



مشرق و ترجمه

حکمت الاشراق

سید ابوالفتح محمد بن عروجی

ترجمه و مستعد از صدای





www.molapub.com



[molapub](https://www.instagram.com/molapub)



<https://t.me/molapub>

مذہب ترجمہ

حکمت الاشراق

شیخ اشراق سید ابوالبرکات ہروری

ترجمہ مسعود انصاری



آشادات مولی

سرشناسه: سهروردی، یحیی بن حبش، ۴۵۴۹ - ۵۸۷ق.

Suhrawardi, Yahya ibn Habash

عنوان قرارداد: حکمة الاشراق - فارسی - عربی

عنوان و نام پدیدآور: ترجمه و متن حکمة الاشراق/شهابالدین یحیی سهروردی؛ ترجمه مسعود انصاری.

مشخصات نشر: تهران: مولی، ۱۴۰۲.

مشخصات ظاهری: ۲۷۶ ص؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ س.م.

شابک: 978-600-339-198-7

وضعیت فهرست نویسی: فیا

یادداشت: نمایه.

موضوع: اشراق (فلسفه) -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

Ishraqijah -- Early works to 20th century

فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

Islamic philosophy -- Early works to 20th century

شناسه افزوده: انصاری، مسعود، ۱۳۴۵ -، مترجم

رده بندی کنگره: BBRV۴۶

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۹۳۶۵۷۹۹

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیا



انتشارات مولی

تهران: خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان - شماره ۱۱۵۸، تلفن: ۹۲۴۳۰۶۶۴۰۹۲۴۳ - نمابر: ۶۶۴۰۰۰۷۹

وب سایت: www.molapub.ir • اینستاگرام: molapub • تلگرام: molapub • ایمیل: molapub@yahoo.com

ترجمه و متن حکمة الاشراق • شیخ اشراق شهابالدین یحیی سهروردی

ترجمه: مسعود انصاری

چاپ اول: ۱۴۰۲=۱۴۴۵ • ۳۰۰ نسخه • ۲۵۰/۱
۴۰۳

شابک: ۷-۱۹۸-۳۳۹-۶۰۰-۹۷۸-۹۷۸-۶۰۰-۳۳۹-۱۹۸-۷ ISBN: 978-600-339-198-7

طرح جلد: علی اسکندری • حروفچینی: درپچه کتاب

کلیه حقوق مربوط به این اثر محفوظ و متعلق به انتشارات مولی است



فهرست مطالب

نه

مقدمه‌ی مترجم

مقدمه‌ی مصنف

(۲-۱۱)

بخش نخست: در ضوابط اندیشه

(۱۲-۱۶۱)

گفتار نخست: در معارف و تعریف ۱۲ / ضابطه‌ی نخست: در دلالت لفظ بر معنی ۱۲ / ضابطه‌ی دوم: در مقسم تصور و تصدیق ۱۲ / ضابطه‌ی سوم: در ماهیت‌ها و اجزاء و عوارض ۱۴ / ضابطه‌ی چهارم: تفاوت آنچه شیء از ذات خود دارد ۱۶ / ضابطه‌ی پنجم: کلی، در وجود خارجی وقوع نمی‌یابد ۲۶ / ضابطه‌ی ششم: در دلیل نیاز به منطق ۱۸ / ضابطه‌ی هفتم: در تعریف و شرایط آن ۱۸ / فصل: در حدود حقیقی ۲۰ / ردّ قاعده‌ی مشائیان در تعریفات ۲۲ /

گفتار دوم: در دلایل و مبادی آن ۲۶ / ضابطه‌ی نخست: در رسم قضیه و قیاس و انواع آن ۲۶ / ضابطه‌ی دوم: در حصر و اجمال و ایجاب و سلب قضایا ۳۰ / ضابطه‌ی سوم: در جهات قضایا ۳۴ / حکمت اشراقی: در بیان برگرداندن همه‌ی قضایا به موجه‌ی ضروریه ۳۶ / ضابطه‌ی چهارم: در تناقض و تعریف آن ۴۰ / ضابطه‌ی پنجم: در عکس ۴۲ / ضابطه‌ی ششم: در مباحث متعلق به قیاس ۴۴ / نکته‌ی باریک اشراقی: در سلب ۴۶ / قاعده: در نتیجه‌بخش بودن شکل دوم به روش اشراقیان ۴۸ / قاعده: نتیجه‌بخش بودن شکل سوم به روش اشراقیان ۵۲ / فصل: در اقترانیات شرطی ۵۴ / فصل: درباره‌ی قیاس خلف ۵۴ / ضابطه‌ی هفتم: درباره‌ی مواد قیاسهای برهانی ۵۶ / فصل: در تمثیل ۶۰ / فصل: تقسیم برهان به لمّی و اثّی ۶۲ / فصل: در بیان مطالب ۶۴ /

گفتار سوم: درباره‌ی مغالطات ۶۶ / فصل: در مغالطات ۶۶ / فصل دوم: در برخی ضوابط و حلّ تردیدها ۷۸ / قاعده: در مقومات یک چیز ۸۰ / قاعده: در قاعده‌ی کلیه ۸۰ / قاعده: یک قاعده و پوزش‌خواهی ۸۲ / قاعده: ویرانی مشائیان در عکس ۸۶ / فصل سوم: برخی

داوری‌ها در نکته‌های اشراقی ۹۰ / داوری: در اعتبارات عقلی ۹۴ / دلیلی دیگر: وجود در اعیان افزون بر ماهیت نیست ۹۶ / دلیل دیگر: هنگامی که وجود برای ماهیت باشد ۹۸ / دلیل دیگر: وقتی وجود در اعیان حاصل شده باشد ۹۸ / دلیل دیگر: عدد امری اعتباری - عقلی است ۱۰۲ / فصل: عرض بودن بیرون از حقیقت اعراض است ۱۰۸ / داوری دیگر: در بیان آنکه مشائیان مقرر داشته‌اند که هیچ چیز نباید شناخته شود ۱۱۰ / داوری دیگر: در ابطال هیولی و صورت ۱۱۲ / داوری: هیولای عالم عنصری ۱۲۰ / داوری دیگر: در فیصله دادن اختلافات ۱۲۰ / قاعده: در ابطال جوهر فرد ۱۳۴ / قاعده: در ابطال خلاء ۱۳۶ / داوری: درباره‌ی استدلال بر بقای نفس ۱۳۶ / داوری: درباره‌ی مثل افلاطونی ۱۴۰ / قاعده: درباره‌ی صدور بسیط از مرکب ۱۴۲ / داوری: در ابطال جسم بودن شعاع ۱۴۶ / داوری: در سست انگاشتن آنچه درباره‌ی دیدن گفته‌اند ۱۵۰ / قاعده: درباره‌ی حقیقت تصاویر آینه‌ها ۱۵۴ / داوری: درباره‌ی شنیده‌ها یعنی صداها و حرف‌ها ۱۵۶ / فصل: در وحدت و کثرت ۱۵۸ /

بخش دوم: درباره‌ی انوار الهی و نورالانوار

(۳۴۷-۱۶۲)

گفتار نخست: درباره‌ی نور و حقیقت آن ۱۶۲ / فصل: نوری که تصورش بدیهی است ۱۶۲ / فصل: در تعریف غنی = بی‌نیاز ۱۶۲ / فصل: شیء یا نور است یا تاریکی ۱۶۴ / فصل: نیازمندی جسم به نور مجرد ۱۶۶ / قاعده: نور مجرد با حس مورد اشارت قرار نمی‌گیرد ۱۶۸ / قاعده: هر نور برای خود نور مجرد است ۱۷۰ / فصل اجمالی: آنچه از خود آگاه است نور مجرد است ۱۷۰ / فصل تفصیلی: درباره‌ی آنچه یادآور شدیم ۱۷۰ / داوری: آگاهی یک چیز از خود، ظهورش برای ذاتش است ۱۷۶ / فصل: نورها و انواع آن ۱۷۸ / قاعده: جسم موجب جسم دیگر نمی‌شود ۱۸۲ / فصل: تفاوت نورهای مجرد عقلی ۱۸۴ / فصل: نورهای مجرد در حقیقت خود ناهمگونی ندارند ۱۸۴ / قاعده: پدیدآورنده و روشنائی بخش برزخ‌ها خودآگاه است ۱۸۶ / فصل: در اثبات واجب لذاته و یکتایی او ۱۸۶ / یگانگی آفریدگار و الامقام ۱۸۸ / کوتاهه‌ای دیگر، در آنکه هیأت نوری به ذات [نورالانوار] درنیاید ۱۹۰ / روش دیگر: نور الانوار هیأت و صفتی ذاتی ندارد ۱۹۰ /

گفتار دوم: در ترتیب وجود ۱۹۴ / فصل: از واحد حقیقی بیش از یک معلول صادر نمی‌شود ۱۹۴ / فصل: نخستین صادرشده از نورالانوار، نور مجرد واحد است ۱۹۶ / فصل: در احکام این برزخ‌ها ۲۰۰ / فصل: حرکات افلاک ارادی است ۲۰۲ / قاعده: در چگونگی تکثر ۲۰۶ / قاعده: در بخشش نورالانوار ۲۰۸ / قاعده: در مشاهدت ۲۰۸ / قاعده‌ی دیگر اشراقی: مشاهده‌ی نور غیر از شعاع آن نور است ۲۱۰ / فصل: هر نور بالایی

نسبت به نور پایین چیرگی دارد ۲۱۰ / فصل: محبت نور پایین مقهور محبتش به نور بالا است ۲۱۲ / فصل: اشراق مجزئات بر یکدیگر ۲۱۲ / فصل: چگونگی صدور کثرت از واحد یگانه ۲۱۴ / فصل: تکمیل سخن از ثوابت و برخی اختران ۲۲۴ / فصل: علم الهی بر پایه‌ی قاعده‌ی اشراق ۲۲۴ / فصل: قاعده‌ی امکان اشرف ۲۳۰ / قاعده: صدور ساده از مرکب ۲۳۸ / قاعده: نور متصرف، بین برخی از اصنام واسطه می‌شود ۲۳۸ / فصل: پایان‌پذیری آثار عقول ۲۴۰ /

گفتار سوم: چگونگی فعل نورالانوار و نورهای چیره ۲۴۶ / فصل: در اینکه فعلشان ازلی و جهان، قدیم است ۲۴۶ / فصل: جهان، قدیم و حرکت‌های دوری افلاک، تام است ۲۴۸ / نکته: حرکات افلاک دَوْران کامل است ۲۵۰ / فصل: ابدی و ازلی بودن زمان و سرمدی بودن جهان ۲۵۲ / فصل: حرکت‌های افلاک برای رسیدن به امر قدسی لذتبخش است ۲۶۰ / قاعده: مجعول، هویت شیء است نه وجودش ۲۶۲ /

گفتار چهارم: تقسیم برزخ‌ها و هیأت‌ها و ترکیبات آنها ۲۶۶ / فصل: تقسیم برزخ‌ها ۲۶۶ / فصل: منتهی شدن همه‌ی حرکات به نورهای جوهری یا عَرْضی ۲۷۴ / فصل: دگردیسی در کیفیات، نه در صُور جوهری ۲۷۸ / فصل: حواس پنجگانه‌ی ظاهری ۲۸۴ / فصل: هر صفتی از صفات نفس همانندی در بدن دارد ۲۸۶ / فصل: مناسبت بین نفس ناطقه و روح حیوانی ۲۸۸ / فصل: حواس باطنی منحصر به پنج مورد نیست ۲۹۰ / فصل: حقیقت نقش‌ها آینه و تخیل ۲۹۴ /

گفتار پنجم: معاد و نبوات و خواب‌ها ۳۰۰ / فصل: تناسخ و بقای نفس ۳۰۰ / فصل: رهایی نورهای پاک به جهان نور ۳۰۸ / فصل: احوال جان‌های انسانی پس از جدا شدن از بدن ۳۱۴ / فصل: بدی و نگوینختی ۳۱۸ / قاعده: چگونگی صدور موالید نامتناهی از علویات ۳۱۸ / فصل: سبب هشدارها و آگاهی از امور غیبی ۳۲۰ / فصل: امور غیبی‌ای که کمال‌یافتگان دریافت می‌دارند ۳۲۴ / فصل: واردی نگاشته شده در لوح ذکر مبین ۳۳۰ / فصل: واردی دیگر در لوح ۳۳۴ / فصل: در احوال سالکان ۳۳۸ / فصل: وصیت مصنف ۳۴۴ /

