

## مکتب اشراق

### ۱- سهروردی (سوره بهردی)

متولد ۵۴۹ در دهی در کوردستان بنام «سوره بهرد» در شمال بیجار و جنوب زنجان. یاقوت حموی از آن بعنوان شهرکی نام می‌برد<sup>۱</sup> و در قرن چهارم هجری (و اکنون نیز) کرد نشین بوده است که برج و باروی آن توسط مغولان منهدم شده است. این شهر در منطقه جناب واقع میان کوهستانهای شمالی کوردستان و کوهستانهای جنوبی آذربایجان شرقی واقع است<sup>۲</sup>.

از سهروردی شخصیت‌های بسزگی ظهور کرده است از آنجمله ضیاءالدین سهروردی که در نظامیه بغداد معارف اسلامی آموخت و استاد آنجا شد و سپس به کسوت تصوف درآمد. او عموی ابو حفص عمر سهروردی است. در بغداد درگذشت<sup>۳</sup>.

۱- معجم البلدان، ج ۳، ص ۲۸۹.

۲- دایرة المعارف اسلامی، ج ۱۲، ص ۲۹۲.

۳- ابن خلکان: وفيات الاعیان ج ۲، ص ۳۷۴ و دایرة المعارف ج ۱۲.

ابو حفص عمر بن محمد بن عبدالله (۶۳۲-۵۳۶ هـ) ملقب به شهاب‌الدین سهروردی. فقیه شافعی و صوفی بزرگ. این شعر سعدی اشاره به او است:

مقامات مردان به مردی شنو نه از سعدی، از سهروردی شنو  
آثار متعددی دارد از آنجمله عوارف المعارف. او نیز در بغداد مرده است. (وفیات، ج ۳، ص ۱۱۹).

و فیلسوف آزاده مورد نظر ما ابو الفتوح یحیی بن حبش بن امیرک (۵۸۷-۵۲۹ هـ) ملقب به شهاب‌الدین سهروردی حکیم یا شهاب‌الدین مقتول. (وفیات، ج ۵، ص ۳۱۲).

یاقوت حموی و ابن خلکان نام او را «احمد» و ابن ابی اصیبعه «ابو حفص عمر» گفته و او را با صاحب عوارف اشتباه گرفته است. (وفیات ج ۶ جلدی جلد ۵ ص ۳۱۲. معجم الادباء ج ۱۹، ص ۳۱۴. عیون الانباء بیروت ج ۲، ص ۶۴۱) قطب‌الدین شیرازی در مقدمه شرح حکمت‌الاشراق چاپ سنگی ص ۳ که او را ابو الفتوح عمر بن محمد نام برده است، مرتکب همان اشتباه شده است و ...

باری از مجموع روایات موجود چنین برمی آید که او در سال ۵۴۶ متولد شده است. از وضع خانوادگی اطلاع در اختیار ما نیست. پس از تحصیلات مقدماتی به مراغه نزد مجدالدین جیلی فقیه شافعی، اصولی و حکیم، متکلم و ادیب و استاد مدعو از مدارس ری به شاگردی نشسته است.<sup>۱</sup> با امام فخر رازی هم‌کلاس بوده، سپس

۱- ابن خلکان، وفیات، ج ۵، ص ۳۱۶، مقدمه مجموعه سوم سهروردی،

به اصفهان رفته و در سطحی عالی با حکمت مشأ آشنا شده است. کتاب بستان القلوب او گواه این مدعا است. از مصاحبت صوفیان و معلومات آنها که در قرن ششم رواج فراوان داشت، بهره گرفت.

پس از اصفهان به دیار بکر و روم (تسریه امروزی) رفته و کتاب «الواح عمادی» را برای عمال الدین قرار سلان حاکم دیار بکر در آنجا نوشته است. او خود در المشارع گوید: «قلابغ سنی الی قرب من ثلثین سنة و اکثر عمری فی الاسفار، ص ۵۰۵» او آثار خود را در خلال همین سفرها نوشته است<sup>۱</sup>.

در ص ۶۴۱ عیون الانباء و اعلام النبلاء ج ۴ ص ۲۹۵ ورود او به حلب ۵۷۶ هـ ضبط شده است. در وفيات دو جلدی، جلد ۱ ص ۵۰۸ آمده که ظاهر شاه پسر صلاح الدین ایوبی در ۵۸۲ هـ به فرمانروائی حلب می‌رسد. بهر حال او نزد این پادشاه با فضل و دانشی که داشته است، مقام والایی احراز کرد.

تقرب او به سلطان و نوآوریهایش موجب حسادت علمای قشری به مقام او شد، و او را به بددینی و مدعی نبوت متهم و به محاکمه کشیده و در بحث با فقها و متکلمان پیروز میشود؛ ولی سرانجام صلاح الدین را به اعدام او تحریک کردند و مصاحبت او را با ظاهر شاه خطرناک توصیف نمودند<sup>۲</sup>. و صلاح الدین دستور قتل او را صادر کرد. برای این کار استفتا میشود و فقها فتوای قتل صادر می‌کنند!!

۱- حکمة الاشراق، ص ۱۰ و ۲۵۹.

۲- عیون الانباء، ص ۶۴۲-۶۴۱. اعلام النبلاء، ج ۴ ص ۲۵۹

به بعد و مجموعه سوم سهروردی، ص ۱۸-۱۷.

ظاهر شاه از فرمان مذکور سرپیچی می کند ، پدر او را به عزل تهدید می کند و به قاضی می نویسد این جوان باید کشته شود !

سرانجام در سال ۵۸۷ ظاهر شاه به قتل فیلسوف میسان قامت سرخ روی، اقدام و فاجعه بگونه‌یی مبهم صورت گرفت . گویند : بانتخاب خودش زندانی و از خوردن غذا ممنوع گردید تا مرد ، خود اعتصاب غذا کرد تا مرد ، با تناب خفه شد ، با شمشیر کشته شد و یا از بلندی به پایین انداخته و سوزانده شد .

شهرزوری تاریخ قتلش را میان سالهای ۵۸۶ و ۵۸۸ مردد میدانند . ابن ابی اصیبعه ۵۸۶ یا قوت ۵۸۷ را درست میدانند. شهرزوری عمر او را ۳۸ یا ۵۰ سال دانسته ، یاقوت نزدیک به ۴۰ و ابن ابی اصیبعه ۳۶ و ابن خلکان و ابن شداد ۳۸ سال گفته‌اند. بخاطر دقت ابن خلکان و معاصر بودن ابن شداد با فیلسوف ، پنجم رجب سال ۵۸۷ درس ۳۸ سالگی پذیرفتنی است . با این حساب تولد وی ۵۴۹ هـ بوده است و تردید مورخان در ۵۴۵ تا ۵۵۰ نادرست است . آرامگاه او اکنون در حلب است .

۱- در عیون الانباء ، النجوم الظاهر ، و فیات الاعیان ، النوادر السلطانیة ابن شداد، تاریخ ابن الورد ، تاریخ ابوالقدا ، نزهة الازواح شهرزوری ، مرآت الجنان یاقمی ، معجم البلدان و ... شرح حال او آمده است .

### زمینه‌های فکری او

از مجموع نوشته‌های گزارشگران احوال او چنین برمی آید که به اکثر زمینه‌های فکری زمانش آگاه و در آنها صاحب نظر بوده است. فقه، حدیث، اصول، ادب، شعر، حکمت و مناظره از جمله زمینه‌هایی است که آنان ذکر کرده‌اند. ابن ابی‌اصیبه او را طیب نیز میدانند، که احتمال درستی این قول بسیار کم است. شهرزوری گوید: کتابی در اصول به نام «التفهیات» نوشته است. در احتجاج مهارت داشته است. بیان نقض و ایرادات او در المقامات، المشارع و حکمة الاشراق از ص ۱۰۶-۶۱ مبین این ادعا است.

آثارش در حکمت بسیار است. عنوان «شیخ اشراق» نه تنها او را حکیم، بلکه رئیس حکمت اشراق معرفی می‌کند. بنظر شهرزوری جمع دو جنبه حکمت ذوقی و بحثی برای هیچکس به اندازه او ممکن نشد<sup>۱</sup>.

قطب‌الدین شیرازی نظر شهرزوری را تأیید می‌کند<sup>۲</sup>. در قلمرو ادب کم نظیر است. نثر فارسی و عربی گواه این مدعا است. آثار فارسیش مخصوصاً گوهرهای گرانبهائی از مقوله‌ها و مفاهیم و ترکیب و تعبیری است که معانی نغز و دلکشی را در خود دارند. پیچیده‌ترین مباحث فلسفی، گنگ‌ترین یافته‌های عرفانی و ذوقی، انتزاعی‌ترین مفاهیم عقلی را در توجیهاتی تازه بارنگ و بوی حسی جای میدهد.

۱- مقدمه مجموعه سوم، ص ۱۳-۱۴.

۲- شرح حکمة الاشراق، ص ۳-۴.

