

منتخبی از مقالات فارسی

درباره شیخ اشراق

سهروردی

به اهتمام

حسین سید عرب

الله



منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی

به اهتمام: حسن سید عرب

انتشارات شمیمی

۱۳۷۸

۵۴

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سیدعرب، حسن، گردآورنده
منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق
سهروردی؛ به اهتمام حسن سیدعرب - تهران: شفیعی،
۱۳۷۸.
۱۹۲ ص.

ISBN 964-91894-0-8: ریال ۱۰۰۰۰ بیاه

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا .
کتابنامه .

۱. سهروردی، یحیی بن حبیب، ۹۵۴۹ - ۵۸۷ .
عقدها و خطابه‌ها . ۲. تنگه اسلامی . ۳. مقاله‌های
فارسی -- قرن ۱۴ . الف. عنوان .

۱۸۶: ۱

B

تیر ۱۴۴۸

۱۷۱۴۶-۷۸م

کتابخانه ملی ایران

- منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی
- گردآورنده: حسن سید عرب
- ناشر: انتشارات شفیعی
- حروفچینی، طرح و اجراء: آویده گرافیک ۹۳۰۰۶۳
- طرح روی جلد: آویده گرافیک / پژمان رحیم زاده
- نوبت چاپ: اول (زمستان ۷۸)
- تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
- لیتوگرافی: رنگین کمان
- چاپخانه: پیام
- صحافی: تماشا
- حق چاپ برای ناشر محفوظ است .
- تهران: م انقلاب - خ اردیبهشت - ساختمان اردیبهشت شماره ۲/۲۲۵ تلنن ۶۴۹۴۶۵۴
- شابک ۹۶۴-۹۱۸۹۴-۰-۸

مقدمه	۵
فصل ۱	نظری به آثار و شیوه شیخ اشراق / دکتر منوچهر مرتضوی	۷
فصل ۲	نقدی بر مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق / دکتر رضا داوری	۳۳
فصل ۳	ترجمه رسائل عرفانی سهروردی / بهاء‌الدین خرمشاهی	۳۹
فصل ۴	کتابشناسی توصیفی فلسفه اشراق / محسن کدیور	۴۵
فصل ۵	سهروردی، شیخ اشراق / دکتر سید جواد طباطبائی	۸۷
فصل ۶	سهروردی و سیاست / دکتر حسن ضیائی	۱۰۵
فصل ۷	مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت / دکتر سید حسین نصر	۱۲۷
فصل ۸	هورخش سهروردی / شادروان دکتر محمد معین	۱۴۷
فصل ۹	خودآگاهی محصول صورادراکی نیست / دکتر غلامحسین دینانی	۱۵۳
فصل ۱۰	توسعه حکمت اشراق توسط صدرالدین شیرازی و اخلافتش / دکتر غلامعلی حدّاد عادل	۱۷۳
فصل ۱۱	شیخ مقتول، شهاب‌الدین سهروردی و حکمت اشراق / دکتر غلامحسین رضائزاد	۱۸۳

بسم الله النور

مقدمه .

شهاب الدین ابوالفتح یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی^۱، حکیم متأله و مؤسس دومین نظام فلسفه اسلامی بنام حکمة‌الاء شراق است. وی در ۵۴۹ ق در سهرورد^۲ بدنیا مد. بعدها در مراغه نزد مجدالدین جیلی رفت و گفته‌اند که نزد او حکمت و اصول فقه آموخته است. نیز در اصفهان نزد ظهیرالدین فارسی کتاب البصائر در منطق را خوانده است.^۳ سهروردی به سفرهای فراوان رفته و با بزرگان و مشایخ هر دیار ملاقات کرده است.^۴ آخرین سفر وی به حلب و دمشق بود. و در آنجا مورد احترام ملک ظاهر شاه قرار گرفت. این اکرام شاه جوان از او و نیز دلایل دیگر وی : محسود فقهاء کرد و خواستار حکم قتل او از صلاح الدین ایوبی شدند و سرانجام در ۵۸۷ ق به شکل نامعلومی در ۳۸ سالگی در حلب به شهادت رسید.^۵ سهروردی، قامتی معتدل و چهره‌ای سرخگون داشته و به شیوه قلندران رفتار می‌کرده است.^۶

برخی او را صاحب کرامات و برخی ملحد دانسته‌اند.^۷ منابع کهن سبب شهادت سهروردی را راجع به مناظره وی در باب ختم نبوت گزارش کرده‌اند.^۸ مع هذا مفسران امروزمین سهروردی معتقدند «ولایت از اصول اعتقادی سهروردی است

۱- یاقوت، معجم الادباء، ج ۱۹-۲۰، ص ۳۱۲، ابن ابی اسبغ، عیون الانباء، ص ۶۴۱.

۲- معجم البلدان، ج ۳، ص ۲۰۳، نزهة القلوب، ص ۶۴-۶۵.

۳- ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۶، ص ۲۶۹، یاقوت، معجم البلدان.

۴- شهرزوری، نزهة الأرواح، ج ۱۲، ص ۱۲۲.

۵- عیون الانباء، ص ۶۴۲، نزهة الأرواح، ج ۲، ص ۱۲۶، القبر (جزء چهارم) ص ۲۶۴.

۶- شهرزوری، نزهة الأرواح، ج ۱۲، ص ۱۲۳-۱۲۷.

۷- حافظ ذهبی، (جزء چهارم) ص ۲۶۴-۲۶۵، نزهة الأرواح، ج ۱۲، ص ۱۲۴.

۸- درباره جزئیات مناظره لوتک، المنجم الزاهرة، ج ۶، ص ۱۱۴.

و بنظر او اگرچه نبوت ختم شده اما ولایت بدان معنا که در شیعه مطرح شده، پیوسته و مداوم است.^۱

آثار و اشعار فراوانی منسوب به سهروردی است. کهن‌ترین فهرست آثار وی را شهرزوری ارائه کرده که تعداد آن مشتمل بر ۴۶ عنوان است.^۲

بنظر سهروردی، حکمت، «خمیره ازللی» است و بنیان آن توسط هرمس نهاده شده است.^۳ او می‌گوید شاخه فیثاغوری و با یزید بسطامی و سپس منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی در سلوک، وارثان معنوی این حکمت‌اند.^۴ منابع اندیشه‌های او گوناگون است، مثلاً اندیشه‌های دینی - فلسفی ایران پیش از اسلام یکی از این منابع است. او اساس حکمت فرزندانگان ایرانی را در تفسیر جهان بر اساس «قاعده نور و ظلمت» و تصفیه باطن می‌داند.^۵ نیز سهروردی به حکمت یونان توجه کرده است و بیش از همه از افلاطون و نو افلاطونیان متأثر است.^۶

تفصیل زندگی و آراء سهروردی در آثار وی و منابع گوناگون آمده است و این کتاب مجموع مقالات منتخب در این باب است که از میان آنها انتخاب شده است. از همه آن استادان بزرگوار تشکر می‌کنم و از جناب آقای شفیع مدیر محترم نشر شفیع که در چاپ این مجموعه مساعدت کردند سپاسگزارم.

وهو مدیر الامور

حسین سید عرب

آذر ۱۳۷۸

۱- سید حسین نصر، «مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت» معارف اسلامی، اوقاف، ص ۱۰، ص ۱۱.

۲- نزهة الارواح، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۳- ۴، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۵۰۲-۵۰۳.

۴- همان، ج ۲، ص ۱۵۶.

۵- برای اطلاع بیشتر نک: تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون، استاذان پانوسی، تهران، النجمن فلسفه، ص ۶۳ به بعد.

نظری به آثار و شیوه اشراق^۱

دکتر منوچهر مرتضوی

شایسته است مجموعه آثار شهاب‌الدین یحیی سهروردی مشهور به شیخ اشراق را حکمت سهروردی بنامیم. ترجیح عنوان حکمت سهروردی بر حکمت اشراق از این جهت است که نمی‌توان عنوان اخیر را جامع همه مطالب مندرج در مجموعه آثار سهروردی دانست^۲. در طبقه‌بندی مطالب و مفاهیم آثار سهروردی، سه نوع مطلب به چشم می‌خورد: نخست آنچه که صرفاً به حکمت اشراق و جهان‌بینی اشراقی مربوط است. دوم، مطالبی که حاوی لب فلسفه سهروردی و شارح دیدگاه ذوقی و فکری اوست ولی ارتباط مشخصی با دستگاه اشراقی و مصطلحات خاص حکمت اشراق ندارد. سوم، مباحثی که مقتبس از دستگاه‌های فلسفی دیگر یا التقاط و ترکیبی از آنهاست. بنابراین اگرچه عنوان «حکمت اشراق» نام شایسته‌ای برای حکمت سهروردی است ولی نمی‌تواند نام جامع و مناسبی برای مجموع مطالب و مجموعه آثار سهروردی باشد. حکمت سهروردی این مزیت را دارد که از یک سو مفید معنی حکمت اشراق و از سوی

۱- نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، پائیز ۱۳۵۱، سال ۲۴، ش ۱۰۳، ص ۳۰۹-۳۴۱.

۲- در این گفتار از «مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، به تصحیح دکتر سیدحسین نصر- تهران، ۱۳۴۸» و «مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، با تصحیحات هانری کربن- تهران، ۱۳۳۱» و «مجموعه فی الحکمة الالهية (مجموعه اول آثار عربی شیخ اشراق)، به تصحیح هانری کربن- استانبول، ۱۹۴۵» استفاده شده و نوشته‌های هانری کربن و دکتر سیدحسین نصر و بعضی نوشته‌های شادروان دکتر محمد معین مورد توجه بوده است.

دیگر دارای جامعیت و ظرفیت کافی برای شمول به همه آثار و تجارب ذوقی و فکری شیخ اشراق اعم از اقتباس و توارد و ابتکار است.

حکمت سهروردی در ضمن ارائه تصویری کامل از جهان و آفرینش و طرحی مفصل از سرگذشت و سرنوشت عالم و آدم، مسأله سلوک و تکلیف را طرح می‌کند و شاید بتوان نمایش «رابط لاهوت و ناسوت که در حکمت اشراق به صورت رابطه نور و ظلمت یا رابطه نور مجرد و نور عارض با جوهر غاسق و هیأت ظلمانیه و برازخ متجلی است» و «مسأله سلوک و بازگشت و اشتیاق ارواح زندانی» را نقطه اساسی و محور آراء سهروردی و قله حکمت او دانست.

بی تردید دو حالت اخلاص و ابهام را باید خواص ممتاز و دو صفت اصلی مشرب و حکمت خاص سهروردی شمرد. مقصود از ابهام این است که مباحث طبیعت و مابعدالطبیعه از دیدگاه سهروردی و تصویر اشرافی از جهان و آفرینش و سلسله مراتب این دستگاه با نوع پیچیدگی و ابهام ماهوی توأم است و این ابهام ماهوی همراه با مرز آیینی ویژه‌ای که از مختصات شیوه شیخ اشراق محسوب می‌شود از یک سوی و وضع ترکیبی و التقاطی اجزاء این تصویر که بررسی کننده را به طعم و بوی حکمتها و آیینهای گوناگون از مشتای و افلاطونی و نوافلاطونی و ادریه مسیحی و مانوی، مشتبه و متوجه می‌کند. از سوی دیگر نیز دستگاهی آراسته ولی پیچیده، جالب ولی مبهم ارائه می‌کند. نقطه اوج و مرکز ثقل حکمت سهروردی یعنی مسأله سلوک و بازگشت نیز چنین است. ولی انصاف باید داد که اگر چه شهاب‌الدین «مکانیسم» روشنی برای «اضطراب و اشتیاق ارواح زندانی و راز رهایی» پیشنهاد نمی‌کند اما در صداقت و خلوص گفتار او جای کمترین تردیدی نیست. گفتار صمیمی و تخیل و اندیشه مشتاق و جوال سهروردی بدان پایه و مایه است که در حکایت باز بند بر پای و مرغان گرفتار و طاووس در چرم گرفتار و نوآموز خام طبع و سمندر و بطر سردان نابالغ و بالغ و عنین و مردان خام و پخته و اعمی و موران و سنگ پستان و مرغ آبی و خفاشان و حریا و هدهد و بومان، انعکاس تجربه شخصی و شهود مستقیم شیخ را بی هیچ شائبه و ادعایی منعکس می‌یابیم.

شاید همین ابهام و اخلاص، بیش از هر «وضوح و نظم متکلفانه» حاکی از اصالت حکمت و عرفان سهروردی باشد زیرا نظم و وضوح و منطقی بودن چیزی جز انطباق و سازگاری با نظام فکری و قالب قیاسات و منطقی ذهنی انسان نیست و فقدان چنین نظم و وضوحی اگرچه این نظم پایه عرفی فلسفه محسوب می‌شود اما در حکمت سهروردی، بیش از آن که دلیل نارسایی این حکمت باشد از تلاقی وجدان برین صاحب حکمت با نظام بزرگ و نامفهوم آفرینش و طبیعت غیرمنطقی جهان حکایت می‌کند. این تلاقی و آشنایی معمولاً آن چیزی است که آگاهی و عرفان نامیده می‌شود و در جنب فلسفه و حکمت که خود را بی هیچ الزامی در بن‌بست اصول و مبانی مشخصی گرفتار کرده و اندر خم یک کورچه به افتخار موهوم مستدل و منطقی بودن سرمست و مشغول کرده است با تعصبی کمتر و گشاده دلی و بلندنظری بیشتر راهی دیگر می‌پیماید.

حکمت سهروردی یک حکمت عرفانی است و اگرچه مقدمه این حکمت دستگاه فلسفی مرکبی را نشان می‌دهد ولی ظاهراً تمام این دستگاه جز بهانه و مقدمه‌ای برای طرح و نمایش مسأله اساسی اندیشه سهروردی و هیجان و درد درون او نیست. این مسأله اساسی را می‌توان در عبارت «اشتیاق و احتیاج فطری و سلوک و بازگشت و راز نجات» خلاصه کرد که با اصول و فروعی از قبیل «توصیه بر معاملات خاص، ریاضت و سلوک، فطری بودن معرفت و شهود، رمز آیینی، رازپوشی و توصیه بر استتار و صیانت راز حکمت اشراق از نااهلان» تکمیل می‌شود و ظهور و بیان آن با شور و هیجان و گاهی سوز و دردی همراه است که از شیوه تعلیمی و روش بیان فلسفی، فرسنگها دور و با سوز و صفای بایزید بسطامی و عشق سرکش و مصلحت سوز منصور حلاج و احیاناً جوش و طغیان روحی مولوی به نظر مشابه می‌آید. این همه گویای این حقیقت است که اگر پیکر ذوق و اندیشه سهروردی در قالب فلسفه ارائه می‌شود اما روح و جان این پیکر، چیزی جز عرفان و اشراق نیست.

در باره فیلسوف یا عارف بودن شهاب‌الدین به اجمال می‌توان گفت که حکمت وی در کتابهایی چون المشارع و المطارحات و حکمة الاشراق والتلویحات اللوحیه و العرشیه و بعضی رسایل فلسفی چه از لحاظ روش

بحث و استدلال مشایی و چه از لحاظ تقید به سلسله مراتب بحث فلسفی و چه از نظر رعایت قاعده «عدم تناقض و امتناع جمع و رفع طرفین نقیض» در حوزه اثبات و بحث یک فلسفه تمام عیار به نظر می آید. حتی می توان مسأله سلوک و بازگشت و درد فراق و کوشش برای وصال را که مدار عرفانی ذوق و اندیشه سهروردی محسوب می شود از مقوله اعتقاد به علت غایی و تحول استکمالی جهان و قایل بودن به نوعی علت موجه ظاهراً شبیه لایب نیتس و برعکس دکارت به شمار آورد و جهان او را با انوار و ارواح گرفتار ولی حامله شوق رهایی و رجعت شبیه دینامیسم جهان لایب نیتسی در برابر مکانیسم جهان دکارتی قلمداد کرد. و حتی از این هم می توان فراتر رفت و اصل آگاهی و شهود را در حکمت سهروردی نظیر فلسفه اسپینوزا که در عین حال قبول کشف و شهود به عنوان برترین پایگاه علم، این آگاهی و شهود را نیز از سرچشمه عقل سیراب می کند، در واقع مرتبه دیگری از تجلیات خرد انسانی شناخت. بدین ترتیب آغاز و انجام حکمت سهروردی را در قالب فلسفه محض تثبیت کرد. اما چنان که اشاره کردیم حقیقت و ماهیت حکمت سهروردی چیزی دیگر است و دستگاه فلسفی شهاب الدین اگر سرپوش و روپوش طغیان و شوق درون وی نباشد مقدمه ای مفصل و آشکار بر متن مبهم آیین عرفانی او محسوب می شود. آنچه گفته شد براساس دید کلی نسبت به لحن گفتار و گرایش غایی و تأثرات و احساسات مستتر در آثار سهروردی استوار است. لحن شاعرانه و عاشقانه و افسانه پردازی های مشفقانه شهاب الدین، بارقه پر قدرت اعتقاد به مکاشفه و شهود قلبی و ترجیح صریح مشاهده بر استدلال، رایحه مشام نواز بوستان عالم بالا که جان آدمی را بی واسطه برهان و سنجش و تعقل و تصور به یاد اصل و وطنی مألوف ولی مجهول می اندازد، سرنوشت مردانه و شهادت عاشقانه شیخ و رنگ سلوک و معاملات صوفیانه در تعالیم و تلقینات او، همگی نماینده عرفانی است که در فلسفه پیچیده شده نه فلسفه ای که به عرفان چاشنی زده شده است. با وجود این نباید عرفان و شهود سهروردی را با عرفان ساده و مطلق امثال بایزید و شبلی و ابوسعید و حتی حلاج یکسان انگاشت و جنبه حکمت و اندیشه او را دست کم گرفت. با این عقیده نیز نمی توان موافق بود که سهروردی

را به سادگی و برای اجتناب از قضاوت و مسؤولیت «فیلسوف و عارف» و یا به عبارت پوشیده‌تر «حکیم و عارف» بنامیم. زیرا با قبول مفهوم عرفی و مصطلح «فلسفه» و «عرفان» از قبول منافات این دو شیوه نیز ناگزیر هستیم. بنابراین هرگاه مشرب و طریقه‌ای را جامع فلسفه و عرفان ببینیم یا چنین بینداریم و اگرچه موارد این اجتماع در بین فلاسفه و عرفا نادر نیست، در مقام تحلیل نهائی و کشف مدار اصلی و محور اساسی ذوق و اندیشه صاحب آن مشرب و طریقه یا با فلسفه‌ای حقیقی همراه با عرفانی صوری و نظری و یا با عرفانی حقیقی و آراسته به شیوه و اصطلاح فلسفه رویه و خواهیم شد. صحت این نظر مشروط به قبول مفهوم رسمی فلسفه و عرفان است و گرنه هرگاه فلسفه و دید فلسفی را چنان که امروزه گاهی در گفتار و نوشته‌ها دیده می‌شود به معنی نامحدود و مطلق تعمق و غور و ژرف‌نگری و آگاهی تلقی کنیم، اجتماع فلسفه و عرفان در وجدان واحد مستحیل نخواهد بود. زیرا خاستگاه عرفان و اشراق و شهود و آگاهی و معرفت و ژرف‌بینی، ظاهراً نمی‌تواند دوگانه باشد.

ناگفته نباید گذاشت که دستگاه اشراقی سهروردی با جامعیتی که از لحاظ تشکیلات و هدف غایی و تبشیر و انذار و تکالیف و وصایای اخلاقی و توصیه بر حفظ کتاب حکمة الاشراق و احتیاط در آن و نگاهداری آن از غیر اهل و اشاره به نوعی ولایت یا «خلیفه و صاحب‌الکتاب» برای تعلیم و تفسیر اسرار اشراقی دارد نه تنها از حد یک دستگاه فلسفی تجاوز می‌کند بلکه مسؤولیتی بیش از یک مکتب عرفانی و طریقت تصوف بر عهده می‌گیرد و با ابرام و تعهدی که در ارشاد پیروان و تلقین امید نجات نشان می‌دهد یاد مذاهب مخفی و آیینهای در نطفه خفه شده را در خاطر برمی‌انگیزد. شیوه رمز آیینی و استفاده صوری و مصلحت‌آمیز سهروردی از آیات و احادیث و شهادت مسیح‌آسای او در زندگی و هنگام مرگ نیز قرآنی است که ماهیت و فطرت مکتب سهروردی را چنانکه گفته شد قابل تأمل می‌کند.



که شامل بازگویی فلسفه سنتی از دیدگاه سهروردی و بدایا و مقاصد حکمت اشراق است گاهی به طور مستقیم و گاهی غیرمستقیم و تمثیلی مطرح می‌شود.

بحث اصلی سهروردی در کتابها و رسائلی از قبیل حکمة الاشراق، المشارع و المطارحات، التلویحات اللوحیة و العشریة، المنافعات، فی اعتقاد الحکماء، پرتونامه، هیاکل انوار، الواح عمادی، روزی با جماعت صوفیان، صغیر سیمرغ، رساله الأبراج یا کلمات ذوقیة، رساله الطیر، آواز پرجبرئیل، عندر سرخ، روزی با جماعت صوفیان، فی حالة الطفولیة، فی حقیقة العشق، لغت موران (مجموعه چند تمثیل)، صغیر سیمرغ رساله الأبراج متجلی است.

رساله‌های روزی با جماعت صوفیان و صغیر سیمرغ و رساله الأبراج متضمن هر دو جنبه، یعنی بحث مستقیم و غیرمستقیم یا تمثیلی است. در بیان القلوب و یزدان شناخت نیز که منسوب به شیخ اشراق است مختصری کامل از حکمت بیان شده است.

بررسی تفصیلی آثار شیخ اشراق و تعیین ارزش هر یک از آنها که نخستین گام در راه تهیه مقدمات تحقیق اساسی به شمار می‌رود، ضرورتی اغماض ناپذیر است. ولی در فقدان چنین فرصت و امکانی یادآوری نکاتی خاص در باره ارزش بعضی از این آثار شاید خالی از فایده نباشد.

۱- رساله فی اعتقاد الحکماء، اساساً دفاعی از حکمای متأله است. مقصود شهاب‌الدین از اعتقاد الحکماء، درست روشن نیست و به نظر می‌رسد که این رساله حاوی عناصری از فلسفه مشاء و عقاید افلاطون و حکمت اشراق و در واقع نوعی فلسفه التقاطی است. اهمیت رساله در این است که دیدگاه شهاب‌الدین را در باره مسایل حکمتی و تصویب او در باره آراء برگزیده حکمای متأله نشان می‌دهد. مطالب خاصی از قبیل دفاع زیرکانه از عقاید حکما در باره تأخر ذاتی موجودات نسبت به صانع و فطری بودن ایمان و تشبیه حرکت افلاک به حرکت ابدان اصحاب و جه از حضور شخص شیخ اشراق و مشرب او در خلال عقاید حکما حکایت می‌کند.

۲- قصة الغربة الغریبة، این رساله متضمن مسأله حکمت سهروردی یعنی مسأله

رجعت در قالب تمثیلی شکفت‌انگیز است. دو راز بزرگ که در این تمثیل به صورتی بسیار رمزی و محجوب مطرح شده یعنی «راز رجعت صغری و رجعت کبری» و «تحدید عروج عرفانی» مستقلاً قابل بررسی و توضیح است.

۳- پرتونامه، از رسایلی است که جنبه نقل از دیگران را دارد و در «رفع ابهام اصطلاحات علماء مشائین که صعوبتی داشت» پرداخته شده. این رساله نیز مانند رسایل دیگر فلسفی جنبه بازگویی فلسفه سنی را دارد. چون شیخ اشراق به عنوان مفسر و شارح سخن می‌گوید می‌توانیم حکمت مشاء و غیره را از دیدگاه و دریچه ذوق و استنباط شیخ مشاهده کنیم. مسایلی از قبیل «لذت مشاهده عالم نور و عذاب محرومان» و «مقایسه انبیا و اولیا با شیوه خاص» و «نشأت خرد کیانی و فزونی از علم حکمت» و «اهمیت خواب و الهام» ردپای حکمت خاص سهروردی را در زمینه آراء مشایی نشان می‌دهد.

۴- هیاکل النور، این رساله از مسایل کلی حکمت بحث می‌کند ولی با توجه به مباحث خاصی از قبیل تأکید اصالت «خود» و اصل لاهوتی نفس انسانی و تبشیر خلاص نفس از پرتو فضایل روحانی و به وسیله ریاضت جسمانی، در ردیف آثار مستقیم حکمت بحثی اشراق محسوب می‌شود.

۵- الواح عمادی، مؤلف تصریح می‌کند که این رساله را چنان تألیف کرده که به افهام ایشان (امیران و شخصی که رساله به نام او تألیف شده) نزدیک باشد و به همین سبب نگارش مطالب رساله با طرزی روشن و قابل فهم برای ایشان و ناچار با شیوه‌ای «مصلحت‌آمیز» صورت پذیرفته است. اما در عین حال مسلماً نظیر تبشیر و تبلیغ حکمت اشراق را داشته و در لباس بحث کلی حکمتی رؤوس آراء شخصی خود را با فصاحت و بلاغت کم نظیر و البته بدون غفلت از وقایع استشهدات حدیثی و قرآنی تلقین کرده است.

نکته قابل توجه این است که در این الواح، نظم مشخصی رعایت نشده و مطلب و مسائل مختلف به تکرار و بی ترتیب مورد بحث قرار گرفته است.

۶- رساله الطیر، توضیح مربوط به قصه الغریبه الغریبه در باره این رساله نیز عیناً صدق می‌کند.

۷- آواز پرجبرئیل، انگیزه تألیف این رساله انکار یکی از اعمی و شان در حق

مشایخ گذشته و ناسازگویی او در حق خواجه ابوعلی فارمدی بوده و این جواب و دفاع بهانه تألیف یکی از ژرفترین رسایل حکمت سهروردی قرار گرفته است. اگرچه بخشی از مطالب رساله و بخصوص مبحث «کلمه» خالی از جنبه افاده مستقیم نیست ولی به طور کلی باید رساله را از رسایل تمثیلی و افاضات غیرمستقیم شیخ محسوب کرد.

محور رساله را رموز «علم خیاطت» و «علم کلام خدای» و «کلمات» و «پرچبریل» تشکیل می‌دهد. مقصود از خیاطت، قدرت تصرف و ابداع و منظور از علم کلام خدای، علم عین و کشف و لوح اعیان ثابت است. و «کلمه علیا» و «کبریات» و «کلمه کبری» و «کلمات صغری» و «جناحین جبریل» به ترتیب «نور اول یا عقل اول» و «عقول» و «عقل عاشر یا روح القدس یا جبرئیل» و «نفوس ناطقه و انوار اسفهدیه یا انوار علوی ساطع به عالم ناسوتی، و به اعتباری نفوس و املاک و عناصر» و «دو جنبه نسبت لاهوتی و اضاقت ناسوتی یا فطرت وجودی و وجهه عدمی» اراده شده است. «کلمه» همان «روح» تلقی شده و این معادله وسیله توجیه و بیان قابلیت صعود روح به عالم بالا قرار گرفته است. باید توجه کرد که مفهوم «کلمه» در نظر سهروردی وسیع‌تر و اعم از عقل و نفس در اصطلاح حکمت و به معنی مطلق «نور و صادرات روحانی و عناصر لاهوتی منبعث از نورالانوار» است.

۸- عقل سرخ، از رمزی‌ترین و معتبرترین رسائل تمثیلی شهاب‌الدین و ظاهراً یکی از چند رساله‌ای است که مجموعاً خلاصه نظریات شخصی و آراء واقعی شیخ را در بر دارند. مزیت بزرگ این چند رساله این است که از برکت شیوه تمثیلی و رمزی و مصون بودن از نفوذ مفاهیم سنتی مصطلحات فلسفی و عرفانی و تأثیر قالبهای جا افتاده بحث و تألیف، لب حکمت و عرفان خاص سهروردی را در اختیار پژوهنده می‌گذارند. در بحث‌های مستقیم سهروردی، با همه فوایدی که از نظر معرفی دیدگاه شیخ نسبت به حکمت‌های گوناگون و حکمت خاص وی دارند، ضرورت تجزیه مطالب و تفکیک عناصر دخیل از عناصر اصلی و مواد آرایشی از مواد اساسی و مطالب مصلحتی از مطالب واقعی، مانع بزرگی در راه تشخیص آراء او محسوب می‌شود و در نهایت هر

گونه دآوری جامع در باره دستگاه حکمت و عرفان سهروردی را موقوف و موکول به تجزیه و تحلیل دقیق کلیه آثار و کشف اشتراکات و اختلافات مباحث سهروردی با آراء دیگران می‌کند. این کاری است که توصیه آن آسان ولی انجامش بسیار دشوار است. به همین علت در فقدان چنین همت و فرصتی باید گنجینه آثار تمثیلی و رمزی شیخ اشراق را که راه دشوار ولی کوتاهی برای سیراب شدن از سرچشمه ذوق و اندیشه خالص و صافی این اعجوبه به شمار می‌رود، مغتنم شمرد. گفتیم آثار تمثیلی و رمزی شهاب‌الدین راهی دشوار ولی کوتاه برای دریافت فطرت و طبیعت واقعی ذوق و اندیشه سهروردی است، زیرا استنباط مفاهیم و مقاصد رموز و اشارات ژرفی که در این تمثیلات و از جمله در رساله حاضر (= عقل سرخ) وجود دارد خود محتاج بررسی تطبیقی همه رسایل تمثیلی و استمداد از حکمة الاشراق و دیگر کتب و رسایل فلسفی شهاب‌الدین است. اما از سوی دیگر هنگامی که مفاتیح این گنجینه از پرتو انس با این آثار و مطالعه بی‌پیرایه آنها (یعنی عمد و عشقی به جستجوی دانسته‌ها و پذیرفته‌های خود در آثار شیخ نداشته باشیم) به دست افتاد احساس خواهیم کرد که به مرکز دایره آیین و حکمت سهروردی دست یافته‌ایم.

این تمثیل شگرف داستان نفس ساقط در عالم ناسوتی است که آشیان خود فراموش کرده ولی به انگیزه انجذاب طبیعت لاهوتی خود در آرزوی آزادی است و از پرتو کوشش و کشش به مقام معرفت نایل می‌شود. فیض روح‌القدس مددش می‌فرماید و اسرار و رموز جهان و طریق رستگاری و رهایی روح انسانی از زندان ظلمانی را بدو می‌آموزد.

در بررسی رموز این رساله، تعیین هویت «نخستین فرزند آفرینش» که نامش یادآور عقل اول ولی نشانش «در چاه سیاه افتادن و اختلاط نور و ظلمت در وجود او» حاکی از عقل عاشر یا روح‌القدس و احتمالاً نور اسفهبندی است از لحاظ تشخیص مرجع و مصدر علم اشراقی در سلسله مراتب عرفان سهروردی اهمیت دارد.

بحث مفصل استاد هانری کربن در باره هویت عقل سرخ و بطور کلی فرشته راهنما و سروش عالم غیب که در هر یک از رسائل عقل سرخ و آواز پرجبرئیل و

غربت غربی و رساله الطیر به صورتی دیگر مجسم شده حاوی پژوهش معتبری است و پس از بررسی این مسأله از دیدگاه مذاهب و آیین‌های مختلف و تحقیق در کیفیت و وسیله حصول «معرفت»، راز شگفت‌آفرین «ملاقات با روح القدس و اسرارآموزی از سروش عالم غیب» را در قالب مظاهر گوناگون عرفانی و فلسفی و معرفت‌النفسی که جملگی به اصل «آشنایی با طبیعت کامله روحانی، و ظهور همزاد لاهوتی بر انسان ناسوتی و خودشناسی، و بالاخره جام جهان‌نمای کیخسرو» منتهی می‌شود معرفی کرده است.^۱

در شرح افلاک (= کوه قاف)، مسأله استحاله عبور از مدارهای بسته جهان مستدیر مطرح می‌شود و «بشارت امکان عبور از مراحل عالم عناصر از طریق تحصیل استعداد» اشاره به ظرفیت و سرشت متفاوت و توان نامتناهی عنصر روحانی نسبت به عناصر مادی و انتفاء قوانین طبیعی در حیطه تصرف نیروی لازم و لامکان اشراقی است.

در مبحث کوه قاف مسأله بزرگ «طریق تحصیل استدعا برای عبور از یازده کوه [دو کوه و نه فلک]» را با عبارت «در میان سخن بگویم اگر فهم کنی» ناکفته و مبهم رها کرده است. ولی اگر دقت کنیم حل این مسأله را در پایان رساله در مبحث «غسل در چشمه زندگانی» خرابیم یافت.

تصویر جامع و فشرده‌ای که از ماه و خورشید و بروج و سیارات سبعة در قالب رموز گوهر شب‌افروز و درخت طوبی و دوازده کارگاه داده شده در نهایت زیبایی و احساس است. ارزش درخت طوبی و سیمرغ که در آن درخت آشیان دارد، گذشته از مفهوم ساده خورشید و بتوش باید براساس «ماهیت مظهري هورخش و تمثال جسمی نورالانوار طبق عقیده سهروردی و ارزش رهزی هورخش کبیر و صغیر» کرد. بررسی این مسأله در حکمت سهروردی از یک سوی یادآور مسأله پیچیده طبیعت مسیح (لاهوئی یا لاهوتی و ناسوتی طبق عقیده یعقوب و نسطور) و از سوی دیگر یادآور مظاهر صفات و اسماء، ولی از لحاظ برداشت ذهنی و کنه مقاصد شهاب‌الدین از هر دو متمایز و متفاوت است.

در مبحث «چشمه زندگانی» که با همه کوتاهی یکی از مشخص‌ترین و اساسی‌ترین بیانیه‌های حکمت و عرفان سهروردی است راز بزرگ حکمت اشراق در باره «طریق رستگاری» به طرز بسیار مبهم و قابل تأویل مطرح شده ولی از مقایسه آن با موارد مشابه در دیگر آثار شیخ می‌توان به مقصود باطنی وی راهی جست.

۹- روزی با جماعت صوفیان، نکته مهمی که از این تمثیل در باره طبیعت مکتب سهروردی عاید می‌شود مسأله معرفت و روش سلوک و تحصیل بصیرت است.

۱۰- فی حالة الطفولية، در این رساله نیز مسأله معرفت و عرفان و زبان‌های افشاء اسرار بر نااهلان و حال دل بیگانه و آشنا و راه علاج دل بیگانه و مقایسه حال نابالغ و مرد بالغ و مرد عنین با مرد خام و مرد پخته و مرد اعمی با شیوایی کم نظیری بیان شده است. این مطلب که «اگر دل بیگانه بیگانگی خود بداند و نایبنا به نایبانی خود واقف شود این خود مقدمه آشنایی و بینایی است» شارح اساس تعلیم عرفانی سهروردی است.

تجویز میوه آن درخت که نشیمن سیمغ بر کوه قاف است (درخت طوبی که در یادداشت مربوط به عقل سرخ به آن اشاره شد) پس از خوردن گیاهی که غذای کرم شب‌تاب است و گیاهی که غذای گاو دریایی است» رمزی از مراحل کسب معرفت اشراقی است که در دو مرحله «تعلیم و سلوک» و «اقتباس مستقیم از نور و ولایت پس از حصول توفیق و بروز استعداد» خلاصه می‌شود. به عبارت روشن‌تر و به زبان شیخ اشراق در دو مرحله «بازگشت انوار مجرد به سوی انوار مدبره فلکیه» و «نیلی به مرتبه ارتباط مستقیم با انوار قاهره عالیه و نورالانوار» و یا «انتقال از مرتبه انوار محبوس در ظروف کالبدی به نورالانوار عالم مادی (هورخش) و سپس تحصیل استعداد صعود به سوی نورالانوار عالم عقول (حق تعالی) خلاصه و توصیف می‌شود.

۱۱- فی حقه العشق، از زیباترین رسائلی است که تاکنون در باره عشق نوشته شده است. شیوه نگارش آن بسیار زیبا و بلیغ و آراسته به اشعار برازنده و طرز آن (رمزی) است.

محور ظاهری داستان «یوسف و زلیخا و یعقوب» است ولی جنبه عرفانی و فلسفی محض دارد. یعنی هسته رساله، هسته فلسفی آمیخته به شیوه عرفانی است که با بیان خاص شعری و ادبی به صورت رمزی بیان شده است. دیدگاه و روح بیان سهروردی در این تمثیل بیشتر حاکی از جوش عرفانی است و ظاهراً مقصود فلسفی و نه روح آن، کالبد رساله را تشکیل می‌دهد.

شیوه تمثیلی شیخ اشراق با تمثیلات جلال‌الدین مولوی تفاوت اساسی دارد مولوی تمثیل را کاملاً عادی و مفهوم بیان می‌کند و همه کل آن تمثیل را نزدبانی برای تفهیم منظور فلسفی و عرفانی قرار می‌دهد و «سمبلیسم» مشخص در اجزاء تمثیلات مولانا، نایاب نیست ولی ندرت دارد. در شیوه رمزی و تمثیلات شهاب‌الدین بر عکس شیوه مولوی است هر جمله و بخشی از تمثیل در بسیاری از موارد رمزی از موضوعی است. شاید بتوان با چشم‌پوشی از بحث لفظی، شیوه مولوی را «شیوه تمثیلی» و شیوه شهاب‌الدین را «شیوه رمزی» نامید.

این رساله با تمثیلات مشابه از قبیل «حسن و دل» و غیره که دیگران نوشته‌اند قابل قیاس نبوده و بسیار قوی است.

محور اساسی تمثیل، تجلی صفات سه گانه گوهر نخستین (= عقل) یعنی «عشق، حُسن و حُزن» در قالب «زلیخا، یوسف و یعقوب» است.

در این تمثیل، حُسن و عشق و حزن که منشأ عالم لاهوتی و ناسوتی به شمار می‌روند، صفات «خدا» نیستند بلکه صفات «آفریده نخستین» اند. این مسأله اگرچه ظاهراً ساده به نظر می‌رسد ولی به کمک موارد مشابه می‌تواند در بررسی یکی از مشخصات مهم مابعدالطبیعه سهروردی قابل توجه باشد.

وصول به حُسن به مدد عشق و حصول عشق به وساطت حزن (که پیراینده دل از اغیار است) امکان‌پذیر است. نقش حزن در ماجرای شگفت‌انگیز «سقوط و صعود» از نقش مثبت و فعال «مصیبت‌گرفتاری» در «تحصیل استعداد رهایی» حکایت می‌کند و ناگفته پیداست که این نکته از اسرار مهم حکمت و عرفان و بخصوص حکمت سهروردی محسوب می‌شود.

حاصل کلی رساله، معرفی اساس سلوک و مراتب آن یعنی «معرفت»،

«محبت» و «عشق» است.

۱۲- لغت موران، این رساله مجموعه تمثیلات دلکشی در باره «اصل لاهوتی انسان» و «محروریت فطری متحجران از ادراک حقیقت» و «بی ثمر بودن تعلیم و ارشاد کردردلان» و «محال بودن تجلی کامل الهی در عالم ناسوتی» و «فراموشی انسان اصل الهی خود را و لزوم سلوک برای تخطر و تذکر عالم بالا» و «جام گیتی نمای کیخسرو» و «ان فی قتل حیاتی» و «انالحق»... است.

ظاهراً مفهوم عرفانی «جام گیتی نمای کیخسرو» (فصل چهارم) و بخصوص مضمون «جام جهان نمای جم من بودم» را استاد کرین از لحاظ مسأله «راز اصلی معرفت» مهم تلقی کرده‌اند. بی تردید رمز «جام جم یا جام کیخسرو» شاه بیت غزل «عرفان» و راز بزرگ «معرفت» به شمار می‌رود و سهروردی نیز در این مورد مستثنی نیست. شاید نکته مهم این حکایت در «غلاف جام که چون ده بند آن گشاده بودی جام بدر نیامدی و چون بسته بودی بدر آمدی» باشد که از نسبت معکوس میان «فعال بودن قوه روحانی» و «فعالیت حواس ظاهره و باطنه» حکایت می‌کند.

۱۳- صفیر سیمرغ، معتبرترین نوشته سهروردی در باره سلوک و مراحل معرفت و عرفان و راز فنا و موت قبل از موت است. متن رساله در دو قسمت «بدایا» و «مقاصد» شارح مسائل مهمی است از قبیل «تفضیل این علم [= علم اشراق] بر علوم و شیوه‌های دیگر حکمت» و «طوالع و لوایح و مقام سکینه» و «انواع فنا» و «مراتب پنجگانه توحید و وحدت» و «حرمت افشاء اسرار عرفان» و «امتناع ظهور عشق و اشتیاق در دو حالت ادراک و معرفت تامه و عدم ادراک مطلق».

با وجود اهمیت فوق‌العاده متن رساله از لحاظ ارائه دیدگاه عرفانی و برداشت وحدتی سهروردی، مطالب اساسی و مرکز توجه رساله را باید در اشارات رمزی مقدمه و مؤخر جستجو کرد.

هدهدی که با حصول شرایط مذکور (در بهار ترک آشیان گفتن و به منقار خود پر و بال خویشتن کنند و قصد کوه قاف کردن) سیمرغی فارغ از زمان و مکان می‌شود یادآور نظریه انسان کامل و یکی از جنبه‌های وحدت وجود است (منشاء اساسی داستان منطق الطیر عطار نیز همین نظریه است). این نظریه به

صورت رمزی در مقدمه رساله مطرح شده و با توجه به مطالبی که در قسمت دوم یعنی «مقاصد» در باره مراتب توحید عوام و توحید خواص (در واقع توحید و وحدت مقصود می‌باشد) آمده نظریه ابن‌عربی را در باره «وحدت وجود» و «انسان کامل» در خاطر زنده می‌کند. اتفاقاً تأکید خاص سهروردی بر مسأله «سراقدر» (در فصل دوم از قسمت دوم) که از مباحث بسیار مهم در عرفان ابن‌عربی به شمار می‌رود تشابه یا توارد فکری شیخ اشراق و ابن‌عربی را قابل قبول جلوه می‌دهد. مطالب دیگری در همین رساله از قبیل «در فطرت انسان با کثرت جوارح یک نقطه بیش نیست که لایق افاق قدسی باشد» (فصل دوم از قسم دوم) و «نقطه ربانیت که مرکز اسرار حق است در آدمی» (فصل سوم از قسم دوم) و اشارات سهروردی در جاهای دیگر به نظایر این مطالب نیز از عللی است که در مقام قضاوت عرفی چنین مقایسه‌ای را امکان‌پذیر می‌کند. اما توجه به ساختمان کلی جهان سهروردی و توجیحات خاص او در مورد «انالحق» (مثلاً در رساله «لغت موران») و تصریح ناامید کننده‌ای که در فصل سوم از قسم دوم رساله «صغیر سیمرغ» در باره عدم مجانست حق و خلق کرده است (اگرچه امکان دارد توجیهی مصلحت‌آمیز باشد!) موجب این اندیشه و تأمل می‌شود که آیا انسان کامل سهروردی یا سیمرغ هدده‌نمای او نماینده نظریه‌ای شبیه نظریه حلولی حسین بن منصور حلاج یعنی اعتقاد به دو طبیعت غیرقابل وحدت ولی قابل امتزاج لاهوتی و ناسوتی انسان است؟ یا حاکی از نظریه‌ای مشابه با نظریه ابن‌عربی که لاهوت و ناسوت را دو وجه حقیقت واحد (نه دو طبیعت مستقل و منفصل) و صفات بودی و نمودی کلیه موجودات اعم از انسان معرفی می‌کند؟ چنین استفهام و تاملی اگر پاسخی روشن به سود یکی از طرفین پرسش داشته باشد مشکل مهمی را در باره اساس فلسفه سهروردی حل خواهد کرد و پرسش وسیع‌تری را مطرح می‌کند که اصولاً جهان شهاب‌الدین و مراتب انوار و اشراقات و برازخ و جواهر غاسقه او نماینده اعتقاد به «دو جوهر» و یا «جوهر و عرض» است؟ و «جنبه وجودی گوهر نورانی و جنبه عدمی گوهر ظلمانی» خارج از بحث لفظی و منطقی چه مفهومی در ذهن سهروردی داشته است؟

مجموع آراء و مباحث سهروردی در باره این مسأله بخصوص مباحث کتاب حکمة الاشراق و رسائل تمثیلی او از وضعی مشابه عقیده حلاج بلکه مناسب دیدگاه مانوی حکایت می‌کند ولی پیش از بررسی دقیق عناصر و جنبه‌های گوناگون تجلیات ذوقی و اندیشه سهروردی نباید در این مورد داوری کرد و احتمال وجود دیدگاهی خاص و تجربه‌ای ممتاز از تجارب ذوقی و فکری دیگران را نادیده گرفت، مثلاً در سنجش مختصات جهان سهروردی با جهان مانوی و نوافلاطونی و ادربه اکتفا به مقایسه دستگاه مابعدالطبیعه این آیینها و حکمتها بدون توجه به ماهیت سلوک و تکالیف و مفهوم غایی رستگاری یا بالعکس، نمی‌تواند نتیجه‌بخش و مصون از آفت التباس و اشتباه باشد.

«کارگاه عنکبوت» که نماینده طلسم آفرینش است گذشته از تجسم بهت‌انگیز کرات و افلاک و بروج و صور فلکیه، اشاره به غموض مسأله آفرینش و «گرفتاری نفوس انسانی در طلسم ظلمانی» است و «خلاص یافتن با التجا به کشتی نوح» یادآور حدیث مشهور نبوی و حاکی از لزوم متابعت از ولی و مرشد یا انسان کامل و شاید تلویحی آشکار در مورد ولایت خاصه محسوب می‌شود. ۱۴- کلمات ذوقیه یا رساله الابراج، مضمون و مقصود اصلی رساله مراتب سلوک و صعود معنوی نفس انسانی برای درک معرفت و تحصیل اشراقات انوارالقیومیة و آثاراللاهوتیه است.

از ابویزید بسطامی و منصور حلاج به عنوان «اصحاب التجرید» و «اقمار سماء التوحید» نام برده (مثل رسائل دیگر) و رساله را با بیت «وکان مساکان ممالست اذکره...» که در جای دیگر نیز در آثار شیخ دیده می‌شود ختم کرده است. آنچه در انتساب رساله به سهروردی جای تردیدی باقی نمی‌گذارد گذشته از اشتراکات مذکور، شیوه نگارش و بیان است.

۱۵- بستان القلوب، انتساب این رساله مفصل به سهروردی که شامل دوره مختصر و نسبتاً جامعی از حکمت است، محل بحث و گفتگو بوده است. بررسی این رساله نشان می‌دهد که شیوه سخن سست‌تر و گاهی معانی و مفاهیم نازل‌تر و سطحی‌تر از شیوه سخن و مسایل مورد علاقه سهروردی است. طرح مطالب به شیوه‌ای مناسب کتابهای عادی متصوفه و دور از طرز تلقی و دیدگاه

شیخ اشراق کمیاب نیست، مثلاً مواردی از قبیل «لزوم شیخ و پیر و خرقه پوشانیدن و تلقین ذکر» (ص ۳۹۹) و نظایر آن. پایان رساله نیز که با عبارت «و این ضعیف را در آن میان اگر اتفاق افتد یاد می‌آورد» مختوم است و ظاهراً در میان رسایل و آثار شیخ منحصر به فرد به نظر می‌رسد زیرا کتاب حکمة الاشراق و فی اعتقاد الحكماء و الواح عمادی و هیاکل النور و پرتونامه و رساله الابراج و دیگر رسایل شیخ با مناجات یا دعایی کوتاه و یا بدون خاتمه مشخص پایان می‌پذیرد و گاهی نیز مهر خاتمه یا عبارتی است مثل «هر کس که بدین گفتم اعتماد نکند نادان است» (پایان رساله الطیر) یا شعری مانند «وکان ماکان ممالست أذکره...» (پایان رساله الابراج).

قرآینی که گفته شد مسلماً عدم انتساب رساله را به سهروردی ثابت نمی‌کند ولی اگر این قبیل نکات و دلائل دیگر که بخصوص از لحاظ دیدگاه و طرز تلقی متفاوت رساله ممکن است به دست آید، چنین نظری را تأیید بکنند دلیلی نخواهیم داشت که از پذیرفتن آن خودداری کنیم.

تشابه کلی مباحث را اعم از طبیعیات و الهیات فقط در صورتی می‌توان معیار تشخیص در این مورد (انتساب دو رساله به یک نفر) قرار داد که حاکی از وحدت نظام فکری نویسنده و تصرفات خاص او باشد و گرنه وحدت مطالب عام و توافق کلی در زمینه مسائل مربوط به منطق و حکمت را نمی‌توان دلیل خاصی برای قبول انتساب دو رساله به یک نفر دانست. در رساله هیاکل النور توجه خاص به مسأله «انوار و اشراقات» (مثلاً در صفحه ۹۶ و ۹۷) و در «الواح عمادی» موضوع نور الانوار و هورخش و کیان خره و فریدون و کیخسرو صاحبان فرّ و تأیید (مثلاً در صفحات ۱۸۲ و ۱۸۳ و ۱۸۶ و ۱۸۷) و در «پرتونامه» مباحثی از قبیل مسأله تأثیر عشق و طلب در حرکات افلاک و خرّه کیانی و فرّ نورانی (صفحات ۵۰ و ۵۱ و ۸۱) موجب تثبیت انتساب این رسایل به شیخ است. ولی در بستان القلوب که در انتسابش به سهروردی تردید هست اتفاقاً از این مباحث و رموز و دیگر مشخصات مسلم مکتب سهروردی اثری نیست.

سنجش و صایایی که در پایان دو رساله «بستان القلوب» و «یزدان شناخت»

مذکور و هر دو مربوط به موضوعی واحد یعنی «عدم افشاء اسرار ربوبیت» است. عدم تجانس رساله نخستین و تجانس رساله دوم را با شیوه اشراق یادآوری می‌کند. در خاتمه بستان القلوب این مطلب با عبارت «و احوال خلوت با کس نگوید الا با شیخ یا با نیکمردان» بیان شده و همین عبارت همراه با مطالب سنتی و عادی صوفیانه از قبیل تأکید متابعت از شیخ و پیر و التباس خرقه و تلقین ذکر و اوراد و بحث در ریاضت با طرزی متفاوت و ممتاز از سلیقه و نظر سهروردی این رساله را به صورت رساله‌ای که از طرف یکی از صوفیان فلسفه‌دان و طالب حکمت و عرفان تألیف شده جلوه‌گر می‌کند.

اما آنچه در فصل ششم رساله «یزدان شناخت» در باره عدم افشاء اسرار حکمت و رجحان نقل سینه به سینه حکمت الهی و اجتناب از تقدیم و ارائه اسرار رساله بر نامستعدان و نااهلان گفته شده از هر جهت با شیوه و طرز بیان سهروردی در این موارد موافق و منطبق است و شباهت تام به وصیت مصنف در خاتمه کتاب حکمة الاشراق در باره «حفظ این کتاب و احتیاط در آن و نگاهداری آن از غیر اهل و قرار ندادن آن در اختیار پیروان مشائین جز آن کس که اهل باشد» دارد. (حکمة، ص ۲۵۸).

با اینهمه باید اعتراف کرد با توجه به وجود مباحثی در بستان القلوب که بی‌شباهت به مباحث سهروردی نیست و همچنین تنوع شگفت‌انگیز آثار سهروردی، ارتباط این رساله با شیخ اشراق یا حوزه تعلیم او کاملاً ممکن می‌نماید و هرگونه اصراری در اثبات بطلان انتساب آن به شیخ کوششی نامعقول خواهد بود.

۱۶- یزدان شناخت، در این رساله بخشی از حکمت به طور مختصر و مفید بیان شده است. آغاز رساله و تصریحی که در مورد نام و عنوان محمدبن محمودالداری و تقرب به حضرت او شده از لحاظ سلیقه سهروردی قابل تامل است و با آنچه مثلاً در مقدمه «الواح عمادی» به صورت اشاره‌ای لطیف و مبهم به شخص منظور آمده مشابهتی ندارد (ص ۱۱۱-۱۱۰)، ولی انجام رساله (رجوع شود به یادداشت مربوط به «بستان القلوب») و عبارات خاصی که در دیگر رسایل شیخ هم دیده می‌شود (مقایسه بفرمایند با عبارت «تا این غایت

محققان حکما از متقدمان و متأخران مانند این رسالت نساخته‌اند؛ از رساله یزدان شناخت را با عبارت «نه پندارم که پیش از من مثل این کس ساخته است» از رساله الواح عمادی، (صفحات ۴۰۵ و ۱۱۱) و حضور مصطلحات و مسائل مورد علاقه سهروردی از قبیل سلسله نظام نوری (مثلاً در صفحات ۴۳۱-۴۳۰) و احوال نفوس بعد از مفارقت بدن (صفحه ۴۳۶ و بعد) و کیفیت معجزات و کرامات و دانستن مغیبات و حقیقت خواب (صفحه ۴۴۷ تا ۴۵۲) که در بعضی جاها شباهت تام به مطالب «حکمة الاشراق» پیدا می‌کند (البته با بیانی ساده‌تر و با زبان و بیانی که کمتر اشراق است) جملگی موجب یقین در انتساب رساله به شهاب‌الدین سهروردی است.

* * *

ناگفته پیداست که رسائل تمثیلی و رمزی شیخ اشراق بیش از آثار تعلیمی و بدون او از لحاظ شناخت عقیده باطن و گرایش حکمتی و عرفانی شیخ، ارزش و اهمیت دارد و آینه‌ای است که صورت واقعی و بی حجاب سهروردی را به ما نشان می‌دهد. (رجوع شود به یادداشت مربوط به «عقل سرخ» در همین مقاله). از میان این رسائل می‌توان رساله الطیر، عقل سرخ، الغریبة الغریبة را در یک ردیف محسوب کرد و آواز پرچبرئیل را هم در ردیف مشابه آنها قرار داد. در این چهار رساله با همه اختلافاتی که با هم دارند وجه مشترک «سلوک تا مرتبه تماس با واهب الصور و برخورداری از تعالیم اشراقی مصدر روحانی عالم عنصری» به چشم می‌خورد.

رسائل روزی با جماعت صوفیان و فی حالة الطفولية و لغت موران از لحاظ توجه به جنبه‌های گوناگون «معرفت و شهود» در یک ردیف قرار می‌گیرند ولی از نظر شیوه تمثیل، لغت موران رساله‌ای استثنایی است.

رساله فی حقیقة العشق اساسی‌ترین تمثیل عرفانی سهروردی و شارح چگونگی آفرینش عالم و آدم براساس تجلیات گوهر نخستین و ماهیت و کیفیت «فطرت مشتاق و محتاج عالم ناسوتی» است و در میان رسایل تمثیلی وضعی ممتاز و مشخص دارد. همچنین رساله صغیر سیمرخ به شرحی که گذشت، شاید مرموزترین و معتبرترین اثر عرفانی شیخ و از یک لحاظ، یعنی از نظر نمایش

روح عرفانی سهروردی و اشاره مستقیم او به مسائل که رنگ و بوی «وحدت» دارد، منحصر به فرد است.

چنانکه در یادداشت مربوط به فی حقیقة العشق اشاره کردیم شایسته است شیوه سهروردی را در استخدام روش تمثیلی برای تعلیم مقاصد فلسفی و عرفانی، شیوه «رمزی» بنامیم. بدین معنی که اجزاء تمثیلات نیز دوشادوش قالب کلی تمثیل به عنوان رموزی برای افاده معانی و مفاهیم منظور دارای وظیفه هستند. بدین ترتیب شیخ اشراق هم از «تمثیل کلی» و هم از «رموز مفرد» در گفتار خود استفاده می‌کند، مثلاً در سایل قصة الغربة الغربية و رسالة الطیر از یک سو قالب کلی داستان حاکی از سقوط نفوس انسانی در زندان ناسوتی و حصول معرفت از طریق سلوک و نیل به فیض شهود و استفاده از تعالیم روح القدس و لزوم تکرار مجاهدت برای ازاله علایق مادی است و از سوی دیگر کلمات و اجزایی از قبیل «ماوراءالنهر و بلاد مغرب و مدینه قیروان و صید مرغان ساحل دریای سبز و شیخ هادی و عاصم و هدهد و غیره» در غربة الغربية و «مرغان گرفتار و دام و دانه صیادان و مرغان داناتر و هشت کوه و والی و ملک و رسول ملک» در رسالة الطیر هر یک رمزی از یک مفهوم معین به شمار می‌رود. بنابراین استنباط مقصود کلی شیخ از رسائل تمثیلی مطلقاً کافی نیست زیرا این مقاصد کلی غالباً از مقوله کلیات است و اختصاص به شیخ اشراق ندارد بلکه اجزاء و عناصر رمزی تمثیلات است که مختصات دیدگاه فلسفی و عرفانی سهروردی را نشان می‌دهد و به کشف نظام ذوقی و فکری او کمک می‌کند.

شیوه گفتار سهروردی در رسائل فارسی از مؤثرترین و زیباترین شیوه‌های بیان و گفتار است. این شیوه گاهی به اوج دلنشینی و بلاغت می‌رسد. موارد این اوج در آثار سهروردی بسیار است و به عنوان نمونه می‌توان از سرتاسر رساله «فی حقیقة العشق» و فصولی مانند «ستایش هورخش» در الواح عنمادی (ص ۱۸۴-۱۸۳) یاد کرد.

* * *

از مهمترین مسائل در مورد شیوه تعلیم و بیان سهروردی مسأله رمز آینی و استفاده از رموز و مصطلحات بدیع و شگفت‌انگیز در تعلیم حکمت و عرفان

است. این رموز به سه دسته قابل تقسیم است:

نخست - مصطلحات و سلسله رموز اشراقی، که به دستگاه نور و ظلمت در نظام اشراقی تعلق دارد. تنوع این رموز کم و تکرار آنها بسیار است.

