

نظری به آثار و شیوه شیخ اشراق*

دکتر منوچهر مرتضوی

شایسته است مجموعه آثار شهاب‌الدین یحیی سهروردی مشهور به شیخ اشراق را «حکمت سهروردی» بنامیم. ترجیح عنوان «حکمت سهروردی» بر «حکمت اشراق» از این جهت است که نمی‌توان عنوان اخیر را جامع همه مطالب مندرج در مجموعه آثار سهروردی دانست. در طبقه‌بندی مطالب و مفاهیم آثار سهروردی سه نوع مطلب به چشم می‌خورد: نخست آنچه که صرفاً به «حکمت اشراق و دستگاه جهان‌بینی اشراقی» مربوط است، دوم مطالبی که حاوی لب فلسفه سهروردی و شارح دیدگاه ذوقی و فکری او می‌باشد 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. بنابر

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

این اگرچه عنوان «حکمت اشراق» نام شایسته‌ای برای حکمت سهروردی است ولی نمی‌تواند نام جامع و مناسبی برای مجموع مطالب و مجموعه آثار سهروردی 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 باجوهر غاسق و هیأت ظلمانیه و برزخ متجلی است، و» مسأله سلوک و بازگشت و اشتیاق ارواح زندانی، را نقطه اساسی و محور آراء سهروردی و قلّه حکمت او دانست.

بی تردید دو حالت «اخلاص» و «ابهام» را باید خواص ممتاز 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 به نوعی پیچیدگی و ابهام ماهوی توأم است و این ابهام ماهوی همراه با رمز آیینی ویژه‌ای که از مختصات شیوه شیخ 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 ادویه 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 زندانی و راز رهایی» پیشنهاد نمی‌کند اما در صداقت و خلوص گفتار او جای کمترین تردیدی نیست. گفتار صمیمی و تخیل‌واندیشه مشتاق و جوّال سهروردی بدان پایه و مایه است که در حکایت باز بند برپای و مرغان گرفتار و طاووس در چرم گرفتار و نوآموز خام طبع و سمندر و بطو مردان نابالغ و بالغ و عین و مردان خام و پخته و اعمی و موران و سنگ‌پشتان و مرغ آبی و خفاشان و حربا و هدهد و بومان انعکاس تجربه شخصی و شهود مستقیم شیخ را بی‌هیچ شائبه و ادعایی 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 منطق 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 غیرمنطقی 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 بی‌هیچ‌الزامی در «بن بست» اصول و مبانی مشخصی گرفتار کرده و اندر خم یک کوچه به افتخار موهوم «مستدلّ و منطقی بودن» سرمست و مشغول ساخته است، باتعصبی کمتر و گشاده دلی و بلند نظری بیشتر راهی دیگر می‌پیماید.

حکمت سهروردی یک حکمت عرفانی است و اگرچه مقدمه این حکمت دستگاه فلسفی مرکّبی 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، رمزآیینی، رازپوشی 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 مصلحت‌سوز منصور حلاج و احیاناً جوش و طغیان روحی مولوی مشابه به نظر می‌آید. این همه که اشاره کردیم گویای این حقیقت است که اگر جسم و پیکر ذوق و اندیشه سهروردی در قالب فلسفه ارائه می‌شود ولی روح و جان این پیکر جز عرفان و اشراق نمی‌تواند باشد.

