



۶۵۷

xalvat.com



تاریخ فلسفه اسلامی

نوشته هانری گربن

ترجمه دکتر اسدالله مشیری

با تجدید نظر کامل و تصحیحات

تصوف و اشراق



xalvat.com



گربن، هانری

تاریخ فلسفه اسلامی I

Histoire de la philosophie islamique

با همکاری سید حسین نصر و عثمان یحیی

ترجمه دکتر اسدالله مبشری

چاپ اول : ۱۳۵۲ - چاپ دوم : ۱۳۵۸

چاپ سوم : ۱۳۶۱

چاپ و صحافی : چاپخانه سپهر، تهران

حق چاپ محفوظ است.

این ترجمه ،

به محضر مقدس آیت الله جلیل، استاد متقی، صدیق

بزرگوار، حاج سید احمد مجتهدی زنجانى تقدیم می شود.

اسدالله مبشری

xalvat.com



xalvat.com

فهرست:

پشتفتار ترجمان	۴
دیباچه	۱
۱. سرچشمه‌های تفکرات فلسفی در اسلام	
۱. تفسیر روحانی قرآن	۹
۲. ترجمه‌ها	۲۶
۲. تشیع و فلسفه نبوی	
ملاحظات مقدماتی	۳۸
الف. شیعه دوازده امامی	
۱. ادوار و منابع	۵۰
۲. باطن‌گرایی	۵۷
۳. معرفة النبوه	۵۹
۴. معرفة الامامه	۶۷
۵. شناخت عرفانی	۷۴
۶. تاریخ مقدس و ورای تاریخ	۸۸
۷. امام غایب و معاد	۹۶
ب. اسماعیلیه	
ادوار و منابع. آیین نخستین اسماعیلیه	۱۰۴
۱. اسماعیلیه فاطمی	
۱. دیالکتیک توحید	۱۱۲
۲. واقعه‌ای در آسمان و تولد زمان	۱۱۸
۳. زمان دوری: تاریخ مقدس و سلسله مراتب وجود	۱۲۱
۴. امامت و معاد	۱۲۶
۲. اسماعیلیه اصلاح‌شده در الموت	
۱. ادوار و منابع	۱۳۱
۲. مفهوم امام	۱۳۶



۳. امامت و فلسفه رستاخیز، (قیامت) ۱۴۰
۴. اسماعیلیه و تصوف ۱۴۳

xalvat.com

۳. کلام اهل کسن

۱. معتزله ۱۴۵
الف. مبادی ۱۴۵
ب. اصول عقاید ۱۵۰
۲. ابوالحسن اشعری
الف. زندگانی و آثار اشعری ۱۵۵
ب. اصول عقاید اشعری ۱۵۷
۳. مکتب اشعری
الف. تحولات مکتب اشعری ۱۶۳
ب. مذهب ذری ۱۶۶
ج. عقل و ایمان ۱۶۹

۴. فلسفه علوم و طبیعت

۱. مکتب هرمس ۱۷۳
۲. جابر بن حیان و کیمیا ۱۷۷
۳. دانشنامه یا دایرة المعارف اخوان الصفا ۱۸۳
۴. رازی، طبیب و فیلسوف ۱۸۷
۵. فلسفه سخن ۱۹۴
۶. بیرونی ۲۰۰
۷. خوارزمی ۲۰۲
۸. ابن الهیثم ۲۰۳
۹. شاهمردان رازی ۲۰۷

۵. فیلسوفان یونانی مشرب یا حکیمان فیلسوف

- پیشگفتار ۲۰۸
۱. الکندی و شاگردانش ۲۰۹
۲. فارابی ۲۱۴
۳. ابوالحسن العامری ۲۲۴
۴. ابن سینا و مکتب او ۲۲۶



فهرست / ۷

۵. ابن مسکویه، ابن فائک و ابن هندو ۲۳۶
 ۶. ابوالبرکات بغدادی ۲۳۸
 ۷. ابوحامد غزالی و انتقاد بر فلسفه ۲۴۲

۶. تصوف

۱. تذکرات مقدمانی ۲۵۲
 ۲. ابویزید بسطامی ۲۵۸
 ۳. جنید ۲۶۰
 ۴. حکیم ترمذی ۲۶۱
 ۵. حلاج ۲۶۴
 ۶. احمد غزالی و عشق محض ۲۶۶

xalvat.com

۷. فلسفه اشراق «سهروردی»

۱. احیاء حکمت ایران باستان ۲۷۲
 ۲. مشرق الانوار (اشراق) ۲۷۷
 ۳. مراتب وجودی عوالم ۲۸۱
 ۴. غربت غربی ۲۸۵
 ۵. اشراقیون ۲۸۸

۸. درآندلس

۱. ابن مسره و مکتب المریه ۲۹۲
 ۲. ابن حزم قرطبه‌ای ۲۹۸
 ۳. ابن باجه سرقسطه‌ای (ساراگوسی) ۳۰۴
 ۴. ابن السید بطلیوسی ۳۱۲
 ۵. ابن طفیل اهل وادی آتش ۳۱۴
 ۶. ابن رشد و مکتب او ۳۲۰

- حواشی ۳۳۵
 واژه‌نامه ۳۵۷
 فهرست منابع ۳۷۵
 فهرست اعلام ۳۹۳



تصوف

xalvat.com

۱. تذکرات مقدماتی

۱. در علم اشتقاق معمول، کلمه صوفی از کلمه عربی «صوف» به معنی «پشم»، مشتق گردیده است. این کلمه اشاره‌ای به عادت صوفیان است که با پوشیدن جامه و روپوشی از پشم سفید، «خرقه»، مشخص می‌گردیدند. بنابراین، کلمه از نظر اشتقاق با اصول عقیده روحانی که صوفیان را در اسلام مشخص می‌کرد هیچگونه رابطه‌ای ندارد و بهر حال این استعمال قدیمی است. اصطلاح «صوفی» به مجموع عارفان و روحانیونی که به تصوف عقیده دارند اطلاق می‌شود. کلمه تصوف، مصدر باب تفعیل و ریشه آن (صاد، واو، فاء) می‌باشد و معنای آن، عقیده و عمل به عقیده صوفیان است، و خلاصه، این کلمه را برای سخن گفتن از مکتب صوفیان بکار می‌برند (مانند تشیع یعنی اقرار به عقاید شیعیان، تسنن اقرار به عقاید سنیان و غیره). بیانی دیگر که در بادی نظر بیشتر اقناع می‌کند این است که این کلمه را نقل صورتی از کلمه یونانی Sophos که به معنی خردمند و حکیم آمده است دانسته‌اند. بیرونی در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) (فصل چهارم - ۶) به این معنی توجه کرده بود هر چند که مستشرقان بطور کلی این بیان را نپذیرفته‌اند (مراجعه شود به کلمه فیلسوف که از کلمه یونانی Philosophos اقتباس شده است).



تصوف / ۲۵۳

xalvat.com

با اینکه در کلمه «صوفی»، حرف (س) از کلمه Sophos در کلمه صوفی به حرف (ص) تغییر یافته اما در کلمه فیلسوف، همان حرف سین مراعات گردیده است. اگر هم چنین باشد باید بطور کلی به قریحه فوق العاده نحویون عرب توجه کرد که برای کلمه‌ای که از زبان بیگانه وارد زبان عربی شده است، اشتقاق سامی یافته‌اند.

۲. تصوف بعنوان شاهد مذهب عرفانی در اسلام، پدیده‌ای است روحانی

با اهمیتی بسزا. اساساً ثمره رسالت روحانی پیمبرانی است که از راه سلوک باطنی و توجه قلبی به مفاهیم منزلات قرآنی، برای زنده داشتن آن، کوشش شخصی بعمل آید. «معراج» که پیمبر در طی آن به اسرار الهی آگاه گردید، الگوی معرفت عملی و سلوک صوفیان شد تا به نوبه خود بکوشند و به آن مقام واصل گردند، تصوف، اعتراض برجسته و گواهی انکارناپذیر است به نام اسلام روحانی، بر ضد هر گرایشی که اسلام را به دینی تشریعی و تقنینی منحصر سازد. تصوف مقامی است که جزئیات فن و روش پارسایی روحانی را که مراتب و ترقیات و اصول آن سراپا شیفته الهیاتی به نام «عرفان» است، تکمیل می‌نماید. پس، از نظر حیات تصوف و از نظر اصول عقاید آن، شریعت و حقیقت در دو قطب متقابل واقعند. یا بعبارت رساتر: سه موضوع وجود دارد و آن عبارت است از شریعت (یعنی مسلمیات ظاهری وحی و الهام)، طریقت (یعنی راه عرفانی)، حقیقت (یعنی حقیقت روحانی بعنوان تحقق کمال شخصی).

حاصل سخن اینکه، از يك طرف، تصوف در طول قرون از طرف دین رسمی اسلام با دشواریها مواجه گردید و از طرف دیگر، این مسأله طرح شد که آیا تقابل و دو قطبی بودن شریعت و حقیقت، که طریقت به سوی حقیقت راهبر است، حادثه و ابداعی است که مخصوص تصوف است یا تصوف برای اسلام امری اساسی نیست و اگر حذف شود مع ذلك دین اسلام بدون تصوف نیز همچنان، اسلام روحانی باقی خواهد ماند. باری اشاراتی که بعداً به اصول عقاید بعضی از شیوخ بزرگ تصوف خواهیم کرد خصوصیات اساسی تشیع و «فلسفه نبوی» آن را مشهود خواهد ساخت. این مشهودات، مسأله‌ای بسیار مهم ایجاد کرده است و نمی‌توان چنانکه باید آن را طرح کرد مگر اینکه از عالم روحانی شیعه معرفتی تحقیقی و عمیق داشته باشیم. چه، وجود «پدیده تصوف» در ایران شیعی، بانمود آن در عالم



تسنن، کاملاً یکسان نیست و مستشرقان تا امروز فقط از تصوف اهل سنت اطلاع داشته‌اند. دریغا که در این کتاب نه‌می‌توان مسأله را بسط داد نه‌می‌توان آن را حل کرد اما می‌توان برای محدود ساختن کیفیتی که بی‌اندازه پیچیده است برخی از مطالب را تاحدی گوشزد نمود. از مطالبی که قبلاً تحت عنوان «فلسفه نبوی» طبقه‌بندی کردیم (فصل دوم)، شاید چنین بنظر برسد که تصوف خود بخود و بطور طبیعی پدید آمده است. آری، در مورد تصوف شیعه این اندیشه صواب است. همه مساعی حیدرآملی و تأثیر او تا امروز در همین جهت است، و قبلاً (در فصل دوم، ب و ۴) در مورد پدیده اتصال اسماعیلیه و تصوف توضیح کافی داده‌ایم. اما در حقیقت، صوفیان در طی قرون از نظر تعداد بزرگترین اکثریت را در عالم تسنن داشته‌اند. بعلاوه در جهان تشیع دیده می‌شود که غالباً در مورد تصوف، بطوری کتمان عقیده می‌کنند که مفهوم آن کتمان با تقبیح و انکار تصوف نزدیک است، و نه تنها ملایان رسمی که نمایندگان شریعتند چنین می‌کنند بلکه روحانیان نیز که اصول عقایدشان از تعالیم مشتق شده است در عین حال که اصطلاحات صوفیان را بکار می‌برند و همان حکمت الهی را پذیرفته‌اند، مع ذلك بهیچوجه به قبول تصوف اعتراض نمی‌کنند و در مقابل آن بی‌اندازه تحفظ و خودداری روا می‌دارند. همین خصوصیت روحانیت شیعی است که تا امروز همچنان به حیات متکامل خود ادامه داده و مسأله‌ای دشوار را که ابضاح آن ناممکن است در برابر ما طرح کرده است.

۳. نخستین موضوع آموزنده این است که بین قرن دوم و سوم هجری، در کوفه، اعضای جمعیتی روحانی و شیعی مذهب، نخستین مردمی بودند که به نام صوفی خوانده شدند، یکی از آنان بنا بنوشته عین القضاة همدانی (متوفی به سال ۵۲۵ هجری/۱۱۳۱ میلادی) عبدالله^۱ است:

xalvat.com

سالکان راه الهی در اعصار پیشین و در نسلهای نخستین به نام صوفی ممتاز نبودند. صوفی کلمه‌ای است که در قرن سوم هجری (نهم میلادی) شیوع یافت و نخستین مردی که در بغداد به این نام خوانده شد عبدالله صوفی بود (متوفی به سال ۲۱۰ هجری/۸۲۵ میلادی).



تصوف / ۲۵۵

به گفته عین القضاة، وی پس از جنید و معلم او سری السقطی شیخی بزرگ بوده است (فصل ششم-۲). این مطلب مانع آن نیست که از امام هشتم شیعیان (رحلت به سال ۲۰۳ هجری/ ۸۱۰ میلادی)، که عسک در زمان آن امام می زیسته است سخنانی سخت در مورد تصوف نقل شده باشد. از اواخر قرن سوم (نهم میلادی)، گویی اثر شیعه ناپدید گردید، تا ظهور سعدالدین حمویه در قرن هفتم (سیزدهم میلادی)، (متوفی به سال ۶۵۰ هجری/ ۱۲۵۲ میلادی) و سایر پیشوایان تصوف شیعی (حیدر آملی، شاه نعمت الله ولی، و غیره) که تا دوره تجدید روزگار صفویه پیاپی روی داد.

