

دکتر حسن ملکشاهی
دانشیار و مدیر گروه فلسفه و حکمت اسلامی

بررسی افکار خاص سهروردی در حکمت الاشراق

شرح حال سهروردی^۱

شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی، مشهور به شیخ اشراق در سال ۵۴۹ هـ در قریه سهرورد نزدیک زنجان متولد شد. تحصیلات اولیه خود را نزد مجدالدین جیلی در مراغه و مراتب عالی تر علمی را، نزد ظاهرالدین قاری، در اصفهان فرا گرفت و در مراغه با فخررازی، که بعدها از متکلمان مشهور گردید همدرس بود. شمس‌الدین شهرزوری در «ترهة الارواح» میگوید: «او قلندری مسلک بود و ریاضت‌ها داشت و گویند زاهدتر و با فضیلت‌تر از او در میان طبقات حکماء نبود. به دنیا توجهی نداشت، به لباس و غذا و مقام و ریاست اعتنایی نمی‌کرد. گاهی کساء میپوشید و کلاه بلند قرمز بر سر می‌نهاد و گاهی درزی صوفیه بود.

۱- شرح حال سهروردی در «مرآة الجنان» یافعی و در «وفیات الاعیان» ابن خلکان و «عیون الانباء» ابن‌اصیبه (که درباره نام او اشتباه کرده است) و در کتب جدیدتر مانند «روضات الجنات» و «ریحانة الادب» آمده است. لکن مهمترین منبع، کتاب «ترهة الارواح» شهرزوری است که مأخذ اکثر شرح‌های بعدی است.

اکثر عبادات او جزع و بیداری و تفکر و صمت بود.... بسیار سفر میکرد و اشتیاق داشت که همفکری پیدا کند اما نیافت (چنانکه در آخر «مطارحات» بدین امر اشاره کرده است)^۲...».

سرانجام به سال ۵۸۷ هـ در حلب به دستور صلاح‌الدین ایوبی، دشمن فاطمیان، کشته شد. علت قتل او، ظاهراً همان است که کمال صلیبی در کتاب «تاریخ لبنان» اشاره کرده است. بنابر نظر صلیبی، شهر حلب در ناحیه شمال سوریه، پیش از جنگهای صلیبی، مرکز بزرگ شیعه بوده است و شکست خوردن فاطمیان از فرنگی‌ها، موجب گرایش مسلمانان به فاتح بعدی، یعنی صلاح‌الدین ایوبی و در نتیجه مذهب تسنن گردید. سهروردی درست در هنگامی وارد حلب شد، که این تحول عمیق مذهبی، در شمال شام در شرف تکوین بود و افشای مطالبی که بی‌شک جنبه باطنی داشت و در آثارش به مسأله ولایت تکیه داشت، باعث قتل او شده است، زیرا احتمال تجدید حیات باطنیان و فاطمیان، که از صلاح‌الدین شکست خورده بودند بسیار بود، حتی در مناظره سهروردی با علمای حلب، مسأله خاتمیت رسول اکرم، مطرح میشود که ظاهراً اشاره دارد به دایره ولایت که در آثار سهروردی مکرر آمده است.^۳

کتاب «حکمة الاشراق» و سایر آثار سهروردی:

آثار سهروردی در حدود پنجاه کتاب عربی و فارسی است، که اکثر آنها بدست ما نرسیده است. شهرزوری در «نزهة الارواح»، مفصل‌ترین

۲ - عبارت مطارحات چنین است: «و هوذا قد بلغ سنی الی قرب من ثلثین سنه و اکثر عمری فی الاسفار و الاستخبار و التفحص عن مشارک مطلع و لم اجد من عنده خبر عن العلوم الشریفه و لا من یؤمن بها». (مطارحات، تصحیح هانری کربن. استانبول، ۱۹۴۵، ص ۵۰۵).

۳ - حکمة الاشراق، تصحیح هانری کربن. تهران، ۱۹۴۵، ص ۱۱.

فهرست را در باره آثار سهروردی به دست داده است. حاجی خلیفه نیز يك کتاب شناسی نسبة مفصل از آثار او در کتاب «كشف الظنون» گنجانیده است. بروکلیمان و ریتروکربن نیز آثار سهروردی را در فهرست‌هایی ارائه داده‌اند. ماسینیون آثار سهروردی را به سه دسته تقسیم می‌کند: آثار دوران جوانی، آثار دوران مشائی و آثار دوران اشراقی. هانری کربن آثار او را به چهار قسم تقسیم کرده^۴ و می‌گوید: چهار کتاب او یعنی «تلویحات»، «مقاومات» «مطارحات» و «حکمة الاشراق» تعلیمی است. و چند رساله وی رمزی و اسراری است و چند کتاب دیگر تحریر و ترجمه و شرح و تفسیر کتب قدیمتر و تفسیر قرآن است. مانند «رسالة الطیر» که ترجمه «رسالة الطیر» ابن سینا است و شرح «اشارات» او و تفسیر چند سوره از «قرآن» و سرانجام دعاها و مناجاتهای سهروردی است.^۵

رابطه این پنجاه کتاب و رساله، که از سهروردی برجای مانده تاکنون حل نشده و باید تا بدست آمدن کلیه آثار او صبر کنیم. مسلماً سهروردی پاره‌ای از این آثار را همزمان با یکدیگر نوشته است.^۶ با بررسی آثار موجود سهروردی میتوان گفت که سهروردی فقط در کتاب «حکمة الاشراق» بطور کامل فلسفه خویش را بیان کرده است و اگر در سایر کتب به بیان مکتب اشراق، می‌پردازد ضمنی است و سرانجام خواننده را

۴ - رساله «محرکهای زرتشتی در فلسفه اشراق»، تهران، ۱۳۲۵، ص

۱۸ - ۱۷.

۵ - مجله کلیة الاداب دانشگاه قاهره، ۱۹۵۱ جلد ۱۳، جزء اول ص ۱۴۵،

۱۷۸ که نظر کربن و ریتروماسینیون را آورده است.

۶ - مقدمه حکمة الاشراق، چاپ کربن، ص ۱۵ که سهروردی می‌گوید: «وقد

رتبت لكم قبل هذا الكتاب و فی اثنائه عند معاوقه القواطع عنه کتبا علی طریقة المشائین» یعنی پیش از این کتاب و در اثنای آن هنگام بازداشتن موانع از (کتابت) آن کتابهایی به شیوه مشائیان برای شما مرتب ساختم.

به «حکمة الاشراق» ارجاع میدهد.^۷ از مقایسه «حکمة الاشراق» با «تلویحات» و «مقاومات» و «مطارحات» چنین برمی آید، که سهروردی در سه کتاب اخیر بیشتر به بحث و نظر توجه داشته، در صورتیکه در «حکمة الاشراق» نظر او به بیان حکمت خاص اشراقی که خود آنرا بنیاد نهاده معطوف است، چنانکه میگوید: «متقدمان و متأخران از بیان مطالبی که خدا بر زبانم در این کتاب (حکمة الاشراق) جاری ساخته بدور بوده اند و چیزی از آن در گفته آنها نیست»^۸. بنابراین کتابهای فلسفی سهروردی از امثال «تلویحات» و «لمحات» و «مقاومات» شروع میشود و بتدریج از فلسفه رایج، دور میگردد و به حکمت اشراق ختم میشود که خاص خود سهروردی است، حتی در رساله های رمزی و تمثیلی مانند «قصة الغربة الغریبه».

روش سهروردی در کتاب «حکمة الاشراق»

شمس الدین شهرزوری میگوید: حکمة الاشراق، خلاصه حکمت و لب علم و خازن عجایب و دستور غرایب است، برای ما و برای غیر ما کتابی صحیحتر از آن، در علم الهی و سلوکی، وجود ندارد^۹. و خود سهروردی در مقدمه «حکمة الاشراق» می گوید: «ازمن می خواهید که

۷ - در مورد احاله مطالب به «حکمة الاشراق» رجوع شود به مجموعه اول ص ۱۹۲، ۱۹۴، ۳۶۱، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۸۳، ۴۸۴، ۵۵۵، چاپ استانبول، و «کلمة التصوف» خطی کتابخانه مرکزی فصل ۲۵، و «المشارع» خطی کتابخانه مجلس، قسمت طبیعیات فصل ماقبل آخر.

۸ - عین عبارت «حکمة الاشراق» چنین است: «..... انه قد فات المتقدمین و المتأخرین ما یرالله علی لسانی منه.....» ص ۲۵۹.

۹ - «.... لکونه خلاصة الحکمة و لب العلم و خازن العجایب و دستور الغرایب و لم یقع لنا ولا لغيرنا کتاب اصح منه فی العلم الالهی و السلوکی» (حکمة الاشراق، چاپ کربن، ص ۸).

