

جلال‌الدین دوانی

و احیاء اندیشه فلسفی سهروردی

قاسم پورحسن، استادیار دانشگاه علامه طباطبایی (ره)

چکیده

مکتب شیراز به دلایل بسیاری قابل‌اهتمام و پژوهش است. این مکتب هم حلقه پیوند مکتب مراغه - به تعبیر برخی مکتب تبریز - و مکتب اصفهان است و هم احیاء‌کننده سنت اشراقی و هویت ایرانی - اسلامی. برخلاف باور بسیاری از مستشرقان که ابن‌رشد را پایان حیات فلسفه اسلامی می‌پندارند، مکتب شیراز توانست سنت فلسفی را استمرار بخشیده و فیلسوفان برجسته ای را در حیات عقلی ایران عرضه نماید.

یکی از ویژگیهای برجسته که کمتر مورد تحقیق و مطالعه واقع شده است، گرایشهای اشراقی فیلسوفان مهمی چون جلال‌الدین دوانی و غیاث‌الدین دشتکی است. هر دو فیلسوف نسبت به کتاب پراهمیت هیاکل النور واکنش نشان داده و با دورویکرد مختلف بر آن شرح نوشتند. این اثر یکی از نوشته‌های مهم سهروردی در سنت ایرانی - اشراقی است که وی را با دیدگاه شیعی - اسماعیلی پیوند می‌دهد. در دوران انحطاط پس از سده ششم، علامه دوانی و خانواده دشتکی به این اثر بمثابة احیاء‌کننده هویت و فکر ایرانی - اشراقی توجه نشان داده و آراء مهم سهروردی در سه حوزه تفکر اشراقی، نظریه امامت و هویت ایرانی را بسط دادند. این نوشتار در صدد مطالعه اثر هیاکل النور سهروردی

و شرح آن توسط علامه دوانی است.

کلید واژگان

مکتب شیراز
هیاکل النور
شرح هیاکل النور
مقدمه

جلال‌الدین محمد بن اسعد دوانی را باید فیلسوف دوره زوال اندیشه فلسفی نامید. وی به‌مراه حکیم صدرالدین دشتکی شیرازی معروف به «سید سند» مکتب شیراز را با رقابتهای علمی و مناظرات فکری پایه‌گذاری نمودند. دوران حیات دوانی مربوط به عصر حکمرانی ترکمانان سنی و شیعه در ایران در سده‌های هشتم و نهم می‌باشد.^۱ از دوره زوال دولت ایلخانان در آغاز نیمه دوم سده هشتم (۷۵۶ ه.ق)، گروهی از ترکمانان که بواسطه لشکرکشی‌های مغولان و انتقال قبایل و نژادها، از بخش شرقی ایران بسوی

۱. دوانی در دوران جوانی مدتی صدارت امیرزاده یوسف بن میرزا جهانشاه از ترکمانان آق‌قویونلو را برعهده داشت که پس از مدتی استعفاء داده و به تدریس در مدرسه بیگم پرداخت. دوانی در این دوران منصب قضاوت فارس را برعهده‌دار بود.

■ پرسش بنیادین
در آغاز بررسی اندیشه دوانی
آنست که مهمترین ویژگی اندیشه و
مکتب فکری او چیست؟ دوانی که
بهمراه سیدسند بعنوان حلقه
واسط خواجه نصیر و
مکتب اصفهان
تلقی میشود به احیا و تجدید کدام
مکتب فلسفی گرایش دارد؟

زنجان، قزوین، بغداد و موصل بود تفاوت دارد. درگیریهای اصلی آق قویونلوها - برغم سنی بودن - با عثمانیان بود بنحوی که اوزون حسن - بنیانگذار این طایفه - مجبور به انعقاد قرارداد با دول اروپایی برای مقابله با حملات سلطان محمد فاتح میگردد. در سالهای ۹۰۷ و ۹۰۸ آخرین حاکمان آق قویونلوها یعنی الوند بیک فرزند یوسف بن اوزون حسن و سلطان مراد از شاه اسماعیل شکست خوردند و دولت این طایفه منقرض شد.

جلال الدین محمد بن سعد الدین اسعد صدیقی دوانی به سال ۸۳۰ هجری قمری در «دوان» (که در هشت کیلومتری کازرون و ۱۱۵ کیلومتری شیراز واقع می باشد) متولد شد.^۲ چون اغلب مردم ایران، باستانه طبرستان و دیلم، پیرو مذهب عامه بودند، لذا خانواده دوانی نیز از اهل سنت و از مذهب شافعی شمرده میشدند. گرچه دوانی بعدها به تشیع گرایش پیدا کرد. پدر جلال الدین (سعدالدین اسعد) یکی از مبرزترین شاگردان اندیشمند مشهور یعنی میرسید شریف جرجانی بود. او تحصیلات ابتدائی را نزد

۲. خواند میر، غیاث الدین بن هماد الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، خیام، ص ۶۰۲-۶۰۴.

غرب ایران کوچ کرده بودند، در جنوب ترکیه فعلی مستقر شدند. دو طایفه عمده این گروه، قراقویونلوها و آق قویونلوها بودند.

در پایان دوره ایلخانان، طایفه قراقویونلوها قدرتمند شده و در آناتولی شرقی قدرتی را تشکیل دادند. زمان تأسیس دولت قواقویونلو به سال ۸۱۰ ه.ق باز میگردد که در نبردی با ابوبکر تیموری (نوه تیمور) که در آذربایجان رخ داد، پیروز شده و مغولان بطور کامل شکست خوردند. تبریز پایتخت قراقویونلوها شد. مهمترین نبرد قراقویونلوها، جنگ با سلطان احمد جلایری حاکم بغداد بود که منجر به قتل جلایری شد.

دوره دولت جهانشاه مقتدرترین زمان طایفه قراقویونلو محسوب میشود که هم هرات و گرجستان و هم بغداد را متصرف شدند. در گزارشهای تاریخی قراقویونلوها را شیعه می دانند و آنها را حتی آغاز نهضت شیعی صفویه برمی شمارند. قراقویونلوها بمدت ۹۰ سال (۸۷۳-۷۸۲) بر سرزمین بزرگی حکمروایی داشتند. اینان نقش مهمی در گسترش هنر (مانند مسجد کبود تبریز و درب امام در اصفهان) و اعتقادات شیعی (برگزاری مجلس مناظره میان شیعه و سنی در بغداد و پیروزی علمای شیعه بر علمای سنی و اعلام رسمی تشیع به دست اسپند میرزا برادر جهانشاه) ایفا کردند و این دو امر در صفویه هم بسط یافت.

آق قویونلوها رقیب اصلی ترکمانان قراقویونلو بشمار می آمدند که مسلک سنی داشتند و در زمانی بسیار اندک یعنی ۳۵ سال (۹۰۷-۸۷۲) بر بخش های غربی ایران پس از شکست دادن قراقویونلوها حکومت داشتند. البته قلمرو آق قویونلوها جنوب طرابوزان و منطقه ارزوم، سیواس و دیار بکر بود که با قلمرو حکومت قراقویونلوها که منطقه ایروان، تبریز،

پدرش در روستای «دوان» گذراند.

گفته می‌شود دوانی از ابتدا به معقولات و تفکر درونی روی آورده، خصوصاً اینکه او می‌توانسته از منزل برجای مانده از دوانی، که بر فراز کوهی بلند نزدیک دوان ساخته شده، دشتهای زیبای کازرون را از ارتفاع ببیند و با دورنمایی دلپذیر به تأمل در آفرینش و رازهای نهانی عالم پردازد.^۳

دوانی پس از تحصیلات آغازین به شیراز رفت تا بشاگردی نزد دانشمندان بزرگ این دیار برود. گرچه برخی معتقدند دوانی زمانی که به شیراز آمد دارای اندیشه و فکر استواری بوده و نیازی به انتخاب استاد در شیراز نداشته اما واقعیات زندگی دوانی این دعوی را تأیید نمیکند. دوانی فلسفه و کلام و منطق و ریاضی را نزد محیی‌الدین کوشنکاری^۴ و خواجه حسن شاه از شاگردان میرسید جرجانی و دولت پدرش گذراند و نزد شیخ صفی‌الدین ایچی شیرازی به کسب دانش حدیث پرداخت.^۵

او بتدریج از سرآمدان متفکران شیراز گشت بطوری که از نقاط مختلف چون روم، آذربایجان، بغداد، طبرستان، ازان، خراسان و جرجان برای شاگردی دوانی به شیراز می‌آمدند.

