

چاپ چهارم



سهروردی
و مکتب اشراق

مهدی امین رضوی



ترجمہی دکتر محمدالدین کیوانی

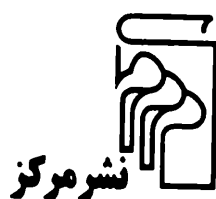
سُورِدِي
وَمَكْتَبِ الشَّرْقِ



سُورِدِي
وَمَكْتَبُ الشَّرْقِ

مهدی امین رضوی

ترجمہ دکتہ محمد الدین کیوانی



**Suhrawardi and the
School of Illumination**
Mehdi Amin Razavi

سهروردی و مکتب اشراق
نوشته‌ی مهدی امین رضوی
ترجمه‌ی دکتر مجدالدین کیوانی
طرح جلد از ابراهیم حقیقی
چاپ اول ۱۳۷۷، شماره‌ی نشر ۴۰۴
چاپ چهارم ۱۳۸۷، ۱۰۰۰ نسخه، چاپ علامه طباطبایی
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۰۵-۴۰۶-۹

نشر مرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۵۵۴۱ تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
Email: info@nashr-e-markaz.com

حق چاپ و نشر این ترجمه برای نشر مرکز محفوظ است

امین رضوی، مهدی
سهروردی و مکتب اشراق / مهدی امین رضوی؛ ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی. - تهران:
نشر مرکز، ۱۳۷۷
ده، ۲۶۸ ص. - (...مجموعه تصوف و عرفان)
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا
ISBN: 978-964-305-406-9
۱. سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹ - ۵۸۷ ق. - نقد و تفسیر. ۲. اشراق (فلسفه). ۳.
تصوف. ۴. فلسفه اسلامی. ۵. اشراقیان. الف. کیوانی، مجدالدین، ۱۳۱۶- ، مترجم.
ب. عنوان
۹ س الف / BBR ۷۷۱ م الف س / ۸۴۸ / ۱۸۹/۱
کتابخانه ملی ایران
۷۸-۸۷۵۱ م

قیمت ۴۹۰۰ تومان

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی
چندین سخن نغز که گفتی که شنودی؟
ور باد نبودی که سر زلف ربودی
رخساره معشوق به عاشق که نمودی؟

این ترجمه را به همسر مهربان و فداکارم،

فروغ، تقدیم می‌کنم.

م.ک.

فهرست

۱	پیش‌گفتار مترجم
۱۰	مقدمه
۱۳	۱. سهروردی منطقی
۱۴	۲. سهروردی نو ابن‌سینایی
۱۵	۳. سهروردی حکیم

۱. زندگی و آثار سهروردی

۲۰	الف. زندگی
۲۵	ب. اوضاع فکری
۲۸	ج. مطالعه‌ای در آثار سهروردی
۳۱	۱. تلویحات
۳۳	۲. مقاومات
۳۴	۳. مشارع و مطارحات
۳۶	۴. حکمة‌الاشراق
۳۸	۵. پرتونامه
۳۹	۶. هیاکل النور
۴۰	۷. الواح عمادی
۴۲	۸. رسالة الطیر
۴۷	۹. آواز پر جبرئیل
۴۸	۱۰. عقل سرخ

۵۰. ۱۱. روزی با جماعت صوفیان
۵۱. ۱۲. رساله فی حالة الطفولیه
۵۳. ۱۳. رساله فی حقیقه العشق
۵۴. ۱۴. واردات و تقدیسات
۵۵. ۱۵. خاتمه

۲. موضوعات اصلی

۶۲. ۱. هستی‌شناسی
۶۴. ۲. وجود و ماهیت
۶۷. ۳. موجودات واجب و ممکن
۶۹. ۴. نهایت و لانهایه
۷۱. ۵. وجود خداوند
۷۴. ۶. مسأله نفس و جسم
۷۷. ۷. زندگی پس از مرگ
۸۱. ۸. منطق
۸۲. ۹. فرشته‌شناسی
۸۵. ۱۰. طبیعیات
۸۷. ۱۱. روان‌شناسی [یا علم النفس]
۸۸. ۱۲. معادشناسی
۸۹. ۱۳. حکمت مقابل فلسفه

۳. تصوف عملی

۹۹. ۱. مشاهده سهروردی
۱۰۵. ۲. درباره طبیعت انسان
۱۱۰. ۳. درباره سفر روحانی و معراج
۱۲۰. ۴. توحید و سرنوشت نهائی

۴. تصوف فلسفی

- ۱۲۸ ۱. در باب نور و انواع آن
- ۱۳۲ ۲. فرشته‌شناسی
- ۱۴۱ ۳. عالم مثال
- ۱۴۴ ۴. مشاهده
- ۱۴۵ ۵. مشاهده و استدلال
- ۱۴۶ ۶. علم و حضور
- ۱۴۹ الف. معرفت‌شناسی
- ۱۵۰ ۱. علم به واسطه تعریف [یا علم حصولی]
- ۱۵۵ ۲. علم به واسطه ادراک حسی
- ۱۵۹ ۳. علم به واسطه مفاهیم فطری
- ۱۶۰ ۴. معرفت‌شناسی فلسفی سهروردی
- ۱۶۳ ب. علم حضوری
- ۱۶۵ ۱. بحث از منظر تقسیم ثنائی من / او
- ۱۷۱ ۲. بحث از منظر شیوه پیش‌شناختی علم
- ۱۷۲ ۳. بحث از منظر صفات
- ۱۷۶ ۴. نتیجه‌گیری
- ۱۷۷ ۵. نتایج عملی تحلیلی فلسفی - تاریخی
- ۱۸۰ ۶. تحلیلی انتقادی از علم حضوری

۵. تأثیر سهروردی بر فلسفه اسلامی

- ۱۹۳ الف. ایران بزرگ
- ۱۹۵ ۱. فلسفه اشراقی پیش از مکتب اصفهان
- ۱۹۶ ۲. مکتب اصفهان
- ۲۰۲ ۳. سهروردی و ملاصدرا

- ۲۰۵ ۴. عصر قاجار
- ۲۱۱ ۵. مکتب شیخیه
- ۲۱۲ ۶. دوره معاصر
- ۲۱۴ ب. هند
- ۲۱۷ ج. سهروردی در سوریه و آسیای صغیر
- ۲۱۸ د. سهروردی در غرب

۶. ملاحظات پایانی ۲۲۶-۲۲۹

۷. پیوست: متن و شرح آواز پر جبرئیل ۲۳۰-۲۵۳

- ۲۵۴ گزیده کتاب‌شناسی
- فهرستها**
- ۲۶۰ الف. اصطلاحات
- ۲۶۳ ب. نامهای اشخاص و جایها
- ۲۶۷ ج. کتابها و رسالات

پیش‌گفتار مترجم

سودای میان تهی زسر بیرون کن
از ناز بکاه و در نیاز افزون کن
استاد تو عشق است چو آنجا برسی
او خود به زبان حال گوید چون کن
(سهروردی، فی حقیقة العشق، ص ۲۸۵)

دفتر حاضر ترجمه‌ای است از کتاب: *Suhrawardi and the School of Illumination*، تألیف مهدی امین رضوی، (ز ۱۳۳۶ ش، مشهد) دانشیار بخش فلسفه و دین در کالج مری واشینگتن ایالات متحده، که در ۱۳۷۶/۱۹۹۷ منتشر شده است. نویسنده که پایان‌نامه دکترای خود را (در دانشگاه تمپل فیلادلفیا) در باب "نظریه علم از دیدگاه سهروردی" نوشته تاکنون افزون بر بیست مقاله درباره بعضی از جنبه‌های دین و فلسفه اسلام در مجلات بین‌المللی منتشر کرده است.

کتاب شامل شرح کوتاهی از زندگی شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک (۵۴۹-۵۸۷ ق) معروف به شیخ اشراق و شیخ مقتول، معرفی اجمالی آثار وی، نقد و بررسی عناصر اصلی تفکرات این فیلسوف و عارف بنام، و بالاخره تأثیر وی بر اندیشمندان بعد از اوست.

سهروردی و مکتب اشراق گرچه احتمالاً برای اهل تخصص نوشته نشده - و به نظر هم نمی‌رسد چنین ادعائی را داشته باشد - بی‌تردید متخصصان می‌توانند شیخ را در این کتاب از منظر غربیان یا پروردگان

فرهنگ غرب ببینند و نقاط قوت و ضعف آن را باز نمایند. به هر حال، به نظر می‌رسد که هدف نویسنده از تألیف این کتاب معرفی همه‌جانبه ولی نه چندان مفصل و فنی سهروردی به خواننده انگلیسی زبان، یا انگلیسی دانی، است که یا دانشجوی رشته فلسفه و علاقمند به تفکر فلسفی شرقی است یا - در عصر هر که مالش بیش قدرش بیشتر! - هنوز به معنویات و اندیشه‌هایی که ثمره مادی ندارد، اهمیت می‌دهد. چنین کسانی می‌توانند سیمای فکری شیخ اشراق را در آئینه کتابی واحد تماشا کنند، گرچه مسلماً همه ظرافتها و جزئیات این چهره را نخواهند دید. به علاوه، خوانندگان می‌توانند تحول تفکر اشراقی و سرنوشت آن را در طول قرون متمادی تا عصر حاضر دنبال کنند. بنابراین، ترجمه حاضر می‌تواند جماعت کثیری از فارسی‌زبانان را به کار آید؛ مخصوصاً آنان که فرصت چندانی برای رفتن از این کتاب به آن کتاب را ندارند و می‌خواهند فعلاً تصویری کلی و نسبتاً اجمالی از شخصیتی به دست آورند که بی‌گمان یکی از ستونهای تاریخ تفکر ایرانی - اسلامی است.

هر شماری را که از میان اندیشمندان دنیای اسلام به عنوان "بزرگ‌ترین" برگزینیم، بی‌شک سهروردی یکی از آنان خواهد بود. نبوغ، عمق و وسعت فکر، استقلال اندیشه، خلاقیت و نوآوری، قدرت ترکیب افکار و آراء مختلف، نگرش جهان شمول، نیروی بیان و ذوق، و تسلط در زبانهای عربی و فارسی شیخ اشراق را در تاریخ تفکر جایگاه ویژه و ممتازی بخشیده که از بسیاری جهات قابل قیاس با جایگاه دیگران نیست. برجستگی سهروردی را شاید بتوان کلاً معلول سه عامل دانست: تفکر جهان شمول و جامع، ابتکار، و جسارت در بیان. شیخ شهاب‌الدین گرفتار تفکر یک بُعدی و تعصب‌آمیز نبود. وی مانند بسیاری از اندیشمندان تاریخ فقط خود را بر حق نمی‌دانست و دیگران را بر باطل. حقیقت مطلق

بیش از یک چیز نمی‌تواند باشد و همه ملل و نَحَل، فیلسوفان، عالمان و عارفان گم‌گشته‌ای بیش ندارند، منتها راههائی که به امید دستیابی به این حقیقت برگزیده‌اند متفاوت بوده است. فرزند سهرورد نسبت به خط و شیوه خاصی تعصب نمی‌ورزد، و در عمل تک صدائی را جائز نمی‌شمرد: همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست

همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت

بنابراین، وی با وجود اینکه مسلمانی مؤمن و کاملاً آشنا با علوم قرآنی بود، از جستجوی حقیقت در سنتهای فکری یونانی، زرتشتی، هندی، یهودی و مسیحی نه تنها ابائی نداشت، بلکه عناصری از این سنتها را در تاروپود نسج فکری خویش تنید و نظام فلسفی خویش را جامعیت بخشید. بهره‌گیری از شیوه‌های فکری گوناگون و درآوردن آنها به قالب نظامی منسجم و هماهنگ، ابتکار و توان ذهنی فوق‌العاده‌ای می‌طلبد، و سهروردی از این نیروها بهره‌مند بود. او فلسفه ارسطویی را نه در بست پذیرفت و نه یکجا رد کرد بلکه از شیوه‌های استدلالی آن حداکثر استفاده را در ساختن نظام فلسفی خویش برد. شیخ به ارسطو بسنده نکرد و مرعوب نام و آوازه او هم نشد؛ به افلاطون و دیگر حکیمان سالها قبل از این دو نیز مراجعه کرد و، در یک معنا، مقداری از پایگاه به ظاهر غیرقابل رقابت معلم اول کاست. از مؤلفه‌های تقریباً بی‌نظیر و منحصر به فرد فلسفه شهاب‌الدین چیزی است که او از آن به حکمت خسروانی تعبیر می‌کند و آن سنت فلسفی ایرانیان باستان است. شیخ با گنجاندن مقداری از میراث فکری حکیمان ایران باستان نشان داد که نیاکان ما از چه سرمایه عمیق فلسفی برخوردار بوده‌اند.

امتیاز دیگر سهروردی استقلال فکری و جسارت او در عرضه صریح بسیاری از افکار خویش بود. شیخ شهاب‌الدین هفتاد هشتاد سال پس از

زمانی زندگی می‌کرد که نابغه ایرانی دیگری به نام امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) پنبه فلسفه رازده، و پایگاه آن را - لا اقل در ایران - به کلی سست کرده بود. با ضربه کاری او به بنیاد فلسفه - و به احتمال بسیار، سوء استفاده‌هایی که متشرعین ظاهری و متعصب از ستیز عالم موجهی چون حجة الاسلام غزالی با تفکر فلسفی، در محکوم کردن فلسفه به عنوان ضد دین کردند - دوباره سخن گفتن از فلسفه، آن هم فلسفه مجوسان (!) کار آسانی نبود. چوبی که غزالی بر زمین زده بود، چنان کوبنده بود که هواداران فلسفه چنانچه می‌خواستند به راه خود ادامه دهند، می‌بایستی خطر متهم شدن به بی‌دینی و انحراف از شریعت را می‌پذیرفتند. نمونه‌ای از نگرش رایج نسبت به فلسفه در آن روزگار را می‌توان در شعر خاقانی شروانی، که تقریباً معاصر سهروردی بود، دید. وی ضمن یکی از قصایدش می‌گوید:

ای امامان و عالمان اجل	خالِ جهل از برِ اجل منهد
علم تعطیل مشنوید از غیر	سرّ توحید را خلل منهد
فلسفه در سخن میامیزید	و آنگهی نام آن جدل منهد...
نقد هر فلسفی کم از فلسی است	فلس در کیسه عمل منهد...
مرکب دین که زاده عرب است	داغ یونانش بر کفل منهد
قفل اسطوره ارسطو را	بر در احسن الملل منهد
نقش فرسوده فلاطون را	بر طراز بهین حُلل منهد
فلسفی مرد دین مپندارید	حیز را جفتِ سام یل منهد...

بی‌تردید منظور از "علم تعطیل" فلسفه کم از فلس یونانیان بیگانه است که به توحید خلل وارد می‌کند. میان شرع نبوی و فلسفه یونان، به نظر امثال قصیده‌سرای شروان، آن اندازه فاصله است که میان حیز و سام نریمان! در چنین جوئی سخن راندن از فلسفه ارسطوئی و حکمت افلاطونی و آراء

فلسفیِ گبران، بسیاری از اوقات، بازی با آتش بوده است، و سهروردی به عواقب چنین کاری تن در داد. شیخ اشراق از لحاظ جسارت در بیان، به راستی الگویی است برای کسانی که نمی‌خواهند اندیشه‌های خویش را تابع عافیت‌طلبی و مصلحت‌بینیِ خود و خوش‌آمد و بد‌آمدِ این و آن قرار دهند.

با این همه، شاید استثنائی‌ترین نکته در مورد سهروردی همان باشد که وی شهرت خود و عنوان فلسفه‌اش را از آن گرفته است: نور! به عقیده او، تنها چیزی که می‌توان نام حقیقت بر آن نهاد و از بسیاریِ وضوح نیاز به تعریف ندارد، نور است. موجودات به نسبتِ درجهٔ کمال خود در سلسله مراتب وجودی، از این حقیقت بهره می‌برند. نور محض، یعنی حقیقت مطلق، خداوند است که شیخ آن را نورالانوار می‌نامد. درجهٔ زیبایی و کمالِ هر موجود، بستگی دارد به درجهٔ نزدیکی آن به نورالانوار. البته دقیقاً معلوم نیست که مقصود و تصور سهروردی از "نور" چه بوده است. بعضی از صاحب‌نظران به این نظر متمایلند که مقصود شیخ از نور، "وجود" بوده است. به هر حال، اگر هم او نور را در معنای خاصی به کار برده که عیناً همان نورِ موجود در عالم خارج نیست، بی‌شک بدون عنایت به آن هم نبوده است. از سخنان شیخ و زمینه‌های فکری وی برمی‌آید که او "نور" را با گوشهٔ چشمی به نور در آیین زرتشتی، نور در قرآن و حتی، همین نور محسوسِ ملموس به کار گرفته است، چون در عالم محسوسات نیز چیزی روشن‌تر از نور نمی‌توان یافت. به هر تقدیر، خوانندهٔ فلسفهٔ اشراق، آفرینشی زیبا و متلالی در برابر چشمِ ذهن خویش متصور می‌بیند. انسان وقتی به کارگاه خیال شیخ که صورتِ عالمی این چنین در آن تصویر شده می‌اندیشد، چه عالم درخشان، بدیع، پاک و امیدبخشی در برابرش جلوه می‌کند! شیخ می‌گوید همهٔ پرتوهائی که از منبع نور اصلی در عالم

پراکنده شده، گرفتار ظلمت ماده گردیده است. اما این ماده در واقع اصلاتی ندارد و می‌توان آن را زدود تا دوباره همه جا و همه چیز از نور پُر شود. فرد به کمک زهد، ریاضت و تطهیر نفس از پلیدیهای ماده، می‌تواند حجاب ظلمت را از پیش بردارد، و خود خویشتن را پاک کند تا شایسته پیوستن به نورالانوار شود. اینجاست که نقطه تلاقی فلسفه و عرفان سهروردی تشکیل می‌شود. در معنایی کلی، می‌توان گفت تلفیق این دو - یا نقطه‌ای بینابین این دو - است که حکمت اشراق نام گرفته است. شیخ منافاتی میان فلسفه و عرفان نمی‌بیند. نظام فلسفی او بر استدلال و کشف و شهود هر دو مبتنی است. پیشرفته‌ترین طبقه از طبقات دانایان آنانند که هم در فلسفه استدلالی هم در عرفان به کمال رسیده‌اند. او این طبقه را حکیمان متألّه می‌نامد. تفاوت عمده میان محمد غزالی و سهروردی در این است که امام طوس فلسفه را کنار گذارد تا بیشتر و بیشتر به عرفان بپردازد، اما سهروردی آن را وسیله‌ای در کنار عرفان برای رسیدن به حقیقت قرار داد. با این همه، به نظر می‌رسد سهروردی بیشتر فیلسوفی عارف مشرب است تا عارفی فلسفه‌گرا. عنصر تعقل و استدلال در تفکر وی چنان قوی است که نمی‌توان او را به هیچ وجه در ردیف عرفا و صوفیانی که عقل را سد راه می‌دانند، به شمار آورد. به خلاف "شیخ مذهب" حافظ شیراز که "عاقلی را گنه" می‌داند، شیخ اشراق همه جا تابع منطق عقل است. سخنانی از قبیل: "ما را به منع عقل مترسان و می‌بیار - کان شحنه در ولایت ما هیچ کاره نیست"، در نوشته‌های سهروردی نمی‌بینیم. گرچه در جای‌جای بعضی از آثار شیخ شهاب‌الدین، از عشق، سماع و رقص سخن رفته است، مطمئناً فضای روحی او از نوع فضائی نیست که امثال عطار، مولوی، فخرالدین عراقی و حافظ در آن سیر کرده‌اند. کسی که از تألیف قضایا، ترکیب قیاسات و استنباط نتایج - که

همه ابزارهای منطق است - حرف می‌زند نمی‌تواند با صوفیانی که عقل مآل‌اندیش و احتیاط‌کار را واقعی نمی‌نهند، هم‌نوا باشد. با این همه پیشنهادهای عقل، به نظر سهروردی، باید به تصویب علم شهودی برسد تا کاملاً در خور اعتماد گردد. شیخ اشراق در این معنا کمابیش هم عقیده با شیخ محمود شبستری است که می‌گوید: به قیاسات عقل یونانی - نرسد کس به ذوق ایمانی. علم واقعی، نه از طریق فکرِ صرف و صغری و کبری چیدنهای منطقی که به کمک مشاهده مستقیم حقایق حاصل می‌گردد و این وقتی تحقق می‌پذیرد که انوار اشراقی بر نفس بتابد و او را به عالم مجردات متصل کند. به علاوه، او از مسلک تصوف و طریقت‌عارفانه بیشتر به شیوه‌های ترک نفس، مبارزه با امیال مادی، و تلاش در تصفیة باطن و رهایی از ظلمت امور جسمانی برای رسیدن به نور حقیقت، توجه دارد.

باری، حکیم متألهی چون سهروردی که در همه چیز و همه جا نور می‌دید و عالم آرمانی بهشت آئین او پنداری قصر آئینه‌ای است که از پست و بلند آن نور می‌ریزد و نور می‌خیزد، گرفتار بغض تاریک‌اندیشان تنگ‌نظر شد. متشرعانِ ظاهرپرستی که ژرفای اندیشه‌های شیخ را نمی‌فهمیدند و سخنانش را با ظاهرِ دین موافق نمی‌دیدند، کمر به نابودیش بستند و وقتی شرع نبی را از خطر رهایی دادند با وجدانی آرام رفتند و به خانه آمدند!"

زمانی که این مایه مباهات همه ایرانیان اندیشمند اندیشه‌دوست در زیر شکنجه یا بر اثر گرسنگی در زندان ملک ظاهر، پسر صلاح‌الدین ایوبی جان می‌داد، بیش از ۳۸ سال نداشت. تنها خدا می‌داند که در این عمر کوتاه که یک چند صباح آن در بی‌خبریهای کودکانه گذشته بود، آن همه را که می‌دانست از کجا می‌دانست و آن همه را که نوشت کی نوشت! تحریر چیزی حدود ۲۰ کتاب و رساله بلند و کوتاه در موضوعات پیچیده

فلسفی، جهان شناختی و روان کاوانه، طی زمانی نسبتاً کوتاه، خود به معجزه می ماند. اگر بسیاری از آدمی زادگان به ندرت می اندیشند یا اصلاً نمی اندیشند، و بعضی فقط معدودی از ساعات شب و روز خویش را می اندیشند، به نظر می رسد سهروردی - اگر نه تمام، لاقلاً - اکثر ایام عمر را در تفکر گذرانده است و الاکجا می توانست این همه آثار پرمایه و عمیق را بیافریند که تا قرنهای پس از او، حتی تا زمان حاضر، موضوع بحث و فحص هزاران اندیشمند مسلمان و غیرمسلمان قرار گیرد. اگر از شرّ کژاندیشان کوتاه بین در امان مانده بود، چه مایه اندیشه های سخته و پخته تر دیگر که از ذهن فیاضش تراوش نکرده بود! تا بود چنین بود و چنین خواهد بود! تا نخبگان به جهان می آیند، رسم نخبه کشی هم به قوت خود باقی است!

نویسنده در جای جای کتاب خود قطعاتی را از آثار عربی و فارسی سهروردی نقل کرده است. آنچه را که از عربی ترجمه کرده بود سعی کردم حتی المقدور با اصل آنها مقایسه و سپس به فارسی برگردانم. تقریباً تمام آنچه را که نویسنده از آثار فارسی شیخ یا دیگران به انگلیسی برگردانده بود، به اصل فارسی آنها درآوردم. این به دو منظور بود، یکی اینکه عین گفته شیخ مطمئن تر است، دوم اینکه خواننده، از این طریق، با نمونه هایی از سبک و سیاق وی در فارسی نویسی مستقیماً آشنا می شود. در ترجمه و شرح پاره ای از مطالب کتاب به مآخذ زیر مراجعه کردم:

۱. نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، فصل دوم.
۲. نصر، سید حسین، "شهاب الدین سهروردی مقتول"، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱.
۳. سجادی، سید جعفر، حکمة الاشراق، شرح و ترجمه، جم.

۴. معین، محمد، "حکمت اشراق و فرهنگ ایران"، مجموعه مقالات، صص ۳۷۹-۴۵۸.

۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع‌اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، جم.

۶. امام، سید محمدکاظم، فلسفه در ایران باستان، جم.

بر خود فرض می‌دانم برای صاحبان این آثار، آنان که زنده‌اند، طول عمر و تندرستی آرزو کنم و برای آنان که به سرای دیگر شتافته‌اند آرامش روح طلب نمایم. سپاسگزارِ دوستان فاضل دکتر صمد موحد و آقای محمد جواد انواری‌ام که در توضیح پاره‌ای نکات فلسفی کتاب مرا یاری کردند. از دکتر ضیاء موحد که نکته‌ای را در منطق برایم روشن کرد ممنونم. نویسنده کتاب، دکتر امین رضوی، به پرسشهایم درباره پاره‌ای نکات مبهم و اشکالات کتاب با کمال سماحت و فروتنی پاسخ گفت و از این رهگذر هم بر کیفیت ترجمه‌ام افزود، هم مرا رهین لطف خویش کرد. پس، از او نیز صمیمانه متشکرم. و بالاخره از "خانواده" نشر مرکز که اسباب چاپ و نشر این ترجمه را فراهم ساختند تشکر می‌کنم. تلاش و وسواس این مرکز فرهنگی در حفظ بهترین معیارهای ممکن در ایران برای نشر آثار خواندنی، به حق شایسته ستایش است. از یکایک آنان، چه مدیران مجرب، چه فن‌آوران ماهر و دلسوز، نهایت امتنان را دارم.

تذکر: در متن ترجمه ارجاعات به دو گونه مشخص شده است. ارجاعات خود نویسنده به یادداشتهای پایان هر فصل با شماره‌هائی در داخل پرانتز، و ارجاعات مترجم به پانویسها با اعداد بدون پرانتز نشان داده شده است.

مقدمه

این کتاب بُعد عرفانی شهاب‌الدین یحیی سهروردی را، که فیلسوفِ عارف و بنیان‌گذارِ مکتب اشراق در سنت فلسفهٔ اسلامی است، بررسی می‌کند.

به سبب اهمیت خدمات فکری سهروردی و به علت تأثیر وی بر جانشینانش، مخصوصاً بر فلسفهٔ اسلامی سال‌ها بعد که در "مکتب اصفهان" به اوج خود رسید، او یکی از پرنفوذترین چهره‌ها در تاریخ فلسفهٔ اسلامی است.

با وجود تنوع مطالعات محققانهٔ موجود در اسلام که دامنهٔ آن از فلسفهٔ بحثی مشائین و حکمت ذوقی اشراقیون تا سیر زاهدانه و باطنی صوفیان کشیده می‌شود، معدودند فیلسوفانی که سعی کرده‌اند تا این مکاتب مختلف فکری را در قالب الگوی فلسفی منسجمی ترکیب کنند.

شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی، فیلسوف ایرانی سدهٔ ۱۲/۶ و مبلغ آنچه وی آن را حکمة العتیق می‌نامد تلاش کرد مکاتب مختلف حکمت را وحدتی ببخشد تا آن حقیقت عام و جهانی را که در قلب همهٔ ادیان الهی جای دارد نشان دهد. برخلاف صوفیان و عرفای متقدم دنیای اسلام، سهروردی معتقد بود که بحث و استدلال فلسفی برای طالبان سلوک در طریق اشراق آموزشی لازم است. چنین نظری بسیار انقلابی بود زیرا صوفیان منکر فلسفهٔ عقل‌گرایانه بودند؛ نمایندهٔ چنین فلسفه‌ای

مشائین بودند که به نوبه خود تصوف را مردود می‌شمردند. اهمیت سهروردی وقتی روشن‌تر می‌شود که ببینیم او عارفی است که هم از استدلال فلسفی هم از زهد و ریاضت به عنوان بخشی اساسی از مسلک اشراق دفاع می‌کند. وی همچنین به منظور آشتی دادن میان فلسفه عقلگرایانه، حکمت ذوقی و حکمت عملی، عناصر مختلفی از سنن فکری مصریان، یونانیان و ایرانیان را در هم آمیخت.

بزرگ‌ترین مشکل نوشتن دربارهٔ مکتب اشراق سهروردی، همان طور که در مورد هر فیلسوف عارف مشربِ رؤیاباور^۱ صدق می‌کند، یافتن شخص صاحب صلاحیتی است که بتواند از دیدگاه فردی محرم و اهل راز نظر بدهد. اصل در نوع تصوفِ رؤیا باورانه داشتن علمی شهودی یا تجربه‌ای باطنی از حقیقت است. لذا، طبق تعریف، شارحان و نویسندگان نوشته‌ای این چنین در صورتی شایستگی شرح این تجربه باطنی را خواهند داشت که بتوانند با این پیام [درونی] به مبنائی تجربی ارتباط پیدا کنند و بنابراین بتوانند در مقام یک آشنای اهل راز سخن بگویند.

وضع مذکور مسأله‌ای در برابر من می‌گذارد، زیرا از یک طرف قرار است دربارهٔ فیلسوف عارفی اظهار نظر کنم که اندیشه‌هایش برای سالهای سال مرا به خود مجذوب و مشغول داشته، در حالیکه از طرف دیگر، من متعلق به سنت اشراقی که در آن سخن از دنیای انوار، فرشتگان، مجردات و شبکه درهم پیوسته اندیشه‌های سهروردی می‌رود، نیستم. سهروردی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید تا کسی چهل روز روزه نگرفته باشد، کتاب مهم او *حکمة الاشراق* را نخواهد فهمید. بنابراین، وقوف بر دنیای

1. visionary mystic/philosopher

نورانی سهروردی، به اصطلاح ویلیام جیمز، "انتخاب زنده‌ای"^۱ برای من نیست.

کتاب حاضر چندان که بُعد عرفانی مکتب نسبتاً گسترده و متنوع فکری سهروردی را شرح می‌دهد، اعتبار یا درستی اندیشه‌های خاص او را ارائه نمی‌کند. یک نویسنده در مقام فردی بیرون از مکتبی فکری که رسوخ در آن با احراز حقیقت از طریق شیوه خاصی از شناخت میسر است، تنها کاری که می‌تواند بکند این است که تحلیل دقیقی از متون مربوط انجام دهد و سعی کند آنها را در قالب مفاهیمی واضح و بسیار مشخص جای دهد. در جهت حصول همین هدف است که من به تفسیر نمادهای گوناگون مورد استفاده در داستانهای عرفانی سهروردی، و نیز به گشودن رمز زبان فشرده و ثقیلی مبادرت کرده‌ام که او به کار می‌برد تا دانشهای رمزی را از دسترس کسانی که در زمره "اهل تجرد" نیستند دور نگه دارد.

بنابراین، کتاب حاضر به بررسی جنبه عرفانی تفکر سهروردی می‌پردازد. لازم به یادآوری است که گرچه عرفان یکی از خصیصه‌های برجسته مکتب فلسفی سهروردی است، او فقط صوفی نبود، مکتب فکریش هم عرفانی محض نبود. او نظام‌ساز بود و مانند بسیاری از توانمندان دیگر (از قبیل ابن سینا)، در باب موضوعات مختلف و سنتی فلسفی، مانند مابعدالطبیعه، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، منطق و غیره اظهار نظر کرده است.

در سالهای اخیر، بحثهایی درباره خصلت حقیقی تعلیمات سهروردی و کیفیت سهم ویژه او در فلسفه اسلامی در میان سهروردی‌شناسان در

1. live option (= امری محتمل؛ امکان عملی)

جریان بوده است. این بحثها به ظهور سه تعبیر متمایز از فلسفه سهروردی منجر شده است. پیش از مبادرت کردن به شرح و تحلیل اندیشه‌های عرفانی سهروردی، لازم است این سه روند را اجمالاً بررسی کنیم، چون این به ما امکان خواهد داد که افکار عرفانی او را در جایگاه مناسبی قرار دهیم.

۱. سهروردی منطقی:

طبق این نظر، که بیشتر حسین ضیائی بدان معتقد است، ویژگی برجسته فلسفه سهروردی تألیفات مشائی او و بخصوص شرحهای او بر منطق و نقد او بر دیدگاه مشائی درباره [روش] تعریف به عنوان وسیله شناخت است. ضیائی، که تألیفات غیرمشائی سهروردی را در درجه دوم اهمیت می‌نهد، به ندرت اشاره‌ای به مقالات عرفانی او می‌کند.

تعبیر ضیائی از تفکر سهروردی نسبتاً محدود است و ماهیت جامع فلسفه اشراق او را به عنوان فلسفه‌ای که دربرگیرنده فلسفه عقلگرایانه است اما به فلسفه مشائی محدود نمی‌شود، معرفی نمی‌کند. من نمی‌خواهم به دیدگاه مذکور پاسخ جامعی بدهم، ولی کافی است بگویم که حتی مطالعه اجمالی مجموعه مصنفات سهروردی نشان می‌دهد که وی تا چه اندازه از مکتب فلسفی معمول زمان خویش، یعنی نوع تحلیل منطقی مشائیون، فراتر رفته است. به علاوه، نادیده گرفتن انبوه مقالات عرفانی سهروردی در حکم چشم بستن بر علت نوشتن آنهاست. اگر سهروردی آن مقالات را لازم نمی‌دانست آنها را با چنان دقتی تألیف نمی‌کرد و به یارانش در مورد مراقبت از آنها دستورهای مکرر نمی‌داد. مقالات عرفانی سهروردی را باید بخش اصلی از مکتب اشراق به شمار آورد؛ در چنین مقالاتی است که او دومین مؤلفه مکتب فکری اشراق،

یعنی حکمت عملی را عرضه می‌کند، و این چیزی است که تعبیر یاد شده در بالا آن را کلاً نادیده می‌گیرد.

۲. سهروردی نو ابن سینائی:

بنابه نظر بعضی دانشمندان برجسته در عرصه فلسفه اسلامی، از قبیل مهدی حائری و سید جلال‌الدین آشتیانی، سهروردی فیلسوفی است که علی‌رغم نوآوریهایش و با وجود انحرافاتش از دیدگاه مشائی، اساساً در قلمرو فلسفی ابن سیناست.

برداشتی ابن سینائی از سهروردی نگاهی گسترده‌تر به فلسفه او می‌اندازد، و هم برای شرحهای وی بر منطق و فلسفه مابعدالطبیعه، و هم برای مصنفات اشراقی او اهمیت فلسفی زیادی قائل است. بنابراین، سهروردی شخصیتی به شمار می‌رود که با استفاده از منابع مختلف، ابن سینا را از دیدگاهی نوافلاطونی تفسیر می‌کند، و بدین ترتیب ارسطو، افلاطون، فیثاغورسیان و فلسفه هرمتی را با هم ترکیب می‌کند.

این نظر به اعتقاد من معتبرتر از نظر قبلی است، اما این نیز بر مصنفات عرفانی سهروردی تأکیدی نمی‌کند. مفاهیمی از قبیل کسب دانش از طریق تجربه عرفانی، و تأکید صریح سهروردی بر ریاضت به عنوان جزء لازم در مطالعه حکمت اشراق، اکثر اوقات مورد غفلت مفسران نو ابن سینائی سهروردی قرار می‌گیرد. این گروه از مفسران به نوشته‌های فارسی سهروردی توجهی را که شایسته آن است نمی‌کنند، و غالباً آن نوشته‌ها را تنها به عنوان آثار ادبی عالی می‌خوانند. مقالات عرفانی سهروردی آنچه را که زبان فلسفه عقلگرایانه از دستیابی بدان عاجز است، به زبانی استعاری عرضه می‌کند. حتی ابن سینا خود در نقل

گزارشهای شهردی خود به قصد ابلاغ بعضی مفاهیم فلسفی که زبان معمول فلسفه مشائی نمی تواند آنها را برساند، به استفاده از زبانی نمادین تکیه می کند.

۳. سهروردی حکیم:

تعبیر "حکیم" در مورد سهروردی نیز مورد تأیید شماری از دانشمندان برجسته مانند سید حسین نصر و هانری کربن است. معنای شاخص این تعبیر جنبه چند بُعدی فلسفه سهروردی است. طبق این تعبیر، فلسفه عقلگرایانه شرط لازم برای مطالعه فلسفه اشراقی و جزء مکمل آن است. مع ذلك، برخلاف دو تعبیر پیشین، نصر و کربن می گویند نقش فلسفه عقلگرایانه، طبق نظر سهروردی، نقشی محدود است زیرا این فلسفه محدودیتهای استدلال را برای دستیابی به علم محقق درباره وجود برملا می سازد. عقلی که شوق رسیدن به [حقیقت] مطلق را دارد از استدلال بالاتر می رود و از طریق ذوق عقلانی^۱ به حقیقت الهی احاطه می یابد. نیز ذوق عقلانی که بالقوه در انسان وجود دارد زمانی می تواند به فعل درآید که شخص به تهذیب و تصفیه باطن پردازد؛ این کار او را پذیرای حکمت الهی می سازد. سهروردی خود در یکی از طولانی ترین رسالاتش به بُعد عملی و نظری حکمت اشاره می کند و می گوید:

او [خدا] حکمت است زیرا حکمت دو بخش دارد: یکی علم محض و دیگری دانش عملی. علم عبارت از تبدیل واقعیت موجودات به مفاهیم، اما عمل فعلی است که از ماهیت فاعل نشأت می گیرد(۱).

1. intellectual intuition

سهروردی بارها در سرتاسر رسالاتش، با بررسی تفصیلی آداب خاص صوفیانه، اجزاء سازنده مسلک زاهدانه و نتایج معنوی آن برای سالک، نقش و جایگاه بُعد عملی مکتب اشراق را صراحتاً عنوان می‌کند. من به تعبیر سوم معتقدم زیرا دو تعبیر نخستین را نفی یا مستثنا نمی‌کند، بلکه برای بُعد عرفانی سهروردی نیز اهمیت شایسته قائل می‌شود. از آنجا که تحقیق حاضر بر جنبه‌های صوفیانه مکتب اشراق سهروردی متمرکز است، روی عناصر عرفانی اندیشه‌های او تأکید خواهیم داشت.

واضح است که سهروردی رسالات عرفانی گوناگونی نوشته، و ضمن آن عمداً از نمادها و استعاره‌های سنتی متصوفه استفاده کرده است. به علاوه، شمار این رسالات، کاربرد زبان و تعبیرات صوفیانه و نیز تأکید صریح بر مفاهیمی از قبیل طریقت روحانی، نیاز به شیخ راهنما و ریاضت همه و همه بیانگر یک چیز است، و آن علاقه سهروردی به روشن کردن جایگاه و اهمیت عنصر صوفیانه مکتب اشراق است.

بنابراین، به نظر ما بی‌اعتنائی به عناصر صوفیانه اندیشه‌های سهروردی منجر می‌گردد به معرفی نادرست مکتب اشراق که غالباً به دنبال آن تلاش می‌شود سهروردی را در یکی از مکاتب سنتی فلسفی اسلامی، یعنی فلسفه مشائی، قرار دهند. نگارنده بر این عقیده است که سهروردی برای درک حقیقت به یک روش تکیه نمی‌کرد بلکه از امکاناتی که در ابعاد نظری و عملی حکمت وجود داشت بهره کامل می‌گرفت.

تحقیقی جامع‌تر درباره سهروردی بحث و بررسی گسترده‌ای در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، فرشته‌شناسی و منطق او را شامل می‌شود. چون تحقیق حاضر بر جنبه صوفیانه سهروردی و مکتب اشراق تأکید خواهد داشت، بررسی ما روی جنبه‌های مشائی افکار وی لزوماً

مُجمل خواهد بود. مع ذلک، بعضی جنبه‌های فرشته‌شناسی و هستی‌شناسی او که زمینه بررسی تصوف عملی و فلسفی را فراهم می‌کند، با تفصیل بیشتری نسبت به جنبه‌های دیگر مورد توجه قرار گرفته است.

در فصل اول، زندگی و آثار سهروردی بررسی شده است. هم مصنفات فلسفی هم صوفیانه او مخصوصاً ساختار آثار فلسفی او، بطور اجمالی تحلیل شده‌اند. در فصل دوم، پیش از فحص و بحث‌گسترده در موضوعات مهم و اجزاء اصلی مکتب اشراق سهروردی، اشاره‌ای به حال و هوای فکری عصر سهروردی شده است. سرانجام، تمایزی را که سهروردی میان فلسفه در معنای عقل‌گرایانه آن و حکمت قائل است، نشان داده‌ایم. درک کاملی از این تمایز برای قراردادن اندیشه‌های سهروردی در جایگاه مناسب بسیار مهم است.

در فصل سوم، آراء سهروردی درباره حکمت عملی بحث شده است. تصوف در سطحی عملی بخشی بسیار مهم از فلسفه سهروردی است و وی عناصر مختلف طریقت معنوی را به تفصیل وصف می‌کند. در این فصل، موضوعاتی از قبیل مشاهدات عرفانی^۱، طبیعت بشر و امیال نفسانی، نقش شیخ صوفی و سفر معنوی روح و نیز نقش زهد و ریاضت بحث شده است. و بالاخره، موضوع وحدت به عنوان غایت نهائی صوفیان، که واپسین مرحله طریق معنوی است مورد بررسی قرار گرفته است.

در فصل چهارم، تصوف فلسفی مفصلاً بررسی شده است. موضوع فیض^۲ و سلسله مراتب نور و رابطه آنها با یکدیگر و همچنین فرشته‌شناسی که شاخه‌ای از هستی‌شناسی اوست مورد بررسی قرار

1. mystical visions 2. emanation

گرفته است. فرشته‌شناسی جنبه مهمی از تفکر سهروردی است زیرا او عناصر مختلف این رشته را از دیگر سنتهای اعتقادی، مخصوصاً از دین زرتشت، معرفی می‌کند. سهروردی از طریق فرشته‌شناسی، عالم مثال و نیز عالم خیالی را به عنوان واقعیاتی مطرح می‌کند که در مقابل عالم متخیله قرار دارند. سپس، نظریه مشاهده سهروردی در معنای جسمانی و روحانی آن و نیز رابطه بین علم، حضور، نور و نفس بررسی شده است.

در مرکز مکتب اشراق سهروردی نظریه خاصی در باب علم، معروف به "علم حضوری" وجود دارد. به منظور ارائه شرحی بر این نظریه، نخست نقدی بر نظریه‌های متعارف‌تر علم، مانند علم به واسطه تعریف، علم از طریق ادراک حسی، و علم از طریق مفاهیم فطری در دومین بخش این فصل عرضه شده است. پس از ارائه انتقادهای سهروردی از نارسائیهای این شیوه‌های کسب علم، نظریه علم حضوری وی بحث و بررسی شده است. فصل چهارم با بحثی درباره نتایج عملی علم حضوری و نقدی بر آن پایان می‌یابد.

در فصل پنجم، تأثیر سهروردی بر فلسفه اسلامی در نقاط مختلف جهان اسلام و غرب نشان داده شده است. از جمله موضوعات مورد بررسی تأثیر تفکر اشراقی سهروردی در ایجاد بعضی مکتبها از قبیل "مکتب اصفهان"، است. ما به ذکر نفوذ سهروردی در هند و پاکستان و حد سودمندی اندیشه‌های وی در آماده کردن محیط فکری این منطقه برای قبول فلسفه ملاصدرا، پرداخته‌ایم. در پایان، به نفوذ احتمالی سهروردی در مناطقی از قبیل سوریه و ترکیه اشاره‌ای رفته، و تأثیر محدود وی در غرب، مخصوصاً فرانسه، به اجمال بحث شده است.

کتاب را با بررسی رابطه محتمل بین سهروردی و نهضت وطن پرستانه ایرانی، معروف به شعوبیه، به پایان برده‌ام.

در پیوست کتاب تفسیر نیمه‌تمامی به قلم نویسنده‌ای هندی متعلق به سده ۱۳/۷، بر آواز پر جبرئیل، یکی از مهم‌ترین آثار رمزی سهروردی، گنجانده شده است.^۱ این متن دارای اهمیت است: اولاً نمونه‌ای از نوشته‌های رمزی یا نمادین سهروردی را ارائه می‌کند؛ در ثانی پاره‌ای از نمادهای پیچیده‌تری را که در اصل رساله آمده شرح و بسط می‌دهد؛ و بالاخره، این تفسیر بر اهمیت تاریخی سهروردی دلالت دارد، زیرا نشان می‌دهد که چگونه مصنفات وی تنها دو سده پس از وی، از سوریه به هندوستان رفته است.

(۱) سهروردی، مجموعه مصنفات، ۴۱۶/۳.

۱. البته نویسنده در اثر خود، متن این تفسیر را به انگلیسی برگردانده است.

زندگی و آثار سهروردی

الف. زندگی

سهروردی در روستائی نزدیک زنجان، شهری در شمال ایران، دیده به جهان گشود. نام کامل وی شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتوح سهروردی است، که لقب شیخ اشراق و مقتول را نیز گرفته است (۱). تاریخ تولدش محقق نیست اما زندگی‌نامه نویس بسیار سرشناس او، شهرزوری (۲)، می‌گوید وی در ۱۱۶۶/۵۴۵ یا ۱۱۷۱/۵۵۰ زاده شده، حال آنکه سیدحسین نصر (۳)، محقق سهروردی‌شناس، تاریخ ۱۱۷۰/۵۴۹ را ذکر کرده است.

سهروردی در عنفوان جوانی به مراغه رفت و آنجا در محضر مجدالدین جیلی تحصیل حکمت کرد و آنگاه به اصفهان سفر کرد و فلسفه را نزد ظهیرالدین قاری آموخت و به مطالعه بصائر عمر بن سهلان الساوی مبادرت کرد (۴). برای دیدار با مشایخ صوفی به سرزمینهای اسلامی سفر می‌کرد و در ضمن خود را به زهد و ریاضت مشغول می‌داشت و اوقات زیادی را در اعتکاف می‌گذراند. می‌گوید مصاحبی را جستجو می‌کردم که بصیرت معنوی‌اش هم‌تراز من باشد اما موفق به یافتن چنین کسی نشدم (۵).

طی گذار از آسیای صغیر و سوریه، سهروردی در یکی از سفرهایش

از دمشق به حلب، با ملک ظاهر، پسر صلاح‌الدین ایوبی مشهور، دیدار کرد. یعقوب بن عبدالله حَمَوی (۶) تاریخ این سفر به سوریه را ۵۷۹/۱۲۰۰ ذکر کرده است. شهرزوری، معاصر و زندگی نامه‌نویس سهروردی می‌نویسد:

ملک شیخ را دوست می‌داشت و او ملک را. علمای سوریه گرد
شیخ درآمدند و سخنانش را شنیدند. او در ضمن مباحثی
اندیشه‌های حکما و درستی آن اندیشه‌ها را روشن و نظر مخالفان
حکما را تضعیف کرد (۷).

معلوم نیست که آیا سهروردی شماری از طلبه علم را تربیت کرد یا نه، اما می‌دانیم که وی حلقه‌ای از دوستان و مصاحبان نزدیک داشته که بنا به خواهش آنان کتاب *حکمة الاشراق* را تألیف کرد. در اواخر این کتاب (۸)، سهروردی از یاران خود به عنوان "إخوان" یاد می‌کند و از آنان می‌خواهد که کتاب را از دسترس دشمنان حکمت دور بدارند. این نیز اشاره دارد به وجود گروهی از دوستان یا پیروانی که او را شخصاً می‌شناخته‌اند.

شاید دوستان سهروردی بنا به دلایل سیاسی نوشتن شرح حال او را دشوار می‌دیدند (۹). شهرزوری تنها کسی است که از سهروردی به شیوه‌ای یاد می‌کند که می‌رساند شخصاً با او ملاقات کرده است، گرچه این بسیار غیرمحمتمل است زیرا نه سهروردی نه هیچ زندگی نامه‌نویس دیگری اشاره‌ای به این مطلب ندارد. شاید شهرزوری از طریق کسی که سهروردی را شخصاً می‌شناخته با استاد آشنا شده است. هوش سرشار سهروردی، دانش گسترده و ژرف او و بالاخره روحیه پذیرش او نسبت به دیگر سُنن حکمت و نیز گرایش وی به اسرار و عوالم باطنی باعث خصومت شد و فقهای دربار ملک ظاهر را به دشمنی بر ضد وی برانگیخت. یوسف بن تغری بردی در کتاب *النجوم الظاهرة فی ملوک مصر*

و القاهره (۱۰) از ملاقات خود با سهروردی یاد می‌کند و او را "مردی با دانشی وسیع و مغزی کوچک" توصیف می‌کند (۱۱).

در مقایسه با دیگر فیلسوفان اسلامی، مخصوصاً ابن سینا، سهروردی خود را هم‌تراز آنان قرار می‌دهد و می‌گوید: "در علوم یونان، اگر برتر نباشم، [با آنان] برابرم، اما از لحاظ ذوق برترم (۱۲)."

چون او مبلغ نوعی حکمت بود که با آراء فقهای متدین سازگار نبود، سرانجام آنان از ملک ظاهر خواستند تا سهروردی را به اتهام داشتن اعتقاد به اندیشه‌های ضد دینی به هلاکت برساند. وقتی ملک ظاهر امتناع کرد، فقها عریضه‌ای امضاء کردند و پیش صلاح‌الدین فرستادند، و او به پسرش دستور داد سهروردی را به قتل برساند. ملک ظاهر از سرب‌بی میلی فرمان پدر را به اجرا درآورد و سهروردی به سال ۱۲۰۸/۵۸۷ کشته شد. بنابه اظهار تفری بردی (۱۳) مرگ سهروردی روز جمعه ماه ذوالحجه (ژوئیه) رخ داد. به گفته شهرزوری، روایات مختلفی در باب نحوه قتل سهروردی وجود دارد. او می‌نویسد:

... او را به زندان افکندند و خوردن و نوشیدن را از او دریغ داشتند تا مُرد. گروهی گویند او آن قدر روزه داشت تا به اصل خود پیوست. بعضی بر این عقیده‌اند که او را خفه کردند، و باز جمعی دیگر معتقدند او را با ضرب شمشیر کشتند. کسانی هم هستند که می‌گویند وی را از دیوار قلعه فرو انداختند و سپس بسوختند (۱۴).

مرگ سهروردی همان اندازه اسرارآمیز بود که زندگی‌اش. به غیر از شماری کتاب، چیز چندانی بر جای نگذاشت که سرگذشت زندگی او را روشن کند. از مردم کناره می‌گرفت و تنها طالب مصاحبت با اهل علم بود. می‌گویند شیوه لباس پوشیدنش هر روز تغییر می‌کرد. روزی به سبک درباریان جامه می‌پوشید و روز بعد لباس فقیرانه‌ای به تن می‌کرد.

برای درک فلسفه سهروردی، اوضاع اجتماعی - سیاسی زمان او را باید فهمید. نمی‌خواهیم بگوییم که فلسفه او تابع واقعیات تاریخی است، بلکه اگر شرائطی که سهروردی در آن زندگی می‌کرد بهتر شناخته شود، شاید پاره‌ای از مسائل دخیل در قتل او و نیز بعضی روندهای فلسفی در افکارش روشن‌تر گردد. همان‌طور که سید حسین نصر می‌گوید: "تا وضعیت منطقه از لحاظ تاریخی، دینی، فلسفی و اجتماعی کاملاً تحقیق نشود، نمی‌توان علل مرگ سهروردی را به درستی دریافت" (۱۵).

سهروردی در دوران پراشویی می‌زیست که شمال سوریه دستخوش تغییری عمده بود، یعنی مرکز قدرتمند شیعه‌نشینی بود که به منطقه تحت سلطه سنیان تبدیل می‌شد. سهروردی زمانی به حلب رفت که این دگرگونی در حال وقوع بود و به نظر مسلمانان صلاح‌الدین در مقام مرد نیرومندی که می‌توانست با صلیبیان مقابله کند، واپسین امید بود. در چنین وضعیتی فقهای ظاهری‌تر به هیچ‌وجه حال و حوصله آن را نداشتند که اجازه دهند فیلسوفی جوان، احتمالاً با پاره‌ای گرایشهای شیعی، پسر صلاح‌الدین، ملک ظاهر را که سهروردی در دربارش می‌زیست "فاسد کند".

با توجه به عوامل یاد شده، سهروردی را می‌توان شخصیتی شمرد که فرهنگی غنی شامل عناصری از آیین زرتشتی به ارث برده بود، فیلسوفی متبحر در فلسفه مشائی، و عارفی که سعی می‌کرد نشان دهد که جوهره همه سنتهای حکمت الهی یک حقیقت عام است. شاید رغبت او به نشان دادن چنین وحدتی ارتباطی داشت با دشمنی آشکار مذاهب مختلف نسبت به یکدیگر، مخصوصاً مسیحیت و اسلام. هنگامی که مسیحیان و مسلمانان درگیر جنگی خونین بودند، پیام وحدت سهروردی شاید خطرناک و حتی عقیده‌ای بدعت‌گذارانه تلقی می‌شد.

برای مرگ سهروردی چند دلیل محتمل وجود دارد که می‌توان به شرح زیر بیان داشت:

۱. سهروردی مدافع نوعی ملی‌گرائی ایرانی (۱۶) بود که عموماً به عنوان واکنشی در قبال سلطه اعراب بر ایران شمرده می‌شود. این نظر، که مؤید آن را غالباً وجود عناصری از اندیشه‌های زرتشتی در اصول اعتقادی وی می‌دانند، به عقیده من نادرست است زیرا این برخلاف روح فلسفه اوست و سهروردی حتماً می‌فهمیده که دربار ملک ظاهر، مرکز جهان عرب، بهترین محل برای تبلیغ ملی‌گرائی ایرانی نیست.
۲. حسین ضیائی، در مقاله خود "سرچشمه و خصلت قدرت سیاسی در فلسفه اشراق سهروردی" (۱۷)، بحث می‌کند که سهروردی مدافع رویه‌ای سیاسی بود که "فیلسوف سلطان" را فرمانروای بحق می‌داند. این فکر حتماً برای خلیفه بغداد و صلاح‌الدین هر دو اهانت‌آمیز بوده است. همچنان که او می‌گوید:

در حالیکه طبقات فلاسفه - حکیمان الهی در نظر سهروردی شامل انواع زیادی است، عام‌ترین همه آنها عبارت از طبقه‌ای است موسوم به اخوان التجرید شامل فیلسوف کامل که از اوبه خلیفه‌الله تعبیر می‌کند، و او کسی است که می‌تواند فرمانروا (یا رئیس) عصر باشد (۱۸).

چنین فکری که در آغاز حکمة‌الاشراق از آن دفاع شده باید برای عناصر مذهبی مآب‌تر دربار ملک ظاهر تا اندازه‌ای نگران‌کننده بوده باشد.

۳. گروهی از جمله شهرزوری، گفته‌اند که بعضی از یاران سهروردی او را "ابوالفتوح رسول‌الله" (۱۹) خوانده‌اند. اگر این درست باشد، محتملاً می‌تواند سبب اعدام سهروردی بوده باشد. توجیه این مطلب می‌تواند

این باشد که چون سهروردی معتقد بود تلفیق‌کننده دو شاخه حکمت است، پس باید نقشی برای خود قائل بوده باشد که فوق و ورای نقش یک فیلسوف و عارف است. قوت چنین استدلالی در این سخن سهروردی بیشتر می‌شود که حکمت فی نفسه به توسط ادریس^۱ نبی شروع و سپس به دو شعبه تقسیم شد. سهروردی آنگاه تلویحاً استدلال می‌کند که وی لا اقل همپایه ادریس بوده است.

ب. اوضاع فکری

سهروردی در زمانی زندگی می‌کرد که اشاعره نفوذ و قدرت کلام معتزلی را به حد معتنابهی کاهش داده بودند. نتیجه عقلانیت معتزله کلام اشعری بود، که راه را برای تفسیری صوری و عام‌تر از اسلام آماده ساخت. در حالیکه بحث و جدل در میان طرفداران علوم عقلی ادامه داشت، مکاتب فلسفی و کلامی نیز آماج چالشهای مکاتب تجربی‌تر صوفیان واقع شد: صوفیانی که روشهای معرفت‌شناختی آنان درست همان بنیانی را مورد شک و اعتراض قرار می‌داد که مکاتب عقلگرایانه نظریه‌های خود را در باب علم بر آن نهاده بودند. صوفیان بزرگی چون بایزید و حلاج، که بر سهروردی تأثیر داشتند، سبب‌سازِ ورزیدگیِ تفکر عرفانی وی گردیدند. تکیه آنان بر تصفیه نفس و زهد و پارسائی بدیل یا جایگزینی بود برای الگوهای معرفت‌شناختی که سمت‌گیری فلسفی بیشتری داشتند.

در این بُرهه تاریخی، غزالی، در مقام معتبرترین استاد علم کلام و علامه در علوم دینی، به فلاسفه که برای حصول یقین تنها به استدلال متکی بودند زبان انتقاد گشود. جهد غزالی در اثبات نکته مذکور، که نمونه

آن در تهافت الفلاسفه (۲۰) دیده می‌شود، راه را برای صوفیه چنان کوبید که بتوانند با مکاتبِ فکری فلسفه‌گراتر به چالش برخیزند. بر اثر حمله غزالی به فلسفه، کم‌کم تصوف به عنوان مکتبی به شمار می‌آمد که شایستگی آن می‌بایستی تصدیق می‌شد، و دیگر به غلیانهای احساسات، که در ترانه‌ها، اشعار و عمل به زهد و ریاضت تجسم می‌یابد، محدود نمی‌شد. با توجه به دوگانگی مشهود میان فلسفه مشائی و تصوف، سؤال در باب افق فکری آن زمان می‌تواند این بوده باشد که آیا برقراری آشتی میان این دو مکتب متضاد امکان‌پذیر است؟ همانگونه که خواهیم دید، سهروردی نشان داد که چنین ترکیب یا سنتزی نه تنها ممکن بلکه لازم است و [دیگر اینکه] آشنائی کامل با فلسفه مشائی شرط اولیه فهم فلسفه اشراق است. این تلاش در جهت زدن پُلی بین سنت عقلگرایی در فلسفه اسلامی و دیدگاه علم از طریق عرفان برای چندین قرن بر فعالیت‌های فلسفی در ایران حاکم بود.

در مرکز این جروبحثها ابن سینا با آن نظام فلسفی فراگیر خود قرار داشت. فلسفه ابن سینا تا قبل از سهروردی به طرق مختلف شرح و تفسیر شده بود و این باعث به وجود آمدن شماری مکتب فکری گردید که اساساً ابن سینائی بودند، اما هر کدام بر یکی از جنبه‌های افکار وی تأکید می‌کردند.

اولاً، بخشهایی از فلسفه ابن سینا بود که ماهیتاً ارسطویی صرف بود و می‌توان آنها را از مقوله فلسفه مشائی دانست. سنت مشائی رونق گرفت و همین تفسیر ابن سینا [بر فلسفه ارسطو] بود که با تصوف تضاد داشت. ثانیاً کسانی از قبیل هواداران علم کلام بودند که چون منطق و مابعدالطبیعه ابن سینا را ابزار مفیدی برای تجزیه و تحلیل می‌دیدند، آن را اختیار کردند. چنین روندی در آثار فخررازی به اوج خود رسید؛ وی منطق و

مابعدالطبیعه ابن سینائی را در حل مسائل مختلف کلام به کار گرفت. و بالاخره، جنبه عرفانی ابن سینا بود که کمتر از مصنفات عقلگرایانه او جلب توجه کرد. در مصنفاتی از او مانند حیی بن یقظان و فصل آخر اشارات، جنبه نوافلاطونی فلسفه ابن سینا بسیار آشکار است. سهروردی از چنین نوشته‌هایی به خوبی خبر داشت. مثلاً، در یکی از آثارش به نام الغریبه الغریبه، با استفاده از همان استعاره‌های ابن سینا داستان او را دنبال می‌گیرد. بنابراین، سهروردی زمانی بر صحنه فعالیت‌های فکری ظاهر شد که تفسیرها یا برداشتهای گوناگون از ابن سینا منجر شده بود به ظهور مکاتب مختلفی که غالباً خصم یکدیگر بودند.

بر تفاوت‌های موجود بین تفسیرهای گوناگون از فلسفه ابن سینا باید سیل اندیشه‌ها و فلسفه‌های بیگانه را افزود. این گونه‌گونی فکری ثمره ترجمه متون یونانی و تأثیر متقابل خُبرگان سنت‌هایی از قبیل مکاتب نوافلاطونی، فیثاغورسی و هرمسی و فلسفه یونانی در حلقه‌های فکری مسلمانان بود. سهروردی که خود احیاگر «جاویدان خرد»^۱ بود فلسفه عقلگرایانه مشائیون، حکمت عملی متصوفه، و ذوق اشراقیون را ترکیب کرد.

اندیشه‌های سهروردی در سنت فلسفه اسلامی نفوذ کرد و وسیله‌ای به دست فلاسفه شیعی داد تا به کمک آن جنبه‌های باطنی‌تر اسلام را، در مقایسه با برداشتهای ظاهری‌تر و مبتنی بر نص متون، به طرز موجه‌تری از لحاظ عقلی تعلیل کنند. سهروردی، در مقام متفکری که می‌بایستی عقلگرایی و تصوف را در چارچوب یک نظام واحد فلسفی آشتی بدهد، شکاف عمیق میان دو برداشت یا دو رویکرد را نسبت به پیام اسلام پر کرد. نوع حکمتی که سهروردی رشد و قوام بخشید، و به "حکمة الاشراق"

شهرت دارد، عقلانیت را دربرمی‌گیرد، اما، با مبتنی کردن آن بر پایه رؤیت مستقیم حقیقت، از عقلانیت هم فراتر می‌رود.

سهروردی در بُعد وجودی و عرفانی تحلیلی فراگیر و عام از کیش زرتشتی، مکاتب فیثاغورسی و هرمسی انجام داد. شاید توفیق عمده او این است که وی پیشاهنگ در چیزی است که هانری کربن آن را "علم تأویل"^۱ می‌خواند؛ نوعی تحلیل بین‌الادیان که باید توسط کسانی صورت پذیرد که از درون یک سنت [یا مکتب] سخن می‌گویند و عین وجود آنان مظهر فیض حقیقتی است که سنت به آنان ارزانی داشته است.

ج. مطالعه‌ای در آثار سهروردی

تألیفات سهروردی متنوع و برخوردار از تحرک و پویائی است و اغلب از توضیح و تفسیر مبحثی صرفاً فلسفی به سراغ داستان یا روایتی عمیقاً عرفانی می‌رود. آثار وی به سبکهای متفاوتی نوشته شده است، یعنی مشائی، عرفانی و اشراقی. گرچه در چند دهه اخیر، بسیاری از کارهای سهروردی به همت سیدحسین نصر و هانری کربن (۲۱) به مردم معرفی شده، شماری از آثار وی هنوز منتشر نشده مانده است. از جمله آثار منتشر نشده سهروردی، می‌توان به تألیفات وی درباره علوم طبیعی، ریاضیات و منطق اشاره کرد که قسمتهائی از دو اثر مهم *مطارحات* و *مقاومات* است، و نیز کتاب *تلویحات*. به علاوه، تمام متون عربی *الواح عمادی، لمحات، و واردات و تقدیسات*، در دسترس نیست.

هانری کربن در *جبرئیل سرخ*^۲ بخشهای زیادی از آثار فارسی سهروردی را ترجمه کرده است. به علاوه، ترجمه کربن از تمام *حکمة* -

1. Spiritual Hermeneutics 2. *L'Archange empourprée*

الاشراق (۲۲) جز بخش منطق آن و نیز شرح قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا بر حکمة‌الاشراق منابع بسیار خوبی است برای طالبان افکار سهروردی. و.م. تکستون^۱ (۲۳) نیز در رسالات عرفانی و مشاهداتی شهاب‌الدین یحیی سهروردی^۲ خود پاره‌ای از رسالات عرفانی فارسی سهروردی را ترجمه کرده است (۲۴).

کوششی چند برای طبقه‌بندی آثار سهروردی شده است. طبقه‌بندی لوئی ماسینیون از کتابهای سهروردی طبق دوره‌ای که آنها را تألیف کرده، به شرح زیر است (۲۵):

۱. آثار دوره جوانی سهروردی (کارهای اولیه)

۲. تألیفات مشائی

۳. نوشته‌هایی که ترکیبی از اندیشه‌های ابن‌سینا و پلوتینوس را نشان می‌دهند.

اشکال این طبقه‌بندی این است که سهروردی عمر زیادی نکرد و اکثر آثار او زمانی تصنیف شد که او کاملاً جوان بود. به علاوه، چگونه می‌توان چرائی تألیف کتابهایی از قبیل الواح عمادی را که یکی از نخستین کارهای اوست و مع‌ذلک شامل مطالبی با بار سنگین اشراقی است، توضیح داد؟ این اثر به سلطان عماد که در ۱۱۸۱/۵۸۱ حکومت می‌کرده، اهدا شده است، و با توجه به اینکه سهروردی در ۱۱۸۱/۵۸۷ به قتل رسیده، باید این کتاب را تقریباً همان زمان تألیف کرده باشد که حکمة‌الاشراق را. سیدحسین نصر و هانری کربن بر سر یک طبقه‌بندی بر اساس ساختار آثار سهروردی کمابیش توافق دارند، و آن به قرار زیر است (۲۶):

1 , 2. W. M. Thackston, *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahyā Suhrawardi*

۱. سهروردی چهار رساله بزرگ نوشت که حاوی اصول عقاید اوست: تلویحات، مقاومات، مطارحات، و بالاخره حکمة الاشراق. سه تألیف اول به شیوه مشائی نوشته شده، هرچند که شامل انتقادهائی بر پاره‌ای از مفاهیم این مکتب فلسفی است.
۲. تألیفات کوتاه‌تر، که پاره‌ای از آنها از نظر مبادی اعتقادی اهمیت دارند اما باید آنها را به عنوان توضیحاتی بیشتر بر مقالات اعتقادی بزرگ‌تر به شمار آورد. این کتابها عبارتند از: *هیاکل النور، الواح عمادی، پرتونامه، فی اعتقادالحکماء، لمحات، یزدان - شناخت، و بستان القلوب*. بعضی از این کتب به عربی و بعضی به فارسی است. آثار فارسی او جزو بهترین تألیفات ادبی در زبان فارسی است. ممکن است سهروردی خود برخی از این رسالات را از عربی به فارسی برگردانده باشد (۲۷).
۳. سهروردی شماری رساله رمزی به فارسی نوشت. این رساله‌ها دارای زبانی بسیار نمادین است که رموز زرتشتی، هرمسی و اسلامی را تلفیق می‌کند. این رساله‌ها شامل نوشته‌های زیرین است: *عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، قصه الغریبه الغریبه، لغت موران، رساله فی حالة الطفولیه، روزی با جماعت صوفیان، صغیر سیمرغ، رساله فی المعراج، پرتونامه*. هدف از این رسالات نشان دادن سفر روح به سوی اتحاد با خدا و شوق فطری انسان برای کسب معرفت است.
۴. شماری رساله فلسفی و مربوط به تشرّف به فرقه تصوف نیز نوشت، که عبارتند از: ترجمه وی از *رساله الطیر ابن سینا* و شرح فارسی او بر اشارات و تنبیهات ابن سینا. رساله‌ای نیز دارد به نام *رساله فی حقیقه العشق* که مبتنی بر *رساله فی العشق ابن سیناست*، و شروحنی بر آیاتی از قرآن و پاره‌ای از احادیث...

به علاوه، گفته می‌شود که ممکن است سهروردی شرحی نیز بر فصوص فارابی نوشته که مفقود شده است (۲۸).

۵. و بالاخره، دسته‌ای هم مصنفات او در ادعیه، اوراد و اذکار است، که سهروردی (۲۹) آنها را واردات و تقدیسات می‌نامد (۳۰). این تألیفات مهم سهروردی، علی‌رغم خلاصه‌های ترجمه شده‌ای که از آنها در جبرئیل سرخ هانری کربن به چشم می‌خورد، مورد کمترین عنایت قرار گرفته است.

ذیلاً بررسی کوتاهی درباره کارهای سهروردی کرده‌ام. در این بررسی، تأکید روی رسالات عرفانی سهروردی، اهمیت و جایگاه آنها در مکتب اشراق بوده است، زیرا کتاب حاضر متعهد بحث و بررسی در آراء صوفیانه و عرفانی سهروردی است نه مصنفات مشائی او.

۱. تلویحات:

سهروردی این کتاب را به عنوان نخستین گام در جهت ریختن شالوده فلسفه اشراق خود، به سنت مشائی به رشته تحریر در آورد. او در این باب چنین می‌گوید:

... و من، پیش از نوشتن این کتاب (حکمة الاشراق) و حین انجام آن، وقتی موانع مرا از ادامه کار باز می‌داشت، کتابهایی به سنت مشائین برای شما نوشتم، و اصول فلسفی ایشان را در آن کتابها خلاصه کردم. در میان آنها، اثر کوتاهی به نام التلویحات اللوحیه العرشیه است که شامل قواعد بسیاری است، و علی‌رغم حجم کوچکش تمام قواعد فلسفی مشائین در آن خلاصه شده است، و به ترتیب درجه بعد از کتاب لمحات می‌آید (۳۱).

در این اثر، سهروردی مقولات منطق ارسطویی را با کاهش دادن آنها از ده

به چهار، تعبیری مجدد می‌کند و حرکت را به عنوان مقولهٔ جدیدی معرفی می‌کند، و ضمناً می‌گوید این نه ارسطو بلکه یکی از فیثاغورسیان به نام آخوتاس (ارخوطس) بود که آن مقولات را کشف کرد (۳۲). با این استدلال که کمیت را می‌توان به کیفیت تقلیل داد (یعنی، خطی کوتاه "ضعیف‌تر" از خطی دراز است)، سهروردی تفاوت‌های کمی را به تفاوت‌های کیفی تبدیل می‌کند (۳۳).

در میان دیگر موضوعات بحث در تلویحات، کلیات و جزئیات، حقیقی و ذهنی، وجود و ماهیت است. به جای تأیید اصالت وجود، که ابن سینا مدافع آن بود، سهروردی مدافع اصالت ماهیت است (۳۴). مسألهٔ بودن واجب‌الوجودها و براهین ابن سینا در تأیید بودن [تنها یک] واجب‌الوجود (۳۵) و نیز برداشتی اشراقی از ارسطو، جزو دیگر موضوعات مورد بحث این کتاب است.

