

بسم الله الرحمن الرحيم

سهروردی و مکتبہ اشراق

مهدی امین رضوی

برگردان دکتر مجدالدین کیوانی

تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷

۴	پیش‌گفتار مترجم
۹	مقدمه
۱۴	۱ - زندگی و آثار سهروردی
۳۷	۲ - موضوعات اصلی
۵۸	۳ - تصوف عملی
۷۵	۴ - تصوف فلسفی
۱۱۰	۵ - تأثیر سهروردی بر فلسفه‌ی اسلامی
۱۲۸	۶ - ملاحظات پایانی
۱۳۰	۷ - پیوست: متن و شرح آواز پر جبرئیل

کلامی چند درباره‌ی این نسخه‌ی الکترونیکی، لازم به یادآوری است.

جهت رعایت ادب، این نوشتار کوتاه در واپسین صفحه‌ی کتاب درج شده است. حتماً مطالعه فرمایید.

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

این ترجمه را به همسر مهربان و فداکارم، فروغ تقدیم
می‌کنم.

م.ک.

پیش‌گفتار مترجم

سودای میان‌تهی ز سر بیرون کن
 از نیاز 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 ۱۳۲۶ ش، مشهد)، دانش‌یار بخش فلسفه و دین در کالج مری واشینگتن ایالات متحده، که در ۱۹۷۷ / ۱۳۷۶ منتشر شده است. نویسنده، که پایان‌نامه‌ی دکترای خود را (در دانشگاه تمپل فیلادلفیا) در باب «نظریه‌ی علم از دیدگاه سهروردی» نوشته، تاکنون افزون بر بیست مقاله درباره‌ی بعضی از جنبه‌های دین و فلسفه‌ی 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 به نام، و بالأخره، تأثیر وی بر اندیش‌مندان بعد از اوست.

سهروردی و مکتب اشراق، گرچه احتمالاً برای اهل تخصص نوشته نشده - و به نظر هم نمی‌رسد چنین ادعایی 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 نه‌چندان مفصل و فنی سهروردی، به خواننده‌ی انگلیسی‌زبان، یا انگلیسی‌دانی است که یا دانشجوی رشته‌ی فلسفه و علاقه‌مند به تفکر فلسفی شرقی است یا - در عصر هر که مالش بیش قدرش بیشتر! - هنوز به معنویات و اندیشه‌هایی که ثمره‌ی مادی ندارد، اهمیت می‌دهد. چنین کسانی می‌توانند سیمای فکری شیخ اشراق را در آینه‌ی کتابی واحد تماشا کنند، گرچه مسلماً همه‌ی ظرافت‌ها و جزئیات این چهره را نخواهند دید. به علاوه، خوانندگان می‌توانند تحول تفکر اشراقی و سرنوشت آن را در طول قرون متمادی تا قرن حاضر دنبال کنند. بنابراین، ترجمه‌ی 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، استقلال اندیشه و خلاقیت، و نوآوری، قدرت ترکیب افکار و آرای مختلف، نگرش جهان‌شمول، 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 جهان‌شمول و جامع، ابتکار، و جسارت در بیان. شیخ شهاب‌الدین گرفتار تفکر یک‌بعدی 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 همه‌ی ملل و نحل، فیلسوفان، عالمان، و عارفان گم‌گشته‌ای بیش ندارند. منتها راه‌هایی که به امید دستیابی به این حقیقت برگزیده‌اند، متفاوت بوده است. فرزند سهرورد، نسبت به خط و شیوه‌ی خاصی تعصب نمی‌ورزد و در عمل، تک‌صدایی را جایز نمی‌شمرد:

همه‌کس طالب یارند چه هشیار و چه مست
همه‌جا خانه‌ی عشق است چه مسجد چه کنشت

بنابراین، وی با وجود این که مسلمانانی مؤمن و کاملاً آشنا با علوم قرآنی بود، از جست‌وجوی حقیقت در سنت‌های فکری یونانی، زرتشتی، هندی، یهودی، و مسیحی، نه‌تنها ابایی نداشت، بل که 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 فلسفه‌ی ارسطویی را نه در بست پذیرفت و نه یک‌جا رد کرد. بل که از شیوه‌های استدلالی آن حداکثر استفاده را در ساختن نظام فلسفی خویش برد. شیخ به ارسطو بسنده نکرد و مرعوب نام و آوازه‌ی 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 غیر قابل رقابت معلم اوّل کاست. از مؤلفه‌های تقریباً بی‌نظیر و منحصر به فرد فلسفه‌ی 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 سرمایه‌ی عمیق فلسفی برخوردار بوده‌اند.

امتیاز دیگر سهروردی، استقلال فکری و جسارت او در عرضه‌ی صریح بسیاری از افکار خویش بود. شیخ شهاب‌الدین هفتاد هشتاد سال پس از زمانی زندگی می‌کرد که نابغه‌ی ایرانی دیگری، به نام امام محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ق)، پنبه‌ی فلسفه را زده، و پایگاه آن را - لاقلاً در ایران - به کلی سست کرده بود. با ضربه‌ی کاری او به بنیاد فلسفه - و به احتمال بسیار، سوءاستفاده‌هایی که متشرعین ظاهری و متعصب از ستیز عالم موجهی چون حجة‌الاسلام غزالی با تفکر فلسفی، در محکوم کردن فلسفه به عنوان ضد دین کردند - دوباره سخن گفتن از فلسفه، آن هم فلسفه‌ی 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 قصاید می‌گوید:

ای امامان و عالمان اجل	خال جهل از بر اجل منهید
علم تعطیل مشنوبید از غیر	سرّ توحید را خلل منهید
فلسفه در سخن میامیزید	وانگهی نام آن جدل منهید...
نقد هر فلسفی کم از فلسی‌ست	فلس در کیسه‌ی عمل منهید

مرکب دین که زاده‌ی عرب است	داغ یونانش بر کفل منهد
فعل اسطوره‌ی ارسطو را	بر در احسن‌الملل منهد
نقش فرسوده‌ی فلاطون را	بر طراز بهین حلل منهد
فلسفی مرد دین مپندارید	حیز را جفت سام یل منهد

بی‌تردید منظور از «علم تعطیل»، فلسفه‌ی کم از فلس یونانیان بیگانه است که به توحید خلل وارد می‌کند. میان شرع نبوی و فلسفه‌ی یونان، به نظر امثال قصیده‌سرای شروانی، آن اندازه فاصله است که میان حیز و سام نریمان! در چنین جوی، سخن راندن از فلسفه‌ی ارسطویی و حکمت افلاطونی و آرای فلسفی 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 عاقبت‌طلبی و مصلحت‌بینی خود و خوش‌آمد و بدآمد این و آن قرار دهند.

با این‌همه، شاید استثنایی‌ترین نکته در مورد سهروردی، همان باشد که وی شهرت خود و عنوان فلسفه‌اش را از آن گرفته است: نور! به عقیده‌ی او، تنها چیزی که می‌توان نام حقیقت بر آن نهاد و از بسیاری وضوح نیاز به تعریف ندارد، نور است. موجودات، به نسبت درجه‌ی کمال خود در سلسله‌مراتب وجودی، از این حقیقت بهره می‌برند. نور محض، یعنی حقیقت مطلق، خداوند است که شیخ آن را نورالأنوار می‌نامد. درجه‌ی زیبایی و کمال هر موجود، بستگی دارد به درجه‌ی نزدیکی آن به نورالأنوار. 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 نور 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 گوشه‌ی چشمی به نور در آیین زرتشتی، نور در قرآن، و حتی همین نور محسوس ملموس به کار گرفته است. چون در عالم محسوسات نیز چیزی روشن‌تر از نور نمی‌توان یافت. به هر تقدیر، خواننده‌ی فلسفه‌ی اشراق، آفرینشی زیبا و متلاؤ در برابر چشم ذهن خویش متصور می‌بیند. انسان وقتی به کارگاه خیال شیخ، که صورت عالمی این‌چنین در آن تصویر شده می‌اندیشد، چه عالم درخشان، بدیع، پاک، و امیدبخشی در برابرش جلوه می‌کند! شیخ می‌گوید همه‌ی پرتوهایی که از منبع نور اصلی در عالم پراکنده شده، گرفتار ظلمت ماده گردیده است. اما این ماده، در واقع اصلتی ندارد و می‌توان آن را زدود تا دوباره همه‌جا و همه‌چیز از نور پر شود. فرد به کمک زهد، ریاضت، و تطهیر نفس از پلیدی‌های ماده، می‌تواند حجاب ظلمت را از پیش بردارد و خود خویش را پاک کند تا شایسته‌ی پیوستن به نورالأنوار شود. این‌جاست که نقطه‌ی 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 فلسفه‌ی استدلالی هم در عرفان به کمال رسیده‌اند. او این طبقه را حکیمان متأله 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 این‌همه، به نظر می‌رسد سهروردی بیشتر فیلسوفی عارف‌مشرّب است تا عارفی فلسفه‌گرا. عنصر تعقل و استدلال در تفکر وی چنان قوی است که نمی‌توان او را به هیچ‌وجه 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 همه‌جا تابع منطق عقل است. سخنانی از قبیل «ما را به عقل مترسان و می بیار - کان شخنه 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 فضایی نیست که امثال عطار، مولوی، فخرالدین عراقی، و حافظ در آن سیر کرده‌اند. کسی که از تألیف قضایا، ترکیب قیاسات، و استنباط نتایج - که همگی ابزارهای منطق است - حرف می‌زند، نمی‌تواند با صوفیانی که عقل مآل‌اندیش و احتیاطکار را واقعی نمی‌نهند هم‌نوا باشد. با این‌همه، پیشنهادهای عقل، به نظر سهروردی، باید به تصویب علم شهودی برسد تا کاملاً در خور اعتماد گردد. شیخ اشراق در این معنا، کمابیش هم‌عقیده با شیخ محمود شبستری است که می‌گوید: به قیاسات عقل یونانی - نرسد کس به ذوق ایمانی. علم واقعی، نه از طریق فکر صرف و صغری و کبری چیدن‌های منطقی، که به کمک مشاهده‌ی مستقیم حقایق حاصل می‌گردد و این وقتی تحقق می‌پذیرد که انوار اشراقی بر نفس بتابد و او را به عالم مجردات متصل کند. به‌علاوه، او از مسلک تصوف و طریقت عارفانه پیش‌تر به شیوه‌های ترک نفس، مبارزه با امیال مادی، و تلاش در تصفیه‌ی باطن و رهایی از ظلمت امور جسمانی برای رسیدن به نور حقیقت توجه دارد.

باری؛ حکیم متألهی چون سهروردی، که در همه‌چیز و همه‌جا نور می‌دید و عالم آرمانی بهشت آیین او پنداری قصر آینه‌ای است که از پست و بلند آن نور می‌ریزد و نور می‌خیزد، گرفتار بغض تاریک‌اندیشان تنگ‌نظر شد. متشرعان ظاهرپرستی که ژرفای اندیشه‌های شیخ را نمی‌فهمیدند و سخنانش را با ظاهر دین موافق نمی‌دیدند، کمر به نابودی‌اش بستند و وقتی شرع نبی را از خطر رهایی دادند، با وجدانی آرام «رفتند و به خانه آمدند»!

زمانی که این مایه‌ی مباهات همه‌ی ایرانیان اندیش‌مند اندیشه‌دوست در زیر شکنجه یا بر اثر گرسنگی در زندان ملک ظاهر، پسر صلاح‌الدین ایوبی جان می‌داد، بیش از ۲۸ سال نداشت. تنها خدا می‌داند که در این عمر کوتاه، که یک چند صباح از آن در بی‌خبری‌های کودکانه گذشته بود، آن‌همه را که می‌دانست از کجا می‌دانست و آن‌همه را که نوشت، کی نوشت! تحریر چیزی حدود بیست کتاب و رساله‌ی بلند و کوتاه در موضوعات پیچیده‌ی فلسفی، جهان‌شناختی، و روان‌کاوانه، طی زمانی نسبتاً کوتاه، خود به معجزه می‌ماند. اگر بسیاری از آدمی‌زادگان به ندرت می‌اندیشند یا اصلاً نمی‌اندیشند، و بعضی فقط معدودی از ساعات شب و روز خویش را می‌اندیشند، به نظر می‌رسد سهروردی - اگر نه تمام، لاقلاً - اکثر ایام عمر خود را در تفکر گذرانده است. و الاً کجا می‌توانست این‌همه آثار پرمایه و عمیق را بیافریند که تا قرن‌ها پس از او، حتی تا زمان حاضر، موضوع بحث و فحص هزاران اندیش‌مند مسلمان و غیرمسلمان قرار گیرد. اگر از شرّ کژاندیشان کوتاه‌بین در امان مانده بود، چه مایه اندیشه‌های سخته و پخته‌تر دیگر که از ذهن فیاضش تراوش نکرده بود! تا بود چنین بود و چنین خواهد بود! تا نخبان به جهان می‌آیند، رسم نخبه‌کشی هم به قوت خود باقی است!

* * *

نویسنده در جای‌جای کتاب خود، قطعاتی را از آثار عربی و فارسی سهروردی نقل کرده است. آنچه را که از عربی ترجمه کرده بود، سعی کردم حتی‌المقدور با اصل آن‌ها مقایسه و سپس به فارسی برگردانم. تقریباً تمام آنچه را که نویسنده از آثار شیخ یا دیگران به انگلیسی برگردانده بود، به اصل فارسی آن‌ها

درآوردم. این دو به منظور بود. یکی این که عین گفته‌ی شیخ مطمئن‌تر است، دوم این که خواننده از این طریق، با نمونه‌هایی از سبک و سیاق وی در فارسی‌نویسی، مستقیماً آشنا می‌شود.

در ترجمه و شرح پاره‌ای از مطالب کتاب، به‌ماخذ زیر مراجعه کردم:

۱. نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، فصل دوم؛
۲. نصر، سید حسین، «شهاب‌الدین سهروردی مقتول»، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱؛
۳. سجادی، سید جعفر، حکمة‌الاشراق، شرح و ترجمه، جم.؛
۴. معین، محمد «حکمت اشراق و فرهنگ ایران»، مجموعه مقالات، ص ۴۵۸-۳۷۹؛
۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، جم.؛
۶. امام، سید محمد کاظم، 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. سپاس‌گزار دوستان فاضل، دکتر صمد موحد و آقای محم جواد انواری‌ام که در توضیح پاره‌ای نکات فلسفی کتاب مرا یاری کرده‌اند. از دکتر ضیاء موحد، که نکته‌ای را در منطق برایم روشن کرد، ممنونم. نویسنده‌ی کتاب، دکتر امین رضوی، به پرسش‌هایم درباره‌ی 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 بالأخره از «خانواده»‌ی 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 شایسته‌ی 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 شماره‌هایی در داخل پرانتز، و ارجاعات مترجم به پانویس‌ها با اعداد بدون پرانتز نشان داده شده است.

مجدالدین کیوانی - شانزدهم شهریور ماه ۱۳۷۷

در این نسخه‌ی الکترونیکی، ارجاعات نویسنده که در پایان هر فصل آمده، با شماره مشخص گردیده و ارجاعات مترجم فرهیخته‌ی کتاب، با علائمی نظیر «*»، متمایز گردیده و در پای صفحات مندرج شده‌اند.

آن دسته از توضیحات مترجم، که صرفاً شامل معادل انگلیسی کلمات است، با رنگ متمایز، در داخل متن (نظیر این) گنجانده شده‌اند.

« کتابخانه‌ی مجازی گرداب »

مقدمه

این کتاب، بعد عرفانی شهاب‌الدین یحیی سهروردی را، که فیلسوف عارف و بنیان‌گذار مکتب اشراق در سنت فلسفه‌ی اسلامی است، بررسی می‌کند.

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

با وجود تنوع مطالعات محققانه‌ی موجود در اسلام، که دامنه‌ی آن از فلسفه‌ی 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.

امیرک محمد بن شهاب‌الدین سهروردی، فیلسوف ایرانی سده‌ی ۱۲/۶، و مبلغ آنچه وی آن را حکمة‌العتیق می‌نامد، تلاش کرد مکاتب مختلف حکمت را وحدتی ببخشد تا آن حقیقت عام و جهانی را که در قلب همه‌ی ادیان الهی جای دارد، نشان دهد. بر خلاف 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 فلسفه‌ی عقل‌گرایانه بودند. نماینده‌ی چنین فلسفه‌ای، مشائین بودند که به نوبه‌ی 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 فلسفه‌ی عقل‌گرایانه، حکمت ذوقی و حکمت عملی، عناصر مختلفی از سنن فکری مصریان، یونانیان، و ایرانیان را در هم آمیخت. بزرگ‌ترین مشکل نوشتن درباره‌ی مکتب اشراق سهروردی، همان‌طور که در مورد هر فیلسوف عارف‌مشرّب رؤیاباور* صدق می‌کند، یافتن شخص صاحب صلاحیتی است که بتواند از دیدگاه فردی محرم و اهل راز نظر بدهد. اصل در نوع تصوف رؤیاباورانه، داشتن علم شهودی یا تجربه‌ای باطنی از حقیقت است. لذا، طبق تعریف، شارحان و نویسندگان نوشته‌ای این‌چنین، در صورتی شایستگی شرح این تجربه‌ی باطنی را خواهند داشت که بتوانند با این پیام [درونی] به مبنایی 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 درباره‌ی فیلسوف عارفی اظهارنظر کنم که اندیشه‌هایش برای سال‌های سال مرا به خود مجذوب و مشغول داشته، در حالی که از طرف دیگر، من متعلق به سنت اشراقی که در آن سخن از دنیای انوار، فرشتگان، مجردات، و شبکه‌ی در هم پیوسته‌ی اندیشه‌های سهروردی می‌رود، نیستم. سهروردی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید تا

* Visionary mystic / philosopher

کسی چهل روز روزه نگرفته باشد، کتاب مهم او، حکمة/الاشراق را نخواهد فهمید. بنابراین، وقوف بر دنیای نورانی سهروردی، به اصطلاح ویلیام جیمز، «انتخاب زنده‌ای»^{*} برای من نیست.

کتاب حاضر، چندان که بعد 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 شیوهی 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 زمره‌ی «اهل تجرد» نیستند، دور نگه دارد.

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

در سال‌های اخیر، بحث‌هایی درباره‌ی خصلت حقیقتی تعلیمات سهروردی و کیفیت سهم ویژه‌ی او در فلسفه‌ی اسلامی، در میان سهروردی‌شناسان در جریان بوده است. این بحث‌ها، به ظهور سه تعبیر متمایز از فلسفه‌ی 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 ضیایی بدان معتقد است، ویژگی برجسته‌ی فلسفه‌ی سهروردی، تألیفات مشائی او، و به‌خصوص شرح‌های او بر منطق و نقد او بر دیدگاه مشائی درباره‌ی [روش] تعریف، به عنوان وسیله‌ی شناخت است. ضیایی، که تألیفات غیرمشائی سهروردی را در درجه‌ی دوم اهمیت می‌نهد، به ندرت اشاره‌ای به مقالات عرفانی او می‌کند.

تعبیر ضیایی از تفکر سهروردی، نسبتاً محدود است و ماهیت جامع فلسفه‌ی اشراق او را به عنوان فلسفه‌ای که در بر گیرنده‌ی فلسفه‌ی عقل‌گرایانه است، اما به فلسفه‌ی مشائی محدود نمی‌شود، معرفی نمی‌کند. من نمی‌خواهم به دیدگاه مذکور پاسخ جامعی بدهم. ولی کافی است بگویم که حتی مطالعه‌ی اجمالی مجموعه‌ی مصنفات سهروردی، نشان می‌دهد که وی تا چه اندازه از مکتب فلسفی معمول زمان خویش، یعنی نوع تحلیل منطقی مشائیون، فراتر رفته است. به‌علاوه، 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

* live options (= امری محتمل، امکان عملی)

مقالاتی است که او دومین مؤلفه‌ی مکتب فکری اشراق، یعنی حکمت عملی را عرضه می‌کند و این چیزی است که تعبیر یادشده در بالا، آن را کلاً نادیده می‌گیرد.

۲ - سهروردی نواین‌سینایی

بنا به نظر بعضی دانش‌مندان برجسته در عرصه‌ی فلسفه‌ی اسلامی، از قبیل مهدی حائری و سید جلال‌الدین آشتیانی، سهروردی فیلسوفی است که علی‌رغم نوآوری‌هایش و با وجود انحرافاتش از دیدگاه مشائسی، اساساً در قلمرو فلسفه‌ی ابن‌سیناست.

برداشتی ابن‌سینایی از سهروردی، نگاهی گسترده‌تر به فلسفه‌ی او می‌اندازد و هم برای شرح‌های وی بر منطق و فلسفه‌ی مابعدالطبیعه، و هم برای مصنفات اشراقی او اهمیت فلسفی زیادی قائل است. بنابراین، سهروردی شخصیتی به شمار می‌رود که با استفاده از منابع مختلف، ابن‌سینا را از دیدگاهی نوافلاطونی تفسیر می‌کند و بدین‌ترتیب ارسطو، افلاطون، فیثاغورثیان، و فلسفه‌ی هرمسی 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 تجربه‌ی عرفانی، و تأکید صریح سهروردی بر ریاضت به عنوان جزء لازم در مطالعه‌ی حکمت اشراق، اکثر اوقات مورد غفلت مفسران نواین‌سینایی سهروردی قرار می‌گیرد. این گروه از مفسران، به نوشته‌های فارسی سهروردی توجهی را که شایسته‌ی آن است نمی‌کنند و غالباً آن نوشته‌ها را تنها به عنوان آثار ادبی عالی می‌خوانند. مقالات عرفانی سهروردی، آنچه را که زبان فلسفه‌ی عقل‌گرایانه از دست‌یابی بدان عاجز است، به زبانی استعاری عرضه می‌کند. حتی ابن‌سینا خود در نقل گزارش‌های شهودی خود، به قصد ابلاغ بعضی مفاهیم فلسفی که زبان معمول فلسفه‌ی مشائسی نمی‌تواند آن‌ها را برساند، به استفاده از زبانی نمادین تکیه می‌کند.

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، جنبه‌ی چندبعدی فلسفه‌ی سهروردی است. طبق این تعبیر، فلسفه‌ی عقل‌گرایانه، شرط لازم برای مطالعه‌ی فلسفه‌ی اشراقی و جزء مکمل آن است.

معدّلک، بر خلاف دو تعبیر پیشین، نصر و کربن می‌گویند نقش فلسفه‌ی عقل‌گرایانه، طبق نظر سهروردی، نقشی محدود است. زیرا این فلسفه محدودیت‌های استدلال را برای دست‌یابی به علم محقق درباره‌ی وجود برملا می‌سازد. عقلی که شوق رسیدن به [حقیقت] مطلق را دارد، از استدلال بالاتر می‌رود و از طریق ذوق عقلانی *Interlectual Intuition*، به حقیقت الهی احاطه می‌یابد. نیروی ذوق عقلانی که بالقوه در انسان وجود دارد، زمانی می‌تواند به فعل درآید که شخص به تهذیب و تصفیه‌ی باطن بپردازد. این کار او را پذیرای حکمت الهی می‌سازد. سهروردی خود در یکی از طولانی‌ترین رسالاتش به بعد عملی و نظری حکمت اشاره می‌کند و می‌گوید:

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 می‌گیرد.^۱

سهروردی، بارها در سرتاسر رسالاتش، با بررسی تفصیلی آداب خاص صوفیانه، اجزای سازنده‌ی مسلک زاهدانه و نتایج معنوی آن برای سالک، نقش و جای‌گاه بعد عملی مکتب اشراق را صراحتاً عنوان می‌کند.

من به تعبیر سوم معتقدم. زیرا دو تعبیر نخستین را نفی یا مستثنا نمی‌کند، بل که برای بعد عرفانی سهروردی نیز اهمیت شایسته قائل می‌شود. از آن‌جا که تحقیق حاضر بر جنبه‌های صوفیانه‌ی مکتب اشراق سهروردی متمرکز است، روی عناصر عرفانی اندیشه‌های او تأکید خواهیم داشت.

واضح است که سهروردی رسالات عرفانی گوناگون نوشته و ضمن آن، عمداً از نمادها و استعاره‌های سنتی متصوفه استفاده کرده است. به‌علاوه، 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 علاقه‌ی سهروردی به روشن کردن جای‌گاه و اهمیت عنصر صوفیانه‌ی مکتب اشراق است.

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

تحقیقی جامع‌تر درباره‌ی سهروردی، بحث و بررسی گسترده‌ای در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، فرشته‌شناسی، و منطق او را شامل می‌شود. چون تحقیق حاضر به جنبه‌ی صوفیانه‌ی سهروردی و مکتب اشراق تأکید خواهد داشت، بررسی ما روی جنبه‌های مشائی افکار وی، لزوماً مجمل خواهد بود. معذک، بعضی جنبه‌های فرشته‌شناسی و هستی‌شناسی او، که زمینه‌ی 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 صوفیانه‌ی او، مخصوصاً ساختار آثار فلسفی او، به طور اجمالی تحلیل شده‌اند. در فصل دوم، پیش از فحص و بحث گسترده در موضوعات مهم و اجزای اصلی مکتب اشراق سهروردی، اشاره‌ای به حال و هوای فکری عصر سهروردی شده است. سرانجام تمایزی را که سهروردی میان فلسفه، در معنای عقل‌گرایانه‌ی آن، و حکمت قائل است، نشان داده‌ایم. درک کاملی از این تمایز برای قرار دادن اندیشه‌های سهروردی در جای‌گاه مناسب بسیار مهم است.

در فصل سوم، آرای سهروردی درباره‌ی حکمت عملی بحث شده است. تصوف در سطحی عملی، بخشی بسیار مهم از فلسفه‌ی سهروردی است و وی عناصر مختلف طریقت معنوی را به تفصیل وصف می‌کند. در این فصل، موضوعاتی از قبیل مشاهدات عرفانی *Mystical Visions*، طبیعت بشر و امیال نفسانی،

نقش شیخ صوفی و سفر معنوی روح، و نیز نقش زهد و ریاضت، بحث شده است و بالأخره موضوع وحدت، به عنوان غایت نهایی صوفیان، که واپسین مرحله‌ی طریق معنوی است، مورد بررسی قرار گرفته است.

در فصل چهارم، تصوف فلسفی مفصلاً بررسی شده است. موضوع فیض Emanation و سلسله‌مراتب نور و رابطه‌ی آنها با یکدیگر و هم‌چنین فرشته‌شناسی، که شاخه‌ای از هستی‌شناسی اوست، مورد بررسی قرار گرفته است. فرشته‌شناسی جنبه‌ی 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 نظریه‌ی مشاهده‌ی سهروردی در معنای جسمانی و روحانی آن، و نیز رابطه‌ی بین علم، حضور، نور، و نفس بررسی شده است.

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

در فصل پنجم، تأثیر سهروردی بر فلسفه‌ی اسلامی در نقاط مختلف جهان اسلام و غرب، نشان داده شده است. از جمله موضوعات مورد بررسی، 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 فلسفه‌ی 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 رابطه‌ی محتمل بین سهروردی و نهضت وطن‌پرستانه‌ی ایرانی، معروف به شعوبیه، به پایان برده‌ام.

در پیوست کتاب، تفسیر نیمه‌تمامی به قلم نویسنده‌ای هندی متعلق به سده‌ی ۱۲/۷، بر آواز پر جبرئیل، یکی از مهم‌ترین آثار رمزی سهروردی، گنجانده شده است.* 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 بالأخره، 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.

یادداشت‌ها

۱. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ۴۱۶/۳

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

۱ - زندگی و آثار سهروردی

الف - زندگی

سهروردی در روستایی 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 زندگی‌نامه‌نویس بسیار سرشناس او، شهرزوری^۲، می‌گوید وی در ۱۱۶۶/۵۴۵ یا ۱۱۷۱/۵۵۰ زاده شده، حال آن که سید حسین 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 مطالعه‌ی بصائر عمر بن صلان الصاوی 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 جست‌وجو 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 حموی^۶، تاریخ این سفر به سوریه را ۱۲۰۰/۵۷۹ ذکر کرده است. شهرزوری، معاصر و زندگی‌نامه‌نویس 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 طلبه‌ی 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 «اخوان» 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 دلیل 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 نامحتمل است، زیرا نه سهروردی و نه هیچ زندگی‌نامه‌نویس 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 بالأخره روحیه‌ی پذیرش او نسبت به دیگر سنن حکمت، و نیز گرایش وی به اسرار و عوالم باطنی، باعث خصومت شد و فقهای درباره ملک ظاهر را به دشمنی بر ضد وی برانگیخت. یوسف بن تغری بردی، در کتاب *النجوم/الظاهره 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 ابن‌سینا، 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 آرای فقهای متدین سازگار نبود، سرانجام آنان از ملک ظاهر خواستند تا سهروردی را به اتهام داشتن اعتقاد به اندیشه‌های ضددینی، به هلاکت برساند. وقتی ملک ظاهر امتناع کرد، فقها عریضه‌ای امضا کردند و پیش صلاح‌الدین فرستادند و او به پسرش دستور داد سهروردی را به قتل برساند. ملک ظاهر از سر بی‌میلی فرمان پدر را به اجرا درآورد و سهروردی، به سال ۱۲۰۸/۵۸۷، کشته شد. بنا به اظهار تغری بردی^{۱۳}، مرگ سهروردی روز جمعه‌ی ماه ذوالحجه (ژوئیه) رخ داد. به گفته‌ی شهرزوری، روایات مختلفی در باب نحوه‌ی قتل سهروردی وجود دارد. او می‌نویسد:

... او را به زندان افکندند و خوردن و نوشیدن را از او دریغ داشتند تا مرد. گروهی گویند او آنقدر 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 شیوه‌ی لباس پوشیدنش هر روز تغییر می‌کرد. روزی به سبک درباریان جامه می‌پوشید و روز بعد لباس فقیرانه‌ای به تن می‌کرد.

برای درک فلسفه‌ی سهروردی، اوضاع اجتماعی - سیاسی زمان او را باید فهمید. نمی‌خواهیم بگوییم که فلسفه‌ی او تابع واقعیات تاریخی است. بل که اگر شرایطی 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 به‌درستی دریافت»^{۱۵}.

سهروردی در دوران پراشوبی می‌زیست که شمال سوریه دستخوش تغییری عمده بود. یعنی مرکز قدرت مند شیعه‌نشینی بود که به منطقه‌ی تحت سلطه‌ی 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 به‌هیچ‌وجه حال و حوصله‌ی 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 یادشده، سهروردی را می‌توان شخصیتی شمرد که فرهنگی غنی، شامل عناصری از آیین زرتشتی، به ارث برده بود؛ فیلسوفی متبحر در فلسفه‌ی مشائی، و عارفی که سعی می‌کرد نشان دهد که جوهره‌ی همه‌ی سنت‌های حکمت الهی یک حقیقت عام است. شاید رغبت او به نشان دادن چنین وحدتی ارتباط 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 ملی‌گرایی ایرانی^{۱۶} بود که عموماً به عنوان واکنشی در قبال سلطه‌ی اعراب بر ایران شمرده می‌شود. این نظر، که مؤید آن را غالباً وجود عناصری از اندیشه‌های زرتشتی در اصول اعتقادی وی می‌دانند، به عقیده‌ی من نادرست است. زیرا این، بر خلاف روح فلسفه‌ی اوست و سهروردی حتماً می‌فهمیده که دربار ملک ظاهر، مرکز جهان عرب، به‌ترین محل برای تبلیغ ملی‌گرایی ایرانی نیست.

۲. حسین ضیایی در مقاله‌ی خود، «سرچشمه و خصلت قدرت سیاسی در فلسفه‌ی اشراق سهروردی^{۱۷}»، بحث می‌کند که سهروردی مدافع رویه‌ای سیاسی بود که «فیلسوف سلطان» را فرمانروای به‌حق می‌داند. این فکر حتماً برای خلیفه‌ی بغداد و صلاح‌الدین، هر دو اهانت‌آمیز بوده است. همچنان که او می‌گوید:

در حالی که طبقات فلاسفه - حکیمان الهی در نظر سهروردی شامل انواع زیادی است، عام‌ترین همه‌ی آن‌ها عبارت از طبقه‌ای است موسوم به اخوان‌التجريد، شامل فیلسوف کامل، که از او به خلیفه‌الله تعبیر می‌کند و او کسی است که می‌تواند فرمانروا (یا رئیس) عصر باشد.^{۱۸}

چنین فکری که در آغاز حکمة/الاشراق از آن دفاع شده، باید برای عناصر مذهبی‌مآب‌تر دربار ملک ظاهر تا اندازه‌ای نگران‌کننده بوده باشد.

۳. گروهی، از جمله شهرزوری، گفته‌اند که بعضی از یاران سهروردی او را «ابوالفتح 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 تلفیق‌کننده‌ی دو شاخه‌ی 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 Hermes نبی شروع، و سپس به دو شعبه تقسیم شد. سهروردی آن‌گاه تلویحاً استدلال می‌کند که وی لااقل هم‌پایه‌ی 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. نتیجه‌ی عقلانیت معتزله، کلام اشعری بود که راه را برای تفسیری صوری و عام‌تر از اسلام آماده ساخت. در حالی که 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، سبب‌ساز

ورزیدگی تفکر عرفانی وی گردیدند. تکیه‌ی آنان بر تصفیه‌ی نفس و زهد و پارسایی، بدیل یا جای‌گزینی بود برای الگوهای معرفت‌شناختی که سمت‌گیری فلسفی پیش‌تری داشتند.

در این برهه‌ی 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 نکته‌ی مذکور، که نمونه‌ی آن را *تهافت الفلاسفه*^{۲۰} دیده می‌شود، راه را برای صوفیه چنان کوبید که بتوانند با مکاتب فکری فلسفه‌گراتر به چالش برخیزند. بر اثر حمله‌ی غزالی به فلسفه، کم‌کم تصوف به عنوان مکتبی به شمار آمد 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 فلسفه‌ی 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 با سنتی نه‌تنها ممکن است، بل که لازم است و [دیگر این که] آشنایی کامل با فلسفه‌ی مشائی، شرط اولی‌ه‌ی فهم فلسفه‌ی اشراق است. این تلاش در جهت زدن پلی بین سنت عقل‌گرایی در فلسفه‌ی اسلامی و دیدگاه علم از طریق عرفان برای چندین قرن بر فعالیت‌های فلسفی در ایران حاکم بود.

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

اولاً بخش‌هایی از فلسفه‌ی ابن‌سینا بود که ماهیتاً ارسطویی صرف بود و می‌توان آن‌ها را از مقوله‌ی فلسفه‌ی مشائی دانست. سنت مشائی رونق گرفت و همین تفسیر ابن‌سینا [بر فلسفه‌ی ارسطو] بود که با تصوف تضاد داشت. ثانیاً کسانی از قبیل هواداران علم کلام بودند که چون منطق و مابعدالطبیعه‌ی ابن‌سینا را ابزار مفیدی برای تجزیه و تحلیل می‌دیدند، آن را اختیار کردند. چنین روندی در آثار فخر رازی به اوج خود رسید. وی منطق و مابعدالطبیعه‌ی ابن‌سینایی را در حل مسائل مختلف کلام به کار گرفت. و بالأخره، جنبه‌ی عرفانی ابن‌سینا بود که کمتر از مصنفات عقل‌گرایانه‌ی او جلب توجه کرد. در مصنفات او، مانند حی بن یقضان و فصل آخر *اشارات*، جنبه‌ی نوافلاطونی فلسفه‌ی ابن‌سینا بسیار آشکار است. سهروردی از چنین نوشته‌هایی به‌خوبی خبر داشت. مثلاً در یکی از آثارش به نام *الغربة الغریبة*، با استفاده از همان استعاره‌های ابن‌سینا، داستان او را دنبال می‌گیرد.

بنابراین، سهروردی زمانی بر صحنه‌ی فعالیت‌های فکری ظاهر شد که تفسیرها یا برداشت‌های گوناگون از ابن‌سینا منجر شده بود به ظهور مکاتب مختلفی که غالباً خصم یکدیگر بودند.

بر تفاوت‌های موجود بین تفسیرهای گوناگون از فلسفه‌ی ابن‌سینا باید سیل اندیشه‌ها و فلسفه‌های بیگانه را افزود. این گونه‌گونی فکری، ثمره‌ی ترجمه‌ی متون یونانی و تأثیر متقابل خبرگان سنت‌هایی از قبیل مکاتب نوافلاطونی، فیثاغورثی و هرمسی، و فلسفه‌ی یونانی در حلقه‌های فکری مسلمانان بود. سهروردی که خود احیاگر «جاویدان خرد *Sophia Perennis*» بود، فلسفه‌ی عقل‌گرایانه‌ی مشائیون، حکمت عملی متصوفه، و ذوق اشراقیون را ترکیب کرد.

اندیشه‌های سهروردی در سنت فلسفه‌ی اسلامی نفوذ کرد و وسیله‌ای به دست فلاسفه‌ی 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 «حکمة‌الاشراق» شهرت دارد، عقلانیت را در بر می‌گیرد، اما با مبتنی کردن آن بر پایه‌ی رؤیت مستقیم حقیقت، از عقلانیت هم فراتر می‌رود.

سهروردی در بعد وجودی و عرفانی، تحلیلی فراگیر و عام از کیش زرتشتی، مکاتب فیثاغورثی و هرمسی انجام داد. شاید توفیق عمده‌ی او این است که وی پیش‌آهنگ در چیزی است که هانری کربن آن را «علم تأویل Spiritual Hermeneutics» 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

تالیفات سهروردی متنوع و برخوردار از تحرک و پویایی 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 دهه‌ی اخیر، بسیاری از کارهای سهروردی به همت سید حسین نصر و هانری کربن^{۲۱} به مردم معرفی شده، شماری از آثار وی هنوز منتشر نشده مانده است. از جمله آثار منتشر نشده‌ی سهروردی، می‌توان به تالیفات وی درباره‌ی علوم طبیعی، ریاضیات، و منطق اشاره کرد که قسمت‌هایی از دو اثر مهم *مطارحات* و *مقاومات* است، و نیز کتاب *تلویحات*. به‌علاوه، تمام متون عربی *الواح عمادی*، *لمحات*، و *واردات و تقدیسات*، در دسترس نیست.

هانری کربن در *جبرئیل سرخ L'Archange Empourprée*، بخش‌های زیادی از آثار فارسی سهروردی را ترجمه کرده است. به‌علاوه، ترجمه‌ی کربن از تمام *حکمة‌الاشراق*^{۲۲}، جز بخش منطق آن، و نیز شرح قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا بر *حکمة‌الاشراق*، منابع بسیار خوبی است برای طالبان افکار سهروردی. و می‌تسکتن^{۲۳} نیز در *رسالات عرفانی و مشاهداتی شهاب‌الدین یحیی سهروردی** خود، پاره‌ای از رسالات عرفانی فارسی سهروردی را ترجمه کرده است^{۲۴}.

کوششی برای طبقه‌بندی آثار سهروردی شده است. طبقه‌بندی لویی ماسینیون از کتاب‌های سهروردی، طبق دوره‌ای که آنها را تألیف کرده، به شرح زیر است^{۲۵}:

۱. آثار دوره‌ی جوانی سهروردی (کارهای اولیه)؛

۲. تالیفات 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. به‌علاوه، چگونه می‌توان چرایی تألیف کتاب‌هایی از قبیل *الواح عمادی* را، که یکی از نخستین کارهای اوست و معذک شامل مطالبی با بار سنگین اشراقی است، توضیح داد؟ این اثر به

* W. M. Thackston, *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabouddin Yahyā Suhrawardi*

سلطان عماد، که در ۱۱۸۱/۵۸۱ حکومت می‌کرده، اهدا شده است و با توجه به این که سهروردی در ۱۱۸۱/۵۸۷ به قتل رسیده، باید این کتاب را تقریباً همان زمان تألیف کرده باشد که *حکمة الاشراق* را.

سید حسین نصر و هانری کربن، بر سر یک طبقه‌بندی بر اساس ساختار آثار سهروردی، کمابیش توافق دارند و آن به قرار زیر است:^{۲۶}

۱. سهروردی چهار رساله‌ی بزرگ نوشت که حاوی اصول عقاید اوست: *تلویحات*، *مقاومات*، *مطارحات*، و *بالآخره حکمة الاشراق*. سه تألیف اول به شیوه‌ی مشائی نوشته شده، هرچند که شامل انتقادهایی بر پاره‌ای از مفاهیم این مکتب فلسفی است.

۲. تألیفات کوتاه‌تر، که پاره‌ای از آنها از نظر مبانی اعتقادی اهمیت دارند، اما باید آنها را به عنوان توضیحاتی بیش‌تر بر مقالات اعتقادی بزرگ‌تر به شمار آورد. این کتاب‌ها عبارتند از:

هیاکل النور، *الوواح عمادی*، *پرتونامه*، *فی اعتقاد الحکماء*، *لمحات*، *یزدان‌شناخت*، و *بستان‌القلوب*. 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 رساله‌ی 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*، *قصة الغربة الغریبة*، *لغت موران*، *رسالة في حالة الطفولية*، *روزی با جماعت صوفیان*، *صفیر سیمرغ*، *رسالة في 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 رساله‌ی فلسفی و مربوط به تشرف به فرقه‌ی تصوف نیز نوشت که عبارتند از: ترجمه‌ی وی از *رسالة الطیر ابن‌سینا* و شرح فارسی او بر *اشارات و تنبیهات ابن‌سینا*. رساله‌ی نیز دارد بنام *رسالة في حقيقة العشق*، که مبتنی بر رساله‌ی *فی العشق ابن‌سیناست* و شروحنی بر آیاتی از قرآن و پاره‌ای از احادیث...

