

نظری به آثار و شیوۀ شیخ اشراق*

منوچهر مرتضوی

شایسته است مجموعه آثار شهاب الدین یحیی سهروردی مشهور به شیخ اشراق را « حکمت سهروردی » بنامیم. ترجیح عنوان « حکمت سهروردی » بر « حکمت اشراق » از این جهت است که نمی توان عنوان اخیر را جامع همه مطالب مندرج در مجموعه آثار سهروردی دانست. در طبقه بندی مطالب و مفاهیم آثار سهروردی سه نوع مطلب به چشم میخورد: نخست آنچه که صرفاً به « حکمت اشراق و دستگاه جهان بینی اشراقی » مربوط است، دوم مطالبی که حاوی لب فلسفه سهروردی و شارح دیدگاه ذوقی و فکری او می باشد ولی ارتباط مشخصی با دستگاه اشراقی و مصطلحات خاص حکمت اشراق ندارد، و در مرحله سوم مباحثی که مقتبس از دستگاههای فلسفی دیگر یا التقاط و ترکیبی از آنهاست. بنابراین اگرچه عنوان « حکمت اشراق » نام شایسته ای برای حکمت سهروردی است ولی نمی تواند نام جامع و مناسبی برای مجموع مطالب و مجموعه آثار سهروردی

* در این گفتار از « مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق » به تصحیح دکتر سید حسین نصر - تهران، ۱۳۴۸ هـ و « مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، با تصحیحات هنری کرین - تهران، ۱۳۳۱ هـ و « مجموعه فی الحکمة الالهية (مجموعه اول آثار عربی شیخ اشراق) » به تصحیح هنری کرین - استانبول، ۱۹۴۵ هـ استفاده شده، و نوشته های هنری کرین و دکتر سید حسین نصر و بعضی نوشته های شادروان دکتر محمد معین مورد توجه بوده است.

باشد. اما عنوان « حکمت سهروردی » این مزیت را دارد که از یک سوی مفید معنی حکمت اشراق و از سوی دیگر دارای جامعیت و ظرفیت کافی برای شمول به همه آثار و تجارب ذوقی و فکری شیخ اشراق، اعم از اقتباس و توارد و ابتکار، است.

حکمت سهروردی در ضمن ارائه تصویری کامل از جهان و آفرینش طرحی مفصل از سرگذشت و سرنوشت عالم و آدم و در جنب آن مسأله سلوک و تکلیف به دست می‌دهد و شاید بتوان نمایش « روابط لاهوت و ناسوت که در حکمت اشراق به صورت رابطه نور و ظلمت یا رابطه نور مجرد و نور عارض با جوهر غاسق و هیأت ظلمانیه و برازخ متجلی است » و « مسأله سلوک و بازگشت و اشتیاق ارواح زندانی » را نقطه اساسی و محور آراء سهروردی و قلته حکمت او دانست.

بی‌تردید دو حالت « اخلاص » و « ابهام » را باید خواص ممتازه و دو صفت اصلی مشرب و حکمت خاص سهروردی شمرد. مقصود از ابهام این است که مباحث « طبیعه و مابعدالطبیعه » از دیدگاه سهروردی و تصویر اشراقی از جهان و آفرینش و سلسله مراتب این دستگاه بانوعی پیچیدگی و ابهام ماهوی توأم است و این ابهام ماهوی همراه با رمز آیینی و اثرهای که از مختصات شیوه اشراق محسوب می‌شود از یک سوی و وضع ترکیبی و التقاطی اجزاء این تصویر که بررسی کننده را به طعم و بوی حکمتها و آیینهای گوناگون از مشائی و افلاطونی و نوافلاطونی و ادریه مسیحی و مانوی مشتبه و متوجه می‌سازد از سوی دیگر دستگاهی آراسته ولی پیچیده، جالب ولی مبهم ارائه میکند. همچنین است درباره نقطه اوج و مرکز ثقل حکمت سهروردی یعنی مسأله سلوک و بازگشت. ولی

انصاف باید داد که اگرچه شهاب‌الدین «مکانیسم» روشنی برای «اضطراب و اشتیاق ارواح زندنی و راز‌رهایی» پیشنهاد نمی‌کند اما در صداقت و خلوص گفتار او جای کمترین تردیدی نیست. گفتار صمیمی و تخیل و اندیشه مشتاق و جوّ آل سهروردی بدان پایه و مایه است که در حکایت باز بند بریای و مرغان گرفتار و طاووس در چرم گرفتار و نوآموز خام طبع و سمندر و بط و مردان نابالغ و بالغ و عنین و مردان خام و پخته و اعمی و موران و سنگ پستان و مرغ آبی و خفاشان و حربا و هدهد و بومان انعکاس تجربه شخصی و شهود مستقیم شیخ را بی هیچ شائبه و ادعائی منعکس می‌یابیم.

شاید همین «ابهام و اخلاص» بیش از هر «وضوح و نظم متکلفانه» حاکی از اصالت حکمت و عرفان سهروردی باشد زیرا «نظم و وضوح و منطقی بودن» چیزی جز انطباق و سازگاری با نظام فکری و قالب قیاسات و منطقی ذهنی انسان نیست و فقدان چنین نظم و وضوحی، اگرچه این نظم پایه عرفی فلسفه محسوب می‌شود، در حکمت سهروردی بیش از آنکه دلیل نارسایی این حکمت باشد از تلاقی وجدان برین صاحب حکمت با نظام بزرگ و نامفهوم آفرینش و طبیعت غیر منطقی جهان حکایت میکند. این تلاقی و آشنایی معمولاً آن چیزی است که «آگاهی و عرفان» نامیده می‌شود و در جنب فلسفه و حکمت، که خود را بی هیچ الزامی در «بن بست» اصول و مبانی مشخصی گرفتار کرده و اندر خم یک کوچه به افتخار موهوم «مستدل و منطقی بودن» سر مست و مشغول ساخته است، با تعصبی کمتر و گشاده دلی و بلند نظری بیشتر راهی دیگر می‌پیماید.

حکمت سهروردی یک حکمت عرفانی است و اگرچه مقدمه این حکمت

دستگاه فلسفی مرکبی را نشان می‌دهد ولی ظاهراً تمام این دستگاه جز بهانه و مقدمه‌ای برای طرح و نمایش مسأله اساسی اندیشه سهروردی و هیجان و درد درون او نیست. این مسأله اساسی را می‌توان در عبارت «اشتیاق و احتیاج فطری و سلوک و بازگشت و راز نجات» خلاصه کرد که با اصول و فروعی از قبیل «توصیه بر معاملات خاص، ریاضت و سلوک، فطری بودن معرفت و شهود، رمز آیینی، راز پوشی و توصیه بر استتار و صیانت راز حکمت اشراق از نااهلان» تکمیل می‌شود و ظهور و بیان آن با شور و هیجان و گاهی سوز و دردی همراه است که از شیوه تعلیمی و روش بیان فلسفی فرسنگها دور و با سوز و صفای بایزید بسطامی و عشق سرکش و مصلحت سوز منصور حلاج و احياناً جوش و طغیان روحی مولوی مشابه به نظر می‌آید. این همه که اشاره کردیم گویای این حقیقت است که اگر جسم و بیکر ذوق و اندیشه سهروردی در قالب فلسفه ارائه می‌شود ولی روح و جان این بیکر جز عرفان و اشراق نمی‌تواند باشد.

درباره فیلسوف یا عارف بودن شهاب‌الدین به اجمال می‌توان گفت که دستگاه حکمت وی در کتابهایی چون المشارع والمطارحات و حکمة الاشراق والتلویحات اللوحیة والعرشیة و بعضی رسائل فلسفی چه از لحاظ روش بحث و استدلال مشائی و چه از لحاظ تفسیر به سلسله مراتب بحث فلسفی و چه از نظر رعایت قانون «عدم تناقض و امتناع جمع و رفع طرفین نقیض» در نحوه اثبات و بحث يك فلسفه تمام عیار به نظر می‌آید و حتی می‌توان مسأله سلوک و بازگشت و درد فراق و کوشش برای وصال را که مدار عرفانی ذوق و اندیشه سهروردی محسوب می‌شود از مقوله اعتقاد به علت غائی و تحول استکمالی جهان و قائل بودن به نوعی علت موجه