سهروردی در تلویحات شرح مشاهده یا رؤیتی را گزارش می‌کند که در آن به تصور خود، معلم اول، ارسطو، را می‌بیند و گفتگوهائی با وی انجام می‌دهد (۳۶). این ملاقات، که در حالت خلسهٔ شبیه به خواب رخ داد، بر رشد و گسترش نظریهٔ او دربارهٔ تاریخ فلسفه و تمایزی که او میان "حکمت" و فلسفه در شکل استدلالی آن قائل است، تأثیر عظیمی داشت. ارسطوئی که سهروردی بدو اشاره دارد، ارسطوی "تئولوجیا"، یعنی در واقع پلوتینوس، است. سهروردی از ارسطو می‌پرسد که آیا مشائیونی چون فارابی و ابن سینا فیلسوفانی واقعی هستند، و ارسطو پاسخ می‌دهد که: "نه یک در هزار. بلکه، صوفیانی چون بسطامی و توستری حکماء حقیقی‌اند (۳۷)".

آنگاه سهروردی بحث می‌کند که چگونه حکمت و علم اشراق با هرمس شروع شد و در مغرب‌زمین به شخصیت‌هائی چون فیثاغورس،

انباذقلس^۱، اغاثاذیمون^۲ [= شیث]، اسقلیبوس^۳ و امثالهم منتقل شد تا اینکه به او رسید (۳۸). در شرق، این علم به دو طریق عمده انتقال یافت، یکی شاه موبدان کهن ایرانی از قبیل کیومرث، فریدون، کیخسرو، و دیگری صوفیانی مانند ابویزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و سرانجام [حسین] منصور حلاج، که تأثیر عمیقی بر سهروردی داشتند (۳۹).

بهترین چیزی که طالب علم پیش از بحث در حکمت اشراق می‌تواند بدان تکیه کند، راهی است که من در التلویحات ذکر کرده‌ام - در خلال بحثی که میان من و حکیم امام الباقین ارسطو درگرفت (۴۰).

۲. مقاومات:

مقاومات، که در سنت مشائین و به سبک تلویحات نوشته شده شرح روشن‌تری بر اندیشه‌های اشراقی به دست می‌دهد. سهروردی در مقدمه مقاومات می‌گوید:

این مختصری است به منزله پیوستی بر کتابم موسوم به تلویحات که در آن به اصلاح موارد لازمی که قدما در آثار خود آورده‌اند، مبادرت شده است، و به جهت موجز بودن تلویحات، ذکر آنها در آن اثر میسر نبوده است، زیرا آنچه به اندک بسطی نیاز دارد، با ساخت آن کتاب سازگار نیست، و در موضوعات مهمی که فروگذارده شده، ایجاز مقصود را بر نمی‌آورد. این موارد را در اینجا به همراه نکته‌های مشهوری آوردم و آن را مقاومات نامیدم. مستعیناً بالله و متوکلاً علیه (۴۱).

مقاومات را باید ضمیمه‌ای بر تلویحات به شمار آورد گرچه کمتر ایضاحی و بیشتر جدلی است. سهروردی اشاره می‌کند که مقاومات راهنمایی برای درک بهتر تلویحات است (۴۲) و مبانی اعتقادی مشائی در آن کامل‌تر تحلیل شده است.

۳. مَشَارِع و مُطَارَحَات:

این یکی از آثار مهم‌تر سهروردی و طولانی‌ترین نوشته اوست، که شامل آمیزه‌ای از مباحث استدلالی [یونانی] و اشراقی است. او در بخش مقدماتی کتاب آن را به همه کسانی توصیه می‌کند که تبصری در علوم استدلالی به دست نیاورده، و بنابراین مسیر خود را در جهت حکمت متعالی اشراق مسدود کرده‌اند.

مقدمه این کتاب دارای اهمیت زیادی است، زیرا هدف و جایگاه کتاب را در میان دیگر آثار سهروردی توضیح می‌دهد و به وجود حلقه‌ای از یاران معنوی وی اشاره می‌کند. همانگونه که سهروردی بیان می‌کند:

این کتاب شامل سه علم است که من بنا به خواسته شما برادران نوشته‌ام و در آن مباحث و ضوابطی آورده‌ام که در کتابهای دیگر یافت نمی‌شود، و جداً سودمند و نافع است. آنها نتیجه استنباطات و تأملات خود من است. مع هذا، در این ضوابط از مآخذ مشائین منحرف نشده‌ام، و چنانچه نکات و لطائفی درج کرده‌ام، آنها مأخوذ از اصول شریفه حکمت اشراق است که بی‌گمان برتر از آن چیزی است که مشائین اندیشیده‌اند. کسی که انصاف دهد، پس از تأمل در کتابهای مشائین، درمی‌یابد که این کتاب حاوی مطالب تازه‌ای است. هرکس که در علوم بحثی دستی ندارد، راه او به طرف فهم حکمت اشراق من مسدود است و لازم است که

المشارع پیش از حکمة الاشراق و بعد از کتابی کوچک به نام تلویحات مطالعه شود. باید دانست که من در این کتاب ترتیبی را رعایت نکرده‌ام و در بعضی مواضع خود را ملتزم به علمی نکرده‌ام، بلکه غرضم طرح بحث بوده است، گرچه ممکن است کار به (بررسی) علوم متفرقه کشیده شده باشد. وقتی شخصی که به فلسفه استدلالی علاقه‌مند است این بخش را خوب فهمید و علم خود را از این لحاظ استحکام بخشید، می‌تواند به ریاضتهای زاهدانه آغاز کند و به عرصه اشراق وارد شود تا بتواند بعضی از مبادی اشراق را به عیان ببیند. اما صور سه‌گانه مذکور در حکمت اشراق از این قرار است: $\text{☉} \text{☽} \text{☿}$ و علم به اینها انسان را حاصل نمی‌آید مگر بعد از اشراق. سرآغاز حکمت بریدن از دنیا، وسط آن مشاهده انوار الهی، و آخر آن بی‌نهایتی است. و من این کتاب را کتاب المشارع و المطارحات نام نهاده‌ام (۴۳).

از مطالب بالا آشکار می‌شود که این کتاب سهروردی تنها به سنت مشائین نوشته نشده، بلکه شامل پاره‌ای از تجارب عرفانی او نیز هست.

در بخش هفتم این کتاب (۴۴)، روش استدلالی را یکسو می‌نهد تا به شرح و بسط موضوعاتی از قبیل حیات پس از مرگ، واجب الوجودها و غیره پردازد. مسائل مابعدالطبیعه‌ای و معرفت‌شناختی که وی به آنها می‌پردازد، در بزرگترین اثرش حکمة الاشراق به تفصیل بررسی شده است. سهروردی در اهمیت رساله مقاومات می‌گوید:

۱. ظاهراً هنوز مفهوم این علائم رمزی بر کسی روشن نشده است.

ای برادران به شما وصیت می‌کنم که از هرچه جز خدا ببرید و بر
تجربید مداومت ورزید، و کلید این امور در کتاب من *حکمة الاشراق*
به ودیعت نهاده شده است. مسائلی که ما اینجا آورده‌ایم، هیچ
جای دیگر بحث نکرده‌ایم. آن را بر اسلوبی ویژه ترتیب داده‌ایم که
بر اثر انتشار آن ضایع نشود (۴۵).

مشارع و مطارحات یکی از معدود جاهائی است که سهروردی به موضوع
زبان اشراق می‌پردازد؛ این کتاب برای فهم حکمت اشراق و لسان اشراق
بسیار مهم است (۴۶). با توجه به چنین تحلیلی که ضمن بحث نور و ظلمت
صورت می‌گیرد، سهروردی تا آنجا پیش می‌رود که تجارب عرفانی
خویش را ارزیابی می‌کند.

۴. حکمة الاشراق

این چهارمین کتاب در اصول عقاید سهروردی و شاهکار اوست. این اثر
که عناصر مختلف سنت اشراقی را ترکیب می‌کند در عرض چند ماه به
سال ۱۱۸۲/۵۸۲ تألیف شد. سهروردی معتقد است که محتوای این
کتاب به توسط شبیحی روحانی بروی نازل شده است. "این حقایق و
اسرار را روح القدس در روزی عجیب دفعتاً بر نفس من القاء کرد... و
کتابت آن فقط در چند ماه صورت گرفت (۴۷)".

تعالیم فلسفی و حکمی که در این کتاب بحث شده اساس پیشرفتهای
بعدی را در قلمرو "عرفان فلسفی" بنیان نهاد؛ از تأثیر عمیق آن در تبیین و
تدوین جنبه باطنی تشیع ذکری نمی‌کنیم (۴۸).

با وجود شرحهای متعدد بر *حکمة الاشراق*، از قبیل شروح قطب‌الدین
شیرازی و احمد بن هروی (۴۹)، مقدمه خود سهروردی بر کتابش شاید
روشن‌ترین همه باشد، در آنجا می‌گوید:

این کتاب، از برای کسانی است که هم طالب حکمت ذوقی اند و هم جوای حکمت بحثی^۱. کسانی که تنها جوای حکمت بحثی اند، و نه متألهند و نه خواستار تأله، نصیبی از این کتاب نمی‌برند. ما این کتاب و رموز آن را جز با کسانی که مجتهد متألهند یا طالب تأله بحث نخواهیم کرد (۵۰).

فلسفه اشراق را می‌توان تقریباً به دو بخش تقسیم کرد؛ نخست شامل بحث فلسفه و منطق مشائی و دیگر موضوعات مربوط که به نظر بسیاری اهمیتش کمتر از بخش دوم است. قسمت دوم شامل مصنفات اشراقی اوست که به زبانی مخصوص نوشته و در تاریخ فلسفه اسلامی بی‌نظیر است. سهروردی در این کتاب تفسیری فلسفی از سفر روح به دست می‌دهد که آغازش تطهیر و تزکیه و پایانش اشراق است. این بخش از کتاب که به هر حال استدلالی است بسیاری از مسائل سالهای سال فلسفه را به زبانی غیر از زبان مورد استفاده مشائین، بحث می‌کند.

سهروردی بخش دوم حکمة الاشراق را با وصفی از ماهیت بدیهی نور و طبقه‌بندی موجودات مختلف به اعتبار شفافیت آنها و تقسیم نور به انواع متعدد و مختلف، یعنی واجب و ممکن، آغاز می‌کند. همچنین، سهروردی در این بخش منشأ عقل را نوری می‌داند که همه عقول را منور ساخته و ایرانیان قدیم آن را بهمن می‌نامیدند^۲.

۱. نویسنده اصطلاح *discursive* (= استدلالی) و *Yunani* را معادل "بحث" سهروردی قرار داده است. پس دانش یا فلسفه بحثی یعنی فلسفه‌ای که مبتنی بر روشهای استدلالی است.

۲. سهروردی (حکمة الاشراق، ۱۲۸/۲) بهمن را نور اقرب و نور عظیم نیز می‌خواند و این نخستین نوری است که از نورالانوار آفریده شد. بهمن (نخستین امشاسپند) یا نور قاهر اقرب به نوبه خود باعث پدید آمدن نور قاهر دوم (اردیبهشت) می‌شود (نیز نک: معین، محمد، مجموعه مقالات، ۱/۴۲۰-۴۲۲).

سهروردی پس از بحث دربارهٔ مراتب طولی و عرضی عالم فرشتگان، تحلیلی اشراقی از رؤیت و دیدن، نقش نور و رابطهٔ اینها با اشراق عرضه می‌دارد.

سهروردی در *حکمة الاشراق* روال ثابتی ندارد زیرا غالباً از شاخی به شاخی دیگر می‌پرد و موضوع واحدی را در چندین و چند جا مطرح می‌کند. مثلاً انواع مختلف نور و روابط آنها با یکدیگر اغلب در بسیاری از جاهای کتاب به تفصیل بررسی شده است. او با استفاده از چارچوبهٔ فلسفهٔ اشراقی، به بحث کیهان‌شناسی، مخصوصاً حرکات اجرام سماوی، و نیز ادراک حسی و قوائی که روح انسانی را تشکیل می‌دهد، می‌پردازد. در میان مهمترین موضوعات مورد بررسی در این بخش، معرفت‌شناسی اشراقی، معروف به علم حضوری، تصفیهٔ نفس و زهد و ریاضت است. سهروردی، که موضوع علم حضوری را در بسیاری از جاهای نوشته‌اش بحث می‌کند، دربارهٔ اینکه چگونه نفس به ذات خود علم پیدا می‌کند و چگونه ما می‌توانیم کیفیت این علم مستقیم و بلاواسطه را تعلیل کنیم، تحلیلی به دست می‌دهد. در اواخر این کتاب، سهروردی خاطرنشان می‌کند که دریافت‌کنندهٔ این علم شدن زهد و تنسک می‌طلبد.

اکنون می‌پردازیم به بررسی اجمالی آثار فارسی سهروردی که برای فهم عرفان سهروردی نه تنها بسیار مهم است بلکه جزو لطیف‌ترین نمونه‌های ادبیات صوفیانهٔ فارسی نیز به شمار می‌رود.

۵. پرتونامه:

در اثر بررسی کاملی از مسائل فلسفی عمده‌ای را در برمی‌گیرد که با موضوعاتی از قبیل زمان، مکان، و حرکت آغاز می‌شود و بحثی را

مطرح می‌کند که بسیار شبیه "کوگیتو"ی^۱ دکارت و "صور معلّقه"ی ابن‌سیناست (۵۱).

آراء فلسفی سهروردی در پرتونامه عموماً قابل قیاس با آراء ابن‌سیناست. او پس از بحث دربارهٔ وجود واجب‌الوجود و سلسله مراتب وجود و رابطهٔ بین وجودشناسی و ارزش اخلاقی موجودات، مسألهٔ شرّ، اختیار و جبر را در چارچوب حکمت اشراقی بررسی می‌کند.

و چون واجب‌الوجود خیر محض است و ذات او کامل‌ترین موجودات و معقولات است، پس، از او خیر محض موجود شود. و اگر در وجود چیزی واقع باشد که درو شری باشد، خیرش بیش از شر بود (۵۲).

سهروردی در باب بقاء روح، غم و شادی، و رابطهٔ آنها با وضعیت روح پس از ترک تن دلائلی اقامه می‌کند. در پایان، پرتونامه پیامبران و پیامبری، معجزات و اتفاقات نادر و نامعمول را مورد بحث قرار داده است. این قسمت به سبک مصنفات اشراقی او نوشته شده و با دیگر فصولی که در آنها از نمادهای زرتشتی استفادهٔ فراوان می‌کند، تفاوت دارد.

۶. هیاکل النور (۵۳):

یکی از مهم‌ترین و معروف‌ترین رسالات فارسی سهروردی است. بعضی از شارحان سهروردی پیشنهاد کرده‌اند که کاربرد گسترده از کلمهٔ هیکل دال بر این است که او احتمالاً زیر نفوذ اسماعیلیه قرار داشته است (۵۴).

۱. بخشی از جملهٔ مشهور دکارت (به زبان لاتین) "کوگیتو، ارگوسوم" (= می‌اندیشم، پس هستم).

در نخستین بخش *هیاکل النور* (۵۵)، سهروردی تعریفی از اینکه جسم چیست به دست می‌دهد. در فصل دوم، او *مسأله عقل و جسم*، تعامل آنها و ماهیت "نفس ناطقه" را، که متمایز از جسم است، بحث و بررسی می‌کند. وی همچنین به *مسأله "هویت شخصی"* عنایت دارد و در باب اینکه تشکیل‌دهنده هویت یک فرد چیست بحث می‌کند. سهروردی در فصل سوم مفاهیم مختلف وجود از قبیل واجب و ممکن را بررسی می‌کند. مع‌ذلک، در فصل چهارم است که آراء فلسفی سهروردی با عمق و گستردگی زیادتری مورد بحث قرار گرفته است.

او سپس به بحث *مسأله قدم و حدوث عالم در زمان*، و رابطه خداوند با آن ادامه می‌دهد. همچنین، او در مورد رابطه بین حرکت اجرام سماوی، کیفیاتی که او به آن اجرام نسبت می‌دهد، و فرایند اشراق یا نوربخشی را تحقیق می‌کند. او در بخش *بعدي هیاکل النور* مسائلی از قبیل بقاء روح و اتحاد آن را با عالم ملکوت، پس از رفتن آن از قالب تن، مورد بررسی قرار داده است.

۷. الواح عمادی:

سهروردی در مقدمه کتاب فوق بیان می‌کند که این اثر به سبک و سیاق اشراقیون نوشته شده است (۵۶). با وجود این، وی با بحثی در معناشناسی آغاز می‌کند و سپس به بررسی موضوعاتی از قبیل روح، نیروهای آن و رابطه‌اش با نورالانوار ادامه می‌دهد. نخستین بخش کتاب شماری از موضوعات فلسفی مانند واجب‌الوجود و صفات آن، *مسأله مخلوقیت و جاودانگی عالم و حرکت* را بحث می‌کند. سهروردی، در این کار، اشارات گسترده‌ای به آیات قرآنی و حدیث دارد. وی در بخش *بعدي* کتاب به شرح و تأویل اسطوره‌های ایران باستان می‌پردازد و تعبیراتی ابراز می‌دارد

که در تبیین و تنظیم معرفت‌شناسی تالهی^۱ او اساسی است. این مطلب مخصوصاً در آخرین قسمت‌های این کتاب آشکار می‌شود، آنجا که دربارهٔ سرنوشت روح انسانی به شیوه‌ای بحث شده که شباهت معادشناسی اسلامی و آئین زرتشتی را به وضوح نشان می‌دهد. اینجا سهروردی بحث می‌کند که تطهیر و تزکیه از طریق زهد و ریاضت شرط لازم اشراق است. همان‌گونه که وی بیان می‌دارد: "وقتی نفس طاهر گردد، روشن شود به نور حق تعالی" (۵۷).

آنگاه سهروردی می‌گوید که زهد و تصفیه مانند آتش است که، به مجرد قرار گرفتن آهن در آن، آن را منور می‌سازد. آهن که، در این مورد، روح یا "نفس ناطقه" است نه تنها به سبب خصلت مسلط نورالانوار بلکه به واسطه شوق باطنی روح انسانی به سوی کمال، می‌تواند منور گردد. نوری که نقش منورکنندهٔ جسم و روح را دارد به نظر سهروردی نور مجرد است که وی آنرا خَرّه می‌نامد. حضور این نور در روح انسانی است که به شخص امکان می‌دهد صاحب آن شوق باطنی شود که برای سلوک در طریق معنوی لازم است. سهروردی روح انسانی را همچون درختی ترسیم می‌کند که میوه آن یقین، یا مشکوتی، است که با آتش الهی منور می‌شود (۵۸). سهروردی در مصنفات خود رویارویی موسی و بوتّه آتشناک^۲ را در همین بافت مشاهده می‌کند و داستان آن را در تأیید این دعوی اشراقی خود که تنها آتش الهی می‌تواند روح انسانی را نور ببخشد، مورد استفاده قرار می‌دهد. سهروردی می‌گوید دلیل نوشتن این کتاب نشان دادن "مبدأ" و سرنوشت انسان است. او این‌گونه آغاز سخن می‌کند

1. Theosophic epistemology

۲. نام این گیاه یا درخت را عُلیق نوشته‌اند.

"... قواعدی که از آن چاره نیست در معرفت مبدأ فطرت و بازگشت آخرت آنچه بر رأی حکمای الهیات و اصول فضلائی حکمت‌اند^۱ (۵۹)".

در پایان سهروردی یکی از داستانهای فردوسی، شاعر ایرانی که شاهکار به یاد ماندنی وی شاهنامه، دائرةالمعارفی از اساطیر ایرانی است، برداشتی عرفانی عرضه می‌کند. در بحث مُشبعی که سهروردی درباره برداشت خود از چهره‌هائی، همچون فریدون، ضحاک و کیکاووس کرده، آنان را تجلیاتی از نور الهی می‌بیند. سید حسین نصر در اهمیت این اثر می‌گوید:

... الواح عمادی یکی از صفحات درخشان آثار سهروردی است که در آن داستانهای ایران باستان و حکمت و عرفان قدیم در لوای معنی باطنی قرآن کریم به هم‌آهنگی و آشتی درآمده است. سهروردی از این داستانها تعبیری درباره نفس انسانی کرده است که همانا حکمت و عرفان اسلامی در تأیید آن همواره کوشیده

۸. رسالة الطیر:

این اثر را اصلاً ابن‌سینا نوشته و سهروردی آن را به فارسی ترجمه و مجدداً نگارش کرده است (۶۱). رسالة الطیر با به کارگیری زبان پرندگان که قبلاً نیز ابن‌سینا، عطار و احمد غزالی آن را به کار برده بودند، پرده از شماری تعالیم رمزی برمی‌دارد. داستان درباره سرنوشت مشتی پرنده گرفتار در دام صیادان است، که شرح می‌دهند چگونه تلاش آنان برای

۱. کلمات جلوتر این نقل قول چنین است: "... فلان... مرا فرمود که بهر وی مختصری سازم... متضمن قواعدی که از آن چاره نیست". الخ. در واقع کسی از او استدعا کرده که اصولی را طبق رأی حکما در باب معرفت مبدأ و معاد برای وی بنویسد.

نجات خود به موانعی برخوردی و چگونه بر آن موانع دست یافته‌اند. این کتاب سفر روحانی انسان را از منزلگاه اصلی خود به عالم صورت، و این که چگونه تعلقات جهان مادی می‌تواند مانع شوق انسان به بازگشت به مبدأ روحانی او گردد، ترسیم می‌کند.

در این کتاب، سهروردی اشاره‌ای دارد به اینکه چگونه قوای انسانی که به جانب جهان معقول هدایت می‌شود روح را از سفر روحانی خود و دستیابی به اشراق بازمی‌دارد. سهروردی خطرات طریقت را به شکل زیر وصف می‌کند:

ای برادران حقیقت، همچنان از پوست پوشیده بیرون آئید که مار بیرون آید، و هم چنان زوید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود، و بر مثال کژدم باشید که پیوسته سلاح شما پس پشت شما بود که شیطان از پس برآید، و زهر نوشید تا خوش زیید. پیوسته می‌پرید و هیچ آشیانه معین مگیرید که همه مرغان را از آشیانها گیرند، و اگر بال ندارید که پیرید به زمین فرو خزید... و همچون شتر مرغ باشید که سنگهای گرم کرده فرو برد، و چون کرکس باشید که استخوانهای سخت فرو خورد، و هم چون سمندر باشید که پیوسته میان آتش باشد تا فردا به شما گزندى نکند، و هم چون شب‌پره باشید که به روز بیرون نیاید تا از دست خصمان ایمن باشید (۶۲).

سهروردی به منظور دادن مجموعه‌ای از دستورهای عملی به آنان که در طریقت صوفیانه گام برمی‌دارند نمادهای یاد شده را به کار می‌برد. مثلاً، پوست انداختن اشاره دارد به ترک خود خویش گفتن، و مانند مور راه رفتن اشاره‌ای است به شیوه‌ای که شخص باید بر جاده حقیقت برود بدان‌سان که احدی از آن خبردار نشود. نوشیدن زهر به وجهی نمادین

دلالت دارد به تحمل دردها و ناکامیهای که شخص باید در طریقت تجربه کند. منظور سهروردی از به کار بردن حدیث "مرگ را دوست دارید تا زنده مانید (۶۳)"، مرگ روحانی است. مفهوم صوفیانه فنا، مرگ و زادن مجددی است که سهروردی آن را خود در شعری وصف می‌کند:

گر پیشتر از مرگ طبیعی مردی

بر خور که بهشت جاودانی بردی^۱

ور زانک درین شغل قدم نفشردی

خاکت بر سر که خویشتن آزرده (۶۴)

سهروردی مشکلات راه را با مقایسه ضمنی آنها با خوردن ریگ داغ توسط شتر مرغ و خوردن استخوانهای سفت و سخت توسط کرکسان مجسم می‌کند. تحمل چنین رنجی برای کسی که می‌خواهد در طریقت پیشرفتی حاصل کند و به مقامی برسد لازم است. استفاده سهروردی از سمندر در چند سطح مختلف تفسیر می‌شود. سمندر رمز طلا در کیمیا و طلا نماد عقل قدسی است. ممکن است اشاره وی فقط به ابراهیم باشد که در آتش افکنده شد، اما می‌تواند به آتش درون او نیز اشاره داشته باشد. طبق یک افسانه مشهور، چنانچه سمندر در آتش برود و نسوزد، در برابر هر چیزی مقاوم خواهد شد. بنابراین، آنان که با عشق الهی، که همچون آتش می‌سوزاند، خوگر شده‌اند، ناخالصیهای خود را به درون آتش ریخته‌اند. آنان این آتش را بلعیده‌اند و تصفیه شده‌اند.

سرانجام، سهروردی به ما تذکر می‌دهد که باید مثل شب‌پره‌ای باشیم که به شب پرواز می‌کند و به روز پنهان می‌ماند. شب نماینده جنبه رمزی و

۱. فس. موتوا قبل آن تموتوا (حدیث)، و: بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی... (سنائی)

نهانی و روز نماینده جنبه ظاهری است. بدین ترتیب سهروردی از نمادهای ادبیات سنتی صوفیانه استفاده می‌کند که شب را نمادی از فضای باطنی و روحی قرار می‌دهد، و از این رهگذر جولانگاهی مقدس فراهم می‌سازد تا انسان بتواند در آن به پرواز آید.

در رساله الطیر (۶۵) سهروردی با گزارش قصه پرنده‌گانی که "آزادانه پرواز می‌کردند" اما به دام صیادان افتادند، سفر روحانی انسان را ترسیم می‌کند. "پرواز آزادانه" در اینجا نمادی از وضعیتی است که انسان در ازل قبل از خلقت زندگی می‌کرده، و به دام افتادن اشاره دارد به آمدن او به قلمرو وجود مادی. این تغییر بیانگر انتقال از بی‌صورتی به عالم صور است. زندانیان جهان مادی، که همان "زندان تن" در ادب فارسی است، چون به اسارت خود واقفند می‌توانند سفر خویش را به سوی اصل و منشأ خود آغاز کنند.

پرنده‌ای که خود را در اسارت می‌بیند نماد انسان این جهانی است. سازگاری با چنین شرایطی و قبول آن، به عقیده سهروردی، بزرگ‌ترین خطر برای سفر روحانی است. وی از زبان مرغان چنین گوید:

... روی به جستن حيله آوردیم تا به چه حيلت خویش را برهانیم.
یک چند هم چنان بودیم تا بر آن خو کردیم و قاعده اول [آزادی]^۱
فراموش کردیم و با این بندها بیارامیدیم و با تنگی قفس تن در
دادیم (۶۶).

وصف سهروردی از سفر روحانی در رساله الطیر با پرواز مرغان که خود را از بعضی بندها آزاد کرده‌اند، دنبال می‌شود. تعبیر صوفیانه نکته مذکور این است که انسانهایی که گرفتار عالم صور شده‌اند می‌توانند با نیروی

۱. داخل قلاب از نویسنده است.

اراده، خود را تا حدی از این وضع نجات دهند؛ مع ذلک، برای بریدن همه بندهای علائق، به راهنمایی پیری نیازمندند. گرچه امکان دستیابی به مرحله اشراق بالقوه برای انسان وجود دارد، این کار بدون شوق درونی و تصمیم به انجام آن سفر روحانی صورت نخواهد پذیرفت. این نکته وقتی روشن می شود که قهرمان اصلی داستان از مرغان دیگر می خواهد که به او نشان دهند چگونه خویشان را آزاد کردند.

مرغان پس از قطع مرحله ریاضت و تحمل سختیها، به منازل و مقامات مختلفی از طریقت می رسند و تصور می کنند زمان استراحت است. سهروردی به ما هشدار می دهد که مبادا در یک مکان آرام بگیریم، گرچه "زیبائی" راه، که به گفته او چنان است که "عقل از تن جدا می کرد" فوق العاده و سوسه انگیز است (۶۷). سرانجام، فضل الهی، به صورت ندائی که مرغان را به ادامه سفر دعوت می کند، موجب می شود که بر میل خود به توقف چیره شوند. آنگاه سهروردی می پردازد به شرح روبروشدن مرغان با خداوند که، باز طبق توصیف خود سهروردی، از نور جمالش "دیده ها متحیر شد". نور الانواریه مرغان می گوید که "بند از پای شما کس گشاید که بسته است؛ و من رسولی به شما فرستم تا ایشان را^۱ الزام کند تا بندها از پای شما بردارد".

اصول زیر را می توان از رساله الطیر استنتاج کرد (۶۸).

۱. این خاکدان برای روح انسانی در حکم زندانی است.
۲. لازم است که روح سفری به سوی نور الانوار در پیش گیرد.
۳. فضل الهی که به واسطه چنین تجربه ای حاصل می شود سالک را کمک می کند تا واپسین رشته های علائق دنیوی را ببرد.

۱. آنان که بند بر پای شما گذاشته اند.

۴. کسی نورالانوار را تجربه می‌کند که بتواند خود را از زندان عالم مادی رها سازد.

مهم است که داستانهای سهروردی و سبک ادبی ویژه آن به صورت بخشی اصلی از تعالیم اشراقی مورد بررسی قرار گیرد. در حالیکه وی در حکمة الاشراق تحلیلی نظری از تفکر اشراقی عرضه می‌کند، در تألیفات فارسی خود جنبه عملی تعالیم اشراقی خود را، که بدون آن نظام فکری او در حکمت الهی کامل نخواهد بود، تشریح می‌کند. نظام معرفت شناختی سهروردی نهایتاً متکی بر آن نوع از حکمت است که با به کارگیری تعالیم اشراقی حاصل می‌شود و دقیقاً همان چیزی است که وی سعی می‌کند در داستانهای عرفانی خود ترسیم کند. در واقع، دستورها و راهنمائیهای او در مورد کسب حقیقت در دیگر آثارش حتی از این نیز صریح‌تر و مشخص‌تر است.

۹. آواز پر جبرئیل:

این اثر بسیار رمزی درباره طالب حقیقتی است که به خانقاهی دو در می‌رود، که یکی از درها روی به شهر و دیگری روی به صحرا دارد. طالب حقیقت که به صحرا رفته است دو پیر روحانی را ملاقات می‌کند و در باب معمای خلقت، مقامات طریقت، و خطرات آن سئوالاتی از آنان می‌کند.

گفتگویی که به دنبال [آن پرسشها] درمی‌آید عناصر اساسی تعالیم اشراقی و آداب ورود به طریقت را که برای درک اسرار قرآنی لازم است، روشن می‌کند... در آواز پر جبرئیل، که به عنوان یکی از آثار کلاسیک ادب فارسی معروف شده (۶۹)، سهروردی عناصر بنیادی معرفت‌شناسی خود را از دیدگاه حکمت الهی بحث می‌کند. او در آنجا

چنین می‌گوید: "بیشتر چیزها که حواس تو مشاهده آن می‌کند همه از آواز پر جبرئیل است (۷۰)". در این رساله بسیار رمزی، سهروردی از نمادهای سنتی عرفان و شماری از نمادهای دیگر که منحصر به خود اوست و نمی‌توان آنها را در ادبیات صوفیانه قدیم فارسی یافت، حداکثر استفاده را می‌کند. منظور اصلی کتاب در اول آن بیان شده است:

... از ابوعلی فارمذی رحمة الله علیه پرسیدند که چونست که

کبودپوشان بعضی اصوات را آواز پر جبرئیل می‌خوانند؟

گفت: بدان که بیشتر چیزها که حواس تو مشاهده آن می‌کند همه از

آواز پر جبرئیل است (۷۱).

می‌توان گفت که نظریه سهروردی در باب علم در این قصه عرفانی بحث شده است. او به زبانی استعاری نقشه‌ای برای پروراندن قوه‌ای در وجود ما عرضه می‌کند که قادر به کسب علم به طور مستقیم و بدون واسطه است. سهروردی با تکیه بر نمادهای سنتی شعر و نثر صوفیانه، به تشریح جزّ و بحثهای میان تجربه‌گرایان، عقل‌گرایان و هواداران شیوه عرفانی شناخت، می‌پردازد.

۱۰. عقل سرخ:

در عقل سرخ (۷۲)، قصه با این پرسش آغاز می‌شود که آیا مرغان زبان یکدیگر را می‌فهمند. عقاب که بدو پاسخی مثبت داده، بعداً اسیر صیادان می‌شود؛ چشمانش را می‌بندند و تدریجاً باز می‌کنند. عقاب به مردی سرخ‌روی برمی‌خورد که مدعی است "اولین فرزند آفرینش" است. او [هم] سالخورده است زیرا نماینده انسان کاملی است که پیش از آفرینش (۷۳)، به صورت مثالی، در کمال محض می‌زیسته، و هم جوان

است زیرا از دیدی هستی‌شناختی با خداوند که ازلی و، بنابراین، قدیم‌ترین موجود است، بسیار فاصله دارد.

سپس سهروردی نمادهای زرتشتی کوه‌قاف، داستان زال، رستم و دیگر قهرمانان حماسی را که در شاهنامه به تصویر کشیده شده‌اند، به کار می‌برد (۷۴). قاف نام کوهی است که بر قلّه آن سیمرغ، نماد ذات الهی، اقامت دارد. زال، که با موئی سپید به دنیا آمد و نمادی از خرد و پاکی است، پای کوه قاف رها شد. سیمرغ زال را به آشیانه خود برد و او را پرورش داد تا بزرگ شد و با رودابه ازدواج کرد و رستم از او زاده شد. رستم، قهرمان شاهنامه، که غالباً روح ایران حماسی تصور می‌شود، مردی است که نهایتاً بر نفس خود دست یافت. اگرچه فردوسی، سراینده شاهنامه، بر جنبه‌های حماسی و تاریخی اساطیر ایرانی تأکید دارد، سهروردی توجه خود را بر اشارات عرفانی و رمزی آن متمرکز می‌کند.

در این کتاب نظریه سهروردی درباره علم به زبانی نمادین شبیه زبان آواز پر چبرئیل بیان شده است. وی ضمن استفاده از مثنوی نمادهای جدید، پاره‌ای از موضوعات دیرین فلسفه و عرفان اسلامی، از قبیل تمایز میان قوه عقلانی، که او آن را عقل جزئی می‌نامد، و عقلی که او آن را عقل کلی می‌خواند، مطرح می‌کند. سهروردی در این کار بر نمادهای زرتشتی و منابعی از ایران باستان سخت تکیه می‌کند. دقیقاً تعامل بین عقل جزئی و عقل کلی است که اساس دستیابی به علم را تشکیل می‌دهد. همچون دیگر آثاری که در موضوع حکمت الهی است، سهروردی نظریه علم خود را در پس شبکه تودرتوی اسطوره‌ها و نمادهایی پنهان می‌کند که فقط در صورتی شخص می‌تواند راز آنها را بگشاید که با مجموعه نمادهای سنتی صوفیه آشنا باشد.

۱۱. روزی با جماعت صوفیان:

این داستان در خانقاهی شروع می‌شود که جماعتی از صوفیان از پایگاه معنوی مشایخ خود و آراء آنان دربارهٔ آفرینش سخن می‌گویند (۷۵). سهروردی که در مقام شیخی حرف می‌زند، پرسشهایی را که صرفاً در پی توضیح و تعلیل چیستی عالم و ساختار افلاک است، رد می‌کند. او این پرسشها را سطحی می‌شمرد و عقیده دارد که کسانی هستند که ظاهر را می‌بینند و کسانی که علم افلاک را می‌فهمند. و بالاخره کسانی هستند که دربارهٔ عالم فلکی به خُبرگی می‌رسند؛ اینان دانشی مردان واقعی‌اند. سپس سهروردی به ذکر توصیه‌ها و تعلیماتی می‌پردازد که در بالفعل ساختن قوه‌ای که به افراد امکان می‌دهد تا بدون واسطه شناخت حاصل کنند، اساسی است. سخن او چنین است:

... هرچه به نزد تو عزیز است، از مال و ملک و اسباب و لذت نفسانی و شهوانی ... (همه را به دور بیفکن)^۱ ... اگر از این دستور پیروی کنی، زود دیده روشن شود (۷۶).

سهروردی در میان آمیزه‌ای از افسانه، نماد، مابعدالطبیعهٔ سنتی اسلام، همچنان بر رابطهٔ میان کوشش برای کسب علم باطنی و به کار بستن زهد و ریاضت تأکید می‌کند. ریاضت چشم باطن را که از نظر سهروردی راه شناخت است می‌گشاید، شناختی که اگر شخص قرار است به بُعد باطنی اسلام علم پیدا کند، مهم و اساسی است. به عقیدهٔ سهروردی، علم حقیقی زمانی ممکن می‌شود که به تجربه‌گرایی و عقلگرایی خاتمه داده شود. سهروردی این گونه گزارش می‌کند:

۱. داخل پرانتز از نویسنده است.

شیخ گفت چون دیده اندرونی گشاده شود دیده ظاهر بر هم نهادن و لب بر همه بستن و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار چیز اگر گیرد به دست باطن گیرد و اگر بیند به چشم باطن بیند و اگر شنود به گوش باطن شنود و... پس آنکه پرسیدی که چه بیند؟ [پاسخ خود درونی این است که] ^۱ خود بیند آنچه بیند و باید دیدن (۷۷).

بنابراین، بستن پنج حس ظاهر از نظر سهروردی شرط لازم برای گشودن حواس باطن است که برای احراز حقیقت ضروری است. کتاب روزی با جماعت صوفیان اشاره دارد به حالات و مقامات مختلف طریقت و اینکه چگونه خاصان می توانند به پاکی دل و صفای نظر برسند. سهروردی در این کتاب از گفتگوهای خود با جماعتی صوفی و نظر مشایخ آنها درباره دستیابی به حقیقت و مقایسه رأی خود با رأی آنان سخن می گوید.

این اثر مختصر شامل اشارات مهمی به مفاهیم تمثیلی و استعاری و اینکه چگونه مقامات مختلف طریقت را می توان به کمک آنها وصف کرد. در این کتاب فوق العاده نمادین، رابطه میان صفای قلب و حدی که شخص می تواند علم کسب کند و نیز رابطه میان تنسک و معرفت شناسی، با استفاده از نمادهای صوفیانه، مورد بررسی قرار گرفته است.

۱۲. رساله فی حالة الطفولیة (۷۸):

در این کتاب، سهروردی از دیدار خود با شیخی سخن می گوید که اسرار الهی را بر او آشکار می کند و او نیز به نوبه خود آن اسرار را پیش افراد نااهل فاش می کند.

۱. داخل قلابها از نویسنده است.

شیخ او را به سبب آنکه "دُرّ قیمتی را پیش خوکان ریخته" (۷۹) تنبیه می‌کند. سهروردی همچنین تلمیحی دارد به مشکلی بازگفتن اسرار به کسانی که بیرون از حلقه اهل معنی‌اند. از آنجائی که حکمة خالده یا جاویدان خرد جز از طریق ادراک حسی به دست می‌آید، دشوار بتوان این گونه علم را به آنان که آمادگی پذیرش آن را ندارند باز گفت.

سپس، سالک که از کرده پشیمان شده شیخ را باز می‌یابد و او اسراری از قبیل اصول اخلاقی طریقت و آدابی مانند سَماع (موسیقی و رقص صوفیانه) را به وی می‌گوید. تشریح بسیاری از نکات ظریف عرفانی، آشنائی کامل سهروردی را با غوامض طریقه متصوفه ظاهر می‌سازد. سهروردی این نکته را ضمن گفتگوئی نمادین میان بَطی و سمندری بیان می‌کند. عقیده بر این است که عبور سمندر از آتش او را در برابر همه آفات مصون کرده است. بطّ از لذت نوشیدن آب سرد در وسط فصل زمستان داد سخن می‌دهد، در حالیکه سمندر از سرما رنج می‌برد. هر یک از این دو می‌توانند مطابق با تجربه خود تعبیری متفاوت از "آب سرد" عرضه کنند.

تا اینجا، سهروردی خلاصه‌ای از دستورالعملهای رمزی موردنیاز سالکی را که در طریقه معنوی گام برمی‌دارد ارائه می‌کند: طریقه‌ای که با شوقی درونی آغاز می‌شود و با انجام ریاضاتی زیرنظر شیخی ادامه می‌یابد. هدف رساله فی حالة الطفولیه ترسیم طریقت معنوی و سفر سالک از ابتدای این طریقه است که سهروردی آن (طریقه) را به طرزی نمادین همان طفولیت می‌داند. اهمیت داشتن یک راهنما برای احتراز از خطرات راه، و نیز مقامات مختلف تحولات درونی جزو موضوعاتی است که سهروردی به تفصیل شرح می‌دهد. اصل اساسی آموزشهای معنوی این کتاب عرضه راهنمایی عملی برای طی طریقت روحانی است.

۱۳. رساله فی حقیقه العشق:

این کتاب سهروردی نه تنها یکی از نمونه‌های اعلا‌ی ادب فارسی است، بلکه شامل پاره‌ای از عمیق‌ترین آراء فلسفی او نیز هست. او با آیه‌ای از قرآن آغاز می‌کند و سپس به بحث درباره علم و رابطه آن با عقل می‌پردازد:

بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود
تابناک، او را عقل نام کرد که اول ما خَلَقَ اللهُ تعالی العقل، و این
گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حق و یکی شناخت خود
و یکی شناخت آن که نبود پس بود (۸۰).

این رساله وقتی به نقطه اوجش می‌رسد که سهروردی در فصل ششم نقشه‌ای تخیلی از عالم تصویر می‌کند. گفته شده که این کتاب بر اساس رساله العشق ابن سینا نوشته شده است (۸۱). با وجود این، باید یادآور شد که این اثر از لحاظ صورت و محتوا با آن دیگری تفاوت دارد. از آنجا که بقیه آثار فارسی سهروردی شامل همان عناصر مندرج در دیگر کتب اوست که ما بررسی کردیم، به شرح آنها نخواهم پرداخت، گرچه در ضمن بررسی معرفت‌شناسی سهروردی اشارات مکرری به این دسته آثار او خواهم کرد. این آثار شامل *بستان القلوب* یا *روضه القلوب* (۸۲) است که جهت‌گیری فلسفی آن قوی‌تر است و سهروردی در آن به موضوعاتی از قبیل مابعدالطبیعه، مکان، زمان و حرکت می‌پردازد.

این کتاب و نیز یزدان شناخت هر دو به شیوه مشائی نوشته شده و نه تنها حاوی بحثی است درباره مسائل دیرین فلسفه، بلکه در جای جای آن بحثهایی در باب روش حصول علم نزد حکمای الهی شده است. و بالاخره، سهروردی در کتاب دیگر خود به نام لغت موران (۸۳) ذات علمی

را وصف می‌کند که برای شناخت خداوند بدان نیاز است. نفس و آفرینش از جمله موضوعاتی است که "ایشان [مشائیون]^۱ تا حجاب از میان برنخیزد و علم شهودی حاصل نگردد، بر سر آن خلاف خواهند داشت (۸۴)". وقتی این علم حاصل شد، جام جم تو را خواهد بود، و "هر چه خواهی در آن مطالعه توانی کرد و بر کائنات مطلع و بر مُغیبات^۲" واقف شوی (۸۵)".

۱۴. واردات و تقدیسات:

این نوشته‌ها، به سبب خصلت عبادی و مذهبی‌شان، از حیث صورت و محتوا از دیگر مصنفات سهروردی متمایزند. علی‌رغم اهمیت اینها در تدوین اندیشه‌های سهروردی در باب فرشته‌شناسی، توجهی که مستحق‌اند به آنها نشده است. سهروردی در این نوشته‌ها رابطه‌گرات و خصائص آنها را با خصائص قوای باطنی انسان وصف می‌کند. تقدیس او از نیراعظم، که قدرت و شکوهش مقتضی طاعت و تسلیم [مخلوقات] است، عنوان کردن خورشید فلکی، هورخُش، و نیز رابطه میان فرشتگان زرتشتی و موجودات روحانی از جمله موضوعاتی است که سهروردی در این دسته نوشته‌های خود بحث می‌کند. بر خواننده آثار سهروردی است که آنها را چون کتابهایی جدا جدا و مستقل از هم در نظر نگیرد، بلکه آنها را به صورت مجموعه‌ای از آراء به هم مرتبط و مبسوطی منظور دارد که هر جزء آن را فقط می‌توان با توجه به کل آثار به درستی فهم کرد، ضمن اینکه اعتبار آن کل مأخوذ از اجزاء آن است.

۱. قلابها از نویسنده است. ۲. مُغیبات: پنهان شده‌ها، پوشیده‌ها.

۱۵. خاتمه:

بررسی گسترده آثار سهروردی کتابی جداگانه می‌خواهد. با اینهمه، پاره‌ای از آنها را در فصول بعدی با تفصیل بیشتری مورد توجه قرار خواهم داد.

در بحث بعدی، خلاصه‌ای از آثار سهروردی که جنبه نظری و رمزی دارند عرضه شده است. سهروردی اکثر کتابهایش را طی معدود سالهائی نوشت و بنابراین نمی‌توان آنها را برحسب "قدیم‌تر" و "جدیدتر" از هم متمایز دانست. افکار او، که بر روی هم الگوی نظری کاملی را تشکیل می‌دهند، چنانچه جدا از هم مطمح نظر قرار گیرند، نظم و نسقی ندارند. اما اگر در کلیتشان مورد مطالعه قرار گیرند، نظام فلسفی منسجم و به هم پیوسته‌ای را تشکیل می‌دهند که در آن ادعاهای مختلف نسبت به این حقیقت و آن حقیقت، اعتبار و معنا پیدا می‌کنند. مطالعه‌ای دقیق در مصنفات فارسی سهروردی، با تأکید بر جنبه معرفت‌شناختی آنها، وجود یک نظریه علم را، که عموماً به "علم حضوری" معروف است، آشکار می‌سازد. هدف از نسج در هم تنیده اسطوره و نماد در فلسفه سهروردی بیان روشن نظریه علم حضوری اوست، که موضوعی مهم و بنیادی در مکتب تفکر اشراقی است. سهروردی، که مدعی است نخست حقیقت را کشف کرده و سپس در پی یافتن مبانی عقلانی برای حکمت تجربی خویش رفته، متفکری بود که برای نزدیک کردن بحث و جدال منطقی و تصفیة باطن تلاش می‌کرد. بنابراین، تفسیر جامعی از مکتب اشراق سهروردی باید دارای دو بُعد متمایز الگوی فلسفی او، یعنی عملی و نظری، باشد.

یادداشتها

۱. برای اطلاعات بیشتر درباره شرح زندگی سهروردی، نک. ابن ابی أصیبعه، عیون الأنباء فی طبقات الاطباء، به کوشش مولر (نشر کونینگزبرگ، ۱۸۸۴)؛ ابن خلکان، وفيات الاعیان، به کوشش احسان عباس، (بیروت: ۱۹۶۵)؛ و شمس‌الدین شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الأفراح فی تاریخ الحكماء و الفلاسفة، به کوشش خورشید احمد، ج ۲ (حیدرآباد: ۱۹۷۶).
۲. از این پس من به این کتاب با عنوان نزهة الارواح اشاره خواهم کرد. شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الأفراح فی تاریخ الحكماء و الفلاسفة، به کوشش س. خورشید احمد، (حیدرآباد، ۱۹۷۶)، ۱۱۹-۱۴۳.
۳. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، با مقدمه‌ای از سیدحسین نصر (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۹۹۳)، ۱۲.
۴. سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان^۱ (کمبریج: دانشگاه هاروارد، ۱۹۶۴)، ۶۰.
۵. شهرزوری، نزهة الارواح، ۱۲۲.
۶. یاقوت حموی، معجم الادباء، ج ۱۹، ش ۲۰، قاهره ۶۲۶.
۷. شهرزوری، نزهة الارواح، ۱۲۵.
۸. سهروردی، مجموعه مصنفات فلسفی و عرفانی، ج ۲، با مقدمه‌ای از هانری کربن (استانبول، مطبعة معارف، ۱۹۴۵)، ۲۵۹.
۹. ممکن است اندیشه‌های او و سعه صدرش در قبال دیگرسنتها دلیل سیاسی داشته، یا شاید هم بدان سبب بوده که او مدعی پیامبری بوده است. نک. شهرزوری، نزهة الارواح، ۱۲۶.
۱۰. ابن تغری بردی، ابوالمحاسن یوسف، النجوم الظاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، ج ۶ (قاهره، انتشارات مؤسسه مصریه، ۱۹۶۳)، ۱۱۴.
۱۱. همانجا، ۱۱۵.
۱۲. همانجا، ۳۰.
۱۳. همانجا، ۱۱۴.
۱۴. شهرزوری، نزهة الارواح، ۱۲۶.

۱. عنوان اصلی این کتاب به انگلیسی، *Three Muslim Sages* است که در ۱۳۴۵ ش. توسط احمد آرام به فارسی ترجمه شد. البته در سراسر کتاب هرجا سخن از این کتاب رفته، متن انگلیسی آن مورد نظر است.

۱۵. سیدحسین نصر، "سهروردی: شیخ اشراق، عارف و شهید^۱"، ترجمه و. چیتیک، نشریه مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای ۲، ش ۴ (۱۹۶۹)، ۲۱۲.
۱۶. شعوبیه جنبشی در سده سوم هجری بود. در این دوره جنبشی بر ضد سلطه عرب به همت روشنفکران ایرانی آغاز گردید. برای اطلاعات بیشتر، نک. خاتمه این کتاب.
۱۷. حسین ضیائی، "منشأ و سرشت مرجعیت سیاسی در فلسفه اشراق سهروردی" در: *Political Aspects of Islamic Philosophy* (کمبریج: انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۹۲) ۳۰۴-۳۴۴.
۱۸. همانجا، ۱۰.
۱۹. شهرزوری، *نزهة الارواح*، ۱۲۶.
۲۰. غزالی بیست دلیل برای مغالطه در آراء فیلسوف می‌آورد. غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه س. ا. کمالی (لاهور: کنگره فلسفی پاکستان، ۱۹۶۳)، ۱۱.
۲۱. برای اطلاع بیشتر، نک. هانری کربن، *L'Archange empourprée* (پاریس: فایان، ۱۹۷۶).
۲۲. برای اطلاع بیشتر درباره این ترجمه کربن، نک. یحیی سهروردی، *Le Livre de la sagesse orientale*.
ترجمه و حواشی از هانری کربن (پاریس: وزدیه، ۱۹۸۶).
۲۳. تکستن بخشی از ترجمه *نزهة الارواح* را که علی تبریزی در سده ۱۷/۱۱ انجام داده، به انگلیسی برگردانده است. نک:
- Thackston, Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi* (لندن: نشر آکتاگن^۲، ۱۹۸۲)، ۱-۴.
۲۴. ترجمه تکستن از سهروردی عموماً مورد انتقاد سهروردی شناسان قرار گرفته است. این ترجمه مبتنی است بر متن مصحح اسپایز^۳ و این چاپ خوبی از اثر سهروردی نیست. همچنین، سبک ادبی تکستن حق داستانهای عرفانی سهروردی را که به فارسی زیبایی نوشته شده، ادا نکرده است.
۲۵. برای اطلاع بیشتر درباره طبقه‌بندی ماسینیون، نک:
- Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (پاریس: ۱۹۲۹)، ۱۱۳.

۱. عنوان انگلیسی اصل مقاله چنین است:

"Suhrawardi: The Master of Illumination, Gnostic and Martyr"

2. Octagon 3. Spies

۲۶. دربارهٔ طبقه‌بندی سیدحسین نصر، نک، مقدمه، *Opera* ج ۱، ۱۶ به بعد.
۲۷. سیدحسین نصر چنین استدلال می‌کند که بر مبنای وحدت سبکی که بین *بستان القلوب* و دیگر آثار سهروردی وجود دارد می‌توان نتیجه گرفت که این کتاب متعلق به خود سهروردی است. برای اطلاع از بررسی‌های بیشتر در این مورد، نک. میرمحمد شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام* (ویسبادن، اتو هاراسویتس، ۱۹۶۳)، ۳۷۵؛ و مقدمه بر *Opera* ج ۳، ۴۰.
۲۸. نصر، سه حکیم مسلمان، ۱۵۰، حاشیه ۱۶.
۲۹. همانجا، ۵۸.
۳۰. *واردات و تقدیسات* را محمدمعین در *مجلهٔ آموزش و پرورش* (تهران: انتشارات وزارت فرهنگ، ۱۳۰۲ ش/ ۱۹۲۴ م)، ص ۵ به بعد، منتشر کرد. این نوشته‌ها بیانگر فرشته‌شناسی سهروردی، ارتباط افلاک با موجودات لطیفه و تطابق آنها با امشاسپندان زرتشتی است. مثلاً در دو نیایش بسیار معروف، خورشید، یا هورخش، مخاطب قرار می‌گیرد. سهروردی همچنین به تشریح کیفیات نیر اعظم می‌پردازد که معادل مثالی پادشاهی^۱ زمینی است و صفات او چنان است که وی را شایستهٔ اطاعت و فرمانبرداری می‌کند.
۳۱. سهروردی، *مجموعه مصنفات فلسفی و عرفانی*، ج ۲، با مقدمهٔ هانری کربن (استانبول، مطبعة معارف، ۱۹۵۴)، ۱۰.
۳۲. سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ۱۲.
۳۳. برای بحثی در این باره، نک. سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ۸۷، ۸۸.
۳۴. برای بحث بیشتر در این باب، نک. شرح سید جلال‌الدین آشتیانی در: لاهیجی، "رسالة نوریة در عالم مثال"، در *مجلهٔ الهیات و معارف اسلام* (ایران: دانشگاه مشهد، ۱۹۷۲).
۳۵. برای بحث بیشتر در این باره، نک. سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ۳۴ به بعد.
۳۶. سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ۷۰.
۳۷. همانجا.
۳۸. سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ۶۲.
۳۹. در مورد اهمیت سیاسی این دعوی در ارتباط با انتقال علم، نک: حسین ضیائی، "منشأ و سرشت مرجعیت سیاسی در فلسفهٔ اشراق سهروردی"، در:

۱. منظور کیومرث (نخستین بشر و گاه نخستین پادشاه) است که او را مثال و نمونهٔ نوع انسان دانسته‌اند؛ برای اطلاع بیشتر نک. معین، م. (*مجموعه مقالات*)، ج ۲، صص ۲۸۰-۲۸۲).

Political Aspects of Islamic Philosophy

- (کمبریج: انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۹۲)، ۳۰۴-۳۴۴.
۴۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ۴۸۴.
۴۱. همانجا، ۱۲۴.
۴۲. همانجا، ۱۹۲.
۴۳. همانجا، ۱۹۴-۱۹۵.
۴۴. همانجا، بخش ۷.
۴۵. همانجا، ۵۰۵.
۴۶. همانجا، ۴۹۴.
۴۷. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ۲۵۹.
۴۸. سیدحسین نصر، "رابطه بین تصوف و فلسفه در فرهنگ ایرانی"، *Hamdard Islamicus*، ۶، ش. ۴ (۱۹۸۳): ۳۳-۴۷.
۴۹. تفسیر [احمدبن] هروی، انواریه، بسیار جالب است زیرا تعبیری اشراقی از بعضی جنبه‌های فلسفه هندو به دست می‌دهد.
۵۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ۱۲-۱۳.
۵۱. ابن‌سینا، شفا: کتاب‌النفوس، فصل ۶ و الاشارات و التنبيهات، فصل آخر.
۵۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۶۰-۶۱.
۵۳. برای اطلاع بیشتر، نک: سید جعفر سجادی، شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق، (تهران: نشر حکمت، ۱۹۸۴).
۵۴. برای اطلاع بیشتر درباره تأکید سهروردی بر "أجرام سبعة" و هیاکل، نک مأخذ بالا، ۱۱۴-۱۱۵.
۵۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۸۴.
۵۶. همانجا، ۱۱۰.
۵۷. همانجا، ۱۸۴.
۵۸. سهروردی غالباً به این آیه مشهور قرآنی که خدای را همچون نوری در مشکوة می‌داند، اشاره می‌کند. نک: قرآن، ۲۴: ۳۵.
۵۹. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۱۱۰.
۶۰. مقدمه سیدحسین نصر بر مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ۴۵.
۶۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۱۹۸.
۶۲. همانجا، ۱۹۹.

۶۳. این حدیثی است از پیامبر اسلام. سهروردی آن را در تأیید این عقیده که "مرگ روحانی لازمه تولد روحانی" است، در جاهای مختلف به کار برده است.

۶۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۳۹۵.

۶۵. همانجا، ۱۹۸.

۶۶. همانجا، ۲۰۰.

۶۷. همانجا، ۲۰۲.

۶۸. همانجا، ۱۹۸-۲۰۵.

۶۹. این کتاب هم به سبب سبک ادبی و هم به لحاظ رموز و نمادهای عرفانی آن شهرت گسترده‌ای یافته است. مثلاً، به شرحی فارسی بر این کتاب از مؤلف هندی ناشناخته‌ای برمی‌خوریم که در اوائل سده ۱۵/۱۱ نوشته شده است. برای اطلاع بیشتر درباره این شرح، نک: شرح آواز پر جبرئیل، به کوشش م. قاسمی در معارف ۱ (فروردین - تیر، ۱۳۶۳)

۷۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۲۰۹.

۷۱. همانجا، ۲۰۸-۲۰۹.

۷۲. همانجا، ۲۴۲.

۷۳. همانجا، ۲۲۸.

۷۴. سهروردی در ارائه مقوله فرشته‌شناسی خود، نمادهایی را که فردوسی در شاهنامه استفاده کرده، به کار برده است. کسانی هستند که می‌گویند شاهنامه اثر عرفانی عمیقی است و برداشتی رمزی و نمادین از آن می‌کنند.

۷۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۲۴۲.

۷۶. همانجا، ۲۴۸- [۲۴۹].

۷۷. همانجا، ۲۴۹.

۷۸. همانجا، ۲۵۲.

۷۹. این گفته حضرت مسیح از دیدگاهی اشراقی اشاره دارد به علم رمزی که نباید بر عامه افشا گردد، و نیز اشاره دارد به اینکه فقط آشنایان را اجازه هست که به اسرار طریقت وقوف یابند.

۸۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۲۶۸-۲۶۹.

۸۱. نصر، سه حکیم مسلمان، ۵۹.

۸۲. نصر در مقدمه خود (ص ۵۵) بر مجموعه مصنفات، ج ۳، اظهار می‌کند که این کتاب را به چند نفر از قبیل سید شریف گرگانی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، بابا افضل

کاشانی و بالاخره عین‌القضات همدانی، نسبت داده‌اند. اما، نظر خود نصر این است که، این کتاب، با توجه به شکل و محتوای آن، متعلق به سهروردی است.

۸۳. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۲۹۷-۲۹۹.

۸۴. همانجا، ۲۹۷.

۸۵. همانجا، ۲۹۸.

موضوعات اصلی

سهروردی دربارهٔ موضوعات مختلف اظهار نظر کرده، و غالباً در پربارتر نمودن هر کدام ابتکاراتی عرضه داشته است. در مورد پیشینیان وی و تأثیرشان بر او باید گفت که سهروردی متأثر از غزالی و کتاب معروف او *مشکوة الانوار* بود؛ این کتاب در تنظیم و تدوین تعالیم اشراقی سهروردی اهمیت بسیار زیاد داشت. حلاج و بایزید نیز که سهروردی کراراً به اقوال آنها استناد می‌کند و از نظر وی نمایندگان کامل فیلسوفان حقیقی بودند، بروی تأثیر داشته‌اند. و بالاخره از ابن سینا، استاد فلسفهٔ مشائی، باید نام برد که سهروردی گرچه از او انتقاد کرده، مع‌ذک به پاره‌ای از رگه‌های نظام فلسفی او از قبیل مفهوم مراتب وجود و مقولهٔ فیض، معتقد است. با وجود سهمی که سهروردی در مقولهٔ منطق دارد، منطق مشائیون را به عنوان ابزار مفیدی در تحلیل پذیرفته است. اینک می‌پردازیم به بعضی از حوزه‌هایی که خدمات سهروردی بنیادی‌تر است.

۱. هستی‌شناسی

تا آنجا که به سلسله مراتب حقیقت مربوط می‌شود، سهروردی به هستی‌شناسی سنتی اعتقاد داشت. او سعی می‌کرد که موضوعات فلسفی و عرفانی را در بافت سطوح وجود تشریح کند. وی فکر سلسله مراتب

وجود را حفظ کرد، ولی چارچوب هستی‌شناسی ابن‌سینا را از "وجود" به "نور" تبدیل کرد. دقیقاً همین تغییر بنیادی بود که به وی امکان داد تا شرحی از تعالیم عرفانی و باطنی و نیز بسیاری از موضوعات سنتی فلسفی را، مخصوصاً رابطه میان ماهیت و وجود را، ارائه کند. بنا به نظر سهروردی، طبیعت نور امری بدیهی است زیرا تمام اشیاء به کمک نور شناخته می‌شوند. نور مرکب است از توالی نامحدودی از انوار ممکن وابسته و هر نور علت وجودی نوری است که پائین‌تر از آن قرار دارد. نور غائی، که همان واجب‌الوجود است، از نظر سهروردی نورالانوار و علت نهائی همه اشیاء است.

گرچه طرح هستی‌شناسی سهروردی بعدها مورد انتقاد بعضی از اخلافش، مانند ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری قرار گرفت، مع‌ذلک ابزاری به دست می‌دهد که مسائل هستی‌شناختی را می‌توان به کمک آن تحلیل کرد. همان‌گونه که سید حسین نصر می‌گوید، به نظر سهروردی: "بنابراین مرتبه وجودی همه موجودات بسته به درجه قرب آنها به نور اعلی و درجه منور بودن آنهاست(۱)".

بنا به عقیده سهروردی، درست همان‌طور که نور را درجاتی از شدت و ضعف است، ظلمت نیز درجات دارد. گرچه او نور را به نسبت درجه وجود داشتن آن طبقه‌بندی می‌کند، لزوماً ملاک تعیین مرتبه وجودی انوار این است که آیا آنها از وجود خود آگاهند یا نه. بنابراین، خودآگاهی ملاکی می‌شود برای مرتبه وجودی عالی‌تر، که در نظام حکمت اشراقی مستلزم درجه شدیدتری از نور است.

به اعتقاد سهروردی، نهایتاً آگاهی شخص از طبیعت خود است که مرتبه وجودی او را ارتقاء می‌بخشد. برای تبیین این مطلب، او از نمادهای نور و ظلمت آئین زرتشتی در ترسیم تضادها و کشمکشی که در اندرون

انسان موجود است، استفاده می‌کند. کلید حل این معضل وجودی ناشی از نزاع درونی بین نفس - که در جهان‌بینی زرتشتی ظلمت است - و بین خودِ الهیِ انسان، یعنی نور، دانش یا آگاهی او از واقعیت وجود خویش است. سهروردی از دوراه به نظریه هستی‌شناسی خود در باب نور می‌رسد. نخست، دلائلی فلسفی در اثبات بدیهی بودن طبیعت نور عرضه می‌کند، بدین ترتیب که می‌گوید نور آشکارترین پدیده‌هاست زیرا هر چیز دیگری با توجه به آن شناخته و تعریف می‌شود. سهروردی این‌طور استدلال می‌کند که شرط لازم برای رؤیت اشیاء نور است و لذا این نور است نه وجود که باید عنصر تشکیل دهنده نظریه هستی‌شناسی باشد.

سهروردی گزارش می‌دهد که اصالت نور و اهمیت هستی‌شناختی آن نخستین‌بار از طریق اشراق برای من احراز گردید. او در مقدمه *حکمة الاشراق* می‌گوید:

حقایق و مطالب در این کتاب (*حکمة الاشراق*) نخست از راه فکر حاصل نیامد بلکه حصول آنها به طریقی دیگر بود. نهایت، پس از فهم آنها در پی پیدا کردن حجت و برهان آن برآمدم بدان سان که اگر مثلاً از آن حجت قطع نظر می‌کردم، هیچ مُشککی نتواند مرا در آن به شک اندازد (۲).

بنابراین لازم است که در هر بحثی راجع به هستی‌شناسی سهروردی، خصلت شهودی بودن آن را قبول کرد و متوجه بود که تحلیل فلسفی وی مبتنی بر تجربه عرفانی اوست.

۲. وجود و ماهیت

از نظر سهروردی، شناختن چیزی عبارت از شناختن ماهیت آنست نه وجود آن. حال بینیم چگونه سهروردی از این موضع دفاع می‌کند و از

دیدگاه تفکر اشراقی این موضع متضمن چه نکاتی است. سهروردی برخلاف مشائیون معتقد است که وجود یک مفهوم صرف است و هیچ واقعیت یا تجلی خارجی ندارد (۳). دلیل او برای اصالت ماهیت، که وی را از بیشتر فلاسفه مسلمان متمایز می‌کند، نقش وجود را به عنوان چیزی که حقیقت اشیاء بدان وابسته باشد، تضعیف می‌کند. در حکمة الاشراق (۴) این‌گونه بحث می‌کند که تمام موجودات به طور برابر وجود دارند و درست نیست که بعضی چیزهای موجود بیش از بقیه وجود داشته باشند، و این اشاره‌ای است به اینکه وجود مفهومی عام است. مسأله‌ای که از وضعیت مذکور ناشی می‌شود این است که چیزهایی از قبیل "سفیدی" نیز عام هستند که به هر حال ماهیت عام نیز به شمار می‌روند. اگر "وجود" [فرضاً] عبارت از مجرد سپیدی "یا شیرینی" بود، قهراً نه مفهومی عام بلکه مفهومی خاص می‌بود. اما، چنانچه اینها یکی باشند، پس وجود همان ماهیت خواهد بود. این بدان معناست که هر چیز موجودی وجود خاص خودش را دارد. ظاهراً استدلال سهروردی این است که اگر چنین چیزی درست باشد، پس این "وجود خاص" معادل ماهیت آن چیز خواهد بود. سهروردی از این بحث نتیجه می‌گیرد که وجود مفهومی صرفاً ذهنی است، در صورتی که ماهیت خاص دارای وجودی واقعی است که شیء سفید یا سیاه را سفید یا سیاه می‌کند. او در این باره می‌گوید:

اطلاق وجود بر سیاهی، جوهر، انسان و اسب به یک معنی و مفهوم بود، و بنابراین مفهوم وجود مفهومی است عام‌تر از هر یک از اینها. همین‌طور است مفهوم ماهیت به طور مطلق و مفهوم شیئیت و حقیقت و ذات علی الاطلاق. بنابراین، ادعا می‌کنیم که چنین مقولات یا محمولاتی [وجود و ماهیت عام] مفاهیم صرفاً ذهنی اند زیرا اگر [فرضاً] وجود عبارت از سیاهی صرف بود، قهراً

به همان معنا بر سپیدی اطلاق نشود و نمی‌تواند [متفقاً و معاً] سپیدی و جوهر را شامل گردد(۵).

سهروردی در ادامه بحث خود، به اعتبار نتیجه‌گیریهای زیر، اصالت ماهیت را تأیید می‌کند:

۱. اشیاء موجود و وجود دو امر متفاوتند.

۲. وجود را فقط می‌توان با توجه به چیز موجودی تصور کرد.

۳. موجودات از لحاظ ترتیب به وجود آمدن مقدم بر وجودند.

چون وجود به عنوان مفهومی عام، برای آنکه خود را متجلی کند مقتضی یک موجود است، و چون موجودات برای آنکه بود پیدا کنند مقتضی ماهیتی هستند، پس ماهیت، از لحاظ ترتیب حصول قبل از وجود می‌آید. به بیان دیگر، چون برای موجود بودن موجود به ماهیت نیاز هست و وجود موقوف به یک چیز موجود است، پس وجود موقوف به ماهیت است. او در بحثی بسیار پیچیده که ذیلاً می‌آید، نکته مذکور را اظهار می‌دارد:

اگر بگوئیم هر وقت چیزی معدوم است وجود آن لزوماً حاصل نیست، پس وجود آن موجود نبود، زیرا بر این فرض وجود آن نیز معدوم باشد و بدین ترتیب هرگاه وجود را تصور کنیم و حکم کنیم که موجود نیست لازم می‌آید که مفهوم وجود غیر از مفهوم موجود باشد(۶).

سهروردی در بحث فوق سعی دارد نشان دهد که وجود حقیقت واقعی ندارد و، به صورت یک مفهوم، موقوف است به وجود موجودات و بنابراین حضور آن ناشی است از وجود چیزهای موجودی که وجود خود را مدیون وجود ماهیت‌اند. این نخستین بحث در تأیید اصالت ماهیت است که اساس تعالیم اشراقی گردید.

بحث دوم سهروردی در باب اصالت ماهیت مبتنی است بر

مغالطهٔ یک استدلال غایت‌شناختی^۱. سهروردی در این باب می‌گوید:
 بنابراین، اگر بگوئیم چیزی که آن را معدوم انگاشتیم به وجود آمد
 و وجود آنچه نبود وجود یافت، درمی‌یابیم که به وجود آمدن غیر
 از وجود می‌باشد و لازم می‌آید که برای وجود، وجود باشد و
 مجبوریم وجود را به کمک وجود تعریف کنیم، و این تا بی‌نهایت
 ادامه می‌یابد. [گفته شد که] توالی نامتناهی موجودات محال
 است (۷).

در بحث مذکور، سهروردی استدلال می‌کند که اگر وجود واقعاً وجود
 می‌داشت، و در عین حال غیر از ماهیت می‌بود، پس باید دارای وجود
 می‌بود و همین طور تا آخر. این امری است ادامه یافتنی تا بی‌نهایت، که
 البته ممتنع است.

نظر سهروردی دربارهٔ اصالت ماهیت برای فهمیدن آراء فلسفی او
 بسیار مهم است. به عقیدهٔ وی، شناخت چیزی عبارت است از شناخت
 ماهیت آن و این از طریق حواس حاصل نمی‌گردد، زیرا حواس فقط
 می‌توانند ظاهر را درک کنند. بنابراین، یا ما نمی‌توانیم چیزی را بشناسیم،
 که محال است، یا قضیه را باید به وجه دیگری تعلیل کرد. توضیح
 سهروردی در مورد اینکه این وجه دیگر چیست در بخش مربوط به "علم
 و حضور" به تفصیل شرح داده خواهد شد.

