

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

ویژه تصوف

زیر نظر سیدحسین نصر

مقاله‌ها:

جوانمردی در ایران اسلامی	محمد جعفر محبوب
سهم ایرانیان در ادب صوفیانه عرب	احمد مهدوی دامغانی
تأثیر ایران بر ادبیات و تصوف در آسیای جنوبی	خلیق احمد نظامی
عین القضاة همدانی و رساله شکوی الغریب او	حمید دباشی
اهمیت آثار فارسی سهروردی	مهدی امین رضوی
مفهوم علم در مثنوی مولانا جلال الدین	محمد استعلامی
خواجه خرد و رساله نور وحدت وی	ویلیام چیتیک
عرفان نظری و سیر و سلوک در تصوف	سیدحسین نصر

نقد و بررسی کتاب:

طریق صوفیانه معرفت	لئونارد لوئیزان
از دواج موقت و ضرورت‌های اجتماعی	ولی رضا نصر
حدیث نامکرر ایران و غرب	نادر انتخابی

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

گروه مشاوران :

گیتی آذری، دانشگاه کالیفرنیا - برکلی
پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو
ریچارد فرای، دانشگاه هاروارد
محمدجعفر محبوب
سیدحسین نصر، دانشگاه جورج واشینگتن
احسان بارشاطر، دانشگاه کلمبیا

دبیران:

داریوش شایگان
شاهرخ مسکوب

دبیر نقد و بررسی کتاب:
احمد کریمی حکاک

مدیر:

هرمز حکمت

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش درباره میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران. این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحده آمریکا است.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران نامه» با ذکر مأخذ مجازست. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.
نامه‌ها به‌عنوان سردبیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تلفن: ۱۹۹۰-۶۵۷-۳۰۱

بهای اشتراك

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:
سالانه (چهار شماره) ۳۵ دلار، برای دانشجویان ۲۰ دلار، برای مؤسسات ۶۵ دلار
برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می شود:
با پست عادی ۶/۸۰ دلار
با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا ۲۹/۵ دلار

مهدی امین رضوی*

اهمیت آثار فارسی سهروردی در فلسفه و معرفت‌شناسی حکمت اشراق

تاریخ فعالیت‌های عقلی و نظری در ایران مؤید آن است که برخی از فلاسفه ایرانی برای رسیدن به حقیقت و معرفت، در تلفیق نحله‌های مختلف فکری کوشیده‌اند. در میان این فرزندگان می‌توان از شهاب‌الدین یحیی سهروردی، پایه‌گذار مکتب اشراق نام برد که در ترکیب و تلفیق افکار پیشینانش سهمی به سزا دارد.

آنچه در این نوشته خواهد آمد، بررسی نقش آثار فارسی سهروردی در فلسفه اشراق و بخصوص رابطه تصفیه، تزکیه و پالایش درونی با معرفت‌شناسی اشراق است. از اهم مطالب مورد بحث در این میان نشان دادن نادرستی تفاسیری است از حکمت اشراق، که آثار فارسی و صوفیانه سهروردی را تنها نمونه‌های عالی نثر فارسی میدانند ولی آنها را جزء لاینفک فلسفه اشراق نمی‌شمرند. درخاتمه نوشته به بررسی اجمالی چند اثر فارسی سهروردی خواهیم پرداخت تا صدق ادعای فوق اثبات شود.

*استاد فلسفه در دانشکده مری و واشنگتن و مؤلف چند مقاله در باره سهروردی و فلسفه و عرفان در ایران.

سهروردی برخلاف فلاسفه و متصوفه که روش یکدیگر را برای کسب معرفت مردود می‌دانند، نه خصومتی با تصوف دارد و نه عنادی با فلسفه. وی این هردو نحوه وصول به حقیقت را لازم و ملزوم هم می‌داند و معتقد است که تلفیق فلسفه عقلانی و پالایش درونی است که انسان "مثاله" را به وجود می‌آورد یعنی انسانی که دانش را از طریق حضوری بدست می‌آورد و نه حصولی. برای روشن کردن نقش تصوف و حکمت عملی در مکتب اشراق نخست باید به طبقه بندی کتب سهروردی پردازیم. تقسیم بندی ذیل از سیدحسین نصر وهانری کربن است^۳ و باکمی تغییر مورد قبول نگارنده نیز می‌باشد:

۱- چهار کتاب فلسفی وی *التلویحات، المقامات، المشاعر والمطارحات*، و *حکمت الاشراق* است که به عربی نوشته شده. سه کتاب اول و بخش اول *حکمت الاشراق* به طریق مثالی نوشته شده است. قسمت دوم کتاب اخیر به گفته سهروردی به "لسانی اشراقی" نوشته شده و درحقیقت مغز نغز فلسفه اشراق است.

۲- برخی از کتاب‌های کوتاه تر سهروردی، که درحقیقت شرحی بر کتاب‌های فوق اند، به فارسی نوشته شده است و برخی به عربی. زبان این کتاب‌ها به مراتب ساده تر از زبان کتب چهارگانه فوق است و برخی از آن‌ها را احتمالاً خود سهروردی به فارسی ترجمه کرده.^۴

۳- کتاب‌های فارسی و عارفانه سهروردی که در آن سیر و سلوک و هبوط و سقوط معنوی انسان مورد بحث است. این آثار عبارت است از *عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، لغت موران، رساله فی حالة الطفولية، روزی با جماعت صوفیان، صغیر سیمرخ، رساله فی المعراج، پرتو نامه و القصة الغریب الغریبه*.

