

سهروردی و سیاست

بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق

شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتح در سال ۵۴۹ در سهرورد، از توابع زنجان، به دنیا آمد و در سال ۵۸۷ به دستور سلطان صلاح الدین ایوبی کشته شد.^۱ گفته اند که صلاح الدین نامه‌ای به پسرش، ملک ظاهر غازی، حاکم حلب، می‌نگارد و در آن دستور قتل سهروردی را به او می‌دهد. ملک ظاهر جوان، که با سهروردی انس گرفته بوده و او را در دربار خود جای داده، از کشتن او سر باز می‌زند. اما، صلاح الدین بار دیگر نامه‌ای به پسر می‌نویسد و در آن تأکید می‌کند که اگر سهروردی را نکشد حکومت حلب را از وی خواهد گرفت. از این رو ملک ظاهر «ناچار» دستور قتل فیلسوف جوان را اجرا می‌کند.^۲

چنانکه از خلال متنهای تاریخی دیده می‌شود، قتل سهروردی در حلب کار ساده‌ای نبوده و جزئیات آن به درستی معلوم نیست و جز دلائل کلی «معمولی»، مانند این که فساد در دین می‌کرده یا ملحد و زندق بوده، دلایل اصلی قتل وی بروشنی ذکر نشده است.^۳ ولی، اگر به سخنان و آراء فلسفی خود سهروردی رجوع کنیم شاید بتوان با نشان دادن جنبه‌های سیاسی مکتب او نظریه‌ای پذیرفتنی درباره قتل او عنوان کرد. از این رو، هم می‌باید، از سویی، به جزئیات گزارشهای تاریخی درباره زندگی و مرگ سهروردی رجوع کرد و اوضاع شهر حلب را در سالهای ۵۷۱ تا ۵۸۷ هـ. ق. — یعنی دوران همنشینی شاهزاده جوان با سهروردی — بررسی کرد، و هم نوشته‌های سهروردی را برای بیرون کشیدن جنبه‌های سیاسی و آراء فلسفی

وی، تا ببینیم آیا می‌توان آیین سیاسی-فلسفی ویژه‌ای در نوشته‌های سهروردی یافت و به آن صفت «اشراقی» داد؟

بطور کلی، باید گفت که سهروردی به‌مبانی نظری فلسفه سیاسی، آنچنان که پیش از وی فلاسفه عنوان کرده‌اند، نپرداخته است و در آثار خود بخشی را به آن اختصاص نداده است. برای سهروردی، برخلاف فارابی، «مدینه» و انواع آن جایی برای تحقیق ندارد و حتی واژه «مدینه» را تنها در رابطه با شهرهای خیالی به‌کار می‌برد؛ شهرهایی مانند جابلقا، جابرسا (جابرسا) از اقلیم هشتم، یا هورقلیا، یعنی مکان‌هایی که تنها در «عالم خیال»، و رای عالم محسوس، جای دارند. از همین رو، وی هیچ‌گاه سخنی از «مدینه فاضله» یا «مدینه فاسده» پیش نمی‌کشد. آنچه وی، مثلاً دربارهٔ مدینه جابلقا، می‌گوید هیچ ربطی به مدینه فاضله آرمانی در فلسفه سیاسی یونانی ندارد. باز در همین زمینه وی به یکی از مهمترین پرسش‌های فلسفه سیاسی، یعنی «عدالت چیست؟» هرگز نمی‌پردازد. زیرا توجه او به چیز دیگری است و از دیدگاه اشراقی او معرفت بر مبانی دیگری جز آنچه در فلسفه مشاء مطرح شده، استوار است. وی به‌مسئلهٔ انواع حکومت، آنگونه که در کتابهای فلسفه سیاسی بحث شده، نمی‌پردازد، چون به‌نظر وی تنها حکومت «الاهی» عادلانه و درست است. سهروردی هیچ‌گاه دربارهٔ فضایل، آن گونه که در کتابهای اخلاق و فلسفه سیاسی طرح می‌شود، سخنی ندارد. از این رو، هیچ‌یک یا هیچ‌بخش جداگانه‌ای از کتابها و رساله‌های فلسفی سهروردی را نمی‌توان با نام فلسفه سیاسی، یعنی «سیاست مدنیّه» یا حکمت عملی یا علمِ نوامیس جدا کرد.

سهروردی سیاست و حکومت و تدبیر را در رابطه با «شهر» (مدینه) عنوان نمی‌کند و در هر موردی که دربارهٔ حکومت سخن می‌گوید آن را با «تدبیر الاهی» در پیوند می‌داند. از دیدگاه حکمت اشراق حکومت هنگامی دارای اعتبار است که سیاست مدینه در ارتباط با عالم غیب باشد و با تغییرات مدام عالم محسوس سر و کار پیدا نکند. حاکمان چنین مدینه‌ای، چه پادشاهان باشند چه حکما و فیلسوفان، باید «نشانی» از الاهی بودن حکومت در دست داشته باشند. نشانی که بواسطهٔ آن بر حق بودن آن حکومت آشکارا یا، به‌عبارتی دیگر، به‌گونه‌ای بدیهی پدیدار باشد. در چنین صورتی، حاکم یا، در اصطلاح فلسفه سیاسی، «رئیس مدینه» از عالم برتر الهام می‌گیرد و واسطهٔ بین آن عالم و عالم حس می‌گردد. در فلسفه اشراقی رئیس مدینه «واقعاً» به دلیل سیر و سلوکش در اقلیم هشتم، که اقلیمی است میان عالم محسوس و معقول و از راه قوهٔ مخیله می‌توان شناخت، می‌باید نمایانگر الهامی باشد که از جانب عالم برتر به‌وی افزوده شده. حکومت در این نظام تنها هنگامی دارای مشروعیت است که حاکم «الحاکم بامرالله» باشد. پس، تنها حکومت و تنها سیاست بر حق از دیدگاه نظام

اشراقی حکومتی است که در آن امر الاهی جاری باشد. از ارکان نظام سیاسی و آیین سیاست در حکمت اشراق این است که چگونه رئیس مدینه یا حاکم یا پادشاه-فیلسوف نظریه افلاطونی، خود را چنان پیروانند که بتواند پذیرای الهام الاهی شود و استعداد پذیرش فیض کسب کند، و چون چنین حالتی در وی پدیدار گشت بتواند آشکارا ظهور فیض را در نفس خود به دیگران نشان دهد و در عمل برتری خود را به کُرسی نشاند.