(ظاهراً شبیه لایب نیتمس و برعکس دکارت) به شمار آورد و جهان او را با «انوار و ارواح گرفتار ولی حامله شوق رهایی و رجعت» شبیه دینامیسم جهان لایب نیتمسی در برابر مکانیسم جهان دکارتی قلمداد کرد و از این هم فراتر رفت و اصل آگاهی و شهود را در حکمت سهروردی نظیر فلسفه اسپینوزا، که درعین حال قبول کشف و شهود به عنوان برترین پایگاه علم این آگاهی و شهود را نیز از سرچشمه عقل سیراب می‌سازد، مرتبه دیگری از تجلیات خرد انسانی شناخت و بدین ترتیب آغاز و انجام حکمت سهروردی را در قالب فلسفه محض تثبیت کرد. اما چنانکه اشاره کردیم حقیقت و ماهیت حکمت سهروردی چیزی دیگر است و دستگاه فلسفی شهاب‌الدین اگر سرپوش و روپوش طغیان و شوق درون وی نباشد مقدمه‌ای مفصل و آشکار بر متن مبهم آیین عرفانی او محسوب می‌گردد. آنچه گفته شد براساس دید کلی نسبت به لحن گفتار و گرایش غائی و تأثرات و احساسات مستمر در آثار سهروردی استوار است. لحن شاعرانه و عاشقانه و افسانه پردازی‌های مشتاقانه شهاب‌الدین، بارقه پر قدرت اعتقاد به مکاشفه و شهود قلبی و ترجیح صریح مشاهده بر استدلال، رایحه مشام نواز بوستان عالم بالا که جان آدمی را بی‌واسطه برهان و سنجش و تعقل و تصور به یاد اصل و وطنی مألوف ولی مجهول می‌اندازد، سرنوشت مردانه و شهادت عاشقانه شیخ و رنگ سلوک و معاملات صوفیانه در تعالیم و تلقینات او همگی نماینده عرفانی است در فلسفه پیچیده نه فلسفه‌ای به عرفان چاشنی زده. با وجود این نباید عرفان و شهود سهروردی را با عرفان ساده و مطلق امثال بایزید و شبلی و ابوسعید و حتی حلاج یکسان انگاشت و جنبه حکمت و اندیشه او را دست کم گرفت. با این عقیده

نیز موافق نمی‌توان بود که سهروردی را به سادگی و برای اجتناب از قضاوت و مسؤولیت «فیلسوف و عارف» و یا به عبارت پوشیده‌تر «حکیم و عارف» بنامیم زیرا با قبول مفهوم عرفی و مصطلح «فلسفه» و «عرفان» از قبول منافات این دو شیوه نیز ناگزیر هستیم. بنابراین هرگاه مشرب و طریقه‌ای را جامع فلسفه و عرفان ببینیم یا چنین بیندازیم، اگرچه موارد این اجتماع در بین فلاسفه و عرفا نادر نیست، در مقام تحلیل نهائی و کشف «مدار اصلی و محور اساسی ذوق و اندیشه صاحب آن مشرب و طریقه» یا با فلسفه‌ای حقیقی همراه با عرفانی صوری و نظری و یا با عرفانی حقیقی و آراسته به شیوه و اصطلاح فلسفه روبرو خواهیم شد. صحت این نظر مشروط به قبول مفهوم رسمی فلسفه و عرفان است و گر نه هرگاه فلسفه و دید فلسفی را چنانکه امروزه گاهی در گفتار و نوشته‌ها دیده می‌شود به معنی نامحدود و مطلق «تعمق و غوررسی و ژرف نگری و آگاهی» تلقی کنیم اجتماع فلسفه و عرفان در وجدان واحد مستحیل نخواهد بود زیرا خاستگاه «عرفان و اشراق و شهود» و «آگاهی و معرفت و ژرف بینی» ظاهراً نمی‌تواند دوگانه باشد.

ناگفته نباید گذاشت که دستگاه اشراقی سهروردی با جامعیتی که از لحاظ تشکیلات و هدف عائی و تبشیر و انذار و تکالیف و وصایای اخلاقی و توصیه بر حفظ کتاب حکمة‌الاشراق و احتیاط در آن و نگاهداری آن از غیر اهل و اشاره به نوعی ولایت یا «خلیفه و صاحب‌الکتاب» برای تعلیم و تفسیر اسرار اشراقی دارد نه تنها از حد یک دستگاه فلسفی تجاوز میکند بلکه مسؤولیتی بیش از یک مکتب عرفانی و طریقت تصوف برعهده می‌گیرد و با ابرام و تعهدی که در ارشاد پیروان و تلقین «امید

نجات» نشان می‌دهد یاد «مذاهب مخفی و آیینهای در تطفه خفه شده» را در خاطر برمی‌انگیزد. شیوه رمز آیینی و استفاده صوری و مصلحت-آمیز سهروردی از آیات و احادیث و شهادت مسیح آسای او در زندگی و هنگام مرگ نیز قرائنی است که ماهیت و فطرت مکتب سهروردی را، چنانکه گفته شد، قابل تأمل می‌سازد.

حکمت سهروردی چنانکه گفتیم تصویری کامل از جهان به دست می‌دهد. این تصویر که شامل بازگویی فلسفه سنتی از دیدگاه سهروردی و بدایا و مقاصد حکمت اشراق است گاهی به طور مستقیم و گاهی غیر مستقیم و تمثیلی مطرح می‌شود.

بحث مستقیم سهروردی در کتابها و رسائلی از قبیل «حکمة الاشراق» و «المشارع والمطارحات» و «التلویحات اللوحیة والعرشیة» و «المقاومات» و «فی اعتقاد الحکماء» و «پرتو نامه» و «هیاکل النور» و «الواح عمادی» و «روزی با جماعت صوفیان» و «صغیر سیمرغ» و «رسالة الابراج یا کلمات ذوقیة»، و افادۀ غیر مستقیم و تمثیلی او در رسائلی مثل «قصّة الغرّبة الغریبة» و «رسالة الطیر» و «آواز پر جبرئیل» و «عقل سُرخ» و «روزی با جماعت صوفیان» و «فی حالة الطفولیة» و «فی حقیقة العشق» و «لغت موران (مجموعه چند تمثیل)» و «صغیر سیمرغ» و «رسالة الابراج» متجلی است.

رساله‌های «روزی با جماعت صوفیان» و «صغیر سیمرغ» و «رسالة الابراج» متضمن هر دو جنبه یعنی بحث مستقیم و غیر مستقیم یا تمثیلی است. در «بستان القلوب» و «یزدان شناخت» نیز که منسوب به شیخ اشراق می‌باشد مختصری کامل از حکمت بیان شده است.

بررسی تفصیلی آثار شیخ اشراق و تعیین ارزش هر يك از آنها، که نخستین گام در راه تهیه مقدمات تحقیق اساسی به شمار می‌رود، ضرورتی اغماض ناپذیر است. ولی در فقدان چنین فرصت و امکانی یادآوری نکاتی خاص درباره ارزش بعضی از این آثار شاید خالی از فایده نباشد:

۱- رسالة فی اعتقاد الحکماء، اساساً دفاعی از حکمای متأله است. مقصود شهاب الدین از «اعتقاد الحکماء» درست روشن نیست و به نظر می‌رسد که این رساله حاوی عناصری از فلسفه مشاء و عقاید افلاطون و حکمت اشراق و در واقع نوعی فلسفه التقاطی است. اهمیت رساله در این است که دیدگاه شهاب الدین را درباره مسائل حکمتی و تصویب او را درباره آراء برگزیده حکمای متأله نشان می‌دهد. مطالب خاصی از قبیل «دفاع زیرکانه از عقاید حکما درباره تأخر ذاتی موجودات نسبت به صانع» و «فطری بودن ایمان» و «تشبیه حرکت افلاک به حرکت ابدان اصحاب وجد» از حضور شخص شیخ اشراق و مشرب او در خلال عقاید حکما حکایت میکند.

۲- قصة الغرابة الغربية، این رساله متضمن مسأله اصلی حکمت سهروردی یعنی مسأله رجعت است در قالب تمثیلی شکفت انگیز. دو راز بزرگ که در این تمثیل به صورتی بسیار رمزی و محجوب مطرح شده یعنی «راز رجعت صغری و رجعت کبری» و «تحدید عروج عرفانی» مستقلاً قابل بررسی و توضیح است.

۳- پرتو نامه، از رسائلی است که جنبه نقل از دیگران را دارد و در «رفع ابهام اصطلاحات علماء مشائین که صعوبتی داشت» پرداخته شده. در این رساله نیز، مثل رسائل دیگر فلسفی که جنبه بازگویی فلسفه

سنتی را دارد، چون شیخ اشراق به عنوان مفسر و شارح سخن میگوید می‌توانیم حکمت مشاء و غیره را از دیدگاه و دریچه ذوق و استنباط شیخ مشاهده کنیم. مسائلی از قبیل «لذت مشاهده عالم نور و عذاب محرومان» و «مقایسه انبیا و اولیا با شیوه خاص» و «نشأت خزّه کیانی و قرّ نورانی از علم حکمت» و «اهمیت خواب و الهام» رّ پای حکمت خاص سهروردی را در زمینه آراء مشائی نشان می‌دهد.

