

مبانی انسان‌شناسی شیخ اشراق و تأثیر آن در حقوق بشر

تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۱۲

حامد کرمی^۱

تاریخ پذیرش: ۹۱/۲/۱۲

چکیده

انسان‌شناسی، علمی است که به جایگاه انسان در هستی، و ارتباط او با طبیعت و جامعه می‌پردازد. انسان‌شناسی حقوق بشر به این موضوع می‌پردازد که فرهنگ‌های مختلف به حقوق بشر چگونه نگاه می‌کنند. حقوق بشر به معنای امروزی در اثر تغییر ذهن انسان غربی و حاکم شدن اومانیسم به وجود آمد. رویکرد هر نظام فکری به ماهیت، طبیعت و جایگاه انسان، تعیین‌کننده‌ی دیگر اجزای فلسفی آن خواهد بود. مکتب فلسفی اشراق به عنوان پیوندگاه اندیشه‌ی ایرانی - اسلامی یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌های فکری است که دارای مبانی انسان‌شناسی خاص خود است. در این تحقیق برآنیم تا حقوق بشر مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی سهروردی را بیابیم. انسان‌شناسی اشراقی در کنار فهم ارتباط این موضوع با پاره‌های اساسی دیگر اندیشه‌ی او مثل خداشناسی و جهان‌شناسی میسر است. در اندیشه‌ی او انسان، تلفیقی از نفس و بدن است. نفس انسانی از سنخ نورالأنوار (جوهری بسیط و مجرد) است که اصالت با اوست. راه ورود به ساختار انسان‌شناسی فلسفه‌ی اشراق، بازشناسی مسئله‌ی نور و احکام مرتبط با آن است. انسان‌شناسی اشراقی با ویژگی کمال‌گرایی خود مفهومی حداکثری از انسان ارائه می‌دهد که می‌تواند مبنای

^۱ دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه تهران پردیس قم hamed.karami@ut.ac.ir

ترسیم حقوق بنیادین والاتری نسبت به نگاه حداقلی حقوق بشر مدرن باشد.
کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، حقوق بشر، سهروردی، نفس، بدن

مقدمه

هان تا سر رشته خرد گم نکنی خود را ز برای نیک و بد گم نکنی
 رهرو توئی راه توئی منزل تو هشدار که راه خود به خود گم نکنی

سهروردی

انسان‌شناسی، یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه‌ی حقوق و سیاست است که همچون شالوده نمایانگر حدود ساختمان هر مکتب و سنتی است. رویکرد هر نظام فکری به ماهیت، طبیعت و جایگاه انسان تعیین‌کننده‌ی دیگر اجزای فلسفه‌ی آن خواهد بود. مکتب فلسفی اشراق به عنوان پیوندگاه اندیشه‌ی ایرانی-اسلامی یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌های فکری می‌باشد که دارای مبانی انسان‌شناسی است (رضی، ۱۳۷۹، ص ۶۵). با توجه به دو سرچشمه‌ی این مشرب فلسفی، چشم‌انداز آن به انسان می‌تواند بسیار مورد توجه قرار گیرد. در این تحقیق برآنیم تا رویکردهای انسان‌شناسانه‌ی شیخ اشراق را از لابلای نوشته‌های او استخراج نماییم و در نهایت شاکله‌ی حقوق بشری این تفکر را هویدا سازیم. به دیگر سخن، نظام حقوق بشر مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی سهروردی چگونه نظامی است. از شیخ اشراق قریب به ۵۴ رساله و کتاب باقی مانده است که در راستای تحقیق به جستجو در آن‌ها می‌پردازیم.

با تعریف کلیدواژه‌های زیر و جستجوی آن‌ها در نرم‌افزار کتابخانه‌ی حکمت اسلامی، تعداد تکرار هر کدام در آثار سهروردی بدین قرار است: نفس ۸۵۷ بار، بدن ۱۵۶ بار، انسان ۱۶۷ بار، عقل ۴۴۸ بار، حکومت ۵ بار، سیاست ۵ بار، اخلاق ۱۸ بار، جسم ۴۲۸ بار، روح ۱۲۸. در مورد آثار و افکار سهروردی تحقیقات فراوانی در مقایسه با دیگر حکماء وجود ندارد به‌ویژه درباره‌ی موضوع مقاله‌ی حاضر، تحقیق مستقلی انجام نشده است. هرچند آثار فاخری از بزرگانی چون استاد سید حسین نصر و استاد ابراهیمی دینانی پیرامون اندیشه‌ی شیخ اشراق به چاپ رسیده است که در انجام این تحقیق بسیار مفید خواهد بود. با این مقدمه بیشتر به بررسی آثار خود شیخ شهید می‌پردازیم. مجموعه آثار او به همت هانری کربن در سال ۱۳۵۵ منتشر شده است که منبع اصلی ما در تحقیق است.

سؤال اصلی نوشتار حاضر این خواهد بود: مبانی انسان‌شناسی شیخ اشراق و تأثیر آن بر حقوق بشر چیست؟ با توجه به اکتشافی بودن تحقیق، فرضیه‌ای متصور نیست. در



ابتدا مروری به زندگی و اندیشه‌ی شیخ اشراق خواهیم داشت. سپس به انسان‌شناسی و جایگاه آن در فلسفه‌ی حقوق می‌پردازیم. در بخش بعد، انسان‌شناسی اشراقی را مورد بررسی قرار می‌دهیم و در پایان از مباحث مطروحه نتیجه‌گیری می‌کنیم.

بخش اول

زندگی، اندیشه و آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی

در سال ۵۴۹ هجری قمری/۱۱۵۵ میلادی به دنیا آمد و در جوانی او را به الحاد متهم کردند و علمای حلب، خون او را مباح شمردند. سهروردی را در ۵ رجب سال ۵۸۷ هجری قمری به زندان افکندند و شیخ همان جا از دنیا رفت. وی در هنگام مرگ، ۳۸ سال داشت. سهروردی، کسی است که مکتب فلسفی اشراق را به وجود آورد که بعد از مرگش بسط یافت. او نظریه‌ی خود را در اواخر قرن ششم ارائه کرد. سهروردی را رهبر افلاطونیان جهان اسلام لقب داده‌اند (فشاهی، ۱۳۸۰، ص ۴۴). او خود فلسفه‌اش را حکمت اشراق نامیده بود که به معنای درخشندگی و برآمدن آفتاب است (همان، ص ۳۳). اما این تفکر فلسفه‌ی خاص افلاطونی نیست و در آن آرای افلاطون، ارسطو، نوافلاطونیان، زرتشت، هرمس و آرای نخستین صوفیان مسلمان در هم آمیخته است.

حکمت ذوقی سهروردی بر دو پایه‌ی استدلال، و شهود و اشراق استوار است. اشراق، همان ظهور نور الهی بر دل و جان سالک و پرتو افکندن آن انوار قاهره‌ی عقلی بر قلب و پرتویزد شدن قلب از لمعان آن نور قاهر است. فیلسوفان معاصر معتقدند سهروردی از ابتدا ذوق اشراقی داشته و حتی قواعد فلسفه‌ی مشاء را با توجه به ذوق اشراقی خود تدوین و تفسیر کرده است، روش شیخ اشراق این بود که برای پیروان خود قاعده‌ی مشائیان را بیان می‌نمود و سپس آنان را به حکمت ذوقی ارجاع می‌داد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ص ۳۲). مکتب سهروردی هم فلسفه هست و هم نیست. فلسفه است از این جهت که به عقل اعتقاد دارد، اما عقل را تنها مرجع شناخت نمی‌داند. عرفان است از این نظر که کشف و شهود و اشراق را شریف‌ترین و بلندمرتبه‌ترین مرحله‌ی شناخت می‌شناسد.

