراق محدود به این‌ها نیستند و استقرار آنها فرصتی دیگر می‌طلبد.

۲. شخصیت متمایل به سلطه‌گری و کنترل

شهرزوری در ادامه همان متن می‌نویسد: «به‌ویژه آنکه حب ریاست نیز به تمام آن موانع اضافه شده بود، و در نتیجه همان‌طور که آنها رشد می‌کردند ذوق و کشف حقایق در آنها ضعیف‌تر می‌شد» (همان)

۳. وارد شدن در قدرت سیاسی و نظام اقتدار اجتماعی

همان‌گونه که فقه در جوامع مسلمان امروزی برای افراد جایگاه و اقتدار سیاسی و اجتماعی می‌آورد، روزگاری این ویژگی محصول علم کلام و روزگاری نیز به فلسفه تعلق داشته است؛ خاصه، از آنجا که طبیعت و طب نیز بخشی از فلسفه محسوب می‌شده است، فلاسفه و طبیبان معمولاً یکی بوده‌اند، از این رو توجه دستگاه حاکم به آنها زیاد بوده است. چنانچه از تاریخ برمی‌آید مشائیان پس از بوعلی سینا دارای مقامات دولتی بوده‌اند و شئون اجتماعی خاصی داشته‌اند که آنها را در مرکز توجه قرار می‌داده است (یزدان‌پناه، همان، ۳۰). از منظر شیخ اشراق، چنین اقتدار سیاسی و وزانت اجتماعی مانعی برای رسیدن به حکمت است. از سویی مقتضیات چنین جایگاه‌هایی و از سوی دیگر بیرون کردن رقبای فکری با اقتدار سیاسی (و نه قدرت فکری)، آنها را از کسب حکمت حقیقی دور می‌ساخته است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۷۶، ص ۵). بنابراین مشائیان به دو شیوه حکمت را آلوده ساخته بودند: ان قلت و قلت‌ها و جدل‌های فلسفی؛ ورود در چرخه قدرت سیاسی و اقتدار اجتماعی. محصول چنین آلودگی‌ای، دوری از پیمایش راه قدسی و مشاهده حقایق نورانی (مجموعه

مصنفات، ۱، (۳۶۱) و تبدیل فلسفه به شبه فلسفه، و فیلسوف به فرد مغرور و خودشیفته‌ای است که چند برگ کتاب و قول می‌داند.

تجربه ورود شیخ شهاب‌الدین به دربار و مشاهده نزدیک فضای قدرت و اقتضات آن ممکن است در چنین نتیجه‌ای بی‌تأثیر نبوده باشد، و چنانچه گفتیم برخی به شدت بر این باورند که عامل قتل سهروردی نظریه سیاسی متأخر وی بوده است (لیمن، همان، ۲۷۳). عنوان امیرک در نام او نیز چه بسا دال بر این باشد که در کودکی زیستن در یک خانواده دارای مناصب حکومتی را تجربه کرده باشد.

۴. بدن پرستی

این عبارت شیخ جزو مشهورات او است: «لا یعدّ الانسان فی الحکماء ما لم یطلع علی الخمیره المقدسه، و ما لم یخلع و یلبس؛ مادام که کسی بر آن خمیره ازلی حکمت دست نیابد و نتواند خلع بدن کند و دوباره به آن دست یابد، از جرگه حکما محسوب نمی‌شود» (مجموعه مصنفات، ۱، ۵۰۳). و چنین کاری چنان بر او ساده باشد و بدن تحت اختیارش باشد که هر وقت بخواهد همانند لباس، روح را از بدن خارج کند.

حکیم کسی است که فکر و قلب او با هم همگام و موافق هستند و این هماهنگی جز از طریق تضعیف قوای بدن از طریق ریاضاتی چون گرسنگی و عبادات و نیز عشق حاصل نمی‌شود. این جاست که روان‌شناسی مدرک با زهم در دستیابی به معرفت معتبر اهمیت پیدا می‌کند. ویژگی‌هایی که شیخ شهید برای شخصیت حکیم بر می‌شمارد به تدریج تبدیل به یک مانیفست برای دستیابی به معرفت اشراقی می‌شود که بعد از وی سال‌ها و قرن‌ها از سوی حکیمان و عارفان دنبال می‌گردد (بنگرید به نصر، ۱۳۷۱؛ یثربی، ۱۳۹۲، و ۱۳۹۷).

۲. تأثیر گذاری های روش شناختی

عمده مباحث یحیی بن حبش در مورد روش شناسی در مقدمه دو اثر *مشارع و مطارحات* و *حکمه الاشراق* آمده است (لیمن، همان، ۲۷۴). چنانکه گفته شد شیخ اشراق در حدود ۲۰ تا ۳۰ سالگی «شدید الذب عن طریقه المشائین» بوده است (مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۰؛ شهرزوی، ۱۵۶) و روش بحث مشایی و نیز موضوعات مورد پذیرش و انکار آنها را می توان در برخی کتاب های او، حتی در زمانی که غرق در مباحث اشراقی است، مشاهده نمود (یزدان پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ۱۴). برای نمونه او تلویحات را به شیوه مشایی، و البته انتقادی، نگاشته است؛ چراکه، او به جستجوی بازسازی منطق، معرفت شناسی، طبیعیات و مابعدالطبیعه به روش اشراقی است (لیمن، همان، ۲۷۵-۲۷۶). بر همین اساس، شیخ برای حفظ تمایز تام از مکتب مشاء و کلام و حتی عرفان رایج، علاوه بر این ابداع روشی تازه در کسب معرفت، دست به ابتکار زبان تازه ای نیز زد.

۲.۱. ابداعات روش شناختی

وی که *حکمه الاشراق* را به لحاظ ساختار، محتوا و شیوه آموزشی برترین کتاب خود در دوره تازه زندگی و تفکرش می داند، روش آن را *اشراقی* می نامد که دارای ویژگی های زیر است:

- محتویات آن ابتدا از طریق شهود، و تجربه قلبی ناشی از سال ها ریاضت سخت و مستمر بر وی مکشوف شده اند (مجموعه مصنفات، ج ۲، ۹).
- او نه تنها اجزای مجزای مکشوفه ای چون مانند عالم مثال منفصل، یا شمار چهارگانه عالم هستی (عالم عقول و انوار قاهره؛ عالم نفوس و انواع مدبّره؛ عالم ماده و جسم [جسم عنصری و جسم فلکی]؛ و عالم مثال منفصل یا صورت های معلق تارک و روشن) برخاسته از شهوداتش می شمارد (همان، ۲۳۲)؛ بلکه، تمام نظام فلسفی جدید خود را که آن را

متافیزیک نوری می‌داند، القای یکبارهٔ نافث قدسی در روزی عجیب می‌داند (مجموعه مصنفات، ج ۲، ۲۵۸).

- سپس تلاش می‌شود با توجه به سابقهٔ مشایی و تسلط بر مباحث عقلی، شهودات قلبیه برهانی شوند و برای اهل نظر پذیرفتنی گردند (مجموعه مصنفات، ج ۲، ۵، ۱۰، ۲۷۱؛ ج ۱، ۱۲۱).

- برهان‌ها صرفاً تأییدگر شهودات وی می‌باشند، و حتی در صورت ضعف استدلال و رد دیگران، آنچه مقدم است همان شهودات شخصی است و برای او هیچ تردیدی در صحت آنها نیست (همان، ج ۲، ۲۳۲، ۱۰).