۳. موجودات واجب و ممکن

سهروردی با اعتقاد به اینکه ماهیت امری واجب، و وجود وابسته
 و ممکن به سبب آن است، بحث می‌کند که ماهیت اصالت دارد و

1. teleological argument

نه وجود، و در ادامه بحث خود ماهیت را با نور یکی می‌داند. سهروردی پس از بحث در ردّ تسلسلِ بی‌نهایتِ موجوداتِ وابسته ممکن، که در اعتباربخشیدن به چهارچوبِ هستی‌شناسی سهروردی سخت مهم است، این بحث پیچیده را عنوان می‌کند که همه اشیا موجود، به استثنای نور، ممکن و وابسته به غیرند (۸).

سهروردی بحث خود را در دو بخش عرضه می‌کند. در بخش نخست، استدلال می‌کند که گرچه هیچ چیزی (جز نورالانوار) به وجوب وجود ندارد، تمام موجودات [به علتی] لزوماً وجود پیدا می‌کنند. بحث او بدین ترتیب است: اشیا یا واجبند یا ممکن. وجودهای ممکن به سبب حضور علتشان وجود دارند و چنانچه علت آنها معدوم باشد، معلولها، یعنی همان وجودهای مورد بحث، نیز معدوم خواهند بود. بنابراین، وجود اشیا موجود به سبب وجود علت آنهاست، و سهروردی از این امر نتیجه می‌گیرد که اشیا، چه موجود باشند چه غیر موجود، همچنان ممکنند، زیرا معلولند. از سوی دیگر، چون هر رخدادی باید علتی داشته باشد و این فرایند نمی‌تواند برای همیشه ادامه یابد، می‌توان نتیجه گرفت که باید علتی نهائی در میان باشد که وجودش واجب است.

دومین بخش از بحث سهروردی غامض‌تر است. او می‌گوید:

اگر، چنانکه بعضی گمان کرده‌اند، وجود ممکن را از امکان مُنسلخ کند و آن را واجب سازد، لازم می‌آید که عدم نیز معدوم را از عدم خارج کرده، [آن را] ممتنع نماید، و در نتیجه لازم می‌آید که چیزی از قبیل ممکن وجود نداشته باشد (۹).

استدلال سهروردی این است که اگر چیزی که به وجود می‌آید کیفیت ممکن بودن خود را از دست بدهد و واجب شود، در آن صورت طبق یک استنتاج منطقی، ضدّ آن، که به سبب غیر موجود بودنش، معدوم می‌باشد،

باید همه وجودهای معدوم را ممتنع کند. از این استدلال، نتیجه می‌گیریم که از لحاظ منطقی هیچ چیز نمی‌تواند ممکن باشد.

$$۱ \quad P \supset \sim \sim P^*$$

$$۲ \quad P \supset \square P^{***}$$

عکس این نیز صادق است.

$$۱ \quad \sim P \supset \sim P^{\circ}$$

$$۲ \quad \sim P \supset \square \sim P^{\circ\circ}$$

مع‌ذلک، سهروردی قبلاً در نخستین بخش از بحث خود اظهار داشته است که تمام چیزهای موجود ممکنند، و این مغایر با نتیجه‌گیری استدلال مذکور است. در استدلال مذکور، سهروردی نه تنها آراء هستی‌شناختی مشائیون را، که در بسیاری جاهای حکمة‌الاشراق، تلویحات، مقاومات و مشارع و مطارحات شرح کرده، انتقاد می‌کند، مواضع اشراقی خود را نیز، ضمن بحثهای مطرح شده، استوارتر می‌کند (۱۰).

۴. نهایت و لانه‌نهایت

بحث درباره‌نهایت و بی‌نهایت از نظر سهروردی با معرفت‌شناسی او ارتباط پیدا می‌کند. گرچه سهروردی در مورد وجود سلسله‌نام محدودی از موجودات ممکن اعتراض دارد، معتقد است بخش‌پذیری نامحدودی در داخل مجموعه محدودی که ابتدائی و انتهائی دارد می‌تواند وجود داشته باشد.

*. شرح فرمول: اگر قضیه یا جمله P صادق باشد، آنگاه نقیض نقیض آن هم صادق خواهد بود.

** شرح فرمول: اگر قضیه P درست باشد. پس ضرورتاً P درست است.

○ شرح فرمول: نقیض هر قضیه نقیض آن را نتیجه می‌دهد.

○○ شرح فرمول: اگر نقیض P صادق باشد، پس ضروری است که نقیض آن (P) هم صادق باشد.

مع ذلک، فرایند بخش‌پذیری را هیچ‌گاه پایانی نیست و بدین‌وسیله وجودِ چنین مجموعه‌ای در حیطة امکانِ منطقی باقی می‌ماند. سهروردی می‌گوید:

بدان که هر سلسله [از موجودات] که در بین آنها ترتیب باشد - حال، هر ترتیبی که می‌خواهد باشد - و آحاد آنها در وجود مجتمع باشد، آنها را حدی و پایانی واجب آید. بین هر واحدی از این سلسله و واحد دیگری که فرض شود، هرگاه عددی نامتناهی بود، لازم می‌آید که [نامتناهی] بین آن دو واحد محصور باشد و این امر محال است^۱. چنانچه در آن سلسله دو واحدی یافت نشود که [اعداد] بین آن دو، نامتناهی نبود، پس لازم می‌آید که هیچ واحدی نباشد مگر اینکه [اعداد] بین آن و بین هر واحد دیگر در آن سلسله متناهی بود و بنابراین واجب خواهد بود که تمام آن سلسله متناهی بود^۲ (۱۱).

این رویکرد نسبتاً نامتعارفی در مورد مسألهٔ لانهایه است. بحث سهروردی بدین‌گونه ادامه می‌یابد: یا این است که اصل بخش‌پذیری نامحدود بین دو موجود، یعنی بین دو واحد، صحیح است یا نه. اگر صحیح است، پس باید مجموعهٔ نامحدودی از اعداد بین دو واحد مختلف وجود داشته باشد. مثلاً بین اعداد ۲ و ۳ شمار نامحدودی واحد وجود دارد، یعنی ۱.۲، ۲.۲، ۳.۲ الی آخر. از این بحث می‌توان نتیجه گرفت که لانهایه وجود دارد، اما وجود آن موقوف است به وجود آغازی و پایانی. سهروردی این استدلال را هم در بافتی فلسفی هم در بافتی عرفانی به کار می‌برد، و از

۱. محدود و محصوربودن یک نامتناهی بین دو حاصر، مغایر با معنای محصوربودن است.

۲. نتیجهٔ نهائی این که تسلسل در موجودات ممتنع است و رشته باید در جایی متوقف شود، و آن وجودی است که علت‌العلل است ولی خود معلول نیست.

نتیجه‌گیری مذکور در مورد شماری از تعالیم صوفیانه که بعداً بحث خواهد شد، استفاده می‌کند.

۵. وجود خداوند

در مکتب اشراقی خداوند همان نورالانوار است که سطوح پائین‌تر نور، سلسله ملایک و مجردات، از آن صادر می‌شوند. بنابراین، وجود خداوند برای حفظ اعتبار فلسفه اشراق و مخصوصاً مقوله فیضانِ [کثرات از منبعی واحد] بسیار مهم است.

سهروردی بحث می‌کند که هر رویدادی لااقل یک علت دارد که وقتی این علت حاضر است، وجود آن رویداد واجب می‌شود. مع‌ذلک، یک معلول غالباً چیزی مرکب است، و بنابراین، وقتی الف موجب ب می‌شود، باید آن را علت تک تک تمام مؤلفه‌های ب به شمار آورد. چون ب به لحاظ معلول بودنش، وجودی ممکن است، تمام مؤلفه‌های آن نیز وابسته و ممکن است. عکس این نیز صادق است؛ یعنی، چنانچه تک تک اجزاء یک کل معلول باشند، پس خود آن کل باید معلول باشد. سهروردی از این بحث نتیجه می‌گیرد که:

علت جمله ممکنات چیزی ممکن نباشد، زیرا او نیز ازین جمله باشد. پس [علت] باید که چیزی باشد نه ممکن، و چون ممتنع نشاید^۱، پس باید علت و مرجح وجود جمله ممکنات واجب‌الوجود باشد^۲ (۱۲).

۱. منظور این است که علت باید چیزی باشد که نه ممکن‌الوجود است نه ممتنع‌الوجود.

طبق تعریف خود سهروردی (در پرتونامه ص ۳۲) "ممکن‌الوجود آنست که شاید که باشد و شاید که نباشد و ممتنع‌الوجود آن است که نشاید که باشد".

۲. یعنی واجب‌الوجود است که ممکن را از حالت ممکن‌بودن درمی‌آورد.

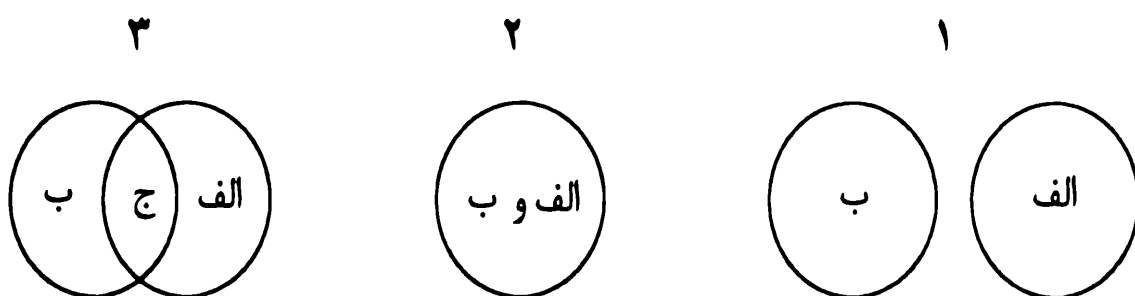
بحث سهروردی باز موقوف است به این اصل که زنجیره بی‌نهایتی از علت و معلول امکان‌پذیر نیست و بنابراین علت یک معلول باید یک واجب‌الوجود باشد. پس از بحث اینکه علت تمام اشیاء باید یک واجب‌الوجود باشد، سهروردی سعی می‌کند تا در قبال امکان پیدا شدن چندین واجب‌الوجود پاسخی به شرح زیر عرضه کند:

اگر بیش از یک واجب‌الوجود باشد (مثلاً الف و ب)، در آن صورت یکی از حالات زیر پیدا خواهد شد:

۱. الف و ب هیچ وجه اشتراکی ندارند.

۲. الف و ب در همه چیز مشترکند.

۳. الف و ب در چیزی مشترکند، یعنی در ج.



حالت اول نمی‌تواند صحیح باشد زیرا الف و ب لااقل در یک چیز مشترکند، و آن خاصیت واجب‌الوجود بودنشان است. بنابراین، بودن چند واجب‌الوجود بدون آنکه دست‌کم در یک صفت مشترک باشند، محال است.

حالت دوم نیز نمی‌تواند درست باشد زیرا اگر الف و ب در تمام وجوه مشترک بودند، پس یک چیز می‌بودند. چیزی که الف و ب را دو چیز متفاوت می‌سازد این است که باید لااقل یک تفاوت میان آنها وجود داشته باشد. بنابراین، الف و ب نمی‌توانند در هر چیز مشترک باشند و الا آنها یک چیز می‌بودند، در صورتی که چنین نیستند.

از سومین حالت چنین برمی آید که الف و ب در چیزی مشترکند، ولی تفاوتی هم در بین آنها هست. این امکان نیز شدنی نیست. همان طور که سهروردی می گوید:

اگر آن چیز که افتراق بدوست نبودی، هیچ یکی از ایشان موجود نبودی. و اگر آن چیز که اشتراک بدوست در هر یکی موجود نبودی، پس وجود هر یکی نبودی (۱۳).

بحث سهروردی به تفصیل بیشتری نیاز دارد: اگر الف + ج یک واجب الوجود است، پس ج نمی تواند بخش ممکن از این واجب الوجود باشد. یک واجب الوجود، طبق تعریف، نمی تواند دربردارنده عنصر ممکن باشد. همین مطلب در مورد ب + ج نیز صدق می کند. چنانچه ج یک واجب الوجود و بخشی از الف و ب باشد، پس ما به حالت دوم خواهیم رسید که قبلاً آن را رد کردیم.

سهروردی بحثهای مشابهی در جای جای تمام آثارش عرضه می کند (۱۴). مثلاً، در الواح عمادی آراء خود را در باب وجود یک واجب الوجود و صفات او به شرح زیر خلاصه می کند:

و چون واجب الوجودی دیگر نیست پس او همتا ندارد. و چون مانعی نیست که او را با او در قدرت و قوت برابر باشد، پس او را ضدی نیست... و چون محل ندارد هم ضد ندارد چنانکه ضدیت سواد و بیاض...^۱ و هر حول و قدرتی که هست از او مستفاد است، پس هیچ چیزی معاند او نباشد، و او حق است یعنی آنکه به ذات خود موجودست، و هرچه به جز ذات اوست باطل است زیرا

۱. نقطه چین ها از مترجم، و نماینده چند کلمه ای است که در متن نوشته سهروردی آمده ولی نویسنده کتاب حاضر از درج آن خودداری کرده چون فی الواقع ضرورتی نداشته است.

که در ذات خود استحقاق وجود ندارد، پس حقیقت ایشان از حق اول است نه از بهر ذات خود (۱۵).

سهروردی همچنین، با اثبات اینکه وجود همه چیزها ممکن است، راهی را به سوی آراء اشراقی خویش آماده می‌سازد؛ او در آنجا خدای را با نور و نور را با وجود یکسان تلقی می‌کند.

۶. مسأله نفس و جسم (۱۶)

یکی از مسائل اصلی فلسفه بحث وجود نفس یا روح و رابطه آن با جسم بوده است.

سهروردی در پرتونامه (۱۷) بحث خود را با ارائه چند دلیل در تأیید وجود "نفسی" مستقل از جسم آغاز می‌کند. نخستین استدلال وی این گونه است: ما اغلب به خود اشاره می‌کنیم و می‌گوئیم "من" چنین کردم یا چنان. اگر بخشی از خود را (مثلاً، دستم را) جدا کنم و آن را روی میز بگذارم، نه به آن "من" خواهم گفت و نه، تا آنجا که به شخصیت من مربوط است، "من" تفاوتی خواهم کرد. بر این اساس، سهروردی نتیجه می‌گیرد که "نفس" یا "خود" جدایی از جسم است و بنابراین باید غیرمادی باشد.

بحثهای سهروردی اساساً دو مسأله دارد. اولاً، بحث می‌کند که "خود"، یا به قول او "نفس" برتر و ورای جسم است. از سوی دیگر، او تلویحاً می‌گوید که بین این دو یک همبستگی وجود دارد. مثلاً، در پرتونامه اظهار می‌دارد:

"و بدانکه نفس پیش از بدن موجود نباشد، که اگر پیش از این موجود بودی، نشایستی که یکی بودی و نه بسیار، و این محال است. اما آنکه نشاید که نفوس پیش از بدن بسیار باشند، از برای

آن است که همه در حقیقت آنکه نفس مردمی اند مشارک و از یک نوع اند، و چون بسیار شوند ممیز باید^۱ (۱۸) ."

سپس سهروردی نظر خود را می دهد که حاکی است از آفرینش آنی بدن و نفس. او در این باب می گوید:

پس ظاهر شد که نفس پیش از بدن نتواند بود، که هر دو بهم حاصل شوند و میان ایشان علاقه ای است عشقی و شوقی، نه چون علاقه اجسام و اعراض (۱۹).

سهروردی در مورد ثنویت، یعنی نظریه ای که می گوید روح و جسم دو چیز متفاوت و متمایزی است که بر یکدیگر تأثیر می گذارند، استدلال می کند که این تمایز یک امر سطحی است.

سهروردی در شماری از رسالاتش، مانند پرتونامه (۲۰) و هیاکل النور (۲۱) به دوگانگی بین جسمی متغیر و روحی مجرد اشاره دارد و می گوید:

پس جمله اعضای تن تو در تبدیل و تغییر است، و اگر توی تو عبارت بودی ازین اعضای تن، او نیز پیوسته در تبدل و تغیر بودی. [بنابراین] 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 وراي این همه است (۲۲).

مع ذلک، مسأله ای که سهروردی بدان اشاره می کند این است که از نظر وی بدن چیزی جز نبود نور نیست، و این پائین ترین سطح در

۱. منظور از دو جمله اخیر این است که دلیل آنکه نفسهای متعددی قبل از بدن وجود نداشته این است که وقتی همه چیزها در یک چیز، یعنی روح یا نفس، مشترک باشند، یک چیزند و وقتی متعدد شوند متفاوت می شوند.

سلسله مراتب وجودی نور است. بنابراین، رابطه میان نفس و بدن رابطه‌ای است بین نور و فقدان نور، که محال است. در حالیکه نفس نشیمن عقل است، بدن نقشهای پائین‌تری را عهده‌دار است. بنابراین، آن نفس و بدن اساساً بافت وجودی یکسانی دارند. تنها تفاوت میان آنها "قوت یا شدت" آنهاست که دلالت دارد بر تعلق آنها به درجات وجودی متفاوت.

از آنچه گذشت سهروردی نتیجه می‌گیرد که نفس و بدن جنبه‌های متفاوتی از پدیده واحدی هستند که تأثیرات متقابل میان آنها با اصول محبت و قهر هماهنگ است (۲۳). بدن، که متعلق به مرتبه پائین‌تری است عشق و شوقی ذاتی به مرتبه بالاتر، یعنی نور، دارد، و می‌داند که مرتبه بالاتر بر آنچه فروتر است غلبه دارد. با وجود این، در تحلیل نهائی، سطوح مختلف از منشئی واحدند و بنابراین قرابتی میان روح و بدن وجود دارد. این نظریه نه ثنوی و نه از مقوله اصالت پدیدار ثانوی یا ایپنومنالیستی^۱ است، زیرا در آن به روح و جسم کلاً در بافتی متفاوت نگاه می‌شود. می‌توان آن را "وحدت‌گرایی روحی"^۲ خواند، چون مبتنی است بر تعامل تجلیات متفاوت یک چیز واحد، یعنی نور.

به نظریه سهروردی می‌توان از دو دیدگاه هستی‌شناختی نگریست. وقتی از پائین نگاه کنیم، نفس و بدن دو حقیقت متفاوتند، زیرا مرتبه پائین‌تر که بدن متعلق بدانست شامل مرتبه بالاتر که مقوله نفس بدان تعلق دارد، نیست. مع‌ذلک، وقتی به همین سلسله‌مراتب وجودی از بالا نگاه شود، مسأله نفس - بدن کم‌رنگ می‌شود، زیرا بدن مُحاط در نفسی است که طبیعت آن فقط نوری شدیدتر از بدن است (۲۴).

1. epiphenomenalistic 2. spiritual monism

۷. زندگی پس از مرگ

سهروردی در باب وجود حیات پس از مرگ و وضعیت روح پس از ترک تن دو نوع بحث مطرح می‌کند. نخستین بحث او بحثی اشراقی و دومی فلسفی است. ما اول دیدگاه اشراقی را بررسی خواهیم کرد.

سهروردی تحلیل معادشناختی عمیقی از دید اشراقی عرضه می‌کند که می‌توان آن را "نوافلاطونی سازی"^۱ نظر ابن سینا در موضوع معادشناسی به اضافه مقداری آراء ابتکاری خود او خواند (۲۵). او در مقالات چهارم و پنجم حکمة الاشراق (۲۶) سخن را با بحثی درباره معاد، نبوت و تناسخ روح براساس آراء هستی‌شناختی خویش آغاز می‌کند. سهروردی ضمن دفاع از اصل تعالیم ابن سینائی درباره درجات موجودات، در تأیید اصل تناسخ روح انسانی بر مبنای کیفیات ذاتی که وی به مراتب وجودی مختلف نسبت می‌دهد، به سخن خود ادامه می‌دهد. او چنین می‌گوید:

اشیاء نیازمند نور اسفهدی‌اند^۲ که الفتی با بدن دارد. این علاقه [ی نور اسفهدی] به بدن به سبب فقر ذاتی آن [بدن] است و نظر بدن به مافوقش به لحاظ مناسبت نوریتش بود. و آن، یعنی بدن، مظهر افعال و صندوقچه انوار آن [نور اسفهدی] است (۲۷).

در بحث مذکور سهروردی مکانیسمی را تشریح می‌کند که به واسطه آن موجودات فروتر به وضعیت وجودی بالاتری ارتقاء می‌یابند؛ دروازه‌ای که این ارتقاء از طریق آن صورت می‌گیرد نهایتاً خود آدمی است.

باب‌الابواب حیات همه کالدهای عنصری، کالبد انسانی بود زیرا

1. neoplatonization

۲. نور اسفهدی خلیفه یا تمثیل مستقیمی از نورالانوار (= خداوند) در نفس آدمی است.

باب‌الابواب عبارت از چیزی است که ابواب دیگر مؤخر بر آن باشند به طوری که دخول در آن پیش از دخول در ابواب دیگر بود (۲۸).

مسأله‌ای که اکنون پیش می‌آید این است که وقتی کسی می‌میرد چه بر سر روح می‌آید. کل مقاله پنجم از حکمة‌الاشراق تحلیلی به دست می‌دهد که با توجه به آن می‌توان به پرسش مذکور پاسخ داد. سهروردی در بخشی با عنوان "در بیان احوال نفوس انسان بعد از مفارقت از بدن (۲۹)" در مطرح کردن عقاید معادشناختی خود صراحت دارد. وی در آنجا بحث می‌کند که احوال نفس انسانی پس از ترک تن بستگی دارد به درجه‌ای که شخص قادر است در سلسله‌مراتب وجودی قبل از مرگ ارتقاء یابد. در این ارتباط، سهروردی رفتن در پی حیاتی متعادل مبتنی بر دانش و عمل را عامل عمده در تعیین جایگاه روح هر فرد پس از مرگ می‌داند. او در این باب می‌گوید:

نیک‌بختانی که در دانش و عمل به حد تعادلند^۱ و زاهدانی که پاک و منزهند چون از کالبدهایشان رها شوند، به عالم مثل معلقه، که مظهر کالبدهای آنان است، پیوندند (۳۰).

سهروردی در مورد سرنوشت آنهایی که به نظر وی "زندگی متعادلی" نمی‌کنند، می‌گوید:

و اما اصحاب بدبختی که "گرداگرد دوزخ زانو زده‌اند" ... - تناسخ چه حق باشد چه باطل - وقتی از کالبدهای برزخی جدا می‌شوند آنان را بر حسب اخلاقشان از صور معلقه سایه و ظلال^۲ باشد (۳۱).

۱. وَالسَّعْدَاءُ مِنَ الْمَتَوَسِّطِينَ...

۲. ظلال من الصور المعلقة را نویسنده انگلیسی "محرومیت و فقدان" معنی کرده است.

برقرار کردن شباهتی میان اعمال شخص در این دنیا و احوال روح او در آن دنیا مفهوم تازه‌ای نیست. نوآوری سهروردی کاربرد مفهوم صور معلقه - به معنای تحت اللفظی "صورت‌های بازگونه" - در شرح و بیان تعالیم معادشناختی خود است. سهروردی متذکر می‌شود که این صورت‌ها مثل افلاطونی نیستند؛ توصیف او از این صور به شرح زیر است:

این صور معلقه همان مثل افلاطونی نیست، زیرا مثل افلاطونی نوری است و در جهان انوار عقلیه ثابت؛ ولی اینها صوری هستند که در عالم اشباح مجرده معلقند؛ بعضی از آنها ظلمانی و بعضی مستنیرند (۳۲).

مطلب بالا شاید حرف نو و اصیل سهروردی باشد، زیرا در عالم مثالی وی چیزهایی ذاتاً بد وجود دارد که او آنها را با "ظلمت" یکی می‌داند. اینجاست که شاید نمونه‌ی اعلای ثنویت زرتشتی را در افکار سهروردی می‌بینیم زیرا اهورمزدا و اهریمن هر کدام فرشتگان خوب و بد خود را دارند که راجب الوجودند. دقیقاً وارد کردن این نوع ثنویت در عالم مثالی اندیشه‌های دیرین افلاطونی و رابطه‌ی آن با حیات پس از مرگ است که خدمت مهم سهروردی به مباحث معادشناختی جاری در فلسفه اسلامی است. این مفهوم مسلماً مورد قبول بسیاری از اخلاف او نیست. در عالم صور معلقه سهروردی صورت‌های کاملی از بدی وجود دارد که وی آنها را با ظلمت یکی می‌داند.

سرانجام سهروردی تعالیم معادشناختی خود را با برقرار کردن رابطه‌ای میان هستی‌شناسی، فرشته‌شناسی و نظریه خود درباره صور

→ پس ماحصل جمله این است که اشقیای برحسب خوی و خصلتشان از صور معلقه دور و محروم خواهند بود.

معلقه، به پایان می‌برد. او استدلال می‌کند که در واقع ارواح آنان که زندگی متعادلی را گذرانده‌اند منجر به سلسله‌ای از فرشتگان می‌شود که به نوبه خود درجات مختلف هستی‌شناسی اشراقی را تعیین می‌کنند. به علاوه، او نتیجه می‌گیرد که احوال وجودی افراد بر مبنای این سلسله مراتب معین می‌گردد، وی سپس می‌گوید:

از پاره‌ای از نفوس متوسطین که صاحب اشباح مستیره‌اند و مظهر آنها افلاک بود، طبقاتی از فرشتگان موجود می‌شوند که تعداد آنها به شمار نیاید و جایگاه آنها بر حسب طبقات افلاک به درجات مختلف مرتبه مرتبه بالا می‌رود تا جایگاه ارتقاء مقدسین متأله. آن جایگاه بالاتر از عالم ملائک است (۳۳).

بحثهای او دنباله بحثهایی است که خاص مشائون، مخصوصاً ابن سیناست. یکی از بحثهای او مربوط است به جاودانگی علت نفس یا روح. او در این باب می‌گوید:

بدانکه نفس باقیست، برو فنا متصوّر نشود، زیرا که علت او که عقل فعال است دائمست. پس معلول به دوام او دائم ماند (۳۴).

با وجود این، سهروردی به قدر کافی روشن نمی‌کند که اگر علتی فناپذیر است، معلول نیز ثابت و فناپذیر می‌شود، رابطه‌ای که به نظر می‌رسد آن را بدیهی فرض کرده است. درست است که بین علت و معلول آن باید سنخیتی باشد، ولی برقراری رابطه میان یک علت و معلول آن و نسبت دادن صفات وجودی علت به معلول آن بی‌پایه است.

سهروردی در اثبات وجود حیات پس از مرگ، بحثهای دیگری، مخصوصاً در الواح عمادی (۳۵) و پرتونامه، مطرح می‌کند که عموماً از الگوی واحدی پیروی می‌کنند، یعنی از طریق اثبات وجود "نفسی" مجرد و مستقل از بدن.

۸ منطق

سهروردی همه علوم را بر اساس اکتسابی یا فطری بودن آنها طبقه‌بندی می‌کند. بنابر استدلال وی دانشی که از طریق فطریات حاصل می‌شود فراتر از تحلیل منطقی است. بنابراین، منطق به معنای اخص می‌تواند فقط در مورد مقوله علم مکتسب به کار رود (۳۶). تا این لحظه سهروردی در محدوده منطق مشائی، که نمونه‌ی اعلای آن شفای ابن‌سیناست (۳۷)، باقی بوده است. منطق از نظر سهروردی فقط ابزاری برای تجزیه و تحلیل است، و از این حیث تابع فلسفه می‌باشد. حسین ضیائی آراء سهروردی را درباره منطق، بدان گونه که ضمن سه اصل زیر در مطارحات عرضه شده، خلاصه می‌کند:

(۱) منطق با تصور و تصدیق سروکار دارد تا آنجا که این تصور و تصدیق صحیح باشد؛ (۲) منطق مهارتی نظری (صناعه نظریه) است که به تصور و تصدیق، قیاس صوری، و معقولات ثانوی می‌پردازد؛ (۳) منطق هنر قواعد (صناعة قانونیه) است که ذهن انسانی را از خطا در اندیشیدن محفوظ می‌دارد (۳۸).

تا آنجا که به تفاوت‌های صوری بین سهروردی و مشائون مربوط است، سهروردی به نه رساله ارغنون ارسطو معتقد نیست. اولاً "مقولات" در تحلیل سهروردی وجود ندارد و فقط اشارات مختصری به آنها در "طوبیقا"، "ریطوریکا"، و "بوئطیقا" شده است. در حالیکه بررسی جداگانه‌ای از "مقولات" ارسطو، آن گونه که بیشتر مشائون (مانند ابن‌سینا) انجام داده‌اند، وجود ندارد، سهروردی مقولات ارسطویی را مورد ملاحظه قرار می‌دهد و در واقع آنها را از نه به چهار تقلیل می‌دهد، و حرکت را به عنوان مقوله جدیدی [و یکی از این چهار] معرفی می‌کند.

حسین ضیائی در کتاب خود فلسفه اشراق (۳۹)، بحث می‌کند که گرچه سهروردی در تلویحات و مشارع و مطارحات چندان از منطق مشائی فاصله نمی‌گیرد، در حکمة الاشراق خود "ساختار جدیدی" عرضه می‌کند. این ساختار جدید، طبق گفته ضیائی، رشته منطق را به سه حوزه کلی بخش می‌کند:

۱. معناشناسی

۲. اصول استدلال

۳. خطاهای منطق صوری و مادی

ضیائی در این باب اظهار می‌دارد:

این ساختار جدید می‌تواند تلاشی از جانب سهروردی باشد در جهت پذیرش ارغنون سنتی بر طبق تقسیم‌بندی کلی خود او از منطق به دو بخش قضایای توضیحیه و براهین (۴۰).

در فصل آتی نشان خواهیم داد که چگونه سهروردی در اظهارنظرهای خود در باب موضوعاتی از قبیل علم بواسطه تعریف^۱، ادراک حسی، و غیره منطق را به کار می‌گیرد. بهترین جایی که می‌توان شاهد استفاده سهروردی از منطق بود، در تحلیل معناشناختی وی و نقد او از منطق مورد استفاده مشائیون است که بنا به استدلال وی فقط می‌تواند به کشف ناقص حقیقت بینجامد (۴۱).

۹. فرشته‌شناسی

پس از به کارگیری نمادهای نور و ظلمت، سهروردی می‌پردازد به پروراندن مقوله فرشته‌شناسی بر اساس فرشتگان زرتشتی. او با یکی

1. knowledge by definition

انگاشتن درجات مختلف نور با مراتب ملکوتی این هدف را عملی می‌سازد. در میان نورالانوار و تاریکی مطلق مراتبی از نور با درجات مختلفی از شدت قرار دارد به گونه‌ای که هر مرتبه منطبق با فرشته‌ای است.

این طرح کلی جدید از فرشتگان تصویری را که در گذشته از فرشتگان به عنوان نیروئی در پشت حرکت اجرام سماوی وجود داشت تغییر می‌دهد. طبق نظر سهروردی، فرشتگان چندین نقش بر عهده دارند، که مهمترین آنها نقش میانجی آنها بین نورالانوار و انسان است. مثلاً، سهروردی یکی از مراتب ملکوتی به نام نوراسفهدی را مرتبه‌ای تعریف می‌کند که "در اندرون نفس انسانی" جای دارد، بدان گونه که "علامات آن همه جا متجلی است و همه اشیاء بر حضور آن گواهی می‌دهند" (۴۲).

منظور از هستی‌شناسی سهروردی و نتیجه جنبی آن، فرشته‌شناسی، به تصویر کشیدن حقیقت درونی انسان است، و نه عرضه تحلیلی منطقی از چیزهائی مانند فرشتگانی "در آن عالم بالا". دیدگاه مشائی در مورد نقش فرشتگان، مخصوصاً دیدگاه ابن سینا و فارابی، که فرشتگان را صرفاً موجوداتی می‌دیدند که در عالم هستی نقشهائی چون گرداندن آسمانها بر عهده دارند، مورد انتقاد سهروردی واقع شد. گرچه سهروردی این عقیده را که فرشتگان واقعیت دارند، می‌پذیرد، معتقد است که شمار آنها برابر است با عدد ستارگان ثابت، یعنی عملاً شماری بی‌نهایت، و این با نظر سنتی مشائیون تفاوت دارد.

از سلسله مراتب فرشتگان دو بُعد طولی و عرضی ناشی می‌شود که دو نقش مجزا دارند. بُعد طولی فرشتگان نماینده محور یا سلسله مراتب عمودی نور است که شباهت به نردبانی دارد. جهت عرضی فرشتگان

محل اقامت "مجردات" یا مُثل است. سهروردی در ادامه سخن خود بحث می‌کند که در بالای بُعد طولی نور، نور اعلی قرار دارد که وی آن را به نامهای قرآنی و مزدائی النور الاعظم و وهومن (بهمن) می‌نامد. از این نورالانوار مرتبه پائین‌تر صادر می‌شود که به توسط نور بالاتر خود منور می‌شود و عمل صدور از نوری به نور پائین‌تر ادامه می‌یابد تا برسد به تاریکی. نور بالاتر، که مشخصه‌اش شدت بیشتر است، بر مرتبه پائین‌تر غلبه دارد و مشخصه مرتبه پائین‌تر شوق و عشق به مرتبه بالاتر است (۴۳). این فرایند در کل توالی مراتب از نورالانوار تا ظلمت حاکم است. همان‌طور که بعداً خواهیم دید، سهروردی از این طرح به منظور ارائه نظر معرفت‌شناختی خویش استفاده می‌کند، آرائی که به عقیده او می‌تواند جایگزین مقولات ارسطوئی به عنوان وسیله‌ای برای تحلیل شناخت و معرفت گردد.

به عقیده سهروردی حائلی میان هر مرتبه نور واقع است که کار یک برزخ را می‌کند و اجازه می‌دهد که فقط مقدار معینی نور عبور کند. خصلت بنیادی، اصیل و فراگیر این نظام، که سهروردی از طریق آن شماری از تعالیم و اصول اعتقادی رمزی را بیان می‌کند، چنان است که وی آن را "امّهات" می‌خواند، زیرا هرآنچه وجود دارد از این سلسله مراتب نشأت می‌گیرد و بنابراین دربرگیرنده "اعیان ثابت" است که دنیا نتیجه به ظهور پیوستن آنهاست.

سهروردی، در تلاش خود برای یکسان گرفتن فرشتگان ایران باستان با مُثل افلاطونی معتقد است جهت طولی [مراتب ملکوتی] که موجد جهت عرضی شده است، چیزی جز مُثل افلاطونی یا اعیان ثابت نیست. هر موجودی در عالم رب‌النوع خود را در محور طولی دارد که سهروردی آن را با فرشتگان آئین زرتشتی یکی می‌داند. مثلاً، او

آب را با فرشته زرتشتی خرداد، آتش را با اردیبهشت، گیاهان را با مرداد و معادن را با شهریور همسنگ قرار می‌دهد. این فرشتگان و فرشتگان بسیار دیگر مجرداتی هستند که فعلیت یافتن یا تجلی آنها از اعیان ثابت، همان گونه که در بالا ذکر شد، در صور مادی رخ می‌دهد (۴۴).

به نظر سهروردی اجرام آسمانی و جنبه مرئی و متعین‌تر مراتب ملکوتی ناشی از بُعد طولی است، حال آنکه بُعد عرضی موجب پدیده‌های رمزی‌تری از قبیل نور اسفهدی است.

چون سهروردی می‌داند که در آخرین تحلیل، آن حقیقت نهائی که وی بدان اشاره دارد در مرکز تمام سنتهای نازل شده الهی قرار دارد، کاربرد نمادهای مختلف از سنتهای گوناگون اهمیت ثانوی دارد. بنابراین، نمادها، چه مزدائی باشند چه قرآنی، اشاره به حقایقی دارند که عمیقاً هم اسلامی اند هم زرتشتی.

فرشته‌شناسی سهروردی (۴۵) به منظور ارائه نقشه‌ای از جهان درون انسان بر نمادهای سنتهای متعددی تکیه می‌کند. این فرشته‌شناسی نظریه‌ای جهان‌شناختی است که اشاره دارد به حضور عنصری وحدت‌بخش در همه ادیان دیرین انسان، یعنی حقیقتی عام.

۱۰. طبیعیات

سهروردی در طرح آراء خود در باب طبیعیات (۴۶) با بحثی درباره سرشت عالم آغاز می‌کند، عالمی که از دیدگاه وی نور محض است. نظرات ذره‌گرایان^۱ اشعری، که یکی از مکاتب فکری سرآمد زمان را

تشکیل می‌دادند، بر اساس اصالت صورت و ماده مبتنی بود و بنابراین مطالعه طبیعات برای آنها به مطالعه ماده تبدیل گردید. سهروردی در مخالفت با آنان استدلال می‌کرد که چون اجسام مادی مرکب از نوراند، مطالعه طبیعات عبارت از مطالعه نور است.

سهروردی در تعریفی که از اشیاء می‌کند، طبیعت آنها را عبارت از نور می‌داند؛ سپس اشیاء را بر طبق درجه شفافیتشان طبقه‌بندی می‌کند. مثلاً، تمام آن موجوداتی که، مانند هوا، نور را از خود عبور می‌دهند در طبقه وجودی بالاتر از آنها قرار دارد که، مانند خاک، سد راه نور می‌شوند.

سهروردی در تشریح علل پدیده‌های جوی از ابن‌سینا و ارسطو پیروی می‌کند، اما آراء آنان را در مورد وقوع تغییر در طبیعت اشیاء رد می‌کند. مثلاً، ارسطو می‌گوید آب جوشان معلول برخورد ذرات آتش و آب است. سهروردی می‌گوید جوشیدن آب بدان سبب است که خاصیتی در آب هست که وقتی در مجاورت آتش قرار می‌گیرد این خاصیت بالقوه فعلیت می‌یابد. او بحث می‌کند که نه آتش با آب در تماس می‌آید و نه حجم آب تغییر پیدا می‌کند. بنابراین، تنها نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که بگوئیم کیفیت یا صفت خاصی در آب وجود دارد. سهروردی می‌گوید: "تغییر کیفی بیشتر ناشی از به وجود آمدن کیفیتی است که بینابین کیفیات اجسام اصلی و اجزاء ترکیب جدید قرار می‌گیرد" (۴۷).

واضح است که چنین نظریه‌ای متضمن اشاراتی به حوزه طبیعات است، اما نظریه‌ای رمزی یا باطنی نیز هست که در پی توضیح این است که چگونه ارتباط چیزهای مختلف ممکن است باعث تغییری کیفی شود.

این اصل یکی از عناصر بسیار مهم در پروراندن کیمیای روح است که در نوشته‌های رمزی اسلامی به چشم می‌خورد (۴۸).

۱۱. روان‌شناسی [یا علم النفس]

نظرات سهروردی درباره روان‌شناسی با مفهوم وی از معرفت‌شناسی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد، که آن هم به نوبه خود مستقیماً مربوط است به سلسله مراتب وجودی که در حکم مبنای فلسفه اوست. نمودار زیر به توضیح این ارتباط کمک می‌کند (۴۹):

قهر ←

نورالانوار ← طبقات فرشتگان ← نفوس ← افلاک ← مجموعه‌های نور
← عقل کلی ← عقول ← نفوس ← افلاک

→ محبت

چنین سلسله‌مراتبی بر روح انسانی به طرز زیر تأثیر می‌گذارد: پایگاه وجودی یک موجود سازمان روحی خاصی را ایجاب می‌کند؛ اینکه چگونه روح و قوای این موجود عمل می‌کنند بستگی دارد به جایگاه آنها در ساختار سلسله‌مراتبی عالم.

نظر سهروردی درباره روان‌شناسی، گرچه تحت تأثیر روان‌شناسی ارسطو - بدان گونه که در کتاب روح بحث شده - قرار دارد، از طبقه‌بندی ارسطو تبعیت نمی‌کند و در واقع به ابن‌سینا نزدیک‌تر است تا به ارسطو. سهروردی همه کائنات را به سه گروه نباتی، حیوانی و انسانی طبقه‌بندی می‌کند. تنها تفاوت عمده میان نظر او و مشائین تصور او از بدن به عنوان شعبده‌اسپهد است.

بنابراین نظر سهروردی، طبقه‌بندی قوای مختلف را می‌توان با نمودار صفحه بعد نشان داد (۵۰):

جاذبه	غاذیه	} نفس نباتی
ماسکه	نامیه	
هاضمه	مؤلده	
دافعه ^۱		
قوة شهوت	قوة حرکت (محرکه)	} نفس حیوانی
قوة غضب	قوة میل (نزوعیه)	

- حس مشترک - مرکزی است که تمام آگاهیها و اطلاعات درباره دنیای خارج گردآوری می‌شود. محل آن در جلوی مغز [تجویف مقدم دماغ] است.
- خیال - مخزن دست‌آوردهای حس مشترک که جای آن در عقب تجویف مقدم دماغ است.
- وهم - فرمانروای امور محسوسی است که متعلق به حواس نیست و در عقب تجویف اوسط^۲ قرار دارد.
- متخیله - غالباً با وهم یکی انگاشته می‌شود اما نقش آن بیش از این است و ترکیب و تحلیل می‌کند.
- حافظه - جایی که وهم ذخیره می‌شود و در عقب تجویف اوسط دماغ قرار دارد.

۱۲. معادشناسی

تصور سهروردی از معادشناسی ناشی از تصور او از روان‌شناسی است (۵۱). او بدین نتیجه رسیده که هدف انسان این است که اشراق یابد و در عالم دیگر به اصل خویش برگردد. عالم دیگر فقط دنباله این عالم است، و منزلت روح در قیامت بستگی دارد به اندازه‌ای که شخص اکنون در این جهان تصفیه شده باشد.

۱. جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه در واقع قوای چهارگانه قوه اصلی غاذیه هستند.

2. middle cavity

سهروردی در ارتباط با درجه تصفیة روح و تأله افراد، آنها را سه گروه می‌کند و رابطه‌ای علی میان پاکی و تأله آنان و پایگاه وجودی آنان در جهان دیگر برقرار می‌کند. این سه گروه عبارتند از:

۱. آنان که در ظلمات جهل باقی ماندند (اشقیا).

۲. کسانی که خویشان را تا حدی تزکیه کردند (سُدَد).

۳. آنان که خود را تصفیه کردند و به نور رسیدند (متألّهون).

در کتاب خود، یزدان شناخت (۵۲)، به ترسیم نوع ارتباطی می‌پردازد که بین پایگاه وجودی شخص در این دنیا و منزلتش در جهان دیگر برقرار می‌کند. او بحث می‌کند که نفس، صرف‌نظر از درجه تصفیة آن، ذاتاً جاوید است. بحث بدین قرار است:

بدان که نفس باقی است، برو فنا متصور نشود، زیرا که علت او که

عقل فعال است دائمست، پس معلول به دوام او دائم ماند (۵۳).

۱۳. حکمت مقابل فلسفه

سهروردی، مانند بسیاری از فیلسوفان اسلامی، فلسفه را از حکمت متمایز می‌داند؛ رعایت این تمایز از نظر درک نه تنها تعالیم اشراقی بلکه درک فلسفه دوران بعد از سهروردی، خصوصاً در ایران و شبه قاره هند، بسیار مهم است. تفاوت میان فلسفه و حکمت که شمار زیادی از فلاسفه اسلامی بدان معتقد بوده‌اند، گویا مورد تأیید حتی مشائیونی چون ابن سینا بوده، دانشمندی که پس از رسیدن به اوج بلوغ فلسفی گرایشهای اشراقی از خود نشان داد. وی در مقدمه منطق المشرقیین (۵۴) می‌گوید "فروعی از دانش وجود دارد که از یونان نشأت نگرفته است" (۵۵). سهروردی در مشارع و مطارحات (۵۶) خود می‌گوید گرچه بیشتر مصنفات ابن سینا عاری از هر ارزش حکمت الهی است، اشاراتی دارد به وجود نوعی دانش به

غیر از فلسفه یونانی و شیوه استدلالی آنها. سهروردی ممکن است بر این باور بوده که ابن سینا به سبب شرائطی که در آن زندگی می کرده، مجبور بوده نسبت به عقاید اشراقی ساکت بماند. بنابراین، احساس سهروردی این است که نه تنها باید گرایشهای اشراقی ابن سینا را افشاء کند بلکه باید آنها را ادامه هم بدهد. مثلاً در کتاب خود *الغریبه الغریبه*، سهروردی آنجا که ابن سینا داستانی را در اثر کوتاه خود *رسالة حی ابن یقظان* (۵۷) به پایان برده، پی می گیرد^۱. این هردو داستان بسیار رمزی هستند و مقامات روحانی نفس طالب حقیقت و رابطه او را با عقل فعال، که سهروردی آن را پیر برنا می خواند، به تصویر می کشد.

ابن سینا از خطرات علنی کردن حکمت اشراق نیک آگاه بود، و سکوتش در این باب به احتمال زیاد به سبب همین نکته بوده است. او در اشارات و تنبیها^۲ می گوید، اگر این حکمت را فاسد کنید خدا میان شما و من حاکم باد (۵۸).

اگر این اسپینوزا^۲ بود که گفت، "خداوند آن قدر بی هوش نیست که مخلوق دوبائی را بیافریند و به دست ارسطو بسپارد تا او را عاقل سازد"، سهروردی این جمله را به حرف او می افزود: "و ارسطو را تنها دری قرار دهد که از طریق آن بتوان حقیقت را به دست آورد". این بدان سبب است که سهروردی نه ارسطو را بانی عقلانیت می داند و نه به نظر وی نوع دانشی که ارسطو مدافع آن بود می تواند تنها دانشی باشد که به حقیقت منتهی می شود. سید حسین نصر می گوید:

او [سهروردی] معتقد بود که این حکمت کلی و جاودانی، حکمت

۱. و پاره‌ای از رموز حکما و اسرار تصوف و صاحبان مکاشفه بدان می افزاید.

خالده، است که به صورتهای مختلف در میان هندویان، ایرانیان، بابلیان و مصریان باستان و نیز در میان یونانیان تا زمان ارسطو وجود داشته است. به نظر سهروردی فلسفه ارسطو نه سرآغاز فلسفه بلکه پایان آن در میان یونانیان بود که با محدودکردن حکمت به جنبه استدلالی، میراث قدیم را به نقطه پایان رساندند (۵۹).

تفاوت ماهوی میان فلسفه و حکمت از نظر سهروردی تفاوتی طبیعی و ناشی از این است که قوای نظر و عمل دو قوه جداگانه هستند. سهروردی در کتاب *یزدان‌شناخت* خود بدین تفاوت اشاره می‌کند و می‌گوید که در نفس دو قوه وجود دارد: یکی دریا بنده و دیگری درکارکننده^۱. سهروردی سپس عمل این دو قوه را موکول و موقوف به یکدیگر می‌داند و می‌گوید:

قوه نظری، مثلاً چنان است که باید بداند که عالم مُحدث است، و عملی چنانکه بداند که ستم زشت است... نظری متصور است به علم بحث، و عملی اگرچه روی سوی عملی دارد از آن عمل علمی لازم آید که بداند که آن معلوم کردنی است... (۶۰).

این بدان معنا نیست که سهروردی مخالف شیوه‌های استدلالی در مورد مسائل فلسفی بود؛ او مانند غزالی و بعضی صوفیه دیگر که با فلسفه مخالفت می‌ورزیدند، "ضد فلسفه" نبود. در واقع، استدلال و داوری مستقل جزء مهمی از روند حقیقت‌طلبی است. حرمتی که سهروردی

۱. سهروردی چند سطر پائین‌تر (*یزدان‌شناخت*)، این کلمه را به صورت کارکننده، می‌آورد و در تعریف آن گوید: "و اما قوت کارکننده قوتی است که چون اشارت کند به عملی سوی آن عمل مُنبعث شود، و این قوت را "عقل عملی" خوانند" (مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۴۲۳).

برای شیوه‌های منطقی استدلال قائل است تا بدان حد است که می‌گوید: «از من و از هیچ‌کس دیگر پیروی مکنید و بدانید که عقل تنها ملاک است» (۶۱).

بنابراین، ضمن اینکه تفکر فلسفی به عقیده سهروردی مهم است، به هر حال منبعث از قوه‌ای است که فرودستِ ذوق است. سهروردی تا آنجا پیش می‌رود که دانایان مختلف را برحسب مهارتشان در فلسفه استدلالی و حکمت به چند گروه، به شرح زیر، تقسیم می‌کند:

۱. آنان که در حکمت اشراقی مهارت یافته، اما در فلسفه استدلالی دستی ندارند (مانند بایزید و خرقانی).

۲. آنها که در فلسفه استدلالی به کمال رسیده‌اند ولی با عرفان بیگانه‌اند (مانند فارابی).

۳. کسانی که هم به فلسفه استدلالی هم به حکمت اشراقی دست یافته‌اند. آنان فیلسوفان کامل و شایسته عنوان "خلیفة‌اللهی" اند.

گرچه واضح است که سهروردی، مخصوصاً در تلویحات و مشارع و مطارحات (۶۲) که پیشنهاد می‌کند که نخست فلسفه مشائی مطالعه شود، فلسفه استدلالی را مطمح نظر دارد.

وی پس از آنکه از فلسفه استدلالی به عنوان شرط ادراک اشراق دفاع کرد، به ذکر ویژگیهای خاص نوع حکمتی که خود تبلیغ آن را می‌کند، می‌پردازد.

سهروردی خود را وحدت‌بخش چیزی که او آن را حکمة‌الدنیّه می‌نامد به شمار می‌آورد، و این حکمتی است که با خضر پیامبر شروع شده و طی قرون و اعصار به اشکال مختلف دوام آورده است. در مورد منشأ این حکمت، وی چنین می‌گوید:

انوار سلوک که [شعاع آن] به زمانهای پیشین کشیده شده، خمیره

آن از فیثاغورس است... که به تُستری و پیروان او منتقل شد.
خمیره [حکمت] خسروانیان به خرقانی و سیار بسطامی
رسید^۱ (۶۳).

بنابراین، سهروردی می‌گوید اگرچه فلسفه و حکمت از یک منبع واحد سرچشمه می‌گیرند، با این حال از هم متمایزند زیرا فلسفه شرط لازم و حکمت شرط کافی برای حصول حقیقت است. سهروردی در مقام ترکیب‌کننده میراث‌های مختلف دانش، فلسفه و حکمت را دو نوع دانش می‌شمارد که هریک مناسب هدفی است. حقیقت به عقیده سهروردی نهایتاً باید متکی به علمی باشد که از راه اشراق حاصل می‌شود، ضمن اینکه باید قابل نقادِ منطق و استدلال عقلی، و سازگار با آنها باشد.
سهروردی در باب رابطه میان فلسفه و حکمت در مقدمه حکمة الاشراق می‌گوید:

... این کتاب را روشی دیگر بود و طریقی نزدیک‌تر از آن طریق [استدلالی]. ... و حقایق و مطالب آن نخست برای من از طریق تفکر حاصل نیامد، بلکه حصول آن به امری دیگر بود. سرانجام، وقتی حقیقت را یافتم جوایای برهان آن شدم بدان سان که هرگاه، مثلاً، از آن برهان قطع نظر کنم هیچ مُشکِکی نتواند مرا در آن به شک اندازد (۶۴).

سهروردی ادعا می‌کند نخستین کسی است که حقیقت، یا به قول او حکمت، را کشف کرده، و سپس برای دستیابی به مبنای عقلانی دانش حاصله راهی را پیش گرفته است. یقیناً فلسفه در تفکر سهروردی نقشی متفاوت با حکمت ایفا می‌کند؛ همین‌طور است شیوه رسیدن به کمال

۱. سیار بسطامی: بایزید بسطامی

مهارت در هر یک از این دو نوع دانش. این دو سنت علمی نه تنها از نظر شکل و محتوا برای شیخ اشراق متفاوتند، بلکه از دو منبع متفاوت هم نشأت می‌گیرند. فلسفه استدلالی از قوه عقلانی سرچشمه می‌گیرد، در حالی‌که اشراق از قوه ذوق ناشی می‌شود.

مشکل عمده‌ای که اغلب بدان اشاره می‌شود این است که اگرچه نتایج تحلیل منطقی اثبات‌پذیر است، این در مورد حقایق ادعائی مختلف که ماهیت اشراقی دارند، صادق نیست. سهروردی می‌گوید نظرات او را تنها کسانی می‌توانند به اثبات برسانند که به هدایت شیخی روحانی که خلیفه خداوند بر روی زمین (۶۵) است، به علم اشراق معرفت حاصل کرده باشند. وی در این مورد می‌گوید:

البته روا نبود که کسی بدون مراجعه به شخصی که به مقام خلیفه‌اللهی رسیده و دانش این کتاب نزد وی است، طمع بندد که به اسرار این کتاب واقف گردد (۶۶).

دستورهای سهروردی در باب اینکه چگونه می‌توان انواع دانش مورد نظر او را تحصیل کرد، اغلب صراحت دارد. از نظر او، حکمة‌الاشراق نقشه راهنمایی است برای کسانی که می‌خواهند اشراق را تجربه کنند. قائل بودن به اهمیت زهد و ریاضت و عقل عملی برای تعالیم اشراقی به طور کلی بسیار مهم است، حتی اگر این خلاف نظر بعضی از مفسران متأخر سهروردی باشد که بر جنبه‌های فکری و فلسفی وی بیشتر تأکید می‌کنند.

اهتمام عمده کل فلسفه سهروردی نشان‌دادن سفر روح انسان به منزلگه اصلی اوست. آغاز کار چنین است که شخص به مسیری که باید دنبال نماید وقوف حاصل می‌کند. با پیروی از تعالیم شیخی که می‌تواند مرید را از هزارتوی خطرات روحی به بیرون هدایت کند، شخص به

مرحله‌ای می‌رسد که علم معنوی را می‌تواند مستقیماً و بی‌واسطه کسب کند. در این مرحله، به نظر سهروردی، دانش از نفس قدسیه می‌تراود، و این شیوه‌ای از شناخت است که با شیوه شناخت مشائین فرق دارد. برای ترسیم کردن سفر روحانی انسان، سهروردی مثنوی اندیشه‌ها و مفاهیم بسیار منسجم را مطرح می‌سازد، که اعتبار آنها بستگی دارد به کل نظام فلسفی او که خود این نیز موقوف به نظریه اصالت نور است.

یادداشتها

۱. نصر، سه حکیم مسلمان، ۶۹.
۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ۱۰.
۳. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۴۶.
۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ۶۴.
۵. همانجا، ۶۴.
۶. همانجا، ۶۵.
۷. همانجا، ۶۵.
۸. بحثهای سهروردی را می‌توان در مجموعه مصنفات، ج ۲، ۱۰۶ به بعد نیز یافت.
۹. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ۶۲.
۱۰. برای اطلاع بیشتر درباره هستی‌شناسی سهروردی، نک: حسین ضیائی، علم و اشراق (آتلانتا: انتشارات اسکالرز، ۱۹۹۰)، ۱۲۵-۱۸۷.
۱۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ۶۳.
۱۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۳۳.
۱۳. همانجا، ۳۴.
۱۴. آراء سهروردی را درباره وجود یک واجب‌الوجود، ذات و هستی، بدان گونه که در آثار فارسی وی عرضه شده، می‌توان در الواح عمادی، ۱۳۴-۱۵۳، پیدا کرد؛ بحثهای او اساساً همانند آنهایی است که در پرتونامه ارائه شده است. بحثهای عرضه شده در نوشته‌های عربی او، مخصوصاً در تلویحات، ۳۳-۳۹، نیز مشابه بحثهای الواح عمادیه و پرتونامه است. چنین بحثهایی مبتنی است بر ناممکن بودن ادامه زنجیره علیت تا بی‌نهایت.

۱۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۱۴۱.
۱۶. بحث سهروردی را در مورد وجود نفس و رابطه آن با بدن می‌توان در تلویحات، ۶۸ و ۸۰-۸۲، و *بستان القلوب*، صص ۳۴۲-۳۸۷ یافت.
۱۷. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۲۳-۲۴.
۱۸. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۲۵. سهروردی در این قسمت کلمات "نفس" و "نفس ناطقه" را به جای هم به کار می‌برد. مع‌ذک، در تمام این موارد او به چیزی اشاره دارد که هویت شخص را تشکیل می‌دهد.
۱۹. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳ و ۲۶.
۲۰. برای اطلاع بیشتر درباره نظریه هویت شخصی^۱ [یا علم النفس] سهروردی، نک. پرتونامه، ۲۶-۳۱.
۲۱. بحث است که سهروردی در انتخاب کلمه هیاکل تحت تأثیر اسماعیلیان است که این کلمه را بسیار به کار می‌برند. همین نیز ممکن است یکی از علل محتمل مرگ او بوده باشد زیرا صلاح‌الدین ایوبی سخت دشمن اسماعیلیه بود.
۲۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۸۵-۸۶.
۲۳. برای اطلاع بیشتر، نک: هانری کربن، *En Islam iranien*، ج ۲ (پاریس: گالیمار، ۱۹۷۱-۱۹۷۲)، ۱۰۷-۱۱۰.
۲۴. نظر سهروردی را درباره وجود نفس، که در آثار فارسی وی از آن سخن رفته، می‌توان در این نوشته‌های وی مطالعه کرد: *هیاکل النور*، ۴-۹۲؛ *الواح عمادی*، ۱۱۶-۱۶۵؛ *بستان القلوب*، ۳۴۲-۳۸۷؛ و *یزدان‌شناخت*، ۴۱۲-۴۴۴. در میان آثار عربی خود، او این مسأله را در *تلویحات*، ۶۸، ۸۱، ۸۲ بحث می‌کند. با وجود این، بیشتر بحثها متفرعات بحثی است که من مورد بررسی قرار داده‌ام.
۲۵. برای اطلاع بیشتر درباره تعبیری "روح گرایانه" از آراء ابن‌سینا، نک: J. Michot, *Dieu et la destinée de l'homme ma'ād chez Avicenne*. (پترز: انتشارات لوان، ۱۹۸۷).
۲۶. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، فصول ۴، ۵.
۲۷. همانجا، ۲۱۶.
۲۸. همانجا، ۲۱۷.
۲۹. همانجا، ۲۲۹.

۳۰. همانجا، ۲۲۹.
۳۱. همانجا، ۲۳۰.
۳۲. همانجا، ۲۳۱.
۳۳. همانجا، ۲۲۵.
۳۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۶۵.
۳۵. برای اطلاع بیشتر در باب نظر سهروردی درباره وجود حیات پس از مرگ، نک. الواح عمادیه، ۱۵۵ به بعد.
۳۶. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ۱-۴.
۳۷. شفا، ۱-۲/۴.
۳۸. حسین ضیائی، "فلسفه اشراق سهروردی" (پایان نامه دکتری، دانشگاه هاروارد، ۱۹۷۶)، ۵۳-۵۴.
۳۹. همانجا، ۵۷.
۴۰. همانجا، ۸۲.
۴۱. برای اطلاع بیشتر درباره منطق سهروردی، نک: حسین ضیائی، علم و اشراق (آتلانتا: انتشارات اسکالرز، ۱۹۹۲).
۴۲. همانجا، ۷۰.
۴۳. تا پیش از زمان ملاصدرا نظامی که بر اساس آن، موجودات مرتبه بالاتری را تمنا می‌کنند کاملاً مورد بررسی قرار نگرفته بود. نظریه حرکت جوهری او شوق درونی موجودات را به سوی مراتب وجودی عالی تر توضیح می‌دهد.
۴۴. هیدجی، در حاشیه خود بر شرح منظومه سبزواری، فهرستی کامل از کلمات و عبارات دانایان ایران باستان که سهروردی در سراسر نوشته‌هایش بدانها اشاره می‌کند، به دست داده است. برای اطلاع بیشتر، نک. حاشیه هیدجی (تهران)، ۲۸۳.
۴۵. برای بررسی بیشتر از فرشته‌شناسی سهروردی، نک. مقدمه هانزی کربن بر سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، و گ. و بزر، فرشته‌شناسی سهروردی، (پایان نامه دکتری؛ دانشگاه تمپل، ۱۹۸۹).
۴۶. برای بحثی درباره طبیعیات سهروردی، نک. مقدمه ه. کربن بر مجموعه مصنفات، ج ۲.
۴۷. تاریخ فلسفه در اسلام^۱، ج ۱، به کوشش م. م. شریف (ویسبادن، اتوهاراسویتس، ۱۹۶۳)، ۳۹۱.

۴۸. برای اطلاع بیشتر در باب کیمیا و نماد روحانی آن، نک: سیدحسین نصر، علم و تمدن در اسلام^۱ (کمبریج: انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۶۸)؛ و ت. بورخارت، کیمیا: علم عالم، علم روح^۲، ترجمه و. استاردرد^۳ (اولتین: والتیر، ۱۹۷۴).
۴۹. برای بحثی کامل تر، نک. مقدمه ه. کربن بر مجموعه مصنفات، ج ۲.
۵۰. من از طرح پیشنهادی س. ح. نصر در تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م. م. شریف، ص ۲۱۶، تبعیت کرده‌ام.
۵۱. سهروردی در قسمت دوم حکمة الاشراق بخش مهمی را، با به کارگیری زبان اشراق، به بحث معادشناسی اختصاص می‌دهد. نک. مجموعه مصنفات، ج ۲، ۲۱۶.
۵۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۴۱۹-۴۲۲.
۵۳. همانجا، ۶۵.
۵۴. ابن سینا، منطق‌المشرقیین (تهران: انتشارات جعفری تبریزی، ۱۹۷۳)، ۶۳ به بعد.
۵۵. همانجا، ۶۳.
۵۶. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ۱۹۴-۱۹۷.
۵۷. ابن سینا، رساله‌ی حی بن یقظان، به کوشش احمد امین (مصر: انتشارات دارالمعارف، ۱۹۶۶).
۵۸. الاشارات و التنبیها، ۴۱۹.
۵۹. سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ۶۱.
۶۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ۴۲۲-۴۲۳.
۶۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ۱۴۰.
۶۲. همانجا، ۱۹۴.
۶۳. همانجا، ۵۰۲-۵۰۳.
۶۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ۱۰.
۶۵. این فکر، که به نظر بعضی محققان ممکن هم هست متضمن اشاراتی سیاسی باشد، در تحولات بعدی اندیشه‌ی سیاسی شیعی مؤثر بوده است. برای اطلاع بیشتر، نک. حسین ضیائی، "اشراق"، در *Political Aspects of Islamic Philosophy*، به کوشش بتروث^۴ (کمبریج: انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۲۲).
۶۶. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ۲۵۹.

1. *Science and Civilization in Islam*

2. *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul* 3. Stoddard

4. Butterworth

تصوف عملی

۱. مشاهده^۱ سهروردی

آغاز سنتهای عرفانی غالباً به مشاهده [یا رؤیت] بنیانگذاران آن سنتها باز می‌گردد؛ بعد عرفانی تفکر سهروردی نیز از این قاعده مستثنا نیست. در *حکمة الاشراق* (۱) می‌گوید که در "روزی غریب"، حقیقت و اسرار الهی بر من ظاهر گردید. پس از آنکه مشاهده‌ای برای او دست می‌دهد تصمیم می‌گیرد حکمت متعالیه خویش را برای آن فلاسفه‌ای که هم در علوم باطن هم در فلسفه استدلالی دستی دارند به رشته تحریر درآورد.

سهروردی در مقدمه خود بر *حکمة الاشراق* می‌نویسد که محتوا و حقیقت این کتاب از طریق استدلال عقلی حاصل نیامد. پس از آنکه او حقیقت را به "روشی دیگر" (۲) کسب می‌کند، برهان یافته‌های خود را به شیوه‌ای استدلالی‌تر جستجو می‌کند. سهروردی در ادامه سخن می‌گوید یقینی که از طریق این شیوه مستقیم شناخت به دست می‌آید از

۱. نویسنده تصریح دارد که *Vision* را معادل "مشاهده" به کار می‌برد. بعضی دیگر از محققان انگلیسی زبان *Vision* را معادل "رؤیت" نهاده‌اند. به هر حال، به نظر نمی‌رسد که تفاوتی میان این دو معادل وجود داشته باشد، و کاربرد *Vision* به عنوان معادل مشاهده یا رؤیت بیشتر باید سلیقه‌ای باشد.

چنان کیفیتی برخوردار است که مستقل از فرایند استدلال منطقی است، استدلالی که به همان نتیجه می‌رسد (۳) [که شیوه مستقیم او].

چون از نظر سهروردی این روش خاص کسب دانش است که متمایز کننده دانایان واقعی از نادانان است، او نیز طالبان حکمت را به همین نحو طبقه‌بندی می‌کند (۴).

۱. آنهایی که غرق در حکمت الهی‌اند و به فلسفه استدلالی و عقلی [= بحثی] اعتنائی ندارند.

۲. فیلسوفان عقلی که دل مشغول حکمت الهی نیستند.

۳. دانایانی که از حکمت و فلسفه استدلالی هردو بهره برده‌اند.

۴. حکیمانی که در فلسفه استدلالی متوسط یا ضعیف‌اند.

۵. فیلسوفان عقلی که در حکمت متوسط یا ضعیف‌اند.

۶. طلبه حکمت و فلسفه بحثی.

۷. طلبه حکمت به تنهایی.

۸. طلبه فلسفه بحثی به تنهایی.

سرشت علم یک حکیم چیست که به وی امکان دانستن حقیقت و احراز یقینی را می‌دهد که جزء علم استدلالی نیست؟ توضیح این نکته مهم در فلسفه سهروردی مستلزم بحثی طولانی درباره معرفت‌شناسی سهروردی است.

نخست باید گفت که تفاوتی است میان این شیوه استدلالی کسب دانش و آنچه عموماً "مشاهده عرفانی" یا "تجربه عرفانی" خوانده می‌شود. سهروردی می‌گوید او خود از اینکه چگونه شخص به چیزی علم پیدا می‌کند دچار حیرت بوده است. زمانی برای حل این مسأله سر درگریان تفکر فرو برده بود که سرانجام در حالت عجز محض خلسه‌ای

خواب‌گونه بر وی چیره گردید و ارسطو را در آن حالت دید و پاسخ
سؤالش را از او گرفت^۱:

ارسطو: اگر به خود بازگردی و از نهاد خویش پرسش کنی به یقین پاسخ
خود را خواهی یافت.

سهروردی: چگونه است؟

ارسطو: آیا مگر نه این است که تو خود را درک می‌کنی؟ و آیا این درک
خویش درکِ ذات به ذات نیست؟ یا درک ذات به چیز دیگری غیر از ذات
است؟ اگر چنین است که این درک ذات به غیرذات است، پس برای ذات
تو نیروی دیگر و ذات دیگری است که او تو را درک می‌کند و دیگر این تو
نیستی که خودت را درک می‌کنی. حال که چنین است قهراً پرسش از این
نیروی دیگر و ذات دیگر به میان می‌آید که عامل حقیقی و نهادی درک
ذات می‌باشد. آیا این نیرو یا ذات خود ذاتِ خویش را درک می‌کند یا به
عامل دیگر درک نیازمند است؟ اگر چنین باشد، سخن از عاملِ درک به
درازای نامتناهی کشیده خواهد شد و این محال است. فرض دیگر این
است که تو ذات خویش را با واسطهٔ اثر و صورتی که از حقیقت ذات خود
به دست می‌آوری درک و آگاه می‌کنی و هرگز حقیقت ذات خود را بدون
واسطهٔ صورت آگاهی و گواهی نخواهی کرد.

سهروردی: آری می‌پذیرم که من هرگز مستقیماً به خویش آگاهی و
گواهی نمی‌نمایم و تنها با واسطهٔ اثر و صورت خود است که به ذات
خویش رهنمون می‌شوم.

ارسطو: اگر به راستی چنین است که تو می‌گوئی، پس در صورتی که اثر

۱. پرسش و پاسخ میان ارسطو و سهروردی که در اینجا درج می‌شود عمدتاً برگرفته از
ترجمهٔ دکتر مهدی حائری است که عیناً در: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع
اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، صص ۳۲۱-۳۲۳، نقل شده است.

و صورت حاصله مطابق با ذات تو نیست قهراً این صورت نمایانگر ذات تو نخواهد بود و چون این اثر نمایانگر ذات تو نیست، پس تو در این حالت ذات خویش را ادراک نکرده‌ای.

سهروردی: فرض کنیم که اثر مطابق با ذات من است. در صورتی که این اثر را از ذات خود به ذهن بیاورم، عیناً صورت ذات و نمایانگر ذات من است و نمایانگر چیز دیگری نیست. آیا باز هم می‌گوئی که ذات خود را از رهگذر این صورت نتوانسته‌ام درک نمایم؟

ارسطو: این صورتی که می‌گوئی حتماً مطابق با نفس و ذات تو است، آیا مطابق با ذات مطلق است یا مطابق با ذات مخصوص تو است که دارای مشخصات و صفات مخصوصی است؟

سهروردی: فرض دوم را اختیار کرده و می‌گویم صورت تصویری یا تصدیقی مطابق با ذات مخصوص من است که دارای صفات مخصوص می‌باشد و بدین جهت نمایانگر ذات من می‌باشد.

ارسطو: هر صورتی که در ذهن اِرتسام پذیرد کلی است و هر قدر که صورت را به مفاهیم و صفات و مشخصات تصویری دیگر مقید سازید، باز هم چون از کثرت و اشتراک دریغ و امتناع ندارد، کلی می‌باشد. و اگر حیثاً به خاطر مانعی از خارج، یک مفهوم کلی از اشتراک در صدق بی نصیب گردید و مصداق آن منحصر به فرد واحد شد باز هم از کلیت و عموم در حد مفهومیت ساقط نخواهد شد؛ اما حقیقت انکارناپذیر این است که تو مُدرکِ ذات بی‌همتای خود می‌باشی، ذاتی که حقیقتاً و ذاتاً از هرگونه اشتراک و عموم آسیب‌پذیر است. نتیجه این است که این ادراکِ مخصوص که تو از ذات یگانه و غیرقابل عموم و اشتراک خودداری نمی‌تواند به توسط یک صورت تصویری یا تصدیقی باشد، پس ادراک ذات هرگز به "صورت" نیست (۵).

سهروردی در حالت خلسه‌ای شبیه به خواب، از ارسطو می‌پرسد که آیا فلاسفه مشائی حکیمان واقعی‌اند. ارسطو جواب می‌دهد که چهره‌هائی چون بایزید و حلاج، مشایخ صوفی، فیلسوفان واقعی‌اند و نه مشائیون، محتملاً بدان سبب که نخست اینان "ذات" خویش را شناختند (۶).

نصیحت ارسطو به سهروردی این است که برای شناختن هر چیز شخص باید اول «خود» را بشناسد. این شناخت، که به نظر سهروردی هم در سطح عملی هم در سطح نظری صورت می‌گیرد، درونمایه اصلی فلسفه اشراقی است. در سطحی عملی، "من" منبع تمام امیال و الاست که در حجاب و سوسه‌های بُعد برزخی انسان پوشیده شده است. در سطحی نظری، سهروردی "من" را سرچشمه معرفت‌شناسی اشراقی به شمار می‌آورد.

