

فهرست مطالب

بخش اول

شرح احوال و اندیشه‌های سهروردی

۱. شرح احوال	۳
۲. اندیشه‌ها و جهان بینی:	
الف. مقدمه	۹
ب. حکمت اشراقی	۱۳
ج. اندیشه‌های سیاسی	۲۰
د. عالم انوار و فرشتگان و مراتب وجود	۲۵
هـ. عالم مثال، اقلیم هشتم، ناکجا آباد	۳۴
و. رمز، تأویل، عالم مثال، معرفت اشراقی و سلوک و تجارب روحانی	۳۸
ز. خُره، سکینه، رهایی از زندان غرب	۴۲
۳. نوشته‌ها	۴۶
۴. دربارهٔ متن‌های برگزیده در کتاب حاضر	۴۹
شیوهٔ فراهم آوردن متن گزیده‌ها	۵۲

بخش دوم

داستان‌ها

۱. آواز پر جبرئیل	۵۷
۲. عقل سرخ	۶۷

۳.	فی حقیقة العشق.....	۷۷
۴.	رسالة فی حالة الطفولية.....	۹۱
۵.	روزی با جماعت صوفیان.....	۱۰۳
۶.	قصه غربت غربی.....	۱۱۱
۷.	رسالة الطیر.....	۱۱۷

بخش سوم

گزیده‌هایی از چند رساله

۱.	رسالة صغیر سیمرغ.....	۱۲۵
۲.	پرتونامه.....	۱۳۳
۳.	الواح عمادی.....	۱۴۷

بخش چهارم

شرح داستان‌ها و رساله‌ها

۱.	شرح آواز پر جبرئیل.....	۱۵۷
۲.	شرح عقل سرخ.....	۲۲۵
۳.	شرح فی حقیقة العشق.....	۲۸۹
۴.	شرح فی حالة الطفولية.....	۳۳۹
۵.	شرح روزی با جماعت صوفیان.....	۳۵۵
۶.	شرح قصه غربت غربی.....	۳۶۵
۷.	شرح رسالة الطیر.....	۳۹۹

بخش پنجم

شرح گزیده‌هایی از چند رساله

۱.	شرح صغیر سیمرغ.....	۴۱۵
۲.	شرح پرتونامه.....	۴۴۳
۳.	شرح الواح عمادی.....	۴۵۳

بخش ششم

فهرست‌ها

۱. فهرست آیات قرآنی ۴۷۳
۲. فهرست احادیث و اقوال عربی ۴۷۹
۳. فهرست نام اشخاص و کتابها ۴۸۳
۴. راهنمای تعلیقات: لغات، ترکیبات، اصطلاحات ۴۹۳
۵. گزیده منابع ۵۱۹

● اشاره

از انتشار کتاب رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، سال‌های بسیاری می‌گذرد. در خلال این سال‌ها همواره به این فکر بودم که آنچه را در آن کتاب درباره داستان‌های فلسفی و عرفانی و رمزی شیخ اشراق به اجمال گفته بودم، روزی به تفصیل بگویم به طوری که دایره وسیع‌تری از مخاطبان را به کار آید. گرفتاری‌های زندگی، طرح مطالب دیگر، و لذت خواندن که برای من همیشه بیش از نوشتن بوده است، فرارسیدن آن روز را مانع می‌شد. آنچه سرانجام پس از سال‌های بسیار به این کارم کشاند، شوق کتاب‌خواهی و تشویق و ترغیب مدیر مدبّر انتشارات سخن آقای علی‌اصغر علمی بود که اول قول نوشتن از من گرفت و بعد هم پیوسته سراغش را؛ چندان که مجبور شدم کارهای دیگر را کنار بگذارم و وقت تنگ خود را مصروف کاری کنم که وسوسه‌اش در طول سال‌های پس از انتشار رمز و داستان‌های رمزی، همواره با من بود. باید اشاره کنم که انتشار کتاب حاضر بی‌تردید به این زودی‌ها به سامان نمی‌رسید، اگر زحمات دوست فاضل آقای محمد افشین‌وفایی در نظارت و در ویرایش مکرر نمونه‌ها، و حوصله و دقت جناب آقای کمال اجتماعی جندقی در تطبیق شروح با متن‌ها و فراهم آوردن فهرست‌های متعدد، و یادآوری افتادگی‌ها نبود. زحمات و همکاری این بزرگواران بیش از آن است که تشکر تنها از ایشان مایه شرمندگی حقیر نشود؛ اجر خدمات فرهنگی آنان را از خداوند مَنَّان به دعا می‌خواهم.

و اما این کتاب متن تصحیح شده همه داستان‌های فلسفی - عرفانی سهروردی و شرح تفصیلی آن‌ها را جز لغت موران در بردارد. لغت موران که مجموعه چند داستان تمثیلی کوتاه است چندان سنخیتی با دیگر داستان‌ها ندارد و فهم آن‌ها نیز محتاج شرح و تفسیر نیست؛ از این روی از آوردن آن در این کتاب صرف‌نظر کردم. علاوه بر هفت داستان، گزیده‌هایی نیز از رساله‌های صفیر

سیمرغ، پرتونامه، الواح عمادی در این کتاب آمده است که البته داستانی نیست و آوردن آن‌ها به این منظور بوده است که خوانندگان با طرح مسائل و شیوه بیان و استدلال سهروردی در مقام یک حکیم عارف آشنایی پیدا کنند، بخصوص که رساله صغیر سیمرغ مقدمه و مؤخره‌ای رمزآمیز دارد. امیدوارم این کتاب کسانی را که آشنایی چندانی با این نابغه بلندقدر ایرانی ندارند، با او آشنا کند؛ نابغه‌ای که نقد زندگی خود را به تمامی برسر اندیشه‌های بدیع و تجربه‌های روحانی خود گذاشت.

