

شیخ اشراق و جریان فلسفه اسلامی^۱

دکتر جلیله علم‌الهدی

مدرس مدرسه عالی شهید مطهری

چکیده

موقعیت تاریخی و خاستگاه حکمت اشراق با توجه به بارزترین وجه سده هفتم هجری یعنی حملات غزالی به فیلسوفان و نقد رواج فلسفه در جهان اسلام، به خوبی قابل تبیین است. تلقی و دریافت سهروردی از انتقادات غزالی نسبت به فلسفه با نوع مواجهه و تقابل ابن رشد با غزالی تفاوت اساسی دارد. از نظر سهروردی، غزالی نه یک اندیشمند مخالف با تعقل، بلکه منذری است که شکاف و فاصله عقل و فلسفه را گوشزد می‌کند. با وجود این، سهروردی بر خلاف غزالی با رویکردی اصلاحی و با طرح حکمت نوقی در کنار استدلال و حکمت بحثی و از طریق احیای حکمت به بازسازی بنیان فلسفه اسلامی و تداوم آن اقدام کرده است.

واژگان کلیدی

سهروردی، غزالی، حکمت نوقی، حکمت بحثی، ابن رشد، احیای حکمت، عقل و

فلسفه

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۱۰/۱؛ تاریخ پذیرش: ۸۶/۱۱/۵

«بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تابناک، او را عقل نام کرد که «اول ما خلق الله تعالی العقل» و این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حق و یکی شناخت خود و یکی شناخت آنکه نبود پس نبود. از آن صفت که به شناخت حق تعالی تعلق داشت، حسن پدید آمد که آن را «نیکویی» خوانند، و از آن صفت که به شناخت خود تعلق داشت عشق پدید آمد که آن را «مهر» خوانند و از آن صفت که نبود پس نبود تعلق داشت حزن پدید آمد که آن را «اندوه» خوانند» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۶۸-۲۶۹). شیخ اشراق با معرفی عقل به عنوان گوهر و اصلی که عشق، حسن و اندوه اوصاف او هستند، شالوده حکمتی را پیریزی می‌کند که از طرفی با مسلک تصوفی که عقل را قاصر از ادراک عشق می‌داند متفاوت است و از سوی دیگر با فلسفه‌ای که عقل را امری جدای از عشق می‌داند تفاوت دارد. وحدت عقل و عشق به گونه‌ای که عقل جوهر باشد و عشق صفت آن، دیدگاهی است که در جریان فلسفه اسلامی، با شیخ شهاب الدین سهروردی آغاز می‌شود. چگونگی آغاز این حکمت با توجه به بستر تاریخی پیدایش این دکترین و همچنین جایگاه این دکترین در تفلسف اسلامی موضوعی است که این مقاله بدان پرداخته است.

خاستگاه حکمت اشراق

اگر بالندگی و رشد فلسفه در گرو کثرت دیدگاه‌ها و وجود مباحثات و مناظرات متفکران باشد، سده ششم هجری قمری برابر با سده دوازدهم میلادی را می‌توان دوران طلایی فلسفه اسلامی دانست. متفکران بزرگی چون غزالی، فخر رازی، ابن‌رشد، ابوالبرکات بغدادی و سهروردی متعلق به این دوره هستند.

در این عصر ابوحامد غزالی با نگارش کتاب «تهافت الفلاسفه» از سویی فلسفه مشائی اسلامی را مورد نقد فیلسوفانه قرار می‌دهد و از سوی دیگر با اقدام به تکفیر فلاسفه موضوع ارتباط دین و فلسفه را در سطحی عام مطرح ساخته و فلاسفه را با یک چالش جدی مواجه می‌کند (غزالی، ۱۹۹۰م، ص ۴۳).

در برابر غزالی، جریان فلسفه اسلامی نه تنها به سوی تفکیک دین و فلسفه گام بر نمی‌دارد بلکه بر اتحاد این دو تأکید می‌ورزد.