داستانهای ساده را می‌گیرد و در قالب مفاهیم انتزاعی می‌ریزد. ترکیباتی از قبیل آواز پر جبرئیل، شهرستان جان، روح آباد، عقل سرخ و ناکجا آباد، نمونه‌هایی از آنهایند. او با این خدمت، کشش زبان فارسی را در بیان مفاهیم فلسفی و علمی بیشتر کرده است.

### نمونه‌ای از نثر فارسیش

عشق شوریده قصد مصر کرد. و دو منزل يك منزل میکرد تا به مصر رسید و همچنان از گرد راه به بازار آمد... و لوله در شهر افتاد، مردم بهم برآمدند، عشق قلندروار، خلیع العذار بهر منظری گذری و در هر خوش پسری نظری می‌کرد، و از هر گوشه، جگر گوشه‌ای میطلبید، هیچکس بر کار او راست نمی‌آمد...<sup>۱</sup> اشعاری به عربی و فارسی دارد. چند رباعی در *بستان القلوب* ص ۳۹۵ - ۳۷۰ و *صفیر سیمرغ* ص ۳۸۲ در مجموعه سوم نیز دارد. گزارشگران احوال او اکثر اشعار عربیش را نقل کرده‌اند.

آقای حریریچی در *مجله دانشکده ادبیات تهران* سال هفدهم ص ۳ و ۴، ص ۳۶۸-۳۳۸ اشعار او را نوشته است.

### محیط سیاسی و اجتماعی و علمی سهروردی

فاطمیان (۵۶۷-۲۹۷) که شیعه‌ی اسماعیلی بودند، مصر و شامات را در اختیار داشتند و قاهره پایتخت آنان بود. صلاح‌الدین ایوبی کرد

۱- مجموعه سوم، رساله «مونس العشاق»، ص ۲۷۴.

که وزیر خلیفه فاطمی بود در ۵۶۷ قدرت را بدست گرفت و سالها بر آن نواحی حکومت کرد . فقها در پناه حمایت عباسیان و صلاح‌الدین در اوج قدرت بودند ، و با هر چه با ظواهر کتاب ( قرآن ) و سنت ( گفتار کردار و سکوت پیامبر ) مغایر بود ، مخالفت می کردند . کلام اشعری بر اندیشه جامعه حکومت می کرد و مورد تأیید حکومت بود . روشن است در چنین احوالی علوم عقلی و شیوه تأویل آیات که توسط اسماعیلیان مقبول بود ، مطرود مینمود ، و طبیعی است توجیهاات فیلسوفان و عارفان در این زمینه نیز ناپسند می نمود . مخالفت با این روش گاه برای حفظ دین و زمانی برای نگهداری نظام حکومتی بود . به همین ملاحظات در همان تاریخ که فیلسوف کرد ما را به مرگ محکوم می کنند ، همشهری و معاصر او ( شهاب‌الدین ابو حفص عمر سهروردی صوفی بزرگ ) ، شیخ‌الشیوخ بغداد میشود ، و مجلس وعظ ترتیب می دهد<sup>۱</sup> حتی وقتی محمد خوارزمشاه برای جنگ با خلیفه عباسی به بغداد لشکر کشی می کند ، او بعنوان سفیر خلیفه در همدان نزد خوارزمشاه می آید تا او را از حمله منصرف کند . می بینیم محیط سیاسی فیلسوف ما محیطی است بسته ، و هر گونه نوآوری در آن منکوب میشود . او که با روش فاطمیان به تأویل آیات و احادیث اقدام کرده<sup>۲</sup> مخالفت متعصبانه صلاح‌الدین با او آشکار است و سرانجام جزء نخستین قربانیان این دستگاه میشود !

۱- تاریخ اسلام ، علی اکبر سیاسی ، تهران ، ص ۲۵۱ .

۲- تأویل آیات و قول به وجود قطب که گاهی ظاهرا و گاه در باطن

حاکم است ، از جمله روش او است ، حکمة الاشراق تهران ۱۳۳۱ مقدمه ،

### محیط علمی

در بررسی زندگی و عقایدیک اندیشمند، شناسایی محیط زندگی و دانستن اینکه او تا چه حد از اوضاع حاکم بر او تأثیر پذیرفته و از محیط فرهنگی چه چیز گرفته و چگونه آن را در فعالیتهای مختلف ذهنی، ادراکی و عاطفی بکار برده است و بر آن چه افزوده است، ضروری است.

زمان حیات او زمانی بود که سالها از دوران ترجمهها و انتقال فرهنگها به جهان اسلام سپری شده بود. او وارث آمیزشهای فرهنگی، برخوردارهای عقیدتی و تکوین نظامهای فلسفی و مذهبی و کلامی بود، ادبیات، فقه، حدیث و علوم وابسته به آنها در دو قطب شیعه و سنی، شکل پیشرفته‌ای یافته بود.

تصوف پس از گذر از پیچ و خم مخالفتها، مهر قبول خورده بود. سیر در درون، و تأویل نصوص برمبنای شناخت باطنی، توسط عارفان و اسماعیلیان، پیش از او و در زمان او، ذهن بسیاری از فرازانگان را بخود مشغول کرده بود. روشنتر بیان کنیم او در این حالت وارث فرهنگی غنی و همه‌جانبه بود.

راهها یا هموار یا کوبیده شده بود، متفکران بزرگی ظهور کرده و آثار گرانبهایی به عالم اسلام عرضه داشته بودند. در اثر انتقادات غزالی و پی گیری روش کلامی و تفسیرهای متهورانه صوفیان از صریح آیات و آشتی‌دادن‌ها میان دین و فلسفه، دیگر فلسفه و منطق یونان دشمن شماره یک وحی تلقی نمی‌شد. ولی در این میان اوضاع



سیاسی ، تلاش جهت کسب و تحصیل فلسفه را اجازه نمی‌داد ، و در زمان سهروردی این دانش از تحرك باز مانده بود ! تنها تصوف رواج داشت ، زیرا این گروه هیچوقت در تدوین نظام یا افکار خود قصد مبارزه با حکومتها نداشتند<sup>۱</sup> . بقیه مردم و سران می‌کوشیدند ، رفتار و اقوال خود را با ظاهر شرع موافق جلوه دهند ، تا از مقبولیت اجتماعی برخوردار باشند . او در سایه چنین فرهنگی پرورش می‌یابد و در همه فنون به استادی می‌رسد . مناقشات و تعارضها را از نظر می‌گذرانند و به تجزیه و تحلیل می‌پردازد و سرانجام با تقریب یا تلفیق آراء گونه‌گون ، مکتب مستقلی بنام «حکمت اشراق» تأسیس می‌کند . او با این کوشش نه تنها فلسفه را از انحطاط رها ساخت ، بلکه در جهان مکتبهای تأویلگرا ، سیر تکاملی آن را پی افکند . ( نگاهی گذرا به اسفار و شواهد الربوبیه صدر المتألهین در قرن ۱۱ هجری این مدعا را ثابت می‌کند ) .

#### آثار و تألیفات

از این فیلسوف آثار متعددی در زمینه‌های فلسفه ، تصوف و عرفان ، دعا و شعر به زبان فارسی و عربی باقیمانده است . با اینحال گزارشگران احوال او در نام و شماره کتابهایش ، اتفاق نظر ندارند . بهر حال تا کنون ۲۰ کتاب از آثارش در ۳ مجموعه تنظیم و تحت عناوین زیر انتشار یافته است :

۱- مگر چند نفری ، آنها هم بطور مبارزه منفی که همه فهم نبود .

- ۱- مجموعه فی حکمة الالهية، به تصحيح کربن، استانبول ۱۹۵۴م  
مشمول بر الهيات : التلويحات ، المقاومات والمشارع .
  - ۲- مجموعه دوم مصنفات شيخ اشراق ، ت، کربن تهران ۱۹۵۲م  
مشمول بر حکمة الاشراق، رساله فی اعتقاد الحكماء، قصة الغربة الغربية.
  - ۳- مجموعه سوم مصنفات سهروردی ، مجموعه آثار فارسی  
سهروردی شامل ۱۳ رساله فارسی و يك رساله عربی :
- ۱- پرتو نامه .
  - ۲- هياكل النور .
  - ۳- الواح عمادی .
  - ۴- رساله الطير .
  - ۵- آواز پر جبرئيل .
  - ۶- عقل سرخ .
  - ۷- روزی با جماعت صوفیان .
  - ۸- فی حالة الطفولية .
  - ۹- فی حقیقة العشق یا مونس العشاق .
  - ۱۰- لغت نامه موران .
  - ۱۱- صفيير سيمرغ .
  - ۱۲- بستان القلوب .
  - ۱۳- یزدان شناخت .
  - ۱۴- رساله الابراخ یا کلمات صوفیانه ۲.

- ۱- نگارنده این رساله را در مجله جاویدان خرد ، نشریه انجمن شاهنشاهی فلسفه شماره دوم ترجمه و انتشار داده است .
- ۲- نگارنده در پلی کپی «سهروردی وحکمت اشراق» که آنرا در گروه فلسفه دانشگاه آذربایجان تدریس میکند ، به طور ایجاز محتوای هریک از رسایل مذکور را نگاشته است .

