

نقدی بر آراء دیمیتري گوتاس

پیرامون حکمت مشرقیه

بر پایه قواعد حکمت اشراق



زهرا زارع

دکتری فلسفه و عرفان اسلامی و استادیار
پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری

z.zare@richt.ir

چکیده

بنا بر خوانش برخی مستشرقان و پژوهشگران از آثار ابن سینا، شاکله نظام فکری سینوی اساساً یک مشرب عقلی صرف پنداشته شده است؛ حال آنکه حکمت مشرقیه سینوی را می توان نخستین گام تلقی کرد برای تمایز نهادن میان فلسفه ارسطویی و حکمت بحثی صرف با حکمت ذوقی و شهودی شرقی. از منظر پژوهشگرانی مانند دیمیتري گوتاس، حکمت سینوی خالی از لطایف عرفانی و شهودی قلمداد شده تا بدانجاکه وی *مقامات/العارفین* ابن سینا را با آن گستره وسیع عرفانی و اشراقی اثری عرفانی نمی یابد و در پی اثبات آن است که حکمت سینوی عبارت است از فلسفه مرسوم مشایی، و با غفلت از قرائن روشن تاریخی و نیز ابعاد رمزی و مابعدالطبیعی اصطلاح مشرق، صراحتاً به اجتهاد در برابر نصّ برخاسته است. در این مجال اندک می کوشیم

تا با عنایت به وجوه قرابت سبک‌شناختی میان بوعلی و سهروردی و نیز با تبیین اشتراکات ماهوی حکمت مشرقیه با حکمت اشراق به تشریح آراء دیمتری گوتاس و نقد و بررسی آن بر مبنای تعالیم حکمت اشراق همت گماریم. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که حکمت مشرقیه از منظر بوعلی گویای حقایقی است و رای آنچه مشائیان گفته‌اند و حکمت اشراق سهروردی نیز حکمتی است احیاگر اندیشه مشرقی.

مطلع سخن

«اشراق»^۱ واژه‌ای محوری و بنیادین در نظام فکری شهاب‌الدین یحیی سهروردی (د. ۵۸۷ ه.ق.)، بنیانگذار حکمت اشراق و پیروان وی به شمار می‌رود که دالّ بر زمان برآمدن آفتاب و دمیدن مهر و شروق صبحگاهی است و نیز به معنای مکان و سرزمینی است که مشرق در آن واقع شده است. مراد از خورشید در فلسفه اشراق، نفس ناطقه انسانی است که شیخ اشراق از آن با عنوان نور اسفهدی یاد می‌کند. نفس ناطقه سپهسالار و حاکم بر همه قوای انسانی است و طلوع حقیقت نقطه ثقل تعالیم اشراقی. از این رو، اشراق عبارت است از آشکار شدن حقیقت نفس ناطقه که اکنون بر ما پنهان است از مطلع جان.

بدین سان اشراقیان و مشرقیان در نگاه حکمای اشراقی واژگانی معادل یکدیگر به شمار می‌روند؛ چنانکه قطب‌الدین شیرازی (د. ۵۸۷ ه.ق.) و شهرزوری (د. ۵۸۷ ه.ق.) به عنوان بزرگ‌شاگردان و شارحان حکمت اشراق، به تبع سهروردی، در شرح *حکمة الاشراق* همین رویه را در پیش گرفته‌اند و به یکی بودن حکمت مشرقی و حکمت اشراق اذعان نموده‌اند. نکته قابل عنایت اینکه این شارحان برآن‌اند که مشرقیان (ایرانیان) از آن رو که اهل علم شهودی بوده‌اند، در شمار اشراقیان محسوب می‌شوند و بنابراین علیرغم رأی خاورشناسانی چون نالینو^۲، حکمت اشراق و حکمت مشرقی معنای واحدی را افاده می‌کند و هانری کربن^۳، سهروردی‌پژوه فرانسوی معاصر، در این باب می‌نویسد: «حکمت اشراقی (روشنی‌بخش) به هیچ وجه نه در مقابل حکمت مشرقی (الحکمة المشرقیة) و نه حتی متمایز از آن است. این نوع حکمت الهی یا theosophia اشراقی (روشنی‌بخش) است؛ زیرا مشرقی است و مشرقی است زیرا اشراقی است» (۱۳۹۰، ۲: ۱۲۹).

اما چنین می‌نماید که پیش از سهروردی و تابعانش، این ابن سیناست که پیشگام برانداختن

طرحی نو در ساحت فلسفه و حکمت بوده و طلایه‌دار حکمتی اشراقی. پژوهش‌ها در این حوزه حاکی از آن است که حکمت سینوی اساساً یک مشرب عقلی صرف نیست و لطایف ذوقی و ظرایف شهودی در شاکله این نظام فکری امری است انکارناشدنی و به دیگر بیان، حکمت مشرقیه سینوی نخستین گام است برای تمایز نهادن میان فلسفه ارسطویی و حکمت بحثی صرف با حکمت ذوقی و شهودی. لیکن پذیرش عناصر اشراقی حکمت مشرقی در نزد ابن سینا، گاه در خوانش برخی مستشرقان و پژوهشگران از آثار سینوی محل اختلاف واقع شده و جای بسی شگفتی است که این دست پژوهشگران، نه تنها رسائل تمثیلی و رمزی ابن سینا را خالی از لطایف عرفانی و شهودی قلمداد می‌کنند بلکه پژوهشگرانی مانند دیمیتری گوتاس^۱ حتی *مقامات العارفین* ابن سینا در نمط نهم کتاب اشارات را با آن گستره وسیع عرفانی و اشراقی اثری عرفانی نمی‌یابند و به اجتهاد در برابر نص آن برخاسته‌اند. در این مجال اندک می‌کوشیم تا به تشریح آراء دیمیتری گوتاس و بررسی آن بر مبنای تعالیم حکمت اشراق همت گماریم.

گوتاس و حکمت مشرقیه

دیمیتری گوتاس، پژوهشگر آمریکایی و استاد بازنشسته دانشگاه ییل^۲، در مقاله‌ای با عنوان

” پذیرش عناصر اشراقی حکمت مشرقی در نزد ابن سینا، گاه در خوانش برخی مستشرقان و پژوهشگران از آثار سینوی محل اختلاف واقع شده و جای بسی شگفتی است که این دست پژوهشگران، نه تنها رسائل تمثیلی و رمزی ابن سینا را خالی از لطایف عرفانی و شهودی قلمداد می‌کنند بلکه پژوهشگرانی مانند دیمیتری گوتاس حتی *مقامات العارفین* ابن سینا در نمط نهم کتاب اشارات را با آن گستره وسیع عرفانی و اشراقی اثری عرفانی نمی‌یابند.

“

«سرشت، درون‌مایه و انتقال حکمت مشرقی ابن سینا»^۶ می‌کوشد ابن سینایی را به تصویر بکشد که در مسیر تداوم سنت ارسطویی و تابعیت صرف او گام نهاده است. وی که فلسفه بوعلی را عاری از هر گونه عناصر عرفانی، رمزی و اشرافی معرفی می‌کند، بر آن است که حکمت سینوی عبارت است از فلسفه مرسوم مشایی. ماحصل مطالعه محتوایی کتاب *الحکمة المشرقیة* و مقایسه آن با کتاب *شفاء* توسط وی آن است که حکمت مشرقی ابن سینا نه در فحوا و آراء، بلکه فقط در قالب و نحوه بیان مطالب با دیگر آثار وی از جمله *شفاء* متفاوت است. از نگاه گوتاس، ابن سینا در *الحکمة المشرقیة* - بر خلاف دیگر آثارش - تنها آن عقیده‌ای را که بر حق می‌دانسته است به‌طور صریح ذکر کرده و دیگر به نقل و بررسی نظرات مختلف پرداخته است. بنابراین حکمت مشرقی ابن سینا هیچ گونه تفاوت بنیادینی با دیگر نگاشته‌های شیخ در فلسفه مشایی نداشته و در آن هیچ نشانی از گرایش‌های عرفانی دیده نمی‌شود (گوتاس، ۱۳۹۲، ۳۱۷).