در غرب جهان اسلام، ابن‌رشد اندلسی به رغم اینکه غزالی را اندیشمندی متلون می‌داند و معتقد است که او با اشاعره اشعری، با اهل تصوف صوفی و با فلاسفه فیلسوف است (ابن‌رشد، بی‌تا، ص ۱۸)، هم در موضوع نقد فلسفی و هم در مسأله ارتباط دین و فلسفه با مواضعی محکم به پاسخ‌گویی او می‌پردازد. در موضوع اول، با تألیف کتاب «تهافت التهافت» سعی در نقد نقادی غزالی دارد و در عین حال با گوشزد نمودن جدایی فلسفه مشائی اسلامی به ویژه فلسفه سینوی از دیدگاه ارسطو، طریق تکامل فلسفه اسلامی و تفوق آن بر نقدهایی چون ایرادات غزالی را بازگشت به فلسفه اصیل ارسطو می‌داند. ابن‌رشد در پاسخ به تکفیر غزالی نیز در کتاب «فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال» سعی در تثبیت وحدت عقل و شرع و اتحاد دین و فلسفه دارد. البته بسیار درخور تأمل است که چرا ابن‌رشد به‌رغم این سعی بلیغ، در جریان فلسفه اسلامی جایگاهی به دست نیاورده و اندیشه وی به سوی مغرب زمین هجرت می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۵۱-۵۳).

در شرق جهان اسلام نیز در مقابل نقد و تکفیر غزالی، آرا مختلفی در میان مورخان فلسفه وجود دارد؛ برخی بر آن هستند که «بر خلاف ابن‌رشد اندلسی که کتاب تهافت التهافت را در رد غزالی به نگارش در آورد، حکمای ما - در شرق جهان اسلام - چندان به ستیزه‌گری غزالی با فلسفه نپرداخته‌اند و گویی مخالفت وی با نظام‌های فلسفی را به روی خود نیاورده‌اند» (خوانساری، ۱۳۶۳، ص ۱۸). گروه دوم در تقابل با این نظر بر آن هستند که نه تنها شیخ اشراق با نگارش رساله «فی اعتقاد الحکماء» انتساب کفر به فلاسفه را به شدت تقبیح می‌نماید، بلکه با تألیف

کتاب «هیاکل النور» به انتقادات اساسی غزالی پاسخی ژرف می‌دهد. به عنوان مثال در فصل پنجم از هیکل چهارم ازلیت عالم را که غزالی برای تکفیر فیلسوفان از آن بهره گرفته است به اثبات می‌رساند و مراد فلاسفه را در این باب به صورت مبسوط تحلیل می‌نماید (زنجانی اصل، ۱۳۸۲، ص ۳۳-۴۳). دیدگاه سوم به‌رغم اعجاب از عدم ذکر نام غزالی در آثار شیخ، ارتباط غزالی و اندیشه شیخ اشراق را عمیق‌تر و ایجابی‌تر از این می‌داند و بر آن است که نظریه نور در حکمت اشراق متأثر از کتاب «مشکوه الانوار» غزالی است. موضوع نورالانوار و مراتب انوار ابتدا در این کتاب مطرح می‌شود و سپس شیخ آن را به نحوی مبسوط و کامل‌تر بیان می‌دارد (موحد، ۱۳۸۴، ص ۲۴۶). به هر حال، قدر مسلم این است که سهروردی با دیدگاه غزالی آشناست؛ زیرا نخست آنکه عصر شیخ، عصر مناظره فلسفی است، آن هم مناظره‌ای که به هر حال یک طرف آن غزالی می‌باشد. سهروردی به عنوان یک فیلسوف سده ششم نمی‌تواند از این مناظره برکنار بماند؛ دوم آنکه شیخ اشراق خود با دو واسطه، شاگرد غزالی محسوب می‌شود؛ وی شاگرد مجدالدین جیلی است و جیلی از شاگردان امام محمد بن یحیی بن منصور نیشابوری است که از شاگردان ممتاز و بنام غزالی به شمار می‌رود (ابن‌خلکان، ۱۹۶۵م، ج ۵، ص ۲۶۹). سوم آنکه در دوران شاگردی جیلی، شیخ با امام فخر رازی آشنا می‌شود و گویا میان ایشان مناظراتی رخ می‌دهد. هنگامی که از شیخ در مورد فخر رازی سؤال می‌شود او پاسخ می‌دهد: «نه‌نه لیس به‌حمود» در حالی که پاسخ امام فخر در چگونه دیدن سهروردی این است که «نه‌نه یتوقد ذکاء و فطنه» (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۲، ص ۲۴). تأثیر امام فخر رازی از غزالی و هم‌سویی اندیشه وی با دیدگاه غزالی، به خصوص در نقد فلسفه، امری بارز است و مواجهه سهروردی با فخر رازی در واقع نوعی مواجهه با غزالی است.