دوم - مصطلحات خسروانی یا رموز و واژه‌های ایران باستان، که در ضمن اثبات علاقه‌مندی و مجذوبیت سهروردی نسبت به منابع مجهول این مصطلحات بی‌ارتباط با مصطلحات دسته نخستین به نظر نمی‌رسد. درک این ارتباط یعنی ارتباط «رموز ایرانی» با «سلسله نوری»، ابهام رموز ایرانی را تا حدی کاهش می‌دهد و این احتمال و نظریه را مطرح می‌کند که توجه سهروردی به این رموز گذشته از ارتباط با فلسفه سیمرغ نشان خسروانی امکان دارد در بعضی موارد از توجه به جنبه صوری این قبیل واژه‌ها (مانند فرّ و خزّه و بنایع‌الخزّه و اضواء‌المینوبه) و مناسبت آنها با نظام نوری حکمت اشراق سرچشمه گرفته باشد. گذشته از این نکته با توجه به انواع مصطلحات ایرانی (واژه‌ها و مفاهیم مربوط به فرّ نورانی و اضواء مینوی، نامهای متداول در فرهنگ مزدیسنا و حتی فرهنگ پارسی، واژه‌های ایرانی مجهول الاصل که امکان دارد محرف یا بر ساخته باشند، اشارات و اشخاص اساطیری) که بعضی از آنها در ردیف اصطلاحات اشراقی و بعضی در ردیف اصطلاحات یونانی استعمال می‌شوند و گاهی هم‌معنان با اشراقات نورالانوار و گاهی موازی با مثل و ارباب و اصنام ظاهر می‌گردند که جستجوی قالب واحدی برای جمع همه این واژه‌ها و اصطلاحات و نامها در یک جا کوشش بی‌فایده‌ای به نظر می‌رسد. چنین قالبی که جامع این سلسله باشد جز «مصطلحات ایرانی» نمی‌تواند باشد. اگرچه سهروردی از حکمای فرس مصرحاً یاد کرده ولی تحلیل مصطلحات ایرانی او شاید نشان دهد که آنچه آن را «حکمت فرس» به نقل از شیخ اشراق می‌نامیم جز تعدادی اصطلاحات و واژه‌ها و نامهای اساطیری معروف (مقصودمان نوع فرّ و کیان خزّه و فریدون و کیخسرو و بهمن و شهرپور و خرداد و مرداد و اردیبهشت است) که در کوره اشراقی سهروردی رنگ و جلای خاصی یافته و درخشان و نورانی بیرون آمده چیز دیگری نیست. فراموش نکنیم که اصولاً نامها و اصطلاحات ایران باستان در ادبیات فارسی نیز با نور و آتش قرین و نزدیک

است و ازدواج چنین طبیعت نورانی و آتشی با طبیعت نظام نوری حکمت اشراق استبعادی چندان ندارد. به عبارت روشن تر مقصود این است که شأن و شکوه «السیدالعظیم هورخش... رئیس السماء، واجب تعظیمه فی سنة الاشراق» (حکمة الاشراق، القسم الثانی المقالة الثانیة، ص ۱۵۰-۱۴۹) و یا جلال معنوی «شهریور» که صاحب الصنم «هورخش» است و هورخش طلسم و مظهر نمودی آن در عالم ناسوتی محسوب می شود (حکمة ص ۱۴۹، قس با طلسمات سایر امشاسپندان خرداد و مرداد و اردیبهشت و اسفندارمذ تا آنجا که به انطباق این رموز و اصطلاحات با دستگاه آفرینش و سلطنت اهورایی در آیین مزدیسنا مربوط است در درجه اول از نوعی اقتباس و استخدام زیرکانه عناصر ایرانی برای تزین و تفخیم و خارق العاده جلوه دادن مسایل حکمت اشراقی حکایت می کند. یعنی در دستگاه اشراقی سهروردی جنبه صوری و ظایف امشاسپندان و هور و فرّه به استثنای منشأ مجهول واژه هورخش و عظمت خارق العاده شهریور و بهمن حاکی از اقتباس اصطلاحی و آرایشی است، شبیه استعمال مغان و مغبجه و آتشکده و غیره در شعر فارسی، البته با امتیازی که مربوط به زمینه حکمتی و عمیق آثار سهروردی است).

ولی هرگاه روح فلسفی این واژه‌ها و اصطلاحات را در آثار شهاب الدین مورد بررسی قرار دهیم (همان چیزی که متداعی با مسأله فلسفه خسروانی است) متوجه چند نکته خواهیم شد:

۱. امکان دارد روح حکمتی اصطلاحات ایرانی سهروردی بیش از آن که از ماهیت فلسفی و حکمتی آن اصطلاحات حاکی باشد، از تأثیر مشرب فکری و ذوقی خاص سهروردی در تعلیه فلسفی و عرفانی مصطلحات ایران باستان و حالتی شبیه وضع ثانوی حکایت بکند.

۲. روح و ظایفی که شهاب الدین بر عهده عناصر ایرانی (فرّه و خزّه که نوعی تأیید آسمانی یا بانگ دعوت و صلاهی یاری اصل لاهوتی است، هورخش که مجسمه عنصری نورالانوار است، شهریور و بهمن و خرداد و مرداد و اردیبهشت و اسفندارمذ که صاحبان اصنام طلسمات عنصری یا مثل برین انواع کلی مخلوقات یا روح مینوی کالبد ناسوتی هستند) گذاشته است با روح و ظایفی که

بر عهده «دستگاه انوار و اضواء» و «سلسله کلمات» در دستگاه فلسفی سهروردی می‌باشد سازگارتر می‌نماید تا با سرشت فلسفه مزدیسنا. مقصود این است که مثلاً خزه کیانی را در حکمت سهروردی در قالب فکر جدیدی که مناسب دستگاه اشراقی و نوری و گاهی متمایل به طرز فکری مانوی (بروز استعداد فطری انوار محبوس برای ارتباط با انوار مجرده و آرمان اتصال با نورالانوار) و متناسب با سلطه «کلمه و روح» (حصول سعادت تذکر برای کلمه صغری و آرمان صعود آن به سوی کلمات کبری و کلمه علیا) است پیدا می‌کنیم و در زیر نقاب کیان خزه با مفهومی شبیه نظریه شیخ یونانی در باره حصول معرفت که وسیله حرکت نفوس در قوس صعودی است و عقیده ادویه در باره فیض تحصیل گنوس و تذکار روح نسبت به مصدر لاهوتی به یاری لوگوس یا کلمه مواجه هستیم. همچنین رابطه امشاسپندان مزدیسنا را با عالم خاکی از مقوله رابطه ارباب اصنام با طلسمات و یادآور «مثل افلاطونی» و «صدور ماهیات امکانیه از نفس کل در فلسفه اشراق» و «اصل و ظل و اسماء و مظاهر» می‌یابیم که شاید ممتاز از دیدگاه مزدیسنا در این مورد (رابطه رب النوعی و نگهبانی مخلوقات جهان استومند به وسیله ایزدان و امشاسپندان مینوی) باشد.

برای نظر استاد کربن در باره «خزه» به کتاب در اسلام ایرانی (ج ۲، ص ۱۴۰-۸۱) و برای «ارباب انواع و اصنام» به همان کتاب (صفحات ۱۱۱ به بعد) رجوع شود. طرز تلقی شهاب‌الدین در باره رابطه ارباب و اصنام و «نقش صاحبان اصنام و طلسمات در جهان اشراقی» در کتاب حکمة اشراق (ص ۱۶۰-۱۵۴) منعکس است.

۳. با در نظر گرفتن نکات مذکور می‌توان تصور کرد که منشاء و منبع حکمت خسروانی را بیش از ایران باستان باید در مکتب سهروردی و امثال او جستجو کرد و شاید این حکمت چیزی جز بازتاب طلعت اصطلاحات و نامهای سنتی و اساطیری ایرانی از ورای نقاب ملمع ذوق و فکر شهاب‌الدین که تار و پودش از امتزاج بدیع معارف گوناگون رایج در زمان به وجود آمده است، نباشد.

جاذبه و تأثیر سحرآمیز واژه‌ها و مایه‌های اساطیری ایرانی در حکمت اشراق که منشاء تجسم حکمت فرس و حکمای فرس در ذهن سهروردی محسوب

می‌شود، محل تردید نیست (سهروردی و افلاطونیان ایران، هانر کربن، صفحات ۲۰۱ و ۲۰۰ و ۲۱۱، مطالب مربوط به «خسروانیون» و «اشراقیون») و در وجود فلسفه دینی مزدیسنا اعم از باستانی و ساسانی و همچنین جهان‌بینی‌های جنبی از قبیل مانوی و زروانی و مهرپرستی نیز نمی‌توان شککی کرد. ولی به نظر می‌رسد آنچه به عنوان نظریه «حکمای فرس» می‌شناسیم مجموعه‌ای از واژه‌ها و مفاهیم دینی و اساطیری و داستانی ایرانی است که در بئوته حکمت شهاب‌الدین فرو رفته و پس از انحلال و ترکیب، تحت تأثیر آتش و گرمای افلاطونی و نوافلاطونی و گنوسی و دود و دم مانوی و بارقه عقاید مهری و حرارت ذوق شخصی سهروردی با تشخص فعلی ظاهر شده است. از این لحاظ شاید فرقی اساسی میان اصطلاحات ایرانی و عناصر اسلامی وجود نداشته باشد، یعنی مواد و عناصر اسلامی سهروردی نیز از چنین استجاله‌ای مصون نمانده و با از دست دادن بسیاری از خواص سنتی خود تشخصی اشراقی احراز کرده‌اند و نیز با وجود این نمی‌توانیم شخصیت خاص عناصر اسلامی را در مکتب سهروردی جز مواد اسلامی از دیدگاه شهاب‌الدین یا استفاده خاص شهاب‌الدین از مواد و مفاهیم عام اسلامی چیزی دیگر بدانیم.

در هر حال مقصود ما تردید در وجود نوعی حکمت (و لاقلاً نوعی حکمت دینی و نزدیک به آیین عرفانی) در ایران پیش از اسلام نیست، بلکه فقط می‌خواهیم مجهول بودن چیزی را که به صرف تأیید چند حدیث منقطع به عنوان اصلی مشخص در بررسی ماهیت منابع فکری و ذوقی سهروردی تلقی می‌کنیم یادآور شویم و نیز لزوم استمداد از معیارهای عمومی حکمت و عرفان و ذوق و سلیقه سهروردی را در بررسی «فرهنگ ایرانی» سهروردی مطرح کنیم. بحث بیشتر در این باره نیاز به مجال دیگری دارد.

سوم - رموز تمثیلی و عمومی، که بخصوص در رسایل تمثیلی به چشم می‌خورد. اهمیت این نوع رموز از این لحاظ است که سهروردی در استخدام و استعمال آنها بر عکس رموز دسته نخست و دسته دوم، محدودیتی احساس نمی‌کرده و از قوه ابداع و تجسم ذهن توانا و تخیل نیرومند خود با دامنه‌ای وسیع و امکانی نامحدود در این مورد استفاده کرده است. به همین سبب، پژوهش در

بارهٔ این رموز و کشف مفاهیم آنها با همهٔ ضرورت و لزومی که دارد کاری بسیار دشوار و مزلهٔ تحقیق است و چون مفتاح و معیار واحد و مشخصی برای گشودن این گنجینه وجود ندارد کشف هر مورد یا حداکثر هر دسته از این رموز، نیازمند تدقیق و تحقیقی مستقل است و از طرف دیگر اشتباه در مفاهیم و معانی واقعی این رموز موجب احتجاب و استتار مقاصد فلسفی و عرفانی سهروردی بلکه باعث التباس و اشتباه خواهد شد. مقصود این است که آشنایی با دستگاه انوار و اشراقات شهاب‌الدین و کیفیت برداشت فلسفی یا عرفانی او در مورد رموز و نامها و اساطیر ایران باستان و شناخت سرچشمه‌های مورد علاقهٔ سهروردی، به مثابهٔ مفتاح کلی درک این سلسله از اصطلاحات را آسان می‌کند. ولی تحصیل مراد شیخ از استعارات و تمثیلاتی از قبیل «کنیزک حبشی و تقابل نظر او با نظر پیر دهم که موجب حاملگی کنیزک می‌شود» (آواز پرجبرئیل) و «چشمهٔ زندگانی و کیفیت وصول به آن» (عقل سرخ) و «کشتی نوح و عصای موسی» (صفر سیمرخ) و نظایر اینها گذشته از معرفت کافی به آراء خاص فلسفی و نظرگاههای عرفانی سهروردی، مستلزم تحلیل دقیق رسایل تمثیلی و تطبیق رموز و تمثیلات موازی و مشابه است.

انگیزه و علت رمز آیینی سهروردی چیست؟ این سؤال که در بارهٔ سهروردی و هر شیوهٔ رمزی دیگر، مثلاً شیوهٔ مولوی در دیوان کبیر یا شیوهٔ حافظ می‌تواند مطرح شود از لحاظ شناخت مسألهٔ رمز آیینی و آشنایی با ارزشهای رمزپردازی اهمیت بسیار دارد.

برای رمزپردازی شیخ اشراق چهار انگیزه و علت می‌توان در نظر گرفت:

۱. ممکن است استفاده از رمز، به منظور آرایش گفتار و تأمین زیبایی بیشتر کلام یا تزیینات شاعرانه باشد. در بسیاری از رموز رسایل تمثیلی سهروردی این مقصود متجلی است.

۲. استفاده از رموز و شیوهٔ رمز آیینی گاهی وسیله‌ای است برای افزایش بلاغت و ظرفیت کلام، مثلاً سهروردی از نیروی معنوی و ظرفیت عظیم بعضی واژه‌ها و اصطلاحات که حاملهٔ معانی مبهم اساطیری و سنتی و معتقدات قرون و اعصار هستند برای افزایش نیروی بلاغت و ظرفیت کلام خود استفاده می‌کند

و نقص و مضیقۀ زبانی و بیانی را در ادای مفاهیم والای حکمتی و عرفانی برطرف می‌کند.

۳. تأمین روح حماسی و ایجاد جاذبیت روحانی برای تهییج مریدان و مسحور و مجذوب ساختن پیروان یکی از انگیزه‌های سهروردی در استفاده از شیوۀ رمزآینی بوده و تردیدی نمی‌توان داشت «نور اسفهد و هورخش و اضواء مینویه و ینابع خرّه و فزّه نورانی و خداوند نیرنگ ملک افریدون باز پس ستانندۀ وردگان» و «سفیر سیمرغ و ده پیر و فرزند نخستین آفرینش و ناکجاآباد و مرغان ساحل دریای سبز» که حتی امروز جان و دل خوانندۀ آثار شهاب‌الدین را تسخیر می‌کند در آن روزگار صدچندان در مریدان باصفا و شیدا اثر کرده است.

۴. آنچه در مقدمۀ رسالۀ فی حالة الطفولية در بارۀ کتمان اسرار از ناهلان و در رسالۀ لغت موران در بارۀ تظاهر هدهد به روز کوری در شهر بومان و مضامین دیگر از این قبیل در دیگر رسایل سهروردی ذکر شده است یکی از انگیزه‌ها و موجبات مهم رمزآینی را در مکتب شهاب‌الدین معرفی می‌کند. این انگیزه و سبب که در مورد همه آیین‌های مخفی اعم از دینی و مذهبی و عرفانی مصداق دارد در آیین عرفان سهروردی نیز مورد استفاده قرار گرفته و قفل بر در این گنج افکنده است. از علل چهارگانه که ذکر شد هر چهار علت در پیروی سهروردی از شیوۀ رمزپردازی مؤثر بوده و در بسیاری از گفتارهای رمزی شیخ، اجتماع چند علت و گاهی هر چهار علت محسوس است.

نامهای دل‌انگیز رسایل و شیوۀ نگارش زیبا و شیوا و بیان ساحرانۀ سهروردی همگی حاکی از تجلی ذوق و طبع لطیف و تخیل نامحدود و تجسم شگفت‌انگیز این حکیم ژرف‌نگر است. ولی به همان اندازه که مثلاً رمز «صفر سیمرغ» با زیبایی و تناسب خود گوشنوازی و دلبری می‌کند از مایه‌ای افسانه‌ای و اساطیری نیز بهره‌مند است و در عین حال چهرۀ مقصودی بزرگ را در زیر نقاب دارد.

نقدی بر مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق^۱

به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سیدحسین نصر
از انتشارات انستیتوی فرانسوی پژوهشهای علمی در ایران، تهران،
۱۳۴۸ ش.

دکتر رضا داوری

مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق به تصحیح و تحشیه دکتر سیدحسین نصر
در عداد «گنجینه نوشته‌های ایرانی» قسمت ایران‌شناسی انستیتوی پژوهشهای
علمی در ایران چاپ و منتشر شده است.

دکتر نصر مقدمه‌ای حاوی زندگی و افکار و آثار سهروردی بر این کتاب
نوشته و در آخر مقدمه روش خود را در تصحیح متن آثار فارسی سهروردی
شرح داده است. هانری کربن نیز رساله‌الابراج سهروردی را که عنوان دیگرش
کلمات ذوقیه است و به عربی تحریر شده به صورت ذیلی بر این متن‌ها افزوده
و در مقدمه مفصلی همه آثار چاپ شده در این کتاب را تجزیه و تحلیل کرده
است. غیر از رساله‌الابراج که یک متن کوتاه عربی است و به فارسی نوشته و
بعضی دیگر از عربی به فارسی برگردانده شده است.

اساس نظمی که در ترتیب طبع این آثار منظور دکتر نصر بوده بیشتر مربوط
به مضمون آنها بوده و روشی است که سهروردی در بیان آثار خود بکار برده
است. به این معنی که کتاب به سه بخش تقسیم شده است: بخش اول شامل

۱ - مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران، ش ۲۷ (شهریور ۱۳۴۹) ص
۳۶۵-۳۷۱.

رسائل فلسفی و مقصود از آنها: پرتونامه، هیاکل النور، الواح عمادی است. بخش دوم هشت رساله عرفانی است که عبارتند از: رساله الطیر، آواز پیرجبرئیل، عقل سرخ، روزی با جماعت صوفیان، فی حاله الطفولیه، فی حقیقه العشق یا مونس العشاق، لغت موران و صغیر سیمرغ. عنوان سوم، رسائل منسوب به شیخ اشراق است یعنی دو رساله بستان القلوب یا روضه القلوب و رساله یزدان شناخت.

با نگاه به بخش سوم این تصور پیدا می‌شود که ممکن است این دو رساله از سهروردی نباشد اما مصحح محترم در مقدمه مشروح خود دلائلی آورده که به موجب آنها این دو رساله از سهروردی است و خود به این امر اطمینان یافته است. مع‌هذا به قول هانری کربن به خاطر مراعات احتیاط علمی، این دو رساله را جزو رسائل منسوب آورده است. من نیز در ضمن مطالعه این مجموعه به قرائن و شواهدی برخورده‌ام که مؤید رأی آقای دکتر نصر است و لاقلاً می‌توان به عنوان دلائل استحسانی از آنها یاد کرد. در اینکه آقای دکتر نصر هم به این نکات توجه داشته‌اند تردیدی نیست زیرا ایشان تنها به عنوان یک مستتبع و تاریخ‌دان به کار نپرداخته و اینطور نبوده که بر حسب تصادف سهروردی را انتخاب کرده باشند. تا آنجا که من می‌دانم آنچه برای دکتر نصر در درجه اول اهمیت قرار دارد معانی افکار سهروردی است و اگر به ظاهر هم توجه می‌شود از آن جهت است که ظاهر، عنوان باطن است.

از آن مواردی که گفتیم یک مورد را ذکر می‌کنم: در کتاب بستان القلوب (بند ۷۶، ص ۳۹۳) نویسنده معرفت نفس را بر چند چیز موقوف دانسته است: «اول شناختن قوای چند که در بدن مرکب است. پنج ظاهر و پنج باطن و یکی شهوانی و یکی غضبی و قوای چند دیگر چون نامیه و غاذیه و مولده و جاذبه و هاضمه و ماسکه و دافعه...» این مطلب را با بند ۱۸ خاتمت کتاب صغیر سیمرغ (ص ۳۳۱) که بی‌تردید اثر سهروردی است مقایسه کنیم: «... و کسانی که خواهند که کارگاه عنکبوت فروگشایند نوزده عنوان را از خود دور کنند از آن پنج پرنده آشکار و پنج پرنده نهان و دو رونده تیز پیدا حرکت و هفت رونده آهسته پوشیده حرکت...»

البته می‌توان گفت بسیاری از حکمای الهی ایران - بخصوص در این زمینه‌ها - باهم اختلاف رای نداشته‌اند و مانعی ندارد که دو نویسنده یک مطلب را حتی با عباراتی مشابه بنویسند. به همین جهت وقتی فرض این است که این دو رساله از یک فیلسوف باشد این گونه موارد را می‌توان قرینه‌ای بر صحت فرض و مؤید شواهد و دلائل دیگر دانست. اما به نظر من که اهل تتبع هم نیستیم این مسأله چندان اهمیت ندارد که آیا فلان کتاب از فلان نویسنده است یا نه. آنچه مهم است مضامین این رسالات است. در اینجا نه مجال آن هست که به بیان آراء سهروردی که در رسالات فارسی بیان شده بپردازیم و نه این کار ضرورت دارد. گمان می‌کنم سوالی که باید مطرح شود این است که آیا انتشار آثار فلسفی و از جمله آثار شیخ شهید یحیی بن حبش امیرک سهروردی چه اهمیتی دارد یا می‌تواند داشته باشد؟

ممکن است گذشته را به صورت بت درآوریم و هر چه را که از گذشته به دست ما می‌رسد در انبانی جمع کنیم و اگر کسی از ما پرسید این همه به چه درد می‌خورد شانه خود را بالا اندازیم و بگوئیم به ما مربوط نیست. این وقایع در گذشته بوده و در این صورت، الحق که بت پرستان بدی هستیم زیرا به جای بت پرستیدن، خود را به او مشغول کرده‌ایم و در این مشغولیت، عمر گذرانده‌ایم آن وقت اگر این آثار یعنی انبان معلوماتی در باره گذشته به دست مردم امروز برسد که در بند مسائل روزمره زندگی گرفتارند و عنکبوت وار به دور خویش تار می‌تند ای بسا بگویند «اینها همه بیهوده است». اما همیشه ما در تاریخ‌نویسی به فراهم آوردن مجموعه اطلاعات پراکنده نمی‌پردازیم و وقتی فی‌المثل آثار حکیمی را طبع و نشر می‌کنیم مرادمان این نیست که فقط مردمان بدانند که در قرن ششم حکیمی به نام سهروردی بوده و به فتوای رؤسای شریعت و به فرمان صلاح‌الدین ایوبی در سن جوانی شهید شده است. ما اینجا با تفکر سهروردی سر و کار داریم و می‌دانیم که زندگی او هم جدا از این افکار نبوده است. با این همه وقتی مطابق رسم و شیوه متداول فکر می‌کنیم ای بسا بگوئیم این درست که سهروردی در زمان خود مردی بزرگ و متفکر بوده و آراء او باعث شده که گرد و غبار کدورت بر خاطر ارباب شریعت بنشیند و اسباب قتل و نابودی او فراهم

شود اما ما امروز در دوره رونق علم و در روز روشن علم چه نیازی به حرفهای او داریم؟ مخاطبان او کسانی هستند که در ظلمت بسر می‌برند و نمی‌دانند که در ظلمتند. وانگهی او باز هم راه ظلمات را به ما نشان می‌دهد و می‌خواهد مردمان در این راه بروند تا بدانند که قبلاً هم در ظلمت بوده‌اند و ما زمانی است که دیگر از ظلمت نجات یافته‌ایم! و بدون رجوع به آثار او و ناخوانده از پیش، می‌دانیم که او چیز مهمی ندارد که بگوید و این از خصوصیات عهد ما است که اهل آن به مکتب نرفته و کتاب نخوانده و به تجربه آشنانشده بسیار چیزها می‌دانند و با دم زدن از روح علمی (که مرادشان از علم، صرف علم حصولی رسمی است) و انصاف و دقت و وسواس، جاهلانه حکم برد و بطلان امور می‌دهند و این امر عجیبی است. علم جدید نه تنها با غفلت مفاوات ندارد بلکه حاصل غفلت بشر است. حاصل دوری از وطن اصلی و یار و دیار. اما سهروردی می‌خواهد به وجهی ما را به وطن اصلی خویش که جایی و نامی هم ندارد بازگرداند. یعنی ما را از غربت در دنیای مغرب غواسق به وطن مشرق انوار برساند و ما که بیگانه نسبت به وطن اصلی خویشیم گوش نیوشای سخن او را نداریم. در زمانی که امر قدسی مطرح نیست و از یادها رفته او با ما از «فایده تجرید که ما را زودتر به وطن اصلی باز می‌گرداند» سخن می‌گوید و تأکید می‌کند که «بازگشتن، اقتضای سابقه حضور می‌کند و فی‌المثل به کسی که مصر را ندیده است نمی‌گویند به مصر بازگرد و زنهار از اینکه از وطن دمشق یا شام یا امثال اینها را مراد کنی چه اینهمه شهرهای دنیا وی‌اند و شارع فرمود حب‌الدنیا رأس کل خطیئه» به این ترتیب وطنی که او می‌گوید عالم حقیقت است و بشر از این وطن دور شده و حتی آن را فراموش کرده است. آیا نظر کردن در آثار سهروردی می‌تواند ما را یاری کند که از این سفر دراز خود به مغرب تاریک جهل، عزم بازگشت و دیدار وطن کنیم؟ و این بسته به آن است که چگونه آثار او را بخوانیم؟. اگر سهروردی را می‌خوانیم که به ظاهر کلام او علم پیدا کنیم و به همین هم اکتفا می‌کنیم ای بسا که حتی قدمی برای نجات از غربت و اسارت از «چاه قیروان» برنمی‌داریم. زیرا بسیار کسان را می‌بینیم که به علم حصولی عالم به افکار فیلسوفان و عارفان هستند حال آن‌که اهل تفکر و عرفان نیستند، عالمان فلسفه و عرفاند. اینان فقط

اهل علم و اطلاع‌اند. آتش در دل و جانشان نیست و بالطبع در هیچ جان و دلی آتش نمی‌زنند. نحوه تفکرشان هم فرقی با نحوه تفکر متداول ندارد. یعنی این عالمان هم مطابق رسم متعارف و معتاد فکر می‌کنند. اینان خامانند و تا حال آن پخته‌ای را که در عنقوان جوانی شهید راه تفکر و عشق شد در نیابند هیچ از او دریافته‌اند.

نمی‌دانم آنچه گفتم خطاب به کیست و باز نمی‌دانم آیا در این زمانه اصلاً مجال و فرصت پرداختن به فکر و متفکران به نحو جدی هست یا نه؟ این قدر می‌دانم که آشنایی به فلسفه با تحصیل علوم و معارف دیگر این تفاوت را دارد که در راه تفکر و دل بستن به آن کسانی می‌توانند به صدق گام بگذارند که بیشتر درد بجویند و کمتر در جستجوی درمان باشند.

آب کم جو تشنگی آورد بدست تا بجوشد آبت از بالا و پست در کار دوم، یعنی در اشتغال به علم به معنی جدید کلمه، این امر کاملاً معکوس است. در این راه بیشتر درمان می‌جوییم و از درد می‌پرهیزیم و اگر کسی خلاف این بگوید و عمل کند راه روانشناسی را نشانش می‌دهیم و حالا که غافل از هر راه دیگر ندانسته در این راه می‌رویم چگونه سهروردی را بخوانیم؟ این درست است که ما بی‌دردانیم و درد نمی‌جوئیم اما یک روز کار این بی‌دردی به جایی می‌کشد که احساس می‌کنیم داریم خفه می‌شویم. آنانی پیدا می‌کنیم که در آن‌ات و دمها، یاد وطن می‌کنیم. یعنی صدایی گنگ از درون جان ما برمی‌خیزد و به ما می‌گوید که اینجا، جای گم شدن در مبتذلات و عادیات، وطن تو نیست. شاید در این دمها و آنات، سهروردی هم از کسانی باشد که بتواند دست ما را بگیرد تا «از قریه‌ای که اهل آن ظالمند با سبکباری خارج شویم» و سعی در قرب به عالم حقیقت (به قول او سعی در وصول به عالم حقیقت) کنیم. اما این را به جرأت می‌توان گفت که سهروردی به ما خودآگاهی غربت در زندان مغرب می‌دهد و این خودآگاهی لازمه نجات از اسارت است. بشر امروز در وضع حیرانی و سرگشتگی مدام به گرد خویش می‌چرخد او راه خانه دوست را گم کرده است. باید آزاد شود تا همچون «ماه که عاشق سلطان سیارات نورانی آسمان است عرصه آسمانها را بپیماید و با نور خویش تاریکی‌ها

را مقهور سازد...» همین نور است که «نگاهبان زمانها و دهور است و خیرات را بر بیسط زمین می‌گستراند... ماه سیاح وجود و نگاهدارنده نشانه‌های رب و دود است و چون به دنبال معشوق می‌رود تیزپاست و در هر منزلی توقف چندان نمی‌کند تا وقتی که مقابله نزدیک شود. آنگاه اشعه مهر، در ذات او منعکس می‌شود و او که مظلم و تاریک بود به استوار خورشیدی روشن می‌گردد و آنوقت چون در ذات خود می‌نگرد و هیچ جا را خالی از نور شمس نمی‌بیند انالشمس می‌گوید...» بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج به قول سهروردی، اقمار آسمان توحیدند و زمین ایشان به نور حق روشن شده و آنچه گفته‌اند زبان حق است و حق گویا به زبان اولیاء است. آیا وطن بشر و خانه او همین زندان نیست؟ اگر هست دریغا که از آن بسیار دور است و تا به گرد خویش می‌چرخد از آن دورتر هم خواهد شد. حالا اگر بتوانیم صدای سهروردی و امثال او را بشنویم شاید درنگ کنیم. صدای سهروردی بانگی باطن ماست و همین بانگ است که افق تازه‌ای فرا روی ما می‌گشاید. ساده لوحی است که گمان کنیم این افق در گذشته تاریخی، به معنی تاریخ رسمی و مکانیکی است. این افق وقتی باز می‌شود که عهدالست را تجدید کنیم ولی به هر حال افق پیش روی ماست.



آیا نباید از آقای دکتر سیدحسین نصر سپاسگزار بود که با علاقه و صمیمیت، آثار شیوای فارسی سهروردی را برای ما در یک مجموعه فراهم آورده است که بخوانیم و با زندگی و اندیشه‌های مردی آشنا شویم که اهل عشق و مرد خدا بود و نشان عشق را در مشایخ شهر خود نمی‌دید و از آنجا که چندان در بیان اندیشه‌های خویش پروا و ملاحظه نمی‌کرد در راه تفکر، شهید شد.

بی مناسبت نیست یادی هم از هانری کربن بکنیم که دو مجموعه از آثار سهروردی را قبلاً منتشر کرده اهمیت کاری که این محققان کرده‌اند کم نیست و گمان می‌کنم هر کس که اهل فلسفه و دوستدار فلسفه است به خاطر کاری که کرده‌اند از آنها ممنون باشد.

ترجمه رسائل عرفانی سهروردی^۱

بهاء‌الدین خرمشاهی

The Mystical and visionary treatises of shihabuddin yahya suhrawardi. Translated by W.M. Thackston (London, the Octagon Press, 1982).

شهاب‌الدین ابوالفتح یحیی بن حبش سهروردی معروف به شیخ اشراق یا شیخ مقتول از بزرگترین حکما و عرفای جهان اسلام و مؤسس حکمت اشراق است که آموزه‌ای از فلسفه یونان به ویژه افلاطون و فلسفه مشاء بویژه فلسفه بوعلی سینا و تصوف اسلامی و بعضی اندیشه‌های فلسفی - دینی ایران باستان است.

بعضی از تذکره‌نویسان او را «جامع‌الحکمتین» یعنی دارنده حکمت بحثی نظری و حکمت ذوقی کشفی می‌نامند. دیگر از القاب او «المؤید بالملکوت» و «خالق البرایا» (شگفتی‌آفرین) است.

سال تولد او به تحقیق دانسته نیست، ولی غالباً نویسندگان شرح احوال و تولد او را در حدود سال ۵۵۰ می‌انگارند. ولی سال وفات، یا درست‌تر شهادت او مورد اتفاق است: (۵۸۷ق).

سهروردی در سهرورد زنجان (امروزه جزو بخش قیدار شهرستان ابهر) دیده به جهان گشود. در اوان جوانی به مراغه رفت و مقدمات حکمت و اصول فقه را نزد مجدالدین جیلی آموخت. سپس برای ادامه تحصیل به اصفهان رفت و نزد

۱ - - سیرری سلوک، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، معین، ص ۲۸۴-۲۸۸.

ظاهرالدین قاری به ادامه تحصیل پرداخت. تذکره‌نویسان به دو خصیصه در اخلاق او اشاره کرده‌اند نخست میل به تهذیب نفس به مدد ترک شهوات و حتی تحمل ریاضت‌های گوناگون از جمله سکوت‌های طولانی پیشه کردن و روزه‌های چند روزه، بعضی گفته‌اند یک هفتگی گرفتن و در خود فرو رفتن و خلع نفس (خود را از نفس خود جدا کردن) و شب زنده‌داری و نظایر آن، دیگر میل به سیر و سفر و پیاده‌روی. رفتار او خالی از غرابت نبوده است چنانکه در عین کناره‌گیری از خلق و خلوت‌گزینی، اهل سیر و سفر و از آن غریب‌تر اهل بحث و مناظره و جدل بوده است. و شاید اگر این میل در او نبود ناگزیر از «افشای سر ربوبیت» نمی‌شد و تعصب قشریان را بر نمی‌انگیخت و جان خویش بر سر این کار نمی‌نهاد.

شهاب‌الدین در سیر و سفرهایش به شام و حلب رسید و با ملک ظاهر فرزند صلح‌الدین ایوبی آشنا شد. ملک ظاهر به شدت تحت تأثیر نبوغ شخصیت و سخنان گیرای او قرار گرفت و جانب او را گرامی داشت. گفته‌اند این اعجاب و احترام او به شیخ و نیز پیروز بر آمدن شیخ از اغلب مناظرات، حسادت بعضی علمای ظاهرین شهر (حلب) را برانگیخته بود. لذا به شیوه نامرضیه معهود، او را به فساد عقیده متهم کردند و از قاضی شهر، فتوا بر این امر گرفته و شکایت به ملک ظاهر بردند، که چون شیفته شیخ بود اعتنایی به آن شور و شغب نکرد.

می‌توان حدس زد که اصطلاحات حکمت یونانی و ایران باستان از قبیل انوار اسفهدیه، کیان خزّه، بهمین، اسفندارمذ، امشاسپندان و فرشتگان یا ایزدان مزدایی و ارباب اصنام، رب‌النوع، صنم، طلسم و طلسمات و نظایر آن را که در آثار او بویژه حکمت‌الاشراق فراوان بوده دلیل بر تمایلات ثنوی و حتی وثنی او فرامی‌نموده‌اند.^۱

باری چون کاری از ملک ظاهر نگشود شکایت نزد صلاح‌الدین برداشتند و چه بسا صلاح‌الدین که به تازگی از سرکوب فاطمیان فراغت یافته بود هراسان

۱ - برای نمونه‌ای از کژاندیشی و بلکه تاریک‌اندیشی جدید در باره او و تکرار همان تمثلهای قدیم بر او، نگاه کنید به: کتاب رد تصوف و رد حکمة‌الاشراق. نگارش دکتر موسی جوان (تهران، بی‌نا، ۱۳۴۱).

بوده که مبادا از ناحیه این جوان شگفتی آفرین شهر آشوب «فتنه» دیگری برپا شود و قدرت دیگری در قلمرو او یا در برابر او علم گردد. لذا خود را به دایهٔ مهربانتر از مادر برای حمایت از حریم شرع جلوه می‌دهد و به فرزندش تأکید و حتی او را تهدید به عزل می‌کند که طبق فتوای قاضی شهر و ساجل علما، کار شهاب‌الدین را بسازد و او ناچار شیخ را در بند نگه می‌دارد و شیخ به عادت دیرینه‌اش به روزهای طولانی و شاید به تعبیر امروزی این بار، به «اعتصاب غذا» می‌پردازد تا به ملکوت اعلی می‌پیوندد.^۱

شیخ اشراق با آنکه سی و چند سال بیشتر زندگی نکرده، آثار فراوان و مهمی از خود باقی گذاشته است. تذکره‌نویسان و مهمتر از همه شهرزوری، شاگرد و مرید شیخ و صاحب یکی از مهمترین شروح بر حکمت‌الاشراق، در شرح حالی که از شیخ می‌نگارد، نزدیک به چهل اثر برای او برمی‌شمارد.^۲ می‌توان گفت در دو سه دههٔ اخیر اغلب یا اهم آثار فارسی و عربی شیخ به چاپ رسیده است.^۳

۱- - برای شرح حال کوتاه و معتبر او نگاه کنید به: کنزالحکمة، ترجمه نزهةالارواح و روضة الافراح. تألیف شمس‌الدین محمدبن محمود شهرزوری. ترجمه ضیاءالدین دری. (تهران، دانش، ۱۳۱۶) ج ۱، صفحات ۱۳۷-۱۴۵؛ سه حکیم مسلمان. نوشته سیدحسین نصر، ترجمه احمد آرام (تهران، جیبی، ۱۳۵۲) صفحات ۶۱-۹۷، ۱۷۶-۱۹۰؛ برای شرح حال مفصلترش: فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمةالاشراق و افکار و آثار و تاریخچهٔ زندگانی سهروردی. تألیف سیدمحمدکاظم امام (تهران، بنیاد نورانی، ۱۳۵۳).

۲- - برای بحث در بارهٔ آثار او علاوه بر فهرست شهرزوری نگاه کنید به مقدمهٔ مجموعهٔ آثار فارسی شیخ‌اشراق (مشخصاتش در پانویس بعدی خواهد آمد). نیز: فلسفه در ایران باستان که ذکرش گذشت.

۳- - از جمله: مجموعهٔ مصنفات شیخ‌اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی. جلد یکم مشتمل بر الهیات کتاب التلویحات و کتاب المقامات و کتاب المشارع و المطارحات. جلد دوم مشتمل بر کتاب حکمةالاشراق، رساله فی اعتقاد الحکما، قصة الغریبة الغریبه. به تصحیح و مقدمهٔ هنری کرین (تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۵)؛ مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی. به تصحیح و تحشیه و مقدمهٔ دکتر سیدحسین نصر. مقدمه و تجزیه و تحلیل فرانسوی هانری کرین (تهران، قسمت ایرانشناسی انستیتوی فرانسوی پژوهشهای علمی در ایران، ۱۳۴۸)؛ حکمةالاشراق، تألیف شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی. ترجمه و شرح از دکتر سیدجعفر سجادی (تهران، دانشگاه، ۱۳۵۵)؛ سه رساله از شیخ اشراق،

همچنین در دهه‌های اخیر توجه جدیدی به شیخ اشراق و آثار او در جهان اسلام و اسلام‌شناسی پیدا شده است و چندین رساله مفرد در باره او یا شرح آثارش به عربی یا به زبانهای اروپایی نوشته شده است.^۱

ترجمه و شرح آثار او به زبانهای اروپایی نیز به همت کسانی چون اوتواشپیس و هانری کرین آغاز شده و همچنان ادامه دارد. اخیراً (سال ۱۹۸۲) ترجمه انگلیسی ۹ رساله از آثار فارسی شیخ اشراق به قلم دکتر و.م. تکستون، استاد زبان فارسی در دانشگاه هاروارد، همراه با یک پیشگفتار و یک مقدمه مبسوط در باره زندگی و افکار سهروردی همراه با ارجاعات مفیدی در توضیح مرجع اقوال یکایک متنها و معرفی اعلام، منتشر شده است. در پیشگفتار این اثر، آمده است:

این ترجمه در ابتدا به درخواست استاد اوتواشپیس Otto spies بعنوان تجدید نظری بر سه ترجمه راهگشایانه از او سهروردی تحت عنوان *Three Treatises on Mysticism by shihabuddin suhrawardi maqtul* (Stuttgart: Kohlhamer, 1935) آغاز شد. در طی سالهای اخیر، تجدید توجه به سهروردی باعث کشف نسخ خطی بیشتری از آثار او و تصحیح و طبع بهتر آنها شد، که ترجمه تجدید نظر شده آن سه رساله (رساله الطیر، لغت موران، صفر سیمرخ) مبتنی بر این کوششهای جدید است. در طی مدتی که به آماده‌سازی این ترجمه‌ها مشغول بودم به این نتیجه رسیدم که نه فقط ترجمه [سابق] این سه رساله به تجدید نظر و تنقیح نیازمند است، بلکه لازم است که رسالات عرفانی سهروردی همه یکجا و یکباره خوانده شود، چرا که بعضی مکمل و مفسر بعضی دیگر است.

شهاب‌الدین یحیی سهروردی: *الالواح العمدیه، کلمة التصوف، اللمحات، به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی* (تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۹۷).

۱- - برای اطلاع از بعضی از این آثار نگاه کنید به: سه حکیم مسلمان، صفحات ۱۷۶-۱۹۰.

لذا در این کتاب ترجمه ۹ رساله از مجموعه آثار سهروردی همراه با یک مقدمه در باره زندگی و آثار سهروردی و خلاصه مضامین اصلی رسالات، ارائه می‌گردد.

هشت رساله از رسالاتی که ثکستون به انگلیسی ترجمه کرده از رسایل فارسی سهروردی است ولی رساله نهم، قصه الغربة الغربية، از رسائل عربی است که ترجمه و شرح فارسی قدیمی آن نیز در دست است و هانزی کربن در مجموعه مصنفات شیخ به طبع رسانده است. و ترجمه انگلیسی این رساله از روی همین ترجمه و شرح فارسی انجام گرفته است. متن فارسی هشت رساله دیگر همانهاست که تحت عنوان مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق (نگاه کنید به پانویس شماره ۴) به چاپ رسیده است. باری رسایل نه گانه عبارتند از:

۱. رساله الطیر

۲. آواز پرچبرئیل

۳. عقل سرخ

۴. روزی با جماعت صوفیان

۵. فی حالة الطفولية

۶. فی حقیقة العشق یا مونس العشاق

۷. لغت موران

۸. صفیر سیمرغ

۹. قصه الغربة الغربية

در مقدمه، به خلاصه‌ای از مضامین هر یک از رسالات، اشاره شده ولی شرح موجزی که در مقدمه مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق آمده، روشنتر و سرراست‌تر است. ترجمه انگلیسی ۹ رساله طبق چند مورد مقابله‌ای که نگارنده، به عمل آورد دقیق و مفهوم است.

کتابشناسی توصیفی فلسفه اشراق^۱

محسن کدیور

۱

فلسفه اشراق یکی از سه مکتب فلسفه اسلامی است که در قرن ششم هجری توسط شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) تأسیس شد. شیخ اشراق هر چند فلسفه مشاء را برای فهم مبانی فلسفه اشراق ضروری می‌داند، ولی با نقد روش ارسطو و ابن‌سینا اعلام کند که برای تحقیق در مسائل فلسفی و به ویژه حکمت الهی تنها استدلال و تفکرات عقلی کافی نیست، سلوک قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه آن نیز برای کشف حقایق ضروری است. او غایت فلسفه را نجات نفس از ظلمات هوی و هوس و ریاضات و تزکیه نفس را لازمه علم کامل می‌داند.

برخلاف حکمت مشاء که از فلسفه یونان و به ویژه ارسطو و تفاسیر نو افلاطونی آن سرچشمه گرفته است، حکمت اشراق خود را میراث‌دار دو اندیشه فلسفی می‌داند: یونان و ایران. از فلسفه یونان بر مکاتب فیثاغوری، افلاطونی و هرمسی تکیه دارد، و از فلسفه ایران باستان، که غالب اصطلاحاتش مأخوذ از آن است، جنبه رمزی نور و ظلمت و فرشته‌شناسی را وام می‌گیرد.^۲ شیخ اشراق با اعراض از تعلیمات ظاهری زردشتیان خود را با گروهی از حکمای ایران که

۱- فصلنامه آینه پژوهش، س پنجم، ش دوم (مرداد و شهریور ۱۳۷۳) ص، ۱۰۶.
۲- سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، جلد دوم، به اهتمام هانری کرین، تهران ۱۳۵۵، ص ۱۱-۱۰.

اعتقاد باطنی مبتنی بر وحدت مبدأ الهی داشتند یکی می دانست.^۱
 شیخ اشراق در اندیشه ترکیب حکمت افلاطون و زردشت بود. او حکمت ایران باستان را داخل جریان کلی فلسفه اسلامی کرد. با فلسفه اشراق، فلسفه و عرفان با هم تلفیق شدند. مهمترین منابع حکمت اشراقی، آثار صوفیه و مخصوصاً نوشته‌های حلاج و غزالی است. رابطه میان نور و امام بی‌شک برگرفته از مشکوٰۃ الانوار غزالی می‌باشد. سهروردی مهمترین سلف بلاواسطه خود را در جهان اسلامی فلاسفه معروف نمی‌دانست بلکه نخستین صوفیان از قبیل بسطامی و تستری می‌شمرد.^۲

فلسفه اشراق در تلفیق فلسفه و دین پائیش می‌نهد. قرآن کریم و احادیث نبوی را سرچشمه الهامبخش فلسفه می‌داند و بر تمسک به کتاب و سنت پا می‌فشارد.^۳ با این همه، فلسفه اشراق مکتبی التقاطی نیست؛ بازگشتی است به وحدت ابتدائی حکمت که هر صورت آن نزد قومی رشد کرده بود و سپس در صورت نخستین خود جمع و احیاء می‌شود.

با فلسفه اشراق، خشکی براهین مشائی با ذوق اشراقی جلا می‌یابد. فلسفه اشراق به یکه‌تازی فلسفه مشاء در اندیشه فلسفی مسلمین پایان داد و تا قرن یازدهم این دو اندیشه فلسفی در جهان اسلام پایای هم رشد کردند. قتل زود هنگام شهاب‌الدین سهروردی در آغاز جوانی، مانع تدوین همه جانبه یک مکتب فلسفی گشت و از سوی دیگر ظهور حکمت متعالیه و به خدمت گرفتن تفکر اشراقی به عنوان یکی از ارکان اربعه خود، اگرچه باعث استمرار حیات عناصر اشراقی در حکمت متعالیه شد، اما به حیات مستقل آن به عنوان یک

۱ - سهروردی، کلمة التصوف، فصل ۲۰ و ۱۹، سه رساله از شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.

۲ - سهروردی، التلویحات، بخش ۵۵ از کتاب الهیات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول، به اهتمام هانری کرین، تهران، ۱۳۵۵، ص ۷۴-۷۰.

۳ - «احفظ الشریعة فانها سوط الله، بها يسوق عباده الى رضوانه، کل دعوی لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العبث و شعب الرفث. من لم يعتمضم بحبل القرآن غوی، و هوی فی غیابة جب الهوی...» سهروردی، کلمة التصوف، فصل ۱، سه رساله از شیخ اشراق، ص ۸۲.

جریان مشخص فلسفی پایان داد.

پرداختن به حکمت اشراق امروز از دو جنبه ضروری است: اول آشنایی با یکی از مکاتب بزرگ فلسفه اسلامی که نزدیک پنج قرن یکی از دو جریان بزرگ حکمت اسلامی بوده است؛ دوم فهم حکمت متعالیه بی شک بدون درک عناصر اشراق آن میسر نیست. هر چند دل مشغولان فلسفه مشاء نیز برای پاسخگویی به نقدهای حکمت اشراق بر مبانی ارسطو و ابن سینا باید با چنین فلسفه‌ای آشنا شوند. لذا از دیرباز در حوزه فلسفی ایران شرح حکمت الاشراق قطب‌الدین شیرازی به عنوان کتاب درسی فلسفه اشراق به رسمیت شناخته شده است. ضمناً در مطالعات پیرامون فلسفه اشراق در نیم قرن گذشته در ایران، دواعی غیرعلمی را نیز نباید از نظر دور داشت.

۲

در فلسفه اشراق، سهروردی همچون خورشیدی نورالانوار این مکتب فلسفی است. و دیگر حکمای اشراقی به ستاره‌هایی در روشنایی روز می‌مانند. حکمای اشراقی، یعنی فلاسفه‌ای که نماینده تمام عیار این کلمه فلسفی باشند بسیار محدودند و در مقایسه با حکمای مشاء از تعداد کمتری برخوردارند. به علاوه بر خلاف حکمت مشاء که فارابی و ابن سینا دو شخصیت کانونی آن هستند، حکمت اشراق تک کانونی است. می‌دانیم که شهاب‌الدین سهروردی در ۳۸ سالگی، یعنی در سنی که معمولاً آغاز بروز علمی است، ناجوانمردانه به قتل رسید^۱ و همچون عقلی سرخ بر پر ملائک نشست. از این رو آن چنان که باید، نتوانست شاگرد پیرود. لذا رواج فلسفه اشراق بیشتر متکی بر آثار سهروردی است تا حوزه درسی و شاگردان شیخ اشراق.

به هر حال دومین شخصیت فلسفه اشراق، شمس‌الدین محمد شهرزوری (م بعد از ۶۸۷) است.^۲ او نخستین شارح حکمت الاشراق و صاحب کتابی مفصل

۱ - شهرزوری، نزهةالارواح و روضةالافراح (تاریخ الحكماء) ترجمه مقصود علی تبریزی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۴۶۳-۴۶۰.

۲ - ر.ک: مقدمه حسین ضیایی تربتی بر شرح حکمةالاشراق شهرزوری، تهران،

و معتبر به نام «الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية» و نیز «نزهة الارواح و روضة الافراح» (تاریخ حکماء) است.

سومین حکیم اشراقی، علامه قطب‌الدین محمدبن مسعود شیرازی (م ۷۱۰) است.^۱ شرح قطب‌الدین بر حکمت‌الاشراق هر چند متأثر از شرح شهرزوری است، اما اکنون به عنوان مهمترین شرح حکمة‌الاشراق، قرن‌هاست کتاب درسی فلسفه اشراق است و حکیمان بزرگی از قبیل صدرالمتألهین و سبزواری بر آن تعلیقه نگاشته‌اند. قطب که از شاگردان محقق طوسی و صدرالدین قونوی است، صاحب بزرگترین دایرة‌المعارف فارسی علوم عقلی، یعنی «درة‌التاج لغرة‌الدجاج» می‌باشد. تأثیر الشجرة الالهية شهرزوری بر این کتاب مشهود است.

چهارمین حکیم اشراقی ابن‌کمون، سعدبن منصور (م ۶۸۳)^۲ از معاصرین محقق طوسی است که مهمترین شرح بر تلویحات به نام «التنقیحات»، از اوست. شبهات مشهور وی در کتاب «الکاشف» آمده است. از آثار دیگر وی «الجديد في الحكمة» و نیز دو مجموعه سؤال از محقق طوسی و پاسنخای حکیم یاد شده یادکردنی است.

پنجمین حکیم اشراقی و دود تبریزی (م پس از ۹۳۰)^۳ است که شرح مهمی بر الالواح العمادیه سهروردی به نام «مصباح الارواح في كشف حقائق الالواح» (الاشراق) و حاشیه‌ای بر حکمة‌الاشراق نگاشته است.

۱۳۷۲، ص ۵۵ به بعد.

۱- ر.ک: مقدمه سیدمحمد مشکوة بر درة‌التاج قطب‌الدین شیرازی، تهران، ۱۳۶۵، و نیز مقدمه ماهدخت بانوهمای بر درة‌التاج قطب‌الدین شیرازی، تهران، ۱۳۶۵. [به گزارش جواد قاسمی در مجله مشکوة (شماره ۴۰)، پائیز ۷۲ ص ۱۹۵-۱۹۳]

۲- ر.ک: مقاله سیدجعفر سجادی در باره ابن‌کمون در جلد چهارم دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۵۲۶-۵۲۴.

۳- ر.ک: مقاله سه فیلسوف آذربایجانی (سهروردی، و دود تبریزی، رجبعلی تبریزی) نوشته هانری کربن، در کتاب فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران ۱۳۶۹.

ششمین حکیم اشراقی محمد شریف نظام‌الدین احمد بن الهروی^۱ است که در ۱۰۰۸ انواریه را در ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی نگاشته است. هفتمین حکیم اشراقی اسماعیل بن محمد ریزی^۲ است که در قرن هفتم «حیات النفوس» را در فلسفه اشراق به زبان فارسی نگاشت. گفتنی است اطلاق حکیم اشراقی بر حکمای سبعة مذکور بر یک منوال نیست، کلی مشکک است.

غیر از هفت حکیم یاد شده، گروهی از حکما نیز با تألیف شروح معتبری بر آثار سهروردی گرایش خود را به فلسفه اشراق ابراز داشته‌اند. اینان هر چند به اندازه گروه اول اشراقی محسوب نمی‌شوند، اما به هر حال در این باب صاحب منزلتی ویژه هستند. از این نکته نیز غافل نبوده‌ایم که هر شارحی لزوماً بر مذهب ماتن نیست.

مهمترین حکیمان گروه دوم از این قرارند:

- ۱- جلال‌الدین محمد دوانی (م ۹۰۸) حکیم و متکلم پرآوازه قرن نهم، صاحب مهمترین شرح هیاکل‌النور.
- ۲- غیاث‌الدین منصور دشتکی (م ۹۴۰ یا ۹۴۹) که در نته شرح درانی، شرحی دیگر بر هیاکل‌النور نگاشته است.
- ۳- علامه حلّی (م ۷۱۶) که در آثار وی شرح حکمة الاشراق^۳ و حلّ انمشکلات من کتاب التلویحات^۴ و کتاب المقامات، که در آن درباره حکمای سلف بحث کرده است^۵ دیده می‌شود.
- ۴- عبدالرزاق لاهیجی، معروف به فیاض (متوفی ۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲) صاحب

۱- - ر.ک: مقدمه حسین ضیایی بر انواریه، تألیف محمد شریف الهروی، تهران، ۱۳۶۳.

۲- - ر.ک: مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه بر حیات‌النفوس، اسماعیل بن محمد ریزی، تهران، ۱۳۶۹.

۳- - امین، سیدمحسن؛ اعیان الشیعه، ج ۵، ص ۴۰۶، بیروت ۱۴۰۳.

۴- - العلامة الحلّی، الخلاصة (رجال العلامة الحلّی) تحقیق السید محمدصادق بحر العلوم، ص ۴۷.

۵- - همان.

شرح هیاکل النور.

- ۵- سید میر شریف جرجانی (م ۸۱۲) صاحب شرح حکمت الاشراق.^۱
- ۶- محمد علی حزین لاهیجی (م ۱۱۸۰) صاحب شرح کلمة التصوف، تعلیقه بر تلویحات، حاشیه بر شرح حکمة الاشراق و حاشیه بر شرح هیاکل النور.
- در این میان گروه سومی از فلاسفه هستند که نه به مثابه حکمای گروه اول نماینده فلسفه اشراق به حساب می آیند و نه همچون حکیمان گروه دوم کتابی اشراقی تألیف کرده اند، ولی در آثار ایشان رگه های اشراقی بسیار مشخص است. مهم ترین حکیمان این گروه محقق طوسی و میرداماد و میرفندرسکی هستند. نظریه محقق طوسی در باره علم خداوند در شرح اشارات وی نشانگر گرایش اشراقی است.^۲ میرداماد در شعر به « اشراق » تخلص می کرد و عناوینی همچون قبسات و جذوات برای آثار خود بر می گزید و مهم تر از همه گرایشهای مختلف اشراقی در آثار مختلف وی را کنده است.^۳
- گروه چهارم از حکمای اشراقی همه فلاسفه مکتب حکمت متعالیه هستند که فلسفه اشراق را یکی از مقدمات مکتب خود دانسته، فی الواقع شکل تکامل یافته فلسفه اشراق را ارائه نموده اند. گذشته از رگه های آشکار اشراقی در آثار مختلف حکمت متعالیه،^۴ صدر المتألهین و سبزواری^۵ بر شرح حکمت الاشراق نیز تعلیقه نگاشته اند.

می توان اذعان کرد از زمان سهروردی تا کنون سایه سنگین فلسفه اشراق بر اندیشه فلسفی مسلمانان کاملاً مشهود است. تعیین میزان تأثر حکمای قرن هفتم

- ۱- - فلوجل (حاجی خلیفه)، به نقل از ابوریان، اصول الفلاسفة الاشراقیة عند الشهاب الدین السهروردی، قاهره ۱۹۸۷، ص ۵۲.
- ۲- - نصیرالدین الطوسی، شرح الاشارات و التنبیحات، ج ۳، ص ۳۱۱-۲۹۹، تهران، ۱۴۰۳ ق.
- ۳- - برای نمونه نگاه کنید به موسوی مدرس بهبهانی، سیدعلی، حکیم استرآباد میرداماد، تهران، ۱۵۰، ص ۳۰۴.
- ۴- - به عنوان نمونه نگاه کنید به: محسن بیدارفر، مقدمه تفسیر القرآن الکریم صدر المتألهین شیرازی، ج ۱، ص ۶۶-۶۴، قم، ۱۳۶۶.
- ۵- - مقدمه مسعود طالبی بر شرح منظومه حکیم سبزواری همراه با تعلیقات استاد حسن زاده آملی، تهران ۱۴۱۳ ق، ج ۲/۱، ص ۲۱.

به بعد از فلسفه اشراق موضوع تحقیق جداگانه‌ای است.

۳

کهن‌ترین و معتبرترین گزارش از زندگی و آثار شهاب‌الدین سهروردی، شرح حالی است که شمس‌الدین محمدشهرزوری، مرید دانشمند شیخ اشراق، در نزهة الارواح به رشته تحریر آورده است.^۱ وی با اطلاع از مقام درونی سهروردی با بیانی روان و قلمی شیوا چهره معنوی و صورت باطنی سهروردی را به نحوی بدیع ترسیم کرده است. دیگر تراجم نگاران مسلمان نتوانسته‌اند مطلبی تازه بر نوشته شهرزوری بیفزایند.^۲ شهرزوری در این کتاب چهل و پنج رساله و کتاب از سهروردی (غیر از اشعار عربی و فارسی و مواعظ وی) را معرفی می‌کند؛ هر چند وجود کتب دیگری از شیخ اشراق را نیز ممکن می‌شمارد. او تنها در دو مورد از کتابهای معرفی شده تردید روا می‌دارد.

در عصر ما در ربع دوم قرن بیستم از جانب بعضی دانشمندان غربی عنایت ویژه‌ای در شناخت آثار و اندیشه سهروردی شده است. نخستین کوششهای روشمند در شناخت آثار سهروردی از سوی بروکلمان^۳ و ریتز^۴ اعمال گشته است. اما دانشمندی که بزرگترین سهم در معرفی افکار و آراء و روش سهروردی در غرب، بلکه در ایران را داراست هانری کربن عارف و دانشمند فقید فرانسوی است.^۵ او ابتدا با نگارش مقاله پرمایه‌ای به نام «سهروردی، بنیانگذار فلسفه

۱- - شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الانفراح (تاریخ الحكماء) تصحیح خورشید احمد، حیدرآباد، ۱۹۷۶، متن و ترجمه فارسی بخش سهروردی تاریخ الحكماء در مقدمه دکتر نصر جلد سوم مجموعه مصنفات سهروردی آورده شده است. تهران، ۱۳۵۵.