هیاکل النور عربی در مصر ۱۳۳۵ با حواشی و پاورقی یکی از دانشمندان مصری و نیز به تصحیح دکتر محمدعلی اموریان در قاهره ۱۳۷۶ واللمحات در ۱۹۱۹ به تصحیح امیل المعلوف در بیروت چاپ شده است. شرح علامه دوانی بر هیاکل النور بنام «شواکل الحور فی شرح هیاکل النور» به تصحیح محمد عبدالحق ۱۹۵۳ در مدراس چاپ شده است.

تقسیم‌بندی آثار او توسط ماسینیوس به دوره‌های کودکی، مشائی و افلاطونی رد شده و تقسیم‌بندی کسربن به: رسائل اعتقادی بزرگ به عربی، اعتقادی کوچک به عربی و فارسی، رسائل کوچک در داستانهای رمزی و مجموعه‌های از اوراد و تقدیسات، پذیرفته شده است.<sup>۱</sup>

آثارش از لحاظ تقدم و تأخر زمانی نظم خاصی ندارد. تقریباً در هر کدام از آنها به اثر دیگرش اشاره کرده است. پیدا است در اثر مسافرت آنها را مقارن هم نوشته است. (در ص ۵۹ مجموعه اول در تلویحات از المشارع و در ص ۱۹۴ المشارع از التلویحات و در این مجموعه در ص ۱۹۲-۱۹۴-۳۶۱-۴۰۱-۴۵۳-۴۸۳-۴۸۴ و ۵۰۵ از حکمة الاشراق یاد کرده است و...) بحث در مورد تقدم و تأخر آنها بیفایده است، زیرا آثارش همگی رنگ اشراقی دارند، و نشانگر مراحل مختلف سیر فکری او نیستند.

از ویژگیهای آثارش یکی این است که بآیات و احادیث که اکثراً با بینش عرفانی و فلسفی و تأویلات صوفیانه توجیه شده‌اند، آمیخته است. در مجموعه سوم ۳۶۰ بار به آیاتی از ۸۱ سوره استناد

۱- اینهم تقسیمی است سطحی و غیرعلمی و ناشیانه.

کرده است. کلام خود را نیز با گفتار صوفیان بزرگ در آمیخته است. در لابلای عبارات تلفیقی او اشعاری فارسی و عربی به چشم می خورد که در مجموع شاهکاری ادبی بوجود آورده اند.

در بیشتر آثارش از نظر طرح مسائل و وسعت مباحث، نزدیکی و شباهت زیادی دیده میشود. از جمله در الواح عمادی، پرتو نامه، کلمة التصوف، هیاکل النور واللمحات، گاه عبارات عیناً تکرار می شوند، و تفاوتشان در مواردی مربوط به تقدم و تأخر و اجمال و تفصیل مسائل بوده و بندرت طرح مطالب تازه است.

المقاومات به منزله ملحقات یا پاورقیهائی است بر التلویحات، والمشارع جنبه تفصیلی التلویحات است. رلی حکمة الاشراق با آثار دیگرش تفاوتهایی دارد.

در این کتاب مبانی حکمت مشأ بیش از سایر کتب، نقادی شده، منطق ارسطویی در آن اصلاح و بسیار مختصر تحت عنوان «ضوابط الفکر» منقح گردیده است. مبانی اشراقی که کم و بیش در اکثر آثار او آمده است، در این کتاب مجموع و مبسوط است.

تعبیراتش بخصوص از قسمت دوم یکسره اشراقی است، و اصول فلسفه خود را در آن گنجانده است. باعتراف خودش این کتاب از الهامات «روح القدس» است و خواننده اش دارای شرایط ویژه ای است<sup>۱</sup>. براین کتاب شرحها و حواشی زیادی نوشته است از آنجمله شرح شهرزوری و قطب الدین شیرازی و میر سید شریف جرجانی

(کشف الظنون ، ج ۱ ، ص ۶۸۴) ، و ترجمه فارسیش بنام شرح انواریه هروی<sup>۱</sup> و حواشی ملا صدرا و ...

از گفته شهرزوری در مقدمه حکمة الاشراق چاپ کربن و قطب الدین شیرازی نیز در مقدمه آن و بیان خود او در همان کتاب ، ص ۲۵۹-۲۵۸ - ۹-۱۰ و در المشارع (مجموعه اول) ص ۴۰۱ چنین برمی آید که این کتاب از شهرت کافی برخوردار بوده است. قطب الدین در مقدمه شرح خود ص ۷-۳ از آن ستایش کرده است .

در کتب مهم او نظام تقسیم بندی رعایت شده است . عناوین اکثراً ابتکاری است. مثلاً «والعلم الثالث» بجای «الهیات یا مابعدالطبیعه». مبحث نفس را که ابن سینا در طبیعیات آورده او در الهیات جای داده است . و در حکمة الاشراق مباحث مربوط به مقولات را مستقلاً مطرح نکرده و چون آنها را از مباحث بیفایده میداندا ، به اشاراتی آنهام بخاطر مشائیان ، اکتفا کرده است .

التلویحات والمشارع شامل منطق ، طبیعیات و الهیات است . این نظم در حکمة الاشراق بهم خورده ، و در آثار کوچک فارسی و عربی در آغاز ، بسیار مختصر به منطق و طبیعیات پرداخته و به تفصیل به الهیات . در پایان اکثر آثارش به بیان آراء صوفیه و عارفان پرداخته است . مخصوصاً در رساله «کلمة التصوف» که اصطلاحات آن را به تفصیل آورده است . در این قسمت سخت از اشارات ابن سینا متأثر است. بعلاوه کتب مذکور، رسالات زیر را نیز یافته اند :

۱- سیر فلسفه در ایران پاورقی ص ۸۱ ، ترجمه امیرحسین آریانپور .

۲- المشارع ، ص ۲۸۴ .

در مجموعه عکسی شماره ۱۲۳۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران رساله کوچکی در ۳۹ برگ در بیان اقسام موجودات به عربی. در نسخه عکسی ش ۲۳۸۰ همان کتابخانه از روی نسخه موزه بریتانیا رساله‌ای در ۵ صفحه بنام «وصایا شیخ شهاب‌الدین سهروردی». در نسخه عکسی ش ۲۳۸۰ موزه بریتانیا رساله‌ای از ورق شش ص ۱۵۴ به بعد رساله‌ای بنام «رساله مرصاد العرشیه» منسوب به او که با نگاهی معلوم میشود آخر کتاب التلویحات تحت عنوان «مرصاد عرشی» است.<sup>۱</sup>

چند اثر دیگر به او نسبت داده شده که صحت آنها مشکوک است: رساله الفکر باصطلاح صوفیه (مجلس شورا، ش ۱۴۶۳) رساله الفقیر (ملک، ش ۳۹۹۵) کنز العباد فی شرح الأوراد (کتابخانه مرکزی، ش ۲۹۷۲ که متن از سهروردی و شرح از علی غوری است) رساله مبدأ و معاد - کلمات عشره (دانشگاه تهران فیلم ش ۶۲۳) دعوات الاسماء (کتابخانه مرکزی ف، ش ۲۱۲۷) در مجموعه ش ۱۲۴۱ کتابخانه مجلس تلخیصی از دعوات الاسماء موجود است.

شرح جلال‌الدین دوانی بنام «شواکل الحور». شرح امیرغیاث‌الدین دشتکی بنام «اشراق هیاکل‌النور لکشف الظلمات شواکل الغرور» در نقض شرح دوانی که او را به بی‌دانشی متهم کرده شرحی ترکی از اسماعیل مولوی بنام «ایضاح الحکم» (کشف‌الظنون ج ۳ ص ۴۷) بر هیاکل‌النور او موجود است.

نسخه عربی الاواح العمادیه که نسخ خطی زیادی در دانشگاه تهران و مجلس از آن موجود است<sup>۱</sup>.

شرح ودودبن محمد تبریزی (نایاب) بنام «مصباح الارواح فی کشف حقایق الاواح» بر آن . شهرزوری و ابن کمونه هر کدام شرحی بر التلویحات دارند . نسخه‌هایی از آنها در کتابخانه مرکزی و الهیات تهران و ملک و مجلس موجود است . کلمة التصوف عربی او را نیز آقای دکتر حبیبی تصحیح و چاپ کرده است .

بر مونس العشاقش چند شرح نوشته‌اند از جمله شرحی مفید از شارحی نامعلوم (کتابخانه مرکزی نسخه عکسی ش ۱۱۱۱ از ص ۲۱۱-۱۹۲) موجود است . بررساله آواز پر جبرئیل شرح ارزنده‌ای بزبان فارسی هست (کتابخانه مرکزی نسخه عکسی ش ۱۱۱۱) که تا کنون چاپ نشده است ، قبلا توسط پاول کراوس همراه با متن به عربی ترجمه و عبدالرحمن بدوی آن را در کتاب «شخصیات قلقة فی الاسلام» ۱۹۴۶ در قاهره چاپ کرده است . نامه‌های شیخ اشراق تحت عنوان «مکاتبات الی الملوك و المشایخ» که شهرزوری ضمن آثارش ذکر کرده است ، در موصل کشف و دکتر علی حسینی محفوظ آن را چاپ کرده است<sup>۲</sup>.