«آیین سیاسی اشراقی»، در واقع، ترکیبی است از دو بنیاد اندیشه سیاسی اسلامی و ایرانی، یعنی نظریه بنیاد نبوت در اسلام و اعتقادات اسلامی در باب معجزات و کرامات انبیاء، ائمه، و اولیاء^۴، و دیگر باورهای باستانی ایرانی درباره فرّه یا خُره کیانی پادشاهان که صاحب «نیرنگ» اند (همانند فریدون و کیخسرو).^۵ و اینکه بنا بر سنت ایرانی، آنگونه که در حکمت اشراق بازگو شده، هرکس که طلب علم کند و به «حکمت متعالیه» دسترسی یابد به وی فرّه ایزدی داده خواهد شد.^۶ و سرانجام سنت کهن ایرانی در باب وزرای خردمند، همچون بزرگمهر، که حکمت خود را در خدمت پادشاهان برای گسترش عدالت قرار می دهند. اما بیشترشان جانشان را نیز در راه همین خدمت از دست می دهند.

آیین سیاسی اشراقی بدون شك از خود به وجود نیامده بلکه ریشه‌های نظری آن را می باید در متون اصلی فلسفه اسلامی، به خصوص فلسفه سیاسی اسلامی، در آثار فارابی جست. و نیز در کتابهایی مانند کیمیای سعادت از ابوحامد غزالی که در آنها مسأله سیاست و آداب شاهان ایران - که در بینش سیاسی سهروردی سخت تأثیر گذاشته - مطرح شده، و از آیین پادشاهی ایران به عنوان نمونه یاد شده است. کتابهایی چون نصیحة الملوك غزالی، قابوسنامه قابوس بن وشمگیر، و سیاست نامه نظام الملک را سهروردی بی گمان می شناخته و بسیاری از نظریات خود را درباره مسأله مشروعیت حکومت برخی از پادشاهان کهن، چون افریدون و کیخسرو، از چنین متونی گرفته است. سرانجام، نوشته‌های ابن سینا - که مهمترین تأثیر را در منطقیات، طبیعیات، و الاهیات حکمت اشراق گذاشته اند - در برخی موارد اساس اندیشه‌های سیاسی اشراقی هم هستند.

بر این پایه می توان گفت که آیین سیاسی اشراقی بیش از هر چیز بیان باورهای همگانی زمان سهروردی بر پایه اعتبار حکومت افراد دانا و حکیم یا به عبارتی همان پادشاه-فیلسوف افلاطونی است. چنین باوری، آن گونه که در فلسفه سیاسی اسلامی مطرح شده، در اصل افلاطونی است، اما سهروردی ارزش‌های نمادین شاهان اساطیری ایران را هم با آن پیوند می زند. مثلاً، از کیخسرو به عنوان نمونه کاملی از حکومت حکیمانه عادلانه یاد می کند. و اما هر اندازه بخواهیم به این دید جنبه نظری بدهیم، جنبه عملی آن مهم تر خواهد بود. چون اساس آن نسبت حکمت و عمل حکومت در وجود حاکم آگاه و دارای صفات پدیدار است. اینچنین حکیم حاکمی اصل پایه «آیین سیاسی اشراقی» است.

البته چنین اصلی در فلسفه سیاسی اسلامی مدتها پیش از سهروردی شناخته شده و بویژه نظام مدینه فاضله فارابی بر آن استوار است. یکی از مهمترین مورخان کنونی فلسفه سیاسی، لیو اشتراوس، در مورد فارابی (و ناگزیر درباره اساس فلسفه سیاسی اسلامی) نقش بنیادی حکومت حکیم دانا را بیان کرده و چنین گفته است: «فارابی چنان تحت تأثیر کتاب جمهوریت افلاطون قرار گرفته بود که طرح نوین ساختمان فلسفه را بر مبنای چهارچوبی سیاسی بیان می کند.»^۷ اما سهروردی چنین حکومتی را بر مبنای «امرالله» می داند که از راه الهام به حاکم حکیم می رسد. در ساختمان نوینی که سهروردی بر اصول افلاطونی و علم المعرفت اشراقی استوار کرده، معرفت خاص فرایند اشراق است که به حکمت اشراقی می انجامد. و تنها کسی که به چنین حکمتی رسیده حکیمی حاکم می تواند باشد و مردم در پرتو سیاست او در راه عدالت و تحصیل سعادت گام توانند برداشت. حکیم متأله سهروردی، فرد فاضل دانایی است که از حکمت ذوقیه و بحثیه، هردو، تا سرحد کمال برخوردار است و آن دو نوع حکمت را در وجود خودش به منتهای هماهنگی رسانیده است. صاحب حکمتی است که وی را سیاستمدار عادل می سازد و به وی توانایی اجرایی «امرالله» را در مدینه می بخشد.^۸ چنین کسانی، یعنی حکمای متأله، در عصر خود رؤسای کامل می توانند بود و اگر سیاست حکومت در دست آنان باشد آن دوره از زمان «نورانی» خواهد بود.^۹

شاید مهم ترین جنبه «آیین سیاسی اشراقی» چگونگی کسب حکمت توسط «رئیس مدینه» باشد. از دیدگاه فارابی، ریاست مدینه یا حکومت نمی تواند در دست هر کسی باشد.^{۱۰} این اصل فلسفه سیاسی را سهروردی کاملاً می پذیرد، اما اضافه می کند که ریاست مدینه باید در دست انبیاء، پادشاهان ملکوتی، یا حکمای متأله قرار بگیرد.^{۱۱} اما دو شرط اساسی ریاست را که فارابی عنوان می کند، یکی طبیعت و فطرت و دیگر هیئت و ملکه ارادی، در نظر نمی گیرد. به زعم سهروردی، رئیس مدینه نه به خاطر طبیعت و فطرت، بلکه از راه درک حکمت اشراق به کمال انسانیت رسیده و نفسش به عقل فعال پیوسته است.^{۱۲} در عین حال، میان «رئیس» در فلسفه فارابی و سهروردی تفاوت اصولی وجود دارد. زیرا «رئیس مدینه» نزد فارابی کسی است که: «هو الذی یقف علی کل فعل یمکن ان یتلغ به السعاده. فهذا اول شرائط الرئیس... فهذا هو الرئیس لایرؤسه انسان... هو رئیس الأمة الفاضله و رئیس المعموره کلها.»^{۱۳} در حالی که حاکم حکیم سهروردی چنین است: «ان کان الغالب علی جوهر النفس الامر القهری. فیقع الشروق علی وجهه، یغلب فیهِ حصّة الامور القهریه... فیکون المعنی الذی یسمیه القهلویه «خره» ممّا یاتی فی الشهب النورانیة اثره فی القهر. فیصیر صاحبیه شجاعاً قاهرراً غالباً... فیکون ملکاً معظماً صاحب هیة و علم و فضیلة و اقبال، و هذا وحده یسمی کیان خرّه.»^{۱۴} رئیس اول مدینه فاضله فارابی افعال و رفتار و صفاتش یکسره دنیوی هستند، اما حکیم متأله حاکم و یا «ملک معظم» سهروردی شخصی

است که می‌تواند «مشی علی الماء والهواء» کند و «طی الارض» کند، و سرانجام، «الواصلُ بالسماء» گردد.^{۱۵} در «آیین سیاسی اشراقی» حکمت الاهی سالکان و حکمای خارق العاده است که در خدمت مدینه قرار می‌گیرد و ازینرو در این مورد می‌توان صفت «الاهی» را به مدینه فاضله فارابی افزود.

