آموزش حکمت اشراق

استاد سیدیدالله یزدان‌پناه

تحقیق و نگارش:
علی امینی‌نژاد

پاییز ۱۳۹۵

یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۴۲ـ
آموزش حکمت اشراق / مؤلف سیدیدالله یزدان‌پناه؛ تحقیق و نگارش علی امینی‌نژاد. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۹۵.
ده، ۲۴۶ص.: ـ (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۳۶۳: فلسفه و کلام؛ ۱۶) (سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)؛ ۱۹۸۴: فلسفه و کلام؛ ۷۸)
ISBN : 978-600-02-0358-0 بها: ۱۱۵۰۰۰ ریال
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص.[۲۳۵] ـ ۲۳۶؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. اشراق (فلسفه). ۲. سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹؟-۵۸۷ق. ــ نقد و تفسیر. ۳. Ishraqiyah. ۴. فلسفه اسلامی. ۵. Islamic Philosophy. الف. امینی‌نژاد، علی، ۱۳۵۰-، گردآورنده. ب. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ج. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت). مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی. هـ. The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (Samt) Center for Research and Development. و. عنوان.
BBR۳۷/ ۸آ۴ی ۱۳۹۵ ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی ۴۳۵۸۹۹۰

آموزش حکمت اشراق
مؤلف: سیدیدالله یزدان‌پناه
تحقیق و نگارش: علی امینی‌نژاد
پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی
صفحه‌آرایی و ویراستاری: اعتصام
چاپ اول: پاییز ۱۳۹۵
تعداد: ۲۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی: سعیدی
چاپ: قم ـ سبحان
قیمت: ۱۱۵۰۰ تومان

کلیه حقوق برای ناشران محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۳۲۱۱۱۱۰۰-۰۲۵ (انتشارات ۳۲۱۱۱۳۰۰) نمابر: ۳۲۸۰۳۰۹۰، ص.پ.۳۱۵۱ـ۳۷۱۸۵
تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، نبش کوی اُسکو، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰
فروش اینترنتی: www.ketab.ir/rihu info@rihu.ac.ir www.rihu.ac.ir
تهران: بزرگراه جلال آل‌احمد، تقاطع پل یادگار امام، رو به روی پمپ گاز، کد پستی: ۱۴۶۳۶ سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تلفن ۴۴۲۴۶۲۵۰، نمابر ۴۴۲۴۸۷۷۷ ● تهران: خ انقلاب، خ ابوریحان، ش ۱۰۷ و ۱۰۹، تلفن: ۶۶۴۰۸۱۲۰، نمابر: ۰۲۱-۶۶۴۰۵۶۷۸ info@samt.ac.ir www.samt.ac.ir

بسم الله الرحمن الرحیم

اگر جنابعالی میل داشته باشید... دستور دهید... به کتاب‌های سهروردی رحمه‌الله در حکمتِ اشراق مراجعه نموده و برای جنابعالی شرح کنند که جسم و هر موجودِ مادّی دیگر به نور صرف که منزّه از حس می‌باشد نیازمند است و ادراکِ شهودی ذاتِ انسان از حقیقتِ خویش مبرّا از پدیدهٔ حسّی است.

پیام به آقای میخائیل گورباچف (دعوت به اسلام و پیش‌بینی شکستِ کمونیسم)

صحیفهٔ امام، ج۲۱، ص۲۲۳ و ۲۲۴

پیام پژوهش

نیاز گسترده دانشگاه‌ها به منابع و متون درسی با نگرش اسلامی در رشته‌های علوم انسانی و محدود بودن امکانات مراکز علمی و پژهشی که خود را موظف به پاسخگویی به این نیازها می‌دانند، ایجاب می‌کند، امکانات موجود با همکاری دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی در مسیر اهداف مشترک به خدمت گرفته شود و افزون بر ارتقای کیفی و کمّی منابع درسی از دوباره کاری جلوگیری به عمل آید.

به همین منظور پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعهٔ علوم انسانی، شصت و ششمین کار مشترک خود را با انتشار کتاب آموزش حکمت اشراق به جامعهٔ علمی کشور عرضه می‌کنند.

کتاب حاضر برای دانشجویان رشته‌های «فلسفه»، «فلسفه و حکمت اسلامی» و «فلسفه و کلام اسلامی» به عنوان منبع اصلی درس «حکمت اشراق» در مقاطع کارشناسی و کارشناسی ارشد تهیه و تدوین شده است. امید است علاوه بر جامعهٔ دانشگاهی و حوزوی، سایر علاقه‌مندان نیز از آن بهره‌مند شوند.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود ما را در جهت اصلاح این اثر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان لازم می‌دانیم از گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه به‌ویژه پدیدآورندگان محترم اثر آقایان حجت‌الاسلام والمسلمین سیدیدالله یزدان‌پناه و حجت‌الاسلام والمسلمین علی امینی‌نژاد، و نیز از ناظر محترم حجت‌الاسلام والمسلمین آقای دکتر علی شیروانی که در پی‌ریزی و پیگیری این طرح در گروه فلسفه و کلام نقش اصلی را داشته‌اند، تشکر و سپاسگزاری نماییم.

فهرست مطالب

پیش‌گفتار ۱

فصل اول: کلیاتی در باب حکمت اشراق

۱. نمای فلسفهٔ اسلامی پیش از شیخ اشراق ۵
چالش در فلسفهٔ اسلامی مشایی ۶
عوامل بقای فلسفه در میان مسلمانان ۶
سیر دگرگونی فلسفه در اندیشه مسلمانان ۷
۲. زندگی علمی و سلوکی سهروردی ۱۱
۳. تحول اساسی در روش فلسفی ۱۶
جوهره فلسفه اشراق ۱۶
همراهی عقل و شهود در روش فلسفی ۱۷
عدم تعارض عقل و شهود (بحث و ذوق) ۱۹
تبیین جایگاه منطقی شهود ۲۳
تأثیر روش شهودی در اندیشهٔ فلسفی ۲۶
تحول در مفهوم فیلسوف و حکیم ۲۷
اعتماد بر مکاشفه‌های اهل کشف ۲۸
۴. منابع حکمت اشراق ۳۰
حکمت‌های باستانی ۳۰
عرفان اسلامی ۳۲
شریعت اسلامی ۳۴
۵. نام‌های به‌کار رفته یا شایسته برای فلسفه سهروردی ۳۷
— حکمت اشراق ۳۷
— حکمت متعالیه ۳۹
۶. حیات حکمت اشراقی پس از سهروردی ۴۰

۷. کتاب‌شناسی توصیفی آثار اشراقی ۴۲
الف) آثار شیخ اشراق ۴۲
ب) آثار اشراقی پس از شیخ اشراق ۴۷

فصل دوم: متافیزیک نوری حکمت اشراق

گفتار اول: مقدمات ۵۰
۱. معرفت نفس، نقطهٔ آغازین متافیزیک نوری ۵۰
گام نخست: علم حضوری نفس به خود ۵۰
گام دوم: هویت نوری نفس ۵۳
گام سوم: هویت نوری موجودات مافوق نفس ۵۴
حیات و فیاضیت نور ۵۵
۲. تقسیم‌های نور و ظلمت ۵۶
۳. احکام کلی نور ۵۹
— بداهت نور ۶۰
— تشکیکی بودن نور ۶۱
— شهود انوار نسبت به یکدیگر ۶۳
— محبت و قهر در انوار ۶۴
— اشراقات و سوانح در انوار ۶۸
گفتار دوم: مراتب هستی در متافیزیک نوری ۷۰
۱. نورالانوار ۷۱
اثبات نورالانوار ۷۱
وحدت نورالانوار ۷۳
دوام نورالانوار ۷۵
نامتناهی بودن حق‌تعالی ۷۵
علم باری‌تعالی ۷۶
اول، علم ذات به ذات ۷۶
دوم، علم ذات به ماسوا، پس از ایجاد ۷۷
سوم، علم خداوند به ماسوا در مرحلهٔ عالَم ماده ۷۷
چهارم، علم خداوند به ماسوا پیش از ایجاد ۷۸
پنجم، ارجاع علم حق‌تعالی به بصیر بودن ۷۹
ششم، تغیّر و تکثّر در علم باری‌تعالی ۷۹
حیات، قدرت، فیاضیت ذاتی و عشق خداوند ۸۰
عینیت صفات با ذات نورالانوار ۸۱
قرب نورالانوار به اشیا و فاعلیت قریب او ۸۱
طنین مباحث توحیدی عرفانی در کلمات شیخ اشراق ۸۳

۲. نور اقرب ۸۵
امتیاز نور اقرب از نورالانوار ۸۶
کیفیت افاضهٔ نور اقرب از نورالانوار ۸۸
چگونگی انتشاء کثرت از نور اقرب ۸۹
۳. انوار قاهرهٔ طولی ۹۰
«تعداد انوار قاهرهٔ طولی» ۹۰
فرایند علیت در میان انوار قاهرهٔ طولی و موجودات مادون ۹۲
۴. انوار قاهرهٔ متکافئه (ارباب انواع) ۹۳
ادله اثبات مُثُل ۹۵
الف) دلیل شهودی ۹۶
ب) دلیل عقلی ۹۸
گستره مُثُل نوری ۹۸
عَرْضی بودن مُثُل ۹۹
تفاوت مُثُل نوری با نفوس ۹۹
کلیت مُثُل نوری ۱۰۰
اقسام ارباب انواع ۱۰۱
۵. عالم مُثُل معلقه (عالم مثال) ۱۰۲
حقیقت عالم مثال نزد شیخ اشراق و ادلّه آن ۱۰۳
چگونگی تکوّن مُثُل معلقه در عالم مثال ۱۰۶
هویت نوری عالم مثال ۱۰۷
شهرهای عالم مثال ۱۰۸
کشف و تبیین واقعیت‌های مرتبط با عالم مثال ۱۰۹
عالم مثال و جنّیان و شیاطین و ملائکه ۱۰۹
عالم مثال و رؤیاها ۱۱۰
عالم مثال و کرامات، تمثلات صوری و اطلاع بر مغیبات ۱۱۰
عالم مثال و مسئله پس از مرگ و معاد ۱۱۲
۶. انوار مدبّره (یا نفوس ناطقه) ۱۱۳
حقیقت نفس ناطقه ۱۱۳
اقسام نفس ناطقه (نفوس فلکی و غیر فلکی) ۱۱۴
رابطهٔ نفس و بدن ۱۱۵
علت هستی‌شناختی نفس و بدن ۱۱۶
روحانیة الحدوث بودن نفس ۱۱۶
رابطه نفس با قوای حیوانی و نباتی منطبع در بدن ۱۱۷
ابطال حافظه و خیال در نگاه سهروردی ۱۱۸
۷. عالم ماده و طبیعیات ۱۱۹