۱- دکتر نجفقلی حبیبی این نسخه را تصحیح و همراه با المباحث چاپ کرده است .

۲- مقدمه مجموعه سوم از دکتر نصر ، ص ۶۹-۳۱ .

### نظام فلسفی سهروردی

در این نظام می‌توان از شاخه‌های سه‌گانه حکمت اشراق یعنی بودشناسی و جهان‌شناسی و روان‌شناسی به اختصار بحث کرد. بنظر او حقیقت یکی است و چون دانش در انحصار گروهی نیست، هر کس در کوشش خود بهره‌ای می‌گیرد، و بخشاینده دانش (عقل فعال) که در جهان روشن (عقل) است، نسبت به امور غیبی بخل ندارد<sup>۱</sup>. علت اختلاف آراء ناشی از دو امر است:

- ۱- راهها و فروع مختلف و اصول یکی است. فلسفه، عرفان، تصوف و دین به حقیقت (خدا) می‌رسند، ولی اختلاف طریق دارند.
  - ۲- اختلاف تعبیر که گروهی برای بیان مقصود به اشاره و تعریض اکتفا کرده‌اند، و جمعی به رمز و استعاره با وجود هدف یگانه و از این نظر موجبات گمراهی فراهم شده است.
- صاحب‌نظران باید حقیقت و معنی را بنگرند نه الفاظ را. اختلاف عبارات ترا بازیچه‌خویش نسازد، چه آنگاه که آنچه در گورستانهاست، برانگیخته میشوند، و در روز رستاخیز در عرصه الهی حضور می‌یابند، از هر هزار نفر شاید ۹۹۹ نفرشان کسانی‌اند که کشته عبارتند، و مذبح کنایه و آغشته در خون و خسته شمشیر اشاره‌اند. از معانی بی‌خبر ماندند و پایه‌های حقیقت را تباہ ساختند. حقیقت، خورشید یگانه‌ای است و با تعدد برجها که مظهر اویند، چندگانگی نمی‌پذیرد. شهر یکی است و درها بسیار است<sup>۲</sup>.

۱- حکمة الاشراق، ص ۹-۱۰.

۲- مقدمه کلمة التصوف.



در ص ۱۱-۱۰ حکمة الاشراق آمده است که سخنان پیشینیان به رمز است ورد و انکاری که بر آنها است ، صرفاً متوجه ظاهر گفتارشان است نه برمقصود آنان ، و اصول ردی بر رمز وارد نیست. اختلاف میان فرزاندگان پسین و پیشین در بیان حقیقت صرفاً در الفاظ است. همه آنها قائل به جهانهای سه گانه‌ی (عقل ، نفس ، ماده) اند و در توحید همداستان ، و در اصول مسائل و مباحث نهائی مانند علم خدا ، عقول ، نفوس و معاد نیکان ، باهم اختلافی ندارند<sup>۱</sup>.

خود در ص ۱۱-۱۰ حکمة الاشراق آورده است که دو اصطلاح نور و ظلمت ایرانیان باستان باین معنی نیست که در جهان به دو اصل قائل بوده‌اند . مجوس و مانی چنین تعبیری از ظاهر کلمات کرده‌اند. در پاورقی ص ۱۱۲ التلویحات آمده است که منظور از نور نفس و مقصود از ظلمت قوای بدنی است<sup>۲</sup>.

او با اعتقاد بساین اصل به تلفیق و همسازی مجموع میراث‌های فکری ، دینی و ذوقی بشر در يك قلمرو وسیع تاریخی و جغرافیایی (قبل از اسلام و بعد از آن) و ایران ، یونان ، مصر و ... پرداخت و مکتب فلسفی مستقلی که در واقع حکمتی است تطبیقی ، فراهم آورد. حکمتی که در آن از افکار ملتهای کهن و فرهنگ پربار اسلام مایه فراوانی گرفته است .

او آگاه است که بیان چنین حکمتی زبان مخصوصی لازم دارد ، که با صورت گوناگون تعبیرات مختلف سلف و خلف ، مسلمان و نامسلمان ،

۱- التلویحات ، ص ۱۱۲ .

۲- بنقل از طبعیات المشارع ، خطی اواخر مشرع ششم .

فیلسوف، عارف و صوفی و متشرع، سازگار باشد. از این رهگذر مقوله‌ها و اصطلاحاتی را بااستخدام کشیده است که در عین نزدیک بودن با حس، جامعیت و نیروی استعاری و رمزی و پذیرش انفعال فوق-العاده‌ای دارند. مثلاً «نور» که در این مکتب اطلاقات فراوانی دارد، در عین اینکه به روشنی برای حواس قابل‌درك است، از اصطلاحات «عقول» و «مفارقات» و «مجردات» و غیره گویاتر است. برای بیان ذوات عینی بودن عقول و نفی مفهوم ذهنی بودن آنها «نور» رساتر است. علاوه بر این نور حقایق مجرد و عقول یونانی و اسکندرانی و امشاسپندان و ایزدان ایرانی و ملائکه اسلامی را یکجا در خود جمع کرده و بر همه قابل انطباق است، و در تقریب آراء نقش قاطعی دارد. خود او به این تغییر اصطلاحات برای تقریب معانی به فهم خوانندگان اهمیت خاصی قایل است.<sup>۱</sup>

متفکرانی چون ابوزید بلخی و ابو تمام نیشابوری<sup>۲</sup> و کندی (تمتة صوان الحکمة چ لاهور ص ۲۵) و اخوان الصفا<sup>۳</sup> و راغب اصفهانی<sup>۴</sup> و فارابی و ابن سینا (حکیم یا امام فیلسوف در مدینه فاصله و نیز در فصوص و نمطهای آخر اشارات) و غزالی نیز میان فلسفه و شرع و عرفان تلفیقها کرده‌اند؛ اما سهروردی توانست میان شرع، فلسفه و عرفان و همچنین میان مکتبهای ارسطویی و مشرب ذوقی افلاطونی و

۱- رجوع شود به آغاز پرتو نامه، الواح عمادی و کلمة التصوف او.

۲- ابو حیان توحیدی، الامتاع والموائسة، ج ۲، ص ۱۵.

۳- همین کتاب ج ۲، ص ۵.

۴- تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین، ج مصر، ص ۶۷.

میان مکتبهای غربی و مشربهای ذوقی شرقی و حکمت ایرانی سازش دهد، و آنها را آنچنان با شریعت اسلام در آمیخت که گویی سرچشمه همه یکی است.

### روشهایی که سهروردی برای نزدیک کردن آراء بکار برده است :

- ۱- توجیه و تفسیر قسمتی از افکار گذشتگان یونانی، ایرانی و غیره. با این روش گفتار هرمس، امید کلس، فیثاغورس، افلاطون، ایرانیان پیش از اسلام و آیات و احادیث اسلامی را تأویل و آنها را باهم سازش داد<sup>۱</sup>.
- ۲- اقتباس و التقاط نظریاتی که باهم سازگاری دارند، و ترتیب و تنظیم آنها در یک نظام طولی و عرضی، بگونه ای که در مجموع یک نظام فلسفی را تشکیل دهند. با بهره گیری از این روش میان مکاتب استدلالی مشائی و مرامهای ذوقی افلاطونی و نو افلاطونی و ایرانی و عرفانی و تصوف، توفیق ایجاد کرد.
- باین ترتیب اصطلاح «حکمت اشراق» پس از سهروردی متداول گردید<sup>۲</sup>. پیش از او آنها که به تزکیه نفس عقیده داشتند «صوفی» و مکتبشان را «تصوف» می نامیدند. او حکیمان را چند گروه میداند :
- ۱- حکیم الهی محض که راه استدلال و بحث را نپوئیده است.

۱- المشارع، ص ۴۶۳-۴۳۳-۴۳۲.

۲- مقدمه حکمة الاشراق، ص ۱۳. نام همین کتاب مثبت مدعی ما است.

- ۲- حکیم بحاث که در طریق تأله اصلا گام ننهاده است .
- ۳- حکیم الهی که هر دو طریق را پیموده است .
- ۴ و ۵- حکیمی که در یکی از دو طریق بحثی و الهی (ذوقی) استاد است و دردبگری ضعیف یا متوسط<sup>۱</sup>. گرچه برای هر گروه احترام خاص قایل است، به ذوق و تأله اهمیت میدهد و حکیم واقعی را حکیم متأله میدانند .

او کسی است که ارتباط با عوالم نوری و رهایی و تجرد از علایق مادی ، ملکه او شده باشد ، بطوریکه هر گاه بخواهد بتواند قالب تهی کند و باز آید (خلع و لبس). آدمی تا بر خمیره مقدس آگاه نشود و بر خلع و لبس توانا نگردد ، حکیم نیست<sup>۲</sup> و تا برایش شهود حاصل نشود حکیم نامیده نمیشود. کار اشراقیان با سوانح نوری راست آید. اگر در اصول شك کنند، بازردبان نفس مجرد و شهود رفع نمایند<sup>۳</sup>.