کتابی برای شما بنویسم که در آن هرچه از راه ذوق در خلوت‌هایم و منازلتم برای من فراهم شده، ذکر کنم... پیش از این کتاب و در اثنای این کتاب هنگام بازداشتن موانع از آن (یعنی از کتابت آن) کتابهایی به‌شیوهٔ مشائیان مرتب ساختم و قواعد آنانرا در آنها خلاصه کردم، از جمله آنها کتاب مختصر موسوم به «التلویحات اللوحیه و العرشیه» است... و اینک روش دیگر و راه نزدیکتر و منظمتر و دقیقتر و کم‌زحمت‌تر از راه مشائیان که من نخست از راه فکر بدان نرسیده‌ام، بلکه از راه دیگری حاصل شده و سپس به‌اقامهٔ حجت برای آن، پرداخته‌ام، حتی اگر مثلاً از حجت صرف‌نظر کنم در آن تردیدی نخواهم داشت. و از علم‌الانوار یا آنچه برشالودهٔ علم‌الانوار استوار است و غیر آن، یاد کرده‌ام، موافق با عقیدهٔ همهٔ سالکان راه خدا است... و قاعدهٔ شرق در مورد نور و ظلمت که طریقهٔ حکمای فرس است، براساس همان حکمت خاص، استوار است... جهان هیچگاه از حکمت و از شخصی که قیم آن و خلیفهٔ خدا در روی زمین است، خالی نبوده... این کتاب من، برای طالبان تاله و بحث‌است، نه برای باحشی که در طلب تاله نیست... کمترین درجهٔ خوانندهٔ این کتاب این است که بارقهٔ الهی^{۱۰} بر او وارد شده باشد و ورود آن بارقه برای او ملکه شده باشد اشراقیان بدون سوانح نوری، امرشان انتظام نمی‌یابد... همانگونه که محسوسات را مشاهده میکنیم و به‌برخی احوال آن یقین پیدا

۱۵ - قطب‌الدین شیرازی در «شرح حکمة الاشراق»، ص ۲۵، میگوید: «وهو نور فائض عن المجردات العقلیه علی النفس الناطقه عقیب الرياضیات و المجاهدات و الاشتغال بالامور العلویه الروحانیه به‌تعلّم المجردات و احوالها». یعنی بارقهٔ الهی است که پس از ریاضت و مجاهده و اشتغال به‌امور روحانی از مجردات بر نفس فائض میشود و با آن به‌احوال مجردات علم حاصل میگردد. و همچنین سهروردی در «حکمة الاشراق»، ص ۱۳ - ۱۲، مینویسد: «واقبل درجات قارئی هذا الكتاب ان یکون قد ورد علیه البارق الالهی و صار و روده ملکه له».

میکنیم و بر آنها علوم صحیحی را بنا میکنیم - مثل هیأت و غیر آن - همچنین اشیائی از روحانیات را مشاهده می‌کنیم و بنا را بر آنها می‌نهیم. و هر کس که راهش این نیست، از حکمت بهره‌ای نبرده و با شکها گریبانگیر خواهد بود.^{۱۱}

بنابراین، سهروردی، در کتاب «حکمة الاشراق» در صدد بیان حکمتی است که براساس مشاهده روحانیات و براساس علم الانوار، استوار است. و در نتیجه بیان حکمت شهودی و اشراقی با بیان حکمت بحثی خالص، یکی نخواهد بود.

سهروردی نخستین شرط قرائت «حکمة الاشراق» را چهل روز ریاضت میداند که خوردن گوشت حیوانات ترك شود و طعام کمتر صرف شود و به تأمل در نور خدا انقطاع حاصل گردد و به آنچه قیم کتاب میگوید عمل شود.^{۱۲}

سهروردی پس از بیان آنکه چیزی از کتاب «حکمة الاشراق» در گفته متقدمان و متأخران نیست، چنین میگوید: «وقد القاه الناقد القدسی فی روعی فی یوم عجیب دفعة» یعنی دمنده قدسی، در یک روز عجیب، کتاب «حکمة الاشراق» را یکدفعه در ذهنم القا کرد.^{۱۳}

فهرست و فشرده مطالب «حکمة الاشراق»

کتاب «حکمة الاشراق» دارای یک مقدمه و دو قسمت است:

۱ - مقدمه، شامل مطالبی درباره موضوع کتاب یعنی حکمت خاص

۱۱ - حکمة الاشراق، ص ۱۳-۹.

۱۲ - عبارت سهروردی در «حکمة الاشراق» چنین است: «و قبل الشروع یرتاض اربعین یوماً تارکاً للحوم الحیوانات مقلاً للطعام منقطعاً الی التأمل لنور الله عزوجل و علی ما یأمره قیم الكتاب» ص ۲۵۸.

۱۳ - حکمة الاشراق، ص ۳۵۹.

اشراقی و مراتب حکما و شروط لازم برای خواندن کتاب «حکمة الاشراق» است. خلاصه مطالب مقدمه چنین است: دوستان، کثرت درخواست شما مرا به نوشتن این کتاب وادار کرد. پیش از این کتبی به طریقه مشائیان نوشته‌ام که از آن جمله است «التلویحات» و «اللمحات». ولی این کتاب سیاق دیگری دارد و آنچه می‌گویم به پیروی از امام فیلسوفان یعنی افلاطون و حکمای قبل از او مانند هرمس و انباذقلس و فیثاغورث است. سخنان فلاسفه اولین، مرموز است و طریقه حکمای ایرانی مانند جاماسب و فرشاد شیر و بوذرجمهر درباره نور و ظلمت هم بر همین اساس مبتنی است.

بدان که اختلاف میان حکمای متقدم و متأخر بیشتر در الفاظ و عادت به تفریع و یا تعریض است و همه قائل به عوالم سه گانه یعنی عالم عقول و نفوس و اجرام هستند و در اصول مسائل نزاعی ندارند. معلم اول ارسطو اگرچه در حکمت مقام والائی دارد ولی نباید درباره او افراط کرد و سقراط و افلاطون را کوچک شمرد.

مراتب حکما بسیار است و آنها طبقاتی دارند از جمله:

- ۱ - حکیم الهی متوغل در تاله بدون بحث.
- ۲ - حکیم بحاث بدون تاله.
- ۳ - حکیم الهی متوغل در بحث و تاله.
- ۴ - حکیم الهی متوغل در تاله و ضعیف در بحث.
- ۵ - حکیم متوغل در بحث و ضعیف در تاله.
- ۶ - طالب تاله و بحث.
- ۷ - طالب تاله فقط.
- ۸ - طالب بحث فقط.

کمال انسان در این است که عقل نظری و عملی او پرورش یابد.

چنین کسی فیلسوفی است که هم در فلسفه ذوقی و هم در فلسفه بحثی سرآمد است، او خداوند روی زمین است و ریاست از آن اوست. مراد من از ریاست، چیره شدن بر دیگران نیست، بلکه مقصود استحقاق امامت است به جهت اتصاف به کمالات معنوی.

این کتاب برای طالبان تاله و بحث نوشته شده است نه اهل بحثی که متاله نباشد، کمترین درجه خواننده این کتاب این است که لمعای از برق تأیید بر او تابیده و تلقی فیض الهی او را ملکه شده باشد، کسیکه جویای بحث است باید به طریق مشائیان پردازد و مارا با او بحثی نیست. کار اشراقیان جز با سوانح نوری سامان نمی‌یابد، زیرا قواعد اشراقی مبتنی بر آن است و مآخذ آنها کشف و عیان است. همچنانکه محسوسات را مشاهده میکنیم و سپس علوم را بر آنها مبتنی می‌سازیم، همینطور هم از جهان روحانی چیزهایی مشاهده میکنیم و سپس سخنان خود را بر آنها مبتنی می‌سازیم.

در این کتاب منطق را مختصر کردیم و به ضوابطی چند منحصر نمودیم، زیرا که همین اندازه برای طالبان اشراق کافی است و کسیکه توضیح بیشتری بخواهد، باید به کتب مفصل مراجعه کند.

۲ - قسمت اول کتاب درباره منطق میباشد که سهروردی از آن به ضوابط فکر تعبیر میکند. این بخش از کتاب دارای سه مقاله است. مقاله اول شامل هفت ضابطه و یک فصل و یک قاعده اشراقیه میباشد و بحثهایی است درباره: دلالت و اقسام آن، تصور و تصدیق، ماهیات، فرق میان اعراض ذاتی و غریب، در مورد اینکه کلی در خارج موجود نیست، معارف انسان، تعریف و شرایط آن و حدود حقیقی و سرانجام انتقاد از نظر مشائیان راجع به تعریف.

مقاله دوم دارای هفت ضابطه و پنج فصل می‌باشد و درباره مسائل

زیر بحث میشود: دربارهٔ رسم قضیه و قیاس، اقسام قضایا، جهات قضایا، برگرداندن همهٔ قضایا به موجب ضروریه، تناقض و حدآن، دربارهٔ عکس، دربارهٔ آنچه تعلق به قیاس دارد، دربارهٔ سلب، قاعدهٔ اشراقیان در شکل دوم، قاعدهٔ اشراقیان در شکل سوم، در شرطیات، دربارهٔ قیاس خلف، دربارهٔ مواد قیاسات برهان، دربارهٔ تمثیل، برهان لم و برهان آن، دربارهٔ مطالب علمی.

مقالهٔ سوم دربارهٔ مغالطات و انتقاداتی راجع به عقاید مشائیان است. این مقاله دارای پنج فصل و هشت قاعده و ده حکومت میباشد و شامل مسائل زیر میگردد:

در مغالطات، دربارهٔ برخی از ضوابط و حل شکوک، دربارهٔ مقومات شی، انتقاد از نظر مشائیان دربارهٔ عکس، دربارهٔ اعتبارات عقلی، دربارهٔ اینکه عرضیت خارج از حقیقت اعراض است، اینکه با روش مشائیان چیزی شناخته نمیشود، در ابطال هیولی و صورت، دربارهٔ اینکه هیولای عالم عنصری همانا مقدار قائم به نفس است، دربارهٔ مباحث متعلق به هیولی و صورت، در ابطال جوهر فرد، در ابطال خلاء، دربارهٔ آنچه بر بقاء نفس استدلال میشود، در مثل افلاطون، در جواز صدور بسیط از مرکب، در ابطال جسمانی بودن شعاع، تضعیف آنچه که مشائیان دربارهٔ ابصار می گویند، در حقیقت صور مرایا، دربارهٔ مسموعات که اصوات و حروف باشد، دربارهٔ وحدت و کثرت.

۳ - قسمت دوم کتاب «حکمة الاشراق» دربارهٔ مباحث فلسفهٔ الهی و طبیعی است که سهروردی عنوان «انوار الهی و نور الانوار و مبادی وجود و ترتیب آن» را به آنها داده است. این بخش از کتاب شامل پنج مقاله است.

مقالهٔ اول در نور و حقیقت آن و نور الانوار و صادر اول میباشد.

این مقاله نه فصل و يك حکومت دارد و شامل مباحث زیر است:

درباره اینکه نور محتاج به تعریف نیست، در تعریف غنی، در نور و ظلمت، احتیاج جسم از لحاظ وجود به نور مجرد، درباره اینکه هر آنچه ذات خود را درك کند نور مجرد است، درباره ادراك شئی خود را همانا ظهور او برای خود اوست، درباره انوار و اقسام آن، درباره اینکه اختلاف انوار مجرد به کمال و نقص است نه به نوع، درباره نورالانوار.