درباره فیلسوف یا عارف بودن شهاب‌الدین به اجمال می‌توان گفت که دستگاه حکمت وی در کتابهایی چون المشارع و المطارحات و حکمة الاشراق و التلویحات اللوحیة و العرشية و بعضی رسائل فلسفی چه از لحاظ روش بحث و استدلال مشائی و چه از لحاظ تقیّد 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 یک 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 موجب (ظاهراً شبیه لایب‌نیس و برعکس دکارت) به شمار آورد و جهان او را با «انوار و ارواح گرفتار ولی حامله شوق‌رهایی و رجعت» شبیه دینامیسم جهان لایب‌نیسی در برابر مکانیسم جهان دکارتی قلمداد کرد و از این‌هم فراتر رفت و اصل آگاهی و شهود را در حکمت سهروردی نظیر فلسفه اسپینوزا، که در عین حال قبول کشف و شهود و 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 بر اساس دید کلی نسبت به لحن گفتار و گرایش غائی و تأثرات و احساسات مستتر در آثار سهروردی استوار است. لحن شاعرانه و عاشقانه و افسانه‌پردازی‌های مشتاقانه شهاب‌الدین، بارقه‌پر قدرت اعتقاد به مکاشفه و شهود قلبی و ترجیح صریح مشاهده بر استدلال، رایحه مشام‌نواز 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 مسئولیت «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. بنابر این هرگاه مشرب و طریقه‌ای را جامع فلسفه و عرفان ببینیم یا چنین بپنداریم، اگرچه موارد این اجتماع در بین فلاسفه و عرفا نادر نیست، در مقام تحلیل نهایی 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 روبه‌رو خواهیم شد. صحت این نظر مشروط به قبول مفهوم رسمی فلسفه و عرفان است و گرنه هرگاه فلسفه و دید فلسفی را چنانکه امروزه گاهی در گفتار و نوشته‌ها دیده می‌شود به معنی نامحدود و مطلق «تعمق و غوررسی و ژرف‌نگری 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 ژرف‌بینی» ظاهراً نمی‌تواند دوگانه باشد.

ناگفته نباید گذاشت که دستگاه اشراقی سهروردی با جامعیتی که از لحاظ تشکیلات و هدف غائی 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 حدّ یک دستگاه فلسفی تجاوز می‌کند بلکه مسئولیتی بیش از یک مکتب عرفانی و طریقت تصوّف بر عهده می‌گیرد و با ابرام و تعهدی که در ارشاد پیروان و تلقین «امید و نجات» نشان می‌دهد یاد «مذهب مخفی و

آیین‌های در نطفه خفه شده» را در خاطر برمی‌انگیزد. شیوه رمز آیینی و استفاده صوری و مصلحت‌آمیز سهروردی از آیات و احادیث و شهادت مسیح‌آسای 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 غیرمستقیم و تمثیلی مطرح می‌شود.

بحث مستقیم سهروردی در کتابها و رسائلی از قبیل حکمة‌الاشراق و المشارع و المطارحات و التلویحات اللوحیة والعرشیة و المقاومات و فی اعتقاد الحکماء و پرتونامه و هیاکل النور و الواح عمادی و روزی با جماعت صوفیان و صغیر سیمرغ و رساله‌الابراج یا کلمات ذوقیه و افاده غیرمستقیم و تمثیلی او در رسائلی مثل قصة الغربة الغربیة و رسالة الطیر و آواز پر جبرئیل و عقل سرخ و فی حالة الطفولیة و فی حقیقة العشق و لغت موران (مجموعه چند تمثیل) و رساله‌الابراج متجلی است. رساله‌های روزی با جماعت صوفیان و صغیر سیمرغ و رساله‌الابراج متضمن هر دو جنبه یعنی بحث مستقیم و غیرمستقیم 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 یک 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:

رسالة فی اعتقاد الحكماء

اساساً دفاعی از حکمای متأله است. مقصود شهاب‌الدین از «اعتقاد الحكماء» 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 شهاب‌الدین 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.

قصة الغربة الغربية

این رساله متضمن مسأله اصلی حکمت سهروردی یعنی مسأله رجعت است در قالب تمثیلی شگفت‌انگیز. 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.

پرتونامه

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 خرّه کیانی و فرّ نورانی از علم حکمت» و «اهمیت خواب و الهام» ردّ پای حکمت خاصّ سهروردی را در زمینه آراء مشائی نشان می‌دهد.

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 پرتو فضائل روحانی و به وسیله ریاضت جسمانی، در ردیف آثار مستقیم حکمت بحثی شیخ اشراق محسوب می‌شود.

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 استشهادات 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 بی‌ترتیب مورد بحث قرار گرفته است.

