

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۵

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۹۲۹۸

هویت سلوکی فلسفه: مقایسه افلاطون و سهروردی

منصوره رحمانی*
احمد فرامرزی فراملکی**

چکیده.

تأثیر انگاره هر فیلسوف از فلسفه در نظام فلسفی او، ضرورت مقایسه انگاره‌ها را در فلسفه تطبیقی نشان می‌دهد. از آنجا که یکی از مواضع شناخت انگاره فیلسوف، تعریف وی از فلسفه است، رهیافت کشف انگاره این دو فیلسوف، تحلیل مقایسه‌ای تعریف آنان از فلسفه است. هر دو فیلسوف، نگاه فرایندی به فلسفه دارند و آن را گذار از عالم کثرت به عالم وحدت می‌دانند. برای هر دو، ثمره این گذار مشاهده حقایق، در پرتو اشراق است. از نظر افلاطون، حیرت، درگیری وجودی با پرسش فلسفی و اشتیاق به حکمت، مراحل ابتدایی فرایند فلسفه‌اند که به تحلیل درون فیلسوف اختصاص دارند. تمرین مرگ، راهکار افلاطون برای گذار از محسوسات است، ولی سهروردی بدون پرداختن به تحلیل درون فیلسوف، این فرایند را با انسلاخ از دنیا می‌آغازد. غایت فلسفه، برای افلاطون تشبه به اله و همنشینی با او و جاودانگی است و در نگاه سهروردی، حکمت نهایت ندارد.
کلیدواژه‌ها: افلاطون، تشبه به اله، تمرین مرگ، سلوک، سهروردی.

مقدمه

فیلسوفان مؤسس، در سامان‌بخشی به نظام فلسفی خود و اخذ روی آورد و روش تحلیل مسائل، متأثر از انگاره خود از فلسفه هستند. از این رو، آگاهی از این انگاره، نه تنها فهم عمیق‌تری از نظام فلسفی به ارمغان می‌آورد، بلکه روش‌شناسی آن نظام را میسر می‌کند. اهمیت جستار انگاره فلاسفه در باب فلسفه، به این جنبه‌های نظری محدود نیست و شامل بعد عملی نیز می‌شود؛ یعنی

ma.rahmani110@yahoo.com
akhlagh-85@yahoo.com

* دانش آموخته فلسفه و کلام
** عضو هیئت علمی دانشگاه

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۲۲ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۲۵

استفاده کاربردی از فلسفه که امروزه دغدغه بسیاری از فلسفه‌ورزان و آموزگاران فلسفه و به‌ویژه فلسفه‌آموزان است، با این انگاره ارتباط مستقیمی دارد.

هیچ یک از پیشینیان افلاطون، به تدوین یک نظام فلسفی پرداخته بودند. او نخستین فرد در تاریخ جهان بود که نظام فلسفی بزرگ و جامعی را پدید آورد و بر همه حوزه‌های اندیشه و حقیقت تأثیر گذاشت (استیس، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱). در سامان‌بخشی به این نظام فلسفی تأثیرگذار، نمی‌توان نقش حکمای پیشین را نادیده انگاشت؛ در این میان حکمای ایرانی اهمیت ویژه‌ای دارند، چنانکه استفان پانوسی در کتاب *تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون* از تأثر وی از حکمای خسروانی سخن به میان آورده است. سهروردی، مؤسس فلسفه اشراق نیز، دل‌زده از نظروزی و برهان‌آوری‌های محض مشایی، از احیای حکمتی سخن به میان می‌آورد که میراث حکمای یونانی و خسروانی است و نسل به نسل منتقل شده تا به وی رسیده است. به عقیده او این حکمت، حقیقتی واحد و دارای سرچشمه‌ای قدسی است؛ زیرا سر سلسله و والد حکمای برخوردار از این خمیره ازلی، هرمس یا ادریس نبی و قبل از او آغاثادیمون یا شیث پیامبر است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۱). در میان صاحبان خمیره ازلی، نام افلاطون درخششی خاص دارد و سهروردی با القابی چون *عظیم‌الحکمه*، صاحب الاید و النور از وی یاد می‌کند. ما در این مقاله بر آنیم که انگاره افلاطون و سهروردی از فلسفه را که هر دو از سرچشمه واحد حکمت خسروانی متأثرند و تأکید بر جنبه‌های عملی فلسفه از ویژگی‌های مهم نظام فلسفی آنان است، با یکدیگر مقایسه کنیم تا با یافتن مواضع وفاق و خلاف آنان به درکی عمیق‌تر از دیدگاه هر دو فیلسوف در این باب نائل گردیم و از آنجا که هر فیلسوفی در تعریف فلسفه، به فلسفه خود نظر دارد (داوری، ۱۳۷۹، ص ۵۹)؛ انگاره این دو فیلسوف را با تحلیل بیان آنان در تعریف و توصیف فلسفه به دست می‌آوریم.

۱. انگاره افلاطون از فلسفه

افلاطون در مواضعی مختلف در باب فلسفه سخن می‌گوید، با گزارش اهم این سخنان به تحلیل آنها به منظور یافتن انگاره او از فلسفه می‌پردازیم.

- فلسفه، با حیرت آغاز می‌شود (ته‌ته‌توس: ۱۵۵).
- فلسفه، یعنی اشتیاق به حکمت یا فیلسوفیا (فایدون: ۸۲).
- فیلسوف با اشتیاق تمام به مرگ رو می‌آورد (فایدون: ۶۱).

- با پرداختن به فلسفه راستین می‌توان به آزادی درونی دست یافت تا تجرد روح حفظ شود و بتواند حقایق ازلی را مشاهده کند و بکوشد تا خود از آنها تقلید کند و تا آنجا که ممکن است خود را شبیه آن‌ها کند و همانند آن‌ها شود، بدین ترتیب دوستدار دانش که با نظام الهی پیوند دارد و خودش نیز به اندازه‌ای که برای انسان میسر است، الهی و منظم می‌شود (جمهوری، ص ۵۰۰).