تقی پورنامداریان

۱۳۸۹/۱۱/۱۲ خورشیدی

بخش اول

۱. شرح احوال و آثار و اندیشه‌های سهروردی
۲. شیوه تصحیح و تدوین و معرفی آثار آمده در این کتاب

شرح احوال و اندیشه‌های شهاب‌الدین یحیی سهروردی

شیخ اشراق

۱. شرح احوال

شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی، معروف به شیخ اشراق در قریه سهرورد نزدیک شهر زنجان در شمال غربی ایران متولد شد. بنابر قول مورخان معتبر - که همه معاصران نیز قول آنان را پذیرفته‌اند - تاریخ وفات سهروردی سال ۵۸۷ هجری و سن او سی و هشت سال بوده است. (وفیات‌الاعیان، ص ۳۹۱؛ المختصر فی اخبارالبشر، ص ۸۲؛ معجم‌الادبا، ص ۳۱۴) بنابراین در سال ۵۴۹ هجری متولد شده است. درباره کشته شدن او به فرمان سلطان صلاح‌الدین ایوبی در شهر حلب همه مورخان و زندگینامه‌نویسان اتفاق نظر دارند. به همین سبب اغلب او را شیخ مقتول و گاه شیخ شهید لقب داده‌اند. (شخصیات قلقة فی الاسلام، ص ۹۵)

شور و التهاب حاصل از معرفت عارفانه‌ای که پیشتر حلاج و عین‌القضات را تا شهادتگاه و مقام رهایی جان از زندان جسم برده بود، سهروردی را نیز بی‌قرار و ملتهب از شهودی عرفانی و اندیشه‌ای فلسفی تا ستیغ آخرین واقعه و مفصل جان و جسم فراکشید. سهروردی نقد جان و هستی خود را نثار دفاع از اندیشه‌ای کرد که از طریق اشراق و مکاشفه به‌او الهام شده بود.

کودکی سهروردی در زادگاهش گذشت. خواندن و نوشتن را در آنجا آموخت. نوجوانی بود که به طلب علم به‌مراغه رفت. در آن زمان مجدالدین جیلی به وسعت دانش و بُعد نظر در مراغه شهرت داشت. سهروردی در حلقه درس او حاضر شد و با شور و

شوق نزد او فقه و نیز منطق و کلام آموخت که مدخلی بر مطالعات فلسفی بود. به فلسفه بیش از سایر علوم عشق می‌ورزید. شوق علم او را از مراغه راهی اصفهان کرد که در آن روزگار از مراکز علم محسوب می‌شد. (السهروردی، ص ۱۷) کتاب *بصائرالتصیریة* ابن سهلان ساوی را که از بهترین تلخیصهای منطق کتاب *شفای ابن سینا* است در آنجا نزد *ظهیرالدین قاری* خواند و به تکمیل درس فلسفه و بخصوص فلسفه ابن سینا پرداخت. در اصفهان که روزگاری ابن سینا مدتی در آنجا اقامت کرده بود، فلسفه ابن سینایی رونق داشت و اتباع و شاگردانی از او در آنجا مقیم بودند که میان سهروردی و آنان دوستی استواری برقرار شد. (بین السهروردی و ابن سینا، ص ۶۸) رساله فارسی *بستان القلوب* را که در آن به بیان بسیاری از آراء ابن سینا در طبیعت و علم نفس پرداخته است، در خطاب به دوستان اصفهانی نوشت. (مجموعه مصنفات، ج ۳، بستان القلوب، ص ۳۳۴) در جستجوی علم و دانشمندان آرام و قرار نداشت. هر جا خبر از دانشمند و اهل علمی می‌یافت که در صرف و نحو، فقه و تفسیر و منطق و فلسفه و یا دیگر علوم شهرتی داشت به دیدار او می‌شتافت و در حلقه درس او حاضر می‌شد و باب بحث و جدل را با اساتید و طالبان علم می‌گشود. وسعت دانش و قوت استدلال او سبب می‌شد که در این مباحثه‌ها و مناظره‌ها بر حریفان فائق آید تا آنجا که نوشته‌اند با هیچ کس مناظره و مباحثه نکرد مگر که بر وی غالب آمد و بر او پیشی گرفت. (عیون الانباء، ص ۶۴۱) با *فخرالدین ماردینی* که استاد فلسفه و طب بود در آغاز جوانی ملاقات کرد و از او استماع درس کرد و میان آنان دوستی برقرار شد. ابن ابی‌اصیبه می‌نویسد: *شیخ فخرالدین ماردینی به ما می‌گفت: چقدر این جوان باهوش و فصیح است! چون او کسی در روزگار خود ندیده‌ام. اما از کثرت تهور و بی‌پروایی و ناخوشتن‌داری بر جان او بیمناکم که مبادا سبب تلف شدن او گردد.* (همان، ص ۶۴۲ و نیز ← *نزهة الارواح*، ص ۴۶۱-۴۶۲)

سهروردی نه تنها تشنه آموختن علوم عصر و بخصوص فلسفه و علم بحثی بود بلکه در ریاضت نفس و نیل به عوالم روحانی و تجارب صوفیانه نیز جدّ بلیغ می‌ورزید. در اثنای سفرهایش با جماعت صوفیه نیز دیدار و صحبت می‌کرد و به ریاضت‌های سخت نفس خویش را ادب می‌کرد. این ریاضتها بسیار دشوار و برای دیگران غیرقابل تحمل بود. «هفته‌ای یک بار افطار می‌کرد و کمیت طعامش زیاده بر پنجاه درم (حدود سیزده