مقاله دوم درباره ترتیب وجود است. این مقاله دارای دوازده فصل و شش قاعده می باشد و شامل مباحث زیر است:

درباره اینکه از واحد حقیقی جز معلول واحد صادر نشود، درباره اینکه صادر اول نور مجرد واحدی است، در احکام اجسام، در اینکه حرکات افلاک ارادی است، در کیفیت صدور کثرت از نورالانوار، در کیفیت تکثر در جود نورالانوار، درباره مشاهده، درباره اینکه مشاهده نور غیر از اشراق شعاع این نور است بر کسیکه مشاهده اش میکند، هر نور عالی نسبت به نور سافل قاهر است و هر نور سافل را به نور عالی محبتی است، درباره اینکه محبت هر نور سافل نسبت به خودش مقهور محبت او است نسبت به نور عالی، در اینکه اشراق نور مجرد به انفصال چیزی از آن نیست، در کیفیت صدور کثرت از واحد و ترتیب آن، سخنی در ثوابت و برخی از کواکب، درباره علم خداوند بنا به قاعده اشراق، درباره قاعده امکان اشرف، درباره جواز صدور و بسیط از مرکب، در اقسام ارباب انواع، درباره عدم تناهی آثار عقول و تناهی آثار نفوس.

مقاله سوم درباره کیفیت فعل نورالانوار و انوار قاهره و حرکات علویه است. این مقاله چهار فصل و يك قاعده دارد و شامل مباحث زیر میشود:

دربارهٔ اینکه فعل نورها ازلی است، در اینکه عالم قدیم است و حرکات افلاك دوری می‌باشد، سخن در قواهر طولیه و عرضیه و ازلیت و ابدیت زمان، دربارهٔ اینکه حرکات افلاك برای رسیدن به امری قدسی است، دربارهٔ اینکه مجعول ماهیت است نه وجود.

مقالهٔ چهارم دربارهٔ تقسیم اجسام و اعراض و ترکیبات آنهاست. این مقاله هشت فصل دارد که شامل مباحث زیر می‌گردد:

در تقسیم اجسام، دربارهٔ انتهاء حرکات به انوار، دربارهٔ استحالهٔ در کیف که همانا تغییر در کیفیات است نه در صور جوهری، در حواس پنجگانهٔ ظاهری دربارهٔ اینکه برای هر يك از صفات نفس همانندی در بدن است، مناسبت میان نفس ناطقه و روح حیوان، در اینکه حواس باطنی منحصر در پنج نیست، در حقیقت صور مرایا و تخیل.

مقالهٔ پنجم دربارهٔ معاد و نبوت و منامات می‌باشد. این مقاله دارای نه فصل و يك قاعده است و در پایان آن وصیت مؤلف آمده است. مباحث این فصل عبارتند از:

در بیان تناسخ، دربارهٔ رهائی انوار پاك به عالم نور، در احوال نفوس انسانی بعد از مفارقت از بدن، در شر و شقاوت، در کیفیت صدور موالید غیرمتناهی از علویات، در بیان سبب اندازات و اطلاع بر مغیبات، و سرانجام سخنانی عرفانی در تشویق به سلوک و ریاضت و نیل به مقامات معنوی.

اصول عقاید سهروردی:

اصول عقاید سهروردی در حکمت اشراق یا علم الانوار خلاصه میشود. اما بررسی دقیق اصول عقاید او نیاز به بررسی دقیق کتاب «حکمة الاشراق» دارد. از این رو بذکر اصول عقاید او براساس کتاب «حکمة الاشراق» می‌پردازیم:

اول منطق:

سهروردی در منطق، طرح کلی منطق ارسطو را می‌پذیرد. در مقدمه کتاب «حکمة الاشراق» (ص ۱۳ س ۱۱ - ۹) می‌گوید: «آلت مشهوری که نگهدارنده فکر (از خطا) است، در اینجا (در این کتاب حکمة الاشراق) آن (آلت) را مختصر ساختیم و با ضوابط اندک و پرفایده مضبوط و استوار کردیم، همین اندازه برای زیرک و طالب اشراق، بسنده است. هر کس در این علم که آلت است، جوینده تفصیل باشد، به کتب مفصل مراجعه کند». سهروردی در این عبارت تصریح می‌کند که در منطق، پیرو همان منطق مشهور است، و طالبان تفصیل را به کتب مفصل در علم منطق ارجاع میدهد.^{۱۴}

با این حال سهروردی در معدودی مسائل و در بسیاری اصطلاحات، راه ویژه‌ای را پیموده است. مثلاً در مسأله معرف، بر آن است که تعریف باید به وسیله اموری باشد که معرف را معین و مشخص کنند، یعنی مجموعه ویژگیها و لوازمی که معرف را متصور و مشخص می‌کنند. و می‌گوید: «اجزاء نامحسوس (مانند جنس و فصل) برای شیء دخالتی در آنچه مردم از آن شیء می‌فهمند ندارد... پس تصویری که مردم از يك حقیقت جرمی دارند، فقط اموری است که برای آنان ظاهر است و همین امور، منظور واضع نام آن در نامگذاری و منظور مردم است».^{۱۵}

نظر سهروردی درباره تعریف وحد چنین است که:

وقتی چیزی را تعریف می‌کنیم این تعریف باید آن چیز را به یکی

۱۴ - عبارت سهروردی چنین است: والاله المشهوره الواقیه للفکر جعلناها هیئنا مختصره مضبوطه بضوابط قليلة العدد کثیره الفواید وهی کافیه للذکی ولطالب الاشراق و من اراد التفصیل من العلم الذی هو الاله فلیراجع الکتب المفصله».

۱۵ - حکمة الاشراق، ص ۲۵

از وجوه زیر تخصیص دهد:

۱- یا تخصیص آحاد که در این صورت هر يك از اموری که اجزاء معرفاند به آن شیء اختصاص دارند چنانکه در تعریف انسان میگوییم ناطق ضاحك کاتب متفکر که رسم ناقص انسان است.

۲- یا تخصص بعضی که در این صورت برخی از اجزاء معرف به آن شیء اختصاص دارند و برخی نه، مانند حیوان ناطق یا ضاحك در تعریف انسان.

۳- و یا تخصص به اجتماع که در این صورت شیء به اموری تعریف میشود که تك تك آنها یا بعضی از آنها اختصاص به آن شیء ندارند، بلکه به حالت اجتماع مخصوص آن هستند یعنی مجموع مختص به شیء است که خاصه مرکب خوانده میشود، چنانکه در تعریف خفاش گوئیم پرندۀ زاینده که در این تعریف هر دو جزء اعم از خفاشند ولی مجموع مختص به آن است و رسم ناقص آن است.

قاعده اشراقیه - در هدم نظریه مشائیان درباره تعریف:

در نظر مشائیان، حد هر چیز از ذاتی عام و خاص آن چیز ترکیب می یابد که آنرا جنس و فصل میخوانند. سپس مشائیان می گویند که به مجهول نمیتوان پی برد مگر با استفاده از معلومات. اکنون می گوئیم ذاتی خاص یعنی فصل يك چیز برای کسیکه آن را نمی شناسد، مجهول است چرا که در جای دیگر آن را ندیده است و شناخته است. بنابر این وقتی که ذاتی مخصوص به يك شیء باشد و تا به حال هم شناخته نشده باشد، در این صورت مانند خود آن شیء مجهول خواهد بود و نمیتوان شیء را به وسیله آن تعریف کرد.

پس ناچار باید به امور محسوس و یا اموری که از طریق کشف و عیان بر ما آشکار شده است برگردیم یعنی اموری که به حالت اجتماع اختصاص

به يك شییء دارند و وسیلهٔ تعریف آن هستند، بنابراین معلوم میشود که به دست دادن حد، چنانکه مشائیان در نظر دارند، یعنی ترکیب از جنس و فصل ناممکن است و ارسطو نیز به صعوبت این مسأله اعتراف کرده است.^{۱۶} سهروردی در مسأله قضایای موجهه، همهٔ قضایا را به موجهه کلیهٔ ضروریه بازگردانیده و گفته است چون و جوب واجب، امکان ممکن و امتناع ممتنع، ضروری اند پس بهتر است جهات سه گانه را، اجزاء محمولات قرار دهیم، تا قضیه در هر حال ضروریه باشد. زیرا وقتی امکان شییء یا امتناع آن، در علوم طلب گردد، پس جزء مطلوب ما است. او نام این ضرورت را «ضرورت بتاته» نهاده است و می گوید: «میتوانیم پس از ذکر جهات از ذکر سلب خودداری کنیم، زیرا سلب تام ضروری است».

خلاصهٔ گفتار سهروردی دربارهٔ برگردانیدن همهٔ قضایا به موجهه کلیهٔ ضروریه چنین است: از آنجا که امکان برای ممکن ضروری است و امتناع برای ممتنع و وجوب برای واجب، پس بهتر است که جهات سه گانه را جزء محمول قرار دهیم تا قضیه در همهٔ حالات، ضروریه شود. چنانکه گوئیم «هر انسانی ضرورهٔ ممکن است که نویسنده باشد و یا واجب است که حیوان باشد و یا ممتنع است که سنگ باشد»، و این همانا ضرورت بتاته است یعنی قطعیه^{۱۷}.

از این دو مسأله که بگذریم، ابتکار اساسی در منطق ندارد، و از این دو مسأله تنها مسألهٔ اول اهمیت دارد، زیرا خود سهروردی می گوید: «بهتر است جهات را، وجوب و امکان و امتناع را، اجزاء محمولات قرار دهیم».^{۱۸} و کلمهٔ بهتر است (اولی) حاکی از آنست که چندان لازم و حتمی

۱۶ - حکمة الاشراق، ص ۲۱ - ۱۸.

۱۷ - حکمة الاشراق، ص ۲۹ - ۳۵.

۱۸ - حکمة الاشراق، ص ۲۹.

