

نسبت میان معرفت شناسی و اندیشه سیاسی

شیخ اشراق

تاریخ دریافت: 91/6/17 تاریخ تأیید: 91/9/25

عباسعلی رهبر*

عبدالله بیننده**

شهاب الدین یحیی سهروردی یکی از فیلسوفان طراز اول جهان اسلام است، که در سده ششم هجری می‌زیست. او اندیشمندی خلاق و متفکر بود و بر مبنای همین خلاقیت در اندیشه ورزی بود که توانست طرحی نو درافکند. وی فلسفه و عرفان را در حکمت اشراقی خویش به نحوی استدلالی بیان کرد و مدل جدیدی از اندیشه ورزی را در فلسفه پی ریزی کرد. محصول اصلی تلاش‌های وی در عرصه فلسفه، تبیین نوعی از علم بود که آن را «علم حضوری» می‌دانست.

در این مقاله ابتدا به سه مسئله انواع شناخت، ابزارهای شناخت و ارزش شناخت از دیدگاه ایشان اشاره شده است و سپس به صورت مختصر تحلیلی از اندیشه سیاسی وی ارائه گردیده است. ما به این نتیجه دست یافته‌ایم که نسبت میان دو مقوله مطرح شده در اندیشه شیخ اشراق، نسبتی ایتنایی است؛ یعنی اندیشه سیاسی ایشان بنیانی معرفت شناختی دارد.

واژه‌های کلیدی: معرفت شناسی، علم حضوری، حکمت ذوقی، حکمت بحثی، تدبیر

الهی.

مقدمه



در تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی با سه نحله عمده رو به رو هستیم (اکبریان، 1386: 73) در آغاز ورود فلسفه به عالم اسلام شاهد بسط و گسترش فلسفه مشائی توسط افرادی چون کندی، فارابی و ابن سینا و... هستیم. این حکما بنیان‌های اولیه فلسفه و منطق را از یونانیان آموخته‌اند و با دستگاه اندیشه ای خود جرح و تعدیل‌ها و اضافاتی در آن به وجود آوردند. مکتب فلسفی مشائی تا قرن ششم با قدرت به حیات خود ادامه داد تا اینکه در اواخر قرن ششم (549-587) با ظهور شیخ شهاب الدین سهروردی، مکتب اشراق بنیان گذاشته شد. مکتب اشراق رقیبی جدی برای فلسفه مشائی که فلسفه رایج آن زمان بود، محسوب می‌شد. در قرن دهم با ظهور صدرالمطالین شیرازی مکتب حکمت متعالیه نضج گرفت و تا امروز به حیات خود ادامه داده است. امروزه شاهد حضور جدی هر سه نحله در فضای اندیشه‌های جهان اسلام هستیم.

سهروردی در روش اشراقی خویش، بر دو چیز تاکید کرده است: یکی استدلال و برهان عقلی و دیگری مجاهده و تصفیه نفس. (مطهری، 1389: 154) همین نکته دوم سبب افتراق میان حکمت اشراق با فلسفه مشائی شده است که صرفاً بر استدلال تکیه می‌کند (همان، 142) و از همین رو است که برخی معتقدند حکمت اشراق میان فلسفه و تصوف (عرفان) پیوندی ایجاد کرد، و آن دو از آن پس جدایی ناپذیر شدند. (کرین، 1388: 295) از سوی دیگر سهروردی موضوع اصلی فلسفه را که تا آن روز بحث از «موجود بما هو موجود» بود، به بحث از «نور و مراتب و احکام آن» تغییر داد.

یکی از مباحث مهم در حوزه فلسفه توجه به مبانی معرفت‌شناسی و نحوه نگرش اندیشمندان به مسائلی از قبیل: صدق و کذب، امکان یا عدم امکان شناخت یقینی، ابزارها و منابع شناخت و... است. اهمیت این مسأله نیز از آن رو است که ساختمان اندیشه فلسفی بر این مبانی استوار می‌شود و بدون جدی گرفتن این مبانی دستگاه فلسفی با مشکلات جدی رو به رو خواهد شد.

جایگاه و اهمیت شیخ اشراق به عنوان بنیانگذار حکمت اشراق از یک سو و اهمیت مسائل معرفت‌شناسانه از سوی دیگر سبب شد، تا درصدد برآییم که دیدگاه ایشان را در باب دو مقوله مهم «اندیشه سیاسی و معرفت‌شناسی» و نسبت این دو با یکدیگر، به بحث و بررسی بگذاریم. در این تحقیق در صدد پاسخ به این پرسش اصلی هستیم که: نسبت مبانی معرفت‌شناسی با اندیشه سیاسی سهروردی چه نسبتی است؟ فرضیه اصلی

ما نیز عبارت است از اینکه؛ نسبت مبانی معرفت شناسی با اندیشه سیاسی سهروردی نسبتی ایتنایی است. از همین رو محور پژوهش مباحث معرفت شناسی و اندیشه سیاسی است و سایر مباحث، جنبی و فرعی محسوب می‌شوند.

روش تحقیق در این پژوهش توصیفی - تحلیلی است؛ تحقیق توصیفی مجموعه‌ای از روش‌ها است که هدف از آن توصیف کردن شرایط یا پدیده‌های مورد بررسی است. اجزای تحقیق توصیفی می‌تواند صرفاً برای شناخت بیشتر شرایط موجود یا یاری رساندن به فرایند تصمیم‌گیری باشد. البته ما فقط به توصیف شرایط موجود و داده‌های به دست آمده در ارتباط با موضوع تحقیق بسنده نمی‌کنیم، بلکه تحلیلی از داده‌های به دست آمده ارائه خواهیم داد. به عبارت دیگر این تحقیق در زمره تحقیقات کیفی قرار دارد. تحقیقات کیفی عبارت است از مجموعه فعالیت‌هایی که هر کدام به نوعی محقق را در انجام تحقیق یاری می‌رساند و قابلیت عددی نیز ندارد.

مفاهیم و چهارچوب نظری

الف- تعریف مفاهیم

روشن شدن معنای مد نظر محقق در هر پژوهش کمک بسیاری در فهم هر پژوهش می‌کند. از همین رو ما مفاهیم اصلی تحقیق حاضر را به صورت مختصر بیان می‌کنیم:

معرفت شناسی

برای «معرفت» معانی مختلفی بیان شده است و از جمله معنای لغوی آن که عبارت است از: «مطلق علم و آگاهی» (حسین زاده، 1378: 20) و در معنای اصطلاحی؛ «معرفت شناسی علمی است که درباره شناخت‌های انسان، ارزشیابی انواع آن و تعیین ملاک صحت و خطای آن بحث می‌کند». (مصباح یزدی، 1382، ج 1: 153) از تعریف مزبور به دست می‌آید که مراد از معرفت اعم از همه شناخت‌های بشری است، اعم از حصولی و حضوری. (حسین زاده، 1378: 20) معرفت شناسی علمی است که از شناخت، امکان یا عدم امکان شناخت، ملاک صدق و کذب قضایا و... بحث می‌کند. به عبارت دیگر علمی است که در مورد باور صادق موجه بحث می‌کند.



اندیشه سیاسی از جمله مفاهیمی است که شاید بتوان گفت به تعداد کسانی که در این حوزه سخن گفته‌اند، از آن تعریف وجود دارد. از جمله: «اندیشه سیاسی عبارت است از یک مجموعه یا سیستم فکری کامل، در برابر تجزیه و تحلیل تئوریک از یک فکر یا یک عمل سیاسی» (بیگدلی، بی‌تا: 5) و یا: «اندیشه سیاسی عبارت است از کوشش هدفمند ذهن برای تعیین، تعریف، تحلیل، تبیین و بررسی امر سیاسی در قالبی: منسجم، موجه، مهم (ارزشمند) و دارای چهارچوب». (جمشیدی، 1385: 108) یا تعریف لئو اشتراوس: «منظور از اندیشه سیاسی تأمل در آرای سیاسی یا ارائه تفسیری از آن‌ها است». (اشتراوس، 1373: 5) و دیگران نیز تعریفی همخوان با دستگاه فکری خود ارائه نمودند که از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

مراد ما از اندیشه سیاسی عبارت است از: «هرگونه تأمل محققانه در باب قدرت، دولت، حق حکومت، منبع مشروعیت و دیگر عناصر سیاسی و یا ارائه تفسیری از آن‌ها در نزد اندیشمندان سیاسی دیگر».

