



A Review of the Relationship between Knowledge (theory) and Practice in Sohrevardi's Illuminationist Philosophy, based on Pierre Hadot's model of Philosophy as a Way of Life

Zahra Rastakhiz Qhasroldashti*
Amir Abbas Alizamani**

Received: 19/05/2017

| Accepted: 11/06/2017

Abstract

Pierre Hadot (1922-2010), a contemporary French philosopher, illustrated the dynamics and essence of philosophy in a philosopher's everyday life by offering the model of philosophy as a way of life, which was the result of many years of research on ancient philosophy. Using this philosophical model (philosophy as a way of life), the present paper studies the relationship between knowledge (theory) and practice in Illuminationist Philosophy. Philosophical discourse is one of the important components of this model. According to Hadot, the value of discourse (theoretical philosophy) in philosophical schools lies in the service it provides to improve the quality of life and man's function and behaviour. Sohrevardi also puts emphasis on the importance of theoretical (discussive) philosophy as the prelude and guide in choosing the Illuminationist way of life. Thus, the paper first studies the status of discourse (philosophical theories) in ancient philosophical schools to provide a clear picture of the relationship between discourse (theory) and practice in philosophical schools using the model of philosophy as a way of life, and then addresses Hadot's view about this relationship. Finally, it studies the importance of discourse (theory - -discussive philosophy) in Sohrevardi's Illuminationist Philosophy and its application as a necessary prelude to enter into and choose an illuminationist life; to lead the Illuminationist wayfarer in the way of life; and to understand and acquire practical reason.

Keywords:

Pierre Hadot, philosophy as a way of life, ancient philosophy, Illuminationist Philosophy, philosophical discourse, theory, practice.

* PhD student of comparative philosophy, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, | ghasroaldashti@gmail.com

** associate professor of department of philosophy of religion, University of Tehran (Corresponding Author) | amir_alizamani@ut.ac.ir



بررسی ارتباط علم (نظر) و عمل در حکمت اشراق سهروردی بر اساس مدل فلسفه به مثابه روش زندگی پی‌یر آدو

زهرا رستاخیز قصرالدشتی*
امیرعباس علیزمانی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۲۰

چکیده

پی‌یر آدو (۱۹۲۲-۲۰۱۰م) فیلسوف فرانسوی معاصر، با ارائه مدل فلسفه به مثابه روش زندگی که حاصل سال‌ها پژوهش او در زمینه فلسفه باستان است، پویایی و حیات حقیقی فلسفه را در زندگی روزمره فیلسوف نشان می‌دهد. در این مقاله با استفاده از این مدل فلسفی (فلسفه به مثابه روش زندگی) به بررسی رابطه علم (نظر) و عمل در حکمت اشراق خواهیم پرداخت. یکی از عناصر مهم در این مدل، گفتار فلسفی است. ارزش گفتار (فلسفه نظری) در مکاتب فلسفی، از نظر آدو در خدمتی است که به بهبود کیفیت زندگی و عملکرد و رفتار انسان می‌کند. سهروردی نیز به اهمیت حکمت نظری (بحثی) به عنوان مقدمه و راهنما در برگزیدن شیوه زندگی اشراقی تأکید می‌کند. به همین دلیل در این مقاله ابتدا به بررسی جایگاه گفتار (نظریه‌های فلسفی) در مکاتب فلسفی دوران باستان - با استفاده از مدل فلسفه به مثابه روش زندگی - می‌پردازیم تا تصویری واضح از ارتباط میان گفتار (نظر) و عمل در مکاتب فلسفی ارائه دهیم و در نهایت، بتوانیم دیدگاه آدو را نسبت به ارتباط میان گفتار (نظر) و عمل نشان دهیم. در پایان به بررسی اهمیت گفتار (نظر - حکمت بحثی) در حکمت اشراق سهروردی و کاربرد آن - به عنوان مقدمه‌ای ضروری برای ورود و انتخاب زندگی اشراقی و هدایت سالک اشراقی در مسیر زندگی و درک حکمت عملی و کسب آن - خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها

پی‌یر آدو، فلسفه به مثابه روش زندگی، فلسفه باستان، حکمت اشراق، گفتار فلسفی، نظر، عمل.

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران | ghastroaldashti@gmail.com

** امیرعباس علیزمانی، دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) | amir_alizamani@ut.ac.ir

مقدمه

ارتباط میان علم (نظر) و عمل یکی از مهم‌ترین مسائلی فلسفی است که تا کنون محققان بسیاری به بررسی آن پرداخته‌اند. پی‌یر آدو^۱ (۱۹۹۲-۲۰۱۱م) محقق و فیلسوف معاصر با ارائه مدل فلسفه به مثابه روش زندگی، پیوستگی و ارتباط عمیق میان گفتار فلسفی (نظریه‌های فلسفی) و عمل را در زندگی مکاتب فلسفی دوران باستان نشان می‌دهد. گفتار فلسفی یکی از عناصر مهم مدل «فلسفه به مثابه روش زندگی» به حساب می‌آید. آدو معتقد است، گفتار (نظریه‌های فلسفی) در مکاتب فلسفی، نمایان‌کننده روشی بوده که آن مکاتب در زندگی به کار می‌بسته‌اند.

همچنین، شهاب‌الدین یحیی بن حبش امیرک سهروردی (۵۴۹-۵۷۸ ق) فیلسوف ایرانی، حکمت اشراق را، روشی برای زندگی و برنامه‌ای جامع برای زندگی و طی طریق سالک اشراقی می‌داند. توجه به سبک گفتار فلسفی (نظریات فلسفی) در حکمت اشراق، بر مبنای مدل فلسفه به مثابه روش زندگی، نشان‌دهنده روش زندگی اشراقی است. به این ترتیب، گفتار اشراقی (نظریات حکمت اشراق)، ابزاری است که امکان تجربه زندگی دیگری را برای عالم محسوس فراهم می‌سازد. در نهایت، به کمک مدل فلسفه به مثابه روش زندگی با توجه به ارتباط میان علم (نظر) با عمل (زندگی) در این مدل، قادر خواهیم بود تا آموزه‌های مکتب اشراق را به صورت ملموس بازسازی کنیم.

جایگاه گفتار فلسفی (نظریات فلسفی) در مدل فلسفه به مثابه روش زندگی

از نظر آدو، کارکرد اصلی گفتار (نظریات فلسفی) فلسفی در دوران باستان، توجیه و تشویق مخاطب برای گزینش شیوه زندگی فلسفی بوده است (Hadot, 2002, p. 172). تمام مکاتب‌های فلسفی، کسانی را که به نام فلسفه، تنها به گفتارهای میان‌تهی می‌پرداختند، یا این که با استفاده از

1. Pierre Hadot

۲. معنای لفظ «حکمت اشراق» بر اساس شرح قطب الدین شیرازی، عبارت است از حکمتی که بر اساس اشراق بیان می‌شود. اشراق، مصدر باب «شرق» است، به معنای اصل و سرچشمه این حکمت و هم به معنای «کشف» و «اظهار» است و معنای آن، مشاهده درونی حقیقت است آنچنان که در اقع هست. همچنین مقصود از حکمت اشراق را می‌توان حکمت مشرقیان دانست که نه فقط افرادی که در مشرق جغرافیایی سکنی دارند، بلکه همه طالبان حقیقت را دربرمی‌گیرد.

