



عرفان نظری

عینُ القُضات

ہمدانے

مؤلف: احمد وفائی بصیر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عرفان نظرک عین القضاۃ ہمدانے

■

مؤلف:

دکتر احمد وفائی بصیر



سرشناسه	: وفایی بصیر، احمد، ۱۳۵۷ -
عنوان و نام پدیدآور	: عرفان نظری عین القضاة همدانی / مولف احمد وفائی بصیر.
مشخصات نشر	: تهران: انتشارات زوار، ۱۴۰۱.
مشخصات ظاهری	: ۳۶۶ ص.
شابک	: 978-964-401-602-8
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
یادداشت	: کتابنامه: ص. ۳۲۷ - ۳۶۶.
موضوع	: عین القضاة، عبدالله بن محمد، ۴۹۲ - ۵۲۵ ق. -- دیدگاه درباره عرفان
موضوع	: عین القضاة، عبدالله بن محمد، ۴۹۲ - ۵۲۵ ق.
موضوع	: Ayn al-Qudah al-Hamadhani, Abd Allah ibn Muhammad
موضوع	: عرفان؛ Mysticism
رده بندی کنگره	: ۲۷۹BP
رده بندی دیویی	: ۸۹۲۴/۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی	: ۸۸۸۲۱۳۳



انتشارات زوار

■ عرفان نظری عین القضاة همدانی ■

■ مؤلف: دکتر احمد وفائی بصیر ■

■ صفحه آرای: مریم جهانتاب ■

■ طراح جلد: قلی زاده ■

■ نوبت چاپ: اول؛ تابستان ۱۴۰۱ ■

■ شمارگان: ۲۲۰ نسخه ■

■ چاپ / صحافی: سیمین ■

■ شابک: ۸-۶۰۲-۴۰۱-۹۶۴-۹۷۸ ■

■ تهران؛ خیابان انقلاب؛ خیابان دوازدهم فروردین؛ نبش شهید نظری؛ پلاک ۲۷۸ ■

■ تلفن: ۰۳-۶۶۴۶۲۵-۶۶۴۸۳۴۲۳-۶۶۴۸۳۴۲۴ ■

قیمت: ۱۵۰۰۰۰ تومان

فهرست مطالب

۱۳	مقدمه.....
۱۷	فصل اول: خاستگاه عرفان ایران، زندگینامه، آثار و استادان عین‌القضات.....
۱۷	۱. تعریف تصوّف و عرفان.....
۲۴	۲. منشأ و خاستگاه عرفان ایران (= حکمت خسروانی).....
۴۱	۳. عرفان نظری و اصول و مبانی آن (سیر تکوین).....
۴۱	۳-۱- عرفان نظری در پیش از اسلام.....
۴۱	۳-۱-۱- سپننه مینو و انگره مینو در گاتا‌های زردشت.....
۴۱	۳-۱-۲- خرد پاک در گاتا‌های زرتشت.....
۴۲	۳-۱-۳- حجب و موانع در گاتا‌های زرتشت.....
۴۳	۳-۱-۴- نظریه نظام احسن گاتا‌های زرتشت.....
۴۵	۳-۱-۵- انسان‌گرایی در گاتا‌های زرتشت.....
۴۵	۳-۱-۶- جوهری بودن نیکی و بدی از منظر زرتشت.....
۴۶	۳-۱-۷- امشاسپندان و ایزدان در دین زرتشت.....
۴۸	۳-۱-۸- انسان‌ایزدی در تفکّر عرفانی مانی.....
۵۰	۳-۱-۹- تجلّی و تمثّل در طریقت مانی.....
۵۱	۳-۱-۱۰- آزاد شدن روح از کالبد در تعلیم مانی.....
۵۲	۳-۲- عرفان نظری در دوره اسلامی.....
۵۲	۳-۲-۱- وحدت وجود.....
۵۳	۳-۲-۱-۱- حلاج در مقام عین‌الجمع و وحدت شهود.....
۵۶	۳-۲-۱-۲- حلاج در مقام جمع‌الجمع و وحدت وجود.....
۵۸	۳-۲-۱-۲-۱- وحدت وجود در کلام.....
۶۰	۳-۲-۱-۲-۲- جمع میان تشبیه و تنزیه.....

- ۳-۲-۱-۲-۳- ادراک مقام جمع الجمع..... ۶۱
- ۳-۲-۱-۲-۳- عشق الاهی..... ۶۴
- ۳-۱-۲-۳- «انا الحق» صریح ترین تجلّی وحدت وجود حلاج..... ۶۷
- ۳-۱-۲-۴- حلول و اتحاد از منظر حلاج..... ۷۲
- ۳-۲-۲- ولایت..... ۷۷
- ۳-۲-۳- دفاع از ابلیس..... ۸۳
۴. تصوّف و عرفان همدان..... ۹۲
- ۴-۱- باباطاهر عریان سرسلسله مکتب عرفان نظری عین القضاة..... ۹۴
- ۴-۱-۱- اندیشه های عرفانی باباطاهر عریان..... ۱۰۳
- ۴-۱-۱-۱- معرفت النفس از منظر باباطاهر عریان..... ۱۰۳
- ۴-۱-۱-۲- محبّت الاهی از منظر باباطاهر..... ۱۰۵
- ۴-۱-۱-۳- وحدت شهود، اتحاد ظاهر و مظهر در تفکّر عرفانی باباطاهر..... ۱۰۷
- ۴-۱-۱-۴- باباطاهر انسان کامل و صاحب کرامات..... ۱۱۰
- ۴-۲- شیخ برکة همدانی..... ۱۱۱
- ۵- آثار و زندگینامه و استادان عین القضاة همدانی..... ۱۲۱
- ۵-۱- زندگینامه عین القضاة همدانی..... ۱۲۱
- ۵-۱-۱- مذهب عین القضاة..... ۱۲۴
- ۵-۱-۲- کرامات و مکاشفات عین القضاة..... ۱۲۵
- ۵-۱-۳- پیش بینی شهادت..... ۱۲۸
- ۵-۱-۴- دفاعنامه عین القضاة..... ۱۲۹
- ۵-۱-۵- موارد اتهام عین القضاة..... ۱۳۰
- ۵-۱-۶- آزادی از زندان و بازگشت به همدان..... ۱۳۲
- ۵-۱-۱- شهادت عین القضاة..... ۱۳۴
- ۵-۲- آثار عین القضاة همدانی..... ۱۳۶
- ۵-۲-۱- منبع الف..... ۱۳۷
- ۵-۲-۱- نُزْهَةُ الْعُشَّاق وَ نَهْرَةُ الْمُشْتَاق..... ۱۳۸
- ۵-۲-۱-۲- المدخل الى العربية و ریاضه علومها الادبیه..... ۱۳۸
- ۵-۲-۱-۳- تفسیر حقائق القرآن..... ۱۳۸
- ۵-۲-۱-۴- قصیده..... ۱۳۸

۱۳۸	 ۵-۲-۲- منبع ب).
۱۳۸	 ۵-۲-۲-۱- رساله جمالی
۱۳۹	 ۵-۲-۲- شکوی الغریب
۱۳۹	 ۵-۲-۳- تمهیدات
۱۴۰	 ۵-۲-۴- نامه های عین القضاة
۱۴۰	 ۵-۲-۵- مدار العیوب
۱۴۰	 ۵-۲-۶- یمینیه
۱۴۰	 ۵-۲-۳- منبع ج).
۱۴۰	 ۵-۲-۳-۱- طریق السلوک و المعرفه
۱۴۰	 ۵-۳-۳- استادان عین القضاة همدانی
۱۴۱	 ۵-۳-۱- عین القضاة و برادران غزالی
۱۴۵	 فصل دوم: عرفان نظری عین القضاة همدانی
۱۴۵	 ۲-۱- عرفان نظری، مؤلفه‌ها و جایگاه عین القضاة در آن
۱۴۸	 ۲-۱-۱- شطح
۱۴۹	 ۲-۱-۱-۱- شطحیات عین القضاة و مسائل زبانی
۱۵۳	 ۲-۱-۲- استغنا و مفاخره
۱۵۴	 ۲-۱-۳- توحید ابلیس
۱۵۴	 ۲-۱-۴- شریعت و حقیقت
۱۵۵	 ۲-۱-۵- فنا و بقا
۱۵۷	 ۲-۲- عرفان نظری عین القضاة همدانی
۱۵۷	 ۲-۲-۱- وحدت وجود در آثار عین القضاة
۱۵۹	 ۲-۲-۱-۱- تلقی عین القضاة از جمع الجمع و وحدت وجود
۱۵۹	 ۲-۲-۱-۱-۱- قدیم بودن ذات حق = وحدت وجود
۱۶۴	 ۲-۲-۱-۱-۲- حقیقی بودن افعال الله = نگرش وحدت وجودی
۱۶۵	 ۲-۲-۱-۱-۳- الله تعالی موجود مطلق
۱۶۶	 ۲-۲-۱-۱-۴- حلول و اتحاد از منظر عین القضاة
۱۷۰	 ۲-۲-۱-۱-۵- وجوه اختلاف عین القضاة با حلاج در مبحث وحدت وجود
۱۷۰	 ۲-۲-۱-۱-۵-۱- فرق احد و واحد از منظر عین القضاة

