

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

فملوی نامہ

مجموعہ مقالات ہمایش
سروردی و احیاء حکمت فملوی

بہ کوشش
بابک عالیخانی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فملوی نامہ

مجموعہ مقالات ہمایش
سروردی و احیاء حکمت فملوی

بہ کوشش
بابک عالیخانی



سرشناسه	: همایش سهروردی و احیاء حکمت فهلوی (۱۳۹۹: تهران)
عنوان و نام پدیدآور	: فهلوی نامه: مجموعه مقالات همایش سهروردی و احیاء حکمت فهلوی / به کوشش بابک عالیخانی.
مشخصات نشر	: تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۲.
مشخصات ظاهری	: ۶۲۲ ص.
شابک	: 978-622-6331-46-3
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتابنامه: ص. ۶۲۲.
عنوان دیگر	: مجموعه مقالات همایش سهروردی و احیاء حکمت فهلوی.
موضوع	: سهروردی، یحیی بن حبش، ۹۵۴۹ - ۵۸۷ق. -- کنگره ها
موضوع	: Yahya ibn Habash -- Congresses
موضوع	: فلسفه اسلامی -- کنگره ها Islamic philosophy -- Congresses
	: اشراق (فلسفه) -- کنگره ها Ishraqijah -- Congresses
شناسه افزوده	: عالیخانی، بابک، ۱۳۴۲-
رده بندی کنگره	: BBR۷۷۲
رده بندی دیویی	: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۹۲۷۱۵۰۷
اطلاعات رکورد کتابشناسی	: فیبا



فهلوی نامه

مجموعه مقالات همایش سهروردی و احیاء حکمت فهلوی

به کوشش بابک عالیخانی

صفحه آرا: معصومه قاسمی

طراح جلد: سعید صحابی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مؤسسه بوستان کتاب

چاپ اول: ۱۴۰۲

تیراژ: ۳۰۰ نسخه

قیمت: ۴۱۰۰۰۰ تومان

ناشر: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

نشانی: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، پلاک ۴

تلفن: ۶۶۹۶۵۳۴۶، نمابر: ۶۶۹۵۳۳۴۲

www.iri.ac.ir

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۳۳۱-۴۶-۳ ISBN: 978-622-6331-46-3

حق چاپ و نشر محفوظ است.

فهرست مطالب

- دییاجه فهلوی نامه؛ بابک عالیخانی..... ۹
- سهروردی و تجدید حکمت ایرانی؛ شهرام بازوکی..... ۱۹

باب نخست: حکمت اشراق..... ۲۹

- بزرگداشت روشنان فلکی در حکمت اشراق؛ یانیس اشوتس..... ۳۱
- بررسی جایگاه هستی‌شناختی نور در اندیشه اشراقی؛ سید احمد غفاری قره‌باغ..... ۴۱
- گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی تأملاتی در وجوه سیاسی حکمت اشراق؛ احمد بستانی..... ۵۱
- نگاه فراتاریخی و پدیدارشناسانه سهروردی به فلسفه اشراق؛ سیدرضی موسوی گیلانی..... ۷۱
- نسبت فلسفه سهروردی و تفکر شیعی از دیدگاه هانری کربن؛ حسن سیدعرب..... ۸۳
- خمیره ازلی حکمت نزد سهروردی؛ فاطمه کوکرم، عبدالله صلواتی..... ۹۳

باب دوم: حکمت ایران باستان..... ۱۰۱

- مطالعه تطبیقی امشاسپندان در گاهان و نظام نوری سهروردی؛ مینا کامبین..... ۱۰۳
- تجلی امشاسپندان در متن گزیده‌های زادسپرم؛ حمیدرضا شمس‌نیا، مصطفی فرهودی..... ۱۱۵
- جایگاه خَرّه و رای در حکمت اشراق؛ کلثوم غضنفری، زهرا ثبوت..... ۱۲۹
- خَرّه کیانی از ایلام باستان تا سهروردی؛ امین شاه‌وردی..... ۱۴۷
- پویایی و ثبات طبیعت در فلسفه ایران باستان به روایت سهروردی؛ علی اکبر ناسخیان، سید محمدعلی دیباجی..... ۱۵۹

باب سوم: حکمت چین و هند و یونان..... ۱۸۵

- رویکردی اشراقی به رمز نور در متون حکمی چین باستان؛ سیده مریم اصفهانی..... ۱۸۷
- بررسی تمثیل ودایی خورشید در پرتو فلسفه اشراق؛ اسماعیل رادپور..... ۱۹۷

بازتاب حکمت هندو در انواریه (شرحی بر حکمة الاشراق سهروردی)؛ رضا اسدپور، روشنگر جهانی.....	۲۱۹
معنای حرکت در اندیشه هراکلیتوس؛ سید امیررضا ضیائیان نوربخش.....	۲۳۷
بازاندیشی نسبت معقول به محسوس نزد افلاطون با نظر به پرسش از چیستی مدرنیته؛ سعید بینای مطلق.....	۲۵۳
نقدی بر آراء جان والبریج در حوزه سهروردی پژوهی؛ زهرا زارع.....	۲۶۵
باب چهارم: عرفان و طریقت	۲۷۵
صیورت علمی در نزد سهروردی و نسبت آن با وحدة الشهود؛ مریم اسدیان.....	۲۷۷
وحدت وجود در متن آثار شیخ اشراق؛ سید میلاد مقیمی.....	۳۰۳
در جست وجوی درویش خرسند از حکمت ایرانی تا عرفان اسلامی؛ مهران رهبری.....	۳۱۳
تأویلات اشراقی حکیم سبزواری از آیات و ادعیه؛ طاهره کمالی زاده.....	۳۳۳
آیین اشراق: خودآگاهی در تعلیم امروز؛ مهدیه سید نورانی.....	۳۴۹
باب پنجم: هنر و ادب	۳۶۵
«روح مکان» در چشم انداز حکمت سهروردی؛ نگرشی اشراقی به یک مفهوم معاصر معماری؛ عارف امامی مهر.....	۳۶۷
مختص سهروردی بر قصیده بُرده کعب بن زُهیر؛ علی اصغر مقصودی.....	۳۸۵
نمادشناسی تطبیقی رنگها در اندیشه شیخ اشراق و در شمایل های مهرپرستی؛ محسن کرمی.....	۴۰۷
شرح داستان آکوان دیو در پرتو حکمت اشراق؛ بابک عالیخانی.....	۴۲۹
سیمرغ داستان رستم و اسفندیار؛ در گذر از فردوسی به سهروردی؛ شهین اعوانی، رضا کوهکن.....	۴۴۹
سیمرغ اوستایی، سیمرغ اشراقی؛ حسن بُلخاری قِهی.....	۴۶۹
باب ششم: فرهنگ عامه	۴۸۳
بازتاب برخی عناصر و مؤلفه های اشراقی در فولکلور ایران؛ محمد جعفری (قنوتی).....	۴۸۵
فرهنگ عامه پهلوانی از نگاه سهروردی؛ نرگس کاظمی فرد.....	۵۰۵
باب هفتم: فلسفه اسلامی	۵۲۳
اسلامی شدن فلسفه یونانی و ظهور فلسفه اسلامی بالمعنی الاعم؛ منوچهر صدوقی سها.....	۵۲۵

۵۳۱.....	رویکردی تطبیقی به مفهوم وحدت از دیدگاه سهروردی و ابن سینا؛ رضا عباسی
	تحلیل براهین اثبات وجود خدا در اشارات و تنبیهات ابن سینا و تلویحات سهروردی؛
۵۴۵.....	محمّد مهدی داور، فاطمه محمّدی سلامیان
	پاسخ ملامحّمّد حسن هردنگی به شبهات وارد بر علم واجب تعالی از دیدگاه شیخ اشراق؛ کمال
۵۶۷.....	غوث
۵۷۵.....	باب هشتم: منطق اشراقی
۵۷۷.....	مبانی حکمی شیخ اشراق در تبدیل همه قضایا به موجب کلیّه ضروریّه؛ زهرا کاظمی فرد
۵۸۹.....	جایگاه بحث مغالطه در منطق سهروردی؛ سیما سادات نوربخش
۶۰۳.....	راهکار تواتر در تعمیم شهود عرفانی در نظرگاه سهروردی؛ احمد ابراهیم زاده، هاتف خورددین