جایگاه هستی‌شناختی عالم ماده در حکمت اشراقی ... ۱۱۹
الف) حقیقت جسم ... ۱۲۰
ابطال هیولای اُولیٰ در بیان حقیقت جسم ... ۱۲۱
ابطال تخلخل و تکاثف حقیقی در بیان حقیقت جسم ... ۱۲۳
ب) هیولی در اصطلاح حکمت اشراق ... ۱۲۵
ج) نفی جوهریت صورت‌های نوعی ... ۱۲۷
د) عناصر از دیدگاه شیخ اشراق ... ۱۳۰
تعداد عناصر ... ۱۳۰
آتش و ویژگی‌های آن ... ۱۳۱
گفتار سوم: معاد ... ۱۳۵
۱. بقای نفس ... ۱۳۵
۲. تناسخ ... ۱۳۷
۳. معاد در نگاه شیخ اشراق ... ۱۴۰
گفتار چهارم: بازتاب اندیشه متافیزیک نوری در عرصه‌های دیگر ... ۱۴۲
۱. علم‌النفس اشراقی ... ۱۴۲
۲. اخلاق اشراقی ... ۱۴۷
۳. حکمت سیاسی شیخ اشراق ... ۱۴۸

فصل سوم: دیدگاه‌های ویژهٔ شیخ اشراق

گفتار اول: دیدگاه‌های فلسفی ... ۱۵۳
۱. معقولات ثانوی ... ۱۵۴
پیشینه بحث معقول ثانی ... ۱۵۵
دیدگاه شیخ اشراق دربارهٔ معقولات ثانوی ... ۱۵۶
ماجرای معقول ثانی پس از شیخ اشراق ... ۱۵۹
۲. اصالت ماهیت و اعتباریت وجود ... ۱۶۱
نتایج فلسفی اصالت ماهیت ... ۱۶۴
الف) بحث جعل ... ۱۶۴
ب) تقدم بالتجوهر علت بر معلول ... ۱۶۴
ج) هویت ماهویِ واجب الوجود ... ۱۶۵
د) نفی وجود به‌عنوان موضوع فلسفه ... ۱۶۶
۳. تشکیک ... ۱۶۶
اختلاف تشکیکی در نگاه شیخ اشراق ... ۱۷۰
ماجرای تشکیک پس از شیخ اشراق ... ۱۷۴
۴. تشخّص ... ۱۷۵
۵. مقولات ... ۱۷۹

گفتار دوم: دیدگاه‌های منطقی ۱۸۳
۱. تعریف مفهومی ۱۸۴
نقدهای شیخ اشراق بر تعریف حدی ماهوی ۱۸۴
دیدگاه شیخ اشراق در باب تصورات و تعریفات ۱۸۷
۲. ارجاع همه قضایا به قضیه موجبه کلیه ضروریه ۱۹۱
الف) ارجاع قضیه سالبه به موجبه ۱۹۱
ب) ارجاع همه قضایا به قضیه کلیه ۱۹۲
ج) ارجاع همه قضایا به قضیه ضروریه ۱۹۴
۳. تقلیل بدیهیات به سه قسم ۱۹۶
گفتار سوم: دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ۱۹۹
۱. حقیقت علم ۱۹۹
۲. علم حصولی و علم حضوری ۲۰۲
ویژگی‌های علم حصولی ۲۰۲
ویژگی‌های علم حضوری ۲۰۳
قلمرو علم حضوری ۲۰۴
قلمرو علم حصولی ۲۰۵
حقیقت علم حضوری ۲۰۶
۳. علم حضوری نفس در باب ابصار ۲۰۹

فصل چهارم: تأثیرات مثبت شیخ اشراق بر فلسفه اسلامی

نقش سهروردی در پیشرفت و تعالی روند فلسفهٔ اسلامی ۲۱۸
ایجاد پویایی در فلسفه ۲۱۸
نجات فلسفه از بحران ۲۲۰
احیای لایهٔ پنهان فلسفه مشاء ۲۲۰
پرتوان‌سازی و غنی کردن فلسفه ۲۲۱
گرایش به عرفان و نزدیک کردن عقل و دل ۲۲۳
طرح مباحث تأثیرگذار و جدید ۲۲۴
الف) عالم مثال منفصل ۲۲۴
ب) علم حضوری ۲۲۴
ج) علم واجب تعالی ۲۲۵
د) مُثُل افلاطونی ۲۲۵
بنیان نهادن یک نظام منسجم ۲۲۶
قرار دادن اصطلاحات ۲۲۷
حرکتی نو در منطق ۲۲۸
لزوم فراگیری حکمت اشراق ۲۲۸

الف) حکمت اشراق، حاوی برخی مباحث نو ۲۲۹
ب) نگرش تاریخی، لازمهٔ کار فلسفی ۲۲۹
ج) ضرورت نگریستن به گفتگوی تاریخی میان فلاسفه ۲۳۰
د) واحد سیّال بودن حکمت اسلامی ۲۳۱
هـ) وجود نکات درس‌آموز دیگر ۲۳۱
۱. مطرح کردن روش‌های مفید در کار فلسفی ۲۳۱
۲. جرئت سهروردی در اظهارنظر ۲۳۲

منابع و مآخذ ۲۳۵

نمایه‌ها

نمایه آیات ۲۳۷
نمایه روایات ۲۳۹
نمایه اشخاص ۲۴۱
نمایه کتاب‌ها ۲۴۵

پیش گفتار

«سپاس و حمد خداوندی را سزاست که مشکور و معبود است و فیاض جود و واهب وجود، و شکر ابدی تنها از آنِ اوست و درود بی‌پایان، پاک و خجسته و فزاینده بر رسولان و انبیای او، به ویژه سرور ما محمدﷺ و آل‌طیب و طاهرش باد».[1]

فلسفه اشراق برآمده از شهود و تلاشی فلسفی آمیخته به نبوغِ حکیم سهروردی است. وی با عرضه فلسفه‌اش توانست برای فلسفه مشاء در عین داشتن هیمنه و ریشه و نیز بهره‌مندی از بزرگانی بسیار برجسته همچون فارابی و بوعلی‌سینا، رقیبی جدی شود.

شیخ اشراق با تثبیت مباحثی همچون عالم مثال منفصل، مُثُل افلاطونی و علم حضوریِ حسی و پیشنهاد تبیین‌های نو مانند علمِ واجب –تعالی ذکره– و معاد جسمانی و طرح مسائل نو، همچون اعتباریت معقولات ثانی، اصالت ماهیت و تشکیک در ماهیت و نیز تأکید بر روش اشراقی و تعمیق آن، توانست دانشِ فلسفه را در عصر خود به شدت متأثر سازد.

وی مکتب اشراقی‌اش را براساس نظام نور و ظلمت و بر پایه روش اشراقی–بحثی بنیاد نهاد. تلاش وی برای مطرح کردن دستگاه سازوار و نظام‌مند نوری در آن عصر، مثال‌زدنی است. نظام فلسفی وی که او از آن به حکمت نوری یاد می‌کند و انسجام و سازوارگی آن به همراه مسائل فلسفی جدیدش از سویی و اصطلاحات نوپدیدش از سوی دیگر و روش اختصاصی اشراقی‌اش از سوی سوم، همه موجب آن شدند که مکتب جدیدی در برابر فلسفه مشاء پدید آید. از این‌رو، تنها با اندوخته‌های پیشینی از فلسفه مشاء، نمی‌توان این فلسفه را به خوبی دریافت. چنین امری سبب می‌شود بتوان روی فلسفه اشراق در قامت یکی از مکاتب مهم دوره سنّت معقول اسلامی کاوشی مستقل انجام داد.

---

۱. ترجمه سخن سهروردی در پایان حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج۲، ص۲۶۰.

از این‌رو نگارنده در سال‌های ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸ش، در میان جمعی از فضلا در حوزه علمیه قم، به بحث و بررسی فلسفه اشراق مبادرت ورزید که حاصل آن، برآمدن کتاب حکمت اشراق بود که از سوی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، با همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتاب‌های دانشگاه (سمت) به چاپ رسید.

سپس نگارنده رساله‌ای در باب فلسفه اشراق نگاشت که شامل خلاصه و چکیده مباحث کتاب یادشده، به همراه برخی افزوده‌ها بود. این رساله نیز در جلد سوم کتاب درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر دکتر محمد فنائی اشکوری، از سوی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله و سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی (سمت) و در فصل یازدهم، با نام: حکمت اشراقی به چاپ رسید. در این رساله مباحثی همچون: کتاب‌شناسی توصیفی آثار سهروردی، فلسفه اشراق پس از سهروردی، دقایق علم النفس اشراقی، اخلاق اشراقی و نیز حکمت سیاسی اشراقی، افزوده شد که می‌تواند تکمیلی بر مباحث مطرح شده در کتاب حکمت اشراق باشد.