مثقال) نبود. و اگر در طبقات حکما سیر کنی و تفحص احوال ایشان نموده، منزلت هریک را بشناسی نزدیک است که زاهدتر ازو یا فاضل‌تر ازو نیابی.» (همان، ص ۴۵۹)

دلمشغولی سهروردی به تفکر و تجرد و حقایق و معارفی که در اثنای تفکر و تجرد و خلوت‌نشینی درمی‌یافت زندگی روحی او را چنان در میان گرفته بود، که مجالی برای رسیدن به کار دنیا برای او باقی نگذاشته بود و به آرزوهای دنیوی و حصول آنها اصلاً التفاتی نداشت. سخن از جاه و مقام و برتری و ریاست و بزرگی دنیوی را خوش نمی‌داشت و از روی رضاگوش نمی‌کرد. با آنکه نام و شهرت او در بسیاری جاها پیچیده بود، به حفظ ظاهر خویش به اقتضای مقام علمی خود، اعتنایی نداشت. در رفتار و ظاهر او گرایی به شیوه قلندری و رفتار ملامتی پیدا بود. گاهی عبایی می‌پوشید و کلاه سرخ درازی به سر می‌نهاد و گاهی مرقع می‌پوشید و خرقة‌ای بر بالای آن و گاهی خود را به زی صوفیه می‌ساخت. (همان کتاب، همان صفحه) یکی از فقهای قزوین حکایت می‌کند: «در زمستان به رباطی در ارض روم فرود آمدم. صدای قرائت قرآن شنیدم و خادم رباط را گفتم: این قاری کیست؟ گفت: شهاب‌الدین سهروردی. گفتم: مدتهاست که نام او را شنیده‌ام و می‌خواهم که با او دیدار کنم مرا به نزد او ببر. گفت: کسی را نمی‌پذیرد اما چون خورشید بالا بیاید از اتاق خارج می‌شود و به بام برمی‌آید و در آفتاب می‌نشیند، آنگاه او را بین! بر کنار صّفه نشستم تا اینکه خارج شد دیدم که نمد جامه‌ای سیاه پوشیده و کلاهی نیز از نمد سیاه بر سر نهاده است. برخاستم و بر او سلام کردم و به او فهماندم که قصد زیارت او را داشته‌ام و تقاضا کردم که ساعتی در کنار صّفه با من بنشیند. سجاده‌ای را که بر صّفه پهن کرده بودم فرایبچید و روی صّفه نشست و با او شروع به سخن گفتن کردم و او خود در عالمی دیگر بود. بعد گفتم: کاش لباسی غیر از این نمد سیاه می‌پوشیدی! گفت: چرک می‌شود. گفتم: آن را می‌شوئی. گفت: چرک می‌شود. گفتم: آن را می‌شوئی. گفت: من برای شستن لباس نیامده‌ام، مرا کاری مهم‌تر در پیش است.» (آثار البلاد و اخبار العباد، ص ۳۹۵) از سدیدالدین محمود بن عمر، معروف به ابن رقیقه حکایت شده است که گفت: «شیخ شهاب‌الدین سهروردی ژنده‌جامه بود و به آنچه می‌پوشید توجهی نداشت و او را به امور دنیا پروایی نبود. روزی من و او در جامع میافارقین راه می‌رفتیم. سهروردی جبه‌ای کوتاه پوشیده بود که رنگ آن به کبودی می‌زد. لنگی پیچیده

برسر و زربولی (نوعی کفش سطر و ناهموار) در پا داشت. دوستی مرا دید و به جانب من آمد و گفت: چرا با این خربنده قدم می‌زنی؟ گفتم: خاموش باش این مهتر زمان شهاب‌الدین سهروردی است. سخن من بر آن دوست بزرگ نمود و او را عجب آمد و راه خود گرفت.» (عیون‌الانباء، ص ۶۴۴)

بی‌توجهی سهروردی نسبت به خود چندان بوده است که گاهی درباره‌ی سر و وضع ظاهری وی سخنانی چنان اغراق‌آمیز گفته‌اند که دور از باور می‌نماید (السهروردی، ص ۲۴) و احتمال می‌رود مبالغه‌ی کسانی باشد که با او خصومت می‌ورزیده‌اند. با اینهمه تردید نیست که این مبالغه‌ها و غرض‌ورزیها هم حاکی از این حقیقت است که او نسبت به ظواهری که بسیاری از مردم آنها را مایه‌ی عزت می‌شمرده‌اند سخت بی‌اعتنا بوده است و استغراق در اندیشه‌ها و تأملات فلسفی و تجربه‌های صوفیانه و مکاشفات روحانی بیش از آن وی را به خود مشغول کرده بود که فرصت پرداختن به خویش را داشته باشد. سفرهای سهروردی در جستجوی علم و عرفان و علما و مشایخ تا پایان زندگی او ادامه داشت. در خلال این سفرها درباره‌ی آنچه از عالمان دین و فلاسفه می‌آموخت یا از کتابها می‌خواند و یا از طریق شهود و تجارب عرفانی درمی‌یافت، تفکر و تأمل می‌کرد و برای دست یافتن به یقین و استوار کردن اساس یافته‌های خویش با طالبان علم و اساتید و مشایخ باب بحث و جدل را می‌گشود و در کنار اینهمه به تألیف و تصنیف می‌پرداخت. در طول این سفرها او کسی را که بر علوم شریفه - که او خود دریافته بود - آگاه باشد، نیافت. مناظرات و مجادله‌های او نیز در جهت اثبات حقایقی بود که شاید برای دیگران تازگی داشت. در پایان کتاب مطارحات می‌نویسد: «عمر من نزدیک به سی سال رسیده است و اکثر این عمر در سفرها برای کسب خبر و جستجو از همراه و همدلی آگاه سپری شد و کسی را نیافتم که نزد او خبری از علوم شریفه باشد و یا به آن عقیده داشته باشد.» (مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۵۰۳)