رسالة الطیر

توضیح مربوط به «قصّة الغُربة الغُربیّة» درباره این رساله نیز عیناً صدق می‌کند.

آواز پر جبرئیل

انگیزه پرداختن این رساله انکار یکی از اعمی و شأن در حق مشایخ گذشته و ناسزاگویی او در حق خواجه ابوعلی فارمدی بوده و این جواب و دفاع بهانه تألیف یکی از ژرف‌ترین رسائل حکمت سهروردی قرار گرفته است. اگرچه بخشی از مطالب رساله و بخصوص مبحث «کلمة» خالی از جنبه افاده مستقیم نیست ولی به‌طور 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 می‌دهد. 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 عاشق یا روح القدس یا جبرئیل» و «نفوس ناطقه و انوار اسفهدیة 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 وجودی و وجه عدمی» اراده شده است. «کلمة» 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 منعبث از نورالانوار» می‌باشد.

عقل سُرخ

یکی از رمزی‌ترین و معتبرترین رسائل تمثیلی شهاب‌الدین و ظاهراً یکی از چند رساله‌ای است که خلاصه نظریات شخصی و آراء واقعی شیخ را دربر دارند. 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 همّت 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 پرتو انس 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 نفس ساقط در عالم ناسوتی است که آشیان خود فراموش کرده ولی به انگیزه انجذاب طبیعت لاهوتی خود در آرزوی آزادی است و از پرتو کوشش 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 (در چاه سیاه افتادن و اختلاط نور و ظلمت در وجود او) حاکی از عقل عاشق یا روح القدس و احتمالاً نور اسفهبدی است از لحاظ تشخیص مرجع و مصدر علم اشراقی در سلسله مراتب عرفان سهروردی اهمیت دارد.

بحث مفصل استاد گربن درباره هویت عقل سرخ و بطور کلی فرشته راهنما و سروش عالم غیب که در هر یک از رسائل «عقل سرخ» و «آواز پرجبرئیل» و «غربت غربی» و «رساله 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 شگفت‌آفرین «ملاقات با روح‌القدس 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 ۲۱۹-۲۲۵ و ۲۹۴ به بعد).

در شرح افلاک (کوه قاف)، مسأله استحاله عبور از مدارهای بسته جهان مستدیر مطرح می‌شود و «بشارت امکان عبور از مراحل عالم عناصر از طریق تحصیل استعداد» اشاره است 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 گره و نه فلک)» را با عبارت «در میان سخن بگویم اگر فهم کنی» ناگفته و مبهم رها کرده است. 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 گوهر شب‌افروز و درخت طوبی و دوازده کارگاه داده شده در نهایت زیبایی و احساس‌انگیزی است. ارزش درخت طوبی و سیمرغ 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. ای مسأله در حکمت سهروردی از یک سوی یادآور مسأله پیچیده طبیعت مسیح (لاهوته و ناسوته طبق عقیده یعقوب و نسطور) و از سوی دیگر یادآور مظاهر صفات و اسماء، ولی از لحاظ برداشت ذهنی و کُنه مقاصد شهاب‌الدین از هر دو متمایز و متفاوت است.

در مبحث «چشمه زندگانی» که با همه کوتاهی یکی از مشخص‌ترین و اساسی‌ترین بیانی‌های حکمت و عرفان سهروردی است راز بزرگ حکمت اشراق درباره «طریق رستگاری» با طرزی 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.

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.

فی حالة الطفولية

در این رساله نیز مسأله معرفت و عرفان و زیان‌های افشاء اسرار بر ناهلان و حال دل بیگانه و آشنا و راه علاج دل بیگانه و مقایسه حال نابالغ و مرد بالغ و مرد عَنین با مرد خام و مرد پخته و مرد اعمی با شیوایی کم‌نظیری بیان شده است. این مطلب که «اگر دل بیگانه بیگانگی خود بداند و نابینا به نابینایی 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 شبتاب 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» و یا به عبارت روشن‌تر و به زبان شیخ اشراق در دو مرحله «بازگشت انوار مجرد به سوی انوار مدبره فلکیه» و «نیل به مرتبه ارتباط مستقیم با انوار قاهره عالیه و نورالانوار» و یا «انتقال از مرتبه انثار محبوس در ظروف کالبدی به نورالانوار عالم مادی (هورخش) و سپس تحصیل استعداد صعود به سوی نورالانوار عالم عقول (حق تعالی)».