دوانی شاگردانی بسیار و برجسته تربیت کرد همچون شمس‌الدین محمد خفری، جمال‌الدین محمد استرآبادی، کمال‌الدین حسین میبدی، کمال‌الدین حسین لاری و جمال‌الدین محمود.^۶

خفری و جمال‌الدین محمود بزرگترین شاگردان جلال‌الدین دوانی و وارث مکتب و حوزه تدریس او در شیراز محسوب می‌گردند.

حوزه فلسفی شیراز همواره متفکرانی جلیل‌القدر در فلسفه و کلام داشته است: قاضی بیضاوی (۶۸۵)، قطب‌الدین شیرازی (۷۱۰)، قاضی عضد‌الدین

■ **کوشش خواجه نصیرالدین طوسی در تبیین روشمند فلسفه ابن‌سینا و اهتمام خواجه به حکمت عملی از چنان اهمیتی برخوردار است که بسیاری مکتب خواجه را تجدید حیات فلسفه اسلامی تلقی میکنند.**

ایچی (۷۵۶)، میرسید شریف جرجانی (۸۲۴)، صدرالدین دشتکی (۹۰۳)، قاضی کمال‌الدین (۹۰۹) و فاضل باغئوی شیرازی (۹۹۴).

پرسش بنیادین در آغاز بررسی اندیشه دوانی آنست که مهمترین ویژگی اندیشه و مکتب فکری او چیست؟ دوانی که به‌مراه سیدسند بعنوان حلقه واسط خواجه نصیر و مکتب اصفهان تلقی میشود به احیا و تجدید کدام مکتب فلسفی گرایش دارد؟ آیا میتوان با دلایل کافی اثبات کرد که مشرب دوانی مکتب اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی است؟ میکوشیم تا در این نوشتار این دعوی را بر مبنای دو اثر مهم و تأثیرگذار الزوراء و شواکل الحور فی شرح هیاکل النور تبیین و اثبات نماییم.

اهمیت اندیشه فلسفی دوانی در حوزه فلسفی شیرازی

برخی ابن‌رشد را پایان حیات فلسفی در تمدن

۳. دوانی، علی، مفاخر الاسلام، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۳۹۲ و ۳۹۳.

۴. دوانی کتاب حدیثی صحیح بخاری را نزد کوشنکاری خواند. وی همچنین حواشی شرح تجرید و حواشی سید شریف جرجانی را از او فرا گرفت.

۵. همان، ۳۹۳.

۶. خواند میر، حبیب‌السیر، ص ۶۰۶.

اسلامی برمی‌شمارند.^۷ کسانی که پیرو این نظریه هستند از مکتب فلسفی مراغه یا خواجه نصیر، مکتب فلسفی شیراز و اصفهان و تهران آگاهی نداشته یا غفلت ورزیده‌اند.

کوشش خواجه نصیرالدین طوسی در تبیین روشمند فلسفه ابن سینا و اهتمام خواجه به حکمت عملی از چنان اهمیتی برخوردار است که بسیاری مکتب خواجه را تجدید حیات فلسفه اسلامی تلقی میکنند.^۸ خواجه در جایگاه دفاع از فلسفه توانست به بهترین وجه و نیکوترین شکل، شکوک غزالی و فخررازی را پاسخ دهد.^۹ از دوره خواجه طوسی تا برآمدن مکتب اصفهان و مکتب متعالیه دوره ۴۰۰ ساله‌ای است که در آن فیلسوفان شیعی کوشش می‌کنند میراث عقلی گذشتگان را حفظ کنند. این دوره اساساً به زمان طولانی خواجه طوسی تا جلال الدین دوانی و دوره دوانی تا ملاصدرا^{۱۰} شهرت یافته است. این دوره چهارصد ساله به چند بخش تاریخی قابل تقسیم است:

۱- دوره مغولان و حمله مغول که با هدم اندیشه‌های عقلی و فلسفی توأم گردید. این بخش از ۶۱۶ آغاز و تا ۶۵۶ که فتح بغداد است، ادامه دارد.

۲- دوره ایلخانان مغول که صد سال بطول می‌انجامد یعنی از سال ۶۵۶ تا ۷۵۶.

۳- دوره تیمور که بیش از ۲۰ سال به دراز میکشد.

۴- دوره ترکمانان که شامل نودسال قراقویونلو و سی و پنج سال آق قویونلوهاست.

در فاصله زمانی سیصد ساله تنها تأملات فلسفی خواجه نصیرالدین و جلال الدین دوانی (و پس از آن مکتب اصفهان) است که توانست چراغ فلسفه را از گزند ویرانی ایلغارهای مغولان و تیمور و غیر ایرانیان مصون داشته و همچنان روشن نگهدارد. گرچه در

این دوران اندیشمندان مهمی همچون حسن ابن مطهر علامه حلّی (۷۲۶)، ناصرالدین عبداللّه بن عمر بیضاوی (۶۸۵) صاحب تفسیر انوار التنزیل (معروف به تفسیر بیضاوی)، قاضی عضدالدین ایجی (۷۵۶)، صاحب اثر بسیار ارزشمند المواقف سربرآوردند اما هیچکدام را نمیتوان فیلسوف نامید یا آنها را در زمره احیاء گران اندیشه فلسفی دوران طلایی اسلامی نام نهاد. تنها خواجه طوسی و دوانی هستند که علاوه بر تجدید حیات عقلی، سهم بسیاری در پیدایش مکتب اصفهان داشتند.

برخی همچون صاحب نظریه زوال بر این اعتقاد رفتند که سده‌یی که جلال‌الدین دوانی بزرگترین نماینده آن بود، ابهام در مبنای نسبت عقل و شرع بیشتر شد و بحث فلسفی و عقلی درباره سیاست مبنای خود را از دست داد. روند برهم خوردن تعادل عقل و شرع و ابهام در نسبت سیاست عقلی و شرعی که با پیکار غزالی با فیلسوفان آغاز شد، از بارزترین نشانه‌های آغاز سده های طولانی زوال اندیشه خردگرایی بود که خواجه نصیرالدین و دوانی نمایندگان نظری آن بودند.^{۱۱}

صاحب این دیدگاه و دیگران تأکید دارند خواجه

7. Nasr, Sayyed Hosein & Oliver, Leaman, History of Islam Philosophy, 1380, P.330.

۸. طباطبایی، سید جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، انتشارات کویر، چ ۸، ۱۳۸۶، ص ۲۵۲-۲۵۵.

۹. ابراهیم دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در ایران، طرح نو، چ ۲، ج ۲، ص ۲۷۰.

۱۰. ملاصدرا در اسفار حدود ۴۰ مورد از دوانی نام برده و از وی با الفاظی چون «المحقق الجلیل»، «بعض اجلة الفضلا»، «المولی الدوانی»، «المحقق الدوانی»، «بعض من اجلة العلماء المتأخرین» و «العلامة الدوانی» یاد می‌کند.

۱۱. طباطبایی، سید جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۲۹۷-۲۹۸.

■ در فاصله زمانی سیصد ساله تنها تأملات فلسفی خواجه نصیرالدین و جلال الدین دوانی (و پس از آن مکتب اصفهان) است که توانست چراغ فلسفه را از گزند ویرانی ایلغارهای مغولان و تیمور و غیر ایرانیان مصون داشته و همچنان روشن نگهدارد.