دقیقاً همین معرفت‌شناسی اشراقی است که منجر می‌شود به اینکه سالکان طریقت از پانزده نوع نور تجربه شهودی پیدا کنند. سهروردی می‌گوید کسانی که خود را از دنیای ماده جدا می‌کنند [یعنی خداوندان تجرید] می‌توانند به "اقلیم هشتم"، که به نظر او همان عالم مثال است (۷)، برسند. سهروردی چهره‌هائی مانند هرمس، افلاطون و رسول‌الله را در زمره کسانی به حساب می‌آورد که این انوار را مشاهده کرده‌اند؛ سهروردی هر یک از این انوار را با صفت خاصی مرتبط می‌داند. به نظر وی، این پانزده نور، که بعضی از آنها ویژگیهای خاصی دارند، "مقصود از راه دانش" هستند (۸). این انوار شهودی که از عالم عقل فیضان می‌کنند اکسیر قدرت و علم‌اند، و کسی که این انوار را تجربه کند جهان طبیعت در فرمان او آید. اما شرط لازم برای چنین تجربه‌ای تجرید از کالبدهای جسمانی است.

این انوار بر چند گونه‌اند (۹):

۱. نوری که بر مبتدیان [یا اهل بدایات] می‌تابد، مطبوع است ولی

ناپایدار.

۲. نوری که بر دیگران می‌تابد، و بیشتر شبیه برق آسمانی است.
 ۳. نوری که آرامش‌بخش است و به قلوب عارفان وارد می‌شود، بدان‌سان که آب گرم بر سر کسی ریزند و احساس خوشایندی به وی دست دهد.
 ۴. نوری که بر دل‌های اهل بصیرت وارد شود و زمانی دراز بپاید. این نوری شدیدالقدر است که همراه آن تخییری در دماغ حاصل آید.
 ۵. نوری که به غایت لذیذ بود و به نیروی محبت در جنبش آید.
 ۶. نوری که می‌سوزاند و به نیروی عزت^۱ به جنبش آید.
 ۷. نوری که نخست درخشان بود و روشن‌تر از نور آفتاب است.
 ۸. نوری درخشان و لذت‌بخش به گونه‌ای ظاهر می‌شود که پنداری از موی سر می‌تراود و زمانی دراز می‌پاید.
 ۹. نوری سانح^۲ که رنج‌آور ولی لذت‌بخش است.
 ۱۰. نوری که چنان نماید که گوئی در دماغ متمکن شده است.
 ۱۱. نوری که از نفس آید و بر تمام اجزاء روح نفسانی بتابد.
 ۱۲. نوری که مبدأ آن در صولت و شدت بود.
 ۱۳. نوری که «نفس» را می‌زداید و معلق به نظر می‌آید. تجرد نفس از طریق این نور مشاهده شود.
 ۱۴. نوری که خیال می‌شود سنگینی خاصی با اوست بدان‌سان که تحمل آن از حد طاقت بیرون بود.
 ۱۵. نوری که علت تحرکات کالبد و نفس جسمانی بود^۳ (۱۰).
- سهروردی می‌گوید که این انوار را "دیده" و تجربه کرده است؛ و علت

۱. قوة العزیه ۲. سانح: (در اینجا) عارض و روی‌دهنده

۳. نور پانزدهم در اصل عربی این‌گونه وصف شده است: نورٌ معه قوة تحرک البدن حتی یکاد یقطع مفاصله (... بدان‌سان که نزدیک بود مفاصل وی را قطعه‌قطعه کنند).

اینکه حکیمان قادر به انجام معجزاتند همین انوار است (۱۱). بیان او چنین است:

آن کس که خدای را از سرِ اخلاص بستاید و از ظلمات مادی بمیرد
و خود را از قالب جسمانی برهاند و مشاعرِ متعلق به امور مادی را
ترک گوید، چیزی را مشاهده خواهد کرد که دیگران از مشاهده آن
قاصرند (۱۲).

مشاهده به نظر سهروردی یکی از شیوه‌های وجود است که اهمیت
معرفت‌شناختی آن این است که راه و روش شناخت و معرفتی را که با
افتادن در مسیر حیات معنوی حاصل می‌شود، پیش پای داننده می‌گذارد.
اما اجزاء متعدّد این حیات معنوی را سهروردی در آثار مختلف خود به
شیوه‌ای رمزی و نمادین تریب‌ترب می‌کند، ولی مقصود همه آنها یکی است:
تجربه اشراق از طریق تجریدِ نفس از جسم و جهان مادی.

۲. درباره طبیعت انسان

سهروردی معتقد به تمایزی است که سنتاً بین جسم و روح قائل بوده‌اند.
جسم از نظر او نمایانگرِ ظلمت، و غیبت یا نبودِ نور است که او از آن به
عنوان هیكل تعبیر می‌کند.

بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت‌های تن و
مشاغل از عالم خود بازداشته است. و هرگه که نفس قوی گردد به
فضائل روحانی، و سلطان قوای بدنی ضعیف گردد به سبب کم
خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس
پیوندد (۱۳).

سهروردی، که مکرراً بحث‌هایی در باب وجود نفسی مستقل از جسم مطرح
می‌کند، بدن را حجابی می‌داند که انسان را از دیدن معقولات باز می‌دارد؛

سهروردی در این فکر از طرح نوافلاطونی تبعیت می‌کند: "دانستی که ماده است که مانع تعقل است زیرا که تا چیزی را از ماده و از چیزهائی که در ماده‌اند مجرد نکنی معقول نشود" (۱۴).

برزخ ماهیتاً نقطهٔ مقابل استدلال یا تفکر است، که سهروردی آن را متعلق به عالم مجرد می‌داند. نفس که هویت حقیقی شخص را تشکیل می‌دهد، "جوهری است زنده، قائم به ذات خویش" (۱۵). برعکس، بدن میل به عالم سُفلی دارد، و چون متکی به ادراک حسی است از خوشیهای متعالی تر احتراز دارد و طالبِ اعلی درجهٔ لذات قابل حصولِ هر حس است. سهروردی، که از نظام سلسله‌مراتبِ هستی‌شناسیِ اسلامی تبعیت می‌کند، با توجه به همین دیدگاه نیز جایگاه نفس و بدن را توضیح می‌دهد. سهروردی که نفس را با نور یکی می‌داند می‌گوید نفس دارای حقیقت هستی‌شناختی بالاتری است که بدن، چون در سطحی پائین‌تر است، شوقی طبیعی برای وصلِ او دارد. تحلیل سهروردی از محل، طبیعت، و انواع نور، تحلیلِ پرطول و تفصیلی است که در جایی دیگر بحث خواهیم کرد، اما این ساختارِ سلسله‌مراتبی شیوه‌ای را به دست می‌دهد که به واسطهٔ آن نیاز، شوق و رغبتِ انسان به سیرِ روحانی به صورت فرایندی لازم و طبیعی درمی‌آید. تعجبی نیست که سهروردی می‌گوید همهٔ موجودات خود به خود بیشتر شوق به سوی نور دارند تا گرایش به مقام نازل‌ترِ ظلمت.

همهٔ موجودات بالطبع طالب کمالند، و این است دلیل "میل حیوانات به نور" (۱۶). ضرورت هستی‌شناختیِ عروج روحانی در داستانهای عرفانی سهروردی، مخصوصاً از زبان پرندگان، به تصویر کشیده شده است. طبیعت انسان چنان است که در شادیها و لذات که افتاد، دستخوش فراموشکاری می‌شود. وی در رسالهٔ الطیر می‌گوید:

و به عزت بار خدای، آن آدمی که به وقت حمله شهوت قدم استوار دارد از فریشته افزون است، و باز کسی که منقاد شهوت بود از بهیمه باز بس بتر است (۱۷).

سهروردی رساله الطیر خود را با توصیف سفر گروهی پرنده آغاز می‌کند که ضمن پرواز به منزلگه اصلی خود به دام زیبایی خیره‌کننده دنیا می‌افتند و صید صیادان می‌شوند. وابسته شدن نفس به بدن به عنوان خطائی که خویشتن انسان مرتکب می‌شود، درونمایه‌ای بسیار مهم در بسیاری از سنتهای عرفانی، مخصوصاً اسلام و آیین هندو، است. سهروردی می‌گوید به سبب طبیعت فراموشکار انسان، ما با عالم برزخ تا بدان حد خو می‌گیریم که آن را اقامتگاه طبیعی خویش می‌پنداریم.

سهروردی که در مقام یکی از مرغان سخن می‌گوید، اظهار می‌دارد که وقتی دید بعضی از مرغان تا اندازه‌ای خود را از بند آزاد ساختند، منزل و مأوای اصلی خود را به یاد آورد. با راهنمایی یارانش او نیز مقداری آزاد می‌شود و پروازش را در حالی از سر می‌گیرد که پاهایش هنوز گرفتار بند است. اسارت مرغان کنایه از شرایط انسان است که گرفتار عالم صور، پایبند امیال شهوانی، اسیر خود خویشتن، و هراسناک از سختیهای طریقت روحانی است. با اینهمه، هستند تنی چند که می‌توانند مبدأ اصلی و مقصد انسان را به یاد آورند.

مرغان به سفر خود ادامه می‌دهند تا می‌رسند به هشتمین شهر که نمادی از عالم مثال است. والی شهر به آنان می‌گوید که باید تا به قلّه کوه که درگاه ملک است پیش بروند. مرغان سرانجام به عرش الهی می‌رسند. او به آنان می‌گوید فقط آن‌کس که بند بر پای شما نهاد می‌تواند شما را از بند برهاند. سهروردی به وجهی نمادگونه به این حقیقت اشاره دارد که این انسان است که خویش را به وضعیت موجود خود، یعنی رنج و

اسارت، محکوم کرده، و تنها اوست، که می تواند خود را آزاد سازد. اکنون سؤال این است که انسان چگونه می تواند بر وضع موجود خود چیره شود.

پاسخ سهروردی به این پرسش دوگانه است. از یک سو، وضع انسان معلول ضعف و تسلیم امیال شهوانی شدن اوست. از سوی دیگر، چنین وضعیتی گناه او نیست زیرا شرائط ما ناشی از واقعیتی هستی شناختی است که در آن، ماده پست ترین جزء تشکیل دهنده جسم است. مع ذلک، انسان صاحب چنان شعوری است که مقام رفیع "نفس" را درک می کند، نفسی که می تواند بندها را پاره کرده و ما را آزاد کند.

سهروردی در *عقل سرخ* (۱۸)، طبیعت فراموشکار انسان را با استفاده از داستانی دیگر، بررسی می کند. مرغی که او هم اصل خود را فراموش کرده به مردی سرخ روی برمی خورد که به مرغ می گوید "من نخستین فرزند آفرینشم". اما او نیز زندانی دنیای مادی است که سهروردی آن را همان تاریکی می داند. مرد سرخ روی شرح می دهد که چگونه انسان در شکل آغازین خود سپید و نورانی است، اما وقتی با ظلمت جهان مخلوق آمیخته شد رنگ سرخ به خود گرفت. نخستین فرزند آفرینش با اشاره به عجائبی که گرد جهان دیده، از سقوط انسان در چاه طبیعت سخن می گوید:

گفتم از عجایبها در جهان چه دیدی؟ گفت: کوه قاف، درخت طوبی، دوازده کارگاه، زره داودی، تیغ بلارک، چشمه زندگانی (۱۹).
نمادهای بسیار زیادی که سهروردی در اینجا به کار می گیرد نقشه ای روحانی به دست می دهند که سالک به کمک آن راه خود را پیدا می کند. کوه قاف مقام اصلی ماست که هرچیز از آن صادر می شود و همه چیز بدان بازمی گردد، مقامی که سهروردی از آن به "ناکجا آباد" تعبیر می کند.

گوهر شب‌افروز نخستین شیء آفرینش می‌باشد، و آن همان عقلی است که علت اشراق است. اما کاربرد اشتباه آن می‌تواند به نتایج فاجعه‌آمیز بینجامد. درخت طوبی نماد زندگی و میوه‌های آن مجردات‌اند. بر این درخت است که سیمرغ، نماد توحید، آشیان دارد. دوازده کارگاه سطوح حقیقت یا وجودند، که هر یک از آنها علت وجودی کارگاهی است که زیر آن واقع است. سطح زیرین این نظام سلسله‌مراتبی جایی است که زره داودی در آن بافته شده است. معروف است که داود، پیامبر مذکور هم در عهد عتیق هم در قرآن، زرهی افسانه‌ای داشته که نفوذناپذیری آن شهره آفاق بوده است. این زره رمزی است از علائق دنیائی که همه ما را زندانی خود کرده است.

زره علائق تنها با تیغ بلازک^۱، یعنی نیروی اراده (همت)، از هم دریده شود. سهروردی می‌گوید شخص باید به نیروی اراده چشمه زندگانی را طلب کند، چشمه‌ای که طبق تعریف سهروردی، همان جاویدان‌خرد یا حکمت خالده است. پس از آنکه شخص بر وسوسه‌های جسمانی فائق آمد، به چشمه زندگانی دست می‌یابد (۲۰). سهروردی این مفهوم را در قالب شعر زیبایی بیان می‌کند:

من آن بازم که صیادان عالم

همه وقتی به من محتاج باشند

شکار من سیه چشم آهوانند

که حکمت چون سرشک از دیده باشند

به پیش من از این الفاظ دورند

به نزد ما از این معنی تراشند (۲۱)

۱. تیغ فولادی پرجوهر

۳. دربارهٔ سفر روحانی و معراج

مطالب زیادی دربارهٔ سفر روحانی انسان و رویارویی صوفیانه با طریق محبت و معرفت نوشته شده است. سهروردی در باب طریقت و تلاش انسان در طلب معرفت پیرو نظرات گذشتگان است. نکتهٔ متفاوت در رویکرد وی رموز و نمادهائی است که در اشاره به محوریت اجزاء مختلف طریقهٔ صوفیانه در حوزهٔ زهد و ریاضتهای خاص، به کار می‌گیرد.

سهروردی در روزی با جماعت صوفیان (۲۲) گفتگوی شیخی صوفی را با مریدی در یک خانقاه وصف می‌کند. به دنبال یک سلسله پرسش و پاسخ بین شیخ و مرید که شناخت موجز و عمیقی از جهان‌شناسی سده‌های میانی به دست می‌دهد، شیخ اظهار می‌دارد که به نظر او تمام این قبیل گفتگوها بیهوده است. وی با استفاده از علم نجوم به عنوان نمونه، سه روش متفاوت کسب دانش را ذکر می‌کند که دوتای آن مناسبتی با طریقت ندارد.

شیخ می‌گوید، کسانی که در باب افلاک تأمل می‌کنند سه دسته‌اند: دسته‌ای از آنها آسمان را به چشم سر تماشا می‌کنند و صفحه‌ای کبود با چند نقطهٔ روشن بر آن می‌بینند. اینان عوامند و این مقدار را حیوانات نیز توانند دید. دستهٔ دیگر آسمان را هم به دیدهٔ آسمان بینند و این گروه منجمانند... اما کسانی که سر افلاک و ستارگان را به نظر استدلال بینند، محققانند (۲۳).

سالک از شیخ می‌پرسد چگونه "چشمی" که با آن حقیقت را می‌توان دید، باز می‌شود. سهروردی، طی یکی از بی‌نظیرترین نمونه‌های بیان رمزی و به سبک ادبی بسیار زیبایی، نسخهٔ ریاضت می‌نویسد. چون

اهمیت این قطعه بیش از پیش نقش و جایگاه ریاضت را در کل مکتب اشراق تعیین می‌کند تمام آن را ذیلاً نقل می‌کنیم:

شیخ را گفتم من آن نظر ندارم، تدبیر چیست؟ گفت تو را امتلاء است، برو چهل روز احتراز کن، بعد از آن مسهلی بخور تا استفراغ کنی مگر دیده باز شود. گفتم آن مسهل را نسخت چیست؟ گفت اخلاط آن هم از پیش تو به دست آید. گفتم آن اخلاط چه چیز است؟ گفت هرچه به نزد تو عزیز است از مال و ملک و اسباب و لذت نفسانی و شهوانی و مثل این اخلاط این مسهل است، برو و چهل روز به اندک غذای موافق که از شبهت دور باشد و نظر کسی سوی آن نباشد قناعت کن. آنگه این اخلاط را در هاون توکل انداز، پس به دست رغبت آن را خرد کن و از وی مسهلی ساز و به یک دم باز خور. اگر زود به مستراح حاجت افتد، پس دارو کارگر آمد، زود دیده روشن شود و اگر حاجت نیفتد، دارو اثر نکرده بود. باز چهل روز دگر همچنان احتراز کن و باز همان مسهل بخور که این بار کارگر آید. و اگر این بار نیز کارگر نیاید هم برین وجه بار دیگر و بار دیگر بخور که هم کارگر آید....

شیخ را گفتم چون دیده گشاده شود بیننده چه بیند؟ شیخ گفت چون دیده اندرونی گشاده شود دیده ظاهر بر هم باید نهادن و لب بر همه بستن و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار چیز اگر گیرد به دست باطن گیرد و اگر بیند به چشم باطن بیند و اگر شنود به گوش باطن شنود و اگر بوید به چشم باطن بوید... [سپس] خود بیند آنچه بیند و باید دیدن (۲۴).

در این تمثیل بسیار جذاب، سهروردی رابطه تام و تمام بین شوق روحی،

نقش شیخ و هدایت وی در درمان بیماری روح، و جایگاه ریاضت را در این کار به وضوح نشان می‌دهد. در داستان فوق، ناتوانی سالک در گشودن دیده درونی با تمثیل امتلاء بیان شده است. طی چهل روز امساک از خوردن و نوشیدن، که در میان صوفیه به "چله" معروف است، تلاشی برای سرکوب امیال نفس صورت می‌گیرد. این تلاش به نظر بیشتر صوفیان درمان بیماریهای روحی است و مسهل تمثیلی از آن است که ناخالصیها را می‌شوید. سهروردی به منظور نشان دادن علائق دنیوی که مانع باز شدن چشم عقل می‌شوند، از استعاره امتلاء استفاده می‌کند.

شاید مهم‌ترین بخش قطعه مذکور تلمیحی است به وجود رابطه میان حواس برونی و درونی. از نظر سهروردی، حصول دانش با ادراک حسی آغاز می‌شود و همچنان که تصفیه درونی ادامه می‌یابد، شخص رفته رفته با حواس درونی ادراک می‌کند. سهروردی حواس بیرونی را به "حجره زنان"، و محدودیتهای ادراک حسی را به بند و زنجیرهای دنیای کودکان تشبیه می‌کند. کسی که خود را [از این بندها] آزاد سازد و به حجره زنان راه یابد، ممکن است به "سرای مردان" پای گذارد، و این شرط لازم برای ادراک عالم مجرد است (۲۵).

سهروردی در اثر خود به نام *فی حالة الطفولیة* (۲۶)، مطلب مذکور را پی می‌گیرد و گذشته خود را - یعنی زمانی که او علم را فقط از طریق ادراک حسی به دست می‌آورد - با کودکی مقایسه می‌کند. در مقام کنایه به لزوم مُریدی کردن، [سهروردی می‌گوید] طفلی به شیخی برمی‌خورد که وی را علوم باطن می‌آموزد. اما، طفل این اسرار را به نااهلان بازمی‌گوید، و بدین وسیله گوهر اسرار به پیش خوکی بی استعدادی و عدم اهلیت می‌ریزد که نتیجه آن ضایع شدن آنچه آموخته بود می‌شود. خویشتن‌داری جزء اصلی

طریقت، شرط لازم برای گذار از طفولیت و کسب دانش از راه حواس است.

در این رساله نیز سهروردی ترک علائق را توصیه می‌کند و آرزوهای دنیوی را حجاب و مانع بیدارشدن حواس درونی می‌شمارد. سهروردی در مقام اذعان به صعوبت بُریدن از نعمت و جاه و امثال آن، چنین گوید: شیخ را گفتم کس باشد که از بند هرچه دارد برخیزد؟ شیخ گفت کس [واقعی] آن کس بود. گفتم چون [او] هیچ ندارد، زندگانی به کدام اسباب کند؟ شیخ گفت آن کس که این اندیشد، هیچ ندهد، اما آن کس که همه بدهد، این نیندیشد (۲۷).

بنابراین دانستن حقیقت مستلزم عملکرد حواس درونی است که صورت نمی‌پذیرد مگر آنکه شخص از مال و متاع دنیوی قطع علاقه کند. سهروردی برای تشریح طبیعت علمی که با حواس درونی حاصل می‌شود مثال کودک نابالغی را می‌زند که از درک لذت مجامعت عاجز است (۲۸). درست همان گونه که مجامعت مستلزم بلوغ جسمانی است، احراز دانش از طریق حواس درونی نیز به بلوغ روحانی نیاز دارد. در مسلک صوفی، بلوغ روحانی از راه مریدی، ریاضت و رعایت آداب اخلاقی اسلام حاصل می‌شود. لذات عالم تجرد که از طریق حواس درونی به دست می‌آید (عالم ذوق) چنان عظیم است که خود باطنی صوفی خواهد که از شوق جامه بر درد. این ابتهاج درونی است که اساس سماع، شعر و هنر صوفیانه است.

سهروردی در توضیح سماع صوفیانه بواسطه حواس باطن چنین می‌گوید: "پس جان آن ذوق را از دست گوش بستاند، [و به او] گوید تو سزاوار آن نیستی که این شنوی. گوش را از شنیدن معزول کند و خویشتن شنود، زیرا که در آن عالم شنیدن کارگوش نبود" (۲۹).

شوق درونی انسان به عالم بالا او را همچون مرغی به رقص درمی آورد که می خواهد با قفس خود به پرواز درآید. صوفی نیز، در تلاش خود برای پروازی روحانی، قفس تن را با خود می برد.

در بخش *بعدي في حالة الطفولية* (۳۰)، سهروردی می پردازد به اعمال مختلف صوفیانه از قبیل دست افشانی، دور انداختن خرقة، به سر درآمدن صوفی در اثنای سماع، و نوشیدن آب پس از سماع. سهروردی تعبیر خود را در هر مورد با استفاده از روش نوافلاطونی بیان می کند.

به عقیده سهروردی، سفر روحانی و حالات و مقامات مسیر آن منبعث از سه پدیده است: حُسن، مهر و حُزن. در رساله *فی حقیقة العشق* خود (۳۱)، سهروردی حُسن را از شناختِ حق، مهر را از شناختِ خود [خویشتن] و سرانجام حزن را از شناخت آنچه "نبود پس بود" ناشی می داند (۳۲). شناختِ حق حُسن یا نیکوئی، و در واقع خیر اعلی^۱ است، حال آنکه شناخت خود به این کشف می انجامد که خود اصلی الهی دارد و نتیجه اش عشق و شوقی است که صوفیان تجربه می کنند. و بالاخره حزن است که بر اثر تأمل در نظم کائنات حاصل می شود، زیرا حاکی از جدائی انسان و مفارقت او از منزلگه اصلی است.

در رساله *فی حقیقة العشق* که زبان رمزی و نمادین به اوج خود می رسد، سهروردی داستان آفرینش را این طور آغاز می کند که نخستین آفریده خداوند عقل بود (۳۳). پس از ذکر اینکه خیر اعلی، یا شناخت، عشق و حزن یا درد فراق، سه جنبه خلقت اند، می پردازد به وصف اینکه چگونه هر یک از دیگری پدید آمد. با استعمال نمادهای صوفیانه ای از قبیل

1. Summum bonum

"شهرستان جان"، "پیر جوان"، "ناکجاآباد"، و "جاویدان خرد"^۱، سهروردی سفر روحانی را به تفصیل مرور می‌کند و مکان‌شناسی روحانی^۲ (۳۴) این سفر را به دست می‌دهد. سرزمینها، قلمروها و خطرات گوناگون سفر روح را به "شهرستان ازل" مورد بررسی قرار می‌دهد، و بار دیگر در پایان رساله نتیجه می‌گیرد که شخص "تاگاوِ نفس را نگشود قدم در آن شهر نهد" (۳۵).

اهمیت امحاء نفس و امیال شهوانی جسم به کمک ریاضت و تنسک در تعالیم صوفیانه موضوع عامی است که مکرراً در رسالات سهروردی انعکاس می‌یابد. مداومت وی در مطرح کردن این موضوع نشان روشنی است از این که اعتقادات و رسوم صوفیان پیشین بخشی لاینفک از مکتب تفکر اشراقی است و، برخلاف آنچه بعضی پیشنهاد کرده‌اند، در فلسفه سهروردی جنبه‌ای فرعی ندارد.

سهروردی رساله یاد شده را با تأکید بر طبیعت دوگانه حقیقت به پایان می‌برد: عملی و نظری و رابطه آنها با نفس کسی که نمی‌خواهد درگیر جهاد نفس شود...

نه به آهن ریاضت زمین بدن را بشکافد تا مستعد آن شود که تخم عمل درو افشانند، نه به دلو فکر از چاه استنباط آب علم می‌کشد تا به واسطه معلوم به مجهول رسد. پیوسته در بیابان خودکامی چون افسارگسسته می‌گردد... و هر گاوی (نفس) لایق این قربان نیست و در هر شهری این چنین گاوی نباشد، و هر کسی را آن دل نباشد که این گاو قربان تواند کردن و همه وقتی این توفیق به کسی روی نماید (۳۶).

موضوع سفر روحانی و مؤلفه‌های اصلی آن بارها و بارها در رساله‌های مختلف سهروردی بحث شده است، و جالب اینجاست که در هر رساله، در اشاره به مفاهیم صوفیانه پیشین، مجموعه جدیدی نماد به کار رفته است. در لغت موران (۳۷)، و در بسیاری از نوشته‌های دیگر خود، سهروردی نفس را دشمنی می‌داند که بین روح ملکوی و تجربه اشراق قرار می‌گیرد. او می‌نویسد:

هرچه مانع خیر است بد است و هرچه حجاب راهست کفر مردان است. راضی شدن از نفس بدانچه او را دست دهد، و با او ساختن در طریق سلوک عجز است، و به خود شادمان بودن تبه است و اگر نیز بهر حق باشد. به کلی روی به حق آوردن خلاص است^۱ (۳۸).

مصنفات سهروردی نه تنها از لحاظ کاربرد نمادهای فراوان، بلکه از حیث اشارات مکرر به قرآن و حدیث و نیز درج اشعاری از خود و دیگران غنی است. اینها همه شناختی از عالم مقدسی به ما می‌دهد که سهروردی خود در آن پرواز عرفانی خویش را چون سیمرغ انجام داد، پرنده‌ای که احوال روحانی او در صفیر سیمرغ (۳۹) به شرح آمده است. در این رساله سهروردی در بیان اهمیت اعمال زاهدانه و رابطه آن با ادراک انوار مختلفی که هر کدام نماینده نوعی تجربه عرفانی‌اند، صراحت بیشتر دارد. او به ما می‌گوید که: "همه علوم از صفیر این سیمرغ است" (۴۰) و بر این مبنا صفیر سیمرغ را، که وی آن را با دانش ورجاوند^۲ یکی می‌داند، به سه بخش تقسیم می‌کند: در باب تفضیل این علم، در باب آنچه به اهل

۱. رستگاری در این است که تماماً روی به حق آوری.

تجربید مربوط است، و بالاخره در باب سکینه یا آرامش درونی. در مورد تفضیل این علم بر سایر علوم، سهروردی می‌گوید مقصود و مطلوب این علم حقیقت است و به علاوه، مبتنی بر دیدن و مشاهده است. بدیهی است که "مشاهده قوی‌تر از استدلال باشد" (۴۱)، زیرا شخص می‌تواند همیشه به استدلال، و نه به رابطه‌ای مستقیم و بی‌واسطه با موضوع علم یک نفر، اعتراض کند. سهروردی در مورد اینکه چگونه چنین چیزی ممکن است تحلیلی فلسفی دارد که در فصل آتی بررسی خواهیم کرد.

و اما در مورد اینکه چه چیزی از معرفت بر سالک طالب تجلی می‌کند، سهروردی می‌گوید که از عالم قدس انواری بر روان اصحاب تجربید^۱ فرود می‌آید. این انوار همچون برق خاطف ناگاه می‌آیند و زود می‌گذرند؛ این انوار مطبوع دل را گرم می‌کنند. "این لوایح همه وقتی نیاید، مدتی باشد که منقطع می‌شود، و چون ریاضت بیشتر گردد بزود بسیارتر آید تا بدان حد رسد که مردم در هرچه نگرد بعضی از احوال آن عالم [قدس] با یاد آرد" (۴۲). کسانی که به زهد و ریاضت مشغول نیستند آن انوار را نمی‌بینند حتی وقتی انوار مذکور به سوی آنها طالع شود. ریاضت شخصیت را تصفیه می‌کند و موجب می‌شود که آن انوار را مشاهده کند. سهروردی تمثیلی می‌آورد از برآمدن آواز طبل به هنگام جنگ و راندن بر مرکبها که می‌تواند در شخصی که حتی آمادهٔ چنین وضعیتی نیست، ایجاد تحرک کند.

وقتی شدت و دوام مشاهدهٔ این انوار به غایت رسد، آن را سکینه گویند: احساس آرامش درونی که به هیچ تجربهٔ دیگری شباهت ندارد.

۱. اصحاب تجربید یا اخوان تجربید کاملان در حکمت علمی و عملی و ذوقی را گویند.

سهروردی با اشاره به آیات قرآنی که مفهوم سکینه در آنها بحث شده، آن را مقامی به شمار می‌آورد که صوفی "از جنت عالی ندهای به غایت لطیف بشنود و مخاطبات روحانیت بدو رسد و مطمئن گردد" (۴۳).

بحث خود را دربارهٔ نظر سهروردی راجع به سفر روحانی انسان و جزء مکمل آن، یعنی ریاضت، با تأملی کوتاه در واپسین بخش *بستان‌القلوب* او (۴۴) به پایان می‌بریم. سهروردی پس از بحث تعدادی از مسائل فلسفی دیرین در *بستان‌القلوب*، درونمایه و زبان را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که نوشته‌اش به مرز شعر و نثر نزدیک می‌شود؛ وی این رساله را با خلاصه‌ای از اجزاء اصلی جنبه‌های عملی طریقت صوفیانه، به شرح زیر، خاتمه می‌دهد:

۱. روزه‌داری: سهروردی نخست اهمیت روزه‌داری و گرسنگی را بحث می‌کند و آن را بنیاد بقای ریاضت می‌داند. او می‌گوید:

بدان که بنای ریاضت بر گرسنگی است... اگر کسی خواهد مجاهده کند و گرسنگی نکشد، هیچ حاصل نشود، و هر آفتی که پیدا می‌شود از سیری و پر خوردن می‌شود (۴۵).

۲. کم‌خوابی: دومین دستور سهروردی این است که باید خواب را به حداقل رساند. پس از ذکر اینکه خداوند همیشه بیدار است و قرآن از ما می‌خواهد که "خدای گونه" باشیم (۴۶)، نتیجه می‌گیرد که کم‌خوردن زمان خواب را کم می‌کند و موجب می‌شود که دیگر شهوات انسانی نیز تقلیل یابد "پس چندان که کمتر خورند، به صفات حق موصوف‌تر باشند، و نیز چندان که کمتر خورند کمتر خسبند" (۴۷).

سهروردی معتقد است هر وقت و هر جا که ممکن شد، شخص باید در طول شب بیدار بماند و اگر این بیش از حد طاقت‌فرسا بود، نیمهٔ دوم شب را در بیداری بگذراند و اگر باز هم این مقدار بیش از حد طاقت او

بود، ناظر طلوع آفتاب باشد، زیرا فوائد زیادی در بیدار ماندن است.

۳. ذکر: ذکر نامهای خداوند باعث تحولی درونی است که روح انسانی را آماده پذیرش نور حق می‌کند. سهروردی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید حتی رسول خدا پیش از دریافت وحی مدام ذکر می‌گفت. سهروردی می‌گوید که ذکر با زبان آغاز می‌شود و سپس صوفی به مرحله‌ای می‌رسد که کل وجودش یاد خدا کند. صوفی در این مرحله ساکت می‌شود. "و اول ذکر زبان باشد، آنگاه ذکر جان. و چون جان به ذکر درآمد زبان خاموش شود" (۴۸).

۴. پیر: اگرچه ذکر مهم است، سهروردی بی‌درنگ یادآور می‌شود که شیخی باید تا تلقین "ورد" کند. اگر قرار است سالک طریقت به درستی راهنمایی شود، وجود پیری لازم است و مرید باید خویشتن را تسلیم وی کند. همانطور که سهروردی می‌گوید:

و چون پیر مرید را بیند و داند که او را استعدادی هست، تلقین [آن] ذکر کند که لایق داند و در جای نشاند و نگذارد که هیچ فکر کند و دائماً ذکر کند چنانکه هیچ گونه منقطع نشود. و به مقدار استعداد مرید قدر طعام فرماید. و هر روز پیش مرید می‌آید تا اگر واقعه یا خوابی دیده باشد تعبیری چنانکه لایق باشد بکند (۴۹).

سهروردی به صراحت می‌گوید که "بی‌پیر به جایی نرسند"، و یکی از مهم‌ترین مسئولیتهای شیخ را مراقبت کردن بر چله‌نشینی سالک می‌داند.

"کم از چهل روز نباید که مرید به خلوت نشیند و اگر از یک خلوت نگشاید به دو سه و همچنین به چهار و پنج و بیشتر کند" (۵۰).

۵. صفات اخلاقی: رعایت صفات اخلاقی مانند راستگوئی، تواضع، شفقت، خلوص و احتراز از حسد بردن بر دیگران، اجزاء اساسی طریق

صوفی است. سهروردی حتی چیزهائی جزئی از قبیل استعمال بوی خوش و شعرخوانی را در طول روز توصیه می‌کند.

۴. توحید و سرنوشت نهائی

سفر روحانی و اجزاء اصلی آن، مُریدی کردن، پیر روحانی، ریاضت و غیره فقط وسائلی هستند که به کمک آنها شخصِ سیمرغ، نماد توحید، می‌شود. هر انسان عادی که مانند هدهد زندگی آسوده را رها کند و پروبال خود را برکند، و قصد کوه قاف کند، سیمرغی شود که صغیر او خفتگان را بیدار کند و از این رهگذر به آنان تولدی روحانی می‌بخشد. سالکی که کوششهایش به نتیجه رسیده، و در طلب اشراق رنجهای تحمل کرده است اکنون صاحب اسرار باطن می‌شود و پرواز روحانی او در عالم قدسی فراتر از جهان صورت می‌رود و آن را زیر نگین قهر خود می‌بیند.

این سیمرغ پرواز کند بی جنبش و بپرد بی پر... و همه نقشها از اوست، و او خود رنگ ندارد. و در مشرق است آشیان او و مغرب از او خالی نیست... غذای او آتش است... و عاشقانِ راز دل اسرار ضمائر با او گویند (۵۱).

سیمرغ نماد انسان کامل است که عقل او به عوالم بالا برکشیده شده و وجودش محل تابش انوار الهی گردد. سهروردی بخش دوم صغیر سیمرغ را به بررسی کامل پایان طریقت، که شخص دیگر بر راه نیست بلکه "حقیقت راه و نور است"، اختصاص داده است. صوفیه به ندرت در افشای اسرار باطن صراحت سهروردی را دارند.

سهروردی مرحله پایانی طریقت را به سه جنبه تقسیم می‌کند. نخست فنا، دوم معرفت و کمال، و سوم محبت. فنا از نظر سهروردی حالتی است از وجود که شخص در آن حتی از وجد روحانی هم فراتر

می‌رود و هشیاری را کاملاً از دست می‌دهد؛ سهروردی این حالت را "فناء اکبر" می‌نامد. وقتی شخص خود را فراموش کند و فراموش را نیز فراموش کند، آن را "فناء در فنا" خوانند، و این بالاترین مقام ممکن در طریقت است. "مادام که مرد به معرفت [خویش] شاد است، هنوز ناقص است... او وقتی به کمال می‌رسد که "معرفت نیز در معروف گم شود" (۵۲).

سهروردی می‌گوید توحید و فنا متضمن اشارات بسیاری است، از شناختِ عوامانه فنا گرفته تا آنچه خاصان از این مفهوم درک می‌کنند. وی می‌گوید توحید پنج مرتبه دارد. اول "لااله الا الله"، که به نظر سهروردی توحید عوام است. مرتبه دوم، که شناخت عمیق‌تری را نشان می‌دهد، "لاهو الا هو" است. قائلین به این توحید خداوند را به عنوان محبوب می‌نگرند و "در معرض هویت حق" تعالی جمله هویتها را نفی کنند. گروه سوم کسانی هستند که خدا برای آنان نه "او" بلکه "تو" است^۱ و این اشاره خاص‌تری است که حاکی از حضور و مشاهده نیز هست. چهارمین گروه صوفیه آنهایی هستند که می‌گویند "لا انا الا انا"؛ شمار اینها معدود و اعلی از دیگرانند زیرا از دوگانگی (اثنایت) منزهند، و آنها را با ضمائر "او" و "تو" کاری نیست و این دلالت بر طبیعت رابطه آنان با حق دارد. این گروه می‌دانند که تنها حقیقت از آن خداوند است و "انانیت" آنها مرهون تنها "نفس ناطقه" واقعی است که عبارت از خداست. بالاخره، گروه پنجم قائل به نوعی توحیداند که تنها معدودی صوفی بدان دست یافته‌اند. این توحید درست در وجود کسانی متجلی می‌شود که ارواح آنان شهادت می‌دهند

۱. "چون کسی دیگر [ی] را خطابِ توئی کند او را از خود جدا داشته باشد و اثبات اثنایت می‌کند و دوئی از عالم وحدت دور است. ایشان خود را گم کردند و گم گرفتند در پیدائی حق". (صفیر سیمرخ، ۳۲۵).

که "همه چیزها نابود می شوند جز نفس او"^۱. در این وضعیت غیر ثنوی وجود، انسان خدای را نه به عنوان "او" یا "تو" یا حتی "من" می بیند؛ بلکه او هیچ نمی بیند چون چیزی وجود ندارد که دیده شود. این از نظر سهروردی نمایانگر عالی ترین مقام ممکن برای یک صوفی است.

دومین جنبه از مقام نهائی طریقت جنبه علم است. در بخشی زیر عنوان "آن کس که بیشتر می داند کامل تر است"، سهروردی دومین ویژگی واصلی به توحید را بحث می کند.

سهروردی می گوید این علم از طریق حضور حاصل می شود (۵۳). کسی که به این مقام می رسد به اسرار آسمانها و زمین دست می یابد. سهروردی در مورد طبیعت رمزی این نوع معرفت فوق العاده محتاط است و افشای آن را ممنوع می داند. چون از طریق عشق است که انسان با حق یکی می شود و حق هم عالم به همه چیز است، پس کسی که با حق یکی شد در یک معنا عالم به همه چیز می شود. ما این موضوع را در فصل بعدی به وجهی کامل تر بررسی خواهیم کرد.

سومین جنبه از مقام نهائی طریقت محبت است. شرح سهروردی از محبت بسیار جذاب است از این نظر که دوست داشتن چیزی وجودی و محبّی و محبوبی را اقتضا می کند، و این دوگانگی را می رساند. محبت در معنای نهائی آن عبارت است از جذب، کمال، حالتی از آرزو نکردن، زیرا هر جا آرزو باشد، نقص باشد. آن که می داند که محبوبش به کنار است، تمنای دیگری ندارد. این حالت درگذشتن از تمناها و زیستن با محبوب کمال روان انسان است "زیرا وقتی روان را آن [معرفت به خدا] حاصل آید کمال اعلای او از اشراق نور حق است" (۵۴). "کسی که در پی چشمه

۱. کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِکْرَامِ (قرآن: ۲۶/۵۵، ۲۷).

زندگانی است، چنانچه متعلق به جماعتی باشد که مقدر است به چشمه راه یابند، زمان درازی در ظلمت سرگردان خواهد بود" (۵۵). اما سهروردی می‌گوید که صوفی باید مانند شیث پای در طریقت گذارد. او ضمن اشاره‌ای که در *بستان‌القلوب* به این مفهوم دارد، می‌گوید:

هرکه نفس خود را بشناخت، به قدر استعداد نفس او را از معرفت حق تعالی نصیبی بود، و چندانکه ریاضت بیشتر کشد و به استکمال نزدیک‌تر گردد معرفت زیادتر می‌شود (۵۶).

سهروردی در یکی از طولانی‌ترین رسالاتش، *یزدان‌شناخت* (۵۷)، با توجه به دو نوع مرگ، یعنی مرگ جسمانی و "مرگ نفسانی"، در باب معادشناسی به تفصیل سخن می‌گوید. بحث او درباره مرگ جسمانی اجمالی است، اما شرح او در باب مرگ نفسانی و تولدی دیگر که نتیجه طبیعی عقل عملی است، مفصل و کامل است.

سهروردی می‌گوید عقل عملی نفس را از امیال جسمانی جدا می‌کند و در نتیجه حضور یا عدم حضور جسم فرقی نمی‌کند. این حالت وجود که می‌تواند در این دنیا متحقق شود شبیه مرگ طبیعی است زیرا بدن بر جای می‌ماند جز اینکه در مرگ نفسانی شخص می‌تواند عالم تجرد را مشاهده کند.

نفسی که ساده^۱ نباشد و تمام و پاک بود، چون مفارقت بدن کند به عالم عقل پیوندد و به جواهر روحانی که با ایشان مشابهتی دارد در کمال (۵۸).

سهروردی معتقد است که زبان از بیان آنچه مشاهده می‌شود عاجز است،

۱. نفس ساده نفسی است که ادراک لذت و الم نکند. به عقیده سهروردی (یزدان‌شناخت، ۴۳۸) کودکان و ابلهان دارای نفوس ساده‌اند چون آنان را نه ادراک لذت است نه ادراک الم.

زیرا مشاهده این جواهر روحانی وصف‌ناپذیرند و تمثیل نیز کارساز نیست زیرا چیزی وجود ندارد که این جواهر را بتوان با آن قیاس کرد. قدرت نفس پاک در نقطه اوج آن چنان است که می‌تواند مقدار زیادی را در اندک مدتی بیاموزد. شخصی با چنین منزلت به یاری ادراک حسی و دیگر میانجیها نمی‌آموزد، بلکه مستقیماً از منابع دانش فرا می‌گیرد. سالکی که اکنون دیگر خود شیخ عالمی است که بدون معلم و کتاب می‌آموزد به تفکر و تجسم ذهنی نیازی ندارد، بلکه چنان است که پنداری حقیقت بر او ظاهر می‌شود. سهروردی می‌گوید چنین افرادی نادرند، اما آنکه به این منزلت برسد خلیفه‌الله می‌شود. سهروردی در ارتباط با عقل عملی و عقل ناب می‌گوید گرچه بعضی از لحاظ عقل ناب و بعضی از لحاظ عقل عملی قوی‌ترند، اگر کمال یابند، در کامل بودن یکی خواهند شد. سهروردی پس از آنکه در مواضع متعدد به تفاوت میان عقل ناب و عقل عملی اشاره می‌کند به توضیح ضرورت داشتن نبی می‌پردازد. به نظر وی دانایان صاحب بصیرت نوعی پیامبرند:

پس حاجت بود به شخصی که نبی بود و ولی بود... به وجود چنین شخصی حاجت بیش از آن بود که به وجود مژده چشم و موی ابرو... (۵۹).

ولی در توصیفی که سهروردی از آن می‌کند شبیه است به فیلسوف افلاطون و راهنمایان روحانی که در اسلام شیعی ولی فقیه خوانده می‌شوند. ولی نقطه اوجی است که انسان به خاطر او آفریده شده و از طریق جبرئیل و به واسطه علم مستقیم و بی‌میانجی‌اش به اسرار الهی وقوف می‌یابد. سپس سهروردی هشدار می‌دهد که گرچه "از عهد یونانیان تا این غایت هیچ کس از محققان، حکما و راسخان در علم و حکمت روانداشته‌اند که این اسرار بر ملا افکنند" (۶۰)، اما وی در یزدان‌شناخت به

منظور تقویت روحهای ناآرام، اجمالاً به این اسرار اشاراتی کرده است. مراقبت از اسرار الهی چنان مهم است که سهروردی راه حل را در انتقال شفاهی آن اسرار می داند. بنا به اظهار وی، ارسطو "گفته است که... حکمت الهی هرگز مسطور و مکتوب "نگردد" ^۱ "الّا که از نفس به نفس نقل کردی" (۶۱).

یادداشتها

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲۵۸/۳-۲۵۹.
۲. همانجا، ۱۹.
۳. همانجا.
۴. همانجا، ۱۲.
۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۷۰/۱-۷۱.
۶. انتخاب مشایخی چون بایزید و حلاج به عنوان فیلسوفان حقیقی برهان دیگری است علیه کسانی که تعبیرشان از فلسفه سهروردی تعبیری مشائی است.
۷. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲۵۲/۲.
۸. همانجا.
۹. همانجا، ۲۵۳.
۱۰. سهروردی اینها را "احکام الاقلیم الثامن" به شمار می آورد که در آن چیزهای عجیبی وجود دارد. نک. همانجا، ۲۵۴.
۱۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲۵۴/۲.
۱۲. همانجا، ۲۵۵.
۱۳. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۰۷/۳.
۱۴. همانجا، ۱۳۹.
۱۵. همانجا، ۱۴۰.
۱۶. همانجا، ۱۸۲.

۱. عین متن سهروردی: "ارسطاطاليس گفته است که حکما واجب کردند که حکمت الهی هرگز مسطور و مکتوب نگردانیدندی."
۲. ... الذی فیہ جابلق و جابرص و هور قلّیا ذات العجایب.

۱۷. همانجا، ۱۹۹.
۱۸. همانجا، ۲۲۶.
۱۹. همانجا، ۲۲۹.
۲۰. همانجا، ۲۳۷-۲۳۸.
۲۱. همانجا، ۲۳۸.
۲۲. همانجا، ۲۴۲.
۲۳. همانجا، ۲۴۷.
۲۴. همانجا، ۲۴۸.
۲۵. همانجا، ۲۶۳.
۲۶. همانجا، ۲۵۲.
۲۷. همانجا، ۲۵۹.
۲۸. همانجا، ۲۶۳.
۲۹. همانجا، ۲۶۴.
۳۰. همانجا، ۲۶۳-۲۶۶.
۳۱. همانجا، ۲۶۸.
۳۲. همانجا.
۳۳. سهروردی به این حدیث اشاره دارد: "در آغاز خداوند گوهر گرانبھائی را آفرید و آن را عقل خواند." برای اطلاع بیشتر در این باره، نک: پُل بَلْنَفْت، *L'itinaire des esprits* یادداشتهای ۲۳۳ و ۲۵۸.
۳۴. این اصطلاحی است که نخستین بار هانری کربن آن را به کاربرد. برای اطلاع بیشتر نک: هانری کربن، *La Topographie spirituelle de l'Islam iranien* به کوشش داریوش شایگان (پاریس، انتشارات لادیفرانس، ۱۹۹۰).
۳۵. سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۲۹۰/۳.
۳۶. همانجا، ۲۹۱.
۳۷. همانجا، ۲۹۴.
۳۸. همانجا، ۳۱۰.
۳۹. همانجا، ۳۱۴.
۴۰. همانجا، ۳۱۵.
۴۱. همانجا، ۳۱۷.
۴۲. همانجا، ۳۲۰.

۴۲. همانجا، ۲۲۲.
۴۴. همانجا، ۳۹۶-۴۰۱.
۴۵. همانجا، ۳۹۶.
۴۶. اشاره سهروردی به این آیه مشهور قرآنی است: "تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ". برای اطلاع بیشتر، نک: چاپ جدید شرح گلشن راز لاهیجی، به کوشش م. ر. برزگر خالقی و ع. کرباسی و نیز نک: کشف الاسرار، ج ۲، ص ۱۸۶.
۴۷. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳/۳۹۷.
۴۸. همانجا، ۳۹۹.
۴۹. همانجا.
۵۰. همانجا، ۴۰۰.
۵۱. همانجا، ۳۱۵.
۵۲. همانجا، ۳۲۴.
۵۳. برای اطلاع بیشتر در این باره، نک: مهدی حائری، اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری^۱ (نیویورک: نشر سانی، ۱۹۹۲).
۵۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳/۳۳۰.
۵۵. همانجا، ۲۳۷.
۵۶. همانجا، ۳۷۷.
۵۷. همانجا، ۴۰۴.
۵۸. همانجا، ۴۳۹.
۵۹. همانجا، ۴۵۴.
۶۰. همانجا، ۴۵۷.
۶۱. همانجا.

1. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence.*

تصوف فلسفی

تصوف فلسفی سهروردی عبارت است از به کارگیری طرح یا چارچوب تفکر نوافلاطونی در مورد مفاهیم صوفیانه به منظور یافتن جوابهائی منطقیاً موجه برای سؤالاتی از قبیل شوق فطری انسان به سوی عالم بالا، نقش ریاضت در تشدید این شوق و طبیعت تجارب عرفانی. سهروردی که همواره برای حکمت دو بُعد عملی و نظری قائل بوده است، این را نیز می‌گوید که هرچه را عقل می‌تواند بفهمد، دل می‌تواند ببیند. "بباید دانستن که نفس انسانی را دو قوت است: یکی دریا بنده و یکی در کارکننده" (۱). در بخش قبلی، جنبه عملی تصوف بحث شد. اکنون می‌پردازیم به بحثی درباره جنبه‌های تفکر عرفانی که بار فلسفی بیشتری دارند:

۱. در باب نور و انواع آن

مرکزیت نور به عنوان پدیده‌ای بدیهی در فلسفه سهروردی قبلاً اشاره شد. وی بخش عمده حکمة الاشراق (۲) را اختصاص داده است به شرحی از طبیعت، جایگاه و انواع نور که به صورت یک سلسله مراتب وجود دارد و در رأس آن نور الانوار، یعنی مصدر تمام نورها، واقع است. در پائین این سلسله مراتب ظلمت یا عدم نور قرار دارد که انعکاس آن در اشیاء بی‌جان یا برزخ است.

طبقه‌بندی سهروردی مبتنی است بر درجات شدت نور یا ظلمت که با مفهوم ابن سینائی سلسله‌مراتب حقیقت تفاوت دارد، حقایقی که هر یک از آنها از لحاظ درجه برخورداری از "وجود" متفاوتند. نور عادی که چشم می‌تواند آن را ببیند تنها یکی از تجلیات نورالانوار و دارای شدت خاصی است. لذا، همه اشیاء در عالم هستی درجات و شدتهای مختلف نور و ظلمت‌اند. مهم‌ترین این موجودات مخلوق نفس ناطقه است که سهروردی از آن به عنوان نور اسفهبندی یاد می‌کند، و می‌گوید این نور به سبب پاکی مستقل از ماده است. چون تمام موجودات در این سلسله مراتب بر آنچه فرود آنهاست تأثیر می‌گذارند و از آنچه فراز آنهاست تأثیر می‌پذیرند، تأثیر یک نور لطیف، لطیف است و تأثیر یک نور تند حتی تندتر است. سهروردی می‌گوید که انواع نورهای مختلف با صفات متفاوت، به شرح زیر، وجود دارد:

نور مجرد	نوری که قائم به ذات است.
نور عرضی	نوری که به چیزی غیر از خود متکی است.
عشق	چیزی که طبیعت واقعی آن تاریکی است.
هیأت ظلمانی	نوع تاریکی که به چیزی جز خود متکی است و به مکان نیاز دارد و دارای عرض ظلمت است.
برزخ	شیء یا هویتی شیء مانند که انوار را پنهان و آشکار می‌کند. اجزاء پائین‌تر این سلسله مراتب شوقی ذاتی به اجزاء بالاتر دارند. خصیصه این شوق عشق و ستایش [نسبت به مراتب بالاتر] است در حالیکه رابطه اجزاء بالاتر نسبت به اجزاء پائین‌تر رابطه "قهر" [وسلطه] است. مراتب فرودین می‌خواهند بالاتر بروند و هدف همه آنها در نهایت یکی شدن با نورالانوار است.

اگر تمام موجودات از نور ساخته شده باشند، پس علت اختلاف آنها

چیست؟ مسلماً چون ماهیت آنها نور است، پس این ماهیت متمایزکننده آنها نیست بلکه آنچه ما به الاشتراک آنهاست، وجه افتراقشان می باشد. به بیان دیگر، نور چیزی است که بواسطه شدت و ضعف خود در آن واحد هم ما به الاشتراک هم ما به الامتیاز همه نورهای موجود است. سهروردی این گونه بیان می کند:

همه انوار فی نفسه و از لحاظ نور بودنشان اختلافی ندارند؛ تنها اختلاف آنها به کمال و نقصان آنها و اموری خارج از ذاتشان مربوط می شود (۳).

سهروردی که صفات هر چیز را نقصان و فقدان نور به شمار می آورد، خدا را با نور یکی فرض می کند؛ بدین دلیل است که همه تجربه های عرفانی وی به صورت بارقه های الهی برای او حاصل شده است. نور در اینجا با خداوند یکی دانسته شده زیرا پدیده ای است که به کمک آن و از طریق آن به چیزها معرفت حاصل می شود. سهروردی در توجیه بحث خود نکات زیر را ذکر می کند:

اگر خواستار ضابطه ای برای مطلق نور هستی، آن ضابطه این است: نور امری است که در حقیقت نفس خود ظاهر و ظاهرکننده موجودات دیگر بود و آن فی نفسه ظاهرتر از هر چیزی است که ظهور زائد (اضافه) بر حقیقت آن بود (۴).

نور الانوار که واجب الوجود است منشأ همه عالم هستی است که سهروردی از آن با انواع نامها تعبیر می کند، یعنی: المحیط، الاعظم، المقدس و القاهر (۵).

به تبعیت از ابن سینا که موجودات را به واجب، ممکن و محال طبقه بندی کرده است، سهروردی می گوید انوار یا قائم به ذات اند، که در این صورت "نور جوهری" هستند، یا "نور مجرد"، که هردو، بنابه گفته

سهروردی، "غنی" می‌باشند. نور ممکن آن است که از آن به "نور عرضی" و فقیر (محتاج) تعبیر می‌شود. بالاخره، تاریکی را داریم که چیزی جز نبودِ نور (۶) نیست؛ سهروردی از تاریکی با عنوان ظلمات، غَسَق (۷)، هیأت (۸) یا برزخ که او آن را جسم تعریف می‌کند، نام می‌برد.

تفسیر سهروردی از عالم برزخ به عنوان پدیده‌ای ذاتاً فقیر، و تحلیل او از برزخیت با توجه به نور اساساً مرتبط است با سفر روحانی انسان. در یک معنا، سهروردی شرح و تعلیل سفر روح را از ظلمتِ عالم برزخ به عالم نورانیِ نور مجرد و نورالانوار بر پایه‌ای فلسفی قرار می‌دهد. مطالعهٔ دقیقِ بحث‌های فلسفی فشرده و پیچیده در بخش دوم حکمة‌الاشراق، نظریهٔ عرفانی استوار و راسخی را نشان می‌دهد. در قسمتی زیر عنوان "قاعده در کیفیتِ تکثر"، سهروردی می‌گوید:

چون بین نور سافل و نور عالی حجابی نیست، قهراً نور سافل نور عالی را مشاهده می‌کند و نور عالی بر سافل اشراق می‌کند. بنابراین، از نورالانوار شعاعی بر نور سافل می‌تابد (۹).

هر یک از این انوار مجرد هم از نورالانوار هم از نوری که مستقیماً بالایی آن است فیض می‌برند. بنابراین، هر نوری از دو سطح نور دریافت می‌کند، اما این فرایند تا بی‌نهایت ادامه نمی‌یابد. در فرایند فیضان، نور حالت سیلان خود را از دست می‌دهد تا برسد به برزخ که سهروردی آن را به بخش‌های مختلف متعددی تقسیم می‌کند (۱۰). سهروردی در حکمة‌الاشراق، با به کارگیری زبان خاص و فلسفی سنگینی، شرح مفصلی از انواع مختلف نور، تعامل آنها، و سرنوشت نهائی آنها که عبارت از یک پارچگی کامل یا، به اصطلاح صوفیه، فناء در نورالانوار است، به دست می‌دهد. در بخشی با عنوان "در بیان رهائی انوار طاهره و انتقال آنها به عالم نور" (۱۱) سهروردی می‌گوید:

هر گاه نور مُدبّر مقهور شواعلی برزخ نشود، شوقِ او به عالم نورِ قدسی بیش از شوق او به تیرگی (غواستق) باشد، و هر اندازه که نور و روشنائی زیاد شود، عشق و محبت او به نور قاهر فزونی می‌گیرد... و بنابراین از کالبد انسانی رهائی یافته به جهان نور محض روند و در آنجا مقام گزیده، و در زمره انوار قدسیه در آید، و به سبب تقدس نور الانوار، قدسی شود (۱۲).

۲. فرشته‌شناسی

آراء هستی‌شناختی سهروردی که مبتنی بر نور و انواع آن و طرح اصدار [یا فیضان انوار] است، در نسج فرشته‌شناسی او بافته شده است؛ طبق این فرشته‌شناسی، هر مرتبه ملکوتی نقشی هستی‌شناختی ایفا می‌کند، و با دادن نقشه روحانی عالم قدس و راهها و خطرهای آن به سالک، تدریجاً او را کمک می‌کند تا منزلگه اصلی خود را پیدا کند.

فرشته‌شناسی سهروردی دلالت دارد بر شبکه پیچیده‌ای از انوار، عناصر و نمادها که شمار زیادی از آنها برگرفته از میراث زرتشتی است. نظر او درباره نقش و وظیفه فرشتگان اساساً متفاوت با نظر ابن‌سیناست که حرکات دَوْرانی و بسیاری نقشهای دیگر را به اجرام سماوی و پدیده‌های نجومی نسبت می‌داد. به نظر سهروردی، فرشتگان وسائلی هستند که از طریق آنها می‌تواند تعالیم نظری و نیز آراء رمزی خود را بیان دارد، و بنابراین زبان او در بیان مطالب فرشته‌شناختی، که بعضی اوقات فلسفی و بعضی اوقات نمادین است، زبانی است که به مقدار زیاد از دیگر سنتها به عاریت گرفته است.

سهروردی می‌گوید که از نور الانوار دو طبقه یا مرتبه ملکوتی صادر می‌شود، طولی و عرضی. مرتبه عرضی از نظر وی همان مُثُل افلاطون

است که سهروردی از آن با عنوان ارباب الانواع یاد می‌کند و تعریف آن تا حدی شبیه تعریف افلاطون است. "پس به ناچار نوع انواع جسمانی باید در عالم نور، قائم به ذات خود و ثابت و لایتغیر باشد" (۱۳).

مراتب مختلف فرشتگان که خود موجد مراتب ملکوتی دیگر می‌شوند به شرح زیراند:

۱. مرتبه طولی نماینده فرشتگان اعظم، و نخستین صادری است که سهروردی آن را با [امشاسپند] بهمن در سنت مزدیسنائی یکی می‌داند. این مرتبه نوراقرب خوانده می‌شود و نخستین آفریده اورمزد است.

۲. مرتبه عرضی که از جنبه مذکر این سلسله مراتب عالی پیدا می‌شود، مطابق است با مثل افلاطونی. سهروردی از نامهای زرتشتی برای این انواع یا مثل استفاده می‌کند؛ مثلاً، اردیبهشت را مثال آتش، خرداد را مثال آب، مرداد را مثال گیاهان، شهریور را مثال معادن و آسپندارمذ را مثال محبت می‌خواند. افراد این مرتبه، آن‌گونه که در مورد مرتبه طونی دیدیم، موجب به وجود آمدن یکدیگر نمی‌شوند. چون همه چیزها در عالم تجلیات این مجردات عرضیه هستند، سهروردی از آنها با عنوان "طلسم" یا "صنم" یاد می‌کند. وی این مجردات را ارباب انواع می‌نامد زیرا هر یک از آنها قلمرو آسمانی خود را دارد که بر آن فرمان می‌راند و نفوذ خود را در مرتبه یا سلسله آفریده خود اعمال می‌کند.

۳. از جنبه مؤنث مرتبه طولی، که مشخصه آن محبت و پذیرندگی است، تجسد یا تبلور ملکوت ناشی می‌شود؛ تجلی این تجسدیافتگی ثوابت و افلاک است. این اجرام مرئی، که در یک معنا جنبه عدمی یا فقدان نورند، از نورالانوار جدا افتاده‌اند.

۴. سرانجام، سهروردی از مرتبه فرشتگان دیگری سخن می‌گوید که

فیضانِ مرتبهٔ عرضی است. این مرتبهٔ ملکوتی میانجی که انوار اسفهدیه یا انوار مُدبّرَه نامیده می‌شود، شامل فرشتگان شفقت و نگهبانان زمین و تمام ساکنان آن هستند.

نور اسفهدی که در مرکز هر نفسِ انسانی جای دارد همان جبرئیل، رب‌النوع انسان، است که سهروردی او را با روح القدس و روح محمدی یکی می‌داند. علاوه بر این موجود ملکوتی، به گفتهٔ سهروردی، هر انسانی فرشتهٔ محافظ خود را دارد که در جهان فرشتگان مقیم است و پیش از درآمدن به کالبد انسانی به دو نیمه تقسیم می‌شود. نیمی در عالم فرشتگان می‌ماند و نیم دیگر به زندان تن درمی‌آید؛ در این محبس پیوسته آرزوی رهائی می‌کند تا به نیمهٔ دیگر پیوندد.

اهمیت نظام یا طرح مراتب فرشتگان در فلسفهٔ سهروردی تنها بدین سبب نیست که هستی‌شناسی و فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ او را یکی می‌کند، بلکه به این لحاظ نیز هست که طرح او نشان می‌دهد اسلام، کیش زرتشتی و - از نظر مطلب مورد بررسی - تمام ادیان الهی دیگر وقتی از دیدگاه معرفت باطنی به آنها نگاه شود، به حقیقت واحدی اشاره دارند. سهروردی، طی بحثی به تأویل معنای مقدس فرشتگان زرتشتی می‌پردازد تا توضیح دهد چگونه این موجودات همخوانی دارند با تعالیم مابعدطبیعی اسلام. وی می‌گوید آتش زرتشتی نور الهی و فَرَوَهَر و صورت نوعی ارواح انسانی است که بعد از شکل‌گیری بدن، در آن فرود می‌آید (۱۴).

کاربرد دیگر فرشته‌شناسی سهروردی در نظریهٔ معرفت شناختی او و مسألهٔ علم است. پس از پرداختن به این بحث که فرشتگان موجودات مستقلی در این عالم‌اند، به تبعیت از طرح ابن‌سینا، می‌افزاید که فرشتگان تمائیلی از نیروهای درونی هم هستند که تجسم بیرونی یافته‌اند. این

تجسم بیرونی یا برونهشتگی^۱ کار نقشه روحانیِ راهنمایان درونی را می‌کند. کسی که یاد می‌گیرد چگونه از این راهنمایان به درستی پیروی کند به گنه تعالیم اشراقی هدایت خواهد شد و آن این است که: "برای شناخت هرچیز، نخست خود را بشناس" (۱۵). بنابراین علم‌النفس و خودشناسی شرایط لازم برای هرکسی است که در تکاپوی معنوی خویش طالب یقین است. به تعبیر هانری کربن، خودشناسی "برای همه کسانی که به ایجاد رابطه‌ای مستقیم و بی‌میانجی با عالم قدس دعوت می‌شوند" ضروری است (۱۶).

قدرت هدایت ما را کمک می‌کند تا بر احساس بیگانگی از خود که در مکتب اشراق غفلت از خویشتن خوانده می‌شود، چیره شویم. فرشته‌شناسی سهروردی، در بافت معرفت‌شناسی آن، وسیله‌ای در اختیار ما می‌گذارد که از طریق آن خداوند ما را به خودشناسی و، نهایتاً به شناخت خودِ خداوند هدایت می‌کند.

مع‌ذلک، فرشتگان زرتشتی صرفاً جنبه‌هایی از خدای متعال نیستند، بلکه هفت نیرو (امشاسپند)، یا هفت "نامیرای پاکِ اوستائی"^۲ هستند. قداست آنها نیروی فعال و فعال‌کننده‌ای است که هستی را به تمام اشیاء منتقل کرده، و به آنها ارزانی می‌دارد (۱۷). سهروردی فرشتگان زرتشتی را در خلال تشریح مباحث فلسفی خود عرضه می‌کند تا هماهنگی بنیادی میان جهان‌بینی عوالم دینی اسلام و زرتشتی را نشان دهد. مطالب زیر نشان‌دهنده استفاده سهروردی از فرشته‌شناسی زرتشتی حکمای فارس و سازگاری آنها با اصول فلسفی اسلامی است.

1. Externalization 2. Avestan Amerta Spenta

مینو = عالم تجرد
 گیتی = عالم برزخ
 هورقلیا = عالم مثال
 سروش = جبرئیل
 فرودین = عالم اسفل
 گوهر = ماهیت محض
 بهرام = پیروزی، که غالباً به صورت گاوی دیوانه، اسبی سفید یا،
 بعضی اوقات، یک مرغ نمودار می شود.

هورخش = خورشید

شهریار = رب النوع

اسفهبند = نور در کالبد

کیان خَرّه = نور مجردی که بر کسانی فرود می آید که به حکمت لدنی
 دست یافته اند. به نظر سهروردی، شاه-کاهنانِ ایران
 باستان کیان خره را به دست آورده بودند، حکمتی که
 برای پادشاه خردمند بودن لازم است.

سهروردی مورد آخر را این چنین وصف می کند:

چون که نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حق تعالی، به
 سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به قدرت و
 نصرت و تأیید بر عدو...^۱(۱۸).

همانطور که بحث شد، فرشته شناسی سهروردی با هستی شناسی، فلسفه
 مابعدالطبیعه و کیهان شناسی وی یکی می شود. این مطلب در هیچ جا

۱. این عبارات درباره فریدون کیانی است که نفس او به برکت انوار حق قوی شد و در
 نتیجه به تخت کیانی دست یافت، بر مردم حکومت کرد و به یمن نصرت و تأیید الهی
 بر دشمن مسلط شد.

بیش از داستانهای عرفانی وی مشهود نیست. بار دیگر می‌بینیم که تحلیل سهروردی به زبان عرفان و استدلال عملی شرح و بسط شده است. چون بحث و گفتار فلسفی به تنهایی عطش روحی طالب معرفت را فرو نمی‌نشانند، سهروردی تحلیل فلسفی و اشراقی خود را از فرشته‌شناسی به زبان حکمت یا عقل عملی^۱ تفسیر و تعبیر می‌کند، کما اینکه در رسالاتی از قبیل آواز پرجبرئیل، عقل سرخ چنین کرده است.

در آواز پرجبرئیل می‌بینیم که سهروردی در قالب تکاپوی طالب در جستجوی حقیقت، بحثی در باب کیهان‌شناسی و هستی‌شناسی مطرح کرده است. وقتی سالک لذات جسمانی را رها می‌کند و سر به صحرا می‌گذارد، ده پیر را می‌بیند که زیبایی و شکوه آنها مسحورکننده است. وقتی از آن پیر که نمادی از سلسله فرشتگان است سؤال می‌شود که شما از کجائید، می‌گوید "ما جماعتی مجردانیم از جانب 'ناکجاآباد' می‌رسیم" (۱۹).

ده پیری که مویشان سپید است و جسم دارند بی‌آنکه جانی را اشغال کرده باشند ده مرتبه از نورند که منطبق است با مراتب عقل در نزد ابن‌سینا. سالک آنگاه می‌پرسد "شغل شما چیست" و پیر در جواب می‌گوید "ما خیاطیم". نقش فرشتگان "دوختن" عالم زیرین خود، یعنی عالم کون و فساد، یا مُلک برزخ، است. آنان میانجیهائی هستند میان عالم قدسی و دنیای فاسد ما. سهروردی در زبان بسیار رمزی این‌گونه می‌گوید:

پرسیدم "این پیران که بر بالای تو نشسته‌اند چرا ملازمت سکوت می‌نمایند؟"

جواب داد که "از بهر آنکه امثال شما را اهلیت مجاورت ایشان نباشد. من زبان ایشانم و ایشان در مکالمتِ اَشباه^۱ تو شروع نمایند" (۲۰).

پیرمرد مَلک اعظم، جبرئیل، است که برای سالک شرح می‌دهد که به سبب محدودیت کمالاتِ روحی وی نمی‌تواند زبان ساکنانِ عالم قدس را فهم کند.

سهروردی تمثیلهائی از طبیعت به کار می‌برد تا روشن کند چگونه خلقت صورت می‌گیرد و نقش هر مرتبه از مراتب [خلقت] چیست. در حالیکه آفرینشِ نه مرتبه دیگر، به سبب لطافتشان، به سهولت قابل رؤیت نیست، خلقت جبرئیل مجسم‌تر و لذا مرئی‌تر است.

رابطه میان ده مرتبه یا طبقه فرشتگان از مقوله وحدت و یکی بودن روحانی است. جبرئیل به سالک می‌گوید پیری که سجاده او در صدر است شیخ و استاد پیر دوم است و همین طور تا نهمین شیخ که او [جبرئیل] را تربیت کرده و خرقة داده است. اینجا، هستی‌شناسی سهروردی که مبتنی بر اصل صدور و فیضان است، برحسب زنجیره یا اصل تشکیک تشریح شده است، زنجیره‌ای که به عقیده ابن‌سینا از عقل اول، و به عقیده سهروردی، از بهمن (یا نور آقرب)، نزدیک‌ترین نور به نورالانوار، آغاز می‌شود.