گوتاس در این باب چنین می‌نویسد:

«ابن سینا چنانکه در مقدمه خودش بر *الحکمة المشرقیة* یادآور شده است بر آن بوده که در طریقه خودش انتخابگر و گزیده‌گر باشد، هدف او آن بوده است که تنها به آن دسته از موضوعاتی در حوزه منطق، مابعدالطبیعه، طبیعیات و فلسفه اخلاق پردازد که مورد مناقشه و بحث‌برانگیز بوده است، چراکه دیگر موضوعات و مسائلی را که در آنها اختلافی نیست به آسانی می‌توان در رساله‌های بازمانده مطالعه کرد و حاجتی به هیچ شرح و تعلیقی بر آنها نیست (گوتاس، ۱۳۹۲، ۳۱۸).

گوتاس با صرف وقت بسیار به مقایسه سبک نگارش *الحکمة المشرقیة* با *الشفاء* پرداخته و می‌نویسد:

«آن بخش از *الحکمة المشرقیة* که به علم النفس اختصاص یافته است، مبسوط‌ترین قسمت در میان بخش‌های بازمانده از این کتاب است و شباهت بسیاری به متن *شفاء* دارد. در واقع آن بخش، رونوشتی دقیق و کلمه به کلمه است [از آن چیزی که در *شفاء* آمده] تنها با برخی حذف‌ها و تغییرات در عبارات و الفاظ. روشن است که ابن سینا به گاه نوشتن کتاب *الحکمة المشرقیة* متن *شفاء* را پیش روی خود داشته و با ایجاد اصلاحات و تغییراتی در آن به نگارش *الحکمة المشرقیة* پرداخته است» (گوتاس، ۱۳۹۲، ۳۲۸).

نکته گفتنی آنکه گوتاس خود در باب محتوای *الحکمة المشرقیة* اذعان دارد که اگرچه این کتاب به‌طور کامل باقی نمانده است اما ابن سینا در مقدمه بازمانده این اثر، به یک طبقه‌بندی نوین از علوم (یا بخش‌های حکمت) دست یافته، و «طبقه‌بندی او از علوم متفاوت است با آنچه که او در جای دیگر مطرح کرده و موافق با شکل‌گیری و تکوین اندیشه او به دور از مدل‌های سنتی ارسطویی است. او به وسیله تقسیم‌بندی و درانداختن طرحی نو از یک راه و روش دقیق طبقه‌بندی تبعیت می‌کند» (گوتاس، ۱۳۹۲، ۳۲۳).

گوتاس در مقاله خویش به موضوع مهم روش‌شناسی آثار بوعلی نیز اشاره می‌کند که در کتاب *شفاء*، حقایق به سبک تلویحی و ضمنی بیان شده است ولی در *الحکمة المشرقیة* به صورت صریح و بی‌پرده. این مطلب، همان چیزی است که ابن سینا در توصیف شیوه تألیف *شفاء* در مقدمه آن یادآور شده است: «آن [یعنی کتاب *شفاء*] تا حدی در موافقت و مساعدت با مشائین نگاشته شده، و شرح و بسط بیشتری یافته است و در آن اشاره و تلویحی شده است به آنچه که مؤدای برهان صریح و روشن است» (ابن سینا، ۱۹۵۲، ۱۰).

طرفه آنکه نظیر این سبک و شیوه بوعلی را در ترتیب نگارش و خوانش آثار شیخ اشراق نیز سراغ داریم. بدین گونه که وی در آثار سه‌گانه تلویحات، مقاومات و مطارحات بر اساس نظام فکری مشائیان طرح بحث کرده و در رساله چهارم یعنی *حکمة الاشراق* نگاه وی اوج گرفته و گاه از مشائیان فاصله بسیار می‌گیرد و به نظر می‌رسد که بوعلی نیز در پی آن بوده است که در *الحکمة المشرقیة* از مبادی مشایی فراتر رفته و با اصلاح کاستی‌های آن طرح نو خویش را دراندازد (ابن سینا، ۱۳۶۴، ۴).

نقد و بررسی

در تحلیل آراء گوتاس باید متذکر شد که اساس سخن ایشان بر حول این محور می‌گردد که «نظرگاه عرفانی ابن سینا افسانه‌ای برساخته دست ابن طفیل (د. ۵۸۱ هـ. ق) بوده که خواسته از این طریق برای آراء و اندیشه‌های عرفانی خویش مرجعیتی حاصل کند» (گوتاس، ۱۳۹۲، ۳۲۰). گوتاس بر آن است که این القائات و افسانه‌ای برساخته ابن طفیل، اساس تحقیقات بعدی محققانی چون مهرن^۷، هانری کربن^۸، سیدحسین نصر، جورج قنواتی^۹، سلیمان دنیا و کریستین

ژامبه^۹ گشته است. شگفت‌تر آنکه وی این محققان را متعصبانی می‌خواند که تفاسیری تخیلی و من عندی در باب ابعاد اشراقی و عرفانی آثار ابن سینا به دست داده‌اند (گوتاس، ۱۳۹۲، ۳۲۰-۳۲۲).

این در حالی است که به جز ابن طفیل، ابن رشد (د. ۵۹۵ هـ. ق) فیلسوف اندلسی معاصر وی نیز، که منتقد حکمت شرقی هم به حساب می‌آمد و تا بن دندان ارسطویی بود، در کتاب *تهافت/التهافت* از فلسفه شرقیه ابن سینا یاد کرده و بدان اذعان کرده است (ابن رشد، ۱۳۸۷، ۳۴۸). گوتاس که می‌کوشد هرگونه قرابتی میان حکمت مشرقی و حکمت اشراق را انکار کند، با نقد و طرد رویکرد هانری کربن می‌نویسد:

«کربن، تحت تأثیر دل‌مشغولی دیرین خویش با آثار سهروردی، در حکمت مشرقی ابن سینا نیز همان حکمت اشراقی سهروردی را می‌دید، علی‌رغم آنکه سهروردی به صراحت، خود چنین پیشینه و سابقه‌ای را برای فلسفه خودش انکار می‌کرد. کربن بدون اعتنا به فقدان شواهد و دلایل کافی، تنها بر اساس یک سنت متأخر ایرانی از خوانش ابن سینا به شرح و تفصیل این مطلب پرداخت و از طریق ارائه تفاسیری تخیلی از قصه‌های رمزی ابن سینا، روایت‌هایی خیالی درباره اشراق‌گری ادعا شده برای ابن سینا بر ساخت» (گوتاس، ۱۳۹۲، ۳۲۱).

در پاسخ به این سخن، طرح سه نکته به نظر بایسته می‌رسد: اولاً، سهروردی هرگز پیشینه حکمت مشرقی را انکار نکرده و در بخش منطق کتاب *مطارحات* صراحتاً از حکمت مشرقی بوعلی سخن رانده که در ادامه بدان خواهیم پرداخت (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۹۵) و ثانیاً این سنت یعنی سنت مشرقی ابداً سنتی متأخر نیست و چنین نیست که دفعتاً و به یکباره پدید آمده باشد، بلکه به گواه شیخ اشراق، سنت (حکمت) مشرقی ریشه در نگاه وحدت‌شهودی مشرقیان (ایرانیان) دارد که به بلندای تاریخ قدمت دارد و آنچه مطمح نظر سهروردی است احیای این خمیره ازلیه مقدسه به نحو اتم است.