رو به انحطاط و سقوط کشیده شد. زمانی که اخلاق و فضیلت در جامعه فراموش شود ریشه‌های فکر و اندیشه نیز خشک میگردد. اهمیت خواجه نصیرالدین و دوانی آن بود تا شمع اندیشه فلسفی و عقلی را در ایران روشن نگهدارند، ایرانی که در آن چراغ فلسفه و فکر بواسطه ایلغارها و تندبادهای سهمگین مغولان رو به خاموشی میرفت.

جلال الدین دوانی در دوران سخت تاریخ ایران میزیست. دوره‌یی که میتوان آن را از تاریکترین بخش تاریخ ایران برشمرد. دوانی که با برگرفتن اندیشه‌های می‌اندیشید، توانست اندیشه فلسفی ایرانی را تداوم بخشد. سهروردی نه تنها در دوران پس از حملات غزالی کوشید تا از فروپاشی اندیشه عقلی جلوگیری کند بلکه تلاش میکرد تا اندیشه ایرانی مآبی را جایگزین ایده خلافت بغداد قرار داده و در حالی که تفکر باطنی و شیعی‌گونه داشت، این تفکر را بسط دهد. تلاشی که پیش از آن نوعی دیگر توسط فارابی و ابن سینا در اواخر عمر در الحکمة المشرقیه صورت پذیرفته بود.

دوانی میراثبر سهروردی است و این استمرار را آگاهانه با آثارش صورت میدهد. دوانی زمانی به تحقق این اندیشه دل بسته که وحدت سرزمینی ایران صورت نگرفته و غیر ایرانیان ترکمن بر ایران حکم میرانند. میتوان اندیشه دوانی را نه پشتوانه حکومت ترکمانان بلکه سیمای فکری صفویان برشمرد - صفویانی که بر ارادت و مراد و مریدی بیشتر از صرف قدرت و سیاست استوار بودند.

دوانی و سهروردی

بسیاری از متفکران که به پژوهش در فلسفه و تمدن

۱۲. همان، ۳۰۰-۳۰۲.

طوسی و شاگرد برجسته او قطب الدین شیرازی در دانشنامه فلسفیش به‌مراه جلال الدین دوانی نتوانستند میراث عقلی را استمرار بخشند لذا از آنان با تعبیر پایان حکمت (و بویژه حکمت عملی) یاد میکنند گرچه وی به اهمیت فکری این سه اندیشمند واقف بوده و بدان اعتراف دارد اما دیدگاه تداوم سنت فلسفی را نمیپذیرند. از اینرو مینویسد اخلاق جلالی دوانی در پایان راهی قرار داشت که با خواجه نصیرالدین آغاز شده بود.^{۱۲}

واقعیت آنست که بسیاری از نویسندگان به تفاوت دوره طلایی و دوره انحطاط واقف نبوده و بدون توجه به شرایط سیاسی-اجتماعی، محصول فکری متفکران را بنیاد شکلگیری این دروهمها تلقی میکنند. دوره زرین سوم و چهارم به فارابی و ابن سینا اجازه تفکر خالص فلسفی به‌مراه ایده‌پردازی آرمانی یا طرح مدینه‌های آرمانی را میدهد در حالی که مشخصه دوران انحطاط در تمام دوران و جوامع، واقعبینی سیاسی را ضرورت میبخشد همچنان که در آثار خواجه نظام در سیر الملوک و غزالی در نصیحة الملوک شاهد هستیم. هجوم مغولان و تداوم این ویرانیه‌ها، صدمات جبران‌ناپذیری بر فکر و فرهنگ ایران وارد ساخت بنحوی که فضایل اخلاقی پس از سنت عقلی

اسلامی علاقمند بودند، واکنش ابن رشد به غزالی را نخستین و تنها پاسخ تلقی کردند و عمده آنها از کوششهای فلسفی سهروردی آگاهی نداشته یا بدان اهتمام نشان ندادند. اما حقیقت آنست که نخستین پاسخ نه از غرب اسلامی بلکه از جانب شهاب الدین یحیی بن حبش معروف به شیخ اشراق (۵۸۷) ^{۱۳} و شرق عالم اسلامی رخ داد. سهروردی در آثار متعدد به احیاء سنت عقلی و حکمت ایرانی - اسلامی اقدام میوزد ^{۱۴} اما پاسخ اصلی او به غزالی در هیاکل النور است. دوانی از معدود فیلسوفانی است که در دوره زوال به سهروردی می اندیشد و با مطالعه در آراء او بخصوص اثر هیاکل النور، خود را بنوعی مجدد سهروردی معرفی میکند. آشنایی دوانی با سهروردی آنچنانکه که در الزوراء و شواکل النور میبینیم منحصر به آثار باطنیگری سهروردی نبوده بلکه بر اندیشه اشراقی او در حکمة الاشراق و سایر رساله های رمزی - فلسفیش وقوف دارد.

این پیوند سبب شد که اندیشه فلسفی دوانی از فلسفه مشایی - برغم علاقمندی او به خواجه نصیرالدین طوسی - دور گردد و علاوه بر سهروردی، به ابن عربی نیز علاقمندی نشان دهد. دیدگاه دوانی درباره علیت و رابطه علت و معلول که نظریه تشآن را مطرح میکند، حکایت از گرایش بسیار نیرومند دوانی به اندیشه سهروردی و حکمت اشراقی دارد.

سهروردی در هیاکل النور به تبیین و استحکام بخشیدن اندیشه بی دست میزند که غزالی در الفضایح الباطنیه و تهافت الفلاسفه به آن سخت هجوم آورده و باور به آنرا سبب کفر و گمراهی برشمرد. ^{۱۵} هیاکل النور شامل هفت هیکل که در موضوعات فلسفی اما بسیار مختصر به نگارش درآمد. چند مسئله در هیاکل النور مهم جلوه میکند:

۱- مقابله با غزالی و اشکالات او خاصه ایراداتی

که به تصریح غزالی سبب کفر فلاسفه شده است همچون قدم عالم، انکار علم جزئی خدا و انکار معاد جسمانی. سهروردی در هیکل چهارم که مهمترین هیکل از این رساله میباشد ضمن طرح «نظریه نور» به اشکال غزالی در جاودانگی و ازلی بودن جهان پاسخ میدهد. در همین هیکل چهارم در فصل سوم به تبیین اصل رابطه علت و معلول و قاعده الواحد پرداخته و علم خداوند به عالم را به میانجی اثبات کرده و ممکن برمی شمارد. ^{۱۶}

۱۳. کتب تاریخ عمدتاً به زندگی سهروردی در کنار سایر حکماء پرداختند اما مهمترین آنها که ماخذ اصلی محسوب میگردند، اندکی بیش نیستند:

- شهرزوری، شمس الدین محمد، نزهة الازواج و روضه الافراح، ترجمه مقصود علی تبریزیف به کوشش محمد تقی دانش پژوه و محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵.

- ابن شداد، النوادر السلطانیة و المحاسن الیوسفیه، به کوشش جمال الدین الشیال، قاهره، ۱۹۶۴.

کتاب نخست در دفاع از سهروردی و توسط شاگردش شهرزوری تحریر شد اما در کتاب دوم رقیب سرسخت سهروردی یعنی ابن شداد که مدافع برجسته و متعصب صلاح الدین ایوبی است، به رد و تضعیف سهروردی میپردازد.

- ابن ابی اصبیه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۸۸۴ م.

- ابن قفطی، تاریخ حکماء، به کوشش بهمن دارایی، تهران، ۱۳۴۸.

۱۴. خود سهروردی در رساله هایش از جمله «کلمة التصوف» معتقد است که ایرانیان صاحب حکمت و تفکر اشراقی و نوری بودند که وی در صدد احیاء آن حکمت اشراقی است: وکانت فی الفرس امة یهدون بالحق و به كانوا یعدلون حکماء فضلاء ... قد احیینا حکمتهم النورة الشریفة ... فی کتاب المسمی بحکمة الاشراق.

۱۵. الغزالی، محمد بن محمد، ابوحامد محمد، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات زوراء، ۱۳۶۳، ص ۳۰۷.

۱۶. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، به کوشش هانری کربن و سید حسین نصر، تهران، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۱۹ - ۲۴۵، ص ۱۱۰ - ۱۲۷.