حکمت اشراق

قطب الدین شیرازی در باب معنای حکمت اشراق می‌نویسد: «حکمت مبتنی بر اشراق که همان کشف است، یا حکمت مشرقیان یعنی ایرانیان، و این نیز به همان معنای اول بر می‌گردد؛ زیرا حکمت آنان هم کشفی ذوقی بوده و بدین جهت به اشراق، که عبارت از ظهور انوار عقلی و لمعان و فیضان آنها بر نفوس به هنگام رهائی از امور حسی و علایق مادی است، نسبت داده شده است». (موحد، 1384: 11) دکتر داوری اردکانی نیز معتقد است: «معنای اشراق صرفاً روشن شدن نیست، بلکه روشنی بخشیدن نیز است». (داوری اردکانی، 1389: 308) و محقق دیگری نیز اشراق را کشف و شهود می‌داند. (رضایی، 1386: 30)

بنابراین حکمت اشراقی، عبارت است از حکمتی که در آن حکیم از علایق مادی و حسی فراتر رفته و به عالم نور متصل گردیده است؛ هم خود روشن است و هم روشنی بخش است. می‌توان حکیم اشراقی را چنین معرفی کرد: کسی است که تحقیق فلسفی و کمال معنوی را از یکدیگر جدا و منفک نمی‌کند، و هر دو را با هم تحصیل می‌کند. به عبارتی جامع حکمت بحثی و ذوقی است.

ب- چهارچوب نظری

برای تحلیل اندیشه‌های سیاسی از چارچوب‌های مختلفی استفاده می‌شود. هر کدام از چارچوب‌هایی که برای تحلیل به کار گرفته شود، از زاویه نگاه و منظر خاص خویش اندیشه‌ها را مورد تبیین و تحلیل قرار می‌دهد. برخی از آن‌ها از زاویه روانشناختی، برخی از زاویه جامعه‌شناختی (بالاخص جامعه‌شناسی معرفت) و برخی دیگر نیز به دلایل و یا ساختار اندیشه توجه می‌نمایند، که در اینجا به دو مورد از آن‌ها به صورت اجمال اشاره می‌کنیم و آنگاه چارچوب مدّ نظر خویش را تبیین می‌نماییم.

یکی از مدل‌های فهم نظریه‌ها و اندیشه‌های سیاسی که امروزه مورد استفاده فراوان قرار می‌گیرد، مدل «فهم نظریه‌های سیاسی اسپریگنز» است، که به مدل بحران نیز مشهور است. مدل اسپریگنز اندیشه‌های سیاسی را بر مبنای مراحل شکل‌گیری آن‌ها مورد تبیین قرار می‌دهد. این مدل دارای چهار مرحله است: 1- مشاهده و تشخیص بحران یا درک وضعیت نابهنجار، 2- تشخیص ریشه‌ها و علل بحران (ریشه یابی درد)، 3- ارائه درمان یا راه حل بحران یا ناهنجاری، 4- ارائه نمونه عینی یا ایده‌آل (تصویر جامعه‌سازی شده). (اسپریگنز، 1389: 140-40) اسپریگنز بر مبنای مراحل شکل‌گیری اندیشه‌ها، به دنبال فهم آن‌ها است. به نظر می‌رسد یک ایراد اساسی بر این مدل وارد است: این مدل از تحلیل مبانی و بنیان‌های اندیشه‌های سیاسی، بالاخص در حوزه فلسفه سیاست، ناتوان است؛ چرا که بیشتر نگاهی علت‌شناختی به یک اندیشه دارد تا نگاهی دلیل‌شناختی؛ و از سوی دیگر سعی در شناخت چگونگی علل بیرونی یا جامعه‌شناختی اندیشه‌ها و اقتضائات آن‌ها دارد و نسبت به دلایل درونی و چرایی شکل‌گیری و سیر میناشناختی اندیشه‌ها بی‌توجه است.

مدل دیگری که از آن برای فهم اندیشه‌های سیاسی استفاده می‌شود، «چارچوب اندیشه‌شناختی جان مارو» است. مدل وی اندیشه‌های سیاسی را بر مبنای چهار مؤلفه اندیشه‌شناختی تحلیل می‌کند: 1- غایت امر سیاسی، 2- مرجع اعمال حاکمیت، 3- حق اعتراض، 4- محدودیت‌های اعمال حاکمیت. (morrow, 1998: 199-269) بنابراین مارو نیز از زاویه تحلیل نگاه متفکر به چهار مقوله فوق، اندیشه سیاسی را تحلیل می‌کند. به نظر می‌رسد ایراد پیش گفته در مورد اسپریگنز، بر مارو نیز وارد باشد. چرا که با برجسته کردن این چهار عنصر، دیگر زوایای اندیشه سیاسی به محاق و حاشیه می‌رود و همچنین این روش از تحلیل مبانی و بنیان‌های اندیشه‌شناختی ناتوان است.



هر دو مدل پیش گفته علاوه بر ایرادات عدیده‌ای که بر آن‌ها وارد است، از یک ایراد مشترک رنج می‌برند و آن عدم التفات به مبانی‌ای است که در پس ذهن اندیشمند سیاسی (هنگام طراحی نظریه سیاسی) وجود دارد. از همین رو باید طرحی نو برای تحلیل اندیشه‌های سیاسی در اندازیم که بتواند به نحو بهتری اندیشه‌های سیاسی را مورد تحلیل قرار دهد و فاقد ایراد اساسی مذکور باشد. در اینجا درصدد ارائه چارچوبی نظری برای تحلیل و تبیین اندیشه‌ها هستیم که به صورت مختصر عبارت است از: «فهم مباشناسانه (در اینجا معرفت شناسانه) از اندیشه‌های سیاسی». و همین وجه امتیاز این مدل فهم از سایر نظریات است.

طرح و مدل پیشنهادی برای تحلیل اندیشه به صورت کلی، و اندیشه شیخ اشراق به طور اخص [به عنوان مطالعه موردی]، این است که برای درک بهتر اندیشه‌ها باید اندیشه‌ها را بر مبنای مبانی فلسفی و فکری آن‌ها تحلیل نمود. به این معنا که اندیشه‌های سیاسی را بر اساس مبانی معرفت شناختی، هستی شناختی و انسان شناختی مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم.

چارچوب نظری فوق بر مبنای این پیش فرض بنا شده است که ساختمان اندیشه سیاسی یک متفکر بریده و منفک از نگاه وی به معرفت، هستی و انسان نیست. بدین معنا که اندیشه سیاسی هر متفکری، متأثر از نگاه وی به عناصر سه گانه مزبور است و نگاه اندیشمند به این مقولات، در اندیشه سیاسی او متجلی می‌شود. بنابراین برآنیم که تحلیل دقیق هر اندیشه هنگامی محقق می‌شود که نسبت و تأثیر عناصر سه گانه فوق بر اندیشه سیاسی، به صورت دقیق روشن شود. تحلیل جامع، از در کنار هم دیدن این مقولات و اندیشه سیاسی حاصل می‌شود. نکته لازم به یادآوری این است که در همه متفکران این سه عنصر در یک درجه از اهمیت قرار ندارد، بلکه در هر کدام از آن‌ها یک بُعد اهمیت بیشتری یافته است.

بر مبنای همین رویکرد است که برای تحلیل اندیشه سیاسی شیخ اشراق [به عنوان یک مطالعه]، درصدد نسبت سنجی میان معرفت شناسی و اندیشه سیاسی بر آمدیم. هرچند بررسی جامع و تام را حاصل در کنار هم دیدن معرفت شناسی، هستی شناسی و انسان شناسی می‌دانیم؛ اما چون چنین تحلیل جامعی در یک مقاله نمی‌گنجد، در اینجا معرفت شناسی را برای این نسبت سنجی برگزیدیم. چرا که در فلسفه سیاسی اشراقی، معرفت شناسی نسبت به دو مقوله دیگر از اهمیت بیشتری برخوردار است.

نکته دیگر اینکه مدل نظری فوق بیشتر در حوزه فلسفه سیاسی توانایی تحلیل دارد؛ و برای مثال ممکن است در حوزه فقه سیاسی به میزان فلسفه سیاسی کارآمدی نداشته نباشد.

مبانی معرفت شناسی

از مهم‌ترین مبانی اندیشه یک دانشمند، مبانی معرفت شناسی یا به طور کلی شناخت شناسی او می‌باشد. معرفت شناسی بیان کننده طرز نگرش او به مسأله شناخت و ابزارها و روش‌های آن، صحت و سقم و یقینی و غیر یقینی بودن آن، چگونگی رسیدن به حقیقت از طریق ادراک و... است. (جمشیدی، 1388: 119)

در اهمیت معرفت شناسی این کلام استاد مطهری را می‌توان مبین دانست که می‌فرماید: «دنیا، دنیای مکتب و ایدئولوژی است. مکتب و ایدئولوژی بر پایه جهان بینی است و جهان بینی بر پایه شناخت... آنکه ایدئولوژی اش مثلاً بر اساس جهان بینی مادی است، جهان بینی مادی اش بر اساس نظریه خاصی در باب شناخت است. (مطهری، 1375: 16) بنابراین اندیشه سیاسی مبتنی بر یک سری مبانی و اصول است، که یکی از مهم‌ترین آن‌ها مبانی معرفت شناسی می‌باشد.