ثالثاً، اگرچه تلقی گاه تقلیل‌گرایانه خوانش هانری کربن از آراء و آثار ابن سینا و تنزل وی در حدّ یک صوفی فارغ از بنیان‌های استوار عقلی و برهانی از عمده‌ترین نگرانی‌های امثال گوتاس به شمار می‌رود، اما در این باب باید گفت که با آنکه کربن چندان به ابعاد منطقی حکمت مشرقی

عنایت نداشته، این نگرانی چندان وجهی ندارد؛ چراکه حکمت مشرقی یا به تعبیر ابن سینا، فلسفه حقیقی، آن‌چنان که امثال جناب گوتاس می‌پندارند از سنخ تصوف خانقاهی نیست بلکه دائرمدار حکمت ذوقی و نظرگاه وحدت شهودی است که مراد ابن سینا در آثارش بوده است و آن را حکمتی ناب و روشن توصیف کرده و غیر از نکاتی دانسته که در کتاب شفاء آمده است. افزون بر این، جمع میان حکمت ذوقی (شرقی) و حکمت بحثی (غربی) عنصری محوری در شاکله فلسفه سینوی و اشراقی است و این درخت تناور حکمت، هم در ساحت ذوق و شهود و هم در بحث و برهان به نحوی موزون و معتدل شاخه گسترده است، هرچند که هرکسی از ظنّ خود یار آنها شده باشد.

گوتاس در ادامه ادّعا می‌کند:

«سنت ایرانی خوانش ابن سینا به گونه اشراقی، حتّی تا امروز، به حدّی غالب و بارز است که پژوهش‌های عالمانه درباره ابن سینای تاریخی (و نه آنچه سنت پسینی از ابن سینا ساخته است) حتّی از سوی پیروان آن نیز نمی‌تواند در نظر آورده شود. یک نمونه مناسب برای این مطلب، اظهار شگفتی‌ای است که حامی کرین، کریستین ژامبه از انکار جنبه اشراقی و عرفانی ابن سینا از سوی برخی کسان می‌کند، او نمی‌تواند باور کند که کسی مثل من، برخلاف سنت کاملاً ایرانی، منکر این باشد که ابن سینا یک عارف و اشراقی بود. وی پس از بررسی مدخلی که من درباره ابن سینا و عرفان (تصوف) در *دایرةالمعارف/ایرانیکا* نگاشته‌ام شعارگونه فریاد برمی‌آورد که: اگر چنین باشد، لازم می‌آید که سینویان مشرقی (و در رأس آنها سهروردی) و سنت فلسفه ایرانی بر خطا باشد و دیمتری گوتاس بر حق» (گوتاس، ۱۳۹۲، ۳۴۲).

حقیقت آن است که جناب گوتاس رنج بیهوده بر خود هموار کرده و آن‌گونه که می‌پندارند کشف‌المحجوبی در مطالعات ایشان رخ نداده است؛ چراکه سهروردی نزدیک به ۸ قرن پیش به چنین نکاتی تصریح کرده و زوایای حکمت مشرقیه ابن سینا را به درستی شرح داده است. ضمن قبول لطیفه مطروحه از کریستین ژامبه، باید بگوئیم که در اینجا سخن بر سر تمایز حکمت ذوقی و بحثی یا جانب شرقی و غربی حکمت و فهم آن در نزد ابن سینا و سهروردی است که دست پژوهشگرانی چون گوتاس از آن کوتاه مانده است و از آن سخن خواهیم گفت.

از انتقادات جدی به نوشته گوتاس آن است که در آن، گسست عظیمی میان حکمت سینیوی با سنت معنوی و حکمی ایرانی به چشم می‌خورد؛ سنتی که بوعلی در آن بالیده و متعلق به آن است. سبب این نگاه ضدایرانی امثال دیمتری گوتاس و جان والبریح^{۱۰} را بایستی در سررشته فکر این مؤلفان بازجست که به تعبیر رنه گنون، حکیم نواشراقی فرانسوی، به مگاک «تعصب کلاسیک» بازمی‌گردد که بنا بر این نظرگاه، تمدن یونان باستان از همه تمدن‌های جهان برتر و بالاتر پنداشته می‌شود و گمان می‌رود که سایر تمدن‌ها لایق نام تمدن نیستند و همه راه‌ها به یونان باستان ختم می‌شود و حکمت ملک طلق یونانیان بوده است و ثمره این نگاه نامیمون، نفی و انکار حکمت خسروانی یا فهلوی خواهد بود.^{۱۱} حال آنکه به تعبیر علامه طباطبایی در رساله علی^(ع) و فلسفه الهی، ادعای یونانی بودن فلسفه از فهم نادرست از حکمت برمی‌خیزد و تفکر عقلانی ریشه در حیات بشری دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۱۸۳-۱۸۴).

حقیقت آن است که حکمت مشرقیه تداوم جریان مستمری است که در سنت ایرانی مسبوق به سابقه بوده و پروژه احیای آن در متن فلسفه اسلامی از ابن سینا، و حتی شاید پیشتر در حکمت فارابی، آغاز گشته و در حکمت اشراق سهروردی به کمال و بالندگی رسیده است. ابن سینا در منطق شفاء آشکارا از کتابی در فلسفه مشرقی سخن می‌گوید که روشی غیر از کتاب شفاء دارد:

«و لی کتاب غیر هذین کتابین [یعنی الشفاء و اللوحاق]، آوردت فیه الفلسفة علی ما هی فی الطبع، و علی ما یوجبہ الرأی الصریح الذی لایراعی فیه جانب الشرکاء فی الصناعه، و لایتقی فیه من شقّ عصاهم ما یتقی فی غیره، و هو کتابی فی الفلسفة المشرقیة... و من أراد الحق الذی لا مَجْمَعَة فیه، فعليه بطلب ذلک الکتاب [یعنی الفلسفة المشرقیة]، و من أراد الحق علی طریق فیه ترصّ ما إلی الشرکاء و بسط کثیر، و تلویح بما لو فطن له استغنی عن الکتاب الآخر، فعليه بهذا الکتاب [یعنی الشفاء]» (ابن سینا، ۱۹۵۲، ۱۰).

همچنین بوعلی در یکی از تعلیقات خود بر اثولوجیای فلوطین که در آن زمان، پنداشته می‌شد اثر ارسطو است تصریح می‌کند که در کنار روش بحثی و استدلالی، روش شهودی نیز معتبر است و مشاهده حقیقی، اگر همّت، مصروف واحد حقیقی شود و از هر مانع و مزاحمی جدا گردد، در پی ادراک خواهد آمد: لکن الإدراک شیء و المشاهده الحقه شیء و المشاهده

الحقّه تاليه للإدراك إذا صُرِّفَت الهمّه إلى الواحد الحقّ و قُطعت عن كلّ خالِجٍ و عائقٍ (بدوی، ۱۹۷۸، ۴۴ و ۷۱).

وی در مقدمه منطق‌المشرقیین نیز با شکوه از جزمیت رأی مشائیان بشارت می‌دهد که طرح نویی از حکمت مشرقی در انداخته است؛ چنانکه در نمط‌های پایانی اشارات به نیکویی این نظرگاه را تئوریزه کرده است. بوعلی در مقدمه منطق‌المشرقیین بر آن است که کتاب شفاء را برای عموم فلاسفه نگاشته و از حکمت مشرقی که حکمتی حقیقی است برای مخاطبینی که خواصّ فلاسفه‌اند یاد می‌کند که در آن حقایقی و رای آنچه مشائیان گفته‌اند مطرح ساخته است: ما این کتاب [الحکمة المشرقیة] را تألیف نکردیم مگر آنکه حقیقت را بر نفس خود آشکار کنیم. یعنی بر کسانی که به منزله قائم مقام ما هستند و اما برای عامّه و سایرین که اهل این کار و فن باشند، در کتاب شفاء مسائل بسیار نوشته‌ایم که فراتر از نیاز آنهاست^{۱۲} (ابن سینا، ۱۳۶۴، ۴).