به‌علاوه، گفته می‌شود که ممکن است سهروردی شرحی نیز بر فصوص فارابی نوشته که مفقود شده است.^{۲۸}

۵. و *بالآخره* 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 ترجمه‌شده که از آنها در *جبرئیل سرخ* هانری کربن به چشم می‌خورد، مورد کم‌ترین عنایت قرار گرفته است.

ذیلاً بررسی کوتاهی درباره‌ی 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 آرای صوفیانه و عرفانی سهروردی است؛ نه مصنفات مشائی او.

۱- تلویحات

سهروردی این کتاب را به عنوان نخستین گام در جهت ریختن شالوده‌ی فلسفه‌ی اشراق خود، به سنت مشائی به رشته‌ی تحریر درآورد. او در این باب، چنین می‌گوید:

...و من، پیش از نوشتن این کتاب (حکمة‌الاشراق) و حین انجام آن، وقتی موانع مرا از ادامه‌ی 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 اللوحیة العرشية* 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 مقوله‌ی جدیدی معرفی می‌کند و ضمناً، می‌گوید این نه ارسطو، بل که یکی از فیثاغورثیان 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 ابن‌سینا مدافع آن بود، سهروردی مدافع اصالت ماهیت است.^{۳۴} مسأله‌ی بودن و واجب‌الوجودها و براهین ابن‌سینا 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 گفت‌وگو‌هایی با وی انجام می‌دهد.^{۳۶} این ملاقات، که در حالت خلسه‌ی شبیه به خواب رخ داد، بر رشد و گسترش نظیه‌ی او درباره‌ی تاریخ فلسفه و تمایزی که او میان «حکمت» و فلسفه در شکل استدلالی آن قائل است، تأثیر عظیمی داشت.

ارسطویی که سهروردی بدو اشاره دارد، «تئولوجیا»، یعنی در واقع پلوتینوس است. سهروردی از ارسطو می‌پرسد که آیا مشائیونی چون فارابی و ابن‌سینا فیلسوفانی واقعی هستند و ارسطو پاسخ می‌دهد: «نه یک در هزار. بل که صوفیانی چون بسطامی و تستری حکمای حقیقی‌اند».^{۳۷}

آن‌گاه سهروردی بحث می‌کند که چگونه حکمت و علم‌الاشراق با هرمس شروع شد و در مغرب‌زمین به شخصیت‌هایی چون فیثاغورس، انبذقلس Empedocles، اغاثادیمون Agathadaimon [= شیث]، اسقلیبوس Asclepius، و امثالهم منتقل شد تا این که 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 امام‌الباقین ارسطو درگرفت.^{۴۰}

۲ - مقاومت

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

این مختصری است به منزله‌ی 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 برنمی‌آورد. 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*^{۴۲} است و مبانی اعتقادی مشائینی در آن کامل‌تر تحلیل شده است.

۳ - مشارع و مطارحات

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

مقدمه‌ی 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 خواسته‌ی شما برادران نوشته‌ام و در آن مباحث و ضوابطی آورده‌ام که در کتاب‌های دیگر یافت نمی‌شود و جداً سودمند و نافع است. آن‌ها نتیجه‌ی استنباطات و تأملات خود من است. مع‌هذا، در این ضوابط از مآخذ مشائین منحرف نشده‌ام و چنانچه نکات و لطائفی درج کرده‌ام، آن‌ها مأخوذ از اصول شریفه‌ی 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. هر کس که در علوم بحثی دستی ندارد، راه او به طرف فهم حکمت اشراق من مسدود است و لازم است که *المشارع* پیش از *حکمه‌الاشراق* 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. بل که غرضم طرح بحث بوده است، گرچه ممکن است کار به (بررسی) علوم متفرقه کشیده شده باشد. وقتی شخصی که به فلسفه‌ی 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 عرصه‌ی اشراق وارد شود تا بتواند بعضی از مبادی اشراق را به عیان ببیند. اما صور سه‌گانه‌ی مذکور در حکمت اشراق از این قرار است: ﴿فَلَمَّا سَأَلْتَهُ لِمَ بَدَأْتَ الْخَلْقَ﴾^{*} و علم به این‌ها انسان را حاصل نمی‌آید، مگر بعد از اشراق. سرآغاز حکمت، بریدن از

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

دنیا، وسط آن مشاهده‌ی 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، بل که شامل پاره‌ای از تجارب عرفانی او نیز هست.

در بخش هفتم این کتاب^{۴۴}، روش استدلالی را یک سو می‌نهد تا به شرح و بسط موضوعاتی از قبیل حیات پس از مرگ، واجب‌الوجودها، 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 رساله‌ی *مقاومات* می‌گوید:

ای برادران، به شما وصیت می‌کنم که از هر چه جز خدا ببرید و بر تجرید 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 جاهایی 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 شیخی روحانی بر وی نازل شده است. «این حقایق و اسرار را روح‌القدس در روزی عجیب دفعتاً بر نفس من القا 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 جنبه‌ی باطنی تشیع ذکری نمی‌کنیم^{۴۸}.

با وجود شرح‌های متعدد بر *حکمة الاشراق*، از قبیل شروح قطب‌الدین شیرازی و احمد بن هروی^{۴۹}، مقدمه‌ی خود سهروردی بر کتابش شاید روشن‌گرتین همه باشد. در آن‌جا می‌گوید:

این کتاب از برای کسانی است که هم طالب حکمت ذوقی‌اند و هم جوای حکمت بحثی*. کسانی که تنها جوای حکمت بحثی‌اند، 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}.

فلسفه‌ی اشراق را می‌توان تقریباً به دو بخش تقسیم کرد. نخست شامل بحث فلسفه و منطق مشائنی 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 فلسفه‌ی اسلامی بی‌نظیر است.

* نویسنده اصطلاح discursive (=استدلالی) و Yīnānī را معادل «بحث» سهروردی قرار داده است. پس دانش یا فلسفه‌ی بحثی، یعنی فلسفه‌ای که مبتنی بر روش‌های استدلالی 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 استفاده‌ی 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 همه‌ی عقول را منور ساخته و ایرانیان قدیم آن را بهمن می‌نامیدند.*

سهروردی پس از بحث درباره‌ی مراتب طولی و عرضی عالم فرشتگان، تحلیلی اشراقی از رؤیت و دیدن، نقش نور و رابطه‌ی 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 چارچوبه‌ی فلسفه‌ی اشراقی، به بحث کیهان‌شناسی، مخصوصاً حرکات اجرام سماوی، و نیز ادراک حسی و قوایی که روح انسانی را تشکیل می‌دهد، می‌پردازد.

در میان مهم‌ترین موضوعات مورد بررسی در این بخش، معرفت‌شناسی اشراقی، معروف به علم حضوری، تصفیه‌ی نفس و زهد و ریاضت است. سهروردی که موضوع علم حضوری را در بسیاری از جاهای نوشته‌اش بحث می‌کند، درباره‌ی این که 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 خاطر نشان می‌کند که دریافت‌کننده‌ی این علم شدن، زهد و تسک می‌طلبد.

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

۵ - پرتونامه

این اثر، بررسی کاملی از مسائل فلسفی عمده‌ای را در بر می‌گیرد که با موضوعاتی از قبیل زمان، مکان، و حرکت آغاز می‌شود و بحثی را مطرح می‌کند که بسیار شبیه «کوگیتو»⁺ی دکارت و «صور معلقه»^{۵۱}ی ابن‌سیناست.

آرای فلسفی سهروردی در *پرتونامه*، عموماً قابل قیاس با آرای ابن‌سیناست. او پس از بحث درباره‌ی وجود واجب‌الوجود و سلسله‌مراتب وجود و رابطه‌ی بین وجودشناسی و ارزش اخلاقی موجودات، مسأله‌ی شر، اختیار و جبر را در چارچوب حکمت اشراقی بررسی می‌کند.

* 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 امشاسپید)، یا نور قاهر اقرب، به نوبه‌ی خود باعث پدید آمدن نور قاهر دوم (اردبیهشت) می‌شود. (نیز نک: معین، محمد، *مجموعه‌ی مقالات*، ۱/۴۲۰ - ۴۲۲)

⁺ بخشی از جمله‌ی مشهور دکارت (به زبان لاتین): «کوگیتو، ارگوسوم» (= می‌اندیشم، پس هستم).

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 در او شرّی باشد، خیرش پیش از شرّ بود^{۵۳}.

سهروردی در باب بقای روح، غم و شادی، و رابطه‌ی آنها با وضعیت روح پس از ترک تن، دلایلی 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 استفاده‌ی فراوان می‌کند، تفاوت دارد.

۶ - هیاکل‌النور^{۵۳}

یکی از مهم‌ترین و معروف‌ترین رسالات فارسی سهروردی است. بعضی از شارحان سهروردی پیشنهاد کرده‌اند که کاربرد گسترده از کلمه‌ی هیکل، دال بر این است که او احتمالاً زیر نفوذ اسماعیلیه قرار داشته است^{۵۴}.

در نخستین بخش *هیاکل‌النور*^{۵۵}، سهروردی تعریفی از این که جسم چیست به دست می‌دهد. در فصل دوم، او مسأله‌ی عقل و جسم، تعامل آنها، و ماهیت «نفس ناطقه» را که متمایز از جسم است، بحث و بررسی می‌کند. وی همچنین به مسأله‌ی «هویت شخصی» عنایت دارد و در باب این که تشکیل‌دهنده‌ی هویت یک فرد چیست، بحث می‌کند. سهروردی در فصل سوم، مفاهیم مختلف وجود، از قبیل واجب و ممکن را بررسی می‌کند. معذک، در فصل چهارم است که آرای فلسفی سهروردی با عمق و گستردگی زیادتری مورد بحث قرار گرفته است.

او سپس به بحث مسأله‌ی قدم و حدوث عالم در زمان و رابطه‌ی خداوند با آن ادامه می‌دهد. همچنین او در مورد رابطه‌ی بین حرکت اجرام سماوی، کیفیاتی که او به آن اجرام نسبت می‌دهد، و فرآیند اشراق یا نوربخشی را تحقیق می‌کند. او در بخش بعدی *هیاکل‌النور*، مسائلی از قبیل بقای 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 مقدمه‌ی 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، مسأله‌ی مخلوقیت و جاودانگی عالم و حرکت را بحث می‌کند. سهروردی در این کار، اشارات گسترده‌ای به آیات قرآنی و حدیث دارد. وی در بخش بعدی کتاب، به شرح و تأویل اسطوره‌های ایران باستان می‌پردازد و تعبیراتی ابراز می‌دارد که در تبیین و تنظیم معرفت‌شناسی تألهی *Theosophic Epistemology* او اساسی است. این مطلب، مخصوصاً در آخرین قسمت‌های این کتاب آشکار می‌شود؛ آنجا که درباره‌ی سرنوشت روح انسانی به شیوه‌ای بحث شده که شباهت معادشناسی اسلامی و آیین 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، بل که به واسطه‌ی شوق باطنی روح انسانی به سوی کمال، می‌تواند منور گردد. نوری که نقش منورکننده‌ی جسم و روح را دارد، به نظر سهروردی، نور مجرد است که وی آن را خرّه 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 میوه‌ی آن یقین، یا مشکوتی است که با آتش الهی منور می‌شود^{۵۸}. سهروردی در مصنفات خود رویارویی موسی و بوت‌هی آتش‌ناک* 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^{۵۹}: «... قواعدی که از آن چاره نیست، در معرفت مبدأ فطرت و بازگشت آخرت، آنچه بر رأی حکمای الهیات و اصول فضلی حکمتند^{۵۹}.»

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

... *الوای 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 درباره‌ی نفس انسانی کرده است که همانا حکمت و عرفان اسلامی در تأیید آن همواره کوشیده است^{۶۰}.

۸ - رساله‌الطیر

این اثر را اصلاً ابن‌سینا نوشته و سهروردی آن را به فارسی ترجمه و مجدداً نگارش کرده است^{۶۱}. *رساله‌الطیر*، با به‌کارگیری زبان پرندگان، که قبلاً نیز ابن‌سینا، عطار، و احمد غزالی آن را به کار برده بودند، پرده از شماری تعالیم رمزی برمی‌دارد. داستان درباره‌ی سرنوشت مشتکی پرنده‌ی گرفتار در دام صیادان است که شرح می‌دهند چگونه تلاش آنان برای نجات خود به موانعی برخورد 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 این که چگونه قوای انسانی، که به جانب جهان معقول هدایت می‌شود، روح را از سفر روحانی خود و دست‌پابی به اشراق بازمی‌دارد. سهروردی خطرات طریقت را به شکل زیر وصف می‌کند:

* نام این گیاه یا درخت را «عَلِّیق» نوشته‌اند.

† 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.

ای برادران حقیقت، هم‌چنان از پوست پوشیده بیرون آید که مار بیرون آید و هم‌چنان روید 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 زبید. پیوسته می‌پرید و هیچ آشیانه‌ی معین مگیرید که همه‌ی مرغان را از آشیان‌ها گیرند و اگر بال ندارند که پیرید، به زمین فروخیزد... و هم‌چون شترمرغ باشید که سنگ‌های گرم‌کرده فرو برد و چون کرکس باشید که استخوان‌های سخت فرو می‌خورد، و هم‌چون سمندر باشید که پیوسته میان آتش باشد تا فردا به شما گزند نکند و هم‌چون شب‌پره باشید که به روز بیرون نیاید تا از دست خصمان ایمن باشید.^{۶۲}

سهروردی به منظور دادن مجموعه‌ای از دستوره‌های عملی به آنان که در طریقت صوفیانه گام برمی‌دارند، نمادهای یادشده 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 جاده‌ی حقیقت برود، بدان‌سان که احدی از آن خبردار نشود. نوشیدن زهر، به وجهی نمادین، دلالت دارد به تحمل دردها و ناکامی‌هایی 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 صوفیانه‌ی فنا، مرگ و زادن مجددی است که سهروردی آن را خود در شعری وصف می‌کند:

گر پیش‌تر از مرگ طبیعی بمردی برخوردار که بهشت جاودانی بردی
 و زانک درین شغل قدم نفشردی خاکت به سر که خویشتن آزرده^{۶۴}

سهروردی مشکلات راه را با مقایسه‌ی ضمنی آن‌ها با خوردن ریگ داغ توسط شترمرغ 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. استفاده‌ی سهروردی از سمندر، در چند سطح مختلف تفسیر می‌شود. سمندر رمز طلا در کیمیا و طلا نماد عقل قدسی است. ممکن است اشاره‌ی وی فقط به ابراهیم باشد که در آتش افکنده شد. اما می‌تواند به آتش درون او نیز اشاره داشته باشد. طبق یک افسانه‌ی 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 نماینده‌ی جنبه‌ی رمزی و نهانی، و روز نماینده‌ی جنبه‌ی ظاهری است. بدین‌ترتیب 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 درآید.

در *رساله‌الطیر*^{۶۵}، سهروردی با گزارش قصه‌ی پرندگان که «آزادانه پرواز می‌کردند»، اما به دام صیادان افتادند، سفر روحانی انسان را ترسیم می‌کند. «پرواز آزادانه»، در این‌جا نمادی از وضعیت 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 این‌جهانی است. سازگاری با چنین شرایطی و قبول آن، به عقیده‌ی سهروردی، بزرگ‌ترین خطر برای سفر روحانی است. وی از زبان مرغان، چنین می‌گوید:

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

وصف سهروردی از سفر روحانی در *رسالة الطیر*، با پرواز مرغان که خود را از بعضی بندها آزاد کرده بودند، دنبال می‌شود. تعبیر صوفیانه‌ی نکته‌ی مذکور این است که انسان‌هایی که گرفتار عالم صور شده‌اند، می‌توانند با نیروی اراده، خود را تا حدی از این وضعیت نجات دهند. مع‌ذلک، برای بریدن همه‌ی بندهای علائق، به راهنمایی پیری نیازمندند. گرچه امکان دست‌یابی به مرحله‌ی 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 می‌شود که قهرمان اصلی داستان، از مرغان دیگر می‌خواهد که به او نشان دهند چگونه خویشتن را آزاد کردند.

مرغان پس از قطع مرحله‌ی ریاضت و تحمل سختی‌ها، به منازل و مقامات مختلفی از طریقت می‌رسند و تصور می‌کنند زمان استراحت است. سهروردی به ما هشدار می‌دهد که مبادا در یک مکان آرام بگیریم؛ گرچه «زیبایی» راه، که به گفته‌ی او چنان است که «عقل از تن جدا می‌کند»، فوق‌العاده و سوسه‌انگیز است.^{۶۷} سرانجام فضل الهی، به صورت ندایی که مرغان را به ادامه‌ی سفر دعوت می‌کند، موجب می‌شود که بر میل خود به توقف چیره شوند. آن‌گاه سهروردی می‌پردازد به شرح روبه‌رو شدن مرغان با خداوند، که باز طبق توصیف خود سهروردی، از نور جمالش «دیده‌ها متحیر شد». نورالانوار به مرغان می‌گوید که «بند از پای شما کس گشاید که بسته است؛ و من رسولی به شما فرستم تا ایشان را[†] الزام کند تا بندها از پای شما بردارد».

اصول زیر را می‌توان از *رسالة الطیر* استنتاج کرد^{۶۸}:

۱. این خاک‌دان برای روح انسانی در حکم زندانی است؛
۲. لازم است که روح سفری به سوی نورالانوار در پیش گیرد؛
۳. فضل الهی که به واسطه‌ی چنین تجربه‌ای حاصل می‌شود، سالک را کمک می‌کند تا واپسین رشته‌های علائق دنیوی را ببرد؛
۴. کسی نورالانوار را تجربه می‌کند که بتواند خود را از زندان عالم مادی رها سازد.

مهم است که داستان‌های سهروردی و سبک ادبی ویژه‌ی آن، به صورت بخشی اصلی از تعالیم اشراقی مورد بررسی قرار گیرد. در حالی که وی در *حکمة الاشراق* تحلیلی نظری از تفکر اشراقی خود را، که بدون آن نظام فکری او در حکمت الهی کامل نخواهد بود، تشریح می‌کند. نظام معرفت‌شناختی سهروردی نهایتاً متکبی بر آن نوع از حکمت است که با به‌کارگیری تعالیم اشراقی حاصل می‌شود و دقیقاً

* داخل قلاب از نویسنده است.

† آنان که بند بر پای شما گذاشته‌اند.

همان چیزی است که وی سعی می‌کند در داستان‌های عرفانی خود ترسیم کند. در واقع دستورها و راهنمایی‌های او در مورد کسب حقیقت، در دیگر آثارش، حتی از این نیز صریح‌تر و مشخص‌تر است.

۹ - آواز پر جبرئیل

این اثر بسیار رمزی درباره‌ی 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 سؤالاتی از آنان می‌کند.

گفت‌وگویی که به دنبال [آن پرسش‌ها] در می‌آید، 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 مشاهده‌ی آن می‌کند، همه از آواز پر جبرئیل است»^{۷۰}. در این رساله‌ی بسیار رمزی، سهروردی از نمادهای سنتی عرفان و شماری از نمادهای دیگر که منحصر به خود اوست و نمی‌توان آن‌ها را در ادبیات صوفیانه‌ی قدیم فارسی یافت، حداکثر استفاده را می‌کند. منظور اصلی کتاب، در اول آن بیان شده است:

... از ابوعلی فارمذی رحمة الله علیه پرسیدند که چون است که کبودپوشان بعضی اصوات را آواز پر جبرئیل می‌خوانند؟

گفت بدان که بیش‌تر چیزها که حواس تو مشاهده‌ی آن می‌کند، همه از آواز پر جبرئیل است^{۷۱}.

می‌توان گفت که نظریه‌ی سهروردی در باب علم، در این قصه‌ی 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 جویح‌های میان تجربه‌گرایان، عقل‌گرایان، و هواداران شیوه‌ی 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 پاسخ 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 نماینده‌ی 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 بنا براین، قدیم‌ترین موجود است، بسیار فاصله دارد.

سپس سهروردی نمادهای زرتشتی کوه قاف، 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 قلعه‌ی آن سیمرغ، نماد ذات الهی، اقامت دارد. زال که با مویی سپید به دنیا آمد و نمادی از خرد و پاکی است، پای کوه قاف رها شد. سیمرغ زال را به آشیانه‌ی خود برد و او را پرورش داد تا بزرگ شد و با تهمینه 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، سراینده‌ی 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، نظریه‌ی سهروردی درباره‌ی علم، به زبانی نمادین شبیه زبان *آواز پر جبرئیل*، بیان شده است. وی ضمن استفاده از مشتق‌های نمادها، پاره‌ای از موضوعات دیرین فلسفه و عرفان اسلامی، از قبیل تمایز میان قوه‌ی 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 نظریه‌ی علم خود را در پس شبکه‌ی تودرتوی اسطوره‌ها و نمادهایی پنهان می‌کند که فقط در صورتی شخص می‌تواند راز آن‌ها را بگشاید که با مجموعه‌ی نمادهای سنتی صوفیه آشنا باشد.

۱۱- روزی با جماعت صوفیان

این داستان، در خانقاهی شروع می‌شود که جماعتی از صوفیان، از پایگاه معنوی شیخ خود و آرای آنان درباره‌ی 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 بالأخره کسانی هستند که درباره‌ی عالم افلاکی به خبرگی 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 بیافکن)*... اگر از این دستور پیروی کنی، زود دیده روشن شود.^{۷۶}

سهروردی در میان آمیزه‌ای از افسانه، نماد، مابعدالطبیعی سنتی اسلام، همچنان بر رابطه‌ی 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 بعد باطنی اسلام علم پیدا کند، مهم و اساسی است. به عقیده‌ی سهروردی، علم حقیقی زمانی ممکن می‌شود که به تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی خاتمه داده شود. سهروردی این‌گونه گزارش می‌کند:

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

* داخل پرانتز از نویسنده است.

† داخل قلاب‌ها از نویسنده است.

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 این که چگونه خاصان می‌توانند به پاکی دل و صفای نظر برسند. سهروردی در این کتاب، از گفت‌وگوهای خود با جماعتی صوفی و نظر مشایخ آنها درباره‌ی دستیابی به حقیقت و مقایسه‌ی رأی خود با رأی آنان سخن می‌گوید.

این اثر مختصر، شامل اشارات مهمی به مفاهیم تمثیلی و استعاره‌ی و این که چگونه مقامات مختلف طریقت را می‌توان به کمک آنها وصف کرد [می‌باشد]. در این کتاب فوق‌العاده نمادین، رابطه‌ی میان صفای قلب و حدی که شخص می‌تواند علم کسب کند، و نیز رابطه‌ی میان تنسک و معرفت‌شناسی، با استفاده از نمادهای صوفیانه، مورد بررسی قرار گرفته است.

۱۲. رساله فی حالة الطفولية^{۷۸}

در این کتاب، سهروردی از دیدار خود با شیخی سخن می‌گوید که اسرار الهی را بر او آشکار میکند و او نیز به نوبه‌ی خود، آن اسرار را پیش افراد نااهل فاش می‌کند.

شیخ او را به سبب آن که «در قیمتی را پیش خوکان ریخته^{۷۹}»، تنبیه می‌کند. سهروردی هم‌چنین تلمیحی دارد به مشکل بازگفتن اسرار به کسانی که بیرون از حلقه‌ی اهل معنی‌اند. از آنجایی که حکمة خالده، یا جاویدان‌خرد، جز از طریق ادراک حسی به دست نمی‌آید، دشوار بتوان این‌گونه علم را به آنان که آمادگی پذیرش آن را ندارند بازگفت.

سپس، سالک که از کرده‌ی خود پشیمان شده، شیخ را باز می‌یابد و او اسراری از قبیل اصول اخلاقی طریقت و آدابی مانند سماع (موسیقی و رقص صوفیانه) را به وی می‌گوید. تشریح بسیاری از نکات ظریف عرفانی، آشنایی کامل سهروردی را با غوامض طریقه‌ی متصوفه ظاهر می‌سازد. سهروردی این نکته را ضمن گفت‌وگویی نمادین میان بطی و سمندری بیان می‌کند. عقیده بر این است که عبور سمندر از آتش، او را در برابر همه‌ی آفات مصون کرده است. بط از لذت نوشیدن آب سرد در وسط فصل زمستان داد سخن می‌دهد، در حالی که سمندر از سرما رنج می‌برد. هر یک از این دو، می‌توانند مطابق با تجربه‌ی خود، تعبیری متفاوت از «آب سرد» عرضه کنند.

تا این‌جا، سهروردی خلاصه‌ای از دستورالعمل‌های رمزی مورد نیاز سالکی را که در طریقه‌ی معنوی گام برمی‌دارد، ارائه می‌کند: طریقه‌ای که با شوقی درونی آغاز می‌شود و با انجام ریاضاتی زیر نظر شیخ ادامه می‌یابد. هدف رساله‌ی *فی حالة الطفولية*، 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 راهنم 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، عرضه‌ی راهنمایی عملی برای طی طریقت روحانی است.

۱۳ - رساله فی حقیقه العشق

این کتاب سهروردی، نه تنها یکی از نمونه‌های اعلای ادب فارسی است، بل که شامل پاره‌ای از عمیق‌ترین آرای فلسفی او نیز است. او با آیه‌ای از قرآن آغاز می‌کند و سپس به بحث درباره‌ی علم و رابطه‌ی آن با عقل می‌پردازد:

بدان که اوّل چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید، گوهری بود تابناک، او را عقل نام کرد که اوّل ما خلق الله تعالی العقل، و این گوهر را سه سفت بخشید: یکی شناخت حق و یکی شناخت خود و یکی شناخت آن که نبود، پس بود^{۸۰}.

این رساله، وقتی به نقطه‌ی اوجش می‌رسد که سهروردی در فصل ششم، نقشه‌ای تخیلی از عالم تصویر می‌کند. گفته شده که این کتاب، بر اساس رساله‌ی العشق ابن‌سینا 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 بقیه‌ی آثار فارسی سهروردی، شامل همان عناصر مندرج در دیگر کتب اوست که ما بررسی کردیم، به شرح آنها نخواهیم پرداخت؛ گرچه در ضمن بررسی معرفت‌شناسی سهروردی، اشارات مکرری به این دسته آثار او خواهیم 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 *یزدان‌شناخت*، هر دو به شیوه‌ی مشایبی نوشته شده و نه تنها حاوی بحثی است درباره‌ی مسائل دیرین فلسفه، بل که در جای‌جای آن بحث‌هایی در باب روش حصول علم نزد حکمای الهی شده است. و بالأخره، سهروردی در تاب دیگر خود به نام *لغت موران*^{۸۳}، ذات علمی را وصف می‌کند که برای شناخت خداوند بدان نیاز است. نفس و آفرینش، از جمله‌ی موضوعاتی است که «ایشان [مشائیون]* تا حجاب از میان برنخیزد و علم شهودی حاصل نگردد، بر سر آن خلاف خواهند داشت^{۸۴}». وقتی این علم حاصل شد، جام‌جم تو را خواهد بود و «هر چه خواهی در آن مطالعه توانی کرد و بر کائنات مطلع و بر معیبات[†] 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 مستحق آنند به آنها نشده است. سهروردی در این نوشته‌ها، رابطه‌ی کرات و خصائص آنها را با خصائص قوای باطنی انسان وصف می‌کند. تقدیس او از نیر اعظم، که قدرت و شکوهش مقتضی طاعت و تسلیم [مخلوقات] است، عنوان کردن خورشید فلکی، هورخش، و نیز رابطه‌ی میان فرشتگان زرتشتی و موجودات روحانی، از جمله‌ی موضوعاتی است که سهروردی در این دسته نوشته‌های خود بحث می‌کند. بر خواننده‌ی آثار سهروردی است که آنها را چون کتاب‌هایی جداجدا و مستقل از هم، در نظر نگیرد. بل که آنها را به صورت مجموعه‌ای از آرای به هم مرتبط و مبسوطی منظور دارد که هر جزء آن را فقط می‌توان با توجه به کل آثار، به درستی فهم کرد. ضمن این که اعتبار آن کل، مأخوذ از اجزای آن است.

* فلاپ‌ها از نویسنده است.

† معیبات: پنهان‌شده‌ها، پوشیده‌ها

۱۵ - خاتمه

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

در بحث بعدی، خلاصه‌ای از آثار سهروردی که جنبه‌ی نظری و رمزی دارند، عرضه شده است. سهروردی اکثر کتاب‌هایش را طی معدود سال‌هایی نوشت و بنابراین، نمی‌توان آن‌ها را بر حسب «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 به‌هم‌پیوسته‌ای 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 جنبه‌ی معرفت‌شناختی آن‌ها، وجود یک نظریه‌ی علم را، که عموماً به «علم حضوری» معروف است، آشکار می‌سازد. هدف از نسج در هم تنیده‌ی اسطوره و نماد در فلسفه‌ی سهروردی، بیان روشن نظریه‌ی 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 مبنایی عقلانی برای حکمت تجربی خویش رفته، متفکری بود که برای نزدیک کردن بحث و جدال منطقی و تصفی‌ی باطن تلاش می‌کرد. بنابراین، تفسیر جامعه‌ی از مکتب اشراق سهروردی باید دارای دو بعد متمایز الگوی فلسفی او، یعنی عملی و نظری، باشد.

یادداشت‌ها

۱. برای اطلاعات بیش‌تر درباره‌ی شرح زندگی سهروردی، نک. ابن‌ابی‌اصیبه، *عیون‌الأنباء فی الطبقات الأطباء*، به کوشش مولر (نشر کونینگزبرگ، ۱۸۸۴)؛ ابن‌خلکان، *وفیات‌الاعیان*، به کوشش احسان عباس (بیروت، ۱۹۶۵)؛ شمس‌الدین شهرزوری، *نزهة الأرواح و روضة الافراح فی تاریخ الحکماء و الفلاسفة*، به کوشش خورشید احمد، ج ۲ (حیدرآباد، ۱۹۷۶)
۲. از این پس من به این کتاب، با عنوان *نزهة الأرواح* اشاره خواهم کرد: شهرزوری *نزهة الأرواح و روضة الافراح فی تاریخ الحکماء و الفلاسفة*، به کوشش س. خورشید احمد (حیدرآباد، ۱۹۷۶)، ۱۱۹ - ۱۴۳
۳. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، با مقدمه‌ای از سید حسین نصر (تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۹۹۳)، ۱۲
۴. سید حسین نصر، *سه حکیم مسلمان** (کمبریج، دانشگاه هاروارد، ۱۹۶۴)، ۶۰
۵. شهرزوری، *نزهة الأرواح*، ۱۲۲
۶. یاقوت حموی، *معجم‌الادباء*، ج ۱۹، ش ۲۰، قاهره ۶۲۶
۷. شهرزوری، *نزهة الأرواح*، ۱۲۵

* 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، هر جا سخن از این کتاب رفته، متن انگلیسی آن مورد نظر است.

۸. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات فلسفی و عرفانی، ج ۲، با مقدمه‌ای از هانری کربن (استانبول، مطبعه‌ی معارف، ۱۹۴۵)، ۲۵۹
۹. ممکن است اندیشه‌های او و سعه‌ی صدرش در قبال دیگر سنت‌ها، دلیل سیاسی داشته، یا شاید هم بدان سبب بوده که او مدعی پیامبری بوده است. نک. شهرزوری، نزهة الأرواح، ۱۲۶
۱۰. ابن تغری بردی، ابوالمحاسن یوسف، النجوم الظاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، ج ۶ (قاهره، انتشارات مؤسسه‌ی مصریه، ۱۹۶۳)، ۱۱۴
۱۱. همان‌جا، ۱۱۵
۱۲. همان‌جا، ۳۰
۱۳. همان‌جا، ۱۱۴
۱۴. شهرزوری، نزهة الأرواح، ۱۲۶
۱۵. سید حسین نصر، «سهروردی: شیخ اشراق، عارف، و شهید*»، ترجمه‌ی و. چیتیک، نشریه‌ی مؤسسه‌ی فرهنگی منطقه‌ی ۲، ش ۴ (۱۹۶۹)، ۳۱۲
۱۶. شعوبیه جنبشی در سده‌ی سوم هجری بود. در این دوره، جنبشی بر ضد سلطه‌ی عرب، به همت روشن‌فکران ایرانی آغاز گردید. برای اطلاعات بیشتر، نک. خاتمه‌ی این کتاب.
۱۷. حسین ضیایی، «منشأ و سرنوشت مرجعیت سیاسی در فلسفه‌ی اشراق سهروردی»، در: *Political Aspects of Islamic Philosophy* (کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۹۲)، ۳۰۴ - ۳۴۴
۱۸. همان‌جا، ۱۰
۱۹. شهرزوری، نزهة الأرواح، ۱۲۶
۲۰. غزالی بیست دلیل برای مغالطه در آرای فیلسوف می‌آورد. غزالی، تهافت الفلاسفه، ترجمه‌ی س. ا. کمالی (لاهور، کنگره‌ی فلسفی پاکستان، ۱۹۶۳)، ۱۱
۲۱. برای اطلاع بیشتر، نک. هانری کربن، *L'Archange Empourprée* (پاریس، فایان، ۱۹۷۶)
۲۲. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی این ترجمه‌ی کربن، نک. یحیی سهروردی، *Le Livre de la Sagesse Orientale* ترجمه و حواشی از هانری کربن (پاریس، وردیه، ۱۹۸۶)
۲۳. تکستن، بخشی از ترجمه‌ی نزهة الارواح را که علی تبریزی در سده‌ی ۱۷/۱۱ انجام داده، به انگلیسی برگردانده است: نک: *Thackston, Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi* (لندن، نشر اکتاگان Octagon، ۱۹۸۲)، ۱ - ۴
۲۴. ترجمه‌ی تکستن از سهروردی، عموماً مورد انتقاد سهروردی‌شناسان قرار گرفته است. این ترجمه، مبتنی است بر متن مصحح اسپایز Spies 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 درباره‌ی طبقه‌بندی ماسینیون، نک: *Recueil de texts inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (پاریس، ۱۹۲۹)، ۱۱۳
۲۶. درباره‌ی طبقه‌بندی سید حسین نصر، نک. مقدمه، Opera، ج ۱، ۱۶ به بعد

* عنوان انگلیسی اصل مقاله، چنین است: Suhrawardi: The Master of Illumination, Gnostic and Martyr

۲۷. سید حسین 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 پیش‌تر در این مورد، نک. میرمحمد شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام* (ویسبادن، انوهاراسویتس، ۱۹۶۳)، ۳۷۵؛ و *مقدمه بر سهروردی Opera*، ج ۳، ۴۰.

۲۸. نصر، *سه حکیم مسلمان*، ۱۵۰، حاشیه ۱۶.

۲۹. همان‌جا، ۵۸.

۳۰. *واردات و تقدیسات* را محمد معین در *مجله‌ی آموزش و پرورش* (تهران، انتشارات وزارت فرهنگ، ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م)، 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* زمینی است و صفات او چنان است که وی را شایسته‌ی اطاعت و فرمانبرداری می‌کند.

۳۱. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات فلسفی و عرفانی*، ج ۲، با مقدمه‌ی هانری کربن (استانبول، مطبعه‌ی معارف، ۱۹۵۴)، ۱۰.

۳۲. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۱، ۱۲.

۳۳. برای بحثی در این باره، نک. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۲، ۸۷، ۸۸.

۳۴. برای بحث پیش‌تر در این باب، نک. شرح سید جلال‌الدین آشتیانی در: لاهیجی، «رساله‌ی نوریه در عالم مثال»، در *مجله‌ی الهیات و معارف اسلام* (ایران، دانشگاه مشهد، ۱۹۷۲).

۳۵. برای بحث پیش‌تر در این باره، نک. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۱، ۳۴ به بعد.

۳۶. (و ۳۷) سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۱، ۷۰.

۳۸. سید حسین نصر، *سه حکیم مسلمان*، ۶۲.

۳۹. در مورد اهمیت سیاسی این دعوی در ارتباط با انتقال علم، نک. حسین ضیایی، «منشأ و سرشت مرجعیت سیاسی در فلسفه‌ی اشراق سهروردی»، در: *Political Aspects of Islamic Philosophy* (کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۹۲)، ۳۰۴ - ۳۴۴.

۴۰. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۱، ۴۸۴.

۴۱. همان‌جا، ۱۲۴.

۴۲. همان‌جا، ۱۹۲.

۴۳. همان‌جا، ۱۹۴ - ۱۹۵.

۴۴. همان‌جا، بخش ۷.

۴۵. همان‌جا، ۵۰۵.

۴۶. همان‌جا، ۴۹۴.

* منظور کیومرث (نخستین بشر و گاه نخستین پادشاه) است که او را مثال و نمونه‌ی نوع انسان دانسته‌اند. برای اطلاع پیش‌تر، نک. معین، م. *مجموعه‌ی مقالات*، ج ۲، ص ۲۸۰ - ۲۸۲.

۴۷. همان‌جا، ج ۲، ۲۵۹
۴۸. سید حسین نصر، «رابطه‌ی بین تصوف و فلسفه در فرهنگ ایرانی»، *Hamdard Islamicus* 6، ش ۴ (۱۹۸۳)، ۳۳ - ۴۷
۴۹. تفسیر [احمد بن] هروی، *انواریه*، بسیار جالب است. زیرا تعبیری اشراقی از بعضی جنبه‌های فلسفه‌ی هندو به دست می‌دهد.
۵۰. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۶۰ - ۶۱
۵۱. ابن‌سینا، *شفا*، کتاب‌النفوس، فصل ۶؛ *الاشارات و التنبیها*، فصل آخر.
۵۲. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۶۰ - ۶۱
۵۳. برای اطلاع بیشتر، نک. سید جعفر سجادی، *شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفه‌ی اشراق* (تهران، نشر حکمت، ۱۹۸۴)
۵۴. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی تأکید سهروردی بر «اجرام سبعه» و *هیاکل*، نک. مأخذ بالا، ۱۱۴ - ۱۱۵
۵۵. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۸۴
۵۶. همان‌جا، ۱۱۰
۵۷. همان‌جا، ۱۸۴
۵۸. سهروردی غالباً به این آیه‌ی مشهور قرآنی که خدای را همچون نوری در مشکوة می‌داند، اشاره می‌کند. نک. قرآن، ۲۴:۲۵
۵۹. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۱۱۰
۶۰. مقدمه‌ی سید حسین نصر بر *مجموعه‌ی آثار فارسی شیخ اشراق*، ج ۳، ص ۴۵
۶۱. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۱۹۸
۶۲. همان‌جا، ۱۹۹
۶۳. این حدیثی است از پیامبر اسلام. سهروردی آن را در تأیید این عقیده که «مرگ روحانی لازمه‌ی تولد روحانی» است، در جاهای مختلف به کار برده است.
۶۴. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۳۹۵
۶۵. همان‌جا، ۱۹۸
۶۶. همان‌جا، ۲۰۰
۶۷. همان‌جا، ۲۰۲
۶۸. همان‌جا، ۱۹۸ - ۲۰۵
۶۹. این کتاب هم 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 اوایل سده‌ی ۱۵/۱۱ نوشته شده است. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی این شرح، نک: *شرح آواز پر جبرئیل*، به کوشش م. قاسمی در معارف ۱ (فروردین - تیر ۱۳۶۳)
۷۰. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۲۰۹

۷۱. همان‌جا، ۲۰۸ - ۲۰۹

۷۲. همان‌جا، ۲۴۲

۷۳. همان‌جا، ۲۲۸

۷۴. سهروردی در ارائه‌ی مقوله‌ی 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، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۲۴۲

۷۶. (و ۷۷) همان‌جا، ۲۴۸ - [۲۴۹]

۷۸. همان‌جا، ۲۵۲

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

۸۰. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۲۶۸ - ۲۶۹

۸۱. نصر، *سه حکیم مسلمان*، ۵۹

۸۲. نصر در مقدمه‌ی خود (ص ۵۵) بر *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، اظهار می‌کند که این کتاب را به چند نفر، از قبیل سید شریف گرگانی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، بابا افضل کاشانی، و بالأخره 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، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۲۹۷ - ۲۹۹

۸۴. همان‌جا، ۲۹۷

۸۵. همان‌جا، ۲۹۸

۲ - موضوعات اصلی

سهروردی درباره‌ی 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، *مشکوٰۃ/الأنوار* بود. این کتاب در تنظیم و تدوین تعالیم اشراقی سهروردی اهمیت بسیار زیاد داشت. حلاج و لایزید نیز که سهروردی کراراً به اقوال آنها استناد می‌کند و از نظر وی نمایندگان کامل فیلسوفان حقیقی بودند، بر وی تأثیر داشته‌اند. و بالأخره از ابن‌سینا، استاد فلسفه‌ی مشائی، باید نام برد که سهروردی گرچه از او انتقاد می‌کند، معذک، به پاره‌ای از رگه‌های نظام فلسفی او، از قبیل مفهوم مراتب وجود و مقوله‌ی فیض، معتقد است. با وجود سهمی که سهروردی در مقوله‌ی 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 سلسله‌مراتب 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 سلسله‌مراتب 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 رابطه‌ی 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 پایین‌تر از آن قرار دارد. نور غایی، که همان واجب‌الوجود است، از نظر سهروردی نورالأنوار و علت نهایی همه‌ی اشیاء است.

گرچه طرح هستی‌شناسی سهروردی بعدها مورد انتقاد بعضی از اخلافش، مانند ملاصدرا و حاج ملا هادی سبزواری قرار گرفت، معذک، ابزاری به دست می‌دهد که مسائل هستی‌شناختی را می‌توان به کمک آن تحلیل کرد. همان‌گونه که سید حسین نصر می‌گوید، به نظر سهروردی: «بنابراین، مرتبه‌ی وجودی همه‌ی موجودات بسته به درجه‌ی قرب آنها به نور اعلی و درجه‌ی منور بودن آنهاست.^۱»

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

به اعتقاد سهروردی، نهایتاً آگاهی شخص از طبیعت خود است که مرتبه‌ی وجودی او را ارتقاء می‌بخشد. برای تبیین این مطلب، او از نمادهای نور و ظلمت آیین 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 خود الهی انسان، یعنی نور، دانش یا آگاهی او از واقعیت وجود خویش است.