- ۱۷۱..... ۲-۱-۱-۵-۲- عَرَض و جوهر وجودِ الاهی.....
- ۱۷۲..... ۲-۱-۱-۵-۳- عَرَض بودن ماسوی الله و جوهر بودن الله تعالی.....
- ۱۷۲..... ۲-۱-۱-۵-۴- تجلّی وجود مطلق بر موجوداتِ مقید (= ظلمانی).....
- ۱۷۳..... ۲-۱-۱-۵-۵- منشأ وجود موجودات = حقیقتِ محمدی.....
- ۱۷۳..... ۲-۱-۱-۵-۶- وجود مستقل خالق و وجود محتاج مخلوق.....
- ۱۷۳..... ۲-۲-۲- عشق از منظر عین القضاة همدانی.....
- ۱۷۶..... ۲-۲-۱- اتحاد عشق و عاشق و معشوق.....
- ۱۷۷..... ۲-۲-۲- ماهیت معشوق ازلی از منظر عین القضاة.....
- ۱۷۹..... ۲-۲-۳- جوهر بودن جان و عرض بودن عشق.....
- ۱۸۰..... ۲-۲-۴- قابلیت های تناقض وار معشوق در تمهیدات.....
- ۱۸۱..... ۲-۲-۵- تمثّل عشق از منظر عین القضاة.....
- ۱۸۵..... ۲-۲-۶- عشق از منظر عین القضاة و احمد غزالی.....
- ۱۹۲..... ۲-۳- ولایت از منظر عین القضاة همدانی.....
- ۱۹۵..... ۲-۳-۱- وقوف انبیا و اولیا بر حقیقت کلام الله.....
- ۱۹۵..... ۲-۳-۲- مقام ولایت و ارتفاع بشریت.....
- ۱۹۶..... ۲-۳-۱- مراد و مرید در تفکر عین القضاة.....
- ۱۹۷..... ۲-۳-۳- تفضیل اولیاء محمدی بر انبیا و رسولان الاهی.....
- ۱۹۹..... ۲-۳-۴- تفضیل انبیا بر اولیا.....
- ۲۰۰..... ۲-۳-۵- کرامت لازمه ولایت ولی.....
- ۲۰۱..... ۲-۳-۶- رابطه ولاء (= ولایت) و بلا.....
- ۲۰۲..... ۲-۳-۷- ولایت عشق.....
- ۲۰۳..... ۲-۴- نکوهش ابلیس در آثار عین القضاة.....
- ۲۰۴..... ۲-۵- دفاع از ابلیس در تعالیم عرفانی عین القضاة.....
- ۲۱۵..... ۲-۵-۱- وجوه امتیاز عین القضاة بر حلاج در ابلیس شناسی.....
- ۲۱۵..... ۲-۵-۱-۱- تلقی عین القضاة از شر و شرور هستی.....
- ۲۲۲..... ۲-۵-۱-۲- فلسفه خلق دوزخ.....
- ۲۲۲..... ۲-۶- تأویل آیات و احادیث در آثار عین القضاة.....
- ۲۲۴..... ۲-۶-۱- باطنی گری عین القضاة.....
- ۲۲۴..... ۲-۶-۲- ظاهر و قشر از منظر عین القضاة.....

۲۲۶.....	۲-۲-۳- ادراک باطن قرآن از منظر عین القضاة
۲۲۷.....	۲-۲-۴- غذای روحانی و جسمانی از منظر عین القضاة
۲۲۸.....	۲-۲-۵- اطوار قرآن از منظر عین القضاة
۲۲۸.....	۲-۲-۶- اسرار حروف مقطعه از منظر عین القضاة
۲۲۹.....	۲-۲-۷- مراتب شهود آیات قرآن از منظر عین القضاة
۲۳۰.....	۲-۲-۸- معانی اذکار و اوراد سلوکی.....
۲۳۱.....	۲-۲-۷- علم و معرفت در تعالیم و آثار عرفانی عین القضاة.....
۲۴۲.....	۲-۲-۱-۷- مراتب معرفت و وجوب اکتساب آن از منظر عین القضاة.....
۲۴۴.....	۲-۲-۲-۷- مبادی معرفت از منظر عین القضاة.....
۲۴۷.....	۲-۲-۳-۷- معرفت النفس از منظر عین القضاة.....
۲۴۹.....	۲-۲-۴-۷- معرفت شهودی از منظر عین القضاة.....
۲۵۱.....	۲-۲-۵-۷- طریق حصول معرفت از منظر عین القضاة.....
۲۵۶.....	۲-۲-۸- محبت، عوارض و آثار آن از منظر عین القضاة.....
۲۵۸.....	۲-۲-۱-۸- تبدیل احکام در عالم محبت.....
۲۵۹.....	۲-۲-۲-۸- ماهیت بهشت مجبان از منظر عین القضاة.....
۲۶۰.....	۲-۲-۹- حجب و موانع سلوکی در تمهیدات عین القضاة.....
۲۶۵.....	۲-۲-۱۰- انسان شناسی در تفکر عرفانی عین القضاة.....
۲۷۱.....	۲-۲-۱-۱۰- نیت انسان.....
۲۷۱.....	۲-۲-۱-۱۰- رابطه نیت و علم.....
۲۷۳.....	۲-۲-۱-۱۰- قدرت انسان و ارتباط آن با فعل و ترک.....
۲۷۵.....	۲-۲-۱-۱۰- ارادت سبب قدرت- علم سبب ارادت.....
۲۷۷.....	۲-۲-۱-۱۰- جزای ارادت انسان.....
۲۷۸.....	۲-۲-۱۰- انسان = مسخر مختار.....
۲۷۹.....	۲-۲-۱-۲- اصناف انسان ها به اعتبار عاقبت.....
۲۸۰.....	۲-۲-۱۰-۲- اصناف انسان ها به اعتبار نفس ایشان.....
۲۸۰.....	۲-۲-۱۰-۳- صفات متناقض انسان.....
۲۸۱.....	۲-۲-۱۰-۴- سعادت انسان (= آدمیان سعادتمند) و طریق حصول آن.....
۲۸۳.....	۲-۲-۱۰-۵- نقش اعضاء انسان در حصول سعادت.....
۲۸۴.....	۲-۲-۱۰-۳- اختیار.....

۲۸۴	 نسبی بودن جبر و اختیار انسان..... ۱-۳-۱۰-۲-۲
۲۸۵	 جوهری بودن نیکی و بدی از منظر عین القضاة..... ۲-۳-۱۰-۲-۲
۲۸۶	 قلب‌شناسی در مکتب عرفانی عین القضاة..... ۱۱-۲-۲
۲۸۸	 اقسام قلب از منظر عین القضاة..... ۱-۱۱-۲-۲
۲۸۸	 توصیف قلب محمدی از منظر عین القضاة..... ۲-۱۱-۲-۲
۲۹۰	 منزلت قلب انسان از منظر عین القضاة..... ۳-۱۱-۲-۲
۲۹۴	 منشأ فساد و صلاح قلب..... ۴-۱۱-۲-۲
۲۹۵	 روح‌شناسی در مکتب عرفانی عین القضاة..... ۱۲-۲-۲
۲۹۵	 حقیقت روح از منظر عین القضاة همدانی..... ۱-۱۲-۲-۲
۲۹۹	 حقیقت آدمی = جان ؛ اوصاف جان و قالب..... ۲-۱۲-۲-۲
۳۰۰	 آزاد شدن روح از کالبد در آثار عین القضاة..... ۳-۱۲-۲-۲
۳۰۳	 جایگاه عادت ستیزی در عرفان عین القضاة..... ۱۳-۲-۲
۳۰۳	 عادت‌پرستی بت پرستی است..... ۱-۱۳-۲-۲
۳۰۴	 عادت پرستی مانع ادراک است..... ۲-۱۳-۲-۲
۳۰۸	 عادت ستیزی مقدمه ادراک حقایق دین است..... ۳-۱۳-۲-۲
۳۱۰	 عادت ستیزی مقدمه ادراک قرآن است..... ۴-۱۳-۲-۲
۳۱۰	 فرمانبرداری عادتی از پیر، بی ثمر است..... ۵-۱۳-۲-۲
۳۱۱	 عادت ستیزی در احوال عین القضاة..... ۱۴-۲-۲
۳۱۱	 هویدا کردن اسرار..... ۱-۱۴-۲-۲
۳۱۵	 ستیهندگی و مخالفت عین القضاة با سلاطین ترک..... ۲-۱۴-۲-۲
۳۱۶	 تعریض‌های عین القضاة به علمای عصر..... ۳-۱۴-۲-۲
۳۱۸	 عین القضاة معاند ریا و تقلید..... ۴-۱۴-۲-۲
۳۲۱	 فصل سوم: تنمیه و تکمیل.....
۳۲۷	 پی‌نوشت‌ها.....
۳۴۹	 فهرست منابع.....

تقديم:

تقديم به روح مقدس و جان مطهر

عارف شهير و شهيد

عين القضاة همداني

مقدمه

بحث در باب عرفان نظری ایران و ریشه‌های آن بحث گسترده و در عین حال عمیقی است که بسیاری از مستشرقان و محققان را به تفکر و تعمق واداشته است. بعضی ریشه‌های عرفان مذکور را در اندیشه‌های زرتشت پیامبر و بعضی ریشه‌های آن را در آراء و اقوال مانی حکیم یافته‌اند. مبانی عرفانی پیش از اسلام با مبانی عرفان اسلامی که متکی بر وحی، اقوال پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (علیهم السلام) بوده ممزوج گردیده و به عرفان ایرانی صبغه اسلامی داده است. از میان عرفا و صوفیان بزرگ ایران، عین‌القضات همدانی در تبیین مبانی این دو جنبه از عرفان یعنی عرفان پیش از اسلام و عرفان دوره اسلامی پیشنهاد داده است.