فهارس

(۳۴۹ - ۳۵۲)

فهرست آیات ۳۴۹ / فهرست اشخاص ۳۵۰ / فهرست کتاب‌ها ۳۵۱ / فهرست مکان‌ها ۳۵۲ /

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه‌ی مترجم

ابوالفتوح، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی (۵۴۹ هـ ق / ۱۱۵۵ م - ۵۸۷ هـ ق / ۱۱۹۱ م) در سهرورد از توابع زنجان زاده شد و مقدمات علوم را در شهر مراغه و دیگر علوم و به ویژه فلسفه‌ی مشاء را پس از آن در اصفهان آموخت. آنگاه به آناطولی و پس از آن به شام سفر کرد. متون تاریخی درباره‌ی جزئیات زندگی او گزارش روشنی ارائه نمی‌دهند. در «التجوم الزاهره فی ملوک مصر والقاهره» آمده است: «در آن سال (سال دهم از سلطنت ظاهر جقمق) یحیی سهروردی مقتول در حلب کشته شد که از علوم پیشینیان و منطق و سیمیا و ابواب نیرنگ‌ها آگاه بود، انبوهی از مردم به آن گرایش یافتند و از او پیروی کردند و او تألیفات بسیاری در این علوم دارد. به نزد ملک ظاهر، پسر سلطان صلاح‌الدین راه یافت که بر حلب حکم می‌راند و او شیفته‌ی سخنانش شد و به او گرایش یافت و اهل حلب به سلطان صلاح‌الدین نامه نوشتند به این مضمون که فرزندت را دریاب که در غیر این صورت عقیده‌ی او تباه خواهد شد. پدرش به او نوشت که سهروردی را از خویش بران، اما او چنین نکرد و نامه نوشت که عالمان با او مناظره کنند و آنان با او مناظره کردند و بر آنان پیروز شد، به این مضمون که گفتند: تو در نوشته‌هایت گفته‌ای: خداوند تواناست پیامبری را بیافریند، درحالی که این محال است. او از آنان پرسید: «دلیل محال بودنش چیست؟»، درحالی که خداوند متعال ذات توانایی است که هیچ کاری بر او ممتنع نیست؟» با او تعصب ورزیدند و ظاهر او را زندانی کرد...» [۱۱۴/۶] در «الوافی بالوفیات» آگاهی‌های بیشتری درباره‌ی او آمده است: «سهروردی مقتول شافعی، محمد بن حبش بن امیرک، شهاب‌الدین که از پدرش یاد نکرده‌اند و قاضی شمس‌الدین بن خلکان، یحیی بن حبش بن امیرک به «حای مهمله» و «ب» و «شین» در نام پدرش و «امیرک» در نام پدر بزرگش آورده که «امیرک»

همان امیر است که در پایانش «کاف» دارد، چه بسا این ذکر نام درست باشد. او حکمت و اصول فقه را نزد شیخ مجدالدین جیلی در مراغه خوانده و این «جیلی» چنانکه ابن خلکان آورده، شیخ امام فخرالدین رازی است. سهروردی بسیار هوشمند و زبان‌آور بود و برخی از فقیهان عجم از او حکایت کرده‌اند. ... لقبش «الموید بالملکوت» بود و او را به انحلال (تباه ساختن) عقیده‌ی مردم و رأی حکیمان متهم می‌کردند! آنگاه داستان او و ظاهر را نقل کرده و در پایان می‌گوید: «صبح جمعه، پس از نماز، در ماه ذی‌الحجه‌ی سال ۵۸۷ هـ ق او را از قلعه‌ی حلب، مرده، از زندان بیرون آوردند و دوستانش از پیرامونش پراکنده شدند و گفته‌اند: چند روزی او را به صلیب کشیدند و... «التنقیحات فی اصول الفقه»، «التلویحات»، «الهیاکل»، «حکمة الإشراف» «الحکمة الغربیه» به روش رساله‌ی «حی بن یقظان» و رسایلی بسیار و دعا‌هایی در تمجید و تقدیس خداوند متعال از آثار او هستند. مردم درباره‌ی صلاحه او و زندق بودنش آرای گوناگونی دارند. کسانی که به کشته شدنش فتوا دادند، زین‌الدین و مجدالدین، دو پسر جهل بودند ... و از دعا‌های اوست: «اللهم خلص لطفی من هذا العالم الکثیف = خداوند، ای پروردگار، لطیف جان مرا از این دنیای کثیف (زمخت) برهان.» - ۲۳۶/۲ و ۲۳۷ و وقتی معلوم شد که کشته خواهد شد این بیت را بسیار زمزمه می‌کرد:

أری قَدَمی أراق دَمی و هانَ دَمی فها نَدَمی

- می‌بینم پاهایم را که خونم می‌ریزد و ای دریغا خون من تباه شده است، از این روی پشیمانم. (پیشین، ۲۳۷)

خیره‌گشی است ما را، دارد دلی چو خارا

بگشدد کسش نگوید، تدبیر خون‌بها کن

نکته‌های افزون‌تری که در متون آمده است عبارت از این است که ظاهراً او را در زندان قلعه‌ی حلب خفه کردند. (تاریخ ابن‌الوردی: ۱۰۲/۲) در تاریخ ذهبی آمده که از گرسنگی مرد و پس از آن او را سوزانند. (۷۴/۴۱ - ۷۵) اما در عین حال همو درباره‌اش می‌گوید: شهاب سهروردی فیلسوف، جوانی فاضل، سخنور، اهل مناظره و هوشمند بود. ابن‌ابی‌أصیبیه از او یاد کرده و گفته است: در دانش‌های حکمی یگانه بود و همه‌ی فنون فلسفه را

می‌دانست و در اصول فقه صاحب‌نظر و از هوش بسیار برخوردار بود و با هر کس که مناظره می‌کرد، بر او پیروز می‌شد، دانشش بیشتر از خردش بود. (پیشین، ۲۸۲) ذهبی می‌افزاید: «وقتی راه چاره‌ای جز کشتنش بر جای نماند و به هیچ وجه نمی‌شد راهی برای آزادی و رهایی‌اش پیدا کرد، خود برگزید که او را در خانه‌ای رها کنند تا از گرسنگی بمیرد و با او چنین کردند ... و سی‌وشش سال زیست (پیشین، ۲۸۳) و پس از آن چندین کرامت از او یاد کرده و برخی را به علم سیمیا نسبت داده است (پیشین، ۲۸۵) و گفته‌اند که ملک ظاهر پس از مدتی از کسانی که فتوا به قتل او داده بودند، انتقام گرفت و گروهی را زندانی کرد و آنان را خوار داشت و اموالشان را مصادره کرد. (پیشین، ۲۸۶) سدید، محمودبن‌رُقیقه برای من روایت کرده است: سهروردی توجه به جامه‌ای که می‌پوشید، نمی‌کرد و به امور دنیا دل خوش نمی‌داشت ... (پیشین، ۲۸۶) عبدالحی‌بن احمدبن محمدالعکری می‌گوید: «او یکی از هوشمندترین انسان‌ها بود، در آگاهی از علوم اوایل، سرآمد و در علم کلام صاحب‌نظر، اهل مناظره و استدلال، پارسا و ... بود ... کنیه‌اش ابوالفتوح و به روایتی عمر بود، ولی اوّلی درست‌تر است ... (شذرات الذهب: ۲۹۰/۴ به بعد)

مسلم است او را به کفر و زندقه متهم می‌کردند، اما این بنده هر آنچه در متون درنگ کردم، نفهمیدم کفر و زندقه‌ی او چه بوده است، مگر خداوند، اینکه ابن تیمیه که بیشتر از پنجاه بار در آثار خود از او یاد کرده است، می‌گوید او نبوت را امری اکتسابی می‌دانسته و آن را طلب می‌کرده و از جنس خواب‌های مردم تلقی می‌کرده است. [الرّد علی المنطقیین- ۴۸۳/۱] بسیاری از فیلسوفان آن را اکتسابی می‌دانستند و سهروردی مقتول از آنان است، می‌خواست پیامبر شود ... سحر و سیمیا را می‌آموختند ... صوری نورانی را می‌دیدند و آن‌ها را فرشتگان می‌پنداشتند و در خود آوازه‌ایی را می‌شنیدند و آن‌ها را سخن خدا می‌دانستند [الصفیة، ۵ و النبوات، ۱۸۱] سهروردی حَلَبی مقتول سخن خود را درباره‌ی باطن از ماده فلاسفه‌ی صابئین و مجوس می‌گرفت ... [بغیة المراد، ۱۹۴] سهروردی جهان را لم یزل (ازلی) و لایزال (ابدی) می‌داند ... [جامع الرسایل: ۵۲/۱] اینان به نبوت چشم طمع داشتند و سهروردی می‌گفت: نمی‌میرم تا اینکه درباره‌ی من

بگویند: «قم فأنذر» [درء تعارض العقل و النقل: ۱/۱۸۵] و در فلسفه‌ی خود از رومیان صابئی و پارسیان مجوس کمک می‌گرفت... [مجموعه الفتاوی: ۱۸/۹] چنانکه ملاحظه می‌شود، هیچ‌کدام از این عبارات - صرف نظر از آن که در کتاب‌های سهروردی آمده باشند یا خیر - در کفر صراحتی ندارند. در باب نبوت اتفاقی که افتاد آن بود که در مناظره‌ی سهروردی با دیگر عالمان از او پرسش شد: «آیا خدا می‌تواند پیامبری دیگر پدید آورد» او در پاسخ گفت: در قدرت خداوند تردیدی نیست [اما حکمتش چیز دیگری را اقتضا کرده است]. در آثار سهروردی هرگز نیامده است که پس از پیامبر اکرم، پیامبر دیگری برانگیخته خواهد شد و این بنده در هیچ‌کدام از آثارش ندیده‌ام آرزوی پیامبر بودن داشته است، البته او در باب مغیبات و نبوت نظراتی دارد که در متن کتاب فصلی را به خود اختصاص داده، اما همه مؤید شرعی دارند و باور به آن‌ها ضرورتاً به معنای طمع در نبوت نیست. در باب اخذ مباحث از روم و یونان و پارس باید دانست، صرف پرداختن به این مباحث در ذات خود، اشکالی ندارد که هیچ، بلکه بسیار هم مطلوب است. در جامعه‌ای که قرآن کریم از آن به «الجاهلیة» وصف می‌کند، پیامبر اکرم (ص)، احکامی را امضا می‌فرمودند و جاهلی بودن آن عصر مانع از آن نبود که برخی حقانیت‌ها هم در آنجا مانند حلف الفضول وجود داشته باشد که در زمان پیامبری هم به آن مباحث می‌ورزیدند. تا چه رسد به تمدن‌های بزرگی مانند یونان و مصر و ایران و استوانه‌هایی مانند هرمس و افلاطون و بودزجمهر.

از آن گذشته سهروردی به الحاد مانی و قاعده‌ی کافران مجوس که به دوگانه‌ی نور و ظلمت باور داشتند، تصریح می‌کند: «و هی لیست قاعدة کفرة المجوس و الحاد مانی و ما یفرضی الی الشکر بالله تعالی و تنزه = قاعده‌ی اشراق همان قاعده‌ی کافران مجوس و الحاد مانی نیست که به شرک آوردن برای خداوند متعال می‌انجامد.» با چنین صراحتی، سستی چنان استدلالی به روشنی هویداست و از آنان بسیار در شگفتم چگونه بدون رسیدن به کرانه‌ی بلند اندیشه‌ی سهروردی با چنین استدلال‌های سست‌بنیادی او را متهم می‌کنند. او می‌دانست که چنین تهمت‌هایی را به او خواهند زد که چنین پیش‌اندیشی دقیقی را در کتاب خود آورده است.

