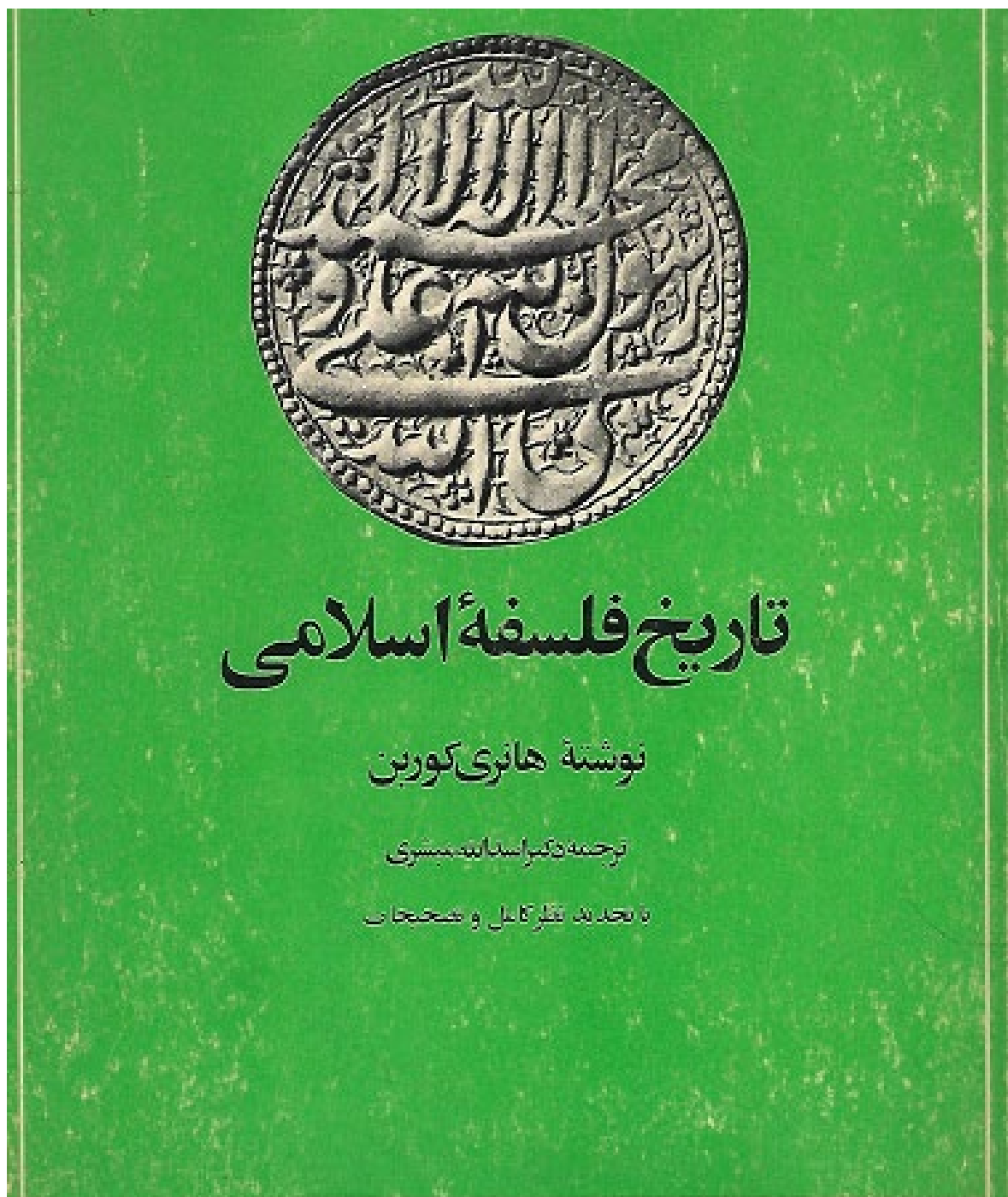




۸۵۳

هانری کوربن (برگردان: اسدالله مبشری): تصوف و اشراق (شهروردی)





فهرست:

پیشگفتار ترجمان	۴
دباجه	۹
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. پاملن گزایی	۵۷
۳. معرفه النبوه	۵۹
۴. معرفه 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 اصلاح شده در الموت	
۱. ادوار و منابع	۱۳۱
۲. مفهوم امام	۱۳۶

تاریخ فلسفه اسلامی

۱

از آغاز تا درگذشت ابن رشد

(۵۹۵ هجری: ۱۱۹۸ میلادی)

چاپ سوم

نوشته هانری کورین

بهمکاری سیدحسین نصر و عثمان یحیی
ترجمه دکتر اسدالله منیری

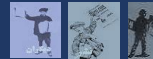


۶ / تاریخ فلسفه اسلامی

فهرست / ۷

۵. ابن مسکویه، ابن قاتک و ابن هندو	۲۳۶
۶. ابوالبرکات بلخاری	۲۳۸
۷. ابوحامد غزالی و انتقاد بر فلسفه	۲۴۲
۶. تصوف	
۱. تذکرات مقدماتی	۲۵۲
۲. ابویزید بسطامی	۲۵۸
۳. چندی	۲۶۰
۴. حکیم نرمدی	۲۶۱
۵. حلاج	۲۶۴
۶. احمد غزالی و عشق محض	۲۶۶
۷. فلسفه اشراق «مهروردی»	
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 آش	۳۱۴
۶. ابن رشد و مکتب او	۳۲۰
حواشی	
۱. واژه‌نامه	۳۳۵
۲. فهرست منابع	۳۷۵
۳. فهرست اعلام	۳۹۳

۳. امامت و فلسفه رستائیز، (قیامت)	۱۴۰
۴. اسماعیلیه و تصوف	۱۴۳
۳. کلام اهل کین	
۱. معتزله	۱۴۵
الف. مبادی	۱۴۵
ب. اصول عقاید	۱۵۰
۲. ابوالحسن اشعری	۱۵۵
الف. زندگانی و آثار اشعری	۱۵۵
ب. اصول عقاید اشعری	۱۵۷
۳. مکتب اشعری	
الف. تحولات مکتب اشعری	۱۶۳
ب. مذهب در	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 الخوان الصفا	۱۸۳
۴. رازی، طبیب و فیلسوف	۱۸۷
۵. فلسفه سخن	۱۹۴
۶. بیرونی	۲۰۰
۷. خوارزمی	۲۰۲
۸. ابن الهیثم	۲۰۳
۹. شاه مردان رازی	۲۰۷
۵. فیلسوفان یونانی مشرب یا حکیمان فیلسوف	
پیشگفتار	۲۰۸
۱. الکندی و شاگردانش	۲۰۹
۲. فارابی	۲۱۳
۳. ابوالحسن انصاری	۲۲۴
۴. ابن سینا و مکتب او	۲۲۶



تصوف / ۲۵۳

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 منزلت قربانی، 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، برسد هر گزایشی که اسلام را به دینی تشریعی و تقنینی منحصر سازد. تصوف مقامی است که جزئیات فن و روش پارسانی روحانی را که مراتب و ترقیات و اصول آن سرابا 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 به عبارت رساتر: سه موضوع وجود دارد و آن عبارت است از شریعت (یعنی مسلمات ظاهری وحی و الهام)، طریقت (یعنی راه عرفانی)، حقیقت (یعنی حقیقت روحانی بعنوان تحقق کمال شخصی).

حاصل سخن اینکه، از یک طرف، تصوف در طول قرون از طرف دیگر، در اسلام با دشواریها مواجه گردید و از طرف دیگر، این مسأله طرح شد. تا آنجا که تعادل و دو قطبی بودن شریعت و حقیقت، که طریقت به سوی حقیقت راهبر است، حادثه و ابداعی است که/ خصوص تصوف است یا تصوف برای اسلام امری اساسی نیست و اگر حذف شود معذک 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 مشخص خواهد ساخت. این مشهورات، مسأله‌ای بسیار مهم ایجاد کرده است و نمی‌توان چنانکه باید آن را طرح کرد مگر اینکه از عالم روحانی شعبه معرفتی تحقیقی و مدقی داشته باشیم. چه، و خود «تذکره تصوف» در ایران ششمی، نام دارد، در عالم

تصوف

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 بهرحال این استعمال قدیمی است. اصطلاح «صوفی» به مجموعه عارفان و روحانیونی که به تصوف عقیده دارند اطلاق می‌شود. کلمه تصوف، مصدر باب فاعل و ریشه آن (صاد، واو، فام) 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. پیرونی 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 (مرآة شود به کلمه فیلسوف که از کلمه یونانی Philosopher اقتباس شده است).

۲۵۴ / تاریخ فلسفه اسلامی

تسنن، کاملاً یکسان نیست و مستشرقان تا امروز فقط از تصوف اهل سنت اطلاع داشته‌اند. درین کتاب نمی‌توان مسأله را بسط داد نمی‌توان آن را حل کرد اما می‌توان برای محدود ساختن کیفیت که بی‌اندازه پیچیده است برخی از مطالب را تا حدی گسترش 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 آندیشه صواب است. همه مساعی حیدر آملی 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. به علاوه در جهان تشیع دیده می‌شود که غالباً در مورد تصوف، بطوری گمنان عقیده می‌کنند که مفهوم آن گمنان یا قبیح 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، معذک هیچوجه به قبول تصوف اعتراض نمی‌کنند و در مقابل آن بی‌اندازه تحفظ و نجوداری روا می‌دارند. همین خصوصیت روحانیت شیعی است که تا امروز همچنان به حیات متکامل خود ادامه داده و مسأله‌ای شوار را که ایضاح آن ناممکن است در برابر مطرح کرده است.