و بدین ترتیب یکی دیگر از وجوه قرابت سبک‌شناختی بوعلی و سهروردی مشهود است و آن اینکه مخاطب این دو حکیم در حکمت شرقی، عموم فیلسوفان نبوده و مخاطبانی ویژه‌تر دارند. مخاطبان حکمة‌الاشراق سهروردی نیز تنها آنانی هستند که هم اهل تأله (کشف و ذوق عرفانی)‌اند و هم اهل بحث (برهان فلسفی) و کسانی که اهل بحث فلسفی‌اند ولی متأله یا در طلب تأله نیستند، هیچ بهره‌ای از آن نخواهند برد:

« روی سخن ما در این کتاب و در رموز آن، منحصرأ با مجتهد متأله یا با کسی است که دست‌کم طالب تأله باشد. کمترین درجه لازم برای خواننده این کتاب آن است که بارق الهی بر وی وارد شده و ورود آن پرتوها برای او ملکه شده باشد، و لیکن دیگران از این کتاب هیچ نصیبی نخواهند برد. کسانی که فقط طالب علم بحثی‌اند، مسلک مشائیان آنان را کفایت می‌کند، زیرا که این مسلک از این لحاظ استوار و قوی‌بنیاد است، و اما ما را با آنان نه سخنی است و نه کمترین مباحثه‌ای در خصوص قواعد اشراقی» (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۱۲-۱۳).

گواه دیگر این مدّعا کلام خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات است که در باب تمایز میان حکمت بحثی و ذوقی می‌نویسد: «إنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالیة لأن حکمة المشائین حکمة بحثیة صرفه و هذه و أمثالها إنما یتّم مع البحث و النظر بالكشف و الذوق

فالحكمة المشتملة عليها متعالیه بالقیاس إلى الأوّل»
(طوسی، ۱۳۷۵، ۳: ۴۰).

موضوع دیگری که در این بحث و بررسی باید بدان پرداخت، رأی برخی منتقدان پیرامون مدلول اصطلاح «مشرق» است. این پژوهشگران بر این باورند که مراد ابن سینا از مشرق مدلول جغرافیایی نیست بلکه سنخ تفکر است و اشتباه است که بگوییم حکمت مشرقی حکمت ایرانی است.

لیکن چنین می‌نماید که ابن سینا به حکمت مشرقی و مدلول جغرافیایی آن و در عین حال معنای رمزی و مابعدالطبیعی مشرق نظر داشته است. کلام ابن رشد قرینۀ روشنی است بر این سخن. او در کتاب تهافت/التهافت اصطلاح مشرق را به معنای مشرق جغرافیایی در نظر گرفته و می‌نویسد: «می‌گویند او [ابن سینا] این فلسفه را به این دلیل با صفت مشرقی آورده است که بیانگر دیدگاه اهل مشرق است. زیرا اینها می‌گویند اهل مشرق اجسام آسمانی را خدا می‌دانستند و ابن سینا نیز بر این عقیده بود. و این در حالی است که این جماعت شیوۀ ارسطو را در اثبات مبدأ اول از راه حرکت تضعیف می‌کردند» (ابن رشد، ۱۳۸۷، ۳۴۸).
بایستۀ گفتن است که این شرق جغرافیایی و حکمت خسروانی که موضوع سخن ماست، هرگز دالّ بر مبانی قوم‌گرایانه و امتیازات قومی و نژادی نبوده و بُعدی معرفت‌شناسانه دارد. حکمت

”

از انتقادات جدی به نوشته گوتاس آن است که در آن، گسست عظیمی میان حکمت سینوی با سنت معنوی و حکمی ایرانی به چشم می‌خورد؛ سنتی که بوعلی در آن بالیده و متعلق به آن است.

“

اشراق همان حکمت مَشَارِقَه، یعنی ساکنان مشرق جغرافیایی، یا به عبارت دیگر، اهل فارس است. البته نه سکونت در شرق و نه ایرانی بودن هیچ‌یک برای «مشرقی» بودن فرد کافی نیست؛ همچنان که قطب‌الدین خاطرنشان می‌کند، حکمت مَشَارِقَه را به این دلیل می‌توان حکمت اشراقی نامید که حکمت فُرس باستان دقیقاً حکمتی متعالی است که از طریق مکاشفات کیخسرو و زردشت و تعالیم آنان درخصوص خُورَنَه و عالم انوار از آن آگاه شده‌ایم. در غیر این صورت، مشرقیان و اشراقیان معنای واحدی نمی‌یافتند. پس، ایرانیان باستان به این دلیل «اشراقی» خوانده شده‌اند که سرچشمه علم آنان شرق عالم معناست. به عبارت دیگر، این علم اشراقی است که یک حکیم را اشراقی می‌گرداند، و اینکه او از ساکنان شرق جغرافیایی باشد، کافی نیست و حکمایی چون افلاطون و فیثاغورس به اعتبار حکمت شهودی‌شان مشرقی‌اند.

وانگهی از وجه رمزی این اصطلاح در آثار این حکما نباید غافل بود؛ چراکه «میان دریافت ابن سینا و سهروردی از واژه مشرق اشتراک نظر وجود دارد و هر دو حکیم، مشرق را به معنای واقعی و مابعدالطبیعی‌اش، یعنی مشرق جان و طلوع آفتاب معرفت از آن به کار گرفته‌اند. این مشرق در آثار ابن سینا در قصه حَیّ بن یقظان، تفسیر آیه نور^{۱۳}، رساله الطیر و نیز در اشاراتی در تعلیقات وی بر

”

حقیقت آن است که حکمت مشرقیه تداوم جریان مستمری است که در سنت ایرانی مسبوق به سابقه بوده و پروژه احیای آن در متن فلسفه اسلامی از ابن سینا، و حتی شاید پیشتر در حکمت فارابی، آغاز گشته و در حکمت اشراق سهروردی به کمال و بالندگی رسیده است.

“

اثولوجیای ارسطو ظهور می‌یابد. همچنان‌که در نظر سهروردی، مشرق به‌مثابه عالم انوار فیروزی است که منبعث از خُورَنَه و گرداگرد نورالانوار هستند و همه مشارق را (که خود درجات آن نورالانوار است) فراگرفته‌اند» (کربن، ۱۳۹۰، ۲: ۹۷).