- مبنای شیخ اشراق آن است که عقل و شهود ضد یکدیگر نیستند؛ چراکه واقعیت یکی است و راه رسیدن به آن دو تا است: شهود و عقل. در نتیجه، اگر میان آن دو تناقضی یافت شد، بنابر قواعد منطقی باید در درستی یکی از آنها تردید کرد. شهود نمی‌تواند برخلاف مسلمات عقلی چون اصل تناقض باشد، و عقل نیز نمی‌تواند شهود سلیم را (که خود عقل در آن راه ندارد) رد کند. عقلِ مسلم معیار سنجش شهودات است، و شهود نردبام کمال عقل. عقلی که شیخ و دیگر عرفا با آن ناسازگاری داشتند، عقل منحصرشده در عقل مشایی است (یزدان‌پناه، همان، ۴۵).

- او برای نخستین بار در تاریخ فلسفهٔ اسلامی مابعدالطبیعه را به دو بخش عامه و خاصه تقسیم کرد که به بنای اصل روش‌شناختی مهمی انجامید. حکمت عامه شامل مباحث رایج در موضوعاتی چون وجود، وحدت، جواهر، اعراض، زمان، حرکت و ... است. حکمت خاصه رویکرد نوینی در تحلیل موضوعات فراعقلی چون وجود خدا، علم الاهی، تجربه‌های شهودی، رؤیای صادقانه، و دیگر دستاوردهای عالم خیال است (لیمن، همان، ۲۸۱).

• از نگاه شیخ اشراق، تجربه‌های غیرعادی چون رؤیاهای صادقانه، مکاشفات شخصی، معرفت شهودی نسبت به کل، پیش‌گویی آینده، تجارب خارج از جسم، احیای مردگان و سایر پدیده‌های خارق‌العاده قابل تبیین علمی با علم/الانوار و فقه/الانوار هستند (مجموعه مصنفات، ج ۲، ۱۰؛ لیمن، همان، ۲۸۰). از این‌رو، او در فصل‌های پایان آثار فلسفی بزرگش دست به چنین تبیین‌هایی می‌زند (بنگرید: لیمن، همان، ۳۱۱، پی‌نوشت ۳۶).

در اینجا نکته‌ای بسیار مهم را نباید از نظر دور داشت، و آن اینکه شیخ اشراق برخلاف دو جریان دیگر ضدمشایی عصر خود، فلسفه را پوچ نمی‌شمارد؛ بلکه ناکافی می‌داند و ایرادات وارد بر مشاء را مساوی با نفی کلیت فلسفه نمی‌شمارد. این دو رویکرد از سوی غزالی و فخررازی (و نیز شهرستانی) مطرح می‌شود که در اولی عرفان به جای فلسفه و در دومی کلام جانشین فلسفه مشاء می‌گردند (یزدان‌پناه، همان، ۲۵-۲۷). از نگاه شیخ، راه رسیدن به واقع، منحصر در قلب (عرفان) یا عقل (مشاء) نیست؛ بلکه، در تلاش مشترک هردو و بهره‌گیری همزمان از روش شهودی و استدلالی است. تلاش عقلی نیز منحصر در شیوه پُرایراد مشایی نیست و می‌توان روش‌های بدیلی برای تفکر فلسفی ایجاد کرد (همان، ۲۸).

چنین شیوه‌ای عجیب نیست. نه تنها در فلسفه غربی چنین چیزی را می‌بینیم؛ در علوم چون روان‌شناسی نیز به وفور می‌توان رگه‌ای از شهود (عالم مثال منفصل) یا درون‌بینی (عالم مثال متصل) را دید. برای نمونه، این شهود در یونگ به وفور دیده می‌شود. او می‌گوید: «ایده‌های من تنها محصول عقل نیست، بلکه مقدار زیادی از آن از قلبم حاصل شده است» (۱۹۴۳/۱۹۵۳، ص ۱۱۶). یونگ، محتوای ناهشیار را الگوهایی کلی و وراثتی می‌دانست که کهن‌الگو نام دارند. همچنین او برخلاف فروید، برای ناهشیار صرفاً کارکرد تحریف و واقعیت و ایجاد اختلال روانی قایل نبود؛ بلکه، کارکرد خلاقیت و نبوغ و سلامت روان نیز قایل بود (چیزی نزدیک به خیال منفصل / عالم مثل /

مثال/ برزخ/ در عرفان ابن عربی).^۷ بر همین اساس بود که او در مواجهه‌ای با ناهشیار خود و دیدن تصویر اروپایی در آتش و خون، وقوع جنگ جهانی اول را در کتابش با عنوان کتاب سرخ (The Red Book)^۸ پیش‌بینی کرده بود.

ساختار اصلی و مدعای روش‌شناختی حکمت اشراقی یا علم‌الانوار شیخ اشراق بر نسل متفکران بعدی تأثیر شگرفی می‌نهد. این تأثیر را در سه گروه می‌توان دید:

- عارفانی که به مباحث فلسفی توجه دارند. این ساختار فکری تازه در قرن هفتم که دوران اوج‌گیری عرفان اسلامی است با ظهور شخصیت‌هایی چون ابن عربی، قونوی، مولوی، فرغانی، جندی و ... تکامل می‌یابد.
- فیلسوفان متمایل به عرفان، مانند خواجه نصیرالدین و میرداماد.
- حکمت متعالیه ملاصدرا (یزدان پناه، همان).

۲.۲. ابداعات زبانی

دومین ابداع روش‌شناختی شیخ مربوط به زبان فلسفه او است. او افزون بر وام‌گیری از زبانی تازه در تبیین‌های فلسفی خود (با پررنگ کردن نمادهای ایرانی)، و نیز تلاش در ایجاد یک زبان تطبیقی مشترک و نیز تطبیقات زبانی فراوان از اصطلاحات نحله‌های گوناگون (بر اساس مبنای فلسفی تجربه حقیقت واحد در لباس‌های گوناگون)، بنیان‌گذار شیوه‌ای تازه‌ای در زبان فلسفی نیز می‌باشد: زبان تمثیل و استعاره (بنگرید: کورین، ۱۳۸۰، فصل هفتم).

^۷ بنگرید به: چیتیک، ویلیام، *عوالم خیال؛ ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس، ۱۳۸۵. از این‌رو یونگ ابتدا فکر کرد دچار توهم سایکوتیک شده است؛ اما از آنجا که در توهمات سایکوتیک بیمار خیالش را با واقعیت اشتباه می‌گیرد، پی برد که این مواجهه‌ای با ناهشیارش بوده است. از این‌رو روش تخیل فعال را برای چنین مواجهاتی بنا نهاد (بنگرید: قربانی، ۱۳۹۳، ص ۸۰).

^۸ یونگ در سال ۱۹۶۱ درگذشت و پس از مرگ او، این کتاب در خانه مسکونی‌اش در زوریخ باقی ماند و در سال‌های بعد به صندوق امانت بانک سپرده شد. بنابر وصیت او این کتاب چنددهه بعد از مرگش باید بازگشایی می‌شد. این کتاب پس از ۸۰ سال در ماه اکتبر ۲۰۰۹ در موزه جدید شهر نیویورک در معرض نمایش قرار گرفت. کتاب به خط یونگ و دارای نقاشی‌های متعددی برای روشن کردن تحلیل‌های اوست و این برای نخستین بار است که پژوهشگران و عموم مردم قادر به تماشای آن شده‌اند.