دیباچه فهلوی نامه

بابک عالیخانی^۱

مقام اصلی ما گوشه خرابات است خداش خیر دهد آنکه این عمارت کرد

(حافظ)

به نام بلند آوازه نورالانوار که نه تنها سلسله انوار قاهره طولی و عرضی را و انوار اسفهدیه فلکی و ارضی را و انوار محسوس و عرضی را بن و بنیاد است، بل در برابر قهر و شدت نور غیر متناهی او، بنیاد همه سر به سر بر باد است، و با سلام بر اصحاب خمیره مقدسه، یعنی سلسله پرفرو شکوه انبیاء و اولیا از بدو این دور بشری تا ختم آن، و به ویژه بر سرور کائنات و خاندان پاکش که در صحف پیغمبران پیشین به ظهور پر نور ایشان بشارت ها داده شده است.

اما بعد، نخست کمی درباره معنی عبارت «احیاء حکمت فهلوی» سخن بگوییم. سهروردی در رساله کلمة التصوف می نویسد که حکمت فرس قدیم را دوباره زنده ساخته و احدی در این کار بر او سبقت نداشته است. شیخ اشراق سند این احیا را همان کتاب حکمة الاشراق برمی شمارد که قطب جمله مصنفات عربی و پارسی اوست.

پیش از سهروردی به فاصله حدود یک قرن، امام محمد غزالی کتاب احیاء علوم الدین را نگاشته بود که بنا داشت با این کار، علم عرفان و دانش اخلاق صوفیانه را دوباره زنده گرداند و به جای تعالیم ارسطویی (مشایی) بر سریر سروری بنشاند. به نظر غزالی، غلبه افکار بیگانه موجب غربت اسلام حقیقی شده بود و ضرورت داشت که علم دینی بار دیگر همانند صدر اسلام احیا شود. سهروردی نیز از احیاء حکمت فهلویون یا خسروانیون سخن می گوید، به این معنی که پس از فراموش شدن حقایق آن حکمت، ضرورت دارد که بار دیگر آن را به یادها آوژد و در متن تمدن اسلامی مطرح کرد.

ممکن است اشکال کنند که در مقایسه با احیاء اسلام که طرح امام محمد غزالی است، احیاء ایران که طرح سهروردی است، عجیب و حتی انحرافی به نظر می رسد. سهروردی چرا این

برنامه قهقرایی خطرناک را وجهه همت خود ساخته و جان خویش را نیز بر سر آن فدا کرده است؟ پاسخ این است که سهروردی به راز خمیره ازل و ابدی حکمت (یا خمیره مقدسه) دست یافته که همین راز، مایه امتیاز حکمت او از حکمت ابن سینا و ملاصدراست. خمیره ازل و ابدی حکمت در زبان پهلوی «پوریوتکیشی» نامیده می شود و در قرآن کریم به لفظ «الذین القیم» خوانده شده است. هرگاه نکته خمیره ازل و ابدی حکمت را درک کرده باشیم، کوشش های سهروردی را نه یک جنبش قهقرایی یا انحرافی، بلکه خیزی به سوی آینده، یعنی عصر ظهور حقیقت، خواهیم دانست. در آن عصر، حقیقت واحد در ورای صور گوناگون و جامه های رنگارنگ، بارز و عیان خواهد شد.

برخی از محققان، دعوی سهروردی در باب احیاء حکمت فهلوی را به کلی تصدیق و تأیید کرده اند که در رأس ایشان از هانری کربن، فیلسوف و مستشرق فرانسوی، می توان یاد کرد که سراسر مجلد دوم از کتاب اسلام ایرانی خود را به بررسی احیاء سهروردی و معنی آن اختصاص داده است. از سوی دیگر، پاره ای از پژوهندگان، دعوی سهروردی را به دیده شک و دودلی نگریسته اند، مثلاً جان والبریج، پژوهنده سختکوش آمریکایی، سالها پس از کربن کتابی را به تخطئه شیخ اشراق اختصاص داده و طرح احیاء سهروردی را نوعی اندیشه رمانتیک و گونه ای خیال پردازی قلمداد کرده است که در نزد نوافلاطونیانی مانند فرفریوس^۱ و ابرقلس^۲ سابقه دارد. پس، سخن سهروردی نه تنها بی اساس است، بلکه بی سابقه نیز نیست، حال آنکه او در رساله کلمة التصوف، خود را نخستین احیاگر حکمت فهلوی برشمرده است.

حدود یک سال پیش از برگزاری همایش «سهروردی و احیاء حکمت فهلوی» در شهریور ۱۳۹۹، نظر به اینکه برای بسیاری از اهل مطالعه روشن نبود که موضوع سمینار یعنی چه و ضرورت طرح چنین موضوعی در این روزگار و انفسا چیست، خلاصه ای از مجلد دوم کتاب کربن درباره سهروردی با عنوان «سهروردی و ایران باستان» توأم با تعلیقات و نیز ترجمه و بررسی بخشهایی از کتاب والبریج در تارنمای ویژه همایش، در معرض مطالعه اهل نظر قرار گرفت. همچنین برای پُر و بال دادن به موضوع اساسی احیاء حکمت فهلوی، داستان نبرد هماون از شاهنامه و رساله سوانح منظم از عزالدین محمود کاشانی و نامه تنسر و مقاله «رموز اشراقی گته» و چندین نوشته دیگر با توضیحات لازم، بی دریغ و رایگان در دسترس اهل تحقیق در این موضوع نهاده شد.

به علاوه، کارگاه های آشنایی با متون پهلوی (دینکرد ششم)، اوستا (آبان یشت) و رموز اشراقی شاهنامه نیز پیش از برگزاری همایش تشکیل یافت که مقصود از آن، معرفی فرهنگ و زبان های باستانی ایران به دوستان اشراق بود.

هانری کربن در نوشته خود درباره سهروردی احیاناً یادی از مانویت به میان می‌آورد و پاره‌ای از سرودهای مانوی را نقل می‌کند، درحالی‌که سهروردی از الحاد و ثنویت مانی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق تبری جسته است. به علاوه، کربن از اعلان قیامة القیامات در الموت با همدلی کامل و با شور فراوان می‌نویسد. وانگهی او کتاب دساتیر آذرکیوانی‌ها را نه چزند و پرند، بلکه حاوی اسرار مگو می‌انگارد. سرانجام، او در برابر بزرگان مکتب شیخیه سر می‌سپارد و مدام به نوشته‌های آنان استناد می‌کند. به طور کلی، او علاقه خاصی به فرقه‌های زیرزمینی و غیرمتعارف از خود نشان می‌دهد و خواننده را گاه از شاهراه حقیقت به سوی کوره‌راههای جنگلی سوق می‌دهد. این قسمت از کار هانری کربن را نقد می‌کنیم و کنار می‌گذاریم.

در تمهیدات برگزاری سمینار برای آنکه روش درست تحقیق در حکمت فهلوی ارائه شده باشد، نیمی از کتاب رنه گنون با عنوان مقدمه عمومی بر مطالعة تعالیم هندو، توأم با تعلیقاتی چند در دسترس اهل معنی نهاده شد. رنه گنون فرق میان سنت و بدعت را بهتر از هر مؤلفی بیان کرده و نوشته او تریاقی است که زهر اندیشه‌های انحرافی روزگار معاصر را خنثی می‌سازد. آهسته‌آهسته همایش «سهروردی و حکمت فهلوی» در زیر سایه بان تعالیم جاویدان خرد قرار گرفت، تا از انحراف به چپ و راست مصون و محفوظ باشد.