نیست و مسأله اول به استدلال و باب قیاس و استقراء مربوط نمی‌شود، در نتیجه چندان اهمیتی در منطق ندارد.

سهروردی اصطلاحات زیر را در منطق پیشنهاد کرده است:

دلالت قصد و حیظه و تطلعل (ص ۱۴) در مقابل دلالت مطابقه و تضمن و التزام. عام (ص ۱۵) در مقام کلی، شاخص (ص ۱۵) در مقابل جزئی منحنط (ص ۱۵) در مقابل خاص، سیاق (ص ۳۴) در مقابل شکل، هیأت (ص ۶۱) در مقابل عرض. اما پوشیده نیست که پیشنهاد اصطلاح نو در مقابل اصطلاح رایج، هر چند که اصطلاح نو، رساتر باشد، کارچندان درستی نیست، و از لحاظ اصطلاح کسی از سهروردی پیروی نکرد، و در منطق اصلا از او پیروی نشد و چندان اثری روی فلاسفه بعدی نگذاشت.

دوم - فلسفه:

سهروردی در فلسفه طرحی نو و نظامی تازه آورد. فلسفه‌ای به نام حکمت اشراقی یا حکمت خسروانی، مبتنی بر دوپایه ذوق و استدلال، پی‌افکند حکمتی که از عناصر گوناگون بهره گرفت و رابطه‌ای میان عالم استدلال و اشراق و یا تفکر استدلالی و شهود درونی ایجاد کرد و در واقع برزخی میان فلسفه و کلام و تصوف محض خانقاهی گردید. حکمت اشراقی سهروردی در صدد طرح نقشه‌ای است از دار وجود، که به کمک آن غریب عالم غربت غریبه، که همان جهان ماده و کون و فساد است می‌تواند به مشرق عالم وجود و جهان اشراق راه یابد و از زندان تیرگی جسم و شهوات نفسانی رهائی یابد. به همین جهت است که شاخص‌ترین فصل رسائل و کتابهای سهروردی، از لحاظ دید خاص اشراقی، همانا فصل مربوط به نفس است. سهروردی هر گاه قدم به عالم نفس می‌نهد، از شیوه‌مشائیان دور می‌شود و با دید ویژه‌ای به موضوع می‌نگرد. او علم‌النفس را به

مباحث الهیات نزدیک می‌سازد و نه از نیروهای نفس، بلکه از راه نجات نفس از زندان تن، سخن می‌گوید. علم‌النفس سهروردی بر پایه درون‌نگری است که فقط از راه ریاضت و مهار کردن نفس اماره امکان‌پذیر است. چنین فلسفه‌ای طبعاً به آغاز ملکوتی روح انسان و اهمیت جهان فرشتگان بستگی پیدا می‌کند و به همین جهت عالم رب‌النوعی و مثالی و مراتب طولی و عرضی انوار اعم از قاهره و مدبره و اسپهبدیه، مطرح می‌شود و با دقت تمام تعبیر می‌شود. آمیزش نظریه مثل افلاطونی با فرشته‌شناسی مزدائی، و سرانجام امتیاز عالم عقول و مجردات محضه و عالم خیال، و آنهمه توجه به عالم اشباح ربانی، نتیجه این فلسفه خاص سهروردی است.^{۱۹}

بنابراین ویژگیهای فلسفه سهروردی بدین قرار است:

۱- ذوقی است و در واقع برزخی است میان فلسفه و کلام از یک سو و تصوف محض خانقاهی از سوی دیگر. در صفحه ۹ «حکمة الاشراق» می‌گوید: «آنچه در حکمت‌الاشراق آورده‌ام، محصول «ذوق» است. و در صفحه ۱۳ می‌گوید: «کار اشراقیان انتظام نمی‌پذیرد مگر با سوانح نوری».^{۲۰}

۲- سهروردی آگاهانه در صدد احیاء حکمت خسروانی و فهلوئی ایرانیان باستان و نیز حکمت یونانیان در دامن عرفان و حکمت اسلامی بود، سهروردی خود را وارث دوست بزرگ فکری قدیم یعنی یونانی و ایرانی می‌دانست، از این فرشتگان مزدائی و مثل افلاطونی، در حکمت اشراقی، یک حقیقت جلوه گر شده است. با این حال به حکمت هندی و غیر

۱۹- مقدمه دکتر نصر بر مجموعه سوم آثار سهروردی از ص ۳۲ - ۳۷.

۲۰ - قطب‌الدین شیرازی در توضیح سوانح نوریه مینویسد: «سوانح نوریه‌ای لوامع نوریه عقلیه یکون مبنی‌الاصول الصحیحه التي هی القواعد الاشراقیه» شرح حکمة الاشراق، ص ۲۶.

آن نیز توجه داشت.

۳- حکمت ایران باستان را با عرفان و حکمت اسلامی درهم آمیخت. با طرح مسأله «ذوق» و مسأله «خلاص» حکمت اشراق را به «عرفان» آمیخت.

اصالت ماهیت

سهروردی در تحقق وجعل به اصالت ماهیت قائل است و در ص ۱۸۶ «حکمة الاشراق» می گوید: «چون وجود اعتبار عقلی است، پس هویت شیء از علت فیاضه حاصل میشود». و در ص ۶۴ «حکمة الاشراق» زیر عنوان «حکومة فی الاعتبارات العقلية» نخست به اعتباری بودن وجود می پردازد و با چند دلیل اعتباری بودن وجود را (در تحقیق) اثبات می کند.

شاید بتوان گفت که مسأله اصالت وجود و اصالت ماهیت، در زمان سهروردی بدان صورت که پس از میرداماد و ملاصدرا مطرح شد، مطرح نبوده است. میرداماد نخستین کسی است که این مسأله را به شکل دورانی مطرح کرد، یعنی به این شکل طرح کرد که در هر ممکن الوجود یکی از دو حیثیت، اصیل و دیگری باید اعتباری باشد، ولی میرداماد اصالت ماهیت را برگزید. ملاصدرا اصالت وجود را انتخاب کرد. پس فقط از میرداماد به بعد مسأله به صورت درونی مطرح شد.

مطالعه کلمات سهروردی کاملاً حاکی از آن است که از نظر وی حقیقی بودن وجود و اصیل بودن آن ملازم است با این جهت که وجود در خارج واقعیتی باشد، علاوه بر واقعیت ماهیت، یعنی مسأله به شکل دوران امر میان اصالت یکی و اعتبار دیگری برای او مطرح نبود.

منظور سهروردی از ماهیت همان هویت شیء است که ربط محض

به نور الانوار است، منظور ملاصدرا نیز از وجود همان هویت شیء است که ربط محض به واجب الوجود است.

سهروردی در جاهای حساس منظور خود را با «هویت» نه «ماهیت» بیان میکند مثلاً در فصل «مجموع بودن ماهیت» ص ۱۸۶ «حکمة الاشراق» می گوید: «فلیشیء من علة الفیاضة هویتة». و ملاصدرا در حاشیه خود بر «حکمة الاشراق» در همین خصوص و درباره عبارت مذکور چنین می گوید: «ولیس الفائض من العلة الفیاضة الالهویة الوجودیة لالماهیة الکلیه، لانها ما شمت رائحة الوجود». چنانکه می بینیم صدر المتألهین نیز به معنی دو گانه ماهیت توجه می کند یکی در مقابل وجود و دیگر هویت شیء و می گوید ماهیت در مقابل وجود بوئی از وجود نبرده، و هویت وجودی شیء است که حقیقت شیء و فائض از علت است.

حقیقت جسم و ابطال هیولی و صورت

سهروردی حقیقت جسم را همان «مقدار» میداند و می گوید: «جسم مطلق همانا مقدار مطلق و جسم های خاص همانا مقدارهای خاص است.^{۲۱} مشائیان میگویند جسم اتصال و انفصال پذیر است و چون اتصال و انفصال را می پذیرد پس در جسم هیولی هست که قابل اتصال و انفصال است. و گویند مقدار داخل در حقیقت اجسام نیست زیرا آنها در جسمیت اشتراك دارند و در مقادیر اختلاف.

سهروردی می گوید: اتصال میان دو جسم معنی دارد. در یک جسم امتداد هست و امتداد مقابل انفصال نیست، بنابراین مشائیان در بکار بردن کلمه اتصال به جای امتداد مغالطه کرده اند. و مقدار داخل در حقیقت اجسام

است و جسم جز مقدار چیزی نیست و اختلاف اجسام در خود مقدار (زیاد و کم) است. پس نباید اتصال را به معنی امتداد به کار برد. بنابراین هیولای عالم عنصری همانا مقدار قائم بنفسه است. و در آخر می گوید: مشائیان در اشیاء مشخص و جزئی، امور نامحسوس و نامعقول، از قبیل هیولی، صورت و غیره اثبات میکنند، و حقایق را پس از معلوم شدن مجهول می سازند، ولی در این مسأله حق با آنان نیست. خلاصه بیان سهروردی در «حکمة الاشراف» چنین است:

مشائیان می گویند جسم اتصال و انفضال را می پذیرد و اتصال پذیرای انفضال نیست، بنابراین لازم است که در جسم چیزهائی باشد که قابل آندو باشد و آن هیولی است.....

در رد سخن آنها باید گفت، اتصال میان دو جسم مطرح است و این مقابل با انفضال است. در جسم امتدادی از طول و عرض و عمق است و امتداد اصلا مقابل با انفضال نیست و جسم همانا مجرد مقداری است که امتدادات ثلاثه را قبول می کند.

اینکه می گویند اتصال انفضال را نمی پذیرد درست است و قتیکه مراد از اتصال اتصال میان دو جسم باشد ولی اگر مقصود از اتصال مقدار باشد چنین نیست زیرا مقدار پذیرای انفضال نیست و به کار بردن اتصال به جای مقدار ایجاد اشتباه می کند زیرا این اشتراك در لفظ است و از آن توهم میشود که مراد از آن اتصالی است که انفضال را از میان میبرد.

