

بررسی دلالت‌های علم اشدادی بر وجه سیاسی انسان کامل نزد سهروردی

آیسودا هاشم‌پور*
لاله حقیقت**

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۶/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۹

چکیده

تحقیق و تفحص در باب معرفت‌شناسی که از شاخه‌های اساسی فلسفه دین به شمار می‌رود، از دیرباز مورد توجه متفکران و پژوهشگران این حوزه بوده است. ارتباط معرفت و علم‌شناسی دینی با حیطه سیاست دینی، یکی از مهم‌ترین مسائلی است که ابعاد ظرفیت اندیشه و گزاره‌های دینی را در اثبات برخی مسائل دینی به نمایش می‌گذارد. در این باب مطالعه دیدگاه سهروردی حائز اهمیت است؛ چراکه زوایای متعددی از ارتباط علم دینی با وجه سیاسی و حکومت دینی را به اثبات می‌رساند. بیانات او درباره نسبت انسان با مراتب هستی و حقیقت، نورانیت ادراک و اشداد آن، زمینه استنتاج علم‌شناسی دینی - فلسفی را فراهم آورده که اعتبار آن با سایر نظریات حوزه فلسفه علم متفاوت است. در این علم‌شناسی انسان به میزان تناظر و هماهنگی با هستی، به تدریج از ظواهر محسوسات به بطن آنها رهنمون و از این طریق به حقیقت آنها نایل می‌گردد و علم او اشداد می‌یابد. این گذر در فلسفه اشراق به وسیله عالم مثال به عنوان حلقه پیوند عالم ماده با عالم عقول امکان‌پذیر است و ارتباط مستقیمی با ارتقای ساحت نورانیت انسان دارد. به نظر می‌رسد سهروردی آموزه انسان کامل را با اهتمام به حقانیت چنین علمی بنا نموده است. هدف نوشتار حاضر این است که با روش توصیفی - تحلیلی ابعاد علم اشدادی را بررسی و سپس آموزه انسان کامل و تبیین وجه سیاسی او در مکتب اشراق را به عنوان یکی از لوازم مهم علم اشدادی واکاوی نماید. لزوم وجود، جنبه سیاسی و حکومتی و سایر ویژگی‌های انسان کامل از مواردی است که با تقطن به ابعاد علم اشدادی قابل اثبات می‌گردد.

واژگان کلیدی: انسان کامل، خلیفه‌الله، سهروردی، وجه سیاسی، عالم مثال، علم

* دانشجوی دکترای حکمت متعالیه گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان. aysooda.hashempour@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول). lhighat2431@gmail.com

اشتدادی.

مقدمه

بحث درباره فلسفه و دین از دیرینه‌ترین و در عین حال حساس‌ترین مباحث فکری بشر است که تاریخ آن را می‌توان با تاریخ تفکر و اندیشه‌ورزی آدمی برابر دانست؛ زیرا هر دو در فطرت و خرد انسان ریشه دارد. یکی از پرسش‌های اساسی در معرفت‌شناسی دینی - به عنوان شاخه‌ای از فلسفه دین - پرسش از کیفیت معرفت‌شناسی دینی با نحوه اداره جامعه و حکومت دینی است. در این راستا «علم و معرفت اشتدادی» که رئوس آن برخاسته از مباحث دینی و فلسفی است، یکی از راهگشایترین الگوها برای پاسخ به مسائل حیظه پیوستگی سیاست و دین به شمار می‌رود و می‌تواند ارتباط میان آنها را با وجهی فلسفی و دینی به اثبات برساند.

نمونه بارز نیاز به حکومتی که فطرت و اعتقادات انسان در آن محفوظ بماند، در تاریخ قرون وسطا قابل مطالعه و بررسی است؛ آنجا که بشر پس از سپری کردن عرصه‌ای که در آن کشمکش‌های اجتماعی و سیاسی زیادی در قرون وسطا با کلیسا داشت، به منظور ارتقای سطح زندگی، برای خود نظام جدیدی از معرفت ترسیم کرد که مبتنی بر تجربه بود. نظام معرفتی علم جدید نیز در راستای همین نظام معرفتی تجربه محور، دارای جهت مشخص شد و تعریفی از علم ارائه گشت که مطابق آن هر چیز غیر تجربی، غیر علمی تلقی می‌شد و این باور عمومیت یافت که تجربه‌گرایی سرشت علم را بهتر تبیین می‌کند و بهترین نظریه را در مورد جهان ارائه می‌دهد. این دستگاه معرفتی جدید که همه چیز را در دنیای مادی خلاصه می‌کرد، منجر به ظهور برخی مشکلات معنوی ناشی از مادی‌پنداشتن همه عالم شد؛ زیرا با فروگاهی ساحت علم به حدود امکانات و قوای شناسایی انسان و انحصار روش و ابزارهای آن در کم و حس و به‌کارگیری عقل در مقام مفهوم‌سازی، ساحت انسان نیز به بهره‌برداری از التذاذ هرچه بیشتر از عالم مادی، تقلیل یافت و مسائلی چون خدا، دین، سعادت، عقل شهودی، ایمان و مسائلی از این قبیل که قابل تبیین تجربی نبود، به چالش کشیده شد. وجود چنین مشکلاتی در این نظام معرفتی، انسان را واداشت در اعتقادات خود بازنگری کند؛ تا جایی که مکاتبی مانند پست‌مدرنیسم از همین تفکر ناشی شد.

البته ریشه فروگاهی انسان در حد شیئی در عرض سایر اشیا و انحصار حقیقت در محدوده گزاره‌ها را باید در تفکر ارسطویی جست؛ زیرا چالش‌های پیش روی چنین تفکری بود که به تدریج با محوری دانستن شناخت‌شناسی و روش‌شناسی، محلی برای مباحث وجودشناختی قایل نشد. تلاش برای رفع این نقیصه را می‌توان در سلوک فکری برخی فیلسوفان از جمله سهروردی ملاحظه نمود. سهروردی با تدوین حکمت اشراق، فلسفه و عرفان در تمدن اسلامی را به شریان واحدی مبدل ساخت و از این طریق بر خلاف مشائیان، علاوه بر مباحث نظری و استدلالی، تجربه‌شهودی را نیز معتبر دانست و با تأکید بر اصالت شهود نسبت به تجربه، مقدمات استنتاج و بسط علم نوری را فراهم نمود. وی با ترسیم مراتب نور به مثابه مراتب فاعلیت خداوند، معلومیت آنها را با مظهریتشان یکی دانست و قایل به تشکیک در مراتب نوری شد. معرفت و ادراک را از سنخ نور و ذومراتب دانست و اذعان نمود که انسان با ارتقای نورانیت یا به عبارتی بالفعل نمودن توانایی‌های بالقوه علمی و عملی خود، به فهم عمیقی از حقیقت نایل می‌گردد. استنتاج چنین علمی که می‌توان آن را «علم‌اشتهادی» نامید، بر مراتب مختلف علم اطلاق می‌شود؛ بدین‌گونه که در فلسفه اشراق علم از سنخ نور است و با عنایت به تشکیک در نور، علم نیز دارای مراتب گوناگون می‌شود و هیچ مرتبه‌ای با مرتبه دیگر در تعارض نخواهد بود. انسان با به فعلیت رساندن قوای خود به تدریج از ادراک محسوسات و تجربیات حسی به عوالم برتر و تجربیات شهودی راه می‌یابد و قادر به مشاهده حقیقت امور می‌گردد. بررسی ابعاد چنین علمی در مکتب اشراقی که بر جایگاه عظیم انسان تأکید دارد، به طور طبیعی با برخی مسائل دیگر مانند مسئله انسان کامل، لزوم وجود و وجه سیاسی و حکومتی او گره می‌خورد و چنین سؤالاتی مطرح می‌شود که آیا کسی هست که در تمام ازمنه واجد چنین علمی باشد؟ چنین شخصی در سیاست چه جایگاهی دارد؟ موجه جایگاه سیاسی او چیست؟

قابل ذکر است مسئله انسان کامل از زوایای مختلفی بررسی شده و تحقیقات متعددی در این باب به عمل آمده که از آن میان می‌توان به پژوهش‌های لطفی و صلواتی (۱۳۹۸)، براتی و صالح‌زاده (۱۳۹۵) و جمالی (۱۳۸۶) اشاره کرد. اما به طور کلی تحقیق در باب ارتباط علم‌شناسی با آموزه انسان کامل به خصوص معرفی علم‌اشتهادی و دلالت‌های آن بر وجه سیاسی انسان کامل، کمتر مورد توجه واقع شده است. بر این اساس وجه تمایز پژوهش حاضر ارائه مختصات علم‌اشتهادی و

تیین جایگاه وجودی و سیاسی انسان کامل - به عنوان یکی از لوازم علم اشتدادی - در اندیشه سهروردی است و از این رو طریقی بدیع و متمایز در تبیین مسئله انسان کامل اتخاذ می‌گردد.