زبان تمثیلی اگرچه در حکمت اسلامی رواجی نداشته است و عموم حکیمان به توانایی های زبان در بیان و فهم مسایل فلسفی توجه نکرده اند، (همچنین، در فلسفه غربی تا همین اواخر)؛ گاهی فیلسوفانی را می توان یافت که به این توانش زبان در فهم معانی عمیق و آموزش آنها توجه داشته اند. ابن سینا یکی از این فلاسفه است. او در آغاز نمط نهم اشارات سالکان را به سه دسته زاهدان، عبادان، و عارفان تقسیم می کند و برای عارفان نیز درجات و مقاماتی می شمارد که با ریاضت به آن می رسند. او برای روشن شدن این امر به قصه سلامان و ابدال ارجاع می دهد که تدوینی از خود او است. سلامان نماد انسان و ابدال نماد درجاتی است که در سلوک عرفانی می توان به آن رسید. سه اثر دیگر او که استفاده از زبان تمثیل و استعاره در آنها برجسته است عبارتند از: رساله طیر، حی بن یقظان، و قصیده عینیه.

در میان فلاسفه میانی این شیوه در شیخ اشراق به اوج می رسد. تأثیرپذیری از روش تمثیلی ابن سینا را می توان در ترجمه رساله طیر او و نگارش رساله های متعددی با این روش دید. او برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی تعداد زیادی حکایات تمثیلی، و عمدتاً به زبان فارسی، برای مبتدیان نگاشت که تعداد اندکی از آنها باقی مانده است (لیمن، همان، ۲۷۳). برخی از این آثار تمثیلی بدین قرارند: قصه الغرۃ الغربیة، آواز پر جبرئیل، عقل سرخ، روزی با جماعت صوفیان، فی حالة الصفولیة، فی حقیقه العشق، لغت موران، و صفر سیمرخ.

افزون بر زبان تمثیلی، زبان نمادین نیز از ویژگی های زبانی شیخ است. بیشتر درباب نماد نور توضیحاتی دادیم.

۳. تأثیر گذاری با دستاوردهای فلسفی، منطقی، و معرفت شناختی

شیخ اشراق مباحث فلسفی مشایی را وانهاد و دستگاهی تازه با ماهیت متافیزیک یا حکمت نوری بنا کرد که خودش آن را فقه الانوار یا علم الانوار می نامد (مجموعه مصنفات، ج ۲، ۱۰). او

تبارشناسی این حکمت اشراقی را به حکمای باستان رسانده و رییس حکمت و سیدالحکماء را افلاطون می‌شمارد (همان). (شایان ذکر است که او نیز خطای تاریخی مسلمین در نویسنده اثولوجیا را تکرار می‌کند. با این تفاوت که او در حکمت الاشراق به جای ارسطو، از افلاطون نام می‌برد؛ بنگرید به یزدان‌پناه، همان، ۱۰۴).

البته نباید از خاطر برد که فلسفه او ناظر به حکمت مشاء است و حتی در برخی مباحث مانند نفس و قوای آن، عقول، مقولات، عناصر، هیولی، صورت، جسم و مانند این‌ها مباحث مشاء را فرض می‌گیرد و بدون بحث مجدد تقریری تازه از آنها را بر اساس مبانی خود ارائه می‌دهد. بنابراین، کسی که مشاء (خصوصاً کتب ابن‌سینا، البصائر النصیریة ابن‌سهلان ساوی، و التحصیل بهنیار) را نداند، اشراق را نیز به سهولت نخواهد فهمید (یزدان‌پناه، همان، ۱۱۱-۱۱۲؛ لیمن، همان، ۲۷۷-۲۷۸). از نظر او مبانی منطقی مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی ارسطویی گسست‌های مبنایی دارند که باید بازسازی شوند.

از نظر شهاب‌الدین حکمت عبارت است از «بحث از مفارقات و مبادی عالم، یعنی خداوند و مباحثی کلی که به موجودات مربوط می‌شود (مثل بحث وجود که متعلق به اعیان است) و چنین اموری جز از طریق ذوق و شهود و دریافت نور از نورالانوار حل و حاصل نمی‌شود. از دید او عنوان حکیم تنها بر کسی اطلاق می‌شود که امور متعالی را مشاهده کند و حقیقت را بچشد و خلاصه اهل تآله باشد... متآله یعنی کسی که در واقع منسوب به الوهیت است... کسی که حقیقت را بچشد» (یزدان‌پناه، همان، ۳۲؛ مجموعه مصنفات، ۱، ۱۹۹).

باید توجه داشت که نور در فلسفه او یک نماد است برای بیان مبانی وجودشناختی وجود مشکک. از این‌رو، برای مثال واجب‌الوجود مشایی را نورالانوار و عقول مفارق را انوار مجرد می‌نامد (لیمن، همان، ۲۸۵). نورها در عین تفاوت در شدت و ضعف، هویت واحدی دارند و درجات

نورانیت با قرب و بعد از منبع نور، یعنی نورالانوار، مشخص می‌شود. نور، بعدها در فلسفه صدرایی با تأثیر از شیخ اشراق، وجود نام گرفت و محور حکمت متعالیه شد.

این حکمت نورانی که ورای فلسفه مشایی است از طریق ذوق و شهود به دست می‌آید. برای رسیدن به این واقعیات نورانی، عنصری لازم است که فراتر از نفس ناطقه مشایی باشد که با قوه عاقله به سمت کسب علم حصولی پیش می‌رود. این عنصر متفاوت در فلسفه شیخ نفسی نورانی است که با ریاضت و عشق به عالم نور می‌پیوندد و حقایق نورانی را از آنجا صید می‌کند، و مهم‌ترین تمایز فلسفه مشایی و اشراقی را شکل می‌دهد.

فلسفه مشایی محصول قوه عاقله نفس ناطقه و اتحاد با عقل فعال است و فلسفه اشراق ناشی از اتصال نفس نورانی به عالم نورانی. البته راه حصول فلسفه اشراقی منحصر در اتصال به عالم نورانی نیست؛ بلکه ممارست در خود فلسفه اشراقی نیز راه اشراق و شهود و اتصال به نظام انوار را بر متعلم باز می‌کند (یزدان‌پناه، همان، ۲۹؛ مجموعه مصنفات، ۲، ۲۷۱). چنین تفاوتی را می‌توان بعدها در تمایز بین دو مفهوم مجذوب سالک و سالک مجذوب دید.

بنابراین علم‌النفس مشایی و اشراقی تفاوت‌های بنیادینی دارند؛ چراکه ماهیت نفس از منظر این دو متفاوت است و از نظر شیخ، حقیقت نفس نیز تنها با روش اشراقی به دست می‌آید.

ابداعات محتوایی شیخ اشراق در حوزه‌های یادشده که ویژگی جریان‌سازی دارند، بدین‌قرارند (گزارش خوبی از این تأثیرات بعدی را بنگرید در: لیمن، همان، فصل بیست‌ونهم):

۳.۱. شهود به مثابه مقدمه برهان و پایه فلسفه

نخستین فیلسوف مسلمانی که شهود، احساس یا تجربه را به یک معنا گرفت سهروردی است (یزدان‌پناه، همان، ۴۵). در فلسفه اسلامی شهود گاهی به معنای (۱) تجربه حسی است؛ یعنی تجربه حسی ما به شکل شهودی است و متعلق شهود، خود شیء خارجی و محسوس است (نه صورت انشایی آنها در نفس؛ نظریه ملاصدرا)؛ (۲) گاهی به معنای علم حضوری به متعلقات انسانی

(مانند گرسنگی) است؛ ۳) گاهی به معنای شهود عقلی یا علم حضوری به مفاهیم است؛ ۴) گاهی به معنای شهود قلبی یا دیدن حقایق با پافراتر نهادن از عالم ماده است؛ و گاهی) شهود روحی است (یزدان‌پناه، همان، ۴۵-۴۶). معنای اول را شیخ اشراق برای نخستین بار بنانهاد و بعدها در حکمت متعالی به شهود عالم مثال تغییر یافت. وی معنای سوم را قبول ندارد.