سهروردی، وجودشناسی خود را بر «نورشناسی» قرار داده است. همان حقیقت الهی که درجه‌ی روشنی آن، چشم را کور می‌کند. نور را نمی‌توان با کمک چیز دیگر و نسبت به آن تعریف کرد، زیرا تمام اشیا با نور آشکار می‌شوند و باید با نور تعریف شوند. «نورالأنوار» یا «نور مطلق» همان وجود مطلق است و تمام موجودات، وجود خود



را از این منبع کسب کرده‌اند و جهان هستی، چیزی جز مراتب و درجات گوناگون روشنایی و تاریکی نیست. به همین دلیل سلسله مراتب موجودات، بستگی به درجه‌ی نزدیکی آن‌ها با نورالأنوار» دارد، یعنی به میزان درجه‌ی «اشراق» و نوری که از نورالأنوار به آن‌ها می‌رسد (نصر، ۱۳۸۰، ص ۵۶). از سهروردی بیش از پنجاه کتاب و رساله بجای مانده است که مهمترین آن‌ها حکمت‌الاشراق است. او لبّ اندیشه‌ی خود را در آن بازگو کرده است.

بخش دوم

انسان‌شناسی در قامت یک علم

منظور از انسان‌شناسی، علمی است که در اثر تغییر نگاه انسان غربی به جایگاه انسان در هستی، و ارتباط او با طبیعت و جامعه، در غرب به وجود آمده است. به طور کلی، در اثر تغییر نگاه انسان غربی به جایگاه انسان، علوم انسانی به وجود آمده‌اند، که یکی از این علوم، انسان‌شناسی است که سابقه‌ی آن به مردم‌نگاری و مردم‌شناسی که پیش از آن وجود داشته‌اند، بر می‌گردد (Adam Kuper, 2000, p. 15).

به طور خاص شاخه‌ی انسان‌شناسی حقوقی، از اواخر سده‌ی نوزدهم شکل گرفته، که در درجه‌ی اول، تحت تأثیر تعدادی مردم‌شناس یا قوم‌شناس آلمانی-انگلیسی بود که نگرش آن‌ها نسبت به مسأله‌ی حقوق، تحول‌گرای حقوقی خوانده می‌شد؛ و در درجه‌ی دوم تحت تأثیر جریان کارکردگرایی حقوقی است که مهم‌ترین نماینده‌ی آن، مالدینوفسکی است که با انتقاد از تحول‌گرای حقوقی بحث کارکردگرایی حقوقی را مطرح نمود (Gaillard, 1997, p. 45). اما از ۱۹۵۰ به بعد جریان تکثرگرایی (پلورالیسم) حقوقی با انتقاد از کارکردگرایی حقوقی و تطورگرایی حقوقی بنیانگذاری شد. اما پس از جنگ جهانی دوم، و مشخصاً از سال ۱۹۶۰ به بعد مباحث انسان‌شناسی حقوق بشر از چند زاویه و چند حوزه‌ی تحقیقاتی متفاوت در مباحث انسان‌شناسی مطرح شد (Affergan, 1995, p. 24).

پس از سال‌های ۵۵-۶۰ میلادی، در چارچوب نقدهایی که به مدرنیته شد، گروهی از انسان‌شناسان، که بیشتر انسان‌شناسان ساختارگرا بودند. ابتدا با مورد اعتراض قرار دادن جهان‌شمولی مدرنیته، جهان‌شمولی حقوق بشر را نیز مورد تعرض قرار دادند. مهم‌ترین نماینده‌ی این گرایش یکی از انسان‌شناسان حقوقی فرانسوی به نام میشل الیو است که بنیانگذار آزمایشگاه حقوقی سوربن هم هست و تحقیقاتی نیز در کشورهای



آفریقایی انجام داده است. وی بر اساس این تحقیقات، مسائل جدیدی مطرح می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که اندیشه‌های غربی مربوط به غرب هستند. لذا طرح چنین اندیشه‌هایی برای فرهنگ‌هایی که گذشته‌ی غرب را نداشته‌اند، بی‌معناست (Descola, 2006, p. 98).

حقوق بشر به معنای امروزی در اثر تغییر ذهن انسان غربی و حاکم شدن اومانیزم به وجود آمد. اومانیزم در واقع، علوم جدیدی را به وجود آورد به نام علوم انسانی و البته در یک رابطه‌ی برگشتی این علوم انسانی باعث تقویت اومانیزم شد. علوم انسانی جدید از رشته‌های مختلفی تشکیل شده که یکی از آنها انسان‌شناسی است که نسل قبل، آن را مردم‌شناسی ترجمه می‌کردند. فرهنگ‌شناسی قبل از اینکه در سده‌ی ۲۰ و قبل از جنگ جهانی رشد کند، میوه‌ی دو علم دیگر بود: ۱. مردم‌نگاری ۲. مردم‌شناسی. این علم مثل تمام علوم انسانی دیگر دارای شاخه‌های مختلفی بود. انسان‌شناسی سیاسی، انسان‌شناسی حقوقی، انسان‌شناسی دینی و... انسان‌شناسی حقوقی، علمی است که رابطه‌ی فرهنگ و حقوق را بررسی می‌کند و متأسفانه حقوق‌دانان کمتر به آن توجه می‌کنند (نیک‌پی، ۱۳۸۰، ص ۱۴).

انسان‌شناسی حقوق بشر، علمی است که بعد از سال‌های ۱۹۵۰ در برخی از کشورها به ویژه امریکا و کانادا به عنوان یک کرسی درسی مطرح شد و در واقع به این موضوع می‌پردازد که فرهنگ‌های مختلف به حقوق بشر چگونه نگاه می‌کنند. نگرش ما به انسان، ارتباط مستقیمی با مسائل فلسفه حقوق و سیاست دارد. فردگرا یا جمع‌گرا بودن انسان، سیاسی (مدنی) یا غیرسیاسی بودن انسان، آزاد یا مجبور بودن انسان و کمال‌پذیر یا کمال‌ناپذیر بودن انسان، موضوعاتی است که در ماهیت حقوق و سیاست مؤثر است (بشیریه، ۱۳۸۳، ص ۱۳).

بخش سوم

انسان در اندیشه‌ی اشراق

۱. علم‌النفس یا انسان‌شناسی

مترادف مفهومی انسان‌شناسی در آثار شیخ اشراق «علم‌النفس» است که با توجه به اصالت نفس در اندیشه‌ی او می‌تواند انسان اشراقی را به ما بشناساند. او بر خلاف حکمای پیشین، علم‌النفس را فصلی از فصول طبیعیات ندانسته و کوشش خود را در راه نجات نفس از دام تن و رهایی انسان از تاریکی‌های جهان مادی مصروف داشته است.