سهروردی از دو راه به نظریه هستی‌شناسی خود در باب نور می‌رسد. نخست، دلایل فلسفی در اثبات بدیهی بودن طبیعت نور عرضه می‌کند، بدین‌ترتیب 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 عناصر تشکیل‌دهنده‌ی نظریه‌ی هستی‌شناسی باشد.

سهروردی گزارش می‌دهد که اصالت نور و اهمیت هستی‌شناختی آن، نخستین بار از طریق اشراق برای من احراز گردید. او در مقدمه‌ی *حکمة‌الاشراق* می‌گوید:

حقایق و مطالب در این کتاب (*حکمة‌الاشراق*)، نخست از راه فکر حاصل نیامد. بل که حصول آن‌ها به طریقی دیگر بود. نهایت، پس از فهم آن‌ها، در پی پیدا کردن حجت و برهان آن برآمد، بدان سان که اگر مثلاً از آن حجت قطع نظر می‌کردم، هیچ مشککی 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 تجربه‌ی عرفانی اوست.

۲ - وجود و ماهیت

از نظر سهروردی، شناختن چیزی عبارت از شناختن ماهیت آن است، نه وجود آن. حال ببینیم چگونه سهروردی از این موضوع دفاع می‌کند و از دیدگاه تفکر اشراقی، این موضوع متضمن چه نکاتی است. سهروردی بر خلاف مشائون، 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 فلاسفه‌ی مسلمانان متمایز می‌کند، نقش وجود را به عنوان چیزی که حقیقت اشیاء بدان وابسته باشد، تضعیف می‌کند. در *حکمة‌الاشراق*^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 این که 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، بل که 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 شینیت و حقیقت و ذات، علی‌الاطلاق. بنابراین، ادعا می‌کنیم که چنین مقولات یا محمولاتی [وجود

و ماهیت عام [مفاهیم صرفاً ذهنی‌اند. 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 ادامه‌ی بحث خود، به اعتبار نتیجه‌گیری‌های زیر، اصالت ماهیت را تأیید می‌کند:

۱. اشیای 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 آن که خود را متجلی کند مقتضی یک موجود است، و چون موجودات برای آن که 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، نکته‌ی مذکور را اظهار می‌دارد:

اگر بگویم 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 هر گاه 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 ماهیتند. این نخستین بحث در تأیید اصالت ماهیت است که اساس تعالیم اشراقی گردید.

بحث دوم سهروردی در باب اصالت ماهیت، مبتنی است بر مغالطه‌ی یک استدلال غایت‌شناختی* . سهروردی در این باب می‌گوید:

بنابراین، اگر بگویم 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 همین‌طور تا آخر. این امری است ادامه‌یافتنی تا بی‌نهایت، که البته ممنوع است.

نظر سهروردی درباره‌ی اصالت ماهیت برای فهمیدن آرای فلسفی او بسیار مهم است. به عقیده‌ی 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 این که این وجه دیگر چیست، در بخش مربوط به «علم و حضور»، به تفصیل شرح داده خواهد شد.

* Teleological Argument

۳ - موجودات واجب و ممکن

سهروردی با اعتقاد به این که ماهیت امری واجب، و وجود، وابسته و ممکن به سبب آن است، بحث می‌کند که ماهیت اصالت دارد و نه وجود، و در ادامه‌ی بحث خود ماهیت را با نور یکی می‌داند.

سهروردی پس از بحث در رد تسلسلی بی‌نهایت موجودات وابسته‌ی ممکن، که در اعتبار بخشیدن به چهارچوب هستی‌شناسی شهاب‌الدین سخت مهم است، این بحث پیچیده را عنوان می‌کند که همه‌ی اشیای 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 هیچ‌چیزی (جز نورالأنوار) به وجوب وجود ندارد، تمام موجودات [به علتی] لزوماً وجود پیدا می‌کنند. بحث او بدین ترتیب است: اشیاء 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 اشیای موجود، به سبب وجود علت آنهاست و سهروردی از این امر نتیجه می‌گیرد که اشیاء، چه موجود باشند چه غیرموجود، همچنان ممکنند، زیرا معلولند. از سوی دیگر، چون هر رخدادی باید علتی داشته باشد و این فرآیند نمی‌تواند برای همیشه ادامه یابد، می‌توان نتیجه گرفت که باید علتی نهایی 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 منسلخ 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، ضد آن، که به سبب غیر موجود بودنش معدوم می‌باشد، باید همه‌ی وجودهای معدوم را ممتنع کند. از این استدلال، نتیجه می‌گیریم که از لحاظ منطقی، هیچ‌چیز نمی‌تواند ممکن باشد.*

$$1. P \square \sim \sim P \quad 2. P \square \zeta P$$

عکس این نیز صادق است[†]:

$$1. \sim P \square \sim P \quad 2. \sim P \square \zeta \sim P$$

معذک، 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 نه‌تنها آرای

* شرح فرمولها، به ترتیب:

۱. اگر قضیه یا جمله‌ی P صادق باشد، آنگاه نقیض نقیض آن هم صادق خواهد بود.

۲. اگر قضیه‌ی P درست باشد، پس ضرورتاً P درست است.

† شرح فرمولها، به ترتیب:

۱. نقیض هر قضیه، نقیض آن را نتیجه می‌دهد.

۲. اگر نقیض P صادق باشد، پس ضروری است که نقیض آن (P) هم صادق باشد.

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 مطرح‌شده، استوارتر می‌کند.^{۱۰}

۴ - نهایت و لانه‌ای

بحث درباره‌ی نهایت و بی‌نهایت، از نظر سهروردی، با معرفت‌شناسی او ارتباط پیدا می‌کند. گرچه سهروردی در مورد وجودی سلسله‌ی نامحدودی از موجودات ممکن اعتراض دارد، معتقد است بخش‌پذیری نامحدودی در داخل مجموعه‌ی محدودی که ابتدایی و انتهایی دارد، می‌تواند وجود داشته باشد. معذک، فرآیند بخش‌پذیری را هیچ‌گاه پایانی نیست و بدین‌ترتیب وجود چنین مجموعه‌ای، در حیطه‌ی امکان منطقی باقی می‌ماند. سهروردی می‌گوید^{۱۱}:

بدان که هر سلسله [از موجودات] که در بین آنها ترتیب باشد - حال، هر ترتیبی که می‌خواهد باشد - و آحاد آنها بین هر واحدی از این سلسله و واحد دیگری که فرض شود، هر گاه عددی نامتناهی بود، لازم می‌آید که [نامتناهی] بین آن دو واحد محصور باشد و این امر محال است.* چنانچه در آن سلسله دو واحدی یافت نشود که [اعداد] بین آن دو نامتناهی نبود، پس لازم می‌آید که هیچ واحدی نباشد، مگر این که [اعداد] بین آن و بین هر واحد دیگری در آن، سلسله‌ی متانهای بود و بنابراین، واجب خواهد بود که تمام آن سلسله متناهی بود.[†]

این رویکرد نسبتاً نامتعارفی در مورد مسأله‌ی لانه‌ای 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 مجموعه‌ی نامحدودی از اعداد بین دو واحد مختلف وجود داشته باشد. مصلاً بین اعداد ۲ و ۳، شمار نامحدودی واحد وجود دارد. یعنی ۲/۱، ۲/۲، ۲/۳، الی آخر. از این بحث می‌توان نتیجه گرفت که لانه‌ای 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 نتیجه‌گیری مذکور در مورد شماری از تعالیم صوفیانه، که بعداً بحث خواهد شد، استفاده می‌کند.

۵ - وجود خداوند

در مکتب اشراقی، خداوند همان نورالأنوار است که سطوح پایین‌تر نور، سلسله‌ی ملائک و مجردات، از آن صادر می‌شوند. بنابراین، وجود خداوند برای حفظ اعتبار فلسفه‌ی اشراق و مخصوصاً مقوله‌ی فیضان [کثرات از منبعی واحد] بسیار مهم است.

سهروردی بحث می‌کند که هر رویدادی، لاقلاً یک علت دارد که وقتی این علت حاضر است، وجود آن رویداد واجب می‌شود. معذک، یک معلول غالباً چیزی مرکب است و بنابراین، وقتی الف موجب ب می‌شود، باید آن را علت تک‌تک 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

* محدود و محصور بودن یک نامتناهی بین دو حاضر، مغایر با معنای محصور بودن است.

† نتیجه‌ی نهایی 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.

تک تک اجزای یک کل معلول باشند، پس خود آن کل باید معلول باشد. سهروردی از این بحث نتیجه می‌گیرد که^{۱۲}:

علت جمله‌ی ممکنات چیزی ممکن نباشد. زیرا او نیز از این جمله باشد. پس [علت] باید که چیزی باشد نه ممکن، و چون ممتنع نشاید*، پس باید علت و مرجح وجود جمله‌ی ممکنات، واجب‌الوجود باشد.[†]

بحث سهروردی باز موقوف است به این اصل که زنجیره‌ی بی‌نهایتی از علت و معلول امکان‌پذیر نیست و بنابراین، علت یک معلول باید یک واجب‌الوجود باشد. پس از بحث این که 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 درج.



حالت اول نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا الف و ب لاقط در یک چیز مشترکند و آن خاصیت واجب‌الوجود بودنشان است. بنابراین، بودن چند واجب‌الوجود، بدون آن که 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 لاقط 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 برمی‌آید که الف و ب در چیزی مشترکند، ولی تفاوت‌هایی هم در بین آنها هست. این امکان نیز شدنی نیست. همان‌طور که سهروردی می‌گوید:

اگر آن چیزی که افتراق بدوست نبودی، هیچ‌یکی از ایشان موجود نبودی. و اگر آن چیز که اشتراک بدوست در هر یکی موجود نبودی، پس وجود هر یکی نبودی.^{۱۳}

* منظور این است که علت باید چیزی باشد که نه ممکن‌الوجود است، نه ممتنع‌الوجود. طبق تعریف خود سهروردی (در پرونامه، ص ۳۲)، «ممکن‌الوجود آن است که شاید که باشد و شاید که نباشد و ممتنع‌الوجود آن است که نشاید که باشد».

† یعنی واجب‌الوجود است که ممکن را از حالت ممکن بودن در می‌آورد.

بحث سهروردی به تفصیل بیشتری نیاز دارد: اگر الف + ج یک واجب‌الوجود است، پس ج نمی‌تواند بخش ممکن‌ی از این واجب‌الوجود باشد. یا واجب‌الوجود، طبق تعریف، نمی‌تواند در بر دارنده‌ی عنصر ممکن‌ی باشد. همین مطلب در مورد ب + ج نیز صدق می‌کند. چنانچه ج یک واجب‌الوجود و بخشی از الف و ب باشد، پس ما به حالت دوم خواهیم رسید که قبلاً آن را رد کردیم.

سهروردی بحث‌های مشابهی در جای‌جای تمام آثارش عرضه می‌کند.^{۱۴} مثلاً در *الوواح عمادی*، آرای خود را در باب وجود یک واجب‌الوجود و صفات او، به شرح زیر خلاصه می‌کند:

و چون واجب‌الوجودی 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*.... و هر حول و قدرتی که هست، از او مستفاد است، پس هیچ چیزی معاند او نباشد و او حق است، یعنی آن که به ذات خود موجود است و هر چه به جز ذات اوست باطل است، زیرا که در ذات خود استحقاق ندارد، پس حقیقت ایشان از حق اول است، نه از بهر ذات خود.^{۱۵}

سهروردی همچنین، با اثبات این که وجود همه‌ی چیزها ممکن است، راهی را به سوی آرای اشراقی خویش آماده می‌سازد. او در آنجا خدای را با نور، و نور را با وجود یکسان تلقی می‌کند.

۶ - مسأله‌ی نفس و جسم^{۱۶}

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

سهروردی در *پرتونامه*^{۱۷}، بحث خود را با ارائه‌ی چند دلیل در تأیید وجودی «نفسی» مستقل از جسم، آغاز می‌کند. نخستین استدلال وی این‌گونه است: ما اغلب به خود اشاره می‌کنیم و می‌گوییم «من» چنان کردم یا چنان. اگر بخشی از خود را (مثلاً دستم را) جدا کنم و آن را روی میز بگذارم، نه به آن «من» خواهیم 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»، جدای 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^{۱۸}:

و بدان که 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 آن که نفس مردمی‌اند، مشارک و از یک نوعند و چون بسیار شوند، ممیز باشد.[†]

* نقطه‌چین‌ها از مترجم، و نماینده‌ی چند کلمه‌ای است که در متن نوشته‌ی سهروردی آمده، ولی نویسنده‌ی کتاب حاضر از درج آن خودداری کرده، چون فی‌الواقع ضرورتی نداشته است.

† منظور از دو جمله‌ی اخیر، این است که دلیل آن که نفس‌های متعددی قبل از بدن وجود نداشته، این است که وقتی همه‌ی چیزها در یک چیز، یعنی روح یا نفس، مشترک باشند، یک چیزند و وقتی متعدد شوند، متفاوت می‌شوند.

سپس سهروردی نظر خود را می‌دهد که حاکی است از آفرینش آتی بدن و نفس. او در این باب می‌گوید:

پس ظاهر شد که نفس پیش از بدن نتواند بود، که هر دو به هم حاصل شوند و میان ایشان علاقه‌ای است عشقی و شوقی، نه چون علاقه‌ی اجسام و اعراض^{۱۹}.

سهروردی در مورد ثنویت، یعنی نظریه‌ای که می‌گوید روح و جسم دو چیز متفاوت و متمایز است که بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، استدلال می‌کند که این تمایز یک امر سطحی است.

سهروردی در شماری از رسالاتش، مانند *پرتونامه*^{۲۰} و *هیاکل‌النور*^{۲۱}، به دوگانگی بین جسمی متغیر و روحی مجرد اشاره دارد و می‌گوید:

پس جمله‌ی اعضای تن تو در تبدیل و تغییر است و اگر توی تو عبارت بودی از این اعضای تن، او نیز پیوسته در تبدل و تغیر بودی. [بنابراین] توی پارینه توی امسال نبودی، بل که هر روز توی تو دیگر بودی و نه چنین است. و چون دانایی تو پیوسته و دائم است، پس نه او همه‌ی تن است و نه برخی از تن، بل که ورای این‌همه است^{۲۲}.

معذک، مسأله‌ای که سهروردی بدان اشاره می‌کند، این است که از نظر وی، بدن چیزی جز نبود نور نیست و این پایین‌ترین سطح در سلسله‌مراتب وجودی نور است. بنابراین، رابطه‌ی میان نفس و بدن، رابطه‌ای است بین نور و فقدان نور، که محال است. در حالی که نفس نشیمن عقل است، بدن نقش‌های پایین‌تری 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 پدیده‌ی واحدی هستند که تأثیرات متقابل میان آنها با اصول محبت و قهر هماهنگ است^{۲۳}. بدن، که متعلق به مرتبه‌ی پایین‌تری است، عشق و شوقی ذاتی به مرتبه‌ی بالاتر، یعنی نور دارد و می‌داند که مرتبه‌ی بالاتر، بر آنچه فروتر است غلبه دارد. با وجود این، در تحلیل نهایی، سطوح مختلف از منشایی واحدند و بنابراین، قرابتی میان روح و بدن وجود دارد. این نظریه، نه ثنوی و نه از مقوله‌ی اصالت پدیدار ثانوی یا اپیفنومالیستی Epiphenomenalistic است. زیرا در آن به روح و جسم، کلاً در بافتی متفاوت نگاه می‌شود. می‌توان آن را «وحدت‌گرایی روحی Spiritual Monism» خواند، چون مبتنی است بر تعامل تجلیات متفاوت یک چیز واحد، یعنی نور.

به نظریه‌ی سهروردی، می‌توان از دو دیدگاه هستی‌شناختی نگریست. وقتی از پایین نگاه کنیم، نفس و بدن دو حقیقت متفاوتند، زیرا مرتبه‌ی پایین‌تر که بدن متعلق بدان است، شامل مرتبه‌ی بالاتر که مقوله‌ی نفس بدان تعلق دارد، نیست. معذک، وقتی به همین سلسله‌مراتب وجودی از بالا نگاه شود، مسأله‌ی نفس - بدن کمرنگ می‌شود. زیرا بدن محاط در نفسی است که طبیعت آن فقط نوری شدیدتر از بدن است^{۲۴}.

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 «نوافلاطونی‌سازی Neoplatonization» نظر ابن‌سینا در موضوع معادشناسی، به اضافه‌ی مقداری آرای ابتکاری خود او خواند.^{۲۵} او در مقالات چهارم و پنجم *حکمة الاشراق*^{۲۶}، سخن را با بحثی درباره‌ی معاد، نبوت، و تناسخ روح بر اساس آرای هستی‌شناختی خویش آغاز می‌کند. سهروردی ضمن دفاع از اصل تعالیم ابن‌سینایی درباره‌ی 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* که الفتی با بدن دارد. این علاقه [ی نور اسفهدی] به بدن، سبب فقر ذاتی آن [بدن] است و نظر بدن به مافوقش، به لحاظ مناسبت نوریتش بود. و آن، یعنی بدن، مظهر افعال و صندوقچه‌ی انوار آن [نور اسفهدی] است.^{۲۷}

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

باب‌الابواب حیات همه‌ی کالبد‌های عنصری، کالبد انسانی بود. زیرا 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 مقاله‌ی پنجم از *حکمة الاشراق*، 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⁺، و زاهدانی که پاک و منزهدند چون از کالبد‌هایشان رها شوند، به عالم مثل معلقه، که مظهر کالبد‌های آنان است، بپیوندند.^{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 اخلاقتان از صور معلقه، سایه و ظلال⁺ باشد.^{۳۱}

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

† والسَّعْدَاءُ مِنَ الْمُتَوَسِّطِينَ...

‡ «ظلال من الصور المعلقة» را نویسنده‌ی انگلیسی، «محرومیت و فقدان» معنی کرده است. پس ما حاصل جمله این است که اشقیای بر حسب خوی و خصلتشان از صور معلقه دور و محروم خواهند بود.

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 تحت‌اللفظی «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 مجرد 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 اعلائی ثنویت زرتشتی را در افکار سهروردی می‌بینیم. زیرا اهورامزدا و اهریمن، هر کدام فرشتگان خوب و بد خود را دارند که واجب‌الوجودند. 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 فلسفه‌ی اسلامی است. این مفهوم، مسلماً مورد قبول بسیاری از اخلاف او نیست. در عالم صور معلقه‌ی 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 نظریه‌ی خود درباره‌ی صور 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 نوبه‌ی خود، درجات مختلف هستی‌شناسی اشراقی را تعیین می‌کنند. به‌علاوه، او نتیجه می‌گیرد که احوال وجودی افراد بر مبنای این سلسله‌مراتب معین می‌گردد. وی سپس می‌گوید:

از پاره‌ای از نفوس متوسطین که صاحب اشباح مستنیره‌اند 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 ارتقای مقدسین متأله. آن جای‌گاه، بالاتر از عالم ملائک است.^{۳۳}

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

بدان که نفس باقی‌ست، بر او فنا متصور نشود. زیرا که علت او، که عقل فعال است، دائم است. 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 *الوواح 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 همه‌ی علوم را بر اساس اکتسابی یا فطری بودن آنها طبقه‌بندی می‌کند. بنا بر استدلال وی، دانشی که از طریق فطریات حاصل می‌شود، فراتر از دانش منطقی است. بنابراین، منطق، به معنای خاص، می‌تواند فقط در مورد مقوله‌ی علم مکتسب به کار رود^{۳۶}. تا این لحظه، سهروردی در محدوده‌ی 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 ضیایی، آرای سهروردی را درباره‌ی منطق، بدان گونه که ضمن اصل زیر در *مطارحات* عرضه شده، خلاصه می‌کند:

۱ - منطق با تصور و تصدیق سر و کار دارد، تا آنجا که این تصور و تصدیق صحیح باشد؛ ۲ - منطق مهارتی نظری (صناعه‌ی 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 رساله‌ی *ارغنون* / *ارسطو* معتقد نیست. اولاً «مقولات» در تحلیل سهروردی وجود ندارد و فقط اشارات مختصری به آنها در «طوبیقا»، «ربطوریا»، و «بوئطیقا» شده است. در حالی که بررسی جداگانه‌ای از «مقولات» ارسطو، آن‌گونه 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 مقوله‌ی جدیدی [و یکی از این چهار] معرفی می‌کند.

حسین ضیایی در کتاب خود، *فلسفه‌ی اشراق*^{۳۹}، بحث می‌کند که گرچه سهروردی در *تلویحات* و *مشارع* و *مطارحات*، چندان از منطق مشائی فاصله نمی‌گیرد، در *حکمة‌الاشراق* خود، «ساختار جدیدی» عرضه می‌کند. این ساختار جدید، طبق گفته‌ی ضیایی، رشته‌ی منطق را به سه حوزه‌ی کلی بخش می‌کند:

۱. معناشناسی؛
۲. اصول استدلال؛
۳. خطاهای منطق صوری و مادی.

ضیایی 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 به واسطه‌ی تعریف *Knowledge by Definition*، ادراک حسی، و غیره، منطق را به کار می‌گیرد. به‌ترین

جایی که می‌توان شاهد استفاده‌ی سهروردی از منطق بود، در تحلیل معناشناختی وی و نقد او از منطق مورد استفاده‌ی مشائون است که بنا به استدلال وی، فقط می‌تواند به کشف ناقص حقیقت بیانجامد.^{۴۱}

۹ - فرشته‌شناسی

پس از به‌کارگیری نمادهای نور و ظلمت، سهروردی می‌پردازد به پروراندن مقوله‌ی فرشته‌شناسی بر اساس فرشتگان زرتشتی. او با یکی انگاشتن درجات مختلف نور با مراتب ملکوتی، این هدف را عملی می‌سازد. در میان نورالأنوار و تاریکی مطلق، مراتبی از نور با درجات مختلفی از شدت قرار دارد، به گونه‌ای که هر مرتبه‌ی منطق با فرشته‌ای است.

این طرح کلی جدید از فرشتگان، تصویری را که در گذشته از فرشتگان، به عنوان نیرویی 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 نورالأنوار و انسان است. مثلاً سهروردی یکی از مراتب ملکوتی به نام نور اسفهبیدی را مرتبه‌ای تعریف می‌کند که «در اندرون نفس انسانی» جای دارد، بدان‌گونه که «علامات آن همه‌جا متجلی است و همه‌ی اشیاء بر حضور آن گواهی می‌دهند»^{۴۲}.

منظور از هستی‌شناسی سهروردی و نتیجه‌ی جنبی آن، فرشته‌شناسی، به تصویر کشیدن حقیقت درونی انسان است و نه عرضه‌ی تحلیلی منطقی از چیزهایی مانند فرشتگانی «در آن عالم بالا». دیدگاه مشایی در مورد نقش فرشتگان، مخصوصاً دیدگاه ابن‌سینا و فارابی، که فرشتگان را صرفاً موجوداتی می‌دیدند که در عالم هستی نقش‌هایی 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 مشائون تفاوت دارد.

از سلسله‌مراتب فرشتگان، دو بعد طولی و عرضی ناشی می‌شود که دو نقش مجزا دارند. بعد طولی فرشتگان نماینده‌ی محور یا سلسله‌مراتب عمودی نور است که شباهت به نردبانی دارد. جهت عرضی فرشتگان، محل اقامت «مجردات» یا مثل است. سهروردی در ادامه‌ی سخن خود بحث می‌کند که در بالای بعد طولی نور، نور اعلی قرار دارد که وی آن را به نام‌های قرآنی و مزدایی، النورالاعظم و هومن (بهمن) می‌نامد. از این نورالأنوار، مرتبه‌ی پایین‌تر صادر می‌شود که به توسط نور بالاتر خود منور می‌شود و عمل صدور از نوری به نور پایینی‌تر ادامه می‌یابد تا برسد به تاریکی. نور بالاتر، که مشخصه‌اش شدت بیشتر است، بر مرتبه‌ی پایین‌تر غلبه دارد و مشخصه‌ی مرتبه‌ی پایین‌تر شوق و عشق، به مرتبه‌ی بالاتر است.^{۴۳} این فرآیند در کل توالی مراتب از نورالأنوار تا ظلمت حاکم است. همان‌طور که بعداً خواهیم دید، سهروردی از این طرح به منظور ارائه‌ی نظر معرفت‌شناختی خویش استفاده می‌کند؛ آراییی که به عقیده‌ی او می‌تواند جای‌گزین مقولات ارسطویی، به عنوان وسیله‌ای برای تحلیل شناخت و معرفت گردد.

به عقیده‌ی سهروردی، حائلی میان هر مرتبه‌ی 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 «امهات» می‌خواند. زیرا هر آنچه وجود دارد، از این سلسله‌مراتب نشأت می‌گیرد و بنابراین، در بر گیرنده‌ی «اعیان ثابته» است که دنیا نتیجه‌ی به ظهور پیوستن آن‌هاست.

سهروردی، در تلاش خود برای یکسان گرفتن فرشتگان ایران باستان با مثل افلاطونی، معتقد است جهت طولی [مراتب ملکوتی] که موجود جهت عرضی شده است، چیزی جز مثل افلاطون یا اعیان ثابت نیست. هر موجودی در عالم رب‌النوع خود را در محور طولی دارد که سهروردی آن را با فرشتگان آیین زرتشتی یکی می‌داند. مثلاً او آب را با فرشته‌ی زرتشتی خرداد، آتش را با اردیبهشت، گیاهان را با مرداد، و معدن را با شهریور هم‌سنگ قرار می‌دهد. این فرشتگان و فرشتگان بسیار دیگر، مجرداتی هستند که فعلیت یافتن یا تجلی آن‌ها از اعیان ثابت، همان‌گونه که در بالا ذکر شد، در صورتی رخ می‌دهد^{۴۴}.

به نظر سهروردی، اجرام آسمانی و جنبه‌ی مرئی و متعین‌تر مراتب ملکوتی ناشی از بعد طولی است. حال آن که بعد عرضی موجد پدیده‌های رمزی‌تر، از قبیل نور اسفهبندی است.

چون سهروردی می‌داند که در آخرین تحلیل، آن حقیقت نهایی که وی بدان اشاره دارد در مرکز تمام سنت‌های نازل‌شده‌ی الهی قرار دارد، کاربرد نمادهای مختلف از سنت‌های گوناگون اهمیت ثانوی دارد. بنابراین، نمادها، چه مزدایی باشند چه قرآنی، اشاره به حقایقی دارند که عمیقاً هم اسلامی‌اند هم زرتشتی.

فرشته‌شناسی سهروردی^{۴۵}، به منظور ارائه‌ی نقشه‌ای از جهان درون انسان، بر نمادهای سنتی متعددی تکیه می‌کند. این فرشته‌شناسی، نظریه‌ای جهان‌شناختی است که اشاره دارد به حضور عنصری وحدت‌بخش در همه‌ی ادیان دیرین انسان، یعنی حقیقتی عام.

۱۰ - طبیعیات

سهروردی در طرح آرای خود در باب طبیعیات^{۴۶}، با بحثی درباره‌ی سرشت عالم آغاز می‌کند؛ عالمی که از دیدگاه وی نور محض است. نظرات ذره‌گرایان Atomists اشعری، که یکی از مکاتب فکری سرآمد زمان را تشکیل می‌دادند، بر اساس اصالت صورت و ماده مبتنی بود و بنابراین، مطالعه‌ی طبیعیات برای آن‌ها، به مطالعه‌ی ماده تبدیل گردید. سهروردی در مخالفت با آنان استدلال می‌کرد که چون اجسام مادی مرکب از نورند، مطالعه‌ی طبیعیات عبارت از مطالعه‌ی نور است.

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

سهروردی در تشریح علل پدیده‌های جوی، از ابن‌سینا و ارسطو پیروی می‌کند، اما آرای 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 بگوییم کیفیت یا صفتی خاص در آب وجود دارد. سهروردی می‌گوید: «تغییر کیفی بیش‌تر ناشی از به وجود آمدن کیفیتی است که بنیابین کیفیات جسم اصلی و اجزای ترکیب جدید قرار می‌گیرد»^{۴۷}.

واضح است که چنین نظریه‌ای، متضمن اشاراتی به حوزه‌ی طبیعیات 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 علم‌النفس]

نظرات سهروردی درباره‌ی روان‌شناسی، با مفهوم وی از معرفت‌شناسی رابطه‌ی تنگاتنگ دارد که آن هم به نوبه‌ی خود، مستقیماً مربوط است به سلسله‌مراتب وجودی که در حکم مبنای فلسفه‌ی اوست. نمودار زیر، به توضیح این ارتباط کمک می‌کند^{۴۹}:

← قهر

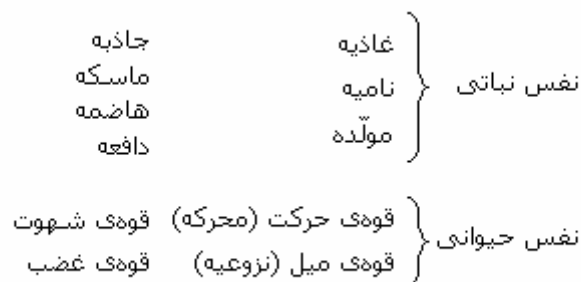
نورالأنوار ← طبقات فرشتگان ← نفوس ← افلاک ← مجموعه‌های نور ← عقل کلی ← عقول ← نفوس
← افلاک

→ محبت

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

نظر سهروردی درباره‌ی 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 این‌سینا نزدیک‌تر است تا به ارسطو. سهروردی همه‌ی کائنات را به سه گروه نباتی، حیوانی، و انسانی طبقه‌بندی می‌کند. تنها تفاوت عمده‌ی میان نظر او و مشائین، تصور او از بدن، به عنوان شعبده‌ی اسپهبد است.

بنا به نظر سهروردی، طبقه‌بندی قوای مختلف را می‌توان با نمودار زیر نشان داد^{۵۰}:



<p>مرکزی است که تمام آگاهی‌ها و اطلاعات درباره‌ی دنیای خارج گردآوری می‌شود. محل آن در جلوی مغز [تجویف مقدم دماغ] است.</p>	حس مشترک
<p>مخزن دست‌آوردهای حس مشترک، که جای آن در عقب تجویف مقدم دماغ است.</p>	خیال
<p>فرمانروای امور محسوسه است که متعلق به حواس نیست و در عقب تجویف اوسط MIDDLE CAVITY قرار دارد.</p>	وهم
<p>غالباً با وهم یکی انگاشته می‌شود، اما نقش آن بیش از این است و ترکیب و تحلیل می‌کند.</p>	مخیله
<p>جایی که وهم ذخیره می‌شود و در عقب تجویف اوسط دماغ قرار دارد.</p>	حافظه

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 عوالم دیگر، به اصل خویش برگردد. عالم دیگر، فقط دنباله‌ای این عالم است و منزل روح در قیامت، بستگی دارد به اندازه‌ای که شخص اکنون در این جهان تصفیه شده باشد.

سهروردی در ارتباط با درجه‌ی تصفیه‌ی 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 خویشتن را تا حدی تزکیه کردند (سدد)؛

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

در کتاب خود، *یزد/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 درجه‌ی تصفیه‌ی آن، ذاتاً جاوید است. بحث بدین قرار است:

بدان که نفس باقی است، بر او فنا متصور نشود، زیرا که علت او که عقل فعال است، دائم است، 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 نه‌تنها تالیم اشراقی، بل که درک فلسفه‌ی دوران بعد از سهروردی، خصوصاً در ایران و شبه‌قاره‌ی هند، بسیار مهم است. تفاوت میان فلسفه و حکمت، که شمار زیادی از فلاسفه‌ی اسلامی بدان معتقد بوده‌اند، گویا مورد تأیید حتی مشائیونی چون ابن‌سینا بوده؛ دانش‌مندی که پس از رسیدن به اوج بلوغ فلسفی، گرایش‌های اشراقی از خود نشان داد. وی در مقدمه‌ی *منطق‌المشرقیین*^{۵۴} می‌گوید: «فرغی از دانش وجود دارد که از یونان نشأت نگرفته است^{۵۵}». سهروردی در *مشارع و مطارحات*^{۵۶} خود می‌گوید گرچه بیشتر مصنفات ابن‌سینا عاری از هر ارزش الهی است، اشاراتی دارد به وجود نوعی دانش، به غیر از فلسفه‌ی یونانی و شیوه‌ی استدلالی آن‌ها. سهروردی ممکن است بر این باور بوده که ابن‌سینا، به سبب شرایطی که در آن زندگی می‌کرده، مجبور بوده نسبت به عقاید اشراقی ساکت بماند. بنابراین، احساس سهروردی این است که نه‌تنها باید گرایش‌های اشراقی ابن‌سینا را فاش کند، بل که باید آن‌ها را ادامه هم بدهد. مثلاً در کتاب خود، *الغریة الغربیه*^{۵۷}، سهروردی آن‌جا که ابن‌سینا داستانی را در اثر کوتاه خود، *رساله‌ی حی بن یقطان*^{۵۸} به پایان برده، پی می‌گیرد*. این هر دو داستان، بسیار رمزی هستند و مقامات روحانی نفس طالب حقیقت و رابطه‌ی او با عقل فعال، که سهروردی آن را پیر برنا می‌خواند، به تصویر می‌کشد.

* و پاره‌ای از رموز حکما و اسرار تصوف و صاحبان مکاشفه، بدان می‌افزاید.

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 تنبیهات* می‌گوید اگر این حکمت را فاسد کنید، خدا میان شما و من حاکم باد^{۵۸}.

اگر این اسپینوزا Spinoza بود که گفت «خداوند آنقدر بی‌هوش نیست که مخلوق دوپایی را بیافریند و به دست ارسطو بسپارد تا او را عاقل سازد»، سهروردی این جمله را به حرف او می‌افزود: «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 می‌داند و نه به نظر وی، نوع دانشی که ارسطو مدافع آن بود می‌تواند تنها دانشی باشد که به حقیقت منتهی می‌شود. سید حسین نصر می‌گوید:

او [سهروردی] معتقد بود که این حکمت کلی و جاودانی، حکمت 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، فلسفه‌ی ارسطو نه سرآغاز فلسفه، بل که پایان آن در میان یونانیان بود که با محدود کردن حکمت به جنبه‌ی استدلالی، میراث قدیم را به نقطه‌ی 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 قوه‌ی 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* . سهروردی سپس عمل این دو قوه را موکول و موقوف به یکدیگر می‌داند و می‌گوید:

قوه‌ی نظری، مثلاً چنان است که باید بداند که عالم محدث 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 بدانند آن معلوم‌کردنی است^{۶۰}....

این بدان معنا نیست که سهروردی مخالف شیوه‌های استدلالی در مورد مسائل فلسفی بود. او مانند غزالی و بعضی صوفیه‌ی دیگر، که با فلسفه مخالفت می‌ورزیدند، «ضد فلسفه» نبود، در واقع، استدلال و دآوری مستقل، جزء مهمی از روند حقیقت‌طلبی است. حرمتی که سهروردی 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 این که تفکر فلسفی، به عقیده‌ی سهروردی مهم است، به هر حال، منبعث از قوه‌ای است که فرودست ذوق است. سهروردی تا آنجا پیش می‌رود که دانایان مختلف را بر حسب مهارتشان در فلسفه‌ی استدلالی و حکمت، به چند گروه، به شرح زیر، تقسیم می‌کند:

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

* سهروردی چند سطر پایین‌تر (*یزدان‌شناخت*)، این کلمه را به صورت کارکننده می‌آورد و در تعریف آن می‌گوید: «و اما قوت کارکننده قوتی است که چون اشارت کند به عملی سوی آن عمل منبعث شود، و این قوت را «عقل عملی» خوانند» (مجموعه‌ی مصنفات، ج ۳، ص ۴۲۳)

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

۳. آن‌ها که هم در فلسفه‌ی استدلالی و هم به حکمت اشراقی دست یافته‌اند. آنان فیلسوفان کامل و شایسته‌ی عنوان «خلیفة‌اللهی»‌اند.

گرچه واضح است که سهروردی، مخصوصاً در *تلویحات و مشارع و مطارحات*^{۶۲}، که پیشنهاد می‌کند که نخست فلسفه‌ی مشائی مطالعه شود، فلسفه‌ی استدلالی را مطمح نظر دارد.

وی پس از آن که از فلسفه‌ی 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 حکمة‌الدنیه 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، خمیره‌ی آن از فیثاغورس است... که به نستری و پیروان او منتقل شد. خمیره‌ی [حکمت] خسروانیان به خرقانی و سیار بسطامی* رسید.^{۶۳}

سهروردی در باب رابطه‌ی میان فلسفه و حکمت، در مقدمه‌ی *حکمة‌الاشراق* 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، بل که حصول آن به امری دیگر بود. سرانجام، وقتی حقیقت را یافتم، جویای برهان آن شدم؛ بدان سان که هر گاه مثلاً از آن برهان قطع نظر کنم، هیچ مشککی 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 شیوه‌ی رسیدن به کمال 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. فلسفه‌ی استدلالی از قوه‌ی عقلانی سرچشمه می‌گیرد، در حالی که اشراق از قوه‌ی ذوق ناشی می‌شود.

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

البته روا نبود که کسی بدون مراجعه به شخصی که به مقام خلیفة‌اللهی رسیده و دانش این کتاب نزد وی است، طمع بندد که به اسرار این کتاب واقف گردد.^{۶۶}

* سیار بسطامی: بایزید بسطامی

دستورهای سهروردی در باب این که چگونه می‌توان انواع دانش مورد نظر او را تحصیل کرد، اغلب صراحت دارد. از نظر او، حکمة‌الاشراق نقشه‌ی 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 عمده‌ی کل فلسفه‌ی سهروردی نشان دادن 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 هزارتوری 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 شیوه‌ی شناخت مشائین فرق دارد. برای ترسیم کردن سفر روحانی انسان، سهروردی مشتتی اندیشه‌ها و مفاهیم بسیار منسجم را مطرح می‌سازد که اعتبار آن‌ها بستگی دارد به کل نظام فلسفی او، که خود این نیز موقوف به نظریه‌ی اصالت نور است.

یادداشت‌ها

۱. نصر، سه حکیم مسلمان، ۶۹
۲. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ج ۲، ۱۰
۳. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ج ۳، ۴۶
۴. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ج ۲، ۶۴
۵. همان‌جا، ۶۴
۶. همان‌جا، ۶۵
۷. همان‌جا، ۶۵
۸. بحث‌های سهروردی را می‌توان در مجموعه‌ی مصنفات، ج ۲، ۱۰۶ به بعد نیز یافت.
۹. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ج ۲، ۶۲
۱۰. برای اطلاع بیش‌تر درباره‌ی هستی‌شناسی سهروردی، نک: حسین ضیایی، علم و اشراق (آتلانتا، انتشارات اسکالرز، ۱۹۹۰)، ۱۲۵ - ۱۸۷
۱۱. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ج ۲، ۶۳
۱۲. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ج ۳، ۳۳
۱۳. همان‌جا، ۳۴
۱۴. آرای سهروردی را درباره‌ی وجود یک واجب‌الوجود، ذات و هستی، بدان‌گونه 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 عرضه‌شده در نوشته‌های عربی او، مخصوصاً در تلویحات، ۳۳ - ۳۹، نیز مشابه بحث‌های الواح عمادیه و پرتونامه است. چنین بحث‌هایی، مبتنی است بر ناممکن بودن ادامه‌ی زنجیره‌ی علیت تا بی‌نهایت.

۱۵. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۱۴۱
۱۶. بحث سهروردی را در مورد وجود نفس و رابطه‌ی آن با بدن، می‌توان در *تلویحات*، ۶۸ و ۸۰ - ۸۲، و *بستان‌القلوب*، ص ۳۴۲ - ۳۸۷ یافت.
۱۷. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۲۳ - ۲۴
۱۸. سهروردی، *مجموعه‌ی 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، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۲۶
۲۰. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی نظریه‌ی هویت شخصی *Personal Identity* [یا علم‌النفس] سهروردی، نک. *پرتونامه*، ۲۶ - ۳۱
۲۱. بحث است که سهروردی در انتخاب کلمه‌ی 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، *مجموعه‌ی 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 درباره‌ی وجود نفس، که در آثار فارسی وی از آن سخن رفته، می‌توان در این نوشته‌های وی مطالعه کرد: *هیاکل‌النور*، ۴ - ۹۲؛ *الواح عمادی*، ۱۱۶ - ۱۶۵؛ *بستان‌القلوب*، 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 درباره‌ی تعبیری «روح‌گرایانه» از آرای ابن‌سینا، نک: J. Michot, *Dieu et la destinée de l'homme ma'ād chez Avicenne* (پترز، انتشارات لوان، ۱۹۸۷)
۲۶. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۲، فصول ۴ و ۵
۲۷. همان‌جا، ۲۱۶
۲۸. همان‌جا، ۲۱۷
۲۹. همان‌جا، ۲۱۹
۳۰. همان‌جا، ۲۲۹
۳۱. همان‌جا، ۲۳۰
۳۲. همان‌جا، ۲۳۱
۳۳. همان‌جا، ۲۲۵
۳۴. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۶۵
۳۵. برای اطلاع بیشتر در باب نظر سهروردی درباره‌ی وجود حیات پس از مرگ، نک. *الواح عمادیه*، ۱۵۵ به بعد

۳۶. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۱، ۱ - ۴.
۳۷. شفا، ۱ / ۲ - ۴.
۳۸. حسین ضیایی، «فلسفه‌ی اشراق سهروردی» (پایان‌نامه‌ی دکترا، دانشگاه هاروارد، ۱۹۷۶)، ۵۳ - ۵۴.
۳۹. همان‌جا، ۵۷.
۴۰. همان‌جا، ۸۲.
۴۱. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی منطق سهروردی، نک: حسین ضیایی، *علم و اشراق* (آتلانتا، انتشارات اسکالرز، ۱۹۹۲).
۴۲. همان‌جا، ۷۰.
۴۳. تا پیش از زمان ملاصدرا، نظامی که بر اساس آن، موجودات مرتبه‌ی بالاتری را تمنا می‌کنند، کاملاً مورد بررسی قرار نگرفته بود. نظریه‌ی حرکت جوهری او، شوق درونی موجودات را به سوی مراتب وجودی عالی‌تر توضیح می‌دهد.
۴۴. هیدجی، در حاشیه‌ی خود بر شرح *منظومه‌ی 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. *حاشیه‌ی هیدجی* (تهران)، ۲۸۳.
۴۵. برای بررسی بیشتر از فرشته‌شناسی سهروردی، نک. مقدمه‌ی هانری کربن بر سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۲؛ و گ. ویز، *فرشته‌شناسی سهروردی* (پایان‌نامه‌ی دکترا، دانشگاه تمپل، ۱۹۸۹).
۴۶. برای بحثی درباره‌ی طبیعات سهروردی، نک. مقدمه‌ی کربن بر سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۲.
۴۷. *تاریخ فلسفه در اسلام**، ج ۱، به کوشش م.م. شریف (ویسبادن، اوتاهاراسوینس، ۱۹۶۳)، ۳۹۱.
۴۸. برای اطلاع بیشتر در باب کیمیا و نماد روحانی آن، نک. سید حسین نصر، *علم و تمدن در اسلام[†]* (کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۶۸)؛ و ت. بورخارت، *کیمیا: علم عالم، علم روح*، ترجمه‌ی و. استاردرد Stoddard (اولتن، والتر، ۱۹۷۴).
۴۹. برای بحثی کامل‌تر، نک. مقدمه‌ی ه. کربن بر سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۲.
۵۰. من از طرح پیشنهادی س. ج. 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 به‌کارگیری زبان اشراق، به بحث معادشناسی اختصاص می‌دهد. نک. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۲، ۲۱۶.
۵۲. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۳، ۴۱۹ - ۴۲۲.
۵۳. همان‌جا، ۶۵.
۵۴. ابن‌سینا، *منطق المشرقیین* (تهران، انتشارات جعفری تبریزی، ۱۹۷۳)، ۶۳ به بعد.
۵۵. همان‌جا، ۶۳.