در مکتب شیراز - هم دوانی و هم خاندان دشتکی - به تفسیر و شرح هیاکل النور میپردازند. اگر چه تفسیر ایندو متفاوت است اما نوع اقبال به سهروردی در مکتب شیراز حایز اهمیت بیشتری است. دوانی در شواکل الحور ضمن تبیین آراء اشراقی شیخ، به تحلیل مفهوم هیاکل پرداخته و با بهره بردن از حکمت خسروانیین، آن را به معنی صورت و انوار مجرد تأویل کرد.^{۱۷} غیاث الدین منصور دشتکی (م ۹۴۹ ق) فرزند سید صدرالدین دشتکی که آرائشان مقابل دوانی بود، هیاکل در اندیشه سهروردی را نه بر رویکرد معرفتشناسی او بلکه با استناد بر آراء هستی‌شناسی سهروردی بمعنای «جای رفیع» و «بتخانه» تحلیل میبردند. مفسران در مکتب اصفهان و حکمای شیعه رأی دوانی را مورد تأیید قرار دادند. برخی هم به منشأ اسماعیلی هیاکل النور تأکید ورزیدند.^{۱۸}

۲- هانری کربن از گرایش سهروردی به تلفیق اندیشه ایرانی و اسلامی سخن گفته و تصریح میکند که وی هیاکل النور را به معنای روحها و نورهای قدسی و معنوی بکار میبرد که این نورها را هم برای پادشاهان ایرانی همچون فریدون و کیخسرو - که صاحب «کیان خوره» هستند - و هم برای اعظام اسماعیلیه و حتی شیعه بکار میبرد.^{۱۹}

۳- سهروردی در صدد تجدید هویت ایرانی - اسلامی است، کوششی که در زمان دوانی نیز میتواند معنادار و بلکه ضروری بنظر برسد. هم سهروردی در دوران سستی خلافت بغداد و ترکتازی ایوبیان و سرکوب فاطمیون و نزاریان عقلگرا، نیازمند بازآفرینی عناصر ایرانی و اسلامی ناب است که پیوند نیرومندی با حکمت شیعی دارد و هم دوانی در دوران حکومت ترکمانان و سقوط عقل و اخلاق این ضرورت را احساس میکند. هیچ اندیشه دیگری غیر از تجدید

حیات ملی - دینی نمیتواند توجه دوانی و حتی مکتب شیراز را به آثار سهروردی و بخصوص هیاکل النور و الواح عمادی برانگیزند.

۴- میان نگره‌های اسماعیلیه، سهروردی و دوانی درباره سه بنیاد هیاکل هفتگانه، امامت و هفت دور و ارواح نورانی، پیوند نیرومندی وجود دارد. در اندیشه اخوان الصفا برای عدد هفت (و همچنین عدد دوازده) منزلت خاصی وجود دارد و آنرا اساس و رکن فهم عالم وجود تلقی میکنند. در الرسالة الجامعة از رئیس هفتم - که «کامل کننده جهان و بازگرداننده فلق است به آنچه در آغاز بود و رساننده حق است به اهل حق» - سخن به میان آمده و از هفت هیاکل نورانی یا رؤسا هفتگانه یاد میکنند که عبارتند از آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص) که به ظهور رئیس هفتم که «مهدی منتظر» است بشارت داده اند. اخوان الصفا تمام رؤسا را به نور و رئیس هفتم را به خورشید که روح حیات را به این جهان افاضه می‌کند، تشبیه کرده‌اند.^{۲۰}

اخوان الصفا در بیان راز هویت خود از «هفت خفته داستان افسس» (اصحاب کهف) بهره بردند.^{۲۱} نظریه

۱۷. دوانی، جلال الدین محمد بن اسعد، شواکل الحور، به تحقیق سید احمد تویسرکانی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق، ص ۱۱۵ و ۱۱۶.

۱۸. سجادی، جعفر، شهاب الدین سهروردی و سیر فلسفه در ایران، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰، ۱۱۴؛ الغزالی، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفه، ۱۳۶۳، ص ۳۰۷.

۱۹. کربن، هانری، سه فیلسوف آذربایجان، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۲۹، شماره ۱۲۲.

۲۰. اخوان الصفا، الرسالة الجامعة، دمشق، المجمع العلمی العربی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۰ و ص ۳۶۰-۳۶۷.

۲۱. نصر، سید حسین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳، ص ۱۶۰ و ص ۳۸۵.

■ سهروردی

در هیاکل النور به تبیین

هفت هیکل و ارتباط آن با مسائل

جهانشناختی و فلسفه سیاسی دست

میزند که این تبیین کاملاً متأثر از

نظریات اخوان الصفا

و اسماعیلیه

است.

در هیکل ششم و هفتم به بررسی مسئله معاد و صورت نورانی نفس مؤمن و اتصال به ارواح نورانی و تشکیل هیکل نورانی از اجتماع این ارواح سخن گفته و از آن به معبد یا امامت تعبیر میکند:

و أما الصالحات الفاضلات فتتال فی جوار الله
تعالی ... فترجع الی ابیها القائم بالسطوة
القاهرة علی رؤوس ثعابین الظلمة شدید المرة
الفاصمة صاحب الطلسم الفاضل جار الله
الکریم المتوج بتاج القرية فی ملکوت اله
العالمین روح القدس.^{۲۵}

۵- فلسفه سهروردی بمثابه زمینه یا حتی مقدمه برای طرح سیاسی اوست. مراد سهروردی از اشراق، نور، هیاکل، ارواح نورانی، ظلمت، طلسم، حواس ظاهر و باطن و نظایر آن، بهره‌گیری در آیین سیاسی است. یعنی سهروردی آگاهانه از این مفاهیم سود میبرد و دوانی نیز کمابیش در این زمینه همچون سهروردی عمل میکند. هدف اساسی سهروردی و

۲۲. سجادی، جعفر، شهاب الدین سهروردی و سیر فلسفه در ایران، ص ۱۱۲-۱۱۴.

۲۳. نک: کرین، هانری، زمان ادواری و عرفان اسماعیلی، ترجمه به انگلیسی: ر. مانهایم، لندن، ۱۹۸۳، ص ۳۳.
۲۴. دوانی، ثلاث رسائل - الهیکل الخامس، ص ۸۹.
۲۵. همان، ص ۹۴.

سیاسی اخوان اصفا و بتبع آنها اسماعیلیه متأثر از رویکرد رمزی آنها در قول به اعداد، هیاکل نورانی و نبوت و امامت است.

هیکل در اندیشه اسماعیلیه تحت تأثیر آراء کلامی - فلسفی اخوان الصفا کاربرد بسیاری پیدا کرد و این کاربرد هم مربوط به مسئله خلقت و معاد است و هم آراء سیاسی نبوت و امامت.^{۲۲} در فلسفه اسماعیلی، تاریخ انسانی بشکل ادواری عمل میکند یعنی دوره هر یک از انبیای عظام منعکس کننده یک الگوی خلقت است. هدف همه انبیاء و جانشینانشان یعنی امامان تحقق مدینه عادلایی است که در آن آدمیان از جهت عقلی و روحی با علم و عمل درست به کمال میرسند. همچنین استعارات در تفکر اسماعیلی درباره پیدایش مفهوم قیامت نیز پژواکی از باور آنان به ارواح نورانی مؤمنان و شکلگیری هیکل نورانی که مجرد و روحانی است، میباشد. پیوند مسئله عروج هر فرد با نظریه امامت که هیاکل نورانی در امامان هر دوره به وجود می‌آیند در اندیشه سهروردی انعکاس میابد.^{۲۳}

سهروردی در هیاکل النور به تبیین هفت هیکل و ارتباط آن با مسائل جهانشناختی و فلسفه سیاسی دست میزند که این تبیین کاملاً متأثر از نظریات اخوان الصفا و اسماعیلیه است. در هیکل پنجم سهروردی مینویسد:

فما ظنک بأشخاص کریمه الهیة دائمة الصور
ثابتة الأجرام أمتنة من الفساد ... فلا یقطع
عنها شروق أنوار الله المتعالیة ... فینبعث من
کل اشراق حركة و یستعد بکل حركة لاشراق
آخر، فدام تجدد الاشراقات بتجدد الحركات
ودام تجدد الحركات بتجدد الاشراقات و دام
بتسلسها حدوث الحادثات ...^{۲۴}

برخیزد و اندیشه‌های مستقل بر پایه‌های اسلامی، ایرانی و باطنی‌گری تدوین کند.