قصد سهروردی در اکثر آثارش بازسازی ساختمان مابعدالطبیعه بر مبنای اصولی است که در برخی موارد با اصول اولیهٔ مشائی متفاوتند. در بسیاری از موارد در کل با حکمت مشائی قبل از خود موافق است و از ابن سینا کاملاً پیروی می‌کند، اما در شناخت شناسی و هم در بحث هستی اندیشهٔ سهروردی با حکمت مشاء تفاوت اصولی دارد. در هیچ یک از آثار سهروردی به‌بخشی یا رساله‌ای جداگانه در باب فلسفهٔ سیاسی بر نمی‌خوریم، اما به تقسیم‌بندی فلسفه، چنانکه پیش از وی ابن سینا ذکر کرده، اشاره می‌کند، و حکمت عملی را به اخلاق، حکمت منزلیه، و حکمت مدنیّه تقسیم می‌کند. از این تقسیم بندی فقط یک بار در کتاب تلویحات یاد کرده است. اما مسائل مربوط به سیاست و حکومت و ریاست مدینه را در برخی از رسائل خود اینجا و آنجا مطرح می‌کند.

کتابهای اصلی نظری وی عبارتند از تلویحات، مشارع و مطارحات، مقاومات، و حکمة الاشراق. این چهار کتاب مجموعهٔ کاملی را تشکیل می‌دهند که در آنها ساختار نوین مابعدالطبیعهٔ اشراقی به‌گونه‌ای منظم بیان شده. به این دسته کتاب‌های مختصرتر الواح عمادی، هیاکل النور، و پرتونامه را هم می‌توان افزود. الواح عمادی و پرتونامه خصوصاً در رابطه با مسألهٔ مورد نظر ما در مقاله حاضر، یعنی «آیین سیاسی اشراقی»، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. زیرا که هردوی آنها را سهروردی برای ملوک سلجوقی، که گویا اهل فلسفه هم بوده‌اند، نگاشته است.

فصل‌نهایی هر یک از این رساله‌ها اختصاص به مطالبی دارد که از درون آن‌ها به چیزی که می‌توان «آیین سیاسی اشراقی» نامید، پی برد، و نیز این رساله‌ها با مقدمه‌ای آغاز می‌شوند که در آنها سهروردی از غایت حکمت سخن به میان آورده و مطالبی پیرامون نقش حکیم متأله در حکومت بیان می‌دارد.^{۱۶} از جمله در حکمة الاشراق، قسمت دوم، مقاله پنجم «فی المعاد والنّبوات والمنامات» و فصل پنجم «فی بیان سبب الانذارات والاطلاع علی المغیبات». «تلویحات، علم سوم، مورد چهارم «فی النّبوات والآیات والمنامات ونحوها» و بخصوص تلویح دوم «فی سبب افعال خارقه العاده»؛ مشارع و مطارحات، علم سوم، مشرع هفتم «فی الادراک و علم واجب الوجود و المفارقات و بقاء النفس و السعاده و ما یتعلق بها» بخصوص فصل سوم «فی کیفیة ظهور المغیبات» و فصل ششم «فی سلوک الحکماء المتألّهین». فصل پایانی رسالهٔ فارسی پرتونامه هم اهمیت ویژه‌ای در زمینهٔ مورد نظر ما دارد که در اینجا چند سطر از آن را می‌آوریم:

بدانکه چون هریکی از مردم به همه کارها و مهمات خویش قیام توانند نمود. . . پس شاعری ضروریست. . . مؤید از عالم نور و جبروت، و اومتخصص به افعالی که مردم از آن عاجز باشند، و اگر نه سخن او نشنوند او را معارضت و مزاحمت نمایند. . . کسی که نفس او به نور حق و ملای اعلی روشن شود، و آن نور اکسیر علم و قدرت باشد، عجب نباشد که مادت عالم مسخر او شود و از روشنی روان او سخنش در ملای اعلام موع باشد.^{۱۷}

موضوع اصلی هریک از فصل های نامبرده عبارتست از اینکه از طریق ریاضات بدنی و روحانی، خلع بدن، تقلیل شواغل حواس ظاهر، و غیره، موضوع مدرك قابلیت درک انوار الاهی رامی یابد و قدرتی کسب می کند که مجازاً به نور «بیان» شده و از این طریق می تواند کارهای خارق العاده کند و صاحب کرامات شناخته شود. از دیدگاه «آیین سیاسی اشراقی»، حاکم حکیم یا رئیس مدینه می باید «صاحب کرامات» باشد. تا اهل مدینه با دیدن کرامات وی از وی فرمان برند. چنانکه در هیاکل التور نیز می گوید:

و باشد که نفوس متألهان و پاکان طلب گیرد بواسطه اشراق نور حق تعالی، و عنصريات ایشان را مطیع و خاضع گردند بسبب تشبه ایشان با عالم ملکوت. . . عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حق تعالی و آنگاه اکوان او را طاعت دارند هم چنانکه طاعت قدسیان دارند.^{۱۸}

مانند اینگونه مباحث را درباره مسأله خلافت خدا در زمین و نقش نفوس پاکان و نفوسی که به عقل فعال متصل شده اند، در رسائل دیگر نیز می بینیم.^{۱۹} یادآور باید شد که میان فصلهای نهایی این کتابها و نمط نهم و دهم اشارات و تنبیهات ابن سینا شباهت هایی هست. عنوان نمط نهم اشارات «فی مقامات العارفين» است و عنوان نمط دهم «فی اسرار الآیات». ابن سینا با عنوان کردن این دو نمط در اشارات باب جدیدی در فلسفه اسلامی گشود و به مسأله نظری اتصال با عقل فعال نزد فلاسفه قبل از خود حیات تازه ای داد و تعبیر سیاسی از چنین مقامی بسیار مهم است.^{۲۰} سهروردی هم با ارائه همان مطالب، اما به تفصیل بیشتر و با تحلیل جدی تر و با ارائه تأویل آیات قرآنی، به همان نتایج فلسفی-سیاسی رهنمون می شود. ابن سینا ضمن سخن گفتن از مقامات عارفين طبقه زهاد، عابدان، و عارفان را از هم جدا می کند. اما سهروردی از «حکمای متألّه» تعبیر جامع تری می کند. وی رئیس مدینه را در هر عصری «خليفة الله» می داند و از بحث صرفاً عرفانی ابن سینا پا فراتر می گذارد. به زعم سهروردی، حکومت یا ریاست مدینه و تأله می توانند با هم در شخصی یگانه ظاهر شوند که همان «خليفة الله» است. اما شاید اختلاف اصلی تر میان دو فیلسوف در این خلاصه شود که ابن سینا به دنبال این است که دلایل «طبیعی» خوارق عادات و کرامات را بیان کند، اما سهروردی چنین کارهایی را از تجربه واقعی موضوع مدرك در عالم خیال می داند و از نظر او تجربه اشراقی تجربه ای است واقعی.^{۲۱}