حکمت مشاء به تبعیت از فیلسوفان یونان در علم النفس، به بررسی قوا و فعالیت‌های نفس می‌پرداختند. این گروه بیشتر روی علم حصولی و صور ادراکیه‌ی نفس تکیه کرده و از علم حضوری سخنی به میان نیاورده‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ص ۱۴۵). بر خلاف علم النفس در مکتب سهروردی که براساس علم حضوری و خودآگاهی به دست می‌آید. علم النفس اشراقی بخشی از الهیات و حکمت عملی است:

«بدان که تو غافل نباشی از خود هرگز. و اما هیچ جزوی نیست از اجزاء تن تو که او را فراموش نکنی در بعضی اوقات، و [حال آن که] هرگز خود را فراموش نکنی. و دانستن همه [تن] موقوف است بر دانستن اجزا. تا جزو [را] ندانند، کل [را] نتوان دانست. و اگر تویی تو عبارت بودی از همه تن و یا از بعضی تن خود بایستی که خود را معلوم نکردی و ندانستی در آن حالت که تو خود را فراموش کرده‌ای. پس تویی تو نه این همه تن است و نه برخی از تن، بلکه ورای این همه است.» (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۱۲۹)

حال که به ساحت‌های وجودی انسان پرداختیم و گفتیم که انسان دارای دو بخش اصلی یعنی نفس و بدن است، به بیان ویژگی‌های نفس انسان از منظر شیخ اشراق می‌پردازیم. در فلسفه‌ی وی، نفس انسانی جوهری بسیط و مجرد از سنخ نور است. سهروردی حقیقت را نفس می‌داند اما نفس پیش از بدن وجود ندارد. حدّ نفس ناطقه، آن است که جوهری است نه جسم و نه در جسم؛ بلکه جسم را تدبیر کند و ادراک معقولات تواند کرد. نفس هرچند پیش از جسم و بدن وجود نداشته و با بدن پدیدار می‌شود پس ممکن الوجود و حادث است اما علت آن جسم نیست چراکه چیزی که وجود چیزی را می‌دهد نمی‌تواند از آن شریف‌تر باشد (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۳۵). انسان‌شناسی اشراقی در چهارچوب ساختار اندیشه‌ی سهروردی، ارتباط زیادی با دیگر اندیشه‌های او مثل خداشناسی و جهان‌شناسی دارد. انتقال انسان‌شناسی از بخش طبیعیات به بخش الهیات از جمله تحولات مورد نظر است که بررسی و یافتن چرایی و چگونگی تحول یاد شده، می‌تواند راهگشای حل پاره‌ای مسائل دیگر باشد. در هر صورت به میان رشته‌ای بودن انسان‌شناسی باید توجه داشت.

انتقال انسان‌شناسی از بخش طبیعیات به بخش الهیات، از جمله تحولاتی است که میان رشته‌ای بودن انسان‌شناسی در اندیشه‌ی اشراق را مطرح می‌سازد. بنابراین، دو رویکرد فلسفی و عرفانی در انسان‌شناسی سهروردی نمایان است. در نظر فیلسوفان مسلمان، طبیعیات آن قسمت از حکمت نظری است که با اشیاء متحرک و متغیر سر و کار دارد، و آن تحقیقی کیفی و کمی در خصوص جواهر جسمانی و نفسانی و اعراض آن است، که



با ریاضیات و الهیات، در مجموع، حکمت نظری قدما را تشکیل می‌دهد. به همین دلیل است که در فلسفه‌ی مشائی معرفه‌النفس به نیروی محرک یا انگیزنده در اعضای سه قلمرو جماد و نبات و حیوان بستگی دارد و فیلسوفان مشائی آن را بر خلاف نظر مکاتب متأخرتر مانند مکتب اشراق، شاخه‌ای از طبیعیات یا فلسفه‌ی طبیعی تصور می‌کردند.

انسان‌شناسی‌های فلسفی، عرفانی و دینی از معرفت‌هایی هستند که اساس محتوای انسان‌شناسی ترکیبی اشراقی را تشکیل می‌دهند. سهروردی با توانایی و خلاقیت ویژه‌ای که در برقراری تعامل و پیوند بین انسان‌شناسی‌های یاد شده از خود بجای گذاشته است، شاکله‌ای چند ضلعی را پدید آورده که یک ضلع آن انسان‌شناسی فلسفی، ضلع دیگرش انسان‌شناسی عرفانی و ضلع سوم آن انسان‌شناسی دینی است. فیلسوف در انسان‌شناسی فلسفی با استفاده از روش عقلی یعنی با تکیه بر میداننداری تصورات کلی و پوشاندن قالب‌های همیشگی بر تن پدیده‌ها، سعی می‌کند تا به پرسش‌های کلی و اساسی‌ای که متوجه ذات و حقیقت انسان است، پاسخ گوید. در این رویکرد به انسان به عنوان موجودی ممکن‌التحقق، نظر می‌شود. انسان، متحول و دگرگون می‌شود و هیچ خللی در این نوع شناخت رخ نمی‌دهد؛ یعنی به انسان از فراز تنوع‌ها، دغدغه‌ها و شرایط و احوال متفاوت او نگریسته می‌شود. بر این اساس بخش وسیعی از انسان‌شناسی اشراقی حاصل رویکرد فلسفی او به انسان است (ابوریان، ۱۳۷۲، ص ۸۷).

رویکرد دیگری که در انسان‌شناسی اشراقی درخشش دارد، رویکرد عرفانی به انسان است. در این رویکرد نیز پژوهشگر عرصه‌ی شناخت، در پی شناختن و شناساندن ویژگی‌های انسان‌های مطلوب و شایسته و به کمال رسیده است. مسلم است که در این رویکرد به انسان، آنگونه که باید باشد نظر افکنده می‌شود نه آنگونه که هست. انسان-شناسی اشراقی، تحولی جالب توجه در سیر انسان‌شناسی فلسفی-عرفانی متفکرین مسلمان است. بهترین و مناسبترین راه ورود به ساختار انسان‌شناختی فلسفه‌ی اشراق، بازشناسی مسئله‌ی نور و احکام مرتبط با آن است. مسئله‌ی نور را باید چون محوری تلقی کرد که انسان‌شناسی اشراقی بر گرد آن می‌گردد. اطلاق نور بر عقول و نفوس و نورالانوار به خدا، هیوط نفس و توجه به عالم روحانی و مشاهده‌ی انوار، موضوع اصنام و اینکه انسان حسی صنم انسان عقلی است، از جمله مسائل انسان‌شناختی حکمت اشراق است (سجادی، ۱۳۶۴، ص ۸۲).

۲. نفس

سهروردی در تعریف نفس یا به تعبیری نفس ناطقه می‌گوید: جوهری است که



نمی‌توان به او اشاره‌ی حسی کرد و کارش تدبیر جسم است و خود و چیزهای دیگر را درک می‌کند (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۸۷). وی در یکی از آثار دیگر خود نفس ناطقه را جوهری روحانی و قسمت‌ناپذیر می‌داند (همان، ص ۴۲۵). نفس ناطقه در واقع همه‌ی هویت و اساس وجود آدمی است. شناخت نفس و نفس ناطقه در حکمت سهروردی بسیار بنیادین است و به نوعی کلید فهم حکمت اشراق است چرا که با آن به دیگر مسائل علم‌النفس و فلک که بازتاب عقول مجرده است، می‌توان دست یافت. نفس ناطقه که حقیقت انسانی است در واقع، گوهری شریف است که حکیمان انسان را مرگب از تن و جان می‌دانند که جان همان نفس ناطقه است که قوام وجودی انسان و علت سجود ملائکه است. «من» در اندیشه‌ی او همان نفس است (منوچهری، ۱۳۸۵، ص ۳۵).