هیاکل النور و شواکل الحور

هیاکل النور اثری است بسیار مختصر که در ظاهر متنی فلسفی است که بر مشرب جمهور فیلسوفان است یعنی آغاز با طبیعیات و فرجام آن با بحث نبوات. این اثر مشتمل بر یک مقدمه بسیار کوتاه یعنی در شش سطر، هفت هیکل و یک پایان متصل به هیکل هفتم است. مقدمه حمد و ثنای باری تعالی و طلب خیر و رحمت و دوری از ظلمت و شر میباشد. اما در همین مقدمه کوتاه مراد خود از هیکل را تشریح میکند:

بارک فی الذکر و اذفع السوء و وفق المحسنین
و صل علی المصطفی و آله اجمعین هذه
هیاکل النور قدس الله النفوس القابلات
للهدی و العقول الهادیات.^{۲۷}

دوانی در شواکل الحور مقدمه‌یی طولانی در دوازده صفحه در شرح و ایضاح شش سطر سهروردی سامان داده و علاوه بر مباحث نحوی واژه‌ها به تفسیر مفاهیم بنیادین در مقدمه از جمله هیکل، امر قدسی، ظلمت و نور، خیر و شر، عقول هادیات، و سه اصطلاح مناجاتی سهروردی یعنی: اَیْدِنَا بِالنُّورِ، تَبْتِنَا عَلَی النُّورِ و احشرنَا الی النُّورِ دست میزند. دوانی در ابتدای مقدمه در ضمن تعبیرات نیایشگونه از هیاکل النور و شواکل الحور سخن به میان می‌آورد:

یامن نصب رایات آیات قدرته علی کواهل هیاکل
الممکنات، وأودع أسرار آثار حکمته فی حوامل

۲۶. سهروردی، مجموعه مصنفات - الواح عمادی، ص ۳۶۰،
ص ۱۸۸ - ۱۸۵.
۲۷. دوانی، فلاث رسائل، ص ۲۲.۷۷.

نیز دوانی تلفیق اندیشه‌های ایرانی و اسلامی است. وضعیت سیاسی - اجتماعی زمان ایندو سبب اصلی توجه ایندو متفکر به این آموزه گردید.

در دوره سهروردی نه اندیشه اسلامی حاکم بود و نه رهیافت صحیح که بباور سهروردی خردمندی و حکمت باشد. لذا معتقد بود که با گسترش اندیشه ایرانی می‌تواند هم دوره نورانی و عصر حکمت را شکل دهد و هم ضعف و سستی را از تمدن اسلامی دور کرده و عصر شکوهمندی را تجدید نماید. این وضعیت در دوره دوانی هم در عصر دولت قراقویونلوها و هم آق قویونلوها به چشم می‌خورد. نه عنصر اسلامی بمعنای صحیح در این دو طایفه بازمانده از عصر مغولان دیده می‌شود و نه عنصر حکمت و خردورزی؛ لذا با هدف گسترش اندیشه سهروردی یعنی تفکر اشراقی ایرانی و اسلامی شیعی به شرح آراء او می‌پردازند.

سهروردی در هیاکل النور، الواح عمادی و حکمة الاشراق از برخورداری فریدون و کیخسرو از نور و خوره کیانی و فره اهورایی و نور جلال یاد کرده و آنها را صاحبان حکمت و موهبت الهی میدانند که به عدل و خرد و حق و تکریم نوامیس حکم میرانند:

ملک افریدون حکم کرد به عدل و حق و
تعظیم ناموس... و ظفر یافت بدان به تکلم از
جانب روح القدس و روشن و قوی گشت از
شعاع انوار حق به سلطنت کیانی...^{۲۶}

بهر روی رهیافت مسلط در سهروردی و دوانی، اندیشه و آیین سیاسی است و غرض دوانی از شرح هیاکل النور هم پاسخ به رویکرد شافعی و اشعری مسلکی غزالی است که از سده ششم جریان غالب در کشورهای اسلامی گردید و دوانی هم چون سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی کوشید تا با آن به مقابله

(یعنی قابلها) شواکل الکائنات ... ۲۸

دوانی شواکل را بمعنی جمع شاکله بکار برده و به عبارت «کل يعمل علی شاکلته» اشاره میکند. وی شواکل الحور را بمعنای وجه و صورت بکار میگیرد و هیکل را در سه معنای: «بناء مرتفع، صورت و شخص و تمثال» استخدام میکند.

دوانی در تبیین مفهوم سه دعای سهروردی یعنی ایدنا بالنور، ثبتنا علی النور، واحشرنا الی النور مینویسد:

نور همان علم است چون علم نوری است که بدان واسطه حقایق اشیاء ظاهر میگردد و شاید مراد سهروردی از نور، مفارقات محضه باشد زیرا حقیقت مفارقات نزد اشراقیین، نور است. کمال نفس انسانی آنستکه اتصال معنوی به مفارقات پیدا کرده و بواسطه حقیقت معلوماتی که کسب کرده به مفارقات اتصاف پیدا نماید و یا بواسطه انواری که از مجردات به نفس اشراق می یابد بدین کمال دست یابد.

دوانی در «ثبتنا علی النور» نیز معتقد است که هر سه معنای فوق یعنی علم، مفارقات، انوار شرقی در اینجا محتمل است. براساس معنای اول مراد این خواهد بود که علم سبب یقین شده و فرد را از تزلزل اوهام و شکوک مصون میدارد:

وعلی الاول الثبیت علیه جعله بحیث لا یزلزله الاوهام والشکوک لیصیر یقینا ان ارید به مطلق العلم وان ارید به الیقین فبالترقی الی مرتبة العین والحق أو الاسلاک بمناهج مقتضیاته.^{۲۹}

دوانی در شرح «واحشرنا الی النور» شرح مبسوطتری ارائه میدهد. او معتقد است که نفوس کامله پس از مفارقت از بدن به مبادی عالیّه متصل

■ نور

همان علم است

چون علم نوری است که بدان

واسطه حقایق اشیاء ظاهر میگردد

و شاید مراد سهروردی از نور، مفارقات

محضه باشد زیرا حقیقت مفارقات

نزد اشراقیین، نور است.

میشوند و مراد سهروردی باحتمال بسیار همین معنا است.

دوانی تصریح میکند که این عبارت میتواند با مراتب یقین از علم و عین و حق نیز سازگار باشد:

فان الأول عبارة عن مشاهدة المعلومات بأنوار فیض المبدأ المفارق

والثانی عن مشاهدة ذات المفارق ومشاهدة الأشياء فیها

والثالث عن الاتصال التام به والانمحاء فیه انمحاء الاجرام المحترقة فی النار ضرباً للمثل. ففي الاول تأیید

بالمفارق و فی الثانی تثبیت علیه من حیث مشاهدة ذاته و فی الثالث عود الیه للاتصال به والا استغراق التام

فیها، فهو حشر الیه فی هذه النشأة التعلیقة.^{۳۰} آخرین بخش از شرح دوانی در قسمت مقدمه

مربوط به عبارت «هیاکل النور» سهروردی است. بدلیل اهمیت بنیادین متن و شرح دوانی عین عبارت

دوانی را که خالی از هر نوع تعقیدی است، در این قسمت می آوریم:

الهیکل فی الاصل الصورة، والاویل من

۲۸. همان، ص ۱۰۵.

۲۹. همان، ص ۱۱۲.

۳۰. همان، ص ۱۱۳ - ۱۱۲.