استدلال قیاسی قصد تظاهر و خودنمایی داشتند و شیوه زندگی شان برخلاف گفتارهایشان بود، را مورد انتقاد و سرزنش قرار می‌دادند. آن‌ها تمامی این اشخاص را «سوفسطایی» نامیده‌اند. آدو به نقل از پلوتارک چنین می‌گوید:

این سوفسطایی‌ها به محض آن که گرسی سخنوری را ترک می‌گویند و کتاب‌های خود را کنار می‌گذارند، در رفتار زندگی حقیقی خود بهتر از بقیه مردم نیستند (Hadot, 2002, pp. 174-175).

در اینجا تمایز میان گفتار و فلسفه نمایان است، اگر گفتار در رفتار پیاده نشود، خطر گرفتاری در جهل و غفلت، انسان را تهدید می‌کند. لیکن اگر گفتار، فلسفی شود و به شیوه زندگی تبدیل شود، در آن زمان پیوندی عمیق میان گفتار و فلسفه پدید می‌آید.

بنابراین آن چنان که آدو بیان می‌کند، از نظر حکمای دوران باستان، فیلسوف را نه به خاطر کثرت گفتارهای فلسفی‌اش، بلکه به دلیل شیوه زندگی‌ای که برمیگزید «فیلسوف» می‌نامیدند (Ibid., pp. 172-173). فلسفه فیلسوف بیش از آن چه با گفتارش سنجیده شود، با رفتار و اعمالش در زندگی واقعی و در برخورد با دیگران ارزیابی می‌شود. کاتون اوتیکی^۱ دولتمرد رومی را - که با استبداد دوران به مبارزه برخاست - فیلسوف می‌نامند، نه بدلیل کتاب‌ها و آثارش، بلکه به این دلیل که او در رفتارهای سیاسی‌اش فضائل اخلاقی رواقی را مو به مو به کار می‌بست. یا مارکوس اورلیوس هم زمانی که زنده بود، «فیلسوف» نامیده شد، در حالی که هنوز کسی نمی‌دانست او کتاب تأملات^۲ را نگاشته است (Ibid., p. 173).

گفتار فلسفی هم شامل گفتار فلسفی (نظریات فلسفی) شفاهی و هم گفتار فلسفی نوشتاری است. به عقیده افلاطون، گفتار شفاهی بسیار برتر از گفتار مکتوب است، به همین دلیل است که افلاطون نوشته‌های خود را به شکل مکالمه نگاشته تا به این وسیله ارتباط با مخاطب حفظ و تأثیر مطلوب بر او گذاشته شود (افلاطون، ۱۳۴۶، ص ۴۷-۴۸). از نظر افلاطون، گفتار شفاهی، گفتاری است واقعی میان دو روان که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد (Hadot, 2002, p. 71) افلاطون در رساله فدر این مطلب را به «بذر پاشی روان» تعبیر می‌کند و می‌گوید:

1. Cato of Utica

2. Meditation

... دل‌انگیزتر و زیباتر از آن سرگرمی کسی است که در آن مطالب به جدّ می‌کوشد و بدین منظور روحی مناسب و مستعد برمی‌گزیند و در آن از روی دانایی و موافق اصول دیالکتیک بذرهایی می‌افشاند که هم خود را بارور می‌کند و به کسی که آن‌ها را کاشته است بار می‌دهد و هم بذرهایی تازه می‌آورند که در روح‌های دیگر جای می‌گیرند و پرورش می‌یابند (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۳۵۵).

همچنین، با توجه به این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که در ضمن گفت و شنود است که افراد آمادگی کسب معرفت را بدست می‌آورند، آن‌چنان که در کشت و زرع لازم است، بذری جوانه زند و آنگاه رشد کند و توهمند شود، در جریان گفت و شنود فلسفی هم باید شرایط رشد و تعالی روان مهیا شود.

می‌توان گفت که آدو کارکردهای گفتار فلسفی را به سه بخش کلی تقسیم می‌کند:

۱. گفتار فلسفی، توجیه‌کننده روش زندگی است. در مدل فلسفه به مثابه روش زندگی، رابطه میان علم و عمل، رابطه علیت متقابل است. به این معنا که روش زندگی، تعیین‌کننده گفتار و گفتار، تعیین‌کننده روش زندگی مکاتب فلسفی است. به همین دلیل در اینجا باید پیش فرض‌ها، جزئیات (اصول) و نتایج روش زندگی از سوی مکتب فلسفی روشن شود.

۲. دومین کارکرد گفتار فلسفی (نظریه‌های فلسفی) نقش روان‌درمانی آن است. از نظر آدو، گفتاری که هماهنگ با روش زندگی فلسفی است، به بسط و انتقال روش زندگی مکاتب فلسفی یاری می‌رساند.

۳. سومین و آخرین کارکرد گفتار فلسفی، تمرین معنوی است. گفتار (نظر) همچون تمرین و به قصد تحول در «من» یا «روان» مخاطب به کار برده می‌شود.

بنابراین نقش گفتار فلسفی (با توجه به کارکردهای مختلف آن) با توجه به مدل فلسفه به مثابه روش زندگی، توجیه، تشویق و ترغیب مخاطب به گزینش شیوه‌ای خاص از زندگی است. این اصلی‌ترین کارکرد گفتار فلسفی است که حاکی از ارتباط عمیق میان علم و عمل است. از نظر آدو، میان آگاهی حقیقی و عمل به آن، فاصله‌ای نیست: آنگاه که فرد آگاه شد، عمل می‌کند (Hadot, 1995, p. 18).

ارتباط علم و عمل در فلسفه باستان بر اساس مدل «فلسفه به مثابه روش زندگی»

آدو معتقد است در سراسر دوران باستان، فلسفه و حکمت، شیوه‌ای برای زندگی بود که انسان با به کار بستن آن، قادر بود بر مشکلات زندگی غلبه کند. بنابراین، در هر مکتب فلسفی، بیش از هر چیز، انسان و توانایی او در مهار سختی و رنج‌های زندگی اهمیت داشت. آدو به نقل از سنیکا می‌گوید: «فیلسوف واقعی کسی نیست که صرفاً سخن بگوید، بلکه کسی است که عمل می‌کند» (Hadot, 2011, p. 110). از نظر آدو «در سنت فلسفی یونان، حکمت یا سوفیا بیشتر کاردانی و آداب‌دانی است تا دانایی نظری» (Ibid., P. 67). از این منظر، آدو حکمت را نوعی بودن، عمل کردن و دیدن جهان به شیوه‌ای خاص تعریف می‌کند.

آدو بیان می‌کند که، سقراط به عنوان الگوی راستین فیلسوف، سیستم فلسفی خاصی نداشت، بلکه فلسفه او تمرین معنوی و دعوت به گزینش شیوه زندگی همراه با تأمل مدام و پیوسته بود (Hadot, 1995, p. 209). بنابراین از نظر آدو، فلسفه سقراط، زندگی او بود. زندگی‌ای همراه با آزمایش و امتحان هرروزی خویشتن. به نقل از ولاستوس، سقراط می‌گفت: «زندگی بدون ارزیابی مدام ارزش زیستن ندارد» (Vlastos, 1971, p. 211). آدو، استفاده از روش دیالکتیک را خاص سقراط و پیروان او می‌داند که افلاطون از آن برای انتقال معنا بهره می‌برد است. روش دیالکتیک، سبک ادبی خاصی بود که سقراط برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب از آن استفاده می‌کرده است. در گفت و شنود سقراطی، آن چنان که آدو متذکر می‌شود: «مسئله واقعی مورد نظر، موضوعی نیست که از آن سخن گفته می‌شود، بلکه شخصی است که سخن می‌گوید» (Hadot, 2002, p. 28).