مقدمه سهروردی بر حکمة الاشراق، در زمینه حکمت سیاسی و حاکم آرمانی گویاترین

گفتار وی در این زمینه است:

عالم وجود هیچگاه از دانش حکمت و دانایی که نمودار و قائم به آن بود و حجت و بیّنات خدای به نزد او باشد تهی نباشد. و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ بود بر روی زمین و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز این چنین خواهد بود. . . .

هرگاه اتفاق افتاد که در زمانی حکیمی باشد که هم متوغل در تاله باشد و هم در بحث، او را ریاست تامه می باشد و خلیفه و جانشین خدا اوست. و هرگاه چنین اتفاقی نیفتد، پس آن کس که متوغل در تاله و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت، و هرگاه چنین نیز اتفاق نیافتد، پس ریاست تامه از آن حکیمی باشد متوغل در تاله و از بحث عاری و او خلیفه خدا باشد. جهان هیچگاه از حکیمی که متوغل در تاله باشد خالی نبود. و آن حکیم متوغل در بحثی را که متوغل در تاله نباشد ریاستی بر سرزمین خدا نباشد. زیرا هیچ گاه جهان از حکیمی که متوغل در تاله است خالی نبود، و وی شایسته تر است به ریاست از حکیمی که تنها متوغل در بحث است. . . . و چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد زمان وی پس نورانی و درخشان بود و هرگاه جهان از تدبیر الهی تهی ماند ظلمت ها و تاریکی ها چیره شوند.^{۲۲}

پادشاهانی که سهروردی با ایشان همنشین بوده گذشته از ملک ظاهرشاه، فرزند سلطان صلاح الدین ایوبی، چند نفر بوده اند، یکی امیر سلجوقی، علاءالدین کی قباد که گویا شاگرد سهروردی بوده و نزد وی فلسفه می خوانده و آوازه دانشش به گوش بسیاری رسیده بوده،^{۲۳} دیگر، سلطان سلیمان سلجوقی که گویا سهروردی پرتوانه را برای وی نگاشته است.^{۲۴} سه دیگر، ملک عمادالدین ارتق که از دوستداران و هواداران سرسخت سهروردی بوده و شیخ الواح عمادی را به نام وی نوشته است.^{۲۵} با توجه به این واقعیت که سهروردی با برخی از پادشاهان سلجوقی، که اهل فلسفه بوده اند، مانوس بوده، آیا نمی توان در آن «مقدمه ها» جنبه های سیاسی یافت؟ و آیا این مقدمه ها هشداری درباره آیین سیاسی وی برای دیگران نبوده است؟ وی به پادشاهان می گوید که اگر می خواهید حاکم درست باشید و زمان حکومتان نورانی باشد، باید به علم و بویژه تاله، بپردازید، و مرا به عنوان معلمتان بپذیرید؛ همانگونه که ارسطو حکمتش را در اختیار اسکندر جوان گذاشته بود، من هم حکمتم را در اختیار شما می گذارم. سهروردی، چنانکه عادت وی است، به نمونه های پادشاهان کهن ایرانی نیز اشاره می کند؛ پادشاهانی که بواسطه داشتن فره کیانی با اعتبار فرمانروایی می کرده اند و کسب حکمت یعنی کسب فره.^{۲۶} نکته مهم دیگری که از گفتار سهروردی بر می آید آن است که سیاست می تواند بر حکمت یک فرد استوار باشد و چنین فردی حکیم متألهی است که می تواند قطب عالم باشد یا امام مدینه ای فاضله و همچون شاهان کهن دارای فره ایزدی و سیاست می باید بر دانش و حکمت او استوار باشد و بر قدرت و نیروی بی مانند وی که دیگران به چشم می بینند

هر که (یا هر پادشاهی که) حکمت بدانند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، چنانچه گفتیم، او را «فره کیانی» بدهند، و «فر نورانی» ببخشند، و باریق الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند، و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلی نصرت رسد، و سخن او در عالم علوی

مسموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد.^{۲۷}

بنابراین، هر زمان که حکیم پادشاهی کند، آن دوران نورانی خواهد بود و کسی که از او خوارق سرزند و صاحب کرامات و رؤیای صادقه باشد، می باید ریاست مدینه را در دست گیرد. آیا سهروردی با چنین پیامی آشکارا نمی گوید که شاهزاده‌ای مانند ظاهر فرزند صلاح الدین، اگر بخواهد به عدالت فرمانروایی کند و رئیس طبیعی عالم شود، می باید نزد حکیمی چون سهروردی شاگردی کند و از علوم الهی بهره گیرد تا صاحب معرفت و حکمت شود؟ پس، می توان گفت که «آیین سیاسی اشراقی» یعنی حکمت در خدمت حکومت؛ و هیبت و شکوه ریاست راستین از آن کسی است که حکمت جُسته، از علم انوار الهی آگاه شده به فرّه کیانی دست یافته، صاحب کرامات گشته، و در نتیجه می تواند از نور حق در راه گسترش خیر و عدالت بهره گیرد. چنانکه باز در الواح عمادی می گوید:

و چون نفس طاهر گردد روشن شود به نور حق تعالی، مثنی در تنزیل آمد و گفت «الله ولی الدین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور»، ای از تاریکی جهل به نور معارف... و چون نور الهی و سکوت قدسی در ایشان حاصل آید روشن شود و تأثیر کند در اجسام و نفوس... و چون با روشنائی بزرگ آشنا شود و بر روشنی قدسی روشن گردد، نفوس از منفعل شوند و ماده از متاثر شود... چون فکر دایم دارد در آیات جبروت، و مشتاق شود به عالم روشن و لطیف شود به عشق نورانی و متصف شود به نیک بختی و به خیر و کرم و عدل، به افق اعلیٰ برود و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد و صیتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت تر پدید آید مر او را. و چون روشن شود به نور حق و قوی گردد به تأیید حق از جمله حزب خدا شود... و برسد به نور تأیید و ظفر، چنانکه بزرگان ملوک پارسیان رسیدند.