### کیفیت جمع میان بحث و ذوق

در سیر صعود به کمال روحانی بحث جنبه مقدمه دارد . طالب حکمت علاوه بر آگاهی به مبانی استدلال باید با عمل به دستورهای علمی دین و پذیرش شیوه تصوف عملی در تزکیه نفس بکوشد ، تا از پیوندهای مادی بگسلد و با ملکوتیان مرتبط شود ، در اثر ادامه این حالت ، گاه انواری از جهان برین بر او ظاهر میشود ، و در جذبه‌ای

۱- حکمة الاشراق ، ص ۱۲-۱۱ .

۲- المشارع ، ص ۵۰۳ و التلویحات ، ص ۱۱۳ .

۳- حکمة الاشراق ، ص ۱۳ .

روحانی فرو می‌رود ، و هرچند استمرار یابد، سالک، آمادگی بیشتری یافته و به مرحله‌ای می‌رسد که ارتباط با مبادی و مفارق برای او ملکه شده و بمقام شهود حضوری نایل می‌گردد<sup>۱</sup>. پس از آن حکیم بوسیله بحث و استدلال آنچه را مشاهده کرده است ، برای دیگران بازگو خواهد کرد .

مشاهده محسوسات و امور روحانی تفاوتی ندارند (حکمه الاشراق ، ص ۱۳) . محتوای حکمت اشراق مبتنی بر شهود است و پایه‌اش بر حکمت بحثی استوار است ، اگر حکیم بحثی ، از مشاهده محروم باشد ، ناقص است<sup>۲</sup> همین دو قطبی بودن نظام اشراقی است که آن را از سایر مکتبه‌ها جدا می‌سازد . و با اینوصف با عرفان و تصوف و حکمت مشأ، تفاوتی دارد. در این مکتب ذوق و عقل باهم آشتی می‌کنند و شرع با تأویل با آنها نزدیک می‌شود. بدینسان زیربنای مکتب ملاصدرا بوجود می‌آید. بنا بگفته سهروردی زیربنای ساختمان حکمت اشراق عبارتند از :

- ۱- حکیمان پیش از افلاطون و مکتبه‌های فلسفی و عرفانی آنان .
- ۲- فرزندگان ایران باستان : کیومرث ، فریدون ، کیخسرو ، جاماسب و بزرگمهر و عقاید دینی ایرانی .
- ۳- افلاطون و نو افلاطونیان .
- ۴- پیامبران و شارعان سلف و خلف و شرع اسلام (کتاب و سنت) .

۱- المشارع ص ۴۹۵-۴۹۳ .

۲- المشارع همان ، ص ۳۶۱ .

- ۵- حکیمان مشائی و پیروان اسلامی او .  
 ۶- عارفان و صوفیان .  
 حکیمان بابل ، مصر و هند<sup>۱</sup> .

### سیر تاریخی حکمت اشراق از دیدگاه سهروردی

پیش از اسلام از طرفی آغاثادیمون ، هرمس ، اسقلیبوس ، امید کلس ، فیثاغورثیان ، سقراط و افلاطون ، در دیگر طرف ، خسروانیان (فهلویون) : گلشاه بنام کیومرث و پیروان او فریدون و کیخسرو ، زردشت ، جاماسب ، فرشادشور و بزرگمهر و پس از اسلام خمیره حکمت فیثاغورسیان به ذوالنون مصری ، به سهل نستری و پیروانش و از آن حکمت خسروانیان ، به بایزید بسطامی ، حسین بن منصور حلاج ، ابوالعباس قصاب آملی ، ابوالحسن خرقانی رسیده است . معجونی از اولیها با طریقه‌ای از دومیها ، برزبان حافظان غربی و شرقی کلمه یعنی پیروان سهل و بایزید ، امتزاج یافت، و به افرادی که دم از سکینه می‌زدند و در نگارش تذکره‌های داستان پردازان شهرت دارند، رسیده است.<sup>۲</sup>

از عباراتش چنین برمی‌آید که عارفان نامبرده از حکمت ایران باستان بهره داشته‌اند و وارث حکمت ذوقی یا گنوسیسی ایران پیش از اسلام بوده‌اند . اشراق به معنای درخشیدن و پرتوافشانی است و چون

۱- حکمة الاشراق ، ص ۱۱-۱۰ المشارع خطی ، مجلس ش ۱۲۴ و کلمة التصوف ، مقدمه .

۲- المشارع والمطارحات ، ص ۵۰۲ .

این حکمت بر اشراق مبادی مفارق و انوار محض بر نفوس و ارتباط نفوس با آنها و یا بر کشف و شهود است، نام اشراق را به خود اختصاص داده است. ظهور کثرات هستی در این نظام از طریق اشراق انوار عالی است.

سهروردی در پاورقی ص ۱۵۹ منطق‌المشارع ضمن گفتگو از حکمة‌المشرقیین ابن‌سینا، می‌گوید. هرچند ابن‌سینا آنها را به مشرقیان نسبت داده است، اما چیزی از اصول ثابت در نظر خسروانیان در آن وجود ندارد.

### مقایسه میان حکمت اشراق و حکمت مشأ

در اینجا مراد از حکمت حکمت الهی است. در این مقایسه ابن‌سینا نماینده مشأ و سهروردی نماینده اشراق است. و چون غور در تمام مسائل دشوار است به ذکر کلیاتی اکتفا می‌کنیم:

- ۱- در حکمت مشأ عقل و استدلال وسیله کسب معرفت است، و در اشراق علاوه بر آن ذوق و کشف و شهود مطرح است.<sup>۱</sup>
- ۲- موضوع حکمت مشأ وجود و موجود مطلق است<sup>۲</sup> و در اشراق وجود امری اعتباری و ماهیت اصیل است و موضوع آن «نور» است با مراتب در شدت و ضعف و نقص و کمال.

۱- رجوع شود به مقدمه‌های منطق نجات، اشارات ابن‌سینا و التحصیل بهمینبار بحث تصور و تصدیق.

۲- نجات، ص ۱۹۸ و دانشنامه علائی ۵-۱ و شفأ آغاز الهیات و التحصیل ص ۳ و ۲۷۹.

۳- از نظر تاریخی در مشأ بیشترین تکیه بر ارسطو است ، و در اشراق علاوه بر آن به پیشینیان ارسطو از یونانی و ایرانی تکیه می‌شود .

۴- در مشأ به بعضی از مسائل چون مقولات اهمیت بیشتر داده میشود و در اشراق این توجه نیست .

در مشأ مثل و ارباب انواع انکار شده ، و در اشراق بر آنها تأکید شده است . پذیرش هیولی و صورنوعیه از طرف مشاء، انکارشان از طرف اشراق .

۶- ترکیب اجسام از هیولسی و صورت ابن‌سینا مورد انکار سهروردی است .

۷- علم خدا به موجودات در مشأ به صورت و در اشراق به حضور اشراقی است .

۸- نظام عالم مشأ غنائی و نظام عالم اشراق به ارباب انواع نسبت داده می‌شود .

۹- موجودات مجرد در مشأ با خدا تباین ذاتی دارند و ماهیت آنها در اشراق یکی و تفاوتشان در کمال و نقص است .

۱۰- ادوار و اکسوار نزد ابن سینا مردود و نزد سهروردی مقبول است .

۱۱- عقول مفارق مشأ ده است و بقول سهروردی انوار قاهره طولی بیشتر است .

۱۲- عناصر نزد مشأ ۴ و نزد سهروردی ۳ است ( آتش عنصر نیست ) .



۱۳- علم و ادراک و ابصار انسان در مشأ به انطباع صور و نزد سهروردی به حضور اشراقی نفس است .

۱۴- قوه واهمه و متخیله نزد مشائیان متعدد و نزد سهروردی یکی است .

۱۵- مقوله‌های عرضی مشائیان ۹ و از آن سهروردی ۴ است. در جوهر مشائیان ۴ قسم (هیولی ، صورت ، جسم و جوهر مفارق = نفس و عقل) قائل‌اند و سهروردی ۲ قسم (جسم و جوهر مفارق) .

### ارتباط حکمت اشراق با تصوف و عرفان

از نظر تاریخی پیش از سهروردی حکمت مذکور تعینی نداشته است ؛ لذا کسانی چون خیام و غزالی که اسامی خواستاران معرفت را نوشته‌اند از اشراق و اشراقیان نامی نبرده‌اند<sup>۱</sup>. تهانوی خواستاران را دو شاخه میداند : یکی رهروان ریاضت و دیگری مشاهده . اگر رفتار موافق شرع باشد ، صوفی متشرع و گرنه حکیم اشراقی است . این همان رابطه موجود میان متکلم و فیلسوف است که اهل نظرند<sup>۲</sup>.

پس مهمترین رابطه آنها اعتقاد به سیر و سلوک و کشف و شهود است (در معرفت) و تمایزشان در استناد و عدم استناد بر شرع است، که از هر دو جانب قابل نقض است ، چون اشراقی خود را به شرع

۱- مصنفات بابا افضل کاشانی ، ج ۱ ، دیسپاچه ، ص ۵ و المنتقد من الضلال دمشق ۱۳۷۶ ص ۶۴. اینها: متکلم ، اسماعیلیه و صوفیه و فیلسوف‌اند (فیلسوف ، متکلم، عارف و صوفی) .