این عبارات به ظاهر از هم گسیخته، پیوستگی و سامانی دارند که در طرح پیشنهادی سلوک‌انگاری فلسفه نمایان می‌شود. پیر هادو، افلاطون‌شناس معاصر، معتقد است، نباید پنداشت فلسفه در عهد باستان به همین معنایی است، که ما امروزه از فلسفه می‌دانیم، بلکه در این دوره فلسفه‌ورزی عبارت است از انتخاب یک مکتب فلسفی، پیروی کردن از شیوه زندگی آن و پذیرفتن اصول آن (Hadot, 1995, P.60). در این انگاره از فلسفه، وظیفه فیلسوف در درجه اول این نیست که دانشی دایرة المعارفی در قالب نظامی متشکل از گزاره‌ها و مفاهیم به شاگرد منتقل کند که کمابیش نظام عالم را نشان می‌دهد. دغدغه فیلسوف، تربیت و آموزشی است، که به شاگرد این امکان را بدهد تا فکر و زندگی خود را در جامعه و جهان هدایت کند. هدف تمرین‌ها تحول دیدگاه فرد نسبت به جهان و دگرگونی شخصیت اوست. فلسفه فقط تربیت یافتن برای بحث کردن نیست، بلکه تربیت برای زیستن است. تمرین فلسفه فقط عقلی نیست، بلکه معنوی است. به عبارت دیگر فلسفه، فقط برای پیشرفت عقلی شاگردان نیست، بلکه برای تحول تمام جنبه‌های وجودی از قبیل: عقل، خیال، حواس و اراده است و هدف تربیت فلسفی، کسب هنر زیستن است (ibid, p21). با الهام از چنین نگاهی می‌توان از «سلوک‌انگاری فلسفه» سخن گفت. در این انگاره، با اجتناب از تحویلی‌نگری و تقلیل دادن فلسفه به جنبه نظری و بحثی، جنبه عملی فلسفه نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. بر این اساس فلسفه فقط آگاهی از مفاهیم ذهنی نیست، بلکه تربیت و رشد نفس و کمال یافتن و تعالی آن در جهت تشبه یافتن به خداوند است. مراحل مختلف سلوک‌انگاری فلسفه نزد افلاطون با تکیه بر عبارات وی از فلسفه بدین گونه قابل ترسیم است:

۱.۱. حیرت

به عقیده افلاطون، فلسفه با حیرت آغاز می‌شود. او، حیرت را آرخه فلسفه می‌داند. معنای عرفی آرخه آغاز زمانی است. این واژه در محاورات افلاطون به معانی مختلفی به کار می‌رود، در اینجا آرخه دلالت بر امری می‌کند که رویدادی از آن آغاز می‌شود؛ یعنی «مرحله آغازین» یک

چیز (بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۲۷۸). آغاز فرایند فلسفه از یک تجربه درونی واکنشی است برای مقابله با سופیست‌های آن زمان آتن که انگیزه‌های بیرونی آنان را به بحث می‌کشاند.

تجربه حیرت، اساس فلسفه و همواره قوام‌بخش آن است (Bollert, 2010, p.195). هنگامی که وجود فیلسوف از این تجربه آکنده گردد، به نادانی خود پی می‌برد؛ چنانکه سقراط، راز سرورش معبد دلفی را که در پاسخ کرفون ندا داده بود: «هیچ کس داناتر از سقراط نیست». در این می‌دانست که او برخلاف دیگران، بر نادانی خود، واقف است (آپالوژی، ص ۲۱). آگاهی از نادانی، ویژگی مهم فیلسوف است (Hadot, 2002, p.25)؛ از این رو در محاورات، سقراط که خود داناپنداری را بزرگ‌ترین مانع در راه خردورزی می‌داند، می‌کوشد تا مخاطب او به نادانی خود اقرار کند و با این اقرار در مسیر دانایی قدم گذارد. شاید پیام «خودت را بشناس» که بر دیواره معبد دلفی حک شده است، یک معنایش همین باشد: «بدان که نادانی».

۲.۱. پرسش فلسفی و عشق به حکمت

تجربه حیرت چه واکنشی را در فرد برمی‌انگیزد؟ ثمره حیرت پی بردن به نادانی است. این نادانی خود آگاهانه، طلب برای فهمیدن و غلبه بر نادانی را در پی می‌آورد؛ یعنی استفهام و پرسش. اما نه هر پرسشی، بلکه پرسشی ویژه که آرام و قرار را از زندگی فیلسوف می‌رباید؛ پرسشی بیش و کم ماندگار که فیلسوف با تمام وجود، درگیر آن می‌شود؛ زیرا پرسشی حقیقی و برخاسته از سرگشتگی است. چنین پرسشی، در وجود فیلسوف شعله اشتیاق به دانستن را برمی‌افروزد و فلسفه یعنی همین اشتیاق به شناخت یا فیلسوفیا (فایدون، ص ۸۲). واژه یونانی فیلو به معنای دوست داشتن، از زمان هومر به صورت مضاف به کار می‌رفت، واژه‌های مرکبی که با فیلو شروع می‌شدند، حالت کسی را نشان می‌داد، که لذت او این بود که خود را وقف امری کند. مثلاً فیلو تیمیا یعنی علاقه شدید به کسب احترام. پس فیلسوفیا به معنی علاقه شدید به کسب حکمت است (Hadot, 2002, p.16). علاقه و اشتیاقی که در معنای این واژه از آن سخن به میان می‌آید، علاقه معمولی نیست، بلکه اگر بتوان برای امور که مورد علاقه و اشتیاق فرد است، هرمی را در نظر گرفت، آنچه در ترکیب با واژه فیلو به کار می‌رود، در رأس این هرم قرار می‌گیرد. بنابراین حکمت، برای فیلسوف در رأس امور مورد علاقه‌اش است و همه وجود خود را وقف به دست آوردن آن می‌کند. سوفیا در اصل به معنی مهارت یا هوش در هنرها و صنایع دستی مانند:

نجاری، پزشکی و شاعری است (Owens, 1987, p.1). از نظر افلاطون سوفیا، دیدن اشیا است، آن گونه که هستند، دیدن عالم است آن گونه که هست (Hadot, 1995, p.58). شاید این پرسش به ذهن آید که چرا افلاطون از طلب حکمت سخن می گوید، نه تملک آن. پاسخ را در تمایزی که میان حکمت و فلسفه می گذارد، باید جست. به عقیده او، حکمت، حالتی مطلق و از آن خدایان است و فیلسوف نمی تواند به حکمت دست یابد، بلکه می تواند به سوی حکمت گام بردارد (Hadot, 2002, p.46). در محاوره مهمانی، این تمایز در غالب تفاوت حکیم و فیلسوف بیان می شود. بخش اصلی این محاوره به توصیف مثنی زندگی سقراط اختصاص یافته است که از نظر افلاطون الگوی فیلسوف راستین است. واژه فیلسوف در طول محاوره معنا شده است. در خلال محاوره متوجه می شویم، که ویژگی های سقراط و اروس ادغام می شوند، به این دلیل که هر دو، یکی به لحاظ تاریخی و دیگری به لحاظ اسطوره ای، شخصیت فیلسوف را به تصویر می کشند (ibid, p.41). دیوتیما، زن کاهنی اهل ماتینه، که قبلاً عشق را برای سقراط تعریف کرده است و سقراط سخنان او را برای دیگر مهمانان بازگو می کند، اروس را برخلاف تصور، خدا نمی داند؛ زیرا خدایان زیبا هستند، اما اروس زیبا نیست، بلکه شیفته زیبایی و خوبی است. حکمت زیباترین چیز است و اروس شیفته و همواره به دنبال حکمت است؛ زیرا هر کس به دنبال چیزی می رود، که ندارد. اروس دایمون است؛ یعنی نه خداست و نه موجود فانی، بلکه میان این دو است (مهمانی، ص ۲۰۲). درست مانند فیلسوف، که نه حکیم است، نه نادان، بلکه میان این دو است. زیرا نه نادان، به سوی دانستن، گام برمی دارد، نه حکیم. نادان نمی داند و نمی داند، که از خوبی و زیبایی و دانش بی بهره است، بلکه می پندارد برای خویشتن کافی است. از این رو به آنچه دارد، خرسند است و نیازی به دانایی احساس نمی کند، تا در پی آن گام بردارد. حکیم هم از دانایی بهره ای کامل دارد (همان، ص ۲۰۴). فقط فیلسوف، مشتاق رسیدن به حکمت و سالک کوی حکمت است. اشتیاق وقتی در وجود کسی ریشه بدواند، او را به سلوک در جهت محبوب برمی انگیزاند، تا این عطش اشتیاق را فرو نشانند. از آنجا که با اتمام حیرانی و اشتیاق، سلوک متوقف و سکون عارض می شود و در آن صورت فلسفه، معنایی ندارد، چه بسا این حیرانی و اشتیاق هرگز از فیلسوف جدا نشود. بنابراین فلسفه امری بشری و ذومراتب و سلوک به سوی حکمت و آگاهی از حقایق امور است.