هفت غلط دریاب حکمت اشراق

اگر بنا باشد دریافت‌های غیر صحیح از حکمت سهروردی را یکی یکی برشماریم، بهتر است ابتدا از این گرایش نادرست آغاز کنیم که می‌کوشند تعالیم سهروردی را به نحله غنوصی^۱، و به‌ویژه به مانویت، پیوند دهند. اندیشه‌های غنوصی مایه‌ای از نور و ظلمت حکمت فهلوی را در خود دارد و باردیصان و مرقیون و مانی هر سه از سنت معنوی ایرانی (فهلوی یا خسروانی) برداشت ثنوی کرده‌اند که در برابر برداشت توحیدی، برداشتی ناصواب و کژ به شمار می‌رود. صورت اصلی تعلیم مزدایی را از گاهان زردشت که وحی الهی است، می‌توان به دست آورد. تعالیم زردشت توحیدی است، نه ثنوی. Hvō که هویت مطلقه باشد، نور و ظلمت هر دو را شامل است، همانند صفحه شطرنج که خانه‌های سپید و سیاه را در بر گرفته است. در دوره پس از زردشت به جای Hvō از زروان مطلق (دهر مطلق) سخن به میان آورده‌اند. ثنویان در ادراک مطلق وامانده‌اند و به گوهر مقصود (یعنی توحید حقیقی) راه نبرده‌اند. کسانی که حقیقت لاحد و لایبشرط را دریافته باشند، هرگز دچار توهم ثنویت نخواهند بود. گروهی از مجوس و همچنین جماعت مانوی ثنوی بوده‌اند و از دو اصل قدیم نور و ظلمت دم می‌زده‌اند. مانویان از پدر عظمت و از شهریار تاریکی به عنوان دو اصل ازلی نام می‌برند که در جوهر خود مَباین با

یکدیگرند. تو گویی رایحه‌ای از توحید به مشام این جماعت نرسیده بوده است، درحالی که در اندیشه زردشت و شاگردان واقعی او که عرفای زُروانی باشند، حقیقت مطلق که اول است و آخر و ظاهر است و باطن، به جمال و جلال خود در دو مظهر نور و ظلمت جلوه گراست. دوگانگی و کثرت در سطوت الواحد القهار محو و مندک است.

التقاط دوام و بقایی ندارد و کیش مانوی نیز که مخلوطی از آیین مزدیسنايي و مسیحی و بودایی است، برخلاف گفته مانی که کیش خود را جاودانه خوانده است، به تدریج به اجزاء مقومه خود تجزیه شد و مضمحل گردید. قدیس آگوستین به مدت نه سال در جرگه مانویان زیسته است که سپس مستبصر شد و به هوش آمد و دریافت که افسانه‌های مانوی هیچ و پوچ است. آنچه آگوستین را رهایی بخشید، استماع تعلیم افلاطونی بود از زبان یک استاد مسیحی که او را به بطلان مانویت آگاه ساخت. امام صادق (ع) در مدینه با ابن ابی العوجاء مانوی به بحث می‌نشست و با استدلال‌های واضح و متقن، نادرستی پندارهای ثنوی او را آشکار می‌ساخت. همچنین در مجلس مناظرات امام رضا (ع) با اصحاب ملل و نحل گوناگون، بخشی از سخن گرانبهای ایشان خطاب به ثنویان حاضر در مجلس است. در کتب پهلوی نیز در تخطئه آراء مانی به مطالب بسیار برمی‌خوریم که از جمله آنهاست گفتارهای آذرباد مارسپندان در نفی ورد رهبانیت مانوی و اثبات و تأیید روش اعتدالی مزدیسنان.

این فرقه ثنوی التقاطی، مشکل دیگری نیز داشت و آن دعوی سهمناک ختم نبوت در خصوص مانی بود. اکنون می‌توان دید آنان که حکمت اشراق را به نحله مانوی بازمی‌گردانند، چه اندازه از حقیقت دور افتاده‌اند. به نظر می‌رسد که بازگردانیدن مبانی حکمت اشراق به نحله مانوی ناشی از این امر باشد که در کیش زردشتی به ظاهر با شریعتی سر و کار داریم که تعالیم باطنی شیخ اشراق را نمی‌توان به اصول و قواعد آن شریعت ارجاع داد. از اینجاست که به بحث درباره غلط دوم در تبیین حکمت اشراق می‌رسیم.

غلط دوم این است که بپندارند حکمت اشراق مأخوذ از شریعت زردشتی است. سهروردی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق این پندار را نیز رد و طرد کرده است. در کتب پهلوی به ترازهای سه‌گانه دادیگ و هاده مانسریگ و گاهانیگ برمی‌خوریم که به ترتیب با شریعت و طریقت و حقیقت در مصطلحات عرفان اسلامی وفق دارد. بازگشت حکمت اشراق به ابعاد طریقتی و حقیقتی دین زردشتی است. از طرائق زردشتی طریقه زُروانی و مهری و درست‌دینی (مزدکی) را می‌شناسیم که سهروردی در پی احیاء آنها بوده است.

فرانتس کومون از نخستین پژوهندگان غربی بوده که کیش مهر امپراطوری روم را بررسی و معرفی کرده است. کومون در مقام تفسیر رموز کیش مهر دائم به متون زردشتی بازمی‌گردد، ولی دریافت او از متونی مانند بندهشن و دینکرد، دریافت ظاهری است. پژوهندگان پس از کومون تا زمان حاضر، مطالعات کومون را در بسیاری از موارد پذیرفتنی ندیده‌اند. آخر شریعت زردشتی

چه ربطی به دکتربین و پراکسیس یک گروه اسرارآمیز عارف مسلک دارد که به زبان رمز تعلیم می‌داده‌اند و در معابد زیرزمینی خود به عبادت و نیایش و نیز به تربیت سالکان اشتغال داشته‌اند؟ تفاسیر نارسای کومون درباب رموز کیش مهر غربی تدریجاً جای خود را به تفاسیر نجومی رنگارنگی داده است که تاکنون با آب و تاب فراوان در گروه‌های ادیان و عرفان و غیره آموزش داده می‌شود.

درک رموز نجومی کار این مدعیان نیست، ولی روش صحیح در تفسیر کیش مهر رومی این است که پس از آشنایی با تأویل اوستا (و به‌ویژه گاهان زردشت) و تأویل قصص الاولین مزدایی، رموز کیش مهر را بگشاییم. به عبارت دیگر، حل رموز کیش مهر در گرو این است که با اعماق هاده مانسریگ و گاهانیک آیین مزدایی آشنا باشیم. در این صورت، هم از آراء کومون بی‌نیاز خواهیم بود و هم از آراء منتقدان او.

مهم‌ترین تعلیم درخصوص حکمت انبیا اختصاص دارد به محیی‌الدین ابن عربی، عارف بزرگی که از غرب جهان اسلامی (از اندلس) برخاست و فصوص‌الحکم او اسرار رسالت و نبوت را آشکار ساخته است. بیش از صد شرح بر فصوص نوشته‌اند و از مطالعه آن کتاب و شروح آن دانسته می‌شود که نبوت هر یک از انبیا در طول تاریخ رنگ و بوی خاصی داشته و همگی آنها بی‌استثنا از مشکات نبوت تام ختمی مرتبت^(ص) اخذ شده است.