پس روشن میشود که جسم جز نفس مقدار قائم به خود چیز دیگری نیست، بنابراین در جهان چیزی به نام هیولی که پذیرنده مقادیر و صور باشد موجود نیست.

از طرف دیگر مشائیان صورت های دیگری اثبات می کنند و می گویند جسم یا قسمت بر آن ممتنع است و یا ممکن، یا اینکه قسمت و شکل و ترك

آنها را به آسانی می پذیرد و یا به سختی قبول می کند، ناچار باید صورت های دیگری باشد که این چیزها را اقتضا کند و جسم به وسیله آنها تخصص یابد. ولی در جواب میگوئیم این مختصات همانا کیفیاتند که اگر در عناصر باشند عبارت از رطوبت و یبوست و حرارت و برودت است و اگر در افلاک باشد هیئت های دیگری است.^{۲۲}

عوالم اربعه

سهروردی می گوید: «بر اساس تجارب صحیح درونی من، جهان چهار است: اول، جهان انوار قاهره (یعنی انوار مجردة عقلی که تعلق به اجسام ندارند). دوم، جهان انوار مدبره (انوار مدبره اسپهبدیه فلکی و انسانی). سوم، جهان برزخیات (عالم اجسام اعم از اجسام فلکی از قبیل کواکب و غیره، و عناصر). چهارم جهان صور معلقه ظلمانی و مستنیر (عالم مثال و خیال که بسیار وسیع و نامتناهی است).... همین عالم چهارم، جهان اشباح مجردة است، و بعث اجساد و اشباح ربانی و همه مواعید نبوت، به وسیله همین عالم چهارم تحقق می یابد.^{۲۳}

در خصوص انوار قاهره می گوید: «انوار قاهره یعنی انوار مجرد از برازخ و علائق برزخی، بیش از ده و بیست و صد و دویست است»^{۲۴}. پس از نورالانوار، نخستین نور قاهر یا نور اقرب را بهمن می خوانند.^{۲۵}

در خصوص انوار مدبره می گوید: «من قبلا از طریق مشائیان دفاع می کردم تا آنکه برهان پروردگارم را دیدم و هر کس که این را تصدیق نمی کند و حجت قانعش نمی کند باید به ریاضت پردازد و در خدمت اهل

۲۲ - حکمة الاشراق، ص ۷۷ بیعد.

۲۳ - حکمة الاشراق، ص ۲۳۴.

۲۴ - حکمة الاشراق، ص ۱۳۹ - ۱۴۰.

۲۵ - حکمة الاشراق، ص ۱۲۸.

مشاهده کوشد، تا شاید بارقه‌ای از نور ساطع درعالم جبروت بروی بتابد و ذوات ملکوتی و انواری را مشاهده کند که هرمنس و افلاطون مشاهده کردند و روشنائی‌های مینوی را ببیند که همان ینابیع خره است و همان دیداری است که زردشت از آن خبر دارد. و کیخسرو مبارك ملك صديق درخلسه آنرا دید و حکمای فرس همگی برآن متفق‌اند، حتی آب‌صنمی دارد که همانا خرد داد است...^{۲۶}

فشرده سخن درباره اصول عقاید سهروردی آنکه او در صدد بیان نظریه نور است، مراتب نور را بیان می‌کند: از نورالانوار آغاز می‌کند و آنرا ظاهر اول می‌نامد و سپس از درجات انوار قاهره می‌گذرد تا ما را به انوار انواع و ارباب اجسام و از جمله نور مدبر انسان می‌رساند و آنرا اسپهبد می‌نامد. قاعده امکان اشرف او را بدین امر کشانیده است، سهروردی قاعده امکان اشرف را «سنت اشراق» مینامد که بنا بر آن قاعده: هر گاه ممکن اخس ظاهر شود، ممکن اشرف باید ظاهر شده باشد.^{۲۷}

او عقول را منحصر در ده نمیداند و از فیزیک سماوی به ملکوت انوار صافیه قاهره فرا می‌رود. روشنائی و پرتو مینوی که خره از آنجا سرچشمه گرفته بسیار مورد توجه سهروردی است. او آتش را خلیفه الله بین العنصر میداند مانند نفس بشری میان اجسام. آتش برادر نور اسپهبد است که هر دو خلیفه الله‌اند، و انوار عموماً واجبة التعظیم‌اند.^{۲۸}

سهروردی شیفته نور است که میگوید: «گاهی اشراقات انوار، انسان را وادار می‌کند که روی آب و هوا راه رود یا با یدن به آسمان رود و به بعضی «سادات و بزرگان جهان برین» دست زند. و اینها احکام اقلیم

۲۶ - حکمة الاشراق، ص ۱۵۶ و ۱۵۷.

۲۷ - حکمة الاشراق، ص ۱۴۳ و ۱۵۴ و ۲۴۲.

۲۸ - حکمة الاشراق، ص ۱۹۶ و ۱۹۷.

هشتمی است که جابلقا و جابلسا و هورقلیای عجیب در آن است. و بزرگتر ملکه‌ها ملکه مرگ است»^{۲۹}. یعنی حکیم باید چنان شود که با وجودی که زنده است از تن و جهان ظلمات خود را رها کند و به جهان انوار وابسته گردد باصطلاح خلع و لبس برای او میسر باشد. شیخ اشراق میگوید اسراری در کتاب «حکمة الاشراق» است و علم آن کسی است که بر اسرار الهی آگاه است و چنین شخص قائم به امر کتاب است، و ضمن بیان شرایط کسی که می‌خواهد حکیمی اشراقی شود میگوید یکی از شرایط آنستکه در بازگشت به آنکه خلق و امر به دست اوست (واجب تعالی) شتاب ورزد^{۳۰}.

نفس را حادث می‌داند:

سهروردی در فصل سوم «پرتونامه» (مجموعه سوم ص ۲۵) صریحاً میگوید: «و بدانکه نفس پیش از بدن موجود نباشد. که اگر پیش از این موجود بودی نشایستی که یکی بود و نه بسیار، و این محال است. اما آنکه نشاید که نفوس پیش از بدن بسیار باشند، از برای آنستکه همه در حقیقت آنکه نفس مردمی اند مشارکت و از یک نوع اند و چون بسیار شوند ممیز باید. و پیش از بدن افعال و ادراکات و اختلاف هیأت بدنی نیست تا فرق کند در میان ایشان و آنچه حقیقت نفس اقتضا کند در همه یکی است و پس بسیار نتواند بودن. و اما آنکه نشاید که نفسها پیش از بدن یکی باشد، که اگر پاره شود و قسمت پذیر گردد جسم باشد، و ما گفتیم که محال است. و اگر همچنان یک نفس بماند و در جمله ابدان مردم تصرف کند، پس هرچه یکی داند بایستی که همه دانند زیرا همه را یک نفس باشد، و نه چنین است. پس ظاهر شد که نفس پیش از بدن نمی‌تواند بود که هر دو

۲۹ - حکمة الاشراق، ص ۲۵۴ و ۲۵۵.

۳۰ - حکمة الاشراق، ص ۲۵۷.

بهم حاصل شوند و میان ایشان علاقه‌ای است». در «الواح عمادی» لوح دوم نیز از حادث بودن نفس سخن می‌گوید.^{۳۱}

کندوکاو بیشتر در فلسفه سهروردی:

ظاهراً تجزیه و تحلیل فلسفه سهروردی تنها از راه کندوکاو آثار او نمی‌تواند باشد، بلکه باید آنرا در اعماق و زوایای روح متفکران اسلامی جستجو کرد. از لحاظ افکار خاص فلسفی سهروردی هیچیک از شاه‌فکرهای او به اندازه کافی تجزیه و تحلیل نشده است که مقدم بر آنها نقد او بر منطق ارسطو است. پاره‌ای از این انتقادات به دست متکلمان و یا متشرعانی چون ابن تیمیه انجام گرفته است. ولی این خرده‌گیری‌ها در جهت کاملاً متقابل به وسیله سهروردی صورت گرفت. او بود که مقولات دهگانه ارسطو را به پنج مقوله کاست^{۳۲} و منطق صوری را نردبانی برای صعود به عالم اشراق قرارداد. با توجه به تاریخ بعدی منطق در غرب انتقاد سهروردی بر منطق صوری ارسطو حائز اهمیت فراوان است.

اگر مسأله تشکیل بر ذهن سهروردی راه نمی‌یافت، اصولاً طرح مسأله وحدت و تشکیک وجود که آنرا در رسائل غیاث‌الدین منصور و سپس در آثار ملاصدرا می‌یابیم امکان‌پذیر نبود. سهروردی مسأله تشکیک ذاتی را در مورد نور به بهترین وجهی بیان کرده است.

۳۱- ص ۱۳۳ - ۱۳۴.

۳۲- سهروردی در کتاب «تلویحات» راجع به تعداد مقولات مینویسد: «ولما كان المحمول عليه الوجود اما موجودا لا في موضوع وهو الجوهر واما موجودا فيه اما غير قار الذات كالحرکه او قارها الذي لا يعقل الا مع الغير وهو المضاف، والقار الغير الاضافي اما ان يوجب لذاته التجزى والنسبه وهي الكمية والا يوجب لذاته ذلك وهو الكيف، فانحصرت الامهات من المقولات في خمسة». تصحيح كرين. استانبول، ۱۹۴۵، ص ۱۱. و درص ۲۷۸ مطارحات نیز همین مطالب آمده است.

سهروردی مسأله وحدت علم را پیش کشید و هر علم را نوعی اشراق دانست و علم الهی را وجود این عالم دانست و نظریه اضافه اشراقی بر اثر سخنان او پدید آمد.

منابع فلسفه سهروردی :

فلسفه سهروردی از عناصر گوناگونی تشکیل یافته است، که در فصل «نامهایی که در فلسفه سهروردی به گونه‌ای با ارزش تلقی شده است» به بیشتر این عناصر خواهیم پرداخت. در اینجا به ترتیب اهمیت از چهار منبع یاد می‌کنیم:

۱ - نوافلاطونیان.

۲ - تصوف.

۳ - حکمت ایران.

۴ - حکمت مشاء.