۴- هیاکل النور، این رساله از مسائل کلی حکمت بحث میکند ولی با توجه به مباحث خاصی از قبیل تأکید اصالت «خود» و اصل لاهوتی نفس انسانی و تبشیر خلاص نفس از پر تو فضائل روحانی و به وسیله ریاضت جسمانی، در ردیف آثار مستقیم حکمت بحثی شیخ اشراق محسوب می‌شود.

۵- الواح عمادی، مؤلف تصریح میکند که این رساله را چنان تألیف کرده که به افهام ایشان (امیران و شخصی که رساله به نام او تألیف شده) نزدیک باشد و به همین سبب نگارش مطالب رساله با طرزی روشن و قابل فهم برای ایشان و ناچار با شیوه‌ای «مصلحت‌آمیز» صورت پذیرفته است. اما در عین حال مسلماً نظر تبشیر و تبلیغ حکمت اشراق را داشته و در لباس بحث کلی حکمتی رؤوس آراء شخصی خود را با فصاحت و بلاغت کم نظیر، البته بدون غفلت از وقایه استشادات حدیثی و قرآنی، تلقین کرده است.

نکته قابل توجه این است که در این الواح نظم مشخصی رعایت نشده و مطالب و مسائل مختلف به تکرار و بی ترتیب مورد بحث قرار گرفته است.

۶- رساله الطیر ، توضیح مربوط به « قصه الغرابة الغربية » درباره این رساله نیز عیناً صدق میکند .

۷- آواز پر جبرئیل ، انگیزه پرداختن این رساله انکار یکی از اعمی و شان در حق مشایخ گذشته و ناسزا گویی او در حق خواجه ابوعلی فارمدی بوده و این جواب و دفاع بهانه تألیف یکی از ژرفترین رسائل حکمت سهروردی قرار گرفته است . اگر چه بخشی از مطالب رساله و بخصوص مبحث « کلمه » خالی از جنبه افاده مستقیم نیست ولی به طور کلی باید رساله را از رسائل تمثیلی و افاضات غیر مستقیم شیخ محسوب داشت . محور رساله را رموز « علم خیاطت » و « علم کلام خدای » و « کلمات » و « پر جبرئیل » تشکیل می دهد . مقصود از خیاطت قدرت تصرف و ابداع و منظور از علم کلام خدای علم عین و کشف و لوح اعیان ثابت است . از « کلمه علیا » و « کبریات » و « کلمه کبری » و « کلمات صغری » و « جناحین جبرئیل » به ترتیب « نور اول یا عقل اول » و « عقول » و « عقل عاشر یا روح القدس یا جبرئیل » و « نفوس ناطقه و انوار اسفهدیه یا انوار علوی ساطع به عالم ناسوتی ، و به اعتباری نفوس و املاک و عناصر » و « دو جنبه نسبت لاهوتی و اضافت ناسوتی یا فطرت و جود و وجهه عدمی » اراده شده است . « کلمه » همان « روح » تلقی شده و این معادله وسیله توجیه و بیان قابلیت صعود روح به عالم بالا قرار گرفته است . باید توجه داشت که مفهوم « کلمه » در نظر سهروردی وسیعتر و اعم از عقل و نفس در اصطلاح حکمت و به معنی مطلق « نور و صادرات روحانی و عناصر لاهوتی منعبت از نور الانوار » می باشد .

۸- عقل سرخ ، یکی از رمزی ترین و معتبرترین رسائل تمثیلی

شهاب‌الدین و ظاهر آیکی از چند رساله‌ای است که خلاصه نظریات شخصی و آراء واقعی شیخ را در بردارند. مزیت بزرگ این چند رساله این است که از برکت شیوه تمثیلی و رمزی و مصون بودن از نفوذ مفاهیم سنتی، مصطلحات فلسفی و عرفانی و تأثیر قالبهای «جا افتاده» بحث و تألیف، لب حکمت و عرفان خاص سهروردی را در اختیار پژوهنده می‌گذارند. در بحثهای مستقیم سهروردی، با همه فوایدی که از نظر معرفی دیدگاه شیخ نسبت به حکمتهای گوناگون و حکمت خاص وی دارند، ضرورت تجزیه مطالب و تفکیک عناصر دخیل از عناصر اصلی و «مواد آرایشی از مواد اساسی» و «مطالب مصلحتی از مطالب واقعی» مانع بزرگی در راه تشخیص آراء او محسوب می‌شود و در نهایت امر هر گونه داوری جامع درباره دستگاه حکمت و عرفان سهروردی را موقوف و موقوف به تجزیه و تحلیل دقیق کلیه آثار و کشف اشتراکات و اختلافات مباحث سهروردی با آراء دیگران می‌کند، و این کاری است که توصیه‌اش آسان ولی انجامش بسیار دشوار می‌باشد. به همین علت در فقدان چنین همت و فرصتی باید گنجینه آثار تمثیلی و رمزی شیخ اشراق را که راه دشوار ولی کوتاهی برای سیراب شدن از سرچشمه ذوق و اندیشه خالص و صافی این اعجوبه به شمار می‌رود مغتنم شمرد. گفتیم آثار تمثیلی و رمزی شهاب‌الدین راهی است دشوار ولی کوتاه برای دریافت فطرت و طبیعت واقعی ذوق و اندیشه سهروردی، زیرا استنباط مفاهیم و مقاصد رموز و اشارات ژرفی که در این تمثیلات و از جمله در رساله حاضر (عقل سرخ) وجود دارد خود محتاج بررسی تطبیقی همه رسائل تمثیلی و استمداد از حکمة الاشراق و دیگر کتب و رسائل فلسفی شهاب‌الدین است. اما از سوی دیگر هنگامی که مفاتیح این گنجینه از پر تو اُنس با این آثار و مطالعه بی‌پیرایه آنها (یعنی عمد

و عشقی به جستجوی دانسته‌ها و پذیرفته‌های خود در آثار شیخ نداشته باشیم) به دست افتاد احساس خواهیم کرد که به مرکز دایره آیین و حکمت سهروردی دست یافته‌ایم.

این تمثیل شگرف داستان نفَس ساقط در عالم ناسوتی است که آشیان خود فراموش کرده ولی به انگیزه انجذاب طبیعت لاهوتی خود در آرزوی آزادی است و از پرتوکوشش و کشش به مقام معرفت نایل می‌شود، فیض روح القدس مددش می‌فرماید و اسرار و رموز جهان و طریق رستگاری و رهایی روح انسانی از زندان ظلمانی را بدو می‌آموزد.

در بررسی رموز این رساله تعیین هویت «نخستین فرزند آفرینش» که نامش یادآور عقل اول ولی نشانش (درچاه سیاه افتادن و اختلاط نور و ظلمت در وجود او) حاکی از عقل عاشر یا روح القدس و احتمالا نور اسفهبندی است از لحاظ تشخیص مرجع و مصدر علم اشراقی در سلسله مراتب عرفان سهروردی اهمیت دارد.

بحث مفصل استاد کُربن درباره هویت عقل سرخ و بطور کلی فرشته راهنما و سروش عالم غیب که در هر يك از رسائل «عقل سرخ» و «آواز پر جبرئیل» و «غربت غربی» و «رسالة الطیر» به صورتی دیگر مجسم شده حاوی پژوهش معتبری است و، پس از بررسی این مسأله از دیدگاه مذاهب و آیینهای مختلف و تحقیق در کیفیت و وسیله حصول «معرفت»، راز شکفت آفرین «ملاقات با روح القدس و اسرار آموزی از سروش عالم غیب» را در قالب مظاهر گوناگون عرفانی و فلسفی و معرفت‌النفسی که جملگی به اصل «آشنایی با طبیعت کامله روحانی، و ظهور همزاد لاهوتی بر انسان ناسوتی، و خودشناسی، و بالاخره جام جهان‌نمای کیخسرو»

منتهی می‌شود معرفی کرده است («در اسلام ایرانی»، ج ۲، سهروردی و افلاطونیان ایران، صفحات ۲۲۵-۲۱۹ و ۲۹۴ به بعد).

در شرح افلاك (کوه قاف)، مسأله استحاله عبور از مدارهای بسته جهان مستدیر مطرح می‌شود و «بشارت امکان عبور از مراحل عالم عناصر از طریق تحصیل استعداد» اشاره‌است به ظرفیت و سرشت متفاوت و توان نامتناهی عنصر روحانی نسبت به عناصر مادی و انتفاء قوانین طبیعی در حیطه تصرف نیروی لازمان و لامکان اشراقی.