بنابراین، به نقل از کاپلستون، فلسفه و فلسفه‌ورزی دعوت به نوعی انتقال بود، نوعی تحول در هستی ... و در نهایت، نوعی زندگی بود که انتخاب می‌شد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹). فلسفه به این معنا، یعنی درک ارزش نفس، آن چنان که سقراط می‌خواست تا مردم را به عالی‌ترین دارایی‌شان که نفس‌شان است، توجه دهد. توجه به خویشتن، یعنی درک ارزش متعالی نفس و تلاش برای رهایی آن از بند اسارت ناآگاهی و تسلط هوی و هوس است. بنابراین فلسفه (حکمت نظری) تلاش عملی انسان را می‌طلبید. در رساله ضیافت افلاطون، آکاییدوس نقش سقراط را در توجه دادن به خود و روش زندگی، این چنین توصیف می‌کند:

ای دوستان! او (سقراط) مرا مجبور به اعتراف می‌کند که نباید به این روش زندگی خود ادامه دهم و از نیازمندی‌های جان خود غفلت بورزم و به اقرار این که هنوز بس نقص‌ها دارم و در عین حال که به اداره امور شهر آتن مشغولم به کلی از خودم غافل بمانم. من از او گریزانم، چون تا زمانی که با او هستم از روش زندگی‌ام شرمسار و خجل‌م» (افلاطون، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴).

به نقل از آدو، سقراط کلاس درس خود را در میان مردمان در کوچه و بازار در مهمانی، در کنار جمع دوستان برپا می‌کرد (Hadot, 2002, p. 100). کلاس درس او، رفتار و منش و زندگی او بود. بنابراین و بر اساس مدل «فلسفه به مثابه روش زندگی»، ارزش گفتار (فلسفه نظری) از نظر سقراط، در کمکی است که به انجام عمل آگاهانه می‌کند.

آدو هدف از دیالوگ (گفت و شنود) افلاطون را تغییر در شیوه زندگی مخاطب و هدایت او در برگزیدن شیوه صحیح زندگی می‌داند (Ibid., p. 91). آن چنان که آدو بیان می‌کند، موضوع در گفت‌وگو بیشتر عبارت بوده از «آموختن زندگی به شکل فیلسوفانه» و با اراده همگانی برای انجام تحقیق بی طرفانه و مخالفت با فعالیت‌های بی‌اساس سوفسطاییان و این خود گزینش نوعی از زندگی بوده است (Hadot, 2002, p. 65). بنابراین می‌توان چنین اندیشید که در آکادمی برای دانش به منظور تعلیم انسان برای پرورش تدریجی صفات انسانی و پیشرفت در هماهنگ ساختن تمام شخصیت انسانی و بالاخره به عنوان یک شیوه زندگی برای (تضمین) خوب زیستن و در نتیجه برای سلامت روان مفهوم مشترکی وجود داشت؛ زیرا از دیدگاه افلاطون، دانایی واقعی، پارسایی است. افلاطون در رساله منون (تقوا) درباره شرافت شناسایی می‌گوید: «بنابراین، تقوا چون چیز مفیدی است، حتماً باید وقوف و شناسایی باشد» (افلاطون، ۱۳۴۶، ص ۶۲).

افلاطون در نامه هفتم، به صراحت، فلسفه خویش را شیوه زندگی معرفی می‌کند و می‌گوید:

در مورد آن مطالب اصلی هیچ نوشته‌ای از من در وجود نیامده و در آینده نیز وجود پیدا نخواهد کرد؛ زیرا آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود، بلکه تنها در نتیجه بحث و مذاکره متوالی درباره آن‌ها و در پرتو همکاری درونی و معنوی، یکباره آن ایده، مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار شود، در درون آدمی روشن می‌گردد و آنگاه راه خود را

باز می‌کند و توسعه می‌یابد (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۹۸۸-۱۹۸۹).

از آن‌جا که فلسفه افلاطون، شیوه زندگی است، بر همین مبنا، ارزش گفتار فلسفی (نظریه فلسفی) هم در خدمتی است که به تحول در هستی انسان می‌کند. در نتیجه، می‌توان این گونه استنباط کرد که درک گفتار فلسفی (گفتار مکتوب) افلاطون، پایه در گزینش ارادی گفت و شنود و تجربه عینی و عملی گفت و شنود شفاهی و زنده دارد. به تعبیر دقیق‌تر، جوهر مکتب افلاطون فراگفتاری است. همچنین، از نظر ارسطو، وظیفه فیلسوف تلاش برای رسیدن به مکاشفه عقل الهی است و البته، تلاش فیلسوف برگزیدن نوعی شیوه زندگی نظری است. «تئوریک»^۱ ریشه یونانی دارد و ارسطو آن را به کار نمی‌برد و معنای آن عبارت بود از آن چه به توالی رویدادها مربوط می‌شود. امروزه واژه نظریه‌ای «تئوریک» درست نقطه مقابل عملیاتی «پراکتیکال»^۲ است، مانند ذهنی در برابر عینی. از این دیدگاه، گفتار فلسفی، نظریه‌ای محض است که در مقابل زندگی فلسفی که در عمل و در زندگی واقعی پیاده می‌شود، قرار می‌گیرد. لیکن ارسطو تنها واژه نظری را به کار می‌برد و از آن اولاً برای بیان شناخت و دانشی که هدفش دانایی و دانش برای خود دانش (شناخت برای شناخت) بود بهره می‌برد و نه چیز دیگری (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۳۱) و ثانیاً برای بیان شیوه زندگی که شخص زندگی خود را وقف این شناخت می‌کرده به کار می‌برده است. بنابراین، نظریه می‌تواند با فلسفه‌ای عملی، واقعی، فعال که خوشبختی را به ارمغان می‌آورد، هماهنگ باشد. به علاوه، آدو مکتب رواقی و اپیکوری را که متأثر از سقراط و شیوه زندگی او هستند، نماد واقعی فلسفه می‌داند؛ زیرا فلسفه آن‌ها دقیقاً شیوه و سبک زندگی بوده است. آن‌ها تمام آدمیان - اعم از فقیر و غنی، زن و مرد، آزاده و برده - را مخاطب قرار می‌دادند. هر کس روش زندگی اپیکوری یا رواقی را می‌پذیرفت، هر کس به یکی از این دو مکتب عمل می‌کرد، فیلسوف شناخته می‌شد حتی اگر، با گفته‌ای یا نوشته‌ای، به شرح و بسط گفتار فلسفی (فلسفه نظری) نمی‌پرداخت (Hadot, 2002, p. 108).

واقعیت آن است که کلی‌ها، هیچ‌گاه تدریس نکردند، اما چون در بین کلی‌ها رابطه استاد و شاگردی دیده می‌شود، می‌توان گفت که آن‌ها نیز مکتبی را تشکیل داده‌اند. بحث است که آیا

1. Theoretic

2. Practical

بنیان‌گذار مکتبِ کلبی، آنتیستنس^۱ شاگرد سقراط بوده یا نه، اما به هر حال این مطلب را پذیرفته‌اند که دیوژن (دیوجانوس) شاگرد او چهره برجسته این جنبش است. از دیدگاه آدو، فلسفه کلبی تنها گزینش یک شیوه زندگی است، انتخاب آزادی و استقلال در برابر نیازها و خواسته‌های بی‌فایده، پرهیز از خوشی و بطالت است. این گزینش قطعاً از برداشت خاص کلبی از زندگی سرچشمه می‌گرفت که در میان گفت‌وگوهای استاد و شاگردان یا در سخنرانی‌های همگانی، بیان می‌شد، اما هیچ‌گاه به صورت مکتوب نگاشته نمی‌شد.