۱.۳. گذار وجودی از محسوسات به ایده‌ها

سلوک فلسفی و گام به گام تقرب یافتن به حقیقت با گذار از عالم محسوسات به سوی عالم ایده‌ها ادامه می‌یابد.

۱.۳.۱. مبانی

برای ترسیم این خط سیر ابتدا مبانی هستی‌شناسی، نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی مرتبط با آن بیان می‌شود، سپس کیفیت این گذار در قالب تمثیل غار تحلیل می‌گردد.

الف. دوگانه‌انگاری هستی: در هستی‌شناسی افلاطونی، امور به دو گونه محسوسات (سایه‌ها) و غیر محسوسات (ایده‌ها) تقسیم می‌شود (فایدون، ص ۲۱۰). عالم طبیعت، عالم محسوسات و کثرات و در مقابل آن، عالم ایده‌ها، عالم معقولات و وحدت است. ایده‌ها اموری باقی، معقول، بسیط، انحلال‌ناپذیر، لایتغیر و یکسانند، در حالی که محسوسات اموری فانی، مرکب، قابل انحلال و پیوسته در حال تغییرند (پارمنیدس، ص ۵۹۴-۵۹۳). در رأس هرم هستی‌شناسی افلاطون، ایده خیر قرار دارد که از جهتی، زیبایی مطلق و از جهتی حقیقت مطلق نیز هست.

ب. دوگانه‌انگاری انسان: دوگانه‌انگاری عالم، در تلقی افلاطون از انسان نیز ملحوظ است. انسان روح و بدن است، بدن و روح مقابل یکدیگرند (Cohen, p.319)؛ روح، امری خدایی، جاویدان، عاقل، یکنواخت، بسیط و ثابت است، اما بدن فناپذیر، ناتوان از تعقل، مرکب و پیوسته در حال تغییر است (فایدون، ص ۸۱). لطیفه روح، در قفس تن گرفتار شده و زنجیر اسارت شواغل جسمانی او را در بند کشیده است.

ج. متعلق معرفت: افلاطون برای شناخت دو ویژگی بر می‌شمارد: شناخت، به هستی واقعی تعلق می‌گیرد (گاتری، ۱۳۷۸، ص ۱۶۲) خطانناپذیر است (ته‌تتوس، ص ۱۵۲). ادراک حسی که مربوط به عالم محسوسات است با توجه به ویژگی‌هایی که برای این عالم برشمردیم، شناخت واقعی محسوب نمی‌شود و حاصل توجه نفس به عالم محسوسات، چیزی جز وهم نیست. نفس، در عالم ایده‌ها، معرفت واقعی را به دست می‌آورد؛ از این رو فیلسوف که به دنبال شناخت واقعی است، باید به عالم ایده‌ها سلوک نماید.

۱.۳.۲. کیفیت گذار از محسوسات به ایده‌ها

افلاطون جزئیات این سلوک را در قالب تمثیل غار بیان می‌کند. او در محاوره جمهوری، داستان انسان‌هایی را حکایت می‌کند که از زمان طفولیت، در غاری زیر زمینی به زنجیر کشیده شده‌اند. آتشی در بیرون غار، در فاصله‌ای دور از آنان و پشت سرشان افروخته شده است به صورتی که

پرتو نوری، از آن به درون می‌تابد. بین آتش و زندانیان، یعنی پشت سر آنها در سطحی بلندتر از زندانیان، راهی کشیده شده است. در طول راه دیوار کوتاهی ساخته‌اند، در آن سوی این دیوار، مردمانی در حال حمل اشیایی هستند که از بالای دیوار نمایان است. زندانیان، غیر از سایه‌هایی که نور آتش از آن اشیا بر دیوار مقابل آنان افکنده است، چیزی ندیده‌اند و غیر از این سایه‌ها چیزی را حقیقی نمی‌دانند. اگر زنجیرهای یکی از زندانیان گسسته شود و یکباره برخیزد، به اطراف بچرخد، گام بردارد و به سوی روشنایی بنگرد، دچار درد و رنج می‌گردد و در اثر روشنایی درخشنده، قادر نیست به اشیایی که پیش از این سایه‌های آنها را دیده بود، بنگرد. اگر کسی بخواهد، او را آگاه کند که آنچه قبلاً می‌دیده چیزی جز امور واهی نبوده و اکنون او به موجودات، بسیار نزدیکتر است؛ یا او را مطلع گرداند که در نتیجه چرخش به سوی آنچه موجودیت بیشتری دارد، صحیح‌تر، می‌تواند ببیند، آیا او تصور نمی‌کند آنچه قبلاً با چشمان خودش دیده است، از آنچه اکنون توسط دیگری به او نمایانده می‌شود، حقیقی‌تر است؟ باید چشم هایش، به تدریج به روشنایی عادت پیدا کند، تا به دیدن اشیای گوناگون توانا شود. او ابتدا خیلی آسان، می‌تواند سایه‌ها را ببیند و در مرحله بعد می‌تواند به تصاویر افراد و اشیا که در آب منعکس می‌شود، نگاه کند. سپس می‌تواند به خود اشیا بنگرد. در نگاه به خود اشیا نیز برای او مشاهده اشیا آسمانی یا خود اشیا در شب و در نور ماه و ستارگان آسان‌تر است، تا مشاهده آنها به وسیله خورشید و نور آن در طی روز.

تصور می‌کنم، سرانجام او در وضعیتی قرار گیرد، که بتواند نه فقط انعکاس خورشید را در آب یا در هر جای دیگری که ممکن است نمایان شود، نظاره کند، بلکه خود خورشید را آن‌طور که به تنهایی در جایگاه خاص خود قرار دارد، بنگرد و به تفکر در مورد ماهیت آن پردازد (جمهوری، ج ۷، ص ۵۱۴).