اگر حکمت یوسف صدیق^(ع) «نوری» و حکمت داود نبی^(ع) «وجودی» و حکمت حضرت سلیمان^(ع) «رحمانی» است، سؤالی که در پرتو تعلیمات ابن عربی می‌توان طرح کرد این است که حکمت حضرت زردشت سپیتمان چه بوده و چه رنگ و بویی داشته است؟ از بررسی گاهان زردشت می‌توان به دست آورد که حکمت او «حکمت شهودی»^۱ بوده است و پیش از آنکه مرحله ختم نبوت فرا رسد و کمال رسالت به تمام معنی کلمه با وحی قرآنی جلوه کند، مردم ایران از شمه‌ای از رسالت و گوشه‌ای از نبوت بهره‌مند بوده‌اند که بر سراسر تمدن باستانی ایران تا اوان آشکار شدن دعوت اسلامی خطاب به مردم ایران به دست و زبان سلمان فارسی، تأثیر تام و پایدار داشته است.

غلط سوم این است که سهروردی را از شعوبیه بشماریم، چنان‌که ابوریان، استاد فلسفه دانشگاه اسکندریه مصر، حکمت اشراق را به‌عنوان نوعی ملی‌گرایی تفسیر کرده است و برخی از نویسندگان ایرانی هم کم‌وبیش به این برداشت رسیده‌اند که اگر شیخ اشراق الفاظ و مصطلحات باستانی را به کار می‌برد، لابد تفکر او تفکر شعوبی است. وسعت مشرب سهروردی که در حکمت خود شرق و غرب را جمع کرده است، با این برداشت سازگاری ندارد. حکمت

۱. یا حکمت شاهد:

دیگر به جلوه آمد و آغاز ناز کرد

ساقی بیا که شاهد رعنائ صوفیان

اشراق، درحقیقت، برابر است با جاویدان خرد. سهروردی در ابتدای رساله کلمة التصوّف می نویسد که خورشید یکی است و برجه‌ها دوازده. شهر یکی است و دروازه‌ها بسیار. ذکر این دو مثّل بر تفکّر جهانشمول سهروردی دلالت دارد.

پیشتر به خمیره ازلّی و ابدی حکمت اشاره شد و به «الدّین القیّم» که از مهم‌ترین معانی قرآنی است، ولیکن اکثر مردمان از آن بی‌خبر مانده‌اند. در تعلیم فصوص ابن عربی می‌بینیم که حقیقت نبوّت از اوّل روزگار تا به آخر یکی است، ولی هر بار به رنگی درمی‌آید و به صورتی برمی‌آید. یک بار از گریبان نوح^(ع) سر برمی‌آورد و یک بار از گریبان ابراهیم خلیل^(ع) و یک بار از گریبان موسی^(ع) و یک بار از گریبان عیسی^(ع) تا سرانجام، به تمام معنی کلمه در مرحله ختم نبوّت آشکار می‌گردد. در این طرز فکر گشوده و بی‌مرز، فکر شعوبی به معنی ملّی‌گرا چه وزنی دارد؟ این نوع تنگ‌نظری که بر ضیق صدر و کوچکی روح قائلان به آن دلالت دارد، از ساحت شیخ اشراق به دور است. گاه برخی از افراد، دیگران را به کیش خود می‌پندارند. چون پندار نژاد یا ملیّت سرپای هستی آنها را فرو گرفته است، سهروردی را همانند خود نژادپرست یا ملّت‌گرا می‌انگارند، هیئات.

غلط چهارم این است که سهروردی اگر در آثار خود، و به‌ویژه در مقدّمه کتاب حکمة الاشراق، از رمز سخن گفته، مقصود او تشبیه و استعاره، یا به عبارت دیگر، صور خیال شاعرانه است. شیخ اشراق در منطق مطارحات، مخیلات (یعنی همان رمز و تمثیل) را حتّی برتر از اوّلیات یا ضروریات قلمداد کرده است. رمز و تمثیل نازله‌ای از عالم معقولات است و به بلندای عالم معقولات رهنمون می‌گردد، حال آنکه آرایه‌های ادبی مانند استعاره و تشبیه صرفاً در مرتبه خیال و خیال‌انگیزی به کار می‌آید. به عنوان مثال، رموز قرآنی مشکوة و زجاجه و مصباح و درخت زیتون که نه شرقی است و نه غربی، همان استعاره مذکور در علوم ادبی نیست. رمز اساس هستی‌شناختی ژرفی دارد که اهل ادب غالباً بدان پی نمی‌برند و به همین سبب، رمز را با صور خیال خلط می‌کنند.

سهروردی در همانجا که از ترجیح مخیلات بر اوّلیات سخن گفته، دشواری گفت‌وگو با بی‌خبران از زبان تمثیل و رمز را نیز مطرح کرده است. برخی از محقّقان، آن سخنان شیخ اشراق را به دیده تعجب نگریسته‌اند، ولی جای تعجب نیست. دژه‌ای که اندیشه اشراقی را با زبان خاصّ - یعنی زبان تمثیل و رمز - از اندیشه غیراشراقی جدا می‌کند، دژه فراخ و پهناوری است. بهتر است از نارسایی فهم و درک خود تعجب نکنیم، نه اینکه بر سخن بلند سهروردی عیبی بنهیم و زبان به اعتراض بگشاییم.

غلط چهارم به غلط‌های دیگری منجر شده است. سهروردی حکمت اشراق خود را بر پایه دو رمز نور و ظلمت نهاده است. مفسّران حکمت اشراق لازم است که دریابند او در مقدّمه کتاب حکمة الاشراق از رمز نور و رمز ظلمت سخن به میان آورده است و نه از دو مفهوم نور و ظلمت. نور

و ظلمت با وجود و عدم و وجوب و امکان و امتناع و سایر معقولات ثانیة فلسفی یکی نیست. نور و ظلمت رمزی است که از عالم حش برگرفته شده، ولیکن به مراتب فوق محسوس دلالت دارد. رمز را می باید گشود و حلّ کرد. به عبارت دیگر، لازم است که به کشف رمز پرداخت.

غلط پنجم این است که رمزهای سهروردی را همان استعاره و تشبیه بینداریم و فلسفه او را شاعرانه و خیالی بشماریم. برخی از نویسندگان، فلسفه سهروردی را در قیاس با فلسفه ابن سینا سست و بی بنیاد شمرده اند. این نویسندگان هیچ نکوشیده اند که مقصود سهروردی را از دو رمز نور و ظلمت دریابند، چرا که کوچک ترین اهمیتی برای زبان تمثیل و رمز قائل نیستند، با اینکه زبان رمز و تمثیل زبانی است که کتب آسمانی به کار برده اند و نیز زبان مطلوب اهل عرفان در هر زمانی و در هر مکانی است. حکماء پیشاسقراطی هم به همین لسان سخن می گفته اند.

برخی از پژوهندگان دیگر، نور و ظلمت را همان ظهور و لا ظهور دانسته اند. این دسته بعد از اینکه در نوشته شیخ اشراق به اهمیت رمز و تمثیل برخوردند، کوشیده اند تا به رمزگشایی سخن او بپردازند. نور را به معنی وجود و ظلمت را به معنی عدم نمی توان انگاشت، چون وجود و عدم مطابق رأی شیخ اشراق از اعتبارات عقلی است. بنابراین، به نظر این گروه، نور عبارت است از ظهور و ظلمت عبارت است از لا ظهور. ولی این رمزگشایی اصلاً و ابداً کافی نیست. ظهور، یا ظهور وجودی است یا ظهور علمی. کدام یک از این دو، مقصود شیخ اشراق بوده است؟ با خواندن دقیق نخستین صفحات قسم ثانی از کتاب حکمة الاشراق زود می توان پی بُرد که مقصود سهروردی از نور همان ظهور علمی یا آگاهی است و مقصود او از ظلمت همان لا ظهور علمی یا نا آگاهی. افضل الدین کاشانی، حکیم معاصر سهروردی، به نحوی مشابه او از آگاهی و نا آگاهی سخن گفته است.