* *A History of Muslim Philosophy*

† *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*

۵۶. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ج ۱، ۱۹۴ - ۱۹۷
۵۷. ابن‌سینا، رساله‌ی حی بن یقضان، به کوشش احمد امین (مصر، انتشارات دارالمعارف، ۱۹۶۶)
۵۸. الاشارات و التنبیها، ۴۱۹
۵۹. نصر، سه حکیم مسلمان، ۶۱
۶۰. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ج ۳، ۴۲۲ - ۴۲۳
۶۱. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ج ۱، ۱۴۰
۶۲. همان‌جا، ۱۹۴
۶۳. همان‌جا، ۵۰۲، ۵۰۳
۶۴. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ج ۲، ۱۰
۶۵. این فکر که به نظر بعضی محققان ممکن هم هست متضمن اشاراتی سیاسی باشد، در تحولات بعدی اندیشه‌ی سیاسی شیعه‌ی مؤثر بوده است. برای اطلاع بیشتر، نک. حسین ضیایی، «اشراق» در *Political Aspects of Islamic Philosophy*، به کوشش بتورث Butterworth (کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۲۲)
۶۶. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ج ۲، ۲۵۹

۳ - تصوف عملی

۱ - مشاهده* ی سهروردی

آغاز سنت‌های عرفانی، غالباً به مشاهده [یا رؤیت] بنیان‌گذاران آن سنت‌ها بازمی‌گردد. بعد عرفانی تفکر سهروردی نیز از این قاعده مستثنی نیست. در *حکمة الاشراق*^۱، می‌گوید که در «روزی غریب»، حقیقت و اسرار الهی بر من ظاهر گردید... پس از آن که مشاهده‌ای برای او دست می‌دهد، تصمیم می‌گیرد حکمت متعالیه‌ی خویش را برای آن فلاسفه‌ای که هم در علوم باطنوهم در فلسفه‌ی استدلالی دستی دارند، به رشته‌ی تحریر درآورد.

سهروردی در مقدمه‌ی خود بر *حکمة الاشراق*، می‌نویسد که محتوا و حقیقت این کتاب از طریق استدلال عقلی حاصل نیامد. پس از آن که او حقیقت را به «روشی دیگر»^۲ کسب می‌کند، برهان یافته‌های خود را به شیوه‌ای استدلالی‌تر جست‌وجو می‌کند. سهروردی در ادامه‌ی سخن می‌گوید یقینی که از طریق این شیوه‌ی مستقیم شناخت به دست می‌آید، از چنان کیفیتی برخوردار است که مستقل از فرآیند استدلال منطقی است؛ استدلالی که به همان نتیجه می‌رسد^۳ [که شیوه‌ی مستقیم او].

چون از نظر سهروردی این روش خاص کسب دانش است که متمایزکننده‌ی 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 فلاسفه‌ی استدلالی و عقلی [= بحتی] اعتنایی ندارند؛
۲. فیلسوفان عقلی که دل‌مشغول حکمت الهی نیستند؛
۳. دانایانی که از حکمت و فلسفه‌ی استدلالی، هر دو بهره برده‌اند؛
۴. حکیمانی که در فلسفه‌ی استدلالی متوسط یا ضعیفند؛
۵. فیلسوفان عقلی که در حکمت متوسط یا ضعیفند؛
۶. طلبه‌ی حکمت و فلسفه‌ی بحتی؛
۷. طلبه‌ی حکمت، به تنهایی؛
۸. طلبه‌ی فلسفه‌ی بحتی، به تنهایی.

* نویسنده تصریح دارد که Vision را معادل «مشاهده» به کار می‌برد. بعضی دیگر از محققان انگلیسی‌زبان، 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.

سرشت علم یک حکیم چیست که به وی امکان دانستن حقیقت و احراز یقینی را می‌دهد که جزء علم استدلالی نیست؟ توضیح این نکته‌ی مهم در فلسفه‌ی سهروردی، مستلزم بحثی طولانی درباره‌ی معرفت‌شناس سهروردی است.

نخست باید گفت که تفاوتی است میان این شیوه‌ی استدلالی کسب دانش و آنچه عموماً «مشاهده‌ی عرفانی» یا «تجربه‌ی عرفانی» خوانده می‌شود. سهروردی می‌گوید او خود از این که چگونه شخص به چیزی علم پیدا می‌کند، دچار حیرت بوده است. زمانی برای حل این مسأله سر در گریبان تفکر فرو برده بود که سرانجام، در حالت عجز محض، خلسه‌ای خواب‌گونه بر وی چیره گردید و ارسطو را در آن حالت دیدی و پاسخ سؤالش را از او گرفت*:

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 درک 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 ذات خویش را درک می‌کند یا به عامل دیگر درک نیازمند است؟ اگر چنین باشد، سخن از عامل درک به درازای نامتناهی کشیده خواهد شد و این محال است. فرض دیگر این است که تو ذات خویش را با واسطه‌ی اثر و صورتی که از حقیقت ذات خود به دست می‌آوری درک و آگاه می‌کنی و هرگز حقیقت ذات خود را بدون واسطه‌ی صورت آگاهی و گواهی نخواهی کرد.

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

ارسطو: اگر به راستی چنین است که تو می‌گویی، پس در صورتی که اثر 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 می‌گویی که ذات خود را از ره‌گذر این صورت نتوانسته‌ام درک نمایم؟

ارسطو: این صورتی که می‌گویی 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؟

* پرسش و پاسخ میان ارسطو و سهروردی که در این‌جا درج می‌شود، عمدتاً برگرفته از ترجمه‌ی دکتر مهدی حائری است که عیناً در ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، ص ۲۲۱ - ۲۲۲، نقل شده 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 ارتسام پذیرد کلی است و هر قدر که صورت را به مفاهیم و صفات و مشخصات صوری دیگر مقید سازید، باز هم چون از کثرت و اشتراک دریغ و امتناع ندارد، کلی می‌باشد و اگر احياناً به خاطر منعی از خارج، یک مفهوم کلی از اشتراک در صدق بی‌نصیب 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 مدرک ذات بی‌همتای خود می‌باشی؛ ذاتی که حقیقتاً و ذاتاً از هر گونه اشتراک و عموم، آسیب‌پذیر است. نتیجه این است که این ادراک مخصوص که تو از ذات یگانه و غیر قابل عموم و اشتراک خود داری، 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 می‌پزد که آیا فلاسفه‌ی مشائی حکیمان واقعی‌اند. ارسطو جواب می‌دهد که چهره‌هایی چون بایزید و حلاج، مشایخ صوفی، فیلسوفان واقعی‌اند و نه مشائیون، احتمالاً 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، درون‌مایه‌ی اصلی فلسفه‌ی اشراقی است. در سطحی عملی، «من» منبع تمام امیال والاست که در حجاب و سوسه‌های بعد برزخی انسان پوشیده شده است. در سطح نظری، سهروردی «من» را سرچشمه‌ی معرفت‌شناسی اشراقی به شمار می‌آورد.

دقیقاً همین معرفت‌شناسی اشراقی است که منجر می‌شود به این که سالکان طریقت از پانزده نوع نور تجربه‌ی 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 چهره‌هایی مانند هرمس، افلاطون، و رسول‌الله را در زمره‌ی 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 علمند 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 خوش‌آیندی به وی دست دهد.
۴. نوری که بر دل‌های اهل بصیرت وارد شود و زمانی دراز بپاید. این نوری شدیدالقهر است که همراه آن تخدیری در دماغ حاصل آید.
۵. نوری که به غایت لذیذ بود و به نیروی محبت در جنبش آید.

۶. نوری که می‌سوزاند و به نیروت عزت* 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[†]، که رنج‌آور، ولی لذت‌بخش است.
۱۰. نوری که چنان نماید که گویی در دماغ متمکن شده است.
۱۱. نوری که از نفس آید و بر تمام اجزای روح نفسانی بتابد.
۱۲. نوری که مبدأ آن در صولت و شدت بود.
۱۳. نوری که «نفس» را می‌زداید و معلق به نظر می‌آید. تجردی 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[‡].

این که حکیمان قادر به انجام معجزاتند، همین انوار است^{۱۱}. بیان او چنین است:

آن کس که خدای را از سر اخلاص بستاید و از ظلمات مادی بمیرد و خود را از قالب جسمانی برهاند و مشاعر متعلق به امور مادی را ترک گوید، چیزی را مشاهده خواهد کرد که دیگران از مشاهده‌ی 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 اجزای متعدد این حیات معنوی را سهروردی در آثار مختلف خود، به شیوه‌ای رمزی و نمادین‌تر بحث می‌کند. ولی مقصود همه‌ی آنها یکی است: تجربه‌ی اشراق از طریق تجرید نفس از جسم و جهان مادی.

۲. درباره‌ی طبیعت انسان

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

* قوه‌العزیه

† سانح: (در این‌جا) عارض و روی‌دهنده

‡ نور پانزده، در اصل عربی این‌گونه وصف شده است: «نورٌ معه قوهٌ تحرک البدن حتی یکاد یقطع مفاصله.» (...بدان‌سان که نزدیک بود مفاصل وی را قطعه‌قطعه کنند.)

بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت‌های تن و مشاغل از عالم خود بازداشته است و هر گه 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 بپیوندد.^{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 چیزهایی که در ماده‌اند مجرد نکنی، معقول نشود»^{۱۴}.

برزخ، ماهیتاً نقطه‌ی 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 سفلی دارد و چون متکی به ادراک حسی است، از خوشی‌های متعالی‌تر احتراز دارد و طالب اعلی درجه‌ی لذات قابل حصول هر حس است.

سهروردی که از نظام سلسله‌مراتب هستی‌شناسی اسلامی تبعیت می‌کند، با توجه به همین دیدگاه نیز جای‌گاه نفس و بدن را توضیح می‌دهد. سهروردی که نفس را با نور یکی مادرند، می‌گوید نفس دارای حقیقت هستی‌شناختی بالاتری است که بدن، چون در سطحی پایین‌تر است، شوقی طبیعی برای وصل به او دارد. تحلیل سهروردی از محل، طبیعت، و انواع نور، تحلیل پرتول و تفصیلی است که در جایی دیگر بحث خواهیم کرد. اما این ساختار سلسله‌مراتبی شیوه‌ای را به دست می‌دهد که به واسطه‌ی آن نیاز، شوق و رغبت انسان به سیر روحانی، به صورت فرآیندی لازم و طبیعی درمی‌آید. تعجبی نیست که سهروردی می‌گوید همه‌ی موجودات، خودبه‌خود بیش‌تر شوق به سوی نور دارند تا گرایش به مقام نازل‌تر ظلمت.

همه‌ی موجودات، بالطبع طالب کمالند و این است دلیل «میل حیوانات به نور»^{۱۶}. ضرورت هستی‌شناختی 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 رساله‌الطیر می‌گوید:

و به عزت بار خدای، آن آدمی که به وقت حمله‌ی شهوت قدم استوار دارد از فریشته افزون است و باز کسی که منقاد شهود بود از بهیمه باز بس بتر است.^{۱۷}

سهروردی رساله‌الطیر خود را با توصیف سفر گروهی پرنده آغاز می‌کند که ضمن پرواز به منزل‌گه اصلی خود، به دامی زیبایی خیره‌کننده‌ی دنیا می‌افتند و صید صیادان می‌شوند. وابسته شدن نفس به بدن، به عنوان خطایی که خویشتن انسان مرتکب می‌شود، درون‌مایه‌ی 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 قلعه‌ی کوه، که درگاه ملک است، پیش بروند. مرغان سرانجام به عرش الهی می‌رسند. او به آنان می‌گوید فقط آن کس 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 می‌تواند خود را آزاد سازد. اکنون سؤال این است که انسان چگونه می‌تواند 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 شرایط ما ناشی از واقعیتی هستی‌شناختی است که در آن، ماده پست‌ترین جزء تشکیل‌دهنده‌ی جسم است. معذک، انسان صاحب چنان شعوری است که مقام رفیع «نفس» را درک می‌کند؛ نفسی که می‌تواند بندها را پاره کرده و ما را آزاد کند.

سهروردی در *عقل سرخ*^{۱۸}، طبیعت فراموش‌کار انسان را با استفاده از داستانی دیگر، بررسی می‌کند. مرغی که او هم اصل خود را فراموش کرده، به مردی سرخ‌روی برمی‌خورد که به مرغ می‌گوید: «من نخستین فرزند آفرینشم.» اما او نیز زندانی دنیای مادی است که سهروردی آن را همان تاریکی می‌داند. مرد سرخ‌روی شرح می‌دهد که چگونه انسان در شکل آغازین خود سپید و نورانی است، اما وقتی با ظننا جهان مخلوق آمیخته شد رنگ سرخ به خود گرفت. نخستین فرزند آفرینش، با اشاره به عجایبی که گرد جهان دیده، از سقوط انسان در چاه طبیعت سخن می‌گوید:

گفتم از عجایب‌ها در جهان چه دیدی؟ گفت: کوه قاف، درخت طوبی، دوازده کارگاه، زره داودی، تیغ بلارک، چشمه‌ی زندگانی^{۱۹}.

نمادهای بسیار زیادی که سهروردی در این‌جا به کار می‌گیرد، نقشه‌ای روحانی به دست می‌دهند که سالک به کمک آن، راه خود را پیدا می‌کند. کوه قاف مقام اصلی ماست که هر چیز از آن‌جا صادر می‌شود و همه‌چیز بدان بازمی‌گردد؛ مقامی که سهروردی از آن به «ناکجاآباد» تعبیر می‌کند. گوهر شب‌افروز، نخستین شیء آفرینش می‌باشد و آن همان عقلی است که علت اشراق است. اما کاربرد اشتباه آن می‌تواند به نتایجی فاجعه‌آمیز بیانجامد. درخت طوبی نماد زندگی و میوه‌های آن مجرداتند. 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 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 شهره‌ی آفاق بوده است. این زرم رمزی است از علائق دنیایی که همه‌ی ما را زندانی خود کرده است.

زره علایق، تنها با تیک بلارک*، یعنی نیروی اراده (همت)، از هم دریده می‌شود. سهروردی می‌گوید شخص باید به نیروی اراده، چشمه‌ی زندگانی را طلب کند؛ چشمه‌ای که طبق تعریف سهروردی، همان جاویدان‌خرد یا حکمت خالده است. پس از آن که شخص بر وسوسه‌های جسمانی فائق آمد، به چشمه‌ی 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 سیه‌چشم آهوانند که حکمت چون سرشک از دیده پاشند
به پیش من از این الفاظ دورند به نزد ما از این معنی تراشند^{۲۱}

۲ - درباره‌ی سفر روحانی و معراج

مطالب زیادی درباره‌ی 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 نظر گذشتگان است. نکته‌ی متفاوت در رویکرد وی، رموز و نمادهایی است که در اشاره به محوریت اجزای مختلف طریقه‌ی صوفیانه، در حوزه‌ی زهد و ریاضت‌های خاص، به کار می‌گیرد.

سهروردی در روزی با جماعت صوفیان^{۲۲}، گفت‌وگوی 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 گفت‌وگوها بیهوده است. وی با استفاده از علم نجوم، به عنوان نمونه، سه روش متفاوت کسب دانش را ذکر می‌کند که دو تای 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 نقطه‌ی روشن بر آن می‌بینند. اینان عوامند و این مقدار را حیوانات نیز توانند دید. دسته‌ی دیگر آسمان را هم به دیده‌ی آسمان ببینند و این گروه منجمانند... اما کسانی که سرّ افلاک و ستارگان را به نظر استدلال ببینند، 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، نسخه‌ی 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 هر چه 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 شبته 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 مسهل ساز و به یک دم باز خور. اگر زود به مستراح حاجت نیافتد، دارو اثر نکرده بود. باز چهل روز دگر همان احتراز کن

و باز همان مسهل بخور که این بار کارگر آید. و اگر این بار نیز کارگر نیاید، هم بر این وجه بار دیگر و بار دیگر بخور که هم کارگر آید...
 شیخ را گفتم چون دیده گشاده شود بیننده چه بیند؟ شیخ گفت چون دیده‌ی اندرونی گشاده شود، دیده‌ی 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 رابطه‌ی 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 دیده‌ی 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 استعاره‌ی امتلاء استفاده می‌کند.

شاید مهم‌ترین بخش قطعه‌ی مذکور، تلمیحی است به وجود رابطه‌ی میان حواس برونی و درونی. از نظر سهروردی، حصول دانش با ادراک حسی آغاز می‌شود و همچنان که تصفیه‌ی درونی ادامه می‌یابد، شخص رفته‌رفته با حواس درونی ادراک می‌کند. سهروردی حواس بیرونی را به «حجره‌ی 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 حجره‌ی 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 *حالة الطفولية*^{۲۶}، مطلب مذکور را پی می‌گیرد و گذشته‌ی 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 مریدی کردن، [سهروردی می‌گوید] طفلی به شیخی برمی‌خورد که وی را علوم باطن می‌آموزد. اما طفل این اسرار را به نااهلان بازمی‌گوید و بدین‌وسیله گوهر اسرار به پیش خوک بی‌استعدادی و عدم اهلیت می‌ریزد که نتیجه‌ی 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 بیدار شدن حواس درونی می‌شمارد. سهروردی در مقام اذعان به صعوبت بریدن از نعمت و جاه و امثال آن، چنین گوید:

شیخ را گفتم کس باشد که از بند هر چه 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 نیاندیشد.^{۲۷}

بنابراین، دانستن حقیقت مستلزم عملکرد حواس درونی است که صورت نمی‌پذیرد، مگر آن که 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 همان‌گونه 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 مجرد که از طریق حواس درونی به دست می‌آید (عالم ذوق)، چنان عظیم است که خود باطنی صوفی خواهد که از شوق جامه بردرد. این ابتهاج درونی است که اساس سماع، شعر، و هنر صوفیانه است.

سهروردی در توضیح سماع صوفیانه به واسطه‌ی 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 کار گوش نبود^{۲۹}.

شوق درونی انسان به عالم بالا، او را همچون مرغی به رقص در می‌آورد که می‌خواهد با قفس خود به پرواز درآید. صوفی نیز در تلاش خود برای پروازی روحانی، قفس تن را با خود می‌برد.

در بخش بعدی *في حالة الطفولية*^{۳۰}، سهروردی می‌پردازد به اعمال مختلف صوفیانه، از قبیل دست‌افشانی، 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 می‌کند.

به عقیده‌ی سهروردی، سفر روحانی و حالات و مقامات مسیر آن، منبعث از سه پدیده است: حسن، مهر، و حزن. در رساله‌ی *في حقيقة العشق* خود^{۳۱}، سهروردی حسن را از شناخت حق، مهر را از شناخت خود [خویشتن]، و سرانجام حزن را از شناخت آنچه «نبود پس بیود» ناشی می‌داند^{۳۲}. شناخت حق، حسن یا نیکویی، و در واقع خیر اعلیٰ *summum bonum* است. حال آن که شناخت خود به این کشف می‌انجامد که خود، اصلی الهی دارد و نتیجه‌اش عشق و شوقی است که صوفیان تجربه می‌کنند. و بالأخره حزن است که بر اثر تأمل در کائنات حاصل می‌شود. زیرا حاکی از جدایی انسان و مفارقت او از منزلگه اصلی است.

در رساله‌ی *في حقيقة العشق*، که زبان رمزی و نمادین به اوج خود می‌رسد، سهروردی داستان آفرینش را این‌طور آغاز می‌کند که نخستین آفریده‌ی خداوند عقل بود^{۳۳}. پس از ذکر این که خیر اعلیٰ، یا شناخت، عشق و حزن یا درد فراق، سه جنبه‌ی خلقتند، می‌پردازد به وصف این که چگونه هر یک از دیگری پدید آمد. با استعمال نمادهای صوفیانه‌ای از قبیل «شهرستان جان»، «پیر جوان»، «ناکجاآباد»، و «جاویدان خرد *Perennial Wisdom*^{۳۴}» سهروردی سفر روحانی را به تفصیل مرور می‌کند و مکان‌شناسی روحانی *Spiritual Topography* 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 تا «گاو نفس را نکشد، 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 بر خلاف آنچه بعضی پیشنهاد کرده‌اند، در فلسفه‌ی سهروردی جنبه‌ای فرعی ندارد.

سهروردی رساله‌ی یادشده را با تأکید بر طبیعت دوگانه‌ی حقیقت به پایان می‌برد: عملی و نظری، و رابطه‌ی 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 افشاند، نه به دلو فکرت از چاه استنباط آب علم می‌کشد تا به واسطه‌ی معلوم به مجهول رسد. پیوسته در بیابان خودکامی چون افسارگسسته می‌گردد... و هر گاو (نفس) لایق این قربان نیست و در هر شهری این‌چنین گاو 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 صوفیانه‌ی پیشین، مجموعه‌ی 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 ملکی و تجربه‌ی اشراق، قرار می‌گیرد. او می‌نویسد^{۳۸}:

هر چه مانع خیر است بد است و هر چه حجاب راه است 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.*

مصنفات سهروردی نه‌تنها 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 رابطه‌ی آن با ادراک انوار مختلفی که هر کدام نماینده‌ی نوعی تجربه‌ی عرفانی‌اند، صراحت بیش‌تر دارد. او به ما می‌گوید که «همه‌ی علوم از صفیر این سیمرغ است^{۴۰}» و بر این مبنا، صفیر سیمرغ را، که وی آن را با دانش ورجاوند Scientia Sacza یکی می‌داند، به سه بخش تقسیم می‌کند: در باب تفصیل این علم، در باب آنچه به اهل تجرید مربوط است، و بالأخره در باب سکینه یا آرامش درونی.

در مورد تفصیل این علم بر سایر علوم، سهروردی می‌گوید مقصود و مطلوب این علم حقیقت است و به‌علاوه، 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 این که چگونه چنین چیزی ممکن است، تحلیلی فلسفی دارد که در فصل آتی بررسی خواهیم کرد.

و اما در مورد این که چه چیزی از معرفت بر سالک طالب تجلی می‌کند، سهروردی می‌گوید که از عالم قدس انواری بر روان صاحب تجرید[†] فرود می‌آید. این انوار، هم‌چون برق خاطف ناگاه می‌آیند و زود می‌گذرند. این انوار مطبوع دل را گرم می‌کنند. «این لویح همه وقتی نیاید، مدتی باشد که منقطع می‌شود، و چون ریاضت بیش‌تر چرزد بروق بسیارتر آید تا بدان حد رسد که مردم در هر چه نگرد بعضی از احوال آن عالم [قدس] با یاد آرد^{۴۲}». کسانی که به زهد و ریاضت مشغول نیستند، آن انوار را نمی‌بینند؛

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

† اصحاب تجرید، یا اخوان تجرید، کاملان در حکمت علمی و عملی و ذوقی را گویند.

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 آماده‌ی چنین وضعیتی نیستند، ایجاد تحرک کند.

وقتی شدت و دوام مشاهده‌ی این انوار به غایت رسد، آن را سکینه گویند: احساس آرامش درونی که به هیچ تجربه‌ی دیگری شباهت ندارد. 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 درباره‌ی نظر سهروردی راجع به سفر روحانی انسان و جزء مکمل آن، یعنی ریاضت، با تأملی کوتاه در واپسین بخش *بستان/القلوب* او^{۴۴}، به پایان می‌بریم. سهروردی پس از بحث تعدادی از مسائل فلسفی دیرین در *بستان/القلوب*، درون‌مایه و زبان را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که نوشته‌اش به مرز شعر و نثر نزدیک می‌شود. وی این رساله را با خلاصه‌ای از اجزای 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 این که خداوند همیشه بیدار است و قرآن از ما می‌خواهد که «خدای‌گونه» باشیم^{۴۶}، نتیجه می‌گیرد که کم خوردن 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، نیمه‌ی دوم شب را در بیداری بگذراند و اگر باز هم این مقدار بیش از حد طاقت او بود، ناظر طلوع آفتاب باشد. زیرا فواید زیادی در بیدار ماندن است.

۳. ذکر: ذکر نام‌های خداوند باعث تحولی درونی است که روح انسانی را آماده‌ی 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 به‌درستی 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 نشانند و نگذارد که هیچ فکر کند و دائماً ذکر کند، چنانکه هیچ‌گونه 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 «بی پیر به جایی نرسند» و یکی از مهم‌ترین مسؤولیت‌های شیخ را مراقبت کردن بر چله‌نشینی سالک می‌داند.

کمتر از چهل روز نباید که مرید به خلوت نشیند و اگر از یک خلوت نگشاید به دو و سه و هم‌چنین به چهار و پنج بیشتر کند.^{۵۰}

۵. صفات اخلاقی: رعایت صفات اخلاقی، مانند راست‌گویی، تواضع، شفقت، خلوص، و احتراز از حسد بردن بر دیگران، اجزای اساسی طریق صوفی است. سهروردی حتی چیزهایی جزئی از قبیل استعمال بوی خوش و شعرخوانی را در طول روز توصیه می‌کند.

۴ - توحید و سرنوشت نهایی

سفر روحانی و اجزای آن، مریدی کردن، پیر روحانی، ریاضت، و غیره، فقط وسایلی هستند که به کمک آن‌ها شخص سیمرغ، نماد توحید، می‌شود. هر انسان عادی که مانند هدهد زندگی آسوده را رها کند و پر و بال 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 رنج‌ها 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 بی‌جنبش و ببرد بی‌پروتستان... و همه‌ی 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 عاشقان 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، بل که «حقیقت راه و نور است»، اختصاص داده است. صوفیه به ندرت در افشای اسرار باطن، صراحت سهروردی را دارند.

سهروردی مرحله‌ی 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 هوشیاری را کاملاً از دست می‌دهد. سهروردی این حالت را «فنا ی اکبر» می‌نامد. وقتی شخص خود را فراموش کند و فراموش را نیز فراموش کند، آن را «فنا در فنا» خوانند و این بالاترین مقام ممکن در طریقت است. «مادام که مرد به معرفت [خوبش] 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 بسشیاری است؛ از شناخت عوامانه‌ی فنا گرتنه تا آنچه خاصان از این مفهوم درک می‌کنند. وی می‌گوید توحید پنج مرتبه دارد. اول «لا إله إلا الله»، که به نظر سهروردی توحید عوام است. مرتبه‌ی دوم، که شناخت عمیق‌تری را نشان می‌دهد، «لا إله إلا هو» است. قائلین به این توحید، خداوند را به عنوان محبوب می‌نگرند و «در معرض هوبت حق» تعالی، جمله‌ی هوبت‌ها را نفی می‌کنند. گروه سوم کسانی هستند که خدا برای آنان نه «او»، بل که «تو» است* و این اشاره‌ی خاص‌تری است که حاکی از حضور و مشاهده نیز هست. چهارمین گروه صوفیه آن‌هایی هستند که می‌گویند «لا أنا إلا أنا». شما این‌ها معدود و اعلی از دیگرانند. زیرا از دوگانگی (اثانیت) منزهند و آن‌ها را با ضمیر «او» و «تو» کاری نیست و این دلالت بر طبیعت رابطه‌ی آن‌ها با حق دارد. این گروه می‌دانند که تنها حقیقت از آن خداوند است و «اثانیت» آن‌ها مرهون تنها «نفس ناطقه»‌ی واقعی است که عبارت از خداست. بالآخره گروه پنجم، قائل به نوعی توحیدند که تنها معدودی صوفی بدان دست یافته‌اند. این توحید درست در وجود کسانی متجلی می‌شود که ارواح آنان شهادت می‌دهند که «همه‌ی چیزها نابود می‌شوند جز نفس او»^۲. در این وضعیت، غیر ثنوی وجود، انسان خدای را نه به عنوان «او» یا «تو» یا حتی «من» می‌بیند، بل که او هیچ نمی‌بیند، چون چیزی وجود ندارد که دیده شود. این از نظر سهروردی نمایان‌گر عالی‌ترین مقام ممکن برای یک صوفی است.

دومین جنبه از مقام نهایی طریقت، جنبه‌ی علم است. در بخشی زیر عنوان «آن کس که بیش‌تر می‌داند کامل‌تر است»، سهروردی دومین ویژگی واصل به توحید را بحث می‌کند.

سهروردی می‌گوید این علم از طریق حضور حاصل می‌شود^۳. کسی که به این مقام می‌رسد، به اسرار آسمان‌ها و زمین دست می‌یابد. سهروردی در مورد طبیعت رمزی این نوع معرفت، فوق‌العاده محتاط است و افشای آن را ممنوع می‌داند. چون از طریق عشق است که انسان با حق یکی می‌شود و حق هم عالم به همه‌چیز است، پس کسی که با حق یکی شد، در یک معنا عالم به همه‌چیز می‌شود. ما این موضوع را در فصل بعدی، به وجهی کامل‌تر بررسی خواهیم کرد.

سومین جنبه از مقام نهایی طریقت، محبت است. شرح سهروردی از محبت بسیار جذاب است، از این نظر که دوست داشتن چیزی وجود محبّی و محبوبی را اقتضا می‌کند و این دوگانگی را می‌رساند. محبت در معنا نهایی آن، عبارت است از جذب، کمال، حالتی از آرزو نکردن. زیرا هر جا آرزو باشد، نقص باشد. آن که می‌داند که محبوبش به کنار است، تمنای دیگر ندارد. این حالت درگذشتن از تمنایها 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»^۴. «کسی که در پی چشمه‌ی زندگانی است، چنانچه متعلق به جماعتی باشد که مقدر است به چشمه راه یابند، زمان درازی در ظلمت سرگردان خواهد بود»^۵. اما سهروردی می‌گوید که صوفی باید مانند شیث پای در طریقت گذارد. او ضمن اشاره‌ای که در *بستان‌القلوب* به این مفهوم دارد، می‌گوید:

هر که نفس خود را بشناخت، به قدر استعداد، نفس او را از معرفت حق تعالی نصیبی بود و چندان که ریاضت بیش‌تر کشد و به استکمال نزدیک‌تر گردد، معرفت زیادتر می‌شود^۶.

* «چون کسی دیگر [ی] را خطاب تویی کند، او را از خود جدا داشته باشد و اثبات اثانیت می‌کند و دویی از عالم وحدت دور است. ایشان خود را گم کردند و گم گرفتند دی پیدایی حق.» (صغیر سیمرغ، ۲۲۵)

[†] «کلّ من علیها فان. و یبقی وجه ربّک ذوالجلال و الإکرام.» (قرآن: ۲۶/۵۵، ۲۷)

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 درباره‌ی مرگ جسمانی اجمالی است. اما شرح او در باب مرگ نفسانی و تولدی دیگر، که نتیجه‌ی 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 این که در مرگ نفسانی شخص می‌تواند عالم مجرد را مشاهده کند.

نفسی که ساده نباشد* و تمام و پاک بود، چون مفارقت بدن کند، به عالم عقل بپیوندد و به جواهر روحانی که با ایشان مشابهتی دارد در کمال^{۵۸}.

سهروردی معتقد است که زبان از بیان آنچه مشاهده می‌شود عاجز است. زیرا مشاهده‌ی 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 نقطه‌ی اوج، آن‌چنان است که می‌تواند مقدار زیادی را در اندک مدتی بیاموزد. شخصی با چنین منزلت به یاری ادراک حسی و دیگر میانجی‌ها نمی‌آموزد. بل که 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. بل که چنان است که پنداری حقیقت بر او ظاهر می‌شود. سهروردی می‌گوید چنین افرادی نادرند، اما آن که 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 کمال بودن یکی خواهند شد. سهروردی پس از آن که 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 مژه‌ی 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، ولی‌فقیه خوانده می‌شوند. ولی نقطه‌ی اوجی است که انسان به خاطر او آفریده شده و از طریق جبرئیل و به واسطه‌ی علم مستقیم و بی‌میانجی‌اش به اسرار الهی وقوف می‌یابد. سپس سهروردی هشدار می‌دهد که گرچه «از عهد یونانیان تا این غایت هیچ‌کس از مخفقان، حکمان، و راسخان در علم و حکمت روا نداشته‌اند که این اسرار برملا کنند»^{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 راه‌حل را در انتقال شفاهی آن اسرار می‌داند. بنا به اظهار وی، ارسطو «گفته است که... حکمت الهی هرگز مسطور و مکتوب» نگردد^{۶۱}، «إلا که از نفس به نفس نقل کردی»^{۶۱}.

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

† عین متن سهروردی: «ارسطاطالیس گفته است که حکما واجب کردند که حکمت الهی هرگز مسطور و مکتوب نگردانند.»

یادداشت‌ها

۱. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ۲۵۸/۳ - ۲۵۹.
۲. همان‌جا، ۱۹.
۳. همان‌جا.
۴. همان‌جا، ۱۲.
۵. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ۷۰/۱ - ۷۱.
۶. انتخاب مشایخی چون بایزید و حلاج، به عنوان فیلسوفان حقیقی، برهان دیگری است علیه کسانی که تعبیرشان از فلسفه‌ی سهروردی، تعبیری مشتائی است.
۷. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ۲۵۲/۲.
۸. همان‌جا.
۹. همان‌جا، ۲۵۳.
۱۰. سهروردی این‌ها را «احکام الأقالیم الثامن» به شمار می‌آورد که در آن چیزهای عجیبی وجود دارد. نک. همان‌جا، ۲۵۴*.
۱۱. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ۲۵۴/۲.
۱۲. همان‌جا، ۲۵۵.
۱۳. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ۱۰۷/۳.
۱۴. همان‌جا، ۱۳۹.
۱۵. همان‌جا، ۱۴۰.
۱۶. همان‌جا، ۱۸۲.
۱۷. همان‌جا، ۱۹۹.
۱۸. همان‌جا، ۲۲۶.
۱۹. همان‌جا، ۲۲۹.
۲۰. همان‌جا، ۲۳۷ - ۲۳۸.
۲۱. همان‌جا، ۲۲۸.
۲۲. همان‌جا، ۲۴۲.
۲۳. همان‌جا، ۲۴۷.
۲۴. همان‌جا، ۲۴۸.
۲۵. همان‌جا، ۲۶۳.
۲۶. همان‌جا، ۲۵۲.

* «... الَّذِي فِيهِ جَابِلِقُ وَ جَابِرُصُ وَ هُورْقَلِيَا ذَاتُ الْعَجَائِبِ.»

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 گران‌بهای را آفرید و آن را عقل خواند». برای اطلاع بیشتر در این باره، نک: پل بلنفت، *L'Intineraire des esprits*، یادداشت‌های ۲۳۳ و ۲۵۸

۳۴. این اصطلاحی است که نخستین بار هانری کربن آن را به کار برد. برای اطلاع بیشتر، نک: هانری کربن، *La Topographic Spirituelle de l'Islam Iranien*، به کوشش داریوش شایگان (پاریس، انتشارات لادیفرانس، ۱۹۹۰)

۳۵. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۲/۳۹۰

۳۶. همان‌جا، ۲۹۱

۳۷. همان‌جا، ۲۹۴

۳۸. همان‌جا، ۳۱۰

۳۹. همان‌جا، ۳۱۴

۴۰. همان‌جا، ۳۱۵

۴۱. همان‌جا، ۳۱۷

۴۲. همان‌جا، ۳۲۰

۴۳. همان‌جا، ۳۲۲

۴۴. همان‌جا، ۳۹۶ - ۴۰۱

۴۵. همان‌جا، ۳۹۶

۴۶. اشاره‌ی سهروردی به این آیه‌ی مشهور قرآنی است. «تخلّفوا بأخلاق الله». برای اطلاع بیشتر، نک: چاپ جدید گلشن راز لاهیجی، به کوشش م.ر. برزگر خالقی و ع. کرباسی، و نیز نک: کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۱۸۶

۴۷. سهروردی، *مجموعه‌ی 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 فلسفه‌ی اسلامی: علم حضوری* (نیویورک، نشر سانی، ۱۹۹۲)

۵۴. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ۳/۳۳۰

۵۵. همان‌جا، ۲۳۷

۵۶. همان‌جا، ۳۷۷

۵۷. همان‌جا، ۴۰۴

۵۸. همان‌جا، ۴۳۹

۵۹. همان‌جا، ۴۵۴

۶۰. همان‌جا، ۴۵۷

۶۱. همان‌جا

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

۴ - تصوف فلسفی

تصوف فلسفی سهروردی، عبارت است از به‌کارگیری طرح یا چارچوب تفکر نوافلاطونی در مورد مفاهیم صوفیانه، به منظور یافتن جواب‌هایی منطقاً 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 بعد عملی و نظری قائل بوده است، این را نیز می‌گوید که هر چه را عقل می‌تواند بفهمد، دل می‌تواند ببیند. «بباید دانستن که نفس انسانی را دو قوت است: یکی دریا بنده و یکی در کار کننده»^۱.

۱ - در باب نور و انواع آن

مرکزیت نور به عنوان پدیده‌ای بدیهی در فلسفه‌ی سهروردی، قبلاً اشاره شد. وی بخش عمده‌ی حکمة‌الاشراق^۲ را اختصاص داده است به شرحی از طبیعت، جای‌گاه و انواع نور، که به صورت یک سلسله‌مراتب وجود دارد و در رأس آن نورالانوار، یعنی مصدر تمام نورها، واقع است. در پایین این سلسله‌مراتب، ظلمت یا عدم نور قرار دارد که انعکاس آن در اشیای بی‌جان یا برزخ است.

طبقه‌بندی سهروردی مبتنی است بر درجات شدت نور یا ظلمت، که با مفهوم ابن‌سینایی سلسله‌مراتب حقیقت تفاوت دارد؛ حقایقی که هر یک از آنها از لحاظ درجه‌ی برخوردارگی «وجود» متفاوتند. نور عادی که چشم می‌تواند آن را ببیند، تنها یکی از تجلیات نورالانوار و دارای شدت خاصی است. لذا، همه‌ی اشیاء در عالم هستی، درجات و شدت‌های مختلف نور و ظلمتند. مهم‌ترین این موجودات مخلوق، نفس ناطقه است که سهروردی از آن به عنوان نور اسفهدی یاد می‌کند و می‌گوید این نور به سبب پاکی، مستقل از ماده است. چون تمام موجودات در این سلسله‌مراتب 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 شیء‌مانند که انوار را پنهان و آشکار می‌کند.