درباره‌ی دو موضوع تناسخ و قدّم عالم، نظرگاه این کمترین به حجة الاسلام، امام ابو حامد غزالی بسیار نزدیک است، اما در نسبت دادن کفر و ایمان به اندیشه‌وران، نظر به اهمیّت موضوع، ضمن نقد و انتقادی که وارد است، از آن بسیار احتیاط و پرهیز می‌کنم.

حکمت اشراق (حکمة الإشراف)

هدف این مقدمه تبیین کامل مباحث حکمة الاشراق و آرای صاحب این مکتب نیست، بلکه از «حکمة الاشراق» به عنوان یک کتاب که آن و شروح سه‌گانه‌اش توسط این قلم ترجمه شده و درباره‌ی ترجمه، به ایجاز سخن می‌گوییم. ولی برای اینکه ذهن مخاطب با مباحث حکمت اشراقی آشنا شود، از اشارت به چندین نکته‌گریزی نیست که در مقدمه‌ی متون چاپ شده، اصلاً به آن‌ها پرداخته نشده یا اینکه پرداختن به آن‌ها در این جایگاه، ضروری تشخیص داده شده است. هرچند متونی به فارسی و عربی در معرفی و تبیین حکمت اشراقی - مستقل یا در دل متون تألیف یافته‌اند - اما در نظر صاحب این قلم هنوز جای کتابی جامع و کامل که مفاهیم بنیادین این مکتب را به روشنی گزارش دهد و از رموز و اشارات آن، چنانکه بایسته است، پرده بردارد، خالی است. در مقدمه‌ای که بر شروح سه‌گانه‌ی قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری و ملّاصدرا نوشته‌ام، به ویژگی‌های این شرح‌ها اشارت کرده‌ام و اکنون نیازی به تکرار آن‌ها در اینجا نمی‌بینم، اما ضروری است یادآور شوم که این سه شرح مهم که بر کرانه‌های از دور پیدا و رموز نهفته‌ی این مکتب نور می‌افکنند و گره از رازهای پنهانش می‌گشایند، هر یک در شناخت دیدگاه‌های اشراقی، نظریه، روش و رهیافتی که در آن‌ها اتخاذ شده، نقش تاریخی و اهمیت خاص خود را دارند و در واقع مهمترین منابع شناخت این مکتب پس از متن «حکمة الاشراق» هستند. اما دریغ که مانند بسیاری از متون کلاسیک و به ویژه متون سنت فلسفی اسلامی که به زبان عربی هستند، به زبان فارسی ترجمه نشده بودند. خداوند بزرگ را سپاسگزارم که توفیق برگردان آن‌ها را به این کمترین بنده‌اش ارزانی داشت و البته از سرمایه‌ی مضجعه خود آگاهی دارم و امیدوارم این تلاش، خدمتی - هرچند اندک - به شمار و در نظر آید.

حکمت اشراقی به عنوان یک مکتب

گرچه واژه‌ی «حکمت» همواره در فرهنگ علوم اسلامی و انسانی به یک معنا به کار نرفته است، ولی تقریباً در اصطلاح فلسفی مفهومی شناخته شده است، آنگاه وصف «اشراق» یا «اشراقی» است که مفهوم آن را متمایز می‌سازد. مشتقات این واژه بیش از پانزده بار در قرآن کریم به کار رفته است که بیشتر معطوف به برآمدن خورشید است، اما گزاره‌ای در قرآن کریم هست که با مفهوم اشراق در حکمت پیوندی نزدیک دارد که در بیان اتفاق پس از نفخه‌ی دوم رستاخیز می‌فرماید: «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» = زمین به نور پروردگارش روشن می‌شود. - ۶۹ / زمر» از این عبارت به روشنی برمی‌آید که اشراق نور، عبارت از اثر و روشنائی آن و در واقع پدیده‌ای غیر از آن و پرتوی است از نور پروردگار که چیزی را روشن می‌سازد. همین معنی بارها درباره‌ی روشنائی بخشیدن خورشید نیز به کار رفته است. [ص، ۱۸] در دلالت قرآنی هیچ تردیدی وجود ندارد که خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، یعنی در واقع نور سراسر هستی، اما اینکه آیا می‌توان از آیات چنین برداشت کرد که نور به تعبیر سهروردی همان وجود است یا خیر، به تأمل بیشتری نیازمند است. واژه‌ی نور نیز حدوداً چهل و هفت بار در قرآن کریم به کار رفته است. کوتاهه‌ای از دلالت آن را شاید بتوان چنین گزارش کرد.

اول: نور خدا، نور خدا در آیات دارای ویژگی‌هایی چند است.

الف - نور خدا در هستی کامل خواهد شد. نور خداوند - در خود - کامل است، اما اشراق آن در آفریدگان - به دلیل کاستی‌هایی که به خود آنان برمی‌گردد - ممکن است کامل نباشد و خداوند وعده داده است - در هر صورت آن را به تمام و کمال می‌رساند [توبه، ۳۲ و صف، ۸] اما در باب انسان به روشنی بیان می‌کند که او می‌باید جویای این نور باشد، چنانکه می‌فرماید: «يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نوره يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ، يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا = روزی که خداوند پیامبرش و آنان را که با او ایمان آورده‌اند، رسوا نسازد و نورشان پیش روی آنان و به سمت راستشان شتابان است. می‌گویند:

پروردگارا، نورمان را برای ما به تمام [و کمال] برسان... - ۸ / تحریم».

ب - با استنباط از این آیه و آیات دیگر هیچ تردیدی بر جای نمی‌ماند که نتیجه‌ی ایمان انسان مؤمن، نوری است که خداوند به او ارزانی می‌دارد و

نیز جای شکی نیست که انسان مؤمن می‌باید همواره در جستجوی نور پروردگار خود باشد. چنانکه می‌فرماید: «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ = روزی که مردان و زنانِ مومن را بینی که نورشان پیش‌رو و پیرامون آنان و سمت راستشان شتابان است. - ۱۲ / حدید» ضمن آنکه مقرر می‌دارد: «وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ = شهیدان، نزد پروردگارشان، پاداش و نورشان را دارند. - ۱۹ / حدید».

ج - آنگاه، باید دانست که خاستگاه و مصدر نور راستین از منظر قرآنی، ذات خداوند متعال است، چنانکه عبارت «نورالله» [صف، ۸] «نور ربها» [زمر، ۶۹]، «نوره» [نور، ۳۵] در قرآن کریم آمده و درباره‌ی بندگان می‌گوید: «من لم يجعل الله له نوراً فما له من نورٍ = هر کس خداوند برای او نوری قرار ندهد، نوری نخواهد داشت - ۲۴ / نور».

د- اما نکته در نور بودن ذات خداوندی است که آیتی، چونان خورشید در میان اختران آیات می‌درخشد، آن است که می‌فرماید: «الله نور السموات و الأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح في زجاجة، الزجاجاة كأنها كوكب دريٌّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة، لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه النار، نور على نور يهتد الله لنوره من يشاء، و يضرب الله الأمثال للناس، و الله بكل شيء عليم = خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. وصف نور او، مانند چراغدانی است که در آن چراغی [افروخته باشند] و آن چراغ [نیز] در آبگینه‌ای است، آن آبگینه گویی ستاره‌ای رخشان است که از [روغن] درختی با برکت، [همان درخت] زیتون که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش، اگرچه آتشی به آن نرسیده باشد، روشنی بخشد. نور در نور است. خداوند هر که را بخواهد به نورش رهنمون می‌شود و خداوند برای مردم مثلها می‌زند و خداوند به همه چیز داناست. - ۳۵ / نور». در قرآن کریم کسانی که در دنیا از کسب نور محروم بوده‌اند، آرزو می‌کنند که از نور مؤمنان بجویند [حدید، ۱۳] مومنان جوياي نور افزونتر هستند. [تحریم، ۸] کافران در دنیا می‌کوشند نور الهی را خاموش کنند، اما اراده‌ی الهی تکمیل آن است. [توبه، ۳۲] خداوند هر کس را بخواهد به نور خود رهنمون می‌شود. [نور، ۳۵] خداوند تاریکی‌ها و نور قرار داده است [انعام، ۱] خداوند نور نامستعدان را از بین می‌برد. [بقره، ۱۷] رسول خدا (ص) را چراغ روشنایی بخش قرار داده شده است. [احزاب، ۴۶] برخی نورها

[از قبیل چشمه‌های نور] و ستارگان، نور در خود [که آن نیز از خداوند است] دارند و برخی مانند ماه نور را از غیر خود می‌گیرند. [یونس، ۵ و فرقان، ۶۱] کتاب‌های آسمانی از نور برخوردارند. [آل عمران، ۱۸۴ و فاطر، ۲۵ و مائده، ۴۴ - ۴۶ و انعام، ۹۱] قرآن نور است. [نساء، ۷۴، مائده، ۱۵، شوری، ۵۲ و تغابن، ۸] برای برخی از مردم نوری قرار داده که با آن بین دیگران راه می‌روند. [بقره، ۲۰ و انعام، ۱۲۲ و حدید، ۲۸] نور مایه‌ی هدایت است. [مائده، ۱۵ - ۱۶]

در لغت اما «اشراق» در آمدن درخشش خورشید است، اما در اصطلاح عرفان ورود الهامات مستقیم از سوی خداوند متعال برای سالک است. سه‌روردی در هیاکل النور درباره‌ی این اصطلاح می‌گوید: نور بخشوده از سوی اوست که در دل خود درخشش‌هایی دارای برق و شروق را می‌بینیم که دارای تشریق (روشنایی بخشی است) و انواری را شهود می‌کنیم و نیازهایی را برآورده می‌سازیم، درباره‌ی اشخاصی دارای هیأتی ارجمند و نقشی همیشگی چه می‌پنداری که اجرامی ثابت دارند و به دلیل دوری از جهان تضاد از تباهی ایمن هستند، زیرا آن‌ها بازدارنده‌ای ندارند و تابش انوار متعالی الهی و امداد لطایف خدایی از آنان قطع نمی‌شود و اگر مطلوبشان گسست‌ناپذیر نبود، حرکاتشان می‌گسست، هر معشوقی از جهان برتر چیزی دارد که با معشوق دیگر مغایر است. آن نور قاهر و سبیش است و با نور خود به آن یاری می‌رساند و بین او و ذات اول واسطه است و نزد آن شکوه خداوندی مشاهده می‌شود و به برکاتش می‌رسد و از هر اشراقی حرکتی برمی‌جوشد و با هر حرکتی برای اشراقی دیگر آماده می‌شود و با تازه شدن حرکت‌ها، اشراق‌ها هم تازه می‌شوند و با تجدّد اشراق‌ها تجدّد حرکات هم می‌پایند و با تسلسل آن‌ها پیدایی حوادث در جهان فرودین ادامه پیدا می‌کند...» [ص، ۷۰]. در الموسوعة الفلسفية العربية آمده است: «اشراق در فلسفه‌های دیرین شرقی شناخته شده بود و به عنوان ابزاری برای شناخت نور باطنی یا شهود وجدانی دانسته می‌شد و یکی از این نگرش‌های فلسفی، نگرش معروف به «هرمسی» است، منسوب به هرمس که درباره‌ی شخصیت او اختلاف نظر وجود دارد و برخی گفته‌اند که او «إخنوق» یا ادریس پیامبر است. فلسفه‌ی هرمسی به ماقبل قرن دوم میلادی