در همین مبحث (کوه قاف) مسأله بزرگ «طریق تحصیل استعداد برای عبور از یازده کوه (دو کوه و نه فلک)» را با عبارت «در میان سخن بگویم اگر فهم کنی» ناگفته و مبهم رها کرده‌است. ولی اگر دقت بکنیم حل این مسأله را در پایان رساله در مبحث «غسل در چشمه زندگانی» خواهیم یافت.

تصویر جامع و فشرده‌ای که از ماه و خورشید و بروج و سیارات سبعة در قالب رموز گهر شب افروز و درخت طوبی و دوازده کارگاه داده شده در نهایت زیبایی و احساس انگیزی است. ارزش درخت طوبی و سیمرخ که در آن درخت آشیان دارد گذشته از مفهوم ساده خورشید و پرتوش باید بر اساس «ماهیت مظهری هورخش و تمثال جسمی نورالانوار طبق عقیده سهروردی و ارزش رمزی هورخش کبیر و صغیر» مورد بررسی قرار بگیرد. این مسأله در حکمت سهروردی از يك سوی یادآور مسأله پیچیده طبیعت مسیح (لاهوئی یا لاهوتی و ناسوتی طبق عقیده یعقوب و نسطور) و از سوی دیگر یادآور مظاهر صفات و اسماء، ولی از لحاظ برداشت ذهنی و کُنه مقاصد شهاب الدین از هر دو متمایز و

متفاوت است .

درمبحث «چشمه‌زندگانی» که باهمه‌گونه‌های یکی از مشخص‌ترین و اساسی‌ترین بیانیتهای حکمت و عرفان سهروردی است راز بزرگ حکمت‌اشراق درباره «طریق رستگاری» باطرزی بسیار مبهم و قابل تأویل مطرح شده، ولی از مقایسه آن با موارد مشابه در دیگر آثار شیخ می‌توان به مقصود باطنی وی راهی جست .

۹- روزی با جماعت صوفیان ، نکته مهمی که از این تمثیل درباره طبیعت مکتب سهروردی عاید می‌شود مسأله معرفت و روش سلوک و تحصیل بصیرت است .

۱۰- فی حالة الطفولية ، در این رساله نیز مسأله معرفت و عرفان و زیانهای افشاء اسرار بر نااهلان و حال دل بیگانه و آشنا و راه علاج دل بیگانه و مقایسه حال نابالغ و مرد بالغ و مرد عنین با مرد خام و مرد پخته و مرد اعمی با شیوایی کم نظیری بیان شده است . این مطلب که «اگر دل بیگانه بیگانگی خود بداند و نایبنا به نایبنایی خود واقف شود این خود مقدمه آشنایی و بینایی است» شارح اساس تعلیم عرفانی سهروردی است . تجویز میوه آن درخت که نشیمن سیمرخ بر کوه قاف است (درخت طوبی که در یادداشت مربوط به عقل سُرخ به آن اشاره شد) پس از خوردن «گیاهی که غذای کرم شب تاب است ، و گیاهی که غذای گاو دریایی است» رمزی است از مراحل کسب معرفت اشراقی که خلاصه می‌شود در دو مرحله «تعلیم و سلوک» و «اقتباس مستقیم از نور ولایت پس از حصول توفیق و بروز استعداد» یا به عبارت روشنتر و به زبان شیخ اشراق در دو مرحله «بازگشت انوار مجرّده به سوی انوار مدبّره فلکیّه» و «نیل به مرتبه

ارتباط مستقیم با انوار قاهره عالیه و نورالانوار» و یا «انتقال از مرتبه انوار محبوس در ظروف کالبدی به نورالانوار عالم مازی (هورخش) و سپس تحصیل استعداد صعود به سوی نورالانوار عالم عقول (حق تعالی)». ۱۱- فی حقیقه العشق، یکی از زیباترین رسائلی است که تاکنون درباره «عشق» نوشته شده، شیوه نگارش بسیار زیبا و بلیغ و آراسته به اشعار برارنده و طرز آن طرز «سُمبلیک» است.

محور ظاهری داستان «یوسف و زلیخا و یعقوب» است ولی جنبه عرفانی و فلسفی محض دارد یعنی هسته رساله هسته فلسفی آمیخته به شیوه دید عرفانی است که با بیان خاص شعری و ادبی به صورت «رمزی» بیان شده. دیدگاه و روح بیان سهروردی در این تمثیل بیشتر حاکی از جوش عرفانی است و ظاهراً مقصود فلسفی کالبد رساله را تشکیل می‌دهد نه روح آن را.

شیوه تمثیلی شیخ اشراق با تمثیلات جلال‌الدین مولوی فرق اساسی دارد، یعنی مولوی تمثیل را کاملاً عادی و مفهوم بیان می‌کند و کُل آن تمثیل را نردبانی برای تفهیم منظور فلسفی و عرفانی قرار می‌دهد و «سمبلیسم» مشخص در اجزاء تمثیلات مولانا نایاب نیست ولی ندرت دارد. در شیوه رمزی و تمثیلات شهاب‌الدین برعکس شیوه مولوی هر جمله‌ای و بخشی از تمثیل در بسیاری از موارد رمزی از موضوعی است. شاید بتوان با چشم پوشی از بحث لفظی شیوه مولوی را «شیوه تمثیلی» و شیوه شهاب‌الدین را «شیوه رمزی» نامید.

این رساله با تمثیلات مشابه از قبیل «حُسن و دل» و غیره که دیگران نوشته‌اند قابل قیاس نیست و بسیار قوی می‌باشد.

محور اساسی تمثیل تجلی صفات سه‌گانه گوهر نخستین (عقل) یعنی «عشق، حُسن، حُزن» در قالب «زلیخا، یوسف، یعقوب» است. حسن و عشق و حُزن که منشأ عالم لاهوتی و ناسوتی به شمار می‌روند در این تمثیل صفات «خدا» نیستند بلکه صفات «آفریده نخستین» می‌باشند و این مسأله اگرچه ظاهراً ساده به نظر می‌رسد ولی به کمک موارد مشابه می‌تواند در بررسی یکی از مشخصات مهم مابعد الطبیعه سهروردی قابل توجه باشد.

وصول به حُسن به مدد عشق و حصول عشق به وساطت حزن (که پیراینده دل از اغیار است) امکان پذیر است. نقش حُزن در ماجرای شکفت انگیز «سقوط و صعود» از نقش مثبت و فعال «مصیبت‌گفتاری» در «تحصیل استعداد رهایی» حکایت می‌کند و ناگفته پیداست که این نکته یکی از اسرار مهم حکمت و عرفان و بخصوص حکمت سهروردی محسوب می‌شود.

حاصل‌گلی رساله معرفی اساس سلوک و مراتب آن یعنی «معرفت» و «محبت» و «عشق» است.

۱۲- لغت موران، این رساله مجموعه تمثیلات دلکشی است درباره «اصل لاهوتی انسان» و «محرومیّت فطری متحجّران از ادراک حقیقت» و «بی‌نمر بودن تعلیم و ارشاد کور دلان» و «مُحال بودن تجلی کامل الهی در عالم ناسوتی» و «فراموشی انسان اصل الهی خود را و لزوم سلوک برای تخطّر و تذکّر عالم بالا» و «جام‌گیتی نمای کیخسرو» و «ان فی قتل حیاتی» و «انا الحق» ...

ظاهراً مفهوم عرفانی «جام‌گیتی نمای کیخسرو» (فصل چهارم) و

بخصوص مضمون «خود جام جهان‌نمای جم من بودم» را استاد کُربن از لحاظ مسأله «راز اصلی معرفت» مهم تلقی کرده‌اند (در اسلام ایرانی، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۰۹). بی‌تردید رمز «جام جم یا جام کیخسرو» شاه بیت غزل «عرفان» و راز بزرگ «معرفت» به شمار می‌رود و سهروردی نیز در این مورد مستثنی نیست. شاید نکته مهم این حکایت در «غلاف جام که چون ده بند آن گشاده بودی جام بدر نیامدی و چون بسته بودی بدر آمدی» باشد که از نسبت معکوس بین «فعال بودن قوه روحانی» و «فعالیت حواس ظاهره و باطنه» حکایت می‌کند.

۱۳- صغیر سیمرخ، معتبرترین نوشته سهروردی درباره سلوک و مراحل معرفت و عرفان و راز فنا و موت قبل از موت است. متن رساله در دو قسم «بدا یا» و «مقاصد» شارح مسائل مهمی است از قبیل «تفضیل این علم (علم اشراق) بر علوم و شیوه‌های دیگر حکمت» و «طوالع و لوایح و مقام سکینه» و «انواع فنا» و «مراتب پنجگانه توحید و وحدت» و «حرمت افشاء اسرار عرفان» و «امتناع ظهور عشق و اشتیاق در دو حالت ادراک و معرفت تامه و عدم ادراک مطلق».