اجزای پایین‌تر این سلسله‌مراتب، شوقی ذاتی به اجزای بالاتر دارند. خصیصه‌ی این شوق، عشق و ستایش [نسبت به مراتب بالاتر] است. در حالی که رابطه‌ی اجزای بالاتر نسبت به اجزای پایین‌تر، رابطه‌ی «قهر» [و سلطه] است. مراتب فرودین می‌خواهند بالاتر بروند و هدف همه‌ی 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 متمایزکننده‌ی آنها نیست. بل که آنچه مابه‌الاشتراک آنهاست، وجه

افتراقشان می‌باشد. به بیان دیگر، نور چیزی است که به واسطه‌ی شدت و ضعف خود، در آن واحد هم مابه‌الاشتراک است، هم مابه‌الامتیاز همه‌ی نورهای موجود است. سهروردی این‌گونه بیان می‌کند:

همه‌ی انوار، فی‌نفسه و از لحاظ نور بودنشان، اختلافی ندارند. تنها اختلاف آن‌ها به کمال و نقصان آن‌ها و اموری خارج از ذاتشان مربوط می‌شود.^۳

سهروردی که صفات هر چیز را نقصان و فقدان نور به شمار می‌آورد، خدا را با نور یکی فرض می‌کند. بدین‌دلیل است که همه‌ی تجربه‌های عرفانی وی به صورت بارقه‌های الهی برای او حاصل شده است. نور در این‌جا با خداوند یکی دانسته شده، زیرا پدیده‌ای است که به کمک آن و از طریق آن به چیزها معرفت حاصل می‌شود. سهروردی در توجیه بحث خود، نکات زیر را ذکر می‌کند:

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

نورالانور، که واجب‌الوجود است، منشأ همه‌ی عالم هستی است که سهروردی از آن با انواع نام‌ها تعبیر می‌کند؛ یعنی المحیط، الاعظم، المقدس، و القاهر.^۵

به تبعیت از ابن‌سینا، که موجودات را به واجب، ممکن، و محال طبقه‌بندی کرده است، سهروردی می‌گوید انواز یا قائم به ذاتند، که در این صورت «نور جوهری» هستند، یا «نور مجرد»، که هر دو، بنا به گفته‌ی سهروردی، «غنی» می‌باشند. نور ممکن آن است که از آن به «نور عرضی» و فقیر (محتاج) تعبیر می‌شود. بالأخره تاریکی را داریم که چیزی جز نبود نور نیست.^۶ سهروردی از تاریکی با عنوان ظلمات، غسق^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 ظلمت عالم برزخ به عالم نورانی نور مجرد و نورالانوار، بر پایه‌ای فلسفی قرار می‌دهد. مطالعه‌ی دقیق بحث‌های فلسفی فشرده و پیچیده در بخش دوم حکمة‌الاشراق، نظریه‌ی عرفانی استوار و راسخی را نشان می‌دهد. در قسمتی، زیر عنوان «قاعده در کیفیت 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 بالای آن است، فیض می‌برند. بنابراین، هر نوری از دو سطح نور دریافت می‌کند. اما این فرآیند تا بی‌نهایت ادامه نمی‌یابد. در فرآیند 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 به‌کارگیری زبان خاص و فلسفی سنگین، شرح مفصلی از انواع مختلف نور، تعامل آن‌ها، و سرنوشت نهایی آن‌ها، که عبارت از یک‌پارچگی کامل، یا به اصطلاح صوفیه، فنا در نورالانوار است، به دست می‌دهد. در بخشی با عنوان «در بیان رهایی انوار طاهره و انتقال آن‌ها به عالم نور^{۱۱}»، سهروردی می‌گوید

هر گاه نور مدبر مقهور شواغل برزخ نشود، شوق او به عالم نور قدسی بیش از شوق او به تیرگی (غواسق) باشد و هر اندازه که نور و روشنایی زیاد شود، عشق و محبت او به نور قاهر فزونی می‌گیرد... و بنابراین، از کالبد انسانی رهایی یافته به جهان نور محض روند و در آنجا مقام گزیده، و در زمره‌ی انوار قدسیه درآید و به سبب تقدس نورالانوار، قدسی شود^{۱۲}.

۲ - فرشته‌شناسی

آرای 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 مرتبه‌ی ملکوتی نفشی هستی‌شناختی ایفا می‌کند و با دادن نقشه‌ی 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 شبکه‌ی پیچیده‌ای از انوار، عناصر، و نمادها که شمار زیادی از آن‌ها برگرفته از میراث زرتشتی است. نظر او درباره‌ی نقش و وظیفه‌ی فرشتگان، اساساً متفاوت با نظر ابن‌سیناست که حرکات دورانی 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 آرای رمزی خود را بیان دارد و بنابراین، زبان او در میان 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 نورالانوار دو طبقه یا مرتبه‌ی ملکوتی صادر می‌شود؛ طولی و عرضی. مرتبه‌ی طولی از نظر وی، همان مثل افلاطون است که سهروردی از آن با عنوان ارباب‌الانواع یاد می‌کند و تعریف آن تا حدی شبیه تعریف افلاطون است. «پس به ناچار نوع 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 زیرند:

۱. مرتبه‌ی طولی، نماینده‌ی فرشتگان اعظم، و نخستین صادری است که سهروردی آن را با [امشاسپند] بهمن در سنت مزدیسناپی یکی می‌داند. این مرتبه نور اقرب خوانده می‌شود و نخستین آفریده‌ی اورمزد است.

۲. مرتبه‌ی عرضی، که از جنبه‌ی مذکور این سلسله‌مراتب 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 اسپندارمذ را مثال محبت می‌خواند. افراد این مرتبه، آن‌گونه که در مورد مرتبه‌ی طوبی دیدیم، موجب به وجود آمدن یکدیگر نمی‌شوند. چون همه‌ی چیزها در عالم تجلیات این مجردات عرضیه هستند، سهروردی از آن‌ها با عنوان «طلسم» یا «صنم» یاد می‌کند. وی این موجودات را ارباب انواع می‌نامد، زیرا هر یک از آن‌ها قلمرو آسمانی خود را دارد که بر آن فرمان می‌رانند و نفوذ خود را در مرتبه یا سلسله‌ی آفریده‌ی خود اعمال می‌کند.

۳. از جنبه‌ی مؤنث مرتبه‌ی طولی، که مشخصه‌ی 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 جنبه‌ی عدمی یا فقدان نورد، از نورالانوار جدا افتاده‌اند.

۴. سرانجام، سهروردی از مرتبه‌ی فرشتگان دیگری سخن می‌گوید که فیضان مرتبه‌ی عرضی است. این مرتبه‌ی ملکوتی میانجی، که انوار اسفهدیه، یا انوار مدبره نامیده می‌شود، شامل فرشتگان شفقت و نگهبانان زمین و تمام ساکنان آن هستند.

نور اسفهدی که در مرکز هر نفس انسانی جای دارد، همان جبرئیل، رب‌النوع انسان است که سهروردی او را با روح‌القدس و روح محمدی یکی می‌داند. علاوه بر این موجود ملکوتی، به گفته‌ی سهروردی، هر انسانی فرشته‌ی 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 در می‌آید، در این محبس پیوسته آرزوی رهایی می‌کند تا به نیمه‌ی دیگر بپیوندد.

اهمیت نظام یا طرح مراتب فرشتگان در فلسفه‌ی سهروردی، تنها بدین سبب نیست که هستی‌شناسی و فلسفه‌ی مابعدالطبیعی او را یکی می‌کند. بل که 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 فروهر و صورت نوعی ارواح انسانی است که بعد از شکل‌گیری بدن، در آن فرود می‌آید.^{۱۴}

کاربرد دیگر فرشته‌شناسی سهروردی در نظریه‌ی معرفت‌شناختی او و مسأله‌ی علم است. پس از پرداختن به این بحث که فرشتگان موجودات مستقلی در این عالمند، به تبعیت از طرح ابن‌سینا، می‌افزاید که فرشتگان تماثیلی از نیروهای درونی هم هستند که تجسم بیرونی یافته‌اند. این تجسم بیرونی، یا برونهستگی Externalization، کار نقشه‌ی روحانی راه‌نمایان درونی را می‌کند. کسی که یاد می‌گیرد چگونه از این راه‌نمایان به‌درستی پیروی کند، به کنه تعالیم اشراقی هدایت خواهد شد و آن این است که: «برای شناخت هر چیز، نخست خود را بشناس^{۱۵}». بنابراین، علم‌النفس و خودشناسی، شرایط لازم برای هر کسی است که در تکاپوی معنوی خویش طالب یقین است. به تعبیر هانری کربن، خودشناسی «برای همه‌ی 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 خود خداوند هدایت می‌کند.

معذک، فرشتگان زرتشتی صرفاً جنبه‌هایی از خدای متعال نیستند. بل که هفت نیرو (امشاسپند)، یا هفت «نامیرای پاک اوستایی Avestan Amerta Spenta» 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.

مینو	عالم مجرد
گیتی	عالم برزخ
هورقلیا	عالم مثال
سروش	جبرئیل
فروردین	عالم اسفل
گوهر	ماهیت محض
بهرام	پیروزی، که غالباً به صورت گاوی دیوانه، اسبی مفید، یا بعضی اوقات یک مرغ نمودار می‌شود.
هورخش	خورشید
شهریار	رب النوع
اسفهد	نور در کالبد
کیان خرّه	نور مجردی که بر کسانی فرود می‌آید که به حکمت لدنی دست یافته‌اند. به نظر سهروردی، شاه - کاهنان ایران باستان کیان خرّه را به دست آورده بودند؛ حکمتی که برای پادشاه خردمند بودن لازم است.

سهروردی مورد آخر را این‌چنین وصف می‌کند^{۱۸}:

چون که نفس روشن و قوی گشت، از شعاع انوار حق تعالی، به سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به خدرت و نصرت و تأیید بر عدو*....

همان‌طور که بحث شد، فرشته‌شناسی سهروردی با هستی‌شناسی، فلسفه‌ی مابعدالطبیعه، و کیهان‌شناسی وی یکی می‌شود. این مطلب در هیچ‌جا 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 *Practical Wisdom* تفسیر و تعبیر می‌کند؛ کما این که در رسالاتی از قبیل *آواز پر جبرئیل*، *عقل سرخ*، چنین کرده است.

در *آواز پر جبرئیل*، می‌بینیم که سهروردی در قالب تکاپوی طالب در جست‌وجوی حقیقت، بحثی در باب کیهان‌شناسی و هستی‌شناسی مطرح کرده است. وقتی سالک لذت 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 سلسله‌ی فرشتگان است، سؤال می‌شود که شما از کجائید، می‌گوید: «ما جماعتی مجردانیم از جانب "ناکجاآباد" می‌رسیم»^{۱۹}.

* این عبارات درباره‌ی 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.

ده پیری که مویشان سپید است و جسم دارند، بی آن که جایی را اشغال کرده باشند، ده مرتبه از نورد 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 ملک برزخ است. آنان میانجی‌هایی 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 آن که امثال شما را اهلیت مجاورت ایشان نباشد. من زبان ایشانم و در مکالمت اشباه* تو شروع نمایند.^{۲۰}

پیرمرد ملک اعظم، جبرئیل است که برای سالک شرح می‌دهد که به سبب محدودیت کمالات روحی وی، نمی‌تواند زبان ساکنان عالم قدس را فهم کند.

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

رابطه‌ی میان ده مرتبه یا طبقه‌ی فرشتگان، از مقوله‌ی وحدت و یکی بودن روحانی است. جبرئیل به سالک می‌گوید پیری که سجاده‌ی او در صدر است، شیخ و استاد پیر دوم است و همین‌طور تا نهمین شیخ که او [جبرئیل] را تربیت کرده و خرقة داده است. این‌جا هستی‌شناسی سهروردی، که مبتنی بر اصل صدور و فیضان است، بر حسب زنجیره یا اصل تشکیک تشریح شده است؛ زنجیره‌ای که به عقیده‌ی ابن‌سینا از عقل اول، به عقیده‌ی سهروردی از بهمن (یا نور اقرب)، نزدیک‌ترین نور به نورالأنوار، آغاز می‌شود.

داستان رؤیایی سهروردی با این پرسش سالک ادامه می‌یابد که رابطه‌ی میان آن پیر و عالم چیست. سالک می‌پرسد: «شما را از فرزند و ملک و امثال این‌ها هست^{۲۱}؟» جبرئیل پاسخ می‌دهد که آن‌ها را جفتی نیست، ولی هر یک از آن‌ها را فرزند است که در آسیایی کار می‌کند و در حالی که با یک چشم به آسیا می‌نگرد، با چشم دیگر به پدر خویش نگاه می‌کند. سهروردی از استعاره‌ی فرزندان استفاده می‌کند تا نشان دهد هر مرتبه از فرشتگان، مرتبه‌ی پایین‌تر از خود را می‌آفریند یا صادر می‌کند تا برسد به مرتبه‌ی 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 فرزندان 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 طبقه‌ی فرشتگانی که بدان متعلقند بازگردند. و اما در مورد مسأله‌ی 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 رابطه‌ی بین تبدیل و یکسانی در خلقت. توضیح استاد پیر این است که او کنیزک سیاهی را که رمزی از گیتی است، باردار می‌کند، بدون آن که تغییری در او رخ دهد. پس از آن که در مورد رابطه‌ی دهمین مرتبه از فرشتگان با

* اشباه: شبیه‌ها و ماندها

گیتی سؤال کرد، سالک از رابطه‌ی آن با خدا، و این که آیا این استاد پیر پروردگار را تسبیح می‌کند یا نه، پرسش می‌کند. استاد پیر پاسخ می‌دهد^{۲۳}:

استغراق در شهود فراغ تسبیح را نگذاشت و اگر نیز تسبیحی باشد نه به واسطه‌ی زبان و جارحه بود، و حرکت و جنبش بدان راه نیابد.*

سپس مرد پیر، یعنی جبرئیل، بزرگ فرشته‌ی وحی و واسطه‌ی میان عالم مجرد و عالم برزخ، اسرار باطنی لازم برای فهم معنای حقیقی قرآن را، که چیزی جز اسرار خلقت نیست، به سالک تعلیم می‌کند. در عباراتی رمزی، استاد پیر به سالک می‌گوید که «هر چه در چهار ربع عالم سافل می‌رود، از پیر جبرئیل حاصل می‌شود^{۲۴}». او باز ضمن اشاره به نظام صدور یا فیضان انوار، بیان می‌کند که کلمات خداوند چنان نورانی و عمیقند که از آنها کلمه‌ای سافل زاید و این زایش کلمه‌ای از شعاع کلمه‌ی قبلی ادامه می‌یابد تا آخرین کلمات، که «کلمات جبرئیل است و ارواح آدمیان از این کلمه‌ی آخر است^{۲۵}». رابطه‌ی بین کلمات و ارواح، به عنوان واقعیاتی در عالم مثل، در بخش بعدی به تفصیل بیان خواهد شد. این‌جا کافی است بگوییم که سهروردی از اشارات مختلف قرآنی و دیگر کتب مقدس استفاده می‌کند تا نقش دوگانه‌ی 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، ممکن‌الوجودند.

جبرئیل را دو پر است: یکی راست و آن نور محض است، همگی آن پر مجرد اضافه بود[†] اوست به حق و پری است چپ، پاره‌ای نشان تاریکی بر او... و آن نشانه‌ی بود اوست که یک جانب به نابود[‡] دارد. و چون نظر به اضافه بود آن کنی یا بود حق، صفت با بود او دارد[§].

۳ - عالم مثال

سهروردی در رسالات معتدش و مخصوصاً در *آواز پیر جبرئیل*، اشاره به وجودهایی 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^{*}، 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. گفت‌وگوی آنها به شرح زیر است:

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

† existence

‡ non-existence

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

پرسیدم که... [آن] بزرگان از کدام صوب تشریف داده‌اند. آن پیر که بر کناره‌ی صفه 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)، «خراب‌آباد» (سرزمین ویران، اما آباد)، و «شهرستان جان»، که همه‌ی آن‌ها را با اقلیم هشتم منطبق می‌داند. هانری کربن از این محل با نام موندوس ایماگینالیس *Mundun Imaginalis* یاد می‌کند و آن را سطحی از حقیقت به شمار می‌آورد که 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 و هم غیرموجود از آن استنباط می‌شود.

نخست ببینیم طبیعت این اقلیم خیالی چیست که سهروردی آن را منشأ وجودی عالم برزخ یا گیتی می‌داند. وی علت وجودی عالم مثل را «عقول عرضی» می‌شمارد که به انواع صور ظاهر می‌شود. گرچه این وجودعای عقلانی جوهر، کیفیت، کمیت، و بسیاری دیگر از صفات عرضی هستند، مستقل از ماده‌اند. لازم است بدانیم که به عقیده‌ی سهروردی، این مثل معلقه با صور یا مثل افلاطون، که معتقد بود در عالم ثابت مثل واقعند، تفاوت دارد. مثل معلقه، که در بین عالم برزخ و عالم قاهره واقعند، تنها بسیارند، بل که 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 نقشه‌ی روحانی اقلیمی است که فقط کسانی می‌توانند آن را ببینند که از فهم عام *Sensus Communis* روی گردانیده و به تأویل تکیه می‌کنند و این مسأله‌ی عمیقی است که سهروردی هم در *تلویحات*^{۳۰} و هم در *الواج عمادی*^{۳۱} بحث کرده است. دیدن مثل، مستلزم فراتر رفتن از کلیه‌ی 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 *حکمة‌الاشراق*^{۳۲}، به چند شهر این عالم خیالی اشاره می‌کند که همه‌ی آن‌ها به اقلیم هشتم تعلق دارند. این شهرها عبارتند از جابلقا، جابرصا، و هورقلیا؛ شهرهایی که «هیچ‌جا» نیستند. به گفته‌ی سهروردی، در هورقلیا عجایبی وجود دارد. عبارت او چنین است: «و هذه أحكام الأقليم الثامن الذي فيه جابلق و جابرص و هورقلیا ذات العجایب^{۳۳}».

به نظر سهروردی، هورقلیا نماینده‌ی 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، نماینده‌ی عالم مقدس صوفیانی است که سفرشان به نقطه‌ی اوج رسیده است. سهروردی منزلت این مردان کامل را با خداوند قیاس می‌کند. زیرا شیخ و صوفی و خدا، هر دو می‌توانند مثل بیافرینند و این حالتی است که سهروردی آن را «کُن» می‌خواند. اشاره‌ی او به آیه‌ی قرآنی است که می‌گوید حق تعالی عالم را گفت «شو» و آن شد [کن فیکون].

اخوان التجرید را در آن مقام خاصی باشد که قادرند مثل قائم به ذات ایجاد کنند... و این مقامی است که به «کن» 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 معدود است. بنابراین، ناکجاآباد محلی است فراتر از عالم صور، زمان و مکان. سرزمینی است دست‌یافتنی فقط برای کسی که در طریقت رنج برده و چشم ضمیر او به دنیاها ناپیدا باز شده است.^{۳۶}

۴ - مشاهده

سهروردی بر اساس آرای اشراقی خویش، نظریه‌ای را در باب مشاهده صورت بسته است. به عقیده‌ی وی، علم حضوری، یعنی مبنای معرفت‌شناختی 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 درباره‌ی 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. نظریه‌ی دوم موضعی مقابل نظریه‌ی 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 نظریه‌ی خود را به شرح زیر عرضه می‌کند:

چون دانستی که دیدن عبارت از منطبق شدن صورت اشیاء در چشم نیست، و به خروج شعاع از چشم نیز بستگی ندارد*، پس دیدن به جز به واسطه‌ی مقابله‌ی شیء مستنیر با چشم سالم رخ نمی‌دهد... و حاصل این مقابله برمی‌گردد به نبود حجاب بین باصر و مبصر.^{۳۸}

بحث سهروردی را می‌توان به صورت زیر بیان کرد: وجود یک شیء موجود دارای حضوری است که نفس ناطقه، به مجردی که بر آن احاطه یافت، حضور شیء ادراک می‌شود. بنابراین، به هنگام رؤیت چیزی، این‌طور نیست که شخص آن چیز را می‌بیند. بل که وجود نفس است که بر حضور شیء احاطه می‌یابد. برای آن که این کنش و واکنش صورت بپذیرد، 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 تاریکی اتاق، افراد نمی‌توانند یکدیگر را ببینند. تنها پس از آن که 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 جمله‌ی «من فلان را می‌شناسم»، «من» در مقابل عالم و «فلان» به عنوان معلوم، هر دو وابسته به نور هستند. نور شرط لازم برای «من» است که «فلان» را بشناسم.

* اشاره دارد به دو نظریه در تعریف عمل دیدن (یا ایصار). 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 مخروطی‌شکل از چشم خارج می‌شود که سر آن در خود چشم و قاعده‌ی آن روی جسم مرئی است. سهروردی این دو نظریه را مردود می‌داند.

۵ - مشاهده و استدلال

در ارتباط با آنچه در تعلیل عمل دیدن بیان شد، باید راجع به مشاهده در بافت عقلانی آن، مطلبی را گرفت. به عقیده سهروردی، استدلال نوعی «مشاهده» است که از طریق آن، انسان مثل را در عالم خیالی [= عالم مثل، یا اقلیم هشتم] می‌بیند. در حقیقت، اندیشیدن به معنای واقعی، عبارت است از اندیشیدن به مثلی که با حدس و نظر سر سازش ندارد، بل که 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 ایجاد می‌کند که ساکنانش مثل هستند. شایان ذکر است که سهروردی بین این مثال و مثال افلاطون فرق قائل می‌شود:

این صور مغلغه، مانند صور افلاطون نیستند. چون صور افلاطون وجودهای نوری ثابتند، 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 مشاهده‌ای است 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 شیوه‌ی 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، حیطه‌ی حضور گسترده‌تر می‌شود. در این صورت، وقتی فاصله‌ی موجودی از نورالأنوار کم می‌شود، قدرت حضور شخص و همچنین حیطه‌ی علم او افزایش می‌یابد. پس کسی که بیش‌تر می‌داند، از لحاظ وجودشناسی نزدیک‌تر به خدا سخن می‌گوید و بنابراین، از «هست بیش‌تری» برخوردار است. این «هست» یا حضور، فقط مقامی نیست که با به‌کارگیری عقل نظری حاصل شود. بل که مستلزم عمل کردن به طریقه‌ی صوفیانه نیز هست.

فرمول زیر، نظر سهروردی را در باب رابطه‌ی 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 وجودشناختی آن، نیست. او سپس از این نتیجه‌گیری در تبیین نظریه‌ی 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. * چنین موجودی هیأت ظلمانی [عارض] بر غیر نیست. زیرا هیأت یا

* یعنی از خودآگاه است.

عرض نوری هم نور لذاته نیست*، 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. این که 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.
۳. معرفت ذات نور است.
۴. نور را می‌توان فقط با بدون در حضور آن درک کرد.
۵. معرفت ذات را فقط می‌توان با عین 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 گونه‌ی دیگری بیان کرد:

کسی که می‌تواند ذات خود را ادراک کند، نور مجرد خواهد بود^{۴۱}.

بر پایه‌ی بحث قبلی، ما نتیجه می‌گیریم که:

۱. خدا نور است.
۲. انانیت[†] نور است.
۳. انانیت خداست.
۴. کسی که خود را می‌شناسد، خدای را می‌شناسد.

خدا یا نورالأنوار، در همه‌جا و عالم به همه‌چیز، چون به قول قرآن «نور السموات و الأرض» است، عمل دیدن را ممکن می‌سازد. نورالأنوار، در معنای خارجی و مادی آن، شرط لازم را برای دیدن فراهم می‌کند. حال آن که در مورد حواس باطنی، علم کلی و غیرمحدود Omniscience و حضور کلی و فراگیر Omnipresence در رابطه‌ی مستقیم نسبت به هم قرار دارند.

* متکی به خود نیست، چون نور عارض است.

† انانیت یا انانیت، در فلسفه‌ی شیخ اشراق، به معنای شخصیت، نفس، هویت، و انوار ساطعه‌ی حق بر جهان وجود است.

علم لازم برای رسیدن به حالت استثنایی 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، اساساً علم الهی است. بنابراین، آنجا که مفاهیم ذات، نور، حضور، و علم در قالب یک کل متحد در می‌آیند، خداوند هسته‌ی اصلی می‌شود. به جای چنین نظری است که سهروردی معرفت‌شناسی خود را، چه در حوزه‌ی عملی و چه در معنای صرفاً فلسفی و عقلانی آن، عرضه می‌کند. خویش‌شناسی فقط به کمک طریقت صوفیانه، که در فصل پیشین آن را توصیف کردیم، حاصل می‌گردد. خویش‌شناسی و این که چگونه نفس می‌تواند علم به خود پیدا کند، درون‌مایه‌ی معرفت‌شناسی فلسفی سهروردی است که اکنون بدانمی‌پردازیم.

الف - معرفت‌شناسی

نظریه‌ی سهروردی در باب علم، شامل دو جزء است. نخست، جزء سنت‌زدایی است که در آن سهروردی نظریه‌های مختلف علم، مخصوصاً علم به واسطه‌ی تعریف *Knowledge by definition*، ادراک حسی، مفاهیم اولی یا مقدم بر تجربه *a priori concepts*، را به باد انتقاد می‌گیرد. او ابتدا بحث‌هایی را مطرح می‌کند تا ثابت کند هیچ‌یک از نظریه‌های موجود علم، منتهی به یقین نمی‌شود. می‌گوید اگرچه هر یک از نظریه‌های علم ما را به جنبه‌ای از حقیقت ره‌نمون می‌شود، هیچ‌کدام توضیح نمی‌دهند که علم واقعاً چگونه ممکن می‌شود.

دوم، سهروردی پس از طرح انتقاداتش از مشائیون، نظر معرفت‌شناختی خود، معروف به «علم حضوری» را، که توضیح می‌دهد معرفت به خود چگونه حاصل می‌شود، عرضه می‌کند.

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

۱ - علم به واسطه‌ی 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^{۲۲}، مبتنی بر گفت‌وگویی است که ضمن آن، «چیزی» به چند صورت تعریف می‌شود تا این که ما بتوانیم بفهمیم آن «چیز» حقیقتاً چیست. ارسطو این نظریه‌ی علم به واسطه‌ی 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^{۲۳}».

نظریه‌ی علم به توسط تعریف سهروردی، آشتی و الفتی است میان فلسفه‌ی مشائی ارسطو و فلسفه‌ی ذوقیه‌ی افلاطون و درآوردن آن‌ها به قالب یک نظریه‌ی یکپارچه‌ی علم. تصور سهروردی از علم به توسط تعریف، علی‌رغم اختلاف وی با مشائیون، تا حدی شبیه به تصور آنان است. معذک، وی سعی در عرضه‌ی این نظر دارد که یک تعریف مناسب آن است که نه تنها ماهیت شیء و رابطه‌ی آن را با صفاتش به قید عبارت درمی‌آورد، بل که میان آرای ارسطو و آرای افلاطون نیز توافقی برقرار می‌کند.

سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق*، نقد خود را بر فلسفه‌ی مشائیان در فصلی زیر عنوان «تخریب قواعد تعاریفات مشائیان^{۴۴}»، این‌گونه مطرح می‌کند که مشائیان، در تمایز بین «جنس» و «فصل»، دچار اشتباه عظیمی شده‌اند.

تشخیص این نکته مهم است که علی‌رغم انتقاد سهروردی از مشائیان 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 نارسایی تعریف را در رسیدن به یقین نشان دهد. اینک به منظور تبیین نظریه‌ی تعریف سهروردی، می‌پردازیم به بررسی نظر او در این باب.

سهروردی در *حکمة الاشراق*^{۴۵}، و همچنین در *مطارحات*^{۴۶}، *تلویحات*^{۴۷}، فصلی را به تحلیل نظریه‌ی 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 مقوله‌ی عرض باشند. بنابراین، یک تعریف باید نه تنها ماهیت، بلکه دیگر اجزای آن را نیز در بر بگیرد.

قول [یا تعریف] دال بر ماهیت چیزی است و تمام عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن را شامل می‌شود. تعریف اشیاء ترکیبی از جنس‌ها *genera* و فصل‌های *differentia* آن‌هاست^{۴۸}.

این بار رویکرد ارسطویی تفاوت بسیار دارد. زیرا فرض اصلی آن این است که هویت یک چیز نه تنها شامل ماهیت آن، بلکه در بر گیرنده‌ی دیگر صفاتی است که آن‌ها نیز مهمند. 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 نتیجه‌ی زیر رسید:

۱. چون هرگز نمی‌توان تمام «عناصر متشکله»ی 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، دنباله‌ی مفصل‌تری دارد که 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 ارائه‌ی پنج نوع تعریف مختلف، سهروردی می‌پردازد به تحلیل مسأله‌ی بسیار پیچیده‌ی رابطه‌ی میان مفاهیم ذهنی و اشیای معادل آن‌ها در دنیای خارج. او می‌گوید گرچه تصور این که 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 به طور 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 به‌خصوص (یعنی رنگ)، محدودیت‌های تعریف را به‌وضوح 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 خصیصه‌ی متمیز و دیگر ویژگی‌های چیز مورد نظر را تماماً در بر گیرد، شیوه‌ی 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 *هیاکل‌النور*^{۵۴}، به مسأله‌ی تعریف اشاره می‌کند. اما آن را با تفصیلی که در آثار عربی‌اش بحث کرده، بررسی نمی‌کند. او در *حکمة‌الاشراق*، آرای خود را درباره‌ی نظر مشائون نسبت به موضوع تعریف، به شرح زیر خلاصه می‌کند^{۵۷}:

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، به‌ناچار، معرفت 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]، به دشواری این امر معترف است^{۵۵}. بنابراین، تعریفات نمی‌توانند وجود داشته باشند، مگر آن که امور [ی که می‌توانند معرفت واقع باشند]، جملگی و بالاجتماع^{۵۶}، اختصاص [به معرفت] داشته باشند*.

سهروردی در بحث بالا نشان داده است که فصل یا خصیصه‌ی متمیزه‌ی یک چیز، ویژگی منحصر به فرد آن چیز است (مثل خرخر کردن گربه). پس اگر ما ندانیم آن ویژگی چیست، هرگز هویت آن چیز از طریق تعریف بر ما معلوم نخواهد شد. خرخر کردن گربه، در این مورد باید به کمک تعریف دیگری تعریف شود و این تعریف، به نوبه‌ی خود، باید به کمک تعریفی دیگر تعریف گردد که این از نظر سهروردی محال است. اصل بدیهی باید وجود داشته باشد که هر چیز دیگری با توجه به آن تعریف شود. فی‌الواقع، سهروردی در *حکمة‌الاشراق* خود^{۵۸}، بر این باور است که علم به واسطه‌ی 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 بدیهی‌اش

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

تابع هیچ تعریفی نباشد. این پدیده‌ی بدیهی، به عقیده‌ی سهروردی، نور و حضور مقتبس از آن است که دقیقاً بنیاد معرفت‌شناسی وی را تشکیل می‌دهد.

۲. علم به واسطه‌ی ادراک حسی

تنظیم و تبیین نظریه‌ی سهروردی در باب ادراک حسی دشوار است. چون آرای او در این زمینه، در سراسر آثارش پراکنده است. قطب‌الدین شیرازی، مفسر ابن‌سینایی‌مشرّب 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 درباره‌ی جهان خارج است، بلکه عقیده دارد که حواس را سلسله‌مراتبی است که با حس بساویابی آغاز و با حس بینایی 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 این که [قواعد] مشائیان ایجاب می‌کند که هیچ‌چیزی شناخته و تعریف نشود»، در حکمة‌الاشراق^{۶۱}، سهروردی مشائیان را از بابت آرائشان درباره‌ی 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 امری سلبی تعریف کرده‌اند^{۶۳}».*
۳. «نفس و دیگر مفاهیم عقلی دارای فصول یا ممیزات ناشناخته‌ای هستند^{۶۴}».
۴. «عرض، مانند سیاهی، را این‌طور تعریف کرده‌اند که سیاهی عبارت از رنگی است که جامع و قابض چشم است، و جمع‌البصر معنایی عرضی است، حال آن که رنگ را شناختی لازم می‌آید که اجسام و اعراض اصلاً غیرمتصور باشند^{۶۵}».
۵. «البته حال وجود هم که به نزد ایشان [مشائیان] آشکارترین چیزهاست، بر تو معلوم گشت^{۶۶}»⁺
۶. «اگر فرض شود که تصور [= معرفت] اشیاء به سبب لوازم [یا صفات غیرذاتی] آنها صورت می‌گیرد، [گوییم] آن لوازم را نیز صفاتی است. پس این مسأله‌آفرین می‌شود، زیرا بنا بر این فرض، لازم می‌آید که در جهان وجودی هیچ امری شناخته نشود^{۶۷}».

سه حکم اول، که در بخش پیشین بحث شد، فقط نقطه‌ی 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

* یعنی جوهریت را با ذکر خواصی که در آن وجود ندارد تعریف کرده‌اند. بنابراین، امر سلبی دلالت بر حقیقت چیزی که به واسطه‌ی آن امر تعریف شود، نمی‌کند.

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

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

نظر 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 فرآیند می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و هیچ‌چیزی 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 ادامه‌ی 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 دیگر، مادام که به کمک شیوه‌ی 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 بسیطه‌ی خصوصی، منحصر به فرد و غیر قابل اثبات به وسیله‌ی 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، و الاً شخص چگونه آن را بشناسد، حتی اگر بدان بربخورد؟ این مسأله را نخستین بار خود افلاطون مطرح کرد و از آن زمان تا کنون، 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 وضعیت 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 امر مطلوب کاملاً ناشناخته باشد، نمی‌تواند همان چیزی باشد که در طلب آنیم. همین‌طور 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 قسمت 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 حالت دوم باشد، این سؤال پیش می‌آید که چگونه است که ما به آنها به طور کامل معرفت حاصل می‌کنیم، زیرا نه تعریف ادراک حسی می‌تواند به ما بگوید که یک رنگ یا یک صورت یا شکل ساده چیست.

گرچه سهروردی در جهاهای 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 *a priori concept* 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 بازشناخت این که خطی کوتاه‌تر از خط دیگر است، بدون این که آن را اندازه بگیریم، به سبب حضور این مفاهیم فطری است؛ گرچه عمل بازشناسی با حواس ما آغاز می‌شود.

برای بیان اجمالی نظریه‌ی سهروردی درباره‌ی علم به توسط ادراک حسی، نکات زیر را می‌توان ذکر کرد: موجودات به عقیده‌ی سهروردی، یا بسیطند یا مرکب. اگر بسیط باشند، بدون خصیصه‌ی ممیزه هستند و بنابراین، نمی‌توانیم آنها را به واسطه‌ی «لوازم» آنها بشناسیم. ادراک حسی می‌تواند در باز نمودن بسیط از مرکب، و نیز تشخیص مرکب و تبدیل آن به عناصر اصلی، که بسیطند، سودمند افتد. علم به حقایق بسیط را نه می‌توان تعریف کرد و نه از طریق حواس، بدون کمک مفاهیم یا تصورات فطری، ادراک نمود.

۲ - علم به واسطه‌ی مفاهیم فطری

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

او در *حکمة‌الاشراق*^{۷۲}، ضمن ذکر چهار شیوه‌ی شناخت و جای‌گاه مفاهیم فطری در میان آنها، به بررسی این مفاهیم می‌پردازد. خلاصه‌ی بحث او بدین شرح است: بعضی از انواع علم یا فطری است یا غیرفطری. برای آن که کسی به چیزی علم پیدا کند، باید به چیزی که از قبل برای او معلوم بوده است اتکا کند و این فرآیند می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد؛ امری که به عقیده‌ی سهروردی محال است. بنابراین، کسب دانش، لااقل به طور ناقص، مستلزم داشتن علمی قبل از آنچه شخص در پی دانستن آن است، می‌باشد و این علم فقط می‌تواند فطری باشد. سهروردی می‌گوید:

دانش انسانی یا فطری است یا غیرفطری. هرگاه در بازشناختن امر 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 باشند. بنابراین، نتیجه‌گیری به‌جایی است که بگوییم 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 درباره‌ی نارسایی‌های 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، بل که 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 به‌اصطلاح ذاتی، و تعریف کردن همه‌ی این‌ها غیرممکن است. سهروردی این مسأله را ناشی از علت زیر می‌داند:

همه‌ی تعریفات، به ناچار 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 وظیفه‌ی حواس می‌شود»^{۷۵}.

سهروردی می‌گوید ادراک حسی می‌تواند حقایق بسیط را از مرکب متمایز کند. اما حواس ما، علی‌رغم این توانایی، نمی‌توانند از مسأله‌ای که تعریف با آن روبه‌رو 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 بازمی‌شناسیم؟ این‌جاست که باید اصلی بدیهی باشد تا با توجه به آن، چیز بسیطی را بتوان شناخت. و الاً دوباره‌ی مشکل شناختن چیزی را به کمک چیزی دیگر، همین‌طور تا بی‌نهایت خواهیم داشت. سهروردی در این باره می‌گوید:

هیچ چیزی ظاهرتر از آنچه می‌توان حس کرد وجود ندارد... زیرا همه‌ی دانش‌های ما از محسوسات

گرفته شده است. بنابراین، همه‌ی محسوسات جزء فطریاتند و اصلاً تعریفی ندارند^{۷۶}.

سرانجام، مفاهیم فطری است که به عقیده‌ی سهروردی، برای پیوند دادن دو شیوه‌ی دیگر معرفت‌شناسی سهروردی لازم است. وجود مفاهیم فطری، حلقه‌ی لازم را میان سهروردی درباره‌ی علم به توسط تعریف و ادراک حسی به دست می‌دهد تا او بتواند نظریه‌ی 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 از حوزه‌ها سودمندند، یقین نهائماً از راه اشراق به دست می‌آید و آن معرفتی است که بدون واسطه و میانجی حاصل می‌شود. در سرآغاز *حکمة الاشراق*، سهروردی دیدگاهش را نسبت به نظریه‌ی «علم حضوری»، به شرح زیر خلاصه کرده است:

همان‌طور 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 این‌گونه 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 بازیچه‌ی 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 اشراقی 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، فی‌نفسه، 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 نظریه‌ی علم حضوری.

ب - علم حضوری

اصل اساسی که معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی بر آن استوار است، این است که «نفس» قادر است پاره‌ای چیزها را مستقیماً و بدون میانجی درست، به واسطه‌ی 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 معرفت‌النفس 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 هسته‌ی معرفت‌شناسی اشراقی وی را تشکیل می‌دهد و می‌توان آن را بدین شکل بیان کرد: شیوه‌ی خاصی برای شناخت وجود دارد که علم را به طور مستقیم و بلاواسطه حاصل می‌کند این از ره‌گذر کار از تمایز میان شناسنده و شناخته فراتر می‌رود. این شیوه‌ی شناخت، که به علم حضوری معروف شده است، همان‌طور که نشان خواهیم داد، تنها توضیح قابل قبول ما درباره‌ی این که چگونه نفس می‌تواند خود را بشناسد، به دست می‌دهد.

بحث‌های سهروردی در تأیید این ادعا که نفس می‌تواند خود را فقط به واسطه‌ی 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 آن که در دیگر آثار شیخ، مخصوصاً در کتاب‌های چهارگانه‌اش*، 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 مستقیماً مربوط به مسأله‌ی وجود و هستی، و نه یک مسأله‌ی انتزاعی معرفت‌شناختی. به علاوه، از بحث سهروردی برمی‌آید که [حصول] یقین بستگی دارد به طبیعت مستقیم رابطه‌ی 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 تجربه‌ی شناسنده از شناخته، به نظر سهروردی، با دیگر سنت‌های مربوط به کسب معرفت تفاوت دارد. به بیانی هستی‌شناختی، هرچه مقامات شناسنده بالاتر باشد، تجربه‌ی او قوی‌تر و مستقیم‌تر خواهد بود. این نکته در بخش بعدی، با تفصیل بیشتری توضیح داده خواهد شد.

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

۱ - بحث از منظر تقسیم ثنابی من / او[†]

سهروردی نخستین بحث خود را این‌طور شروع می‌کند: «من فلان چیز را می‌شناسم. آیا خود را نیز می‌شناسم؟» اگر می‌شناسم، چگونه شد که خود را شناختم؟ یا خود را مستقیماً می‌شناختم یا به توسط چیزی دیگر. اگر خود را به واسطه‌ی میانجی می‌شناسم، پس مسأله‌ی زیر پیش می‌آید:

موجودی که قائم به ذات خود و مدرک ذات خود است، ذات خود را از طریق مثال آن ذات ادراک نمی‌کند. زیرا اگر دانش وی به ذاتش، به سبب حصول مثال representation [یا صورت] ذاتش در ذاتش بود، با توجه به این که مثال «آنائیت I-ness» عین «آنائیت» نیست، پس مثال آنائیت نسبت به

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

[†] I / It dichotomy

انائیت «او» (هو) باشد* . در این صورت، امر ادراک شد (مدرک) همان مثال است [نه ذات مدرک]. پس لازم می‌آید که ادراک مثال انائیت (=من) دقیقاً همان ادراک «او» بود و ادراک ذات «من» دقیقاً ادراک غیر ذات «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 ذات موجود]، هر دو «او»⁺ هستند^{۷۹}.

بنا بر 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، بل که دیدن الف از طریق ب است. سهروردی در بحث خود، قائل به حصول علم به جهان خارج، به واسطه‌ی مثال هست. در اینجا «مثال» تا حدی شباهت دارد به مفاهیم یا «تأثرات impressions» در فلسفه‌ی هیوم. به هر حال، علم به ذات، که از هر طریق جز خود ذات به دست آید، علم به ذات نیست، بل که علم به چیزی است سوای ذات. سهروردی در ادامه‌ی بحث خود می‌گوید اگر قرار است من الف را به توسط ب بشناسم، پس به یک معنا، شناخت خود را از الف، با ب هم‌راز قرار می‌دهد 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، بل که به نظر می‌رسد «من» موضوع [یا معلوم] علم خود است. به نظر می‌رسد چنین باشد که در جمله‌ی «من خود را می‌شناسم»، داند (= مدرک)، که «من» هست، و دانسته (= مدرک)، که «خود» هست، و رابطه‌ی میان آن‌ها، یک چیز واحد و یکسان است. اگر چنین نمی‌بود، پس باید «من»ی در مقابل «او» که همان «خود» [در جمله‌ی 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 این که چگونه سهروردی به این نتیجه می‌رسد، به شرح زیر است: اگر «من»، مستقیماً و بی‌میانجی، «او» را نمی‌شناخت، پس «او» باید با جنبه‌ی بیرونی بخشیدن یا عینیت دادن objectify به خود، که «او» خوانده می‌شود، «خود» را بشناسد. از یک طرف، «من» و «او» یکی هستند، چون «او»

* از آن‌جا که مثال یک شیء غیر از خود شیء است، ادراک مثال برابر با ادراک ذات آن شیء نیست. در واقع، در اینجا «من»، «او» را ادراک می‌کند، نه «من» را. چون نسبت ذات شیء به مثال آن، نسبت «من» به «او» است.

⁺ یعنی هم به شیء خارجی، هم به مثال آن، با ضمیر «او» اشاره می‌شود.

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 رابطه‌ی شناسنده / شناخته [یا عالم و معلوم] قرار دارند. اما آن‌ها یکی هستند، چون «او» جانشینی از برای «خود» است که در جمله‌ی «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 یکسانند و این همان امر محالی است که سهروردی آن را در نخستین بحث خود نشان می‌دهد.