۴- چند ترجمه و حواشی بر *رسالة الطیر ابن سینا*، و حواشی به فارسی بر کتاب *الاشارات و التنبيهات* او و همچنین *رسالة فی حقیقة العشق* که بر مبنای *رسالة فی العشق* ابن سینا نوشته شده است. چندین رساله و حواشی بر آیات و احادیث قرآن را نیز می‌توان در زمره این گونه مطالب به شمار آورد.

۵- تعدادی از نوشته‌ها، شطحیات و دعاها که شهرزوری مفسر سهروردی آنان را «الواردات و التقدیسات» می‌نامد.^۵

سهروردی در کتاب‌های فلسفی خود به شرح و بسط شناخت شناسی از دیدگاه فلسفی و در آثار عرفانی خود و در *حکمت الاشراق* به ترسیم و توضیح طریق کسب معرفت به روش ذوقی و عرفانی می‌پردازد. برای نشان دادن اهمیت آثار فارسی سهروردی در معرفت شناسی اشراق، ناگزیر از ارائه بحثی کلی

درباره معرفت شناسی فلسفی اشراق هستیم تا این نکته مسجل شود که حقیقت به نظری از طریق حکمت عملی بدست می‌آید و نه نظری. معرفت‌شناسی (Epistemology) سهروردی را نمی‌توان با هیچ یک از مکاتب موجود در این زمینه یکی دانست از آنرو که وی تلفیقی از مکاتب مختلف را برگزیده است ولی در نهایت کاربرد معرفت شناسی فلسفی را محدود، و حدود آنرا فقط عالم اشیاء می‌داند. معرفت شناسی فلسفی سهروردی، شامل سه بخش است: تعریف (حد)، حس-تجربه و مقولات فطری (ذاتی)

۱. تعریف

سهروردی بر آن باور است که تعریف وسیلهٔ جامعی برای شناخت نیست از آنرو که نه تنها تعریف باید معرف وجه غالب شئی باشد، چنان که ارسطو می‌گوید، بلکه دیگر صفات شئی نیز در یک تعریف کامل باید بگنجد که ممکن نیست. برای مثال، سهروردی تعریف ارسطو از انسان را به عنوان "حیوانی عاقل" ناقص دانسته است چه، در نظر وی عقل تنها صفت مشخصه انسان نیست و دیگر خصائص انسان نیز در انسانیت وی سهم به سزایی دارند. از همین رو، نظر مشائیان مبنی بر درست پنداشتن تعریفی که تنها معرف وجه غالب موجود باشد، از دیدگاه سهروردی مردود است. او در این باره می‌گوید: «تمام تعاریف الزاماً به آن مقولات فطری باز می‌گردند که خود آنها را احتیاجی به تعریف نیست. اگر این چنین نبود تسلسلی به الی غیرالنهاییه به وجود می‌آمد.»

حتی اگر امکان تعریف وجه غالب و تمام صفات دیگر شئی ممکن باشد، برخی از پدیده‌ها خارج از حد تعریف اند، مانند صدا، بو، و غیر آن. در این باب سهروردی می‌گوید: «صدا را نمی‌توان به وسیلهٔ چیزی دیگر تعریف نمود. کلاً آنچه را که فقط می‌توان حس کرد، تعریف نمی‌توان کرد.» تعریف برای سهروردی اگرچه وسیله مفیدی برای شناخت است اما در محدودهٔ خاصی می‌گنجد: «بنابراین، پرواضح است که حدود و تعاریف آن چنان که مشائیان گفته‌اند، هرگز تحقق نمی‌یابد.»^۸

پس از اثبات محدودیت کاربرد تعریف در معرفت شناسی، سهروردی به تبیین مقولهٔ کسب معرفت از طریق حس و تجربه می‌پردازد.

۲. حس و تجربه

درمقایسه با روش تعریف، کسب معرفت از طریق حس و تجربه برای سهروردی از اهمیت بیشتری برخوردار است. از اینرو است که می‌گوید: «پس دانستن و شناختن برخی از امور درحیطه حس است». آنچه از طریق حس تجربه می‌شود به گفته سهروردی می‌تواند بین اشیاء ساده و متمزج اختلاف قائل شود. موجودات متمزج به وسیله اجزاء ساده آن تعریف می‌شوند، فی‌المثل شکل یک حیوان متشکل است از اجزاء آن که عبارتند از خطوط صاف و منحنی و رنگ‌ها و فرم‌هایی مختلف که تمام آنها را فقط می‌توان از طریق پنج حس اصلی تجربه کرد. علیرغم باروری روش کسب معرفت از طریق حس، سهروردی به همان مشکلی که مقوله تعریف نیز با آن روبرو بود، برخورد کرده است به این معنا که اگرکل پدیده‌ای به وسیله اجزائش شناخته می‌شود، اجزاء آن به چه وسیله شناخته می‌شوند؟ سهروردی راعقیده بر آن است که یا باید پدیده‌ای بدیهی (axiomatic) وجود داشته باشد که توسط آن، اجزائش شناخته شوند و یا دوباره دور تسلسلی الی غیرالنهاییه به وجود خواهد آمد که وی آنرا غیرممکن می‌داند.