آدو در توصیف کلبیان می‌گوید کلبی حالت طبیعی^۲، آن‌گونه که در رفتار حیوانات و کودکان می‌توان دید را، برتر از قراردادهای اجتماعی^۳ می‌دانست و از این رو، این نوع زندگی را انتخاب می‌کرد (Hadot, 2002, p. 110). البته، از نظر کلبی، گزینش این نوع زندگی صرفاً یک اندیشه نبود، بلکه انتخابی بود که به تمام زندگی انسان مرتبط می‌شد. بنابراین فلسفه آن‌ها از نظر آدو، عمدتاً تمرین^۴ و تلاش بود.

به نقل از آدو، پیرون فیلسوفی بود که به آموزش نمی‌پرداخت، هیچ چیز نمی‌نوشت و تنها زندگی می‌کرد و به این طریق پیروانی یافت که از شیوه زندگی او تقلید و پیروی می‌کردند (Ibid., p. 111). طرز رفتارش به کلی غیرقابل پیش‌بینی بود، گاهی گوشه‌نشین می‌شد، یا بدون این که به کسی خبر بدهد به مسافرت می‌رفت ... و از هیچ چیز ترس نداشت. از این رو، فلسفه پیرون از نظر آدو، بیش از هر چیز فلسفه‌ای عملی و تمرینی برای تحول زندگی انسان بوده است (Ibid., p. 113). به نقل از آدو، اغلب فیلسوفان هلنی با این موضوع موافق بودند که تمام اضطراب و پریشانی انسان ناشی از نادانی و جهل او به علت بدبختی و شرور است؛ زیرا او علت شرور را در پدیده‌ها و امور طبیعی جست‌وجو می‌کند، در حالی که در واقع، بدی و بدبختی ناشی از قضاوت‌ها و داوری‌های ارزشی انسان است (Ibid., p. 102). هیچ چیزی به واقع و حقیقتاً در خارج از انسان بد نیست، این ارزش‌گذاری انسان است که بعضی چیزها را بد و بعضی را خوب تلقی می‌کند و این فلسفه بود که می‌توانست با آگاه ساختن انسان به اشتباه در قضاوت‌هایش، او را به صلح درون و

1. Antisthen
2. Phusis
3. Nomos
4. Askesis

آرامش روان برساند. در اینجا قدرتِ درمان‌گری^۱ فلسفه در کمک به رهایی انسان از اسارتِ پریشانی‌ها پدیدار می‌شود.

از آنجا که هدف فلسفه اپیکوری، درمان و نجات انسان از بندِ ترس و اضطراب است، دستیابی به این مهم تنها با آگاهی از گفتارِ فلسفی (نظریات) میسر نمی‌شود و انسان باید پیوسته در این راه تمرین کند.

تنظیم اصول و جزییاتِ اپیکوری در جملاتِ کوتاه، به منظور تأثیرگذاریِ بیشتر در مخاطب بوده است. مانند آن چه در «درمان‌های چهارگانه» تأمین سلامتِ روانِ اپیکوری می‌یابیم. آدو به برخی از این تمرینات اشاره می‌کند: «از خدایان نباید ترسید» (Hadot, 2002, p. 123)، «با انسان‌هایی که آزاده نیستند زیاد سخن نگویند» (Hadot, 1995, p. 84).

از نظر آدو، فلسفه رواقی، روش و تمرینی برای تجربهٔ زندگی‌ای عاری از نگرانی و پریشانی بود. در کتاب تاریخ فلسفه کاپلستون، به نقل از سنکا آمده:

فلسفه چیز دیگری نیست غیر از طریقه‌ای برای دُرست زیستن یا علمی برای شرافتمندانه زندگی کردن یا هنری برای به سرآوردنِ زندگانی درست، اشتباه نمی‌کنیم اگر بگوییم که فلسفه عبارت است از قانونی برای به سرآوردنِ زندگانی درست. اشتباه نمی‌کنیم اگر بگوییم که فلسفه عبارت است از قانونی برای برگزار کردنِ یک زندگی خوب و شرافتمندانه و هر کسی که خود را در زندگانی به این قاعده مقید سازد، فراخورِ آن نام است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۵۳).

اپیکتوس^۲ رواقی در خصوص استفاده از متون فلسفی صرفاً به منظور خودنمایی هشدار می‌دهد و می‌گوید: «هنگامی که از من می‌خواهند، کریسیپوس را تفسیر کنم، اگر بتوانم، رفتار و عملم را هماهنگ با آموزش‌های «فلسفی» او کنم، شرمند می‌شوم» (آدو، ۲۰۰۲، ص ۱۵۳).

از نظر فیلسوفِ رواقی آزادیِ انسان در تبیین و داوری بر گفتارهایِ درونی شکوفا می‌شود. از این رو، نقشِ گفتارِ درونی در تأثیری است که بر عمل و زندگی انسان دارد. بنابراین، در مکتبِ رواقی، گفتارِ فلسفی از آن حیث که نقشِ هادی، در برگزیدنِ شیوهٔ زندگی را دارد از جایگاه

1. Therapeutic

2. Epictetus

ویژه‌ای برخوردار است.

به نقل از آدو، در دوران امپراتوری (قرن نخست پیش از میلاد)، آموزش فلسفه، از طریق مؤسسه‌هایی که ارتباطشان با بنیانگذاران مکتب‌های دوران قبل برقرار بود، انجام می‌شد (Hadot, 2002, p. 147). هرچند در این دوره، ما بیش از هر چیز با مطالعه و شرح و تفسیر و متون بنیانگذاران سر و کار داریم. خواندن و تفسیر متون فلسفی هم به منظور آموختن روش زندگی و عمل بر طبق آن بود. تمرین جدل، نیز یک فعالیت آموزشی به حساب می‌آمد. از نظر آدو، فلوطین، نیز فلسفه را شیوه زندگی و دربرگیرنده تمام جنبه‌های هستی می‌دانست (همان، ص ۱۵۷). فلوطین در این باره می‌گوید: «ما می‌اندیشیم چون روح، اندیشنده است. فعالیت عقلی برای ما زندگی برتری است و روح از این زندگی لذت می‌برد» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۵). آدو، گفتار فلسفی فلوطین را ابزاری در جهت توصیف چگونگی تجربه واحد تلقی می‌کند (Hadot, 2002, p. 167-168). بدین وسیله میان گفتار و زندگی فلسفی پیوندی بنیادی برقرار می‌شود.