عین‌القضات از جمله عارفان بزرگ، سترگ و کم نظیر است، که ابعاد شخصیت عرفانی او پس از گذشت قرون متمادی همچنان در هاله‌ای از ابهام مانده است؛ و آن چه محققان و متفکران پس از او در باب عرفان وی و شرح و تبیین سخنانش نگاشته‌اند تنها قطره‌ای است از دریا. زیرا تفکر وی بسان جریان تصوف ایرانی، آبشخورهای عظیم و گسترده‌ای دارد. بعضی از تفکرات عرفانی او ریشه در حکمت ایران باستان دارد، و منحصرأ مرتبط با کیش زردشتی و مانوی می‌باشد، نظیر ثنویت گرایشی فلسفی او و مباحث ناشی از این ثنویت گرایشی که همانا اعتقاد به دو وجود نورانی و ظلمانی احمد و ابلیس می‌باشد. بعضی از تفکرات عرفانی او ریشه در آرای صوفیان متقدم خراسان و همدان چون بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر و منصور حلاج بیضاوی (فارسی)، باباطاهر عریان، فتحه و برکه دارد نظیر بحث وحدت وجود، وحدت شهود، ولایت، انسان شناسی، عشق و.... اما جدای از

این دو مقوله وی از دو آبشخور دیگر هم بهره جسته است که یکی از آن دو استادان سلوک علمی او (محمدغزالی - ابن سینا) و سلوک عملی او (شیخ برکه و احمد غزالی) می‌باشند، و دیگر تأثیراتی که از فرقه اسماعیلیه (= تعلیمیه) در حوزه تأویلگرایی و باطنی‌گری پذیرفته است. ذکر این نکته حائز اهمیت است که عین‌القضاة در اواخر عمر آرای ابن سینا را بجای آراء غزالی می‌پذیرد و از آن جا که ابن سینا حکیمی مشایی است و در رسایل خود از ارسطو که فیلسوفی مشایی بوده تأثیر پذیرفته است؛ لذا باید قائل به این مطلب شویم که عین‌القضاة به طور غیر مستقیم از آراء فلاسفه یونان علی‌الخصوص ارسطو هم تأثیر پذیرفته است. و عرفانش عرفانی فلسفی و بحثی است. اما در حوزه سلوک عملی بیشترین تأثیر را از احمد غزالی پذیرفته است؛ اما این بدان معنا نیست که وی از غزالی در حوزه عرفان نظری تأثیر نپذیرفته باشد، زیرا غزالی هم عین‌القضاة سلوک علمی و معرفتی داشته و رگه‌هایی از اندیشه‌های عرفانی احمد غزالی در باب عشق و سایر مسائل عرفانی را می‌توان در آثار عین‌القضاة بوضوح مشاهده کرد. شواهدی از این تأثیرپذیری در جای خود ارائه خواهد شد.

قاضی مکتبش بر پایه عرفان عاشقانه است، لذا تأثیراتی از مکتب خراسان و عارفان آن که در قرن سوم می‌زیسته‌اند و هم از عارفان منطقه جبال ایران (باباطاهر عریان و شیخ برکه همدانی) پذیرفته است؛ بحث گسترده عین‌القضاة در خصوص ابلیس و دفاع از او و بیان اسرار و رموز ابای ابلیس از سجده و معذوریت او در حقیقت تبیین و تشریح اندیشه‌های عرفانی منصور حلاج در طواسین (= طاسین‌الازل و الالتباس) است؛ اگر منصور استاد خود را ابلیس می‌داند که به تهدید آتش از دعوی خود بازنگشت عین‌القضاة هم ابلیس را عاشقی پاک باخته می‌داند که به زعم او هر چه از دوست می‌رسد نیکوست.

از ارکان مکتب خراسان، عشق است و این عشق در تمهیدات عین‌القضاة نمودی چشمگیر دارد؛ او چهل و هفت صفحه از کتاب تمهیدات و دو فصل از کتاب زبده‌الحقایق (فصل ۲۷ و فصل ۸۳) را به حقیقت و حالات عشق اختصاص داده است؛ لکن این برخورداری عرفان خراسان و عرفان عین‌القضاة از جوهر عشق را باید از مقوله مشترکات به شمار آوریم نه از مقوله اقتباس زیرا امتیاز توضیحات عین‌القضاة در باب عشق با توضیحات سایر عارفان این مکتب در این است که این توضیحات نتیجه‌ی مکاشفات و مشهودات و ذوقیات خود اوست؛ به تعبیر دیگر کسی عشق را بیان می‌کند که آن را تجربه کرده و شاهد شیرین آن را چشیده است؛ مانند نویسندگان دیگر به تعریف خشک و

علم‌گونه از عشق نپرداخته، عشق را که از مقوله مجردات است با تمام وجود و از عمق جان و دل ادراک کرده و دریافته است؛ لاجرم لطف و جاذبه‌ای هم که در سخنان اوست در سخن کمتر صوفیی یافت می‌شود؛ از آن طرف در سوانح العشاق احمد غزالی هم مراتب و اطوار عشق، فنای عاشق در معشوق، حقیقت عشق، عشق مبتدیان و عشق منتهیان، اقبال و ادبار عشق، تفاوت عشق با صحو و سکر، به زیباترین بیانی تصویر شده است؛ تمام سخنان احمد غزالی در این خصوص آراسته به ظرایف و دقایق عرفان نظری است و پی بردن به این دقایق و ظرایف پس از نمود و تأمل طولانی در فصول سوانح برای طالب علم و معرفت دست می‌دهد.

قاضی همدانی در غالب مسائل عرفانی بنیانگذار و یا بسط دهنده است مسائلی نظیر اعیان ثابته، وحدت وجود، دفاع از ابلیس و .. در این پژوهش سرچشمه‌های اندیشه عرفانی قاضی و تأثیرپذیری او از عرفا و صوفیان متقدم و همچنین مسائل عرفانی شاخص در آثار و مکتوبات وی مورد بررسی، شرح و تحلیل قرار گرفته‌اند.

عرفان نظری در ایران بحث گسترده و دامنه داری است که ریشه آن از غنوصیه (گنوسیه-گنوسیسم) که زرتشت پیامبر بانی و جنبش آن بوده آغاز شده، سپس میراث معنوی زرتشت به مانی بن فاتک همدانی انتقال یافته و در آخر این میراث مانوی در دو حوزه نظر و عمل به عرفان اسلامی راه یافته است. وجه تمایز عرفان اسلامی با تعالیم زرتشتی و مانوی در اشتغال این عرفان بر تعالیم وحی و اقوال پیامبر اکرم(ص) و ائمه اطهار(علیهم السلام) می‌باشد. قاضی همدانی بین اقوال و تعالیم عرفانی پیش از اسلام و پس از اسلام جمع نموده است. عقاید و تفکرات عرفانی او مناهل و آبشخورهای عظیم و متنوعی داشته است که جز محققان دقیق و باریک بین در حوزه عرفان نمی‌توانند به غور این تفکرات برسند. عرفان نظری وی با عرفان عملی گره خورده است و بدون شناخت کامل و جامع از مؤلفه‌های عرفان عملی وی، شناخت رؤوس عرفان نظری او با چالش‌های جدی مواجه می‌گردد. در حقیقت عین‌القضات به هر موضوع عرفانی از دو منظر نظری و عملی می‌نگریسته است و روی همین اصل این دو اصل نظری و عملی در اندیشه عرفانی او همگام و به موازات هم پیش می‌روند.

در این پژوهش برآنیم تا به تبیین، تحلیل و بررسی عقاید عرفانی عین‌القضات همدانی و ریشه‌های آن بپردازیم تا میزان اقتباس عین‌القضات از میراث معنوی پیش از خود و میزان ابتکار وی در حوزه عرفان نظری ایران مشخص و نمایان گردد.