با وجود اهمیت فوق‌العاده متن رساله از لحاظ ارائه دیدگاه عرفانی و برداشت وحدتی سهروردی، مطالب اساسی و مرکز توجه رساله را باید در اشارات رمزی مقدمه و مؤخره جستجو کرد.

هدهدی که با حصول شرایط مذکور (در بهار ترك آشیان گفتن و به منقار خود پر و بال خویشتن‌کندن و قصدکوه قاف کردن) سیمرخ فارغ از قوانین زمان و مکان می‌شود یادآور نظریه «انسان کامل» و «یکی از جنبه‌های وحدت وجود» است (منشأ اساسی داستان «منطق الطیر عطار»

نیز همین نظریه است) و این نظریه که به صورت رمزی در مقدمه رساله مطرح شده با توجه به مطالبی که در قسم دوم یعنی «مقاصد» درباره مراتب توحید عوام و توحید خواص^{۲۰} (در واقع توحید و وحدت مقصود می باشد) آمده است نظریه ابن عربی را درباره «وحدت وجود» و «انسان کامل» در خاطر زنده می کند و اتفاقاً تأکید خاص سهروردی بر روی مسأله «سِرِّ الْقَدَر» (در فصل دوم از قسم دوم) که یکی از مباحث بسیار مهم در مذهب ابن عربی به شمار می رود تشابه یا توارد فکری شیخ اشراق و ابن عربی را قابل قبول جلوه می دهد. مطالب دیگری در همین رساله از قبیل «در فطرت انسان با کثرت جوارح يك نقطه بیش نیست که لایق افق قدسی باشد» (فصل دوم از قسم دوم) و «نقطه ربانیت که مرکز اسرار حق است در آدمی» (فصل سوم از قسم دوم) و اشارات سهروردی در جاهای دیگر به نظایر این مطالب نیز از عللی است که در مقام قضاوت عرفی چنین مقایسه ای را امکان پذیر می سازد. اما توجه به ساختمان کلی جهان سهروردی و توجیهاات خاص^{۲۱} او در مورد «انا الحق» (مثلاً در رساله «لغت موران») و تصریح ناامیدکننده ای که در فصل سوم از قسم دوم رساله «صغیر سیمرغ» درباره عدم مجانست حق و خلق کرده است (اگرچه امکان دارد توجیهی مصلحت آمیز باشد!) موجب این اندیشه و تأمل می شود که آیا «انسان کامل سهروردی یا سیمرغ هدهدنمای او» نماینده نظریه ای شبیه نظریه حلولی حسین بن منصور حلاج یعنی اعتقاد به دو طبیعت غیر قابل وحدت ولی قابل امتزاج لاهوتی و ناسوتی انسان است یا حاکی از نظریه ای مشابه با نظریه ابن عربی که لاهوت و ناسوت را وجهین حقیقت واحد (نه دو طبیعت مستقل و منفصل) و صفات بودی و نمودی کلیه

موجودات اعم^۲ از انسان معرفی می‌کند؟ چنین استفهام و تأملی، که اگر پاسخی روشن به سود یکی از طرفین سؤال داشته باشد مشکل مهمتی را دربارهٔ اساس فلسفهٔ سهروردی حل خواهد کرد، سؤال وسیعتری را مطرح می‌سازد که اصولاً جهان شهاب الدین و مراتب انوار و اشراقات و برازخ و جواهر غاسقهٔ او نمایندهٔ اعتقاد به «دوجوهر» یا «جوهر و عرض» است؟ و «جنبهٔ وجودی گوهر نورانی و جنبهٔ عدمی گوهر ظلمانی» خارج از بحث لفظی و منطقی چه مفهومی در ذهن سهروردی داشته است؟

مجموع آراء و مباحث سهروردی دربارهٔ این مسأله، بخصوص مباحث کتاب حکمة الاشراق و رسائل تمثیلی او، از وضعی مشابه عقیدهٔ حلاج بلکه مناسب دیدگاه مانوی حکایت می‌کند ولی پیش از بررسی دقیق عناصر و جنبه‌های گوناگون تجلیات ذوق و اندیشهٔ سهروردی نباید در این مورد داوری کرد و احتمال وجود دیدگاهی خاص و تجربه‌ای ممتاز از تجارب ذوقی و فکری دیگران را نادیده گرفت، مثلاً در مقام سنجش مختصات جهان سهروردی با جهان مانوی و نو افلاطونی و ادریهٔ اکتفا به مقایسهٔ «دستگاه مابعدالطبیعه» این آیینها و حکمتها بدون توجه به «ماهیت سلوک و تکالیف و مفهوم غائی رستگاری» یا بالعکس نمی‌تواند نتیجه‌بخش و مصون از آفت التباس و اشتباه باشد.

«کارگاه عنکبوت» که نمایندهٔ طلسم آفرینش است گذشته از تجسم بهت‌انگیز کُرّات و افلاک و بروج و صور فلکیّه اشاره به غموض مسألهٔ آفرینش و «گرفتاری نفوس انسانی در طلسم ظلمانی» است، و «خلاص یافتن با التجا به کشتی نوح» یادآور حدیث مشهور نبوی و حاکی از «لزوم متابعت از ولی و مرشد یا انسان کامل» و شاید تلویحی آشکار در مورد «ولایت

خاصه» محسوب می‌شود.

۱۴- کلمات ذوقیه یا رساله‌الابراج، مضمون و مقصود اصلی

رساله مراتب سلوک و صعود معنوی نفس انسانی برای درک معرفت و تحصیل اشراقات انوارالقیومیّه و آثاراللاهوتیّه است.

از ابو یزید بسطامی و منصور حلاج به‌عنوان «اصحاب‌التجربید» و «اقمار سماءالتوحید» نام برده (مثل رسائل دیگر) و رساله را با بیت «وكان ماكان مما است اذکره...» که در جای دیگر نیز در آثار شیخ دیده می‌شود ختم کرده‌است. آنچه در انتساب رساله به سهروردی جای‌تربیدی باقی نمی‌گذارد گذشته از اشتراکات مذکور شیوه نگارش و بیان است.

۱۵- بستان‌القلوب، انتساب این رساله مفصل، که شامل دوره

مختصر و نسبتاً جامعی از حکمت است، به سهروردی محل بحث و گفتگو بوده است. بررسی این رساله نشان می‌دهد که شیوه سخن سست‌تر و گاهی معانی و مفاهیم نازلتر و سطحی‌تر از شیوه سخن و مسائل مورد علاقه سهروردی است. طرح مطالب به شیوه‌ای مناسب کتابهای عادی متصوفه و دور از طرز تلقی و دیدگاه شیخ اشراق کمیاب نیست، مثلاً مواردی از قبیل مبحث «لزوم شیخ و پیر و خرقه پوشانیدن و تلقین ذکر» (ص ۳۹۹) و نظایر آن. پایان رساله نیز که با عبارت «و این ضعیف را در آن میان اگر اتفاق افتد یاد می‌آرد» منخوم است ظاهراً در میان رسائل و آثار شیخ منحصر به فرد به نظر می‌رسد زیرا کتاب حکمه‌الاشراق و فی اعتقاد الحکماء و الواح عمادی و هیاکل‌النور و پرتوانمه و رساله‌الابراج و دیگر رسائل شیخ با مناجات یا دعایی کوتاه و یا بدون خاتمه مشخص پایان می‌پذیرد و گاهی نیز مهر خاتمه عبارتی است مثل «هر کس که بدین گفتم

اعتماد نکند نادان است» (پایان رساله الطیر) یا شعری مانند «وكان ماكان
مما لست أذكره...» (پایان رساله الابراج) .

قرائنی که گفته شد مسلماً عدم انتساب رساله را به سهروردی ثابت نمی‌کند ولی اگر این قبیل نکات و دلائل دیگر، که بخصوص از لحاظ دیدگاه و طرز تلقی متفاوت رساله ممکن است به دست آید، چنین نظری را تأیید بکنند دلیلی نخواهیم داشت که از پذیرفتن آن خودداری نماییم .
تشابه کثی مباحث را اعم^۲ از طبیعیات و الهیات فقط در صورتی می‌توان معیار تشخیص در این مورد (انتساب دو رساله به يك نفر) قرار داد که حاکی از وحدت نظام فکری نویسنده و تصرّفات خاص^۳ او باشد وگرنه وحدت مطالب عام^۴ و توافق کثی در زمینه مسائل مربوط به منطق و حکمت را نمی‌توان دلیل خاصی برای قبول انتساب دو رساله به يك نفر دانست . در رساله «هیاکل النور» توجه خاص به مسأله «انوار و اشراقات» (مثلاً در صفحه ۹۶ و ۹۷) و در «الواح عمادی» موضوع نور-الانوار و هورخش و کیان خرّه و فریدون و کیخسرو صاحبان فرّ و تأیید (مثلاً در صفحات ۱۸۲ و ۱۸۳ و ۱۸۶ و ۱۸۷) و در «پرتونامه» مباحثی از قبیل مسأله تأثیر عشق و طلب در حرکات افلاک و خرّه کیانی و فرّ نورانی (صفحات ۵۰ و ۵۱ و ۸۱) موجب تثبیت انتساب این رسائل به شیخ است ، ولی در «بستان القلوب» که در انتسابش به سهروردی تردید هست اتفاقاً از این مباحث و رموز و دیگر مشخصات مسلّم مکتب سهروردی اثری نیست .