البته موضوع اساسی، صرف آشنایی سهروردی با دیدگاه غزالی نیست بلکه این نحوه مواجهه شیخ با آرای غزالی است که درخور تعمق و بررسی می‌باشد. این مواجهه شیخ، دو تفاوت اساسی و آشکار با ابن‌رشد و نحوه تقابل او با غزالی

دارد. یکی اینکه در هیچ یک از آثار کتبی و همچنین بیانات شفاهی ثبت شده از شیخ، عبارتی حاوی تقابل و نزاع با غزالی وجود ندارد. شیخ اشراق به‌رغم پاسخ فلسفی به برخی ایرادات اساسی غزالی و همچنین تقبیح تکفیر فلاسفه توسط او، هرگز به رد و نفی غزالی نمی‌پردازد و این در حالی است که به طور نمونه او با صراحت به انتقاد از ابن‌سینا می‌پردازد و هر گاه لازم بوده، از نفی دیدگاه یک مکتب با یک فیلسوف خاص ابایی نداشته و از ذکر نام آن متفکر یا آن مکتب نیز پرهیز نکرده است. پس عدم درگیری شیخ با غزالی نه یک امر تصادفی است و نه می‌تواند ناشی از غفلت یا استحیا باشد. اما نکته دوم این است که شیخ بر خلاف ابن‌رشد نه تنها یک نوع حرکت بنیادگرا نسبت به منابع فلسفی را پیشنهاد نمی‌دهد بلکه در مقدمه کتاب «حکمه الاشراق»، چنین حرکتی را انحراف از تفلسف اصیل می‌داند. از نظر وی دانش بر گروه خاصی وقف نشده است تا لازم آید که پس از آنان، درهای تابش انوار ملکوت بسته شود و راه تزاید حکمت بر اهل عالم مسدود گردد. بر عکس، واهب علم که خود، در افق مبین است در اظهار علوم غیبی بخیل نیست شیخ به ویژه در مورد ارسطو، به طور ضمنی اشاره می‌کند که به‌رغم قدر عظیم و شأن رفیع وی در فلسفه، تأکید بر علو مقام وی، سبب انحصار در اندیشه او و غفلت از آرای بزرگان دیگر تاریخ فلسفه شده است که چه بسا مقام استادی ارسطو را نیز حائز بوده‌اند. بنابراین چنین تأکیدی سزوار نمی‌باشد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰-۱۱). مواجهه شیخ با غزالی - اندیشه غزالی و نه شخص وی - به گونه‌ای است که به نظر می‌رسد نه تنها حرکت فکری غزالی را متفاوت از ابن‌رشد، درک نموده، بلکه گویا آن را با تلقی عرف اهل اندیشه نیز متفاوت دیده است. عرف اهل نظر، اندیشه غزالی را تحت عنوان مخالفت با عقل‌گرایی، قول به نارسایی تعقل در وصول به حقیقت و همچنین تبیین سعادت انسانی تحلیل می‌کند. در پی این تحلیل کسانی که بر گرایش غزالی به تصوف تأکید دارند، قائل بدان هستند که وی طریق تصوف را به عنوان راهی جدای از تعقل، تنها طریق نیل به حق می‌داند. و کسانی که وی را یک حجة الاسلام دانسته و بر حیث کلامی وی

بیشتر صحه می‌گذارند، بر آن هستند که وی پیروی از شرع مقدس را به دور از هر گونه تعقل و بحث توصیه نموده و بدین ترتیب به اهل حدیث نزدیک می‌شود. در کنار این قرابت، ترجیح تفکر اشعری در کتاب «فیصل التفرقة»، علتی است که انتساب غزالی به اشعریت را فراهم می‌نماید - اگر چه وی در همین کتاب گوشزد می‌کند که به هیچ وجه اشعریت را یگانه راه درست و طریق صحیح نمی‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص ۵۰). وجه مشترک این دو دیدگاه، یعنی تعارض غزالی با تعقل و عقل‌گرایی، همان دیدگاه شایع در میان اهل نظر است. این دیدگاه شایع و معروف در خور نگاهی عمیق‌تر و دقیق‌تر می‌باشد و چه بسا این تعمق در اندیشه غزالی در تبیین مواجهه خاص شیخ اشراق با وی یاور ما باشد.