۱. تبیین علم اشتدادی نزد سهروردی

الف) نسبت انسان با هستی

سهروردی (۵۵۲ - ۵۵۵ق) بنیان‌گذار مشربی در حکمت می‌باشد که جامع استدلال و بحث و شهود و ذوق است. هستی‌شناسی وی آموزه‌ای است که با شهود و عقل، فهم و دریافتی مرکب از نظام هستی ارائه می‌دهد؛ چنان‌که در تأملات هستی‌شناختی وی، «خرد» یونانی و ایرانی با عرفان ایرانی - بین‌النهرینی شریان واحدی دارد. در کتاب *حکمة الاشراق* این نظام نور و ظلمت دو اصل رمزی معرفی شده‌اند که به اذعان خود او به تبع خسروانیان بدان نایل شده و نظام آیین اشراق را بر آن نهاده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰). در این آیین نور - وجود مجرد - با ظلمت - موجودات مادی - توأم‌اند و با تمام تباین ماهوی که دارند، به کلی از هم متمایز نبوده و هر یک از جهتی وقایه دیگری است. در این نظام فلسفی مراتب نور از بالا به پایین به مثابه مراتب و جلوه‌های فاعلیت خداوندند که معلومیت آن با نورانیت و مظهریت آن یکی است؛ از این رو در علم‌الانوار سهروردی از درجات مختلف نور که نسبت به هم دارای شدت و ضعف تشکیکی‌اند، سخن به میان می‌آید و چنان‌که در همان کتاب *حکمة الاشراق* اذعان نموده، در این سلسله میان مراتب نوری که مبنای حکمت اشراقی را تشکیل می‌دهد، رابطه علی برقرار است (همان، ص ۱۴۸) و «عشق» یا محبت در تبیین این نظام نقشی اساسی دارد. انوار ناقص به انوار عالی عشق و انوار عالی به انوار سافل غلبه دارند (همان، ص ۱۳۶). هستی‌شناسی سهروردی پیوند وثیقی با معرفت‌شناسی او دارد؛ چنان‌که مطابق این مطالب می‌توان یافت که نظام معرفت‌شناسی سهروردی نیز بر اساس علم حضوری بنا شده و تمام درجات ادراک اعم از حسی، خیالی و عقلی را که همه از جنس حضور هستند، در برگرفته است؛ به عبارتی معرفت شهودی که از سنخ نور است، مانند نور مراتب متعدد

دارد و مشتمل بر طیف وسیعی از عالی‌ترین درجه تا نازل‌ترین درجه ادراک است.*

سهروردی از منظر توسعه در نظریه مراتب و طبقاتی نگریسته که مشائیان در تبیین نظام هستی مطرح کرده‌اند و از این رو در آرای آنها تصرف نموده است: او علاوه بر عقول طولی، به عقول عرضیه یا به عبارت خودش قواهر ادنون نیز قایل گشته و تأثیر آنها را در پیدایی کثرت تبیین نموده و عالم مثال یا برازخ نوری را میان عالم نفس و طبیعت قرار داده است (همان، ص ۱۵۶). سهروردی در «رساله پرتونامه» پایداری و استمرار نظام هستی را «عشق» می‌داند که در همه پدیده‌های جهان اعم از عناصر، افلاک، کواکب، فرشتگان و... ساری و جاری است و همه متحرک به عشق‌اند. این عشق گستره وسیعی دارد که نسبت تمام مخلوقات جهان را با یکدیگر می‌سنجد و از آن فراتر، بیانگر ارتباط انسان به پروردگار نیز می‌باشد. در پرتو همین عشق است که استعداد‌های نهفته انسان برای درک نیروها و قوانین هستی شکوفا می‌شود و پیوند انسان با مراتب هستی حفظ می‌گردد؛ به طوری که در صورت نبود این آموزه، تمامی پیوندها به گسست مبدل می‌شود** (همان، ج ۳، ص ۵۲). سهروردی در کتاب *اللمحات* برای انسان چنان جایگاه و قدرتی قایل است که می‌تواند مراتب خلقی تا ربوبی را ببیند و حتی به اذن الهی در عالم هستی تصرف کند (همان، ج ۴، ص ۲۳۹). بر این اساس با افزایش هماهنگی با نظام هستی، حکمت و دانایی شخص نیز ارتقا می‌یابد. وی در کتاب *الألواح العمدیه حکیم واقعی* را نسخه‌ای کامل از عالم هستی می‌داند که ساحت فکری و

* با بررسی آرای سهروردی می‌توان شالوده تشکیک وجود را نزد او جست؛ برای نمونه وی در *حکمة الاشراف* اذعان دارد اختلاف انوار به کمال و نقص می‌باشد و توضیح می‌دهد که اختلاف انوار مجرد نه به تمام ذات است و نه به جزء ذات و نه به عوارض آن؛ چراکه ماهیت نمی‌تواند عامل اختلاف باشد و از آنجایی که انوار بسیط‌اند، جزء ذاتشان هم نمی‌تواند عامل تمایز باشد. عوارض مادی نیز در این مسئله بی‌معناست؛ پس باید معتقد شد که تمایز انوار به کمال و نقصان وجودی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۹).

** برخی معتقدند در فلسفه اشراق شکاف میان انسان و عالم مادی بسیار جدی است؛ چون با تمایز عمیق جوهر غاسق و جوهر نورانی مواجه است و نفس به عنوان جوهر نورانی هیچ نسبت ذاتی با موجودات مادی به عنوان جوهر غاسق ندارند (زمانی‌ها و اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۱۵)؛ اما این دو به طور کلی مباین نیستند و میان آنها نوعی سنخیت برقرار است. توضیح آنکه می‌توان گفت مراتبی از نور واجد حدودی هستند که سایر مراتب از چنین حدودی برخوردار نیستند و با آنها هماهنگی ندارد؛ همچنین این حدود و مرزها در ارتباط مستقیم با خود نور هستند و نحوه خاص نور تلقی می‌شوند که حدود را به وجود می‌آورد و برای مثال حدود هیئات ظلمانی یا جواهر غاسق را ترسیم می‌نماید؛ یعنی این نور است که در پویش خود به مرتبه‌ای می‌رسد که محدود می‌شود. آن‌گاه این نفس پویش خود نور است که حدود خاص خود را به وجود می‌آورد؛ حدودی که حاصل خود نور است (رک: امید، ۱۳۷۶، ص ۶۹).

معنوی او، مرزهای زمان و مکان را در هم می‌شکند و حیطة جولان و تسلط او ازل تا ابد را تحت سیطره خود قرار می‌دهد. وی در ابتدا با بال نظر و اندیشه به پرواز در می‌آید و سپس خود را از ثقل مادی می‌پیراید و به سیر در کائنات در می‌آید (ر. ک: همان، ص ۷۶).