به هر تقدیر، جان کلام اینکه ابن سینا از اوان جوانی چنانکه در مقدمه منطق‌المشرقیین می‌گوید جوئیای حکمت حقیقی بوده است و این نگاه وحدت‌شهودی را به ویژه در آثار رمزی وی می‌توان دنبال کرد. مکاتبه ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر و احتمالاً دیدار آنان با یکدیگر و نیز حکایت عطار در تذکرة‌الاولیاء مبنی بر دیدار ابن سینا با خرقانی (عطار، ۱۳۸۹، ۵۸۳-۵۸۲) قرائنی تاریخی‌اند که نشانگر میل بوعلی به ارتباط با عرفای خراسان و طلب و دریافت حکمت ذوقی و شهودی از آنان است؛ همان رشته‌ای که سهروردی در جانب شرقی حکمت از آن سخن گفته و این عرفا را وارثان حقیقی خمیره خسروانی در جانب شرقی حکمت قلمداد کرده است. اشاره می‌کنیم که سهروردی در کتاب مطارحات، از حکمت عتیقه‌ای سخن گفته است که حکمای هند و فارس و بابل و مصر و نیز قدمای یونان تا افلاطون بر گرد آن محور گردیده‌اند و محور این حکمت، خمیره مقدسه ازل است؛ خمیره‌ای که تا ابد از عالم منقطع نخواهد شد و سرچشمه این حکمت، نافث قدسی واحدی به نام واهب‌العلم (روح‌القدس) است. وی در فرازهای پایانی این کتاب، از این حکما که همگی به مرتبه نور طامس (مقام والای فناء فی الله) رسیده‌اند سخن گفته و آنها را در دو جانب شرقی و غربی جای داده است: آغازگر حکمای متأله شرقی، کیومرث مالک‌الطین (گلشاه) است و پس از او، پیروانش یعنی فریدون و کیخسرو در این دسته جای می‌گیرند و میراث حکمی این شهریاران روحانی که شیخ اشراق آن را خمیره خسروانی حکمت نام می‌نهد، در تعالیم عرفایی چون بایزید بسطامی، حلاج، قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی تجلی یافته است. بنا بر گزارش شیخ اشراق، هرمس والدالحکما در رأس حکمای متأله جانب غربی قرار دارد و پس از وی اسقلیبوس، فیثاغورس، انبازقلس و افلاطون در این زمره هستند و این خمیره فیثاغوری در تعالیم عرفایی چون ذوالنون مصری، سهل تستری و پیروان وی جلوه‌گر شده است (سهروردی، ۱۳۸۲، ۱: ۵۰۳). تذکر می‌دهیم که نظرگاه توحیدی مشرقیان (ایرانیان) مبتنی بر وحدت‌الشهود است و توحید غربیان (یونانیان) بر نگاه وحدت‌الوجودی آنها استوار است.

گفتنی آنکه ابن سینا کتابی عظیم با عنوان *الإنصاف* مشتمل بر ۲۸ هزار مسئله و بیست مجلد تألیف کرده بود که در این اثر برجسته، میان اندیشه مشرقیان و مغربیان تمایز قائل شده و مشرقیان را به معارضه با مغربیان واداشته است و هر گاه خصومتی میانشان برخاسته، او به انصاف پرداخته و رجحان دیدگاه مشرقیان را شرح داده است: «فأخبره أنى كنت صنفت كتاباً سمّيته كتاب الإنصاف و قسّمت العلماء قسمين: مغربين و مشرقين. و جعلت المشرقين يعارضون المغربيين، حتى إذا حقّ اللدد، تقدّمت بالإنصاف» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۱۱۹؛ بدوی، ۱۹۷۸، ۱۲). شوربخانه دست‌نوشته این کتاب که هنوز به اتمام نرسیده بود و می‌بایست مشتمل بر «فلسفه مشرقی» او باشد، در جریان غارت اصفهان در سال ۴۲۵ هجری ناپدید شد و از آن جز پاره‌هایی برجای نماند؛ پس از آن نیز وی دیگر هیچ‌گاه فرصتی برای اعاده آن به چنگ نیآورد (کربن، ۱۳۹۰، ۲: ۹۶).

اما گواه دیگر ما بر متناظر بودن مشرقیان و مغربیان بوعلی با جانب شرقی و غربی حکمت در نزد سهروردی آن است که ابن سینا در مقدمه *منطق مشرقیین* نیز از *الحکمة المشرقیة* سخن می‌گوید و می‌نویسد: «علومى را که از یونانیان به ما به ارث رسیده بود و سپس همه آنها را با بخشی از علم که منطق نامیده می‌شده است مقابله و تطبیق کردیم. البته بعید نیست که نام آن علم [منطق] در نزد مشرقیین چیز دیگری باشد غیر از منطق» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ۲-۳). به هر ترتیب باید گفت که نخستین جرعه‌های دسته‌بندی فیلسوفان به شرقیان و غربیان و نقد دستگاه فکری ارسطویی، با ابن سینا زده شده است و پس از وی، سهروردی این راه را ادامه داده است.

سهروردی و ابن سینا

جدا از پیوند ماهوی‌ای که میان آراء بوعلی و سهروردی برقرار است، منابع تاریخی از تمایل و اشراف سهروردی به حکمت سینوی خبر می‌دهند. سهروردی که در عنفوان جوانی به نزد مجدالدین جیلی در مراغه رفته بود، پس از چندی به سوی اصفهان عزیمت کرد تا در نزد ظهیرالدین فارسی (قاری)، کتاب *البصائرالنصیریة* ابن سهلان ساوجی را که گزیده منطق شفاء است، بخواند. او در شهر ماردین ترکیه نیز با فخرالدین ماردینی (م. ۵۹۴ ه.ق) آشنایی یافت

و در همین ایام بود که بنا بر قول ابن ابی اصیبعه، ماردینی، این فیلسوف مشائی، سهروردی را تیزهوش و زبان‌آور می‌خواند و می‌هراسد از بی‌باکی او و مصلحت‌اندیشی اندکش که سبب هلاکتش شود (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۴۹، ۱۶۸).

شاکله فلسفه بوعلی بر اساس «وجود» ابتناء یافته و واقعیت‌ما در نزد وی «موجود بما هو موجود» است، لیکن سهروردی در عین اشتراکات با بوعلی، مبانی فلسفی خویش را بر شالودهٔ اثباتیت، آگاهی، نور و علم اتصالی شهودی استوار می‌کند و بدین ترتیب اگرچه موضوعات سینوی در نزد سهروردی با مبحث نور و ظلمت پیوند می‌خورد و استحاله می‌یابد اما اندیشه‌های سهروردی بدون حکمت سینوی قابل تصور نیست. به علاوه هر چند که هر دو این حکماء در عنایت به حکمت شرقی هم‌رأی‌اند، اما عقیدهٔ سهروردی در این باب شایان توجه است.

شیخ اشراق به وجود حکمتی با عنوان حکمت مشرقی در نزد ابن سینا شهادت داده و در کتاب *مطارحات خویش* در بحث از ماهیات بسیط به گراسه‌ها (دفترها) بی‌ارجاع می‌دهد که بوعلی آنها را به مشرقین نسبت داده است، اما اذعان می‌دارد که این دفترها عیناً از قواعد مشائین و حکمت عامه است و ابن سینا فقط عباراتی را در آن تغییر داده و از این جهت با اصل مشرقی که در عهد خسروانیان بوده، مبیانت دارد: «این دفترها (کرایس: ج گراسه یعنی دفترها) هر چند (ابن سینا) آنها را به مشرق نسبت می‌دهد، عیناً همان قواعد مشائین و فلسفهٔ عامه است، جز آنکه وی برخی از عبارات آنها را تغییر داده یا در برخی فروع آن اندک تصرفی کرده است که بر روی هم با کتاب‌های دیگرش چندان متفاوت نیست و با اصل مشرقی دوران علمای خسروانی فاصله دارد چراکه این اصل مشرقی امری خطیر است و حکمت خاصه»^{۱۴}.

اینجاست که باید پرسید وجه ممیزهٔ «حکمت اشراق» سهروردی از «حکمت مشرقیه» ابن سینا چیست و پاسخ کلی آن است که آنچه حساب این حکمت را از حکمت سینوی و حکمت متعالیه جدا می‌گرداند، نظریهٔ خمیرهٔ ازلی و جمع میان حکمت ایرانی و یونانی یا فلسفهٔ شرقی و غربی است.

