

فلسفه

۳۸

سرچشمه‌های حکمت اشراق

نگاهی به منابع فکری شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی

BBR

۷۷۲

۱۴۸

۴۳

۱۳۷۴

۱۵

دکتر صمد موحد

انتشارات فراروان

۱۳۷۴

موحد، صمد

سرچشمه‌های حکمت اشراق: نگاهی به منابع فکری شیخ اشراق
شهاب‌الدین سهروردی - تهران: فراروان، ۱۳۷۴.
۲۲۴ ص. - (انتشارات فراروان؛ ۱۶: عرفان؛ ۴)

کتابنامه: ص. ۲۱۹-۲۲۳: همچنین به صورت زیرنویس.

۱. اشراق. ۲. سهروردی، یحیی بن حبش، ۴۵۴۹-۵۸۷ ق. ۳. فلسفه اسلامی.
۴. اشراقیان. الف. عنوان.

۱۸۹/۱

B

س ۸۲۸ م

۷۳-۱۳ م

کتابخانه ملی ایران

سرچشمه‌های حکمت اشراق

نگاهی به منابع فکری شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی

دکتر صمد موحد، حروف‌چینی و صفحه‌آرایی: فراروان ۸۸۹۷۱۷۶

لیتوگرافی: لادن، چاپ: کورش، چاپ اول: ۱۳۷۲، قطع: رقعی، تیراژ: ۲۰۰۰

«تمامی حقوق برای ناشر محفوظ می‌باشد»

بهای شومیز ۴۰۰۰ ریال بهای گالینگور ۵۲۰۰ ریال

انتشارات فراروان: تهران، صندوق پستی: ۱۳۵۴-۱۳۱۸۵

ISBN 964-90011-0-7

شابک ۹۶۴-۹۰۰۱۱-۰۰-۷



**ICAS
JAKARTA
LIBRARY**

به همسر
بهاس عمری شکیبایی و تحمل





«به نام آنکه جان را فکرت آموخت»

ICAS
JAKARTA
LIBRARY

□ با شما

انتشارات فراروان به منظور پاسخ‌گویی به نیازهای علمی و تحقیقاتی پژوهشمندان و دوست‌داران کتاب، می‌کوشد تا با انتشار تألیفات، ترجمه‌ها و تحقیقات انجام شده در هفت زمینه‌ی روان‌شناسی، فراروان‌شناسی، عرفان، مدی‌تیشن، یوگا، هیپنوتیزم و آیین سلامت، آثار سودمندی را به چاپ برساند.

فراروان، در مباحث عرفانی، پنج زیر مجموعه با عناوین عرفان نظری، عملی، متون عرفانی، عرفان تطبیقی و عرفان در جهان را منتشر می‌کند. سرچشمه‌های حکمت اشراق از مجموعه‌ی عرفان نظری می‌باشد که به همت پژوهشگر گرانقدر، جناب آقای دکتر صمد موحد تألیف شده است. در این کتاب منابع فکری شیخ شهاب‌الدین سهروردی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

شیخ اشراق می‌کوشد تا فرد را در جهت رسیدن به مقام کُن رهنمون شود و این مرتبتی است که آدمی خود فاعل و مؤثر می‌شود و به هرچه اشاره کند تحقق می‌پذیرد. بدیهی است که این مقام در خور حکیم متأله است. از نظر شیخ، حکیم فردی است که به خمیره‌ی مقدس حکمت دست یافته و بر خلع بدن و عروج به عالم انوار توانا باشد و متأله کسی است که «پیکر او چون پیراهنی شود که هرگاه بخواهد بر تن کند» و این مبحثی است که در علم فراروان‌شناسی نیز مطرح بوده و سالهاست که فراروان‌شناسان را به خود

مشغول داشته است.

از دیگر لطایف اندیشه‌های سهروردی که در این کتاب آورده شده نظر وی در باب مهر و کین است. به گفته‌ی او مهر عناصر را به هم می‌آمیزد و کین آنها را از یکدیگر دور می‌سازد ... و اندیشه‌های عمیق دیگری در این کتاب مطرح است که در این مقال اندک نگنجد و برای آگاهی بیشتر، شما را به ادامه‌ی خواندن دعوت می‌کنیم.

□ در این کتاب

۹-۲۱

مقدمه

۲۳-۱۱۵

بخش اول: پیشینه‌ی یونانی حکمت اشراق

۲۵-۳۸	سیمایی از انبیاذ قلس (امپدکلس)	یک
۳۹-۵۲	تعلیم فیثاغورس و فیثاغوریان	دو
۵۳-۵۶	اشارتی به سقراط	سه
۵۷-۱۱۵	میراث افلاطون و نو افلاطونیان	چهار

۱۱۷-۱۶۰

بخش دوم: پرتوی از حکمت خسروانی

۱۱۹-۱۲۷	راه‌های آشنایی	یک
۱۲۹-۱۴۶	طرحی از حکمت نوری فهلویان	دو
۱۴۷-۱۶۰	از گذشته‌های دور	سه

۱۶۱-۲۱۴

بخش سوم: همگام با عارفان

۱۶۳-۱۷۰	حافظان کلمه	یک
۱۷۱-۱۸۶	اشارات پیران	دو
۱۸۷-۱۹۹	تجربه‌ی مستقیم انوار	سه
۲۰۱-۲۱۰	نگاهی به همانندی‌ها	چهار
۲۱۱-۲۱۴	پایان سخن	پنج



مقدمه

هنگامی که کتاب حکمة الاشراق و دیگر آثار ابوالفتوح شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی^۱ را بررسی می‌کنیم بارها به عباراتی بر می‌خوریم که نشانی‌هایی از سرچشمه‌های فکری او به دست می‌دهد. برخلاف بسیاری از فیلسوفان اسلامی که معمولاً از منابع و پیشینه‌ی تاریخی افکار خود کمتر یاد می‌کنند، شیخ اشراق صریحاً از متفکرانی مانند فیثاغورس و امپدکلس و افلاطون، فرزاندگانی چون زرتشت و جاماسب و بزرگمهر، و عارفانی نظیر ذوالنون مصری و بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی نام می‌برد و خود را ادامه دهنده‌ی حکمت آنان می‌داند. در مقدمه‌ی حکمة الاشراق می‌نویسد: «آنچه درباره‌ی

۱ - این فیلسوف ایرانی به سال ۵۴۹ هجری در سهرورد، از آبادی‌های نزدیک زنجان، به دنیا آمد. در مراغه و اصفهان به تحصیل فقه و کلام و فلسفه پرداخت، و سپس راهی نواحی غربی ایران و سرزمین‌های دیار بکر و سوریه گردید. در این سفرها - که با سیر معنوی و سلوک مقامات عشق توأم بود - به دیدار مشایخ صوفیه نایل آمد و از تعلیم و تربیت آنان بهره‌ها برد. سرانجام به حلب رسید و به درخواست ملک ظاهر - پسر صلاح الدین ایوبی و فرمانروای شهر - در آنجا ماندگار شد. در حلب به علت صراحت لهجه و اندیشه‌های فلسفی‌اش از طرف قشری مذهبیان و روحانی نمایان تکفیر شد و به فتوای آنان در ۵۸۷ هجری به شهادت رسید.

علم انوار و مطالب مبتنی بر آن گفته ام موافق با عقیده ی همه ی سالکان راه خداست و همانا ذوق و مشرب افلاطون و حکیمان بزرگ پیش از او مانند هرمس، انبازقلس، فیثاغورس و دیگران نیز چنین بوده است. البته سخنان پیشینیان به رمز^۱ است و رمز را [پیش از درک معنای باطنی آن] نتوان مردود شمرد. قاعده و ضابطه ی شرق [: اشراق] در باب نور و ظلمت که طریقه ی حکیمان ایرانی مانند جاماسب، فرشوشتر و بزرگمهر بوده است، نیز بر همین [رمز] استوار است^۲. همچنین در کتاب مطارحات می گوید: «علم حقیقت را در کتاب حکمة الاشراق به ودیعت نهادیم و در آن، حکمت باستانی را - که همواره پیشوایان هند، ایران، بابل، مصر و پیشینیان یونان تا افلاطون بر آن بوده اند و حکمت خود را از آن به دست آورده اند - حیاتی دوباره بخشیدیم»^۳.

عباراتی از این قبیل نگارنده را برآن داشت که در این باره تحقیق بیشتری کند تا معلوم شود که استناد سهروردی به منابعی که یاد می کند تاچه اندازه با واقعیت وفق می دهد و بهره گیری های او از افکار پیشینیان به چه صورت است؟ چه قسمت از افکار شیخ متأثر از حکیمانی است که نام می برد و کدام یک از جنبه های اساسی فلسفه ی او با آراء و عقاید مکتب افلاطون و آیین زرتشت و حالات و سخنان عارفان تطبیق می کند؟



۱ - «الرّمز معنی باطن مخزون تحت کلام ظاهر لایظفر به الآ امله» [: رمز معنایی است باطنی، نهفته در زیر ظاهر کلام که جز رمز آشنایان آن را در نیابند] ← ابونصر سراج، اللمع، ص ۴۱۴. به گفته ی روزبهان بقلی شیرازی: «حقیقت رمز، حقایق غیب در دقایق علم به تلفظ لسان سرّ در حروف معکوس است» ← شرح شطحیات، ص ۵۶۱.

۲ - مجموعه ی مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۱-۱۰.

۳ - مجموعه ی مصنفات، ج ۱، مقدمه ی هانری کربن، ص XLI.

سهروردی فلسفه‌ی خود را حکمت اشراق می‌نامد. منظور او از این تعبیر چیست؟

شمس‌الدین محمد شهرزوری، نخستین شارح حکمة الاشراق، در توضیح این نکته مطالبی دارد که خلاصه‌ی آن چنین است: «اکنون که روشن شد سعادتِ [آدمی] فقط بسته به علوم حقیقی است می‌گوییم معارف حقیقی خود بر دو قسم است: ذوقی کشفی و بحشی نظری. مراد از قسم اول مشاهده‌ی معانی [غیبی] و مجردات [و ادراک حقایق] است رویاروی و بی واسطه، نه به نیروی اندیشه‌ی [صیرف] و تنظیم دلیل [های] قیاسی و یا ترتیب تعریف [های] حدّی و رسمی، بل به یاری انوار اشراقیه که پیاپی بر نفسی که خود را از علایق جسمانی [و تعلقات مادی] برهنه کرده است تابد، و در این حالت است که نفس، به عنایت الهی، تجرد خویش و حقایق فراسوی خود را مشاهده کند»^۱.

و نیز قطب‌الدین شیرازی در شرح این عبارت سهروردی که «انّ کثرة اقتراحکم فی تحریر حکمة الاشراق او هنت عزمی فی الامتناع»، می‌نویسد: «حکمت مبتنی بر اشراق که همان کشف است؛ یا حکمت مشرقیان، یعنی ایرانیان، و این نیز به همان معنای اول برمی‌گردد، زیرا حکمت آنان هم کشفی ذوقی بوده و بدین جهت به اشراق که عبارت از ظهور انوار عقلی و لمعان و فیضان آنها بر نفوس به هنگام رهایی از امور حسی و علایق مادی است، نسبت داده شده است. اعتماد ایرانیان در حکمت بر کشف^۲ و ذوق^۳ بوده است، و چنین اند فیلسوفان پیشین یونان به

۱- مجموعه‌ی مصنفات، ج ۲، ص ۵

۲- «الكشف فی اللغة رفع الحجاب و فی اصطلاح هو الاطلاع علی ما وراء الحجاب من المعانی الغیبیة و الامور الحقیقیة وجوداً و شهزداً»: کشف در لغت یعنی پرده برداشتن و از پرده بیرون آمدن، و در اصطلاح عبارت است از شناخت معانی غیبی و حقایق آنسوی حجاب «ها» از حیث وجود. «آنها» و شهرد. «ما از آنها» [— تعریفات جرجانی

۳- ذوق یعنی تجربه‌ی مستقیم درونی، دریافت بی واسطه‌ی باطنی، ادراک حضوری حاصل از تجلیات و مکاشفات، نخستین مرحله‌ی دریافت معانی و واردات غیبی.

جز ارسطو و پیروانش، که اعتماد این دسته بر بحث و برهان است و بس»^۱.
 سهروردی خود در کتاب مطارحات می‌گوید: «انسان در زمره‌ی
 حکیمان به شمار نمی‌آید مگر اینکه بر خمیره^۲ ی مقدس [حکمت] دست
 یابد و بر خلع بدن و عروج به عالم نور توانا باشد»^۳؛ و نیز: «نام
 حکیم جز درباره‌ی کسی که مشاهده‌ی امور علوی کند و ذوق و
 تأله داشته باشد به کار نمی‌رود»^۴.

چنانکه دیده می‌شود در نظر سهروردی شرط اصلی نیل به
 حکمت، تأله است. مقصود از این واژه چیست و حکیم متأله چگونه
 آدمی است؟ به گفته‌ی شیخ «حکیم متأله کسی است که [در اثر ریاضت و
 تصفیه‌ی نفس و انقطاع و تأمل در نظام ابداعی خلقت و استغراق در
 مشاهده‌ی انوار الهی] پیکر او چون پیراهنی شود که هر گاه خواهد بر
 کند و یا بر تن کند و بر خلع بدن و عروج به عالم نور توانا باشد^۵ و به هر
 صورت [و قالبی] که بخواهد ظاهر شود ... نبینی آهن که تفته شود و
 آتش در آن اثر کند خود بسان آتش گردد، روشنی بخشد و بسوزاند؟ هم
 بدین سان نفس انسانی نیز که جوهری قدسی [و از عالم قدس] است
 آنگاه که از [عالم] نور انفعال پذیرد و لباس اشراق به خود پوشد، خود

۱- شرح حکمة الاشراق، ص ۱۲

۲- واژه‌ی خمیره در نوشته‌های سهروردی به دو معنی به کار رفته است: ۱- جوهر و
 اساس هر چیز [← خمیره‌ی حکمت]؛ ۲- مکتب خاص فلسفی [← خمیره‌ی
 فیثاغوریان، خمیره‌ی خسروانیان]. از آنجا که جوهر و اساس حکمت حقیقی به
 وسیله‌ی هرمس (یا ادریس پیامبر) از طریق وحی و مکاشفه دریافت شده است، آن را
 مقدس می‌شمارد.

۳- مجموعه‌ی مصنفات، ج ۱، ص ۵۰۳

۴- همان، ص ۱۹۹

۵- بابا افضل کاشانی نیز از کسانی است که بر لزوم خلع بدن برای عروج به عالم نور،
 تأکید می‌کند: «اهل تحقیق متفقند که هر کس را قوت بر خلع بدن و معزول گردانیدن
 حواس حاصل گردد، صعود به عالم قدس و جهان ملکوت میسر شود» ← مصنفات،
 ۶۵۸/۲ و ۶۶۱، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی.

فاعل و مؤثر شود، به هر چه اشاره کند تحقق پذیرد و آنچه را که تصور کند واقع شود»^۱. این مرحله‌ی از سلوک - یعنی پیدا کردن قدرت تصرف و ایجاد صور مثالی در مظاهر مختلف - همان است که شیخ در پایان کتاب حکمة الاشراق به مقام کُن تعبیر می‌کند^۲.

با توجه به این سخنان به نظر می‌رسد که مراد سهروردی از تالّه، اتصال به عالم انوار است و روحانی شدن و خدا مانند گردیدن. هم از این روست که شارحان آثار شیخ نیز غایت حکمت را «تشبّه به خدا و تخلّق به اخلاق [و صفات] الهی» دانسته [— شرح حکمة الاشراق، ص ۴] و نوشته‌اند: «متألّه کسی است که توانایی دریافت <معارف و حقایق> از ناحیه‌ی حق تعالی و عقول <کلی> را داشته باشد، نه با اندیشه و استدلال که از طریق اتصال روحی <و فکر قلبی>»^۳.

چنانکه از عبارات بالا برمی‌آید سهروردی و شارحان آثار او، در توضیح حکمت اشراق و تفاوت اساسی آن با فلسفه‌ی مشاء، بر تفاوت روش این دو مکتب تأکید کرده‌اند^۴ و چنان است که گویی تفاوت‌های دیگر آنها ناشی از اختلاف در روش است. فلسفه‌ی مشائی، تنها بر بحث عقلی و استدلال منطقی تکیه دارد در حالی که «کار اشراقیان انتظام‌نگیرد مگر از طریق سوانح نوریه»^۵؛ کسی که فقط جوئیای بحث و

۱- مطارحات، ص ۵۰۳

۲- «ولأخوان التجريد مقام خاص فيه يقدرون على ايجاد مُثُل قائمة على اى صورة ارادوا، و ذلك هو ما يسمى مقام كُن» — حکمة الاشراق، ص ۲۴۲

۳- شرح حکمة الاشراق، ص ۲۴

۴- «لأن اصل القواعد الاشراقية و مأخذها هو الكشف و العيان، و اصل قواعد المشائين البحث و البرهان» — شرح حکمة الاشراق، ص ۲۶

۵- «سوانح نوریه‌ی أى لوامع نوریه‌ی یکون مبنی الاصول الصحيحة التی هی القواعد الاشراقية»: «سوانح نوریه‌ی یعنی لوامع نوری که مبنای همان اصول صحیحی است که اساس حکمت اشراق است» — شرح حکمة الاشراق، ص ۲۶. مقصود از لوامع انواری است که در اوائل سلوک بر دل سالکان تابد و نشانه‌ی عروج معنوی و ترقی روحی

استدلال است باید طریق مشائیان را پیش گیرد و ما را در باب قواعد ذوقی اشراقی با او سخنی نیست»^۱.

با تذکر این نکته و با توجه به عبارات یادشده می توان گفت که کلمه ی اشراق در معنای نوربخشی و ظهور، درخشیدن و پرتو افکندن، روشن کردن و روشن شدن به کار رفته است. از یک سو همانطور که در جهان محسوس، تابش خورشید و روشنائی آن سبب رؤیت اشیاء است، در عالم معنی نیز در پرتو نورالانوار و اتصال به روح القدس [= عقل فعال ← هیاکل النور، ص ۹۷-۹۶] و اشراق نفس، آدمی به مقام بینش حقیقت می رسد و واقعیت هستی را در حضوری بی واسطه مشاهده می کند؛ از سوی دیگر آفرینش نیز افاضه و اشراقی است از نورالانوار و پدید آمدن مراتب هستی گویی ظهور و تشعشعی است به نسبت های گوناگون از سرچشمه ی نورازل.



حکمت اشراق بر دو پایه ی ذوق و استدلال، یعنی تجربه ی عرفانی و تفکر منطقی استوار است. کلید فهم این حکمت، خودشناسی است و معرفت نفس^۲؛ و این همان حکمت الاهیة بی است که سهروردی

→ باشد، چون برقی که از منزل لیلی درخشد و ناپدید شود. و نیز: «لوامع، آنچه در دل پیدا شود از نور غیب تا سُبُل حکمت بدان بینند» ← روزبهان بقلی، شرح شطحیات، ص ۵۵۸

۱- حکمة الاشراق، ص ۱۳

۲- با توجه به این نکته است که شهرزوری می نویسد: «بالجملة معرفة كلامه و حلّ کتبه و مرموزاته متوقف علی معرفة النفس» [فهم سخن سهروردی و گشودن رموز نوشته های او بسته به خودشناسی و معرفت نفس است] ← نزهة الارواح ۱۲۰/۲

در کتاب مطارحات از آن به «فقه الانوار» تعبیر می کند و می نویسد: «در میان مشائیان کسی را که گامی استوار در حکمت الاهی، یعنی فقه الانوار، برداشته باشد نمی شناسیم»^۱.

حکیم اشراقی بر آن است که از طریق مجاهده و تزکیه و عروج از تنگنای ظلمت به گستره ی نور و با رفتن به آنسوی حوزه ی درک بحشی و منطقی، به شناسایی بی واسطه یی که شک ناپذیر است و از پای چوبین استدلال بی نیاز، دست یابد. با اینکه معیار شناخت حقایق برهان است ولی تکیه بر استدلال و مبانی منطقی کافی نیست بلکه «علم تجردی» اتصالی شهودی لازم است تا انسان «حکیم» محسوب شود^۲. در توضیح همین نکته است که سهروردی پس از انتقاد از روش مشائیان می گوید: «با ظهور مباحثی از این قبیل، حکمت منقطع شد و علوم سلوک قدسی فراموش گردید و راه به ملکوت بسته شد. سطوری از گفته ها باقی ماند که متشبهان به حکما (متفلسفان) فریفته ی آنها شدند و گمان بردند که انسان تنها با خواندن کتاب، بی آنکه سلوک قدسی نموده و انوار روحانی را مشاهده کرده باشد، از اهل حکمت تواند گشت. همچنانکه سالکی که توانایی بحث [و تفکر منطقی] نداشته باشد ناقص و نارسیده است، باحشی (فلسوفی) نیز که آیات ملکوت را مشاهده نکرده [و تجربه ی مستقیم عرفانی و اشراقی نداشته] باشد ناقص و غیر معتبر است»^۳.

اینکه شارحان حکمة الاشراق گاهی واژه های مشرق و اشراق را به معنای جغرافیایی به کار برده اند از اینجاست که سهروردی در سخن از

۱- مطارحات، ص ۵۰۵

۲- «ولاتقلدنی و غیری، فالمعیار هو البرهان، و کفاک من العلم التعلیمی طرفاً، فعلیک بالعلم التجردی الاتصالی الشهودی لتصیر من الحکماء» — تلویحات، ص ۱۲۱

۳- مطارحات، ص ۳۶۱

ریشه های تاریخی افکار خود می گوید حکمت اشراق، که همان حکمت حقیقی است، هرگز از جهان بر نخواهد افتاد^۱، و افرادی را از شرق و غرب نام می برد که به منزله ی حلقه های پیوند دهنده ی این سلسله اند. منظور سهروردی نه آن است که بگوید این حکمت را تنها از منابع مشرق زمین گرفته و یا روش فکری خود را خاص متفکران ایرانی بداند؛ چیزی که او می خواهد بگوید این است که حکمت اشراق سابقه بی بس کهن دارد و همواره در همه جا بوده و پیروانی داشته است. این «حکمت عتیقه» در ایران باستان هوادارانی داشته، کما اینکه در یونان و مصر و بابل نیز چنین بوده است. سه چهره ی برجسته ی حکمت اشراق، هرمس و افلاطون و زرتشت است که اولی و دومی ریشه های مصری و یونانی این حکمت و سومی سابقه ی ایرانی آن را مشخص می سازد.

سهروردی به جوهره ی تعالیم این فرزندگان توجه دارد. این جوهره را - که وجه اشتراک و زمینه ی واحد همه ی جریان هایی است که رگه هایی از اشراق و عرفان را در خود نهفته دارند - شاید بتوان چنین مشخص نمود:

۱- تکیه بر قسمی معرفت که فراتر از شناخت عقلی و منطقی

است؛

۲- این معرفت از طریق تصفیه و تزکیه ی باطن حاصل می شود؛

۳- اساس این معرفت، اشراق است یعنی «ظهور انوار قدسی و

روشنی های مینوی، و لمعان و فیضان آنها بر نفوس کامل به هنگام رهایی از امور حسی و علایق مادی»^۲؛

۴- معرفت اشراقی، دریافتی است بی واسطه، بینش است و

رسیدن، وصول است و چشیدن، چرا که نزد اشراقیان شناخت حقیقی

۱- «انَّ لِلْحِكْمَةِ خَمِيرَةً مَا انْقَطَعَتْ عَنِ الْعَالَمِ ابْدَاءً» ← مطارحات، ص ۴۹۴

۲- شرح حکمة الاشراق، ص ۱۲

آنگاه میسر می شود که دریابنده و دریافته یا عالم و معلوم یکی شود^۱، و این نکته همان است که شیخ به «علم حضوری اتصالی» تعبیر می کند؛

۵- هم از اینجاست که میان معرفت و پالایش نفس پیوندی محکم و تنگاتنگ برقرار است به طوری که دیگر حکمت اشراق همان فلسفه و بحث نظری در معنای معمولی و متداول این کلمه نیست، بلکه سیر و سلوکی است معنوی، و گذری است از حوزه ی ظلمت به عالم نور، و تحولی است که باید در درون انسان و در «بنیاد هستی» او صورت گیرد؛

۶- مقصد این سیر معنوی، بیدار شدن جان به غربت افتاده یی است که در سراچه ی ترکیب اصل نوری خود را فراموش کرده است.

۷- نفوس انسانی قابلیت پذیرش انوار قدسی و وصول به عالم ملکوت را دارند، و این موهبت در پرتو مجاهده و تزکیه و اشراق مبادی عالیه از قوه به فعل می آید؛

۸- قول به تجرد نفس و خلود آن، و اینکه نفس مرغی را ماند که چند روزی قفسی ساخته اند از بدنش؛

۹- تفسیر جهان هستی بر مبنای اعتقاد به دو عالم محسوس و معقول یا دو حوزه ی مادی و معنوی، و به کار بردن واژه ی نور به عنوان رمزی برای بیان برترین حقیقت و برترین معرفت؛

۱۰- با توجه به نکات فوق، آثار مکتوب و سخنان فرزندان اشراقی همه اشاراتی است رمزگونه برای بیان آنچه که نفوس مهذب ضمن سیر معنوی خود در عالم معنی مشاهده کرده اند؛

۱۱- هر جا که این جوهره جلوه گر شود آنجا موطن حکمت اشراق است، و هر آنکه حدیث عالم معنی کند منادی حکمت حقیقی است، خواه افلاطون باشد و فیثاغورس، و یا زرتشت باشد و جاماسب،

و یا بایزید باشد و خرقانی

شاخ گل هرجا که می‌روید گل است
خُم مُل هرجا که می‌جوشد مل است
گر ز مغرب بر زند خورشید سر
عین خورشید است نه چیز دگر

در سخن سهروردی واژه‌های اشراق و مشرق و شرق به مفهوم جغرافیایی آنها نیامده است، بلکه مراد از این تعبیرات مفاهیم عرفانی و معانی رمزی آنهاست. برای سهروردی، شرق، مطلع نور حقیقت است و نور وجود؛ و زمانی که از اشراق سخن می‌گوید به اشراق جان انسان و اشراق عرفانی توجه دارد نه به موقعیت جغرافیایی و یا منطقه‌یی معین. اینکه «حکمای فرس» را هم اشراقی می‌داند و به آنها توجه می‌کند از اینجاست که آنان هم بر کشف و شهود و اشراق باطنی اعتماد دارند نه صرفاً به جهت اینکه شرقی و ایرانی هستند. برای سهروردی، شرق، رمزی از عالم روحانی و جهان روشنایی است، چنانکه غرب نیز معنای جغرافیایی ندارد بلکه رمزی از غروب نفس و غربت از «وطن» اصلی و گرفتار شدن در محاق ظلمت است که همان عالم جسمانی و مادی و ظلمانی باشد؛ هم از این روست که شیخ در کتاب تلویحات از شرق اصغر و شرق اکبر سخن می‌گوید که یکی اشارتی به عالم نفوس است و دیگری کنایتی از عالم عقول^۱.

سهروردی در کتاب مطارحات رمزوار به چگونگی انتقال حکمت اشراق از عهد باستان تا زمان خود اشاره می‌کند^۲. چنانکه از این اشارات برمی‌آید در نظر او حکمت حقیقی یکی است و حکیمانی که نام می‌برد

۱- تلویحات، ص ۱۱۰ و توضیح ابن کمونه در زیرنویس همان صفحه

۲- مطارحات، ص ۵۰۳-۵۰۲

همه شارحان یک حقیقت و مفسران یک پیام بوده‌اند. خمیره‌ی این «حکمت خالده» - که اساس آن توسط هرمس (والدالحکماء) از طریق وحی و مکاشفه دریافت شده - به وسیله‌ی دو سلسله از حکیمان ادامه یافته است: دانایان یونان و فرزانشان ایران. پس از اسلام ذوالنون مصری در شاخه‌ی یونانی و فیثاغوری، و بایزید بسطامی در شاخه‌ی ایرانی و خسروانی وارثان معنوی این حکمت می‌شوند. خمیره‌ی این حکمای خسروانی با طریقه‌ی از جریان فیثاغوری و یونانی به هم می‌پیوندند و به حکیمانی می‌رسد که به «سکینه»^۱ یا مقام تمکین و یقین دست یافته‌اند. به نظر می‌رسد که مراد سهروردی از اصحاب «سکینه‌ی کبرا»^۲ و «سکینه‌ی الاهی»^۳ کسانی باشند که از آنان به «حکیمان الهی متوَعَّل در بحث و تأله»^۴ تعبیر می‌کند، یعنی کسانی که هم در حکمت بحثی سرآمد اند و هم در حکمت ذوقی گامی استوار دارند و به مقام تمکین و یقین رسیده‌اند؛ و سهروردی خود نیز یکی از آنان است که میراث حکمت اشراقی به او رسیده و از اینجاست که خود را ادامه دهنده و زنده‌کننده‌ی آن می‌داند، با توجه به اینکه «این میراث در دست

۱ - «السَّكِينَةُ خَلْسَةٌ لَذِيذَةُ ثَبَتِ زَمَانًا أَوْ خَلْسَاتٌ مُتتَالِيَةٌ لَا تَنْقَطِعُ حِينَهَا مِنَ الزَّمَانِ وَ هِيَ حَالَةٌ شَرِيفَةٌ ... فَإِذَا حَصَلَتْ مُلْكَةُ السَّكِينَةِ سَهْلَ الْأَمْرِ» : سکینه حالتی است خوشایند <و شوق انگیز و شادی آور> که زمانی می‌پاید؛ و یا حالانی است پیاپی که لحظه‌ی منقطع نمی‌شود، و آن حالت گرانقدری است... آنگاه که ملکه‌ی سکینه حاصل شود کار بر سالک آسان گردد.] ← سه رساله از شیخ اشراق، کلمة التصوف، ص ۱۲۵-۱۲۴؛ و نیز: «السَّكِينَةُ مَا يَجِدُهُ الْقَلْبُ مِنَ الطَّمَأْنِينَةِ عِنْدَ تَنْزُلِ الْغَيْبِ وَ هِيَ نُورٌ فِي الْقَلْبِ يَسْكُنُ إِلَيْهِ شَاهِدُهُ وَ يَطْمَئِنُّ وَ هُوَ مِبَادِي عَيْنِ الْيَقِينِ» : سکینه اطمینان و یقین قلبی است که هنگام نزول غیب <به سالک> دست می‌دهد؛ و آن نوری است در دل که موجب آرامش و اطمینان مشاهده‌کننده می‌گردد؛ و سکینه خود از مبادی عین الیقین است] ← تعریفات جرجانی.

۲ - حکمة الاشراق، ص ۲۵۰

۳ - مطارحات، ص ۴۴۳

۴ - مقدمه‌ی حکمة الاشراق، ص ۱۲

سهروردی به مکتب جدیدی تبدیل می‌شود که فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو را با آیین زرتشتی و عقاید هرمسی و نوافلاطونی به هم می‌آمیزد و کل این ترکیب را در چارچوب تصوف جای می‌دهد.^۱



انگیزه‌ی سهروردی را در توجه به حکمت اشراق، شاید بتوان در زمینه‌ی تاریخ سیاسی - اجتماعی قرن ششم و تشدید حملات متکلمان و متشرعان و صوفیه بر فلسفه‌ی استدلالی ارسطو جست و جو کرد. از این دیدگاه به نظر می‌رسد که حملات امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) به فلسفه [و یا دقیق‌تر بگوییم به فلسفه‌ی مشائی چنانکه در نوشته‌های ابن سینا منعکس است^۲]، و نقادی‌های فیلسوفانه‌ی ابوالبرکات بغدادی از مشائیان^۳، زمینه را برای ظهور حکمت نوری شیخ اشراق فراهم ساخته است. در واقع برای دفاع از فلسفه و تجدید حیات حکمت حقیقی است که شیخ برآن می‌شود تا نشان دهد که واژه‌ی فلسفه، مترادف با فلسفه‌ی مشائی مرسوم زمان نیست و سرچشمه‌ی تفکرات فلسفی منحصر به اندیشه‌های ارسطویی نمی‌باشد، بلکه حکمت راستین را سرچشمه‌ی دیگری است که با زمینه‌های دینی - عرفانی هماهنگ است. هم از اینجاست که در نوشته‌های سهروردی از حکیمان پیامبرگونه سخن می‌رود و برخی از فیلسوفان از خداوندان شرایع و بهره‌مندان از مشکات نبوت به شمار می‌آیند، و یا بعضی از

۱ - دکتر حسین نصر، مقاله‌ی «شهاب الدین سهروردی مقتول» - تاریخ فلسفه در

اسلام، ۵۳۵/۱، مرکز نشر دانشگاهی

۲ - رک: کتاب تهافت الفلاسفه

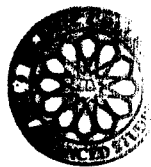
۳ - رک: کتاب المعبر

عارفان در ردیف پاسداران حکمت اشراق محسوب می شوند.

در ادامه ی حملات غزالی به فلسفه و پیامد اندیشه های کلامی و عرفانی او، در قرن ششم هجری به شخصیت های ممتازی برمی خوریم که در برابر یأس فلسفی حاصل از نقّادی های غزالی مأمنی می جویند: فخر رازی (۵۲۳-۶۰۶ ق) همدرس شیخ اشراق و پرورده ی مجدالدین جیلی - که با یک واسطه از شاگردان غزالی بوده است - ضمن نقّادی مجدد از فلسفه ی مشائی به نفع کلام اشعری، در حقیقت ادامه دهنده ی تفکرات کلامی غزالی است؛

ابن رشد اندلسی (۵۲۰-۵۹۵ ق) با تفسیر مجدد فلسفه ی اصیل ارسطو و نشان دادن برداشت های نادرست برخی از مشائیان از اندیشه های او و آشکار کردن خطاهای غزالی، می کوشد تا آب رفته را به جوی باز آورد، و تهافت الفلاسفه را پاسخی در خور دهد؛ در این میان شیخ اشراق که دل در گرو حقیقت دارد، بر آنست که با توسل به جریان دیگری از فلسفه - که در اثر گرمی بازار ارسطو و مشائیان فراموش شده است - حیاتی تازه در کالبد حکمت بدمد، جریانی که با تجربه های دینی - عرفانی و دریافت های باطنی و قلبی هماهنگ است و ریشه در دل تاریخ شرق و غرب دارد.





ATCAS
JAKARTA
LIBRARY

بخش اول

سیمایی از انباز قلس (امپدکلس)
تعلیم فیثاغورس و فیثاغوریان
اشارتی به سقراط
میراث افلاطون ونو افلاطونیان



یک) سیمایی از انبازقلس (امپد کلس)^۱

پزشک، شاعر و فیلسوف یونانی (حدود ۴۹۵ تا ۴۳۵ پ م). در منابع اسلامی از آن جمله صوان الحکمه ی ابوسلیمان سجستانی، طبقات الامم صاعد اندلسی، الملل و النحل شهرستانی، تاریخ الحکماء قفطی و نزهة الازواح شهرزوری درباره ی انبازقلس بحث شده و سخنانی از او نقل کرده اند.

قفطی می نویسد: «ابیدقلس (انبازقلس) بین پنج فیلسوف بزرگ یونان که به اساطین حکمت (ارکان دانش و فرزاندگی) معروفند، نخستین است^۲. معاصر با داود پیامبر بوده و گفته اند که حکمت را در شام از لقمان آموخته است... کتابی دارد که آن را در میان کتاب های شیخ ابوالفتح نصر بن ابراهیم مقدسی، که وقف بیت المقدس کرده است،

۱ - با اینکه از نظر تاریخی فیثاغورس مقدم بر امپدکلس است ولی چون در سنت اشرافیان و روایات نویسندگان اسلامی، زمان فیثاغورس را بعد از امپدکلس دانسته اند، ما نیز همین ترتیب را رعایت کرده و بحث خود را با امپدکلس آغاز می کنیم.

۲ - این پنج فیلسوف عبارتند از انبازقلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو: «و اعظم هؤلاء الفلاسفة عند اليونانيين قدرأ خمسة، فأولهم زمانا بندقلیس ثم فیثاغورس ثم سقراط ثم افلاطون ثم ارسطاطاليس» ← طبقات الامم، ص ۲۱

دیده‌ام^۱ ... جماعتی از فرقه‌ی باطنیه تابع آراء او هستند و خود را به مذهب وی منسوب می‌دارند. اینان گمان می‌کنند که سخنان ابیذقلس مرموز است و کم کسی بر أغراض او واقف تواند شد. من بر آنم که باطنیان این سخن را به گزاف می‌گویند زیرا چیزی از آن رموز به نظر نرسیده و در کتابی که دیده‌ام هیچ از این مقوله نیست»^۲.

شهرستانی نیز در کتاب الملل و النحل، انبأذقلس را از بزرگان فلاسفه می‌شمارد و او را فیلسوفی دقیق‌النظر در علم و رقیق‌الحال در عمل معرفی می‌کند که از مشکات نبوت بهره‌ها برده و با داود پیامبر و لقمان حکیم ارتباط داشته است^۳.

با توجه به سخنان قفطی و مؤلفان دیگر - به ویژه شهرستانی و شهرزوری - معلوم می‌شود که در منابع اسلامی، از آن جمله در آثار سهروردی، انبأذقلس حقیقی با انبأذقلس شناخته شده از طریق نوافلاطونیان و حوزه‌ی اسکندریه آمیخته شده است. عقایدی از قبیل «بازگشت معانی صفات خداوند به حقیقت واحدی که به هیچ وجه کثرت نمی‌پذیرد»^۴، و یا سخنانی که از او درباره‌ی معاد نقل کرده‌اند^۵، و یا کتاب‌هایی به نام فی مابعد الطبیعه و المیامر^۶ که به وی نسبت

۱ - شهرزوری در کتاب نزهه الارواح [۵۱/۱] می‌نویسد: «از انبأذقلس کتابی در فلسفه دیده‌ام که بر ذوق و کشف و قوت سلوک و مهارت و استادی او در علم الهی دلالت دارد»؛ ولی معلوم نیست که مقصود او کدام کتاب است؟ شاید همان کتابی باشد که قفطی اشاره می‌کند.

۲ - اخبار الحکماء، ص ۱۳-۱۲

۳ - الملل و النحل، ۱۲۶/۲.

۴ - «أنه اول من ذهب الى الجمع بين معاني صفات الله تعالى و أنها كلها تؤدى الى شيء واحد؛ و أنه ان وصف بالعلم و الجود و القدرة فليس هو ذامعان متميزة تختص بهذه الاسماء المختلفة بل هو الواحد بالحقیقة الذى لا يتكثر بوجه ما اصلاً» - قفطی، ص ۱۳ و نیز: طبقات الامم، ص ۲۱؛ نزهه الارواح [۵۱/۱].

۵ - شهرستانی، الملل و النحل ۱۳۱/۲

۶ - میامر جمع میمر، میمر واژه‌ی است شریانی به معنای مبحث.

داده اند^۱، هیچ یک مربوط به انبازقلس حقیقی نیست. کتابی نیز که قفطی می گوید دیده ام، احتمال می رود همان کتاب الجواهر الخمسة منسوب به انبازقلس باشد که منحول بوده و از طریق سریانی ها به مسلمانان رسیده است^۲. بنابراین هنگام بحث درباره ی عقایدی که سهروردی به انبازقلس نسبت می دهد می کوشیم این نکته را در نظر بگیریم و مشخص کنیم که کدام یک از آن عقاید مربوط به انبازقلس حقیقی است و کدام نیست.

از این فیلسوف قطعاتی به شعر باقی مانده است. این قطععات دارای دو بخش با دو عنوان جداگانه است یکی «درباره ی طبیعت» و دیگری «درباره ی تزکیه». تا آنجا که می دانیم هیچ یک از این قطععات تا زمان سهروردی مستقیماً به عربی ترجمه نشده بود، بنابراین آشنایی شیخ اشراق با افکار انبازقلس باید با واسطه و از راه نقل قول دیگران بوده باشد.

گفته شد اثری که از انبازقلس برجای مانده است دو بخش دارد: بخش اول شامل افکار علمی و فلسفی اوست، و بخش دوم شامل اندیشه های دینی و فیثاغوری وی. در این بخش انبازقلس را مردی می بینیم که خود را «آواره یی دورمانده از درگاه خدایان» معرفی می کند و مشتاق بازگشت به «وطن» اصلی خویش است^۳. او بر آن است که روح آدمی از جهانی دیگر است، ولی به علت گناه و آلودگی و غفلت، به

۱- ابن ابی اصیبه، عیون الانباء، ۶۰/۱.

۲- علی سامی النشار، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ۱۴۲/۱-۱۴۱. اصل عربی کتاب «جوهرهای پنج گانه» از میان رفته، ولی ترجمه ی بخش هایی از آن به عبری در دست است.

۳- قطعه ی ۱۱۵ و ۱۱۹ ← نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۶۲، کتاب Early Greek Philosophy از John Burnet، ص ۲۲۲.

زندان تن، در «غار سر پوشیده ی» این عالم گرفتار آمده است^۱. انبازقلس از خداوند به «جانی مقدس» تعبیر می کند که توصیف ناپذیر است و با اندیشه ی سریع و تیزرو خود در کل عالم نفوذ دارد^۲. این فیلسوف از فیثاغورس به احترام نام می برد^۳. او نیز مانند فیثاغوریان به «چرخ زایش» یا تناسخ معتقد است^۴ و برای رهایی از آن آیین زهد و تصفیه ی نفس را تبلیغ می کند^۵.

این جنبه از زندگانی و افکار انبازقلس در زمان خود او نیز مورد توجه مردم بوده و اغلب پیروانش او را صاحب کرامات می دانستند، چنانکه در قطعه ی ۱۱۲ می گوید: «ای دوستان... من در میان شما خدایی جاودانم. اکنون دیگر فانی نیستم، چنانکه شایسته ی من است همگان گرامیم می دارند و بر سرم تاجی از گل و نوارهای زیبا می گذارند. چون به شهرهای آبادان قدم می نهم مردم از زن و مرد به دنبال من می آیند و اعزاز و اکرام می بینم. گروهی بی شمار سر در پی من می گذارند و از من مراد می خواهند. برخی از من انتظار غیب گویی دارند و بعضی دیگر که روزهای بسیار گرفتار بیماری بوده اند از من به التماس می خواهند که با یک کلمه آنان را شفا دهم»^۶.

به نظر می رسد انعکاس همین جنبه از زندگانی و اندیشه های انبازقلس - به ویژه از طریق نوافلاطونیان و حوزه ی اسکندریه - است که شیخ اشراق را مجذوب او گردانیده، چندانکه وی را از پیشوایان حکمت

۱. قطعات ۱۲۰-۱۱۸ ← نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۶۲، ۳۶۳ و ۳۳۸؛ بورنه، ص ۲۲۳.

۲. قطعه ی ۱۳۴ ← بورنه، ص ۲۲۵؛ محمود هومن، تاریخ فلسفه ۱۱۶/۱.

۳. قطعه ی ۱۲۹ ← بورنه، ص ۲۲۴

۴. قطعه ی ۱۱۷ ← نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۶۲؛ بورنه، ص ۲۲۳

۵. هومن، تاریخ فلسفه ۱۱۵/۱؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۴۱

۶. راسل، تاریخ فلسفه ی غرب، ترجمه ی نجف دریابندری ۱۲۹/۱-۱۲۸؛ بورنه،

ص ۲۲۱؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۶۱

اشراق و از اصحاب مکاشفه می شمارد و می گوید: «ما سخن این مرد (انبازقلس) را تا آنجا که در دسترس بود بررسی کردیم، دیدیم که دلالت بر قوت سلوک و ذوق و مشاهدات قدسی والای او دارد»^۱.

سهروردی با سیمایی از انبازقلس آشناست که در آثار نوافلاطونی - از آن جمله اثولوجیا - تصویر شده است؛ حکیمی که معتقد است: «نفوس [پیش از آنکه به قالب تن درآیند] در جایگاهی والا و شریف بوده اند؛ ولی در نتیجه ی خطا [و گمراهی و غفلت] به این عالم فرو افتاده اند»^۲؛ از اینرو پیامبرگونه هشدار می دهد تا آدمی غبار از چهره ی جان فرو شوید و به عالم قدس رو کنید: «[و هو] نادى الناس بأعلى صوته وأمرهم أن يرفضوا هذا العالم و مافيه و يصيروا الى عالمهم الاول الاعلى الشريف»^۳.

این چهره ی انبازقلس همان است که در ملل و نحل شهرستانی و نزهة الارواح شهرزوری نیز منعکس شده و آمیخته یی از آراء ارسطویی و نوافلاطونی را - درباره ی ابداع و کیفیت آن، مراتب صدور یا مراتب معلولات و مُبدعات، نفس کلی و نفوس جزئیه، نفوس نباتی و حیوانی و ناطقه و رابطه ی آنها با یکدیگر، هبوط نفس از عالم قدس، چگونگی رهایی آن از بند ماده و اتصال به نفس کلی - به او نسبت داده اند^۴.

شیخ اشراق از انبازقلس به دو صورت نام می برد: یکی به وجه کلی و در رده ی کسانی که مشخص کننده ی خط سیر حکمت اشراق و از پیشروان آنند؛ دوم به وجه نقل قول و نسبت دادن عقیده ی معینی به او. قسمت اول شامل موارد زیر است:

۱ - مجموعه ی اول مصنّفات، مطارحات، ص ۴۳۳

۲ - اثولوجیا، ص ۲۳، چاپ عبدالرحمن بدوی در مجموعه ی «افلوپین عندالعرب».

۳ - همان مأخذ

۴ - الملل و النحل، ۱۳۱/۲ - ۱۲۶ - نزهة الارواح، ۱/۵۵ - ۵۰

۱- در مقدمه ی کتاب حکمة الاشراق^۱ انبازقلس را از «بزرگان حکماء و ارکان حکمت» بشمار می آورد و او را از حکیمان اشراقی و در ردیف افلاطون و فیثاغوس قرار می دهد. در جای دیگر^۲ انبازقلس را اهل مشاهدات قدسی و «رصدهای روحانی» می داند و او را از کسانی محسوب می کند که با انسلاخ از پیکر مادی و بیرون آمدن از کالبد جسمانی به مشاهده ی انوار [قدسی و الهی] نایل آمده اند.

۲- در کتاب تلویحات^۳ نیز انبازقلس را در زمره ی فیثاغورس و افلاطون، از حکیمان بزرگ به شمار می آورد و سفارش می کند که سخنان این گروه را به جدّ گیرند و به معانی ظاهری آنها اکتفا نکنند زیرا که پر از رمز و راز است.

۳- جای دیگر که سخن از خط سیر اجمالی حکمت اشراق است، انبازقلس از خمیره ی یونانی این حکمت محسوب می شود^۴.
شهرزوری - اولین شارح آثار سهروردی - نیز انبازقلس را حکیمی می داند «عظیم الشان، جلیل القدر، بسیار ریاضت کش، عابد و پرهیزگار، تارک دنیا، متوجه به عقبی، ماهر در شناخت نفس و مجردات و احوال و ترتیب آنها»^۵؛ و اینها همه با آنچه مورخان تاریخ فلسفه به طور کلی درباره ی زندگانی انبازقلس نوشته اند، کم یا بیش مطابق است و تقریباً همان برداشتی است که شاگردان و پیروان انبازقلس از این فیلسوف داشته اند^۶.

۱- حکمة الاشراق، ص ۱۰

۲- حکمة الاشراق، ص ۱۵۶

۳- مجموعه ی اول مصنفات، ص ۱۱۱-۱۱۲

۴- مجموعه ی اول مصنفات، مطارحات، ص ۵۰۳

۵- نزهة الارواح، ۵۱/۱

۶- «امپدکلس فقط طبیعی دان [و فیلسوف] نبود، بلکه اهالی اگریگنتوم (Agrigentum)، او را مانند کاهنی دستار بر سر تلقی می کردند که قدرت بر شفای

اینک که نکته ی اول توضیح داده شد به مطلب دوم می پردازیم، یعنی مواردی که سهروردی از انبازقلس نقل قول می کند و عقیده ی معینی را به او نسبت می دهد. این موارد را به شرح زیر استقصاء کرده ایم:

۱- شیخ در کتاب مطارحات آنجا که درباره ی شدت و ضعف بحث می کند، تشکیک در جوهر و ماهیت را می پذیرد و می گوید: «چون روشن شد که وجود از امور اعتباری است، بنابراین علت [از آن حیث که علت است] بر معلول خود [از آن حیث که معلول است] تقدم نمی یابد مگر به جهت ماهیت خود. پس جوهر معلول به منزله ی سایه ی جوهر علت است، و جوهریت علت مقدم بر جوهریت معلول است. [در مورد] چیزهایی که میان علت و معلول مشترک است [می گوئیم] آنچه در معلول است مستفاد از علت و در حکم سایه ی علت است، پس وجود آن امر مشترک در علت مقدم است [بر وجودش در معلول]؛ و این معنای سخن ماست که گفته ایم جوهرهای مادی به منزله ی سایه ی امور عقلی [یعنی جوهرهای مجرد] اند، پس چگونه می شود در جوهریت یکسان باشند؟ مقصود این که وجود، امری ذهنی [و اعتباری] است بنابراین تقدم جز به جهت ماهیت [و از ناحیه ی ماهیت] نیست، و جوهریت علت بر جوهریت معلول مقدم است. و این همان عقیده ی افلاطون و پیشینیان است که جایز می دارند نفسی در جوهر و ماهیت خود از نفس دیگر قویتر باشد^۱. همین مطلب را در کتاب مقوامات نیز می آورد^۲ و ضمن بحث درباره ی اینکه «آنگاه که وجود اعتباری باشد، پس تقدم همانا برای جوهر [= جوهریت] علت

→

بیماران داشت و سرنوشت نفس و آنچه را که برای تزکیه ی آن لازم است می دانست...»

— امیل بریه، تاریخ فلسفه در دوره ی یونانی، ص ۸۷.

۱- مجموعه ی اول مصنفات، ص ۳۰۲-۳۰۱

۲- مجموعه ی اول مصنفات، ص ۱۵۶

است نسبت به جوهر [= جوهریت] معلول،^۱ سؤالی از قول مخالفان مطرح می‌کند^۱ و در پاسخ به آن می‌نویسد: «گفتمیم که مقصود از جوهریت، کمال و تمامیت در قوام و استقلال است، و علت از این نظر کاملتر و تمام تر از معلول است... چگونه قوه‌ی استقلال عقل [به عنوان جوهر] کاملتر از هیولی و یا صورت [های] منطبعه‌ی [در ماده] نباشد؟ بنابراین ایراد این گروه به انبازقلس و افلاطون [و دیگر پیشینیان که بر همین عقیده‌اند و جایز می‌دارند نفسی در جوهر و ماهیت خود از نفس دیگر قویتر باشد] مردود است».

از این عبارات چنین برمی‌آید که افلاطون و انبازقلس نیز مانند سهروردی به تشکیک در ماهیت و جوهر [= جوهریت] معتقد بوده‌اند. هر چند که نسبت دادن این عقیده به افلاطون و نوافلاطونیان پر بیراه نیست^۲، اما تا آنجا که جست و جو کرده‌ایم در قطعات باقی مانده‌ی از انبازقلس چنین مطلبی نیست و در کتاب های فلسفی و تراجم حکما نیز چنین عقیده‌ی را به او نسبت نداده‌اند. به نظر می‌رسد که این مطلب به طور غیر مستقیم در کتب مشائیان و یا در آثار نوافلاطونی آمده و سهروردی نیز از آنها گرفته باشد؛ و شاید نکته‌ی مذکور در بخش‌هایی از سخنان انبازقلس مطرح شده است که امروز در دسترس ما نیست.

۲- سهروردی در جای دیگر کتاب مطارحات که درباره‌ی «رب النوع» بحث می‌کند می‌گوید: «آنگاه که بشنوی انبازقلس و دیگران

۱- سؤال: اشترک الجوهر العلی و المعلولی فی الوجود لا فی موضوع، و لم یتفاوت فیهما هذا؛ [یعنی جوهری که علت محسوب می‌شود و جوهری که معلول به شمار می‌آید در تعریف جوهر و در داشتن خصوصیات جوهر (= الوجود لا فی موضوع) با یکدیگر مشترکند و از این لحاظ تفاوتی میان آنها نیست].

۲- این بحث در فصل مربوط به افلاطون و نوافلاطونیان پی‌گیری خواهد شد.

به [وجود] ارباب انواع اشاره می‌کنند، مقصود آنان را دریاب و گمان مبر که صاحب نوع (رب النوع)، جسم یا جسمانی است و یا آنکه [به مثل] سر و دست و پا دارد^۱. در اینجا هم شیخ انبأقلس را از کسانی می‌شمارد که به مُثُل افلاطونی و یا به تعبیر خود او به «ارباب انواع» معتقد بوده‌اند.

اما باز در قطعات باقی مانده‌ی از انبأقلس مستقیماً چنین مطلبی به چشم نمی‌خورد و مورخان فلسفه نیز چنین عقیده‌ی را به او نسبت نداده‌اند. در این باره می‌توان حدسی زد. توضیح اینکه به گفته‌ی راسل، تمثیل معروف افلاطون که «جهان را به غاری تشبیه می‌کند که در آن فقط سایه‌های جهان روشن برین را می‌بینیم، از زبان انبأقلس نیز شنیده می‌شود»^۲. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که انبأقلس هم حکیم حقیقی را کسی می‌داند که از سایه‌ها به اصل رو کند و از غار ظلمانی ماده فراتر رود و به جهان روشنایی برسد و در روشنایی حقیقت، حقایق اشیاء را مشاهده نماید؛ و بدین سان سخن سهروردی که می‌گوید انبأقلس از انوار [قدسی] و ارباب انواع صحبت کرده است قابل توجیه خواهد بود.

گمان می‌رود که توجیه فوق تا اندازه‌ی بی‌مطلب را روشن کند؛ زیرا همین مطلب یعنی تشبیه جهان به غار [وزندان] که راسل به آن اشاره می‌کند عیناً در کتاب اثولوجیا - که از منابع سهروردی بوده - آمده است. در این کتاب از انبأقلس به عنوان یکی از هواداران این اندیشه نام برده شده و به نظر می‌رسد که شیخ آنچه را که در این کتاب به انبأقلس نسبت داده شده است خوانده و قضاوت خود را درباره‌ی او بر این مطلب مبتنی کرده است. در اثولوجیا چنین آمده است: «افلاطون بر آن بود که

۱ - مجموعه‌ی اول مصنفات، ص ۴۶۴-۴۶۲

۲ - تاریخ فلسفه‌ی غرب، ۱/۱۳۰

بدن برای نفس در حکم غار [و زندان] است، و در این سخن انبازقلس موافق با اوست جز اینکه افلاطون بدن را مانع [و غار] محسوب می‌کند در حالی که مقصود انبازقلس از مانع [و غار] مجموعه‌ی این عالم است^۱؛ و این همان نکته‌ی بی‌است که از زبان خود انبازقلس نیز می‌شنویم آنجا که می‌گوید: «ما در این غار سرپوشیده گرفتار آمده‌ایم»^۲.

۳- شیخ در مشرع ششم از کتاب مطارحات، در بحث از «جود و غنی و مبادی وجود و حرکات افلاک و ترتیب وجود و خیر و شر» می‌نویسد: «اما اینکه به انبازقلس نسبت داده‌اند که قائل به بخت و اتفاق است و غایات (علل غایی) را نمی‌پذیرد، اکثر این نسبت‌ها نادرست است، چرا که او فقط منکر علت غایی در فعل واجب الوجود است نه چیز دیگر، و معترف است به اینکه آنچه واجب نگردد وجود پیدا نمی‌کند. آری گاهی او و دیگران امور لاحق به ماهیات را که به اعتبار ذات ماهیات نباشد بلکه به اعتبار غیر باشد [یعنی اموری که از ناحیه‌ی غیر عارض بر ماهیت می‌گردد و منشاء آنها خود ماهیت نیست] اتفاقی نامیده‌اند و بدین سان می‌توان گفت که وجود عالم اتفاقی است؛ نه به این معنی که به اعتبار ذات خود موجود شده و یا اینکه خداوند آن را به گزاف و عبث آفریده است، بلکه منظور این است که وجود عالم، مقتضای ذات و لازم ماهیت آن نیست بلکه از ناحیه‌ی غیر ناشی می‌شود... ما سخن این مرد (انبازقلس) را تا آنجا که در دسترس بود بررسی کردیم، دیدیم که دلالت بر قوت سلوک و ذوق و مشاهدات قدسی والای او دارد و بیشتر چیزهایی که به وی نسبت داده‌اند افتراء محض است»^۳.