ارتباط علم و عمل از نظر آدو در مدل «فلسفه به مثابه روش زندگی»

از نظر پی‌یر آدو، فلسفه روشی برای زندگی است که با ارائه راه‌حل‌هایی عملی کیفیت زندگی انسان را بهبود می‌بخشد (Hadot, 2011, pp. 53-56). از نظر او میان الفاظ (گفتار فلسفی) و روش زندگی فلسفی ارتباطی عمیق وجود دارد، بنابراین، الفاظ آینه رفتار و روشی‌اند که مکاتب در زندگی خود به کار می‌بسته‌اند. به اعتقاد او حقیقت و ماهیت فلسفه در دوران باستان، ریشه در تجربه اتحاد و تجربه عرفانی داشته است، بنابراین فهم صحیح کتب و آثار نظری فلسفی با عمل بر طبق اصول نظری آن مکاتب امکان‌پذیر می‌شود. همچنین آدو ادعا می‌کند که در اثر مطالعه آثار فلوطین و تحت تأثیر روش زندگی او، نوعی تجربه عرفانی داشته است (Ibid., p. 76).

از نظر آدو، غایت فلسفه ورزی (مباحث نظری) دانستن و کسب شناخت نظری (تئوری) نیست، بلکه غایت فلسفه، تحول وجودی و رفتاری است. بنابراین، هدف از گفتار فلسفی (نظریات فلسفی)، شکل پذیرفتن است و نه اطلاع‌رسانی کردن. به طور کلی، آدو به تقدم عقل عملی بر عقل نظری قائل است. از نظر آدو، ارتباط نظر و عمل بر مبنای یک علیت متقابل شکل می‌پذیرد، یعنی در پاسخ به این سؤال که «چگونه باید زندگی کرد؟» در عمل و اندیشه‌ای که معطوف به

یافتن پاسخ این سؤال است، ارتباط برقرار است؛ زیرا اراده و تفکر جدایی‌ناپذیرند (Hadot, 1995, p. 18). بنابر این، آن‌چنان که آدو نیز بدان باور دارد، «دانش واقعی نیز در پایان، کاردانی است و کاردانی واقعی، دانایی انجام کار نیک است» (Ibid).

در رابطه با چگونگی تعامل فلسفه نظری و عمل فلسفی، آدو به سه مرتبه شناخت «من» قائل است: «اولین مرتبه شناخت حسی است که از طریق بدن و جسم حاصل می‌شود. دومین مرتبه شناخت عقلی است که انسان به روح درون خویش آگاه می‌شود و سومین مرتبه شناخت معنوی است که مقام شهود است که در آن انسان خود را در کلیتی متحد با جهان درمی‌یابد و از دو مرحله قبل بالاتر است» (Hadot, 2011, p. 84). از نظر او، فلسفه سیر شناخت «من» است. در نتیجه، «فلسفه» صرف علم به چگونگی گذر از مراتب شناخت نیست، بلکه گزینش تحول وجودی و عمل به آن است.

انسان تا زمانی که به این سؤال که «چگونه باید زندگی کرد؟» (زندگی حقیقی و راستین) نیندیشد، نمی‌تواند درست زندگی کند و اصولاً برای چنین شخصی هنوز حقیقت و زندگی راستین بی‌معناست. لیکن انسانی که می‌اندیشد (نه به این معنا که به تقلید از دیگران سؤال کند) و از درون چیزی او را به بیداری، دعوت می‌کند، این سؤال را که «چگونه باید زندگی کرد؟»، پرسشی بنیادین و وجودی می‌داند که محصول بیداری و تحول وجودی او در یافتن حقیقت است و از همین رو، با تمامی وجود خواستار تحقق زندگی راستین در صحنه زندگی واقع می‌شود. اینجا معنای پیوند میان آگاهی و عمل به‌خوبی روشن است. انسان آگاه، عمل می‌کند و فاصله‌ای نیست، میان آن چه می‌اندیشد و آن چه عمل می‌کند، اما انسان ناآگاه نه می‌اندیشد و نه اراده‌ای برای انجام زندگی راستین دارد. از این رو، فلسفه همان روش زندگی است که آرامش خاطر، آزادی درونی و آگاهی کیهانی می‌آورد (بویلستون، ۷۳، ص ۹۰).

جایگاه فلسفه (حکمت بحثی) و حکمت عملی در مکتب اشراق

سهروردی همچون دیگر فلاسفه اسلامی به تمایز میان فلسفه و حکمت قائل است. از نظر او، فلسفه (حکمت نظری) صرفاً مقدمه‌ای برای آمادگی شخص سالک و جست‌وجوگر حقیقت به منظور دست‌یابی به حکمت (حکمت الهی) است.

وقتی شخصی فلسفه استدلالی را خوب فهمید و علم او در آن راسخ شد آنگاه می‌تواند ریاضت‌های زاهدانه را آغاز کند و پا به عرصه حکمت بگذارد تا برخی از مبادی حکمت اشراق را به عیان ببیند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۴-۱۹۵).

تمایزی که سهروردی در حکمة الاشراق میان طبقات حکما قائل می‌شود، حاکی از مراتب مختلف حکمت است (هروی، ۱۳۵۸، ص ۱۲-۱۳).

حکمت، از نظر سهروردی، پدیده‌ای تشکیکی است که در هر مرتبه از آن، جنبه‌ای از حقیقت را می‌توان یافت. لیکن، حکمت الهی (حکمت اشراق) که والاترین مرتبه حکمت است از آن شخصی است که هم جوینده و خواستار بحث و برهان (فلسفه نظری) است و هم جوینده و خواستار ذوق و تأله است. بنابر این، در طبقات پنج‌گانه ذکر شده حکما، دسته سوم از حکما، والاترین مقام و جایگاه را دارا هستند.

با لحاظ این تقسیم‌بندی در بیان جایگاه حکما، از نظر سهروردی، فلسفه نظری بدون توجه به ذوق و تأله، مقدمه‌ای ضروری، اما ناکافی در طی مراتب حکمت است. به این ترتیب و براساس مدل فلسفه به مثابه روش زندگی می‌توان نتیجه گرفت که فلسفه نظری در حکمت اشراق، تمرینی مقدماتی است برای ذهن و روان مخاطب و طالب حقیقت، تا با بالا بردن سطح معرفتی او از طریق کسب حکمت نظری مراتب حکمت را یکی پس از دیگری طی کند.

سهروردی در حکمت الاشراق مسائل منطقی و استدلالی (صرف) را فاقد ارزش کافی برای درک جنبه انسانی می‌داند. البته، این سخن، به معنای بی‌توجهی به جایگاه اساسی و مهم فلسفه نظری در حکمت اشراق نیست. سهروردی سلوک عملی را بدون تربیت و آموزش فلسفی (اصول فلسفه نظری) گمراه‌کننده می‌داند. سهروردی در رساله المشارع، به صراحت به اهمیت و جایگاه فلسفه نظری اشاره کرده و می‌گوید: «اگر کسی در علوم بحثی (نظری) مهارت نداشته باشد، نمی‌تواند از حکمت اشراق بهره برد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۴-۱۹۵).

اما بهره‌مندی از عقل و استدلال (فلسفه نظری) هم از نظر سهروردی دارای شرطی است که فقدان آن، فلسفه نظری را به انحراف می‌کشاند. سهروردی این شرط را این‌گونه توصیف می‌کند:

پس از ترک امیال و خواسته‌های نفس اماره و لؤامه توانست به یگانگی و یکتایی روح و نفس دست یابد و قوای عملی و نظری آن را دریابد (همان، ج ۲، ص ۸۷۲).

سهروردی همچنین در الواح عمادیه به زیبایی و در قالب نماد و رمز به این حقیقت اشاره کرده و می‌گوید:

هنگامی که قوه فکر و تعقل انسان معطوف به امور متعالی روحانی شود و معارف حقیقی و دانش حقیقی را بخواهد در آن صورت درختی مبارک و مقدس می‌شود که نورالیقین را حاصل می‌کند» (همان، ج ۴، ص ۹۳).