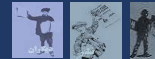
۳. نخستین موضوع آسوزنده این است که بین قرن دوم و سوم هجری، در کوفه، اعضای جمعیتی روحانی و شیعی مذهب، نخستین مردمی بودند که به نام صوفی خوانده شدند، یکی از آنان بنا نوشته عین القضاة همدانی (متوفی به سال ۵۲۱ هجری/ ۱۱۳۱ میلادی) عیدک^۱ است:

ساکنان راه الهی در اعصار پیشین و در تسلهای نخستین به نام صوفی ممتاز بودند. صوفی کلمه‌ای است که در قرن سوم هجری (نهم میلادی) شیوخ یافت و نخستین مردی که در بغداد به این نام خوانده شد عیدک صوفی بود (متوفی به سال ۴۱۰ هجری/ ۸۲۵ میلادی).

تصوف / ۲۵۵

به گفته عین القضاة، وی پس از جنید و معلم او سری الحظی شیخی بزرگ بوده است (فصل ششم - ۲). این مطلب مانع آن نیست که از امام هشتم شیعیان (رحلت به سال ۲۳۰ هجری/ ۸۱۰ میلادی)، که عیدک در زمان آن امام می‌زیست است سخنانی سخت در مورد تصوف نقل شده باشد. از اواخر قرن سوم (نهم میلادی)، گویی اثر شیعه ناپدید گردید، تا ظهور سعدالدین حموی 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 تجدد روزگار صفویه پیایبی روی داد.

۴. اینک، باید چندین موضوع را مورد توجه قرار داد. نخست آنکه، اگر به مفهوم «ولایت» که در قالب تشیع جای دارد تمسک شود و تحریفاتی را که در تصوف تسنن بر این مفهوم تحمیل شده، مثلاً در کتاب معلمی مانند حکیم قریظی، در نظر بگیریم (فصل ششم - ۳) آنگاه عتاب و تقبیحی را که از طرف ائمه و شیعیان در مورد صوفیان، یادست کم در مورد فرقه‌های معینی از صوفیان صورت گرفته است خواهیم فهمید. در حقیقت اصول عقیده فرقه‌های مذکور درباره ولایت به این معنی است که بدون قبول امامت می‌توان به تصوف اهل سنت درآمد، در اینجا این فرقه‌ها مواجه با امامت هستند اما بدون قبول امام (این مفهوم معادل است با اعتقاد راسخ داشتن به مسیحیت بدون عقیده به مسیح). اما بهرحال نمی‌توان تأیید کرد که توابع و ملامت ائمه به این فرقه از صوفیان، تصوف شیعی را با قید و شرط از بین برده باشد زیرا با دو قضیه مواجه می‌شویم: از طرفی می‌بینیم جلسه‌های علنی شیعیان صوفی از قرن ۱۳ تا امروز همچنان وجود دارد، از طرف دیگر شجره نسب اغلب طریقتها، به یکی از ائمه می‌رسد، و از یکی از امامان آغاز می‌گردد. کسانی که صحت تاریخی این سلسله انساب را انکار کرده‌اند توجه نداشته‌اند که هر قدر این شجره کمتر انعکاس تاریخی داشته باشد به همان نسبت بیشتر گواه آن است که اراده‌ای آگاه وجود یک سلف و پیشوای روحانی را که به یکی از ائمه شیعه می‌رسد پنهان داشته است. این مطلب را دلیلی باید، بهرحال



امروز، تشکیلات شاه‌نعمه الهی دارای فرقه‌ها و شعبه‌های متعدد است؛ مانند تشکیلات ذهبی (غیره)، ولی باید یادآوری کرد که طریقه‌های متعدد نیز موجود است؛ نه تشکیلاتی دارند نه اسم و رسمی. وجود این طریقه‌ها صرفاً روحانی است، به این معنی که شیخ طریقت، با آموختن تعلیمات قلبی، اشخاص را دستگیر می‌کند و نام شیخ بر حسب اینکه چه شخصیتی باشد گاهی مخفی است، اما غالباً هیچ اثر مکتوب از آنان برجای نمی‌ماند. فرقه دیگر، فرقه «اویسی» می‌باشد و تسبیح آن از نام اویس قرنی یعنی مشتق است و او از نخستین شیعیانی بود که به پیغمبر (امان 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 راهنمای روحانی و مشخص اخذ می‌کنند. مسلماً معنی اخلاص به‌الله، و آنچه این اخلاص راه آن را هموار می‌سازد در همین نکته می‌باشد. بعضی از اویسیان، به‌نام معروفند؛ در تسبیح نیز سلاک طریقت اویسی وجود دارد، اما در شیعه تعداد آنان فراوان است.

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 قرار گرفت 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 بغداد نامیده شد و مکتب خراسان در جنب آن بود. بعضی از مریبان و استادانی که ذیلاً نام خواهیم برد به‌اصول 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 و افقند، ظاهر و باطن، مفهوم دوران ولایت که در تاریخ ادیان جانشین دوران نبوت گردید. مفهوم «قلب» (قلب صوفیانه)، در تصوف اهل سنت عبارت است از انتقال مفهومی از مفاهیم شیعیان یعنی مفهوم امام، و سلسله مراتب باطنی تصوف که قلب در رأس آن قرار دارد و به‌رحال آن نیز ادامه مفهوم امامت می‌باشد. در فصل دوم این کتاب وقتی ادوار بعد از تشیع مورد گفتگو قرار گیرد، و اقیان

انتاع مشابه از انصاف به تصوف، و سکوت تاریخ در بیان سلسله انساب صوفیاء؛ علنی دارد که نباید آن را از نظر حکومت سلجوقی در بغداد در ابتدای قرن چهارم هجری (دهم میلادی) (مراجعه شود به فصل سوم-۳-الف) که شیعیان را حسب فرمان ائمه موقت می‌کرد تا با نهایت دقت تقیه نمایند، این مطلب را تاحدی توضیح می‌دهد. پس باید در این مسائل همیشه با کمال احتیاط نتیجه‌گیری کرد.

۵. اینکه مجدداً آن زمره از روحانیان معروف شیعه را که چهره‌های مشخص بوده‌اند یادآوری می‌کنیم (مراجعه شود به فصل دوم - مقدمه - ۶) که بدون بستگی با تصوف، اصطلاحات فنی آن را بکار می‌بردند. نه سهروردی به «طریقت» مخصوصی وابسته بود نه حیدر آملی، نه فیلسوفانی مانند میرداماد و [مسلاً] صدرا شیرازی (مجدداً تذکر می‌دهیم که طریقت به معنی «راه روحانی» است و این کلمه در انجمنهای نیکوکاری یا جمعیت صوفیان نیز برای تجسم دادن طریق روحانی بکار می‌رفته‌است.) شاید نخستین علت امتناع از وابستگی به صوفیان که منظور نظر خورده‌گیران شیعی قرار گرفت، تشکیل مجامع صوفیان به‌نام 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 می‌باشد 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 بخودی‌خود راه طریقت یعنی راه آشنایی به اسرار است. مسلماً یک اجتماع شیعی اجتماعی نیست که از مردمی به-راز طریقت آشنا تشکیل شده باشد (والا با مفهوم آشنا شدن به اسرار، و فرا گرفتن آن مغایرت خواهد داشت). اما محیط شیعه (یا قلمرو و به‌نحو اضممار) محیط تعلیم اسرار بود، و شیعه، با عقیده خاصی که به‌اثام معصوم دارد، آماده بود تا این تعالیم را از انسان اخذ کند. شیعه با این تعالیم بوسیله رشته‌ای بی‌واسطه و مشخص، در «جهت طولی»، به جهان روحانی متصل گردد، بی‌آنکه 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 طریقه‌ها یا مجامع اهل تسنن، طریقه‌های شیعی وجود دارد که دارای تشکیلات واقعی است (در ایران

بسیاری خواهیم دید که ضرورت توضیح این مسائل را بیشتر نشان خواهد داد و قبل از همه آن مطالب بیان اصول عقاید مکتب ابن عربی (متوفی به سال ۶۳۸ هجری/ ۱۲۴۰ میلادی) و تأثیرات آن مکتب است.

درینا که در این رساله که بسی محدود است نمی‌توان جهات و وجهه‌های منظور تصوف را از نظر تأثیر نو افلاطونی و تأثیر عرفان، و تأثیر تصوف هندو غیره یا توضیحات کلی از تصوف مورد بحث قرارداد، حتی در ایران مختصر مجال آن نیست که جز چند شجره بسیار برجسته تصوف را نشان بدهیم. پس به-از مطالب ذکر نخواهد شد یعنی خصوصیات بسیاری از معلمان و پیشوایان تصوف را در این کتاب نمی‌توان بیان کرد و نخستین آنان خواجه عبدالله انصاری است (۴۸۱ هجری/ ۱۰۸۸ میلادی - ۳۹۶ هجری/ ۱۰۰۶ میلادی) که از مردم هرات بود و اخیراً (در تابستان سال ۱۳۸۱ هجری/ ۱۹۶۲ میلادی) مراسم نهمین سال وفات او را در کابل برپا داشتند.