■ سهروردی

به اثبات نفس و تمایز نفس

و بدن پرداخته و همان برهان ابن سینا

در نمط سوم اشارات را آورده و پس از آن

برهان تحلل و سیلان بدن و ثبات آنانیت و

نفس را بعنوان برهان دوم و قدرت نفس

بر تصویرسازی و مطابقت صور ذهنی

با اشیاء را بعنوان برهان سوم

ذکر میکند.

یعنی واجب، ممکن و ممتنع را شرح میدهد که این هیکل نیز بسیار کوتاه و در حد هشت سطر است.

هیکل چهارم مشتمل بر پنج فصل است که بشرح ذیل میباشند:

فصل اول: محال است که دو واجب الوجود داشته باشیم. واجب الوجود مرکب نیز نیست، دارای ضد و ند و انتساب به مکان نبوده و عرض و جوهر نیز نمیباشد.

فصل دوم: تفاوت اشیاء به استناره و عدم استناره است. اجسام بالعرض واجد نوریت هستند در حالیکه نفوس ناطقه ظاهر لذاته میباشند و انوار قائم به نفس خود هستند.

فصل سوم: واجب الوجود من جمیع الجهات واحد بوده و کثرت بهیچوجه در او راه نمیابد.

فصل چهارم: عوالم سه گانه عالم عقل، عالم نفس و عالم مادی مورد بررسی واقع میشود.

فصل پنجم: نفی صفات سلبی از اول که زمانمند، متغیر و مشروط نیست.^{۳۲}

۳۱. همان، ص ۱۱۶-۱۱۵.

۳۲. همان، ص ۸۷-۸۴.

الحکماء یعتقدون أن الكواكب ظلال للأنوار المجردة و هیاكل لها فوضعوا لكل كوكب من الكواكب السبعة طلسماً مناسباً له ... و یسمونها بهیاكل النور لكونها محل تلك الطلسمات التي هی هیاكل الأنوار العلوية فسمى المصنف تلك الرسالة هیاكل النور لأن المقصود بالذات فیها أحوال الأنوار المجردة فكان كل فصل منها بما یشتمل علیه من الالفاظ و العبارات موضع طلسم یتوصل بملاحظته الی ملاحظة تلك الأنوار^{۳۱}.

دوانی پس از شرح مقدمه که با توجه به کوتاهی مقدمه هیاكل، نسبتاً تفصیلی به نظر میرسد، به شرح هیكل های هفتگانه می پردازد.

سهروردی در هیكل اول که آن نیز شش سطر بیشتر نیست به بررسی ماهیت جسم (البته جسم تعلیمی) و خواص آن که طول و عرض و عمق است پرداخته و تمامی اجسام را در جسمیت مشترک دانسته و تمایز آنها را به هیئات (و نه صورت نوعیه) برمی شمارد.

در هیكل دوم به اثبات نفس و تمایز نفس و بدن پرداخته و همان برهان ابن سینا در نمط سوم اشارات را می آورد که آدمی حتی اگر از تمام جوارح و اعضاء غافل باشد نمیتواند از ذات خود غفلت ورزیده و یا آنرا به فراموشی بسپارد، پس: «أنت وراء هذا البدن و اجزائه».

سهروردی برهان تحلل و سیلان بدن و ثبات آنانیت و نفس را بعنوان برهان دوم و قدرت نفس بر تصویرسازی و مطابقت صور ذهنی با اشیاء را بعنوان برهان سوم ذکر میکند. پس از آن حواس ظاهری و باطنی را برشمرده و تفاوت روح حیوانی در انسان و روح الهی را متذکر میشود.

سهروردی در هیكل سوم، جهات سه گانه عقلی

سهروردی فصل چهارم و پنج را بعنوان «خاتمة الهيكل» ذکر میکند. در فصل چهارم سهروردی مسئله اشراق وجود را از نور اول بیان کرده و عقل اول را اولین صادر دانسته و کثرت عقول را ناشی از تکثر در اشراق برمی‌شمارد:

«والعقل [الاول]، أول ما يتثنى به الوجود و أشرق عليه نور الأول، و تكثرت العقول بكثرة الاشراق و تضاعفها بالنزول».^{۳۳}

این عبارت هم تأکید بر نظریه فیلسوفان بر قدم عالم است و هم پاسخ به اشکال نخست غزالی در تهافت الفلاسفه.

هیكل پنجم به بحث حرکت و هموارگی حرکت (ازلی و ابدی بودن حرکت) اختصاص دارد در هیكل ششم سهروردی به بررسی و اثبات بقا و جاودانگی نفس و روح انسان می‌پردازد. مباحث کلام (نبوات، کرامات و معجزات) در هیكل هفتم بیان می‌گردد.

چند نکته درباره متن هیكل سهروردی و شرح دوانی (شواکل الحور) قابل توجه است:

نکته اول: برغم اختلاف بسیار آراء سهروردی با فلسفه مشاء در حکمة الاشراق و اعراض سهروردی از رویکرد ابن سینا، وی در هیكل النور-بویژه در مسائل بنیادین فلسفه همچون حقیقت جسم که سهروردی با نقد آراء متکلمین (جزء لایتجری) به دیدگاه ابن سینا نزدیک می‌شود- در ادله وجود و جوهریت نفس، اثبات تجرد نفس و حدوث نفس به حدوث بدن، قوای پنج‌گانه ظاهر و باطن، بقا و جاودانگی نفس، دوری بودن حرکت، اثبات قوس نزول وجود بر اساس قاعده الواحد بر مشرب اصالت نور و اشراق و قدیم دانستن جهان با فلسفه مشاء و خاصه ابن سینا پیوند نیرومندی می‌یابد.

نکته دوم: سهروردی در برخی نوشتارها نظیر هیكل

سوم و هیكل چهارم که اساس فلسفه اشراقی را طرح می‌کند و در سخن گفتن از حالت‌های سه‌گانه وجوب، امتناع و امکان، میکوشد تا نه صرفاً بر اساس رابطه حتمی علیت بلکه بر مبنای رابطه اشراق در وجود به تبیین مسائل بپردازد. او همچنین در فصول اول تا سوم هیكل چهارم، اساس فلسفه اشراق را طرح‌ریزی مینماید. دوانی در شواکل الحورهمین رویکرد را تقویت و بسط میدهد. دوانی در شرح عوالم سه‌گانه، بیان معنای عقل فعال، کاملاً وفادار بر اندیشه سهروردی درباره هرمس و ربّ در عالم نور بوده و می‌گوید:

«اعلم أن حکماء الفرس و غیرهم من المتألهین «هرمس» المسمى «والد الحکماء» و فیثاغورس و أفلاطون و أمثالهم ذهبوا الی أن لكل نوع من الافلاک و الکواکب و بسائط العناصر و مرکباتها رباً فی عالم النور و هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عنایة به... و کذا جمیع الهیئات فلأن تلك الهیئات ظلال لاشراقات نوریة و نسب معنویة فی تلك الارباب النوریة...»^{۳۴}

دوانی حتی باور سهروردی به حکماء فرس و دسته‌بندی ربّ بر اساس، ماه‌های سال را نیز مورد تأکید قرار میدهد:

«وحکی افلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات، ای التعلقات البدنیة و شاهدها حتی أن حکماء الفرس سمّوا کثیرا منها فسمّو ربّ صنم الماء خرداد و ربّ الاشجار مرداد و ربّ النهار اردیبهشت».^{۳۵}

نکته سوم: اعتقاد نویسنده اینستکه نخستین

۳۳. همان، ص ۸۷.

۳۴. همان، ص ۱۸۷.

۳۵. همان، ص ۱۸۸.

کرده که به اشکال متکلمین درباره خداوند و آفرینش و مسئله وقت و زمان در آغاز خلقت پاسخ دهد.