داستان رؤیائی سهروردی با این پرسش سالک ادامه می‌یابد که رابطه میان آن پیر و عالم چیست. سالک می‌پرسد، "شما را از فرزند و ملک و امثال این هست؟" (۲۱) جبرئیل پاسخ می‌دهد که آنها را جفتی نیست ولی هر یک از آنها را فرزندی است که در آسیائی کار می‌کند و در حالیکه با

۱. اشباه: شبیه‌ها و ماندها

یک چشم به آسیا می‌نگرد با چشم دیگر به پدر خویش نگاه می‌کند. سهروردی از استعاره فرزندان استفاده می‌کند تا نشان دهد هر مرتبه از فرشتگان مرتبه پائین‌تر از خود را می‌آفریند یا صادر می‌کند تا برسد به مرتبه دهم که آستن کائنات است. آنگاه جبرئیل به سالک می‌گوید، "چون وقت ایشان [فرزندان جبرئیل] منقضی شود ایشان پیش من آیند و دیگر از من مفارقت نکنند و فرزندانی دیگر که نو حاصل شده باشند به آنجا روند" (۲۲). آنان که خود را تصفیه کرده، و آنهایی شده‌اند که سهروردی ایشان را "اهل تجرد" می‌خواند، می‌توانند به طبقه فرشتگانی که بدان متعلق‌اند بازگردند. و اما در مورد مسأله طبیعت لایتغیر و ثابت فرشتگان و نفس عمل فیضان، که اشاره دارد به وقوع حرکت در فرشتگان، سالک می‌پرسد چگونه فرشتگان دارای فرزند شدند. سالک موضوعی نسبتاً قدیمی را مطرح می‌کند، یعنی رابطه بین تبدیل و یکسانی در خلقت. توضیح استاد پیر این است که او کنیزک سیاهی را، که رمزی از گیتی است، باردار می‌کند بدون آنکه تغییری در او رخ دهد. پس از آنکه در مورد رابطه دهمین مرتبه از فرشتگان با گیتی سؤال کرد، سالک از رابطه آن با خدا، و اینکه آیا این استاد پیر پروردگار را تسبیح می‌کند یا نه پرسش می‌کند. استاد پیر پاسخ می‌دهد:

استغراق در شهود فراغ تسبیح را نگذاشت و اگر نیز تسبیحی باشد نه بواسطه زبان و جارحه بود، و حرکت و جنبش بدان راه نیابد^۱ (۲۳).

سپس مرد پیر، یعنی جبرئیل، بزرگ فرشته وحی و واسطه میان عالم تجرد

۱. محوشدگی در حضرت الهی جایی برای ستایش او باقی نمی‌گذارد. ستایشی هم اگر صورت بگیرد به توسط زبان و اعضای بدن نیست.

و عالم برزخ، اسرار باطنی لازم برای فهم معنای حقیقی قرآن را، که چیزی جز اسرار خلقت نیست، به سالک تعلیم می‌کند.

در عبارتی رمزی، استاد پیر به سالک می‌گوید "که هرچه در چهار ربع عالم سافل می‌رود، از پر جبرئیل حاصل می‌شود" (۲۴). او باز ضمن اشاره به نظام صدور یا فیضان انوار، بیان می‌کند که کلمات خداوند چنان نورانی و عمیق‌اند که از آنها کلمه‌ای سافل زاید و این زایش کلمه‌ای از شعاع کلمه قبلی ادامه می‌یابد تا آخرین کلمات که "کلمات جبرئیل است و ارواح آدمیان از این کلمه آخر است" (۲۵). رابطه بین کلمات و ارواح به عنوان واقعیاتی در عالم مثل در بخش بعدی به تفصیل بیان خواهد شد. اینجا کافی است بگوئیم که سهروردی از اشارات مختلف قرآنی و دیگر کتب مقدس استفاده می‌کند تا نقش دوگانه فرشتگان را به عنوان موجوداتی بین عالم نور و عالم ظلمت تلویحاً بیان کند. شایان ذکر است که سهروردی صفت نورانیت فرشتگان را اضافه شده بر آنان به شمار می‌آورد و نه ذاتی آنها. مراتب فرشتگان، از نزدیک‌ترین آنها به نورالانوار، یعنی بهمن، گرفته تا آخرینشان، یعنی جبرئیل، ممکن الوجودند.

جبرئیل را دو پر است: یکی راست و آن نور محض است، همگی آن پر مجرد اضافت بود^۱ اوست به حق و پری است چپ، پاره‌ای نشان تاریکی برو... و آن نشانه بود اوست که یک جانب به نابود^۲ دارد. و چون نظر به اضافت بود آن کنی با بود حق، صفت با بود او دارد^۳ (۲۶).

1. existence 2. non-existence

۳. اگر نسبت هستی او را با هستی خداوند در نظر بگیری، می‌بینی که وجود او به سبب وجود خداست.

۳. عالم مثال

سهروردی در رسالات متعددش و مخصوصاً در آواز پرجبرئیل، اشاره به وجودهائی مثالی دارد که ذهن نورانی انسانی می‌تواند شاهد آن باشد. طبیعت عالم مثال چنان است که ضمیر انسان می‌تواند این موجودات مجرد و انتزاعی را مشاهده کند. موجودات خیالی^۱ واقعیاتی هستند که فراتر از مکان و زمانند، و اگر حقیقی‌تر از عالم مادی نباشند، به هر حال واقعی‌اند.

سهروردی، که در مقام یک سالک سخن می‌گوید، از جبرئیل می‌خواهد که از وطن اصلی خود بگوید. گفتگوی آنها به شرح زیر است:

پرسیدم که... " [آن] بزرگان از کدام صوب تشریف داده‌اند؟ " آن پیر که بر کناره صفا بود مرا جواب داد که " ما جماعتی مجردانیم، از جانب ناکجاآباد می‌رسیم ". مرا فهم بدان نرسید، پرسیدم که " آن شهر از کدام اقلیم است؟ " گفت " از آن اقلیم است که انگشت سبابه آنجا راه نبرد "، پس معلوم شد که پیر [از اسرار] مطلع است (۲۷).

به هنگام توصیف عوالم مثال، سهروردی چند اصطلاح به کار می‌برد که اختصاصاً از خود اوست، مانند " ناکجاآباد " (سرزمین هیچ‌کجا اما آباد)، 'خراب آباد' (سرزمین ویران اما آباد) و 'شهرستان جان'، که همه آنها را وی با اقلیم هشتم منطبق^۲ می‌داند. هانری کربن از این محل با نام موندوس ایماگینالیس^۲ یاد می‌کند و آن را سطحی از حقیقت به شمار می‌آورد که

۱. خیالی (imaginal) در اینجا به معنای موهوم و تخیلی (imaginary) نیست و تقریباً معنای مجرد دارد؛ نویسنده برای نشان دادن سرشت انتزاعی ولی واقعی عالم مثال، میان این دو کلمه فرق قائل شده است.

2. mundus imaginalis

وجود خارجی، ندارد اما حقیقی است؛ در واقع حقیقی‌تر از عالم خارج است که به نظر حقیقی می‌آید (۲۸). بنابراین، این دنیای واقعی "دنیای خیالی" است نه دنیای موهوم که هم غیرواقعی هم غیرموجود از آن استنباط می‌شود.

نخست، بینیم طبیعت این اقلیم خیالی چیست که سهروردی آن را منشاء وجودی عالم برزخ یا گیتی می‌داند. وی علت وجودی عالم مثل را "عقول عرضی" می‌شمارد که به انواع صور ظاهر می‌شود. گرچه این وجودهای عقلانی جوهر، کیفیت، کمیت و بسیاری دیگر از صفات عرضی هستند، مستقل از ماده‌اند. لازم است بدانیم که به عقیده سهروردی این مثل معلقه با صور یا مثل افلاطون که معتقد بود در عالم ثابت مثل واقع‌اند، تفاوت دارد. مثل معلقه که در بین عالم برزخ و عالم قاهره واقعند تنها بسیارند بلکه بی‌نیاز از مکان و زمانند و به همین سبب است که حواس ظاهر، جز در لحظاتی کوتاه و نادر، قادر به دیدن آنها نیستند (۲۹).

عالم خیالی مکان‌شناسی یا نقشه روحانی اقلیمی است که فقط کسانی می‌توانند آن را ببینند که از فهم عام^۱ روی گردانیده و به تأویل تکیه می‌کنند، و این مسأله عمیقی است که سهروردی هم در تلویحات (۳۰) و هم در الواح عمادی (۳۱) بحث کرده است. دیدن مثل مستلزم فراتر رفتن از کلیه موانع برای گذشتن از نقطه‌ای است که سهروردی به بیانی نمادین آن را کوه قاف می‌نامد. آنگاه شخص به شهرهای اسرارآمیز عالم مثل معلقه که منزلگاه این وجودهای روحانی است، می‌رسد.

سهروردی در حکمة الاشراق (۳۲) به چند شهر این عالم خیالی اشاره

۱. sensus communis

می‌کند که همه آنها به اقلیم هشتم تعلق دارند. این شهرها عبارتند از جابلقا، جابرصا و هورقلیا، شهرهایی که "هیچ‌جا" نیستند. به گفته سهروردی، در هورقلیا عجائبی وجود دارد. عبارت او چنین است: "و هذه احكام الاقليم الثامن الذي فيه جابلق و جابرص و هورقلیا ذات العجایب" (۳۳).

به نظر سهروردی، هورقلیا نماینده مثل عالم افلاک است که چرخ آهنگ موزون آنها موسیقی شگفت‌انگیزی می‌آفریند که تنها یابندگان و جویندگان حقیقت آن را توانند شنید (۳۴). در واقع، زیبایی عجایب هورقلیا که فقط صاحبان نفسهای مطهر می‌توانند آن را به چشم باطن ببینند، نماینده عالم مقدس صوفیانی است که سفرشان به نقطه اوج رسیده است. سهروردی منزلت این مردان کامل را با خداوند قیاس می‌کند زیرا شیخ صوفی و خدا هر دو می‌توانند مثل بیافرینند، و این حالتی است که سهروردی آن را "گن" می‌خواند؛ اشاره او به آیه قرآنی است که می‌گوید حق تعالی عالم را گفت "شو" و آن شد [گن فیکون].

اخوان التجرید را در آن مقام خاصی باشد، که قادرند مثل قائم به ذات ایجاد کنند ... و این مقامی است که به "گن" موسوم است (۳۵).

سهروردی بحث خود را با ذکر این نکته خاتمه می‌دهد که ریشه‌های وجودی زیباییها، اشکال و صور ظاهری این عالم در اقلیم هشتم است، و آن جهانی واقعی اما قابل دسترسی فقط برای گروهی محدود است. بنابراین، ناکجاآباد محلی است فراتر از عالم صور، زمان و مکان؛ سرزمینی است دست یافتنی فقط برای کسی که در طریقت رنج برده و چشم ضمیر او به دنیاها ناپیدا باز شده است (۳۶).

۴. مشاهده

سهروردی بر اساس آراء اشراقی خویش نظریه‌ای را در باب مشاهده صورت بسته است. به عقیده وی، علم حضوری، یعنی مبنای معرفت شناختی مکتب اشراقی، چهارچوبی به دست می‌دهد که مشاهده را، هم در معنای مادی هم در معنای عقلانی آن، تعلیل می‌کند. بحث او این است که "مشاهده" تنها می‌تواند مطابق با اصول اشراق صورت پذیرد. او نخست نظریه‌های موجود را درباره این که مشاهده چگونه رخ می‌دهد مردود می‌شمارد و سپس نظر خود را اظهار می‌کند (۳۷). طبق نخستین نظریه، پرتو نوری از جسم می‌تابد و پس از برخورد به مردمک چشم اثری آنجا می‌گذارد که آن را عمل دیدن می‌نامیم. نظریه دوم موضعی مقابل نظریه اول می‌گیرد و می‌گوید شعاع نوری از چشم صادر می‌شود و به جسم برخورد می‌کند و این عمل دیدن را تشکیل می‌دهد. سهروردی این هر دو نظر را رد، و نظریه خود را به شرح زیر عرضه می‌کند:

چون دانستی که دیدن عبارت از مُنطَبَع شدن صورت اشیاء در چشم نیست، و به خروج شعاع از چشم نیز بستگی ندارد^۱، پس دیدن به جز بواسطه مقابله شیئی مستنیر با چشم سالم رخ نمی‌دهد... و حاصل این مقابله بر می‌گردد به نبودِ حجاب بینِ باصِر و مُبَصَّر (۳۸).

۱. اشاره دارد به دو نظریه در تعریف عمل دیدن (یا ابصار). گروهی از حکما معتقد بوده‌اند که صور اشیاء در چشم نقش می‌بندد (= انطباع)، سپس از چشم به حس مشترک می‌رود و در آنجا نفس ناطقه آن را مشاهده می‌کند. گروه دیگر بر این عقیده‌اند که به هنگام دیدن نوری مخروطی شکل از چشم خارج می‌شود که سر آن در خود چشم و قاعده آن روی جسم مرئی است. سهروردی این دو نظریه را مردود می‌داند.

بحث سهروردی را می‌توان به صورت زیر بیان کرد: وجودِ یک شیءِ موجود دارای حضوری است که نفس ناطقه به مجردی که بر آن احاطه یافت، حضور شیء ادراک می‌شود. بنابراین، به هنگام رؤیت چیزی، این طور نیست که شخص آن چیز را می‌بیند بلکه وجود نفس است که بر حضور شیء احاطه می‌یابد. برای آنکه این گُنش و واکنش صورت پذیرد، نباید حجابی میان داننده و دانسته وجود داشته باشد. چون داننده، یعنی شخص، که همان نفس (و به نظر سهروردی، نور) است، با شیء که آن هم نورانی است در تماس می‌آید، آنگاه نفس آن شیء را مشاهده می‌کند. برای توضیح مطلب، می‌توان مثال اتاقی را زد که چند نفر در آن هستند، اما به سبب تاریکیِ اتاق، افراد نمی‌توانند یکدیگر را ببینند. تنها پس از آنکه چراغ روشن شد، آنها قادر به دیدن یکدیگر می‌شوند.

چون نفس از نظر سهروردی نور است و دیدن هم به حضور نور بستگی دارد، پس در جمله "من فلان را می‌شناسم"، "من" در مقام عالم و "فلان" به عنوان معلوم هردو وابسته به نور هستند؛ نور شرط لازم برای "من" است که "فلان" را بشناسم.

۵. مشاهده و استدلال

در ارتباط با آنچه در تعلیل عمل دیدن بیان شد، باید راجع به مشاهده در بافت عقلانی آن، مطلبی را گفت. به عقیده سهروردی، استدلال نوعی "مشاهده" است که از طریق آن انسان مُثُل را در عالم خیالی [= عالم مُثُل، یا اقلیم هشتم] می‌بیند. در حقیقت، اندیشیدن به معنای واقعی عبارت است از اندیشیدن به مُثُل که با حدس و نظر سر سازش ندارد بلکه واقعیت آن را فقط می‌توان از طریق استدلال "دید". این نکته‌ای است بس

عمیق که سهروردی مطرح می‌کند چون نفس عمل استدلال وجود عالمی عقلانی را ایجاب می‌کند که ساکنانش مثل هستند. شایان ذکر است که سهروردی بین این مثل و مثل افلاطون فرق قائل می‌شود:

این صور معلقه مانند صور افلاطون نیستند چون صور افلاطون وجودهای نوری ثابت‌اند، اما این مثل [که مورد نظر من است] معلق [در عالم اشباح] هستند و محلی ندارند؛ پس رواست که آنها را در این عالم [حسی] مظهري باشد (۳۹).

همان‌گونه که بحث کردیم، وجودهای ساکن در عالم عقل را دیدگان عقل کل "دیده" است، و این مشاهده‌ایست که فقط برای اهل تجرد امکان‌پذیر است. این نوع مشاهده هم‌ارز "حضور" است، که گونه‌ای از پیش چیزی بودن یا دیدن چیزی است. این حضور یا شیوه کسب معرفت، که از آن خاصان است، فقط وقتی حاصل می‌شود که انسان خود را شناخته باشد. این نکته را بعداً تفصیل بیشتری خواهیم داد.

۶ علم و حضور: آن که بیشتر می‌داند بیشتر "هست"

چون سهروردی مفاهیم نفس، نور و شعور را هم‌ارز یکدیگر به شمار می‌آورد، نتیجه این می‌شود که وقتی نفس نورانی‌تر می‌شود، حیطه حضور گسترده‌تر می‌شود. در این صورت، وقتی فاصله موجودی از نورالانوار کم می‌شود، قدرت حضور شخص و همچنین حیطه علم او افزایش می‌یابد، پس کسی که بیشتر می‌داند، از لحاظ وجودشناسی نزدیک‌تر به خدا سخن می‌گوید و بنابراین از "هست بیشتر" برخوردار است. این "هست" یا حضور فقط مقامی نیست که با به کارگیری عقل نظری حاصل شود بلکه مستلزم عمل کردن به طریقه صوفیانه نیز هست.

فرمول زیر نظر سهروردی را در باب رابطه میان علم و حضور نشان می‌دهد: وجود = حضور = ظهور. در جهت اثبات این موضع، سهروردی نخست نشان می‌دهد که "نفس ناطقه" چیزی جز نور، در معنای وجود - شناختی آن، نیست. او سپس از این نتیجه‌گیری در تبیین نظریه خود به عنوان علم حضوری استفاده می‌کند. وی در بخشی با عنوان "کسی که ذات خود را ادراک می‌کند نور مجرد است"، می‌گوید:

هر موجودی که او را ذاتی باشد و از ذات خود غافل نباشد، جوهر جسمانی ظلمانی نیست زیرا ذات وی پیش وی ظاهر است^۱. چنین موجودی هیأت ظلمانی [عارض] بر غیر نیست، زیرا هیأت یا عرض نوری هم نور لذاته نیست^۲ چه رسد که عرض ظلمانی باشد. پس او [یعنی آنچه ذات وی بر او آشکار و ظاهر است] نور محض و مجرد است که مشارالیه قرار نمی‌گیرد (۴۰).

همان گونه که قبلاً بحث کردم، منظور سهروردی از "نور" آن پدیده‌ای است که چیزی واضح‌تر از آن وجود ندارد که بتوان ادراک کرد. اینکه سهروردی ذات را نور و نور را وضوح تعریف می‌کند، امکان نتیجه‌گیری زیر را پیدا می‌کند: ذات وجودی ساده، فرد، و تقسیم‌ناپذیر است، زیرا اگر چنین نبود می‌بایستی آن را بر حسب مؤلفه‌های آن تعریف کرد. این بدان معناست که مؤلفه‌های نور باید بدیهی‌تر از خود نور باشد، و این مغایر با تعریف ما از ذات خواهد بود.

بحث سهروردی را می‌توان به صورت زیر بیان داشت:

۱. معرفت ذات عین حقیقت ذات است.

۲. حقیقت ذات، نور است.

۱. یعنی از خودآگاه است. ۲. متکی به خود نیست چون نور عارض است.

۳. معرفتِ ذات نور است.

۴. نور را می‌توان فقط با بودن در حضور آن درک کرد.

۵. معرفت ذات را فقط می‌توان با عینِ حضور آن ادراک نمود.

گرچه سهروردی بحثهای خود را به صورتی روشمند و منظم عرضه نمی‌کند و غالباً رابطه‌ای را که بین نور، ذات و حضور وجود دارد روشن نمی‌کند، آن بحثها را می‌توان به یکی از چند شیوه سامان داد. مثلاً، بر مبنای عبارت زیر می‌توان بحث او را به گونه دیگری بیان کرد.

کسی که می‌تواند ذات خود را ادراک کند نور مجرد خواهد بود (۴۱).

بر پایه بحث قبلی ما، نتیجه می‌گیریم که:

۱. خدا نور است.

۲. انائیت^۱ نور است.

۳. انائیت خداست.

۴. کسی که خرد را می‌شناسد، خدای را می‌شناسد.

خدا یا نورالانوار، حاضر در همه جا و عالم به همه چیز، چون به قول قرآن "نورالسموات و الارض" است، عمل دیدن را ممکن می‌سازد. نورالانوار، در معنای خارجی و مادی آن، شرط لازم را برای دیدن فراهم می‌کند حال آنکه در مورد حواس باطنی علم کلی و غیرمحدود^۲ و حضور کلی و فراگیر^۳ در رابطه مستقیم نسبت به هم قرار دارند.

علم لازم برای رسیدن به حالت استثنائی هستی، که سهروردی از آن به عنوان علم حضوری یاد می‌کند، فقط خویش‌شناسی یا معرفت به ذات است. معرفت ذات، که به عنوان گوهر الهی به ما عطا شده است،

۱. انائیت یا انانیت در فلسفه شیخ اشراق به معنای شخصیت، نفس، هویت و انوار ساطعه حق بر جهان وجود است.

اساساً علم الهی است. بنابراین، آنجا که مفاهیم ذات، نور، حضور و علم در قالب یک کل متحد درمی آیند، خداوند هسته اصلی می شود. به جای چنین نظری است که سهروردی معرفت شناسی خود را چه در حوزه عملی و چه در معنای صرفاً فلسفی و عقلانی آن عرضه می کند. خویشتن شناسی فقط به کمک طریقت صوفیانه، که در فصل پیشین آن را توصیف کردیم، حاصل می گردد. خویشتن شناسی و اینکه چگونه نفس می تواند علم به خود پیدا کند درونمایه معرفت شناسی فلسفی سهروردی است که اکنون بدان می پردازیم.

الف. معرفت شناسی

نظریه سهروردی در باب علم شامل دو جزء است. نخست جزء سنت زدائی است که در آن سهروردی نظریه های مختلف علم، مخصوصاً علم به واسطه تعریف^۱، ادراک حسی، مفاهیم اولی^۲ یا مقدم بر تجربه^۲، را به باد انتقاد می گیرد. او ابتدا بحثهایی را مطرح می کند تا ثابت کند هیچ یک از نظریه های موجود علم منتهی به یقین نمی شود. می گوید اگرچه هر یک از نظریه های علم ما را به جنبه ای از حقیقت رهنمون می شود، هیچ کدام توضیح نمی دهند که علم واقعاً چگونه ممکن می شود.

دوم، سهروردی پس از طرح انتقاداتش از مشائیون، نظر معرفت شناختی خود، معروف به "علم حضوری" را، که توضیح می دهد معرفت به خود چگونه حاصل می شود، عرضه می کند.

ما نخست نقد سهروردی را از مشائیون بررسی، و سپس نظریه علم حضوری وی را تحلیل خواهیم کرد.

1. Knowledge by definition 2. a priori concepts

۱. علم به واسطهٔ تعریف [یا علم حصولی]

سنتاً، "تعریف" وسیله‌ای بوده که به کمک آن می‌توانسته‌اند علم به جهان خارج پیدا کنند. این روش که اساساً توسط افلاطون قوام و کمال یافت و غالباً از آن با عنوان "روش سقراطی" یاد می‌شود (۴۲) مبتنی بر گفتگوئی است که ضمن آن "چیزی" به چند صورت تعریف می‌شود تا اینکه ما بتوانیم بفهمیم آن "چیز" حقیقتاً چیست. ارسطو این نظریهٔ علم به واسطهٔ تعریف [یا علم حصولی] را شرح و بسط داده است؛ او چنین استدلال می‌کند که تعریف، با پرده برداشتن از طبیعت اصلی یک چیز، باید هویت حقیقی آن را آشکار کند. همان‌طور که او می‌گوید "عقیده بر این است که تعریف با سرشت اصلی [چیزها] مربوط است و در هر موردی عمومیت دارد" (۴۳).

نظریهٔ علم به توسط تعریف سهروردی آشتی و الفتی است میان فلسفهٔ مشائی ارسطو و فلسفهٔ ذوقیهٔ افلاطون و درآوردن آنها به قالب یک نظریهٔ یکپارچهٔ علم. تصور سهروردی از علم به توسط تعریف، علی‌رغم اختلاف وی با مشائیون، تا حدی شبیه به تصور آنان است. مع‌ذلک، وی سعی در عرضهٔ این نظر دارد که یک تعریف مناسب آن است که نه تنها ماهیت شیء و رابطهٔ آن را با صفاتش به قید عبارت درمی‌آورد، بلکه میان آراء ارسطو و آراء افلاطون نیز توافقی برقرار می‌کند.

سهروردی در کتاب *حکمة‌الاشراق*، نقد خود را بر فلسفهٔ مشائی در فصلی زیر عنوان "تخریب قواعد تعریفات مشائین" (۴۴)، این‌گونه مطرح می‌کند که مشائیون، در تمایز بین "جنس" و "فصل" دچار اشتباه عظیمی شده‌اند.

تشخیص این نکته مهم است که علی‌رغم انتقاد سهروردی از مشائیون در مورد موضوع تعریف، وی آن [= تعریف] را به عنوان وسیله‌ای کاملاً نامعتبر برای حصول علم، مردود نمی‌شمارد. کاری که او می‌خواهد بکند این است که محدودیتها و نارسائی تعریف را در رسیدن به یقین نشان دهد. اینک به منظور تبیین نظریه تعریف سهروردی، می‌پردازیم به بررسی نظر او در این باب.

سهروردی در *حکمة الاشراف* (۴۵) و همچنین در *مطارحات* (۴۶) و *تلویحات* (۴۷) فصلی را به تحلیل نظریه تعریف اختصاص داده است. او در فصل دوم *تلویحات* بحث می‌کند که تعریف یک چیز موجود کافی نیست که فقط ماهیت اصلی آن چیز را آشکار کند، زیرا صفات آن چیز نیز باید به عنوان بحثی از هویت آن لحاظ شود هرچند که آن صفات ممکن است از مقوله عرض باشند. بنابراین، یک تعریف باید نه تنها ماهیت بلکه دیگر اجزاء آن را نیز در بر بگیرد.

قول [یا تعریف] دال بر ماهیت چیزی است و تمام عناصر تشکیل دهنده آن را شامل می‌شود. تعریف اشیاء ترکیبی از جنسها^۱ و فصلهای^۲ آنهاست (۴۸).

این با رویکرد ارسطویی تفاوت بسیار دارد زیرا فرض اصلی آن این است که هویت یک چیز نه تنها شامل ماهیت آن، بلکه دربرگیرنده دیگر صفاتی است که آنها نیز مهم‌اند. اهمیت دیگر روش مذکور این است که اگر صفت ممیزه (یا فصل) معلوم نباشد، پس تعریف آن چیز ناقص خواهد بود. بر اساس بحث سهروردی می‌توان به نتیجه زیر رسید:

1. genera 2. differentia

۱. چون هرگز نمی‌توان تمام "عناصر متشکله" چیزی را دانست، هیچ‌وقت نمی‌توان آن را به وجهی شایسته و به حد کافی تعریف کرد و لذا نمی‌توان آن را به توسط تعریف شناخت.

۲. اگر تعریفی باید نه تنها شامل جنس یک چیز، بلکه شامل تمام صفات ممیز (فصل) و دیگر مؤلفه‌های آن نیز باشد، پس لازم می‌آید که از این صفات ممیز پیشاپیش اطلاع داشته باشیم زیرا صفات ممیز یا مفارق خاصیت منحصر به فرد یک موجود است.

بررسی سهروردی روی موضوع تعریف در تلویحات، که در سه بخش "خصلت اصلی"، "وصف"، و "مغالطات در ساختار کاربرد تعریف" (۴۹)، صورت گرفته، دنباله مفصل‌تری دارد در مطارحات که حتی مفصل‌تر به موضوع تعریف پرداخته است. آنچه در زیر می‌آید مرور کوتاهی است بر نظر سهروردی که در دوازده بخش مختلف مطارحات بیان شده است (۵۰).

پس از ارائه پنج نوع تعریف مختلف، سهروردی می‌پردازد به تحلیل مسأله بسیار پیچیده رابطه میان مفاهیم ذهنی و اشیاء معادل آنها در دنیای خارج. او می‌گوید گرچه تصور اینکه چیزی چنان تعریف شود که جنس و فصل آن در یک جا با هم باشند هست، در مورد طبقه‌ای از موجودات، مانند رنگ (۵۱)، که جنس و فصل آنها یک چیز واحدند، این کار ممکن نیست. او می‌گوید رنگ مثل "انسان حیوانی ناطق است" نیست زیرا در این مورد مفهومی از انسان داریم و یک عقلانیت [= نطق] که در نتیجه، دومی خبر یا گزاره‌ای است از برای اولی. رنگ جنسی است بدون فصل [= صفت مفارق] به قسمی که جنس و فصل خود را شامل می‌شود.

از بحث فوق، سهروردی این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند:

۱. مشائین در این فرض که تعریف را می‌توان بطور واضح و خالی از ابهام و بدون هیچ قید و شرطی به عنوان وسیله‌ای برای احراز علم به کار گرفت، در اشتباهند. در همین مورد بخصوص (یعنی، رنگ) محدودیتهای تعریف را به وضوح در آن می‌بینیم چون فقط قادر به تعریف پاره‌ای چیزهاست.

۲. رنگ را هرگز نمی‌توان به توسط تعریف شناخت، زیرا نمی‌توان آن را با چیزی جز با خودش تعریف کرد. سهروردی در مطارحات (۵۲)، بار دیگر تأکید می‌کند که تعریفی که بتواند خصیصه ممیز و دیگر ویژگیهای چیز مورد نظر را تماماً دربرگیرد شیوه شناخت مقبولی خواهد بود. در بیان این مطلب، سهروردی تلویحاً می‌گوید که چون امکان تعریف تمام صفات یک چیز وجود ندارد، هر تلاشی برای تعریف کردن آن چیز بیهوده خواهد بود.

سهروردی در بعضی از آثار فارسی خود از قبیل پرتونامه (۵۳)، و *هیاکل النور* (۵۴)، به مسأله تعریف اشاره می‌کند، اما آن را با تفصیلی که در آثار عربی اش بحث کرده، بررسی نمی‌کند. او در *حکمة الاشراق* آراء خود را درباره نظر مشائیون نسبت به موضوع تعریف به شرح زیر خلاصه می‌کند:

آن کس که شماری از ذاتیات را ذکر می‌کند، نمی‌تواند مطمئن باشد که ذاتی دیگری وجود نداشته است که احیاناً از آن غفلت کرده است. شارح و منتقد می‌تواند سؤال کند [که چگونه اطمینان داری که امور ذاتی همین‌ها هستند]، و آن شخص را نرسد که گوید اگر ذاتی دیگری در بین بود، آن را دانسته بودیم، زیرا بسیاری از صفات وجود دارد که بر ما معلوم نیست. ... ماهیات و حقایق امور آن هنگام شناخته می‌شوند که تمام ذاتیات آنها شناخته می‌شوند و

اگر جایز باشد که ذاتی دیگری وجود داشته باشد که از وجود آن غافل باشیم، بناچار معرفتِ حقیقت آن چیز متیقن نخواهد بود. پس، روشن شد که آوردن حدود و تعریفات بدان نحو که مشائیان بدان ملتزم شده‌اند، برای انسان غیرممکن خواهد بود. استاد مشائیان [ارسطو] (۵۵) به دشواری این امر معترف است. بنابراین، تعریفات نمی‌توانند وجود داشته باشند مگر آنکه امور [ی که می‌توانند معرف واقع شوند] جملگی و بالاجتماع (۵۶) اختصاص [به معرف] داشته باشند^۱ (۵۷).

سهروردی در بحث بالا نشان داده که فصل یا خصیصه ممیزه یک چیز ویژگی منحصر به فرد آن چیز است (مثل خُرخر کردن گربه). پس، اگر ما ندانیم که آن ویژگی چیست، هرگز هویت آن چیز از طریق تعریف بر ما معلوم نخواهد شد. خُرخر کردن گربه در این مورد باید به کمک تعریف دیگری تعریف شود، و این تعریف به نوبه خود باید به کمک تعریفی دیگر تعریف گردد که این از نظر سهروردی محال است. اصلی بدیهی باید وجود داشته باشد که هر چیز دیگری با توجه به آن تعریف شود. فی الواقع، سهروردی در حکمة الاشراق خود (۵۸)، بر این باور است که علم به واسطه تعریف تنها در صورتی ممکن است که اصل اولیه‌ای وجود داشته باشد که هر چیز دیگری با آن سنجیده شود ولی خود آن به سبب ماهیت بدیهی اش تابع هیچ تعریفی نباشد. این پدیده بدیهی به عقیده سهروردی نور و حضور مقتبس از آن است که دقیقاً بنیاد معرفت‌شناسی وی را تشکیل می‌دهد.

۱. یعنی تمام آنچه که صلاحیت معرف بودن را دارند یکجا در شیء مورد تعریف جمع باشند و آن را از دیگر مشترکات جدا سازند.

۲. علم به واسطه ادراک حسی

تنظیم و تبیین نظریه سهروردی در باب ادراک حسی دشوار است چون آراء او در این زمینه در سراسر آثارش پراکنده است. قطب‌الدین شیرازی، مفسر ابن‌سینائی مشرب آثار سهروردی، در کتابش به نام شرح حکمة‌الاشراق (۵۹) می‌گوید که سهروردی معتقد به پنج حس باطنی و پنج حس ظاهری است. قطب‌الدین شیرازی (۶۰) بر این باور است که سهروردی نه تنها معتقد است که پنج حس [ظاهری] برای کسب معرفت درباره جهان خارج است بلکه عقیده دارد که حواس را سلسله مراتبی است که با حس بساوانی آغاز، و با حس بینائی تمام می‌شود.

حواس باطنی به نظر سهروردی پنج نوع است، و وجود آنها کمک به ترکیب اطلاعاتی می‌کند که حواس ظاهری کسب کرده‌اند. اگر این حواس وجود نمی‌داشت، در آن صورت تمام دانش به دست آمده از طریق حواس را نمی‌توانستیم در ذهن خود تعبیر و تفسیر کنیم.

در بخشی با عنوان "در بیان اینکه [قواعد] مشائیان ایجاب می‌کند که هیچ چیزی شناخته و تعریف نشود"، در حکمة‌الاشراق (۶۱)، سهروردی مشائیان را از بابت آرائشان درباره ادراک حسی نقد می‌کند. بحث او را، بدان گونه که در بخش مذکور عرضه شده، می‌توان در نکات زیر خلاصه کرد:

۱. "جوهر را فصول (یا صفات مفارق) ناشناخته‌ای است" (۶۲).

۲. "جوهریت را با امری سلبی تعریف کرده‌اند" (۶۳).^۱

۱. یعنی جوهریت را با ذکر خواصی که در آن وجود ندارد تعریف کرده‌اند. بنابراین امر سلبی دلالت بر حقیقت چیزی که بوسیله آن امر تعریف می‌شود، نمی‌کند.

۳. "نفس و دیگر مفاهیم عقلی دارای فصول یا ممیزات ناشناخته‌ای هستند" (۶۴).

۴. "عرض، مانند سیاهی، را این طور تعریف کرده‌اند که سیاهی عبارت از رنگی است که جامع و قابض چشم است، و جمع‌البصر معنایی عرضی است؛ حال که رنگ را شناختی، لازم می‌آید که اجسام و اعراض اصلاً غیر متصور باشند" (۶۵).

۵. "البته حال وجود هم که به نزد ایشان [مشائیان] آشکارترین چیزهاست بر تو معلوم گشت" (۶۶)¹.

۶. "اگر فرض شود که تصور [= معرفت] اشیاء به سبب لوازم [یا صفات غیر ذاتی] آنها صورت می‌گیرد [گوئیم] آن لوازم را نیز صفاتی است، پس این مسأله آفرین می‌شود زیرا بنابر این فرض لازم می‌آید که در جهان وجود هیچ امری شناخته نشود" (۶۷).

سه حکم اول که در بخش پیشین بحث شد فقط نقطه ضعف مشائیان را ظاهر می‌سازد، چه آنان برای احراز حقیقت به تعریف تکیه می‌کنند. در چهارمین حکم، سهروردی بحث می‌کند که چیزهایی در دنیای خارج هست که فقط می‌توان آنها را حس کرد اما تعریف‌شدنی نیستند، مانند رنگها. این قبیل پدیده‌ها را سهروردی "حقایق بسیطه" می‌خواند که نه می‌توان آنها را از طریق تعریف [علم حصولی] معلوم کرد، نه به کمک حواس پنجگانه کاملاً فهمید (۶۸).

و اما در مورد "حقایق مرکبه"، سهروردی می‌گوید این مقوله را می‌توان به مؤلفه‌های اصلی آن تبدیل کرد؛ این مؤلفه‌ها حقایق بسطیه‌اند

۱. دانستی که، به اعتقاد مشائیان، وجود امری اعتباری است و ثبات و تفرری در خارج ندارد.

که برای شناختن آنها شخص باید آنها را ببیند. مثلاً، یک ساختمان یا یک درخت را می‌توان به شماری صُور و الوان تبدیل کرد که فقط می‌توان آنها را ادراک کرد.

نظرِ مذکور بخشی از پاسخی است که سهروردی در ششمین حکم خود به مشائیان می‌دهد، چه اینان [خلاف نظر سهروردی] معتقدند که چیزی را می‌توان از طریق صفات و اعراض آن شناخت. مسأله این است که یک صفت را باید با صفتی دیگر تعریف کرد، و این بدان معناست که این فرایند می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و هیچ چیزی معلوم نگردد؛ چنین امری محال است.

نظر سهروردی را در مورد نقش ادراک حسی وقتی بهتر می‌توان فهم کرد که پاره‌ای از نتایج بحث او مورد فحص و مطالعه قرار گیرد. او در ادامه بحث خود می‌گوید که اطلاعات حاصله از طریق ادراک حسی اثبات‌پذیر نیست زیرا انسان هرگز نمی‌تواند بداند که آیا عین این اطلاعات برای دیگران هم حاصل می‌شود یا نه. بنابراین، نتیجه می‌گیرد که ماهیت علم به دست آمده از طریق ادراک حسی شخصی و منحصر به فرد است. سهروردی می‌گوید:

باید دانست که تصورات تو و تصورات دیگران مادام که به کمک شیوه شناختی همسانی به دست نیامده باشد، همانند نیست (۶۹).

تاکنون، از دو بحث اول سهروردی، نکات زیر را می‌توان استنتاج کرد:

۱. تنها حقایق بسیطه را می‌توان به کمک ادراک حسی شناخت.
۲. معرفت به حقایق بسیطه خصوصی، منحصر به فرد و غیر قابل اثبات به وسیله دیگران است.

چیزی که سهروردی آن را هنوز روشن نکرده، اصل و منشأ این مفاهیم است. در حکمة‌الاشراق (۷۰) به بحثی برمی‌خوریم که کلید فهم این مسأله

است. در آنجا سهروردی می‌گوید کسانی هستند که می‌گویند برای شناخت چیزی باید دانشی قبلی از آن داشت؛ والا، شخص چگونه آن را بشناسد حتی اگر بدان بر بخورد؟ این مسأله را نخستین بار خود افلاطون مطرح کرد و از آن زمان تاکنون فیلسوفان زیادی آن را تکرار کرده‌اند. اشاره‌ی ضمنی پاسخ سهروردی به این ایراد نیز کلید حل مسأله‌ی مربوط به اصل و منشأ علم را به دست می‌دهد. سهروردی بیان می‌کند که این مسأله را تنها در وضعیتی می‌توان مطرح کرد که در آن چیزی نامعلوم وجود داشته باشد. اگر چیزی، در تمام جنبه‌هایش کاملاً نامعلوم یا کاملاً معلوم باشد، نمی‌توان آن را معلوم کرد. در صورتی چیزی را می‌توان معلوم کرد که مقداری معلوم یا مقداری نامعلوم باشد. تنها آن وقت است که بخش نامعلوم را می‌توان به کمک استنتاجی از معلوم به نامعلوم، معلوم داشت. اگر امری مطلوب کاملاً ناشناخته باشد، نمی‌تواند همان چیزی باشد که در طلب آنیم؛ همین طور است اگر چیزی از تمام وجوه معلوم باشد. آن امر باید همواره از وجهی معلوم و از وجهی دیگر مجهول باشد تا آن وجه مجهول را بتوان از طریق آن [معلوم] معلوم کرد (۷۱).

حال گوئیم، از آنجا که حقایق بسیط تنها به صورت خالص و محض وجود دارند، مثل رنگها، و از چندین قسمتِ صور و اشکال ترکیب نشده‌اند، می‌توانند یا کاملاً نامعلوم یا تماماً معلوم باشند. اگر حالت نخست باشد، در آن صورت ما هرگز نمی‌توانیم از رنگها مطلع شویم، که این درست نیست. اگر حال دوم باشد، این سؤال پیش می‌آید که چگونه است که ما به آنها به طور کامل معرفت حاصل می‌کنیم زیرا نه تعریف نه ادراک خسی می‌تواند به ما بگوید که یک رنگ یا یک صورت یا شکل ساده چیست. گرچه سهروردی در جاهای مختلف به این مطلب اشاره می‌کند، به

تفصیل به موضوع نمی‌پردازد. چیزی که وی قطعاً بدان اشاره دارد این است که ما از بعضی چیزها دانشی قبلی داریم که ماهیتاً بدیهی هستند. این پدیده‌های بدیهی، که شبیه است به مفاهیم اولای^۱ کانت، همان است که سهروردی آنها را فطریه وصف می‌کند. اینها مفاهیمی‌اند که به ما امکان می‌دهد وقتی چیزی را می‌بینیم آن را بازشناسیم. مثلاً، بازشناختِ اینکه خطی کوتاه‌تر از خط دیگر است، بدون اینکه آن را اندازه بگیریم، به سبب حضور این مفاهیم فطری است گرچه عمل بازشناسی با حواس ما آغاز می‌شود.

برای بیانِ اجمالی نظریه سهروردی درباره علم به توسط ادراک حسی، نکات زیر را می‌توان ذکر کرد: موجودات به عقیده سهروردی یا بسیط‌اند یا مرکب. اگر بسیط باشند بدون خصیصه متمیزه هستند و بنابراین نمی‌توانیم آنها را به واسطه "لوازم" آنها بشناسیم. ادراک حسی می‌تواند در باز نمودنِ بسیط از مرکب و نیز تشخیص مرکب و تبدیل آن به عناصر اصلی که بسیط‌اند، سودمند افتد. علم به حقایق بسیط را نه می‌توان تعریف کرد و نه از طریق حواس بدون کمکِ مفاهیم یا تصورات فطری ادراک نمود.

۳. علم به واسطه مفاهیم فطری

سهروردی، هم در نقد خود بر نظریه مشائی در مورد تعریف و هم در طرح مسائل مربوط به ادراک حسی، به طرفداری از لزومِ علمی فطری که بتواند اساس شیوه‌های مختلفِ شناخت قرار گیرد، بحث کرده است.

او در *حکمة الاشراف* (۷۲)، ضمن ذکر چهار شیوه شناخت و جایگاه

1. a priori concepts

مفاهیم فطری در میان آنها، به بررسی این مفاهیم می‌پردازد. خلاصه بحث او بدین شرح است: بعضی از انواع علم یا فطری است یا غیر فطری. برای آنکه کسی به چیزی علم پیدا کند، باید به چیزی که از قبل برای او معلوم بوده است اتکا کند، و این فرایند می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد، امری که به عقیده سهروردی محال است. بنابراین، کسب دانش، لااقل به طور ناقص، مستلزم داشتن علمی قبلی از آنچه شخص در پی دانستن آن است، می‌باشد، و این علم فقط می‌تواند فطری باشد. سهروردی می‌گوید: دانش انسانی یا فطری است یا غیر فطری. هر گاه در باز شناختن امری مجهول تمرکز توجه [یعنی، ادراک حسی] و رجوع به دل بسنده نباشد، و اگر آن مجهول امری نباشد که بتوان از طریق مشاهده که خاص حکمای بزرگ است آن را شناخت، ناچار در شناخت آن نیاز به دانشهای قبلی است... و این امر اگر به ترتیب خاصی پیش برود. نتیجه‌اش مفاهیم فطری خواهد بود (۷۳).

به نظر می‌رسد پیشنهاد سهروردی این باشد که اگر قرار است ادراک حسی و حتی تعریف امکان‌پذیر باشد، مفاهیم فطری شرطی لازم است. به عبارت دیگر، اگر علم به توسط ادراک حسی قرار نیست به توالی نامحدودی منجر شود که در آن هر یک از اشیاء دیگری را معلوم سازد، پس مفاهیم فطری باید وجود داشته باشد. بنابراین، نتیجه‌گیری بجائی است که بگوئیم اگر باید علمی از طریق تعریف یا ادراک حسی حاصل گردد، از نظر سهروردی مفاهیم فطری شرط لازم است.

۴. معرفت‌شناسی فلسفی سهروردی

همان‌گونه که نشان دادیم، تشخیص معرفت‌شناسی سهروردی با هر الگو و ساختار معرفت‌شناختی خاص (اصالت تجربه، اصالت عقل و امثالهم)

دشوار است. گرچه او می‌گوید که نهایتاً انسان می‌تواند فقط به کمک اشراق به معرفت دست یابد، امکان حصول علم را از طریق دیگر شیوه‌های شناخت رد نمی‌کند.

معرفت‌شناسی فلسفی سهروردی، طبق آنچه بحث شد، از عناصر زیر تشکیل شده است:

۱. تعریف

۲. ادراک حسی

۳. مفاهیم فطری

برای تلخیص نظرات سهروردی دربارهٔ نارسائیهای شیوه‌های مذکور شناخت، به این نکات می‌توان اشاره کرد: سهروردی معتقد است که تعریف بدان سبب مسأله‌ساز است که نه تنها باید ذاتیات یک موجود را، چنانکه ارسطو نشان داده، بلکه تمام صفات و لوازم آن را نیز تعریف کند. این بدان علت اهمیت دارد که صفات و لوازم به همان اندازه بخشی از یک چیزند که عناصر به اصطلاح ذاتی، و تعریف کردن همهٔ اینها غیرممکن است. سهروردی این مسأله را ناشی از علت زیر می‌داند: همهٔ تعریفات بناچار باید به معلوماتی منتهی شود که خود نیازی به تعریف نداشته باشد [مفاهیم بدیهی] و اگر نه چنین باشد تسلسلی بی‌پایان لازم آید (۷۴).

به خلاف جایگاه کم‌اهمیت‌تری که تعریف در معرفت‌شناسی فلسفی سهروردی دارد، ادراک حسی بسیار مهم‌تر است. این بعضاً بدان سبب است که بیشتر چیزهایی که می‌توان آنها را تعریف کرد به کمک حواس تعریف می‌شوند. به همین دلیل است که سهروردی می‌گوید: "لذا دانستن و بازشناختن بعضی چیزها وظیفهٔ حواس می‌شود" (۷۵).

سهروردی می‌گوید ادراک حسی می‌تواند حقایق بسیط را از مرکب

متمایز کند. اما حواس ما علی‌رغم این توانائی نمی‌توانند از مسأله‌ای که تعریف با آن روبرو است برکنار بمانند. یعنی، وقتی حواس با چیزی مرکب مواجه می‌شوند، به کمک مؤلفه‌های بسیط آن چیز می‌توانند بدان معرفت پیدا کنند، اما ما چگونه مؤلفه‌های بسیط را می‌شناسیم؟ اینجاست که باید اصلی بدیهی باشد تا با توجه به آن چیز بسیطی را بتوان شناخت والا دوباره مشکل شناختن چیزی را به کمک چیزی دیگر، همین طور تا بی‌نهایت خواهیم داشت. سهروردی در این باره می‌گوید:

هیچ چیزی ظاهرتر از آنچه می‌توان حس کرد وجود ندارد... زیرا همه دانشهای ما از محسوسات گرفته شده است؛ بنابراین، همه محسوسات جزء فطریات‌اند و اصلاً تعریفی ندارند (۷۶).

سرانجام، مفاهیم فطری است که به عقیده سهروردی برای پیوند دادن دو شیوه دیگر معرفت‌شناسی سهروردی لازم است. وجود مفاهیم فطری حلقه لازم را میان نظر سهروردی درباره علم به توسط تعریف و ادراک حسی به دست می‌دهد تا او بتواند نظریه روشن و منسجمی از علم عرضه کند. طبیعت این مفاهیم فطری و ساختار آنها، چه کانتی چه افلاطونی، در نوشته‌های فلسفی سهروردی تا اندازه‌ای مبهم است؛ چیزی که روشن است این است که از نظر سهروردی، مفاهیم فطری هدف و نقش محدودی دارند.

بنابراین، تصور سهروردی از معرفت‌شناسی فلسفی مبتنی بر این فکر است که گرچه شیوه‌های مختلف شناخت و مکاتب معرفت‌شناسی در پاره‌ای حوزه‌ها سودمندند، یقین نهایتاً از راه اشراق به دست می‌آید، و آن معرفتی است که بدون واسطه و میانجی حاصل می‌شود. در سرآغاز حکمة‌الاشراق، سهروردی دیدگاهش را نسبت به نظریه "علم حضوری" به شرح زیر خلاصه کرده است:

همان طور که ما امور محسوس را مشاهده می‌کنیم و از این راه به پاره‌ای از احوال و اوضاع آنها دانش یقینی پیدا می‌کنیم و سپس بر اساس این گونه احوال متیقنه علوم صحیحی (مانند هیأت و جز آن) استوار می‌کنیم، به همین نحو امور روحانی را نیز مشاهده می‌کنیم و آنگاه اموری دیگر را بر اساس آنها قرار می‌دهیم. کسی که راه و روشی جز این برگزیند، او را از این دانش بهره‌ای نیست و زود بازیچه شک و تردید خواهد شد (۷۷).

چیزی که سهروردی به وضوح در دفاع از آن بحث کرده این است که فلسفه به طور اعم و معرفت‌شناسی به طور اخص باید بنیانی اشرافی داشته باشد. در معرفت‌شناسی سهروردی، نور اصل و محتوای علم می‌شود و علم اصل و محتوای نور.

اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح نداشته باشد، باید ذاتاً ظاهر باشد، و چیزی آشکارتر و ظاهرتر از نور وجود ندارد. بنابراین، چیزی به تعریف بی‌نیازتر از نور نیست (۷۸).
نقش محدود شیوه‌های متعارف شناخت را بررسی کردیم؛ چیزی که هنوز بدان پاسخ داده نشده، این است که چگونه علم فی نفسه امکان‌پذیر می‌شود. آن چیست که دانستن و شناختن را عملی می‌سازد؟
اینک به بررسی پاسخ سهروردی به این پرسشها مبادرت می‌کنیم، پاسخی که معروف است به نظریه علم حضوری.

ب. علم حضوری

اصل اساسی که معرفت‌شناسی اشرافی سهروردی بر آن استوار است این است که "نفس" قادر است پاره‌ای چیزها را مستقیماً و بدون میانجی درست به واسطه حضور خودش [خود نفس] بشناسد. سهروردی

می‌گوید انسان می‌تواند خود را فقط از طریق خود بشناسد، آنچه را که به غیر از خود اوست نمی‌توان برای دستیابی به معرفت النفس به کار برد. سهروردی چند بحث را مطرح می‌کند تا ثابت نماید که نفس قدرت دانستن مستقیم و بدون میانجی را دارد، و در این کار از علم به خود شروع می‌کند.

سؤالی که سهروردی عنوان می‌کند این است که چگونه این خود، خود را می‌شناسد. دقیقاً پاسخ به این پرسش است که هسته معرفت‌شناسی اشراقی وی را تشکیل می‌دهد، و می‌توان آن را بدین شکل بیان کرد: شیوه خاصی برای شناخت وجود دارد که علم را به طور مستقیم و بلاواسطه حاصل می‌کند، و از این رهگذر کار از تمایز میان شناسنده و شناخته فراتر می‌رود. این شیوه شناخت، که به علم حضوری معروف شده است، همان طور که نشان خواهیم داد، تنها توضیح قابل قبول ما درباره اینکه چگونه نفس می‌تواند خود را بشناسد، به دست می‌دهد.

بحثهای سهروردی در تأیید این ادعا که نفس می‌تواند خود را فقط بواسطه حضور خود خویش بشناسد از طریق آثار وی به دو سبک مختلف بیان شده است. در مصنفات فارسی او، که در فصل پیش آنها را بررسی کردم، نظر مذکور به وجهی نمادین اظهار شده، حال آنکه در دیگر آثار شیخ، مخصوصاً در کتابهای چهارگانه^۱، لحن او فیلسوفانه‌تر است.

اهمیت بحث حاضر از لحاظ عرفان سهروردی در این فکر است که دانش حقیقی، و همچنین مبنای علم، امری هستی‌شناختی (یعنی، حضور)، در مقابل امری معرفت‌شناختی است. دانش مسأله‌ای است

۱. منظور تلویحات، مقاومات، مطارحات و حکمة‌الاشراق است.

مستقیماً مربوط به مسأله وجود و هستی و نه یک مسأله انتزاعی معرفت شناختی. به علاوه، از بحث سهروردی برمی آید که [حصول] یقین بستگی دارد به طبیعت مستقیم رابطه شناختی میان شناسنده و شناخته [یا مدرک و مدرک].

عرفان به طور کلی، بدان گونه که در سنت دیرین، "حکمت خالده"، و مخصوصاً در سنت صوفیه منعکس است، به سبب مستقیم بودن تجربه شناسنده از شناخته، به نظر سهروردی با دیگر سنتهای مربوط به کسب معرفت تفاوت دارد. به بیانی هستی شناختی، هر چه مقامات شناسنده بالاتر باشد، تجربه او قوی تر و مستقیم تر خواهد بود. این نکته در بخش بعدی با تفصیل بیشتری توضیح داده خواهد شد.

سهروردی برای اثبات اینکه فقط ذات انسانی می تواند خود را از طریق حضور خود، که یک واقعیت است، بشناسد، سه گونه استدلال یا بحث می کند. در زیر به بررسی این سه بحث مبادرت خواهیم کرد.

۱. بحث از منظر تقسیم ثنائی^۱ من/او

سهروردی نخستین بحث خود را این طور شروع می کند، "من فلان چیز را می شناسم، آیا خود را نیز می شناسم؟" اگر می شناسم، چگونه شد که خود را شناختم؟ یا خود را مستقیماً می شناختم یا به توسط چیزی دیگر. اگر خود را به واسطه میانجی می شناسم، پس مسأله زیر پیش می آید:

موجودی که قائم به ذات خود و مدرک ذات خود است، ذات خود را از طریق مثال آن ذات ادراک نمی کند، زیرا اگر دانش وی به

1. I/it dichotomy

ذاتش به سبب حصول مثال^۱ [یا صورت] ذاتش در ذاتش بود، با توجه به اینکه مثالِ "انائیت"^۲ عینِ "انائیت" نیست، پس مثالِ انائیت نسبت به انائیت "او" (هو) باشد^۳. در این صورت امرِ ادراک شده (مدرک) همان مثال است [نه ذاتِ مدرک]. پس لازم می‌آید که ادراکِ مثالِ انائیت (= من) دقیقاً همان ادراکِ "او" بود، و ادراکِ ذاتِ "من" دقیقاً ادراکِ غیر ذاتِ "من" باشد، و این امر محالی است. از سوی دیگر، این محال بودن در مورد ادراک امور خارجی صادق نیست، چون هم مثال و هم آنچه مثال بدان مربوط است [یعنی ذاتِ موجود] هر دو "او"^۴ هستند (۷۹).

بنابر این استدلال، انسان یا خود را از طریق خودش می‌شناسد یا از طریق چیزی دیگر، یعنی مثال [یا صورتی از خود در خود]. اگر حالت دوم صادق باشد، پس "خود" الف به توسط مثال ب شناخته می‌شود. سهروردی آنگاه استدلال می‌کند که علم به الف که به توسط ب حاصل گردیده در حقیقت علم به الف نیست، بلکه دیدنِ الف از طریق ب است. سهروردی در بحث خود، قائل به حصولِ علم به جهان خارج به واسطهٔ مثال هست؛ در اینجا "مثال" تا حدی شباهت دارد به مفاهیم "یا تأثرات"^۵ در فلسفهٔ هیوم. به هر حال، علم به ذات که از هر طریق جز خودِ ذات به دست آید، علم به ذات نیست، بلکه علم به چیزی است سوايِ ذات. سهروردی در ادامهٔ بحث خود می‌گوید اگر قرار است من الف را به توسط

1. representation 2. I-ness

۳. از آنجا که مثالِ یک شیء غیر از خود شیء است، ادراکِ مثال برابر با ادراکِ ذات آن شیء نیست. در واقع، در اینجا "من، او" را ادراک می‌کند نه "من" را، چون نسبت ذات شیء به مثال آن، نسبتِ "من" به "او" است.

۴. یعنی، هم به شیء خارجی هم به مثالِ آن با ضمیر "او" اشاره می‌شود.

5. impressions

ب بشناسم، پس به یک معنا شناخت خود را از الف با ب هم ارز قرار می‌دهم، و این محال است. چگونه "خود" من با شناخت من از ب، که باید الف به توسط آن شناخته شود، یکی است؟ به عبارت دیگر، اگر قرار است من "خود" را به توسط چیزی جز خود "خود" بشناسم، در آن صورت این مسأله پیش می‌آید که شناخت چیزی با خود آن چیز یکی است.

بگذارید در بحث سهروردی فحص بیشتری بکنیم. وقتی کسی می‌گوید "من فلان را می‌شناسم"، در واقع می‌گوید چنان "من" - ی وجود دارد که "خود" را می‌شناسد و همچنین این "من" "فلانی" را هم می‌شناسد. این تلویحاً می‌رساند که، وقتی کسی ادعا می‌کند نوعی دانش دارد، به طور غیرمستقیم می‌گوید که من پیش از دانستن هر چیزی دیگر خود را می‌شناسم. بنابراین، وقتی کسی ادعا می‌کند چیزی را می‌داند، نه تنها علم به ذات خود مفروض است، بلکه به نظر می‌رسد "من" موضوع [یا معلوم] علم خود است. به نظر می‌رسد چنین باشد که در جمله "من خود را می‌شناسم"، داننده (=مدرک)، که "من" هست، و دانسته (مدرک)، که "خود" هست، و رابطه میان آنها یک چیز واحد و یکسان است. اگر چنین نمی‌بود، پس باید "من" - ی در مقابل "او" که همان "خود" [در جمله من خود را می‌شناسم] است، وجود داشته باشد. حال، یا این "او" و "من" متشکل از یک جوهر واحد (یعنی لایتغیر) است یا نه. این "او" یا با "من" یکی است یا "او" چیزی کاملاً متفاوت است. مهدی حائری (۸۰) می‌گوید "اگر ما این استدلال سهروردی را بپذیریم، پس "من" و مثال آن "او" از یک لحاظ واحد هم همانند هم متفاوت خواهند بود" (۸۱)، که یک تناقض منطقی، و لذا امری محال، خواهد بود.

تحلیل اینکه چگونه سهروردی به این نتیجه می‌رسد، به شرح زیر

است: اگر "من" مستقیماً و بی میانجی "او" را نمی‌شناخت، پس "او" باید با جنبه بیرونی بخشیدن یا عینیت دادن^۱ به خود که "او" خوانده می‌شود "خود" را بشناسد. از یک طرف، "من" و "او" یکی هستند چون "او" مثالی از "من" است؛ از طرف دیگر، این دو یکی نیستند زیرا اگر یکی بودند نمی‌بایستی یک "من" و یک "او" وجود می‌داشت. بنابراین، "من" و "او" متفاوتند چون آنها در یک رابطه شناسنده / شناخته [یا عالم و معلوم] قرار دارند، اما آنها یکی هستند چون "او" جانشینی از برای "خود" است که در جمله "من خود را می‌شناسم" آمده است. طبق نظر سهروردی، چنانچه "من" با "خود" یکی نبود، قضایای زیر یکی می‌بود:

۱. من خود را می‌شناسم.

۲. من او را می‌شناسم.

۳. او خود مرا می‌شناسد.

۴. "او" او را می‌شناسد.

بنابراین، اگر چنین باشد که "من" خود را به توسط مثال خود می‌شناسد، پس تناقضات مذکور پیش می‌آید که می‌گوید "من" و "او" در آن واحد متفاوت و یکسان‌اند. و این همان امر محالی است که سهروردی آن را در نخستین بحث خود نشان می‌دهد.

به منظور تلخیص آراء سهروردی بر پایه نخستین بحث وی، می‌توانیم آن بحث را در سه مقوله زیر طبقه‌بندی کنیم:

الف. معرفت شناختی

ب. منطقی

ج. معناشناختی

الف. معرفت شناختی. اگر "من" بتوانم خود را فقط به توسط مثالی از خود بشناسم، پس من خود را از طریق چیزی می‌شناسم که خود من نیست، و این محال است. این بدان معناست که فهم و وهم من از چیزی عبارت از خود همان چیز است. بنابراین، یا این است که خود [= نفس] را اصلاً نمی‌توان شناخت یا باید به توسط خودش شناخته شود. ما همه خود را می‌شناسیم؛ بنابراین، نتیجه‌گیری معقول این است که ما فقط به توسط "خود" خویش می‌توانیم خود را بشناسیم.

ب. منطقی. اگر باید "من" خود را به توسط مثال خود بشناسد، پس یا این "من" و مثال آن، "او" یکی هستند یا نه. اگر یکی هستند، پس نمی‌توانند دو تا باشند و لذا "من" و "او" باید یکی و یک چیز باشند. از سوی دیگر، چنانچه آنها متفاوت باشند، پس چگونه "او" می‌تواند مثال کاملی از "من" باشد؟ این تناقضی منطقی است که اگر قرار است تمایز "من / او" را بپذیریم، پیش می‌آید.

مهدی حائری در کتاب خود اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، بر این عقیده است که در عالم هستی یک قلمرو "منی" (انانیت) و "اوئی" وجود دارد (۸۲). انانیت طبعاً می‌تواند فقط به توسط خود شناخته شود و اگر چیزی جز خود او نماینده [و مثال] او قرار گیرد، در آن صورت "غیر من" می‌شود، در حالیکه نباید چیزی غیر از "من" باشد. به عقیده حائری، این "من" و "او" یک چیز نیستند، بلکه "او" به سبب "من" وجود دارد. اگر خود [= ذات] به توسط مثال خویش به خود معرفت پیدا کند، پس مسلماً هرگز نمی‌تواند خود را بشناسد، زیرا به نظر سهروردی و حائری مثال نماینده "من" نیست بلکه "او" را نشان می‌دهد. در واقع، اگر دو چیز عیناً مانند هم باشند، پس نمی‌توانند از یکدیگر جدا شوند. بنابراین، به دلیل متمایز بودن "من" و مثال آن، "او"، می‌توان نتیجه گرفت که علم به "او" با

"من" یکی نیست. اگر چنین نمی‌بود، پس "من" و "او" می‌بایستی در آن واحد هم یکسان هم متفاوت بوده باشند، و این امری است محال. ج. معناشناختی. وقتی می‌گوییم "من خود(م) را می‌شناسم"، اگر مقصودم از "خود" مثال من است، پس در واقع می‌گوییم "من او را می‌شناسم". مع‌ذلک، از آنجا که "او" "غیر من" است، پس [پنداری] این را نیز گفته‌ام که "من غیر من را می‌شناسم"، که بیان دیگری است از "من من را نمی‌شناسم". این نیز امر محالی است. پس به عقیده سهروردی، اگر "من" به توسط مثال خود شناخته می‌شود. پس جمله "من خود(م) را می‌شناسم" یعنی "من خود(م) را نمی‌شناسم"، که این تناقض آمیز و، لذا، محال است، چون من خودم را می‌شناسم.

از استدلال‌ات بالا، که جزو خدمات اصیل سهروردی به فلسفه اسلامی است، چند نتیجه می‌توان گرفت. اول اینکه به نظر می‌رسد او موفق شده وجود چیزی را ثابت کند که فقط می‌تواند به توسط خودش شناخته شود و دیگر آنکه این شناخت به سبب حقیقت حضور آن چیز صورت می‌پذیرد. دومین نتیجه‌گیری این است که چون "ذات" فقط می‌تواند به واسطه حقیقت خودش خود را بشناسد، هر چیز دیگری نسبت به این ذات [= خود] بیگانه است و بدین لحاظ آن را آن گونه که حقیقتاً هست هرگز نخواهد شناخت. مهدی حائری این نکته را به صورت زیر بیان می‌کند:

در این نمونه بارز [از رابطه] حضور - علم، معنای علم کاملاً هم‌ارز معنای عین وجود ذات می‌شود، به قسمی که در قلمرو اقلیم انائیت، دانستن وجود داشتن است و وجود داشتن دانستن است (۸۳).

سومین ویژگی درخور توجه استدلال‌ات سهروردی، که می‌توان آن را سهم اصیل او در سنت معرفت‌شناسی اسلامی به شمار آورد، این است

که وی بدون اتکا به مفاهیمی از قبیل ماهیت، بود و نمود یک نظریه علم عرضه کرده است. در عوض، او استدلال می‌کند که اگر "من" خود را به سبب حضور خود ادراک کند، پس وجود او ["من"] وجه اصلی یا ویژگی اساسی آن است. همین واقعیت که ذات می‌تواند خود را به صرف حضور خود ادراک کند به این نتیجه می‌انجامد که ذات وجود محض یا حضور محض است.

۲. بحث از منظر شیوه پیش شناختی^۱ علم

سهروردی در تأیید این نظر که علم ما به ذات خودمان مستلزم وجود شناختی از قبل است و این فقط به کمک علم حضوری ممکن می‌شود، دو استدلال یا دو بحث را عنوان می‌کند. در بحث اولش سعی می‌کند محال بودن پذیرش چنان استدلالی را نشان دهد. او در عباراتی بسیار غامض، با استفاده از برهان خلف^۲ می‌گوید.

در حقیقت، اگر چیزی که بر شما نامعلوم است معلوم شود، در آن صورت چگونه شما می‌دانید که این همان چیزی است که طالبش بوده‌اید؟ زیرا الزاماً یا جهل [شما] همچنان باقی است یا علمی به آن از قبل وجود داشته که در نتیجه توانستید آن را بدان گونه که هست بشناسید [...] چون چیزی که مورد طلب است، اگر از تمام جهات نامعلوم باشد، هیچ‌گاه نمی‌توانسته معلوم شده باشد (۸۴).

در بحث بالا سهروردی می‌گوید اگر من بتوانم الف را به توسط ب بشناسم، پس باید [قبلاً] دانسته باشم که ب، در یک معنا، مثالی از الف است. مع‌ذلک، اگر چنین چیزی را بگوئیم، پس لازم می‌آید که اولاً

1. precognitive 2. reductio ad absurdum

شخص ان، را بشناسد، و ثانیاً بداند که ب مثالی از الف است. چگونه می توانم خود را از طریق چیزی غیر از خودم بشناسم، حال آنکه خود را از قبل نمی شناسم؟ این بحث اصلاً باز می گردد به افلاطون که می گفت به هنگام جستجوی حقیقت ما اساساً باید حقیقت را بدانیم والا، حتی اگر هم آن را بیابیم، چگونه آن را بازخواهیم شناخت؟ سهروردی همین مفهوم را با تأکید بسیار زیادی بر شیوه پیش شناختی علم به کار می برد. بنابراین، چنانچه الف باید خود را به توسط ب بشناسد، داشتن علم قبلی به الف لازم است وگرنه هر چه در اندیشه متصور شده ممکن است مثالی از الف باشد [و نه علمی واقعی از آن].

استدلال دوم سهروردی در مورد وجود علم پیش شناختی بدین شرح است: اگر الف خود را به توسط مثال خود، یعنی ب، بشناسد، پس این سؤال پیش می آید که چگونه می داند که ب مثال [یا نماینده] آن [الف] است؟ چنانچه الف خود را مستقیماً نشناسد، در آن صورت باید از طریق ج خود را شناخته باشد، و این فرایند تا بی نهایت ادامه یابد. به عبارت دیگر، الف مستقیماً خود را می شناسد والا زنجیره بی انتهائی از مثالها خواهیم داشت که هر یک به توسط دیگری شناخته می شود. این، به عقیده سهروردی، غیر ممکن است. وی از این بحث نتیجه می گیرد که الف خود را به طور مستقیم و بدون میانجی یا مثال می شناسد. سهروردی به تذکر این نکته توجه دارد که فرایند مذکور فقط در مورد علم ذات به خود [ذات] صادق است و نه در مورد اشیاء جهان خارج.

۳. بحث از منظر صفات

در پایان، سهروردی بحثی را بر پایه تقدم ماهیت بر عرض مطرح می کند. علی رغم اینکه سهروردی مفاهیم ماهیت و وجود را در دفاع از موضع

خود به طور صریح به کار نمی‌برد، تقدم یا برتری ماهیت بر عرض اصل فلسفی است که زیربنای بحث او را تشکیل می‌دهد. این نظر، که به "اصالت ماهیت"، در مقابل "اصالت وجود" شهرت یافته، و مشائیان بدان معتقد بودند، بخش لازمی از مکتب اشراق است. دانستن چیزی یعنی دانستن ماهیت آن، و اگر کسی قرار است ماهیت واجب‌الوجودی را به توسط عَرَض آن یا در این مورد از طریق محمول [یا خبر] آن بشناسد، در آن صورت چنان است که پنداری کسی قرار باشد کبرای قضیه‌ای را به کمک صغرای آن بشناسد. سهروردی، در دفاع از این موضع، به روش برهان خُلف تکیه می‌کند، بدین ترتیب که فرض می‌کند ما خود را به توسط مثال "نفس" می‌شناسیم. او در این مورد می‌گوید:

در واقع موجودی که قائم به ذات و ادراک کننده خود است خود را به توسط صورت یا مثال^۱ خود در خود نمی‌شناسد. اگر [آن موجود] خود را به توسط مثال خود ادراک کند، با توجه به اینکه مثال انائیت عین انائیت نیست، پس مثال انائیت نسبت به انائیت "هو" باشد. در این صورت لازم می‌آید که ادراک انائیت به عینه عبارت باشد از ادراک چیزی که اوئیت یا هو هو است^۲ و در نتیجه لازم آید که ادراک انائیت ذات به توسط خود او درست مانند ادراک غیرذات خود باشد، و این امری محال است. به علاوه، هر گاه علم نفس به ذات خود سبب حصول مثال باشد، اگر نداند که این مثال، مثال ذات وی بود لازم می‌آید که خود را درنیافته باشد،

۱. مثال: نمایش، تصویر، صورت ذهنی

۲. منظور از این چند عبارت اجمالاً این است که اگر موجود خود را از طریق صورت یا مثالی که از خودش پیدا می‌کند، بشناسد، در واقع آن مثال را شناخته نه خود را و بنابراین مثل این است که "من" او را شناخته باشد نه "من" را.

و اگر بداند که این مثال، مثال ذات وی است، لازم آید که دریافته باشد ولی نه به سبب مثال خود^۱. موجود تصور می‌کند که ذات خود را به کمک امری که زائد بر ذات اوست می‌شناسد. این امر زائد صفت اوست. پس لازم می‌آید که ذات خود را از طریق علم به صفات زائد بر ذاتش حاصل کرده است. موجود خود را پیش از تمام صفات و امثال آن می‌شناخته. [بنابراین] او خود را به توسط صفاتی که زائد بر ذاتند شناخت (۸۵).

