

«سهروردی و اندیشمندان پس از وی»

محمد بقائی ماکان^۱

عضو هیئت علمی پژوهشکده تعلیم و تربیت

چکیده مقاله:

مطالعات تطبیقی برای شناسایی اندیشه‌ها و نحله‌های فکری جایگاهی اساسی دارد. اندیشه‌های سهروردی نیز در این مقایسه‌ها روشن می‌گردد. یکی از دستاوردهای حکمت اشراق این است که هویتی گم کرده را عیان می‌سازد و با از خود رمیدگی مقابله می‌کند. از جمله اندیشمندانی که به شیخ اشراق ارادت می‌ورزیدند، قطب‌الدین شیرازی، جلال‌الدین دوانی، میرداماد استرآبادی، پیروان آذر کیوان، حاج ملاهادی سبزواری و دیگران بودند که بررسی آثار آنها، خواننده را به اندیشه‌های سهروردی نزدیک می‌نماید. همینطور مقایسه سهروردی با هگل و نیچه و فلاسفه دیگر غرب نشان می‌دهد که شباهت‌هایی بین آنها وجود دارد. مانند کتاب سفر به شرق از هرمان هسه که شباهت بسیاری با رسالات رمزی شیخ اشراق دارد.

کلید واژه:

تحقیقات تطبیقی، نور، فلسفه اشراق، جاویدان خرد، فلسفه یونان، علم حضوری، بهبودگرایی^۲، والايش^۳، زمان الهی^۴ و عرفان شیعی.

1- makanbaghai@yahoo.com

2- Meliorism

3- Sublimation

4- Dvine time

پیشگفتار

یکی از راههای شناخت عظمت فکری بسیاری از اندیشمندان ایرانی بررسی تطبیقی آراء ایشان با متفکران و نحله‌های فکری و اندیشه‌های برآمده در جهان است که یا به طور مستقیم و غیرمستقیم از آنان تأثیر پذیرفته‌اند و یا ناخودآگاه همان مفهوم و موضوعی را بیان داشته‌اند که در آثار اندیشمندان و اندیشه‌گزاران ایرانی به طرز دیگری عنوان شده است. کمترین سودمندی تحقیقاتی از این دست که به رغم زمینه گسترده آن بسیار اندک است، این خواهد بود که نسل کنونی ما خود را بیش از این باور خواهد کرد و در گفتارها و نوشتارها برای اثبات دیدگاه‌هایش سخنی از دیگران به عاریت نخواهد گرفت و آنچه خود دارد از بیگانه‌ها نخواهد کرد.

برای مثال این ضعف تحقیقات ما در حوزه ادبیات تطبیقی است که در بحث از تقدم وجود بر ماهیت بی‌درنگ ذهنمان متوجه اگزیستانسیالیسم و پایه‌ریز آن کی‌یرکه گارد(۱۸۱۳-۱۸۵۵م) می‌شود و این که او گفت «وجود مقدم بر ماهیت است». حال آن که دقیقاً همین جمله را ملاصدرا تقریباً چهارصد سال پیش از وی در پاسخ به سهروردی در اثبات اولویت وجود بر ماهیت به تأکید بیان داشت. مثال دیگرش که بنیاد تفکر اشراقی سهروردی برآنست، این است که: موضوع آفرینش اندیشه به عنوان اولین مخلوق، یعنی «اول ما خلق الله تعالی العقل»، در آئین باستانی ایران عنوان شد به این صورت که اول آفریده اهورا اندیشه نیک یا «بهمن» است، این بهمن یا وُهومَن که یکی از امشاسپندان است از نورالانوار یا نور اعلی منور می‌شود و دیگر انوار قاهر از او هستی می‌گیرند و او نور اقرب یا نور عظیم است. از این نور است که نور قاهر دوّم یعنی اردی‌بهشت و دیگر نورها پدید می‌آید. به همین سبب نام بهمن در همه موارد، بلافاصله پس از نام اهورامزدا می‌آید. چنان که نام نخستین روز از ماههای دوازده‌گانه دی است

که از نام‌های اهوراست و بی‌درنگ نام دومین روز بهمن است. این ترتیب در نامگذاری ماهها نیز مراعات شده است. سهروردی می‌گوید بهمن یا نور اقرب می‌تواند نور اعلی را تعقل کند و حجابی میان این نور ثانوی و نور اولیه نیست. یکی از دستاوردهای حکمت اشراق این است که هویتی گم کرده را عیان می‌سازد و با از خود رمیدگی مقابله می‌کند. هانری کربن، متفکری که به این جریان سیال از زمان‌های کهن تا به امروز می‌اندیشد در خصوص حضور فرهنگ ایرانی در گستره دنیای اسلام می‌گوید: «جهان ایرانی، در بطن جامعه اسلامی، از آغاز مجموعه‌ئی را ساخته است که بر جوهر و بر رسالت و الهام آن پی نمی‌توان برد، مگر آنکه دنیای روحی ایران را به مثابه یک واحد، و به صورت یک کلیت بنگریم - ایران پیش از اسلام و بعد از اسلام را جدائی‌ناپذیر ببینیم ... ایران دوره اسلامی، به تمام معنا، خاستگاه بزرگترین فیلسوفان و متصوفان اسلام بوده است، ولی این دوره ادامه دوره ایران باستان است. اشراق سهروردی، جلوه درخشانی از این یگانگی و تداوم است»^۱.

عدم توجه به این فرهنگ بنیادی و آغازین یعنی بی‌پایه ساختن بنای عظیمی که بعدها در حوزه عرفان و فلسفه و هنر و ادبیات در ایران مشکل گرفت. از این عدم تعلق خاطر جدی به کلیت فرهنگ ایران است که برای مثال تفکرات ایرانی در گرد و غبار هواداران نیچه محو می‌شود، بی‌آن که بدانند او در قیاس با اندیشه‌های برآمده از کلیت فرهنگ این خاک هیچ حرف تازه‌ئی عنوان نکرده و به قول اقبال:

باز این حلاج بی‌دارو رسن نوع دیگر گفت آن حرف کهن

متأسفانه برخی از رسانه‌های مکتوب ما نیز تحت تأثیر همین شیوه تفکر هستند و گروهی از روشنفکر نماها نیز با سطحی‌نگری‌ها و شیفتگی خود به هر اندیشه غربی زیر دیگ بی‌هویتی را می‌تابانند. بسیاری از ما اشکار بزرگمان در ارتباط با فرهنگ ملی در این است که روحمان آنقدر که برای چهره‌های غربی در تب و تاب است برای پایه‌ریزان فرهنگ خودی نمی‌تپد. غرب زدگی که اول بار سنائی آن را با عنوان یونان مآبی مطرح کرد معنائی بیش از این ندارد. این چنین است که تا هشتصد سال پس از شهادت سهروردی تنها چهار یا پنج کتاب و رساله، آنهم اتفاقی، درباره‌اش نوشته شد و حتی آثارش به چاپ هم نرسید. این امر پیش از آن که

۱- مجله تلاش، شماره ۷۴، آذر ۱۳۵۶، ص ۳۶.