سنجش و صایابی که در پایان دو رساله «بستان القلوب» و «یزدان شناخت» مذکور و هر دو مربوط به موضوعی واحد یعنی «عدم افشاء اسرار

ربوبیت» است عدم تجانس رساله نخستین و تجانس رساله دوم را باشیوه شیخ اشراق یادآوری می‌کند. در خاتمه «بستان القلوب» این مطلب با عبارت «واحوال خلوت باکس نکوید الا با شیخ یا با نیکمردان» بیان شده و همین عبارت همراه با مطالب سنتی و عادی صوفیانه از قبیل تأکید متابعت از شیخ و پیرو لباس خرقه و تلقین ذکر و اوراد و بحث در ریاضت با طرزی متفاوت و ممتاز از سلیقه و نظر سهروردی این رساله را به صورت رساله‌ای که از طرف یکی از صوفیان فلسفه‌دان و طالب حکمت و عرفان تألیف شده است جلوه‌گر می‌سازد.

اما آنچه در فصل ششم رساله «یزدان شناخت» درباره عدم افشاء اسرار حکمت و رجحان نقل سینه به سینه حکمت الهی و اجتناب از تقدیم و ارائه اسرار رساله بر نامستعدان و نااهلان گفته شده از هر جهت باشیوه و طرز بیان سهروردی در این موارد موافق و منطبق است، و از جمله شباهت تام دارد به وصیت مصنف در خاتمه کتاب «حکمة الاشراق» درباره «حفظ این کتاب و احتیاط در آن و نگاهداری آن از غیر اهل و قرار ندادن آن در اختیار پیروان مشائین جز آن کس که اهل باشد» (حکمة، ص ۲۵۸).

با اینهمه باید اعتراف کرد با توجه به وجود مباحثی در «بستان القلوب» که بی شباهت به مباحث سهروردی نیست و همچنین تنوع شگفت‌انگیز آثار سهروردی، ارتباط این رساله با شیخ اشراق یا حوزه تعلیم او کاملاً ممکن می‌نماید و هرگونه اصراری در اثبات بطلان انتساب آن به شیخ کوششی نامعقول خواهد بود.

۱۶- یزدان شناخت، در این رساله بخشی از حکمت، مختصر

و مفید بیان شده است. آغاز رساله و تصریحی که در مورد نام و عنوان محمد بن محمود الداری و تقرب به حضرت اوشده از لحاظ سلیقه سهروردی قابل تأمل است و با آنچه مثلاً در مقدمه «الواح عمادی» به صورت اشاره‌ای لطیف و مبهم به شخص منظور آمده مشابهتی ندارد (ص ۱۱۱-۱۱۰)، ولی انجام رساله (رجوع شود به یادداشت مربوط به «بستان القلوب») و عبارات خاصی که در دیگر رسائل شیخ هم دیده می‌شود (مقایسه بفرمایند عبارت «تا این غایت محققان حکما از متقدمان و متأخران مانند این رسالت نساخته‌اند» از رساله یزدان شناخت را با عبارت «نه پندارم که پیش از من مثل این کس ساخته است» از رساله الواح عمادی، صفحات ۴۰۵ و ۱۱۱) و حضور مصطلحات و مسائل مورد علاقه سهروردی از قبیل سلسله نظام نوری (مثلاً در صفحات ۴۳۱-۴۳۰) و احوال نفوس بعد از مفارقت بدن (صفحه ۴۳۶ و بعد) و کیفیت معجزات و کرامات و دانستن مغیبات و حقیقت خواب (صفحه ۴۴۷ تا ۴۵۲) که در بعضی جاها شباهت تام به مطالب «حکمة الاشراق» پیدا می‌کند (البته با بیانی ساده‌تر و با زبان و بیانی که کمتر اشراقی است) جملگی موجب یقین در انتساب رساله به شهاب الدین است.

ناگفته پیداست که رسائل تمثیلی و رمزی شیخ اشراق بیش از آثار تعلیمی و مدون او از لحاظ شناخت عقیده باطن و گرایش حکمتی و عرفانی شیخ ارزش و اهمیت دارد و آینه‌ای است که صورت واقعی و بی‌حجاب سهروردی را به ما نشان می‌دهد (رجوع شود به یادداشت مربوط به «عقل سرخ»). از میان این رسائل می‌توان «رسالة الطیر» و «عقل سرخ» و «الغربة الغریبة» را در یک ردیف محسوب داشت و «آواز پر جبرئیل» را هم در ردیف

مشابه آنها قرار داد. در این چهار رساله با همه اختلافاتی که باهم دارند وجه مشترك «سلوك» تا مرتبه تماس با واهب الصور و برخورداری از تعالیم اشراقی مصدر روحانی عالم عنصری» به چشم می خورد.

رسائل «روزی با جماعت صوفیان» و «فی حالة الطفولية» و «نفت موران» از لحاظ توجه به جنبه‌های گوناگون «معرفت و شهود» در يك ردیف قرار می گیرند، ولی از نظر شیوه تمثيل باید «نفت موران» را رساله‌ای استثنائی دانست.

رساله «فی حقیقة العشق» اساسی ترین تمثيل عرفانی سهروردی و شارح چگونگی آفرینش عالم و آدم بر اساس تجلیات گوهر نخستین و ماهیت و کیفیت «فطرت مشتاق و محتاج عالم ناسوتی» است و درین رسائل تمثیلی وضعی ممتاز و مشخص دارد. همچنین رساله «صغیر سیمرغ» به شرحی که گذشت شاید مرموزترین و معتبرترین اثر عرفانی شیخ و از يك لحاظ یعنی از نظر نمایش روح عرفانی سهروردی و اشاره مستقیم او به مسائلی که رنگ و بوی «وحدت» دارد منحصر به فرد است.

چنانکه در یادداشت مربوط به «فی حقیقة العشق» اشاره کردیم شایسته است شیوه سهروردی را دراستخدام روش تمثیلی برای تعلیم مقاصد فلسفی و عرفانی، شیوه «رمزی» بنامیم بدین معنی که اجزاء تمثیلات نیز دو شادوش قالب کلی تمثيل به عنوان رموزی برای افاده معانی و مفاهیم منظور دارای وظیفه هستند. بدین ترتیب شیخ اشراق هم از «تمثيل کلی» و هم از «رموز مفرده» در گفتار خود استفاده می کند، مثلاً در رسائل «قصه الغربة الغربیة» و «رسالة الطیر» از يك سوی قالب کلی داستان حاکی از سقوط نفوس انسانی در زندان ناسوتی و حصول معرفت

از طریق سلوك و نیل به فیض شهود و استفاده از تعالیم روح القدس و لزوم تکرار مجاهدت برای ازاله علائق مادی است و از سوی دیگر کلمات و اجزائی از قبیل «ماوراءالنهر و بلاد مغرب و مدینه قیروان و صید مرغان ساحل دریای سبز و شیخ هادی و عاصم و هدهد و غیره» در غربه الغریبه و «مرغان گرفتار و دام و دانه صیادان و مرغان داناتر و هشت کوه و والی و ملک و رسول ملک» در رساله الطیر هر یک رمزی از یک مفهوم معین به شمار می‌رود. بنابراین استنباط مقصود کلی شیخ از رسائل تمثیلی مطلقاً کافی نیست زیرا این مقاصد کلی غالباً از مقوله کلیات است و اختصاص به شیخ اشراق ندارد، بلکه اجزاء و عناصر رمزی تمثیلات است که مختصات دیدگاه فلسفی و عرفانی سهروردی را نشان می‌دهد و به کشف نظام ذوقی و فکری او کمک می‌کند.

شیوه گفتار سهروردی در رسائل فارسی از مؤثرین و زیباترین شیوه‌های بیان و گفتار است و این شیوه گاهی به اوج «دانشینی» و «بلاغت» می‌رسد. موارد این اوج در آثار سهروردی بسیار است و به عنوان نمونه می‌توان از سرتاسر رساله «فی حقیقه العشق» و فصولی مانند «ستایش هورخش» در الواح عمادی (ص ۱۸۳-۱۸۴) یاد کرد.