۱- «ثم قال (افلاطون) ان البدن للنفس انما هو كالمغار، وقد وافقه علي ذلك انبازقلس، غير انه يسمي البدن الصدا [= مانع و زنگار] و انما عنى انبازقلس بالصدأ هذا العالم بأسره — اثولوجيا، ص ۲۴

۲- قطعه‌ی ۱۲۰ — نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۶۳، بورنه، ص ۲۲۳

۳- مجموعه‌ی اول مصنفات، ص ۴۳۳-۴۳۲

مطلبی که در عبارت فوق به انبازقلس نسبت داده شده است و شیخ می‌کوشد تا آن را به نحوی توجیه کند نکته‌ی بی‌است که برخی از مشائیان یادآور شده‌اند؛ چنانکه ابن سینا در طبیعیات کتاب شفا آنجا که درباره‌ی «بخت و اتفاق و صدقه» بحث می‌کند^۱ نظر فوق را به انبازقلس نسبت می‌دهد و با آن مخالفت می‌ورزد. همچنین بهمنیار در کتاب التحصیل به این مطلب اشاره کرده و در مقاله‌ی پنجم بخش مابعدالطبیعه که درباره‌ی «غایت و اتفاق و گزاف و عبث» است، ضمن توضیح عقاید مشائیان می‌نویسد: «روشن شد که وجود عالم بر سبیل اتفاق نیست و اگر اتفاق را در آن دخالتی باشد در امور کائن و فاسد (پدید آینده و تباه شونده) است، و این در قیاس به افراد و اجزاء عالم است نه در قیاس به کل عالم... آنگاه که واجب الوجود به ذات و غایات و عنایات و غایة الغایات را بشناسی بر یقینت خواهد افزود و خواهی دانست که آنچه انبازقلس گفته است باطل است. در کتاب شفا ابطال عقیده‌ی او، با بیاناتی مبتنی بر مشاهدات و با دلایلی واضح، آمده است»^۲.

به نظر می‌رسد که مأخذ سخنان ابن سینا در شفا و بهمنیار در التحصیل، کتاب الطبیعه‌ی ارسطو باشد. ارسطو در فصل چهارم از مقاله‌ی دوم این کتاب که درباره‌ی ضرورت و بخت و اتفاق بحث می‌کند، می‌گوید: «... علی أنهم ربما استعملوا ذلك فی كلامهم كما فعل أنبازقلیس حین قال انّ الهواء لیس أبداً ینتفض الی فوق، لکن کیف اتفق. فانه یقول فی کلامه فی صنعة العالم هذا القول: هكذا اتفق بالبخت نشوؤه [= جریانه، مسیره] فی ذلك الوقت و ربما کان الامر علی وجه آخر... و یقول ایضاً فی اعضاء الحيوان انّ اکثرها انما اتفق بالبخت»

۱- طبیعیات شفا، فصل ۱۴، از مقاله‌ی اول از فن اول.

۲- التحصیل، ص ۵۳۸، به کوشش مرتضی مطهری.

[مضافاً اینکه اینان گاه «واژه‌ی» بخت را در سخن خود به کار برده‌اند، چنانکه انبازقلس کرده‌است آنجا که می‌گوید: چنین نیست که هوا همواره به سوی بالا رود، ولیکن هرطور که پیش آید «به جهات گوناگون حرکت کند»... و در مقام بیان خلقت عالم می‌گوید: بدین سان جهان به طور اتفاقی در آن وقت به وجود آمد و جریان یافت، و چه بسا ممکن بود که به‌گونه‌ی دیگر باشد... همچنین درباره‌ی «پدیدآمدن» اعضا «و جوارح» حیوانات گفته‌است که بیشتر آنها از روی تصادف و اتفاق پیدا شده‌اند].^۱

اما نسبت دادن چنین عقیده‌ی بی‌انبازقلس خطا نیست و نویسندگان و محققان جدید تاریخ فلسفه نیز تأکید کرده‌اند که انبازقلس «بر آن بود که امور طبیعت نتیجه‌ی جبر و اتفاق است نه قصد و عمد؛ و تغییری که در جهان روی می‌دهد از روی غرض نیست بلکه در اثر تصادف و جبر است»^۲. و این استنباط ظاهراً می‌تواند بر مضمون قطعه‌ی ۶۱ از قطعات باقی مانده از انبازقلس مبتنی باشد که - بنا بر گزارش ارسطو - بر طبق آن «در دوره‌ی فرمانروایی مهر، به تصادف، اندام‌های زندگان مانند سرها و دست‌ها و پاها پدید آمدند و سپس به یکدیگر پیوستند... هر جا که همه چیز چنان به یکدیگر پیوست که گویی برای مقصود معینی بوده‌است، آنجا چیزی پایدار ماند که به تصادف، با تناسب و به هنجار به هم پیوسته بود، و هر آنچه چنین نبود از میان رفت و از میان می‌رود»^۳.

۱ - ارسطو، کتاب الطبیعه، ترجمه‌ی اسحق بن حنین، ص ۱۱۴-۱۱۳، به کوشش عبدالرحمن بدوی.

۲ - راسل، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ۱/۱۲۶ و ۱۳۱.

۳ - عبارت ارسطو چنین است: «آنگاه که در همه چیز چنان به هم پیوستگی روی داد که گویی دارای هدفی بوده‌است، جانوران چون خود به خودی به نحوی شایسته ترکیب یافته بودند، همچنان زنده ماندند؛ اما هرگاه چنین چیزی روی نداد آنها از میان رفتند و هنوز هم از میان می‌روند، آنگونه که امپدکلس درباره‌ی «نژاد گاوان با

۴- در کتاب حکمة الاشراف به مواردی برمی خوریم که سخن سهروردی با نظر انبازقلس مشابهتی صوری پیدا کرده است. توضیح اینکه شیخ آنگاه که درباره‌ی انوار و مراتب آنها گفت و گو می‌کند می‌گوید: «هر نور عالی را قهر و تسلطی است نسبت به نور سافل، و نور سافل را شوق و محبتی است نسبت به نور عالی»^۱؛ و می‌افزاید که «در نور ناقص، عشقی نسبت به نور عالی است و در نور عالی، قهر و تسلطی نسبت به نور سافل»^۲. به این ترتیب معلوم می‌شود که «سراسر هستی از [دو عامل] محبت و قهر انتظام یافته است»^۳.

شیخ این نکته را یک بار دیگر در کتاب هیاکل النور آورده است: «اول نسبتی که در وجود لازم آمد نسبت جوهر قائم (صادر اول یا عقل اول یا نور اقرب) بود با نور قیوم (نور الانوار)، و این نسبت اُمّ جمله‌ی نسبت هاست و شریف ترین. و این جوهر قائم عاشق است مر اول قیوم را. و اول قاهر اوست به نور قیومیّت، قهری که عاجز کند مر این جوهر قائم را از آنکه اطاعت ذات قیوم کند. پس این نسبت مشتمل است بر محبت و قهر. یک طرف شریف است و آن محبت است و دیگر خسیس است [و آن قهر است]. و این نسبت سرایت کرد به هر نسبت که در جمله‌ی عالم است»^۴.

بنابراین سهروردی در توضیح نظام هستی و نحوه‌ی پیدایش موجودات و چگونگی رابطه‌ی آنها با یکدیگر، دو عامل محبت و قهر را اصل می‌شمارد. این سخن با اندیشه‌ی انبازقلس مقایسه شدنی است،

→ سرهای آدمیان < می‌گوید > — نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۷۸-۳۷۷، و قطعه‌ی ۶۱ از قطعات باقی مانده‌ی امیدکلس، ص ۳۵۴ همان کتاب.

۱- حکمة الاشراف، ص ۱۳۶-۱۳۵

۲- حکمة الاشراف، ص ۱۴۸

۳- حکمة الاشراف، ص ۱۳۷

۴- مجموعه‌ی رسایل فارسی، ص ۱۰۳

زیرا در نظر او نیز دو عامل به نام مهر و کین در کار جهان مؤثر است.^۱ جهان آوردگاه دو نیروی مهر و کین است که گاهی این بر آن چیره می‌شود و زمانی آن بر این؛ مهر عناصر را به هم می‌آمیزد و کین آنها را از یکدیگر دور می‌کند؛ چنانکه خود در یکی از قطعات می‌گوید: «گاهی همه چیز به تأثیر مهر به هم می‌آمیزند و یک می‌شوند، و گاهی تک تک مواد به تأثیر کین از یکدیگر جدا می‌گردند، و همانگونه که این دو نیرو - یعنی مهر و کین - پیش از این بوده‌اند همیشه خواهند بود»^۲.

به طوری که ملاحظه می‌شود این دو نظر در عین شباهت صوری با یکدیگر، تفاوتی اساسی دارند؛ چه از لحاظ انبازقلس مهر و کین - بیشتر به عنوان دو نیروی جسمانی و مادی^۳ - سبب آمیزش و ترکیب عناصر و یا جدا شدن و تفرقه‌ی آنها و در نتیجه‌ی پیدایش و از میان رفتن موجودات مادی است؛ اما از نظر شیخ اشراق محبت و قهر - به عنوان دو عامل معنوی - باعث قوام نظام هستی از جهت مراتب انوار و رابطه‌ی طولی آنها با یکدیگر است.

۱ - راسل، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ۱/۱۲۶؛ امیل بریه، تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونانی ۸۵/۱.

۲ - قطعه‌های ۱۶ و ۱۷ - بورنه، ص ۲۰۷؛ امیل بریه ۸۵/۱؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۴۶.

۳ - کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی جلال‌الدین مجتبیوی، ۱/۱ ص ۹۱. برای آگاهی بیشتر از تفسیرهای مختلف مربوط به این دو نیرو نگاه کنید به نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۷۴-۳۷۵.

دو) تعلیم فیثاغورس و فیثاغوریان

ریاضی دان و فیلسوف یونانی (حدود /۵۸۰ تا ۴۹۰ پ م) که مورد توجه و احترام امپدکلس، سقراط و افلاطون بوده است. از خود این فیلسوف اثر نوشته‌ی در دست نیست و ما با افکار او از طریق نقل قول‌هایی که دیگران کرده‌اند آشنا هستیم. محققان در توضیح علت این امر نوشته‌اند که یکی از وظایف اعضای انجمن برادری فیثاغوریان^۱ سکوت و رازداری بوده، و به همین جهت از خود فیثاغورس و شاگردان مستقیم او اثری برجای نمانده است؛ هم از اینجاست که «در بحث نظریه‌های فیثاغوریان ما نمی‌توانیم بگوییم که این نظریه‌ها تا چه اندازه از آن خود فیثاغورس بوده است و تا چه اندازه از اعضای بعدی آن نحله»^۲.

۱ - فیثاغورس در حدود /۵۳۰ پ م در شهر کروتون Kroton انجمنی دینی - فلسفی بنیاد نهاد. اعضای این جمعیت برادر خوانده‌ی یکدیگر بودند و با علایم و اشارات مخصوصی یکدیگر را می‌شناختند و میان خود درجانی داشتند و با مراسم مخصوصی دور هم جمع می‌شدند. این انجمن کم‌کم نفوذ سیاسی به دست آورد و در شهرهای یونانی نشین گسترش یافت؛ اما سرانجام بعضی از مردم کروتون به دشمنی با انجمن او برخاستند و فیثاغورس ناچار شد که کروتون را ترک کند و به شهر متاپونت Metapont برود. — محمود هومن، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۸۴ و ۱۴۸

۲ - کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۱/۱ ص ۴۸.

در سخنانی که از فیثاغورس نقل کرده‌اند او را مردی می‌بینیم با خصیصه‌ی مرتاضی و تمایلات دینی و معتقد به زهد و تزکیه‌ی باطن و مراقبه و محاسبه‌ی نفس؛ و ظاهراً به اعتبار همین جنبه از افکار فیثاغورس است که سهروردی او را از پیشروان حکمت اشراق به شمار می‌آورد و به دیده‌ی تحسین می‌نگرد.

در منابع اسلامی، مخصوصاً ملل و نحل شهرستانی و نزهة الارواح شهرزوری، احوال و افکار فیثاغورس را با احوال و افکار شاگردان و پیروان مکتب او درهم آمیخته‌اند. در این منابع فلسفه‌ی فیثاغوری جدید آمیخته با میراث نوافلاطونی و ارسطویی مطرح است که همه را به فیثاغورس نسبت داده‌اند. مثلاً صاعد اندلسی می‌نویسد فیثاغورس بر آن بود که: «فراسوی جهان طبیعت، عالمی است روحانی نورانی که عقل را ادراک زیبایی و تابناکی آن میسر نیست. نفوس زکیه شوق به سوی آن دارند، و هرآنکه خود را از خودبینی و خودرایی و ریا و حسد و دیگر امیال جسمانی بپالاید اهلیت پیوستن به عالم روحانی را پیدا کند و به گوهرهای حکمت الهی که خواهد دست یابد»^۱.

در تکمیل سخن صاعد عبارت شهرستانی را بنگریم که از قول فیثاغورس می‌گوید: «من این عالم‌های برین را بعد از ریاضتی تمام، به عیان دیدم و از جهان طبیعت به عالم نفس و عقل فرارفتم و به مشاهده‌ی صورت‌های مجرد، و زیبایی و تابناکی آنها نایل آمدم و نعمات خوش و آوازهای طرب‌انگیز روحانی را شنیدم. آنچه در این عالم [فرو دین] است بهره‌ی اندکی از زیبایی دارد چرا که معلول طبیعت است؛ اما عوالم آنسو، والاتر و تابناک‌تر و زیباتر است، تا بدان حد که چون سخن به عالم عقل و نفس رسد زبان از توصیف فرو ماند. باید همت و کوشش

۱- طبقات الامم، ص ۲۲. و نیز: تاریخ الحکماء قفطی، ص ۱۷۱-۱۷۰؛ نزهة الارواح

شما مصروف پیوستن به آن عالم باشد تا از تباهی مصون مانید و به عالمی که سراسر زیبایی و روشنی و شادی و عزت و حقیقت است باز گردید»^۱.

این مطالب کم یا بیش از یک طرف تصویر منحول و دستکاری شده ی فیثاغورس را در اکثر منابع اسلامی - به تبع منابع قدیم تر و مأخذ نوافلاطونی و نوفیثاغوری - نشان می دهد؛ و از طرف دیگر علت توجه سهروردی را نسبت به او روشن می کند. به طور کلی در مأخذ اسلامی راجع به فیثاغورس به نکاتی برمی خوریم که با برداشتی که شیخ اشراق نسبت به وی دارد مطابق است. مثلاً:

این نکته که شیخ، فیثاغورس را در ردیف انبیاء و بهره مندان از مشکات نبوت محسوب می دارد عیناً در صوان الحکمة ی سجستانی نیز آمده است آنجا که می گوید: «قد استفاد هذه العلوم من مشكاة النبوة»^۲؛ و در ملل و نحل شهرستانی هم می خوانیم: «قد اخذ الحکمة من معدن النبوة»^۳.

همچنین این مطلب که فیثاغورس اهل ریاضت و مشاهده و «رصد های روحانی» بوده است، همان است که شهرستانی در ملل و نحل به آن اشاره می کند: «انه شاهد العوالم العلویة بحسه و حدسه و بلغ فی الرياضة الی ان سمع حقیف [= زمزمه، صوت و آواز] الفلک و وصل الی مقام الملک»^۴.

و نیز این گفته که سخنان فیثاغورس رمز آمیز است و جنبه ی اخبار از مغیبات را دارد، همان است که ابن ابی اصیبعه به نقل از کتاب اخبار الفلاسفه ی فرفوروس می نویسد: «قد ذکر فرفوروس فی المقالة

۱ - الملل و النحل ۱۴۱/۲ - ۱۴۰

۲ - صوان الحکمة، ص ۸۳

۳ - الملل و النحل، ۱۳۲/۲

۴ - همان مأخذ

الاولی من کتابه فی اخبار الفلاسفة حکایات عجیبه ظهرت عن فیثاغورس مما تکهن به و من اخباره بمغیبات سمعت منه و شوهدت کما قاله؛ و کان یرمز حکمته و یسترها^۱.

سرانجام این مطلب که فیثاغورس مردم را به تزکیه ی نفس و زهد و ریاضت و انقطاع می خواند، عیناً در کتاب اثولوجیا نیز آمده است آنجا که می خوانیم: «فامر بترک هذا العالم و رفضه و الرجوع الی العالم الاول الحق»^۲.

شیخ از فیثاغورس نیز به دو صورت نام می برد: یکی در ردیف کسانی که نشان دهنده ی خط سیر حکمت اشراق اند؛ دیگر به صورت نقل قول و نسبت دادن عقیده ی معینی به او. قسمت اول شامل موارد زیر است:

۱- در کتاب مطارحات فیثاغورس را از حکیمان اشراقی محسوب می کند و او را صاحب «خمیره ی» ویژه یی در حکمت می داند^۳. منظور از خمیره ی فیثاغوریین و یا خمیره ی آل فیثاغورس چیست؟ چنانکه پیشتر یادآور شدیم مورخان فلسفه نوشته اند که فیثاغورس پس از مهاجرت به شهر کروتن در ایتالیا ی جنوبی انجمنی تشکیل داد که آداب و رسوم و افکار و رموزی خاص داشتند و تعلیماتی سری از استاد می گرفتند^۴. آیا مراد شیخ اشراق از خمیره ی آل فیثاغورس اشاره به انجمن یا مکتب خاص فیثاغوریان است که رنگ

۱- عیون الانباء ۶۱/۱

۲- اثولوجیا، ص ۲۳

۳- مجموعه ی اول مصنفات، ص ۵۰۳

۴- امیل بریه، تاریخ فلسفه در دوره ی یونانی، ص ۶۲؛ محمود هومن، تاریخ فلسفه،

دینی - فلسفی داشت و آداب زاهدانه‌ی خاصی در آن مطرح بود^۱؟ و آیا نمی‌توان حدس زد که این اشارات «حاکمی از ارتباط جمعیت‌های سرّی عهد عباسی با بقایای جمعیت اخوت فیثاغوریان باشد و شاید توجه خاص صابثین و اخوان الصفا و حکمای اشراقی به نقش فیثاغورس و فیثاغوریان هم حاکمی از وجود یک رشته ارتباط مرموز و نامرئی بین جمعیت برادری فیثاغورس و سایر جمعیت‌های سرّی سیاسی و مذهبی قرون وسطی باشد؟»^۲.

۲- در کتاب تلویحات فیثاغورس را از جمله‌ی «انبیاء حکما» (حکیمان پیامبرگونه) به شمار می‌آورد و می‌گوید: «آسان‌گیری و اهمیت ندادن اینان (مشائیان)^۳ نسبت به فیثاغورس ترا نفریبید، زیرا این گروه اگرچه باریک‌اندیشی کرده‌اند ولی به درک بسیاری از دقایق رموز حکیمان پیشین، مخصوصاً انبیاء آنان، نایل نیامده‌اند»^۴.

اینک به مواردی برمی‌گردیم که شیخ اشراق و شارحان آثار او از فیثاغورس و فیثاغوریان نقل قول می‌کنند:

۱- در مقاله‌ی پنجم از الهیات حکمة الاشراق، زیر عنوان «فصل

۱- «نحله‌ی فیثاغوری و ویژگی برجسته و ممتازی داشت یعنی دارای خصیصه‌ی مرتاضی و دینی بود... محور افکار و اعمال دینی - مرتاضی فیثاغوریان اندیشه‌ی تزکیه و تطهیر بود... تمرین سکوت، تأثیر موسیقی و مطالعه‌ی ریاضیات همگی به عنوان کمک‌های ارزشمندی در توجه و مراقبت نفس تلقی می‌شد» - کاپلستون ۱/۱ ص ۴۵ و ۴۷.

۲- زرین کوب، دنباله‌ی جست و جو در تصوف ایران، ص ۲۷۸

۳- «عادت ابوعلی سینا و دیگر مشائیان بر این جاری است که سخن بزرگان حکمت مخصوصاً فیثاغورس را نقل کنند و به نقض آن پردازند و آنان را به کم‌خردی منسوب نمایند [و در عوض] پیشوای خود، ارسطو را بزرگ دارند و کلام او را نصرت دهند»

- تلویحات، زیرنویس، ص ۱۱۱

۴- مجموعه‌ی اول مصنفات، ص ۱۱۱

فی بیان التناسخ» می خوانیم: «افلاطون و حکیمان پیش از او به تناسخ (نقل) معتقدند اگرچه در چگونگی آن اختلاف دارند»^۱. شارحان حکمة الاشراق^۲ در توضیح «حکیمان پیش از او» می نویسند: «حکیمانی مانند سقراط و فیثاغورس...». بنابراین فیثاغورس از کسانی محسوب شده است که به «انتقال ارواح» یا تناسخ معتقدند. با توجه به مطالبی که مورخان تاریخ فلسفه نوشته اند تناسخ نفوس «عقیده بی است که در تعلیم فیثاغوری آشکار است»^۳ و فیثاغورس معتقد بود که انسان می تواند با کسب فضایل اخلاقی و زهد و تزکیه ی نفس از آن رهایی یابد.^۴

نظریه ی فیثاغورس درباره ی نفس و مسأله ی تناسخ که شارحان به آن اشاره می کنند، در دفتر اول کتاب النفس ارسطو نیز آمده است آنجا که می نویسد: «گویی ممکن است که بر طبق اساطیر فیثاغوریان هرگونه نفسی بتواند به هرگونه بدنی درآید»^۵. همین مطلب در فصل دوم از بخش علم النفس کتاب شفای ابن سینا هم منعکس است.

با اینکه سهروردی در برخی از نوشته های خود، به روش مشائیان، تناسخ را مردود می شمارد^۶، اما در پایان کتاب

۱- مجموعه ی دوم مصنفات، ص ۲۲۱

۲- مقصود از شارحان حکمة الاشراق، شمس الدین محمد شهرزوری و قطب الدین شیرازی است. از آنجا که شرح قطب الدین شیرازی بر حکمة الاشراق (تقریباً چیزی جز نقل کلمه به کلمه ی شرح شهرزوری بر همین کتاب و جمع اقوال متفرق در مطاوی آن نیست) ← کرین، روابط حکمت اشراق و فلسفه ی ایران باستان، ص ۲۷)، ما نیز در این نوشته اغلب تعبیر «شارحان حکمة الاشراق» را به کار خواهیم برد.

۳- کاپلستون، ۱/۱ ص ۴۶

۴- امیل بریه، تاریخ فلسفه در دوره ی یونانی، ص ۶۳؛ کاپلستون، ۱/۱ ص ۴۹-۴۷؛ راسل، تاریخ فلسفه ی غرب ۱/۱-۸۳-۸۲؛ هومن، تاریخ فلسفه ۱/۱-۸۵-۸۳

۵- کتاب النفس، ترجمه ی علیمراد داودی، ص ۴۲

۶- پرتونامه، ص ۷۴؛ الواح عمادی، ص ۱۷۰؛ مطارحات، ص ۴۹۹؛ تلویحات ص

حکمة الاشراق - که نشان دهنده‌ی اندیشه‌های اشراقی اوست - نحوه‌ی بیان وی به صورتی است که باید آن را قسمی تناسخ یا «نقل» تلقی کرد. توضیح اینکه به گفته‌ی شیخ، حکیمان در این امر متفق اند که نفوس پاک و مهذب وقتی از کالبدهای مادی رهایی یابند، به عالم نور پیوندند و برای این‌گونه نفوس «نقلی» نیست، زیرا نقل یا تناسخ برای تهذیب و تطهیر است و این‌گونه نفوس خود مطهر و مهذب اند.^۱ ولی نفوسی که از طریق علم و تصفیه و تزکیه به مرحله‌ی کمال نرسیده و به عالم قدس نپیوسته اند پس از مرگ و جدایی از کالبد مادی نخستین، در عالم صور معلقه یا مثل معلقه، به تناسب اعمال و خلق و خوی خود به بدن‌های مثالی خواهند پیوست: «اما خداوندان شقاوت و تیره بختی، خواه تناسخ حق باشد یا باطل - زیرا دلایل هر دو طرف در اثبات و یا نفی آن ضعیف است -، هرگاه از کالبدهای مادی خود رهایی یابند آنان را بر حسب خلق و خوی خویش، ظلال و سایه‌یی^۲ باشد از صور معلقه»^۳؛ و نیز «من تجارب [باطنی] درستی دارم دال بر اینکه عوالم چهارند: عالم انوار قاهره (عقول)، عالم انوار مدبره (نفوس)، عالم برازخ (افلاک و عناصر) و عالم صور معلقه‌ی ظلمانی و مستنیر، که در صور معلقه‌ی ظلمانی برای تیره بختان و تبه‌کاران رنج و عذاب باشد [و در صور مستنیر سعادت‌مندان و نیک بختان را لذت و نعمت]؛ و از همین نفوس و مثل معلقه - یعنی همان کالبدهای مثالی که نفوس به آنها تعلق یابند - جن و

۱ - «وصفی اکثر الحكماء الی هذا - ای الی التناسخ - الا ان الجمیع متفقون علی خلاص الانوار المدبره الطاهره الی عالم النوردون النقل» - حکمة الاشراق، ص ۲۲۲ و زیرنویس آن.

سهروردی نفوس ناطقه را از لحاظ اینکه اصلی نوری و قدسی دارند و کارشان تدبیر بدن و تأثیر و تصرف در آن است، انوار مدبّر می‌نامد.

۲ - چون «ابدان مثالیه الطف است از ابدان حسیه، بنا بر آن به ظلال تعبیر فرموده است یعنی مانند سایه‌های اشخاص است» - انواریه، ص ۱۸۸.

۳ - حکمة الاشراق، ص ۲۳۰ و ترجمه‌ی فارسی آن، ص ۳۷۴

شیطان پدید می‌آید و سعادات و همیّه [نیز که از آنِ متوسطان است] همه در عالم مُثُلِ معلقه است.^۱

بنابراین حاصل کلام شیخ این است که نفوس تیره بخت و تبه‌کار پس از رهایی از کالبد مادی نخستین، در عالم مُثُلِ معلقه، به بدن‌های مثالی می‌پیوندند و این کالبد‌های مثالی بازتاب کردارها و خلق و خوی خود آنهاست. در این سیر و انتقال، رفته رفته مهذب شده و سرانجام «بعد از مرور ادوار کثیره و زوال هیئات ردیته»^۲، قابلیت پیوستن به عالم انوار را پیدا می‌کنند چرا که «عنایت الهی مقتضی اتصال هر ذی کمال است به کمال خود»^۳، و کمال نفس در این است که از جمیع تعلقات مجرد شده، واصل [به عالم] مجردات شود.^۴

اکنون می‌پرسیم آیا این خود قسمی تناسخ نیست؟ آیا «نقل» یا تناسخ در معنای عام کلمه جز این است که نفس پس از جدایی از کالبد نخستین به کالبد دیگری، متناسب با کردارهای خود در زندگانی پیشین درآید؟

بنابراین سهروردی نیز مانند دیگر اشراقیان اساس نظریه‌ی «نقل» یا تناسخ را می‌پذیرد و فقط نحوه‌ی توجیه او با دیگران متفاوت است؛ و این همان نکته‌ی بی‌است که در کتاب حکمة الاشراق یادآور می‌شود و می‌نویسد: «افلاطون و حکیمان [اشراقی] پیش از او قائل به نقل (تناسخ) اند اگر چه در جهات نقل میان آنها اختلاف است»^۵. به عبارت دیگر شیخ نیز مانند فیثاغورس و افلاطون، اصل مطلب - یعنی نقل نفوس غیر مهذب از کالبدی به کالبدی دیگر مغایر با کالبد نخستین

۱ - حکمة الاشراق، ص ۲۳۲ و ترجمه‌ی فارسی آن، ص ۳۷۶

۲ - انواریه، ص ۱۵۰

۳ - فان العناية لا توجب اهمال نوع عن کماله. — تلویحات ص ۸۳

۴ - انواریه، ص ۱۴۹

۵ - حکمة الاشراق، ص ۲۲۱

خود - را می پذیرد و فقط در جهات نقل است که با آنان اختلاف دارد، بدین معنی که می گوید این انتقال، انتقال به بدن های مثالی است نه به کالدهای عنصری.

در ارتباط با نظر سهروردی، به صدرالمتألهین شیرازی توجه کنیم که می نویسد: «قسم دوم [تناسخ] عبارت است از انتقال نفس از این بدن دنیوی به بدن اخروی [— بدن مثالی]، متناسب با اوصاف و خلق و خویی که در دار دنیا به دست آورده است. چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه نموده است ظاهر می گردد و این امری است که در نزد بزرگان اهل کشف و شهود ثابت و مسلم گردیده و از ارباب شرایع و ادیان نیز نقل شده است و لذا گفته اند «ما من مذهب الا و للتناسخ فیه قدم راسخ»؛ و آیات بسیاری از قرآن که در مورد تناسخ وارد شده است همگی بر همین قسم از تناسخ تأویل و توجیه می شود. گمان من این است که اصرار و تأکید بر ثبوت تناسخ از ناحیه ی اساطین حکمت - مانند افلاطون و پیشینیان او از حکیمانی که انوار حکمت را از مشکات نبوت اقتباس کرده اند - نیز درباره ی همین قسم از تناسخ است»^۱.

بی جهت نیست که برخی از معاصران نیز گامی فراتر نهاده و نوشته اند: «ظاهر قول شیخ میل به تناسخ است^۲ و حق آنست که در کتاب حکمة الاشراق در مقام تقریر اقوال به تزییف این قول (اعتقاد به نقل یا تناسخ) نپرداخته است. به عقیده ی شارح محقق علامه شیرازی [نیز] صاحب حکمة الاشراق در آن کتاب به حسب ظاهر کلمات، قائل به انتقال نفوسِ متوسطین از سُعداء (نیک بختان) به اجرام سماوی، و

۱ - شواهد الربوبیة، ص ۲۳۲؛ و ترجمه ی فارسی آن، ص ۳۴۲.

۲ - آشتیانی، معاد جسمانی، شرح بر رساله ی زادالمسافر ملاصدرا، زیرنویس ص

معتقد به انتقال اشقیاء (تیره بختان) به اجسام و ابدان حیوانی است»^۱. و یا: «شیخ اشراق تناسخ نباتی و جمادی را انکار داشت اما به تناسخ حیوانی و انتقال روح انسانی به حیوانات سخت معتقد بود. او می گفت که نفوس انسانی پس از مفارقت از بدن سه حالت دارند: آنکه به درجه ی سعادت کامل رسیده و درجات استکمالی هر دو قوه ی عقل نظری و عملی را طی کرده باشد به عالم نور و مقام قدس علوی و ملاً اعلیٰ صعود کند؛ و آنکه در سعادت متوسط است به عالم انجم و افلاک می پیوندد؛ اما آنکه در شقاوت مانده باشد به اجسام عنصری حیوانی منتقل می شود بر حسب تناسب و مشاکلت و مشابهت صفات و ملکات نفس با آن حیوان که به صورت او متشکل شده است»^۲.

۲- در کتاب حکمة الاشراق، در بحث از قاعده ی امکان اشرف^۳، سهروردی سخن خود را به ربّ النوع و یا مُثُل می کشاند^۴. در توضیح سخن شیخ، شارحان حکمة الاشراق فیثاغورس را از کسانی دانسته اند که معتقدند: «لکل نوع من الاجسام عقلاً، هو نور مجرد عن المادّة، قائم بذاته، معتن به و مدبّر له و حافظ آياه»:] هر نوعی از موجودات مادی، فردی عقلانی دارد که نوری مجرد از ماده و قائم به ذات خود است و پرورنده و مدبّر و نگهبان آن [نوع] است»^۵.

۱- همان کتاب، ص ۱۲۸-۱۲۷. عبارت شارح حکمة الاشراق چنین است: «ذهب المصنّف علی ما يشعر به ظاهر تقریره و ان لم یکن یعتقد صحته کما یتبیّن الی انّ علاقة نفوس المتوسطین من السعداء ینتقل الی الاجرام الفلکیة و الاشقیاء الی الاجساد الحيوانیة منتقلة من بعض الحيوانات الی بعض دون المعادن و النبات» — شرح حکمة الاشراق، ص ۴۷۸

۲- جلال همایی، مولوی نامه ۸۷۶/۲ - ۸۷۵

۳- قاعده ی امکان اشرف: «و آن قاعده این است که ممکن اخسّ که موجود باشد باید ممکن اشرف از آن نیز موجود باشد قبل از آن» — سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۵۳؛ پرتونامه، ص ۴۵؛ الواح عمادی، ص ۱۴۹.

۴- حکمة الاشراق، ص ۱۵۴ به بعد

۵- حکمة الاشراق، زیرنویس ص ۱۵۸

اگرچه اعتقاد به مثل یا ایده به افلاطون نسبت داده شده است، ولی چنانکه صاحب نظران فلسفه ی یونانی نوشته اند: «فیثاغوریان نخستین کسانی بودند که کلمه ی ایده را به معنای آخرین حقیقت چیزها به کار برده اند»^۱؛ و می دانیم که واژه ی ایده همان است که در اصطلاح سهروردی و دیگر حکمای اسلامی، مثل یا ربّ النوع خوانده شده است.

۳- در کتاب مطارحات، سخن سهروردی بر سر این است که «بین العقول و هیئاتها النورانية اللاهوتية نِسَب عددية» [میان عقول و خصوصیات نوری لاهوتی آنها نسبت های عددی برقرار است]؛ و سپس توضیح می دهد که این اعتقاد از آن فیثاغورس است.^۲

به عقیده ی فیثاغورس و پیروان او، در عالم نظمی برقرار است و این نظم را که نظمی عددی است به وسیله ی ریاضیات می توان شناخت. نظریه ی فیثاغورس درباره ی عدد و توجیه عالم هستی به اعتبار روابط عددی و مطابقت نِسَب عددی با نِسَب وجودی، در کتاب مابعدالطبیعه ی ارسطو، مقاله ی الف کبری،^۳ نیز آمده است آنجا که می گوید: «در نظر آنان اصول ریاضی درباره ی همه ی موجودات صادق است و اعداد و اصول اعداد، عناصر اولیه ی تمام موجودات اند. فیثاغوریان گمان می کردند که عدد اصل هستی است یعنی هم مایه ی وجود است و هم سازنده ی حالات و وجوه اشياء»^۴. در صوان الحکمه ی سجستانی نیز می خوانیم: «و کان یری انّ المبادی التي خلقها الله تعالی

۱- هومن، تاریخ فلسفه ۳۷۱/۱ به نقل از بورنه و تایلر و ژان وال

۲- مطارحات، ص ۴۵۳-۴۵۲

۳- متافیزیک ارسطو، فصل پنجم از مقاله ی «آلفای بزرگ»، ص ۶۵، لندن، ۱۹۶۱؛

هومن، تاریخ فلسفه ۸۹/۱-۸۸

اولاً هي الاعداد و المعادلات التي فيها و كان يسميها تأليفات، و يسمي المركب من جملة ذلك اسطقسات»]: فيشاغورس معتقد بود مبادی اولیه یی که خداوند آفریده است اعداد و نسبت های میان آنهاست؛ فيشاغورس آنها را تألیفات (= هماهنگی و نظم) می نامید و فراهم آمده ی از آنها را اسطقسات (= عناصر اولیه) می خواند^۱.

نکته ی قابل توجه این است که سهروردی پس از ذکر عقیده ی فيشاغورس، در صدد توجیه برمی آید و آن را به نظریه ی مُثُل مربوط می سازد و به «ذوات نوریّه» یا «ارباب انواع» تعبیر می کند: «قال الحكيم الفاضل فيشاغورس المتأله ان مبادی الموجودات العدد؛ و لا يعنى به ان العدد امر قائم بذاته فعلاً، بل يعنى ان في الملكوت ذوات نورانية قائمة لا في جهات، هي إنياتٌ قدسيةٌ فعالةٌ لا تزيد وحداتها على ذواتها، هي ابسط ما في الموجودات و اشرفها»^۲.

به نظر می رسد ریشه ی تاریخی این توجیه سهروردی را باید در مکتب افلاطون جست و جو کرد، زیرا چنانکه محققان تاریخ فلسفه یادآور شده اند «افلاطون در اواخر عمر خود مُثُل را به صورت اعداد تصور می کرده، منتهی این اعداد را غیر از اعدادی که مورد بحث ریاضی دانان است می دانسته است»^۳. امیل بریه در توضیح بیشتر این مطلب می نویسد: «توجه او (افلاطون) بیش از خود اعداد به روابط عددی معطوف بوده است و نباید نادیده گرفت که موسیقی فيشاغوریان نیز بدو آموخته بود که ماهیات اشیاء به جای اینکه در خود اعداد باشد در روابط آنهاست. بدین ترتیب غرض از قول به اعدادِ مثالی را گویی بتوان پی بردن به کلی ترین نمونه های روابط اعداد دانست... منظور او از اعدادِ مثالی همان روابط ثابت است؛ و طبیعی است اگر بگوییم که این

۱- صوان الحكمة، ص ۸۰

۲- مطارحات، ص ۴۵۳

۳- امیل بریه، ص ۱۸۵

اعدادِ مثالی در نظر او مبدئی است برای پدید آمدن طرحی که کل عالم در ازل داشته است»^۱.

به گفته ی ارسطو، افلاطون غیر از رسالات مکتوب، تعلیمات شفاهی و ننوشته یی نیز داشته که بعد از او در آکادمی مورد توجیه و تفسیر شاگردانش قرار گرفته است. مهمترین این تعلیمات مربوط به ایده ها و اعدادِ مثالی است و ارسطو در دو دفتر پایانی متافیزیک [سیزدهم و چهاردهم = مو، نو] عقیده ی افلاطون و شاگردان او مخصوصاً کسنوکرات را - که «مُثل را با اعدادِ مثالی یکی می دانسته» و «قائل به اعدادِ مثالی بوده» - مطرح ساخته و مورد انتقاد قرار داده است. ارسطو در ارتباط میان سخن افلاطون و فیثاغوریان می گوید: افلاطون بر آنست که «چیزهای حس شدنی از ایده ها جدا هستند، ولی همه ی آنها نام خود را از ایده ها دارند. با بهره داشتن از ایده هاست که چیزهای محسوس وجود دارند. افلاطون فقط نام را تغییر داده است، زیرا فیثاغوریان نیز می گفتند که موجودات با تقلید از اعداد، هستند»^۲. این نکته را کاپلستون، مورخ معاصر تاریخ فلسفه، هم یادآور می شود و می نویسد: «گاهی اظهار نظر کرده اند که ریاضی کردن صور - که ارسطو به افلاطون نسبت داده است - نظریه ی روزگار پیری افلاطون و بازگشتی به عرفان فیثاغوریان بوده است»^۳.

۴- در پایان این بحث از عقیده ی شیخ اشراق درباره ی موسیقی افلاک یاد می کنیم. در رساله ی غربت غریبه ی او چنین آمده است: «پس جرمه‌ها علوی را بدیدم، بدانها پیوستم و نغمه ها و دستان های آنها بشنودم و خواندن آن آهنگ ها بیاموختم و آواهای آنها چنان در گوشم

۱- همان، ص ۱۸۷-۱۸۶

۲- متافیزیک، دفتر آلفا، فصل ششم؛ هومن، تاریخ فلسفه، ج ۲، ص ۱۵۴

۳- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۱/۱ ص ۲۲۹

اثر کرد که گویی آوای زنجیری است که بر سنگ خاره کشند»^۱. شیخ در کتاب حکمة الاشراق نیز به این نکته اشاره می‌کند و می‌نویسد: «وللافلاک اصوات غیر معللة بما عندنا» [افلاک آوازهایی دارند که با آنچه در این عالم نزد ماست - مانند تموج هوا و غیره - قابل توجیه و بیان نیست]^۲. شارحان حکمة الاشراق در اینجا می‌افزایند که این عقیده‌ی حکیمان پیشین مانند هر مس و فیثاغورس است»^۳.

مورخان فلسفه متفق القولند که «فیثاغورس در گردش اجرام آسمانی هماهنگی می‌پذیرفت و گردش افلاک را قسمی موسیقی تلقی می‌کرد»^۴؛ و سخن شهرستانی نیز اشاره به همین معنی است که می‌نویسد: «و بلغ [فیثاغورس] فی الریاضة الی أن سمع حفیف [= زمزمه] الفلک»^۵.

چنین می‌نماید که نظر شیخ اشراق درباره‌ی موسیقی افلاک انعکاسی از عقیده‌ی فیثاغوریان باشد؛ نظریه‌ی بی‌که در آثار نوافلاطونی^۶ و رسایل اخوان الصفا^۷ و سخنان برخی از عارفان نیز منعکس شده است ناله‌ی سرنا و تهدید دهل

چیزکی مانند بدان ناقور کل

پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها

از دوار چرخ بگرفتیم ما

بانگ گردش‌های چرخ است اینکه خلق

می‌سرایندش به طنبور و به حلق^۸

۱ - مجموعه‌ی دوم مصنفات، ص ۲۹۲-۲۹۱

۲ - همان، ص ۲۴۱

۳ - همان مأخذ

۴ - هومن، تاریخ فلسفه، ۸۵/۱

۵ - الملل و النحل، ۱۳۲/۲

۶ - اثولوجیا، ص ۱۳۲-۳ و ۲۲۳-۴

۷ - رساله‌ی هفدهم از قسم طبیعیات، فصل دوم و سوم

۸ - مثنوی، دفتر چهارم

سه) اشارتی به سقراط

سهروردی در سخن از ریشه های تاریخی حکمت اشراق می نویسد: «من عظماء الحكماء و اساطین الحکمة مثل انبأذقلس و فیثاغورس و غیرهما»^۱. شارحان حکمة الاشراق در توضیح «غیرهما» از سقراط نام می برند که حکمت را از فیثاغورس آموخته و به افلاطون تعلیم داده است.

با اینکه استفاده ی سقراط از تعلیمات فیثاغورس و رابطه ی او با فیثاغوریان واقعیتی تاریخی است، ولی برخلاف آنچه از منابع اسلامی برمی آید سقراط هیچگاه درک محضر خود فیثاغورس را نکرده است، چرا که فیثاغورس در حدود /۴۹۰ پ م وفات یافته و حال آنکه تولد سقراط را در /۴۷۰ پ م دانسته اند.

مؤلفان اسلامی سقراط را شاگرد فیثاغورس و فیثاغورس را شاگرد انبأذقلس محسوب کرده اند که هیچ یک از این دو نسبت با حقایق تاریخی مطابق نیست؛ زیرا انبأذقلس بعد از فیثاغورس بوده است و اگر گفته شده بود که انبأذقلس حکمت را از فیثاغورس آموخته و

به سقراط منتقل کرده است، منطقی تر می بود؛ ولی چون انبازقلس در حدود سال های ۴۹۵ تا ۴۳۵ پ م می زیسته است او نیز نمی تواند شاگرد مستقیم خود فیثاغورس باشد و از این رو نمی توان وی را به عنوان رابط و حلقه ی اتصال میان سقراط و شخص فیثاغورس تلقی کرد. حقیقت این است که هدف اصلی شیخ اشراق یادآوری کسانی است که تبار روحانی واصل و نسب قدسی حکمت اشراق را تشکیل می دهند و عقایدشان کم یا بیش با این نظام فکری سازگار می نماید؛ یعنی او بیشتر به قرابت و مشابهت و تجانس میان آراء خود با تعالیم حکیمانی که نام می برد توجه دارد، و به طرح کلی و صورت نهایی و خطوط اصلی و رابطه ی معنوی و وحدت جوهری این تعالیم می اندیشد و چندان پایبند صحت سنوات و توالی صحیح وقایع و انطباق دقیق جزئیات نظریه ها با یکدیگر نیست.

در کتاب حکمة الاشراق آنجا که درباره ی «انوار قاهره، عجایب و لطایف ترتیب آنها، ارباب اصنام و نسبت میان انوار» بحث می شود، آمده است: «آنان که به انسلاخ از کالبد جسمانی [و خلع بدن] نایل آمده اند بارها این انوار را مشاهده کرده اند». شیخ در پی این مطلب می افزاید که «بیشتر اشارات انبیاء و بزرگان حکمت به این نکته مربوط است. افلاطون و پیش از او سقراط... همگی بر این عقیده [بوده] اند»^۱.

در اینجا سقراط از معتقدان به عالم انوار و ارباب انواع محسوب شده است. اگرچه از خود سقراط نوشته یی در دست نیست، ولی با بررسی رساله های افلاطون و بحث هایی که به قلم افلاطون از زبان استاد مطرح شده است به این نتیجه می رسیم که نظریه ی ایده ها و یا مُثُل و یا به تعبیر سهروردی ارباب انواع، و همچنین هستی پیشین روان (قَدَم

نفوس) مورد توجه او بوده است. مثلاً افلاطون در رساله‌ی فایدروس در توضیح اینکه چگونه برخی از نفوس به بینش حقیقت می‌رسند، از قول سقراط می‌گوید: «آدمی باید توانا باشد به اینکه حقیقت را به صورت ایده دریابد و ایده آن صورت واحدی است که ما از راه ادراک‌های حسی کثیر در پرتو تفکر صحیح و منطقی به آن برمی‌خوریم؛ و این، اگر نیک نگریسته شود یادآوری آن چیزی است که روح ما، آن روز که در ملازمت خدایان روی از همه‌ی چیزهایی که اکنون حقیقت می‌پنداریم برتافت و همه‌ی توجه خویش را معطوف دیدن خودِ حقیقت نمود، مشاهده کرده است»^۱.

سهروردی جای دیگر که از «انتقال ارواح» یا تناسخ سخن می‌گوید می‌نویسد: «افلاطون و حکیمان پیش از او همه معتقد به تناسخ بوده‌اند»^۲. شارحان حکمة الاشراق می‌افزایند که «حکیمانی مانند سقراط و فیثاغورس...»^۳. چنانکه ملاحظه می‌شود سقراط از معتقدان به «انتقال ارواح» محسوب شده است. انتساب این عقیده نیز به سقراط چندان دور از واقعیت نیست و به نظر می‌رسد که حکیم یونانی به تأثیر فیثاغوریان به «چرخ زایش» و یا تناسخ معتقد بوده است؛ مثلاً در رساله‌ی فایدروس، سقراط مطالبی درباره‌ی دوره‌های زندگانی نفوس نقل می‌کند و می‌گوید: «چه بسا روحی که پیشتر در کالبد انسانی زندگی کرده است به تن جانوری منتقل می‌گردد و روحی که نخست در قالب آدمی و سپس در کالبد جانوری زندگی گذرانده است می‌تواند باز در قالب آدمی جای‌گزیند و زندگی را از سر گیرد»^۴.

۱- دوره‌ی آثار افلاطون، ترجمه‌ی دکتر محمدحسن لطفی، ج ۳، فایدروس، ص

۱۳۱۸-۱۳۱۹

۲- حکمة الاشراق، ص ۲۲۱ و زیرنویس همان صفحه

۳- همان مأخذ

۴- دوره‌ی آثار افلاطون، ج ۳، فایدروس، ص ۱۳۱۸

به طور کلی سهروردی، سقراط را حکیمی ریاضت پیشه و متألّه و معتقد به تجرد و بقای نفس می‌داند و در ردیف ارباب مکاشفه و الهام محسوب می‌کند. این سیمای سقراط گذشته از اینکه سخنان برخی از مؤلفان اسلامی را - که انعکاسی از روایات نوفیثاغوری و نوافلاطونی است - به یاد می‌آورد^۱، کم یا بیش با اخبار و اطلاعاتی نیز که در کتب محققان غربی و نوشته‌های افلاطون از نحوه‌ی زندگی سقراط مطرح شده است مطابقت می‌کند.

۱ - مثلاً شهرستانی می‌نویسد: «الحکیم الزاهد الفاضل و کان اقتبس الحکمة من فیثاغورس و اقتصرها من اصنافها علی الالهیات و الاخلاقیات و اشتغل بالزهد و ریاضة النفس و تهذیب الاخلاق، و اعرض عن ملذّات الدنیا» ← الملل و النحل

چهار) میراث افلاطون و نوافلاطونیان

چنانکه محققان نوشته اند در زمان افلاطون میان ایران و یونان روابط سیاسی و فرهنگی برقرار بود و کسانی مانند اودوکسوس Eudoxos، از مردم آسیای صغیر و پرورده‌ی فرهنگ ایرانی، در آکادمی افلاطون به تعلیم و تعلم اشتغال داشتند^۱. پس از افلاطون مکتب فلسفی او ادامه یافت و شاگردان وی به نشر تعالیم استاد پرداختند. این اندیشه‌ها سپس در حوزه‌ی اسکندریه دنبال شد و سرانجام به دست کسانی مانند پلوتینوس Plotinus (افلوطین)، فروریوس Porphyry، یامبلیخوس Iamblichus و پروکلوس Proclus (ابرقلس) به صورت سیستم نوافلاطونی درآمد. بسته شدن دبستان‌های فلسفی آتن به سال ۵۲۹ م، به وسیله‌ی یوستی‌نیانوس Justinian (ژوستینین) امپراطور

۱ - درباره‌ی «پیوند افکار ایرانی با فلسفه‌ی یونانی» و «روابط تاریخی میان مغان و آکادمی افلاطون» و «تأثیر عقاید و آیین‌های ایرانی بر دستگاه‌های فلسفی یونان از آن جمله افلاطون» رجوع شود به کتاب‌های: «زرتشت و جهان غرب» از دوشن گیمن، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا؛ «شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان» از دکتر فتح‌الله مجتبیایی؛ «تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر افلاطون» از استفان پانوسی.

روم، و پناه بردن عده‌یی از فیلسوفان نوافلاطونی به دربار انوشیروان ساسانی باعث شد که افکار افلاطونی و نوافلاطونی بیش از پیش در ایران نشر یابد. بنابراین روشن است که در ایران پیش از اسلام، لااقل در دوره‌ی ساسانیان، تعلیمات افلاطون ناشناخته نبود، چنانکه مسعودی در کتاب‌های *مروج الذهب* و *التنبيه والاشراف* از آشنایی *تَنَسَّر*، روحانی معروف دوره‌ی اردشیر ساسانی، با فلسفه‌ی سقراط و افلاطون سخن می‌گوید^۱، و یا به گفته‌ی آگاثیاس *Agathias*، مورخ مشهور یونانی، خسرو انوشیروان از دوستاناران آثار افلاطون و ارسطو بوده است^۲. پس از اسلام این ارتباط ادامه یافت و در نهضت ترجمه‌ی کتاب‌های علمی و فلسفی - از اواخر قرن دوم تا اوایل قرن چهارم هجری - برخی از آثار افلاطون و نوافلاطونیان به عربی برگردانیده شد و در دسترس جویندگان قرار گرفت و از این طریق تعالیم افلاطونی و نوافلاطونی در میان مسلمانان منتشر گردید و در مکتب‌های فکری، از آن جمله حکمت اشراق و عرفان و اخوان الصفا و اسماعیلیه تأثیر بخشید.

نگاهی به کتاب *الفهرست ابن ندیم* و *صوان الحکمه* ی ابوسلیمان سجستانی و مجموعه‌ی «*افلاطون فی الاسلام*» عبدالرحمن بدوی نشان می‌دهد که مترجمان و فلاسفه‌ی اسلامی با برخی از آثار اصیل افلاطون و یا تلخیص و تفسیر آنها آشنایی داشته‌اند و سهروردی نیز می‌توانسته است به این کتاب‌ها دسترسی داشته باشد^۳.

اما از نوافلاطونیان، تا آنجا که می‌دانیم تا زمان سهروردی از خود

۱- *مروج الذهب* ۱/ ۱۵۴-۱۵۳؛ *التنبيه والاشراف*، ص ۸۷

۲- *ذبیح الله صفا*، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، ص ۲۳؛ *آرتور کریستن سن*، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه‌ی رشید یاسمی، ص ۴۵۰-۴۴۹.

۳- برای آگاهی از میراث افلاطونی در فلسفه‌ی اسلامی و آشنایی مسلمانان با اقوال و آثار افلاطون نگاه کنید به مقاله‌ی «*افلاطون در ایران*» از دکتر عبدالحسین زرین کوب، در مجموعه‌ی *با کاروان اندیشه*.

پلوتینوس (افلوپین) چیزی به عربی ترجمه نشده بود، چنانکه قفطی می‌گوید: «مرا معلوم نشد که چیزی از آثار او به عربی ترجمه شده باشد»^۱. در کتاب‌های اسلامی مانند صوان الحکمه ی سجستانی، الملل و النحل شهرستانی و نزهة الارواح شهرزوری، پلوتینوس نه به نام حقیقی خود، بلکه به لقب «الشیخ الیونانی» معرفی شده است؛ اخبار او را با دیگران مخلوط نموده و چیز قابل توجهی از زندگانی وی نقل نکرده‌اند. مهم‌ترین آثار نوافلاطونی رایج در میان مسلمانان عبارتند از: اثولوجیا، منسوب به ارسطو، که در حقیقت گزیده‌هایی از بخش‌های چهارم تا ششم انشادهای افلوپین است؛ رساله ی فی العلم الالهی، منسوب به فارابی، که خلاصه‌مانندی از بخش پنجم انشادهاست^۲؛ کتاب الايضاح فی الخیر المحض یا کتاب العلل، منسوب به ارسطو، که گزیده‌یی از کتاب اصول الاهیات اثر پروکلوس (ابرقلس) از فیلسوفان نوافلاطونی است^۳. بر فهرست بالا باید «رسالة للشیخ الیونانی فی بیان عالم الروحانی و الجسمانی» را نیز افزود که خلاصه‌یی است از آراء افلوپین، و دکتر نصرالله پورجوادی آن را در مجله ی معارف - دوره ی اول، شماره ی اول - معرفی کرده و متن رساله را به فارسی برگردانده است.

سهروردی به چند طریق از مکتب نوافلاطونی متأثر بوده است: یکی از طریق ابن سینا که کتاب اشارات و داستان‌های تمثیلی حی بن یقظان و رسالة الطیر و قصیده ی عینیه ی او نشان‌دهنده ی اندیشه‌های نوافلاطونی است؛ دوم از طریق کتاب اثولوجیا و دیگر آثاری که به آنها اشارت رفت؛ سوم اینکه شیخ «رابطه ی مستقیم با مکتب نوافلاطونی

۱- قفطی، افلوپین را از شارحان کتاب‌های ارسطو محسوب کرده و می‌نویسد: «خرج شیء من تصانیفه من الرومی [= یونانی] الی السریانی ولا اعلم ان شیئا منها خرج الی العربی» - تاریخ الحکماء، ص ۱۷۰.

۲- عبدالرحمن بدوی، مجموعه ی «افلوپین عند العرب»

۳- عبدالرحمن بدوی، مجموعه ی «الافلاطونیة المحدثه عند العرب»

سوریه و آنچه از میراث بابلیان قدیم در مراکزی مانند خَرّان باقی مانده بود، داشته است. مناطقی از سوریه [که سهروردی مدت ها در آن مناطق به سر برده است] مخصوصاً خَرّان به صورت آخرین پناهگاه بقایای مکتب های عرفانی یونان باستان از نحله ی نو فیثاغوری و نوافلاطونی گرفته تا کیمیا و جهان شناسی هر مسی در آمد و این افکار مانند رسوب در این مراکز به جای ماند به نحوی که سیل های بعدی نتوانست آن را به کلی از میان ببرد و دست سرنوشت این میراث را پاسداری کرد تا به تمدن اسلامی انتقال یافت و بار دیگر در جهان فکری اسلام [از آن جمله در آثار سهروردی] حیاتی تازه یافت»^۱.

از آنجا که در نوشته های سهروردی، افلاطون و نوافلاطونیان از یکدیگر تفکیک نشده اند و شیخ، افلوپین را از افلاطون تمیز نداده است، این است که ما نیز بحث در این باره را یکجا می آوریم و تا آنجا که مدارک موجود اجازه می دهد به روشن کردن مطلب می پردازیم.

بازگشت به افلاطون با اینکه متفکرانی مانند ابن سینا، ارسطو را «امام حکیمان و دستور و آموزگار فیلسوفان»^۲ تلقی کردند و سخنان او را «میزانی صحیح و حقیقتی آشکار» دانستند^۳، اما آنان که درد جان

۱- سیّد حسین نصر، مقاله ی «مفسر عالم غربت، شیخ اشراق سهروردی» مجله ی معارف اسلامی، شماره ی ۱۰، ص ۱۳

۲- دانش نامه ی علایی، الهیات، ص ۱۱۱

۳- قال [الشیخ ابوعلی سینا] فی آخر منطق الشفا فی تفخیم قدر ارسطوطالیس و تعظیم شأنه، انظروا معاشر المتعلمین هل اتی احد بعده زاد علیه أو اظهر فیه قصوراً أو اخذ علیه مأخذ مع طول المدّة و بعد العهد، بل کان ما ذکره هو التام الکامل و المیزان الصحیح و الحق صریح]: شیخ ابوعلی سینا در پایان بخش منطق کتاب شفا، در بزرگداشت ارسطو گفته است: ای گروه دانش پژوهان بنگرید آیا پس از ارسطو، در طول این مدت، کسی پیدا شده است که بر سخنان او «در منطق» چیزی بیفزاید یا

داشتند درمان خود را در پیچ و خم استدلال‌ها و آشکال منطقی نیافتند، به افلاطون بازگشتند و از او همت خواستند. شهاب‌الدین سهروردی نیز این راه را برگزید و با گفتن اینکه «معلم اول، ارسطو، اگر چه در فلسفه مقام والایی دارد اما نباید درباره‌ی او چندان زیاده روی کرد که به سبک شمردن استادانش بیانجامد»^۱، این اخگر فسرده را دوباره در جان‌ها فروزان ساخت و با بازگشت به افلاطون و میراث افلاطونی حکمت اشراق را حیاتی نو بخشید.