غزالی در کتاب «المنقذ من الضلال» که یکی از مهم‌ترین آثار او در پایان عمرش می‌باشد، عقل را در میان مراتب ادراک چنین تصویر می‌کند: نخستین مرتبه در ادراک مرحله حواس است و آخرین مرتبه، «طور و رای عقل» است که از آن به شهود نیز تعبیر می‌شود. در میان این دو مرتبه، دو مرحله دیگر از آگاهی وجود دارد که اولی عبارت است از «تمیز». غزالی هیچ توضیحی درباره این مرحله نمی‌دهد جز اینکه این مرحله از حس بالاتر است. دومی عقل است که بنابر توضیح مختصر غزالی تشخیص میان واجب، جایز^۱ و ممتنع، از وظایف اوست (غزالی، ۱۹۵۹م، ص ۴۱).

از آن جا که این خلاصه‌گویی غزالی پیرامون عقل نمی‌تواند از باب ایجاز سخن و مختصرگرایی وی باشد - چون از ادراک حسی به تفصیل سخن می‌گوید و پیرامون شهود نیز سخن او به درازا می‌کشد - پس منظور وی این است که از عقل در باب اثبات واجب می‌توان استفاده کرد و شاید اگر سودمندی عقل در اثبات واجب‌الوجود نبود، وی از هر گونه سخن درباره آن خودداری می‌کرد، چرا که برای یک متکلم، عقل تا آنجا اعتبار دارد که در اثبات عقاید دین مفید باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۸). این تحویل عقل به قوه تشخیص محال، ممکن و واجب، امری

۱- جایز، در نظر غزالی معادل ممکن ذاتی در اصطلاح فیلسوفان است.

است که تصویر غزالی را به عنوان یک متکلم تقریباً اشعری تثبیت می‌کند. ولی لازم است این تصویر را در کنار این عبارت از کتاب «فضائل الانام» وی قرار دهیم که «من در هیچ کتاب هیچ سخن نگفته‌ام که نه به برهان قاطع اثبات توانم کرد»^۱ (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص ۲۳). همچنین در آغاز کتاب «المستصفی من علم الاصول» آمده است «عقل حاکمی است که هرگز معزول نمی‌شود و شرع شاهدی است که مزکی و معدل است»^۲ (همو، ص ۳۲۲). بدین ترتیب عقل از نظر غزالی حجیت دارد و این حجیت چنان اطلاق دارد که هم در کنار شرع سقوط نمی‌کند و هم سیره عملی خود غزالی، مبتنی بر آن است. پس از نظر غزالی، تعقل نه مردود است و نه محدود به تشخیص و وجوب و امتناع، بلکه عقل پیوسته حجت است و تنها طریق تشخیص حق. علاوه بر عبارات غزالی پیرامون عقل، این نکته درخور عنایت است که موضوع مطرح شده توسط غزالی تهافت در عقل نیست، بلکه تهافت فلاسفه است. عقل تعارض‌گویی نمی‌کند، بلکه فلاسفه اقوالی متعارض با یکدیگر دارند. در یک نگاه عمیق‌تر محل اختلاف غزالی با فلاسفه در عقل یا تعقل نیست بلکه در فلسفه و تفلسف است. اگر غزالی عقل را از حجیت ساقط کند، نخستین چیزی که فاقد اعتبار خواهد بود کتاب «تهافت الفلاسفه» خود اوست. چون تهافت زمانی قبیح است و دلالت بر ابطال می‌کند که عقل حجیت داشته باشد. حتی وقتی وی از برتری شهود بر عقل سخن می‌گوید، آن جاست که شهود را در عرصه فردیت و پایان وضعیت ارتقا بشری می‌بیند، یعنی جایی که به جهت نفی هر گونه کثرت دیگر انسان وجود ندارد. از نظر غزالی به محض اینکه حالت شور و عشق سالک تخفیف یابد وی دوباره به قلمرو عقل باز می‌گردد و همه چیز با میزان عقل سنجیده می‌شود. این بازگشت به عقل یک سقوط نیست بلکه هم چنان مرحله‌ای از

۱- عبارت غزالی چنین است، و من در هیچ کتاب هیچ سخن نگفته‌ام که نه به برهان قاطعی اثبات توانم کرد با هر که فهم دارد و از بیماری عناد و حسد خالی باشد نه با کسی که در حق وی این آیت آمده است. «انا جعلنا علی قلوبهم اكنه ان یفقهوه و فی آذانهم وقرأ و ان تدعهم الی الهدی فلن یهتدوا اذا ابدا» (غزالی، ۱۳۲۳، ص ۲۲).