به منظور تلخیص آرای سهروردی بر پایه‌ی نخستین بحث وی، می‌توانیم آن بحث را در سه مقوله‌ی زیر طبقه‌بندی کنیم:

الف - معرفت‌شناختی؛

ب - منطقی؛

ج - معناشناختی.

الف - معرفت‌شناختی. 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 فلسفه‌ی اسلامی، بر این عقیده است که در عالم هستی، یک قلمرو «من» (انائیت) و «اوبی» وجود دارد^{۸۲}. انائیت 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 حالی که نباید چیزی غیر از «من» باشد. به عقیده‌ی 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 نماینده‌ی «من» نیست،

بل که «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 می‌گویم «من او را می‌شناسم». معذک، 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 عقیده‌ی سهروردی، اگر «من» به توسط مثال خود شناخته می‌شود، پس جمله‌ی «من خود(م) را می‌شناسم»، یعنی «من خود(م) را نمی‌شناسم»، که این تناقض‌آمیز، و لذا محال است. چون من خودم را می‌شناسم.

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

در این نمونه‌ی بارز [از رابطه‌ی] حضور - علم، معنای علم کاملاً هم‌ارز معنای عین وجود ذات می‌شود، به قسمی که در قلمرو اقلیم انانیت، دانستن وجود داشتن است و وجود داشتن دانستن است.^{۸۲}

سومین ویژگی در خور 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 نظریه‌ی علم را 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 شیوه‌ی پیش‌شناختی * علم

سهروردی در تأیید این نظریه 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 *reductio ad absurdum* 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 بدان‌گونه 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. معذک، اگر چنین چیزی را بگویم، پس لازم می‌آید که اولاً شخص الف را بشناسد، و ثانیاً بداند که ب مثالی از الف است. چگونه می‌توانم خود را از طریق چیزی غیر از خودم بشناسم، حال آن که خود را از قبل نمی‌شناسم؟ این بحث اصلاً باز می‌گردد به افلاطون، که می‌گفت به هنگام جست‌وجوی حقیقت، ما اساساً باید حقیقت را بدانیم. و الا حتی اگر هم آن را بیابیم، چگونه آن را بازخواهیم شناخت؟ سهروردی همین مفهوم را با تأکید بسیار زیادی بر شیوه‌ی پیش‌شناختی علم به کار می‌برد. بنابراین، چنانچه الف باید خود را به توسط ب بشناسد، داشتن علم قبلی به الف لازم است. وگرنه هرچه در اندیشه متصور شده، ممکن است مثالی از الف باشد [و نه علمی واقعی از آن].

استدلال دوم سهروردی در مورد وجود علم پیش‌شناختی، بدین شرح است: اگر الف خود را به توسط مثال خود، یعنی ب، بشناسد، پس این سؤال پیش می‌آید که چگونه می‌داند که ب مثال [یا نماینده‌ی] آن [الف] است؟ چنانچه الف خود را مستقیماً نشناسد، در آن صورت باید از طریق ج خود را شناخته باشد و این فرآیند تا بی‌نهایت ادامه یابد. به عبارت دیگر، الف مستقیماً خود را می‌شناسد، و الا زنجیره‌ی بی‌انتهایی از مثال‌ها خواهیم داشت که هر یک به توسط دیگری شناخته شود. این، به عقیده‌ی سهروردی، غیرممکن است. وی از این بحث نتیجه می‌گیرد که الف خود را به طور مستقیم و بدون میانجی یا مثال می‌شناسد. سهروردی به ذکر این نکته توجه دارد که فرآیند مذکور فقط در مورد علم ذات به خود [ذات] صادق است و نه در مورد اشیای جهان خارج.

۲ - بحث از منظر صفات

در پایان، سهروردی بحثی را بر پایه‌ی تقدم ماهیت بر عرض مطرح می‌کند. علی‌رغم این که 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 عرض 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 خلف تکیه می‌کند، بدین‌ترتیب که فرض می‌کند ما خود را به توسط مثال «نفس» می‌شناسیم. او در این مورد می‌گوید:

در واقع موجودی که قائم به ذات و ادراک‌کننده‌ی خود است، خود را به توسط صورت یا مثال* خود در خود نمی‌شناسد. اگر [آن موجود] خود را به توسط مثال خود ادراک کند، با توجه به این که مثال انائیت عین انائیت نیست، پس مثال انائیت نسبت به انائیت، «هو» باشد. در این صورت لازم می‌آید

* مثال: نمایش، تصویر، صورت ذهنی

که ادراک انائیت به عینه، عبارت باشد از ادراک چیزی که اوئیت یا هوهو است*، و در نتیجه لازم آید که ادراک انائیت ذات به توسط خود او، درست مانند ادراک غیر ذات خود باشد، و این امری محال است. به علاوه، هر گاه علم نفس به ذات خود سبب محصول مثال باشد، اگر نداند که این مثال، مثال ذات وی بود، لازم می‌آید که خود را درنیافته باشد و اگر بداند که این مثال، مثال ذات وی است، لازم آید که دریافته باشد، ولی نه به سبب مثال خود⁺. 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 این که 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 بازمودی از آن است؟ نماینده‌های ذات، که در این‌جا عبارت از صفاتند، در بازشناسی ذات تنها و تنها در صورتی سودمندند که آن صفات حقیقتاً نماینده‌ی 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، همان‌گونه که در نخستین دو استدلال اول بحث شد، تلویحاً می‌رساند که «ذات» خود را به توسط خود می‌شناسد.

در دومین بخش این استدلال، سهروردی می‌گوید که موجود خود را به طور مستقیم یا به طور غیرمستقیم 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 بگویم الف نمی‌تواند ب را بشناسد، مگر به توسط مثال آن، ج، و این فرآیند 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 سلسله‌ی ممکن‌الوجودهایی می‌انجامد که بنا به استدلال وی، غیرممکن است، زیرا هر چیز را پایدانی است. در ثانی، ما خود را می‌شناسیم، در حالی که بحث مذکور نشان می‌دهد که ما نمی‌توانیم نسبت به خودمان شناسایی 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 می‌بود؟ سهروردی به این نکته پاسخی نمی‌دهد، زیرا علم ما به خود 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.

* 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.

⁺ 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.

ایراد مذکور در بالا، به عقیده‌ی من، نقضی در فلسفه‌ی سهروردی است. تردید نیست که ذات خود را می‌شناسد. معذک، 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 رابطه‌ی من با سردردم متیقن و مستقیم است. اما تصور من از سردردم و مختصات آن، گرچه برای من محرز است، نباید با طبیعت واقعی آن سردردی که ممکن است هرگز برای من شناخته نشود، اشتباه گرفته شود. من تصوری از «ذات» خود دارم. اما چگونه بدانم که این خود واقعی من است، یا علم من به آن با خود واقعی من مطابقت دارد؟ سهروردی به سؤال مذکور این‌طور پاسخ می‌دهد که شیوه‌ی شناختی که از طریق آن، ذات خود را می‌شناسد، چنان است که مناسب تحلیل‌های منطقی - معناشناختی نیست. لذا، این تمثیل مناسبی نیست که رابطه‌ی 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.

مسأله‌ی 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» (noumena and phenomena) می‌رود. او می‌گوید:

اما برجسته‌ترین مشخصه‌ی علم حضوری این است که حقیقت بی‌واسطه و عینی شیء، آن‌گونه که هست، شناخته و معلوم می‌شود.^{۸۶}

۴ - نتیجه‌گیری

پس از آن که سهروردی در سه بحث آخر نشان داد که ذات با هیچ‌چیز، 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:

تو از ذات خود و از ادراک ذات خود غایب 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 نیاز داری که ظاهر بالذات و غیر غایب از ذات است. ادراک ذات به توسط خود ذات، باید به سبب خود ذات باشد و نمی‌تواند غایب از آن باشد، همان‌گونه که اعضای بدن از قبیل دل، کبد، و دماغ، و همه‌ی برزخ‌ها و هیأت‌های ظلمانی و نوری، جزو ادراک تو از ذات تو نیستند. ادراک‌کننده‌ی ذات تو نه عضوی و نه امری برزخی [و مادی] است، و چنانچه از آن غایب نباشی، ادراک تو از ذات مستمر و زائل‌نشدنی خواهد بود.^{۸۷}

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

نتیجه‌گیری دوم این که هر آنچه به واسطه‌ی 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 غیر قابل تغییر می‌باشد. اقامه‌ی دلیل بر وجود «نفس»، وظیفه‌ی فلسفه‌ی بحثی یا استدلالی است. سهروردی در مقام فیلسوفی متبحر، وظیفه‌ی اثبات وجود نفس مستقلی را انجام می‌دهد که به هر حال، صفات متعددی دارد که ملازم آن هستند. این لوازم، اجزای اصلی خود انسانی (یا نفس) را تشکیل می‌دهند که وجودشان آشکارتر از آن است که دلایلی 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 مابعدالطبیعی که امیال جسمانی بر آن افزوده شده است. به منظور نشان دادن این تمایز بسیار مهم، سهروردی تحلیل فلسفی بیش‌تری را لازم می‌داند تا بدین‌وسیله 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 فلسفه‌ی 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 جدایی نفس و صفاتش فراتر رود. در این مرحله، سهروردی این‌گونه استدلال می‌کند که برای آن که نفس بتواند خود را ظاهر سازد، صفاتی که «حجاب» نفسند باید از بین بروند. برای این منظور، سهروردی زهد و ریاضت را تجویز می‌کند و در ادامه، نوع و ماهیت این اعمال را، بدان‌گونه 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 رابطه‌ی آن نسبت به صفاتش مانند رابطه‌ی اعراض نسبت به ماهیت است، تدریجاً «انائیت» خود را ظاهر می‌کند. این فرآیند باید ادامه یابد تا نابودی صفات نفس به حد کافی برسد و وقتی پایان پذیرفت، نفس، بدون آن که خود حجاب خود شود، در تمامیت خود باقی خواهد ماند.

وقتی تو در خود تفحص کنی، درخواهی یافت که آنچه تو به واسطه‌ی آن تویی، چیزی نیست جز آنچه که مدرک ذات خود بود - و آن انائیت 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، امکان ظهور دادن به آن مطرح است، می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. تشخیص این که 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 امحاء صفات و نهادن نفس در شکل خاص 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، هیچ‌چیز بدیهی‌تری در وجود نمی‌آید، نور است.

۶. نفس نور است. (نتیجه‌ی ۴ و ۵)

۷. موجودات وقتی در حضور مطلق نور قرار گیرند، شناخته می‌شوند.

۸. موجودات به واسطه‌ی حضور نفس شناخته می‌شوند. (نتیجه‌ی ۶ و ۷)

با عنایت به طرح معرفت‌شناختی فوق است که فلسفه و ریاضت جای‌گاه خود را درمی‌یابند و فی‌الواقع می‌توانند در قالب آن سنتی از علم و حکمت، که بین فلسفه‌ی 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 شناسایی در برابر ماهیت خود. وی یادآور می‌شود که این ماهیت، که به عقیده‌ی او با نفس، نور، و علم یکی است، چنان است که به سبب حضور خود فاصله‌ی میان ادراک‌کننده و ادراک‌شده را پر می‌کند.

از آنجا که همه‌ی موجودات، نهایتاً از نور ساخته شده و چون نامعقول است که بگوییم برای یافتن نور به نور دیگری نیاز هست، برای آن که رابطه‌ی 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 فلسفه‌ی سهروردی یک چیز هستند، علم نیز هست.

بنابراین، [اصل] دانستن وجود داشتن، و وجود داشتن دانستن است، و درون‌مایه‌ی معرفت‌شناختی اصلی سهروردی و یکی از خدمات مهم او به فلسفه‌ی 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 نکته‌ی مسأله‌داری را که از نظریه‌ی علم حضوری او برمی‌آید، بحث کنم. سهروردی می‌گوید بعد از آن که در فلسفه‌ی مشائی تبحر کامل یافت، متوجه نارسایی‌های چنین روش‌شناسی فلسفی گردید. او سپس با افزودن و کاستن بعضی از مباحث، پاره‌ای از جنبه‌های فلسفه‌ی 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 واسطه‌ی ریاضت و سپردن طبیعت معنوی، حقیقت را [طی خلسه‌ای] مشاهده کرد. وی در جاهای متعدد یادآور می‌شود که طریقه‌ی ادراک معنوی، مستلزم ریاضت و تنسک است.

چیزی که در دعوی سهروردی اشکال دارد، این است که او از طریق مشاهده‌ی 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 صحبت بحثی فلسفی بر مشاهده‌ی روحانی، مسائل زیر را به دنبال دارد:

۱. تمام بحث‌های فلسفی باید درست باشد، چون در غیر این صورت مشاهده‌ی روحانی

سهروردی نباید موثق باشد.

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

همان‌طور که در بالا متذکر شدم، در مورد اول، پیدا کردن بحثی از بحث‌های سهروردی که نفع‌های فاحش داشته باشد، چندان دشوار نیست. این که 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 مشاهده‌ی روحانی او واقعی نبوده، یا این که صحت بحث‌ها یا استدلال‌های فلسفی لزوماً ربطی با مشاهدات عرفانی ندارد. چون سهروردی آرای خود را بر این مقدمه مبتنی کرده است که حقیقت بحث‌های فلسفی را می‌توان به توسط اشراق درک کرد، پس تفکیک صحت مباحث و مشاهده‌ی روحانی، تعدی به آن اصل اساسی خواهد بود که مکتب اشراق بر آن استوار شده است. سهروردی مسلماً قبول نخواهد کرد که تجربه‌ی 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، صرف‌نظر از مغالطه‌آمیز بودن آشکار آنها، طبق تشخیص قلبی وی امتحان شده و اعتبار آنها به اثبات رسیده باشد. بنابراین، ابطال استدلال‌های او هیچ اهمیتی ندارد، چون می‌داند که در نهایت احکامش صحیحند. این بحث آن‌قدرها ادامه نمی‌یابد و در واقع، مسأله‌ی حتمی اساسی‌تری را پیش می‌آورد. فلاسفه‌ی اشراقی‌مشرّب زیادی بوده‌اند که استدلال‌های یکدیگر را رد کرده‌اند. بگذارید تنها دو تن از بزرگ‌ترین استادان این مکتب، سهروردی و ملاصدرا را مورد مطالعه قرار دهیم.

ملاصدرا به تمام دلایل، مردی است با عقل فوق‌العاده و بینش ژرف که فراست فلسفی او با فراست سهروردی قابل قیاس است. ملاصدرا نه تنها با هستی‌شناسی سهروردی مخالفت می‌کند، بلکه در شرح خود بر حکمة‌الاشراق، بر پاره‌ای از استدلال‌های به‌خصوص سهروردی خرده گرفته است.

ممکن است کسی بگوید که ناهماهنگی آشکار میان ملاصدرا و سهروردی، فقط در حوزه‌ی 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 به‌درستی و اصالت مشاهدات روحانی خویش مستند نکرده بودند. ملاصدرا و سهروردی، هر دو ادعا می‌کنند که حقیقت را می‌دانند و هر دو مدعی‌اند 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 می‌دهد که آنها هر دو بر باطلند؛

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

۳. آنها هر دو بر حقند.

یک راه برای تعیین این که ادعای چه کسی درست است، به‌کارگیری 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 در خواهند یافت که در آثار ملاصدرا و سهروردی و مفسران‌شان، مغالطاتی وجود دارد.^{۹۱} مسأله‌ای که می‌خواهم بدان اشاره کنم، مسأله‌ی بسیار مهمی است. زیرا اگر صحت

بحث‌های فلسفی تابع درستی مشاهده‌ی روحانی است، پس فلسفه به صورت موضوعی شخصی، ذهنی، و نسبی در می‌آید و شما باید بپذیرید که سهروردی و ملاصدرا و حریفانشان، همه بر حقند، که این ممکن نیست، چون اینان همدیگر را نقض می‌کنند.

شما ممکن است اعتراض مرا با ذکر این استدلال پاسخ گوید که حقیقت بستگی دارد به حالت روحانی شخص، و در حالی که فقط مطلق می‌تواند حقیقت مطلق را به طور مطلق بشناسد، علم به همه‌ی موجودات دیگر نسبی است. بنابراین، تفاوت‌های موجود میان ملاصدرا و سهروردی، سطحی است و نهایتاً آنان با هم موافقت دارند، هرچند 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، نمونه‌ی زیر را از نظر می‌گذرانیم. فرض کنید سهروردی مدعی است که استدلال زیر درست است و ملاصدرا می‌گوید باطل است.

۱. همه‌ی انسان‌ها فانی هستند؛

۲. سقراط انسان است (الف)؛*

۳. سقراط فانی است.

فرض کنیم سهروردی و ملاصدرا، هر دو حقیقت را به واقع تجربه کرده‌اند، پس لزوماً باید با الف موافق باشند، زیرا نتیجه‌ی استدلال فوق صحیح است و نظر فلسفی آنان مستند به اصالت مشاهده‌ی 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. معذک، در مواردی از قبیل الف، استدلالی روشن و ساده داریم که آشکارا یا درست است یا باطل. این مورد مسأله‌ای است خاص آن‌هایی که تحلیلی فلسفی را بر اساس مشاهده‌ی 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، درجه‌ی وضوح است. لاهیجی مسأله‌ی 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 رسیده‌ی علم تناقض 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 نتیجه‌ی واحدی 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.

* «الف»، نماینده‌ی قضیه‌ی مقدماتی در این استدلال منطقی است.

پاسخ لاهیجی روشن است. وی معتقد است که اگر نتیجه‌ی 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 داوری‌های 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 طریقه‌ی نظر*، خواهد بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن، ادعای تصوف، عوام‌فریبی، و شیادی باشد^{۹۵}.

در تشریح بیشتر تفاوت میان احکام فلسفه‌ی عقل‌گرایانه و حکمت، لاهیجی تمایزی بین معرفت به اصول علمی در مقابل امور مابعدالطبیعی قائل می‌شود^{۹۶}. در حالی که اصول علمی تن به تحقیقات فلسفی می‌دهند، حکمت اشراقی چنین نیست.

خلاصه‌ی کلام، در دل مکتب اشراق، مسأله‌ای اساسی وجود دارد که بروز آن وقتی است که سهروردی اثبات صحت 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 حقیقت باشد. بنابراین، سهروردی باید میان حقیقت علمی و حقیقت فلسفی تفاوت قائل شود. او سپس باید این دو را در مقوله‌ی دیگری که از طریق تجربه‌ی 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 مقوله‌ی دیگر داشته باشد. سهروردی باید انضباط فلسفی و مخصوصاً مهارت در فلسفه‌ی 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 بداند و نه چیز دیگری به شمار آورد. اما اشتباه بسیار زیان‌باری خواهد بود که بگوید اعتبار همه‌ی احکام فلسفی، خصوصاً آن‌ها که در *حکمه‌الاشراق* است، نشأت گرفته از تجربه‌ی عرفانی او بوده است. زیرا پاره‌ای از آن احکام و بحث‌ها را حتی مفسران سترگ سهروردی، از قبیل ملاصدرا، لاهیجی، و سبزواری، به‌وضوح مغالطه‌آمیز شمرده‌اند. صرف‌نظر از این ایراد، بحث‌های فلسفی و داستان‌های عرفانی سهروردی مهمند و ارزش خاص خود را دارند. در حوزه‌ی فلسفه، آثار او را باید شرح‌های استادانه‌ای بر فلسفه‌ی ابن‌سینا به حساب آورد، با قید این نکته که تفاوت‌های عمده‌ی آن‌ها در زمینه‌ی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است.

یادداشت‌ها

۱. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۴۲۲/۳

۲. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۱۱۷/۲

۳. همان‌جا، ۱۱۹

۴. همان‌جا، ۱۱۳

۵. همان‌جا، ۱۲۱

* یعنی بدون بهره‌گیری از اهل نظر در طریق کسب کمال.

۶. همان‌جا، ۱۰۸
۷. از نظر سهروردی، غاسق آن است که آرزوی بازگشت به نور حقیقی را دارد.
۸. به عقیده‌ی سهروردی، هیأت ظلمانیه، به مقولات عرض تعلق دارد.
۹. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۱۳۲/۲
۱۰. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی این قسمت‌ها، نک. همان‌جا، ۱۸۷
۱۱. همان‌جا، ۲۲۳
۱۲. همان‌جا
۱۳. همان‌جا، ۱۴۴
۱۴. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی فرشته‌شناسی زرتشتی و مزدایی و اسلام، نک. هانری کربن، «روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان»، *مجله‌ی انجمن ایران‌شناسی*، ش ۳ (۱۹۴۶)، ص ۳۴ به بعد.
۱۵. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۷۰/۱
۱۶. H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton: Princeton Press, 1969), 55
۱۷. R. Evans, "Henry Corbin and Suhrawardi's Angelology", *Hamdard Islamicus* 11, No1 (nd) 12-20
۱۸. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۲۱۱/۳
۱۹. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۱۱/۳
۲۰. همان‌جا، ۲۱۱
۲۱. همان‌جا، ۲۱۲
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 درباره‌ی تخیل:
- Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*, trans. Ruth Horine (Ipswich: Golgonooza Press, 1976)
۲۹. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۱۸۴-۱۸۳/۲
۳۰. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۴-۳/۱
۳۱. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۱۹۱/۳
۳۲. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۲۵۵-۲۵۴/۲

۳۳. همان‌جا، ۲۵۴

۳۴. برای اطلاع بیشتر در این باره، نک. همان‌جا، ص ۲۵۲-۲۵۴ و پانویس ص ۲۴۲

۳۵. همان‌جا، ۲۴۲

۳۶. گروهی از طرفداران نظریه‌ی حکمت خالده بر این عقیده‌اند که عالم خیالی منبعی است که صور و اشکال هنر اسلامی نیز از آن سرچشمه می‌گیرد. از جمله‌ی این گروه، افراد زیر را می‌توان نام برد: سید حسین نثر، ف. شوان F. Schuon، و ت. بورکهارت T. Burckhart. نیز برای اطلاع بیشتر درباره‌ی عالم مثل، نک. غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی (تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۴ش)؛ و:

D. Shaygan, "Henry Corbin: The Spiritual Topography of Iranian Islam", *Iran Namch X*, no2 (Spring 1992), 280-296

۳۷. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ۱۳۳۲/۲-۱۳۳۴

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، به‌ویژه در Meno و Symposiom آمده، این است که «چیزی» به صورت‌های مختلف تعریف می‌شود تا شخص به تعریفی بدیهی که وسیله‌ی شناخت مثل نیز هست، دست یابد. روش سقراطی مرتبط است به معرفت‌شناسی افلاطونی و نظریه‌ی «تذکار» Theory of recollectoin، که در قلب آن جای دارد.

Aristotle, *Posterior Analytics* (New York: Random House, 1941), 160

۴۴. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ۲۰/۲

۴۵. همان‌جا، ۲۶-۲۹ (کذا*)

۴۶. سهروردی، مجموعه‌ی 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.

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

۴۹. همان‌جا، ۱۴

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

۵۱. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ۲/۳

۵۲. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ۱۹۹/۱

۵۳. سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات، ۲/۳

۵۴. همان‌جا، ۸۵

۵۵. Aristotle, *Posterior Analytics*, 15

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

۵۷. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۲۱/۲

۵۸. همان‌جا، بخش ۱۴/۹

۵۹. قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة‌الاشراق* (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ش)، ۴۵۴-۴۵۷

۶۰. همان‌جا، ۴۵۵

۶۱. سهروردی، *مجموعه‌ی 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 رابطه‌ی شناسنده و شناخته، نقض می‌شود. برای بحثی کامل، نک. ص ۶۹ - ۹۲ [از این کتاب].

۸۱. همان‌جا، ۷۷

۸۲. همان‌جا

۸۳. همان‌جا، ۱۵۵

۸۴. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۱۱۰/۲

۸۵. همان‌جا، ۱۱۱

۸۶. Hā,iri, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 155

۸۷. سهروردی، *مجموعه‌ی 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، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۱۷۰/۳-۱۹۱

۸۹. سهروردی، *مجموعه‌ی 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 فلاسفه‌ی 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 مشاهده‌ی [روحانی] کسی با نتیجه‌گیری‌های تحلیل منطقی همخوانی نداشته، در آن صورت انسان نباید هیچ‌کدام را تبلیغ کند. به‌ترین روال کار، به نظر لاهیجی، این است که حقیقت را تا آنجا دنبال کنیم که با مشاهده‌ی روحانی و نتیجه‌ی تحلیل فلسفی، همخوانی دارد.

۹۳. این بحث سهروردی، موجود یک حشو یا همان‌گویی tautology است. زیرا اگر مشاهده‌ی 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 بی‌طرف امکان اثبات بحث را نمی‌دهد.

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 می‌کنند.

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

۹۶. همان‌جا، ۱۶

۵ - تأثیر سهروردی بر فلسفه‌ی اسلامی

مکتب اشراقی سهروردی، نقطه‌ی عطفی در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی بود. زیرا مسیر و خصلت تفکر فلسفی را از رویکردی صرفاً عقل‌گرایانه، به رویکردی تغییر داد که زهد و ریاضت بخشی از الگوی معرفت‌شناختی آن به شمار می‌آمد. بیش‌تر مکاتب فلسفی که پس از سهروردی پیدا شد، به گونه‌ای متأثر از تعالیم او بودند. بعضی از آن مکاتب، مانند جنبش شیخیه، که با بعضی از رگه‌های تفکر اشراقی موافق بود، مخالف مکاتب دیگر بود.

مکتب اشراق، نه‌تنها وسیله‌ی آشتی دادن دو سنت تصوف و فلسفه‌ی 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 می‌انجامد.

بحث زیر، چگونگی انتشار اندیشه‌های سهروردی را به نقاط مختلف جهان اسلام و اشکالی را که مکتب اشراق نقشی در توسعه‌ی 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 شبه‌قاره‌ی 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 جغرافیایی زیر انتشار یافت

الف - ایران بزرگ

ب - شبه‌قاره‌ی 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 این‌چنین 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 جست‌وجو 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 پای‌بندی به علم حضوری، که در اسلام جای بسیار مهمی دارد، تأکید زیادی می‌کند. مکتب اشراق سهروردی بحث فلسفی و انجام ریاضت را توأمأً، شرایط لازم برای دستیابی به حقیقت می‌داند.

اتفاقی نیست که فلسفه‌ی 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 آرای وی کمک کرد. مهم‌ترین کار شرح شهرزوری (۱۲۸۱/۶۸۰) بر *حکمة الاشراق و تلویحات* بود. نیز تفاسیر استادانی چون ابن‌کموئه (۱۲۶۹/۶۶۷)، علامه حلی (۶۹۳)، قطب‌الدین شیرازی، اثیرالدین ابهری^۲، نصیرالدین طوسی، و بالأخره ملاصدرا، در نشر اندیشه‌های سهروردی مؤثر بودند. ابهری و طوسی، به نوشته‌های مشائی‌مشرّب خود شهرت دارند، ولی با این‌همه سخت تحت تأثیر سهروردی بودند. مثلاً ابهری در کتابش، *کشف الحقایق فی تحریر الدقایق*، که نماینده‌ی کاملی از تعالیم سهروردی است، شماری از مسائل فلسفی را از دیدگاهی اشراقی بحث می‌کند. پس از دوره‌ی صفوی، چهره‌هایی چون سید حیدر آملی و ابن‌ابی‌جمهور 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. سید حسین نصر می‌نویسد: «تا اوایل سده‌ی هشتم / چهاردهم، مکتب اشراق به طور قطع، در ایران پای استوار کرده بود و از آن به بعد هم جزء مهمی از حیات فکری نه‌تنها ایرانیان، بل‌که سرزمین‌های شرقی قلمرو اسلام، که فرهنگ اسلامی - ایرانی در آن غلبه داشت، باقی ماند»^۳.

جنبش سیاسی نیرومند صفویان و علاقه‌ی زیاد سلاطین این سلسله به رونق زندگی فکری و عرفانی ایران، حکمت اشراقی را در آنچه به «مکتب اصفهان» شهرت یافت، به اوج خود رساند. پیش از شروع بحثی درباره‌ی مکتب اصفهان، می‌خواهم نگاهی اجمالی به آن فلاسفه‌ی اشراقی بیان‌دازم 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 منظورهای عملی، متعلق به مکتب اصفهان محسوب می‌شوند، صدرالدین دشتکی و پسرش، غیاث‌الدین منصور دشتکی هستند. منصور مقدار زیادی درباره‌ی مشائیان نوشت. از جمله‌ی آثارش، شرح او بر *اشارات* و رساله‌ای در اخلاق است. اما شرح او بر *هیاکل‌النور* سهروردی است که حد نفوذ سهروردی را حتی بر بعضی فیلسوفان مشائی نشان می‌دهد. آثار وی، معرف کاملی از فلسفه‌ی اشراقی است و مخصوصاً بر ملاصدرا، که غالباً منصور را با او اشتباه می‌گرفتند، تأثیر گذارد. به یک معنا، منصور نماینده‌ی تلاشی موفقیت‌آمیز برای آشتی دادن فلسفه‌ی مشائی ابن‌سینا و سنت اشراقی بود.

شماری دیگر از اندیش‌مندان این دوره، نه تنها تعبیری اشراقی از فلسفه‌ی ابن‌سینا ارائه کردند، بل که به عرفان ابن‌عربی، که به واسطه‌ی آثار شاگردش صدرالدین قونوی، به ایرانیان معرفی شد، توجه کردند. در میان این شخصیت‌ها، می‌توان ابن‌ترکه‌ی اصفه‌ای (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 دانش‌پژنانش، مخصوصاً سید حیدر آملی، تأثیر گذارد. آملی اسلام شیعی را با عنایت به مصنفاً ابن‌سینا، ابن‌عربی، و ابن‌سینا تفسیر کرد و هم‌نهاد با ترکیبی فلسفی خلق کرد. اثر مهم آملی، *جامع/الاسرار*، نمونه‌ای از نوع تأویل است که مورد عمل حکمای اشراقی است.

در کنار ابن‌ابی‌جمهور فوق‌الذکر، رجب برسی، که *مشارق/الأنوار* را نوشت، در میان دیگر چهره‌های این سنت فکری، برجستگی دارد. او نیز تلاش کرد هم‌نهادی از تعالیم عرفانی ابن‌عربی، آثار مشائیان، و تفکر شیعی بپردازد.

درباره‌ی کوشش به قصد عرضی الگوی فلسفی یکپارچه و منسجمی به همیت شخصیت‌های مهم این دوره، سید حسین 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 سید حیدر آملی و مخصوصاً ابن‌ابی‌جمهور، راه را برای ادغام حکمت اشراقی در دیدگاه تشیع آماده کردند.^۲

فعالیت‌های فلسفی به طور عالم، 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، میر محمد باقر داماد حسینی استرآبادی، معروف به «میرداماد»، و غالباً موسوم به «معلم ثالث»، یکی از برجسته‌ترین چهره‌های عصر خود بود. میرداماد تلاش می‌کرد تا فلسفه‌ی ابن‌سینا و سهروردی را احیا کند و آن‌ها را آشتی دهد. او برای نیرو بخشیدن به فعالیت‌های فلسفی در موضعی استثنایی قرار داشت. زیرا هم مورد احترام زیاد فقها بود، هم دربار، که او را از فقیهان قشری که به وی اتهام بدعت می‌زدند، محفوظ نگه می‌داشت. «می‌توان او را شارح اشراقی مشرب فلسفه‌ی مابعدالطبیعی ابن‌سینا در عالم روحانی تشیع به شمار آورد».^۵

ضمن این که میرداماد از فلسفه‌ی عقل‌گرایانه‌ی مشائیان دفاع می‌کرد، تمایزی بین عقل‌گرایی و اشراق قائل بود. در حالی که سهروردی میان فلسفه‌ی شرقی و غربی فرق می‌گذاشت، میرداماد بین یمانی، یعنی فلسفه‌ی اشراقی، و یونانی، یعنی فلسفه‌ی بحثی یونانیان، قائل به تفاوت بود.^۶ از طرفی، یمانی که شرقی است، معرف فلسفه‌ی اشراقی است و یونانی، نماینده‌ی فلسفه‌ی استدلالی است.

میرداماد درباره‌ی شماری موضوعات مهم فلسفی، به‌خصوص اصالت ماهیت، اظهار نظر کرده است. نکته‌ی اصلی فلسفه‌ی وی، رابطه میان حدوث (آفرینش) و عدم (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 عقیده‌ی 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 آرای وی را تفسیر می‌کند که نظریه‌ی «حدوث ذاتی» او را تأیید کند. گروهی از شارحان معاصر^۸، بر این عقیده‌اند که پاره‌ای از شرح‌های میرداماد بر ابن‌سینا، از دیدگاهی اشراقی است و لذا، تماماً صحیح نیست.

میرداماد بخش عمده‌ای از *قبسات* را به بحثی درباره‌ی اصالت ماهیت اختصاص داده است. بحث پیچیده‌ی 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 کال 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 وجود خالص و بدون هیچ ماهیتی ساخته شده باشد. سهم بی‌نظیر میرداماد در فلسفه‌ی اسلامی، وارد کردن مفهوم زمان در ارتباط با تقدم اصالت ماهیت بر وجود است که شاید مهم‌ترین و غامض‌ترین قسمت فلسفه‌ی میرداماد باشد.^۹

در میان پنجاه اثر میرداماد، که به احیای فلسفه‌ی ابن‌سینا و سهروردی از دیدگاهی اشراقی اختصاص یافته، کتب زیر را می‌توان نام برد: *قبسات*، *تقویم‌الایمان*، *الافاق‌المبین*، و *تقدیسات*. میرداماد شماری کتاب هم به فارسی نوشته که از آن جمله است: *جنوات*، *الصراط‌المستقیم*، و مجموعه‌ی آثار فارسی و عربی او با عنوان *مشارق‌الأنوار**.

علی‌رغم خدمت میرداماد به فلسفه‌ی اسلامی و عرفان شیعی در مقام مؤسس مکتب اصفهان، بزرگ‌ترین موفقیت او، تربیت شماری شاگرد بود که بعضی از آنها بر عرصه‌ی فکری غلبه یافتند و استاد خود را تحت‌الشعاع قرار دادند. در میان شاگردان میرداماد، که به واسطه‌ی تدریس و تألیفات خود نقش مهمی در تداوم حکمت اشراقی سهروردی ایفا کردند، می‌توان به نام داماد میرداماد، سید احمد علوی، نویسنده‌ی شرحی بر ابن‌سینا، قطب‌الدین اشکوری که کتابی در تاریخ فلسفه با عنوان *محبوب‌القلوب* 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 شمس‌ا گیلانی، که در باب مسأله‌ی خلقت و ازلیت در فلسفه‌ی میرداماد، به تفصیل مطلب نوشت و درباره‌ی ملاصدرا اظهار نظر کرد.

دومین چهره‌ی برجسته‌ی مکتب اصفهان و حکیم اشراقی، با شهرتی افسانه‌ای در ایران، شیخ بهاء‌الدین عاملی است که نفوذ او فراتر از دایره‌ی فلسفه می‌رود و دامنه‌ی آن به معماری، فقه، دستوربان عربی، و شعر کشیده می‌شود. عاملی، معروف به «شیخ بهایی»، 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 کتاب‌هایی که در حکمت نوشته چندان شهرتی ندارد، معذک، او سعی کرده روح حکمت را در

* *مشارق‌الأنوار*، دقیقاً نام مثنوی میرداماد است که در برابر *مخزن‌الأسرار* نظامی سروده است. (نک. صفا، *تاریخ ادبیات در ایران*، ۳۰۶/۵)، و نه عنوان مجموعه‌ی آثار فارسی و عربی او!

طرح‌های معماری خود منعکس کند. شعر صوفیانه‌ی او که به سبک مولانا سروده و در *طوطی‌نامه‌ی* او بازتاب یافته، شاید به‌ترین معرف آرای عرفانی او باشد.

بزرگ‌ترین توفیق شیخ بهایی این است که او علمایی چون ملا حسین فیض کاشانی، سید احمد علوی، و ملا محمد تقی مجلسی را تربیت کرد که تمامشان چهره‌های برجسته‌ی سنت اشراقی شدند. به همین دلیل و نیز به سبب ره‌آوردهای بی‌نظیرش در معماری است که وی شخصیتی تقریباً اسطوره‌ای پیدا کرده، تا جایی که معجزاتی به او نسبت داده شده است.

سومین چهره‌ی 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، *اصول‌الفصول* به آن‌ها اشاره می‌کند، فراوان حشر و نشر نمود. در کنار تفاسیرش بر کتبی دیگر از رشته‌های سنتی علوم اسلامی، *مقوله‌الحركة* و *رسالة‌صناعیه* او را می‌توان نام برد. میرفندرسکی، که خلاصه‌ای از حکمت را در شعری معروف به قصیده‌ی حکمیه عرضه کرده، سعی نموده «دانش تجربی» خویش را به شیوه‌ی دیگر اعضای مکتب اشراق، به کمک مقولات فلسفی ابن‌سینایی بیان کند. او نیز گروهی از دانش‌مندان خوب، از قبیل ملا رفیعا گیلانی و آقا حسین خوانساری را تربیت کرد. معروف‌ترین شاگردش، ملا رجب‌علی تبریزی، نویسنده‌ی *کلید بهشت* است.^{۱۰} شخصیت مهم دیگر در مکتب اصفهان، ملاحسین فیض کاشانی، به‌ترین شاگرد ملاصدرا است که بیش از ۱۲۰ کتاب نوشت. علاوه بر نوشتن کتاب‌هایی در علوم مختلف دینی، وی مطالب فراوانی درباره‌ی اثری چون *فتوحات مکیه* ابن‌عربی و *مثنوی* مولانا نوشت. آثار کاشانی نمایان‌گر عرفان شیعی در عالی‌ترین حد آن است. کار عمده‌ی او، *محجة لیبیضاء فی احیاء الاحیاء*، مبتنی بر *احیاء العلوم الدین غزالی* است. «در واقع کاری که ملاحسین کرده، این است که با دادن رنگ و بوی شیعی به اثر غزالی، بر مذاق شیعی امامیه، به احیای آن همت گمارد»^{۱۱}.

کاشانی یکپارچه‌سازی مکتب اشراق را به کمال خود رساند. او با استفاده از فلسفه‌ی عقل‌گرایانه‌ی ابن‌سینا 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 واسطه‌ی کار او در حوزه‌ی 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 *حدوث‌العالم*، و شرحی بر *هیاکل‌النور* سهروردی تألیف کرد. قاضی سعید قمی، که به ابن‌عربی سنت شیعی شهرت یافت، نوشته‌های خود را به نوعی تأویل اختصاص داد که هدفش شرح و بسط معنای رمزی قرآن و دیگر اعتقادات و آیین‌های اسلامی بود.

در اواخر عهد صفوی، دو حادثه رخ داد. نخست صوفیه، که آن زمان از آزادی نسبی بهره‌مند بودند، کم‌کم از طرف علمای ظاهری متهم به انحراف از شریعت اسلامی شدند و بنابراین، مورد ایداء و آزار قرار گرفتند. حادثه‌ی دوم، به ضعف گراییدن دولت مرکزی و نتیجتاً سلطه‌ی جوّ زاهدانه و دین‌مدارانه‌تر بود. معذک، علی‌رغم این دگرگونی، شماری حکیم در اواخر دوره‌ی صفویان پیدا شدند و اسباب انتقال از دوره‌ی صفویه به دوره‌ی قاجار را فراهم کردند.

نخستین چهره‌ی مهم اشراقی که به این دوره تعلق دارد، حسن لنبانی (سده‌ی ۱۹/۱۳) 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 سید حسن طالقانی، استفاده از متون اشراقی را در مدرسه آغاز کردند. مثلاً طالقانی، *فصوص‌الحکم* ابن‌عربی و *حکمة‌الاشراق* سهروردی را تدریس می‌کرد؛ ضمن این که تحت تأثیر ملاصدرا بود.

علی‌رغم شرایط 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 اندازه‌ی عصر صفوی، چهره‌های سرشناسی عرضه نکرد.

پیش از اظهار نظر درباره‌ی جای‌گاه مکتب اشراق در عصر قاجار، لازم است به دو دلیل، مقداری درباره‌ی ملاصدرا بگویم. یکی به سبب حد تأثیرپذیری او از سهروردی، و دیگر به لحاظ این که او در دوره‌ی صفوی و قاجار، میدان‌دار عرصه‌ی فلسفه بود. آثار برجای‌ماندنی 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 رابطه‌ی فکری بین این دو فیلسوف سترگ، سهروردی و ملاصدرا، روشن‌تر شود.

۳ - سهروردی و ملاصدرا

عموماً بر این عقیده‌اند که غلبه‌ی سهروردی بر فلسفه‌ی اسلامی، به اندازه‌ی 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، نماینده‌ی دو رویکرد متمایز به حکمت هستند. نظام فلسفی ملاصدرا فلسفه‌ی سهروردی را در بر می‌گیرد، 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 فلسفه‌ی اسلامی در ایران، تا عصر حاضر پای بر جا نگه 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 فلسفه‌ی سهروردی، با یک استثنا دست‌نخورده باقی مانده است و آن استثنا، اولویت اصالت وجود بر اصالت ماهیت سهروردی است.

صدرالدین شیرازی، بیش از پنجاه کتاب نوشت که از شرح‌هایی بر احادیث اسلامی، مانند *رح‌اصول‌کافی* گرفته تا تألیفات مشائی او از قبیل *کتاب شرح‌الهدایة* را در بر می‌گیرد. کتاب‌هایی هم دارد که در آنها به دفاع از اصول اشراق برخاسته است، از قبیل *الشواهد الربوبیه*، *حکمة‌العرشیه*، شرح *حکمة‌الاشراق*، و بالأخره شاه‌کار او، *الحکمة‌المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه*.