سهروردی در بحثهای بالا تلاش می‌کند تا با فحص و بررسی صفات ذات، این حقیقت را ثابت کند که ذات به توسط خودش به خودش علم پیدا می‌کند. این بحث بر مفهومی مهم مبتنی است، و آن اینکه اگر کسی قرار است خود را بشناسد، پس می‌بایستی از قبل به خود علم داشته باشد. اگر چنین نبود، شخص چگونه می‌توانست تشخیص دهد چیزی که باید نماینده یا مثالی از ذات باشد واقعاً بازنمودی از آن است؟ نماینده‌های ذات، که در اینجا عبارت از صفاتند، در بازشناسی ذات تنها و تنها در صورتی سودمندند که آن صفات حقیقتاً نماینده ذات باشند. ولی، این نیز مستلزم علم به ذات از قبل است. بنابراین، می‌توان گفت که اگر کسی قرار است خود را به توسط صفاتش بشناسد، در آن صورت باید بداند که این صفات واقعاً صفات ذات اوست. برای دانستن چنین چیزی، شخص باید علم قبلی از "ذات" خودش داشته باشد، و این، همان گونه که در نخستین دو استدلال اول بحث شد، تلویحاً می‌رساند که "ذات" خود را به توسط خود می‌شناسد.

۱. یعنی اگر شخص بداند که این مثال مثال ذات اوست، پس لزوماً باید قبلاً ذات خود را شناخته باشد تا بداند آنچه او درک کرده مثال آن ذات است

در دومین بخش این استدلال، سهروردی می‌گوید که موجود خود را یا به طور مستقیم یا به طور غیر مستقیم می‌شناسد. در حالت اول، مسأله حل شده است. اما، چنانچه قرار باشد الف خود را به توسط مثال ب بشناسد، پس نتیجه‌گیری معقولی خواهد بود که بگوئیم الف نمی‌تواند ب را بشناسد مگر به توسط مثال آن، ج، و این فرایند می‌تواند تا بی‌نهایت... ادامه یابد. بنابراین، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که الف هرگز نمی‌تواند خود را به توسط مثال خود بشناسد. سهروردی این وضعیت را بنا به دو دلیل امری نامعقول می‌داند. اولاً، این وضعیت به یک سلسله ممکن الوجودهائی می‌انجامد که، بنا به استدلال وی، غیر ممکن است زیرا هر چیز را پایانی است. در ثانی، ما خود را می‌شناسیم، در حالیکه بحث مذکور نشان می‌دهد که ما نمی‌توانیم نسبت به خودمان شناسائی حاصل کنیم، و این را سهروردی به عنوان امری محال رد می‌کند.

سهروردی در اینجا قائل به این فرض شده که ذات خود را می‌شناسد. چه می‌شد اگر چنین نبود، و ذات غافل از خود بود؟ سهروردی به این نکته پاسخی نمی‌دهد زیرا علم ما به خود ما علمی یقینی است و به نظر می‌رسد، به قول دکارت، آن قدر "واضح و قطعی" است که انسان ممکن نیست تصور خود را از ذات با ذات واقعی بدان‌گونه که حقیقتاً وجود دارد اشتباه کند.

ایراد مذکور در بالا، به عقیده من، نقصی در فلسفه سهروردی است. تردید نیست که ذات خود را می‌شناسد. مع‌ذلک، دلایل فراوان برای این تردید وجود دارد که آیا علم به این ذات همان ذات، به شکلی که حقیقتاً وجود دارد، هست یا نه. مثلاً، درست است که رابطه من با سردردم متیقن و مستقیم است. اما، تصور من از سردردم و مختصات آن، گرچه برای من مُحَرَز است، نباید با طبیعت واقعی آن سردردی که ممکن است هرگز

برای من شناخته نشود، اشتباه گرفته شود. من تصویری از "ذات" خود دارم، اما چگونه بدانم که این خودِ واقعی من است، یا علم من به آن با خود واقعی من مطابقت دارد؟ سهروردی به سؤال مذکور این طور پاسخ می‌دهد که شیوه شناختی که از طریق آن ذات خود را می‌شناسد چنان است که مناسب تحلیلهای منطقی - معناشناختی نیست. لذا، این تمثیل مناسبی نیست که رابطه شخص با سردردش را مقایسه کنیم با علم ذات از خود ذات. اشکال این بحث این است که سهروردی هیچ مجالی برای اثبات ادعای خود به توسط فردی دیگر باقی نمی‌گذارد.

مسئله مذکور مسأله‌ای است که حائری نیز بدان توجه دارد، منتها وی آن را شرح و بسط نمی‌دهد و در واقع آن را موضوعی می‌داند که جای بحث و فحص بیشتر دارد. با این حال، حائری پس از طرح بحثی در باب مفهوم "ادراک" و "حضور"، نتیجه می‌گیرد که علم ما بر ذات خودمان امری است که فراتر از تمایز میان "بود و نمود" می‌رود. او می‌گوید:

اما برجسته‌ترین مشخصه علم حضوری این است که حقیقت بی‌واسطه و عینی شیء، آن گونه که هست، شناخته و معلوم می‌شود (۸۶).

۴. نتیجه‌گیری

پس از آنکه سهروردی در سه بحث آخر نشان داد که ذات با هیچ چیز جز به توسط خود او شناخته نمی‌شود و فقط با حضور صرف حقیقت ذات است که علم به خود ممکن می‌شود، به شرح زیر نتیجه‌گیری می‌کند:

تواز ذات خود و از ادراک ذات خود غائب نیستی، و چون که این ادراک به توسط مثال یا با [اموری] زائد بر ذات ممکن نیست، در

ادراک ذات خود فقط به ذات خود نیازداری که ظاهر بالذات و غیر غایب از ذات است. ادراک ذات به توسط خود ذات باید به سبب خود ذات باشد و نمی‌تواند غائب از آن باشد، همانگونه که اعضاء بدن از قبیل دل، کبد و دماغ و همه برزخها و هیأت‌های ظلمانی و نوری جزو ادراک تو از ذات تو نیستند. ادراک‌کننده ذات تو نه عضوی و نه امری برزخی [و مادی] است، و چنانچه از آن غائب نباشی، ادراک تو از ذات مستمّر و زائل نشدنی خواهد بود (۸۷).

از نظریه علم حضوری سهروردی دو نتیجه‌گیری می‌توان کرد. اول و مهم‌تر اینکه ذات فقط به توسط ذات قابل شناخته شدن است، و بنابراین، شناختن چیزی برابر است با حصول علم به یک شیء بدان حد که رابطه میان این شیء و ذات همانند رابطه میان ذات و خود ذات باشد.

نتیجه‌گیری دوم اینکه هر آنچه به واسطه حضور ذات دانسته نمی‌شود بنابراین بیرون از قلمرو معرفت‌شناختی ذات است. در نتیجه، حصول یقین نسبت به چیزهایی که خارج از قلمرو ذات است، ناممکن می‌باشد.

۵. نتایج عملی تحلیلی فلسفی-تاریخی

با توجه به بحثی که گذشت، می‌توان گفت که نخستین گام در معرفت‌شناسی سهروردی استدلال در اثبات وجود ذاتی است که جوهری غیرمادی و غیرقابل تغییر می‌باشد. اقامه دلیل بر وجود "نفس" وظیفه فلسفه بحثی یا استدلالی است. سهروردی، در مقام فیلسوفی متبحر وظیفه اثبات وجود نفس مستقلی را انجام می‌دهد که به هر حال، صفات متعددی دارد که ملازم آن هستند. این لوازم اجزاء اصلی خود

انسانی^۱ (یا نفس) را تشکیل می‌دهند که وجودشان آشکارتر از آن است که دلائلی بر وجودشان اقامه شود؛ اینها شامل امیال و لذات جسمانی هستند (۸۸).

سهروردی بر این عقیده است که غالباً به نظر می‌رسد نفس چیزی نیست جز مجموعه‌ای از امیال نسبت به جاذبه‌های دنیوی، و نه دو وجود جداگانه؛ [یعنی] "نفسی" لاهوتی یا مابعدطبیعی که امیال جسمانی بر آن افزوده شده است. به منظور نشان دادن این تمایز بسیار مهم، سهروردی تحلیل فلسفی بیشتری را لازم می‌داند تا بدین وسیله کاملاً ثابت شود که "نفس" و صفات آن یک چیز نیستند. تنها در آن صورت است که می‌توان دید که گرچه "نفس" الهی و متعلق به عالم نورانی است، لوازم آن از لحاظ وجودی ریشه در دنیای برزخ [و ظلمانی] دارند. در این شرایط، به فلسفه عقلگرا و استدلالی نیاز است تا تفاوت میان نفس و صفات او را تعیین کند. سومین قدم سهروردی در پرداختن به نفس این است که از جدائی نفس و صفاتش فراتر رود. در این مرحله، سهروردی این گونه استدلال می‌کند که برای آنکه نفس بتواند خود را ظاهر سازد، صفاتی که "حجاب" نفس‌اند باید از بین برود. برای این منظور، سهروردی زهد و ریاضت را تجویز می‌کند و، در ادامه، نوع و ماهیت این اعمال را، بدان گونه که قبلاً بحث شد، مفصلاً شرح می‌دهد. چنین اعمالی نفس را صیقل می‌کند و صفات نفس یکی بعد از دیگری محو می‌شوند. در جریان این وضع، نفس، که رابطه آن نسبت به صفاتش مانند رابطه أعراض نسبت به ماهیت است، تدریجاً "انائیت" خود را ظاهر می‌کند. این فرایند باید ادامه یابد تا نابودی صفات نفس به حد کافی برسد، و وقتی پایان پذیرفت، نفس

1. human ego

بدون آنکه خود حجاب خود شود، در تمامیت خود باقی خواهد ماند. وقتی تو در خود تفحص کنی، در خواهی یافت که آنچه تو به واسطه آن توئی، چیزی نیست جز آنچه که مُدرک ذات خود بود. و آن انائیتِ تو بود و در این امر هر کس که ذات و انائیت خود را ادراک کند با تو [از این لحاظ] مشترک باشد (۸۹).

شیوه‌هایی را که در رساندن نفس به کمال خود و، از این رهگذر، امکانِ ظهور دادن به آن مطرح است، می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. تشخیص اینکه ذات از صفاتش متمایز است.
 ۲. جدا دانستن "نفس" از صفاتش، هم از نظر فلسفی هم از نظر عملی.
 ۳. استفاده از ریاضت به عنوان وسیله‌ای برای امحاءِ صفات و نهادنِ نفس در شکل خالص آن.
 ۴. نفس در شکل خالص آن پدیده‌ای است فرید و بدیهی که چیز بدیهی‌تر از آن نمی‌تواند در وجود بیاید.
 ۵. آنچه از آن، هیچ چیز بدیهی‌تری در وجود نمی‌آید نور است.
 ۶. نفس نور است (نتیجه ۴، ۵).
 ۷. موجودات وقتی در حضور مطلقِ نور قرار گیرند شناخته می‌شوند.
 ۸. موجودات به واسطه حضورِ نفس شناخته می‌شوند (نتیجه ۶، ۷).
- با عنایت به طرح معرفت‌شناختی فوق است که فلسفه و ریاضت جایگاه خود را می‌یابند و فی الواقع می‌توانند در قالب آن سنتی از علم و حکمت که بین فلسفه استدلالی، ذوق عقلانی و عقل عملی پیوند آشتی برقرار می‌کند، تلفیق شوند.

بنابراین، از نظر سهروردی، تعریف علم حضوری چنین است: آگاهی یا حضور شیء یا موضوع شناسائی در برابر ماهیت خود. وی یادآور می‌شود که این ماهیت، که به عقیده او با نفس، نور و علم یکی است،

چنان است که به سبب حضور خود فاصله میان ادراک‌کننده و ادراک شده را پر می‌کند.

از آنجا که همه موجودات نهایتاً از نور ساخته شده، و چون نامعقول است که بگوئیم برای یافتن نور به نور دیگری نیاز هست، برای آنکه رابطه‌ای شناختی صورت پذیرد، حجابی که داننده و دانسته [یا مدرک و مدرک] را از هم جدا می‌کند باید برداشته شود. در این مورد، نفس یا نور، که در فلسفه سهروردی یک چیز هستند، علم نیز هست. بنابراین، [اصلی] دانستن وجود داشتن و وجود داشتن دانستن است، درونمایه معرفت شناختی اصلی سهروردی و یکی از خدمات مهم او به فلسفه اسلامی است (۹۰).

۶ تحلیلی انتقادی از علم حضوری

علی‌رغم نبوغ سهروردی شماری ایراد هست که می‌توان در مقابل پاره‌ای از بحث‌های خاص او اقامه کرد. در اینجا من می‌خواهم چند نکته مسأله‌داری را که از نظریه علم حضوری او برمی‌آید بحث کنم. سهروردی می‌گوید بعد از آنکه در فلسفه مشائی تبحر کامل یافت، متوجه نارسائیهای چنین روش‌شناسی فلسفی گردید. او سپس با افزودن و کاستن بعضی از مباحث، پاره‌ای از جنبه‌های فلسفه مشائی را به اصلاح آورد. در آن نقطه، وی آنچه را که هر فیلسوف نابغه‌ای ممکن است بکند، انجام داد. وی بعداً می‌گوید که به واسطه ریاضت و سپردن طریقت معنوی حقیقت را [طی خلسه‌ای] مشاهده کرد. وی در جاهای متعدد یادآور می‌شود که طریقه ادراک معنوی مستلزم ریاضت و تنسک است.

چیزی که در دعوی سهروردی اشکال دارد این است که او از طریق مشاهده روحانی به صحت و اعتبار اصول فلسفی مورد تأیید خود پی برده

است. این دقیقاً همان چیزی است که عرفان را از فلسفه متمایز می‌کند. مسأله از این قرار است: اگر بحثی یا بحثهایی در آثار سهروردی پیدا شود که آشکارا کاذب یا باطل باشد، چه خواهد شد؟ برای ابطال الگوی فلسفی سهروردی فقط لازم است موردی پیدا شود که در آن سهروردی از یک بحث کاذب دفاع کرده باشد. الحق چند نمونه از چنین بحثهایی وجود دارد:

متکی کردن صحت بحثی فلسفی بر مشاهده روحانی مسائل زیر را به دنبال دارد:

۱. تمام بحثهای فلسفی باید درست باشد، چون در غیر این صورت مشاهده روحانی سهروردی نباید موثق باشد.

۲. تمام بحثهای فلسفی صرف نظر از مغالطه‌های آشکار آنها درست هستند و بنابراین مشاهده [روحانی] موثق است.

همان طور که در بالا متذکر شدم، در مورد اول، پیدا کردن بحثی از بحثهای سهروردی که نقصهای فاحش داشته باشد چندان دشوار نیست. اینکه سهروردی چگونه می‌تواند از این موضع دفاع کند گیج‌کننده است. اگر بحثی از سهروردی را که به هر دلیل برای او مغالطه‌آمیز است نشان دهم، در آن صورت یا باید بپذیرد که مشاهده روحانی او واقعی نبوده، یا اینکه صحت بحثها یا استدلالات فلسفی لزوماً ربطی با مشاهدات عرفانی ندارد. چون سهروردی آراء خود را بر این مقدمه مبتنی کرده است که حقیقت بحثهای فلسفی را می‌توان به توسط اشراق درک کرد، پس تفکیک صحت مباحث و مشاهده روحانی تعدی به آن اصل اساسی خواهد بود که مکتب اشراق بر آن استوار شده است. سهروردی مسلماً قبول نخواهد کرد که تجربه عرفانی وی تجربه‌ای کاذب بوده است زیرا اذعان به چنین چیزی مکتب اشراق را در وضع دشواری قرار خواهد داد.

این بدان معناست که سهروردی مجبور است موضعی اتخاذ کند که صحت تمام بحثها و استدلالهای او، صرف نظر از مغلطه آمیز بودن آشکار آنها، طبق تشخیص قلبی وی امتحان شده، و اعتبار آنها به اثبات رسیده باشد. بنابراین، ابطال استدلالهای او هیچ اهمیتی ندارد چون می داند که در نهایت احکامش صحیح اند. این بحث آن قدرها ادامه نمی یابد و، در واقع، مسأله حتی اساسی تری را پیش می آورد. فلاسفه اشراقی مشرب زیادی بوده اند که استدلالهای یکدیگر را رد کرده اند. بگذارید تنها دو تن از بزرگ ترین استادان این مکتب، سهروردی و ملاصدرا را مورد مطالعه قرار دهیم.

ملاصدرا به تمام دلایل مردی است با عقل فوق العاده و بینش ژرف که فراست فلسفی او با فراست سهروردی قابل قیاس است. ملاصدرا نه تنها با هستی شناسی سهروردی مخالفت می کند، بلکه در شرح خود بر حکمة الاشراق بر پاره ای از استدلالهای بخصوص سهروردی خرده گرفته است.

ممکن است کسی بگوید که ناهماهنگی آشکار میان ملاصدرا و سهروردی فقط در حوزه فلسفی است و در سطح اسرار و دانشهای باطنی موافقت دارند. این نظر احتمالاً در صورتی پذیرفتنی بود که سهروردی و دیگر حکیمان اشراقی اعتبار قضایای فلسفی خود را به درستی و اصالت مشاهدات روحانی خویش مستند نکرده بودند. ملاصدرا و سهروردی هر دو ادعا می کنند که حقیقت را می دانند و هر دو مدعی اند که اعتبار نظرات فلسفی آنان مأخوذ از علمی است که مستقیماً به آنها الهام شده است. از آنجا که اینان با هم اختلاف دارند، یکی از شقوق زیر ممکن است درست باشد:

۱. ناهماهنگیهای موجود نشان می دهد که آنها هر دو بر باطل اند.

۲. ناهماهنگیهای موجود نشان می‌دهد که یکی از آنها بر باطل است.

۳. آنها هر دو بر حق‌اند.

یک راه برای تعیین اینکه ادعای چه کسی درست است، به کارگیری روش مرسوم تحلیل و ارزشیابی است که فیلسوفان به منظور تعیین صحت بحثهای خود به آن اعتماد کرده‌اند. آنهایی که به چنین تحلیلی مبادرت می‌ورزند، زود درخواهند یافت که در آثار ملاصدرا و سهروردی و مفسرانشان مغالطاتی وجود دارد (۹۱). مسأله‌ای که می‌خواهم بدان اشاره کنم مسأله بسیار مهمی است، زیرا اگر صحت بحثهای فلسفی تابع درستی مشاهده روحانی است، پس فلسفه به صورت موضوعی شخصی، ذهنی و نسبی درمی‌آید و شما باید بپذیرید که سهروردی و ملاصدرا و حریفانشان همه بر حق‌اند، که این ممکن نیست چون اینان همدیگر را نقض می‌کنند.

شما ممکن است اعتراض مرا با ذکر این استدلال پاسخ گوئید که حقیقت بستگی دارد به حالت روحانی شخص، و در حالی که فقط مطلق می‌تواند حقیقت مطلق را به طور مطلق بشناسد، علم به همه موجودات دیگر نسبی است. بنابراین، تفاوت‌های موجود میان ملاصدرا و سهروردی سطحی است و نهایتاً آنان با هم موافقت دارند هر چند خود این را نمی‌دانند.

پاسخ مذکور قانع‌کننده نیست چون احکام فلسفی، مخصوصاً آنهایی که طبیعتی عقلگرایانه دارند، به آن شیوه‌ای که ادعاهای عرفانی تن به شرح و تفسیر می‌دهند، به شرح و تفسیر تن در نمی‌دهند. برای توضیح بیشتر مطلب بالا، نمونه زیر را از نظر می‌گذرانیم. فرض کنید سهروردی مدعی است که استدلال زیر درست است و ملاصدرا می‌گوید باطل است.

۱. همه انسانها فانی هستند.

۲. سقراط انسان است (الف)^۱.

۳. سقراط فانی است.

فرض می‌کنیم سهروردی و ملاصدرا هر دو حقیقت را به واقع تجربه کرده‌اند، پس لزوماً باید با الف موافق باشند، زیرا نتیجه استدلال فوق صحیح است و نظر فلسفی آنان مستند به اصالت مشاهده روحانی آنهاست. در این صورت، اختلاف آنها را در این مورد چگونه توجیه کنیم؟ در مواردی از قبیل توصیف حقیقت، یعنی خدا، یا حتی ماهیت تجربه‌ای عرفانی، علت ناهماهنگیها را می‌توان با ذکر این واقعیت توضیح داد که درک شخص از حقیقت به نسبت حالت روحانی اوست. مع‌ذلک، در مواردی از قبیل الف، استدلالی روشن و ساده داریم که آشکارا یا درست است یا باطل. این مورد مسأله‌ای است خاص آنهاست که تحلیلی فلسفی را بر اساس مشاهده عرفانی خود عرضه کرده‌اند.

عبدالرزاق لاهیجی، یکی از سرشناس‌ترین مفسران سهروردی، در کتاب گوهر مراد (۹۲) می‌گوید نتیجه‌ای که شخص از طریق تفکر استدلالی به آن می‌رسد همانند نتیجه‌ای است که از طریق اشراق حاصل می‌شود؛ تنها تفاوت درجه و وضوح است. لاهیجی مسأله مهمی را مطرح می‌کند که سهروردی آن را بدون پاسخ گذاشته است، و آن این است که چه خواهد شد اگر علم به دست آمده از طریق اشراق با اصول کاملاً به اثبات رسیده علم تناقص داشته باشد؟ به نظر می‌رسد سهروردی پاسخ این پرسش را بدیهی تلقی کرده است، بدین ترتیب که فرض می‌کند اشراق و تحلیل فلسفی، اگر "به وجهی درست" صورت گیرد (۹۳)، به نتیجه واحدی

۱. 'الف' نماینده قضیه مقدماتی در این استدلال منطقی است.

خواهند رسید. لاهیجی متوجه هست که غفلت کردن از درستی حکمی منطقی به اعتبار قضاوتی شهودی، ممکن است به بی‌نظمی کشیده شود، زیرا حقانیت آن قضاوت خود قابل اثبات نیست.

پاسخ لاهیجی پاسخی روشن است. وی معتقد است که اگر نتیجه کشف از طریق اشراق مغایر با احکام منطقی بود، شخص نباید ادعا کند که از نور اشراق بهره‌مند بوده است. اگرچه این اصل احکام منطقی را از داوریه‌های شخصی و نظری محفوظ می‌دارد، به قلمرو تفکر استدلالی اولویت می‌دهد. لاهیجی می‌گوید:

پس، صوفی (۹۴) نخست یا حکیم باشد یا متکلم؛ پیش از استحکام علم حکمت و کلام، و بالجمله بی‌استکمال طریقه نظر^۱، خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن، ادعای تصوف، عوام فریبی و شادی باشد (۹۵)

در تشریح بیشتر تفاوت میان احکام فلسفه عقلگرایانه و حکمت، لاهیجی تمایزی بین معرفت به اصول علمی در مقابل امور مابعدطبیعی قائل می‌شود (۹۶). در حالیکه اصول علمی تن به تحقیقات فلسفی می‌دهند. حکمت اشراقی چنین نیست.

خلاصه کلام، در دل مکتب اشراق مسأله‌ای اساسی وجود دارد که بروز آن وقتی است که سهروردی اثبات صحیح اصول فلسفی را وابسته به مشاهدات عرفانی می‌کند. راه‌حل پیشنهادی من این است که به جای دفاع از وجود یک همبستگی بین ادراک روحانی و حقیقت فلسفی، سهروردی باید این دو را از هم جدا کند. کاملاً موجه است که عارف از علم زیست‌شناسی و شیمی بی‌خبر باشد و در عین حال مدعی دانستن

۱. یعنی، بدون بهره‌گیری از اهل نظر در طریق کسب کمال.

حقیقت باشد. بنابراین، سهروردی باید میان حقیقت علمی و حقیقت فلسفی تفاوت قائل شود. او سپس باید این دو را در مقوله دیگری که از طریق تجربه عرفانی حاصل می‌شود جای دهد. چنانچه قرار است سهروردی مسأله‌ای را که در بالا بحث کردم حل کند، باید بگوید که علم به یک مقوله نباید هیچ ربطی به مقوله دیگر داشته باشد. سهروردی باید انضباط فلسفی و مخصوصاً مهارت در فلسفه مشائی را همچنان برای رفتن در پی سنت اشراق، شرط قرار دهد. این فقط در صورتی موجه است که سهروردی فلسفه را انضباط یا تربیتی لازم و نه چیز دیگری به شمار آورد. اما، اشتباه بسیار زیان‌باری خواهد بود که بگوید اعتبار همه احکام فلسفی، خصوصاً آنها که در حکمة الاشراق است، نشأت گرفته از تجربه عرفانی او بوده است، زیرا پاره‌ای از آن احکام و بحثها را حتی مفسران سترگ سهروردی از قبیل ملاصدرا، لاهیجی و سبزواری به وضوح مغالطه‌آمیز شمرده‌اند. صرف نظر از این ایراد، بحثهای فلسفی و داستانهای عرفانی سهروردی مهم‌اند و ارزش خاص خود را دارند. در حوزه فلسفه، آثار او را باید شرحهای استادانه‌ای بر فلسفه ابن‌سینا به حساب آورد، با قید این نکته که تفاوت‌های عمده آنها در زمینه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است.

یادداشتها

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۴۲۲/۳.
۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۱۷/۲.
۳. همانجا، ۱۱۹.
۴. همانجا، ۱۱۳.
۵. همانجا، ۱۲۱.
۶. همانجا، ۱۰۸.

۷. از نظر سهروردی، غاسق آن است که آرزوی بازگشت به نور حقیقی را دارد.
۸. به عقیده سهروردی، هیأت ظلمانیه به مقولات عَرَض تعلق دارد.
۹. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۳۳/۲.
۱۰. برای اطلاع بیشتر درباره این قسمت‌ها، نک. همانجا، ۱۸۷.
۱۱. همانجا، ۲۲۳.
۱۲. همانجا.
۱۳. همانجا، ۱۴۴.
۱۴. برای اطلاع بیشتر درباره فرشته‌شناسی زرتشتی و مزدائی و اسلام، نک. هانری کربن "روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان"، *مجله انجمن ایران‌شناسی*، ش. ۳، (۱۹۴۶): ص. ۳۴ به بعد.
۱۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۷۰/۱.
16. H. Corbin, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn Arabi*, (Princeton: Princeton Press, 1969). 55.
17. R. Evans, "Henry Corbin and Suhrawardi's Angelology", *Hamdard Islamicus* 11, no 1 (n.d.): 12-20.
۱۸. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲۱۱/۳.
۱۹. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۱/۳.
۲۰. همانجا، ۲۱۱.
۲۱. همانجا، ۲۱۳.
۲۲. همانجا، ۲۱۴.
۲۳. همانجا، ۲۱۶.
۲۴. همانجا، ۲۱۷.
۲۵. همانجا، ۲۱۸.
۲۶. همانجا، ۲۲۰.
۲۷. همانجا، ۲۱۱.
۲۸. برای اطلاع بیشتر، نک. اثر هانری کربن درباره تخیل: *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*, trans. Ruth Horine (Ipswich: Golgonooza Press. 1976).
۲۹. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۸۳/۲-۱۸۴.
۳۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳/۱-۴.

۳۱. سهرورزی، مجموعه مصنفات، ۱۹۱۳.
۳۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲۵۴/۲-۲۵۵.
۳۲. همانجا، ۲۵۴.
۳۴. برای اطلاع بیشتر در این باره، نک. همانجا، ص. ۲۵۲-۲۵۴ و پاینویس ص. ۲۴۲.
۳۵. همانجا، ۲۴۲.
۳۶. گروهی از طرفداران نظریه حکمت خالده بر این عقیده اند که عالم خیالی منبعی است که صور و اشکال هنر اسلامی نیز از آن سرچشمه می‌گیرد. از جمله این گروه، افراد زیر را می‌توان نام برد: سیدحسین نصر، ف. شوان^۱، و ت. بورکهارت^۲. نیز، برای اطلاع بیشتر درباره عالم مثل، نک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۴ ش.)؛ و
- D. Shayagan, "Henry Corbin: The spiritual Topography of Iranian Islam, *Iran Nameh* X. no2 (Spring 1992): 280-296.
۳۷. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۳۳/۲-۱۳۴.
۳۸. همانجا، ۱۳۴.
۳۹. همانجا، ۲۳۰، ۲۳۱.
۴۰. همانجا، ۱۱۰.
۴۱. همانجا، ۱۱۰.
۴۲. مقصود از روش سقراطی که نمونه‌های آن در سرتاسر آثار افلاطون، به ویژه در Meno و Symposium آمده، این است که "چیزی" به صورتهای مختلف تعریف می‌شود تا شخص به تعریفی بدیهی که وسیله شناخت مثل نیز هست، دست یابد. روش سقراطی مرتبط است به معرفت‌شناسی افلاطونی و نظریه "تذکار"^۳ که در قلب آن جای دارد.
۱. Aristotle, *Posterior Analytics* (New York: Random House, 1941), 160.
۴۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲۰/۲.
۴۵. همان، ۲۹-۳۶ (کذا)^۴.
۴۶. مجموعه مصنفات، ۱۷/۱.
۴۷. همانجا، ۱۹۹. در سرتاسر کتاب، مخصوصاً در اواخر آن، سهروردی از مشائیان بابت مفهومی که از تعریف و مقولات دارند انتقاد می‌کند.

1. F. Schuon 2. T. Burckhart 3. Theory of recollection

۴. ۱۸-۲۱ درست است.

۴۸. سهروردی، منطق التلویحات به کوشش علی‌اکبر فیاض، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ ش، ص ۱۴.

۴۹. همانجا، ۱۴.

۵۰. برای اطلاع بیشتر، نک همانجا، ص ۱۱۶ به بعد.

۵۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/۳.

۵۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۹۹/۱.

۵۳. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/۳.

۵۴. همانجا، ۸۵.

55. Aristotle, *Posterior Analytics*, 15.

۵۶. چیزی که سهروردی در ذهن دارد مقوله موجوداتی، مانند رنگها، است که نوع و جنس آنها یکی است.

۵۷. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/۱۲.

۵۸. همانجا، بخش ۱۴/۹.

۵۹. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ ش) ۴۵۴-۴۵۷.

۶۰. همانجا، ۴۵۵.

۶۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۷۳/۲.

۶۲. همانجا.

۶۳. همانجا.

۶۴. همانجا.

۶۵. همانجا.

۶۶. همانجا.

۶۷. همانجا.

۶۸. همانجا، ۷۴.

۶۹. همانجا، ۵۴.

۷۰. همانجا، ۵۴.

۷۱. همانجا، ۵۴.

۷۲. همانجا، ۱۸.

۷۳. همانجا.

۷۴. همانجا، ۱۰۴.

۷۵. همانجا، ۲۱.

۷۶. همانجا، ۱۰۴.

۷۷. همانجا، ۱۲.

۷۸. همانجا، ۱۰۷.

۷۹. همانجا، ۱۱۱.

۸۰. مهدی حائری در کتاب:

The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence,

بحث می‌کند که این موردی از تناقض منطقی است که قانون رابطه‌شناسنده و شناخته

نقض می‌شود. برای بحثی کامل، نک. صص ۶۹-۹۲ [از این کتاب].

۸۱. همانجا، ۷۷.

۸۲. همانجا.

۸۳. همانجا، ۱۵۵.

۸۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۱۰/۲.

۸۵. همانجا، ۱۱۱.

86. Ha'iri, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 155.

۸۷. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۱۲/۲.

۸۸. این وجه "نفس" در آثار فارسی سهروردی، که وی در آنها در مورد چنین صفاتی بسیار

صراحت دارد، بهتر بحث شده است. برای اطلاع بیشتر، نک. سهروردی، مجموعه

مصنفات، ۱۷۰/۳-۱۹۱.

۸۹. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۱۲/۲.

۹۰. این مفهوم به صورت یکی از موضوعات بسیار مهم حکمت درآمده، و به توسط استادان

مکتب اصفهان مخصوصاً ملاصدرا، مفصلاً بحث و بررسی شده است. برای اطلاع بیشتر،

نک:

S. H. Nasr, "The School of Isfahan" in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.

M. Sharif (Karachi; Royal Book co., 1983), 904-932.

۹۱. دلیل این مطلب شرحها و نقدهای موجود بر ملاصدرا و سهروردی است که به توسط

فلاسفه سرشناسی چون لاهیجی، سبزواری و امثالهم نوشته شده است.

۹۲. چیزی که لاهیجی را از دیگر فیلسوفان اشراقی متمایز می‌کند این است که او می‌گوید

اگر مشاهده [روحانی] کسی با نتیجه‌گیریهای تحلیل منطقی همخوانی نداشت، در آن

صورت انسان نباید هیچ کدام را تبلیغ کند. بهترین روال کار، به نظر لاهیجی، این است

که حقیقت را تا آنجا دنبال کنیم که با مشاهده روحانی و نتیجه تحلیل فلسفی همخوانی دارد.

۹۳. این بحث سهروردی موجد یک حشو یا همان گوئی^۱ است زیرا اگر مشاهده روحانی کسی با احکام فلسفی همخوانی پیدا نکند [معنایش این است که] او تحلیل خود را درست انجام نداده است. این نوع بحث به محقق بی طرف امکان اثبات بحث را نمی دهد.

۹۴. مقصود لاهیجی از "صوفی" آنهایی هستند که در راه حصول حقیقت با هر فعالیت عقلانی مخالفند. صوفیه با دست کم گرفتن علم نظری بر زهد و ریاضت محض تأکید می کنند.

۹۵. لاهیجی قمی، عبدالرزاق، گوهر مراد، (بمبئی: ۱۹۲۳)، ۱۶-۱۷.

۹۶. همانجا، ۱۶.

تأثیر سهروردی بر فلسفه اسلامی

مکتب اشراقی سهروردی نقطه عطفی در تاریخ فلسفه اسلامی بود، زیرا مسیر و خصلت تفکر فلسفی را از رویکردی صرفاً عقلگرایانه به رویکردی تغییر داد که زهد و ریاضت بخشی از الگوی معرفت شناختی آن به شمار می آمد. بیشتر مکاتب فلسفی که پس از سهروردی پیدا شد، به گونه ای متأثر از تعالیم او بودند. بعضی از آن مکاتب، مانند جنبش شیخیه که با بعضی از رگه های تفکر اشراقی موافق بود، مخالف مکاتب دیگر بود.

مکتب اشراق نه تنها وسیله آشتی دادن دو سنت تصوف و فلسفه مشائی که با هم در تعارض بودند شد، بلکه همسازی و انسجامی میان آنها به وجود آورد. نتیجه این بود که تطهیر باطن و ریاضت شرطی لازم برای تفکر فلسفی گردید، که این نهایتاً به احراز حقیقت می انجامد.

بحث زیر چگونگی انتشار اندیشه های سهروردی را به نقاط مختلف جهان اسلام و اشکالی را که مکتب اشراق نقشی در توسعه مکاتب فلسفی بعدی ایفا کرد، نشان خواهد داد. هدف این نیست که از طریق تحلیل متون، پیوندهای خاصی را که میان سهروردی و جانشینان وی وجود دارد نشان دهیم، بلکه غرض بیشتر نشان دادن نفوذ سهروردی بر مکاتب مختلف فکری است.

ایران بزرگ و شبه قاره هند بود که، به سبب سوابق تاریخی، فرهنگی و

فکری خود، مهد پرورش مکتب اشراق شدند؛ از این دو مرکز بود که نفوذ اندیشه‌های سهروردی در مناطق جغرافیائی زیر انتشار یافت:

الف. ایران بزرگ

ب. شبه قاره هند

ج. سوریه، آسیای صغیر، و آفریقای شمالی

د. غرب

الف. ایران بزرگ

مکتب اشراق سهروردی تأثیری عمیق و پایدار بر سنت علم و حکمت ایران به جای گذارد. تعالیم او و بخش اعظم متون اشراقی به جنبش فلسفی نیرومندی بدل گردید که اوج آن "مکتب اصفهان" بود. شرحها و تفسیرهای استادانه بر تعالیم سهروردی امروز هم با اشتیاق تمام مطالعه می‌شود. چرا سهروردی این چنین مورد استقبال فیلسوفان این دوره واقع شد؟ آیا فقط بدان سبب است که وی بومی ایران بود؟ پاسخ را باید در حال و هوا و محیط مذهبی غنی و متمایل به دانشهای باطنی خود ایرانیان جستجو کرد که آنان را پذیرای اندیشه‌های سهروردی کرد.

دلیل دیگر این بود که مکتب اشراقی سهروردی زمینه‌ای را فراهم کرد که توانستند بر مبنای آن تفسیری رمزی و نمادین از اسلام شیعی تنظیم و تبیین کنند (۱). اسلام شیعی هم بر عقل به عنوان ابزاری برای حصول حقیقت و هم بر قبول و پابندی به علم حضوری، که در اسلام جای بسیار مهمی دارد، تأکید زیادی می‌کند. مکتب اشراق سهروردی بحث فلسفی و انجام ریاضت را توأمأً شرائط لازم برای دستیابی به حقیقت می‌داند.

اتفاقی نیست که فلسفه سهروردی، که بر ارکان علم و عقل عملی هر دو اصرار می‌ورزد، خود را در دوران صفوی که اسلام شیعی به عنوان

مذهب رسمی کشور انتخاب شد، نشان داد. اسلام شیعی، که بر دوازده امام به عنوان زنجیره‌ای از وسائط تجلی نور محمدی تأکید داشت، طبعاً پذیرای تعالیم اشراقی بود.

علاوه بر عوامل مذهبی و فکری که به اندیشه‌های سهروردی امکان ریشه دوانیدن در ایران را داد، تفاسیر و شرح‌های مهمی نیز بود که به استحکام یافتن آراء وی کمک کرد. مهم‌ترین کار شرح شهرزوری (۱۲۸۱/۶۸۰) بر *حکمة الاشراق و تلویحات* بود. نیز تفاسیر استادانی چون ابن کمونه (۱۲۶۹/۶۶۷)، علامه جلی (۶۹۳)، قطب‌الدین شیرازی، اثیرالدین ابهری (۲)، نصیرالدین طوسی، و بالاخره ملاصدرا در نشر اندیشه‌های سهروردی مؤثر بودند. ابهری و طوسی به نوشته‌های مشائی مشرب خود شهرت دارند ولی با این همه سخت تحت تأثیر سهروردی بودند. مثلاً، ابهری، در کتابش، *کشف الحقایق فی تحریر الدقایق*، که نماینده کاملی از تعالیم سهروردی است، شماری از مسائل فلسفی را از دیدگاهی اشراقی بحث می‌کند. پیش از دوره صفوی، چهره‌هایی چون سید حیدر آملی و ابن ابی جمهور و کتاب عمده‌اش *کتاب المجلی* در رسیدن مکتب اشراق به اوج خود در عهد صفویه، نقش مهمی ایفا کردند. جو دینی ایران، ویژگیهای تاریخی و فرهنگی آن، و وجود عنصری اساساً عرفانی در جهان‌بینی ایرانی به تثبیت موقعیت سهروردی به عنوان شخصیتی که ایرانیان خود را با او آشنا احساس می‌کنند، کمک کرد. سیدحسین نصر می‌نویسد: "تا اوائل سده هشتم / چهاردهم، مکتب اشراق به طور قطع در ایران پای استوار کرده بود و از آن به بعد هم جزء مهمی از حیات فکری نه تنها ایرانیان بلکه سرزمینهای شرقی قلمرو اسلام که فرهنگ اسلامی-ایرانی در آن غلبه داشت، باقی ماند" (۳).

جنبش سیاسی نیرومند صفویان و علاقه زیاد سلاطین این سلسله به

روثق زندگی فکری و عرفانی ایران، حکمت اشراقی را در آنچه به "مکتب اصفهان" شهرت یافت به اوج خود رساند. پیش از شروع بحثی دربارهٔ مکتب اصفهان می‌خواهم نگاهی اجمالی به آن فلاسفه اشراقی بیندازم که راه را برای ظهور این مکتب پرنفوذ هموار کردند.

۱. فیلسوفان اشراقی پیش از مکتب اصفهان

در میان چهره‌های مهمی که درست پیش از دوران صفوی ظهور کردند و، به لحاظ تمام منظوره‌های عملی، متعلق به مکتب اصفهان محسوب می‌شوند، صدرالدین دشتکی و پسرش غیاث‌الدین منصور دشتکی هستند. منصور مقدار زیادی دربارهٔ مشائیان نوشت؛ از جمله آثارش شرح او بر اشارات و رساله‌ای در اخلاق است. اما، شرح او بر *هیاکل النور* سهروردی است که حد نفوذ سهروردی را حتی بر بعضی فیلسوفان مشائی نشان می‌دهد. آثار وی معرف کاملی از فلسفه اشراقی است، و مخصوصاً بر ملاصدرا، که غالباً منصور را با او اشتباه می‌گرفتند، تأثیر گذارد. به یک معنا، منصور نمایندهٔ تلاشی موفقیت‌آمیز برای آشتی دادن فلسفه مشائی ابن‌سینا و سنت اشراقی بود.

شماری از دیگر اندیشمندان این دوره نه تنها تعبیری اشراقی از فلسفه ابن‌سینا ارائه کردند، بلکه به عرفان ابن عربی که به واسطهٔ آثار شاگردش، صدرالدین قونوی، به ایرانیان معرفی شد، توجه کردند. در میان این شخصیتها می‌توان ابن تُرکّه اصفهانی (۱۴/۸) را نام برد که تلاش او برای نزدیک کردن فلسفه و عرفان، به گونه‌ای که در اثر عمده‌اش *تمهید القواعد* منعکس است، بر بسیاری از جانشینانش، مخصوصاً سید حیدر آملی، تأثیر گذاشت. آملی اسلام شیعی را با عنایت به مصنفات سهروردی، ابن عربی، و ابن‌سینا تفسیر کرد و هم نهاد یا ترکیبی فلسفی خلق کرد. اثر

مهم آملی، جامع‌الاسرار، نمونه‌ای از نوع تأویل است که مورد عملِ حکمای اشراقی است.

در کنار ابن ابی‌جمهورِ فوق‌الذکر، رجب بُرسی، که مشارق الانوار را نوشت، در میان دیگر چهره‌های این سنت فکری، برجستگی دارد. او نیز تلاش کرد هم‌نهادی از تعالیم عرفانی ابن عربی، آثار مشائیان، و تفکر شیعی پردازد.

درباره‌ی کوشش به قصد عرضه‌ی الگوی فلسفی یکپارچه و منسجمی به همت شخصیت‌های مهم این دوره، سیدحسین نصر می‌گوید:

ادغام تعلیمات اشراقی در تشیع سریع و عمیق... بود، با این نتیجه که طی سده‌های بعد بیشتر اشراقیون از میان شیعیان بوده‌اند. در دوران قبل از صفویان، متکلمینی شیعی از قبیل سیدحیدر آملی و مخصوصاً ابن ابی‌جمهور راه را برای ادغام حکمت اشراقی در دیدگاه تشیع آماده کردند (۴).

فعالیت‌های فلسفی به طور عام و تعالیم سهروردی به طور خاص که دورانی از انحطاط را پشت سر گذارده بود، بار دیگر در عهد صفوی که حیات فکری، مذهبی، عرفانی و هنری ایران به اوج خود رسید، جانی تازه گرفت.

۲. مکتب اصفهان

بنیان‌گذار مکتب اصفهان میرمحمدباقر داماد حسینی استرآبادی معروف به "میرداماد"، و غالباً موسوم به "معلم ثالث"، یکی از برجسته‌ترین چهره‌های عصر خود بود. میرداماد تلاش می‌کرد تا فلسفه ابن‌سینا و سهروردی را احیا کند و آنها را آشتی دهد. او برای نیرو بخشیدن به فعالیت‌های فلسفی در موضعی استثنائی قرار داشت زیرا هم مورد احترام

زیادِ فقها بود هم دربار که او را از فقیهان قشری که به وی اتهام بدعت می‌زدند، محفوظ نگه می‌داشت. "می‌توان او را شارح اشراقی مشربِ فلسفه مابعدالطبیعه ابن‌سینا در عالم روحانی تشیع به شمار آورد" (۵).

ضمن اینکه میرداماد از فلسفه عقلگرایانه مشائیان دفاع می‌کرد، تمایزی بین عقلگرایی و اشراق قائل بود. در حالیکه سهروردی میان فلسفه شرقی و غربی فرق می‌گذاشت، میرداماد بین یمانی، یعنی فلسفه اشراقی، و یونانی، یعنی فلسفه بحثی یونانیان، قائل به تفاوت بود (۶). از طرفی، یمانی که شرقی است معرف فلسفه اشراقی است، و یونانی نماینده فلسفه استدلالی است.

میرداماد درباره شماری موضوعات مهم فلسفی، به خصوص اصالت ماهیت، اظهار نظر کرده است. نکته اصلی فلسفه وی رابطه میان حدوث (آفرینش) و قدم (جاودانگی) عالم است. میرداماد نظر سهروردی را در باب اصالت ماهیت در برابر وجود پذیرفت اما، به عکس اشراقیون که معتقدند عالم مثال و مجردات در ماهیت الهی یا "حدوث ذاتی" آفریده شده است، وی می‌گفت به عقیده او اینها دارای خلقت مادی یا "حدوث دهری" هستند. به نظر وی گرچه علت آفرینش این مجردات می‌تواند در ماهیت یا ذات الهی بوده باشد، رویداد یا معلول در قلمرو مخلوق یا "دهر" صورت گرفته است. میرداماد در قبسات (۷)، از ابن‌سینا فراوان نقل می‌کند و به گونه‌ای آراء وی را تفسیر می‌کند که نظریه "حدوث ذاتی" او را تأیید کند. گروهی از شارحان معاصر (۸) بر این عقیده‌اند که پاره‌ای از شرح‌های میرداماد بر ابن‌سینا صرفاً از دیدگاهی اشراقی است و لذا تماماً صحیح نیست.

میرداماد بخش عمده‌ای از قبسات را به بحثی درباره اصالت ماهیت اختصاص داده است. بحث پیچیده او، که اساساً شبیه بحث سهروردی

است، به این شرح است: بدیهی است که یک موجود نه تنها به سبب وجود خود بلکه به علت ماهیت خود موجود است. حال، در ترتیب آفرینش یا ماهیت مقدم بر وجود است یا برعکس. در هر یک از دو صورت، ترتیب مذکور نمی‌تواند فقط یک ترتیب نظری در ذهن ما یا نظمی اتفاقی باشد که به منظور راحتی کار ملحوظ شده باشد، بلکه این ترتیب باید ذاتی و فطری ساختار وجودی عالم هستی باشد. میرداماد از این بحث نتیجه می‌گیرد که ماهیت یک موجود باید عنصر اصلی باشد، زیرا قابل تصور نیست که موجودی داشته باشیم که از وجودِ خالص و بدون هیچ ماهیتی ساخته شده باشد. سهم بی‌نظیر میرداماد در فلسفه اسلامی وارد کردن مفهوم زمان در ارتباط با تقدم اصالت ماهیت بر وجود است، که شاید مهم‌ترین و غامض‌ترین قسمت فلسفه میرداماد باشد (۹).

در میان پنجاه اثر میرداماد که به احیای فلسفه ابن‌سینا و سهروردی از دیدگاهی اشراقی اختصاص یافته، کتب زیر را می‌توان نام برد: *قَبَسَات*، *تقویم‌الایمان*، *الأفق المبین*، و *تقدیسات*. میرداماد شماری کتاب هم به فارسی نوشته، که از آن جمله است *جَدَوَات*، *الصراط‌المستقیم* و مجموعه آثار فارسی و عربی او با عنوان *مشارق‌الانوار*^۱.

علی‌رغم خدمت میرداماد به فلسفه اسلامی و عرفان شیعی در مقام مؤسس مکتب اصفهان، بزرگ‌ترین موفقیت او تربیت شماری شاگرد بود که بعضی از آنها بر عرصه فکری غلبه یافتند و استاد خود را تحت‌الشعاع قرار دادند. در میان شاگردان میرداماد که به واسطه تدریس و تألیفات خود نقش مهمی در تداوم حکمت اشراقی سهروردی ایفا کردند، می‌توان به

۱. *مشارق‌الانوار* دقیقاً نام مثنوی میرداماد است که در برابر *مخزن‌الاسرار* نظامی سروده است (نک صفا، *تاریخ ادبیات در ایران*، ۳۰۶/۵)، و نه عنوان مجموعه آثار فارسی و عربی او!

نام دامادِ میرداماد، سیداحمد علوی، نویسندهٔ شرحی بر ابن‌سینا، قطب‌الدین اشکوری، که کتابی در تاریخ فلسفه با عنوان *محبوب القلوب* نوشت، و ملا خلیل قزوینی که شرحی بر *اصول کافی* کلینی نوشت و به عنوان یکی از مراجع فقه شیعی شمرده می‌شود، اشاره کرد. شخصیت‌های متعدد دیگری بودند که کمتر شهرت دارند، از قبیل ملا شمس‌اگیلانی که در باب *مسألهٔ خلقت و ازلیت* در فلسفهٔ میرداماد به تفصیل مطلب نوشت و دربارهٔ ملاصدرا اظهار نظر کرد.

دومین چهرهٔ برجستهٔ مکتب اصفهان و حکیم اشراقی با شهرتی افسانه‌ای در ایران، شیخ بهاء‌الدین عاملی است، که نفوذ او فراتر از دایره فلسفه می‌رود و دامنهٔ آن به معماری، فقه، دست‌ورزبان عربی و شعر کشیده می‌شود. عاملی، معروف به "شیخ بهائی" نه تنها به سبب نود کتابی که نوشته مورد احترام است، بلکه بدین لحاظ هم که وی معلم علمای بسیاری که به اصفهان رفتند، بود. اگرچه او به لحاظ کتابهائی که در حکمت نوشته چندان شهرتی ندارد، مع‌ذک او سعی کرده روح حکمت را در طرح‌های معماری خود منعکس کند. شعر صوفیانهٔ او که به سبک مولانا سروده و در *طوطی‌نامه [کذا!]* او بازتاب یافته، شاید بهترین معرفِ آراء عرفانی او باشد.

بزرگ‌ترین توفیق شیخ‌بهائی این است که او علمائی چون ملا محسن فیض کاشانی، سیداحمد علوی، و ملا محمد تقی مجلسی را تربیت کرد، که تمامشان چهره‌های برجستهٔ سنت اشراقی شدند. به همین دلیل و نیز به سبب ره آورده‌های بی‌نظیرش در معماری است که وی شخصیتی تقریباً اسطوره‌ای پیدا کرده، تا جایی که معجزاتی به او نسبت داده شده است.

سومین چهرهٔ مکتب اصفهان، میرابوالقاسم فندرسکی، علی‌رغم شایستگی و نفوذ بسیار گسترده‌اش، از شهرت کمتری برخوردار است. او

به هند سفر کرد و با استادان هندو، که در اثر بزرگش *اصول الفصول* به آنها اشاره می‌کند، فراوان حشر و نشر نمود. در کنار تفاسیرش بر کتبی از دیگر رشته‌های سنتی علوم اسلامی، *مقوله الحکره* و رساله *صناعیه* او را می‌توان نام برد. میرفندرسکی که خلاصه‌ای از حکمت را در شعری معروف به *قصیده حکمیّه* عرضه کرده سعی نموده "دانش تجربی" خویش را، به شیوه دیگر اعضای مکتب اشراق، به کمک مقولات فلسفی ابن سینائی بیان کند. او نیز گروهی از دانشمندان خوب از قبیل ملا رفیعاگیلانی و آقا حسین خوانساری را تربیت کرد. معروف‌ترین شاگردش ملا رجب علی تبریزی، نویسنده *کلید بهشت*، است (۱۰). شخصیت مهم دیگر در مکتب اصفهان ملا محسن فیض کاشانی، بهترین شاگرد ملاصدرا است، که پیش از ۱۲۰ کتاب نوشت. علاوه بر نوشتن کتابهایی در علوم مختلف دینی، وی مطالب فراوانی درباره آثاری چون *فتوحات مکّیه* ابن عربی و *مثنوی مولانا* نوشت. آثار کاشانی نمایانگر عرفان شیعی در عالی‌ترین حد آن است. کار عمده او *مَحَجَّةُ الْبَيْضَاءِ فِي أَحْيَاءِ الْأَحْيَاءِ* مبتنی بر *احیاء العلوم الدینِ غزالی* است. "در واقع، کاری که ملا محسن کرده این است که با دادن رنگ و بوی شیعی به اثر غزالی بر مذاق شیعه امامیه، به احیای آن همت گمارد" (۱۱).

کاشانی یکپارچه‌سازی مکتب اشراق را به کمال خود رساند. او با استفاده از فلسفه عقلگرایانه ابن سینا و اندیشه‌های حکمی سهروردی تحلیلی از اسلام دوازده امامی به دست داد.

از مکتب اصفهان به دو شخصیت سرشناس دیگر، ملا عبدالرزاق لاهیجی و شاگردش قاضی سعید قمی، باید اشاره کرد. شهرت لاهیجی بیشتر به واسطه کار او در حوزه کلام است که آن را در چارچوب حکمت انجام داده است. او که تحت نفوذ ملاصدرا بود شماری کتاب با ماهیتی

صرفاً اشراقی از قبیل حدوث العالم، و شرحی بر هیاکل النور سهروردی، تألیف کرد. قاضی سعید قمی، که به ابن عربی سنت شیعی شهرت یافت، نوشته‌های خود را به نوعی تأویل اختصاص داد که هدفش شرح و بسط معنای رمزی قرآن و دیگر اعتقادات و آئینهای اسلامی بود.

در اواخر عهد صفوی دو حادثه رخ داد. نخست، صوفیه که تا آن زمان از آزادی نسبی بهره‌مند بودند کم‌کم از طرف علمای ظاهری متهم به انحراف از شریعت اسلامی شدند و بنابراین مورد ایذاء و آزار قرار گرفتند. حادثه دوم به ضعف گرائیدن دولت مرکزی و نتیجتاً، سلطه جو زاهدانه و دین مدارانه‌تر بود. مع‌ذلک، علی‌رغم این دگرگونی، شماری حکیم در اواخر دوره صفویان پیدا شدند و اسباب انتقال از دوره صفوی به دوره قاجار را فراهم کردند.

نخستین چهره مهم اشراقی که به این دوره تعلق دارد حسن لبنانی (سده ۱۳/۱۹) است، که تصوف فلسفی او، با علمای ظاهری هماهنگی نداشت و متهم به صوفیگری بود. دومین حکیم قابل توجه این عصر میرزا محمد صادق اردستانی بود، که حکمت تدریس می‌کرد و مجری سنت ملاصدرا بود. در خلال این دوره، چهره‌هایی چون اردستانی و میر سیدحسن طالقانی استفاده از متون اشراقی را در مدرسه آغاز کردند. مثلاً، طالقانی فصوص‌الحکم ابن عربی و حکمة‌الاشراق سهروردی را تدریس می‌کرد ضمن اینکه تحت تأثیر ملاصدرا بود.

علی‌رغم شرائط ناسازگار و خصومت نسبت به تصوف و حکمت، این هر دو رشته تا عصر قاجار که موج جدیدی از فعالیت‌های فکری پیدا شد، بالندگی را ادامه دادند، گرچه این دوره هیچ‌گاه به اندازه عصر صفوی، چهره‌های سرشناسی عرضه نکرد.

پیش از اظهار نظر درباره جایگاه مکتب اشراق در عصر قاجار، لازم

است به دو دلیل مقداری درباره ملاصدرا بگوئیم. یکی به سبب حد تأثیرپذیری او از سهروردی و دیگر به لحاظ اینکه او در دوره صفوی و قاجار میدان‌دار عرصه فلسفه بود. آثار بر جای ماندنی ملاصدرا در فلسفه، که ترکیبی از ابن‌سینا و سهروردی است، مسیر فعالیت‌های فلسفی را در ایران حتی تا به امروز شکل داد و تعیین نمود. بنابراین، سنت اشراقی و تأثیر آن را بر عرفان شیعی در صورتی بهتر می‌توان درک کرد که رابطه فکری بین این دو فیلسوف سترگ، سهروردی و ملاصدرا، روشن‌تر شود.

۳. سهروردی و ملاصدرا

عموماً بر این عقیده‌اند که غلبه سهروردی بر فلسفه اسلامی به اندازه قابل ملاحظه‌ای به دست ملاصدرا محدود شد، حکیمی که نقدها و شرح‌های وی بر تعالیم سهروردی او را به عنوان بالاترین مرجع حکمت متعالیه تثبیت کرد.

سهروردی و ملاصدرا نماینده دو رویکرد متمایز به حکمت هستند. نظام فلسفی ملاصدرا فلسفه سهروردی را دربرمی‌گیرد اما او تغییرات عمده‌ای در آن داده که در نتیجه تعبیرات مشائی ابن‌سینا با اندیشه‌های اشراقی سهروردی در هم تلفیق و ترکیب شده است. جامعیت اندیشه‌های ملاصدرا تفوق او را بر فلسفه اسلامی در ایران تا عصر حاضر پای برج‌انگه داشته است.

مهم‌ترین توفیق ملاصدرا [د. ۱۰۵۰] این است که او مبنای معرفت‌شناسی سهروردی را از نور به اصالت وجود تغییر داد. تغییر مهم این‌گونه صورت پذیرفت که کل ساختار فلسفه سهروردی با یک استثناء دست نخورده باقی مانده است و آن استثنا اولویت اصالت وجود بر اصالت ماهیت سهروردی است.

صدرالدین شیرازی بیش از پنجاه کتاب نوشت که از شرحهائی بر احادیث اسلامی، مانند شرح اصول کافی گرفته تا تألیفات مشائی او از قبیل کتاب شرح الهدایه را دربرمی گیرد. کتابهائی هم دارد که در آنها به دفاع از اصول اشراق برخاسته است، از قبیل الشواهد الربوبیه، حکمة العرشیه، شرح معروف او بر حکمة الاشراق سهروردی موسوم به تعلیقات علی شرح حکمة الاشراق، و بالاخره شاهکار او، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الاربعه العقلیه.

فلسفه ملاصدرا هم نهاد بی نظیری از جریانهای فکری عمده در اسلام به دست می دهد. این جریانها، همان گونه که سیدحسین نصر می گوید، بدین شرح اند:

کلام، فلسفه مشائی، حکمت اشراقی و عرفان. در ملاصدرا ما عناصری از غزالی، ابن سینا، سهروردی و مخصوصاً ابن عربی می بینیم. به علاوه، تصوف، به ویژه در وجه عرفانی آن، به عنوان پس زمینه کل این ترکیب یا هم نهاد عمل می کند (۱۲).

تفاوت اصلی میان ملاصدرا و سهروردی در آراء هستی شناختی آنهاست. به عقیده ملاصدرا، که طرفدار اصالت وجود و درجات موجودات (تشکیک) بود، هر موجود جایگاه وجودشناختی متفاوتی دارد. ملاصدرا که وجود محض را همان وجود مطلق می داند، بر این عقیده است که در میان همه درجات موجودات وحدتی است که از وجود [محض] صادر می شود. تا اینجا، نظام فلسفی ملاصدرا مشابه نظام سهروردی است، با این تفاوت که ملاصدرا وجود را جایگزین نور کرده است.

چیزی که تفاوت عمده میان این دو اندیشمند را پدید می آورد توصیف آنهاست از سلسله مراتبی که هر دو مدافع آنند. ملاصدرا می گوید سلسله مراتب در مورد قلمرو وجود قابل اعمال است و نمی تواند ماهیت را

شامل شود (۱۳). سهروردی نقطه‌مقابل را می‌گیرد، بدین ترتیب که می‌گوید درجه‌بندی موجودات تنها وقتی معنا پیدا می‌کند که در مورد ماهیات به کار رود. سید جلال آشتیانی، در کتاب خود هستی از نظر فلسفه و عرفان (۱۴) بحث مفصلی درباره‌ی جدال میان دیدگاه سهروردی و ملاصدرا درباره‌ی وجود و هستی دارد. او نظر ملاصدرا را این‌گونه خلاصه می‌کند: "هر موجودی که صاحب ماهیت است باید معلول باشد، و وجودی که صرف الوجود است، ... واجب الوجود است" (۱۵).

بنابراین، از نظر ملاصدرا، وجود مقدم بر ماهیت و لذا اصلی است زیرا نخست چیزی باید وجود داشته باشد و سپس دارای ماهیت گردد. اساساً این بحث است که در مرکز فلسفه‌ی ملاصدرا قرار دارد.

به عقیده‌ی آشتیانی تعبیر دیگری از بحث ملاصدرا هست که از تفاوتی که سنتاً میان ماهیت و وجود قائل بوده‌اند، فراتر می‌رود. آشتیانی این‌گونه اظهار نظر می‌کند که ملاصدرا هم در اسفار هم در مشاعر نظریه‌ای بینابینی مطرح می‌کند که در حکم آشتی یا تقریبی است میان آنهایی که به دفاع از اصالت ماهیت و آنان که در تأیید اصالت وجود بحث می‌کنند. آشتیانی می‌گوید، چون همه‌ی موجودات به لحاظ جایگاهشان در سلسله مراتب وجود اساساً متفاوتند، ماهیت و وجود یکی و یک چیز می‌شوند زیرا هر موجودی دارای یک جایگاه وجود شناختی است که درجه‌ی وجودی او را تعیین می‌کند و این جایگاه هویت یا ماهیت او را به او ارزانی می‌دارد.

در واقع همین بحث مذکور است که شعاع نفوذ سهروردی را بر ساختار هستی‌شناسی ملاصدرا نشان می‌دهد. بحث ملاصدرا را می‌توان "موضعی بینابینی"، که فراتر از تمایز مرسوم ماهیت / وجود می‌رود، خواند و گفت که اینها دو جنبه از حقیقتی واحدند (۱۶).

بحث همه‌ی جنبه‌های از تفاوت‌های میان این دو حکیم بزرگ بیرون از

حوصله کتاب حاضر است. کافی است بگوئیم که هر دو شخصیت تأثیری پایدار بر ساختار فکری ایران، شبه قاره هند و مخصوصاً بر تشیع بر جای نهادند. به سبب دشمنی فقهای ظاهری و قشری، تعالیم ملاصدرا برای حدود یک سده در مراکز علمی تدریس نشد. با وجود این، به مجرد اینکه، در اوائل دوره قاجار، آثار مذکور از نو رواج یافت، در صدر مطالعات دانش پژوهان قرار گرفت.

۴. عصر قاجار

عصر قاجار در ایران نیز شاهد دوران پرباری از فعالیت‌های فلسفی بود. این فعالیتها را می‌توان به دو گرایش عمده تقسیم کرد، یکی اکثریتی که سنت تعالیم سهروردی و صدرائی را ادامه دادند، و دیگری آنهایی که، مانند شیخیه، مخالف آن اکثریت بودند.

شاید به دلایل سیاسی، تعالیم ملاصدرا و نظرات عرفانی شیعه، تا زمان ملاعلی نوری که خود را وقف تدریس و تبلیغ فلسفه ملاصدرا کرد، مورد استقبالی که شایسته آن بود قرار نگرفت. شرح نوری بر اسفار و مشاء و تربیت گروه زیادی عالم نوری را یکی از سرشناس‌ترین چهره‌های عصر قاجار ساخت.

حاج ملاهادی سبزواری (۱۹/۱۳) شارح اصلی نظریه اشراقی در عصر قاجار است، و احیای تعالیم سهروردی عمدتاً مرهون تلاشهای اوست. سبزواری، که طرفدار تعالیم ملاصدرا بود، نزد ملا اسماعیل کوشکی و ملاعلی نوری در اصفهان درس خواند. زهد و ریاضت یکی از دلایلی است که چهره‌ای افسانه‌ای از سبزواری ساخت. تأکید وی بر ریاضت به عنوان عنصری لازم در تربیت فلسفی در اشعارش (۱۷) بیش از جاهای دیگر آشکار است، و نیز در احیای وجه عملی اشراق اهمیت دارد. اگرچه

بعضی فیلسوفان پس از ملاصدرا، تأکید سهروردی را بر ریاضت کوچک می‌شمردند، این تأکید در نیرو گرفتن جنبه‌های عملی اشراق مهم بود. آثار سبزواری، به ویژه شرح منظومه (۱۸) برای طلبه فلسفه اسلامی در ایران به صورت متون معیار در آمده است. این آثار بحث کاملی از فلسفه و منطق ارائه می‌کنند و ایرادهائی بر اسفار ملاصدرا، مخصوصاً نظریه اتحاد عاقل و معقول و ترکیب صورت و ماده او وارد می‌کنند. هر چند سبزواری توجه خود را بر فلسفه ملاصدرا متمرکز کرده بود، آثار او را شرحهائی بر نظریه اشراق به شمار آورده‌اند، به ویژه تفسیری که بر شواهد الربوبیه ملاصدرا نوشته و کتابی که به نام اسرارالحکم به فارسی تألیف کرده است. شرح سبزواری بر اسفار ملاصدرا، یکی از جامع‌ترین تفاسیری است که بر این اثر نوشته شده (۱۹)، و شرح او بر مفاتیح‌الغیب ملاصدرا، مجموعه آثار ارزشمندی است هم برای طلبه ملاصدرا هم برای دانشجویان مکتب اشراق. علاقه سبزواری به تصوف در اشعار صوفیانه او و در شرحش بر مثنوی ملای رومی - اثری کلاسیک از شعر صوفیانه فارسی - بیشتر به چشم می‌خورد. همچنین گفته می‌شود (۲۰) که سبزواری شرحی بر الهیات ابن‌سینا نوشته که از میان رفته است.

بسیاری از محققان دانشمند در باب پاره‌ای از مسائل دشوارتر فلسفی از او نظر می‌خواستند و سبزواری به پرسشهای آنان کتباً پاسخ می‌گفت. در یکی از پاسخهای کمتر شناخته شده‌اش، سبزواری به هفت سؤال که فیلسوف معاصر وی، میرزا ابوالحسن رضوی (۲۱) از او کرده جواب کوتاهی می‌دهد. چون سؤال هفتم به موضوع علم حضوری پرداخته و حد تأثیرپذیری سبزواری را از سهروردی به وضوح نشان می‌دهد، ما تمام آن بخش را در اینجا می‌آوریم. این ترجمه ضمناً نشان می‌دهد که نظریه علم حضوری بسیار مورد علاقه حلقه اندیشمندان آن زمان بوده است.

پرسش شماره ۷:

میرزا ابوالحسن رضوی: "طریقه کشف و شهود (۲۲)، که علمای صوفیه ذکر کرده‌اند حقیقت دارد یا نه، و آسان یا مشکل؟ و با وجود اختلاف در طریقه اهل کشف، چگونه قطع به حقیقت کشف حاصل گردد؟ باری، به مضمون فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون^۱، و به مضمون واللّه اخرجکم من بطن امهاتکم لا تعلمون شیئاً^۲ و حدیث ما اوجب الله علی الناس السؤال الا و اوجب قبل ذلك علی العلماء ان یجیبوهم عما یسئلون^۳، جسارت نموده، در حالت اضطراب احوال و تلاطم امواج هموم و غموم و تراکم افواج پریشانی، به این مختصر عریضه مُصدِّع شد. التماس آن است که جواب را به زودی ارسال فرمایید. قواعد سعادت دو جهانی مُمَهَّد و اساس روشندلی مؤیَّد، جان از خردشاد، و دل از هر بند آزاد."

سبزواری:

کشف را اصلِ اصیلی است و آن معنوی است و صوری. معنوی کشفِ علمی است که مطالبِ عالیهِ خودشناسی و خداشناسی و معادشناسی به حدس رسیده شود، یا به فکر موقن^۴ شود با زیادتِ وضوح و انکشاف که از مُزاوَلت^۵ علوم حقیقیه حاصل

۱. از اهل ذکر بپرسید اگر نمی‌دانید، ۱۶ (نحل) / ۴۳.

۲. خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالیکه هیچ نمی‌دانستید، ۱۶ (نحل) / ۷۸.

۳. خداوند به مردم [عادی] تکلیف نکرد که پرسشها را پاسخ گویند بلکه علما را تکلیف کرد جواب گویند. ۴. موقن: به درستی و به یقین دریافت شده.

۵. مزاوَله: به کاری اشتغال ورزیدن، ممارست کردن.