فصل اول

خاستگاه عرفان ایران، زندگینامه، آثار و استادان عین القضاة

۱. تعریف تصوّف و عرفان

تصوف و عرفان، مفهوم کلی و عامی است که بر مصادیق گوناگونی اطلاق شده است. بنابراین در تعریف عرفان و نیز در ردّ و قبول آن نباید از خصوصیات مصادیق غفلت کرد و مبنای کار این مفهوم کلی و عام قرار داد. تعاریف عرفا نیز از عرفان متنوع است، زیرا عرفا در تعریف عرفان و مسائل مربوط به آن همانند توحید، فنا، عشق و محبت، فقر، اخلاص و رضا، در مواردی موقعیت خاص مخاطب را در نظر گرفته‌اند؛ مثلاً در برابر جاه طلبان بر ذمّ جاه تأکید کرده‌اند و در برابر مال دوستان بر ذمّ مال، گاه با اسیران لذایذ حسّی سخن داشته‌اند و زمانی با گرفتاران علایق خیالی و نفسانی، لذا ممکن است در پاسخ یک سؤال بیانات گوناگونی داشته باشند. در مواردی بر اساس موقعیت معرفتی و سلوکی خود، سخن گفته‌اند که طبعاً سخنان مقام توکل با سخنان مقام رضا فرق خواهد داشت. حتّی یک نفر در حال «سکر» چیزی می‌گوید که در حال صحو انکار می‌کند. نکته دیگر این که عرفای دوره‌های اولیه با اصطلاحات رسمی و عناوین اساسی و فنّ و روش تعریف که بعدها در مراحل مختلف سیر تصوف و عرفان پدید آمد، آشنایی چندانی نداشتند. هم چنین اظهارات افراد بر اساس این که در چه مرحله‌ای از مراحل سیر تکاملی تصوف قرار دارند، در همه زمان‌ها مختلف خواهد بود. جنید بغدادی گوید: «تصوّف، صافی کردن دل است از مراجعت خلقت و مفارقت از اخلاق طبیعت و فرو میراندن صفات بشریت و دور بودن

از دواعی نفسانی و فرود آمدن بر صفات روحانی و بلند شدن به علوم حقیقی و بکار داشتن آن چه اولی تر است الی الابد و خیر خواهی به همه امت و وفا بجای آوردن بر حقیقت، و متابعت پیغمبر کردن در شریعت.^۱ از ابومحمد جریری پرسیدند تصوف چیست؟ گفت: ابوسعید ابوالخیر تصوف را عبارت از آن می داند که: «الدُّخُولُ فِي كُلِّ خَلْقٍ سَنِيٍّ وَالْخُرُوجُ عَنْ كُلِّ خَلْقٍ ذَنِيٍّ». «آن چه در سر داری بنهی و آن چه در کف داری بدهی و آن چه بر تو آید نجهی».^۲

ابن سینا در «التمط التاسع فی مقامات العارفين» که جامع ترین بیان در باب حقیقت عرفان و ماهیت عرفاست چنین می نگارد:

«إِنَّ لِلْعَارِفِينَ مَقَامَاتٍ وَدَرَجَاتٍ يَخْضُونَ بِهَا وَهُمْ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا، دُونَ غَيْرِهِمْ، فَكَأَنَّهُمْ وَهُمْ فِي جَلَابِيبٍ مِنْ أَيْدَانِهِمْ، قَدْ نَضَوْهَا وَتَجَرَّدُوا عَنْهَا، إِلَى عَالَمِ الْقُدْسِ، وَلَهُمْ أُمُورٌ حَقِيقَةٌ فِيهِمْ، وَأُمُورٌ ظَاهِرَةٌ عَنْهُمْ. يَسْتَنْكِرُهَا مَنْ يُنْكِرُهَا، وَيَسْتَكْبِرُهَا مَنْ يَعْرِفُهَا. وَنَحْنُ نَقْصُّهَا عَلَيْكَ. وَإِذَا قَرَعَ سَمْعَكَ فِيمَا يَقْرَعُهُ، وَسَرَدَ عَلَيْكَ فِيمَا تَسْمَعُهُ، قِصَّةُ لِسْلَامَانَ وَابْسَال، فَاعْلَمْ أَنَّ «سَلَامَانَ» مَثَلُ ضَرْبٍ لَكَ، وَإِنَّ «ابْسَالَ» مَثَلُ لِدَرْجَتِكَ فِي الْعِرْفَانِ إِنْ كُنْتَ مِنْ أَهْلِهِ. ثُمَّ حَلَّ الرَّمْزُ إِنْ أَطَقْتَ. الْمَعْرِضُ عَنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا وَطَبَّائِهَا يَخْصُ بِاسْمِ «الزَّاهِدِ». وَالْمُؤَاطِبُ عَلَى فِعْلِ الْعِبَادَاتِ، مِنَ الْقِيَامِ وَالصِّيَامِ وَنَحْوَهُمَا، يَخْصُ بِاسْمِ «الْعَابِدِ». وَالْمُتَصَرِّفُ بِفِكْرِهِ إِلَى قُدْسِ الْجَبَرُوتِ، مُسْتَدِيمًا لِشُرُوقِ نَوْرِ الْحَقِّ فِي سِرِّهِ، يَخْصُ بِاسْمِ «الْعَارِفِ». وَقَدْ يَتَرَكَّبُ بَعْضُ هَذِهِ مَعَ بَعْضٍ. أَلْزَهُدُ عِنْدَ غَيْرِ الْعَارِفِ مُعَامِلُهُ مَا، كَأَنَّهُ يَشْتَرِي بِمَتَاعِ الدُّنْيَا، مَتَاعَ الْآخِرَةِ. وَعِنْدَ الْعَارِفِ تَنَزُّهُ مَا، عَمَّا يَشْغَلُ سِرَّهُ عَنِ الْحَقِّ، وَتَكَبُّرٌ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ غَيْرِ الْحَقِّ. وَالْعِبَادَةُ عِنْدَ غَيْرِ الْعَارِفِ مُعَامِلُهُ مَا، كَأَنَّهُ يَعْمَلُ فِي الدُّنْيَا لِأَجَرِهِ يَأْخُذُهَا فِي الْآخِرَةِ، هِيَ الْأَجْرُ وَالشُّوَابُ. وَعِنْدَ الْعَارِفِ رِيَاضَةُ مَا، لَهُمِمِهِ وَقُوَى نَفْسِهِ الْمُتَوَهَّمَةِ وَالْمُتَخَيَّلَةِ، لِيَجْرَهَا بِالتَّعْوِيدِ عَنِ جَنَابِ الْغُرُورِ، إِلَى جَنَابِ الْحَقِّ. فَتَصِيرُ مُسَالَمَةً لِلْسِّرِّ الْبَاطِنِ، حِينَمَا يَسْتَجْلِي الْحَقُّ لَا تَنَازَعُهُ. فَيَخْلُصُ السِّرُّ إِلَى الشُّرُوقِ السَّاطِعِ، وَيَصِيرُ ذَلِكَ مَلَكَةً مُسْتَقَرَّةً، كُلَّمَا شَاءَ السِّرُّ أَطْلَعَ إِلَى نَوْرِ الْحَقِّ غَيْرَ مُزَاجِمٍ مِنَ الْهَمِّ، بَلْ مَعَ تَشْيِيعِ مَنَاهِلِهِ، فَيَكُونُ بِكُلِّيَّتِهِ مُنْخَرِطًا فِي سِلْكِ الْقُدْسِ.

۱- عطار نیشابوری، محمد، تذکره الاولیاء، ص ۳۸۹

۲- محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، ج ۲، ص ۱۴۳

الْعَارِفُ يُرِيدُ الْحَقَّ الْأَوَّلَ لَا لِشَيْءٍ غَيْرِهِ وَلَا يُؤْثِرُ شَيْئًا عَلَى عِرْفَانِهِ. وَ تَعَبُّدُهُ لَهُ فَقَطْ، وَلِأَنَّهُ مُسْتَحِقٌّ لِلْعِبَادَةِ وَلِأَنَّهَا نِسْبَةٌ شَرِيفَةٌ إِلَيْهِ. لَا لِرَغْبَةٍ أَوْ رَهْبَةٍ. وَإِنْ كَانَتْ، فَيَكُونُ الْمَرْغُوبَ فِيهِ أَوْ الْمَرْهُوبَ مِنْهُ، هُوَ الدَّاعِي، وَ فِيهِ الْمَطْلُوبُ، وَ يَكُونُ الْحَقُّ لَيْسَ الْغَايَةِ، بَلِ الْوَاسِطَةُ إِلَى شَيْءٍ غَيْرِهِ هُوَ الْغَايَةُ، وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ دُونَهُ. أَوَّلُ دَرَجَاتِ الْعَارِفِينَ مَا يُسَمُّونَهُ هُمْ الْإِرَادَةَ وَ هُوَ مَا يَعْتَرِي الْمُسْتَبْصِرَ بِالْيَقِينِ الْبُرْهَانِي. أَوْ السَّاكِنِ النَّفْسِ إِلَى الْعَقْدِ الْإِيمَانِي، مِنْ الرِّغْبَةِ فِي إِعْتِلَاقِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى، فَيَتَحَرَّكُ سِرَّهُ إِلَى الْقُدُسِ، لِيَنَالَ مِنْ رُوحِ الْإِتِّصَالِ. فَمَا دَامَتْ دَرَجَتُهُ هَذِهِ فَهُوَ مُرِيدٌ. ثُمَّ إِنَّهُ لِيَحْتَاجُ إِلَى الرِّيَاضَةِ وَ الرِّيَاضَةُ مُتَوَجِّهَةٌ إِلَى ثَلَاثَةِ أَغْرَاضٍ: الْأَوَّلُ، تَنْجِيهِهُ مَا دُونَ الْحَقِّ عَنْ مَتْنِ الْإِثَارِ. وَ الثَّانِي، تَطْوِيعِ النَّفْسِ الْأَمَّارَةِ، لِلنَّفْسِ الْمُطْمَئِنَّةِ، لِتَنْجَذِبُ قُوَى التَّخْيِيلِ وَ الْوَهْمِ، إِلَى التَّوَهُّمَاتِ الْمُنَاسِبَةِ لِلْأَمْرِ الْقُدْسِيِّ؛ مُنْصَرِفَةً عَنِ التَّوَهُّمَاتِ الْمُنَاسِبَةِ لِلْأَمْرِ السُّفْلِيِّ. وَ الثَّالِثُ، تَلْطِيفِ السِّرِّ لِلتَّنْبُّهِ. وَ الْأَوَّلُ يُعِينُ عَلَيْهِ الزُّهْدَ الْحَقِيقِي. وَ الثَّانِي يُعِينُ عَلَيْهِ عِدَّةَ أَشْيَاءَ: الْعِبَادَةَ الْمَشْعُوفَةَ بِالْفِكْرَةِ. ثُمَّ الْأَلْحَانَ الْمُسْتَحْدِمَةَ لِقُوَى النَّفْسِ الْمَوْقَعَةِ لَمَّا لَحِنَ بِهِ مِنَ الْكَلَامِ، مَوْقِعَ الْقَبُولِ مِنَ الْأَوْهَامِ. ثُمَّ نَفْسُ الْكَلَامِ الْوَاعِظِ، مِنْ قَائِلِ ذِكْرِ بَعَارَةٍ بَلِيغَةٍ وَ نَعْمَةٍ رَخِيمَةٍ، وَ سَمَتِ رَشِيدٍ. وَ أَمَّا الْغَرَضُ الثَّالِثُ فَيُعِينُ عَلَيْهِ الْفِكْرَ اللَّطِيفَ، وَ الْعَشْقَ الْعَقِيفَ الَّذِي يَأْمُرُ فِيهِ شَمَائِلُ الْمَعْشُوقِ، لَيْسَ سُلْطَانُ الشَّهْوَةِ.