۱ - نوافلاطونیان

این مسأله حائز کمال اهمیت است که سهروردی می‌دانسته که «اثولوجیا» تألیف ارسطو نیست. بلکه آن را تألیف افلاطون یا پیروان افلاطون می‌دانسته است. همانگونه که ابن رشد نیز آثار نوافلاطونی را از آثار اصیل ارسطو تشخیص داد و از «اثولوجیا» ذکری به میان نیاورد، ظاهراً ابن رشد از مکتب و مشرب ارسطو آگاهی کامل داشته همانگونه که سهروردی از دو مشرب نوافلاطونی و ارسطو اطلاع داشته و این دو را خلط نکرد. در مقدمه «حکمة الاشراق» ص ۱۱ می‌گوید: «معلم اول ارسطاطالیس هرچند با ارزش و عظیم‌الشان و ژرف اندیش و تام‌النظر بوده، با این حال نباید در مورد او بقدری مبالغه شود که به استادان او

بی‌اعتنائی شود^{۳۳} و از جمله استادان او جماعتی از اهل سفارت و شارعانی بوده از قبیل آغانادیمین و هرمس و اسقلینوس و غیر آنان». و در ص ۱۶۲ می‌گوید: «اعتقاد افلاطون و اصحاب مشاهدات مبتنی بر اقناعیات نبوده بلکه بر امر دیگری استوار بوده است.

افلاطون می‌گوید: من هنگام تجرد افلاک نورانی دیدم که همان سماوات بلند است که برخی مردم در قیامتشان مشاهده می‌کنند... از جمله چیزهایی که دال بر آن است که آنان به نور بودن مبدع کل و به‌عالم عقل معتقد بودند، نکته‌ای است که افلاطون به اصحابش تصریح کرده که نور محض همان عالم عقل است. افلاطون حکایت می‌کند که گاهی در برخی احوال خود طوری شده که از بدنش خلع شده و از هیولی مجرد شده و در خود، نور و روشنی دیده سپس به‌سوی علت الهی محیط بر کل بالا رفته است و طوری شده که گوئی در او نهاده شده و معلق به او شده، و نور عظیم را در جای بلند الهی دیده است. تا آنکه می‌گوید: فکر و اندیشه مرا از آن نور محجوب و ممنوع ساخت». و این مطالب که سهروردی از افلاطون نقل کرده، عیناً در «اثولوجیا» ص ۱۷۱ و ۱۷۲ (حاشیه قبسات) آمده است. بنابراین ص ۱۶۲ «حکمة‌الاشراق» با ص ۱۷۱ و ۱۷۲ «اثولوجیا» عیناً تطبیق می‌کند. همچنین عبارت «تلویحات» (مجموعه اول ص ۱۱۲) عیناً با همان دو صفحه «اثولوجیا» تطبیق می‌کند.

سهروردی برخلاف مشهور که «اثولوجیا» را از ارسطو دانستند، از افلاطون و اصحابش دانسته است و این خود عظمت و هوش فوق‌العاده او را می‌رساند، زیرا دقیقاً گرایشها و مشربها را از هم تشخیص میداده و

۳۳ - منظور سهروردی، ابن‌سینا است که در آخر منطق «شفا» در معنی قیاس از ارسطو تمجید کرده ولی در مورد افلاطون گفته: «یضاعت علمی افلاطون مزجاة بود».

خطا نمی کرده است.^{۳۴}

سهروردی مستقیماً از آثار نو افلاطون سود جسته است. اینک علاوه بر آنچه در صفحه پیش گذشت اقتباسهای سهروردی را از آثار نو افلاطونی یادآور میشویم:

۱ - در مورد نور اول و نورالانوار، در «اثولوجیا» چنین آمده: «ونقول ان الان الاون و هوالنور الاول، نورالانوار، و هونورلانهاية له و لاينفذ و لايزال ينير و يضيء عالم العقلي دائماً»^{۳۵} یعنی میگوئیم هستی نخستین و نور اول نورالانوار است، او نوری است که پایان ندارد، از میان نمیرود، همواره نور می بخشد و جهان عقل را روشن می سازد. همین مضمون در «الايضاح في الخير المحض» (افلاطونية المحدثه ص ۹ - ۸) نیز آمده است که زیربنای فلسفه سهروردی است و در ص ۱۲۱ و سایر صفحات حکمة الاشراق عیناً همان مضامین را می بینیم.

۳۴ - شیخ اشراق در «تلویحات» ص ۱۱۲ چنین گفته است: «وقد حکى الالهى افلاطون عن نفسه فقال ما معناه انى ربما خلوت وخلعت بدنى جانبا وصرت كانى مجرد بلا بدن عرى عن الملا بس الطبيعىه برىء عن الهیولى داخلانى ذاتى خارجا عن سائر الاشياء فارى فى نفس من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبه الايقه ما ابقى متعجبا فاعلم انى جزء من اجزاء العالم الشريف».

عبارت فوق در «اثولوجیا» چنین آمده است: «انى ربما خلوت بنفسى كثيرا و خلعت ببدنى جانبا فصرت كأن جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلانى ذاتى راجعا اليها خارجا من تيار الاشياء فارى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما ابقى له متعجبا باهتا فاعلم انى جزء من اجزاء العالم العالى الشريف الفاضل البهى ذوحیوة فعالة فلما ايقنت بذلك و....» («اثولوجیا» حاشیه «قیسات»، میرداماد، چاپ ۱۳۱۴ هـ ق، ص ۱۷۱ - ۱۷۲. و «افلوپین عند العرب»، «اثولوجیا»، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۹، ص ۲۲.) عبارت فوق دلیل است بر اینکه اولاً سهروردی، «اثولوجیا» را عمیقاً بررسی کرده و ثانیاً آن را از ارسطو نمی دانسته است - برای اطلاع بیشتر رجوع شود به «حکمة الاشراق» ص ۳۵۵ و «شرح حکمة الاشراق» ص ۳۷۸.

۳۵ - حاشیه «قیسات»، ص ۲۷۸.

۲- در باب انواع و اصنام و جهان عقلی و نور مدبر و مجرد در بالا. در آخر «اثولوجیا» ص ۳۲۳ (حاشیه قبسات) آمده: «وهذه الصورة هي العالم الاعلى اعنى العقول والانفس ثم حدث من ذلك العالم الاعلى العالم الاسفل و ما فيه من الاشياء الحسية و كل ما في هذا العالم هو في ذلك العالم، الا انه هناك نفى محض» یعنی و این صورت همانا عالم اعلى است یعنی عقول و نفوس، سپس از این عالم اعلى عالم پائین و اشياء محسوس که در آن است حادث گردید، هرچه در این عالم هست در آن عالم نیز وجود دارد جز آنکه آنجا پاکیزه و بی آلايش و خالص است. و در ص ۳۱۶ آمده: «والاشياء السماوية والارضية انما هي اصنام و رسوم للاشياء التي في العالم الاعلى» یعنی اشياء آسمانی و زمینی، اصنام و علائمی برای اشیائی است که در عالم بالا می باشند. و در ص ۳۱۷ دیدار افلاطون از آن عالم را شرح میدهد. و در ص ۳۲۵ آمده: «هذه الاصنام الحسية الخسيسة انما هي مثل لتلك الاصنام العقلية الشريفة یعنی این اشياء حسی پست همانا مثل اصنام عقلی شریف اند. مقایسه شود با حکمة الاشراف ص ۱۱۵ و ۱۵۶ و ۱۶۲.

۳- ترك دنيا باعث شهود جهان عقلی و عالم انوار و جهان مینوی است. در «اثولوجیا» ص ۲۴۳ آمده: «فان قال قائل فلم لاتحس بذلك العالم كما نحس بهذا العالم قلت لان العالم الحسى غالب علينا و قد امتلات انفسنا من شهواته المذمومة و اسماعنا من كثرة فيء من الضوضاء واللفظ فلا تحس بذلك العالم العقلی ولا يعلم ما يؤدى الينا النفس منه و انما تقوى على ان يحس بالعالم العقلی و بما يؤدى الينا النفس منه متى علونا هلى هذا العالم....» یعنی اگر گوینده ای بگوید چرا آن عالم را در نمی یابیم همانطور که این عالم را حس میکنیم، میگوئیم زیرا عالم محسوس بر ما غالب است و نفوس ما از امیال مذموم و گوشهای ما از سروصدای آن پر شده است

بنابراین عالم عقلی را درك نمیکنند و آنچه را که نفس به ما میرساند نمی‌داند و همانا نیرومند میگردد تا عالم عقلی و آنچه را که نفس به ما میرساند درك کند آنگاه که از این عالم اوج بگیرد. و در ص ۲۵۵ اول میمر چهارم آمده: «ان من قدر علی خلع بدنه و تسکین حواسه و وسواسه و حرکاته ... و قدر ایضاً فی فکرته علی الرجوع الی ذاته والصعود بعقله الی العالم العقلی فیری حسنه و بهائه فانه یقوی علی ان یعرف شرف العقل و نوره و بهائه و ان یعرف قدر ذلك الشیء الذی فوق العقل و هونور الانوار» یعنی اگر کسی به خلع بدن خود و تسکین حواس و خاطرات و حرکات خویش توانا باشد و نیز در اندیشه رجوع به ذات خود و صعود عقلانی به عالم عقل توانا گردد زیبائی آن را می‌بیند زیرا قادر میشود که شرف عقل و نور و بهاء آن را بشناسد و نور الانوار را که بالای عقل است بشناسد. که مقایسه شود با «حکمة الاشراف» ص ۲۵۵ که میگوید: «واعظم الملكات ملکه موت ینسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلاخاً و ان لم یخل عن بقیة علاقة مع البدن، الا انه یرز الی عالم النور و یصیر معلقاً بالانوار القاهره و یری الحجب النوریه کلها.....»