و نوری که معطی تأیید است، که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد، در لغت پارسیان «خُره» گویند، و آنچه ملوک خاصّ باشد آن را «کیان خُره» گویند. و از جمله کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند خداوند «نیرنگ» ملک افریدون و آنکه حکم کرد به عدل، و حق قدس و تعظیم ناموس حق بجا آورد به قدر طاقت خویش، و ظفر یافت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدو متصل، و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت. آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی. چون که نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حق تعالی به سلطنت کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو خود.

و دوم از ذرّیت او ملک ظاهر، کیخسرو مبارک، که تقدس و عبودیت را بر پای داشت و از قدس صاحب سخن شد، و غیب با او سخن گفت، و نفس او به عالم اعلیٰ عروج کرد، و متعشّ گشت به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی، او را پیدا شد و پیش او باز آمد، و معنی «کیان خُره» دریافت، و آن روشنائی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند.^{۲۸}

در نظام سیاسی-فلسفی سهروردی حکیم متأله، چنانکه گفته شد، شخصی است هم اهل حکمت ذوقی و هم حکمت بحثی. سهروردی چنین کسی را از «اخوان تجرید» می داند که در هر زمان و مکانی ممکن است یافت شوند، چنانکه، به نظر وی، حلاج و افلاطون از این

گروه از حکما شمرده می‌شوند. افراد این طبقه از حکما را نفوس کامله، اصحاب ریاضات، اصحاب سلوک، اصحاب مشاهده، صاحبان امر، اخوان بصیرت، روشن‌روانان، روان‌پاکان، اخوان حقیقت و مانند آنها می‌داند.^{۲۹} این افراد دارای صفاتی هستند همچون انبیاء و نیز حدس دقیقی دارند که با آن بدون تفکر مُتَمَد در زمان معقولات را درمی‌یابند و از سر حقیقت آگاه می‌شوند. اما جزو انبیای مُرسل قرار نمی‌گیرند، زیرا از جانب باری به رسالت مأمور نشده‌اند.^{۳۰} افراد این طبقه در مقام خاصی قرار دارند که آن را «مقام کُن» می‌داند.^{۳۱} (این اصطلاح به تأویل از آیه «أَمَّا قَوْلَنَا لَشْيءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ، فَيَكُونُ» (سوره النحل؛ ۴۲)) و چنین افرادی قدرت خلاقه غیر معمول دارند و می‌توانند هر نوع صورتی را که بخواهند ایجاد کنند و کارهای بی‌مانند کنند، مانند راه رفتن بر آب، طیّ ارض، قهر عنصریات. به این دلیل افراد این گروه را «صاحب‌البرایا» نامیده‌اند.

در رساله‌های اصلی سهروردی به بسیاری از شخصیت‌ها بر می‌خوریم که، به زعم وی، از این طبقه‌اند، از جمله خلفای راشدین، حسن بصری، دوالئون مصری، سهل تستری، ابویزید بسطامی، ابراهیم ادهم، جنید، و شبلی^{۳۲} این که سهروردی فلاسفه مشاء مانند فارابی و ابن سینا را از این گروه ندانسته از آن جهت است که، به زعم وی، حکمای مشاء به طور کلی با ارباب مشاهده مخالفند و مقامات و احوال نفسانی ایشان را در نمی‌یابند.^{۳۳} معقولات بر اصحاب مشاهده از «آن» تجربه اشراق وارد می‌شود. ایشان نیازی به آموختگی ندارند و حق مطالبی را بدون مطالعه کتاب درک می‌کنند. در واقع، حدس قوی است که این افراد را «خليفة الله في الارض» می‌کند.^{۳۴} افرادی از این گروه یاد شده که بر فراز و نشیب‌ها و سختی‌های سلوک چیره شده‌اند، در نهایت صاحب قدرت می‌شوند و قاهر و صاحب تدبیر و صاحب امر، ازینرو، ریاست معتبر مدینه حق ایشان است و دیگران می‌باید فرمانبردار ایشان شوند.^{۳۵} از نظر سهروردی، اعتبار سیاسی و، بنابر آن، قدرت، هیبت، حکم، شوکت، و حکومتِ حقه از آن کسی است که کرامات و خوارق وی ظاهر باشد. همانطور که انبیاء به واسطه معجزات افراد را به پذیرش بعثت خویش فرا می‌خوانند، کردار خارق العاده رئیس مدینه فاضله نیز اهل آن مدینه را به اطاعت از او فرا می‌خواند. باید یادآور شد که ابن خلکان و دیگر مورخان به سهروردی نسبت سحر و «نیرنج» داده‌اند و او را «صاحب برایا» خوانده‌اند.^{۳۶} چنین گفتاری چه بسا در پادشاهان زمان سهروردی بی‌تأثیر نبوده، بخصوص که وی از فره کیانی پادشاهان اساطیری سخن می‌گوید، ازاین رو به نظر می‌رسد که پیام سیاسی سهروردی به پادشاهان روزگارش اینست که اگر طالب فره و قدرت و عدالت پیشینیان هستید و اگر می‌خواهید ریاستان معتبر باشد می‌باید نزد حکیمی مُتألّه حکمت بیاموزید. چه بسا چنین پیام سیاسی در سرنوشت سهروردی مؤثر بوده و کار را به کشتن او کشانده. به عبارت دیگر، قتل او چه بسا به دلیل نظریه سیاسی وی بوده نه «بر اثر حسد حاسدان.»