۲. ابویزید بسطامی

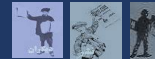
۱. ابویزید طیفور بن عیسی بن سروشان بسطامی، نیاکانش زردشتی بودند سپس پدر بزرگش سروشان به اسلام گروید. ابویزید قسمت اعظم عمر را در شهر بسطام واقع در شمال شرقی ایران که مسقط الرأس او بود گذراند و در سال ۲۳۳ یا ۲۳۶ هجری/ ۸۴۷ میلادی در همانجا بدرود حیات گفت. ابویزید حقا از بزرگترین صوفیانی است که اسلام در طول قرون پرورده است. تعلیمات او که بیان بی‌واسطه حیات باطنی او بود تحسین و حیرت شخصیت‌های گوناگون را برانگیخت در حالی که هرگز وظایف مربی اخلاقی و خطیب را برعهده نگرفت حتی نوشته‌های برجای نگذاشت. اصول سوره روحانی او از طریق روایات و پندها و آراء پدید او به‌ما رسیده است و آنها را شاگردان بلافاصله او یا چند تن از مردمی که به ملاقات وی نایل آمده بودند فراهم آورده‌اند. مجموع این آثار از نظر الهیات و مقامات روحانی دارای ارزش بسیار است. این نکته‌های حکمت آمیز، در تاریخ روحانی اسلام به‌شماره بسیار معروف است؛ ترجمه این کلمه دسرا است و تاحدی می‌توان آن را به «امور عجیب و غریب» یا «البرایا و العالیه» یا «معانی» از روی حدیث

ترجمه کرد.

۲. از شاگردان بلافاصله ابویزید بسطامی، برادر زاده ابویوموسی عیسی بن آدم (برادر زاده ارشاد) را می‌توان نام برد که چند، مرشد معروف بغداد بوسیله او از سخنان ابویزید آگاهی یافت و آنها را به عربی ترجمه کرد و تفسیر و شرح بر آن نوشت که قسمتی از آن در کتاب المنسج، نوشته «سراج» محفوظ مانده است. کسانی که محضر او را درک کردند یکی ابویوموسی دیلمی (از کلمه دیلم) که کلمه‌ای است ارمنی) بود، و دیگری ابواسحاق هروی (شاگرد ابن ادهم)، و دیگر، صوفی مشهور ایرانی احمد بن خضابه که هنگامی که ابویزید خانه کعبه را زیارت می‌کرد او را ملاقات نمود. کاملترین و مهمترین متبعی که از زندگانی و سخنان ابویزید باقی است کتاب اندونی کلیات ابویزید طیفور اثر محمد سهلی (متوفی به سال ۴۷۶ هجری/ ۱۰۸۴ میلادی) می‌باشد که به سال ۱۹۴۹ یا کوشش ج. بدوی، در قاهره بچاپ رسید. همچنین مجموعه نکات حکمت آمیزی که بوسیله روزبهان بقلی شیرازی در مجموعه‌ای بزرگ که بطور کلی به شطحیات صوفیان اختصاص دارد مدون گردیده و شرح و تفسیری مخصوص بر آن نوشته شده است (چاپ مشن آن در جریان است).

۳. نظرگاه اساسی اصول عقاید این صوفی بزرگ ایرانی، چنانکه در احوال و سخنان حکمت آمیزش آشکار است عبارت است از آگاهی تحقیقی و عمیق از سه شرط موجود در صورت من، (انانیه)، در صورت تو، (انثیه)، در صورت او، (هویه). در این تدرج معرفت، الوهیت و شریعت بالا هورت و ناسوت متحد می‌گردند و در عمل متعالی و علوی پرستش و عشق در هم منمکس می‌شوند. در این طریقه که ابویزید درجات و مراتب سیر آن را تا اوج تحقق روحانی تصویر و ترسیم می‌کند نکته‌های صاعقه‌خیز می‌درخشد و ما جز متن قسمتی از آن را به‌عنوان نمونه در این اوراق نمی‌توانیم گفت:

«حق را بین یقین دیدیم. به‌درا آنکه مرا از لب بست، دلم به‌نور خود روشن



که در الهیات تصوف بحث کرده؛ کتاب الفنا که در آن شریایی را که منجر به بقا می گردد تحقیق نموده است؛ ادب المفاتیح و ده الاذیاح و غیره.

۲. اما در موضوع تعالیم این شیخ بزرگ؛ بنابر آنچه دیدیم (فصل ششم-۱) باید در اینجا دو نکته را مورد توجه قرار داد. اولاً باید دانست روحانیت چنید مشروط است به وجود دو قطب شریعت و حقیقت. (شریعت یعنی نص احکام الهی که از پیغمبری به پیغمبری تغییر می کنند، و حقیقت یعنی واقعیت روحانیت جاوید)، بنا به آنچه گفتیم می دانیم که همین امر از نخست، پدیدۀ مذهب شیعه را تشکیل داده و نزد شیعه اصل مسلم امامت است. چنید با فراطی بودن و غلو بعضی از صوفیان که به ملت برتری حقیقت (که رهبر به معرفت جهان هستی و علم به کائنات است) نسبت به شریعت، چنین نتیجه گرفته اند که همینکه از معبر حقیقت گذشتیم دیگر تعبد به احکام شریعت بی حاصل است و باید اثبات به آن حذف گردد مخالف بود. می دانیم که نقطه تباعد 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 منحصر به تصوف طرح می شود، نه فقط با تصوف بیان می گردد. نکته اساسی دوم از اصول عقاید چنید، در اصل عقیده به توحید، به منزله پایه تجربه اتصال صوفیانه بروز می کند. بی شک چنید بر این مسأله با همه پهنای آن تسلط داشته و کتابی را سراسر به آن اختصاص داده است. از نظر چنید، 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 و فانی گشتن در ذات متعال الهی. اگر اقتضای این امر، مشخص روحانیت رسمی و مسلم باشد، گفتار امام ششم [علیه السلام] را بیاد می آورد که بنزدیکان خود از روی تعلیم فرمود که چگونه در آیه قرآنی توجه و تعمق نمود تا مانند آن کس که آیه به او وحی شده بود، من نیز آن آیه را از همان ملک وحی استماع کردم.

۴. حکیم ترمذی

۱. حکیم ارمندی، (ابو عبدالله محمد بن علی الحسن، دا علی الحسن)، در قرن سوم

کرد، عجایب ملکوت بنمود، آنکه مرا هیت خود بنمود به هیت خود هیت او بدیدم، و نور او به نور خود بدیدم، و عزاو به عز خود بدیدم، و قنواو به قدر خود بدیدم، و عظمت او به عظمت خود بدیدم، و رفعت او به رفعت خود بدیدم، آنکه از خود عجب بهاندم، و در هیت خود شک کردم. چون در شک هیت خود افتادم، به چشم حق، حق را بدیدم. حق را گفتم که: «این کیست؟ این منم؟» گفت: «نه، این منم، به عزت من که جزم نیست». آنکه از هیت من به هیت خویش آورد، و به هیت خویش هیت من فانی کرد. و آنکه هیت خود بنمود یکتا، آنکه به هیت حق در حق نگاه کردم. چون از حق به حق نگاه کردم، حق را به حق بدیدم، با حق به حق بهاندم. زمانی چند با من 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.»

۳. چنید

۱. چنید ابوالقاسم بن محمد بن احمد الخزاز، ایرانی الاصل در نهاوند به دنیا آمد و در همة عمر در عراق پایتخت 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، ابوالورکی اخذ کرد و بوسیله عم خود سری السطی و چند تن دیگر از بزرگان تصوف مانند العارث الصحابی و محمد بن علی القصاب و غیره به رموز عرفان آشنا گردید. تأثیر چنید در تصوف، هم در زمان حیات هم پس از مرگ تأثیری عمیق بود. شخصیت، و مواظ و نوشته های او وی را در صفت اول اهل تصوف قرار داد و «مکتب بغداد» را مشخص کرد. نیز به لقب شیخ الطایفه (یعنی پیشوای دسته صوفیان) موسوم گردید.

پانزده کتاب از چنید باقی مانده که قسمتی از آن از مکتباتی 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. هریک 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 «هری کریم» - فصل ۶۴ - صفحه ۱۱۵ - تهران: انتشارات ایران، فراموش ۱۳۴۴/۱۹۶۶.

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 و صفحات تالی) اینک توجه را فقط به این نکته جلب می کنیم که در تصوف ترمذی تغییری ریشه ای و اساسی ایجاد گردید که تا حدی به «عرفی کردن» مفهوم «ولایت عامه» بی شبهات نبود.

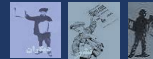
نظر دوم از اصول عقاید ترمذی در مورد روابط ولایت و نبوت است. به عقیده ترمذی، ولایت، شامل مجموعه مؤمنان بدون هیچ تفاوت و شامل کلیه انبیاء می باشد، چه، ولایت منبع الهامات پیبران و اساس رسالت نبوی آنان است. او اظهار می دارد که ولایت بذاته بالاتر از نبوت می باشد زیرا ولایت امری دائمی است و مانند رسالت نبوی وابسته به برهه ای از زمان نیست. دوران نبوت از نظر تاریخی با آمدن پیغمبر 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.