۴ - فقدان حجاب میان انوار قاهره. در «اثولوجیا» ص ۲۱۴

آمده: «والروحانیون الذین هناك ملائمون للانسان الذی هناك لاینفر بعضهم عن بعض و کل واحد لاینافر صاحبه ولا یضاده بل یستریح الیه و ذلك ان مولدهم من معدن واحد و قرارهم و جوهرهم واحد و هم یبصرون الاشیاء التی لایقع تحت الکنون و الفساد و کل واحد منهم یبصر ذاته فی ذات صاحبه لان الاشیاء التی هناك مزیئة و لیس هناك شیء مظلم التة ولا شیء جاسء لاینطبع بل کل واحد منهم نیز ظاهر لصاحبه لایخفی علیه منه شیء لان اشیاء هناك ضیاء فلذلك صارت کلها یبصر بعضها بعضاً...» یعنی روحانیان که با یکدیگر ملائمت و انس دارند از هم نمی‌گریزند و هیچیک

با دیگری منافرت و تضادی ندارند، بلکه با او هماهنگ است زیرا مولد آنها معدن یگانه‌ای است و مکان و جوهر آنها یکی است، و چیزهایی را که تحت کون و فساد قرار نمی‌گیرند می‌بینند، هر يك از آنها خود را در دیگری می‌بیند زیرا چیزهایی که آنجاست همه نورانی و روشنند و آنجا چیز تاریک نیست و نه چیز مقاومی که انطباع در آن صورت نگیرد بلکه هر يك از آنها برای دیگری روشن و آشکار است و چیزی از او پنهان نیست چرا که آنجا چیزها نور درنورند و باین جهت همدیگر را مشاهده می‌کنند. که مقایسه شود با «حکمة الاشراق» ص ۱۴۵ که می‌گوید: «والا- نوارالقاهرة ینعکس النور من بعضها علی بعض...» و نیز ص ۱۴۳.

۵ - وحدت عقول و نفوس در عین تکثر و اختلاف آنها در کمال و نقص نه در ذات در «الایضاح فی خیر المحض» ص ۸ - ۶ آمده است: «والاسفل (عقل اول) فهو عقل ایضاً الا انه دون ذلك العقل فی التمام والقوة و الفضائل ... انها و ان اختلفت فانها لا یتباین بعضها من بعض کمباینة الاشخاص ... لانها واحد ذات کثرة و کثرة وحدانية ... و انما کثرت الانفس بالنوع بالذی به تکثرت العقول ... فقد استبان لم صارت- الصور العقلية کثیرة، وانما هی انیة واحدة مبسوطة ولم صارت الانفس کثیرة بعضها اقوی من بعض و انیتها واحدة مبسوطة لاختلاف فیها». یعنی پائین‌تر از عقل اول نیز عقلی است، جز اینکه این عقل کاملتر و نیرومندتر است. آنها اگر چه مختلف باشند اما برخی مابین برخی نیست مانند مابینت اشخاص با یکدیگر ... زیرا آنها واحد کثیر و کثرت وحدانی‌اند... روشن شد که چرا صور عقلیه کثیرند با وجود اینکه وجود واحد بسیطی هستند و چرا نفوس کثیرند، برخی قوی‌تر از برخی دیگر، در صورتیکه وجود آن واحد بسیط است و در این باره خلاقی نیست. که مقایسه شود با «حکمة الاشراق» ص ۱۱۹ که می‌گوید: «فصل، فی ان اختلاف الانوار المجردة

العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع» و نیز ص ۱۲۷ و ۱۶۷.

۶ - عقول و نفوس دارای مراحل عالی و سافلند و انوار بالا بر انوار پائین افاضه می کنند. «الایضاح فی خیر المحض» ص ۶ تا ۸ مقایسه شود با «حکمة الاشراق» ص ۱۳۳ و ۱۳۵ و ۱۴۰/۱۴۱.

۷ - آگاهی هر عقل از مافوق به عنوان علت و از ما دون به عنوان معلول. در «الایضاح فی خیر المحض» ص ۱۱ - ۱۵ آمده است: «کل عقل یعلم مافوق و ماتحتة، الا انه یعلم ما تحتة بانه علة له و یعلم مافوقه لانه یستفید منه الفضائل...» یعنی هر عقل از مافوق و مادون خود آگاه است و میداند که علت مادون خود است و از مافوق خویش کسب فضائل می کند. که مقایسه شود با «حکمة الاشراق» ص ۱۳۳ و ۱۳۵ و ۱۳۶ که میگوید میان عالی و سافل حجابی نیست.

۸ - صادر اول عقل است و تمام اشیاء به توسط آن پدید آمده اند و نفس محیط بر طبیعت و عقل محیط بر نفس و علت اولی محیط بر همه است. در «الایضاح فی خیر المض» ص ۱۲ آمده است: «کل عقل انما ثباته و قوامه فی الخیر المحض، و هی العلة الا ولی و قوة العقل اشد و حدانية من الاشیاء الثوانی التي بعده لانها لا تنال معرفته، و انما صار كذلك لانه علة لما تحتة. والدلیل علی ذلك مانحن ذاکرون ان العقل مدبر لجميع الاشیاء التي تحتة بالقوة الالهية التي فيه و بها یمسك الاشیاء لانه بها كان علة الاشیاء و هو یمسك جميع الاشیاء التي تحتة و یحیط بها... فالعقل یحیط بالنفس... الخیر المحض المفیض علی العقل جميع الخیرات و علی سائر الاشیاء بتوسط العقل» یعنی ثبات و قوام هر عقل در خیر محض است که همانا علت اولی است و قوه عقل یگانه تر از چیزهای بعد از خود است زیرا که آن را نمی شناسد. «مسألة» چنین است زیرا آن علت مادون خویش است و دلیل بر این نکته آن است که عقل مدبر همه چیزهایی است که مادون اوست به قوه الهی

که در اوست و به نیروی عقل اشیاء نگاه داشته میشود و بدینسان علت اشیاء است و محیط بر همه اشیاء مادون خود میباشد... پس عقل رئیس همه چیزهائی است که مادون اوست... نفس محیط بر طبیعت است و عقل نیز بر نفس محیط می باشد... خیر محض همه خیرات را به عقل افاضه میکند و بتوسط عقل بر اشیاء دیگر.

در «اثولوجیا» مشابه این عبارات فراوان است مثلا ص ۲۱۲ که مقایسه شود با «حکمة الاشراق» ص ۱۲۶ که میگوید «فصل فی ان اول صادر من نور الانوار نور مجرد واحد» و نیز ص ۱۳۳ و ۱۳۴ تا ۱۳۹.

۹- عالم بالا سراسر نور است، وجود عالم عقلی از باب امکان اشرف. در «اثولوجیا» ضمن کتاب «افلوطنین عند العرب» ص ۱۷۷ چنین آمده است: «لما اراد الفاعل الاول ابداع الاشياء، ابداع العقل الذی هوضوئه و ضیائه، ثم ابداع العقل والحسن و هوضیاء من ضوء العقل. ولم یمكن عالم حسی الا ان یکون عالم عقلی». یعنی آنگاه که فاعل اول اراده کرده که اشیاء را ابداع کند عقل را که روشنائی و پرتو او است ابداع نمود، سپس عقل را ابداع کرد و آن نوری از انوار عقل است، عالم محسوس وجود ندارد مگر اینکه عالم عقلی وجود داشته باشد. که مقایسه شود با «حکمة الاشراق» ص ۱۵۴ و ۱۵۵ و ۱۶۹.

۱۰- توجه خاص به حکمای پیشین مانند انبازقلس، فیثاغورث، سقراط و افلاطون. «اثولوجیا» ص ۱۷۲ (حاشیه قبسات) و ص ۱۷۳ و ۳۱۷ که مقایسه شود با «حکمة الاشراق» ص ۱۵ و ۱۵۶ و ۱۵۳.

همچنین تعبیر اولین و حکمای اولین که در «اثولوجیا» حاشیه «قبسات» ص ۳۲۱ و غیره آمده است به تعبیرات شیخ اشراق نزدیک است.

حکمت ایران:

سهروردی قاعده اشراق را طریقه حکمای فرس میداند (ص ۱۱ حکمة الاشراق) و بطور کلی فرشته شناسی ایران را می پذیرد و همه کتابهای سهروردی پراز تمجید ایرانیان و ملوک پارسیان است. میگوید شاهان ایران به دیدار انوار می رسیدند در پایان کتاب «الواح عمادی» بزرگان ملوک پارسیان را موحد خوانده و به تعبیر عرفانی، از داستان فریدون و ضحاک و کیخسرو و افراسیاب می پردازد و از کیان خره صحبت میکند. در پایان «الواح عمادی» داستانهای ایران باستان و حکمت و عرفان قدیم، در لوای معنی باطنی «قرآن» به هم آهنگی رسیده است. سهروردی اشراق انوار قاهره را «مینویت» می خواند. در «اوستا» کائنات بر دو قسم تقسیم شده است: مینوی (سماوی) و گیتی (ارضی) ۳۶. و میگوید همین اشراق انوار قاهره باعث پیدایش «خره» میشود که همان حضرت ساطعهای است که زردشت پیامبر آن است و کیخسرو به آن متفتن شد. «خره» شکل فارسی کلمه اوستائی است بمعنی ظهور ماهیت آتشی است که مایه ریاست برخی بر برخی دیگر و باعث آشنائی مردم با صنعت میشود. «خره» مخصوص شاهان را «کیان خره» می خواندند. سهروردی می گوید آتش برادر نوراسفهد و خلیفه کبیر خدا در روی زمین است ۳۷.

۳۶ - رجوع شود به «شرح حکمة الاشراق» قطب الدین شیرازی، ص ۳۷۲ که میگوید زردشت در کتاب زند عالم را به دو قسمت مینوی و ارضی (گیتی) تقسیم کرده است، «که البته اشتباه است زیرا زند از شروح «اوستا» است و از زردشت نیست.» و نیز رجوع شود به مقاله دکتر جمال رضایی، مجله دانشکده ادبیات، سال شانزدهم، شماره پنجم و ششم ص ۵۷۶ بعد.

۳۷ - «حکمة الاشراق»، ص ۱۹۶.