افلاطون در حکمت اشراق همان مقام و اهمیتی را دارد که ارسطو در فلسفه‌ی مشاء؛ سهروردی بارها به این مطلب اشاره می‌کند و از افلاطون با عناوین «عظیم‌الحکمة افلاطون»^۲، «الاهی افلاطون»^۳، «افلاطون الاهی»^۴، «امام‌الحکمة و رئیسها افلاطون صاحب‌الاید و النور»^۵ که نشان دهنده‌ی احترام و توجه کامل است، نام می‌برد و او را متوغل در حکمت بحثی و ذوقی می‌داند.

شارحان کلام شیخ نیز همگی افلاطون را تجلیل کرده و در مقایسه‌ی او با ارسطو گفته‌اند: «پیشوای اهل بحث ارسطوست که خود اثری از آثار افلاطون است»^۶. شهرزوری - نخستین شارح حکمة الاشراق -

نقصان و خللی در آنها بیابد یا ایرادی بر آنها بگیرد؟ بلکه گفته‌های او در نهایت کمال است و میزانی درست و حقیقی است [آشکار] - شرح حکمة الاشراق، ص ۲۱

۱ - حکمة الاشراق، ص ۱۱. اشارتی است به سخن ابن سینا که گفته است: «و اما افلاطون الاهی فان کانت بضاعته من الحکمة ما وصل الینا من کتبه و کلامه فلقد کانت بضاعته من العلم مزجاة»: [اما افلاطون الاهی، اگر متاع او در حکمت این است که به ما رسیده، در علم بسیار کم مایه بوده است] - شرح حکمة الاشراق، ص ۲۱

۲ - تلویحات، ص ۱۱۱

۳ - تلویحات، ص ۱۱۲

۴ - تلویحات، ص ۷۴

۵ - حکمة الاشراق، ص ۱۰

۶ - مجموعه‌ی دوم مصنفات، ص ۳۰۰

بر آن است که پس از ارسطو فلسفه به راه انحطاط افتاد^۱ و «جنبه ی ذوقی فلسفه ی متأخران بسیار ضعیف شد چرا که ارسطو آنان را به بحث و بسط و ردّ و قبول و پرسش ها و پاسخ ها و دیگر چیزهایی که مانع از پی بردن به امور ذوقی است مشغول ساخت، به ویژه آنکه حبّ مقام و ریاست جویی نیز مزید بر علت شد و باعث زیاده روی در این کار گردید. به این ترتیب حکمت بحثی پیشرفت کرد و روش استدلال قوت گرفت و معارف ذوقی به زوال گرایید»^۲. سهروردی به این نکته پی برد و بر آن شد تا حکمت را به راه اصیل خود باز آورد؛ او کوشید آنچه را که گردش ایام محو کرده بود آشکار سازد، مجملات را برگشاید، اشارات و رموز را روشن گرداند و جانی تازه در کالبد حکمت دمدم^۳.

نخستین کار سهروردی این بود که روش نوی برگزید: «آنچه می گویم حقایقی است که [فقط] از راه فکر و استدلال به دست نیامده است، بلکه حصول آنها بسته به امر دیگری بود، یعنی نخست از راه ذوق و مکاشفه به آنها پی برده ام و آنگاه به جست و جوی برهان [و اقامه ی حجت] بر آنها برآمده ام، به طوری که اگر از دلیل صرف نظر کنم هیچ شکاکی نتواند مرا به شک و تردید افکند»^۴. شیخ در انتخاب این راه

۱- اظهارنظری این چنین درباره ی ارسطو و گرایش به فیثاغورس و افلاطون چندان هم بی سابقه نبوده است. به گفته ی صاعد اندلسی، زکریای رازی از کسانی بود که پیش از شیخ اشراق همین نظر را نسبت به ارسطو داشت و معتقد بود که وی فلسفه را تباه ساخته است: «وقد صنّف جماعة من المتأخرین کتباً علی مذهب فیثاغورس و اشیاعه وانتصروا فیها للفلسفة الطبعیة القدیمة. و متنّ صنف فی ذلک ابوبکر محمدبن زکریاء الرازی، و کان شدید الانحراف عن ارسطاطالیس و عاتباً له <عاتباً له> فی مفارقتة معلمه افلاطون و غیره من متقدّمی الفلاسفة فی کثیر من آرائهم وکان یزعم انه (أی ارسطو) افسد الفلاسفة و غیر کثیراً من اصولها» — طبقات الامم، ص ۳۳.

۲- مجموعه ی دوم مصنفات، مقدمه ی شهرزوری بر حکمة الاشراق، ص ۶-۵

۳- همان مأخذ

۴- شرح حکمة الاشراق، ص ۱۶؛ حکمة الاشراق، ص ۱۰

افلاطون را پیشوای خود می‌داند و برای نشان دادن اینکه مشائیان، سخنان افلاطون را به درستی درنیافته و به بزرگی مقام او در فلسفه پی نبرده‌اند، می‌نویسد: «این گروه اگرچه باریک‌اندیشی کرده‌اند ولی بر بسیاری از سخنان رمزآمیز فیلسوفان پیشین [مانند هرمس، انبازقلس، فیثاغورس و افلاطون] پی نبرده‌اند»^۱. جای دیگر - که سخن بر سر علم حضوری، شهودی و آگاهی انسان از خویشتن خویش و اتحاد عالم و معلوم است - می‌گوید: «شبی در خلسه‌ی خواب‌گونه معلم اول را دیدم و از او پرسیدم که از فیلسوفان اسلامی [مانند فارابی و ابن سینا] کسی به مقام و مرتبه‌ی افلاطون رسیده است؟ گفت نه و نه به یک هزارم مرتبه‌ی او»^۲.

برای نشان دادن اینکه بنیاد فلسفه‌ی افلاطون نیز ذوق و شیدایی است و سخن سهروردی در اینکه او را پیشوای حکمت ذوقی می‌داند پربیره نیست، برخی از نوشته‌های افلاطون را بررسی می‌کنیم:

افلاطون دو کتاب مهمانی و فایدروس را درباره‌ی عشق و شیدایی نوشته است. در نظر او اگر «انسان از لطف عشق برخوردار شود و در مقامات عشق تا برترین مقام که همانا مقام بینش زیبایی است بالا رود، به شناسایی ایده‌ی نیک^۳ - که بنیاد هرگونه بودن و ذات، و خودبرتر از بودن و ذات است - بسی نزدیک خواهد شد»^۴. از سوی دیگر فیلسوف «شیدا»^۵ است و میان «همه‌ی چیزهای نیک که انسان دارد

۱ - تلویحات، ص ۱۲۲-۱۱۱

۲ - تلویحات، ص ۷۴-۷۰ و زیرنویس ص ۷۴

۳ - «ایده‌ی نیک» یا خیر مطلق در فلسفه‌ی افلاطون تعبیر دیگری از خداست که مبدأ و غایت هستی است و همان است که پلوتینوس از آن به «یک» و سهروردی به «نورالانوار» تعبیر می‌کند، هرچند که میان این تعبیرات تفاوت‌هایی است.

۴ - فایدروس - هومن، تاریخ فلسفه ۴۲۳/۱

۵ - mania، این واژه را دکتر هومن «شیدا» و دکتر لطفی «دیوانه» ترجمه کرده‌اند.

هرآنچه از شیدایی برمی خیزد از همه برتر است»، «و چون فیلسوف — یعنی دوستدار حقیقت — از چیزهایی که مردم می خواهند به آنها برسند روگردان است و دل بسته ی امور خدایی — یعنی زیبایی و دانایی و خوبی و چیزهای دیگر از این دست^۱ — است، این است که توده ی مردم او را سرزنش می کنند و دیوانه اش می خوانند، بی آنکه بدانند که دیوانگی او از نوع دیوانگی خدایی است... وقتی که [فیلسوف] با دیدن زیبایی های زمینی به یاد زیبایی حقیقی می افتد، گویی پر و بال پیدا می کند و می خواهد به پرواز آید؛ ولی چون در خود توانایی پریدن نمی یابد به مرغی شکسته بال می ماند که چشم به آسمان دارد و به آنچه در روی زمین می گذرد بی اعتناست... به همین سبب توده ی مردم او را شیدا می نامند [و دیوانه اش می خوانند]. این حالت که از میان اقسام شیدایی از همه برتر است، شیدایی عشق است و دیوانگی عشق بزرگترین نعمتی است که خدایان نصیب ما ساخته اند»^۲.

اکنون این سخنان به ویژه قسمت آخر آن را که می گوید مردم فیلسوف را شیدا و دیوانه می خوانند، با گفته ی سهروردی در رساله ی روزی با جماعت صوفیان برابر می نهیم: «اگر کسی لذت خلوت بداند و هستی را به نیستی مبدل گرداند، پس بر اسب فکرت سوار شود و در میدان علم غیب دواند، از مغیبات [= حقایق] او را آن لذت باشد که از غایت لذت، حال خود نتواند گفتن؛ از حال انسانیت به در شود و دیوانگان او را دیوانه خوانند»^۳؛ و یا آنجا که می نویسد: «و بسا دوستان که چون این قصه بشنود گفت پندارم که ترا پری رنجه می دارد یا دیو در

۱- «امور خدایی عبارتند از زیبایی و دانایی و خوبی و چیزهایی دیگر از این دست»

← دوره ی آثار افلاطون، ج ۳، فایدروس، ص ۱۳۱۵

۲- دوره ی آثار افلاطون، ج ۳، فایدروس، ص ۱۳۱۳ و ۱۳۱۹؛ هومن، تاریخ فلسفه،

۲۷۵/۱ و ۲۷۹

۳- مجموعه ی رسایل فارسی، ص ۲۵۰

تو تصرف کرده است... گویی که صفرا بر مزاج تو غالب شده است یا خشکی به دماغ تو راه یافته است»^۱.

آیا «شیدایی» افلاطون با آنچه سهروردی «دیوانگی» می نامد، مقایسه شدنی نیست؟ به ویژه آنکه در نظر هر دو فیلسوف محرک روان در رسیدن به مقام بینش حقیقت، عشق یا شیدایی است و نتیجه ی آن نزدیک شدن به «ایده ی نیک» یا «نورالانوار».

جنبه ی ذوقی فلسفه ی افلاطون مطلبی است که محققان جدید تاریخ فلسفه نیز بر آن تأکید کرده اند. امیل بریه می نویسد: «با توجه به بحث افلاطون درباره ی اِزُس (خدای عشق) و به طور کلی سخنانی که در الهام الاهی گفته است، مبنای ذوقی فلسفه ی افلاطون روشن می شود. فلسفه در نظر افلاطون طریقی که جنبه ی عقلی محض داشته باشد نیست... فیلسوف از یک طرف واضح قواعد قاطع در منطق عقل است و از طرف دیگر روح او از فرشته ی عشق الهام می پذیرد و اگر از این فیض برخوردار نشود عاطل و باطل می ماند و جز با حُبّ جمال قادر به ایجاد و ابداع نیست، یعنی بحث استدلالی را با سلوک طریق عشق به هم می آمیزد»^۲. به گفته ی اهل نظر هر چند که «عارف بودن افلاطون به آن معنی که مستقیماً با احوال عرفانی انس و آشنایی داشته باشد مسلم نیست، ولی اینکه نظام فکری اش ترکیب غریبی از اندیشه های عقلانی و عرفانی است کاملاً مسلم است»^۳؛ و یا «بعضی عبارات در آثار یقیناً موثّق افلاطون هست که انسان را به تفسیری در معنی عرفانی آن سوق می دهد»^۴.

۱- همان، رساله الطیر، ص ۲۰۵

۲- تاریخ فلسفه در دوره ی یونانی، ص ۱۴۶-۱۴۵ و ۱۵۹

۳- و.ت. استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه ی بهاءالدین خرمشاهی، ص ۳۴۲

۴- کاپلستون، تاریخ فلسفه ۱/۱ ص ۲۷۳

فلسفه‌ی افلاطون رگه‌هایی از اشراق و عرفان را در خود نهفته دارد [— جمهوری (به ویژه تمثیل غار)، فایدروس، فایدون و مهمانی] و در بخش‌هایی از اندیشه‌ی او سنجش خردمندان با دید عرفانی به هم می‌آمیزد.

از طرف دیگر دیالکتیک در معنای افلاطونی و نوافلاطونی این واژه، صرفاً سلوک عقلانی نیست بلکه تحولی است که باید در درون انسان و در «بنیاد هستی» او صورت گیرد. دیالکتیک حرکتی است که جان انسان برای رسیدن به مقام بینش حقیقت و شناختن ذات هستی انجام می‌دهد، یعنی با این حرکت می‌خواهد از قید ظواهر و تعینات و کثرات وارهد و به نیروی حقیقت و شهر عشق تا برترین اصل بالارود و خدامانند شود. در این سیر دیالکتیکی است که جان آدمی صفا می‌یابد و به شناسایی ذات هستی رومی‌کند و سرانجام درمی‌یابد که همه چیز از برترین بنیاد که یک و نیک است برخاسته‌اند و در پرتو [— اشراق] آن نیز شناخته می‌شوند.^۱

نکته‌ی مهمی که باید یادآور شویم این است که سهروردی نیز به سنت نوافلاطونیان، به همه‌ی جنبه‌های فلسفه‌ی افلاطون توجه ندارد بلکه از میان جنبه‌های گوناگون فلسفه‌ی افلاطون که در همه‌ی جهات گسترده است فقط به یک سو می‌نگرد و به یکی از جلوه‌های این فلسفه یعنی جنبه‌ی عرفانی و اشراقی آن — که هماهنگ با اندیشه‌های خود اوست — نظر دارد.

نور و ظلمت یا عالم محسوس و معقول سهروردی، هم از

۱- برای آگاهی از رگه‌های عرفانی فلسفه‌ی افلاطون، رجوع شود به کتاب: *Mysticism in World Religion* از Sidney Spencer، ص ۱۳۶-۱۲۷

آغاز با بخش کردن چیزها به «نور و ظلمت»^۱ از مشائیان جدا می شود. در نظر او دو حوزه داریم: یکی روشنی (النور) و دیگری تاریکی (الظلمة). حوزه ی نور قلمرو عقول (قواهر اعلین یا انوار قاهره ی طولیه) و نفوس (انوار مدبر) و ارباب انواع (قواهر ادنین یا انوار قاهره ی عرضیه) است، و حوزه ی ظلمت جایگاه اجسام و اجرام و أعراض مادی.

این تقسیم را می توان با سخن افلاطون و نوافلاطونیان مقایسه کرد. افلاطون از دو عالم سخن می گوید: یکی محسوس و دیگری معقول. عالم معقول، حوزه ی «باشنده ها» و ایده هاست، و جهان محسوس جایگاه چیزهای «شونده» و از میان رونده^۲.

از طرف دیگر در سلسله مراتب هستی که نوافلاطونیان مطرح کرده اند عالم معنوی اقلیم عقل و نفس است، و جهان مادی جایگاه

۱- «الشیء ینقسم الی نور و ضوء فی حقیقة نفسه، و الی مالیس بنور و ضوء فی حقیقة نفسه» ← حکمة الاشراق، ص ۱۰۷

با توجه به سخنان سهروردی و شارحان آثار او می توان گفت که دو واژه ی نور و ظلمت در حکمت اشراق در معانی گوناگون زیر به کار رفته است:

یک) تعبیری از جهان محسوس و معنوی یا عالم مادیات و مجردات؛

دو) نور در معنای واردی الهی که در جریان سلوک به سالک افاضه شود، چنانکه عارفان نیز گفته اند: «النور کلّ وارد الهی یطرده الی کون عن القلب» ← اصطلاحات

ابن عربی

سه) به معنای ظهور و خفا ← شرح حکمة الاشراق، ص ۲۸۴-۲۸۳؛

چهار) اشارتی به وجود و عدم ← همان مأخذ؛

پنج) در معنای علم و جهل ← الواح عمادی، ص ۱۸۵-۱۸۴، بند ۹؛

شش) کنایتی از وجوب و امکان ← شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸؛

هفت) رمزی از وجود و ماهیت ← ص ۱۸ رساله ی پرتونامه که می نویسد: «نور مفارقات زاید بر ماهیت ایشان نیست»؛ پیدا است که در این عبارت، شیخ نور را به معنای وجود در مقابل ماهیت به کار برده و بحث زیادتی وجود را بر ماهیت پیش کشیده است.

از میان این تعبیرها، معنای اول و دوم با سخنان سهروردی سخت هماهنگ است هر چند که بقیه نیز خالی از وجهی نیست؛

۲- پولیتیا (جمهوری)، پایان کتاب ششم و آغاز کتاب هفتم.

اجسام و اجرام^۱. اکنون اگر نظر نوافلاطونیان را با گفته ی افلاطون بیامیزیم نتیجه می گیریم که عالم معنوی شامل عقل و نفس و ایده هاست، و این همان سخن سهروردی است که می گوید حوزه ی نور، قلمرو عقول و نفوس و ارباب انواع (= مثل = ایده) است.

از سوی دیگر اقلیم ظلمت در اصطلاح سهروردی جایگاه جوهرهای غاسق و برزخ ها و هیئت هاست که تعبیر دیگری از اجرام مادی و عالم جسمانی و أعراض مربوط به آنها است، و به همین جهت می توان حوزه ی ظلمت را نیز با جهان محسوس افلاطون و نوافلاطونیان مقایسه کرد.

قطب الدین شیرازی، شارح حکمة الاشراق، دو حوزه ی نور و ظلمت را با دو عالمی که در آیین زرتشت از آنها به «مینو» و «گیتی» تعبیر می شود یکی دانسته است^۲؛ ولی از آنجا که این تقسیم و سخن افلاطون به یکدیگر شباهت دارد و افلاطون خود متأثر از میراث اندیشه های ایرانی است^۳، و همانطور که سهروردی در حکمة الاشراق و ابوریحان بیرونی در آثار الباقیة یادآور شده اند در نظر فرزندگان باستان ایران نیز برای هر یک از چیزهای این جهان، فرشته و یارب النوعی در عالم مینوی است که پرورنده و نگهبان آن است، باز هم می توان سخن افلاطون و سهروردی را با یکدیگر مقایسه کرد.

در نظر افلاطون، «ایده ی نیک» بر جهان معقول پادشاه است و خورشید بر عالم محسوس. «ایده ی نیک» است که در عالم معقول، حقیقت و زیبایی و خیر و دانش را نشر داده و در جهان محسوس،

۱- کاپلستون، ۱/۲ ص ۶۵۵-۶۴۵؛ امیل بریه ۲/۲۶۲-۲۴۴

۲- «کما اخبر الحکیم الفاضل و الامام الکامل زرادشت عنها فی کتاب الزند حیث قال: العالم ینقسم بقسمین: مینوی هو العالم النورانی الروحانی و گیتی هو العالم الظلمانی الجسمانی» — حکمة الاشراق، زیرنویس ص ۱۵۷

۳- دکتر مجتبایی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، ص ۶۷.

روشنایی و خورشید را آفریده است. اوست که به چیزهای شناخته شدنی، حقیقت، و به جان قابلیت شناختن می بخشد و علت بنیادی همه ی چیزهای نیک و زیباست. جهان محسوس نیز قابلیت دیده شدن و نشو و نمای خود را از خورشید دارد و خورشید در عالم محسوس با اشیاء محسوس و حس بینایی، همان نسبتی را دارد که «ایده ی نیک» در جهان معنوی با چیزهای معنوی^۱.

در اصطلاح سهروردی نیز «نورالانوار» و «هورخش» پادشاه دو جهانند. نورالانوار است که از پرتو خود، عقول و نفوس و ارباب انواع را هستی داده است؛ و همچنین در عالم جسمانی، هورخش یا خورشید است که پدیدآورنده ی روز و پادشاه آسمان است. اوست که جهان محسوس را روشن می کند و گرم می دارد و در سنت اشراق باید آن را بزرگ داشت^۲: «پاکا خدایا که او را آفرید و نورانی گردانید. اوست مثلّی اعلی در آسمان ها و زمین ها، زیرا که اوست نور انوار اجسام، چنانکه حق تعالی نورالانوار است از آن عقول و نفوس»^۳.

گفته شد که افلاطون دو عالم می شناسد: یکی محسوس و دیگری معقول. جهان معقول قلمرو ایده هاست، و اشیاء محسوس و دیدنی این عالم، سایه هایی از حقایق نادیدنی و تغییرناپذیر آن عالم است و عالم جسمانی نقشی از جهان ایده هاست. به تعبیر متفکران اسلامی: «انّه (افلاطون) ذهب الی أنّ لكل نوع من الانواع الجرّمیة فی عالم الحس مثلاً فی عالم العقل هو صورة بسیطة نوریة قائمة بذاتها لا فی این، هی فی التحقیق الحقایق، لانها كالارواح للصور النوعیة الجسمانیة، و

۱- هومن، تاریخ فلسفه ۱/۳۷۵ و ۳۷۶ و ۳۸۵؛ دوره ی آثار افلاطون، ج ۲، جمهوری،

ص ۱۱۲۴-۱۱۲۳

۲- حکمة الاشراق، ص ۱۴۹؛ هیاکل النور، ص ۱۰۴

۳- الواح عمادی، ص ۱۸۳

هذه كاصنام لها أى أطلال و رشح منها للطافة تلك و كشافه هذه. فتلك الصور النورية هي المسميات بالمثل»]: افلاطون برآن بود که هر نوعی از انواع جسمانی محسوس، مثالی در عالم معقول دارد، و آن صورت بسیطه ی نوریه یی است قائم به خود که در مکان < وجهت > نیست. به دیده ی تحقیق، این صورت های نوریه همانا حقایق اند چرا که از لحاظ مجرد بودن به منزله ی ارواح صورت های نوعیه ی جسمانی اند و صورت های نوعیه ی جسمانی از نظر مادی بودن به مثابه ی اصنام و سایه های آنها. این صورت های نوعیه همان است که مُثُل خوانده می شود^۱.

شیخ اشراق نیز برای هر نوعی از چیزهای جهان محسوس، «رَبّ النوعی» در عالم معنوی و حوزه ی نور می پذیرد و می گوید: «فمبدأ کلّ هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم و النوع القائم النوری. و الانواع النورية القاهرة أقدم من اشخاصها أى متقدمة عقلاً و الامكان الاشرف يقتضى وجود هذه الانواع النورية المجردة»^۲. در این عبارت منظور از «الطلسمات» همان محسوسات، و مقصود از «صاحب الطلسم» یا «النوع القائم النوری» یا «الانواع النورية المجردة» همان ربّ النوع یا مُثُل افلاطونی [— زیرنویس ص ۱۴۳ حکمة الاشراق] است که به گفته ی سهروردی قاعده ی امکان اشرف^۳ وجود آن را اقتضا

۱- حکمة الاشراق، زیرنویس ص ۹۲

۲- حکمة الاشراق، ص ۱۴۳

۳- شیخ در توضیح این قاعده می نویسد: «بدان که چون ممکن خسیس [که مرتبه ی وجود او پست تر است] موجود شود باید که ممکن شریف [که مرتبه ی وجود او بالاتر است] پیش از آن موجود باشد [چرا که فیض وجود از عالی به دانی می رسد]» — پرتونامه، ص ۴۵؛ الواح عمادی، ص ۱۴۹. به عبارت دیگر از آنجا که وجود هر چیز پرتو وجودی است که برتر از آن است و «هر چیزی که [در مراتب هستی] بالاتر باشد علت چیزی است که پایین تر از اوست» [— رساله یی از شیخ یونانی، مجله ی معارف ۱/۱ ص ۳۵] بنابراین وجود هر موجود فروتر دلیلی است بر وجود موجودی برتر از آن.

می‌کند. سهروردی در کتاب تلویحات پرده از این تعبیرات برمی‌دارد و به صراحت می‌گوید: «و كان عند كثير من المتقدمين لكل نوع من الانواع الجرمية مثال و صورة قائمة لافى مادة، هى جوهر عقلى يطابق المعنى المعقول من الحقيقة؛ و ربما احتجوا بالامكان الاشراف و قالوا هذه الانواع اصنامها و هى رشم (علامت و اثر و نشانه) منها و ظلالتها و الحقايق الاصلية هى تلك، و هذه مثل افلاطون»^۱: [به عقیده ی بسیاری از پیشینیان، هریک از انواع جسمانی، مثال و صورتی قائم به خود دارد که مادی نیست، بلکه جوهری عقلى است که با معنای معقول حقایق مطابقت می‌کند. گاهی <برای اثبات وجود این صورت‌ها و جوهرهای معقول> به قاعده‌ی امکان‌اشرف متوسل شده و گفته‌اند این انواع جسمانی، اصنام و نشانه‌ها و سایه‌هایی از آن <صورت‌ها و جوهرهای معقول> اند و حقایق اصلی همان جوهرهای عقلى است و این همان مُثُل افلاطون است]^۱.

رب النوع هر چیز، همیشه همان است و دگرگون نمی‌شود؛ اوست که مدیر و مدبّر نوع و حافظ خصوصیات ذاتی نوع است، و از اینجاست که گندم از گندم بروید جوز جوز^۲.

حکیم سبزواری در کتاب اسرارالحکم، پس از بیان اینکه سهروردی انواعی را که در عالم محسوس هستند و از مُثُل یا ارباب انواع بهره دارند «صنم» و «طلسم» می‌نامد، چنین می‌نویسد: «اشراقیان گویند نسبت ارباب به ارباب مانند نسبت اصنام است به اصنام؛ پس چنانکه صنم و نمونه‌ی انسان جبروتی، جامع کلّ فعلیات اصنام است همچنین ربّ النوع و مربی آن نیز جامع فعلیات آن انواع است»^۳.

۱- تلویحات، ص ۶۸

۲- «والانواع لیست فی عالمنا عن مجرد الاتفاقات، فانه لا یکون من الانسان غیر الانسان، و من البُرّ غیر البُرّ...» ← حکمة الاشراق، ص ۱۴۳

۳- اسرارالحکم، ص ۳۱۵، با اندکی تصرف در عبارت

پیداست که در این عبارت رب النوع یا مربی، به جای مثال (ایده) به کار رفته است و این نام گذاری به اعتبار بهره مندی و نورگیری انواع جسمانی از رب النوع، و عنایت و تدبیر رب النوع نسبت به آنهاست.

پیش از سهروردی فیلسوفان دیگری مانند فارابی و ابن سینا درباره ی نظریه ی ایده ها (مُثُل) بحث کرده و با تعبیرات گوناگون از آن سخن گفته اند:

فارابی مُثُل را «صورت های علمیه ی قائم به ذات خدا» می داند^۱ و می نویسد: «و ذلك ان افلاطون في كثير من اقواله يومی الى ان للموجودات صوراً مجردة في عالم الاله، وربما يسميها المثل الالهية، و انما لا تدثر و لا تفسد و لكنها باقية، و ان الذي يدثر و يفسد انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة» [افلاطون در بسیاری از سخنان خود اشاره می کند که موجودات، صورت های مجردی در عالم الهی دارند؛ و گاهی آنها را مُثُل الهیه می نامد، مُثُلی که از میان نمی روند و تباهی نمی پذیرند. آنچه در معرض زوال و تباهی است همانا موجوداتِ <عالم کون و فساد> است]^۲.

ابن سینا نیز در کتاب شفا، از مُثُل به «ماهیات لا بشرط شیء» یا «کلی طبیعی» تعبیر کرده است.^۳

اما تفاوت نظر افلاطون با سخن فارابی در این است که به عقیده ی افلاطون، مُثُل، قائم به ذات خویش اند نه قائم به ذات خدا.^۴ حقیقت این است که برداشت فارابی از مُثُل، بیان دیگری است از سخن

۱- شواهد الربوبية، ص ۱۵۶ و ترجمه ی فارسی آن، ص ۲۴۰.

۲- الجمع بین رأیی الحکیمین، به کوشش دکتر البیر نصری نادر، ص ۱۰۵

۳- «الثانی ما أول الشیخ الرئیس مذهبهم به و هو ان المراد منها وجود الطباع النوعية فی الخارج أی الکلی الطبیعی للاشخاص و هو الماهية لا بشرط شیء...» — شواهد

الربوبية، ص ۱۵۶ و ترجمه ی فارسی آن، ص ۲۴۰

۴- شواهد الربوبية، ص ۱۵۷ و ترجمه ی فارسی آن، ص ۲۴۲-۲۴۱

نوافلاطونیان که معتقد بودند مُثُل، افکار خداست^۱؛ و یا نظر البینوس افلاطونی (Albinus، حدود قرن دوم میلادی) که مُثُل افلاطونی را به عنوان علم جاوید خدا تلقی می‌کرد^۲؛ و یا سخن آتیکوس افلاطونی (Atticus، حدود ۱۷۶ م) که مُثُل افلاطونی را افکار یا اندیشه های خدا می‌خواند^۳.

همچنین این مطلب که جایگاه مُثُل «عالمِ إله» است، اگر مقصود از عالمِ إله همان عالم عقل (Nous) باشد که نوافلاطونیان گفته اند، باز هم سخن افلوپین خواهد بود که می‌گوید: «عالم پدیدارها تمام واقعیتی را که داراست مرهون بهره مندی اش از مُثُل (صور کلیه) است که در عقل (Nous) اند»^۴.

از طرف دیگر فارابی در کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین، ضمن بحث درباره ی مُثُل افلاطون می‌نویسد: «قد نجد أن ارسطو فی کتابه فی الربوبية المعروف بأثولوجيا، یثبت الصور الروحانية و یصرح بأنهما موجودة فی عالم الربوبية» [ارسطو در کتاب الربوبية - که به اثولوجیا معروف است - «وجود» صورت های روحانی را اثبات می‌کند و تصریح می‌کند که آن صور در عالم ربوبیت موجودند]^۵. به این ترتیب معلوم می‌شود که موجود بودن مُثُل در «عالمِ إله» یا «عالم ربوبیت» تعبیری نوافلاطونی است و مطلبی است که در کتاب اثولوجیا نیز - که از منابع مهم تفکر نوافلاطونی در جهان اسلام است - مطرح شده است.

در نظر سهروردی برای هر نوعی از انواع محسوسات، جوهری

۱ - کاپلستون ۱/۱ ص ۲۶۲

۲ - کاپلستون ۱/۲ ص ۶۳۰

۳ - کاپلستون ۱/۲ ص ۶۳۲

۴ - کاپلستون ۱/۲ ص ۶۵۰

۵ - الجمع بین رأیی الحکیمین، ص ۱۰۵

است مجرد و نورانی و قائم به ذات خود که مدیر و مدبّر و حافظ و ناظر بر احوال آن نوع، و از یک نظر کلی آن نوع محسوب می شود و کلیت آن به معنای تساوی نسبت عنایت اوست به هر یک از افراد و دوام فیض او بر آنها؛ تو گویی که آن، اصل همه ی افراد است و افراد، فروع آن اصلند. گاهی رب النوع هر نوع را به اسم آن نوع می نامند و یا رب النوع یک چیز را کلی آن چیز می خوانند؛ ولی باید توجه داشت که مقصود از کلی، در اینجا، همان سعی وجودی و شمول و سریان و احاطه است. به عبارت دیگر در اینجا مراد از کلی، مفهوم کلی در معنای منطقی آن نیست «بلکه مقصود از آن، ذاتی روحانی است که نوع جسمانی به منزله ی سایه و صنم آن است، و نسبت های جسمانی در نوع جسمانی همانا به منزله ی سایه هایی از نسبت های روحانی است»^۱؛ آری «سخن متقدمان که [گفته اند] در عالم عقل، انسانی است کلی؛ یعنی در عالم عقل نور قاهری است که شعاع های گوناگون متناسب [با اصنام این عالم] دارد و سایه ی آن [نور قاهر] در عالم مادی عبارت از صورت <محسوس> انسان است. البته آن نور قاهر، کلی است اما نه به معنای اینکه بر افراد کثیر حمل می شود، بلکه به این معنی که نسبت فیض او بر افراد یکسان است. منظور از این کلی آن نیست که نفس تصور معنایش مانع از اشتراک [میان افراد] نباشد چرا که [متقدمان] خود اعتراف دارند که [آن نور قاهر] ذاتی متخصص (متشخص) و خودآگاه است؛ بنابراین چگونه می تواند معنای عام و کلی باشد؟ در افلاک نیز که کره یی را کلی و دیگری را جزئی می نامند منظور همین است^۲ و

۱- مطارحات، ص ۴۶۳

۲- «قد جرت عادة بعض القدماء بتسمية المجردات افلاكاً لاحاطة الاشدّ نوراً منها بالاضعف، كاحاطة السموات بعضها ببعض، ولهذا قال افلاطون: اني رأيت عند التجرد افلاكاً نورية»؛ برخی از حکیمان پیشین را عادت بر این بود که مجردات را افلاک بنامند، بدان سبب که نورانی ترین آنها بر ضعیف تران احاطه دارند، چنانکه افلاک آسمانی نیز بعضی بر بعضی دیگر محیط اند. هم از اینجاست که افلاطون می گوید من در حالت تجرّد و جذب افلاکی نوری دیدم. — تلویحات، زیرنویس ص ۱۰۸

توجهی به معنای کلی چنانکه در منطق مصطلح است، ندارند^۱. از طرف دیگر «مفهوم کلی، بیرون از ذهن ما نیست (لیس بموجود فی الخارج) و گرنه باید ویژگی هایی داشته باشد که آن را از دیگر چیزها جدا کند، و بدین سان آن مفهوم، شاخص و جزیی می شود و مشترک نخواهد بود، در حالی که ما آن را کلی و عمومی فرض کرده ایم و این ناممکن است»^۲.

از آنجا که در نظر شیخ اشراق، ارباب انواع در قلمرو نور هستند و حوزه ی نور چنانکه گفته شد با جهان معقول افلاطون و نوافلاطونیان مطابق است؛ همچنین خصوصیتی که سهروردی برای ارباب انواع می پذیرد با ویژگی ایده های افلاطونی - مخصوصاً با برداشتی که نوافلاطونیان از این مطلب کرده اند - یکی است، بنابراین می توان ارباب انواع، مثل نوریه ی افلاطونیه، مثل الهیه، ارباب طلسمات، ارباب اصنام، مثل نوریه و مثل افلاطونیه را - چنانکه سهروردی و شارحان افکار او بارها تصریح کرده اند^۳ - تعبیرهای گوناگونی از نظریه ی ایده های افلاطون دانست، تعبیراتی که با تفاسیر نوافلاطونی و اسکندرانی از مثل، آمیخته شده و چنانکه بعدها گفته خواهد شد، به قالب افکار و اصطلاحات آیین مزدیسنا درآمده است.

در اینجا باید دو نکته را یادآور شویم:

اول اینکه مثل افلاطونی یا مثل نوریه را نباید با مثل معلقه یکی گرفت، چرا که مثل افلاطونی، حقایقی مجردند و ثابت در عالم انوار عقلیه؛ در حالی که مثل معلقه، تصاویر و صورت هایی است بینابین

۱- حکمة الاشراق، ص ۱۶۰؛ ترجمه ی فارسی آن، ص ۲۷۸-۲۷۷

۲- همان، ص ۱۷

۳- حکمة الاشراق، ص ۱۴۷-۱۳۹ و ۱۷۹-۱۷۸ و زیرنویس آنها؛ مطارحات، ص

۴۵۲ و ۴۶۳؛ اسرارالحکم، ص ۷۷

معقولات و محسوسات. مثل معلقه در عالم مادی محل معینی ندارند، ممکن است در مظاهر گوناگون ظاهر شوند و بسا که از مظهري به مظهر ديگر منتقل گردند. قلمرو مثل معلقه حوزه‌ی بی است که سهروردی آن را عالم مثال یا عالم برزخ (واسطه‌ی میان مجردات و مادیات یا میانجی عالم موجودات نوری محض و جهان محسوس) می‌نامد و به ناکجاآباد تعبیر می‌کند. عضو دریا بنده‌ی صورت‌های این عالم نیروی خیال است^۱ که کارکردی دوسویه دارد، بدین معنی که اگر از عقل و جنبه‌ی الهی نفس (صُفْعِ رَبوبیِ نفس) مدد گیرد آدمی را به عالم مثال و ادراک صور مثالی رهنمون می‌شود، و اگر گرفتار قوه‌ی وهم و امور مزاجی و مادی شود حاصلش توهمات است و خواب‌های پریشان^۲.

در توضیح بیشتر این مطلب به سخن عبدالرزاق لاهیجی توجه کنیم که می‌نویسد: «اشراقیین و صوفیه متفق اند که مابین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است و عالم حسی که عالم مادیات محضه است، عالمی است که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند. پس مجردات محضه مجرداند از ماده و مقدار هر دو، و مادیات محضه متلبس اند به ماده و مقدار هر دو، و موجود این عالم مجرد است از ماده و متلبس است به مقدار، مانند صور خیالیّه، لیکن صور خیالیّه متحقق اند در ذهن نه در خارج، و عالم مثال متحقق است در خارج. و این عالم، متوسط است بین العالمین، چه از جهت تجرد از ماده مناسب است با عالم مجردات و از جهت تلبس به مقدار و شکل مشابه است با عالم مادیات. و هر موجودی از موجودات هر دو عالم (معقول و محسوس) را مثالی است در این عالم متوسط، قائم به ذات خود. و وجود موجود

۱- حکمة الاشراق، ص ۲۳۱-۲۳۰؛ شرح حکمة الاشراق، ص ۵۱۲-۵۱۱

۲- نیروی خیال، مجردات را صورتی محسوس می‌بخشد و در سیمای «شخصی» جلوه‌گر می‌سازد، و یا محسوسات را لطافت می‌بخشد و امور حسی را به رمز بر می‌گرداند — شایگان، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۹۸-۲۹۷

مجرد در این عالم بر سبیل تنزل است که قبول تلبس به مقدار و شکل کرده، و وجود موجود مادی در او بر سبیل ترقی [است] که خلع ماده و بعضی از لوازم ماده نموده. و این عالم را عالم مثال و خیال منفصل و عالم برزخ نیز گویند. و گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود در این عالم مادی و به حواس ظاهره ادراک آن توان کرد. و اجسام شفافه‌ی این عالم مادی، مانند آینه و آب و هوا، مظهر موجودات عالم مثال باشند. و همچنین خیال انسان نیز مظهر آن شود. و صورت آینه و صور خیالیّه، همه از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آینه و خیال برای ما ظاهر شوند، صورت‌هایی نیز که انسان در خواب می‌بیند از همین قبیل است، و ملائکه و جنّ و شیاطین از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر هوا یا آب برای جماعتی ظاهر شوند... و این عالم، یعنی عالم مثال، غیر مُثَلِ افلاطونیه است که قائل است افلاطون به آن؛ چه مثل افلاطونیه عبارت است از صور علمیه‌ی کلیه‌ی مجردی از ماده و جمیع غواشی مادیّه، قائم به ذات خود نه به ذات عالم و نه به موضوعی دیگر؛ و موجودات عالم مثال، صور جزئیّه اند که مجردند از ماده، نه از غواشی مادیّه. بلی عالم مُثَلِ افلاطونی شبیه است به عالم مثال از این جهت که این صور خیالیّه قائم به ذات است و آن صور عقلیه [نیز] قائم به ذات»^۱.

دوم اینکه چنانچه پیشتر اشاره شد، سهروردی به اصالت ماهیت و تشکیک در جوهر و ذات قائل است. به نظر می‌رسد که ریشه‌ی تاریخی این نظریه را نیز باید در فلسفه‌ی افلاطون جست و جو کرد، چنانکه شیخ خود نیز به این نکته اشاره‌هایی دارد. در کتاب مطارحات آنجا که درباره‌ی شدت و ضعف بحث می‌کند، تشکیک در

جوهر، و نقص و کمال در ماهیت را می پذیرد^۱ و صریحاً می نویسد: «و این همان عقیده ی افلاطون و پیشینیان است، و آنان جایز می دارند که نفسی در جوهر (ماهیت) خود از نفس دیگر قویتر باشد»^۲. این مطلب را در کتاب مقاومات نیز یادآور می شود و ضمن بحث درباره ی اینکه «آنگاه که وجود اعتباری باشد، پس تقدم همانا برای جوهر (ماهیت) علت است نسبت به جوهر معلول»، از افلاطون نام می برد^۳. از این اشارات چنین برمی آید که افلاطون نیز قایل به اصالت ماهیت و تشکیک در ماهیت و ذاتیات بوده است. نسبت دادن این عقیده به افلاطون چندان نادرست نمی نماید؛ زیرا این فیلسوف از یک طرف حقیقت و ذات اشیاء را ایده یا مُثُل می داند و بر آنست که اشیاء به نسبت های گوناگون از ایده ها بهره دارند و واقعیت می یابند؛ از طرف دیگر ایده ها نیز میان خود سلسله مراتب دارند تا برسد به «ایده ی نیک» که مبدأ و غایت همه ی هستی است. اکنون اگر توجه کنیم که در فلسفه ی افلاطون، از یک نظر ایده عبارت از ماهیت و ذات و حقیقت چیزهاست، آیا نتیجتاً به اصالت ماهیت و تقدم بالماهیة و تشکیک در ذاتیات و ماهیت نخواهیم رسید؟

اما به نظر می رسد سخن سهروردی در این باره، بیشتر از اندیشه های نو افلاطونی متأثر باشد تا خود افلاطون؛ چنانکه عقیده ی «قویتر بودن نفسی در جوهر (جوهریت) خود از نفس دیگر» را که شیخ به آن اشاره می کند عیناً در کتاب الايضاح فی الخیر المحض - که از منابع نو افلاطونی است - می یابیم آنجا که می نویسد: «فالانفس التي تلي العقل تامّة كاملة، والانفس التي تلي <الانية> سفلاً هي في التمام و

۱- بالنقص والكمال في المهية ايضاً يجوز عند الاشراقية ← شرح منظومه،

ص ۳۳

۲- مصنفات، ج ۱، ص ۳۰۲

۳- مصنفات، ج ۱، ص ۱۵۶

المیلان > = فی التمام و الکیمال — الايضاح، زیرنویس ص ۸ < دون الانفس العالیة... فقد استبان لِمَ صارت الانفس كثيرة، بعضها اقوی من بعض، و انیتها واحدة مبسوطة لاختلاف فیها > [نفوسی که پس از عقل اند تام و کامل اند، و نفوسی که کمال و تمامیت کمتری دارند در مرتبه یی پایین تر واقع اند. > از توضیحات داده شده > روشن شد که چرا نفوس کثیرند و بعضی قویتر از برخی دیگر، با اینکه وجود آنها وجود واحد بسیطی است و در این باره خلافی نیست^۱. و نیز در «رساله یی از شیخ یونانی» می خوانیم: «بعضی از نفس ها بر حسب نزدیکیشان به عالم عقل و دوریشان از آن، شریف تر از نفوس دیگرند. نفس هایی که به عالم عقل چسبیده اند [= نزدیک ترند] شریف ترین نفس هایند و از حیث جوهر از همه لطیف ترند. نفس هایی که به عالم حس چسبیده اند [= نزدیک ترند] ضدّ اینند. ذات نفس ها نیز از حیث شرف باهم اختلاف دارند»^۲.

اما به نظر می رسد که این هر دو عبارت، برداشتی باشد از بیان خود افلاطون که می گوید: «روح نیز ممکن است از حیث روح بودن قویتر و یا ضعیف تر از روح دیگر باشد»^۳.

هبوط و عروج نفس فیلسوفان اسلامی در مبحث علم النفس گاهی از ارسطو و گاهی نیز از افلاطون و نوافلاطونیان متأثر شده اند. در نظر مشائیان، نفس «چون ازلی و قدیم نیست، حادث و نو است که حق تعالی او را می آفریند با تن، نه پیش و نه پس، بلکه با وی»^۴. به عقیده ی این گروه نفس پیش از تن هستی ندارد، بلکه با پیدایش تن

۱- الافلاطونية المحدثه، ص ۸

۲- رساله یی از شیخ یونانی، ترجمه ی دکتر پورجوادی، مجله ی معارف، ۲۸/۱

۳- دوره ی آثار افلاطون، ج ۱، فایدون، ص ۵۳۰

۴- مجموعه ی رسایل فارسی، هیاکل النور، ص ۹۰؛ پرتونامه، ص ۲۵؛ الواح عمادی،

پدید می آید ولی پس از آنکه تن از میان رفت باقی می ماند.
 پیروان افلاطون بر این بودند که نفس پیش از آنکه به قالب تن
 درآید در «عالم الاله» وجود داشته و حقایق ازلی (مُثَل) را مشاهده کرده
 است. به گفته ی افلاطون، روان انسان پیش از آنکه به کالبد این انسان یا
 آن انسان درآید، در جهان معنوی هستی داشته و از سعادت نظاره ی
 حقایق آن عالم برخوردار بوده است.^۱

در نوشته های نو افلاطونیان نیز نفس پرنده یی را مانند که بال و پر
 خود را از دست داده و در قفس تن گرفتار آمده است؛ چنانکه در
 اثولوجیا، با تصریح به نام افلاطون، می نویسد: «قال افلاطون فی کتابه
 یدعی فاذن، ان علة هبوط النفس الی هذا العالم انما هو سقوط ریشها،
 فاذا ارتاشت ارتفعت الی عالمها الاول... و قال فی بعض کتبه ان علل
 هبوط النفس الی هذا العالم شتی، و ذلك ان منها ما یهبط لخطیئة أخطأها،
 و انما تهبط الی هذا العالم لتعاقب و تجازی علی خطایاها» [افلاطون در
 کتاب فاذن (فایدون) می گوید: علت هبوط نفس به این عالم ریختن
 پر و بال اوست^۲، آنگاه که پر و بال درآورد مجدداً به عالم نخستین
 خویش بازگردد. <و نیز> در بعضی از کتاب های خود گوید هبوط
 نفس به این عالم علت های گوناگونی دارد چرا که برخی از نفوس به
 علت خطایی که مرتکب شده اند بدین عالم هبوط کرده اند. نفس به این
 عالم هبوط می کند تا مکافات خطاهای خود را ببیند]^۳.

در اثبات بقای نفس نیز فیلسوفان اسلامی دلیل هایی آورده اند که

۱- دوره ی آثار افلاطون، ج ۳، فایدروس، ص ۱۳۱۴ به بعد

۲- مقصود از پر و بال، دو بال عقل نظری و عقل عملی است، و مراد از درآوردن پر و
 بال به فعلیت رسیدن آنهاست — شواهد الربوبية، ص ۲۲۰؛ و ترجمه ی فارسی آن،
 ص ۳۲۶.

۳- اثولوجیا، ص ۲۴

برخی از آنها از افلاطون است. در زیر به دو دلیل که ابن مسکویه آورده و خود نیز تصریح می‌کند که از افلاطون است، اشاره می‌شود:

۱- نفس اصل زندگی است و هر آنچه اصل زندگی باشد، زندگی صفت ذاتی آن است. هر چیز که ضد چیز دیگر است، با اصل آن چیز نیز ضد خواهد بود؛ [مثلاً] سرما ضد گرما است که از آتش پدید می‌آید، پس سرما ضد آتش نیز هست. ضد زندگی مرگ است، پس مرگ، با اصل زندگی نیز که نفس است ضد است و بدین سان نفس پذیرای مرگ نیست»^۱.

پیداست که سخن ابن مسکویه کوتاه شده‌ی استدلالی است که افلاطون در کتاب فایدون آورده است آنجا که می‌نویسد:

«- چیست که نمودار شدنش در تن باعث این است که تن زنده

بماند؟

- روان.

- آیا زندگی ضدی دارد یا نه؟

- آری.

- کدام ضد؟

- مرگ.

- آیا راست است که روان نمی‌تواند ضد چیزی را که خود او به

چیزها می‌دهد بپذیرد؟

- چرا.

- چیزی را که هرگز مرگ نمی‌پذیرد چه می‌نامیم؟

- نامیرنده.

- آیا روان می‌تواند به خودی خود مرگ را بپذیرد؟

- نه.

- پس روان چیزی نامیرنده است؟

- آری نامیرنده است.

- پس از آنجا که نامیرنده است از میان نرفتنی است. روان که نامیرنده است نابودنشده است»^۱.

سهروردی در رساله ی پرتونامه، با تصریح به نام افلاطون، به دلیل مذکور چنین اشاره می کند: «همچنانکه خواجه ی حکمت افلاطون گفت در نفس که او دهنده ی حیات است چیزها را، و هرچه خاصیت او دادن زندگی باشد زندگی او به ذات خویش باشد، پس هرگز ضد آنچه مقتضی ذات و لازم ماهیت اوست قبول نکند»^۲.

۲- دلیل دیگر بقای نفس چنین است: «از آنجا که نفس به خود متحرک است و چیزی که حرکتش به خود باشد از میان نمی رود، پس نفس نیز از میان نخواهد رفت و نامیرنده است»^۳.

این دلیل نیز با سخن افلاطون در کتاب فایدروس یکی است آنجا که می گوید: «همه ی روان ها نامیرنده هستند، زیرا چیزی که به خودی خود جنبش دارد نامیرنده است. مفهوم روان، همان جنبش به خودی خود است. هر چیز که جنبش خود را از خارج می گیرد بی روان است و هر چیز که جنبش آن از خود آن است با روان است، و از اینجا لازم می آید که روان زاییده نشده و نامیرنده باشد»^۴.

سهروردی درباره ی مسأله ی قدیم بودن نفس، گاهی از

۱- دوره ی آثار افلاطون، ج ۱، فایدون، ص ۵۴۹-۵۴۷؛ هومن، تاریخ فلسفه ۲۵۴/۱

۲- مجموعه ی رسائل فارسی، پرتونامه، ص ۶۶

۳- ابن مسکویه، فوزالاصغر، ص ۵۴

۴- هومن، تاریخ فلسفه ۲۷۶/۱؛ دوره ی آثار افلاطون، ج ۳، فایدروس، ص

افلاطونیان و گاهی نیز از ارسطوئیان متأثر است. در کتاب عقل سرخ می نویسد: «در ابتداء حالت مرا در صورت بازی آفرید و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند. ما با یکدیگر سخن می گفتیم و می شنیدیم و سخن یکدیگر فهم می کردیم. روزی صیادان قضا و قدر دام تقدیر باز گسترانیدند و دانه ی ارادت در آنجا تعبیه کردند و مرا بدین سان اسیر گردانیدند. هرگز بود که بال من گشوده شود چنانکه لحظه یی در هوا طیران کنم و از قید فارغ شوم؟»^۱.

شیخ در این کتاب آشکارا می گوید:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق
که در این دامگه حادثه چون افتادم

اما در کتاب های پرتونامه، هیاکل النور، الواح عمادی و حکمة الاشراق از سخن ابن سینا و دیگر مشائیان پیروی می کند و می نویسد: «پس ظاهر شد که نفس پیش از بدن نتواند بود، که هر دو به هم حاصل شوند، و میان ایشان علاقه یی است عشقی و شوقی، نه چون علاقه ی اجسام و اعراض»^۲؛ و یا «بدان که نفس پیش از بدن متصور نیست... پس نفس حادث می شود به حدود بدن»^۳.

از سخنان بالا چنین برمی آید که نظر سهروردی درباره ی قدیم بودن نفس و هستی پیشین آن قطعی نیست و چنانکه دیده می شود گاهی از مشائیان [در کتاب های فلسفی خود] گاهی از افلاطونیان [در رساله های عرفانی و تمثیلی و رمزی خویش] متأثر است.

۱- مجموعه ی رسائل فارسی، ص ۲۲۶

۲- مجموعه ی رسائل فارسی، پرتونامه، ص ۲۶

۳- همان مأخذ، الواح عمادی، ص ۱۳۳

برخی از متفکران اسلامی نظریه‌ی افلاطون را پذیرفته و برای نشان دادن اینکه شیخ نیز نفس را قدیم می‌داند، سخنان او را توجیه کرده‌اند. قطب الدین شیرازی می‌نویسد: «سخن افلاطون درست است که نفوس را قدیم می‌داند»^۱؛ همو در جای دیگر از سهروردی انتقاد می‌کند و می‌گوید: «حکم به اینکه نفس، لازم ذات عقل است با حادث بودن آن نمی‌خواند»^۲.

سبزواری نیز در کتاب اسرارالحکم، پس از نوشتن اینکه «از افلاطون شهرت گرفته است قول به قدّم نفوس ناطقه»، با تعبیر سخنان سهروردی می‌کوشد تا نظریه‌ی افلاطون را به قسمی توجیه کند و در این کار از گفته‌ی عارفان و احادیث و نوشته‌های ابن سینا و ملاصدرا شاهد می‌آورد.^۳

برای روشن شدن کیفیت تأثیر سهروردی از افلاطون و نوافلاطونیان عبارت‌های زیر را از رساله‌ی فی حالة الطفولية می‌آوریم: «شیخ را گفتم که رقص کردن بر چه می‌آید؟ گفت جان قصد عالم بالا کند همچو مرغی که خواهد خود را از قفس به در اندازد. قفس تن مانع آید، مرغ جان قوت کند و قفس تن را از جای برانگیزاند. اگر مرغ را قوت عظیم بود پس قفس بشکند و برود و اگر آن قوت ندارد سرگردان شود و قفس را با خود می‌گرداند. باز در آن میان آن معنی غلبه پدید آید، مرغ جان قصد بالا کند و خواهد که چون از قفس نمی‌تواند جستن، قفس را نیز با خود ببرد. چندانک قصد کند یک بدست پیش نتواند بردن. مرغ

۱- «ذهب افلاطون الی قدم النفوس، و هو الحق الذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لامن

خلفه» — شرح حکمة الاشراق، ص ۴۴۹ و حکمة الاشراق، زیرنویس ص ۲۰۳

۲- «اعلم انّ الحکم بکون النور المدبر لازم ذات النور القاهر ینا فی الحکم بحدوثه»

— شرح حکمة الاشراق، ص ۴۹۴

۳- اسرارالحکم، ص ۲۷۰ به بعد

قفس را بالا برد و قفس باز بر زمین افتد»^۱.

آیا این کشش و کوشش مرغ جان برای رهایی از قفس تن و مواععی که در راه اوست سخنان افلاطون [— رساله های فایدون و فایدروس] و به ویژه نوافلاطونیان [— اثولوجیا] را به یاد نمی آورد؟: «شیخ را گفتم که دست برافشاندن چیست؟ گفت که جان پای را بیش از یک بدست نمی تواند برد، دست را گوید تو باری یک گزی بالا شو، مگر یک منزل پیش افتیم»^۲.

این عبارت شوق جان آدمی را در رسیدن به جهان معنوی که «ولایت اصلی» اوست، و افلاطون و افلوطین بارها از آن سخن گفته اند، به خوبی نشان می دهد.

از سوی دیگر در نظر افلاطون و افلوطین، برترین مقام انسان، مقام بینش حقیقت و نظاره ی جمال مطلق است، و رسیدن به این مقصد بسته به اندازه ی توجه و شور و شوق و گذشتن از هفت شهر عشق است [— رساله ی مهمانی]. سخن سهروردی نیز جز این نیست. او نیز سلطانی عالم را طفیل عشق می بیند و می گوید: «شوق است که جان های آگاه را به سوی نورالانوار می برد؛ پس هرچه شوق فزون تر باشد کشش و عروج نفس، به سوی عالم برین بیشتر است»^۳؛ اگر پای عشق در میان نبود هیچ آفریده یی پدید نمی آمد و هیچ موجودی هستی نمی یافت^۴.