۲- - ابن ابی اصیبه، عیون الانباء، ۲/۱۶۷، ابن خلکان ۲/۴۱۰، اتمام التمه ۳۹.
3- - Brockelman, C.; Geschichte der Arabischen literture, suppl. Band I, Leiden, 1937.

4- - Ritter, H.; Die Vier suhrawardi, Der Islam, XXIV 1937.

۵- - برای آشنایی با کربن نگاه کنید به:

(۱) مقدمه سیدحسین نصر بر جشن‌نامه هانری کربن، تهران، ۱۳۵۶، تحت

اشراق» در پاریس^۱ و سپس «روابط حکمت اشراق و ایران باستان» در تهران،^۲ و بالاخره با انتشار «المجموعه فی الحکمة الالهیه»،^۳ که تصحیح انتقادی الهیات سه کتاب اصلی سهروردی یعنی تلویحات و مقاوامات و مطارحات استانبول و پس از آن انتشار متن منقح حکمة الاشراق، بزرگترین قدمها را در راه شناخت و در معرفی حکیم پرآوازه سهرورد برداشت. تدوین و انتشار سه جلد مجموزه مصنفات شیخ اشراق از سوی هانری کربن با اسلوبی علمی تاکنون در باره آثار هیچیک از حکمای اسلامی انجام نشده است. کربن در کار تدارک جلد چهارم این مجموعه بود^۴ که اجل مهلتش نداد. وی بر هر سه جلد مقدمه‌های مفصل تحلیلی به زبان فرانسوی نگاشته است^۵ این سه مقدمه حاوی بدیعترین نکات در باره اندیشه سهروردی و فلسفه اشراق است. چند کتاب و رساله سهروردی توسط کربن به زبان فرانسه ترجمه شده است.^۶ همچنین در کتاب بزرگ بجا مانده از کربن تحت عنوان «در سرزمین اسلام ایرانی»، بخش قابل ملاحظه‌ای به سهروردی اختصاص دارد.^۷ در میان غربیان اشپیس و ختک^۸ نیز به ترجمه

عنوان «زندگی، آثار و افکار استاد هانری کربن».

۲) شایگان داریوش، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی اسلام ایرانی؛ ترجمه باقر پرهام، تهران ۱۳۷۱.

1- - Corbin, Henry; Suhrawardi d' Alep fondateur de la doctrine illuminative; paris, 1939.

2- - Les Motifs Zcroatstriens dans la philosophie de suhrawardi; Tehran 1948.

این رساله توسط احمد فردید و گلشن به فارسی ترجمه شده است روابط حکمت اشراق ایران باستان، تهران ۱۳۲۴.

3- - Opera Metaphysica et Mystica. Istambool 1945.

۴ - - نصر، سیدحسین؛ مقدمه جلد سوم مجموعه مصنفات شهاب‌الدین سهروردی، تهران، ۱۳۵۵، ص ۶۰.

۵ - - مقدمات کربن بر مجموعه مصنفات شیخ اشراق هنوز به فارسی ترجمه نشده است.

۶ - - ترجمه حکمة الاشراق، به فرانسوی

Corbin, H. Le Livre de La sagsse orientale Verdier, paris, 1986.

۷ - - اثر بزرگ کربن در ۴ مجلد دکتر نصر از آغاز ترجمه این اثر خیر می‌دهد (جشن‌نامه‌های هانری کربن، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۶ و ۱۷):

رسائل سهروردی اقدام کرده‌اند. لویی ماسینیون نیز از جمله کسانی است که در بارهٔ سهروردی مطالبی نگاشته است.^۹ در ایران بعد از کربن، سهم بزرگ در تصحیح و معرفی آثار سهروردی از آن دکتر سیدحسین نصر است از وی چند مقاله و نیز تصحیح آثار فارسی سهروردی در مجموعهٔ مصنفات در دست است.^{۱۰}

در میان پژوهشهای عربی در بارهٔ اندیشهٔ سهروردی و فلسفهٔ اشراق، کارهای ابوریان^{۱۱} و مصطفی حلمی^{۱۲} قابل ذکر است. در تحلیل فلسفی آراء سهروردی، کار دانشمند معاصر، دکتر ابراهیمی دینانی در کتاب «شعاع اندیشه و شهرد در فلسفهٔ سهروردی» یادکردنی است.

علی‌رغم امتیازات فراوان مجموعهٔ سه جلدی مصنفات شهاب‌الدین یحیی سهروردی، این کتاب حاوی همهٔ آثار شیخ اشراق نیست. در مجموعهٔ مصنفات

Corbin, H. En Islam Iranien, Paris, 1917-1973.

8- - Spies, Otto and Khatak S.K., Three Treatises of Myslicism stuttgart. 1935.

رساله لغت موران، رساله صغیر سیمرغ و رساله الطیر.

9- - Recueil de Textes Inedrts Concernant L'Histerie de La Mystiue in pays d'Islam, paris, 1929.

۱۰- - برای آشنایی با کارهای دکتر نصر مراجعه شود به: Chittck, W. The works of seyeyed Hossein Nasr through his fortieth Birthday کارنامه دکتر سیدحسین نصر، مجله کلک شماره ۴۴ و ۴۳، مهر و آبان ۱۳۷۲، ص ۱۹۷-۱۵۷.

۱۱- - ابوریان، محمدعلی؛ اصول الفلسفة الاشراقیة عند شهاب‌الدین سهروردی، قاهره ۱۹۵۸ (طبع ۲، ۱۹۸۷).

این کتاب توسط دکتر محمدعلی شیخ به فارسی ترجمه شده است. تهران، ۱۳۷۲، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، تحت عنوان مبانی فلسفهٔ اشراق از دیدگاه سهروردی.

۱۲- - مصطفی حلمی، محمد؛ آثار السهروردی المقتول، تصنیفات و خصائصها التصوفیة و الفلسفیة، مجله کلیة الاداب، جامعة القاهرة، ۱۹۵۱ م. و نیز تعلیق «سهروردی و حکمة الاشراق» ذیل مقاله سهروردی، فان دن برج، دائرةالمعارف الاسلامیة (ترجمه عربی 1913-1936 First Encyclopedia Islam, Leiden)،

مجموعاً بیست رساله و کتاب سهروردی تصحیح شده است. از این بیست اثر، در سه مورد تنها بخشی از سه کتاب سهروردی انتشار یافته است. کربن تنها بخش سوم، یعنی الهیات، کتابهای تلویحات، مقاومات و مطارحات را منتشر ساخته است. بخشهای منطق و طبیعیات این سه کتاب در مجموعه مصنفات نیامده است. منطق تلویحات توسط دکتر فیاض جداگانه تصحیح و منتشر شده است. سه رساله الالواح العمادیه، کلمة التصوف و بخش الهیات کتاب اللمحات توسط دکتر نجفقلی حبیبی ادامه کار کربن و نصر در مجموعه مصنفات به حساب می‌آید. متن کامل لمحات پیشتر توسط امیل معلوف در بیروت تصحیح و منتشر شده بود. متن هیاکل النور را نیز که در هند و ایران منتشر شده است، اگر به موارد یاد شده بیفزاییم، درمی‌یابیم که مجموعاً بیست و چهار رساله و کتاب سهروردی تصحیح و منتشر شده است. اما حدود یک چهارم آثار سهروردی هنوز تصحیح و منتشر نشده که در میان آنها طبیعیات تلویحات و منطق و طبیعیات مقاومات و مطارحات، (منطق و طبیعیات لمحات در ایران) و نیز الواردات و التقدیسات قابل توجه است. بنابر فهرست شهرزوری بیست و چهار عنوان از آثار سهروردی هنوز منتشر نشده است. ما نام شانزده اثر دیگر از سهروردی را نیز که در فهرست شهرزوری نیامده است به عنوان آثار قابل تحقیق آورده‌ایم. به علاوه شروح قابل ملاحظه‌ای از آنچه میراث فلسفه اشراق را تشکیل می‌دهد، هنوز به زیور طبع آراسته نشده است، شرح و دود تبریزی بر الالواح العمادیه و شرح ابن‌کمرنه بر تلویحات در این میان یادکردنی است.

متن شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی و تعلیقه ارزشمند

صدرالمتألهین شیرازی، علی‌رغم اینکه کتاب درسی فلسفه اشراق در حوزه‌های فلسفی ایران به حساب می‌آید، هنوز تصحیح نشده و چاپ سنگی قرن گذشته تنها نسخه چاپ شده آن است؛ کتاب ارزشمند الشجرة الالهیه شهرزوری نیز تاکنون مطلقاً منتشر نشده است. انتشار مصحح و روشمند آثار یاد شده قدم اول در راه تحقیق در فلسفه اشراق است، و بدون چنین قدمی هر گونه تحلیل و پژوهش فلسفی در باره حکمت اشراقی همه جانبه، تام و دقیق نخواهد بود. قدم بعدی تدوین متنی مطمئن و دقیق و به زبان روز از فلسفه اشراق است.

متنی که جوانب مختلف، مبانی و آراء و ابتکارات این نظام فلسفی را عیان سازد و به کار تعلیم و آموزش فلسفه اشراق بیاید.

۴

شهاب‌الدین سهروردی همچون شهابی زودگذر در آسمان حکمت و عرفان ایران درخشید و اثری جاودانه در اندیشه مسلمانان بر جای گذاشت. علی‌رغم عمر کوتاه این نابغه اسلامی، افزون از پنجاه کتاب فارسی و عربی از وی به جا مانده است. نثر عربی وی متین و جذاب است. نوشته‌های فارسی وی از شاهکارهای ادب فارسی به شمار می‌آید و سرمشق نثرنویسی داستانی فلسفی و عرفانی گشته است.^۱

آثار سهروردی را به چند گونه می‌توان تقسیم کرد. نخستین بار لوئی ماسینیون^۲ تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای از آثار سهروردی ارائه کرد که قابل مناقشه فراوان است.

پس از وی کرین تقسیمی چهارگانه از مصنفات سهروردی به دست داد.^۳ نصر با جزیی تغییر، به تقسیمی پنجگانه در آثار سهروردی قائل شد.^۴ با رجوعی دوباره به آثار سهروردی و شروح و تعلیقات آنها و تحقیقات انجام یافته در باره آراء سهروردی و فلسفه اشراق، آثار سهروردی را می‌توان به شش دسته تقسیم کرد:

دسته اول: کتبی که مختص بیان عقاید اشراقی است. در این دسته تنها کتاب حکمة الاشراق جای می‌گیرد که با تمام آثار سهروردی متفاوت است و سنگ اول فلسفه اشراقی به حساب می‌آید. وی در این کتاب سیمای تمام عیار مکتب

۱ - ر.ک: تاریخ ادبیات ایران، دکتر ذبیح‌الله صفا، جلد دوم، ص ۹۹۶-۹۹۷، تهران، ۱۳۶۹ (چاپ دهم).

۲ - ر.ک: حاشیه شماره ۳۳ و نیز مقدمه امیل معلوف بر اللمحات، بیروت ۱۹۶۹ م.

۳ - مقدمه جلد اول مجموع مصنفات Corbin, H, Opera Metaphyica et Myslica, I, XVI

۴ - نصر، سیدحسین، مه حکیم ملمان، ص ۶۹-۶۸.

تأسیسی خود را جلوه گر می سازد.

دسته دوم: چهار کتاب بزرگ تعلیمی و نظری سهروردی که همگی به زبان عربی نگاشته شده است. در آنها ابتدا از فلسفه مشائی، با تفسیر خاص سهروردی سخن رفته است. سپس بر این مبنا، فلسفه اشراق مورد تحقیق قرار می گیرد. هر چهار کتاب دارای سه بخش منطق، طبیعیات و الهیات است. این چهار کتاب عبارتند از: التلویحات، المشارع و المطارحات، المقامات، اللّمحات. در میان این چهار کتاب، تلویحات مهمترین آنهاست. مطارحات به منزله شرحی است بر تلویحات، لمحات در حکم تلخیص آن است و مقامات الحاقی است بر تلویحات.

دسته سوم: رساله های کوتاهتر فارسی و عربی که در آنها مواد پنج کتاب سابق به زبانی ساده تر و به صورت خلاصه توضیح داده شده است. در این دسته دو رساله بسیار مهم هیاکل النور و الالواح العمادیه قرار دارد که به زبان عربی نگاشته شده و توسط خود سهروردی به فارسی برگردانیده شده است. رساله فی اعتقاد الحكماء به زبان عربی و رساله های پرتوانمه و بستان القلوب به زبان فارسی نیز در این دسته جای می گیرد. در انتساب بستان القلوب به سهروردی بحثهایی در گرفته است که ما انتساب را به دلایلی که در جای خود خواهد آمد ترجیح داده ایم.

دسته چهارم: حکایتهای رمزی و یا داستانهایی که در آنها از سفر نفس در مراتب وجود و رسیدن به اشراق و سعادت سخن رفته است. زبان اکثر این رساله ها فارسی است و برخی از آنها عبارتند از: عقل سرخ، صفیر سیمرخ، آواز پر جبرئیل، لغت موران، رساله فی حالة الطفولية، روزی با جماعت صوفیان و رساله پراهمیت الغربة الغریبة و نیز رساله فی المعراج که هنوز منتشر نشده است. دسته پنجم: تحریرها، ترجمه ها، شروح و تفاسیر کتب فلسفی گذشته و نیز آنچه بر قرآن کریم و احادیث نبوی نوشته است. از این زمره است تفسیر چند سوره قرآن و بعضی احادیث حضرت رسول - ص - که هنوز منتشر نشده است، شرح فارسی اشارات شیخ الرئیس - که این نیز تاکنون منتشر نشده، ترجمه فارسی رساله الطیر ابن سینا و از همه مهمتر رساله فی حقیقة العشق یا مونس

العشاق که مبتنی بر رساله فی العشق شیخ الرئیس است. دستة ششم: دعاها و مناجاتنامه‌هایی که همگی به زبان عربی هستند و الواردات و التقدیسات خوانده می‌شوند و مجموعه‌ای بدیع در نیایش به حساب می‌آید و متأسفانه تاکنون منتشر نشده است. مشخص کردن ترتیب زمانی نگارش آثار سهروردی بسیار دشوار است. چرا که سهروردی در آثار مختلف خود به یکدیگر ارجاع می‌دهد.



آثار دیگر حکمای اشراقی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: دستة اول: کتبی است که به عنوان شرح و تعلیقه بر آثار سهروردی نگاشته شده است. شروح شهرزوری و قطب‌الدین بر حکمة الاشراق، شرح ابن‌کمونه بر تلویحات، شرح دوانی و غیاث‌الدین دشتکی بر هیاکل‌النور، شرح و دود تبریزی بر الالواح العمادیه، مهمترین کتب این دسته‌اند. دستة دوم: کتبی که مستقلاً در فلسفه اشراق نگاشته شده است. کتاب ارزشمند الشجرة الالهیه شهرزوری - که متأسفانه هنوز منتشر نشده است، درة التاج قطب‌الدین شیرازی که دائرةالمعارفی است از جمله حاوی اندیشه اشراقی و نیز حیات‌النفوس ریزی (حکمت اشراق به زبان فارسی) از این دسته به حساب می‌آیند.

دسته سوم: با توجه به دیدگاه خاص فلسفه اشراق به منشأ فلسفه، تاریخ فلسفه در این اندیشه جایگاهی ویژه می‌یابد. نزهة الارواح شهرزوری یک تاریخنگاری فلسفی به شیوة اشراقی است و در موضوع خود منحصر به فرد می‌باشد (متأسفانه متن اصلی یعنی عربی آن، هنوز در ایران منتشر نشده است).

۵

این کتابشناسی از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول به معرفی آثار منتشر شده فلسفه اشراق و نیز کتب و مقالاتی که در باره اندیشه سهروردی و حکمت اشراق منتشر شده‌اند می‌پردازد. بخش دوم عهده‌دار معرفی آثار منتشر نشده فلسفه اشراق است.

بخش اول از پنج فصل فراهم آمده است. فصل اول حاوی مجموعه‌های منتشر شده آثار سهروردی است. در این فصل هفت مجموعه معرفی شده است. در فصل دوم به معرفی آثار منتشر شده شیخ اشراق پرداخته‌ایم. در این فصل مشخصات بیست و چهار کتاب یا رساله معتبر منتشر شده سهروردی آمده است. فصل سوم عهده‌دار ارائه مشخصات شروع و تعلیقات منتشر شده بر کتب حکیم سهروردی است. مجموعاً بر چهار کتاب سهروردی هشت شرح و تعلیقه نگاشته شده منتشر شده است. در فصل چهارم به معرفی دیگر متون منتشر شده فلسفه اشراق پرداخته‌ایم. تنها چهار کتاب در این فصل معرفی شده است. فصل پنجم عهده‌دار کتب و مقالات منتشر شده عربی و فارسی در باره فلسفه اشراق است. این فصل در دو قسمت عرضه شده است: در قسمت اول یعنی کتب و مقالات عربی کارهای چهار نفر از محققین عرب را آورده‌ایم. در قسمت دوم یعنی کتب و مقالات فارسی در باره فلسفه اشراق، چهار کتاب و چهل و هشت مقاله معرفی شده‌اند.

لازم به ذکر است مقالاتی که در نقد کتب اشراقی نوشته شده در ذیل عنوان کتاب آورده‌ایم.

در زمینه عنوان کتابهای سهروردی و دیگر حکمای اشراق، صحیح‌ترین عنوان را برگزیده‌ایم و دیگر عنوانها را در پرانتز آورده‌ایم.

کلیه چاپهای هر کتاب و رساله، اعم از ایران و خارج از آن، را به ترتیب زمان نشر با مشخصات کامل ارائه کرده‌ایم. کوشیده‌ایم کتب ارائه شده با تتبع کامل ارائه شود. مقالات منتشر شده در ایران نیز همین گونه است. اما در مورد مقالات عربی و مقالات فارسی منتشر شده در خارج از ایران، به علت کمبود منابع، استقصای کامل میسر نشده است. در این کتابشناسی کتب و مقالات در باره فلسفه اشراقی، غیر از زبانهای فارسی و عربی، مد نظر نبوده است؛ هر چند به موارد مهم آن در متن یا حاشیه اشاره کرده‌ایم. در زمینه پایان‌نامه‌های تحصیلی نیز، در این مجال معرفی عناوینی که به فلسفه اشراق اختصاص یافته است، میسر نشد.

بخش دوم، یعنی آثار منتشر نشده فلسفه اشراق، در دو فصل فراهم آمده

است: فصل اول به آثار منتشر نشده سهروردی پرداخته شده است و بیست و پنج اثر قطعی الاستناد (براساس فهرست شهرزوری) که هنوز منتشر نشده و شانزده اثر که در دیگر منابع به سهروردی نسبت داده شده، آورده شده است. قضاوت نهائی در بارهٔ صحت استناد و عدم آن منوط به رجوع به جمیع نسخ خطی موجود آنها و تحقیق و مقایسه با آثار سهروردی است. در فصل دوم دیگر کتب منتشر نشدهٔ فلسفه اشراق را گرد آورده‌ایم. در این فصل بیست و چهار شرح بر آثار سهروردی و پنج کتاب مستقل حکمای اشراق معرفی شده است. اینکه نسخه‌ای از این کتب بجا مانده یا نه، و نیز صحت استناد و عدم آن همه دو گروه تحقیق در نسخ خطی این عناوین است. منابع استناد این عناوین به حکمای اشراقی و سهروردی در متن یا پاورقی ذکر شده است.

تا آنجا که می‌دانیم در بارهٔ کتابشناسی فلسفه اشراق تاکنون تحقیق مستقلی صورت نگرفته است. بی‌شک قدم اول ناقص و نارسا است. تذکر کاستیها و خطاهای نگارنده سبب مزید امتنان است.

* * *

بخش اول: آثار منتشر شدهٔ فلسفه اشراق

فصل اول: مجموعه‌های منتشر شده از آثار سهروردی

به طور کلی هفت مجموعه از آثار شیخ اشراق منتشر شده است. مقصود ما از «مجموعه» کتابی است که حاوی حداقل متن اصلی دو رساله شهاب‌الدین سهروردی باشد. این فصل را به ترتیب تاریخ انتشار تنظیم کرده‌ایم. در فصول آینده بکرات به این مجموعه‌ها استناد خواهیم کرد. در این فصل عنوان رسائل و تعداد آنها را آن چنان که گردآورندگان مجموعه‌ها ذکر کرده‌اند، آورده‌ایم و از اشاره به عنوان مشهور یا دیگر عنوان رساله پرهیز کرده‌ایم. این مشخصات را به فصل آینده موکول نموده‌ایم.

۱- سه رساله در بارهٔ تصوف Three Treatises Mysticism اشتوتگارت ۱۹۳۵ م. همراه با مقدمه در شرح احوال سهروردی و ترجمه انگلیسی رساله‌ها به قلم اسپیس (Spies) و ختک (Khatak) شامل سه رساله: ۱- رساله لغت

- موران، ۲- رساله صغیر سیمرغ، ۳- رساله الطیر.
- ۲- دو رساله از سهروردی، تهران، ۱۳۱۷ ش، به اهتمام دکتر مهدی بیانی.
- شامل: ۱- رساله فی حالة الطفولية، ۲- روزی با جماعت صوفیان.
- ۳- مجموعه فی الحکمة الالهية من مصنفات شهاب‌الدین یحیی سهروردی.
- استانبول، ۱۹۴۵ م، به اهتمام هانری کرین *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. H. Corbin شماره ۱۶ سلسله النشريات الاسلاميه. مشتمل بر بخش الهيئات سه کتاب: ۱- التلویحات، ۲- المقامات، ۳- المشارع و المطاوحات. همراه با مقدمه تحلیلی مفصلی به زبان فرانسوی.
- چاپ دوم: تهران، ۱۳۵۵ ش، تحت عنوان مجموعه مصنفات شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی، جلد اول انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، شماره ۱۱، گنجینه نوشته‌های ایرانی، دوره جدید، شماره ۱.
- چاپ سوم: تهران، ۱۳۷۲ ش، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ۴- مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی در حکمت الهی.
- Icyvre ogukisioguyes et ntskuqyes (Ioera Netaogtsuca et Ntskuca II)*
- با تصحیح و مقدمه تحلیلی مفصل فرانسوی هانری کرین به زبان فرانسوی، تهران، ۱۳۳۱ ش، پاریس، ۱۹۵۲ م، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، مجموعه آثار ایرانی، شماره ۲.
- چاپ دوم: تهران ۱۳۵۵ ش، تحت عنوان مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی، جلد دوم، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، شماره ۱۳، گنجینه نوشته‌های ایرانی، دوره جدید، شماره ۲.
- چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۲ ش، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)
- مشتمل بر: ۱- کتاب حکمة الاشراق، ۲- رساله فی اعتقاد الحكماء، ۳- قصة الغربة الغربية، همراه با منتخباتی از دو شرح قطب‌الدین شیرازی و

شهرزوری بر مقدمه حکمت الاشراق و ترجمه و شرح فارسی قصه الغریبه الغریبه.

۵- چهارده رساله، تألیف و ترجمه فخرالدین رازی، شهاب‌الدین سهروردی، اثیرالدین ابهری، ذوالفضائل اخسیکتی و دیگران، ترجمه و تصحیح و مقدمه و تراجم احوال از سید محمدباقر سبزواری، تهران، ۱۳۴۰، دانشگاه تهران.

شامل چهار رساله: ۱- رساله هشتم ترجمه رساله الطیر (که به نظر گردآورنده کتاب از ذوالفضائل اخسیکتی است)، ۲- رساله یازدهم داستان سیمرغ و کوه قاف (سیاح و باز) که گردآورنده نام مؤلف آن را تعیین نکرده است، ۳- رساله دوازدهم، پرتونامه از شیخ اشراق، ۴- رساله سیزدهم، روضه القلوب که به نظر گردآورنده احتمالاً از شیخ اشراق است.

این مجموعه فاقد مشخصات نسخ و در میان مجموعه‌های این بخش در پایین‌ترین سطح قرار دارد.

۶- مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، با تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سیدحسین نصر، با مقدمه تحلیلی به زبان فرانسه از هانری کربن، تهران، ۱۳۴۸ ش، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، گنجینه نوشته‌های ایرانی، شماره ۱۷.

چاپ دوم: تهران، ۱۳۵۵ ش، تحت عنوان مجموعه مصنفات شیخ‌الاشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی، جلد سوم، مشتمل بر مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، شماره ۱۴، گنجینه نوشته‌های ایرانی، دوره جدید، شماره ۳.

چاپ سوم: تهران، ۱۳۷۲، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

مشتمل بر ۱۴ رساله: ۱- پرتونامه، ۲- هیاکل‌النور، ۳- الواح عمادی، ۴- رساله الطیر، ۵- آواز پیرجبرئیل، ۶- عقل سرخ، ۷- روزی با جماعت صوفیان، ۸- فی حالة الطفولية، ۹- فی حقیقه العشق یا مونس العشاق، ۱۰- لغت موران، ۱۱- صغیر سیمرغ، ۱۲- بستان القلوب (با روضه القلوب)، ۱۳- یزدان شناخت، ۱۴- رساله عربی الابراج به تصحیح کربن.

۷- سه رساله از شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی، به تصحیح و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران. مشتمل بر: ۱- الالواح العمادیه، ۲- کلمة التصوف، ۳- بخش الهیات اللمحات. لازم به ذکر است که در انتهای مقدمه جلد سوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق آمده است که «جلد چهارم مجموعه آثار سهروردی که اکنون [یعنی سال ۱۳۴۸ ش] در دست تهیه است شامل: ۱- متن عربی الالواح العمادیه، ۲- متن عربی هیاکل النور، ۳- کلمة التصوف، ۴- الواردات و التقدیسات خواهد بود، به این ترتیب امید می‌رود بزودی مجموعه کامل آثار سهروردی در این سلسله انتشار یابد.»^۱ متأسفانه این وعده هنوز جامعه عمل پوشیده است. از این به بعد از مجموعه‌های شماره ۳ و ۴ و ۶ به نام سه جلد مجموعه مصنفات یاد خواهیم کرد.

فصل دوم: آثار منتشر شده شیخ اشراق

در این فصل مجموعاً بیست و چهار کتاب یا رساله معتبر از سهروردی به ترتیب الفبائی اشاره می‌شود. مراد از معتبر آثار مسلم و نیز تألیفاتی است که نسبت به آنها به شیخ مقتول محتمل است.

۱- آواز پرچبرئیل (رساله...): الف: ۱۹۳۵ م، به اهتمام هانری کربن و پل کراوس، همراه با ترجمه فرانسوی در مجله آسیایی.

ب: تهران ۱۳۲۵ ش، به اهتمام دکتر مهدی بیانی، ضمیمه مجله پیام نو. (چاپ دوم، تهران: ۱۳۶۱، انتشارات مولی).

ج: تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲) جلد سوم مجموعه مصنفات، ترجمه عربی این داستان همراه با شرح توسط عبدالرحمن بدوی در کتاب شخصیات قلقة فی الاسلام: قاهره ۱۹۴۶ و نیز در مقدمه کتاب اللمحات سهروردی، تصحیح امین معلوف، بیروت ۱۹۶۹ م آمده است.

۲- اعتقاد الحکماء (رساله فی...)

الف: تهران، ۱۳۳۱ ش (۱۳۵۵، ۱۳۷۲)، جلد دوم مجموعه مصنفات، ب:

تهران، ۱۳۵۴، ص ۷۴۱-۷۲۶، مجله گوهر، بنیاد نیکوکاری نوریانی. این رساله توسط حسین خلیقی در ۱۳۵۴ به فارسی ترجمه شده است: تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.

۳- الالواح العمادیة.

تهران، ۱۳۵۶ ش، سه رساله از شیخ اشراق.

۴- الالواح عمادی (ترجمه رساله قبل است که توسط خود سهروردی انجام گرفته است).

جلد سوم مجموعه مصنفات، تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲).

۵- بستان القلوب (روضه القلب)^۱

الف: چهارده رساله، تهران، ۱۳۴۰، رساله سیزدهم، ب: جلد سوم مجموعه مصنفات، تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲).

۶- پرتونامه

الف: چهارده رساله، تهران، ۱۳۴۰، رساله دوازدهم، ب: جلد سوم مجموعه مصنفات، تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲).

۷- التلویحات اللوحیه و العرشیه (التلویحات)

العلم الاول فی المنطق: منطق تلویحات، حاشیه و تعلیقه از علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۳۴، دانشگاه تهران، شماره ۱۷۰.

العلم الثالث فی الالهیات: جلد اول مجموعه مصنفات، استانبول، ۱۹۴۵، تهران، ۱۳۵۵ (۱۳۷۲).

۸- حکمة الاشراق

الف: تهران، ۱۳۱۵، در ضمن شرح قطب‌الدین شیرازی، چاپ سنگی.

ب: جلد دوم مجموعه مصنفات، تهران، ۱۳۳۱ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲).

حکمة الاشراق توسط هانری کربن به فرانسوی و توسط دکتر سجادی به فارسی ترجمه شده است.

۹- رساله الابراج (الکلمات الذوقیه و النکات الشوقیه، کلمات ذوقیه)

۱- در باره صحت انتساب این رساله به سهروردی نگاه کنید به مقدمه دکتر نصر بر جلد سوم مجموعه مصنفات سهروردی ص ۵۵ به بعد.

تصحیح هانری کربن، جلد سوم مجموعه مصنفات، تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵)،
۱۳۷۲).

۱۰- رساله فی حالة الطفولية

الف: تهران، ۱۳۱۷، دو رساله. ب: تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵)، ۱۳۷۲ جلد سوم
مجموعه مصنفات.

۱۱- رساله الطير (ترجمه فارسی رساله الطير ابن سینا)

الف: اشوتنگارت، ۱۹۳۵، سه رساله در باره تصوف، ب: تهران، ۱۳۴۰ ش،
چهارده رساله به نام ذوالفضائل اخسیکتی (آقای سبزواری در این انتساب به
خطا رفته است)^۱ ج: تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵)، ۱۳۷۲ جلد سوم مجموعه
مصنفات.

۱۲- رساله فی حقیقه العشق (مونس العشاق)

الف: اشوتنگارت، ۱۹۳۴، به نام مونس العشاق The lover's friend
همراه با شرح فارسی رساله العشق. ب: تهران، به اهتمام دکتر مهدی بیانی، مجله
پیام نو، شماره ۷، ج: تهران، ۱۳۴۷، به اهتمام سیدحسین نصر، نشریه معارف
اسلامی، شماره ۷. د: تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵)، ۱۳۷۲، جلد سوم مجموعه
مصنفات.

۱۳- روزی با جماعت صوفیان

الف: تهران، ۱۳۱۷، دو رساله. ب: تهران ۱۳۴۸ (۱۳۵۵)، ۱۳۷۲ جلد سوم
مجموعه مصنفات.

در زمینه متن این رساله، تحقیق لغوی ذیل منتشر شده است:

روزنامه بسامدی روزی با جماعت صوفیان سهروردی، فراهم آمده مینو
احمدی فرهنگستان زبان ایران، بنیاد شاهنشاهی فرهنگستانهای ایران، تهران
۱۳۵۶.

۱۴- صغیر سیمرخ (در احوال اخوان تجرید)

الف: اشوتنگارت، ۱۹۳۵ م، سه رساله در تصوف. ب: ۱۹۳۹ م، با ترجمه
فرانسوی، مجله هرمس، جلد سوم، مجموعه سوم، به اهتمام هانری کربن،

ج: تهران، ۱۳۴۸ (۵۵، ۱۳۷۲) جلد سوم مجموعه مصنفات.

۱۵- عقل سرخ

الف: اصفهان، ۱۳۱۹ به اهتمام دکتر مهدی بیانی، چاپ دوم: تهران، ۱۳۳۲، انجمن دوستداران کتاب، چاپ سوم: تهران، ۱۳۶۱، انتشارات مولی. ب: تهران، ۱۳۴۰، چهارده رساله، رساله یازدهم به نام داستان سیمرخ و کوه قاف (سیاح و باز). (آقای محمدباقر سبزواری در عدم انتساب این رساله و یافتن نام اصلی آن به خطا رفته است).^۱ ج: تهران، ۱۳۴۸ (۵۵، ۱۳۷۲) جلد سوم مجموعه مصنفات.

۱۶- قصة الغربة الغربية

الف: تهران، ۱۳۳۱ (۵۵، ۱۳۷۲) جلد دوم، مجموعه مصنفات، همراه با ترجمه و شرح کهن به فارسی.

ب: قاهره، ۱۹۵۲ م، تصحیح احمد امین، همراه با دو رساله حی بن یقظان ابن سینا و ابن طفیل.

در مقدمه کوتاه این قصه عرفانی سهروردی اشاره‌ای به داستان حی بن یقظان و سلامان و ابسال ابن سینا کرده است. این نکته ظاهراً باعث شده است احمد امین این قصه را نیز در شمار حی بن یقظان در ردیف داستانهایی به همین نام از ابن سینا و ابن طفیل به حساب آورد. اما در متن قصه نامی از حی بن یقظان نیست و در واقع قصه الغربة الغربية از جایی شروع می‌شود که حی بن یقظان پایان گرفته است.

این رساله علاوه بر ترجمه فوق، در سال ۱۳۶۴ تحت عنوان بیگانگی در باختر زمین توسط حسین خراسانی به فارسی ترجمه و نشر شده است. تهران، بعثت.

۱۷- کلمة التصوف (کتاب فی التصوف يعرف بالكلمة، المقامات).

تهران، ۱۳۵۶، سه رساله

۱۸- لغت موران (رساله...)

الف: اشتوتنگارت، ۱۹۳۴ م، سه رساله در تصوف. ب: ۱۹۳۹ م، مجله

هرمس، به اهتمام هانری کرین. ج: تهران، ۱۳۴۸ (۵۵، ۱۳۷۲) جلد سوم مجموع مصنفات.

۱۹- اللّمحات فی الحقائق (اللّمحات)

الف: بیروت، ۱۹۶۹، حقه و قدم له امیل المعلوف، (رساله دکترای او در دانشگاه کمبریج) سلسله دراسات و نصوص فلسفیه، ش ۳، در التهار للنشر، همراه با مقدمه تحلیلی و پیشگفتار انگلیسی. ب: قاهره، ۱۹۶۹، تحقیق مع مقدمه محمد علی ابوریان.

ج: تهران، ۱۳۵۶، سه رساله. در تصحیح دکتر حبیبی تنها بخش سوم لمحات یعنی الهیات آن منتشر شده است، که مناسب بود در پشت جلد کتاب به این مهم اشاره می‌شد.

۲۰ المشارع و المطارحات (المطارحات)

العلم الثالث (العلم الالهی): استانبول، ۱۹۴۵ م، تهران، ۱۳۵۵ (۱۳۷۲)، جلد اول مجموعه مصنفات.

۲۱- المقامات

العلم الثالث (العلم الالهی): استانبول، ۱۹۴۵ م، تهران، ۱۳۵۵ ش (۱۳۷۲) جلد اول مجموعه مصنفات.

۲۲- هیاکل النور (الهیاکل النوریة)

الف: مصر، ۱۳۳۵ ق (مقطعات من الهیاکل النوریة مع زیادات من شرحها بالاضافة الی بعض مقطعات من حکمة الاشراق، لحسن الکردی). ب: قاهره، ۱۳۷۷ ق، هیاکل النور للسهورودی الاشراقی، قدم له و حقق نصوصه مع تعلیقات الدكتور محمد علی ابوریان، المكتبة التجارية الكبرى. ج: مدارس هند، ۱۹۵۳ م در ضمن شواکل الحور فی شرح هیاکل النور جلال الدین دوانی، تصحیح د. محمد عبدالحق. د: مشهد، ۱۳۱۱ ق در کتاب ثلاث رسائل للدوانی به تحقیق د. سیداحمد تویسرکانی، این رساله قبل از شرح دوانی مستقلاً چاپ شده است.

۲۳- هیاکل النور فارسی

خود سهورودی متن عربی رساله را به فارسی برگردانیده است. تهران، ۱۳۴۸

(۱۳۵۵، ۱۳۷۲) جلد سوم مجموعه مصنفات.

۲۴- یزدان شناخت (رساله...)

الف: تهران، ۱۳۱۶ ش، چاپ سنگی، رساله یزدان شناخت، به تصحیح حاج سیدنصرالله تقوی.

ب: تهران، ۱۳۲۷ ش، رساله یزدان شناخت با مقدمه و تصحیح بهمن کریمی. (وی این رساله را از آن عین القضاة همدانی می‌داند. با توجه به مقایسه مفاد این رساله با دیگر آثار شیخ اشراق، استناد آن را به سهروردی ترجیح دادیم.)^۱

ج: تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲) جلد سوم مجموعه مصنفات.



فصل سوم: شرحها و تعلیقه‌های منتشر شده بر کتب سهروردی

شرحها و تعلیقه‌های چهار کتاب و رساله سهروردی منتشر شده است. این کتب عبارتند از: آواز پرجبرئیل حکمة‌الاشراق، رساله مونس العشاق، رساله قصه الغربة الغربية و هیاکل النور؛ عدد این شروح و تعالیق منتشر شده به نه می‌رسد.

اول: شرح آواز پرجبرئیل

توسط شارحی ناشناس در اواخر قرن ۷ یا اول قرن ۸ تصحیح مسعود قاسمی، معارف، دوره اول، شماره ۱ فروردین - تیر ۱۳۶۳، صفحه ۷۹-۷۷.

دوم: شروح و تعلیقات منتشر شده بر حکمة‌الاشراق

۱- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (قرن ۷ ق)، شرح حکمة‌الاشراق.

تصحیح و تحقیق و مقدمه تحلیلی دکتر حسین ضیایی تربتی، تهران،

۱۳۷۲، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

۱- همان، ص ۶۰-۵۷، و نیز نگاه کنید به:

Nazmi, Reza; An Analytical Study of the persian Treatise on "Gnosis of God" (Yazdan-Shenakht) M.A. Theis, Montreal institute of Islamic studies, MC Gill university, 1977.

۲- قطب‌الدین شیرازی، محمد بن مسعود (م ۷۱۰ ق)، شرح حکمة الاشراق. چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳ ق، (افست چاپ سنگی، قم، انتشارات بیدار،

بی تا)

۳- الهروی، محمد شریف نظام‌الدین احمد؛ انواریه ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی، نگاشته شده در ۱۰۰۸ ق، متن انتقادی و مقدمه دکتر حسین ضیائی تربتی، و به اهتمام آستیم. تهران، ۱۳۵۸، (چاپ دوم، ۱۳۶۳ امیرکبیر) ترجمه و شرح پاره‌ای مسائل مهم در قسمت اول (مقدمه و مباحثی از فصل سوم مقاله ثالثه) و بر ملخص مباحث مهم اشراقی در قسمت دوم از کتاب حکمة الاشراق.

۴- صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (م ۱۰۵۰ ق) تعلیقات علی شرح حکمة الاشراق لقطب‌الدین الشیرازی، در حاشیه شرح قطب‌الدین شیرازی منتشر شده است. (چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳، افست چاپ سنگی، قم، بیدار) ۵- سجادی، دکتر سیدجعفر؛ حکمة الاشراق، ترجمه و شرح، تهران، ۱۳۵۵، دانشگاه تهران، (چاپ چهارم، ۱۳۶۶). این کتاب در مقاله ذیل مورد نقد قرار گرفته است: اکبری، فتحعلی، گوهر، شماره ۶، ۱۳۵۷.

سوم: شرح مؤنس العشاق

الف: شرح مؤنس العشاق، به اهتمام اشپیس (Spies)، مجله‌الابحاث الفلسفیه، ج ۲، ۳۳-۱۹۳۲. ب: شرح مؤنس العشاق، به تصحیح دکتر سیدحسین نصر و مظفر بختیار، تهران، ۱۳۵۰، انتشارات مجله دانشگاه ادبیات و علوم انسانی، مجموعه متون فارسی، شماره ۱.

ج: شرح مؤنس العشاق، توسط شارحی ناشناس در اواخر قرن ۷ یا اوائل قرن ۸ (ظاهراً همان شارح آواز پر جبرئیل)، تصحیح مسعود قاسمی، معارف، دوره چهارم، شماره ۱، فروردین - تیر ۱۳۶۶، صفحه ۱۶۴-۱۴۹.

چهارم: شرح قصة الغربة الغریبة

ترجمه و شرح کهن قصة الغربة الغریبة، به تصحیح هانری کرین، مجموعه دوم مصنفات، تهران، ۱۳۳۱ (۱۳۵۵-۱۳۷۲).

پنجم: شرح رساله هیاکل النور

الدوانی، جلال‌الدین محمد بن اسعد (م ۹۰۸)؛ شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، در ثلاث رسائل تحقیق الدكتور السید احمد تویسرکانی، مشهد، ۱۴۱۱، مجمع البحوث الاسلامیة آستانة الرضویة المقدسة.

* * *

فصل چهارم: دیگر متون منتشر شده فلسفه اشراق

پس از اینکه با آثار منتشر شده شیخ اشراق و نیز شروح و تعلیقات منتشر شده بر کتب وی آشنا شدیم، اینک نوبت به آن رسیده است که آثار مستقل دیگر اشراقیان را برشماریم. یعنی آثار مستقل شهرزوری، قطب‌الدین شیرازی، ابن کمونه و ریزی.

۱- شهرزوری، شمس‌الدین محمد نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحکماء) تصحیح خورشید احمد، حیدرآباد ۱۹۷۶ م. تاریخ الحکماء شهرزوری دوبار به فارسی ترجمه و منتشر شده است: ۱- تهران، ۱۳۱۶ ش، ترجمه ضیاالدین دری، ۲- تهران، ۱۳۶۵ ش، ترجمه مقصود علی تبریزی (نگاشته شده در ۱۰۱۱ ق) همراه با دیباچه‌ای در باره تاریخنگاری فلسفه به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و محمد سرور مولایی. با توجه به تکیه فراوان فلسفه اشراق بر آراء حکمای باستان ایران و یونان، تاریخ فلسفه یا به عبارت صحیح‌تر تاریخ فلاسفه از دیدگاه یک حکیم اشراقی امری مهم است که شهرزوری با محدودیتهای همه تاریخنگاری‌های فلسفی گذشته ما به رشته تحریر درآورده است. بخش سه‌رودی تاریخ الحکماء قدیمی‌ترین و معتبرترین منبع شناخت آثار و زندگی مؤسس فلسفه اشراق را به دست می‌دهد و بارها مستقلاً به عربی یا فارسی منتشر شده است.

۲- قطب‌الدین شیرازی، محمد بن مسعود؛ درة التاج لغرة الدباج. سه بخش از این کتاب منتشر شده است:

یک: بخش فاتحه (در فضیلت، حقیقت و اقسام علوم)، جمله اول در منطق، جمله دوم در فلسفه اولی، جمله سوم در علم اسفل (علم طبیعی) و جمله پنجم در علم اعلی (علم الهی) به کوشش و تصحیح سیدمحمد مشکوة، تهران، ۱۳۱۷

ش چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۵ ش، انتشارات حکمت.

دو: فن دوم (در تلخیص مجسطی بظلمیوس، فن سوم در ارثماطیقی (خواص اعداد)، فن چهارم در علم الحان (موسیقی) از جمله چهارم کتاب در علم اواسط (علم ریاضی)؛ تصحیح سیدحسن مشکان، تهران. سه: قطب سوم در حکمت عملی و قطب چهارم در سلوک راه حق از خاتمه کتاب، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، ۱۳۶۹ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. با این حساب حدود ۶۰٪ از متن درةالتاج منتشر شده است. درةالتاج دائرةالمعارف بزرگ علوم عقلی به زبان فارسی است و رگه‌های فلسفه اشراقی بخوبی در آن هویدا است.

۳- ابن کمونہ، سعدین منصور؛ الجدید فی الحکمة، به کوشش حمید و فرعیدالکبیری، بغداد ۱۴۰۳ ق. این کتاب حاوی مسائل عمومی فلسفه است. ۴- ریزی، اسمعیل بن محمد (قرن ۷ ق)؛ حیات النفوس (فلسفه اشراق به زبان فارسی) به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۶۹ ش، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار. این کتاب بر سیاق تلویحات و مطارحات شامل سه فن منطق، طبیعی و الهی نگاشته شده است. این کتاب توسط علیرضا ذکاوتی قراگزلو مختصراً معرفی شده است: نشر دانش، سال دوازدهم، شماره ۶، مهر و آبان ۱۳۷۱، صفحه ۵۴).



فصل پنجم: کتابها و مقالات منتشر شده عربی و فارسی در باره فلسفه

اشراق

اول: کتابها و مقالات عربی

۱- ابوریان، محمدعلی؛ اصول الفللسفة الاشراقیة عند شهاب‌الدین السهروردی؛ قاهره، ۱۹۵۲ م، چاپ دوم ۱۹۶۹، چاپ سوم، ۱۹۸۷، دارالمعارف الجامعیه، اسکندریه.

این کتاب مفصلترین اثری است که به زبان عربی در باره سهروردی منتشر شده است. مطالب کتاب بیشتر مبتنی بر تحقیقات هانری کربن و لویی

ماسینیون است، لکن شامل برخی اطلاعات تازه در باره زمینه تاریخی عصر سهروردی و علت تکفیر اوست. این کتاب توسط دکتر محمدعلی شیخ به نام مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی در سال ۱۳۷۲ ش در سلسله انتشارات دانشگاه شهید بهشتی (شماره ۲۴۳) به فارسی ترجمه و منتشر شده است.

از دکتر ابوریان مقاله نظریه الامامة بین الباطنیه و السهروردی در سال ۱۹۵۱ م در مجله الثقافة و نیز تصحیح هیاکل النور (قاهره، ۱۹۵۷) و اللمحات فی الحقائق (۱۹۶۹) از آثار سهروردی منتشر شده است.

۲- بدوی، عبدالرحمن، شخصیات قلقة فی الاسلام، دراسات الف بینها و ترجمها؛ دراسات اسلامیة شماره ۳، قاهره ۱۹۴۶ م، طبع ۲ قاهره ۱۹۶۴ م دارالنهفته العربیه.

این کتاب کم حجم ترجمه مقالات لویی ماسینیون و هانری کربن در باره سه شخصیت بزرگ اسلامی سلمان فارسی، حلاج و سهروردی است. مطالب بخش سهروردی آن فراهم آمده از دو رساله ذیل است:

۱- ترجمه مقاله هانری کربن از فرانسه به عربی به نام السهروردی الحلبي مؤسس المذهب الاشراقي (نشرت جماعة الدراسة الايرانية، رقم ۱۶، باریس ۱۹۳۶ م).

۲- ترجمه متن رساله آواز پرچبرئیل و ترجمه مقدمه تحلیلی هانری کربن و پل کراوس از فرانسه به عربی (مجله آسیایی ۱۹۳۵ م)

۳- الکیالی، سامی، السهروردی؛ قاهره ۱۹۵۵ م، دارالمعارف، نوابغ، الفكر العربی رقم ۱۳، ۱۰۰ صفحه. این کتاب کم حجم از دو بخش فراهم آمده است: بخش اول ترجمان عربی تحقیقات پژوهشگران غربی در باره سهروردی است. بخش دوم، نمونه‌ای از آثار مختلف سهروردی می‌باشد.

۴- مصطفی حلمی، محمد؛ ۴/۱: آثار السهروردی المقتول، تصنیفاتها و خصائصها التصوفیه و الفلسفیه، مجلة كلية الاداب، جامعة القاهرة، المجلد ۱۳، الجزء الاول، مايو ۱۹۵۱ م. ص ۱۷۸-۱۴۵. ۴/۲: ذیل مقاله السهروردی S. Van Den Bergh در دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۱۵ تحت عنوان تعليق «السهروردی و حکمة الاشراق»، ص ۳۱۱-۳۰۰. هر دو مقاله، حاوی نکاتی

نسبتاً تازه است.

لازم به ذکر است تحقیقات انجام گرفته در باره سهروردی و فلسفه اشراق در زبان عربی هیچیک منبع دست اول به حساب نمی‌آید و غالباً سرچشمه گرفته از تحقیقات غربی در این زمینه است.

دوم: کتب و مقالات فارسی

در زبان فارسی در باره فلسفه اشراق و اندیشه سهروردی چهار کتاب و تعدادی مقاله منتشر شده است:

الف: کتابها

۱- دانا سرشت، اکبر؛ افکار سهروردی و ملاصدرا یا خلاصه‌ای از حکمت الاشراق و اسفار، تهران، ۱۳۱۶ ش، (چاپ سوم تهران، ۱۳۴۸ ش)، ۳۵ صفحه. این رساله مختصر اولین قدم در معرفی اندیشه سهروردی در زبان فارسی به حساب می‌آید.

۲- امام، سیدمحمدکاظم؛ فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق و افکار و آثار و تاریخ زندگانی سهروردی. تهران، ۱۳۵۳ ش، از سلسله انتشارات بنیاد نیکوکاری نوریانی، شماره ۵.

این کتاب ابتدا به صورت مقالاتی در مجله گوهر ۲ و ۳ منتشر شده است. کتاب آقای امام، حدود بیست سال پس از انتشار توسط آقای فاطمی‌نیا مورد نقد قرار گرفته است:

«شیخ اشراق در دام تهمت»، مجله گلچرخ، شماره ۴، آبان ۱۳۷۱، ص

۵-۱۱.

۳- سجادی، سیدجعفر؛ «شهاب‌الدین سهروردی، سیری در فلسفه اشراق»

تهران، ۱۳۶۳، انتشارات فلسفه، فلسفه در جهان سوم، شماره ۷، ۱۵۶ ص.

این کتاب، همان مقاله آقای دکتر سجادی در جشن‌نامه هانری کربن (زیر نظر سیدحسین نصر، تهران ۱۳۵۶، ص ۶۳-۱۲۶ به نام شهاب‌الدین سهروردی و فلسفه اشراق با تغییراتی جزئی است اما متأسفانه در کتاب از سوی نویسنده یا ناشر به این نکته اشاره نشده است.

این کتاب توسط دکتر سیدجواد طباطبایی نقد شده است: «شیخ باز مقتول»،

نشر دانش، سال پنجم، شماره دوم، بهمن و اسفند ۱۳۶۳، صفحه ۳۷-۳۴.
 ضمناً موارد اختلاف این مقاله با مقدمه ایشان بر ترجمه و شرح
 حکمة الاشراق (تهران، ۱۳۵۵) نیز بسیار ناچیز است.

۴- ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه
 سهروردی، تهران، ۱۳۶۴، انتشارات حکمت، مجموعه آشنایی با فلاسفه
 اسلامی، شماره ۹، ۷۱۰ ص.

این کتاب مفصلترین و جدی‌ترین تحقیقی است که در زمینه فلسفه اشراق در
 زبان فارسی منتشر شده است. نویسنده بجای آنکه خود را به شرح احوال و
 خصوصیت آثار و نحوه زندگی سهروردی مشغول دارد، به متن مسائل و ماهیت
 افکار شیخ اشراق بر مبنای مراجعه مستقیم به آثار وی پرداخته است. کار دکتر
 دینانی در زمینه سهروردی یک کار فلسفی است، حال آنکه اکثر کارهای پیشین
 تاریخ فلسفه به حساب می‌آید.

ب: مقالات^۱

در این بخش علاوه بر مقالات، کتبی که بخشی از آنها به افکار سهروردی
 اختصاص یافته، نیز معرفی شده است.

۱- ایزوتسو، توشی هیکو؛ اندیشه اشراقی، ترجمه همایون همتی؛ کیهان
 فرهنگی، شماره ۱۰۷.

۲- بنودال، محمد افضل؛ حکمت الاشراق؛ عرفان جلد ۲۵، ۱۳۴۰، شماره ۳

و ۴.

۳- پرهام، باقر، تاملی در تعبیر سهروردی از سرانجام نبرد اسفندیار با رستم
 در شاهنامه و آثار و نتایج آن در تاریخ اندیشه و سیاست ایران» مجله
 ایران‌شناسی، سال ۵، ص ۳۵۲-۳۲۴.

۴- پورنامداریان، تقی؛ رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تحلیلی از
 داستانهای عرفانی فلسفی ابن سینا و سهروردی تهران ۱۳۶۴، چاپ سوم ۱۳۶۸،
 شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، در این کتاب رمز و راز رسائل

۱- - در گردآوری مقالات از چهار جلد کتاب فهرست مقالات فارسی دکتر ایرج
 افشار سود جسته‌ایم.

قصه الغریبه الغریبه، آواز پرجبرئیل، عقل سرخ، روزی با جماعت صوفیان، فی حاله الطفولیه، مونس العشاق، لغت موران، رساله الطیوره صفر سیمرغ و رساله الابراج سهروردی مورد بحث واقع شده است.

۵- ترجمانی زاده؛ عرفان و اشراق؛ نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، ج

۱، شماره ۶ و ۷.

۶- جهانگیری، محسن؛ حکمت اشراق، در کتاب فلسفه در ایران، تهران،

۱۳۵۸، ص ۲۰۷-۱۷۹.

۷- حبیبی نجفقلی، ۱- آیات قرآنی در توجیه آراء فلسفی از نظر سهروردی،

هفتمین کنگره تحقیقات ایرانی، ج ۳، ۱۳۵۶، ص ۷۵-۵۰. ۲- منابع نو

افلاطونی در فلسفه شهاب‌الدین سهروردی، ششمین کنکره تحقیقات ایرانی، ج

۲، ۱۳۵۷، ص ۱۰۶-۹۶.

۸- حلبی، علی اصغر، ۱- شرح احوال و افکار شیخ اشراق، تلاش، ش ۱۱،

(۱۳۴۷) ص ۵۸-۵۴. ۲- سهروردی یا شیخ اشراق، فصل ۱۸ از کتاب تاریخ

فلسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز ۱۳۴۹ (چاپ دوم، ۱۳۶۱).

۹- داناسرشت، اکبر؛ سهروردی، نامه آستان قدس، ج ۹، ش ۲، ۱۱۲-۱۰۵.

۱۰- رضانژاد، غلامحسین. ۱- تجدید حکمت اشراق و تاسیس آن از مبانی

فلسفه باستان؛ چیستا، ۱، ۱۳۶۰. ۲- شیخ مقتول، شهاب‌الدین سهروردی و

حکمت اشراق، چیستا، ۱، ۱۳۶۰، ص ۱۹۷-۱۸۷.

۱۱- رضوی، سیداطهر عباسی؛ تاثیر حکمت اشراق و فلسفه میرداماد و

ملاصدرا در شبه قاره هند و پاکستان، جاویدان خرد، ج ۴، ش ۲، پاییز ۱۳۶۰.

۱۲- سجادی، سیدجعفر؛ ۱- «فلسفه اشراق، نور و ظلمت»، مهر، ۱۰، ص

۷۶-۷۰. ۲- ترجمه مقدمه قطب‌الدین شیرازی بر حکمت الاشراق، هنر و مردم،

ش ۱۴۹، اسفند ۱۳۵۳. ۳- حواس پنجگانه از نظر فلسفه اشراق، ادبیات تهران،

ج ۲۳، ۱۳۵۵، ش ۱ و ۲، ۲۷۹-۲۸۷. ۴- حکمت سهروردی، فلسفه شماره ۴،

پاییز ۵۶، ص ۳۷-۴.

۱۳- شریعتی، محمدتقی؛ بررسی منطق سهروردی و مقایسه آن با منطق

ارسطویی، مقالات و بررسیها، ش ۱۳/۱۶ (۱۳۵۲)، ۳۱۸-۳۲۹.

۱۴- ضیایی، حسین. ۱- «مشاهده، روش اشراق و زبان شعر، بحثی پیرامون نظام فلسفه اشراق شهاب‌الدین سهروردی» ایران‌نامه، سال ۸، شماره ۱، زمستان ۱۳۶۸، ص ۹۴-۸۱. ۲- «معرفی و بررسی نسخه خطی شجره الهیه اثر فلسفی شمس‌الدین محمد شهرزوری»، ایران‌شناسی، سال ۲، شماره ۱، بهار ۱۳۶۹، ص ۱۰۹-۸۹. ۳- «سهروردی و سیاست» ایران‌نامه، سال ۹، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۰، ص ۴۱۰-۳۹۶. مقدمه تحلیلی دکتر ضیایی تربتی بر متن مصحح انواریه و شرح حکمة‌الاشراق شهرزوری از جمله تحقیقات قابل‌اعتنای فلسفه اشراق در زبان فارسی است.

۱۵- کرین، هانری

۱- «روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان» ترجمه احمد فرید و گلشن، نشر ستاد انجمن ایران‌شناسی، تهران ۱۳۲۵ ش. این مقاله در مجله سخن مورد نقد قرار گرفته است (سال سوم، مهر ۱۳۲۵، شماره چهارم، ص ۳۰۶).
۲- «فلسفه اشراق» بخش هفتم از جلد اول تاریخ فلسفه اسلامی، تهران ۱۳۴۱، ترجمه دکتر اسدالله مبشری تهران، ۱۳۵۲ ش (چاپ دوم، ۱۳۵۸) ص ۲۹۲-۲۷۲.

۳- «شهاب‌الدین یحیی سهروردی» در کتاب ارض ملکوت، کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ۱۹۶۰ م (چاپ دوم ۱۹۷۸) ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران ۱۳۵۸ ش، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها. ص ۱۹۸-۱۷۹.

۴- «جریان اشراقی» در جلد دوم تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران ۱۳۷۰، انتشارات کویر با همکاری انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ص ۱۳۲-۱۲۶.

۵- سه فیلسوف آذربایجانی (۱- سهروردی، شیخ اشراق ۲- ودود تبریزی ۳- رجبعلی تبریزی) در کتاب «فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی»، تهران، ۱۹۷۶ م، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۶۹ ش، انتشارات توس، ص ۱۰۵-۸۰. و نیز بحث «سهروردی مجدد» در بخش «چهار تقدیر تطبیقی فلسفه ایرانی پس از ابن رشد» در همین کتاب ص ۱۲۱-۱۱۸. بحث اول قبلاً توسط محمد غروی

ترجمه و در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه آذربایجان چاپ شده است (شماره ۲۹، ۱۳۵۶، ص ۱۵۹-۱۶۱).

لازم به ذکر است تحقیقات اصلی کربن بویژه مقدمه‌های تحلیلی وی بر مجموعه مصنفات شیخ اشراق که حاوی ژرف‌ترین پژوهشهای موجود در باره فلسفه اشراق است، هنوز به فارسی ترجمه نشده است.

۱۷- محمدی، مجید؛ سهروردی و فلسفه نبوت؛ کیهان اندیشه، شماره ۵۲، ص ۱۰۰.

۱۸- مرتضوی، منوچهر؛ نظری به آثار و شیوه اشراق؛ ادبیات تبریز، ۲۴؛ ۱۳۵۱، ص ۳۴۱-۳۰۹.