۳. مقولات فطری (ذاتی)

مقولات فطری در معرفت شناسی سهروردی درحقیقت پلی میان کسب دانش از طریق تعریف، وحس و تجربه ایجاد می‌کند. نظرسهروردی درمورد ذات این مقولات واضح نیست و وی بحث مبسوطی دراین باره ارائه نمی‌دهد. این مقولات پیشداده (apriori) چه از نوع آنچه کانت مطرح کرده است و چه مانند مثل افلاطونی، در فلسفه اشراق نقش هماهنگ کننده را دارند. تعریف و تجربه از طریق حس پنجگانه نیز نیازمند وجود این مقولات فطری اند: «آنچه از طریق حس دریافت می‌شود بدیهی است . . . از آنرو که دانش ما از طریق حس دریافت می‌شود و آن نیز [درنهایت] فطری است و غیر قابل تعریف.»

معرفت شناسی فلسفی سهروردی بنابراین مجموعه‌ای از سه روش فوق است با اشراف بر محدودیت‌های آنها. شیخ اشراق سه روش فلسفی مورد بحث را مفید می‌داند اما دانش کسب شده را از آنرو که بین ناظر و شئی رؤیت شده رابطه‌ای مستقیم برقرار نمی‌کند، حصولی دانسته و صحت آنرا نسبی می‌انگارد. بنابراین، سهروردی به دنبال کسب آن دانشی است که صحت و حتمیت آن مورد شک و سوال نباشد. این نوع معرفت را برخی از مفسرین وی علم حضوری خوانند.

معرفت شناسی اشراقی

پایه و اصل این گونه معرفت شناسی براین اساس است که شناخت هر شئی نخست مستلزم آن است که ما خود را شناخته باشیم. وقتی می‌گوییم «من شئی را می‌شناسم» در واقع نخست معترف به شناخت خود هستیم. مسئله اصلی برای سهروردی این است که «من» چگونه «خود» را می‌شناسم؟ من، خود را نه از طریق تعریف و حس می‌شناسم و نه دانش حصولی به این شناخت منجر گردیده است. جوابی که سهروردی به این مسئله می‌دهد، اصل مقوله مورد بحث ما است. وی می‌گوید که این نوع معرفت، دانشی است بدون واسطه و مستقیم که بین شخص و خودش موجود است.

نخستین مسئله قابل توجه این است که سهروردی با استفاده از مباحث فلسفی وجود «من» را به عنوان موجودی مجرد اثبات می‌کند و آنگاه به این مطلب می‌پردازد که این «من» خود را به طریق علم حضوری^{۱۲} می‌شناسد. بنابراین اثبات وجود «من» و طریق شناخت و مجزا کردن آن از جسم، محتاج بحث‌های فراوان فلسفی است که سهروردی به طریق اکمل به آن می‌پردازد. او در این باره می‌گوید:

هنگامی که به دقت در خویشتن خویشت نگریستی، درخواهی یافت که تو از خود ساخته شده‌ای، خودی که ذات خود را می‌شناسد. این خودیت تو است و روشی است که همگان توسط آن خود را می‌شناسند و خودیتشان با تو مشترک است.

پس از اثبات جدایی «من» از کالبد انسان، سهروردی به قسمت دوم مسئله اشاره می‌کند که عبارت است از صفات و متعلقات «من» که همان هواهای نفسانی باشند. وجود چنین شهواتی محتاج به اثبات فلسفی نیست بلکه لزوم از بین بردن آنها است که اهمیتی خاص دارد و سهروردی آنرا با لسانی ادبی و درغالب نثری تمثیلی بیان می‌کند.

سهروردی که برای اثبات وجود «من» به مباحث فلسفی دست می‌یازد، برای از بین بردن آنچه حجاب من است تصفیه و تزکیه دریافت را تجویز می‌کند. نوشته‌های صوفیانه سهروردی به فارسی در این زمینه است که معنی خاصی می‌یابند، زیرا برداشتن حجاب از «من» محتاج روشی عملی است و نه فلسفی. برخلاف آثار فلسفی سهروردی که اکثر آنها به روش مشائیان نوشته شده است،

وی آثار فارسی خود را با دقتی تمام در مقام تمثیل و اشاره نوشته و چنانکه خواهیم دید برای برداشتن حجاب نفس از "من" دستورات عملی به سالک راه داده است.

روش سهروردی برای نیل به اشراق شامل چهار مرحله است که هر یک را می توان به سفری تشبیه کرد، شناخت، جدائی، نابودی و فنا. مقوله دو سفر نخست یعنی شناخت "من" و اشراف به اینکه آنچه "من" را تشکیل می دهد از کالبد آدمی جدا است از زمره مقولات فلسفی است و محتاج تعمق. سفر سوم که همانا نابودی نفس اماره است محتاج حکمت عملی و سیرسلوک و ریاضت است که منجر به منور شدن "من" می شود. نابودی خصائص رزیه و منور شدن "من" سر انجام به وحدت با نور الانوار می انجامد و این سفر چهارم نفس است که در اصطلاح صوفیه فنا فی الله نامیده می شود. چنین تفسیری از حکمت اشراق فقط با عنایت به آثار فارسی سهروردی میسر می شود.