ناشی از رعبی بوده باشد که اهل تحقیق از واپسگرایان داشتند، بیشتر ناشی از بی‌توجهی پژوهندگانمان به فرهنگ خودی بوده است. ما معمولاً چهره‌های فرهنگی خود را زمانی به چشم ارادت می‌نگریم که یک محقق غربی بر او مهر تأیید زده باشد. سهروردی از زمانی به مذاقمان مزه کرد که هانری کربن پیدا شد و سالهای متمادی بر آثار وی اندیشه گماشت و حقیقت افکار تابناک وی را به منظر و ما را به نظاره نشانید. بعد از آن بود که به فراست افتادیم و کورسو شمعی در شناخت حکمت اشراق در برابر آفتاب کربن افروختیم. متأسفانه غالب ساکنان این مرز پرگهر از سهروردی فقط این را می‌دانند که نام جدید یک خیابان است که چون زوجه سوم شاه آن را در شأن خود نمی‌دید به این نام تغییر یافت، و از شنیدن نام ملاصدرا هم حسرت گوشت‌های ارزان قیمت را می‌خورند، و از سنائی به یاد تسویه حساب با اجرائیات راهنمایی می‌افتند. مولوی هم بخشی از جذابیت خود را در میان هموطنانش مدیون فرانکلین لوئیس از جورجیا و ماری شیمل از برلین است نه از فروزانفر و زرین کوب که از بشرویه و بروجرد بی‌نام و نشان برآمدند. مقصود از این سخن نفی تحقیقات و دستاوردهای فکری غرب نیست که البته به جای خود در خور توجه و احترام است ولی بسیاری از ما با ارزش نهادن بیش از حد به فرهنگ غیر خودی، خواسته و ناخواسته، عاملی شده‌ایم برای در سایه قرار گرفتن چهره‌های درخشان فرهنگی سرزمینی که از پایه‌ریزان مدنیت است. یکی از این چهره‌ها که شهاب خیره‌کننده‌ئی در پهنه فرهنگ جهانی است شیخ شهاب‌الدین یحیی پسر حبش پسر امیرک، زاده و پروریده سهرورد زنجان است که نه تنها بسیاری از اندیشمندان ایرانی بعد از خود را مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر آراء و افکار خود قرار داد، بلکه بارقه‌هایی از شیوه تفکر او را در برخی از اندیشمندان و متألهان غربی نیز می‌توان یافت.

یکی از اندیشمندانی که به شیخ اشراق ارادت می‌ورزیده و مطالعاتی عمیق در آثار وی داشته قطب‌الدین شیرازی (ف ۷۱۰ یا ۷۱۶ هـ. ق) است که شاگرد خواجه نصیر توسی و همکار وی در رصدخانه مراغه بوده؛ همان شهری که سهروردی در جوانی به آنجا رفت و از مجدالدین جیلی (گیلانی) حکمت آموخت. قطب‌الدین شیرازی به رغم آن که اندیشمندی فاضل و عالم بوده و قانون ابن سینا را شرح کرده ولی شهرتش عمدتاً به سبب شرحی است که بر حکمت الاشراق نوشته و او را بزرگترین شارح مکتب اشراق دانسته‌اند.

یکی دیگر از اندیشمندان متمایل به حکمت اشراق، جلال‌الدین دوانی (۸۰۴-۸۸۱ هـ. ق) است، صاحب کتاب معروف «زوراء» که نظرات بدیعی در مورد زمان اظهار داشته است. دوانی

که از مردم روستای دوان شهر کازرون است رساله «هیاکل النور» شیخ را تحت عنوان «شواکل الحور فی شرح هیاکل النور» شرح کرده است.

دیگری میرداماد استرآبادی (ف ۱۰۴۱ هـ.ق) حکیم معروف و داماد شاه عباس صفوی است که گرچه مشائی مشرب بوده ولی حکمت اشراق را به دیده احترام می‌نگریسته است. در تعلق خاطرش به شیخ همین بس که عناوین برخی از آثار وی یادآور حکمت نوریه است، نظیر «قبسات»، «رواشح السّماویه»، «مشرق الانوار»، «افق المبین» و «ایماضات» (آذرخشها). به علاوه او که طبع شعر نیز داشته به «اشراق» تخلص می‌کرده و در شعر معروف به اشراق اصفهانی است. او نیز به پیروی از سهروردی ماهیت را بر وجود مقدم می‌دانسته، این که وجود امری اعتباری است و آنچه اصالت دارد ماهیت است، بعدها مورد قبول اندیشمندانی نظیر عبدالرزاق فیاض لاهیجی (ف ۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲ هـ.ق) متکلم، حکیم، ادیب، شاعر و مؤلف کتاب گوهر مراد قرار گرفت که شاگرد صدرالدین شیرازی بود و بر فصوص الحکم ابن عربی شرحی به فارسی نگاشته است. او در کتاب «شوارق الهام» خود که مبین گرایش وی به حکمت اشراق است نظر شیخ را در باب تقدم ماهیت بر وجود به خلاف استادش ملاصدرا مورد تأیید قرار می‌دهد.

پیروان آذرکیوان (۹۴۲-۱۰۲۷ هـ.ق) نیز اعتقادی تمام به فلسفه اشراق داشتند. او یکی از روحانیون بزرگ زردشتی است که دراستخر فارس متولد شد و پس از چندی که در شیراز زیست با گروهی از مریدانش به هندوستان رفت. آذرکیوان مؤسس مذهبی است از عناصر زردشتی، اسلامی، برهمنی و مسیحی. از آنجا که مردی بسیار حکیم و عالم بود او را «ذوالعلوم» لقب داده‌اند. از او منظومه‌ئی به نام «جام کیخسرو» در دست است که شرح مشاهدات اشراقی اوست. پیروان طریقه آذرکیوانی معتقدند که این فیلسوف متأله نحله‌ئی را پی افکند که بنیادش بر حکمت خسروانی و خرد جاویدان حکمای ایران باستان است. مؤلف کتاب «دبستان مذاهب» که از بزرگترین اندیشمندان مذهب آذرکیوانی و سخت به آن معتقد است، فهم آثار شیخ اشراق را ارزشی والا برای هر حکیم و اهل فکر به شمار می‌آورد. او در بخش سوم کتاب خود از حکیمی الهی به نام هیربد نام می‌برد و کمالاتی از او ذکر می‌کند که عبارتند از: اطلاع وسیع در زبانهای «پارسی و عربی و ریاضت و پارسائی». نویسنده کتاب برترین کمال این حکیم را - که به عقیده وی می‌تواند بالاترین حد کمال هر حکیمی باشد - در این می‌داند که «او اجسام نوربخش را قبله خود می‌شمارد و تصانیف شیخ اشراق را به حال