قبلاً 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 هریک 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 مسأله ای منحصر نیست.

هجری (نهم میلادی) می زیست. 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 چند تن از استادان او، و در روایتی که از جلای وطن او از ترمذ به وطن اصلی وی کرده اند خلاصه می شود. نیز می دانیم تحصیلات خود را در نیشابور ادامه داد. اما در عوض، ترمذی اطلاعاتی گران بها از شرح سیر و سلوک باطنی و تکامل روحانی خویش برجای گذاشته است که اخیراً بوسیله هلموت ریتز^۱ کشف گردید. بعلاوه چندین کتاب تألیف کرده که قسمت عمده آن محفوظ مانده است (مراجعه شود به فهرست مستندات).

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 می دانیم 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 می گردد. پس، ظاهراً کتاب ترمذی مطلوبترین کتاب، یا یکی از مطلوبترین کتابها باشد، که باید مطالعه کرد تا دانست چه تظوراتی موجب آن گردید تا این تضاد حیرت آور 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 می کنیم، نخست آنکه ترمذی دو نوع ولایت مشخص کرده است: ولایت عامه، و ولایت خاصه. او مفهوم ولایت عامه را شامل «مجموع مسلمانان می داند: 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 پذیرفته اند مشترک و عام است. اما ولایت خاصه عبارت است از عمل یک نخبة 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 می باشند.

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



۵. حلاج

۱. حلاج، بی شک از مهمترین شخصیت‌های عالم تصوف است. واقعه تأثر آور زندانی شدن و محاکمه او در بغداد، و پس از آن، قربانی شدن و شهادت وی باعث اعتراف به اسلام صوفیانه چنان انکسای یافت که بعد از آن، نام و شهرتش از جنبه زبانه‌های اسلامی شایان توجه فراوان قرار گرفت. دیری است که در غرب، صیبت 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 پس می‌کنیم و بر خواننده است که در این موضوع به آثار ل. ماسینیون مراجعه کند.

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 الصتری 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 الفکی را که از استادان بزرگ روحانی عصر بود اختیار کرد و نزدیک به هجده ماه نزد او اقامت گزید و در آن هنگام پادشاه یحیی 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 حیات روحانی را حسب تعالیم او عمل کرد. جنید بدست 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 پدیدار گسیخت. سپس به تستر (واقع در جنوب غربی ایران) رفت و مدت چهار سال در آنجا اقامت گزید. این دوره از زندگانی او به علت ناآهنگی روز افزون با اخباریان و فقیهان، دوره‌ای مشخص است.

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

1. L. Masinioun 2. Tur

مرکب این خطا شد که علناً رشته تپه را از هم گسیخت. به فرجام، فقیهان و سیاستمداران همت گماشتند تا فتوی قتل او را بدست آورند و آن فتوا را قاضی بزرگ بغداد، ابن داود اصفهانی صادر کرد و مقام 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.

۳. حلاج دوبار از طرف محسوب 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 بدست هشت سال و هفت ماه در زندان بازداشتند. وقتی حامد که دشمن خوئی 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، فتوی نو، بدست آوردند. این بار حکم اجرا شد و حلاج را در تاریخ ۲۴ ذوالقعدة سال ۳۰۹ هجری مطابق ۲۷ مارس ۹۲۲ بقتل رسانیدند.

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 قبیله بود، اشاره کردیم و در این رویداد فاجعه عمیق نفس پرستی خودنمایی کرد چه، ابن داود اصفهانی که چنانکه از نامش پیداست اسلافش ایرانی بوده‌اند (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 مشتعل بر مجموعه نظریه‌های افلاطونی درباره عشق می‌باشد و نام آن، کتاب «تپه» یعنی کتاب دومی می‌باشد. (نام این کتاب را کتاب «تپه» یعنی کتاب «تپه» نیز قرائت کرده‌اند.) کتاب، مرکب است از قطعاتی از شعر و نثر که اندیشه عشق افلاطونی را که در عشق غزالی مثل است ستایش و تقدیس می‌کند. در حقیقت سرنوشت مؤلف آن با سرانجامی منطبق شد که بوسیله شاعران یک قبیله خیالی واقع در عربستان جنوبی در حدود یمن، مورد ستایش قرار گرفته بود. این قبیله، ملت افسانه‌ای بنو-

ومن معنی عشق را در نمی‌یابم اما می‌دانم که عشق جنونی است الهی که نه شایسته تعجب است، نه در خود توبیخ»

حلاج نیز با اینکه اصول عشق را موعظه می‌کرد و می‌آموخت، با این همه، ابن داود او را محکوم به مرگ ساخت. برای فهمیدن این فاجعه باید بوضع کلی که نزد صوفیان بعد از حلاج محقق گردید منجمه نزد احمد غزالی و روزبهان بقی 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 «تاویل» حاکمی از اقتران ظاهر و باطن. ابن داود را (که عالمی فشری 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 این روست که روزبهان بخصوص اشعار معروف حلاج را با لذت زمزمه می‌کند:

1. L. van virginialistes

2. L. van Hanquout ۳. رساله‌های افلاطون است در موضوع عشق که به صورت مجاور و نوشته شده است در این رساله نظر ویژه حلاج مساعی به جمال نفسانی منجر می‌شود و به جمال جمال الهی و در عین حال به صورت صوفیانه است. ۴. والمعراج فطره الحلیله. افلاطون، در این کتاب صورتی از حلاج را در نظر گرفته است.



سلسله «عشاق»، راز باطنی توحید گردید. ریشه فاجعه‌ای که ابن داود اصفهانی ببار آورد این بود که درحد ادراک این معنی لطیف نبود و قدرت آن نداشت تا این‌دراز را دریابد و این اتحاد سه‌گانه را ادراک کند. احمدغزالی و فرید عطار می‌دانستند که عاشق، مورد توجه و نظر معشوق می‌گردد اما برعکس، معشوق جز در نگاه و دیده‌ی عاشق که محو معشوق است نمی‌تواند درخویش و درجمال خویش نظر کند. بنسباً به اصول عقاید احمدغزالی راجع به عشق محض، عاشق و معشوق در وحدت عنصر عشق محض، منحل و محو می‌گردند.

۲. احمدغزالی (متوفی به سال ۵۲۰ هجری/ ۱۱۲۶ میلادی درقزوین)، برادر مثاله بزرگ ابوحامد غزالی بود (فصل پنجم - ۷) و بسا که او را تأثیر کرده بود، اما به قول ل. ماسینیون، «توفیق نیافت تاهوای عشق محض و اشتیاق بی‌پایانی را که در آثارش زبانه می‌کشید به‌او منتقل سازد». احمد غزالی کتابی کوچک به‌فارسی موجز و دشوار راجع به عشق تألیف کرده که بسی قابل ملاحظه است و آن را «موانع‌الطریق» 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 ریتر، 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 درحوصله معشوق تواند گنجینه اما معشوق درحوصله عاشق آتش آید. قوت او در دوری اشراق است، طایفه اشراق او را میزبانی کند و دعوت کند. و او بر همت خود درهوائی طلب او پرواز عشق می‌زند، اما پرش چندان نباید تا بدو رسد، چون بدو رسید، نیز (۲) او را دوستی نیوف دوستی آتش او بود در او و او را نیز قوتی نبود قوت آتش او بود. و این بزرگ سری است، و یک

1. Love Intuition des Fideles d'Amour

به نثر نوشته شده، و کلیه آثار ادبی که مسأله معراج را شرح و بسط داده نیز از این قبیل است. قبلاً بیان کردیم اساسی که در حماسه‌های منظوم صوفیانه به‌وسیله 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. درویشان شیرازی ما را به قله‌ای رهبری می‌کنند که هم‌عصر جواترش محی‌الدین عربی که حکمت صوفیانه او را کمتر می‌توان با اثری مقایسه کرد، معرف آن است. قبلاً 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 کتابه‌آمیز صوفیان که به‌ناخوانی فیلسوفان در طریق «سلوک» ناظر است از هم دور می‌شود؟ می‌توان چنین پاسخ گفت که آثار سه‌روزی و مکتب اشراق که با آن آثار پدید آمد به تقاضا و طلب عمیق فرهنگی پاسخگو است که در آن فرهنگ، تاریخ فلسفه از تاریخ روحانیت قابل تجزیه و تفکیک نیست.

سبحان من اظهر ناسوته
سیر سنا لاهوته الثاقب
ثم بعد الخلقة ظاهراً
فی صورة الاكل والشارب^۱
این 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.
در اینجا، نمی‌توان سخنان آخر ابن داود را بیان کرد، نه سطور آخر کتاب عیون‌الماضیین 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 مثل ساخته است. موضوعی که ابن داود افلاطونی و اهل کلام «نوحیلیان» و غیره را بی‌سناک می‌ساخت، مسأله تشبیه یعنی شبیه دانستن خداوند به بشر بود که اساساً تعالی توحید مجرد، یعنی ادراک ظاهری محض توحید را به‌خطر 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 واقعه چنین است که منظور بشری به‌منظور 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 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 او سر پر تو لاهوت او را که بر سراسر کائنات محیط است آشکارا ساخت آشکارا در صورت مخوف و نه چنان ابران - بر مخلوق خویش آشکار کند». منظور حلاج، اشاره به وحدت وجود است. در این شعر، خدا را در حکم واحد متعال بر لاهوت و ناسوت و جبروت دانسته است. مؤلف این کتاب، قطب پستانول 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 جمیع‌الجمع است شمس را ترجمه کنیم، چنین می‌شود: «چنانکه است پروردگاری، به عالم کثرت را برهان وحدت خویش که بر سراسر کائنات چیره است قرار داد و پس خویش را در پیشتر انسان (نور و بنوش)، متجلی ساخت». شعر حلاج به نقل از شرح حلاجیات... فصل ۲۶۷ (فی الملاحیه ۳۸ للحلاج) صفحه ۴۳۲.