۱۹- مشکور، محمد جواد و غروی اصفهانی، حسن؛ زندگی و فلسفه شیخ اشراق و کشته شدن او در قلعه حلب و آرامگاه وی در آن شهر «نشریه انجمن آثار ملی، ش ۱ (بهار ۱۳۵۵)، ص ۱۰۸-۹۵.

۲۰- معین، محمد، ۱- حکمت نوریه، مجله دانشکده ادبیات، ج ۹، ش ۳، ۳۹-۴۴. ۲- حکمت اشراق و فرهنگ ایران، مجله آموزش و پرورش، سال ۲۴، آبان ۱۳۲۸، شماره‌ها ۲ تا ۸، این مقاله در مجموعه مقالات دکتر معین جلد اول، ص ۴۵۳-۳۷۹ منتشر شده است، تهران ۱۳۶۴ ش (چاپ دوم ۱۳۶۸) مقاله‌ای قابل تأمل در موضوع خود است.

۲۱- ملکشاهی، حسن؛ ۱- بررسی افکار خاص سهروردی، مقالات، بررسیها، ش ۲۹/۲۸ (۱۳۵۶)، ۱۳۵-۹۹. ۲- دراسة آراء سهروردی و افکاره حول فلسفه الاشراق، مقالات و بررسیها، ش ۳۰ (۱۳۵۶)، ص ۸۱-۹۴.

۲۲- مناقبی، جواد؛ شیخ اشراق و روش فلسفی او، «مقالات و بررسیها، ج ۱، ش ۳ و ۴، (۱۳۵۰)، ص ۱۶۷-۱۴۷.

۲۳- منزوی، علینقی؛ ۱- اشراق در سده هفتم. میلادی، کناوه [جدید] ۹، (۱۳۵۰)، ص ۶۲۶-۶۱۸.

۲- اشراق هندو ایرانی و نبوت اسرائیلی؛ کناوه [جدید] ۹، (۱۳۵۰)، ص ۲۲۴-۲۱۸.

۲۴- موحد دیلمقانی، صمد، از افلاطون به سهروردی، کیهان ماه، ج ۱، ش

- ۲، شهریور ۱۳۴۱، ص ۱۷۳-۱۵۴.
- ۲۵- موحّد، صمد؛ تصوف در آثار سهروردی، ادبیات تربیت معلم، ش ۶ (دی ۱۳۵۸)، ص ۱۵۴-۱۳۹.
- ۲۶- موسوی بهبهانی، علی؛ وجوه تمایز حکمت مشاء و حکمت اشراق، هزاره ابن‌سینا، تهران ۱۳۶۰، ص ۳۰۳-۲۸۷.
- ۲۷- نصر، سیدحسین
- ۱- «شهاب‌الدین سهروردی مقتول»، در تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، ۱۹۶۳ م. ترجمه به فارسی رضا ناظمی، تهران ۱۳۶۲، ص ۵۶۰-۵۲۹.
- ۲- سهروردی و اشراقیان، در سه حکیم مسلمان، هاروارد ۱۹۶۳ م، ترجمه احمدآرام، تهران، ۱۳۴۵ (چاپ چهارم ۱۳۵۴)، ص ۹۸-۶۱. و نیز مجله نگین، شماره ۱۱۰، تیر ۱۳۵۳، ص ۶۶-۶۲.
- ۳- نکاتی چند در باره شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی؛ نشریه معارف اسلامی، شماره ۲، ۱۳۴۵ ش. چاپ شده در کتاب «معارف اسلامی در جهان معاصر» تهران ۱۳۴۸ (چاپ سوم، ۱۳۷۱) ص ۱۲۲-۱۱۵.
- مجموعه کارهای دکتر نصر در این زمینه با حذف موارد تکراری در مقالات، از تحقیقات روشمند در زمینه فلسفه اشراق به حساب می‌آید.
- ۲۸- نصرتی، نورالله؛ سه تمثیل اشراقی، تابستان ۴۷.
- ۲۹- وحیدی، حسین؛ پژوهشی در فرزانه فروغ (حکمت الاشراق)، چیستا، سال ۳، شماره ۸، اردیبهشت ۱۳۶۵، ص ۶۰۸-۶۰۰ و سال ۴، شماره ۱ (۱۳۶۵) ص ۱۰۲-۹۷.
- ۳۰- همتی، همایون؛ عالم مثال از دیدگاه شیخ اشراق، مشکوة ۳۹، تابستان ۱۳۷۲، ص ۱۰۵-۹۳.
- ۳۱- گفتگویی در باب حکمت اشراق، با دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، دکتر علی دهباشی، دکتر سیدمصطفی محقق داماد، کیهان اندیشه، شماره ۴۷.

* * *

بخش دوم: آثار منتشر نشده فلسفه اشراق

نزدیک به یک چهارم آثار سهروردی و بیش از سه چهارم آثار دیگر حکمای

اشراقی هنوز منتشر نشده است. در این بخش ضمن دو فصل به معرفی این آثار پرداخته‌ایم.

فصل اول: آثار منتشر نشده سهروردی

در این فهرست، گزارش شهرزوری را مبنا قرار داده‌ایم. آنچه به نظر وی انتساب به سهروردی قطعی شمرده شده را در قسمت اول آورده‌ایم. در قسمت دوم آثاری که به نظر شهرزوری مشکوک شمرده شده و نیز کلیه آثار منتشر نشده که از سوی دیگر فهرست نگاران آثار سهروردی گزارش شده اما در فهرست شهرزوری نیامده است را آورده‌ایم. به عبارت دیگر در قسمت اول اصل را بر انتساب اثر به سهروردی دانسته، مگر خلافش اثبات شود و در قسمت دوم اصل را بر عدم انتساب دانسته مگر خلافش محقق گردد. حرف آخر را در باب آثار منتشر نشده سهروردی آنگاه می‌توان زد که کلیه نسخ خطی آثار وی گردآوری شود و مورد مذاقه و تأمل و تطبیق واقع گردد و قبل از چنین تحقیقی، هر گزارشی ناقص و قابل تأمل خواهد بود. و فهرستی که بدنبال می‌آید نیز از این قاعده مستثنی نیست.

الف: آثاری که به نظر شهرزوری قطعی الاستناد به سهروردی هستند و هنوز منتشر نشده‌اند:

- ۱- ادعیه متفرقه
- ۲- اشعار عربی و فارسی^۱
- ۳- المبارقات الالهية (المبارقات الالهية)
- ۴- تسخيرات الكواكب و تسبيحاتها
- ۵- التسبيحات و دعوات الكواكب (رشحات و دعوات الكواكب)
- ۶- تسبيحات العقول و النفوس و العناصر
- ۷- التنقيحات في الاصول (نفحات في الاصول)

۱- - مشهورترین اشعار سهروردی، حائیه اوست با این مطلع (ابدأ تحن اليكم الارواح وصالكم ريحانها و الزاح) نگاه کنید به نزهة الارواح شهرزوری، معجم الادباء یا قوت و سه رساله در تصوف اسپیس و ختک، و نیز ریتز.

- ۸- التلویحات (العلم الثانی فی الطبیعی)
- ۹- الدعوات الشمسیه (دعوات الطباع التمام)
- ۱۰- رساله تفسیر من کتاب الله و خبر من رسول الله (ص) (تفسیر القرآن علی رأیه)
- ۱۱- رساله غایه المبتدی
- ۱۲- رساله المعراج (کربن در انتساب این رساله به سهروردی تردید کرده است).^۱
- ۱۳- الرقیم القدسی (الرقم القدسی) بنظر امیل معلوف این رساله همان «الواردات و التقدیسات» است.^۲
- ۱۴- الرمز المومی
- ۱۵- شرح الاشارات (به زبان فارسی)
- ۱۶- طوارق الانوار
- ۱۷- کتاب الصبر
- ۱۸- لوامع الانوار
- ۱۹- مبدء و معاد (به زبان فارسی)
- ۲۰- المشارع و المطارحات (العلم الاول فی المنطق، العلم الثانی فی الطبیعی)
- ۲۱- المقاومات (العلم الاول فی المنطق و العلم الثانی فی الطبیعی)
- ۲۲- مکاتبات الی الملوک و المشایخ
- ۲۳- النعمات السماویة
- ۲۴- الواردات الالهیة
- به نظر ابوریان رسائل ۱ و ۴ و ۵ و ۶ و ۹ و ۲۴ همگی اجزاء رساله بزرگتری به نام «الواردات و التقدیسات» را تشکیل می دهند.^۳

۱- مقدمه فرانسوی مجموعه مصنفات سهروردی، ج ۱.

۲- مقدمه امین معلوف بر اللمحات، بیروت، ۱۹۶۹.

۳- ابوریان، اصول الفلسفة الاشراقیة عند شهاب الدین سهروردی، قاهره، ۱۹۸۷، ص ۵۸.

۲۵- ضمناً شهرزوری مواعظی را در انتهای کتاب تاریخ حکمای خود از سهروردی ذکر کرده است.^۱

ظاهراً بعضی از این عناوین از آن اثر واحدی است و بعضی اجزاء یک اثر، اینکه آیا همه این آثار به جا مانده است یا نه و اینکه هر یک در کدام کتابخانه یافت می‌شود و نیز تحقیق انتساب کدام اثر را به سهروردی اثبات می‌کند محتاج پژوهشی گسترده است.

ب: دیگر آثار منتشر نشده منسوب به سهروردی

۱- الاربعون اسم الادریسیه (الاربعون اسماً، الاسماء الادریسیه)^۲

۲- تحفة الاحباب، بنظر ابوریان این کتاب یا ملخص المستصفی غزالی است

یا همان التنقیحات فی الاصول^۳

۳- تخمیس البرده^۴

۴- التعرف للتصوف^۵

۵- رساله فی ذم الدنيا و مدح الفقر (رساله فقر)^۶

۶- السراج الوهاج (شهرزوری در استناد آن به سهروردی تردید کرده است).^۷

۷- سکنات الصالحین (سکینه الصالحین) (کربن در استناد آن به سهروردی

تردید روا می‌داند)^۸.

۸- شرح اسماء الهی^۹

۱- تاریخ حکمای شهرزوری، ترجمه مقصود علی تبریزی، ص ۴۷۴-۴۶۴.

۲- ابوریان، اصول الفلوسفه الاشراقیه، ص ۵۶ و نیز بروکلمن، حاجی خلیفه.

۳- همان، ص ۵۷.

۴- بروکلمن، حاجی خلیفه.

۵- ابوریان، ص ۵۵.

۶- بروکلمن و حاجی خلیفه.

۷- بنقل از مصطفی حلمی و ابوریان: شهرزوری در باره این رساله گفته است «والاظهر انه ليس له». این عبارت در متن عربی نزهة الارواح (در مقدمه نصر بر جلد سوم مجموعه مصنفات) و ترجمه فارسی مقصود علی تبریزی نیافتیم.

۸- ماسینیون، مقدمه فرانسوی کربن جلد اول، مجموعه مصنفات سهروردی.

۹- نصر، معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۱۱۹.

- ۹- صندوق العمل^۱
 ۱۰- کف الغطاء لاخوان الصفا^۲
 ۱۱- المناجات^۳
 ۱۲- کتب فی السیمیا تنسب الیه^۴
 ۱۳- تفسیری بر فصوص فارابی^۵
 ۱۴- رساله‌ای فاقد عنوان در باره جسم، حرکت، ربوبیة، معاد، وحی و الهام^۶
 ۱۵- رساله‌ای فاقد عنوان در وجود^۷
 ۱۶- رساله مختصری در حکمت (منطق، طبیعی و الهی)^۸

فصل دوم: دیگر کتب منتشر نشده فلسفه اشراق

الف: شروح منتشر نشده آثار سهروردی

یک: شروح الالواح العمادیه

- ۱- التبریزی، ودود بن محمد؛ مصباح الارواح فی کشف حقائق الالواح (الاشراق) نگاشته شده در سال ۹۳۰ ق. شرح تفصیلی بر الالواح العمادیه. کربن فقرات مفصلی از آن را به فرانسه ترجمه کرده است.^۹

- ۱- - خوانساری، روضات الجنات، سرگذشت سهروردی.
 ۲- - ریتر، حاجی خلیفه، بروکلمن و ابوریان (بر خلاف نظر ابوریان، شهرزوری رساله‌ای با این عنوان را ذکر نکرده است).
 ۳- - ابوریان، ص ۵۵.
 ۴- - شهرزوری، نزهة الارواح.
 ۵- - نصر، مقاله شهاب‌الدین سهروردی مقتول، در تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۵۵۳: «تفسیری در فصوص فارابی به سهروردی منسوب است که هنوز نشانی از آن بدست نیامده است.»
 ۶- - ریتر، مصطفی حلمی.
 ۷- - نصر، معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۱۱۹ «در ۱۳۴۰ چند رساله در کتابخانه رضا در رامپور هند دیدم که یکی از آنها در باره وجود است و با آنچه تاکنون از او شناخته شده است کاملاً فرق دارد.»
 ۸- - ریتر، مصطفی حلمی.
 ۹- - کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۹۴.

- ۲- شرح فارسی بر الواح عمادی که مؤلف آن نامعلوم است.^۱
 دو: شروح التلویحات
- ۳- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (قرن ۷ ق)، التنیحاحات فی شرح التلویحات^۲
- ۴- ابن کمونه، سعد بن منصور (۶۸۳ ق) التنیحاحات فی شرح التلویحات^۳
 شهرزوری و ابن کمونه هر دو بر تلویحات سهروردی شرح نگاشته‌اند و نام هر دو ظاهراً یکی است. کربن در مقدمه جلد اول مجموعه مصنفات از هر دو شرح یاد کرده و شرح ابن کمونه را بدیع و جدی توصیف کرده است.
- ۵- العلامة الحلّی، الحسن بن یوسف بن مطهر (م ۷۱۶) حل المشكلات من کتاب التلویحات^۴
- ۶- حزین لاهیجی، محمد علی (م ۱۱۸۰)، تعلیقه بر تلویحات شیخ مقتول. سه: شروح و حواشی حکمة الاشراق
- ۷- الجرجانی، میرسید شریف (م ۸۱۲) شرح حکمة الاشراق^۵
- ۸- التبریزی، نجم‌الدین، محمود؛ تعلیقات علی جزء من حکمة الاشراق^۶
- ۹- التبریزی، ودود بن محمد، حاشیة علی حکمة الاشراق^۷
- ۱۰- العلامة الحلّی، الحسن بن یوسف به مطهر (م ۷۱۶) شرح حکمة الاشراق^۸
- ۱۱- السبزواری، ملاحادی، حواشی بر حکمة الاشراق^۹
- ۱۲- عبدالکریم (متوفی در حدود ۹۰۰ ق)، حاشیة فارسی بر شرح

۱- ابوریان، ص ۵۴.

۲- ریتر، ابوریان، کربن.

۳- سجادی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی

۴- رجال العلامة الحلّی، ص ۴۷.

۵- فلوجل، حاجی خلیفه؛ کشف الظنون ۵/۱-۶۸۴ ابوریان، ص ۵۳.

۶- ریتر، ابوریان، ص ۵۳.

۷- کربن، در سرزمین اسلام ایرانی، ج ۴، ص ۳۳۵.

۸- امین، اعیان الشیعة، ۴۰۵/۶.

۹- طالبی مقدمه شرح منظومه.

حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی.^۱

۱۳- حزین لاهیجی، محمدعلی (م ۱۱۸۰) حواشی بر شرح حکمة الاشراق.

چهار: شرح رساله الابراج (الکلمات الذوقیه و النکات الشوقیه)

۱۴- الشهرودی البسطامی، علی بن مجدالدین؛ شرح رساله الکلمات

الذوقی^۲

پنج: شرح کلمة التصوف

۱۵- حزین، محمدعلی اصفهانی (از حکمای قرن ۱۲ متوفی در بنارس)

شرح کلمة التصوف^۳

۱۶- الحمدانی (الهمدانی) نظام‌الدین محمود بن فضل تودی؛ شرح

اللمحات^۴

شش: شروح هیاکل النور

۱۷- غیاث‌الدین منصور بن محمد الدشتکی (م ۹۴۰ یا ۹۴۹ ق)، اشراق

هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور^۵ غیاث‌الدین منصور این کتاب را در

نقد شرح ملاجلال دوانی بر هیاکل النور نگاشته است.

۱۸- اللاهیجی، عبدالرزاق، شرح هیاکل النور^۶

۱- - حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج ۱، ص ۵-۶۸۴.

۲- - طالبی مقدمه شرح منظومه.

۳- - نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۱۸۲.

۴- - ابوریان، ص ۵۳. امین معلوف در مقدمه اللمحات، مخطوط در کتابخانه احمد ثالث ۳۲۵۱، استانبول.

۵- - نسخه این کتاب در کتابخانه آقای مشکوة موجود است.

۶- - الحر العاملی، محمدبن الحسن؛ امل الامل، تحقیق السید احمد الحسینی، قم ۱۳۶۲ ش، القسم الثنی، ج ۲، ص ۱۴۸.

جالب اینکه شیخ حرّ تالیف دیگری برای مولی عبدالرزاق ذکر نکرده است. میرزا عبدالله آفتدی در ریاض العلماء (قم ۱۴۰۱) ج ۳، ص ۱۱۴ پس از نقل کلام امل الامل گفته است: «ولکن لم اسمع له شرح الهیاکل فلاحظ». سیدمحسن امین در اعیان الشیعه (بیروت ۱۴۰۳) ج ۷، ص ۴۷۱ شرح هیاکل را جزء تألیفات فیاض لاهیجی ذکر کرده است، و نیز نگاه کنید به الذریعة ج ۱۴، ص ۱۷۶ و روضات الجنات، ج ۴، ص ۱۹۶ و مفاخر اسلام، ج ۷، دانشمندان لاهیجان علی دوانی، ص ۵۸ و ۵۹.

- ۱۹- العلوی، محمدبن محمود، شرح هیاکل النور^۱
- ۲۰- نوعی، یحیی بن نصح (م ۱۰۰۷) حاشیه بر هیاکل النور^۲
- ۲۱- آنراوی، اسماعیل مولوی (م ۱۰۲۰) شرح ترکی بر هیاکل النور بنام «ایضاح الحکم»^۳
- ۲۲- حزین لاهیجی، محمدعلی (م ۱۱۸۰) حاشیه بر شرح هیاکل النور^۴
- هفت: شرح المناجاة
- ۲۳- الاسفرائینی، ابو مظفر، شرح المناجاة^۵
- ب: دیگر کتب منتشر نشده فلسفه اشراق
- فارغ از شروحنی که بر آثار شیخ اشراق نوشته شده است، کتبی نیز مستقلاً در زمینه فلسفه اشراق به رشته تحریر درآمده است. بخش منتشر نشده این آثار عبارتند از:

۱- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، الشجرة الالهية في علوم الحقائق. اثری جامع و مفصل در فلسفه اشراق. قطب‌الدین شیرازی در درة التاج از این کتاب متأثر شده است. میرداماد در قبسات و صدرالمتألهین در اسفار بارها از آن یاد کرده‌اند. الشجرة الالهية شامل پنج رساله است: اولی: فی المقدمات و تقاسیم العلوم، الثانية، فی ماهية الشجرة و تفاصيل العلوم الالهية، الثالثة: فی الاخلاق و تدبیر السیاسة الرابعة: فی العلوم الطبيعية، الخامسة، فی العلوم الالهية و الاسرار

۱- ابوریان، ص ۵۴.

۲- حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲/۲۰۴۷.

۳- همان.

۴- ر.ک: به شرح احوال دانشمند بزرگ شیخ محمدعلی حزین لاهیجی نوشته علی دوانی در کتاب مفاخر اسلام، جلد هفتم، دانشمندان لاهیجان، تهران ۱۳۷۲، ص ۲۴۰-۲۳۲. علاوه بر چهار شرح و حاشیه حزین بر آثار سهروردی دو کتاب ذیل نیز در میان آثار وی دیده می‌شود: شرح الرساله شیخ شهاب‌الدین سهروردی مقتول و رساله بحث با شیخ سهروردی در رؤیت. اولی را به دلیل احتمال اشتراک با چهار کتاب قبلی دومی را به دلیل اشتراک با شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی از متن به حاشیه انتقال داده شد.

۵- ابوریان، ص ۵۵.

الربانیة.^۱

- ۲- شهرزوری، الرموز و الامثال اللاهوتية فی الانوار المجردة الملکوتية. وی در این کتاب از جمله بعضی دواعی فیثاغورثیان را توضیح داده است.
- ۳- ابن کمونه، سعدبن منصور، الکاشف، که همان رساله فلسفی ابن کمونه است و شامل یک دوره کامل منطق، طبیعیات و الهیات است.^۲
- ۴- قطب‌الدین شیرازی، محمدبن مسعود، درة التاج لغرة الدباج، فن اول از جمله چهارم (علم اواسط یعنی ریاضی) در اسطقسات اقلیدس، و قطب اول در اصول دین و قطب دوم در فروع دین از خاتمه کتاب.
- ۵- قطب‌الدین شیرازی، حاشیه بر حکمة العین کاتبی قزوینی.^۳

۱ - - ر.ک: مقدمه پرمایه دکتر ضیایی تربتی بر شرح حکمة الاشراق شهرزوری، تهران، ۱۳۷۲.

۲ - - سجادی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۳ - - مقدمه جعفر زاهدی بر حکمة العین کاتبی و شرح شمس‌الدین محمدبن مبارکشاه بخاری، مشهد، ۱۳۵۳.

سهروردی، شیخ اشراق^۱

هانری کربن / دکتر سیدجواد طباطبائی

از شهاب‌الدین یحیی سهروردی سخن می‌گوییم که معمولاً شیخ اشراق نامیده می‌شود. تردیدی نیست که برابر مرزهای اداری امروزی، سهرورد که شیخ ما در سال ۱۱۵۵ در آن متولد شد در قلمرو آذربایجان قرار ندارد. اما میان سرزمین و طرح بزرگ سهروردی پیوندی درونی وجود دارد. از این گذشته شیخ اشراق ما تا بیست سالگی تحصیلات کودکی و نوجوانی خود را در مراغه انجام داد. بدینسان ما نیز می‌توانیم همراه با شیخ اشراق همان آسمانی را تماشا کنیم که وی در همان آغاز جوانی طرحی از آسمان درون خود را در آن افکند. همین طور مراغه از آنشکده شیز در تخت سلیمان، معبد آتش مقدس روزگار پادشاهان ساسانی و والاترین نمونه چشم‌انداز تمثیلی دور نیست. دورباد از من که بخواهم نظرات و تقدیر فیلسوف یا اهل معنایی را از طریق علل و اوضاع و احوال بیرونی تبیین کنم. در درون هر یک از ما چیزی وجود دارد که حتی در آمدن ما به این جهان تقدم دارد و بی‌آنکه بتواند به صرف به دنیا آمدن تقلیل داده شود، از پیش، ادراکات خارجی ما را نظم داده و رهبری می‌کند و موجب آن می‌شود که این ادراکات برای هر یک از ما چنان که هستند باشند. در غیر این صورت چرا یک شیخ اشراق بیش نمی‌توانسته است وجود داشته باشد؟ بایستی برعکس بگوییم ادراکات خاص شیخ ما از جهان است که به این سرزمین معنایی رمزی داده

۱-فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، هانری کربن، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، توس، ۱۳۶۹، ص ۸۴.

است.

در واقع به نظر من می‌آید که وحدت پیوند میان طرح بزرگ شیخ اشراق و معنای این سرزمین آذربایجان برای وجدان دینی ایرانی ریشه در وحدت این نمونه عالی دارد. می‌دانید که این معنا آشوبی در ذهن تاریخ‌نویسان تحصیلی ایجاد کرده است؛ منظورم کسانی هستند که جز به داده‌های مادی توجهی ندارند و نمی‌توانند تاریخ را همچون تاریخ تمثیلی ادراک کنند، تاریخی که در زیر حماسه بیرونی و ظاهری از حوادثی نامریبی نوید می‌دهد که «جای» در عالم نفوس و ملکوت دارند و در آن حادث می‌شوند. حال آنکه درست همین تاریخ رمزی است که داده‌های خارجی به ظاهر متناقض را با یکدیگر سازش و آشتی می‌دهد.

از مجموعه داده‌های اوستا چنین برمی‌آید که محل انتشار آموزشهای زرتشت پیامبر، بلخ، سرزمین خاوری ایران بوده است. اما از سوی دیگر مجموعه روایاتی که یا به دوره ساسانی تعلق دارند و یا از آن ناشی می‌شوند برآنند که آذربایجان، زادگاه زرتشت و محل انتشار آموزشهای او بوده و بلندی‌های البرز و حتی کوه سبلان جایگاه تجربه‌های معنوی پیامبر ایرانی و میقات او با امشاسپندان و خود اهورامزدا بوده است. همین سنت در اسناد ایران دوره اسلامی نیز تداوم پیدا کرده است. یکی از همین اسناد متأخر که خلاصه‌ای از همین روایات را می‌آورد فصل مفصلی از قطب‌الدین اشکوری، شاگرد میرداماد در سده هفدهم است. نخستین بخش دانشنامه‌ای که قطب‌الدین محبوب القلوب نامیده است حاوی شرح حال مفصلی از زرتشت آذربایجانی است. [اختلاف میان این دو نظر] مشکل بزرگی است.

تصور می‌کنم که بهترین و هوشمندانه‌ترین راه حل که در عین حال ساده نیز هست این خواهد بود که به نظام هفت کشور یا هفت «اقلیم» ویژه جغرافیای پارسیان باستان بازگردیم. هفت دایره با قطرهای برابر: دایره مرکزی نشان دهنده اقلیم مرکزی است و در پیرامون آن شش دایره وجود دارد که به یکدیگر مماس بوده و شش اقلیم دیگر را نشان می‌دهند. بر خلاف نقشه‌های کنونی، این نظام هفت کشور دارای محور مختصات نیست. این نظام هیچگونه پیوندی با مناطقی

که جای ثابت و مشخصی برای همیشه داشته باشند ندارند بلکه بیشتر همچون ماندالا، جغرافیایی مثالی است. کافی است محوری را به عنوان خط عمودی فرض کنیم که از مرکز اقلیم مرکزی می‌گذرد و سه کشور بخش خاوری را به گونه‌ای حرکت دهیم که با بخش باختری منطبق گردد. بدینسان همه مکانهای مقدس اقلیم خاوری می‌توانند در اقلیم باختری قرینه‌ای داشته و بازشناخته شوند و همراه با **مغان** ساسانی، اینجا، در آذربایجان، زادگاه پیامبر ایرانی زرتشت و مکان مکاشفات و دعوت او را باز خواهیم یافت. زیرا که مکان زمینی از این حیث که مکان زمینی است مایه قداست نفس نیست بلکه این نفس است که به مکانها قداست بخشیده و آنها را به «مکانهای مقدس» تبدیل می‌کند که رویاها و مکاشفات، زمینه روایاتی قرار می‌گیرد که نفس، گذشته و آینده خود را در آن، به خود، نمایان می‌سازد. لحظه‌ای پیش، از تاریخی تمثیلی سخن گفتیم. تاریخ پیامبر ایرانی، به گونه‌ای که در چشم‌انداز آذربایجان «اتفاق افتاد» در نظر من چنین تاریخی است، چشم‌اندازی تمثیلی، زیرا که در آن امر ناپیدا و باطنی که ظاهر، نمادی از آن است جای داده شده است (و معنای اولیه و اژه یونانی *emblemata* جز این نیست).

اینک خود را در مرکز این چشم‌انداز تمثیلی قرار دهیم که از این پس می‌توانیم به چگونگی صحت روایات آن پی ببریم. خود را در مراغه قرار دهیم تا به بیان رسمی و شجاعانه شیخ اشراق جوان گوش فرا دهیم. ما این بیان را در فصل [بیستم] یکی از رسالات چاپ نشده وی با عنوان کلمة التصوف می‌یابیم: «وكانت في الفرس امة يعدون بالحق، و كانوا يعدلون، حکماء فضلء غیر مشبهة المجوس قد احببنا حکمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق افلاطون و من قبله من الحكماء في الكتاب المسمى بحكمة الاشراق و ما سبقت مثله».

بیان مذکور در نهایت صراحت و این نظر غیر قابل تردید است که سهروردی در آثار خود با ارجاعات فراوانی به حکمت الاشراق که حاوی طرح بزرگ زندگی و وصیت‌نامه معنوی اوست تأکید می‌ورزد. جای تأسف است که تاریخ‌نویسان فلسفه و به ویژه فلسفه دوره اسلامی مدت زمانی طولانی نسبت به چنین بیانی آگاهی نداشته‌اند. در مضمون این بیان به دقت نظر کنیم. این بیان به گروه

برگزیده‌ای از مردم ایران باستان توجه دارد اما برای اشاره به آنان به آیه ۱۵۹ از سوره اعراف استناد می‌کند که در باره قوم موسی نازل شده است. چنان که پایین‌تر خواهیم دید قصد مؤلف بسیار پر معنی است و تأویلی را به کار می‌گیرد که گذار از ظاهر به باطن و کشف اگر نه تمامی راز لا اقل یکی از رازهای تاریخ تمثیلی را ممکن می‌سازد. بدین ترتیب تأویل، روش فکری ویژه اسلام معنوی یعنی اسلام عرفا و حکما است. بنابراین شیخ اشراق سعی دارد به یاری سرچشمه‌های معنویت اسلامی باز و جهانی طرح خود را به انجام رساند. شیخ اشراق نه باستانشناس است و نه پژوهنده اسناد تاریخی؛ او به کسانی توجه دارد که نیاکان او به شمار می‌آیند و تبارش به آنان می‌رسد و از این پس خسروانیان، پیشگامان اشراقیان خواهند بود.

این نکته را نیز یادآور شویم که یاد فرزندگان پارسی با نام افلاطون همراه شده است. من فکر می‌کنم که برای نخستین بار فیلسوف بزرگ بیزانسی ژمیست پلتون بود که در سده پنزدهم نام زرتشت و افلاطون را به هم پیوند داد. بنابراین بسیار اهمیت دارد که سه سده پیش، اندیشمندی ایرانی برآمده از سرزمین آذربایجان، پیوند میان نام حکیم یونانی و پیامبر ایرانی را در برنامه کار و زندگی خود قرار داده باشد. بدون شک مشکل می‌توان از نظر دور داشت که در این سرزمین، سهروردی جوان از سویی با زرتشتیان که شناخت دست اول خود را از جهانشناسی زرتشتی مدیون آنان است و از سوی دیگر با مسیحیان نسطوری تماسهایی شخصی داشته است. می‌دانیم که مسیحیت نسطوری، شکل خاص مسیحیت شاهنشاهی پارسی در پایان دوره ساسانیان بوده است و در همین شکل بود که به عنوان «مسیحیت شرقی» از تبت یا خاور دور منتشر شد. بار دیگر در سده سیزدهم در دوره ایلخانیان، در همین آذربایجان، مسیحیت نسطوری را شکوفا می‌یابیم. شاید سهروردی شناخت دست اول خود را از متنهای انجیلی - که به تأویل وی از آنها باز خواهیم گشت - مدیون همین مسیحیان نسطوری بوده باشد. اما حتی اگر تماسهایی وجود می‌داشت حاصل آن نمی‌توانست شخصی چون شیخ اشراق باشد مگر اینکه پیش از هر چیز شخصی وجود داشته باشد که با توجه به معیار درونی وجود خود پذیرای چنین

تماسهایی بوده باشد. این معیار درونی، مضمونهایی را که شیخ اشراق از آنان یاد گرفته بود نظم داده و به سوی هدفی مشخص راند، هدفی که شیخ، آغازگر آن بوده است.

سهروردی، شیخ شهید، در سن سی و شش سالگی (سال شمسی) در سال ۵۸۷ هجری / ۱۱۹۱ میلادی در راه عقیده به شهادت رسید. در باره زندگی و آثار او در اینجا حتی به اجمال نمی توانم سخن بگویم و شما را به کتابهایی که پیش از این منتشر کرده ام ارجاع می دهم. همین قدر می خواهیم بدانیم که با توجه به بیان رسمی [شیخ اشراق] که آورده شد احساس اساسی شیخ اشراق چه بوده است و با حرکت از این احساس بدانیم که چگونه مضامینی که از اندیشه های ایرانی، یونانی و مسیحیت گرفته شده اند در مابعدالطبیعه ای نظام می یابند که برای همیشه مابعدالطبیعه اشراق یعنی مشرق انوار به معنای فلسفی کلمه باقی می ماند.

هدف اساسی و مسلط اندیشه سهروردی متوجه آن امری است که اوستا، خورنه (خوره فارسی) می نامد و بهترین ترجمه آن *lumiere de gloire* است. حکمای اشراقی این خورنه - خوره را چنان فهمیده اند که زرتشت تعریف کرده بود یعنی «نوری که از ذات الهی فیضان پیدا کرده و به توسط آن برخی از صور بر بعضی دیگر برتری پیدا کرده و هر انسانی به فعالیت یا صنعتی قادر می گردد». این درک اشراقی خورنه با برگردان دوگانه ای برابر است که در یونانی از آن داده شده بود: خورنه هم شکوه است و هم تقدیر، می توان گفت که براساس این مفهومی که بر حکمت زرتشتی مسلط سیطره دارد نظام اندیشه و شکل معنویت حکیم اشراقی سامان پیدا می کند.

این نور، خورنه - خوره، در واقع همانند نوری فهمیده شده است که به پیامبران اعطا شده است. بنابراین این نور دارای همان نقش معنوی است که نور محمدی در پیامبرشناسی و امام شناسی شیعی دارد. افزون بر این در اندیشه شیخ اشراق مفاهیمی که در فارسی خوره و در عربی سکینه نامیده می شوند با یکدیگر ارتباط دارند. از مفهوم سکینه، معنای ساکن شدن و رحل اقامت افکندن استنباط می شود. شیخ این مفهوم را با انوار معنوی محضی در ارتباط قرار

می‌دهد که در نفس اسکان می‌یابند و در این صورت، نفس به «هیكلی نورانی» تبدیل می‌شود همچنانکه واژه خوره مبین اسکان نور جلال در جان پادشاهان فرهمند ایران باستان است که بهترین نمونه آنان، شاهان بختیار، فریدون و کیخسرواند. روان آنان خود آتشکده‌ای است. بدینسان ملاحظه می‌کنیم که در اندیشه شیخ ما پیوند معنای آن دو واژه چگونه امکان می‌پذیرد. وانگهی واژه عربی سکینه از نظر لغوی معادل واژه عبری شخینه و به معنای حضور ناپیدای الهی در قدس الاقداس هیكل است. در هر دو مورد به اندیشه حضور الهی در «هیكل» برمی‌خوریم. مجموع این خطوط نشان می‌دهد که چگونه توجه به احیاء شیخ اشراق به جمع میان اندیشه پیامبر ایرانی و ابراهیمی و سلاله پیامبران کتاب مقدس و قرآن می‌انجامد. اینکه ما به نیت بی‌باکانه‌ای آگاه می‌شویم که چنانکه دیده شد الهام‌بخش تأویل آیه قرآنی و تعمیم امتیاز برگزیدگان فرزندگان باستانی ایران است. این موضوع از نظر من دارای اهمیت بسیاری است هر چند که تاکنون - به دلائل روشن - از دید تاریخ‌نویسانی که می‌خواهند وقایع و جریانهای بزرگ تمدن را در مجموع درک کنند دور مانده است. با توجه به اسناد هخامنشی موجود در کتاب مقدس (کتابهای استر، دانیال، نحمیا و عزرا) می‌دانیم که ایران باستان برای همیشه با تقدیر سه شاخه آل ابراهیم (یهودیت، مسیحیت و اسلام) پیوند یافته است. اما اینک شیخ اشراق با توجه به نیت تجدید حکمت فرزندگان ایران باستان، پیوندی برقرار می‌کند که با توجه به آن، اندیشه ایرانی - یا درست بگوییم اندیشه پیامبری ایرانی - از امت ابراهیم جدایی‌ناپذیر می‌گردد. در اینجا امری معنوی وجود دارد و بر افق ما نوری می‌افکند که می‌تواند فلسفه‌ها و الهیات‌های «راه گم کرده» ما را یاری رساند.

این موضع‌گیری سهروردی در برابر اندیشه ایرانی را به گونه‌ای دیگر موضع‌گیری وی در برابر اندیشه یونانی یا بهتر بگوییم سنت آموزشهای فرزندگان باستانی یونان در دوره اسلامی باز می‌یابیم. نخستین و مهمترین دلیل این امر آن است که در نظر سهروردی و همینطور در نظر عرفا به طور کلی فیلسوفان باستانی یونان به هیچوجه نسبت به پیام پیامبران بیگانه نیستند زیرا که

آنان معارف خود را از مشکوت نبوت دریافت کرده‌اند. در نظر شیخ اشراق، منشاء صدور وجودات نورانی از عالم بیکران و معنوی خدایان - فرشتگان مذکور در کتاب الهیات افلاطونی اثر پروکلووس به نوبه خود نورالانوار یا خورنه است.

سهروردی به درستی به نظر فرزنانگان باستانی اشاره می‌کند که برابر آن هر نوعی در عالم فلکی و در جهان ناسوت، رب یا فرشته‌ای در عالم نور و رب‌النوعی دارد که عقل مجرد و اقلومی نورانی است و بر نوعی حکومت دارد که آیت آن و نوعی که فرشته آن است. به همان سان، نوع انسانی یعنی انسانیت، دارای فرشته خاص خود است. سهروردی به خوبی بر نامها و وظایف امشاسپندان و ایزدان جهانشناسی زرتشتی آگاه است. مفهوم طابع تام در نزد وی شامل مفهوم فروهرها یعنی وجود آسمان، فرشته هر یک از وجودات نورانی در حکمت زرتشتی، نیز می‌شود. در همین مسیر بود که سهروردی نظریه افلاطونی مثل اعلی را در قالب اصطلاحات فرشته‌شناسی زرتشتی درک کرد. عجب اینکه بدین ترتیب، سهروردی، هفت سده پیش، نظر ایرانشناس بزرگ ما جیمز دارمستر را که احساس کرده بود که می‌بایستی فرشتگان زرتشتی را در معنای «نیروها» در نزد فیلون اسکندرانی تفسیر کرد «تأیید نمود». اگر از اندیشه نوافلاطونی زرتشتی سخن می‌گوییم به دلیل پژواک‌های فراوانی است که از این اندیشه به گوش ما رسیده است، پژواک‌هایی که در شیوه درک سهروردی از مفهوم اساسی مسیحیت نیز انعکاس می‌یابد.

نظریه سهروردی در باره فرشته‌ها یا رب‌النوع‌ها ما را بر آن داشت تا بالاتر اصطلاح رب‌النوع انسانی را به کار ببریم. این فرشته در جهان‌شناسی ابن‌سینا عقل دهم نامیده می‌شود که همان عقل فعال فیلسوفان، روح القدس و جبرائیل متکلمین و فرشته معرفت و وحی است. از آنجایی که جهانشناسی سهروردی دارای عنصری دراماتیکی است که جهانشناسی ابن‌سینا فاقد آن است. شیخ اشراق، تصویری تمثیلی و جذاب از این فرشته دارد. این فرشته دو بال دارد یکی از نور و دیگری از ظلمت و همو مخاطب رساله آواز پرجبرائیل است. این فرشته همان عقل سرخ است که به کسی که او را در روای می‌بیند و با توجه به

سرخی افق که آمیزه‌ای از شب و روز و نور و ظلمت است رنگی را که در آن ظهور کرده است توضیح می‌دهد. چهره عقل سرخ، چنانکه در رسالات تمثیلی آورده است، بر افق نظریه فلسفی و معنویت سهروردی سلطه دارد.

این همان فرشته‌ای است که سهروردی در باره آن در کتاب هیاکل النور می‌گوید که در سلسله مراتب فرشتگان نوری، یا عقول مجرد که «نسبت وی با ما همچون پدر است و او رب طلسم نوع انسانی است... شاعر او را روح القدس می‌گوید و اهل حکمت او را عقل فعال گویند». همین رابطه است که در اندیشه نوافلاطونی با اصطلاح «عقل پدر» بیان شده است. اما در نزد سهروردی این رابطه، تأویل او را از مسیح‌شناسی متعین خواهد کرد. شیخ اشراق شواهد فراوانی از انجیل یوحنا می‌آورد که در آنها واژه «پدر» آمده اما هر بار چهره پدر با این فرشته انسانی تطبیق می‌کند که مخاطب و نهایت سلوک معنوی است که سهروردی در رسالات تمثیلی خود توصیف می‌کند. ویژگی اساسی و پراهمیت دیگری نیز وجود دارد که می‌توان آن را مکتب یوحنایی اشراقی نامید.

همه چیز چنان است که گویی رب النوع که ریشه در اندیشه زرتشتی و نوافلاطونی دارد شیخ ما را به کشف دوباره مسیح‌شناسی بسیار قدیمی یعنی مسیح‌شناسی مسیحیت آغازین هدایت می‌کند که اصطلاح مسیح فرشته مبین آن است. پدیدارشناسی دینی توانسته است در اندیشه مزدایی فروهر (فرشته شخصی، همزاد آسمانی هر موجود) شکل نخستین رابطه میان اخنوخ و انسان آسمانی و مسیح و انسان آسمانی را نشان دهد.

شیخ اشراق میان فرشته انسانیت و مسیحی که به پیروان خود «از پدر من و پدر شما» سخن می‌گوید همان رابطه را تشخیص می‌دهد. بدین ترتیب فرشته روح القدس به مثابه روح القدس همان مسیح ابدی است که در هر یک از هفت پیامبر اولوالعزم ظاهر شده است. همین مفهوم را در پیامبرشناسی اسلامی به صورت حقیقت محمدیه می‌یابیم. در اینجا نیز همچنان که در باره یگانگی میان خورنه و سکینه/شخینه گفته شد، قلمروی تطبیقی وجود دارد که تاکنون توسط پژوهشگران علوم دینی مورد مطالعه قرار نگرفته است. به ویژه در باره برخی همسانی‌های ساختاری میان امام‌شناسی شیعی و مسیح‌شناسی نسطوری و

شاید با مراجعه به مفهوم مزدایی فروهر چیزهای بسیاری را باید یاد گرفت. همه این مطالب در زیر «تصویر تمثیلی» این سرزمین آذربایجان نهان شده است و مشاهده می‌کنید که این تصویر تمثیلی ما را به بازیابی چه گنجینه‌ای فرا می‌خواند. من فقط می‌خواستم به شما بگویم که شیخ اشراق، چگونه و در چه جهتی می‌تواند راهنمای ماجرای فلسفی ما باشد. او، طی سالهای طولانی، راهنما و همراه نزدیک من بوده است. در اینجا فرصت نداریم که برخی دیگر از نظرات او و پیامدهای آنها را برجسته سازیم. با یادآوری آنچه که به نظر من یکی از قله‌های فلسفه او است - قله‌ای که از بالای آن می‌توانیم ارزش همیشگی حکمت عرفانی وی را حتی امروز و شاید بویژه امروز دریابیم - آنچه را که به اجمال گفتم خلاصه خواهم کرد. این قله، بی‌هیچ تردیدی، طرح وجود عالم میانی، عالم نفس، میان عالم عقول مجرد و جهانی است که حواس ما به تجربه در می‌یابد. این همان عالمی است که سهروردی «اقلیم هشتم» می‌نامد (زیرا که جهان محسوس در جغرافیای بطلیمیوس دارای هفت اقلیم است) و منظور از آن، عالم مثال است که من در لاتینی به *mundus imaginalis* عالم امر مثالی ترجمه کرده‌ام تا با امر خیالی *l'Imaginaire* که امری غیرواقعی است اشتباه نشود.

این اشتباه یکی از اساسی‌ترین اشتباهاتی است که از عصر روشنگری تاکنون بر روی مغرب‌زمین سنگینی می‌کند. سهروردی با طرح عالم مثال از دیدگاه وجودی، نظریه حقیقی معرفت شهودی را ابداع کرده و بدین ترتیب وجود عالم مثال را حفظ می‌کند که بدون آن رویاهای پیامبران و عرفا و حوادث معاد به دلیل اینکه جای خود را از دست داده‌اند *Ils ont perdu leur lieu* معنایی نخواهند داشت. این نظریه معرفت شهودی رسالت پیامبر و فیلسوف را از همدیگر جدایی‌ناپذیر می‌سازد. این یکی از مسائل اساسی است که از مدت‌ها پیش در فلسفه‌های رسمی از میان رفته اما در نزد اشراقیان تداوم پیدا کرده است. در میان شاخه اشراقیان می‌بایستی آثار اشراقی بزرگ دیگر ملا عبدالله زنوزی را در سده گذشته برجسته می‌کردیم. اما اکنون می‌بایستی به ملاقات کوتاهی با اشراقی دیگر آذربایجانی بسنده کنیم. این ملاقات از این حیث دارای اهمیت

فراوانی است که مخاطب ما تاکنون تقریباً ناشناخته مانده است. نام او ودود تبریزی است.

ودود تبریزی (متأخر بر ۹۳۰ هجری / ۱۵۲۴ میلادی)

این فیلسوف اشراقی آذربایجانی را تاکنون به واسطه تفسیری می‌شناسیم که بر رساله مهم سهروردی الواح عمادیه نوشته است. عمادالدین، لقب امیر سلجوقی قره‌ارسلان این اورتوق در آناتولی بود. رساله سهروردی به فارسی و عربی محفوظ مانده است. ودود بن محمد تبریزی تفسیر مفصل خود را که به عربی نگاشته است در ماه ربیع‌الثانی سال ۹۳۰ هجری برابر با فوریه ۱۵۲۴ میلادی به پایان برد. من در یکی از آثار اخیر خود فقرات مفصلی را از آن ترجمه کرده‌ام. از سوی دیگر خود او می‌گوید که حاشیه‌ای بر کتاب حکمت الاشراق سهروردی نوشته است. این تنها مطلبی است که می‌توانیم در باب شرح احوال و آثار او بگوییم. امید من این است که ذکر نام او در برابر شما انگیزه‌ای برای انتشار تفسیر او بر الواح عمادیه و آغاز پژوهشهایی باشد که با کشف نسخه‌ای از حاشیه وی بر کتاب حکمت‌الاشراق اطلاعاتی در باره شخص و آثار ودود تبریزی به ما خواهد داد. این اطلاعات بیش از هر چیز برای تاریخ فلسفه در سرزمین آذربایجان جالب توجه خواهد بود. رساله الواح عمادیه را شیخ اشراق به خاطر امیری به رشته تحریر کشید که ذکر او گذشت. این رساله یکی از آثار است که سهروردی بیشتر از موارد دیگر شواهدی از طرح بزرگ خود را در باره احیای حکمت اشراق فرزندانگان باستانی ایران آورده است. در این آثار، مبحث خورنه یا نورالانوار هم‌تراز با یاد پادشاهان تاریخ معنوی ایران، فریدون و کیخسرو - که نام خود را به حکمای خسروانی فرهمند داد - دارای اهمیت بسیاری است. گویی سهروردی می‌خواسته است این پادشاهان را نمونه‌ای برای امیر سلجوقی خود قرار دهد تا او را در جهت تبدیل به امیری آرمانی یاری رساند. ودود تبریزی به عنوان یک اشراقی کامل، مباحث مربوط به نورالانوار، سکینه، فرشته‌شناسی، زرتشتی تطبیق شده با نظریه مثل افلاطونی و همینطور جایگاه فرزندانگان یونانی و شیوه درک آیاتی از انجیل یوحنا را به شیوه‌ای کاملاً شخصی بسط داده و

انسجام میان آنها را نشان می‌دهد. اشاره به این مطلب برای نشان دادن اهمیت آن برای فلسفهٔ ایرانی در دورهٔ اسلامی است. در اینجا فقراتی را به عنوان نمونه می‌آوریم.

در حاشیه فقره‌ای در باره «مثل اعلی» (آیهٔ ۶۲ سورهٔ نحل) که در آن سهروردی از خورشید مریی به عنوان نورالانوار عالم اجسام تجلیل می‌کنند همچنانکه وجود اول نورالانوار عالم وجودات معنوی است و دود تبریزی می‌نویسد: «و به سبب همین فضایل و کمالات است که حکمای اشراق از وجوب بزرگداشت خورشید سخن گفته‌اند. به علت ارتباط میان آتش و خورشید، آتش، قبلهٔ زرتشتیان گردید زیرا که آنان آتشکده را پرستشگاه خورشید می‌دانستند گویی که آتش، نایب خورشید است و بر خلاف خورشید، آتش در همهٔ مکانها و زمانها حاضر است». این فقره، نمونهٔ جالبی است. سهروردی به خوبی می‌دانست که اختر قابل رؤیتی که به نام ایرانی هورخش می‌نامد مظهر رب‌النوع شهرپور اندیشهٔ زرتشتی است. این فرشته، آفتاب ملکوت یا عالم معنوی است و آتشکده، ما را به همین خورشید معنوی ملکوت ارجاع می‌دهد. در نهایت، اشراق همین شروق آفتاب ملکوت است. زائری که امروزه از تخت سلیمان، پرستشگاه آتش شاهی ساسانیان دیدن می‌کند با علم به این موضوع می‌تواند این صفحهٔ و دود تبریزی را دوباره بخواند.

استناد فیلسوف اشراقی ما به فیلسوفان یونانی به عنوان «پیامبران» یونانی برای شرح جمله‌ای از یک عارف اسلامی کمتر از مورد بالا حالت نمونه‌ای ندارد. منظور، جمله‌ای از عارف پرآوازهٔ حلاج است که می‌گوید: «حسب الواحد افراد الواحد له». و دود این جمله را در صفحه‌ای مفصل شرح می‌کند که در آن نام سقراط و افلاطون آمده است. من فقره‌ای از آن را نقل می‌کنم: «شاید معنای این سخن در نهایت همان است که سقراط می‌خواست بگوید آن گاه که گفت بدنها قالبها و ابزار نفوس هستند و بدنها نابود می‌شوند در حالیکه نفوس به عالم مجرد خود باز می‌گردند... افلاطون نیز در عبارت زیر به سرنوشت نفوس اشاره می‌کرد: «نفوس در عالمی بودند که اینک از آن خاطرهای دارند، آنها بیدار و آگاه بودند و از زیبایی، شادمانی و شادی موجود در عالم خود برخوردار می‌شدند.

سپس نفوس به این جهان آورده شدند تا با واقعتهای جزوی آشنا شده و از طریق قوای حسی آنچه را که در ذات خود نداشتند کسب کنند. پوشاک گرانبهای ایشان (در متن پره‌ای ایشان) با هبوط آنان فرو ریخت و نفوس تا زمانی که در این دنیا بالهای جدیدی برای پرواز به دست نیاورند به هبوط خود ادامه خواهند داد. این متن مفصل، نمونه‌ای از گرایش افلاطونی اشراقیان است که عرفان اسلامی در آن ادغام شده است.

ودود در حاشیهٔ ابیات دیگری از حلاج، تجدید خاطرۀ حکمای یونانی را از پی می‌گیرد. ودود تبریزی در بارۀ موت پیش از مرگ به عنوان یگانه امکان ترک زندۀ این جهان سخنانی از هومر، اسکندر کبیر و سپس از فرد ناشناخته‌ای نقل می‌کند که می‌گوید: «چنان کن که پس از مرگ زنده باشی تا مرده‌ای که تو اینک هستی با مرگ دومی مواجه نشود». تنها فیلسوفان اشراقی ما می‌توانسته‌اند نام حلاج، سقراط و افلاطون را به یکباره در یک جای گرد آورند. یونانی مآبی آنان با یونانی مآبی حکمای هرمنسی دورۀ نوازش پیوند دارد و نه با اومانیست‌ها و بویژه یونانی مآبی ناشی از اصالت عقل عصر روشنگری.

اصول عقاید رسمی مسیحی با درک اشراقیان از مسیحیت دارای همین فاصله است. ودود تبریزی فقرات مفصلی از شرح خود را به اشارات مسیح شناسانۀ سهروردی تخصیص می‌دهد. این فقرات نشانگر آشنایی کامل وی با روایات مختلف و مشکلات دیانت مسیحی است. او نیز مانند شیخ اشراق توضیح می‌دهد که معنای واژهٔ «پدر»، آنگاه که می‌گوییم فرشته - روح القدس، «پدر نفوس ما است» چیست. بدیهی است که مراد معنای زیستی نیست بلکه «نسبت پدری» همانند نسبت نفوس آسمانی محرک هر یک از آسمانها با عقلی است که نفوس از آن صادر شده‌اند. ودود تبریزی اندیشۀ خود را با نقل فقره‌ای زیبا از افلوپین (شیخ یونانی) توضیح می‌دهد. نسبت میان فرشته - روح القدس و عیسی به مثابۀ «فرزند روح القدس» بایستی به صورت نسبتی مشابه درک شود. این نظر کاملاً با موضع شیخ اشراق که بالاتر به آن اشاره کردیم مطابق است و همینطور چنانکه اهمیت این مطلب را برای فلسفۀ دیانت یادآور شدیم، نوعی احساس و معنای نسبت میان خدا و انسان و زمین و آسمان وجود دارد که

بهترین نمونه آن رابطه میان نفس و فروهر است و این نوع رابطه است که سنت اشراقی با تفسیر معنای اصول عقاید مسیحی آشکارا تداوم می‌بخشد. تفسیر اشراقی چهره این فرشته - روح القدس را که «عقل سرخ» و فرشته نوعی انسانی است تا حد افق بالا می‌برد.

برای اشراقیان این معنا که کوشش فلسفه بایستی به تجربه‌ای معنوی منتهی شود دارای اهمیت است و گرنه کوشش فلسفی بی‌حاصل و اتلاف وقت خواهد بود. در نظر فیلسوف، نهایت کوشش، اتصال نفس وی با عقل فعال است، اما برای حکیم اشراقی که آشکارا به وحدت فرشته معرفت و فرشته وحی اعتقاد دارد این اتصال با فرشته - روح القدس انجام می‌گیرد. در نظر ودود تبریزی و سهروردی، دو راه وجود دارد که به این غایت می‌انجامد و بایستی این دو راه را با هم یکی ساخت. راه نخست، راه عقلانی و راه دیگر، راه خیال فعال است. به دیگر سخن، از سویی، راه وحدت عقلانی میان نفسی که به عقل بالفعل تبدیل شده و عقل حاکم بر او، وجود دارد و از سوی دیگر راهی که مستلزم تجسم فرشته، توسط خیال فعال شهودی است، به گونه‌ای که اهل مشاهده نظری در رؤیا فرشته را به عیان دیده و با او به مکالمه می‌پردازد. (این همان واقعه رساله‌های تمثیلی سهروردی است). بدینسان سرانجام، بار دیگر به نظریه اشراقی معرفت تمثیلی و وجودشناسی عالم مثال یا mundus amaginalis باز می‌گردیم. در اینجا است که زیباترین تمثیل‌ها شکفته می‌شوند: به عنوان مثال، خیال فعال.

رجبعلی تبریزی (۱۰۸۰ هجری ۷۰-۱۶۶۹ میلادی)

این ملاقات با رجبعلی تبریزی از آن نظر است که ملاحظه کنیم فلسفه سنتی ایران در دوره اسلامی تا چه پایه از یکنواختی و تقلید دور است. در واقع، رجبعلی تبریزی، نماینده جریانی متفاوت با جریان اشراقی است که از سهروردی تا ملاصدرا و پیروان آنان اشاعه داشته است. به نظر من انتساب او به نحله مشائیان اندکی شتابزده است زیرا که مرز میان مشائیان و اشراقیان، اینجا در فلسفه ایرانی در دوره اسلامی به درستی روشن نیست. از همین جا است که

برخوردهای مرزی پیش می‌آید: منظور من این است که بر بسیاری از فیلسوفان مشایب پیش آمده است که ناآگاهانه خود را در آن سوی مرز در میان اشراقیان پیدا کنند. آیا رجبعلی تبریزی از اتولوجیای منسوب به ارسطو نقل قول نمی‌کند که جز تألیفی از سه رساله آخر تاسوعات افلوطین نیست؟ در باره زندگی این اندیشمند بزرگ چیز زیادی نمی‌دانیم. اینجا نیز امید من آن است که این گفتگو انگیزه پژوهشهای پرثمری باشد.

می‌دانیم که رجبعلی تبریزی معاصر شاه عباس دوم (۱۶۶۶-۱۶۴۲ میلادی) بود که با عبادت‌های خود او را می‌نواخت. می‌دانیم که او یکی از شاگردان بیشمار ابوالقاسم میرفندرسکی بود و او به نوبه خود دهها شاگرد تربیت کرد. من تنها از یکی از شاگردان نام می‌برم که قاضی سعید قمی بود و همو اگر چه تمامی نظرات استاد خود را در فلسفه وجود پذیرفت اما از مطالعه دقیق حکمت اشراق سهروردی غفلت نکرد. اندکی پیش، من از تجاوز مرزی سخن گفتیم در واقع ما تأثیر جریان اشراقی را در شرح بزرگ قاضی سعید قمی بر کتاب التوحید ابن بابویه - که متأسفانه ناتمام مانده - و شرح مفصل صدرالدین شیرازی بر کافی کلینی به روشنی می‌بینیم. نکات چندی را که در اینجا می‌توانم ارائه کنم بر محور عنوان سه اثر رجبعلی تبریزی طبقه‌بندی خواهم کرد.

۱- اثبات وجود. این رساله از اشتراک وجود و فلسفه نبوی بحث می‌کند. نظر عمده رجبعلی تبریزی به نفی اشتراک مفهومی و اشتراک معنوی در انتساب وجود به مبدأ و اصل وجود و وجود موجودات ممکن مربوط می‌شود. بر خلاف بحث وجود صدرالدین شیرازی در اینجا هیچگونه تشکیکی در وجود، ممکن نیست زیرا که مشابَهتی میان وجود خالق و وجود مخلوق نمی‌تواند باشد و فقط اشتراک لفظی وجود دارد. تشکیک وجود ممکن نیست بلکه صرف اشتراک لفظی وجود دارد، زیرا مفهومی که از وجود داریم هرگز به وجود مخلوق فراتر نمی‌رود. بنابراین، وجود مطلق نمی‌تواند موضوع مابعدالطبیعه باشد. موضوع مابعدالطبیعه فقط می‌تواند تنزیه و الهیات تنزیهی یا منفی باشد؛ در باره این نظر، رجبعلی تبریزی تذکری توأم با تلخی دارد: «و گمان اکثر مردم تا این زمان آن بوده که کسی قائل به این نشده است و اگر شده است بواسطه سخافت

این مذهب [به اعتقاد ایشان] نام آن کس در میان علما مشهور نشده است و تشنیعات می‌زده‌اند به آنکه بنای اصول دین و اعتقاد به برهان است نه پیروی مردم مشهور...».