الْعِرْفَانُ مُبْتَدِئٌ مِنْ: تَفْرِيقِ، وَ نَفْضِ وَ تَرْكِ وَ رَفْضِ، مُعِينٌ فِي جَمْعٍ، هُوَ جَمْعُ صِفَاتِ الْحَقِّ، لِلذَّاتِ الْمُرِيدَةِ بِالصِّدْقِ، مِنْتَهُ إِلَى الْوَاحِدِ، ثُمَّ وَقُوفٌ. مَنْ أَثَرُ الْعِرْفَانِ لِلْعِرْفَانِ فَقَدْ قَالَ بِالثَّانِي. وَ مَنْ وَجَدَ الْعِرْفَانَ كَأَنَّهُ لَا يَجِدُهُ، بَلِ يَجِدُ الْمَعْرُوفَ بِهِ، فَقَدْ خَاضَ لُجَّةَ الْوُصُولِ. وَ هُنَاكَ دَرَجَاتٌ لَيْسَتْ أَقَلُّ مِنْ دَرَجَاتِ مَا قَبْلِهِ. أَثَرْنَا فِيهَا الْإِخْتِصَارَ، فَإِنَّهَا لَا يُفْهَمُهَا الْحَدِيثُ، وَلَا تَشْرَحُهَا الْعِبَارَةُ. وَ لَا يَكْشِفُ الْمَقَالُ عَنْهَا، غَيْرَ الْخِيَالِ. وَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَعَرَّفَهَا، فَلْيَتَدَرَّجْ إِلَى أَنْ يَصِيرَ: مِنْ أَهْلِ الْمَشَاهِدَةِ، دُونَ الْمُشَافَهَةِ، وَ مِنَ الْوَاصِلِينَ إِلَى الْعَيْنِ، دُونَ السَّامِعِينَ لِلْأَثَرِ. الْعَارِفُ هَشٌّ بِشٍّ، بَسَامٌ، يَبْجُلُ الصَّغِيرَ، مِنْ تَوَاضُعِهِ، كَمَا يَبْجُلُ الْكَبِيرَ، وَ يَنْبَسِطُ مِنَ الْخَامِلِ، مِثْلَ مَا يَنْبَسِطُ مِنَ النَّبِيِّ. وَ كَيْفَ لَا يَهْشُ، وَ هُوَ فَرَحَانٌ بِالْحَقِّ، وَ بِكُلِّ شَيْءٍ فَإِنَّهُ يَرَى فِيهِ الْحَقَّ؟ وَ كَيْفَ لَا يُسَوِّى، وَ الْجَمِيعُ عِنْدَهُ سَوَاسِيَهُ أَهْلُ الرَّحْمَةِ قَدْ شَغَلُوا بِالْبَاطِلِ؟ الْعَارِفُ لَهُ أَحْوَالٌ لَا يَحْتَمِلُ فِيهَا الْهَمْسُ مِنَ الْحَفِيفِ، فَضْلًا عَنْ سَائِرِ الشَّوَاعِلِ الْخَالِجَةِ؛ وَ هِيَ فِي أَوْقَاتِ انْزِعَاجِهِ بِسِرِّهِ إِلَى الْحَقِّ، إِذَا تَاحَ حِجَابٌ مِنْ نَفْسِهِ، أَوْ مِنْ حَرَكَةِ سِرِّهِ، قَبْلَ الْوُصُولِ. فَأَمَّا عِنْدَ الْوُصُولِ: شُغْلٌ لَهُ

بِالْحَقِّ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ وَإِنَّمَا سِعَهُ لِلْجَانِبَيْنِ بِسِعَةِ الْقُوَّةِ. وَكَذَلِكَ عِنْدَ الْإِنْصِرَافِ فِي لِبَاسِ الْكَرَامَةِ، فَهُوَ أَهْشُ خَلْقٍ بِيَهْجَتِهِ. الْعَارِفُ لَا يَعْنِيهِ التَّجَسُّسُ وَالتَّحَسُّسُ، وَلَا يَسْتَهْوِيهِ الْغَضَبُ عِنْدَ مُشَاهَدَةِ الْمُنْكَرِ، كَمَا تَعْتَرِيهِ الرَّحْمَةُ؛ فَإِنَّهُ مُسْتَبْصِرٌ بِسِرِّ اللَّهِ فِي الْقَدْرِ. وَأَمَّا إِذَا أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ، أَمَرَ بِرِفْقٍ نَاصِحٍ، لَا بَعْفٍ مُعَيَّرٍ. وَإِذَا جَسَمَ الْمَعْرُوفُ قُرْبًا غَارَ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ أَهْلِيهِ. الْعَارِفُ شُجَاعٌ وَكَيْفَ لَا، وَهُوَ بِمَعَزَلٍ عَنْ تَقْيِهِ الْمَوْتِ؟ وَجَوَادٌ وَكَيْفَ لَا، وَهُوَ بِمَعَزَلٍ عَنْ مَحَبَّةِ الْبَاطِلِ؟ وَصَفَّاحٌ لِلذُّنُوبِ، وَكَيْفَ لَا، وَنَفْسِهِ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ تَخْرُجَهَا ذِلَّةُ بَشَرٍ؟ وَنَسَاءٌ لِلْأَحْقَادِ، وَكَيْفَ لَا، وَذِكْرُهُ مَشْغُولٌ بِالْحَقِّ.

الْعَارِفُونَ قَدْ يَخْتَلِفُونَ فِي الْهِمَمِ، بِحَسَبِ مَا يَخْتَلِفُ فِيهِمْ مِنَ الْخَوَاطِرِ. عَلَى حُكْمِ مَا يَخْتَلِفُ عِنْدَهُمْ مِنْ دَوَاعِي الْعِبَرِ. وَرَبَّمَا اسْتَوَى عِنْدَ الْعَارِفِ الْقَشْفُ وَالتَّرَفُ، بَلْ رَبَّمَا أَثَرُ الْقَشْفِ. وَكَذَلِكَ رَبَّمَا اسْتَوَى عِنْدَهُ الثَّفَلُ وَالْعَطَرُ، بَلْ رَبَّمَا أَثَرُ الثَّفَلِ. وَذَلِكَ عِنْدَمَا يَكُونُ الْهَاجِسُ بِبَالِهِ. إِسْتِحْقَارُ مَا خِلَا الْحَقِّ. وَرَبَّمَا أَصْغَى إِلَى الزَّيْنَةِ، وَأَحَبُّ مِنْ كُلِّ جِنْسِ عَقِيلَتِهِ، وَكَرِهَ الْخِدَاجَ وَالسَّقَطَ وَذَلِكَ عِنْدَمَا يَعْتَبِرُ عَادَتِهِ مِنْ صُحْبَةِ الْأَحْوَالِ الظَّاهِرَةِ. فَهُوَ يَرْتَادُ الْبَهَاءَ فِي كُلِّ شَيْءٍ؛ لِأَنَّهُ مَرَّيَهُ خُطُوهُ مِنَ الْعِنَايَةِ الْأُولَى، وَأَقْرَبُ إِلَيَّ أَنْ يَكُونَ مِنْ قَبِيلِ مَا عَكَفَ عَلَيْهِ بِهَوَاهُ. وَقَدْ يَخْتَلِفُ هَذَا فِي عَارِفَيْنِ. وَقَدْ يَخْتَلِفُ فِي عَارِفٍ بِحَسَبِ وَقْتَيْنِ. وَالْعَارِفُ رَبَّمَا ذَهَلَ فِيمَا يَصَارُ بِهِ إِلَيْهِ، فَفَعَلَ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَهُوَ فِي حُكْمِ مَنْ لَا يُكَلِّفُ. وَكَيْفَ، وَالتَّكْلِيفُ لِمَنْ يَعْقِلُ التَّكْلِيفُ؟ حَالٌ مَا يَعْقِلُهُ؛ وَلِمَنْ اجْتَرَحَ بِخَطِيبَتِهِ إِنْ لَمْ يَعْقِلِ التَّكْلِيفُ.^۱