۲- عبارت غزالی چنین است «فقد تناطق قاضی العقل و هو الحاکم الذی لایعزل و لایبدل و شاهد الشرع و هو الشاهد المزکی المعدل» (همو، ۱۳۲۲، ص ۱، ص ۳).

سفر است. قول به طور و رای عقل نیز نمی‌تواند ساقط‌کننده عقل از حجیت مطلقش باشد. پس می‌توان غزالی را نه نافی عقل و تعقل؛ بلکه منذری دانست که شکاف میان عقل و فلسفه را گوشزد می‌کند. مسأله و موضوعی که غزالی برای شیخ اشراق مطرح می‌کند و فطانت او را به تعمق در آن فرامی‌خواند، همین فاصله فلسفه از عقل است. منشأ این فاصله نیز در نظر غزالی دو امر است: یکی تحویل تعقل به بحث و استدلال صرف و دوم عدم توجه فلسفه به آنچه وی طور و رای عقل می‌نامد. یعنی آن ادراک و فهمی که در استدلال جای نمی‌گیرد، ولی چه بسا نه تنها با عقل منافات نداشته باشد، بلکه قرین آن باشد. در این تصویر شیخ اشراق، غزالی را دشمن فلسفه نمی‌بیند، بلکه وی را کسی می‌داند که راه را به فیلسوف نشان می‌دهد، گر چه در این راهنمایی ناچار است که از وضعیت موجود فلسفه انتقاد نماید. از این رو شیخ همچون ابن‌رشد، به معارضه با غزالی نمی‌پردازد، بلکه در پی رفع مشکل و مسأله اساسی فلسفه بر می‌آید و بنابر رسالتی که بر عهده می‌گیرد، بر خلاف ابن‌رشد، با تداوم بخشی فلسفه در جهان اسلام در جریان فلسفه اسلامی امری شخصیتی ماندگار و غیرقابل انکار تبدیل می‌شود. به این ترتیب انداز غزالی پیرامون فلسفه، خاستگاه حکمت اشراق است.

حکمت اشراقی، ره‌آورد سهروردی در جریان فلسفه اسلامی

در مقابل انداز غزالی، سهروردی اساس مشکل را در فقدان حکمت اشراقی می‌بیند و از این رو انتقاد اساسی او به ابن‌سینا آن است که وی موفق به انجام طرح حکمت مشرقی خویش نشده و بدین ترتیب به هدف اصلی خود در فلسفه نرسیده است. از نظر شیخ راز عدم موفقیت ابن‌سینا در تدوین حکمت مشرقی، عدم توجه کامل وی به مآخذ و سرچشمه‌های اصیل حکمت، به خصوص خسروانیون و فهلویون است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۶۰-۳۶۱). از این رو شیخ، خود، به منابع اصیل حکمت اشراقی توجهی خاص مبذول می‌دارد. از نظر وی حکمت عتیق عبارت است از خمیره ازلی حکمت که توسط هرمس از طریق وحی و

مکاشفه دریافت شده است (همو، ص ۵۰۲). پس از هرمس این خمیره ازلی به شرق یا غرب جهان اختصاص نمی‌یابد، بلکه هم می‌توان جمعی از حکمای یونان را برخوردار از آن دانست - جماعتی که آخرین ایشان افلاطون است - و هم گروهی