جای تأسف است که جامعه فیلسوفان نیز مانند جامعه انسانی به دور از اختلاف نبوده است. اما رجبعلی تبریزی همراهان برجسته‌ای دارد. او بی‌آنکه خود بداند در فلسفه وجود با اسماعیلیان هم نظر است و یکی از پیشروان شیخ احمد احساسی و پیروان اوست. بویژه او در کنار نوافلاطونی بزرگ، پروکلوس و رو در روی برخی از شارحان افلاطون قرار دارد.

برعکس، رجبعلی تبریزی به روشنی آگاه است که اتولوجیای منسوب به ارسطو (که شامل تأویل‌های متعددی است) با او هم نظر است. او به فارابی، مسلمة بن احمد مجریطی (یعنی اهل مادرید سده دهم) و سپس محمود شبستری یکی از بزرگترین عرفانی آذربایجان و شمس‌الدین قونوی استناد می‌کند. رجبعلی تبریزی از حکمای هند (که شاید مبین تأثیر میرفندرسکی باشد) یاری جسته و کلمات امامان شیعی و بویژه دو خطبه‌ای را شاهد می‌آورد که امام رضا(ع) به دعوت مأمون در مرو ایراد کرد. این دو خطبه در آغاز کتاب التوحید ابن بابویه آمده و قاضی سعید قمی شرحی استادانه بر آنها نوشته است. امام در این متنها با سود جستن از ظرایف بیان خود هرگونه اشتراک وجود را مورد حمله قرار می‌دهد زیرا که اشتراک، شرک را به دنبال آورده و مایه نقصان وجود می‌گردد. حاصل این بحث، امام‌شناسی نظری است که وجود معنوی امامان را محمل اسماء و صفات الهی قرار می‌دهد. به راستی که ملارجبعلی تبریزی می‌تواند خود را در کنار همراهانی برجسته احساس کند.

۲- دومین رساله رجبعلی تبریزی رساله الاصول الاصفیه نام دارد. اضافه صفت اصفیه به اصول می‌تواند اشاره‌ای به اصف، حکیم و ندیم سلیمان باشد که صاحب «علم الکتاب» بود. رجبعلی تبریزی این رساله مفصل را بر مبنای قاعده مشهور: الواحد لایصدر عنه الاالواحد نوشته است. او می‌خواهد تمامی نتایج آن قاعده را توجیه کند و در جریان بسط مطلب به مخالفت با نظرات فیلسوف اشراقی مانند ملاصدرای شیرازی رانده می‌شود: او نظریه حرکت

جوهری را رد کرده، از فلسفه اصالت ماهیت بر خلاف اصالت وجود ملاصدرا دفاع کرده و وجود ذهنی را رد می‌کند.

با این همه او نیز از مرز فراتر می‌رود زیرا که رجبعلی تبریزی علم‌النفس و علم‌المعرفتی ارائه می‌کند که در کانون آن دو مفهوم اشراقی و بنیادین علم حضوری بار دیگر ظاهر می‌شود و خلاء فلسفی ناشی از رد وجود ذهنی را پر می‌کند. این نظر در باره حصول معرفت از طریق حضور بیواسطه، یادآور مفهوم Katalipsis (ادراک) در نزد فیلسوفان رواقی است. این نظر در نزد سهروردی چنان اهمیتی دارد که می‌تواند توجه‌کننده قرار ملاقات ما با رجبعلی تبریزی پس از بحث در باره سهروردی باشد. مبنای نظر مورد بحث این است که نفس می‌تواند اشیاء و وجودات را در فردانیت ذاتی و حضور آنها و بدون واسطه صورت یا مفهومی که تصویری از آنها را ارائه می‌دهد بشناسد.

شناخت، ادراک حضور توسط نفس است و نفس به قوای متعددی که فیلسوفان مرکب از آنها دانسته‌اند نیازی ندارد. نفس در وحدت خود، شامل تمامی قواست زیرا که همه شناختهای نفس آن را به شناخت نفس (= خود) هدایت می‌کند. رجبعلی تبریزی می‌نویسد: «و هذا غریب دقیق، لایفهمه الاوهام فان معرفة هذا موقوفة علی معرفة النفس حق معرفتها فهی مستصعب جداً بل ممتنع مع هذه الاجتهادات المتداولة بین ابناء زماننا فی تحصیل الحکمة الحقّة». متنهای رجبعلی تبریزی، در نهایت، در ما احساسی از ژرفا و حتی عظمت ایجاد می‌کند. تصور می‌کنم که این احساس ژرفا حتی پس از مقایسه جزئیات منظومه وی در باره جهان با منظومه ملاصدرا پابرجا باقی خواهد ماند. در نظر رجبعلی تبریزی نفس ناطقه در اصل خود صورتی معنوی و مجرد از ماده عالم تحت قمر دارد و موقتاً تخته‌بند جسم مادی ناسوتی شده که سرگذشتی (در اصل «حدیث» = صفحه ۶۹) جدای از حدیث نفس دارد. در نزد ملاصدرا نفس که در آغاز با ماده و جسم یکی است بر اثر تواتر حرکات جوهری از ماده جدا شده و در جهت تبدیل به نفس، تجرد پیدا می‌کند. این تبدلات از طریق ارتباط با صور مجردی انجام می‌پذیرد که صور برزخ یا عالم مثال، جزئی از آنها است. منحنی سلوک معنوی آن در ضمن ناظر بودن به هدف واحد عمیقاً از همدیگر

متفاوت‌اند.

۳- در بارهٔ سومین اثر رجبعلی تبریزی، معارف الهیه که شامل مجموعهٔ آموزشهای استاد است به ذکر نکته زیر بسنده می‌کنم. نیروی ملا رجبعلی تبریزی با بالا رفتن سن کاهش پیدا می‌کرد. او از نزدیکترین شاگرد خود، محمد رفیع پیرزاده که در واقع فرزند معنوی او به شمار می‌آمد خواست تا کتاب بزرگی که خستگی او، مانع از نوشتن آن بود تحریر کند، بدینسان این اثر حاصل همکاری استاد و شاگرد و حاوی مهمترین مباحث آموزشهای استاد بود.

گشت و گذار فلسفی دراز آهنگ به همراهی سه فیلسوف آذربایجانی به پایان رسید. کوشش اصلی من این بود که شما را مطمئن سازم که ما، در این راه، سیاحتگران تاریخ فلسفه و جستجوگر گنجهای بر باد رفته نیستیم. من شخصاً اطمینان دارم که مسائل مطرح شده توسط فیلسوفان ما تداوم داشته و فعلیت خود را حفظ کرده‌اند.

سهروردی با احیاء آگاهانهٔ فلسفهٔ حکمای باستانی ایران ما را به سوی نظریهٔ معرفت تمثیلی هدایت کرده است که در نزد ملاصدرا از این حیث که خیال خلاق را قوه‌ای معنوی، مستقل از اندام طبیعی و به نوعی جسم لطیف نفس شمرده و نظریهٔ معرفت تمثیلی را بسط می‌دهد به ساحت فلسفهٔ خیال ارتقاء پیدا می‌کند. فلسفهٔ خیال در دستور روز مطالعات و تحقیقات همکاران فیلسوف من در فرانسه قرار دارد و می‌توانم بگویم که فلسفهٔ سهروردی نظر آنان را جلب کرده است. ودود تبریزی در نظر ما همچون فیلسوفی پیرو نحلهٔ اشراق جلوه می‌کند. شرحی و بسطی را که وی به مسائل مربوط به تلاقی اندیشهٔ زرتشتی و نوافلاطونی و پیامبرشناسی اسلامی و مسیحیت یوحنایی می‌دهد به آن مسائل، چهره‌ای ویژه می‌بخشد. تاریخ و فلسفهٔ ادیان می‌توانند مطالب زیادی از آن بیاموزند. این مسائل را به گونه‌ای که هستند، بایستی در نزد اندیشمندان اشراقی جست و در جای دیگر این مسائل ارائه نمی‌شوند. با رجب‌علی تبریزی ما با مشکل سرسخت فلسفهٔ وجود و همینطور تاریخ [یا] تکوین نفس مواجه می‌شویم. تصور من این است که در این بحث‌ها که امروزه پیشرفت چندانی ندارد صدای نویی بایستی به گوشها رسانده شود.

بنابراین من به راستی تصور می‌کنم که لازم است تا با کوششهای ما، سه فیلسوف آذربایجانی و همراه با آنان فیلسوفان دیگر سده‌های گذشته و تمامی آنچه را که با توجه به ویژگی آن، فلسفه ایرانی دوره اسلامی نامیده‌ایم بار دیگر وارد مدار فلسفه جهانی شود. این فلسفه ایرانی در دوره اسلامی مدت زمان درازی توسط بخش دیگر جهان ناشناخته ماند. فکر می‌کنم که وجود و معنای آن، اندک اندک، نظر فیلسوفان را جلب می‌کند. چنانکه ملاحظه می‌کنید من همه زندگی پژوهشی خود را صرف این فلسفه کرده‌ام. هدف کتاب منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران که دوست من استاد سید جلال‌الدین آشتیانی تهیه کرده و من مسئول بخش فرانسه آن هستم شرکت در چنین تلاشی است. «انجمن فلسفه ایران» در تهران نیز چنین کوششی را وجه همت خویش قرار داده است.

همکاران عزیز و اهل فلسفه آذربایجان از همین رو است که من به زیارت سرزمین سهروردی آمده‌ام تا از شما بیاموزم که به نوبه خود مسائل را چگونه می‌بینید و چگونه باید کوششهای خود را همسو سازیم. پیش از آنکه همدیگر را ترک کنیم واژه‌های را به عنوان شعار انتخاب خواهیم کرد که مبین مسئولیتها و وظیفه ما در برابر امانتی است که به ما سپرده شده است: کار کنیم!

سهروردی و سیاست بحثی درباره آیین سیاسی در فلسفه اشراق^۱

دکتر حسین ضیائی

شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتح در سال ۵۴۹ در سهرورد، از توابع زنجان به دنیا آمد و در سال ۵۸۷ به دستور سلطان صلاح‌الدین ایوبی کشته شد.^۲ گفته‌اند که صلاح‌الدین نامه‌ای به پسرش، ملک ظاهر غازی، حاکم حلب، می‌نگارد و در آن دستور قتل سهروردی را به او می‌دهد. ملک ظاهر جوان که با سهروردی انس گرفته بوده و او را در دربار خود جای داده، از کشتن او سر باز می‌زند. اما صلاح‌الدین بار دیگر نامه‌ای به پسر می‌نویسد و در آن تأکید می‌کند که اگر سهروردی را نکشد حکومت حلب را از وی خواهد گرفت. از این رو ملک ظاهر «ناچار» دستور قتل فیلسوف جوان را اجرا می‌کند.^۳

چنانکه از خلال متنهای تاریخی دیده می‌شود، قتل سهروردی در حلب کار ساده‌ای نبوده و جزئیات آن به درستی معلوم نیست و جز دلائل کلی «معمول»،

۱- ایران نامه، س ۹، ش ۳، تابستان ۱۳۷۰.

۲- منابع اصلی تاریخ حیات سهروردی عبارتند از:

ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، تصحیح مولر، ۱۸۸۴، و نیز تصحیح رضا، بیروت، ۱۹۶۸، صص ۶۴۱-۶۴۶. یاقوت، ارشادالاریب، تصحیح مارگولیو، ج ۶، ص ۲۶۹، قفطی، تاریخ الحکماء، تصحیح بهین دارابی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۳۴۵. ابن خلکان، ووفیات الاعیان، چاپ بیروت، ۱۹۶۵، ج ۶، صص ۲۶۸-۲۷۴. شهرزوری، نزهة الارواح، تصحیح خورشید احمد، حیدرآباد، ۱۹۷۶، ج ۲، صص ۱۱۹، ۱۴۳.

۳- نزهة الارواح، همان، ج ۲، صص ۱۲۵-۱۲۶.

مانند این که فساد در دین می‌کرده یا ملحد و زندق بود، دلایل اصلی قتل وی بروشنی ذکر نشده است^۱. ولی اگر به سخنان و آراء فلسفی خود سهروردی رجوع کنیم شاید بتوان با نشان دادن جنبه‌های سیاسی مکتب او نظریه‌ای پذیرفتنی در باره قتل او عنوان کرد. از این رو، هم می‌باید از سویی به جزئیات گزارشهای تاریخی در باره زندگی و مرگ سهروردی رجوع کرد و اوضاع شهر حلب را در سالهای ۵۷۱ تا ۵۸۷ ه‍.ق یعنی دوران همنشینی شاهزاده جوان با سهروردی بررسی کرد و هم نوشته‌های سهروردی را برای بیرون کشیدن جنبه‌های سیاسی و آراء فلسفی وی، تا ببینیم آیا می‌توان آیین سیاسی - فلسفی ویژه‌ای در نوشته‌های سهروردی یافت و به آن صفت «اشراقی» داد؟

بطور کلی باید گفت که سهروردی به مبانی نظری فلسفه سیاسی آنچنان که پیش از وی فلاسفه عنوان کرده‌اند نپرداخته است و در آثار خود بخشی را به آن اختصاص نداده است. برای سهروردی، بر خلاف فارابی، «مدینه» و انواع آن جایی برای تحقیق ندارد و حتی واژه «مدینه» را تنها در رابطه با شهرهای خیالی به کار می‌برد، شهرهایی مانند جابلقا، جابرسا «جابرسا» از اقلیم هشتم، یا هورقلیا، یعنی مکان‌هایی که تنها در «عالم خیال»، و رای عالم محسوس، جای دارند. از همین رو، وی هیچ‌گاه سخنی از «مدینه فاضله» یا «مدینه فاسده» پیش نمی‌کشد. آنچه وی، مثلاً در باره مدینه جابلقا، می‌گوید هیچ ربطی به مدینه فاضله آرمانی در فلسفه سیاسی یونای ندارد. باز در همین زمینه وی به یکی از

۱ - برخی از مورخان صحبت از الحاد سهروردی کرده‌اند. از جمله وفيات الاعیان، همان، ج ۶، ص ۲۷۳. محمد علی ابوریان، به نقل از البستان الجامع تواریخ الزمان، از عماد اصفهانی، چنین نقل کرده که دو تن از فقهای حلب، برادران جَهل، بخصوص با آراء سهروردی درباره خلقت و اراده الهی مخالف بوده‌اند. ر.ک.، محمد علی ابوریان، اصول الفللسفة الاشراقیه، بیروت، ۱۹۶۹، صص ۲۵-۲۶، و نیز مقاله وی در التثاقه (شماره ۷۰۲، ۱۹۵۲) با عنوان: «کیف اُبیح دم السهروردی الاشراقی». دکتر سید حسین نصر در مقاله‌ای با عنوان «شیخ الاشراق» در الکتاب التذکاری شیخ الاشراق (ویراستار ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۷۴، صص ۱۷-۳۶) نوشته است که سوریه (و ازینرو حلب) در قرن ششم هجری جزو مراکز شیعی بوده و عقاید باطنی سهروردی - مخالف عقاید حکومت ابوبی حاکم - سبب مرگ وی شده است.

مهمترین پرسش‌های فلسفه سیاسی، یعنی «عدالت چیست؟» هرگز نمی‌پردازد. زیرا توجه او به چیز دیگری است و از دیدگاه اشراقی او معرفت بر مبانی دیگری جز آنچه در فلسفه مشاء مطرح شده استوار است. وی به مسأله انواع حکومت، آنگونه که در کتابهای فلسفه سیاسی بحث نمی‌پردازد، چون به نظر وی تنها حکومت «الاهی» عادلانه و درست است. سهروردی هیچ‌گاه در باره فضایل، آن گونه که در کتابهای اخلاق و فلسفه سیاسی طرح می‌شود، نظر ندارد. از این رو، هیچ یک یا هیچ بخش جداگانه‌ای از کتابها و رساله‌های فلسفی سهروردی را نمی‌توان با نام فلسفه سیاسی، یعنی «سیاست مدینه» یا حکمت عملی یا علم نوامیس جدا کرد.

سهروردی سیاست و حکومت و تدبیر را در رابطه با «شهر» (مدینه) عنوان نمی‌کند و در هر موردی که در باره حکومت سخن می‌گوید آن را با «تدبیر الاهی» در پیوند می‌داند. از دیدگاه حکمت اشراق حکومت، هنگامی دارای اعتبار است که سیاست مدینه در ارتباط با عالم باشد و با تغییرات مدام عالم محسوس سر و کار پیدا نکند. حاکمان چنین مدینه‌ای هر چند پادشاهان باشند چه حکما و فیلسوفان، باید «نشانی» از الاهی بودن حکومت در دست داشته باشند. نشانی که بواسطه آن بر حق بودن آن حکومت آشکارا یا به عبارتی دیگر به گونه‌ای بدیهی پدیدار باشد. در چنین صورتی حاکم یا در اصطلاح فلسفه سیاسی، «رئیس مدینه» از عالم برتر الهام می‌گیرد و واسطه بین آن عالم و عالم حس می‌گردد. در فلسفه اشیائی رئیس مدینه «واقعا» به دلیل سیر و سلوکش در اقلیم هشتم که اقلیمی است میان عالم محسوس و معقول و از راه قوه مخیله می‌توان شناخت، می‌باید نمایانگر الهامی باشد از جانب عالم برتر به وی افافه شده. حکومت در این نظام تنها هنگامی دارای مشروعیت است که حاکم «الحاکم بامرالله» باشد. پس تنها حکومت و تنها سیاست بر حق از دیدگاه عالم اشراقی حکومتی است که در آن امر الاهی جاری باشد. از ارکان نظام سیاسی و آیین سیاست در حکمت اشراق این است که چگونه رئیس مدینه یا حاکم یا پادشاه فیلسوف نظریه افلاطونی خود را چنان بپروراند که بتواند پذیرای الهام الاهی شود و استعداد پذیرش فیض کسب کند و چون چنین حالتی در وی پدیدار گشت بتواند آشکارا

ظهور فیض را در نفس خود به دیگران نشان دهد و در عمل برتری خود را به کرسی نشاند.

«آیین سیاسی اشراقی» در واقع، ترکیبی است از دو بنیاد اندیشه سیاسی اسلامی و ایرانی، یعنی نظریه بنیاد نبوت در اسلام و اعتقادات اسلامی در باب معجزات و کرامات انبیاء، ائمه و اولیاء^۱ و دیگر باورهای باستانی ایرانی در باره فره یا خره کیانی پادشاهان که صاحب «نیرنگ» اند (همانند فریدون و کیخسرو).^۲ و اینکه بنا بر سنت ایرانی، آنگونه که در حکمت اشراق بازگو شده، هر کس که طالب علم کند و به «حکمت متعالیه» دسترسی یابد به وی فره ایزدی داده خواهد شد.^۳ و سرانجام سنت کهن ایرانی در باب وزرای خردمند، همچون بزرگمهر، که حکمت خود را در خدمت پادشاهان برای گسترش عدالت قرار می دهند. اما بیشترشان جانشان را نیز در راه همین خدمت از دست می دهند.

آیین سیاسی اشراقی بدون شک از خود به وجود نیامده بلکه ریشه‌های نظری آن را می‌باید در متون اصلی فلسفه اسلامی به خصوص فلسفه سیاسی اسلامی در آثار فارابی جست و نیز در کتابهایی مانند کیمیای سعادت از ابو حامد غزالی که در آنها مسأله سیاست و آداب شاهان ایران - که در بینش سیاسی سهروردی سخت تأثیر گذاشته - مطرح شده و از آیین پادشاهی ایران - که در بینش سیاسی سهروردی سخت تأثیر گذاشته - مطرح شده، و از آیین پادشاهی ایران به عنوان نمونه یاد شده است. کتابهایی چون نصیحة الملوک غزالی، قابوسنامه قابوس بن وشمگیر، و سیاست‌نامه نظام الملک را سهروردی بی‌گمان می‌شناخته و بسیاری از نظریات خود را در باره مسأله مشروعیت حکومت برخی از پادشاهان کهن، چون افریدون و کیخسرو از چنین متونی گرفته است. سرانجام، نوشته‌های ابن سینا - که مهمترین تأثیر را در منطقیات، طبیعیات، و

۱- ر. ک. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵. صص ۱۱۱-۱۱۳.

«الصوفیة و المجردون من الاسلامین سلکوا طریق اهل الحکمة و صلوا الی ینبوع النور»

۲- محمد معین، مزدیسنا و ادب فارسی، ج ۱، تهران، ۱۹۸۶، صص ۴۱۲-۴۲۴.

۳- مجموعه مصنفات، همان، ج ۲، صص ۱۵۶-۱۵۸.

الاهیات حکمت اشراق گذاشته‌اند - در برخی موارد اساس اندیشه‌های سیاسی اشراقی هم هستند.

بر این پایه می‌توان گفت که آیین سیاسی اشراقی بیش از هر چیز بیان باورهای همگانی زمان سهروردی بر پایه اعتبار حکومت افراد دانا و حکیم یا به عبارتی همان پادشاه - فیلسوف افلاطونی است. چنین باوری آن گونه که در فسفه سیاسی اسلامی مطرح شده، در اصل افلاطونی است اما سهروردی ارزش‌های نمادین شاهان اساطیری ایران را هم با آن پیوند می‌زند. مثلاً، از کیخسرو به عنوان نمونه کاملی از حکومت حکیمانه عادلانه یاد می‌کند. و اما هر اندازه بخواهیم به این دید جنبه نظری بدهیم، جنبه عملی آن مهم‌تر خواهد بود. چون اساس آن نسبت حکمت و عمل حکومت در وجود حاکم آگاه و دارای صفات پدیدار است. اینچنین حکیم حاکمی اصل پایه «آیین سیاسی اشراقی» است.

البته چنین اصلی در فلسفه سیاسی اسلامی مدتها پیش از سهروردی شناخته شده و بویژه نظام مدینه فاضله فارابی بر آن استوار است. یکی از مهمترین مورخان کنونی فلسفه سیاسی لیواستراوس، در مورد فارابی (و ناگزیر در باره اساس فلسفه سیاسی اسلامی) نقش بنیادی حکومت حکیم دانا را بیان کرده و چنین گفته است: «فارابی چنان تحت تأثیر کتابهای جمهوریت افلاطون قرار گرفته بود که طرح نوین ساختمان فلسفه را بر مبنای چهارچوبی سیاسی بیان می‌کند.»^۱ اما سهروردی چنین حکومتی را بر مبنای «امرالله» می‌داند که از راه الهام به حاکم حکیم می‌رسد. در ساختمان نوینی که سهروردی بر اصول افلاطونی و علم المعرفة اشراقی استوار کرده، معرفت خاص فرایند اشراق است که به حکمت اشراقی می‌انجامد. و تنها کسی که به چنین حکمتی رسیده حکیمی حاکم می‌تواند باشد و مردم در پرتو سیاست او در راه عدالت و تحصیل سعادت گام توانند برداشت. حکیم متأله سهروردی فرد فاضل دانایی است که از حکمت ذوقیه و بحثیه، تا سر حد کمال برخوردار است و آن دو نوع حکمت را

1- L. Strauss. Persecution and the Art of Writing . Glenco, 1952.P.9.

در وجود خودش به منتهای هماهنگی رسانیده است. صاحب حکمتی است که وی را سیاستمدار عادل می‌سازد و به وی توانایی اجرای «امرالله» را در مدینه می‌بخشد.^۱ چنین کسانی یعنی حکمای متأله در عصر خود رؤسای کامل توانند بود و اگر سیاست حکومت در دست آنان باشد آن دوره از زمان «نورانی» خواهد بود.^۲

شاید مهم‌ترین جنبه «آیین سیاسی اشراقی» چگونگی کسب حکمت توسط «رئیس مدینه» باشد. از دیدگاه فارابی، ریاست مدینه یا حکومت نمی‌تواند در دست هر کسی باشد.^۳ این اصل فلسفه سیاسی را سهروردی کاملاً می‌پذیرد اما اضافه می‌کند که ریاست مدینه باید در دست انبیاء، پادشاهان ملکوتی یا حکمای متأله قرار بگیرد.^۴ اما دو شرط اساسی ریاست را که فارابی عنوان می‌کند، یکی طبیعت و فطرت و دیگر هیئت و ملکات ارادی را در نظر نمی‌گیرد. به زعم سهروردی، رئیس مدینه نه به خاطر طبیعت و فطرت، بلکه از راه درک

۱- حکمای متأله (الحکماء امتالیهون) بالاترین گروه فلاسفه‌اند. این حکماء چنانکه محمد شریف الهروی در انواریه (تصحیح حسین ضیایی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۶) آورده، «از حکمت و نبوت نصیبی تام داشته‌اند.» به گفته ناصر خسرو: متأله یعنی خداشونده، و به گفته ابن سینا: «النبی یتمیز عن سائرالناس بتأله». ر.ک. سهیل افغان، واژه‌نامه فلسفی، بیروت، ۱۹۶۹، ص ۱۰. سهروردی اما «تأله» را محدود به انبیا نمی‌کند.

۲- ر.ک. مجموعه مصنفات، همان، ج ۲، صص ۱۱-۱۳. هروی، صاحب انواریه، دنوانوع حکومت حقه را مشخص می‌کند: حکومت ظاهر، مانند حکومت انبیاء و برخی پادشاهان مانند افریدون و کیخسرو، و دیگر حکومت باطن، مانند حکومت اقطاب و ابدال. ر.ک. انواریه، همان، ص ۱۴. شهرزوری در شرح حکمة الاشراق ریاست را معادل حکومت دنیوی می‌داند. و می‌نویسد: «اذا كانت السیاسة والحکومة و السیف بیدالمتأله الباحث او المتأله فقط، فیکون ذلک الزمان نوریا لتمکنه من نشرالعلم والحکمة والعدل و السایرالاخلاق المرضیه.» (نسخه خطی، برگ ۱۷ ظ).

۳- ابونصر فارابی، کتاب مبادی آراء اهل المدینة الفاضله، تصحیح ریشارد والترز، اکسفورد، ۱۹۸۷، ص ۲۳۸.

۴- مجموعه مصنفات، همان، ج ۲، ص ۱۱، ج ۳، صص ۱۷۸-۱۷۹.

حکمت اشراق به کمال انسانیت رسیده و نفسش به عقل فعال پیوسته است.^۱ در عین حال، میان «رئیس» در فلسفه فارابی و سهروردی تفاوت اصولی وجود دارد. زیرا «رئیس مدینه» نزد فارابی کسی است که: «هو الذی یقف علی کل فعل یمکن ان تبلغ به السعاده فهذا اول شرائط الرئیس... فهذا هو الرئیس لایرؤسه انسان... هو رئیس الامة الفاضله و رئیس المعموره کلها».^۲ در حالی که حاکم حکیم سهروردی چنین است: «ان کان الغالب علی جوهر النفس الامر القهری. فیقع الشروق علی وجهه، یغلب فیهِ حصّة الامور القهریه... فیكون المعنی الذی یسمیه الفهلویه «خره» مما یأتی فی الشهب التورانیة اثره فی القهر. فیصیر صاحبه شجاعاً قاهراً غالباً... فیكون ملیکا معظما صاحب هیبة و علم و فضیلة و اقبال، و هذا وحده یسمى کیان خرّه».^۳ رئیس اول مدینه فاضله فارابی افعال و رفتار و صفاتش یکسره دنیوی هستند، اما حکیم متاله حاکم و یا «ملک معظم» سهروردی شخصی است که می تواند «مشی علی الماء و الهواء» کند و «طی الارض» کند و سرانجام «الواصل بالسماء» گردد.^۴ در «آیین سیاسی اشراقی» حکمت الاهی سالکان و حکمای خارق العاده است که در خدمت مدینه قرار می گیرند و ازینرو در این مورد می توان صفت «الاهی» را به مدینه فاضله فارابی افزود.

قصد سهروردی در اکثر آثارش بازسازی ساختمان مابعدالطبیعه بر مبنای اصولی است که در برخی موارد با اصول اولیه مشائی متفاوتند. در بسیاری از موارد در کل با حکمت مشائی قبل از خود موافق است و از ابن سینا کاملاً پیروی می کند اما در شناخت شناسی و هم در بحث هستی اندیشه سهروردی با حکمت مشاء تفاوت اصولی دارد. در هیچ یک از آثار سهروردی به بخشی یا رساله ای جداگانه در باب فلسفه سیاسی بر نمی خوریم اما به تقسیم بندی فلسفه چنانکه پیش از وی ابن سینا ذکر کرده اشاره می کند و حکمت عملی را به اخلاق،

۱- مجموعه مصنفات، همان، ج ۳، صص ۸۱-۸۲.

۲- فارابی، همان.

۳- مجموعه مصنفات، همان، ج ۱، ص ۵۰۴.

۴- همان، ص ۵۰۵.

حکمت منزلیه و حکمت مدنیه تقسیم می‌کند. از این تقسیم‌بندی فقط یک بار در کتاب تلویحات یاد کرده است. اما مسائل مربوط به سیاست و حکومت و ریاست مدینه را در برخی از رسائل خود اینجا و آنجا مطرح می‌کند.

کتابهای اصلی نظری وی عبارتند از تلویحات، مشارع و مطارحات، مقاومات، حکمة الاشراق. این چهار کتاب مجموعه کاملی را تشکیل می‌دهند که در آنها ساختار نوین مابعدالطبیعه اشراقی به گونه‌ای منظم بیان شده به این دسته کتاب‌های مختصرتر الواح عمادی، هیاکل النور و پرتونامه را هم می‌توان افزود. الواح عمادی و پرتونامه خصوصاً در رابطه با مسأله مورد نظر ما در مقاله حاضر، یعنی «آیین سیاسی اشراقی»، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. زیرا که هر دوی آنها را سهروردی برای ملوک سلجوقی که گویا اهل فلسفه هم بوده‌اند نگاشته است.

فصل‌نهایی هر یک از این رساله‌ها اختصاص به مطالبی دارد که از درون آن‌ها به چیزی که می‌توان «آیین سیاسی اشراقی» نامید پی برد و نیز این رساله‌ها با مقدمه‌ای آغاز می‌شوند که در آنها سهروردی از غایت حکمت سخن به میان آورده و مطالبی پیرامون نقش حکیم متأله در حکومت بیان می‌دارد.^۱ از جمله در حکمة الاشراق، قسمت دوم، مقاله پنجم «فی المعاد و النبوات و المنامات» و فصل پنجم «فی بیان سبب الانذارات و الاطلاع علی المغیبات»، تلویحات، علم سوم، مورد چهارم «فی النبوات و الآیات و المنامات و نحوها» و بخصوص تلویح دوم «فی سبب افعال خارقة العاده»، مشارع و مطارحات، علم سوم، مشرع هفتم «فی الادراک و علم واجب الوجود و المفارقات و بقاء النفس و السعادة و مايتعلق بها» بخصوص فصل سوم «فی کیفیت ظهور المغیبات» و فصل ششم «فی سلوک الحكماء المتألهین». فصل پایانی رساله فارسی پرتونامه هم اهمیت ویژه‌ای در زمینه مورد نظر ما دارد که در اینجا چند سطری از آن را می‌آوریم:

بدانکه چون هر یکی از مردم به همه کارها و مهمات خویش
قیام نتواند نمود... پس شاعری ضروریست... مؤید از عالم نور و
جیروت و او متخصص به افعالی که مردم از آن عاجز باشند و

اگر نه سخن او نشنوند او را معارضت و مراحمیت نمایند... کسی که نفس او به نور حق و ولای اعلی روشن شود در آن نور اکسیر علم و قدرت باشد، عجب نباشد که مادت عالم مسخر او شود و از روشنی روان او سخنش در ملای اعلا مسموع باشد.^۱

موضوع اصلی هر یک از فصل‌های نامبرده عبارتست از اینکه از طریق ریاضت بدنی و روحانی، خلع بدن، تقلیل شواغل حواس ظاهر و غیره موضوع مدرک قابلیت درک انوار الاهی را می‌یابد و قدرتی کسب می‌کند که مجازاً به نور «بیان» شده و از این طریق می‌تواند کارهای خارق‌العاده کند و صاحب کرامات شناخته شود. از دیدگاه «آیین سیاسی اشراقی»، حاکم حکیم یا رئیس مدینه می‌یابد «صاحب کرامات» باشد. تا اهل مدینه با دیدن کرامات وی از وی فرمان برند. چنانکه در هیاکل النور نیز می‌گوید:

و باشد که نفوس متألهان و پاکان طالب گیرد بواسطه اشراق
نور حق تعالی و عنصریات ایشان را مطیع و خاضع گردند
بسبب تشبه ایشان با عالم ملکوت... عجب نباید داشتن از نفسی
که مستشرق و مستغنی گردد به نور حق تعالی و آنگاه اکوان او را
طاعت دارند هم چنانکه طاعت قدسیان دارند.^۲

مانند اینگونه مباحث را در باره «مسأله خلافت خدا در زمین و نقش نفوس پاکان و نفوسی که به عقل فعال متصل شده‌اند، در رسائل دیگر نیز می‌بینیم.^۳ باید یادآور شد که میان فصلهای نهایی این کتابها و نمط نهم و دهم اشارات و تنبیهات ابن سینا شباهت‌هایی هست. عنوان نمط نهم اشارات «فی مقامات العارفين» است و عنوان نمط دهم «فی اسرار الآيات». ابن سینا با عنوان کردن این دو نمط در اشارات، باب جدیدی در فلسفه اسلامی گشود و به مسأله نظری اتصال با عقل فعال نزد فلاسفه قبل از خود حیات تازه‌ای داد و تعبیر سیاسی از

۱- همان، ج ۳، صص ۷۵ به بعد.

۲- همان، ص ۱۰۸.

۳- همان، ص ۱۹۴.

چنین مقامی بسیار مهم است.^۱ سهروردی هم با ارائه همان مطالب، اما به تفصیل بیشتر و تحلیل جدی تر و با ارائه تأویل آیات قرآنی، به همان نتایج فلسفی - سیاسی رهنمون می شود. ابن سینا ضمن سخن گفتن از مقامات عارفان طبقه زهاد، عابدان و عارفان را از هم جدا می کند. اما سهروردی از «حکمای متأله» تعبیر جامع تری می کند. وی رئیس مدینه را در هر عصری «خلیفه الله» می داند و از بحث صرفاً عرفانی ابن سینا پافراتر می گذارد. به زعم سهروردی، حکومت یا ریاست مدینه و تأله می توانند با هم در شخصی یگانه ظاهر شوند که همان «خلیفه الله» است. اما شاید اختلاف اصلی تر میان دو فیلسوف در این خلاصه شود که ابن سینا به دنبال این است که دلایل «طبیعی» خوارق عادات و کرامات را بیان کند اما سهروردی چنین کارهایی را از تجربه واقعی موضوع مدرک در عالم خیال می داند و از نظر تجربه اشراقی تجربه ای است واقعی.^۲

مقدمه سهروردی بر حکمة الاشراق در زمینه حکمت سیاسی و حاکم آرمانی گویاترین گفتار وی در این زمینه است:

عالم وجود هیچگاه از دانش حکمت و دانایی که نمودار و قائم به آن بود و حجت و بینات خدای به نزد او باشد تهی نباشد و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ بود بر روی زمین و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز این چنین خواهد بود.

هرگاه اتفاق افتاد که در زمانی حکیمی باشد که هم متوغل در تأله باشد و هم در بحث، او را ریاست تامه می باشد و خلیفه و جانشین خدا اوست. و هرگاه چنین اتفاقی نیفتد، پس آن کس که متوغل در تأله و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت و هرگاه چنین نیز اتفاق نیافتد، پس ریاست تامه از آن حکیمی باشد متوغل در تأله باشد خالی نبود. و آن حکیم

۱- ابو علی سینا، الاشارات و التنبیها، تصحیح حسن ملکشاهی، تهران، ۱۹۸۴، صص ۴۳۸ به بعد.

۲- H. Corbin. En Islam iranien. paris. 1972.

متوغل در بحثی را که متوغل در تأله است خالی نبود و وی شایسته‌تر است به ریاست از حکیمی که تنها متوغل در بحث است... و چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد زمان وی بس نورانی و درخشان بود و هرگاه جهان از تدبیر الهی تهی ماند ظلمت‌ها و تاریکی‌ها چیره شوند.^۱

پادشاهانی که سهروردی با ایشان همنشین بوده گذشته از ملک ظاهر شاه، فرزند سلطان صلاح‌الدین ایوبی چند نفر بوده‌اند یکی امیر سلجوقی، علاء‌الدین کیقباد که گویا شاگرد سهروردی بوده و نزد وی فلسفه می‌خوانده و آوازه دانشش به گوش بسیاری رسیده بود.^۲ دیگر، سلطان سلیمان سلجوقی که گویا سهروردی پرتونامه را برای وی نگاشته است.^۳ سه دیگر، ملک عمادالدین ارتق که از دوستان و هواداران سرسخت سهروردی بوده و شیخ الواح عمادی را به نام وی نوشته است.^۴ با توجه به این واقعیت که بوده و شیخ الواح عمادی را به نام وی نوشته است. با توجه به این واقعیت که سهروردی با برخی از پادشاهانی سلجوقی که اهل فلسفه بوده‌اند مانوس بوده آیا نمی‌توان در آن «مقدمه‌ها» جنبه‌های سیاسی یافت؟ و آیا این مقدمه‌ها هشدار در باره آیین سیاسی وی برای دیگران نبوده است؟ وی به پادشاهان می‌گوید که اگر می‌خواهید حاکم درست باشید و زمان حکومتان نورانی باشد باید به علم و به ویژه تأله بپردازید و مرا به عنوان معلستان بپذیرد همانگونه که ارسطو حکمتش را در اختیار اسکندر جوان گذاشته بود، من هم حکمت را در اختیار شما می‌گذارم.

۱- شهاب‌الدین سهروردی، حکمة‌الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه، بی‌تاریخ.

۲- بدیع‌الزمان فروزانفر در زندگانی مولانا جلال‌الدین، (تهران، ۱۳۵۶)، صص ۲۴-۲۸، از مختصر تاریخ سلاجقه چنین نقل می‌کند: «علاء‌الدین کی قباد، که از اکابر دهر و فضلالی عصر بود... در اجزاء حکمت از متفلسفین شهاب‌الدین مقتول بود.»

۳- همان، ص ۱۸۴، و نیز محمدجوادمشکور، مقدمه‌ای بر اخبار سلاجقه روم، تهران، ۱۹۴۰، ص ۹۳.

۴- مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۹۵، و ۴۶ به بعد.

سهروردی، چنانکه عادت وی است به نمونه‌های پادشاهان کهن ایرانی نیز اشاره می‌کند، پادشاهانی که به واسطه داشتن فرّه کیانی با اعتبار فرمانروایی می‌کرده‌اند و کسب حکمت یعنی کسب فرّه.^۱ نکته مهم دیگری که از گفتار سهروردی برمی‌آید آن است که سیاست می‌تواند بر حکمت یک فرد استوار باشد و چنین فردی حکیم متألّهی است که می‌تواند قطب عالم باشد یا امام مدینه‌ای فاضله و همچون شاهان کهن دارای فرّه ایزدی و سیاست می‌باید بر دانش و حکمت او استوار باشد و بر قدرت و نیروی بی‌مانند وی که در دیگران به چشم می‌بینند.

هر که (یا هر پادشاهی که) حکمت بدانند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نمایند، چنانچه گفتیم، او را «فرّه کیانی» بدهند و «فره نورانی» ببخشند و بارق الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشانند و رئیس طبیعی عالم را و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد.^۲

بنابراین، هر زمان که حکیم پادشاهی کند آن دوران نورانی خواهد بود و کسی که از او خوارق سرزند و صاحب کرامات و رؤیای صادقه باشد، می‌باید ریاست مدینه را در دست گیرد. آیا سهروردی با چنین پیامی آشکارا نمی‌گوید که شاهزاده‌ای مانند ظاهر، فرزند صلاح‌الدین اگر بخواهد به عدالت فرمانروایی کند و رئیس طبیعی عالم شود می‌باید نزد حکیمی چون سهروردی شاگردی کند و از علوم الهی بهره‌گیرد تا صاحب معرفت و حکمت شود؟

پس می‌توان گفت «آیین سیاسی اشراقی» یعنی حکمت در خدمت حکومت؛ و هیبت و شکوه ریاست راستین از آن کسی است که حکمت جسته و از علم انوار الهی آگاه شده و به فرّه کیانی دست یافته صاحب کرامات گشته و در نتیجه می‌تواند از نور حق در راه گسترش خیر و عدالت بهره‌گیرد. چنانکه باز در الواح عمادی می‌گوید:

و چون نفس، طاهر گردد روشن شود به نور حق تعالی،

1- H. Corbin . En Islam iranien. Vol 2.pp.96-100-336-340-351-353

۲- مجموعه مصنفات، همان، ج ۳، ص ۸۱.

مثنی در تنزیل آمد و گفت «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور» ای از تاریکی جهل به نور معارف... و چون نور الهی سکوت قدسی در ایشان حاصل آید روشن شود و تأثیر کند در اجسام و نفوس... و چون با روشنایی بزرگ آشنا شود و بر روشنی قدسی روشن گردد، نفوس ازو منفعل شوند و ماده ازو متأثر شود. چون فکر داریم دارد در آیات جبروت، و مشتاق شود به عالم روشن و لطیف شود به عشق نورانی و متصف شود به نیکبختی و به خیر و کرم و عدل، به افق اعلیٰ برود و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد وصیتی عظیم او را پدید آید و هبیتی سخت‌تر پدید آید مرا او را. و چون روشن شود به نور حق و قوی گردد به تأیید حق از جمله حزب خدا شود... و برسد به نور تأیید و ظهر، چنانکه بزرگان ملوک پارسیان رسیدند.

و توری که معطی تأیید است، و نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد در لغت پارسیان «خره» گویند، و آنچه ملوک خاص باشد آن را «کیان خره» گویند. و از جمله کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند خداوند «نیرنگ» ملک افریدون و آنکه حکم کرد به عدل و حق قدس و تعظیم ناموس بجا آورد به قدر طاقت خویش و ظهر یافت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدو متصل و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت. آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی چون که نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حق تعالی به سلطنت کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو خود.

و دوم از ذریت او ملک ظاهر، کیخسرو مبارک که تقدس و عبودیت را بر پای داشت و از قدس صاحب سخن شد و غیبت با او سخن گفت و نفس او به عالم اعلیٰ عروج کرد و متفش

گشت به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی او را پیدا شد و پیش او باز آمد و معنی «کیان» دریافت و آن روشنایی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند.^۱

در نظام سیاسی - فلسفی سهروردی حکیم متأله، چنانکه گفته شد، شخصی است هم اهل حکمت ذوقی و هم حکمت بحثی. سهروردی چنین کسی را از «الاخوان تجرید» می‌داند در هر زمان و مکانی ممکن است یافت شوند چنانکه به نظر وی حلاج و افلاطون از این گروه از حکما شمرده می‌شوند. افراد این طبقه از حکما را نفوس کامله، اصحاب ریاضات، اصحاب سلوک، اصحاب مشاهده، صاحبان امر، اخوان بصیرت، روشن روانان، روان‌پاکان، اخوان حقیقت و مانند آنها می‌داند.^۲ این افراد دارای صفاتی هستند همچون انبیاء و نیز حدس دقیقی دارند که با آن بدون تفکر ممتد در زمان معقولات را درمی‌یابند و از سر حقیقت آگاه می‌شوند. اما جزو انبیای مرسل قرار نمی‌گیرند زیرا از جانب باری به رسالت مأمور نشده‌اند.^۳ افراد این طبقه در مقام خاصی قرار دارند که آن را «مقام کن» می‌داند.^۴ (این اصطلاح به تأویل از آیه «انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن، فیکون» (سوره النحل، ۴۲) و چنین افرادی قدرت خلاقه غیر معمول دارند و می‌توانند هر نوع صورتی را که بخواهند ایجاد کنند و کارهای بی‌مانند کنند، مانند راه رفتن بر آب، طی ارض، قهر عنصریات. به این دلیل افراد این گروه را «صاحب البرایا» نامیده‌اند.

در رساله‌های اصلی سهروردی به بسیاری از شخصیت‌ها برمی‌خوریم که به زعم وی از این طبقه‌اند، از جمله خلفای راشدین، حسن بصری، ذوالنون مصری، سهل تستری، ابویزید بسطامی، ابراهیم ادهم، جنید، و شبلی.^۵ این که سهروردی فلاسفه‌ی مشاء مانند فارابی و ابن‌سینا را از این گروه ندانسته از آن جهت است که به زعم وی حکمای مشاء به طور کلی با ارباب مشاهده مخالفند

۱- همان، صص ۱۸۵-۱۸۷.

۲- همان، ج ۲، ص ۲۴۲ حواشی.

۳- همان، ج ۱، ص ۵۹ به بعد.

۴- همان، ج ۲، ص ۲۴۲.

۵- همان، ج ۳، ص ۷۶.

و مقامات و احوال نفسانی ایشان را در نمی‌یابند.^۱ معقولات بر اصحاب مشاهده از تجربه اشراق وارد می‌شود. ایشان نیازی به آموختگی ندارند و حق مطالبی را بدون مطالعه کتاب درک می‌کنند. در واقع، حدس قوی است که این افراد را «خليفة الله في الارض» می‌کند.^۲ افرادی از این گروه یاد شده که بر فراز و نشیب‌ها و سختی‌های سلوک چیره شده‌اند، در نهایت صاحب قدرت می‌شوند و قاهر و صاحب تدبیر و صاحب امر ازینرو، ریاست معتبر مدینه حق ایشان است و دیگران می‌باید فرمانبردار ایشان شوند.^۳ از نظر سهروردی، اعتبار سیاسی و بنابراین قدرت، هیبت، حکم، شوکت، و حکومت حقه از آن کسی است که کرامات و خوارق وی ظاهر باشد. همانطور که انبیاء به واسطه معجزات افراد را به پذیرش بعثت خویش فرا می‌خوانند، کردار خارق العاده رئیس مدینه فاضله نیز اهل آن مدینه را به اطلاعات از او فرا می‌خواند. باید یادآور شد که این خلکان و دیگر مورخان به سهروردی نسبت سحر و «نیرنج» داده‌اند و او را «صاحب برایا» خوانده‌اند.^۴ چنین گفتاری چه بسا در پادشاهان زمان سهروردی بی‌تأثیر نبوده، بخصوص که وی از فرقه کیانی پادشاهان اساطیری سخن می‌گوید از این رو به نظر می‌رسد که پیام سیاسی سهروردی به پادشاهان اساطیری سخن می‌گوید از این رو به نظر می‌رسد که پیام سیاسی سهروردی به پادشاهان روزگارش این است که اگر طالب فره و قدرت و عدالت پیشینیان هستید و اگر می‌خواهید ریاستتان معتبر باشد می‌باید نزد حکیمی مثاله حکمت بیاموزید. چه بسا چنین پیام سیاسی در سرنوشت سهروردی مؤثر بوده و کار را به کشتن او کشانده. به عبارت دیگر قتل او چه بسا به دلیل نظریه سیاسی وی بوده نه «بر اثر حسد حاسدان».

ماجرای قتل سهروردی

چرا سهروردی را در حلب به دستور سلطان صلاح‌الدین ایوبی کشتند؟ مگر

۱- همان، ج ۱، ص ۴۹۶.

۲- همان، ج ۳، صص ۴۴۶-۴۴۷.

۳- همان، ج ۱، ص ۱۱۲.

۴- همان، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۴.

از یک جوان سی و چند ساله اهل حکمت - که به روایتی لباس و ظاهرش «به خربندگان» می مانست - بیم چه می رفته است؟ می دانیم که وی در سال ۵۷۹ وارد حلب می شود و بزودی به دربار ملک ظاهر راه می یابد و پس از چند سال در ۵۸۷ به قتل می رسد.^۱ چرا باید شخص سلطان نامه ای به خط قاضی القضاة خود به پسرش در باره او بنویسد؟^۲ نباید فراموش کرد که سال ۵۸۷، سال قتل سهروردی، برابر است با یکی از شدیدترین مراحل جنگهای صلیبی و نیز هم زمان است با ورود ریشارد شیردل پادشاه انگلستان به عکا.^۳ یک سال قبل از این تاریخ هم سلطان صلاح الدین در چندین شهر مشغول جنگ با صلیبیان بوده و نیز سخت از دسیسه های رشیدالدین سنان «پیرمرد کوهستان» که در قلعه میسف «الموت ثانی» می زیسته به ستوه آمده و با مشکلات فراوانی روبرو بوده است.^۴ از طرف دیگر، صلاح الدین در «مرض توطئه های سیاسی خلفای عباسی و حتی دسیسه های بازماندگان فاطمیان در قاهره هم بوده است.^۵ می توان پرسید چرا صلاح الدین، با اینهمه گرفتاری و درگیری در جنگ و دفاع از مصر و بیت المقدس، می باید به مسأله حضور یک جوان صوفی زنده پوش در حلب هم بپردازد؟^۶ درباره این ماجرا تاریخ نویسان چیز چندانی روایت نکرده اند. اما، به هر حال می توان پرسید که گفتار و رفتار یک جوان بظاهر گوشه نشین هر قدر هم که از نظر بحثهای فلسفی و کلامی و فقهی گفتارش گستاخانه باشد، چگونه

۱- اصول الفلسفة الاشرافیه، همان، ص ۱۹، حواشی، طبقات الاطباء، همان، ص ۶۴۳، ونیز:

K.M.Sehon. A History of the Crusades. Philadelphia. 1955. pp.583 ff, H.Giloto, The Life of Saladin. Oxford .1983 .p.48.n.5

۲- طبقات الاطباء، ص ۶۴۲.

2- G.Stangher .Saladin.New York .pp.221.ff.

3- J.J. Saunders. Aspects of the Crusades. New Zealand, 1962, pp.26,567.

۵- شهاب الدین المقدس، کتاب الروضتين فی اخبار الدولتين، قاهره، ۱۲۸۷، ج ۲، ص ۱۲۰.

5- S.Lanepoole , Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem, London.1898.p.20 .

النوادر السلطانيه، تصحيح جمال الدين الشيال، قاهره، ۱۹۶۴، صص ۳۱-۳۲.

سبب دخالت شخصی سلطانی سخت گرفتار جنگ شده است؟ می توان بر پایه قرینه‌ها حدس زد که ماجرای سهروردی را به ملک ظاهر خطرناک دانسته‌اند. گفتیم که در این آموزه سیاسی «حکیم حاکم» نقش اساسی دارد. آیا نمی توان گفت که چنین نقشی را برای ملک ظاهر در نظر گرفته بوده و خودش را بخشنده حکمت در نظام سیاسی نوینی می دانسته و برنامه‌ای برای ایجاد مدینه فاضله‌ای در نظر داشته که در آن شاهزاده جوان نقشی چون افریدون و کیخسرو داشته باشد. مدینه‌ای که رئیس آن صاحب کرامات باشد و کارهای خارق‌العاده وی ایجاد هیبت و شوکت و فره کند؟

و اما مورخان چه می گویند؟ بهاء‌الدین ابن شداد، قاضی بیت‌المقدس و نگارنده النوادر السلطانیة، زندگینامه بسیار معروف صلاح‌الدین ایوبی، چه بسا نقش بسیار مهم اما مرموزی در قتل سهروردی داشته است. وی که از ندیمان سلطان بوده می توانسته وی را از مقاصد و نتایج سیاسی آموزه فلسفی سهروردی آگاه کند. ابن شداد اهل موصل بوده و مدتها در نظامیه بغداد تدریس می کرده و در سال ۵۸۴ به خدمت صلاح‌الدین درآمده و تا مرگ وی در سال ۵۸۹ از نزدیکترین کسان وی بوده است. و نیز می دانیم که در همین سال به سمت مشاور ملک ظاهر در می آید و مصاحب وی می گردد. یعنی همان کاری که سهروردی تا زمان مرگش انجام می داده.^۱ آیا چنین نیست که ابن شداد خیلی کمتر از آنچه می دانسته در کتاب خود آورده؟ می دانیم که مورخ بزرگ اسلامی، ابن خلکان در اواخر عمر ابن شداد نزد وی رفته و وفیات الاعیان ابن خلکان یکی از مهمترین و قدیمی ترین منابع زندگانی و قتل سهروردی است. می توان گفته‌های ابن شداد را یکی از منابع اصلی ابن خلکان دانست. وی تنها مورخی است که از ابن شداد در این زمینه یاد می کند و به النوادر السلطانیة وی اشاره می کند و می گوید، قاضی حلب، بهاء‌الدین، معروف به ابن شداد، از سهروردی در کتاب خود در باره زندگی صلاح‌الدین نام برده است.^۲

۱- Franz Rodenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden, 1968, pp. 170 ff

۲- وفیات الاعیان، همان، ص ۲۷۳.

ابن شداد خود در النوادر السلطانیة از سهروردی تحت عنوان «جوانک» (الشاب) یاد می‌کند. این قسمت از کتاب ابن شداد گویای نکات ظریفی است که خلاصه‌ای از آن را می‌آوریم:

صلاح‌الدین به دین سخت پایبند بود. به حشر اجساد معتقد بود و همواره کوشا بود تا از شریعت فرمانبرداری کند. از فلاسفه متنفر بود. و نیز از معطله و از دهریون و از هر که مخالفت با شریعت می‌کرد. به پسرش حاکم حلب، الملک الظاهر دستور داد تا آن جوانک که نامش سهروردی بود و در حلب به مقامی رسیده بود، بکشند. زیرا گفته شده بود که وی با شریعت ضدیت کرده و گفته که آن منسوخ می‌باشد. پس پسر صلاح‌الدین سهروردی را گرفت و دستور داد تا او را مصلوب کردند و سپس کشتند.^۱

از مطالب ابن شداد که بی‌گمان برداشت رسمی دولت ایوبی از سهروردی است چنین بر می‌آید که فیلسوف و حکیم متأله جوان فعالیت‌هایی داشته که از طرف دولت ایوبی ضد قانونی دانسته شده و از این رو خود را از جانب او در تهدید می‌دیده است. می‌دانیم که اغلب مورخان به سهروردی نسبت سحر، شعبده (شعوذه)، حیل، نیرنج (معرب نیرنگ) و سیمیا زده‌اند. شهرزوری که خود فیلسوفی اشراقی بوده، وی را «صاحب کرامات» می‌دانسته.^۲ ابن ابی اصیبعه گفته که سهروردی علم سیمیا می‌دانسته و از وی کارهای شگفتی هم در این فن دیده شده است.^۳ شهرزوری این‌گونه افعال را به خاطر آگاهی سهروردی از اسرار الهی می‌داند.^۴ یکی از مورخان قرن هشتم، الذهبی، در کتاب العیار بر آگاهی سهروردی از علوم اوائل تکیه می‌کند و دلیل قتل وی را فاسد کردن عقاید پسر سلطان، یعنی ملک ظاهر می‌داند.^۵ در برخی نسخه‌های نزهة الارواح شهرزوری،

۱- النوادر السلطانیة، همان، ص ۷.

۲- نزهة الارواح، ج ۲، ص ۱۲۴.

۳- عیون الانبیاء فی طبقات الاطباء، صص ۶۴۱-۶۴۶.

۴- نزهة الارواح، ج ۲، صص ۱۱۹-۱۲۰.

۵- کتاب العیار فی خبر من عبر، تصحیح صلاح‌الدین منجد، ج ۴، صص

به عبارتی شگفت بر می‌خوریم که در آن از قول برخی از اصحاب سهروردی می‌گوید که وی را «رسول‌الله» هم نامیده‌اند.^۱

می‌بینیم که از یک سو اکثر مورخان به سهروردی نسبت ساحری و شعبده می‌دهند و برخی دیگر وی را صاحب کرامات و «المؤید بالملکوت» می‌دانند. چنین طیف وسیعی از داوری را در باره کمتر کسی در تاریخ اسلام سراغ داریم. بر مبنای گفتار مورخانی چون بهاء‌الدین ابن‌شداد، ابن‌ابی‌اصیبعه و ابن‌خلکان، می‌دانیم که سهروردی وارد حلب شده و در آنجا ابتدا در مدرسه حلاویه و سپس در مدرسه نوریه با فقهای جنبلی حلب به بحث می‌پردازد و بزودی به دربار ملک ظاهر شاه راه می‌یابد و در زمره همدمان و مشاوران طراز اول وی قرار می‌گیرد. برخی از فقها و علما گفتار وی را ضد شریعت می‌شمارند و وی را ملحد می‌نماند و نسبت شعبده و ساحری نیز به وی می‌دهند و در این داوری پافشاری می‌کنند تا آنکه سلطان صلاح‌الدین دستور قتل وی را صادر می‌کند. برخی از مورخان اخیر، مانند ابوریان چنین عنوان کرده‌اند که سهروردی اسماعیلی بوده و ازینرو عقاید باطنی وی باعث قتلش در حلب شده است.^۲ اما در هیچ یک از متون تاریخی اشاره‌ای به عقاید باطنی سهروردی نشده و خود سهروردی هم در هیچ یک از رساله‌ها و کتاب‌هایش اشاره‌ای به عقاید اسماعیلی نمی‌کند. و نیز اینکه برخی از معاصران گفته‌اند که سهروردی به اصل «ولایت» معتقد بوده هم خلاف حقیقت است. البته، این که سهروردی وارد حلب شده و به همراهش عده‌ای اهل شمشیر و قلم هم بوده‌اند و عقاید تازه‌ای بیان داشته که قاضی الفاضل، قاضی القضاة صلاح‌الدین و ابن‌شداد و دیگران آنها را خطرناک دانسته‌اند، شاید به حقیقت امر بسیار نزدیک باشد و همانگونه که شهرزوری نقل کرده علمای حلب به هر حال به او تهمت زندقه و دعوی نبوت زدند:

سبب کشته شدن او چنانکه به ما رسیده این است: او چون

۲۶۳-۲۶۵.

۱- نزهة الارواح، همان، ج ۲۲، ص ۱۲۶.