۴. اینک، باید چندین موضوع را مورد توجه قرار داد. نخست آنکه، اگر به مفهوم «ولایت» که در قلب تشیع جای دارد تمسک شود و تحریفاتی را که در تصوف تسنن بر این مفهوم تحمیل شده، مثلاً در کتاب معلمی مانند حکیم ترمذی، در نظر بگیریم (فصل ششم-۳) آنگاه عتاب و تقبیحی را که از طرف ائمه و شیعیان در مورد صوفیان، یادست کم در مورد فرقه های معینی از صوفیان صورت گرفته است خواهیم فهمید. در حقیقت اصول عقیده فرقه های مذکور درباره ولایت به این معنی است که بدون قبول امامت می توان به تصوف اهل سنت درآمد، در اینجا این فرقه ها مواجه با امامت هستند اما بدون قبول امام (این مفهوم معادل است با اعتقاد راسخ داشتن به مسیحیت بدون عقیده به مسیح). اما بهر حال نمی توان تأیید کرد که توبیخ و ملامت ائمه به این فرقه از صوفیان، تصوف شیعی را با قید و شرط از بین برده باشد زیرا با دو قضیه مواجه می شویم: از طرفی می بینیم جلسه های علنی شیعیان صوفی از قرن ۱۳ تا امروز همچنان وجود دارد، از طرف دیگر شجره نسب اغلب طریقتها،^۱ به یکی از ائمه می رسد، و از یکی از امامان آغاز می گردد. کسانی که صحت تاریخی این سلسله انساب را انکار کرده اند توجه نداشته اند که هر قدر این شجره کمتر انعکاس تاریخی داشته باشد به همان نسبت بیشتر گواه آن است که اراده ای آگاه وجود يك سلف و پیشوای روحانی را که به یکی از ائمه شیعه می رسد پنهان داشته است. این مطلب را دلیلی باید. بهر حال



۲۵۶ / تاریخ فلسفه اسلامی

امتناع مشابه از اتصاف به تصوف، و سکوت تاریخ در بیان سلسله انساب صوفیان علنی دارد که نباید آن را از نظر دور داشت. ظهور حکومت سلجوقی در بغداد در ابتدای قرن چهارم هجری (دهم میلادی) (مراجعه شود به فصل سوم - ۳ - الف) که شیعیان را حسب فرمان ائمه موظف می کرد تا با نهایت دقت تقیه نمایند، این مطلب را تاحدی توضیح می دهد. پس باید در این مسائل همیشه با کمال احتیاط نتیجه گیری کرد.

xalvat.com

۵. اینک مجدداً آن زمره از روحانیان معروف شیعه را که چهره های مشخص بوده اند یاد آوری می کنیم (مراجعه شود به فصل دوم - مقدمه - ۶) که بدون بستگی با تصوف، اصطلاحات فنی آن را بکار می بردند. نه سهروردی به «طریقت» مخصوصی وابسته بود نه حیدر آملی، نه فیلسوفانی مانند میرداماد و [ملا] صدرا شیرازی (مجدداً تذکار می دهیم که طریقت به معنی «راه روحانی» است و این کلمه در انجمنهای نیکوکاری یا جمعیت صوفیان نیز برای تجسم دادن طریق روحانی بکار می رفته است.) شاید نخستین علت امتناع از وابستگی به صوفیان که منظور نظر خرده گیران شیعی قرار گرفت، تشکیل مجامع صوفیان به نام خانقاه (صومعه - دیر) و جامعه رهبانی آنان، همچنین نقش شیخ بود که به جانشینی امام، بخصوص جانشینی امام غایب که با وجود ناپیدایی راهبر باطنی می باشد گرایش داشت. باید متوجه بود که رابطه تشیع با شریعت (بخصوص هنگامی که شیعه در اقلیت بود) درست مانند رابطه تسنن با شریعت نیست. تشیع بالذات و بخودی خود راه طریقت یعنی راه آشنایی به اسرار است. مسلماً يك اجتماع شیعی اجتماعی نیست که از مردمی به راز طریقت آشنا تشکیل شده باشد (والا با مفهوم آشنا شدن به اسرار، و فراگرفتن آن مغایرت خواهد داشت.) اما محیط شیعه (بالقوه و به نحو اضمار) محیط تعلیم اسرار بود، و شیعه، با عقیده خاصی که به ائمه معصوم دارد، آماده بود تا این تعلیم را از انسان اخذ کند. شیعه با این تعلیم بوسیله رشته ای بیواسطه و مشخص، در «جهت طولی»، به جهان روحانی متصل گردد، بی آنکه نیازی داشته باشد تا مانند اهل تسنن صریحاً در طریقت متشکلی وارد گردد. برای درک مجموعه این پدیده، توجه به کلیه صور مختلف طریقت واجد اهمیت است. موازی با طریقتها یا مجامع اهل تسنن، طریقتهای شیعی وجود دارد که دارای تشکیلات واقعی است (در ایران



تصوف / ۲۵۷

امروز، تشکیلات شاه‌نعمه‌الهی دارای فرقه‌ها و شعبه‌های متعدد است: مانند تشکیلات ذهبی و غیره). ولی باید یادآوری کرد که طریقت‌های متعدد نیز موجود است که نه تشکیلاتی دارند نه اسم و رسمی. وجود این طریقت‌ها صرفاً روحانی است، به این معنی که شیخ طریقت، با آموختن تعلیمات قلبی، اشخاص را دستگیر می‌کند و نام شیخ برحسب اینکه چه شخصیتی باشدگاهی مخفی است، اما غالباً هیچ اثر مکتوب از آنان برجای نمی‌ماند. فرقه دیگر، فرقه «اویسی» می‌باشد و تسمیه آن از نام اویس قرنی یعنی مشتق است و او از نخستین شیعیانی بود که به پیغمبر ایمان آورد و پیغمبر او را شناخت اما هرگز یکدیگر را ملاقات نکردند. کسانی را اویسی می‌نامند که مربی بشری و راهنمای خارجی و مرئی ندارند و همه تعالیم را از راهنمایی روحانی و مشخص اخذ می‌کنند. مسلماً معنی اخلاص به ائمه، و آنچه این اخلاص راه آن را هموار می‌سازد در همین نکته می‌باشد. بعضی از اویسیان، به نام معروفند؛ در تسنن نیز سالک طریقت اویسی وجود دارد، اما در شیعه تعداد آنان فراوان است.

xalvat.com

۶. اکنون که این مطالعات انجام گردید باید اذعان کرد که تاریخ تصوف اسلام از حیث رابطه‌ای که با سایر تجلیات روحانی دارد و در این کتاب مورد تجزیه و تحلیل قرارگرفت اثری است که موضوع پیچیده و دشواری را عرضه می‌دارد. همانا باید دو دوره بزرگ را از یکدیگر متمایز دانست. پارسایان و ناسکان بین‌النهرین که صوفی نامیده می‌شدند، طریقتی بوجود آوردند که مکتب بغدادنامیده شد و مکتب خراسان در جنب آن بود. بعضی از مربیان و استادانی که ذیلاً نام خواهیم برد به اصول عقایدی اذعان داشتند که بعدها بعنوان «الهیات تصوف» موسوم گردید. اما بی‌گفتگو اصطلاحات مهم و معروفی که یادآوری خواهیم کرد همان است که تاکنون در مطالعه تشیع آموخته‌ایم و آن عبارت است از: شریعت و حقیقت که در دو قطب واقعند، ظاهر و باطن، مفهوم دوران ولایت که در تاریخ ادیان جانشین دوران نبوت گردید. مفهوم «قطب» (قطب صوفیانه)، در تصوف اهل سنت عبارت است از انتقال مفهومی از مفاهیم شیعیان یعنی مفهوم امام، و سلسله مراتب باطنی تصوف که قطب در رأس آن قرار دارد و بهر حال آن نیز ادامه مفهوم امامت می‌باشد. در فصل دوم این کتاب وقتی ادوار بعد از تشیع مورد گفتگو قرارگیرد، واقعیات



۱۵۸ / تبیین فلسفه اسلامی

چیزی و اصول دین آورد، برعکس معارف و «اخباریون» که پایبند به ظاهرند، هرگز ارزش دلیل عقلی را کوچک نمی‌شمارد. در عین حال توسل به دلیل عقلی را نیز به این علت که از طرف پیغمبر و اصحاب به آن عمل نشده الحاد و بدعت و زندقه نمی‌شمارد مع ذلك عقل را در مقابل ایمان و مستحیات اساسی مذهبی محبت مطلق نمی‌داند. اشعری در مقابل معتزله بدینگونه مقابله می‌کند و موجب اصلی آن دو چیز است:

۱. اگر برای عقل ارزش مطلق قائل شویم، این نحوه فکر، چنانکه معتزله ادعا می‌کنند، به حفظ دین منجر نمی‌گردد بلکه به محو آن منتهی می‌شود. به این طریق که عقل، بدون قید و شرط، جانشین ایمان می‌گردد. اگر عقل بالاتر از مسلمیات دین باشد، پس ایمان به خدا و به منزلت او چه فایده دارد؟

۲. قرآن غالباً ایمان به غیب را اصل اساسی حیات دینی می‌شمارد به نحوی که بدون آن ایمان بی‌اساس است. بالجمله غیب و راه دلایل عقلی است. بنابر این اگر در ظواهر اصول دین، بتوان دلیل مطلق به عقل نگاه شود این امر با اصلی ایمان به غیب، ناسازگار است. روش فکری اشعری این چنین مشخص می‌شود که می‌خواهد دو قطب مخالف و دو حد افراطی را به هم نزدیک سازد و در تمام راه خطیایی که پیشنهاد می‌کند این گرایش آشکار است و به این دلیل فکر و اصول عقاید او در مدت چندین قرن در عالم اسلام (شعبه تسنن) مقام مهمی اشغال کرد و ما اینجا بتوان نمونه وضع اشعری را در مقابل سه مسأله مهم الهیات: صفات ذات الهی، مسأله قرآن، و مسأله آزادی بشر توضیح می‌دهیم.

۲. اصناف صفات به خداوند، دیدیم معتزله معتقدند که خداوند از کلیه صفات ثبوتیه مبرا است به این معنی که صفات الهی عین ذات اوست. هر توصیف الهی باید بتوان عین ذات او تلقی شود اما قشریون بعلم ادراک سطحی که از صفات الله درآورد، ذات الهی را ترکیبی از اسماء و صفات تصور کرده‌اند و روش معتزله را در تاریخ عقاید حزمی بتوان «مطیل» نام نهاده‌اند و آن عبارت از این است که دست خداوند را از هرگونه فعالیت کوتاه می‌دانند، باری، این روش، به عقیده داشتن

در Litteraliter اخباری ایجاد را صحیح نمی‌داند و قط اخبار مسلم‌الصدر را قبول ندارد و درست، نقطه مقابل یا شعبه است.



ابوالحسن اشعری / ۱۵۹

به تعطیل ختم می‌شود (باید توجه داشت که معنای ریشه «عطّل» که کلمه «تعطیل» از آن مشتق می‌شود در لغت قدیم عرب به معنی چاه‌بی‌آب، نیز به معنای زنی است که از تزینات عاری باشد). در مقابل معتزله، قشریون افراطی وجود دارند که خصوصیت آنان تحت عنوان «تشبیه»^۱ مشخص گردیده است و قبلاً دو اصطلاح «تعطیل» و «تشبیه» را در ضمن مطالب دیگر دیده‌ایم (فصل دوم). رادحل اشعری در این مورد این بود که ذات الهی فی‌الحقیقه دارای صفات و اسمایی است که در قرآن قید شده است. این اسماء و صفات، از نظر اینکه دارای واقعیت مثبت هستند از آنکه ذات متمایزند اما خارج از ذات الهی، نه وجود دارند نه واقعیت.

قریحه نیرومند اشعری در این مورد مطلب را چنین توضیح می‌دهد که از یک طرف، باید بین صفت بعنوان مفهوم، و از طرف دیگر قبول دوگانگی بین ذات و صفات را که باید بر مبنای کیفی شناخت نه در سطح کمی، تفاوت گذاشت. این است معنایی که به فکر معتزله نرسیده بود. پس چون قرآن و بعضی از احادیث، الوهیت را بصورت تجسمی^۲ نشان می‌دهد (یعنی خداوند دارای دست و رخسار می‌باشد و بر عرش مستقر است و غیره)، از نظر معتزله این مطالب، تشبیه و مجاز است. دست، مجازاً قدرت را نشان می‌دهد و چهره، ذات را، و استقرار خداوند بر عرش، تصویری مجازی از فرمانروایی اوست و غیره. اما قشریون و اهل ظاهر این امور را نمودهای واقعی خداوند می‌دانند و معتقدند این کلمات را باید به همین معانی ظاهری حمل کرد و با همان مقایسه پذیرفت. اشعری با اهل ظاهر در موضوع واقعیت این پدیده‌های منسوب به خداوند موافق است اما هیچ معنای مادی و جسمانی را که به خدا اسناد دهند نمی‌پذیرد. از نظر او، مسلمان باید معتقد باشد که خداوند حقیقه دارای دست و وجه و غیره می‌باشد بی آنکه «در چگونگی آن بیندیشد» این همان جمله معروف «بلا کیف»^۳ می‌باشد که بنابر آن، ایمان گواه است که از عقل و استدلال چشم می‌پوشد و از آن در می‌گذرد. باری معتزله در این مطلب به سخن

1. Anthropomorphisme 2. Anthropomorphique

۳. (بلا کیف ولا این) از جمله‌های مولانا امیر المؤمنین علیه السلام است در مورد خلق، یعنی نه چگونگی دارد نه زمان - در تعبیر حکما - این اصطلاح در مقام وجود گفته می‌شود که کیفیت را نمی‌کند، یعنی وجود، حند عرضی نمی‌پذیرد.



کرد، عجایب ملکوت بنمود، آنگه مرا هویت خود بنمود به هویت خود هویت او بدیدم، و نور او به نور خود بدیدم، و عزاو به عز خود بدیدم، و قدر او به قدر خود بدیدم، و عظمت او به عظمت خود بدیدم، و رفعت او به رفعت خود بدیدم. آنگه از خود عجب بماندم، و در هویت خود شك کردم. چون در شك هویت خود افتادم، به چشم حق، حق را بدیدم. حق را گفتم که: «این کیست؟ این منم؟» گفت: «نه، این منم، به عزت من که جز من نیست.» آنگه از هویت من به هویت خویش آورد، و به هویت خویش هویت من فانی کرد. و آنگه هویت خود بنمود یکتا. آنگه به هویت حق در حق نگاه کردم. چون از حق به حق نگاه کردم، حق را به حق بدیدم، با حق به حق بماندم. زمانی چند بامن نفس و زبان و گوش و علم نبود. دیگر حق مرا از علم خود علمی داد، و از لطف خود زبانی، و از نور خود چشمی، به نور او، او را بدیدم دانستم که همه اوست.»^۱

xalvat.com

۳. جنید

۱. جنید ابوالقاسم بن محمد بن الجنید الخزاز، ایرانی الاصل در نهاوند به دنیا آمد و در همه عمر در عراق یا بعبارت بهتر، در بغداد متوطن بود و در آنجا به سال ۲۹۷ هجری / ۹۰۹ میلادی درگذشت. در این شهر، علوم منقول را از یکی از بزرگترین دانشمندان عصر خود، ابو ثور کلبی اخذ کرد و بوسیله عم خود سری السقطی و چند تن دیگر از بزرگان تصوف مانند الحارث المحاسبی و محمد بن علی القصاب و غیره به رموز عرفان آشنا گردید. تأثیر جنید در تصوف، هم در زمان حیات هم پس از مرگ تأثیری عمیق بود. شخصیت، و مواعظ و نوشته های او وی را در صف اول اهل تصوف قرارداد و «مکتب بغداد» را مشخص کرد. نیز به لقب شیخ الطایفه (یعنی پیشوای دسته صوفیان) موسوم گردید.