فلسفه‌ی ملاصدرا هم‌نهاد بی‌نظیری از جریان‌های فکری عمده در اسلام به دست می‌دهد. این جریان‌ها، همان‌گونه که سید حسین نصر می‌گوید، بدین شرحند:

کلام، فلسفه‌ی مشائی، حکمت اشراقی، و عرفان. در ملاصدرا ما عناصری از غزالی، ابن‌سینا، سهروردی، و مخصوصاً ابن‌عربی می‌بینیم. به‌علاوه، تصوف، به‌ویژه در وجه عرفانی آن، به عنوان پس‌زمینه‌ی کل این ترکیب یا هم‌نهاد عمل می‌کند.^{۱۲}

تفاوت اصلی میان ملاصدرا و سهروردی، در آرای هستی‌شناختی آنهاست. به عقیده‌ی ملاصدرا، که طرفدار اصالت وجود و درجات موجودات (تشکیک) بود، هر موجود جای‌گاه وجودشناختی متفاوتی دارد. ملاصدرا که وجود محض را همان وجود مطلق می‌داند، بر این عقیده است که در میان همه‌ی درجات موجودات، وحدتی است که از وجود [محض] صادر می‌شود. تا این‌جا، نظام فلسفی ملاصدرا مشابه نظام سهروردی است، با این تفاوت که ملاصدرا وجود را جای‌گزین نور کرده است.

چیزی که تفاوت عمده‌ی میان این دو اندیش‌مند را پدید می‌آورد، توصیف آنهاست از سلسله‌مراتبی که هر دو مدافع آنند. ملاصدرا می‌گوید سلسله‌مراتب در مورد قلمرو وجود قابل اعمال است و نمی‌تواند ماهیت را شامل شود.^{۱۳} سهروردی نقطه‌ی مقبل 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/ 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 صرف‌الوجود است،... واجب‌الوجود 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 آنهاپی که به دفاع از اصالت ماهیت و آنان که در تأیید اصالت وجود بحث می‌کنند. آشتیانی می‌گوید چون همه‌ی موجودات، به لحاظ جای‌گاهشان در سلسله‌مراتب وجود، اساساً متفاوتند، ماهیت و وجود یکی و یک چیز می‌شوند، زیرا هر موجودی دارای یک جای‌گاه وجودشناختی 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 همه‌جانبه‌ای از تفاوت‌های میان این دو حکیم بزرگ بیرون از حوصله‌ی این کتاب است. کافی است بگوییم که هر دو شخصیت تأثیری پایدار بر ساختار فکری ایران، شبه‌قاره‌ی 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 این که در اوایل دوره‌ی قاجار، آثار مذکور از نو رواج یافت، در صدر مطالعات دانش‌پژوهان قرار گرفت.

۴ - عصر قاجار

عصر قاجار در ایران نیز شاهد دوران پربراری از فعالیت‌های فلسفی بود. این فعالیت‌ها را می‌توان به دو گرایش عمده تقسیم کرد؛ یکی اکثریتی که سنت تعالیم سهروردی و صدراپی 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 ملا علی 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 ملا هادی سبزواری (۱۹/۱۲)، 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 ملا علی 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، به‌ویژه شرح منظومه^{۱۸}، برای طلبه‌ی فلسفه‌ی اسلامی در ایران، به صورت متون معیار درآمده است. این آثار بحث کاملی از فلسفه و منطق ارائه می‌کنند و ایرادهایی بر *اسفار ملاصدرا*، مخصوصاً نظریه اتحاد عاقل و معقول و ترکیب صورت و ماده‌ی او وارد می‌کنند. هرچند سبزواری توجه خود را بر فلسفه‌ی ملاصدرا متمرکز کرده بود، آثار او را شرح‌هایی بر نظریه اشراق به شمار آورده‌اند؛ به‌ویژه تفسیری که بر *شواهد الربوبیه* ملاصدرا نوشته و کتابی که به نام *اسرار الحکم* 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 *مفاتیح الغیب* ملاصدرا، مجموعه‌ی آثار ارزش‌مندی است هم برای طلبه‌ی ملاصدرا، هم برای دانشجویان مکتب اشراق. علاقه‌ی سبزواری به تصوف، در اشعار صوفیانه‌ی او و شرحش بر *مثنوی* ملای رومی - اثری کلاسیک از شعر صوفیانه‌ی 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 شناخته‌شده‌اش، 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 نظریه‌ی علم حضوری، بسیار مورد علاقه‌ی حلقه‌ی اندیش‌مندان آن زمان بوده است.

پرسش شماره‌ی هفت:

میرزا ابوالحسن رضوی: «طریقه‌ی کشف و شهود^{۲۲}، که علمای صوفیه ذکر کرده‌اند، حقیقت دارد یا نه، و آسان یا مشکل؟ و با وجود اختلاف در طریقه‌ی اهل کشف، چگونه قطع به حقیقت کشف حاصل گردد؟ باری؛ به مضمون فاسئلوا أهل الذکر إن کنتم لاتعلمون*، و به مضمون و الله أخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً[†]، و حدیث ما أوجب الله علی الناس السؤال إلا أوجب قبل ذلک علی العلماء أن یجیوهوم عما یسألون[‡]، جسارت نموده در حالت اضطراب احوال و تلاطم امواج هموم و

* «از اهل ذکر بپرسید، اگر نمی‌دانید.» (نحل، ۴۳)

† «خداوند شما را از شکم مادرنتان بیرون آورد، در حالی که هیچ نمی‌دانستید.» (نحل، ۷۸)

‡ «خداوند به مردم [عادی] تکلیف نکرد که پرسش‌ها را پاسخ گویند، بل که علما را تکلیف کرد جواب گویند.»

غموم و تراکم افواج پریشانی، به این مختصر عریضه صدع شد. التماس آن است که جواب را به زودی ارسال فرمایید. قواعد سعادت دو جهانی مهمد و اساس روشن‌دلی مؤید، جان از خرد شاد، و دل از هر بند آزاد.»

سبزواری:

کشف را اصل اصیلی است و آن معنوی است و صوری. معنوی کشف علمی است که مطالب عالی‌ی خودشناسی و خدانشناسی و معادشناسی به حدس رسیده شود، یا به فکر موقن* شود با زیادتی وضوح و انکشاف که از مزاولت[†] علوم حقیقیه حاصل آید... ذهن از علم‌الیقین به عین‌الیقین انجامد، چنان‌که خداوند تبارک و تعالی مراتب یقین را در نار جاری فرموده، جایی که فرموده: کلاً لو تعلمون علم‌الیقین لترونّ الجحیم، ثمّ لترونّها عین‌الیقین[‡]. و حق‌الیقین را جایی دیگر در کتاب مجید فرماید که: و تصلیة جحیم. إنّ هذا لهو حق‌البقین[§]... پس مراتب معرفت نور خدا مانند مراتب معرفت نار است. مثل آن که کس نار ندیده باشد، ولی شنیده باشد که موجودی می‌باشد که هر چیز را که به او می‌رسد منصف به صفات خود می‌سازد، به مثابه‌ای که او را ناچیز گرداند و هر شمع و چراغ که از آن مقتبس گردد، چیزی از آن نگاهد. و هر چه از او جدا شود و دور افتد، به ضد او باشد در طبع، آن چون دود تیره است و در ظلمت، خلیفه‌ی انوار علیه** 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، این‌گونه کارها از آنها نیاید... بل که در اضائت^{††}... و تسخین^{‡‡} چنان‌که شمس را خلافت کبری است، نار را خلافت صغری است از حق تعالی لا حول و لا قوة 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 منزله‌ی کسانی که ایمان غیبی به خداوند دارند به ادله‌ی عقلیه. و کسانی به نور او رسند و اشیاء را به نور او مشاهده کنند و کسانی جرم آتش ببینند و رفع حجاب شده باشد در حق ایشان. و این‌ها به منزله‌ی اصحاب عین‌الیقین باشند در معرفت خدای تعالی. و کسانی مانند «حدیة محمّاة^{§§}»، به وصول آتش تأثیر آتش در آنها پیدا شود و اینان به مثابه‌ی ارباب‌الیقین و ایمان عیانی و عارف ربانی باشند و اصناف سابقه‌ی مؤمنین بالغیب علی مراتبهم و عالم بالله باشند. و کشف صوری تمثیل صور است به نحو جزئیت برای حواس خمس و منقسم شود به اندازه‌ی محسوسات پنج‌گانه. پس کشف بصری مانند رؤیت اصحاب تجرید از مرتاضین، اقسام انواری را که در جای خود مشروح است***. یا اشکال و اشباح و سمعی که نقر فی الأسماع^{†††} باشد، شنیدن اصواتی است مبجّه* و کلماتی است لذیذه یا اصواتی مهوله[†]، که اشعار

* موقن: به‌درستی و به‌یقین دریافت شده.

† مزاوله: به کاری اشتغال ورزیدن، ممارست کردن.

‡ «حقاً اگر به‌طور یقین می‌دانستید، البته دوزخ را مشاهده خواهید کرد. و سپس به چشم یقین می‌بینید.» (تکائر، ۲ / ۵ - ۷)

§ «و جای‌گاهش آتش دوزخ است. این (وعد و وعید) البته حق و یقین است.» (واقعه، ۹۴ - ۹۵)

** علویه: بلندترین، به‌ترین، بالا

†† اضائت: روشن کردن

‡‡ تسخین: گرم گردانیدن

§§ حدیة محمّاة: آهن گداخته، آهن گرم شده

*** نمونه‌ی کشف بصری، رؤیت اقسام انوار توسط اهل تجرید است، که در جای خود شرح داده‌ایم (یا شرح داده خواهد شد).

††† نقر فی الأسماع: ثبت و جای‌گزین شده در گوش‌ها

اشعار به قهر و وعید دارد به تقریب صدور سوء ادبی از سالک[‡]، و شمی چون تنسّق نجات[§] است،
 إِنَّ اللَّهَ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا^{**}، و ذوقی مثل ما قال رسول الله، «أبیت عند ربّی
 یطعمنی و یسقینی^{††}»، و مثل ما قال وضع الله کفه بین کتفی فوجدت بردها بین ٲدیبی^{‡‡}.
 و کشف صوری از احکام تجلیات اسم سمیع و بصیر و مدرک خبیر است، چنانکه معنوی از احکام
 مظهریت اسم علیم حکیم است؛ و اما آسانی و دشواری. پس معلوم است که طریقت مرتضویه
 دشوار است، مگر آن که به عشق و شوق آسان گردد.
 و اما اختلاف در طریقهی اهل کشف، پس نباید مانع راه سالک علمی و عملی شود، که اختلاف
 همه جا هست. آیا در ظاهر کلام خدا که أصدق القائلین است و در ظاهر احادیث نبویه و ولویه^{§§}،
 نیست؟ چه جای آن که طول مزاولت و ممارست علوم و معارف می‌خواهد تا توفیق و توافق بیند^{‡‡}.

شخصیت بسیار مهم دیگر در ترویج تعالیم سهروردی، محمدرضا قمشه‌ای است. او سهروردی،
 ملاصدرا، و ابن‌عربی را به سنت سبزواری و دیگر استادان این دوره تدریس کرد. در واقع، تلاش او در
 یکپارچه ساختن سنت اشراقی با عرفان ابن‌عربی و فلسفه‌ی مابعدالطبیعه‌ی ملاصدرا بود که وی را یکی
 از مهم‌ترین مراجع فلسفه‌ی اسلامی در این دوره ساخت.

در اواخر عصر قاجار، ملا عبدالله زنوزی و پسرش ملا علی زنوزی، شرح‌هایی به سبزواری نوشتند. اینان
 و میرزا مهدی آشتیانی، به عنوان مهم‌ترین مبلغان اشراق و ملاصدرا شدند. علی زنوزی، نه تنها به سبب
 شرح مهمش بر آثار ملاصدرا، به‌ویژه *اسفار*، اعتبار زیادی دارد، بل که بدین علت نیز که او نماینده‌ی نخستین
 رویارویی فلسفه‌ی سنتی اسلامی با فلسفه‌ی اروپایی در ایران بود. علی زنوزی، به اشاره‌ی یکی از
 شاه‌زادگان قاجار، جوابیه‌ای به فلسفه‌ی جدید اروپایی، به‌خصوص به امانوئل کانت، تهیه کرد. جوابیه‌ی او،
 یعنی کتاب *بدایع/الحکمة*، پایگاه ویژه‌ای در دوره‌ی قاجار نصیب وی کرد.

ملا عبدالله زنوزی، کتاب مهمی درباره‌ی فلسفه‌ی اشراقی، با عنوان *لمعات الهیه* نوشت که نشان
 می‌دهد چگونه تعالیم سهروردی و ملاصدرا بر فلاسفه‌ی عصر قاجار تأثیر گذاشت.

به واسطه‌ی شمار زیادی از پیروان سهروردی و ملاصدرا و جهت‌گیری فلسفی آنها، حکمت الهی به
 حکمای جدید و معاصر در دوره‌ی قاجار منتقل گردید. از جمله چهره‌های سرشناس این دوره، می‌توان
 محمّد اسماعیل اصفهانی، ملا محمّد جعفر لنگرودی، ملا اسماعیل خواجه‌ی، میرزا مهدی آشتیانی، و
 میرزا طاهر تنکابنی را نام برد. این‌ها تشکیل‌دهنده‌ی جریانی فکری در میان دیگر جریان‌هایی بودند که آن‌ها

* میهجه: مسرورکننده (از مصدر ابتهاج)

† مهوله: ترس آور

‡ اصوات مهوله نشان قهر و انذار است که اگر سوء ادبی از سالک مشاهده شود، رخ می‌دهد.

§ تنسّق نجات: بوییدن بوی‌های خوش

** «راستی پروردگار را در زمانه‌ی شما وزش‌ها و جلوه‌هایی است، به هوش باشید و به سوی آن بروید.»
 این حدیث به صورت «آن ریکم...» نیز آمده است.

†† «شب را نزد پروردگار می‌گذرانم و او مرا طعام و نوشیدنی می‌دهد.»

‡‡ «خدا دست خود بین کتف‌هایم نهاد و من خنکی آن را در سینه‌ی خویش احساس کردم.»

§§ ولویه: منسوب به ولیّ (فس. نبی و نبوی)

نیز نسبت به مکاتب صدرایی و اشراقی واکنش نشان دادند. برجسته‌ترین این جریان‌ها، حرکت شیخیه بود.

۵ - مکتب شیخیه

شیخیه، که حرکت آن‌ها توسط شیخ احمد احسائی (۱۱۵۳ / ۱۷۵۳) آغاز شد، دسته‌ی 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 آرای سهروردی را که ملاصدرا معرفی کرده، مردود می‌شمارند.

گرچه شیخیه به نظریه‌ی ساختار سلسله‌مراتبی 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 می‌خوانند، می‌پذیرند. کوشش شیخیه برای آشتی دادن اندیشه‌های اشراقی خود با موضوعات کلامی سنتی‌تر، شاید ریشه‌ی تضاد آنان با مکتب اشراق سهروردی باشد. با این که به تصور سهروردی درجات موجودات همان شدت‌های مختلف نور هستند، شیخیه می‌گفتند هم عالم برزخ هم عالم تجرد، «هورقلیا»، واقعی هستند.^{۲۵} تقریباً همه‌ی چهره‌های برجسته‌ای این حرکت، از قبیل شیخ کاظم رشتی و [حاج محمد کریم خان] کرمانی، علی‌رغم اختلاف‌هایشان، متأثر از سهروردی و شکل باز تدوین شده‌ی آن، تعالیم ملاصدرا بودند.

۶ - دوره‌ی معاصر

عصر طلایی فعالیت‌های فلسفی در دوران صفویه و ادامه‌ی آن در دوره‌ی قاجار، آن‌طور 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. فلسفه‌ی سهروردی و عمده‌ترین شارح او، ملاصدرا، با چنان کمالی در نسج تفکر فلسفی ایرانی بافته شده که تا زمان حاضر، شالوده‌ی تعالیم فلسفه‌ی 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 نظریه‌ی اشراق، علامه سید حسین طباطبایی، نویسنده‌ی *المیزان*، و *علی و الحکمة الإلهیه*، *نهایة الحکمة*، و *بدایة الحکمة* است. او شرح‌های متعددی بر ملاصدرا و عقاید اشراقی، از جمله حواشی تازه‌ای بر *اسفار*، تألیف کرده است. دیگر شاگردان سنت اشراقی، سید محمد کاظم عصار، مؤلف اثر مهمی درباره‌ی حکمت متعالیه، به نام *ثلاث رسائل فی الحکمة الإسلامیة*، و ابوالحسن رفیعی قزوینی، مدافع اصلی مکتب ملاصدرا در نیم قرن گذشته هستند. قزوینی شماری محقق ممتاز تربیت کرده است؛ از جمله سید جلال‌الدین آشتیانی، که شاید پرکارترین نویسنده در حوزه‌ی فلسفه‌ی سنتی در ایران امروز باشد. او درباره‌ی 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 دانش‌مندی صورت گرفت که

نه تنها در تعالیم سنتی استادند، بل که با شیوه‌های تفکر غربی نیز نیک آشنا شده‌اند. از آن جمله‌اند میرزا مهدی حائری یزدی، و سید حسین نصر.

حائری یکی از استادان سنتی فلسفه‌ی اسلامی است که آشنایی گسترده‌ی او با غرب، نماینده‌ی یکی از معدود نمونه‌های مواجهه‌ای جدی میان فلسفه‌ی سنتی اسلامی و الگوهای فلسفی غرب است. جایی که این مواجهه به بهترین وجهی انعکاس یافته، کتاب حائری موسوم به *اصول معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی: علم حضوری* [به انگلیسی] است.^{۲۷}

سید حسین نصر، شارح دیگر فلسفه‌ی سهروردی است که برای اولین بار متون نوشته‌های فارسی سهروردی را ویرایش، و آن‌ها را هم به فارسی‌زبانان هم به‌غریبان معرفی کرد. آشنایی کامل وی هم با تفکر غربی هم با فلسفه‌ی سنتی اسلامی، به او امکان داده تا نظریه‌ی 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 متعالیه‌ی او، دین و نظم طبیعت*^{۲۸}.

افزون بر خدمات‌های عمده‌اش در نشر 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

حکمة‌الاشراق 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، علاقه‌ی شدید سلطان محمد بن تغلق (۷۲۵ / ۱۳۲۵) به مباحث فلسفی و نظری، به گسترش مکتب اشراق کمک کرد. این سلطان، که مبالغه‌نگفتی برای ساختن کتابخانه‌ای تخصیص داد، مخصوصاً به آثار ابن‌سینا علاقه‌مند بود. سید اطهر عباس رضوی، در کتاب خود به نام *تاریخ اجتماعی - فکری شیعه‌ی اثنی‌عشری 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 *دره‌التاج*، 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.

نمونه‌ی دیگری از انتشار آرای سهروردی را می‌توان در این امر دید که چند مرکز دینی، به همت سند نظام‌الدین، در اوایل سده‌ی پانزدهم میلادی تأسیس شد. علاقه‌ی وی به این موضوعات، عالم اشراقی معروف، جلال‌الدین دوانی را بر آن داشت که سفر به هندوستان را وجهه‌ی همت قرار دهد. اما دوانی، وقتی بازگشت دو تن از دوستانش را که برای تحقیق بیشتر به منطقه رفته بودند انتظار می‌کشید، درگذشت. دوانی، که یکی از شارحان مشهور سهروردی بود، *لویح‌الاشراق فی مکارم‌الاخلاص و شواکل النور فی شرح هیاکل النور* را نوشت، که اثر دوم تفسیری بر *هیاکل‌النور* سهروردی است. اگرچه دوانی به هند نرفت، بسیاری از شاگردانش رفتند. شخصیت‌هایی چون میرمعین، میرشمس‌الدین، و بالاخص

ابوالفضل کازرونی، با اشاعه‌ی حکمت متعالیه‌ی 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 روحیه‌ی تساهل او نسبت به اندیشه‌های نو و ادیان، نوع جوی را فراهم آورد که حکما برای تدریس آزادانه‌ی تعالیم اشراقی بدان نیاز داشتند؛ تعالیمی که در حال و هوای فرهنگ هندی، موطن جدیدی یافته بودند. 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، *منتخب‌التواریخ*، شرحی از بعضی از این خبرگان به دست می‌دهد. او در این اثر می‌گوید:

گروهی از پزشکان ناحیه چنان در طب نظری خبره و در طب عملی ماهر بودند که معجزاتی چون معجزات موسوی می‌کردند و دم مسیحایی 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 بالأخره خود بدائونی. سنت اشراقی تا عصر حاضر، همچنان به بالندگی خود در هند ادامه داده؛ حتی در سنتی و محافظه‌کارانه‌ترین مراکز^{۳۲}. در حقیقت، ثمره‌ی سرازیر شدن آن‌همه حکیم بود که آثار متعددی درباره‌ی سهروردی نوشته شد. به‌ترین نمونه‌ی این آثار، شرح احمد بن هروی، *انواریه*^{۳۳}، بود. این شرح، که اثری است اصیل درباره‌ی سهروردی، و به فارسی نوشته شده، گزارش جامعه‌ی از *حکمة‌الاشراق* سهروردی به دست می‌دهد. احمد بن هروی، که در سده‌ی 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 حلقه‌ی شخصیت‌های اشراقی‌مشرّب درگذشت و بر طریقه‌ی 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 سرهندی و مکتب‌های عرفانی آنان، متأثر از اندیشه‌های اشراقی سهروردی بودند؛ هرچند که حلقه‌ی پیوند آن‌ها با سهروردی، تحقیقات بیشتری را می‌طلبد.

عرصه‌ی فکری فرهنگ هندی، طی دو دوره‌ی جداگانه، با سهروردی آشنایی حاصل کرد. نخست، همان‌گونه که بحث شد، اولین دو سده‌ی پس از مرگ سهروردی بود. دومین مواجهه‌ی 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 درباره‌ی سهروردی و نظریه‌ی اشراق نوشتند، یکی قاضی نورالله شوشتری است که دو کتاب مهم در حکمت اشراق نوشت؛ *مجالس المؤمنین و احقاق‌الحق*. و دیگری محمد دهار شیرازی، نویسنده‌ی *اشراق‌النیرین* است. به‌علاوه، دانش‌مندان برجسته‌ای از قبیل میرفندرسکی و بهاء‌الدین اصفهانی، نیز معروف به فاضل هندی بودند که نه‌تنها فلسفه‌ی مشائی، به‌ویژه *شفا* را تدریس می‌کردند، بل که آثار دیگر شارحان سنت اشراقی را نیز می‌دانستند. رفته‌رفته تعالیم ملاصدرا و استادش، میرداماد، بسیار تداول یافت، حتی کتاب‌های سهروردی را تحت‌الشعاع قرار داد. مثلاً کتاب ملاصدرا، *شرح‌الهدایه*، در مدارس قدیمه، متن رسمی شد.^{۳۵}

مکتب اشراق و متونی که به تعالیم اشراقی می‌پردازند، حتی امروز هم در مراکز علمی سنتی در شبه‌قاره‌ی هند و پاکستان تدریس می‌شود. خارج از ایران، شبه‌قاره تنها منطقه‌ای است که تا به امروز، پذیرای تعالیم سهروردی بوده است.

ج - سهروردی در سوریه و آسیای صغیر

وجود شمار بسیاری از نسخ خطی اشراقی در کتابخانه‌های ترکیه، نشانی است از این که سهروردی مورد مطالعه‌ی دانش‌مندان ترک بوده است. در واقع، در کتابخانه‌های ترکیه، آنقدر متون اشراقی ابن‌عربی و دیگران فراوان است که محققان سرشناسی چون آنماری شیمل و هانری کرین، به منظور تکمیل تحقیقات خود درباره‌ی 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.^{۲۴} فی‌الواقع، اواخر این کتاب سهروردی به حلقه‌ی یارانش وصیت می‌کند که مراقب مندرجات آن باشند.^{۲۷} این خبر از وجود حلقه‌ای از اشراقیون می‌دهد که از تعالیم رمزی سهروردی بهره می‌گرفتند. فرض منطقی این است که حلقه‌ی مذکور، کار سهروردی را پس از مرگ او باید ادامه داده باشند. شخصیتی که شاید در زمره‌ی یاران سهروردی بوده، شهرزوری است. گرچه تاریخ زندگی‌اش این امکان را می‌دهد که احتمالاً او خود سهروردی را می‌شناخته است، احتمال دارد که وی شاگرد یکی از شاگردان سهروردی بوده است.^{۲۸} مسلم است که شرح شهرزوری بر *حکمة الاشراق و تلویحات* (۶۸۰ / ۱۲۸۱)، از جمله متون رایج در میان حلقه‌ی اشراقیون سوریه بوده است.

بحث‌ها و نزاع‌های سهروردی با علمای زمان خود در سوریه، انبوه تألیفات او که در سهروردی به اتمام رسید، و حلقه‌ی دوستان وی، همه می‌تواند دلیل بر این باشد که اندیشه‌های او احتمالاً مورد مطالعه‌ی 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، فلسفه‌ی او برای غربیان ناشناخته ماند. این که چرا آثار او ترجمه نشد، می‌تواند سه دلیل داشته باشد: نخستین دلیل مربوط است به الگوی فلسفی موجود در آن دوره، که ماهیتاً بیش‌تر ابن‌سینایی بود. بنابراین، فلسفه‌ی عقل‌گرایانه‌ی غالب در جهان غرب، جوّی فکری به وجود آورد که پذیرای اندیشه‌های سهروردی نبود. دلیل دوم می‌تواند این بوده باشد که عصر درخشان ترجمه در اسپانیا و انگیزه‌ی خلاق‌ی 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 احتمالاً به شیخ اشراق، به عنوان فیلسوفی درباری نگاه می‌کرده است. بدین‌دلیل، ممکن است آثار او کنار گذاشته شده و جز در نزد گروهی از دوستان نزدیک و مریدان، تدریجاً فراموش گردیده است.

سید حسین نصر، بی‌علاقگی غربیان را به تعالیم سهروردی، معلول مسأله‌ی اساسی‌تری می‌داند و آن فاصله‌ی فلسفی و جغرافیایی شرق و غرب است^{۳۹}:

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 جغرافیایی، بل که به معنای اشراقی. یعنی به حوزه‌ی عقل‌گرایی علاقه پیدا می‌کرد.*

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. سید حسین نصر می‌افزاید که یکی از حلقه‌های فکری که احتمالاً از سهروردی تأثیر پذیرفته، مکتب سده‌ی سیزدهمی راجر بیکن و رابرت گروستست Grosseteste در آکسفورد 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 سده‌ی سیزدهمی آکسفورد و قطب‌الدین شیرازی، دانش‌مند مشهور مسلمان و شارح سهروردی، که شیوه‌ای تجربی را دنبال می‌کرد. بیکن و گروستست، آن نوع شیوه‌ی تجربی را به کار بستند که مشاهده و مطالعه در طبیعت را بخش لازمی از امر روشن‌گری می‌داند. «بیکن جامه‌ی اشراقیون به تن می‌کرد و درباره‌ی آن سخن می‌راند»^{۴۰}.

معذک، 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[†] یهودی، که با حکمة/الاشراق آشنایی حاصل کردند، این متن را به اسپانیای جنوبی بردند و در آنجا مورد بحث و مطالعه‌ی عرفای یهودی قرار گرفت. بعضی^{۴۱} می‌گویند همین متن بود که احتمالاً نقش مهمی در رونق بیشتر کار اشراق‌گرایان یهودی ایفا کرد و بدین‌ترتیب موجب جلب توجه به کسانی شد که مطالب زیادی درباره‌ی اشراق می‌نوشتند. نشان دیگر از این که اندیشه‌های سهروردی عملاً به اسپانیا راه یافت، این است که سبعین اسپانیایی (۷/۱۲)، که در مغرب زندگی می‌کرد، در کتاب خود، رساله‌الفقریة، به تلویحات سهروردی اشاره‌ای دارد. گرچه دشوار بتوان مشخص کرد که آیا او وقتی در اسپانیا یا مغرب بود با اندیشه‌های سهروردی آشنا شد، این آشنایی، بی‌تردید، نشان‌دهنده‌ی آن گستره‌ی جغرافیایی است که افکار سهروردی تا بدان حد رسیده بوده است.

گرچه حرکت‌های اشراق‌گرایانه گه‌گاه ظهور یافته است، تعیین یک رابطه‌ی قطعی میان این حرکت‌ها و مکتب سهروردی مشکل است. حرکت‌هایی از قبیل «اشراقیون باواریا»، به پیش‌قدمی ادام واسیهوپت Weishaupet، که مخالف سلسله‌مراتب دینی بود، و اندیشه‌های شلینگ و فرانتس فن بار Van Baar، قادر نبودند جنبش اشراق‌گرایانه را در معنای اصیل سنتی‌اش احیا کنند.

* احتمالاً تلمیحی دارد به موضوع یکی از رسالات رمزی سهروردی، به نام قصه الغریبة الغریبة، که در آن انسان از عالم علوی 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 ترجمه‌ی فارسی و توضیح این قصه، نک. شعاع اندیشه‌ی سهروردی، ص ۴۸۹ - ۵۰۰

† نوع تفسیر رمزی و عرفان‌گونه‌ای که یهودیان از کتاب مقدس می‌کردند، قباله خوانده می‌شود.

در جهان معاصر غرب، آثار هانری کربن باعث علاقه‌ی بسیار زیادی به مکتب اشراق سهروردی شده است. تربیت اولی‌ه‌ی کربن در فلسفه‌ی غرب، با تأکید بر هستی‌شناسی قرون وسطایی بود و علاقه‌ی وی به فلسفه‌ی اسلامی، با ابن‌سینا آغاز شد. معذک، کانون تحقیقاتی سنت اشراقی و حکمت ایران باستان بود. بنا به گفته‌ی سید حسین 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، نه‌تنها با نوشته‌هایش، بلکه با تربیت گروهی محقق ممتاز، به مجموعه‌ی علوم اسلامی خدمت کرده است. نام‌برندگان زیر یا مستقیماً زیر نظر کربن تربیت شده، یا متأثر از تألیفاتش بودند: برژه G. Berger، دانیلو J. Daniélou، دوران G. Durand، و فور A. Faivre، که به نسل جوان‌تر دانش‌مندان فرانسه تعلق دارند؛ نیز دانش‌مند معروف یهودی، شولم G. Scholem و پورتومان Portumann زیست‌شناس، از جمله چهره‌های مهمی هستند که در شعاع نفوذ کربن قرار گرفتند.

شرح کربن بر هستی‌شناسی شرق، به‌ویژه هستی‌شناسی سهروردی، علاقه‌ی زیادی در میان هواداران حرکت فلسفی در فرانسه، معروف به «فلسوفان جوان»، برانگیخت. شخصیت اصلی در این حرکت، کریستیان ژامبه Jambeh است که به فلسفه‌ی شرقی سهروردی، با تأکید بر «منطق شرقی»، علاقه‌مند بود^{۴۳}.

بالأخره، نفوذ کربن در جهان عرب، به‌خصوص مستعمرات پیشین فرانسه، قابل اعتناست. شماری از دانش‌مندان عرب، از قبیل آرکون، اسلام‌شناس الجزایری، تحت نفوذ نوشته‌های کربن قرار گرفتند. مکتب اشراق سهروردی، که شامل مفاهیم عرفانی و عقلی، هر دو بود، در مناطق شرقی و غربی دنیای اسلام، به‌خوبی مورد استقبال قرار گرفت. سنت‌های ریشه‌دار عرفانی در شبه‌قاره‌ی هند و پاکستان، با تعالیم رمزی سهروردی هم‌افقی و آشنایی داشت. ایران و آفریقای شمالی، مراکز فلسفه‌ی عقلی، نیز پذیرای این عناصر از فلسفه‌ی اشراق سهروردی بودند.

یادداشت‌ها

۱. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی نفوذ تصوف و تعالیم رمزی اشراق بر اسلام شیعی، نک. سید حسین نصر، «رابطه‌ی میان سهروردی و فلسفه در فرهنگ ایرانی»، Hamdard Islamicus، ج ۶، ش ۴ (زمستان ۱۹۸۳): ۳۳-۴۷.
۲. برای بحثی کامل‌تر درباره‌ی ابهری، نک. هانری کربن، مقدمه بر مجموعه‌ی مصنفات، ۲۱/۱، یادداشت ۲۹.
۳. سید حسین نصر، «گسترش فرهنگ اشراقی سهروردی»، Islamic Quarterly، ۱۴ (ژوئیه - سپتامبر ۱۹۷۰): ۱۱۳.
۴. همان‌جا.
۵. سید حسین 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 سید جلال آشتیانی (تهران، انجمن سلطنتی فلسفه‌ی ایران)، ۳ - ۶۱.
۷. میرداماد، *قسیات* (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ش)، ۲ - ۴.

۸. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، به کوشش سید جلال آشتیانی، ۹، یادداشت ش ۱
۹. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی نظر میرداماد راجع به رابطه‌ی میان زمان و هستی، ن ۴۰ به بعد.
۱۰. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی تبریزی و شاگردانش، نک. لاهیجانی، شرح رساله، با مقدمه‌ای از ج. همایی و ج. آشتیانی
۱۱. نصر، «جنبش‌های روحانی...»، ۶۸۹
۱۲. همان‌جا، ۶۸۱
۱۳. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی مفهوم ملاصدرا از وجود و ماهیت، نک. منتخباتی از...، ۹۹ به بعد؛ و سید جلال 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 حکمت‌الاشراق، اثر ملاصدرا، ۲۱۰
۱۷. سبزواری در شعار خود، پاره‌ای از موضوعات عمیق فلسفی را به زبان نمادین سنتی شعر فارسی بیان کرده است. 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 به به «اجوبه‌ی 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 Shaikhie en Theologie Shi'ite* (تهران، انجمن سلطنتی فلسفه‌ی 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 تذکره‌گونه‌ای از حکیمان بزرگ چهار سده‌ی گذشته. ثمره‌ی همکاری او با ه. کربن و س. ج. نصر، شماری متون درباره‌ی استادان قدیم فلسفه‌ی اسلامی بوده است.
۲۷. کتاب *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*، کاری است در معرفت‌شناسی که در آن مهدی حائری، نارسایی‌های نظریه‌های معرفت‌شناختی موجود را نشان می‌دهد.

۲۸. برای آگاهی بیشتر درباره‌ی شرح احوال سید حسین نصر، نک. م. امین رضوی و ز. مورس، *The works of Seyyed Hossein Nasr From 1958 Through April 1993* (مالزی، آکادمی اسلامی علوم، ۱۹۹۴)
۲۹. نیزنک، سید اطهر عباس رضوی، *A Socio-Intellectual History of the Ithnā 'Ashari Sh'ism in India*، (استرالیا، انتشارات معارف، ۱۹۸۶)
۳۰. همان‌جا، ۱۸۰
۳۱. ترجمه‌ی انگلیسی از اچ. لو *H. Lowe*
۳۲. برای بحثی کامل‌تر در تاریخ حکمت در هند، نک. رضوی، *Ithnā 'Ashari Shicizm in Idnia* و بدائونی، *منتخب‌التواریخ*، ج ۱، به کوشش جرج رنکینگ *George Ranking* (کراچی، کاریمسونز، ۱۹۷۶ - ۱۹۷۸)، ۲۳۳ - ۲۳۵
۳۳. حسین ضیایی، که این کتاب را ویرایش کرده، مقدمه‌ی ارزش‌مندی نیز بر *نواریه* نوشته است. وی در آن‌جا می‌گوید اهمیت این کتاب کمتر از تفسیر شیرازی و شهرزوری است. به عقیده‌ی ضیایی، اهمیت *نواریه* بدان سبب است که احمد بن هروی، 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 *سفار*، 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 سده‌ی دوازدهمی، آذر کیوان که از ایران به هند رفته بود، منتشر شد.
۳۶. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۲/۲۵۹۲۵۸
۳۷. همان‌جا
۳۸. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی شهرزی، نک. محمد معین، *تعلیقات چهار مقاله* (انتشارات لیتن)، ۲۱۱؛ و معین، «حکمت اشراقی و فرهنگ ایران»، در *مجموعه‌ی مقالات*، ج ۱، ۴۳۶؛ و *درکشف‌الظنون*، 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 درباره‌ی اندیشه‌های اشراقی در حلب و نفوذ آن بر پیشرفت اندیشه‌های اشراقی یهودی، نک. کار نواده‌ی مایمونیدس، که پل فانتون *Fenton* آن را در *Deux Traitès de mystique Juive* (پاریس، ۱۹۸۷)، ترجمه و شرح کرده است.
۴۲. س. ح. نصر (ویراستار)، *جشن‌نامه‌ی هانری کرین* (تهران، انجمن سلطنتی فلسفه، ۱۹۷۷)، ۱۰۰
۴۳. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی تأثیر کرین بر فیلسوفان جوان، نگاه کنید به مقدمه‌ای که کریستیان ژامبه بر مقدمه‌ی کرین بر *حکمة‌الاشراق* نوشته است.

۶ - ملاحظات پایانی

پیش از ختم کتاب، لازم است به انتقاد بعضی از 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 سده‌ی 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 *البیان و التبیین* 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 *خطوط 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 ابن‌خلدون است. او علاقه‌مندی یا بی‌علاقگی جامعه را به موضوعات فلسفی، به موقعیت اجتماعی - سیاسی و جغرافیایی آن منتسب می‌کند. ایرانیان نیز هستند که از هوش و فراست فلسفی اعراب دفاع کرده‌اند. مثلاً شهرستانی، عالم عقل‌گرای مشهور، در کتاب خود، *الملل و النحل*^۵، می‌گوید که فی‌الواقع، 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 این که علی‌رغم سخنان ستایش‌آمیز سهروردی درباره‌ی 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 فهمیدن کامل او. مکتب اشراق، که وی مدافع آن است، می‌گوید حقیقت دارای چنان کلیتی است که همه‌کس به طور برابر بدان دسترسی دارند، مشروط بر آن که به فرآیند تطهیر باطن و اشراق تن در دهند. سهروردی پیوسته می‌گفت حقیقت نه ملک طلق ایرانیان، و نه هیچ‌کس دیگر، نیست. خلاف این سخن گفتن، مغایر را 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 ریشه‌ای ایرانی داشت، یکی شد. استفاده‌ی 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 فلسفه‌ی اشراق خود را فقط در محدوده‌ی 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 اضافه‌ی این که سهروردی بیش‌تر رسالاتش را به عربی نوشت، ثابت می‌کند که اعتراضات یادشده، نامعتبر و ناشی از بدفهمی فلسفه‌ی سهروردی است.

* * *

مشکل بتوان به منظور نتیجه‌گیری، خاتمه‌ای نوشت که حق آن‌همه مفاهیم فلسفی، بحث‌های کلامی، ادعاهای عرفانی، و مکتب عمیقاً رمزی و در عین حال فلسفی و منطقاً موجه سهروردی را ادا کند. چنین حوزه‌ی 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 برساخته‌ی خویش را به کار می‌برد. پیام او نظریه‌ای انحصاری درباره‌ی حقیقت، که فقط برای پیروان یک طریقه قابل دست‌یابی باشد، نیست. بل که منظور آن توصیف چشمه‌ی آب حیاتی است که منشأش در حیطه‌ی خرد الهی قرار دارد و در تمدن‌های مختلف جاری می‌شود تا همه‌ی کسانی را که تشنه‌ی خردند، بهره‌مند سازد. ترکیب یا هم‌نهاد گسترده‌ی سهروردی از فلسفه و علم، اسطوره‌ها و آیین‌ها، و نیز تعالیم رمزی و تلفیق کیش‌های هرمسی، فیثاغورسی، و زرتشتی، نظریه‌ی یکپارچه‌ای از علم پدید آورده که به مکتب اشراق شهرت یافته است. بدین دلایل، تألیفات سهروردی را باید دانشجویان رشته‌ی فلسفه و دین تطبیقی مطالعه کنند. نه تنها هستی‌شناسی سهروردی بینش‌ها ابتکاری و اصیلی برای تحلیل مسائل دیرین فلسفه به دست می‌دهد، بل که 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 نمی‌شود. 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 می‌آورد.

یادداشت‌ها

۱. شعوبیه، یک جنبش سده‌ی سومی / نهمی در میان روشن‌فکران، شعرا، و هنرمندان ایرانی بود که با سلطه‌ی اعراب بر ایران مخالفت می‌کردند. این جنبش ملی‌گرایانه، تلاش می‌کرد زبان و فرهنگ فارسی و آیین زرتشتی را، که به دوران طلایی شاهنشاهی ایران مربوط می‌شد، از نو زنده کند.
۲. جاحظ، *البيان والتبيين* (قاهره، ۱۹۸۴)
۳. ساعد بن احمد، *طبقات العلماء* (بیروت، دارالمعارف، ۱۹۱۲)
۴. تقی‌الدین احمد بن المقریزی *الخطط* (بی‌نام ناشر)
۵. شهرستانی، *الملل و النحل* (بیروت، نشر دارالمعارف، ۱۹۹۰)، ۲۵۳
۶. محمد علی ابوریان، *تاریخ الفکر الفلسفی* (بی‌نام ناشر)، ۱۸

۷ - پیوست

متن زیر^۱، رساله‌ای است موسوم به شرح *آواز پر جبرئیل*^۲. این شرح را مؤلفی ناشناس از اصل ایرانی، که در سده‌ی ۱۴/۷ در هند زندگی می‌کرد، نوشته است^۳. اصل متن، به قلم فیلسوف و عارف سده‌ی 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 رابطه‌ی آن با فرشتگان، مسأله‌ی صدور کثرت از وحدت، صورت و ماده، و بالأخره رابطه‌ی میان فلسفه و طریقت.