این رساله، متناسب با فضای کتاب درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، به اختصار نگاشته شد که بسیار خلاصه بوده از طرفی کتاب حکمت اشراق، تفصیل فراوان داشت. به نظر می‌آمد باید کتابی نگاشته شود تا چکیده همه مباحث کتاب حکمت اشراق را دربر داشته باشد و در عین حال به کوتاهی و اختصار رساله یادشده نباشد. پس از مشورت با مسئولان محترم پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، از حجت‌الاسلام والمسلمین علی امینی‌نژاد از فضلا و استادان برجسته حوزه علمیه قم، امر تدوین کتاب را بر عهده گرفت و بر پایه کتاب حکمت اشراق، و افزوده‌های رساله یادشده، کتابی متناسب و میانه حجم فراهم آورد، تا برخی جویندگان علم، که چندان نیازی به تفصیل و بسط فراوان ندارند، از مطالب فلسفی محروم نشوند. ایشان نیز با قبول این کار پرزحمت بر نگارنده منّت فراوان نهاده‌اند.

بر این اساس، کتاب پیش رو، برخی تغییرهای ساختاری مباحث کتاب حکمت اشراق را به همراه افزوده‌های رساله یادشده دربر دارد. از سویی، برای تکمیل کار نگارش آنچه به نظر رسید، گفته و اِعمال شد و کتاب به مرحله پایانی و چاپ خود رسید.

با نگارش این کتاب، در عمل، سه سطح از شرح فلسفه اشراق به بازار اندیشه آمد: سطح مختصر که رساله یادشده این منظور را تأمین می‌کند و سطح مفصل که کتاب حکمت اشراق بدان اهتمام ورزیده است؛ و سطح متوسط که کتاب حاضر بدان اختصاص دارد.

باری، جویندگان دانش در باب فهم درست فلسفه اشراق نیازمند دانستن جوهره اصلی این فلسفه‌اند. همان‌گونه که در کتاب حاضرِ خواهد آمد، جوهره اصلی این فلسفه از سه رکن تشکیل شده است: روش اشراقی، متافیزیک نوری و علم النفس اشراقی.

روش اشراقی، در فصل نخست این کتاب بررسی شده است.

در فصل دوم به متافیزیک نوری پرداخته شده است که عهده‌دار بیان نظام سازوار فلسفی حکیم سهروردی است، شیخ اشراق در دستگاه فلسفی‌اش کل هستی را براساس نور و ظلمت سامان داده است و براساس آن، همه مراتب هستی از خداوند سبحان (نورالانوار) تا عالم ماده (جوهر غاسق) و حتی مباحث معاد را تبیین کرده است. نظام نوری وی در مباحثی همچون علم النفس اشراقی و اخلاق و حکمت سیاسی اشراقی بازتاب داشته است که در همین فصل بدان‌ها پرداخته خواهد شد.

علم النفس اشراقی، نیز رکن سوم است، در فصل دوم و در ذیل مباحثی چون: مقدمات نظام نوری، انوار مدبّره و نیز علم النفس اشراقی بیان شده است.

حکیم سهروردی، افزون بر نظام نوری که برآمده از شهود و تلاش‌های فلسفی او بود، مباحث اثرگذاری دارد که برخی از آنها صرفاً محصول تلاش فلسفی و بحثی‌اند و برخی از آنها تا حدودی به شهود هم مستندند. این دسته مباحث در فصل سوم و با نام «دیدگاه‌های ویژه شیخ اشراق» گرد آمده‌اند. مباحثی همچون: اعتباریت معقولات ثانی، اصالت ماهیت، تشکیک و تشخّص و برخی دیدگاه‌های منطقی وی. نگرش‌های ویژه او در باب معرفت و علم نیز در همین فصل نهاده شده‌اند.

فصل چهارم و فصل پایانی کتاب به تأثیرهای مثبت شیخ اشراق بر فلسفه اسلامی اختصاص دارد. حکیم سهروردی با عرضه فلسفه اشراق، به حقیقت، در تعالی و پیشرفت فلسفه اسلامی تأثیرگذار بود. وجوه این تأثیر و تعالی در این فصل به بحث گذاشته شده و پس از آن به لزوم فراگیری حکمت اشراق اشاره رفته است.

در پایان و به رسم ادب و حق‌شناسی، از جناب حجت‌الاسلام والمسلمین علی امینی‌نژاد که به شایستگی این کتاب را به نگارش درآورده‌اند، تشکر و سپاسگزاری می‌کنم و توفیق روزافزون ایشان را از خداوند منان خواستارم. همچنین مراتب قدردانی خود از مسئولان محترم پژوهشگاه حوزه و دانشگاه که در همه مراحل با همکاری و همدلی، امکان چاپ این اثر را فراهم آوردند ابراز داشته و سپاس و تشکر خویش را از همه کسانی که به نحوی در چاپ این اثر کوشیدند، اعلام می‌دارم.

«بارالها گروهی در مناجاتشان تو را صدا می‌زنند و در محرابشان می‌گریند و خواهان برکات آسمانی جلال تو هستند و از طاغوت‌ها بیزاری می‌جویند و از حرام دوری می‌کنند و تلاششان را در راه گرانقدر تو مبذول می‌دارند، پس از نزد خودت برای آنها بهره‌ای وافر قرار ده و از نزد خویش برایشان حجت و بیّنه‌ای یاری‌بخش و روشنگر مقرر فرما».[1]

سیدیدالله یزدان‌پناه

۱۳۹۵/۳/۲۸ش / ۱۱ رمضان ۱۴۳۷ق

---

۱. ترجمه درخواست فرشتگان از خداوند که سهروردی آن را نقل می‌کند (شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج۲، کتاب حکمة الاشراق، ص۲۵۱).

فصل اول

کلیاتی در باب حکمت اشراق

۱. نمای فلسفهٔ اسلامی پیش از شیخ اشراق

منطق و فلسفهٔ ارسطویی و آموزه‌های بسیاری دیگر از اندیشمندان یونانی، پس از ورود به حوزهٔ اندیشه اسلامی در قرن دوم هجری و گذار از مرحلهٔ انتقال و ترجمه، از سوی کسانی همچون یعقوب‌بن‌اسحاق کندی (م ۲۶۰ق)، ابونصر فارابی (م ۳۳۹ق) و ابن‌سینا (م ۴۲۸ق)، یعنی از سده سوم تا نیمه نخست سدهٔ‌پنجم، نه تنها پیام‌های آن دریافت شد، بلکه آنچنان شرح و بسط یافت که در بازگشت مجدد خود به اروپا، به‌عنوان بهترین منابع تفسیر فلسفهٔ ارسطویی تلقّی شد؛ تا آنجا که تحت تأثیر ساختارهای کلی شریعت اسلامی، حذف‌ها و به‌ویژه افزوده‌های گسترده‌ای در آن صورت پذیرفت که باید از آن با نام «قرائت اسلامی از فلسفه یونانی» یاد کرد.

آثار پرحجم و پرشمار این سه فیلسوف اسلامی، به‌ویژه شیخ‌الرئیس بوعلی سینا در حوزه حکمت به معنای عام (شامل فلسفهٔ کلّی، اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مُدُن، ریاضیات و شعبه‌های مختلف آن، طبیعیات و شاخه‌های متعدد آن) و منطق، هیمنه و ابّهت خاصّی در دنیای دانش اسلامی پدید آورد؛ اما این همه نتوانست پاسخگوی حل و هضم همهٔ جنبه‌های مطرح شده در شریعت اسلامی باشد و انتظارها را برآورده سازد. از همین‌رو، به تدریج ضعف‌های فلسفهٔ مشّاء اسلامی، در اوج تثبیت و بالندگی و شکوفایی ــ هم از نظر روشی و هم از لحاظ محتوایی ــ بروز یافت ومخالفت‌ها از هرسو آغاز شد.

چالش در فلسفهٔ اسلامی مشایی

فلسفه اسلامی مشایی به‌رغم استحکام مبانی، به‌دلیل برخی خلل‌های روش‌شناختی و هستی‌شناختی، بستر را برای هجوم مخالفان فراهم ساخت. به‌کارگیری انحصاری کاوش‌های استدلالی، آن هم تنها به شیوهٔ منطق ارسطویی از حیث روش‌شناختی و طرحِ آرایی خاص در مباحثی از مبدأ تا معاد؛ همچون علم واجب تعالی به جزئیات، فاعلیت بعید یا قریب حق تعالی، حدوث یا قدم عالم، معاد جسمانی یا روحانی، زوال یا بقای نفوس ساذجه و مسائلی دیگر از حیث هستی‌شناختی، به‌تدریج اعتراض مخالفان فلسفه را برانگیختند. از یک‌سو، اصحاب حدیث و طرف‌داران علوم نقلی که بیشتر در قالب گروه‌های کلامی ظهور یافته بودند، حملاتی گسترده بر پیکر فلسفه مشایی اسلامی وارد کردند و از سوی دیگر، باطن‌گرایان اسلامی، عارفان و صوفیان، هم روش‌های عقلی را به باد انتقادهای تندِ خود گرفتند و هم طرح هستی‌شناختی فلسفی را معیوب دانستند و هم دین‌پژوهی تأویل‌گرایانه عقل افراطی را به چالش کشیدند. نمونه‌های کاملی از این هجوم‌ها را می‌توان در آثار فخرالدین رازی (م ۶۰۴ق) در میان گرایش‌های کلامی و ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ق) در وادی تصوف و عرفان مشاهده کرد. سیر مخالفت با فلسفه تا بدان‌جا است که گویا در قرن ششم و اوائل قرن هفتم —به‌رغم تلاش‌های ابن‌رشد اندلسی (م ۵۹۵ق)— دیگر رمقی برای ادامه حیات فلسفه مشایی اسلامی باقی نماند و همه حوزه‌های فکری-فرهنگی اسلامی، میان دو گرایش کلامی و عرفانی تقسیم شده بود. همین امر سبب شد بیشتر شرق‌شناسان اروپایی و کسانی که به‌درستی از سیر تحولات اندیشه عقلی اسلامی آگاهی ندارند، این دوره را دوران پایان فلسفه اسلامی شمارند و مرگ فلسفه اسلامی را با مرگ ابن‌رشد همراه پندارند.