آید... . ذهن از "علم الیقین به عین الیقین انجامد. چنانکه خداوند تبارک و تعالی مراتب یقین را در نار جاری فرموده. جائی فرموده: كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ^۱. و حق الیقین را جائی دیگر از کتاب مجید فرماید که: وَ تَصْلِيَةُ جَحِيمٍ. إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ^۲. ... پس مراتب معرفت نور خدا مانند مراتب معرفت نار است؛ مثل آنکه کس نار ندیده باشد، ولی شنیده باشد که موجودی می باشد که هر چیز را که به او می رسد مُتَصَف به صفات خود می سازد، به مثابه ای که او را ناچیز گرداند و هر شمع و چراغ که از آن مُقْتَبَس گردد، چیزی از آن نکاهد. و هر چه از او جدا شود و دور افتد، به ضد او باشد در طبع، آن چون دود تیره است. و در ظلمت خلیفه انوار علویه^۳ است، که [اگر] قدر برگ صنوبری از آن را در بزم گذارند همه را روشن دارد، که الوان در آن بزم و اشکال به نور او هویدا گردند... هر گوهر قیمتی را که در آن بزم گذارند، این گونه کارها از آنها نیاید، بلکه در اِضَائِت^۴ ... و تسخین^۵ چنانکه شمس را خلافت کبری است، نار را خلافت صغری است از حق تعالی لاحول و لا قوّة الا بالله، و آن موجود را نار و آذر و ... خوانند. پس کسانی به مجرد تقلید اعتقاد به آن پیدا کنند؛ و کسانی طالب او شوند و از دود یا اثری دیگر اعتقاد به آن کنند، به منزله کسانی که ایمان غیبی به خدا دارند به ادله عقلیه؛ و

۱. حقاً اگر به طور یقین می دانستید، البته دوزخ را مشاهده خواهید کرد. و سپس به چشم یقین می بینید، ۱۰۲ (تکواثر) ۲/۵-۷.
 ۲. و جایگاهش آتش دوزخ است. این (وعد و وعید) البته حق و یقین است، ۵۶ (واقعه) ۹۴-۹۵. ۳. علویه: بلندترین؛ بهترین؛ بالا ۴. اِضَائِت: روشن کردن
 ۵. تسخین: گرم گردانیدن

کسانی به نورِ او رسند و اشیاء را به نورِ او مشاهده کنند؛ و کسانی جرمِ آتش ببینند و رفعِ حجاب شده باشد در حق ایشان. و اینها به منزلهٔ اصحابِ عین‌الیقین باشند در معرفتِ خدای تعالی. و کسانی مانند "حدیدهٔ مُحَمَّاة"^۱ به وصولِ آتش تأثیرِ آتش در آنها پیدا شود و اینان به مثابهٔ اربابِ الیقین باشند در معرفتِ خدا. و این دو صنف اهلِ کشفِ حقیقی و ایمانِ عیانی و عارفِ ربانی باشند، و اصنافِ سابقهٔ مؤمنینِ بالغیبِ علی مراتبهم و عالمِ بالله باشند. و کشفِ صوری تمثلیِ صُور است به نحو جزئیت برای حواسِ خَمس و منقسم شود به اندازهٔ محسوسات پنجگانه. پس کشفِ بصری مانند رؤیتِ اصحابِ تجرید از مرتاضین اقسامِ انواری را که در جای خود مشروح است^۲. یا اشکال و اشباح و سمعی که تقرفی الأسماع^۳ باشد، شنیدنِ اصواتی است مُبَهَّجَه^۴ و کلماتی است لذیده یا اصواتی مَهولَه^۵ که اشعار به قهر و وعید دارد به تقریبِ صدورِ سوءِ ادبی از سالک^۶، و شَمِّی چون تَنْشُقِ نَفَحَاتِ^۷ است، اِنَّ لِلَّهِ فِي اَيَّامٍ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ اَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا^۸، و ذوقی مثلِ ما قال رسولُ اللّٰه (ص): "اَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيُسْقِينِي"^۹، و لمسی

۱. حدیدهٔ مُحَمَّاة: آهن گداخته، آهن گرم شده
۲. نمونهٔ کشفِ بصری رؤیتِ اقسامِ انوار توسط اهل تجرید است، که در جای خود شرح داده‌ایم (یا شرح داده خواهد شد).
۳. نقر فی الاسماع: ثبت و جایگزین شده در گوشها
۴. مُبَهَّجَه: مسرورکننده (از مصدر اِبْهَاج). ۵. مَهولَه (یا احتمالاً مَهولَه): ترس آور.
۶. اصوات مَهولَه: نشان قهر و انذار است که اگر سوءِ ادبی از سالک مشاهده شود، رخ می‌دهد. ۷. تَنْشُقِ نَفَحَاتِ: بوئیدن بویهای خوش
۸. راستی پروردگار را در زمانهٔ شما وزشها و جلوه‌هائی است، به هوش باشید و به سوی آن بروید. این حدیث به صورت اِنَّ لِرَبِّكُمْ... نیز آمده است.
۹. شب را نزد پروردگارم می‌گذرانم و او مرا طعام و نوشیدنی می‌دهد.

مثلِ ما قال وَضَعَ اللَّهُ كَفَّهُ بَيْنَ كَتْفَيْ فَوْجَدَتْ بَرَدَهَا بَيْنَ ثَدْيَيْ^۱.
 و کشفِ صوری از احکام تجلیات اسم سمیع و بصیر و مُدرک
 خیر است، چنانکه معنوی از احکام مظهریت اسم علیم حکیم
 است؛ و اما آسانی و دشواری. پس معلوم است که طریقت
 مرتضویه دشوار است مگر آنکه به عشق و شوق آسان گردد.
 و اما اختلاف در طریقهٔ اهل کشف پس نباید مانع راه سالک
 علمی و عملی شود که اختلاف همه جا هست. آیا در ظاهرِ کلام
 خدا که اَصْدَقِ قَائِلین است و در ظاهر احادیث نبویه و ولویّه^۲
 نیست؟، چه جای آنکه طولِ مزاولت و ممارست علوم و معارف
 می خواهد تا توفیق و توافق بیند" (۲۳).

شخصیت بسیار مهم دیگر در ترویج تعالیم سهروردی محمدرضا
 قمشه‌ای است. او سهروردی، ملاصدرا و ابن عربی را به سنت سبزواری
 و دیگر استادان این دوره تدریس کرد. در واقع، تلاش او در یکپارچه
 ساختن سنت اشراقی با عرفان ابن عربی و فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ ملاصدرا
 بود که وی را یکی از مهم‌ترین مراجع فلسفهٔ اسلامی در این دوره ساخت.
 در اواخر عصر قاجار، ملا عبدالله زُنوزی و پسرش ملاعلی زُنوزی
 شرحهائی به سبزواری نوشتند. اینان و میرزا مهدی آشتیانی به عنوان
 مهم‌ترین مبلغان اشراق و ملاصدرا شدند. علی زُنوزی نه تنها به سبب
 شرح مهمش بر آثار ملاصدرا، به ویژه *اسفار*، اعتبار زیاد دارد، بلکه بدین
 علت نیز که او نمایندهٔ نخستین رویاروئی فلسفه سنتی اسلامی با فلسفهٔ
 اروپائی در ایران بود. علی زُنوزی، به اشارهٔ یکی از شاهزادگان قاجار،

۱. خدا دست خود بین کتفهایم نهاد و من خنکی آن را در سینهٔ خویش احساس کردم.

۲. وَلَوَيْه: منسوب به ولیّ (قس. نبی و نبوی).

جوایه‌ای به فلسفه جدید اروپائی، به خصوص به امانوئل کانت، تهیه کرد. جوایه او، یعنی کتاب *بدایع الحکمه*، پایگاه ویژه‌ای در دوره قاجار نصیب وی کرد.

ملا عبدالله زنوزی کتاب مهمی درباره فلسفه اشراقی با عنوان *لمعات الهیه* نوشت که نشان می‌دهد چگونه تعالیم سهروردی و ملاصدرا بر فلاسفه عصر قاجار تأثیر گذاشت.

به واسطه شمار زیادی از پیروان سهروردی و ملاصدرا و جهت‌گیری فلسفی آنها حکمت الهی به حکمای جدید و معاصر در دوره قاجار منتقل گردید. از جمله چهره‌های سرشناس این دوره می‌توان محمد اسماعیل اصفهانی، ملا محمد جعفر لنگرودی، ملا اسماعیل خواجه‌نوی، میرزا مهدی آشتیانی و میرزا طاهر تنکابنی را نام برد. اینها تشکیل دهنده جریان فکری در میان دیگر جریانهای بودند که آنها نیز نسبت به مکاتب صدرائی و اشراقی واکنش نشان دادند؛ برجسته‌ترین این جریانها حرکت شیخیه بود.

۵. مکتب شیخیه

شیخیه که حرکت آنها توسط شیخ احمد احسانی (۱۱۵۳/۱۷۵۳) آغاز شد، دسته دیگری از پیروان اندیشه‌های سهروردی و ملاصدرا در ایران عصر قاجار بودند (۲۴). شیخیه که به نظر می‌رسد بیش از آنچه خود به آن معترفند از تعالیم ملاصدرا تأثیر پذیرفته‌اند، بسیاری از آراء سهروردی را که ملاصدرا معرفی کرده، مردود می‌شمارند.

گرچه شیخیه به نظریه ساختار سلسله مراتبی عالم که سهروردی مطرح کرده معتقدند، هستی‌شناسی او را که مبتنی بر نور است، رد می‌کنند. با وجود این، آنان وجود عالمی میانجی بین فرشتگان و ارواح

انسانی را، که قلمرو نور محض می خوانند، می پذیرند. کوشش شیخیه برای آشتی دادن اندیشه‌های اشراقی خود با موضوعات کلامی سنتی‌تر شاید ریشه تضاد آنان با مکتب اشراق سهروردی باشد. با اینکه به تصور سهروردی درجات موجودات همان شدت‌های مختلف نور هستند، شیخیه می‌گفتند هم عالم برزخ هم عالم مجرد، "هورقلیا"، واقعی هستند (۲۵). تقریباً همه چهره‌های برجسته این حرکت، از قبیل شیخ کاظم رشتی و [حاج محمد کریم خان] کرمانی، علی‌رغم اختلاف‌هایشان، متأثر از تعالیم سهروردی و شکل باز تدوین شده آن تعالیم توسط ملاصدرا بودند.

۶. دوره معاصر

عصر طلائی فعالیت‌های فلسفی در دوران صفویه و ادامه آن در دوره قاجار، آن طور که از بعضی محققان اندیشه‌های اسلامی در غرب ممکن است استنباط شود، ناگهان متوقف نشد. این سنت هنوز هم تا به امروز زنده و فعال است. فلسفه سهروردی و عمده‌ترین شارح او ملاصدرا با چنان کمالی در نسج تفکر فلسفی ایرانی بافته شده که تا زمان حاضر شالوده تعالیم فلسفه سنتی در ایران باقی مانده است.

در ایران معاصر، تدریس حکمت ادامه دارد و در حال بالندگی است. در میان بزرگ‌ترین استادان تعالیم سنتی و نظریه اشراق علامه سیدحسین طباطبائی، نویسنده المیزان، و علی والحکمة الالهیه، نهایت‌الحکمه و بدایة‌الحکمه است. او شرح‌های متعددی بر ملاصدرا و عقاید اشراقی، از جمله حواشی تازه‌ای بر اسفار، تألیف کرده است. دیگر شاگردان سنت اشراقی سیدمحمد کاظم عصار، مؤلف اثر مهمی درباره حکمت متعالیه به نام ثلاث رسائل فی الحکمة الاسلامیه، و ابوالحسن رفیعی قزوینی، مدافع اصلی مکتب ملاصدرا در نیم قرن گذشته، هستند. قزوینی شماری محقق

ممتاز تربیت کرده است، از جمله سیدجلال‌الدین آشتیانی که شاید پرکارترین نویسنده در حوزه فلسفه سنتی در ایران امروز باشد. او درباره تعدادی از شارحان و مؤلفان سنت اشراقی آثار فراوانی تألیف کرده است (۲۶). فهرست دانشمندان معاصر که چراغ حکمت را فروزان نگه داشته‌اند طولانی است.

از زمان تأسیس دانشگاهها در ایران طی سالهای اخیر، تدریس فلسفه و حکمت اسلامی بیرون از مدارس قدیمه برای نخستین بار آغاز شد. تسهیل بیشتر این امر با ظهور دانشمندانی صورت گرفت که نه تنها در تعلیمات سنتی استادند بلکه با شیوه‌های تفکر غربی نیز نیک آشنا شده‌اند. از آن جمله‌اند میرزا مهدی حائری یزدی و سیدحسین نصر.

حائری یکی از استادان سنتی فلسفه اسلامی است که آشنائی گسترده او با غرب نماینده یکی از معدود نمونه‌های مواجهه‌ای جدی میان فلسفه سنتی اسلامی و الگوهای فلسفی غرب است. جایی که این مواجهه به بهترین وجهی انعکاس یافته کتاب حائری موسوم به اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری [به انگلیسی] است (۲۷).

سیدحسین نصر شارح دیگر فلسفه سهروردی است که برای اولین بار متون نوشته‌های فارسی سهروردی را ویرایش، و آنها را هم به فارسی زبانان هم به غریبان معرفی کرد. آشنائی کامل وی هم با تفکر غربی هم با فلسفه سنتی اسلامی به او امکان داده تا نظریه اشراقی را به گوش مستمعان غربی برساند. او، از طریق تألیفات و سخنرانیهای بی‌شمارش جای خود را به عنوان شارح اصلی عقاید اشراقی در غرب باز کرده است. در میان آثار مهم او به زبان انگلیسی، مقدمه‌ای بر اعتقادات کیهان‌شناختی اسلامی و مقالات صوفیانه است. مهم‌ترین آثار فلسفی او عبارتند از: "علم و

مقدسات"؛ سه حکیم مسلمان؛ صدرالدین شیرازی و حکمت متعالیه او؛ دین و نظم طبیعت (۲۸).

افزون بر خدماتهای عمده‌اش در نشرِ تعالیم سنتی سهروردی، ملاصدرا و دیگر عرفای شیعی، نصر شماری محقق ممتاز از قبیل چیتیک، مؤلف و مترجم آثار زیادی در حکمت، تربیت کرده است.

ب. هند

حکمة‌الاشراقِ سهروردی در هند به سانسکریت ترجمه شد و مخصوصاً مورد استقبال اقلیت زرتشتی در آن سامان واقع شد. علاوه بر حکیمان و افراد دانشمندی که به هند رفته بودند، علاقه شدید سلطان محمد بن تغلق (۷۲۵/۱۳۲۵) به مباحث فلسفی و نظری به گسترش مکتب اشراق کمک کرد. این سلطان، که مبالغ هنگفتی برای ساختن کتابخانه‌ای تخصیص داد، مخصوصاً به آثار ابن سینا علاقه‌مند بود. سید اطهر عباس رضوی در کتاب خود به نام تاریخ اجتماعی - فکری شیعه اثنی عشری در هند (۲۹). می‌گوید به احتمال بسیار زیاد آثار خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین شیرازی جزو متون اشراقی بود که هواداران سهروردی به هند برده بودند. اگر درة التاج، مهم‌ترین کار شیرازی، چنانکه رضوی اظهار می‌کند (۳۰)، در هند موجود بوده، پس احتمال دارد که دیگر آثار اشراقی نیز در دسترس بوده است. بنابراین، به نظر می‌رسد اندیشه‌های سهروردی از طریق شرحهای موجود بر تعالیم اشراقی، در اختیار و مورد بحث محافل علمی هند بوده است.

نمونه دیگری از انتشار آراء سهروردی را می‌توان در این امر دید که چند مرکز دینی به همت سَنَد نظام‌الدین در اوایل سده پانزدهم میلادی تأسیس شد. علاقه وی به این موضوعات، عالم اشراقی معروف،

جلال‌الدین دوانی، را بر آن داشت که سفر به هندوستان را وجهه همت قرار دهد: اما، دوانی وقتی بازگشتِ دو تن از دوستانش را که برای تحقیق بیشتر به منطقه رفته بودند انتظار می‌کشید، در گذشت. دوانی، که یکی از شارحان مشهور سهروردی بود، *لوايح الاشراق في مكارم الاخلاص و شواكل النور في شرح هياكل النور* را نوشت، که اثر دوم تفسیری بر *هياكل النور* سهروردی است. اگرچه دوانی به هند نرفت، بسیاری از شاگردانش رفتند. شخصیت‌هایی چون میرمعین، میرشمس‌الدین، و بالاخص ابوالفضل کازرونی با اشاعه حکمت متعالیه معلم خود، راه او را دنبال کردند. مکتب سهروردی در هند، همچنان به رشد خود ادامه داد و با قدرت یافتن اکبر، انتشار اندیشه‌های اشراقی به اوج خود رسید. شور و شوق اکبر و روحیه تساهل او نسبت به اندیشه‌های نو و ادیانِ نوعِ جوی را فراهم آورد که حکما برای تدریس آزادانه تعالیم اشراقی بدان نیاز داشتند، تعالیمی که در حال و هوای فرهنگ هندی، موطن جدیدی یافته بود. به این دلیل بود که شمار زیادی از حکما از ایران به هندوستان نقل مکان کردند، و آنجا در مراکز علمی متعددی رحل اقامت افکندند. بدائونی، در کتاب خود، *منتخب التواریخ*، شرحی از بعضی از این خبرگان به دست می‌دهد. او در این اثر می‌گوید:

گروهی از پزشکان این ناحیه چنان در طب نظری خبره و در طب عملی ماهر بودند که معجزاتی چون معجزات موسوی می‌کردند و دم مسیحیایی حضرت عیسی را به یاد می‌آوردند (۳۱).

در میان برجسته‌ترین استادان مکتب اشراق در این دوره اینها بودند: خطیب ابوالفضل کازرونی که در احمدآباد اقامت گزید، شیخ مبارک نگوری و پسرش شیخ فضل، و بالاخره خودِ بدائونی. سنت اشراقی تا عصر حاضر همچنان به بالندگی خود در هند ادامه داده، حتی در سنتی و

محافظه کارانه‌ترین مراکز (۳۲). در حقیقت، ثمره سرازیر شدن آن همه حکیم بود که آثار متعددی درباره سهروردی نوشته شد؛ بهترین نمونه این آثار شرح احمد بن هروی، انواریه، بود (۳۳). این شرح که اثری اصیل درباره سهروردی و به فارسی نوشته شده، گزارش جامعی از حکمة الاشراق سهروردی به دست می‌دهد. احمد بن هروی، که در سده ۱۱ / ۱۷ در هند می‌زیست (۳۴)؛ از تفاسیری چون تفسیرهای قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری استفاده کرد، که نشان می‌دهد این تفسیرها حتماً در آن زمان از طریق هواداران سهروردی در هندوستان قابل دستیابی بوده است.

نفوذ سهروردی در هند از حلقه شخصیت‌های اشراقی مشرب در گذشت و بر طریقه صوفیان چشتی تأثیری عمیق بر جای نهاد. شماری مکاتب عرفانی دیگر بودند که، مانند مکتب "خیرآبادی" با آن گرایش شدید منطقی - فلسفی خود، تحت تأثیر سهروردی قرار گرفتند. همچنین، استادان بزرگی از قبیل ولی‌الله و شیخ احمد سهرندی و مکتب‌های عرفانی آنان متأثر از اندیشه‌های اشراقی سهروردی بودند، هرچند که حلقه پیوند آنها با سهروردی تحقیقات بیشتری را می‌طلبد.

عرصه فکری فرهنگ هندی طی دو دوره جداگانه با سهروردی آشنائی حاصل کرد. نخست، همان‌گونه که بحث شد، اولین دو سده پس از مرگ سهروردی بود. دومین مواجهه هند با اندیشه‌های اشراقی سهروردی از طریق حکیمان عصر صفوی، که به مکتب اصفهان تعلق داشتند، بود.

در این دوره بسیاری از مشایخ سنت اشراقی به هند رفتند. جزو کسانی که آثار مهمی درباره سهروردی و نظریه اشراق نوشتند یکی قاضی نورالله شوشتری است که دو کتاب مهم در حکمت اشراق نوشت، مجالس المؤمنین

و احقاق الحق، و دیگری محمد دهار شیرازی، نویسنده اشراق النیرین است. به علاوه، دانشمندان برجسته‌ای از قبیل میرفندرسکی و بهاء‌الدین اصفهانی، نیز معروف به فاضل هندی، بودند که نه تنها فلسفه مشائی، به ویژه شفا، را تدریس می‌کردند بلکه آثار دیگر شارحان سنت اشراقی را نیز می‌دانستند. رفته‌رفته تعالیم ملاصدرا و استادش، میرداماد، بسیار تداول یافت، حتی کتابهای سهروردی را تحت الشعاع قرار داد. مثلاً کتاب ملاصدرا، شرح الهدایه، در مدارس قدیمه متن رسمی شد (۳۵).

مکتب اشراق و متونی که به تعالیم اشراقی می‌پردازند حتی امروز هم در مراکز علمی سنتی در شبه قاره هند و پاکستان تدریس می‌شود. خارج از ایران، شبه قاره تنها منطقه‌ای است که تا به امروز پذیرای تعالیم سهروردی بوده است.

ج. سهروردی در سوریه و آسیای صغیر

وجود شمار بسیاری نسخ خطی اشراقی در کتابخانه‌های ترکیه نشانی است از اینکه سهروردی مورد مطالعه دانشمندان ترک بوده است. در واقع، در کتابخانه‌های ترکیه آن قدر متون اشراقی ابن عربی و دیگران فراوان است که محققان سرشناسی چون آنماری شیمل و هانری کربن به منظور تکمیل تحقیقات خود درباره عرفای اسلامی و دیگر شخصیت‌های اشراقی، سالها در ترکیه به سر بردند.

تا آنجا که به گسترش اندیشه‌های سهروردی در سوریه مربوط می‌شود، حضور او در آن دیار و شاگردان و مصاحبان متعدّدش می‌تواند عامل نشر اندیشه‌های او بوده باشد. سهروردی ذکری از اسامی این مصاحبان نمی‌کند اما، مخصوصاً در حکمة الاشراق، اشارتاً از آنان به عنوان کسانی یاد می‌کند که تقاضا داشتند سهروردی برایشان رسالات مختلفی

بنویسد (۳۶). فی الواقع، اواخر این کتاب سهروردی به حلقه یاراناش وصیت می‌کند که مراقب مندرجات آن باشند (۳۷). این خبر از وجود حلقه‌ای از اشراقیونی می‌دهد که از تعالیم رمزی سهروردی بهره می‌گرفتند. فرض منطقی این است که حلقه مذکور کار سهروردی را پس از مرگ او باید ادامه داده باشند. شخصیتی که شاید در زمره یاران سهروردی بوده، شهرزوری است. گرچه تاریخ زندگیش این امکان را می‌دهد که محتملاً او خود سهروردی را می‌شناخته است، احتمال دارد که وی شاگرد یکی از شاگردان سهروردی بوده است (۳۸). مسلم است که شرح شهرزوری بر *حکمة الاشراق و تلویحات* (۶۸۰/۱۲۸۱) از جمله متون رایج در میان حلقه اشراقیون سوریه بوده است.

بحثها و نزاعهای سهروردی با علمای زمان خود در سوریه، انبوه تألیفات او که در سوریه به اتمام رسید، و حلقه دوستان وی همه می‌تواند دلیل بر این باشد که اندیشه‌های او احتمالاً مورد مطالعه جماعت متفکر در سوریه بوده است، گرچه این اندیشه‌ها به دلایل سیاسی سرکوب می‌شد.

د. سهروردی در غرب

به دلایل نامعلومی، آثار سهروردی به لاتین ترجمه نشد و بنابراین فلسفه او برای غربیان ناشناخته ماند. اینکه چرا آثار او ترجمه نشد می‌تواند سه دلیل داشته باشد: نخستین دلیل مربوط است به الگوی فلسفی موجود در آن دوره، که ماهیتاً بیشتر ابن‌سینائی بود. بنابراین، فلسفه عقل‌گرایانه غالب در جهان غرب جوئی فکری به وجود آورد که پذیرای اندیشه‌های سهروردی نبود. دلیل دوم می‌تواند این بوده باشد که عصر درخشان ترجمه در اسپانیا و انگیزه خلاقیتی که در جنوب این کشور وجود داشت

پایان یافته بود. چون دارالترجمه‌ها دیگر فعال نبودند، به سهروردی آن اندازه که شایسته‌اش بود توجه نشد. به نظر من، سومین دلیل می‌تواند وابستگی سهروردی به ملک ظاهر، پسر صلاح‌الدین، بوده باشد. اگرچه سهروردی مورد حمایت صلاح‌الدین نبود، با وجود این در آن زمان که مسلمانان و مسیحیان درگیر جنگهای صلیبی بودند، غرب مسیحی محتملاً به شیخ اشراق به عنوان فیلسوفی درباری نگاه می‌کرده است. بدین دلیل، ممکن است آثار او کنار گذاشته شده، و جز در نزد گروهی از دوستان نزدیک و مریدان، تدریجاً فراموش گردیده است.

سیدحسین نصر بی‌علاقگی غربیان را به تعالیم سهروردی معلول مسأله اساسی تری می‌داند، و آن فاصله فلسفی و جغرافیائی شرق و غرب است.

غرب، که از بسیاری جهات یک "شرق" در معنای اشراقی کلمه بود و تمدن دیرینی را پشت سر گذاشته بود... که با تمدنهای بزرگ شرقی شباهت داشت، اکنون داشت تبدیل به یک غرب می‌شد، نه تنها از لحاظ جغرافیائی بلکه به معنای اشراقی، یعنی به حوزه عقلگرایی علاقه پیدا می‌کرد^۱ (۳۹).

علی‌رغم جریانهای موجود فکری که در مسیر تحلیلی و تعقلی خود به راه ادامه می‌دادند، امکان دارد سهروردی بر پاره‌ای از لایه‌های فکری در غرب تأثیر گذاشته باشد. سیدحسین نصر می‌افزاید که یکی از حلقه‌های

۱. احتمالاً تلمیحی دارد به موضوع یکی از رسالات رمزی سهروردی به نام *قصه الغریبه* الغریبه که در آن، انسان از عالم غلوی که شرق وجود را تشکیل می‌دهد سفری را آغاز می‌کند و در درون عالم سفلی که غرب هستی به شمار می‌آید به زندان تن گرفتار می‌آید. برای ترجمه فارسی و توضیح این قصه، نک. شعاع اندیشه سهروردی، صص

فکری که احتمالاً از سهروردی تأثیر پذیرفته، مکتب سده سیزدهمی راجر بیکن و رابرت گروستست^۱ در اکسفورد بوده است. گرچه این هر دو شخصیت مبلغان روش تجربی مشاهده بودند، آزمایشهایشان چنان بود که لزوماً با تعبیری عرفانی از طبیعت مغایرت نداشت. در واقع، نصر شباهتی می‌یابد میان مکتب سده سیزدهمی اکسفورد و قطب‌الدین شیرازی، دانشمند مشهور مسلمان و شارح سهروردی، که شیوه‌ای تجربی را دنبال می‌کرد. بیکن و گروستست آن نوع شیوه تجربی را به کار بستند که مشاهده و مطالعه در طبیعت را بخش لازمی از امر روشنگری می‌داند. "بیکن جامه اشراقیون به تن می‌کرد و درباره آنان سخن می‌راند" (۴۰).

مع‌ذلک، محتمل‌تر این است که سهروردی بر بعضی حلقه‌های فکری اسپانیا، که محیط علمی در آنجا احتمالاً بیشتر پذیرای اندیشه‌های سهروردی بوده است، تأثیر گذارده است. مثلاً، احتمال دارد که قبالیان^۲ یهودی که با حکمة‌الاشراق آشنائی حاصل کردند، این متن را به اسپانیای جنوبی بردند، و در آنجا مورد بحث و مطالعه عرفای یهودی قرار گرفت. بعضی می‌گویند (۴۱)، همین متن بود که محتملاً نقش مهمی در رونق بیشتر کار اشراق‌گرایان یهودی ایفا کرد، و بدین وسیله موجب جلب توجه به کسانی شد که مطالب زیادی درباره اشراق می‌نوشتند. نشان دیگر از اینکه اندیشه‌های سهروردی عملاً به اسپانیا راه یافت این است که ابن سبعین اسپانیائی (۱۳/۷)، که در مغرب زندگی می‌کرد در کتاب خود، رساله الفقیریه، به تلویحات سهروردی اشاره‌ای دارد. گرچه دشوار بتوان مشخص کرد که آیا او وقتی در اسپانیا یا مغرب بود با اندیشه‌های

1. Grosseteste

۲. نوع تفسیر رمزی و عرفان‌گونه‌ای که یهودیان از کتاب مقدس می‌کردند قبّاله خوانده می‌شود.

سهروردی آشنا شد، این آشنائی بی‌تردید نشان‌دهنده آن گستره جغرافیائی است که افکار سهروردی تا بدان حد رسیده بوده است.

گرچه حرکت‌های اشراق‌گرایانه گهگاه ظهور یافته است، تعیین یک رابطه قطعی میان این حرکتها و مکتب سهروردی مشکل است. حرکت‌هایی از قبیل "اشراقیون باواریا" به پیشقدمیِ اِدام و اِیْسَهوِیْت^۱، که مخالف سلسله مراتب دینی بود، و اندیشه‌های شلینگ و فرانتس فن بار^۲، قادر نبودند جنبش اشراق‌گرایانه را در معنای اصیل سنتی اش احیا کنند.

در جهان معاصر غرب، آثار هانری کربن باعث علاقه بسیار زیادی به مکتب اشراق سهروردی شده است. تربیت اولیه کربن در فلسفه غرب، با تأکید بر هستی‌شناسی قرون وسطائی، بود و علاقه وی به فلسفه اسلامی با ابن‌سینا آغاز شد. مع‌ذلک، کانون تحقیقاتش سنت اشراقی و حکمت ایران باستان بود. بنا به گفته سیدحسین نصر، "بی‌تردید کربن بیش از هر کس دیگر در خارج و حتی در داخل ایران، برای احیای تعالیم سهروردی کار کرده است"^(۴۲).

کربن مانند بسیاری از معلمین دانشهای گذشته نه تنها با نوشته‌هایش بلکه با تربیت گروهی محقق ممتاز، به مجموعه علوم اسلامی خدمت کرده است. نامبردگان زیر یا مستقیماً زیر نظر کربن تربیت شده، یا متأثر از تألیفاتش بوده‌اند: برژه^۳، دانییلو^۴، دوران^۵ و فور^۶ که به نسل جوان‌تر دانشمندان فرانسه تعلق دارند. نیز دانشمند معروف یهودی شولم^۷ و پرتومان^۸ زیست‌شناس از جمله چهره‌های مهمی هستند که در شعاع نفوذ کربن قرار گرفتند.

1. Weishaupt 2. Van Baar 3. G. Berger 4. J. Daniélou
5. G. Durand 6. A. Faivre 7. G. Scholem 8. Portumann

شرح کربن بر "هستی‌شناسی شرق"، به‌ویژه هستی‌شناسی سهروردی
 علاقه زیادی در میان هواداران حرکت فلسفی در فرانسه، معروف به،
 "فلسوفان جوان"، برانگیخت. شخصیت اصلی در این حرکت کریستیان
 ژامبه^۱ است که به فلسفه شرقی سهروردی با تأکید بر "منطق شرقی"
 علاقه‌مند بود (۴۳).

بالاخره، نفوذ کربن در جهان عرب، بخصوص مستعمرات پیشین
 فرانسه، قابل‌اعتناست. شماری از دانشمندان عرب، از قبیل آرکون،
 اسلام‌شناس الجزایری، تحت نفوذ نوشته‌های کربن قرار گرفتند. مکتب
 اشراقی سهروردی، که شامل مفاهیم عرفانی و تعقلی هر دو بود، در
 مناطق شرقی و غربی دنیای اسلام به خوبی مورد استقبال قرار گرفت.
 سنت‌های ریشه‌دار عرفانی در شبه قاره هند و پاکستان با تعالیم رمزی
 سهروردی هم‌افقی و آشنائی داشت. ایران و آفریقای شمالی، مراکز
 فلسفه تعقلی، نیز پذیرای این عناصر از فلسفه اشراق سهروردی
 بودند.

یادداشتها

۱. برای اطلاع بیشتر درباره نفوذ تصوف و تعالیم رمزی اشراق بر اسلام شیعی، نک.
 سیدحسین نصر، "رابطه میان سهروردی و فلسفه در فرهنگ ایرانی"، Hamdard
 Islamicus، ج. ۶، ش. ۴ (زمستان ۱۹۸۳): ۳۳-۴۷.
۲. برای بحثی کامل‌تر درباره ابهری، نک. هانری کربن، مقدمه بر مجموعه مصنفات، ۲۱/۱،
 یادداشت ۲۹.
۳. سیدحسین نصر، "گسترش مکتب اشراقی سهروردی"، Islamic Quarterly، ۱۴ (ژوئیه -
 سپتامبر ۱۹۷۰): ۱۱۳.
۴. همانجا.

۵. سیدحسین نصر، "جنبشهای روحانی، فلسفه و الهیات در عصر صفوی"، در *The Cambridge History of Iran* ویراستار: پی جکسن، ج. ۶ (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۶۸-۱۹۹۱)، ۶۷۲.
۶. برای اطلاع بیشتر در این باره، نک: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، به کوشش سیدجلال آشتیانی (تهران: انجمن سلطنتی فلسفه ایران) ۳-۶۱.
۷. میرداماد، *قبسات*، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش)، ۲-۴.
۸. *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، به کوشش سیدجلال آشتیانی، ۹، یادداشت شماره ۱.
۹. برای اطلاع بیشتر درباره نظر میرداماد راجع به رابطه میان زمان و هستی، نک. همانجا، ۴۰ به بعد.
۱۰. برای اطلاع بیشتر درباره تبریزی و شاگردانش، نک. لاهیجانی، *شرح رساله*، با مقدمه‌ای از ج. همائی و ج. آشتیانی.
۱۱. نصر، "جنبشهای روحانی..."، ۶۸۹.
۱۲. همانجا، ۶۸۱.
۱۳. برای اطلاع بیشتر درباره مفهوم ملاصدرا از وجود و ماهیت، نک: *منتخباتی از...*، ۹۹ به بعد؛ و سیدجلال آشتیانی، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، ۶۳-۹۵.
۱۴. کتاب آشتیانی، *هستی از نظر فلسفه و عرفان* شرح بسیار خوبی است از دو مکتب رقیب منسوب به ملاصدرا و سهروردی، کار یکی از استادان سنتی.
۱۵. همانجا، ۶۷.
۱۶. برای اطلاع بیشتر در باب نقد ملاصدرا بر سهروردی، نک. *شرح حکمت الاشراق*، اثر ملاصدرا، ۲۱۰.
۱۷. سبزواری در اشعار خودپاره‌ای از موضوعات عمیق فلسفی را به زبان نمادین سنتی شعر فارسی بیان کرده‌است. بیشتر اشعار او غزل و غالباً به سبک و سیاق غزلیات مولوی است. برای اطلاع بیشتر نک: سبزواری، *دیوان اشعار* (اصفهان: انتشارات ثقفی، ۱۳۳۸ ش).
۱۸. سبزواری، *شرح منظومه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
۱۹. شرح سبزواری بر *اسفار* شامل بخشهای مربوط به "ماهیت و عرض" نمی‌شود.
۲۰. *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ۱۴.
۲۱. میرزا رضوی محقق دانشمند و یکی از شارحان سبزواری بود که هفت سؤال از سبزواری کرد. پاسخهای وی به "أجوبة مسائل میرزا ابوالحسن رضوی"، موسوم است. برای اطلاع بیشتر، نک: *یادبود صدمین سال حکیم سبزواری* (دانشگاه مشهد: ۱۹۶۹)، ۳۵ به بعد.

۲۲. عبارتی که اینجا رضوی به کار برده "کشف و شهود" است. این اصطلاح دیگری است که غالباً برای رساندن معنای "علم حضوری" به کار می‌رود.
۲۳. یادبود صدمین سال سبزواری، ۴۵-۴۹.
۲۴. برای بحثی کامل‌تر درباره‌ی تعالیم شیخیه و اختلافات آنها با سهروردی، نک. هانری کربن *L'École Shaikhié en Théologie Shi'ite* (تهران: انجمن سلطنتی فلسفه ایران، ۱۹۵۷).
۲۵. منگل بیات، *Mysticism and Dissent* (سیراکوز: انتشارات دانشگاه سیراکوز، ۱۹۸۲)، ۴۴-۴۵.
۲۶. آشتیانی تفسیرهای متعددی بر ملاصدرا و سهروردی نوشته است، از جمله تذکره گونه‌ای از حکیمان بزرگ چهار سده گذشته. ثمره همکاری او با ه. کربن و س. ح. نصر شماری متون درباره‌ی استادان قدیم فلسفه اسلامی بوده است.
۲۷. کتاب *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy* کاری است در معرفت‌شناسی که در آن مهدی حائری نارسائیه‌های نظریه‌های معرفت‌شناختی موجود را نشان می‌دهد.
۲۸. برای آگاهی بیشتر درباره‌ی شرح احوال سیدحسین نصر نک: م. امین رضوی و ز. موریس، *The works of Seyyed Hossein Nasr From 1958 Through April 1993* (مالزی، آکادمی اسلامی علوم، ۱۹۹۴).
۲۹. نیز نک. سیداطهرعباس رضوی، *A Socio-Intellectual History of the Ithnā 'Ashari Sh'ism in India* (استرالیا: انتشارات معارف، ۱۹۸۶).
۳۰. همانجا، ۱۸۰.
۳۱. ترجمه انگلیسی از اچ. لو^۱.
۳۲. برای بحثی کامل‌تر در تاریخ حکمت در هند نک: رضوی، *Ithnā 'Ashari Shicism in India* و بدائونی، *منتخب التواریخ*، ج. ۱، به کوشش جرج رنکینگ^۲ (کراچی: کاریمسونز، ۱۹۷۶-۱۹۷۸)، ۳۲۳-۳۲۵.
۳۳. حسین ضیائی، که این کتاب را ویرایش کرده، مقدمه‌ی ارزشمندی نیز بر *انواریه* نوشته است. وی در آنجا می‌گوید اهمیت این کتاب کمتر از تفسیر شیرازی و شهرزوری است. به عقیده‌ی ضیائی اهمیت *انواریه* بدان سبب است که احمدبن هروری سنتهای علم و استدلال را با تعالیم اشراقی مقایسه کرده است.

۳۴. همانجا، ۱۵.

۳۵. نفوذ ملاصدرا هنوز در هند وجود دارد و آثار وی، مخصوصاً اسفار، در بسیاری از مدارس قدیمه تدریس می‌شود. مع‌ذلک، نفوذ سهروردی در میان اقلیت زرتشتی قوی است. این بدان سبب است که اندیشه‌های اشراقی به همت موبد اسرارآمیز سده دوازدهمی، آذرکیوان که از ایران به هند رفته بود، منتشر شد.

۳۶. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲۵۸/۲-۲۵۹.

۳۷. همانجا.

۳۸. برای اطلاع بیشتر درباره شهرزوری، نک: محمد معین، تعلیقات چهارمقاله، انتشارات لیتن، ۲۱۱، و م. معین "حکمت اشراقی و فرهنگ ایران"، در مجموعه مقالات، ج. ۱، ۴۳۶، و در کشف‌الظنون، ج. ۱، ۹۱۳.

۳۹. س. ح. نصر، "گسترش مکتب اشراقی سهروردی"، Islamic Quarterly، ۱۴، ش. ۱ (۱۹۷۰): ۱۸.

۴۰. همانجا، ۱۱۹.

۴۱. برای اطلاع بیشتر درباره اندیشه‌های اشراقی در حلب و نفوذ آن بر پیشرفت اندیشه‌های اشراقی یهودی، نک. کار نواده مایمونیدس که پُل فانتون^۱ آن را در: *Deux Traitès de mystique Juive* (پاریس: ۱۹۸۷) ترجمه و شرح کرده است.

۴۲. س. ح. نصر (ویراستار)، جشن نامه هانری کربن (تهران: انجمن سلطنتی فلسفه، ۱۹۷۷)، ۱۰۰.

۴۳. برای اطلاع بیشتر درباره تأثیر کربن بر فیلسوفان جوان، نگاه کنید به مقدمه‌ای که کریستیان ژامبه بر مقدمه کربن بر *حکمة الاشراق* نوشته است.

ملاحظات پایانی

پیش از ختم کتاب، لازم است به انتقاد بعضی دانشمندان که آثار سهروردی را سخت متأثر از احساسات ملی‌گرایانه می‌دانند، پاسخی داده شود. اینان تا آنجا پیش رفته‌اند که سهروردی را به وابستگی به شعوبیه (۱) - جنبش ایرانی ملی‌گرایانه‌ای در سده سوم هجری - متهم کرده‌اند. این جنبش فکری را آن دسته از شاعران، فیلسوفان شخصیت‌های ادبی و عالمان ایرانی هدایت می‌کردند که در برابر تعدیات عرب نسبت به ایرانیان و احساسات فرهنگ والای آنها در عصر عباسیان واکنش نشان می‌دادند. این جنبش که بعدها شعوبیه نام گرفت، قصد داشت تا با احیای فرهنگ و ارزشهای دینی ایران پیش از اسلام با تفوق عرب مقابله کند. این سخنی است درست که افرادی اعراب را به ناتوانی در درک کامل اندیشه‌های فلسفی متهم کرده‌اند، از قبیل آنچه در *البيان والتبيين* جاحظ (۲) یا در اثر ساعد بن احمد آمده است. مؤلف اخیر در کتاب خود، *طبقات العلماء* (۳) می‌گوید اعراب هرگز تفکر فلسفی را ادراک نکرده‌اند. گزنده‌ترین انتقاد را تقی‌الدین احمد مقریزی کرده که در *خِطَط* خود (۴) نوشته که گرچه اعراب ممکن است قادر به درک مباحث فلسفی باشند، نبوغ آنها در حوزه‌های دیگر است.

این نظر، که به نبود نسبی سنت فلسفی در میان اعراب، در مقایسه با

ایرانیان، اشاره دارد، مورد انکار ابن خلدون است؛ او علاقه‌مندی یا بی‌علاقگیِ جامعه را به موضوعات فلسفی به موقعیت اجتماعی - سیاسی و جغرافیائی آن منتسب می‌کند. ایرانیانی نیز هستند که از هوش و فراست فلسفی اعراب دفاع کرده‌اند. مثلاً شهرستانی، عالم عقل‌گرای مشهور، در کتاب خود *المَلَل و النِّحَل* (۵) می‌گوید که، فی الواقع، اعراب صاحب نوعی خرد هستند که به مراتب عالی‌تر از خرد دیگر ملت‌هاست. این نوع خرد در داستانها، تعبیرات، و سخنان اغراق‌آمیز و استعاری تجلی یافته است.

حقیقت تلخ اینکه علی‌رغم سخنان ستایش‌آمیز سهروردی دربارهٔ سنت‌های عقلی دیگر که قبلاً در این کتاب بررسی کردیم، حتی دانشمندان مشهوری چون محمد علی ابوریان او را به داشتن عصبیت ملی متهم کرده‌اند؛ ابوریان در اثر خود، *تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام* می‌گوید سهروردی یکی از شعوبیه بوده است (۶).

متهم کردن سهروردی به عصبیت ملی یعنی بد فهمیدنِ کامل او. مکتب اشراق که وی مدافع آن است می‌گوید حقیقت دارای چنان‌کلیتی است که همه کس به طور برابر بدان دسترسی دارند مشروط بر آنکه به فرایند تطهیر باطن و اشراق تن در دهند. سهروردی پیوسته می‌گفت حقیقت نه ملکِ اطلاقِ ایرانیان، و نه هیچ کس دیگر، نیست. خلافِ این سخن گفتن مغایر با روح مکتب اشراقی است. در واقع، سهروردی بحث می‌کند که حکمت از هر مس‌آغاز شد و از طریق مصر به ایران آمد و در آنجا با شاخه‌ای دیگر از حکمت که ریشهٔ ایرانی داشت، یکی شد. استفادهٔ سهروردی از نمادهای زرتشتی، و نیز نمادهای سنت‌های دیگر، بدین منظور بود که نشان دهد چگونه این سنت‌ها به یک حقیقت بنیادین واحد معتقدند.

سهروردی می‌توانست فلسفهٔ اشراق خود را فقط در محدودهٔ اسلام،

یا فقط در سنت زرتشتی، بحث کند، اما تصمیم گرفت دیگر سنتها را نیز دقیقاً بدین منظور مطرح کند تا خصلت جهانی و فراتاریخی بودن حکمت اشراقی را نشان دهد. این نکته با اضافه‌ای که سهروردی بیشتر رسالاتش را به عربی نوشت، ثابت می‌کند که اعتراضات یاد شده نامعتبر و ناشی از بدفهمی فلسفه سهروردی است.

* * *

مشکل بتوان به منظور نتیجه‌گیری خاتمه‌ای نوشت که حق آن همه مفاهیم فلسفی، بحثهای کلامی، ادعاهای عرفانی و مکتب عمیقاً رمزی و در عین حال فلسفی و منطقاً موجه سهروردی را ادا کند. چنین حوزه وسیعی از آراء و مفاهیم به ندرت در قالب چارچوبی فلسفی ترکیب شده است.

سهروردی نخست پیچیدگیهای طریقت روحانی را طی رسالات عرفانی متعددی بحث می‌کند و در آنها هم نمادهای سنتی صوفیانه و هم استعاره‌های برساخته خویش را به کار می‌برد. پیام او نظریه‌ای انحصاری درباره حقیقت که فقط برای پیروان یک طریقه قابل دستیابی باشد، نیست، بلکه منظور آن توصیف چشمه آب حیاتی است که منشأش در حیطة خرد الهی قرار دارد و در تمدنهای مختلف جاری می‌شود تا همه کسانی را که تشنه خردند بهره‌مند سازد. ترکیب یا هم نهاد گسترده سهروردی از فلسفه و علم، اسطوره‌ها و آئینها، و نیز تعالیم رمزی و تلفیق کیشهای هرمسی، فیثاغورسی و زرتشتی، نظریه یکپارچه‌ای از علم پدید آورده که به مکتب اشراق شهرت یافته است. بدین دلائل، تألیفات سهروردی را باید دانشجویان رشته فلسفه و دین تطبیقی مطالعه کنند. نه تنها هستی‌شناسی سهروردی بینشهای ابتکاری و اصیلی برای تحلیل مسائل دیرین فلسفه به دست می‌دهد، بلکه داستانهای عرفانی او چشم‌اندازی نمادین و ژرف از طبیعت انسانی در برابر ما قرار می‌دهد.

سهروردی نشان داد که چگونه علم اشراق شامل تفکر استدلالی و ریاضت و تنسک است اما به اینها محدود نمی شود. وجه تمایز سهروردی با متفکران مسلمان پیش از او این است که او همنهادی از فلسفه و عرفان به دست داد؛ به نظر او این همنهاد شرایط لازم را برای دستیابی انسان به حقیقت فراهم می آورد.

یادداشتها

۱. شعوبیه یک جنبش سده سومی /نهمی در میان روشنفکران، شعرا و هنرمندان ایرانی بود که با سلطه اعراب بر ایران مخالفت می کردند. این جنبش ملی گرایانه تلاش می کرد زبان و فرهنگ فارسی و آئین زرتشتی را که به دوران طلایی شاهنشاهی ایران مربوط می شد از نو زنده کند.

۲. جاحظ، *البيان والتبيين*، قاهره، ۱۹۸۴.

۳. ساعد بن احمد، *طبقات العلماء*، بیروت: دارالمعارف، ۱۹۱۲.

۴. تقی الدین احمد بن المقریزی، *الخطط* (بی نام ناشر).

۵. شهرستانی، *الملل و النحل*، بیروت، نشر دارالمعارف، ۱۹۹۰، ۲۵۳.

۶. محمد علی ابورتان، *تاریخ الفكر الفلسفی* (بی نام ناشر)، ۱۸.

پیوست

متن زیر (۱) رساله‌ای است موسوم به شرح آواز پر جبرئیل (۲). این شرح را مؤلفی ناشناس از اصل ایرانی که در سده ۱۴/۷ در هند زندگی می‌کرد نوشته است (۳). اصل متن، به قلم فیلسوف و عارف سده ۱۲/۶، سهروردی، پاره‌ای از موضوعات مطرح در آن سده‌های میانی را به زبان رمز و استعاره بحث کرده است، موضوعاتی چون مراتب عقل و رابطه آن با فرشتگان، مسأله صدور کثرت از وحدت، صورت و ماده، و بالاخره رابطه میان فلسفه و طریقت.

متن حاضر بدین سبب اهمیت دارد که نشان‌دهنده نمونه‌ای از مصنفات سهروردی، به ویژه رمزی‌ترین رسالات اوست. این رساله آگاهی‌هایی نیز درباره کیهان‌شناسی و هستی‌شناسی قرون وسطائی و تطابق عالم کبیر و عالم صغیر که سهروردی آن را به طور مبسوطی تشریح می‌کند، به ما می‌دهد. اهمیت دیگر شرح مؤلف این است که گره‌های پاره‌ای از اسرار کتاب را باز می‌گشاید و غوامض و رموز مستتر و ناآشنا تر آن را از ابهام بیرون می‌آورد. سومین اهمیت شرح حاضر ارزش تاریخی آن است نه فقط بدان سبب که نمایانگر متنی مربوط به سده ۱۳/۷ است بلکه چون این را نیز نشان می‌دهد که در سده ۱۳/۷، تنها دو قرن بعد از

وفات سهروردی، آثار او از سوریه به هند رفته بوده است. این می‌رساند که سهروردی حتماً پیروانی داشته که فلسفه او را پس از مرگش منتشر کرده‌اند، و دیگر آنکه اندیشه‌های وی در میان گروه‌های اندیشمند مقیم در سرزمینهای واقع بین دو کشور مذکور مورد استقبال قرار گرفته است. همین امر می‌تواند علت وجود متون اشراقی بسیار زیاد در کتابخانه‌های هند، مخصوصاً در پتنا، رانیز بیان کند (۴).

متن و شرح

شارح^۱: روزی (۵) مطالعه رساله "اصوات پر جبرئیل" می‌کردم که از تصنیف شیخ محقق کاشف، شهاب‌الدین مقتول است رحمة الله علیه و در آنجا اسرار بسیار و آیات بی‌شمار بود که هر کسی به معنی آن نمی‌رسید، و [چون]^۲ مرا آن مشکلات حل شد خواستم تا شرحی بنویسم آن را تا هر کسی به معنی آن تواند رسید. و ما توفیقی الا بالله

سهروردی^۳: روزگاری که از حجره زنان نفوذ پرواز کردم و از بعضی قید و حجره اطفال خلاص یافتم.

شارح: یعنی از کدورات عالم اجسام مبرا شدم (۶)، و نسبت ابویت به این عالم به نسبت آن کرد که محل حس شهوانی است و از لذایذ طبیعی. و آنکه گفت "از بعضی قید و حجره اطفال خلاص یافتم"، به این بعضی اطفال، حواس ظاهر می‌خواهد که از آن خلاص یافت و "بعضی" از بهر

۱. "شارح" و "سهروردی" را نویسنده انگلیسی زبان انتخاب کرده است، وگرنه در متن اصلی همه جا "شرح" به جای "شارح" و "گفت" به جای "سهروردی" آمده است (جز در نخستین نقل قول سهروردی، که با قال الشیخ آغاز شده است).

۲. همه نشانه‌های قلاب که در این شرح آمده از مصحح متن فارسی شرح، مسعود قاسمی، است. افزوده‌های او در داخل قلابها به استناد رساله آواز پر جبرئیل در مجموعه آثار فارسی سهروردی، به کوشش حسین نصر، است. ۳. نک: یادداشت ۱.

آن‌گفت تا حواس باطن داخل نباشد، زیرا که حواس باطن آلت ادراک و حافظ معانی کلی بر سبیل جزئی است.

س: یک شبی که غَسَقِ شَبِه شکل در مَقَرِّ فَلَکِ مینارنگ مستدیر^۱ گشته بود و ظلمتی که دستِ برادرِ عدم داشت بر اطراف عالم سُفلی مُتَبَدِّد^۲ شده بود.

ش: به این عدم و فنا عالم محسوسات می‌خواهد از دیده بصیرت و غلبه فراغت بر مشغول، زیرا که عدم اشتغال از خواص شب است.

س: بعد ما^۳ از هجوم خواب قنوطی^۴ حاصل شد.

ش: یعنی بعد از آنکه از تعلقات حسی نومید شدم، که خواب در حقیقت استغراق است در علایق جسمانی که چون از آن خواب بیدار شوند متنبه عالم معقولات شوند و مُکاشِفِ غیبی و محیط به معنیات حقیقی، چنانکه امیرالمؤمنین علی کَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ فرمود: النَّاسُ یَنَامُ فَاذَا مَاتُوا اِتَّبَعُوهُا (۷)، پس تنبه به عالم معنی موقوف است به موت از عالم صورت. و سرور کائنات پیغمبر ما - علیه‌اسلام - فرمود در حدیثی مشهور که: "موتوا بالموت الحقیقی قبل ان تموتوا بالموتِ الطبیعی" (۸).

گر پیشتر از مرگ طبیعی مردی بر خور، که بهشت جاودانی بردی س: شمع در دست داشتم.

ش: به این شمع^۵ عقل می‌خواهد از آنکه او است که هادی و مرشد نوع انسان است به نور هدایت از حسیض شقاوت به علو سعادت. و چند

۱. مستدیر: دور زننده. این کلمه در نسخه دیگری از آواز پر جبرئیل، به صورت "مستنطیر" آمده است. ۲. مُتَبَدِّد: پراکنده ۳. بعدما: بعد از آنکه ۴. قنوط: نومیدی ۵. مقصود شیخ از شمع در اینجا، عقل است. ساختار دستوری "به... می‌خواهد" در بیشتر توضیحات شارح دیده می‌شود. به جای این ساختار، در فارسی امروز معمولاً می‌گوئیم: "مراد از این کلمه یا عبارت این است که...". لذا "به این شمع عقل می‌خواهد" یعنی مراد سهروردی از شمع، عقل است.

جای در قرآن عربی و احادیث نبوی و کلمات مرتضی علی و دلایل بدین سخن آمده است. و از جهت اختصار آنها نیاوردیم.

س: قصد مردان سرای کردم و تا مَطَّلَع صبح می گردیدم.

ش: یعنی چون از حجره زنان که آن عبارت است از علایق جسمانی خلاص یافتم، قصد مردان سرای کردم، که آن عبارت است از عالم روحانی و ملائکه (۹). اینجاست ابتداء سلوک در عالم معقول. و به طلوع صبح ارادت غیبی می خواهد و ظهور و انوار عالم الهی.

س: هوسِ دخولِ خانقاه پدر سانح گشت.

ش: به این خانقاه وجود خود می خواهد و به پدر علت وجود خود، که آن عقل است. و بعد از آن تحقیق اطلاق کردن پدر بر علت بکنم. و به دخول خانقاه سرِّ باطنی و تفکر در ارباب نفس خود خواهد.

س: خانقاه را دو در بود، یکی در شهر و یکی در صحرا. بر فتم و دری که در شهر بود محکم بیستم و بعد از آن قصد در صحرا کردم.

ش: به این دو در جان و تن می خواهد که به حقیقت دو درند، دری در عالم جسمانیات و دری در عالم روحانیات. آن در که در شهر بود، تعلق به عالم اجسام داشت و آنکه در صحرا، تعلق به عالم ارواح. و آنکه گفت، "دری که در شهر بود بیستم و قصد در صحرا کردم"، یعنی ترکِ محسوسات کردم و روی در معقولات نهادم.

س: چون نگاه کردم ده پیرِ خوب سیما دیدم که در صفه‌ای متمکن شده بودند.

ش: به دیدن این ده پیر کشفِ عُقولِ عَشْرَت^۱ می خواهد که مجردند از دَنَس^۲ هیولی و مقدس از مواد جسمانی، یعنی فرشتگان مقرب که

۱. عقول عشرت: عقلهای دهگانه ۲. دَنَس: ناپاکی

ملازمان عتبه عزتند و وسایطاند بین واجب الوجود و النفوس الانسانیه،
مراکشف شد.

س: مرا [فرّ و هیبت] و بزرگی ایشان عجب آمد و حیرتی عظیم در من
ظاهر شد، چنانکه مُکنت^۱ نطق از من منقطع شد.

ش: یعنی محض جمال و کمال بود [ند]. و کمالات ممکن ایشان را
حاصل بود. و از غایت هیبت و عظمت ایشان، نظر بصیرت من در جمال
ایشان متحیر شد.

س: [با وَجَلی] ^۲ عظیم و هراسی تمام [یک] پای در پیش [می] نهادم و
دیگری باز می گرفتم تا برفتم.

ش: یعنی هنوز خود را مستعد مواصلت به ایشان و مکالمت
نمی دیدم، از برای باد (کذا) تعلقاتی چند مادی^۳ که حایل بود.

س: قصد سلام پیری کردم که برکناره صفه بود. انصاف از غایت حسن
خُلُق سلام او بر من سَبَق برد^۴ و در روی من تبسمی کرد، چنانکه
نواجذش^۵ در حدقه من ظاهر شد.

ش: به پیر کناره صفه، "عقل فعال" می خواهد. و از این جهت "بر
کناره صفه" گفت، که وجود و مرتبه او متأخر است از عقول دگر و او را
"عقل آخر" (۱۰) می خوانند و او است که واهِبُ الصُّور [بر] مواد مستعد
می [باشد] [و] واسطه است میان واجب الوجود و نفوس بشری. و او را
نیز "روح القدس" گویند و "جبرئیل" نیز گویند در شرع - و به تبسم،
انکشاف قبض علم می خواهد. و فایده [علم] او استعداد خود^۶.

۱. مکنت: قوت ۲. وَجَل: ترس ۳. وابستگیهای مادی حجاب میان ما شد.

۴. پیر به واسطه حسن خلقی که داشت، در سلام کردن بر من سبقت گرفت.

۵. نواجذ: جمع ناجذ (دندان عقل).

۶. معنی جمله اخیر چنین است: تبسم پیر اشاره داشت به کشف علم، و اینکه بهره‌ای .

س: پرسیدم که خبر ده که بزرگان از کدام صوب تشریف داده‌اند؟ آن پیر که بر کناره صُفه بود مرا جواب داد که جماعتی مجردانیم از جانب "ناکجا آباد" رسیده.

ش: اثباتِ عدمِ مکانِ خویش کرده‌اند، زیرا که احتیاج به مکان از خواص اجسام است، و ایشان روحانیان مطلق‌اند که مجردند هم از مواد عنصری و هم از مواد فلکی. پس "ناکجا" که سلبِ آن است کرده است، که این عَرَضی است از اعراض جسمانی و مقوله‌ای از مقولات عشر (۱۱) و رسم^۱ او گفته‌اند که این هیثی است که عارض جسم شود به سبب نسبتِ او با مکان.

س: فهم من بدان نرسید. پرسیدم که آن شهر از کدام اقلیم است؟ گفت: اقلیمی که انگشت سبابه بدان راه نداند.

ش: یعنی هر چه به انگشت سبابه نمایند مُشارالیه باشد، و هر چه مُشارالیه باشد جسم بود و ما سلبِ جسمیت از ایشان کرده‌ایم.

س: پس مرا معلوم شد که پیر مطلع است.

ش: یعنی مرا به خرد ایشان از مواد معلوم گشت^۲.

س: گفتم «به حکم کرم اعلام فرمای که بیشتر اوقاتِ شما به صرف بر چه باشد؟» گفت "بدان که کار ما خیاطت است. و ما جمله حافظ کلام خداوندیم و سیاحت کنیم".

ش: به خیاطت آن می‌خواهد که مواد مستعد را صورت بخشد، به حسب حال این مواد که خیاطت است که صورت قمیصی مر قمیص را

→ که هر کس از این علم می‌برد به نسبت و مطابق استعداد اوست.

۱. رسم: در اصطلاح اهل منطق، تعریفِ چیزی است به عرضیات، که به "رسم تام" و "رسم ناقص" تقسیم می‌شود.

۲. از علمی که آنان از مواد عالم داشتند فهمیدم که خردمندند.

می‌بخشد، رعایتِ فاعلیِ قمیص او است^۱. و همین خیاطت انتظام سلسلهٔ موجودات است به یکدیگر، هر یک به صورتی مناسب. و به حفظ کلام خدای، علوم و معارف می‌خواهد که از واجب‌الوجود ایشان را حاصل شده است. و به سیاحت، انتشار فواید خود می‌خواهد بر موجودات^۲.

س: پرسیدم که آن پیرانی که بر بالا نشسته‌اند چرا ملازمت سکوت می‌نمایند؟ جواب داد که امثال شما را اهلیت مجاورت ایشان نباشد و من زبان ایشانم یعنی عقل تو را صلاحیت اتصالِ تقرب ایشان نباشد. و به اینکه گفت: "من زبان ایشانم" یعنی هر فیضی که در استعداد تو گنجد من به میانجی ایشان بر تو فایض کنم.

س: رَکوه‌ای^۳ یازده توی دیدم که بر صحرا فکنده بود و قدری آب در میان آن و در میان آب ریگچه‌ای مختصر متمکن شده، و از جوانب آن ریگچه جانوری چند می‌گردیدند.

ش: به این رَکوه یازده توی، عالم می‌خواهد که نه از آن افلاکِ تسعه است و دو دیگر یکی عنصر ناری است و یکی هوائی، که عنصر ناری محیط است بر هوا و هر دو مُحاطِ افلاک‌اند و به "قدر [ی] آب" عنصرِ مائی می‌خواهد. و ریگچهٔ مختصر، مرکز زمین تا عناصر اربعه گفته باشد. و از آن نگفت که رَکوه سیزده تو، تا جوهر آب و مرکز خاک داخل نباشد که آن هر دو بر چیزی محیط بایستند بالتمام. و او این طبقات یازده تو به اعتبار کُریّه^۴ و استدارت^۵ و احاطت اطلاق می‌کند. و به این که گفت،

۱. قمیص: پیراهن. هنر خیاطی است که به [ماده] پیراهن صورت پیراهن می‌دهد، و عقل فعال است که علت فاعلی تحمیل صورت بر مواد است.

۲. معنای جملهٔ آخر: غرض از سیاحت این است که عقول در عالم می‌گردند و فواید خود را به موجودات می‌رسانند. ۳. رَکوه: کوزهٔ چرمین، مشک خُرد.

۴. کُریّه: (ظاهراً) کُرویّت. کُریّ به معنای کُروی (= گوی مانند) است.

۵. استدارت: گردش دورانی به دور چیزی

"جانوری چند می‌گردیدند بر جوانب ریگچه"، جنس حیوانات می‌خواهد که انواع متکثر در تحت او است چون انسان و غیرهما (کذا). و هر نوعی اصناف متکثر در تحت اوست چون رومی و حبشی و غیرهما. و هر صنفی اشخاص متکثر در تحت اوست چون زید و بکر و غیرهما، که اندر ربع مسکون ارض ساکن بودند.

س: بر هر طبقی از این رکوه یازده تو از طبقات نه گانه بالاین انگله‌ای^۱ روشن نشانده، الا بر طبقه دوم که انگله‌ها بسیار بود، نورانی بر نمط و نهاد ترکهای مغربی صوفیان. و طبقه نخستین، هیچ انگله نداشت.

ش: یعنی بر هر فلکی از افلاک نه گانه کوکبی دُری مرکز بود، الا فلک هشتم که در آنجا کوکب بسیار مرکز بود (۱۲)... و فلک نهم خالی بود از کواکب یعنی فلک اعظم. و از برای آن طبقه اول و دوم می‌گوید که فلک هشتم و نهم می‌خواهد که آن فلک البروج و فلک اعظم است که ادراک او به دیده بصیرت^۲ محیط بود بر کره افلاک. آنچه طبقه نهم ما است طبقه نخستین او بود و علی هذا.

س: با این همه، رَکوه از گوئی گردتر بود، و [دری نداشت] و در سطوح آن هیچ فُرجه و رخنه نبود.

ش: یعنی کره افلاک در غایت استدارت بود و قابل هیچ خط مستقیم نبود، یک دو نقطه مُحاذی.

س: آن اطباق یازده گانه [رنگ نداشت] و از غایت لطف آنچه در مُقعر ایشان بود، مُحْتَجَب نمی‌شد.

ش: از جهت آن رنگ نداشت که سطوح مقعره ایشان از سطوح محدبه

۱. انگله: گوی گریبان؛ دگمه

۲. ظاهراً بعد از بصیرت، فعلی مانند بود یا باشد را باید مستتر گرفت.

ایشان پیدا باشد که کثافتی در اولیت هست که مانع است از ابصار مابعد او، همچنانکه ما این همه کواکب از فلک می بینیم و حال آن است که از فلک هشتم می تابند که آن "فلک البروج" است. پس معلوم شد که عدم احتجاب ایشان مریکدیگر را از غایت لطافت است که در اجرام ایشان است و شفافیت ایشان و عدم لون ایشان.

س: نه توی بالا را هیچ سوراخ نمی شایست کردن و دو طبق زیرین را به سهولت می شایست دریدن.

ش: به اینکه گفت نه توی بالا را هیچ سوراخ نمی شایست کرد عدم طریان^۱ خرق و التیام می خواهد^۲ بر افلاک. و حکما براهین قاطع دارند بر آنکه اجرام فلکی قابل خرق و التیام نیند و این مختصر نه جای آنها است. و به اینکه گفت "دو طبقه زیرین را به سهولت [ی] شایست دریدن"، صعب التیام کره ناری و هوائی می خواهد و لطافت ایشان، که لطافت بر قبول انقسام اطلاق کنند؟

س: پرسیدم شیخ را که این رکوه چیست؟ جواب داد که، توی اول که جرمش عظیم تر از طبقات دیگر است، او را آن پیر ترتیب کرده است که بر بالای همه نشسته است و دوم را تا همچنین به من رسید. این اصحاب و رفقای نه گانه این نه تو حاصل کرده اند و آن فعل صناعت ایشان است و این دو طبقه زیرین با این جرعه آب و سنگ ریزه ای در میان، من حاصل کرده ام.

ش: بدان که به طبقه عظیم تر فلک اعظم می خواهد و پیر بالای این، عقل اول یعنی فلک اعظم معلول عقل اول است. و به طبقه دوم فلک

۱. طریان: حادث شدن

۲. ظاهراً منظور این است که افلاک نه پاره شدنی نه ترمیم پذیرند.

البروج که معلول عقل دوم است و علی هذا در این تقریر معلوم شد که این
 نُه فلک نُه عقلند. و این طبقه زیرین با جرعه آب و سنگ ریزه معلول عقل
 فعال است.

تنبیه: بدان که حکما گفته اند که عقل مجرد که اول موجود است که از
 واجب الوجود صادر شده است، او را سه امر عارض شد: یکی آنکه او
 را ماهیتی جوهری بود: دوم آنکه واجب الوجود بود نظراً الی العله؛ سوم
 آنکه ممکن الوجود بود نظراً الی ذاته. پس [به اعتبار] ماهیت جوهری او
 نفس اول پیدا شد که آن را "نفس کل" خوانند؛ و به اعتبار وجوبش که
 نظراً الی العله است "عقل ثانی" پیدا شد؛ و به اعتبار امکانش که نظراً
 الی ذاته است "فلک اول" پیدا شد که آن را "فلک اعظم" و "مُحدّد
 الجهات" و "جسم کل" و "فلک اطلس" و "معدل النهار" و "عرش مجید"
 گویند. و از عقل ثانی همچنین عقلی ثالث و نفسی ثانی و فلکی ثانی
 پیدا شد و علی هذا تا به عقل آخر رسید. پس هر عقلی علت سه معلول
 شدند: عقلی دیگر و نفسی و فلکی که به او تعلق دارد الّا "عقل
 فعال" که او علت عناصر اربعه [است] که اسباب کائنات و فاسدات
 آید.

س: چون بُنیت ایشان قوی تر بود، آنچه صناعت ایشان است متمزّق
 نمی گردد^۱ و لکن آنچه صناعت من است آن را متمزّق توان کرد.
 ش: همان استحالت و التیام افلاک خواهد به شهوات^۲، چون عنصرین
 جوهرین دیگر که بیان کرد به جای خویش.

س: پرسیدم که این شیوخ [به تو] چه تعلق [دارند]؟ گفت: بدان که آن

۱. چون قدرت اراده آنها قوی تر است، خلقت آنان متلاشی و پاره پاره نمی شود.

۲. تعبیر نویسنده انگلیسی زبان از این جمله: گردش افلاک و به هم آمدنشان به سبب
 اشتیاق درونی آنهاست.

شیخ که سجاده او در صدر است استاد و مربی پیر دوم است که در پهلوی او نشسته است، و پیر دوم را در جریده او ثبت کرده است و همچنین پیر دوم مرسوم را و سوم و چهارم را، تا به من رسید. مرا این پیر نهم [در جریده] ثبت کرده است و خرقة (۱۳) داده و تعلیم کرده.

ش: به "شیخ که سجاده او در صدر است" عقل اول می خواهد، چنانکه گفتیم و به آنکه گفت که "استاد و مربی پیر دوم است" یعنی علت وجود عقل دوم است و سبب ظهور اوست. و همچنین تا به "عقل فعال" رسد چنانکه گفتیم. و آنکه گفت "پیر نهم مرا در جریده ثبت کرده است"، یعنی او علت وجود من است (۱۴).

س: گفتم شما را [از فرزند و] ملک و امثال آن هست؟ گفت: [ما را] جفت نبود و لکن هر یکی فرزندی داریم و هر یکی آسیایی، و هر فرزندی بر آسیایی گماشته ایم تا تیمار آن می دارند.

ش: به عدم جفت، مجرد خواهد از هیولی. و به فرزندان، نفوس فلکی. و به آسیاب [کذا]. افلاک نه گانه و عناصر اربعه. و آنکه گفت "هر فرزندی بر آسیایی گماشته ایم" یعنی هر نفسی در هر فلکی که مخصوص است به آن نفس، مدبر و مؤثرند.

س: ما تا آن آسیاها بنا کرده ایم هرگز در آن ننگرسته ایم.

ش: مراد از عدم التفات هم تجرد است اینجا^۱.

س: و لکن فرزندان ما هر یکی بر آسیایی و عمارتی مشغولند، به یک چشم سوی آسیا نگاه می کنند و به یک چشم سوی پدر.

ش: یعنی هر یکی به وجود کار مؤثر خویشند از جهت دوام بقا و مراقب علت خودند از جهت اقتباس علوم، و به ماهیت مؤثر در تداویر

۱. ننگریستن یا عدم التفات در اینجا کنایه از تجرد عقول است.

افلاک^۱. و از بهر آن نسبت فرزندى به نفس (۱۵) مى‌کند و نسبت پدرى به عقل که عقل علت وجود نفس است که وجود او موقوف است به وجود عقل و لاینعکس^۲. و در ابوت و بنوت به عینها، همچنین وارد است که وجود این موقوف است به وجود آن و لاینعکس. و لکن در ابوت و بنوت منعکس مى‌شود که ابوت جائی گویند که بنوت باشد و بنوت جائی که ابوت بود.

س: آسیای من چهار طبقه است و فرزندان من بسیارند، چنانکه محاسبان هر چند زیرک تر احصای ایشان نتوانند کرد.

ش: به طبقات چهارگانه چهار عنصر (۱۶) مى‌خواهد که معلول "عقل فعال" اند و به کثرت فرزندان، وجود صور جسمی مى‌خواهد که بر مواد مرکبات فایض مى‌کند به واسطه کون و فساد که بر بسایط عنصرى طاری مى‌شود و صورتى خلع صورتى مى‌کند و لبس صورتى دیگر و بسیار از این وارد است همچون عنصر هوایى که خلع صورت خود مى‌کند و صورت ناری مى‌پذیرد و بالعکس و عنصر مایى^۳ خلع صورت خود کند و صورت هوایى مى‌پذیرد و بالعکس و این صور مختلف از حد عد در گذشته است.

س: هر وقت که مرا فرزندى حاصل شود و من او را به آسیای خویش فرستم و هر یکى را مدتی است معین در تولیت عمارت. چون وقت ایشان منقضی شود ایشان پیش مى‌آیند و دگر از من مفارقت نکنند، و فرزندانى که نو حاصل شده باشند آنجا روند.

۱. ماهیت نفوس در گردش افلاک مؤثر است.

۲. لاینعکس: نه برعکس. وجود نفس به وجود عقل وابسته است و نه برعکس.