همان‌گونه که هایدگر در تحلیل این تمثیل می‌گوید، اگر به تطبیق‌های تمثیل‌وار، میان سایه‌های روی دیوار غار و واقعیت آن‌طور که همه روزه تجربه می‌شود، میان تابش آتش غار و نور خورشید، میان چیزهای خارج از غار و ایده‌ها، میان خورشید و ایده خیر بسنده کنیم، حق مطلب را در خصوص این تمثیل ادا نکرده‌ایم. «تمثیل غار» شرح سلسله‌ای از حرکات است؛ یعنی گذر از غار و رسیدن به روشنایی و سپس بازگشت به غار. درست همان‌طور که چشم جسمانی، ابتدا باید خود را به تدریج و به آرامی به نور یا ظلمت عادت دهد، نفس هم باید با شکیبایی و طی مراحل مناسب، خود را با قلمرو موجوداتی که در معرض آنها قرار می‌گیرد،

مأنوس سازد، اما این فرایند خوگیری مستلزم آن است که قبل از هر چیز نفس به طور تام و تمام به سوی جهت اصلی تلاش خود چرخیده باشد، همان‌طور که اگر کل بدن از ابتدا در موقعیت مناسبی قرار گرفته باشد، چشم به آسانی می‌تواند، هر طرف را نظاره کند. این چرخش با وجود انسان سروکار دارد و در ذات انسان به وقوع می‌پیوندد، از این رو انس انسان، در هر قلمروی باید آهسته و آرام باشد (هایدگر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰). در این تمثیل نه تنها بر وجودی بودن این سلوک و فراروی انسان از عالم محسوسات به عالم مثل با تمام وجودش به گونه‌ای که متحقق به حقایق آن عالم گردد، تأکید می‌شود دشواری پیمودن مسیر سلوک فلسفی، نیز به تصویر کشیده می‌شود؛ از این رو از نظر افلاطون مراحل اولیه این سلوک، تجربیات درونی فیلسوف است و در آن بر خودانگیزگی و عشق‌ورزی فیلسوف تأکید می‌شود. افلاطون برای پیمودن مسیر سلوک فلسفی، راهکاری عملی ارائه می‌دهد، تا با به کار بستن آن، فیلسوف به عالم ایده‌ها راه یابد.

۱.۳.۳. تمرین مرگ: راهکار عملی گذار از محسوسات به ایده‌ها

فیلسوف برای شناخت حقایق اشیا، سلوک به عالم ایده‌ها را در پیش می‌گیرد. تحقق این سلوک در گرو رهایی نفس ملکوتی او، از بند بدن متغییر محسوس، است، تا به عالم ایده‌ها که خود نیز از آنجا هبوط کرده و در غار تن زندانی شده، بیبوندد و بتواند متحقق به حقایق آن عالم گردد؛ از این رو افلاطون فیلسوف را مشتاق مرگ و فلسفه را تمرین مرگ می‌داند. مرگ، در تحلیل افلاطون چیزی جز، فرونهادن زندان جسم نیست. افلاطون هنگامی که از فلسفه به مثابه تمرین مرگ، سخن می‌گوید، جنبه‌های جسمانی و فیزیکی مرگ را کنار می‌گذارد و در بازسازی مفهوم مرگ، هسته اصلی آن را که جدایی روح از بدن است، نگه می‌دارد. خواه جسم به گونه‌ای شود که آن را دفن کنند، خواه در این حال قرار نگیرد. پس روح می‌تواند در جسم باشد، اما وابسته به جسم نباشد. این انگاره از مرگ استعاره از زدودن تعلقات جسمانی است. بدین سان، بی آنکه جسم دفن شود، روح می‌تواند، تا حدی از آن جدا گردد. چنانکه کندی نیز، در تعاریفی که برای فلسفه در رساله حدود نقل کرده است، این معنا از مرگ را اراده می‌کند:

از جهت فعل، فلسفه را توجه به مرگ تعریف کرده‌اند. مرگ از نظر آنها دو قسم است: مرگ طبیعی که نفس، استفاده از بدن را رها می‌کند و مرگ شهوات و آنها همین معنای دوم را در نظر دارند؛ زیرا مرگ شهوات تنها راه رسیدن به فضیلت است و از همین روست که بسیاری از بزرگان گذشته گفته‌اند: لذت شر است. چون نفس دو کاربرد دارد: حسی و عقلی

و آنچه مردم لذت می‌نامند، به حس مربوط می‌شود؛ و اشتغال به لذات حسی، رها کردن استفاده از عقل است» (کندی، بی‌تا، ص ۱۲۳).

این نوع مرگ در گرو تمرین و کسب مهارت است و گونه‌ای زیستن است، گویی فرد در جهان مادی نمی‌زید و تأثیر محرک‌های درونی و بیرونی جسمانی، در او به حداقل می‌رسد. تمرین مرگ برای بازگشت به خود است که در آن فرد از حالت بیگانگی که به خاطر امیال، خواسته‌ها و نگرانی‌ها در آن فرو رفته است، رها می‌شود (Hadot, 1995, p.103). تمرین مرگ، آشتی با من علوی و رهاسازی او از بند هواهای نفسانی و دست یافتن به آزادی درونی است. این آزادی نفس را به موطن اصلی خود بازمی‌گرداند.

۴. ۱. ره‌آورد سلوک

با زدودن تعلقات جسمانی از طریق تمرین مرگ، وجود فیلسوف متحول می‌گردد و تمام وجود او متوجه عالم ایده‌ها می‌شود و گویی در عالم محسوسات زندگی نمی‌کند این تحول وجودی و سلوک عینی دو ره‌آورد برای فیلسوف دارد: مشاهده حقایق و تشبه به اله.

الف. مشاهده حقایق: در قالب تمثیل غار علاوه بر کیفیت گذار از محسوسات به ایده‌ها، آن یعنی مشاهده حقایق نیز بیان می‌گردد. افلاطون در این تمثیل، خورشید را با ایده خیر قابل تنظیر می‌داند؛ از آنجا که خورشید هم حیات‌بخش است هم در پرتو نورافشانی اوست که امور دیگر قابل مشاهده‌اند، بدینسان عالم ایده‌ها، تحت اشراق ایده خیر، هستی حقیقی و متعلق واقعی معرفت به شمار می‌رود.

افلاطون در تمثیل خورشید، نیز ایده خیر را منشأ حقیقت و وجود می‌داند و ایده‌ها را متعلقات علم حقیقی، که به نور حقیقت و وجود روشنایی یافته‌اند. از نظر او اگر نفس به چیزی توجه کند که به نور حقیقت و وجود روشنایی یافته باشد، بی‌درنگ آن را درک خواهد کرد، اما اگر به چیزی توجه کند، که آمیخته به تاریکی و وابسته به جهان کون و فساد باشد، در باره آن به جای علم، فقط وهم دارد (جمهوری، ص ۳۸۳). او آگاهی از ایده‌ها را در گرو «اشراق» و «شهود» می‌داند: پس از به عمل آوردن سنجش‌های مفصل در باب نام‌ها و تعریف‌ها و ادراکات بصری و سایر ادراکات و پس از آنکه با به کار بستن پرسش و پاسخ به طور نیک‌خواهانه و عاری از حسادت آنها را مورد مذاقه قرار دادیم، سرانجام فهم هر یک از آنها در یک آن، می‌درخشد و عقل که همه قوایش را در حد توانایی انسان به کار بسته، غرق نور می‌گردد (نامه هفتم،

ص ۳۴۴). با اشراق حقایق، نفسی که مرگ را تمرین کرده و از بدن خود رهایی یافته و به عالم ایده‌ها قدم گذاشته، موفق به مشاهده حقایق خواهد شد:

کسی که به هستی حقیقی روی آورده و همواره در این اندیشه است که ماهیت راستین هر چیزی را دریابد، همه اوقات او صرف این است که نخست عالمی را شهود کند، که نظامی ابدی در آن حکمفرماست و دگرگونی را در آن راه نیست (جمهوری، ص ۵۰۰).