و قال در نیکوترین وجه دریافته است». کرین را عقیده بر این است که «اندیشه‌های آذکیوانی ادامه اندیشه‌های قدیم ایران بوده و در راستای خط فکری سهروردی است».^۱ مؤلف «دبستان مذاهب» میرابوالقاسم میرفندرسکی (فوت ۱۰۵۰ یا ۱۰۵۱ هـ. ق) و شیخ‌بهائی (۹۵۳-۱۰۳۱ هـ. ق) را متمایل به فلسفه اشراق دانسته است. براساس کتاب دبستان مذاهب، میرفندرسکی سفری به هند کرد و در آنجا تحت تأثیر طریقه آذر کیوانی قرار گرفت و به آئینهای زردشتی و هندی و بودائی متمایل شد و آفتاب را ستایش می‌کرد.^۲

حاج ملاحادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ هـ. ق) متخلص به اسرار بیش از هر مکتبی به مکتب اشراق و اندیشه حکیمان ایران باستان گرایش داشت و تأثیر افکار سهروردی بر آثارش اعم از نظم و نثر مشهود است تا جایی که او را «شیخنا» خطاب می‌کند. سبزواری در تعلق خاطرش به مکتب اشراق و پدیدآورنده‌اش، در زندگینامه خود می‌نویسد «آوازه حکمت اشراق از اصفهان آویزه گوش دل بود... قریب هشت سال در اصفهان ماندیم ... و اغلب اوقات را صرف تحصیل حکمت اشراق نمودیم... و چون به خراسان آمدم پنجسال در مشهد مقدس به تدریس حکمت مشغول بودم، با قلیلی فقه و تفسیر؛ زیرا که علماء اقبال بر آنها و اعراض از حکمت به کلیه داشتند؛ لهذا اعتنای داعی به حکمت، سیما اشراق، بیش تر بود».^۳ همچنین لازم به ذکر است که بخش منطق از «شرح حکمت الاشراق» یکی از دو مأخذ عمده وی در نظم منطق منظومه و شرح آن است.

حکیم سبزواری تعلق خاطر خود را به حکمت اشراق چنان که گفتیم در شعر نیز بیان داشته است. در غزلی می‌گوید:

سینه شوی از علوم زاده سینا نور سنائی طلب زوادی سینا
ساغر مینا زدست پیر مغان گیر چند خوری غم به زیر گنبد مینا

با این شعر فیلسوف سبزواری همچون خود او از حوزه فلسفه و حکمت پای به بوستان شعر می‌گذاریم که در آن مشابهاً لفظی و مضمونی با حکمت اشراق بسیار می‌توان یافت. به

۱- ماجرای فکر فلسفی در اسلام، ابراهیمی دینانی، ج ۲، ص ۳۷۶.

۲- تاریخ ادبیات ایران، ادوارد براون، ج ۲، ص ۱۹۴، ۲۰۶.

۳- بنیاد حکمت سبزواری، مقدمه، ص ۲۰-۲۳.

عنوان نمونه اشاراتی خواهیم داشت به ابیاتی از حافظ به عنوان نماینده این بوستان همیشه خرم. در غزلی می‌گوید:

بلبل زشاخ سرو به گلبانگ پهلوی می‌خواند دوش درس مقامات معنوی
یعنی بیا که آتش موسی نمود گل تا از درخت، نکته توحید بشنوی

در ساقی‌نامه می‌گوید:

بیا ساقی آن آتش تابناک که زردشت می‌جویدش زیر خاک

در غزلی می‌گوید:

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم این عجب بین که چه نوری زکجا می‌بیم

و در غزلی دیگر:

زکوی مغان رخ مگردان که آنجا فروشند مفتاح مشکل گشائی

این که در اشعار حافظ مفردات و ترکیباتی نظیر «دیر مغان»، «آتش تابناک»، «آتشی که نمیرد»، «خرابات مغان»، «کوی مغان» و «نور» چه معنایی دارند آن قدر مهم نمی‌نماید، مهم این است که استفاده از این نمادها و تعبیرات حتی به صورتی مبین توجه یک ذهن آزاداندیش و تکثرگرا به تمامیت یک فرهنگ است. مهم این است که این اشارات حکایت از توجه او به کلیت یک فرهنگ دارد. این آن نکته‌ای است که حافظ شناسان مونوپولیست به آن توجه ندارند. به دلیل همین تعلق خاطر و با عنایت به همین موضوع است که خواجه صراحتاً با اشاره به آتش که نماد فرهنگ باستانی سرزمین اوست عزت خود را در حفظ آن می‌بیند:

از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند که آتشی که نمیرد، همیشه در دل ماست^۱

۱- این مضمون را اقبال نیز به صورتی دیگر خطاب به جوانان ایران بیان داشته است:

گرد من حلقه زنید ای پیکران آب و گل آتشی در سینه دارم از نیاکان شما

اکنون ادامه این بررسی تطبیقی را در میان اندیشمندان و متألّهان و نحله‌های فکری غرب پی می‌گیریم و به بررسی مشابهت‌هایشان با مفاهیم و مضامین برآمده از اندیشه سهروردی می‌پردازیم:

طرح اندیشه ارتباط بی‌واسطه با خدا و نیز شناخت مستقیم از نکات مهمی هستند که سهروردی در «آواز پر جبرئیل» و همچنین در رساله «روزی با جماعت صوفیان» مطرح می‌سازد. او در کیفیت احوال اشراقی می‌گوید «چون دیده اندرونی گشاده شود، دیده ظاهر بر هم باید نهادن و لب بر هم باید بستن و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار، چیز اگر گیرد به دست باطن گیرد و اگر بیند به چشم باطن بیند و اگر شنود به گوش باطن شنود و اگر بوید به شم باطن بوید و ذوق وی از خلق جان باشد، چون این معنی حاصل آمد پیوسته مطالعه سر آسمانها کند و از عالم غیب هر زمان آگاهانیده شود» و «آنگاه خود بیند، آنچه بیند و باید دیدن، از آن چیزها که در نظر وی آرند حکایت نتوان کردن الا که به ذوق توان دانستن»^۱.

سهروردی در جای جای آثارش بر شناخت حضوری و ارتباط بی‌واسطه با منبع معرفت و حقیقت مطلق تأکید می‌کند. در «کلمة التصوف» بر بنیاد این اندیشه می‌گوید «قرآن را چنان بخوان که گوئی به خود تو نازل شده». یعنی حذف هر آنچه که واسطه میان قلب انسان مؤمن و معبود اوست. این دیدگاهی است که چهارصد سال پس از وی مارتین لوتر (۱۵۴۶-۱۶۴۳ م) آن را به عنوان رکن اصلی پروتستانیزم در اعتراض به مسیحیت کاتولیک در قالب عبارتی مشابه که همان مفهوم را می‌رساند مطرح ساخت: «کهان‌ت همه مومنان». سهروردی دین را امری قلبی می‌داند و معتقد است که هر قلب به میزان احوال اشراقی خود می‌تواند مستقیماً و بی‌هیچ واسطه‌ئی مهبط نورالاهی باشد. این اندیشه‌ئی است که عیناً در پروتستانیزم تعقیب می‌شود.^۲

هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م) همانند سهروردی حقیقت، واقعیت و ارزش هر چیزی را وابسته به چیز دیگری می‌داند، به عقیده وی واقعیت هر چیزی - اعم از جزء یا کل - را باید براساس کل ارزیابی کرد؛ این تصویری است که سهروردی و هگل از ماهیت واقعیت دارند. فیلسوف

۱- روزی با جماعت صوفیان، ص ۱۷ و ۱۸.