فی حقیقة العشق

یکی از زیباترین رسائلی که تاکنون درباره «عشق» نوشته شده، شیوه نگارش بسیار زیبا و بلیغ و آراسته به اشعار برازنده و طرز آن طرز «سمبلیک» 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 نُدرت 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 چشم‌پوشی 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 سه گانه گوهر نخستین (عقل) یعنی «عشق، حُسن، حُزن» در قالب «زلیخا، یوسف، یعقوب» است.

حُسن 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 مهمّ مابعدالطبیعه سهروردی قابل توجه باشد.

وصول به حُسن به مدد عشق و حصول عشق به وساطت حُزن (که پیراینده دل از اغیار است) امکان‌پذیر است. نقش حُزن در ماجرای شگفت‌انگیز «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.

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

این رساله مجموعه تمثیلات دلکشی است درباره «اصل لاهوتی انسان» و «محرومیت فطری متحجّران از ادراک حقیقت» و «بی ثمر بودن تعلیم و ارشاد کوردلان» و «محال بودن تجلی کامل الهی در عالم ناسوتی» و «فراموشی انسان اصل الهی خود را و لزوم سلوک برای تخطّر و تذکّر عالم بالا» و «جام گیتی نمای کیخسرو» و «انّ فی قتل حیاتی» و «أناالحق»...

ظاهراً مفهوم عرفانی «جام گیتی نمای کیخسرو» (فصل چهارم) و بخصوص مضمون «خود جام جهان نمای جم من بودم» را استاد کُربن از لحاظ مسأله «راز اصلی معرفت» مهم تلقی کرده‌اند (در اسلام ایرانی، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۰۹). بی تردید 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.

صغیر سیمرغ

معتبرترین نوشته سهروردی درباره سلوک و مراحل معرفت و عرفان و راز فنا و موت قبل از موت است. متن رساله در دو قسم «بدایا» 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 تامّه 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 ترک آشیان گفتن و به منقال خود پر و بال خویشتن کردن و قصد کوه قاف کردن) سیمرغی 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 (در واقع توحید و وحدت مقصود می‌باشد) آمده است نظریه ابن عربی را درباره «وحدت وجود» و «انسان کامل» در خاطر زنده می‌کند و اتفاقاً تأکید خاص سهروردی بر روی مسأله «سرالقدر» (در فصل دوم از قسم دوم) که یکی از مباحث بسیار مهم در مذهب ابن عربی به شمار می‌رود تشابه یا توارد فکری شیخ اشراق و ابن عربی را قابل قبول جلوه می‌دهد. مطالب دیگری در همین رساله از قبیل «در فطرت انسان با کثرت جوارح یک 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 اشارت سهروردی در جاهای دیگر به نظایر این مطالب نیز از عللی است که در مقام قضاوت عرفی چنین مقایسه‌ای را امکان‌پذیر می‌سازد. اما توجه به ساختمان کلی جهان سهروردی و توجیحات خاص او در مورد «انالحق» (مثلاً در رساله لغت موران) و تصریح ناامیدکننده‌ای که در فصل سوم از قسم دوم رساله «صغیر سیمرغ» درباره عدم مجانست حق و خلق کرده است (اگرچه امکان دارد توجیهی مصلحت‌آمیز باشد!) موجب این اندیشه و تأمل

می‌شود که آیا «انسان کامل سهروردی یاسیمرخ هُدهُد نمای او» نماینده نظریه‌ای 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 نظریه‌ای 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 از انسان معرفی می‌کند؟ چنین استفهام و تأملی، که اگر پاسخی روشن به سود یکی از طرفین سؤال داشته باشد مشکل مهمی را درباره اساس فلسفه سهروردی حل خواهد کرد، سؤال وسیع‌تری را مطرح می‌سازد که اصولاً جهان شهاب‌الدین و مراتب انوار و اشراقات و برازخ و جواهر غاسقه او نماینده اعتقاد به «دو جوهر» یا «جوهر و عرض» است؟ و «جنبه وجودی جوهر نورانی و جنبه عدمی جوهر ظلمانی» خارج از بحث لفظی و منطقی چه مفهومی در ذهن سهروردی داشته است؟