چنانچه می‌دانیم در منطق کلاسیک تنها شهودات حسی (اولیات) هستند که معتبر هستند و راه شهودات قلبی و عقلی برای تحصیل علوم برهانی را بسته می‌دانند. شیخ جزو نخستین فیلسوفانی است که مدعی می‌شود از شهود نیز می‌توان برای برهان استفاده کرد و چنین استفاده‌یی را تدوین می‌کند. از نظر او مشاهدات اعم از حس ظاهر است، و شامل حس باطن و شهود قلبی نیز می‌شود و با هر دوی آنها می‌توان علوم برهانی بناکرد. همان‌طور که اولیات حجیت معرفتی ذاتی دارند؛ شهودات قلبی نیز همین‌گونه‌اند و به خودی خود حجیت دارند و می‌توانند همانند اولیات، مقدمه برهان و پایه فلسفه قرار گیرند و دستگامی فلسفی بر اساس شهود عوالم ملکوتی بنانهاد (مجموعه مصنفات، ۲، ۱۸، ۱۳).

چنان‌که در فلسفه مشایی و صدرایی و اصولاً کل فلسفه نیز بسیاری از زیربنایی‌ترین مباحث، از جمله اثبات اصل وجود و واقعیت (طباطبایی، ۱۴۰۹، ۴) یا تجرد نفس (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۲۹۲) یا علم حضوری (طباطبایی، ۲۳۶) یا حتی برخی مقدمات اصالت وجود (طباطبایی، ۹) و ده‌ها مسأله فلسفی دیگر (مانند حرکت، وجود ذهنی، علیت، معقولات ثانیه و ...) بر اساس شهود عقلی و ادراک حقایق کلی و معقول، یا همان مواجهه فلسفی با جهان خارج و اشیاء خارجی است (یزدان‌پناه، همان، ۵۰-۵۶). چنین استفاده‌ای در فلسفه غرب نیز رایج است (بنگرید به: ژیلسون، ۱۳۶۷، ۲۸۹-۲۹۰).

شیخ اشراق گامی فراتر از شهود عقلی به عنوان مهم‌ترین ابزار فلسفه می‌نهد، و با اعتقاد به وجود قوه‌ای فراتر از عقلِ مدرک کلیات، قوه ادراکی بالاتری با نام قلب را پیش می‌کشد که معرفت

تجربی متحقق آن ناشی از ریاضت (مانند ذکر مداوم، نماز، روزه، شب‌زنده‌داری، تلاوت قرآن، افکار لطیف، عشق و ...) و تلطیف روح و خلع بدن است (مجموعه مصنفات، ۱، ۱۱۳؛ لیمن، همان، ۲۸۱)، و یافته‌های آن از یقینیات بوده و می‌تواند مقدمه برهان، و پایه فلسفه قرار گیرد؛ چنانچه، شیخ شهود عالم مثال یا عالم عقل (مثل، عقول و مفارقات) توسط خود را مقدمه بحث فلسفی در این زمینه می‌کند (مجموعه مصنفات، ۲، ۱۵۶). قلب، حقایق عالم را می‌بیند یا می‌شنود و عقل نیز که قوه‌ای پایین‌تر است، با نور آن منور می‌شود و به تبع قلب آنها را تأیید می‌کند و به تحلیل آنها پرداخته و فلسفه خاص خودش (حکمت نورانی) را پایه‌گذاری می‌کند (مجموعه مصنفات، ۲، ۲۷۱)، که البته با عرفان متفاوت است و همچنان فلسفه است (یزدان‌پناه، همان، ۷۳-۸۲).

این ابداع را می‌توان زیربنایی‌ترین مبنای عرفان نظری، و نیز حکمت متعالیه و پدیدارشناسی فلسفی شمرد (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ۲۴۸؛ قیصری، ۱۳۷۵، ۷۰)، که شیخ اشراق درباره آن بحث بسیار می‌کند و آیندگان این رشته وامدار او هستند. بیهوده نیست که او خود را احیاکننده این حکمت ازلی می‌داند که با تسلطِ روش ارسطویی به محاق رفته است (مجموعه مصنفات، ۱، ۵۰۳). البته فهم او از قلب و امداً آیات قرآن، سنت دینی و رگه‌های اشراقی در فیلسوفان بزرگ مشایی چون ابن‌سینا است که در نمط نهم و دهم کتاب *اشارات* به اوج می‌رسد (یزدان‌پناه، همان، ۱۰۰-۱۰۵). افزون بر این، او به شدت وامدار فلسفه ابن‌سینا است؛ البته، یک وامداری کاملاً انتقادی (لیمن، همان، ۲۷۷-۲۷۸).

۲.۳. علم النفس اشراقی

چنانچه از حکایت منامیه برمی‌آید، مسأله‌ای بنیادین شیخ ما، تبیین معرفت و چیستی علم است. او معرفت‌شناسی مشایی را ناکافی می‌شمرد. با وجود آنکه مسأله اصلی او ارائه تبیینی تازه از معرفت است، فلسفه خود را از معرفت‌شناسی آغاز نمی‌کند؛ چراکه بر اثر شهود منامیه خود، و پرسش از ارسطو در باب چیستی علم و ارجاع ارسطو به معرفت خود/نفس، شیخ باز کردن گره

مسئله معرفت را در نفس‌شناسی و خودآگاهی می‌بیند. علم به نفس از آنجا که حضوری و شهودی است، امری قایم به خود است و نیازمند چیز دیگری نیست و فرد به واسطه ذات خود از خود آگاه می‌شود (اتحادِ مدرک و مدرک). نماد نور در این جا بسیار راهگشا است. خداوند نورالانوار است چون خودآگاه‌ترین موجودات است و با انوار اسفهبندی اوست که سایر چیزها روشن می‌شوند و اشراق/معرفت حاصل می‌گردد.

بر اساس این مبنا، خودآگاهی می‌تواند مبنای کل معرفت بشر شود. برای فهم اهمیت یافتن چنین مبنایی به فلسفه دکارت توجه کنید که با الگوگیری از ریاضیات و هندسه، در فلسفه به دنبال چیزی بود که آن را مبنای معرفت یقینی قرار دهد؛ که در نتیجه آن را در مبنای ناکافی «می‌اندیشم، پس هستم» یافت.

از نظر شیخ، اگر علم حضوری یا اتحادِ مدرک و مدرک مبنای معرفت و یقینی‌ترین معرفت است؛ بنابراین در معرفت هر چیزی میزان تطابق بین آن است که اعتبار معرفت را تعیین می‌کند. چنین استناجی است که شیخ شهید را به مسیر معرفتی مشاهده اشراقیه یا مشاهده اشراق می‌کشاند. معرفت معتبر یک چیز، یعنی تجربه مستقیم آن چیز، و ادراک پدیده آن گونه که هست. برای دستیابی به معرفت معتبر باید بین مدرک و مدرک وحدت رخ دهد، و از این رو، حالات روان‌شناختی مدرک در ایجاد چنین وحدتی تعیین‌کننده است. این مبنا، غنی‌ترین شکل پدیدارشناسی روشنی است که در بخش بعدی به آن می‌پردازیم.