از اصفهان به دیار بکر رخت سفر بست و از آنجا به خربوط رفت. حاکم آن نواحی عمادالدین قره‌ارسلان، او را به گرمی و احترام پذیرفت. رساله‌ای فارسی در حکمت و فلسفه نگاشت و با توجه به نام حاکم خربوط آن را الواح عمادی نام گذاشت و به‌وی تقدیم کرد. اقامت سهروردی علی‌رغم توجهی که در دیار بکر و خربوط به‌وی می‌شد

طولی نکشید و از آنجا روی به آناتولی و بلاد شام آورد و سرانجام از دمشق به حلب سفر کرد و در مدرسه حلاویه که در آن زمان به سبب کثرت علما و اساتید و طالبان علم و حقوق و مقرری فراوان پراوازه‌ترین مدرسه حلب بود، فرود آمد. (السهروردی، ص ۲۸) در آن هنگام که سهروردی به حلب آمد، رئیس حنفیه شریف افتخارالدین مدرّس مدرسه حلاویه بود. زمانی که سهروردی به مدرسه حلاویه آمد و در حلقه درس شریف افتخارالدین حاضر شد ظاهر مقبولی نداشت، دلّقی می‌پوشید و تنها ابرق و عصایی داشت. (عیون‌الانباء، ص ۶۴۳) اما بزودی در ضمن بحث با فقها و اساتید، فضل و دانش و قدرت بیان و استدلال او آشکار گشت. تفوّق سهروردی در مباحثات و مناظرات و بی‌پروایی او در بیان عقایدی که درک و قبول آن برای فقهای حلب نوعی بدعت می‌نمود رفته رفته مجادله‌های علمی را به خصومت کشاند و کینه و حسادت عده‌ای را برانگیخت. شریف افتخارالدین شیخ مدرسه حلاویه که فضل و دانش سهروردی براو آشکار شده بود، او را به خود نزدیک کرد و توجه وی به سهروردی بغض و کینه مخالفان را تشدید کرد. آنان سخنانی را به او نسبت دادند که نگفته بود و آرای او را از او نقل کردند که برزبان نیاورده بود و از این طریق عامه را برضد او برانگیختند. خرده‌گیری فقها بر سهروردی کم‌کم افزونی گرفت تا آنجا که علم او را جهل، هدایتش را ضلال، یقینش را شک، ایمانش را کفر، تصوّفش را شعوزه و فلسفه‌اش را بدعت و تمامی نیکیه‌های او را زشت و ناپسند جلوه می‌دادند. (السهروردی، ص ۳۴)

خبر شهاب‌الدین سهروردی و اختلاف علما با وی به گوش ملک ظاهر فرزند سلطان صلاح‌الدین ایوبی، فاتح جنگهای صلیبی رسید که از جانب پدر بر حلب حکومت می‌کرد. ملک ظاهر سهروردی را به قصر خویش دعوت کرد و مدرّسان و فقیهان و متکلمان مدرسه حلاویه را نیز در مجلسی که ترتیب داد فراخواند تا آنچه را میان آنان و سهروردی رفته بود در آن مجلس بشنود. در این مجلس فضل عظیم و دانش باهر سهروردی آشکار گشت و مقام او نزد ملک ظاهر نیکو گشت. فقها که از حمایت ملک ظاهر از سهروردی سخت دلگیر و ناامید شده بودند، به پدرش سلطان صلاح‌الدین متوسّل شدند. محضری نوشتند و در آن به کفر سهروردی رأی دادند و تأکید کردند که اگر وی در حلب و نزد ملک ظاهر باقی بماند اعتقاد وی را فاسد می‌کند و اگر آزادش

گذارند به هر ناحیه‌ای که گذر افتدش دین و اعتقاد مردم آنجا را به تباهی می‌کشد و آنگاه آن محضر را به دمشق برای سلطان صلاح‌الدین فرستادند. (عیون الانباء، ص ۶۴۷)

صلاح‌الدین مردی متعصب بود کتابهای فلسفی را مایهٔ تزلزل ایمان می‌دانست؛ به ارباب منطق روی خوش نشان نمی‌داد و با کسانی که با شریعت عناد می‌ورزیدند، دشمن بود. (مرآة‌الزمان، ص ۴۲۷) چون نامهٔ فقها را برخواند، نامه‌ای به ملک ظاهر به حلب فرستاد و در آن او را به قتل سهروردی فرمان داد و نوشت که زنده گذاشتن او به هیچوجه مصلحت نیست. ملک ظاهر که با سهروردی پیوند دوستی برقرار کرده بود، در اجرای فرمان پدر مداخله می‌کرد و فقها در اجرای فرمان اصرار می‌ورزیدند. ملک ظاهر اندیشید که بهتر است برای رهایی از اصرار فقها مجلس مناظره‌ای تشکیل دهد تا مخالفان سهروردی دربارهٔ آنچه با او اختلاف دارند مناظره کنند و امیدوار بود که با پیروزی سهروردی بر مخالفان از اصرار آنان بر قتل وی آسوده شود. بنابراین از آنان مهلت خواست تا نامه‌ای به پدرش در این باره بنویسد و او را به قبول این راه حل راضی کند. نامه نوشته شد و صلاح‌الدین موافقت کرد. خبر در همه جا پخش شد. فقهاء از پیش به کفر و زندقهٔ او رأی داده بودند و به مرگ او حکم کرده و مردم را برضد او برانگیخته بودند. مجلس مناظره تشکیل شد. سهروردی سؤالات و مسائل مختلفی را که علما طرح می‌کردند با سنجیدگی پاسخ می‌گفت و به حجت و برهان استوار می‌کرد. سرانجام چون مناظره و جدال بدون نتیجه به طول انجامید، مخالفان سخنی دیگر در میان آوردند. عماد اصفهانی (وفات ۵۹۷هـ) که این حادثه را در کتاب *بستان الجامع* نقل کرده است (کتاب اللسعات، ص ۱۱) می‌نویسد فقها گفتند:

— تو در بعضی از تصانیف خود گفته‌ای که خداوند قادر است پیغمبری خلق کند زیرا قدرت او نامحدود است و اگر چیزی را اراده کند انجام می‌دهد... و این ناممکن است. سهروردی گفت:

— چرا ناممکن است؟ خداوند قادر است و اوست که بر او چیزی غیرممکن نیست. سؤال‌کنندگان میان ممکن فی حد ذاته، و ممکنی که خداوند در قرآن خبر داده است به اینکه واقع نمی‌شود، فرق نگذاشتند و از سخن سهروردی نتیجه گرفتند که او به خاتمیت پیغمبر (ص) عقیده ندارد و او را به انحلال عقیده و تعطیل متهم کردند و به کفر

او حکم دادند و با شتاب وثیقه‌ای فراهم آوردند و به ریختن خون وی فتوا دادند. ملک ظاهر علی رغم میل خود مجبور شد فتوای علما را عملی کند و بناچار به اجرای حکم فرمان داد. در کیفیت کشتن سهروردی روایات مختلف است. بعضی گفته‌اند که به زندانش انداختند و آب و نان ندادند تا از گرسنگی بمرد. بعضی گفته‌اند که خفه‌اش کردند. دیگری گفته است که به شمشیرش کشتند. قومی برآند که از دیوار قلعه‌اش به زیر انداختند و سوختند. (نزهة الارواح، ص ۴۶۱) شهرزوری می‌افزاید: «حضرت رسالت را در خواب دیدند که استخوانهای او را جمع ساخته بود و می‌گفت: این استخوانهای شهاب‌الدین است.» (همان کتاب، همان صفحه)

۲. اندیشه‌ها و جهان‌بینی

الف. مقدمه

زندگی سهروردی در مقایسه با زندگی دیگر دانشمندان ایرانی قبل از وی از کیفیتی خاص برخوردار است. بعد از اسلام و آشنایی مسلمانان با فرهنگ ملل و نحل دیگر و به اقتضای اوضاع اجتماعی و شیوه تربیت مردان علم، رفته رفته سه جریان اصلی در عالم اسلام در ارتباط با علم و دین پدید آمد. گروهی گرایش به نقل داشتند و تربیت علمی آنان با تکیه بر قرآن و حدیث و علوم وابسته به آن شکل می‌گرفت. اهل نقل قرآن و حدیث را برای درک حقایق کافی می‌دانستند و آنها را معیاری برای تشخیص حق از باطل می‌شمردند. گروه دوم گرایش به فلسفه داشتند و تربیت علمی آنان با توجه به عقل و برهان و استدلال سامان می‌گرفت و اهل عقل برای وصول به حقیقت و یقین و تشخیص حق از باطل معیار عقل را معتبر می‌شمردند و نقل را کافی نمی‌دانستند. گروه سوم گرایش به تصوف و تجربه‌های روحی داشتند و نیل به حقیقت و یقین را تنها از راه دل و به طریقی شخصی ممکن می‌شمردند. زندگی و تربیت روحی اهل دل از طریق ذکر و ریاضت و ترک تعلقات دنیوی و صفای دل میسر می‌شد. اگرچه این سه گروه در اصل و حقیقت و جوهر دیانت اسلام و ایمان به آن با هم اختلافی نداشتند، اما از سه نظرگاه

مختلف به حقیقتی واحد می‌نگریستند و این اختلاف نظرگاه سبب اختلاف در شیوه توضیح حقایق و برداشتهای متفاوت از آن می‌شد. آنچه ظاهر شریعت و وحی بیان می‌کرد برای آنکه در عقل فلسفی پذیرفته گردد می‌بایست تفسیری فلسفی و عقلانی پیدا کند که این تفسیر گاهی با ظاهر شریعت موافق در نمی‌آمد و آنچه دل در ضمن تجارب روحی و مکاشفات صوفیانه در می‌یافت در بسیاری موارد برای آنکه با جوهر شریعت سازگار آید، تأویل و تفسیری از آیات و احادیث را ایجاد می‌کرد و راهی را برای رسیدن به یقین و حقیقت پیشنهاد می‌کرد که بسا با آنچه نقل توصیه می‌کرد همسو نمی‌نمود. به همین سبب اختلاف میان این سه گروه از همان آغاز اجتناب‌ناپذیر بود. فقیهان و اهل شریعت فلسفه‌مثنایی را که با ابن‌سینا به کمال رسیده بود به‌دیده انتقاد می‌نگریستند. رساله‌اضحویه ابن‌سینا و معراجنامه منسوب به او که اولی امور مربوط به آخرت را از نظرگاهی غیر از ظاهر کلام می‌نگریست و دومی نیز معراج پیامبر(ص) را در سطحی روحانی و براساس دانش فلسفی تأویل می‌کرد که با معنی حاصل از ظاهر کلام بسیار تفاوت داشت، نمونه‌هایی از خروج از ظاهر شریعت و تمسک به عقل بود که برای اهل ظاهر پذیرفتنی نبود. تصوف که در پی ارتباط شخصی با خدا و فنا فی‌الله بود هم عقل را عاجز از درک چنین تجربه‌ای می‌دانست و هم نقل را ناتوان از وصول به یقین و نیل به حقیقت می‌شمرد. اهل نقل و اهل عقل نیز هر دو به تصوف با دیده تردید و ناباوری نگاه می‌کردند. راهی که مبتنی بر ذوق و عشق و از میان برداشتن نفس و ترک تعلقات و لذتهای دنیوی و ریاضت و خلوت‌نشینی بود و ادعای مشاهده حقایق و وحدت با حق را داشت نه در منطق عقل فلاسفه می‌گنجید و نه در حوصله نقل و صراط مستقیم از پیش معین و معلوم شریعت در می‌آمد.