مجموع آراء و مباحث سهروردی درباره این مسأله، بخصوص مباحث کتاب حکمة الاشراق و رسائل تمثیلی او، از وضعی مشابه عقیده حلاج بلکه مناسب دیدگاه مانوی حکایت می‌کند ولی پیش از بررسی دقیق عناصر و جنبه‌های گوناگون تجلیات ذوق و اندیشه 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 ادویه اکتفا به مقایسه «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 نماینده طلسم آفرینش است گذشته از تجسم بهت‌انگیز کُرات و افلاک و بروج و صور فلکیه اشاره به غموض مسأله 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.

کلمات ذوقیة یا رسالۃ الابراج

مضمون و مقصود اصلی رساله مراتب سلوک و صوعد معنوی نفس‌انسانی برای درک معرفت و تحصیل اشراقات انوار القیومیة و آثار اللاهوتیة است.

از ابویزید بسطامی و منصور حلاج به عنوان «اصحاب التجرید» و «اقمار سماء التوحید» نام برده (مثل رسائل دیگر) و رساله را با بیت «و کان ماکان ممالست أذکره...» که در جای دیگر نیز در آثار شیخ دیده می‌شود ختم کرده است. آنچه در انتساب رساله به سهروردی جای تردید باقی نمی‌گذارد گذشته از اشتراکات مذکور شیوه نگارش و بیان است.

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 متصوِّفه و دور از طرز تلقی و دیدگاه شیخ اشراق کمیاب نیست، مثلاً مواردی از قبیل مبحث «لزوم شیخ و پیر خرقه پوشانیدن و تلقین ذکر» (ص ۳۹۹) و نظایر آن. پایان رساله نیز که با عبارت «و این ضعیف رادر آن میان اگر اتفاق افتد یاد می‌آرد» مختوم است ظاهراً در میان رسائل و آثار شیخ منحصر به فرد به نظر می‌رسد زیرا کتاب حکمة الاشراق و فی اعتقاد الحكماء و الواح عمادی و هیاکل النور و پرتو نامه و رساله الابراج و دیگر رسائل شیخ بامناجات یا دُعایی کوتاه و یا بدون خاتمه مشخص پایان می‌پذیرد و گاهی نیز مُهرخاتمه عبارتی است مثل «هر کس که بدین گفتم اعتماد نکند نادان است» (پایان رساله الطیر) یا شعری مانند «و کانَ ماکانَ ممّالست اذکره...» (پایان رساله الابراج).

قرائنی که گفته شد مسلماً عدم انتساب رساله را به سهروردی ثابت نمی‌کند ولی اگر این قبیل نکات و دلایل دیگر، که بخصوص از لحاظ دیدگاه و طرز تلقی متفاوت رساله ممکن است به دست آید، چنین نظری را تأیید بکننددلیلی نخواهیم داشت که از پذیرفتن آن خودداری نماییم.

تشابه کلی مباحث را اعمّ از طبیعیات و الهیّات فقط در صورتی می‌توان معیار تشخیص در این مورد (انتساب دو رساله به یک نفر) قرار داد که حاکی از وحدت نظام فکری نویسنده و تصرّفات خاصّ او باشد و گرنه وحدت مطالب عامّ و توافق کلی در زمینه مسائل مربوط به منطق و حکمت را نمی‌توان دلیل خاصی برای قبول انتساب دو رساله به یک نفر دانست. در رساله هیاکل النور توجه خاص به مسأله «انوار و اشراقات» (مثلاً در صفحه ۹۶ و ۹۷) و در الواح عمادی موضوع نورالانوار و هورخش و کیان خرّه و فریدون و کینخسرو و

صاحبان فرّ و تأیید (مثلاً در صفحات ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶ و ۱۸۷) و در پرتونامه مباحثی از قبیل مسأله تأثیر عشق و طلب در حرکات افلاک و خرّه کیانی و فرّ نورانی (صفحات ۵۱-۵۰ 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 مسلم مکتب سهروردی اثری نیست.