اگر فرایند حکمت نورانی عبارت از خلع بدن، عروج نفس مجرد به عالم نورانی، تابش انوار اسفهبندی بر نفس و تجربه تشکیکی نور، کشف و مشاهده حقایق، بازگشت به بدن و تحلیل مشاهدات توسط عقل باشد؛ در آن صورت ابزار اصلی چنین فلسفه‌ای نفس است. از این رو، او فلسفه خود را نه از معرفت‌شناسی و نه از هستی‌شناسی؛ بلکه از نفس‌شناسی مبتنی بر علم حضوری و شهود آغاز می‌کند. هستی‌شناسی نوری، علم‌النفس اشراقی، و روش اشراقی سه ضلع یک مثلث

در حکمت نوری او هستند که با یکدیگر دور هرمنوتیکی دارند. بر این اساس است که شیخ (۱) نظام نوری خود را از نفس‌شناسی آغاز کرده، (۲) هویت نوری آن را بالاجمال از طرق علم حضوری کشف می‌کند، (۳) به سوی نورالانوار (خداوند) صعود می‌نماید، و (۴) هویت نوری همه امور را تا نورالانوار مشاهده می‌کند؛ (۵) در قوس نزولی جایگاه انوار را مشخص کرده (یعنی: نور اقرب یا معلول اول؛ انوار قاهره طولیه یا عقول و مفارقات؛ و انوار قاهره متکافئه یا مثل) تا به نفس یا انوار اسفهبديه می‌رسد و جایگاه آن را در این نظام نوری بالتفصیل نشان می‌دهد که اینک در ظلمت ماده گرفتار شده است و باید با ریاضت، عشق و محبت و مانند اینها از این ظلمت یا مغرب رها شود و به عالم نور یا مشرق متصل شود و حقایق را شهود کند (یزدان‌پناه، همان، ۸۴). واژگان مغرب و مشرق و بازگشت به وطن نیز در فلسفه او از این جا خاستگاه می‌گیرد و اهمیت پیدا می‌کند.

پیش از او نیز ابن‌سینا با نگارش کتاب *الحکمة المشرقیة* (به دو معنای احتمالی: حکمت حکمای مشرق‌زمین؛ و فلسفه‌ای با روش اشراقی) و *منطق المشرقیین*، بنای چنین نگاهی را نهاده بود. اگرچه، شیخ اشراق او را در احیای حکمت مشرق‌زمین یا خسروانیان ناکام می‌داند (مجموعه مصنفات، ۱، ۱۹۵) و ادعای بنای فلسفه مشرقی توسط ابن‌سینا در کتاب مجهولی با عنوان *کراریس فی الحکمة* را مورد نقد شدید قرار می‌دهد (لیمن، همان، ۲۷۹-۲۸۰).

۳.۳. ابداعات منطقی

سهروردی با *البصائر النصیریة* عمر بن سهلان ساوی (و. ۵۴۰) آشنایی و الفت داشته است. *البصائر* جزو نخستین کتاب‌هایی است که از تقسیم نه‌گانه مرسوم (نه کتاب / *رغنون*) اعراض کرد و منطق را به دو بخش مادی و صوری تقسیم نمود. شیخ بعدها از این ابداع ساوی در ابداع منطق سه بخشی خود استفاده نمود که شامل معناشناسی، منطق صوری و منطق مادی است (لیمن، ۱۳۸۲، ۲، ۲۷۲).

از تأثیرگذاری‌های منطقی او می‌توان به مباحثش در جهات مکرر، ساختار قضیه ضروریۀ بتّاته، مسأله سلب به ویژه در عکس منطقی، تحویل حدود و شکل مادر برای قیاس (که سایر اشکال قیاس از آن استنتاج می‌شوند)، قضایای موجه (به‌ویژه رد ارزش بی‌قیدوشرط قضیه موجهه کلیه در دست‌یابی به علم یقینی به دلیل امکان مستقبل)، نظریه مقولات (که خاستگاه نظریه حرکت جوهری ملاصدرا شد)، و بسیاری مسایل دیگر اشاره کرد (همان، ۲۸۲).

یکی از دیگر حوزه‌هایی که شیخ در آن تأثیرگذار بوده است، حوزه معناشناسی یا دلالة الالفاظ است که به نوعی بازسازی یک رگه ضعیف روایی-مگاری در فلسفه اسلامی است. مباحث نام‌گذاری، دلالت، انواع دلالت، رابطه عناوین طبقات با اعضا، انواع حضور اعضا در طبقات شامل اندراج، استغراق، اندخال، شمول و ... از این دست مسایلند (همان).

از دیگر ابداعات منطقی و معناشناختی او نقدهای گسترده‌ای است که بر نظریه ذات‌گرایانه مشایی در باب تعریف‌های مبتنی بر ذات و نیز حد تام است که تعریف ماهوی مرکب از جنس و فصل از یک چیز را نخستین و مهم‌ترین گام در تبیین علمی و فلسفه‌ورزی می‌دانند. شیخ اشراق تعریف ماهوی را به چندین دلیل منطقی و معناشناختی ناممکن می‌شمارد (بنگرید: لیمن، همان، ۲۸۷-۲۹۱)، و چنانچه پیشتر گفتیم در ابداعی تازه و با نقد معرفت‌شناسی مشایی، بنای معرفت را بر خودشناسی مبتنی بر علم حضوری و اشراقی و تجربه شهودی می‌نهد و بدین طریق جریان افلاطونی را در فلسفه ایران زنده می‌کند (لیمن، همان، ۲۸۷). بر این اساس، یک شیء تنها هنگامی به‌طور کامل تعریف می‌شود که فرد در خودآگاهی خویش آن را دریابد.

۴.۳. ابداعات معرفت‌شناختی

چنانچه گفتیم، باتوجه به حکایت منامیه، بنای فلسفه سهروردی شیخ با پرسش از چیسایی معرفت و تبیینی تازه از آن آغاز می‌شود.

هدف اساسی فلسفه شیخ ارائه چارچوبی فلسفی است که هم ابزاری دقیق و علمی تر برای (۱) تحقیق در ماهیت اشیا؛ (۲) دستیابی به سعادت فردی؛ و در نهایت (۳) تحقق حکمتی علمی تر در خدمت حکومت عادلانه است (لیمن، همان، ۲۸۰). تأثیر افلاطون را به خوبی می توان در این جا دید. مباحث مطرح شده توسط شیخ اشراق نه تنها بر فلسفه و عرفان پس از خود، بلکه بر تفکر سیاسی نیز تأثیر نهاد (همان، ۲۸۳).

افزون بر ابداعات معرفتی وی که در بالا گذشت، او را می توان از نخستین کسانی شمرد که خطوط روشی را ترسیم نمود که قرن ها بعد با عنوان پدیدارشناسی روشی هوسرلی شناخته شد (یزدان پناه، همان، ۷۵). شباهت های این دو بسیار شگرف است (تبیین شفافی از پدیدارشناسی را ببینید در سگال، ۱۳۹۰، پی نوشت های مترجم بر فصل پدیدارشناسی دین).

سهروردی با رد امکان منطقی و معناشناختی تعریف ماهوی به جنس و فصل از پدیده ها، راه تعریف یا معرفت به امور را «بازگشت به امور محسوس یا ظاهری از طریقی دیگر» می شمارد (مجموعه مصنفات، ۲، ۲۱۰). شیء را نمی توان با تفکیکش به مقومات غیرقابل احصا، مبهم و همان گویانه اش شناخت (یعنی: جنس و فصل)؛ بلکه، باید کلیت آن را آن چنان که هست مشاهده و تجربه کرد (لیمن، همان، ۲۹۱، ۲۹۳).