ب. تشبه به اله: غایت چنین سلوکی خداگونه شدن است. با پرداختن به فلسفه راستین می‌توان به آزادی درونی دست یافت، تا مجرد روح حفظ شود و بتواند حقایق ازلی را مشاهده کند و بکوشد تا خود از آنها تقلید کند و تا آنجا که ممکن است خود را شبیه آنها کند و همانند آنها شود، بدین ترتیب است که دوستدار دانش که با نظام الهی پیوند دارد، خودش نیز به اندازه‌ای که برای انسان میسر است، الهی و منظم می‌شود (جمهوری، ص ۵۰۰). وقتی روح که بن مایه خدایی دارد، در فرایند فلسفه و از طریق تمرین مرگ یا رهایی از بند حواس و هر چه او را پای‌بند عالم محسوسات می‌سازد، به عالم مثل عروج نماید و به مشاهده حقایق نائل شود، تا آنجا که میسر است خداگونه می‌گردد.

چنین شخصی، پس از مرگ جاودانه و همنشین خدایان می‌گردد؛ اگر روح، بتواند همواره از تن گریزان و به خود مشغول باشد، یعنی به راستی دل به فلسفه که جستجوی حقیقت است، بسپارد و در این اندیشه باشد که مرگ را با آغوشی باز بپذیرد، پس از مرگ به جایی همانند خویش که نادیدنی و خدایی و جاویدان است، رو می‌نهد و با خدایان همنشین می‌گردد (فایدون، ص ۸۰ و ۸۱). از نظر افلاطون سلوک فلسفی فرد را به ابدیت پیوند می‌زند و سعادت ابدی با چنین سلوکی که با معرفت‌افزایی و عشق‌ورزی همراه است، حاصل می‌شود. با توجه به این مسئله علاوه بر اینکه مرگ را استعاره‌ای از جدایی از بدن و به طور کلی محسوسات می‌دانیم، می‌توان مرگ را به معنای حقیقی کلمه به کار برد و اشتیاق فیلسوف به مرگ را این‌گونه تحلیل کرد که با مرگ واقعی، انقطاع کلی از عالم محسوسات میسر می‌شود، و فردی که در طی زندگانی خود این انقطاع را تا جایی که امکان‌پذیر باشد، تمرین کرده، پاداش او پس از مرگ همنشینی با خدایان و جاودانگی است؛ از این رو چنین فردی مرگ را مشتاقانه در آغوش می‌گیرد.

۲. انگاره سهروردی از فلسفه

سهردی معروف به شیخ اشراق با تأثر از پیشینیان نکات فراوانی در باب حکمت (که آن را بر واژه

فلسفه ترجیح می‌دهد) دارد. در این میان عبارتی مهم که متضمن الگوی سلوک‌انگاران فلسفه است، برای تحلیل گزینش می‌شود. در این عبارت سهروردی از تعریف اخوان الصفا از فلسفه در قالب فرایندی سه مرحله‌ای که عبارت است از «آغاز فلسفه، محبت علوم، وسط آن معرفت حقایق موجودات به حسب توان انسانی و پایانش قول و عمل به آنچه موافق علم است» (اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۸) متأثر است.

ابتدای حکمت، انسلاخ از دنیا، میانه‌اش مشاهده انوار الهی و نهایتش، بی‌نهایت است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۴).

در گفتمان مشایی، اساس فلسفه‌ورزی، برهان‌آوری و استدلال عقلی است و فلسفه به بحث‌های نظری محدود می‌شود. اما شیخ اشراق، استدلال عقلی را به تنهایی برای دستیابی به حقیقت کافی نمی‌داند، و اتخاذ رویکردی جدید را در پرداختن به مسائل فلسفی ضروری می‌داند. او در کتاب *تلویحات* که به گفته خود به شیوه مشایی نگاشته است، به تدریج مخاطب را با این رویکرد جدید آشنا می‌سازد، آنجا که برای برون‌رفت از بن بست مسئله علم، از حکایت منامیه‌ای بهره می‌جوید، که ضمن آن ارسطو از این مسئله گره‌گشایی می‌کند و بدین سان، پیشوای شیوه مشایی نیز در اینکه برهان‌آوری به تنهایی کافی نیست، با او هم‌دل می‌شود. این هم‌دلی، زمانی نمایان‌تر می‌شود، که ارسطو، استاد خود افلاطون و به قول سهروردی «افلاطون الهی» را فراوان ستایش می‌کند و فلاسفه اسلامی چون فارابی و ابن‌سینا را از رسیدن به یک جزء از هزار جزئی که افلاطون به آن رسیده، ناتوان می‌داند. در عین حال، از کسانی چون بایزید بسطامی و سهل تستری به عنوان حکمای حقیقی یاد می‌کند، کسانی که در علم رسمی، متوقف نشدند و به علم حضوری و شهودی دست یافتند (همان، ص ۷۴). رهیافت جدید شیخ اشراق، ثمره انگاره جدید او از فلسفه است. در این انگاره جدید، سهروردی به جای فلسفه، واژه حکمت را برمی‌گزیند. از نظر او، نظرورزی فلاسفه مشایی، «فلسفه» است و خمیره ازلی که او وارث و احیاگر آن است «حکمت» خوانده می‌شود.

سخن گفتن از آغاز و میانه و پایان حکمت، مبین آن است که حکمت از نظر شیخ شهید، فرایندی با سه مرحله است.

۲. ۱. انسلاخ از دنیا: گذار از غواسق به انوار

برای سهروردی نظرورزی برای حکیم شدن کافی نیست؛ بلکه حکیم شدن وقتی معنا می‌یابد، که

فرد در جستجوی خمیره ازلی، از عالم غواسق به عالم انوار سفر کند. مهم‌ترین انتقاد سهروردی به حکمای مشایی، این است که در حکمت بحثی متوقف شده‌اند و از حکمت ذوقی غفلت ورزیده‌اند. بن‌مایه حکمت ذوقی، رفتن و دیدن است، نه تبادلات مفهومی. ترسیم این سلوک در گرو آگاهی از مبانی هستی‌شناسی، نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی است که به اجمال به آن می‌شود.