۲- ابوریان، به نقل از:

از روم برآمد و به حلب رسید به حسب اتفاق میان او و ملک ظاهر بن صلاح الدین یوسف که صاحب مصر و یمن و شام بود دیداری دست داد. و ملک شیخ را دوست داشت و معتقد شد. علمای حلب بر شیخ جمع آمدند و کلمات او را می شنیدند و او در بحث‌ها بر عقاید حکما و تصویب آنها پای می فشرد و آرای مخالف حکما را نادرست می شمرد و در آن باب مناظره می کرد و الزام می داد و اسکات می فرمود. و در آن هنگام به قوت روح القدس چون عجایب بسیار اظهار می ساخت، بر کینه و عداوت ایشان می افزود. پس آن جماعت بر تکفیر و کشتن او اتفاق کردند و چیزهای بزرگ به او نسبت دادند. چنانچه گفتند، او دعوی نبوت می کند و حال آنکه او از این دعوی بری بود. حق، سبحانه و تعالی، حاسدان را زیانکار و بدروزگار سازد. سلطان را بر قتل او تحریک کردند. او [ملک ظاهر] ابا کرد. از جمله آنچه نوشتند به پدر او، صلاح الدین این بود که اگر این مرد بماند دین و دنیا را بر شما می شوراند و فاسد می گرداند. [صلاح الدین] به پسر خود نوشت که او را بکش، او نکشت. مرتبه دیگر باز نوشت و تهدید بر آن افزود که اگر او را نکشی حکومت حلب را از تو باز می گیرم... چون شیخ را این حکم محقق گشت و حال را آنچنان دید، گفت مرا در خانه محبوس سازید و طعام و شراب ندهید تا آنکه به الله، که مبدء کل است واصل شوم.^۱

می بینیم که سخنان شیخ چنان تهدیدآمیز و «آیین سیاسی اشرافی» وی چنان فتنه انگیز شمرده شد که وی را به این خاطر کشتند. اما باز باید تأکید کرد که آیین سیاسی این فیلسوف مانند آراء فلسفه سیاسی کلاسیک (از افلاطون تا فارابی) نیست، بلکه عقاید وی بر مبنای نقش بنیادی حکمتی خاص در مدینه و کاربرد

۱- مجموعه مصنفات، همان، ج ۳، صص. ۲۷-۲۸ و نزهة الارواح، همان، ج ۲۲، ص ۱۲۰.

آن توسط حکیمی حاکم استوار است و این دستورالعمل سیاسی را نمی‌باید به صورت رأی مجرد فلسفی درآورد. پاره‌ای از عقاید سیاسی وی بیشتر در جهت به هیجان آوردن پادشاهان زمان خودش است و نه چیزی دیگر و در نهایت الهام شخصی خود وی نقشی اساسی را بازی می‌کند.

مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت^۱

دکتر سید حسین نصر

گفتگو دربارهٔ شیخ اشراق کاری سهل و ممتنع است، سهل از این رو که اتفاقاً سعادت آن را داشته‌ام که سالیان دراز با آثار شیخ اشراق در واقع شبانه روز زندگی کنم، زیرا از یازده سال پیش که به گردآوری آثار فارسی او پرداختم تا به امروز که این کار تقریباً به انجام رسیده است و توفیق تحقیقات و مطالعات مختصر دیگری که دربارهٔ او یافته‌ام موجب شده است که خود را از لحاظ فکری و روحی نسبت به شیخ اشراق بسیار نزدیک احساس کنم، هرچند کوچکتر از این هستم که مقام حقیقی او را از لحاظ حکمت و فلسفه درک کنم. ولی بهر تقدیر آن مایهٔ آشنائی و انس هست که سخن داشتن دربارهٔ او را برای من هم بسیار دشوار کند و هم آسان... است از این جهت که دربارهٔ شخصیتی چون سهروردی چندان گفتنی هست که از هر در می‌توان سخن گفت و مشکل از این جهت که هنگامی که انسان به عظمت و شخصیت یگانهٔ او پی برد خلاصه کردن افکار و فی الواقع بیان جهات مختلف وجود او در مجالسی چنین کوتاه و لحظاتی چنین زودگذر کار آسانی نیست.

در این گفتگو پیش از پاسخگویی بر آنم که به طرح مسائل اصلی بپردازم و در واقع به دستاویز آن می‌خواهم گزیده‌ای از فلسفهٔ شیخ اشراق را بدست دهم. در این باره خود من اجمالاً مطالبی در کتاب «سه حکیم مسلمان» دربارهٔ او نوشته‌ام و دیگران هم بخصوص آقای هانری کربن تحقیقات ارزنده‌ای در این مورد انجام داده و جوانب مختلف فلسفه او را مطرح کرده‌اند.^۱

البسته در اینجا من نمی‌خواهم بطور منظم فلسفی (بقول فرنگی‌ها

سیستماتیک (systematique) آثار او را تحلیل کنم یعنی فی‌المثل از منطق آغاز کرده به ما بعدالطبیعه خاتمه دهم بلکه می‌خواهم زندگانی و آثار و شاخصه‌های فکرهای فلسفی و عرفانی سهروردی و مسائل پراکنده دیگری را راجع به او که در غالب مجالس درس با دانشجویان عزیزم که برخی از آنها نیز در اینجا حضور دارند مطرح کرده‌ام. اینک نیز دیگر بار مورد بحث قرار دهم.

نکاتی درباره حیات سهروردی

نخست از زندگی سهروردی آغاز می‌کنیم. البته شرح احوال او در اکثر کتب معروف رجال که از قرن ۶ به بعد تدوین شده مانند «وفیات الاعیان»^۱ ابن خلکان و بخصوص «نزهة الارواح»^۲ شهرزوری آمده است و همه این منابع را اغلب دانشمندان پیش و پس کرده‌اند و خوانده‌اند. اما آنچه در زندگانی او جالب توجه است این است که سایه روشن حیات وی بعدها در زندگانی دو تن از دانشمندان نامبردار دیگر یکی ملاصدرا و دیگری حاجی ملاهادی سبزواری بود و نمودی تازه می‌یابد. زندگانی هر سه بار یک دوره سنگین و طاقت‌فرسای تلمذ و تحصیل یا در واقع ظلیگی شبانه روزی آغاز و با یک دوره نسبتاً ممتد ریاضت و گوشه‌گیری و دوری از هرگونه علم صوری و مکتبی ادامه یافته است و آن‌گاه در دوره نهائی خویش بارور می‌گردد. بدین جهت می‌توان گفت که فراز و نشیب و سیر زندگانی آنان همانند است، با این تفاوت که سهروردی در ۳۸ سالگی به قتل رسید یا به عبارتی دیگر در مورد او تمام این حیات معنوی در یک دوره کوتاهتر خاتمه یافت، در حالی که ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری هر یک عمری طولانی برداشته‌اند.

بهر تقدیر زندگانی سهروردی از لحاظ طرز حیات و شیوه تربیت نمونه‌ای است برای حکمای بعدی ایران، ما در حکمای پیش از سهروردی مانند کندی و فارابی و ابن سینا نوعی دیگر از تعلیم و تربیت مشاهده می‌کنیم. فارابی از این لحاظ واقعاً مستثنی است زیرا از بدو حیات به سیر و سلوک پرداخته و تحصیلات صوری و حتی آموختن منطق و فلسفه مشائی را شاید در اواسط عمر خویش انجام داده است. زندگانی معنوی بقیه فلاسفه و حکمای بزرگ اسلام مانند کندی و ابوالحسن عامری و ابویعقوب سجستانی و ابن‌سینا البته بدین نمط نبوده است. بهمین جهت اصولاً زندگانی سهروردی نوعی ابداع در

حیات فلسفه و حیات فیلسوف در اسلام است و این خود نکته‌ای است که بدین طریق توجهی چندان بدان نشده است.

البته آنچه که از همه بیشتر قابل توجه است این نکات غامض از زندگی سهروردی است که چگونه از آغاز جوانی بسوی حیات معنوی کشانده شد. یا اینکه چرا و چگونه دیار خود را ترک گفت و رهسپار سرزمین‌های باختری اسلام شد و آهنگ شهری کرد که حکمای پیشین را نیز به خود جلب کرده بود.

اما شگفت‌آورتر از همه پایان رقت‌انگیز حیات اوست. چرا حکیمی چون او کشته شد؟ زیرا می‌دانیم گذشته از یکی دو مورد که صرفاً جنبه مذهبی یا سیاسی داشته است، مانند کشته شدن شهید اول و شهید ثانی، یا آنچه که بیشتر از لحاظ سیاسی بر اثر منازعات شیعیان و سنیان رخ داده بوده و صرفاً جنبه دینی نداشته است، در تاریخ اسلام سه شخصیت برجسته با چنین سرنوشتی روبرو گشته‌اند: حلاج و عین‌القضات و سهروردی. در مورد دو شخصیت اول پی بردن به علل قتل آنها آسان است. پیام حلاج افشاء حقایق باطنی بوده است به منظور تصفیه نفس و متوجه ساختن مسلمانان به عالم باطن و برانگیختن وجدان اخلاقی آنان و خود او نیز می‌دانست که آخر الامر چنین سرانجامی دامنگیر او خواهد شد. درباره عین‌القضات هم به همین نحو می‌توان داوری کرد و روهمرفته از مطالعه آثار و بررسی نحوه تفکر ایشان می‌توان به علل قتل آنها پی برد. ولی پی بردن به علل واقعی کشته شدن سهروردی چندان سهل و ساده نیست زیرا وی بیش از آنکه عارفی چندان سهل و ساده نیست زیرا وی بیش از آنکه عارفی قلندر مآب باشد حکیم و فیلسوفی اندیشمند بود و عرفان را پیوسته در کسوت فلسفه و تفکر فلسفی عرضه می‌داشت و در قلمرو اسلام برخلاف یونان و اروپا هیچگاه یک فیلسوف به قتل نرسیده است و سهروردی تنها مورد استثنای آنست، گرچه بوده‌اند فیلسوفاتی چون ابن‌رشد که به اتهام ابراز آراء و عقاید خاص خویش دچار تبعید شده‌اند.

نکته دیگر زمینه تفکر عقلی و فلسفی سوریه در عهد سهروردی است و این به نظر بنده نکته‌ای بسیار اساسی است که هیچگاه چنانکه باید تجزیه و تحلیل نشده است و شاید سر حیات دینی سهروردی نیز یا آن بستگی داشته باشد. منظور این است که ما چرا بدین موضوع توجه نکرده‌ایم که حلب، یعنی شهری که سهروردی در آنجا به قتل رسید، و ناحیه شمال سوریه و شمال لبنان کنونی

پیش از جنگ‌های صلیبی مرکز بزرگ شیعه بوده است و شکست خوردن فاطمیان از فرنگی‌ها موجب گرایش مسلمانان به فاتح بعدی یعنی صلاح‌الدین ایوبی و در نتیجه مذهب تسنن گردید؟ سهروردی نیز درست هنگامی به حلب وارد شد که این تحول عمیق مذهبی در شمال شام در شرف تکوین بود و تا بدانجا کشید که بطور کلی ساختمان دینی و مذهبی آن ناحیه تغییر کرد. باید بخاطر داشت که در قرن ششم هجری همه اهالی طرابلس (شمال لبنان کنونی) شیعه بوده‌اند و این مطلب را آقای کمال صلیبی در کتاب تاریخ لبنان خود با شواهدی متقن ثابت کرده‌اند.

پس از قرن هشتم طرابلس مرکز مهم تسنن می‌شود بطوری که امروزه تعداد شیعیان در آن نواحی بسیار معدود است. شاید چنین تحول ریشه‌داری که بین قرن ششم و قرن هفتم رخ داد موجب گردید که سهروردی نتواند با حفظ وضع خویش در برابر پدیده‌های حاصل از افشای مطالبی که بی‌شک جنبه باطنی داشت مقاومت کند. به نظر من پیش از انجام گرفتن یک تحقیق دقیق از لحاظ تاریخی و دینی و فلسفی و اجتماعی پیرامون وضعیت آن ناحیه نمی‌توان به علل کشته شدن سهروردی بدرستی پی برد زیرا دلائلی که تاکنون بر شمرده‌اند از لحاظ اهل تحقیق بسنده نیست. سؤالی هم که در مجلس مناظره و بحث سهروردی با علمای حلب از او شد مؤید همین نظر است. از او پرسیدند: «خداوند قادر مایشاء هست؟» گفت: «آری». سپس گفتند: «آیا پیامبر اسلام (ص) خاتم انبیاء هست؟» گفت: «بلی»، آنگاه گفتند: «پس چگونه ممکن است خداوندی این چنین نتواند پیامبری بدنیال پیامبر اسلام (ص) مبعوث دارد؟» هر پاسخی که این سؤال بر می‌تافت در حقیقت می‌توانست سهروردی را محکوم کرده گمره قلمداد کند و البته غرض آنان این بود که به دایره ولایت یعنی فی الواقع به اصول اعتقاد سهروردی اشاره کنند چه او مکرر در آثار خود گفته است که هر چند نبوت ختم گردیده ولی ولایت، بدان معنی که ما در روح مذهب شیعه در می‌یابیم هنوز پایدار است. گرچه ماجرای این مجلس بحث و مناظره به وضوح نقل نشده است، آنچه از مطاوی اسناد و مدارک تاریخی بر می‌آید روشنگر آن است که سهروردی در این گیر و دار دستخوش عواقب منازعه شدید فاطمی‌ها و اهل تسنن شده بود و با آنکه سهروردی بدون شک اسماعیلی مذهب نبود ولی همین اعتقاد کلی وی به مسأله ولایت موجب گرفتاری او شده

است. بهر تقدیر مسأله ولایت در فلسفه سهروردی و نظریه او درباره تشیع و تسنن نخستین مسأله‌ای است که باید در مورد سهروردی حل شود، و این گرهی است که تاکنون بدست کسی کاملاً گشوده نشده است.

کلماتی در آثار او

نکته دوم پس از حیات سهروردی، کلماتی در آثار اوست. درباره آثار سهروردی شهرزوری در نزهةالارواح مفصلترین فهرست را بدست داده است و حاجی خلیفه نیز مبتنی بر خود آثار او و آنچه از دیگر منابع بدست آورده یک کتابشناسی نسبتاً مفصل از آثار شیخ اشراق در کتاب خود کشف‌الظنون گنجانده است. در مغرب زمین نیز چهار دانشمند تحقیقاتی ارزشمند پیرامون آثار سهروردی انجام داده‌اند: نخست بروکلیمان در کتاب معروف تاریخ ادبیات عربی^۴ که تحقیقات او با همه نقصان خود از لحاظ نسخه‌شناسی آثار سهروردی بسیار ارزنده است، سپس ریتر^۵ که مطالعات او درباره سهروردی از موثقی‌ترین کارهای خاورشناسان است، زیرا وی سالیان دراز در استانبول به تحقیق درباره سهروردی پرداخته و در مورد برخی از آثار او نظریات صائبی نیز اظهار کرده است آنگاه ماسینیون، کسی که برای اولین بار جامعه متفکر مغرب زمین را متوجه سهروردی کرد. او هنگامی که به مطالعه درباره حلاج پرداخته و در آن شد که نفوذ حلاج را در متفکران بعدی اسلام بررسی کند و بدین منظور حتی قطعاتی را که حکما و عرفای بزرگ اسلام مانند روزبهان و شیخ اشراق از حلاج نقل کرده بودند در کتاب معروف بنام اخبارالحلاج گرد آورده در ضمن این تحقیقات ماسینیون به اهمیت آثار سهروردی پی برد و آنها را به سه دسته تقسیم کرد: آثار دوران جوانی، آثار دوران مشائی و آثار دوران اشراقی. ولی با همه نبوغ خاص ماسینیون و سخنان نوآوری که همیشه داشته است متأسفانه من با او در این تقسیم‌بندی همداستان نیستم.

برای پی بردن به چگونگی آثار سهروردی و تقسیم‌بندی آنها باید از نزدیک با تمام آثار او آشنا بود و متأسفانه ماسینیون از این امتیاز برخوردار نبوده است. یعنی اعتقاد ندارم که چنانکه ماسینیون در کتاب خود در باره تاریخ^۶ گفته است سهروردی در آغاز جوانی عارف بوده و سپس به فلسفه مشائی گرائیده و آنگاه حکیم اشراقی از کار در آمده است. زیرا در جایی از رساله الواح عمادی که هنوز

به چاپ نرسیده است و بیش از یک نسخه از متن عربی آن تاکنون یافت نشده و از متن فارسی آن هم پیش از یک نسخه موجود که بنده دست‌اندر کار چاپ آن هستم، سهروردی از کتاب حکمت اشراق خود نام می‌برد.^۷ این اشاره معلوم می‌دارد که الواح عمادی پس از حکمت‌الاشراق نگاشته شده، و این امر ناقص تقسیم‌بندی ماسینون است.

چهارمین محقق اروپائی که به سهروردی پرداخته آقای پروفیسور هانری کربن است که همه ما مدیون تحقیقات و کوشش‌های خستگی‌ناپذیر ایشان در راه شناساندن فلسفه ایران هستیم. ایشان بخصوص در تحقیق پیرامون سهروردی و معرفی او عمری را مصروف داشته‌اند، و تقسیم‌بندی چهارگانه‌ای از آثار سهروردی کرده‌اند.^۸ بنده هم با مختصر تغییری در فصل دوم کتاب سه حکیم مسلمان تقسیم‌بندی دیگری کرده‌ام که آن را در اینجا تکرار نمی‌کنم.

باری آنچه از لحاظ شناخت فلسفه سهروردی برای ما مطرح است رابطه بین این پنجاه کتاب و رساله‌ای است که از سهروردی برجای مانده است. این مسأله نیز تاکنون حل نگشته است و البته گره‌گشائی از آن هم پیش از چاپ و تجزیه و تحلیل کلیه آثار او چندان کار آسانی نیست. شاید سهروردی پاره‌ای از این آثار را مانند ملاصدرا هم‌زمان با یکدیگر نوشته باشد، زیرا چنانکه می‌دانیم ملاصدرا برخی از رسالات خود را در یک زمان نگاشته است و بهمین جهت تقسیم‌بندی آثار ملاصدرا برحسب زمان تألیف، کار درستی نیست. بهرحال شاید سهروردی هم چنین کرده باشد و گذشته از آن سهروردی به استثنای کتاب معروف حکمة‌الاشراق که آن را در مدتی بسیار کوتاه نزدیک به پایان عمر خویش نوشته است در سایر آثار خود جرح و تعدیل روا می‌داشت.

در دسترس نبودن آثار کامل سهروردی به علت چاپ شدن کلیه آنها از دیگر مسائلی است که با شناخت سهروردی ارتباط دارد. از آثار سهروردی تنها حکمة‌الاشراق و هیاکل‌النور و قسمت‌الهیات مقارنات و مطارحات و تلویحات و چند رساله کوتاه فارسی و عربی او که برخی از آنها مخصوصاً رسائل فارسی بعلت و جود اغلاط فراوان کاملاً قابل استفاده نیست به طبع رسیده است.^۹ و متأسفانه برخی از مسائل مهم و تازه فلسفی که در نوشته‌های او مورد بحث و نظر قرار گرفته هنوز بر بسیاری از اهل تحقیق به همین علت پوشیده مانده است. بنابراین مهمترین گامی که در راه شناسایی سهروردی باید

برداشته شود چاپ علمی و دقیق کلیه آثار اوست.

سخنی از الواردات و التقدیسات

دومین مسأله مهم راجع به آثار سهروردی که به نظر بنده از دشوارترین موارد تحقیق درباره تفکر اوست و رابطه میان فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی را بدست می دهد ادعیه ها و خطابه ها و رساله های کوچک ناهمانندی است که به عنوان الواردات و التقدیسات تدوین شده است و چنین بر می آید که شاید یکی از شاگردان سهروردی، و به احتمال قوی شهرزوری، آنها را گردآوری کرده باشد. البته برخی برآنند که این کتاب یک اثر مستقل است ولی بنده نظر ریترا مبنی بر اینکه این کتاب متشکل از قطعات پراکنده گوناگونی است که گردآوری شده است تأیید می کنم. بهر تقدیر، ما را به یکپارچگی یا پراکندگی آنها کاری نیست، مهم آن است که در این قسمت از آثار سهروردی که کاملاً با یکدیگر تفاوت دارد هم آثار مشائی و هم آثار اشراقی و هم آثار عرفانی او را پیش چشم داریم. این مجموعه مشتمل بر مطالبی است که در آثار حکمای اسلامی دیده نمی شود مگر در چند مورد معدود مانند غایة الحکیم منسوب به مجریطی حکیم بزرگ اسپانیا که کمیگر بوده، و یکی دو رساله در علوم غریبه از امام فخر رازی که او هم نه بعنوان اعتقاد بلکه بصورت اشاره در آنها از ادعیه مربوط به سیارات و ستارگان گوناگون گفتگو کرده است. این نوع آثار ممکن است به نظر برخی بی اهمیت جلوه گر شود ولی بنده آنها را مهم می دانم زیرا هنگامی که درست در نظر آوریم مشاهده می کنیم که این طرز تفکر که متعلق به دوران دیرین تمدن بابلی است هنگامی وارد فلسفه یونانی می شود که فلسفه نوافلاطونی بسوی شرق گرایش می یابد و متعلق به آن جنبه از حوزه فلسفه نوافلاطونی است که به «مکتب سوریه» معروف است و نام آن با نام ایملیخس یا ژامبلیک (Iamblichus) توأم است و با علم طلسم به معنای اصیل آن که همان ثورگیا یا ثورژی (theurgia) یونانی است سر و کار دارد. علاقه سهروردی به این نحوه تفکر نشان می دهد که او رابطه ای مستقیم با مکتب نوافلاطونی سوریه و آنچه از میراث بابلیان قدیم در مراکزی مانند حران باقی مانده بوده داشته است. مورخان غربی اصولاً دچار این اشتباه می شوند که تنها با نسبت دادن مکتبی یا حوزه ای از فکر به نوافلاطونیان می خواهند اهمیت معنوی و عرفانی و

اصالت آن را کاهش دهند در حالی که باید توجه کرد که آمونیوس و شاگرد او فلاطینوس و یا دیگر حکمای این مکتب، فیلسوف به معنای عادی کلمه نبودند و نمی‌توان آنان را به استادان فلسفه دانشگاه‌های امروزی مانده کرد. بلکه آنها اهل ریاضت و شهود بودند و این فلسفه در واقع یک نوع عرفان مبتنی بر ریاضت و توسل به عوالم غیب است که ظاهراً به صورت فلسفه‌ای بحثی جلوه‌گر شده است. ارتباط سهروردی با چنین مکتب فکری به هیچ وجه از اصالت نحوه تفکر او نمی‌کاهد و اهمیت عرفانی افکار او را که از عرفان اسلامی سرچشمه می‌گیرد کمتر نمی‌سازد، چون فقط یک عرفان زنده متکی به یک دین زنده می‌تواند افکار اصیل عرفانی پیشینیان را احیاء کند و آنها را بار دگر ارزش بخشد. صرف نام‌گذاری برخی از افکار فلسفی که در سهروردی اثر داشته است بنام نوافلاطونی از ارزش این افکار نمی‌کاهد و نمی‌تواند اصالت و خلاقیت سهروردی را در نظر محقق بصیر ناچیز سازد، مخصوصاً که خود کلمه نوافلاطونی معمولاً به نحوی بکار برده می‌شود که حاکی از بی‌اطلاعی از ماهیت واقعی این فکر و ریشه‌های عمیق آن در عرفانی اصیل است، عرفانی که زاده تفکر افرادی است معدود که یونانیان آنها را پنوماتیکوی (Pneumatikoi) می‌نامیدند و صاحبان کتب رجال اسلامی بدرست این کلمه را به «روحانیون» ترجمه کرده‌اند.

مناطق از سوریه مخصوصاً حرّان بصورت آخرین پناهگاه بقایای مکتب‌های عرفانی یونان باستان از نحلّه نو فیثاغوری و نوافلاطونی گرفته تا کیمیا و جهان‌شناسی هرمسی درآمد و این افکار مانند رسوب در این مراکز بجای ماند به نحوی که سیل‌های بعدی نتوانست آن را به کلی از میان ببرد و دست سرنوشت این میراث را پاسداری کرد تا به تمدن اسلامی انتقال یافت و بار دگر در جهان فکری اسلام حیاتی تازه یافت. احیای تفکر دیرین عرفانی یونان و مخصوصاً مکتب هرمسی چنانکه در ادعیه و اوراد سهروردی دیده می‌شود از نکات حساس و مهم تاریخ تفکر اسلامی است و در خور تجزیه و تحلیل بیشتر. سه چهار سال پیش پرفسور کندی استاد معروف دانشگاه امریکایی بیروت نسخه خطی باارزش و جالب توجهی از صورالکواکب یافت که صورکواکب را با نقش‌هایی بسیار زیبا، مربوط به قرن هفتم و هشتم، مرکب از پیکرهایی دارای دست‌های متعدد به صورتی شگفت‌آور در برداشت. هنگامی که انسان بدین

کتاب می‌نگرد ملاحظه می‌کند که سبک نگارگری آن به هنر اسلامی شباهت ندارد و شاید متعلق به مکاتب قدیم هنری آسیای مرکزی باشد، ولی از لحاظ فکری و معنوی بدون شک بیان و توجیه آن نحوه تفکر درباره کواکب است که ما در الوادرات و التقدیسات سهروردی مشاهده می‌کنیم. به هر حال این قسمت از آثار سهروردی در ایران اصلاً شهرت ندارد و درباره آنها هیچگونه مطالعه‌ای انجام نگرفته است. تحقیق در این آثار از فعالیت‌های مهمی است که باید در آینده انجام گیرد تا منابع تفکر سهروردی و پیوستگی آن با تمدن‌های پیش از اسلام و اسکندریه و کلیه نواحی شرقی دریای مدیترانه تا اندازه‌ای بر ما آشکار شود.

آثار فارسی سهروردی

از لحاظ آثار فارسی سهروردی من بر آن نیستم که اهمیت آنها را در این مجال بازگو کنم. در وهله اول این آثار از زیباترین نمونه‌های نثر فلسفی است که در ایران نوشته شده است و تعلق به دوره‌ای دارد که از ادوار طلایی نثرنویسی زبان فارسی بشمار می‌آید و در میان آثار فلسفی به زبان فارسی نمونه‌هایی بدین نفاست و زیبایی نایاب است. چون به بررسی این آثار پردازیم درمی‌یابیم که همانگونه که تفکر سهروردی در ابعاد مختلف سیر می‌کرده است سبک نگارش او هم دارای جهات و جنبه‌های گوناگون است. چنانکه فی‌المثل رساله لغت موران او و رساله فی حقیقه‌العشق او که آن را در نشریه معارف اسلامی چاپ کرده‌ام^{۱۰} بکلی از لحاظ سبک با یکدیگر تفاوت دارد و در انتساب هر دو ساله به او نیز تردیدی نیست زیرا هر دو آنها را از دیرباز هم در ضمن آثار او آورده‌اند و هم در آنها رنگ تفکر سهروردی هست.

این آثار علاوه بر آنکه به زبان فارسی است اهمیت خاص دیگری نیز دارد زیرا تفکری به هیچ روی جدا از زبان نیست، چه اگر کسی توانست بخوبی مطلبی را به یک زبان بیان کند خود خلاقیت بکار برده است. از این روست که در کار ترجمه تنها ترجمان الفاظ بودن غایت مراد نیست بلکه مترجم واقعی همواره مترجم افکار نیز باید باشد. بنابراین امروز اگر کسی توانست مثلاً کتاب ویتگنشتاین (Wittgenstein) را به فارسی روان و فصیح درخور فهم بیان کند بی‌گفتگو نه تنها از جهت زبان بلکه از لحاظ اندیشه و فکر نیز دارای ابتکار است.

پس اهمیت کار سهروردی تنها در این نیست که آثاری به زبان عربی نوشته و سپس پاره‌ای از آنها را به فارسی برگردانده یا در اصل آنها به فارسی نوشته است، بلکه اهمیت کار او در این است که با تفکر به زبان فارسی و بررسی مسائل فلسفی و علمی به فارسی این زبان را برای تفکر فلسفی ساخته و پرداخته کرده و اندیشه‌ای را دیگر بار زنده کرده است.

با مطالعه و بررسی آثار سهروردی در می‌یابیم که زبان فارسی تاب و توان بیان دقیق‌ترین مطالب فلسفی را به نحوی شایسته و ارزنده داراست و این امری است که اندیشمندان و حکمای ایرانی کمتر بدان پرداخته‌اند. اما آنان که بدین کار دست زده و از عهده برآمده‌اند آثارشان جلوه‌گاه قدرت و امکان زبان فارسی برای بیان مطالب فلسفی است و پاسخگوی کسانی است که چون خود از رموز این زبان سرشار آگاهی ندارند گمان می‌برند نمی‌توان به زبان فارسی اندیشید و اندیشه خود را در قالب عبارت آورد. اینان یا زبان فارسی نمی‌دانند یا اصلاً اندیشه و جوشش فکر ندارند. در حالی که آثار سهروردی بخوبی روشنگر این جنبه از توانگری و رسایی زبان فارسی است و نشان می‌دهد که تقریباً با همان دقت و قدرت زبان عربی دقیق‌ترین مطالب منطقی یا طبیعی و الهی در قالب زبان فارسی بخوبی می‌گنجد. سایه روشن و زیبایی زبان سهروردی هم هنگام فارسی‌نویسی بحق‌گیراست که گذشته از محتوی آن را در ردیف آثار طراز اول نثر فارسی قرار می‌دهد.

انتساب دو اثر به سهروردی که آنها را در زمره آثار او قرار داده‌اند سخت مورد شک و تردید قرار گرفته است، یکی بستان‌القلوب یا روضة‌القلوب و دیگری رساله یزدان شناخت است و چون اتفاقاً سال گذشته وقت من صرف تصحیح این دو رساله که طویل‌ترین رسائل منسوب به سهروردی است گردیده باید عرض کنم که این دو رساله نیز از رسائل مهم فلسفی است. این رساله‌ها از هر که باشد به نظر من نسبت دادن آنها به سهروردی اگر کاملاً از روی یقین نباشد نزدیک به یقین هست. درباره بستان‌القلوب از سیاق کلمات و نحوه بیان مطلب نیز بخوبی بر می‌آید که این اثر متعلق به سهروردی باشد. اما در مورد یزدان شناخت گذشته از آنکه شهرزوری انتساب آن را به سهروردی تأیید می‌کند شاید به همان اندازه نتوان یقین حاصل کرد ولی صرف وجود یک شعر از سنائی (متوفی حدود ۵۳۵هـ) در این رساله که ممکن است دستاویز انکار اصالت آن

توسط برخی از محققان شود دلیلی کافی و استوار در شمار نمی‌آید زیرا بسیاری از اشعار سنائی در دوره دوم حیات او در قلمرو زبان فارسی زبانزد بوده است. باز از لحاظ شیوه بیان و طرز ورود در مطالب به نظر من این رساله اگر از خود سهروردی نباشد متعلق به مکتب اوست زیرا رمز پی بردن به اصالت آثار سهروردی پس از ممارست و ملکه‌ای که انسان یافت در آگاهی از نحوه ورود او به مبحث «نفس» است. در آغاز ممکن است این مباحث با مباحث همانندی که در رسائل خواجه نصیر یا بابا افضل شده است شباهت داشته باشد ولی طرز بیان سهروردی هنگام پرداختن به موضوع و ماهیت نفس انسان کاملاً مشخص است و در اینجا است که وی معمولاً به آیات قرآنی متوسل می‌شود و آنها را به نحوی خاص خود تأویل می‌کند. این مطلبی است که من در فرصت‌های دیگر نیز نوشته و گفته‌ام که سهروردی اولین حکیم اسلامی است که به نحوی بسیار آشکار و مداوم از آیات قرآنی و احادیث نبوی استفاده کرده است و پیش از او هیچ حکیمی در آثار فلسفی خود به بحث درباره آیات قرآنی نپرداخته بوده است، چنانکه ابن سینا در کتاب شفا تنها یک آیه شریفه در قسمت الهیات هست و این امر به دلایلی است غامض که بیان آنها در حال حاضر امکان‌پذیر نیست. فقط می‌توان این نکته را تذکر داد که حکمای مشائی پیوسته بر آن بودند که حقیقت فلسفه را مستقل و جدا از دین محض خود فلسفه اثبات کنند و استاد محسن مهدی استاد دانشگاه شیکاگو در کتب و مقالات خود راجع به فارابی این مطلب را بخوبی بیان کرده است.^{۱۱} ولی سهروردی از جهت دیگر می‌خواهد وحدت تفکر عقلی و حقیقت قرآنی را از درون بیان کند و این است که هنگامی که بحث درباره نفس را پیش می‌کشد ما در واقع به همان نفسی می‌رسیم که در قرآن کریم و احادیث نبوی پیرامون آن بحث شده است. پس این مباحث خود می‌تواند ضابطه‌ای برای تعیین اصالت آثار منسوب به سهروردی باشد.

بهر تقدیر گفتگو از زندگانی یک متفکر و اندیشمند صرفاً سخن از جزئیات زندگی صوری و ظاهری و بررسی حیات مادی او که بسا دیگران هم پیش از او از این ظواهر بهره‌مند شده‌اند نیست و این خرده‌نگری‌ها که متأسفانه هم اکنون در تحقیقات بیشتر محققان ما نیز برای خود جایی بزرگ یافته به هیچ وجه کافی نیست زیرا آنچه مهم است راه جستن به مرزهای اندیشه و تفکر و آفاق معنوی و درونی متفکر است چنانکه در گذشته «مکتب» همیشه بیش از «شخص» اهمیت

داشته است. و از اینجاست که آثاری منسوب به فیثاغورث یا جابر بن حیان و برخی دیگر از متفکران اسلامی پدید می‌آید که گرچه این آثار به یقین از خود آنها نیست ولی متعلق به مکتب فکری آنها و در واقع در یک مقیاس وسیعتر متعلق به خود آنهاست. یعنی هنگامی که ما در اندرون یک تمدن دینی از یک مکتب فکری برخوردار باشیم، در واقع هم از لحاظ معنوی و هم از جنبه علمی بسیاری از اشخاص بدین سلسله تفکر می‌پیوندند و حتی با خلوصی معنوی از نام و نشان خود در می‌گذرند تا اثری رابه مکتبی که خود را متعلق بدان می‌دانند نسبت دهند. در مورد رسالهٔ *بستانالقلوب* و یزدان شناخت سهروردی هم اگر علی‌الاطلاق آن را منسوب بدو بدانیم باز همین مورد صدق پیدا می‌کند و این دو رسالهٔ طویل مؤید نحوهٔ تفکر سهروردی است به زبان فارسی. کوتاه سخن اینکه سهروردی برای اولین بار زبان فارسی را بطور جدی برای خود بصورت یک لسان فلسفی در آورد.

افکار سهروردی

ریشه‌ها و منابع تفکر سهروردی چندان وسیع است که این گفتگو گنجایش بررسی آنها را ندارد ولی در جاهای دیگر تا آنجا که مقدور بوده است من بدین کار پرداخته‌ام^{۱۲}. از لحاظ منابع تفکر سهروردی شاید هیچ مسأله‌ای در تاریخ تفکر اسلامی بدین اهمیت و دشواری نباشد. عده‌ای سهروردی را زنده‌کنندهٔ فلسفهٔ ایران باستان می‌دانند و برخی هم به هیچ‌روی اهمیتی برای منابع ایرانی آثار او قائل نیستند ولی به نظر من حقیقت چیزی است بین این دو. بی‌گمان سهروردی از منابعی که ما بدرستی از سرچشمهٔ آنها آگاه نیستیم از راه کتب یا روایات سینه به سینه با پاره‌ای از افکار زرتشتیان آشنائی یافته بوده اما نه با مذهب باستانی زرتشت بلکه با آن مذهب زرتشتی که در دورهٔ ساسانیان رواج داشته است. ولی هنگامی که از فلسفهٔ خسروانی یا پهلوی سخن می‌گوییم و نام آن را در آثار فیلسوفانی نظیر حاج ملاهادی سبزواری مشاهده می‌کنیم بدان معنی نیست که در گذشته در ایران پیش از اسلام انبوهی از متفکرانی چون ابن‌سینا و فارابی وجود داشته‌اند و پس از حملهٔ عرب بیکباره آثار آنان از میان رفته و اندیشه‌هایشان فراموش شده و در دست فرسود تپاول ایام منهدم گردیده است. البته این سخن چیزی غیر معقول است و چنین حادثه‌ای در تاریخ تفکر

بشر غیر ممکن است.

عده‌ای دیگر برآنند که در ایران باستان تفکر فلسفی وجود داشته اما مدون نبوده و جدا از دین محسوب نمی‌شده است. من با این عقیده بسیار موافقم زیرا در عهد قدیم جدائی فلسفه از دین تنها در یک نقطه از جهان آن هم در یونان باستان در زمان ارسطو صورت پذیرفت و در تمدنهای نظیر تمدن چین و ژاپن و هندو ایران باستان تفکر فلسفی پیوسته آمیخته با تفکر دینی بوده است. بنابراین هنگامی که سهروردی از حکمای ایران باستان سخن می‌گوید حکیم به معنی اندیشمند و فرزانه و داناست یعنی همان کسانی که درباره اهورمزدا و اهریمن و وجود و عدم و نظائر آن سخن می‌گفتند و در جستجوی رازهای هستی و اسرار آفرینش بودند و البته اینها کسانی نبودند که مانند حکمای اسلامی در حوزه‌های علمی و دینی گرد هم آیند و به تدوین رساله و کتاب و جزّ و بحث‌های مدرسی بپردازند و آثار مدونی هم در حکمت برجای نهاده باشند که حمله عرب بر آنها غبار خذلان بیفشانند. ولی مهمتر از این، مسأله منبع فکری سهروردی از جهت دیگر یعنی انگیزه تفکر او مطرح است و در اینجا مسأله بسیار عمیق‌تر و دشوارتر می‌گردد. در واقع سهروردی محل تلاقی زرتشت و افلاطون است و در روح عرفان اسلامی تفکری پدید آورده که بر احیاء و تلاقی دو میراث بکلی متفاوت فلسفی انجامیده است. بررسی این مسأله روشنگر سرنوشت معنوی سهروردی و تاریخ تفکر اسلامی است و گره‌گشایی آن نیز آسان نیست.

بنده به عنوان تحلیلی از معنویت و عرفان اسلامی می‌خواهم عرض کنم که در اکثر ادیان پایه گذار و دین‌آور آنها تنها مجرای رسیدن فیض الهی به پیرامون آن دین است یعنی فی المثل کسی که مسیحی است پرتو فیض خداوند که غریبان بدان grace می‌گویند فقط از طریق حضرت مسیح (ع) بر او می‌تابد و این امر از اصول کلام و تئولوژی کلیه فرقه‌های مسیحی است. اما وحی اسلامی دریافت فیض الهی را از مجرای دیگر پیامبران نیز امکان‌پذیر ساخته است، چنانکه در بسیاری از ادعیه اسلامی توسل به سایر انبیاء فراوان است و در میان اهل تسنن نیز متداول است که پیش از نماز پنجگانه به حضرت ابراهیم (ع) دعا کنند. در اسلام حضرت محمد (ص) مانند خورشیدی می‌باشند در آسمان عالم معنی و سایر پیامبران به مثابه ستارگان این آسمانند. همین خصلت ساختمان دینی و نحوه تفکر وحی اسلامی این نوع دوباره زنده شدن‌ها و از نو شناختن‌های

بسیاری از تفکرهای قبل از اسلام را میسر ساخته است. بهر تقدیر، تماس میان اسلام و فرهنگ یونان و پیدایش فلسفه اسلامی مثالی به نحوی که ما می‌شناسیم و آمیختن آن با فرهنگ سرشار ایرانی، یعنی در واقع برخورد میان امشاسپندان و فره‌وران ایرانی با مثل افلاطونی دردامان عرفان اسلامی، پدیده‌ای شگرف در تفکر بشر بوجود آورد و رسالت سهروردی در آن بود که در چنان لحظاتی حساس در تلافی این افکار قرار بگیرد. به نظر من اهمیت و عمق فلسفه سهروردی در همین است که این دو اصل به ظاهر دور از هم تفکر شرق و غرب را به یکدیگر نزدیک ساخته است. البته در مغرب زمین هم خواسته‌اند که میان تفکر شرق و غرب پیوند دهند، مانند Plethon متفکر معروف بی‌زانس که آهنگ آشتی دادن زرتشت و مسیح و افلاطون را داشت و می‌گفت «من یک مسیح زرتشتی هستم» ولی این کوشش‌ها هیچگاه بنیادی نگرفت و دوامی نیافت و پیشتر از پیام‌آور خود فرو مرد، در حالی که سهروردی بنیانگذار مکتبی است که اگر بوجود نمی‌آمد بدون شک فلسفه مثالی که ریشه‌های مشترک یونانی و اسلامی دارد و از لحاظ ساختمان فکری دارای رابطه عمیقی با فلسفه استدلالی یونانی است در اسلام از میان می‌رفت و دچار سرنوشتی می‌گردید که در مغرب زمین دستخوش آن شد.

به نظر من تجزیه و تحلیل فلسفه سهروردی تنها از راه کندوکاو آثار او نمی‌تواند صورت پذیرد بلکه باید آن را در اعماق و زوایای روح متفکران اسلامی جستجو کرد. از لحاظ افکار خاص فلسفی سهروردی هیچیک از شاخصه‌های فکراو به اندازه کافی تجزیه و تحلیل نشده است که مقدم بر همه آنها نقد او بر منطق صوری ارسطو است. پاره‌ای از این انتقادات بدست متکلمان یا متشرعانی چون ابن تیمیه انجام گرفته است ولی این خرده‌گیری‌ها در جهت کاملاً متقابل بوسیله سهروردی صورت گرفت. او بود که مقولات دهگانه ارسطو را به چهار مقوله کاست و منطق صوری را نردبانی از برای صعود به عالم اشراق قرار داد. با توجه به تاریخ بعدی منطق در غرب انتقاد سهروردی بر منطق صوری ارسطو حائز ارزش فراوان می‌گردد.

دیگر مسأله تشکیک است که اگر بر ذهن سهروردی راه نمی‌یافت اصولاً امکان طرح مسأله وحدت و تشکیک وجود که آن را در رسائل غیاث‌الدین منصور دشتکی و سپس در آثار ملاصدرا می‌یابیم امکان‌پذیر نمی‌بود. ابن سینا

اصولاً امکان تشکیک ذاتی را جایز نمی‌دانست و بهمین علت حرکت جوهری را یکسره رد کرد و ارتقاء از یک مرتبه وجود به مرتبه دیگر را توسط حرکت ذاتی و جوهری غیر ممکن نمی‌دانست. او معتقد به تباین کامل میان وجود ماهیت‌های تحقق یافته بود و یا به عبارتی دیگر پذیرفتار نظریه اصالت وجود بود ولی بر آن بود که در تمام ماهیات وجود عارض بر هر ماهیت با وجود دیگری کاملاً متباین است زیرا ابن‌سینا نمی‌توانست وجه امتیاز و اشتراک یک شیء را در خود آن شیء بپذیرد. سهروردی مسأله تشکیک ذاتی را در مورد نور به بهترین وجهی بیان کرده است و همین نظریه است که در حکمای بعدی اثری عمیق بخشیده و آنها را به سوی اعتقاد به نظریه وحدت و تشکیک وجود کشانیده است.

نکته برجسته دیگر از فلسفه سهروردی مسأله وحدت علم است که وی هر علمی را نوعی اشراق می‌خواند و از لحاظ علم الهی خود وجود عالم را علم الهی می‌داند. به نظر او علم خداوند به عالم خود اصل وجود این عالم است و اضافه اشراقیه حکما نیز از نظریه شیخ اشراق سرچشمه گرفته است. نظر سهروردی درباره علم الهی آن چنان عمیق است که تقریباً تمام حکمای بعدی را متوجه خود کرده و در شرح اشارات خواجه نصیر که اثری مشائی است در مسأله علم الهی از سهروردی پیروی شده است.

وانگهی توجه خاص سهروردی به اشراق و نور در تاریخ علوم اسلامی نیز اثری بسزا داشت و بار دگر علم مناظر را احیاء کرد. شاهکار بزرگ علم مناظر و مرایا در اسلام کتاب المناظر ابن هیثم است که در قرن چهارم میزیسته است. ولی در قرن پنجم و ششم علاقه به این علم کمتر شده بود تا آنکه کمال‌الدین فارسی شاگرد قطب‌الدین شیرازی شارح معروف سهروردی با کتاب تنقیح المناظر خود بار دگر فصل درخشانی در تاریخ این علم گشود و علم جداگانه‌ای مربوط به قوس قزح بوجود آمد. این علاقه نوین به مسأله ابصار و نور بدون شک ثمره گسترش حکمت اشراق و اعتقاد به نور بعنوان اصل وجود و وسیله کسب و علم در حکمت سهروردی است. در این زمینه رابطه‌ای مستقیم بین علم النفس و علم مناظر وجود دارد که شباهتی با مکتب روانشناسی «گشتالت» جدید نیز داشته و حائز اهمیت خاصی از برای هنر و فلسفه آن نیز هست.

آخرین نکته مهم راجع به سهروردی که حیاتی ممتد در قرون بعدی فلسفه اسلامی داشته و در فلسفه ملاصدرا نیز سهمی اساسی دارد مسأله عالم خیال و

اهمیت آن در جهان‌شناسی و شناخت است. در تاریخ فلسفه اسلامی سهروردی نخستین کسی است که بدان اشاره می‌کند و اهمیت آن را در مسأله شناخت عالم خارج تأیید می‌کند، منتها در نظر سهروردی برخلاف ملاصدرا خیال یک عالم منقطع نیست. توجه به عالم خیال یکی از جوانب فلسفه سهروردی است که با صور در عالم طبیعت و هنر سر و کار دارد و شباهتی نیز با فلسفه‌های «گشتالت» و «فورم» امروزی دارد.

اهمیت امروزی سهروردی

با اندک سخنی پیرامون اهمیت سهروردی از لحاظ خود ما به گفتگوی خود پایان می‌دهیم. سهروردی در میاق تمام حکمای ما اهمیت و مقامی خاص دارد، همانند اهمیتی که امروزه غزالی در میان متفکران عرب و پاکستانی و هندی داراست زیرا میان وضع وجودی این ملل و مقیاس خودشناسی آنان با تفکر غزالی و با وضعی که او در آن قرار داشت شباهت زیادی وجود دارد. از این رو آنان ضرورت آشنائی با افکار غزالی را بخوبی احساس می‌کنند. سهروردی هم از این لحاظ در بین ما و شاید در میان پاره‌ای از جوامع خاوری قلمرو اسلام از دیرباز مقامی خاص دارد زیرا سهروردی در یک افق معنوی نوعی پیوند میان دو میراث مختلط بوجود آورد که بهره آن به ثمر رسیدن هفت قرن تفکر اصیل اسلامی و ایرانی بود. سهروردی در حالی که خود از بزرگترین عارفان و متفکران اسلامی است نخستین کسی بود که درباره حکمت پهلوی و خسروانی اندیشید و امروزه که این گرایش بسوی فرهنگ ایران باستان در نهاد جامعه ایرانی دیگر بار زنده شده است کشتی سخت بین این دو جنبه مختلف از تمدن ایران درگیر است و حتی این واکنش بصورت دگرگونی و واژه‌سازی دامنگیر لغات و کلمات هم در آمده است که البته این طغیان تنها درگیری با کلمات نیست بلکه در اصل آوازه پیکار درونی روح آن عده از مردم است که دوری خود را از میراث و ریشه معنوی اسلامی خویش بصورت معارضه با برخی کلمات زبان فارسی ظاهر می‌سازند. به همین جهت نیز این اشخاص درباره لغات و کلمات همانطور گفتگو می‌کنند که معتزله و اشاعره پیرامون صفات الهی به بحث می‌پرداختند. زیرا در آن زمان صفات الهی مسأله حیات و ممات بود و امروزه این مسأله، مسأله مرگ و زندگی است. باری، مسأله لغت نیست، مسأله دین است که

بصورت جدالهای لغوی و لفظی جلوه گر می‌شود بدین معنی که تمام احساسات ضد دینی یک عده و یا احساساتی که از طغیان درونی آنان علیه میراث دینی خود سرچشمه می‌گیرد به کلمات و واژه‌های بقول خودشان فارسی سره معطوف شده است، زیرا برای آنان دوران دیگری از گذشته فرهنگ ایشان زنده شده است و این گذشته دور با گذشته نزدیک‌تر دیگری که تعلق بدانها دارد در حال پیکار است، همانند کسی که پدر و مادر او در حال جدائی هستند و خواه ناخواه در اندرون خویش نسبت به هر دو آنان گرایش دارد.

سهروردی کسی بود که این پدر و مادر را در یک سطح فکری با یکدیگر پیوند داد و از این لحاظ تفکر او برای ما اهمیت حیاتی دارد.

زیرا سهروردی تنها به یک نوع تلفیق نپرداخت بلکه پا را به مراتب از آن فراتر نهاد چنانکه اگر قسمتهای آخر کتاب عقل سرخ یا الواح عمادی او را بخوانیم مشاهده می‌کنیم که در آنجا سهروردی داستانهای شاهنامه را پیش کشیده و پس از گفتگو در باره آنها ناگهان به آوردن آیات قرآنی می‌پردازد و بر آن است که معنی درونی و تأویلی این داستانها و آن آیات قرآنی یکی است، و آنگاه هدف هر دو را نشان دادن فضائل معنوی و انسانی قلمداد می‌کند. و اینگهی این هم‌آهنگ کردن به اندازه‌ای با ظرافت و چیرگی انجام می‌گیرد که هر کس اندکی تأمل کند پی خواهد برد که هدف سهروردی داستان‌پردازی نیست، بلکه برتر از آن گفتگو از نوسازی و احیاء تفکری است که در اندیشه او زنده است. سهروردی با چنین اندیشه‌هایی توانسته است مکتبی جاودان که با زمان و مکان سرکهنگی ندارد بوجود آورد. در واقع امروزه هم ما خود می‌توانیم رسالتی همانند رسالت سهروردی داشته باشیم. یعنی کسی که بتواند با زبان فارسی به بیان اندیشه‌های خود بپردازد و در تماس با تمدن مغرب زمین با توجه به تمدن و فرهنگ ایران پیش از اسلام که نمودار دوران طلایی مجد و عظمت و قدرت سیاسی و نظامی این سرزمین و تمدن دوره اسلامی که درخشان‌ترین عصر فرهنگ کشور ما از لحاظ فکری و فلسفی است بتواند یک تفکر اصیل اسلامی ایرانی بوجود آورد «سهروردی» روزگار خود است و همان «معلم رابع» خواهد بود، که پرفسور کربن در یکی از آثار خود جامعه اسلامی را بدان نیازمند دانسته است. در واقع کسی که به اندازه کافی از استقامت و اصالت اندیشه برخوردار باشد و بدون گمراهی و کج‌روی بتواند یک تعبیر معنی‌دار و اصیل از تجربه این اندیشمند ایرانی با رنگ و بوی

فرهنگ و اندیشهٔ این قرن انجام دهد بزرگترین و مهمترین خدمت را به فرهنگ و تمدن ما کرده است. همین حقائق است که هر متفکر و دوستار فلسفه و اهل حکمتی را که نام ایرانی بر خود دارد از آشنائی با فلسفهٔ سهروردی ناگزیر می‌سازد.

یادداشت‌ها

* این گفتار مبتنی بر یک سخنرانی است که در مؤسسه تحقیقات اسلامی دانشگاه مک گیل در تهران در زمستان ۱۳۴۷ ایراد گردیده است.

۱- رجوع شود به دو مقدمه استاد کربن بر مجموعه آثار سهروردی، جلد اول، اسلامبول، ۱۹۴۵ و جلد دوم، تهران، ۱۳۳۱ و نیز «حکمت اشراق و رابطه آن با ایران باستان»، تهران، ۱۳۳۵ و مقالات متعددی در مجموعه‌ای بنام *La spiritualite iranienne* که بزودی انتشار خواهد یافت.

۲- رک. *وفیات الاعیان*، قاهره ۱۹۴۹، ج ۵، ص ۳۱۲.

۳- رک. متن عربی نزهة الارواح شهرزوری، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۸۵۶؛ و ترجمه فارسی همان کتاب، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۵۳۱۹، ورق ب ۲۶۳ - آ ۲۷۱.

4- Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden 1937, SI, pp. 781-2.

5- Ritter, H., *Philologica*, IX, Die vier Suhrawardi; I. Shihab al-Din... al-Suhrawardi al-Maqtul, *Der Islam*, vol. 24, 1937, pp. 270-286.

6- Massignon, L., *Receuil de tertes inedits concernant phistoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris, 1929. P.113.

۷- عین متن چنین است: «و علمای متأله راست اسراری در چگونگی خلاص یافتن نفس به عالم حق و در حکمة الاشراق بدان اشارت کرده آمده. (مجموعه آثار فارسی سهروردی، ص ۱۹۱). این نکته معلوم می‌دارد که الواح عمادی پس از حکمت الاشراق نگاشته شده است.

۸- رجوع شود مخصوصاً به مقدمه آقای کربن

,I. lov ,acitsym te acisyhpatem arepO ,idrawarhoS
Istanbul, pp. XVI ff.

۹- برای اطلاع از آثار چاپ شده سهروردی رجوع شود به مقدمه آقای کربن مذکور در حاشیه قبل و نیز:

Nasr, S.H. "The Persian Works of Suhrawardi" *Acta Iranica* I, Jan. - Mars 1968, pp. 12-16; *Islamic Quarterly*, vol. XII, no. 1-2, pp. 3-8.

۱۰- نشریه معارف اسلامی، شماره هفتم، آبان ماه ۱۳۴۷، ص ۱۶-۲۵.

۱۱- رجوع شود به:

Muhsin Mahdi, "Alfarabi, circa 870-950", L. Strauss and J. Cropsey (ed.), *History of Political Philosophy*, New York, 1963, pp. 160-180.

۱۲- رجوع شود مخصوصاً به کتاب سه حکیم مسلمان تألیف سید حسین نصر، ترجمه احمد آرام تهران، ۱۳۴۵، فصل دوم، و فصل سهروردی بقلم سید حسین نصر در:

vol.A *History of Muslim Philosophy*, (ed. M.M. Sharif), I, Wiesbaden, 1963.

هورخش سه‌روردی^۱

شادروان دکتر محمد معین

دراوستا و پارسی باستان میثره *Mirhra* و در سانسکریت میتره *Mitra* و در پهلوی میتر *Mitr* و در پارسی مهر. از ریشه میث *Mith* بمعنی پیوستن و بجایی فرود آمدنست.

دارمستتر معنی اصلی آن را دوستی و محبت دانسته است. یوستی گوید مهر و واسطه و رابطه فروغ محدث و فروغ ازلی و به عبارت دیگر واسطه بین آفریدگار و آفریدگانست. درگاتها - قدیمترین بخش اوستا - یکبار کلمه میثره استعمال شده آنهاً به معنی وظیفه دینی. در فرگرد چهارم و نذیدادویشث دهم، میثره به معنی عهد و پیمان آمده است.

میتره ازخدایان قوم هند و ایرانی بود و باخدای آسمان *Varuna* رابطه نزدیک داشت و آن دو با هم نظام عالم و قانون راستی را حفظ می‌کردند. برهمنان هند او را در ردیف هفت پروردگاردی تیا *Aditya* ستایش می‌کردند. در نزد ایرانیان نیز میثره اهمیتی به سزا داشت از کتیبه میخی که در کاپادوکیه پیدا شده، برمیآید که گروهی از قوم حتی درمیتانی *Mitani* واقع در شمال عراق کنونی (بین‌النهرین) میترا را در ردیف وارونا و ایندرا و نساتیا *Nasatya* می‌پرستیده‌اند و نیز لوله استوانه شکلی از کاسیان آریائی نژاد بدست آمده که نام

مرکب (میترا تاشی) بر آن منقوش است (۲). در کتیبه‌های هخامنشی (از اردشیر دوم و اردشیر سوم) پنج بار نام میثره یاد شده از آن جمله در کتیبه اردشیر دوم (۴۰۴-۳۵۹ ق.م) در شوش چنین آمده است: «این ایوان را داریوش (اول) از نیاکان من بنا کرد. سپس در زمان اردشیر (اول) پدر بزرگ من طعمه آتش گردید. من بخواست اهورامزدا و آناهیتا (ناهید) و میثره (مهر) دوباره این ایوان را بساختم. اهورامزدا، آناهیتا و میثره مرا از همه دشمنان بپایند و آنچه من ساختم تباہ مسازند و آسیب مرسانند.»

در بخشهای اوستا از مهر، فرشته فروغ و روشنایی بسیار یاد شده. پشت دهم (فروردین پشت) منسوب به دوست. چون زرتشت ایرانیان را به پرستش خدای یگانه - اهورمزدا - خواند دیگر پروردگاران آریایی را به مرتبه فرشتگی تنزل داد از آن جمله مهر نیز جنبه خدایی خود را از دست داد و در زمره فرشتگان در آمد اما ایرانیان نتوانستند یکباره خاطره میثره آریایی را از یاد ببرند، تا گزیر بر مرتبه او افزودند و بازش به مقام پرستش ارتقاء دادند، چنانچه در بند دوم مهریشت، اهورامزدا به زرتشت گویند: «من مهر را مانند خود شایسته ستایش و سزوار نیایش آفریدم...»

ماه هفتم هر سال و روز شانزدهم هر ماه و جشن مهرگان بنام این ایزد است. به مناسبت توجه و علاقه شاهنشاهان ایران به مهر، ستایش این ایزد در سراسر ایران و سپس کشورهای مجاور رایج گردید و توجه پیشین اقوام دیگر مانند بابلیان (که شمس خدای آفتاب را می ستودند) و یونانیان (که هلیوس helios پروردگار خورشید را نیایش می کردند) بر اهمیت این ایزد افزود و آئین مهر پرستی بدین طریق در آسیای صغیر و سپس در کشورهای پهناور امپراطوری روم شایع شد. آئین مزبور تا پیش از سلطنت قسطنطین constantin در ممالک مذکور نفوذ بسیاری داشت ولی پس از گرویدن این امپراتور بکیش مسیحی (در سال ۳۳۷ م) بتدریج مهر پرستی رو با انحطاط گذاشت.

معهد از طرفی در گوشه و کنار پیروان این آئین به اجرای آداب خود ادامه

دادند چنانکه شیخ محیی الدین بن عربی (متوفی بسال ۶۳۸) در یونان به یک تن از مهر پرستان (عبده شمس) برخورد و در فتوحات مکیه داستان ملاقات و مکالمه خود را با او نقل کرده است و از سوی دیگر آثار این آئین در مذهب مسیح نفوذ کرده و پایدار مانده است.

خورشید در اوستا هوره خشته Hvare Xshaeta و در پهلوی خورشت Xvarshet آمده، و مرکب از دو جزء است: هوره بمعنی هور و خور و آفتاب، و خشته که در پهلوی شت و در پارسی شیدشده بمعنی فروزان و درخشان. باید دانست که اساساً به آفتاب (هوره) بطور اطلاق گفته می‌شد و بعدها صفت (خشته) را ب آن افزودند - چنانکه یمه (جسم) را یمه خشته (جمشید) گفتند. در گاتها (هوره) بدون (خشته) یاد شده و در دیگر بخشهای اوستا نیز مکرر بدون آن آمده است. بنابراین آنچه گفته شد (هوره خشته) یا (خورشید) لغة بمعنی آفتاب درخشان است. در اوستا (هوره) و (هوره خشته) هم به معنی قرص آفتابست و هم از آن فرشته‌ای اراده شده است. در بشت ششم آمده: «ما خورشید فنا ناپذیرو باشکوه و تنداسب را خشنود میسازیم.» در هفت پاره اوستا، کالبد اهورامزدا مانند خورشید تصور شده است. در یسنای اول خورشید چشم اهورامزدا محسوب گردیده. خورشیدیشت و خورشید نیایش در اوستا متعلق بدوست و روز یازدهم هر ماه بنام این ایزد است.