از حکمای ایران - از قبیل جاماسب، فرشاوشتتر و بوذرجمهر - را (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰-۱۱). در نظر سهروردی خمیره فیثاغوری به ذوالنون مصری رسیده و از او به ابوسهل تستری و پیروانش منتقل می‌شود، اما خمیره حکمای فارس - خسروانیان - از طریق بایزید بسطامی از طریق او به ابوالحسن خرقانی و اتباعش واصل گشته است (همو، ج ۱، ص ۵۰۳). تعمق در این دیدگاه تاریخی - فلسفی سهروردی نشان می‌دهد که در نظر وی نه تنها فلسفه و فلاسفه از عرفان و عرفا تفکیک نمی‌شوند و جریان عرفان و فلسفه همچون دو خط موازی بیگانه از یکدیگر نیستند، بلکه عرفان عرفای بزرگ منبع فلسفه است. کلام و دیدگاه عرفا از مآخذ اصلی فلسفه هستند. اگر فلسفه سده ششم، آن چنان که غزالی می‌گوید، از عقل فاصله گرفته باشد، این فاصله ناشی از دوری فلسفه از منابع اصیل خویش است. به تعبیر شهرزوری فلسفه تحت تأثیر ارسطو، از ذوق و حکمت الهی دور شده و متمرکز بر بحث و استدلال و بیشتر متوجه طبیعت‌شناسی شده است (همو، ج ۲، ص ۶۰). از نظر سهروردی هم چنان که علوم چون هیأت بر محسوسات بنا می‌شوند و مشاهدات حسی جزئی مآخذ و مبانی علوم قرار می‌گیرند، مشاهدات روحانی نیز می‌توانند مآخذ و مبانی فلسفه باشند (همو، ص ۱۳). دریافت مبتنی بر شهود معرفتی است که می‌تواند علم برهانی پدید آورد و اگر برهان، خود را بی‌نیاز از معرفت شهودی بداند، ناچار از عقل فاصله می‌گیرد و امکان تکامل عقلی از چنین برهانی سلب می‌شود. درست همان طور که اگر علم از حس و مشاهده دوری گزیند و به صرف محاسبه و استدلال بسنده کند، در واقع رو به اضمحلال می‌رود. پس نجات فلسفه در رجوع به مآخذ اصیل آن - خمیره ازلی حکمت - است.

طریق بازگشت به حکمت عتیق

اکنون مسأله این جاست که اگر طریق نجات فلسفه رجوع آن به خمیره ازلی حکمت است، چگونه این رجوع میسر می‌شود؟ پیش از این اشاره کردیم که شیخ اشراق گونه‌ای بنیادگرایی ابن رشد را (که مبتنی از نوع اصالت ارسطو - ابن رشد است) سزاوار نمی‌داند، پس مراد وی از «رجوع» چیست؟ در کتاب «حکمه‌الاشراق»، «رجوع» عبارت است از «احیای حکمت بزرگانی چون افلاطون و هرمس». شیخ بر آن است که در طریق این احیا و روش باز تولید، کسی از فلاسفه بر او پیشی نگرفته است (کربن، ۱۳۸۴، ص ۲۱). به نظر شهرزوری نه در میان اهل ذوق و عرفا و نه در میان اهل فلسفه پیش از شیخ اشراق کسی در مقام اتصال حکمت ذوقی با فلسفه بر نیامده است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷). احیای خمیره ازلی حکمت عبارت است از «تأله» در آن و سپس بیان آن به برهان. یعنی دقیقاً همان روشی که شیخ مدعی است در نگارش کتاب «حکمه‌الاشراق» از آن بهره جسته است. در واقع مخاطب «حکمه‌الاشراق» را نیز طالب علمی می‌داند که هم اهل تأله باشد و هم مسلط بر حکمت بحثی - استدلالی (همو، ص ۱۱-۱۲).

موضوع احیای حکمت، از جمله مسائلی است که توجه هانری کربن فیلسوف و ایران‌شناس فرانسوی را به شدت جلب می‌کند. از نظر وی باید توجه داشت که فرقی عظیم است میان سکنی گزیدن در مکتبی فلسفی و محبوس ساختن خود در آن، با منزل دادن مسلک فلسفی در نفس خویشتن. وقتی مکتبی فلسفی در روح مسکن می‌گزیند، چون روح متعلق به زمان حال بوده و زنده می‌باشد، آن تفکر فلسفی در زمان حال قرار گرفته و اندیشه‌ای زنده محسوب می‌شود. روح باعث می‌شود وصف گذشته بودن که موجب سنگینی اندیشه است از آن منفک گردد. فهم گذشته یا سنت فلسفی بذاته باززایی است و هر باززایی در واقع تجدید حیات سنت در زمان حال است. تجدید حیات فلسفی - احیا - فقط وقتی ممکن است که فیلسوف از فلسفه به صورت ماضی یاد نمی‌کند، بلکه از آن تجدید ولادت فلسفی