سهروردی در ترسیم مراتب هستی روح القدس یا عقل فعال را از جمله نورهای قاهر می‌داند که در مرتبه‌ای از مراتب بالای عالم هستی قرار دارد و معتقد است نسبت او به ما مانند نسبت پدر به فرزندان است و او ربّ طلسم نوع انسان و واسطه و بخشنده نفوس و مکمل ماست. سهروردی در «رساله هیاکل النور» با عنایت به نظر فرزندان باستانی که برای هر نوعی در جهان و عالم فلکی، ربّی در نظر دارند، برای نوع انسانی هم ربّ خاصی معرفی می‌کند که همان روح القدس است و همواره الهام‌بخش افراد- به ویژه پیامبران- است. بدین ترتیب سهروردی نوعی اتصال معنوی میان روح القدس و نفوس انسانی برقرار می‌سازد (همان، ج ۳، ص ۱۰۲).

از نظر سهروردی به میزان استحکام پیوند هر انسان با روح القدس، حکمت او نیز بیشتر می‌شود. وی در حکمة الاشراق می‌گوید این عروج به وسیله عالم مثال میسر می‌گردد که متضمن ارتباط عالم مادی با عالم مجردات است و به همین دلیل است که سهروردی صراحتاً متأله را کسی معرفی می‌کند که معتقد به عالم مثال است (همان، ج ۲، ص ۲۳۴).

عالم مثال از ابتکارهای مهم سهروردی است که مهم‌ترین عامل برای برقراری پیوند بین عوالم و مراتب وجودی به شمار می‌رود. او عالم مثال را به دو ساحت آفاقی و انفسی تقسیم می‌کند و آنها را به ترتیب خیال منفصل و خیال متصل می‌نامد. سهروردی در حکمة الاشراق خیال منفصل را همان عالم مثال (همان، ص ۲۳۰)، عالم صیاصی معلقه (همان، ص ۲۳۱) و عالم اشباح مجرد (همان، ص ۲۳۴) می‌نامد. در «رساله یزدان‌شناخت» آمده است: این عالم به لحاظ هستی‌شناختی حد فاصل میان عالم حس و عالم عقل است و نه مانند عقل، مجرد تام و نه مانند ماده، دارای جسمانیت مطلق است، بلکه دارای تجرد نسبی و آمیخته با خواص مادی است (همان، ج ۳، ص ۴۴۹). منظور از خیال متصل نیز- چنان‌که در حکمة الاشراق آمده- قوه خیالی است که درون انسان و از حواس باطنی اوست که اشباح مثالی موجود در عالم مثال که مورد مشاهده انسان قرار می‌گیرد، بر قوه خیال او اشراق و در این قوه ظهور می‌یابد (همان، ج ۲، ص ۲۱۵). بنابراین توجه به این نکته ضروری است که قوه خیال غیر از عالم خیال منفصل یا عالم مثال است. سهروردی قوه خیال متصل را مادی

می‌داند. نزد وی نسبت میان قوه خیال متصل و عالم خیال منفصل، نسبت ظاهر به مظهر است و مدرک اصلی صور خیالی، نفس و نور اسفهبندی است و قوه خیال هیچ وساطتی در شهود خیالی ندارد (همان، ص ۲۱۸).

لازم است ذکر گردد که عالم مثال یا خیال منفصل ویژگی‌های منحصر به فرد خود را نیز دارد که سهروردی صراحتاً به آنها اشاره نمی‌کند؛ اما با رجوع به آثار شارحان وی می‌توان دریافت که این عالم جوهری مستقل و قائم بالذات است که از هر گونه حرکت، تغییر، تجدد و فساد می‌رست و به لحاظ گستره وجودی عالم وسیعی است که هیچ گونه محدودیت و ضیق در آن نیست؛ به گونه‌ای که وجودی کامل‌تر و تمام‌تر از وجود درجات زیرین هستی دارد. اگرچه این عالم در وجود خود محدود است، طبقات بسیاری دارد که تنها خداوند قادر به شمارش آنهاست (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۶۰).

بنابراین از طریق عالم مثال سنخیت میان دو عالم مادی و مجرد برقرار می‌شود و یک ساختار معقول و منطقی از سیر وجودی عوالم هستی محقق می‌شود و تنزل فیض از عوالم برتر به عالم مادی موجه و قابل تبیین می‌گردد. در حکمة الاشراف این عالم از دوروش قاعده امکان اشرف (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۹) و کشف و مشاهدات عرفانی ثابت شده است (همان، ص ۲۳۱). شایان ذکر است از آنجا که آیین اشراقی در اندیشه تسلط بر انسان، تغییر و تصرف در نظام کیهانی نیست (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۳) و -چنان‌که گفته شد- نورانیت و به تعبیری مشرقی بودن آدمی نیز در پرتو سازگاری و هماهنگی هرچه بیشتر انسان با مراتب هستی تأمین می‌گردد؛ به همین جهت است که در این آیین، محوری‌ترین ویژگی انسان کامل، هماهنگی او با نظام کیهانی است و بر انسان‌هاست که از همه مقدرات و توانایی‌هایشان در راستای این سازگاری بهره‌برند. از این طریق پیوند هستی‌شناسی سهروردی با انسان‌شناسی و حتی مسئله حکومت سیاسی نیز آشکار می‌گردد. به اذعان او در «رساله فی حالة الطفولیه» دسترسی به صور عالم مثال برای همه میسر است و هر کس به میزانی که مراتب معنوی را طی می‌کند و به عوالم برتر متصل می‌گردد، حکیم‌تر می‌شود و حتی شایستگی حکومت می‌یابد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۵۹)؛ زیرا مهم‌ترین ویژگی حاکم آرمانی را در ارتباط او با عالم مثال به منزله دریچه‌ای بر عوالم برتر و واسطه‌ای برای دریافت و تحقق تدبیر الهی تبیین می‌شود و در پناه همین ارتباط حکیم، شایستگی حکومت بر عالم محسوس را پیدا

می‌کند و واسطه اعمال فیض و تدبیر خداوند می‌شود. بنا بر دیدگاه سهروردی در کتاب حکمة الاشراق این ارتباط نوعی ارتباط اشتدادی بوده و بر حسب توانایی هر کس متفاوت است (ر. ک: همان، ج ۱، ص ۱۱۲). از این روست که سهروردی متذکر می‌شود تناظر تامی میان نظام کیهانی یا مراتب هستی عالم وجود با نظم سیاسی آرمانی وجود دارد. در این ساختار فهم این مطلب آسان می‌گردد که چرا حکمای اشراق، حکیم متأله را رئیس طبیعی عالم می‌پندارند؛ چنین شخصی برترین مرتبه وجود در سلسله مراتب وجود را داراست.

ب) نسبت انسان با حقیقت

سهروردی در *اللمحات* می‌گوید انسان دارای چنان جایگاهی است که می‌تواند از عالم خلقی تا عالم ربوبی را طی کند و در عالم هستی به اذن الهی تصرف نماید (همان، ج ۴، ص ۲۳۹) و در حکمة الاشراق اذعان دارد که انسان دارای چنان ظرفیت‌های بالقوه علمی و عملی است که با تحقق آنها می‌تواند به مقام جانشینی خداوند نایل شود و حقایق نهفته عالم هستی بر او آشکار گردد؛ به گونه‌ای که مدام با لذت وصف ناشدنی همراه باشد (همان، ج ۲، ص ۲۸). بنابراین انسان باید به باطن خود توجه داشته باشد تا بتواند به مراتب والای حقایق عالم صعود کند. مکاشفه‌ای که در مواجهه باطن با حقایق هستی صورت می‌گیرد، واقعیتی از سنخ ادراک و علم حضوری است و متعلق چنین علمی علاوه بر مظاهر مثالی مشاهده جمال حق تعالی را نیز در پی دارد. دستاورد این مکاشفه ظهور حقیقت شیء برای قلب است؛ به طوری که هیچ شکی در آن باقی نمی‌ماند (همان، ص ۲۱۴) و برای اینکه حقایق در نفس انسان انطباق یابد، لازم است انسان از حواس ظاهر و باطنی خود رهایی داشته باشد: «فإذا تخلص عن الحواس الظاهرة و ضعف الحس الباطن تخلص النفس الى الانوار الاسفهبديّة للبرازخ العلويه» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۰۱). سهروردی کیفیت وحی و رویاهای صادقانه را نیز به وسیله عالم مثال توجیه و تبیین می‌کند؛ زیرا وحی و رویاهای صادقانه حالاتی هستند که در آنها به علت اشتغال نفس به حواس داخلی و خارجی برای انسان نوعی اتصال با عالم مجرد برقرار می‌شود و انطباق حقیقت در نفس رخ می‌دهد. وی در این باره در *التلویحات اللوحیه و العرشیه* می‌گوید: «فإذا قَلَّتْ الشواغل فيقع للنفس خلسة الى جانب القدس فانقشقت