ترجمه: عارفان در زندگی دنیوی، دارای مقامات و درجاتی هستند که مخصوص آنان است و در غیر آنان یافت نمی‌شود. گویی عرفا در حالتی که درون پوشش تن‌های خویش قرار دارند، آن‌ها را از خود کنده و به عالم قدس و تجرد قدم نهاده‌اند. عارفان از اموری که در نزد آنان سری و نهان است و از اموری که از آنان ظاهر و پدیدار می‌گردد، برخوردارند. آن کس که ناآشنا و منکر این امور است، بدان‌ها ارجی نمی‌نهد. و آن کس که واقف و آشنای این امور است، آن‌ها را بزرگ می‌شمارد. و ما قصه آن مقامات را بر تو می‌خوانیم. هرگاه داستان سلامان و ابسال به گوش تو رسید و کسی آن داستان را برایست نقل کرد، توجه داشته باش که سلامان ضرب‌المثلی است برای تو و ابسال ضرب‌المثل درجه‌ی تو در

عرفان است، اگر از اهل عرفان هستی. پس اگر می‌توانی رمز را حل و بیان کن. زاهد نام خاص کسی است که از متاع و خوشی‌های زندگی اعراض و دوری کند. و «عابد» نام خاص کسی است که به انجام عبادات مانند قیام و صیام و امثال آن‌ها مواظبت نماید. و «عارف» نام خاص کسی است که فکر خود را به قدس جبروت متوجه سازد و پیوسته از پرتوهای نور حق، در سرّ خود برخوردار باشد. و گاهی بعضی از اینان با بعضی دیگر ترکیب حاصل می‌کند.

زهد نزد غیر عارف نوعی معامله است، گویی در برابر کالای دنیوی، کالای اخروی می‌خرد. اما زهد نزد عارف نوعی تنزه و پاکی از چیزهایی است که سرّ و درون او را از حق باز می‌دارد و تکبر و بی‌اعتنایی است بر هر چیزی که غیر حق است. عبادت نزد غیر عارف نوعی معامله است، گویی به خاطر اجر و ثوابی که در آخرت خواهد گرفت در دنیا عمل می‌کند. اما عبادت نزد عارف ریاضتی است برای همت‌ها و قوای متوهمه و متخیله نفس او تا با تعوید و خود دادن آن‌ها را از [دام] غرور به سوی حق بکشاند. و در نتیجه همت‌ها و قوای مذکور با سرّ و باطن او هنگام برخورداری از جلوات حق، سازگار و نامنازع می‌گردند. و سرّ و درون او به سوی شروق و پرتوهای جلوه گر رها می‌شود، و این حالت ملکه و راسخ می‌گردد به گونه‌ای که هرگاه سرّ و درون او بخواهد بدون مزاحمت همت‌ها بلکه با یاری آن‌ها، به نور حق دست می‌یابد و او به تمامیت خود در این قدس در می‌آید.

عارف حق نخستین را می‌خواهد نه برای چیزی غیر از حق و هیچ‌چیز را بر شناخت وی برتر نمی‌نهد. و او را تنها برای او می‌پرستد، زیرا حقّ اول شایسته پرستش است؛ برای آن که عبادت نسبت شریفی است به حقّ اول. و این طلب و اراده عارف بخاطر بیم و امید نیست. و اگر امید و بیم هدف باشد لازم می‌آید که شیء مورد امید و شیء مورد بیم برانگیزنده و مطلوب باشد، و حق هدف نباشد بلکه واسطه برای چیزی باشد که آن چیز هدف و مطلوب باشد نه حقّ اول. نخستین درجه حرکات و سلوک عارفان، آن چیزی است که خود عارفان آن را «اراده» می‌نامند، و آن چیزی است که بر کسی که با یقین برهانی مستبصر شده یا با ایمان قلبی تصدیق پیدا کرده عارض می‌گردد. و آن میل و رغبت و چنگ زدن به بند استوار است، و در نتیجه سرّ و باطن او به عالم قدس حرکت می‌کند تا به روح اتصال برسد. و چندی که درجه ی او این است، او «مرید» خوانده می‌شود. سپس

او به ریاضت نیازمند است. و ریاضت متوجّه سه هدف است: اول، دور ساختن غیر حق از راه حق. دوم تابع ساختن نفس اماره به نفس مطمئنّه تا قوای تخیّل و وهم بسوی توهّمات متناسب با امر قدسی کشیده شوند و از توهّمات مناسب جهان زیرین و خاکی روی گردان شوند. سوم، لطیف ساختن درون برای تنبه و آگاهی. زهد حقیقی به هدف اول یاری می‌کند و چند چیز به هدف دوم کمک می‌کند: عبادت همراه با فکر. نغمه‌هایی که قوای نفس را به کار می‌گیرند و موضوع نغمه‌هایشان را مورد قبول اوهام می‌سازند. و سپس خود سخن پندآموز از گوینده‌ای پاک با عبارت بلیغ و نغمه‌ای خوش و به طریق روشن و اقناع‌کننده. اندیشه باریک و عشق پاک به شمایل معشوق، نه سلطان شهوت در آن حکم کند، به هدف سوم یاری می‌کند.

عرفان از تفریق (جداسازی ذات از شواغل)، نفی (تکاینیدن و دست برافشاندن بر آثار شواغل)، ترک (رها کردن همه چیز) و رفض (درگذشتن) آغاز می‌شود؛ و در جمع عمق پیدا می‌کند که عبارت است از جمع شدن صفات برای ذات مرید صادق، و به واحد ختم می‌شود و آن‌گاه ماندن و ایستادن است. هر کس عرفان را برای خاطر عرفان برگزیند به دومی قائل شده است. و هرکس عرفان را بیابد بگونه‌ای که گویی آن را نیافته بلکه معروف و حق را یافته است، او در اقیانوس وصول غوطه‌ور است. در این جا درجانی است که کمتر از درجات ماقبل نیست. ما در این جا به اختصار بسنده کردیم، زیرا سخن از فهم آن‌ها عاجز و عبارت از شرح آن‌ها ناتوان است. و جز خیال چیز دیگری نمی‌تواند پرده از آن‌ها بردارد. هرکس می‌خواهد آن‌ها را بشناسد باید بتدریج پیش رود تا از اهل مشاهده و دیدار گردد، نه اهل مشافهه و گفتار، و از اصلین به عین باشد نه از شنوندگان اثر و نشانه. عارف گشاده‌رو و خوش برخورد و خندان است، در تواضع و فروتنی کودکان و خردسالان را همچون بزرگسالان محترم می‌شمارد، از گمنام همچون آدم مشهور با گشاده‌رویی استقبال می‌کند. چگونه گشاده‌رو نباشد در حالتی که او به حق مسرور و شاد است و در هر چیزی خدا را می‌بیند؟ و چگونه برابر نداند در حالتی که همگان در نزد او شبیه اهل رحمت‌اند که به باطل اشتغال ورزیده‌اند. عارف حالاتی دارد که با آن‌ها آهسته‌ترین صداها را تحمّل نمی‌کند، تا چه رسد به سایر شواغل بازدارنده؛ و این در اوقاتی است که درون و سرّ او به سوی حق برکنده شده است، و آن‌گاه حجابی از خود یا از حرکت سرّ و درون خود پیش از وصول روی می‌دهد. اما هنگام وصول یا از هر چیزی بریده و به حق مشغول است و یا

به خاطر وسعت نیرو، هر دو جانب را در خود گنجانده است. و همچنین هنگام انصراف در لباس بزرگواری، با بهجت خویش گشاده‌روترین آفریده خداست.

عارف به دنبال جست و جو و کسب خبر نیست، و هنگام مشاهده منکر و امر ناخوشایند خشم بر وی مستولی نمی‌شود، چنان که رحمت بر وی دست می‌دهد؛ زیرا او سر خدا را در قدر با دیده بصیرت مشاهده می‌کند. و وقتی امر به معروف می‌کند با مدارا و نصیحت ابراز می‌کند نه با سخت گیری و نکوهش. و هرگاه معروف بزرگ باشد به نااهل از روی غیرت بازگو نمی‌کند. عارف دلیر است و چگونه نباشد، و حال آن که او از مرگ نمی‌هراسد؟ عارف بخشنده است، و چگونه بخشنده نباشد، که او از محبت باطل و نعیم دنیا بدور است؟ او از گناهان در می‌گذرد و چگونه نگذرد، که او بزرگ تر از آن است که ذلت و خواری بشری او را از جای بدر برد؟ او کینه‌ها را فراموش می‌کند، و چگونه کینه‌ها را فراموش نکند، زیرا یاد او مشغول به حق است؟

همت‌های عارفان مختلف است و این اختلاف بر حسب اختلاف خواطر آنان است. و این به حکم آن است که امور عبرت‌انگیز نزد آنان متفاوت است. بسا که نزد عارف زندگی سخت و خوشگذرانی یکسان است، و بسا که او زندگی دشوار را برگزیند. و همچنین گاهی بوی ناخوش و خوش برای او برابر باشد و گاهی بوی بد را بر عطر ترجیح می‌دهد و این زمانی است که خاطر او متوجه حقیر شمردن غیر حق باشد. و گاهی به آرایش گراید و از هر چیز بهتریش را برگزیند، و ناقص و کم بها را ناخوش دارد، و این زمانی است که به عادت مصاحبت احوال ظاهری توجه کند. و او از هر چیزی روشنی و خیره کنندگی و جلوه آن را می‌جوید؛ چه آن را بهره بیشتری از عنایت نخستین است، و به معشوق ماندتر و نزدیک‌تر از چیزهایی است که به هوا و هوس به آن‌ها تقرّب می‌جوید و این در مورد دو عارف فرق می‌کند و گاهی در مورد یک عارف بر حسب دو وقت اختلاف دارد. گاهی عارف از چیزی که به وسیله‌ی آن به سوی خدا تقرّب بسته می‌شود غفلت دارد، پس او از هر چیزی غافل است و در حکم کسی است که تکلیف ندارد. و چگونه مکلف باشد در صورتی که تکلیف برای کسی است که تکلیف را تعقل می‌کند؟ آن هم در همان حال تعقل و آگاهی از تکلیف؛ و نیز تکلیف برای کسی است که خود گناهکارانه باعث ترک تکلیف بشود، هر چند که تکلیف را تعقل نکند.