از منظر سهروردی، ابن سینا در پی طرح یک حکمت مشرقی بوده است، اما از اصل آن باخبر نبوده و بنابراین کار او ناقص مانده است. از این رو، او خود طرح ابن سینا را در پی احیای اصل مشرقی دنبال می‌کند؛ اصلی که در نزد حکمای قدیم ایران یا به تعبیر او خسروانیان یافت

می‌شود. هانری کربن در این باره می‌نویسد: «آن‌گاه که سهروردی از «فلسفه مشرقی» سخن می‌گوید، فلسفه‌ای مدّ نظر اوست که اصل و ریشه آن در تعلیم مشرقی باشد، یعنی در آنچه حکمای ایران باستان تعلیم می‌داده‌اند و سهروردی نام خسروانیان بر آنان نهاده است. موضع سهروردی به قرار زیر است: محتملاً ابوعلی سینا قصد آن داشته است که مکتبی «مشرقی» غیر از فلسفه مشایی پایه ریزی کند و در این راه پیشتاز بوده است اما دریغاً که دست وی از آن «اصل مشرقی» کوتاه، و به تبع آن از تحقق طرح خویش ناتوان بوده است و چون چنین است، هر آنکه طالب تشرّف به فلسفه و حکمت «مشرقیان» است، پس از این می‌باید که به وی، یعنی به شخص سهروردی، رجوع کند (کربن، ۱۳۹۰، ۲: ۹۶-۹۷).

بنابراین سهروردی با مراجعه به باقی‌مانده‌های اندک این آثار (کراریس) اظهار می‌دارد که آنچه را در کتاب‌های بوعلی می‌جسته، نیافته است و نتیجه می‌گیرد که بوعلی به «اصل مشرقی»، یعنی خرّه یا فروغ قدسی دست نیافته است. احیاء «اصل مشرقی» و احیاء تعلیم و رموز حکمای ایران باستان کاری است که صرفاً از عهده سهروردی برآمده و هیچ‌کس بر وی در این زمینه پیشی نجسته بوده است، زیرا ابن‌سینا به سبب عدم شناخت اصل مشرقی نتوانسته بود طرح خویش را به فرجامی نیک برساند.

کیان خرّه

یکی از مؤلفه‌های بنیادین حکمت خسروانی (فهلوی) که اساس آن بر نور ابتناء یافته و در حکمت اشراق احیای آن مقصود بوده است، برخورداری از فرّه و به ویژه فرّه کیانی (کیان خرّه) است. واژه «فرّ» در اوستا به صورت xarðnah و در کتیبه‌های هخامنشی (فارسی میانه) به صورت Farnah در ترکیب vindafarnā (به معنای دریافت‌کننده فرّه) به کار رفته است (نیولی، ۱۳۹۱، ۱۰۴؛ بیلی، ۱۹۴۳، ۱). اساساً در سنت ایران باستان با سه گونه فرّه روبروئیم:

نخست، فرّه آریایی (ایرانی) که براساس اشتادیشت، خداوند به ایران زمین داده است و موجب آبادانی و شکوه آن می‌گردد و بخشنده خرد، دانش، دولت و درهم شکننده غیرایرانی است (یشت‌ها، ۱۳۹۴، ۲: ۳۱۵). این فرّه را می‌توان در پهلوانان ایرانی به تماشا نشست.

دوم، فرّه ایزدی (اهورایی) و یا فرّه موبدی که آفریده اهوره مزداست. اهوره مزدا هم صاحب

فرّه است و هم بخشنده آن؛ چنانکه در بندهای ۹ تا ۲۴ زامیاد یشت از فرّه اهورمزدا و امشاسپندان و ایزدان سخن رفته است. این فرّه تشخص لطف ایزدی است و به واسطه آن اهورامزدا دست به آفرینش می‌زند؛ نماد فرّه موبدی یا فرزاندگی در وجود زردشت به صورت نور ظاهر می‌شود (آموزگار، ۱۳۸۶، ۳۵۲؛ بیلی، ۱۹۴۳، ۳۳) و در گاهان (یسنای ۵۱، بند ۱۸) آمده است که جاماسب فرزانه با راستی فرّه را برگزید و به شهریاری اندیشه نیک دست یافت.

سوم، فرّ یا خرّه کیانی که وجه شاهی فرّه است، هر بار نصیب ناموران و پادشاهان و پارسایان گردیده، از پرتو آن رستگار و کامروا شده‌اند و برطبق بندهای ۸۳ تا ۹۰ زامیاد یشت، امشاسپندان فرّه کیخسرو را به گشتاسب می‌رسانند تا به یاری آن بر ارجاسب پیروز شود و سرانجام فرّه به سوشیانس پیروز و دیگر یاران او خواهد رسید تا جهان را نو سازند (یشت‌ها، ۱۳۹۴، ۲: ۳۱۵؛ بیلی، ۱۹۴۳، ۲۷).

شیخ اشراق که وارث حکمت شهریاران فرهمند ایرانی است، دسته‌بندی سه‌گانه دقیقی از مفهوم خرّه که حقیقتی الهی و کیفیتی مینوی است، به دست می‌دهد که از نظرگاهی حکمی و عرفانی برخاسته و قرابت ماهوی بسیاری با مفهوم مزدایی آن دارد.^{۱۵} وی در واپسین بند رساله المشارع و

”

یکی از مؤلفه‌های بنیادین حکمت خسروانی (فهلوی) که اساس آن بر نور ابتناء یافته و در حکمت اشراق احیای آن مقصود بوده است، برخوردار از فرّه و به ویژه فرّه کیانی (کیان خرّه) است.

“

المطارحات، دسته‌بندی سه‌گانه دقیق از مفهوم خرّه به دست می‌دهد و سه مقام میر، پیر و شهریار را بدین ترتیب تبیین ساخته است: «خرّه پهلوانی» یا مقام «میر» از آن پهلوانان است و آنانی که از انوار جلالی حق برخوردار گشته‌اند؛ «خرّه فرزانی» یا مقام «پیر» مقام فرزندگان و دانایانی است که از انوار جمال الهی بهره‌مند شده‌اند و سوم، «خرّه کیانی» که جامع این انوار جلال (خرّه پهلوانی) و جمال (خرّه حکمت و فرزانی) است و با مقام خلیفه‌اللهی در سنت اسلامی متناظر است.

سهروردی در شرح این اقسام فرّه می‌نویسد:

«هرگاه امر قهری بر جوهر نفس غالب آید، تابش شروق به‌گونه‌ای است که بهره‌ای از امور قهری از سماویات و ارباب طلسمات آن در وی غالب می‌شود. در این صورت آنچه که فهلویان خرّه می‌نامیدند، در شهاب‌هایی نورانی ظاهر می‌شود که اثر آن [بر سالک] قهری است و صاحب این فرّه، فردی شجاع و قاهر و غالب خواهد بود و اگر اشراق توسط شهاب قدسی انوار روحانی به حسب استعداد نفس، از عشق و محبت برخوردار باشد، خرّه‌ای که در سعادت‌بخشی به نفس سالک مؤثر است، متضمن امور لطیف است و سبب میل نفوس نسبت به نفس سالک و عشق به او و تعظیم و بزرگداشت او می‌شود زیرا آنچه بر او تأیید گرفته، از ارباب طلسمات مبارک و معظّم و معشوق است. و اگر پرتوهای اشراقی به نفس، در اعتدال [حالی میان قهر و مهر] باشد و هیأت‌های نوری توسط سید نیر اعظم فزونی یابد، سالک و صاحب این نفس شهریار معظّم و صاحب هیبت و علم و فضیلت و اقبال خواهد شد و تنها چنین حالی را کیان خرّه نامیده‌اند. این مقام وقتی به حدّ کمال رسد، به سبب اعتدال نوری، شریف‌ترین اقسام اشراق است» (۱۳۸۰، ۱: ۵۰۴).