۱.۲. تقسیم‌بندی نفوس

به عقیده‌ی سهروردی، نفوس انسانی که از مبادی فائض می‌شود بر چند قسم است، و اختلاف احوال آن‌ها مانند قوت و ضعف، شرف و خست، حکمت و جهل، خیریت و شرارت، رحمت و قساوت و حریت و مملوکیّت بر حسب اختلاف مبادی آن‌هاست. براین اساس که باید میان معلول و علت به صورت طبیعی، مناسبت وجود داشته باشد. نفوس در جوهر خود مختلف‌اند، و از این‌روست که در اجرام، اضواء و ثبات و حرکات مختلف‌اند و اگر در جوهریت خود یکسان بودند پس در این حالات نیز می‌باید یکسان می‌بودند. به نظر شیخ اشراق نفوس قوی، شریف، خیر، حکیم، رحیم و حرّ معلول نفوس عالی‌ترین و بزرگ‌ترین و روشن‌ترین کواکب از اجرام سماوی هستند و نفس ضعیف، خسیس، جاهل و شریر، معلول نفوس فروترین و دنی‌ترین و کوچکترین سماویات هستند؛ مثلاً آن نفس که از نفس آفتاب فائض شود مناسبتی با آن نفس که از نفس ماه فائض شود، ندارد. البته بعضی از این احوال می‌توانند با یکدیگر ترکیب شوند، چنانچه ممکن است، نفسی قوی باشد و در عین حال شریر و قاسی هم باشد؛ مانند نفس ساحر. اما حالات ذاتی مانند شرافت و شرارت نمی‌توانند جمع شوند. بنابراین، دو نوع حالات وجود دارد اکتسابی و ذاتی. حالاتی مانند قوت، شرف، حکمت و مقابلات آن‌ها برای نفوس انسان طبیعی و ذاتی و ممتنع‌الزوال است اما حالات خیریت و رحمت و حریت و مقابلات آن برای نفس انسانی اکتسابی است و به تعالیم و عادات حاصل می‌شود، چنانکه ممکن است نفسی خیر باشد و شریر گردد و شریر، خیر گردد، و رحیم، قاسی گردد، و قاسی، رحیم گردد، و حرّ، مملوک گردد، و



مملوک، حرّ (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۴۲۸). بنابراین، نفوس در انسان‌ها متعدّد است و ما با نفس‌هایی مواجهیم که در ذات و اکتساب مختلف‌اند. در مورد رابطه‌ی وجودی نفس و بدن باید گفت که به وجود آمدن نفس، منوط به تن است اما با زوال آن یعنی مرگ نابود نمی‌شود چراکه علت آن عقل فعال است.

«بدان که نفس باقیست، برو فنا متصوّر نشود، زیرا که علت او که عقل فعال است دائمست، پس معلول بدوام او دائم ماند. و چیزی نیست منطبع در محلی تا آن محل را هیأتی دیگر حاصل شود که او را باطل کند تا استعداد بودن آن در او زایل گردد، همچو گرم شدن آب و از جهت عقل عملی کمالش آنست که او را بر بدن هیأت استعلائی باشد نه هیأت انفعالی از بدن و خلق عدالت او را حاصل شود.» (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۶۵)

۲.۲. استکمال نفس

در اندیشه‌ی اشراق، نفوس با به وجود آمدن می‌تواند سیر تکامل و رشد را آغاز نمایند. پس نفوس در مسیر تکامل و اینکه در چه مرتبه‌ای هستند، مختلف‌اند. نفس انسانی، مانند ماده‌ای است که مجرد از صورت است و دارای دو پیوند و اتصال است. یکی با بدن خود و دیگری با آن عالم که خاص اوست و همچنین دارای کمال و نقصان نیز هست. نفس ناطقه، امکان تکامل و راه یافتن به کمالات بالاتر را دارد و برای این کار باید به معرفتی دست یابد که با آن از عوارض جسمانی و شهوات فاصله بگیرد و لذا هرگاه بتواند با ریاضت عجین گشته و از جسم خود و بدن خاکی فاصله بگیرد یعنی خواب و خور را کم کند، می‌تواند عروج کرده و به مراتبی از جهان برین راه پیدا نماید. در این رویکرد انسلاخ بدن، نشانه‌ی حکمت و عرفان است. نفس ناطقه در پرتو علم و عمل به کمال می‌رسد. از عالم صورت و ظلمت‌رهایی می‌یابد و از انوار عقلیه بهره‌مند می‌شود. او نفس ناطقه را نور اسپهبدیه می‌داند و می‌گوید اگر در این عالم، بدن آدمی مظهر نور اسپهبدیه به شمار آید در عالم علوی، عقول مجرد مظاهر آن نورند (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۴۳۸).

به گفته‌ی سهروردی نفس ناطقه یا عالم است و یا جاهل و هر نفس عالم یا جاهلی یا پاک است و یا آلوده. به نظر او جز نفس جاهل آلوده بقیه انواع نفوس می‌توانند به عالم عقول راه یابند. یعنی راه استکمال آن‌ها متصور است.

«هر گاه که نفس قاهر بدن شود، قوای ظاهر و باطن مطیع او گردند، او را قرب بعالم خویش بیشتر باشد و باستکمال نزدیک‌تر باشد و او را نفس مطمئنه و «کلمه

طیبه» خوانند. و هر گاه که بدن قاهر او شود، ضعیف گردد و منکوس، او را «لوامه» و «آماره» خوانند. اکنون بیاید دانستن که حالات نفس بعد از مفارقت بدن از این اقسام که یاد کردیم خالی نبود، و بیرون از این اقسام قسمتی دیگر نیست. گوئیم هر نفسی که بمعاد رسد یا ساده باشد یا غیر ساده، و ساده یا پاک باشد یا ناپاک و غیر ساده یا تمام بود یا ناتمام، و هر یک از ایشان یا پاک بود یا ناپاک. اما نفوس ساده‌ی پاک همچون نفوس اطفال است و نفوس ابلهان از عوام که نفوس ایشان را از ابدان چون مفارقت افتد ساده بماند و ایشان را نه ادراک لذت باشد و نه ادراک الم از بهر آنکه ایشان را علّت لذت و الم نباشد از بهر آنکه نه بدین عالم علاقه دارند و نه بدان عالم. و از این جاست که پیغامبر - علیه السلام - می‌فرماید «ان اکثر اهل الجنة البله و الصبیان»، و در حق اطفال می‌گوید «نفوس الاطفال بین الجنة و النار». و نیز در سخنان حکمای محقق می‌آید که «البلاهة ادنی الی الخلاص من فطانه بتراء» اما نفس ساده ناپاک از جهت آنکه از عالم روحانی غافل باشد و او را شوقی نبود بمعشوق اعلیٰ او را از آن عالم جاذبه‌ای نبود و از جهت علائق بدنی او را از این عالم جاذبه‌ای باشد بعشق بدن، چون مفارقت افتد مشتاق او بماند و حجابها میان او و معشوق پیدا آید» (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۴۳۸)

شیخ اشراق، در الألواح العمادیة (بندهای ۷۹-۸۰) و در کلمة التصوف (بندهای ۳۹ و ۵۷) و در اللمحات (بند ۴۸) در مورد لذت و الم مطالبی را گفته که در حکمة الإشراق و المشارع نیز، همان را بیان کرده است (ابن سینا نیز آن را قبلاً بیان کرده بود) و در هر سه اثر فوق، به کمال نفس آدمی پرداخته و گفته است:

«کمال نفس آدمی به لحاظ اینکه جوهر مجرد است، این است که نسبت به حقایق از واجب تا جهان مادی، معرفت پیدا کند و نظام هستی از مبدأ تا معاد در او نقش بندد و خلاصه در حد توانایی بشری، همانند مبادی مفارق و جواهر مجرد گردد و سراسر آگاهی شود. و به لحاظ اینکه با تصرف تدبیری به تن وابسته است، کمال او این است که بر قوای بدنی خود مسلط باشد و خشم و شهوت و اندیشه‌اش را در حد اعتدال و چنان که رأی صحیح اقتضا دارد، در تدبیر زندگی به کار برد و به عبارت دیگر عدالت و شجاعت و عفت را - که نخستین حد وسط قوه‌ی عقل عملی و دومی حد میانی خشم و سومی اندازه‌ی متوسط شهوت است - راهنمای زندگی این جهانی خویش سازد» (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۴۹۱).

در کلمة التصوف (بندهای ۵۸-۶۱) به تفصیل در موضوعات اخلاق یا حکمت عملی بحث کرده و اصطلاحات آن را توضیح داده است. از نظر او، کمال جوهر عاقل در آن است که متنقش شود به حقائق و معرفت حق و عجائب ملکوت و ملک. و از



جهت رابطه‌ی او با بدن باید که بر قوای بدن مستولی شود. ملکه‌ی اعتدال بر شهوت و غضب و فکر او برای تدبیر زندگانی حاکم باشد. بنابراین، اعتدال در این امور عفت، شجاعت و حکمت است. و چون این سه قوه معتدل شوند، ملکه فاضله حاصل می‌شد. در نتیجه کمال انسان در تجرد از مادیات به قدر طاقت و تشبّه به مبادی است. و چون این ملکات اخلاقی و علوم برای او حاصل شود بعد از مفارقت، لذتی می‌یابد که آن را وصف نتوان کرد:

«آن کس که کمال دارد لذتی یابد بی‌نهایت بمشاهدت واجب‌الوجود و ملاّی اعلی و عجایب عالم نور و دائم در آن لذت بماند، «فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ». و عقلی شود نورانی و از جمله فریشتگان مقرب شود و هرگز این خاکدان پلید را یاد نیارد و از نگریستن بدو ننگ دارد، «وَ إِذَا رَأَيْتَ نَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مُلْكًا كَبِيرًا». و حقّ تعالی از انوار جلال خویش او را شربت‌ها دهد روحانی چنانکه گفت «وَ سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا». و این طایفه از مرگ شواغل طبیعت برهند، و از ظلمات بیرون شوند، و بسرچشمه‌ی زندگی و دریاهاى نور حقیقی روحانی پیوندند که «لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَ نُورُهُمْ». و جای دیگر گفت «نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَأْيَمَانِهِمْ». و بار خبث بدن ازیشان فرو افتد (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۷۱) و «و زندگی حقیقی در آن عالم است چنانکه قائل حقّ گفت «وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْخَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (همان، ص ۷۲)

سهروردی حقیقت را نفس می‌داند اما نفس پیش از بدن وجود ندارد. حلدّ نفس ناطقه، آن است که جوهری است نه جسم و نه در جسم، بلکه جسم را تدبیر می‌کند و می‌تواند معقولات را ادراک کند. نفس هرچند پیش از جسم و بدن وجود نداشته و با بدن پدیدار می‌شود پس ممکن‌الوجود و حادث است اما علت آن جسم نیست چراکه چیزی که وجود چیزی را می‌دهد، نمی‌تواند از آن شریف‌تر باشد. بدن، مقهور نفس است ولی بقاء و دوام او هرگز وابسته به بدن نیست و با فناى آن فانی نمی‌شود. علت نفس عقل فعال دائمی است و معلول به دوام او دائم است و برایش فنا متصور نیست (همان، ص ۳۵). رمز تأکید سهروردی بر عقل اول و دهم به جهت ارتباط یافتن خدا و انسان است. او برای جعل خلیفه در ارض باید مقدماتی را معین می‌کرد تا به عقل عاشر برسد. بنابراین، مقام خلیفه الهی از آن نفس است. نفس ناطقه برای تکامل، آفریده شده است امری که از آن به «اشراق» تعبیر می‌کند.

۳. بدن



اما آدمی دارای جسم نیز هست که از عالم خاک، و حامل جان است و تا زمانی معین برای رسیدن به کمال عالم خاکی خود در آن مستقر است. در فکر او اجسام نیز دارای ترتبند و شریف‌ترین اجسام جسم سماوی است (یزدان‌شناخت فصل هفتم). جسم یا برزخ، موجودی است تاریک و ظلمانی در مقابل نفس ناطق، موجودی نورانی و لطیف است که برای رابطه بین آن‌ها جوهری لطیف به نام روح حیوانی وجود دارد که از جسم لطیف‌تر و از تضاد دور است و در تمام اجزای بدن مادی به صورت متعادل وجود دارد و حامل نیروی حرکت و ادراک است این روح با روحی که در آیات و روایات آمده، متفاوت است. به بیان او غربت غربی انسان، ناشی از فراموشی عالم امر است نه صرف بودن در عالم خاکی. این فراموشی باعث فراموش نمودن خودشان نیز می‌شود. در نزد سهروردی نفس بر بدن تقدّم و شرف دارد و بر همین اساس، فلسفه‌ی خود را طریق رهایی نفس از زندان تن قرار داده است (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۱۴۵).

این فیلسوف، معتقد است علاقه‌ای که بین نفس و تن وجود دارد، علاقه‌ی شوقی است و آن علاقه، اضافه‌ای است که از نوع اضافه ضعیف‌ترین اعراض است (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۱۶۹). او جسم را جوهری می‌داند که می‌توان به آن اشاره‌ی حسی کرد و دارای طول، عرض و عمق است (همان، ص ۸۴). نفس ناطقه که مجرد و در نهایت لطافت است نمی‌تواند در بدن که ماده و از سنخ عالم عنصری است، تصرف کند؛ به ناچار تأثیر هر موجودی در مادون خود باید براساس مناسبتی باشد. لذا به واسطه‌ای نیاز است که سهروردی آن واسطه را جسم لطیفی می‌داند که روح نام دارد و آن جسمی لطیف و گرم است. یک شاخه از این روح به دماغ می‌رود و در اثر بروود دماغ سرد می‌شود که روح نفسانی نامیده می‌شود و حس و حرکت از این شاخه به وجود می‌آید. شاخه‌ی دیگر از روح حیوانی به جگر می‌رود که سبب قوای نباتی، مانند غذایی می‌شود و روح طبیعی نامیده می‌شود (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، صص ۳۵۵ و ۳۵۶). وی می‌گوید این روح حیوانی، حامل همه قواست و از تجویف جانب چپ دل خارج می‌شود و در آن حال که از تجویف جانب چپ دل خارج می‌شود، روح حیوانی نام‌گذاری می‌شود (همان، ص ۳۵۵).