برمی‌گردد و بر این باورند که نگارندگان یا کاهنان مصری بودند که یونانی را نیک می‌دانستند و یا یونانیان مصری شده بودند که ساختار آرامی آنان را در قالب شرقی مصری آموخته بودند. هرمس‌گرایی در تطوّر اندیشه‌ی یونانی متأخر در اسکندریه نقش داشته است و نوشته‌های این فلسفه آمیخته به آموزه‌های افلاطون و حکمت دیرین مصری و برخی اسطوره‌های یونانی است و بخش‌هایی از آن هم به فلک و ستاره‌شناسی اختصاص دارد. رویکردی که هرمسیزم در آن راه یافته تقریباً همه‌ی زمان‌هاست و آن بازگشت به قدیم است. ازین روی پیروان هرمس، افلاطون را بزرگ می‌دارند و نزد آنان موصوف به «الهی» است. فیثاغورس نیز چنین است و آنان وحی و الهام را نیکو می‌دارند، زیرا روش پیامبران برای استدلال عقلی در باب شناخت است... مسلمانان پس از فتح مصر و شام با فلسفه‌ی هرمسی آشنا شدند، پس از آن اندیشه‌ی یهودی تأثیرش را در آن گذاشت... صابئین حرّان هم در انتقال آرای هرمسی به مسلمانان نقش داشتند. ما می‌توانیم تأثیر این نگرش را بر ابن‌طفیل در «حیّ بن یقضان» و ابن‌سینا در «الإشارات والتنبیها» و نیز بر بارزترین شخصیت اشراقی، سهروردی مقتول به سال ۵۸۷ هـ ق ببینیم که مؤلف حکمة‌الإشراق است. او در جای‌های بسیاری از آثارش از هرمس یاد کرده است و نزد او از بزرگان اشراقیون به شمار می‌رود و از او به «پدر حکیمان» و همراه با آغا‌ثادیمون، اسقلینوس و فیثاغورس یاد می‌کند و بر این باور است که از حجت‌های نهفته‌ی علوم آگاهند. درست در کنار جاماسب و بزرگمهر از حکیمان فارس... [الموسوعة الفلسفية العربية/ معن زیاده/ مقاله به قلم ابوالوفا التفّازانی/ ص ۷۳] البته سهروردی بیش از هر کسی حکمت اشراق را آزموده‌ی افلاطون می‌داند و ترجمه‌ی عین عبارتش در حکمت اشراق چنین است: «هر آنچه را که درباره‌ی دانش انوار گفتم و همه‌ی آنچه مبتنی بر آن است و جز آن، همه‌ی آنان که راه خدا را، عزّ و جلّ، پیموده‌اند، در شناخت آن‌ها به من یاری می‌رسانند و آن (اشراق و دانش انوار) آزموده‌ی (کشف) پیشوا و رئیس حکمت، افلاطون است، برخوردار از نعمت‌های پیدا و پنهان (نور) و همچنین کسانی که پیش از او، از زمان پدر حکیمان، هرمس تا زمان او زیسته‌اند. از قبیل حکیمان بزرگ و استوانه‌های حکمت، به‌سان اَبَذاقلس و فیثاغورس و دیگران».

جایی دیگر از این کتاب که سهروردی از هرمس یاد کرده آنجاست که می‌گوید: از جمله‌ی آنان، گروهی از دارندگان کتاب‌های آسمانی و قانونگذاران الهی مانند آغا‌ثا‌ذیمون و هرمس و اسقلینوس هستند.» همچنین او را از زمره‌ی کاملانی می‌داند که جان خویش را از ناسوت تن برکنده‌اند و حقایق را شهود کرده و به آنها باور دارند: «بیشتر اشارات پیامبران و استوانه‌های حکمت به همین است. افلاطون و کسانی که پیش از او بوده‌اند، مانند سقراط و کسانی که پیش از سقراط می‌زیسته‌اند، مانند هرمس و آغا‌ثا‌ذیمون و أنبا‌ذقلس، همگی بر این باورند. و بیشترشان تصریح کرده‌اند که آن نورها را در جهان نور دیده‌اند». می‌گوید: «کسی که منکر شهود نور است و به آن باور ندارد، می‌باید ریاضت بکشد، مگر آنکه بارقه‌ای از نور ساطع در عالم جبروت را ببیند و ذوات ملکوتی و انواری را مشاهده کند که هرمس و افلاطون شهود کرده‌اند.»

دوم: نقش سهروردی در تبیین حکمت اشراقی. پیوند سهروردی با افلاطون امری کاملاً روشن است و در جای‌جای این کتاب و شروح آن می‌توان به آسانی از این پیوند آگاه شد و محققان نیز به تفصیل در این باره سخن گفته‌اند، از این روی برای آنکه سخن به درازا نکشد از آن صرف نظر کرده‌ایم، اما پرسش بنیادینی که مطرح می‌شود این است که نقش سهروردی در تبیین این مکتب تا چه مایه بوده است. تا آنجا که این قلم در آثار سهروردی درنگ کرده می‌توان اصلی‌ترین نقش او را پیوند بین سه محور پراکنده‌ی محتوای گوهرین این مکتب در مصر و یونان و پارس و نیز ژرفا بخشیدن و گزارش روشمند مبانی حکمت اشراقی دانست، به نحوی که آن را از نهفتگی بیرون آورد و وارد فرهنگ مشرق‌زمین کرد و به آن عنوان بخشید و خود نماینده‌اش در روزگار خویش و همچنین تا به امروز در مشرق‌زمین شده است.

سوم: منطق. سهروردی تصریح می‌کند بالاترین مرتب‌شناخت با استدلال قرین شهود (شهود برآمده از سکوک) است. در فهم دقایق حکمت‌الاشراق می‌باید به عنوان رهنمودی کلی این موضوع را در نظر گرفت، زیرا اگر استدلال از آن حذف شود، دیگر فلسفه (حکمت) نیست و اگر شهود حذف شود، فلسفه‌ی اشراقی نیست: «نیکوترین جویندگان، جوینده‌ی شناخت

شهودی خداوند و استدلال [یا همدیگر] است، آنگاه جویای شناختِ شهودی، وانگهی جوینده‌ی استدلال. این کتابمان برای جویندگانِ شناختِ شهودی و نیز اهل استدلال نوشته شده است و برای اهل استدلال که سلوک معنوی نمی‌ورزد و یا آن را نمی‌جوید، در آن بهره‌ای نیست.» سهروردی منطق را به عنوان ابزار استدلال و مقدمه‌ای برای آن، با ملاحظاتِ می‌پذیرد و همین ملاحظات هستند که به بخشِ منطقِ حکمة الإشراق اهمیت می‌بخشند، در غیر این صورت با دیگر متونِ منطقِ ارسطویی تفاوتی ندارد.

مباحثی را که او در بخشِ نخستِ این کتاب آورده، بخشی موضوعاتِ منطق است که بدون دخل و تصرفِ آن را برای جویای حکمتِ اشراقی لازم دانسته است. ولی پیرامونِ برخی موضوعاتِ ملاحظاتِ دارد. این ملاحظات از دو جهت بسیار مهم هستند، نخست از جهتِ تَخَوُّلی که در خودِ مباحثِ منطقی ایجاد می‌کنند. دومِ آثاری که بر آن‌ها مترتب است و در این بخش بسیاری از اعتراضات و ایراداتِ شیخ بر مشائیان آمده است. این موضوع بسیار مهمی است که پژوهشگرِ فلسفه‌ی اشراق بدونِ درکِ آن‌ها توانا نخواهد بود. بخشِ نخستِ کتاب و تأثیری را که در بخشِ دوم دارد، به درستی درک کند و محققان یا به آن اصلاً نپرداخته‌اند یا کمتر پرداخته‌اند. برشمردنِ همه‌ی موارد از حوصله‌ی این مختصر بیرون است و تنها به ذکرِ چند نمونه بسنده می‌کنیم.

به عنوان مثال در آغازِ کتاب و در تعریفات «قاعده‌ای اشراقی» آورده که با آن قاعده‌ی مشائیان را در بابِ تعریفات در هم می‌شکند و از اهمیت می‌اندازد: «مشائیان پذیرفته‌اند که در تعریف [به حدّ] یک چیز، از ذاتی عام و خاص یاد می‌شود، آنگاه آن ذاتی عام که جزیی برای عامِ دیگری نباشد برای حقیقتِ کلی‌ای که با آن پاسخ «آن چیست؟» داده می‌شود، «جنس» نامیده می‌شود و ذاتی خاصّ یک چیز را فصل نامیده‌اند و برای این دو نظمی، جز این، در تعریف وجود دارد که آن را در جایگاه‌های دیگری از کتابمان آورده‌ایم. آنگاه پذیرفته‌اند که جز با معلوم نمی‌توان به مجهول رسید، پس ذاتی ویژه‌ی یک چیز برای کسی که آن را، در جای دیگر نمی‌داند، شناخته شده نیست. آنگاه اگر در [چیزی] جز آن یافت شود،

ویژه‌ی آن نخواهد بود و اگر ویژه‌ی آن باشد و برای حس آدمی ظاهر [و آشکار و] برای او شناخته شده نباشد با خود آن مجهول خواهد بود، آنگاه اگر آن خاص نیز با امور عام - غیر از آنچه ویژه‌اش است - تعریف شود، تعریف آن نخواهد بود و داستان جزء خاص هم همان است که پیشتر گفته شد، پس بازگشت مگر به اموری حس شده یا روشن شده از راه دیگری برای عقل، اگر همه‌اش، به اجتماع، ویژه‌ی آن چیز باشد، درست نخواهد بود. در آینده به ژرفای این موضوع پی خواهی برد.

آنگاه اگر کسی ذاتیاتی را که شناخته است، یاد کند، از وجود ذاتی دیگری که از آن غفلت کرده (بی‌خبر مانده) ایمن نماند و خواهان شرح یا منازع (مخالف و ستیهنده) باید آن را طلب کند و تعریف‌کننده در آن صورت نمی‌تواند بگوید: «اگر وصف دیگری بود، از آن آگاه می‌شدم» زیرا بسیاری از صفات، ناآشکار هستند و کفایت نمی‌کند که گفته شود: «اگر آن ذاتی دیگری داشت، ماهیت را جز با آن نمی‌شناختیم.» آنگاه گفته می‌شود: زمانی حقیقت شناخته می‌شود که همه‌ی ذاتیاتش شناخته شود، پس اگر روا بودن [وجود] ذاتی دیگری را که هنوز درک نشده است، مورد ایراد قرار گیرد، شناخت حقیقت یقینی نخواهد بود. [بدین ترتیب] روشن شده است که [تعریف کردن] به حدّ [تام] به روشی که مشائیان به آن پایبند هستند، برای آدمی ناممکن است. این در حالی است که پیشوایشان نیز دشوار بودن آن را پذیرفته است، پس اکنون ما جز تعریف‌هایی با اموری نداریم که به اجتماع (با هم) ویژه‌ی شیء است.»

اختلاف در تعریف به حدّ تام نیست، بلکه اختلاف در موادی است که این تعریف را تشکیل می‌دهند. قاعده‌ی مشائیان این است که «در تعریف به حدّ یک چیز باید از ذاتی عام و خاص» یاد کرد. شیخ می‌گوید: پیشوای مشائیان پذیرفته است که چنین کاری دشوار است و مشائیان در این جهت تلاش می‌کنند، اما از نظر ما چنین کاری ناشدنی است و قاعده‌ی ما این است که: «باید به اموری برگردیم که از راهی دیگر برای عقل محسوس یا روشن باشد اموری که به اجتماع (با هم) ویژه‌ی آن چیز باشد.»

پس تعریف با موادی که مشائیان در نظر دارند، هرگز به تعریف منتهی نمی‌شود. از این، ناگزیر در بیشتر جایگاه‌ها، به دلیل همین دشوار بودن از

حدّ، به رسوم تشکیل شده از ویژگی‌ها عدول کرده‌اند. از نظر شیخ هدف از تعریف باز شناختن چیزی از چیزی دیگر است و هدف مشائیان بیان ذات ویژگی یک چیز، اما شیخ می‌گوید: این آرمانی است ولی شدنی نیست. به عنوان نمونه مشایی در تعریف انسان می‌گوید: «حیوان ناطق» است و شیخ می‌گوید: «او کسی است که قامتی استوار و پوستی آشکار و ناخن‌هایی پهن دارد.» و این همه جز در انسان یافت نمی‌شود. تفصیل این موضوع و ایراد و اشکالی که شیخ به قاعده‌ی مشائیان می‌گیرد، به تفصیل در شروح سه‌گانه آمده است. ولی یادآوری یک نکته تهی از فایده نخواهد بود و آن اینکه شیخ، رحمه‌الله، می‌گوید: قاعده‌ی فراهم آوردن چند ویژگی با یکدیگر برای تعریف به حدّ تام برای تشخیص است، اما برای شناخت می‌باید راهی دیگر جست و این نکته‌ای است که ملاحظه شده بسیاری در متن حکمة الإشراق به آن توجهی نکرده‌اند، ولی قطب‌الدین شیرازی رحمه‌الله شرح کوتاهی برایش آورده که این روش را مشخص می‌کند و آن عبارت «مِن طریق آخر» است که می‌گوید: کالمشاهدة و الکشف = مانند شهود کردن و کشف». بنابراین دیده می‌شود که در بسیاری از موارد از حیث رهیافتی، در مباحث منطقی بین حکیمان مشایی و اشراقی تفاوت‌هایی وجود دارد که نظر به نتایجی که به آن منتهی می‌شود، بسیار اهمیت دارند و محقق این دو مکتب می‌باید به ظرافت‌های چنین تفاوتی عنایت داشته باشد.