۲- برای اطلاع بیشتر ر.ک: فرهنگ تحلیلی مذهب آمریکا، تألیف راستن، ترجمه م.ب. ماکان.

معروف آلمانی در کتاب «خدایگان و بنده» می‌گوید «انسان هنگامی از خویشتن خویش آگاه می‌شود که اوّل بار «من» می‌گوید.^۱ این همان نظری است که سهروردی آن را «خودیت» یا «انائیت» می‌نامید، یعنی آنچه که موجب علم به خویشتن می‌شود که عبارت است از شناخت ذات به ذات. او در «حکمت الاشراف» می‌گوید «تو از ذات خود، از علم به ذات خود، غایب نیستی و ممکن نیست که خود را به سبب چیزی زائد بر خود بشناسی، و در ادراک ذات خود به چیزی غیر ذات - هر چه باشد - حاجتی نداری... آنچه تو را تو می‌سازد، همان آگاهی تو به ذات توست که «انائیت» تو نام دارد... و علم و آگاهی تو نسبت به غیر ذات تو عرضی است و آنچه ذاتی است علم تو نسبت به ذات توست».^۲

همچنین هگل معتقد است که حقیقت دارای مدارجی است، این اندیشه‌ای است که سهروردی آن را نخست مطرح کرد و در سده بیستم نیز لرد هالدین (۱۸۹۲-۱۹۶۴ م) دانشمند انگلیسی در کتاب خود به نام «فرمانروائی نسبیت»^۳ عنوان نمود. به عقیده سهروردی منزلت هر واقعیت و حقیقتی به میزان بهره‌ئی است که از نور الانوار کسب می‌کند.

هگل به فلسفه‌های مختلف معتقد نیست و همه تفکرات را در نهایت یکی می‌داند، سهروردی نیز به وحدت اندیشه‌ها نظر دارد و حقیقت را واحد می‌شمارد. این هر دو اندیشمند حقیقت را فروغی می‌دانند که در آئینه عالم انعکاسهای متفاوت یافته و مفسران و شارحان و محققان با شیوه‌های مختلف در صدد کشف و نائل آمدن به ماهیت آن حقیقت واحد بوده‌اند و هستند. این تلاشها گرچه به ظاهر متفاوت است ولی نهایتاً به یک نقطه می‌رسد. هگل در این خصوص نه تنها با سهروردی که با سراینده حدیقه نیز هم‌نواست که:

کفر و دین است که در رهش پویان و حده لاشریک له گویان

سهروردی را عقیده بر این است که نورهای پائین تر یا «جواهر غاسق» که نیازی به محل و موضوع ندارند در فرودست نور مجرد یانور محض که عارضی نیست قرار دارند. و نور مجرد از جواهر غاسق اشرف است زیرا در ارتباط علت و معلولی برآمدن چیزی کامل از درون

۱- ترجمه حمید عنایت، ص ۲۵.

۲- حکمت الاشراف، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

3- Lord Haldane, Reign of Reality.

چیزی ناقص ممکن نیست و آنچه که فرومایه‌تر است نمی‌تواند موجب پدید آمدن چیزی شود که بر او اشرف باشد و از اینجا نتیجه می‌گیرد که جواهر غاسق ماهیتاً دارای نور نیستند. دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) نیز بر این قول است که حقیقت علت نمی‌تواند کمتر از حقیقت معلول باشد، یعنی از درون ناقص، کامل ظهور نمی‌کند و منشأ هر امری اگر از آن کامل‌تر نباشد، لااقل باید به کمال او باشد. این هر دو متفکر به این ترتیب نتیجه می‌گیرند که منشأ آفرینش نسبت به کائنات دارای ذاتی کامل، اتم و اشرف است. منتها این نظر را سهروردی پانصد سال قبل از دکارت اعلام داشت. برخی از نظرات دکارت چندان با آراء اندیشمندان ایرانی بخصوص غزالی شباهت دارد که علامه اقبال می‌گوید اگر دکارت عربی می‌دانست باید می‌پذیرفتیم که «المنقذ من الضلال» غزالی را ترجمه کرده و اسمش را گذاشته «گفتار در روش». به عقیده سهروردی، یونانیان اولین کسانی نبودند که فلسفه را به صورتی مستقل عنوان کردند، بلکه موضوعات فلسفی از پیش در نزد اقوام مختلف وجود داشته و تاریخی بسیار قدیم‌تر از آن دارند، زیرا کنجکاوی در بشر امری ذاتی است و او پیوسته سعی داشته تا پاسخی برای سؤالات متعدد خود در ارتباط با ماهیت امور عینی و ذهنی بیابد. سهروردی با حکمت اشراق خود در واقع معلوم می‌دارد که پیشرفت فلسفی در یونان و عرفان در عالم اسلام نمی‌توانسته به ناگاه از هیچ آغاز شود بلکه اینها سر در سنتها و فرهنگهای پیشین دیگر ملل نیز داشته است. یعنی نمی‌توان تأثیر کنفوسیوس، لائوتسه، بودا و زردشت را نادیده گرفت و نفوذ اندیشه‌های برآمده از آثار آنان را به شمار نیاورد.

جیمز کرن فیلمن فیلسوف معاصر آمریکائی در کتاب آشنائی با فلسفه غرب^۱ می‌نویسد که بشر سرانجام از خدایان متعدد دست برداشت و به الاهی خورشید روی آورد ... این موضوع سبب شد تا اعتقادات دینی پراکنده با هم پیوند یابند. چیزی نگذشت که خورشید به عنوان حقیقت غائی جای خود را به نور داد که معرف کائنات است و از اینجا متوجه وجودی غائی و مطلق گردید که سرچشمه هر چیزی است...» این اندیشه خواه از مصر در قالب رع^۲ خدای خورشید برآمده باشد یا از ایران به عنوان حقیقت مطلق، قدر مسلم این است که ارتباطی به

۱- ترجمه م.ب. ماکان، انتشارات حکمت.

فلسفه یونان ندارد و سهروردی نیز در حکمت الاشراق مدلل می‌دارد که حکمت در ایران قدمتی حداقل سه هزار ساله دارد.

از دیگر نکاتی که میان سهروردی و اندیشمندان غربی مشترک است علم حضوری یا شهودی است که در حکمت اشراق جایگاهی ویژه دارد. سهروردی بی‌آن که اهمیت دریافت‌های حسی و ادراکات عقلی را نادیده بگیرد اساس شناخت واقعی را در حضور و شهود می‌بیند، یعنی هر گاه بین عاقل و معقول ارتباط اشراقی پدید آید، علم حضوری حاصل می‌شود که در آن نمی‌توان شک کرد. این نظری است که بعدها در دستگاه فکری برخی از فیلسوفان غربی نظیر آکونیاس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م.) دکارت و برگسون (۱۸۹۵-۱۹۴۱ م.) جنبه‌ای ممتاز یافت.