از آنجا که از سویی وی نمی خواهد فلسفه منحصر در عده ای خاص باشد که حقیقت عالم را اشراق می کنند، و از سوی دیگر مسایل فلسفی نیز صرفاً شامل موضوعات عالی نیست و مسایل مادونی چون طبیعیات را نیز دربردارد؛ بنابراین باید تعریفی از معرفت ارائه داد که هم برای همگان میسر باشد و هم در همه مسایل معرفتی کارساز باشد. این معرفت، طیفی است که می توان آن را طیف مشاهده اشراقیه یا طیف مشاهده اشراق نامید (لیمن، همان، ۲۷۹-۳۰۵).

مشاهده اشراقیه، حالت اولیه ای از شناسایی بی واسطه است که کاربرد عام تری از مشاهده مثل افلاطونی یا صور معلقه عالم مثال یا مشاهدات در تجربه های عرفانی دارد. معرفت مبتنی بر

مشاهده یک طیف است که از مشاهده پدیدارشناختیِ کلیتِ یک پدیده تا مشاهده‌های عرفانی و اشراقی گستره دارد. مشاهده اشراقیه مادون در این طیف را می‌توان همان روش پدیدارشناسی هوسرلی دانست که حدس و خلاقیت در آن نقش اصلی را بازی می‌کنند (مشاهده پدیدارشناختی در عالم خیال متصل)، و شکل اعلاّی آن نیز همان است که خود شیخ اصول فلسفه‌اش را با آن کسب کرده است (مشاهده موجودات غیرمادیِ مثالی و دارای جوهر در خیال منفصل با راهنمایی واهب الصور) (مجموعه مصنفات، ج ۲، ۱۰). جوهره مشاهده، نوعی تجربه حقیقت پدیده‌ها در قالب یک کلیت است؛ یعنی پدیده‌ها را همان‌گونه که هستند تجربه کردن؛ چراکه هر چیزی خودش کمابیش نور از جانب نورالانوار دارد، و برای روشن شدن نیاز به چیزی دیگر ندارد. بنابراین، آنچه که خودش خودش را معرفی می‌کند، به چیز دیگری چون جنس و فصل نیاز ندارد که شناخته شود. کافیست نور کلیت یک پدیده را مشاهده و تجربه کنی: «تنها با اموری که مختص کلیت شیء هستند می‌توان به تعریف دست یافت» (مجموعه مصنفات، ج ۲، ۲۱۰؛ اقتباس از: لیمن، همان، ۲۹۲). ابتدا باید جهان را با انجام ریاضت‌ها رها کرد (همانند در پرائنتز نهادن پدیدارشناسی) تا با تقویت قوای شهودی آماده دریافت این تجربه و مشاهده انوار الاهی شوی، و پس از آنکه صاحب علم اشراقی شدی، آن مشاهدات حضوری را مفهومی، مبرهن، مدون و مکتوب نمایی و علم/فلسفه اشراقی را بنانهی. این مراحل چهارگانه برای هر کسی ممکن است (تفصیل بیشتر را بنگرید در: لیمن، همان، ۲۹۳-۳۹۵). وی تا آنجا پیش می‌رود که حتی پدیده ابصار/مشاهده با حس ظاهر را با فرایندهای مادی خروج شعاع از چشم و برخورد با مبصرات و انطباق صورت مریی در چشم توجیه نمی‌کند؛ بلکه، آن را نیز پدیدارشناسانه تعریف می‌نماید: «ابصار ... رخ نمی‌دهد مگر با مقابله مستقیم شیء مستنیر با چشم سالم» (مجموعه مصنفات، ج ۲، ۱۳۴). بازهم در این مواجهه مستقیم و بی‌حجاب (بازگشت به خود چیزها؛ که شعار هوسرل بود)، و بازگشایی خود برای دریافت پیام پدیدارها، می‌توان رگه‌های پدیدارشناسی فلسفی را دید. کافیست فرد جویای ادراک، به یک شخصیت سالم

دست یابد، با مدرک مواجهه مستقیم کند، تا نور معرفت از جانب حق بر او بتابد. بنابراین فرمول ادراک پدیدارشناختی چنین است: فعل مشاهده بی حجاب از سوی مدرکی که روان‌شناسی خاصی دار؛ بعلاوه نوری که از نورالانوار تابیده می‌شود؛ مساوی است با معرفت اشراقی (لیمن، همان). شباهت جالب توجه‌تر دیگر شیخ اشراق با رویکرد پدیدارشناسی، اهمیت او به نقش شعر و دیگر گونه‌های نمادین زبان در بیان یافته‌های شهودی است که مارتین هایدگر، به عنوان یک پدیدارشناس فلسفی مبانی آن را به خوبی پرورانده است (سگال، همان). همچنین، از آنجا که نور انسان بیشترین بهره را از هستی دارد، مشاهده حقیقت انسان در شناخت دیگر پدیده‌ها کمک فراوانی می‌کند (لیمن، همان، ۲۹۳). سرانجام، باید توجه داشت که معرفت‌شناسی شیخ ما چه در بخش مشاهده و چه اشراق، یک رئالیسم خام است که دستیابی به یقین را آسان می‌شمارد؛ حتی در مسایل حسی.

۳.۵. عالم مثال

چنانچه هانری کوربن می‌گوید (۱۳۸۰، ۳۰۰) سه‌رودی نخستین فیلسوفی است که عالم واسطی به نام عالم مثال را بیان نمود و حکما و عرفای بعدی به شرح و بسط آن پرداختند. «عالم مثال، عالم واسط میان عالم معقول وجودات محض نورانی و عالم محسوس است و عضوی که به ادراک آن نایل می‌شود خیال فعال است. عالم مثال، عالم مثال افلاطونی نیست؛ بلکه عالم صور معلقه است عالم مثال نقش سه‌گانه‌ای دارد: رستاخیز به واسطه این عالم تحقق پیدا می‌کند، چراکه محل اجسام لطیف است؛ از مجرای همین عالم رموزی که پیامبران و نیز همه تجربه‌های شهودی که به آن اشاره کرده‌اند تحقق پیدا می‌کند؛ و در نتیجه، تأویل داده‌های وحی قرآنی به واسطه همین عالم انجام می‌پذیرد» (کوربن، ۱۳۸۰، ۲۹۹-۳۰۱).

۳.۶. حکمت خالده

شیخ اشراق را می‌توان در کنار ابوریحان بیرونی یکی از منادیان دین‌شناسی تطبیقی و فلسفه تطبیقی دانست، که متأسفانه مورد استقبال چندانی در جهان اسلام قرار نگرفت و به تشکیل شاخه‌های علمی مستقلی در این حوزه‌ها منجر نشد.

افزون بر این، شیخ از نخستین کسانی است که ایده حکمت خالده یا خرد جاویدان را ابداع نمود. خرد جاویدان یا حکمت خالده اصطلاحی در عرفان و فلسفه است که نخستین بار در غرب، آن را اگوستینوس استویکوس در سال ۱۵۴۰ به کار برد و آن را لایب‌نیتس در نامه‌ای که در سال ۱۷۱۵ نوشت بر سر زبان‌ها انداخت. خرد جاویدان، غیر از معنایی که فیلسوفان اروپایی پس از قرون وسطا از آن می‌فهمیده‌اند، در نوشته‌های سنت‌گرایانی چون رنه گنون، آنده کوماراسوامی، فریتيوف شوئون، تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز، ویلیام استودارت و سید حسین نصر معنای اصیل خود یافت و به یک جریان فکری مهم تبدیل شد که علاوه بر ایده وحدت متعالی ادیان، برجسته نمودن عقل شهودی در کسب معرفت مهم‌ترین ویژگی‌های آن هستند (بنگرید به: ملکیان، ۱۳۸۱، فصل سنت‌گرایان).