سوّم: نقش سهروردی در حکمت اشراق.

چهارم: فراتر از تحوّلی که سهروردی در منطق به عنوان علمی ابزاری، در تبیین ابزار شناخت، پدید آورد، مبانی مکتب او در بخش دوّم کتاب متجلی است، در این بخش بنیادی‌ترین مبانی هستی‌شناسانه‌ی شیخ اشراق، به ویژه نظریه‌ی «نور»، نورالأنوار، نورهای الهی، مبادی هستی و ترتیب آن‌ها بیان شده است و سهروردی درباره‌ی حقیقت نور و نورِ نور و صادر شده‌ی نخستین از آن سخن می‌گوید و بر این باور است که نور تصوّری بدیهی و روشن است و نیازی به تعریف ندارد و وجود را مترادف نور و شیء را نور یا تاریکی می‌داند و مقرر می‌دارد هر کدام از آن‌ها نور یا عرض هستند و عرض‌های نوری و تاریک جسم، در وجود نیازمند نور مجرّد هستند و نور مجرّد مورد اشارت حسی قرار نمی‌گیرد و نور در خویشتن خود، نور مجرّد

است و آگاهی هر چیز از خود، پدیدار شدنش برای خودش و نور بودن در ذاتش است و نورها را دو نوع نور در خود به خویشنی خویش؛ و نور در خود اما به غیر خود می‌داند و در پرتو همین است که نظریه‌ی او در باب آگاهی شکل می‌گیرد.

آنگاه از اثبات واجب در خود و یکتایی او و پاک بودنش از صفات کاستی و امتناع و جاری شدن نیستی و عدم بر او سخن می‌گوید. به ترتیبات وجود معتقد است. نظریه‌ی او درباره‌ی توحید و یکتایی خداوند از آن حیث حایز اهمیت است که یکی بودن او را از همه‌ی جهات می‌داند و بایسته‌اش آن خواهد بود که از واحد حقیقی بیش از یک معلول ثابت نمی‌شود. پیداست او برخلاف عارفان قایل به فیض، قانون علیت را حاکم بر کل هستی می‌شمارد و این موضوع جای درنگ بسیار دارد، به دنبال آن به این نتیجه می‌رسد که تاریکی‌ها از نور الأنوار صادر نمی‌شود، بلکه صادر شده از نور الأنوار، نور مجرد واحد است و دو جهت در ذات واحد امری ناشدنی است. آنگاه به احکام برزخ‌ها می‌پردازد و بر این باور است که حرکت افلاک خودخواسته است و آن‌ها نفوس ناطقه دارند و تکثر از ضابطه‌ای پیروی می‌کند و ترتیبی را که مشائیان در مراتب وجود قایلند، بر باطل می‌داند و با نظریه‌ی مشائیان درباره‌ی علم و عنایت الهی مخالف است. سپس از تقسیم برزخ‌ها و عرض‌ها و ترکیبات و برخی نیروهای آن‌ها سخن می‌گوید و هر کدام از این‌ها متفرعاتی دارند که گاه به تفصیل و گاهی هم به اجمال به آن‌ها پرداخته است.

گفتار پنجم حکمة الاشراق در باب معاد و نبوات و خواب‌هاست. در حکمت الاشراق نورهای پاک پس از تجرد رخصت حضور در جهان نور می‌یابند و اگر سنخ خود با جهان نور را نشناخته باشند، جذب بدن‌های بازگون می‌شوند. سهروردی در باب تناسخ مقلد دیگران نیست و ضمن استناد برخی مسلمانان به آیاتی از قرآن کریم، می‌گوید: «ما پس از این آنچه را می‌آوریم که ذوق حکمت اشراق بایسته‌ی آن است. گویی در حکمة الاشراق در باب تناسخ نوعی دو دلی هم وجود دارد، زیرا آنگاه که درباره‌ی احوال جان‌های انسانی پس از جدا شدن از تن سخن می‌گوید. دلیل‌هایی را که دال بر دو سوی نقیض درباره‌ی آن اقامه شده‌اند، سست می‌داند.

سهروردی در باب «پدیده‌ی شر = بدی» بر این باور است که از نورالأنوار هیچ بدی صادر نمی‌شود و فقر و تاریکی‌ها بایسته‌های گریزناپذیر معلول‌ها هستند.

آثار شیخ اشراق

۱. حکمة الإشراق ۲. هیاکل النور ۳. التلویحات، ۴. المقاومات ۵. المطارحات ۶. بستان القلوب ۷. الألواح العمدیه ۸. اعتقادالحکما ۹. کلمة التصوف ۱۰. کشف‌الغطاء ۱۱. اللّمحات ۱۲. پرتونامه ۱۳. آواز پر جبریل ۱۴. صغیر سیمرغ ۱۵. عقل سرخ ۱۶. روزی باجماعت صوفیان ۱۷. رساله فی حالة الطفولیه ۱۸. لغت موران ۱۹. مونس العشاق ۲۰. رساله الطیر ۲۱. کلمات ذوقیه ۲۲. قصّة الغربة الغربیه ۲۳. الواردات والتقدیسات ۲۴. فی حقیقة العشق ۲۵. التنقیحات فی اصول الفقه.

روش ترجمه‌ی متن

ابتدا تلاش کردیم با تطبیق منابع موجود چاپی و خطی، روایتی یقینی‌تر از متن به دست آوریم و در حدّ امکان آن را سجاوندی کردیم، تا خوانش آن آسانتر شود، آنگاه دو بار این متن ترجمه شده است؛ یک بار به اقتضای خودِ متن این اثر و دیگر بار به اقتضای عبارات برگزیده‌ی قطب‌الدین شیرازی که از حیث روش با یکدیگر متفاوت هستند و ترجمه‌ی متن حکمة الإشراق به روش تطبیقی انجام شده و تلاش شده است که ترجمه‌ی فارسی با متن عربی بیشترین تطابق و همخوانی را داشته باشد و ترجمه را در برابر متن عربی قرار داده‌ایم تا اگر کسی قصد تطبیق داشته باشد، به آسانی بتواند این کار را انجام دهد که البته این دقت نظر می‌تواند در تصحیح خطاهای احتمالی مترجم نیز مؤثر باشد.

در شرح علامه قطب‌الدین، رحمه‌الله، از ذکر فرازهای برگزیده‌ی عربی گریزی نبود، زیرا شرح در پیوند سراسر است با متن عربی است، در نتیجه ترجمه‌ی فارسی هر عبارت را پیش روی آن آورده‌ایم و ناگزیر ترجمه

تحت اللفظی می‌نماید، اما تلاش شده است اگر کسی بخواند عبارات را پیوسته بخواند، به تکلف نیفتد و در سخن سخته‌ای ایجاد نشود.

رای همه‌ی این‌ها، خداوند بزرگ را سپاسگزارم و به مدلول «من لم یشکر الثّاس، لم یشکرالله» بر خود لازم می‌دانم، سپاس خود را از شکیبایی بسیار جناب آقای حسین مفید، ناشر محترم این اثر، به جای آورم که از هیچگونه مساعدت مادی و معنوی دریغ نفرمودند و نیکویی سلیقه‌ی ایشان در پردازش این اثر نیز بر کسی پوشیده نیست. دو دیگر از دوست و برادر ارجمند جناب آقای «دکتر امیرهوشنگ اصولی تالش» که عنایت مادی و معنوی‌اش را هیچگاه از بنده دریغ نورزیده‌اند.

همچنین از حروفنگار محترم و همه‌ی کسانی که در چاپ این اثر نقشی داشته‌اند. خداوند متعال به همه‌ی آنان پاداش نیک عنایت بفرماید.

با امتنان مسعود انصاری

ترجمہ و متن

حکمت الاشراق

شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی

به نام خداوند بخشاینده‌ی مهربان

مقدمه‌ی مصنف

خداوندا، یاد تو بس [ارجمند و] باشکوه، و پاکی‌ات بس عظیم است. هرکس به تو نزدیک باشد، شکوه می‌یابد و جلالت تو برتر و بزرگی‌ات والاتر است. بر برگزیدگانت و به همه‌ی رسولانت، عموماً و بر محمد مصطفی، سرور آدمیان و شفیع اذن‌یافته در محشر، به‌طور ویژه درود فرست. بر او و بر همه‌ی آنان درود و سلام باد. و ما را، به نور خود، از رستگاران بگردان و از یادکنندگان نواخته‌هایت و از سپاسگزاران نعمت‌هایت [قرار ده].

زان پس، ای برادرانم بدانید که درخواست چندین باره‌ی شما در باره‌ی نگارش حکمت اشراق تصمیم مرا در نپذیرفتن سست گرداند و گرایش مرا به رویگردانی از خواسته‌ی شما از بین برد. اگر پیمانی [از پیش] مقرر، حکمی از پیش مقدر و امری وارد از جایگاهی بلند نبود که سرپیچی از آن به بیرون رفتن از راه درست می‌انجامد، در من انگیزه‌ای برای پدید آوردن این اثر برجای نمی‌ماند، زیرا دشواری‌هایی دارد که شما از آن آگاهید.

یاران من - خدایتان توفیق آن دهد که خود دوست دارد و می‌پسندد - همواره از من می‌خواهید کتابی برای شما بنویسم، [و] طعم آنچه را در لحظه‌های خلوت‌ها و منازلات خویش چشیده‌ام، در آن بیاورم. هر جان جوایی را بهره‌ای از نور خدای عزوجل است، اندک یا بسیار. و برای هر تلاشگری ذوقی است، ناقص یا کامل. پس علم را به گروهی ویژه وقف نکرده‌اند، تا در [های] ملکوت را پس از آن ببندند و افزونتر از آن را از جهانیان بازدارند. بلکه [حق آن است که] بخشنده‌ی دانش، همو که در کرانه‌ی روشنگری است، بر غیب بخیل نیست.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المصنف

جَلَّ ذِكْرُكَ اللَّهُمَّ وَعَظُمَ قُدْرَتُكَ، وَعَزَّ جَارُكَ، وَعَلَتْ
سُبْحَاتُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ، صَلِّ عَلَى مُصْطَفِيكَ وَ أَهْلِ
رِسَالَتِكَ عُمُومًا وَ خُصُوصًا عَلَى مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى، سَيِّدِ الْبَشَرِ
وَالشَّفِيعِ الْمُشَفَّعِ فِي الْمَحْشَرِ، عَلَيْهِ وَ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ،
وَاجْعَلْنَا بِتُورِكَ مِنَ الْفَائِزِينَ وَلَا تَلَاثِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ وَلِنَعْمَائِكَ
مِنَ الشَّاكِرِينَ.