بنقش غیبی فقد ينطوى سريعاً وقد يشرق على الذكر وقد يتعدى الى الخيال فيتسلط الخيال على لوح الحس المشترك فيرتسم فيه صورة في غاية الحسن و الزينة على اكمل هيئة و ابهاها... أو يرتسم صورة الامر الغیبی مشاهده أو ينسطر على سبيل كتابه أو على طريق نداء هاتف غایب... و ما بقى من الكلام محفوظاً في النوم و اليقظة فهو رؤيا صادقة أو وحى صريح و ما بطل هو و بقيت محاكياته فهو وحى محتاج الى تأويل أو حلم مفتقر الى تعبير و يختلف باختلاف المواضع» (همان، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴).

سهروردی در *قصه الغربة الغربية* می‌گوید ظهور حقیقت وجود، مترادف با شناخت اشراقی است و این شناخت که از مکاشفه اشراقی حاصل می‌آید، معرفتی معنوی است که بستر آن، جان آدمی است و بر اساس اشراق انوار قاهره بر نفس مجرد حاصل می‌گردد؛ لذا مدرک مباشر و بدون واسطه، نفس انسانی است؛ از این رو سهروردی «شهود» را مشاهده نفس می‌نامد که کشفی صریح و ذوقی تام است (همان، ج ۲، ص ۳۰۰) و در رساله «الواح عمادی» معتقد است تمام انسان‌ها بر حسب توانایی باطنی و معرفت درونی می‌توانند حقایق هستی را مشاهده کنند و با سعه معرفت به جایی برسند که از شدت پیوند نفس به عالم عقول و مجردات، آنچه دیگران در عالم خواب و رؤیا می‌بینند، در بیداری مشاهده کنند (همان، ج ۳، ص ۱۷۸) و صدایی را از آن عالم بشنوند یا خبری را توسط نوشتاری بخوانند یا بویی را استشمام کنند یا مزه‌ای از میوه‌های عالم مثال را بچشند (همان، ص ۳۶۱).

در اینجا لازم است اشاره‌ای به مراتب و اقسام شهود داشته باشیم و ببینیم کدام یک از این اقسام مورد توجه سهروردی بوده است:

۱. شهود حسی که عبارت از شهود به معنای احساس یا تجربه است.
۲. شهود به معنای علم حضوری، مانند آگاهی انسان نسبت به درد و گرسنگی خود.
۳. شهود خیالی که عبارت است از مشاهده صور حقایق در عالم خواب و رؤیا.
۴. شهود عقلی که عبارت از یافتن حقایق و مفاهیم به صورت حضوری توسط عقل بدون نیاز به اقامه برهان است.

شهود قلبی که عبارت از دیدن حقایق با چشم دل است (برای اطلاع از انواع و اقسام شهود، ر. ک: فلاح و پناهی، ۱۳۹۵).

لازم است یادآوری گردد تقسیم بندی فوق صراحتاً در آثار سهروردی مشاهده نمی‌شود؛ اما با تأمل در آرا و اندیشه او می‌توان برای هر یک از این اقسام، شواهد و مؤیدهایی به دست آورد. این شواهد و مؤیدها را بنا بر اقسام مذکور می‌توان بدین نحو تبیین نمود:

— در فلسفه اشراق برای اولین بار واژگان «شهود»، «احساس» یا «تجربه» در یک معنا به کار رفته‌اند؛ بدین معنا که گاهی شهود به تجربه حسی اطلاق می‌شود؛ چنان‌که سهروردی در *المشارع و المطارحات* تصریح می‌کند ابصار به علم اشراقی حضوری است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۶).

— شهود به معنای علم حضوری انسان به خود نیز صراحتاً در آرای او مورد توجه واقع شده است؛ چنان‌که وی در «رساله الأواح العمادیه» معتقد است انسان با مشاهده باطن خود، به وجود و احوالات باطنی نفس خویش علم حضوری می‌یابد (همان، ج ۴، ص ۱۱).

— نزد سهروردی یک قسم از شهود مشتمل بر حقیقت صورت‌هایی است که در عالم خواب و رؤیا مشاهده می‌شود و به نحو حضوری از طریق رفع موانع جسمانی و مادی و بدون نیاز به وساطت صورت ذهنی حاصل می‌گردد. بنا به اعتقاد سهروردی در *حکمة الاشراق* اشراق نفس بر خیال مانند اشراق نفس بر ابصار بوده و از جنس علم حضوری است که مستغنی از صورت است؛ یعنی نفس، صور خیالی را بدون وساطت صور ذهنی و به نحو حضوری، از راه رفع موانع و حجاب‌ها ادراک می‌کند؛ به همان سان که در ابصار، اشیای جسمانی مرئی را بدون وساطت صور ذهنی و به طور حضوری از طریق اضافه اشراقی در می‌یابد (همان، ج ۱، ص ۲۱۵). این گفتار سهروردی را می‌توان حمل بر «شهود خیالی» نزد وی دانست.

— بررسی آثار سهروردی نشان می‌دهد نزد وی «احکام حدس» به عنوان صور معتبر استنباط دانسته شده است. از نظر او برخی حکما به طریق حدس می‌توانند اکثر معقولات را بدون امتداد زمانی و بدون نیاز به تعلیم از معلمی خاص فراگیرند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۹)؛ چنان‌که سهروردی در «رساله یزدان‌شناخت» بیان داشته است: «قوت این شخص تا به حدی رسد که به سبب شدت اتصال به عالم عقل و جواهر فرشتگان چنان بود که به زمانی سخت اندک چون او تحصیل معقولات اندیشه کند، در هر مسئله او را حدود وسطی پیش آید که بدان سبب بی‌رنجی جمله معقولات کلیات بی‌معلمی و کتابی متخیل می‌شود او را و قوت حدس او تا به حدی بود که

پس تفکر نباید کردن او را تا این معنا حاصل شود و چنان پندارد که این مسائل کسی از دور در دل او می‌افکند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۴۶). بیانات سهروردی در این باب بیانگر جایگاه شهود عقلی نزد اوست.

— شهود قلبی نیز در اندیشه سهروردی مشاهده و کشف مستقیم حقایق مجرد و انوار برین به نحو حضوری است که صرفاً از طریق رفع موانع مادی نفس توسط نفس شخص به دست می‌آید. سهروردی در حکمة الاشراق به تفصیل از این قسم شهود سخن می‌گوید و آن را ثمره دو عامل خطیر «خلع بدن از نفس بر اثر ریاضت و مجاهدت» و «اشراق و تابش انوار الهی بر نفس انسان» می‌داند (همان، ج ۱، ص ۳). عامل نخست دلالت بر این دارد که به میزان افزایش توان انسانی در ریاضت و مجاهدت در نتیجه خلع یا تجرید نفس از بدن، معرفت شهودی و طبعاً یقین نیز افزایش می‌یابد. عامل دوم نیز دالّ بر پیوند شهود با اشراق و نور بر خواص کامل و تام اشراقی تأکید می‌ورزد؛ بدین ترتیب معرفت اشراقی در غایی‌ترین مرتبه خود در شهود قلبی متبلور می‌گردد. بنابراین به اعتقاد سهروردی شهود قلبی حائز دو ویژگی منحصر به فرد است: نخست اینکه بالاترین درجه معرفت انسان است و می‌تواند عقل انسان را با خود وفق دهد؛ چنان‌که در «رساله فی اعتقاد الحکماء» می‌گوید: «اهل ریاضت آن‌گاه که علوم برایشان حاصل گردد و در معلومات خود از مسبب الاسباب به تفکر لطیف پردازند... فکر و عقلشان با قلبشان سازگار می‌گردد (همان، ص ۲۷۱) و دوم آنکه یافته‌های شهودی در عین حال که شخصی‌اند، استدلال‌پذیرند و چنان‌که در حکمة الاشراق آمده، این یافته‌های شهودی قابل انتقال به غیر می‌باشند؛ گرچه شهود بر استدلال تقدم دارد (همان، ص ۱۵۶). بنابراین مشهود است که نزد سهروردی عالی‌ترین مراتب شهود با عقل و فکر تناسب تامی دارد و بر خلاف مسلک تجربه‌گرایان عقل در اینجا صرفاً در مقام مفهوم‌سازی نیست. در باب تفاوت شهود خیالی با قلبی می‌توان گفت که شهود خیالی نیازمند درجه‌ای از رفع حجاب در نتیجه تهذیب نفس و رهایی از ماده است؛ اما شهود قلبی صرفاً از طریق رفع تمام حجاب‌ها صورت می‌پذیرد.