با استقرار حکومت مقتدر سلجوقیان در قرن پنجم هجری که از لحاظ دینی به بغداد و خلافت عباسیان متکی بود، علم کلام اشعری و مذهب تسنن که با عقل‌گرایی معتزله مخالف بود و در قلمرو ایمان و واقعیت روحانی بیشتر بر ظاهر شریعت تأکید می‌ورزید، رسمیت و قدرت پیدا کرد و مراکز تعلیم و ترویج آن گسترش یافت. در نتیجه علوم معقول در برابر علوم منقول رفته رفته ضعیف شد و با انتقاد شدید ابوحامد محمد غزالی (وفات: ۵۰۵) فقیه و متکلم بزرگ و پراوازه عصر از آن حداقل برای مدتی از نفس افتاد.

غزالی ابتدا در کتاب مقاصد الفلاسفه، خلاصه‌ای درخشان از فلسفهٔ مشایی را فراهم آورد و سپس در کتاب تهافت الفلاسفه با منطق خودِ فلاسفه به‌ویران کردن آن بخش از عقاید فلسفی پرداخت که با ظاهر وحی اسلامی مغایر می‌نمود. توجه غزالی در این کتاب به رسالهٔ اضحویه که در آن ابن‌سینا معاد جسمانی و مدلول ظاهری کلماتی چون بهشت و دوزخ و دیگر مدلول‌های لفظی مربوط به حوادث آخرت را رد کرده است و معاد را به صورت روحانی پذیرفته و به تأویل حقایق شرعی پرداخته است، کاملاً آشکار است.

انتقاد غزالی از فلسفه آن همه پایدار و مؤثر نبود که تأیید و دفاع وی از تصوّف بود. مسألهٔ یقین که به دنبال تحوّل روحی غزالی را به ترک نظامیّه بغداد و زندگی خانوادگی و جاه و مقام دنیوی کشاند و نزدیک به ده سال در زیّ صوفیان به سیر در بلاد اسلامی و تحمّل ریاضت و مشقّت و تفکّر و تأمل روحی واداشت، حاصلش برطرف شدن شکّ و نیل به یقین بود و بیان درخشان و تأکیدآمیز معرفت قلبی و تجارب روحانی در کتابهای احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت و المنقذ من الضلال که پیوند و آشتی میان نقل و قلب و یا شریعت و تصوّف را برقرار ساخت.

اگرچه تربیت دینی و شیوهٔ زندگی غزالی و نیز موقعیتی که وی در اوضاع سیاسی و اجتماعی عصر خود در آن قرار گرفت، سبب شد که هم از فلسفه که آن را موجب تزلزل عقاید عامه می‌دانست، انتقاد کند و هم کتاب المستظهری را به‌اشارهٔ خلیفهٔ بغداد برضد اسماعیلیه بنویسد و با تمسّک به ظاهر شریعت که از فقیه و متکلمی اشعری انتظار می‌رفت، با هر تفسیر و تأویل باطن‌گرایانه‌ای خصمانه وارد بحث شود، اما همین تربیت دینی و شیوهٔ زیست که سیر و سلوک دهسالهٔ وی نیز بخشی از آن بود سرانجام منجر به قبول و تأیید سخنانی گشت که متصوّفه ابراز می‌کردند و شیخ احمد برادر وی نیز زودتر از او آن را دریافته بود. در کتاب مشکاة الانوار - که منسوب به غزالی است - وی به تأویل آیه نور از سوره نور می‌پردازد* و چه بسا این کتاب در برانگیختن توجه

*. الغزالی، ابوحامد، مشکاة الانوار، حقّقها و قدّم لها الدكتور ابوالعلا عفیّی، القاهرة، ۱۳۸۲هـ. [این کتاب، در شمار نوشته‌های اواخر عمر غزالی است و مربوط به دورهٔ پختگی فکری و روحی غزالی است. ابوالعلا

سهروردی به حکمت مبتنی بر نور و اشراق بی تأثیر نبوده باشد، و نیز تجربه‌های عرفانی و دریافتهای قلبی وی که در کتاب کیمیای سعادت به روشنی تفسیر و در رساله الطیر، تجسم یافته و تصویر شده است، چه بسا این گمان را تقویت کند که غزالی بعدها نسبت به آنچه پیشتر گفته بود، تردید کرده بود. اما دیگر نه شرایط زمان و نه فرصت حیات تأمل مجددی را به او رخصت نمی داد. غزالی آثار اسماعیلیه و فلاسفه را در مقام یک فقیه و متکلم اشعری برای آن مطالعه کرد تا آن را نقد کند. اما سهروردی فلسفه را با اشتیاق تحصیل کرد و در کنار آن به ریاضت برای نیل به تجربه‌های روحانی و معرفت قلبی پرداخت و سرانجام توانست فلسفه را با شریعت و طریقت - که پیشتر توسط غزالی میان آنها آشتی برقرار شده بود - آشتی دهد و بن بست را که غزالی با توجه به ظاهر شریعت و عدم تأمل در تشیع و سخنان امامان شیعه و مخالفت با تأویل و تفسیر باطنی قرآن در برابر عقل ایجاد کرده بود، بگشاید و بعدها تأثیری عظیم در سیر و تحول اندیشه بخصوص در ایران شیعی پدید آورد.