وَبَعْدَ، إِعْلَمُوا إِخْوَانِي، إِنَّ كَثْرَةَ اقْتِرَاحِكُمْ فِي تَحْرِيرِ
حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ أَوْهَنْتَ عِزْمِي فِي الْامْتِنَاعِ وَأَزَالَتْ مَسِيلِي
إِلَى الْإِضْرَابِ عَنِ الْإِسْعَافِ، وَ لَوْ لَا حَقُّ لَزِمَ وَ كَلِمَةُ سَبَقَتْ
وَأَمْرٌ وَرَدَ مِنْ مَحَلٍّ يُفْضِي عِصْيَانَهُ إِلَى الْخُرُوجِ عَنِ السَّبِيلِ، لَمَا
كَانَ لِي دَاعِيَةُ الْإِقْدَامِ عَلَى إِظْهَارِهِ، فَإِنَّ فِيهِ مِنَ الصُّعُوبَةِ مَا
تَعْلَمُونَ. وَ مَا زِلْتُمْ يَا مَعْشَرَ صَحْبِي - وَفَقَّكُمْ اللَّهُ لِمَا يُحِبُّ وَ
يَرْضَى - تَلْتَمِسُونَ مِنِّي أَنْ أَكْتُبَ لَكُمْ كِتَابًا أَذْكُرُ فِيهِ مَا حَصَلَ
لِي بِالدُّوْقِ فِي خَلَوَاتِي وَ مُنَازَلَاتِي وَ لِكُلِّ نَفْسٍ طَالِبَةٍ قِسْطُ
مِنْ نُورِ اللَّهِ، عَزَّ وَ جَلَّ، قَلَّ أَوْ كَثُرَ. وَ لِكُلِّ مُجْتَهِدٍ دُوقٌ، نَقْصٌ أَوْ
كَمُلٌّ، فَلَيْسَ الْعِلْمُ وَقْفًا عَلَى قَوْمٍ لِيُعْلَقَ بَعْدَهُمْ بَابُ الْمَلَكُوتِ وَ
يُمْنَعُ الْمَزِيدُ عَنِ الْعَالَمِينَ. بَلْ وَاهِبُ الْعِلْمِ الَّذِي هُوَ بِالْأَفْقِ
الْمُبِينِ، مَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ.

بدترین سده‌ها آن است که در آن جا بساط تلاش را برچینند [و طومارش را درنوردند] و سیر اندیشه‌ها بگسلد و روزنِ مکاشفات را بند آورند و راهِ مشاهدات بسته شود.

پیش از نگارش این کتاب و در اثنای آن، به هنگام ایجاد موانع در کار، کتاب‌هایی را بر پایه‌ی روش مشائیان برای شما سامان دادیم و قواعدشان را در آن خلاصه کردیم. از جمله [کتاب] مختصری نامبردار به «التلویحات اللوحیة والعرشیة» که دربردارنده‌ی قواعد بسیاری است و با وجود حجم اندکش، قواعد را در آن خلاصه کرده‌ام و دیگری «اللمحه» است. جز این دو، کتاب‌های دیگری نیز نوشته‌ام، از جمله آنچه در روزگارِ نوجوانی مرتب کرده‌ام. این [کتاب اما] سیاقی دیگر است با روشی زودیاثر و به‌سامانتر و قاعده‌مندتر که تحصیل آن زحمت کمتری دارد. [مطالب این کتاب] ابتدا با اندیشیدن برای من حاصل نشده، بلکه قضیه‌ی دیگری در کار بوده است. برهان طلبیدم تا اگر به فرض، می‌خواستم از آن برهان، صرف‌نظر کنم، هیچ گمانی نتواند مرا به تردید افکند.

هر آنچه را که درباره‌ی دانش انوار گفته‌ام و همه‌ی آنچه بر آن مبتنی است و جز آن، همه‌ی آنان که راهِ خدای عزّ و جلّ را پیموده‌اند، از سخنان من حمایت می‌کنند. دانش انوار مشربِ پیشوا و رئیسِ حکمت، افلاطون است، برخوردار از نعمت‌های پیدا و پنهان (نور) و همچنین کسانی پیش از او، از زمانِ پدرِ حکیمان، هرمس، تا زمانِ او. حکیمان بزرگ و استوانه‌های حکمت، به‌سانِ انبأذقلس و فیثاغورس و دیگران.

سخنانِ پیشینیان و پاسخ‌هایی که به آنان داده‌اند، به رمز بیان شده‌اند، اگر کسی به ظاهر سخنانشان توجه کند مقاصدشان را در نمی‌یابد. اما نمی‌توان نتیجه گرفت بر رمز رد [و ایرادی] وارد است. قاعده‌ی اهلِ شرق در نور و ظلمت که روش حکیمانِ پارس از قبیل جاماسف و فرشادشتر و بزرگمهر و کسانی که پیش از آنان بر آن بوده، بر همین اساس (بیان به رمز) استوار است، [و] این قاعده‌ی مجوسیانِ کافر و [همچنین] الحادِ «مانی» نیست؛ و نه هر آن باوری که به شرک خداوندِ برتر و پاک بینجامد.

و شَرُّ الْقُرُونِ مَا طُوِيَ فِيهِ بِسَاطُ الْاجْتِهَادِ وَانْقَطَعَ فِيهِ
سَيْرُ الْأَفْكَارِ وَانْحَسَمَ بَابُ الْمُكَاشَفَاتِ وَانْسَدَّ طَرِيقُ
الْمَشَاهِدَاتِ.

وَ قَدْ رَتَبْتُ لَكُمْ قَبْلَ هَذَا الْكِتَابِ وَ فِي أَثْنَائِهِ عِنْدَ مُعَاوَفَةِ
الْقَوَاطِعِ عَنْهُ كُتُبًا عَلَى طَرِيقَةِ الْمَشَائِينِ وَ لَخَّصْتُ فِيهَا
قَوَاعِدَهُمْ، وَ مِنْ جُمْلَتِهَا الْمُخْتَصَرُ الْمَوْسُومُ «التلويحات
اللوحيّة والعرشيّة» الْمُشْتَمِلُ عَلَى قَوَاعِدَ كَثِيرَةٍ وَ لَخَّصْتُ
فِيهَا الْقَوَاعِدَ مَعَ صِغَرِ حَجْمِهِ وَ دُونَهُ اللَّمَحَةُ وَ صَنَفْتُ غَيْرَهُمَا،
وَ مِنْهَا مَا رَتَبْتُهُ فِي أَيَّامِ الصَّبِيِّ وَ هَذَا سِيَاقُ آخَرُ وَ طَرِيقُ
أَقْرَبُ مِنْ تِلْكَ الطَّرِيقَةِ وَ أَنْظَمَ وَأَضْبَطَ وَأَقْلُ إِتِّعَابًا
فِي التَّحْصِيلِ وَ لَمْ يَحْصُلْ لِي أَوَّلًا بِالْفِكْرِ، بَلْ كَانَ حُصُولُهُ
بِأَمْرِ آخَرٍ، ثُمَّ طَلَبْتُ الْحُجَّةَ حَتَّى لَوْ قَطَعْتُ النَّظَرَ عَنِ الْحُجَّةِ،
مَثَلًا، مَا كَانَ يُشَكِّكُنِي فِيهِ مُشَكِّكٌ.

وَ مَا ذَكَرْتُهُ مِنْ عِلْمِ الْأَنْوَارِ وَ جَمِيعِ مَا يُبْتَنَى عَلَيْهِ وَ غَيْرِهِ
يُسَاعِدُنِي عَلَيْهِ كُلُّ مَنْ سَلَكَ سَبِيلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ هُوَ ذَوْقُ
إِمَامِ الْحِكْمَةِ وَ رَئِيسِهَا أَفْلَاطُنُ صَاحِبِ الْأَيْدِ وَ النُّورِ وَ كَذَا مِنْ
قَبْلِهِ مِنْ زَمَانٍ وَ الدِّدَالِ الْحُكَمَاءِ، هَرِمِسَ، إِلَى زَمَانِهِ، مِنْ عُظَمَاءِ
الْحُكَمَاءِ وَ اسَاطِينِ الْحِكْمَةِ مِثْلَ انْبَاذِ قُلُسٍ وَ فَيْثَاغُورِسٍ وَ
غَيْرِهِمَا.

وَ كَلِمَاتُ الْأَوَّلِينَ مَرْمُوزَةٌ وَ مَا رُدَّ عَلَيْهِمْ وَ إِنْ كَانَ مُتَوَجِّهًا
عَلَى ظَاهِرِ أَقَاوِيلِهِمْ لَمْ يَتَوَجَّهْ عَلَى مَقَاصِدِهِمْ فَلَا رَدَّ
عَلَى الرَّمْزِ وَ عَلَى هَذَا يُبْتَنَى قَاعِدَةُ الشَّرْقِ فِي النُّورِ وَ الظُّلُمَةِ
الَّتِي كَانَتْ طَرِيقَةَ حُكَمَاءِ الْفُرْسِ مِثْلَ جَامَاسَفَ وَ فَرَشَادِ شَتْرَ وَ
بُرْزُجِمِهَرِ وَ مَنْ قَبْلَهُمْ هِيَ لَيْسَتْ قَاعِدَةُ كَفَرَةِ الْمَجُوسِ وَ الْإِحَادِ
مَانِي. وَ مَا يُفْضِي إِلَى الشَّرْكِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَ تَنْزَةِ.

گمان مبر که حکمت تنها در این مدّت اندک بوده است و دیگر هیچ جهان هیچگاه از حکمت و از شخصی که برهان‌ها و دلایل روشن نزد اوست، تهی نمی‌ماند. او جانشین خدا در زمینش است و بدینسان تا هنگامی که آسمان‌ها و زمین برپاست، خدا در زمین جانشینی خواهد داشت.

تفاوت حکیمان پیشین و پسین، در به کار بردن واژگان و تفاوت روششان در آشکارا و کنایی سخن گفتن است. همه‌ی آنان به سه عالم باور دارند و درباره‌ی «توحید» همداستانند و در مسایل بنیادین بین آنان اختلافی نیست.

معلم نخست، هرچند ارزشی والا و شأنی بزرگ دارد و بس ژرفنگر و صاحب نظری تام و کامل است، اما چنان مبالغه‌ای درباره‌ی او روا نیست که به خوارداشت دو استادش بینجامد. از جمله گروهی از آنان دارندگان کتاب و قانون‌گذارانند، مانند آغا‌ثاذیمون و هرمس و اسقلینوس و کسانی دیگر. مراتب [حکیمان] بسیار است و آنان به گروه‌هایی تقسیم می‌شوند که عبارتند از:

حکیم الهی که بدون بحث (استدلال) به خداشناسی (تأله) می‌پردازد. حکیم استدلالی فاقد تأله.

حکیم الهی که هم به تأله می‌پردازد و هم به استدلال. حکیم الهی که به تأله و خداشناسی می‌پردازد و در استدلال متوسط یا ضعیف است.

حکیمی که به استدلال می‌پردازد و در خداشناسی متوسط یا ضعیف است.

[حکیمان] خواهان خداشناسی و استدلال.

[حکیمانی که] تنها خواهان تأله‌اند.

[حکیمانی که] تنها خواهان استدلال‌اند.

اگر چنان شود که یک کس، هم‌زمان، به تأله و استدلال بپردازد، سزاوار ریاست است و او جانشین خداست. و اگر چنین نشود، آنگاه کسی که به تأله می‌پردازد و در استدلال متوسط است جانشین خداست. اگر [این نیز] روی ندهد، آنگاه حکیمی جانشین خداست که به تأله می‌پردازد و از استدلال بی‌بهره است. زمین هیچگاه از کسی که به تأله می‌پردازد، خالی نمی‌ماند و استدلالی فروغلتیده در استدلال که به تأله نمی‌پردازد، در زمین خدا ریاست ندارد.

وَلَا تَظُنُّ أَنَّ الْحِكْمَةَ فِي هَذِهِ الْقَرِيبَةِ [كَانَتْ] لَا غَيْرُ، بَلِ الْعَالَمُ
مَا خَلَا قَطُّ عَنِ الْحِكْمَةِ وَ عَنِ شَخْصٍ قَائِمٍ بِهَا عِنْدَهُ الْحُجَجُ
وَالْيَبِّنَاتُ وَ هُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ هَكَذَا يَكُونُ لِلَّهِ فِي الْأَرْضِ
خَلِيفَةٌ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ.

وَالْاِخْتِلَافُ بَيْنَ مُتَقَدِّمِي الْحُكَمَاءِ وَ مُتَأَخِّرِيهِمْ إِنَّمَا هُوَ
فِي الْأَلْفَاظِ وَ اِخْتِلَافِ عَادَاتِهِمْ فِي التَّصْرِيحِ وَ التَّعْرِيزِ وَ الْكُلِّ
قَائِلُونَ بِالْعَوَالِمِ الثَّلَاثَةِ مُتَّفِقُونَ عَلَى التَّوْحِيدِ، لَا نِزَاعَ بَيْنَهُمْ فِي
أَصُولِ الْمَسَائِلِ.