در معرفت‌شناسی مورد نظر سهروردی توجه به این نکته ضروری است که تجربیات حسی به عنوان مقدمه‌ای برای تجارب شهودی و نیز برای تعلیم مباحث حاصل از تجارب اشراقی مورد استفاده قرار می‌گیرند. در واقع استفاده از داده‌های حسی به منظور تجربه شهودی ضرورتی غیر قابل

انکار است؛ زیرا عدم آن نقص ادراک انسان را در پی دارد و چنان که در «قصه غریبه غربی» آمده، اگر انسان فاقد توانایی اقامه برهان و دلیل در بیان تجارب شهودی باشد نیز ادراک و بیان او ناقص است (همان، ج ۲، ص ۲۶۷). بدین ترتیب سهروردی در حکمة الاشراق معتقد است «ادراک» به عنوان عملی جامع برای آگاهی از اشیا، زمانی رخ می‌دهد که مثال حقیقت اشیا توسط فاعل شناسا حاصل شود (همان، ص ۱۵). بنابراین ادراک بر مراتب گوناگون علم دلالت دارد و مشتمل بر ادراک حسی، شهودی و اشراقی می‌گردد با این اختلاف که ادراک حسی در نگرش سهروردی ناظر بر بخش محدودی از علم و آگاهی نسبت به ادراک در سطح تجارب اشراقی است (ضیایی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۸). از این رو سهروردی معتقد است دقت به «رمزگونی» حقایق امری ضروری است. وی سخنان حکمای متقدم را - که به عقیده او به درجات بالای ادراک رسیده‌اند - رمزگونه می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، مقدمه، ص ۳۴) و چنین نیست که ظاهر رمز بر خلاف باطنش باشد؛ بلکه باید از همین ظاهر عبور کرد و به باطن نایل گشت و این عبور به میزان استعداد و توانایی هر کس متفاوت است (ابن الهروی، ۱۳۶۳، ص ۸).

ج) شهود به مثابه روش

سهروردی در هستی‌شناسی خود اذعان دارد اشیا علاوه بر ظاهر که از طریق شهود حسی به دست می‌آید، دارای باطن هستند و نیل به آنها از طریق شهود خیالی و قلبی میسر می‌گردد. حس، استدلال و شهود خیالی و قلبی در واقع از مراتب شیء به حساب می‌آیند و در تعارض با هم نیستند؛ اما اکتفا بر صرف یکی از آنها موجب نقص ادراک می‌شود؛ چنان که سهروردی در حکمة الاشراق ضمن معرفی تألیفات خود که بر سیاق مشائی است، حکمة الاشراق را اثری می‌داند که واجد همه اقسام ادراک است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰)؛ حکمتی که هم شهود و کشف را ارج می‌نهد و هم بر استدلال و برهان اهتمام می‌ورزد و با اصیل دانستن کشف و شهود از ظرفیت استدلال در جهت رفع کاستی‌های آن بهره می‌جوید. بنابراین می‌توان «شهود» به مثابه روش را بر موارد زیر مبتنی نمود:

۱. حقیقت اشیا تنها از راه حس و ظاهر کشف نمی‌گردد، بلکه برای دریافت کامل آن، نیاز

به شهود و مکاشفه است (اعم از معنای خیالی یا قلبی).

۲. هستی دارای مراتب است. عالم مثال حد فاصل عالم ماده و مجرد محض قرار دارد و

از این طریق امکان شهودی متناسب با توانایی هر کس فراهم است.

۳. انسان دارای چنان جایگاهی است که می‌تواند از عالم خلقی تا عالم ربوبی را طی کند

و حتی به اذن الهی در عالم هستی تصرف نماید و اگرچه مسائلی از قبیل حرکت

جوهری و سایر مسائل که به تبع اصالت وجود مطرح است، برای سهروردی مطرح

نبوده، وی به ارتباط مستقیم تناظر انسان با عالم کیهانی در جهت تکامل و دریافت

هرچه بیشتر معرفت و علم حقیقی عنایت ویژه‌ای دارد.

۴. به میزان رهایی از موانع و حجاب‌های مادی، نیل به حقیقت از طریق شهود میسر

می‌گردد.

بنابراین می‌توان گفت سهروردی ناظر به همین روش در حکمة الاشراق علم حقیقی را تلفیقی از

استدلال و شهود دانست و فهم حقیقت را منحصر در ساختار محدود استدلال نساخت. البته

شایان یادآوری است که وی تمایز میان شهود درست و نادرست را نیز مطرح و آزمون با موازین

صحیح منطق را به عنوان معیاری برای آن عرضه نمود (همان، ج ۱، ص ۱۵۶).

بنا بر مطالب فوق در دستگاه اشراقی ظرفیت مناسبی برای معرفی و شناساندن نوعی علم وجود

دارد که از سنخ نور می‌باشد و کاملاً متمایز است با معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی) که شاخه‌ای از

فلسفه و به مثابه نظریه چیستی معرفت و طریق حصول آن خوانده می‌شود و به پژوهش در باب

پرسش‌هایی پیرامون امکان معرفت و چیستی معرفت می‌پردازد؛ زیرا موضوع این معرفت‌شناسی،

شناخت است و به «باور صادق موجه» تعریف می‌شود و از این رو باعث بروز برخی مشکلات

می‌گردد.* در واقع علم اشتدادی در مکتب اشراق، آن چیزی نیست که وجود یک مفهوم در ذهن را

علم بخواند یا بر تطابق آن مفهوم بر خارج تأکید نماید یا علم را مفهوم ثابتی در ذهن بداند و از این

طریق آن را منافی «پندار» تلقی کند، بلکه اساساً این نوع علم‌شناسی، علم را از سنخ نور و مانند

آن، مشکک می‌داند و با التفات به «حقیقت خارجی و عینی» در صدد کشف آن است. بنا بر

* مطابق این تعریف، مبحث علم حضوری، تصدیقات ظنی، مفاهیم تصویری، بدیهیات اولیه و حدسیات از حوزه معرفت خارج می‌شود.