از آنجا که پرداختن به تمام ارکان معرفت شناسی باعث اطاله کلام و خارج از ظرفیت این مقاله است، در اینجا به برخی از مهم‌ترین عناصر معرفت شناسی از زاویه نگاه سهروردی می‌پردازیم. این عناصر عبارتند از: اقسام شناخت، ابزارهای شناخت و ارزش شناخت.

اقسام معرفت

در باب اقسام معرفت به طور کلی می‌توان از دو نوع معرفت سخن گفت: یکی معرفت بدون واسطه صورت و مفهوم که وجود واقعی و عینی برای عالم دارد؛ و دیگری معرفت با واسطه که در آن مفهوم ذهنی واسطه میان عالم و معلوم قرار می‌گیرد. معرفت نوع اول را «حضوری» و دومی را «حصولی» می‌نامند. (مصباح یزدی، 1382، ج 1: 171) پس معرفت در گام اول به حضوری و حصولی قابل تقسیم است.

برای هر کدام از دو نوع معرفت مذکور ویژگی‌هایی برشمرده‌اند، که به برخی از آن‌ها اشاره می‌نماییم. ویژگی‌های علم حضوری عبارتند از: 1- در علم حضوری با دو رکن



درک کننده و درک شونده مواجه هستیم، در حالی که در علم حصولی با سه رکن مواجه-
ایم: درک کننده، درک شونده و واسطه که همان مفهوم یا صورت است. 2- قوه
مخصوص یا ویژه‌ای در تحقق آن دخالت ندارد. بلکه درک کننده با ذات و واقعیت خود،
واقعیت درک شونده (معلوم) را در می‌یابد. (حسین زاده، 1378: 43-42) 3- تقسیم
ناپذیری، برخلاف علم حصولی. 4- یگانگی علم، عالم و معلوم در واقعیت یک وجود.
(خسرو پناه و پناهی آزاد، 1389: 107) 5- خطا ناپذیری علم حضوری، زیرا خود واقعیت
عینی مورد شهود قرار می‌گیرد. (مصباح یزدی، همان: 175) 6- غیر انتقال به غیر است.

ویژگی‌های علم حصولی نیز عبارتند از: 1- مساوت با کلیت. 2- قابل انقسام به
تصور و تصدیق است. 3- محکوم به مطابقت و عدم مطابقت با واقع [امکان صحت و
سقم در آن‌ها می‌رود]. (خسرو پناه و پناهی آزاد، 1389: 124) 4- دارا بودن سه رکن:
درک کننده، درک شونده و واسطه، که همان مفاهیم هستند. 5- خطا پذیر بودن.

استاد مطهری تفاوت اصلی و جوهری روش اشراقی را با روش مشائی در این می‌داند
که: در روش اشراقی برای تحقیق در مسایل فلسفی به خصوص حکمت الهی، تنها
استدلال و تفکرات عقلی کافی نیست؛ بلکه سلوک و مجاهدت و تصفیه نفس نیز لازم
است. اما در روش مشائی تنها استدلال کافی است. (مطهری، 1389: 142) و این توجه به
تهذیب نفس برای درک حکمت الهی، بر آمده از اصالت یافتن علم حضوری در نگاه
معرفت شناسانه شیخ اشراق است.

سهرودی نیز همین تقسیم بندی را در آثار خود پذیرفته است، با این تفاوت که نام
آن‌ها را به حکمت «بحثی» و «ذوقی» تغییر داده است و حکیم مد نظر خود را حکیمی
برخوردار از هر دو حکمت بحثی و ذوقی می‌داند. (سهرودی، 1375: 20) حکمت بحثی
همان معرفت حصولی و حکمت ذوقی همان علم حضوری است. از باب همین اصالت
دادن به علم حضوری است که برخی از محققان، ارکان معرفت شناسی شیخ اشراق را
عبارت دانسته اند از: علم حضوری و نور شناسی. (رستم ونیدی، 1388: 417) (نور شناسی
نقطه تلاقی معرفت شناسی و هستی شناسی شیخ اشراق است).

منظور از حکمت ذوقی همان طور که خود شیخ می‌گوید، حکمتی است که بر اساس
دریافت و کشف و شهود است، و نه بر مبنای برهان و استدلال. زیرا به نظر شیخ استدلال
و برهان آدمی را به حقایق رهبری نمی‌کند. شیخ می‌گوید: «من مسائل حکمت ذوقی را

ابتدا از راه کشف و شهود به دست آورده ام و سپس در جستجوی برهان و دلیل برآمدم. بر عکس، در فلسفه بحثی نخست مبنای آن استدلال است، بدون آنکه مسائل و مباحث آن محقق شده باشد. حتی برای استدلال کننده هم باور نشده است و خود در مورد آنچه اثبات می کند، تردید و شک دارد و دل او آنچه به زبان و استدلال می گوید نمی پذیرد. در حالی که در حکمت ذوقی نخست دل می پذیرد و آن را باور می کند، و سپس به دنبال برهان می رود». (سهروردی، 1375، مقدمه دکتر سجادی: هفت) سهروردی حکمت ذوقی را در برابر حکمت بحثی قرار داده است؛ و حکمت اشراقی را حکمتی دانسته است که مبتنی بر تابش و اشراق است. همچنین حکمتی است غیر رسمی، در برابر حکمت رسمی. حکمت اهل خطاب است در برابر حکمت اهل بحث و حکمت ایمانی است در برابر حکمت یونانی. (همان: نه)

از آنجا که در فلسفه اشراق به علم حضوری اصالت داده می شود، می توان اصول معرفت شناختی فلسفه اشراق را (که نشان دهنده این اصالت است) به صورت زیر بیان نمود:

1- شناخت به دوگونه معرفت عقلی و برهانی، و شهودی و روحی تقسیم می شود. معرفت نوع دوم بر نوع نخست برتری دارد. 2- شناخت شهودی فرایند اشراق انوار قدسی است، بر روحی که پس از سیر و سلوک و گذر از عالم حسی و مادی شایسته کسب نور شده است. بنابراین شناخت شهودی با تحول روحی ارتباط دارد. 3- شناخت شهودی و کسب نور مستلزم رفع حجاب است. از همین رو وظیفه شناسنده آن است که با کنار زدن موانع حسی و مادی، خود را آماده کسب نور کند. 4- شناسنده نور و سالکی که به اصل خویش باز گشته، بر اثر رسیدن به چنین مقامی قدرت تصرف در ماده و سلطه بر دیگران را می یابد و بدین ترتیب حوزه معرفت با سیاست پیوند می خورد. (رستم ونیدی: 415) و از همین رو برخی اشراق پژوهان گفته اند: «حکمت اشراقی هم از نظر ماوراءالطبیعی و هم از نظر تاریخی، به معنی تفکر غیرمنطقی است که بیشتر ذوقی است تا بحثی». (اکبریان،

1386: 321)

بنابراین در فلسفه سهروردی میان دو قسم معرفت، اصالت از آن علم حضوری یا شهودی و یا به تعبیر خود ایشان حکمت ذوقی است، که در آن اشیا را بنفسها در می یابیم. حکمت ذوقی جنبه مقدمه ای برای آن دارد و همین نوع از معرفت است که سالک را شایسته فرا رفتن از عالم ماده و اتصال به عالم نور می سازد. همین نکته سبب افتراق میان

حکمت اشراق و حکمت مشاء است، چرا که در حکمت مشاء تنها استدلال و تفکرات عقلی کافی است، اما در حکمت اشراق تکیه بر تهذیب نفس در کنار استدلال است.

ابزار معرفت

ابزار معرفت، وسایلی (درون یا بیرون از وجود انسان) هستند که امکان شناخت را برای انسان فراهم می‌کنند. از همین رو انسان برای دستیابی به معرفت، راه‌ها و ابزارهای گوناگونی دارد: «حس، عقل، شهود و مکاشفه، وحی» (حسین زاده، 1385: 37) ما در اینجا جایگاه و اهمیت هر کدام از ابزار مزبور را از زاویه نگاه سهروردی بررسی می‌کنیم:

1- حس: سهروردی حواس را به دو دسته حواس ظاهری و باطنی تقسیم نموده است. او حواس ظاهری را وجه اشتراک انسان و حیوان می‌داند و می‌نویسد: «انسان و حیوانات دارای پنج حس اند: بساوایی، چشایی، بویایی، شنوایی و بینایی. محسوسات چشم از همه گرانقدرتر است، زیرا آنچه چشم در می‌یابد به جز انوار ستارگان و منابع دیگر نیست. اما برای حیوان بساوایی اهمیت بیشتری دارد، و «مهم» غیر از «گرانقدر» است. شنیدنی‌ها نیز از جهتی لطیف‌ترند». (یثربی، 1385: 188) سهروردی در باب حواس باطنی نیز سخن گفته است که چکیده آن چنین است: سهروردی قوه حافظه را در مغز انسان نمی‌داند، بلکه آن را از مجردات می‌داند و در باب آن می‌نویسد: «بدان که گاهی انسان چیزی را فراموش کرده و به دشواری می‌تواند آن را به یاد آورد و گاهی حتی با کوشش‌های زیاد هم آن را به یاد نمی‌آورد؛ اما در مواردی به صورت ناگهانی آن را به یاد می‌آورد. دقت در این جریان نشان می‌دهد آن چیزی که فراموش شده و دوباره به یادش می‌آید، در یکی از اندام‌های او قرار ندارد». (همان: 189) و یکی دیگر از بحث‌های وی در باب حواس باطنی این است که ایشان در باب وجود قوه متصرفه به دیده تردید می‌نگرد. (همان: 180)