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی
چندین سخن نغز که گفتمی که شنودی؟

۱ - مجموعه ی رسائل فارسی، ص ۲۶۵-۲۶۴

۲ - همان مأخذ

۳ - «الشوق حامل الذوات الدراکه الی نورالانوار، فالانتم شوقاً اتم انجذاباً و ارتفاعاً الی [عالم] النور الاعلی» — حکمة الاشراق، ص ۲۲۴

۴ - مطارحات، ص ۴۲۳

اما عروج جان آدمی به عالم قدس جز از راه پالایش و معرفت و آراسته شدن به فضایل اخلاقی میسر نمی‌شود. سهروردی در این باره می‌نویسد: «شوق و محبت نفس ناطقه آنگاه چنانکه باید به عالم نور تعلق گیرد که ذات خود و عالم نور و ترتیب هستی و [مبدأ و] معاد و مسائلی از این قبیل را به اندازه‌ی توانایی دریابد [و اخلاق نیک به دست آورد]». ^۱ قطب الدین شیرازی در توضیح سخن شیخ می‌افزاید که «مقصود از اخلاق نیک و فضایل اخلاقی، عفت و شجاعت و عدالت است».^۲ اما چون از یک طرف این سه فضیلت همان هنرهای اخلاقی افلاطونی یعنی خویشستن داری و جرأت و دادگری است^۳؛ و از طرف دیگر این سخن سهروردی که می‌گوید «نفس، ذات خود و عالم نور و ترتیب هستی را دریابد»، اشاره به فضیلت دانایی است و چنانکه گفته خواهد شد در نظر افلاطون و سهروردی، دانایی عبارت از دانستگی روشن و پیوسته به ایده‌ها و یا حقایق ازلی است، بنابراین می‌توان گفت که بنیاد تربیت نفس و تهذیب اخلاق به نزد این دو حکیم یکی است و آن به دست آوردن چهار فضیلت اصلی یعنی دانایی، جرأت، خویشستن داری و دادگری است.

در نظر سهروردی کمال انسان در این است که عقل نظری و عملی او تا آنجا که ممکن است پرورش یابد. چنین کسی حکیمی است که هم در حکمت ذوقی سرآمد است و هم در فلسفه‌ی بحثی، و به سبب تشبیه تام به صفات الهی و تخلّق به اخلاق خداوندی وجودش الوهیت یافته است. او خداوند روی زمین است و ریاست معنوی - نه چیره شدن

۱- حکمة الاشراق، ص ۲۲۶-۲۲۵

۲- شرح حکمة الاشراق، ص ۵۰۲

۳- پولیتیا (جمهوری)، کتاب چهارم؛ کاپلستون ۱/۱ ص ۳۰۱

بر دیگران و سلطه‌ی ظاهری - از آن اوست. اگر سیاست و تدبیر به دست چنین کسی افتد دوران «روشنایی» است و نشر دانش و دادگری و فضیلت، و الا زمان «تاریکی» است و جهل و تباهی^۱.

در مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون نیز باید فیلسوف حکومت کند و اداره‌ی جامعه و تربیت مردم به دست حکیمان باشد. حکیم حقیقی کسی است که به نیروی عشق روح او از عالم کون و فساد به سوی جهان هستی جاودان رو کرده و به مشاهده‌ی هستی حقیقی خو گرفته و با چشم جان به نظاره‌ی خورشید درخشان عالم حقایق یعنی ایده‌ی نیک نشسته است^۲. از آنجا که چنین حکیمی تشبه تام به صفات و کمالات الهی دارد و جامعه را از روی دانایی و دادگری اداره می‌کند و هنرهای اخلاقی را نشر می‌دهد^۳، می‌توان گفت که خطوط اصلی نظر سهروردی درباره‌ی کسی که باید مردم را رهبری کند و ریاست حقیقی مر او را سزااست، با سخن افلاطون هماهنگ است^۴؛ با این تفاوت که نظریه‌ی سهروردی مایه‌هایی از تصوف و تشیع را نیز به همراه دارد و هم از اینجاست که از رهبر معنوی جامعه به قطب یا امام متأله تعبیر می‌کند^۵.

نظریه‌ی شناسایی اینک نظریه‌ی افلاطون و سهروردی را
درباره‌ی شناسایی بررسی می‌کنیم.

۱- شرح حکمة الاشراق، ص ۲۴-۲۲

۲- دوره‌ی آثار افلاطون، ج ۲، جمهوری، کتاب پنجم و ششم و هفتم

۳- همان مأخذ

۴- یادآور می‌شود که افلاطون در این قسمت، خود متأثر از اندیشه‌های سیاسی و تربیتی ایران است. رجوع شود به کتاب «شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان» از دکتر فتح الله مجتبیایی.

۵- حکمة الاشراق، ص ۱۲

عقیده ی افلاطون را در این باره می توان با سه پرسش زیر بررسی کرد:

۱- شناسایی چیست؟

۲- شناسایی چگونه ممکن است؟

۳- شناسایی در برترین مرتبه ی خود چگونه است؟

در نظر افلاطون، شناسایی همان «یادآوری»^۱ (تذکر و بازشناسی) است و دانش در نهاد آدمی است.^۲ روان ما پیش از هبوط به زندان تن و وارد شدن در این صورت زندگانی انسان، در جهان معنوی بوده و به ایده ها آگاهی داشته است: «آموختن جز به یاد آوردن نیست، و اگر این سخن راست باشد ناچار ما باید چیزی را که در این زندگی به یاد می آوریم در زندگی پیشین آموخته باشیم و چنین امری امکان پذیر نبود اگر روح ما پیش از آنکه در قالب کنونی درآید وجود نمی داشت»^۳. ما شناسایی چیزها را پیش از زاییده شدن به دست آورده ایم، ولی به محض تولد از دست داده ایم. اگر روان به روش دیالکتیک راهنمایی شود بینش خود را دوباره به دست می آورد و از راه «یادآوری» به حقیقت چیزها، یعنی اصل آنها آگاهی می یابد. به کار بردن حواس وسیله یی است که روان بیدار شود، آنچه را که پیش از پیوند با تن می دانسته و سپس فراموش کرده است به یاد بیاورد [= تذکر] و با این یادآوری که آن را شناسایی می نامند چیزی را که همیشه در درونش حاضر بوده است دریابد: «اگر آن شناسایی ها را پیش از تولد داشته و هنگام تولد فراموش کرده باشیم و سپس در زندگی بر اثر به کار انداختن حواس و درک اشیاء دوباره به دست آوریم، آیا این به دست آوردن شناسایی همان نیست که آموختن می خوانیم؟ در نتیجه آیا آموختن به یاد آوردن شناسایی هایی

1- Anamnêsis

۲- رساله ی منون

۳- دوره ی آثار افلاطون، ج ۱، فایدون، ص ۵۰۳

نیست که پیشتر داشته ایم؟ کسی که چیزی را می آموزد در حقیقت شناسایی فراموش شده یی را به یاد می آورد و آموختن جز به یاد آوردن نیست»^۱.

شناسایی در برترین مرتبه ی خود، یگانه شدن عامل شناسنده و شناختنی است، اما از آنجا که چیزهای جهان محسوس در تغییر و تغییرند، یکی شدن با آنها ممکن نیست. شرط یگانگی، باشندگی و پایداری است، پس شناسایی فقط شناسایی ایده هاست که باشند و پاینده اند، و شناخت چیزها در پرتو ایده ی آنها ممکن می شود.

در نظر سهرودی نیز شناسایی هر نوع، شناختن «رب» آن نوع است و شناخت هر چیز در پرتو «رب النوع» آن میسر می گردد^۲. و چون رب النوع، چنانکه گفته شد، تعبیر دیگری از ایده ی افلاطونی است بنابراین سخن افلاطون و سهرودی با یکدیگر انطباق می یابد.

از طرف دیگر مسأله ی یگانه شدن شناسنده و شناختنی (و یا به تعبیر فیلسوفان اسلامی اتحاد عالم و معلوم) را همه ی متفکران افلاطونی و نوافلاطونی - که سهرودی از آنان به نام فیلسوفان اشراقی یاد می کند - پذیرفته اند. در نظر این گروه، اشراق و بینش جز با یکی شدن در یابنده و دریافته ممکن نیست. سهرودی در کتاب تلویحات می نویسد: «[فهم] مسأله ی علم برایم دشوار شده بود. شبی در خلسه یی خواب گونه ارسطو را دیدم و از دشواری این مطلب به او شکایت بردم. گفت به خود باز گرد و از ذات خویش پرسش کن [که به یقین پاسخ خود را خواهی یافت]. تو ذات خود را به ذات خود درمی یابی و این دریافتن نتیجه ی حصول صورت نیست، و در ذات تو

۱- دوره ی آثار افلاطون، ج ۱، فایدون، ص ۵۰۸

۲- معرفت به یک نوع طبیعی، مفهومی به جز شناختن ملک و فرشته ی آن نوع ندارد - کربن، مقاله ی «حکمت اشراق در ایران زمین در سده ی دوازدهم میلادی»، مجله ی دانشکده ی ادبیات تهران، سال ششم، شماره ی ۱، ص ۵۶

عقل و عاقل و معقول یکی است. تعقل عبارت از حضور چیزی است نزد ذاتی مجرد و یا پنهان نبودن آن چیز است از او؛ و این معنی، شامل ادراک ذات خود و ادراک هر چیز دیگر است^۱. یعنی علم حضوری منحصر به علم نفس به ذات خود نیست بلکه شامل علم به جز خود هم می‌شود. به عبارت دیگر در شناسایی حقیقی، عالم و معلوم متحدند، یعنی خود واقعیت نزد عالم حضور دارد و در عالم حضور خطا نیست، و این شناسایی همان است که به علم حضوری تعبیر می‌شود.

بدین تقریب شناسایی حقیقی جز با شروق نفس و یکی شدن در یابنده و دریافته ناممکن است. در شناسایی حقیقی، شناسایی و شناسنده و شناختنی هر سه یکی است، و هم در اینجاست که شیخ اشراق و افلاطون و نوافلاطونیان به هم می‌رسند.

اما درباره‌ی «تذکر» باید نکته‌یی را یادآور شویم و تآربرد خاص این واژه را در فلسفه‌ی سهروردی باز نماییم. توضیح اینکه در نظر مشائیان بنیاد تذکر - در معنای روان‌شناختی آن - نیروی حافظه است. روان هنگام تذکر و به یاد آوردن، متوجه حافظه - که در حکم خزانه‌ی معانی جزئی است - می‌شود و به یاری آن چیزهایی را که قبلاً در همین جهان دریافته است به یاد می‌آورد. «تذکر» یادآوری امری است که در قوه‌ی حافظه باقی مانده است [و بر حسب اتفاق انسان به یاد آن می‌افتد]. سهروردی و متفکران متأثر از او این سخن را نمی‌پذیرند و می‌گویند تذکر بر بنیاد نیروی حافظه نیست زیرا «چگونه می‌شود که صورتی یا معنایی جزئی، چهل سال به قدر عمر طبیعی، در اجسام لطیفه که بخار اخلاط است در عالم کون و فساد بعینها محفوظ بماند؟»^۲.

۱ - مجموعه‌ی اول مصنفات، ص ۷۲-۷۰

۲ - اسرارالحکم، ص ۲۰۹

در نظر سهروردی تذکر به اعتبار توجه نفس است به جهان برین و روکردن آن به عالم ذکر: «گاهی انسان چیزی را فراموش می‌کند و دشوار است که آن را به یاد آورد؛ بسیار می‌کوشد ولی به جایی نمی‌رسد [و یادآوری آن میسر نمی‌شود]. سپس اتفاق می‌افتد که همان چیز به عینش [بی تأمل و تفکر] به یاد او می‌آید؛ پس امر به یاد آمده در قوتی از قوای بدنی [یعنی در حافظه] محفوظ نبوده است چرا که اگر چنین بود پس از آنکه نفس با کوشش فراوان در جست و جوی آن امر فراموش شده برمی‌آمد از او پنهان و پوشیده نمی‌ماند... بنابراین تذکر صورت نمی‌گیرد مگر به علت وجود عالم ذکر که در سیطره‌ی نفوس مدبّر فلکی است [و هنگام به یاد آوردن یا تذکر، نفس ناطقه به عالم ذکر می‌پیوندد و چیزها را به یاد می‌آورد]. همچنین [این سخن مشائیان که] صور خیالیه مخزون در قوه‌ی خیال است نادرست است زیرا اگر صور خیالیه در قوه‌ی خیال می‌بود به نزد نفس حاضر می‌بود و همواره نفس آنها را ادراک می‌کرد [یعنی لازم می‌آمد که انسان در هنگام فراموشی نیز در نفس خود چیزی را دریابد که مُذَرک او باشد در حالی که چنین نیست]»^۱.

چنانکه دیده می‌شود تفاوت سخن سهروردی با افلاطون در این است که افلاطون با اعتقاد به هستی پیشین روان، تذکر [= یادآوری] را بنیاد شناسایی می‌داند و آن را به نظریه‌ی ایده‌ها ربط می‌دهد؛ در حالی که سهروردی تذکر را به صور خیالیه مربوط می‌سازد و می‌گوید هر بار که نفس چیزی را به یاد می‌آورد این تذکر نتیجه‌ی ارتباطی است که در آن لحظه میان نفس و عالم ذکر برقرار می‌شود، و این عقیده با نظریه‌ی حدوث نفس منافاتی ندارد.

۱- مجموعه‌ی دوم مصنفات، حکمة الاشراق، ص ۲۰۸ و ترجمه‌ی فارسی آن، ص ۳۴۶-۳۴۵؛ شرح حکمة الاشراق، ص ۴۶۶-۴۶۵؛ انواریه، ص ۱۳۵-۱۳۴

اگرچه برخی از متفکران اسلامی این نظریه را نیز از افلاطون دانسته و گفته اند: «حکیم عظیم افلاطون الهی تذکر را از استرجاع به حافظه نداند، بلکه از استرجاع به نفوس سماویه داند»^۱؛ اما به نظر می رسد که این نحوه ی توجیه ریشه یی نوافلاطونی داشته باشد و مستقیماً به خود افلاطون مربوط نشود، چنانکه در اثولوجیا می خوانیم: «أَنَّ الذِّكْرَ انْمَا يَبْدَأُ مِنَ السَّمَاءِ لِأَنَّ النَّفْسَ إِذَا صَارَتْ كَالْأَشْيَاءِ السَّمَاوِيَّةِ، عَلِمَتْ أَنَّهَا هِيَ الَّتِي تَعْرِفُ قَبْلَ أَنْ تُصَيِّرَ فِي الْعَالَمِ السُّفْلِيِّ. فَلَيْسَ الْآنَ بِعَجَبٍ أَنْ تَكُونَ النَّفْسُ إِذَا صَارَتْ فِي السَّمَاءِ وَرُفِعَتْ هُنَاكَ تَذَكَّرُ حَالَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي رَأَتْ وَفَعَلَتْ فِي هَذَا الْعَالَمِ السُّفْلِيِّ، وَأَنْ تَذَكَّرَ الْأَشْيَاءَ السَّمَاوِيَّةَ لِأَنَّهَا ثَابِتَةٌ قَائِمَةٌ بَتَلْكَ الْأَجْرَامِ...» [منشأ تذکر عالم بالاست، زیرا هنگامی که نفس، علوی و سماوی گردید درمی یابد که حقایق عالم بالا همان چیزهایی است که پیش از هبوط به عالم فرودین می شناخته است. اکنون شگفت آور نیست که نفس هر گاه علوی و سماوی شود و به عالم بالا عروج کند حال اشیا یی را که در جهان فرودین دیده و کارهایی را که کرده است، و نیز حقایق سماوی را که قائم به اجرام فلکی است به یاد آورد]^۲.

به طوری که دیده می شود در این عبارت مُثُل افلاطونی که ثابت در عالم انوار عقلیه اند با صُورِی که محل آنها اجرام فلکی است - و مرتسم در نفوس فلکیه اند - آمیخته شده است.

اکنون باید دید مقصود از عالم ذکر چیست؟ گاهی به نظر می رسد که مقصود از عالم ذکر، نفوس فلکی است که جایگاه صور و همیه و خیالیه - یعنی صُور جزئییه - است، چنانکه ملاصدرا بدین

۱ - اسرارالحکم، ص ۲۱۰، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۶۵

۲ - اثولوجیا، ص ۱۰۲

مطلب تصریح کرده و می نویسد: «از ظاهر سخن شیخ چنین برمی آید که صور مدرکه ی وهمیه و خیالیه در نفوس فلکی موجودند و انسان به واسطه ی اتصال و ارتباط با آن نفوس، آن صور را مشاهده می کند»^۱ و به یاد می آورد.

گاهی نیز مراد از عالم ذکر همان عالم مُثُل افلاطونی است که حوزه ی حقایق ازلی و «اشیاء ثابته» است. قطب الدین شیرازی در این باره می گوید: «هو رأی الاشراقیین علی ما صرح به رئیس بل رئیس الكل الالهی افلاطون ان الذکر هو من العوالم الفلکیة و النفوس القدسیة العالمة بجميع الاشیاء الثابته و الماضیة و المستقبلة»^۲؛ در این عبارت مراد از «الاشیاء الثابته» همان مُثُل افلاطونی است که همیشه همان اند و پایدار و باشند. پیدا است که در سخن قطب الدین شیرازی نیز حوزه ی عالم مُثُل با قلمرو نفوس فلکی درهم آمیخته است در حالی که اولی اندیشه یی است افلاطونی و دومی عقیده یی است نوافلاطونی و حتی مشائی.

چگونگی پدید آمدن «بسیار» از «یک» در نظر سهروردی آفرینش، افاضه و اشراقی است از نور الانوار، و پدید آمدن مراتب هستی گویی ظهور و تشعشعی است به نسبت های گوناگون از سرچشمه ی نور ازل. نور الانوار «یک» است، هیچگاه تغییر نمی کند و از میان نمی رود. پرتو او همیشگی است و زیبایی و کمالش کاهش نمی یابد. از آنجا که «از یکی که به حقیقت یکی باشد از جمله ی وجوه، جز

۱ - حواشی شرح حکمة الاشراق، ص ۴۶۶

۲ - شرح حکمة الاشراق، ص ۴۶۵

یکی صادر نشود^۱، از نور الانوار نیز «که یکی است از همه ی وجوه»^۲، مستقیماً و بی واسطه فقط یک نور مجرد پدید می آید که سهروردی به تأثیر آیین زرتشتی آن را بهمن می نامد. نور اول پرتو نور الانوار است و فرق میان آن و نور الانوار، از جهت نقص و کمال است. نور اول شکوه و عظمت نور الانوار را مشاهده می کند و نور الانوار بر او پرتو می افکند. این نسبت مشاهده و اشراق، ذات دیگری به نام نور دوم پدید می آید. همچنین از تکرار همین نسبت میان نور اول و دوم است که نور سوم و به همین ترتیب سایر انوار در طول یکدیگر، به نحوی که با هم رابطه ی علیت و معلولیت دارند، پدیدار می شود^۳.

ردیف نورها همان است که فیلسوفان دیگر اسلامی آنها را «عقول عشره» نامیده و در توجیه چگونگی پیدایش جهان و کیفیت صدور کثرت از وحدت، از نوافلاطونیان - از طریق کتاب اثولوجیا - متأثر شده اند. سهروردی نیز این نظریه را می پذیرد با این تفاوت که تعداد عقول یا انوار قاهره را منحصر در ده نمی داند و می گوید عدد قواهر عقلی به تعداد انواع جسمانی است: «انوار قاهره که مجرد از ماده و تعلقات جسمانی اند، بیش از ده و بیست و صد و دو بیست اند»^۴؛ و نیز: «متأخران را عقیده بر این است که عدد عقول ده است، نه آنست که نه فلک به ترتیب از ایشان حاصل می شود، و از دهم عالم عنصری. و حق آنست که عقول بسیارند»^۵.

۱- پرتونامه، ص ۴۰؛ هیاکل النور، ص ۹۵-۹۴؛ الواح عمادی، ص ۱۲۷

۲- پرتونامه، ص ۴۰

۳- حکمة الاشراق، ص ۱۲۵ و ۱۳۸ به بعد؛ کرین، روابط حکمت اشراق و فلسفه ی ایران باستان، ص ۳۳

۴- «الانوار القاهرة و هی المجرادات عن البرازخ و علايقها اکثر من عشرة و عشرين و مائة و مائتين» - حکمة الاشراق، ص ۱۴۰-۱۳۹

۵- الواح عمادی، ص ۱۴۹-۱۴۸

نظریه‌ی سهروردی درباره‌ی نحوی پیدایش مراتب هستی از مقالات افلاطون و نوافلاطونیان متأثر است. اینکه می‌گوید آفرینش جهان از پرتو نورالانوار است، همان سخن پلوتینوس است که برای تبیین کثرت اشیاء به استعاره‌ی صدور یا فیضان متوسل می‌شود و مراتب هستی را چنین می‌نمایاند^۱:

واحد، که سرچشمه‌ی هستی است، ولی خود برتر از هستی، برتر از ذات، توصیف ناپذیر، نگفتنی و نیندیشیدنی است؛ گنجی است مخفی که از فرط پُری و سرشاری می‌جوشد و سرریز می‌کند.



عقل (نوس)، که نخستین جلوه‌ی واحد است و آن است که واحد خود را در آن می‌بیند.



نفس (پسوخته)، که پرتوی از عقل و پدید آمده از آن است و حلقه‌ی پیوند جهان مادی و عالم معنوی است.



ماده، که آخرین مرتبه‌ی این فیضان و ضعیف‌ترین درجات تشعشع نور هستی است و نقطه‌ی مقابل واحد است.

۱- رک: کاپلستون ۱/۲ ص ۶۵۰-۶۴۹، امیل بریه، ص ۲۵۸-۲۴۸، رساله‌ی اول از انشاد پنجم؛ اثولوجیا، ص ۱۳۵-۱۳۴

در نظر شیخ اشراق نیز مراتب هستی که از نور محض آغاز شده و به ظلمت ماده ختم می شود، چنین است:

نورالانوار



۱- قواهر برین
 ۲- قواهر فرودین } انوار قاهره:



۱- نفوس فلکی
 ۲- نفوس انسانی } انوار مدبّر:



عالم صَوْرٍ مَعْلَقَه یا عالم مثال



عالم جسمانی

در اینجا نورالانوار سهروردی با واحد پلوتینوس قابل مقایسه است و مراد او از انوار قاهره همان عقول، و از انوار مدبّره همان نفوس است. از طرف دیگر شیخ در توضیح پدید آمدن «بسیار» از «یک» یا کیفیت صدور کثرت از وحدت، و نحوه ی پیدایش عقول، از ایده ی

افلاطون یاری جسته است. به گفته ی او: انوار قاهره یا عقول در دو ردیف اند: ردیف طولی که میان خود رابطه ی علیت و معلولیت و تقدم و تأخر ذاتی دارند، و قواهر برین خوانده می شوند؛ و ردیف عرضی که میان آنها چنین رابطه یی نیست و قواهر فرودین نام دارند^۱. قواهر فرودین یا عقول عرضیه همان است که سهروردی آنها را ارباب انواع می خواند^۲ و چنانکه پیشتر گفته شد رب النوع تعبیر دیگری از مُثُل افلاطونی است. به این ترتیب دیده می شود که شیخ در بحث از چگونگی پیدایش جهان هستی، نظریه ی افلاطون و پلوتینوس را با یکدیگر در آمیخته است.

پلوتینوس «بر طبق تصور خود از فراگرد صدور که آن را همچون تشعشع نور می داند، نور را به این گونه تصویر می کند که از مرکز صادر می شود و پس از خروج، به تدریج تارتر و تاریکتر می گردد تا اینکه در آن تاریکی تام و کامل که ماده ی فی نفسه است و به عنوان فقدان نور تصور شده است محو می شود»^۳. و چنین است نظر سهروردی که ظلمت را نبودِ نور می خواند و ماده و مادی را به ظلمت و ظلمات تعبیر می کند.

در نظر سهروردی از آنجا که نور الانوار از میان نمی رود و پرتو او همیشگی است، پس جهان نیز قدیم است و به جاودانی نور الانوار، پایدار: «الفیض ابدی، اذ الفاعل لایتغیر و لایتعدم، فیدوم العالم بدوامه»^۴. نسبت جهان هستی به خداوند همانند نسبت نور خورشید است به خود خورشید؛ یعنی دیرینگی آن همراه ازلیت پرتوافکنی نور الانوار است ولی به ذات نیازمند اوست؛ یعنی جهان به زمان «قدیم» است و به ذات

۱- حکمة الاشراق، ص ۱۴۶-۱۴۵

۲- «فالعقول عندهم تنقسم الی الامهات فی السلسله الطولية التي هی الاصول، والی الثوانی الذین هم ارباب الانواع» — مطارحات، ص ۴۶۳

۳- کاپلستون ۱/۲ ص ۶۵۱

۴- حکمة الاشراق، ص ۱۸۱

«حادث»؛ و این همان نظریه بی است که فیلسوفان به جرم اظهار آن هدف تیر ملامت و تکفیر متشرعان شده اند [— تهافت الفلاسفه ی امام محمد غزالی].

گفته شد که سهروردی مسأله ی قدیمِ زمانی عالم [یعنی قدیمِ عقول و نفوس و افلاک و کلیات عناصر و لوازم اولی آنها مانند حرکت و زمان^۱] را به صدور شعاع از خورشید و دوام آن به دوام خورشید تشبیه می کند. به عقیده ی او این مسأله با معلول بودن جهان و نیاز ذاتی آن به علت [= نور الانوار] منافاتی ندارد: «چرا که شعاع محسوس از خورشید حاصل می شود نه خورشید از شعاع، و تا وقتی که خورشید دوام یابد شعاع آن نیز دوام می یابد با آنکه [می دانیم] شعاع معلول خورشید است و صادر از آن»^۲.

تشبیه فراگرد فیضان و صدور به تشعشع خورشید و دوام اشعه به دوام خورشید — که سهروردی بر آن تأکید می ورزد — ریشه یی نو افلاطونی دارد، چرا که پلوتینوس نیز «فراگرد صدور را همچون تشعشع نور می داند»^۳ و «برای بیان این معنی از مثال نور و اشراق آن از منبع نور یا خورشید استفاده می کند و عقل را به نوری تشبیه می کند که پیوسته از خورشید احد که تغییری در او راه ندارد بیرون می آید و بر گرد آن حلقه می زند»^۴.

۱ - «اعلم ان العالم عبارة عما سوى اله تعالى و هو ينقسم الى قديم، هو العقول و الافلاك و نفوسها الناطقة و کلیات العناصر، و الى محدث و هو ما سوى هذه الاربعة، و ما يلزمها لزوماً اولياً كالحركة السرمدية و الزمان. و المراد من كون العالم قديماً ان هذه الاربعة و لوازمها الولى قديمة [= قدام] لا ماعداها من اجزاء العالم» — شرح حکمة الاشراق، ص ۳۹۱ و ۳۹۳

۲ - شرح حکمة الاشراق، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ و نیز: «فی بیان ان فعل الانوار ازلی فنور الانوار و الانوار القاهرة ظلالتها و اضواءها المجرده دایمه... كلما يدوم النیر الاعظم يدوم الشعاع مع انه منه» — حکمة الاشراق، ص ۱۷۲-۱۷۱

۳ - کاپلستون، ۱/۲ ص ۶۵۱.

۴ - پورجوادی، افلوطنین، ص ۲۵

این تشبیه همان است که در کتاب اثولوجیا نیز منعکس شده است آنجا که می‌خوانیم: «ان اول فعل الفاعل الاول العقل. والعقل انما ضوء سائح من ذلك الجوهر الکریم كما یسیح ضوء الشمس علی الاشیاء من الشمس»^۱. و اضافه کنیم که «مقایسه ی و تشبیه افلوطین از واحد یا خیر با خورشید، بسط مقایسه و تشبیهی است که قبلاً افلاطون در [کتاب] جمهوری ارائه داده است. تصور خدا به عنوان نور و تصور مخلوقات به عنوان انوار بهره مند [که از لحاظ سلسله مراتب بر طبق درجه ی روشنایی و درخشندگی شان مرتب شده اند] ناشی از مذهب نوافلاطونی است»^۲.

سهروردی اشراق نورالانوار را بر انوار مجرد به خورشید که منور می‌کند و خود نقصان نمی‌پذیرد، تشبیه می‌کند، چنانکه در حکمة الاشراق می‌نویسد: «اشراق نورالانوار بر انوار مجرد و اشراق نور مجرد به مادون خود، به نحو انفصال و جدا شدن چیزی از اشراق کننده نیست و چیزی از او نمی‌کاهد، بلکه آن اشراق عبارت از نوری است شعاعی که از نورالانوار در نور مجرد حاصل می‌شود، به همان نحو که در اشراق آفتاب به چیزهایی که از او قبول اشراق می‌کنند»^۳؛ و یا «چنین نیست که پدید آمدن نور اقرب (صادر اول) از نورالانوار به نحو انفصال از آن باشد زیرا گفته شد که انفصال و اتصال از خواص اجرام است، چنانکه شعاع آفتاب موجود به آفتاب است نه به انفصال از آن»^۴. و چنین است نظر افلوطین که می‌گوید در فراگرد صدور، «خدا از طریق جریان صدور کاهش نمی‌یابد و دست نخورده و کاهش ناپذیر و نامتحرک باقی

۱- اثولوجیا، ص ۱۷۵

۲- کاپلستون ۱/۲، زیرنویس ص ۶۴۸

۳- حکمة الاشراق، ص ۱۳۷ و ترجمه ی فارسی آن، ص ۲۴۷

۴- حکمة الاشراق، ص ۱۲۹-۱۲۸

می‌ماند»^۱. این فیلسوف نیز در توضیح چگونگی کثرات هستی «به استعاره‌ی صدور و یا فیضان متوسل می‌شود و با تشبیه واحد به خورشید که منور می‌کند و خود کاهش نمی‌یابد» و نقصان نمی‌پذیرد، می‌گوید در جریان صدور، «اصل اول در مقرر خاص خویش بی‌کاهش و نقصان باقی می‌ماند»^۲.

در ادامه‌ی اندیشه‌ی پلوتینوس، پروکلس نوافلاطونی نیز «اصرار می‌ورزد که در این فراگردِ صدور، علت موجد خود نامتغیر باقی می‌ماند. علت موجد قلمرو تبعی وجود را به فعلیت درمی‌آورد ولی این کار را بدون حرکت یا کاهش انجام می‌دهد، ذات خود را حفظ می‌کند نه به سبب معلول‌های خود دگرگون می‌شود و نه متحمل کاهش و تقلیل می‌گردد»^۳.

ثنویت فلسفی بنیاد فلسفه‌ی سهروردی نیز مانند فلسفه‌ی افلاطون قسمی دوآلیسم است^۴. از یک سو میان نورها رابطه‌ی دوطرفه برقرار است، یعنی نور زبرین بر نور زیرین قاهر است و نور زیرین بر نور زبرین عاشق. این نسبت دوطرفه‌ی قهر و محبت در کل هستی برقرار

۱- کاپلستون، ۱/۲ ص ۶۴۷

۲- کاپلستون ۱/۲ ص ۶۴۸-۶۴۷

۳- کاپلستون، ۱/۲ ص ۶۶۶-۷ [با استفاده از اصول الاهیات ۲۷]

۴- افلاطون در کتاب‌های نوامیس و جمهوری از دو روان و دو جهان سخن می‌گوید. به گفته‌ی او روان، یکی نیکوکار است و دیگری ضد آن؛ در روان، یکی فهم است و دیگری پندار؛ در فهم، یکی دانش است و دیگری اندیشه؛ در پندار، یکی عقیده است و دیگری گمان. جهان، یکی معنوی است و دیگری محسوس؛ جهان محسوس، یکی تصاویر است و دیگری موجودات واقعی؛ در جهان معنوی، یکی علم است و دیگری دانش... آیا این دوآلیسم [یعنی دستگاهی دینی، متافیزیکی و یا اخلاقی که برای همه‌ی چگونگی‌های جهان و زندگانی دو اصل می‌پذیرد و خدا و جهان، و یا ماده و جان، و یا روان و تن، و یا اندیشه و گستردگی و مانند اینها را در برابر می‌نهد] نیست؟ — هومن، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۴۰۱-۳۹۹

است و در سراسر عالم جاری است. از سوی دیگر شیخ اشراق جهان را به دو حوزه ی نور و ظلمت و سپس هریک از آنها را به دو قسمت جوهری و عَرَضی بخش می کند. همچنین جوهرها یا مادی اند و یا مجرد؛ جوهرهای مجرد نیز یا قاهرند و یا عاشق؛ چنانکه جوهرهای مادی نیز به اثیری و عنصری تقسیم می شوند.

دوگانگی مهر و ماه در جهان محسوس مانند دوگانگی عقل و نفس در علم معنوی است. شرق و غرب، بالا و پایین، راست و چپ، نر و ماده.. و سرانجام وقتی که در کل هستی بنگریم در همه جا و همه چیز این دوگانگی آشکار است.^۱

سهروردی یک بار دیگر این مطلب را در کتاب هیاکل النور مطرح می کند آنجا که می گوید: «اول نسبتی که در وجود لازم آمد نسبت جوهر قائم بود با نور قیوم، و این نسبت امّ جمله ی نسبت ها است. این جوهر قائم عاشق است مر اول قیوم را و اول قاهر اوست به نور قیومیت، قهری که عاجز کند مر این جوهر قائم را از آنکه احاطت ذات قیوم کند. پس این نسبت مشتمل است بر محبت و قهر. [یک طرف] شریف است و آن محبت است و دیگر خسیس است [و آن قهر است]. و این نسبت سرایت کرد به هر نسبت که در جمله ی عالم است و لازم آمد ازدواج قسمت ها. جوهر به دو قسم شد: یکی جسم و یکی مجرد که قاهر است مر جسم را و معشوق وی است و یکی از دو طرف شریف. و جوهر مجرد فارق نیز به دو قسم آمد: یکی عالی و قاهر و دیگری نازل به رتبت و منفعل و مقهور. و اجسام نیز به دو قسم آمد: یکی اثیری و یکی عنصری و در تأثیر تفاوت آمد همچو قابل سعادت و قابل قهر، و همچون نیرروز که مثال عقل است از آن مفارق در عالم اجسام، و همچون راست و چپ، شرق و غرب، نر و ماده از جانوران؛ و یا از بهر کمال و نظام ازدواج لازم

آید هر ناقصی را با کاملی تا اقتدا بود بر نسبت اول»^۱.

چنانکه از عبارات فوق پیداست شیخ در توضیح این دو آلیسم و توجیه بنیاد آن، دو عامل قهر و محبت، و یا اشراق و مشاهده را دخالت می‌دهد و نظریه‌ی خود را به صورتی متفاوت با سخن افلاطون مطرح می‌سازد.

گفته شد که بنیاد فلسفه‌ی سهروردی قسمی دو آلیسم یا دوگانگی است؛ اما این سخن را نباید با ثنویت در معنای دینی آن اشتباه کرد و از تقسیم چیزها به نور و ظلمت - که به خیر و شر نیز تعبیر شده‌اند - نتیجه گرفت که شیخ نیز به تأثیر برخی از آیین‌های ایرانی و گنوسی خیر و شر را دو اصل جدا از یکدیگر و مستقل از هم و در برابر همدیگر و معارض هم می‌داند. توضیح اینکه سهروردی نیز مانند دیگر متفکران اسلامی معتقد است که «شر ذاتی نیست چنانکه مشهود است بلکه حاصل آن باز می‌گردد به عدم ذاتی و یا به عدم کمال از ذات زیرا که وجود از آن رو که وجود است خیر است»^۲. شر نبودن نیکی است و مفهومی عدمی دارد؛ به عبارت دیگر هر جا که پرتو هستی تابیده باشد آنجا خیر و نیکی است و آنگاه که این جلوه در کار نباشد شر نمایان می‌شود.

اساس این نظریه که وجود خیر محض و منبع خیرات است، چنانکه برخی از دانشمندان اسلامی نیز اشاره کرده‌اند، سخنان افلاطون است. سبزواری در این باره می‌نویسد: «اما مشرب اول مشرب افلاطون است که وجود من حیث هو خیر محض است و شر عدم است خاصه در نظام کل که انظار جزئیه اسقاط شود و اضافات جزئیه برخیزد»^۳.

۱ - مجموعه‌ی رسائل فارسی، هیاکل النور، خاتمه‌ی هیکل پنجم، ص ۱۰۴-۱۰۳

۲ - الواح عمادی، ص ۱۶۵

۳ - اسرارالحکم، ص ۱۰۴

نسبت دادن این نظریه به افلاطون نادرست نیست چرا که افلاطون، ایده نیک را در بالاترین و برترین مرتبه‌ی جهان هستی می‌داند و به گفته‌ی او ایده‌ی نیک، پادشاه جهان معنوی است و هستی چیزها از اوست^۱. منظور از ایده در فلسفه‌ی افلاطون، «بودن به خودی خود» و «همیشه همان» چیزهاست و چون ایده‌ی نیک، برترین حقیقت و برترین بودن است که همان هستی مطلق و تغییرناپذیر و به خودی خود است بنا بر این توجیه پیشین سبزواری پذیرفتنی است؛ یعنی در نظر افلاطون وجود، خیر محض است بدین معنی که ایده‌ی نیک، همان هستی مطلق و برترین بودن است و به این اعتبار، بودن و نیک، یک و همان اند.

پیشینه‌ی «تأله» آخرین نکته‌ی بی که باید یادآور شویم این است که یکی از واژه‌های کلیدی برای فهم اندیشه‌ی سهروردی واژه‌ی تأله است. مقصود از این کلمه چیست؟ چنانکه در مقدمه‌ی این رساله اشارت رفت به نظر می‌رسد مراد شیخ از تأله، خدا مانند شدن و یا تشبه به نورالانوار است^۲؛ هم از اینجاست که شارحان آثار او نیز غایت حکمت را «تشبه به خدا و تخلق به اخلاق [و صفات] الهی» دانسته‌اند^۳. توان گفت که سابقه‌ی این اصطلاح نیز در معنایی که سهروردی به کار برده است و غایت حکمت به گونه‌ی بی که شارحان آثار او نوشته‌اند، به افلاطون و نوافلاطونیان می‌رسد. توضیح اینکه:

۱- جمهوری، پایان کتاب ششم

۲- غایت کمال بنده آن است که تشبه کند به حق تعالی» — صغیر سیمرغ، ص ۳۲۸

۳- شرح حکمة الاشراق، ص ۴

۴- تأله معادل واژه‌ی یونانی Theôsis است — کرین، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ص ۲۸۶

۱- از یک طرف قول به تأله^۴ مطلبی است که در منابع اسلامی به افلاطون نسبت داده شده است چنانکه مسعودی در التنبیه والاشراف می‌نویسد: «و ما یذهبون الیه من قول افلاطون: ان من عرف نفسه حقیقة المعرفة تأله»^۱. همچنین قطب الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق می‌گوید: «و فی کلام افلاطون: من عرف ذاته تأله»^۲. از طرف دیگر «تشبه به خدایان» یا همانند آنان شدن، نکته‌ی بی‌است که بارها در نوشته‌های افلاطون مطرح می‌شود، از آن جمله در رساله‌ی تته تتوس می‌نویسد: «باید بکوشیم تا هر چه زودتر از اینجا بدان عالم بگریزیم و راه رسیدن به آن عالم این است که تا آنجا که برای آدمی میسر است همانند خدایان شویم و همانند خدایان هنگامی توانیم شد که از روی دانش از عدالت پیروی کنیم»^۳. و یا در کتاب جمهوری می‌خوانیم: «فیلسوف چون همواره با عالمی منظم و الهی سر و کار دارد خود نیز تا آنجا که برای طبیعت بشری امکان پذیر است منظم می‌شود و جنبه‌ی الهی می‌یابد»^۴.

۲- البینوس افلاطونی (Albinus، حدود قرن دوم میلادی) نیز «غایت اخلاق را غایت افلاطونی شبیه به خدا شدن بر وفق مقدور»^۵ می‌دانست.

۳- در نظر اودوروس اسکندرانی (Eudorus، از افلاطونیان حدود ۲۵ پ م) هم «غایت فلسفه شبیه به خدا شدن بر وفق مقدور است» و «در

۱- التنبیه والاشراف، ص ۱۳۸

۲- شرح حکمة الاشراق، ص ۲۹۶

۳- دوره‌ی آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۴۱۳-۱۴۱۲؛ کاپلستون ۱/۱ ص ۲۹۸

۴- دوره‌ی آثار افلاطون، ج ۲، جمهوری، کتاب ششم، ص ۱۱۱۰

۵- کاپلستون ۲/۱ ص ۶۳۱

این مفهوم غایت فلسفه، سقراط و افلاطون و فیثاغورس با هم موافقتند^۱.

۴- همچنین در فلسفه ی پلوتینوس «ضرورت عروج اخلاقی، با همانند خدا شدن به عنوان هدف تقریبی و اتحاد با واحد به عنوان هدف نهایی به دنبال می آید»^۲؛ و در سخنان او «عروج عقلانی، رستگاری از طریق تشبه به خدا و معرفت خدا به کامل ترین و منظم ترین بیان خود می رسد»^۳.

۵- و سرانجام در کتاب اثولوجیا از قول فیثاغورس و افلاطون (افلوپین) سخنانی درباره ی خلع بدن و انسلاخ از کالبد جسمانی - که طریق عروج به عالم انوار و رسیدن به جهان عقلی است - مطرح می شود؛ و می دانیم که در نظر سهروردی نیز تزکیه ی نفس و تصفیه ی باطن و رسیدن به این مقام یکی از نشانه های نیل به تآله است و حکیم متآله کسی است که «پیکر او چون پیراهنی شود که هرگاه خواهد برگردد و یا بر تن کند و بر خلع بدن و عروج به عالم انوار توانا باشد»^۴.



نگاهی به کتاب اثولوجیا اکنون که طرح کلی مشابهت فلسفه ی سهروردی با نظریه های افلاطون و نوافلاطونیان نشان داده شد به موارد جزئی دیگر می پردازیم. از مقایسه ی نوشته های نوافلاطونی، مخصوصاً کتاب اثولوجیا، با آثار شیخ به مواردی از مشابهت ها بلکه

۱- کاپلستون ۱/۲ ص ۶۲۶. به عبارتی که از قطب الدین شیرازی نقل شد بنگرید: «ان الفلسفة می التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية»؛ آیا این شباهت و بهتر بگوییم عینیت قابل تأمل نیست؟

۲- کاپلستون ۱/۲ ص ۶۵۳

۳- کاپلستون ۱/۲ ص ۶۵۵

۴- مطارحات، ص ۵۰۳

اقتباس ها برمی خوریم که از لحاظ مسأله ی مورد بحث ما بسیار جالب است.

اینک بحثی کوتاه درباره ی این کتاب و توضیح آن موارد:

اثولوجیا یا کتاب الربوبیه، کتابی است که به غلط آن را به ارسطو نسبت داده اند و مطالب آن از کتاب چهارم تا ششم اثناذهای پلوتینوس گرفته شده است. محور اصلی مباحث این کتاب معرفت نفس است. به طور کلی از نخستین علت که نورالانوار است و خیر محض، سخن می رود؛ و درباره ی عقل کلی، نفس کلی، مراتب هستی در قوس نزول، اشراق الاهی بر عقول و نفوس، دور ماندن نفس از اصل خویش و هبوط و عروج آن، لزوم خلع بدن برای نیل به کمال معنوی و پیوستن به عالم قدس و بازگشت به مبدأ بحث می شود. آنگاه اشاره می شود که موجودات صادر از واحد حقیقی اند، افاضه ی خیر بر همه ی مراتب هستی یکسان است و تفاوتی که دیده می شود به اعتبار تفاوت در قابلیت هاست. علت نخستین، بی واسطه مُبدِع عقل و به واسطه ی عقل مُبدِع نفس و طبیعت است، و استمرار فیض به ترتیب از عالم عقول و نفوس و اجرام فلکی تا ضعیف ترین مرتبه ی هستی یعنی ماده ادامه دارد. در جهان هستی، خیر منبعث از باری تعالی است که مُبدِع کل است و از پرتو اوست که حیات و زیبایی و شکوه در عالم نمودار می شود. اجزای عالم، نظام واحدی را تشکیل می دهند و هر یک از این اجزاء بر حسب طبیعت خود از اجرام سماوی منفعل اند و محرک کائنات چیزی جز شور و عشق و اشراق و مشاهده نیست. در نظام هستی مراتب بالا در مراتب پایین مؤثر است و عالم محسوس مثال و صنمی است از عالم معقول؛ مشاهده و ادراک عالم معقول دیده ی دیگری می خواهد و جز با سلوک معنوی و رفع حجاب های مادی و ظلمانی حاصل نمی شود.

اشارات بالا همه نکاتی است که سهروردی نیز بر آنها تأکید

می ورزد و طرز تلقی او از این مسائل با آنچه در این کتاب انعکاس دارد بسی نزدیک است.

اینک تحلیل کوتاهی از مطالب این کتاب و ذکر موارد مشابه یا معادل آنها با آنچه در آثار سهروردی یافت می شود:

۱- در کتاب اثولوجیا ابتدا از هبوط نفس به «عالم محسوس جسمانی» سخن می رود و به اشتیاق او برای بازگشت به «عالم الهی» اشاره می شود. سپس عبارت معروف افلاطون (افلوپین) در توصیف عروج روحانی خود مطرح می گردد: «انی ریما خلوتُ بنفسی و خلعتُ بدنی جانباً و صرتُ کأنی جوهر مجرد بلا بدن، فأکون داخلاً فی ذاتی راجعاً الیها خارجاً من سایر الاشیاء، فأری فی ذاتی من الحسن و البهاء والضيء ما أبقى له متعجباً بهتاً، فأعلم انی جزء من أجزاء العالم الشریف الفاضل الالهی ذو حیاة فعّالة. فلما أیقنت بذلك ترقیت بذاتی من ذلك العالم الی العالم الالهی، فصرتُ کأنی موضوع فیها متعلق بها، فأکون فوق العالم العقلی کله، فأری کأنی واقف فی ذلك الموقف الشریف الالهی، فأری هناك من النور و البهاء ما لاتقدر اللسنُ علی صفته و لما تعیه الاسماع. فاذا استغرقنی ذلك النورُ و البهاءُ و لم أقوَ علی احتماله هبطتُ من العقل الی الفکر و الرویة. فاذا صرتُ فی عالم الفکرة و الرویة حجبت الفکرة عنی ذلك النور و البهاء...»[: بسا که با خویشتن خویش خلوت می کنم و تن را به یک سو می نهم چنانکه گویی جوهری مجرد از بدن ام، عریان از ملابس مادی. پس به ذات خود رو می آورم و از هر چه جز آن است غایب می شوم، آنگاه در ذات خویش چنان نور و شکوه و جمالی می بینم که در شگفت می مانم و در آن حال درمی یابم که جزیی از عالم شریف الهی ام، دارای حیات و قدرت فعّاله. و چون بدین مطلب یقین حاصل کردم مرغ جان را از این عالم به عالم قدسِ الاهی پرواز می دهم،

چنان می نماید که پاره یی از آن عالم و وابسته ی به آنم؛ اینک منم فراسوی عالم عقل، گویی که در آن مقام شریف الاهی ایستاده ام، جایی که از نور و شکوه و زیبایی چنان جلوه یی می بینم که زبان از توصیفش ناتوان است و گوش از شنیدنش عاجز. چون این نور و شکوه و جلال مرا در خود می گیرد از تحملش بی تاب می شوم، به ساحت تفکر و اندیشه نزول می کنم و عقال عقل مرا از آن جمال و جلال محجوب می گرداند^۱.

عین این مضامین را در کتاب های سهروردی نیز می یابیم. در کتاب تلویحات می نویسد: «قد حکى الالهى افلاطون (افلوطين) عن نفسه فقال ما معناه: انى ربما خلوتُ بنفسى و خلعتُ بدنى جانباً و صرتُ كأتى مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعية برى عن الهیولى، فأكون داخلأ فى ذاتى خارجأ عن سائر الاشياء فأرى فى نفسى من الحسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجیبة الانیقة ما أبقى متعجبأ، فأعلم اتى جزء من اجزاء العالم الاعلى الشریف»^۲؛ و نیز در کتاب حکمة الاشراق می گوید: «و حکى (أى افلاطون = افلوطين) عن نفسه أنه یصیر فى بعض احواله بحيث یخلع بدنه و یصیر مجردأ عن الهیولى، فیرى فى ذاته النور و البهاء، ثم یرتقى الى العلة الالهية المحیطة بالکل، فیصیر كأنه موضوع فیها معلق بها، و یرى النور العظیم فى الموضوع الشاهق الالهى، ما هذا مختصره الى قوله: حجبت الفكرة عنى ذلك النور»^۳.

۲- سپس از ضرورت ارتقاء به عالم الهی و بازگشت به اصل خویش سخن به میان می آید و از قول فیثاغورس و انبازقلس و افلاطون،

۱- اثولوجیا، ص ۲۲

۲- تلویحات، ص ۱۱۲

۳- حکمة الاشراق، ص ۱۶۲

یعنی سه حکیم مورد توجه سهروردی، درباره‌ی نفس و هبوط و عروج آن نکاتی نقل می‌شود^۱، و بر این اساس لزوم پالایش و تهذیب نفس مطرح می‌گردد.

این مطالب نیز چنانکه پیشتر اشارت رفت جای جای در نوشته‌های سهروردی دیده می‌شود.

۳- در پی این مطالب می‌خوانیم هرکس بر خلع بدن و رام کردن حواس و رفع موانع مادی و وسوس نفسانی توانا باشد، در عالم اندیشه بر رجوع به ذات خود و عروج به عالم قدس قادر شود و زیبایی و شکوه آن عالم را نظاره کند و بدین سان به شناخت شرف عقل، و نور و جلال و جمال آن برسد و منزلت آن چیزی را که فراسوی عالم عقل است بشناسد: «انّ من قدر علی خلع بدنه و تسکین حواسه و وسوسه و حرکاته، قدر ایضاً فی فکرته علی الرجوع الی ذاته و الصعود بعقله الی العالم العقلی، فیری حسنه و بهاءه، فانه یقوی علی ان یرف شرف العقل و بهاءه و نوره، و ان یرف قدر ذلک الشیء الذی هو فوق العقل و هو نور الانوار و حسن کل حسن و بهاء کل بهاء»^۲.

سخن سهروردی نیز جز این نیست چنانکه بارها در نوشته‌های خود عیناً به همین مطالب اشاره‌ها دارد. مثلاً در کتاب تلویحات می‌نویسد: «و لا یكون الانسان من الحكماء مالم یحصل له ملكة خلع البدن و الترقی»^۳؛ و یا «قد اتفق کلهم علی ان من قدر علی خلع جسده و رفض حواسه صعد الی العالم الاعلی»^۴.

۱- اثولوجیا، ص ۲۴-۲۳

۲- اثولوجیا، ص ۵۶

۳- تلویحات، ص ۱۱۳

۴- همان مأخذ

۴- در اثولوجیا از نظریه ی تذکر (یادآوری) سخن می رود و به عقیده ی افلاطون در باب معرفت و چگونگی استناد معرفت به مُثُل (ایده) اشاره می شود؛ مُثُلی که در مجموع، عالم معقول را می سازند، یعنی عالمی که بر جهان محسوس افاضه و اشراق می کند. محسوسات اصنام معقولاتند و مقصود از «صنم» همان موجود محسوس است که بر طبق نظر افلاطون چیزی جز سایه و شبیحی زایل شونده و ناپایدار نیست: «والاشیاء السماویة و الارضیة انما هی اصنام و رسوم للاشیاء التی فی العالم الاعلی»^۱؛ و یا «ان الانسان الحسی انما هو صنم الانسان العقلی، والانسان العقلی روحانی و جمیع اعضائه روحانیة»^۲؛ و نیز «فالنار اذاً التی فوق هذا النار فی العالم الاعلی هی أحرى أن تكون ناراً... هذه النار انما هی صنم لتلك النار»^۳؛ و «ان هذا العالم الحسی كله انما هو مثال و صنم لذلك العالم»^۴.

سهروردی نیز همین مباحث را مطرح می کند و اصطلاح «صنم» را درست در همان معنایی که در اثولوجیا به کار رفته است، به کار می برد — حکمة الاشراق، ص ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۲ و ۱۶۹.

۵- در اثولوجیا به کاربرد رموز و علامات جهت دلالت بر معانی عقلی اشاره می شود و از ترسیم نقوش و علائم رمزی بر تخته سنگ ها و کوه ها به وسیله ی حکیمان مصر سخن به میان می آید^۵.

سهروردی نیز در نوشته های خود همین روش را یادآور

۱- اثولوجیا، ص ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۵۶

۲- اثولوجیا، ص ۶۹

۳- اثولوجیا، ص ۹۲

۴- اثولوجیا، ص ۶۹، ۹۳، ۱۱۹

۵- اثولوجیا، ص ۱۶۰-۱۵۹

می شود، چندانکه در آغاز کتاب مطارحات پس از نگاشتن نقوشی رمزی، می گوید: «علومها لاتعطی الآ بعد الاشراق»^۱.

۶- در اثولوجیا بارها نظریه ی فیض و چگونگی پدید آمدن کثرات و مراتب هستی از طریق صدور یا فیضان مطرح می شود: «ثم قال (افلاطون = افلوپین) انّ الآنیة الاولى الحق هی التي تفيض علی العقل الحیاة اولاً، ثم علی النفس، ثم علی الاشياء الطبيعية، و هو الباری الذی هو خیر محض»^۲.

توضیح اینکه در نظام هستی و چگونگی ابداع موجودات، نخست عالم عقل است و سپس عالم حس، و ممکن نیست که جهان محسوس بدون عالم معقول و پیشتر از آن پدید آید: «لما اراد الفاعل الاول ابداع الاشياء، ابداع العقل الذی هو ضیاء من ضوئه، ثم ابداع العقل الحس و هو ضیاء من ضوء العقل. ولم یمكن ان یکون عالم حسی الآ ان یکون عالم العقلی، الا ان شیئا ما ابسط من العقل و من عالم العقلی»^۳.

سهروردی نیز بارها همین مطالب را، با توسل به قاعده ی امکان اشرف^۴، مطرح می کند^۵ و لبّ لباب این قاعده همان است که در اثولوجیا می نویسد: «لم یمكن ان یکون عالم حسی الآ ان یکون عالم عقلی».

۱- مطارحات، ص ۱۹۴

۲- اثولوجیا، ص ۲۷ و ۱۳۵-۱۳۴ و ۱۷۹-۱۷۸ — و نیز الايضاح فی الخیر المحض، ص ۱۲ شماره ی ۸

۳- اثولوجیا، ص ۱۷۷

۴- «و من القواعد الاشراقیة ان الممكن الاخص اذا وجد فیلزم ان یکون الممكن الاشرف قد وجد» — حکمة الاشراق، ص ۱۵۴ و نیز — تلویحات، ص ۴۵۱؛ مطارحات، ص

۴۴۴؛ الواح عمادی، ص ۱۴۹؛ هیاکل النور، ص ۱۰۱؛ پرتونامه، ص ۴۵

۵- حکمة الاشراق، ص ۱۲۵ به بعد و ۱۴۸-۱۳۱ و ۱۵۴ به بعد؛ مطارحات، ص

۴۳۵-۴۳۴؛ تلویحات، ص ۵۰ به بعد

۷- شیخ، چنانکه گفته شد، بارها متفکرانی مانند فیثاغورس و انبازقلس و افلاطون و حکیمان مصر و بابل را بزرگ می‌دارد و به سخنان آنان استناد می‌کند [— حکمة الاشراق، ص ۱۰ و ۱۵۶؛ مطارحات، ص ۴۹۲]. همچنین است در اثولوجیا؛ در میمر اول که از هبوط نفس و توجه به عالم روحانی و مشاهده‌ی انوار سخن می‌رود، از انبازقلس و فیثاغورس و سقراط مطالبی در این زمینه نقل می‌شود: «و اما انبازقلس فقال ان الانفس انما كانت فى المكان العالم الشريف... قد وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس فى دعائه الناس الى مادعا... و اما افلاطون الشريف الالهى فانه وصف النفس فقال فيها اشياء كثيرة حسنة...»^۱. و نیز در پایان میمر دهم که از عالم عقل و مثل و مشاهده‌ی صور عقلانی بحث می‌شود می‌خوانیم: «ان حکماء مصر كانوا رأوا بلطف أوهامهم هذا العالم العقلى و الصور التى فيه»^۲. و باز در همین زمینه آمده است: «ان البابليين و حکماء اهل مصر كانوا قد رأوا بلطف اذهانهم هذا العالم العقلى و الصور التى فيه و عرفوه معرفة صحيحة»^۳.

۸- اطلاق نور بر عقول و نفوس و تعبیر از خدا به نور الانوار که بارها در آثار سهروردی به کار رفته است^۴، همه هماهنگ با منابع نوافلاطونی است، چنانکه در کتاب اثولوجیا می‌خوانیم: «انَّ الأَنَّ^۵ الاول هو النور الاول و هو نور الانوار لانهاية له و لا ينفذ و لا يزال، يُنير و يُضيء العالم العقلى دائماً»^۶؛ و نیز «فانه يقوى على أن يعرف شرف العقل و نوره

۱- اثولوجیا، ص ۲۳ و ۲۴ و ۵۲ و ۱۱۱

۲- اثولوجیا، ص ۱۵، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۱۴۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹

۳- اثولوجیا، ص ۲۲۶

۴- از آن جمله در حکمة الاشراق، ص ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۶ و ۱۳۱

۵- الآن، صورتی معرّب از واژه‌ی On و ontos یونانی است به معنای موجود، کائن و وجود — اثولوجیا، زیرنویس ص ۱۱۹، ۱۴۷، ۱۶۳، ۱۷۹.