عوامل بقای فلسفه در میان مسلمانان

در این میان دو عامل موجب استمرار و تقویت حیات تعقّلی و اندیشه‌های فلسفی در میان مسلمانان شد؛ به‌گونه‌ای که توانست پس از فترتی کوتاه، دوباره در برابر دیگر اندیشه‌ها سربرآورد و قد علم کند. از این دو عامل یکی به خود فلسفه و دیگری به فلسفهٔ ورزان و فیلسوفان اسلامی مربوط بود. آنچه درون فلسفه، به بقای آن انجامید، قوّت‌ها و استحکام مباحث فلسفی و روش تعقلیِ منطقی بود؛ زیرا به‌تدریج و با تلاش‌های دقیق افرادی همچون خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ق) روشن شد ایرادهایی که به‌ویژه گرایش‌های مختلف

کلامی بر فلسفه وارد کردند، بی‌مبنا بوده و مباحث فلسفی و حکمی، دقت و عمق بسیار بالایی دارد. این معنا، آنگاه بیشتر موجب استحکام فلسفه و مباحث و روش آن شد که از سویی، مسائل اجتماعی–سیاسی و لجاجت‌های اهل مناظره و جدال و برتری‌جویی گروهی از متکلمان در مخالفت‌های تندشان با حکمت و حکماء روشن شد و از سویی دیگر، ضعف‌ها و مغالطه‌های موجود در ایرادها و سطحی و عوامانه بودن آنها آشکار گشت.

درهمین راستا افراط‌های مدعیان عرفان و تصوف و بروز انواع بدعت‌ها و سنّت‌ها و رفتارهای دور از عقل و گسترش جهالت در این توده از یک‌سو و شکل‌گیری دانش عقل‌گرا و خردپسند عرفان نظری در میان محققان عرفا از دیگر سو، جایگاه و نقش عقل را در میان فرهیختگان، به‌طور چشمگیری افزایش می‌داد. تا جایی که در حوزه عرفان کار به‌جایی رسید که برای ضابطه‌مند کردن مدعیات عرفانی، عقل و محصولات عقلی و منطقی و فلسفی به‌عنوان میزانی برای تقویم گزاره‌های سلوکی و شهودی به‌شمار آمد و اینها همه پیوسته مهر تأییدی بر بقا و استمرار فلسفه شدند.

عامل درونی که سبب ادامه حیات فلسفی در میان مسلمانان گشت، نگاه منتقدانه، اصلاح‌گرایانه و تحول خواهانهٔ خودِ حکیمان و فیلسوفان مسلمان بوده است. امتیاز ویژهٔ این نگاه در مقابل انتقادهای گروه‌هایی مانند متکلمان آن بود که این نگاه هرگز به معنای نادیده گرفتن ارزش‌های موجود و بنیان‌های قویم فلسفهٔ ارسطویی یونانی نبود؛ بلکه در بستر سنّت فلسفی و بیشتر با روش‌های همدلانه صورت می‌پذیرفت. در این راستا توجه جدّی‌تر فلسفه به آموزه‌های دینی و حرکت در جهت فهم عمیق‌تر از گزاره‌های اسلامی و مطرح کردن تحلیل‌های موافق‌تر با ظواهر شریعت و دادن خدمات گوناگون به حوزه دین‌پژوهی از یک‌سو و ابراز تمایلاتی به حوزه عرفان و جدیت بیشتر برای درک مبانی اساسی معرفت و سلوک از سوی دیگر، به همراه دریافت پیام‌های اساسی فلسفه و حکمت از سوی فرزانگان حوزهٔ کلام و دین‌پژوهی و عرفان، تقارب روزافزون فلسفه و عرفان و دین را سبب شدند و فلسفه را حیاتی مجدد و حرکتی تازه بخشیدند.

سیر دگرگونی فلسفه در اندیشه مسلمانان

فیلسوفان مسلمان، تحت تأثیر عواملی چند، به‌تدریج متوجه حکمتی برتر و فلسفه‌ای متعالی‌تر و خردورزی‌ای کامل‌تر از حکمت ارسطویی شدند. تبحّر کامل در همه ابعاد فلسفه یونانی و آشکار شدن جهات ضعف و خلل‌های آن، شکل‌گیری مستقل گرایش‌های عرفانی در حوزه

اندیشه اسلامی و برنمودن مدلی متفاوت از هستی‌شناسی، وجود پاره‌ای از آموزه‌های ناهماهنگ با رنگ غالب حکمت مشایی در میان حجم انبوه واردات یونانی، مانند اثولوجیا، و از همه مهم‌تر، فضای فراهم آمده به برکت معارف وحیانی اسلامی، بستر را برای تحول فلسفه در اندیشه فیلسوفان مسلمان فراهم‌تر ساخت. شاید بتوان به گواهی شواهد تاریخی، نخستین رگه‌های روشن این نوع «گرایش تحول‌خواهانهٔ درون گروهی» را در فیلسوف سترگ اسلامی ابن‌سینا جستجو کرد. وی که بی‌هیچ مسامحه و مجامله‌ای در قلّه حکیمان مشایی اسلامی قرار دارد و حکمت ارسطویی به‌دست پرتوان و اندیشه تابناک او، عالی‌ترین مراحل تقریر و تحریر را پیمود، با تکیه برفهم عمیق از سرمایه‌های فلسفهٔ ارسطویی و با توجه به مبانی وحیانی و معارف ذوقی و عرفانی، وجود حکمتی برتر را گوشزد کرد و در پاره‌ای از آثارش، تصمیم قلبی خود را برای پی‌ریزی چنین حکمتی بروز داد. وی حتی با مشخص‌کردن نام آن حکمت، مختصات و جهت‌گیری‌های لازم در این حکمت جدید را به آیندگان نشان کرد.

ابن‌سینا در مقدمه مهم خود بر کتاب «منطق المشرقیین» که حتی نام آن می‌توانست به‌خوبی الهام‌بخش حکمتی از نوعی دیگر باشد، نسبت خود را با حکمت مشایی و مشاییان روزگار خود مشخص کرد و با اعتراف به فضل ارسطو و محسّنات حکمت مشایی، پیروان متأخر او را در بسنده کردن بر آموزه‌های او و صرف همه عمر در آموزش آنها و تعصب‌ورزی بر آنها نکوهید. به باور ابن‌سینا اینان گمان کرده‌اند خداوند جز حکیمان مشایی، کس دیگری را به حقایق عالم هدایت نکرده و رحمت خود را شامل دیگران نساخته است. از همین‌رو، متأخران مشاء اصلاح و تنقیح فلسفه و حکمت ارسطویی را جائز نمی‌شمارند و به رفع کاستی‌های آن همت نمی‌گمارند. از سخنان ابن‌سینا در این مقدمه کاملاً برمی‌آید که خود وی پس از تسلط بر مبانی و فروعات حکمت مشایی در نوجوانی و جوانی، به معارفی غیر از معارف یونانی دست یافته است و آن را «معارف مشرقیان» می‌نامد.[1] از همین‌رو، تصمیم می‌گیرد کتابی در نشان دادن این نوع معارف بنگارد؛ زیرا به اعتقاد وی بیشتر آنچه پیشتر نگاشته؛ همچون کتاب «شفا»، برای عموم حکمت‌پیشگان بوده و همان‌مقدار برای آنها کافی و بلکه بیش از نیاز ایشان است؛ اما این کتاب که در تقریر حکمت نوین شرقی است، برای خواص و همه کسانی است که به رتبهٔ او دست یافته‌اند.[2]

---

۱. ابن‌سینا، منطق المشرقیین، ص۳.

۲. همان، ص۴.

ابن‌سینا در ارائه افکار تازه‌اش –که دربرابر آموزه‌های حاکم بـر تفکـر مشـایی بـود– بسـیار محتاطانه عمل کرد. شاید همین مسئله علت اصلی نگاشته نشدن کامل کتاب وعـده داده شـده، یا دلیل ماندگار نشدن همه آن باشد. البته دلیل این همه احتیاط را خود وی در مقدمه همـین اثـر به روشنی بیان کرده و می‌گوید: مشتغلان به علم و حکمت، به‌شدّت حکمت یونانیان را خـوش داشتند. از همین‌رو، مناسب ندانستم با توده غالب مخالفت ورزم. از سویی دیگر، از میان همـه گروه‌های اندیشه‌ورز و اهل دانش، تنها هم ایشان را به همکاری و طـرف‌داری شایسـته‌تر دیـدم. از این‌رو، در میانشان درآمدم و از آنان طرف‌داری کردم. ... بـا آنکـه بـه اشـکال‌ها و نقص‌هـای حکمت مشاء آگاه بودم، ولی تا جایی که توانستم به تکمیل آنچه قصد کرده بودند ولی از عهـده آن برنمی‌آمدند، پرداختم و از خطاهای ایشان چشم پوشـیدم و درصـدد توجیـه آن برآمـدم و بـا پرده‌های تغافل، بسیاری از اشتباه‌ها را نادیده گرفتم؛ جز در مـوارد انـدکی کـه دیگـر طاقـت بـر شکیبایی بر آنها نبود. باری بسیاری از خطاها را به‌دلیل آنکه نادانان به شک نیفتنـد و در پـی آن، در روز روشن تردید روا مدارند، آشکار نساختیم.