مطالب مطروحه، طریق استنباط علم اشتدادی بدین نحو است که از یک سو مختصات نظام هستی نزد سهروردی با توجه به مراتب تشکیکی نور تبیین می‌یابد و از سوی دیگر با توجه به پیوند وثیق هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در مکتب اشراق، نظام معرفت‌شناسی نیز بر اساس علم شهودی و از سنخ نور مطرح می‌گردد. به عبارتی مراتب هستی و حقیقت هر دو از سنخ نور و مانند نور، واجد مراتب تشکیک هستند. حال اهتمام ویژه به جایگاه وجودی انسان نزد سهروردی، روشنگر ارتباط انسان با مراتب هستی و حقیقت خواهد بود؛ به این بیان که انسان موجودی است که توانایی هماهنگی و تناظر با عالم تکوین - به معنای حذف شکاف میان انسان و هستی - را دارد و به میزان هماهنگی‌اش با مراتب هستی، بر علم و آگاهی‌اش نیز افزوده می‌شود. در واقع انسان با ارتقای ساحت نورانی خود از طریق شهود، با مراتب هستی که آن هم از سنخ نور است، هماهنگ می‌شود و صور موجود در هر عالم برای او مکشوف می‌گردد و بدین طریق ساحت علم او وسیع‌تر شده، از مرزهای تجربه و حس عبور می‌کند و در واقع به حقیقت «معلوم» دست می‌یابد. علم اشتدادی، ساحت وسیعی از علم را ارائه می‌دهد که ابزار شهود حسی، تجربی، عقلی، خیالی، عقلی و قلبی را در بر می‌گیرد و هیچ یک را در کسب حقیقت نفی نمی‌کند و متعلق آن، حقیقت است نه صور ذهنی؛ چنان‌که در کتاب المشارع و المطارحات می‌گوید: «هنگامی علم اشراقی صحیح است که نه به واسطه صورت و اثر، بلکه به مجرد اضافه‌ای خاص که عبارت است از حضور شیء به حضوری اشراقی، تحقق یابد» (همان، ج ۱، ص ۴۸۷).

۲. مختصات انسان کامل نزد سهروردی

آموزه انسان کامل و مختصات وجودی او از مهم‌ترین مسائلی است که پس از بررسی چنین علمی در مکتب اشراق خودنمایی می‌کند. در واقع با طرح علم اشتدادی و عبور تدریجی از ظواهر امور به بطن آنها، سؤالاتی پدید می‌آید که با پاسخ به آنها پیوند علم اشتدادی با آموزه انسان کامل برقرار می‌شود: سؤالاتی از قبیل:

- آیا کسی هست که در تمام زمان‌ها واجد چنین علمی باشد؟

- چنین شخصی در سیاست چه جایگاهی دارد؟

- موجه جایگاه سیاسی او چیست؟

ادامه این نوشتار با بررسی و پاسخ به پرسش های فوق از منظر حکمت اشراق در صدد ارتباط این آموزه با علم اشتدادی است. این بررسی همچنین روشن می سازد که سهروردی در تقریر و تبیین مباحث مربوط به انسان کامل، التفات ویژه ای به علم اشتدادی داشته، آن را بارزترین و اساسی ترین ویژگی انسان کامل و موجه مقام سیاسی او می داند.

الف) لزوم وجود انسان کامل

۲۰۱

پیش

بررسی دلالت های علم اشتدادی بر وجه سیاسی انسان کامل نزد سهروردی

انسان کامل همان شبیه ترین مخلوق به خداوند است. او خلیفه خدا روی زمین و صورت کامل آن انسانی است که همه ارزش های انسانی در او به گونه ای هماهنگ با هم رشد کرده و رشد هر کدام از این ارزش ها به مرتبه اعلی رسیده است؛ انسانی که قرآن از او به عنوان «امام» یاد می کند (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۱۱۲) و عهده دار تکمیل قوه علمی و عملی است و ارتقای عقول مردم به واسطه القای معارف از جانب او صورت می پذیرد (حسن زاده آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۹).

در دستگاه اشراقی سهروردی قاعده «امکان اشرف» موجه مفهوم «انسان کامل» یا «امام» یا «تئوزوف» و لزوم وجود او برای هدایت انسان هاست. مطابق این قاعده در کتاب المقامات وجود ممکن اخس قبل از ممکن اشرف ممتنع است. پس باید معلول اول از معلول دوم و نیز معلول دوم از معلول سوم برتر و اشرف باشد؛ به عبارتی امکان اشرف یعنی امکان وجود چیزی که برتر و سرآمد است و در اصطلاح حکما یعنی اینکه فطرت پاک و عقل سلیم شهادت می دهد که وجود موجود دون، خود دلیل امکان وجود موجود شریف و تقدّم وجود اوست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۵). پس هر گاه در سلسله مراتب موجودات، موجودی را در مرتبه پایین یافتیم، باید یقین بداریم که اصل و آنچه در ورای آن است، باید قبل از آن موجود شده باشد.

ارتباط این بیانات با علم اشتدادی این است که وجود عالمان و دانشمندان حوزه های مختلف دالّ بر وجود شخصی است که در تمام حوزه ها و به برترین درجه ممکن عالم و دانشمند باشد و در واقع کمال عقل نظری او به کمال در عقل عملی اش منجر شده باشد. سهروردی در حکمة الاشراق در وصف چنین فردی می گوید: «کامل ترین انسان آن است که یکی شود با عقل مفارق و

فاضل‌ترین و کامل‌ترین آنها آن است که خاصیت‌ها در نفس او پدید آید و این خاصیت‌ها در نفوس دیگر نبود؛ چنان‌که سخن خدای را به گوش بشنوند و ملایک را به چشم ببینند و وجود چنین شخصی در عالم جایز است و در بقای نفس انسانی واجب است» (همان، ج ۲، ص ۱۵۹).

سهروردی در «قصه الغریبه الغریبه» معتقد است از آنجا که در نظام فلسفی سهروردی فیض نورالانوار بر همگان به یک اندازه است و هر چیز بر اساس قابلیت که دارد، از آن فیض برخوردار می‌شود، باید ممکن اشرفی در میان موجودات باشد که والاترین بهره را از نورالانوار ببرد. پس در هر زمان انسانی هست که خداوند بیشتر از سایر مردم به او نزدیک است و رحمت و فیض خداوند به واسطه او به دیگران می‌رسد. این سنت مادام که آسمان و زمین برپاست، استمرار دارد (همان، ص ۳۲۶)؛ گرچه ممکن است گاهی آشکار و مشهور و گاهی در خفا باشد و در واقع هیچ زمانی پیش نمی‌آید که انسان کامل در میان مردم نباشد. عالم وجود هرگز از علم و حکمت او تهی نیست و تا زمانی که زمین و آسمان پایدار است، این قانون الهی جاری است (همان، ص ۳۲۷). به اذعان سهروردی در حکمة الاشراق انبیا و اولیا از حیث دریافت حقایق از عوالم برتر و دیگر اوصاف، سرآمدند* (همان، ص ۱۲).

ب) مقام خلافت الهی انسان کامل

در نظر سهروردی انسان کامل همان حکیم راستین و جانشین و خلیفه خداوند در زمین است که به تجربیات شهودی دست یافته و عواملی را تجربه کرده است که امکان تجربه آن برای هر کس فراهم نبوده است؛ علم او بی‌واسطه و شهودی است و از آنجا که حکمت اشراقی سهروردی بر بنیاد نور استوار شده و همه چیز را با نور معنا می‌کند، بدیهی است که وجود حکیم باید پذیرای نور الهی بوده و این کشف و شهود باید در نور کامل صورت گرفته باشد. وی در این باب در «رساله بستان القلوب» می‌گوید: «فکما انّ السالک اذا لم یکن له قوة بحثیه هو ناقص، فکذا الباحث اذا لم یکن معه مشاهدة آیات من الملکوت یكون ناقصاً غیر معتبر ولا مستنطق من القدس» (همان، ج ۳،

* از تأکید سهروردی بر لزوم وجود چنین فردی برای هدایت انسان‌ها، قرابت مفهوم ولایت عرفانی و شیعی دانسته می‌شود. این رویکرد، اندیشه اشراقی را با دو جریان مهم عرفان اسلامی و تشیع پیوند می‌دهد؛ چنان‌که در سنت عرفانی نیز درک مشابهی از ولایت و نسبت آن با نبوت وجود دارد (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳، ص ۴۵).

ص ۳۶۱).