این روح حیوانی، روحی نیست که در قرآن مجید ذکر شده است؛ زیرا روح حیوانی در همه‌ی جانداران وجود دارد. حال آن که در قرآن از نفس ناطقه یاد کرده که نوری از انوار حق تعالی است که در جهت نیست و از خدا آمده و به خدا برمی‌گردد. همان‌طور که خداوند در قرآن فرموده است: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ *



ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً * فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّاتِي؛ (همان، ص ۸۹) ای نفس مطمئن به حضور پروردگارت، مراجعت کن، در حالی که تو از او خشنود هستی و او هم از تو خشنود است، پس در صف بندگان خاص من و در بهشت من داخل شو. شیخ اشراق در بعضی از آثار خود از نفس ناطقه به نام نور اسفهد و از جسم به اصطلاح برزخ یاد کرده است. او می‌گوید: نور اسفهد (نفس ناطقه) در برزخ (جسم) تصرف نمی‌کند. مگر با واسطه‌ای که مناسب باشد و آن واسطه، جوهر لطیفی است که روح نام دارد و منبع آن تجویف چپ قلب است. این روح از جسم لطیف‌تر است. آن چه موجب این لطیفی شده است، اعتدال و دوری از تضادی است که در این روح وجود دارد (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۲۰۴). سهروردی روح حیوانی را محصول لطافت اخلاط تن و اعضای بدن را محصول کثافت این اخلاط می‌داند (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۳۵۵ و ۳۵۶)؛ یعنی در اثر ترکیب اخلاط اربعه، بخار لطیفی متصاعد می‌شود که آن را روح حیوانی می‌نامند. بدن از تفاله‌هایی که از این اخلاط اربعه بر جا مانده، به وجود آمده است. مناسبات زیادی که بین این روح و نفس ناطقه وجود دارد سبب شده نفس ناطقه به واسطه‌ی روح حیوانی بتواند در بدن تصرف کند. به این ترتیب، نفس اسپهبدی در اصطلاح این فیلسوف به طور مستقیم در روح حیوانی اثر می‌گذارد و به واسطه‌ی آن اثر خود را به بدن منتقل می‌کند.

«در این عالم چون در عالم ترکیب که عالم کون و فساد است مزاجی پیدا می‌آید بفرمان خدای عز و جلّ که مستعداً بود قبول صورت را از واهب الصّور از آن عالم، اوّل قبول ضعیف‌تر بود و ملایم این مزاج را تا معتدل‌تر می‌شود و شریف‌تر قوی‌تر می‌گردد چنانکه نخست صورت آثار طبیعی و معادن بود، پس از آن صورت نبات، پس صورت حیوان غیر ناطق، پس از آن صورت انسان و او شریف‌ترین موجودات این عالم است و در آفرینش آخرین همه موجودات افتاده است. و چنانکه عقل نخستین شریف‌ترین موجودات آن عالم است، نفس که در وی عقل مستفاد حاصل شود آخر موجودات این عالم عنصری است بحکم آنکه آخر این عالم باوّل آن عالم پیوسته باشد. و این معنی یکی از حکمت‌های عجیب و بدیع باری تعالی است تا این عالم نیز موازی و مماثل و مشابه آن عالم باشد، که اگر نه این حالت بودی هرگز آدمی خدای را عز و جلّ و فریشتگان را در نتوانستی یافتن. اکنون نباید دانستن که هر چه اندر آن عالم است بیشترین آن را مثلی و شبیهی اندرین عالم هست اگر چه این عالم باضافت آن عالم سخت ضعیف و حقیر است و همچون ظلّ و شجر است. و کامل‌ترین موجودات که او را اندرین عالم با آن عالم مناسبت و مشابهت است آدمی است، و بدین سبب او



را «عالم کوچک» خوانند بحکم آنکه حواشی عالم روحانی و جسمانی بر هم زده‌اند و نموداری مختصر که آدمی است از او با هم آورده، و کلام الهی برین معنی ناطق است عزّ من قائل: «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۲۹).

۴. قوای نفس

انسان مرکب از چهار خلط مزاجی است. و دارای ده قوه‌ی جاذبه، ماسکه، هاضمه، دافعه، غذایی، مولده، مصوره، نامیه، غضبیه و شهویه است. نفس دارای ده حواس است که پنج تای آن حواس ظاهری و پنج تا حواس باطنی است.^۱ سهروردی معتقد است برای نفس آدمی دو قوه وجود دارد: اول، قوه‌ی نظری که از طریق آن کلیات امور بر وجه عقلی ادراک می‌شود و دوم، قوه‌ی عملی که با آن امور متعلق به بدن، از اموری که مربوط به مصالح و مفاسد است، درک می‌گردد. قوه‌ی نظری انسان دارای چهار استعداد است:

۱. عقل هیولایی، نزدیک‌ترین استعداد به انسان است؛
 ۲. عقل بالملکه، حالات نفس در هنگام تحصیل معقولات اول است؛
 ۳. عقل بالفعل، حالتی است که برای نفس در تحصیل تحولات ملکه ایجاد شده و این حصول دایمی است و هرگاه بخواهد بدون کسب جدید حاصل می‌شود؛
 ۴. عقل مستفاد، حالتی که در آن معانی معقول برای نفس انسان به صورت بالفعل حاضر است (سهروردی، ۱۳۵۵ ج ۴، صص ۲۰۶ و ۲۰۷).
- سهروردی در رساله‌ی «یزدان‌شناخت» نیز که به او منسوب است، قوای نفس انسان را به دو قوه‌ی دریابنده و در کارکننده تقسیم می‌کند:

«بباید دانستن که نفس انسانی را دو قوت است: یکی دریابنده و یکی در کارکننده، و قوت دریابنده یا نظری است یا عملی، و نظری مثلاً چنانست که بداند که عالم محدث است و عملی چنانکه بداند که ستم زشت است. و فرق میان این دو قوت آنست که نظری مقصور است بر علم بحت، و عملی اگر چه روی سوی عملی دارد از آن عمل علمی لازم آید که بداند که آن معلوم کردنی است یا بجای گذاشتنی است. و اما قوت کارکننده قوتی است که چون اشارت کند بعملی سوی آن عمل منبعث شود، و این قوت را «عقل عملی» خوانند نه از بهر آنکه او دریابنده است بل از بهر آنکه او محرکست از دریابنده» (سهروردی، ۱۳۵۵ ج ۳،

^۱. سهروردی در حکمت‌الاشراق قوای ظاهری را به سه قوه تقلیل می‌دهد.



قوهی دریابنده یا نظری است و یا عملی؛ نظری است از آن جهت که مثلاً درصدد است تا بداند عالم محدث است، و عملی است از آن جهت که می‌خواهد بداند ستم، زشت است. سهروردی در همین جا تفاوت دو قوهی نظری و عملی را بیان می‌کند و می‌افزاید:

«نظری، مقصور به علم بحث است و عملی اگرچه روی سوی عملی دارد ولی از آن عمل، علمی لازم می‌آید که بدانند که آن معلوم کردنی است یا گذاشتنی»

بدین ترتیب، سهروردی در قوهی دریابنده‌ی انسان نیز قوهی عملی تصور می‌کند و بخشی از حکمت عملی مورد نظر او از آن جهت که به علمی نیاز دارد تا معلوم را بشناسد، معطوف به مباحث نظری است. اما قوهی در کارکننده‌ای که سهروردی معرفی می‌کند «چون اشارت کند به عملی، سوی آن عمل منبعث شود» از این رو نام این قوه را عقل عملی می‌گذارد و علت آن را محرک قوهی دریابنده بودن، قرار می‌دهد. سهروردی در رساله‌ی «بستان‌القلوب» برای نفس انسان دو جهت در نظر می‌گیرد: یک جهت آن به عالم روحانی تعلق دارد و انسان از آنجا اقتباس فواید می‌کند و نام آن را قوهی علمی و نظری می‌گذارد؛ جهت دیگر آن به عالم جسمانی تعلق دارد که از آن کمال حاصل می‌کند و نام آن را قوهی عملی می‌گذارد. و چنانکه قوت محرکه در حیوان یا از بهر طلب چیز است یا گریختن از چیزی، همچنین قوت محرکه که در انسان است یا از بهر کاری نیکوست یا از بهر کاری نه نیکوست. و آن قوت در حیوان، الهامی است و در انسان، عقلی؛ و هر دو قوت در انسان موجود است.