ماجرای قتل سهروردی

چرا سهروردی را در حلب به دستور سلطان صلاح‌الدین ایوبی کشتند؟ مگر از يك جوان سی و چند ساله اهل حکمت - که به روایتی لباس و ظاهرش «به خربندگان» می‌مانست - بیم چه می‌رفته است؟ می‌دانیم که وی در سال ۵۷۹ وارد حلب می‌شود و بزودی به دربار ملک ظاهر راه می‌یابد و پس از چند سال در ۵۸۷ به قتل می‌رسد.^{۳۷} چرا باید شخص سلطان نامه‌ای به خط قاضی القضاة خود به پسرش درباره او بنویسد؟^{۳۸} نباید فراموش کرد که سال ۵۸۷، سال قتل سهروردی، برابر است با یکی از شدیدترین مراحل جنگهای صلیبی، و نیز هم‌زمان است با ورود ریشارد شیردل پادشاه انگلستان به عکا.^{۳۹} يك سال قبل از این تاریخ هم سلطان صلاح‌الدین در چندین شهر مشغول جنگ با صلیبیان بوده و نیز سخت از دسیسه‌های رشیدالدین سنان «پیرمرد کوهستان» که در قلعه میسف «الموت ثانی» می‌زیسته، به‌ستوه آمده و با مشکلات فراوانی روبرو بوده است.^{۴۰} از طرف دیگر، صلاح‌الدین در معرض توطئه‌های سیاسی خلفای عباسی و حتی دسیسه‌های بازماندگان فاطمیان در قاهره هم بوده است.^{۴۱} می‌توان پرسید چرا صلاح‌الدین، با اینهمه گرفتاری و درگیری در جنگ و دفاع از مصر و بیت‌المقدس، می‌باید به‌مسأله حضور يك جوان صوفی ژنده‌پوش در حلب هم بپردازد؟^{۴۲} درباره این ماجرا تاریخ‌نویسان چیز چندانی روایت نکرده‌اند. اما، به‌رحال می‌توان پرسید که گفتار و رفتار يك جوان بظاهر گوشه‌نشین، هر قدر هم که از نظر بحثهای فلسفی و کلامی و فقهی گفتارش گستاخانه باشد، چگونه سبب دخالت شخصی سلطانی سخت‌گرفتار جنگ شده است؟ می‌توان بر پایه قرینه‌ها، حدس زد که ماجرای سهروردی می‌باید پیچیده‌تر از آن باشد که بظاهر به‌نظر می‌آید و او چه بسا درگیر ماجراهایی سیاسی بوده است. می‌توان حدس زد که صلاح‌الدین و قاضی القضاة وی آموزش‌های سیاسی سهروردی را به ملک‌ظاهر خطرناک دانسته‌اند. گفتیم که در این آموزه سیاسی «حکیم حاکم» نقش اساسی دارد. آیا نمی‌توان گفت که سهروردی چنین نقشی را برای ملک‌ظاهر در نظر گرفته بوده و خودش را بخشنده حکمت در نظام سیاسی نوینی می‌دانسته و برنامه‌ای برای ایجاد مدینه فاضله‌ای در نظر داشته که در آن شاهزاده جوان نقشی چون افریدون و کیخسرو داشته باشد؛ مدینه‌ای که رئیس آن صاحب کرامات باشد و کارهای خارق‌العاده وی ایجاد هیبت و شوکت و فره کند؟

و اما مورخان چه می‌گویند؟ بهاء‌الدین ابن شداد، قاضی بیت‌المقدس، و نگارنده النوادر السلطانیة، زندگینامه بسیار معروف صلاح‌الدین ایوبی، چه بسا نقش بسیار مهم اما مرموزی در قتل سهروردی داشته است. وی که از ندیمان سلطان بوده، می‌توانسته وی را از مقاصد و نتایج سیاسی آموزه فلسفی سهروردی آگاه کند. ابن شداد اهل موصل بوده و مدتها در نظامیه بغداد تدریس می‌کرده و در سال ۵۸۴ به خدمت صلاح‌الدین درآمده و تا مرگ وی

در سال ۵۸۹ از نزدیکترین کسان وی بوده است. و نیز می دانیم که در همین سال به سمت مشاور ملک ظاهر در می آید و مصاحب وی می گردد. یعنی همان کاری که سهروردی تا زمان مرگش انجام می داده.^{۴۳} آیا چنین نیست که ابن شداد خیلی کمتر از آنچه می دانسته در کتاب خود آورده؟ می دانیم که مورخ بزرگ اسلامی، ابن خلکان، در اواخر عمر ابن شداد نزد وی رفته و وفیات الاعیان ابن خلکان یکی از مهمترین و قدیمی ترین منابع زندگانی و قتل سهروردی است. می توان گفته های ابن شداد را یکی از منابع اصلی ابن خلکان دانست. وی تنها مورخی است که از ابن شداد در این زمینه یاد می کند و به النوادر السلطانیة وی اشاره می کند و می گوید، قاضی حلب، بهاء الدین، معروف به ابن شداد، از سهروردی در کتاب خود درباره زندگی صلاح الدین نام برده است.^{۴۴}

ابن شداد خود در النوادر السلطانیة از سهروردی تحت عنوان «جوانک» (الشَّاب) یاد می کند. این قسمت از کتاب ابن شداد گویای نکات ظریفی است که خلاصه ای از آن را می آوریم:

صلاح الدین به دین سخت پایبند بود. به حشر اجساد معتقد بود و همواره کوشا بود تا از شریعت فرمانبرداری کند. از فلاسفه متفر بود. و نیز از معطله و از دهریون و از هر که مخالفت با شریعت می کرد. به پسرش حاکم حلب، الملك الظاهر، دستور داد تا آن جوانک، که نامش سهروردی بود و در حلب به مقامی رسیده بود، بکشند. زیرا گفته شده بود که وی با شریعت ضدیت کرده و گفته که آن منسوخ می باشد. پس پسر صلاح الدین سهروردی را گرفت و دستور داد تا او را مصلوب کردند و سپس کشتند.^{۴۵}

از مطالب ابن شداد، که بی گمان برداشت رسمی دولت ایوبی از سهروردی است، چنین بر می آید که فیلسوف و حکیم متأله جوان فعالیت هایی داشته که از طرف دولت ایوبی ضد قانونی دانسته شده و ازینرو خود را از جانب او در تهدید می دیده است. می دانیم که اغلب مورخان به سهروردی نسبت سحر، شعبده (شعوذه)، حیل، نیرنج (معرب نیرنگ) و سیمیا زده اند. شهرزوری، که خود فیلسوفی اشراقی بوده، وی را «صاحب کرامات» می دانسته.^{۴۶} ابن ابی اُصیبعه گفته که سهروردی علم سیمیا می دانسته، و از وی کارهای شگفتی هم در این فن دیده شده است.^{۴۷} شهرزوری این گونه افعال را به خاطر آگاهی سهروردی از اسرار الهی می داند.^{۴۸} یکی از مورخان قرن هشتم، الذهبی، در کتاب العیاری بر آگاهی سهروردی از علوم اوائل تکیه می کند و دلیل قتل وی را فاسد کردن عقاید پسر سلطان، یعنی ملک ظاهر، می داند.^{۴۹} در برخی نسخه های نزهة الارواح شهرزوری، به عبارتی شگفت بر می خوریم که در آن از قول برخی از اصحاب سهروردی می گوید که وی را «رسول الله» هم نامیده اند.^{۵۰}

می بینیم که از يك سو اکثر مورخان به سهروردی نسبت ساحری و شعبده می دهند و برخی دیگر، وی را صاحب کرامات و «المؤید بالملکوت» می دانند. چنین طیف وسیعی از داوری را درباره کمتر کسی در تاریخ اسلام سراغ داریم. بر مبنای گفتار مورخانی چون بهاء الدین