در نزد غربیان و همچنین شرقیانی که دانش و آگاهی‌شان عاری از پشتوانه فرهنگ خودی است، اصطلاحی رایج است به نام meliorism یا «بهبودگرایی» که مقصود از آن نه خوش‌بینی صددرصد است، نه بدبینی تمام عیار و نه حتی آمیزه‌ای از این دو. بر اساس این اندیشه جهان را نه همچون شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰ م) باید زمستانی بی‌پایان دانست و نه همانند برونیگ (۱۸۱۲-۱۸۸۹ م) شاعر و فیلسوف انگلیسی، بوستانی روحنواز. یعنی جهان نه به کلی بد است و نه کاملاً خوب. بلکه خوبی و بدی اموری نسبی و قابل تغییر و تبدیل‌اند، بنابراین خوبی می‌تواند فزونی و غلبه یابد. تلاش بشری که موجب پیشرفت می‌شود، می‌تواند در بهتر ساختن جهان موثر باشد و طبیعتاً تکامل زیست‌شناختی و تحول اجتماعی نیز به همین سو گرایش دارد. در مثنوی ابیات فراوان می‌توان یافت که در رد مطلق بودن خیر و شر است:

آن که گوید جمله حق‌اند، احمقی است وان که گوید جمله باطل، او شقی است

(دفتر دوم، ۲۹۴۶)

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان

(دفتر چهارم، ۶۸)

غربی‌ها و نیز شرقی‌ها بی‌خبر از فرهنگ خودی این مفهوم را meliorism نام داده‌اند و بانوئی انگلیسی به نام مری آن اوانس Mary Ann Evans (۱۸۱۹-۱۸۸۰ م) را مبدع آن می‌دانند که نام مردانه جرج الیوت George Eliot را به عنوان اسم مستعار برگزیده و بدان معروف

است که لابد این هم‌نوعی بهبودگرائی است. ولی حقیقت این است که این اندیشه پیش از آن که سهروردی آن را به شیوه‌های مختلف بیان دارد و در همه آثارش به نوعی متذکر شود، به صورتی گسترده در آئین زرتشت مطرح شد و از تعالیم محوری اوست. Meliorism و بسیاری اندیشه‌های برآمده از این خاک مثل زعفران قائن‌اند که به صورت فله‌ای خارج می‌کنند و بعد آنها را پیچیده در زورق غربی با بهای گزاف به تولیدکنندگان عرضه می‌دارند.

ایراد فرزندان سهروردی در این است که به خلاف او از این مواد آماده، نظریه و دستگاه فکری نمی‌سازند، در پی کشف و عیان ساختنش نمی‌روند و آنها را روشمند نمی‌سازند. از این مجمل حدیث مفصل می‌توان خواند که اکنون مجالش نیست ولی این قدر می‌توان گفت که از این بی‌تفاوتی است که ابن سینا در همه فرهنگ‌های غربی حتی در «المنجد» فیلسوف عرب خوانده می‌شود و همین المنجد به رغم تحریف نام خلیج فارس در نقشه‌های جغرافیائی خود، اجازه توزیع می‌یابد.

علاوه بر شباهت‌هایی که تاکنون میان سهروردی و اندیشمندان غربی برشمردیم، همانندی‌هایی میان سهروردی و نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰ م.) نیز وجود دارد که به برخی از آنها که قابل تأمل‌ترند اشاره می‌شود: در قطعاتی از آثار نیچه، بخصوص در «سه استحاله روح» و قطعه «اشتیاق» صراحتاً یا تلویحاً به اندیشه تعالی طلبی اشاره شده که در ادبیات غرب اصطلاحاً sublimation گفته می‌شود و در فارسی به «والایش» و «تلطیف» ترجمه شده. والایش در روانشناسی فروید عبارت است از تلطیف انگیزه‌ای دانی مانند احساس شهوانی به انگیزه‌ای عالی نظیر آفرینش هنری. ولی مفهوم نهائی این اصطلاح همان است که به آن تزکیه نفس یا تهذیب می‌گوئیم که نهایتاً موجب تعالی فردیت انسان می‌شود. این اندیشه تقریباً در همه آثار سهروردی مشهود است. او در «حکمت الاشراق» سخن از سفر روح می‌گوید که با تطهیر و تزکیه و پالایش به اشراق می‌رسد، آنچه که نیچه آن را سه استحاله روح می‌نامد. شیخ اشراق در رساله «هیا کل النور» اشارتی دارد به بقای روح و اتحاد آنبا عالم ملکوت. در بخشی از «الواح عمادی» تلطیف و والایش نفس را شرط ورود به ساحت اشراق می‌داند و می‌گوید «وقتی نفس طاهر گردد، روشن شود به نور حق تعالی» یعنی کمال نفس موجب تعالی روح می‌شود. در «رسالة الطیر» سخن از این می‌کند که چه خطراتی روح را از دستیابی به سرچشمه اشراق باز می‌دارد. در اینجا طرز گفتار شیخ درباره والایش روح چنان است که هشتصد سال پیش از او نیچه در «چنین گفت زرتشت» به کار می‌گیرد. چندان که گوئی قطعه‌ای از کتاب این

فیلسوف آلمانی است. سهروردی به پویندگان طریقت می‌گوید «ای برادران حقیقت! همچنان از پوست پوشیده بیرون آئید که مار بیرون آید و همچنان روید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود و بر مثال کژدم باشید که پیوسته سلاح شما پس پشت شما بود که شیطان از پس برآید. و زهر نوشید تا خوش زیبید. پیوسته می‌پرید و هیچ آشیان معین مگیرید که همه مرغان را از آشیانها گیرند و اگر بال ندارید که بپرید به زمین فروخیزید... و همچون شتر مرغ باشید که سنگهای گرم کرده فرو برد و چون کرکس باشید که استخوانهای سخت فرو خورد و همچون سمندر باشید که پیوسته میان آتش باشد تا فردا به شما گزند نکند، و همچون شب‌پره باشید که به روز بیرون نیاید تا از دست خصمان ایمن باشید». ترغیب به ایستادگی و تحمل در سرتاسر کتاب «چنین گفت زرتشت» پراکنده است، و نیچه همین توصیه‌ها را به بیانی دیگر، ولی با نام بردن از حیواناتی مانند عقاب، مار، قاطر، پلنگ و فیل برای خوانندگانش دارد. برای مثال در قطعه «عالیمرد» به همین نحو خواننده را به بلند آشیان بودن و مناعت طبع داشتن تحریض می‌کند و می‌گوید: «ای برادران! آیا شما شهامت دارید؟ آیا قوی دل می‌باشید... من از شهامت عقابان سخن می‌رانم... من صاحبان ارواح سرد، قاطرها، کوران و مستان را قویدل نمی‌نامم، شهامت را آن کسی دارد که ترس را بشناسد ولی آن را مغلوب خود سازد (یعنی همان عواملی که سهروردی به صورت نمادین بیان داشت). شهامت را آن کس دارد که ورطه هایل را ببیند ولی با غرور و سربلندی بدان نظر کند. آن کس که ورطه را با چشم عقاب ببیند و آن کس که با چنگال‌های عقاب ورطه را بچسبد شجاع است»^۱.