2. L'arab 3. Abstractionnisme

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

عشق را همتی است که او معشوق تعالی صفت خواهد، پس هر معشوق که در دام وصال تواند افتاد به معشوق نرسد، اینجا بود که چون با ابلیس گفتند: «وان طلیک لعنتی» (۸۷/۳۷) گفت: «فیمزک» (۸۲/۳۸) یعنی خود از تو این تمیز دوست دارم که ترا هیچکس دروا نیابد و درخورد نیابد، که اگر ترا چیزی در خورد بودی آنکه نه کمال بودی در عزت.^۲

۳. از نام احمدغزالی نمی‌توان نام شاگرد ممتازش عین‌القضات همدانی را جدا دانست. عین‌القضات را در سن سی و سه سالگی (۵۲۵ هجری/ ۱۱۳۱ میلادی) کشتند. فرجام درناک او مانند فرجام حلاج است و پیشاپیش، سرنوشت سه‌روزی شیخ. الاشراف را مجسم کرده بود (فصل هفتم). عین‌القضات در عین حال فقیه و عارف و فیلسوف و ریاضیدان بود. یکی از رسالاتش موسوم به تهجدات سرشار از تعالیم عشق عرفانی است و اصول احمدغزالی را تکمیل کرده است و به‌وسیله یک صوفی هندی موسوم به سید محمد حسین محمود از که در قرن پانزدهم می‌زیسته، تفصیلاً تفسیر شده است.

فرمانروایی جلال الهی درخشان است. اینک قلم پسر جاست اما نویسنده ناپدید است. خداوند بالاتر از آن است که پیمیران، و بالاولویه دیگران، او را بشناسند.

۴. در اینجا نمی‌توان از یادآوری مجددین آدم سنایی (متوفی در حدود ۵۴۵ هجری/ ۱۱۵۰ میلادی) بنیانگذار اشعار آموزنده فارسی، خودداری کرد. جالبترین کتاب او منظومه‌ای مفصل است به نام میوه‌الهدای المعاد و در این کتاب از زبان کسی، مسافرتی را از گذرگاه عالم اکبر^۱ نوافلاطونیان اسلام شرح می‌دهد. این مسافرت مرموز صوفیانه به هدایت خود عقل، انجام یافته است. (عقل مجسم که بعدها و عشاق Les Fedeli d'amour پیرامون «دانت»، آن را Madonna Intelligenza نامیدند.) موضوع داستان عین‌القضات ابن‌سینا، و داستانهای صوفیانه سه‌روزی که

۱. به نقل از کتاب موانع - احمدغزالی - به تصحیح هلموت ریتر Hellmut Ritter - فصل ۳۹ صفحه ۵۳ - پستانول - مطبعة المعارف ۱۹۴۲.

۲. همان کتاب. فصل ۶۴ - صفحه ۵۶.

3. Cosmos



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

۲. سهروردی (که نباید او را با صوفیان هم نامش هم، و او انجیب سهروردی اشتباه کرد) که در نظر، چهره‌ای با هاله جاذبه‌های فریادی 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 درآمد قدیم در سهرورد که بهنگام آشوب مغول هنوز معمور بود متولد گردید. در عنوان جوانی در مراغه آذربایجان به تحصیل پرداخت. و سپس به اصفهان واقع در مرکز ایران رفت و آنجا آرای این سینا را که در حال 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 سر 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 بار خواهم گفت. هیچ وسیله‌ای او را از دست شخصیت متعصبی چون صلاح‌الدین (قهرمان جنگهای صلیبی) نجات بخشید حتی دوستی او با «الملک الظاهر» پسر صلاح‌الدین فرماندار حلب که بعدها دوست نزدیک این عربی شد نجات او را کار نر نیفتاد. شیخ جوان بطرزی مرموز در تاریخ ۲۹ ژوئیه ۱۱۹۱ میلادی در قلعه حلب درگذشت. تذکره نویسان معمولاً او را شیخ مقتول می‌خوانند و شاگردانش شیخ شهید می‌نامند.

۳. برای اینکه مقصود از آثار او در بادی نظر فقهیده شود باید به مفهوم وجه تسمیه کتاب اساسی او حکمت‌الاشراق 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 ابن‌وحید به روایی استناد کرده است که آن

۱. صلاح‌الدین الملک الظاهر، ۵۴۹ هجری قمری، ۱۱۵۵ میلادی، ۱۱۳۷.

2. Théosophie Orientale

۲۷۵ / سهروردی -

به‌نرم برساند این بود که این سینا به‌اصل و «اساس مشرقی»، اصلی که صفت اشراق را محقق می‌گرداند و قیود نداشت. این سینا این اصل را که حکمت الهی پشمار می‌رفت و به حکیمان ایران باستان یعنی خسروانیان، تجلی کرده بود نمی‌شناخت. شیخنا چنین نوشته است که:

در ایران باستان امی بود که از طرف خداوند اداره می‌گردید، بوسیله خداوند بود که حکیمان پندم‌رئی‌ای که با مچوسان یکلی تفاوت داشتند رهنمایی می‌شدند. من اصول هالی عقاید آنان را که اصل نور بود و تجربه افلاطون و اسلاش نیز آن را به مرحله شهود رسانیده بود در کتاب خود موسوم به «حکمت‌الاشراق» احیا کرده‌ام و در این کار هیچکس بر من پیشی نبسته است.

اختلاف روحانی سهروردی نیز سخنان او را گواهی کرده‌اند. [ملا صدرا شیرازی از سهروردی بعنوان «رئیس مکتب مشرقیون»، «احیاء کنندۀ اصول فلسفی عقاید حکیمان ایران دمرورد منشأ نور و ظلمت» یاد کرده است. این مشرقیون در عین حال بعنوان افلاطونیان معروفند. شریف‌جرجانی، اشراقیون یا مشرقیون را بعنوان فیلسوفانی که افلاطون رئیس آن است توصیف کرده است. ابوالقاسم کلرونی (متوفی به سال ۱۰۱۴ هجری/۱۶۰۶ میلادی) چنین می‌گوید:

همانطور که فارابی فلسفه مشایان را تازه گردانید و به این علت شایسته آن است، که مملکتانی خوانده شود همچنان سهروردی فلسفه اشراقین را طی چندین کتاب، و رساله، احیا و تجدید کرد.

دیری نگذشت که بین اشراقیان و مشایان اختلاف پدید آمد. پس، اصطلاح «افلاطونیان ایران» این مکتب را که یکی از مشخصاتش تفسیر مثل افلاطونی بوسیله 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

VII

فلسفه اشراق

سهروردی

۱. احیاء حکمت ایران باستان

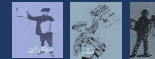
۱. اکنون بنابه آنچه گفتیم می‌توان اهمیت آثار شهاب‌الدین یحیی سهروردی را که معمولاً به نام شیخ الاشراق معروف است با مقیاسی صحیح بررسی کرد. اهمیت آثار او در نقشه‌ای خیالی در نقطه اشتبای طرق فکری و تقاطع راههای اندیشه قرار دارد. سهروردی درست هفت سال قبل از این‌رشد این جهان را بدرود گفت. پس، از طرفی، در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

1. La philosophie de la lumière

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 ژیمیت پلوتون^۱ فیلسوف یزانتی 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 این سینا را از «خرد و حکمت»، یا «حکمت اشراق» بیان کردیم. سهروردی به‌تفاهم و اتفاق نظری که در این مطلب با سلف خود داشت کاملاً واقف بود. او «دقارتی» 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 آنسان که در داستان حی بن یقظان نوشته این سینا انعکاس داشت، همان مفهوم بود که او از این کلمه اراده می‌کرد. او چنان بخوبی از مفهوم مشرق در اصطلاح این سینا آگاه بود که تم تنظیم داستانهای مثالی که به منظور تعلیمات روحانی به متابعت از این سینا تعقیب نموده از داستان این سینا تمجید کرده است اما تمجید و اشاره او به این منظور بوده است تا نشان بدهد که داستان قصه‌النبوة النبویه او، از جایی آغاز شده است که قصه این سینا در آنجا پایان یافته، اگر چه اشارت این سینا 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 منطبق بود. به عقیده سهروردی، این سینا طرح «فلسفه اشراقی» را ریخت اما بنابه دلیل قاطع، طرح او با عدم توفیق زویرو گردید. بنا بر این، شیخ الاشراق کسی را که بخواید 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 این سینا و فلسفه «اشراقی» سهروردی تصور می‌کردند، فقط بعلمت اطلاعات ناقص و نارسایی بود که از متون داشتند (مراجعه شود به صفحات قبل).