نکته چهارم: سهروردی با کمک عناصری چند همچون اندیشه ایرانی، اصالت نور و تشکیک آن، تفکر باطنیگری و «گنوسیستی» و اندیشه اسماعیلیه میکوشد تا هم گرایش باطنی را استحکام بخشد، هم زمینه‌های حکمت اشراقی را فراهم سازد و هم اشکالات کلامی غزالی را پاسخ دهد و مهمترین دغدغه او در پاسخ به غزالی مناقشه میان تفکر اشعری و حکومت غیر ایرانی سلجوقی با تفکر عقلی-اشراقی و احیاء نظریه ایرانی شهری و طرد عناصر غیر ایرانی است. دوانی به تمام این عناصر در دوره حکومت غیر ایرانی ترکمانان توجه داشته و امیدوار بوده تا در پرتو احیاء اندیشه اشراقی هم به تجدید حیات عقلی و فلسفی در مقابل نضج کلام اشعری، دست یابد و هم بتواند دیدگاه ایرانی را در سده نهم و دهم گسترش دهد. اگر این فرضیه درست باشد دوانی را باید پایه‌گذار فکری نظریه عرفان اشراقی ایرانی در دولت صفویه دانست بالاخص آنکه بسیاری از متفکران دوره صفویه هم چون ملاصدرا خود را وامدار دوانی میدانند.

دوانی و رساله الزوراء

جلال الدین دوانی با نوشتن شواکل الحور فی شرح هیاکل النور علاوه بر علاقمندی به حکمت سهروردی میکوشد تا فلسفه ابن سینا را نیز مورد اهتمام قرار داده و در پاسخ به اشکالات غزالی، از فلسفه مشاء نیز سود برد اما در رساله الزوراء از ابن سینا و فلسفه مشاء جدا شده و تا حدودی پیرو کامل فلسفه اشراق

۳۶. همان، ص ۸۷.

۳۷. همان، ص ۱۹۲.

واکنش در برابر حملات غزالی، کتاب هیاکل النور سهروردی است یعنی پیش از آن که غرب اسلامی به دفع و مقابله با غزالی و تهافت الفلاسفه او برخیزد و تهافت التهافت بنویسد، فیلسوفانی در شرق اسلامی همچون سهروردی به پاسخگویی برآمدند. دوانی با وقوف بر اهمیت هیاکل النور در مقابله با غزالی به بازخوانی و شرح متن برآمده و میکوشد تا ضمن مخالفت با اشکالات غزالی به تشیید و تحکیم اندیشه‌های فلسفی (آمیزه‌ای از ابن سینا و سهروردی) اقدام ورزد.

دوانی در شرح فصول هیکل چهارم به این مسئله اهتمام دارد. اولین اشکال از ایرادات بیستگانه غزالی به فیلسوفان، نزاع دیرینه قدم و حدوث عالم است. غزالی بدلیل باور فیلسوفان (فارابی و ابن سینا) به قدم عالم آنها را متهم به کفر میکند. سهروردی در فصل پنجم از هیکل چهارم متعرض این مسئله شده و به دفاع از فیلسوفان و رد ایراد غزالی میپردازد. عبارت سهروردی بسیار کوتاه است:

«و اذا كان الاول موجبا لهما سواه والمرجح دائم لوجوب وجوده و لا يتوقف جميع الممكنات على غيره وليس قبل جميع الممكنات غيره ولا وقت ولا شرط ليتوقف عليه كما في افعالنا»^{۳۶}

اما دوانی با عنوانی آغاز میکند که صریحتر از

سهروردی است و بروشنی بر قدیم بودن جهان و نقیض اشکال غزالی حکایت میکند: «فی أن فعله تعالی أزلی. و یعتبر الحکماء عن هذا المعنی بأنه تعالی لا یتعطل عن وجوده»^{۳۷}.

دوانی در اینجا به مناقشه میان متکلمین و فیلسوفان درباره «وقت» یا «زمان» اشاره کرده و معتقد است که سهروردی باین دلیل مثال خورشید و شعاع خورشید و اینکه شعاع از خورشید است و نه بالعکس را مطرح

میگردد. یکی از موضوعات فلسفی که در آن دوانی، تمایلات اشراقی را در بحث، اساس قرار میدهد، مسئله علیت و نسبت میان علت و معلول است.

دوانی برخلاف مشائین، معلول را نه مرتبه‌یی مستقل بلکه شأنی از شئون علت تلقی کرده و برای موجودات ذات و وجود مستقل قایل نشده است. دوانی با طرح نظریه «تشان» میکوشد تا علاوه بر کنار نهادن رویکرد علیت در نسبت میان علت و معلول، بکمک عناصر اشراقی در فلسفه سهروردی، هم مسئله رابطه علت و معلول، هم مناقشه ذوات متعدد یا ذات واحد با صفات متعدد و هم تطور علت در اطوار گوناگون را حل کند. همین امر سبب مناقشه دیرینه و طولانی دوانی با دشتکیها گردید.

دوانی در پرتو نظریه تشان معتقد گردید که تمام هستی، وجهی از وجوه علت بوده و آنچه حقیقت عالم را شکل میدهد چیزی غیر از ذات واحد خداوند نیست که در صفات یا اسماء گوناگون تجلی می‌یابد.^{۳۸}

دوانی بمدد نظریه تشان میکوشد تا تفسیر اشراقی از هست و نیست شدن موجودات را در جهان به دست دهد. وی تصریح میکند که برخلاف باور مشائین، هیچ موجودی بطور کامل ن «نیست» نمیگردد. از بین رفتن موجود بدین معنی است که علت در شکل، شأن و وجه دیگری ظهور می‌یابد. «هست و نیست» در عالم، همان تجلی خداوند در وجوه و اطوار مختلف است. خود دوانی در عباراتی با عنوان «ازاحه وهم و افاده فهم» به اشکالی در این باب اشاره و پاسخ میدهد.

نظریه تشان ممکن است ماده اولی بودن واجب نسبت به ممکنات را مؤدی شود. دوانی پاسخ میدهد که خداوند نه معروض تجلیات و تطورات متعدد است و نه ماده نخستین برای ممکنات. مبدأ اول

حقیقت هستی است و سایر موجودات عالم تنها شأنی از او میباشند. این نسبت بهیچوجه قابل مقایسه با سایر نسبتها در جهان نمیشد تا قیاس ماده اولی بعنوان ایراد طرح شود. ماده میتواند محل تغییرات و تطورات باشد در حالیکه واجب اینگونه نیست.^{۳۹} دیدگاه دوانی درباره تشان هم به سهروردی نزدیک است و هم به آراء عرفا و ابن عربی که تجلی را بجای علیت مبنای توضیح رابطه علت و معلول قرار میدهد. بهرروی، دوانی تصریح میکند که در عالم تنها یک حقیقت است که در مظاهر و شئون متعدد تجلی میابد. این نظریه را در حقیقت باید بنیان دیدگاه «افتقار در وجود» یا نظریه «فقر وجودی» ملاصدرا دانست.

مسئله دوم که دوانی در الزوراء بر مشرب سهروردی به بحث از آن میپردازد مسئله علم است. بدون تبیین صحیح نظرگاه سهروردی درباره علم نمیتوان مقاصد دوانی پی برد.

سهروردی مفاهیم نفس، نور و ادراک را همعنا بکار می‌برد. وی تأکید میکند وقتی نفس نورانیتر شود ادراک یا قلمرو حضورش گسترش می‌یابد. هر کس که دانایی در او بسط یابد وجود و هستی افزونتری پیدا کرده و به نورالانوار نزدیکتر میگردد. این گسترش وجود یا حضور علاوه بر استفاده از عقل نظری نیازمند مشرب اشراقی است. از اینرو سهروردی وجود را مساوق حضور دانسته که مؤدی به ظهور خواهد شد.^{۴۰} بعبارت دیگر قاعده‌یی که سهروردی فراهم میکند میتواند چنین نشان داد:

الف) ادراک به ذات عین حقیقت ذات است.

۳۸. دوانی، الزوراء، ص ۸۵-۸۰.

۳۹. همان.

۴۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۱۱۰.

ب) حقیقت ذات، نور است.

ج) معرفت ذات، نور است.

د) نور را تنها با مقام حضوری میتوان ادراک کرد.

ه) معرفت ذات، تنها با عین حضور آن میسر است.^{۴۱}

معرفتشناسی سهروردی شامل دو مرحله است.