سهروردی سه قوه خیال، واهمه و متخیله را به یک منبع باز می‌گرداند که از آن با نام «منبع نوری فیاض» و یا «نور اسفهبدی» یاد می‌کند. (همان: 191)

در باب ارزش معرفت شناختی حواس در دیدگاه شیخ اشراق می‌توان به نکات زیر اشاره نمود: اول این که حواس در نظر شیخ اشراق نازل ترین نوع شناخت است. چرا که از سطح عالم ماده فراتر نمی‌رود. دوم در بسیاری از موارد شیخ خواستار فراتر رفتن از عالم ماده و حس، به سمت عالم ماوراء می‌شود. این حاکی از کم‌اهمیتی حواس در مراتب معرفتی ایشان است. سوم آن که ایشان در «المشارع و المطارحات»، نام حکیم را جز درباره

کسی که ذوق و تالّه داشته باشد به کار نمی‌برد. (سهروردی، 1373، ج 3: 303) و این به معنای فراتر رفتن از معرفت حسی، به معرفت عقلی و کشفی است. بنابراین معرفت حسی به عنوان پایین‌ترین درجه معرفت که جنبه مقدمه‌ای برای معرفت بحثی و ذوقی دارد، در نظر شیخ مطرح است. شیخ در موارد مختلف از جمله قصه‌هایی چون «غربت غربی»، «آواز پر جبرئیل» و «صفیر سیمرغ» خواهان فراتر رفتن از معرفت حسی است.

2- عقل: شیخ اشراق در قصه «در حقیقت عشق» می‌نویسد: «بدان که اول چیزی که حق بیافرید گوهری بود تابناک. او را عقل نام کرد. این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حق، یکی شناخت خود و یکی شناخت آنکه نبود، پس نبود. از آن صفت که به شناخت حق تعلق داشت، حُسن پدید آمد که آن را نیکویی خوانند؛ و از آن صفت که به شناخت خود تعقل داشت، عشق پدید آمد که آن را مهر خوانند؛ و از آن صفت که نبود پس بیود، حزن پدید آمد که نام آن را اندوه خوانند». (مدرس صادقی، 1377: 57) همین اشارت نشان از اهمیت و کرامت و جایگاه عقل در منظومه فکری شیخ اشراق دارد، که هم ابزار اصلی حکمت بحثی است و هم معرفت ذوقی بدون آن ناقص خواهد بود. همچنین از این عبارت بر می‌آید که در نظر ایشان عقل در مقام پدید آمدن بر عشق مقدم است.

در مجموع عقل و مهارت در استدلال برای سهروردی از جهات متعددی اهمیت پیدا می‌کند که برخی چنین است: نخست آنکه شرط ورود به حکمت اشراق است، چرا که حکمت اشراق دارای جنبه بحثی نیز است (با اهمیت یافتن جنبه ذوقی در حکمت اشراق، جنبه بحثی آن تقلیل می‌یابد ولی تعطیل نمی‌شود). دوم آنکه مهارت عقلانی و ذکاوت عقل، تعبیر و تفسیر شهودات عرفانی را آسان می‌کند. سوم اینکه برهانی ساختن شهودات، در سایه عقل و ورزیدگی استدلال حاصل تواند شد؛ و چهارم اینکه مقام تعلیم و آموزش همگانی، تنها در سایه عقل و براهین عقلی ممکن است. (رستم ونیدی، 1388: 350)

بنابراین می‌توان گفت اگرچه در حکمت اشراق اصالت از آن معرفت ذوقی و علم حضوری است، اما عقل همچنان دارای مقامی والا است. حکیمی از نظر سهروردی شایستگی ریاست تامه را دارد، که در کنار معرفت ذوقی دارای معرفت بحثی - که ابزار آن عقل است - نیز باشد. همچنین عقل در منظومه معرفت‌شناسی شیخ اشراق جایگاهی بالاتر از حس دارد.

3- شهود: معنای شهود یا مکاشفه این است که واقعیت را بدون واسطه و آن‌چنان که



هست بیابیم. از آنجا که معرفت‌های حاصل از شهود، علوم بی‌واسطه (حضوری) هستند، اشتباه و خطا در آن‌ها متصور نیست. (حسین‌زاده، 1385: 37) شیخ در قصه‌هایی همچون «غربت‌الغریبه»، بر مبنای همین منبع معرفت شناختی است که رهایی انسان از زندان تن، و حرکت در مسیر سیر و سلوک برای رسیدن به قرب الهی (که منتهای کمال بشریت است) را خواستار می‌شود؛ و آن را «گذار از غربت غربی عالم ناسوت» می‌داند. (مدرس صادقی: 87-83)

توجه کردن به این منبع معرفت‌شناسی در دستگاه اندیشگی شیخ اشراق، از چند جهت دارای اهمیت است: نخست آنکه ورود این منبع معرفت‌شناسی در حکمت اشراق (تحت تأثیر عرفایی چون بایزید بسطامی، سهل بن عبدالله تستری و...) آغازی نو در مسیر فلسفه ورزی بود و نظام اندیشگی جدیدی را بنا نهاد. دوم آنکه معرفت حسی و عقلی در منظومه مشائی و اشراقی مشترک هستند، و توجه به شهود عرفانی در دستگاه فلسفی است که این دو را از یکدیگر جدا می‌سازد. سوم آنکه شهود است که در کنار حکمت بحثی، حکیم را شایسته ریاست می‌کند. و چهارم آنکه شیخ در پایان کتاب «حکمة الاشراق»، مدعی است که کتاب را بر مبنای کشفیات درونی خود نگاشته است، که فراتر از معرفت عقلانی است.

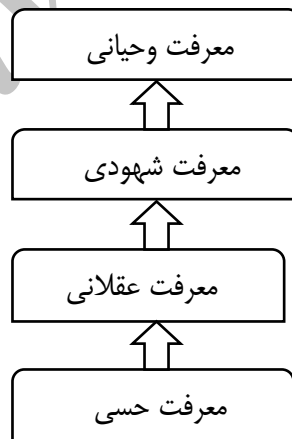
4- وحی: وحی در لغت به معانی گوناگونی اشاره دارد: اشاره، نوشته، پیام، سخن پوشیده و... (حسین‌زاده، 1385: 54) علامه طباطبایی در «تفسیر المیزان» در تعریف وحی می‌فرماید: «وحی شعور و درک ویژه است در باطن پیامبران که درک آن جز برای آحادی از انسان‌ها که مشمول عنایات الهی قرار گرفته‌اند، میسر نیست». وی در جای دیگر می‌گوید: «وحی عبارت است از امری خارق العاده از قبیل ادراکات باطنیه. شعور مرموزی است که از حواس ظاهر پوشیده است». (طباطبایی، بی‌تا، ج 2: 159)

پس منظور از وحی، القای معانی به قلب پیامبر⁶ از سوی خدا و سخن گفتن خدا با او است. این وحی بر اساس نیازی است که نوع بشر به هدایت الهی دارد: تا از یک طرف به سوی مقصدی که ماورای افق محسوسات و مادیات است هدایت شود، و از سوی دیگر به نیاز زندگی اجتماعی او (که عبارت است از برخورداری از یک قانون الهی) پاسخ مثبت داده شود.

شیخ اشراق در آثار خود از آیات قرآن بسیار سود برده است و در بسیاری از آثار، آیات

قرآن را به عنوان مؤید و گاه به عنوان دلیل بکار برده است. به تعبیر برخی از محققین او اولین کسی بوده است که در عالم اسلام، آگاهانه و مستدل به آیات قرآن در فلسفه اشاره نموده است. (داوری اردکانی، 1389: 309) نمونه‌هایی از این استنادات دقیق را می‌توان در قصه‌های عرفانی ایشان از جمله «صفیر سیمرغ»، «لغت موران» و... و از همه مهم‌تر کتاب اصلی ایشان «حکمة الاشراق» مشاهده کرد.