ابن‌سینا در ادامه از واپس‌گرایی و تحجّر اهل عصر خود می‌نالـد و آنهـا را مشـابه حنابلـه از اهل حدیث می‌نامد.[1]

این مطالب به روشنی دلیل برخی احتیاط‌هـای عجیـب شـیخ‌الرئیس را در آثـاری همچـون «الاشارات و التنبیهات» آشکار می‌سازد. وی در بحث اثبات «نفس کلیه ناطقه» بـرای افـلاک، یک‌بار در فصل ۲۸ نمط سوم، با اشاره به مسئله و بـدون تبیـین مطلـب می‌گویـد: «و تحـت هـذا سرّ». بار دیگر در پایان فصل ۱۰ نمط ششم، با اشاره‌ای گذرا به همـین بحـث می‌گویـد: «وفیـه سرّ». بار سوم در فصل ۱۴ نمط ششم با اشاره به همین مطلب، به اجمال می‌گویـد: «و أنـت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فیه فربّما لاح لک سرّ واضح خفی». تا آنکه در مرتبهٔ چهارم در فصل ۹ نمط دهم، یعنی اواخر کتاب، مخالفت خود را با جمهور حکمـای مشـایی در ایـن زمینـه بـروز می‌دهد و به اثبات نفس ناطقه کلیه برای افـلاک تصـریح می‌کنـد. بـا ایـن همـه، ابـن سـینا در جمله‌ای از آثارش، گونه‌هایی از معارف مشرقیان را –کـه بایـد بـه روش‌هـای ذوقـی و شـهودی گرایش داشته باشند– باز می‌گشاید. می‌توانیم این موارد را در رسالة العشق و رساله‌های تمثیلـی

---

۱. همان، ص۳، عبارت وی چنین است: «فقدبلینا برفقة منهم عاری الفهم کأنّهم خشب مسنّدة یرون التعمق فی النظر بدعة و مخالفة المشهور ضلالة کأنّهم الحنابلة فی کتب الحدیث لو وجدنا منهم رشیداً ثبّتناه بما حقّقناه...».

او یعنی: سلامان و ابسال، حی بن یقظان و رسالة الطیر و بخش‌هایی از تعلیقات و مباحثات وی و نیز سه نمط پایانی الاشارات و التنبیهات ببینیم. قابل توجه اینکه وی در اواخر کتاب اخیر، یعنی آنجا که مخالفت خود را با جمهور حکمای مشاء در زمینه اثبات نفس ناطقه کلیه برای افلاک ابراز می‌دارد، به‌گونه‌ای برتر از حکمت اشاره می‌کند و نام آن را «حکمت متعالیه» می‌گذارد. خواجه نصیر طوسی در شرح این واژه و تحت تأثیر فرهنگ «اشراقی–ذوقی» شهاب‌الدین سهروردی، حکمت متعالیه را در مقابل حکمت مشایی که بحثی صرف است، حکمت ذوقی و بحثی می‌شمارد و می‌گوید:

> انما جعل هذه المسألة من الحکمة المتعالیة لأنّ حکمة المشایین بحثیة صرفة و هذه و امثالها إنّما تتّم –مع البحث و النظر– بالکشف والذوق فالحکمة المشتملة علیها متعالیة بالقیاس إلی الأولی.[۱]
>
> ابن‌سینا مسئله وجود نفس ناطقه برای افلاک را از مسائل حکمت متعالیه دانسته است؛ زیرا حکمت مشاییان بحثیِ صرف است و این مسئله و امثال آن افزون‌بر بحث و استدلال و نظر به کشف و ذوق نیازمند است. بنابراین، حکمتی که مشتمل بر بحث و نظر و کشف و ذوق است در مقایسه با حکمتِ بحثی صرف، حکمت برتر محسوب می‌شود.

با این‌حال، آنچه سهروردی را در این زمینه از ابن‌سینا ممتاز می‌سازد، به‌گونه‌ای که به جای ابن‌سینا، باید او را آغازگر حقیقی و اصلی حکمت مستقل اسلامی و شرقی بدانیم، چند امر است: نخست، آنکه سهروردی خود را به رعایت احتیاط‌هایی از نوع ابن‌سینا ملزم نمی‌بیند، بلکه به سبب شرایط محیطی فراهم آمده از سوی متکلمان و عارفان اسلامی و هجمه‌های بی‌امانی که از هرسو بر حکمت مشایی وارد می‌آمد، فضا را برای مخالفت‌های گسترده‌تر فراهم می‌یابد و از موضع فلسفی به نقد مبانی روشی و محتوایی حکمت ارسطویی می‌پردازد. البته وی تا حدودی همانند متکلمان در این مسیر افراط کرده است؛ به‌طوری‌که پس از او به‌تدریج پاره‌ای از خبط‌های او آشکار شد و حقانیت حکمت مشایی در موارد فراوانی به ظهور رسید؛ اما این امر برای پی‌ریزی حرکت جدیدی در حکمت اسلامی، ضروری به نظر می‌رسید.

امر دوم که سهروردی را در این زمینه از ابن‌سینا ممتاز می‌سازد، توفیق او در نشان دادن طرحی از حکمت شرقی است که در فصل‌های آینده کتاب، به‌تفصیل ساختار کلی و اجزای آن روشن خواهد شد.

---

۱. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهات، ج۴، ص۱۲۳-۱۲۴.

سومین امری که جایگاه سهروردی را در شکل‌دهی به تحوّل اساسی در فلسفه اسلامی بسیار ارتقا داد، ایجاد تحول در روش فلسفی است. وی به‌خوبی می‌دانست تحوّل اساسی، نخست باید روش فلسفی را دگرگون سازد. البته مهم آن است که وی این تحوّل روشی را از موضعی درست آغاز کرده است؛ همان موضعی که پیشینیان وی به‌ویژه ابن‌سینا آن را نشان داده بود. ما پس از این دربارهٔ تحول روشی‌ای که او ایجاد کرده است به تفصیل سخن خواهیم گفت، با این حال، به اجمال باید گفت او روش فلسفه را از روش بحثی و استدلالیِ صرف به روش ذوقی–بحثی ارتقا داد و موجبات تکامل فلسفه را فراهم ساخت که نقطه اوج آن را در آثار صدرالمتألهین مشاهده می‌کنیم.

چهارمین امری که موجب امتیاز سهروردی است و اتفاقاً بیشتر امور گذشته نیزمرهون آن است، زندگی سلوکی و حیات عارفانه شیخ اشراق است. نوع زندگی و سلوک او در کنار فکر قدرتمند و فلسفی‌اش، به‌صورت طبیعی تحولاتی ویژه را اقتضا می‌کرده است. از همین‌رو در ادامه و پیش از آنکه از بحث‌های دیگر سخن به میان آوریم، بهتر است حیات علمی و سلوکی وی را گزارش کنیم.

۲. زندگی علمی و سلوکی سهروردی

دقت در زندگی علمی و سلوکی سهروردی، پس‌زمینه‌های کار او را به‌طور کامل نشان می‌دهد. شهاب‌الدین یحیی‌بن‌حبش‌بن امیرک سهروردی[۱] در سال ۵۴۹ق، در سهرورد زنجان چشم بر جهان گشود. وی تحصیلات آغازین خود را نزد مجدالدین جیلی گذراند و سپس تحصیلات تکمیلی خود را در اصفهان نزد ظهیرالدین فارسی به پایان برد. پیش از بیست سالگی، دورهٔ تحصیل او به پایان رسید و پس از این زمان، وی حکیمی مشایی بود که به گفته خود به شدت از مبانی حکمت مشاییان دفاع می‌کرد.[۲]

پس از این دوره، به سبب پیش‌زمینه‌های ذاتی‌اش، به سیر و سلوک روی آورد و به ریاضت‌ها و مجاهدت‌های دشوارِ دور از تصور پرداخت و به‌تدریج، با دست دادن برخی مکاشفه‌ها و

۱. وی ملقب به شیخ مقتول و شیخ اشراق است و نباید وی را با سهروردی عارف (صاحب عوارف‌المعارف) اشتباه گرفت.

۲. و صاحب هذه الأسطر کان شدید الذّب عن طریقة المشائین... عظیم المیل الیها و کان مُصرّاً علی ذلک لولا أن رأی برهان ربّه [مم، ج۲، (حکمة الاشراق)، ص۱۵۶].

مشاهده‌های روحانی، به بطلان یا نقص بسیاری از مبانی و مباحث حکمت مشایی معتقد شد. وی در کتاب‌هایی مانند؛ تلویحات، مطارحات و مقاومات، اغلب، قواعد مشاییان را مطرح می‌کند و به سبک حکمت مشایی قلم می‌زند و با این حال، اعتراض‌های فراوانی نیز بر افکار مشاییان ابراز می‌دارد و جسته و گریخته برخی آموزه‌های خاص خود را نیز به‌تدریج و به نحو بحثی مطرح می‌کند.