از مهمترین مسائل در مورد شیوه تعلیم و بیان سهروردی مسأله «رمز آیینی» و استفاده از رموز و مصطلحات بدیع و شکفت انگیز در تعلیم حکمت و عرفان است. این رموز به سه دسته قابل تقسیم است:

نخست مصطلحات و سلسله رموز اشراقی، که به دستگاه نور و ظلمت در نظام اشراقی تعلق دارد. تنوع این رموز کم و تکرار آنها بسیار است.

دوم مصطلحات خسروانی یا رموز و واژه‌های ایرانی باستان،

که در ضمن اثبات علاقه مندی و مجذوبیت سپهروردی نسبت به منابع مجهول این مصطلحات بی‌ارتباط با مصطلحات دسته نخستین به نظر نمی‌رسد. درک این ارتباط یعنی ارتباط «رموز ایرانی» با «سلسله نوری» ابهام رموز ایرانی را تا حدی کاهش می‌دهد و این احتمال و نظریه را مطرح می‌سازد که توجه سپهروردی به این رموز گذشته از ارتباط با فلسفه سیمرغ نشان خسروانی امکان دارد در بعضی موارد از توجه به جنبه صوری این قبیل واژه‌ها (مانند فرّ و خَرّه و بنا بایع الخَرّه و اضواء المینویّه) و مناسبت آنها با نظام نوری حکمت اشراق سرچشمه گرفته باشد. گذشته از این نکته با توجه به انواع مصطلحات ایرانی (واژه‌ها و مفاهیم مربوط به فرّ نورانی و اضواء مینوی، نامهای متداول در فرهنگ مزدیسنا و حتی فرهنگ پارسی، واژه‌های ایرانی مجهول الاصل که امکان دارد محرف یا بر ساخته باشند، اشارات و اشخاص اساطیری) که بعضی از آنها در ردیف اصطلاحات اشراقی و بعضی در ردیف اصطلاحات یونانی استعمال می‌شوند و گاهی هم‌معنان با اشارات نورالانوار و گاهی موازی با مُثُل و ارباب و اصنام ظاهر می‌گردند جستجوی قالب واحدی برای جمع همه این واژه‌ها و اصطلاحات و نامها در يك جا کوشش بی‌فایده‌ای به نظر می‌رسد. چنین قالبی که جامع این سلسله باشد جز «مصطلحات ایرانی» نمی‌تواند باشد. اگرچه سپهروردی از حکمای فرس مصرحاً یاد کرده ولی تحلیل مصطلحات ایرانی او شاید نشان بدهد که آنچه آن را «حکمت فرس» به نقل از شیخ اشراق، می‌نامیم جز تعدادی اصطلاحات و واژه‌ها و نامهای اساطیری معروف (مقصودمان نوع فرّ و کیان خَرّه و فریدون و کیخسرو و بهمن و شهر یور

و خرداد و مرداد و اردیبهشت است) که در کوره اشراقی سهروردی رنگ و جلای خاصی یافته و درخشان و نورانی بیرون آمده چیز دیگری نیست. فراموش نکنیم که اصولاً نامها و اصطلاحات ایرانی باستان در ادبیات فارسی نیز با نور و آتش قرین و نزدیک است و ازدواج چنین طبیعت نورانی و آتیشینی با طبیعت نظام نوری حکمت اشراق استبعادی چندان ندارد. به عبارت روشنتر مقصود این است که شأن و شکوه «السیدالعظیم هورخش الاعظم» (المشارع، المشرع السابع فصل ثالث، ص ۴۹۴) و «هورخش... رئیس السماء، واجب تعظیمه فی سنّة الاشراق» (حکمة الاشراق، القسم الثاني المقالة الثانية، ص ۱۵۰-۱۴۹) و یا جلال معنوی «شهریور» که صاحب الصنم «هورخش» است و هورخش طلسم و مظهر نمودی آن در عالم ناسوتی محسوب می شود (حکمة ص ۱۴۹، قس با طلسمات سایر امشاسپندان که در صفحه‌های ۱۵۷ و ۱۹۳ حکمة الاشراق یاد شده) و وظایف امشاسپندان خرداد و مرداد و اردیبهشت و اسفندارمذ تا آنجا که به انطباق این رموز و اصطلاحات با دستگاه آفرینش و سلطنت اهورایی در آیین مزدیسنا مربوط است در درجه اول از نوعی اقتباس و استخدام زیرکانه عناصر ایرانی برای تزئین و تفریح و خارق‌العاده جلوه دادن مسائل حکمت اشراقی حکایت می کند یعنی در دستگاه اشراقی سهروردی جنبه صوری وظایف امشاسپندان و هور و قره به استثنای «منشأ مجهول واژه هورخش و عظمت خارق‌العاده شهریور و بهمن» حاکی از اقتباس اصطلاحی و آرایشی است (شبه استعمال مغان و مغیبه و آتشکده و غیره در شعر فارسی، البته با امتیازی که مربوط به زمینه حکمتی و عمیق آثار سهروردی است).

ولی هرگاه روح فلسفی این واژه‌ها و اصطلاحات را در آثار

شهاب‌الدین مورد بررسی قرار دهیم (همان چیزی که متداعی با مسأله فلسفه خسروانی است) متوجه چند نکته خواهیم شد:

اولاً، امکان دارد روح حکمتی اصطلاحات ایرانی سهروردی بیش از آنکه از ماهیت فلسفی و حکمتی آن اصطلاحات حاکی باشد، از تأثیر مشرب فکری و ذوقی خاص سهروردی در تعلیه فلسفی و عرفانی مصطلحات ایران باستان و حالتی شبیه وضع ثانوی حکایت بکند.

ثانیاً، روح وظایفی که شهاب‌الدین بر عهده عناصر ایرانی (قر و خرّه که نوعی تأیید آسمانی یا بانگ دعوت و صلاهی یاری اصل لاهوتی است، هورخش که مجسمه عنصری نورالانوار است، شهرپور و بهمن و خرداد و مرداد و اردیبهشت و اسفندارمذ که صاحبان اصنام طلسمات عنصری یا مثل برین انواع کلتی مخلوقات یا روح مینوی کالبد ناسوتی هستند) گذاشته است با روح وظایفی که بر عهده «دستگاه انوار و اضواء» و «سلسله کلمات» در دستگاه فلسفی سهروردی می باشد سازگارتر می نماید تا با سرشت فلسفه مزدیسنا. مقصود این است که مثلاً خرّه کیانی را در حکمت سهروردی در قالب فکری جدیدی که مناسب دستگاه اشرافی و نوری و گاهی متمایل به طرز فکر مانوی (بروز استعداد فطری انوار محبوس برای ارتباط با انوار مجرّده و آرمان اتصال با نورالانوار) و متناسب با سلسله «کلمه و روح» (حصول سعادت تذکر برای کلمه صغری و آرمان صعود آن به سوی کلمات کبری و کلمه علیا) است پیدا می کنیم و در زیر نقاب کیان خرّه با مفهومی شبیه «نظریه شیخ یونانی درباره حصول معرفت که وسیله حرکت نفوس در قوس صعودی است» و «عقیده ادریه درباره فیض تحصیل گنوس و تذکار روح نسبت به مصدر لاهوتی به یاری

لوگوس یا کلمه» مواجه هستیم. همچنین رابطه امشاسپندان مزدیسنا را با عالم خاکی از مقوله رابطه ارباب اصنام با طلسمات و یادآور «مَثَل افلاطونی» و «صدور ماهیات امکانیه از نفس کَل در فلسفه اشراق» و «اصل وظل و اسماء و مظاهر» می‌یابیم که شاید ممتاز از دیدگاه مزدیسنا در این مورد (رابطه رب النوعی و نگهبانی مخلوقات جهان استومند به وسیله ایزدان و امشاسپندان مینوی) باشد.

برای نظر استاد کربن درباره «خُره» رجوع شود به کتاب «در اسلام ایرانی، ج ۲، ص ۱۴۰-۸۱»، و برای «ارباب انواع واصنام» به همان کتاب صفحات ۱۱۱ به بعد. طرز تلقی شهاب الدین درباره رابطه ارباب و اصنام و «نقش صاحبان اصنام و طلسمات در جهان اشراقی» در کتاب حکمة الاشراق (ص ۱۶۰-۱۵۴) منعکس است.