وَالْمُعَلِّمُ الْأَوَّلُ وَ إِنْ كَانَ كَبِيرَ الْقَدْرِ، عَظِيمَ الشَّانِ، بَعِيدَ الْغُورِ، تَامَ
النَّظَرُ لَا يَجُوزُ الْمُبَالَغَةُ فِيهِ عَلَى وَجْهِ يُفْضَى إِلَى الْإِزْرَاءِ بِأَسْتَاذِيهِ وَ
مِنْ جُمْلَتِهِمْ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ السَّفَارَةِ وَ الشَّارِعِينَ مِثْلُ أَغَاثَاذِيْمُونَ
وَ هِرْمَسَ إِسْقَلِينُوسَ وَ غَيْرِهِمْ.

وَالْمَرَاتِبُ كَثِيرَةٌ وَ هُمْ عَلَى طَبَقَاتٍ وَ هِيَ هَذِهِ:

حَكِيمُ إِلَهِي مُتَوَعَّلٌ فِي التَّأَلُّهِ عَدِيمُ الْبَحْثِ.

حَكِيمٌ بَحَثٌ عَدِيمُ التَّأَلُّهِ.

حَكِيمُ إِلَهِي مُتَوَعَّلٌ فِي التَّأَلُّهِ وَ الْبَحْثِ.

حَكِيمُ إِلَهِي مُتَوَعَّلٌ فِي التَّأَلُّهِ مُتَوَسِّطٌ فِي الْبَحْثِ أَوْ ضَعِيفُهُ.

حَكِيمُ مُتَوَعَّلٌ فِي الْبَحْثِ مُتَوَسِّطٌ فِي التَّأَلُّهِ أَوْ ضَعِيفُهُ.

طَالِبٌ لِلتَّأَلُّهِ وَ الْبَحْثِ.

طَالِبٌ لِلتَّأَلُّهِ فَحَسَبُ طَالِبٍ لِلْبَحْثِ فَحَسَبُ.

فَإِنْ اتَّفَقَ فِي الْوَقْتِ مُتَوَعَّلٌ فِي التَّأَلُّهِ وَ الْبَحْثِ فَلَهُ الرِّيَاسَةُ وَ هُوَ
خَلِيفَةُ اللَّهِ وَ إِنْ لَمْ يَتَّفَقْ فَالْحَكِيمُ الْمُتَوَعَّلُ فِي التَّأَلُّهِ عَدِيمُ الْبَحْثِ وَ
هُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ. وَ لَا تَخْلُوا الْأَرْضَ مِنْ مُتَوَعَّلٍ فِي التَّأَلُّهِ أَبَدًا، وَ لَا
رِيَاسَةَ فِي أَرْضِ اللَّهِ لِلْبَاحِثِ الْمُتَوَعَّلِ فِي الْبَحْثِ الَّذِي لَمْ يَتَوَعَّلْ
فِي التَّأَلُّهِ.

جهان هیچ‌گاه از پردازنده به تأله تَهی نمی‌ماند و او از استدلالی محض سزاوارتر است، چرا که برای جانشینی، ناگزیر از تلقی و دریافت [نور و اشراق] است و [البته] مراد من از این رسالت [شایستگی ریاست]، چیرگی نیست. حق این است که پیشوای متأله، گاهی در ظاهر نیز چیرگی دارد و گاهی در خفا است، همو که همگان قطبش می‌نامند، پس اگر هم در غایت گمنامی باشد، ریاست دارد. و اگر سیاست در دست او باشد، آن روزگار از روشنایی برخوردار خواهد بود و اگر زمانه از تدبیر الهی تَهی باشد، تاریکی‌ها چیره خواهند شد.

و نیکوترین جویندگان، جوینده‌ی تأله و استدلال [توأمان] است، آنگاه جویای تأله، وانگهی جوینده‌ی استدلال. این کتابمان برای جویندگان شناخت شهودی و نیز اهل استدلال [نوشته شده] است و در آن برای اهل استدلال که تأله نمی‌ورزد و آن را نمی‌جوید، بهره‌ای نیست. سخن ما در این کتاب و رموز آن جز با کوشندگان متأله یا جویندگان تأله نیست، و کمترین مکانِ خواننده‌ی این کتاب آن است که بارقه‌ی الهی بر دلش تابیده باشد و درآمدنش برای او ملکه شود، غیر از او هیچ بهره‌ای از این کتاب نمی‌برد.

کسی که استدلال را بخواهد، می‌باید به راه مشائیان رود، چرا که بحث به خود خودی، روشی نیکو و استوار است، و ما را در قواعد اشراقی سخن و مباحثه‌ای با آنان نیست. اما کار اشراقیان جز با رخدادهای نوری (سوانح نور و اشراق) سامان نمی‌یابد. برخی از این قواعد، بر مبنای همین انوار برقرار می‌شوند حتی اگر در این اصول تردیدی به دل آنان افتد، با نردبام برکنده [از جهان ماده] سترده می‌شود. همان‌طور که ما محسوسات را می‌بینیم و به برخی از احوالشان یقین داریم و آنگاه علوم درستی از قبیل هیأت و امثال آن را بر مبنای آنها تبیین می‌کنیم، امور روحانی را نیز به شهود می‌بینیم، آنگاه [مباحثی را] بر آن پایه می‌گذاریم. و کسی که راهش این نباشد، در حکمت هیچ جایگاهی ندارد و [بسی] تردیدها که او را به بازی خواهند گرفت.

فَإِنَّ الْمُتَوَعَّلَ فِي التَّأَلُّهِ لَا يَخْلُو الْعَالَمَ عَنْهُ وَهُوَ أَحَقُّ مِنَ الْبَاحِثِ فَحَسْبُ، إِذْ لَا بُدَّ لِلْخَلَافَةِ مِنَ التَّلَقُّي وَ لَسْتُ أَعْنِي بِهَذِهِ الرِّسَالَةِ التَّغْلِبَ، بَلْ قَدْ يَكُونُ الْإِمَامُ الْمُتَّأَلُّهُ مُسْتَوِلِيًّا ظَاهِرًا وَقَدْ يَكُونُ خَفِيًّا وَهُوَ الَّذِي سَمَّاهُ الْكَافَّةُ «الْقُطْبُ» فَلَهُ الرِّيَاسَةُ وَإِنْ كَانَ فِي غَايَةِ الْخُمُولِ وَإِذَا كَانَتِ السِّيَاسَةُ بِيَدِهِ كَانَ الزَّمَانُ نُورِيًّا وَإِذَا خَلَا الزَّمَانُ عَنْ تَدْبِيرِ إِلَهِي كَانَتِ الظُّلُمَاتُ غَالِبَةً.

وَأَجُودُ الطَّلَبَةِ: طَالِبُ التَّأَلُّهِ وَالْبَحْثِ ثُمَّ طَالِبُ التَّأَلُّهِ ثُمَّ طَالِبُ الْبَحْثِ وَكِتَابُنَا هَذَا لِطَالِبِي التَّأَلُّهِ وَالْبَحْثِ وَ لَيْسَ لِلْبَاحِثِ الَّذِي لَمْ يَتَأَلَّهِ أَوْلَمَ يَطْلُبُ التَّأَلُّهُ فِيهِ نَصِيبٌ وَلَا نُبَاحِثُ فِي هَذَا الْكِتَابِ وَ رُمُوزِهِ إِلَّا مَعَ الْمُجْتَهِدِ الْمُتَّأَلِّهِ أَوِ الطَّالِبِ لِلتَّأَلُّهِ وَ أَقْلُ دَرَجَاتِ قَارِئِ هَذَا الْكِتَابِ أَنْ يَكُونَ قَدْ وَرَدَ عَلَيْهِ الْبَارِقُ الْإِلَهِيُّ وَ صَارَ وَرُودُهُ مَلَكَهَ لَهُ وَ غَيْرُهُ لَا يَنْتَفِعُ بِهِ أَصْلًا.

فَمَنْ أَرَادَ الْبَحْثَ فَعَلَيْهِ بِطَرِيقَةِ الْمَشَائِنِ فَإِنَّهَا حَسَنَةٌ لِلْبَحْثِ وَحَدُّهُ مُحْكَمَةٌ. وَ لَيْسَ لَنَا مَعَهُ كَلَامٌ وَ مُبَاحَثَةٌ فِي الْقَوَاعِدِ الْإِشْرَاقِيَّةِ. بَلِ الْإِشْرَاقِيُّونَ لَا يَنْتَظِمُ أَمْرُهُمْ دُونَ سَوَاحِ نُورِيَّةٍ، فَإِنْ مِنْ هَذِهِ الْقَوَاعِدِ مَا تُبْتَنَّى عَلَى هَذِهِ الْأَنْوَارِ حَتَّى إِنْ وَقَعَ لَهُمُ الْأَصُولُ شَكٌّ يَزُولُ عَنْهُمْ بِالسُّلَمِ الْمُخْلَعَةِ وَ كَمَا أَنَا شَاهِدُنَا الْمَحْسُوسَاتِ وَ تَيَقُّنًا بَعْضَ أَحْوَالِهَا ثُمَّ بَنَيْنَا عَلَيْهَا عُلُومًا صَاحِبِيَّةً كَالْهَيْئَةِ وَ غَيْرِهَا فَكَذَا نُشَاهِدُ مِنَ الرُّوحَانِيَّاتِ أَشْيَاءَ ثُمَّ نَبْنِي عَلَيْهَا وَ مَنْ لَيْسَ هَذَا سَبِيلُهُ فَلَيْسَ مِنَ الْحِكْمَةِ فِي شَيْءٍ سَتَلَعَبُ بِهِ الشُّكُوكُ.

ابزارِ محافظِ اندیشه را در این کتاب مختصر و کوتاه [اما] سامان یافته به ضوابطِ اندک‌شمارِ پُر فایده آورده‌ایم. که برای هوشمندِ جویایِ اشراق کافی است. هرکس که شرح و گزارشِ مفصلِ این دانشِ ابزاری را بخواهد، می‌باید به کتاب‌هایِ پر دامنه، [از قبیلِ تلویحات و مطارحات و شفا و نجات و امثالِ آن] رجوع کند.

[یاری] هدفِ ما در این کتاب منحصر به دو بخش است.

وَالْآلَةُ الْوَاقِيَةُ لِلْفِكْرِ جَعَلْنَاهَا هُنَا مُخْتَصَرَةً
 مَضْبُوتَةً بِضَوَائِطٍ قَلِيلَةٍ الْعَدَدِ، كَثِيرَةٍ الْفَوَائِدِ كَافِيَةً
 لِلذِّكْرِ لِلطَّالِبِ الْإِشْرَاقِ. وَمَنْ أَرَادَ التَّفْصِيلَ
 فِي الْعِلْمِ الَّذِي هُوَ الْآلَةُ فَلْيُرَاجِعِ الْكُتُبَ الْمُفَصَّلَةَ وَ
 مَقْصُودُنَا فِي هَذَا الْكِتَابِ يَنْحَصِرُ فِي قِسْمَيْنِ.

بخش نخست در ضوابط اندیشه

گفتار نخست در معارف و تعریف

۱

ضابطه‌ی نخست

در دلالت لفظ بر معنی

آن است که دلالت لفظ بر معنایی که برای آن وضع شده، دلالت قصد است؛ [دلالتش] بر بخشی از آن معنی، دلالت «حیطه» است. بر بایسته‌ی معنی، دلالت تطفّل است. هیچ دلالت قصدی، خالی از متابعت دلالت تطفّل نیست، چرا که در هستی هیچ [ملزومی] نیست که لازمی نداشته باشد، اما گاهی از دلالت حیطه تهی است، زیرا برخی چیزها هستند که جزئی ندارند. و عام به خاصّ ویژه‌ای دلالت نمی‌کند، پس اگر کسی بگوید: «حیوانی دیدم»، می‌تواند بگوید: انسانی ندیدم، [ولی] نمی‌تواند بگوید: جسمی ندیدم یا متحرّک بااراده‌ای ندیدم.