۲. منشأ و خاستگاه عرفان ایران (= حکمت خسروانی)

از آن جا که اساس حکمت اشراقی بر پایه نور و شناخت نور به عنوان مظهر تام باری تعالی استوار است و اساس عرفان مانوی بر پایه شناخت ظلمت و هر دو مقوله مذکور تحت عنوان تجلی نورانی و ظلمانی حق تعالی (= احمد و ابلیس) به تفکر عرفانی عین القضاات راه یافته‌اند، لذا ضرور می‌نماید که در این بخش به تبیین نور و ظلمت از دیدگاه مانوی و زرتشت پرداخته شود.

درباره ریشه‌های تاریخی «عرفان» ایرانی در دوره اسلامی، استاد سعید نفیسی و دکتر عبدالحسین زرین کوب، کیش مانوی را سرچشمه بنیادین این جریان عظیم فکری و روحی عالم اسلام دانسته‌اند؛ هر چند که محققان اروپایی نظر به جریان عالمگیر «غنوصیه»^۱ بیشتر قائل بدین قول‌اند که اشو «زردشت» خود بانی نهضت غنوصیه است (که البته قولی متین و صواب باشد) و مانویّت خود وجهی دیگر و صورت اکمل دین زردشتی، یا به اصطلاح امروزه «قرائت» جدیدی و به اصطلاح قدیم «تأویل» اصول آن، که هم از دیرباز (در زبان پهلوی) بدان «زندیکیه» (زندقه) می‌گفتند، می‌باشد. دکتر اذکائی (در گفتار «خاستگاه ایرانی کلمه حق») نشان داده است که واژه یونانی «گنوس/گنوسیس» (= معرفت، حکمت و تعقل) ترجمه نامخدای زردشتی «مزدا»، (= خرد و دانایی و شناخت) است، که چون مراد «معرفت حق»، (عرفان) باشد همانا «غنوصیه»/ «عرفان» - چنان که هم از دیرباز چنین دانسته می‌بود - یکسره به مفهوم «مزداپی‌گری»^۲ است؛ و نیز واژه «حق» که از «حکا»^۳ سربانی (مانوی) در قرآن مجید هم دخیل گردیده، مطلقاً ترجمه اصطلاح ایرانی «آردا/ ارته/ آشه» متون زردشتی و به ویژه مانوی است، که کلمه مسیحی آن (Logos) خود در گاتاهای زردشت همان «مانثره»^۴ و در انجیل مانوی «وخش»^۵ می‌باشد.

در باب اختلاف بین زردشتی‌گری و مانوی‌گری - که سخن بسیار رفته است - من جمله نظر رسمی زردشتیان چنان که مثلاً مانکجی نوسروانجی ده‌آا (پارسی) اظهار

1- Gnosticism

2- Theosophy

3- Hakka

4- Manthra

5- Vaxsh

۶- جاودان خرد (جشن‌نامه آشتیانی)، به کوشش حسن سید عرب، علی اصغر محمد خانی، صص ۱۰۶-۵۹

نموده، از آن چه وجوه ثابتِ مانویّت اصولاً با روح زردشتیّت بیگانه می‌باشد: «نفس‌کشی، بی‌همسری، روزه‌داری، نذر فقر» که یکایک این‌ها را حسب اعتقادات زردشتی واریسی کرده، تفاوت اساسی بین نگرش‌های آن دو کیش را دربارهٔ زندگی فرا نموده است. لیکن اختلاف عمده این چنین تنها در مسائل عملی (- اَعمال) نیست، بلکه در اصول اعتقاد «کلامی» آن دو کیش ایرانی نهفته است؛ و ما چنان که در بهرهای دیگر هم بدان باز خواهیم گشت، اساساً در این است که در نگرهٔ زردشتی انسان آفریده «اورمزد» (خدا) است؛ که بهری اهریمنی در وجود او سرشته گشته، امّا در نگرهٔ مانوی: انسان آفریده «اهریمن» (شیطان) است که بهری اورمزدی در وجود وی محبوس شده است. نظریهٔ بینابینی یا به تعبیر ما «تسویه» در امر خلقتِ عالم و آدم از تمازج و ترکیبِ جدلیِ مظاهر «خیر» (نور) و «شر» (ظلمت) که یکسره «فلسفی» است (نه چندان «عرفانی») همانا در کیش «زروانی» مغان ایران باستان و با تعبیر تمثیلی افسانهٔ «دو همزاد» ازلی حسب قاعدهٔ صدور «ایجابی» (نه هرگز «فیضی») بیان می‌شود؛ توان گفت این معنا چنان چه «دهر» (= زروان) در حدیث نبوی با «الله» (که نور آسمان - و - زمین است) این همانی یابد؛ همانا خود بیان شده است.^۱

در دین‌های «سامی» (یا چنان که معروف شده ادیان ابراهیمی) اصل ایمان مبنی بر اعتقاد به خدای «واحد» خالق و قادر مطلق است، نگرهٔ توحید در این گونه دین‌ها اصطلاحاً آحادی یا «عددی» است - یعنی - با نفی ضدّ و ندّ و شریک از خالق، امر الوهیت تنها به یکی آلهٔ قومی «انحصار» می‌یابد (لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ). امّا در دین‌های «آریایی» (ایرانی) اولاً نگرهٔ توحید مستفادی یا اصطلاحاً «اشراقی» است (- یعنی خداوند «نور» مطلق است) و ثانیاً چون مفهوم مجردِ «نور» (روشنی) در وضع مشخصِ عالمِ عینِ مصداق یابد (- یعنی نور آسمانها و زمین) قرین با «ظلمت» (تاریکی) - یعنی - همبر با وجه منفی خود یا ضدّ و قبال (= همستار) قرار می‌گیرد (تُعَرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا) فلذا در آیین زروانی قائل به دوگانگی «ذات» یگانه هستی (نه هرگز با تعبیر «صفات» و غیره) شده‌اند، که نگرهٔ کلامی «دوهمزاد» همستار (اورمزد - و - اهریمن) در شرایط «تسویه» الهی خود بر این پایه است. منطق

توحید در این نگره «جدلی» (دیالکتیکی) است، آفرینش عالم و آدم خود «هم نهاد»^۱ و «هم آمیغ» آن دو گوهر همزاد نوری صادرِ ایجابی از «زروان» (خدای زمان/دهر) یا برین هستی (-وجود متعال) باشد، که عارفان زروانی و به تبع مانویان و غنوصیان (ماندایی-صابی) از این دو وجه/گوهر ذات «یگانه» به نور سفید (-یزدان) و نور سیاه (-شیطان) تعبیر کرده‌اند.^۲

در تبیین این نگره توحیدی اشراقی مستفادی جدلی زروانی، برای نخستین بار دکتر ادکائی تفسیر صحیح و متین از آیه شریفه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» را بدین عبارت عرضه کرده‌اند: مراد از «الله» نور مطلق است، اما نور آسمان همان «نور سفید» (-اورمزد) و نور زمین همان «نور سیاه» (-اهریمن) است؛ زیرا که جهان خاکی و مادی (-زمین) در نگره مانوی (-بابلی و صابی) یکسره مظهر و ممتول «نور سیاه» می‌باشد. بدین سان، تقابل «آسمان» (منیر) و «زمین» (ظلم) یا «روح» و «ماده»، یا «عقل» ایزدی و «نفس» اهریمنی، در آیات اشراقی قرآن مجید حاکی از ثنویت فلسفی است (-حکمت متعالیه). توحید «عددی» سامی و یهودی نظر به تناقض واضحی منطقی که در اصل کلامی خود نهفته دارد، هرگز و هیچ‌گاه نتوانسته است جوابی مقنع به مسائل مبتلا به اعتقادی اهل ایمان در سراسر جهان بدهد؛ تمام منازعات کلامی و مراعات اهل فرق و نحل (-جنگ هفتاد و دو ملت) یکسره راجع به و منبث از همان «تناقض» ذاتی در اصل توحید آحادی است. تنها این نبوع آریایی بود که در اندیشه بلند «زردشت» مشرقی تجلی پیدا کرد، چندان که وی توانست درباره ذات نهائی هستی رأی حکیمانه ژرفی به میان آرد، ضدین وجود (سپننه مینو - و -انگره مینو) را در وحدتی والا و متعال با هم نشانند، که از جهت دینی همانا یکتاپرستی و از حیث فلسفی البته دوگرایی است. موبدان «مزدایسنا» (=خداپرستی) زردشتی دوره ساسانی، از این رو مانویان عرفان پیشه را جزو فرق «دیویسنا» (=شیطان پرستی) به شمار می‌آورند، که «دیو» (اهریمن/ابلیس) در مبانی کلامی ایشان «قدم وجود» دارد و خالق و صانع «طبیعت» و «انسان» هم (از رسته جانوران) باشد؛ وگرنه در حقیقت امر و واقع معنا و بر حسب آیین طریقت، مانویان و دیگر فرق غنوصی (ماندائیان، صابیان، حرانیان، اهل حق، یزیدیان / ایزدیان، و جز اینان) «اهریمن گریز» بوده باشند، شیطان پرستی تهمتی مغرضانه و