ابن شداد، ابن ابی اُصیبعه و ابن خلکان، می دانیم که سهروردی وارد حلب شده و در آنجا ابتدا در مدرسه جلاویه و سپس در مدرسه نوریّه با فقهای حنبلی حلب به بحث می پردازد و بزودی به دربار ملک ظاهرشاه راه می یابد و در زمره همدمان و مشاوران طراز اول وی قرار می گیرد. برخی از فقها و علما گفتار وی را ضد شریعت می شمارند و وی را ملحد می نامند، و نسبت شعبده و ساحری نیز به وی می دهند و در این داوری پافشاری می کنند تا آنکه سلطان صلاح الدین دستور قتل وی را صادر می کند. برخی از مورخان اخیر، مانند ابوریان، چنین عنوان کرده اند که سهروردی اسماعیلی بوده و ازینرو عقاید باطنی وی باعث قتلش در حلب شده است.^{۵۱} اما، در هیچ یک از متون تاریخی اشاره ای به عقاید باطنی سهروردی نشده و خود سهروردی هم در هیچ یک از رساله ها و کتاب های اشاره ای به عقاید اسماعیلی نمی کند. و نیز اینکه برخی از معاصران گفته اند که سهروردی به اصل «ولایت» معتقد بوده هم خلاف حقیقت است. البته، این که سهروردی وارد حلب شده و به همراهش عده ای اهل شمشیر و قلم هم بوده اند و عقاید تازه ای بیان داشته که قاضی الفاضل، قاضی القضاة صلاح الدین و ابن شداد و دیگران آنها را خطرناک دانسته اند، شاید به حقیقت امر بسیار نزدیک باشد، و همانگونه که شهرزوری نقل کرده، علمای حلب، به هر حال، به او تهمت زندقه و دعوی نبوت زدند:

سبب کشته شدن او، چنانکه به ما رسیده، این است: او چون از روم برآمد و به حلب رسید، به حسب اتفاق میان او و ملک ظاهرین صلاح الدین یوسف، که صاحب مصر و یمن و شام بود، دیداری دست داد. و ملک شیخ را دوست داشت و معتقد شد. علمای حلب بر شیخ جمع آمدند و کلمات او را می شنیدند و او در بحث ها بر عقاید حکما و تصویب آنها پای می فشرد و آرای مخالف حکما را نادرست می شمرد و در آن باب مناظره می کرد و الزام می داد و اسکات می فرمود. و در آن هنگام به قوت روح القدس چون عجایب بسیار اظهار می ساخت، بر کینه و عداوت ایشان می افزود. پس آن جماعت بر تکفیر و کشتن او اتفاق کردند و چیزهای بزرگ به او نسبت دادند. چنانچه گفتند، او دعوی نبوت می کند و حال آنکه او از این دعوی بری بود. حق، سبحانه و تعالی، حاسدان را زیانکار و بدروزگار سازد. سلطان را بر قتل او تحریک کردند. او [ملک ظاهر] ابا کرد. از جمله آنچه نوشتند به پدر او، صلاح الدین، این بود که اگر این مرد بماند دین و دنیا را بر شما می شوراند و فاسد می گرداند. [صلاح الدین] به پسر خود نوشت که او را بکش. او نکشت. مرتبه دیگر باز نوشت و تهدید بر آن افزود که اگر او را نکشی حکومت حلب را از تو باز می گیرم. . . چون شیخ را این حکم محقق گشت و حال را آنچنان دید، گفت مرا در خانه محبوس سازید و طعام و شراب ندهید تا آنکه به الله، که مبداء کل است، واصل شوم.^{۵۲}

می بینیم که سخنان شیخ چنان تهدیدآمیز و «آیین سیاسی اشراقی» وی چنان فتنه انگیز شمرده شد که وی را به این خاطر کشتند. اما باز باید تأکید کرد که آیین سیاسی ابن فیلسوف مانند آراء فلسفه سیاسی کلاسیک (از افلاطون تا فارابی) نیست، بلکه عقاید وی بر مبنای نقش بنیادی حکمتی خاص در مدینه و کاربرد آن توسط حکیمی حاکم استوار است و این

دستورالعمل سیاسی را نمی‌باید به صورت رأی مُجرّد فلسفی درآورد. پاره‌ای از عقاید سیاسی وی بیشتر در جهت به هیجان آوردن پادشاهان زمان خودش است و نه چیزی دیگر و در نهایت الهام شخصی خود وی نقشی اساسی را بازی می‌کند.

پانویس ها:

۱. منابع اصلی تاریخ حیات سهروردی عبارتند از:
 - ابن ابی اصیبه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، تصحیح مولر، ۱۸۸۴؛ و نیز تصحیح رضا، بیروت، ۱۹۶۸، صص ۶۴۱-۶۴۶. یاقوت، ارشادالاریب، تصحیح مارگولیت، ج ۶، ص ۲۶۹. قفطی، تاریخ الحکماء، تصحیح بهمن دارابی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۳۴۵. ابن خلّکان، ووفیات الاعیان، چاپ بیروت، ۱۹۶۵، ج ۶، صص ۲۶۸-۲۷۴. شهرزوری، نزهة الارواح، تصحیح خورشید احمد، حیدرآباد، ۱۹۷۶، ج ۲، صص ۱۱۹، ۱۴۳.
 ۲. نزهة الارواح، همان، ج ۲، صص ۱۲۵-۱۲۶.
 ۳. برخی از مورخان صحبت از الحاد سهروردی کرده‌اند. از جمله وفیات الاعیان، همان، ج ۶، ص ۲۷۳. محمدعلی ابوریان، به نقل از البستان الجامع تواریخ الزمان، از عماد اصفهانی، چنین نقل کرده که دو تن از فقهای حلب، برادران جهیل، بخصوص با آراء سهروردی درباره خلقت و اراده الهی مخالف بوده‌اند. ر. ک.، محمدعلی ابوریان، اصول الفلسفة الاشراقیه، بیروت، ۱۹۶۹، صص ۲۵-۲۶، و نیز مقاله وی در الثقافة (شماره ۷۰۲، ۱۹۵۲) با عنوان: «کیف اُبیح دم السهروردی الاشراقی». دکتر سیدحسین نصر در مقاله‌ای با عنوان «شیخ الاشراق» در کتاب التذکاری شیخ الاشراق (ویراستار ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۷۴، صص ۱۷-۳۶) نوشته است که سوره (و ازینرو حلب) در قرن ششم هجری جزو مراکز شیعی بوده و عقاید باطنی سهروردی - مخالف عقاید حکومت ابوبی حاکم - سبب مرگ وی شده است.
 ۴. ر. ک. مجموعه مصتفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح هانری کرین، تهران، ۱۳۵۵. صص ۱۱۱-۱۱۳.
 - «الصوفیه و المجردون من الاسلامین سلکوا طرائق اهل الحکمة و صلوا الی بیوع النور».
 ۵. محمد معین، مزدینسا و ادب فارسی، ج ۱، تهران، ۱۹۸۶، صص ۴۱۲-۴۲۴.
 ۶. مجموعه مصتفات، همان، ج ۲، صص ۱۵۶-۱۵۸.

7. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glenco, 1952, p.9.

۸. حکمای متأله (الحکماء المتألهون) بالاترین گروه فلاسفه‌اند. این حکماء چنانکه محمد شریف الهروی در انواریه (تصحیح حسین ضیایی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۶) آورده، «از حکمت و نبوت نصیبی تام داشته‌اند. به گفته ناصر خسرو: متأله یعنی خدا شونده، و به گفته ابن سینا: «النبی یتمیز عن سائر الناس بتأله». ر. ک. سهیل افغان، واژه‌نامه فلسفی، بیروت، ۱۹۶۹، ص ۱۰. سهروردی اما «تأله» را محدود به انبیا نمی‌کند.
۹. ر. ک. مجموعه مصتفات، همان، ج ۲، صص ۱۱-۱۳. هروی، صاحب انواریه، دو نوع حکومت حقه را مشخص می‌کند: حکومت ظاهر، مانند حکومت انبیا و برخی پادشاهان مانند افریدون و کیخسرو، و دیگر حکومت باطن، مانند حکومت اقطاب و ابدال. ر. ک. انواریه، همان، ص ۱۴. شهرزوری در شرح حکمة الاشراق ریاست را معادل حکومت دنیوی می‌داند. و می‌نویسد: «اذا كانت السیاسة و الحکومة و السیف بیدالمتأله الباحث او المتأله فقط، فیکون ذلك الزمان نورياً لتتمکنه من نشر العلم و الحکمة و العدل و السّایر الاخلاق المرضیه». (نسخه خطی، برگ ۱۷ ظ).

۱۰. ابونصر فارابی، کتاب مبادی آراء اهل المدينة الفاضله، تصحیح ریشارد والترز، اکسفورد، ۱۹۸۷، ص ۲۳۸.
۱۱. مجموعه مصنفات، همان، ج ۲، ص ۱۱؛ ج ۳، صص ۱۷۸-۱۷۹.
۱۲. مجموعه مصنفات، همان، ج ۳، صص ۸۱-۸۲.
۱۳. فارابی، همان.
۱۴. مجموعه مصنفات، همان، ج ۱، ص ۵۰۴.
۱۵. همان، ص ۵۰۵.
۱۶. مجموعه مصنفات، ج ۲، صص ۳۵-۳۸ و ۱۸۶؛ جلد ۳، ص ۸۱.
۱۷. همان، ج ۳، صص ۷۵ به بعد.
۱۸. همان، ص ۱۰۸.
۱۹. همان، ص ۱۹۴.
۲۰. ابوعلی سینا، الاشارات والتهیهات، تصحیح حسن ملک شاهی، تهران، ۱۹۸۴، صص ۴۳۸ به بعد.
21. H. Corbin, *En Islam iranien*, paris, 1972.
۲۲. شهاب الدین سهروردی، حکمة الاشراق، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه، بی تاریخ.
۲۳. بدیع الزمان فروزانفر در زندگانی مولانا جلال الدین، (تهران، ۱۳۵۶)، صص ۲۴-۲۸؛ از مختصر تاریخ سلاجقه چنین نقل می کند: «علاءالدین کی قیاد، که از اکابر دهر و فضلی عصر بود... در اجزاء حکمت از مستفیدین شهاب الدین مقتول بود.»
۲۴. همان، ص ۱۸۴، و نیز محمدجواد مشکور، مقدمه ای بر اخبار سلاجقه روم، تهران، ۱۹۴۰، ص ۹۳.
۲۵. مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۹۵، و ۴۶ به بعد.
26. H. Corbin, *En Islam iranien*, Vol 2, pp. 96-100, 336-340, 351-353
۲۷. مجموعه مصنفات، همان، ج ۳، ص ۸۱.
۲۸. همان، صص ۱۸۵-۱۸۷.
۲۹. همان، ج ۲، ص ۲۴۲ حواشی.
۳۰. همان، ج ۱، ص ۵۹ به بعد.
۳۱. همان، ج ۲، ص ۲۴۲.
۳۲. همان، ج ۳، ص ۷۶.
۳۳. همان، ج ۱، ص ۴۹۶.
۳۴. همان، ج ۳، صص ۴۴۶-۴۴۷.
۳۵. همان، ج ۱، ص ۱۱۲.
۳۶. همان، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۴.
۳۷. اصول الفلسفه الاشراقیه، همان، ص ۱۹، حواشی؛ طبقات الاطباء، همان، ص ۶۴۳، و نیز:
- K. M. Sehon, *A History of the Crusades*, Philadelphia, 1955, pp. 583 ff; H. Gilolo, *The Life of Saladin*, Oxford, 1983, p, 48, n.5.
۳۸. طبقات الاطباء، ص ۶۴۲.
39. G. Slangher, *Saladin*, New York, pp. 221. ff.
40. J.J. Saunders, *Aspects of the Crusades*, New Zealand, 1962, pp. 26, 567.

٤١. شهاب الدين المقدس، كتاب الروضتين في اخبار الدولتين، قاهره، ١٢٨٧، ج ٢، ص ١٢٠.
42. S. Lanepoole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*, London, 1898, p. 20;
النوادر السلطانية، تصحيح جمال الدين الشيال، قاهره، ١٩٦٤، صص ٣١-٣٢.
43. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1968, pp. 170 ff.
٤٤. وفيات الاعيان، همان، ص ٢٧٣.
٤٥. النوادر السلطانية، همان، ص ٧.
٤٦. نزهة الارواح، ج ٢، ص ١٢٤.
٤٧. عيون الانبياء في طبقات الاطباء، صص ٦٤١-٦٤٦.
٤٨. نزهة الارواح، ج ٢، صص ١١٩-١٢٠.
٤٩. كتاب العبار في خبر من عبر، تصحيح صلاح الدين منجد، ج ٤، صص ٢٦٣-٢٦٥.
٥٠. نزهة الارواح، همان، ج ٢٢، ص ١٢٦.
- M. Hörten, *Die Philosophie des Islam*.
٥١. ابوريان، بمنقل از:
٥٢. مجموعه مصنفات، همان، ج ٣، صص ٢٧-٢٨؛ ونزهة الارواح، همان، ج ٢٢، ص ١٢٠.