در فلسفه اشراق، می‌توان مراتب ابزار معرفت شناختی را چنین بیان نمود که: در نظر ایشان معرفت حسی نازل ترین درجه معرفت است که مربوط به عالم طبیعت است و فراتر از آن را توانایی ادراک ندارد. بالاتر از آن معرفت عقلانی است که ابزار حکمت بحثی و لازمه ورود به حکمت اشراق است. فراتر از معرفت عقلی، معرفت شهودی است که هم باعث افتراق حکمت اشراق از حکمت مشائی می‌شود، و هم حرکتی است درونی که حکیم را شایسته ریاست می‌کند. ابزار آن تهذیب نفس می‌باشد و به تعبیری «در مکتب اشراق، سلوک است که انسان را به معرفت می‌رساند، نه آموزش و انتقال مفاهیم». (یثربی، 1385: 162) و بالاتر از همه این‌ها معرفت وحیانی است که از طریق فرشتگان بر پیامبران نازل می‌شود. دلیل اینکه این نوع معرفت بالاترین اهمیت را دارد این است که از طرف خداوند بر قلب پیامبران (که دارای مقام عصمت‌اند) نازل می‌شود و چون آن را با علم حضوری در می‌یابند؛ خطا ناپذیر است. مراتب معرفت در نظر شیخ اشراق را این گونه می‌توان ترسیم نمود:



مراتب معرفت از نظر سهروردی



مسأله ارزش شناخت، محور اصلی مسائل معرفت شناسی را تشکیل می‌دهد. (مصباح یزدی، ج 1: 147) و بنیادی ترین مسأله معرفت شناسی نیز همین است. بحث اصلی در آن این است که: چگونه می‌توان معرفت‌های صادق را از کاذب تمییز داد؟ (حسین زاده، 1378: 29) و اینکه آیا معرفت یقینی مطابق با واقع ممکن است؟ و اگر ممکن است، چگونه؟

بحث ارزش شناخت از آنجا آغاز شد که عده‌ای در اصل وجود حقیقت تشکیک کردند (سوفسطاییان) و عده‌ای نیز در امکان شناخت یقینی (شکاکان). از همین رو به طور کلی در این مقوله دو دسته اندیشه صف آرایی کردند، که از آنان به ایدئالیسم و رئالیسم معرفتی تعبیر می‌کنند: «در باب امکان معرفت، ایدئالیست‌ها حصول معرفت برای آدمی را منکر می‌شوند و اساساً آن را ناممکن می‌دانند. رئالیست‌ها یا واقع‌گرایان اولاً امکان حصول معرفت را ممکن می‌دانند و ثانیاً آن را فقط در حوزه علم حصولی می‌دانند که امکان خطا در آن می‌رود، و خطا را راهی برای ورود به علم حضوری نیست چرا که علم حضوری خطا ناپذیر است». (خسروپناه و پناهی آزاد، 1388: 196 و 325)

بنابراین باید موضع شیخ اشراق را در این زمینه روشن نماییم. شیخ اشراق با تقسیم بندی آگاهی‌های انسان به فطری و غیر فطری، آگاهی‌های غیر فطری را آگاهی‌هایی می‌داند که برای به دست آوردنش باید از معلومات با نظم ویژه‌ای بهره گرفت، تا به گزاره‌هایی برسند که دیگر محتاج ترتیب دادن مقدمات دیگر نباشد. وی گزاره‌های بدیهی را آگاهی‌های فطری می‌داند و در این باره می‌نویسد: «... اگر فطریات نباشند، انسان برای فهم هر گزاره‌ای، به گزاره‌های مقدماتی آن نیاز خواهد داشت، و این کار تا بی‌نهایت باید ادامه یابد و چون چنین کاری ممکن نیست، در نتیجه باید به این باور برسیم که آدمی هرگز به علم و آگاهی دست نخواهد یافت. اما چنین نیست، زیرا آدمی علو و آگاهی دارد، پس گزاره‌های فطری وجود دارند». (یثربی، 1385: 66) پس گزاره‌های مطابق با واقع وجود دارند که همان «بدیهیات» یا «فطریات» اند.

یکی از نکات مهمی که در باب ارزش شناخت در دیدگاه شیخ اشراق می‌توان بیان نمود، این است که: ایشان رسیدن به معرفت را ممکن دانسته، اما طریق رسیدن به آن را مجاهده با نفس می‌داند و این مجاهده را پیش نیاز رسیدن و دیدن انوار در عالم بالا محسوب می‌نماید. از همین رو در «حکمة الاشراق» می‌نویسد: «... هر که در راه حق به

مجاهده بپردازد و بر تاریکی‌ها چیره گردد، انوار عالم بالا را می‌بیند، کامل‌تر از دیدن با چشم. پس نور الانوار و نورهای برین دیگر، برای یکدیگر و نیز برای نور اسفهبید دیدنی است. نورها بینا هستند؛ برخلاف عقاید حکما دیدن آن‌ها از نوع آگاهی نیست، بلکه آگاهی آن‌ها از نوع دیدن است». (همان: 192) در دیدگاه ایشان برای رسیدن به معرفت مطابق با واقع، باید به مجاهده با نفس پرداخت و آگاهی‌های خود را به سطح دیدن (شهود) ارتقا داد.

قریب به اتفاق متفکران مسلمان به امکان معرفت و دستیابی به آن باور داشته‌اند و تمام مباحث خود را با این پیش‌فرض پی‌گرفته‌اند. (خسروپناه و پناهی آزاد، 1388: 138) شیخ اشراق را نیز می‌توان از این دسته علما دانست و در زمرة حکیمان رئالیست مشرب آورد؛ یعنی کسانی که به امکان نیل به باور صادق موجه معتقدند. ایشان راه این امر را از یک سو تکیه کردن و ارجاع دادن غیر بدیهیات به قضایای بدیهی (که بی‌نیاز از استدلال‌اند) می‌دانست و از سوی دیگر فرا رفتن از معرفت حسی و ورود به معرفت شهودی (حضور) که در آن خطا راه ندارد. شاید بتوان گفت ایشان نیز همانند ملاصدرا، یکی از راه‌های رسیدن به معرفت یقینی را ارجاع دادن آگاهی‌های حصولی به علم حضوری (که خطا ناپذیر است) می‌دانستند.

اندیشه سیاسی

شیخ اشراق همانند فارابی در باب سیاست و اندیشه سیاسی کتاب مستقلی به زیور طبع نیاراست، اما موضع خود را در لابه لای کتاب‌های خود (بالاخص در کتاب ارزشمند حکمة الاشراق) بیان نموده است. به عقیده برخی از اشراق پژوهان، همین موضع وی در باب امر سیاسی نیز عامل قتل ایشان به شمار می‌رود. (یثربی، 1385: 58) در اینجا درصدد آنیم که اندیشه سیاسی شیخ اشراق را بیان نماییم، و سپس به پرسش و فرضیه اصلی تحقیق پاسخ گوئیم.

آیین سیاسی اشراقی در واقع ترکیبی است از دو بنیاد موجود در اندیشه سیاسی اسلامی و ایرانی؛ در یک سوی آن نظریه بنیاد نبوت در اسلام و اعتقادات اسلامی در باب معجزه‌ها و کرامات انبیا و اولیا قرار دارد، و در سوی دیگر باورهای باستانی ایرانی درباره فره یا خره کیانی (پادشاهانی که صاحب نیرنگ‌اند، همانند فریدون و کیخسرو). بنا بر سنت اندیشه ایرانی - آن‌گونه که در حکمت اشراقی انعکاس یافته است - به هر کس که



علم طلب کند و به «حکمت متعالیه» دست یابد، فره ایزدی داده خواهد شد. (مهاجر نیا، 1389، ج 1: 156-157) اضافه بر این دو منبع در اندیشه سیاسی شیخ اشراق، از اندیشه افلاطون نیز نباید غافل شد؛ چرا که هم شیخ از آرای او استفاده نمود و هم در برخی موارد او را رئیس حکمت اشراق نامیده است.

شیخ اشراق در مقدمه حکمة الاشراق ضمن برشمردن طبقات حکما، موضع خود را در باب حکیم شایسته ریاست بیان می‌دارد. ایشان حکیم شایسته ریاست را حکیم متوغل در حکمت بحثی و ذوقی (هر دو) می‌داند. از باب اهمیت این مسأله تمام سخن شیخ را ذکر می‌کنیم و سپس نکاتی در این مورد را بیان می‌نماییم. سهروردی می‌نویسد:

«مراتب حکمت و حکما بسیار است و حکما را طبقاتی چند است، از این قرار: 1- حکیم الهی متوغل و فرورفته در تالّه باشد و گرداگرد حکمت بحثی نمی‌گردد. 2- حکیم بحثی که گرد تالّه و حکمت الهی نگردد. 3- حکیم متوغل در تالّه و بحث هر دو. 4- حکیم متوغل در تالّه و متوسط در بحث یا ناتوان در آن. 5- حکیم متوغل در بحث و حکمت بحثی، متوسط در تالّه یا ناتوان در آن. 6- دانشجو و طالب تالّه و بحث. 7- طالب و جوینده تالّه تنها. 8- طالب و جوینده بحث تنها.»