ششمین غلط در تفسیر حکمت اشراق این است که اصالت ماهیت به معنی «ما یقال فی جواب ما هو» را به شیخ اشراق نسبت می دهند، حال آنکه او به اصالت ماهیت به معنی «ما به الشیء هو هو» قائل است. این برداشت ناصواب از فلسفه سهروردی از بدو تأسیس حکمت متعالیه آغاز شده و تا زمان حاضر دوام یافته است. «ما به الشیء هو هو» همان هویت یا انانیت (انیت^۱) است. آنچه ناخود آگاه است هویت و آنچه خود آگاه است انانیت یا انیت خوانده می شود.

از غلط ششم غلط هفتم زاده می شود و آن این است که سهروردی را قائل به انوار گوناگون با شدت و ضعفهای مختلف پنداشته اند و توحید او را ناقص و نارسا قلمداد کرده اند، حال آنکه او قائل است به وحدت شخصی شاهد مطلق یا یگانگی نور مطلق. در ابتدا مراتبی را برای نور برمی شمارد، ولی سپس، به اعتبار دیگر، سلسله مراتب را همه در هم می کوید و ندای وحدت

۱. انیت مخفف انانیت است و مشتق از انا.

محض سر می دهد. شیخ اشراق در آثار خود از عدم تناهی نورالانوار غافل نیست، ولیکن به قصد تعلیم حقیقت، نخست سلسله طولی و عرضی انوار را طرح می کند و سپس با یک گردش بنیادی از یگانگی صرف سخن به میان می آورد و خود هرچه را ساخته است به کلی ویران می سازد. یک نمونه از این گردش را در رساله الواح عمادی می توان دید که اکنون نقل آن سخن به درازا می انجامد.

درست همان طور که صدرالمتألهین از تشکیک در وجود آغاز می کند و سپس تدریجاً اوج می گیرد تا به مرتبه وحدت شخصیه وجود می رسد، سهروردی هم از تشکیک در نور آغاز می کند و سپس به مرتبه وحدت شخصیه شاهد پر می کشد. هر دو فیلسوف با رعایت قواعد فلسفی سیر می کنند تا متعلّم را رفته رفته به سوی یگانگی محض رهنمون شوند. از این گفتار دانسته می شود که چقدر دور از انصاف است سخن محققانی که در ارائه حکمت متعالیه حق مطلب را ادا می کنند، ولی در تبیین حکمت اشراق با کم لطفی که از خود نشان می دهند، شیخ اشراق را عارفی نیمه کاره و فرو مرتبه معرفی می نمایند.

وقتی معنی رمز و تمثیل را ندانستند، در تفسیر معنی نور و ظلمت در حکمت اشراق فرومی مانند. چون در تفسیر نور و ظلمت درماندند، اصالت ماهیت سهروردی را به نحو ناصحیح ارائه می دهند، و آنگاه که اصالت ماهیت را درست معرفی نکردند، شیخ اشراق را عارفی نیم پخته و نیمه تمام وانمود می سازند. بر همه این اغلاط خط بطلان می باید کشید.

اشکال و پاسخ

در همایش «سهروردی و احیاء حکمت فهلوی» مسئله ای از سوی استاد گرامی، آقای دکتر نصرالله پورجوادی، مطرح شد که درست اصل و اساس سمینار را هدف گرفته بود. سهروردی نسبت میان انوار قاهره را در آثار خود شرح داده است: نور بالاتر، قاهر بر نور پایین تر و نور پایین تر، عاشق نور بالاتر است. از طرف دیگر، در دینکرد (جزء چهارم) که یکی از متون پهلوی است، نور پایین تر نسبت به نور بالاتر با صفت tarsāgāhīh شناخته شده است. به نظر می رسد که این توصیف متن پهلوی با سخن شیخ اشراق در تعارض و ناسازگاری است و همخوانی ندارد.

واژه tarsāgāhīh در زبان پهلوی به معنی گرامیداشت و احترام است و نه ترس و لرز. در ترجمه فارسی دینکرد چهارم، آن واژه پهلوی به صورت «ترس آگاهی» آورده شده است. این نوع ترجمه تحت اللفظی متن پهلوی اصولاً نامفهوم و غلط انداز است. به عنوان مثال، فرزند نسبت به پدر و مادر و شاگرد نسبت به استاد خود tarsāgāh است. واضح است که بزرگداشت پدر و مادر و استاد با عشق به آنها (در زبان پهلوی: dōšāram که لفظ زیبایی است) همنشین و همراه می تواند بود.

تعلیم سهروردی درباره نسبت دوگانه قهر و محبت، ریشه در اعماق سنت معنوی هند و

ایرانی دارد. «وَرَوَنَه» در هند و «اهوزه» در ایران مبدأ قهر است. «میثَرَه» در هند و «میثَرَه» در ایران قبله محبت است. قهر اهوزه از آسمان فرود می آید و محبت میثَرَه جذب می کند و بالا می بَرَد. تبیین این عشق را در کتاب شرح منظومه مهریشت می توان مطالعه کرد.

سخنی درباره همایش

همایش «سهروردی و احیاء حکمت فهلوی» در روز بیست و ششم شهریور ماه ۹۹ ناچار به صورت مجازی برگزار شد، تا کشف گوشه ای دیگر از حکمت اشراق را که کمتر به آن اعتنا و اهتمام نموده بودند، یعنی بررسی نسبت حکمت اشراق سهروردی با سوابق باستانی حکمت عرفان در سرزمین ایران، وجهه همت خود سازد. پژوهندگان و محققان بسیاری با نوشتن مقالات و نیز با ایراد سخنرانی مدد کردند تا برنامه ای که در شأن شیخ اشراق باشد، تحقق یابد. لازم است که از همه آن بزرگواران سپاسگزاری نمایم.

مقالاتی که در این مجموعه (فهلوی نامه) گردآوری شده، همه در موضوع خاص همایش نگاشته نشده است، ولی به هر حال هریک از آنها به نحوی از انحاء به منطق و فلسفه اشراق مربوط است. موضوع ویژه همایش که سهروردی و احیاء حکمت فهلوی باشد، برنامه و طرحی است بین رشته ای که نمی توان توقع داشت در یک چشم برهم زدن به ثمر نشیند. اگر گروهی از محققان گرامی به اهمیت این طرح و برنامه متفطن شده باشند، می توان گفت که همایش سهروردی در کار خود موفق بوده است.

محققان ارجمند، دکتر اسماعیل رادپور و دکتر مریم اسدیان و دکتر زهرا زارع در همه مراحل از یاری و همکاری هیچ دریغ نکرده اند. از ایشان بسیار سپاسگزارم. همچنین از کارکنان محترم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه متشکرم که به نوبه خود مددکار بوده اند.

خبر درگذشت استاد یانپس اشوتس که مقاله خوب ایشان جزو این مجموعه است و سخنرانی شان در همایش هرگز فراموش شدنی نیست، موجب دریغ و حسرت همه کسانی شد که با تحقیقات او در زمینه مکتب فلسفی اصفهان آشنایی داشته اند. از خدای تعالی برای این دانشمند ارجمند رحمت و رضوان طلب می کنیم و یاد او را گرامی می داریم.