سهروردی نیز در «عقل سرخ» انسان آرمانی خود را به شاهباز تشبیه می‌کند:

من آن بازم که صیادان عالم همه وقتی به من محتاج باشند

سهروردی و نیچه هر دو نگاهی اندیشمندانه به مسأله مرگ و زندگی دارند و زندگی عاری از آگاهی و پویائی را برابر با نیستی می‌دانند. شیخ اشراق در «رسالة الطیر» روی گردانی از امور ظاهری و فریبنده زندگی را به خواننده خود توصیه می‌کند و آن را تولدی دوباره یا به قول مولوی «زادن ثانی» می‌داند که آدمی را جاودانه می‌سازد.

۱- چنین گفت زرتشت، ترجمه حمید نیرنوری، ص ۳۸۳.

گر بیشتر از مرگ طبیعی مردی بر خور که بهشت جاودانی بردی
ور زانک در این شغل قدم نفسردی خاکت بر سر که خویشتن آزدی

از نظر وی زنده واقعی کسی است که با متعالی ساختن روح خویش از طریق دل کندن از ظواهر دنیا، یعنی با مرگ اختیاری، از معبر مرگ طبیعی گذر کند، زیرا آنچه که انسان را می‌میراند ناپاکی‌های اوست. او نیز همانند سنائی آدمیان عاری از روح استغناء و گرفتار در نیازهای دنیوی را مرده می‌داند. زنده واقعی کسی است که بتواند هواجس نفسانی خویش را از میان بردارد. در این صورت است که آدمی، به قول سنائی، همانند ادریس نمرده به بهشت می‌رود:

بمیر ای دوست پیش از مرگ، اگر می‌زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن، بهشتی گشت پیش از ما
نیچه نیز در «چنین گفت زرتشت» قطعه‌ای دارد تحت عنوان «مرگ اختیاری» که به طور مبهم همین نکته را یادآوری شود و «به موقع مردن» را توصیه می‌کند. او می‌گوید چنین مرگی حیات را کامل می‌کند. گرچه مقصود او از مرگ ارادی ظاهراً مرگ جسمانی است ولی ارتباطی که او میان مرگ اختیاری با کمال روحی انسان می‌بیند موضوعی مشترک با مقصود سهروردی در رساله الطیر است.

موضوع دیگر در تشابه فکری میان سهروردی و نیچه قول به ادوار است به این معنا که پیوسته در جهان حوادثی رخ می‌نماید که تکرار رویدادهای پیشین است این عقیده بنا به اظهار سهروردی میان حکمای ایران باستان نیز وجود داشته. در حکمة اشراق می‌گوید: «بدان که نقوش کائنات ازلاً و ابداً در برازخ غلویّه مصور و محفوظاند و آن نقوش در جهان خارج واجبة التکرار است. زیرا هر گاه در لوح برازخ غلویّه برای حوادث مترتبه، نقوش غیرمتناهی بود، لازم آید که هیچ یک از آنها موجود نشود مگر پس از وجود امری دیگر...»^۱

سبزواری نیز در تأیید این نظر شیخ در منظومه می‌گوید:

قیل نفوس الفلک الدّوار نقوشها واجبة التکرار

۱- حکمة الاشراق، (مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۳۷).

در شرح این بیت آمده است که «یعنی وجود خارجی و حدوث کونی آن واجبه التکرار است زیرا ثابت شده که نفوس فلکی نسبت به حرکات خود و لوازم حرکات مزبور شعور دارند و آن نقوش و علوم متناهی اند ولی حوادثی که به ازای آنهاست باید غیرمتناهی باشد زیرا فیض، لاینقطع است. پس مقتضیات آنها در عالم کون برحسب ادوار، باید تکرار شود و حرکات و اوضاع فلکی پس از گذشتن مدت آتیه برگردد و به صورت نخستین درآید و کاینات نیز در بازگشت به وضعیتی شبیه آنچه قبلاً بوده اند از حرکات و اوضاع فلکی پیروی کنند».

نیچه نیز به رجعت رویدادها و تکرار تاریخ معتقد است که آن را «دور جاودان»^۱ می نامد. قول او بر این فرض مبتنی است که مقدار نیرو در عالم کم و زیاد نمی شود و در نتیجه معین است.^۲ به نظر وی زمان یک صورت ذهنی نیست، فرایندی واقعی و نامتناهی است که تنها به شکل دوره ای و متناوب قابل تصور است.

هیچ رویداد تازه ای در عالم رخ نمی دهد، هر آنچه اکنون اتفاق می افتد، قبلاً در اجزاء بی شمار زمان اتفاق افتاده، و به همین نحو در آینده هم تداوم خواهد یافت. به نظر نیچه ترتیب وقوع رویدادها در عالم، از آن رو که زمان نامحدودی گذشته است، باید ثابت و غیرقابل تغییر باشد.^۳

سهروردی در رساله «روزی با جماعت صوفیان» مراحل والایش نفس و صفای باطن را با بیانی نمادین شرح می دهد. در رساله «فی حالة الطفولية» تأکید دارد که طی مقامات معنوی بدون دلیل راه ممکن نیست. نیچه نیز به این اصل باور دارد و از نداشتن مراد و راهنمایی در زندگی حسرت می خورد. از این روست که در «چنین گفت زرتشت» می گوید: «به تنهایی با مشکلی بزرگ مقابله می کنم، گوئی در جنگلی که عمری دراز بر آن گذشته گم شده ام، به کمک نیاز

1- Eternal Recurrence.

۱- امروزه علوم طبیعی خلاف این نظر را ثابت کرده اند، یعنی اندازه نیرو در ماده هم کاهش و هم افزایش می یابد.

۲- برای اطلاع بیشتر: بازسازی اندیشه دینی، اقبال لاهوری، ترجمه م.ب.ماکان، ص ۲۰۲ و ۲۰۳. به نظر جیووانی باتیستاویکو Giovanni Battistavico (۱۶۶۸-۱۷۴۴ م.) فیلسوف و مورخ ایتالیایی نیز تاریخ قالبی معین و ساختاری ثابت دارد که مدام تکرار می شود.