«همچنین ببايد دانستن که نفس انسانی را دو روی است، یکی سوی عالم علوی تا تشبه همی‌کند بنفوس سماوی و از آنجا استمداد کمال همی‌کند، و یک روی دیگر سوی عالم سفلی تا آنجا تدبیر بدن همی‌کند که آلت اوست. و از بهر مشابهت او بنفوس سماوی آلتی دارد مخصوص بدن عالم و آن قوت نظری است، و از بهر احتیاج او ببدن آلتی دیگر دارد تا بدان آلت بکمال رسد و آن قوت عملی است، و مجموع هر دو قوت، قوت عقلی است پس او جوهریست که او را تعلق بجسم است که آن بدن اوست همچون تعلق خادم بمخدوم، و او آلتی مستخرست او را و نفس مستعمل آن آلت است. و چون بدن باطل گردد او بر حال خویش بماند ابد الابدین بحکم آنکه او جوهریست قائم بذات خویش مجرد از جسم.» (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۴۲۶)

شیخ اشراق در کتاب تلویحات، امور دنیوی را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده و از آن‌ها به حکمت نظری و عملی تعبیر می‌کند، و حکمت عملی را به سه قسم خلقیه، منزلیه و مدنیه تقسیم می‌کند و درباره‌ی ضرورت این سه قسم، می‌گوید:

«از آن جا که انسان نیازمند است که معرفت فضایل را بداند تا آنرا دریابد و این‌که رذایل را بشناسد تا از آن اجتناب کند، نیازمند خلیات می‌باشد. و به اعتبار شناخت مصالح منزل خود به حکمت منزلیه نیازمند است تا بدین وسیله روابط خانوادگی خود را تنظیم نماید و زمینه‌ی مشارکت اهل خود را فراهم کند و به اعتبار دانستن آنچه که برای مشارکت با مردم و اجتماع جهانی و نیز به اعتبار استبقای نوع انسانی به حکمت مدنی نیازمند است» (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۳۴۵).

بدین ترتیب، سهروردی در تقسیمات حکمت و طبقه‌بندی علوم به سیره‌ی دانشمندان اسلامی عمل می‌کند، اما در تبیین این امور، همواره به عوالم روحانی و جسمانی آن‌ها نظر داشته و بر مبنای روش شهودی خود، علوم مختلف را در مسیر کمال‌خواهی و سعادت انسان مورد بررسی قرار می‌دهد و از این جهت است که برای هر یک از قوای نفس انسان لذت و المی در نظر می‌گیرد و کمال عقل عملی انسان را هیأت استعلایی بر بدن و رسیدن به خُلق عدالت برمی‌شمارد.

سهروردی در ادامه‌ی همین بحث، عدالت را عفت و شجاعت و حکمت می‌داند، و خود تصریح دارد که مقصود او از حکمت، غیر از حکمتی است که به حقایق و معقولات منقش است؛ از این رو حکمت عملی که حکمت مدنی (سیاست) بخشی از آن است در نظر سهروردی، یکی از اصول اساسی لازم در سلوک عملی است و این علم از نظر سهروردی باید در مسیر عدالت قرار گیرد، چرا که سه قوه‌ی عفت و شجاعت و حکمت عملی در نظر شیخ اشراق ایجادکننده‌ی ملکه‌ی فاضله برای انسان هستند و تمام فضایل و رذایل که سبب اصلاح و افساد جامعه و انسان است، از همین قوا برمی‌خیزند.

سهروردی شناخت انسان‌ها را محدود به طاقت آنان می‌داند. از این رو علم حضوری در نظر او دارای شدت و ضعف است و هر نفس و ذات مجرد به اندازه‌ی تجرد خویش به ادراک ذات و آنچه از او غایب است، نایل می‌شود. با وجود این، سهروردی شناخت معارف و کسب علم و معرفت را در معنای اکتسابی آن، برای آدمی ضروری می‌داند و رسیدن به مدارج عالی علوم را در اراده و مشیت الهی جستجو می‌کند. سهروردی، فیلسوفی غایت‌گراست و جهت‌گیری منظومه‌ی فکری او به سوی سعادت انسان سوق



دارد. او برای نیل به سعادت انسان، امنیت و آسایش، اجتماع انسانی را امری ضروری می‌داند و از این رهگذر به کمال، سعادت، خیر و عدالت توجه دارد.

شیخ اشراق، وطن اصلی انسان را جهان آخرت یا عالم علوی می‌داند و براساس عملکرد انسان‌ها در دنیا، در بیان احوال نفوس انسان‌ها پس از مرگ، آدمیان را به چهار گروه تقسیم می‌کند. این‌گونه تقسیم‌بندی در اندیشه‌ی سهروردی حکایت از دو گرایش انسان دارد: گرایش برین که در فرارفتن از خویش متبلور می‌شود و گرایش فرودین که بشر را به قعر غریزه می‌خواند و در نهاد آدمی، ستیزی دمام پدید می‌آورد (اسفندیار، ۱۳۸۵، ص ۲۳).

بنابراین، سهروردی قدرت علمی انسان را شاهراه رسیدن به کمال انسان می‌داند و در بیان کمال‌خواهی انسان این‌گونه استدلال می‌کند که:

«مزاج برزخی به واسطه‌ی استعداد خاص خود که مستدعی وجود نور اسفهبده است، نور اسفهبده را خواستار و طالب بود.»

از این‌رو انسان به جهت گرایش‌های مادی به زندگی دنیوی مشغول می‌شود، ولی استعداد خاصی که خداوند در نهاد او قرار داده است او را به نور اسفهبدهی رهنمون می‌سازد. این‌گونه استدلال‌ها در کلمات شیخ فراوان است و چنین دلایلی حکایت از شهود باطنی وی دارد و تنها بر مبنای یافته‌های اشراقی او قابل تبیین است (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۳۴۳).

سهروردی در رساله‌ی قصه‌ی غربت غربی، حکایت شخصی را نقل می‌کند که از سرزمین شرقی فراخوانده می‌شود. او در چاهی در قیروان در کرانه‌ی غربی عالم، در جهان خورشید غارب و جهان سایه‌ها زندانی می‌شود. تنها هنگامی که همد، پرنده‌ای که نماد وحی است، اخباری از پدرش پادشاه یمن برای او می‌آورد، بیدار می‌شود و پس از مخاطرات بی‌شماری موفق می‌شود به سرزمین اصلی خود بازگردد. این حکایت، تفسیری شهودی از زندگی آدمیان است و حکایت از آن دارد که شخصی که دارای شهود عقلانی است، قادر است تا حقایق عالی را شهود کند.