پانزده کتاب از جنید باقی مانده که قسمتی از آن از مکاتباتی که بین او و بعضی از صوفیان بزرگ هم عصر او رد و بدل شده تشکیل گردیده است. در آن رسالات بعضی از مطالب حیات روحانی و مفهوم «صدق» و «اخلاص» و «عبادت» یعنی پرستش واقعی پروردگار، تجزیه و تحقیق شده است. هر يك از رسایل او، موضوع های مدرسی روحانیت اسلامی را با شرح و بسط توضیح داده است مثلاً کتاب التوحید

۱. به نقل از شرح شطحیات، تصنیف شیخ روزبهان بقلی شیرازی، به تصحیح و مقدمه هنری گربن. فصل ۶۴ - صفحه ۱۱۵ - تهران - انستیتو ایران فرانسه ۱۳۴۴/۱۹۶۶.



جنید / ۲۶۱

که در الهیات تصوف بحث کرده؛ کتاب الفنا که در آن شرایطی را که منجر به بقاء می‌گردد تحقیق نموده است؛ آداب المفتقر الی الله و دواء الادواح و غیره.

۲. اما در موضوع تعالیم این شیخ بزرگ؛ بنا بر آنچه دیدیم (فصل ششم-۱) باید در اینجاد و نکته را مورد توجه قرار داد. اولاً باید دانست روحانیت جنید مشروط است به وجود دو قطب شریعت و حقیقت. (شریعت یعنی نص احکام الهی که از پیمبری به پیمبری تغییر می‌کند، و حقیقت یعنی واقعیت روحانیت جاوید). بنا به آنچه گفتیم می‌دانیم که همین امر از نخست، پدیده مذهبی شیعه را تشکیل داده و نزد شیعه اصل مسلم امامت است. جنید با افراطی بودن و غلو بعضی از صوفیان که بعلت برتری حقیقت (که رهبر به معرفت جهان هستی و علم به کائنات است) نسبت به شریعت، چنین نتیجه گرفته‌اند که همینکه از معبر حقیقت گذشتیم دیگر تعبد به احکام شریعت بی‌حاصل است و باید اتیان به آن حذف گردد مخالف بود. می‌دانیم که نقطه تبعاد و اختلاف بین شیعه اثناعشری و اسماعیلیه همین جاست. پس، اگر در مفروضات وضع روحانی «دوباره تفکر کنیم»، و آن مسلمات را در مجموع یعنی از نظر شریعت و حقیقت مطالعه نماییم مطلبی جالب و مفید خواهیم یافت. کیفیت روحانیت اسلام نه منحصرراً با تصوف طرح می‌شود، نه فقط با تصوف بیان می‌گردد. نکته اساسی دوم از اصول عقاید جنید، در اصل عقیده به توحید، به منزله پایه تجربه اتصال صوفیانه بروز می‌کند. بی شک جنید بر این مسأله با همه پهنای آن تسلط داشته و کتابی را سراسر به آن اختصاص داده است. از نظر جنید، توحید فقط عبارت از این نیست که یگانگی وجود الهی را مانند اهل کلام با دلایل عقلی اثبات نمایند، بلکه عبارت است از محو شدن وفانی گشتن در ذات متعال الهی. اگر اقتضای این امر، مشخص روحانیت رسمی و مسلم باشد، گفتار امام ششم [علیه السلام] را بیاد می‌آورد که به نزدیکان خود از روی تعلیم فرمود که چگونه در آیه قرآنی توجه و تعمق نمودم تا مانند آن کس که آیه به او وحی شده بود، من نیز آن آیه را از همان ملک وحی استماع کردم.

xalvat.com

۴. حکیم ترمذی

۱. حکیم ترمذی، (ابو عبدالله محمد بن علی الحسن، یا علی الحسین) در قرن سوم



۳۶۲ / تاریخ فلسفه اسلامی

هجری (نهم میلادی) می‌زیست. تاریخ صحیح تولد و مرگ او معلوم نیست حتی مشخصات اساسی احوال این ایرانی بلخی نیز نامعلوم است. آنچه از او در دست است، اجمالاً در ذکر نام چندتن از استادان او، و در روایتی که از جلای وطن او از ترمذ موطن اصلی وی کرده‌اند خلاصه می‌شود. نیز می‌دانیم تحصیلات خود را در نیشابور ادامه داد. اما در عوض، ترمذی اطلاعاتی گرانبها از شرح سیر و سلوک باطنی و تکامل روحانی خویش بر جای گذاشته است که اخیراً به وسیله هلموت ریتز^۱ کشف گردید. بعلاوه چندین کتاب تألیف کرده که قسمت عمده آن محفوظ مانده است (مراجعه شود به فهرست مستندات).

xalvat.com

۲. اصول عقیده روحانی ترمذی، اصولاً بر مفهوم ولایت، (عشق الهی، خلوص به خداوند، تعالیم روحانی) مبتنی است. به این دلیل بیان مسائلی که در مقدمه این فصل طرح شد (فصل ششم-۱) ضرورت داشت زیرا چنانکه می‌دانیم مفهوم ولایت اساس تشیع است، (فصل دوم - الف)، و کلمه و مفهوم و موضوع ولایت، از ابتدا در متونی وجود داشته است که به تعالیم ائمه منتهی می‌گردد. پس، ظاهراً کتاب ترمذی مطلوبترین کتاب، یا یکی از مطلوبترین کتابها باشد، که باید مطالعه کرد تا دانست چه تطوراتی موجب آن گردید تا این تضاد حیرت‌آور یعنی ولایت بدون امامت، پیدا شد. باید دید با آنکه امامت اصل و اساس ولایت است، پدیده ولایت بدون قبول امامت در اثر چه عواملی ایجاد شده است. در این مورد دو نظر را مطالعه می‌کنیم، نخست آنکه ترمذی دو نوع ولایت مشخص کرده است: ولایت عامه، و ولایت خاصه. او مفهوم ولایت عامه را شامل مجموع مسلمانان می‌داند: ادای شهادت یعنی اظهار عقیده به دین اسلام برای ایجاد رابطه ولایت که در حقیقت رابطه با خداوند است کافی است و این رابطه بین همه مؤمنان که رسالت پیغمبر را پذیرفته‌اند مشترک و عام است. اما ولایت خاصه عبارت است از عمل يك نخبه روحانی از محبان صادق خدا که با خدای تعالی در رابطه و راز و نیازند، چه، با حضرت او در حال اتصال حقیقی و متعال می‌باشند.

بالجمله، باید بیاد آورد که مفهوم ولایت دو گانه، در بادی کار لازمه و مقتضای



حلاج / ۲۶۳

اصول عقاید تشیع بوده و بوسیله آن تأسیس گردیده است اما افسوس که در اینجا محلی برای طرح مقایسه نیست، و باید در مورد این دو مفهوم به توضیحاتی که مربوط به اساس تشیع است مراجعه کرد. (فصل دوم قسمت الف-۳ صفحات تالی) اینک توجه را فقط به این نکته جلب می کنیم که در تصوف ترمذی تغییری ریشه‌ای و اساسی ایجاد گردید که تاحدی به «عرفی کردن»^۱ مفهوم «ولایت عامه» بی شباهت نبود.

xalvat.com

نظر دوم از اصول عقاید ترمذی در مورد روابط ولایت و نبوت است. به عقیده ترمذی، ولایت، شامل مجموعه مؤمنان بدون هیچ تفاوت، و شامل کلیه انبیاء می باشد، چه، ولایت منبع الهامات پیمبران و اساس رسالت نبوی آنان است. او اظهار می دارد که ولایت بذاته بالاتر از نبوت می باشد زیرا ولایت امری دایمی است و مانند رسالت نبوی وابسته به برهه‌ای از زمان نیست. دوران نبوت از نظر تاریخی با آمدن پیمبر بعدی پایان می پذیرد در صورتی که دوران ولایت تا پایان روزگار بوسیله وجود و حضور اولیاء، جاودان است. این مطلب هر قدر هم جالب باشد اما به کسی که با معرفت النبوة شیعی آشنایی دارد چیزی تازه نمی آموزد الا اینکه اگر کسی دارای اطلاعات کافی نباشد بسا بدون اینکه متوجه باشد، بنای عقیده اش متزلزل گردد.

قبلا دیدیم (فصل دوم) چگونه مفهوم توالی دوران ولایت و نبوت، اصل مسلم عقیده تشیع و اقتضای فلسفه نبوی آن است، و دیدیم چگونه این فکر، مستلزم دو کیفیت و دو نظرگاه و دو (بعد) از «حقیقت جاوید نبوی» است که نتیجه آن، ارتباط دقیق نبوت و امامت می باشد. این دو نظر حکیم ترمذی را که در اینجا بیان کردیم، به یکدیگر وابستگی دارد چه آنکه، منظور هر یک از آن دو، در عین حال که امامت را که منبع و اساس ولایت است حذف می کند، به حفظ مفهوم ولایت منجر می گردد. وضع این مسأله مهم و دشوار، تاریخ روحانیت اسلام را من حیث المجموع به خود اختصاص داده است اما برای متفکران و مؤلفان شیعی در تاریخ روحانیت اسلام این امر مسأله‌ای منحصر نیست.



۲۶۴ / تاریخ فلسفه اسلامی

۵. حلاج

۱. حلاج، بی شک از مهمترین شخصیت‌های عالم تصوف است. واقعه تأثرآور زندانی شدن و محاکمه او در بغداد، و پس از آن، قربانی شدن و شهادت وی بعلت اعتراف به اسلام صوفیانه چنان انعکاسی یافت که بعد از آن، نام و شهرتش از جنبه محصور نخبگان روحانی مسلمانان در گذشت. این داستان در ادبیات و آثار همه زبانهای اسلامی شایان توجه فراوان قرار گرفت. دیری است که در غرب، صیت شهرت او، در اثر مساعی ل. ماسینیون^۱ که آثار حلاج را ترجمه نمود و تفسیر کرد و منتشر ساخت، بالا گرفته است، اینک برای خودداری از اطناب، فقط به شرح حالی که به منزله تعلیمات اوست بس می کنیم و بر خواننده است که در این موضوع به آثار ل. ماسینیون مراجعه کند.

xalvat.com

۲. ابو عبدالله الحسین بن منصور الحلاج، نیز نواده مردی زرتشتی مذهب بود که در طور^۲ واقع در استان فارس (جنوب غربی ایران) در حوالی بیضا در سال ۲۴۴ هجری/ ۸۵۷ میلادی متولد گردید. هنوز بسی جوان بود که تعلیمات صوفی معروف سهل التستری را کسب کرد و پس از آن وی را در تبعید به بصره همراهی نمود. در سال ۲۶۲ هجری/ ۹۷۶ میلادی حلاج عازم بغداد شد و در آنجا شاگردی عمرو بن عثمان المکی را که از استادان بزرگ روحانی عصر بود اختیار کرد و نزدیک به هجده ماه نزد او اقامت گزید و در آن هنگام با دختر یکی از شاگردان خود ازدواج کرد. در سال ۲۶۴ هجری/ ۹۷۷ میلادی به آشنایی با جنید نایل آمد (فصل ششم-۳) و مراحل سلوک و تمرینهای خیات روحانی را حسب تعالیم او عمل کرد. جنید به دست خود بر او خرقه، (خرقه صوفیان)، پوشانید اما حلاج در سال ۲۸۲ هجری/ ۸۹۶ میلادی در بازگشت از نخستین زیارت خویش از مکه، رشته ارتباط را با جنید و اغلب مشایخ صوفیه بغداد گسیخت. سپس به تستر (واقع در جنوب غربی ایران) رفت و مدت چهار سال در آنجا اقامت گزید. این دوره از زندگانی او بعلت ناهمآهنگی روز افزون با اخباریان و فقیهان، دوره ای مشخص است.

روابط او با دسته های مزبور بطوری گسیخته گردید که تقریباً تا چهار سال بعد



حلاج / ۲۶۵

از آن، حلاج جامعه صوفیانه بدور افکند تا باتوده مردم در آمیزد و حیات معنوی و روحانی را بر مردمان موعظه کند. می گویند او با فیلسوف و پزشک مشهور، رازی، (فصل چهارم-۴) و با مصلح اجتماعی ابوسعیدجنایی روابط دوستی محفوظ می داشت و با بعضی از صاحبان مقامات رسمی مانند شاهزاده حسن بن علی التودی ملاقات می کرد. حلاج در ایالات ایران به سیر و سفر پرداخت. از خوزستان (جنوب غربی)، به خراسان (شمال شرقی) رفت، و به ریاضت نفس پرداخت و بدون توجه به مقررات معمولی، پیوسته توده مردم را به پیروی از حیات درونی تشویق می نمود. پس از پنج سال، در ۲۹۱ هجری/ ۹۰۵ میلادی، دومین بار به زیارت خانه کعبه توفیق یافت و سپس به اقلیم دوردست رفت: در هند و ترکستان یعنی به سرحدات چین. او موفق شد توجه همه مردم را جلب کند. به او لقب شفیع یا وسیط دادند و بسیاری از مردم در پرتو نور وجود او به اسلام گرویدند.

xalvat.com

۳. در سال ۲۹۴ هجری/ ۹۰۸ میلادی، حلاج برای سومین بار به مکه رفت و دو سال در آنجا اقامت کرد. سپس به منظور اینکه در بغداد مستقر گردد و عمر را به موعظه مردم تخصیص دهد از آنجا بازگشت. او پیوسته مطالبی را که دارای زمینه وسیع الهی و روحانی بود انتخاب می کرد، و اصول عقاید خود را عرضه می داشت و این مطلب را تأیید می نمود که نه فقط برای صوفی، بلکه پایان و نهایت همه موجودات اتحاد با خداوند است، اتحادی که با عشق محقق می گردد، عشقی که مقتضی فعل الهی است که موجود را دگرگون می سازد و به مقام اعلای وجود عروج می دهد. دیری نباید که این افکار بلند، مخالفت های گوناگون، مخالفت قبیهان و سیاستمداران را، پیرامون او برانگیخت و بعضی از صوفیان، خود را از ارتباط با او تحفظ کردند. علمای شرع، اصول عقاید او را مبنی بر اتحاد صوفیانه مردود دانستند و گفتند عقیده به اتحاد الهی و بشری به نوعی شرک منتهی می گردد. سیاستمداران او را متهم ساختند که در افکار مردم تخم آشفتگی و اختلال می کارد لذا با او، همانند با آشوبگران رفتار کردند. اما صوفیان راجع به او سکوت اختیار نمودند و چنین می انگاشتند که حلاج با انتشار اسرار الهی و پرده بر انداختن از آن رموز نزد مردمی که نه برای اخذ آن آماده اند نه برای درک آن، مرتکب بی احتیاطی شده است. داوری شیعیان و بطور کلی باطنیان نیز درباره او چنین بود که حلاج



۲۶۶ / تاریخ فلسفه اسلامی

مرتکب این خطا شد که علناً رشته تقيه را از هم گسیخت. به فرجام، فقیهان و سیاستمداران همت گماشتند تا فتوای قتل او را بدست آورند و آن فتوا را قاضی بزرگ بغداد، ابن داود اصفهانی صادر کرد و مفاد حکم حاکی از این بود که اصول عقاید حلاج ناصواب است و عقیده اسلام را به خطر در انداخته است از این رو قانوناً محکوم به مرگ است.