یزدگرد دوم، شاهنشاه ساسانی به این عبارت سوگند یاد می‌کند: «سوگند به خورشید، خدای بزرگ، که از پرتوی خود گیتی را روشن و از حرارت خویش همه کائنات را گرم کرده است.» همین پادشاه سه چهار بار سوگند خورشید را تکرار کرده است.

هنگامی که روحانیان مسیحی را بتزک آیین خود مجبور کردند با ایشان پیمان بستند که بجای معبود پیشین خویش خورشید را نیایش کنند (چنانکه در رسائل شهدای سریانی بدان تصریح شده). شاهپور دوم به سیمون بن صبیعه وعده داد که بشرط ستایش خورشید، او را نکشید. بنابراین روایت پروکوپ

Procopé مغان آفتاب طالع راستایش میکردند. از آنچه گفته شد پیداست که ایرانیان در ازمینه بسیار کهن مهر و خورشید را در ایزد جداگانه می‌پنداشتند و مندرجات اوستا گواه این مدعاست. ولی سپس این دو را به مناسبت تشابه وظایف آنان، با هم مشتبه کرده، یکی دانستند چنانکه استرابون نویسد «ایرانیان خورشید را بنام مهر می‌ستایند و به همین مناسبت در اوستا غالباً از مهر سخن رانده شده و خورشید به درجه دوم تنزل کرده است. بعدها که آئین مهر از آسیای صغیر روم نفوذ کرد در آنجا مهر بنام خورشید مغلوب ناشدنی *Sol invictus* خوانده شده است. کریستنسن گوید: «اگر مغان عده ساسانی خورشید را می‌پرستیدند منظور آنان (هور) نبوده است بلکه در حقیقت مهر را پرستش می‌کردند. در تصویر اردشیر دوم که در طاق بستان است او هر مزد حلقه پادشاهی را به شاهنشاه می‌بخشد در پشت سر شاه، میترا (مهر) ایستاده است و از انوار اشعه که گرد سر وی هاله بسته، تشخیص داده میشود».



پس از حمله تازیان، افکار و معتقدات ایران - برخلاف پندار غالب - محو نگردیده بلکه در زیر خاکستر حوادث پوشیده ماند و هرگاه که فرصت تجلی یافته، خودنمایی کرده است.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق و شهاب‌الدین مقتول (۵۴۹-۵۸۷) که یکی از بزرگترین حاملان بینش ایرانی و زنده کننده حکمت ایران باستان است، جابجا اصطلاحات کهن را بکار برده است از آن جمله چون خورشید را از جهت افاضه نور و حرارت - به تبع سنن ایرانی - سرچشمه انتفاع عظیم دانسته، در مقالات خود گاه از آن بنام نیراعظم و گاه به نام اوستایی وی، هورخش (که پارسی شده هوره خشته است) یاد، و تجلیل بسیار میکند و او را واسطه افاضه کیان خره (فره کیانی) میداند.

در مقالات شیخ اشراق دو گفتار - و یا به بیان اصح دو نیایش - دیده میشود

بنام: هورخش کبیر، و هورخش صغیر.

اینک هورخش کبیر را که از نسخه خطی نفیسی متعلق به آقای سیدمحمد مشکوة استاد محترم دانشگاه استنساخ شده و به تصحیح استاد علامه آقای قزوینی رسیده با حواشی معظم له در ذیل درج می‌کنیم. از مطالعه آن پیداست که چگونگی سنت کهن ایرانی پس از گذشت شش قرن، توسط یکی از فرزندان اصیل ایران احیاء شده است:

هورخش کبیر للسهروردی قدس الله روح

بسم الله القادر

اهلا بالحقى الناطق الانور و الشخص الاظهر و الكوكب الازهر، سلام الله تعالى عليك و تحياته و بركاته. ايهاالنير الاعظم، و السيار الاشرف، الطالع لمبدعه، المتحرك فى عشق جلال بارئه بحركة فلکه، المتبرى، عن قبول الخرق و الكون و الفساد و الحركة المستقيمة انت هورخش الشديد الغالب، قاهر الغسق، رئيس العالم، ملك الملائكة، سيدالاشخاص العلوية، فاعل النهار بامرالله، مالك رقاب الانوار المتجسدين بحول الله المطاع، الجرم المنير الباهى الزاهر، العالم الحكيم الفاضل، اكبراولاد القدس من الاضواء المتحجمين، خليفة نورالنور فى عالم الاجرام، نورك من نور ينتهى الى نوره، و قهرک من قهر ينتهى الى قهره، انت مثل لكبريائه، و انموزج من انموزجات بهائه، و حجته على عباده، من اعطيته من نورك فى الاجسام اضاء، و من اسعدته بقوةالله سعد، تعطى الكواكب نورك، و لا تاخذمنها و تكسوهاالبهاء و الاشراق. سبحان من ضلوك و نورك و من شرف جلاله سيرك و فى الفلك الرابع نورك و فى وسط نظام الكل قررك. اسالك ايها الاب القديس، صاحب السلاطة و الهيبة، كامل القوى، علة تعاقب الجديدين و تتابع الفصول، ان تسال ببساط ضوء نفسك الناطقة الشارقة اباك و علتك و معشوقك و مبداء حركتك الذى انت ظله و طلسمه و جميع الانوار القاهرة (و) العقول المجردة ليسألوا السؤال اللائق بعالم السرمدابرى، عن التغير و التجدد اباهم و علتهم و معشوقهم، النور الاقرب المبدع الاشرف،

عقل الكل، المعلول الاعظم الاول، ليسأل هو هكذا الهه و اله الالهة، منتهى العلل، اول الاوائل، ناظم العوالم، مبدع الكل القيوم، نورالنور، اله كل عقل و نفس و جسم اثيرى و عنصرى و بسيط و مركب. على النظام الاتم الاكمل، الله الوحيد، واجب الوجود من سلطانه (تم يسأل حاجته مثل أن يقول) ان ينور نفسى باللوامع القدسيه و العلوم الالهيه و الفضائل العلوية و يجعلنى من المشتاقين اليه و يعصمنى عن الآفات النفسية و البدنية و ان يكرمنى فى الدنيا و الاخرة.

خودآگاهی محصول صور ادراکی نیست^۱

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

کسانی که با آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که این فیلسوف اشراقی معرفت نفس را فصلی از فصول طبیعیات بشمار نیاورده است. کوشش سهروردی بیشتر در جهت چگونگی نجات نفس از دام تن و رهائی انسان از تاریکی‌های جهان مادی مصروف می‌باشد. علم النفس در فلسفه سهروردی براساس علم حضوری و خودآگاهی استوار بوده و خودآگاهی نیز کانون هر گونه معرفت بشمار می‌آید.

آنجا که انسان خود را می‌یابد و با عنوان «من» به خویشتن خویش اشاره می‌کند، هر چیز دیگر جز «من» بیگانه بشمار می‌آید؛ هر چیزی که با «من» بیگانه است ناچار باید «او» یا «آن» باشد. در مشهد «من» حتی صورت ادراکی «من» نیز «او» یا «آن» بشمار می‌آید. به همین جهت است که خودآگاهی محصول علم حصولی نبوده و صور ادراکیه توانایی وصول به این مقام را دارا نمی‌باشند. حکمای مشائی برخلاف سهروردی علم النفس را فصلی از فصول طبیعیات دانسته و بیشتر به شرح قوی و فعالیت‌های نفس پرداخته‌اند؛ این گروه بیشتر روی علم حصولی و صور ادراکیه نفس تکیه کرده و از علم حضوری چندان سخن به میان نیاورده‌اند.

سهروردی براین عقیده است که برخی از ادراکات نیازمند صورت نبوده و

۱- فلسفه سهروردی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران، حکمت، ص ۵۴۷.

اساس آن را حضور ذات مدرک نزد مدرک تشکیل می‌دهد. استدلال وی در این باب این است که می‌گوید: تفرق اتصال در اعضاء موجب درد و الم گشته و انسان آن را ادراک می‌نماید، در حالی که این تفرق اتصال صورتی در عضو تفرق یافته یا سایر اعضاء از خود بجای نگذاشته است.

سهروردی می‌گوید: آنچه در اینجا ادراک می‌شود خود تفرق اتصال است که محسوس بالذات محسوب می‌گردد، نه صورتی که از تفرق اتصال در عضو تفرق یافته یا سایر اعضاء حاصل می‌شود. این فیلسوف اشراقی به دنبال این سخن می‌افزاید: حکمای مشائی ناچار باید اعتراف کنند که نفس ناطقه از نوعی علم اشراقی و آگاهی حضوری برخوردار است که آن علم و آگاهی از طریق صور ادراکیه بدست نمی‌آید.

آنچه موجب می‌شود که حکمای مشائی به این اعتراف کشانده شوند تسلیم بودن آنان در برابر یک واقعیت است. آن واقعیت به این ترتیب است که گفته می‌شود: گاهی در بصر انسان صورتی حاصل می‌شود که صاحب بصر به علت مستغرق بودن در اندیشه خود، از صورت حاصله غافل می‌ماند، در اینجا به مجرد این که از حالت استغراق خارج می‌شود و به صورت حاصله در بصر توجه می‌نماید، آن صورت را به روشنی مشاهده می‌کند. به این ترتیب ادراک تنها با التفات و توجه نفس حاصل می‌گردد مشاهده نیز به هیچ وجه یک صورت کلی نمی‌باشد. عبارت سهروردی در این باب چنین است:

«و ممایو کد ان لنا ادراکات لایحتاج فیها الی صورة اخرى غیر حضور ذات المدرک: ان الانسان یتألم بتفریق الاتصال فی عضو له وبشعر به و لیس بأن تفریق الاتصال یحصل له صورة اخرى فی ذلک العضو او فی غیره بل المدرک نفس ذلک التفریق...»

همانگونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی حضور ذات مدرک

نزد مدرک را نوعی از ادراک بشمار آورده که نام آن ادراک حضوری می‌باشد. این نوع ادراک بر خلاف ادراک حصولی از طریق صورت انجام نمی‌پذیرد. در این ادراک، ادراک‌کننده و ادراک شونده یک چیز بیشتر نمی‌باشد. سهروردی در بارهٔ این که حکمای مشائی ناچار باید به این نوع از ادراک اعتراف نمایند عبارتی آورده که آن عبارت در اینجا نقل می‌شود.

«و مما يلزم فرقة المشائين الاعتراف بهذا انهم يسلمون ان الصورة قد تحصل في آلة البصر و لا يشعربها الانسان اذا استغرق في فكره او ما يورده حاسة اخرى فلا بد من التغاب النفس الى تلك الصورة فالادراك ليس الا بالتفات النفس عند ماترى مشاهدة و المشاهدة ليست بصورة كلية بل المشاهدة بصورة جزئية^۱...»
در این عبارت نیز می‌بینیم که سهروردی در مقابل حکمای مشائی ایستاده و کوشش کرده آنان را نسبت به ادراک حضوری نفس معترف نماید.

این فیلسوف اشراقی راجع به علم حضوری نفس در بسیاری از آثار فارسی و عربی خود سخن گفته و آن را نوعی ادراک بشمار آورده است وی در کتاب «حکمة الاشراق» این مسأله را مطرح کرده و اضافه نموده است: که اگر یک شیء قائم به ذات و مدرک ذات باشد، خودآگاهی خود را از طریق مثال ذات خود بدست نیاورده است. سهروردی برای اثبات این سخن سه طریق استدلال کرده است:

طریق اول: این است که آنجا که انسان خود را می‌یابد با عنوان «من» از خود تعبیر کرده و جز «من» چیز دیگری نمی‌یابد. این مسأله نیز مسلم است که صورت مثالی من غیر از خود «من» است. اکنون اگر ذات شخصی «من» خود «من» است، صورت مثالی «من» غیر «من» بوده و مصداق عنوان «او» می‌باشد. به این ترتیب ادراک مثال «من»، «من» نبوده و همواره «او» بشمار می‌آید.

طریق دوم این است که: کسی که خود را از طریق صورت مثالی، صورت خود ادراک می‌کند، یا می‌داند که آن صورت مثالی، صورت مثالی خود اوست یا

نمی‌داند، در اینجا اگر حالت شخص ادراک‌کننده با شق دوم مسأله منطبق باشد ناچار باید گفت او خود را ادراک نکرده است زیرا کسی که خود را از طریق مثال خود ادراک می‌کند باید از مثال بودن آن مثال نسبت به ذات خویش آگاه باشد. ولی اگر حالت شخص ادراک‌کننده با شق اول مسأله منطبق باشد ناچار باید گفت این شخص خود را بدون مثال خود و پیش از آن ادراک کرده است.

طریق سوم این است که: آنچه قائم به ذات و مدرک ذات خویش است اعم از این که نفس باشد یا عقل، هرگز خود را از طریق امور زائد بر خویش نمی‌یابد زیرا اموری که زائد بر ذات یک شیء باشند در زمره صفات آن شیء قرار می‌گیرند.

این مسأله نیز مسلم است که وقتی شخص خود را ادراک می‌کند صفات خویش را زائد بر ذات خویش می‌داند و به این ترتیب پیش از این که این شخص از صفات خود آگاه باشد به ذات خویش آگاه می‌باشد، زیرا آگاهی از صفات یک ذات همواره متفرع بر علم به آن ذات خواهد بود.

لازم به یادآوری است که آنچه در طریق سوم آمده اعم است از آنچه در طریق اول و دوم مورد بررسی قرار گرفت، زیرا در طریق اول و دوم تنها این مسأله مطرح است که شخص خود را از طریق مثال خود نمی‌یابد ولی طریق سوم اختصاص به مثال نداشتن و در مورد همه امور زائد بر ذات صادق می‌باشد.

قطب‌الدین شیرازی شارح کتاب «حکمة الاشراف» پس از نقل و تقریر طرق سه‌گانه آنها را اقلی دانسته و به این ترتیب در برهان بودن این سه طریق تردید روا داشته است. صدرالمتهلین در مورد این مسأله نیز مانند بسیاری از مسائل به بررسی پرداخته و ضمن این که در برخی از براهین سه‌رودی نقض و ابرام کرده، سخن قطب‌الدین شیرازی را در این باب مورد سؤال قرار داده است. صدرالمتهلین اصل سخن سه‌رودی را در این باب پذیرفته ولی در مورد برخی از مقدمات مدعای وی مبادرت به انکار نموده است. این فیلسوف بزرگ اسلامی می‌گوید: اگر کسی به چیزی از طریق مثال آن چیز آگاه شد چه ضرورتی

دارد که از مثال بودن آن مثال نسبت به آن چیز نیز آگاه باشد؟

سخن صدرالمتألهین در این باب بر این اصل استوار است که حصول علم به یک شیء، مستلزم حصول علم به علم به آن نمی‌باشد.
عین عبارت وی در این باب این است:

«لانسلم ان من علم شیئا بمثال فلا بد من ان يعلم ان ذلك مثال لذلك الشیء
اذلا یلزم من حصول العلم بشیء ان یحصل العلم با العلم به...»

همانگونه که در این عبارت کوتاه مشاهده می‌شود صدرالمتألهین آگاهی از یک شیء را مستلزم آگاهی از آگاهی به آن نمی‌داند. وی از این اصل استفاده کرد و در آثار دیگر خود نیز در برخی موارد به آن استناد نموده است. بطور مثال در کتاب کبیر «اسفار اربع»، صدرالمتألهین ادراک حق تبارک و تعالی را به وجه بسیط فطری همه مردم دانسته و گفته است هر کسی هرامری از امور را به هر نحوی از انحاء ادراک نماید ناچار باری تعالی را نیز ادراک کرده است. ولی بیشتر مردم این ادراک را ادراک نکرده و از آگاهی به آن غفلت ورزیده‌اند. البته خواص اولیاء حق از این آگاهی، آگاهی داشته و ادراک خود را نسبت به حق تعالی ادراک می‌نمایند چنانچه مولای موحدان (ع) فرموده است:

«مارأیت شیئا الا ورأیت الله قبله» یعنی چیزی را ندیدم مگر آنکه پیش از آن خدا را دیده‌ام. به این ترتیب این نوع ادراک که یک ادراک بسیط است برای همه مردم حاصل است ولی ادراک این ادراک برای همه مردم حاصل نمی‌باشد.

صدرالمتألهین بر این عقیده است که ملاک خطا و صواب و همچنین کفر و ایمان در مورد اشخاص ادراک دوم بوده و این ادراک ادراک است که مناط تکلیف و رسالت بشمار می‌آید. مقصود وی این است که پیغمبران الهی نیز برای این مبعوث شده‌اند که ادراک دوم را به مردم تعلیم دهند و آنان را به آگاهی خودشان از حق تعالی آگاه سازند.

ولی در مورد ادراک اول خطا راه نداشته و جهالت نیز متصور نمی‌باشد این

اصل عقلی در یک بیت فارسی به رشته نظم آمده است آنجا که گفته شده است: دانش حق ذوات را فطری است دانش دانش است کان فکری است خلاصه کلام صدرالمتألهین در این باب این است که می‌گوید: همانگونه که چهل به دو قسمت بسیط و مرکب قابل تقسیم می‌باشد، علم نیز به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم می‌گردد. در نظر وی علم بسیط عبارت است از این که شخص نسبت به چیزی آگاهی داشته باشد ولی از آگاهی خود نسبت به آن شیء و از تصدیق به این که مدرک وی چیست غافل مانده باشد. در مقابل این ادراک، ادراک مرکب، عبارت است از این که شخص نسبت به چیزی آگاهی داشته باشد و از آگاهی خود نسبت به آن شیء و این که مدرک وی همان شیء است نیز آگاهی داشته باشد. عبارت صدرالمتألهین در این باب چنین است:

«... اعلم یا اخا الحقیقة ایدک الله بروح منه ان العلم کالجهل قد یکون بسیطا و هو عبارة عن ادراک شیء مع الذهول عن ذلک الادراک و عن التصدیق بان المدرک ماذا؟»

و قد یکون مرکبا و هو عبارة عن ادراک شیء مع الشعور بهذا الادراک و بأن المدرک هو ذلک الشیء اذ اتمهد هذا فنقول: ان ادراک الحق تعالی علی الوجه البسیط حاصل لكل احد فی اصل فطرته^۱...»

همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود صدرالمتألهین با تقسیم علم به دو قسمت بسیط و مرکب، ادراک حضوری نفس را پذیرفته و در این مسأله با سهروردی هم آهنگ می‌باشد. این فیلسوف در استدلال سهروردی بر این مسأله خدشه وارد ساخته و آگاهی به یک شیء را مستلزم آگاهی به آگاهی بر آن شیء نمی‌داند.

به این ترتیب در نظر صدرالمتألهین نیز نفس ناطقه هرگز از خود غافل نبوده و همواره واجد خویشتن خویش می‌باشد. این فیلسوف بزرگ در تعلیقات خود بر کتاب «حکمة الاشراق» می‌گوید: هر یک از افراد آدمی ذات خود را به گونه‌ای

ادراک می‌کند که به هیچ وجه احتمال اشتراک در آن متصور نمی‌باشد. این گونه ادراک در شخص، جز ذات شخصی وی چیز دیگری بشمار نمی‌آید. به این ترتیب این گونه ادراک از طریق صورت تحقق نمی‌پذیرد، زیرا آنچه غیر هویت ذات شخص باشد اعم از این که کلی باشد یا جزئی، ذاتی باشد یا عرضی، نسبت به ذات شخص بیگانه می‌باشد.

این مسأله نیز مسلم است که آنچه نسبت به ذات شخصی یک شخص بیگانه بشمار آید ناچار برای آن شخص «من» نیست و مصداق عنوان «او» می‌باشد. صدرالمتألهین می‌گوید: از همین جا می‌توان دریافت که ذات «من» عین هستی است زیرا درجائی که «من»، ذات شخصی خود را می‌یابم، هرگونه معنائی که غیر هستی بشمار آید مجهول و غایب می‌باشد. به این ترتیب آنجا که انسان با عین هستی به گونه‌ای حضوری هستی را می‌یابد هرگونه مفهوم ذهنی غایب و بیگانه می‌باشد. این فیلسوف بزرگ در پایان سخن خود می‌گوید: آنچه ما در اینجا ذکر کردیم برهانی است که سه چیز را اثبات می‌نماید:

نخست آن که هستی در اعیان متحقق است. دوم آنکه حقیقت نفس عین هستی است و نه چیز دیگر. سوم آنکه هستی نفس، از ماده مجرد و منزله می‌باشد.^۱

همان گونه که ذکر شد علم النفس در فلسفه سهروردی از اهمیت خاص برخوردار بوده و تنها در یک فصل از مبحث طبیعیات خلاصه نمی‌گردد. این فیلسوف در بیشتر آثار خود این مسئله را مطرح کرده و در باره آن سخن گفته است. در هیکل دوم از کتاب «هیاکل النور» راجع به این مسأله چنین می‌گوید:

«بدانکه تو غافل نباشی از خود هرگز، و هیچ جزوی نیست از اجزاء تن تو که او را فراموش نکنی در بعضی اوقات، و هرگز خود را فراموش نکنی، و دانستن هم موقوف است بر دانستن اجزاء تا جزو ندانند، کِل نتوان دانست. اگر تو عبارت

۱- - این مسأله در تعلیقات ملاصدرا بر «حکمة الاشراق»، (چاپ سنگی)، ص ۲۹۱ به تفصیل مورد بحث واقع شده است.

بودی از همه تن یا از بعضی تن، خود ندانستی در آن حالت که تو خود را فراموش کرده‌ای. پس توی تو نه این همه تن است و نه برخی از تن بلکه ورای این همه است^۱»

همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی می‌گوید انسان برخی از اعضاء و جوارح خود را در برخی اوقات فراموش می‌نماید ولی همین انسان هرگز خود را به دست فراموشی نمی‌سپارد.

از سوی دیگر این مسأله بدیهی و مسلم است که شناختن کل بدون شناختن اجزاء امکان‌پذیر نمی‌باشد. به این ترتیب آنچه هرگز فراموش نمی‌شود و نام آن «خود» است نمی‌تواند کل اجزاء و جوارح بشمار آید، زیرا همانگونه که ذکر شد اعضاء و جوارح در برخی اوقات بدست فراموشی سپرده می‌شود.

سهروردی سخن خود را در این باب ادامه داده و به طریقه دیگر می‌گوید: «بدانکه تن تو پیوسته در نقصان است و از وی پیوسته کم می‌شود بواسطه حرارت، و عوض وی باز می‌آید بواسطه غذا که خورده می‌شود که اگر از وی هیچ کم نشدی و روز بروز از غذای تو مدد می‌رسیدی، تن بزرگ بودی بغایت، و نه چنین است. پس هر روز چیزی کم می‌شود و چیزی باز بجای می‌آید. پس جمله اعضاء تن در تبدیل و تغییر است و اگر تو عبارت بودی از این اعضاء تن، او نیز پیوسته در تغیر و تبدیل بودی و توی پارینه توی امسال نبودی بلکه هر روز توی تو دیگر بودی، و نه چنین است.

و چون دانائی تو پیوسته و دائم است، پس نه او همه تن است و نه برخی از تن، بلکه ورای این همه است^۲».

سهروردی در این فصل از طریق ثبات و مجرد علم، به وجود نفس استدلال کرده است. به دنباله این فصل مطالب بسیاری در باره نفس ناطقه به رشته تحریر درآورده و تا اندازه زیادی به مسلک حکمای مشائی نزدیک گشته است.

۱ - - هیاکل النور مجموعه سوم آثار سهروردی، چاپ تهران، ص ۸۵.

۲ - - هیاکل النور مجموعه سوم آثار سهروردی، چاپ تهران، ص ۸۶.

در پایان «یکل دوم از کتاب «هیاکل النور» می‌گوید: «بدان که گروهی از مردم چون بدانستند نفس ناطقه جسم نیست پنداشتند که خدای است و بدین پندار از حق تعالی دور افتادند، زیرا که حق تعالی یکی است و نفس‌ها بسیار است. که هر شخصی را نفسی هست جداگانه، زیرا که اگر همه مردم را یک نفس باشد باید هر چه یکی داند همه دانستندی، و دانائی در همه اشخاص متساوی بودی، و نه چنین است. و اگر نفس ناطقه خدا بودی چگونه اسیر قوت‌های تن بودی و خود را گروگان شهوت ساختی و چگونه حکم آسمان بروی روان بودی و چگونه این همه وی را حاصل است؟ پس محال است که وی خدا باشد تعالی الله.»

و گروهی دیگر پنداشتند که نفس ناطقه جزوی است از خدا و این پندار گمراهی تمام است. زیرا که برهان گفته آمد که خدای تعالی جسم نیست، چگونه پاره شود و او را که پاره کند؟ و گروهی پنداشتند که نفس ناطقه قدیم و ازلی است و این نیز پندار باطل است، زیرا که اگر قدیم بودی چه ضرورت او را از عالم قدس و حیات به عالم مرگ و تاریکی آوردی؟ و چرا در حبس و قهر این عالم بودی و چگونه قوت‌های طفل شیرخوار او را از عالم نور بکشیدی؟ و در ازل چگونه از یکدیگر جدا شدند، زیرا که حقیقت همه نفس یکی است؟ و آنجا چیزی و محل فعل بد رفتن نیست، زیرا آن همه بواسطه تن تواند بودن و در ازل تن باوی نیست، پس این اوصاف در ازل نبود، پس تمییز در نفس‌ها نباشد و این محال است. و نیز به اکتساب از یکدیگر جدا نشوند بعد از مرگ، زیرا که اکتساب با تن باشد و در ازل تن نیست. و نشاید که یک نفس باشند و پاره شوند زیرا که گفته آمد که جسم نیست بلکه او را توزیع نشاید کرد تا هر پاره از وی به تنی رسد.

پس چون ازلی و قدیم نیست حادث و نو است که حق تعالی او را می‌آفریند با تن، نه پیش و نه پس، بلکه با وی، و همچنان که فتیله که مستعد است چون او را از چراغ و یا از آتش درافروزند از چراغ و آتش هیچ کم نشود. عجایب نباید

داشت که نفس ناطقه حاصل شود با آنکه از بخشنده هیچ نکاهد.^۱»

سهروردی در باره نفس و علم حضوری آن در کتاب «پرتوانمه» نیز سخن گفته است. وی تحت عنوان استبصار نفس می‌گوید: «بدانکه هر جزوی از اجزاء بدن خود فراموش کنی و بعضی اعضاء را بینی که از نابودش حیات و ادراک مردم را نقصان نمی‌شود، و بعضی را چون دماغ و دل و جگر به تشریح و مقایست دانی. و فی الجمله هر جسمی و عرضی که هست از او غافل توانی بود و از خود غافل نباشی و خود را دانی بی‌نظر با این همه. پس توی تو نه با این همه است و نه به هیچ یکی از این که اگر یکی از این را مدخل بودی در تویی تو، خود را هرگز بی او در خاطر نتوانستی آورد، پس تو ورای اجسام و اعراضی.

سهروردی در همین کتاب راجع به تجرد نفس ناطقه چنین می‌گوید:

«برهانی دیگر آن است که تو معنی واحد مطلق می‌دانی که چیزی است که به هیچ وجه قسمت نپذیرد و اگر صورتش در جسم باشد و جسم قسمت پذیرد و هر چه در قسمت پذیر، حاصل شود به تبعیت او قسمت پذیرد، پس صورت وحدت چون در جسم است به تبعیت او قسمت پذیرد پس صورت وحدت نباشد.

پس آنچه از تو که این صورت وحدت در اوست جسم و چیزی در جسم و چیزی جهت پذیر نباشد.^۲»

سهروردی در کتاب «الواح عمادی» نیز راجع به نفس و علم حضوری آن سخن گفته و عبارت وی در این باب چنین است: «و دیگر گوئیم که نفس زنده است به ذات خویش و مدرک ذات خویش است و ادراک او مرذات خویش را نشاید که به صورتی باشد که در او حاصل شود، زیرا که آن صورت که در ذات تو حاصل باشد به نسبت به ذات او باشد و متصور نیست که ادراک تو مر چیزی را که به نزد تو، او باشد ادراک انانیت تو باشد، پس ذات مدرک ذات خویش است نه

۱- همان، ص ۹۱-۹۰.

۲- پرتوانمه مجموعه سوم آثار سهروردی چاپ تهران ص ۲۵-۲۴.

به صورتی، بلکه از بهر آن مدرک خویش است که ذاتی است مجرد از ماده و از خود غایب نشود^۱».

سهروردی این مسأله را به همین کیفیت و با عبارت دیگر در کتاب «پرتونامه» چنین آورده است: «و بدان که تو چون خود را دانی نه بصورتی دانی از تو در تو، که اگر توی تو را به صورتی دانی از دو حال بیرون نباشد: یا دانی که آن صورت مطابق تو است یا نه. اگر ندانی که آن صورت مطابق تو است پس خود را ندانسته باشی و سخن ما در آن است که بدانسته باشی.

و اگر دانی که آن صورت مطابق تو است، پس خود را بی آن صورت دانسته باشی تا بتوانی دانست که آن صورت مطابق تو است. پس معرفت تو به خود به صورت نیست و نتوان بود الا آن که ذات تو ذاتی است قائم به خود مجرد از ماده که از خود غایب نیست و هر چه او از تو غایب است و استحضار ذاتش نتوانی کرد استحضار صورتش نکنی^۲».

همانگونه که در این کتاب و سایر رسائل و آثار سهروردی مشاهده می‌شود این فیلسوف اشراقی ادراک انسان نسبت به ذات خود را حضوری و بی واسطه دانسته است. این مسأله نیز مسلم است که اگر این ادراک متحقق نباشد سایر ادراکات نیز به منصفه ظهور نخواند رسید. در باره این که علم حضوری چرا و چگونه پشتوانه علم حصولی می‌باشد در جای دیگر به تفصیل سخن خواهیم گفت. آنچه اکنون در اینجا مورد بررسی واقع می‌شود این است که این مسأله یک مسأله اساسی بوده و منشاء بسیاری از مشاجرات و گفتگوها بشمار می‌آید.

دکتر محمد اقبال لاهوری که در مسأله «خودی» به احتمال بسیار قوی تحت تأثیر افکار سهروردی قرار گرفته است، در رساله دکتری خود این مسأله را اساس و منشاء همه مشاجرات بشمار آورده است. وی می‌گوید:

«آشکار است که همه این مشاجرات به یک مسأله برمی‌گردد و آن مسأله این

۱ - الواح عمادی مجموعه سوم ص ۱۳۹.

۲ - پرتونامه مجموع سوم آثار سهروردی چاپ تهران ص ۳۷.

است: آیا وجود، تصور یا انگار محض است یا واقعیت عینی دارد؟ به بیان دیگر هنگامی که از وجود چیزی دم می‌زنیم، آیا به شیوهٔ انگارگرایان، وجود آن چیز را بسته به وجود خود می‌دانیم یا مانند واقع‌گرایان، به آن چیز، ذاتی مستقل از خود نسبت می‌دهیم؟»

احتجاجات این دو نحله رادر این باره به اجمال از نظر می‌گذرانیم.

الف: واقع‌گرای می‌گفت: ادراکی که از وجود خود دارم ادراکی بی‌واسطه یا حضوری است. در این ادراک که «من» وجود دارم بدن من نیز داخل است. در این صورت بدن من بعنوان امری واقعی بطور بی‌واسطه شناخته می‌شود چنین شناختی اگر بی‌واسطه نباشد باید در طی مراحل بدست آمده باشد و می‌دانیم که چنین نیست.

در برابر نظر واقع‌گرایان فخررازی که یکی از متفکران اشعری بود، اعلام داشت که ادراک وجود بطور بی‌واسطه صورت می‌گیرد. اما این حکم که «ادراک وجود، بی‌واسطه است» کسبی و با واسطه است. شمس‌الدین محمد مبارک متذکر شد که تمام احتجاجات واقع‌گرایان بر این فرض که «ادراک وجود من بی‌واسطه است» استوار می‌گردد.^۱

اگر بپذیریم که «ادراک وجود من بی‌واسطه است» از این بر نمی‌آید که ادراک وجود محض هم باید چنین باشد. اگر واقع‌گرایان ادراک یک شیء جزئی را بی‌واسطه دانند ما را برایشان ایرادی نخواهد بود. ولی بر خلاف انتظارایشان، از این مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که وجود ساری در همهٔ اشیاء نیز بطور بی‌واسطه شناخته می‌شود. از این گذشته، نظر واقع‌گرایان ایجاب می‌کند که حمل کیفیات اشیاء بر اشیاء ممکن نباشد و مثلاً ادراک حکم «برف سفید است» تحقق نیابد، زیرا اگر ادراک ما از برف بی‌واسطه باشد، لازم می‌آید که سفیدی برف را هم که جزو برف است، بطور بی‌واسطه و بدون حمل ادراک کنیم.

استدلال اخیر به وسیلهٔ حکیم واقع‌گرای ملامحمد هاشم حسینی رد شده

است. به نظر حسینی، ذهن به هنگام حمل سفیدی بر برف، ناظر بر امری صرفاً ذهنی یعنی کیفیت سفیدی است و به ذات عینی و واقعی برف که شامل کیفیات گوناگون است کاری ندارد. حسینی معتقد بود که ما می‌توانیم ذات به اصطلاح ناشناختنی اشیاء را هم بطور بی‌واسطه ادراک کنیم. زیرا ما هر شیء را بعنوان واحدی یگانه ادراک می‌کنیم و هرگز جنبه‌های گوناگون موضوع ادراک خود را جدا از یکدیگر در نمی‌یابیم.^۱

این نظر که مدت‌ها بعد بوسیله همیلتن (Hamilton) طرح شد حسینی را از سایر واقع‌گرایان آن عصر دور گردانید.

ب: از منظر واقع‌گرایان هر حکیم انگارگرای، کیفیات را به روابطی ذهنی تحویل می‌کند و وجود منبسط ساری در ماهیات را منکر می‌شود و هر چیز را مجموعه‌ای از کیفیات مختلف می‌داند. کیفیاتی که صرفاً نموده‌های ذهنی هستند. ولی با آنکه به اختلاف اشیاء معتقد است همه را مدلول کلمه «وجود» قرار می‌دهد و با این کار به تلویح می‌رساند که همه وجوه گوناگون وجود در ذاتی اشتراک دارند.

ابوالحسن اشعری در پاسخ واقع‌گرایان اعلام داشت که استعمال کلمه «وجود»، در مورد همه چیزها، صرفاً وسیله تسهیل گفت و شنود است و از تجانس ذاتی اشیاء حکایت نمی‌کند. ولی واقع‌گرایان از استعمال عام کلمه «وجود» نتیجه دیگری گرفتند و معترض شدند که وجود یک چیز، یا ماهیت آن چیز است و یا بر ماهیت آن عارض می‌گردد.

شق اول مستلزم تصدیق تجانس اشیاء است، زیرا نمی‌توان پذیرفت که وجود یک چیز اساساً از وجود یک چیز دیگر متفاوت باشد. اما شق دوم یعنی قبول عروض وجود یک چیز بر ماهیت آن یکسره باطل است زیرا در این صورت باید ماهیت را بر کنار از وجود دانست.

بدین ترتیب وجود ماهیت مورد انکار قرار می‌گیرد و از لحاظ اشعریان اگر

ماهیت مورد انکار واقع شود دیگر فرقی میان وجود و عدم نخواهد بود. علاوه بر این اگر بپذیریم که وجود بر ماهیت عارض شده است باید به این پرسش پاسخ دهیم که ماهیت پیش از پذیرش وجود چه بوده است^۱...

چنان که دیدیم دکتر محمد اقبال ضمن بررسی‌های محدود خود به این نتیجه رسیده است که ادراک بی‌واسطه انسان نسبت به خود، اصل و منشاء مشاجرات انگار گرایان و واقع‌گرایان بشمار می‌آید. وی به اقوال و عقاید چند حکیم و متکلم اشاره کرده و از خوض و بررسی بیشتر در این مسأله خودداری کرده است.

گویا دسترسی به آثار حکمای بزرگ یا فرصت استفاده از این منابع برای وی میسر نبوده است. این مسأله در آثار سهروردی و کتاب «فصول» خواجه نصیرالدین طوسی و همچنین آثار صدرالمآلهین مورد بررسی واقع شده است با این همه طرح این مسأله بوسیله دکتر اقبال، اگرچه بطور اجمال، حاکی از دقت نظر وی می‌باشد.

حکیم اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی در کتاب «التلویحات» از لسان نفس ناطقه که وی آن را صاحب توحید در مقام تجرید نامیده چنین می‌گوید:

«در اینجا سخنی هست یگانه و آن این است که من با ذات خود خلوت کرده و در آن نگرستم، پس آن را انیت و هستی یافتم و به این هستی انضمام یافته بود که در موضوع نمی‌باشد چیزی که همانند تعریف جوهریت بشمار می‌آید و نیز به آن انضمام یافته بود که نسبت‌هائی با جسم دارد چیزی که در تعریف نفس

۱ - کتاب سیر فلسفه در ایران تألیف دکتر محمد اقبال لاهوری ترجمه ا.ج. آریان‌پور ص ۷۰-۶۹. لازم به یادآوری است که در یکی از جمله‌هائی که از کتاب اقبال نقل شد مختصر تغییری بعمل آوردیم. آنچه در کتاب اقبال آمده است: «حمل بر کیفیات اشیاء ممکن نباشد» ما این جمله را بصورت زیر تصحیح کردیم «حمل کیفیات اشیاء بر اشیاء ممکن نباشد». گویا مترجم یا مؤلف به اصطلاحات حکمای اسلامی آشنائی کامل نداشته‌اند به همین جهت عبارات کتاب مغشوش و گاهی خلاف اصطلاح است.

گفته می‌شود.

اما آنچه نسبت‌هاست دریافتیم که همه از آن خلوتگاه بیرون می‌باشند و اما آنچه نه در موضوع است یک امر سلبی بشمار می‌آید. و اگر جوهریت دارای معنی دیگری است من آن را نخواهم داشت و خود را همواره دارا خواهم بود و من هرگز از آن پنهان نمی‌باشم آنچه آن را می‌یابم دارای فصل ممیز نمی‌باشد زیرا که من آن را تنها به این دلیل که از آن پنهان نیستم می‌شناسم.

آنچه آن را می‌یابم اگر دارای فصل ممیز یا هرگونه خصوصیت دیگری جز هستی بود ناچار در آن هنگام که آن را می‌یافتم آنها را نیز می‌یافتم. هیچ چیز به من از خود من نزدیک‌تر نمی‌باشد.»

سهروردی از زبان نفس ناطقه تحت نام و عنوان صاحب توحید در مقام تجرید، به تفصیل سخن گفته و سرانجام به این نتیجه رسیده است که می‌گوید: «ماهیت من نفس هستی است و چنین نیست که ماهیت من در مقام عقل به دو امر قابل تفصیل و تفکیک باشد، مگر در تعدادی از نسبت‌ها و سلسله‌ای از امور سلبی که نام‌های وجودی بر آنها نهاده شده است.»

در اینجا نفس ناطقه که تحت عنوان صاحب توحید و در مقام تجرید سخن می‌گوید مخاطب قرار گرفته و پاسخ یک پرسش از وی خواسته شده است، آن پرسش به این صورت مطرح گشته است: شاید برای تو فصل ممیزی هست که آن از نظر تو مجهول مانده است.

در پاسخ این پرسش گفته شده است: آنجا که «من» مفهوم «من» را می‌یابم هر مجهولی که زائد بر «من» است نسبت به «من»، «او» خواهد بود و در این صورت بیرون از «من» است. در اینجا صاحب توحید دوباره مخاطب قرار گرفته و به او گفته شده است بنابراینچه تو ادعا می‌کنی شایسته است که وجود تو واجب باشد در حالیکه چنین نیست.

در پاسخ می‌گوید: وجود واجبی وجود محض و هستی صرف است که کامل‌تر و تمام‌تر از آن قابل تصور نمی‌باشد، در حالی که هستی من ناقص و

نارسا بوده و نسبت به وجود محض همانند شعاع نور نسبت به نور خورشید می‌باشد و با وجود تفاوت به کمال و نقص، به فصل ممیز نیازی نخواهد بود در اینجا دوباره گفته می‌شود: آنچه قائم به خویش است دارای مراتب شدید و ضعیف نمی‌باشد.

در پاسخ این اشکال می‌گوید: این سخن یک ادعای بی‌دلیل بوده و ضمن فرآیند گذشته باب این‌گونه سخن‌ها مسدود گردید.

باید توجه داشت که صحت این سخن و درستی این پاسخ بر جواز تشکیک در ماهیت استوار می‌باشد و سهروردی از جمله کسانی است که تشکیک در باب ماهیت را جایز دانسته است. نقل بخشی از عبارت سهروردی در اینجا بی‌مناسبت نمی‌باشد بخشی از عبارت وی در این باب چنین است:

«... الا ان هاهنا حرفاً واحداً و هوانی تجردت بذاتی و نظرت فیها فرجدها انیة و وجوداً، و ضم الیها ائنهالافی موضوع - الذی هو کرم للجوهریة - و اضافات الی الجرم الی هی رسم للنفسیة. اما الاضافات فصادفتها خارجة عنها و اما ائنهالافی موضوع امر سلبی و الجوهریة ان کان لها معنی آخر لست احصلها و احصل ذاتی و انا غیر غایب عنها و لیس لها فصل فانی اعرفها بنفس عدم غیبتی عنها.

و لوکان لها فصل او خصوصیة وراء الوجود لادرکتها حین ادرکتها اذلا اقرب منی الی و لست اری فی ذاتی عند التفصیل الا وجوداً و ادراکاً...^۱

با توجه به آنچه در مباحث سابق گذشت به روشنی معلوم گشت که سهروردی به ادراک حضوری نفس سخت معتقد بوده و آن ریشه و اساس علم النفس بشمار می‌آورد.

این فیلسوف اشراقی علاوه بر آنچه در باب حضور نفس و تجرد آن، به عبارات گوناگون در آثار مختلف خود ابراز داشته دو برهان بدیع دیگر نیز در این باب اشاره کرده است. سهروردی در پایان تلویح اول از کتاب «التلویحات» خود،

تحت عنوان «خاتمه و اشار» جهت اثبات وجود نفس و تجرد آن به یک برهان عرشی دست یافته که ذکر آن در اینجا بی‌مناسبت نمی‌باشد.

مضمون آن برهان به این ترتیب است که: هنگامی که انسان بطور مثال عدد چهار را ادراک کرده و به روشنی می‌داند که مفهوم آن از مقوله کم منفصل می‌باشد، ناچار صورت ادراکی آن در ذات ادراک کننده موجود خواهد بود، در این صورت اگر نفس، یک امتداد جسمانی بوده و صورت ادراکی نیز به تبعیت از نفس یک امتداد جسمانی بشمار آید نتیجه این خواهد بود که صورت کم منفصل با کم متصل منطبق شده باشد و این یک امر محال و ممتنع محسوب می‌گردد. به این ترتیب چاره‌ای جز این نیست که گفته شود ذات ادراک کننده، یک موجود جسمانی نمی‌باشد.

عبارت سه‌رودی در این باب چنین است:

«خاتمة و اشارة و اذا فهمت ان الاربعة لها مفهوم و هو من الكم المنفصل فصورتها في المدرک منک ان کان جسماً معتداً بامتداده فالکم المنفصل صورته تكون طابقت المتصل هذا محال فمدرکها غير جرمی وليکن هذا لک من البراهین العرشية علی وجود النفس.^۱»

همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سه‌رودی جهت اثبات تجرد نفس در اینجا به برهانی متوسل گشته که با سایر براهین وی در این باب متفاوت می‌باشد این فیلسوف اشراقی در کتاب «حکمة الاشراق» به گونه‌ای دیگر سخن گفته و براهین وی در باب تجرد نفس به اسلوبی دیگر تنظیم یافته است.

در اینجا بی‌مناسبت نیست به یکی از براهین بدیع سه‌رودی در این باب که در کتاب «حکمة الاشراق» آمده است اشاره‌ش کرد. مضمون و خلاصه آن برهان به این ترتیب است که: آنچه می‌تواند موجب بروز نفس گشته و مظهر آن بشمار آید گاهی جسم است و گاهی مثال معلق، آنجا که جسم مظهر نفس بشمار می‌آید نفوس متعلق و وابسته به تن‌های آدمیان را باید نام برد. ولی آنجا که مثال معلق،

مظهر نفس واقع می‌شود در مورد نفوسی که در عالم خواب ظاهر می‌شوند مصداق پیدا می‌کند.

اعم از این که مظهر نفس، اجسام باشند یا مثل معلقه، آنچه مسلم است این است که نفس، در هر دو حالت هرگز خود را فراموش نمی‌کند. اکنون با توجه به این که نفس در هر دو حالت همواره خود را می‌یابد ولی جسم بودن یا مثال معلق شدن را گاهی ممکن است به دست فراموشی سپارد می‌توان ادعا کرد که حقیقت نفس نه جسم است و نه مثال معلق. بلکه آنچه حقیقت نفس را تشکیل می‌دهد چیزی است که با هر دو مغایر می‌باشد. عبارت سه‌روردی در این باب چنین است:

«... و من البرهان علی وجود النفس و إنها غیر جسمانیة انها قد یکون مظهرها البرزخ و قد یکون مظهرها المثال المعلق و هی تدرک ذاتها فی الحالین فلیست احدهما...»^۱

استدلال سه‌روردی در این عبارت بر این اصل استوار است که نفس هرگز خود را فراموش نمی‌کند. از سوی دیگر جسم بودن یا مثال واقع شدن گاهی بدست فراموشی سپرده می‌شوند. این مسأله نیز بدیهی است که آنچه فراموش می‌شود غیر از آن چیزی است که فراموش نمی‌شود.

این فیلسوف اشراقی در باب علم حضوری که همان ادراک خود، با دریافت خویش است با حکمای مشائی به مخالفت برخاسته و نظر خود را بطور کلی در این باب ممتاز بشمار آورده است. حکمای مشائی در باب علم حضوری و ادراک خویش سخن خود را براساس مجرد از ماده استوار ساخته‌اند به عبارت دیگر در نظر حکمای مشائی مدار مدرک بودن و مدرک واقع شدن وجود می‌باشد. به این ترتیب اگر یک شیء از وجود «فی نفسه» برخوردار باشد وجود خویش را ادراک نموده و از خود غافل نمی‌باشد. پس هر موجودی که از ماده مجرد و مفارق است معقول ذات خود می‌باشد و هر موجود که در ماده تحقق

می‌پذیرد مادام که از ماده مجرد نیابد معقول نیز نخواهد بود.

در نظر سهروردی ملاک ادراک خویش، مجرد از ماده نمی‌باشد. بلکه آنچه در نظر وی ملاک اصلی در این باب بشمار می‌آید جز حضور و ظهور یک شیء برای خود چیز دیگری نمی‌باشد. وی می‌گوید: چیزی که «فی نفسه» نور است، همواره برای خود چیز دیگری نمی‌باشد.

سهروردی نظر مشائیان را در این باب از دو طریق مورد نقض و اشکال قرار داده است. طریق نخست این است که می‌گوید: اگر طعم و مزه را مجرد و مفارق از هر چیز فرض نمائیم طعم مفروض، یک «طعم لنفسه» بشمار می‌آید ولی به هیچ وجه «معقول لنفسه» نخواهد بود. طریق دوم این است که گفته می‌شود هیولای اولی اگر چه ماده الموداست ولی خود در ماده دیگری موجود نما باشد زیرا اگر ماده المود دارای ماده دیگری باشد، مستلزم تسلسل گشته و زنجیره‌ای بی‌پایان را باعث می‌گردد.

اکنون اگر چنان که مشائیان ادعا می‌کنند، ملاک ادراک و معقول بالذات واقع شدن یک شیء تنها مجرد از ماده بوده باشد، لازمه آن این است که هیولای اولی نیز «معقول بالذات» بوده و پیوسته مدرک ذات خویش باشد. عبارت سهروردی در این باب چنین است:

«... فنقول لو فرضنا الطعم مجرداً عن البرازخ و المودالم یلزم الا ان یکون طعماً لنفسه و النور اذا فرض تجرده یکون نوراً لنفسه فیلزم أن یکون ظاهراً لنفسه و هو الادراک و لا یلزم ان یکون الطعم عند التجرد ظاهراً لنفسه بل طعماً لنفسه فحسب و لو کفی فی کون الشیء شاعراً بنفسه تجرده عن الهیولا و البرازخ لکانت الهیولا التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذلیست هی هیئة لغیرها بل ماهيتها لها فیکون ذاتاً و هی مجردة عن هیولی اخری اذلا هیولا للهیولا...»^۱

همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی از دو طریق سخن حکمای مشائی را مورد نقض قرار داده است. در طریق اول به یک فرض استناد

کرده و گفته است طعم مجرد، معقول بالذات نمی‌باشد و در طریق دوم هیولای اولی را که از هیولای دیگر مجرد است مستند خویش ساخت است. وی می‌گوید اگر مجرد از ماده در معقول بالذات بودن یک شیء کافی بوده باشد باید هیولای اولی نیز که از هیولای دیگر مجرد است معقول بالذات محسوب گردد، در حالی که هیولای اولی به هیچ وجه معقول بالذات نمی‌باشد.

صدرالمآلهین سخن سهروردی را در این باب مورد انتقاد قرار داده و نقض‌های او را نسبت به مسلک مشائیان مردود دانسته است. وی بر خلاف سهروردی بر این عقیده است که اگر طعم، مجرد بوده و از نواقص و کاستی‌های عدمی و انفعالی منزّه باشد ناچار همانگونه که طعم لافسه می‌باشد طعم عقلی نیز بشمار می‌آید. به این ترتیب فرض طعم مجرد نمی‌تواند موجب خلل در عقیده مشائیان گردد. در مورد هیولای اولی نیز سخن سهروردی معتبر نمی‌باشد زیرا هیولای اولی، صرف قبول و پذیرش بوده و هستی آن مشوب به نیستی می‌باشد.

به عبارت دیگر در باره هیولای اولی می‌توان گفت جوهریت آن، جوهریت استعداد بوده و وحدت اتصالی عین کثرت انفصالی بشمار می‌آید.

به این ترتیب هیولای اولی اگرچه از هیولای دیگر مجرد است ولی وحدت آن عین کثرت و فعلیت آن عین قوه خلاصه هستی آن مشوب به نیستی می‌باشد. با صرف نظر از مناقشاتی که بین سهروردی و حکمای مشائی از یک سو و بین صدرالمآلهین و سهروردی از سوی دیگر انجام پذیرفته یک نکته مسلم است که در آن تردید نمی‌توان روا داشت، آن نکته عبارت از این است که اساس علم و ادراک جز حضور و ظهور شیء برای خود چیز دیگری نمی‌باشد.

سهروردی روی این اصل تکیه کرده و می‌گوید: کسی که به ذات خود شعور نداشته باشد به غیر خود نیز شاعر نمی‌باشد. در نظر این فیلسوف ادراک غیر، چیزی است که پیوسته مستلزم ادراک ذات خویش می‌باشد. عبارت سهروردی در این باب چنین است:

«.. کیف یظهر له شیء اذلا بدلمن یظهر له شیء ان یکون لنفسه ظهور فی نفسه فانه لا یشرع بغيره من لا شعور له بذاته...»^۱

همان گونه که در این عبارت مشاهده می شود هر گونه ادراک، مسبوق به ادراک ذات بوده، و بدون ادراک ذات، ظهور اشیاء دیگر، برای ذات امکان پذیر نمی باشد.

به این ترتیب می توان گفت، حضور و ظهور، اساس ادراک بوده و علم اشراقی نیز ناظر به همین معنی می باشد. سهوردی در بسیاری از آثار خود، روی این نکته تأکید کرده است که ادراک چیزی جز التفات نفس نبوده و مشاهده انسان از طریق یک صورت کلی انجام نمی پذیرد. وی در باب ابصار، نظریه انطباع شیخ و همچنین نظریه خروج شعاع را مورد انتقاد قرار داده و اشراق حضوری نفس را ملاک رؤیت بشمار آورده است.

این فیلسوف اشراقی بر این است که در هنگام رؤیت، روبرو شدن شیء مورد رؤیت با عضو باصره موجب آمادگی انسان گشته و بی درنگ اشراق حضوری نفس تحقق می پذیرد، عبارت وی در این باب چنین است:

«و من لم یلتزم بانطباع الشیخ و لا بخروج الشعاع و بالجمله لا بدخول شیء من البصر و لا بخروجه عنه و لا بتکیف من البصر فانه یلزمه ان یعترف بأن الابصار مورد مقابلة المستنیر للعضو الباصر فیقع به اشراق حضوری للنفس...»^۲

معنی این عبارت آن است که اگر کسی به دو نظریه معروف انطباع شیخ و خروج نور هنگام رؤیت معتقد نباشد و بطور کلی خروج یک شیء از چشم، و دخول آن را نپذیرفته و کیفیت پذیری بصر را مورد انکار قرار دهد ناچار باید به اشراق حضوری نفس معترف گردد. سهوردی در کتاب «التلویحات» می گوید: نفس ناطقه می تواند به جزئیات کلی آگاهی یابد بطور مثال انسان می تواند از

۱ - حکمة الاشراق مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مجلد دوم، چاپ تهران، ص

۱۱۷.

۲ - المشارع و المطارحات، مجموع اول، چاپ تهران، ص ۴۸۶.

طریق سلسله‌ای از صفات و خصوصیات مانند طویل بودن، سیاه بودن، فرزند فلان شخص بودن، به شخص فلان آگاهی پیدا کند.

این صفات و خصوصیات کلیاتی هستند که در غیر شخص فلان بطور اجتماع یافت نمی‌شوند ولی در عین حال مجموع این کلیات بگونه‌ای هستند که نفس مفهوم آن، مانع از وقوع برکثیر نمی‌باشد به این ترتیب فرض امتناع اشتراک در این مورد معلول یک مانع خارجی بوده و به نفس مفهوم آن مربوط نمی‌باشد. حکیم اشراقی ما پس از تقریر این مسأله خواننده خود را مخاطب قرار داده و می‌گوید: این سخن را به عنوان یک ضابطه همواره نزد خود محفوظ نگاه دار.

توسعه حکمت اشراق توسط صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) و اخلافس^۱

ماجد فخری / دکتر غلامعلی حدّاد عادل

سهروردی، اگرچه تحت عنوان حکمت عالی‌های که هم از یونان و هم از شرق نشأت گرفته بود در مقابل نوافلاطونیان مسلمان عکس‌العمل نشان داد، هرگز در اینکه عقل حق دارد نهانی‌ترین اسرار و رموز دین را مورد تحقیق قرار دهد تردید نکرد. اما چنین تردیدی را اهل حدیث یا متکلمان محتاط و فقها و بسیاری از صوفیه و به طور کلی عامه مردم ابراز کرده بودند. اهمیت سهروردی در تاریخ تفکر دوران پس از ابن سینا در آن است که وی به اثبات وحدت حقیقت دینی و حقیقت فلسفی می‌پردازد و وظیفه محقق‌امین و سختکوش را در جستجوی حقیقت بر عهده می‌گیرد؛ خواه آن حقیقت در فلسفه یونان، در تفکر فرس قدیم، در اندیشه نوافلاطونیان مسلمان و یا در تصوف یافت شود.

فلسفه اشراق، که سهروردی از آن پرده برگرفت، مخصوصاً زمانی که صفویه بر ایران سلطنت داشتند در مجامع شیعی رشد یافت. شاه اسماعیل صفوی (۹۳۰-۱۵۲۴/۹۰۵-۱۵۰۰) که مؤسس این سلسله بود و خود را از نسل یکی از سلسله‌های تصوف قرن هفتم/ سیزدهم می‌دانست به نحو حساب شده‌ای به تقویت تشیع در سراسر ایران همت گماشت^۲ و بالتیجه، علاقه به فلسفه و کلام

۱- سیر فلسفه در جهان اسلام، (ترجمه فارسی) تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۳۲۵.

۲- رجوع شود به:

که در دوران مغول کاهش یافته بود، بار دیگر و خصوصاً در عهد شاه عباس (۱۰۳۹-۱۶۲۹/۹۹۶-۱۵۸۸) احیا گردید. در این دوران علمای چندی به ظهور رسیدند که از آن میان می‌باید از میرداماد (متوفی ۱۰۴۰/۱۶۳۱) و شیخ بهاء‌الدین عاملی (متوفی ۱۰۵۱/۱۶۲۱) فیلسوف عالی مقام این دوره بودند که «وی را همگان بزرگترین فیلسوف دوران جدید در ایران دانسته‌اند»^۱.

صدرالدین شیرازی، معروف به ملاصدرا، در ۱۵۷۲/۹۸۰ در شیراز به دنیا آمد و سپس به اصفهان که در آن زمان از مراکز مهم علم و معرفت بود عزیمت کرد و در محضر میرداماد و میرابوالقاسم فندرسکی (متوفی ۱۰۵۰/۱۶۴۰) به تلمذ پرداخت و سرانجام به شیراز بازگشت و در مدرسه‌ای که حاکم فارس تأسیس کرده بود منصب استادی یافت. گفته‌اند که وی هفت بار پیاده به قصد حج به مکه رفت و سرانجام در بازگشت از هفتمین سفر در ۱۶۴۱/۱۰۵۱ در بصره درگذشت.

ملاصدرا علاوه بر تعلیقات و شروح متعددی که بر حکمة‌الاشراق سهروردی، و الهدایة فی الحکمة اثیرالدین ابهری و بخشی از شفای بوعلی نگاشته، خود نیز آثار مستقل بسیاری تألیف کرده است. از جمله آثاری که از او به دست ما رسیده رساله فی الحدوث و رساله فی الحشر و رساله فی اتصاف الماهیه بالوجود و رساله فی الجبر و التفویض^۲ و نیز کتاب المشاعر^۳ و کتاب کسر اصنام الجاهلیة است، لکن شک نیست که مهمترین اثر وی کتاب ماندگار حکمت متعالیه یا همان کتاب الاسفار الاربعه اوست. این کتاب را از آن حیث که متضمن جوهر اصلی بسیاری از رسالات کوچکتر ملاصدرا و نیز متضمن رؤوس آراء فلسفی مربوط به دوران بعد از بوعلی است می‌توان کتاب جامع

41. Ibid., p.408.

۱- - مقدمه به کتاب المشاعر، از صدرالدین شیرازی، ص ۷.