آن چنان که در قرآن کریم می‌خوانیم: «الذی جعل لکم من الشجر الأخضر ناراً» (سوره یس، آیه ۸۰). درخت همان فکر (فلسفه نظری) است و أخضر، نماد تفکر صحیح و جدای از نفسانیات است که روح را به اتصال به عالم روحانی، آماده می‌سازد.

کاربرد دیگر فلسفه برای حکمت، از نظر سهروردی، تأیید و بیان حکمت است. سهروردی در بخش نخست حکمت اشراق به صراحت این مطلب را بیان می‌کند که ابتدا حقایق را از راه شهود دریافته و سپس برای آن‌ها براهین فلسفی آورده است (همان، ج ۲، ص ۱۰). از این رو، آن چنان که در مجموعه مقالات نیز آمده است، حکیم اشراقی با زبان شهود نمی‌تواند آن چه را که در عالم انوار تجربه کرده، بازگو کند، بنابراین، او به خواندن فلسفه می‌پردازد تا از طریق آن بتواند معانی را که دریافته، انتقال دهد و از آن دفاع کند (محمدخانی و سید عرب، ۱۳۸۶، ص ۵۸).

از نظر سهروردی، عطش درونی انسان برای درک حقیقت تنها با به کارگیری استدلال و برهان (فلسفه نظری) خاموش نمی‌شود، آن چه تشنه حقیقت را سیراب می‌سازد، چیزی جز بهره‌مندی از حکمت و انوار الهی نیست: «تو را این علوم بیدار می‌سازد! از خواب غفلت و تو مخلوق نشده‌ای از برای آن که در مهلکه فرو روی! واقف شوای مسکین، به حرکت آر خود را و ترک کن دشمنان حق را و به سوی آل طه و یس صعود و عروج نمای» (شهرزوری، ۱۳۶۵، ص ۴۶۹). بنابراین، کسب علوم حقیقی که همانا درک حقیقت امور از طریق کشف و مشاهده است، مرحله نهایی و غایی فلسفه‌ورزی در حکمت اشراق به حساب می‌آید (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۱۶۲).

سهروردی حکمت را نوری می‌داند که در اثر تلاش در علوم بحثی و نظری و انجام ریاضت، بر انسان تابیدن می‌کند: «نور افاضه شده از عقلانیت و مجردات عقلی بر نفس ناطقه که به توسط کثرت ریاضات و مجاهدات و اشتغال به امور روحانی حاصل می‌شود و این همان حکمت است» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۶۳).

سهروردی حکمت الهی را «فقه انوار» می‌نامد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۰۵). بنابراین، غایت حکمت اشراقی، وصول نفس به بهره‌مندی از تابش انوار الهی است، آن چنان که بتواند، انوار عالم اعلی را به عالم محسوسات منتقل کند.

علم در حکمت اشراق

سهروردی، «علم» را حضور شیء در برابر ذات مجرد تعریف می‌کند (همان، ص ۱۱۰). در این نوع علم، ذات مجرد یا نفس ناطقه انسان، همچون آینه‌ای است که صور حقائق عالم مثال را منعکس می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۳۳).

بحث علم و معرفت در مکتب اشراق با نور و مراتب انوار، پیوندی عمیق دارد. سهروردی علم را عین ظهور می‌داند: «آن چه که ذاتش از او پوشیده نیست، غیر ظلمانی است» (همان، ج ۲، ص ۱۱۰). او - در حکمت اشراق - علم را ذیل مبحث مشاهده و اشراق مطرح می‌کند و در الواح عمادیه نیز «النظر» را به معنای تفکر کردن و معرفت، لحاظ می‌کند (همان، ج ۴، ص ۹۶). او همچنین «ابصار» را نیز بواسطه اشراق حضوری نفس ممکن می‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ص ۵۶۹). سهروردی - در الواح عمادیه - به تشکیکی بودن معرفت اشاره می‌کند: «معرفت، صورت بستن حقایق در نفس است، به قدر طاقت و استعداد نفس انسان از نزدیکی او به خداوند و کسب صفات و افعال او» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۴).

او همچنین - در حکمت اشراق - به مراتب معرفت، از جهت اتصال به مراتب مختلف انوار، اشاره می‌کند: «مشاهده، حاصل رفع حجاب میان بیننده و مَبصّر است. آن چه به منبع نور نزدیک‌تر باشد، مشاهده بیشتر و واضح‌تری خواهد داشت» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۵). در لمحات، سهروردی علم (معرفت) را حاصل حرکت نفس می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۰۷) و این حرکت را حرکتی از قوه (نقص) به فعل (کمال) معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۳۰). این حرکت، حاصل مشاهده انوار عالی است که نتیجه آن اشراق نور یا حضور اشراقی (معرفت اشراقی) است (کرین، ۱۳۹۳، ص ۴۵). حرکت نفس، حرکتی درونی و باطنی است و این حرکت تنها با خواست و اشتیاق انسان برای رفع حجاب صورت می‌پذیرد. در

اینجا سهروردی پیوندی عمیق میان معرفت و خودشناسی برقرار می‌کند. در این نوع علم حضوری، علم به خود، تعیین‌کننده مرتبه وجودی انسان است، به عبارتی، هر چه مرتبه آگاهی و شناخت از خویش بیشتر شود، به همان نسبت مرتبه وجودی انسان تعالی می‌یابد.

بررسی جایگاه گفتار فلسفی (فلسفه نظری) در حکمت اشراق بر اساس مدل فلسفه به مثابه زندگی پی‌یر آدو

سبک کتابت رسائل سهروردی، گویای روش زندگی‌ای است که سهروردی در مکتب اشراق برگزیده است. از نظر سهروردی، وجود ذهنی و لفظی همچون آینه‌ای، وجود عینی را منعکس می‌کند. در حقیقت، از نظر سهروردی، لفظ و گفتار ظل و سایه‌ای از حقایق عالم علوی است. از این رو، وجود ذهنی و لفظی نیز متوجه حقیقت و واقعیت‌اند و توجه به آن‌ها، توجه به حقیقت است، در رساله مونس العشاق چنین آمده است: پس حبة القلب که آن را «کلمه طيبة» خوانند و شجره طيبة شود که «صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ» و ازین شجره، عکسی در عالم کون و فساد است که آن را ظل خوانند و بدن خوانند و درخت منتصب القامة خوانند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۸). سهروردی، نفس و روح را «کلمه» می‌نامد: «و علامت آنکه کلمه و روح یک معنا دارد» (همان، ص ۲۲۲).

رسالت «کلمه» در حکمت اشراق، کمک به تعالی انسان است:

پرسیدم شیخ را این پر جبرئیل آخر چه صورت دارد؟ گفت ای غافل! ندانی که این همه رموز است که اگر بر ظاهر بدانند این همه طامات بی حاصل باشد. گفتم هیچ کلمتی مجاور روز و شب باشد؟ گفت ای غافل ندانی که مصعد کلمات، حضرت حق است چنانکه گفت «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۲۲). بنابراین، از نظر سهروردی، جایگاه حقیقی کلمه اتصال و تقرب به حضرت حق است.