هرچه از این زمان می‌گذرد، حجم تجربه‌های عارفانه او افزایش می‌یابد تا آنجا که استعداد لازم برای دریافت انبوهی از معارف شهودی متراکم را در یک کشف معنوی به‌دست می‌آورد. این همان لحظه‌ای است که خود به‌عنوان «روزی عجیب» از آن یاد می کند که دمندهٔ قدسی، همهٔ آن معارف مندمج را به یکباره بر وی القا می‌کند؛ هرچند تقریر و تحریر آنها به سبب وجود موانع بسیار که لازمهٔ سفرهای سلوکی او بوده است، چندین ماه به طول می‌انجامد.[۱]

سهروردی در نهایت، مکتب اشراقی و حکمت نوری خود را در ۳۹ سالگی در مهم‌ترین کتابش «حکمة الاشراق» عرضه کرد. وی در این اثر براساس دیدگاه‌های نهائی خود، مباحث را مطرح کرده است. خود وی در مقدمه پراهمیّت همین کتاب درباره چگونگی دستیابی و نحوهٔ ارائه مکتب اشراقی خویش می‌گوید:

> لم یحصل لی اوّلاً بالفکر بل کان حصوله بامر آخر. ثمّ طلبت علیه الحجّة حتی لو قطعت النظر عن الحجّة مثلاً ماکان یشکّکُنی فیه مشکّک.[۲]
>
> مطالب این کتاب از آغاز به صورت فکری به‌دست نیامده، بلکه از راهی دیگر (که همان راه کشف است) حاصل آمده است و پس از آن در پی استدلالی کردن مطالب آن برآمدم. از همین‌رو، اگر همه استدلال‌های موجود در کتاب را نیز به کناری نهم، هیچ تردیدکننده‌ای نمی‌تواند مرا در مطالب آن به تردید و شک وادارد.

شاید بتوان گفت نخستین زمینه‌های گرایش‌های خاص اشراقی سهروردی، حاصل مکاشفه‌ای است که با معلم اول ارسطو داشته است. این مکاشفه به «حکایت منامیه» شهرت یافته است و سهروردی در کتاب تلویحات به تفصیل آن را ذکر کرده است. وی در این حکایت می‌گوید: زمانی به شدت مشغول حل مسئله علم بودم. بسیار فکر می‌کردم و به سلوک و ریاضت می‌پرداختم. با این همه فهم حقیقت علم بر من دشوار آمد. آنچه در کتاب‌ها نیز

---

۱. وقد القاه النافث القدسی فی روعی فی یومٍ عجیبٍ دفعةً و ان کانت کتابته مااتّفقت الّافی أشهرٍ لموانع الأسفار [همان، ص۲۵۸-۲۵۹].

۲. همان، ص۱۰.

آمده بود مسئله را منقّح نمی‌ساخت. شبی از شب‌ها خلسه‌ای مشابه خواب مرا در ربود. لذتی فراگیر و برقی درخشان و نوری مشعشع همراه با تمثّل شبح انسانی بر من نمودار شد. به او نگریستم. او پناه جان‌ها و امام حکمت معلم اول ارسطو بود؛ در هیئتی شگفت‌آور و ابّهتی دهشت‌انگیز. مرا با سلام و گشادگی استقبال کرد تا دهشتم فرو ریخت و وحشتم به انس مبدّل شد. اینجا بود که از دشواری مسئله علم بدو شکایت بردم. فرمود: به نفس خود مراجعه کن درک حقیقت علم بر تو آسان خواهد شد.

پس از آن به صورت کاملاً تفصیلی گفتگوهایی میان وی و ارسطو ادامه یافت و ارسطو تبیین‌های مختلفی از علم حضوری ذات به ذات و مانند آن مطرح ساخت و در نهایت به تعریفی از حقیقت علم رسید.

همه آنچه در این گفتگو مطرح شد بارها در کلمات شیخ اشراق استفاده شده است. در اواخر این خلسه، ارسطوبه مدح و ثنای استادش افلاطون می‌پردازد؛ مدح و ثنایی که موجب تحیّر شیخ اشراق می‌شود. سهروردی از ارسطو می‌پرسد: آیا از فلاسفهٔ اسلام کسی به افلاطون رسیده است؟ ارسطو پاسخ می‌دهد: نه حتی به یک جزء از هزارِ جزء مرتبهٔ افلاطون نیز نرسیده‌اند. سهروردی می‌گوید: برخی اسامی فلاسفهٔ بزرگ را که در خاطر داشتم بر زبان آوردم، اما به هیچ‌یک التفاتی نکرد. تا آنکه از ابویزید بسطامی و سهل تستری و امثال ایشان نام بردم. گویا شادمان شد و گفت: ایشان فلاسفه و حکمای حقیقی‌اند و در حدّ علم رسمیِ بحثی توقف نکرده، به علم حضوری اتصالی شهودی دست یافتند. به علائق عالم ماده اشتغال نورزیدند و از آنچه ما گریختیم گریختند و بدانچه گفتیم آنها نیز قائل شدند. سهروردی می‌گوید با ذکر این جملات، ارسطو از من جدا شد و من بر فراق وی گریستم و بر از دست رفتن چنین حالی تأسف خوردم.[۱]

دقت در این حکایت نشان می‌دهد اساسی‌ترین مبانی حکمت اشراق در همین حکایت منامیه و خلسهٔ روحانی ریشه دارد. توجه به روش و محتوای شهودی و اشراقی، گرایش به عرفا و اهل سلوک و مسئله مهم معرفت نفس اشراقی به راحتی از این حکایت منامیه قابل استفاده است.

در هر صورت، مهم‌ترین شاخصه حیات علمی سهروردی همراهی خردورزی و سلوک و شهود است. شهرزوری که پس از تقریباً صد سال از وفات شیخ اشراق می‌زیسته است، در کتاب نزهة الارواح، شرح‌حال نسبتاً جامعی از ابعاد سلوکی، علمی و روشی او نگاشته است که

---

۱. همان، ج۱، (تلویحات)، ص۷۰-۷۴.

مقصودعلی تبریزی متن عربی آن را به فارسی برگردانده است. بخش‌هایی از این ترجمه فارسی که در مستندسازی مباحث گذشته و آینده به‌کار می‌آید، چنین است:

شیخ بزرگوار فیلسوف عالی مقدار، عالم ربّانی و متألّه روحانی... ابوالفتح یحیی‌بن‌امیرک سهروردی روّح‌الله رمسه و قدس سّره، وحید روزگار و فرید اعصار بود. جامع بود میان حکمت ذوقی و بحثی. اما حکمت ذوقی؛ شاهد است بر تفرّد او در آن فن هرکه طریق خداجویی را مسلوک داشته باشد (و دست به مجاهدات متوالیه زند و به شناخت نفس خود نائل آید)... در آن هنگام می‌داند که او در مکاشفات ربّانی و مشاهدات روحانی آیتی است از آیات سبحانی، بحری است که به غور او نرسیده‌اند... .
اما حکمت بحثی، به تحقیق که او محکم گردانید اساس و بنیان آن را...، خصوصاً در کتاب مشارع و مطارحات که در آنجا استیفای ابحاث متقدمین و متأخرین نموده است و اصول قواعد مشایین را ابتر کرده و برهم زده است و استوار گردانیده آرا و معتقد حکمای پیشین را.
و اکثر این بحث‌ها و ایرادات و مناقصات و سؤالات از تصرّفات ذهن سلیم و طبع مستقیم پر از مکنونات علم قویم اوست و این اقوی شاهد است بر قوّت او در حکمت بحثی و علوم رسمی.
بدان‌که فهمیدن کلام او و شناختن اسرار و رموزاتش در غایت صعوبت و دشواری است کسی را که طریقه او را مسلوک نداشته باشد؛ زیرا که او حکمت خود را بر اصول کشفی و علوم ذوقی مبتنی ساخته است و کسی که اصول آن را کماهو، استوار نفرمود، فروع را از آن استنباط و استخراج نتوانست نمود و هرکه عنان نفس را از تعلقات دنیا و آخرت نکشد، کام جانش حلاوت سخنان او نچشد... .
بدان‌که هیچ‌کس را از حکما و علما و اولیا میسّر نشده است آنچه که شیخ بزرگوار را میسّر گشته از استوار و محکم گردانیدن هردو حکمت، بلکه بعضی را همان مرتبهٔ کشف حاصل بوده و به جانب حکمت بحث التفات و توجه ننمود همچو با یزید بسطامی و منصور حلّاج و امثال اینها. اما اتقان بحث صحیح بر وجهی که مطابق تحقق و وجود باشد، بی آنکه سموم شُبَه و شکوک را به ریاض آن راه بود، حکمایی را که همگی همّتشان بر بحث صرف مقصود باشد، صورت تیسیر نپذیرفته است. اگر چنانچه اراده حکمت نمایی و مستعدّ ورود آن فیض شوی، فضای دل را که آئینهٔ انوار قدسیه است، از زنگ صور غیر بپرداز و پاک‌ساز و خدا را خالص و مصفّی شو و به تمامی وجود خود، از دنیا برآی؛ چنانچه مار از پوست برمی‌آید. امید هست که الله —سبحانه— درجه تو را بلند گرداند و تو را به شناخت نفس و حکمت برساند.
و شیخ... در صغر سنّ به طلب حکمت مسافرت گزید تا به مراغه رسید و در آنجا در خدمت مجدالدین جیلی به تحصیل مشغول گشت و از آنجا به اصفهان توجه نمود و به من چنین رسید که او بصائر ابن‌سهلان ساوی را بر ظهیر فارسی خواند والله اعلم. از کتب او چنان مفهوم

می‌شود که در بصائر فکر بسیار کرده است. به اطراف و نواحی متعدد سیر و سفر نمود بـه فکـر و انفراد از جهت نفس خود، تا آنکه استقلال حاصل نمود. بعد از آن به ریاضات و خلوات او افکـار به جانب نفس خود متوجه و مشغول گشت تا آنکه رسید به نهایت سـیر و غایـت مقامـات حکمـا. این مجملی بود از احوال شیخ در حکمت ذوقی و بحثی.