۲. ۱. ۱. مبانی

الف. دوگانه‌انگاری هستی: اساس هستی‌شناسی سهروردی، بر دو حقیقت نور و ظلمت استوار است. از نظر او نور بدیهی است، زیرا در عالم چیزی روشن‌تر از نور نیست، در حالی که معرف باید اجلی از معرف باشد. بنابراین هیچ چیز بیش از نور بی‌نیاز از تعریف نیست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۶). ظلمت، عدم نور است آن نوع عدمی که، وجود ملکه در آن شرط نیست (سهروردی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۱). امور عالم، در این دو قسم خلاصه می‌شوند: آنچه در حقیقت ذاتش نور است و آنچه در حقیقت ذاتش نور نیست. هر یک از نور و ظلمت نیز بر دو گونه‌اند: نور، به نور عارض لغیره و نور مجرد محض که لغیره نیست، تقسیم می‌شود. ظلمت هم، یا مستغنی از محل، یعنی جوهر غاسق است یا از هیئات ظلمانی است. جوهر غاسق یا برزخ یا جسم، همان جوهر قابل اشاره حسی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۷). بر اساس این تقسیم‌بندی، جوهر جسمانی و عوارض آنها یعنی عالم ماده، عالم ظلمت به شمار می‌آیند. و امور غیر جسمانی، عالم انوار را تشکیل می‌دهند.

عالم انوار، سلسله مراتبی از انور مختلف است که از نور محض، نور الانوار آغاز می‌شود. اولین نوری که از او صادر می‌شود، نور واحدی به نام نور اقرب یا نور عظیم است (همان، ص ۱۲۸). بقیه انوار به ترتیب از نور اقرب صادر می‌شوند. عالم غواسق نیز از انوار به وجود می‌آیند. برای سهروردی هر آنچه از ذات خود آگاه باشد، غیر غاسق است. غواسق آگاهی ندارند، اما انوار هم از خود آگاه هستند، هم از سایر انوار (همان، ص ۱۴۲). چنانکه امام صادق علیه السلام نیز علم و آگاهی را نور می‌دانند «العلم نور یقذف الله فی قلب من یشاء» (مصباح الشریعة، ۱۴۰۰، ص ۱۶). علاوه بر این میان انوار مختلف، رابطه قهر و مهر برقرار است؛ یعنی هر نور عالی، بر نور سافل، قاهر و هر نور سافل، عاشق نور عالی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳۶). نور اسفهبید (نفس انسان) نیز همواره به انوار عالی عشق می‌رزد.

ب. دوگانه‌انگاری انسان: بر اساس این دوگانه‌انگاری سهروردی، جسم انسان، جوهر غاسق است، اما آدمی، منحصر به این جسم برزخی نیست، بلکه حقیقت وجود انسان، جوهری از عالم انوار، نور اسفهبدی در نهایت زیبایی است. نور اسفهبد، نور مجردی متصرف در ماده و حاصل اشراق نوری قاهر؛ یعنی جبرئیل، واهب علم و معطی حیات و فضیلت، بر مزاج اتم انسانی است. (همان، ص ۲۰۲-۲۰۱). از نظر سهروردی نور اسفهبد از عالم شرق وجود و عالم انوار به عالم غرب وجود و ظلمات هبوط یافت و در زندان طبیعت گرفتار شد. حکمت نجات‌بخش انسان است و به او در بازگشتن به موطن اصلی خود یاری می‌رساند.

عالم غواسق ظلمت و تاریکی و ناآگاهی و عالم انوار سراسر نور و ظهور و آگاهی است. نفس آدمی از عالم انوار است، اما نور اسفهبد، یعنی مدبر برزخ (بدن) است (همان، ص ۱۰۷). هم سرشت نوری دارد، هم علاقه برزخی، اگر در برازخ فرو رود و رو به سوی موطن اصلی خود نکند، از مشاهده حقایق، در پرتو اشراقات انوار محروم می‌ماند؛ از این رو حکیم از عالم غاسق به سوی عالم انوار سفر می‌کند.

شیخ اشراق حقیقت انسان را از زبان افلاطون این گونه بازگو می‌کند: هنگامی که خودم بودم و بدن خود را کناری نهادم و مجردی، رها از بدن و حجاب‌های طبیعی و ماده شدم و داخل در ذات خود و خارج از سایر اشیا گشتم، خود را در نهایت نورانیت و شکوه و نیکویی یافتم و دانستم که جزئی از عالم اعلی هستم (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۲). این مکاشفه، نه تنها شاهدهی بر تجرد نفس و حقیقت نوری آن است بلکه نشان می‌دهد، با رهایی از عالم برازخ می‌توان به خودشناسی رسید؛ یعنی شناختی شهودی از نفس و مشاهده حقیقت نفس. اساس حکمت اشراق همین خودآگاهی است. از مجرای این خود آگاهی، نفس از دیگر انوار نیز آگاه می‌گردد.

برای طی مرحله نخستین حکمت، سهروردی هم راهکار عملی ارائه می‌دهد و هم ملاکی بیان می‌کند که مبین کامیابی سالک در این مرحله و شایستگی ورود به مرحله بعد است.

۲.۱.۲. راهکارهای عملی گذار از غواسق به انوار

«علیک بالریاضة» (همان، ص ۱۱۲) در این عبارت به اجمال شیوه انسلاخ از دنیا مطرح شده است. گام نخستین برای سهروردی اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا ورود به مراحل بعدی در گرو موفقیت در برداشتن این گام است و نقش تلاش سالک در این مرحله بیش از مراحل دیگر است. از این رو

سهروردی پس از آن اجمال به تفصیل دستورالعمل‌هایی بیان می‌کند که با اجرای آنان انسلاخ، حاصل می‌گردد. او در دو بخش این راهکارها را ارائه می‌دهد: کارهایی که دیگران انجام داده‌اند و به مطلوب رسیده‌اند و توصیه‌های خود او به سالکان. او از راهکارهای آزموده شده و نتیجه بخش، سخن می‌گوید تا بر اثربخشی آنان تأکید کند و مخاطب با اطمینان خاطر آنها را به کار بندد.

ذکر دائم، روگردانی از حواس، قطع هر خاطری که انسان را متوجه این عالم می‌کند، عبادت دائم همراه قرائت قرآن مخصوصاً در شب که رقت قلب می‌آورد و درون را لطیف می‌کند، مواظبت بر نماز در دل شب، روزه‌داری و افطار کردن در سحر تا عبادت شبانگهی در حالت گرسنگی باشد (همان، ص ۱۱۳). این دستورالعمل‌هایی است که دیگران به کار برده‌اند. خود او برای رها شدن از بند تعلقات دنیوی، توصیه‌هایی در سطور پایانی تلویحات ارائه می‌دهد، از جمله: هر صبح و شام خود را محاسبه کن، اگر هر روزت از دیروزت، بهتر نباشد، از خاسرانی، مرگ و رفتن به سوی خدا را هر روز بارها و بارها یاد کن، قانون را رعایت کن، تا قانون تو را حفظ کند، کار امروز را به امید فردا رها نکن؛ چون هر روز مخصوص انجام کاری است و دیگر بر نمی‌گردد، محبت غیر خدا را رها کن، هر خیال زشتی که تو را به سمت عالم سافل می‌برد، کنار بگذار تا تو را از عالم عالی رها نکند و ملکات فاضله را به دست آور و صادق باش و نفس خود را با دروغ آلود نساز تا خواب‌ها و الهام‌های فاسد نشود و نفست به انتقاش غیر حق عادت نکند، به هیچ کس ظلم نکن و... (همان، ص ۱۲۰-۱۱۹).