این عبارات به خوبی منظور سهروردی را نمایان می‌سازد؛ برای دستیابی به مقام خلافت گرچه داشتن قوه بحثیه و نظریه لازم است، هرگز به صرف دارابودن این قوه نمی‌توان خلیفه‌الله بود، مگر آنکه راه به حکمت نوری داشته و از مشاهده و شهود هم بهره‌مند باشد. بر این اساس است که سهروردی همواره از نور و بینش نورانی حکما سخن می‌گوید و در مراحل عالی و برتر این راه به کسانی اشاره می‌کند که می‌توانند از کالبد مادی خود رها شوند و به عبارتی قدرت انسلاخ داشته باشند (همان، ص ۳۷۴)؛ از این رو وی در توصیف خلیفه‌الله همواره به رجحان تأله بر بحث و استدلال اذعان دارد. عین عبارت سهروردی در این باب در *حکمة الاشراف* بدین گونه است: «و لا تظنّ انّ الحمة فی هذه المدّة القریبة کانت لا غیر، بل العالم ما خلا قَطّ عن الحمة و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البینات و هو خلیفة الله فی أرضه و هكذا یكون ما دامت السماوات و الارض... و المراتب کثیرة و هم علی طبقات... فله الرئاسة و هو خلیفة الله... و لست أعنی بهذه الرئاسة التغلب، بل قد یكون الامام المتأله مستولياً ظاهراً مکشوفاً و قد یكون خفياً و هو الذی سمّاه الکافّة «القطب». فله الرئاسة و إن کان فی غایة الخمول و إذا کانت السیاسة بیده، کان الزمان نورياً و إذا خلا الزمان عن تدبیر الهی، کانت الظلمات غالبة» (همان، ج ۲، ص ۱۲).

سهروردی حکمت بحثی و ذوقی را مکمل هم می‌داند و معتقد است خلیفه‌الله کسی است که به تجربیات شهودی نایل آمده و عوالمی را تجربه نموده که امکان آن برای هر کسی فراهم نبوده است؛ بنابراین دانش او محدود به استدلال نیست؛ بلکه در علوم حضوری و شهودی نیز سرآمد است و در مراحل والایی از کالبد مادی قرار دارد. چنان‌که ذکر شد، سهروردی حکیم واقعی را نسخه‌ای کامل از عالم هستی معرفی می‌کند که ساحت فکری و معنوی او، مرزهای زمان و مکان را در هم شکسته و حیطة جولان او از ازل تا ابد را تحت سیطره خود قرار می‌دهد. وی در ابتدا از طریق استدلال و عقل نظری و سپس با تکامل در عقل عملی و پیراستن خود از ساحت مادیات به سیر در کائنات در می‌آید؛ چنان‌که خلع بدن از نفس بر اثر ریاضت و مجاهدت را مهم‌ترین عامل دستیابی به شهود قلبی می‌داند و این بیانگر تناظر عمل و مراتب والای شهود است. بنابراین سهروردی مجموع برهان و شهود را معتبر می‌شمارد و این مطلب را با بیان اقسام حکما به روشنی تبیین می‌نماید؛ چنان‌که حکیم الهی متوغّل در تأله و استدلال را سرآمد همگان می‌داند و معتقد است او

۲۰۳

قیس

بررسی دلالت‌های علم اشتدای بر وجه سیاسی انسان کامل نزد سهروردی

به دلیل علم بی واسطه‌ای که از جانب حق دریافت نموده، بهترین مدبّر امور مردم است. پس از آن، حکیم متوغل در تأله که در استدلال متوسط یا ضعیف باشد و پس از آن حکیمی که در استدلال سرآمد؛ اما از حیث کشف و شهود بی بهره باشد، سزاوار مرتبه خلافت الهی است.

با بررسی آرای سهروردی می توان نشانه‌هایی از التفات به مفهوم «قطب» یافت. به طور کلی آرای سهروردی در باب مسئله قطب در ضمن معیار و ویژگی‌های انسان کامل قابل استخراج است. چنان‌که روشن گشت، حکیم متأله که واجد هر دو حکمت استدلالی و شهودی است، شایستگی مقام خلافت و ریاست را دارد؛ اما شایان ذکر است که مقصود از خلافت، خلافت الهی و مقصود از ریاست، استحقاق امامت است که گاهی مقرون با حکومت ظاهری است؛ زیرا در مواقعی ریاست این حکیم متوغل، معنوی می‌گردد (دینانی، ۱۳۹۳، ص ۴۴۲). به هر روی در هر دوران عده‌ای عهده‌دار ریاست معنوی هستند که کامل‌ترین آنها یک نفر بیشتر نیست و سهروردی وی را «قطب» می‌داند (ابن‌هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۴) و این قطب همان کسی است که در حکمة الاشراف آمده که چون او حاکم حکومت باشد، زمین معتدل و نورانی می‌گردد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲). این نکته حائز اهمیت است که تا قبل از تدوین حکمت اشراق، فلسفه و عرفان در تمدن اسلامی دو جریان متمایز بودند؛ اما سهروردی این دو جریان مهم را به یکدیگر متصل نمود و این دو سنت را با حکمت اشراقی به جریان واحدی مبدل ساخت. البته حیث عرفانی اندیشه سهروردی قوی‌تر از حیث سیاسی اوست؛ با این حال نباید از این مطلب غفلت نمود که وی با طرح ساختاری که نشان دهنده ترتب شایستگیان حکومت است، شاید برای اولین بار در عرفان اسلامی به جنبه سیاسی و حکومتی توجه نموده است. التفات به جایگاه خطیر قطب در اندیشه سهروردی و تأکید وی بر لزوم حکومت سیاسی چنین فردی و همچنین شرایطی که به صدور حکم قتل سهروردی از سوی صلاح‌الدین ایوبی انجامید، ذهن را به فهم وجوه سیاسی حکمت اشراقی سوق می‌دهد. در نظام فکری او عرفانی که منتهای آن سیاست باشد، از اهمیت والایی برخوردار است و بستر مناسبی برای تجربه دورانی نورانی به شمار می‌رود.

مشهود است که مواردی چون خلیفة‌الله بودن انسان کامل، عدم خلوص زمین از او و اعمال ولایت در صورت غیبت و گمنامی، با اندیشه‌های شیعی همانندی‌های بسیار دارد. این تشابه برخی پژوهشگران را واداشته است نظریه شیعی امامت و وجوه سیاسی آن را در اندیشه سیاسی سهروردی

ج) مهم‌ترین ویژگی خلیفه‌الله

خلیفه‌الله در اندیشه سهروردی دارای ویژگی‌های بارزی است؛ اما مهم‌تر از همه، قدرت اتصال او به عوالم برتر و دارابودن مرتبه برتر و شدیدتر علم است؛ از این روست که سهروردی حکومت را هنگامی دارای اعتبار می‌داند که سیاست مدینه در ارتباط با عالم غیب باشد و با تغییرات مدام عالم محسوس سروکار پیدا نکند. حاکم یا در اصطلاح فلسفه سیاسی، «رئیس مدینه» باید از عالم برتر الهام بگیرد و واسطه بین آن عالم و عالم حس گردد. در فلسفه اشراقی رئیس مدینه به دلیل سیر و سلوکش در عالم مثال می‌تواند نمایانگر الهامی باشد که از جانب عالم برتر به وی افاضه شده است و بر این اساس حکومت را بر مبنای فرامین الهی سامان دهد. چنین پیوندی با عوالم برتر از مجرای ارتباط وجودشناختی با عالم مثال یا اقلیم هشتم که متضمن پیوند عالم ماده و عالم مجردات است، صورت می‌پذیرد و همین ارتباط موجب می‌شود حکیم متأله شایسته حکومت بر تمام عالم محسوس باشد (بستانی، ۱۳۸۹، ص ۱۵). بدین ترتیب نحوه ارتباط حکیم با عالم مثال حایز اهمیت است؛ چراکه سلوک عرفانی و تجرد از عالم ماده تنها به واسطه عالم مثال میسر است. البته تفاوت سیر سالکان متفاوت است. برخی پیشتاز و شتابان، عالم مثال را طی کرده و به عالم نور و عقل می‌روند و برخی از نیل به آنجا بازمانده و در عالم مثال متوقف می‌مانند؛ از این رو به اعتقاد سهروردی در «رساله هیاکل النور» آگاهی از کائنات و جزئیات عالم در گذشته یا آینده برجسته‌ترین ویژگی خلیفه‌الله و موجه جایگاه اوست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۹). از این طریق می‌توان به تسلط بر عالم عنصری و توانایی تأثیر بر ماده اشاره نمود؛ زیرا بنا به اعتقاد سهروردی در اللّمحات ساحت قدرت او در سایه علم وسیعش می‌تواند از عالم امکان تا عالم ربوبی گسترش یابد. او خلیفه و ویژگی‌های مستخلف‌عنه را داراست و در عالم هستی به اذن و از جانب خدا متصرف می‌شود* (همان، ج ۴، ص ۲۳۹).