برای روشن تر شدن نظر نگارنده در باره این تفسیر، به بررسی نظر چند تن از مفسرین و منقدین سهروردی، که آثار فارسی وی را جزء لاینفک فلسفه حکمت اشراقی به شمار نمی آورند، می پردازیم و نادرستی نسبی آن ها را، که ناشی از محسوب کردن آثار فارسی سهروردی جزء آثار ادبی وی است، نشان می دهیم.

اولین نظر مورد بحث از آن حسین ضیایی است که صحت آن به نظر راقم این سطور غیرمحمول تر از سایر نظریات مورد بحث است. ضیائی سهروردی را در زمره فلاسفه ای می انگارد که تنها به اصالت عقل معتقد اند و شاهکارهای وی را تنها تعلیقات او در زمینه منطق و تصحیحات در منطق مشائیان می داند. در واقع، رساله دکترای ضیائی «Philosophy of Illumination» [فلسفه اشراق]^{۱۴} و آخرین کتاب وی *Knowledge and Illumination* [علم و اشراق]^{۱۵} هر دو، علی رغم عنوانشان، یکسره شامل بحث مبسوطی است درباره منطق سهروردی، وبدون هیچ التفاتی به آثار فارسی شیخ. ضیائی آثار فارسی سهروردی را در زمره مقولات ادبی می انگارد و نه جزیی از حکمت اشراق. آنچه مفز نفز حکمت اشراق را تشکیل می دهد به عقیده ضیایی منطق است و نه حکمت عملی. به دلایل نادرستی این نظریه در بخش بعدی این نوشته اشاره خواهیم کرد.

نظریه دوم که متقن تر از نظری فوق است متعلق به گروهی از فلاسفه معاصر ایرانی، از آن جمله مهدی حایری یزدی، است که تفسیری به گونه

تفسیر ملاحظه‌کننده از حکمت اشراق ارائه کرده‌اند.^{۱۶} حائری نیز حکمت اشراق را نوعی فلسفه می‌داند که آن را با حکمت عملی و ریاضت کاری نیست. وی معتقد است که از طریق فلسفه و حکمت نظری است که می‌توان حقیقت را به چشم عقل دید و اصولاً اشراقی شدن همانا دیدن مثل افلاطونی است به چشم عقل.^{۱۷} این نظریه نیز به آثار فارسی سهروردی توجه نمی‌کند و آنها را داستان‌هایی ادبی می‌پندارد که در آن‌ها مقولات عرفانی مورد بحث و تدقیق قرار گرفته است.

آنچه در نظریه ضیائی و حائری مشترک است، جنبی انگاشتن نوشته‌های فارسی و عارفانه سهروردی است و دقیقاً به همین دلیل است که حکمت اشراق از دید این دو صاحب نظر به نوعی فلسفه یا منطق تقلیل یافته است. اما اگر فلسفه و منطق آن چنان که حائری و ضیایی معتقدند اصل و پایه حکمت اشراق باشد، همه فلاسفه و منطقیون بزرگ باید از اشراقیون باشند. اگر هم گفته شود که فقط غورو تعمق در فلسفه و حکمت اشراق است که آدمی را به تجربه اشراق نائل می‌کند، می‌توان مستشرقینی را مثال زد که در دانشگاه‌های غرب به تدریس و تحقیق در باره آثار حکمای اشراقی پرداخته‌اند و با این نوع اندیشه‌شناسی عمیق دارند اما بدون لحظه‌ای درنگ به اشراقی بودن خود معترفند.^{۱۸} در حکمت اشراق، سهروردی نه تنها به ریاضت و حکمت عملی بذل توجه دارد، بلکه چهل روز روزه داشتن و گیاهخواری را شرط لازم درک کتاب خود می‌داند.^{۱۹}

و پیش از شروع و آغاز در این کتاب چهل روز ریاضت باید کشیدن و از خوردن گوشت حیوانات خودداری باید کردن، جوینده این حقایق باید کم خورد و از امور دنیویه ببرد. . . پس در آن گاه که شرایط آموختن این کتاب کامل شده با تمام رسید، وی را رسد در اسرار و حقایق نهفته در آن.

تفسیر سوم از حکمت اشراق را سید حسین نصر و هانری کربن مطرح کرده‌اند. این هر دو، با تفاوت‌هایی جزئی، عرفان نظری و عملی را دو جزء پایدار فلسفه به شمار می‌آورند. تفسیر آنان هم به ابعاد فلسفی افکار سهروردی توجه دارد و هم نوشته‌های صوفیانه وی را دربر می‌گیرد و این هر دو را به عنوان یک مجموعه واحد مورد بحث و گفتگو قرار می‌دهد.