چنین توصیه‌هایی به سالک کوی حکمت، پیوند عمیق اخلاق و دین با حکمت را نشان می‌دهد؛ دوری از رزائل اخلاقی و آراستگی به فضائل اخلاق از یک سو و انجام عبادات از سوی دیگر در گام نخستین حکمت، نقش اساسی را ایفا می‌کنند. و در واقع انسلاخی که برای نفس باید حاصل شود، جز در پرتو این دو مهم با محوریت نگرش توحیدی امکان‌پذیر نیست. نکته جالب توجه در این توصیه‌ها این است که نه تنها پاک‌سازی عملی و رفتاری اهمیت دارد، بلکه حتی امور ناپسند را در خاطر خود هم نباید به راه داد. بعلاوه عشق‌ورزی طالب حکمت نیز باید رنگ و بوی الهی داشته باشد، به عبارت دیگر فرد باید با تمام وجود، و به طور کامل از هر چه غیر عالم علوی است، رها شود.

۲.۱.۳. ملاک عینی انسلاخ از دنیا

برای پشت سر نهادن مرحله نخستین حکمت، فرد باید آنچنان از عالم غواسق دوری کند، تا به ملکه خلع بدن دست یابد. شیخ اشراق معتقد است که حکما بر این امر اتفاق نظر دارند که اگر کسی به این توانایی برسد، به عالم انوار راه می‌یابد و نمونه‌هایی هم از حکما بیان می‌کند که پس از کنار نهادن بدن، به عالم مجردات راه یافته‌اند. او تصریح می‌کند که ملکه خلع بدن شرط لازم حکیم شدن است:

لا یکون الانسان من الحكماء ما لم يحصل له ملکه خلع البدن و الترقی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۲-۲۰۱).

توانایی خلع بدن یا موت اختیاری، ملاکی است که نشان می‌دهد سالک از دنیا انسلاخ یافته است؛ اگر به معنای واژه انسلاخ که جامه از تن بیرون آوردن یا کندن پوست است، توجه کنیم، می‌بینیم که خلع بدن به خوبی این واژه را معنا می‌کند؛ زیرا در خلع بدن فرد بدن خویش را چون جامه‌ای بیرون آورد و کسی که بتواند بدن خود را که بیشترین تعلق را در دنیا به آن دارد، رها سازد، قطع علاقه از سایر تعلقات دنیوی قطعاً برای او محقق شده و به معنای واقعی کلمه از دنیا انسلاخ یافته است. سهروردی به ملکه خلع بدن اشاره می‌کند؛ یعنی فرد چنان در توانایی خلع بدن مهارت یابد، که بتواند به سهولت و بدون اندیشیدن، بدن خود را کنار نهد.

۲.۲. مشاهده حقایق

ره‌آورد مرحله اول یعنی انسلاخ از دنیا، ورود به مرحله دوم حکمت یعنی مشاهده حقایق عالم انوار است. معرفت‌بخشی که در عالم انوار وجود دارد، با دو اصطلاح «اشراق» و «شهود» تبیین می‌شود. نور الانوار بر تمام انوار مجرد اشراق و نورافشانی می‌کند. و این اشراق، همان مشاهده نور توسط نور مجرد نیست (همان، ص ۱۳۸). همواره نور الانوار اشراق می‌کند، اما انوار مجرد چه بسا از مشاهده این انوار محروم باشند. هر نور عالی نیز به نوبه خود بر انوار سافل نسبت به خود، اشراق می‌کند. از سوی دیگر هر یک از انوار سافل می‌توانند به مشاهده انوار عالی بپردازند (همان، ص ۱۴۰). نور اسفهد (نفس انسان) که در اثر انسلاخ از دنیا، قابلیت یافته تا در معرض این اشراقات قرار گیرد، می‌تواند در پرتو این اشراقات حقایق را مشاهده کند.

۳.۲. نهایت: بی‌نهایتی

از آنجا که نور الانوار بی‌نهایت است، اشراقات او نیز نهایت و پایانی ندارد. نفسی که تربیت یافته

و از قید برزخ رها شده و در پرتو این اشراقات، حقایق را مشاهده می‌کند، نهایی برای مشاهداتش متصور نیست، به تجربه بی‌نهایت، تقرب به حقایق بی‌نهایت می‌رسد. مفهوم بی‌نهایت ابهام دارد و به شکل‌های دیگر نیز قابل تفسیر است. می‌توان جهت تقرب دیدگاه سهروردی به افلاطون تشبیه به اله را بی‌نهایت دانست. یا اگر بی‌نهایتی را در فردی که از محدودیت‌ها رسته است بیابیم، می‌توان به تعبیرهای امروزی‌تر به انسان، ذره بی‌انتها اشاره کرد.

تحلیل مواضع وفاق و خلاف

۱. هر دو فیلسوف، به فلسفه سلوک‌انگاران می‌نگرند و آن را فرایندی می‌دانند که دارای مراحل مختلفی است. افلاطون مراحل مختلف فرایند فلسفه را نه یکجا بلکه در قالب عبارات مختلف ذکر می‌کند. او قبل از تحلیل عمل فیلسوف، درون وی را می‌کاود، تا نشان دهد چه چیزی فیلسوف را به سوی فلسفه سوق می‌دهد. انگیزه فیلسوف برای افلاطون اهمیت ویژه دارد. تجربه حیرت و به دنبال آن وقوف به نادانی و در نتیجه طرح پرسش فلسفی به درگیری با مسئله فلسفی می‌انجامد و شعله اشتیاق به دانایی را در وجود فیلسوف برمی‌افروزد. این تحلیل از مراحل ابتدایی فلسفه برای تأکید بر خودانگیختگی فیلسوف و مواجهه وجودی او با مسئله فلسفی است تا او را در سلوک وجودی از عالم محسوسات به ایده‌ها همراهی کند. سلوک وجودی فیلسوف مستلزم چرخش کامل وجود اوست، چنانکه در تمثیل غار دیدیم. برای تحقق این چرخش کامل، درگیر شدن وجود فیلسوف با مسئله و آمیخته شدن جان او با عشق به دانایی ضروری است. اما سهروردی در یک عبارت به سه مرحله‌ای بودن فرایند حکمت تصریح می‌کند. هیچ یک از این مراحل که طی آن افلاطون درون فیلسوف تحلیل می‌کند در فرایند حکمت نزد سهروردی دیده نمی‌شود. او در مقابل نظوروزی محض مشایی، طرحی نو با عنوان جدید «حکمت» و نه «فلسفه» درمی‌اندازد که در این طرح جدید، جدایی از دنیا اهمیت ویژه می‌یابد. از این‌رو، بدون هیچ مقدمه‌ای، فرایند حکمت را با انسلاخ از دنیا می‌آغازد.