* ابن‌سینا در قسمتی از اشارات و تنبیهات با ذکر نمونه‌های عینی، چیرگی نفس و اراده بر بدن و طبیعت را خاطر نشان می‌کند و معتقد است فرح و بهجت عارف از آنجا که تنها به خداوند توجه دارد، برتر از انسان‌های دیگر است و بر این اساس توانایی وی بر انجام کارهای غیر عادی افزون می‌شود و از این روست که حضرت علی علیه السلام فرمودند: «به

بنا بر مطالب فوق سهروردی ویژگی بارز خلیفه‌الله را در پیوند با عالم مثال جهت شهود و برتری علم او نسبت به دیگران می‌داند؛ یعنی مطابق طیف اشتدادی علم باید علم او در نهایت اشتداد و برتر و شدیدتر از علم سایر مردم باشد و از این طریق بتواند در عالم ماده تصرف نماید؛ چراکه خلیفه‌الله باید صلاحیت و توانایی ایجاد ارتباط میان جامعه و نظام هستی را داشته و صاحب کرامت باشد تا بتواند فیض دریافت‌شده از عالم علوی را به عالم سفلی منتقل می‌کند و بتواند با تأثیر بر عالم ماده، مردم را در فرمان‌برداری از خود سوق دهد.

نتیجه‌گیری

مطابق این تفحص می‌توان با خوانشی بدیع از حکمت اشراق، ظرفیت‌های ارائه علم‌شناسی فلسفی-دینی را مطرح نمود که با قراردادن «شهود» در سیر طولی تجربه و عقل، به ساحت وسیع‌تری از علم و حقیقت راه دارد. تبیین منطقی چنین کشفی در فلسفه سهروردی از طریق عالم مثال امکان‌پذیر است که واسطه عالم ماده با عالم عقول می‌باشد. این عالم گسترده وسیع‌تری نسبت به عالم حس دارد و در واقع اصل وجودی عالم محسوسات است. بنا بر نسبت انسان با هستی و حقیقت، به میزان فعلیت توانایی انسان در هماهنگی با نظام کیهانی، دستیابی به صور موجود در عالم مثال میسر و انسان به همان قدر داناتر و حکیم‌تر می‌گردد. بررسی این نوع علم‌شناسی در مکتب اشراق، ارتباط وثیقی با آموزه انسان کامل دارد؛ بدین طریق که پس از بررسی علم اشتدادی سؤالاتی از قبیل چرایی لزوم وجود عالم (علم به معنای علم اشتدادی)، جایگاه اجتماعی و سیاسی او و موجه جایگاهش به وجود می‌آید که پاسخ به آنها از آموزه انسان کامل در حکمت اشراق استنباط می‌گردد. در اندیشه سهروردی وجود انسان کامل در هر زمان الزامی است و وی با برخورداری از علم اشتدادی که ساحات متعدد علم را در خود جمع کرده، عهده‌دار هدایت و تدبیر امور مردم از طریق همین دانایی است. در واقع از آنجا که سهروردی بارزترین ویژگی انسان کامل را در علم او می‌بیند - که با تناظر حداکثری با مراتب هستی و حقیقت به تجربیات شهودی راه یافته - او را شایسته‌ترین فرد برای تدبیر و ریاست مدینه معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد این گونه بیانات در

خدا سوگند، در خبیر را نه با نیروی بدنی بلکه با نیروی ربّانی جابه‌جا کردم» (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ق، ص ۴۴۷).

مکتب اشراق با آموزه‌های مکتب تشیع در باب اثبات امامت و ولایت، قرابت زیادی داشته باشد. همچنین توجه به دستاورد این پژوهش و پژوهش‌هایی از این قبیل، جنبه‌های فکر فلسفی - که توسط دین هدایت می‌شود- را در مسائل روز دینی و کلامی آشکار می‌سازد که نمونه‌هایی از آن را می‌توان به طور مستقل در فلسفه مسیحی یا فلسفه اسلامی مورد بررسی و کاوش قرار داد.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ شعاع اندیشه و شهود در اندیشه سهروردی؛ تهران: حکمت، ۱۳۹۳.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیها؛ شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق سلیمان دنیا؛ بیروت: مؤسسه النعمان للطباعة و النشر، ۱۴۱۳ق.
۳. ابن هروی، محمد شریف نظام‌الدین احمد؛ انوریه: ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی؛ مقدمه حسین ضیایی؛ چ ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۴. امید، مسعود؛ «درآمدی بر هستی‌شناسی شیخ اشراق»، خردنامه صدرا؛ ش ۱۰، ۱۳۷۶.
۵. براتی، فرج‌الله و جمال صالح‌زاده؛ «انسان کامل از دیدگاه صدرا و سهروردی»، تحقیقات جدید در علوم انسانی؛ دوره ۳، ش ۷، ۱۳۹۵.
۶. بستانی، احمد؛ «حاکم آرمانی و عالم خیال در حکمت سیاسی»، جاویدان خرد؛ ش ۴، ۱۳۸۹.
۷. جمالی، عبدالشکور؛ کمال انسان از دیدگاه شیخ اشراق و ابن سینا؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۶.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن؛ انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه؛ چ ۱، تهران: قیام، ۱۳۷۲.
۹. زمانی‌ها، حسین و اکبریان، رضا؛ «نقش وجودی انسان در معرفت بشری»، مجله معرفت فلسفی؛ س ۷، ش ۲، ۱۳۸۸.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ «الالواح العمادیه»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۱. _____؛ «التلویحات اللوحیه و العرشیه»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۲. _____؛ «اللمحات»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۳. _____؛ «المشارع و المطارحات»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

۱۴. _____؛ «المقاومات»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۵. _____؛ «الواح عمادی»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۶. _____؛ «بستان القلوب»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۷. _____؛ «پرتونامه»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۸. _____؛ «حکمة الاشراق»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۹. _____؛ «رسالة فی اعتقاد الحكماء»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۰. _____؛ «فی حالة الطفولیه»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۱. _____؛ «قصه الغریبة الغریبه»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۲. _____؛ «هیاكل النور»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۳. _____؛ «یزدان‌شناخت» مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۴. شهرزوری، شمس‌الدین محمدبن محمود؛ شرح حکمة الاشراق؛ تصحیح و مقدمه ضیایی تربتی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۲۵. ضیایی، حسین؛ معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی؛ ترجمه سیما نوربخش؛ تهران: فرزانه، ۱۳۸۴.
۲۶. طباطبایی، سیدجواد؛ درآمد فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران؛ تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.

۲۷. عین القضاة همدانی؛ تمهیدات؛ مقدمه و تصحیح و تحشیه عقیف عسیران؛ تهران: منوچهری، ۱۳۷۳.
۲۸. فلاح، زیناسادات و مهین پناهی؛ «انواع مکاشفه، حالات و مصادیق عملی کشف و شهود عارفان»، کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات؛ مشهد، ۱۳۹۵.
۲۹. قطب‌الدین شیرازی؛ شرح حکمه‌الاشراق؛ به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۳.
۳۰. لطفی، زهرا و عبدالله صلواتی؛ «انسان کامل خسروانی به روایت سهروردی در مقایسه با آرای ملاصدرا»، فصلنامه تاریخ فلسفه، دوره ۳۸، ۱۳۹۸.
۳۱. مطهری، مرتضی؛ «انسان کامل»، مجموعه آثار؛ ج ۲۳، چ ۳، تهران: صدرا، ۱۳۸۵.