۲

ضابطه‌ی دوم

در مقسم تصوّر و تصدیق

آن است که اگر چیز ناپیدا از خود را ادراک کنی - چنانکه سزاوار این جایگاه است - این گونه درکش می‌کنی که مثال حقیقتش در تو پدید می‌آید. زیرا وقتی به درک چیزی که ذاتش

القسم الأول
فى ضوابط الفكر
المقالة الأولى
فى المعارف والتعريف

١
الضابط الأول

وهو فى دلالة اللفظ على المعنى

هُوَ أَنَّ اللَّفْظَ دَلَالَتُهُ عَلَى الْمَعْنَى الَّذِى وُضِعَ بِإِزَائِهِ هِىَ
دَلَالَةُ الْقَصْدِ وَ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى دَلَالَةُ الْحَيْطَةِ وَ عَلَى
لَا زِمِ الْمَعْنَى؛ دَلَالَةُ التَّطَفُّلِ وَ لَا يَخْلُو دَلَالَةُ قَصْدٍ عَنْ مُتَابَعَةِ دَلَالَةِ
تَطَفُّلٍ، إِذْ لَيْسَ فِى الْوُجُودِ مَا لَا لَا زِمَ لَهُ وَ لَكِنَّهَا قَدْ تَخْلُو عَنْ
دَلَالَةِ الْحَيْطَةِ، إِذْ مِنْ الْأَشْيَاءِ مَا لَا جُزْءَ لَهُ؛ وَالْعَامُّ لَا يَدُلُّ
عَلَى الْخَاصِّ بِخُصُوصِهِ. فَمَنْ قَالَ: رَأَيْتُ حَيَوَاناً فَلَهُ أَنْ يَقُولَ: مَا
رَأَيْتُ إِنْسَاناً لَا يُمَكِّنُهُ أَنْ يَقُولَ: مَا رَأَيْتُ جَسَماً أَوْ مُتَحَرِّكاً
بِالْإِرَادَةِ، مَثَلًا.

٢
الضابط الثانى

فى مقسم التصوّر والتّصديق

هُوَ أَنَّ الشَّيْءَ الْغَائِبَ عَنْكَ إِذَا أَدْرَكْتَهُ فَإِنَّمَا إِدْرَاكُهُ - عَلَى مَا
يَلِيقُ بِهَذَا الْمَوْضِعِ - هُوَ خُصُوصٌ مِثَالِ حَقِيقَتِهِ فَيْكَ، فَإِنَّ الشَّيْءَ

ناپیداست، برسی، اگر اثری از آن در تو پدید نیاید، دو حالت پیش از علم و پس از آن [برایت] یکسان خواهد بود. اما اگر اثری از آن در تو پدید آید، ولی مطابق [یا اصل آن چیز] نباشد، آن را چنانکه باید، نشناخته‌ای. پس از جهت چیزی که دانسته‌ای، باید مطابقت وجود داشته باشد که در این صورت اثری که در تو نهاده، مثال آن چیز است. ما معنای درست و، در نفس خود، به دلیل مطابقت [یا چیزهای] بسیار است و آن را "معنای عام" نام گذارده‌ایم و لفظ دال بر آن، لفظ عام است، مانند واژه‌ی «انسان» و معنای آن؛ و اگر در مفهوم لفظ، به خودی خود هیچ وجه اشتراکی تصور نشود، "معنای شاخص" است [و لفظ دلالت‌کننده بر آن، به همان اعتبار لفظ شاخص نامیده می‌شود] مانند نام و معنای زید. و هر معنایی که غیرش نیز آن را شامل شود، نسبت به آن غیر، «معنای منحصّ» نامیده‌ایم.

۳

ضابطه‌ی سوم

در ماهیت‌ها و اجزاء و عوارضِ مفارقِ آنها
و لازمِ تامّ و ناقص

هر حقیقتی، یا بسیط است - که در عقل جزئی ندارد - یا غیربسیط است که جزء دارد، مانند حیوان که از جسم و چیزی ترکیب‌یافته که مایه‌ی حیات اوست.

اولی [جسم] جزء عام است. وقتی جسم و حیوان را در ذهن آورند، آن - یعنی جسم - اعمّ از حیوان و حیوان نسبت به آن منحصّ است. و دومی [مایه‌ی حیات] جزء خاصّ است که جز برای آن [حیوان] نیست. رواست که معنای خاصّ یک چیز با آن برابر باشد، مانند استعدادِ نطق در آدمی، و رواست که اخصّ (خاص‌تر) از آن باشد، مانند مرد بودن برای او. گاه حقیقت عوارضی جدایی‌پذیر دارد، مانند خندیدن بالفعل برای آدمی؛ و گاهی هم عوارضی جدایی‌ناپذیر (لازم) دارد. لازمِ تامّ آن است که نسبتِ آن به ذاتِ حقیقت ضروری باشد، مانند نسبتِ زاویه‌های سه‌گانه به مثلث، که برداشتن آن [زوايا از مثلث] - در پندار هم - ناممکن است، چرا که یک فاعل مثلث را دارای سه زاویه نکرده است. زیرا اگر چنین بود، می‌شد [سه زاویه] را به مثلث الحاق کرد یا نکرد و هم روا بود که بدون [زوايا] مثلث تحقق یابد، در حالی که این محال است.

الغائب ذاته، إذا عَلِمْتَهُ، إِنْ لَمْ يَحْصُلْ مِنْهُ أَثَرٌ فَيْكَ، فَاسْتَوَىٰ حَالُهَا مَا قَبْلَ الْعِلْمِ وَمَا بَعْدَهُ. وَإِنْ حَصَلَ مِنْهُ أَثَرٌ فَيْكَ وَلَمْ يَطَاقِ، فَمَا عَلِمْتَهُ كَمَا هُوَ، فَلَا يَدُّ مِنَ الْمُطَابَقَةِ مِنْ جِهَةٍ مَا عَلِمْتَ، فَلَا تُرَىٰ الَّذِي فَيْكَ مِثَالُهُ وَالْمَعْنَى الصَّالِحُ فِي نَفْسِهِ لِمُطَابَقَةِ الْكَثِيرِينَ، اصْطَلَحْنَا عَلَيْهِ بِالْمَعْنَى الْعَامِّ وَاللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهِ هُوَ اللَّفْظُ الْعَامُّ كَلَفَظَ الْإِنْسَانَ وَمَعْنَاهُ، وَالْمَفْهُومُ مِنَ اللَّفْظِ إِذَا لَمْ يُتَصَوَّرْ فِيهِ الشَّرْكَهُ لِنَفْسِهِ أَصْلًا، هُوَ الْمَعْنَى الشَّائِخُصِ [وَاللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهِ بِاعْتِبَارِهِ يُسَمَّى اللَّفْظُ الشَّائِخُصِ] كَاسْمٍ زَيْدٍ وَمَعْنَاهُ وَكُلُّ مَعْنَى يَشْمَلُهُ غَيْرُهُ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، سَمِّيَاهُ الْمَعْنَى الْمُنْحَطَّ،

۳

الضَّابِطُ الثَّالِثُ

فی الماهیات و اجزائها و عوارضها المفارقة
واللازمة التامة والناقصة

هُوَ أَنْ كُلَّ حَقِيقَةٍ فَإِمَّا بَسِيطَةٌ - وَهِيَ الَّتِي لَا جُزْءَ لَهَا فِي الْعَقْلِ - أَوْ غَيْرُ بَسِيطَةٍ - وَهِيَ الَّتِي لَهَا جُزْءٌ كَالْحَيَوَانِ - فَإِنَّهُ مُرَكَّبٌ مِنْ جِسْمٍ وَشَيْءٍ يُوجِبُ حَيَاتَهُ؛
وَالأَوَّلُ جُزْءٌ عَامٌّ، أَى: إِذَا أَخَذَ هُوَ وَالْحَيَوَانُ فِي الذَّهْنِ، كَانَ هُوَ - أَى: الْجِسْمُ - أَعَمَّ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالْحَيَوَانُ مُنْحَطٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ.
وَالثَّانِي؛ هُوَ الْجُزْءُ الْخَاصُّ الَّذِي لَا يَكُونُ إِلَّا لَهُ. وَالْمَعْنَى الْخَاصُّ بِالشَّيْءِ يَجُوزُ أَنْ يُسَاوِيَهُ كَاسْتِعْدَادِ النَّطْقِ لِلْإِنْسَانِ وَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَحْصَى مِنْهُ كَالرُّجُولِيَّةِ لَهُ وَالْحَقِيقَةُ قَدْ تَكُونُ لَهَا عَوَارِضُ مُفَارَقَةٌ كَالضَّحَكِ بِالْفِعْلِ لِلْإِنْسَانِ، قَدْ تَكُونُ لَهَا عَوَارِضُ لَازِمَةٌ، وَاللَّازِمُ التَّامُّ مَا يَجِبُ نِسْبَتُهُ إِلَى الْحَقِيقَةِ لِذَاتِهَا كِنِسْبَةِ الزَّوَايَا الثَّلَاثِ إِلَى الْمُثَلَّثِ، فَإِنَّهَا مُمْتَنِعَةٌ الرَّفْعِ فِي الْوَهْمِ وَ لَيْسَ أَنَّ الْفَاعِلَ جَعَلَ الْمُثَلَّثَ ذَا زَوَايَا ثَلَاثٍ، إِذْ لَوْ كَانَ كَذَا لَكَانَتْ: مُمَكِّنَةً لِلْحَقِّقِ وَاللَّاحِقِ بِالْمُثَلَّثِ. فَكَانَ يَجُوزُ تَحَقُّقُ الْمُثَلَّثِ دُونَهَا وَ هُوَ مُحَالٌ.

۴

ضابطه‌ی چهارم

تفاوت آنچه شیء از ذات خود دارد

که همانا عوارض ذاتی است

و آنچه از غیر خود دارد یعنی عوارض بیگانه

آن است که اگر بخواهی بدانی که چه چیزی ضرورتاً لازم ذاتی هر حقیقتی - بدون الحاقی فاعلی به آن - است و چه چیز از غیر خودش به آن الحاق شده، تنها به خود حقیقت بنگر و از غیر آن صرف نظر کن. آنگاه هرچیز که برداشتنش از حقیقت ناشدنی باشد، تابع حقیقت است و موجب و علتش هم خود آن حقیقت است، زیرا اگر موجب، چیز دیگری باشد، هم الحاق و هم از میان برداشتنش امکان خواهد داشت.

از نشانه‌های جزء آن است که قبل از کل در عقل می‌آید، دیگر آنکه جزء، در تحقق کل نقشی دارد. پیروان مشائیان جزئی را که شیء با آن توصیف می‌شود، مانند حیوان بودن و گونه‌های آن برای انسان، ذاتی نامیده‌اند، لیکن ما درباره‌ی این چیزها آنچه را که باید، می‌گوییم. تعقل عَرَضی لازم یا مفارق، پس از [تعقل] حقیقت روی می‌دهد و حقیقت در وجودش نقشی دارد. عَرَضی، گاه اعم از یک چیز است، مانند استعداد راه رفتن برای انسان؛ و گاهی ویژه‌ی آن است، مانند توانایی خندیدن برای انسان.

۵

ضابطه‌ی پنجم

درباره‌ی اینکه کلی در وجود خارجی

وقوع نمی‌یابد

معنای عام در بیرون از ذهن تحقق نمی‌یابد، زیرا اگر تحقق یابد، هویتی خواهد داشت که با آن از غیر خودش متمایز می‌شود و در [این صورت] اشتراک در آن قابل تصوّر نیست، پس شاخص می‌گردد. در حالی که عام فرض شده بود و این ناممکن است. معنای عام، یا به‌طور مساوی بر مصادیق متعدّد دلالت می‌کند، مانند چهارگانه‌ای که بر شاخص‌هایش دلالت می‌کند و «عام مساوی» نامیده می‌شود؛ یا به‌طور کاملتر و ناقص‌تر، مانند دلالت سپیدی بر برف و عاج و هر آن چیزی که کاملتر و ناقص‌تر دارد، که ما آن را «معنای متفاوت» می‌نامیم.