۲. حلاج دوبار از طرف محاسب دولت عباسی بازداشت گردید و در سال ۳۰۱ هجری/ ۹۱۵ میلادی زندانی شد و او را نزد ابن عیسی وزیر بردند. آن مرد که پارسایی آزاده بود با قتل او مخالفت ورزید. اما این مهلت، موقت بود. حلاج را بمدت هشت سال و هفت ماه در زندان بازداشتند. وقتی حامد که دشمن خونی حلاج و پیروانش بود وزارت یافت کارها سرعت گرفت. دشمنان حلاج و مریدانش دعوی اتهام را از سر گرفتند و از قاضی ابو عمر بن یوسف که به تقاضای آنان تسلیم شد، محکومیت او را به مرگ، فتوایی نو، بدست آوردند. این بار حکم اجرا شد و حلاج را در تاریخ ۲۴ ذوالقعدة سال ۳۰۹ هجری مطابق ۲۷ مارس ۹۲۲ بقتل رسانیدند.

xalvat.com

۶. احمد غزالی و «عشق محض»

۱. به مناسبت نخستین حکمی که بر قتل حلاج صادر شد، به نام ابن داود اصفهانی که مردی حقوقدان و فقیه بود، اشاره کردیم و در این رویداد فاجعه عمیق نفس پرستی خودنمایی کرد چه، ابن داود اصفهانی که چنانکه از نامش پیداست اسلافش ایرانی بوده اند (وی در سال ۲۹۷ هجری / ۹۰۹ میلادی در سن چهل و دو سالگی درگذشت)، کتابی به زبان عربی نوشته که شاهکار است، و در عین حال مشتمل بر مجموعه نظریه های افلاطونی درباره عشق می باشد و نام آن، کتاب الزهره یعنی کتاب دنوس می باشد. (نام این کتاب را کتاب الزهره یعنی کتاب گل نیز قرائت کرده اند.) کتاب، مرکب است از قطعاتی از شعر و نثر که اندیشه عشق افلاطونی را که در عشق عذرابی مثل است ستایش و تقدیس می کند. در حقیقت سرنوشت مؤلف آن با سرانجامی منطبق شد که بوسیله شاعران يك قبیله خیالی واقع در عربستان جنوبی در حدود یمن، مورد ستایش قرار گرفته بود. این قبیله، ملت افسانه ای بنو-



احمد غزالی و «عشق محض» / ۲۶۷

عذرا بود،^۱ ملت نخبه‌ای که پا کدامنی را به کمال داشتند و «وقتی عاشق می‌شدند، جان می‌سپردند». مؤلف، در ضمن قطعات مفصل و طولانی، افسانه افلاطونی را از رساله ضیافت^۲ او خلاصه کرده است تا چنین نتیجه بگیرد:

از قول افلاطون چنین گزارش کرده‌اند که گفته است:

«من معنی عشق را در نمی‌یابم اما می‌دانم که عشق جنونی است الهی که نه شایسته تمجید است، نه درخور توبیخ.»

xalvat.com

حلاج نیز با اینکه اصول عشق را موعظه می‌کرد و می‌آموخت، با این همه، ابن‌داود او را محکوم به مرگ ساخت. برای فهمیدن این فاجعه باید بوضع کلی که نزد صوفیان بعد از حلاج محقق گردید منجمله نزد احمد غزالی و روزبهان بقلی اهل شیراز (متوفی به سال ۶۰۶ هجری/ ۱۲۰۹ میلادی) که از طرفداران افلاطون و در عین حال مفسر، و بخصوص شارح سخنان حلاج بود، توجه داشت. در این صورت مذهب افلاطونی در اسلام دارای دو روی متفاوت و دو جنبه متغایر است و نسبت به آیین نبوی دارای دو وضع ممکن می‌باشد زیرا آن را به دو طریق می‌توان فهمید و در آن مندرک گردید. امری را که روزبهان «جلوه الهی» می‌نامد عبارت است از تفسیر مذهبی از معنای نبوی جمال مطلق، عبارت است از «تأویل»ی حاکی از اقتران ظاهر و باطن. ابن‌داود را (که عالمی قشری و دانشمندی ظاهری محسوب می‌شد) به این معنی مکتوم راهی نبود یعنی برای او راه وصول به باطن، مسدود می‌نمود. از نظر روزبهان معنی مکتوم صورت انسانی، عبارت است از جلوه نخستین: وقتی خدا بصورت آدم برخویش جلوه کرد، آدم آسمانی در ازل ایجاد گردید و او تصویر خاص خدا می‌باشد. از این‌روست که روزبهان بخصوص اشعار معروف حلاج را با لذت زمزمه می‌کند:

1. Les virginalistes

۲. Le Banquet از رساله‌های افلاطون است در موضوع عشق که بصورت محاوره نوشته شده است. در این رساله نظریه جمال جسمانی به جمال نفسانی منجر می‌شود و به جمال کمال جاوید می‌رسد. در حقیقت توضیحی است بر «المجاز قنطرة الحقیقه». افلاطون در این کتاب تصویری شکوهمند از سقراط مصور کرده است.



۲۶۸ / تاریخ فلسفه اسلامی

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
نسم بد الخلقه ظاهراً فی صورة الاكل والشارب^۱

او رابطه عشق بشری و عشق الهی را بر همین راز مبتنی می‌داند. اما ابن داود این لطیفه را در نمی‌یافت و به حلاج حمله می‌کرد.

xalvat.com

در اینجا، نه می‌توان سخنان آخر ابن داود را بیان کرد، نه سطور آخر کتاب عیبرالمعاشقین اثر روزبهان را (مراجعه شود به جلد دوم این اثر) بازگفت، اما فعلاً این اندازه می‌توان گفت که هم سخنان ابن داود هم نوشته‌های روزبهان، وضع و سرنوشت این دو «افلاطونی» اسلام را در قلمرو قلب آیین نبوی کاملاً ممثل ساخته است. موضوعی که ابن داود افلاطونی و اهل کلام «نوحنلیان و غیره» را بیمناک می‌ساخت، مسأله تشبیه یعنی شبیه دانستن خداوند به بشر بود که اساساً تعالی توحید مجرد، یعنی ادراک ظاهری محض توحید را به خطر درمی‌انداخت. نیز بعضی از صوفیان هر گونه امکان ارتباط عشق^۲ به خداوند را مردود می‌دانستند. بعضی دیگر، عذرای دل‌باخته و عاشق را برای صوفی عاشق‌پیشه که عشقش متوجه خداوند باشد به منزله نمونه‌ای دانستند. در چنین حالت، عشق متحول می‌گردد: صورت واقعی چنین است که منظور بشری به منظور الهی تبدیل می‌شود. از نظر روزبهان افلاطونی، این تحول مقدس، خود دایمی است، جز از طریق عشق بشری هرگز ممکن نیست از بین دو ورطه تشبیه و تعطیل^۳ گذر کرد. عشق الهی، تبدیل عشق به عشق ذهنی الهی نیست بلکه عبارت است از تغییر و استحالة عامل عشق بشری. مشاهده تجلی، روزبهان را به معرفه النبوة جمال مطلق راهنمایی کرد. باید در اینجا تذکار داد که

۱. یعنی «منزه است پروردگاری که ناسوت اوسر پرتو لاهوت اودا که بر سراسر کائنات محیط است آشکارا ساخت آنگاه در صورت «خوردنده و نوشنده» جانداران - بر مخلوق خویش آشکار گشت.» منظور حلاج، اشاره به وحدت وجود است. در این شعر، خدا را در حکم واحد مشتمل بر لاهوت و ناسوت و جبروت دانسته است. مؤلف این کتاب، فقط بیت اول را در متن ترجمه کرده است. اگر با توجه به اصطلاح ناسوت که به معنای عالم کثرت است، و لاهوت که به معنای عالم وحدت و جمع الجمع است شعر را ترجمه کنیم، چنین می‌شود: «پاک است پروردگاری که عالم کثرت را برهان وحدت خویش که بر سراسر کائنات چیره است قرار داد و سپس خویش را در پیکر انسان (بخور و بنوش)، متجلی ساخت.» شعر حلاج به نقل از شرح شطحیات - فصل ۲۶۷ (فی الشطیحة ۳۸ للحلاج) صفحه ۴۳۲.

2. L'eros 3. Abstractionnisme



احمد غزالی و «عشق محض» / ۲۶۹

سلسله «عشاق»، راز باطنی توحید گردید. ریشه فاجعه‌ای که ابن داود اصفهانی بیار آورد این بود که درحد ادراک این معنی لطیف نبود و قدرت آن نداشت تا این راز را دریابد و این اتحاد سه گانه را ادراک کند. احمد غزالی و فرید عطار می‌دانستند که عاشق، مورد توجه و نظر معشوق می‌گردد اما برعکس، معشوق جز در نگاه و دیده عاشق که محو معشوق است نمی‌تواند درخویشتن و در جمال خویش نظر کند. بنسب به اصول عقاید احمد غزالی راجع به عشق محض، عاشق و معشوق در وحدت عنصر عشق محض، منحل و محو می‌گردند.

xalvat.com

۲. احمد غزالی (متوفی به سال ۵۲۰ هجری / ۱۱۲۶ میلادی در قزوین)، برادر متأله بزرگ ابو حامد غزالی بود (فصل پنجم - ۷) و بسا که در او تأثیر کرده بود. اما به قول ل. ماسینیون، «توفیق نیافت تاهوای عشق محض و اشتیاق بی‌پایانی را که در آثارش زبانه می‌کشید به او منتقل سازد». احمد غزالی کتابی کوچک به فارسی موجز و دشوار راجع به عشق تألیف کرده که بسی قابل ملاحظه است و آن را سوانح العشاق^۱ نامیده است. این کتاب از قطعات غنایی، و از فصولی متوالی و مختصر که بین آنها رابطه‌ای اندک موجود است تشکیل یافته و روانشناسی بسیار دقیق و لطیفی در آن بکار رفته است، و به قول هلموت ریتز، که انتشار این کتاب گرانها مدیون اوست:

مشکل بتوان کتابی یافت که روانشناسی را تا چنین مرتبه بلند تجزیه و تحلیل کرده باشد.

اینک، دو قسمت کوتاه از این کتاب را نقل می‌کنیم:

حقیقت عشق چون پیدا شود عاشق قوت معشوق آید نه معشوق قوت عاشق، زیرا که عاشق در حوصله معشوق تواند گنجید اما معشوق در حوصله عاشق آتش آمد قوت او در دوری اشراق است، طلایه اشراق او را میزبانی کند و دعوت کند و او بر همت خود در هوای طلب او پرواز عشق می‌زند، اما پرش چندان نباید تا بنزد رسد، چون بنزد رسید، نیز (؟) او را روشنی نبوذ، روشنی آتش را بوذ دراو او را نیز قوتی نبوذ قوت آتش را بوذ، و این بزرگ سری است، یک

1. Le, s Intuitions des Fideles d, Amour



۲۷۰ / تاریخ فلسفه اسلامی

نفس او معشوق خود گردد، کمال او این است.^۱

عشق را همتی است که او معشوق متعالی صفت خواهد، پس هر معشوق که در دام وصال تواند افتاد به معشوق نرسند، اینجا بود که چون با ابلیس گفتند: «وان عليك لعنتی» (۸۷/۳۷) گفت: «فبعتك» (۸۲/۳۸) یعنی خود از تو این تعززدوست دارم که ترا هیچکس دروا نبوذ و درخور نبوذ، که اگر ترا چیزی در خورد بودی آنگه نه کمال بودی در عزت.^۲

۳. از نام احمد غزالی نمی توان نام شاگرد ممتازش عین القضاة همدانی را جدا دانست. عین القضاة را در سن سی و سه سالگی (۵۲۵ هجری / ۱۱۳۱ میلادی) کشتند. فرجام دردناک او مانند فرجام حلاج است و پیشاپیش، سرنوشت سهروردی شیخ الاشراق را مجسم کرده بود (فصل هفتم). عین القضاة در عین حال فقیه و عارف و فیلسوف و ریاضیدان بود. یکی از رسالاتش موسوم به تمهیدات سرشار از تعالیم عشق عرفانی است و اصول احمد غزالی را تکمیل کرده است و بوسیله يك صوفی هندی موسوم به سید محمد حسین گیسودراز که در قرن پانزدهم می زیسته، تفصیلاً تفسیر شده است.

xalvat.com

فرمانروایی جلال الهی درخشان است. اینک قلم بر جاست اما نویسنده ناپدید است. خداوند بالاتر از آن است که پیمبران، وبالاولویه دیگران، او را بشناسند.

۴. در اینجا نمی توان از یادآوری مجدد دین آدم سنایی (متوفی در حدود ۵۴۵ هجری / ۱۱۵۰ میلادی) بنیانگذار اشعار آموزنده فارسی، خودداری کرد. جالبترین کتاب او منظومه ای مفصل است به نام سیر العباد الی المعاد و در این کتاب از زبان کسی، مسافرتی را از گذرگاه عالم اکبر^۱ نوافلاطونیان اسلام شرح می دهد. این مسافرت مرموز صوفیانه به هدایت خود عقل، انجام یافته است. (عقل مجسم که بعدها «عشاق» Les Fedeli d'amore پیرامون «دانت»، آن را Madonna Intelligenza نامیدند.) موضوع داستان حی بن یقظان^۲ این سینا، و داستانهای صوفیانه سهروردی که

۱. به نقل از کتاب سوانح - احمد غزالی - به تصحیح هلموت ریتز Hellmut Ritter - فصل ۳۹ صفحه ۵۴ - استانبول - مطبعة معارف ۱۹۴۲.
۲. همان کتاب - فصل ۶۴ - صفحه ۵۶.



احمد غزالی و «عشق محض» / ۲۷۱

به نثر نوشته شده، و کلیه آثار ادبی که مسأله معراج را شرح و بسط داده نیز از این قبیل است. قبلا بیان کردیم اساسی که در حماسه‌های منظوم صوفیانه بوسیله فریدالدین عطار و عصار تبریزی و جامی و بسیاری دیگر از نامداران عالم عرفان و بعضی دیگر که کمتر شهره‌اند شرح و بسط داده شده در همین معنی است.