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



منابع نور جلال، و جبروت نور (دی و شرف) که زرتشت آن را پیام آورد، سرچشمه‌های روشنائی مجد و جلال که جذبه و اشتیاق روحانی، پادشاه بهدین و فرخنده نهاد، کینسرو را به سوی آن عروج داد.

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

خورنه نور جلال، (که به فارسی خُره گویند) از این مرحله که پیدار شد، نقطه آغاز است باید مفهوم اشراق و نظام جهانی را که زیر فرمان آن است و مورد روحانی‌ها که این مفهوم مشخص می‌سازد دریافت.

۲. شرق الانوار (اشراق)

۱. اگر مشخصاتی را که سهروردی و مفسران پلافصل او تعیین کرده‌اند جمع آوریم کنیم می‌بینیم مفهوم «اشراق» (که مصدر است و معنی آن درخشندگی و نور افشانی 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 می‌کشد (بابانه اصطلاح یونانی، وجود را به مرحله وقوع حسی و نمود یا Phenomenon درمی آورد)؛ پس، همچنانکه این اصطلاح، در عالم محسوس به معنای درخشندگی بامدادی، و نخستین پرتو ستاره صبحگاهی است، همچنان نیز در سهری معنولات نفس، لحظه تجلی معرفت را مشخص می‌سازد. ۲. بالنتیجه، منظور از فلسفه اشراق یا حکمت اشراق، اصول عقایدی است مبتنی بر یقین فیلسوف بر جلوه‌های نخستین انوار معقول و تراوش مطالب آن انوار در نفوس، و قتی 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 اشرافون

1. Ray wa Khormah 2. Xvarnah 3. Khormah

می‌باشد. در مقابل علم صوری که عبارت است از معرفت کلی انتزاعی یا منطقی، علم حضوری و اتصالی و شهودی قرار دارد، یعنی علم به ذات در فرد وجودی است. به طور مطلق حقیقت است، یعنی اشراق حضوری که نفس به عنوان موجود نور آن را بر موضوع معرفت می‌تاباند. نفس در حالی که بر حضور و وجود خویش واقف می‌گردد بر حضور و وجود آن اشراق نیز واقف می‌شود. ظهور نفس بر خود عبارت است از حضور این حضور، و همین کیفیت است که حضور تجلایی یا حضور اشراقی است. بدینگونه، حقیقت کلی علوم خارجی، به معرفت و شعوری بازمی‌گردد که شخص آنگاه با عامل تفکر درباره نفس خویش دارد.

طریق علم برای کلیه موجودات نوری کلیه عوالم و عوالم وسیط چنین است: موجودات مزبور به مجرد حصول علم به نفس خویش، هر یک بردگری علم حضوری می‌یابند. برای نفس بشری نیز در مقامی که خود را از ظلمات «غریب» غریبه یعنی از عالم ماده کره زمین جدا می‌سازد چنین است. ارسطو به پرسش‌های آخری پیرونده راه حقیقت چنین پاسخ می‌گوید که نسبت فیلسوفان اسلام به افلاطون، از نسبت یک بر هزار کمتر است آنگاه وقتی ارسطو در می‌یابد که اندیشه محقق، یعنی سهروردی به دو صوفی بزرگ یعنی ابویزید بسطامی و سهل سمری مشغول است (فصل ششم-۲۵) به او چنین اعلام می‌کند که:

آری، اینان به سنی واقعی قیلسوند.

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

۳. این «فر و شکوه یسادمادی» ما را به ابعان اصلی که سرچشمه آن است راه می‌نماید 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 یا در شکل تلفظ پارسی، فر و فرمی باشد) نام برده است. عمل آن لجه جلال در عقیده مزدایی از نظر جهان‌شناسی و در ک فلسفی انسان اصل آفرینش است.

پردامنه (با ۴۹ عنوان) وجود آورد. هسته این اثر از سه مبحث مهم جزمی تشکیل یافته و بصورت سه رساله، هر یک در سه جلد 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 عالی، 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 سلوک 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 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 تعقبات قدماتی می‌باشد و همه آنها از جمله‌های نیایش آمیز مرکب از مزامیر و استعارات از موجودات نوری تشکیل یافته است. مجموعه این آثار حاصل سلوک 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 (یا 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:

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

(پامشرفیون) یعنی حکمت الهی حکیمان ایران باستان است، اسانه فقط به دلیل تعلق آن حکیمان به سرزمین ایران یعنی به قطعه‌های 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 منحصر بر استدلال برهانی و مستندات منطقی متکی بودند، نیز چنین بوده است.

۲. بنابر این، مؤلفان غرب، هیچوقت به صوری بودن تضادی که نالینو می‌پنداشت بین مفهوم «فلسفه اشراقی» که عقیده سهروردی بود، با مفهوم «فلسفه مشرقی» که عقیده این سنا 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 درمانده کرده بود بی آنکه بتواند آن را حل کند. شبی از شبها، در عالم رؤیا، یابین خواب و بیداری، شیخ ارسطو بر او نمودار شد و سهروردی با آن شیخ 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 مسؤول 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 بانوع، واسطه آن نمود باشد بلکه معرفتی است که با عین نفس و تعین ذهنی شخص و با تائید متحد است و بنابر این، حیات نور و ظهور و شعور به ذات



که هر يك با انعكاس و باشعشعۀ پرتو خود دیگری را ایجاد می‌نماید، غیر قابل احصاء می‌گردد. ورای آسمان ثوابت، که عقیده هیئت مشایبان پاهیت بطلیبوسی است، جهانهای حیرت‌آور و شماره‌ناپذیر استنباط می‌گردد. در اروپا پشرفت 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 کشتانید.

۳. مراتب وجودی عوالم

۱. بر جهان انوار محض، مراتب سه گانه‌ای فرمانگذار است. از آغاز رابطه‌ای نوراالانوار و نخستین نور صادر، به علت کثرت «مراتب» معقول، که هر يك با دیگری ترکیب می‌گردد، جاودانه عوالم انوار قاهره اصلیه منبث می‌گردد. چه هر يك علت وجود دیگری است و هر يك از دیگری فیض می‌گیرد و صادر می‌گردد، پس يك 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 قاهره اعلی «اصول اطول» 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 هیچک علت وجود آن دیگری نیست بلکه در مراتب فیضان و صدور وجود، واسطه تساوی یکدیگرند. این انوار، «طبقات العرض» را تشکیل می‌دهند، و از باب انواع می‌باشند و مشابه مثل افلاطونی بشمارند، اما نه بعنوان کلیات تحقق یافته بلکه به منزله اقلیم نور. سهروردی اسامی بعضی از فرشتگان کیش زرتشتی «ایزد» را در شکل مذهبی آنها توضیح داده است. در این طبقات عرضی، فرشته بشریت با روح القدس یا جبرائیل یا عقل فعال که اصطلاح فلاسفه می‌باشد، نیز مندرج است.

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

آن نور، جلال پرلمعان موجودات نورمی‌باشد، نیز، نیرویی است که وجود هر موجود، و نایرة حیاتی هر وجود، و «ملک شخصی» هر موجود و سرانجام او را با یکدیگر پیوند و انسجام می‌دهد (این کلمه در زبان یونانی به δαίμων و در عین حال به Τύχη ترجمه شده است). نزد سهروردی این مفهوم مانند تشعشع جاودانی «نوراالانوار» نمودار شده است؛ قدرت قاهره آن، بر مجموعه «موجودات نور» که از اوصاف شده اند اشراف می‌کند، و جاودانه بر آنها «تسلط اشراف» دارد. قطعاً مفهوم همین قدرت قاهره و این «پیروزی» است که سهروردی آن را: انوار قاهره نامیده است، یعنی انوار، «پیروزی»، انوار تسلط و ملکوتی («انوار میکائیلی»^۱ مراجعه شود به میکائیل بعنوان فرشته پیروز)^۲.

موجود نور که نخستین ملک مقرب است از پیروزی نوراالانوار منبث شده، و شیخ ما آن را بانام زرتشتی آن، بهمن (وهمنه)، نخستین امهر سیدان^۳ یا ملک نخستین از ملایک مقرب زرتشتیان) موسوم کرده است. رابطه‌ای که جاودانه بین نوراالانوار و صادر اول به ظهور 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 فقر^۴ و محبت^۵ بیان می‌شود (مراجعه شود به امیاد قلبی جدید در اسلام، در اوراق قبل، فصل پنجم-۳ و در اوراق بعد، فصل هشتم-۱). یا بعنوان دو قطبی بودن اشراف و تفکر، یا استغناء و فقر^۶ و نظایر آن تجسم می‌یابد. در این مفهوم بقدری «حدود و مراتب وجودی» معقول وجود دارد که چون هر يك با دیگری ترکیب گردد از فضای مقام «دوحدی یا در بعدی» (واجب و ممکن) که نزد این سینا است نظریه سلسله مراتب عقل 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 «آرکان» وجود داشت اما مسیحیان به چهار «ملک مقرب» معتقد بودند و به میکائیل حق تقدم می‌دادند. ولی در اسلام جبرائیل حامل وحی است [۴۲].