۶- اثولوجیا، ص ۱۱۹

و بهاءه، و آن يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو فوق العقل و هو نور الانوار و حسن كل حسن و بهاء كل بهاء»^۱. و یا آنجا که از قول افلاطون (افلوپین) می گوید: «ترقیّت بذاتی من ذلك العالم الى العالم الالهی... فأرى هناك من النور و البهاء ما لا تقدر الالسن علی صفته... و الترقی الی العالم العقلی ثم الی العالم الالهی حتی صرتُ فی موضع البهاء و النور الذي هو علة كل نور و بهاء»^۲.

۹- کلمه ی اشراق نیز به همان معنایی که سهروردی به کار می برد در اثولوجیا به کار رفته است آنجا که می خوانیم: «فمن اراد أن يرى الانسان الحق الاول فینبغی أن یكون خیراً فاضلاً و أن تكون له حواس قوية لا تنحبس عند اشراق الانوار الساطعة علیها»: هر کس بخواهد انسان حقیقی نخستین را ببیند باید با فضل و فضیلت بوده و او را حواسی چنان نیرومند باشد که هنگام اشراق انوار تابنده از کار باز نمانند»^۳.

۱۰- موضوع دیگری که سهروردی بارها به آن اشاره می کند این است که اعتقاد به وجود عالم انوار و صور عقلی و ارباب انواع نه با دلیل برهانی، که از طریق شهود روحانی است، و نمی توان سخن حکیمان اشراقی را در این باره مردود شمرد؛ زیرا چنانکه مشائیان به نتایج حاصله از رصدهای بطلمیوس و دیگر ستاره شناسان استناد می کنند ما نیز به رصدهای روحانی اصحاب مشاهده اعتماد می کنیم که اگر آن درست است این نیز صحیح می باشد و اگر نیست در هر دو مورد نیست. در

۱- اثولوجیا، ص ۵۶

۲- اثولوجیا، ص ۲۲

۳- اثولوجیا، ص ۱۴۵

کتاب مطارحات می نویسد: «هرمس و آغاثا‌ذیمون و افلاطون دلیلی برای اثبات عالم عقول و ارباب انواع نمی آورند بلکه ادعای مشاهده می کنند؛ و ما را نرسد که با آنان مجادله کنیم، همچنانکه مشائیان در علم هیئت با بطلمیوس و دیگران مناظره نمی کنند و حتی خود ارسطو به رصدهای [حکیمان] بابل اعتماد می کند. فرزندگان بابل و یونان و نواحی دیگر نیز همگی ادعای مشاهده‌ی این امور را کرده اند، بنابراین رصد چون رصد است و اخبار چون اخبار، و توسل به رصد جسمانی مانند توسل به رصد روحانی است»^۱. و نیز در حکمة الاشراق می گوید: «وجود انوار قاهره و اینکه مُبدع کل نور محض است و ذوات اصنام از جمله‌ی انوار قاهره اند، از اموری است که اصحاب تجرید و انسلاخ بارها مشاهده کرده اند، و سپس به جهت دیگران دلیل آورده اند. اهل مشاهده بی نیست مگر آنکه به این امر اعتراف کرده باشد، و بیشتر اشارات پیامبران و بزرگان حکمت مربوط به همین امر است. افلاطون و پیش از او سقراط، هرمس، آغاثا‌ذیمون و انبازقلس همگی بر این عقیده بوده و بیشتر آنان تصریح کرده اند که آن انوار را در عالم نور به عیان دیده اند. حکیمان هند و ایران نیز همین عقیده را داشته اند. هنگامی که رصد یک یا دو نفر در امور فلکی معتبر باشد چگونه سخن بزرگان حکمت و نبوت درباره‌ی چیزهایی که در رصدهای روحانی مشاهده کرده اند معتبر نباشد؟»^۲. و همچنین «اعتقاد افلاطون و دیگر اصحاب مشاهده [در این باب] مبتنی بر دلایل اقناعی نیست بلکه بر امر دیگری [یعنی شهود و مکاشفه] است، چنانکه افلاطون می گوید هنگام تجرد [از کالبد مادی] افلاکی نورانی دیدم»^۳.

۱- مجموعه‌ی اول مصنفات، ص ۲۶۰

۲- حکمة الاشراق، ص ۱۵۶-۱۵۵

۳- حکمة الاشراق، ص ۱۶۲

این مطالب چندان هم بی سابقه نیست و عیناً در اثولوجیا نیز آمده است، چنانکه می خوانیم: «دیدن آن عالم چشم دیگری می خواهد و محتاج به چیدن صغری و کبری و [توسل به] منطق و قیاس نیست بلکه محتاج مشاهده است و عیان»^۱؛ و نیز: «[باز گردیم به ذکر عالم الهی] و گوئیم افلاطون شریف این عالم را به رؤیت عقل دید و آن را توصیف کرد»^۲؛ و همچنین «حکیمان مصر به لطف اذهان خود، عالم عقلی و صوری را که در آن است مشاهده نموده و چنانکه باید شناخته اند»^۳.

۱۱ - سهروردی در بیان مراتب هستی از عالمی صحبت می کند که واسطه ی مجردات عقلیه و محسوسات است؛ عالمی که در آن ارواح تجسد می یابند و اجسام لطافت پیدا می کنند و به روحانیت می رسند. به نظر می رسد مجمل این اندیشه - یعنی هماهنگی عالم مثال و صور مثالی با ساحت ملکوتی نفس نیز در اثولوجیا مطرح شده است آنجا که می نویسد: «النفس معبر بین الحسّ و العقل. مرة تُلطّف الاشياء الحسیة حتى تُصیرها كأنها عقلية فينالها العقل، و مرة تُجسّم الاشياء العقلية فينالها الحسّ» [نفس به منزله ی گذرگاهی میان معقولات و محسوسات است. گاهی محسوسات را لطافت می بخشد و عقلانی می کند تا عقل آنها را دریابد، و گاهی نیز مجردات را لباس مادی می پوشاند تا در دسترس حس قرار گیرد]^۴.

۱ - اثولوجیا، ص ۱۵۷

۲ - اثولوجیا، ص ۱۵۸

۳ - اثولوجیا، ص ۱۵۹

۴ - افلوپین عند العرب، بخش هایی پراکنده از اثولوجیا، ص ۲۱۲



بخش دوم

راه‌های آشنایی
طرحی از حکمت نوری فهلویان
از گذشته‌های دور





ICAS
JAKARTA
LIBRARY

یک) راه های آشنایی

سرچشمه ی دیگر افکار سهروردی اندیشه های دینی - فلسفی ایران پیش از اسلام است. شیخ از یک طرف می نویسد: «در میان ایرانیان گروهی بودند به حق راه نماینده و به عدل کار کننده، حکیمان دانشمند ناماننده به مجوس، که حکمت نوری شریف آنان را - که ذوق افلاطون و فیلسوفان پیش از او بر آن گواه است - در کتاب حکمة الاشراق حیاتی دوباره بخشیدیم»^۱؛ و از طرف دیگر در سخن از پیشینه ی تاریخی حکمت اشراق و سیر تحول آن، به دو جریان باستانی این حکمت یعنی مکتب های یونانی و ایرانی اشاره می کند و خود را وارث هر دو جریان می داند.^۲

۱ - «و كانت فی الفرس امة یهدون بالحق و به كانوا یعدلون، حکماء فضلاء غیر مشبهة المجوس، قد احيينا حکمتهم النورية الشريفة، التي يشهد بها ذوق افلاطون و من قبله من الحكماء، فی الكتاب المسمى بحکمة الاشراق» - سه رساله از شیخ اشراق، کلمة التصوف، ص ۱۱۷. یادآور می شود که عبارت «امة یهدون بالحق و به كانوا یعدلون» از آیات ۱۵۹ و ۱۸۱ سوره ی اعراف گرفته شده است و در ترجمه ی این قسمت از تفسیر نسفی [۲۴۲/۱، تهران ۱۳۵۳] استفاده کرده ایم.

نکته‌ی بی‌که در آغاز سخن باید به آن توجه شود این است که در ایران باستان تفکر فلسفی به صورت مدوّن و جدای از دین وجود نداشته است، بلکه اندیشه‌های فلسفی را باید در خلال آثار دینی جست و جو کرد. در فرهنگ ایرانی نیز مانند دیگر فرهنگ‌های مشرق زمین، فلسفه و تفکر فلسفی از دین و تفکر دینی جدا نیست؛ بنابراین وقتی سهروردی از حکمای فرس^۱، قهلویین^۲، قهلویّه^۳ و حکمای خسروانی^۴ سخن می‌گوید مراد او فیلسوف در معنای مصطلح و متداول این واژه نیست، بلکه مقصود فرزانه‌ی بی‌است که در طریق «معرفت به حقایق اشیاء» سیر می‌کند و درباره‌ی مبدأ و معاد و اصل و سرنوشت موجودات، و یا بهتر بگوییم درباره‌ی خدا و انسان و جهان، نظری خاص دارد؛ حکیمی که به تعبیر افضل الدین کاشانی، خداوند «روان او را با خرد آشنا می‌کند تا از آلائش طبع جسمانی زدوده شود و از فروغ خرد فروزان گردد و آینه‌ی بی‌شود که هستی‌های عالم، اصلی و فرعی، گوهر و جز گوهر، آرمیده و جنبنده، گویا و ناگویا در وی بنماید و دیده‌آید»^۵.

به نظر می‌رسد آشنایی سهروردی با آراء و عقاید ایران پیش از اسلام از چند طریق امکان پذیر بوده است:

الف) ارتباط با زرتشتیانی که تا آن زمان در گوشه و کنار ایران فراوان بوده‌اند و استفاده از تعلیمات و روایات سینه‌ی به سینه‌ی آنان؛ چنانکه سال‌ها پیش از سهروردی، مسعودی مورخ معروف نیز از همین طریق اخبار و اطلاعات مربوط به آیین زرتشت و تاریخ ایران پیش از

۱- حکمة الاشراق، ص ۱۱، ۱۲۸، ۱۵۶ و ۱۵۷

۲- مطارحات، ص ۴۶۶، ۴۹۳ و ۵۰۲

۳- حکمة الاشراق، ص ۱۱، ۱۲۸، ۱۵۶ و ۱۵۷

۴- مطارحات، ص ۴۶۶، ۴۹۳ و ۵۰۲

۵- رساله‌ی «ساز و پیرایه‌ی شاهان پرمایه»، ص ۳ — مجموعه‌ی مصنفات، به کوشش دکتر یحیی مهدوی و مجتبی مینوی

اسلام را به دست آورده است.^۱

ب) از طریق کتاب‌ها و رساله‌هایی که تا آن زمان از زبان پهلوی به عربی و فارسی برگردانده شده بود. سیاح شروانی در کتاب *بستان السیاحه* به مطلبی اشاره می‌کند که هرچند ممکن است در صحت برخی از نکات آن تردید نمود و از جعلیات اصحاب دساتیر دانست، اما سخن او شاید پر بیراه نباشد و بتواند نسبت به چگونگی آشنایی مهروردی با افکار و آثار ایران پیش از اسلام و میراث گنوسی و باطنی عهد ساسانی چراغی فراراه دارد.

شروانی می‌نویسد: «موبد اصفهانی و دهقان دهستانی گویند که هوشنگ و خُشور [= پیامبر] خدا و شهریار توانا بود. ایزد متعال او را پنجاه کتاب آسمانی بخشید من جمله‌ی آنها کتاب جاویدان خرد^۲، روشنایی جان^۳ و نامه‌ی هدی^۴... این کتاب‌ها در همه جا محترم و مکرم

۱- «و مما اخذناه عن علمائهم كالموابذة و الهرابذة و غیرهم من ذوی المعرفة بأخبارهم بأرض العراق و خوزستان و فارس و کرمان و سجستان و غیر ذلك من الارض الاعاجم و نقلناه من الكتب الصحيحة المشهورة عندهم»؛ و نیز «لایکاد یعرفه الا الموابذة و الهرابذة و غیرهم من ذوی التحصیل منهم و الدرابة علی ما شاهدناه بأرض فارس و کرمان و غیرهما من الارض الاعاجم» ← التنبیه و الاشراف، ص ۸۵ و ۹۶

۲- جاویدان خرد نام کتابی است در حکمت عملی که «هوشنگ شاه آنرا برای جانشینش به یادگار گذاشت و گنجور پسر اسفندیار وزیر پادشاه ایران آن را از زبان باستانی به فارسی (پهلوی) نقل نمود و حسن پسر سهل برادر ذوالریاستین آن را به عربی برگردانید و احمد پسر مسکویه با افزودن *جگم* ایران و هند و عرب و روم به تکمیلش کوشید» ← فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، دکتر محمد محمدی، ص ۳۳۶ و ۳۳۸.

۳- شاید مقصود از این کتاب همان روشنایی نامک پهلوی باشد که بعدها علی بن عبیده‌ی ریحانی [از نویسندگان دوره‌ی مأمون و متهم به زندقه] با اقتباس از آن کتاب روشنایی نامه را فراهم آورده است ← همان مأخذ، ص ۱۲۹ و ۳۴۲-۳۴۱

۴- ابن ندیم کتابی به نام هدی (کتاب الهدی) به جابر بن حیان نسبت می‌دهد [← الفهرست، ص ۵۱۵، چاپ مصر] که ظاهراً باید مانند آثار دیگر منسوب به جابر مربوط به جهان بینی گنوسی و اندیشه‌های هرمنسی باشد. از طرف دیگر، یعقوبی

بوده، خصوصاً اهل ایران که آنها را تعظیم بسیار می نمودند. و چون عَمَر بن خطاب بلاد عراق را بگرفت لشکریان او که جاهل و نادان بودند آتش ظلم و ستم افروختند و کتاب‌ها را در مداین و در هر جا که به دست آوردند سوختند. اکنون از آن کتاب‌ها چیزی که باقی مانده اوراقی چند از کتاب هدی است و آن اوراق به دست شیخ شهاب الدین مقتول افتاده بود و بر آن عمل می نمود»^۱

اما نسبت دادن پنجاه کتاب - که ممکن است اشاره به تعداد بخش‌ها و یا جزوهای یک مجموعه باشد - به هوشنگ مانند نسبت دادن کتاب‌های متعدد به هرمس و یا فیثاغورس و یا جابر بن حیان است، یعنی نسبت دادن همه‌ی نوشته‌ها و اندیشه‌های یک فرقه به بنیادگذار تاریخی یا اساطیری آن؛ و ما از طریق کتاب‌های الملل و النحل و دبستان مذاهب می دانیم که مثلاً کیومرثیه و آذر هوشنگیان گروهی بوده‌اند که خود را به کیومرث و هوشنگ منسوب می داشتند؛ و اضافه کنیم که هنوز هم طریقت سلوک روحی فرزندگان زرتشتی - که شامل ذکر و فکر و حبس دم و مراقبه و انسلاخ و عروج است - آیین هوشنگ نامیده می شود.

(ج) از طریق عرفان اصیل ایرانی که به تصدیق محققان «جهات مشترک و وجوه تشابه فراوانی با تعلیمات زرتشت دارد» و ادبیات

عبدالرحمن بدوی، مورخ معروف نیز ضمن برشمردن کتاب‌های مانی از «کتاب الهدی والتدبیر» نام می برد - تاریخ الیعقوبی ۱۶۰/۱.

۱ - بستان السیاحه، ص ۹۸. در ریاض السیاحه (ص ۸۴۰) اثر دیگر همین مؤلف، به جای نامه‌ی هدی، هدای فرهنگ آمده است. ظاهراً با استفاده از کتاب ریاض السیاحه است که هدایت نیز در انجمن آرا، انجمن پنجم، می نویسد: «گویند برخی چند از کتاب هدای فرهنگ به دست شهاب الدین یحیی مشهور به شیخ اشراق افتاده، بدان عمل می کرد و گاهی علوم غریبه از وی به ظهور می رسید».

مغانه‌ی ما حاکی از آنست^۱.

به نظر می‌رسد برای دانستن اینکه عرفان ایرانی از چه طریق به دوره‌ی اسلامی راه یافته و به وسیله‌ی چه کسانی به حیات خود ادامه داده است، بهترین راه توجه به سخنان خود سهروردی است که می‌گوید: «خمیره‌ی حکمت خسروانی در سلوک به سیار بسطام (با یزید بسطامی) منتقل شد و بعد از او به جوانمرد بیضا (منصور حلاج)، و پس از آنان به سیار آمل و خرقان (ابوالحسن خرقانی) رسید»^۲. و ما از طریق رساله‌ی النور من کلمات ابی طیفور می‌دانیم که سروشان، جدّ بایزید بسطامی «گبری بود که مسلمان شد»، و خود بایزید نیز در محله‌ی بی به نام موبدان - که ظاهراً باید جمع واژه‌ی موبد [= روحانی زرتشتی] باشد - زاده شده و موبدان اجداد او بوده‌اند^۳.

این خمیره‌ی خسروانی حکمت که شیخ از آن سخن می‌گوید چیست و پس از اسلام چه سرنوشتی پیدا کرده است؟ آیا می‌توان تعبیرهایی از قبیل فهلویه، حکمای فرس و خسروانیان را اشاره‌ی بی به افلاطونیان ایران دوره‌ی ساسانی دانست و یا حکمت خسروانی را فقط میراث تعلیم حکیمان نوافلاطونی عهد خسروانوشیروان و نوافلاطونیان حوزه‌ی جندی شاپور و یا میراث گنوسی و باطنی عهد ساسانی محسوب کرد؟ در این باره نکات زیر را یادآور می‌شویم:

۱ - سهروردی از خردمندان و فرزندگان ایران پیش از اسلام که

۱ - برای آگاهی از مبانی عرفانی و اشرافی تعلیمات زرتشت و وجوه تشابه آن با نظریات عارفان رجوع شود به کتاب «جست و جو در تصوف ایران» از دکتر زرین کوب، ص ۲۷-۲۳

۲ - مطارحات، ص ۵۰۳

۳ - «و سروشان کان مجوسیا، فاسلم و حسن اسلامه... ولدته امه فی محله موبدان... و موبدان کانوا اجداده» - النور من کلمات ابی طیفور، ص ۴۷-۴۶، به کوشش

معتقد به تصفیه ی باطن و تهذیب نفس و تفسیر جهان هستی بر مبنای قاعده ی نور و ظلمت بوده اند، به طور عام به حکیمان فهلوی تعبیر می کند، و به همین جهت زیر عنوان «فهلویه» از کسانی نام می برد که بر اساس تاریخ و سنت قرن ها پیش از پناه آوردن تنی چند از حکیمان نوافلاطونی به دربار انوشیروان ساسانی می زیسته اند. مضافاً اینکه بنا بر روایات تاریخی خود پلوتینوس، بنیادگذار مکتب نوافلاطونی، نیز برای آگاهی از حکمت مشرق زمین، همراه سپاهیان گردیانوس امپراطور روم که با شاپور اول ساسانی در جنگ بود، به سوی ایران آمده است.

۲- حکمت خسروانی پس از اسلام چه شد و آیا اساساً چنین حکمتی در ایران قدیم بوده است؟ آری، زیرا فرهنگی که نجوم، پزشکی، موسیقی، شعر، اخلاق، دین و دیگر جلوه های معنوی خاص خود را داشته است بعید می نماید که حکمتی خاص خویش نداشته باشد. این حکمت کجاست و نشان یار سفر کرده از که باید جست؟

ساده ترین و مقبول ترین پاسخ این است که حکمت خسروانی پس از اسلام به لباس عرفان ایرانی درآمده و عقاید حکیمان فهلوی با افکار متصوفه درآمیخته و به گونه ی تصوف ایرانی جلوه گر شده است. به گفته ی استاد روشن بین، مرحوم جلال همایی، وقتی «نموداری از عقاید فهلویون را در کتب فلسفه مانند مؤلفات شیخ اشراق، می بینیم، سراغ از منبع فلسفه ی خسروانی گرفته می پرسیم با توجهی که در دوره ی تمدن اسلامی به نقل کتب و آثار فلسفه ی یونان و ایران شده و با کوششی که فلاسفه و متکلمان اسلامی در نقل اقوال و ضبط عقاید از همه ی فلاسفه داشتند و با رواجی که فلسفه از قرن سوم به بعد پیدا کرد و با وجود اینکه حامل علوم در اسلام بیشتر ایرانیان بودند، با این همه فلسفه ی مهم ایرانیان چه شد و پس از اسلام تا سده ی ششم که شیخ [اشراق] ظهور کرده و خود را پیرو فلسفه ی فهلوی و حکمای خسروانی شمرد و

طریقه‌ی آنها را تازه و استوار کرد این مسلک کجا و عقاید این فرقه در کدام کتاب ثبت بود؛ روشی که شیخ اشراق اختیار و تجدید کرد پیش از وی پیروانی داشت یا به کلی رسته گسیخته بود؟... می‌گویید شاید کتبی مخصوص در فلسفه‌ی خسروانی همچون آثار مانویه در دست بوده و به کلی نام و اثر آنها از میان رفته است؛ شاید فلسفه‌ی ایرانیان دفتری نبوده و از علمای زردشتی و مانوی سینه به سینه نقل می‌شده و این یادگارها تنها به شیخ اشراق رسیده است. این‌گونه احتمالات تا حدی باورکردنی است اما کاملاً جوابگوی سؤالات ما نیست و تنها نظری که راه به‌جایی می‌برد همانست که یادگار [حکمت] خسروانی را در مسلک تصوف [و عرفان] ایرانی جست‌وجو کنیم^۱. و بی‌جهت نیست که سهروردی نیز حاملان حکمت خسروانی را پس از اسلام کسانی مانند بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی دانسته است.

۳- سهروردی در مشرع ششم از بخش طبیعیات کتاب مطارحات، آنجا که درباره‌ی حس شنوایی و «اصوات افلاک» سخن می‌گوید، از سالکان فهلوی (السَّلاک الفهلویین) نام می‌برد^۲ و این نکته تأیید دیگری است بر وجود ارباب مجاهدات و مکاشفات در میان حکیمان فهلوی.

۴- از طرف دیگر در یشت‌ها به مطالبی برمی‌خوریم که نشان‌دهنده‌ی زمینه‌های اشراقی و عرفانی است و اهل نظر از «وجود عناصر عرفانی و تعلیم سرّی در آیین زرتشت» سخن گفته‌اند^۳. طبیعی است که آیین زرتشت هم مانند ادیان دیگر رگه‌هایی از تجارب عرفانی و

۱- غزالی نامه، ص ۹۷-۹۶

۲- شیخ در پاسخ این سؤال که «من المثبت لهذه الاصوات؟»: موسیقی افلاک و «بانگ گردش‌های چرخ» را چه کسانی شنیده‌اند و تأیید می‌کنند؟، می‌گوید: «السَّلاک الفهلویین و البابلیین و الهند و یونان سیما افلاطون و من قبله».

۳- زرین کوب، جست و جو در تصوف ایران، ص ۳۸۱ بخش یادداشت‌ها

سیر معنوی و تعلیمات باطنی و رمز آیینی را در خود نهفته دارد و به گفته‌ی سهروردی طریقه‌ی حکیمان ایرانی نیز بر همین رمزاندیشی و رمزآگاهی مبتنی بوده است.^۱

۵- وجود کسانی از ارباب سیر و سلوک و اهل حکمت در میان پیروان زرتشت و دیگر آیین‌های ایرانی، مطلبی است که در نوشته‌های متأخران نیز منعکس شده است، چنانکه عارف شروانی می‌نویسد: «پوشیده‌نماند که در مذهب زرتشت و یزدانیان، اهل شریعت و طریقت و حکمت باشند... از آن جمله اهل مجاهده و ریاضت بسیار دارند و به روش باطن عمل می‌نمایند و در تزکیه‌ی نفس و تصفیه‌ی قلب و تخلیه‌ی سرّ و تجلیه‌ی روح کوشند و کسوت تجرید و پرهیزگاری و توکل و بردباری پوشند»^۲.

۶- حقیقت این است که سهروردی با تذکر سنت فلسفی ایران و تأویل اساطیر ایرانی می‌کوشد تا از ظواهر تاریخ و حوادث تاریخی فراتر رود و «به بنیادی‌ترین ساختار آن تفکر که از وراء قرون و اعصار تداوم پیدا کرده است دست یازد»^۳ و با این کار روحی تازه در کالبد جهان بینی فرزنانگان ایران بدمد. درک این مطلب به یافتن مشخصات کتاب‌هایی که مورد استفاده‌ی او بوده است، و یا نام دقیق کسانی که منبع اطلاعات وی بوده‌اند، و یا چیزهایی از این دست که فضیله‌ی سند باره در جست و جوی آن هستند، نیازی ندارد، بلکه «توجه به تاریخ باطنی و معنای باطنی تاریخ است که ما را قادر می‌سازد»^۴ تا به خویشاوندی معنوی و همدلی سهروردی با حکیمان فهلوی و وحدت

۱- مقدمه‌ی حکمة الاشراق، ص ۱۰

۲- بستان‌السیاحه، ص ۱۶۱

۳- هانری کربن — مجله‌ی نشر دانش، سال پنجم، شماره‌ی سوم، مقاله‌ی

«درباره‌ی یادنامه‌ی فرانسوی هانری کربن»، ص ۴۷

۴- همان مأخذ

جوهری فلسفه‌ی شیخ با حکمت فرزنانگان ایران قدیم پی ببریم و بازتاب حکمت خسروانی را در اندیشه‌های او مشاهده کنیم. اساس حکمت این فرزنانگان، تفسیر جهان هستی بر مبنای قاعده‌ی نور و ظلمت و اعتقاد به تصفیه‌ی باطن و تهذیب نفس و رهایی آن از بند ظلمات و پیوستن به «سرچشمه‌های زندگی و دریا‌های نور حقیقی» است، و محور اصلی اندیشه‌های سهروردی نیز چیزی جز این نیست هرچند که در اجزاء داخلی و روابط درونی جزئیات نظریه‌های او عناصری از فلسفه‌ی افلاطونی و نوافلاطونی و مشایی و تصوف اسلامی دیده می‌شود.



دو) طرحی از حکمت نوری فهلویان

اکنون ببینیم مسائلی که شیخ به عنوان آراء مشترک میان خود و «حکماء فرس» مطرح می‌کند چیست و آیا می‌توان طرحی هرچند اجمالی از حکمت خسروانی به دست داد؟ با توجه به نوشته‌های سهروردی و شارحان آثار او، و از دیدگاهی پدیدارشناسانه، حکمت نوری حکیمان فهلوی خصوصیات زیر را دارد:

- ۱- رمزاندیشی و استفاده از شیوه‌ی تمثیل رمزی، و بر این اساس:
- ۲- تفسیر جهان هستی بر مبنای قاعده‌ی نور و ظلمت، یعنی اعتقاد به دو عالم مینوی و مادی و تعبیر از آنها به دو حوزه‌ی روشنی و تاریکی: «و علی هذا [أی و علی الرمز] یُبتنی قاعدة الشرق [الاشراق] فی النور و الظلمة التي كانت طريقة حکماء الفرس»^۱ «كما اخبر الحکیم الفاضل و النبی الكامل زرادشت عنها حیث قال: العالم ینقسم بقسمین: مینوی هو العالم النورانی الروحانی، و گیتی هو العالم الظلمانی الجسمانی»^۲.

۱- حکمة الاشراق، ص ۱۰،

۲- حکمة الاشراق، ص ۱۵۷ و زیرنویس همان صفحه

کتابخانه سازمان حوزه های علمیه
 نعلیه خارج از کشور

سهروردی در پایان بخش طبیعیات کتاب مطارحات^۱ نمونه بی از این تعلیمات رمزی را آورده است. شیخ می نویسد: «از سخنان رمزی برخی از حکیمان شرق این است که تاریکی روشنایی را شهر بند و زندانی کرد؛ سپس فرشتگان به یاری شتافتند و روشنایی بر اهریمن که همان تاریکی باشد پیروز شد؛ روشنایی تاریکی را مغلوب کرد و تا مدتی معین او را مهلت داد. [در واقع] تاریکی از اندیشه بی ناپاک [که به دل نور راه یافت] پدید آمد» [— و من رموز هم مایقال < مایحکی > عن بعض المشرقیین ان الظلمة حاصرت النور < و حبسته > مدة، ثم امدته الملائكة فاستظهر علی اهرمن الذی هو الظلمة، فقهر الظلمة الا انه امهلها الی اجل مضروب، و ان الظلمة حصلت عن النور لفكرة ردیئة].

سپس در گشودن سخن مذکور توضیح می دهد که: در اینجا مقصود از نور، نفس انسانی است که به عقیده ی حکیمان فهلوی جوهری است نورانی؛ تاریکی عبارت از قوای بدنی است، و زندانی شدن نور یعنی تسلط قوای بدنی بر نفس و کشیده شدن آن به سوی عالم فرودین؛ مراد از یاری فرشتگان این است که توفیق الهی و تقدیر ازلی شامل حال نفس می گردد و نفس از اشراقات [عالم] قدس بهره مند می شود [و مراحل کمال را طی می کند]. مقصود از مهلت دادن تا مدتی معین، بقای قوای بدنی است تا زمان مرگ؛ و اندیشه ی ناپاک نیز همانا میل نفس است به امور مادی [— اصل هذا الحدیث کان عن النفس، فانها جوهر نورانی کما برهن علیه الفهلویون، و الظلمة هی القوی البدنیة، و الحصار و الحبس تسلط القوی علیها و جذبها النفس الی العالم السفلی، و مدد الملائكة مصادقة < مصادقة > توفیق القدر باعداد النفس لاشراق علوی و خروج الی الفعل، و الامهال الی اجل مضروب بقاء القوی

۱ - مطارحات، نسخه ی خطی کتابخانه ی مرکزی دانشگاه، شماره ی ۸۲۸۰؛

الی الموت، و الفكرة الرديئة ميل النفس الى الامور المادية].

نکته ی شایان توجه این است که عبارات بالا کم یا بیش لحن عقاید زروانی را دارد، و به نظر می رسد که شیخ بی آنکه تصریح کند بخشی از آراء زروانیان را که آمیخته با افکار و تأویلات گنوسی و باطنی است تحت عنوان «بعض المشرقیین» و «الفهلویون» مطرح می سازد. توضیح اینکه در سخن سهروردی دو نکته قابل دقت است: یکی اینکه «انّ الظلمة (اهریمن) حصلت عن النور لفكرة رديئة»، و دیگر اینکه «مدد الملائكة مصادقة توفيق القدر باعداد النفس لا شراق علوی». با تأملی اندک معلوم می شود که این دو مطلب بازتابی از عقاید زروانی است چرا که بنا بر معتقدات این آیین، از یک طرف «اهریمن زاده ی شک و تردید زروان یعنی خدای اصیل قدیم» است^۱، و از طرف دیگر زروان به عنوان «خدای زمان و تقدیر» تلقی می شود^۲ و نام دیگر آن قضا [و قدر] است^۳. این نکته در رساله ی مینوی خرد نیز – که متأثر از اندیشه های زروانی است – منعکس شده است آنجا که می گوید: «آگاه باش و بدان که کار جهان همه به تقدیر و زمانه و بخت مقدر [پیش می رود] که خود زروان فرمانروا و دیرنگ خدای است»^۴.

۳- اعتقاد به ذوات ملکوتی در عالم انوار و تعبیر از آنها به فرشتگان که مظاهر صفات الهی اند، و بر این اساس:

۴- اداره ی امور جهان زیرین به وسیله ی فرشتگان عالم برین – و یا به تعبیر سهروردی ارباب انواع – که مدبران و نگهبانان عالم مادی تلقی می شوند؛ مثلاً رَبّ النّوع یا فرشته ی موکل بر آتش

۱- ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۷۲

۲- مینوی خرد، بخش تعلیقات، ص ۱۰۷

۳- ایران در زمان ساسانیان، ص ۴۵۷

۴- مینوی خرد، ص ۴۲

اردیبهشت است، و از آن آب خرداد و از آن نباتات مرداد: و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا حتی انّ الماء کان عندهم له صاحب صنم من الملکوت و سمّوه خرداد، و ماللاشجار سمّوه مرداد، و ماللنار سمّوه اردیبهشت»^۱.

۵- مراتب پیدایش موجودات و اینکه مراتب ظهور همانند چراغی است که از چراغی دیگر روشنی گیرد و یا اشراقاتی است مستمر از سرچشمه‌ی نور ازل، بی آنکه چیزی از آن بکاهد: «زعم الحکیم الفاضل زرادشت انّ اوّل ما خلق من الموجودات بهمن، ثم اردیبهشت، ثم شهریور، ثم اسفندارمذ، ثم خرداد، ثم مرداد، و خلق بعضهم من بعض كما یؤخذ السراج من السراج من غیر ان ینقص من الاول شیء»^۲.

این مطلب عیناً در کتاب الملل و النحل شهرستانی نیز آمده است^۳ و ظاهراً شارح حکمة الاشراق باید از آنجا نقل کرده باشد. به نظر می‌رسد اساس این هر دو روایت، نه سخن زرتشت بلکه انعکاسی از کتاب بندهش است که بر طبق آن «اهورامزدا نخست امشاسپندان را [از روشنی بی پایان خود] آفرید... نخست بهمن را فراز آفرید که رواج یافتن آفریدگان هر مزد از او بود، پس اردیبهشت، پس شهریور، پس سپندارمذ، پس خرداد و پس مرداد را»^۴. در اشاره به همین نکته است که هانری کربن نیز به استناد بندهش و یادگار جاماسب می‌نویسد: «گفته‌اند که اوهرمزد، امشاسپندان را خلق کرد... آفرینش مهین فرشتگان [= امشاسپندان] به منزله‌ی نوعی احضار یا افاضه و تجلی بود

۱- حکمة اشراق، ص ۱۵۷

۲- حکمة الاشراق، ص ۱۲۸ و زیرنویس آن؛ شرح حکمة الاشراق، ص ۳۲۱

۳- الملل و النحل، ص ۴۷/۲

۴- مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایرانی، ص ۴۷ بندهش ایرانی، ترجمه‌ی مهرداد

بهار، بخش نخست، ص ۳۷

که وجود آنان را مانند مشعلی که با مشعل دیگر روشن کنند، فراهم آورد. اولین را او هر مزد خود بلاواسطه احضار کرد، شش امشاسپند دیگر هر یک به میانجیگری امشاسپندی که قبل از او به وجود آمد، به عالم هستی اندر آمدند»^۱.

یادآور می شود که مراتب آفرینش منحصر به همین شش امشاسپند نیست بلکه در نوشته های پهلوی تعداد امشاسپندان گاهی تا سی می رسد^۲ و هر یک از امشاسپندان نیز ایزدانی به عنوان یاور و همکار دارند^۳، و این ظهورات نوری همچنان ادامه می یابد تا به پیدایش موجودات عالم مادی برسد. این مراتب کم یا بیش همانست که سهروردی آنها را با مراتب عقول تطبیق می کند و می گوید تعداد عقول [اعم از طولیه و عرضیه که تعبیر دیگری از ارباب انواع است]، چنانکه مشائیان پنداشته اند، منحصر در ده (عقول عشره) نیست بلکه با تعداد انواع موجودات مادی هماهنگ است.

۶- توضیح چگونگی پیدایش کثرات عالم هستی بر مبنای قاعده ی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، و بر این اساس:

۷- تعبیر از نخستین آفریده ی اهورامزدا یا نخستین پرتو نورالانوار به بهمن، که هم مظهر خرد و دانایی الهی (عقل) است و هم صادر اول: «ان اول حاصل بنور الانوار واحد، و هو النور الاقرب والنور العظیم، وربما سماه بعض الفهلویة بهمن»^۴. به نظر می رسد با توجه به قاعده ی مذکور است که حکیمان ایرانی معتقد شده اند از نورالانوار که خیر محض است جز خیر صادر نمی شود و بدین جهت شرور - اگر امر

۱- کرین، ارض ملکوت، ترجمه ی ضیاءالدین دهشیری، ص ۸۰

۲- پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۲۰

۳- همان مأخذ، ص ۱۱۹

۴- حکمة الاشراق، ص ۱۱۲۸

عدمی نباشند، چنانکه سهروردی معتقد است - باید منشاء دیگری داشته باشند: «پس گفته اند که از واحد صادر نمی شود مگر واحد، و صدور [خیر و شر] از یک مبدأ محال است، پس باید که مبدأ نور و خیر غیر از مبدأ ظلمت و شر بوده باشد»^۱.

۸- مراتب انوار و اینکه اختلاف انوار مجرد به کمال و نقص است نه به نوع^۲. به عبارت دیگر همه ی انوار در حقیقت نوریه یکی هستند و تفاوت آنها بسته به شدت و ضعف و مراتب گوناگون ظهور است. این مطلب همانست که بعدها در مکتب ملاصدرا به نظریه ی تشکیک در حقیقت واحده ی وجود تعبیر شده و به فهلویین منسوب گردیده است:

الفهلویونَ الوجودُ عندهم حقیقة ذاتُ تشککِ تَعْم
مراتباً غنی و فقراً تختلیف کالنور حیثما تقوی و ضعیف^۳

توضیح اینکه در نوشته های سهروردی، فهلویه به تشکیک در حقیقت نور قائلند؛ ولی از آنجا که در اندیشه ی صدرالمتألهین نور رمز وجود است و این دو با یکدیگر انطباق می یابند و حقیقت هر دو یکی است و بخش های یکی همان بخش های دیگری است^۴، می توان نتیجه گرفت که فهلویه به تشکیک در حقیقت واحده ی وجود معتقد

۱- هروی، انواریه، ص ۱۰

۲- حکمة الاشراق، ص ۱۲۰-۱۱۹

۳- منظومه ی سبزواری

۴- «اعلم انّ کلّ ما قیل أو یقال فی باب الوجود من المسائل و الاحکام کالبساطة و الغنا عن التعریف و انتفاء الحد و الرسم عنه و ثبوت الشدة و الضعف و التقدم و التأخر و کونه خیراً محضاً و کون مقابله شراً محضاً و کونه غنیاً و فقیراً أوجاعلاً و مجعولاً و کونه متعیناً بذاته الی غیر ذلك من الاحوال یصدق جمیعاً فی باب النور، لان الوجود و النور حقیقة واحدة و اقسام کل منهما می بعینها اقسام الآخر و لا یغایر بینهما الا بحسب تغایر الاصطلاحات» - تعلقیات ملاصدرا بر حکمة الاشراق، ص ۲۸۳

بوده‌اند.

از طرف دیگر صدرالمتألهین در کتاب شواهد الربوبية، ضمن بحث در «معنای اشدّ و اضعف»، می‌نویسد: «و اما اتباع الرواقیین و حکماء الفرس فینقل عنهم صاحب حکمة الاشراق القول بوقوع التشکیک و التفاوت بالاشدیه فی بعض الانواع و الذاتیات للاشياء کماهیة النور و الحرارة و المقدار و كذلك فی الجوهر، كما انهم ذهبوا الی التفاوت بالاقدمیة بحسب الماهیات» [مؤلف کتاب حکمة الاشراق از قول رواقیان (نوافلاطونیان) و حکمای فرس نقل می‌کند که آنان به وقوع تشکیک و تفاوت به شدت و ضعف در ذاتیات و ماهیت بعضی از انواع مانند نور و حرارت و مقدار و همچنین جوهر قائل بوده‌اند؛ چنانکه به <تشکیک و> تفاوت به اقدمیت در ماهیات نیز عقیده داشته‌اند].^۱

از این عبارت استنباط می‌شود که به عقیده‌ی سهروردی، حکیمان فهلوی نه فقط معتقد به تشکیک در حقیقت نور، بلکه به طور کلی به تشکیک در ذاتیات و ماهیت قائل بوده‌اند و این نکته، یعنی جواز وقوع تشکیک در ذات و ماهیت و جوهر [= جوهریت]، همانست که شیخ در نوشته‌های خود بارها بر آن تأکید می‌ورزد و افلاطون و دیگر حکیمان اشراقی را معتقد به آن می‌داند.

۹- بزرگداشت انوار و نیایش خورشید به عنوان والاترین مظهر روشنایی و فروغ ایزدی در عالم محسوس [— پورداود، یشت‌ها ۳۰۹/۱، ۳۱۱ و ۳۱۲]. این مطلب عیناً در نوشته‌های سهروردی منعکس شده و بارها از تعظیم انوار ۲ و بزرگداشت خورشید

۱- شواهد الربوبية، ص ۱۳۴، به کوشش سیدجلال آشتیانی؛ و ترجمه‌ی فارسی آن از

جواد مصلح، ص ۲۱۲

۲- «والانوار کلها واجبة التعظیم شرعاً من نور الانوار» — حکمة الاشراق، ص ۱۹۷

در سنت اشراق سخن رفته است^۱. شیخ نیز مانند فرزنانگان ایران قدیم از خورشید جهان افروز به هورخش تعبیر می‌کند و آن را مظهر امشاسپند (رب النوع) شهر یور، و واسطه‌ی افاضه‌ی کیان خَرّه (فرّ کیانی) می‌داند^۲.

مقصود از هورخش، نه جسم خورشید بلکه روحانیت و فرشته‌ی خورشید است^۳. هورخش «زیباترین پیکر را در میان آفریدگان هرمزد دارد و [به مَثَل] چشم اوست و هر کس آن را بستاید هرمزد را ستوده است»^۴. هورخش «پادشاه آسمان است و پدیدآورنده‌ی روز، فیض بخش عالم اجسام است و سبب پیدایش فصول، خازن عجایب است و صاحب هیبت، کافل قوت‌ها است و نوردهنده به همه‌ی کواکب، مثل اعلای الاهی است در آسمان‌ها و در زمین، روشن‌کننده‌ی چشم سالکان است و وسیلت ایشان به حق تعالی، آیت توحید است و گواهی دهنده بر یگانگی خداوند»^۵، و به همین سبب باید نیایش شود. هم از اینجاست که دو نیایش به نام‌های هورخش کبیر و هورخش صغیر به سهروردی منسوب است که یادآور خورشید نیایش خورده اوستا در آیین مزدیسناست.

۱۰- در ادامه‌ی همین اندیشه است که سهروردی - با تأثر از

میراث «حکیمان نورانی» ایران قدیم^۶ - آتش را نیز به دیده‌ی تحسین و

۱- «هورخش الذی هو طلسم شهریر (شهریور)، نور شدید الضوء، فاعل النهار، رئیس السماء، واجب تعظیمه فی سنة الاشراق» - حکمة الاشراق، ص ۱۵۰-۱۴۹
 ۲- «وان اعتدل و کثر فیهِ حصّة هیئات النور بوساطة السید النیر الاعظم، فیکون ملیکاً معظماً صاحب هیبة و علم و فضیلة و اقبال، و هذا وحده یسمی کیان خَرّه»
 - مطارحات، ص ۵۰۴

۳- کرین، ارض ملکوت، ص ۱۶۱ و ۱۹۵

۴- بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۸

۵- الواح عمادی، ص ۱۸۴-۱۸۳، با اندکی تصرف در عبارت

۶- «النار ذات النور شریفة لنوریتها، و هی التي اتفقت الفرمس علی انها طلسم اردیبهشت» - حکمة الاشراق، ص ۱۵۷ و ۱۹۳

تکریم می‌نگرد و تأثیر و تصرف آنرا در عالم مادی با تدبیر و تصرف نفس ناطقه‌ی انسانی در ولایت بدن مقایسه می‌کند. در کتاب حکمة الاشراق ضمن اشاره به بزرگداشت ایرانیان نسبت به آتش می‌نویسد: «شرف آتش [بر عناصر دیگر] در این است که حرکت آن از همه بالاتر و حرارتش کامل‌تر و به طبیعت حیات نزدیک‌تر است و در ظلمات از آن یاری جویند؛ قهر آن نیز کامل‌تر و به مبادی نوری شبیه‌تر است. [گویی که] آتش [از لحاظ نوریت و روشنی بخشی] برادر نور اسپهبد، یعنی نفس ناطقه‌ی انسانی است که به واسطه‌ی آن دو، خلافت کبرا و صغرای الهی [در عالم کبیر و صغیر] تحقق می‌پذیرد [یعنی چنانکه نفس ناطقه عالم ارواح را روشنی می‌بخشد و «خلیفه‌ی» نورالانوار در عالم نفوس است، آتش نیز روشنی بخش عالم اجسام است و «خلیفه‌ی» نورالانوار در عالم عناصر تلقی شود] و بدین جهت در روزگاران گذشته ایرانیان موظف شدند که بدان رو کنند و [آنرا بزرگ دارند]»^۱.

یادآور می‌شویم که در اینجا نیز مقصود تقدیس جسم آتش نیست بلکه مراد ستایش ایزد آتش است که بر طبق روایات زرتشتی و اساطیر ایرانی «پسر هرمزد است و حتی در گروه امشاسپندان جای می‌گیرد و درخشش [او] از روشنی بی‌کران ایزدی است»^۲.

۱۱- قول به ادوار واکوار یا بازگشت دورانی حوادث و امور عالم: «اعلم ان نقوش الكائنات ازلاً و ابدأً محفوظة فی البرازخ العلویة مصورة، و هی واجبة التكرار... و لانعنى بوجوب تكرار الضوابط ان المعدوم يعاد» [بدان که نقوش کائنات ازلاً و ابدأً در برازخ علویه (افلاک) مصور و محفوظ اند و تکرار آن نقوش <در عالم خارج> امری ضروری است... و

۱- حکمة الاشراق، ص ۱۹۷-۱۹۶ و زیرنویس آنها

۲- بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۳۹ و ۴۶؛ پورداد، یشت ها ۵۱۰/۱

مقصود ما از وجوب تکرار ضوابط، اعاده ی معدوم نیست^۱. شیخ در کتاب مطارحات نیز به این مطلب پرداخته و تصریح می کند که عقیده ی بابلیان قدیم و حکمای خسروانی و همه ی پیشینیان هند و مصر و یونان چنین بوده است^۲.

به نظر می رسد که اعتقاد به بازگشت جاودانی یا رجعت دورانی که شیخ به خسروانیان نسبت می دهد بازتاب اندیشه ی ادوار کیهانی یا «اعتقاد به سال بزرگ کیهانی و بازگشت پیوسته ی اشیاء در جریان یک سال بزرگ» است که خاص آیین مزدیسنا، و بهتر بگوییم اثر آیین زروان در کیهان شناسی مزدایی است^۳.

۱۲- تعبیر از عقول و نفوس به فرشتگان و انوار: «من العقول و هی ملائکة الله الکرویون و انواره»^۴ و «النفوس هی ماهیاتها ایضاً انوار مجردة و قابلة لانوار قدسیة علی ما یری الحکماء الخسروانیون»^۵. هم از اینجاست که شیخ از نفوس ناطقه که مدبران فوج لشکرهای تن و سرداران سپاه قوای جسمانی اند به انوار مدبّره یا انوار اسپهبدی تعبیر می کند^۶.

۱۳- نفس، جوهری نورانی (مجرد) و ملکوتی است و قابلیت پذیرش انوار قدسی و وصول به عالم ملکوت را دارد: «فانها (النفس)

۱- حکمة الاشراق، ص ۲۳۷

۲- مطارحات، ص ۴۹۳

۳- تاریخ فلسفه در اسلام، مقاله ی «اندیشه ی ایرانی قبل از اسلام» ۹۸/۱، مرکز نشر دانشگاهی

۴- سه رساله از شیخ اشراق، اللمحات، ص ۱۵۶

۵- مطارحات، ص ۴۶۶

۶- حکمة الاشراق، ص ۱۴۷

جوهر نورانی کما برهن علیه الفهلویون و قابله لانوار قدسیه علی مایری الحکماء الخسروانیون^۱. نفس ناطقه نوری از نورهای حق تعالی است که «از خدا آمده و با خدا گردد»^۲.

۱۴- تجرد و خلود نفس و بازگشت روان پارسایان و «روشن روانان» به عالم مینوی و روشنی بی پایان ابدی^۳، و یا به تعبیر سهروردی رهایی نور مدبر از بند ظلمات و پیوستن به عالم انوار و دریا‌های نور حقیقی روحانی [— پرتونامه، ص ۷۰]: «ثم [النفوس] السعداء قد فازوا بنعيم الابد و السرور الدائم فی حضرة جلال رب العالمین فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر... لهم السیاحة الحقیقیة فی ابحر النور و الطیران الحقیقی فی فضاء الملكوت»^۴.

۱۵- تقدم هستی روان نسبت به تن یا قول به قدم نفوس ناطقه، چنانکه در بندهش می خوانیم: «[پرسید] که کدام پیشتر آفریده شد، روان یا تن؟ هر مزد گفت که روان پیشتر آفریده شد و تن، سپس، برای آن آفریده شد»^۵.

این مطلب مورد قبول حکیمان اشراقی، از فیثاغورس تا افلاطون و افلوطین، بوده است و چنانکه پیشتر اشاره شد سهروردی نیز در رساله های عرفانی خود همین عقیده را دارد.

۱- پایان بخش طبیعیات کتاب مطارحات، نسخه ی خطی؛ و نیز زیرنویس ص ۴۶۶ نسخه ی چاپی

۲- هیاکل النور، ص ۸۹

۳- «روان پارسایان، چهارم گام به روشنی بی پایان پر از خوشی و شادمانی [= بهجت و سعادت به تعبیر ابن سینا و سهروردی] رسد و همه ی ایزدان و امشاسپندان به پذیره اش آیند» — مینوی خرد، ترجمه ی دکتر تفضلی، ص ۱۴-۱۳

۴- تلویحات، ص ۹۳-۹۲

۵- بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۳۸

۱۶- اعتقاد به دَئِنا یعنی «من ملکوتی»^۱ یا «تشخص فرشته‌گونه‌ی اعمال انسانی»^۲، و بازتاب آن در اندیشه‌ی سهروردی به صورت «طباع تام». به عبارت دیگر چنانکه هر نوعی از انواع موجودات، رب النوع یا فرشته‌ی خاص خود را دارد، رب النوع انسان نیز همان دئناست که به طباع تام تعبیر شده است.

در اینجا باید چند نکته را یادآور شویم:

اول اینکه اصطلاح «طباع تام» میراث مکتب هرمسی است.^۳

دوم اینکه «از نظر سیر تاریخی، امکان مقارنه‌ی طباع تام سهروردی و مسأله‌ی دئنا‌ی اوستایی ایجاب می‌کند که نخست در آیین مزدایی مفهوم دئنا باشد، آنگاه این مفهوم با عقاید مانوی آمیخته و تأویل و تعبیر شده، و سپس اصول عقاید هرمسی به این مفهوم سر و صورتی تازه داده باشد»^۴. هم از اینجا است که شیخ در کتاب تلویحات [ص ۱۰۸] آنجا که درباره‌ی نماز هرمس و طباع تام سخن می‌گوید به عمود الصبح (ستون صبح صادق، ستون شکوه و جلال، نور مطلع فجر) یا عمود السّبح (ستون مدح و ثنا و تسبیح) اشاره می‌کند که اصطلاحی مانوی و «یکی از صور اساسی حیات اخروی بنا بر مذهب مانوی» است.^۵

سوم اینکه در نوشته‌های شیخ اشراق، به تأثیر اندیشه‌های ایرانی و هرمسی، گاهی مقصود از طباع تام همان صورت ملکوتی هر انسان یا

۱- کربن، ارض ملکوت، ص ۴۵

۲- تاریخ فلسفه در اسلام، ۸۸/۱ و ۹۱؛ مرکز نشر دانشگاهی.

۳- دکتر نصر، هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی، ص ۲۶-۱۹؛ کربن، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ۲۴۱/۱

۴- کربن، روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان، ص ۵۹

۵- کربن، ارض ملکوت، ص ۱۹۵-۱۹۴؛ فهرست ابن ندیم، ص ۳۹۴ و ۳۹۸؛ حکمة الاشراق، زیرنویس ص ۲۳۴-۲۳۳

«حقیقت ملکوتی و انانیت آسمانی هر فرد» است که نفس پس از هبوط در عالم جسمانی از آن دور مانده و بدین جهت همواره در جست و جوی باز یافتن اصل خویش است.^۱ گاهی نیز مراد از طباع تام همان فرشته‌ی خاص نوع انسانی یا رب النوع انسانی است که به عقل فیاض یا عقل فعال یا روح القدس یا روان بخش تعبیر شده است^۲، چنانکه شیخ در کتاب مطارحات [ص ۴۵۹] به این نکته تصریح کرده و می نویسد: «وللانسان صاحب نوع و هو عقله الفیاض علیه»؛ و این رب النوع همانست که در ص ۴۶۴ همان کتاب از قول هرمس به طباع تام تعبیر شده است: «انّ ذاتاً روحانیة أَلَقَتْ الیّ المعارف، فقلّت لها من أنت؟ فقالت أنا طباعک التامّة».

چهارم اینکه مفهوم طباع تام در حکمت سهروردی نه فقط یادآور دثنا، بلکه «شامل مفهوم فرورها یعنی وجود آسمانی، فرشته‌ی هریک از وجودات نورانی در حکمت زرتشتی نیز می شود، و در همین مسیر است که شیخ نظریه‌ی مثل افلاطونی را در قالب اصطلاحات فرشته شناسی زرتشتی درک می کند، و بدین سان تمامی جهان شناسی آیین زرتشتی ایران باستان در مکتب نوافلاطونی ادغام می شود»^۳.

پنجم اینکه پیش از سهروردی، ابوالبرکات بغدادی نیز - با تأثر از افکار هرمسی - همین اندیشه را مطرح ساخته و از فرشته‌ی هادی و مدبّر و مربّی نفس انسانی به «طباع تام» تعبیر کرده است؛ فرشته‌ی بی که به منزله‌ی معلّم و مرشد روحانی نفس است، او را راه می نماید و معرفت می آموزد و نیرو می بخشد. ابوالبرکات در تأیید این نکته یادآور می شود

۱- دکتر نصر، هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی، ص ۲۱

۲- در مورد این تعبیرات — هیاکل النور، ص ۹۷؛ الواح عمادی، ص ۱۸۰؛ آواز پر جبرئیل، ص ۲۷؛ بستان القلوب، ص ۳۸۲؛ مطارحات، ص ۴۵۹، پرتوانمه، ص ۵۴؛ حکمة الاشراق و ص ۲۰۱-۲۰۰

۳- کربن، فلسفه‌ی ایران و فلسفه‌ی تطبیقی، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، ص ۳۵ و ۹۰

که حکیمان پیشین نیز - آنان که به مقام مشاهده و معرفت عالم ربوبی رسیده اند - همین مطلب را اظهار کرده و از فرشته ی نگهبان و هادی و مدبّر هر نفس یا دسته یی از نفوس به «طباع تامّ» تعبیر کرده اند، چنان که حاملان وحی الهی نیز آن را «ملک» (فرشته) خوانده اند.^۱

۱۷- قول به حصول معرفت از طریق کشف و شهود، و بر این

اساس:

۱۸- لزوم تصفیه ی باطن و تزکیه ی نفس و سلوک معنوی برای بهره مند شدن از اشراقات عالم قدس: «لان حکمتهم کشفیه ذوقیه فنسبت الی الاشراق الذی هو ظهور الانوار العقلیه و لمعانها و فیضانها بالاشراقات علی الانفس عند تجردها، و کان اعتماد الفارسیین فی الحکمة علی الذوق و الکشف»^۲.

۱۹- مقصد نهایی این سیر و سلوک مشاهده ی ذوات ملکوتی و

روشنی های مینوی و بهره مند شدن از فیض خرّه است: «فعسی یقع له خطفة یری النور الساطع فی عالم الجبروت و یری الذوات المملکوتیه و الانوار التي شاهدها هرمس و افلاطون، و الاضواء المینویة ینابیع الخرّة و الرأی التي اخبر عنها زرداشت، و وقع خلسة الملك الصديق کيخسر و مبارک اليها فشاهدها»[: باشد که سالک را خطفه یی^۳ افتد و نور ساطع در عالم جبروت، [یعنی همان] ذوات ملکوتی و انواری را که هرمس و افلاطون مشاهده کرده اند ببیند؛ و همچنین روشنی های

۱- المعتبر ۳۹۱/۲

۲- شرح حکمة الاشراق، ص ۱۲

۳- خطفه یعنی جذبه و ربوده شدن. مقصود از خطفه، غیبت از عالم محسوسات است که فیضان انوار قدسی بر نفس و مشاهده ی روشنی های مینوی را در پی دارد.