دارم... مرادی می‌طلبم، چه شیرین است گوش به فرمان داشتن» و بعد با احساس فقدان راهنمایی روشن ضمیر در زندگی خویش می‌گوید: «چرا از میان زندگان کسی را نمی‌یابم که بتواند برتر از من ببیند و مرا در فرودست نگردد؟ سبب چیست؟ آیا چندان که باید به جستجو پرداخته‌ام؟ اشتیاقی عظیم در یافتن چنین کسی دارم». بنابراین اگر سهروردی همانند اقبال در احوال نیچه تأمل می‌کرد، بی‌گمان او نیز به این نتیجه می‌رسید که اگر این نابغه نیروی ذهنی‌اش به هدفی صحیح نینجامد، بدان سبب بود که دلیل راهی در زندگی معنوی خویش نداشت و لاجرم اهتمامش بی‌ثمر ماند. به عقیده اقبال «اگر نیچه مراد و مرشد روشن ضمیری همچون شیخ احمد سرهندی می‌داشت... در گرداب تعقلات خویش گم نمی‌شد». در بیتی به اردو در «بال جبریل» می‌گوید «اگر آن مجذوب فرنگی امروز زنده بود، اقبال به او می‌آموخت که مقام کبریا چیست».

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰ م) فیلسوف آمریکائی، برای اندیشه مراتبی قائل است و آن را دارای توالی می‌داند و به اندیشه‌های برتر و فروتر تقسیم می‌کند. به نظر وی اندیشه کنونی یا حال به سبب «انس» یا الفتی که با اندیشه گذشته دارد می‌تواند آن را بشناسد. هر اندیشه‌ای که از بین می‌رود، خود را به اندیشه بعدی وامی‌گذارد و به این ترتیب «انس و الفت» خاصی این فرایند را وحدت می‌بخشد. این نظر جیمز شباهت تام به نظر سهروردی در مورد مراتب نور دارد. او در «حکمة الاشراف» می‌گوید که در فوق سلسله وجود نورالانوار قرار دارد، نخستین فائض از این سرچشمه فیاض، نور اقرب یا بهمن است و بعد نور قاهر دوّم است که اردی‌بهشت است و از تکرار این نسبت میان نور قاهر اقرب و نور قاهر دوّم، نور قاهر سوّم پدید می‌آید تا به همین ترتیب می‌رسد به ضعیف‌ترین نور و تاریکی که همه با هم نسبت علت و معلولی دارند. هر نور که برتر است بر نور زیرین خود غلبه دارد. هستی نور زیرین بسته به نور برین است و نور زیرین با نوعی عشق و الفت با نور برین مرتبط است و به این ترتیب وحدتی که موجب حفظ این فرایند می‌شود از طریق انس و محبتی است که نورهای زیرین به نورهای برتر از خود دارند. ویلیام جیمز منشأ اندیشه‌های مرتبط به هم را از «خود محض»^۱ می‌داند که نهایت مرتبه انسان است و سهروردی نهایت مراتب انوار را «نور اعلی» می‌داند که نور نورهاست. همچنین ویلیام جیمز مانند سهروردی بر این عقیده است که

1- Pure-self

شناخت و معرفت ناشی از احوال عرفانی و شهودی ارزشی معادل معرفت تجربه حسی دارند. او می‌گوید «احوال عرفانی بسیار شبیه حالتهای ادراک حسی است و به نظر کسانی که آنها را می‌آزمایند تفاوتی با شناخت حسی ندارد... و این اشراق^۱ است».^۲

هرمان هسه (۱۸۷۷-۱۹۶۲ م.) نویسنده معروف آلمانی، برنده جایزه ادبی نوبل ۱۹۴۸ و خالق رمانهای پرآوازه از جمله «دمیان»، کتاب کم‌ورقی دارد به نام «سفر به شرق» که به لحاظ نمادپردازی شباهت بسیار به رسالات رمزی شیخ اشراق دارد. او در این اثر همانند شیخ در رسالات متعددش در پی آن است که ذهن خواننده را به حقیقتی اصلی، ازلی و واقعی متوجه سازد. محتوای این داستان به طور خاص قابل تطبیق با «رسالة الطیر» و «غربت غربیه» سهروردی است. هسه از آن رو سفر به شرق می‌کند که مگر در آنجا «فضائی تازه، پاک و به دور از زشتی بیابد». یکی از تأکیدات او در رمان مذکور این است که پوینده طریق نور و اشراق نمی‌تواند بی‌دلیل راه به شاهد مقصود دست یابد. به همین سبب زمانی که لئو^۳ راهنمای زائران نور ناپدید می‌شود سالکان شرق چون تسبیح از هم گسیخته وحدتشان را از دست می‌دهند.^۴ این همان مضمونی است که سهروردی هشتصد سال پیشتر به صورتی نمادین در «فی حالة الطفولية» بیان می‌دارد. شرق در اثر هسه به عنوان محدوده‌ای جغرافیائی نقش چندانی ندارد، گرچه او به ظاهر از سرزمین شرق سخن می‌گوید ولی این سفر در واقع به شرق درون است. او در این سفر اشاراتی به شخصیت‌های نورانی و روحانی شرقی دارد که برترینشان پیامبر اسلام است که در قرآن «سراج منیر» خوانده شده و از منظر سهروردی به عنوان انسان کامل برترین بهره را از نورالانوار دارد.

همچنین هسه در رمان «دمیان» تعریفی از خود آدمی دارد که بی‌شباهت به تعریف سهروردی از عقل سرخ نیست. هسه دمیان را که تجسم من سینکلر دیگر قهرمان رمان است بدین گونه توصیف می‌کند «به چهره یک پسر بچه نمی‌مانست، بلکه شبیه یک مرد بود... یا نه به پیری هزار ساله می‌مانست، بیرون از حوزه زمان بود، ولی جوان می‌نمود، داغ نشان‌هایی از

1- illumination

۲- اقبال و شش فیلسوف غربی، نوشته نذیر قیصر، ترجمه م.ب.ماکان.

3- Leo

۴- سفر به شرق، ترجمه م.ب.ماکان.

رویدادهای مختلف تاریخ بیش از آنچه می‌شناسیم بر چهره داشت.^۱ در رساله «عقل سرخ» سالک یا عقاب وقتی وارد صحرا یعنی عالم علوی می‌شود شخصی را می‌بیند که رنگ و روئی سرخ دارد. سالک می‌پندارد او جوان است و به همین سبب او را «جوان» خطاب می‌کند، ولی آن شخص در جواب می‌گوید «این خطاب به خطاست، من اولین فرزند آفرینشم تو مرا جوان می‌خوانی!» این جوان که پیرترین پیرها و نخستین آفریده پروردگار است همان بهمن است که در این رساله، عقل سرخ نامیده می‌شود و به عقیده هانری کربن همان «نفس قدسی» است. سالک از وی می‌پرسد که از چه رو موی و رویش سفید نشده؟ عقل سرخ می‌گوید: زیرا پیری نورانی‌ام، کسانی که تو را اسیر کرده بودند، مرا نیز در عالم ظلمت (چاه قیروان)، عالم امکان اسیر کردند، از این رو رنگم سرخ شده، زیرا سرخی از امتزاج نور و ظلمت است.

از این قیاس برمی‌آید که امور مابعد طبیعی از نظر سهروردی و هسه از تأثیر زمان به دور و عناصرش یکپارچه و منسجم می‌باشند، چندان که گذشته و حال در آنها یکسان است، یا به تعبیر اقبال زمان الاهی Divinetime که گذشته و آینده در آن اکنون است.