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

فلک ثوابت را که بین آن ابعاد و مراتب مشترک است ایجاد کرد و آن آسمان ثوابت که از نوراالانوار فیض وجود گرفته است (و مانند کرات فلکی است نسبت به عقلی که آن کرات از آن صادر شده اند و در طرح فکری این سینا گفته شده است) دارای کواکب متعین و مشخصی است و آن کواکب دارای فیض آنها و ایماناتی است و کثرت آن ایمانات متناسب با آن است که حصه‌ای را که در کمون آنها مخفی است و اگر آن را مجازاً از مبداء خود منفصل انگارند، «لا وجود» اعتبار می‌شود، به ماده‌ای آسمانی تبدیل سازند که آن نیز بکلی لطیف است. پس بطور خلاصه، در آسمان ثوابت، تعدد کرات که از نوراالانوار صادر شده به همان نسبی است که بتواند قسمت «لا وجود» را که در آنها مخفی است به ماده‌ای لطیف آسمانی تبدیل سازد.

باری، از این طبقات ثانوی ملایک مقرب، طبقه جدیدی انوار صادر می‌شود 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 این سینا به آن ناظر است. اما سهروردی آنان را با نامی که از نام پهلوانان باستانی ایران اقتباس کرده است می‌نامد: انوار اسپهبد. یا توجه به این تسمیه و این منصب، Hegemonikon روایان ییاد می‌آید.

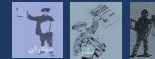
۲. ملک شناسی سهروردی، که مشخصات دقیق آن به اختصار گفته شد، شکل جهان را (از نظر طبیعی و نجومی و مابعدالطبیعه) که از زمان قارایی و این سینا مورد قبول بود، بکلی زیر و رو کرد، زان پس دیگر کرة ماه که به عقیده مکتب مشاهد بین جهان فلکی و جهان مادی کون و فساد را مشخص می‌ساخت، چنین نقشی نداشت بلکه آسمان ثوابت، حد بین عوالم ملکوتی نور و جهان روح «روح آبد» را با جهان مادی و ظلمات برزخ را معادل می‌نمود.

کلمه رمزی برزخ در موضوع معاد به معنای «بین بین» می‌باشد و در جهان.

شناسی به معنی عالم وسط^۱ یا «عالم مثال» است. اما برزخ، در فلسفه اشراف سهروردی مفهومی کلی تر دارد بطور کلی به معنای هر چیزی است که جسم باشد، هر چیزی که فاصله و حجاب باشد و بدانه تیرگی و ظلمت باشد. پس در کلیه طبیعیات سهروردی، مفهومی که از اصطلاح برزخ منظور می‌باشد 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 نمی‌باشد بلکه در مقابل نور، سلب محض و عدم محض است (بنا به استنباط سهروردی، سلب اهریمنی است). پس نمی‌توان 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؛ رابطه‌ای است طرفه که بوسیله آن بت، در برزخ که بخودی خود مرده و ظلمت مطلق است برقرار می‌گردد. این کار، فعل نور ملک است، اما این نور، با ظلمت، ترکیب هیولانی^۲ و شکل مادی پیدا نمی‌کند. انتقاد سهروردی راجع به مفاهیم شباهی 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 می‌کند: یکی منک^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 ماوراءالطبیعه‌ای است که به هیأت مربوط می‌شود، وجود، جز نحوه اعتبار ماهیات^۵ چیزی نیست و آنچه را امور عینی و واقعی می‌پنداریم به این امر اعتباری چیزی نمی‌افزاید. قبلاً گفتیم که ملاصدرا شیرازی که در الهیات خود، تقدم و سبق وجود را بر ماهیت ثابت می‌دانست، «اصالت وجود» مکتب اشراف را توضیح داد.

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

1. به معنای سحر و جادو، اولیاد دینی است. و در اینجا به معنای روح و پادشاهی است و در اسلام پس از آن ابعاد عالم به چهار طبقه اصلی، مادی، روحی، معنوی و فانی تقسیم شده است. روح، پادشاه عالم است و پادشاه عالم مادی، روح است و پادشاه عالم معنوی، روح است و پادشاه عالم فانی، روح است.



کرد چه راهی دیگر گشوده شده و همانا آن راه حکمت «اشراق» است. ملاصدرا 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 این رشد است چه معنی دارد (فصل هشتم-۴) لذا می‌توان بین شرق و غرب خط شکافی تمیز داد. به این معنا که در شرق، تأثیر سهروردی و این عربی تفوق و برتری بدست آورد و در غرب، مسلک مشائی عربی، به مکتب سیاسی این رشد «تغول» یافت. با اینکه مورخان عادت کرده‌اند مکتب این رشد را آخرین مرحله «فلسفه عرب» و جهان عرب بدانند، اما در مقابل، «فلسفه اسلامی» منابع و افکار گرانهای دیگر، فراوان عرضه داشته است. [۳۸]

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 تمایزها 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 منزلت آسمانی را خود به خود باز می‌یابد. این داستانها یک سلسله تمثیل نیست، بلکه موضوع آن تاربخ مقدس مرموز ادیان است که در «ملکوت» به وقوع پیوسته است و با حواس خارجه مرئی و محسوس نمی‌شود، بلکه در آن ملکوت، حوادث خارجی و دیرپا بازبان رمز مثل می‌گردد. یکی از این داستانها که نکته اساسی مطلب را با روشنی بیشتر می‌فهماند کتابی است به نام قصه النبوة النبویه. در حقیقت، حکمت «اشراق» باید عارف را تا آنجا بکشاند 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 تعالجبی است که صوفی سالک را به اصل و مبدا خود که «مشرق» است، می‌رساند. باری، حادثه واقعی که از طریق این تعلیم صورت می‌گیرد مستلزم

عقول محض (انوار ملکوتی و طبقه اول که عبارتند از عقول کروی یا «ماهات» و عقول مثل و انوار)؛ این عالم، عالم جبروت است. ۲. عالم انوار، که فرمانروای جسم (یا فرمانروای صیصیه که به معنای «دژ استوار» است) می‌باشد 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 تحیل فعال ادراک می‌گردد. این عالم، جهان مثل الاطونی نیست، بلکه عالم صور جهان مثل معلقه می‌باشد؛ 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 می‌کنند. این است عالمی که تمام غنا و گونا گونی 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 هورقلبا در آن عالم است. ظاهراً سهروردی نخستین کسی است که مبحث وجود عالم وسیط را تأسیس کرده است و بعداً هم عارفان و صوفیان اسلام موضوع را از او گرفته بسط داده‌اند. در حقیقت، اهمیت آن، اساسی است و طلیعه نظرگاهی است که به سرنوشت بشر پس از مرگ گشوده می‌گردد.

نقش عمل عالم مثال بر سه گونه است؛ رستاخیز قیامت در آن انجام می‌گیرد چه، آنجا محل «اجسام لطیف» می‌باشد؛ کلیه مثالها و رموزها که از طرف پیرمران مصور شده، همچنین تمام تجارب شهودی، بوسیله وجود آن عالم واقعیت می‌یابد، بالتبیه، بوسیله آن است که تأویل یعنی تفاسیری که مسلمیات وحی قرآنی را به حقایق «روحانی لفظی» آنها منجر می‌نماید انجام می‌گیرد. بدون آن عالم، هیچ امری جز «تمثیل» چیزی نیست. بوسیله این عالم وسیط می‌توان 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 متعالم الهیات یکی را انتخاب

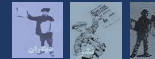
حکمت آمیز را تکرار کرده‌اند که: نسبت الهیات اشراقی به فلسفه مانند نسبت تصوف است به کلام. شجره نامه یا سلسله روحانی که سهروردی ذکر کرده، بسی پرمعنی و پلغ است. به عقیده او، از طرفی «شجر مایه جاوید» از حکیمان باستان یونان (حکمای قبل از سقراط، فیثاغورس، افلاطون) به صوفیانی چون ذوالنون مصری و سهل نسری رسیده، از طرف دیگر، «مایه» حکمت ایران باستان از طریق صوفیانی مانند ابویزید بسطامی و حلاج (ابوالحسن خرقانی منتقل گردیده و این دو جریان حکمت و حرور، در تصوف اشراق بهم پیوسته است. بی شک این ساله، «تاریخی» است که از طریق معرفت وجدانی صورت بحث و تمسک یافته و طبقه بندی شده، و فصیح ترین آن است. این تاریخ (پس از گفتگوی اسرارآمیز با ارسطو) تأیید می‌گردد 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.