سخن می‌گوید که در باطن وی صورت گرفته است (کربن، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷). از نظر متفکرانی که معتقد به دیدگاه اشراقی نیستند، رشته معلومات در فلسفه و فرهنگ مبتنی بر سنت در حکم صفی است که از مشایعت‌کنندگان جنازه تشکیل شده است؛ ولی درست برخلاف این دیدگاه، فلاسفه اشراقی معتقدند سنت و معرفت سنتی، هر بار که به وسیله کسی آموخته شود، در ذهن آن شخص ولادتی نوین می‌یابد، و فقط به شرط این تجدید ولادت است که دانش سنتی فلسفی از یک شخص به دیگری انتقال می‌یابد. اگر این تجدید حیات واقع نشود، انتقال معرفت، صورت دست‌به‌دست شدن بار و محموله‌ای از دستی به دست دیگر و از روحی بی‌جان به روانی دیگر پیدا می‌کند. آثار خود سهروردی بهترین نمونه برابر انگاشتن سنت فلسفی با تجدید حیات است (کربن، ۱۳۸۴، ص ۱۹۰-۱۹۱).

با توجه به این شیوه احیا در فلسفه است که شیخ اشراق فلسفه عصر خویش را دعوت به «فهمیدن» می‌کند. از نظر وی فلسفه پس از ارسطو سعی می‌کند از زبان رمز و اسطوره‌گویی پرهیز نماید. یعنی در واقع نه خود به زبان رمز سخن می‌گوید و نه گفتار رمزگونه و اسطوره‌وار را محل تأمل و تعمق قرار می‌دهد. به قول قطب الدین شیرازی جدال و اختلاف چنان در فلسفه فراگیر شده که دیگر کسی در پی زیادت معرفت یا دستیابی به سعادت نیست (شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۱). مهم‌ترین ویژگی استعاره و رمز از نظر شیخ اشراق این است که چنین زبانی مخاطب خود را از موضع رد و اثبات خارج می‌کند. سخن رمزی و رازگونه را نه می‌توان رد کرد و نه اثبات، بلکه تنها می‌توان سعی در فهم آن نمود. از آنجا که اسطوره‌گویی مخاطب را در موضع فهم و به اصطلاح شیخ در موضع «تأله» قرار می‌دهد، وی فلسفه را به بازگشت به زبان رمز دعوت می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰). این بازگشت دارای دو وجه است: وجه اول، بازگشت به سخن‌گویی به زبان رمز است، آن چنان که شیخ خود، به خصوص در رسائل فارسی‌اش به همین زبان سخن می‌گوید. تأملی کوتاه در عناوین رسالات فارسی شیخ^۱ در اثبات

۱ - مانند عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، لغت موران و...

ادبیات اسطوره‌ای وی کافی است. وجه دوم، تأمل و تعمق در کلام رمزی و اسطوره‌ای است، به ویژه بیانات حکمای سلف و صاحبان خمیره ازلی حکمت در آثار او شاهدند که خود در این نوع کلمات قصار تأمل ورزیده است. توجه سهروردی به «فهم» در فلسفه او را به سوی افقی جدید در معرفت نفس پیش می‌برد، آنچنان که برخلاف فلاسفه مشائی، نفس را فصلی از طبیعیات قرار نمی‌دهد و علم‌النفس را بر اساس علم حضوری و خودآگاهی استوار می‌سازد و همین خودآگاهی را کانون هر گونه معرفت به شمار می‌آورد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ص ۵۴۷-۵۴۸).

البته طرح حکمت ذوقی شیخ که می‌توان آن را در دکترین «احیا خمیره ازلی حکمت در زبان رمز مشاهده نمود، سهروردی را از حکمت بحثی و اساس استدلال غافل نمی‌سازد. این عدم غفلت شیخ بیش از هر چیز در توجه خاص وی به منطق نمود پیدا می‌کند. او علاوه بر اینکه در کتبی که به تعبیر خودش به روش مشائیان نگاشته و مبنای آنها، بر تبیین دیدگاه‌های مرسوم فلسفی بوده است، مباحث منطقی را به تفصیل شرح می‌دهد، در کتاب «حکمه‌الاشراق» که در واقع منتهای تدوین و نگارش فلسفی اوست و دیدگاه خاص اشراقی او در آن تبیین می‌شود نیز نیمی از کتاب را به منطق اختصاص می‌دهد، ولی آنچه در خور عنایت است موضوع خاصی است که در منطق شیخ سهم بیشتری را به خود اختصاص می‌دهد. مبحث منطق «حکمه‌الاشراق» حاوی سه مقاله است: مقاله اول به بحث تعریف می‌پردازد؛ مقاله دوم پیرامون برهان و مبادی آن است ولی مقاله سوم که به تنهایی بیش از مجموع دو مقاله اول و دوم می‌باشد، پیرامون سفسطه و انواع مغالطه بحث می‌کند.