هرگاه اتفاق افتد که زمانی حکیمی آید که هم متوغل در تالّه باشد و هم بحث، او را ریاست تامه باشد و خلیفه و جانشین خدا اوست. و هرگاه چنین اتفاقی نیفتد پس آن کسی که متوغل در تالّه و متوسط در بحث باشد، ریاست کامله خواهد داشت. و هرگاه چنین اتفاقی نیفتد ریاست تامه از آن حکیمی باشد که متوغل در تالّه و از بحث عاری و او خلیفه خداست. و جهان وجود هیچ‌گاه از حکیمی که متوغل در تالّه باشد خالی نبود. و آن حکیم متوغل در بحثی که متوغل در تالّه نباشد، ریاستی بر سرزمین خدا نباشد؛ زیرا هیچ‌گاه جهان از حکیمی که متوغل در تالّه باشد خالی نبود. و وی شایسته است به ریاست از حکیمی که تنها متوغل در بحث است، زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بلا واسطه از مصدر جلال گیرد. و البته مراد من از این ریاست، ریاست از راه تغلب (چیرگی) نبود، بلکه گاه که امام متالّه در ظاهر و مکشوفاً مستولی بود و گاه به طور نهانی. و آن همان کسی است که همه وی را قطب خوانند و او را ریاست تامه باشد، اگرچه در نهایت گمنامی باشد». (سهروردی، 1375: 20-21)

در باب آنچه در بالا ذکر شد می‌توان گفت رئیس مدینه و لایق ریاست بر سرزمین خداوند، در

نظر شیخ اشراق حکیمی است که: علاوه بر تَوَعُّل (مهارت داشتن، فرورفتن) در بحث باید در حکمت ذوقی نیز سرآمد زمان خویش باشد. همین تاکید بر بهره مندی از حکمت ذوقی است که اندیشه سیاسی ایشان با فارابی را (در باب ریاست مدینه) از یکدیگر متمایز می‌سازد.

شیخ اشراق بیان می‌دارد که حکیم شایسته ریاست باید متوَعَّل در تالّه و بحث هر دو باشد. می‌توان این گزاره را برآمده از مبانی معرفت شناختی ایشان دانست؛ در مبحث اقسام معرفت با قائل شدن به معرفت حصولی و حضوری (بحثی و ذوقی)، در اندیشه سیاسی حکیمی که هر دو نوع علم را داشته باشد شایسته ریاست است. و تاکید دارد حکیم تنها بهره‌مند از حکمت بحثی را حق ریاست بر سرزمین خداوند نیست. «صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بلا واسطه از مصدر جلال گیرد». و این گزاره نیز حاکی از اهمیت علم حضوری در اقسام شناخت و مسأله شهود در ابزار شناخت است. تاکید می‌کند که منظور از ریاست، ریاست از راه تَعَلُّب نیست و همین نکته نیز مسیر ایشان را از تفکر سیاسی اهل سنت جدا می‌کند. چرا که در نظر آنان حق از آن کسی است که غلبه می‌کند (الْحَقُّ لِمَنْ غَلَبَ)؛ و گزاره آخر ایشان نیز اندیشه سیاسی ایشان را به شیعه نزدیک می‌سازد که معتقد است: حکیم برخوردار از حکمت بحثی و ذوقی، اگر در نهایت گمنامی هم باشد حق حکومت دارد؛ نام او را نیز قطب و امام می‌داند. بنابراین در پاسخ به پرسش مهم که: حق حاکمیت از آن کیست؟ شیخ اشراق حق را از آن حکیم متوَعَّل در بحث و تالّه می‌داند، اگرچه در نهایت گمنامی باشد.

نکته قابل ذکر دیگر در باب آنچه شیخ بیان نمود این است که ایشان تاکید دارد جهان هیچ‌گاه از وجود چنین حکیمی که هم بَحَاث و هم متوَعَّل در تالّه باشد، تهی نباشد؛ و این نیز به باورهای شیعه در باب امام زمان (عج) نزدیک است. چرا که شیعه بر آن است که تا زمانی که عالم هستی برقرار است، همواره امام بر حقی وجود دارد و سرزمین خدا از حجت حق خالی نباشد.

از منظر آیین سیاسی اشراقی، «حاکم حکیم یا رئیس مدینه می‌باید صاحب کرامت باشد - باید بتواند کارهای خارق العاده انجام دهد- تا اهل مدینه با دیدن کراماتش از وی فرمان برند». (مهاجرنیا، 1389: 264) و چنانچه در «هیاكل النور» می‌نویسد: «... و باشد که نفوس متألّهان و پاکان طلب گیرد و واسطه اشراق نور حق تعالی، و عنصریات ایشان را مطیع و خاضع گردند به سبب تشبیه ایشان با عالم ملکوت... عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حق تعالی، و آنگاه اکوان او را اطاعت دارند همچنان که طاعت قدسیان دارند». (سهروردی، 1373، ج 1: 108) شیخ معتقد است



علاوه بر بهره‌مندی رئیس‌مدینه از حکمت ذوقی و بحثی، حکیم حاکم باید دارای کرامات نیز باشد. این نکته نیز حاکی از اصالت داشتن حکمت شهودی در نظر ایشان است، و از سوی دیگر این مسأله به ارتباط و بهره‌مندی ایشان از محضر عرفا و صوفیان زمان خویش و دخیل کردن مبنای معرفت شناختی شهودی- تحت تأثیر آن‌ها- در دستگاه فلسفی او اشاره دارد.

برای سهروردی رئیس‌مدینه یا به تعبیر ایشان امام یا قطب، علاوه بر رئیس‌مدینه بودن دارای شأن «خليفة اللهی» نیز هست. ایشان با خلیفه الله دانستن رئیس‌مدینه در هر عصری، از بحث صرف عرفانی این سینا فاصله می‌گیرد؛ چرا که به زعم شیخ اشراق، حکومت یا ریاست مدینه و تاله می‌تواند در شخصی یگانه ظاهر شوند که همان خلیفه الله است. (مهاجر نیا، 1389: 266) ایشان با طرح خلیفه الله بودن رئیس‌مدینه خود را در ادامه سنتی قرار می‌دهد که از آن به گنوسیسم ایرانی- اسلامی تعبیر می‌شود. جریانی که سازه اصلی حاکم بر آرای بسیاری از متفکرانش، مبتنی بر این گزاره‌ها است: تهی ندانستن عالم وجود از حجت خداوند و امام در مقام رئیس‌مدینه است، برخوردار بودن رئیس‌مدینه از عصمت- فره ایزدی- و پیوند با عقل فعال، و غیر فاصله خواندن حکومت‌عاری از چنین حجتی و ناروا دانستن همکاری با آن. (همان)

بر این اساس حاکم سیاسی در منظر شیخ اشراق علاوه بر دارا بودن شأن ریاست مادی بر سرزمین خداوند و مردمانش، به واسطه بهره‌مندی از کرامات و پیوند با عقل فعال دارای مقام جایگزینی خداوند یا خلیفه الله در زمین است. این نکته نیز فلسفه سیاسی ایشان را از بسیاری فیلسوفان سیاسی از جمله فارابی جدا می‌سازد. و شایستگی ریاست برای چنین حکیمی نیز بر آمده از پرورش روح و تهذیب نفس برای اتصال به عالم نور یا قدس است.

سهروردی در مقدمه حکمه الاشراق، زمان ریاست حکیمی که در هر دو حکمت بحثی و ذوقی سرآمد باشد را، زمانی نورانی می‌داند و دوران بدون چنین حاکمی را عصر ظلمت و تاریکی وی می‌نویسد: «... و چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد، زمان وی بس نورانی و درخشان بود و هرگاه جهان از تدبیر الهی باز ماند ظلمت‌ها و تاریکی‌ها چیره می‌شوند». (سهروردی، 1375: 21) در این گزاره به مسئله دیگری نیز پی برده می‌شود، و آن این است که مبنای هستی‌شناسی شیخ و به تعبیری بنیادی‌ترین مسئله حکمت اشراق، دوگانگی نور و ظلمت است.