اگرچه راقم این سطور این تفسیر را بر دو تفسیر دیگر که مورد بحث قرار گرفت، ترجیح می‌شمرد اما آن را از ابهامی خالی نمی‌داند. ابهام در آنجا است که این تفسیر ریاضت و پالایش درونی و تفلسف را مکمل یکدیگر می‌داند، اما روشن نمی‌کند که کدامیک از این دو پدیده نقش اصلی را دارد و کدامین فرعی؟

رای نصر بر آن است که هردوی آنها لازم و ملزوم یکدیگرند و بنابراین اصلی-فرعی شمردن این دو پدیده خود نادرست است؛ ریاضت پالایش درون است و فلسفه پالایش فکر. اگرچه این نظری است متین اما با آنچه شیخ اشراق می‌گوید مغایر است. در بخش نخست حکمت اشراق سهروردی چنین می‌آید:

و حقایق و مطالب آن [حکمت اشراق] نخست برای من از راه فکر و اندیشه حاصل نیامده است و بلکه حصول آنها به امری دیگر بود، نهایت پس از یافت آن‌ها جویای برهان بر آنها شدم بدان سان که هرگاه مثلاً از آن براهین حاصله قطع نظر نمایم، هیچ مشکلی نتواند مرا در مسائل آن به شک اندازد.

در متن فوق به وضوح ترتیب زمانی تجربیات سهروردی بیان شده و پیداست که وی نخست حقایق را از طریق اشراقی دریافت کرده و آن گاه به براهین فلسفی روی آورده است. در حکمت اشراق سهروردی آشکارا به برتری مشاهده و تجربه جهان روحانی بر فلسفه و جهان جسمانی اشاره و به این نکته بسیار اساسی تکیه می‌کند که تجربه اشراقی وی مجزا از فلسفه و به روشی دیگر به دست آمده است: «همین طور اموری از روحانیات را مشاهده می‌کنیم و کسی که راه و روش وی این نباشد او را از این دانش بهره نباشد و بزودی شکوک و تردیدها او را بازیچه خود قرار می‌دهد.»

متن فوق و دیگر اشارات سهروردی براین حکم دلالت می‌کند که تجربه اشراقی از طریق مشاهده انجام می‌شود و نه فلسفه و مشاهده را آن کس حاصل است که «به آب ریاضت برآورد غسلی».

قبل از بررسی برخی از آثار فارسی شیخ اشراق، آنچه را که برنوشتم خلاصه می‌کنم:

۱. برای درک صحیح مشی اشراق، آثار و نوشته‌های عارفانه سهروردی به زبان فارسی را باید جزئی از حکمت اشراق دانست و نه صرفاً نمونه‌های زیبایی از نثر فارسی.

۲. حکمت عملی، ریاضت و پالایش و تزکیه درون آدمی، جزء لاینفک مکتب اشراق و رکن اصلی آن باید محسوب گردد.

۳. حکمت عملی منجر به مشاهدات روحانی می شود و سهروردی حکمت اشراق را به وضوح نتیجه چنین مشاهداتی می داند.
درتأیید ادله فوق، چند رساله عرفانی سهروردی را نیز اجمالاً بررسی می کنم تا روشن شود که اساس حکمت اشراق بر مبنای حکمت عملی است و نه صرفاً نظری.

الواح عمادی^{۲۴}

در مقدمه این رساله، که سهروردی به روش حکمای الهی نوشته است، دو مقوله مورد بحث قرار می گیرد، نخست مسائل فلسفی سپس مباحث صوفیانه. در بخش اخیر است که سهروردی با استفاده از مضامین مشترک بین اسلام و دین زرتشت تشابهات میان این مذاهب را، در مورد سرنوشت انسان در جهان عقبی، نشان می دهد، تزکیه نفس را شرط لازم برای دریافت انوار الهی می داند و می گوید: «چون نفس ظاهر گردید، روشن گردد به نور حق تعالی»^{۲۵}
سهروردی در *الواح عمادی* تزکیه نفس را به آتشی تشبیه می کند که هر آنگاه در مجاورت آهن آید، آنرا گداخته و منور گرداند. آهن که همان نفس آدمی است از یک سو به منور شدن گرایش درونی دارد و، از سوی دیگر، از پالایش دوری می ورزد. سهروردی می گوید: «و نفوس ما چراغها اند که این آتش عظیم او را می افروزد همچنان که در حق موسی آمد.»^{۲۶} در رساله *الطیر* که اصل آنرا ابن سینا نوشته و سهروردی آن را به فارسی ترجمه کرده است، شیخ اشراق به رسم سنت دیرپای چهره های ادب فارسی مکالمات و مکاشفات عرفانی را از زبان پرندگان بیان می کند. در این داستان سفر انسان از جهان خاکی تا مبدأ اصلی، که مستلزم گشودن بندهای تعلق اوست، چنین بیان می شود:

ای برادران حقیقت، هم چنان از پوست پوشیده بیرون آئید که مار بیرون آید، و هم چنان روید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود، و بر مثال کژدم باشید که پیوسته سلاح شما پس شما بود که شیطان از پس برآید، و زهر خورید تا خوش زیبید، مرگ را دوست بدارید تا زنده مانید و پیوسته می پرید و هیچ آشیانه معین مگیرید که همه مرغان را از آشیانها گیرند و اگر بال ندارید به زمین فرو خزید چندانکه جای بدل کنید و هم چون شتر مرغ باشید که سنگهای گرم کرده فرو برد و چون کرکس باشید که استخوانهای سخت فرو خورد و هم چون سمندر باشید که پیوسته میان آتش باشد تا فردا به شما گزیندی نکنند و هم چون شب پره باشید که به روز بیرون نیاید تا از دست خصمان ایمن باشید.^{۲۷}

در این داستان، سهروردی رنج و درد سیر و سلوک عرفانی را تشبیه به خوردن ریگ داغ و استخوان تیز می‌کند و پوست انداختن مار را بسان دور انداختن نفس و تولدی دوباره می‌داند. راه رفتن مانند موران همانا سکوت و آرامش طی طریق است و نوشیدن زهر نشان دشواری و تلخی کشتن نفس و پیمودن سیر و سلوک معنوی است. سهروردی این همه را مرگ و زندگی روحانی می‌داند.