۲. مبنای مشترک نگاه دو گانه‌انگاران به هستی و انسان و اعتقاد به حقیقت نوری و الهی نفسی که در عالم محسوسات در بند جسم گرفتار شده، و در صورتی به حقایق دست می‌یابد که به موطن اصلی خود یعنی عالم وحدت برگردد، هر دو فیلسوف را بر آن می‌دارد که فلسفه را گذار از عالم جسمانیات به عالم غیر جسمانی، به شمار آورند. افلاطون عالم جسمانی را محسوسات و

عالم غیر جسمانی را مثل یا ایده‌ها می‌نامد اما سهروردی متأثر از آموزه نور و ظلمت حکمای خسروانی از عالم غواستق و در مقابل آن عالم انوار سخن می‌راند.

۳. هیچ یک از دو فیلسوف به سلوک نگاهی تقلیل‌گرایانه ندارند به گونه‌ای که به سوک عقلی - مفهومی صرف محدود شود، بلکه این تحول عینی - وجودی و شدن سالک و گذار او از محدودیت‌ها است. در تعابیر شیخ اشراق انسلاخ از دنیا و مشاهده انوار و اتصال به بی‌نهایتی و در تعابیر افلاطون خروج از عالم محسوسات و قدم نهادن به مثل و لزوم تمرین مرگ و به عبارتی رهایی از قیود جسمانی برای پیمودن این مسیر که در نهایت به تحول وجود فرد و خداگونه شدن او می‌انجامد شاهدهی بر این ادعاست.

۴. مبدأ سلوک عالم محسوسات، سالک، نفس مجرد دور افتاده از موطن اصلی خود و مقصد عالم غیر جسمانی است. این سلوک یا به عبارت بهتر عروج، از طریق زدودن علایق جسمانی که موانع نفس مجردند، انجام می‌شود.

۵. سهروردی از این جدایی به انسلاخ از دنیا تعبیر می‌کند و رسیدن به ملکه موت اختیاری (خلع بدن) را ضروری می‌داند، تا نهایت جدایی از دنیا را نشان دهد. افلاطون تمرین مرگ را مطرح می‌کند. هر چند واژگان دو فیلسوف مختلف است اما هر دو به حقیقت واحد جدایی از دنیا اشاره دارند. سهروردی برای پشت سر گذاشتن مرحله انسلاخ از دنیا به تفصیل راهکارهای عملی جزئی ارائه می‌دهد و دستیابی به ملکه موت اختیاری را ملاکی می‌داند که مبین نهایت جدایی از دنیاست. اما افلاطون فقط به طور کلی تمرین مرگ را مطرح می‌کند و به صورت جزئی راهکاری ارائه نمی‌دهد.

۶. برای هر دو فیلسوف جدایی از دنیا مهارتی است که در اثر تمرین حاصل می‌شود. سهروردی دستیابی به ملکه این مهارت را شرط حکمت می‌داند. افلاطون از ملکه سخنی به میان نمی‌آورد، اما سخنان او در تمثیل غار، حاکی از لزوم توجه تام به عالم ایده‌هاست.

۷. برای هر دو فیلسوف ثمره جدایی از عالم محسوسات و رفتن به عالم فوق جسمانی، مشاهده حقایق در پرتو اشراقات آن عالم است. اعتقاد به اشراقات بی‌نهایت حقایق از سوی انوار، سهروردی را بر آن می‌دارد که حکمت را راهی بی‌پایان بدانند. اما افلاطون غایت چنین سلوکی را تشبه به اله می‌داند که در زندگی پس از مرگ، همنشینی با خدایان و جاودانگی را به بار می‌آورد.

نتیجه

افلاطون و سهروردی نگاهی سلوک‌انگارانه و فرایند محور به فلسفه دارند. هر چند مراحل که هر یک برای فرایند سلوک در نظر می‌گیرند، متفاوت است. افلاطون مراحل ابتدایی این فرایند را به تحلیل درون فیلسوف اختصاص می‌دهد و تجربه حیرت، پرسش فلسفی و اشتیاق به دانایی را آغازگر سلوک فلسفی می‌داند. گذار از محسوسات به ایده‌ها از غواسق به انوار نقطه اشتراک دو فیلسوف است که بر مبانی مشترک معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آنان استوار است. تمرین مرگ راهکاری است که فیلسوف در پی می‌گیرد تا این سیر برای او میسر شود. ره‌آورد این گذار از دیدگاه افلاطون مشاهده حقایق در پرتو اشراقات عالم مثل و تشبه به اله و جاودانگی است. سهروردی نیز مرحله میانی سلوک فلسفی را مشاهده حقایق تحت اشراقات عالم انوار می‌داند. نهایت حکمت از منظر سهروردی بی‌نهایتی است که می‌تواند مبین بی‌نهایتی انسان رها شده از بند محدودیت‌ها باشد. سلوک در نگاه سهروردی و افلاطون معنایی تقلیل‌گرایانه ندارد که منحصر به آگاه شدن و از گونه عقلی - مفهومی باشد، بلکه به معنای تحول وجودی - عینی و شدن سالک و گذار او از محدودیت‌ها به بی‌نهایتی به تعبیر سهروردی و از محسوسات به خداگونه شدن و جاودانگی است.

منابع

- اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء و خلاق الوفاء، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۲.
- استفان پانیوسی، تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۱ و ۲ و ۳، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶.
- بهشتی، محمدرضا، «نگرشی تاریخی به تحول مفهوم آرچه از پیش سقراطیان تا ارسطو» در مهدوی‌نامه: جشن نامه استاد یحیی مهدوی، به کوشش سید حسن عرب و علی اصغر محمدخوانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۸.
- داوری اردکانی، رضا، فلسفه چیست، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
- سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.

_____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲ و ۳ به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجف‌قلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق، (بی تا) مجموعه رسایل کندی، تهران، علمی و فرهنگی. گاتری، دبلیو. کی. سی، افلاطون، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۸. مصباح الشریعة، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰.

هایدگر، مارتین، "نظریه حقیقت"، ترجمه عطیه زندیه، پژوهشنامه متین، شماره ۲۰، ص ۱۲۲-۹۱، ۱۳۸۲.

Bollert , David, "The Wonder of Humanity in Plato's Dialogues," *Kritike*, Vol:4. No:1. 174-198, 2010.

Cohen, Maurice, " Dying as Supreme Opportunity: A Comparison of Plato's "Phaedo" and "The Tibetan Book of the Dead", *Philosophy East and West*, Vol: 26. No: 3. p: 317- 327, 1976.

Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*, Edited with an Introduction by Arnold Davidson, Oxford UK: Blackwell, 1995.

_____, *What is Ancient Philosophy*, Translated by Michael Chase, Cambridge, Massachusetts, London, England: the Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

Owens, Joseph, "Aristotle's Notion of Wisdom", *Apiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* .Vol: 20. No: 1. p.1-16, 1987.