۵. این جزوه‌های بسیار مختصر و مجمل، مجال آن می‌دهد تا به مطالبی که «الهیات تصوف» نام دارد نظری افکنیم. روزبهان شیرازی ما را به قله‌ای رهبری می‌کند که همعصر جوانترش محی‌الدین عربی که حکمت صوفیانه او را کمتر می‌توان با اثری مقایسه کرد، معرف آن است. قبلا راجع به حکیمان فیلسوف یعنی فلاسفه یونانی مشرب^۱ یا فیلسوفان طرفدار مکتب یونان سخن گفتیم. آیا راه آنان با راه الهیات تصوف تلاقی می‌کند؟ یا اهداف آنان از نظر توجیه بعضی لطیفه‌های کنایه‌آمیز صوفیان که به ناتوانی فیلسوفان در طریق «سلوک» ناظر است از هم دور می‌شود؟ می‌توان چنین پاسخ گفت که آثار سهروردی و مکتب اشراق که با آن آثار پدید آمد به تقاضا و طلب عمیق فرهنگی پاسخگوست که در آن فرهنگ، تاریخ فلسفه از تاریخ روحانیت قابل تجزیه و تفکیک نیست.

xalvat.com



VII

فلسفه اشراق^۱

سهروردی

xalvat.com

۱. احیاء حکمت ایران باستان

۱. اکنون بنابه آنچه گفتیم می‌توان اهمیت آثار شهاب‌الدین یحیی سهروردی را که معمولاً به نام شیخ‌الاشراق معروف است با مقیاسی صحیح بررسی کرد. اهمیت آثار او در نقشه‌ای خیالی در نقطه انشعاب طرق فکری و تقاطع راههای اندیشه قرار دارد. سهروردی درست هفت سال قبل از این‌رشد این جهان را بدرود گفت. پس، از طرفی، در همان اوقات، در اسلام باختری افکار «مکتب مشایی عربی» در آثار ابن‌رشد بطوری اوج گرفته بود که مورخان فلسفه، بعلت عدم تمیز بین فلسفه مشایی ابن‌رشد با فلسفه عام، مدتهای مدید چنین می‌پنداشتند که روزگار فلسفه در اسلام به پایان رسیده است، اما از طرف دیگر، درخاور منجمله در ایران، آثار سهروردی راهی نوگشود که متفکران و روحانیان بیشمار در آن راه هنوز هم به سیر فکری ادامه می‌دهند. درپیش گفتیم دلایلی که موجب عدم توفیق «مکتب لاتینی ابن‌سینا» و ازین رفتن آن شد همان بود که درمقابل، موجب بقا و ادامه مکتب ابن‌سینا در



سهروردی و فلسفه اشراق / ۲۷۳

ایران گردید اما در ایران، آثار سهروردی هرگز و به هیچ حال از افق مکتب ابن سینا ناپدید نشد.

xalvat.com

۲. سهروردی (که نباید او را با صوفیان هم نامش عمر، و ابونجیب سهروردی اشتباه کرد) که در نظر، چهره‌ای با هاله جذبه‌های فریبای جوانی مصور است، سرانجام حزن‌آورش، کاخ نقشه‌های وسیع وی را در بهار جوانی زیر و زبر ساخت. او سی و شش سال (۳۸ سال قمری) زندگانی کرد. در سال ۵۴۹ هجری/۱۱۵۵ میلادی، در شمال غربی ایران در ماد قدیم در سهرورد که بهنگام آشوب مغول هنوز معمور بود متولد گردید. در عنفوان جوانی در مراغه آذربایجان به تحصیل پرداخت. و سپس به اصفهان واقع در مرکز ایران رفت و آنجا آرای ابن سینا را که در کمال شهرت بود آموخت. پس از آن مدت چند سال در جنوب شرقی آناتولی گذراند و آنجا عده‌ای از شاهزادگان سلجوقی روم او را به گرمی پذیرفتند. سرانجام به ریه یعنی به سرزمینی رهسپار گردید که بازگشتش از آنجا مقدر نبود. فقیهان برضد او محاکمه تشکیل دادند - در پایان این مختصر منظور از آن محاکمه را باز خواهیم گفت - هیچ وسیله‌ای او را از دست شخصیت متعصبی چون صلاح‌الدین (قهرمان جنگهای صلیبی)^۱ نجات نبخشید حتی دوستی او با «الملک الظهیر» پسر صلاح‌الدین فرماندار حلب که بعدها دوست نزدیک ابن عربی شد نجات او را کارگر نیفتاد. شیخ جوان بطرزی مرموز در تاریخ ۲۹ ژوئیه ۱۱۹۱ میلادی در قلعه حلب درگذشت. تذکره‌نویسان معمولاً او را شیخ مقتول می‌خوانند و شاگردانش شیخ-شهید می‌نامند.

۳. برای اینکه مقصود از آثار او در بادی نظر فهمیده شود باید به مفهوم وجه تسمیه کتاب اساسی او حکمت‌الاشراق^۲ که به منظور احیای خرد و حکمت ایران قدیم بوده است توجه نمود. چهره‌های معروفی که بر این آیین فلسفی حاکمند چهره هرمس و افلاطون و زرتشت می‌باشد. پس در آن روزگار، از یک طرف خرد هرمسی در این اصول وجود داشت (قبلاً ابن وحشیه به روایتی استناد کرده است که آن

۱. صلاح‌الدین سلطان مصر و سوریه، قهرمان جنگ سوم صلیبی (۱۱۹۳ - ۱۱۳۷).

2. Théosophie Orientale



۲۷۴ / تاریخ فلسفه اسلامی

روایت اشراقیون را به منزله طبقه‌ای از کاهنان که نژاد از خواهر هرمس می‌برده‌اند یاد کرده است.) از طرف دیگر، بین افلاطون و زرتشت که در غرب بهنگام طلوع رنسانس عقیده و تصور ژمیستپلتون^۱ فیلسوف ییزانتی بود، وجه مشخص فلسفه ایرانی در قرن ششم هجری/دوازدهم میلادی محسوب می‌گردید. چنین است مفهوم «مشرق» و مفهوم «حکمت اشراق» که باید منطوق آن را که بالاخص منسوب به سهروردی است مشخص کرد. قبلاً منظور ابن‌سینا را از «خرد و حکمت»، یا «حکمت اشراق» بیان کردیم. سهروردی به تفاهم و اتفاق نظری که در این مطلب با سلف خود داشت کاملاً واقف بود. او «دفاتری» را که معروف بود «منطق اشراقیون» را محفوظ داشته است می‌شناخت، و نیز از قطعاتی که از کتاب الانصاف باقی مانده بود اطلاع داشت (مراجعه شود به فصل پنجم - ۴) بعلاوه، مفهوم مشرق^۲ آنسان که در داستان حی بن یقظان نوشته ابن‌سینا انعکاس داشت، همان مفهوم بود که او از این کلمه اراده می‌کرد. او چنان بخوبی از مفهوم مشرق در اصطلاح ابن‌سینا آگاه بود که در تنظیم داستانهای مثالی که به منظور تعلیمات روحانی به متابعت از ابن‌سینا تعقیب می‌نموده از داستان ابن‌سینا تمجید کرده است اما تمجید و اشاره او به این منظور بوده است تا نشان بدهد که داستان قصه الغرابة الغریبة او، از جایی آغاز شده است که قصه ابن‌سینا در آنجا پایان یافته، اگرچه اشارت ابن‌سینا در کتاب مزبور به نحوی است که گویی مطلب را به پایان رسانیده است. آنچه او را در قصه مثالی پاسخگو نبود با آنچه در قطعات تعلیمی و تدریسی ناخرسند می‌ساخت متطبق بود. به عقیده سهروردی، ابن‌سینا طرح «فلسفه اشراقی» را ریخت اما بنا به دلیل قاطع، طرح او با عدم توفیق روبرو گردید. بنابراین، شیخ الاشراق کسی را که بخواهد به «حکمت اشراق» آشنا گردد به مطالعه کتاب خویش دعوت می‌کند. به دلایلی که اینجا محل شرح آن نیست تضادی را که در ایام گذشته بین فلسفه مشرقی ابن‌سینا و فلسفه «اشراقی» سهروردی تصور می‌کردند، فقط بعلت اطلاعات ناقص و نارسایی بود که از متون داشتند (مراجعه شود به صفحات قبل).

اما دلیل سهروردی در بیان اینکه ابن‌سینا نتوانست طرح «فلسفه اشراق» را



سهروردی / ۲۷۵

به‌ثمر برساند این بود که ابن‌سینا به‌اصل و «اساس مشرقی»^۱، اصلی که صفت اشراق را محقق می‌گرداند وقوف نداشت. ابن‌سینا این اصل را که حکمت الهی^۲ بشمار می‌رفت و به‌حکیمان ایران باستان یعنی خسروانیان، تجلی کرده بود نمی‌شناخت. شیخنا چنین نوشته است که:

xalvat.com

در ایران باستان امّتی بود که از طرف خداوند اداره می‌گردید، بوسیلهٔ خداوند بود که حکیمان بلندمرتبه‌ای که بامجوسان بکلی تفاوت داشتند رهنمایی می‌شدند. من اصول عالی عقاید آنان را که اصل نور بود و تجربهٔ افلاطون و اسلاش نیز آن را به مرحلهٔ شهود رسانیده بود در کتاب خود موسوم به «حکمة الاشراق»^۳ احیا کرده‌ام و در این کار هیچکس بر من پیشی نجسته است.

اخلاف روحانی سهروردی نیز سخنان او را گواهی کرده‌اند. [ملا]صدرالشرایز از سهروردی بعنوان «رئیس مکتب مشرقیون»، «احیاء کنندۀ اصول فلسفی عقاید حکیمان ایران درمورد منشأ نور و ظلمت» یاد کرده است. ابن مشرقیون درعین حال بعنوان افلاطونیان معروفند. شریف‌جرجانی، اشراقیون یا مشرقیون را بعنوان فیلسوفانی که افلاطون رئیس آن است توصیف کرده است. ابوالقاسم کازرونی (متوفی به سال ۱۰۱۴ هجری/۱۶۰۶ میلادی) چنین می‌گوید:

همانطور که فارابی فلسفهٔ مشاییان را تازه گردانید و به‌این علت شایسته آن است که معلم ثانی خوانده شود همچنان سهروردی فلسفهٔ اشراقیین را طی چندین کتاب و رساله، احیا و تجدید کرد.

دیری نگذشت که بین اشراقیان و مشائیان اختلاف پدید آمد. پس، اصطلاح «افلاطونیان ایران» این مکتب را که یکی از مشخصاتش تفسیر مثل افلاطونی بوسیلهٔ اصطلاحات فرشته‌شناسی زرتشتی است با بهترین وجهی تعریف و مشخص می‌کند.

۴. باتوجه به زندگی کوتاه سهروردی می‌بینیم او در زمانی کوتاه، این فکر مدیر و مرشد را به اثری گسترده و پردامنه گسترش داد و از آن اثری مفصل و



۲۷۶ / تاریخ فلسفه اسلامی

پردامنه (با ۴۹ عنوان) بوجود آورد. هسته این اثر از سه مبحث مهم جزئی تشکیل یافته و بصورت سه رساله، هر يك در سه مجلد شامل منطق و طبیعیات و الهیات در آمده است. کلیه مسائل برنامه مشایی بنا به دو علت در این اثر مشروحاً ذکر شده است. اولاً بعنوان مقدمات تعلیمات عالیّه، چه، برای کسی که بخواهد در طریق روحانی گام زند اساس محکم فلسفی ضرورت دارد. اگر این نکته حقیقت داشته باشد که کسانی که از سلوك در راه روحانی واپس می‌روند با تعلیم مشائیان اقناع می‌گردند، پس بالنتیجه باید برای دیگران حکمت الهی واقعی را از کلیه مباحثات بیفایده که مشائیان و مدرسیان اسلام یعنی متکلمان، راه را با آن مباحث بیحاصل مسدود کرده‌اند بدقت پیراست. در ضمن این رسالات هر جا می‌بینیم انوار افکار عمیق و تحقیقی مؤلف می‌درخشد، همیشه بعلمت این است که در این رسالات افاداتی از کتاب حکمت الاشراق یعنی کتابی که محتوی راز اوست داخل شده است. در اطراف موضوعات اربعه که در کتاب حکمت الاشراق مندرج است و سه قسمت قبلی یعنی منطق طبیعیات و مابعدالطبیعه، مجموعه موجزی به زبان عربی و فارسی نگاشته شده که آثاری ارشادی و تعلیماتی است و اهمیت آن از اهمیت آثار مذکور او کمتر است. این مجموعه، با دوره‌ای که مشخص داستانهای تمثیلی است و قبلاً به آنها اشاره کردیم، تکمیل یافته است. اغلب این داستانها به زبان فارسی و طبق طرح تعلیم و تربیت روحانی شیخ تنظیم یافته است و بعضی از آنها شامل موضوعهای اساسی در مورد تعمقات مقدماتی می‌باشد و همه آنها از جمله‌های نیایش آمیز مرکب از مزامیر و استعانت از موجودات نوری تشکیل یافته است. مجموعه این آثار حاصل سلوك و ریاضت شخصی اوست و مؤلف با اشاره به «تغییر حالی که در جوانی به او دست داده است» آن را تأیید می‌نماید. او با پشتیبانی از طبیعیات فلکی مشایی، عقول و موجودات نوری را به تعداد پنج (با به تعداد پنجاه و پنج) محدود کرده است. همین جهان روحانی مسدود است که درخش نور آن را طی شهودی که در عالم جذبه به او دست داد مشاهده کرد و در آن عالم، موجودات متکثر زیر، بر او جلوه نمودند:

xalvat.com

موجودات نور که هر مس و افلاطون آن را مشاهده کردند، و تشعشعات سماوی،



مشرق الانوار (اشراق) / ۲۷۷

منابع نور جلال، و جبروت نور (ری و خُره^۱) که زرتشت آن را پیام آورد، سرچشمه‌های روشنائی مجد و جلال که جذبه و اشتیاق روحانی، پادشاه بهدین و فرخنده نهاد، کیخسرو را به سوی آن عروج داد.