برخور که بهشت جاودانی بردی
خاک بر سرکه خویشتن آزردی^{۲۸}

گر پیشتر از مرگ طبیعی مردی
ور زانک درین شغل قدم نفشردی

رسالة الطیر

این رساله داستان پرنده‌گانی است که در آسمان در حال پرواز بودند و رنج پرواز و زیبایی مناظر کوه‌ها و دشت‌ها آنان را به ایستادن وسوسه کرد تا آنجا که مقام و مکان اولیه خویش را فراموش کردند و گفتند: «یک چند هم چنان بودیم تا بر آن خو کردیم و قاعده اول خویش را فراموش کردیم و با این بندها بیارامیدیم و با تنگی قفس تن در دادیم.»^{۲۹} اما هاتف برآنان بانگ برمی‌زند که: «قصد رفتن باید کرد که هیچ امن و رای احتیاط نیست یا هیچ حصن استوار تر از بدگمانی و ماندن بسیار عمر ضایع کردن است، دشمنان بر اثر ما همی آیند و خبرها همی پرسند.» آنچه از بررسی اجمالی این رساله به دست می‌آید آنست که کسب معرفت از حقیقت محتاج گسستن بندهای تعلق است که آن هم در حیطة حکمت عملی می‌گنجد.

آواز پر جبرئیل^{۳۱}

در میان آثار سهروردی این رساله نه تنها از شاهکارهای نثر فارسی است، بلکه موضوع اصلی آن سفر نفس است از جهان بی‌جان عالم سفلی تا اقلیم "ناکجا آباد"، جایی که انگشت سیاه آنجا راه نبرد. سهروردی نخستین شرط سیر و سلوک و کسب معرفت را گذشتن از عالم لذائذ، که آنرا "حجره زنان" می‌خوانند، و از حس ظاهر که به آن "حجره اطفال" اطلاق می‌کند، می‌داند و، در زبانی پر از استعاره، سخن از ده پیر نورانی می‌گوید که کارشان "خیاطت" است. سهروردی برخی از مسائل سنتی فلسفه همانند عقول عشره را که همان ده پیر نورانی‌اند، صدور عقول از یکدیگر، و تشکیک و پیدایش کثرت از وحدت را مورد بحث قرار می‌دهد، و طرح‌هایی از انسان‌شناسی عرفانی را

براساس دوپال جبرئیل ترسیم می کند که یکی نشان از «نفخت فیہ من روحی» دارد و دیگری، همانند «کلفی برماه»، نشان از تاریکی:

گفتم: مرا از جبرئیل خبر ده. گفت: بدانکه جبرئیل را دوپر است، یکی راست و آن نور محض است، همگی آن پر مجرد اضافه بود اوست بحق، و پرست چپ، پاره‌ای نشان تاریکی برو هم چون کلفی پر روی ماه، همانا که به پای طاوس ماند و آن نشانه بود اوست که یک جانب به نابود دارد.

سهروردی که مکاشفات عرفانی خود را در قالبی رمزی مطرح می کند ظاهر بنیان را از درک آنچه باطنی است قاصر می یابد و می گوید: «ای غافل، ندانی که این همه، رموز است که اگر بر ظاهر بدانند این همه طامات بی حاصل باشد.»^{۳۵}

عقل سرخ^{۳۶}

داستان **عقل سرخ** نیز از زبان پرندگان، معراج انسان از جهان جان را ترسیم می کند و، با استفاده از اساطیر **شاهنامه**، سیر وسلوک معنوی آدمی را برمی رسد. داستان با این سوال آغاز می گردد که آیا پرندگان زبان یکدیگر را می فهمند؟ باز، که گفت آری، به دست صیادان اسیر می شود. صیادان چشمانش را می بندند. باز پس از مدتی چشمانش را باز می کند و مردی سرخ چهره را می بیند که ادعا می کند اولین انسان آفرینش است. مرد سرخ روی، که می گوید: هم جوان است و هم پیر، همان مثال (archetype) انسان است که قبل از خلقت در لازمان و لامکان "ناکجا آباد" می زیسته است.

پنداشتم که جوان است. گفتم ای جوان از کجا می آئی؟ گفت ای فرزند این خطاب خطاست، من اولین فرزند آفرینشم. . . آنکس که تورا در دام اسیر گردانید و این بندهای مختلف بر تو نهاد و این موکلان بر تو گماشت، مدت‌هاست تا مرا در چاه سیاه انداخت. این رنگ من که سرخ می بینی از آن است اگر نه من سپیدم و نورانی.