۲- - رجوع شود به: رسائل آخوند ملاصدرا.

۳- - هانری کرین این کتاب را با عنوان Livre des penetrations به فرانسه ترجمه کرده است.

فلسفه وی دانست.

صدرالدین در مقدمه این کتاب با لحنی تأسف‌آمیز وضع نامناسب فلسفه را در زمانه خود و اعراض عموم را از پرداختن بدان شرح می‌دهد. ملاصدرا با مطالعه فلسفه بدین اعتقاد رسید که فلسفه قدیم چون با حقایقی که از طریق وحی به انبیاء و حکما رسیده ترکیب شود عالیت‌ترین تعبیری می‌شود که می‌توان از حقیقت به دست داد. وی در حالی که از بیان عقاید خود دچار رنج و تعب گشته بود مدتی طولانی از جامعه کناره گرفت و سر به جیب مراقبت فرو برد تا چنانکه خود می‌گوید: «قلب آتش گرفت و انوار عالم ملکوت از بالا بر آن تابیدن گرفت... چنانکه توانستم پرده از اسراری برگیرم که پیش از آن حتی گمان نبرده بودم.^۱» در نتیجه وی توانست آنچه را قبلاً با برهان آموخته بود با اضافتی بیشتر به شهود دریابد. صدرالدین، به تدریج دریافت که بر او واجب است این رحمت الهی را که بر او افاضه شده در اختیار دیگران قرار دهد. حاصل این امر، کتاب حجیمی شد که وی آن را الاسفار الاربعه، یعنی سفرهای چهارگانه نامیده است که یکی سفر نفس است از خلق به حق، آن‌گاه سفری به حق در حق، و سپس سفری به صورت بازگشت از حق به سوی خلق و سرانجام درختی و به سوی حق. تقسیم فلسفه در این کتاب براساس نظریه ابن‌سینا صورت گرفته است. فلسفه دارای دو بخش اصلی است که یکی فلسفه نظری است و غرض از آن علم به اشیاء است چنانکه به واقع هستند و دیگری فلسفه عملی است که غرض از آن کسب آن کمالاتی است که در خور نفس آدمی است. مرتبه کمال فلسفه نظری به

۱- الاسفار اربعه، ج ۱، ص ۳. عبارات خود مرحوم ملاصدرا در اسفار چنین است: «فلما بقیت علی هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً و امداداً بعيداً، اشتعلت نفسی لطول العجاومات اشتعالاً بورئاً و اللهب قلبی لكثرة الرياضات النهاياً قویاً ففاضت علیه أنوار الملكوت و حلت بها خیایا الجیروت و لحقتها الأضواء الأحدیة و تداركتھا الأنطاف الالهية، فاطلعت علی أسرار لم أكن أطلع علیها اعمی الآن و انكشفت لی رموز لم تكن منكشفةً هذا الا نكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عابثه مع زوائد بالشهود والعیان من الأسرار الالهية والحقائق الربانية والودائع اللاهوتية، والخبایا الصعدانية،» (الأسفار اربعه، ج ۱، چاپ دارالمعارف السلامیه، ص ۸-م).

همان نحو که فارابی و ابن سینا ذکر کرده‌اند نیل به غایت اصلی امور نظری است که همانا انتقاش یا انعکاس عالم عقل در نفس و از طریق آن خود نفس را به صورت یک عالم در آوردن است.^۱ مرتبه کمال فلسفه عملی تقرب به خداوند، از طریق نوعی «تخلیق به اخلاق الله» است که به نفس قابلیت تحصیل چنین سعادت‌تی را می‌بخشد. از نظر ملاصدرا میان غایات فلسفه و دین اتحاد کامل برقرار است و او در تأیید این سخن به آیاتی از قرآن و احادیث نبوی و سخنانی از حضرت علی (ع) استشهد می‌کند. وی در مقام بیان نسبت دین با فلسفه هرگز از آن نوع قید و شرطهایی که مؤلفان سنی در مسائل کلامی ناگزیر به اظهار آن بوده‌اند سخنی به میان نمی‌آورد. ملاصدرا نیز مانند سهروردی معتقد بود که آنچه از آدم (ع) تا ابراهیم (ع) و حکمای یونان و عرفا و حکمای اسلام انتقال یافته یک حقیقت است. او خود در رساله دیگری به تفصیل شرح می‌دهد که چگونه شیث و هرمس (که همان ادریس قرآن و اخنوخ کتاب مقدس است) موظف بودند تا حکمت را در عالم بسط دهند.^۲ به عقیده ملاصدرا، ابراهیم بود که به یونانیان که در اصل ستاره‌پرست بودند معارف الهی و علم توحید را تعلیم داد. وی حکمای قدیم یونان را به دو گروه متمایز با دو سنت متمایز تقسیم می‌کند: یکی آن گروهی که با طالس ملطی آغاز و با سقراط و افلاطون به اوج خود می‌رسد، و دیگری گروهی که با فیثاغورس آغاز می‌گردد، همان حکیمی که حکمت را هنگام ملاقات با سلیمان در مصر، از او و نیز از کاهنان مصری آموخته بود. از نظر ملاصدرا، استوانه‌های حکمت در یونان انبیاذلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون و ارسطو بودند. صدرالدین از افلوطنین (شیخ یونانی) نیز به دفعات مکرر و با تجلیل یاد می‌کند. ملاصدرا همانند اکثر مسلمانانی که تاریخ فلسفه نوشته‌اند، از سجستانی گرفته تا شهرزوری،^۳ غالباً

۱- پیشتر، ص ۱۶۳.

۲- رساله فی الحدوث، در رسائل آخوند، ص ۶۷ و بعد؛ مقاسه شود با الاسفار، ج ۲، ص ۲۴۶ و بعد.

۳- رجوع شود به: پیشتر، ص ۳۱۴.

این نکته را متذکر می‌شود که هر چند نشر حکمت در اقطار عالم به حکمای یونان نسبت داده می‌شود، اما این حکیمان در بدو امر نور حکمت را از «مشکوة نبوت»^۱ اخذ کرده بودند و همین امر مبین انطباق تعالیم آنها در مسائلی از قبیل توحید و خلقت عالم و معاد با تعالیم انبیاست.

پیشتر دیدیم که سهروردی این سلسله تاریخی را چگونه تا روزگار خویش^۲ رسانده بود و بیان کردیم که چگونه می‌توان عرفا را خلف صادق نخستین حکیمان یونان دانست. ملاصدرا نیز به صوفیه و در رأس آنان به ابن عربی (که گاهی از او به ابن‌العربی یاد می‌کند)، به همین چشم می‌نگرد و در باب نقش عرفان در رشد افکار دینی و فلسفی اساساً با سهروردی هم عقیده است.

یکی از جنبه‌های مهم تفکر ملاصدرا این است که وی مفاهیم فلسفی و عرفانی را در کلام شیعی به کار گرفته است. سخن او این است که با وفات پیامبر اسلام (ص) دوران نبوت به پایان رسیده و دوران «امامت» یا «ولایت» در اسلام آغاز شده است. این دوران با امامت دوازده امام شیعیان آغاز می‌شود و تا ظهور امام دوازدهم (ع)، که موقتاً غائب است و در آخر الزمان ظهور خواهد کرد، ادامه خواهد داشت. سلسله ولایت در معنای وسیع کلمه با شیث آغاز می‌شود و منزلت وی نسبت به آدم، همان منزلت علی (ع) نسبت به پیامبر اسلام (ص)، یعنی جانشینی و امامت بود.^۳

ملاصدرا، برای این اعتقاد در مفهومی که ابن عربی از حقیقت محمدیه به دست می‌دهد، مبنایی فلسفی پیدا می‌کند؛ همان حقیقت ازلی نبوت یا «کلمه» که حضرت محمد (ص) آخرین و کاملترین مظهر و تحقق آن است.^۴ مطابق نظر ملاصدرا این حقیقت دو جنبه دارد که یکی ظاهر و دیگری باطن آن است. همان طور که حضرت محمد (ص) مظهر نبوت بود، نخستین امام، یعنی حضرت

۱ - رساله فی الحدوث، ص ۹۶ مقایسه شود با الاسفار، ج ۲، ص ۲۴۶ و بعد.

۲ - پیشتر، ص ۳۱۷.

۳ - کتاب المشاعر، ص ۱۳ و بعد.

۴ - همان، ص ۱۴ مقایسه شود با: پیشتر، ص ۳۱۷.

علی (ع) و اخلاف او نیز مظهر «ولایت» اند. هنگامی که امام «منتظر» یا مهدی در آخر الزمان ظهور کند معنی کامل وحی الهی به ظهور خواهد رسید و بشر به آیین یکتاپرستی اولیه‌ای باز خواهد گشت که با ابراهیم (ع) تأسیس و با حضرت محمد (ص) تثبیت شده بود.

بخش اول اسفار به بحث مابعدالطبیعه یا «علم الهی» اختصاص دارد. مطابق رسم معمول در حوزه‌های فلسفی سنیوی و حوزه‌های متأخر بعدی، در اینجا نیز تجزیه و تحلیل مفاهیم وجود و ماهیت و ارتباط میان آنها در مباحث مابعدالطبیعه سهم عمده‌ای دارد. ملاصدرا با تأکید بسیار این دو موضوع را در چندین رساله دیگر خود نیز مورد بحث قرار می‌دهد و می‌گوید وجود قابل تعریف نیست، زیرا فصل و جنس و عرض عام و عرض خاص ندارد. مع‌هذا، می‌توان آن را در ذهن به سهولت از ماهیت تمییز داد، زیرا بر خلاف آنچه سهروردی و دوانی و دیگران قایل شده بودند، متعلق خلق یا جعل خداوند، ماهیت نیست بلکه وجود است و وجود عارض بر ماهیت می‌شود. از اینجا چنین نتیجه می‌شود که ماهیات، اگر نه فی حد ذات خود، بلکه در مقام فعل خلق خداوند، بالنسبه به وجود نوعی تقدم دارند. صدرالدین یه این اعتبار ماهیات را همان «اعیان ثابتة» ابن عربی می‌داند که صور نوعیه عالی‌های اند که عالم مطابق با آنها طراحی شده است.^۱

بدین وجه، هر آنچه مخلوق است زوجی ترکیبی از وجود و ماهیت است، اما واجب‌الوجود از چنین ترکیبی منزّه است و اوست که به هر یک از مخلوقات وجود او را به صورت نوعی اشراق که به تابش نور شبیه است اضافه می‌کند. اما از باب آنکه می‌باید معلول با علت سنخیت داشته باشد، آنچه از واجب‌الوجود صادر می‌شود ماهیات مخلوقات نیست، بلکه وجود آنهاست.^۲ خداوند که نور الانوار یا نور بالذات است حقیقت نوریه مخلوقات را که مایه سنخیت آنها با

۱- همان، ج ۱، ص ۱۵ و بعد و ص ۹۵ الف و کتاب المشاعر، ص ۳۵.

۲- الاسفار، ج ۱، ص ۱۰۴.

اوست بد آنها افاضه می‌کند. ماهیت مخلوقات، که درست همان مابه الاختلاف آنها از ذات باری است نمی‌تواند مجعول به جعل الهی باشد، بلکه همان ظلمت یا غسق است که بر حسب تغییرات خاص حکمت اشراق، مابه الافتراق مخلوق از نور الانوار است که همان مبدع حقیقی اوست.

ملاصدرا در طرح این مسأله و مسائل مابعدطبیعی مشابه آن همواره درصدد جمع میان عناصر مشائی و اشراقی و عرفانی است. او یک جا، مفهوم مشائی حرکت و نیازمندی آن را در نهایت به یک محرک غیرمتحرک اولیه می‌پذیرد،^۱ بی‌آنکه به تعارض لوازم ناشی از این قول با اعتقادی که خود به نظریه متعارف خلقت عالم دارد توجه مبذول کند. در جایی دیگر، وی تلویحاً مفروضات مربوط به قول به صدور را از نوافلاطونیان می‌پذیرد، اما در پی آن است تا این قول را در قالبی عرفانی - اشراقی بگنجاند. او به پیروی از ابن عربی در ذات حق میان مرتبه احدیت یا الوهیت که عرفا آن را «عما» یا «غیب» می‌نامند از یک سو و سلسله تجلیات یا تعینات متفرع بر آن ذات فرق می‌گذارد. نخستین مرحله از این تجلیات مرحله‌ای متناظر با عالم ماهیات یا «اعیان ثابته» است که بی‌آنکه با ذات حق یکی باشد مظهر آن ذات است.^۲ ملاصدرا، کیفیت این اعیان ثابته را که آنها را «ماهیات امکانیه» نیز می‌نامد به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد. او معتقد است که اعیان نحوه‌ای وجود نزد عقل دارند که غالباً به درستی فهم نمی‌شود و آن دارای دو وجه است، یکی آن وجه که به اعتبار آن از حیث ربطی که به علت خود دارند جنبه واجب‌ی پیدا می‌کنند و با علیت خویش در وصف عام «موجود» سهیم می‌شوند و وجه دیگر وجهی است که به اعتبار آن از آن مقام منبع به دور می‌مانند و این همه مدارج فرعی را در سلسله مراتب وجود مصور می‌سازد.

خلاصه آنکه این اعیان و ماهیات، مشعر بر نخستین طور از اطوار کثرت در وحدت ذات حق‌اند، بی‌آنکه مغایرتی با آن داشته باشند و در عین کثرت خود به

۱- همان، ج ۱، ص ۱۰۵ الف، مقایسه شود با رساله فی الحدوث، ص ۵۱۴.

۲- الاسفار، ج ۱، ص ۹۵ الف و ۹۷ ب.

یک جوهر یا عقل کلی واحد تعلق دارند که در لسان عرفا از آن به «عالم امر» و در لسان فلاسفه از آن به «عالم عقل» تعبیر شده است.

دومین طور از اطوار کثرت متناظر با نفس کلی است که همهٔ نفوس جزئی و قوای معرفتی مظاهر آن‌اند. این نفس کلی را همان لوح محفوظی دانسته‌اند که در قرآن ذکر شده و مبین مشیت ازلی الهی است و بیان ملفوظ اراده الهی در طول زمان است و به همین جهت اصطلاحاً وسیلهٔ ارتباط خداوند با عالم محسوب می‌شود.

یکی از خصوصیات نفس این است که بر خلاف مافوق و مادون خویش آمیزه‌ای از نور و ظلمت است و لذا همچون حلقهٔ واسطه‌ای میان عالم عقل و عالم اجسام قرار دارد. عالم اجسام با فلک کلی شروع می‌شود. این فلک بر همهٔ افلاک فرعی مربوط به جهان‌شناسی نوافلاطونی محیط است. فلک کلی به سبب لطافتی که دارد مرز میان عالم «صور عقلی» یا نفوس و موجودات مادی عالم طبیعت است.^۱

به رغم این تکثر، عالم کلاً، یک «جوهر واحد» است که طبقات و لایه‌های متعدد آن از حیث نورانیت و لطافت با هم فرق دارند و آنکه بالاتر است روشتر و لطیفتر است. تمامی این سلسله مراتب را می‌توان متوالیاً منطبق بر درجات مختلف علم الهی و ظهور صفات الهی و نشانه‌های جمال الهی یا سلسلهٔ انواری دانست که «وجه» الهی را متجلی می‌سازند.^۲

ملاصدرا با همهٔ حرمتی که برای ابن سینا قایل است از میان آراء عمدهٔ او قول به قدم عالم و نیز ناممکن بودن معاد جسمانی را رد می‌کند. در خصوص مسألهٔ اول نظر او این است که همهٔ فلاسفهٔ قدیم از هرمس گرفته تا طالس و فیثاغورس و ارسطو در اعتقاد به اینکه عالم حادث است متفق‌القول‌اند و اگر

۱- همان، ج ۳، ص ۳۰۴ و ۳۰۵. نیز رجوع شود به رسالهٔ فی الحدوث، ص ۳۵۸ و بعد، آنجا که نظریه افلوپینی «فیض» اقامه شده است.

۲- همان، ج ۳، ص ۳۰۴ و ۳۵۴ و بعد.

اخلاف آنان خلاف این قول را به آنان نسبت داده‌اند صرفاً از آن جهت بوده که تعالیم آنان را به درستی درنیافته‌اند. قطع نظر از این معنا، قول به ازلیت زمان و حرکت نمی‌تواند مقبول واقع شود. تنها حقیقتی که می‌تواند بر وجود زمان تقدم پیدا کند خداست که عالم را به «امر» خود به وجود می‌آورد^۱. زمان، از آنجا که خود جزیی از عالم مخلوقات است کلاً یا جزئاً نمی‌تواند نسبت به این «امر» الهی تقدم داشته باشد. هم عالم محسوسات و هم عالم عقل معروض تبدل و تغیر دائمی است و به همین جهت ممکن نیست قدیم باشد. ماهیات رب‌النوعی که نزد عرفا به «اعیان ثابته» و نزد فلاسفه به عقول فعال یا صور معقول موسوم‌اند از شمول قانون عمومی تحول مستثنی نیستند. این ماهیات، اگرچه در اصل در علم باری موجود بوده‌اند، در آن حالت امکانی واجد هیچ گونه واقعیت یا وجود فی‌نفسه‌ای نبوده‌اند، بلکه فقط وجودی ناشی از مشیت الهی داشته‌اند.^۲

فیلسوفان قدیم، که تعالیمشان با تعالیم انبیا و اولیا انطباق کامل دارد، نه تنها عالم را زماناً حادث می‌دانسته‌اند، بلکه معتقد بوده‌اند هر آنچه در آن است سرانجام فانی خواهد شد. تنها واقعیتی که تا ابد باقی خواهد بود، به تعبیر قرآن «وجه رب» است.

از این بررسی مختصر، می‌توان دریافت که تعالیم این فیسوف و عارف قرن یازدهم هفدهم چه وسعتی داشته و ساختمان نظام فلسفی التقاطی وی تا چه اندازه پیچیده بوده است. تار و پود این نظام از سه رشته درهم تنیده شده بود که عبارت‌اند از: فلسفه نوافلاطونی یا سینوری و حکمت اشراق و عرفان. دلیل راه او، مقدم بر همه، سهروردی، مؤسس نهضت اشراقی بود و ابن عربی نماینده بزرگ عرفان وحدت وجودی. اما علاوه بر آن دو و علاوه بر ابن‌سینا، ملاصدرا آزادانه از تمامی میراث فلسفی بازمانده از افلاطون و ارسطو (و به عبارت

۱- رساله فی الحدوث، ص ۴۵ و بعد.

۲- همان، ص ۶۲ و بعد.

صحيح تر همانند اكثر فيلسوفان اشراقي از اتولوجيای منسوب به ارسطو) و از آثار منسوب و انبأ قلس و از غزالی و ميرداماد و خواجه نصيرطوسی و شهرزوری و امام فخر رازی و بسیاری از متفکران ديگر نیز بهره گرفت. او که معتقد بود حقيقت از هر سرچشمه‌ای جوشیده باشد، یک حقيقت است و در خود این توانایی و استعداد را نیز می‌دید که سخنگو و مدافع حقيقت باشد، در استفاده از هر منبعی که در دسترس داشت درنگ نکرد. البته در عمل، نوعی اطناب و تقلید و اقتباس به ناچار روی داده است، اما این امر از قدر و قيمت حاصل کار ملاصدرا، که خانم فيلسوفان صاحب مکتب عالم اسلام است، نمی‌کاهد. دستاورد ممتع او برهان قاطعی است که نادرستی نظریه بسیاری از مورخان فلسفه اسلامی قرون وسطی را که می‌گویند در پایان قرن پنجم/ یازدهم غزالی به فلسفه چنان ضربهٔ فلج‌کننده‌ای زد که فلسفه ديگر از جا برنخاست، آشکار می‌سازد.

شمار بسیار شاگردان و اخلاف او، گواه صادق نفوذ او و تداوم نهضت اشراقي شیعی در ایران است. از جمله شاگردان وی، باید از دوپسرش ابراهیم و احمد و دو داماد وی عبدالرزاق لاهیجی ملقب به فیاض (متوفی ۱۰۷۲/۱۶۶۲) و ملامحسن کاشانی ملقب به فیض (متوفی ۱۰۹۱/۱۶۸۰)، ملامحمدباقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۲/۱۷۰۰) و سید نعمت‌الله شوشتری جزایری (متوفی ۱۱۰۲/۱۶۹۱) نام برد. برخی از اخلاف او عبارت‌اند از: محمد مهدی بروجردي^۱ (متوفی ۱۱۵۶/۱۷۴۳)، احمد بن زین‌الدین بن ابراهیم احسانی (متوفی ۱۲۴۴/۱۸۲۸) که شدیداً علیه ملاصدرا از خود عکس‌العمل نشان داد و نیز حاج ملاهادی سبزواری

۱- در میان حکمای پس از ملاصدرا، کسی به نام محمد مهدی بروجردي «که بتوان او را از اخلاف ملاصدرا محسوب کرد بر مترجم شناخته نشد. ذکر نام شیخ احمد احسانی نیز در ردیف اخلاف ملاصدرا، خالی از مسامحه نیست. برای اطلاع از احوال شاگردان و پیروان ملاصدرا می‌توان به مقدمهٔ مبسوط استاد سید جلال آشتیانی بر شواهد الزبویه مرحوم آخوند مراجعه کرد. - م.

(متوفی ۱۲۹۵/۱۸۷۸) که به شرح اسفار و سایر آثار ملاصدرا پرداخت و ادوارد براون او را «آخرین فیلسوف بزرگ ایران»^۱ نامیده است.^۲

۱- با آنکه مؤلف کتاب در مقایسه با سایر نویسندگان تاریخ فلسفه اسلامی توجه بیشتری به فلسفه صدرالمতألهین نشان داده و کمّاً و کیفاً بحث بیشتر و بهتری را در این زمینه عرضه کرده، نتوانسته است از کان و اصول نظام فلسفی این حکیم و نوآوریها و اختصاصات فلسفه او را به نحو مطلوب بیان کند و هم خود را عمده‌ مصروف توضیح آن جنبه از فلسفه ملاصدرا کرده است که ارتباط مستقیم با حکمت اشراق داشته است. این معنی را با عنایت به عنوان این بخش که «توسعه بعدی حکمت اشراق» است نیز می‌توان تصدیق کرد. به هر حال، خوانندگان فارسی زبان این ترجمه که هموطنان ملاصدرا هستند و با او در یک خانه زندگی می‌کنند خود می‌توانند با رجوع به آثار ملاصدرا و کتب و مقالاتی که در معرفی فلسفه او نوشته شده‌ای تقیصه را جبران کنند. در این زمینه کتابهای یادنامه ملاصدرا که به همت دانشکده معقول و منقول (الهیات فعلی) در سال ۱۳۴۰ شمسی و به مناسبت چهارصدمین سال ولادت صدرالمتألهین منتشر شده و نیز شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا تألیف استاد سید جلال الدین آشتیانی از انتشارات کتابفروشی زوار مشهد، ۱۳۴۰، می‌تواند به خوبی مورد استفاده قرار گیرد. - م.

2. Browne, Literary History, PP.411,408 f.;

مقایسه شود با: کتاب المشاعر، ص ۱۹.

شیخ مقتول، شهاب‌الدین سهروردی و حکمت اشراق^۱

دکتر غلامحسین رضانژاد «نوشین»

سرزمینی که ساکنانش از نخستین پیشگامان فرهنگ و از تک‌تازان عرصهٔ مدنیت و بی‌هیچ تردید از نابغه‌ترین هُشیواران دهر بوده‌اند، به طور یقین دانشمندان و حکیمان و فلاسفه و هنروران بیشماری در دامن فیاض خود تربیت کرده که خلال اوراق و رخنه کتابخانه‌های بزرگ جهان، از آثار آنان آکنده و مزین است.

لیکن از میان همهٔ آنان، تا آنجا که مدارک اثبات می‌کند، چند حکیم بارع و مبدع نمایانند که به مثابهٔ خورشید پرفروغ، چشم اعجاب جهانیان از دیدارشان خیره و به آثارشان نگران. و دل و جان دانش و بینش، از دراکه قوی و گیرایی کامل آنان پرتوان است.

و در میان این چند حکیم بی‌بدیل، سیمای آسمانی و قیافهٔ الهی فیلسوف جامع و حکیم بارع، شهاب‌الدین ابوالفتح، یحیی بن امیرک سهروردی، معروف به شیخ مقتول و شهید و یا شیخ اشراقی به سبب ویژگی‌ها و خصایص بسیار، نور گستر و درخشان‌تر می‌باشد. این نام‌آور دوران و دُرّ یتیم روزگاران که مسادر دهر یزادن چون او فرزند برجسته‌ای عقیم ابدی است، در ریعان شباب و عنفوان حیات، به برترین مراتب کمال و اعلیٰ درجهٔ نبوغ نائل آمد و به لحاظ اعتبارات

۱- چیستا، س‌اول، ش دوم، مهر ۱۳۶۰؛ نیز: همان، ش ۳: آبان ۱۳۶۰؛ همان، س: ۱، ش ۶، بهمن ۱۳۶۰.

گونگون و جامعیت اطراف، از نقطه دید هر فرقه به عناوین و القابی چون: «شگفتی آفرین، آتش افروز، قدح الزند، و خالق البریا» ملقب گردید، چنانکه برخی از ارباب اشراق نیز او را «المؤید بالملکوت» خواندند.

این نویسنده ناچیز، در بیان شرح زندگی و حوادث ایام عمر پربرکت و آثار متنوع آن حکیم ربّانی و فیلسوف روحانی، از میان مأخذ معتبر، بیشتر به دو مأخذ اعتماد دارد که این دو در عصر آن عالم ربّانی و پور نوآور ایرانی تحریر و تألیف شده است.

نخست، تاریخ الحکمای شمس الدّین محمد بن محمود شهرزوری است، موسوم به «نزهة الارواح و روضة الافراح» که در حدود سال ۶۸۷ هجری، معادل با ۱۲۸۸ میلادی تألیف یافته و خود مؤلف بیک واسطه از شاگردان آن حکیم نامبردار بوده است، و دیگری کتاب معجم الادبا، تألیف یاقوت بن عبداللّه، حموی مولد و بغدادی مسکن، ملقب به شهاب الدّین است، که در سال ۵-۵۷۴ هجری تولد یافته و در ۶۲۶ بدرود حیات گفته است، و با توجه به تاریخ تولد سهروردی در سال ۵۴۹ و شهادتش در سنه ۵۸۷ هجری، این دو مأخذ نزدیکترین تألیف در تراجم احوال، نسبت به زمان زندگی آن فیلسوف نابغه می باشد.

باری، شیخ مقتول و شهید سعید سهرورد، در حکمت بحثی و ادراک ذوقی و مواجید شهودی، تا بدان مرز معنوی گام نهاد، که در پاسخ پرسنده‌ای در مقام مقایسه او با شیخ حکمای منشاء ابوعلی بن سینا، گفت: یا با او برابرم، و یا در بحث از او برترم، ولی در کشف و ذوق به هر حال از او برترم.

شهرزوری می نویسد: از عجائبی که شیخ اشراقی ظاهر می کرد، به «خالق البرایا» موسوم بود، ولی شخصی حکیم سهرورد را در خواب می بیند و شیخ بدو می گوید، مرا خالق البرایا منامید.

صاحب نزهة الارواح می گوید: بدان که هیچ یک از حکماء و اولیاء را آن مبلغ از دو حکمت بحثی و کشفی، میسر نگردید که برای این شیخ حاصل آمد و اگر

برخی از اولیاء مانند: با یزید بسطامی و منصور حلاج راکشف و شهردی بوده، لیکن استواری در حکمت بحثی؛ آن هم به نحوی که مطابق حقیقت باشد، برایشان فراهم نیامده است، و عکس آنان حکماء به مجرد بحث صرف اکتفاء کرده، اما اگر کسی پژوهنده حکمت باشد، باید با داشتن استعداد در این زمینه، بدانسان که مار از پوست خود بیرون می آید، از امور دنیوی انسلاخ یابد، آنگاه شاید به هنجار شیخ، بدین فن دست یافته و به مباحث آن چیره گردد. سپس می افزاید: شهید سهرورد در حکمت، از سابقان اول بود و به شکل مسیحی و صفت قلندری، ریاضاتی می کشید، که ابناء زمان از آن عاجز بودند، از جمله این که: «یفطر فی کل اسبوع مَرّة» در هر هفته فقط یک بار اندک غذایی می خورد.

سهروردی، از کودکی به قصد دانش پژوهی از شهر خود «سهرورد» در حوالی زنجان، به مراغه رفت و در نزد علی مجدالدین جیلی به تحصیل پرداخت، و سپس به اصفهان شد و کتاب بصائر نصیریه عمر بن سهلان ساوی را در نزد ظهیر قاری یا فارسی خواند و چنانکه از کتب آن حکیم بر می آید، در کتاب بصائر تفکر بسیاری کرده، و از اصفهان به نواحی متعددی رخت سفر پر بسته، و با حضور و همسخنی صوفیان، استفاده فراوانی داشته و نفس خود را دارای مَلکة استقلال در فکر و انفراد و عزلت کرده است. و بالاخره به ریاضت‌ها و خلوت‌گزینی و تفکر پرداخته، تا به غایت مقامات حکما و نهایت مکاشفات اولیاء دست یافته است و در دو حکمت بحثی و کشفی بی نظیر و انگشت‌نمای اهل فن گردیده است.

این نابغه تند هوش، علاوه بر این که در هر هفته بیش از پنج درم وجه خوراکش نمی شد، در طبقه حکماء و سیره اولیاء در زهد و مناعت مبتکر عالم طبع بوده، کمترین توجهی به جزء و کل دنیا نداشت و به ملبس و مطعم اهمیتی نداده، گوش از شرف و ریاست دنیاوی انباشته و پاره‌ای از اوقات، ردای بلند و قرمزفامی در بر می کرد و خرقه‌ای خرنده‌وار می پوشید، و گاهی نیز به لباس صوفیه در آمده، بیشتر عبادتش در کم خواری و شب‌بیداری و اندیشیدن در عوالم آلهی بوده است.

مُجَدِّد حکمت اشراق، همیشه ملازم سکوت و سرگرم تصفیه نفس و غیر ملتفت به رعایت خلق و دوستدار سماع و نعمات موسیقی و صاحب کرامات بوده، چنانکه حکیم دانشمند شهرزوری می‌نویسد، که از دانشمندی شنیده است: سهروردی در علوم سیمیاء دستی داشته و برخی می‌پنداشتند که او مردی حیل‌گر و کارهایش خرافات محض است و لذا به مقام اخوان تجرید و اصحاب تفرید دست نیافته و حتی خود شهرزوری نیز دچار چنین توهمی بوده، تا آن‌گاه که بر اثر شناخت حقیقی و فیض سبحانی، به مقام شامخ ابن فیلسوف عظیم واقف گردیده و از شبهه مزبور نجات یافته است.

فیلسوف اشراقی در آخر کتاب مطارحات گوید: آن‌گاه که سال عمرم به سی بالغ شد، اکثر سنوات عمرم را در سفرها به سر برده و در مقام استخبار و تفحص از شریکی در فن حکمت برآمدم، لیکن هر چه بیشتر جستیم، کمتر یافتم و از علوم شریفه در نزد کسی، خبری به دست نیاوردم، و نیز کسی را که مؤمن بدان باشد، پیدا نکردم. بدیهی است منظورش صاحب نظر در علوم یقینی و مکاشفه و شهود است، و نه حکمت بحثی.

این حکیم ورع جهان را خوارگونه می‌دید و در غایت تجرید و رفض خاکدان حقیر دنیا به سر می‌برد، و بیشتر در دیار بکر و شام و روم اقامت داشت. سبب قتل و شهادت وی را از زبان شهرزوری بشنویم: او در نزهة الارواح می‌نویسد: تا آنجا که به ما رسیده است، آنگاه که حکیم اعظم، روم را به قصد شام بترک گفت به حلب داخل شد، در وقتی که پادشاه آن ملک ظاهر پسر صلاح‌الدین یوسف بود که مصر و یمن و شام را در تحت ولایت داشت. ملک ظاهر دوستدار و معتقد به شیخ اشراقی بوده، و در آن اوان جمیع علماء حلب بر او گرد آمده و به سخنان حکمت‌آیین شیخ گوش دل فرا می‌دادند و آن حکیم در تصریح مباحث و مسائل فن، گاهی به تفضیل برخی و رد بعض دیگر پرداخته، و آراء مخالفان خود را مردود می‌دانست و به تحجیل و تسفیه آنها مبادرت می‌کرد، و نیز در ضمن این کار به خرق عادات دست زده، اموری عجیب

به قوت قدسی خود نمودار می‌کرد، که سبب اتفاق قول علماء حلب به تکفیر وی گردیده، از روی رشک به قتلش نظر دادند. این علماء ظاهری که بیشتر قتل و نهب و صلب بزرگان و اعظام دانش و فرهنگ بشری، به دست آنها تحقق یافته و یا انگیزه اصلی حسادت و حقارت آنها، در مقایسه با محسودی بزرگوار بوده، در خصوص شیخ اشراقی، عارف و حکیم موحد و نابغه عالم بشریت، نیز همانند همه کج‌اندیشان سلف و خلف عمل کرده، به نابغه متفرد نسبت کفر و ادعای نبوت و بد دینی و فساد در عقیده دادند، و لذا به جملگی نامه‌ای به ملک‌ظاهر نوشته و آن سلطان را بر کشتن شیخ تحریک و تحریض نمودند و چون آن پادشاه از قتل نابغه دهر، حکیم اشراقی تن زد، دوباره نامه‌ای به پدرش صلاح‌الدین نوشته و او را برانگیختند که با تهدید ملک‌ظاهر، به گرفتن ملک حلب و عزل وی از فرمان‌روایی، او را وادار به انجام نیت شوم و پلیدانه خود کنند، و بالاخره بدین مقصود نامیمون نائل شده و فرمان قتل شیخ، به وسیله ملک‌ظاهر صدور یافت.

شهرزوری می‌نویسد: مردم در قتل شیخ عقایدی گوناگون دارند. برخی می‌گویند او را به زندان افکنده، آب و نان ندادند تا جان داد، و بعضی عقیده دارند که شیخ خود آنقدر گرسنگی کشید تا مرد، و عده‌ای هم گویند او را به طناب خفه کردند و گروهی به کشتن وی با شمشیر و جمعی به سقوط از بام قلعه و سوزاندنش عقیده دارند. ولی پس از قتل آن موحد بی‌مثال، شخصی پیامبر بزرگ اسلام (ص) را به خواب می‌بیند که استخوان‌هایی را جمع‌آوری کرده و در رخنه‌های دیوار می‌نهد و می‌گوید: «هذا عظام شهاب‌الدین» این استخوان‌های شهاب‌الدین است.

اندام آن فیلسوف به تصریح شاگردش معتدل و رنگ صورتش کمی سرخ بوده، مسافرت‌های او بدون مرکب و به نحو پیاده‌روی انجام می‌گرفته است و در سن ۳۰ سالگی بدرود حیات گفته و عالمی شافعی مذهب و فقیهی ورع و در اصول و حدیث بی‌بدیل بوده است.

اما یاقوت حموی در معجم‌الادباء، آن فیلسوف اعظم را به نام: یحیی بن حبش شهاب‌الدین ابوالفتح سهروردی آورده و درباره‌اش می‌نویسد: فقیهی بود شافعی مذهب، و اصول‌دانی ادیب و شاعری حکیم و در هر فنّی متفّن و صاحب نظر، صدقنه مرد یک فنّ، هیچ کس با او به مناظره ننشست، مگر این که شیخ بر او غالب شد. مقدمات را در مراغه و در نزد شیخ امام مجدالدین جیلی فقیه اصولی و متکلم آموخت و مدتی ملازم استاد بود، سپس به قدم تجرّد به مسافرت پرداخت و در ماردین به شیخ فخرالدین ماردینی پیوسته، مصاحب وی گردید. این استاد به درود فراوان شیخ را ثنا می‌گفت و درباره‌ی وی عقیده داشت که: «لم أرفی زمانی احداً مثله و لکنی اخشی علیه من شدّة حدّته و قلّة تحفظه» یعنی: در فرصت خود هیچ کس را چو نندیده‌ام، لیکن از بسیار هشیواری و کم ضبطی وی بر او می‌ترسم. سپس ابوالفتح، شیخ اشراق، در زمان سلطنت ملک‌ظاهر به حلب رفته و در سال ۵۷۹ در مدرسه «حلاویه» لزول کرد و به درس شیخ و مدرّس آنجا، افتخارالدین، حاضر شده و با شاگردان فقیه آن استاد به مباحثه پرداخت و در مسائل بسیاری با آنان مناظره کرده، هیچ کدام بر وی غالب نیامدند، به طوری که کثرت فضل شیخ بر استاد مدرسه ظاهر شده، آن حکیم بی‌قرین را در نزد خود می‌نشانند و خود با خضوع علمی زیر دست شیخ می‌نشست و از این زمان به بعد: «تألّب علیه الفقهاء و کثر تشنیعهم علیه» یعنی: «فقهاء بر او گرد آمده و بسیار به تشنیع عقاید وی پرداختند».

یاقوت حموی نیز دنباله‌ سرگذشت فیلسوف را با اندک تفاوتی همانند شهرزوری بیان کرده و سپس اضافه می‌کند: روایت کنند که ملک‌ظاهر پس از مدتی، از قتل شهاب‌الدین شهید، نادم شده، فقهای بی‌راکه فتوی به قتل شیخ دادند به زندان انداخت و اموال آنها را مصادره کرد.

تصانیف حکیم به عربی و فارسی: طبق نوشته شهرزوری آثار و کتب و رسالات شیخ عبارتند از:

مطارحات، تلویحات، لمحات، حکمة‌الاشراق، الواح عمادیه، هیاکل النوریه،

مقاومات، الرّمز المومی، الرّقیم القدسی، المبدأ و المعاد

و به فارسی:

کتاب التّصوف که مبارقات الهی نام دارد، بستان القلوب، طوارق الانوار، کتاب الصبر، التّفحات فی الاصول، التّفحات الالهیة السّماویة، لوامع الانوار، اعتقاد الحکماء، رساله عشق رساله فی حالة الطّفولیه، رساله المعراج، رساله روزی با جماعت صوفیان، رساله عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، پرتو نامه، رساله الطّیر، رساله لغت موران، رساله غریبه الغریبه، یزدان شناخت، صفیر سمرغ، تفسیر آیاتی از کتاب خدا و خیری از رسول اللّه (ص)، رساله غایه المبتدی، الرّشحات، دعوات الکواکب، تسبیحات، مکاتبات، الی الملوک و المشایخ، کتبی درسیمیا، الواح به فارسی منسوب به اوست، مکاتبات فی الحکمة، تسبیحات العقول و النفوس، ادعیّه متفرقه، دعوات شمسیه، سراج و هاج، هیاکل به فارسی، الواردات الالهیة، شرح اشارات بوعلی به فارسی و یاقوت هم در معجم، کتاب معارج را از او می داند، و صاحب ریحانة الادب نیز «البصره» را بر آنها افزوده است و ابن خلکان در وفيات الاعیان کتاب: «التّقیحات فی اصول الفقه» را بر جمع کتب و رسالات شیخ اضافه کرده است، که در مجموع ۴۹ جلد می شود.

شهرزوری در پایان ذکر رسالات و تصانیف شیخ می نویسد: «ذکرلی بعض المعارف عنده، ولم اقف علیه» یعنی برای من گفته اند که برخی از معارف فقط در نزد او بود، و من بر آنها آگاه نیستم، و سپس افزایش: این تعداد، جمله ای از مصنّفات اوست که به ما رسیده، و ممکن است آثار دیگری هم داشته باشد که به ما نرسیده است.

اسماعیل پاشا بغدادی در «هدیة العارفین» ذیل ترجمه سهروردی کتابی دیگر به نام «الرّقیم الاول» را از سهروردی دانسته که شاید همان الرّقیم القدسی باشد و کتاب التّقیحات فی الاصول را نیز با التّفحات فی الاصول اشتباه کرده اند، و در «دایرة المعارف الاسلامیه» هم فهرست آثار سهروردی آمده است.

شهاب‌الدین سهروردی به عربی و فارسی دارای اشعاری لطیف و پر شور و جذبه است. که برخی از آنها را شاگردش در نزهةالارواح و یاقوت در معجم‌الادباء آورده است.

شهرزوری در پایان ترجمه استادش به ذکر لطایف گفتار و کلمات حکیمانه شیخ شهید پرداخته، که ترجمه برخی از بهترین آنها را به نقل از وفيات الاعیان ابن خلکان و معجم و نزهةالارواح در این مقال خواهیم آورد. ابن خلکان در وفيات مذکور از شیخ سیف‌الدین آمدی، صاحب کتاب: «الاحکام فی اصول الأحکام» نقل می‌کند که آمدی در حلب با شیخ اشراق برخورد داشته و از وی شنیده که می‌گفت، «لابد ان املک الارض» یعنی ناگزیریم که پهنه زمین را در تملک خود در آورم. پس بدو گفتم این امر از کجا بر تو پدید آمده، در پاسخ گفت: «رأیت فی المنام کأنتی شربت ماء البحر» یعنی در خواب دیدم، مانند این که آب دریا را نوشیده‌ام. پس به او گفتم شاید به دانش اشتهاریابی و یا چیزی مناسب با آن. لیکن شیخ مقتول از رأی خود عدول نمی‌کرد، و همین آمدی چنین گوید: «رأیت کثیر العلم و قلیل العقل» یعنی او را بسیار دانشی کم خرد یافتم. اما حق این است که سیف‌الدین آمدی به مغز کلام و معنی بیان شیخ مقتول در عبارت: «لابد ان املک الارض» نرسیده و قصور علمی خود را از درک سخن فیلسوف اعظم، به حساب کم عقلی او نهاده است.

توضیح این که: شیخ شهید، در کتاب بی نظیر «حکمة الاشراق» که شهرزوری در مقام تعریف مقدمه‌ای عالمانه بر آن نوشته است، اعتقاد دارد که: مراتب حکماء بسیار و مختلف است: برخی از آنان حکیم الهی بوده و بدون بحث علمی. و نظری، در اقیانوس تائه و شناخت مستقیم ذات و صفات و افعال حضرت حق فرو رفته و غواصی می‌کنند و بعض دیگر فقط حکیم بخت بوده و عدیم‌التأله‌اند، یعنی جز در اصول و فروع مباحث عقلی و حکمی، اهلیت مواجید ذوقی و مکاشفات باطنی و شهود حقی ندارند و نصیب آنها همان غور و ژرف بینی در مبانی برهان و قیاسات متحبه و ادله اثباتی است. اما حکیم کامل

کسی خواهد بود که با هر دو بال و بر حکمت استدلالی و کشفی یا ذوق التَّأَلُّه در اوج ادراک حقایق پرواز کند. و این مقام هر حکیمی را میسر نگرود. اما اگر چنین کسی یافت شود، دارای ریاست کلی و خلافت بر زمین است و لذا فرماید: «فان اتَّفَقَ فی الوقت، متوَعَّلَ فی التَّأَلُّه و البحث، فله الرِّیَاسَة و هو خلیفَةُ اللَّهِ» یعنی: اگر در یک زمان اتفاق افتاد، که حکیمی هم در تَأَلُّه و کشف و شهود توَعَّل و عمقی داشت و هم در بحث علمی و استدلالی، پس ریاست بر عموم ساکنان زمین او را مسلم بوده و چنین کسی خلیفه خداوند در زمین است، و «ان کسان فی غیَةِ الخمول» اگرچه در نهایت درجه گمنامی باشد، و بهترین پژوهندگان حکمت کیسانی هستند که هم طالب تَأَلُّه باشند و هم بحث، لیکن به هر وجه ذوق تَأَلُّه مقدّم بر بحث خواهد بود، لیکن مراد از ذوق التَّأَلُّه نه آنست که منسوب به ملّا جلال الدّین دوانی متکلم معروف است و اشکالات بسیاری بر آن وارد میباشد. با توجه بدین مقدّمه توضیحی، باید دانست که شیخ اشراق در هر دو جنبه تَأَلُّه و بحث، سرآمد دهر و بی نظیر بوده، و به همین دلیل خود را خلیفه الهی در زمین و سزاوار ریاست کلی بر همه مردم روی زمین دانسته و اگر در تعبیر خواب خود اصرار می ورزید که پهنه زمین در حیطة تسلط و تملک او درخواهد آمد، سخنی به گزاف نگفته النّهایه، شیخ سیف الدّین آمدی، که مردی نظار در اصول فقه بوده است، استعداد درک و فهم کلمات شیخ اشراق و تعبیر خواب او را نداشته، لاجرم وی را پر علم کم خرد خوانده و تعبیر غلط خود را درست می پنداشته است، در حالی که هیچ تناسبی در تعبیر او با شخصیت الهی صاحب رؤیا وجود نداشته است و تعبیر او به شهرت در علم، برای شیخ اشراق تحصیل حاصل بوده است. در اینجا بیتی عربی، مناسب مبحث، به یاد آمد:

فقل لمن يدعی فی العلم، فلسفةً حَفِظْتُ شیئاً، و غَابَتْ عنک أشیاء

یعنی: پس به کسی که در علم فلسفه دارای ادعاست بگو: چیزی اندک گونه به خاطر سپرده‌ای، در حالی که خیلی از امور و اشیاء بزرگ از تو پنهان مانده، و نسبت به فهم آنها اهلیتی نداری.

پس تعبیر خواب شیخ اشراق، همان است که خود دانسته و مراد از سلطنت نیز، تسلط ظاهری و باطنی است، اگرچه ظاهری آن به سبب وجود موانع، برای وی تحقق خارجی و وقوعی نیابد. اما در نفس الامر، حکیم متألّه و بحاث که به مقام ولایت دست یافته و حکمش به ظاهر و باطن نافذ است، در فعل، خلیفه الهی بوده و استحقاق سلطنت کلی، خاصّ اوست و بس. شیخ اشراق در بیشتر اوقات شعری می‌خواند که تضمین از دو بیت ابوالفتح بُستی است:

الّٰی حَتَفَى مَشَى قَدَمِی أَرَى قَدَمِی، أَرَأَى دَمِی
فَلَمْ أَنْفَكُ مِنْ نَدَمٍ وَ لَيْسَ بِنَافِعٍ نَدَمِی

یعنی: گام‌هایم به سوی مرگ می‌شتابند. می‌بینم که با هر قدم خونم را می‌ریزند، پس هرگز از پشیمانی به دور نبوده‌ام و حال این که می‌دانم، ندامت سودی ندارد.

شیخ اشراق، آنگاه که قتل خود را، رویاروی می‌دید، بیشتر بدین بیت تضمین شده از ابوالفتح بُستی مترنم بود:

أَرَى قَدَمِی، أَرَأَى دَمِی فَهَانَ دَمِی، فَهَانَ دَمِی

یعنی: گام‌هایم را می‌بینم که به خونریزم شتابانند، و خونم خوار و پایمال می‌شود، پس ای نفس متوجه و ملازم این ندامت باش. هر دو مصراع این بیت، مثالی کامل برای جناس لفظی و خطبی می‌باشد.

مدرّس تبریزی در «ریحانه» بنا بر اختلاف روایات در تاریخ قتل شیخ اشراق چند مادهٔ تاریخ نقل کرده: یکی «شهاب‌الدین مقتول ۵۸۱»، دیگری «شهاب‌الدین هادی اقدس ۵۸۸» که با حساب حروف ابجد، تاریخ قتل او را تعیین می‌کنند.

سید محمد کاظم امام، در کتاب: «فلسفه ایران باستان» به نقل از «آثار البلاد» می‌نویسد: یکی از دانشمندان قزوین گفت: من در یکی از کاروان‌سراهای سرزمین روم فرود آمده، آواز قرائت قرآن را شنیدم، کارکنان آنجا گفتند آواز شهاب‌الدین است، و من از دیرگاهی می‌خواستم او را ببینم، لیکن می‌گفتند به کسی اجازه ملاقات نمی‌دهد، ولی هر بامداد بر بام شده و در آفتاب می‌نشیند. پس من بر کنار صُفّه‌ای نشستم تا شهاب‌الدین از خانه بیرون شد با لباسی از نمد

سیاه و کلاهی بدان گونه. من از جای برخاسته بر او سلام گفتم و از او خواستم ساعتی در صُفّه با من بنشیند، و من بر فرش نشسته بودم، ولی او فرش را به یک سو زد و بر زمین نشست و من که با او سخن می‌گفتم، او در جهانی دیگر بود. گفتم: اگر جز این نمد، لباس دیگری می‌پوشیدی بهتر بود، گفت: چرکین می‌گردد. گفتم آن را شستشو ده، گفت باز هم چرکین می‌گردد، گفتم باز شستشو ده، گفت: من برای این زنده نیستم که جامه شویی دهم، کارهایی مهم‌تر از این دارم.

آنچه که از تاریخ کامل علامه ابن‌اثیر جزری در «ذکر وفات ملک‌ظاهر» در سال ۶۱۳ هجری مشاهده می‌شود و به نظر درست می‌رسد این است که به قول صاحب کامل این پادشاه: «وکان شدید السیره، ضابطاً لأموره کُلّها... عظیم العقوبه عَلَی الذُّنُب» یعنی: شاهن بود سخت نهاد، در ضبط آورنده همه کارها... و برگناه اشخاص بی‌گذشت و بزرگ کیفر. در نتیجه فقهاء و علماء ظاهری که اطراف او را گرفته و امور را به فتاوی خود رتق و فتق می‌کردند، بر اثر مغلوب شدن در مناظرات و در مباحث از فیلسوف اعظم الهی، شیخ اشراقی، در مقام حسادت، به خونریز او یک زبان شدند، و چشم و چراغ دودمان حکمت ایران باستان و فلاسفه خسروانی و حکماء فهلوی یا کسرویانی را برای همیشه از حلیه نورافشانی خاموش کردند.

در تکمله تتمه صوان‌الحکمه. تألیف علی‌بن زید بیهقی متوفای ۵۶۵ هجری، از شهاب‌الدین سهروردی به نام «الامسام» می‌نویسد: «خلفاء عهد و سلاطین وقت بمیامن انفاس او تبرک و تیمن نموده‌اند، و خصوصاً ملک عمادالدین ارتق جدّ سلاطین میردین» و سپس افزاید: «الواج عمادی» که غُره تصانیف اوست به نام عمادالدین ارتق ساخته... و آثار ولایت و کرامت از وی ظاهر بودی. در جای دیگری از ترجمه شیخ می‌نویسد: «دائماً توسن طبع او وحشی نهاد بودی و با وحدت و وحشت الف گرفتگی و خرقة مرقع پوشیدی و کلاه سرخ رنگ ترکمانان و کردان برسر نهادی».

رضاقلی خان هدایت در «مجمع‌الفصحاء» شیخ مقتول را خواهرزاده شهاب‌الدین عمر سهروردی صاحب «عوارف‌المعارف» در تصوف دانسته و از او

این رباعی را نقل می‌کند:

هان تا سررشته خرد، گم نکنی خود را، ز برای نیک و بد، گم نکنی
 رهرو تویی و، راه تویی، منزل تو هشدار، که راه خود، بخود، گم نکنی
 شادروان دهخدا در لغت‌نامه؛ ترجمه این شیخ جلیل را در ذیل کلمه
 ابوالفتوح چنین آورده است: شهاب‌الدین، یحیی بن حبش بن امیرک السهروردی
 المقتول، یا شهید معروف به شیخ... سهروردی یگانه روزگار خود، در علوم
 حکمیه و جامع علوم فلسفیه و بارع در اصول فقهیه بود.

بر کتب و رسالت شیخ اشراق، شروع و تعلیقات بسیاری نوشته شده از
 جمله: شرح خیلی مهم قطب‌الدین شیرازی است بر کتاب: «حکمة الاشراق» و
 تعلیقات ملاحظه‌کننده بر شرح و متن، و نیز شرح ملاجلال‌الدین صدیقی دوانی به
 نام «شواکل الحور» بر متن «هیاکل النور» است، و شاگرد با واسطه شیخ،
 شمس‌الدین شهرزوری را نیز، شرحی مهم بر حکمة الاشراق می‌باشد، و به نقل
 از مقدمه شادروان، دانشمند ایران‌شناس «هانری گربن» فرانسوی بر چاپ
 مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، در سال ۱۰۰۸ هجری، محمد شریف
 نظام‌الدین احمد بن الهروی، مقدمه و قسمت دوم کتاب حکمة الاشراق را به زبان
 فارسی ترجمه کرده و شرحی فارسی بر آن نوشته است، غیاث‌الدین منصور پسر
 صدرالدین دشتکی نیز، شرحی بر هیاکل‌النور سهروردی دارد که به: «اشراق
 هیاکل‌النور عن ظلمات شواکل الغرور» موسوم، و در واقع ردّ بر شرح ملا
 جلال‌الدین دوانی است. دوانی در شرح خود بر پدر غیاث‌الحکماء سید سند
 اعتراضاتی دارد و پسر در مقام انتصار پدر به دفع آن اعتراضات پرداخته است.

مدرس تبریزی در ریحانه‌الادب و در ترجمه سعدبن منصور معروف به
 ابن‌کمون طراح شبهه مشهور در تعدد واجب‌الوجود، از میر محمدباقر داماد نقل
 می‌کند که ابن‌کمون بر کتاب «تلویحات» شیخ اشراق شرحی دارد و نیز
 شهرزوری هم بر کتاب مزبور شرحی نوشته است و بالاخره همین صاحب
 ریحانه می‌نویسد که ابن‌کمون شرحی بر کتاب «صحائف» سهروردی نوشته
 است.

حکماء و متکلمان اسلامی متأخر از زمان شیخ شهید، در مسئله اصالت

وجود، یا ماهیت، که آن را در بخش مستقلی مورد تحقیق قرار خواهیم داد، نیز، به هر وجه ناگزیر از ذکر رأی برگزیده حکیم مورد ترجمه، گردیده و به تقویت یا تضعیف رأی وی پرداختند.

پیروان فلسفی او، در حکمت اشراق بسیارند، و حتی مخالفان انظار حکمی و عقلی آن شیخ اعظم، نامش را در کمال احترام و توقیر و تکریم یاد کرده‌اند. در بخش تأثیر آراء نوری و عقاید حکمای فهلوی یا خسروانی و یاکسرویان که مراد همان فلاسفه ایران باستان و پیروان آیین بهی و زرتشتی است بر شیخ مترجم، چگونگی اخذ و بازسازی و انساق حکمت الهی اشراق را به شهروند جاودانگی به وسیله این حکیم، و منابع مورد استفاده‌اش را بررسی خواهیم کرد. از مستشرقان و دانشمندانی غیر ایرانی که در تحقیق و انتساب و تصحیح و چاپ آثار شیخ اشراق کوشش بسیار کرده‌اند، یکی ریتز آلمانی و دیگری اشپیس انگلیسی و سه دیگر دانشمند نامبردار، آقای هانری کربن فرانسوی است.

صاحب معجم‌الادباء، یک قصیده و یک غزل لطیف و پاره‌ای از کلمات شیخ را در کتاب خود نقل کرده است که خاتمه این مقال از باب تیرک به ترجمه غزل و سخنان آن شهید بسنده می‌شود.

ترجمه غزل:

أقولُ لِجَارَتِي، وَالذُّمُّ جَارِي
وَلِي، عَزْمُ الرَّحِيلِ، عَنِ الدِّيَارِ
در حالی که سیل سرشک از دیدگانم روانست به همنشین خود جسم خاکی،
می‌گویم: مرا آهنگ کوچ از این دیار فرا رسیده است.

ذَرِينِي، ان أَسِير و لَاتنوحِي
فان الشَّهَبِ، اشرفها سواری
بگذار تا شهاب‌الدین به سیر دیار جان و خرد شود و از دوری من نوحه‌گری
مکن، زیرا بهترین شهاب، ثاقب آنها نیست بلکه سیرکننده آنها، یعنی: منم.

توضیح: جرم شهاب ثاقب از ماده، و نفس شهاب‌الدین از روح و خرد است.

إِنِّي فِي الظَّلَامِ رَأَيْتُ ضَوْعاً
كَأَنَّ اللَّسِيلَ بُدِّلَ بِاللَّهَارِ
و همانا من در تیرگی‌های جسم فروغی بدان‌گونه پرتابش یعنی روح
می‌بینم، که گویی شب ظلماتی «تن» به روز روشن «روح» مبدل شده است.
إِلَى كَمْ أَجْعَلُ الْحَيَاتِ صَحْبِي
إِلَى كَمْ أَجْعَلُ التَّيْنِ جَارِي

خدای را، تا چند گریزه ماران «هوای نفس» را مصاحب خود کرده. و تا کی این
ازدهای مردم او بار را هم نشین، خرد، خود قرار دهم؟.

وَ أَرْضِي بِالْإِقَامَةِ فِي الْفَلَاتِ وَ فِي ظَلَمِ الْعُنَاصِرِ أَيِّنَ دَارِي؟

و من به اقامت در بیابان خشک عالم مواد و آخشیمان خرسند گشته‌ام، آخر
مرا بگویند که خانه من، در کجای این بیابان تاریک واقع است؟.

وَيَبْتَدُونَ، لِي مِنَ الزُّورَاءِ بَرْقٌ يُدَكِّرُنِي بِهَا، قُرْبُ الْمَمَارِ

و برای من از عمق تیرگی این دشت دور برقی می‌جهد که مرا به نزدیکی گور
یادآور می‌شود.

إِذَا أَبْصَرْتُ، ذَاكَ التَّوْرَ أَفْنَى فَمَا أُدْرِي، يَمِينِي مِنْ يَسَارِي

آنگاه می‌بینم که فروغ آن برق، مرا از تیرگی جسم رهانیده در خود فانی
می‌کند، پس در چنین هنگام طرف یسا دست راست خود را از چپم باز
نمی‌شناسم.

ترجمه از سخنان شیخ: هان، آگه باش که به زودی گفتار و کردار و پندار تو،
به معارضهات برخاسته، زود است که از هر حرکت گفته و کرده و اندیشهات،
صورت‌هایی بر تو ظاهر گردد.

پس اگر گفتار و کردار و پندار تو عقلی و از جهان جان بود، آن صورت‌ها ماده
وجود فرشته‌ای می‌گردد که در این سرای به مصاحبت آن لذت‌ها یابی و به فروغ
آن در سرای دیگر رهنمون آیی و اگر حرکات شهوانی یا خشم‌آگین باشند صور
مزبور، ماده وجود شیطانی را تشکیل می‌دهند که در طول زندگی آزارت داده و
پس از مرگ نیز حجاب‌وار مانع تو از برخورد با نور خواهند شد.