تأکید سهروردی بر رعایت ترتیب در مطالعه کتب فلسفی، همچنین توصیه به رعایت مجموعه‌ای از دستورات، پیش از اقدام به مطالعه، همانند آن چه در ابتدای کتاب حکمه الاشراق توصیه

می‌کند، همگی حاکی از این است که کتب فلسفی سهروردی همچون فانوسی مسیر دست‌یابی به حکمت اشراق را روشن می‌سازند. تنها با زندگی کردن با معانی کتاب است که می‌توان، معانی را کشف کرد.

سهروردی به دنبال انتقال معانی است که خود در عالمی ویرای عالم حس تجربه کرده و بیان آن‌ها از طریق به کار بردن زبان و الفاظ متناسب با عالم محسوسات، امکان‌پذیر نیست، از این رو، او لسان اشراق را برمی‌گزیند. لسان اشراق سهروردی، زبانی فرا عقلی، شاعرانه و پر رمز و راز است که ناشی از استعلائی آگاهی و آگاهی استعلائی است (داکانی، ۱۳۸۶، ص ۸۵).

سهروردی در رساله آواز پر جبرئیل نیز ضرورت به کار بردن رمز در نقل حقیقت را این چنین بیان می‌کند: «ای غافل! ندانی که این همه رموز است که بر ظاهر بداند، این همه طامات بی‌حاصل باشد» (سهروردی، ۱۳۹۰، ص ۲۲). آن چه از این گفتار برمی‌آید، این است که، زبان رمز، حقیقت و باطن را از دستبرد ناهل در امان می‌دارد و دیگر اینکه، خود به کار بردن رمز، کنجکاوای مخاطب را برمی‌انگیزاند و اندیشه او را فعال می‌سازد و در او شوقی برای درک باطن و کشف حقیقت پدید می‌آورد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۹).

نکته مهمی که باید در اینجا یادآور شد، این است که: بیان رموز و کتب سهروردی، دعوت از مخاطبی خاص است تا با سیر و تعمق در باطن و درون خویش، به سیر و سلوک در اطوار هستی پردازد (سهروردی، ۱۳۹۱، ص ۲۶-۲۷). در حقیقت، رمزگشایی از یک متن، نوعی انتقال و طی طریق است که انسان را از مرتبه‌ای از هستی به مرتبه بالاتر، هدایت می‌کند.

او در رساله الطیر نیز مخاطب را با طرح سؤالی به طی طریق ترغیب می‌کند: «هیچ کس هست از برادران من که چندانی سمع عاریت دهد که طرفی از اندازه خویش با او بگویم...» (سهروردی، ۱۳۹۲، ص ۱۱).

در تلویحات به طور نامحسوس و غیر ملموس، مخاطب را به انتخاب بهترین هدایت می‌کند: او پس از بیان لذات حسی می‌گوید: «وقتی لذات حسی چنین حسی برای تو به ارمغان می‌آورند، پس لذات عقلی چگونه اند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۶) و در ادامه می‌گوید: «مدرکات عقلانی بر خلاف مدرکات حسی، نامتناهی اند و شرافت دارند... ادراک حسی مشوب و مغشوش در حالی که ادراک عقلانی پاک و زلال است» (همان، ص ۸۸).

در اینجا سهروردی ابتدا با بیان لذات قوای حسی و سپس با برشمردن لذات ناشی از به کار بردن قوه عاقله، دست به قیاس زیبایی زده که با هوشمندی در عین این که مخاطب را به طور مستقیم وادار به برگزیدن یکی بر دیگری نمی‌کند، اما به طور غیرمستقیم، او را در انتخاب بهترین و نیکوترین راه هدایت می‌کند. همچنین در رساله یزدان شناخت به صراحت، هدف از کتابت را تنبیه و تشویق نفوس معرفی کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۵۷).

در نهایت و با استفاده از مدل «فلسفه به مثابه روش زندگی»، می‌توان مدعی شد که هدف از گفتار فلسفی (فلسفه نظری) در حکمت اشراق، هدایت و ترغیب سالک حکمت در طی طریق و نهی او در کج راه‌هاست. بنابراین جایگاه گفتار فلسفی (فلسفه نظری) در حکمت اشراق را می‌توان، دستور به عمل و مراقبه در زندگی سالک اشراقی دانست.

نتیجه‌گیری

حکمت اشراق سهروردی آمیزه‌ای از حکمت ایران و یونان باستان و ارائه‌دهنده شیوه و روش پیوند با عالم انوار و مشاهده حقایق آن عالم است. این مکتب روشی جامع در جهت تربیت عقل استدلالی و تزکیه باطن ارائه می‌دهد (لیمن و نصر، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۷۴-۱۷۵).

سهروردی - در حکمت اشراق - حکمت را «فقه انوار» می‌نامد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۶۳). بنابر این، دستیابی به حکمت از آن نظر که ماهیتی مجرّد و شهودی دارد، نیازمند مجاهده و تلاشی مستمر و عملی است.

به طور کلی از نظر سهروردی، حکمت نظری (استدلالی) مقدم بر حکمت عملی است، لیکن غایت حکمت نظری، کمک به تحقق حکمت عملی است و اساساً اگر حکمت نظری به عمل منتهی نشود، بی‌فایده و عبث است. بر این اساس، حکمت نظری (فلسفه استدلالی) مقدمه‌ای لازم، اما ناکافی برای ورود به حکمت اشراق است. او در رساله المشارع به صراحت به تقدّم حکمت نظری (فلسفه استدلالی) بر حکمت عملی اشاره کرده و می‌گوید:

وقتی شخصی فلسفه استدلالی را خوب فهمید و علم او در آن راسخ شد، آنگاه می‌تواند ریاضت‌های زاهدانه را آغاز کند و پا به عرصه حکمت بگذارد، تا برخی از

مبادی حکمت اشراق را به عیان ببیند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۴-۱۹۵).

سهروردی بخش نخست از مهم‌ترین کتاب‌اش یعنی حکمت اشراق را به بیان اصول منطق و فلسفه نظری اختصاص داده، همین مطلب حاکی از اهمیت و جایگاه مهم حکمت نظری (فلسفه نظری) در حکمت اشراق است.

بنابر این و بر مبنای مدل «فلسفه به مثابه روش زندگی»، حکمت اشراق را می‌توان حکمتی پیوسته با عمل در جریان زندگی دانست، آن‌چنان که حتی حکمت نظری (فلسفه نظری) در این مکتب تنها در سایه انجام ریاضت، معنای حقیقی خود را باز می‌یابد. چنانکه سهروردی در تعریف حکمت می‌گوید:

نورِ افاضه شده از عقلانیت و مجرداتِ عقلی بر نفسِ ناطقه که به توسطِ کثرتِ ریاضات و مجاهدات و اشتغال در امور روحانی حاصل می‌شود و این همان حکمت است (همان، ج ۲، ص ۲۷۶).

بنابر این، از نظر سهروردی، عقل نظری و فلسفه استدلالی در حکمت اشراق تنها در پرتوی انجام ریاضات و تلاش عملی معنا می‌یابد.

در مکتب اشراق، حکمت بحثی (فلسفه نظری) و حکمت عملی را می‌توان دو قطب یک فعالیت فلسفی دانست که در هماهنگی و پیوستگی با یک‌دیگر سالک اشراقی را برای اتصال به عالم انوار هدایت می‌کنند. به همین دلیل، درک حقیقت مکتب اشراق، تنها به واسطه همراهی تلاش عملی و دانش نظری (فلسفه نظری) است که میسر می‌شود.