دیگر اندیشمندان نیز چنین ایده‌هایی را با روش‌هایی دیگر دنبال کرده‌اند. برای نمونه یونگ با جستجو در ناهشیار جمعی و نیز ادیان شرقی به دنبال ریشه‌های چنین وحدتی می‌گشت. توجه به رویاها، توجه به جریان‌های درونی و بینش نسبت بدان‌ها، سلوک به سوی کمال، معنا و تفرّد، اکتشاف «خود» (به عنوان سرچشمه حکمت و هدایت درونی و سلوک فردی)، ضمیر ناهشیار جمعی (وجه وحدت‌بخش ما آدمیان)، از جمله ایده‌های یونگی است که در کتاب‌های جریان معناگرا مورد استفاده قرار می‌گیرد. از آرای یونگ، به ویژه کهن‌الگوها، برای تبیین آرای حکمت خالده (حکمت عام جهانی) مبنی بر وحدت زیرین و ریشه‌های همه ادیان نیز بسیار استفاده شده است (وولف، ۱۹۹۷).

سهروردی به وحدت حقیقت معتقد است و از این رو دانش و بهره‌برداری از آن واقعیت نیز که حکمت حقّه نام دارد، واحد و جاودانی است. او جوهرهٔ مشاهدات حکمای یونان مانند افلاطون را با مشاهدات حکمای فارس مانند کیخسرو و زرتشت و دیگر حکمای ایران چون جاماسب، فرشاوشر، بزرگمهر و دیگران را یکی می‌داند. تفاوت آنها از یک سو، صور خیالی و مثالی در عالم خیال هستند که در عین جوهره و فردیت واحد، به دلیل حرکت جوهری، به اشکال مختلف (جبرئیل، سروش، هاتف، و ...) بر سالک ظاهر می‌شوند (لیمن، همان، ۲۹۹). پس از آن، تفاوت بعدی به عنصر فرهنگی زبان بازمی‌گردد (مجموعه مصنفات، ۲، ۱۵۷، ۱۰، ۱۱). البته باید توجه داشت که او حکمت توحیدی ایرانی را از ثنویت مانوی بازشناسی می‌کند (همان، ۱۰-۱۱؛ ج ۴، ۹۲، ۱۲۸) و رسالت خود را پاکسازی و احیای آن می‌داند که این رسالت در کتاب *حکمه الاشراق* به کمال رسیده است (همان، ۱۲۸). جالب آنکه، تفاسیر فلسفی متأخر زرتشتی از شیخ تأثیر پذیرفته‌اند (کربن، ۱۳۸۰، ۱۳۰).

از منظر سهروردی این حکمت: (۱) واحد؛ (۲) ثابت و یکپارچه؛ (۳) ازلی و ابدی؛ (۴) قدسی؛ و (۵) از سوی ربّ النوع انسان؛ (۶) به حکیم سالک دست یافته به شهود از طریق توانایی خلع و اُبس بدن، اعطا می‌شود. به ادعای او جوهرهٔ مشترک این حکمت یا همان خمیرهٔ ازلی را که از هرمس الهمامسه یا ادریس نبی آغاز شده است را می‌توان در یونان و هند و مصر و فارس و بابل و جاهای دیگر دید (مجموعه مصنفات، ۱، ۴۶۴، ۴۹۴، ۵۰۲، ۵۰۳). او با این جوهرهٔ ازلی بین شرق و غرب عالم وحدت ایجاد می‌کند.

همچنین یحیی بن حبش در اینجا با عنوان حکمت خسروانی، یادی نیز از حکمای پهلوی، کیومرث، فریدون، و کیخسرو می‌کند که حکمتشان به دیگرانی چون بایزید بسطامی، حلاج، ابولعباس قصاب آملی، ابوالحسن خرقانی می‌رسد؛ همان‌طور که ذوالنون مصری و سهل تستری را وارثان فیثاغورثیان می‌شمارد (همان، ۵۰۲-۵۰۳) و خود را وارث هر دو طریق (همان، ۵۰۳). او از

گروه دیگری نام می‌برد که حکمت فیثاغورثی را با خسروانی آمیخته‌اند و به تکامل بحث‌های نظری کمک کرده‌اند (همان).

مدعای شیخ اشراق در باب چنین حکمت خالده‌ای تنها در حد یک ادعای بدون تحقیق نیست. او از حکمت یونانی (به‌ویژه افلاطون) و ماقبل آن (به‌ویژه هرمس، فیثاغورث، انبازقلس، آغاثادیمون [شیث نبی] و سقراط) (مجموعه مصنفات، ۱، ۱۱۱، ۱۱۲، ۴۶۴، ۴۶۰؛ ج ۲، ۱۰، ۱۵۶)، حکمت فارسی پهلوی و زرتشتی، مصری، بابلی، هندی و احياناً چینی در تدوین اصول خود استفاده می‌کند. این استفاده هم در موضوع‌شناسی است و هم در مبادی تصویری و تصدیقیه و هم در مباحث تطبیقی، و نیز به‌عنوان رموز و اسراری که خودش آنها را می‌گشاید (مجموعه مصنفات، ۱، ۴۵۳؛ ۲، ۱۰).

افزون بر این، او از حکمت فارسی وام‌گیری‌های زبانی بسیاری دارد: اضواء مینویه، خرّه (بارقه‌های معنوی از عالم مینو)، کیان خرّه یا کیان فرّ (نور معنوی و عظمت ملکوتی فردی که بر فردی نشیند)؛ و عباراتی که بر ارباب انواع، فرشتگان و مثل‌الاهیه دلالت دارند: خرداد (رب‌النوع آب)، مرداد (رب‌النوع درختان)، اردیبهشت (رب‌النوع آتش)، اسفندارمذ (رب‌النوع زمین)، بهمن (نور اقرب و معلول و صادر اول)، روان‌بخش (روح‌القدس) (مجموعه مصنفات، ج ۴، ۱۹۹، ۱۵۷، ۱۲۸، ۲۹۱، ۱۴۹) و نیز هورخش یا آفتاب که او را سید/نیر عظیم نامیده (همان، ج ۱، ۴۹۴) و همچون آتش (همان، ج ۱، ۱۹۶) به‌خاطر ماهیت نوری‌شان گرامی می‌دارد و آن دو را در کنار نفس ناطقه (اسفهد)، نماد و مظهر و آیت نورالانوار در عالم ماده می‌شمارد که خود نورند و به باقی نیز نور می‌دهند.

او نزدیکترین قرائت اسلامی به این حکمت خالده را عرفان می‌شمارد و عرفا را واصلان به سرچشمه نور به نحو حضوری می‌داند (مجموعه مصنفات، ۱، ۱۱۳)؛ همان‌طور که در حکایت منامیه نیز ارسطو تنها عارفانی چون بایزید بسطامی و ابوسهل تستری را شایسته نام حکیم می‌شمارد (مجموعه مصنفات، ۱، ۷۳-۷۴). بیشتر رساله‌های رمزی تأویلی وی، مانند آواز پر جبرئیل، عقل

سرخ، صفیر سیمرخ، فی حالة الطفولية، قصة الغربة الغربية و کلمات ذوقیه ناظر به آموزه‌های عرفانی و وام‌گیری زبانی از آنها است.