سهروردی و تجدید حکمت ایرانی^۱ شهرام پازوکی^۲

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد

اکنون وقتی می‌گوییم «ایران»، از آن چه مراد می‌کنیم؟ آیا واژه ایران دلالت دارد بر سرزمینی با محدوده‌ای جغرافیایی که مرزهای سیاسی کنونی، آن را از دیگر کشورهای همسایه جدا کرده است؟ مطابق این تعریف، «ایرانی بودن یا در ایران بودن» به چه معناست؟ آیا به معنای زیستن در همان محدوده سیاسی-جغرافیایی است که ذکرش به میان آمد؟ یا نه، «ایران»، درواقع، حاکی از حکمت، تفکر یا به اصطلاح جدید، فرهنگی است اصیل که این مرزها را درهم می‌شکند و روح معنوی و فکری حاکم بر این سرزمین هاست و آن را در جغرافیای تاریخ اوستا، با واژه‌هایی مانند «ایرانویج» می‌یابیم که اهورامزدا خطاب به زرتشت درباره آن می‌گوید که نخستین سرزمین نیکی است که من آفریده‌ام. اگر چنین باشد، طرح این سؤالات و تأمل در آنها موجه به نظر می‌آید:

۱. حکمت یا خرد یا اندیشه ایرانی شهری چیست؟ ارکان، نشانه‌ها و آثار آن کدام است؟

۲. «ایرانی» و به عبارت دیگر «در ایران‌شهر بودن» به چه معناست؟

۳. انقطاع یا استمرار این اندیشه در ایران قبل و بعد از اسلام چگونه بوده است؟

۴. آیا می‌توان سخن از اسلام ایرانی یا ایران اسلامی به میان آورد؟

۵. جایگاه حکمت ایرانی در ایران معاصر کجاست؟

با تأمل در این سؤالات است که می‌توان پرسید که جایگاه سهروردی در سیر حکمت ایرانی پس از اسلام، از ابتدا تاکنون، چیست؟

مشابه این مسئله را فیلسوفان و مورخان تاریخ تفکر درباره یونان مطرح کرده‌اند. واژه‌های Hellenic به معنای یونانی و Hellenistic به معنای یونانی‌مآبی، گرچه از جهت تاریخی، اولی معمولاً بر یونان باستان پیش از مرگ اسکندر (ماقبل ارسطویی) دلالت دارد و دومی برای دوره اشاعه تفکر یونانی پس از مرگ اسکندر (مابعد ارسطویی) به کار می‌رود، ولی از جهت فلسفی

۱. متن مکتوب و بسط یافته سخنان نویسنده محترم در مراسم افتتاحیه همایش.

۲. استاد مؤتسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مراد از «یونان» و «یونانی» صرفاً یک سرزمین و مردمی که در آن ساکن هستند، نیست، بلکه این نام نیز حاکی از اندیشه‌ای است که نخست در سرزمینی به نام یونان و در میان قومی خاص آغاز و با ارسطو متحول شده است. بدین معنا، یک نام جغرافیایی دلالتی فکری، و به عبارت دیگر، منظروف نام ظرف را یافته و با آن یکی شده است.

در مورد «ایران» نیز می‌توان گفت ایران سرزمینی است که در محدوده جغرافیایی‌اش در قدیم شامل کشورهای بسیار می‌شده است، ولی عنوان «حکمت ایرانی» یا «ایران‌شهری» حاکی از یک تفکر و یک فرهنگ است که در طی ادوار تاریخی، چه پیش از اسلام و چه پس از آن، به ضعف و قوت در این سرزمین حضور داشته و پیدا و پنهان سیر می‌کرده است.

به این نکته هم اشاره کنم که واژه «ایران‌شهر» که اخیراً متداول شده، واژه‌ای قدیمی است که - چنان‌که گفته شد - صورتی از آن در اوستا نیز آمده است، ولی تحت تأثیر وضعیت فعلی جهان که معمولاً تفکرات و آراء برحسب موازین قدرت سیاسی و اقتصادی سنجیده می‌شود، در ایران معنای منحرف شعبوی و ناسیونالیستی یافته است.

کلمه «شهر» در اصطلاح «ایران‌شهر»، نه به معنای متداول که مثلاً در مقابل «ده» است، بلکه نزدیک است به واژه polis یونانی که شاید بهترین توصیف آن در رساله Politeia افلاطون باشد که به معنای «آیین شهریاری» یا عنوان قدیمی‌اش «سیاست‌نامه» است، ولی به دلایلی که در اینجا مجال طرح آن نیست، به جمهوری (Res Publica) ترجمه شده است. افلاطون در این رساله می‌خواسته معنای حقیقی و فراموش شده polis را احیا کند؛ از جمله اینکه نشان دهد بر این شهر فقط حکیم - یا شهیار به معنای اولیه‌اش - شایسته حکومت کردن است و این شهر، چنان‌که از رساله جمهوری برمی‌آید، محدوده جغرافیایی و کالبدی ندارد. بعدها، در آراء سهروردی نیز می‌بینیم که پس از تقسیم‌بندی طبقات حکما به هشت طبقه، حکیم کامل را متوغل در تالّه (ذوق و عرفان) و بحث (عقل و استدلال) می‌داند و می‌گوید او را ریاست تأمه است و خلیفه خداست و شایسته حکومت (سهروردی، ۱۳۸۸: ج ۲: ۱۱-۱۲). بدین وسیله شاید سهروردی می‌خواسته ضمناً نشان دهد که حکومت ظالمانه. ظلم به معنای عمیق و وسیع در ایران باستان و حکمت اشراق. سلطان سلجوقی و یا خلافت دینی خلیفه عباسی تلویحاً مردود و مغایر با ارکان حکمت ایران‌شهری است که او در حکمت اشراقی‌اش در نظر دارد.

حکمت ایرانی و، به عبارت دیگر، تفکر و عالم معنوی ایرانیان در اواخر حکومت ساسانیان دچار رخنه و زوال شد و بی‌هیچ تردید، یکی از عوامل اصلی سقوط حکومت مقتدر ساسانیان هم همین بوده است. وقتی ساسانیان دین زرتشت را دین رسمی خود کردند، درواقع، جوهره معنوی دین زرتشت در اواخر ساسانیان مسخ و نسخ شد و طریقه‌های معنوی آن طرد و به تدریج محو شد، زیرا قشریت و صورت پرستی بر آن غلبه یافت. معمولاً تصوّر بر این است که قدرت نظامی و ثروت عامل حفظ حکومت به معنای دقیق لفظ است. حال آنکه این طور نیست، چنان‌که در ایران دو

بار حکمت و اندیشه ایرانی به شدت آسیب دیده است. دویاری که از بسیاری جهات به هم شبیه است. یک بار پیش از اسلام و در دوره ساسانیان و یک بار هم در دوره صفویه. برخلاف آنچه برخی گفته اند با حمله مغول تزلزلی در عالم ایرانی ایجاد شد، اصلاً حمله مغول و سلطه مغولان و بعداً تیموریان تزلزلی در حکمت ایرانی ایجاد نکرد، به این جهت که اندیشه و حکمت ایرانی با قدرت بیشتری در این ایام مجال ظهور یافت. درواقع، بخش عمده ای از آثار فرهنگی و هنری ما به همین دوره مربوط می شود و می توان گفت که مغولان غالب و فاتح، مغلوب همین حکمت شدند. دوره ساسانیان هم همین طور بوده است؛ آغاز آن شاهد اوج حکمت ایران شهری در ایران باستان و انجام آن شاهد سقوط آن حکمت بوده است. سلمان فارسی که در این ایام در جست و جوی حقیقت بود و آن را در نزد پیامبر اسلام یافت، رمزی بود از «ایران»ی که مسلمان شد؛ یعنی «ایران اسلامی»؛ همان گونه که علی^(ع) در چشم ایرانیان اهل معنا، رمز «اسلام ایرانی» شد.

حکمت ایرانی با افول ساسانیان، در قلب اسلام تجدید شد و حیاتی دوباره یافت و اسلام ایرانی متولد شد. اکنون مدّت زمانی است که در محافل علمی دانشگاهی از «اسلام ایرانی» سخن می رود.^۱ منظور از اسلام ایرانی، فهم ایرانیان از اسلام است که به صورت ایران فرهنگی حتی در کشورهایی که اکنون به لحاظ سیاسی جزو ایران نیستند، ظاهر شده است. درواقع، ایرانیان مغلوب عرب ها نشدند؛ ایرانیان با سابقه حکمت معنوی خویش، حقیقت معنوی اسلام را پذیرا شدند و مغلوب اسلامی شدند که حاصل آن «اسلام ایرانی» است.