ناروا بیش نبوده است (نظیر «مشرک، ملحد، زندیق» و از این قبیل اتهامات که متکلمان دینی در همه جای دنیا پیوسته در آستین داشته و دارند).^۱

سهروردی در مقدمه کتاب حکمه الاشراق یادآور می‌شود که راه و روش او در حکمت اشراق، همان راه و روش پیشوا و رئیس حکمت، افلاطون است و نیز راه و روش دانایانی که پیشتر از او می‌زیسته‌اند مانند پدر حکما هرمس و نیز حکمایی مانند انبازفلس و فیثاغورس و مانند آن‌ها. علاوه بر این سهروردی اشاره می‌کند که قاعده حکمت اشراق درباره نور و ظلمت شیوه حکمای فارس مانند جاماسف و فرشاوشر و بوذرجمهر و پیشتران ایشان بوده است و این غیر از قاعده و راه و رسم مجوسان کافر و آن چه به کفر می‌گشت، می‌باشد. سهروردی همچنان متذکر می‌شود که سخنان پیشینیان به رمز بوده است و بنابراین آن چه در رد آنان نوشته‌اند هر چند با ظاهر سخنان ایشان سازگار می‌نماید، اما با مقاصد و باطن سخنان ایشان سازگار نیست؛ چون رمز را نمی‌توان رد کرد.^۲

بدین ترتیب سهروردی حکمت اشراق را از یک طرف با حکمای یونان قبل از ارسطو و هرمس حکیم که پیش از آنان در مصر می‌زیسته است، پیوند می‌زند و از طرف دیگر با حکمت ایران باستان و عقیده نور و ظلمت که زرتشت پیامبر آورنده آن بوده است. وجه مشترک افلاطون و زرتشت و هرمس - که با «خنوخ» عبرانیان و «ادریس» پیامبر که نامش در قرآن کریم آمده است یکی دانسته شده و او را پیامبر صابیان شمرده‌اند که حرّانیان حکمت خود را از او گرفته‌اند و نخستین کسی دانسته‌اند که از موجودات علوی و حرکات ستارگان سخن گفته و پرستشگاه‌ها را بنیاد نهاده و خدا را ستایش کرده است.^۳ در این است که آنان دانش خود را از طریق بحث بدست نیاورده‌اند و قبل از آن که ارسطو قواعد منطق را تدوین کند و پایه‌های آن را استوار سازد، از طریق کشف و ذوق یا حدس فلسفی به حقایق دست یافته‌اند. این نکته ایست که شهرزوری نیز در شرح خود بر «حکمه الاشراق» بر آن تأکید می‌ورزد.^۴

سهروردی درباره زردشتیانی که غیر از مجوس و یکتاپرست بودند و حکما و حکمت

۱- اذکانی، فصلنامه ایران شناخت، ش ۱۹-۱۸، ص ۳۳۴

۲- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، ج ۲، صص ۱۰ و ۱۱

۳- ابن جلیل، طبقات الاطباء و الحكماء، ۵۸-۵۹

۴- شهرزوری، شرح حکمه الاشراق، صص ۲۱-۲۰

ایران باستان می‌گوید: «در ایران باستان امتی بودند که بحق هدایت می‌کردند و بحق راه راست می‌سپردند. اینان حکیمانی دانا بودند که با مجوس شباهتی نداشتند. من حکمت نوری شریف آنان را که ذوق افلاطون و حکیمان پیش از او بر صحت آن گواهی داده بود، در کتاب خود موسوم به حکمه الاشراق احیا کردم و کسی در این کار بر من پیشی نگرفته است.^۱ در طبیعیات کتاب «المطارحات» نیز اشاره می‌کند که در کتاب حکمه الاشراق حکمت عتیقی را احیا کرده که پیشوایان هند و فارس و بابل و مصر و قدمای یونان تا افلاطون پیوسته بر آن می‌رفته‌اند و حکمت خویش را از آن استخراج می‌کرده‌اند و آن خمیره ازلی حکمت است.^۲ این خمیره ازلی حکمت از هرمس که او را «ابوالحکما» می‌خواند از جانب غربی به حکمای یونان مانند امپادقلس، فیثاغورسیان و افلاطون و افلاطونیان می‌رسد و از جانب شرقی به حکمای ایران و نیز خسروانی چون کیومرث، فریدون و کیخسرو؛ و در عالم اسلام خمیره حکمت از غربیان به ذوالنون مصری، ابوسهل تستری و از مشرقیان به بایزید بسطامی، حلاج و ابوالحسن خرقانی منتقل می‌شود و سپس این دو خمیره شرقی و غربی بهم می‌آمیزد و به قومی از حکما می‌رسد که دم از «سکینه» می‌زنند.^۳

از سخنان سهروردی می‌توان نتیجه گرفت که اولاً حکمت اشراقی یا حکمت مشرقی حکمت عتیقی است که از هرمس سرچشمه گرفته است. ثانیاً به محدوده جغرافیای خاصی مربوط نمی‌شود زیرا هم حکمای یونان قبل از ارسطو و هم عده‌ای از حکما و شاهان ایران باستان وارث آن بوده‌اند و هم هرمس و افلاطون و زردشت از پیشوایان اصلی آن. ثالثاً این حکمت بعد از اسلام نه به حکمای مشایی که تنها به عقل و بحث بسنده می‌کردند، بلکه به صوفیانی چون ذوالنون مصری و ابوسهل تستری و بایزید بسطامی و حلاج و خرقانی رسید که همه اهل کشف و شهود و معرفت قلبی بودند. بنابراین حکمای حقیقی نیز در شمار کسانی هستند که با تجربه‌های روحی و عرفانی به مشاهدۀ حقایق و انوار علوی نائل می‌شوند.

۱- سهروردی، سه رساله از شیخ اشراق، ص ۱۱۷

۲- سهروردی، المطارحات، ۳۵

۳- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، ج ۳، صص ۵۰۳-۵۰۲

بخش دوم کتاب حکمه الاشراق با سخن درباره انوارالاهی و نورالانوار و مبادی و ترتیب وجود آغاز می‌شود. مباحث این کتاب در نهایت ایجازست و بیان یکایک آن‌ها در این جا ممکن نیست. آن چه به بحث ما مربوط می‌شود اینست که بر رأس عالم وجود، نورالانوار قرار دارد که ورای آن نوری نیست و آن نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم اعلی، نور قهار و غنی مطلق است که در ورای آن چیز دیگری نیست.^۱ از این نور که همان واجب‌الوجود فلسفه مشایی یا آفریدگار عالم است بنابر اصل «الواحد لا یصدُر منه الا الواحد»: از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، یک نور حاصل می‌شود که آن نور اقرب و نور عظیم است که در حکمت ایران باستان «بهمن» نامیده می‌شد و معادل عقل اول فلسفه مشایی است. (همان، ۱۲۸) نور اقرب نسبت به نور پایین‌تر از خود - که از اشراق نور اقرب حاصل شده است - جنبه قهر و غلبه دارد و نسبت به نور بالاتر از خود یا نورالانوار جنبه شوق و عشق. چون نور سافل نمی‌تواند به نور عالی احاطه پیدا کند، نور عالی آن را قهر می‌کند (= می‌راند) و چون بالای نورالانوار، نوری نیست او را نسبت به آن چه غیر از اوست قهر (=غلبه) است و او را عشق به غیر خود نیست و به خود عشق می‌ورزد زیرا کمال او بر خودش ظاهر است و او زیباترین اشیاء و کامل ترین آن هاست.^۲

نور اقرب چون از غواشی مادی مجرد است، نور مجرد خوانده می‌شود و چون بر انوار پایین‌تر از خود جنبه قهر دارد نور قاهر خوانده می‌شود. نور قاهر اقرب چون مجرد از هر حجاب مادی است، جلال و عظمت نورالانوار را مشاهده می‌کند و از اشراق نورالانوار برخوردار می‌گردد. از این نسبت مشاهده و اشراق میان نور اقرب و نورالانوار، نور دیگری بنام «نور قاهر دوم» پدید می‌آید. از تکرار این نسبت میان نور قاهر دوم و نور قاهر اقرب، «نور قاهر سوم» حادث می‌شود و بهمین ترتیب انوار قاهر بسیاری که میان هر نور سافل و عالی نسبت قهر و محبت و علت و معلولی برقرارست پدید می‌آید که نمی‌توان آن‌ها را شماره کرد.^۳ سهروردی انوار قاهره را که هر یک از دیگری فیض می‌گیرد و صادر می‌گردد، «طبقات الطول» می‌خواند که فرشتگان مقرب شریعت و عقول عشره فلسفه مشایی و امشاسپندان زردشتی در شمار آنان قرار دارند.

۱- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، ج ۲، ص ۱۲۱

۲- همو، صص ۱۳۶-۱۳۵

۳- کربن، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ص ۳۳