مرحله نخست نقد و جرح بر معرفتشناسی مشائی

است که معرفت را بواسطه حدود، تعریفات، ادراک

حسی و عقلی ممکن میدانند. وی معتقد است که

این منهج به معرفت و علم یقینی منجر نشده و نظریه

مشائی نمیتواند حقیقت علم را برای ما توضیح

دهد. سهروردی در حکمة الاشراق، التلویحات و

المطارحات ابوابی را به نقد و تحلیل «نظریه تعریف»

اختصاص داده و نتیجه میگیرد که با تعریف نمیتوان

تمام عناصر مقوم یک شیء را شناخت.^{۴۲} سهروردی

در التلویحات به تبیین ویژگیهای بنیادین، اوصاف و

مغالطات در کاربرد تعریف میپردازد اما در المطارحات

با تفصیل بیشتری به این بحث روی می آورد. وی

ابتدا به بررسی پنج نوع تعریف پرداخته و سپس

میکوشد تا موضوع پرمناقشه پیوند و نسبت میان

مفاهیم ذهنی و موجودات خارجی را تحلیل نماید.^{۴۳}

سهروردی در آثار فارسی خود همچون هیاکل النور

و نیز پرتونامه به مسئله «تعریف» و نابسندگی آن در

منطق سنتی و ارسطویی میپردازد.^{۴۴} و میکوشد تا در

آثار مختلفش ابتدا مفاهیم بنیادین در فلسفه مشاء

را نقد و سپس حکم نماید که بر اساس فلسفه مشاء

هیچ چیز تعریف و شناخته نخواهد شد.^{۴۵} سهروردی

به کمک نقد تعریف نتیجه میگیرد که ادراک حسی

قابل اعتماد نبوده و معرفتی یقینی بدست نمیدهد.

بخش دوم نظریه او به تدوین نظریه اشراقی درباره

علم اختصاص دارد. سهروردی در پیوند با رهیافت

تساوق حقیقت ذات با نور و انحصار نور به علم

حضوری، میکوشد تا نظریه «علم حضوری» را

تشریح نماید.

بنیاد معرفتشناسی سهروردی را علم حضوری

تشکیل میدهد. تبیین او اینگونه است که، نفس این

توانایی را دارد که بدون واسطه و بنحو حضوری به

اشیاء معرفت یابد. سهروردی تاکید میورزد که معرفت

و دانش امری هستی‌شناختی یعنی حضور است.

سهروردی معتقد است که نیل به حقیقت و یقین در

پیوند میان رابطه حضوری و مستقیم شناختی بین

شناسنده و مُدرک میسر است. فقط ذات انسان است

که میتواند بواسطه حضور، به یک شیء خارجی یا

واقعیت معرفت یابد. سهروردی بر این امر دلایل

چندی از جمله برهان «من/او» قضایا و مفاهیم فطری

و وجدانی اقامه میکند و در نهایت نتیجه میگیرد که

ذات فقط بتوسط خودش شناخته شده و معرفت آنها

تنها با حضورش شیء ممکن خواهد بود. سهروردی

در نظریه علم حضوری قاعده ذیل را به دست میدهد.

ذات ← معرفت ذات = نور ← عین حضور ←

گسترش وجود ← نورالأنوار

دوانی در اصول بنیادین معرفت، پیرو سهروردی

است گرچه نوع بیانش متفاوت و بر اساس نظریه تشآن

در باب علیت شکل گرفته است. دوانی معتقد است

که ویژگی و شأن اصلی علم و معرفت، تکثیر واحد و

توحید کثرت است: «أن شأن العلم تکثیر الواحد و

توحید الکثیر»^{۴۶}. دوانی در این عبارت نشان میدهد

۴۱. همان، ص ۱۱۰.

۴۲. نک: سهروردی، التلویحات-المنطق، به کوشش علی

اکبر فیاض، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴،

ص ۱۷-۱۲.

۴۳. همان، ۱۱۹-۱۱۶.

۴۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۸۵.

۴۵. همان، ج ۲، ص ۷۴-۷۲.

۴۶. دوانی، الزوراء، ص ۸۹.

که تحت تأثیر حکمت اشراقی و ابن عربی است. وی در الزوراء تصریح میکند که حقیقت عینی هم به قوای حسی (باصره) درمی آید و هم بر حس مشترک ظاهر میشود و بر اساس فاعل شناسا، تعدد میپذیرد اما همین حقیقت عینی خارجی وقتی در عقل حضور میابد، کثرت و تعدد نمی یابد.

بعبارتی جلوه‌های گوناگون یک حقیقت شانهای متعدد آن به شمار آمده و برغم کثرات در ظهور و صورتها، با یکدیگر متحد شده و در حقیقتی که در آنها ظاهر میشود اتحاد می یابد. باعتقاد دوانی، معرفت و حقیقت در ظرف ذهن و نفس آدمی میتواند بصورت‌های متعدد ظهور یابد اما حقیقت مورد ادراک نفس در وعاء ذهن و مرتبه عقل، صورت مجرد و واحدی دارد گرچه وقتی به مرتبه پایینتر از عقل قرار میگیرد با کثرت و مادیت توأم میشود. دوانی بر اساس این تبیین همان نتیجه سهروردی را عرضه و تبویب میکند که با معرفت، نفس و ذات آدمی از مادیات و کثرات بری شده و تجرد یافته و صعود می پذیرد. یعنی هر کس معرفت بیشتری داشته باشد، «هست» افزونتری می یابد. این صعود سبب قدرت مقام نفس و بسط آن میگردد. از اینروست که صعود و تنزل معرفتها بر اساس صعود و گسترش نفس و ذات آدمی شکل میگیرد.^{۴۷}

بباور دوانی، نفس در تمام مراتب با معرفت و ادراک همراه است بدین دلیل که معرفت حقیقی در ذات و در صقع ذات وجود دارد بنابراین علم همواره از علم منشأ می یابد.

دوانی نیز همچون سهروردی میان معرفت و صورت علمی تفاوت قایل است. سهروردی در حکمة الاشراق در تبیین چهار روش معرفتی، تأکید دارد که صورت علمی بخشی از معرفتها را شکل داده

و در دانش فطری و معرفت حضوری، صورت علمی حضوری ندارد.^{۴۸} در المپارحات نیز صورت علمی را اختصاص به ادراک حسی و حصولی میدهد که هرگز نمیتواند حقایق بسیطه و قضایای وجدانی و پیشینی را با صورتهای علمی تعریف تمام کرد، چون تعریفی میتواند شناخت صحیح را موثی شود که بتواند تمام ویژگیهای اصلی و ممیز و صفات جامع آنها را در برگیرد.^{۴۹}

دوانی در الزوراء میان صورت علمی و حقیقت تمایز مینهد و می افزاید که صورت علمی متفاوت از حقیقت است. صورتهای علمی تنها تجلیات و مظاهر متعدد حقیقت است. کثرت، ویژگی مهم صورت علمی است در حالی که در «حقیقت» تکثر و تعدد نیست. بباور دوانی نفس آدمی، ماده صورتهای است در حالی که نسبت به حقایق، چونان زمین است، شالوده صورتهای در زمین نفس انسان شکوفا شده و سر بر می آورند:

«فالنفس مادة جميع الصور وارض كل الحقائق».^{۵۰}
برخی نظریه تفاوت صورت و حقیقت در دیدگاه دوانی را بسیار پراهمیتتر از صرف حصول و حضور برشمردند. اینان معتقدند که هدف اصلی دوانی همان شرح و بسط نظریه سهروردی درباره معرفت و هست (علم و وجود) است. مقصود دوانی از حقیقت همان هستی صرف است. هستی نزد وی واحد، قائم بذات و بسیط است که هیچ کثرت و تعددی را نمی پذیرد حتی کثرت تشکیکی و مراتب را.

۴۷. همان، ص ۹۰-۸۹.

۴۸. سهروردی، مجموعه مصنفات - حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۱۸.

۴۹. همو، المپارحات، ج ۱، ص ۱۹۹.

۵۰. دوانی، الزوراء، ص ۸۹-۸۸.