بدینگونه، گفته‌های جذبه‌آمیز سهروردی ما را به یکی از مفاهیم اصلی مذهب زرتشت احاله می‌دهد:

خُورته^۲ نور جلال، (که به فارسی خُره^۳ گویند) از این مرحله که بیدرننگ، نقطه آغاز است باید مفهوم اشراق و نظام جهانی را که زیر فرمان آن است و صورت روحانیتی را که این مفهوم مشخص می‌سازد دریافت.

xalvat.com

۲. مشرق الانوار (اشراق)

۱. اگر مشخصاتی را که سهروردی و مفسران بلافصل او تعیین کرده‌اند جمع آوری کنیم می‌بینیم مفهوم «اشراق» (که مصدر است و معنی آن درخشندگی و نورافشانی آفتاب است بهنگام برآمدن) از سه نظرگاه نمودار می‌شود: ۱. به معنای خرد یا حکمت الهی که اشراق سرچشمه و اساس آن است به منزله تابش و روشنگری، و در عین حال ظهور عالم وجود و عمل ضمیر و نفس عاقله که وجود را کشف می‌کند و آن را در معرض جلوه و پیدایی می‌کشانند (یا بنا به اصطلاح یونانی، وجود را به مرحله وقوع حسی و نمود یا Phainomenon درمی‌آورد)؛ پس، همچنانکه این اصطلاح، در عالم محسوس به معنای درخشندگی بامدادی، و نخستین پرتو ستاره صبحگاهی است، همچنان نیز در سپهر معقولات نفس، لحظه تجلای معرفت را مشخص می‌سازد. ۲. بالنتیجه، منظور از فلسفه اشراق یا حکمت اشراق، اصول عقایدی است مبتنی بر وقوف فیلسوف بر جلوه‌های نخستین انوار معقول، و تراوش مطالع آن انوار در نفوس، وقتی نفوس از کالبدها رها می‌گردند. پس منظور از آن، فلسفه‌ای است که مستلزم شهود درونی و معرفت عملی عرفانی و سیر و سلوک صوفیانه است، عبارت از معرفتی است که چون مشرق عقول محض، سرچشمه آن است لذا معرفت اشراقی است. ۳. همچنین می‌توان گفت منظور از معرفت اشراقی، حکمت الهی اشراقیون

1. Ray wa Khorreh

2. Xvarnah

3. Khorreh



(یامشربیون) یعنی حکمت الهی حکیمان ایران باستان است، امانه فقط به دلیل تعلق آن حکیمان به سرزمین ایران یعنی به قطعه‌ای از جهان خاکی، بلکه به این علت که معرفت آنان اشراقی بوده، یعنی آن معرفت، بر کشف و شهود مبتنی بوده است. به عقیده اشراقیون، معرفت حکمای یونان قدیم، به استثنای پیروان ارسطو که منحصرأ بر استدلال برهانی و مستندات منطقی متکی بودند، نیز چنین بوده است.

xalvat.com

۲. بنابراین، مؤلفان غرب، هیچوقت به‌صورتی بودن تضادی که نالینو^۱ می‌پنداشت بین مفهوم «فلسفه اشراقی» که عقیده سهروردی بود، با مفهوم «فلسفه مشرقی» که عقیده ابن سینا است، وجود دارد توجهی نکردند. اصطلاح «اشراقیون» و «مشرقیون» هر دو به یک معنی بکار رفته است. باید کلمه واحدی یافت که با آن بتوان مفهوم «مشرقی و اشراقی» را در عین حال بیان کرد. به این معنا که چنین کلمه‌ای باید مفهوم معرفت «مشرقی» را برساند زیرا که آن معرفت، مشرق معرفت است. برای این منظور این اصطلاحات خود بخود بخاطر می‌گذرد: «Aurora Consurgens و Cognitio matutina». سهروردی برای توضیح مطلب، دوره‌ای از زندگانی خود را یاد می‌کند که مسأله معرفت، او را در مانده کرده بود بی آنکه بتواند آن را حل کند. شبی از شبها، در عالم رؤیا، یابین خواب و بیداری، شبخ ارسطوبراو نمودار شد و سهروردی با آن شبخ خیالی، گفتگویی بسیار فشرده بعمل آورد. شرح واقعه در کتاب تلویحات که یکی از آثار اوست طی چندین صفحه نوشته شده است.

اما ارسطویی که سهروردی با او گفتگو کرد، ارسطویی بود بکلی افلاطونی که هیچکس نمی‌تواند او را مسئول منطق خشم آلود مشائیان بداند. نخستین پاسخ او به جوینده‌ای که حقیقت را از او می‌پرسد این است که: «خود را باش». آنگاه به تعلیم تدریجی اسراری از معرفت نفس آغاز می‌کند. همچنین معرفتی به او می‌آموزد که نه حاصل تجرید و انتزاع است، نه نتیجه نمود و ظهور مجدد شیء است که صورت یا نوع، واسطه آن نمود باشد بلکه معرفتی است که با عین نفس و تعین ذهنی شخص و با انائیه متحد است و بنابراین، حیات و نور و ظهور و شعور بذاته



مشرق الانوار (اشراق) / ۲۷۹

می باشد. در مقابل علم صوری که عبارت است از معرفت کلی انتزاعی یا منطقی، علم حضوری و انصالی و شهودی قرار دارد، یعنی علم به ذات در تفرد و جودی که بطور مطلق حقیقت است، یعنی اشراق حضوری که نفس به عنوان موجود نور آن را بر موضوع معرفت می تاباند. نفس در حالی که بر حضور و وجود خویش واقف می گردد بر حضور و وجود آن اشراق نیز واقف می شود. ظهور نفس بر خود عبارت است از حضور این حضور، و همین کیفیت است که حضور تجلایی یا حضور اشراقی است. بدینگونه، حقیقت کلیه علوم خارجی، به معرفت و شعوری بازمی گردد که شخص آگاه یا عامل تفکر درباره نفس خویش دارد.

xalvat.com

طریقی علم برای کلیه موجودات نوری کلیه عوالم و عوالم و سیط چنین است: موجودات مزبور به مجرد حصول علم به نفس خویش، هر يك بردیگری علم حضوری می یابند. برای نفس بشری نیز در مقیاسی که خود را از ظلمات «غربت غریبه» یعنی از عالم ماده کره زمین جدا می سازد چنین است. ارسطو به پرسشهای آخری پژوهنده راه حقیقت چنین پاسخ می گوید که نسبت فیلسوفان اسلام به افلاطون، از نسبت يك بر هزار کمتر است آنگاه وقتی ارسطو در می یابد که اندیشه محقق، یعنی سهروردی به دو صوفی بزرگ یعنی ابویزید بسطامی و سهل تستری مشغول است (فصل ششم- ۵۰۲) به او چنین اعلام می کند که:

آری، اینان به معنی واقعی فیلسوفند.

«حکمت اشراق» اقتران فلسفه و تصوف را که بعدها تفکیک ناشدنی گردید، این چنین به منصفه ظهور در آورد.

۳. این «فر و شکوه بامدادی» ما را به لمعان اصلی که سرچشمه آن است راه می نماید و سهروردی بر آن است که بر او شهودی دست دهد تا در برابر او از منبع اشراق حقیقی پرده براندازد. این «نور جلال» است که اوستا آن را خورنه (فارسی آن خره^۱ یا در شکل تلفظ پارسی، فر و فره می باشد) نام برده است. عمل آن لمعه جلال در عقیده مزدایی از نظر جهانشناسی و درک فلسفی انسان اصل آفرینش است.



۲۸۰ / تاریخ فلسفه اسلامی

آن نور، جلال پرلمعان موجودات نورمی‌باشد، نیز، نیرویی است که وجود هر موجود، و نایره حیاتی هر وجود، و «ملك شخصی» هر موجود و سرانجام او را با یکدیگر پیوند و انسجام می‌دهد (این کلمه در زبان یونانی به $\Delta\sigma'\alpha$ و در عین حال به $T\nu\chi\eta$ ترجمه شده است). نزد سهروردی این مفهوم مانند تشعشع جاودانی «نورالانوار» نمودار شده است؛ قدرت قاهره آن، بر مجموعه «موجودات نور» که از اوصاف شده‌اند اشراق می‌کند، و جاودانه بر آنها «تسلط اشراقی» دارد. قطعاً مفهوم همین قدرت قاهره و این «پیروزی» است که سهروردی آن را: انوار قاهره نامیده‌است، یعنی انوار، «پیروز»، انوار مسلط و ملکوتی («انوار میکائیلی»^۱ مراجعه شود به میکائیل بعنوان فرشته پیروز)^۲.

xalvat.com

موجود نور که نخستین ملك مقرب است از پیروزی نورالانوار منبعث شده، و شیخ ما آن را بانام زرتشتی آن، بهمن (وهومنه^۳)، نخستین امهر سپندان^۴ یا ملك نخستین از ملایك مقرب زرتشتیان) موسوم کرده است. رابطه‌ای که جاودانه بین نورالانوار و صادر اول به‌ظهور می‌پیوندد عبارت است از رابطه مثالی و اصلی نخستین معشوق و نخستین عاشق. این رابطه در تمام مراتب و تطورات وجود به نحوه مثال بیان می‌شود و بر همه موجودات با دو کیفیت مزدوج فرمانگذار است. این رابطه بعنوان قطبی بودن قهر^۵ و محبت^۶ بیان می‌شود (مراجعه شود به‌امباز قلسی جدید در اسلام، در اوراق قبل، فصل پنجم-۳ و در اوراق بعد، فصل هشتم-۱)، یا بعنوان دو قطبی بودن اشراق و تفکر، یا استغناء^۷ و فقر^۸ و نظایر آن تجسم می‌یابد. در این مفهوم بقدری «حدود و مراتب وجودی» معقول وجود دارد که چون هر يك بادیگری ترکیب گردد از فضای مقام «دوحدی یا دوبعدی» (واجب و ممکن) که نزد این سینا است نظریه سلسله مراتب عقول تجاوز می‌کند، و اقانیم نور

۱. Archmagélique انوار «میکائیلی» که مکرر در این کتاب به آن اشاره شده است، از نظر فلسفه اسلامی باید «انوار جبرائیلی» گفته شود به این توضیح که به عقیده یهود هفت «آرکانز» وجود داشت اما مسیحیان به چهار «ملك مقرب» معتقد بودند و به میکائیل حق تقدم می‌دادند. ولی در اسلام جبرائیل حامل وحی است [۴۲].

2. Angelus victor 3. Vohu Manah 4. Amahraspands
5. Domination 6. Amour 7. Indépendance 8. Indigence



مراتب وجودی عوالم / ۲۸۱

که هریک با انعکاس و باشعشعۀ پرتو خود دیگری را ایجاد می‌نماید، غیر قابل احصاء می‌گردد. ورای آسمان ثوابت، که عقیدۀ هیئت مشاییان یا هیئت بطلمیوسی است، جهانهای حیرت‌آور و شماره‌ناپذیر استنباط می‌گردد. در اروپا پیشرفت علم هیئت، عقیده به ملکوت را از میان برد، اما در این جا برعکس، عقیده به ملکوت، علم نجوم را به فرای طرح کلاسیک که آن را محدود کرده بود کشانید.

xalvat.com

۳. مراتب وجودی عوالم

۱. بر جهان انوار محض، مراتب سه گانه‌ای فرمانگذار است. از آغاز رابطه‌اصلی نورالانوار و نخستین نور صادر، به علت کثرت «مراتب» معقول، که هریک با دیگری ترکیب می‌گردد، جاودانه عوالم انوار قاهره اصلیه منبعث می‌گردد. چه هریک علت وجود دیگری است و هریک از دیگری فیض می‌گیرد و صادر می‌گردد، پس یک سلسله مراتب وجودی نزولی تشکیل می‌دهند و این همان است که سهروردی آن را «طبقات الطول» می‌نامد. و همین عوالم ملایک مقرب است که سهروردی آن را بعنوان انوار قاهره‌اعلی «اصول اعلون» یا «عالم امهات» نامیده است (نباید امهات را در این مورد با اصطلاح معمولی آنانکه در مورد عناصر اربعه بکار می‌برند اشتباه کرد). این سلسله مراتب عالم ملکوتی امهات، در وجود، به دو گونه رویداد منجر می‌گردد.

از طرفی، «مراتب مثبت» آنها یعنی استیلاء، استغناء، تأمل فعال، طبقه جدیدی ملایک مقرب ابداع و انشاء می‌کند که هیچیک علت وجود آن دیگری نیست بلکه در مراتب فیضان و صدور وجود، واسطه‌تساوی یکدیگرند. این انوار، «طبقات العرض» را تشکیل می‌دهند، و ارباب انواع می‌باشند و مشابه مثل افلاطونی بشمارند، اما نه بعنوان کلیات تحقق یافته بلکه به منزله اقامیم نور. سهروردی اسامی بعضی از فرشتگان کیش زرتشتی «ایزد» را در شکل مذهبی آنها توضیح داده است. در این طبقات عرضی، فرشته بشریت یا روح القدس یا جبرائیل یا عقل فعال که اصطلاح فلاسفه می‌باشد، نیز مندرج است.

از طرف دیگر، ابعاد یا مراتب معقول «منفی» که در طبقات طولی وجود دارد (و آن عبارت است از نیاز، اشراق انفعالی، عشق که عبارت است از فقر)،



مراتب وجودی عوالم / ۲۸۱

که هریک با انعکاس و باشعشعۀ پرتو خود دیگری را ایجاد می‌نماید، غیر قابل احصاء می‌گردد. و رای آسمان ثوابت، که عقیدۀ هیئت مشاییان یا هیئت بطلمیوسی است، جهانهای حیرت‌آور و شماره‌ناپذیر استنباط می‌گردد. در اروپا پیشرفت علم هیئت، عقیده به ملکوت را از میان برد، اما در این جا برعکس، عقیده به ملکوت، علم نجوم را به فرای طرح کلاسیک که آن را محدود کرده بود کشانید.

xalvat.com

۳. مراتب وجودی عوالم

۱. بر جهان انوار محض، مراتب سه گانه‌ای فرمانگذار است. از آغاز رابطه‌اصلی نورالانوار و نخستین نور صادر، به علت کثرت «مراتب» معقول، که هریک با دیگری ترکیب می‌گردد، جاودانه عوالم انوار قاهره اصلیه منبعث می‌گردد. چه هریک علت وجود دیگری است و هریک از دیگری فیض می‌گیرد و صادر می‌گردد، پس یک سلسله مراتب وجودی نزولی تشکیل می‌دهند و این همان است که سهروردی آن را «طبقات الطول» می‌نامد. و همین عوالم ملایک مقرب است که سهروردی آن را بعنوان انوار قاهره‌اعلی «اصول اعلون» یا «عالم امهات» نامیده است (نباید امهات را در این مورد با اصطلاح معمولی آنانکه در مورد عناصر اربعه بکار می‌برند اشتباه کرد). این سلسله مراتب عالم ملکوتی امهات، در وجود، به دو گونه رویداد منجر می‌گردد.