اسلام ایرانی در ظرف معنوی تصوّف و تشیّع رشد کرد. حضرت علی^(ع) رمز معنوی این اسلام است و سلمان فارسی که به شرف اهل بیتی پیامبر^(ص) نائل شد، مظهر آن به شمار می رود. شاید مهم ترین عاملی که ارتباط ماهوی و باطنی این دو، یعنی تصوّف و تشیّع، را نشان می دهد، جایگاه خاصی است که حضرت علی^(ع) در آن دارد و همین امر واضح ترین نشانه است بر اینکه روح تصوّف و تشیّع به معنای اصیل اولیه اش یکی است. فهم ایرانیان بر اساس میراث اندیشه ایرانی از

۱. در این میان، عمیق تر از همه هانری کربن است که با بینشی کم نظیر نسبت به ایران و اسلام، متوجه پیوند معنوی ایران باستان و اسلام شد؛ پیوندی که معمولاً مستشرقان به سبب نوع نگرش و روش علمی خود غافل از آن و بلکه منکر آن هستند. وی بر این مبنا عنوان *En Islam Iranien* را بر کتاب مفصل چهارجلدی خویش گذارد و از ماهیت و گسترش «اسلام ایرانی» یاد کرد. او در این کتاب در شرح و وصف معنای «ایرانی» از «روح ایرانی»، «نبوغ ایرانی»، «قریحه زوال ناپذیر جان ایرانی» سخن گفته است (کربن، ۱۳۹۴، ج ۱: ۶۴). پیش از او لویی ماسینیون تقریباً مشابه همین تعبیر را در عنوان کتابش سلمان پاک و نخستین شکوفه های معنوی اسلام ایرانی به کار برده و از این حیث به سلمان فارسی توجه خاصی کرده بود. از اسلام پژوهان غیرفرانسوی هم مارشال هاجسن تعبیر *Persianate* (ایرانی مآب، ایرانی وار) را در کتاب مشهور خویش، ماجرای اسلام، قریب به معنای عبارت های «ایران فرهنگی» یا «اسلام ایرانی» به کار برده است. مرحوم استاد مرتضی مطهری در خدمات متقابل اسلام و ایران نیز از جهت دیگری در پی نشان دادن تناسب و توافق و همراهی فرهنگی اسلام و ایران قدم برداشته است که خود این امر از شواهد جایگاه بارز حکمت ایرانی در تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی است.

اسلام یک فهم عرفانی است و این فهم عرفانی، خود را در آموزه‌های تصوّف و تشیع نشان داده است و در آثار سهروردی نیز نشانه‌هایی از آن را می‌یابیم. بی‌جهت نیست که شمار بسیاری از شرق‌شناسان و اسلام‌پژوهان این‌طور می‌گویند که هم تصوّف را ایرانیان ساختند هم تشیع را؛ به سبب آنکه - به گمان آنان - چنین اندیشه‌هایی در اسلام نبوده و بی‌سابقه است.

در میان مسلمانان، وهابی‌ها نیز بر همین عقیده‌اند که اسلام صوفیانه و اسلام رافضی (شیعی) مجعول و ساخته تفکّر ایرانی است. این قول برحسب اینکه از واژه «جعل» چه می‌فهمیم، به جهتی درست است و به جهتی غلط. به این شرح که وقتی اسلام وارد عالم معنوی ایران و حکمت ایرانیان می‌شود - حکمتی که از ایرانیان باستان تا دوره اسلامی استمرار داشته است - همچون مهمان غریبه‌ای نبوده که وارد سرزمین عجایب شود. بلکه همچون کسی است که وارد خانه‌ای آشنا می‌شود، خانه‌ای که با آن مأنوس بوده است. از این‌رو، عالم معنوی ایران با ظهور اسلام تجدید می‌شود و جان تازه‌ای می‌گیرد و آن آتشی که در دیر مغان زنده است و هیچ‌گاه نمی‌میرد، بار دیگر در دل عارفی همچو حافظ شعله‌ور می‌گردد. البته این‌گونه هم نیست که هرکس که چنین شعار داد، حافظ این آتش است. خیر. کسی مانند حافظ می‌تواند چنین بگوید:

از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند که آتشی که نمیرد، همیشه در دل ماست^۱

این آتشی که در دیر مغان عزیز بوده و حافظ آن را چنین می‌یابد که اکنون در دل من روشن است، همان استمرار حکمت ایرانی بعد از اسلام است.

کربن در شرح این نکته به بهترین وجه چنین می‌گوید که اسلام در ساحت معنوی خویش، با عالم معنوی ایران و حکمت فرزندان ایران باستان پیوند خورد و این عالم را جان تازه‌ای بخشید. از این‌رو، اسلام از میان همه ملل و اقوام بیش از همه در ایران مجال ظهور یافت. اما این امر بدین معنا نیست که این حکمت «مخلوق» و ساخته شعور ایرانیان یا فرآورده نبوغ آنان است. ایرانیان آن را در درون اسلام شناختند و «کشف» کردند، نه اینکه آن را ساختند. به نظر کربن، این قول که اسلام ایرانی را ایرانیان ساختند، حاصل دیدگاه‌های پوزیتیویستی رایج در علوم انسانی است که فقط ظاهر امور را می‌نگرد و بر اساس آن قضاوت می‌کند. ولی از دیدگاه حکمی [متافیزیکی] مسائلی است که بر عهده برخی افراد یا برخی اقوام است که نه به ابداع و خلق آنها پردازند، بلکه از آنها پرده بگیرند، بر آنها احاطه یابند و ادراکشان کنند و مبتنی آنها باشند. طی قرون متمادی، در قوم ایرانی، از این‌گونه اولیاء خدا وجود داشته‌اند که از موهبت استعداد واقعی برای شهود این عالم معنوی برخوردار بوده‌اند. سرگذشت تصوّف و تشیع نمی‌تواند از مجموعه این حماسه دل‌آگاهی

۱. بیت ذیل از اقبال لاهوری نیز حکایت از استمرار و شعله‌ور بودن این آتش دارد.

گمان مبر که به پایان رسید کار مغان هزار باده ناکشورده در رگ تاک است

تفکیک گردد، حماسه‌ای که خود حاصل نبوغ ایرانی نیست، بلکه شعور و وجدان این قوم عهده‌دار ایفای نقش شاهد و زبان حال آن شده است.

سهروردی در زمره این حکمای ایرانی است. لذا او مجدد بود، نه مؤسس. اگر سلمان فارسی حلقه واسط میان ایران و اهل بیت^(ع) بود، به گونه‌ای که پیامبری را از اهل بیت خویش خواند، سهروردی ارتباط تعالیم معنوی ایران با اسلام (اسلام شیعی صوفیانه) نشان داد و بلکه خود او از مظاهر برجسته آن شد. سهروردی مجدد همان حکمتی است که فردوسی آن را در تکوین زبان فارسی در شاهنامه احیا کرد. شاهنامه متأشفانه اکنون صرفاً به عنوان یک متن ادبی، از نوع حماسی، دیده و انگاشته می‌شود، حال آنکه شاهنامه یک متن حماسی و، در عین حال، حکمی و عرفانی است. آن ظرایف و نکات عرفانی‌اش را حکیمان عارفی همچون نظامی، سهروردی، عین‌القضاة همدانی و عطار درمی‌یابند، نه کسانی که فقط از منظر یک متن صوری ادبی آن را می‌خوانند. سهروردی نیز همان کار فردوسی را در فلسفه می‌کند و به تجدید حکمتی می‌پردازد که با عناوینی مثل حکمت مغان، حکمت خسروانی و حکمت فهلوی معرفی شده است.

سهروردی از حیث فلسفی وارث فارابی و ابن‌سینا، بهمنیار و لوکری و خیام و ابن‌سهران ساوی - یعنی حکمای مشائی - است که گرچه حکمت یونانی ارسطویی را در فضای عالم تفکر اسلامی فهم و تفسیر کردند و به اصطلاح آن را «حکمتی نبوی» یافتند، ولی با این حال، به نظر شیخ اشراق این حکمت ناقص و عاجز از درک کامل حقیقتی است که نوری و اشراقی است، و لذا مغایر حکمت ایرانی است.