سنجش وصایایی که در پایان دو رساله «بستان القلوب» و «یزدان شناخت» مذکور و هر دو مربوط به موضوعی واحد یعنی «عدم افشاء اسرار روبوبیت» است عدم تجانس رساله نخستین و تجانس رساله دوم را با شیوه شیخ اشراق یادآوری می‌کند. در خاتمه «بستان القلوب» این مطلب با عبارت «و احوال خلوت با کس نگوید 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 ناهلان گفته شده از هر جهت با شیوه و طرز بیان سهروردی در این موارد موافق و منطبق است، و از جمله شباهت تامّ دارد به وصیت منصف 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 این همه باید اعتراف کرد با توجه به وجود مباحثی در بستان القلوب که بی‌شبهت به مباحث سهروردی نیست و همچنین تنوع شگفت‌انگیز آثار سهروردی، ارتباط این رساله با شیخ اشراق یا حوزه تعلیم او کاملاً ممکن می‌نماید و هر گونه اصراری در اثبات بطلان انتساب آن به شیخ کوششی نامعقول خواهد بود.

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 تقریب به حضرت او شده 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 ۱۱۰-۱۱۱)، 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 «نه‌پندارم 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 ۴۳۰-۴۳۱) و احوال نفوس بعد از مفارقت بدن (صفحه ۴۳۶ و بعد) و کیفیت معجزات و کرامات و دانستن مغیبات و حقیقت خواب (صفحه ۴۴۷ و ۴۵۲) که در بعضی جاها شباهت تامّ 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 شهاب‌الدین 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 بی حجاب سهروردی را به مانشان می‌دهد (رجوع شود به یادداشت مربوط به عقل سرخ).

از میان این رسائل می‌توان رساله الطیر و عقل سرخ و الغرابة الغربیة 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 با هم دارند وجه مشترک «سلوک تا مرتبه تماس با واهب‌الصور و برخورداری از تعالیم اشراقی مصدر روحانی عالم عنصری» به چشم می‌خورد.

رسائل روزی با جماعت صوفیان و فی حالة الطفولیة و لغت موران از لحاظ توجه به جنبه‌های گوناگون «معرفت و شهود» در یک ردیف قرار می‌گیرند، ولی از نظر شیوه تمثیل باید لغت موران را رساله‌ای استثنایی دانست.

رساله «فی حقیقة العشق» اساسی‌ترین تمثیل 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 در بین رسائل تمثیلی وضعی ممتاز و مشخص دارد. همچنین رساله صغیر سیمرخ به شرحی که گذشت شاید مرموزترین و معتبرترین اثر عرفانی شیخ و از یک 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 در استخدام روش تمثیلی برای تعلیم مقاصد فلسفی و عرفانی، شیوه «رمزی» بنامیم بدین معنی که اجزاء تمثیلات نیز دوشادوش قالب کلی تمثیل به عنوان رموزی برای افاده معانی و مفاهیم منظور دارای وظیفه هستند. بدین ترتیب شیخ اشراق هم از «تمثیل کلی» و هم از «رموز مفرده» در گفتار خود استفاده می‌کند، مثلاً در رسائل *قصة الغربة الغربية* و *رسالة الطير* از یک سوی قالب کلی داستان حاکی از سقوط نفوس انسانی در زندان ناسوتی و حصول معرفت از طریق سلوک 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 اجزایی 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 *غربة الغربية* و «مرغان گرفتار و دام و دانه صیادان و مرغان داناتر و هشت کوه و والی و ملک و رسول ملک» در *رسالة الطير* 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 مؤثرترین و زیباترین شیوه‌های بیان و گفتار است و این شیوه گاهی به اوج «دلنشینی» و «بلاغت» می‌رسد. موارد این اوج در آثار سهروردی بسیار است و به عنوان نمونه می‌توان از سرتاسر رساله *فی حقیقة العشق و فصولی مانند «ستایش هورخش»* در الواح عمادی

(ص ۱۸۴-۱۸۳) یاد کرد.