۲- کشاف اصطلاحات الفنون . بیروت ، ص ۳۷۰ .

نزدیک میدانند ، و صوفی ظاهراً از آن دور است (مگر بگوییم باطن شرع نظر دارند). تأویل آیات و احادیث از طرف هردو مدعای ما را ثابت می‌کند (نقطه ارتباط).

تفاوتی دیگر آن است که اشراق ضمن تأکید برذوق و شهود ، بی‌اعتنا به استدلال و عقل نیست ، ولی عارف پای استدلالیان را چوبین می‌داند! هردو گروه به قطب و حاکم بودن او چه در ظاهر و چه در باطن اعتقاد دارند<sup>۱</sup>. چون عرفان بعنوان مکتبی خاص توسط ابن عربی در غرب جهان اسلام آنهم به روش التقاطی تأسیس شده است، مقایسه این دو مکتب بطور دقیق در خور این مقال نیست .

#### سهروردی و دیگران

او از مکتبها و فرازنگان پیش از خود همانطور که مذکور افتاد در تدوین نظام فلسفیش سود فراوان برده است . شناخت این مطلب که خود مکتبهای مورد استفاده سهروردی هر کدام از دیگری چه چیزی گرفته و خود چه مایه داشته و تا چه حد و چه مقدار از آثار فکری آنها مورد بهره برداری فیلسوف ما قرار گرفته است ، خود به تحقیقی جداگانه در مآخذ حکمت اشراق و مآخذ این مآخذ ، نیازمند است ، و در خور این مقال نیست. همین قدر کافی است که بگوییم از مکتب نوافلاطونی بوسیله ابن سینا و اخوان الصفا و عرفان ایرانی چه پیش از اسلام و چه پس از آن، مورد بهره برده است<sup>۲</sup>. (بدوی: التراث الیونانی،

۱- حکمة الاشراق ، ص ۱۲ .

۲- آقای دکتر حبیبی در رساله دکتری خود که تحت عنوان « شیخ اشراق و آراء خاص او در فلسفه الهی » نگارش یافته است ، ونگارنده در بررسی آراء سهروردی از آن سود فراوان بردم ، دو فصل باین مطلب اختصاص داده است.

ص ۲۷۵) او در تنظیم بعضی از کتابهایش از دیگران متأثر است (در قصه غریبه‌الغربیه‌اش از ابن سینا) در قسول به اعتباری بودن وجود و تعداد مقولات عرضی از سهلان ساوی ، در بساطت جسم از ابوالبرکات، در بحث از نور و موارد اطلاق آن از مشکاة الانوار غزالی، سود فراوان برده است . با اینکه سهروردی فقط ۴۴ سال پس از مرگ غزالی متولد شده ، ولی در آثارش از او نامی نبرده است !

شمس‌الدین محمد شهرزوری از سهروردی سخت متأثر شده . بر حکمة‌الاشراق شرحی نوشته و کتابی بنام «الشجرة الالهیه» در توضیح بسیاری از مبادی اشراقی نگاشته است. ابن کمونه التلویحات و قطب‌الدین شیرازی حکمة‌الاشراق و جلال‌الدین دوانی و امیر غیاث‌الدین دشتکی هیاکل‌النور او را شرح کردند ، ولی این عمل بمعنای تأثر-پذیری نیست .

خواجه نصیر استاد قطب‌الدین در مسأله علم واجب و چگونگی صدور کثرت از وحدت از او متأثر است<sup>۱</sup>.

گرچه میر داماد مشائی است ، سخنان او کم و بیش رنگ اشراقی دارد (نام قبسات و جذبات کتابهای او) . میرفندرسکی نیز تحت تأثیر آراء اشراقی قرار گرفته است . او با اعتقاد به مثل افلاطونی و عالم مجردات این شعر را سروده است :

چرخ با این اختران نغز و خوش، زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

۱- شرح اشارات، تهران ۱۳۷۷ هـ، ج ۳، ص ۳۰۷-۳۰۵-۲۴۵-۲۴۴.

صدر المتألهین بیش از هر کس در جهان اسلام از سهروردی متأثر است. بررسی مسأله تشکیک وجود در اسفار با نظر سهروردی در قول به تشکیک نور، و جمع میان ذوق، عقل و شرع همخوانی دارد. صدرا از نظر اصطلاحات از او بسیار بهره برده است، رمز عرشی، مرصاد عرشی، بحث و تحصیل، قاعده عرشیه، طلسم، ارباب اصنام، برزخ نور، ظلمت صیصه، نور اسفهدی و ... سبزواری به وسیله صدرا از او متأثر است.

حکمت اشراق در حکیم آذرکیوان زردشتی که از ایران به هند رفته و میرفندرسکی با پیروانش ملاقاتها داشته، اثر عمیقی داشته است. پیروانش به اشراق علاقمند و فرزانه بهرام بن فرشاد در لاهور برخی از آثار شیخ اشراق را ترجمه کرده است.<sup>۱</sup>

حکیم هربرد دغاهایی در ستایش نورالانوار و انوار قاهره و کواکب می خواند، و تصانیف سهروردی را به حال و قال درمی یابد، و نیز حکیم منیر شیرازی<sup>۲</sup>. این حکمت در زردشتیان هند و در فلسفه و تصوف و عرفان بخصوص در جهان تشیع، اثر عجیبی داشته است. از خواجه نصیر تا شهید ثانی که حکمة الاشراق را نزد ابن مکی در دمشق خوانده<sup>۳</sup> مخصوصاً از صدرا تا زمان حال آثار فلسفی حکیمان شیعی با صبغه حکمت رنگ آمیزی شده است.

۱- دبستان المذاهب، محسن کشمیری، هند، ص ۴۱ و ۲۶۵.

۲- همان، ص ۲۶۹.

۳- کشف الظنون حاجی خلیفه، ج ۲، ص ۳۶۷.

## بودشناسی یا نظریات خاص سهروردی در الهیات

### الف : مقولات

مبحث مقولات در نظر او فاقد اعتبار است . او آنها را پنج قسم میداند : جوهر، کم، کیف اضافه و حرکت<sup>۱</sup>؛ ماهیت یا جوهر است یا هیأت = عرض . هیأت دو قسم است : یا ثباتش قابل تصور است یا نیست . دومی حرکت است و اولی بر دو قسم است : یا فقط در مقام مقایسه با دیگری قابل تعقل است یا مستقلا معقول است. اولی اضافه و دومی یا بذات خود موجب تساوی و تفاوت و تجزی است که «کم» است و یا چنین نیست «کیف» است<sup>۲</sup>. مرجع این ، متی، فعل، انفعال و ملك، به اضافه که جنس عالی آنها است برمی گردد<sup>۳</sup>. جوهر دو قسم است : جسم و جوهر مفارق . او جسم را مرکب از هیولی و صورت نمیداند و آنها را با مفهوم جوهری مستقل نمی پذیرد .

### ب : جسم - هیولی، صورت و صور نوعیه

ارسطو جسم را مرکب از هیولی و صورت و متکلمان جزء لایتجزی (اتم) ، ابوالبرکات و سهروردی آن را بسیط و صرف اتصال و امتداد میدانند . فیلسوفان از جمله سهروردی «اتم» را نپذیرفتند . اختلافش با مشائیان در مورد جسم عبارت است از :

- ۱- المشارع ، ص ۲۸۴ .
- ۲- التلویحات ص ۱۲ ، المشارع ، ص ۲۷۸ .
- ۳- التلویحات ، ص ۱۲-۱۱ و المشارع ، ص ۲۸۳-۲۸۰ .

۱- جسم بسیط است و هیولی صرف پذیرش نیست (قول ابوالبرکات بغدادی).

۲- صور نوعیه نیست و از آن مشائیان عرض است.

۳- مقدار با جسم یکی است و جوهر است (مشائیان آن را عرض می‌دانند) تابع البرکات است.

۴- تخلخل و تکائف حقیقی معنی ندارد. سهروردی ماهیت جسم را، مقدار مطلق می‌داند که از طول و عرض و عمق خالی نیست. از دیدگاه او چیزی بنام «هیولی» که صرف پذیرش صور باشد، در جهان وجود ندارد. ولی اگر مقدار را نسبت به هیأت = عرض متبدل بدانیم، می‌توان آن را «هیولی» نامید.<sup>۱</sup>

### صور نوعیه

در مورد آنها می‌گویید: می‌توان گفت: این مشخصات مانند رطوبت، سردت، پیوست و حرارت کیف‌اند = عرض<sup>۲</sup>. اگر گویند این صور مقوم جوهرند؛ بنابراین نمیتوانند عرض باشند، می‌گوییم اگر علت مقوم بودنشان این است که جسم از اینها خالی نیست، باید دانست که خالی نبودن جسم از چیزی، دلیل آن نیست، زیرا برخی لوازم اعراضند، و یا علت این است که آنها مخصوص جسمند، باید

۱- حکمة الاشراف، ص ۷۴-۸۰ بیان او در اینمورد با پاسخهایش به مشائیان در حکمة الاشراف همان بیان مفصل ابوالبرکات در المعبر ج ۳، ص ۱۵۹ و ۲۹ می‌باشد.