سهروردی فلسفه‌ای را که خود بردو پایه بحث و کشف یا فلسفه و تصوّف بنیاد نهاده بود، «حکمت اشراقی» خواند. اگرچه او فلسفه مشایی را که نمایندگان برجسته آن پیش از وی فارابی و ابن سینا بودند، در آثار خود نقد می‌کند و فلسفه‌ای را که به مشاهدات قلبی و تجارب روحانی نینجامد بی حاصلی محض می‌شمارد، اما نمی‌توان تأثیر ابن سینا را حتی در توجه او به طرح و تأسیس حکمت اشراقی ندیده گرفت.

توجه به تصوّف و مکاشفات قلبی در بعضی از آثار ابن سینا و سخن او از حکمتی که خود آن را غیر از حکمت یونانیان می‌دانست، نشانه آشنایی او با حکمتی بود که بعدها به دست سهروردی تکمیل شد. تأمل در برخی از آثار به جا مانده ابن سینا که میکائیل بن یحیی المهرنی آنها را در کتابی تحت عنوان حکمت مشرقیه گرد آورده است، (رسائل الشيخ

→ عقیقی در مقدمه کتاب اشاره می‌کند که غزالی در تفسیر آیه نور فلسفه اشراقی کاملی را خلاصه کرده است (صص ۸ و ۳۴) تأویل غزالی از آیه نور در این رساله کاملاً تأویلی مانند تأویل باطنیه است که خود زمانی مخالف با آن بوده است. هرچند خود اشاره می‌کند که او نه باطنی است که ظاهر را باطل کند و نه حشوی که اسرار باطن را ضایع گذارد بلکه میان ظاهر و باطن جمع می‌کند (ص ۱۹) اما همین اشاره حاکی از توجه او به تأویل آیه و شباهت کار او به باطنیه است.

الرئيس ابي علي الحسين بن عبدالله بن سينا في اسرار الحكمة المشرقية، ليدن، ۱۸۸۹م) و از آن میان می‌توان به انماط نهم و دهم کتاب الاشارات و التنبیها و سه رساله رمزی حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال (درباره این رساله‌ها نگاه کنید به: رمز و داستانهای رمزی، ص ۳۶۹-۳۸۰ و نیز توضیح آنها در صفحات ۲۶۷، ۲۸۹، ۳۰۹-۳۰۰، ۳۴۷-۳۵۹) و شباهت آنان با بعضی رساله‌های رمزی سهروردی اشاره کرد، و نیز توجه به سخنان ابن سینا در مقدمه رساله‌ای به نام منطق المشرقیین (شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۵۲-۵۳)، کاملاً نشان می‌دهد که ابن سینا در اواخر عمر قصد داشته است حکمتی را به رشته تحریر درآورد که بعدها سهروردی به تأسیس آن همت گماشت. (مجموعه مصنفات المشارع و المطارحات، ج ۱، ص ۱۹۵، حاشیه) اشاره‌های سهروردی در آغاز رساله قصه الغریبه الغربیه به دو رساله رمزی حی بن یقظان و سلامان و ابسال (مجموعه مصنفات، قصه الغریبه الغربیه، ج ۲، ص ۲۷۵) و نیز ترجمه رساله الطیر ابن سینا به فارسی، نشانه توجه و آشنایی سهروردی به حکمت مشرقیه ابن سیناست و نیز دلیل بر آنکه حکمت مشرقی و حکمت اشراقی، هر دو ناظر به حکمتی واحد است که با تصوّف و حکمت ایران باستان پیوند دارد. به همین سبب هانری کربن می‌نویسد: «به طور قطع می‌توان گفت سهروردی جانشین ابن سیناست نه به این معنی که او بعضی عناصر مابعدالطبیعه و الهیات ابن سینا را در آثار خود وارد کرد بلکه به این معنی که او طرح «فلسفه مشرقیه» را که به عقیده سهروردی به هر حال ابن سینا چون از «منابع مشرقیه» حقیقی اطلاعی نداشت نتوانست آن را خوب به پایان برساند، برعهده گرفت و آن طرح را با احیای مجدد فلسفه یا حکمت الهی ایران قدیم که حکمت نور بود صورت فعلیت داد.» (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۱۹)

ب. حکمت اشراقی

کلمه اشراق به معنی روشن کردن و نور افشاندن است. کلمه مشرق نیز از همان ریشه و به معنی مکان شروق است. اشراق با مکان شروق یعنی مشرق پیوند دارد. در مصطلحات حکمای اشراقی، شرق یا مشرق ممثّل محل صدور نور است چنان که غرب یا مغرب ممثّل مکان ظلمت است. همان‌طور که بامدادان از مشرق جغرافیایی و عالم جسمانی خورشید طلوع و شروق می‌کند و در پرتو آن اشیاء بر حواس آشکار می‌شوند،