احتمال می‌رود که آیین اوستائی در سایه نهضت نوافلاطونیان، و بر اثر ارتباط با آنان، به حیات خود ادامه داده باشد. نوافلاطونیان امشاسپندان یا انوار قاهره را می‌شناختند و مجموعه «الوحي الكلدانی» فرشته شناسی اوستائی را در اختیار نوافلاطونیان نهاد.

نظام فرشتگان در «اوستا» علاوه بر هفت ملائکه رئیس شامل دو گروه بزرگ یزتا یا^{۳۸} فرشتگان سماوی و گروه گیتی بود که یزدان در راس گروه اول و زرتشت در راس گروه دیگر قرار دارد. سهروردی با استفاده از این نظام به بنای فلسفه خود پرداخت و قهر و غلبه و مظهر و مظهر را پیش کشید. سهروردی با عقل شناسی مشائی^{۳۹} موافق نبود و شاید با تأثر از صوفیه اظهار داشت که عالم روح، عالم عقل نیست.

تصوف

سهروردی در مقابل پیروان یونان و مشائیان، اعلام داشت که عالم روح همان عالم عقل نیست. او به پیروی از محاسبی و خراز و حلاج به علم القلوب کشیده شد. از زمان محاسبی «علم القلوب» در مقابل «عالم العقول» قرار گرفت زیرا منشاء گرایش صوفیه بر اساس دعوت به

۳۸- یزتا یا یزته به معنای در خور ستایش و به فرشتگان که مادون امشاسپندان هستند اطلاق میشوند و به دو قسمت مینوی و جهانی تقسیم شده‌اند، رجوع شود به «مزدیسنا و ادب پارسی، ج ۱، ص ۲۴۵ - ۲۳۹».

۳۹- مشائیان به ده عقل قائل بودند و سهروردی به جای عقل اصطلاح نور قاهر را بکار میبرد و آنها را در دو نظام طولی و عرضی قرار می‌دهد. تعداد آنها اگرچه در نظام طولی محدود است ولی در نظام عرضی (ارباب انواع) یا (انوار قاهره) متکافئه تعدادشان بسیار است. دلیل او این است که چون این جهان ظل جهان نور است پس وقتی نسبتهای این جهانی بسیار است چگونه میتوان گفت که نسبتهای آن جهان که کاملتر و شریفتر است محدود باشد، رجوع شود به «حکمة الاشراق» ص ۱۳۹ بعد.

اعماق نفس و دل بود، نه براساس پیشروی در نردبان عقلی خالص. سهروردی در این جبهه‌گیری تاریخی فلسفه و تصوف، از ترد خود پاسخی آورد و به واسطه اندیشه نور که از نبوت ایرانی الهام گرفته بود، پاسخ و موضع‌گیری خود را مشخص کرد، اما با شرایطی. در آغاز «حکمة الاشراق» میگوید: قبلا کتابهایی در حکمت مشاء نوشتم اما همه‌اش به‌هدر رفت، اینک طریق صحیحتر و نزدیکتر که راه فکر خالص نیست بلکه راه ذوق است و راه تجربه باطنی است، ولی حکیم بلندپایه کسی است که تجربه ذوقی و معرفت مقالات فلسفی را یکجا داشته باشد و کتاب «حکمة الاشراق» ما برای طالبان تاله و بحث است. هر کس تنها طالب بحث است به مشائیان مراجعه کند، و ما باو در قواعد اشراقی کاری نداریم. با این حال سهروردی نمی‌گوید با طالب ذوق و معرفت درونی محض کاری نداریم بلکه دارندۀ تاله محض (بدون بحث) را بر حکیم مشائی ترجیح می‌دهد. در «هیاکل النور»، هیکل هفتم، با دید وسیع صوفیانه میگوید: «من می‌روم به سوی پدر خود و پدر شما تا فارقلیط را برای شما بفرستد که از تأویل خبر دهد» و این عبارت «انجیل یوحنا»، ۱۴، ۱۶، ۲۶ است. میدانیم که تنها صوفیان و عرفا بودند که از انجیل و «قرآن» بدون تعصب سود می‌جستند و جنگ هفتاد و دو ملت را عذر می‌نهادند.

بنابراین سهروردی مسیر تصوف را صحیح‌تر و نزدیکتر میدانند، ولی برخلاف صوفیان بحث را نیز لازم می‌شمارد، حتی منطق صوری را نردبانی برای صعود به عالم اشراق قرار می‌دهد و بحث و آداب و قواعد بحث را لازم می‌شمارد و همچنین خود را از صوفیه اندکی، جدا می‌کند و در فیلسوف کامل می‌ماند.

رسائل و ادعیه سهروردی در واقع عیناً آیین تصوف است توأم با

عمق فلسفی.

حکمت مشاء

مسالماً حکمت مشاء یکی از منابع عمده فلسفه سهروردی است. مثلاً در منطق فقط دو مورد را یعنی مورد جهات، قضیه و تعریف را دگرگون میسازد و بقیه قوانین منطق ارسطو را عیناً می‌پذیرد اما نشانه تأثیر او از حکمت مشاء، بیشتر آثار فلسفی اوست که بر مبنای پیروان مشاء تألیف شده است. بحث و معرفت به مقالات حکمای مشاء را برای حکیم متاله لازم می‌شمارد. منتهی می‌گوید بحث محض و تفکر صرف کافی نیست بلکه راه ذوق و معرفت درونی راهی صحیحتر و نزدیکتر است.

سهروردی «رسالة الطیر» ابن سینا را ترجمه کرده است و این بزرگترین گواه برای نشان دادن تأثیر او از ابن سینا است. آثار و فصول عرفانی ابن سینا در سهروردی اثر بس مهمی داشته است، چه آنکه ابن سینا در این قبیل نوشته‌های خود از علم العقول به علم القلوب نزدیک شده است و در این جنبه با سهروردی همراه و همگام است. و برای نمونه میتوان عبارات وصیت ابن سینا را در آخر «اشارات» با جملات وصیت سهروردی در آخر «حکمة الاشراق» مقایسه نمود.

تأثیر سهروردی در مسیر بعدی حکمت مشاء تا بدان حد بود که هر کتاب فلسفه‌ای را که ببینید ملاحظه خواهید کرد، که مشائی محض نیست و سخن در این زمینه از حد این مقاله بیرون است.

نامهایی که در کتاب «حکمة الاشراق» با اهمیت تلقی شده است:

۱- اردیبهشت = رب النوع آتش، و آتش طلسم اردیبهشت است.

ص ۱۵۷ و ۱۹۳.

۲- ارسطو طالیسس، معلم اول کبیر القدر و عظیم الشان، ژرف -

اندیش و تام‌النظر. ص ۱۱.

۳- اسفندارمذ = نور قاهری که طلسم آن خاک است. ص ۱۹۹.

- ۴- اسقلینوس، از شارعان (اسقلپیوس *Askeios*) (ص ۱۱).
- ۵- اصحاب افلاطون، اصحاب مشاهدات. ص ۱۶۲.
- ۶- آغاثادیمون، از شارعان و از انبیاء و اساطین حکمت و از مشاهده کنندگان انوار قاهره ص ۱۱ و ۱۵۶.
۷. افلاطون، امام حکمت و رئیس آن، صاحب الاید والنور ص ۱۵، صاحب مثل ص ۹۲ مشاهده کننده عالم نور درارصاد روحانی ص ۱۵۶. ص ۱۶۲ ص ۲۲۱ ص ۲۵۵.
- ۸- اقلیم هشتم = که در آن جابلق و جابرص و هورقلیا قرار دارد. ص ۲۵۴.
- ۹- امام متاله = قطب، ص ۱۲.
- ۱۰- انباز قلس، از عظماء و اساطین حکمت ص ۱۵. ص ۱۵۶.
- ۱۱- بوذاسف، (بودا) از مشرقیین و از تائالان به تناسخ ص ۲۱۷.
- ۱۲- بوذرجمهر، از حکماء فرس ص ۱۱.
- ۱۳- بهمن = نور اقرب، نور عظیم، صادر اول ص ۱۲۸.
- ۱۴- جابرص، جابلق = دوشهر از اقلیم هشتم ص ۲۵۴.
- ۱۵- جامسف، از حکمای ایران ص ۱۱.
- ۱۶- جبرئیل، رب النوع انسان، ابقریب، روان بخش، روح القدس ص ۲۵۰ و ۲۵۱.
- ۱۷- خرداد = رب النوع آب ص ۱۵۶.
- ۱۸- دربند، شهری که اهل آنجا صور معلق را مشاهده کردند. ص ۲۳۱.
- ۱۹- زرادشت. ص ۱۵۷.
- ۲۰- زهره = فلك. ص ۱۴۵.
- ۲۱- سقراط، ص ۱۵۶.

۲۲- شهریر = رب النوع هورخش رئیس آسمان واجب التعظیم،

ص ۱۴۹.

۲۳- الفرس، ص ۱۹۷.

۲۴- فرشا و شتر، حکیم ایرانی ص ۱۱.

۲۵- فهلویه، ص ۱۲۸.

۲۶- فیثاغورس. از عظمای حکما و اساطین حکمت ص ۱۵.

۲۷- کیخسرو، ملك صديق كیخسرو مبارک. ص ۱۵۷.

۲۸- مجوس، ص ۱۱.

۲۹- محمد پیامبر اسلام، شارع عرب و عجم ص ۱۶۲، ۲۵۵.

۳۰- مرداد، رب النوع درختان ص ۱۵۷.

۳۱- نار (آتش)، ص ۱۹۶، ص ۱۹۷، ص ۱۹۸.

۳۲- نفت قدسی، ص ۲۵۹.

۳۳- هند، ص ۱۵۶.

۳۴- هرمس، پدر حکما، ص ۱۵، ص ۱۱، ص ۱۵۶.

۳۵- هورخش، طلسم شهریر، خورشید ص ۱۴۹.

۳۶- هورقلیا، ذات العجایب، در اقلیم هشتم ص ۲۵۴.

۳۷- ینابیع الخره، پرتوهای مینوی ص ۱۵۷، ۲۲۴، ۲۴۵، ۲۲۴.

۳۸- یونان، ۵۲.