۲- حکمة الاشراف، ص ۸۲.

گفت از شرایط مخصوص این نیست که جوهر باشد و... گرچه سهروردی اصل وجود هیولی را نمی‌پذیرد، به مسائل متفرع بر پذیرش هیولی که مشائیان ذکر کرده‌اند، پرداخته و به دلایل آنان نیز پاسخ گفته است. و اهم آنها عبارتند از اینکه: صورت، نحوه علیتی نسبت به هیولی دارد و اینکه وجود هیولی بدون صورت قابل تصور نیست<sup>۱</sup>.

### اعتبارات عقلی

این عنوان اختصاصی او است و منظور مفاهیمی است، که بر امور فراوانی اطلاق میشوند. هر چند در مفهوم، زائد بر ماهیاتند، ولی در خارج تحصیل و صورتی ندارند. مانند امکان، وحدت، عدد، کلیات پنجگانه منطقی، جوهریت و... بنسبته نقل او در این مورد سه قول وجود دارد:

- ۱- در خارج وجود داشته و زائد بر اشیاوند.
- ۲- در مفهوم زائد بر ماهیاتند و در خارج تحصیل ندارند (خود این را می‌پسندد).
- ۳- گروهی از عوام می‌گویند: زائد بر ماهیات نیستند نه در ذهن و نه در خارج!

از مجموع گفتار او در این قسمت چنین برمی‌آید که آنچه به يك معنی بر امور مختلف حمل شود، يك معنی ذهنی و يك مفهوم عقلی است. مانند وجود که بر سیاهی، انسان و... اطلاق میشود و عامتر از

۱- حکمة الاشراق همان، ص ۸۱ و اشارات ص ۷۳-۷۲. شرح حکمة الاشراق حاشیه، ص ۲۲۳-۲۲۲.

آنها است<sup>۱</sup>. مفاهیم ذهنی دو گونه اند :

- ۱- برخی ما بازائی نیز در خارج دارند . مانند سیاهی .
- ۲- برخی ندارند . وجودشان فقط در ذهنی بودنشان است . مانند امکان و امتناع ، پس لازم نیست هر معنی ذهنی مثال امر خارجی باشد . معانی ذهنی ، در ذهن و به اعتبار عقل ، زائد بر ماهیتند ، ولی در خارج فقط همان ماهیت است و ...<sup>۲</sup>.

ملاك تشخیص معانی و اعتبارات عقلی چنین است: تقرر خارجی هر چیزی اقتضا کند که نوعش پیش از آن در خارج تحقق یافته باشد ، و وجودش بر آنها متوقف باشد، چنین امری از مفاهیم ذهنی و اعتبارات عقلی است<sup>۳</sup> مانند ماهیت مطلقه ، شیئیت مطلقه ، مفاهیم جنسی و فصلی و نوعی ، جوهریت و عرضیت ، وحدت ، عدد ، امکان ، اضافات ، معقولیت ، محمولیت عدمیات و ...<sup>۴</sup>.

### اعتباری بودن وجود

موضوع حکمت مشأ وجود و موجود مطلق است. بنظر سهروردی وجود هویتی ندارد و صرف اعتبار و مفهوم عامی است که برای بیان نسبت بین اشیاء بکار می رود<sup>۴</sup>. آنچه از علت فیاض به هر شیء می رسد وجود نیست ، بلکه هویت آن شیء است<sup>۵</sup>. برای اعتباری بودن وجود

۱- حکمة الاشراف ، ص ۶۴ .

۲- التلویحات ، ص ۲۱-۲۲ .

۳- المشارع ، ص ۳۶۴ .

۴- حکمة الاشراف ص ۶۴-۷۴ ، المشارع ، ص ۳۷۱-۳۴۰ .

۵- حکمة الاشراف ، ص ۶۷-۶۵ .



دلالتی آورده است<sup>۱</sup>. با توجه به این اصل سهروردی در مورد علت و معلول عقیده دارد که ماهیت علت بر ماهیت معلول مقدم است و جوهر معلول ظل جوهر علت است، نه اینکه وجود علت مقدم بر وجود معلول باشد (المشارع، ص ۳۰۲-۳۰۱). با توجه به اصالت ماهیت امتیاز میان جزئیات يك کلی مشکک در وجود، به ماهیت است نه به امری خارج از آن<sup>۲</sup>. مثلاً در دو بُعد طویل و قصیر، امتیاز آنها به کمال و نقص بعدیت است<sup>۳</sup>. او با اعتقاد به اعتباری بودن مقولات و کلیات پنجگانه و ... در حکمت اشراق بی اعتباری آنها را روشن و اعلام می کند. شناختن ماهیت که امری اصیل است، از طریق جنس و فصل و مقوله امکان پذیر نیست، زیرا غالباً و بخصوص در بسائط، تعریف به آنها تعریف به اخفی است. شناخت آنها تنها از طریق حس و فطرت مبتنی بر مشاهده، میسر خواهد بود، زیرا اگر در تعریف مثلاً سیاهی بگویند: رنگی است که نور بینائی را جمع و فراهم می آورد، رنگ بودن خود امری است اعتباری، زیرا در خارج دو چیز (رنگ و سیاهی) وجود ندارد، و جمع نور چشم هم عرضی است و مجهول. این تعریف، سیاهی را به کسی که آن را ندیده است نمی شناساند، و آنکس که می بیند، نیازی به تعریف ندارد<sup>۴</sup>. اگر چیزی محمول ذهنی باشد، بدان

۱- حکمة الاشراق، ص ۱۸۵.

۲- حکمة الاشراق، ص ۶۶-۶۵.

۳- التلویحات، ص ۲۲-۲۱.

۴- حکمة الاشراق، ص ۷۳ تجربه و حس از سر و روی این بیان

معنی نیست که می‌توانیم در عقل آن را بر هر ماهیتی حمل و اطلاق کنیم، بلکه نوعی صلاحیت ویژه باید باشد<sup>۱</sup>.

### تعریف نور و رابطه‌اش با وجود

نور عین ظهور است و چون ظاهر است نیاز به تعریف ندارد. اگر تمام مردم از میان بروند، نور هست. پس چشم در نمایان کردن نور نقشی ندارد و ...<sup>۲</sup> میان نور در حکمت اشراق و وجود در حکمت مشأ مشابهتایی وجود دارد. چون وجود نزد سهروردی اعتباری است، نمیتوان گفت او آنها را یکی میداند.

بنظر شهرزوری چون وجود اعتباری است، هر گاه منظور از آن، ماهیت نوری باشد، نور است، و چون همه موجودات، از جهت خروج از ظلمت عدم به نور وجود، ظاهرند، یعنی تحقق خارجی دارند، پس وجود به این اعتبار «نور» است. قطب‌الدین شیرازی با جزئی اختلافی همان عبارت را بیان کرده است. و امام غزالی وجود را یکی از موارد اطلاق نور دانسته است و گفته است: وجود نوری است که نور ذاتش بر اشیاء فایض میشود<sup>۳</sup>.

صدرا در تعلیقات خود بر حکمة الاشراق می‌گوید: نور و وجود

۱- حکمة الاشراق، ص ۷۲.

۲- حکمة الاشراق، ص ۱۱۳-۱۰۶ یعنی متعلق شناسایی بدون فاعل شناسایی وجود مستقل دارد.

۳- به ترتیب شرح حکمة الاشراق شهرزوری، خطی ش ۴۶ ج الهیات، کتابخانه مرکزی، ورق دوم، شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین، ص ۲۸۴-۲۸۳ و مشکاة الانوار غزالی، پیشین، ص ۷۱.

يك حقیقتند ، و تغایرشان اصطلاحی است . یعنی سهروردی بجای وجود «نور» را برگزیده است ، پس هرچه درباره نور صادق باشد ، در مورد وجود نیز صادق است (ان الوجود كله نور) ، ولی چون برخی از موجودات ضعیف‌اند ، به عدمها آمیخته‌اند ، و به ظلمت وصف شده‌اند . مانند هیولی ، زمان و حرکت که در اینها سهم عدم بر سهم وجود برتری دارد<sup>۱</sup> . نظر صدرا بیانگر عقیده سهروردی نیست .

### تقسیم به نور و لانور

او تقسیم به وجود، امکان و امتناع و جوهر و عرض را نمی‌پذیرد و شیء را به «نور» و «نه نور» تقسیم کرده است . آنچه ذات آن نور است ، یا خود ایستا است که «نور محض و مجرد» است و یا وابسته است که به محل نیاز دارد (نور عارضی و هیأت نوری) . لانور بر دو قسم است :

- ۱- از محل بی‌نیاز است (جوهر جسمانی = غاسق و برزخ) .
- ۲- به محل نیازمند است (هیأت ظلمانی)<sup>۲</sup> . او به تقسیمی دیگر نور را به : فی‌نفسه ، لِنفسه و فی‌نفسه و لغيره تقسیم کرده است ( نور مجرد و عارض<sup>۳</sup> ) . نور محض و مجرد منطبق است با «جوهر مفارق و مجرد» مشائیان که شامل عقل و نفس است . با این تفاوت که نور محض

۱- حاشیه شرح حکمة الاشراق ، ص ۲۸۳ .