از عالم ملکوت و مشرق روحانی نیز انوار معقول بر نفوس اشراق می شود و کشف و مشاهده روحانی برای آنها تحقق می پذیرد. بنابراین حکمت اشراقی یا مشرقی حکمتی است که با نور و عالم نور یا عالم ماورای عالم ماده و ظلمت و نیز با اشراق نور و تنویر نفس انسانی که منجر به معرفت الله و حقایق ربانی می شود ارتباط دارد. پس این حکمت، حکمت الهی است و تحقق آن جز با صفای باطن و حلول نور در ذات عارف ممکن نیست هر چند تربیت فلسفی مقدمه آن است. «حکمت الهی» نه، تنها فلسفه است و نه لاهوت. «این کلمه معادل با کلمه یونانی تئوسوفیا (theosophia) است. بدین سبب «حکیم متأله» (theosophos) نه صوفی خالص است که تنها به تجربه روحی بپردازد و معرفت فلسفی یا بحثی را ندیده بگیرد و نه فیلسوف است که تنها بحث نظری را بدون معرفت صوفیانه معتبر بشمارد، (کتاب اللمحات لسهروردی، ص ۳۲) بلکه حکیمی است که جمع میان بحث و ذوق را در وحدتی متکامل تحقق می بخشد. سهروردی خود در مقدمه کتاب حکمة الاشراق اشاره می کند که پیش از نگارش این کتاب و نیز در اثنای نوشتن آن کتاب هایی مانند التلویحات و اللمحات نوشته و همه قواعد فلسفه مشایی را در آن خلاصه کرده است. اما درباره کتاب حکمة الاشراق یادآور می شود که این کتاب با آنها فرق دارد زیرا مطالب آن از راه فکر و اندیشه برای او حاصل نشده است بلکه حصول آنها برامری دیگر بوده است و پس از دریافت آن امر در پی برآوردن برهان جهت اثبات آنها برآمده است. (مجموعه مصنفات، حکمة الاشراق ج ۲، ص ۱۰) چنان که شهرزوری در شرح خود بر حکمة الاشراق می نویسد این امر دیگر «کشف و شهود و ذوق است.» (شرح حکمة الاشراق، ص ۲۰)

سهروردی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق یادآور می شود که راه و روش او در حکمت اشراق، همان راه و روش پیشوا و رئیس حکمت، افلاطون است و نیز راه و روش دانایانی که پیشتر از او می زیسته اند مانند پدر حکما هرمس و نیز حکمایی مانند انبازقلس و فیثاغورس و مانند آنها. علاوه براین سهروردی اشاره می کند که قاعده حکمت اشراق درباره نور و ظلمت شیوه حکمای فارس مانند جاماسف و فرشاوشر و بوذرجمهر و پیشتران ایشان بوده است و این غیر از قاعده و راه و رسم مجوسان کافر و الحاد مانی و آنچه به کفر می کشد، می باشد. سهروردی همچنان متذکر می شود که سخنان پیشینیان

به رمز بوده است و بنابراین آنچه در ردّ آنان نوشته‌اند هر چند با ظاهر سخنان ایشان سازگار می‌نماید اما با مقاصد و باطن سخنان ایشان سازگار نیست چون رمز را نمی‌توان ردّ کرد. (مجموعه مصنفات، حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۱۰ و ۱۱)

بدین ترتیب سهروردی حکمت اشراق را از یک طرف با حکمای یونان قبل از ارسطو و هرمس حکیم که پیش از آنان در مصر می‌زیسته است، پیوند می‌زند و از طرف دیگر با حکمت ایران باستان و عقیده نور و ظلمت که زردشت پیامبر آورنده آن بوده است. وجه مشترک افلاطون و زردشت و هرمس - که با «خنوخ» عبرانیان و «ادریس» پیامبر که نامش در قرآن کریم آمده است یکی دانسته شده و او را پیامبر صابیان شمرده‌اند که حرّانیان حکمت خود را از او گرفته‌اند و نخستین کسی دانسته‌اند که از موجودات علوی و حرکات ستارگان سخن گفته و پرستشگاه‌ها را بنیاد نهاده و خدا را ستایش کرده است (طبقات الاطباء والحکماء، صص ۵۸-۵۹؛ و نیز ← تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۶۰ به بعد و نیز ← «The Influence of Hermetic Literature on moslem thought, P. 844»؛ «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، ص ۱۵۶) - در این است که آنان دانش خود را از طریق بحث به دست نیآورده‌اند و قبل از آنکه ارسطو قواعد منطق را تدوین کند و پایه‌های آن را استوار سازد، از طریق کشف و ذوق یا حدس فلسفی به حقایق دست یافته‌اند. این نکته‌ای است که شهرزوری نیز در شرح خود بر حکمة الاشراق بر آن تأکید می‌ورزد، (حکمة الاشراق، صص ۲۰-۲۱) و نیز تذکر می‌دهد منظور از کافران مجوس کسانی هستند که به ظاهر نور و ظلمت قائلند و آنها را دو مبدأ نخست فرض می‌کنند و بنابراین موحد نیستند و منظور از «الحادمانی» آن است که مانعی نصرانی الدّین و مجوسی الطّین بود و از آمیزش دو مذهب نصرانی و مجوسی مذهبی پدید آورد که آمیخته‌ای از دو عقیده بود. او برخلاف مجوس که به اصل عمارت عالم معتقد بودند، برای خرابی عالم دعوت به زهد و ورزیدن از طریق ترک ازدواج، مهمل گذاشتن صنایع و ترک زراعت می‌کرد. در نتیجه نصاری وی را از دینشان طرد، و پادشاهان فارس نیز از کشورشان وی را نفی کردند. مذهب او به مذهب مجوسی نزدیک بود و به ثنویت منسوب بود که اهل آن قائل به دو خدایند یکی خیر که همان نور است و یکی شر و خالق آن که ظلمت است و این به شرک به خدای تعالی منجر می‌شود. (همان کتاب، ص ۲۳-۲۴)