در نگاه اجمالی به فلسفه سهروردی، به نظر می‌رسد کل این دستگاه فلسفی پیچیده که شامل ابعاد مختلفی از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، منطق و... است برای پاسخگویی به این پرسش به خدمت گرفته شده که: چه کسی حق حکومت دارد؟ ایشان در پاسخ به این پرسش پاسخ می‌دهد: «فرمانروایی حق حکیم الهی است و تمام حکومت‌هایی که بر اساس اصلی غیر از این هستند، مشروعیت ندارند». (رستم وندی،

1388: 362)

همان‌طور که بیان گردید، شیخ اشراق حکومت را حق حکیم الهی می‌داند. ایشان در «مشارع و مطارحات» خصوصیات چند را برای چنین حکیمی بر می‌شمارد و بیان می‌دارد: «حکیم الهی کسی است که پیکر او همچون پیراهنی است که هرگاه خواهد برگردد و یا بر تن کند، و آدمی در زمره حکیمان قرار نمی‌گیرد مگر اینکه بر خمیره مقدس آگاهی یابد، بر خلع بدن توانا شود، هرگاه بخواند بر عروج به عالم نور توانا باشد و اگر بخواند به هر صورتی ظاهر شود این کار از او بر آید، اما قدرت او به جهت اشراق نور حاصل شود». (سهروردی، 1373، ج 1: 443) و همچنین در جای دیگر می‌نویسد: «آدمی در سِلک حکیمان قرار نمی‌گیرد مگر اینکه از ویژگی خلع بدن و عروج به عالم دیگر برخوردار باشد» (همان: 113) ایشان از افرادی که به حکمت الهی دست یابند به «اخوان التجرید، نفوس کامله، اصحاب ریاضت» و... تعبیر می‌کند (مهاجرنیا، 1389: 280) بر این مبنا حکیم الهی مدّ نظر سهروردی، انسانی مهذب، توانا بر فرا رفتن از عالم حس به سوی عالم نور و توانا بر دل بریدن از عالم و مافیها است. این نگاه را نیز می‌توان بر آمده از نگاه معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه و اخلاقی ایشان به اندیشه سیاسی محسوب کرد. چون در معرفت‌شناسی ایشان فرا رفتن از معرفت حسی و عقلی اصالت یافته است، در نگاه هستی‌شناسی اتصال به عالم نور و بر کندن از عالم طبیعت به سمت ماوراءطبیعه اصالت یافته، و در نگاه به انسان، نگرش اخلاقی غلبه یافته است. و از همین رو است که برخی بر آن هستند که: «شیخ اشراق بر مبنای هستی‌شناسی و بر اساس مراتب نور، عالم ناسوت را عالم ظلمت می‌داند که باید از آن به سمت عالم نور گریخت، و بر همین مبنا ایشان سیاست را در ذیل اخلاق تعریف نموده است». (رستم وندی، 1388: 407)

مهم‌ترین شاخصه در اندیشه سیاسی سهروردی، تدبیر الهی جامعه بر اساس مدیریت حکیمانه انسان کامل است که به کان (کُنه) حکمت دست یافته است. ویژگی آرمانی



چنین هدفی موجب شده است تا شیخ اشراق با نادیده گرفتن عصر تاریخی سلطنت ایرانی بدون تأکید خاص بر نظام سیاسی شاهنشاهی ایران باستان، صرفاً بر ویژگی‌های آرمانی شاهانی همانند کیخسرو تمرکز کند. (همان: 437) کان حکمت نیز زمانی برای حکیم میسر می‌گردد که بر تهذیب نفس همّت گمارد و بر تحصیل همزمان حکمت بحثی و ذوقی توانا گردد، تا شایسته ریاست بر سرزمین خداوند گردد.

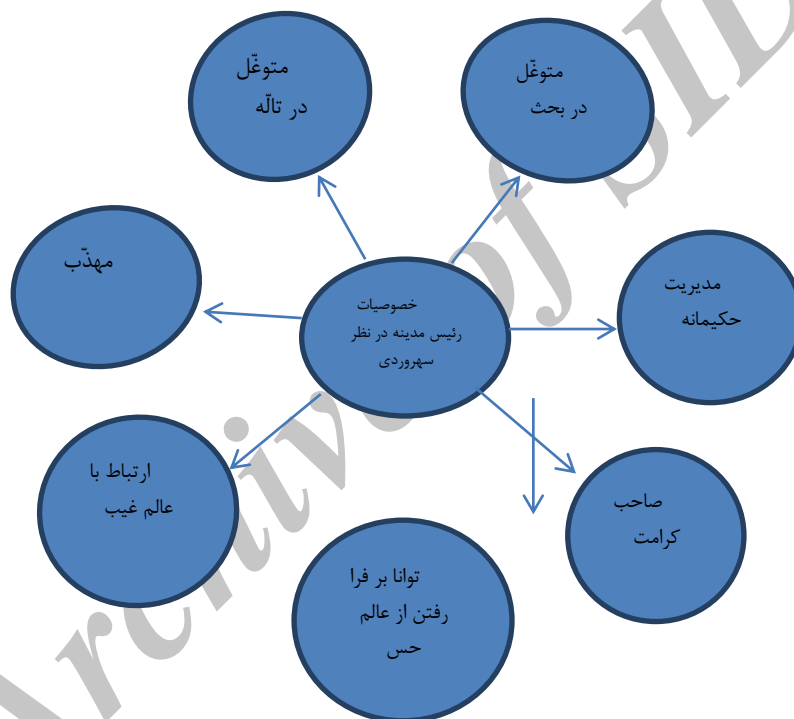
تعبیر تدبیر الهی به سیاست در اندیشه سیاسی سهروردی، اشاره ای صریح به نحوه اداره جامعه و حکومت از طرف حکیم الهی است. بدین معنا که حکیم الهی نه به واسطه عقل فردی، بلکه به آن دلیل که توفیق اتصال به عالم قدسی و ملکوتی را یافته و جان و روح او از نور الهی روشن گشته، صاحب حکمتی شده است، که الهی است. این حکمت که از آن به تدبیر الهی تعبیر شده است، مبنای هرگونه امر سیاسی در جهان انسانی به شمار می‌رود. از آنجا که حکمت خود نوری است که بر جان حکیم تابیده، زمانی که سیاست به دست او افتد، زمان حکومت نور یا حاکمیت حکمت فرا رسیده است.

شیخ اشراق مبنای حکومت مطلوب خویش را «امر الله» می‌داند که از راه الهام به حاکم حکیم می‌رسد. در ساختمان نوینی که ایشان بر اساس اصول افلاطونی، علم المعرفه اشراقی و گنوسیسم ایرانی - اسلامی استوار کرده است، معرفت خاص فرایند اشراق است که به حکمت اشراق می‌انجامد. تنها کسی که به چنین حکمتی رسیده باشد، می‌تواند حاکم باشد و مردم در پرتو سیاست او در راه عدالت و تحصیل سعادت گام بردارند. حکیم متألّه سهروردی، فردی است فاضل و دانا، و تا سرحدّ کمال برخوردار از حکمت ذوقیه و بحیثیه. (مهاجرنیا: 268-269)

از دیدگاه حکمت اشراق، اعتبار حکومت به دو عامل بستگی دارد: «1- ارتباط سیاست مدینه با عالم غیب. 2- عدم سرو کار داشتن با عالم محسوس. حاکمان چنین مدینه‌ای بایسته است که شأنی از الهی بودن حکومت در دست داشته باشند که به واسطه‌اش بر حق بودن آن حکومت آشکار باشد و یا به عبارتی به گونه‌ای بدیهی پدیدار». (همان: 271) و برخی نیز تنها شرط حاکم مدّ نظر سهروردی را همان تأله و ارتباط با غیب می‌دانند، که نشانه‌هایی همچون طی الارض، راه رفتن روی آب و... را با خود همراه داشته باشد. (یثربی، 1385: 59) از بیان مذکور نیز نتیجه می‌گیریم که حاکم مدّ نظر شیخ باید از خصایل ویژه ای همچون ارتباط شهودی با عالم غیب و فراتر رفتن از عالم محسوس برخوردار باشد؛ که مبنای این خصایل را نیز باید در مبانی اندیشگی (بالاخص مبانی

معرفت شناسانه) و نگاه عرفانی - الهی ایشان جستجو کرد. در نظر سهروردی حاکمان راستین کسانی هستند که خود را در همین جهان مادی از قید و بند جسم رها می کنند و برای انسان ها دانشی رمزی و نهانی به ارمغان می آورند. از جمله این افراد: پیامبران، پادشاهان، فیلسوفان و حکیمان هستند که سهروردی آن ها را ستون های عالم و مایه قوام و استواری آن می داند. (کرون، 1389: 226-227)

بنابراین در یک نگاه کلی می توان رئیس مدینه در نظر سهروردی را حکیمی دانست که از خصوصیات نمودار زیر برخوردار باشد:



در اندیشه سیاسی شیخ اشراق قدرت شناسی، جایگزین دولت شناسی شده است. قدرت در اندیشه ایشان پیوندی وثیق با معرفت شناسی، هستی شناسی و انسان شناسی دارد، و بر همین مبنا نسبت قدرت با این سه مقوله چنین است:

1- اصل معرفت شناسی: «قدرت، نوعی نور معرفت و محصول شناخت اشراقی است که پس از وصول عارف به مقام عرفان و طی مراتب سلوک از آن برخوردار می گردد». (رستم ونندی، 1388: 408)



2- اصل هستی شناختی: «قدرت، حاصل مرتبه وجودی هر چیز و نشان دهنده موقعیت قرار گیری موجودات در سلسله مراتب هستی و بیانگر رابطه موجودات با عالم غیر مادی است». (همان: 408) بر این اساس قدرت حکیم از عالم غیر مادی به وی افزوده می‌شود. این امر به واسطه گسترش ظرف وجودی دریافت کننده فیض است، از این رو قدرت حکیم متآله بحاث در ارتباطش با عالم قدس تولید و بازتولید می‌شود.