باز، که همان انسان در بند جهان تعلقات است، این جهان را منزلگاه حقیقی **خویش می پندارد** و به مدد این **پیر-جوان**، خضر راه، به خود می آید و از وطن اصلی خود سوال می کند. «پس گفتم ای پیر از کجا می آیی؟ گفت از پس کوه قاف که مقام من آنجاست و آشیان تو نیز آنجایگه بود اما فراموش کرده‌ای.»^{۳۸} باز

راز خلقت و طریق گشودن معمای وجود را می‌پرسد و پیر-جوان، در اشاره ای نهفته به هفت خوان، سیر و سلوک عرفانی را این گونه بیان می‌کند:

گفتم از عجایبها درجهان چه دیدی؟ گفت هفت چیز: اول کوه قاف که ولایت ماست، دوم گوهر شب افروز، سیم درخت طویی، چهارم دوازده کارگاه، پنجم زره داودی، ششم تیغ بلارک، هفتم چشمه زندگانی.

کوه قاف همان ناکجا آبادی است که جایگاه انسان قبل از خلقتش بوده، گوهر شب افروز عقل است و درخت طویی، آن همیشه سبز و همواره جاوید، جایگاه آشیان سیمرغ و سمبل وحدت و خلود است. دوازده کارگاهی که پیر-جوان از آن سخن می‌گوید، طبقات مختلف وجودی است که منشأ در هستی شناسی ابن سینائی دارد. زره داودی بندهای تعلق است که جهان مادی بردست و پای ما می‌نهد و تنها تیغ بلارک، این برنده شمشیر همت و اراده، است که می‌تواند این زره را باز کند. اما نخست باید به چشمه زندگانی دست یافت و «از آن چشمه آب بر سر [ریخت] تا این زره برتن . . . بریزد».

سهروردی آنگاه به تفسیرداستان زال و سیمرغ و رستم می‌پردازد و زال پدر رستم را، که موی و صورتی سپید داشته، مثال انسانی کامل می‌داند از آنرو که بر دیوان سیاه و سفید، که تجلی دیوان درون او باشند، پیروز گشته است. سهروردی با شعری در باره حکمت رساله را به پایان می‌رساند.

من آن بازم که صیادان عالم	همه وقتی به من محتاج باشند
شکارمن سیه چشم آهرانند	که حکمت چون سرشک از دیده باشند
به پیش ما از این الفاظ دورند	بنزد ما از این معنی تراشند

روزی با جماعت صوفیان

داستان با ذکر اوصاف برخی از اقطاب متصوفه و پاسخ هایی که به مریدان خود می دهند آغاز می شود و سخن بر سرکسب معرفت و یافتن اسرار وجود می رود. سهروردی محاوره خود با شیخ و مقولاتی چند در رابطه بین کواکب و انسان را مطرح می‌سازد و آنگاه می‌گوید که در میان انسان‌ها آنان که به علم حقیقی پی برده‌اند "خليفة الله" اند و می‌افزاید که این علم به طریق کشف و شهود یا حضوری بدست می‌آید و نه حصولی. حائز اهمیت آن است که سهروردی ریاضت و ترکیه نفس را شرط اصلی کسب این علم می‌داند:

گفت هرچه به نزد تو عزیز است از مال و ملک و اسباب و لذت نفسانی و شهوانی و مثل این اخلاط این شسپلست برود. 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^{۴۴} توکل انداز، پس به دست رغبت آنرا خرد کن و از آن شسپلی ساز و به یک دم باز خور.

به راستی، شاید در هیچ یک از رسالات صوفیانه سهروردی به این صراحت طی طریق و اهمیت ریاضت و پالایش درونی خاطر نشان نشده باشد. طریق کسب حقیقت و بدست آوردن معرفت "گشاده اندرونی" است که چون کسب معرفت از طریق حس و تجربه به پایان رسد، دیده اندرونی باز شود. در این باب سهروردی چنین می گوید:

شیخ را گفتم چون دیده گشاده شود بیننده چه بیند؟ شیخ گفت: چون دیده اندرونی گشاده شود، دیده ظاهر برهمه باید نهادن و لب برهمه بستن و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن و حواس باطن را درکار باید انداختن تا این بیمار چیز اگر گیرد بدست باطن گیرد و اگر بیند بچشم باطن بیند و اگر شنود بگوش باطن شنود و اگر بوید بچشم باطن بوید. . . و این عالم کم کسی را میسر شود زیرا ترک دنیا کردن بر نا اهل مشکل است و اهل درجهان کم بدست می آید.

هدف از این بررسی اجمالی برخی از نوشته‌های فارسی سهروردی تنها نشان دادن نقش اصلی عرفان عملی یا تصوف است در حکمت اشراق. در این داستان‌های عرفانی، سهروردی بارها سالک را به ریاضت و خلوت، به فکر و ذکر و مراقبه و محاسبه ترغیب می کند و، بر خلاف دعوی برخی از مفسران، از فلسفه و نیاز به آن برای درک و شناخت حقیقت سخنی به میان نمی آورد.

نظر نگارنده بر آن است که فلسفه و منطق را سهروردی از آن رو جزء لاینفک حکمت اشراق می داند که فلسفه و اصول منطقی نتیجه از آن، در همان حال که سره را از ناسره جدا می سازد، مانع از آن می شود که حکمت اشراق به خرافات و مهملاتی مبدل گردد که برخی از فرقه‌های درون گرا به آن گرفتار آمده اند. در باب تلفیق علم و عمل سهروردی چنین می گوید:

نه به آهن ریاضت زمین بدن را بشکافد تا مستعد آن شود که تخم عمل درو افشانند، نه به دلو فکرت از چاه استنباط آب علم می کشد، تا بواسطه معلوم بمجهول رسد. پیوسته در بیابان خودکامی چون افسار گسسته می گردد.