اما در حکمت عملی، فإنّه کان من السابقین الأوّلـین. بـه صـورت، بـه زیّ قلنـدران می‌زیسـت و مرتکب ریاضات شاقّه بود، به نوعی که ابنای زمان از ارتکاب و احتمال امثال آنها عاجز و قاصـر بودند. در هفته یک‌نوبت افطار می‌کرد و طعامش زیاده بر پنجاه درم نبود. و اگر در طبقات حکما سیر کنی و تفحص احوال ایشان نموده، منزلت هریک را شناسی، نزدیک است که زاهـدتر و یـا فاضل‌تر از او نیابی اصلاً. التفات به جانـب دنیـا نمی‌گماشـت و اهتمـام بـه حصـول مـرادات آن نداشت. در باب نوشیدنی و خوردنی پروا نمی‌کـرد و بـر آنچـه روی مـی‌داد می‌سـاخت و سـخنان شرف و ریاست و بزرگی را به گوش رضا اصغا نمی‌نمود... و اکثر عبـادتش گرسـنگی و بیـداری و فکر و تأمل در عوالم الهی بود و قلیل الالتفات بود به رعایت خلـق و کثیرالسـلوک و مشـغول بـه خود بود. سماع و نغمات موسیقی را به غایت دوست می‌داشت. صاحب کرامات و آیات بود... .[۱]

سهروردی بیشتر عمر خود را در سفرها می‌گذراند و یکی از اهـداف مهـم او در ایـن سـفرها یافتن مشارک مطلّع بود. می‌خواست بداند آیا کس دیگری نیز مکاشفاتی مانند او داشته اسـت.[۲] وی در سال ۵۷۹ق، بنا به نقل ابن‌ابی‌اصیبعه،[۳] به سوی حلب، سـفر کـرد. حـاکم حلـب در آن زمان ظاهرالدین، پسر صلاح‌الدین ایوبی بود. به‌تدریج سهروردی با طرح دیدگاه‌های حکمـی و فلسفی جدید خود –که بر سطحی‌نگران گران می‌آمـد– و بـه دلیـل فـائق آمـدن او بـر آنـان در بحث‌ها و مناظره‌ها و شاید هم به دلیل مذهبش، مـورد بغـض و کینـه ایـن علمـا قـرار گرفـت و شکایت او را نزد مَلِک ظاهرالدین برند؛ اما وی بـه دلیـل عنایـت ویـژه‌اش بـه شـیخ اشـراق بـه شکایت آنان وقعی ننهاد. از همین‌رو آن، علما به گمان خویش، از بیم آنکه شیخ اشراق موجـب گمراهی ظاهرالدین شود، نامه‌ای بر ضد او به صلاح‌الدین، پدر ظاهرالدین می‌نویسـند و او نیـز حکم قتل شیخ را صادر می‌کند و سهروردی در دیار غربت و پس از نزدیک به یک دهه سـکونت در حلب، در همان‌جا به قتل می‌رسد و به «شیخ مقتول» شهره شد.

---

۱. شـــهرزوری، نزهـــة الارواح، ص۴۵۴-۴۵۹. گفتنـــی اســـت دکتـــر سیدحســـین نصـــر مـــتن عربـــی نزهة الارواح و همچنین ترجمه مقصودعلی تبریزی را در مقدمه بر جلد سوم مجموعه مصنفات شیخ اشـراق ص۲۱-۲۶ آورده است. متن حاضر براساس نسخه دکتر نصر است.

۲. مم، ج۱ (مطارحات)، ص۵۰۵.

۳. ابن‌ابی‌اصیبعة، عیون الابناء، ص۶۴۱.

۳. تحول اساسی در روش فلسفی

جوهره فلسفه اشراق

هر مکتب جدید و مستقل فلسفی، ویژگی‌هایی دارد که آن را از مکتب‌های دیگر فلسفی ممتاز می‌سازد. بی‌تردید این سنخ ویژگی‌ها باید بنیادین و فراگیر باشند. چنین مؤلفه‌های جوهری در مکتب اشراق کدام‌اند؟ و به سخن دیگر، چه عوامل بنیادین و فراگیری در فلسفه اشراق وجود دارند که این فلسفه را به عنوان یک مکتب مستقل فلسفی معرفی می‌کنند؟ و آن را از فلسفه رایج مشاء متمایز می‌سازند؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش توجه به فضائی که شیخ اشراق در آن به سر می‌برده، راهگشاست. شیخ اشراق در عصری به سر می‌برد که از سویی، ضعف‌های گستردهٔ محتوایی در فلسفه مشاء آشکار شده بود و از سویی دیگر، پدیده چشم‌گیری مانند عرفان و تصوف، روش دیگری برای رسیدن به واقع عرضه کرده بودند.

در چنین فضائی سهروردی درمی‌یافت برای تأیید و تقویت فلسفه، باید دستگاه جدیدی عرضه کند که افزون بر عاری بودن از ضعف‌های فلسفهٔ مشاء، از روش عرفانی نیز بهره گیرد؛ در عین حال که به خودی خود از هویت نیرومند فلسفی نیز برخوردار باشد. به همین دلیل، شیخ اشراق برای رسیدن به این مقصود، نظام فلسفی خود را در سه جهت متحول ساخت:

جهت نخست، شیوه و روش فلسفی بود؛ چنان‌که به تفصیل خواهد آمد سهروردی افزون بر رویهٔ استدلالی بحثی، از روش ذوقی و شهودی نیز بهره گرفت و مباحث فلسفی را از این دو پایگاه پیگیری کرد و به نتیجه رساند؛

جهت دوم، به محتوای مباحث مربوط است؛ محتوای فلسفهٔ اشراقی آنچنان با محتوای فلسفهٔ مشا متفاوت است که گویی انسان با محتوایی کاملاً جدید روبه‌روست. وی در مقابل ساختار حکمت مشاء، حکمت نوری را بنیان گذاشت و نگرش جدیدی به هستی عرضه کرد؛

و **جهت سوم،** در علم‌النفس اشراقی است. علم‌النفس اشراقی به کلی با علم‌النفس مشایی متفاوت است. نفس مشایی، دارای قوای متعدد و حواس پنج‌گانه است و نهایت مقصد او، علم حصولی به کلیات از طریق قوه عاقله است که این قوه، حقیقت اصلی او را تشکیل می‌دهد؛ ولی نگاه سهروردی چنین نیست. ویژگی اصلی علم‌النفس اشراقی آن است که نفس را پرتوی از عالم نور می‌شمارد که از آن عالم، به عالم ظلمانی مادی تابیده و از سویی از موطن اصلی خود دور شده است و اکنون نیز میل وطن دارد. تفسیر او در مقایسه تفسیر مشاء از نفس،

صبغهٔ عرفانی‌تری دارد که به آسانی می‌تواند از دستور ریاضت و شهود و فنا و پیوستن به عالم نور بهره گیرد و در هر صورت به نظر می‌رسد علم‌النفس اشراقی حلقهٔ واسطی میان روش و محتوای فلسفه و نظام نوری سهروردی باشد.

در ادامه آشکار خواهد شد که این سه ممیزه در فلسفه اشراق، در عین آنکه سه عنصرند، در ارتباط پیچیده و عمیقی با یکدیگر قرار دارند؛ چه اینکه از یک سو، در پیمودنِ روش اشراقی است که به عالم انوار دست می‌یابیم و از سوی دیگر، اگر به متافیزیک نوری خوب بنگریم، اشراق قابل استخراج از آن است؛ یعنی راه را برای اشراق و شهود باز می‌گذارد. از سوی سوم، علم‌النفس اشراقی در بستر متافیزیک نوری معنای کاملی می‌یابد و نظام نوری نیز با علم‌النفس اشراقی حل و فصل می‌شود. از سوی چهارم، از طریق نفس است که باید روش اشراقی را سامان داد و بدون به‌کار بستن روش اشراقی نیز حقیقت نفس، آن‌گونه که شیخ اشراق می‌گوید مجهول خواهد ماند.

با این بیان، روشن می‌شود که باید برای بازشناسیِ فلسفهٔ اشراق این سه عنصر اساسی شرح و تحلیل و سنجش شوند. دو عنصر محتوای نوری و علم‌النفس اشراقی پس از این در فصل دوم پیگیری خواهند شد و در این قسمت به نخستین عنصر و از جهتی مهم‌ترین آنها که تحول در روش فلسفی و شکل‌گیری «روش اشراقی» است، خواهیم پرداخت.

همراهی عقل و شهود در روش فلسفی

در نگاه سهروردی، هرکدام از روش‌های شهودی محض و استدلالی صرف –با ترجیح روش شهودی محض– می‌تواند راهی به سوی واقع باشد؛ اما هیچ‌یک از آن دو به تنهایی، کامل و بی‌نقص نیست؛ زیرا اگر کسی از طریق سلوک و ذوق به مشاهدهٔ حقایق بپردازد، ولی قدرت عقلانی لازم را برای تحلیل مشاهدات و مکشوفات خود نداشته باشد، چه‌بسا در مقام تحلیل و جمع‌بندی و برخی استنتاج‌ها دچار خطا شود؛ چنان‌که صدرالمتألهین به پاره‌ای از این دشواری‌ها در بحث تناسخ اسفار اشاره کرده است.[1] از سویی دیگر، اگر کسی تنها به یافته‌های ذهنی خود اعتماد کند و پیوسته به تشکیل صغرا و کبرا بپردازد و با تقسیم‌بندی‌های عقلی در مسیر کشف واقع گام بردارد، افزون بر آنکه چه‌بسا در مسیر فکری‌اش دچار اشتباه شده و از واقع

۱. ملاصدرا، اسفار، ج۹، ص۳۳۷.