- شرح دوانی بر هیاکل النور ← متن عربی هیاکل النور، ص ۱۰۵

مینوی را - که سرچشمه‌ی خرّه و رای^۱ است و زرتشت از آنها خبر داده و کیخسرو مبارک در خلسه‌ی بی [ملکوتی] مشاهده کرده است - مشاهده کند^۲].

در این عبارت مقصود از «النور الساطع» همان نور عظمت و جلالی است که در پیرامون کائنات و موجودات متعلق به عالم نور و اشراق، و به گرد مخلوقات اهورامزدا هاله افکنده است^۳؛ و یا همان «نور سانح» از عالم قدس است که اکسیر معرفت و قدرت و فضیلت تلقی می‌شود^۴. سرچشمه‌ی این انوار که سهروردی از آنها سخن می‌گوید و «عرصه‌ی جولان مشرب نوافلاطونی زرتشتی است به طور قطع همان امری است که به نحو خاص و مختص در اصطلاح خرّه بنا بر آیین مزدیسنا منطوی و مندرج است»^۵. خرّه از مفاهیم بنیادی در جهان بینی فرزندگان زرتشتی است و «تعیین کننده‌ی کیفیت جوهری هر موجودی است»^۶. در اشاره به همین نکات است که قطب الدین شیرازی - شارح حکمة الاشراق - می‌نویسد: «النور الفایض من العالم النوری علی الانفس الفاضلة الذی يعطى التأیید و الراى و به يستضیء، الانفس و یشرق اتم من اشراق الشمس، یسمى بالفهلویة خرّة علی ما قال زرداشت خرّة نور یسطع من ذات الله تعالی و به یرأس الخلق بعضهم علی بعض، و یتمكن کل واحد من عمل أو صناعة بمعونته، و ما یتخصص بالملوک الافاضل

۱ - رای، واژه‌ی بی است پهلوی به معنای توانگری [معنوی] و شکوه و جلال [روحانی] — برهان قاطع، حواشی دکتر معین

۲ - حکمة الاشراق، ص ۱۵۷

۳ - هانری کربن، حکمت اشراق در ایران زمین در سده‌ی دوازدهم میلادی، ترجمه‌ی ضیاء الدین دهشیری، مجله دانشکده ادبیات تهران، سال ششم، شماره اول، ص ۵۶

۴ - «النور السانح من العالم الاعلی هو اکسیر القدرة و العلم...» — حکمة الاشراق، ص ۲۵۲

۵ - هانری کربن، مقاله‌ی حکمت اشراق در ایران زمین در سده‌ی دوازدهم میلادی، ص ۵۶

۶ - داریوش شایگان، هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه‌ی باقر پرهام، ص ۲۲۲

منهم یسمی کیان خرّه»]: نوری که از عالم قدس بر نفوس مهذب و کامل افاضه شود و تأیید و شکوه و سعادت و جلال بخشد و بدان نفوس نورانی شوند و تابانتر از آفتاب، در پهلوی خرّه نامیده می‌شود، چنانکه زرتشت گفته است: خرّه نوری است که از ذات الهی ساطع می‌شود و بدان بعضی از مردم بر بعضی دیگر برتری می‌یابند و هر یک بر عمل و یا صنعتی توانا می‌گردد. از خرّه آن را که مخصوص شاهان گرانمایه است کیان خرّه نامند^۱.

به گفته‌ی شیخ، سرچشمه‌ی معجزات انبیاء و کرامات اولیاء و سر استجابت دعای «متألّهان و پاکان»، نیز همین فیض خرّه و نور الهی است: «کسی که نفس او به نور حق و ملا اعلیٰ [= عالم برین] روشن شود — و آن نور اکسیر علم و قدرت است — عجب نباشد که مادّت عالم مسخر او شود و از روشنی روان او سخنش در ملا اعلیٰ مسموع باشد و دعایش بشوند به هر چه ممکن است»^۲.

سهروردی نیز مانند فرزندگان زرتشتی [— پورداود، یشت ها ۳۱۵/۲-۳۱۴] و حکیمان فهلوی از شعشعه‌ی جاودانی نورالانوار و نور جلال و تأیید الهی به خرّه تعبیر می‌کند: «نوری [را] که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد در لغت پارسیان خرّه گویند. آنکه فکر دائم دارد در آیات جبروت و مشتاق شود به عالم روشن و لطیف شود به عشق نورانی و متصف شود به نیک بختی و 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 جمله‌ی حزب خدا شود و برسد به نور تأیید و ظفر چنانکه بزرگان

۱- حکمه الاشراق، ص ۱۵۷ و زیرنویس آن

۲- پرتونامه، ص ۷۷

ملوک پارسیان رسیدند»^۱. هر کس از این فیض و تأیید و اشراق برخوردار باشد «سایه ی عدل را بگستراند و علم را نشر کند و تعظیم ناموس حق به جا آورد و از روح القدس متکلم گردد و بدو متصل شود و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریابد و شر را قهر کند و غیب با او سخن گوید و نفس او به عالم اعلیٰ عروج کند و متنقش گردد به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی او را پیدا کند و خیرات و برکات بسیار شود»^۲. با بهره مندی از فیض خرّه است که انسان حکیمی کامل می شود و خلافت الاهی می یابد و در امور عالم تصرف می کند: «هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید او را خرّه ی کیانی بدهند و قر نورانی ببخشند، و باریقی الهی او را کسوت هیبت و بهاء بپوشانند و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد و خواب و الهام او به کمال رسد»^۳.

اما از آنجا که «سراسر هستی از [دو عامل] محبت و قهر انتظام یافته است»^۴، و در عالم انوار «هر نور عالی را قهر و تسلطی است نسبت به نور سافل، و نور سافل را شوق و محبتی است نسبت به نور عالی»^۵، بنابراین اگر بر جوهر نفس ناطقه یا نور مدبّر انسانی عامل قهر غالب باشد نور اشراق چنان بر وی طالع آید که حصّه ی امور قهریه بر او چیره گردد و نفس بهره مند از خرّه، دلاور و قاهر و پیروزمند شود؛ و اگر عامل محبت بر او غالب آید نفس بهره مند از خرّه، به امور لطیفه پردازد، همگان او را بزرگ دارند و بدو گرایند و عشق ورزند؛ و اگر بهره مندی از

۱- الواح عمادی، ص ۱۸۶-۱۸۵

۲- الواح عمادی، ص ۱۸۷-۱۸۶

۳- پرتونامه، ص ۸۱

۴- حکمة الاشراق، ص ۱۳۷

۵- حکمة الاشراق، ص ۱۳۶-۱۳۵

قهر و محبت در حد اعتدال و کمال باشد دارنده‌ی خرّه، شاهمی بزرگ،
با هیبت و دانایی و فضیلت و سعادت گردد و این همانست که کیان
خرّه نامیده می‌شود^۱.

سه) از گذشته های دور

سهروردی در ترسیم خطوط کلی حکمت خسروانی از فرزانشانمانند زرتشت، کیومرث، فریدون و کیخسرو نام می برد. اینک سخنی کوتاه در این باره:

الف) زرتشت [و آیین زرتشتی]

برای اینکه از چگونگی تأثیر آیین زرتشت در اندیشه ی سهروردی آگاه شویم لازم است به طرح اجمالی آن اشاره شود. در این آیین دو گوهر همزاد یا دو اصل مطرح است که در کار جهان مؤثرند: اشته و دروج [= راستی و دروغ]. این دو گوهر بعدها به خیر و شر یا نور و ظلمت تعبیر شده است و انسان وظیفه درد که جانب روشنایی را بگیرد و با دروغ و پلیدی و تاریکی پیکار کند.

با اینکه سخنان فوق بوی ثنویت می دهد، ولی به گفته ی اهل تحقیق خود زرتشت ثنوی نیست و «هرگز از ثنویت مطلقى که در آن دو روح یا دو خدا، یکی خوب و یکی بد، بالاستقلال و جدا از هم وجود

داشته باشد حرفی به میان نیاورده است»^۱. درست است که در آیین زرتشت از سپنت منیو (منش پاک) یا خرد مقدس و انگره منیو (منش بد) یا اهریمن سخن رفته و گاهی اهریمن را در مقابل اهورامزدا قرار داده‌اند، ولی ستیزه‌ی خرد خبیث، انگره منیو یا اهریمن، نه در برابر اهورامزدا که همواره در مقابل سپنت منیو یا خرد مقدس است.^۲

اعتقاد زرتشت به خدای یگانه مطلبی است که شهرستانی نیز متذکر می‌گردد آنجا که می‌نویسد: به عقیده‌ی زرتشت «نور و ظلمت دو اصل متضادند و همچنین است یزدان و اهریمن؛ این دو، مبدأ موجودات عالمند و مرکبات از امتزاج آنها حاصل می‌شود و صُورِ [هستی] از ترکیب گوناگون آنها پدید می‌آید. باری تعالی خالق نور و ظلمت است و مُبدِع آنهاست»^۳.

اینکه می‌بینیم گاهی صحبت از ثنویت می‌شود مربوط به بخش‌های جدیدتر اوستاست که «در مقابل هر یک از یزدان اهورایی یکی از کارگزاران اهریمنی قرار می‌گیرد و انگره منیو که در سروده‌های زرتشت در برابر سِپَنْتَه منیو است، در اینجا با اهورامزدا مقابل می‌شود، و ثنویت اخلاقی گانه‌ها که اصل آزادی اراده و فلسفه‌ی معاد و فرجام‌شناسی زرتشتی بر آن استوار است به دوگانگی کیهانی مبدل می‌گردد»^۴. سه‌روردی خود نیز متوجه این نکته شده و در مقدمه‌ی حکمة الاشراق یادآور می‌شود که فرزندگان ایران قدیم ثنوی نبوده‌اند بلکه این عقیده بعدها توسط «کفره‌ی مجوس» و مانویه مطرح شده است.^۵

۱- دیانت زرتشتی، ص ۱۱۵

۲- — پورداود، یشت‌ها ۷۲/۱

۳- «و قال النور و الظلمة اصلا من تضادان، و كذلك یزدان و اهرمن، و هما مبدأ موجودات العالم و حصلت التراكيب من امتزاجهما و حدثت الصور من التراكيب المختلفة. و الباری تعالی خالق النور و الظلمة و مبدعهما» — الملل و النحل ۴۳/۲-۴۲

۴- دکتر مجتبیایی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی ایران باستان، ص ۸-۹

۵- مقدمه‌ی حکمة الاشراق، ص ۱۱

در اینجا باید به چند نکته اشاره شود:

نخست اینکه میان ثنویت دینی و دوآلیسم فلسفی و اخلاقی نباید خلط کرد؛ زیرا در ثنویت دینی صحبت از اعتقاد به دوخدای مستقل است که با اصل توحید سازگار نیست، در حالی که در دوآلیسم فلسفی و اخلاقی سخن بر سر بنیادهایی است برای توضیح و تبیین جهان هستی و کردار انسان، که هیچ یک از آنها نیز خدا تلقی نمی شوند و پرستیده نمی شوند. تاریخ فلسفه نشان می دهد که بسیاری از متفکران دوآلیست یا ثنوی بوده و از دو قطبی بودن واقعیت سخن گفته اند؛ و خود سهروردی نیز - چنانکه در مبحث افلاطون و نوافلاطونیان گفته شد - با اینکه از لحاظ دینی مسلمان و موحد است از نظر فلسفی ثنوی است.

از طرف دیگر دو مفهوم نور و ظلمت، رمزوار در بیشتر مکتب های دینی - فلسفی ایران به کار رفته است. درست است که سهروردی بارها دو اصطلاح نور و ظلمت را به کار می برد و تقسیم موجودات به نور و ظلمت و بخش کردن جهان به دو حوزه ی روشنی و تاریکی اساس فلسفه ی اوست، ولی برداشت او از این دو واژه، مخصوصاً ظلمت، با برداشت «کفره ی مجوس» یکی نیست. برای سهروردی، ظلمت - یعنی لانور (نبودن نور) - مبدأ مستقلی نیست، بنابراین جنگی ازلی میان خدای نور و خدای ظلمت یا خیر و شر یا یزدان و اهریمن - چنانکه در برخی از آیین های ایرانی مطرح است - وجود ندارد، بلکه «معنی ظلمت، نابود (نبودن) نور است»^۱ و شر جز امر عدمی نیست.^۲ شیخ صریحاً می گوید: «و لیست الظلمة عبارة الا عن عدم النور فحسب»،^۳ و

۱- هیاکل النور، ص ۱۰۶

۲- «ان الشر لا ذات له بل هو عدم ذات أو عدم کمال، و ما يوجد من الموجودات شراً فانما هو شراً لتسببه لعدم کمال شیء» - تلویحات، ص ۷۸؛ مطارحات، ص ۴۷۲. «شر چیزی نیست موجود بلکه یا عدم چیزی است یا عدم کمال چیزی». - پرتونامه، ص ۶۰

۳- حکمة الاشراق، ص ۱۰۸-۱۰۷

این عبارت نشان دهنده ی تفاوت اساسی نظر او با عقیده ی کسانی است که ظلمت یا شر را مبدأ مستقلی می دانند و برای آن مظاهر و قوایی از قبیل مرگ، بیماری و خشکسالی قائلند. در توجیه همین نکته است که قطب الدین شیرازی، شارح حکمة الاشراق، نیز نور و ظلمت را رمزی از وجوب و امکان دانسته و می نویسد: «مقصود حکیمان ایرانی از نور و ظلمت، وجوب و امکان است، یعنی نور رمزی از وجود واجب است و ظلمت کنایتی از وجود ممکن؛ نه اینکه مبدأ اول دو تا باشد یکی نور و دیگری ظلمت؛ چراکه هیچ خردمندی چنین نمی گوید تا چه رسد به فرزندانگان ایران که غواص دریای معارف بوده اند و پیامبر (ص) در حق آنان فرموده است: اگر دانش در ستاره ی پروین باشد مردانی از ایران آن را به دست خواهند آورد»^۱.

در جست و جوی ریشه های تاریخی افکار سهروردی شاید بتوان سخن شیخ را - که می گوید ظلمت امری عدمی و تبعی و سایه وش است و وجود حقیقی ندارد - با عقیده یی که شهرستانی به زرتشت [« فرزندانگان زرتشتی] نسبت می دهد، مقایسه کرد، آنجا که می نویسد: «و ربما جعل النور اصلاً و قال وجوده وجود حقیقی، و اما الظلمة فتبع كالظلل بالنسبة الى الشخص؛ فانه يرى انه موجود وليس بموجود حقیقة»^۲.

چنانکه پیشتر اشاره شد اعتقاد به ارباب انواع - که تعبیر دیگری از مُثُل افلاطونی یا فرشتگان موکل بر انواع جسمانی است - نقشی اساسی در فلسفه ی سهروردی دارد. شیخ بر آنست که مُثُل افلاطونی را از دیدگاه فرشته شناسی زرتشتی و با اصطلاحات آیین مزدیسنا تعبیر و

۱ - شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸، حکمة الاشراق، ص ۳۰۲-۳۰۱

۲ - الملل و النحل، ۴۳/۲

تفسیر کند^۱، و این تعبیر و تفسیر از اینجاست که در آیین زرتشت نیز هر یک از انواع موجودات تحت حمایت و تدبیر یکی از امشاسپندان است و آن نوع، نماد و مظهر مادی آن امشاسپند است.^۲

توضیح اینکه در آیین زرتشت از شش امشاسپند سخن می‌رود که هر یک مظهر یکی از صفات الهی است و حفظ و تدبیر موجودات زمینی بر عهده‌ی آنهاست. در گانه‌ها که کهن‌ترین بخش اوستا است «اهورامزدا»، [خدای یگانه] و آفریدگار دانا و توانایی است که با نیروها و جلوه‌های شش‌گانه‌ی خود یعنی: و هومنه که منش نیک و اراده‌ی نجات بخش اوست؛ آشه و همیشه که راستی و بهین آیین اوست؛ خشته و پیره که ملکوت دلخواه و بی‌زوال اوست؛ سپنته آرمیتی که خرد پاک و مهرآمیز اوست؛ هورتات و امرتات که کمال و بی‌کرانی و جاوانگی اویند، این جهان را می‌آفریند و نظام و آیین خویش را در آن برقرار می‌سازد»^۳. در متون متأخر زرتشتی، امشاسپندان، به معنای جاودانان مقدس، عبارت از شش فرشته یا شش ایزد است که همراه با اهورامزدا انجام وظیفه می‌کنند. هر یک از امشاسپندان — که به فرشته تعبیر شده‌اند — دو جنبه دارد: یکی مینوی و دیگری مادی. جنبه‌ی روحانی نشان‌دهنده‌ی یکی از صفات الهی است؛ و از جنبه‌ی جسمانی، نگهداری و تدبیر دسته‌یی از موجودات سپرده‌ی به اوست^۴. هر یک از امشاسپندان بخشی از آفرینش را حمایت می‌کند: بهمن حیوانات سودمند را، اردیبهشت آتش را، شهریور فلزات را، اسپندارمذ زمین را،

۱- کربن، ارض ملکوت، ص ۱۰۹ و ۱۷۱؛ تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ۲۷۵/۱؛ فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه‌ی تطبیقی، ص ۹۰ و ۳۵-۳۴. و نیز — حکمة الاشراق، ص ۱۲۸، ۱۴۹، ۱۵۷، ۱۹۳ و ۱۹۹؛ مطارحات، ص ۴۶۰

۲- بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۲۰

۳- مجتبیایی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی ایران باستان، ص ۷

۴- پورداد، یشت‌ها ۸۹/۱-۸۸

مرداد گیاهان را و خرداد آب را^۱.

عبدالکریم شهرستانی، به سالی چند پیش از سهروردی، در کتاب الملل والنحل فشرده بی از سخنان فرزنانگان زرتشتی را درباره ی امشاسپندان آورده است. او نیز از امشاسپندان به فرشته تعبیر می کند و درباره ی مراتب آفرینش آنها می نویسد: «مما نصّ علیه زردشت أنّ للعالم قوة الهية، المدبرة لجميع ما فى العالم، المنتهية مبادئها الى کمالاتها؛ وهذا القوة تسمى مشاسپند... وهى على لسان العرب الملائكة. و اول ما خلق اله من الملائكة بهمّن، ثم اردیبهشت، ثم شهریور، ثم اسفندارمذ، ثم خرداد، ثم مرداد؛ و خلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير از ينقص من الاول شىء» [به تصریح زرتشت، مدبّر جهان و جهانیان و رساننده ی مبادی موجودات به کمالاتشان، قوه ی الاهیه یی است که امشاسپند نامیده می شود - و عرب زبانان از آن به «فرشتگان» تعبیر می کنند - نخستین فرشته یی که خداوند آفرید بهمّن بود، پس اردیبهشت، پس شهریور، پس اسفندارند، پس خرداد و پس مرداد. برخی واسطه ی فیض برخی دیگر، چون چراغی که از چراغی دیگر روشنی گیرد بی آنکه چیزی از او بکاهد]^۲.

آیا این سخنان چشم اندازی از عالم انوار را، به صورتی که سهروردی ترسیم می کند، نشان نمی دهد؟ در نظر شیخ نیز «در صبح ازل ظهور و در فوق سلسله ی وجود، نورالانوار قرار دارد: نور غنی بالذات و قیوم مطلقى که وجود هر موجودی به وجود اتم و اکمل، و ظهور هر ظاهری به ظهور اعلى و اشرف، و حضور هر حاضری به حضور اشد و اقهر اوست. نخستین موجود فائض از سرچشمه ی فیض نورالانوار، نور قاهر و حقیقت بسیطی است که سهروردی آن را به نام نور

۱ - پورداود، یشت ها ۹۵/۱-۸۸

۲ - الملل و النحل ۴۸/۲-۴۷

اقرب و همچنین به نام مزدایی آن بهمن، یعنی همان و هومنه، نخستین امشاسپند از امشاسپندان اوستایی، می‌خواند. از آنجا که میان نور قاهرِ اقرب نظر به مجرد تام آن از غواشی مادی، و نورالانوار حجابی نیست، نور اقرب عظمت و جلال نورالانوار را مشاهده و نورالانوار بر او اشراق می‌کند؛ و از این نسبت اصلی و اولی حاصل میان مشاهده و اشراق است که ذات بسیط و فرشته‌ی قدسی دیگری به نام نور قاهرِ دوم و همچنین از تکرار این نسبت میان نور قاهرِ دوم و نور قاهرِ اقرب است که نور قاهرِ سوم، و به همین قیاس، انوار قاهر دیگری در طول یکدیگر پدید می‌آید»^۱.

از طرف دیگر شهرستانی می‌نویسد: «و الملائكة المتوسطون فی رسالاته الیه: بهمن و اردیبهشت و شهریور و اسفندارمذ و خرداد و مرداد. و قدر آهم [= اتصل بهم] زردشت و استفاد منهم العلوم»^۲. آیا این عبارت یادآور سخن سهروردی نیست که می‌گوید: «والاضواء المینویة ینابیع الخرة و الرأی، التي اخبر عنها زرادشت»^۳.

بی تردید سخن هر دو دانشمند ایرانی انعکاسی از روایات زرتشتی و سنت مزدیسنان است که بر طبق آنها زرتشت در معراجی روحانی و خلسه‌ی ملکوتی به بارگاه شکوهمند اهورایی راه می‌یابد و در انجمن مینوان به مشاهده‌ی امشاسپندان نایل می‌شود، با آنها سخن می‌گوید و تعلیم می‌گیرد^۴.

۱ - کربن، روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان، ص ۳۳

۲ - الملل والنحل ۴۴/۲

۳ - حکمة الاشراق، ص ۱۵۷

۴ - «آمدن امشاسپندان به نزد زرتشت. جلوه‌گر شدن امشاسپندان در برابر زرتشت و سخن گفتن با او» — زرتشت نامه‌ی بهرام پزدو، ص ۴۶-۳۲؛ «باریابی زرتشت به انجمن مینوان و گفت‌وگو با امشاسپندان» — بهار، پژوهشی در اساطیر ایرانی، ص

(ب) کیومرث

شیخ، کیومرث را از حکیمان فهلوی و بهره‌مندان از «آب و گِل معنوی» محسوب می‌کند: «و فی الفهلویین مالک الطین المسمی بکیومرث»^۱. در کتاب‌های بندهش، یسنا و یشت‌ها از کیومرث نام برده شده و او را نخستین کسی که «به گفتار و آموزش اهورامزدا گوش فرا داد» و در ردیف «نخستین آموزگاران کیش» که به فروهر آنها باید درود فرستاد، و «نخستین بشر» معرفی کرده‌اند.^۲

آنچه در این منابع درباره‌ی کیومرث آمده است با نوشته‌های مورخان اسلامی مانند طبری، مسعودی، حمزه‌ی اصفهانی، ابوریحان بیرونی، ابن بلخی و شاهنامه‌ی فردوسی مطابق است. در همه‌ی این آثار، کیومرث را دارنده‌ی فرآیزدی، شناسنده‌ی اسم اعظم، کسی که سروش بر او نازل می‌شود و ملهم می‌گردد، آن که رسم و آیین ستایش پروردگار را بنیاد می‌نهد، معرفی کرده‌اند.

طبری [به روایت بلعمی] می‌گوید: «مردی نیکوروی بود و نیت نیکو داشت. و بدان حد دیوان مأوا داشتند، همه را از آنجا بیرون کرد به فرآیزدی که او را داده بود. و سلاح او یکی چوب بزرگ بود و فلاخنی [که] نام خدای بزرگ بر آنجا نبشته بزرگتر نامی [= اسم اعظم]»^۳. و در فارسنامه‌ی ابن بلخی نیز می‌خوانیم: «گبران دعوی می‌کنند که این کیومرث آدم بوده است علیه السلام... اتفاق است که اول کسی که از آدمیان پادشاه شد اوست... اما همه‌ی عمر به راست کردن احوال جهان و ترتیب جهانیان مشغول بود»^۴.

۱- مطارحات، ص ۵۰۲

۲- پورداود، یشت‌ها، ۴۳/۲-۴۲

۳- تاریخ بلعمی، به کوشش دکتر مشکور، ص ۴۸ به کوشش مرحوم بهار و پروین گنابادی ۱۱۴/۱

۴- فارسنامه، ص ۲۶-۲۷

چنانکه دیده می‌شود برداشت سهروردی از اسطوره‌ی کیومرث مطابق با روایات مذهبی و ملی است و اینکه او را از حاملان حکمت و نبوت می‌شمارد از این جهت است که مطابق روایات و اساطیر مذکور نیز کیومرث، نخستین پادشاه آرمانی و در عین حال نخستین پیامبر است.

ج) فریدون

سهروردی، در کتاب مطارحات، فریدون را از «فهلویین» بشمار می‌آورد و در ردیف خبردهندگان از «نور طامس» و بهره‌مندان از «انوار سلوک» قرار می‌دهد^۱.

مقصود از نور طامس چیست؟ به نظر می‌رسد که نور طامس را باید با توجه به مفهوم عرفانی طمس فهمید؛ یعنی فنای صفات بنده در صفات حق تعالی، و محور رسوم و آثار وجود سالک در پرتو نورالانوار^۲ و از میان رفتن «اطلال بشریت» او^۳.

اما مراد از «انوار سلوک» بی‌تردید همان خرّه یا نور تأیید الهی است، چنانکه شیخ در لوح چهارم الواح عمادی می‌نویسد: «و نوری [را] که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی [و] روشن گردد در لغت پارسیان خرّه گویند. و از جمله‌ی آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند خداوند نیرنگ ملک افریدون [بود]، آنکه حکم کرد به عدل و حق، و تعظیم ناموس حق به جا آورد به قدر طاقت خویش و ظفر یافت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدو متصل، و طریق تجرید و غایت سعادت را دریافت، آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی.

۱- مطارحات، ص ۵۰۲

۲- تعریفات جرجانی

۳- صفیر سیمرغ، ص ۳۲۶-۳۲۵

چون که نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حق تعالی به سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو... و سایه‌ی عدل را بگسترانید بر جمله‌ی معموره و از علوم بهره‌مند شد»^۱.

در این توصیفات فریدون به صورت مردی دارنده‌ی فرآیزدی، موید به تأیید الهی، گسترنده‌ی عدل و داد، بزرگ دارنده‌ی حق و ناموس الهی، مددیافته از روح القدس، دریابنده‌ی طریق تجرید و سعادت، از جمله‌ی قاصدان راه (انبیاء)، صاحب نفسی روشن و قوی، بهره‌مند از دانش‌ها معرفی شده است؛ و این خصوصیات نشان دهنده‌ی حکیمی عارف و شارعی موید است که همه با مقصودی که سهروردی دارد مطابق است.

شیخ تفسیر به رأی نمی‌کند بلکه در روایات دینی و ملی نیز فریدون از «حاکمان حکیم» و شاهان آرمانی - که قدرت حکومت را با دادگری و دین و حکمت توأم کرده‌اند - محسوب شده است.

نویسندگان و مورخان اسلامی نیز درباره‌ی فریدون سخنانی گفته‌اند که دلالت بر بزرگی مقام او دارد. از آن جمله طبری [به روایت بلعمی] می‌نویسد: «همه مُقِرّند که دادگر بود و علما و حکما را بزرگ داشتی و نخستین ملکی که به نجوم اندر نگریست او بود و به علم طب نیز رنج برد و تریاق او آمیخت»^۲.

و ابن بلخی در فارسنامه می‌گوید: «از پیشانی او نوری می‌تافت^۳ که نزدیک بود به نور ماهتاب... و سخت عالم و فاضل و عادل بود و اول

۱ - مجموعه‌ی رسائل فارسی، ص ۱۸۶

۲ - بلعمی، به کوشش دکتر مشکور، ص ۳۰؛ به کوشش مرحوم بهار و پروین گنابادی، ۱/۱۴۸

۳ - این نور همان است که سهروردی به نور تأیید یا خَرّه تعبیر می‌کند - پرتونامه، فصل دهم، ص ۸۱

کسی که علم طب نهاد وی بود و در فلسفه و علم نجوم دستی تمام داشت و اهل فضل را حرمت داشتی و جز از اهل فضل ندیم و همنشین او نبودی... پس سیرتی نهاد در عدل و انصاف که از آن پسندیده تر نباشد... و در روزگار او بسیار خیرات آغاز شد و از آثار او آن است که از نبات های دشتی و گیاه های کوهی داروها استخراج کرد که مردم را و دیگر حیوانات را به کار آید و افسون ها که مردم کنند بر دردها و بیماری ها و غیر آن او نهاد»^۱.

در شاهنامه نیز از آمدن سروش نزد فریدون و ملهم شدن او و دیگر اوصافش سخن می رود:

سروشی بدو آمده از بهشت
که تا باز گوید بد و خوب و زشت
سوی مهتر آمد بسان پری
نهانش بیاموخت افسونگری
که تا بندها را بدانند کلید
گشاده به افسون کند ناپدید

نکته ی قابل توجه این است که به گفته ی فردوسی، فریدون «افسونگری» آموخته بود و به «افسون» بندها می گشود؛ و این مطلب همانست که سهروردی از آن به «خداوند نیرنگ» تعبیر می کند^۲.

۱ - فارسانه، ص ۴۲

۲ - مقصود از نیرنگ، دعایی است مختصر به زبان اوستایی یا پهلوی که برای آن تأثیرات فوق طبیعی قائل شده اند و از برای هر پیشامد بد و دفع هر آسیبی، نیرنگی مخصوص خوانده می شد [— فرهنگ معین].
چنانکه از عبارات ابن بلخی برمی آید این افسون و نیرنگ، قسمی طبابت با داروهای گیاهی همراه با خواندن اوراد و ادعیه و انجام مراسم مذهبی خاص بوده که معمولاً به وسیله ی پیشوایان دینی و بزرگان روحانی و مقدسان آشنا به رموز و اسرار آیینی انجام می شده است.

د) کیخسرو

۱- شیخ در کتاب حکمة الاشراق، آنجا که درباره ی قاعده ی «امکان اشرف» بحث می کند، به رصدهای روحانی بزرگان حکمت و نبوت و حکیمان نورانی اشاره کرده و می گوید فهم و تصدیق این سخنان بسته به ریاضت و تهذیب نفس و خدمت اصحاب مشاهدات است که بدین طریق می توان ذوات ملکوتی و انوار قدسی را مشاهده کرد، انواری که ملک صدیق کیخسرو مبارک در خلسه یی ملکوتی به مشاهده ی آنها نائل آمد^۱.

۲- در کتاب مطارحات نیز کیخسرو را از حکیمان «فهلوی» محسوب می کند و در ردیف خبردهندگان از «نور طامس» قرار می دهد^۲.

۳- در لوح چهارم الواح عمادی درباره ی معراج کیخسرو و رتبت معنوی او می نویسد: «و دوم از ذریت او (فریدون) ملک ظافر کیخسرو مبارک [بود] که تقدس و عبودیت را بر پای داشت، از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او به عالم اعلیٰ عروج کرد و متنقش گشت به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی او را پیدا شد و پیش او باز آمد. و معنی کیان خرّه دریافت و آن روشنی است که در نفس قاهر پدید آید که [به] سبب آن گردن ها او را خاضع شوند... و چون ملک فاضل النفس در عالم سنت ها را زنده گردانید و تعظیم انوار حق کرد و حکم کرد به تأیید حق تعالی بر جمله روی زمین، انوار مشاهده ی جلال حق تعالی بر او متوالی گشت در مواقف شرف اعظم، بخواند او را منادی عشق و اولبیک گفت و فرمان حاکم شوق رسید و او پیش باز رفت به فرمانبرداری. و پدر^۳ او را بخواند و بشنید که او را می خواند،

۱- مجموعه ی دوم مصنفات، ص ۱۵۷

۲- مجموعه ی اول مصنفات ص ۵۰۲

۳- پدر کنایه از روح القدس یا عقل فعال است، چنانکه شیخ در رساله ی هیاکل النور تصریح می کند: «از جمله ی نورهای قاهر اعنی عقل ها یکی آن است که نسبت وی با ما همچون پدر است و او طلسم نوع انسانی است و بخشنده ی نفس های ما است و مکمل انسان است و شارع او را روح القدس گوید و اهل حکمت او را عقل فعال گویند» ص ۹۷-۹۶

اجابت کرد و هجرت کرد به حق تعالی و ترک کرد ملک جمله‌ی معموره... روزگاریها چنان ملکی ندید و به جز از او پادشاه یاد ندارد و قوه‌ی الهی او را حرکت فرمود؛ بیرون آمد از دیار خویش، درود باد بر آن روز که مفارقت وطن کرد، روزی که به عالم علوی پیوست»^۱.

در عبارات بالا، شیخ به سرگذشت کیخسرو و حالات و مقامات معنوی و جذبه و عروج روحانی او اشاره‌ها دارد که همه با منابع دیگر از آن جمله شاهنامه‌ی فردوسی مطابق است.

نام این پادشاه چندین بار در یشت‌ها و دینکرد و مینوی خرد ذکر شده و از مجموع آنها برمی‌آید که پادشاهی است پیامبرگونه، و مردی است با فرهنگ و رای و خرد، و بهره‌مند از فرآیزدی و تأیید الهی و شکوه و جلال روحانی^۲.

۴- در نوشته‌های عرفانی شیخ، کیخسرو کنایه از جان علوی انسانی است که طریق تجرید پیش می‌گیرد و خود را از بند ظلمات رها می‌سازد؛ و یا سالکی که از مقامات تبّتل تا فنا را طی می‌کند و به اوج قله‌ی وصال می‌رسد و به عالم نور می‌پیوندد و از رجال الغیب می‌شود. هم از اینجا است که محققان فلسفه‌ی سهروردی از کار او در احیاء حکمت نوری ایران قدیم به «گذر از حماسه‌ی پهلوانی و ملی به حماسه‌ی عرفانی» تعبیر کرده و گفته‌اند: «با شیخ اشراق تداوم تاریخ ایران نه به صورت حماسه‌ی پهلوانی، که همچون حماسه‌ی عرفانی فهمیده شده است»^۳.

کلید فهم چگونگی این تحول، مفهوم خرّه است. سهروردی با تأکید بر این مفهوم و تفسیر خاصی که از آن می‌کند این مهم را تحقق

۱- مجموعه‌ی رسائل فارسی، ص ۱۸۸-۱۸۶

۲- حماسه‌سرای در ایران باستان، ذبیح‌الله صفا، ص ۵۱۸؛ کریستن سن، کیانیان، ص ۱۳۶-۱۳۳.

۳- شایگان، هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایران، ص ۲۱۴ و ۳۰۹

بخشیده و به اساطیر مربوط به فریدون و ضحاک، کیخسرو و افراسیاب، رستم و اسفندیار، زال و سیمرغ بُعدی عرفانی و معنوی می‌دهد؛ و با برابر نهادن این شخصت‌های اساطیری، جهان بینی اصیل ایرانی را - که بر دو قطبی بودن واقعیت و تقابل میان سپنتامنیو (اندیشه‌ی نیک و اهورایی) و انگره منیو (اندیشه‌ی بد و اهریمنی) و آزادی انسان در انتخاب یکی از این دو و نقش او در پیروزی نهایی نیکی و تحقق فردوس اهورایی مبتنی است - از نو زنده می‌کند و با تأکید بر شاه - موبدانی مانند فریدون و کیخسرو، «اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری»^۱ یا نظریه‌ی «شاهی آرمانی» را تداوم می‌بخشد.

۱ - دکتر جواد طباطبایی، کتاب «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران»، ص

بخش سوم

حافظانِ کلمه

اشاراتِ پیران

تجربه‌ی مستقیم انوار

نگاهی به همانندی‌ها

پایان سخن



یک) حافظانِ کلمه

قربانیت و تجانس میان حکمت اشراق با جوهر تعالیم عارفان مطلبی است که نمی‌توان به سادگی از آن گذشت و از رابطه‌ی معنوی سهروردی با تصوف یاد نکرد و تأثیر مبادی و اقوال صوفیه را در اندیشه‌های او نادیده گرفت. سهروردی بارها در نوشته‌های خود به سخنان صوفیه استناد می‌کند و چگونگی مراحل سلوک و احوال سالکان و مقامات طریقت را مطرح می‌سازد. در نظر او متفکرانی از قبیل فارابی و ابن سینا به دقایق حکمت حقیقی دست نیافته‌اند، بلکه عارفانی مانند بایزید بسطامی و سهل تُستری حکیم‌راستین‌اند و از ادامه‌دهندگان سنت اشراق. در کتاب تلویحات، ضمن گفت‌وگویی که در خلسه‌ی خواب‌گونه [= خلسه‌ی شبیه‌نوم]^۱ با ارسطو دارد، می‌نویسد: «سپس گروهی [از فیلسوفان] را که می‌شناختم نام بردم، ولی به آنها توجهی نکرد، تا اینکه از بایزید بسطامی و ابومحمد سهل بن عبدالله تُستری و

۱- عروج روح سالک به عالم نور و اتصال آن به مبادی عالیّه و حصول مکاشفات اگر میان خواب و بیداری باشد، خلسه نامیده می‌شود. به همین جهت شیخ می‌گوید «خلسه‌ی خواب‌گونه».

مانند آنان سخن به میان آوردم، تو گویی خوشحال شد و گفت: اینان حکیمان راستین اند که به علم رسمی قانع نشده، در پی علم حضوری اتصالی شهودی برآمدند و خود را از علایق مادی مجرد ساختند.^۱

علم حضوری اتصالی شهودی چیست؟ به نظر می‌رسد که مقصود شیخ مشاهده^۲ و دریافت مستقیم حقایق است از طریق تصفیه و تزکیه و تجرید و لمعه‌یی از برق تأیید؛ و به این ترتیب سپردن راه معرفت، با تحولی که باید در جان انسان و در «بنیاد هستی» او صورت گیرد همراه است.

با اینکه سهروردی از نیاز سالک به مرشدی آگاه از رموز طریقت سخن می‌گوید^۳ و بر آن است که «بی‌پیر به جایی نرسند»^۴، ولی معلوم نیست که پیر طریقت او کیست و دقایق حیات معنوی وی به عنوان یک

۱ - مصنفات، ج ۱، ص ۷۴ و زیرنویس آن

۲ - «المشاهدة هي شروق الانوار على النفس بحيث تنقطع منازعة الوهم، وقد خصها بعض الناس بما ترسم من الصور الغيبية في الحسن المشترك فيرى ظاهراً محسوساً» [مشاهده یعنی درخشیدن و تابیدن انوار <قدسی و الهی> بر نفس، به طوری که نیروی وهم از منازعت <و دخالت و مانع تراشی> باز ماند. برخی مشاهده را به صورت‌های غیبی که در حس مشترک نقش پذیرد و به طور آشکار و محسوس دیده شود، اختصاص داده‌اند] — سه رساله از شیخ اشراق، کلمة التصوف، ص ۱۲۶.

توضیح سهروردی دو بخش دارد و کم یا بیش همانست که صوفیه «کشف مجرد و کشف مخیل» نامیده‌اند، چنانکه عزالدین کاشانی می‌نویسد: «اما قسم اول کشف مجرد [است]، و این قسم را کشف مجرد از بهر آن خواندیم که قوت متخیله در آن هیچ تصرف ننموده باشد و آن را لباسی خیالی نهوشانیده، و این معنی اگر به طریق مشاهده ادراک افتد مُذْرَک آن بصیرت روح بود... و اما قسم دوم کشف مخیل است و آن چنان بود که روح انسان در خواب یا در واقعه بعضی از مغیبات [را] دریابد و نفس به جهت تشبث و تعلق بدو، با وی در آن ادراک مشارکت و مداخلت نماید و به قوت متخیله آن را از خزانه‌ی خیال کسوت صورتی مناسب از محسوسات در پوشاند و در آن کسوتش مشاهده کند». — مصباح الهدایة، ص ۱۷۲، ۱۷۳ و ۱۷۴

۳ - «و تدرك اكثر الحقائق بالرصد الروحاني اذا كان لك مرشد مطلع على حقائق خفيات الطرائق والاسرار» — مطارحات، ص ۴۴۴

۴ - بستان القلوب، ص ۳۹۹

عارف چگونگی بوده است و با عارفان همزمان خود چه مناسباتی داشته است. همین اندازه می دانیم که پس از تحصیل فقه و کلام و حکمت در مراغه، نزد مجدالدین جیلی، ضمن سفرهای خود در ایران و دیار بکر و آسیای صغیر و سوریه با مشایخ صوفیه ملاقات کرده و از تعلیم و تربیت آنها بهره مند شده است.^۱ شهرزوری درباره ی کیفیت سلوک و مجاهده و خلق و خوی شیخ چنین می نویسد: «مسیحا شکل بود و قلندری صفت، ریاضت هایی می کشید که دیگران از تحمل آن ناتوان بودند... به دنیا بی توجه بود و کم التفات، و در باب خوردنی و پوشیدنی پروا نمی کرد [و به آنچه پیش می آمد می ساخت]. به ریاست و جاه و مقام و افتخار اعتنایی نداشت. بیشتر عبادتش گرسنگی و بیداری و تأمل و تفکر در عوالم الهی بود. به مراعات خلق کمتر می پرداخت، کم حرف بود و به خود مشغول، سماع و موسیقی را به غایت دوست می داشت».^۲



سهروردی از عارفان زیر به عنوان حاملان حکمت اشراق و «حافظان کلمه»^۳ در دوره ی اسلامی نام می برد^۴:

۱- ابوالفیض ثوبان بن ابراهیم، معروف به ذوالنون مصری (م: ۲۴۵ یا ۲۴۶ ق) از مردم شهر اِخْمِیم مصر^۵ که «در اسرار توحید

۱- نزهة الارواح ۱۲۴/۲-۱۲۳؛ و نیز وفیات الاعیان ۶/۲۶۹

۲- نزهة الارواح ۱۲۴/۲-۱۲۳

۳- در اینجا مقصود از کلمه همان امانتی است که سینه به سینه منتقل می شود و چون مشعلی دست به دست می گردد.

۴- مطارحات، ص ۵۰۳

۵- اِخْمِیم شهری است قدیمی بر ساحل رود نیل که عجایب باستانی فراوان دارد — یاقوت، معجم البلدان ۱/۱۶۵

نظری دقیق داشت و روشی کامل و ریاضات و کرامات وافر^۱. شیخ از این عارف به «اخى اخمىم» (جو انمرد اخمىم) تعبیر می‌کند و معتقد است که در دوره‌ی اسلامی میراث شاخه‌ی فیثاغوری حکمت اشراق به او رسیده و از طریق وی به سهل بن عبدالله تُستری (م: ۲۷۳ یا ۲۸۳ ق) منتقل شده است: «فخمیرة الفیثاغوریین وقعت الی اخى اخمىم و منه نزلت الی سیار تُستَر و شیعته»^۲. به نظر می‌رسد که سخن سهروردی انعکاسی از روایات صوفیه است که بر طبق آنها پیرِ تستری «ذوالنون مصری بود، در آن سال که به حج رفته بود او را دریافت»^۳. افکار و اقوال سهل بن عبدالله «بعدها از طریق ابوطالب مکی مؤلف کتاب معروف قوت القلوب ترویج و تأیید شد»^۴، و چنانکه از نوشته‌های سهروردی برمی‌آید^۵ این کتاب یکی از منابع اساسی اطلاعات او درباره‌ی حالات و مقامات عارفان بوده است.

اما اینکه سهروردی، ذوالنون را وارث افکار فیثاغوریان و آگاه از حکمت‌های رمزی و باطنی می‌داند چندان هم دور از واقعیت و بی‌سابقه نیست، زیرا مؤلفان دیگر نیز پیش از او درباره‌ی ذوالنون همین مطالب را نوشته‌اند و از دل‌بستگی او به علوم غریبه و آگاهی از اسرار خطوط قدیم مصر و پرداختن به علم باطن و اشراف بر علوم فلسفی سخن گفته‌اند^۶. از مجموعه‌ی این اخبار و اطلاعات برمی‌آید که ذوالنون مردی بوده است اهل ریاضت و مجاهده و حکمت، و متأثر از افکار هر مسی و اندیشه‌های گنوسی و باطنی، و «از کسانی است که

۱- تذکره‌الاولیاء، ص ۵۰۳

۲- مطارحات، ص ۵۰۳

۳- تذکره‌الاولیاء، ص ۳۰۴

۴- زرین کوب، جست و جو در تصوف ایران، ص ۱۳۴

۵- رک: تلویحات، لغت موران و کلمة التصوف

۶- مروج الذهب ۱/۲۲۳؛ طبقات الامم، ص ۶۱؛ اخبار الحکماء، ص ۱۲۷

افکار و تعالیم نوافلاطونی [و نوفیثاغوری] را در تصوف وارد کرده اند.^۱ و شاید دل بستگی او به کیمیا و حکمت های رمزی و علوم غریبه - که در میان نوفیثاغوریان و نوافلاطونیان متأخر رواج داشت - و حل خطوط و رموز برابری مصر^۲ - که همه ی آنها را به هرمس، و یا به تعبیر مؤلفان اسلامی ادریس پیامبر، نسبت داده اند^۳ - نیز از همین عوامل ریشه می گرفته است.

۲- ابویزید طیفور بن عیسی بن سروشان بسطامی (م: ۲۶۱ یا ۲۶۴ ق).

بایزید بسطامی که به گفته ی جنید «اندر میان ما چون جبرئیل است از ملائکه»^۴، بسیار مورد توجه سهروردی بوده است. بارها در نوشته های خود به سخنان او استشهاد می کند و در مقام توجیه و دفاع از شطحیات وی - و همچنین حسین بن منصور حلاج - می نویسد: «نبینی که اگر آئینه را در برابر خورشید بدارند صورت خورشید در او ظاهر گردد. اگر تقدیر آئینه را چشم بودی و در آن هنگام که در برابر خورشید است در خود نگریستی همه خورشید را دیدی، اگر چه آهن است انا الشمس گفتمی زیرا که در خود الّا آفتاب ندیدی؛ اگر انا الحق یا سبحانی

۱- زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۵۹

۲- برابری: جمع بریا، معابد کهن مصر را به این نام می خواندند، از آن جمله است برابری اخمیم که ظاهراً ذوالنون مصری با آنها سر و سرّی داشته است.

«برابی بناهای عجیبی است با مجسمه ها و تصاویر که درباره ی بانی آنها اختلاف است... و آن بنایی است دارای یک سقف، با وسعت زیاد و طاق ها و درهای ورودی. بر دیواره هایش [نقوش و] تصاویر زیادی است از جمله تصویر آدمیان و حیوانات گوناگون که بعضی ناشناس اند و برخی شناخته... در این بناها نوشته های فراوانی است که کسی معنای آنها را نمی داند و معلوم نیست که چیستند» - معجم البلدان ۱/۱۶۵

۳- طبقات الامم، ص ۳۹

۴- هجویری، کشف المحجوب، ص ۱۳۲؛ تذکره الاولیاء، ص ۱۶۰

ما اعظم شأنی گوید عذر او را قبول واجب باشد»^۱.

به عقیده ی سهروردی، بایزید از ادامه دهندگان خمیره ی خسروانی - که نشان دهنده ی شاخه ی ایرانی حکمت اشراق است - محسوب می شود، و پس از او این میراث معنوی به منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی رسیده است.^۲

درباره ی ارتباط میان بایزید و حلاج همین اندازه می گوئیم که هر دو از اصحاب «سُکر» اند و اهل شطحیات و ملامتی مشرب، و از ظهور حق و تجلی ذات و وحدت دم می زنند؛ و ابوالحسن خرقانی نیز تربیت یافته ی روحانیت بایزید بسطامی است و از میراث معنوی او بهره ها دارد.

در اینجا باید چند نکته را یادآور شویم:

اول اینکه به گفته ی سهروردی میراث معنوی حکمت خسروانی، پس از بایزید و حلاج به «سیار آمل و خرقان» رسیده است. نمی دانیم که آیا مراد شیخ از «سیار آمل و خرقان» یک نفر است یا دو نفر؟ به نظر می رسد مقصود از سیار آمل، ابوالعباس احمد بن محمد بن عبدالکریم قصاب آملی - از مشایخ بزرگ قرن چهارم - باشد که بر طبق روایات صوفیه، خرقانی جانشین و پیرِ پس از او محسوب می شده است.^۳

دوم اینکه در ادامه ی این میراث معنوی باید از ابوسعید ابوالخیر نام برد که به تعبیر سهروردی «امانتی را که به خرقانی سپرده بوده اند ستانده است»^۴. از یک طرف خرقانی و ابوسعید در حلقه ی ارادت ابوالعباس قصاب با یکدیگر آشنا شده و بینش عرفانی مشابهی

۱ - لغت موران، ص ۳۰۹

۲ - مطارحات، ص ۵۰۳

۳ - «شیخ ابوالعباس قصاب آملی، شیخ آمل و طبرستان، وی گفته بود که این بازارک ما با خرقان افتد؛ که پس وی با [ابوالحسن] خرقانی گشت» - طبقات الصوفیه، ص ۳۰۸

۴ - بستان القلوب، ص ۳۷۱

داشته اند با این تفاوت که از لحاظ روان شناختی یکی اهل قبض است و اندوه و درونگرا، و دیگری اهل بسط است و شادی و برونگرا؛ از طرف دیگر بوسعید نسبت به دو صوفی پیش از خود، یعنی بایزید بسطامی و حلاج - که سخت مورد توجه سهروردی بوده اند - ارادتی خاص داشته است^۱ و طنین صدای بایزید و حلاج را در کلام پیر میهنه نیز می توان شنید^۲. به عبارت دیگر جوش و خروش ابوسعید که «لیس فی جبتی سوی الله»، بیانگر همان دریای توفنده یی است که «أنا الحق» را بر لب منصور آورد و «سبحانی ما اعظم شأنی» را بر دهان بایزید نهاد.

سوم اینکه در ارتباط معنوی سهروردی با حلاج و بایزید همین بس که «معراج» بایزید^۳ و سخنان او درباره ی نور الهی و فنا و وحدت، یادآور «عروج» حکیمان متأله است و بیانگر همان تجربه یی که سهروردی «فنا در خلسه»^۴، «فنا ی اکبر»^۵ و «فنا ی در فنا» می نامد؛ و سخن حلاج که می گوید: «لأنوار نورالنور فی الخلق أنوار»^۶، اشارتی به لب لباب حکمت نوریه ی شیخ است و کلام سهروردی در توضیح مراتب توحید که «لا أنا الا أنا»^۷، نغمه ی دیگری است از ساز «أنا الحق».

چهارم اینکه سهروردی از بسطامی و تستری و خرقانی به «سیار» تعبیر می کند. این واژه، پیش از سهروردی در متون عرفانی به کار رفته و چنان که از کتاب اللمع برمی آید نشان دهنده ی سرعت انتقال و کیفیت

۱ - اسرارالتوحید، به کوشش دکتر شفیمی کدکنی، تعلقیات مصحح ۱/ سی و شش و

۶۵۰/۲

۲ - جست و جو در تصوف ایران، ص ۶۴

۳ - عطار، تذکره الاولیاء

۴ - تلویحات، ص ۱۱۴

۵ - صغیر سیمرخ، ص ۳۲۴

۶ - دیوان حلاج، تصحیح لوئی ماسینیون، زیرنویس ص ۵۸؛ اخبار الحلاج، به کوشش

ماسینیون و کراوس، شماره ۳۳.

۷ - صغیر سیمرخ، ص ۳۲۵

سیر سالکان در مقامات و احوال است: «و قول القائل: نحن مُسَيَّرُونَ^۱،
یرید بذلك تسيير القلوب و سيرها عند انتقالها من حال الى حال و من
مقام الى مقام. قال يحيى بن معاذ رحمه الله: الزاهد سيار و العارف طيار؛
يعنى فى سرعة الانتقال فى المقامات و الاحوال عند الزوايد و طُرفِ
الفوائد»^۲.

به طوری که دیده می شود واژه ی سِیَّار در برابر طِیَّار به کار رفته و
تفاوت آنها همانند تفاوت عارف و زاهد است.

اما به نظر می رسد که مقصود سهروردی از واژه ی «سیار»، سالک
مجذوب است در برابر مجذوب مطلق. «سیار»، سالک گرمروی است که
با ریاضت و مجاهده مقامات طریقت را - از توبه و تبتل تا فنا و وصال -
به پای همت و قدم صدق مرحله به مرحله و گام به گام طی می کند و از
این رو به تمام دقایق سلوک و آفات و عقبات راه آگاه است و در رعایت
حدود شریعت و آداب طریقت غفلت نمی ورزد؛ چنانکه بایزید و
تستری و خرقانی نیز به افراط در زهد و ریاضت و خلوت و مجاهدت
معروف بوده و در عمل به احکام شرع تأکید داشته اند.

۱- «نحن مسیرون: آنچه گفت ماروندگانیم، بدان سیر دل خواهند به عالم ملکوت؛

حقیقتش سیر سر است در میدان آزال و آباد» ← روزبهان بقلی، شرح شطحیات، ص ۶۱۹

۲- ابونصر سراج، کتاب اللمع، ص ۴۴۲

دو) اشارات پیران

چنانکه گفته شد سهروردی بارها در نوشته های خود از عارفان نام می برد و به مناسبتِ مطلب مورد بحث، سخنانی از آنان در تأیید و یا توضیح نظریات خود نقل می کند. از آنجا که ممکن است برخی از این اقوال - مخصوصاً با برداشت خاصی که شیخ دارد - در منابع دیگر نیامده باشد ذکر آنها خالی از فایده‌تی نخواهد بود:

(الف) از ابوطالب مکی (م: ۳۷۶ یا ۳۸۶ ق)

۱- در رساله ی کلمة التصوف، در بیان این مطلب که وجود واجب الوجود عین ماهیت اوست، می نویسد: «و قد قال ابوطالب المکی فی کتاب قوت القلوب: انّ کینونته ماهیته»^۱.

۲- در همان رساله، در بحث از صفات خداوند [یعنی وحدت، علم، قدرت و...] می گوید: «و ادراکه لذاته حیاته، و قدرته علمه، اذ لایحتاج هو الی تحریک آلات، کما قال ابوطالب المکی: انّ مشیثته قدرته،

و ما یدرک بصفة یدرکه بجمیع الصفات اذلا اختلافاً ثم؛ سپس توضیح می دهد که مقصود ابوطالب مکی اشاره به وحدت مطلقه ی حق تعالی است.^۱

۳- و باز در همان کتاب، ضمن اثبات تجرد نفس، در تأیید مطلب سخنانی از بزرگان صوفیه می آورد از آن جمله ابوطالب مکی که در حق استاد خود، حسن بن سالم، گفته است: «انه طوی عنه المكان؛ و در حق پیامبر که: رُفِعَ عنه الكون و المكان»^۲. شیخ پس از نقل این سخنان نتیجه می گیرد که اگر نفس، مجرد نبود برداشته شدن مکان یعنی رفع حجاب های مادی امکان نداشت.^۳

۴- بار دیگر در رساله ی لغت موران عبارت فوق را با مختصر تفاوتی باز می گوید ولی نه در ارتباط با مسأله ی تجرد نفس، که در باب وجد و خوف و محبت: «سخن ابوطالب مکی قدس الله روحه که در حق پیامبر (ص) می گوید در باب وجد و خوف: اذا البسه الله ازال ترتیب العقل عنه و رُفِعَ عنه الكون و المكان؛ یعنی در حال وجد مکان از پیامبر برمی داشتند؛ و در حق حسن بن سالم می گوید در باب محبت در مقام خُلَّتْ که ظهر له العیان فَطَوِي له المكان»^۴.

مقصود از مقام خُلَّتْ چیست؟ چنانکه از اشارات سهروردی برمی آید فنا مراتبی دارد و یکی از این مراتب فنای در خلسه است. فنای در خلسه همان است که ابوطالب مکی در کتاب قوت القلوب آن را مقام

۱- همان، ص ۹۹

۲- همان، ص ۹۴

۳- همان، ص ۹۵

۴- لغت موران، ص ۲۹۶

خُلّت ناميده است. اين فنا نزديک ترين حالت به موت است و غير از فنايی است که با حرکات مشهود بدنی همراه می باشد: «و اذا غابت عن شعورها بذاتها و شعور بلداتها فذلک الذي سموه الفناء، و اذا فنيت عن الشعور فهي باقية ببقاء الحق تعالى. و ثمّ مقام آخر في الفناء و هو الفناء في الخلصة و هو اقرب الحالات الى الموت، و ربما سماه بعض الصوفية (ابوطالب مکی) مقام الخلّة، و اشار اليه افلاطون، و هذا غير الفناء الذي قد يجتمع مع التحريك البدني المشهود»^۱.