از مهم‌ترین مسائل در مورد شیوه تعلیم و بیان سهروردی مسأله «رمز آیینی» و استفاده از رموز و مصطلحات بدیع و شگفت‌انگیز 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 علاقه‌مندی و مجذوبیت سهروردی نسبت به منابع مجهول این مصطلحات بی ارتباط 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 سهروردی به این رموز گذشته از ارتباط با فلسفه سیمرخ نشان خسروانی امکان دارد در بعضی موارد از توجه به جنبه صوری این قبیل واژه‌ها (مانند فرّ و خُره وینابیع الخُره و اضواء المینویّة) 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 مجهول‌الاصول 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 اشراقات نورالانوار و گاهی موازی با مُثَل و ارباب و اصنام ظاهر می‌گردند جستجوی قالب واحدی برای جمع همه این واژه‌ها و اصطلاحات و نامها در یک جا کوشش بی‌فایده‌ای به نظر می‌رسد. چنین قالبی که جامع این سلسله باشد جز «مصطلحات ایرانی» نمی‌تواند باشد. اگرچه سهروردی 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 فرو کیان خُره و فریدون و کیخسرو و بهمن و شهرپور و خرداد و مرداد و اردیبهشت است) که در کوره اشراقی سهروردی رنگ و جلای خاصی یافته و درخشان و نورانی بیرون آمده چیزی 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 آتشی با طبیعت نظام نوری حکمت اشراق استبعادی چندان ندارد. به عبارت روشن‌تر مقصود این است که شأن و شکوه «السید العظیم هورخش الاعظم» (المشارع، المشرع السابع فصل ثالث، ص ۴۹۴) و «هورخش... رئیس‌السماء، واجب تعظیمه فی سنّة الاشراق» (حکمة الاشراق، القسم الثانی المقالة الثانية، ص ۱۴۹-۱۵۰) و یا جلال معنوی «شهرپور» که صاحب الصنم «هورخش» است و هورخش طلسم و مظهر نمودی آن در عالم ناسوتی محسوب می‌شود (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 تزیین و تفخیم و خارق‌العاده جلوه دادن مسائل حکمت اشراقی حکایت می‌کند یعنی در دستگاه اشراقی سهروردی جنبه صوری وظایف امشاسپندان و هور و فرّه به استثنای «منشأ مجهول واژه هورخش و عظمت خارق‌العاده شهرپور و بهمن» حاکی از اقتباس اصطلاحی و آرایشی است (شبیبه استعمال مغان و مغبچه 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 (فرّ و خُرّه 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 اسفندارمذار که صاحبان اصنام طلسمات عنصری یا مثل برین انواع کلی 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 می‌باشد سازگارتر می‌نماید تا با سرشت فلسفه مزدیسنا. مقصود این

است که مثلاً خُرّه کیانی را در حکمت سهروردی در قالب فکری جدیدی که مناسب دستگاه اشراقی و نوری و گاهی متمایل به طرز فکر مانوی (بروز استعداد فطری انوار محبوس برای ارتباط با انوار مجرد و آرمان اتصال به انوار الانوار) 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 می‌کنیم و در زیر نقاب کیان خُرّه با مفهومی شبیه «نظریه شیخ یونانی درباره حصول معرفت که وسیله حرکت نفوس در قوس صعودی است» و «عقیده ادریّه 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 «مُثل افلاطونی» و «صدور ماهیّات امکانیه از نفس کلّ در فلسفه اشراق» و «اصل و ظل و اسماء و مظاهر» می‌یابیم که شاید ممتاز از دیدگاه مزدیسنا در این مورد (رابطه رب‌النوعی و نگهبانی مخلوقات جهان استومند به وسیله ایزدان و امشاسپندان مینوی) باشد.