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 تغنی و ظاهری محدود کرد، مساعی سهروردی «شورش و عصیان» محسوب می‌شود. بعضی از مورخان، سهروردی و اسماعیلیان و سایر عارفان شیعی، همچنین این عربی و مکتب او را از همین نظرگاه 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 منزلت نبوی و حکمت سابقین را بعنوان تجلی دادن معانی مکتوم آنها بیان می‌دهد. باری، این اسلام روحانی کامل همان اسلامی است که شیعه از آغاز داشت. (فصل دوم). پس بین حکمای اشراقی و حکمای شیعی توافق ایجاد شد حتی بیشتر و محکمتر از توافقی که از سابق بین آنان برقرار بود. قبل از پیدا شدن مکتب اسمعان بوسیله میرداماد و ملاصدرا، این توافق نزد متفکری شیعی و اشراقی مانند ابن ابی جههور (که تأثیرش در مکتب شیخی تا امروز همچنان باقی است) محسوس بوده است. این توافق همان است که برای رسول به آن، هر دو گروه برای درک

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

۲. امر بزرگتی که عارف «اشراقی» را به خود مشغول می‌دارد دانستن این نکته است که غربت چگونه می‌تواند به وطن خویش بازگردد. حکیم اشراقی اصولاً کسی است که تحقیقات فلسفی و تحقق روحانی را نه از یکدیگر جدا می‌سازد، نه هر یک 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 متماثل 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 قبلی، شخص گمراهی نداشته باشد و به آن نقطه منتهی نشود، بی حاصلی محض است. لذا کتاب حکمت الاشراق که به منزله کتاب درسی فلسفه «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 طبقه بندی کرده است. بعضی از آنان، هم واحد 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 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 متاله می‌باشد (مفهوم تاله معادل کلمه یونانی Theosis می‌باشد). لذا همه متفکران اسلام این ضرب المثل



ن مفکر که نامی موسوم به تاریخ‌فلسفه تصنیف کرده است تقریباً یکلی مجهول
مانده است. می‌دانیم ولی سهروردی در فلسفه حلب زندانی خرید شاکردی جوان
به نام حسن، صاحب او بود. اما فعلاً نمی‌توان گفت آن شمس همین شمس‌الدین بوده
است. به خصوص اگر سهروردی چنانکه ظاهراً بنظر می‌رسد، در ثلث آخر قرن هفتم
هجری (سزدهم میلادی) در گذشته باشد. بهر حال هرچه باشد دو شرح مفصل از
او پالی مانده است یکی شرح کتاب‌تأویحات سهروردی، دیگر شرحی بر کتاب
حکمت الانبیا او.

بخصوص معلوم است که دوتن از جانشینان سهروردی، یکی این‌گونه (متوفی
به سال ۶۸۳ هجری/ ۱۲۸۴ میلادی) در تفسیری که بر شرح تلویحات نوشته (که در
سال ۶۹۲ هجری/ ۱۲۹۵ میلادی پایان یافته است) و دیگری قطب‌الدین شیرازی در
تفسیری که بر حکمت‌الاشراق نگاشته است بطرز متوقافی از او استفاده کرده‌اند.
سه شاب دیگر از شهرت‌توزی در دست است:

۱. تاریخ‌فلسفه مشتمل بر فلسفه قبل از اسلام و فلسفه اسلام، شرح حالیکه
از سهروردی در آن کتاب است، کاملترین شرحی است که از احوال او در دست می-
باشد. ۲. کتاب‌الرموز که مصنف در آن کتاب بعضی از دواعی توفیق‌اغورسیان را
توضیح داده است. ۳. کتابی موسوم به سبیل‌الشیخیه‌الایهیه‌والاسوانیه‌الایهیه که دایره
المعارف بزرگ فلسفی و الهی است و تعالیم پیشینیان و پیشکوتان خود را بطور
مجمل در آن ذکر کرده است. در آن کتاب راجع به اخوان‌الصفا و ابن‌سینا 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
بپایان رسیده است). از این کتاب شش یا هفت نسخه دستنویس مشتمل بر بیش از
یکهزار صفحه دو ورقی موجود است.

۲. دیدگاه سهروردی بسی پهن‌تر و ژرف است. نحوه تصور او این بود که
«طبقه اشراقیون» پیرامون کتاب اساسی او حکمت‌الاشراق 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 حکمت‌الاشراق فراهم آیند).

اشراقیون / ۲۹۱

عصر بود که پیشقدمی کریمنانه و صمیمانه اکبر شاه‌مغول (متوفی به سال ۱۶۰۵) از
طریق دفت و آمد فراوان فلسفه 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 «ایمان‌نامه»
به گودا - غیره از سانسکریت به فارسی بود. نیز گروهی از زرتشتیان شیراز
و حوالی آن در مصاحبت مخ پسر گز خود، آذربک‌یان، 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 فزانه پیرام فرشیده مشخص است
که از دل و جان شیفته آثار سهروردی بود و قسمتی از آن را به فارسی برگردانید.
چنین بود که زرتشتیان در محیطی که اکبر شاه آفرید، مطلوب خود را نزد سهروردی
(احیاناً حکمت و خرد ایران باستان) دوباره بدست آوردند. این چند خط‌کافی
است تا از تأثیر فوق‌العاده آثار سهروردی در جریان قرون آگاه شویم. امروز نمی-
توان در ایران آثار سهروردی را از تأثیر متفکران شیعی که به او شبیه بوده‌اند و
پیشاپیش همه، ماصدرا و پیروان او (تا عبدالله نوزوی و حامی سزواری، بی‌آنکه
موضع اصیل مکتب شیخی فراموش شود) قرار دارند جدا کرد. امروز به ندرت
کسی می‌تواند اشراقی باشد، و کم و بیش پیرو مکتب ماصدرا شیرازی نباشد.
بدین ترتیب «آینده» سهروردی در ایران وابسته به شکستگی الهیات سنتی است که
پیرامون آثار استاد شیراز طرح می‌گردد.^۲

1. Upanishads 2. Bhagavat-Gita

۳. بنا به فلا در متن کتاب اشاره شد آثار افلاطون و ارسطو در همه ادوار پیردانی داشته
است. اما در بین مسلمانان این دو مکتب به نام مکتب اشراق و فلسفه مشاء معروف است.
سدها سال بین پیردانی این دو مکتب متنازع و گفتگو بوده است ماصدرا شیرازی معروف،
به سدها سال بین فلسفه او به نام «مکتب مشاء» معروف است در فلسفه اولی و حاکمیت
الهی از طبقه افلاطون و ارسطو و حاکمیت بزرگ اسلام از قبیل فارابی و شیخ‌الرئیس
و شیخ‌الاشراق و ماصدرا بزرگ استفاده کرده و افکار خود را بر بنیادهای آنان افزود و
فراتر، استوار، بنا گذاشت و به متنازع و در ادامه پیران داد. بهر حال ادواته افلاطون و ارسطو
مقاله فلسفه اشراق و مشاء و مشاء منی‌اند.

«باطن» و معنای باطنی و روحانی، مساعی مشابه بهار برده‌اند. همچنین بیزا
نفرت آنان از مباحثات صعب‌الادراک و بی‌حاصل متکلمان نیز ناشی از همین «مرر
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، بنشانی باشد و در چشم مردم یکلی ناشناخته بماند. یکی از مهمترین
مطالب شیعه همین مطلب است (مراجعه شود به گفتگوی امام اول یا کمیل‌پن‌زیاده
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)، منحصر آ نام نبوت
باطنیه جاوید می‌باشد. در این صورت قتیهان 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 با مرگ خود که شهید فلسفه نبوی گردید، قصه سوك‌آمیز
«غربت غریبه» را تا پایان پسر برد.

۵. اشراقیون

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

1. Incognito

۲۹۰ / تاریخ طقه اسلامی

مطلبی دیگر وجود دارد که بیش از این مبین معنی است. پیشاپیش گروه اهل الکتاب،
«قیم بالکتاب» وجود خواهد یافت و او کسی است که برای دریافتن معانی مکرم
و مطالب دشوار کتاب باید به او مراجعه کرد (سهروردی این صفت را حقاً به خود
نسبت می‌دهد). باری، اصطلاح قیم‌الکتاب در تشیع برای نامیدن امام و نقش
اساسی او بکار می‌رود (فصل دوم قسمت الف - ۴). اگر سهروردی در پی‌آچه کتاب
مهم خود نقش قطب را قید کرده و از نوباز به یک اصطلاح شیعی توسل جسته
است، بی‌شک 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.

۳. در حقیقت، در طول تمام قرون، فکر شیخ‌الاشراق 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 [خواج] نصیر طوسی و ابن‌عربی و شیعیان ایرانی که شارح
افکار ابن‌عربی بوده‌اند تحقیق کرد (مراجعه شود به فصل دوم کتاب). محمد بن ابی
جمهور، فلسفه اشراق و فلسفه ابن‌عربی و تشیع را ترکیب کرد. بین قرن پانزدهم و
شانزدهم میلادی جهش فوق‌العاده‌ای صورت گرفت. آثار سهروردی مشروحاً تفسیر
و شرح گردید. جلال‌دانی (متوفی به سال ۹۰۷ هجری/ ۱۵۰۱ میلادی) و غیاث‌الدین
مقصود شیرازی (متوفی به سال ۹۴۹ هجری/ ۱۵۴۲ میلادی) کتاب هیک‌الانوار را شرح
کردند. و دود نیزیزی نیز کتاب الواح‌عصای اهدائی به عمادالدین (۹۳۰ هجری/
۱۵۲۴ میلادی) را شرح کرد. مقدمه و قسمت دوم کتاب معظم حکمت‌الاشراق (که
مهمترین قسمت کتاب است) به فارسی ترجمه و توضیح شد و شرح قطب‌شیرازی
بوسیله یک صوفی هندی موسوم به محمد شریفین هروی 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 شری خود برگزید. ماصدرا شیرازی شاگرد معروف او (متوفی
به سال ۱۰۵۰ هجری/ ۱۶۴۰ میلادی) کتاب حکمت‌الاشراق را به نحوی مخصوص
تدریس می‌کرد، مجموعه آن دروس اثری قابل ملاحظه و معتبر است. در همین