اما در مورد سخن سهروردي که می نويسد: «و ثمّ مقام آخر في الفناء و هو الفناء في الخلصة، و ربما سماه بعض الصوفية (ابوطالب مکی) مقام الخلّة»، بايد نکته يی را يادآور شويم:

عبارت ابوطالب مکی درباره ی مقام خُلّت چنين است: «فالرضا الاول الذي هو قبل المحبة مقام التوکل و حال المحب المحبوب حاله، و الرضا الثاني الذي يكون بعد المحبة مقام المعرفة و حال المحبوب التوکل حاله. و المحبة من اشرف المقامات ليس فوقها الا مقام الخلّة، و هو مقام في المعرفة الخاصة... و في هذا المقام الاشراف على بحار الغيوب و سرائر ما كان في القديم و عواقب ما يؤوب [يعنى اشراف نسبت به حال و گذشته و آينده]، و منه مکاشفة العبد بحاله و اِشهاده من المحبة مقامه، و الاشراف العباد من المآل و الاطلاع عليهم في تَقْلِبِهِمْ في الابد حالاً فحالاً... و قد كان للشيخ أبي الحسن بن سالم رحمه الله تعالى من هذا الطريق مشاهدات و مطالعات و سياحات في الغيوب... و انقلبت له الاعيان و ظهر له العيان و طُوِيَ له المكان... و ليس فوق مقام الخلّة مقام الادرجة النبوة، و هو محجوب عن القلوب كحجاب هذا المقام من الخلّة عن قلوب العموم»^۲.

۱- تلويحات، ص ۱۱۴ و زيرنويس آن

۲- قوت القلوب، الجزء الثاني، ص ۱۵۲-۱۵۰

چنانکه ملاحظه می شود سخن ابوطالب مکی نه در مورد فنا، که در توضیح اقسام رضا و رابطه ی آنها با توکل و محبت و معرفت و مقایسه ی محبت با خلّت است، و جای آن دارد که بپرسیم سهروردی چگونه مقام خلّت را با فنای در خلسه یکی دانسته است؟

حاصل سخن ابوطالب مکی این است که مقام خلّت برتر از مقام محبت است و بالاتر از مقام خلّت مقام دیگری جز نبوت نیست. از آنجا که مراد از خلّت «اتصاف بنده است به صفات حق تعالی چنانکه نور الهی و پرتو صفات نامتناهی در جمیع اجزاء وجود او راه یابد و بدین سان بنده آینه ی تمام نمای صفات حق گردد»^۱، بنابراین می توان گفت که مقام خلّت از آن منتهیان است و «آنکه خلّت پدید آید که حقایق عشق به عروق جان [سالک] متخلخل شود و صفت یکتایی پدید آید»^۲. هم از اینجا است که ابراهیم پیامبر را خلیل نامیده اند چرا که «حق در جمیع اجزاء صوری وی متخلخل گشته و به تعیین وی متعین شده و هر فعل و هر صفت که از وی صادر شود همه حق کند چون بی هستی حق، ابراهیم عدم است»^۳.

از طرف دیگر مقصود از خلسه و فنای در خلسه [یا موت اصغر ← مطارحات، ص ۵۰۲] کم یا بیش همان است که صوفیه غیبت نامیده اند، چنانکه مؤلف طرایق الحقایق ضمن اشاره به گفت و گوی سهروردی با ارسطو در خلسه یی خواب گونه، می نویسد: «خلسه ی لطیفه که به اصطلاح این طایفه (صوفیه) آن را غیبت گویند»^۴، و سخن سهروردی نیز که «فنا ی در خلسه با حرکات بدنی همراه نیست و

۱ - «الخلّة تحقق العبد بصفات الحق بحيث يُخلّله الحق ولا يتخلّى منه ما يظهر عليه شيء من صفاته فيكون العبد مرآة الحق» - کاشانی، اصطلاحات الصوفیه

۲ - روزبهان بقلی، عهبر العاشقین، ص ۴۱

۳ - شرح گلشن راز لاهیجی، ص ۲۶۳

۴ - طرایق الحقایق ۱/۱۵۵

نزدیک ترین حالات به موت است»، این مطلب را تأیید می‌کند.

اما غیبت چیست؟ مراد از غیبت «عدم آگاهی سالک است نسبت به احوال خلق و احوال خود به سبب شدت و عظمت واردات غیبی^۱ و استیلای سلطان حقیقت بر وجود او. [سالک در این حالت] حاضر در پیشگاه حق است و غایب از خود و خلق»^۲. در ارتباط با همین مطلب، یعنی رابطه‌ی خلسه با غیبت است که سهروردی می‌نویسد: «الغیبة خلسة للنفس الی عالمها بحيث تغیب عن الحواس، و الغیبة عن الحواس حضور فی الغیب و حضور الحواس غیبة عن القدس»: «غیبت روی آوردن نفس است به عالم خود <یا به خویشتنِ خویش>، به طوری که از محسوسات بریده و بی‌خبر شود و چیزی را احساس نکند. غیبت از حواس، حضور در <عالم> غیب است و حضور حواس، غیبت از عالم قدس»^۳.

مطلب دیگر اینکه صوفیه غیبت را بر دو قسم کرده‌اند: یکی غیبت مبتدیان و «آن غیبت است از محسوسات به سبب غلبه‌ی شهود حق»، و دیگری غیبت متوسطان و «آن غیبت است از وجود خود به غلبه‌ی شهود حق و این نهایت غیبت است و بدایت فنا»^۴. بنابراین فنای در خلسه یعنی «غیبت از خلق و از خود» از مراحل اولیه‌ی فنا است و از آن متوسطان؛ در صورتی که خلّت مقام منتهیان است و «مقام منتهیان وراء حال غیبت است چه غیبت حال کسی بود که از مضیق

۱- «الوارد کلّ ما یرد علی القلب من المعانی الغیبیة من غیر تعمد من العبد»: «وارد یعنی هرآنچه از معانی غیبی بی‌تعهد بنده بر دل درآید» — تعریفات جرجانی

۲- «الغیبة غیبة القلب عن علم ما یرجرى من احوال الخلق بل من احوال نفسه بما یرد علیه من الحق اذا عظم الوارد و استولى علیه سلطان الحقیقة، فهو حاضر بالحق غایب عن نفسه و عن الخلق» — تعریفات جرجانی

۳- کلمة التصوف، ص ۱۲۵

۴- مصباح الهدایه، ص ۱۴۲

وجود خود خلاص کلی نیافته باشد و به مقام بیعت وجود مطلق نرسیده و بر غیب و شهادت احاطت نیافته^۱.

اکنون با توجه به نکات بالا می پرسیم آیا فنای در خلسه، یعنی غیبت از خلق و از خود که از آن متوسطان است، با مقام خلّت، یعنی رسوخ صفات الهی در وجود سالک و بقای سالک به صفات حق تعالی که از آن منتهیان است، یکی است؟ به نظر می رسد که پاسخ این سؤال منفی است و تطبیق مقام خلّت با فنای در خلسه چندان هم خالی از مسامحه نیست.

اما درباره ی فنای در خلسه که شیخ می نویسد: «واشار الیه افلاطون»، یادآور می شویم که این نکته نیز نه مربوط به افلاطون، که با حالات و سخنان افلوپین منطبق است و هموست که به تصریح خود^۲ و تصدیق شاگردش فروریوس بارها به این مقام نایل آمده و از «اتحاد با واحد و شهود مستقیم واحد در خلسه یی^۳ که خصیلت آن فقدان هر گونه دوگانگی است» و «بیدار شدن از خواب تن» [= غیبت از حواس] دم می زند^۴؛ و این مطلب چنانکه پیشتر اشاره شد در کتاب اثولوجیا نیز منعکس است آنجا که می خوانیم: «انی ربما خلوت بنفسی و خلعتُ بدنی جانباً و صرتُ کأنی جوهر مجرد بلا بدن فأکون داخل فی ذاتی راجعاً الیها خارجاً من سایر الاشیاء، فأری فی ذاتی من الحسن و البهاء

۱- همان مأخذ

۲- افلوپین در نامه یی خطاب به دوست خود فلاکوس می نویسد: «بسی به ندرت می توان فیض این استعلاء را دریافت... تاکنون من خود تنها سه بار به آن نایل آمده ام» — عرفان و فلسفه، ترجمه ی بهاءالدین خرمشاهی، ص ۱۱۳.

۳- [کُنْتاز، Ecstasy، یعنی جذبه و خلسه و از خود غایب شدن که بیان ناپذیر است و آمدنی.

۴- کاپلستون ۴/۲-۶۵۳؛ امیل بریه ۲/۲-۲۶۱؛ رساله ی هشتم از انشاء چهارم، شماره ی ۱ و رساله ی نهم از انشاء ششم شماره ی ۱۱

والضیاء ما أبقى له متعجباً بهتاً، فأعلم أنني جزء من اجزاء العالم الشريف
 الفاضل الالهی ذو حیاة فعالة. فلما أیقنتُ بذلك ترقيتُ بذاتي من ذلك
 العالم الى العالم الابهی، فصرتُ كأني موضوع فيها و متعلق بها، فأكون
 فوق العالم العقل كله، فأرى كأني واقف فی ذلك الموقف الشريف الالهی،
 فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر اللسن علی صفته و لا تعیه
 الاسماع] : بسا که با خویشتنِ خویش خلوت می کنم و تن را به یک سو
 می نهم چنانکه گویی جوهری مجرد از بدن ام، عریان از ملابِس مادی.
 پس به ذات خود رو می آورم و از هر چه جز آنست غایب می شوم، آنگاه
 در ذات خویش چنان نور و شکوه و جمالی می بینم که در شگفت
 می مانم و در آن حال در می یابم که جزئی از عالم شریف الهی ام، دارای
 حیات و قدرت فعاله. و چون بدین مطلب یقین حاصل کردم مرغ جان را
 از این عالم به عالم قدسِ الهی پرواز می دهم و چنان می نمایم که
 پاره یی از آن عالم و وابسته ی به آنم؛ اینک منم فراسوی عالم عقل، گویی
 که در آن مقام شریف الهی ایستاده ام، جایی که از نور و شکوه و زیبایی
 چنان جلوه یی می بینم که زبان از توصیفش ناتوان است و گوش از
 شنیدنش عاجز] ^۱.

(ب) از بایزید بسطامی (م: ۲۶۱ یا ۲۶۴ هـ)

۱- در رساله ی بستان القلوب، آنجا که درباره ی «من عرف نفسه و
 سفر در خود» توضیحاتی می دهد، می نویسد: «بایزید، رضی الله عنه،
 حکایت می کند از حق تعالی که مرا گفت: سافروا فی انفسکم تجدونی
 فی اول قدم. و سفر از نفس آنکه توان کرد که اول به نفس رسند و نفس را
 بشناسند و بعد از آن، سفر را ساز کنند» ^۲.

۱- اثولوجیا، ص ۲۲

۲- بستان القلوب، ص ۳۷۴

شیخ در پی این سخن، مراتب شناخت حق تعالی و قرب به حق را متذکر می‌شود و می‌گوید: «مقصود از این کلمات آن است که او را چنانکه اوست کسی نتواند شناختن، اما هر کس به قدر استعداد و مرتبت خود معرفتی حاصل کند و به قدر سیر و سلوک خود مرتبت آن حضرت بیابد؛ چنانکه انبیاء علیهم السلام که هر یکی را معراجی خاص خود بود و مرتبتی که دیگری را نبود و هر یکی به تشریفی و تکریمی و خلعتی مکرم و مشرف بودند»؛ و می‌افزاید که هر یک از اولیاء را نیز قربتی است خاص خود و مرتبتی است ویژه، چنانکه اشارت بایزید نیز که می‌گوید: *ان الله تَوَجَّنى بتاج الكرامة، ثم نادانى حبیبى الیّ*، در همین معنی است.^۱

۲- جای دیگر در توضیح سخن ابوالحسن خرقانی که «صوفی از گِل نیست»، می‌نویسد: «آنچه بایزید گفت: طلبت ذاتی فی الکوین فما وجدتها؛ و آنچه گفت: انسلخت من جلدی [= هیکل جسمانی و اوصاف و عوارض مادی] فرأیت من انا، هم در این معنی است»^۲.

۳- در رساله *ی الواح عمادی نکات فوق را* - در ارتباط با تجرد نفس - بدین صورت باز می‌گوید: «پس نفس امر حق است و نور اوست و همه مقید است به ربوبیت. و این [همان] نفس است که پیامبر بدو اشاره کرد که *أبیت عند ربی یطعمنی و یسقینی*، یعنی که چون مفارقت کنم در حالت وجد و طرب و به عالم اعلی پیوندم طعام و شراب من از علوم حقیقی و انوار الهی باشد. و ابویزید بسطامی رضی الله عنه گفت که چون من از پوست خود به در آیم بدانم که کیستم و از آن کیستم؛ و

۱- همان مأخذ، ص ۳۷۶-۳۷۷

۲- همان، ص ۳۷۱

همچنین گفت من خود را در دو کون - یعنی اثیری و عنصری - طلب کردم نیافتم^۱.

(ج) از ابوالقاسم جنید بغدادی (م: ۲۹۷ یا ۲۹۸ ق)

۱- شیخ از جنید دو توضیح درباره ی تصوف نقل می کند. در رساله ی لغت موران می نویسد: «جنید را پرسیدند که تصوف چیست؟ گفت: هم اهل بیت لایدخل فیه غیرهم» [ایشان از یک «خاندانند» که بیگانه را اندر میان ایشان راه نباشد - رساله ی قشریه، ص ۴۷۱]؛ و نیز «جنید را پرسیدند که تصوف چیست؟ این بیت بگفت:

وَعَنَى لِيَ مِنْ قَلْبِي وَ غَنَيْتُ كَمَا عَنَى
و كُنَّا حَيْثُ مَا كَانُوا وَ كَانُوا حَيْثُ مَا كُنَّا^۲

یعنی حقیقت تصوف وصول سالک به سر منزل توحید است و جمع و یگانگی، چنانکه «تعین و هستی مجازی او که پرده ی جمال الهی گشته محو و فانی شود و بی خود خود را حق دیده به لسان حق ناطق به نطق اناالحق گردد»^۳.

۲- در رساله ی کلمة التصوف، در مبحث اصطلاحات صوفیه، ضمن توضیح سکینه یا مقام تمکین - که از مقامات نهایی ارباب سلوک و حکیمان اشراقی است - می نویسد: «السکينة اذا تمت على حسب الاستعدادات، اوجبت هذه الاحكام؛ و قال سيد الطائفة الجنيد رحمه الله:

طَوَارِقُ اَنْوَارٍ تَلْوُحٌ اِذَا بَدَتْ فَتُظْهِرُ كِتْمَانًا وَ تُخْبِرُ عَنْ جَمْعٍ

۱- الواح عمادی، ص ۱۲۸

۲- لغت موران، ص ۲۹۸ و ۳۰۰ - [جنید را پرسیدند از توحید، این بیت بگفت: وَعَنَى لِيَ مِنْ قَلْبِي - رساله ی قشریه، ص ۵۲۱]

۳- شرح گلشن راز لاهیجی، ص ۳۷۱

یعنی چون بر حسب استعداد سالکان، سکینه به نهایت رسد این «قبیل» امور را ایجاب کند؛ جنید - رحمت خدا بر او باد - «در این باره» گفته است: «حقیقت سکینه» انوار «متواتری است که فرود آید و درخشد و نهانی‌ها را آشکار سازد و حکایت از حالت جمع» و یگانگی «کند»^۱.

۳- باز در همان رساله، در ارتباط میان محبت و معرفت - که دو گام اساسی راه سالک است - می‌گوید: «و قد تقدّم المعرفة على المحبة و قد تتقدم المحبة على المعرفة. و المعرفة اذا كملت افضت الى المحبة و المحبة اذا تمت استدعت المعرفة، و لكن كثير من المحبين يتلذذون بالانوار و لا يعرفون حقايق العارفين. و ما احسن ما قال الجنيد: لا تضر زيادة العلم مع نقصان الوجد و انما تضر زيادة الوجد مع نقصان العلم»^۲: گاهی معرفت بر محبت مقدم است و زمانی محبت بر معرفت. وقتی که معرفت کامل شود به محبت انجامد، و آنگاه که محبت به کمال رسد معرفت بار آورد. اما بیشتر محبان از انوار «قدسی» متلذذ و بهره‌مند می‌شوند بی آنکه حقایق عرفانی را دریابند. جنید در این باره چه خوش گفته است: زیادتى علم با نقصان وجد زیانى نمى رساند بلکه زیادتى وجد با نقصان علم زیان آور است»^۲.

(د) از حسین بن منصور حلاج (م: ۳۰۹ ق)

۱- در رساله‌ی لغت موران، ضمن اشاره به لزوم رفع حجاب‌های نفسانی و تعلقات مادی، عبارتی از حلاج می‌آورد که «می‌گوید در حق مصطفی (ع)، غمض العین عن الأین؛ و دیگر می‌گوید الصوفی و راء

۱- کلمة التصوف، ص ۱۲۷

۲- کلمة التصوف، ص ۱۲۸-۱۲۷

الکونین و فوق العالمین؛ سپس اضافه می‌کند که بزرگان «همه متفقند که تا حجاب^۱ بر نخیزد شهود حاصل نشود»^۲.

۲- بار دیگر در الواح عمادی، آنجا که درباره‌ی تجرد نفس و اینکه «امر حق است و نور اوست» بحث می‌کند، می‌نویسد: «و بدوست اشارت حلاج چون گفت: پیدا شد ذات من نه در مکان و نه در جهات [= تبیین ذاتی حیث لا این]؛ و گفت: وقت آنکه او را صلب می‌کردند که: یکی را یکی بس است [= حسب الواحد افراد الواحد له]؛ و به بازگشت نفس اشارت کرد و گفت:

ان فی قتلای حیاتی	اقتلوننی یا ثقاتی
و مماتی فی حیاتی ^۳	و حیاتی فی مماتی

۳- در رساله‌ی اعتقاد الحکماء، به نفس ناطقه اشاره می‌کند و می‌گوید: «عبارة عن جوهر عقلی وحدانی»؛ و توضیح می‌دهد که نفس ناطقه از عالم اجسام نیست زیرا اگر چنین بود وحدت حق را ادراک نمی‌کرد. سپس به سخن حلاج استشهاد می‌کند که در وقت شهادت گفت: «حسب الواحد افراد الواحد له» [= یکی را یکی بس است]؛ و نتیجه می‌گیرد که «کل ما فی عالم الاجسام لیس بواحد، فلا يتصور وجود النفس فی عالم الاجسام»؛ هر آنچه در عالم اجسام است واحد نیست، پس نفس «که امری وحدانی است» مادی و جسمانی نیست»^۴.

۱- حجاب: هر چیزی که انسان را از حق باز دارد و از تجلی حقیقت بر دل او مانع شود.

۲- لغت موران، ص ۲۹۷

۳- الواح عمادی فارسی، ص ۱۲۸؛ الواح عمادی عربی، ص ۲۰-۱۹، با کمی تصرف در عبارت.

۴- اعتقاد الحکماء، ص ۲۶۷

۵- بار دیگر در همین زمینه می نویسد: «ذات منقسم، معرفت نامنقسم را نشاید که معرفت نیز منقسم شود و از انقسام او معرفت را نیز انقسام لازم آید. چنانکه منصور حلاج رحمة الله عليه گفت: الصوفی لا یقبل ولا یقبل ولا یتجزی ولا یتبعض. و نیز در وقت صلب گفت: حسب الواحد افراد الواحد له»^۱.

۶- در رساله ی کلمة التصوف، ضمن تذکر این نکته که در مورد باری تعالی و مفارقات از اتصال و انفصال و حرکت و سکون نمی توان سخن گفت، می نویسد: «فما لم یصح علیه الاتصال لا یصح علیه الانفصال، لانهما من عوارض الاجسام؛ و کذا الحركة و السکون، کما قال حلاج الاسرار:

الحمد لله لا بون ولا صلة هذا مقام لنا معنی معاينة

یعنی آنچه اتصال نپذیرد انفصال را نیز نپذیرد، چرا که اتصال و انفصال، و همچنین حرکت و سکون از خصوصیات اجسام است، چنانکه حلاج رموزِ «عشق» می گوید: ستایش خدایی را که نه دور است و نه نزدیک «نه مبانیت دارد و نه مقارنت»؛ این مقام، مقام شهود و دیدار است.^۲

۷- باز در همان رساله، در بحث از اصطلاحات صوفیه، ضمن توضیح اتصال و اتحاد می نویسد: «و ما یَتَوَهَّم من الاتحاد فانما هو لشدة قرب. وقد اعترف به الحلاج حیث قال: اَذْنَيْتَنِي مِنْكَ حَتَّى تَوَهَّمْتُ اَنْكَ

۱- صغیر سیمرغ، ص ۳۳۱

۲- کلمة التصوف، ص ۶۲

انی»:] چنانم به خود نزدیک ساختی که پنداشتم تو منی و من تو[؛ سپس می افزاید که مقصود از اتصال و اتحاد، اتصال به عالم قدس - یعنی برداشته شدن حجاب ها - و اتحاد عقلی است.^۱

مراد از اتصال و اتحاد عقلی چیست؟ سهروردی این تعبیر را در موارد دیگر نیز به کار برده است، از آن جمله در کتاب حکمة الاشراف می نویسد: «اتحاد میان انوار مجرده اتحاد عقلی است نه اتحاد جسمانی»^۲؛ سپس در توضیح چگونگی آن و همچنین کیفیت اتصال و اتحاد نفس با مبادی عالی، رابطه ی میان نفس و بدن را یادآور می شود و نتیجه می گیرد که اتحاد میان انوار مجرده نیز کنایه از شدت قرب و غایت استغراق است.^۳

مقصود از اتصال و اتحاد عقلی، شدت قرب چیزی به چیزی و غایت استغراق چیزی در چیزی است. به عبارت دیگر مراد از اتحاد عقلی - و یا به تعبیر ملاصدرا فنای علمی که آن را نباید با فنای حقیقی اشتباه کرد چرا که فقط بر تأمل و نظر تکیه دارد و نشانی از شهود حالی و فنای ذاتی و فنای وجودی در آن نیست، چنانکه تصور عشق یک چیز است و عاشقی چیز دیگر^۴ - قسمی «التفات ادراکی و استغراق علمی» نفس است^۵ نسبت به مبادی عالی، یعنی مرحله یی که نفس از همه چیز می گسلد و چنان مستغرق عالم نور و انوار قاهره (عقول) و نورالانوار می شود که گویی هر گونه تمایز و دوگانگی از میان رفته و دریا بنده و

۱- کلمة التصوف، ص ۱۲۹

۲- حکمة الاشراف، ص ۲۲۸

۳- حکمة الاشراف، ص ۲۲۸؛ مطارحات، ص ۵۰۲-۵۰۱؛ شرح حکمة الاشراف، ص ۵۰۶-۵۰۷

۴- حواشی ملاصدرا بر حکمة الاشراف و شرح آن، ص ۵۰۵

۵- همان مأخذ

دریافته^۱ یکی شده است.

شیخ در توضیح بیشتر اتصال عقلی، از قول ارسطو، می نویسد: هنگامی که در عالم اندیشه، اتصال میان دو جسم معقول و یا اتصال میان اعضاء یک پیکر معقول را به طور مطلق تصور می کنیم این همان اتصال عقلی است؛ یعنی اتّصالی که با ماده و امتداد و جهت معینی سر و کار ندارد.^۲

۸- در رساله ی صغیر سیمرخ، ضمن اشاره به رابطه ی محبت و معرفت می نویسد: «پس محبت چون کامل گردد اسرار علوم خفایا و خبایا و زوایای موجودات بر او (سالکِ عارف) پوشیده نبود»؛ آنگاه در تأیید این مطلب سخنی از حلاج نقل می کند که «گفت محبت میان دو کس آن وقت مستحکم شود که در میان ایشان هیچ سرّ مکتوم نماند».^۳

پیدا است که مرتبه ی «کمال محبت و آگاهی سالکِ عارف از اسرار علوم خفایا و خبایا و زوایای موجودات» همان است که ابوطالب مکی به «مقام خلّت» تعبیر می کند و می نویسد: «و فی هذا المقام الاشراف علی بحار الغیوب و سرائر ما کان فی القدیم و عواقب ما یؤوب...».^۴

۹- و سرانجام در رساله ی بستان القلوب می خوانیم: «حسین حلاج گفت: رأیت حبیبی بعین قلبی، فقلت من أنت؟ قال أنت»، که

۱- پرتونامه، ص ۷۰

۲- «قال اعلم انک فی ذهنک تعقل اتصالاً مطلقاً بین جسمین معقولین مجردین و تدرک اعضاء حیوان واحد معقوله مع اتصال؟ فقلت بلی. فقال هل فی ذهنک طرف معین و امتداد مشخص؟ قلت لا. قال انما هو اتصال عقلی» — تلویحات، ص ۷۳

۳- صغیر سیمرخ، ص ۳۲۸

۴- قوت القلوب، ص ۷۶/۲؛ و ص ۱۷۳ همین نوشته

مقصود از این کلمات «آن است که [سالک] به قدر استعداد و مرتبت خود معرفتی حاصل کند و به قدر سیر و سلوک خود مرتبت آن حضرت بیابد»^۱.

ه) از ابوبکر واسطی (م: پس از / ۳۲۰ ق)

۱- «واسطی را پرسیدند که انزجاع [= بی قراری، آشفتگی و اضطراب] بعضی مردم در حال سماع از کجاست؟ گفت: انواری است که ظاهر شود پس منطوی گردد»^۲، که مقصود از این انوار «انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد و هجوم آن چنان مانند که برق خاطف ناگه درآید و زود برود»، و در اصطلاح صوفیان طوالع و لوائیح و یا اوقات نامیده شود^۳.

و) از ابوبکر شبلی (م: ۳۳۴ ق)

۱- در رساله‌ی کلمة التصوف ضمن توضیح اصطلاحات صوفیه - از آن جمله وجد^۴ و تواجد^۵ - می نویسد: «وقد سئِلَ الشبلی رحمه الله تعالی فقیل: هل تظهر آثار الوجد علی الواجد؟ قال: انوار تلوح علی الارواح فتظهر آثارها علی الهیاکل»[: «اساس وجد < انواری است که بر ارواح < سالکان > آید و آثار آن در بدن پیدا شود»]^۶.

* * *

۱- بستان القلوب، ص ۳۷۶ و ۳۷۷

۲- صغیر سیمرخ، ص ۳۱۹

۳- همان مأخذ

۴- «مراد از وجد واردی است که از حق تعالی بر دل آید و باطن را از هیأت خود بگرداند به احداث وصفی غالب چون حزنی یا فرحی» - مصباح الهدایه، ص ۱۳۳

۵- «تواجد مقدمه‌ی وجد است و معنی تواجد استدعا و استجلاب وجد است به طریق تذکریا تفکریا تشبه به اهل وجد در حرکات و سکنات به دلالت صدق» - همان، ص ۱۳۵

۶- کلمة التصوف، ص ۱۲۷

از میان این عارفان سهروردی به بایزید بسطامی و منصور حلاج بیش از همه ارادت می‌ورزد و درباره‌ی آنها می‌گوید: «اقمار آسمان توحیدند»^۱. از طرف دیگر زندگانی این دو عارف وجه اشتراکی نیز با سرگذشت شیخ دارد زیرا بایزید را بارها از بسطام بیرون می‌کنند^۲ و حلاج هم به جرم هویدا کردن اسرار بر سر دار می‌رود و اینها همه مشابه با سرنوشت خود سهروردی است:

غیرت عشق زبان همه خاصان ببرد
کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد

۱- رساله‌الابراج، ص ۴۶۵

۲- «چون کارش تمام بلند شد و سخن او در حوصله‌ی اهل ظاهر نمی‌گنجید، هفت بارش از بسطام بیرون کردند» — تذکره‌الاولیاء، ص ۱۶۶

سه) تجربه ی مستقیم انوار

با اینکه سهروردی تصوف را ارج می نهد و صوفیه را از اصلان به سرچشمه ی نور محسوب می کند^۱، ولی اندیشه ی آزاد و مرغ جان بلند پرواز او تنگنای آداب و رسوم مترسّمان اهل خانقاه را بر نمی تابد. او نیز «بسا خر سواران صوفی شکل» می بیند که «در میدان مردان عزم جولان کرده اند» و هشدار می دهد که «نه هر که ازرق پوشید صوفی گشت»^۲؛ خامان ره نرفته یی که «دُعابات متخیله» [= نقشبندی های نیروی وهم و خیال، توهمات] را مکاشفات می پندارند و معرفت می تراشند: «قد ظهر فی زماننا جماعة یظنون دُعابة المتخیلة اذا استهزأت بهم مکاشفة»^۳. در توضیح سخن مجمل سهروردی است که

۱- «الصوفیة و المجردون من الاسلامیین سلکوا طرایق اهل الحکمة و وصلوا الی ینبوع

النور» — تلویحات، ص ۱۱۳

۲- رساله فی حالة الطفولية، ص ۲۶۶

۳- نزهة الارواح ۳۷/۲. سهروردی در رساله ی کلمة التصوف، پس از تعریف مشاهده، می گوید، «... و ان کان فی زماننا جماعة من الجهال یظنون دعابة المتخیلة — اذا استهزأت بهم مشاهده» (— ص ۱۲۶)؛ پیداست که سخن شهرزوری، با مختصر تفاوتی، برگرفته از همین عبارت است.

شهرزوری پرده از آلودگی‌های صوفی‌نمایان برمی‌گیرد و می‌نویسد: «یرید بذلك الخیالات التي یجدونه من یأكل الحشیش» [مقصود شیخ اوهام و خیالاتی است که در اثر استعمال حشیش [و بنگ] دست می‌دهد]^۱.

این تصوف، تصوف خانقاهی مرسوم مشایخ نیست، بلکه تصوف عاشقانه‌ی است که سهروردی مراحل و مقامات آن را چنین خلاصه می‌کند: «ذوق، ثم شوق، ثم عشق، ثم وصل، ثم فناء، ثم بقاء؛ و لیس وراء عبادان قریة و عبادان غیر متناهیة»^۲.

این تصوف، مبتنی بر تجربه‌ی مستقیم انوار^۳ است و مشاهدات قدسی: «اما اصحاب السلوك فانهم جربوا فی انفسهم انواراً مُلذَّةً. فللمبتدی نور خاطف و للمتوسط نور ثابت و للفاضل نور طامس»^۴.

این انوار چیست؟ بهتر است که توضیح آنها را از زبان خود شیخ بشنویم که نشان‌دهنده‌ی تجارب شخصی اوست:

«اول برقی که از حضرت ربوبیت رسد بر ارواح طلاب (سالکان)، طوابع و لوايح باشد، و آن انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ [و خوشایند] باشد، و هجوم آن چنان ماند که برق خاطف ناگاه درآید و زود برود... و صوفیان این طوابع را اوقات خوانند... و این لوايح همه وقتی نیاید مدتی باشد که منقطع می‌شود. و چون ریاضت بیشتر گردد بروق بسیارتر آید تا بدان حد رسد که مردم در هر چه نگرد بعضی از احوال آن عالم با یاد آرد، و ناگاه این انوار خاطف مترادف شده و باشد که در عقب این، اعضاء متزلزل

۱- نزهة الارواح ۳۷/۲

۲- مجموعه‌ی رسائل فارسی، رساله‌ی الابراج، ص ۴۶۵

۳- مقصود از نور در این مورد همان است که اهل عرفان گفته‌اند: «النور کل وارد الهی یطرد الکون عن القلب» ← اصطلاحات ابن عربی

۴- مطارحات، ص ۵۰۱

گردد؛ و مرتاض به فکر لطیف و ذکر خالص از شویب هواجس، در وقت فترت حواس، استعانت کند از بهر استعادت این حالت... و چون مردم را این بروق درآید اثری از آن به دماغ رسد و باشد که همچنان ماند که در دماغ و کتف و پشت، رگی سخت قوی جستن گیرد و نیک لذیذ [و خوشایند] باشد، و به سماع نیز استعانت کند تمام تر بود، و این هنوز مقام اول است. پس چون این انوار به غایت رسد و به تعجیل نگذرد و زمانی دراز بماند آن را سکینه گویند و لذتش تمام تر باشد از لذات لوایح دیگر، و مردم چون از سکینه باز گردد و به بشریت بازآید عظیم متندّم (پشیمان، حسرت به دل) شود بر مفارقت آن... و کسی را که سکینه حاصل شود او را اخبار از خواطر مردم و اطلاع بر مغیبات حاصل آید و فراستش تمام گردد... و صاحب سکینه از جنت عالی ندهای به غایت لطیف بشنود و مخاطبات روحانیت بدو رسد و مطمئن گردد... و صور به غایت طراوت و لطافت مشاهده کند از محاکات اتصال به مقامات علوی، و این مقام متوسط است از مقامات اهل محبت. در حال بین الیقظة والنوم آوازهای هایل و ندهای عجیب بشنود و در وقت غشیان سکینه نورهای عظیم بیند و باشد که از غایت تلذذ عاجز شود. و این وقایع بر راه محققان است نه بر طریق جماعتی که در خلوت چشم برهم نهند و خیال بازی (دُعابات متخیله) می‌کنند... و این سکینه نیز چنان شود که اگر خواهد از خود باز دارد میسرش نگردد. پس مرد چنان گردد که هر ساعتی که خواهد قالب رها کند و قصد عالم کبریا کند و معراج او بر افق اعلیٰ زند و هرگاه که خواهد و بایدهش، میسر باشد. پس هرگاه که نظر به ذات خود کند مبتهج گردد که سواطع انوار حق بر خود بیند و این هنوز نقص است. و چون توغل کند از این مقام نیز بگذرد، چنان شود که البته به ذات خویش نظر نکند و شعورش به خودی خود باطل گردد و این را فناء اکبر خوانند، و چون

خود را فراموش کند و فراموشی را نیز فراموش کند آن را فناء در فنا خوانند. و مادام که مرد به معرفت شاد شود هنوز قاصر است و آن را نیز از جمله ی شرک خفی گیرند، بلکه آن وقت به کمال رسد که معرفت نیز در معروف گم کند، که هر کس به معرفت شاد شود و به معروف نیز، همچنان است که مقصد دو ساخته است؛ مجرد آن وقت باشد که در معروف از سر معرفت برخیزد. و چون اطلال بشریت نیز خرج گردد آن حالت طمس است و مقام کل من علیها فان و بقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام است... و مردم تا بدین عالم ناسوت علاقه دارد به مقام لاهوت نرسد. بالای آن مقام دیگر نباشد که آن نهایی ندارد؛ بزرگی را پرسیدند که ما التصوف؟ فقال اوله الله و آخره لانها یة له^۱.

شیخ در کتاب حکمة الاشراق اقسام این انوار و حالاتی را که در اثر ورود آنها به سالک دست می دهد دقیق تر تحلیل می کند:

«بر نفوس خداوندان تجرید انواری گوناگون بتابد:

بارقه یی که بر اهل بدایات (مبتدیان) آید، مانند پاره نوری درخشنده و خوشایند که می درخشد و نمی پاید؛

نوری که بر غیر اهل بدایات (متوسطان) تابد، و آن نوری است درخشان که [روشن تر و] بزرگتر از نور نخست باشد و به برق ماننده تر. این نور چون برقی سهمناک است و بسا که همراه آن بانگی رعد آسا شنیده شود و یا در دماغ (در سر) پیچد؛

نوری خوشایند بدانسان که آبی گرم بر سر [آدمی] فرو ریزد؛
نوری دیگر، شدید القهر، که زمانی دراز پایدار ماند و در اثر آن
تخدیری در دماغ حاصل شود؛

نوری دیگر به غایت خوشایند که برق را نمی ماند، و با بهجت و

لطف و شیرینی همراه است و به نیروی محبت حرکت کند؛

نوری دیگر که سوزان باشد و به نیروی عزت به جنبش آید؛

نوری دیگر، بسیار رباینده، که رخشانتر از آفتاب است و لذتی

فراگیر دارد؛

نوری درخشان در غایت خوشایندی، تو گویی که چسبیده به

موی سر [آدمی] است و زمانی دراز پایدار ماند؛

نوری سانح چون پنجه‌یی که گویا موی سر [سالک] را گرفته

باشد و به شدت کشاند و بدو رنجی خوشایند رساند؛

نوری دیگر چون پنجه‌یی که گویی در دماغ جاگیر شده است؛

نوری به غایت خوشایند که از ناحیه‌ی نفس [ناطقه] بر تمام روح

نفسانی [— روح حیوانی^۱] بتابد و چنان نماید که سالک چیزی را

زره وار درپوشد و نزدیک باشد که روح حیوانی صورتی نوری پذیرد؛

نوری که آغاز آن [همراه] با شدت و صولت است و از همان ابتدا

آدمی گمان برد که چیزی [بر او] منهدم شده است [= گویی که آواری

فرو می‌ریزد]؛

نوری سانح که نفس آدمی را [از کدورات جسمانی] بزداید و

معلق محض نماید [و از بند محسوسات و تخته بند مکان برهاند] و

۱- به عقیده‌ی شیخ تدبیر و تصرف انوار اسپهبدی یا نفوس ناطقه در بدن، به وساطت جوهر جسمانی لطیفی به نام روح حیوانی تحقق می‌پذیرد که منبعش تجویف چپ قلب است؛ و حامل این جمله قوت‌ها (قوای نفس) روح حیوانی است، و این روح جسم لطیف گرم است که از لطافت اخلاط تن حاصل می‌شود همچو اعضاء از کثافت آن. و آن از تجویف چپ دل بیرون آید و روح حیوانی خوانندش، و آن شاخ که به دماغ رود و معتدل شود به تبرید دماغ آن را روح نفسانی خوانند، و حس و حرکت از این شاخ حاصل می‌شود. و آن شاخ که به جگر رود قوت‌های نباتی دهد چون غذایه و غیر آن، و این را روح طبیعی خوانند و کسی را که راه نفوذ این روح به عضوی بسته شود آن روح کشته شود و آن عضو بمیرد ← پرتونامه، ص ۴۳۱، الواح عمادی، ص ۱۳۳ و

بدین طریق تجرد نفس از جهات [که نشانه ی مادی و جسمانی بودن است] مشاهده شود؛

نوری که با آن سنگینیِ بیش از تحمل احساس شود؛
نوری که کالبد را به تحرک وادارد چنان که نزدیک باشد مفاصل
از هم بگسلد؛

این انوار همه اشراقاتی است بر نور مدبّر انسانی که از نور مدبّر
نیز بر هیاکل آدمی و روح نفسانی (روح حیوانی) او منعکس شود، و این
نهایت مرتبه ی متوسّطان است^۱.

محمد شریف نظام الدین احمد بن الهروی، مترجم فارسی حکمة
الاشراق، در توضیح سخنان سهروردی می نویسد: «بر مرتاضین و
مجاهدین که [خود را] از اکثر کدورات جسمانیه طهارت داده اند، انوار
الهی فایض می شود. و انوار را اصناف است: بعضی بر مبتدیان و بعضی
بر متوسّطین و بعضی بر منتهیان فایض می شود. و ضبط انوار از جهت
کم و کیف ممکن نیست ولیکن بر مبتدیان انوار لذیذی نورانیه که مانند
برق سریع الزوال است فایض می شود و آن را طوامع و بوارق می گویند.
و چون از مرتبه ی ابتدا به توسط می رسند انوار لذیذی که مدت مدید اثر
[آنها] باقی می ماند ظاهر می شود. و آن را لوامع گویند. بعضی اوقات از
اجساد سالکان بخارات به دماغ عروج می کند و آنچنان معلوم می شود
که گویا از بدن جدا می شود نفس، و قلق و اضطراب نیز در اوایل مراتب
توسط ظاهر می شود. و چون انوار و اشراقات کثیره فایض شود نفس را
آرام و سکونت و اطمینان حاصل می شود، و این نور را سکینه ی
کبرا می گویند. و منتهای جمیع مراتب فنای محض است که از جمیع
موجودات، بلکه از ذات خود نیز غافل شود. و این منافات ندارد به چیزی

که حکما گفته اند که نفس از ذات خود در هیچ حال غافل نمی شود، زیرا که مراد از این غفلت عدم شعور بالکلیه نیست بلکه مراد غفلت نفس است در آن حالت از ذات خود من حیث انه ذاته؛ و در آن حال نفس ملاحظه می کند ذات خود را از این جهت که متلذذ است به لذات عقلیه و مبتهج است به ادراک جمال و کمال حق عزوجل؛ و اگر در حالت فنا به خاطر برسد که او را مرتبه‌ی فنا حاصل شده است آن حال فنا خالص نبود بلکه فنای خالص این است که از فنا نیز فانی شود. و مثل این حالت در استغراق در حسنات حاصل می شود، که در بعضی اوقات شخصی در خیال بعضی امور به مرتبه‌ی مستغرق می شود که اگر شخصی از پیش او بگذرد او اصلاً نمی بیند و اگر به او چیزی گفته می شود نمی شنود... و بعضی کلمات که از بعضی اولیا صادر شده است مثل سبحان ما أعظم شأنی و أنا الحق و امثال آن، نه از مرتبه‌ی فنا بوده است بلکه از مقامِ انا و لانت بوده است که ایشان جلالت حق را در آینه‌ی خود مشاهده کرده متکلم به این کلمات شده اند، از غایت دهشت و حیرت. و فنای خالص مقامِ انا و لانت است که از جمیع موجودات من حیث انه موجود غافل شود و از جمیع نقوش و همیه و خیالیه طهارت یافته باشد. و خلاصه‌ی کلام این است که فنای محض استغراق نفس در ادراک معقولات و غافل شدن نفس است از جمیع حسیات و وهمیات... این پانزده نور است که بیان کرده است و این انوار مختلف الترتیب است، یعنی نه این است که این انوار به همین ترتیب بر هر شخص وارد می شود بلکه بعضی از این نسبت به بعضی اشخاص پیشتر وارد می شود؛ چنانکه نور دوم نسبت به اکثر مردم بعد از نور سوم وارد می شود. و بعضی اوقات سماع صوت رعد در وقت ورود ماء حار واقع می شود. و نور پانزدهم بر بعضی مردم بدون ورود انوار دیگر وارد شده است. و از فحوای کلام مصنف این چنین معلوم می شود که این انوار بر

مصنف وارد شده باشد زیرا که در صدر کتاب گفته است که آنچه در این کتاب ذکر می کنیم بعد از ریاضات و مجاهدات بر من منکشف شده است. و این ضعیف اکنون به ترجمه ی این پانزده نور که بیان فرموده است مشغول می گردد:

نور اول که بر مبتدیان فایض می شود مانند برق روشن سریع الزوال است. نور دوم روشن تر از نور سابق و مشابه تر است به برق، بعضی اوقات در زمان ورود این نور آوازی شنیده می شود که مشابه است به آواز رعد و گاه شدت این صوت به صوت صاعقه می ماند، چنانکه سالک خیال می کند که صاعقه افتاده است. نور سوم مانند آب گرم است که گویا بر سر ریخته اند. نور چهارم به غایت روشن است که مدتی مدید نورانیت ظاهر می باشد. نور پنجم روشن تر از انوار سابقه است و مشابه نور برق نیست. نور ششم به غایت حرارت دارد و در وقت ورود آن حرارت عظیم در بدن حادث می شود و بعضی اوقات بعد از ورود آن آوازهای عنیف مثل آواز طبول و بوقات و غیر آن شنیده می شود. و نور هفتم به غایت روشن و بزرگ است. نور هشتم نوری است که در وقت ورود او چنان تخیل کرده می شود که گویا چیزی به موی سر چسبیده است تا مدت مدید. نور نهم در روشنی (درخشندگی) مانند مروارید است و گویا که موی سر را شخصی می کشد. نور دهم نیز چنان است که گویا موی سر را شخصی می کشد و لیکن فرق این است که گویا این نور متمکن است در دماغ. نور یازدهم نوری است که از نفس ناطقه بر تمام روح نفسانی فایض می شود و چنان می نماید که گویا مانند زره چیزی را سالک پوشیده است، یعنی جمیع اعضا به نوعی بسته می شود که اصلاً کار نمی توان کرد و تمام بدن از آن نور ممتلی شده چنان می نماید که گویا روح حیوانی — که ساری است در تمام بدن — به صورت آن شده است. نور دوازدهم نوری است که در وقت ورود او تخیل

کرده می‌شود که گویا عمارتی بزرگ افتاده است، یعنی این چنین آوازی شنیده می‌شود. نور سیزدهم آنست که در وقت ورود او تجرد از جهات معلوم می‌شود، یعنی گویا که سالک از جمیع جهات مجرد شده است. نور چهاردهم آنست که تخیل کرده می‌شود به آن نور ثقل و گرانی که آن را نمی‌توان برداشت، یعنی گویا که چیزی ثقیل بر بدن افتاده است. نور پانزدهم موجب حرکت بدن است که گویا مفاصل اعضاء از یکدیگر جدا خواهد شد ...

و مجملاً ورود این انوار و انکشاف حقایق اشیاء نسبت به ذکاوت سالک مختلف است، چه اگر به غایت ذکی باشد به اندک ریاضت انوار بسیار بر وی فایض می‌شود و بینهما مراتب بسیار است و ادراک هر کس از حقایق اشیاء به قدر استعداد اوست... این پانزده نور که مذکور شده است اشراقات نوریه است که از ربّ نوع فایض می‌شود بر نور اسفهب؛ و از نور اسفهب منعکس می‌شود به روح حیوانی و بدن؛ و آثار آن که اعمال حسیّه است از جوارح صادر می‌شود و علامت آن که زردی و نزاری و تنفر از حسیّات است ظاهر می‌شود... شخصی که جمیع این انوار بر وی وارد شده باشد او به نهایت مرتبه‌ی متوسطین رسیده است... و فوق این، مقام کاملان است که از عالم صورت بالکلیّه منزّه شده باشد.^۱

برای دریافت این انوار و بهره‌مند شدن از فیض عالم بالا چه باید کرد؟ پاسخی که سهروردی به این سؤال می‌دهد همانست که پیران صوفیه داده‌اند: «هر که در ملکوت فکری دائم کند و از لذات حسی و از مطامع پرهیز کند الا به قدر حاجت و به شب نماز کند و بر بیدار داشتن شب مواظبت نماید و وحی الهی بسیار خواند و تلطیف سر کند به افکار

لطیف و نفس را در بعضی اوقات تطریب نماید [به سماع و موسیقی و نغماتی که مشتمل بر ذکر جمال و جلال حق باشد] و با ملاء‌اعلیٰ مناجات کند و تملق [و خشوع و خضوع و تضرع] کند، انواری بر او اندازند همچو برق خاطف و متتابع شود چنانکه در غیر وقت ریاضت نیز آیند. و باشد که صورت‌های خوب نیز بیند. و باشد که نفس را خطفه بی عظیم افتد به عالم غیب و در حس مشترک روشنایی افتد روشن تر از آفتاب و لذتی با او. این نور روشن روانان را ملکه شود که هر وقت که خواهند یابند و عروج کنند به عالم نور در خطفه‌های لطیف. و این بروق و انوار نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعی است قدسی؛ و از عالم قدس نورها آید مجرد از مادّت و روان پاکان از آن روشنایی نصیب یابد»^۱.

این دریافت‌ها اگرچه با تجارب صوفیه کم یا بیش منطبق است، اما نیل به آنها - چنانکه گفته شد - موقوف به پیروی از رسوم اهل خانقاه نیست. به گفته‌ی شیخ نیل به دقایق حکمت الهی و برخوردار شدن از این انوار و بارقات^۲، از دو طریق میسر است: یکی سلوک و مجاهده زیر نظر «استادی متألّه»، و دیگری تأیید قدسی [— مطارحات، ص ۴۹۶: و من سلک عن استاذ متألّه أو بتأیید قدسی غریب].

اینکه می‌بینیم پیر طریقت سهروردی ناشناخته است شاید از

۱- پرتونامه، ص ۸۱-۸۰

۲- در تعریف بارقه گفته‌اند: «هی نور فایض عن المجرّدات العقلیة علی النفس الناطقة عقیب الریاضات و المجاهدات و الاشتغال بالامور العلویة الروحانیة به تعلم المجرّدات و احوالها... هذه البوارق هی الاصل فی معرفة النفس و المجرّدات»: بارقه‌ی الهی نوری است که پس از ریاضت و مجاهده و اشتغال به امور روحانی از عالم مجردات بر نفس ناطقه [= دل] تابد و از این طریق علم به مجردات و احوال آنها حاصل آید... اساس معرفت نفس و شناخت مجردات، همین بارقه هاست [— شرح حکمة الاشراق، ص ۲۵

اینجاست که او نیز مددیافته از «تأییدات قدسی» است و سالک تکروی است که به تأیید نظر حل معما می‌کند. در اشاره به همین نکته است که شهرزوری می‌نویسد: «والعلوم القدسیة الالهیة والاسرار العظیمة الربانیة التي رمزت الحکماء علیها و أشارت الانبیاء الیها عرفها هذه الرجل و آید بقوة التعبير عنها فی الكتاب العظیم المسمى بحکمة الاشراق... ولأجل ذلك لقب بالمؤید بالملکوت»^۱.

سهروردی به هیچ طریقتی وابسته نیست مگر طریقت «حکیمان نورانی» و «مجردان صاحب بصیرت» که «به سرچشمه‌ی زندگی و دریاها‌ی نور حقیقی روحانی پیوسته اند و نور عالم اعلی را صریح می‌بینند و از سر مشاهدت سخن می‌گویند»^۲.

درست است که حکیمان اشراقی و سالکان طریقی «علم حضوری اتصالی شهودی» نیز شیخی دارند اما این شیخ، پیر طریقت در معنای متداول و خانقاهی آن نیست بلکه کنایتی است از عقل فعال یا روح القدس که فیض بخش «عالم عناصر» است و بخشنده‌ی حیات و علم و فضیلت، و انوار معرفت را بر نفوس متألهان و روشن روانان اشراق می‌کند و آنها را به مرحله‌ی کمال می‌رساند: «بدان که نفوس ما به قوت اند اول که حاصل شوند و مکمل ایشان و به درآورنده از قوت به فعل آن است که حکماء آن را عقل فعال خوانند و شرع آن را روح القدس خوانند. نسبت او با عقول ما [مانند نسبت] آفتاب است با دیده‌های ما... و آن واسطه‌ی وجود عالم عنصر است و کدخدای عنصریات است به امر حق تعالی، و اوست که نفوس ما را متنقش گرداند به فضایل چون بدو متصل گردیم... پس نفوس ما الواح مجرداند و او قلمی است که نفوس ما را منقوش گرداند به علوم حقیقی و معارف ربانی»^۳.

۱- نزهة الارواح، ص ۱۲۲/۲

۲- پرتونامه، ص ۷۱-۷۰ و ۸۱

۳- الواح عمادی، ص ۱۸۰-۱۷۹؛ پرتونامه، ص ۵۴

سهروردی در رساله های رمزی خود چگونگی اتصال نفس سالک را به روح القدس (عقل فعال) باز می گوید و از نحوه ی افاضه و اشراق معرفت بر نفوس «خداوندان تجرید» و «حکیمان روشن روان»^۱ پرده بر می دارد: «فاذا قطعت هذه المنازل و عبرت هذه المراحل وصلت الى بلاد الثبات و التمکین؛ فاول ماتری شیخ کبیر القدر احسن و انور من البدر، مع انه فی حیّز الامکان لایحواه مکان، سریع الانقباض بلاحرکة، مبلغ الوحی و الالهام الی الانبیاء و الاولیاء العظام الکرام؛ فالزّم بابہ و اغتتم خطابه و خطاب اخوان التسعة»^۲.

در گشودن سخن مجمل شیخ، توضیح و تصریح شارح رساله الابراج را بنگریم که می نویسد: «فالمراد بهذا الشيخ الذي وصفه بهذه الصفات العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال عند هؤلاء الحكماء، المعبر عنه بالروح [القدس] في قوله تعالى...، المؤثر في عالم العناصر، المفيض لارواح البشر... و قوله شيخ اشارة الى انه مرشد كالشيخ، و رمز خفی الی أنّ السالک لایحتاج عند هؤلاء الی الشیخ المرشد اذ التجرد کافّ و العقل العاشر مرشد، فلا حاجة الی مرشد آخر خلاف ما علیه المشایخ و الصوفیون، ففيه میل الی مذهب الاشراقیة و مبنی الکلام علیه»: [مقصود سهروردی از این شیخ که اوصافش را بر می شمارد عقل دهم است که حکیمان آن را عقل فعال می نامند و در کلام الهی به روح القدس تعبیر می شود، آن که مؤثر در عالم عناصر و فیض بخش ارواح بشری است. شیخ نامیدنش بدین جهت است که به منزله ی مرشد روحانی و [پیر طریقت] است، و دیگر اشارتی بدین نکته که سالک وقتی بدین مرحله رسید و به پیران عالم معنی پیوست از شیخ طریق بی نیاز می شود چرا

۱- پرتونامه، ص ۷۱

۲- رساله الابراج، ص ۴۷۰-۴۶۹

که مقام تجرّد و هدایت روح القدس او را کفایت می‌کند و به مرشد دیگری نیاز ندارد، برخلاف نظر مشایخ صوفیه. در گفتار سهروردی تمایلی به مذهب اشراقیان است و اساس سخن او بر آن مکتب مبتنی است^۱.

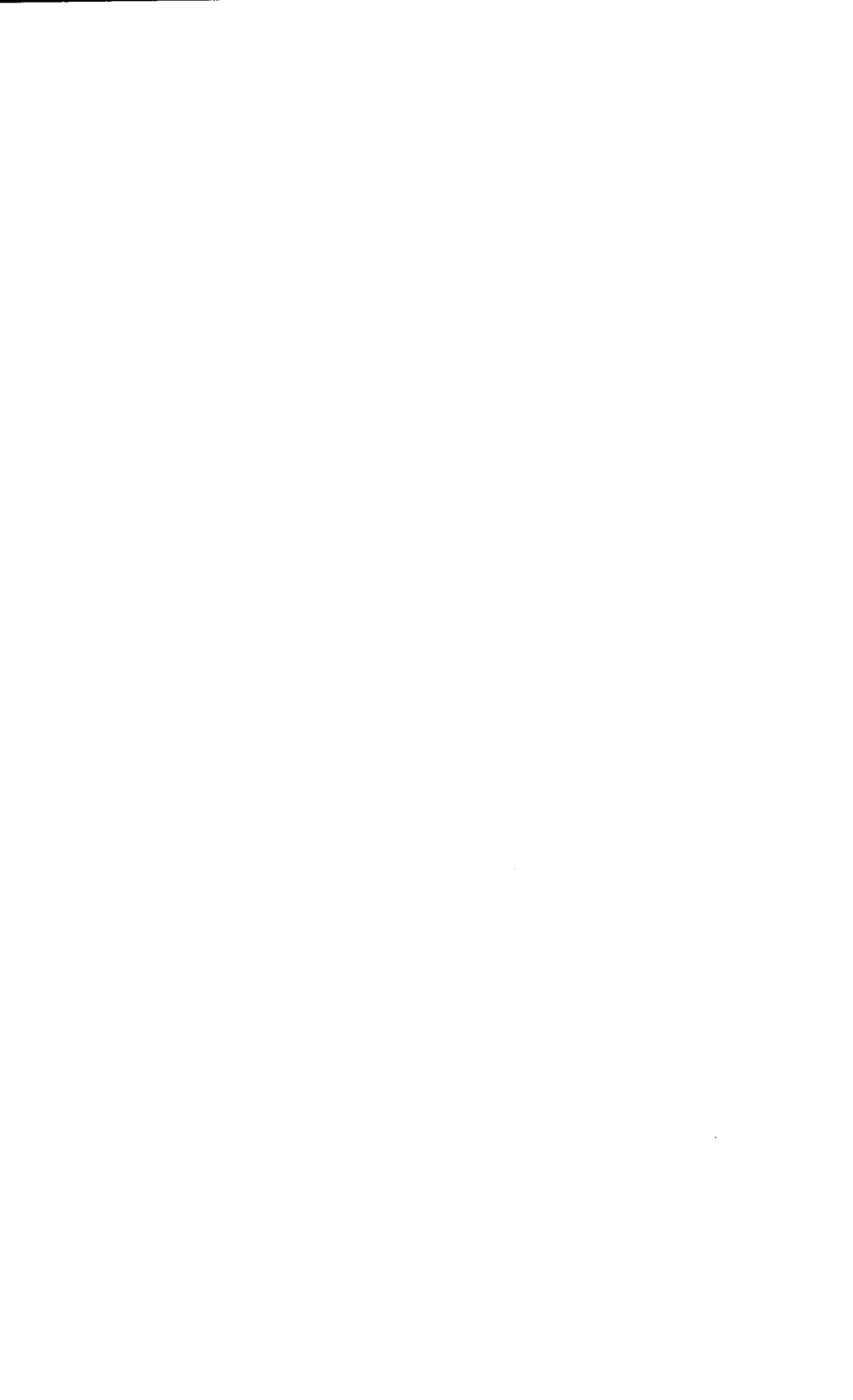
در اینجا باید چند نکته را یادآور شویم:

اول اینکه نکته‌ی بی که شارح متذکر می‌شود نشان دهنده‌ی تفاوت اساسی نظر سهروردی و حکیمان اشراقی با صوفیه است.