از طرفی، «مراتب مثبت» آنها یعنی استیلاء، استغناء، تأمل فعال، طبقه جدیدی ملایک مقرب ابداع و انشاء می‌کند که هیچیک علت وجود آن دیگری نیست بلکه در مراتب فیضان و صدور وجود، واسطه‌تساوی یکدیگرند. این انوار، «طبقات العرض» را تشکیل می‌دهند، و ارباب انواع می‌باشند و مشابه مثل افلاطونی بشمارند، اما نه بعنوان کلیات تحقق یافته بلکه به منزله اقامیم نور. سهروردی اسامی بعضی از فرشتگان کیش زرتشتی «ایزد» را در شکل مذهبی آنها توضیح داده است. در این طبقات عرضی، فرشته بشریت یا روح القدس یا جبرائیل یا عقل فعال که اصطلاح فلاسفه می‌باشد، نیز مندرج است.

از طرف دیگر، ابعاد یا مراتب معقول «منفی» که در طبقات طولی وجود دارد (و آن عبارت است از نیاز، اشراق انفعالی، عشق که عبارت است از فقر)،



فلک ثوابت را که بین آن ابعاد و مراتب مشترك است ایجاد کرد و آن آسمان ثوابت که از نورالانوار فیض وجود گرفته است (و مانند کرات فلکی است نسبت به عقلی که آن کرات از آن صادر شده اند و در طرح فکری ابن سینا گفته شده است) دارای کواکب متعین و مشخصی است و آن کواکب دارای فیضانها و انبعثاتی است و کثرت آن انبعثات متناسب با آن است که حصه ای را که در کمون آنها مخفی است و اگر آن را مجازاً از مبداء خود منفصل انگارند، «لاوجود» اعتبار می شود، به ماده ای آسمانی تبدیل سازند که آن نیز بکلی لطیف است. پس بطور خلاصه، در آسمان ثوابت، تعدد کرات که از نورالانوار صادر شده به همان نسبتی است که بتواند قسمت «لاوجود» را که در آنها مخفی است به ماده ای لطیف آسمانی تبدیل سازد.

xalvat.com

باری، از این طبقات ثانوی ملایک مقرب، طبقه جدیدی انوار صادر می شود که ارباب انواع، با واسطه آن انوار، بر انواع، یا دست کم بر انواع اعلی حکومت و فرمانگذاری دارند و آن طبقه «فرشتگان - نفوس» یعنی همان نفوس فلکی و نفوس انسانی است که ملک شناسی ابن سینا به آن ناظر است. اما سهروردی آنان را با نامی که از نام پهلوانان باستانی ایران اقتباس کرده است می نامد: انوار اسپهبد. با توجه به این تسمیه و این منصب، Hegemonikon روایان بیاد می آید.

۲. ملک شناسی سهروردی، که مشخصات دقیق آن به اختصار گفته شد، شکل جهان را (از نظر طبیعی و نجومی و مابعد الطبیعه) که از زمان فارابی و ابن سینا مورد قبول بود، بکلی زیر و رو کرد، زان پس دیگر کره ماه که به عقیده مکتب مشاء حد بین جهان فلکی و جهان مادی کون و فساد را مشخص می ساخت، چنین نقشی نداشت بلکه آسمان ثوابت، حد بین عالم ملکی نور و جهان روح «روح آباد» را با جهان مادی و ظلمات برزخ را ممثل می نمود.

کلمه رمزی برزخ در موضوع معاد به معنای «بین بین» می باشد و در جهان-



مراتب وجودی عوالم / ۲۸۳

شناسی به معنی عالم و سیط^۱ یا «عالم مثال» است. اما برزخ، در فلسفه اشراق سهروردی مفهومی کلی تر دارد بطور کلی به معنای هر چیزی است که جسم باشد، هر چیزی که فاصله و حجاب باشد و بذاته تیرگی و ظلمت باشد. پس در کلیه طبیعیات سهروردی، مفهومی که از اصطلاح برزخ منظور می باشد مفهومی اساسی است. برزخ، تیرگی و ظلمات محض است حتی اگر نور از آن جدا گردد همان ظلمت باقی خواهد ماند. پس، برزخ حتی نور بالقوه نیست، یا به مفهوم مکتب ارسطو وجود بالقوه نمی باشد بلکه در مقابل نور، سلب محض و عدم محض است (بنا به استنباط سهروردی، سلب اهریمنی است). پس نمی توان توضیح علی عمل مثبت را بر مبنای نفی و سلب بنا کرد. هر نوعی از انواع، بت یا «مطلق متعین» است یا تصویری است از فرشته خویش؛ رابطه ای است طرفه که بوسیله آن بت، در برزخ که بخودی خود مرده و ظلمت مطلق است برقرار می گردد. این کار، فعل نور ملک است، اما این نور، با ظلمت، ترکیب هیولانی^۲ و شکل مادی پیدا نمی کند. انتقاد سهروردی راجع به مفاهیم مشابهی در مورد وجود بالقوه، و ماده، و صور مادی و غیره از این نکته ناشی شده است. بی شک، طبیعیات سهروردی تحت تأثیر جهان شناسی مزدایی است که جهان وجود را به دو قسمت می کند: یکی منك^۳ (آسمانی، لطیف)، و دیگری ژتیک^۴ (زمینی، ثقیل) اما تفسیر او بیشتر، از افکار مانوی ملهم است. به عقیده سهروردی این ادراک جهان از نظر ساختمان و اساس، شامل ماوراء الطبیعه ای است که به هیأت مربوط می شود، وجود، جز نحوه اعتبار ماهیات^۵ چیزی نیست و آنچه را امور عینی و واقعی می پنداریم به این امر اعتباری چیزی نمی افزاید. قبلا گفتیم که ملاصدرای شیرازی که در الهیات خود، تقدم و سبق وجود را بر ماهیت ثابت می دانست، «اصالت وجود» مکتب اشراق را توضیح داد.

۳. بالنتیجه، کیفیت عوالم بنابر چهار طرح تنظیم یافته است: ۱. عالم

xalvat.com

۱. Icône. به معنای تصویر مقدس اولیاء دین است و در اینجا به معنای بت یا صنم می باشد و در اصطلاح بعضی از متألهان اسلام به مفهوم «مطلق متعین» یا «متعین مطلق» بکار رفته است یعنی چون مطلق را نمی توان احساس کرد بوسیله ای مانند تصویر یا بت، به آن تعین می دهند. ... ۲.

2. Hylemorphe

3. Mênôk

4. Gêtik

5. la quiddité



عقول محض (انوار ملکوتی دوطبقه اول که عبارتند از عقول کروی یا «امهات» و عقول مثل و انواع)؛ این عالم، عالم جبروت است. ۲/ عالم انوار، که فرمانروای جسم (یا فرمانروای صیصیه که به معنای «دژ استوار» است) می باشد و آن، عالم نفوس سماوی و نفوس بشری است؛ این عالم، عالم ملکوت است. ۳/ برزخ مضاعفی که از کرات آسمانی و جهان عناصر زمینی تشکیل یافته است و آن عالم، عالم ملک است. ۴/ عالم المثال، و آن جهان واسطه است بین عالم معقول موجوداتی که از نور محض اند، و جهان محسوس؛ این عالم وسیط اختصاصاً بوسیله تخیل فعال ادراک می گردد. این عالم، جهان مثل افلاطونی نیست، بلکه عالم صور و جهان مثل معلقه می باشد؛ منظور از این جمله آن است که این صور و اشکال در قوام مادی و شکل طبیعی و تعلیمی، مستمر و پردوام نیستند (چنانکه مثلاً رنگ قرمز در جسمی قرمز رنگ مستمر است)، بلکه دارای مظاهری هستند که مانند تصویری که در آینه معلق است، در آن مظاهر جلوه می کنند. این است عالمی که تمام غنا و گوناگونی جهان محسوس در آنجاست اما همه چیز آنجا در حال لطافت است، عالم اشکال و تصاویر باقی و مستقل که آستانه و باب عالم ملکوت است، و شهرهای تمثیلی جابلقا و جابرسا (جابلسا) و هورقلیا در آن عالم است. ظاهراً سهروردی نخستین کس است که مبحث وجود عالم وسیط را تأسیس کرده است و بعداً هم عارفان و صوفیان اسلام موضوع را از او گرفته بسط داده اند. در حقیقت، اهمیت آن، اساسی است و طلیعه نظرگاهی است که به سرنوشت بشر پس از مرگ گشوده می گردد.

xalvat.com

نقش عمل عالم مثال بر سه گونه است: رستاخیز قیامت در آن انجام می گیرد چه، آنجا محل «اجسام لطیف» می باشد؛ کلیه مثالها و رمزها که از طرف پیمبران مصور شده، همچنین تمام تجارب شهودی، بوسیله وجود آن عالم واقعیت می یابد، بالنتیجه، بوسیله آن است که تأویل یعنی تفاسیری که مسلمیات وحی قرآنی را به حقایق «روحانی لفظی» آنها منجر می نماید انجام می گیرد. بدون آن عالم، هیچ امری جز «تمثیل» چیزی نیست. بوسیله این عالم وسیط می توان اختلاف بین فلسفه و الهیات، بین دانستن و پنداشتن، بین مثال و تاریخ را حل کرد. باتوجه به این عالم وسیط، دیگر نباید بین برتری نظری فلسفه یا رجحان متحکم الهیات یکی را انتخاب



غربت غربی / ۲۸۵

کرد چه راهی دیگر گشوده شده و همانا آن راه حکمت «اشراق» است. ملاصدرای شیرازی، این جهان معرفت تخیلی را جزء عالم ملکوت می‌داند و از این روست که در واقع، کیفیت و نظرگاه جهانها، به عقیده او تحت سه طرح تنظیم و تنسيق می‌یابد. اکنون بخوبی می‌توان تشخیص داد عقیده نداشتن به عالم وسیط که نتیجه مکتب ابن رشد است چه معنی دارد (فصل هشتم-۶) لذا می‌توان بین شرق و غرب خط شکافی تمیز داد. به این معنا که در شرق، تأثیر سهروردی و ابن عربی تفوق و برتری بدست آورد و در غرب، مسلک مشایی عربی، به «مکتب سیاسی ابن رشد» تخول یافت. با اینکه مورخان عادت کرده‌اند مکتب ابن رشد را آخرین مرحله «فلسفه عرب» و جهان عرب بدانند، اما در مقابل، «فلسفه اسلامی» منابع و افکار گرانبهای دیگر، فراوان عرضه داشته است. [۳۸]

xalvat.com

۴. غربت غربی

۱. معنی و عمل داستانهای مثالی که برای تعلیمات روحانی از طرف سهروردی پرداخته شده است باید در چشم انداز عالم وسیط منظور نظر قرار گیرد. در حقیقت، این نمایشها در «عالم المثال» صورت وقوع یافته و به قلم درآمده است. صوفی سالک، واقعه سرگذشت شخصی خویش را در سطح جهانی فوق احساس که جهان حوادث نفس است، نشان می‌دهد، زیرا مؤلف آن کتاب با مصور کردن مثالهای مخصوص خود، رمز منزلات آسمانی را خود به خود باز می‌یابد. این داستانها يك سلسله تمثيل نیست، بلکه موضوع آن تساریخ مقدس مرموز ادیان است که در «ملکوت» به وقوع پیوسته است و باحواس خارجی مرئی و محسوس نمی‌شود، بلکه در آن ملکوت، حوادث خارجی و دیرپا بازبان رمز ممثل می‌گردد.

یکی از این داستانها که نکته اساسی مطلب را با روشنی بیشتر می‌فهماند کتابی است به نام قصة النوبة الغریبه. در حقیقت، حکمت «اشراق» باید عارف را تا آنجا بکشانند که به «غربت غربیه» خویش آگاهی یابد، و ادراک کند که عالم «برزخ» در حقیقت به منزله «مغرب» است که در مقابل «مشرق الانوار» قرار دارد. پس، داستان، شامل تعالیمی است که صوفی سالک را به اصل و مبدا خود که «مشرق» است می‌رساند. باری، حادثه واقعی که از طریق این تعالیم صورت می‌گیرد مستلزم



۲۸۶ / تاریخ فلسفه اسلامی

وجود مستقل عالم مثال^۱ و ارزش تمام علمی معرفت تخیلی است. دراین مورد بخصوص باید فهمید چگونه و چرا اگر کسی از درک این عالم و این معرفت محروم باشد، قوه تخیل به امر توهمی تنزل می‌یابد و زان پس دانسته‌های مثالی بیش از افسانه‌ای موهوم ارزش ندارد.

xalvat.com

۲. امر بزرگی که عارف «اشراقی» را به خود مشغول می‌دارد دانستن این نکته است که غریب چگونه می‌تواند به وطن خویش بازگردد. حکیم اشراقی اصولاً کسی است که تحقیقات فلسفی و تحقق روحانی را نه از یکدیگر جدا می‌سازد، نه هریک را به تنهایی مورد تحقیق و عمل قرار می‌دهد. ملاصدرا در تفسیر مفصلی که بر کتاب کافی که یکی از کتب اصلی شیعه و از آثار کلینی است نوشته است (مراجعه شود به فصل دوم - مقدمه)، روحانیت حکمای اشراقی را بعنوان برزخ مشخص می‌کند، یعنی امری که روش صوفیان را که اصولاً به تلطیف درون و تصفیه باطن گرایش دارد با روش فیلسوفان که به علم محض متمایل است با هم مقترن و متحد می‌سازد. به عقیده سهروردی، سلوک صوفیانه بدون تربیت فلسفی قبلی، شخص را به خطر بزرگ گمراهی دچار می‌سازد اما فلسفه‌ای که به سوی تحقق روحانی شخصی‌گرایی نداشته باشد و به آن نقطه منتهی نشود، بی‌حاصلی محض است. لذا کتاب حکمت‌الاشراق که به منزله کتاب درسی فلاسفه «اشراقی» است با اصلاح منطق آغاز می‌شود و به تذکره‌ای مربوط به جذبه، پایان می‌یابد. طرح بسیاری از کتابهای مشابه نیز به همین نحو است.