ادوارد کیرد^۲ که یک انگلیسی نوهگلی^۳ است و در اوایل قرن بیستم می‌زیست، شناخت من انسان را همچون سهروردی از طریق همان من آدمی ممکن می‌داند نه از طریق هیچ عامل دیگری. او می‌گوید «وقتی انسان به خارج از خویش می‌نگرد با غیر خود^۴ یا شیء مواجه می‌شود، ولی چون به خویشتن درنگرد، با ذهن و ذهنیات رویارو می‌شود.^۵ سهروردی در کتاب تلویحات گفتگوئی خیالی دارد با ارسطو که در آن به اثبات این موضوع می‌پردازد و از زبان «معلم اول» می‌گوید: «آیا مگر نه این است که تو خود را ادراک می‌کنی؟ و آیا این درک خویش، درک ذات به ذات نیست؟ یا درک ذات به چیز دیگری غیر از ذات است؟ اگر چنین است که این درک ذات به غیر ذات است، پس برای ذات تو نیروی دیگر و ذات دیگری است که او تو را درک می‌کند و دیگر این تو نیستی که خودت را درک می‌کنی، حال که چنین است،

۱- دمیان، ترجمه م.ب. مکان، ص ۱۸.

2- Edward Caird

3- neo-Hegelian

4- not-self

۵- اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر، نوشته محمد معروف، ترجمه م.ب. ماکان، ص ۳۱.

قهرماً پرسش از این نیروی دیگر و ذات دیگر به میان می‌آید که عامل حقیقی و نهادی درک ذات می‌باشد. آیا این نیرو یا ذات، خود ذات خویش را درک می‌کند یا به عامل دیگر درک نیازمند است؟ اگر چنین باشد، سخن از عامل درک به درازای نامتناهی کشیده خواهد شد و این محال است».

هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۹ م) سهروردی شناسی نامدار فرانسوی کتابی دارد تحت عنوان «فرشته ارغوانی» که آن را تحت تأثیر «عقل سرخ» به رشته تحریر درآورد.

این کتاب که در زمان انتشار یکی از بحث‌انگیزترین کتابهای فلسفی به شمار آمد دربرگیرنده مضامین رساله‌های سهروردی است و تلاشی است در جهت کشف عنصری که می‌تواند به عنوان یک محرک، سالک را به اشراق رهنمون شود. کربن در این اثر خواننده را متوجه یک فرشته ارغوانی می‌سازد، فرشته‌ای که به عقیده وی شیخ اشراق در آثار خود بدان نظر داشته و هدفش از ابداع این فرشته تخیلی پدید آوردن انسان متحول بوده است. او می‌گوید انسان را نمی‌شود با ابزار و اشیاء متحول ساخت، روح و نفس را فقط می‌شود پر و بال داد و مستغنی کرد و این چیزی است که فلسفه غرب به آن توجهی ندارد. غرب غرق در عالمی حسی و علمی شده، در حالی که فلسفه اشراق به معنویت نظر دارد و این عنصری است که در فردیت انسان آشیانه دارد. کربن با اشاره به ارزش‌های والای معنوی در فلسفه سهروردی و از سوی دیگر با توجه به ماده‌گرایی و عقلگرایی مفرط در غرب می‌گوید «در جهان مستمند غرب آنچه حضور ندارد معنویت است»^۱.

او حکمت اشراق را قلب بی‌قرار فرهنگ ایران می‌داند و از همین رو می‌گوید «من چشم ایرانیان را بر چیزی گشودم که قلب بی‌قرار فرهنگشان است». کربن از ابن سینا به سهروردی روی آورد، زیرا به قول خود وی، شیخ اشراق در زندگی‌اش نقش بسیار تعیین‌کننده داشته است. او تا پایان عمر یک روز بی سهروردی نزیست و این از زمانی شروع شد که یک روز لویی ماسینون نسخه‌ای از چاپ سنگی «حکمت الاشراق» را که همراه با چند رونوشت از حکایات عرفانی شیخ اشراق از ایران برده بود به وی داد. این آثار تأثیری شگرف در وی نهاد که شرح آن مجال جداگانه می‌خواهد. او می‌گوید شگفت‌انگیزترین نکته در سهروردی اراده اوست در تداوم بخشیدن به اندیشه ایرانیان باستان. او خرد نیاکانش را احیاء کرد. اندوه بزرگ

۱- مجله بنیاد، ش ۱، سال ۱۳۵۵.

کربن این بود که عرفان شیعی در قیاس با فلسفه‌های دیگر، آنچنان که باید در غرب گسترش نیافته است. البته آثار کربن از جمله ترجمه «عقل سرخ» روشنفکران و اندیشمندان غربی را مسحور فلسفه ایران ساخت، چندان که اوژن یونسکو نویسنده نامدار در نامه‌ای به کربن نوشت «عقل سرخ را باید خواند و مکرر خواند... من با وجود عقل سرخ دیگر تا پایان حیاتم نیاز به کتاب دیگری ندارم».^۱

تحقیقات وسیع و دقیق کربن نشان می‌دهد که میان تشیع و اشراق یک پیوند عاطفی عمیق وجود دارد و این کاملاً طبیعی است و نمی‌تواند تصادفی و اتفاقی باشد. پی افکندن حکمت اشراق تلاشی بود آگاهانه به قیمت یک زندگی برای اثبات این پیوند مبتنی بر عقل و عشق.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- بنیاد حکمت سبزواری، توشی هیکو ایزوتسو، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- ۳- تاریخ ادبیات ایران، ادوارد براون، ترجمه رشید یاسمی، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۴۵.
- ۴- التلویحات، شهاب‌الدین یحیی سهروردی، تصحیح هانری کربن، ج ۱، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۶ ق.
- ۵- پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، هانری برگسن، ترجمه علی قلی بیانی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸.
- ۶- تذکرة الاولیاء، عطار نیشابوری، تصحیح محمد استعلامی، چاپ تهران، ۱۳۷۴.
- ۷- حکمة الاشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق)، تصحیح هانری کربن، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ ق.
- ۸- حکمة الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
- ۹- دیوان حافظ، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، انتشارات فروغ، تهران، ۱۳۷۴.
- ۱۰- سه رساله از شیخ اشراق، نجفقلی حبیبی، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۶.
- ۱۱- شرح حکمة الاشراق، شمس‌الدین محمد شهرزوری، تصحیح حسین ضیائی تربتی، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
- ۱۲- شرح، منظومه، حاج ملاهادی سبزواری، انتشارات دارالعلم، قم، ۱۳۶۶.
- ۱۳- کلمة التصوف، شهاب‌الدین سهروردی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۶۳.
- ۱۴- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۵- مثنوی معنوی، به اهتمام نیکلسون، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۶.
- ۱۶- مجله تلاش، شماره ۷۴، آذر ۱۳۵۶.
- ۱۷- مجموعه مقالات حکیم سبزواری، دانشگاه تربیت معلم سبزوار، ۱۳۷۴.