دوم اینکه محور اصلی داستان‌های رمزی شیخ اشراق - مخصوصاً آواز پر جبرئیل و عقل سرخ - عبارت است از بیان چگونگی سیر معنوی سالک طریق معرفت و عروج روح او از تنگنای ظلمات به گستره‌ی نور و دیدار «ده پیر خوب سیما»: [رمز عقول عشره] و بهره‌مند شدن از فیض عقل فعال که در کسوت «پیری نورانی» نمایان می‌شود؛

سوم اینکه توجه سهروردی به مرشد طریق در معنای متداول آن از اینجا است که چنین کسی به مرتبه‌ی تمکین و یقین رسیده و از فیض روح القدس بهره‌می‌گیرد، و به همین جهت سالک می‌تواند با هدایت و ارشاد او - که راه‌دان است و از کمین‌گاه‌های نفس اماره آگاه - به اصل خویش باز گردد و از آفات و لغزش‌ها مصون ماند و پذیرای اشراق عالم بالا شود؛

چهارم اینکه قول به حصول معرفت از طریق ارتباط با مبادی عالیه و اتصال نفس سالک به عقل فعال و اشراق عقل فعال بر او، در اندیشه‌ی فارابی و ابن سینا نیز سابقه دارد و سهروردی در این نکته ادامه دهنده و از یک نظر کامل‌کننده‌ی نظریه‌ی آنان است.



چهار) نگاهی به همانندی ها

اکنون ببینیم دیگر وجوه اشتراک افکار شیخ با تعالیم صوفیه

چیست:

۱- سهروردی نیز مانند عارفان به ریاضت و مجاهده معتقد است و در زمینه‌ی حصول معرفت با اهل طریقت نظر مشابهی دارد. در نظر او معرفت حقیقی عبارت از «علمِ حضوری اتصالیِ شهودی»^۱ است؛ یعنی آنگاه که نفس از ورطه‌ی کثرت و تمایز و دوگانگی وارهد و از علم حصولی که تخته بند مفاهیم ذهنی و صور کلی انتزاعی است فراتر رود و پذیرای انوار عالم قدس شود و در پرتو اتصال به روح القدس [= عقل فعال ← هیاکل النور، ص ۹۷-۹۶] و نورانیت ذاتی خویش، حقایق اشیاء را در حضوری بی واسطه مشاهده کند. هم در اینجاست که معرفتِ شهودی حکیمان اشراقی [یعنی شناخت معانی غیبی و مشاهده‌ی امور حقیقیِ آنسوی حجاب‌ها و ادراک بی واسطه‌ی حقایق نه به نیروی اندیشه‌ی محض، که از طریق شروق انوار قدسی بر نفس آدمی به هنگام رهایی از علایق جسمانی و تعلقات مادی] با معرفتِ

ذوقی عارفان [یعنی دریافت بی واسطه ی باطنی و شهود حضوری حاصل از تجلیات و مکاشفات و مشاهده ی انوار به چشم دل] به هم می رسد و سخن سهروردی که بایزید و تستری و خرقانی را از «واصلان به سرچشمه ی نور»^۱ و «محققان معرفت»^۲ و از ادامه دهندگان سنت اشراق به شمار می آورد توجیه می شود.

تفاوت اساسی نظر سهروردی با عارفان در این است که شیخ «علم رسمی» را مقدمه ی اشراق و لازمه ی سلوک می داند چنانکه در آغاز مبحث الهی کتاب مطارحات می گوید: «فاذا استحکم الباحث هذا النمط فلیشرع فی الرياضات المبرقة»^۳، در صورتی که به اعتقاد عارف چون علم در معنای اصطلاحی آن با مفاهیم و صور ذهنی سر و کار دارد و راه استدلال می رود مانعی برای شناسایی حقیقی، یعنی بینش بی واسطه ی ذات هستی است و حجاب اکبر است.

۲- احوال و مقامات طریقت و کیفیت سلوک عملی و مراحلی که سالک باید طی کند تا به مرحله ی شهود نایل آید، در نظر سهروردی و عارفان مشابه است. در کتاب *بستان القلوب* می نویسد: «بدان که بنای ریاضت بر گرسنگی است، و بعد از گرسنگی فکر است دائم در آلاء حق تعالی در عالم عنصریات و عالم ملکوت؛ و فکر بعد از ذکر باشد و ذکر را تأثیر عظیم است. و همچنانکه شیخی باید تا خرقه بپوشاند، پیری باید که ذکر تلقین کند و بی پیر به جایی نرسند؛ و نیز ذکر کردن را جای خالی باید دور از زحمت مردم. چون پیر مرید را بیند و داند که او را استعدادی هست تلقین ذکر می کند که لایق داند و در جای نشاند و

۱- تلویحات، ص ۱۱۳

۲- صفیر سیمرخ، ص ۳۱۸

۳- مطارحات، ص ۱۹۴

نگذارد که هیچ فکر کند و دائماً ذکر کند همچنانکه هیچگونه منقطع نشود. و به مقدار استعداد مرید را قدر طعام فرماید و هر روز پیش مرید می‌آید تا اگر واقعه^۱ یا خوابی دیده باشد تعبیری چنانکه باشد بکند. و کم از چهل روز نباید که مرید به خلوت نشیند. چون چیزی گشاده شود و کشفی پدید آید نباید که بدان غره شود که در همان منزل بماند و به منزلی دیگر نرسد و آنگه از همه فرو ماند که این راه را پایان نیست.

از جمله چیزها [یی] که اثر عظیم دارد در این راه، راست گفتن است که اگر دروغ گوید نفس خو کند و هر خواب و واقعه که بیند دروغ باشد. و نیز باید که نفس را شکستن و زبون کردن، و نباید که به چیزهای بد آموختن خو کند که آنگاه شریر و سرکش شود... و خود را شکسته دارد و تواضع پیشه کند که اثر عظیم دارد. در خلق به چشم شفقت نگاه کند و چنان پندارد که فرزندان و برادران اویند و حسد بر کسی نبرد که عظیم زیان دارد و سوگند نخورد اگر چه به راست باشد که نیک نباشد. اگر جایی خلوت نیابد و شغل پیش آید جهد کند که شب بیدار باشد و اگر همه شب نتواند بیدار بودن نیمه‌ی آخر شب بیدار دارد و اگر نتواند جهد کند تا سحرگاه بیدار باشد که اثری عظیم دارد. تضرع و تملق بسیار کند و بوی خوش با خود دارد. اگر به قلیل طعام نتواند کرد جهد کند که به شب شکم تهی باشد خاصه در سحرگاه. و احوال خلوت با کس نگوید الا با شیخ یا با نیک مردان و گاه‌گاه در میانه‌ی روز با خود ترنمی کند و ابیاتی که لایق آن حال که از انفاس بزرگان آمده بود با خود بگوید که مؤثرند^۲.

چنانکه دیده می‌شود شیخ چیزی بر گفته‌ی صوفیه نیفزوده و این

۱ - واقعه: چیزهایی که بر سالک در میان خواب و بیداری و در حال استغراق پدیدار می‌شود.

عبارات خلاصه یی است از آنچه اهل تصوف پیش از او به طور مفصل در کتاب های خود آورده اند.

۳- وجه اشتراک دیگر اعتقاد به قطب یا امام است که نور معرفت و سایه ی عدالت را در عالم می گسترانند. امام متألّه ممکن است آشکار باشد و مستولی، و یا پنهان باشد و ناشناخته. نظام عالم و مدار امور آدمیان هرگز بی قطب یا امام متألّه نیست و این حقیقت تا جهان بر پاست ادامه خواهد یافت، چرا که وصال حق و حصول معرفت مقید به زمانی خاص و مکانی معین نیست و فیض الهی انقطاع نمی پذیرد و با هیچ عاملی باز نمی ایستد: «العالم ما خلا قطاً عن الحكمة و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البینات و هو خلیفة الله فی ارضه و هذا یكون مادامت السموات و الارض»^۱.

چنانکه دیده می شود نظریه ی سهروردی درباره ی قطب یا امام متألّه، مایه هایی از تشیع و تصوف را در خود نهفته دارد؛ اما در اینجا نکته یی است که سر بسته اشارتی می کنیم و می گذریم. از فحوای کلام ارادتمندان شیخ چنین برمی آید که او «قطب اعظم و امام زمان بوده است»، و از اینجاست که «ترغیب می کند خلائق را به راه خدا و دعوت می کند مردم را به صراط مستقیم»^۲. از طرف دیگر سهروردی در ذکر مراتب حکیمان صریحاً می نویسد: ریاست تامّه و مقام خلافت الاهی از آن کسی است که متوغل در بحث و تألّه باشد^۳. اکنون با توجه به گفته ی شارحان سخن شیخ که «در میان متأخران کسی را نمی شناسیم که متوغل در بحث و تألّه باشد جز مؤلف همین کتاب (حکمة الاشراق)»^۴،

۱- مقدمه ی حکمة الاشراق، ص ۱۱ و ۱۲

۲- انواریه، ص ۲۴۸

۳- حکمة الاشراق، ص ۱۲

۴- حکمة الاشراق، ص ۳۰۶، بخش تعلیقات

می‌توان استنباط کرد که حکیم ما خالی از داعیه و اغراض سیاسی هم نبوده است، و بعید نیست که تکفیر و شهادت او نیز در ارتباط با همین مسأله بوده باشد.

در مقالات شمس تبریزی و نزهة الارواح شهرزوری به نکاتی برمی‌خوریم که مؤید این مطلب است؛ توضیح اینکه:

الف) در مقالات شمس می‌خوانیم: «این شهاب‌الدین می‌خواست که این درم و دینار برگردد - که سبب فتنه است و بریدن دست‌ها و سرها - معاملات خلق به چیزی دگر باشد... آن روز [که ملک ظاهر] با او صفت لشکر می‌کرد، ملک ظاهر را گفت: تو چه دانی لشکر چه باشد؟ [سلطان] نظر کرد بالا و زیر لشکرها دید ایستاده، شمشیرهای برهنه کشیده، اشخاص با هیبت در و بام و صحن و دهلیز پر. برجست و در خزینه رفت. تأثیر آتش در دل بود که قصد او کرد پیش از تفحص»^۱.

مصحح صاحب‌دل مقالات در بخش تعلیقات چنین اظهار نظر می‌کنند: «از مطالبی که شمس درباره‌ی شهاب‌سهروردی مقتول آورده چنین برمی‌آید که او سودای قیام بر ضد حکومت و بدست آوردن قدرت سیاسی را در سر می‌پخته است. این گفته‌های شمس با توجه به معاصر بودن او با شهاب‌سهروردی قابل توجه می‌باشد، به‌ویژه آنکه نقل قول ابن خلکان از یکی از معاصران سهروردی این مطلب را تأیید می‌کند، و او شیخ سیف‌الدین آمدی است که می‌گوید: در حلب با سهروردی ملاقات کردم، گفت که ملک زمین به دست من خواهد افتاد»^۲.

ب) شهرزوری در کتاب نزهة الارواح ضمن اشاره به علل تکفیر و محاکمه و شهادت سهروردی می‌نویسد: «و نسبوا الیه العظام و قالوا انه قد ادعى النبوة»^۳. هر چند که ساحت شیخ از این قبیل دعاوی و اتهامات

۱- مقالات ۱/۲۹۷-۲۹۶

۲- مقالات ۱/۵۵۹

۳- نزهة الارواح ۲/۱۲۵

مبراست ولی ظاهراً سرسپردگی و تعظیم و تکریم برخی از ارادتمندان در حق او تا بدان حدّ بوده که مجال چنین نسبت‌هایی را فراهم می‌ساخته است. در تأیید این نکته به سخن شهرزوری توجه کنیم که می‌گوید: «بلغنی أنّ بعض اصحابه کان يقول أبو الفتح رسول الله»^۱.

ج) فخرالدین ماردینی، از دانشمندان معاصر سهروردی، پس از ملاقات با شیخ گفته است: «من بر او بی‌مناکم، مبادا که تهوّر و بی‌پروایی و صراحت او سبب مرگش شود»^۲. اظهار نظری این چنین نشان می‌دهد که سهروردی در بیان افکار فلسفی و اجتماعی خود بی‌ملاحظه بوده و حتی نسبت کم‌خردی به مخالفان خویش می‌داده است^۳. سخن شمس تبریزی نیز که می‌گوید: «آن شهاب‌الدین را علمش بر عقلش غالب بود. عقل باید که بر علم غالب باشد، حاکم باشد»^۴ در همین معنی است.

۴- موضوع دیگری که سهروردی مطرح می‌سازد رقص و سماع صوفیانه است. در رساله‌ی فی حالة الطفولية این مطلب را که از مسائل مهم تصوف است، به رمز و کنایه بیان می‌کند. عبارات شیخ تصویری است جاندار و دقیق از مجالس سماع و آداب آن و حالتی که به سالکان دست می‌دهد: «شیخ را گفتم که رقص کردن بر چه می‌آید؟ شیخ گفت جان قصد بالا کند همچو مرغی که خواهد خود را از قفس به در اندازد. قفس تن مانع آید. مرغ قوت کند و قفس را از جای برانگیزاند. اگر مرغ را قوت عظیم بود پس قفس بشکند و برود و اگر آن قوت ندارد سرگردان شود و قفس را با خود می‌گرداند، باز در آن میان آن معنی پدید آید، مرغ جان قصد بالا کند و خواهد که چون از قفس نمی‌تواند جستن، قفس

۱- همان مأخذ ۱۲۶/۲

۲- نزهة الارواح ۱۲۷/۲

۳- نزهة الارواح ۱۲۵/۲

۴- مقالات شمس ۲۹۷/۱

[را] نیز با خود ببرد، چندانکه قصد کند یک بدست بیش نتواند بردن. شیخ را گفتم که دست برافشاندن چیست؟ گفت معنی آنست که جان پای را بیش از یک بدست بالا نمی‌تواند برد؛ دست را گوید تو باری یک گزی بالا شو مگر یک منزل پیش افسیم. شیخ را گفتم خرقه دور انداختن چیست؟ گفت یعنی که از آنجا خبری یافتم و از اینجا چیزی بیندازم. شیخ را گفتم که دیگری برمی‌خیزد و با صاحب حالت در رقص موافقت می‌کند از بهر چیست؟ گفت دعوی همراهی کند و همدمی. گفتم بعد از حالت صاحب حالت برخیزد و دست بر هم می‌نهد و هیچ نمی‌گوید؟ گفت آنچه هیچ نمی‌گوید همه تن زبان است به زبان حال، حال خویش عرضه کند که به زبان مقال از آن حال حکایت نتواند کردن. شیخ را گفتم چون از سماع فارغ می‌شوند آب می‌خورند معنی آن چیست؟ گفت ایشان می‌گویند که آتش محبت در دل اثر کرد و از حرکت رقص دیگر معده تهی گشت اگر بر وی آبی نزنند بسوزد^۱.

۵- وجه اشتراک دیگر گرفتن ذکر قلبی از پیر و ارائه‌ی واقعات به شیخ طریق است. سهروردی در رساله‌ی *بستان القلوب* به این مسأله، که از اصول اولیه‌ی تصوف است، چنین اشاره می‌کند: «پیری باید که ذکر تلقین کند و هر روز [پیر] پیش می‌آید تا اگر واقعه‌ی یا خوابی دیده باشد تعبیری چنانکه باید بکند»^۲. در ارتباط میان ذکر و فکر و انواع ذکر معتقد است که «فکر بعد از ذکر باشد؛ و ذکر بر چند نوع است، اما بر دو نوع اقتصار کنیم: یکی *الله گفتن* و دیگری *هو؛ و هو* را تأثیر عظیم است و این ذکر منتهیان است و *الله بعد از لاله الا الله* باشد. و اول ذکر زبان باشد، *آنگاه ذکر جان*، و چون جان به ذکر درآمد زبان خاموش شود»^۳.

۱- مجموعه‌ی رسائل فارسی، ص ۲۶۶-۲۶۴

۲- مجموعه‌ی رسائل فارسی، ص ۳۹۹

۳- *بستان القلوب*، ص ۳۹۷ و ۳۹۹

۶- تأکید بر عشق به عنوان عاملی که سیر در مقامات را میسر می سازد: «چون معلوم شد که عشق است که طالب را به مطلوب رساند جهد باید کردن که خود را مستعد آن گرداند که عشق را بداند و منازل و مراتب عاشقان بشناسد و خود را به عشق تسلیم کند و بعد از آن عجایب بیند»^۱. سالک باید بداند که به عالم عشق که بالای همه عالم هاست «نتوان رسیدن تا از معرفت و محبت دو پایه نردبان نسازند و معنی خُطُوتَیْنِ وَقَدْ وَصَلْتَ این است»^۲.

۷- سهروردی نیز مانند مشایخ صوفیه گه گاه در نوشته های خود مسأله ی کرامات اولیاء را مطرح می سازد و به پیروی از ابن سینا در مقام توجیه فلسفی آن بر می آید. در کتاب یزدان شناخت می خوانیم: «چون نفوس قدسی به درجه ی کمال و قدرت و قوت و شرف تا بدین حد رسد که یاد کردیم، آنگاه مناسب شود در جوهریت و مجاورت با آن نفوس، و شدت اتصال به عالم ملکوت، به بعضی اثرها به ایشان مانده گردد، تا آن قوت فاعلی که در ایشان است در این نفوس نیز پدید آید، و قوت انفعالی خود در ارضیات حاصل باشد، به تأثیر ایشان صورت از هیولی برود، صورت دیگر آید، و این آثار طبیعی که گفتیم در این عالم ظاهر گردد، و به وجود ایشان بسیار خیر و مصالح و نظام در امور پدید آید و ظلم و فساد و شرور ناچیز گردد، و این اصلی است و قانونی مردانستن معجزات انبیاء و کرامات اولیاء را؛ سپس می افزاید که «من در عهد خویش مانند این کرامات که منسوب باشد به نفوس اولیاء و حکماء، بسیار دیده ام و مغیبات بسیار شنیده ام»^۳. اما با این همه یادآور می شود که سالکان از خود رسته و منتهیان به حق پیوسته به این قبیل امور التفات

۱- رساله فی حقیقه العشق، ص ۲۸۷-۲۸۵

۲- همان مأخذ

۳- یزدان شناخت، ص ۲۴۹

نکنند و فریفته شدن به کرامات را سدّ راه حقیقت دانند و اجتناب از آن را واجب شمارند.^۱

۸- قول به اینکه حقیقت یکی است اگرچه به صورت‌های گوناگون نمایان شود و نام‌های مختلف به خود گیرد، چون خورشیدی که از مظاهر بروج خود را می‌نمایاند ولی تعدد مظاهر نشانه‌ی تعدد آن نیست.^۲ هم از اینجا است که شیخ نیز مانند دیگر عارفان عقیده دارد که مقصد یکی است اگرچه راه‌ها مختلف^۳: الطریق الی الله بعدد الانفس الخلاق.

همه کس طالب یار است چه هشیار و چه مست
همه جا خانه‌ی عشق است چه مسجد چه کنشت

۹- هر چند که سهروردی هدف نهایی سالک را بازگشت به عالم انوار و رسیدن به مرحله‌ی فنا و وصال می‌داند اما تصریح می‌کند که:
«توهم [حلول و] اتحاد حاشا»^۴.

وصال را نباید با حلول و اتحاد یکی گرفت و معنای سخن عارفان نیز که دم از أنا الحق می‌زنند و صلاهی سبحانی درمی‌دهند، حلول و اتحاد نیست بلکه وحدت شهود است و رفع حجاب‌های ظلمانی و نورانی^۵. اما وقتی حجاب‌ها برافتاد و موانع برداشته شد سالک چه می‌بیند؟: «آنگه پرسیدی که چه بیند؟ خود بیند آنچه بیند و

۱- مطارحات، ص ۵۰۵

۲- «الحقیقة شمس واحدة لاتعدد بتعدد مظاهرها من البروج» — کلمة التصوف، ص ۸۲؛ نزعة الارواح ۱/۱۳۷

۳- «المدینة واحدة والدروب كثيرة» — همان مأخذ

۴- لغت موران، ص ۲۹۵

۵- لغت موران، فصل نهم، ص ۳۰۸-۳۰۹

باید دیدن، از آن چیزها که در نظر وی آرند حکایت نتوان کرد الا که به ذوق خود توان دانستن»^۱.

۱۰- شیخ نیز مانند صوفیه معتقد است که «افشاء سر ربوبیت کفر است و اظهار سر قدر معصیت؛ هر که با نااهل سخن گوید سیلی خورد چرا که جمال کبریای احدیت بیش از آن است که مورد هر واردی و مقصد هر قاصدی و مطلب هر طالبی باشد:

بارها گفته ام که فاش کنم هر چه اندر زمانه اسرار است
لیکن از بیم تیغ و بیم قفا بر زبانم هزار مسمار است^۲

اما با این همه سفارشات و تحذیرات، فرجام کار او نشان می دهد که گه گاه، سیه مست باده ی عشق، «سری را که از ذوق آن ارواح گذشتگان در آسمان رقص می کردند»^۳ هویدا می کرده است:

مست گشت او باز از آن سفراق زفت
آن وصیتهاش از خاطر برفت
عقل را سیل تحیر در ربود
زان قویتر گفت کاوّل گفته بود^۴

۱- روزی با جماعت صوفیان، ص ۲۴۹

۲- صغیر سیمرغ، ص ۳۲۷؛ لغت موران، ص ۳۰۴؛ فی حالة الطفولية، ص ۲۵۴

۳- همان مأخذ

۴- مثنوی مولوی، دفتر چهارم

پنج) پایان سخن

در پایان این بحث بی مناسبت نیست که به عنوان تکمله اشارتی به مشکوة الانوار غزالی و تأثیر افکار او در شیخ اشراق شود. مشکوة الانوار یک مقدمه و سه فصل دارد؛ غزالی در مقدمه، سبب تحریر رساله را باز می گوید و متذکر می شود که آن را در پاسخ یکی از علاقه مندان به «اسرار انوار الهی» فراهم کرده است و می خواهد آیه ی نور^۱ و حدیث مربوط به حجاب های هفتاد گانه^۲ را تفسیر کند.

در فصل اول می نویسد نور حقیقی همانا خداست که نور الانوار است و کاربرد نور برای غیر او مجازی و استعاره ای است. سپس معانی نور را از نظر عوام و خواص و خواص الخواص توضیح می دهد و نتیجه می گیرد که عقل و روح نیز نورند و می توانند به باطن امور راه یابند و حقایق را ادراک کنند. آنگاه از عالم شهادت و ملکوت سخن می گوید و نسبت آنها را به یکدیگر همانند نسبت نور به ظلمت می داند. انوار

۱- «الله نور السموات والارض...» ← سورة النور، آیه ۳۵

۲- «انّ لله سبعین حجاباً من نور و ظلمة و انه لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه کل من أدركه بصره».

مراتبی دارند، برخی به منبع نور نزدیکترند و برخی دورتر؛ ترتیب انوار تا بی نهایت نمی رود بلکه به حق تعالی می رسد که سرچشمه‌ی همه‌ی نورهاست.

غزالی در فصل دوم کلماتی را که در آیه‌ی نور به کار رفته است تفسیر می کند و می افزاید که این کلمات رموز و اسرارند؛ آنگاه درباره‌ی طبیعت رمز و تمثیل و طریق به کار بردن آن و موازنه‌ی عالم شهادت با عالم ملکوت سخن می گوید و ضمن توضیح مراتب انوار، مدارج کمال نفس آدمی را با مشکوه، مصباح، زجاجه، شجره، زیت و نار تطبیق می کند. در این فصل به کنایه‌ی «ارباب انواع» نام می برد و تصریح می کند که هر چیزی در عالم شهادت، رتبی در عالم ملکوت دارد.

در فصل سوم به تفسیر حدیث مربوط به حجاب‌های هفتادگانه می پردازد و حجاب‌های نوری را شرح می دهد و طبقات محجوبان را متذکر می شود. در پایان رساله از «مطاع» سخن به میان می آورد که شاید تعبیر دیگری از «قطب» باشد^۱.

با توجه به مطالب فوق می توان گفت که طرح کلی و خطوط اصلی اندیشه‌ی سهروردی نیز در کتاب حکمة الاشراق همان مسائلی است که غزالی در مشکوة الانوار به اجمال مطرح کرده است، با این تفاوت که در مشکوة الانوار رنگ عرفانی قویتر است و در حکمة الاشراق جنبه‌ی فلسفی، اما چارچوب اساسی فکر هر دو کم یا بیش یکی است.

به نظر می رسد که یکی از منابع افکار سهروردی درباره‌ی نور و ظلمت و عالم انوار و مراتب آن و نور الانوار، رساله‌ی مشکوة الانوار غزالی بوده است. دست کم می توان گفت که پیش از شیخ اشراق، غزالی در

این باره اندیشیده و زمینه را برای او فراهم ساخته است. با اینکه سهروردی از غزالی نام نمی برد ولی از آنجا که آثار غزالی در محافل صوفیه شهرت داشته و سهروردی نیز مدت ها با اهل طریقت در ارتباط بوده است، می توان استنباط کرد که چندان هم با افکار غزالی بیگانه نبوده باشد.

حقیقت این است که سهروردی به دو واسطه شاگرد غزالی است. توضیح اینکه شیخ فقه و کلام و حکمت را در مراغه، نزد مجدالدین جیلی آموخته^۱، و در همین دوره است که با امام فخر رازی نیز آشنا شده است. از یک طرف مجدالدین جیلی از شاگردان امام محمد بن یحیی بن ابی منصور نیشابوری است^۲، که او خود از شاگردان ممتاز و بنام غزالی به شمار می رود^۳. از طرف دیگر چنانکه می دانیم غزالی در طریق تصوف از مریدان و تربیت یافتگان ابوعلی فارمدی^۴ است^۵، و به این ترتیب خط

۱- «قرأ [سهروردی] الحکمة و اصول الفقه علی الشیخ مجدالدین الجیلی بمدینه المراغة من اعمال آذربایجان، الی أن برع فیهما، و هذا مجدالدین الجیلی هو شیخ فخرالدین الرازی...» — وفيات الاعیان ۶/۲۶۹

۲- «ثم عاد [فخر رازی] الی الی الی الی و اشتغل علی المجد الجیلی و هو أحد اصحاب محمد بن یحیی، و لما طلب المجد الجیلی الی المراغة لیدرس بها صحبه فخرالدین المذکور الیها و قرأ علیه مدة طويلة علم الکلام و الحکمة» — همان ۴/۲۵۰

۳- «ابوسعید محمد بن یحیی بن ابی منصور النیشابوری، الملقب محی الدین، الفقیه الشافعی، استاد المتأخرین و أوحدهم علماً و زهداً، تفقه علی حجة الاسلام ابی حامد الغزالی» — وفيات الاعیان ۴/۲۲۳. این دانشمند به سال ۵۴۸ ق در فتنه ی غز به طرز فجیمی در نیشابور کشته شد — همان ۴/۲۲۴

۴- از مشایخ صوفیه ی خراسان، متوفی به سال ۴۴۷ ق

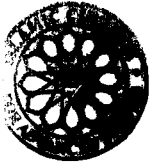
۵- «پیر طریقت غزالی در آغاز امر ابوعلی فضل بن محمد فارمدی بود. غزالی شیخ طریقت خود ابوعلی فارمدی را در مؤلفاتش نام می برد و می گوید که من طریقه ی تصوف را از ابوعلی فارمدی اخذ کرده ام و در عبادت و ذکر دستورهای او را کار بستم تا از عقبه ها گذشتم و مشقت ها بردم و بر آنچه می خواستم دست یافتم: انی اخذت الطریقه من ابی علی الفارمدی و انتصلت ما کان یشیر به من و ظایف العبادات و استدامة الذکر الی أن جُزت العقبات و تکلفتُ تلك المشاق و حصلتُ ما کنت اطلبه» — جلال همایی، غزالی نامه، ص ۱۰۴-۱۰۳ و نیز زرین کوب، فرار از مدرسه، ص ۲۹-۲۸ و ۴۱

سیر اندیشه‌های عرفانی شیخ اشراق از طریق غزالی به فارمدی می‌رسد. هم از اینجا است که شیخ به دفاع از سخنان فارمدی برمی‌خیزد و در توضیح و توجیه تعلیمات پیر خراسان، رساله‌ی آواز پر جبرئیل را به یادگار می‌گذارد.

اما این ابوعلی فضل بن محمد فارمدی از یک سو خود شاگرد و مرید ابوالقاسم کُرکانی است یعنی «سر حلقه‌ی زنجیره‌ی بی‌که تفکرات حلاجی را در خراسان به مریدان و شاگردان خویش آموخته و نظام تفکر حلاجی از طریق او به فارمدی [و دیگران] رسیده است»^۱؛ از طرف دیگر طبق روایات صوفیه، فارمدی از ابوالحسن خرقانی تلقین ذکر و فکر گرفته است.^۲ با توجه به نکات بالا ارتباط میان اندیشه‌های عرفانی سهروردی با تفکرات بایزید و حلاج و خرقانی - یعنی وارثان معنوی خمیره‌ی خسروانی حکمت اشراق [← مطارحات، ص ۵۰۳] - آشکار می‌شود و سخن او که خود را احیاء کننده و ادامه دهنده‌ی حکمت نوری حکیمان فهلوی می‌داند، معنی پیدا می‌کند.

۱ - اسرار التوحید، به کوشش دکتر شفیع کدکنی، مقدمه‌ی مصحح ۱/سی و نه

۲ - رساله‌ی صاحبیه، «در مناقب و مقامات خواجه ابویعقوب یوسف همدانی»، با مقدمه و تصحیح سعید نفیسی، فرهنگ ایران زمین، ج ۱، ص ۸۱، سال ۱۳۳۲ ش



ICAS
JAKARTA
LIBRARY

نمایه

نام‌ها

اردشیر ساسانی ۵۸	آتیکوس ۷۳
اردبیهشت ۱۳۲، ۱۵۱، ۱۵۳	آذربایجان ۲۱۳
ارسطو ۱۲، ۱۷، ۲۰، ۲۵، ۳۵، ۳۶، ۴۳، ۴۴	آذرهوشنگیان ۱۲۲
۴۹، ۵۱، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۷۳، ۸۹، ۱۶۳، ۱۷۴	آسیای صغیر ۱۶۵، ۵۷
ارسطوئیان ۸۳ ← مشتائیان	آشتیانی، جلال ۴۷
استفان پانوسی ۵۷	آغاناژیومون ۱۱۴
اسفندیار ۱۶۰	آگائاس ۵۸
اسکندریه ۲۶، ۲۸	آل فیثاغورس ۴۲
الینوس ۷۳، ۱۰۴	آمل ۱۶۸
اسماعیلیه ۵۸	ابرقلس ۵۷، ۵۹ ← پروکلوس
اصفهان ۹	ابن ابی اصبیه ۴۱
افراسیاب ۱۶۰	ابن بلخی ۱۵۴، ۱۵۶
افلاطون ۹، ۱۰، ۱۶، ۲۰، ۲۵، ۳۰، ۳۴، ۴۴	ابن رشد ۲۱
۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۶، ۵۷، ۱۱۵، ۱۳۵	ابن سینا ۳۵، ۴۴، ۵۹، ۶۳، ۷۲، ۸۳، ۸۴، ۱۳۹
۱۳۹	← ابوعلی سینا
افلوطن ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۷۳، ۸۵، ۹۹، ۱۰۵	ابن عربی ۶۷، ۱۸۸
۱۰۷، ۱۰۸، ۱۳۹، ۱۷۶ ← پلوتینوس	ابن کمونه ۱۸
اگریکتوم ۳۰	ابن مسکویه ۸۱، ۱۲۱
امپدکلس ۹، ۳۹ ← انیاذفلس	ابن ندیم ۵۸، ۱۲۱
امیل بریه ۵۰، ۶۵	ابوالبرکات بغدادی ۱۴۱
انیاذفلس ۱۰، ۳۸، ۳۶، ۵۳، ۵۴، ۱۰۸، ۱۱۲ ←	ابوالحسن خرقانی ۹، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۶۸
امپدکلس	۲۱۴، ۱۷۸
انوشیروان ۵۸، ۱۲۳	ابوالعباس قصاب آملی ۱۶۸
اودوروس اسکندرانی ۱۰۴	ابوالفتح نصر بن ابراهیم مقدسی ۲۵
اودوکسوس ۵۷	ابوالقاسم جنید بغدادی ۱۷۹، ۱۸۰
ایران ۱۶، ۵۷، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۶۵	ابوبکر شبلی ۱۸۵
پایافضل کاشانی ۱۲	ابوبکر واسطی ۱۸۵
بابل ۱۶، ۱۱۲، ۱۱۴	ابوریحان بیرونی ۶۸، ۱۵۴
بابلیان ۶۰	ابوسعید ابوالخیر ۱۶۸، ۱۶۹
بایزید بسطامی ۹، ۱۹، ۸۶، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۶۳	ابوسلیمان سجستانی ۲۵
۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۱۴	ابوطالب مکی ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴
بدوی، عبدالرحمن ۳۶، ۵۸، ۵۹	ابوعلی سینا ۴۳، ۶۰ ← ابن سینا
بزرگمهر ۹، ۱۰	ابوعلی فارمدی ۲۱۳، ۲۱۴
بسطام ۱۸۶	احمیم ۱۶۵
بطلمیوس ۱۱۳، ۱۱۴	اخوان الصفا ۴۳، ۵۲، ۵۸

- بلعمی ۱۵۴
 بهرام پزدو ۱۵۳
 بهمن ۹۴، ۱۳۳، ۱۵۱، ۱۵۳
 بهمنیار ۳۵
 بیت المقدس ۲۵
 پارسیان ۱۴۴
 پروکلوس ۵۷، ۵۹، ۱۰۰ ← ابرلس
 پلوتینوس ۵۷، ۵۹، ۶۳، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۶
 ۱۰۶، ۱۲۴ ← افلوطن
 پورجوادی، نصراله ۵۹
 تستری ← سهل بن عبدله
 تنسر ۵۸
 جابرین حیّان ۱۲۱، ۱۲۲
 جاماسب ۹، ۱۰، ۱۳۲
 جندی شاپور ۱۲۳
 جنید بغدادی ← ابوالقاسم جنید
 حرّان ۶۰
 حسن پسر سهل ۱۲۱
 حسین بن منصور حلاج ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۱۴
 حکمای خسروانی، الخسروانین، الخسروانیون
 ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۳۸، ۱۳۹
 حکمای فرس ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۵
 حکیمان قهلولی ۱۲۹، ۱۴۴، ۱۵۸، ۲۱۴
 حلب ۹
 حمزه اصفهانی ۱۵۴
 خرداد ۱۳۲، ۱۵۲، ۱۵۳
 خرقان ۱۶۸، ۱۷۰
 خرقانی ← ابوالحسن خرقانی
 خرمشاهی، بهاءالدین ۶۵، ۱۷۶، ۲۱۳
 خسروانیتان ۲۱۳ ← حکمای خسروانی
 خوزستان ۱۲۱
 داود (پیامبر) ۲۵
 دوشن گیمین ۵۷
 دهقان دهستانی ۱۲۱
 دیاربکر ۹، ۱۶۵
 ذوالنون ۹، ۱۹، ۱۶۷-۱۶۵
 رازی، ابوبکر محمد بن زکریا ۶۲
 راسل، برتراند ۳۳
 رستم ۱۶۰
 رواقیان ۱۳۵
 روزبهان بقلی شیرازی ۱۰، ۱۴، ۱۷۰
 زال ۱۶۰
 زرنشت، زردشت ۹، ۱۰، ۱۶، ۱۲۰، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۴۷
 زروان ۱۳۱
 زرّین کوب، عبدالحسین ۴۳، ۵۸
 زنجان ۹
 ژوستینین ۵۷
 ساسانیان ۵۸
 سبزواری، ملاحادی ۷۱، ۸۴، ۱۰۲
 سجستانی ۴۱، ۵۸، ۵۹، ۱۲۱ ← ابوسلیمان
 سجستانی
 سروشان ۱۲۳
 سقراط ۲۵، ۳۹، ۵۳، ۵۶، ۵۸، ۱۰۵، ۱۱۲
 سوریه ۹، ۶۰، ۱۶۵
 سهرورد ۹
 سهل بن عبداله تستری ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۰
 سیمرغ ۱۶۰
 شبلی ← ابوبکر شبلی
 شیروانی، زین العابدین ۱۲۱، ۱۲۶
 شفیع کدکنی، محمدرضا ۱۶۹، ۲۱۴
 شمس تبریزی ۲۰۵
 شهرزوری، شمس الدین محمد ۱۱، ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۴۰، ۴۴، ۵۹، ۶۱، ۱۶۵، ۱۸۷
 ۱۸۸، ۱۹۷، ۲۰۵
 شهرستانی، محمد بن عبدالکریم ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۴۰، ۴۱، ۵۲، ۵۶، ۵۹، ۱۳۲، ۱۴۸، ۱۵۰
 ۱۵۲، ۱۵۳
 شهرپور ۱۵۱، ۱۵۳
 الشیخ الیونانی ۵۹، ۷۹
 شیرازی، صدر المتألهین ۴۷، ۱۳۴ ← ملاحدرا
 شیرازی، قطب الدین ۱۱، ۴۴، ۴۷، ۶۸، ۸۴، ۸۶
 ۹۳، ۱۰۴، ۱۴۳
 صایثین ۴۳
 ساعد اندلسی ۲۵، ۴۰، ۶۲

لقمان ۲۵	صفا، ذبیح‌اله ۵۸
مأمون ۱۲۱	صلاح‌الدین ایوبی ۹
مانی ۱۲۲	ضحاک ۱۶۰
مانویه ۱۴۸، ۱۲۵	طبری ۱۵۶، ۱۵۳
مناپوت ۳۹	هراق ۱۲۲، ۱۲۱
مجتبائی، فتح‌اله ۵۷	عزالدین کاشانی ۱۶۴
مجدالدین جیلی ۲۱۳، ۱۶۵، ۲۱	علی بن عبیده‌ی زنجانی ۱۲۱
مجوس ۱۴۹، ۱۴۸	علی سامی‌النشار ۲۷
محمدبن یحیی نیشابوری ۲۱۳	عمر بن خطاب ۱۲۲
محمد شریف نظام‌الدین احمد هروی ۱۹۲	قرظی، امام محمد ۲۰، ۲۱، ۹۸
مداین ۱۲۲	۲۱۱-۲۱۴، ۱۶۴
مراغه ۲۱۳، ۱۶۵، ۹	قارایی ۷۳، ۷۲، ۶۳، ۵۹
مرداد ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۳۲	فارس ۱۲۱
مسعودی، ابی‌الحسن علی ۵۸، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۵۴	فارمدی ← ابوعلی فارمدی
مثنائیان ۱۵، ۲۰، ۲۱، ۴۳، ۷۹، ۸۳	فخرالدین ماردینی ۲۰۶
مصر ۱۶، ۱۱۲، ۱۳۸، ۱۶۵، ۱۶۷	فخررازی ۲۱، ۲۱۳
مطهری، مرتضی ۳۵	فردوسی ۱۵۴، ۱۵۷
ملآصدرا ۱۸۳، ۹۳، ۸۴ ← شیرازی، صدرالمناهلین	فرشو شتر ۱۰
ملک ظاهر ۹	فروریوس ۴۱، ۵۷
منصور حلاج ۱۶۸، ۱۲۳ ← حسین بن منصور	فریدون ۱۴۷، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۰
حلاج	فلاکوس ۱۷۶
مهدوی، یحیی ۱۲	فهلویته ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۳
موبد اصفهانی ۱۲۱	فهلویین ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۵۴، ۱۵۵
نصر، سیدحسین ۲۰، ۶۰	فیناغورس ۹، ۱۰، ۲۵، ۳۰-۵۵، ۶۲، ۶۳، ۱۰۵
نوافلاطونیان ۲۶، ۲۸، ۳۲، ۵۷، ۱۱۵، ۱۲۳	۱۰۸، ۱۱۲
۱۳۵، ۱۴۹، ۱۶۷	فیناغوریان ۲۸، ۳۹-۴۵، ۱۶۶
هدایت، رضاقلی‌خان ۱۲۲	قفطی، جمال‌الدین ۲۵، ۲۶-۵۹
هرمزد ۱۳۷، ۱۳۹	کاپلستون ۵۱
هرمس ۱۰، ۱۶، ۱۹، ۵۲، ۶۳، ۱۱۴، ۱۴۲	کاشانی، افضل‌الدین ۱۲۰ ← باباافضل
همائی، جلال ۴۸، ۱۲۴	کرمان ۱۲۱
هورخش ۱۳۶	کروتن ۳۹، ۴۲
هوشنگ ۱۲۱، ۱۲۲	کسنوکرات ۵۱
هومن، محمود ۲۸، ۴۲، ۵۱، ۶۳، ۶۴	کیخسرو ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۶۰، ۱۵۸
یامبلیخوس ۵۷	کیومرث ۱۲۲، ۱۵۴، ۱۵۵
یحیی بن معاذ ۱۷۰	کیومرثیه ۱۲۲
یعقوبی ۱۲۱	گردیانوس ۱۲۴
یوسنی نیانوس ۵۷	لاهیجی، عبدالرزاق ۷۶
یونان ۱۶، ۵۷، ۶۰، ۱۱۴، ۱۳۸	لطفی، محمدحسین ۵۵، ۶۳

منابع

- آواز پر جبرئیل ۛ مجموعہ آثار فارسی شیخ اشراق
اثولوجیا ۛ افلوطین عندالعرب
اخبارالحکماء، جمال الدین علی قفطی، بہ کوشش سید محمدامین الخابی، مصر ۱۳۲۶ ق
اخبارالحلاج، بہ کوشش ل. ماسینیون و پ. کرواس، پاریس ۱۹۳۶ م
ارض ملکوت، ہانری کرین، ترجمہ ضیاء الدین دہشیری، تہران ۱۳۵۸
اسرار التوحید، محمد بن منور، بہ کوشش دکتر شفیمی کدکنی، تہران ۱۳۶۶
اسرارالحکم، ملاہادی سیزواری، تہران ۱۳۸۰ ق
اسفار، صدرالمتأهلین، بیروت ۱۹۸۱
اصطلاحات الصوفیہ، ابن عربی، ضمیمہ تعریفات جرجانی
اصطلاحات الصوفیہ، عبدالرزاق کاشانی، چاپ سنگی در حاشیہ شرح منازل السائرن
اصول الفلسفۃ الاشراقیہ، محمد علی ابوریان، بیروت ۱۹۶۹
افلاطون فی الاسلام، بہ کوشش عبدالرحمن بدوی، تہران مؤسسہ مطالعات اسلامی ۱۳۵۳/۱۹۷۴
الافلاطونیہ المحدثہ عندالعرب، بہ کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت ۱۹۷۷
افلوطین، دکتر نصرالہ پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴
افلوطین عندالعرب، بہ کوشش عبدالرحمن بدوی، قاہرہ ۱۹۶۶
الواح عمادی ۛ مجموعہ آثار فارسی شیخ اشراق
انثادہا، پلوتینوس، ترجمہ دکتر محمد حسین لطفی، تہران، خوارزمی، ۱۳۶۶
انجمن آراء، رضاقلیخان ہدایت، چاپ سنگی
انوارہ، محمد شریف نظام الدین احمد ہروی، بہ کوشش حسین ضیائی و آستیم، انتشارات
مرکز ایرانی مطالعہی فرهنگہا
ایران در زمان ساسانیان، کریستن سن، ترجمہ رشید یاسمی، تہران چاپ اول ۱۳۳۲، چاپ چہارم ۱۳۵۱
الایضاح فی الخیر المحض ۛ الافلاطونیہ المحدثہ عندالعرب
باکاروان اندیشہ، دکتر عبدالحسین زرین کوب، تہران ۱۳۶۳
برہان قاطع، باحواشی دکتر معین
بستان السیاحہ، زین العابدین شروانی، چاپ سنگی
بستان القلوب ۛ مجموعہ آثار فارسی شیخ اشراق
بندہش ایرانی، ترجمہ دکتر مہرداد بہار، تہران ۱۳۶۹
پرتونامہ ۛ مجموعہ رسائل فارسی شیخ اشراق
پژوہشی در اساطیر ایرانی، مہرداد بہار، تہران ۱۳۶۲
تأثیر فرهنگ و جہان بینی ایرانی بر افلاطون، استفان بانوسی، تہران، انجمن فلسفہ، ۲۵۳۶ش

- تاریخ بلعمی، به کوشش ملک الشعراء بهار و پروین گنابادی، تهران ۱۳۵۳
- تاریخ بلعمی، به کوشش دکتر جواد مشکور، تهران ۱۳۳۷
- تاریخ الحكماء قفطی، مصر ۱۳۲۶ ق
- تاریخ الحكماء قفطی، ترجمه فارسی، به کوشش مهین دارائی، تهران ۱۳۴۷
- تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، دکتر ذبیح‌اله صفا، تهران ۱۳۳۶
- تاریخ فلسفه، کاپلستون، ۱/۱ و ۱/۲، ترجمه‌ی دکتر جلال‌الدین مجتبیوی، تهران ۱۳۶۲
- تاریخ فلسفه، دکتر محمود هومن، جلد اول، تهران ۱۳۴۸
- تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ترجمه اسداله مبشری، تهران ۱۳۶۱
- تاریخ فلسفه در اسلام، جلد اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
- تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونانی، امیل بریه، ترجمه دکتر علی‌مراد داودی، تهران ۱۳۵۲
- تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، ترجمه‌ی نجف دریابندری، چاپ سازمان کتاب‌های جیبی
- التحصیل، بهمنیار، به کوشش مرتضی مطهری، تهران ۱۳۴۹
- تذکره الاولیاء، عطار، به کوشش دکتر محمد استعلامی، تهران ۱۳۴۶
- تعریفات، سید شریف جرجانی، چاپ عثمانی
- تفسیر نسفی، به کوشش عزیزاله جوینی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳
- التلویحات - مجموعه‌ی اول مصنفات سهروردی
- التنبیه و الاشراف، ابی الحسن علی مسعودی، بغداد ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸
- جستجو در تصوف ایران، دکتر عبدالحسین زرین کوب، تهران ۱۳۵۷
- الجمع بین رأیی الحکیمین، ابوتصر فارابی، به کوشش البیرنصری نادر، افست تهران ۱۴۰۵ ق
- جمهوری - مجموعه آثار افلاطون
- حکمه الاشراق، سهروردی، ترجمه دکتر جعفر سجادی، تهران ۱۳۶۱
- دانشنامه علانی، ابن سینا، چاپ انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۳۱
- درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، دکتر جواد طباطبائی، تهران ۱۳۶۷
- دنباله‌ی جستجو در تصوف ایران، دکتر عبدالحسین زرین کوب، تهران ۱۳۶۲
- دیانت زرتشتی، وهمن فریدون، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸
- دیوان حلاج، به کوشش لوئی ماسینیون، پاریس ۱۹۳۱
- رساله الابراج - مجموعه‌ی آثار فارسی شیخ اشراق
- رساله‌ی از شیخ یونانی، ترجمه دکتر پور جوادی - مجله معارف ۱/۱، ۱۳۶۳
- رساله صاحبیه، به کوشش سعید نفیسی - مجله فرهنگ ایران زمین، ج ۱، سال ۱۳۳۲
- رساله الطیر - مجموعه‌ی آثار فارسی شیخ اشراق
- رساله فی اعتقاد الحكماء - مجموعه دوم مصنفات
- رسائل اخوان الصفا، بیروت ۱۹۷۵
- روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، هانری کربن، ترجمه احمد فرید و عبدالحمید

گلشن، تهران ۱۳۲۵

- روزی با جماعت صرفیان ۶ مجموعه‌ی آثار فارسی شیخ اشراق
ریاض السیاحه، زین العابدین شروانی، به کوشش حامد ربّاتی، تهران ۱۳۳۹
زرتشت‌نامه، بهرام پزّو، به کوشش دکتر محمّد دبیرسیاقی، چاپ طهوری
زرتشت و جهان غرب، دوشن گیمن، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران ۱۳۶۳
سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران انجمن فلسفه ۲۵۳۶ ش
شاهنامه فردوسی، چاپ بروخیم
شرح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، چاپ سنگی ۱۳۱۳ ق
شرح شطحیات، روز بهان بقلی شیرازی، به کوشش هانری کربن، تهران ۱۳۴۴/۱۹۶۶
شرح گلشن‌راز، شیخ محمّد لاهیجی، تهران ۱۳۳۷
شرح منظومه، ملاهادی سبزواری، چاپ ناصری
شفا، ابن سینا، بخش طبیعات، چاپ سنگی
شواهد الربوبیه، ملاصدرا، به کوشش سیدجلال آشتیانی، مشهد ۱۳۴۶
شواهد الربوبیه، ملاصدرا، ترجمه جواد مصلح، تهران ۱۳۶۶
شهر زیبای افلاطون و شاهی ارمانی در ایران باستان، دکتر فتح‌اله مجتبیایی، تهران ۱۳۵۲
صغیر سیمرخ ۶ مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق
صوان الحکمه، ابوسلیمان سجستانی، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران ۱۹۷۲
طبقات الامم، صاعدا ندلسی، بیروت ۱۹۱۲
طبقات الصوفیه، به کوشش دکتر محمّد سرور مولایی، تهران ۱۳۶۲
طرائق الحقائق، محمّد معصوم شیرازی، به کوشش دکتر محمّد جعفر محجوب، تهران،
انتشارات سنایی
عبرالمعاشقین، روزبهان بقلی شیرازی، به کوشش هانری کربن و دکتر محمّد معین، تهران ۱۳۳۷
عرفان و فلسفه، وت. استیس، ترجمه بهاء‌الدین خرّمشاهی، تهران ۱۳۵۸
عقل سرخ ۶ مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق
عیون الانباء، ابن ابی اصیبه، بیروت ۱۹۵۶
غزالی‌نامه، جلال همایی، تهران ۱۳۴۲
فاذن (فایدون) ۶ مجموعه آثار افلاطون
فارسانامه، ابن بلخی، شیراز ۱۳۴۳
فایدروس ۶ مجموعه آثار افلاطون
فایدون ۶ مجموعه آثار افلاطون
فرار از مدرسه، دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب، تهران ۱۳۵۳
فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، دکتر محمّد محمدی، تهران ۱۳۵۶
فرهنگ فارسی، دکتر محمّد معین

فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه تطبیقی، هانری کربن، ترجمه دکتر جواد طباطبایی، تهران ۱۳۶۹

الفهرست، ابن ندیم، به کوشش رضا تجدد، تهران ۱۳۵۰

فوز الاصفر، ابن مسکویه، مصر ۱۳۱۹ ق

فی حاله الطفولیه - مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق

قصه الغریبه الغریبه - مجموعه دوّم مصنفات سهروردی

قوت القلوب، ابوطالب مکی، مصر ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱

الکتاب التذکاری شیخ الاشراق شهاب‌الدین سهروردی، قاهره ۱۹۷۴

کتاب الربوبیه - اتولوجیا

کتاب الطبیعه، ارسطو، ترجمه‌ی اسحق بن حنین، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۶۴

کتاب العلل - الايضاح فی الخیر المحض

کتاب النفس، ارسطو، ترجمه دکتر علیمراد داودی، تهران ۱۳۴۹

مجله‌ی معارف اسلامی، شماره ۱۰، آذرماه ۱۳۴۸

کشف المحجوب، ابوالحسن علی هجویری، چاپ ژوکوفسکی، افست انتشارات طهوری ۱۳۵۸

کلمه التصوف، سه رساله از شیخ اشراق

کیانیان، کریستن سن، ترجمه ذبیح‌اله صفا، تهران ۱۳۳۶

گوهرمراد، عبدالرزاق لاهیجی، چاپ سنگی

لغت Moran - مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق

اللمحات، شهاب‌الدین سهروردی، بکوشش امیل المعلوف، بیروت ۱۹۶۹

اللّمع فی التصوّف، ابونصر سراج، به کوشش عبدالحکیم محمود و عبدالباقی سرور، مصر ۱۳۸۰/۱۹۶۰

اللّمع فی التصوّف، ابونصر سراج، به کوشش رنولدالن نیکلس، لیدن ۱۹۱۴

متافیزیک، ارسطو، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران ۱۳۶۶

متافیزیک، ارسطو، لندن ۱۹۶۱

مثنوی، مولوی، چاپ خاور

مجله دانشکده ادبیات تهران، سال ۶، شماره ۱، مقاله‌ی «حکمت اشراق در ایران زمین در

سده‌ی دوازدهم میلادی»

مجله نشر دانش، سال پنجم، شماره سوّم، مقاله‌ی «درباره‌ی یاد نامه فرانسوی هانری کربن»

مجموعه آثار افلاطون، ترجمه دکتر محمدحسن لطفی، تهران انتشارات خوارزمی

مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، به کوشش سیدحسین نصر، تهران ۱۳۴۸

مجموعه اوّل مصنفات شهاب‌الدین یحیی سهروردی، به کوشش هانری کربن، استانبول ۱۹۴۵

مجموعه دوّم مصنفات شهاب‌الدین یحیی سهروردی، به کوشش هانری کربن، تهران ۱۹۵۲

مروج الذهب، مسمودی، افست قم ۱۴۰۴ ق

مروج الذهب، مسمودی، قاهره ۱۳۴۶ ق

مشکوه الانوار، امام محمدغزالی، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، قاهره ۱۹۶۴

- مصباح الهدایه، عزالدین کاشانی، به کوشش جلال همایی، تهران ۱۳۲۳
- مصنّفات بابا افضل کاشانی، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی چاپ دانشگاه تهران ۱۳۳۱
- المطارحات ۱ - مجموعه اوّل مصنّفات سهروردی
- المطارحات، شهاب الدین سهروردی، خطّی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۸۲۸۰
- معاد جسمانی، شرحی بر رساله‌ی زاد المسافر ملاحظه‌دار، به کوشش سید جلال آشتیانی، تهران ۱۳۵۴
- المعتبر، ابوالبرکات بغدادی، حیدرآباد ۱۳۵۸ ق
- معجم البلدان، یاقوی حموی، بیروت ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹
- مقالات شمس تبریزی، به کوشش دکتر محمدعلی موحد، تهران ۱۳۶۹
- المقاومات ۱ - مجموعه‌ی دوّم مصنّفات سهروردی
- الملل و النحل، محمدبن عبدالکریم شهرستانی، مصر ۱۳۸۷ ق
- منون ۱ - مجموعه آثار افلاطون
- مهمانی ۱ - مجموعه آثار افلاطون
- مولوی نامه، جلال همایی، تهران ۲۵۳۶ ش
- مونس العساق ۱ - مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق
- مینوی خرد، ترجمه‌ی دکتر احمد تفضلی، تهران ۱۳۶۴
- نخستین فیلسوفان یونان، دکتر شرف الدین خراسانی، تهران ۱۳۵۰
- نزهة الارواح، شهرزوری، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد ۱۹۷۶
- نشأه الفكر الفلسفی فی الاسلام، علی سامی النشار، چاپ مصر
- نوامیس ۱ - مجموعه آثار افلاطون
- النور فی کلمات ابی طیفور، ابوالفضل محمدبن علی سهلکی، به کوشش عبدالرحمن بدوی در شطحات الصوفیه، قاهره ۱۹۴۹
- وفیات الاعیان، ابن خلکان، به کوشش احسان عباس، بیروت ۱۳۹۸/۱۹۷۸
- هانری کرین، آفاق تفکری معنوی در اسلام ایرانی، داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، تهران انتشارات آگاه، ۱۳۷۱
- هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی، دکتر سیدحسین نصر، تهران ۱۳۴۱
- هیاکل النور ۱ - مجموعه‌ی آثار فارسی شیخ اشراق
- یشت‌ها، پورداد، تهران ۱۳۴۷
- یزدان شناخت ۱ - مجموعه‌ی آثار فارسی شیخ اشراق

A History Of Philosophy, F. Copleston, Newyork, 1962

Early Greek Philosophy, J. Burnet, London, 1958

History Of Western Philosophy , B. Russell, London, 1974

Mysticism in Word Religion, Sidney Spence, 1963

The Origins
OF
Hikmat - Ishrag

A View To The Sources Of The
Thinking Of Sheikh al-Ishrag I
Shahab al-Din Suhrawardi

by
Samad
D. Movahed. Ph.D

1995
TEHRAN-IRAN
P.O.Box: 19395-5743