فرّه (خورنه) در متون مزدیسنا با رمز اشراقی نور و آتش قرین شده و در بند ۱۲۷ مهریشت، خورنه قدرتمند کیانی^{۱۶} با «آتش سوزان» یکی دانسته شده که در جلوی گردونه مهر حرکت می‌کند. چنانکه از زامیادیششت (۱۹: ۵۳-۵۴) برمی‌آید، فرّ موهبتی است که خداوند به همگی مردمان عنایت می‌کند. خورنه جزئی از ماهیت انسانی و الهی است که شارحان متون پهلوی آن را به «خویشکاری» یا «کار خود» ترجمه کرده‌اند. به دیگر بیان، فرّه عبارت است

از آنچه که آدمی برای آن آفریده شده، یعنی کمال و هدف غایی انسان (نیولی، ۱۳۹۱، ۱۰۷؛ زینر، ۱۳۸۴، ۲۲۰).

هرچند موهبت فرّه کیانی از جانب خداوند و به فرمان او به شهریار روحانی اعطا می‌شود، چنانکه در یشت‌ها و زندبهن‌یسن صراحتاً بدان اشاره شده است (۱۳۹۴، ۲: ۳۱۵؛ ۱۳۷۰، ۱۵)، لیکن این اصطلاح و تأیید الهی بر مبنای صفات نیک و کسب فضایل و عمل به خویشکاری شخص فرهمند انجام می‌شود و افزون بر آن، استمرار چنین تأیید و برخوردارگی نیز شدیداً بر همین شایستگی‌ها و پیروی از اصل‌اشه و راستی استوار است، همچنانکه در یشت‌ها داستان گسسته‌شدن فرّه از جمشید، پس از عصیان او روایت شده است (یشت‌ها، ۱۳۹۴، ۲: ۳۳۶) و اعمال نابخردانه کی‌کاووس سبب تیره‌گشتن فرّه او شده و سرزمین ایران را به سوی ویرانی رهنمون می‌کند (زندبهن‌یسن، ۱۳۷۰، ۱۵). با این همه، این نور ازلی در عالم مانا و برقرار خواهد بود و «اگرچه با حمله اهریمن و دیو از انسان از فرّه خویش دور می‌شود ولی فرّه به‌دین با محدود ساختن و کاستن از نیروهای اهریمن، به وظیفه خویش عمل می‌کند و زمینه را برای ایجاد فرشکرد فراهم می‌آورد» (زینر، ۱۳۸۴، ۲۲۲) و «خورنه که فروغ نور ازلی است و انتقال آن به واسطه انوار فیروز صورت می‌گیرد، در سوشیانت موعود مجدداً ظهور می‌یابد» (کربن، ۱۳۹۰، ۱۸۱).

شاید از منظر اهل سلوک بتوان گفت در مفهوم فرّه، «کشش» یعنی امر مقدر آن سویی و «کوشش» و کنش این سویی آدمی با یکدیگر قرین شده‌اند و هرکس به قدر خویشکاری و عمل به وظیفه ذاتی خویش از بخت و اقبال نیک برخوردار می‌شود؛ پس هرکس به فرّه خود برسد، به کمال وجودی خویش نائل می‌گردد و به صفات الهی واصل می‌گردد، از این رو، فرّه ایزدی که شعاع سعادت الهی و مایه نیکبختی بی‌زوال هردو جهانی است، بر سیمای انسان فرهمند پدیدار خواهد شد. این سعادت زمانی حاصل شدنی است که «انسان به وظایف دینی و دنیوی خود بر اساس راستی و نظام الهی عمل کند. بنابراین انسان با نوعی سلوک عرفانی و طی مراحل و منازل معرفتی، شایسته برخوردارگی از فرّ کیانی می‌گردد. این دیدگاه با نظریه حاکم حکیم افلاطون مشابهت دارد. همان‌گونه که از نظر افلاطون، حاکم حکیم برای برپایی نظم کامل و عدل الهی در عالم باید از عالم محسوس بگذرد و به عالم معقول برسد، شاه خوب نیز به سبب کمال دینداری و دادگری و از روی تشبّه تامّ به صفات و کمالات الهی از جمیع

مراتب وجود بالاتر می‌رود و قطب عالم و مظهر عدل و مجری اراده الهی می‌گردد» (مجتبایی، ۱۳۵۲، ۵۴-۵۵، ۹۲، ۱۵۱).

گفتنی است که «فرهمند» به معنای دارنده فرّه است و در میان اسماء و صفاتی که در بند ۷ و ۱۲ تا ۱۵ هر مزدیشت آمده، فرهمند و فرهمندترین از اسماء اهورامزدا به شمار رفته: «فرهمند نام من است. فرهمندترین نام من است» (هر مزدیشت، بند ۱۲). افزون بر این، بنا بر نصّ اوستا فرّ کیانی مزدا آفرید و ناگرفتنی است و این فرّ از جانب اهورامزدا، به آنانی که طالب آن باشند و قابلیت کسب آن را داشته باشند اعطا می‌شود؛ همچنان که در سنت اسلامی «ولی» از اسماء الهی بوده و سالکان از خود رسته می‌توانند به اذن الهی، مظهر این نام باشند.

سهروردی در رساله‌*الالواح‌العمادیه* که در اواخر عمر خویش در خرتبرت و برای عمادالدین ارتقی «امیر خرتبرت» به رشته تحریر در آورده است، کوشیده است توصیف‌های روشن و مبسوطی از ملوک فارس که از منظر او الگوی حکمرانی آرمانی ایرانیانند، به دست دهد. او در *الالواح‌العمادیه*، پیش از پرداختن به فریدون و کیخسرو مدخلی شایان توجه پیش روی عمادالدین می‌گشاید که طی آن به تشریح مفهوم «خرّه» و «کیان خرّه» می‌پردازد:

«هرگاه نفس تطهیر یابد، به نور حق مستنیر گردد و در آن سکینه قدسی حاصل می‌شود و به واسطه این سکینه، نفس یارای تأثیر و تصرف در اجسام و نفوس می‌یابد و این مقام را خرّه و کیان خرّه می‌نامد و آنگاه از بزرگانی از پارس می‌گوید که بدان واصل شده‌اند» (۱۳۸۰، ۴: ۹۱). شیخ اشراق «خرّه» را «نوری می‌داند که معطی تأیید است که نفس بدان روشن می‌گردد و نوری را که به شهریاران اختصاص دارد، «کیان خرّه» می‌نامند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ۴: ۹۲).

از منظر سهروردی کیخسروی فرهمند به واسطه اتصال به عالم نور و خورمندی‌اش، از مظاهر نورالانوار به شمار می‌رود، و به سبب بهره‌مندی‌اش از کیان خرّه تبلور نمادین نبرد با اهریمن و سیاهی شده و به قوه و نیروی حق تعالی اهریمن محبّ دشمنی و ویرانی یعنی افراسیاب را هلاک گرداند از بهر آن که نافی حق گشت و منکر نعمت‌های خدا شد، تقدیس را برداشت و [کیخسرو] آن صاحب لشکری را که شمارندگان از شمردن لشکر آن عاجزند، در جانب غربی او را نابود کرد و آن‌گاه که سنگینی سکینه مجد بر شهریار پاک فرود آمد، عناصر

عالم به واسطه او برکت یافتند و شیریان و فاجران هلاک گشتند (سهروردی، ۱۳۸۰، ۴: ۹۲). شهریاران فرهمند ایرانی و در رأس آنها کیخسرو از منظر سهروردی مثل اعلامی توحید شهودی بوده‌اند یعنی جز شاهد ازلی و نور مطلق نمی‌دیده‌اند؛ این همان «اصل مشرقی» در نزد خسروانیان است که سهروردی آن را دریافته و احیا کرده است.