شیخ از منابع قرآنی و حدیث اسلامی نیز بهره می‌گیرد و چارچوب نظری کلی خویش را پیگیری می‌کند که همگی بر اساس شهودات شخصی است (مجموعه مصنفات، ج ۲، ۹). از همین روست که از تشبیه خدا به نور بهره بسیار می‌برد (مجموعه مصنفات، ج ۲، ۱۶۲)، یا جبرئیل را همان ربّ النوع انسان می‌شمارد (همان، ۲۰۰) یا برای اثبات عالم مثل از روایات وام می‌گیرد (همان، ۲۳۴).

البته واقعا نمی‌دانیم که او چقدر به منابع حکمت‌های موردنظرش دسترسی داشته است و برداشت‌های او چقدر مبتنی بر متن است و نه مشهورات رایج و گمانه‌زنی. درباره حکمت زرتشتی و پهلوی شاید بتوان به خاطر زیست‌گاه او اعتماد بیشتری به منابع و برداشت‌هایش داشت؛ اما در باب حکمت مصری و بابلی و هندی و چینی چنین اعتمادی دشوار است. استنادهای بسیار کلی و مبهم شیخ به این حکمت‌ها (مجموعه مصنفات، ج ۲، ۱۵۶، ۲۱۷) گواه چنین ادعایی است که او تنها از روی یک گمانه‌زنی مبتنی بر وجود چنین خمیره حکمتی در همه عالم، چنین استناداتی دارد. به‌طور کلی ما نمی‌دانیم که به غیر از منابع رایج مشایی چه منابعی در اختیار او بوده است (لیمن، همان، ۲۸۵). هرچند که تأثیرات تفکر سهروردی حتی تا هند نیز کشیده می‌شود (بنگرید به: لیمن، همان، فصل ۲۸ و ۲۹).

همچنین باید توجه داشت که شیخ اشراق نیز همانند دیگر متفکرانی که با پذیرش یک طرح کلی، به دنبال شواهد برای آن می‌گردند، گاهی تفسیرهایی دارد که پذیرش آنها دشوار است. بنابراین، اگر تطبیق مباحث یونانی و ایرانی و عرفانی در آثار او گاهی زمخت هستند، صرفاً از باب همین تطبیق بر طرح کلی مورد پذیرشش، یا همان حکمت ازلی و خمیره حکمت است که او می‌خواهد

با رمزگشایی از گزاره‌ها و استعاره‌ها و زبان نمادین حکمت‌های بالا، آن جوهره واحد را کشف المحجوب کند.

نتیجه‌گیری

شیخ اشراق را به‌درستی می‌توان یک بنیانگذار نامید. بر اساس آنچه در متن گذشت و داده‌هایی که از لابلاهای تاریخ، تحلیل شخصیت، و متن‌پژوهی آثار او به دست دادیم، او تمام شرایط لازم برای ایجاد یک جنبش نوین فکری را داشته است. ویژگی‌هایی که در متن مورد بررسی قرار گرفتند عبارت بودند از:

- خصوصیات شخصیتی لازم برای بنای یک جنبش فکری و رهبری:

- شکوفایی و تفرد

- کاریزما

- اهمیت و تلاش فردی برای گسترش اندیشه

- خصوصیات لازم برای یک ساختار فکری

- ابتکار و تازگی در موضوعات یا مسایل یا پاسخ‌ها

- نظم و انسجام و سازواری

- اتقان مباحث و استدلالات

بر اساس شواهدی که در مقاله ارائه شد، تلقی برخی مبنی بر اینکه ساختار اندیشه او صرفاً حاشیه‌ای بر فلسفه مشاء و تقریری تازه و ناکام از آن است، یا اینکه او تنها احیاگر نوعی فلسفه ایرانی یا نوعی ایرانی‌گری زردتشتی یا نوعی اندیشه التقاطی است درست نیست (لیمن، همان، ۲۷۵-۲۷۸). او مانند متفکران بزرگی چون دکارت کارش را از چستی معرفت و تلاش برای بنای یک معرفت یقینی آغاز می‌کند. وی چنین بنایی را در نوعی علم حضوری می‌یابد و ساختار فلسفی خود را بر

اساس چنین بنایی می‌سازد. پس از بنای چنین ساختاری، بر اساس شهوداتش و ساختار فکری‌ای که چیده است لاجرم به فراگیر بودن یافته‌هایش در تمام زمان‌ها و مکان‌ها می‌رسد و چنین نتیجه می‌گیرد که بر اساس وحدت حقیقت و استحکام ابزار معرفتی شهود قلبی، یک جریان حکمت جاودانه در سرتاسر گیتی وجود دارد که با وجود خمیره واحد، عناصر فرهنگی آن را دچار اختلاف ظاهری نموده‌اند. سپس در صدد تطبیق این یافته شگرف با فلسفه‌های غربی و شرقی شناخته شده در زمان خود برمی‌آید و از تطبیقات زبانی بسیاری برای نمایش چنین اشراقی استفاده می‌کند که البته به دلیل زیست‌بوم خود، جنبه ایرانی‌گری در آن پررنگتر است. شیخ به دنبال احیای چنین حکمت ازلی و ابدی است. حکمتی که در روزگار ما خرد جاودان یا حکمت خالده نام گرفته است.

منابع و مأخذ

- ابن ترکه، صائن‌الدین. تمهید القواعد. تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- ابن سینا. *الاشارات و التنبيهات*. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ژیلسون، اتین. *نقد تفکر فلسفی غرب*. ترجمه احمد احمدی. تهران: حکمت، ۱۳۵۷.
- سگال، رابرت. *راهنمای دین‌پژوهی*. ترجمه محسن زندی و محمد حقانی فضل، قم، انتشارات دانشگاه ادیان، ۱۳۹۱.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. *مجموعه مصنفات*. تحقیق هنری کوربن. تهران: نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ق.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. *شرح حکمه الاشراق*. تحقیق حسن ضیائی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب‌الدین. *شرح حکمه الاشراق*. قم: بیدار، ۱۳۷۶.
- طباطبایی، محمدحسین. *نهایه الحکمه*. قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ق.
- کوربن، هانری. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: کویر، ۱۳۸۰.
- لیمن، الیور؛ نصر، سیدحسین. *تاریخ فلسفه اسلامی*. جمعی از مترجمان. تهران: حکمت، ۱۳۸۹.
- ملکیان، مصطفی. *راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*. تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- نصر، سیدحسین. *سه حکیم مسلمان*. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۱.
- یثربی، یحیی. *حکمت اشراق سهروردی: گزارش حکمت اشراق، با تطبیق و نقد همراه با متن حکمه الاشراق*. قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۲.
- یثربی، یحیی. *قلندر و قلعه: بر اساس زندگی شیخ شهاب‌الدین سهروردی شیخ اشراق*. تهران: قو، ۱۳۹۷.
- یزدان‌پناه. سید یدالله. *حکمت اشراق، گزارش، شرح، و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.

Jung, C. G. (1921/1971). *Psychological Types*. In *Collected Works*, Vol. 6, 1971. (German edition 1921)

Jung, C. G. (1943a). *On the Psychology of the Unconscious*. In *Collected Works*, Vol. 5 (2nd ed.), 1966, pp. 1-119. (Fifth German edition 1943).

Jung, C. G. (1948). *The Phenomenology of the Spirit in Fairytales*. In *Collected Works*, vol. 9, Part I (2nd ed.), 1968, pp. 207-254. (Revised German edition 1948).

Jung, C. G. (1953). *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*. In *Collected Works*, Vol. 9, Part II (2nd ed.), 1968. (First German edition 1951)

Wulff, D. (1997). *Psychology of religion: Classical and contemporary*. New York: Wiley.