متن حاضر، بدین سبب اهمیت دارد که نشان‌دهنده‌ی نمونه‌ای از مصنفات سهروردی، به‌ویژه رمزگشایی‌ترین رسالات اوست. این رساله، آگاهی‌هایی نیز درباره‌ی کیهان‌شناسی و هستی‌شناسی قرون وسطایی 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 سده‌ی ۱۲/۷ است، بلکه چون این را نیز نشان می‌دهد که در سده‌ی ۱۲/۷، تنها دو قرن بعد از وفات سهروردی، آثار او از سوریه به هند رفته بوده است. این می‌رساند که سهروردی حتماً پیروانی داشته که فلسفه‌ی او را پس از مرگش منتشر کرده‌اند و دیگر آن که 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 پنتا را نیز بیان کند^۴.

متن و شرح

شارح^{*}: روزی^۵ مطالعه‌ی رساله‌ی «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⁺] مرا آن مشکلات حل شد، خواستم تا شرحی بنویسم آن را تا هر کسی به معنی آن تواند رسید. و ما توفیقی إلا بالله.

سهروردی: روزگاری که از حجره‌ی زنان نفوذ پرواز کردم و از بعضی قید و حجره‌ی اطفال خلاص یافتم.

شارح: یعنی از کدورات عالم اجسام میرا شدم^۶، و نسبت ابویت به این عالم به نسبت آن کرد که محل حس شهوانی است و از لذایذ طبیعی. و آن که گفت «از بعضی قید و حجره‌ی اطفال خلاص یافتم»، به این

^{*} «شارح» و «سهروردی» را نویسندگی انگلیسی‌زبان انتخاب کرده است؛ وگرنه در متن اصلی، همه‌جا «شرح» به جای «شارح» و «گفت» به جای «سهروردی» آمده است؛ جز در نخستین نقل قول سهروردی، که با قال الشیخ آغاز شده است.

⁺ همه‌ی نشانه‌های فلاب که در این شرح آمده، از مصحح متن فارسی شرح، مسعود قاسمی است. افزوده‌های او در داخل قلاب‌ها، به استناد رساله‌ی *آواز پر جبرئیل* در مجموعه‌ی آثار فارسی سهروردی، به کوشش حسین نصر است.

بعضی اطفال، حواس ظاهر می‌خواهد که از آن خلاص یافت و «بعضی» از بهر آن گفت تا حواس باطن داخل نباشد، زیرا که حواس باطن آلت ادراک و حافظ معانی کلی بر سبیل جزئی است.

س: یک شبی که غسق شبه‌شکل در مقعر فلک مینارنگ مستدیر* گشته بود و ظلمتی که دست برادر عدم داشت بر اطراف عالم سفلی متبدد[†] شده بود.

ش: به این عدم و فنا عالم محسوسات می‌خواهد از دیده‌ی بصیرت و غلبه‌ی فراغت بر مشغول، زیرا که عدم اشتغال از حواس شب است.

س: بعد ما[‡] از هجوم خواب قنوطی[§] حاصل شد.

ش: یعنی بعد از آن که 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 مکاشف غیبی و محیط به معنیات حقیقی، چنان‌که امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه فرمود: النَّاسُ يَنَامُ فَإِذَا مَاتُوا إِنْتَبَهُوا[‡]، پس تنبه به عالم معنی موقوف است به موت از عالم صورت. و سرور کائنات، پیغمبر ما - علیه‌السلام - فرمود در حدیثی مشهور که «موتوا بالموت الحقیقی قبل أن تموتوا بالموت الطبیعی[^]».

گر پیش‌تر از مرگ طبیعی مردی بر خور که بهشت جاودانی بردی

س: شمعی در دست داشتم.

ش: به این شمع عقل می‌خواهد** از آن که او است که هادی و مرشد نوع انسان است، به نور هدایت از حسیض شقاوت به علو سعادت. و چند 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 مطلع صبح می‌گردیدم.

ش: یعنی چون از حجره‌ی زنان که آن عبارت است از علایق جسمانی خلاص یافتیم، قصد مردان سرای کردم، که آن عبارت است از عالم روحانی و ملائکه[¶]. این‌جاست ابتدای سلوک در عالم معقول. و به طلوع صبح ارادت غیبی می‌خواهد و ظهور و انوار عالم الهی.

س: هوس دخول خانقاه پدر سانج گشت.

ش: به این خانقاه، وجود خود می‌خواهد 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 سرّ باطنی و تفکر در ارباب نفس خود خواهد.

س: خانقاه را دو در بود، یکی در شهر و یکی در صحرا. برفتم و دری که در شهر بود محکم ببستم و بعد از آن قصد در صحرا کردم.

* مستدیر: دوزنده. این کلمه در نسخه‌ی دیگری از *آواز پر جبرئیل*، به صورت «مستطیر» آمده است.

† متبدد: پراکنده

‡ بعد ما: بعد از آن که

§ قنوط: نومیدی

** 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 می‌گوییم: «مراد از این کلمه یا عبارت این است که...» لذا، «به این شمع عقل می‌خواهد»، یعنی مراد سهروردی از شمع، عقل است.

ش: به این دو در جان و تن می‌خواهد 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 آن که در صحرا، تعلق به عالم ارواح. و آن که گفت «دری که در شهر بود بیستم و قصد در صحرا کردم»، یعنی ترک محسوسات کردم و روی در معقولات نهادم.

س: چون نگاه کردم ده پیر خوب‌سیما دیدم که در صف‌های متمکن شده بودند.

ش: به دیدن این ده پیر کشف عقول عشرت* می‌خواهد که مجردند از دنس[†] هیولی و مقدس از مواد جسمانی، یعنی فرشتگان مقرب که ملازمان عتبه‌ی عزتند و وسایطند بین واجب‌الوجود و النفوس الانسانیه، مرا کشف شد.

س: مرا [فرّ و هیبت] و بزرگی ایشان عجب آمد و حیرتی عظیم در من ظاهر شد، چنان‌که مکت[‡] 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 وجلی[§]] عظیم و هراسی تمام [یک] پای در پیش [می] نهادم و دیگری بازمی‌گرفتم تا برفتم.

ش: یعنی هنوز خود را مستعد مواصلت به ایشان و مکالمت نمی‌دیدم، از برای باد (کذا) تعلقاتی چند مادی که حایل بود.**

س: قصد سلام پیری کردم که بر کناره‌ی صفه بود. انصاف از غایت حسن خلق سلام او بر من سبق برد^{††} و در روی من تبسمی کرد، چنان‌که نواجزش^{‡‡} در حدقه‌ی من ظاهر شد.

ش: به پیر کناره‌ی صفه، «عقل فعال^{۱۰}» می‌خواهد. و از این جهت «بر کناره‌ی صفه» گفت که وجود و مرتبه‌ی او متأخر است از عقول دگر و او را «عقل آخر» می‌خوانند و او است که واهب‌الصّور [بر] مواد مستعد می‌[باشد و] واسطه است میان واجب‌الوجود و نفوس بشری. و او را نیز «روح‌القدس» گویند و «جبرئیل» نیز گویند در شرع - و به تبسم، انکشاف قبض علم می‌خواهد. و فایده‌ی [علم] او استعداد خود^{§§}.

س: پرسیدم که خبر ده که بزرگان از کدام صوب تشریف داده‌اند؟ آن پیر که بر کناره‌ی صفه بود مرا جواب داد که جماعتی مجردانیم از جانب «ناکجاآباد» رسیده.

* عقول عشرت: عقل‌های ده‌گانه

† دنس: ناپاکی

‡ مکت: قوت

§ وجل: ترس

** وابستگی‌های مادی حجاب میان ما شد.

†† پیر به واسطه‌ی حسن خلقی که داشت، در سلام کردن بر من سبقت گرفت.

‡‡ نواجذ: جمع ناجذ (دندان عقل)

§§ معنی جمله‌ی اخیر چنین است: تبسم پیر اشاره داشت به کشف علم و این که بهره‌ای که هر کس از این علم می‌برد، به نسبت و مطابق استعداد اوست.

ش: اثبات عدم مکان خویش کرده‌اند، زیرا که احتیاج به مکان از خواص اجسام است و ایشان روحانیان مطلقند که مجردند هم از مواد عنصری و هم از مواد فلکی. پس «ناکجا» که سلب آن است کرده است، که این عرضی است از اعراض جسمانی و مقوله‌ای از مقولات عشر^{۱۱} و رسم* او گفته‌اند که این هیأتی است که عارض جسم شود به سبب نسبت او با مکان.

س: فهم من بدان نرسید. پرسیدم که آن شهر از کدام اقلیم است؟ گفت: اقلیمی که انگشت سبابه بدان راه ندادند.

ش: یعنی هر چه به انگشت سبابه نمایند، مشارالیه باشد و هرچه مشارالیه باشد، جسم بود و ما سلب جسمیت از ایشان کرده‌ایم.

س: پس مرا معلوم شد که پیر، مطلع است.

ش: یعنی مرا به خرد ایشان از مواد معلوم گشت.[†]

س: گفتم «به حکم کرم اعلام فرمای که بیش‌تر اوقات 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 مرد قمیص را می‌بخشد، و علت فاعلی قمیص او است.[‡] و همین خیاطت انتظام سلسله‌ی 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.[§]

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 اتصال تقرب ایشان نباشد. و به این که گفت: «من زبان ایشانم»، یعنی هر فیضی که در استعداد تو گنجد من به میانجی ایشان بر تو فایض کنم.

س: رکوه‌ای** یازده‌توی 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 رکوه‌ی یازده‌توی، عالم می‌خواهد که نه از آن افلاک تسعه است و دو دیگر یکی عنصر ناری است و یکی هوایی، که عنصر ناری محیط است بر هوا و هر دو محاط افلاکند و به «قدر[ی] آب» عنصر مائی می‌خواهد. و ریگچه‌ی مختصر، مرکز زمین تا عناصر اربعه باشد. و از آن نگفت که رکوه‌ی سیزده‌تو، تا

* رسم: در اصطلاح اهل منطق، تعریف چیزی است به عرضیات، که به «رسم تام» و «رسم ناقص» تقسیم می‌شود.

† از علمی که آنان از مواد عالم داشتند، فهمیدم که خردمندند.

‡ قمیص: پیراهن. هنر خیاطی است که به [ماده‌ی] پیراهن صورت پیراهن می‌دهد و عقل فعال است که علت فاعلی تحمیل صورت بر مواد است.

§ معنای جمله‌ی آخر: غرض از سیاحت این است که عقول در عالم می‌گردند و فواید خود را به موجودات می‌رسانند.

** رکوه: کوزه‌ی چرمین، مشک خرد

جوهر آب و مرکز خاک داخل نباشد که آن هر دو بر چیزی محیط بایستند بالتمام. و او این طبقات یازده‌تو به اعتبار کرّیه* و استدارت[†] و احاطت اطلاق می‌کند. و به این گفت «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 ابوبکر و غیرهما، که اندر ربع مسکون ارض ساکن بودند.

س: بر هر طبقی از این رکوهی یازده‌تو از طبقات نه‌گانه‌ی بالاین، انگله‌ای[‡] روشن نشانده، الا بر طبقه‌ی دوم که انگله‌ها بسیار بود، نورانی بر نمط و نهاد ترک‌های مغربی صوفیان. و طبقه‌ی نخستین، هیچ انگله نداشت.

ش: یعنی بر هر فلکی از افلاک نه‌گانه کوکبی درّی مرکوز بود، الا فلک هشتم که در آنجا کوکب بسیار مرکوز بود[§]... و فلک نهم خالی بود از کواکب، یعنی فلک اعظم. و از آن برای طبقه‌ی اول و دوم می‌گوید که فلک هشتم و نهم می‌خواهد، که آن فلک البروج و فلک اعظم است که ادراک او به دیده بصیرت[§] محیط بود بر کره‌ی افلاک. آنچه طبقه‌ی نهم ما است، طبقه‌ی نخستین او بود و علی‌هذا.

س: با این‌همه، رکوه از گویی گردتر بود و [دری نداشت] و در سطوح آن هیچ فرجه و رخنه نبود.

ش: یعنی کره‌ی افلاک در غایت استدارت بود و قابل هیچ خط مستقیم نبود، یک دو نقطه‌ی محاذی.

س: آن اطباق یازده‌گانه [رنگ نداشت] و از غایت لطف آنچه در مقعر ایشان بود، محتجب نمی‌شد.

ش: از جهت آن رنگ نداشت که سطوح مقعره‌ی ایشان از سطوح محدبه‌ی ایشان پیدا باشد که کثافتی در اولویت هست که مانع است از ابصار ما بعد او، همچنان که ما این‌همه کواکب از فلک می‌بینیم و حال آن است که از فلک هشتم می‌تابند که آن «فلک البروج» است. پس معلوم شد که عدم احتجاب ایشان مر یکدیگر را از غایت لطافت است که در اجرام ایشان است و شفافیت ایشان و عدم لون ایشان.

س: نه‌توی بالا را هیچ سوراخ نمی‌شایست کردن و دو طبق زیرین را به سهولت می‌شایست دریدن.

ش: به این که گفت نه‌توی بالا را هیچ سوراخ نمی‌شایست کرد، عدم طریان^{*} خرق و التیام می‌خواهد^{††} بر افلاک. و حکما براهین قاطع دارند بر آن که اجرام فلکی قابل خرق و التیام نیند و این مختصر نه جای آن‌ها است. و به این که گفت «دو طبقه‌ی زیرین را به سهولت [می‌شایست دریدن]»، صعب التیام کره‌ی ناری و هوایی می‌خواهد و لطافت ایشان، که لطافت بر قبول انقسام اطلاع کنند؟

س: پرسیدم شیخ را که این رکوه چیست؟ جواب داد که توی اول که جرمش عظیم‌تر 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

* کُرّیه: (ظاهراً) کرویت. کُرّی به معنای کروی (=گوی‌مانند) است.

† استدارت: گردش دورانی به دور چیزی

‡ انگله: گوی‌گریبان، دگمه

§ ظاهراً بعد از بصیرت، فعلی مانند بود یا باشد را باید مستتر گرفت.

** طریان: حادث شدن

†† ظاهراً منظور این است که افلان نه پاره‌شدنی، نه ترمیم‌پذیرند.

اصحاب و رفقای نه‌گانه این نه‌تو حاصل کرده‌اند و آن فعل صناعت ایشان است و این دو طبقه‌ی زیرین با این جرعه‌ی آب و سنگ‌ریزه‌ای در میان، من حاصل کرده‌ام.

ش: بدان که به طبقه‌ی عظیم‌تر فلک اعظم می‌خواهد و پیر بالای این، عقل اول، یعنی فلک اعظم معلول عقل اول است. و به طبقه‌ی دوم، فلک البروج، که معلول عقل دوم است، و علی‌هذا، در این تقریر معلوم شد که این نه‌فلک، نه عقلند و این طبقه‌ی زیرین با جرعه‌ی آب و سنگ‌ریزه، معلول عقل فعال است.

تنبیه: بدان که حکما گفته‌اند که عقل مجرد که اول موجود است که از واجب‌الوجود صادر شده است، او را سه امر عارض شد: یکی آن که او را ماهیتی جوهری بود؛ دوم آن که واجب‌الوجود بود، نظراً إلى العلة؛ سوم آن که ممکن‌الوجود بود، نظراً إلى ذاته. پس [به اعتبار] ماهیت جوهری او، نفس اول پیدا شد که آن را «نفس کل» خوانند و به اعتبار وجوبش که نظراً إلى العلة است، «فلک اول» پیدا شد که آن را «فلک اعظم» و «محددالجهات» و «جسم کل» و «فلک اطلس» و «معدل‌النهار» و «عرش مجید» گویند. و از عقل ثانی هم‌چنین عقلی ثالث و نفسی ثانی و فلکی ثانی پیدا شد و علی‌هذا تا به عقل آخر رسید. پس هر عقلی علت سه معلول شدند: عقلی دیگر و نفسی و فلکی که به او تعلق دارد الا «عقل فعال» که او علت عناصر اربعه [است] که اسباب کائنات و فاسدات آید.

س: چون بنیت ایشان قوی‌تر بود، آنچه صناعت ایشان است متمزق نمی‌گردد* و لکن آنچه صناعت من است آن را متمزق توان کرد.

ش: همان استحالت و التیام فلک خواهد به شهوات[†]، چون عنصرین جوهرین دیگر که بیان کرد به جای خویش.

س: پرسیدم که این شیوخ [به تو] چه تعلق [دارند]؟ گفت: بدان که آن شیخ که سجاده‌ی او در صدر است، استاد و مربی پیر دوم است که در پهلوی او نشسته است، و پیر دم را در جریده‌ی 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 سجاده‌ی او در صدر است»، عقل او می‌خواهد، چنان‌که گفتیم، و به آن که 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 آن که 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 گماشته‌ایم تا تیمار آن می‌دارند.

* چون قدرت اراده‌ی آنها قوی‌تر است، خلقت آنان متلاشی و پاره‌پاره نمی‌شود.

† تعبیر نویسنده‌ی انگلیسی‌زبان از این جمله: گردش افلاک و به هم آمدنشان، به سبب اشتیاق درونی آنهاست.

ش: به عدم جفت، تجرد خواهد از هیولی. و به فرزندان، نفوس فلکی. و به آسیاب [کذا]. افلاک نه‌گانه و عناصر اربعه. و آن که گفت «هر فرزندی بر آسیابی گماشته‌ایم»، یعنی هر نفسی در هر فلکی که مخصوص است به آن نفس، مدبر و مؤثرند.

س: ما تا آن آسیابها بنا کرده‌ایم هرگز در آن نگرسته‌ایم.

ش: مراد از عدم التفات هم تجرد است این‌جا*.

س: و لکن فرزندان ما هر یکی بر آسیابی و عمارتی مشغولند، به یک چشم سوی آسیا نگاه می‌کنند 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 تدویر افلاک[†]. و از بهر آن نسبت فرزندی به نفس^{۱۵} می‌کند و نسبت پدری به عقل، که عقل علت وجود نفس است که وجود او موقوف است به وجود عقل و لاینعکس[‡]. 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 می‌شود که ابوت جایی گویند که بنوت باشد و بنوت جایی که ابوت بود.

س: آسیای من چهار طبقه است و فرزندان من بسیارند، چنان‌که محاسبان هرچند زیرک‌تر، احصای ایشان نتوانند کرد.

ش: به طبقات چهارگانه‌ی چهار عنصر^{۱۶} می‌خواهد که معلول «عقل فعال»ند و به کثرت فرزندان، وجود صور جسمی می‌خواهد که بر مواد مرکبات فایض می‌کند و به واسطه‌ی کون و فساد که بر بسایط عنصری طاری می‌شود و صورتی خلع صورتی می‌کند و لباس صورتی دیگر و بسیار از این وارد است همچون عنصر هوایی که خلع صورت خود می‌کند و صورت ناری می‌پذیرد و بالعکس و عنصر مایی[§] خلع صورت خود کند و صورت هوایی می‌پذیرد و بالعکس و این صور مختلف از حد عدّ درگذشته است.

س: هر وقت که مرا فرزندی حاصل شود و من او را به آسیای خویش فرستم و هر یکی را مدتی است معین در تولیت عمارت. چون وقت ایشان منقضی شود ایشان پیش می‌آیند و دگر از من مفارقت نکنند، و فرزندانی که نو حاصل شده باشند آن‌جا روند.

ش: شهاب‌الدین به این «فرزندان»، صور می‌خواهد که بر مواد عالم طاری می‌شود. و به «مدت معین»، مدت بقای صور می‌خواهد بر مواد، که صورت هر عنصری از عناصر مدت بقای او بر ماده‌ی 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 اعاده‌ی معدوم می‌خواهد** که المعدوم لایعاد بعینه، یعنی چون تحلیل در مرکبی حاصل شد، هر بسیطی قصد حیز طبیعی خویش کند، پس آن صورت فساد پذیرد و

* نگرستن یا عدم التفات، در این‌جا کنایه از عقول است.

† ماهیت نفوس در گردش افلاک مؤثر است.

‡ لاینعکس: نه برعکس. وجود نفس به وجود عقل وابسته است و نه برعکس.

§ به واسطه‌ی فرآیند کون و فساد صورت جسمانی یک ماده به صورتی دیگر تغییر می‌یابد، مانند عنصر هوا که صورتش دگرگون می‌شود و به صورت آتش درمی‌آید.

** بازگشت هر صورتی که از بین رفت و فساد پذیرفت - یعنی معدوم شد - مجال و ممتنع است.

رجوع با مبدأ اصلی خود کند و عود او دیگر ممکن نیست. و به «فرزندان نو»، صور حادثه‌ی متحدده می‌خواهد که متعاقب صور فاسده [است] و فایض می‌کنند.*

س: و لکن پیران دگر را هر یکی فرزندی بیش نیست که متکفل است آسیایی را و پیوسته بر نگاهداشت آن اثبات می‌نماید.

ش: یعنی نفوس که مؤثرند در افلاک، دائماً مؤثرند، به خلاف صور که فساد می‌پذیرند و صورتی دیگر حاصل می‌شود.

س: یک فرزند ایشان از جمله‌ی فرزندان [من] قوی‌تر است. و مدد آسیاب [و] فرزندان [من] از مدد [آسیا و] اولاد ایشان است.

ش: آن فرزند اقوی «نفس کل» است که معلول «عقل اول» است، همچنان که «عقل اول» مؤثر است در دیگر عقول. همچنین نفس اول مؤثر است در دیگر نفوس. و به این که گفت «مدد آسیا [و] فرزندان منند»، یعنی نفوس تسعه که اولاد نفس کلند، مؤثرند در تکوین صور.

س: [گفتم] این تولد و این تناسل بر سبیل تجدد چگونه می‌افتد؟ گفت: بدان که من از حال خود متغیر نشوم و مرا جفت نیست، الا کنیزکی حبشی که هرگز در وی نگاه نکنم و از من حرکتی صادر نشود، الا که در میان آسیاب متمکن است و نظر او در [آسیا] و گردش افلاک و تداور[†] است. هر گاه که در میان گردش حذقه‌ی کنیزک سیاه و نظریش بر من آید و در برابری من افتد، از من بچه‌ای در رحم او حاصل آید بی آن که [در من] تغییری و تحرکی افتد^{۱۷}.

ش: خود عدم انداد[‡] ایشان معلوم است. و لکن به این «کنیزک سیاه حبشی»، هیولی مجرد از صورت می‌خواهد و به نسبت سیاهی به او، عدم می‌خواهد که هیولی را بی‌صورت وجود نیست. و عدم تغییر و تحرک آن پیر ضروری است، که حرکت از خواص جسم است و به این که گفت که «نظر او در گردش آسیاب است»، یعنی مترصد حلول صورت است از واهب‌الصور، و به این که گفت «هر گاه که در برابر من افتد بچه‌ای در رحم او حاصل شود»، یعنی هر گاه که مستعد صورتی شود، از من که واهب‌الصورم، صورتی حلول می‌کند 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، بل که به این محاذات استعداد و استحقاق هیولی می‌خواهد مر صورت را[§].

س: پیر را گفتم که چگونه است که در این جای‌گاه نزول کرده‌ای بعد ما که دعوی عدم تحرک و تغیر از تو ظاهر شد^{۱۸}؟ پیر گفت: ای سلیم‌دل آفتاب پیوسته در فلک است و لکن اگر مکفوفی[†] را شعور ادراک و

* منظور از «فرزندان نو»، صورهای جدیدی است که به دنبال صورهای معدوم پیدا می‌شوند. (متحدد: معین و دارای حدود)

† تداور: ظاهراً به معنای «تدویر» (= دور گردانیدن و طواف) به کار رفته است.

‡ انداد (جمع ند): همتایان و امثال

§ مقصود از این محاذات و برابری این است که هیولی آمادگی و استحقاق پذیرفتن صورت را دارد.

احساس حال او نباشد، نابود احساس او^۴ 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 تغییر در حال مکفوف بود نه در حال خورشید. ما نیز پیوسته در این صفا ایم. نادیدن تو دلیل نابودن ما نیست و بر تغییر و انتقال ما دلالت ندارد، تبدل در حال توست.

ش: مراد از این کلمات آن است که فیض و فایده‌ی ایشان که جواهر روحانی‌اند، علی‌الدوام بر مستعدات فایض است و ایشان را بخل و صنت نباشد و هر کس که مستفیض و مستفید فیض و فایده‌ی ایشان نگردد، نه از عدم و انقطاع فیض ایشان است، بل که 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 تو را بدین نرسد و نوع تو را این میسر نگردد، لکن تو را علم خیاطت آنقدر تعلیم کرده شود که خیش^۵ 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 نخواهد بود. و به این که گفت «آنقدر تو را تعلیم کرده شود که مرقع خود را عمارت توانی کرد»، کشف علم طب می‌خواهد و مرقع بدن او [و] به عمارت آن، تعدیل مزاج. و گفت که «خرقه‌ی خود را عمارت کنی» و نگفت بدوزی، زیرا که دوختن که آن ترکیب صورت است با ماده، کار او نیست، چنان‌که از پیش رفت.**

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 علی‌الجمله واقف نتوانی شدن.

س: پیر گفت لکن آنچه میسر شود تو را تعلیم کنم. زود لوح مرا بسند و بعد از آن هجایی بس عجیب به من آموخت، چنان‌که بدان هجا هر سرّی که می‌خواستم می‌توانستم دانستم.

ش: به «لوح» حس مشترک می‌خواهد و به «هجا» علم منطق، که منطق هجایی است به نسبت با عالم حکمت^{۱۹}. و به این که گفت که «بدان هجا هر سرّی که می‌خواستم می‌توانستم دانستم»، یعنی هر مشکلی که مرا در علوم می‌افتاد و به میزان منطق حل می‌توانستم کرد.

س: پیر گفت که هر که این هجا درنیابد او را اسرار کلام خدای چنان‌که واجب کند حاصل نشود و هر که بر احوال این هجا مطلع گردد، او را شرحی و مثابتی⁺⁺ پدید آید.

* بعد ما که: بعد از آن که

† مکفوف: نابینا

‡ نابود احساس او: نبود یا عدم حس [دیدن]

§ خیش: نوعی پارچه که از پشم و پنبه به هم بافته شود.

** چنان‌که از پیش رفت: چنان‌که قبلاً گفته شد

++ در آواز پیر جبرئیل، چاپ دکتر نصر: «شرقی و متانتی»

ش: یعنی هر که در علم منطق شروع نکرده باشد، او فکر خطا یا صواب نشناسد، زیرا که دانستن علوم موقوف است به تألیف قضایا و ترکیب قیاسات و استنباط نتایج آن تا آن شیء مجهول معلوم شود و این همه در علوم منطق روشن شود.

س: پس از آن علم ابجد^{۲۰} بیاموختم و لوح [را] بعد از تحصیل آن مبلغ منقش کردم بدان قدر که مرتقای^{*} قدرت و مسرای[†] خاطر [من بود] از کلام تعالی [و] چندان عجایب مرا ظاهر شد که در حد و قیاس ننگد.

ش: به «علم ابجد»، علم حکمت می‌خواهد که آن علم ابجد است به نسبت با علوم کشفی لدنی. و به نقش لوح «بعد از تحصیل آن مبلغ»، انکشاف علوم و معارف می‌خواهد که آن را علم لدنی خوانند و غرایب حقایق در این علم معلوم شود کما ینبغی و این را نهایت نباشد.

س: هر وقت که مشکلی طاری شدی بر شیخ عرضه کردم، آن اشکال حل گشتی.

ش: یعنی هر گاه که دو مقدمه‌ی قیاس در نفس من حاصل شدی، متوجه عالم عقل گشتمی تا نتیجه‌ی آن قیاس بر سبیل فیض از واهب‌الصور بر من فایض شدی.

س: گاه از نفت[‡] روح سخنی می‌رفت، شیخ چنان اشارت کرد که از «روح‌القدس» حاصل شود.

ش: یعنی ارواح حیوانات و نامیات انواری چندند که از عقل فعال فایض شده‌اند.

س: از شیخ کیفیت آن نظم بحث کردم. گفت: بدان که حق تعالی را چند کلمات است کبری و آن کلمات نورانی از سبجات[§] [وجه کریم او] و مرکز بعضی بالای بعضی.

ش: مراد از این کلمات عقول است. یعنی جواهر عقول انواری چندند که از جناب^{**} واجب‌الوجود تعالی فایض شده‌اند، بعضی فوق بعضی به شرف و رتبت، نه به مکان.

س: نور اول کلمه‌ی علیاست 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 مرتبه‌ی او نیست.

س: پیر گفت: از شعاع این کلمه، کلمه‌ی دیگر حاصل شد.

ش: یعنی عقل اول علت عقل ثانی شد و ثانی از آن ثالث و علی‌هذا تا عددی کامل، که آن ده است، حاصل شد. کفوله تعالی: تلک عشرةً کاملهً.

س: کلمه‌ی طامات^{††} است^{‡‡}.

* مرتقی: (از مصدر ارتقاء) جای بالا رفتن؛ اوج

† مسری: (از ریشه‌ی سریه و سرایه) ره‌گذر، مجرا

‡ نفت: دردمیدن

§ سبجات: انوار الهی

** جناب: آستان

†† تفسیری که شارح از «طامات» کرده، در خور توجه است. این کلمه (که جمع طامه، به معنای بلای عظیم، حادثه‌ی بزرگ، و نیز روز قیامت است)، در بین عرفا معنای خاصی دارد. خواجه عبدالله انصاری (نک.

ش: یعنی فیض او دائماً وارد است بر مستعدان.

س: آخر این کلمات جبرئیل است و ارواح آدمیان از این کلمه‌ی آخر است.

ش: روشن است که جبرئیل آخرین عقول است به مرتبه. و آن که گفت که ارواح آدمیان از اوست، آن نیز بیان کردیم.

س: [نسخه‌ی خطی اصلی واضح نیست].

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، علی‌هذا.

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 مجردّ اضافه بود است به حق. و پری است بر چپ او که پاره‌ای نشان تاریکی بر اوست، همچون کلفی* بر روی ماه، همانا که به پای طاوس ماند و آن نشانه‌ی بود اوست که با جانب نابود دارد. و چون نظر به اضافه 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 مرتبه‌ی دو پر است: اضافه حق به یمینی و اعتبار استحقاق در نفس خود یساری.

ش: ما پیش از این گفتیم که عقل اول را سه امر عارض بود و به واسطه‌ی 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 واجب یابی به وجود علت، و این اشارت پیریا ست که گفت: از نور محض است و مجردّ اضافه 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 ممکن یابی. 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: نظر به استحقاق ذات او کنی استحقاق عدم دارد، و این دو معنی است که به مثبت دو پر است؛ یمینی او مضاف به حق که آن وجوب است، و وجود و یسار او مضاف است به خود که آن امکان است و عدم.

س: همچنان که حق تعالی فرمود^{۲۲}: جاعل الملكة رسلاً أولى أجنحة مثنی و ثلث و رباع⁺، مثنی از آن در پیش داشت که نزدیک‌تر اعدادی به یکی، دو است؛ پس سه پس چهار⁺. همانا آنچه او دو پر دارد، شریف‌تر از آن است که پر و چهار، و این را در علوم حقایق و مکاشفات تفصیل است که فهم هر کس بدان نرسد.

سجادی، جعفر، فرهنگ لغات... عرفانی، ص ۵۵۰) یکی از معانی طامات را این‌گونه ذکر کرده است: «... سخنی باشد نامفهوم، یا کنایتی نامعلوم... که خلق از آن عاجز باشد و... فؤاد در آن متحیر گردد. یا سخنی باشد... بی‌شرح و بیان. بشناسد آن که با راه باشد یا از آن معنی آگاه باشد.»

* لکه‌ای که بر سطح خورشید و ماه دیده می‌شود.

⁺ [خداوند] فرشتگان را رسولانی گردانید، صاحب دو و سه و چهار بال.

⁺ 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.

ش: یعنی این‌همه آن است که هر چند که کثرت کمتر بود قرب به منبع وحد 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 پر». و این که گفت که «این را در علوم و مکاشفات تفصیل است که فهم هر کس بدان نرسد»، یعنی آن که دو پر دارد شرف او چگونه بود بر آن که سه پر دارد و آن که سه پر دارد بر آن که چهار پر دارد، و علی‌هذا، و به حقیقت، فهم هر کس بدان نرسد.

س: عالم غرور را سایه‌ی جبرئیل است اعنی پر چپ، و روان‌های روشن از پر راست اوست.

ش: یعنی عالم کون و فساد از صفت امکان او صادر شده است، زیرا قابل عدم است و ارواح انسانی از صفت وجوب او صادر شده، زیرا قابل عدم نیست.

س: حقایق که الفا کنند در خاطر، چنان که گفت کتب فی قلوبهم الإیمان و آیدهم بروج منه*، و ندای قدسی چنان که^{۲۲}: نادیناه أن یا ابراهیم⁺، و غیر آن، همه آواز پر جبرئیل است.

ش: معلوم شده است از پیش که جبرئیل واسطه‌ی میان فیض واجب‌الوجود و نفوس انسانی است و از آن است که القای حقایق و ندای قدسی کار اوست.

س: قهر و صیحه⁺ 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 این‌همه رموز است [که اگر] بر ظاهر [بدانند] این‌همه طامات بی‌حاصل باشد.

ش: یعنی این که او را صورتی و آوازی باشد بی‌جه است و لکن استعارت کنند به الفاظ از جهت تفهم خلق[§] و علی‌هذا.

س: در خانقاه بدم که روز نیک برآمد، در بیرونی بیستند و در شهر بگشادند و بازاریان درآمدند و جماعت پیران از چشم من ناپدید شدند و مرا حسرت ایشان انگشت در دهان بماند.

ش: یعنی چون علت مشغولی بر فراغت پیدا شد و در بیرونی، که عالم روح است، منغلق^{**} 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 ایشان از آن سبب کرد⁺⁺ که ایشانند که زارعت تخم ادراک جزئیات محسوس می‌کنند تا ثمر کلیات معقول بدهد. و آن که گفت «پیران از چشم من ناپدید شدند»، یعنی چون استغراق در عالم حس طاری

* [خداوند] بر دل‌هایشان نور ایمان نگاشته و به روح قدس الهی آن‌ها را مؤید گردانیده.

† و ما در آن حال خطاب کردیم که ای ابراهیم.

‡ صیحه: عذاب و سختی

§ این که بگوییم جبرئیل دارای صورتی و آوازی است، درست نیست (وجهی ندارد). منتها از این قبیل کلمات، به منظور فهماندن مطالبی به خلق، مجازاً استفاده می‌شود.

** منغلق: (مقابل منفتح): بسته

++ بدان سبب از حواس ظاهر، به عنوان بازاریان تعبیر کرد که...

شد، حرمان از عالم عقل روی نمود و حسرت خوردن از حرمان مشاهده‌ی عالم معقول و جواهر قدسی، خود ضرورت است.

یادداشت‌ها

۱. این متنی است که مسعود قاسمی آن را ویرایش کرده است. مقاله‌ی حاوی این متن، با عنوان «شرح آواز پر جبرئیل»، در مجله‌ی معارف، ش ۱ (فروردین - تیر ۱۳۶۳) ۷۷ - ۷۹، آمده است.
۲. این اثر، یکی از شاه‌کارهای سهروردی به فارسی است. برای مطالعه‌ی روایت کامل این داستان عرفانی، نک. سهروردی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۲۰۸/۳-۲۲۳.
۳. اطلاع‌چندانی درباره‌ی این نویسنده موجود نیست، جز این که 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 کتابخانه‌ی رضا، واقع در رامپور، و کتابخانه‌ی خدابخش، در پتنا، مقدار زیادی متون اشراقی موجود است. اشپرنگ Spreng، محقق آلمانی، که در سده‌ی نوزدهم به هند سفر کرد، ۱۹۶۶ متن عربی، فارسی و هندی را با خود به آلمان برد، که بسیاری از آن‌ها شرح‌هایی است بر *حکمة‌الاشراق*. *Catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengeriana* (گیلسون، ویلهلم‌کلر، ۱۸۵۷)
۵. رساله با چندین آیه از قرآن آغاز می‌شود که در این‌جا نیاورده‌ایم. آن آیات عبارتند از: قرآن، انعام، ۹۶؛ نور، ۳۵؛ احزاب، ۵۶.
۶. سهروردی و شارح، هر دو کلمه‌ی «کدر» را به کار می‌برند، به معنای چیزی که نور نمی‌تواند از آن به سهولت گذر کند.
۷. عجلونی در *کشف‌الخفاء*، این گفته را به امام علی نسبت داده است. نک. ج ۲، ۳۱۲. با وجود این، شعرانی* در *طبقات*، این گفته را از صوفی معروف، سهل تستری دانسته است.
۸. ابن‌حجر این حدیث را از مشایخ صوفی، و نه از شخص پیامبر، می‌داند. نک. *کشف‌الخفاء*، ج ۲، ص ۲۹۱.
۹. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی فرشته‌شناسی سهروردی، نک. جی. وب.

The Human / Angelic Relation in the Philosophies of Suhrawardi and Ibn 'Arabi

(پایان‌نامه‌ی دکترا، دانشگاه تمپل، ۱۹۸۹)

۱۰. سهروردی معتقد است که نخستین موجودی که خدا خلق کرد، «عقل اول» بود. بحث او که تا اندازه‌ای مبتنی است بر آیه‌ای قرآنی، چنین است: «عقل اول سپس عقل فعال را صادر کرد و او است که به قول سهروردی، واهب‌الصور یا پیر نورانی است.»
۱۱. منظور او از این ده مقوله، مقولات ارسطویی است. سهروردی این مقولات را به پنج مقوله تقلیل می‌دهد، که عبارتند از کم، کیف، ماهیت، اضافت [یا نسبت]، و حرکت. سهم اصیل سهروردی در این

* ظاهراً مراد، عبدالوهاب بن احمد شعرانی، یا شعراوی (۸۹۸ - ۹۷۳)، صوفی، قفیه، و محدث معروف مصری، صاحب کتبی چند از جمله *لواقح‌الانوار فی طبقات‌الاخیار*، معروف به *الطبقات الشعرانی الکبری* است.

مقولات، افزودن مقوله‌ی حرکت است، که بعدها در فلسفه‌ی ملاصدرا، اساس نظریه‌ی «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 جامعه‌ی صوفیانه، لباسی بلند و سفید است که غالباً از موادی زیر ساخته می‌شود و شیخ آن را به هنگام ورود به جرگه‌ی مریدی، به سالک تازه‌کار می‌دهد.

۱۴. «حضور»، مفهومی کلیدی در تعالیم اشراقی است و در دو بافت جداگانه به کار می‌رود. نخست در بافت نظریه‌ی صدور یا فیضان، یعنی این که عالم نتیجه‌ی فیضی الهی است. کاربرد دوم مربوط است به نظریه‌ی علم حضوری، که در کانون نظریه‌ی علم سهروردی واقع است. برای اطلاع بیشتر، نک. مهدی حائری یزدی: *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*.

با مقدمه‌ای به قلم سید حسین نصر (نیویورک، انتشارات سانی، ۱۹۹۲)

۱۵. کلمه‌ی نفس در اسلام معنایی منفی دارد که سهروردی می‌گوید در مراتب خلقت، مطیع عقل است، اما غالباً در برابر آن سرکشی می‌کند.

۱۶. عناصر چهارگانه عبارتند از آتش، آب، خاک، و باد، که به عقیده‌ی بعضی از فیلسوفان قبل از سقراط، ماده‌الموادی است که عالم از آنها آفریده شده است.

۱۷. جهان مادی، به نظر سهروردی، بر عدم دلالت دارد. این عدم نباید با وجود نداشتن اشتباه شود. بل که باید آن را نقطه‌ی مقابل نورالأنوار 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 آن که تغییری در این ذات داده شود، اشیای موجود را خلق کند.

۱۸. رابطه‌ی بین تغییر و دوام، موضوعی مهم در فلسفه‌ی اسلامی بوده است. خداوند، که طبیعتاً لایتغیر است، دنیایی 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، کلمه‌ی 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 فلسفه‌ی مشائی است.

۲۰. علم حروف [یا ابجد]، مبتنی است بر ترکیبی از ریاضیات فیثاغورس و این عقیده که هر حرف الفبا نماینده‌ی عدد ریاضی مقدسی است. این رشته، که در اسلام جفر نام گرفته، در یهودیت و مسیحیت قرون وسطایی نیز رایج بوده است.

۲۱. کلمه‌ی مورد نظر در این‌جا، طامات است که به معنای «واقعه‌ی بزرگ» یا مصیبتی عظیم، که روز قیامت رخ خواهد داد، نیز هست. روشن نیست که سهروردی این کلمه را به چه معنایی به کار می‌برد.

۲۲. قرآن، فاطر (۳۵)، ۱

۲۳. قرآن، مجادله (۵۸)، ۳۲

۲۴. قرآن، صافات (۳۷)، ۱۰۴

از خوانندگان گرامی، به خاطر بروز اشتباه‌های تایپی ناخواسته پوزش می‌خواهیم.

دی ماه ۱۳۸۶

توضیحاتی پیرامون این نسخه‌ی الکترونیکی

۱. این نسخه‌ی الکترونیکی، از روی چاپ دوم «سهروردی و مکتب اشراق، مهدی امین رضوی، برگردان دکتر مجدالدین کیوانی (تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷)» تهیه شده است.
۲. نسخه‌ی چاپی، مزین است به گزیده‌ی کتاب‌شناسی، و همچنین فهرستی شامل اعلام موجود در کتاب، که در این نسخه‌ی الکترونیک گنجانده نشده‌اند.
۳. گاهی برای به‌تر ساختن جلوه‌ی نسخه‌ی الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه‌ی چاپی و نگارش املاپی آنها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به‌هیچ‌وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.
۴. نسخه‌ی الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه‌ی چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و نگارنده‌ی فرهیخته‌ی کتاب خواهد شد.
۵. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املاپی و نگارشی نسخه‌ی الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهیم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.com>