برای نظر استاد گُربن درباره «خُرّه» رجوع شود به کتاب (در اسلام ایرانی، ج ۲، ص ۸۱-۱۴۰) و برای «ارباب انواع و اصنام» به همان کتاب صفحات ۱۱۱ به بعد. طرز تلقی شهاب‌الدین درباره رابطه ارباب و اصنام و «نقش صاحبان اصنام و طلسمات در جهان اشراقی» در کتاب حکمه‌الاشراق (ص ۱۵۴-۱۶۰) 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

نامه‌های سنتی و اساطیری ایرانی» از ورای نقاب ملمع ذوق و فکر شهاب‌الدین، 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 گُربن، صفحات ۲۰۰-۲۰۱ و ۲۱۱، مطالب مربوط به «خسروانیون» و «اشراقیون») و در وجود فلسفه دینی مزدیسنا اعمّ از باستانی و ساسانی و همچنین جهان‌بینی‌های جنبی از قبیل مانوی و زروانی و مهرپرستی نیز نمی‌توان شکی داشت. ولی به نظر می‌رسد آنچه را که به عنوان «نظریه حکمای فرس منعکس در آثار سهروردی» می‌شناسیم مجموعه‌ای از واژه‌ها و مفاهیم دینی و اساطیری و داستانی ایرانی است که در بوته حکمت شهاب‌الدین فرو رفته و پس از انحلال و ترکیب تحت‌تأثیر آتش و گرمای افلاطونی و نو افلاطونی 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 موادّ و عناصر اسلامی سهروردی نیز از چنین استحالته‌ای مصون نمانده با از دست دادن بسیاری از خواص سنتی خودتشخصی اشراقی را در مکتب سهروردی جز «موادّ اسلامی از دیدگاه شهاب‌الدین یا استفاده خاص شهاب‌الدین از موادّ و مفاهیم عامّ اسلامی» چیزی دیگر بدانیم.

در هر حال مقصود ما تردید در وجود نوعی حکمت (و لا اقل نوعی حکمت دینی و نزدیک به آیین عرفانی) در ایران پیش از اسلام نیست، بلکه

فقطمی 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 می‌کنیم 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 به خصوص در رسائل تمثیلی به چشم می‌خورد. اهمیت این نوع رموز این لحاظ است که سهروردی در استخدام و استعمال آنها بر عکس رموز دسته‌نخست 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... و اساطیر ایرانی باستان و شناخت سرچشمه‌های مورد علاقه سهروردی به مثابه مفتاحی کلی درک این سلسله از اصطلاحات را آسان می‌سازد ولی تحصیل مراد شیخ از استعارات و تمثیلاتی از قبیل «کنیزک حبشه و تقابل نظر او با نظر 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» (صفر سیمرخ) و نظایر اینها گذشته از معرفت کافی به آراء خاص فلسفی و نظرگاه‌های 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 تزینات شاعرانه (به‌طور کلی «استتیک») باشد. در بسیاری از رموز رسائل تمثیلی سهروردی این مقصود متجلی است.

۲- استفاده از رموز و شیوه رمزآیینی 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 مضیقه زبانی و بیانی را در ادای مفاهیم والای حکمتی و عرفانی برطرف می‌سازد.

۳- تأمین روح حماسی و ایجاد جاذبیت روحانی برای تهییج مریدان و محسور 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 مینویه و ینابیع خُره و فر نورانی و خداوند و نیرنگ ملک افریدون باز پس ستاننده وردگان» و «صفیر سیمرغ و ده پیر و فرزند نخستین آفرینش و ناکجا آباد و مرغان ساحل دریای سبز» که حتی امروز جان و دل خواننده آثار شهاب‌الدین راتسخیر می‌کند در آن روزگار صد چندان در مریدان با صفا 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 روز کوری 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 رمزپردازی 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 ساحرانه سهروردی همگی حاکی از تجلی ذوق و طبع لطیف و تخیل نامحدود و تجسم شگفت‌انگیز این حکیم ژرف‌نگر است. ولی به همان اندازه که مثلاً رمز «صفیر سیمرغ» 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.