بنابراین، در مطالعه مکتب اشراق، ضروری است، مخاطب اولاً: طالب و خواستار حکمت اشراق باشد و ثانیاً رفتار و زندگی خویش را با آن چه به صورت نظری ارائه شده، منطبق سازد. با عملی شدن این دو شرط، مخاطب می‌تواند بهترین بهره را از کتب و رسائل سهروردی ببرد. در نتیجه، می‌توان گفت که گفتار فلسفی (نظریات فلسفی) در مکتب اشراق، امکان تجربه نوع دیگری از زندگی (زندگی معنوی) و رای زندگی مادی را فراهم می‌سازد.

از نظر سهروردی، حقیقت امری واحد است و انسان با توجه به مرتبه روحی و معنوی خود با آن مرتبط شده و در نتیجه، سطوح مختلف معرفت شکل می‌یابد: «حقیقت یک آفتاب است که متکثر و متعدد می‌شود، به تعدد مظاهر از دریچه‌ها و روزنه‌ها و شکاف‌ها که شهر یکیست و

خانه‌ها بسیار و راه‌ها بی‌شمار» (شهرزوری ۱۳۶۵، ص ۴۶۶).

بر اساس مدل «فلسفه به مثابه روش زندگی»، هدف سهروردیاز ارائه مکتب اشراق، تأسیس یک نظام و سیستم فلسفی و نظری محض نبوده است، بلکه او به دنبال انجام رسالت و وظیفه پیامبرگونه و فیلسوفانه‌اش بود تا به این طریق آن چه را که خود در اثر مجاهده و انجام ریاضت‌های روحی، فکری و جسمانی، مشاهده کرد، به دیگران عرضه کند تا طالبان و مشتاقان حقیقت را از بیراهه‌های تعصب و انجماد فکری و ذهنی برحذر دارد.

سهروردی معتقد است در برهه‌ای از تاریخ به سر می‌برد که در اثر بی‌توجهی به حقیقت روح و قدرت مافوق مادی و شگفت‌انگیز آن در کشف و رؤیت حقیقت، درهای آسمان به روی زمین بسته شده و در نتیجه، انسان‌ها از مشاهده حقیقت عاجز مانده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۰۵). اما او با احیای مجدد حکمت و یادآوری انسان‌های طالب حقیقت به قدرت روحی و معنوی خویش و ارائه روش‌هایی عملی برای بارور کردن این قدرت بی‌نظیر، نقشی ویژه در تعالی روحی و معنوی انسان‌ها داشته است. این مطلب منطبق با مدل «فلسفه به مثابه روش زندگی» نشان‌دهنده عمق آگاهی سهروردی به وظیفه باستانی فیلسوف در هدایت انسان‌ها و ارائه روشی در زندگی برای تجربه زندگی توأم با آرامش روحی و روانی بوده است.

غایت حکمت اشراق، گذر از دنیا برای رسیدن به حیات حقیقی در عالم انوار است و از نظر سهروردی، انسان «هستی» را در پرتوی حقیقت نورالانوار ادراک می‌کند. در نتیجه، او غفلت از هستی را حاصل جدایی تفکر و هستی از یک‌دیگر می‌داند و تنها راه بازگشت به هستی را، کشف و درک حقیقت نورالانوار معرفی می‌کند. حقیقت هستی از نظر او، در عالم انوار قابل دست‌یابی است و لازمه رسیدن به آن، تغییر در نحوه بودن است. نحوه بودن انسان با تفکر و تعمق صحیح که حاصل ریاضت نفسانی و جسمانی است، تغییر می‌کند و تعالی می‌یابد و انسان را آماده حضور در عالم مافوق ماده می‌گرداند.

بنابراین، بر مبنای مدل «فلسفه به مثابه روش زندگی» و با توجه به قرائن و شواهد موجود، می‌توان به یقین مدعی شد که سهروردی هیچ‌گاه بدنبال تأسیس یک سیستم فلسفی و نظری محض نبوده، بلکه هدف او از حکمت بحثی (نظریات فلسفی)، ارائه روشی عملی برای کمک به تعالی و ارتقاء سطح آگاهی انسان‌ها به منظور تجربه نوع دیگری از زندگی (زندگی در عالم ملکوت) بوده که از نظر او، تنها منبع آرامش حقیقی روح و روان است.

فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۳). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: انتشارات حکمت.
- احمد بن الهروی، محمد شریف نظام‌الدین. (۱۳۵۸). انواریه (ترجمه و شرح حکمت الاشراق سهروردی). تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ارسطو. (۱۳۷۷). متافیزیک (مابعدالطبیعه). ترجمه: محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.
- افلاطون. (۱۳۴۶). تقوی (منون). ترجمه: دکتر کاویانی و محمد حسن لطفی، تهران: مکتب فلسفی جمعیت مبارز.
- افلاطون. (۱۳۵۳). جمهوری. ترجمه: رضا کاویانی و محمد حسن لطفی. تهران: خوشه.
- افلاطون. (۱۳۶۶). دوره آثار. (ج ۳). ترجمه: محمد حسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- افلاطون. (۱۳۹۳). ضیافت. ترجمه: محمد ابراهیم امینی فرد. تهران: جامی.
- بویلستون، نیکلاس. (۱۳۹۰). نظریه تجرس نفس و جایگاه آن در فلسفه افضل‌الدین کاشانی (در پرتو الگوی فلسفه به مثابه مشی زندگی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران).
- خالد غفاری، سید محمد. (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۸). انواریه (ترجمه و شرح حکمه الاشراق). ترجمه: محمد شریف نظام‌الدین احمد بن الهروی. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱، ۲ و ۴). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱-۴). تصحیح و مقدمه: هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهاب‌الدین، سهروردی. (۱۳۹۱). شرح حکمت الاشراق سهروردی. ترجمه: محمد خواجه‌ای، تهران: مولی.
- الشهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۶۵). نزه الأرواح و روضه الأفراح (تاریخ الحكماء). ترجمه: مقصود علی تبریزی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- الشهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۷۲). شرح حکمت الاشراق (الشهرزوری). مقدمه و تصحیح: حسین ضیائی تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۸۳). شرح حکمت الاشراق. به اهتمام: عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فروغی، محمد علی. (۱۳۱۶). حکمت سقراط. تهران: فرهنگ ایران.
- فلوطین. (۱۳۶۶). دوره آثار. (ج ۱). ترجمه: محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- کاپلستون، چارلز. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه. (ج ۱). ترجمه: سید جلال‌الدین مجتویی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- کرین، هانری. (۱۳۹۳). روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه: احمد فردید و عبدالمجید گلشن. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- لیمون، الوری. نصر، حسین. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه اسلامی. (ج ۲). ترجمه: جمعی از مترجمان. تهران: حکمت.
- محمدخانی، علی اصغر و سید عرب، حسن. (۱۳۸۶). نامه سه‌روردی (مجموعه مقالات). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- Hadot, P., (2002). *What is Ancient Philosophy*. Cambridge, The Belknap press of Harvard University Press.
- Hadot, P., (2011). *The Present alone is Our Happiness*, Second Edition, trans: Marc Djaballah and Michael Chase, California. Standard University Press. Stanford.
- Hadot, P., (1995). *Philosophy as a way of life*. Trans., Michael Chase. Wiley. Blackwell.
- Vlastos, G., (1971). *The Philosophy of Socrates (A Collection of Critical Essay)*. New York. Library of Congress.