حاصل سخن

حکمت مشرقی و اشراقی جلوات سنتی‌اند به درازنای تاریخ که از خمیره ازلای حکمت منشعب شده و چونان جریان سیالی در بستر اندیشه مشرقیان سریان داشته و در سنت اسلامی با ظهور اندیشمندانی چون فارابی، ابن سینا و سهروردی این آتش زیر خاکستر دوباره رخ نموده است. پژوهشگرانی چون دیمیتری گوتاس غافل از قرابت‌های ماهوی میان ابن سینا و جریان‌های فکری پیش و پس از او و حتی قرائن روشن تاریخی کوشیده‌اند به انکار احیای حکمت شرقی و نقد دستگاه اندیشه ارسطویی از سوی ابن سینا پردازند؛ این در حالی است که نظر داشتن به ریشه‌های نظرگاه وحدت شهودی مشرقیان و فهم حکمت ذوقی و بحثی و دسته‌بندی فیلسوفان به مشرقیان و مغربیان چراغ راهی است که بی آن به درک این سنت‌های فلسفی نمی‌توان نائل آمد.

ابن سینا نه تنها در رساله‌های رمزی بلکه در آثار فلسفی برجسته خویش همچون منطق‌المشرقیین، الاشارات و التنبيهات، المباحثات و الانصاف به طرح حکمت مشرقی دست زده است و زمینه‌های اولیه این نگاه حتی در آثار دوره نخستین وی همچون الشفاء نیز به چشم می‌خورد. حکمت مشرقیه از منظر بوعلی حکمتی حقیقی است برای مخاطبینی که خواص فلاسفه‌اند و گویای حقایقی و رای آنچه مشائیان گفته‌اند و حکمت اشراق سهروردی نیز حکمتی است احیاگر اندیشه مشرقی. بنابراین به نظر می‌رسد نه تنها گسستی میان دو حکمت سینوی و اشراقی نیست بلکه ارتباط‌مایی برقرار توان کرد میان این دو حکیم ایرانی در تبیین حکمت ذوقی و نگاه وحدت شهودی؛ لیکن باید گفت که در این راه، اگرچه فضل تقدّم با ابن سیناست اما تقدّم فضل از آن شیخ اشراق است؛ چراکه به جمع نیکوی حکمت شرقی و غربی نائل آمده و به اصل مشرقی دست یافته است.

- 1- Orient
- 2- Carlo Alfonso Nallino
- 3- Henry Corbin
- 4- Dimitri Gutas
- 5- Yale University

۶- اقوال گوتاس از این مقاله به ترجمه حمید عطایی نظری برگرفته شده است با مشخصات کتاب‌شناسی ذیل:
گوتاس، دیمتری (۱۳۹۲)، «سرشت، درون مایه و انتقال حکمت مشرقی ابن سینا»، ترجمه حمید عطایی نظری، *ابن سینا پژوهی: مجموعه مقالاتی در معرفی آراء، احوال و آثار ابن سینا*، به کوشش فاطمه فنا، خانه کتاب تهران، صص ۳۱۷-۳۴۴.

- 7- A.F. Mehren
- 8- Georges Anawati
- 9- Christian. Jambet

۱۰- نگارنده پیشتر به نقد و بررسی آراء جان والبریج در مقاله‌ای با مشخصات ذیل پرداخته است:
زارع، زهرا (۱۴۰۱)، «نقدی بر آثار جان والبریج در حوزه سهروردی پژوهی»، *فهلوی‌نامه (مجموعه مقالات همایش سهروردی و احیاء حکمت فهلوی)*، به کوشش بابک عالیخانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۱- این اصطلاح از رنه گنون، حکیم فرانسوی است در کتاب مقدمه عمومی بر مطالعه تعالیم هندو با مشخصات کتاب‌شناسی ذیل:

Guénon, René. Introduction to the Study of the Hindu Doctrines, Trans. Marco Pallis, London: Luzac & Company.1945.

۱۲- و ما جمعنا هذا الكتاب لنظيره الا لأنفسنا - أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا- و أما العامة من مزاولی هذا الشأن فقط أعطينا هم فی کتاب الشفاء ما هو كثير لهم و فوق حاجتهم.
۱۳. قرآن کریم، ۲۴: ۳۵.

۱۴- ولهذا صرح الشيخ ابوعلی فی کراریس نسبها الی المشرقین ... و هذه الکراریس و ان نسبها الی المشرق فهی بعینها من قواعد المشائین و الحکمة العامّة الا أنه ربما غیر العبارة أو تصرف فی بعض الفروع تصرفاً قریباً لایباین کتبه الاخری بوناً یعتد به، و لا یبقر به الاصل المشرقی المقر فی عهد العلماء الخسروانیة، فانه هو الخطب العظیم و هو الحکمة الخاصة (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۹۵).

۱۵- نگارنده در مقاله‌ای با عنوان «از فرّه مزدایی تا سکینه اشراقی» که در مجموعه مقالات همایش ملی حکمت اشراقی در پرتو آراء و آثار شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق)، به همت انجمن آثار و مفاخر فرهنگی چاپ شده است، در این باب به طور مبسوط سخن گفته و اینک به اجمال به نتایج آن اشاره می‌کند.

۱۶- «کی» لغتی هندوایرانی است به معنی «دیده‌ور و بصیر و فرزانه» است و از ریشه kav به معنای دیدن مشتق

شده و بنابر زامیادیشیت از کیومرث تا سوشیانت همگی «کی» به شمار می‌روند.

منابع

- ۱- ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم (۱۳۴۹)، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، ج ۱، به کوشش سیدجعفر غضبان و دکتر محمود نجم‌آبادی، تهران، دانشگاه تهران.
- ۲- ابن رشد، ابوالولید محمد (۱۳۸۷)، *تهافت التهافت*، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)، *منطق المشرقیین*، قم، کتابخانه حضرت آیت الله مرعشی نجفی.
- ۴- _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم، انتشارات بیدار.
- ۵- _____ (۱۹۵۲)، *الشفاء، المنطق، تصحیح احمد فؤاد الأهوانی، الخُدیری، قاهره*.
- ۶- آموزگار، ژاله (۱۳۸۶)، *زبان، فرهنگ و اسطوره (مجموعه مقالات)*. تهران، معین.
- ۷- بدوی، عبد الرحمن (۱۹۷۸)، *ارسطو عند العرب*، کویت، الناشر وكالة المطبوعات.
- ۸- زندبهنم یسن (۱۳۷۰)، *تصحیح و ترجمه محمدتقی راشد محصل*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۹- زینر، رابرت چارلز (۱۳۸۴)، *طلوع و غروب زردشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر.
- ۱۰- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران. ج ۱-۴، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۱- عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹)، *تذکره الاولیاء*، بررسی، تصحیح متن و توضیحات از محمد استعلامی، تهران، زوار.
- ۱۲- کربن، هانری (۱۳۹۰)، *اسلام در سرزمین ایران: سهروردی و افلاطونیان ایران*، ترجمه رضا کوهکن، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۳- گوتاس، دیمتری (۱۳۹۲)، «سرشت، درون مایه و انتقال حکمت مشرقی ابن سینا»، ترجمه حمید عطایی نظری، *ابن سینا پژوهی: مجموعه مقالاتی در معرفی آراء، احوال و آثار ابن سینا*، به کوشش فاطمه فنا، خانه کتاب تهران، صص ۳۱۷ - ۳۴۴.
- ۱۴- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب.
- ۱۵- طوسی، خواجه نصیرالدین محمد (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، قم، نشر البلاغه.

- ۱۶- مجتبابی، فتح‌الله (۱۳۵۲)، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران
- ۱۷- نیولی، گرادو (۱۳۹۱)، فَر/فَره، ترجمه سعید انواری و سپیده رضی. هفت آسمان، شماره ۵۳، ۱۰۱-۱۱۸
- ۱۸- یشت‌ها (۱۳۹۴)، تفسیر و تألیف ابراهیم پوردادوود، ج ۲، تهران، اساطیر.
- 19- Bailey, Harold Walter. (1943). *Zoroastrian Problems in the ninth - century books*. Oxford the clarendon press.