۳. به واسطه فرایند کون و فساد صورت جسمانى یک ماده به صورتى دیگر تغییر مى‌یابد، مانند عنصر هوا که صورتش دگرگون مى‌شود و به صورت آتش در مى‌آید.

ش: به این "فرزندان"، صُور می خواهد که بر موادِ عالم طاری می شود. و به "مدت معین"، مدت بقای صُور می خواهد بر مواد، که صورت هر عنصری از عناصر مدت بقای او بر ماده او معین است که بقای او عبارت است از ارتفاع موانع و اجتماع شرایط. وقتی که شرطی مفقود گردد یا مانعی روی نماید، مدت بقای او منقضی شده باشد. و به این که گفت، که "چون وقت ایشان منقضی شود ایشان به پیش من آیند و دیگر از من مفارقت نکنند"، امتناع اعاده معدوم می خواهد^۱ که المعدوم لا یعاد بعینه، یعنی چون تحلیل در مرکبی حاصل شد هر بسیطی قصد حیّز طبیعی خویش کنند، پس آن صورت فساد پذیرد و رجوع با مبدأ اصلی خود کند و عود او دیگر ممکن نیست. و به "فرزندان نو"، صُور حادثه متحده می خواهد که متعاقب صور فاسده [است] و فایض می کنند^۲

س: ولکن پیران دگر را هر یکی فرزندی بیش نیست که متکفل است آسیایی را و پیوسته بر نگاه داشت آن اثبات می نماید. ش: یعنی نفوس که مؤثرند در افلاک، دائماً مؤثرند به خلاف صُور که فساد می پذیرد و صورتی دیگر حاصل می شود.

س: یک فرزند ایشان از جمله فرزندان [من] قوی تر است. و مدد آسیاب [و] فرزندان [من] از مدد [آسیاب] اولاد ایشان است.

ش: آن فرزند اقوی "نفس کل" است که معلول "عقل اول" است، همچنانکه "عقل اول" مؤثر است در دیگر عقول، همچنین نفس اول مؤثر است در دیگر نفوس. و به اینکه گفت: مدد آسیا [و] فرزندان

۱. بازگشت هر صورتی که از بین رفت و فساد پذیرفت - یعنی معدوم شد - محال و ممتنع است.

۲. منظور از 'فرزندان نو' صورتهای جدیدی است که به دنبال صورتهای معدوم پیدا می شوند، (متحد: معین و دارای حدود)

منند، یعنی نفوس تسعه که اولاد نفس کلند مؤثرند در تکوین صور. س: [گفتم] این تولد و این تناسل بر سبیل تجدد چگونه می افتد؟ گفت: بدان که من از حال خود متغیر نشوم. و مرا جفت نیست الاکنیزکی حبشی که هرگز در وی نگاه نکنم و از من حرکتی صادر نشود الا آن که در میان آسیاب متمکن است و نظر او در [آسیا] و گردش افلاک و تداور^۱ است. هر گاه که در میان گردش حدقه کنیزک سیاه و نظرش بر من آید و در برابری من افتد، از من بجهای در رحم او حاصل آید بی آنکه [در من] تغییری و تحرکی افتد (۱۷).

ش: خود عدم انداد^۲ ایشان معلوم است. و لکن به این "کنیزک سیاه حبشی"، هیولی مجرد از صورت می خواهد و به نسبت سیاهی به او، عدم می خواهد که هیولی را بی صورت وجود نیست. و عدم تغیر و تحرک آن پیر ضروری است، که حرکت از خواص جسم است. و به اینکه گفت که "نظر او در گردش آسیاب است"، یعنی مترصد حلول صورت است از واهب الصور و به اینکه گفت "هر گاه که در برابر من افتد بجهای در رحم او حاصل شود"، یعنی هر گاه که مستعد صورتی شود، از من که واهب الصورم صورتی حلول کند بر آن هیولی.

س: گفتم این نظر و برابری و محاذات چگونه تصور شود؟ گفت: مراد از این الفاظ صلاحیتی و استعدادی بیش نیست.

ش: یعنی این الفاظ صلاحیت این معانی دارد که گفتیم، زیرا محاذات عقل با هیولای جسمانی معقول و متصور نیست، بلکه به این محاذات استعداد و استحقاق هیولی می خواهد صورت را^۳.

۱. تداور: ظاهراً به معنای "تدویر" (= دور گردانیدن و طواف) به کار رفته است.

۲. انداد: (جمع ند) همتایان و امثال.

۳. مقصود از این محاذات و برابری این است که هیولی آمادگی و استحقاق

س: پیر را گفتم که چگونه است که در این جایگاه نزول کرده‌ای بعد ما که^۱ دعوی عدم تحرک و تغیر از تو ظاهر شد (۱۸)؟ پیر گفت: ای سلیم دل آفتاب پیوسته در فلک است و لکن اگر مکفوفی^۲ را شعور ادراک و احساس حال او نباشد، نابود احساس او^۳ موجب عدم بود [یا] سکون آفتاب در محل خویش نباشد. اگر مکفوف را آن نقص زایل شود او را از آفتاب مطالبت نرسد که چرا پیش از این در عالم نبودی و مباشر در او نگشتی زیرا که او همواره در دوام حرکت ثابت بوده است و تغیر در حال مکفوف بود نه در حال خورشید. ما نیز پیوسته در این صفت ایم، نادیدن تو دلیل نابودن ما نیست و بر تغیر و انتقال ما دلالت ندارد، تبدل در حال توست.

ش: مراد از این کلمات آن است که فیض و فایده ایشان که جواهر روحانی اند علی الدوام بر مستعدات فیض است، و ایشان را بخل و ضنّت نباشد و هر کس که مستفیض و مستفید فیض و فایده ایشان نگردد نه از عدم و انقطاع فیض ایشان است، بلکه از جهت عدم استعداد و توجه است به آن عالم و استغراق او در عالم محسوس.

س: پیر را گفتم که مرا علم خیاطت بیاموزی؟ تبسم کرد و گفت: هیئات! که اشباه و نظایر ترا بدین نرسد، و نوع تو را این میسر نگردد، لکن ترا از علم خیاطت آن قدر تعلیم کرده شود که خیش^۴ و مرقع خود را عمارتی توانی کرد. و این قدر به من آموخت.

ش: بدان که در اوایل رساله بیان کردیم که، خیاطت عبارت است از ترکیب صورت بر ماده و یقین بود که نوع انسانی را استعداد این معنی

→ پذیرفتن صورت را دارد. ۱. بعد ما که: بعد از آنکه. ۲. مکفوف: نابینا

۳. نابود احساس او: نبود یا عدم حس [دیدن]

۴. خیش: نوعی پارچه که از پشم و پنبه به هم بافته باشند.

نخواهد بود. و به اینکه گفت: "آن قدر تو را تعلیم کرده شود که مرقع خود را عمارت توانی کرد". کشفِ علمِ طب می خواهد و مرقع بدنِ او [و] به عمارتِ آن، تعدیلِ مزاج. و گفت که: خرقه خود را عمارت کنی و نگفت بدوزی، زیرا که دوختن که آن ترکیب صورت است با ماده، کار او نیست، چنانکه از پیش رفت^۱.

س: پیر را گفتم کلام خدای به من آموز، گفت: عظیم دور است تا تو در این شهر باشی از کلام خدای بسیار نتوانی آموخت.

ش: یعنی تا تو در عالم محسوس باشی بر کلیات و حقایق علوم علی الجملة واقف نتوانی شدن.

س: پیر گفت: لکن آنچه میسر شود تو را تعلیم کنم. زود لوح مرا بستد و بعد از آن هجایی بس عجب به من آموخت چنانکه بدان هجا هر سرّی که می خواستم می توانستم دانست.

ش: به "لوح" حس مشترک می خواهد و به "هجا"، علم منطق که منطق هجائی است به نسبت با عالم حکمت (۱۹). و به اینکه گفت که "بدان هجا هر سرّی که می خواستم می توانستم دانست"، یعنی هر مشکلی که مرا در علوم می افتاد و به میزانِ منطق حل می توانستم کرد.

س: پیر گفت که: هر که این هجا در نیابد او را اسرار کلام خدای چنانکه واجب کند حاصل نشود، و هر که بر احوال این هجا مطلع گردد او را شرحی و مثابتی^۲ پدید آید.

ش: یعنی هر که در علم منطق شروع نکرده باشد او فکر خطا یا صواب نشناسد، زیرا که دانستنِ علوم موقوف است به تألیف قضایا و ترکیب

۱. چنانکه از پیش رفت: چنانکه قبلاً گفته شد.

۲. در آواز پر جبرئیل، چاپ دکتر نصر، "شرقی و متانتی".

قیاسات و استنباطِ نتایج آن تا آن شیءِ مجهول معلوم شود و این همه در علوم منطق روشن شود.

س: پس از آن علمِ ابجد (۲۰) بیاموختم و لوح [را] بعد از تحصیلِ آن مَبْلَغِ مَنْقُوشِ کَرْدَمِ بَدَانِ قَدْرِ کِه مُرْتَقَايِ^۱ قَدْرَتِ وَ مَسْرَايِ^۲ خَاطِرِ [مَنْ بُوْد] از کلامِ تعالی [و] چندانِ عجايبِ مَرَا ظَاهَرِ شُدْ کِه دَر حُدِّ وَ قِيَاَسِ نَگَنجِدْ. ش: به "علمِ ابجد"، علمِ حکمت می خواهد که آن علمِ ابجد است به نسبت با علومِ کَشْفِي لَدُنِي. و به نَقْشِ لَوْحِ "بعد از تحصیلِ آن مَبْلَغِ"، انکشافِ علوم و معارف می خواهد که آن را علمِ لَدُنِي خوانند و غرایبِ حَقَائِقِ دَر اَيْنِ عِلْمِ مَعْلُومِ شُوْدْ کَمَا يَنْبَغِي و این را نهایت نباشد.

س: هر وقت که مشکلی طاری شدی بر شیخ عرضه کردمی، آن اشکال حل گشتی.

ش: یعنی هر گاه که دو مقدمه قیاس در نفس من حاصل شدی متوجه عالم عقل گشتمی تا نتیجه آن قیاس بر سبیل فیض از واهب الصُّور بر من فایض شدی.

س: گاه از نَفْثِ^۳ رُوحِ سَخْنِي مِي رَفْتِ، شَيْخِ چنان اشارت کرد که از "روح القدس" حاصل می شود.

ش: یعنی ارواح حیوانات و نامیات انواری چندند که از عقل فعال فایض شده اند.

س: از شیخ کیفیت آن نظم بحث کردم. گفت: بدان که حق تعالی را چند کلمات است کُبری و آن کلمات نورانی از سُبُحَاتِ^۴ [وجه کریم او] و مرکز بعضی بالای بعضی.

۱. مُرْتَقِي: (از مصدر ارتقاء) جای بالا رفتن؛ اوج.

۲. مَسْرِي: (از ریشه سُرِيه و سِرَايَة) رهگذر، مجری. ۳. نَفْث: در دمیدن.

۴. سُبُحَات: انوار الهی.

ش: مراد از این کلمات عقول است. یعنی جواهر عقول انواری چندند که از جناب^۱ واجب الوجود تعالی فایض شده‌اند، بعضی فوق بعضی به شرف و رتبت، نه به مکان.

س: نور اول کلمه عُلَیاست که از او عظیم‌تر کلمه‌ای نیست. نسبت او در نور و تجلی با کلمات دیگر چون نسبت آفتاب باشد با دیگر کواکب.
ش: به "نور اول"، عقل اول می‌خواهد، یعنی هیچ مرتبه در مخلوقات فوق مرتبه او نیست.

س: پیرگفت: از شعاع این کلمه دیگر حاصل شد.
ش: یعنی عقل اول علت عقل ثانی شد و ثانی از آن ثالث و علی هذا تا عددی کامل، که آن ده است، حاصل شد. کقوله تعالی: تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

س: کلمه طامات^۲ است (۲۱).

ش: یعنی فیض او دائماً وارد است بر مستعدان.
س: آخر این کلمات جبرئیل است و ارواح آدمیان از این کلمه آخر است.

ش: روشن است که جبرئیل آخرین عقول است به مرتبه. و آنکه گفت که ارواح آدمیان از اوست آن نیز بیان کردیم.
س: [نسخه خطی اصلی واضح نیست].

۱. جناب: آستان.

۲. تفسیری که شارح از "طامات" کرده در خور توجه است. این کلمه (که جمع طامه، به معنای بلای عظیم، حادثه بزرگ و نیز روز قیامت است) در بین عرفا معنای خاصی دارد. خواجه عبدالله انصاری (نک. سجادی، جعفر، فرهنگ لغات... عرفانی، ص. ۵۵۰) یکی از معانی طامات را این گونه ذکر کرده است: "... سخنی باشد نامفهوم، یا کنایتی نامعلوم... که خلق از آن عاجز باشد و... فؤاد در آن متحیر گردد. یا سخنی باشد... بی شرح و بیان. بشناسد آنکه با راه باشد یا از آن معنی آگاه باشد.

ش: مثلاً چون نطفه در رحم تمام شود و مستعد صورت انسانی گردد در حال از عقل فعال نفسی ناطقه بر وی فایض شود تا به او متعلق گردد علی هذا.

س: گفتم: مرا از پر جبرئیل خبر ده؟ گفت: بدان که جبرئیل را دو پر است؛ یکی پر راست است و آن نور محض است. آن پر مجرد اضافت بود است به حق. و پری است بر چپ او که پاره‌ای نشان تاریکی بر اوست همچون کلفی^۱ بر روی ماه، همانا که به پای طاوس ماند و آن نشانه بود اوست که با جانب نابود دارد. و چون نظر به اضافت بود او کنی به بود حق، صفت بود او دارد، و چون نظر به استحقاق ذات او کنی، استحقاق عدم دارد، و [این دو] معنی در مرتبه دو پر است: اضافت حق به یمنی و اعتبار استحقاق در نفس خودیساری.

ش: ما پیش از این گفتیم که عقل اول را سه امر عارض بود و به واسطه هر یکی از آن چیزی از وی صادر شد. اینجا نیز عبارت از پر جبرئیل دو صفت است که لاحق او شده است صفتی وجوب است یعنی چون نظر به علت او کنی او را واجب‌یابی به وجود علت و این اشارت پیری است که گفت: از نور محض است و مجرد اضافت بود اوست به حق، و این وجوب است که صفت بود حق است، و صفتی دیگر امکان، یعنی چون نظر به ذات او کنی او را ممکن‌یابی. و این اشارت پیر چنین است که گفت: پاره‌ای نشان تاریکی بر اوست همچون کلفی بر روی ماه، و آن تاریکی و کلف صفت امکان است که عارض بود او شده است؛ از آن جهت تاریکی را نسبت به امکان می‌کند که از امکان به وی عدم می‌آید و از این جهت گفت: چون نظر به استحقاق ذات او کنی

۱. لکه‌ای که بر سطح خورشید و ماه دیده می‌شود.

استحقاق عدم دارد، و این دو معنی است که به مثبتِ دو پر است؛ یمینِ او مضاف به حق که آن وجوب است، و وجود و یسارِ او مضاف است به خود که آن امکان است و عدم.

س: همچنانکه حق تعالی فرمود: *جَاعِلِ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا اُولٰٓئِیْ اَجْنَحِهٖ مَثْنٰی و ثُلُثٌ و رُبَاعٌ*^۱ (۲۲). مثنی از آن در پیش داشت که نزدیک‌تر اعدادی به یکی، دو است؛^۲ پس سه پس چهار. همانا آنچه او دوپردازد شریف‌تر از آن است که سه پر و چهار، و این را در علوم حقایق و مکاشفات تفصیل است که فهم هر کس بدان نرسد.

ش: یعنی این همه آن است که هر چند که کثرت کمتر بود قرب به منبع وحدت بیشتر بود و چون قرب بیشتر بود شرف زیادتر باشد؛ از این گفت که: "آنچه دو پر دارد شریف‌تر از آنچه سه پر و چهار". و اینکه گفت که: این را در علوم و مکاشفات تفصیل است که فهم هر کس بدان نرسد، یعنی آنکه دو پردازد شرف او چگونه بود بر آن که سه پردازد و آنکه سه پردازد بر آنکه چهار پردازد و علی‌هذا و به حقیقت فهم هر کس بدان نرسد.

س: عالم غرور را سایه جبرئیل است اعنی پرِ چپ، و روانهای روشن از پرِ راست اوست.

ش: یعنی عالم کون و فساد از صفتِ امکان او صادر شده است، زیرا قابلِ عدم است و ارواح انسانی از صفتِ وجوبِ او صادر شده زیرا قابلِ عدم نیست.

س: حقایق که القاء کنند در خاطر، چنانکه گفت: *كَتَبَ فِی قُلُوْبِهِم*

۱. [خداوند] فرشتگان را رسولانی گردانید، صاحب دو و سه و چهار بال.

۲. از آن جهت عدد دو (مثنی) را اول آورد که نزدیک‌ترین عدد به یک است، و بعد از آن است که سه و چهار می‌آیند.

الایمان و آیدهم بروح منه^۱ (۲۳) و ندای قدسی چنانکه: نادیناه آن یا ابراهیم^۲ (۲۴) و غیر آن همه آواز پر جبرئیل است.

ش: معلوم شده است از پیش که جبرئیل واسطه میان فیض واجب الوجود و نفوس انسانی است و از آن است که القای حقایق و ندای قدسی کار اوست.

س: قهر و صیحه^۳ و حوادث هم از آواز پر جبرئیل است.

ش: از پیش معلوم شد که اوست که مؤثر است در عالم کون و فساد و اینجاست که محل قهر و صیحه و حوادث است، پس همه از تأثیر او باشد. س: گفتم آخر این جبرئیل چه صورت دارد؟ گفت: ای غافل ندانی که این همه رموز است [که اگر] بر ظاهر [بدانند] این همه طامات بی حاصل باشد.

ش: یعنی اینکه او را صورتی و آوازی باشد بی وجه است و لکن استعارت کنند به الفاظ از جهت تفهّم خلق^۴ و علی هذا.

س: در خانقاه بدم که روز نیک برآمد، در بیرونی بستند و در شهر بگشادند و بازاریان درآمدند و جماعت پیران از چشم من ناپدید شدند و مرا از حسرت ایشان انگشت در دهان بماند.

ش: یعنی چون علت مشغولی بر فراغت پیدا شد و در بیرونی که عالم روح است منغلق^۵ شد و در شهر که عالم جسم است منفتح گشت و بازاریان که از کارکنان بدنند، یعنی حواس ظاهر، در کار آمدند. و بازاری به

۱. [خداوند] بر دلهاشان نور ایمان نگاشته و به روح قدس الهی آنها را مؤید گردانیده.

۲. و ما در آن حال خطاب کردیم که ای ابراهیم ۳. صیحه: عذاب و سختی

۴. اینکه بگوئیم جبرئیل دارای صورتی و آوازی است درست نیست (وجهی ندارد)، منتها از این قبیل کلمات به منظور فهماندن مطالبی به خلق، مجازاً استفاده می شود.

۵. منغلق: (مقابل منفتح) بسته.

ایشان از آن سبب کرد^۱ که ایشانند که زراعتِ تخمِ ادراکِ جزئیات محسوس می‌کنند تا ثمرِ کلیاتِ معقول بدهد. و آنکه گفت: "پیران از چشمِ من ناپدید شدند" یعنی چون استغراق در عالم حس طاری شد، حرمان از عالم عقل روی نمود و حسرت خوردن از حرمانِ مشاهدهٔ عالم معقول و جواهر قدسی خود ضرورت است.

یادداشتها

۱. این متنی است که مسعود قاسمی آن را ویرایش کرده است. مقالهٔ حاوی این متن با عنوان "شرح آواز پر جبرئیل" در مجلهٔ معارف، ش. ۱ (فروردین - تیر ۱۳۶۳): ۷۷-۷۹ آمده است:

۲. این اثر یکی از شاهکارهای سهروردی به فارسی است. برای مطالعهٔ روایت کامل این داستان عرفانی، نک: سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲۰۸/۳-۲۲۳.

۳. اطلاع چندانی دربارهٔ این نویسنده موجود نیست جز اینکه پیداست وابسته به طریقتی بود، و تعالیم اشراقی را به کار می‌بسته است. تفسیر این مؤلف نشان می‌دهد که او در سنت اشراقی و رموز آن دستی داشته است.

۴. مقدار زیادی از این قبیل متون را می‌توان در هندوستان یافت. مثلاً، در کتابخانهٔ رضا واقع در رامپور و کتابخانهٔ خدابخش در پتنا، مقدار زیادی متون اشراقی موجود است. اشپرنگ^۲، محقق آلمانی، که در سدهٔ نوزدهم به هند سفر کرد ۱۹۶۶ متن عربی، فارسی و هندی را با خود به آلمان برد، که بسیاری از آنها شرحهائی است بر *حکمة الاشراق*.

Catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengerianna

(گیلسون: ویلهلم کیلر، ۱۸۵۷)

۵. رساله با چند آیه از قرآن آغاز می‌شود که در اینجا نیآورده‌ایم. آن آیات عبارتند از: قرآن انعام/۹۶؛ نور/۳۵؛ احزاب/۵۶.

۶. سهروردی و شارح هر دو کلمهٔ "کدر" را به کار می‌برند، به معنای چیزی که نور نمی‌تواند از آن به سهولت گذر کند.

۷. عجلونی، در *کشف الخفاء*، این گفته را به امام علی نسبت داده است، نک: ج ۲، ص ۳۱۲. با

۱. بدان سبب از حواس ظاهر، به عنوان بازاریان تعبیر کرد که ...

وجود این: شعرانی^۱، در طبقات، این گفته را از صوفی معروف، سهل تُستری دانسته است.
۸. ابن حَجَر این حدیث را از مشایخ صوفی، و نه از شخص پیامبر، می داند. نک: کشف الخفاء، ج. ۲ ص ۲۹۱.

۹. برای اطلاع بیشتر درباره فرشته شناسی سهروردی، نک: جی. وب.

The Human/Angelic Relation in the Philosophies of Suhrawardi and Ibn 'Arabi.

(پایان نامه دکترا، دانشگاه تمپل، ۱۹۸۹)

۱۰. سهروردی معتقد است که نخستین موجودی که خدا خلق کرد "عقل اول" بود. بحث او که تا اندازه ای مبتنی است بر آیه ای قرآنی، چنین است: "عقل اول سپس عقل فعال را صادر کرد و او است که، به قول سهروردی، واهب الصور یا پیر نورانی است".

۱۱. منظور او از این ده مقوله، مقولات ارسطویی است. سهروردی این مقولات را به پنج مقوله تقلیل می دهد، که عبارتند از کم، کیف، ماهیت، اضافت [یا نسبت] و حرکت، سهم اصیل سهروردی در این مقولات افزودن مقوله حرکت است، که بعدها در فلسفه ملاصدرا اساس نظریه "حرکت جوهری" او قرار گرفت.

۱۲. چنین است در متن، ولی به نظر ویراستار، این اشتباه است و باید فلک البروج باشد.

۱۳. خرقة یا جامه صوفیانه لباسی بلند و سفید است که غالباً از موادی زبر ساخته می شود و شیخ آن را به هنگام ورود به جرگه مریدی، به سالک تازه کار می دهد.

۱۴. "حضور" مفهومی کلیدی در تعالیم اشراقی است و در دو بافت جداگانه به کار می رود. نخست در بافت نظریه صدور یا فیضان یعنی اینکه عالم نتیجه فیضی الهی است؛ کاربرد دوم مربوط است به نظریه علم حضوری، که در کانون نظریه علم سهروردی واقع است. برای اطلاع بیشتر، نک: مهدی حائری یزدی،

The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence.

با مقدمه ای به قلم سیدحسین نصر (نیویورک: انتشارات سانی، ۱۹۹۲).

۱۵. کلمه نفس در اسلام معنایی منفی دارد که سهروردی می گوید در مراتب خلقت مطیع عقل است اما غالباً در برابر آن سرکشی می کند.

۱۶. عناصر چهارگانه عبارتند از آتش، آب، خاک و باد که به عقیده بعضی از فیلسوفان قبل از سقراط ماده المادی است که عالم از آنها آفریده شده است.

۱. ظاهراً مراد عبدالوهاب بن احمد شعرانی، یا شعراوی، (۸۹۸-۹۷۳) صوفی، فقیه و محدث معروف مصری صاحب کتبی چند از جمله *لواقح الانوار فی طبقات الاخیار*، معروف به *الطبقات الشعرانی الکبری*، است.

۱۷. جهان مادی به نظر سهروردی بر عدم دلالت دارد. این عدم نباید با وجود نداشتن اشتباه شود، بلکه باید آن را نقطه مقابل نورالانوار دانست. شخصیت مادینه [در این داستان] دنیای حواس است که با دنیای مادی یکی تصور شده است. چیزی که سهروردی در اینجا بدان اشاره می‌کند این است که ذات الهی می‌تواند بدون آنکه تغییری در این ذات داده شود، اشیاء موجود را خلق کند.

۱۸. رابطه بین تغییر و دوام موضوعی مهم در فلسفه اسلامی بوده است. خداوند، که طبیعتاً لایتغیر است، دنیائی را که تغییرپذیر است، صادر کرده است. سهروردی، به سنت ابن‌سینا، می‌خواهد بگوید که وجود تغییر ایجاب نمی‌کند که علت این تغییر هم باید تغییر کند.

۱۹. شارح کلمه حکمت را به صورتی منظم به کار نمی‌برد؛ بعضی اوقات آن را به معنای علم به کار می‌گیرد و در اوقات دیگر به سنت خاصی از خردورزی یا تعلیم اشاره دارد که مقابل فلسفه مشائی است.

۲۰. علم حروف [یا ابجد] مبتنی است بر ترکیبی از ریاضیات فیثاغورس و این عقیده که هر حرف الفبا نماینده عدد ریاضی مقدسی است. این رشته، که در اسلام جفر نام گرفته، در یهودیت و مسیحیت قرون وسطائی نیز رایج بوده است.

۲۱. کلمه موردنظر در اینجا طامات است که به معنای "واقعه بزرگ" یا مصیبتی عظیم که روز قیامت رخ خواهد داد، نیز هست. روشن نیست که سهروردی این کلمه را به چه معنائی به کار می‌برد.

۲۲. قرآن، فاطر (۳۵) / ۱.

۲۳. قرآن، مجادله (۵۸) / ۲۲.

۲۴. قرآن، صافات (۳۷) / ۱۰۴.

گزیده کتاب‌شناسی^۱

- ابن ابی اَصیبعه، طبقات الاطباء، به کوشش ا. مولر، انتشارات کونینگزبرگ، ۱۸۸۴.
- ابن سینا، کتاب الاشارات و التنبیها، به کوشش محمود شهابی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۱۸ ش.
- همو، منطق المشرقیه، تهران، کتابخانه جعفری تبریزی، ۱۳۵۱ ش.
- همو، رساله حی ابن یقطان، به کوشش احمد امین، مصر، انتشارات دارالمعارف، ۱۹۶۶.
- امام، سید محمد کاظم، فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق، تهران: بنیاد نوریانی، ۱۳۵۳ ش.
- بدائونی، منتخب التواریخ، ج ۱، به کوشش جرج رنکینگ، کراچی: کاریمسن، ۱۹۷۶-۱۹۷۸.
- حبیبی، نجف قلی، سه رساله از شیخ اشراق، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۶ ش.
- دانا سرشت، اکبر، افکار سهروردی و ملاصدرا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۱۸ ش.
- سبزواری، اسرار الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد، ۱۳۸۸ ق.
- همو، دیوان اشعار، اصفهان: انتشارات ثقفی، ۱۳۳۹ ش.
- همو، شرح المنظومه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
- سجادی، سید جعفر، شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق، تهران: نشر فلسفه، ۱۳۶۲ ش.
- سهروردی، کلمة التصوف، در سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجف قلی حبیبی، تهران: انجمن سلطنتی فلسفه ایران، ۱۳۵۶ ش.
- همو، کتاب اللمحات، در سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجف قلی حبیبی، تهران: انجمن سلطنتی فلسفه ایران، ۱۳۵۶ ش.

۱. کتابهای فارسی و عربی، که در این گزیده به خط لاتین حرف نویسی شده بود، مجدداً به خط فارسی برگردانده، و طبق حروف الفبای این زبان تنظیم گردید.

- همو، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، ویرایش و مقدمه از سیدحسین نصر، تهران: انستیتوی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۹۹۳.
- شیرازی، صدرالدین، *حاشیه علی شرح حکمة الاشراق*، تهران: چاپ سنگی تهران، ۱۳۳۱ ق. صلیبی، کمال، *تاریخ لبنان*، بیروت: انتشارات دارالنشر، ۱۹۶۷.
- شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ ش.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *نزهة الارواح*، استانبول: پنی جامع، ۱۹۰۸.
- طباطبائی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، [به کوشش] مرتضی مطهری، ۵ جلد، قم، ۱۳۵۰ ش / ۱۹۷۲ م.
- طوسی، [نصیرالدین] *کشف المراد - شرح تجرید العقائد*، همراه با تفسیری از [علامه‌ی] حلی، ویراسته و ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران: ۱۳۵۱ ش / ۱۹۷۲.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، بمبئی: ۱۳۰۲ ش.
- مدکور، ابراهیم، *فی الفلسفة الاسلامیه*، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۹۴۷.
- معین، محمد، [حکمت اشراق و فرهنگ ایران] *مجله آموزش و پرورش*، تهران: انتشارات وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۲۸ ش.
- میرداماد، قیسات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۵ ش.
- نظام‌الدین احمدبن هروی، محمد شریف، *انواریه*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۸ ش.
- Aristotle, *Posterior Analytics*, New York: Random House, 1941.
- Averroes, *Tahāfut al-Tahāfut*, translated by S. Vanden Bergh, London: Luzac and Co., 1954.
- Bayat, Mangol, *Mysticism and Dissent*, New York: Syracuse University Press, 1982.
- Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, 4 vols, London: T. Fisher Unwin, 1902-1924; and Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- Burckhardt, T., *Alchemie, Sinn und Weltbild*, Olten: Walter-Verlag, 1960.
- Bylebly, Michael, *The Wisdom of Illumination: "A study of the Prose stories of Suhrawardi"*, ph. D. Diss. University of Chicago, 1976.
- Chittick, W. C., *Jallāl al-Dīn Rūmī, The Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, New York state University Press, 1983.

۱. اطلاعات این فقره مقداری آشفته است. در حقیقت مؤلف *کشف المراد*، علامه حلی است که این کتاب را در شرح *تجرید العقائد* یا *تجرید الکلام* خواجه نصیرالدین طوسی نوشته است.

- *The Works of Seyyed Hossein Nasr Through His Fourtieth Birthday*, University of Utah: Middle East center. Research Monograph 6, 1977.
- Corbin, H., *L'archange empourprée*, Paris: Fayand, 1976.
- *Avicenna and the Visionary Recital*, Texas: Spring pub., 1980.
- *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton: Princeton Press, 1969.
- *En Islam iranien*, vol. 2. Paris: Gallimard, 1971.
- *L'Ecole shaikhie en theologie shi'ite*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1957.
- *Mundus Imaginalis or The Imaginary and the Imaginal*, Translated by Ruth Horine, Ipswich: Golgonooza Press, 1976.
- *The Man of Light in Iranian Sufism*, Boulder and London: Shambala, 1978.
- *Racueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris: 1929.
- *Spiritual Body and Celestial Earth*, Princeton: Princeton Press, 1978.
- Corbin, H., in Collaboration with S. H. Nasr and O. Yahyā, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard, 1964.
- de Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam*, Paris: P. Geuthner, 1921-1926.
- Gilson, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York: Random House, 1955.
- Hā'irī, Mehdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, New York: SUNY Press, 1992.
- Heidegger, M., *Poetry, Language, Thought*. Translation and introduction by A. Hofstadter, N. y.: Harper and Row, 1971.
- Hourānī, G., ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Albany: SUNY Press, 1975.
- Iqbal, M., *The Development of Metaphysics in Persia*, London: Luzac, 1908.
- Izutsu, T., "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam", in *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. M. Mohaqheq and H. Landolt. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1971.
- Izutsu, T., *Introduction to Sharh-i Manzūmah, by Sabzawari*, ed. M. Mohaghegh and T. Izutsu, Tehran: 1969.
- *Metaphysical Structure of Sabzawāri*, New York: Caravan Books, 1977.

- Marmura, M. , ed. *Islamic Theology and Philosophy*, Albany : SUNY Press, 1984.
- Michot, J., *Dieu et la destinée de l'homme-ma'ad chez Avicenne*, Peeters: Louvain Pullishers, 1987.
- Morewedge, P., ed., *Islamic Philosophical Theology*, Albany SUNY Press, 1979.
- Nasr, S. H., *An Introduction, to Islamic Cosmological Doctrine*, New York, SUNY, 1993.
- *Cosmography in Pre-Islamic and Islamic Persia*, Tehran: Cultural Committee Press (monograph), 1971.
- *Jashn nāma-yi Henry Corbin*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
- *Knowledge and The Sacred*, N. Y: Crossroad, 1981.
- *Oeuvres Philosophique et Mystiques*, III, Tehran: Académie Imperiale Iranienne de Philosophie, 1977.
- *Sadr al-Dīn Shīrāzi and His Transcendental Theosophy*, Tehran: 1978.
- *Science and Civilization in Islam*, Cambridge: Islamic Text Society, 1987.
- *Three Muslim Sages*, Delmar, N. y.: Caravam Books, 1969.
- *The Islamic Intellectual Tradition in Prsia*, ed. M. Aminrazavi, London: CURZON Press, 1996.
- Perry, John, *Personal Identity*, Berkeley: University of Berkeley press, 1975.
- Peters, F. E., *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, N. Y; New York University Press, and London: University of London, 1968.
- Plotinus, *Enneads*, Translated by Stephen Mackenna, New York: Pantheon Books, 1969.
- Rahman, F., *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- *The Philosophy of Mullā Sadrā*, Albany, N. Y.: SUNY Press, 1976.
- Rahman, F., *Essence and Existence in Avicenna*. vol. 4, Medieval and Renaissance Studies, London: Warburg Institute, 1958.
- Rizvī, Saiyīd Athar Abbās, *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Ashārī Shi'is in India*, 2 vols., Australia: Ma'rifat Pub. House, 1986.
- Schimmel, Annamarie, *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1978.

- Schuon, F., From The Divine to the Human*, Translated by G. Polit and D. Lambert, Bloomington, Ind.: World Wisdom Books, 1986.
- *Survey of Metaphysics and Esotericism*. Translated by G. Polit, Bloomington, Ind. : World Wisdom Books, 1986.
- *Understanding Islam*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1976.
- Sharif, M. M., *A History of Muslim Philosophy*. 2 vols., Wiesbaden: otto Harrassowitz, 1963-66.
- Shayegan, D. *La Topographie Spirituelle de l'Islam iranien*, edited by Dariush Shayegan, Paris: Editions de la Différence, 1990.
- Suhrawardi, *Le Livre de la Sagesse orientale*, translation and notes by H. Corbin. Paris: Verdier, 1986.
- Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystical 1*, edited and introduction by Henry Corbin, Tehran: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 1993.
- Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystical 2*, edited and introduction by Henry Corbin. Tehran: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 1993.
- Tehrānī, Kazim, "Mystical Symbolism in Four Treatises of Suhrawardi", Ph. D. Diss., Columbia University, 1982.
- Webb, G. *The Human/Angelic Relation in the Philosophies of Suhrawardi and Ibn 'Arabi*, Ph. D. Diss, Temple Univ., 1989.
- Wittgenstine, *Lectures and Conversations on Aesthetic Psychology and Religious Belief*, ed. C. Barratt, Berkeley: University of California, 1969.
- Zia'i, H., *Knowledge and Illumination*. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- "Suhrawardi's Philosophy of Illumination", Ph.D.Diss., Harvard University, 1976.

مقالات

- Burnet, J., "The Socratic Doctrine of the Soul". *Proceedings of the British Academic* 7 (1915-1916).
- Carra de Vaux. "La Philosophie illuminative d'après Suhrawardi Maqtūl". *Journal Asiatique* 19 (1902): 63-94.
- Corbin, H. "Rawābit-i hikmat-i ishrāq wa falsafa-yi Iran-i bāstān". *Majillayah-yi anjuman-i Iran shināsi*, no. 3 (1946): 34ff.

- Corbin, H. and Paul Kraus, "Traité du bruissement de l'aile de Gabriel". *Journal Asiatique* (1935): 1-82.
- Lloyd, A. C. "Neoplatonic Logic and Aristolian Logic". *Phronesis* 1, no. 1 (November 1955): 58-72; and in *Phronesis* 1, no. 2 (1956): 146-159.
- Evans, Robert. "Henry Corbin and Suhrawardi's Angelology". *Hamdard Islamicus* 11, no. 1 (n.d.): 12-20.
- Qāsemī. "Sharh-i āwāz-i Pari Jibra'il". *Ma'ārif*, no. 1 (March 1985): 77-99.
- Halamī, M. M. "Āthār al-Suhrawardi al-maqtūl tasnifuhā wa khasā'suhā al-tasawwufiyyāt wa'l-falsafiyāt". *Kuliyāt al-ā 'dāb* 2 (1951): 145-178.
- Jurji, E. J. "The Ishraqi Revival of al-Suhrawardi". *Journal of the American Oriental Society* 60 (1940): 90-94.
- Nasr, S. H. "The Illuministic Sufis". *Journal of the American Oriental Society* 57 (1973): 99-101.
- "Mufassir-i 'alam-i ghurbat wa shahid-i tariq-i ma'ārifat". *Ma'ārif-i islāmī* 10 (Nov. 1970): p. 8-19.
- "Nukātī chand dar bāra-yi shaykh-i ishraq". *Ma'ārif-i islāmī*, n.s. 1 (Sep. 1967): 16-18.
- "The Relationship Between Sufism and Philosophy in Persian Culture", *Hamdard Islamicus* 6, no.4 (1983): 33-47.
- "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period". In Vol. 4, *History of Iran*. Edited by R. N. Fry. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi", *Islamic Quarterly* 14 (1970): 111-121.
- Zia'i, H. "The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardi's Philosophy of Illumination". In *Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Butterworth. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

فهرستها

الف: اصطلاحات؛ ب: اشخاص و جایها؛ ج: کتابها و رسالات

- | | |
|---|--|
| الف. اصطلاحات: | برهان خلف ۱۷۱، ۱۷۳. |
| ایپفونمنالیستی / اصالت پدیدار ثانوی ۷۶. | بقاء روح ۳۹، ۴۰. |
| اتحاد عاقل و معقول ۲۰۶. | بوته آشناک ۴۱. |
| اخوان التجرید ۲۴، ۱۴۳. | بهمن / نور اقرب ۳۷، ۱۳۳، ۱۳۸. |
| ادراک حسی ۱۸، ۳۸، ۵۲، ۸۲، ۱۰۶، ۱۱۲. | پیر ۴۷، ۹۰، ۱۱۹، ۱۳۷، ۱۴۰، ۲۳۴، ۲۴۰. |
| ارباب انواع ۱۳۳. | پیر جوان ۱۱۵. |
| ازلیت ۱۹۹. | پیش شناختی، شیوه ۱۷۱. |
| استدلال فلسفی ۱۰، ۹۲، ۱۸۱، ۱۹۷. | تئولوگیا ۳۲. |
| اسفهد ۷۷، ۱۳۴. | تجرید ۳۶، ۱۰۳، ۱۱۷، ۲۰۹. |
| اشراق / اشراقی، فلسفه ۲۴، ۲۶، ۲۸. | تجلی / تجلیات ۱۱۷، ۱۹۴، ۲۱۰، ۲۴۷. |
| ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۴۰، ۸۲، ۹۳. | تحلیل منطقی ۸۱، ۹۴، ۱۷۶، ۱۹۰. |
| ۱۴۰، ۱۸۵، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۱. | تشکیک ۱۳۸، ۲۰۳. |
| اشراق، مکتب ۱۶، ۳۱، ۵۵، ۱۱۰، ۱۳۵. | تصدیق (در منطق) ۸۱. |
| ۲۱۰، ۱۴۴. | تصفیه ۳۸، ۴۱. |
| اصالت پدیدار ثانوی ۷۶. | تصور (در منطق) ۸۱، ۱۵۶. |
| اصالت صورت و ماده ۸۶. | تصوف عملی ۱۷، ۹۹، ۱۲۸. |
| اصالت ماهیت ۳۲، ۶۵، ۶۶، ۱۷۳، ۱۹۷. | تصوف فلسفی ۱۷، ۱۲۸، ۲۰۱. |
| ۲۰۲. | تعریف (در منطق) ۸۲. |
| اصالت وجود ۳۲، ۱۷۳، ۲۰۲. | تناسخ ۷۷، ۷۸. |
| اعیان ثابته ۸۴، ۸۵. | تهذیب ۱۵. |
| اقلیم هشتم ۱۴۱، ۱۰۳، ۱۴۳، ۱۴۵. | تیغ بلارک ۱۰۸، ۱۰۹. |
| افلاک ۵۰، ۱۱۰، ۱۳۳، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۱. | ثنویت / ثنوی ۷۵، ۷۶، ۷۹، ۱۲۲. |
| امّهات ۸۴. | جاویدان خرد / حکمت خالده ۲۷، ۵۲، ۹۰، ۱۱۵، ۱۶۵. |
| اهل تجرّد ۱۳، ۱۳۹. | |
| برزخ / هیأت ۸۴، ۱۰۶، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۴۰. | |

- جسم ۴۰، ۷۴، ۲۴۳.
 جَفر ۲۵۳.
 جنس (در منطق) ۱۵۲.
 چله [نشینی] ۱۱۲، ۱۱۹.
 حدوث [مقابل قدم] ۴۰، ۱۹۷.
 حدوث دهری ۱۹۷.
 حدوث ذاتی ۱۹۷.
 حرکت جوهری ۹۷.
 حُزن ۱۱۴.
 حَسّ مشترک ۸۸.
 حُسن ۱۱۴.
 حضور ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۴۶، ۱۷۱، ۱۷۶.
 حکمت اشراق ← اشراق / اشراقی، فلسفه
 حکمت بحثی / فلسفه بحثی ۳۷.
 حکمت خالده / جاویدان خرد ۲۷، ۵۲،
 ۹۱، ۱۱۵، ۱۶۵.
 حکمة اللدنیة ۹۲.
 حکمت ذوقی ۱۰، ۳۷.
 حکمت عملی ۱۰، ۱۷، ۲۷.
 حکمة العتیق ۱۰.
 حکمت متعالیه ۳۴، ۹۹، ۲۰۲، ۲۱۲.
 حکیم ۳۳، ۱۰۰، ۲۱۴، ۲۱۰.
 خرداد (نام فرشته) ۸۵، ۱۳۳.
 خرقه ۱۱۴، ۱۳۸، ۲۴۰.
 خَرّه ۴۱.
 خیراعلی ۱۱۴.
 خیر محض ۳۹.
 درخت طوبی ۱۰۸.
 دانش ورجاوند ۱۱۶.
 ذات ۳۸، ۵۳، ۷۴، ۱۰۱، ۱۷۰، ۱۹۷.
 ذوق عقلانی ۱۵، ۲۷.
 ربّ النوع ۸۴، ۱۳۴.
 رؤیت ۲۸، ۳۸، ۹۴، ۹۹.
 روح القدس / روح محمدی ۳۶، ۱۳۴، ۲۳۴.
 روش سقراطی ۱۵۰، ۱۸۸.
 ریاضت ۱۰، ۱۴، ۲۶، ۴۶، ۱۱۲، ۱۲۳،
 ۱۲۸، ۱۹۲.
 زره داودی ۱۰۸.
 زهد ۱۰، ۲۶، ۱۱۰، ۱۹۲.
 سالک ۴۶، ۵۲، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۳۲، ۱۳۷،
 ۲۱۰.
 سفر روح / روحانی ۱۷، ۳۷، ۴۵، ۱۱۵،
 ۱۳۱.
 سَماع ۵۲، ۱۱۴.
 شاه-کاهنان ۱۳۶.
 شهرستان جان ۱۱۵، ۱۴۱.
 شوق ۳۰، ۴۱، ۴۶، ۸۴، ۱۰۶، ۱۳۲.
 صدور کثرت از وحدت ۲۶۲، ۲۴۹.
 صرف الوجود ۲۰۴.
 صنم / طلسم ۱۳۳.
 صورت و ماده ۸۶، ۲۰۶، ۲۴۴، ۲۴۵.
 صُور مُعلَّقه ۳۹، ۷۸، ۱۴۶.
 طامات ۲۴۹، ۲۵۰.
 طریقت ۱۶، ۴۳، ۴۶، ۵۱، ۱۰۳، ۱۱۰،
 ۱۲۲، ۱۴۳، ۲۱۰.
 ظلمات / ظلمت ۳۶، ۶۳، ۸۲، ۸۴، ۱۲۳،
 ۱۳۱، ۱۴۰، ۲۰۸.
 عالم برزخ ۱۰۷، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۰، ۲۱۲.
 عالم تجرّد ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۳۶، ۲۱۲.
 عالم سفلی ۱۰۶، ۳۱۹.
 عالم صغیر ۲۳۰.
 عالم کبیر ۲۳۰.

- عالم متخیله ۱۸. فلسفه یمانی (= اشراقی) ۱۸۲، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۱۱.
- عالم ملکوت ۴۰. فلسفه یونانی / بحثی ۲۷، ۳۴، ۹۰، ۱۹۷.
- عدم ۶۸، ۱۳۸، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۹. فلک اطلسن ۲۳۹.
- عرش مجید ۲۳۹. فیض / فیضان ۲۸.
- عرفان ۴۲، ۹۲، ۱۳۷، ۱۸۱، ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۱۰. قَدَم ۴۰، ۱۹۷.
- عصبيت ۲۲۷. قهر ۷۶، ۸۷، ۱۲۰، ۱۲۹، ۲۵۰.
- عقلانیت ۲۸، ۱۵۲، ۹۰. قیاس صوری ۸۱.
- عقل ثانی ۲۳۹، ۲۴۹. کلام، علم ۲۷، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۳۵.
- عقل جزئی ۴۹. کون و فساد ۱۳۷، ۲۴۱، ۲۴۹.
- عقل فعال ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۸. کبان خَرّه ۱۳۶.
- عقل قدسی ۴۴. کیهان‌شناسی ۳۸، ۱۳۶، ۲۳۰.
- عقل کلی ۴۹، ۱۴۶. گوهر ۵۳، ۱۳۶.
- عقول عرضی ۱۴۲. گیتی ۱۳۶، ۱۳۹.
- علم الاشراق ۳۲. مابعدالطبیعه ۱۲، ۲۶، ۳۵، ۵۰، ۱۳۴، ۱۹۷، ۲۱۰.
- علم به واسطه ادراک حسی ۱۸، ۸۲، ۱۴۹، ۱۵۰. ماهیت ۶۳، ۶۵، ۶۷، ۱۳۰، ۱۵۱، ۱۷۱، ۱۹۷.
- علم به واسطه تعریف ۱۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۴. ماهیت محض ۱۳۶.
- علم تأویل ۲۸. متکلم ۱۸۵.
- علم حضوری ۱۸، ۳۸، ۵۵، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۱، ۱۹۳، ۲۶۰. مثل افلاطونی ۷۹، ۸۴، ۱۳۲، ۱۳۳.
- علم شهودی ۵۴. مجردات ۷۱، ۸۴، ۱۰۹.
- غایت‌شناسی ۶۷. محبت ۳۷، ۳۸، ۸۵.
- عَسَق ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۲۳۲. مراتب ملکوتی ۸۳، ۸۴، ۸۵.
- فرشته‌شناسی ۱۶، ۸۲، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵. مراتب نور ۲۰۸.
- فصل (در منطق) ۱۵۱، ۱۵۲. مراتب وجود ۲۰۴.
- فلسفه عقلگرایانه ۱۰، ۱۵، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۹۷، ۲۱۸. مرگ نفسانی ۱۲۳.
- مزدائی، نامهای ۸۴. مزدیسنانی ۱۳۳.
- مشاهده ۹۹، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۴۴، ۱۶۰، ۱۸۰، ۲۲۰. فلسفه فیثاغورسی ۱۴، ۲۷.
- فلسفه هرمسی ۱۴، ۲۷، ۳۰.

- مشائی / مشائین ۶۲، ۸۰، ۸۳، ۹۲، ۱۰۳، ۱۵۱
 مقامات ۴۶، ۴۷، ۵۱، ۱۱۴
 معادشناسی ۴۱، ۷۷-۷۸، ۱۲۳
 معدل النهار ۲۳۹
 معرفت‌شناسی ۱۶، ۲۵، ۳۵، ۴۱، ۴۷، ۱۰۰، ۱۳۴، ۱۴۴، ۱۶۰، ۲۱۳
 معقولات ثانوی ۷۵، ۸۱
 مغالطه ۶۷، ۱۸۱
 مفاهیم اولی ۱۴۹
 مقولات (در منطق) ۳۹، ۸۱
 مکان‌شناسی روحانی ۳۸، ۵۳، ۱۱۵، ۱۴۲
 ملک اعظم / جبرئیل ۱۳۶، ۱۳۸
 ملکوت ۴۰، ۱۳۳
 ممکن (مقابل واجب) ۳۷، ۶۸، ۱۳۰، ۱۴۰
 منازل ۴۶
 منطق ۱۶، ۸۱، ۲۰۶
 مهر ۱۱۴
 ناکجاآباد ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۳۷، ۱۴۱، ۲۳۵
 نبوت ۷۷
 نبی ۱۲۴
 نفس ۳۸، ۵۴، ۷۴، ۸۷، ۱۰۵، ۱۲۳، ۱۷۳، ۱۷۸
 نفس حیوانی ۸۸
 نفس ناطقه ۴۰، ۹۶، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۴۷، ۲۴۰، ۲۴۸
 نفس نباتی ۸۸
 نوابن سینائی ۷۷
 نوافلاطونی ۲۷، ۷۷، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۲۸
 نورا قرب / بهمین ۱۳۸
 نور اسفهبدی ۷۷، ۸۳، ۱۳۴، ۱۲۹، ۱۳۴
 نورالانوار ۴۰، ۴۶، ۶۳، ۶۸، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۴۰
 نورجوهری / نور مجرد ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۶
 نور عرضی / نور فقیر ۱۲۹، ۱۳۱
 نور مدبر ۱۳۲
 نیر اعظم ۵۴
 واجب (مقابل ممکن) ۳۷، ۴۰، ۶۷، ۱۳۰، ۲۶۴
 واجب الوجود ۳۲، ۳۵، ۳۹، ۱۳۰، ۲۰۴، ۲۳۴
 واهب الصور ۲۳۴، ۲۴۳، ۲۴۶
 وجود ۳۹، ۴۰، ۶۳، ۱۹۸
 وجودشناسی ۳۹-۱۴۶، ۱۷۱
 ورجاوند ۱۱۶
 ولی ۱۲۴
 هستی‌شناسی ۱۶، ۶۲، ۱۰۶، ۱۳۲، ۱۶۴، ۲۰۴، ۲۱۱
 هورخش ۵۴، ۱۳۶
 هور قلبیا ۱۳۶، ۱۴۳، ۲۱۲
 هویت شخصیه ۴۰، ۹۶
 هیولی ۲۳۳، ۲۴۰، ۲۴۳
ب. نامهای اشخاص و جایها:
 آخوتاس / اخوطس ۳۲
 آذرکیوان ۲۲۵
 آرکون ۲۲۲
 آسیای صغیر ۲۰، ۱۹۳، ۲۱۷
 آشتیانی، جلال‌الدین ۲۰۴، ۲۱۲
 آشتیانی، میرزا مهدی ۱۴، ۲۱۰، ۲۱۱
 آملی، سید حیدر ۱۹۴، ۱۹۵
 ابایزید بسطامی ← ابایزید بسطامی
 ابراهیم (ع) ۴۴
 ابن ابی جمهور ۱۹۴-۱۹۶
 ابن ترکه اصفهانی ۱۹۵

- ابن تفری بردی ۲۱. اکبر (امپراتور هند) ۲۱۵.
 ابن حجر ۲۵۲. امام الباقین ۳۳.
 ابن خلدون ۲۲۷. انبازقلس ۳۳.
 ابن سبعین ۲۲۰. اهریمن ۷۹.
 ابن سینا ۱۲، ۱۴، ۲۲، ۲۶، ۳۹، ۴۲، ۵۳، ۶۲، ۱۲۹، ۱۸۶، ۱۹۶، ۲۰۳. اهورمزدا ۷۹، ۱۳۳.
 ابن عربی ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۱۷. بابلیان ۹۱.
 ابن کمنه ۱۹۴. بایزید بسطامی ۲۵، ۳۲، ۳۳، ۶۲، ۹۲، ۹۳، ۱۰۳.
 ابوالحسن خرقانی ۳۳، ۹۲، ۹۳. بدائونی ۲۱۵.
 ابوالفتوح رسول الله ۲۴. برزه ۲۲۱.
 ابوریان، محمد علی ۲۲۶. بهاء الدین اصفهانی - فاضل هندی
 ابوعلی فارمزی ۴۸. بهاء الدین عاملی، شیخ ۱۹۹.
 ابهری، اثیرالدین ۱۹۴. بهرام ۱۳۶.
 آحسانی، شیخ احمد ۲۱۱. بهمین ۳۷، ۸۴، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۰.
 احمدآباد ۲۱۵. بیکن، راجر ۲۲۰.
 احمد بن هروی ۳۶، ۲۱۶. پاکستان ۱۸، ۲۲۲.
 ادیس (ع) ۲۵. پتنا ۲۳۱.
 اردستانی، محمد صادق ۲۰۱. پرتومان ۳۲۱.
 اردیبهشت (نام فرشته) ۸۵، ۱۳۳. پلوتینوس ۲۹، ۳۲.
 ارسطو ۳، ۴، ۱۴، ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۸۱، ۸۶، ۱۰۱، ۱۲۵، ۱۶۱. تبریزی، ملا رجب علی ۲۰۰.
 اسپانیا ۲۱۸-۳۱۰. ترکیه ۱۸، ۲۱۷.
 اسپینوزا ۹۰. تُسنری ۳۲، ۹۳.
 اسقلیبوس ۳۳. تکستن ۲۹، ۵۷.
 اسماعیلیان ۳۹. تنکابنی، میرزا طاهر ۲۱۱.
 اشاعره ۲۵. تهینه ۴۹.
 اشراقیون باواریا ۱۰، ۴۰، ۱۹۶، ۲۱۸. جابر صا ۱۴۳.
 ۲۲۰، ۲۲۱. جابلقا ۱۴۳.
 اشعریان ۲۵، ۸۵. جاحظ ۲۲۶.
 اصفهانی، محمد اسماعیل ۲۱۱. جبرئیل ۱۸، ۲۸، ۳۱، ۴۷، ۴۸، ۱۳۸، ۱۳۹، ۲۴۷، ۲۴۸.
 اغاثادیمون / شیث ۳۳، ۱۲۳. چسنی ۲۱۶.
 افلاطون ۳، ۴، ۱۴، ۲۷، ۷۹، ۸۴، ۱۰۳. چیتیک ۲۱۴.
 ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۷۲. حائری، مهدی ۱۴، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰.

- ۲۱۳، ۱۷۶. زنوزی، ملاعلی ۲۱۰.
- حبشی ۲۳۷، ۲۴۲. ژامبه، کریستیان ۲۲۲.
- حسن لبنانی ۲۰۱. ساعد بن احمد ۲۲۶.
- حلاج، حسین بن منصور ۲۵، ۳۳، ۶۲، ۱۰۲. سانسکریت ۲۱۴.
- حلب ۲۱. سبزواری، حاج ملاهادی ۶۳، ۱۸۶، ۲۰۶.
- حموی، یعقوب بن عبدالله ۲۱. سرهندی، شیخ احمد ۲۱۶.
- حمّ بن یقظان ۲۷. سروش ۱۳۶.
- خراب آباد ۱۴۱. سلطان عماد ۲۹.
- خضر ۹۳. سوریه ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۱۹۳، ۲۱۷.
- خلیفه الله ۲۴، ۹۲، ۱۳۴. سیار بسطامی ← بایزید بسطامی.
- خوانساری، آقا حسین ۲۰۰. سیمرخ ۴۹، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۲۰.
- خواجهوئی، ملا اسماعیل ۲۱۱. شعرانی [عبدالوهاب بن احمد] ۲۵۲.
- دانیلو ۲۲۱. شعوبیه ۱۸، ۲۲۶.
- داود ۱۰۹. شمسایگیلانی، ملا ۱۹۹.
- دکارت ۳۹، ۱۷۵. شولم ۲۲۱.
- دمشق ۲۱. شهرزوری ۲۰، ۲۱، ۲۴، ۱۹۴، ۲۱۶.
- دوانی، جلال الدین ۲۱۵. شهرستانی ۲۲۶.
- دوران ۲۲۱. شیث ← اغاثا ذیمون.
- دهار شیرازی، محمد ۲۱۷. شیخ فضل ۲۱۵.
- رجب بُرسی ۱۹۶. شیطان ۴۲.
- رستم ۴۹. شیعی / شیعیان ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۰.
- رسول الله / رسول خدا ۱۰۳، ۱۱۹، ۲۰۹. شیلینگ ۲۲۱.
- رشتی، شیخ کاظم ۲۱۲. شیمل، آنماری ۲۱۷.
- رضوی، سید اطهر عباس ۲۱۴. صدرالدین دشتکی ۱۹۵.
- رضوی، میرزا ابوالحسن ۲۰۶-۲۰۷. صدرالدین شیرازی ← ملا صدرا.
- رفیعاگیلانی، ملا ۲۰۰. صدرالدین قونوی ۱۹۵.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن ۲۱۲. صفوی / صفویان ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۱۶.
- زرتشت ۱۸. صلاح الدین ایوبی ۲۱، ۲۲، ۲۱۸.
- زرتشتی ۵، ۳۹، ۴۱، ۴۹، ۵۴، ۶۳، ۷۹. صلیبی / صلیبیان ۲۱۹.
- ۱۳۳، ۱۳۵، ۲۲۶. ضحاک ۴۲.
- زنجان ۲۰. ضیائی، حسین ۱۳، ۲۴، ۸۲.
- زنوزی، عبدالله ۲۱۱. طالقانی، میرسید حسن ۲۰۱.
- طباطبائی، علامه سید حسین ۲۱۲.

- کازرونی، ابوالفضل ۲۱۵.
 کانت، امانوئل ۱۵۹، ۲۱۰.
 کربن، هانری ۱۵، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۱۳۵.
 ۲۱۷-۲۲۱.
 کرمانی، حاج محمدکریم خان ۲۱۲.
 کلینی ۱۹۹.
 کوشکی، ملا اسماعیل ۲۰۵.
 کیخسرو ۳۳.
 کیکاوس ۴۲.
 کیومرث ۳۳.
 گروستست ۲۲۰.
 لاتین ۲۱۸.
 لاهیجی، عبدالرزاق ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۰۰.
 لنگرودی، محمد جعفر ۲۱۱.
 ماسینیون، لوئی ۲۹.
 مجدالدین جیلی ۲۰.
 مجلسی، ملا محمد تقی ۱۹۹.
 محمدبن تغلق، سلطان ۲۱۴.
 مراغه ۲۰.
 مرداد (فرشته) ۱۳۳.
 مسیحیت ۲۳.
 مشائی / مشائیان ۱۹۵، ۱۹۶.
 مصریان ۹۱.
 معلم ثالث ۱۹۶.
 مغرب، کشور ۲۲۰.
 مقریزی، تقی الدین احمد ۲۲۶.
 مکتب اصفهان ۱۸، ۱۰، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۶.
 ملاصدرا / صدرالدین شیرازی ۱۸، ۲۹، ۶۳، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۰۲، ۲۰۳.
 ملک ظاهر ۷، ۲۱، ۲۲، ۲۱۸.
 مولانا رومی، جلال الدین ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۶.
 ظهیرالدین قاری ۲۰.
 عجلونی ۲۵۱.
 عصار، سید کاظم ۲۱۲.
 عطار ۴۲.
 علوی، سید احمد ۱۹۹.
 عمر بن سهلان الساوی ۲۰.
 عیسی (ع) ۲۱۵.
 غرب ۱۹۳، ۲۱۳، ۲۱۹.
 غزالی، احمد ۴۲.
 غزالی، محمد ۴، ۶، ۲۵، ۴۲، ۶۲، ۹۱، ۲۰۰، ۲۰۳.
 غیاث الدین منصور دشتکی ۱۹۵.
 فارابی ۳۲، ۸۳، ۹۲.
 فاضل هندی / بهاء الدین اصفهانی ۲۱۷.
 فخر رازی ۲۶.
 فرانسه ۱۸، ۲۲۲.
 فردوسی ۴۲، ۴۹.
 فریدون ۳۳، ۴۲.
 فن بار، فرانتس ۲۲۱.
 فور ۲۲۱.
 فیثاغورس، فیثاغورسیان ۲۷، ۳۲، ۹۳.
 فیض کاشانی، ملامحسن ۱۹۹، ۲۰۰.
 فیلسوفان جوان ۲۲۲.
 قاجار ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۱۰.
 قاف ۴۹، ۱۰۸، ۱۲۰.
 قاضی سعید قمی ۲۰۰.
 قاضی نورالله شوشتری ۲۱۶.
 قبالیان ۲۲۰.
 قزوینی، ملاخلیل ۱۹۹.
 قطب الدین اشکوری ۱۹۹.
 قطب الدین شیرازی ۲۹، ۳۶، ۱۵۵، ۱۹۴، ۲۱۴، ۲۱۶.
 قمشهای، محمدرضا ۲۱۰.

- میرابوالقاسم فندرسکی ۱۹۹، ۲۱۷.
 میرداماد ۱۹۶-۱۹۷، ۲۱۷.
 میرشمس‌الدین ۲۱۵.
 میر معین ۲۱۵.
 نصر، سیدحسین ۸، ۱۵، ۲۰، ۲۲، ۲۹،
 ۴۲، ۶۳، ۱۹۴، ۲۱۹.
 نصیرالدین طوسی ۱۹۴، ۲۱۴.
 نگوری، شیخ مبارک ۲۱۵.
 نوری، ملاعلی ۲۰۵.
 وایسهویت، آدام ۲۲۱.
 ولی‌الله (دانشمند هندی) ۲۱۶.
 وهومن / بهمن ۸۴.
 ویسبادن ۹۷.
 هرمس ۱۴، ۲۷، ۳۲، ۱۰۳، ۲۲۶.
 هند (وستان) / شبه قاره ۱۸، ۱۹، ۸۹،
 ۱۹۲، ۲۱۰، ۲۱۴.
 هیدجی ۹۷.
 یهودی ۲۲۰-۲۲۱.
- ج. کتابها و رسالات:**
 آواز پر جبرئیل ۳۰، ۴۷، ۴۹، ۱۳۷، ۲۳۰.
 ارغنون ۸۱، ۸۲.
 اسرارالحکم ۲۰۶.
 اسفار ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۱.
 احیاءالعلوم ۲۰۰.
 إحقاق الحق ۲۱۷.
 اشارات و تنبیها ۳۰، ۹۰، ۱۹۵، ۲۵۴.
 اشراق النیرین ۲۱۷.
 اصول الفصول ۲۰۰.
 اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی ۲۱۳.
 افق المبین ۱۹۸.
 المیزان ۲۱۲.
 الواح عمادی ۲۸، ۳۰، ۴۰، ۷۳، ۱۴۲.
 انواریه ۲۱۶.
- بدایع الحکمه ۲۱۱.
 بستان القلوب ۳۰، ۵۳، ۱۱۸، ۱۲۳.
 بصائر ۲۰.
 بوئیقا ۸۱.
 البیان و التبیین ۲۲۶.
 تاریخ اجتماعی-فکری شیعه ۲۱۴.
 تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام ۲۲۷.
 تقویم الايمان ۱۹۸.
 تلویحات ۲۸-۳۰، ۳۳-۳۹، ۱۴۲، ۱۹۴،
 ۲۱۸.
 تمهید القواعد ۱۹۵.
 تهاؤت الفلاسفه ۲۶.
 ثلاث رسائل ... ۲۱۲.
 جامع الاسرار ۱۹۶.
 جبرئیل سرخ ۲۸.
 جذوات ۱۹۸.
 حدوث العالم ۲۰۱.
 حکمة الاشراق ۲۱-۲۴، ۲۸، ۳۳، ۳۶،
 ۴۷، ۹۳، ۱۳۱، ۱۴۲، ۲۰۳.
 حکمة العرشیه ۲۰۳.
 حکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه ... ←
 اسفار
 خِطَط ۲۲۶.
 دین و نظم طبیعت ۲۱۴.
 درة التاج ۲۱۴.
 رساله فی حالة الطفولیه ۳۰، ۵۱، ۱۱۲، ۱۱۴.
 رساله فی حقیقه العشق ۳۰، ۵۳، ۱۱۴.
 رساله الطیر ۳۰، ۴۲، ۴۵، ۱۰۶.
 رساله الفقیریه ۲۲۰.
 رساله القلوب ۳۰، ۵۳.
 رساله فی المعراج ۳۰.
 روزی با جماعت صوفیان ۵۱، ۱۱۰.
 روضة القلوب ۵۳.

- ریطوریقا ٨١.
 شاهنامه ٤٩.
 شرح منظومه ٢٠٦.
 شرح الربوبیه ٢٠٣، ٢٠٦.
 شرح الهدایه ٢٠٣.
 شفا ٢١٧.
 شواکل النورفی شرح هیاکل النور ٢١٥.
 صدرالدین شیرازی و حکمت متعالیه او ٢٠٣، ٢١٤.
 صراط المستقیم ١٩٨.
 صغیر سیمرخ ٣٠، ١١٦، ١٢٠.
 عقل سرخ ٣٠، ٤٨، ١٠٨، ١٣٧.
 علی و الحکمة الالهیه ٢١٢.
 عهد عتیق، کتاب ١٠٩.
 فتوحات مکبّه ٢٠٠.
 فصوص الحکم ٣١، ٢٠١.
 قَبَسَات ١٩٧-٢٢٣.
 قرآن ٣٠، ٥٠، ١٠٩.
 قصه الغربه الغربیه ٣٠.
 کتاب المُجلی ١٩٤.
 کشف الحقایق ... ١٩٤.
 کشف الخفاء ١٥١.
 کلید بهشت ٢٠٠.
 گوهر مراد ١٨٤.
 لغت موران ٣٠، ١١٦.
 نمحات ٢٨، ٣٠.
 لمعات الهیه ٢١١.
 لوایح الاشراق فی مکارم الاخلاص ٢١٥.
 لوایح الانوار فی طبقات الاخبار ٢٥٢.
 مجالس المؤمنین ٢١٧.
 مُحجّة البیضا ... ٢٠٠.
 محبوب القلوب ١٩٩.
 مشارق الانوار ١٩٦، ١٩٨.
 مشاعر ٢٠٤.
 مطارحات ٢٨، ٣٠، ٦٩، ٨٩، ١٥١.
 مفاتیح الغیب ٢٠٦.
 مقاومات ٢٨، ٣٠، ٣٣، ٦٩.
 مقالات صوفیانه ٢١٣.
 مقدمه ای بر اعتقادات کیهان شناختی اسلامی ٢١٣.
 مقوله الحركه ٢٠٠.
 ملل و نحل ٢٢٧.
 منتخب التواریخ ٢١٥.
 منطق المشرقیین ٨٩.
 نهاية الحکمه ٢١٢.
 واردات و تقدیسات ٣١، ٥٤.
 هستی از نظر فلسفه و عرفان ٢٠٤، ٢٢٣.
 هیاکل النور ٣٠، ٤٩، ٧٥، ١٥١، ١٩٥، ٢٠١.
 یزدان شناخت ٣٠، ٥٣، ٨٩، ٩١، ١٢٣.

شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی، معروف به شیخ اشراق و شیخ مقتول، از فیلسوفان طراز اول جهان اسلام در سده‌ی ششم هجری است. او اندیشمندی خلاق با دیدگاهی جهان‌شمول و عارفانه بود که شیوه‌های استدلالی فلسفه را در حوزه‌ی عرفان به کار گرفت و برای دستیابی به دانش واقعی از همه‌ی سنت‌های فکری بشری که تا آن زمان شناخته شده بود بهره برد. حاصل تلاش‌های فکری وی در عمر کوتاه ولی پربارش عرضه و تبیین نوعی از علم بود که خود آن را علم حضوری نام نهاده است. به گفته‌ی شیخ، ولی این علم را در حالات روحی خاصی به دست آورده و سپس برای آن مبنایی منطقی و عقلانی یافته است. کوشش سهروردی در این تأمل و تحقیق آشتی دادن فلسفه و عرفان بوده، و همراهش ساخت و پرداخت نظامی از تفکر است که در تاریخ فلسفه‌ی ایرانی - اسلامی به حکمت اشراق شهرت یافته است.

مجموعه تصوف و عرفان منتشر شده توسط نشر مرکز

خواجه عبدالله انصاری / عبدالغفور روان‌فرهادی / دکتر مجدالدین کیوانی

صوفیان و ضد صوفیان الیزابت سزیه / دکتر مجدالدین کیوانی

روزبهان بقلی کارل ارنست / دکتر مجدالدین کیوانی

✓ سهروردی و مکتب اشراق مهدی امین‌رضوی / دکتر مجدالدین کیوانی

شعر صوفیانه فارسی یوهانس توماس پیتر دوبروین / دکتر مجدالدین کیوانی

عزیز نسفی لوید ریجون / دکتر مجدالدین کیوانی

مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی برنردولف راتکه و جان اوکین / دکتر مجدالدین کیوانی

فراسوی ایمان و کفر، شیخ محمود شبستری لئونارد لویژن / دکتر مجدالدین کیوانی

حلاج هربرت و. میسن / دکتر مجدالدین کیوانی

ابن عربی سلیمان اولوداغ / داوود وفایی

فلسفه‌ی عرفانی ابن‌مسره و پیروانش میگل آسین پالاسیوس / فریدالدین رادمهر

فضیل عیاض از رهزنی تا رهروی فریدالدین رادمهر

شیخ ابوالحسن خرقانی کریستین تورتل / ع. روحبخشان

اوحدالدین کرمانی و حرکت اوحدیه میکائیل بایرام / منصوره حسینی و داوود وفایی



ISBN: 978-964-305-406-9



9 789643 054069

۴۹۰۰ تومان