در بررسی حکمت اشراق باید در نظر داشت که، علیرغم ترغیب سهروردی بر احاطه یافتن به حکمت نظری و تلفیق آن با حکمت عملی، شرط لازم برای تجربه اشراقی همانا حکمت و عرفان عملی است و نه فلسفه و منطق. به چنین نتیجه‌ای تنها با در نظر گرفتن آثار فارسی سهروردی و اهمیت فلسفی آن می‌توان دست یافت. به گفته شیخ اشراق:

نعمت و جاه و مال حجاب راه مردانست، تادل به امثال این مشغول باشد راه پیش نتوان بردن. هرکه قلندروار از بند زینت و جاه برخاست او را عالم صفا حاصل آید. شیخ را گفتم کس باشد که از بند هرچه دارد برخیزد؟ شیخ گفت کس آن کس بود.

پانویس ها:

۱. برای اطلاع بیشتر در مورد زندگی و افکار سهروردی ر.ک. به: مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق (مصنفات سوم)، تصحیح، تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، انستیتیوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۴۸، صص ۱۲-۶۵ و غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۴، ص ۶۸.

۲. در مورد تفاوت‌های علم حصولی و حضوری، ر.ک. به:

Ha'iri Yazdi, M., *Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, N.Y., SUNY Press, 1992, pp. 43-56.

۳. برای آگاهی از طبقه بندی نصر از کتب سهروردی ر.ک. به: سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، ۱۳۵۲، صص ۶۸-۶۹. برای طبقه بندی کربن از این کتب، ر.ک. به: *Opera Metaphysica et Mystica*, I, Ed., H. Corbin, Istanbul, Ma'arif Matba'asi, 1945, pp. xvi ff.

۴. ر.ک. به: مقدمه سیدحسین نصر بر حکمت اشراق، مصنفات سوم، ص ۴۰.

۵. ر.ک. به: محمد معین، «شرح شطحیات سهروردی» مجله آموزش و پرورش، تهران، شماره ۲،

۱۳۰۳ هـ. ش، ص ۵ به بعد.

۶. حکمت اشراق، مصنفات دوم، ص ۱۹۴.

۷. همان، ص ۱۹۴.

۸. همان، ص ۳۶.

۹. همان، ص ۳۵.

۱۰. همان، ص ۱۹۵.

11. Ha'iri Yazdi, *op.cit.*, p.69ff.

۱۲. مصنفات دوم، ص ۱۱۲.

۱۳. همان، ص ۱۱۳.

14. Ziai, Hossein., "The Philosophy of Illumination", Harvard, Ph.D. Dissertation, 1976.
15. _____, *Knowledge by Illumination*, Atlanta, Scholars Press, 1990.
۱۶. درمیان حکمائی که تجربه اشراقی و عرفانی را به حکمت نظری محدود می‌کنند می‌توان از سید جلال آشتیانی، مهدی حائری یزدی و مرتضی مطهری نام برد.
17. Ha'iri Yazdi, op. cit., p. 3.
۱۸. اخیراً در کنفرانسی درباب عرفان نظری، که در شهر واشنگتن تشکیل شده بود، نگارنده توفیق آشنایی با برخی از مدرسین غربی فلسفه و عرفان اسلامی را یافت که درعین تبحر در این علوم به نداشتن تجربه اشراقی معترف بودند.
۱۹. این نکته در اکثر آثار فارسی سپهرودی به چشم می‌خورد مخصوصاً در *روزی با جماعت صوفیان، الواح عمادی و بستان القلوب*.
۲۰. شهاب الدین سپهرودی، *حکمت اشراق*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱، ص ۴۰۳.
۲۱. A برای اطلاع بیشتر از تفسیر سید حسین نصر، ر. ک. به: *سه حکیم مسلمان*، صص ۶۴-۹۷. و *A History of Muslim Philosophy*, Ed. M. M. Sharif, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1963
- در مورد تفسیر هانری کرین رجوع کنید به مقدمه وی در *Opera Metaphysica et Mystica, I&II* و همچنین ر. ک. به: *Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (Ishraqi)*, Paris, 1939
۲۲. *حکمت اشراق*، (ترجمه سجادی)، ص ۱۸.
۲۳. همان، ص ۲۲.
۲۴. *مصنفات سوم*، ص ۱۰۹.
۲۵. همان، ص ۱۸۴.
۲۶. همان، ص ۱۸۹.
۲۷. همان، ص ۱۹۹.
۲۸. همان، ص ۳۹۵.
۲۹. همان، ص ۲۰۰.
۳۰. همان، ص ۲۰۳.
۳۱. همان، ص ۲۰۸.
۳۲. همان، ص ۲۱۱. برای اطلاع بیشتر ر. ک. به: *ایران نامه*، سال هفتم، شماره ۴، ۱۳۶۸، صص ۶۰۵-۶۰۶.
۳۳. *مصنفات سوم*، ص ۲۱۱.
۳۴. همان، ص ۲۲۰.
۳۵. همان، ص ۲۲۲.
۳۶. همان، ص ۲۲۶.
۳۷. همان، ص ۲۲۸.
۳۸. همان، ص ۲۲۸.
۳۹. همان، ص ۲۲۹.