جالب اینکه شیخ در بیان مصادیق سفسطه از مسائل رایج فلسفی مثال‌هایی ذکر می‌نماید و مصادیق عرفی یا فرضی را انتخاب نمی‌کند. این نحوه توجه خاص به سفسطه نمی‌تواند از روی تفنن باشد، چرا که سبک نگارش شیخ همواره و به ویژه در آثار منطقی وی مبتنی بر اختصار است. این تأمل در مغالطه بی‌شک

مبنایی دارد، به ویژه با توجه به جنبه انتقادی که شیخ نسبت به فلاسفه اتخاذ می‌کند.

نخستین چیزی که در اینجا به ذهن متبادر می‌شود، این است که شیخ نیز هم سو با غزالی سفسطه را آفتی دانسته که در میان فلاسفه راه یافته است، ولی توجه به اینکه شیخ در کتاب «حکمه‌الاشراق» قصد ندارد تا دیدگاه‌های فلسفی رایج را نقل کند و از مقام نقد نیز فراتر رفته است و سعی در ارائه طرح جامع حکمت اشراقی دارد، ما را بر آن می‌دارد تا در پی دلیل دیگری، در این عطف توجه به سفسطه باشیم. شاید دلیل اصلی تدوین مفصل مبحث سفسطه در کتاب «حکمه‌الاشراق»، توجه شیخ بدین امر است که اگر فلسفه از تمرکز بر استدلال و بحث دست بردارد، نخستین خطری که آن را تهدید می‌کند راه‌یابی مغالطه و سفسطه در فلسفه است. از این رو شیخ هر چه بیشتر در اجتناب فلسفه از مغالطه و سفسطه اصرار می‌ورزد و هم خود را بیش از پیش معطوف به این امر می‌نماید. این اهتمام شیخ در تدوین منطق نشانگر این است که فرا خواندن فلسفه به حکمت ذوقی به هیچ وجه به معنای دور ساختن فلسفه از استدلال و برهان نیست، بلکه فلسفه در صورت اشراقی خود بیش از پیش وابسته به استدلال و برهان است.

یافته‌های تحقیق

رهیافت مقاله حاضر عبارت است از نقش حکمت اشراق در تحول معنای عقل در فلسفه اسلامی و ریشه‌یابی این نقش‌آفرینی در تفکر غزالی. بدیهی است که هر گونه تلقی از عقل در معنای فلسفه و روش آن بازتاب می‌یابد. از این رو مقارن با ظهور معنای اشراقی عقل، فلسفه در جهان اسلامی اشراقی می‌شود.

منابع و مأخذ

- ✓ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء*، تهران، طرح‌نو، ۱۳۸۴
- ✓ همو، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت، ۱۳۶۶
- ✓ همو، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰
- ✓ ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الاعیان*، تصحیح احسان عباس، بیروت، دارصار، ۱۹۶۵م
- ✓ ابن‌رشد، محمد بن احمد، *فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال*، مصر، مکتبه المصر، بی‌تا
- ✓ خوانساری، محمد، «موقف غزالی در برابر فلسفه و منطق»، ماهنامه معارف، تهران، آذر و اسفند ۱۳۶۳
- ✓ سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲
- ✓ شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *مقدمه حکمت الاشراق در مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تألیف شهاب‌الدین سهروردی، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲
- ✓ شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمه الاشراق*، تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۰
- ✓ غزالی، ابو حامد محمد، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق ماجد فخری، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۰
- ✓ همو، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، مطبعه الامیریّه ببولاق مصر المحمیّه، دارصادر، طبع ۱، ۱۳۲۲هـ
- ✓ همو، *مکاتیب فارسی غزالی* (فضایل الامام من رسائل حجه الاسلام)، با تصحیح و اهتمام عباس اقبال آشتیانی، بی‌جا، کتابخانه سنایی و طهوری، ۱۳۶۳

- ✓ همو، *المنقذ من الضلال*، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۵۹م
- ✓ موحد، صمد، *نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن*، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۴
- ✓ کرین، هانری، *مجموعه مقالات*، تدوین محمد امین شاهجویی، تهران، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۴
- ✓ کریمی زنجانی اصل، محمد، *حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی*، تهران، انتشارات سعید محبی، ۱۳۸۲