۲- حکمة الاشراق ، ص ۱۰۷ .

۳- همان ص ۱۱۷ .

بر واجب الوجود نیز شامل است، ولی جوهر مفارق چنین نیست (عام و خاص مطلق).

جوهر جسمانی و غاسق، معادل «جسم» مشائیان با اختلاف در تعریف است. هیأت ظلمانی برابر است با مقوله‌های نه‌گانه عرضی و صور نوعیه مشائی. هیأت نوری او در حکمت مشأ، معادل روشنی ندارد. مگر نور خورشید و آتش... در تقسیم مذکور واجب و ممکن در برابر هم قرار ندارند، بلکه نور و لانور در برابر یکدیگرند. لانور در برابر نور اصالت ندارد، و در تحقق نیازمند نور است و بدون آن عدم است<sup>۱</sup>. آنها در طرح سهروردی با واجب و ممکن یکی نیستند، بلکه بسیاری از ممکنات نورند. وجود جوهر جسمانی، هیأت ظلمانی و نور عارضی، با شهود حسی پذیرفته میشوند، تنها نور محض است که به اثبات نیازمند است.

### نور و ظلمت

این دو با ثنویت ایرانی پیش از اسلام یکی نیست، بلکه فقط تشابه اصطلاحی دارند، زیرا گرچه در فلسفه او از يك طرف «نور» است با درجات متعدد از نور الانوار (واجب الوجود) تا نور آتش، و در طرف دیگر «ظلمت» است مشتمل بر اجرام و عوارض آنها، با این حال قلمرو قدرت نور بوسیله چیزی محدود نمیشود (برخلاف ثنویت ایرانی). ظلمت آنان مستقل و مبدأ شرور است و در نظر سهروردی

۱- بنظر نگارنده ممکن مشائیان نیز در برابر واجب آنان قرار ندارد

و بدون واجب عدم است.

صرفاً «عدم نور» است و ذاتی ندارد تا منشأ اثر باشد، و اجسام و صفات و عوارض آنها معلول نورند و تا از پرتو آن بهره نگیرند، اثری نخواهند داشت. اصالت و منشأیت اثر، مخصوص «نور» است. در فلسفه او ظلمت در مقابل نور قرار ندارد، بلکه اجسام و هیأت آنها است که نور ندارند و ظهور و بروزشان در فروغ نور میسر میشود و ظلمت برای آنها صفتی است بیانگر فقدان نور. ظلمت امری مجرد فعال نیست و هستی در حوزة اقتداری انحصاری نور است. مفهوم عدم نور (ظلمت) يك امر وجودی نیست.<sup>۱</sup> او در جهت تأکید بر اینکه ظلمت جز عدم نور نیست و هیچگونه تعیین وجودی ندارد، نظر حکمای مشائی را که ظلمت را از اعدام در مقابل ملکه دانسته‌اند<sup>۲</sup>، رد می‌کند، و می‌گوید: اگر جهانی را در خلاء و یا کرة بدون نوری را فرض کنیم، نقص ظلمت همراه آنها خواهد بود، بدون اینکه امکان نور وجود داشته باشد؛ و چنین فرضی ممتنع است؛ پس ظلمت از اعدام مطلق است، که در آنها امکان و استعداد شرط نیست و اگر در موردی چنین امکانی هست، لازم نیست که در همه موارد باشد. وقتی از جسمی، نوری زایل شود، برای تاریک شدنش، به امری جز عدم نور نیازمند نیست. پس تمامی اجسام ذاتاً جوهری تاریکند، و اگر نوری داشته باشند، عارضی است. نورانیت مایة امتیاز اجسام است و زاید بر جسمیت آنها و قایم بر آن<sup>۳</sup>. اجسام که ذاتاً تاریکند، گرچه در فلسفه سهروردی در

۱- حکمة الاشراق، ص ۱۰۸ - ۱۰۷ و لیست الظلمة عبارة الا عن

عدم النور.

۲- بهمنیار، التحصیل، پیشین، ص ۶۹۱-۶۹۰.

۳- حکمة الاشراق، ص ۱۰۸-۱۰۷.

مقابل نورند ، اما چون معلول و نیازمند به اویند ، اصالت و مبدئیت و استقلال ندارند ، پس در این مکتب عنوان «ظلمت» بالعرض و بعنوان يك صفت سلبی اجسام (= عدم نور) عنوان میشود و موجب قبول به دوگانگی نخواهد شد . او می گوید : نور و ظلمتی که پایه حکمت اشراق به شمار می روند ، غیر از نور و ظلمتی است که مجوسیان ومانی بر آن تکیه داشتند<sup>۱</sup> .

قطب الدین، نور و ظلمت را رمزی از «وجوب» و «امکان» میدانند<sup>۲</sup>، که نظرش با سهروردی سازگاری ندارد ، زیرا او ضمن اینکه انوار قاهره طولی و عرضی و نفوس فلکی و انسانی را، از ممکنات می شمارد، آنها را ذاتاً «نور» میدانند . تغییر ظلمت به «امور مادی» بخصوص به صفت سلبی مادی با نظر او سازگارتر است .

در آنجا که شرفیان نظر دارند ظلمت نور را محاصره و حبس کرد ...، سهروردی گوید : مراد از ظلمت قوای بدنی و منظور از نور «نفس» است<sup>۳</sup>.

#### موارد اطلاق نور

الف : بر واجب الوجود (نور الانوار) در اثو لوجیا سابقه دارد غزالی نور را فقط درباره خدا بکار می برد و نور الانوار را نیز بکار برده است<sup>۴</sup>.

۱- حکمة الاشراق ، ص ۱۱ .

۲- شرح حکمة الاشراق ، ص ۱۸ .

۳- المشارع والمطارحات خطی آخرهای مشرع ۶ و پاوردقی ص ۱۲

التلویحات .

۴- مشکاة الانوار ص ۶-۵۵-۵۴ . حکمة الاشراق ص ۱۴۲ و ...

ب : بر عقول مشائیان (انوار طولیه ، قاهره و اصول اعلون در تعبیر سهروردی . (هیاکل النور ۹۷-۹۶) .

ج : بر ارباب انواع (ارباب اصنام - ارباب الطلسمات- انوار عرضیه - ارباب العظیمه و انوار متکافی<sup>۱</sup>) . غزالی در این مورد پیش-کسوت است<sup>۲</sup> .

د : بر نفوس (انوار مدبر) که گذشته از منابع نو افلاطونی در اسلام نیز سابقه دارد<sup>۳</sup> .

ه : بر نور کواکب و آتش که نور ذاتی آنها است (نور عرضی) .  
و : بر فیض یا اشراقات مفارقات<sup>۴</sup> . او حقیقت انوار مجرده را یکی ، و اختلاف آنها را ناشی از کمال و نقص میدانند . بنظر او کمال می تواند مرجح علیت باشد . به این ترتیب ترجیح بلا مرجح پیش نخواهد آمد . با دلیل این مدعا را ثابت می کند .

### پژوهشگاه علمای انانیت و مطالعات فریبگی

#### صفات نور مجرد

نور محض مبدأ هستی و دارای ویژگیهای زیر است :

- ۱- ذاتش «ظهور» است .
- ۲- لنفسه و قائم بذات است .

- ۱- حکمة الاشراق ، ص ۱۸۵-۱۲۵-۱۲۲-۱۲۳ .
- ۲- مشکاة الانوار ، ص ۵۹ و ۶۷ .
- ۳- همان ، ص ۷۸-۷۷-۴۲ .
- ۴- پرتونامه ص ۸۱ ، حکمة الاشراق ص ۲۵۲ .

- ۳- قابل اشاره حسی نیست و در جسم حلول نمی‌کند ، مکان و جهت ندارد ... حتی بالفرض قابل اشاره نیست .
- ۴- مدرک خویش است . ادراک ، ظهور با لذات است و این حالت مخصوص او است . مشائیان مجرد بودن از مساده را ملاک خود آگاهی دانند ، و سهروردی علاوه بر آن «نور محض بودن» را شرط می‌داند . او همه انوار مجرد را مدرک خویش میدانند<sup>۱</sup> .
- ۵- زنده و فعال است<sup>۲</sup> ، چون با لذات ظاهر و فیاض است . انوار عارضی و هیأت‌های ظلمانی زنده نیستند، چون مدرک خود نمی‌باشند . او ادراک را نور میدانند . و چون غاسق نور نیست ، فاقد ادراک است . او با ذکر دلالتی مدعای خود را مستدل کرده است<sup>۳</sup> .

(دنباله دارد)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

- ۱- حکمة الاشراف ص ۱۱۵-۱۱۱ .  
۲- حکمة الاشراف ، ص ۱۱۷ .  
۳- همان ، ص ۱۱۹-۱۱۷ .