ثالثاً، با در نظر گرفتن نکات مذکور می‌توان تصور کرد که منشأ و منبع حکمت خسروانی را بیش از ایران باستان باید در مکتب سهروردی و امثال او جستجو کرد و شاید این حکمت چیزی جز بازتاب طلعت «اصطلاحات و ناهای سنتی و اساطیری ایرانی» از ورای نقاب ملمع ذوق و فکری شهاب الدین، که تار و پودش از امتزاج بدیع معارف گوناگون رایج در زمان به وجود آمده است، نباشد.

جاذبه و تأثیر سحرآمیز واژه‌ها و مایه‌های اساطیری ایرانی در حکمت اشراق، که منشأ تجسم حکمت فرس و حکمای فرس در ذهن سهروردی محسوب می‌شود، محلّ تردید نیست (سهروردی و افلاطونیان ایران، هنری کربن، صفحات ۲۰۱-۲۰۰ و ۲۱۱، مطالب مربوط به «خسروانیون» و «اشراقیون») و در وجود فلسفه دینی مزدیسنا اعم از

باستانی و ساسانی و همچنین جهان بینی های جنبی از قبیل مانوی و زروانی و مهر پرستی نیز نمی توان شکتی داشت . ولی به نظر می رسد آنچه را که به عنوان « نظریه حکمای فرس منعکس در آثار سهروردی » می شناسیم مجموعه ای از واژه ها و مفاهیم دینی و اساطیری و داستانی ایرانی است که در بوته حکمت شهاب الدین فرورفته و پس از انحلال و ترکیب تحت تأثیر آتش و گرمای افلاطونی و نوافلاطونی و گنوسی و دود و دم مانوی و بارقه عقاید مهری و حرارت ذوق شخصی سهروردی با تشخیص فعلی ظاهر شده است . از این لحاظ شاید فرقی اساسی بین « اصطلاحات ایرانی » و « عناصر اسلامی » وجود نداشته باشد یعنی مواد و عناصر اسلامی سهروردی نیز از چنین استحالتهای مصون نمانده با ازدست دادن بسیاری از خواص سنتی خود تشخیصی اشرافی احراز کرده اند ، و با وجود این نمی توانیم شخصیت خاص عناصر اسلامی را در مکتب سهروردی جز « مواد اسلامی از دیدگاه شهاب الدین یا استفاده خاص شهاب الدین از مواد و مفاهیم عام اسلامی » چیزی دیگر بدانیم .

در هر حال مقصود ما تردید در وجود نوعی حکمت (و لافل نوعی حکمت دینی و نزدیک به آیین عرفانی) در ایران پیش از اسلام نیست ، بلکه فقط می خواهیم مجهول بودن چیزی را که به صرف تأیید چند حدیث منقطع به عنوان اصلی مشخص در بررسی ماهیت منابع فکری و ذوقی سهروردی تلقی می کنیم یادآور شویم ، و نیز لزوم استمداد از معیارهای عمومی حکمت و عرفان و ذوق و سلیقه سهروردی را در بررسی « فرهنگ ایرانی » سهروردی مطرح سازیم . بحث بیشتر در این باره نیاز به مجال دیگری دارد .

سوم رموز تمثیلی و عمومی، که بخصوص در رسائل تمثیلی به چشم می‌خورد. اهمیت این نوع رموز از این لحاظ است که سهروردی در استخدام و استعمال آنها برعکس رموز دسته نخست و دسته دوم محدودیتی احساس نمی‌کرده و از قوه ابداع و تجسم ذهن توانا و تخیل نیرومند خود با دامنه‌ای وسیع و امکانی نامحدود در این مورد استفاده کرده است. به همین سبب پژوهش درباره این رموز و کشف مفاهیم آنها با همه ضرورت و لزومی که دارد کاری بسیار دشوار و مزله تحقیق است و چون مفتاح و معیار واحد و مشخصی برای گشودن این گنجینه وجود ندارد کشف هر مورد یا حداکثر هر دسته از این رموز نیازمند تدقیق و تحقیقی مستقل می‌باشد و از طرف دیگر اشتباه در مفاهیم و معانی واقعی این رموز موجب احتجاب و استتار مقاصد فلسفی و عرفانی سهروردی بلکه باعث التباس و اشتباه خواهد شد. مقصود این است که آشنایی با دستگاه انوار و اشراقات شهاب‌الدین و کیفیت برداشت فلسفی یا عرفانی او در مورد رموز و نامها و اساطیر ایرانی باستان و شناخت سرچشمه‌های مورد علاقه سهروردی، بمشابه مفتاحی کلّی درک این سلسله از اصطلاحات را آسان می‌سازد ولی تحصیل مراد شیخ از استعارات و تمثیلاتی از قبیل «کنیزک حبشی و تقابل نظر او بانظر پیر دهم که موجب حاملگی کنیزک می‌شود» (آواز پر جبرئیل) و «چشمه زندگانی و کیفیت وصول به آن» (عقل سرخ) و «کشتی نوح و عصای موسی» (صفیر سیمرغ) و نظایر اینها گذشته از معرفت کافی به آراء خاص فلسفی و نظر گاههای عرفانی سهروردی مستلزم تحلیل دقیق رسائل تمثیلی و تطبیق رموز و تمثیلات موازی و مشابه است.

انگیزه و علت رمز آیینی سهروردی چیست؟ این سؤال که

درباره سهروردی و هر شیوه رمزی دیگری، مثلاً شیوه مولوی در دیوان کبیر یا شیوه حافظ، می‌تواند مطرح شود از لحاظ شناخت مسأله رمز آیینی و آشنایی با ارزشهای رمزپردازی اهمیت بسیار دارد. برای رمزپردازی شیخ اشراق چهار انگیزه و علت می‌توان در نظر گرفت:

۱- ممکن است استفاده از «سمبلیسم» به منظور آرایش گفتار و تأمین زیبایی بیشتر کلام یا تزئینات شاعرانه (بطور کلی «استتیک») باشد. در بسیاری از رموز رسائل تمثیلی سهروردی این مقصود متجلی است.

۲- استفاده از رموز و شیوه رمز آیینی گاهی وسیله‌ای است برای افزایش بلاغت و ظرفیت کلام، مثلاً سهروردی از نیروی معنوی و ظرفیت عظیم بعضی واژه‌ها و اصطلاحات که حامله معانی مبهم اساطیری و سنتی و معتقدات قرون و اعصار هستند برای افزایش نیروی بلاغت و ظرفیت کلام خود استفاده می‌کند و نقص و مزیقه زبانی و بیانی را در ادای مفاهیم والای حکمتی و عرفانی برطرف می‌سازد.

۳- تأمین روح حماسی و ایجاد جذابیت روحانی برای تهییج مریدان و مسحور و مجذوب ساختن پیروان یکی از انگیزه‌های سهروردی در استفاده از شیوه رمز آیینی بوده است و تردیدی نمی‌توان داشت «نور اسفهد و هورخش و اضواء مینویّه و ینابیع خرّه و قرّ نورانی و خداوند نیرنگ ملک افریدون باز پس ستاننده وردگان» و «صغیر سیمرخ و ده‌پیر و فرزند نخستین آفرینش و ناکجا آباد و مرغان ساحل دریای سبز» که حتی امروز جان و دل خواننده آثار شهاب الدین را تسخیر می‌کند در آن روزگار صد چندان در مریدان باصفا و شیدا اثر داشته است.

۴- آنچه در مقدمه رساله «فی حالة الطفولیة» درباره کتمان اسرار از نااهلان و در رساله «لغت موران» درباره تظاهر هدهد به روزگوری در شهر بومان و مضامین دیگر از این قبیل در دیگر رسائل سهروردی ذکر شده است یکی از انگیزه‌ها و موجبات مهم رمز آیینی را در مکتب شهاب‌الدین معرفی می‌کند. این انگیزه و سبب که در مورد همه آیینهای مخفی اعم از دینی و مذهبی و عرفانی مصداق دارد در آیین عرفان سهروردی نیز مورد استفاده قرار گرفته و قفل بر در این گنج افکنده است.

از علل چهارگانه که ذکر شد هر چهار علت در پیروی سهروردی از شیوه رمز پردازی مؤثر بوده و در بسیاری از گفتارهای رمزی شیخ اجتماع چند علت و گاهی هر چهار علت محسوس است.

نامهای دل‌انگیز رسائل و شیوه نگارش زیبا و شیوا و بیان ساحرانۀ سهروردی همگی حاکی از تجلّی ذوق و طبع لطیف و تخیل نامحدود و تجسّم شکفت‌انگیز این حکیم ژرف‌نگر است. ولی به همان اندازه که مثلا رمز «صفیر سیمرخ» با زیبایی و تناسب خود گوشنوازی و دلبری می‌کند از مایه‌ای افسانه‌ای و اساطیری نیز بهره‌مند است و در عین حال چهره مقصودی بزرگ را در زیر نقاب دارد.