3- اصل انسان شناختی: «قدرت مرتبه ای از مراتب نفسانی است که پس از غلبه بر نفس و آماده سازی آن پدید می‌آید». (همان)

همه این سه اصل را در نهایت می‌توان به یک اصل برگرداند و آن اینکه: قدرت، برای حکیم الهی از طریق حکمت اشراقی که همان حکمت مرکب از ذوق و بحث است، تولید می‌گردد.

نتیجه گیری

یکی از راه‌های تحلیل اندیشه‌های سیاسی (بالاخص در حوزه فلسفه سیاست) تحلیل آن‌ها بر مبنای مبانی آن‌ها است، که مهم‌ترین این مبانی عبارتند از: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی. چنین تحلیلی سبب می‌شود تا برخی از زوایای اندیشه‌ای و فلسفی مستور در پس این اندیشه‌ها بهتر رخ نمایند و مسیر تحلیل صحیح اندیشه‌ها را برای محققین فراهم می‌آورد.

در مقاله حاضر در صدد نسبت‌سنجی میان معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی شیخ اشراق برآمدیم. پرسش از نسبت این دو مقوله را مطرح ساختیم و فرضیه خود را این گونه طرح نمودیم که نسبت دو مقوله معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی، نسبتی ایشنایی است. بدین معنا که ساختمان اندیشه سیاسی سهروردی بر مجموعه‌ای از مبانی و اصول استوار است که در رأس همه آن‌ها مبانی معرفت‌شناسی است، و از همین رو اندیشه سیاسی ایشان را بنا شده بر این مبانی دانسته‌ایم.

در مقاله حاضر به این نتیجه دست یافته‌ایم که فرضیه مذکور تأیید گردید و در قسمت‌های مختلف مقاله مستقیم و غیر مستقیم ادله آن را بیان داشته‌ایم. در اینجا به صورت خلاصه دلایل این نتیجه گیری ارائه می‌شود:

اول: شیخ اشراق با قائل شدن به دو نوع معرفت (در مبحث اقسام معرفت) یعنی معرفت ذوقی و بحثی، در حوزه اندیشه سیاسی نیز بنا را بر این گذاشت که حکیم اشراقی شایسته ریاست بر سرزمین

خداوند، باید در هر دو نوع معرفت سرآمد زمانه خویش باشد. حکیمی که از معرفت ذوقی بی بهره باشد را ریاستی نخواهد بود. بر همین اساس با اصالت یافتن معرفت ذوقی در نگرش معرفت‌شناسانه ایشان، در حوزه اندیشه سیاسی نیز تجلی آن را در قالب ویژگی‌های رئیس‌مدینه شاهدیم. وی معرفت ذوقی (شهودی یا حضوری) را شرط اساسی حاکم می‌داند و شخص بی‌بهره از چنین معرفتی را از ریاست بر مدینه برکنار می‌داند.

دوّم: سهروردی همواره حکیم رئیس‌مدینه را به فرا رفتن از معرفت حسی و عالم طبیعت که حوزه شناخت چنین معرفتی است، فرا می‌خواند. این امر حاکی از نازل بودن چنین معرفتی در نگرش ایشان است که تجلی آن در شروط حاکم (یعنی توانا بودن بر خلع بدن و انجام کارهای خارق‌العاده از قبیل طی الارض و...) نمایان می‌شود. چرا که سهروردی بر آن است که حاکم برای اینکه دیگران را به تبعیت از خود فراخواند، به کارهای خارق‌العاده‌ای نیازمند است که از توان معرفت حسی خارج است و دست‌یابی به معرفت شهودی را لازم است.

سوّم: در اندیشه سیاسی شیخ اشراق، مبنای سیاست بر «امرالله» و تدبیر الهی حکیم قرار می‌گیرد. این نکته را نیز می‌توان به مبنای معرفتی ایشان مربوط دانست، به این صورت که چون در ابزار معرفت، شهود و بالاتر از آن وحی در رأس منابع قرار می‌گیرند. در اندیشه سیاسی سهروردی حکیم باید برخوردار از حکمت شهودی باشد، و نباید برخلاف فرامین الهی که از طریق وحی به وی رسیده است فرمان دهد.

چهارم: سهروردی در مبنای معرفتی خویش دستیابی به معرفت را ممکن می‌داند و این نکته از دو حیث حائز اهمیت است: نخست با این نکته مسیر ایشان از شکاکان و نسبی‌گرایان که امکان دستیابی به معرفت را منکر می‌شوند، جدا می‌شود، و دوم آنکه در حوزه اندیشه سیاسی نیز باید رئیس‌مدینه توانایی و شایستگی دریافت معرفتی را که امکان دستیابی به آن را دارد، داشته باشد و به معرفتی یقینی در دو حوزه حکمت‌بحثی و ذوقی برسد تا حق ریاست بر مدینه را به دست آورد.

بنابراین اندیشه سیاسی شیخ اشراق بیش از هر چیز دیگر بر بنیادهای معرفتی بنا شده است. همین نکته نیز در این مقاله وجه همّت قرار گرفت.

منابع

- اکبریان، رضا (1386) *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- اسپرینگز، توماس (1389) *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، نشر آگه.
- اشتراوس، لئو (1373) *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- بیگدلی، علی (بی تا) *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب (از طالس تا مارکس)*، ج 1، تهران، موسسه انتشاراتی عطایی.
- جمشیدی، محمدحسین (1388) *اندیشه سیاسی امام خمینی*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی و.
- _____، (1385) *رخ اندیشه؛ روش شناسی شناخت اندیشه‌های سیاسی*، تهران، کلبه معرفت.
- حسین‌زاده، محمد (1385) *مبانی معرفت دینی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و.
- _____، (1387) *معرفت شناسی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و.
- خسروپناه، عبدالحسین و پناهی آزاد، حسن (1388) *نظام معرفت شناسی صدرایی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____، (1389) *هستی شناسی معرفت*، تهران، موسسه انتشاراتی امیرکبیر.
- داوری اردکانی، رضا (1389) *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رستم‌وندی، تقی (1388) *اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی*، تهران، موسسه انتشاراتی امیر کبیر.
- رضایی، رحمت الله (1386) «روش شناسی حکمت اشراق و اعتبار معرفت شناختی



- آن، معرفت فلسفی، سال پنجم، شماره اول، پاییز.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی (1373) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج 3، مقدمه و تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- _____، (1375) *حکمه الاشراق*، ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲) *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- کرین، هانری (1388) *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، نشر کویر.
- کرون، پاتریشیا (1389) *اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، تهران، نشر سخن.
- مدرس صادقی، جعفر (1377) *قصه‌های شیخ اشراق*، تهران، نشر مرکز.
- مصباح یزدی، محمدتقی (1383) *آموزش فلسفه*، ج 1، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مرتضی مطهری (1375) *مسأله شناخت*، تهران، انتشارات صدرا.
- _____، (1389) *منطق - فلسفه*، تهران، انتشارات صدرا.
- موحد، صمد (1384) *نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادین آن*، تهران، انتشارات فراوران.
- مهاجرنیا، محسن (1389) *اندیشه سیاسی متفکران اسلامی*، ج 1، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یثربی، سیدیحیی (1385) *حکمت اشراق سهروردی* (گزارش حکمت اشراق با تطبیق و نقد همراه با متن کتاب)، قم، بوستان کتاب.
- tomorrow, john, (1998) *the history of political thought*, new york, pelgrave.

النسبة بين نظرية المعرفة للعلوم و الفكر السياسى لشيخ الإشراق

الدكتور عباسعلى رهبر*

عبدالله بيننده**

بعد الشيخ شهاب الدين يحيى سهروردى من كبار الفلاسفة فى العالم الإسلامى، الذى كان يعيش فى القرن السادس من الهجرة. كان مفكرا خلاقا و حسب هذه الخلاقية استطاع أن يبنى صرحا جديدا فى عالم الفكر. الشيخ بين الفلسفة و العرفان فى حكمته الإشراقية على اساس الإستدلال و بنى منهجا حديثا فى الفكر الفلسفى. و هو بين نوعا من العلم و سميته ب «العلم الحضورى» و هذا يعد من نتائج جهوده فى ساحة الفلسفة.

و فى هذه المقالة نحن أشرنا أولا إلى مسألة انواع المعرفة و ثانيا إلى مسألة آليات المعرفة و فى النهاية أشرنا إلى مسألة قيمة المعرفة من منظار الشيخ، ثم بيننا بصورة إجمالية فكره السياسى. و فى هذا المجال عبر التحقيق وصلنا إلى نقطة مهمة و هى أن النسبة بين نظرية المعرفة و الفكر السياسى فى فكرة الشيخ، هى نسبة إبتنائية بمعنى أن فكرته السياسية تحظى من مبنى معرفى خاص.

الكلمات الرئيسية: نظرية المعرفة للعلوم، العلم الحضورى، الحكمة الذوقية، الحكمة البحثية، التدبير الإلهى.