دور شود که دیگر از نظر علمی اعتباری ندارد، در مواردی نیز که با واقع مطابقت دارد، تنها به پرتوی ضعیف از حقایق نفس‌الامری خواهد رسید:

> کما انّ السالک اذا لم یکن له قوّة بحثیة هو ناقصٌ فکذا الباحث اذا لکم یکن معه مشاهدة آیاتٍ من الملکوت یکون ناقصاً غیر معتبر ولامستنطق من القدس.[۱]
>
> چنان‌که اهل سلوک اگر صاحب قوت بحث و استدلال نباشد، ناقص است، اهل فلسفه و بحث نیز اگر به همراه کشفِ نشانه‌هایی از عالم ملکوت نباشد، ناقص و (بلکه) نامعتبر است و عالم قدس را به سخن درنیاورده است.

به اعتقاد سهروردی اگر هردو روش با هم به‌کار روند، چنان‌که واژه «معیّت» در عبارت پیشین بدان اشاره دارد، اتقان کار فلسفی را صد چندان می‌کند و درجهٔ واقع‌نمایی حکمت را به سطحی از قوت می‌رساند که شبهه‌ای در آن راه نیابد.

در یک نگاه تاریخی، سهروردی بر این باور است که پیش از ارسطو، گرچه همت اصلی بر روش شهودی و ذوقی بوده است، در غالب موارد حکمای یونان حکمت بحثی و استدلال را نیز به همراه داشته‌اند و هردو روش را با هم به‌کار می‌بردند، تا آنکه ارسطو حوزه‌های فلسفی و عقلی را به سوی مباحث صرفاً بحثی کشانده و اصحاب خود را به بحث و پرسش و پاسخ و گفتگوهای استدلالی مشغول کرد تا جایی که دیگر برای ریاضت و علوم باطنی و نفسی مجالی نماند. این وضع به‌تدریج شدت یافت به‌گونه‌ای که هرچه زمان می‌گذشت، جانب ذوق تضعیف و جانب بحث تقویت می‌شد و این سیر تا زمان خود شیخ اشراق ادامه یافت. وی با ایجاد تحوّل در روش فلسفی و بازگرداندن شیوه‌های شهودی در کنار کارکردهای بحثی، روش فلسفی و حکمی را به وضع اصلی خود برگرداند و طریقهٔ گذشتگان را احیا کرد.[۲]

شمس‌الدین محمد شهرزوری (م ۶۷۸ق) ــ که نخستین شرح را بر حکمة الاشراق سهروردی نگاشت ــ در مقدمه شرح خود به همین سیر تاریخی در تحولات روش فلسفی اشاره کرده و پس از گزارش از انحصار روش فلسفی در بحث و استدلال تا پیش از سهروردی، می‌گوید: چون زمان زیادی بر این منوال گذشت، راه‌های سلوک از میان رفتند و چگونگی رسیدن به حقایق شهودی ناشناخته ماند و اندیشه گذشتگان تحریف شد؛ به‌گونه‌ای که اگر کسی مستعدّ وصول هم بود به علوم بحثی رضایت نمی‌داد و می‌خواست مدارج کمال را بپیماید و به

---

۱. مم، ۱ (مطارحات)، ص۳۶۱.
۲. همان.

حقیقت دست یابد، راه بر او دشوار می‌شد و طریق حکمت را مسدود می‌یافت، تا آنکه ستارهٔ سعادت طلوع کرد و صبح حکمت از افق یقین آشکار شد و شیخ شهاب‌الدین سهروردی، راه گذشتگان را احیا کرد.[۱]

محور اساسی مقدمهٔ بسیار مهم سهروردی بر اصلی‌ترین کتابش –حکمة الاشراق– تبیین روش فلسفی در حکمت اشراقی و به تعبیر شهرزوری، احیای طریق پیشینیان است. سهروردی در این مقدمه، جنبه‌های مختلف همگامی روش ذوقی و روش بحثی را بررسی می‌کند و می‌گوید هرکسی که جویندهٔ نور حق از طریق شهود باشد، از نور خدا بهره‌ای اندک یا بسیار خواهد برد و هرکسی راه تفکر و اجتهاد علمی را برگزیند، بهره‌ای اندک یا فراوان خواهد داشت؛ زیرا علم وقف کسی یا گروهی نیست تا پس از آنها، باب ملکوت بسته شود و علمی فرو نیاید، بلکه بخشندهٔ علم در افق مبین بر کسی بخل نمی‌ورزد و نیز معتقد است بدترین قرن‌ها زمانی است که درآن باب اجتهاد علمی و مشاهدات و ریاضات بسته شود.[۲]

سهروردی در جای دیگر از همین مقدمات، جویندگان حقیقت و طالبان دانش را به سه دسته تقسیم می‌کند: نخست، طالبان بحث و استدلال؛ دوم، طالبان ذوق و تألّه و سوم، طالبان بحث و ذوق هردو؛ و بهترین اینان را گروه سوم شمرده، می‌گوید: «وأجود الطلبة طالب التألّه والبحث، ثم طالب التألّه، ثم طالب البحث».[۳]

عدم تعارض عقل و شهود (بحث و ذوق)

برخی گمان می‌کنند راه عقل نه تنها از راه شهود جداست، بلکه در پاره‌ای موارد با یکدیگر متعارض‌اند و نتایج تناقض‌آمیز به بار می‌آورند. اندیشمندانی مانند والتر ترنس استیس (۱۹۶۷م) نویسنده و فیلسوف انگلیسی بر این باورند که دست‌کم پاره‌ای از مشاهدات عرفانی از نظر قواعد عقلی توجیه‌پذیر نیستند. وی از باب نمونه می‌گوید؛ از عارفی پرسیدم شما همهٔ عالم را یکی می‌بینید؟ پاسخ داد: آری! گفتم: آیا آن یکی نیز عین همه است؟ گفت: آری! پرسیدم هیچ تناقضی در این میان نمی‌بینی؟ پاسخ داد: نه! استیس می‌گوید: این دو حرف با هم درست

۱. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص۴-۵.
۲. شرّ القرون ماطوی فیه بساط الإجتهاد وانقطع فیه سیرالأفکار وانحسم باب المکاشفات و انسدّ طریق المشاهدات [مم، ج۲ (حکمة الاشراق)، ص۱۰].
۳. همان، ص۱۲.

در نمی‌آید؛ زیرا به لحاظ منطقی یا کثیر است، یا واحد. اگر واحد است، کثیر نیست و اگر کثیر است، واحد نیست. پس چطور ممکن است عارف مورد بحث ما، کاملاً برخلاف قوانین منطق بفهمد و تناقضی نیز در کارش نبیند؟!

استیس، راه‌حل‌های مختلفی که در تلاش‌اند به‌گونه‌ای تعارض عقل و شهود را حل کنند مطرح ساخته و آنها را نقد می‌کند و در نهایت خود —در سیری همدلانه با روش شهودی و عرفانی— با این باور همراه می‌شود که دست‌کم پاره‌ای از مشاهدات آن سویی در ساحتی برتر از ساحت عقل قرار دارند به‌گونه‌ای که قواعدعقلی و منطقی همچون «اصل امتناع اجتماع و ارتفاع دو متناقض» در آنها جاری نیستند.[1]

چنین گمانی بی‌تردید نادرست است. قواعد عقلی و منطقی به‌لحاظ کلیت ذاتی خود، هیچ‌گونه تخصیصی ندارند و در همهٔ عوالم موجود و ممکن و مفروض جاری و محکّم‌اند. از این‌رو، یا باید این قوانین بنیادین عقلی را که مهم‌ترین آنها اصل استحالهٔ اجتماع و ارتفاع نقیضین است، به کلی نادرست شمرد، یا باید آنها را در همهٔ ساحت‌ها جاری و حاکم دانست و هیچ ساحتی را از سیطرهٔ آنها فارغ نشمرد. اگر چنان‌که استیس می‌گوید: عرفان و شهودهایِ آن سویی، ساحت جریان قواعد عقلی، از جمله اصل عدم تناقض، نباشند، باید هر ادعای تناقض‌آمیزی در آن حوزه پذیرفتنی باشد و هیچ اشکالی پدید نیاورد؛ برای مثال باید پذیرفت همهٔ مدعیات عارفان، هم واقعیت دارند و هم واقعیت ندارند، یا محتوای گزارش از شهود، هم صادق باشد و هم کاذب. تردیدی نیست هیچ‌کس حتی خود استیس به‌هیچ روی بدین لازمه تن نخواهد داد. بنابراین، اصل عدم تناقض و دیگر قواعد عقلی و منطقی، افزون بر ساحت‌های متعارف، در همه ساحت‌های شهودی نیز محکم‌اند و عقل و دل و ذوق و بحث و منطق از این منظر هم‌افق و هماهنگ‌اند. از همین‌رو حکما و عرفای اسلامی، هر دو راه عقلی و شهودی را برای کشف واقع معتبر می‌دانند و بر این باورند که نه تنها هیچ تناقضی میان آنها نیست، بلکه معاضد یکدیگر و پشتیبان همدیگرند. محقق فناری با اشاره به روش عرفا در مباحث عرفانی می‌گوید:

> هو الکشف الصریح والذوق الصحیح مع مساعدة العقل النظری فی الکل إذ لا تُناقِض حجةٌ حجةً؛[2] روش در مباحث عرفان نظری، کشف صریح و ذوق صحیح است که عقل نظری نیز در همه موارد با آن معاضدت و مساعدت دارد؛ زیرا هیچ‌گاه حجّتی حجت دیگر را نقض نمی‌کند».

---

۱. استیس، عرفان و فلسفه، ص۲۲۶، ۲۶۴، ۲۷۶، ۲۸۲ و ۲۸۳.
۲. فناری، مصباح الانس (چاپ سنگی)، ص۷.