نویسنده، در مقدمه کتاب، حکما را از چند حیث طبقه‌بندی کرده است. بعضی از آنان، هم واجد علم نظری هستند، هم تمرینات و ریاضات روحانی را انجام می‌دهند. بعضی، فقط در یکی از آن دو مقام پیشرفته‌اند اما در مرحله دیگر کمبود دارند. حکیم الهی (که از نظر اشتقاق چنانکه گفتیم معادل با theosophos یا Le Sage de Dieu می‌باشد) کسی است که هم در معرفت نظری زبردست باشد هم در تمرین سلوک عملی چیره. چنین کسی حکیمی متأله می‌باشد (مفهوم تأله معادل کلمه یونانی Theôsis می‌باشد). لذا همه متفکران اسلام این ضرب‌المثل



حکمت آمیز را تکرار کرده‌اند که: نسبت الهیات اشراقی به فلسفه مانند نسبت تصوف است به کلام. شجره‌نامه یا سلسله روحانی که سهروردی ذکر کرده، بسی پرمعنی و بلیغ است. به عقیده او، از طرفی «خمیر مایه جاوید» از حکیمان باستان یونان (حکمای قبل از سقراط، فیثاغورسیان، افلاطونیان) به صوفیانی چون ذوالنون مصری و سهل تستری رسیده، از طرف دیگر، «مایه» حکمت ایران باستان از طریق صوفیانی مانند ابویزد بظامی و حلاج و ابوالحسن خرقانی منتقل گردیده و این دو جریان حکمت و خرد، در تصوف اشراق به هم پیوسته است. بی شک این مسأله، «تاریخی» است که از طریق معرفت وجدانی صورت بحث و تفکر یافته و طبقه‌بندی شده، و فصیح‌ترین آن است. این تاریخ (پس از گفتگوی اسرار آمیز با ارسطو) تأیید می‌کند که زان پس دیگر، در مرحله اعلای روحانیت اسلام، فلسفه و تصوف را نمی‌توان از یکدیگر جدا دانست. در این مرحله، ولو به نحوی از انحاء با «طریقتی» ارتباطی موجود است. سهروردی به هیچ طریقتی وابسته نبود. xalvat.com

۳. از همین نکته بر ما معلوم می‌شود که او در اسلام، هم مصلح است، هم در عین حال خلاق. اگر چنین ادعا شود که می‌توان اسلام را به دینی تشریعی تقنینی و ظاهری محدود کرد، مساعی سهروردی «شورش و عصیان» محسوب می‌گردد. بعضی از مورخان، سهروردی و اسماعیلیان و سایر عارفان شیعی، همچنین ابن عربی و مکتب او را از همین نظر گاه نگریسته‌اند. در مقابل، اگر اسلام کامل، اسلام روحانی باشد (اسلامی که بر شریعت و طریقت و حقیقت مشتمل باشد) آنگاه دیده می‌شود که مساعی سودبخش سهروردی در قله روحانیت اسلام قرار دارد و از آن روحانیت حیات و نیرو گرفته است. این، معنای روحانی وحی قرآنی است که منزلات نبوی و حکمت سابقین را بعنوان تجلی دادن معانی مکتوم آنها بیان می‌کند. باری، این اسلام روحانی کامل همان اسلامی است که شیعه از آغاز داشت (فصل دوم). پس بین حکمای اشراقی و حکمای شیعی توافقی ایجاد شد حتی بیشتر و محکمتر از توافقی که از سابق بین آنان برقرار بود. قبل از پیدا شدن مکتب اصفهان بوسیله میرداماد و ملاصدرا، این توافق نزد متفکری شیعی و اشراقی مانند ابن ابی‌جمهور (که تأثیرش در مکتب شیخی تا امروز همچنان باقی است) محسوس بوده است. این توافق همان است که برای وصول به آن، هر دو گروه برای درک



۲۸۸ / تاریخ فلسفه اسلامی

«باطن» و معنای باطنی و روحانی، مساعی مشابه بکار برده‌اند. همچنین بیزاری و نفرت آنان از مباحثات صعب‌الادراک و بی‌حاصل متکلمان نیز ناشی از همین طرز فکر بوده است. کوشش سهروردی، فلسفه و تصوف را قرین ساخت و کوشش حیدرآملی در قرن هشتم هجری (چهاردهم میلادی) شیعه و صوفی را که مبداء خویش و کشش جبلی خود را فراموش کرده بودند بهم در پیوست. مفاهیم حکمت الهیه و عرفان شیعی دوباره زنده گردید. سهروردی کسی را که در فلسفه و ریاضت‌های روحانی تفوق داشته باشد در رأس سلسله مراتب حکما قرار می‌دهد. چنین کسی است که «قطب» است و بی‌حضور او عالم نمی‌تواند به وجود خود ادامه دهد، و باید که در جهان، بنشناس^۱ باشد و در چشم مردم بکلی ناشناخته بماند. یکی از مهمترین مطالب شیعه همین مطلب است (مراجعه شود به گفتگوی امام اول با کمیل بن زیاد پیرو صدیق خود). امام در اصطلاح شیعه قطب‌الاقطاب است. وجود ناشناخته او با اندیشه شیعه راجع به غیبت، و در عین حال با اندیشه دوران ولایت که پس از «خاتم الانبیاء» یعنی پس از دوران نبوت جایگزین دوران نبوت می‌گردد ملازمه دارد. بطوری که می‌دانیم، ولایت در اسلام (فصل دوم - الف)، منحصرأ نام نبوت باطنیه جاوید می‌باشد. در این صورت فقیهان حلب در این مورد اشتباه نکردند. هنگام محاکمه سهروردی، موضوع اتهامی که موجب محکومیت او گردید این بود که سهروردی چنین گفته است که خداوند در همه اوقات منجمله اکنون می‌تواند پیمبری بیافریند. اگر منظور او از پیمبر، رسول مقنن و شارع نبوده بلکه منظور او نبوت باطنیه بوده، نظریه او لااقل حاکی از تشیع سری بوده است. سهروردی با روش زندگانی و بسا مرگ خود که شهید فلسفه نبوی گردید، قصه سوك آمیز «غربت غربیه» را تا پایان بسر برد.

xalvat.com

۵. اشراقیون

۱. اشراقیون تبار روحانی سهروردی را تشکیل می‌دهند و این سلسله تا امروز، دست کم در ایران ادامه دارد. قدیمی‌ترین چهره این گروه شمس‌الدین شهرزوری است که بعلت اخلاص به شیخ‌الاشراق مشهور گردیده است. عجب آن که شرح حال



اشراقیون / ۲۸۹

این متفکر که کتابی موسوم به تادیک فلاسفه تصنیف کرده است تقریباً بکلی مجهول مانده است. می دانیم وقتی سهروردی در قلعه حلب زندانی گردید شاگردی جوان به نام شمس، مصاحب او بود. اما قطعاً نمی توان گفت آن شمس همین شمس الدین بوده است، بخصوص اگر شهرزوری چنانکه ظاهراً بنظر می رسد، در ثلث آخر قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) در گذشته باشد. بهر حال هرچه باشد دو شرح مفصل از او باقی مانده است یکی شرح کتاب تلویحات سهروردی، دیگر شرحی بر کتاب حکمت الاشراق او.

xalvat.com

بخوبی معلوم است که دوتن از جانشینان شهرزوری، یکی ابن کمونه (متوفی به سال ۶۸۳ هجری/ ۱۲۸۴ میلادی) در تفسیری که بر شرح تلویحات نوشته (که در سال ۶۹۴ هجری/ ۱۹۲۵ میلادی پایان یافته است) و دیگری قطب الدین شیرازی در تفسیری که بر حکمت الاشراق نگاشته است بطرز مستوفایی از او استفاده کرده اند. سه کتاب دیگر از شهرزوری در دست است:

۱. تادیک فلاسفه مشتمل بر فلاسفه قبل از اسلام و فلاسفه اسلام، شرح حالیکه از سهروردی در آن کتاب است، کاملترین شرحی است که از احوال او در دست می باشد.
۲. کتاب الرموز که مصنف در آن کتاب بعضی از دواعی نوفیثاغورسیان را توضیح داده است.
۳. کتابی موسوم به «سایل الشجرة الالهيه والاسرار الربانية» که دایرة المعارف بزرگ فلسفی و الهی است و تعالیم پیشینیان و پیشکسوتان خود را بطور مجمل در آن ذکر کرده است. در آن کتاب راجع به اخوان الصفا و ابن سینا و سهروردی مشروحاً توضیح داده شده است. کتاب به سال ۶۸۰ هجری/ ۱۲۸۱ میلادی پایان یافته است (پس، تقریباً نود سال پس از مرگ سهروردی تألیف آن پایان رسیده است). از این کتاب شش یا هفت نسخه دستنویس مشتمل بر بیش از یک هزار صفحه دو ورقی موجود است.

۲. دیدگاه سهروردی بسی پهناور و ژرف است. نحوه تصور او این بود که «طبقه اشراقیون» پیرامون کتاب اساسی او حکمت الاشراق فراهم آمده مجتمع می شوند. او جمله قرآنی «اهل الکتاب» (یعنی امتی دارای کتابی منزل - فصل اول (۱) را در مورد، «طبقه اشراقیون» بکار برد و آن طبقه را بعنوان «اهل هذا الکتاب» نامید (یعنی جمعیتی که پیرامون این کتاب یعنی کتاب حکمت الاشراق فراهم آیند).



۲۹۰ / تاریخ فلسفه اسلامی

مطلبی دیگر وجود دارد که بیش از این مبین معنی است. پیشاپیش گروه اهل الکتاب، «قیم بالکتاب» وجود نخواهد یافت و او کسی است که برای دریافتن معانی مکتوم و مطالب دشوار کتاب باید به او مراجعه کرد (شهرزوری این صفت را حقاً به خود نسبت می‌دهد). باری، اصطلاح قیم الکتاب در تشیع برای نامیدن امام و نقش اساسی او بکار می‌رود (فصل دوم قسمت الف - ۴). اگر سهروردی در دیباچه کتاب مهم خود نقش قطب را قید کرده و از نوباز به یک اصطلاح شیعی توسل جسته است، بی شک از روی صدفه و اتفاق نیست؛ در واقع اشراقیون همیشه در ایران بوده‌اند، و امروزه نیز عده آنان کم نیست هر چند دارای تشکیلات منظم نیستند و قیم بالکتاب را نمی‌شناسند.

xalvat.com

۳. در حقیقت، در طول تمام قرون، فکر شیخ الاشراق کم و بیش در عده‌ای تأثیر کرده است. نیز مردمی از اشراقیون، اصول عقایدی ابراز کرده‌اند که پیوسته در پرتو افکار جدید، غنیر و گرانمایه‌تر گردیده است. اینک باید تأثیر نظریه‌های اشراقی را در مردمی مانند [خواجه] نصیر طوسی و ابن عربی و شیعیان ایرانی که شارح افکار ابن عربی بوده‌اند تحقیق کرد (مراجعه شود به فصل دوم کتاب). محمد بن ابی جمهور، فلسفه اشراق و فلسفه ابن عربی و تشیع را ترکیب کرد. بین قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی جهش فوق العاده‌ای صورت گرفت. آثار سهروردی مشروحاً تفسیر و شرح گردید. جلال‌الدانی (متوفی به سال ۹۰۷ هجری/ ۱۵۰۱ میلادی) و غیاث‌الدین منصور شیرازی (متوفی به سال ۹۴۹ هجری/ ۱۵۴۲ میلادی) کتاب هیاکل النود را شرح کردند. و دود تبریزی نیز کتاب الواح عمادی اهدایی به عمادالدین (۹۳۰ هجری/ ۱۵۲۴ میلادی) را شرح کرد. مقدمه و قسمت دوم کتاب معظم حکمت الاشراق (که مهمترین قسمت کتاب است) به فارسی ترجمه و توضیح شد و شرح قطب شیرازی بوسیله یک صوفی هندی موسوم به محمد شریف بن هروری به فارسی ترجمه و تفسیر گردید (تاریخ این کتاب ۱۰۰۸ هجری/ ۱۶۰۰ میلادی می‌باشد). میرداماد (متوفی به سال ۱۰۴۰ هجری/ ۱۶۳۱ میلادی) معلم بزرگ مکتب اصفهان کلمه «اشراق» را بعنوان تخلص شعری خود برگزید. ملاصدرا شیرازی شاگرد معروف او (متوفی به سال ۱۰۵۰ هجری/ ۱۶۴۰ میلادی) کتاب حکمت الاشراق را به نحوی مخصوص تدریس می‌کرد، مجموعه آن دروس اثری قابل ملاحظه و معتبر است. در همین



اشراقیون / ۲۹۱

عصر بود که پیشقدمی کریمانه و صمیمانه اکبر شاه مغول (متوفی به سال ۱۶۰۵) از طریق رفت و آمد فراوان فلاسفه و صوفیان بین ایران و هند، سیر مبادلات عظیم معنوی را برانگیخت و همه همکاران اکبر شاه مستغرق اصول عقاید اشراقی گردیدند. در چنان محیطی بود که اقدام ارزنده‌ای صورت گرفت و آن ترجمه ادبانشادها، بهگودا - گیتا^۱ و غیره از سانسکریت به فارسی بود. نیز گروهی از زرتشتیان شیراز و حوالی آن در مصاحبت مغ بزرگ خود، آذریوان، بین قرون شانزدهم و هفدهم به هند مهاجرت کردند و این واقعه با اقدام بزرگ و اندیشه گرانسنگ مذهبی اکبر شاه در آمیخت. بین آن مهاجران شخصیت فرزانه بهرام فرشید مشخص است که از دل و جان شیفته آثار سهروردی بود و قسمتی از آن را به پارسی برگردانید. چنین بود که زرتشتیان در محیطی که اکبر شاه آفرید، مطلوب خود را نزد سهروردی (احیاکننده حکمت و خرد ایران باستان) دوباره بدست آوردند. این چند خط کافی است تا از تأثیر فوق العاده آثار سهروردی در جریان قرون آگاه شویم. امروز نمی‌توان در ایران آثار سهروردی را از تأثیر متفکران شیعی که به او شبیه بوده‌اند و پیشاپیش همه، ملاصدرا و پیروان او (تا عبدالله زفوزی و هادی سبزواری، بی‌آنکه موضع اصیل مکتب شیخی فراموش شود) قرار دارند جدا کرد. امروز به ندرت کسی می‌تواند اشراقی باشد، و کم و بیش پیرو مکتب ملاصدرا شیرازی نباشد. بدین ترتیب «آینده» سهروردی در ایران وابسته به شکفتگی الهیات سنتی است که پیرامون آثار استاد شیراز طرح می‌گردد.^۲

xalvat.com

1. Upanishads 2. Bhagavat-Gita

۳. چنانکه قبلاً در متن کتاب اشاره شد آراء افلاطون و ارسطو در همه ادوار پیروانی داشته است. اما در بین مسلمانان این دو مکتب به نام مکتب اشراق و فلسفه مشاء معروف است. صدها سال بین پیروان این دو مکتب مشاجره و گفتگو بوده است ملاصدرا شیرازی معروف به صدر المتألهین که فلسفه او به نام «حکمت متعالیه» معروف است در فلسفه اولی و حکمت الهی از کلیه افکار افلاطون و ارسطو و حکیمان بزرگ اسلام از قبیل فارابی و شیخ الرئیس و شیخ الاشراق و عارفان بزرگ استفاده کرد و افکار خود را برنخیزد آراء آنان افزود و قواعدی استوار بنا گذاشت و به مشاجره دو هزار ساله پایان داد. پس از ارائه افکار او، دیگر مقابله فلسفه اشراق و مکتب مشاء معنی ندارد.