انسان فانی در لذات مادی و دنیوی با این شهود بیگانه است و تنها می‌تواند با بازگشت به ندای درونی خود به آن برسد. این نوع از شهود عقلی است که دانش سیاسی را می‌سازد و مسیر زندگی انسان را به وی نشان می‌دهد. دنیا، حجاب جهل این نوع دانش است و انسان با چشم‌پوشی از آنچه وی را به دنیا مشغول می‌سازد، می‌تواند این حجاب را برکند و خود را به سعادت و کمال برساند.

اندیشه‌ی سعادت‌خواهی و کمال‌جویی، خاص حکمت اشراقی نیست؛ فیلسوفان مکتب مشاء نیز به دنبال سعادت بشری بوده‌اند، اما در این مسیر در بحث روش با حکمای اشراقی متفاوت‌اند. اندیشه‌ی کمال‌خواهی، حکمای مشائی را بر آن داشته است که مباحثی را طرح کنند که تنها بر مبنای حکمت اشراق قابل توصیف است؛ اما طرح این مباحث هرگز آنان را از روش استدلالی و قیاسی خارج نساخته است. حکمای اشراق به جهت وانهادن امور آدمی به حکیمی متبحر در تأله و بحث، دنیایی آکنده از عدالت و صلح و نوع‌دوستی را تصور می‌کنند که نهایت آن نیز آخرتی است که مأوای سعادت ابدی بشر است.

در حکمت اشراق، آدمی به جهت آگاهی از مبدأ و مأوای خود، در عالم دنیا یک غریبه است؛ او دائماً در تبعید است و در آرزوی وطن اصلی خود، جهان مادی را پشت سر می‌گذارد. انسان در مدینه‌ای که مسیر حرکت او به وطن اصلی اوست، به دانشی نیازمند است که او را از هبوط دیگر (پس از هبوط نخستین انسان از بهشت) باز دارد. دانش سیاسی که انسان در پرتو حکمت اشراق بدان دست می‌یازد، کسب یقین و رهایی از شگی است که باعث انحراف ذهنی و به هم خوردن آرامش درونی آدمی است، چرا که اساس این دانش، حدس و گمان و مفاهیم ذهنی نیست، بلکه در برگیرنده‌ی تمامی وجود آدمی است (اسفندیار، ۱۳۸۵، ص ۹۸).

نتیجه‌گیری

حقوق بشر، امتداد سنت حقوق طبیعی و برخاسته از طبیعت بشر است. براساس حقوق طبیعی، هر قانون طبیعی موجد یک حق طبیعی است. پس شناخت ماهیت بشر برای شناخت حقوق او از جمله حقوق بشر، ضروری است. چراکه رابطه‌ی مستقیم و تنگاتنگی میان دو مفهوم انسان و حق وجود دارد. حقوق بشر معاصر، مبتنی بر ماهیت فیزیولوژیک انسان است و نگاهی حداقلی به انسان دارد. در مقابل و علاوه بر آن، انسان‌شناسی اشراقی با رویکرد کمال‌گرا و عدم محصور شدن به مفهوم زیستی انسان، می‌تواند تمهیدگر حقوق انسانی با ویژگی‌های متفاوت از تعبیر معاصر از بشر باشد. وجوه در نظر گرفته شده از انسان در حقوق بشر معاصر، تعبیری حداقلی از انسان است که مبتنی بر اندیشه‌ی اومانیزم و محدود به دنیای بدون مبدأ و معاد است. هر چند حقوق حداقلی فعلی در چارچوب انسان‌شناسی اشراقی می‌گنجد و اموری ضروری و عقلانی است. اما فراتر از آن، انسان اشراقی با ویژگی کمال‌گرایی و تعالی‌پذیری خود به رهایی از قیود مادی دعوت می‌شود و کمال او نه فقط در تمتع از دنیاست بلکه با



ریاضت و عدم وابستگی به دنیای مادی برای دریافتن حکمت می‌باید بکوشد. انسان اشراقی نه در سرشت و نه در انجام خود، موجودی صرفاً زمینی و خاکی نیست؛ او واسطه‌ی نور است و می‌تواند به دیگران اشراق کند. او در این مسیر در حال تکامل است و می‌باید استعداد خود را به منصفی ظهور برساند. یعنی از هیولا خود را به عقل مستفاد برساند.

این نگاه حداکثری به انسان نسبت به حقوق بشر معاصر، به طور قطع، مستلزم حقوقی و رای حقوق حداقلی فعلی است. بنابراین، می‌توان حقوق بنیادین دیگری را به مجموعه‌ی حقوق بنیادین بشر فعلی افزود. حقوقی که در مسیر تکامل انسانی باید مراعات شود و نقض آن، نقض حقوق بنیادین بشر محسوب شود. به تعبیر دیگر، انسان-شناسی اشراقی ارزش‌مدار و مبتنی بر بایدهاست و تمایز آن با حقوق بشر معاصر در همین نکته است که او صرفاً به هست‌ها توجه ندارد هر چند از آن غافل نیز نیست. ابتدای حقوق بشر بر بایدها و یا هست‌ها تمایز اصلی این دو انسان‌شناسی است.



منابع

الف) فارسی

۱. قرآن کریم
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی*، انتشارات حکمت، تهران.
۳. ابوریان، سیدمحمد (۱۳۷۲)، *مبانی فلسفه‌ی اشراق از دیدگاه سهروردی*، ترجمه محمدعلی شیخ، انتشارات دانشگاه شهیدبهشتی، تهران.
۴. اسفندیار، رجبعلی (۱۳۸۵)، *وجوه سیاسی فلسفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، بوستان کتاب، قم.
۵. بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، *عقل در سیاست*، نشرنگاه معاصر، تهران.
۶. رضی، هاشم (۱۳۷۹)، *حکمت خسروانی، سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان*، انتشارات بهجت، تهران.
۷. سجادی، سیدجعفر (۱۳۶۴)، *شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق*، نشر فلسفه، تهران.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۵)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، ج ۳، انجمن حکمت و فلسفه.
۹. _____ (۱۳۵۵)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هنری کربن، ج ۲، انجمن حکمت و فلسفه.
۱۰. فشاهی، محمدرضا (۱۳۸۰)، *ارسطوی بغداد، از عقل یونانی به وحی قرآنی*، انتشارات کاروان
۱۱. نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. نیک‌پی، امیر (۱۳۸۰)، *انسان‌شناسی حقوقی*، کرسی حقوق بشر صلح و دموکراسی، تهران.
۱۳. افراسیاب‌پور، علی اکبر (۱۳۸۷)، «*عرفان سهروردی و زیبایی‌پرستی*»، فصلنامه تخصصی عرفان، سال چهارم، شماره ۱۶، تابستان.
۱۴. منوچهری، عباس (۱۳۸۵)، «*عقل سرخ و حق سبز*»، پژوهش علوم سیاسی، شماره سوم.

ب) لاتین

1. Adam Kuper, (2000) *L'anthropologie britannique au XXe siècle*, Karthala



2. Gérald Gaillard, (1997) *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*, Armand Colin
3. Francis Affergan, (1999) *Construire le savoir anthropologique*, PUF, Paris
4. Philippe Descola, (2006) *Par delà nature et culture*, Gallimard, Paris