شیخ اشراق به زادگاه فلسفه، یعنی یونان، و ادوار ابتدایی و انتهای آن روی می‌آورد و درمی‌یابد که مشابه عصر ساسانیان، حکمت عتیق حکمای یونانی متقدم در حکمت افلاطون به کمال رسیده و نشانه‌های تباهی آن در غلبه آرای سوفسطائیان عیان شده است. او برخلاف مورخان تاریخ فلسفه که عمدتاً ارسطو را به سبب زبان و بیان عقلی و استدلالی‌اش، نقطه اوج و کمال فلسفه یونان می‌دانند، او را نقطه حضيض و نقصان می‌بیند. از این‌روست که می‌گوید: سخنان پیشینیان رمزی (سمبولیک) است (کلمات الاولین مرموز) و کسی که اهلیت فهم رمز را ندارد، قادر نیست سخن آنها را رد کند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۰). این کشف سهروردی، حاصل بینش و بصیرتی است که او از حکماء ایرانی به ارث برده است و او را به فهم ماهیت و مبدأ مشترک حکمت یونان باستان و حکمت ایران باستان و همچنین حکمت هندوان می‌رساند.^۱ این سرچشمه مشترک، اشراقی بودن آنهاست که موجب می‌شود آنها حکمایی

۱. حائز توجه است که رجوع به عمق حکمت یونانیان باستان و تحقیق درباره آنها در میان فیلسوفان مغرب زمین، با اینکه زادگاه فکری خود را یونان می‌دانند، تازه در قرن نوزدهم و در آثار فیلسوفانی همچون هگل و نیچه آغاز شد و بیش از همه، هیدگر به آن رجوع کرد.

باشند، در مقایسه با ارسطو که حکمت یونانی را به تاریکی می‌برد و لذا حکمت او و پیروان مسلمانانش - مثل ابن سینا - مغربی است.

سهروردی جزو اولین حکیمانی است که متوجه مشرق و مغرب دانایی و حکمت شد و از آن سخن گفت. هرچند گفته می‌شود ابن سینا در اواخر عمر ملتفت مشرق فکرت شده و در کتابی مفقود به نام حکمة المشرقية از آن سخن رانده، به هر تقدیر، منظومه فلسفی او که به سهروردی نیز رسیده، چنین نیست و این سهروردی است که حکمت خویش را بر بنیادی مشرقی نهاده است. از آنجا که این حکمت حکمتی است از سرچشمه نور متافیزیکی، به معنی جغرافیایی کلمه، «مشرقی» نیست.

در اینجا شاید بی‌مناسبت نباشد که بگوییم در تاریخ فلسفه غرب هم، گرچه فیلسوفان رُمانتیک در واکنش به غلبه فیلسوفان عقلی‌مذهب (rationalist) به شرق رو آوردند و مهم‌تر از همه هگل به صورتی سیستماتیک مفهوم غرب و مغربی بودن را شناسایی و آن را تجلیل کرد و در مقابل آن، شرق را معرّفی کرد و آن را منسوخ و در گذشته تاریخ قرار داد، ولی نه شرق رُمانتیک‌ها شرق سهروردی است و نه غرب هگل، غرب مورد نظر او. شرق فیلسوفان رُمانتیک بیشتر به شرق رویایی افسانه‌های هزار و یک شب می‌ماند که در مقابل غرب معقول هگل است. غرب هگل غربی است که با عقل دکارتی تأسیس شد و تناسبی حتی با عقل مثنائی ندارد و لذا این دوقلوی شرق و غرب است که هیچگاه با یکدیگر دیدار نمی‌کنند.^۱ حال آنکه حکمت اشراق مطلوب سهروردی حکمتی جامع ذوق و عقل است. جسمش فلسفی و عقلی و به اصطلاح سهروردی «بحثی»، ولی جانش عرفانی و به اصطلاح او «ذوقی» است و چنان که نظامی می‌گوید: جان و خرد درهم می‌آمیزد.

بدین قرار، سهروردی حکماء یونانی متقدّم (همچون فیثاغورس و امپدکلس) را مشرقی و حکماء یونانی متأخر را مغربی می‌بیند؛ یعنی ارسطو و پیروانش، از جمله پیروان مسلمانانش مثل فارابی و ابن سینا، ولی از آنجا که حکمت ایرانی جامع مشرق و مغرب است، سهروردی (که به دنبال احیاء حکمت ایرانی در دل حکمت یونانی مغربی است که در فلسفه اسلامی نیز جاری شده است) به حکم این جامعیت، از مشرق یونانی به مشرق ایرانی رجوع می‌کند و از حکماء ایران باستان و حاملان آن، یعنی زردشت و دیگر حکماء فرس (مانند جاماسف و بوذرجمهر) نام می‌برد. ولی سهروردی آنگاه که به ردیابی سیر این حکمت پس از ظهور اسلام می‌پردازد، هیچ‌یک از علماء رسمی مسلمان، مانند فیلسوفان و متکلمان و فقیهان را وارث این حکمت نمی‌داند و در عوض از بزرگان مشایخ صوفیه، مثل بایزید بسطامی و سهل تستری، نام

۱. گفته مشهور شاعر انگلیسی رادیار کیپلینگ (۱۸۶۵-۱۹۳۶) که «شرق، شرق است و غرب، غرب و این دوقلو هیچگاه با یکدیگر دیدار نمی‌کنند»، رودلف آتو این قول را در آغاز اثر معروف خویش با عنوان عرفان: شرق و غرب آورده است.

می‌برد. ^۱ وی در کتاب تلویحات به دیدار خود با شبح ارسطو در یک مکاشفه اشاره می‌کند و می‌گوید که ارسطو در پاسخ به سؤال او که آیا هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی به مقام افلاطون رسیده‌اند، اذعان می‌کند که هیچ‌یک حتی به یک‌هزارم آن نرسیده‌اند، و فقط این مشایخ صوفیه هستند که «به حق فیلسوف و حکیم هستند و در مقام علم رسمی متوقف نشده، بلکه به علم حضوری انصالی شهودی رسیده‌اند» (سهروردی، ۱۳۵۵: ۷۰-۷۴). و در همین کتاب بار دیگر گوید: «از میان اهل اسلام، صوفیه، کسانی که اهل تجرید هستند، راههای اهل حکمت را پیمودند و به سرچشمه نور رسیدند» (همان: ۱۱۳).

سهروردی با احیاء حکمت خسروانی در قلب فلسفه اسلامی، آن را در مسیری می‌اندازد که اوج آن در فلسفه ملاصدراست. ^۲ توجه داشته باشیم که پیش از این، قدما حکماء صدرایی را «اشراقیتون متأخر» می‌خواندند و یکی مانند ملاصدرا که تعلیقات مفصلی بر کتاب حکمة الاشراق نوشته، اهل حکمت عرفانی شیعه بوده است. ملاصدرا نیز همراهی با شیخ اشراق، و برخلاف ابن سینا، حکماء متقدم یونانی را در رساله الحدود تجلیل می‌کند و آنها را از جمله حکماء اشراق برمی‌شمارد. و شاید مراد ابن خلدون نیز از گروهی از متصوفه معاصرش که می‌گوید جنبه علمی و نظری به مشاعر وجدانی (حواس باطنی) خود داده‌اند و «چه بسا گمان کرده‌اند که این گفتار مذهب فلاسفه پیش از ارسطو مانند افلاطون و سقراط بوده» همان اشراقیتون باشد (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ج ۲: ۹۷۷).

۱. مشابه این کار مهم سهروردی را می‌توان در نزد ابوحامد غزالی دید که چند دهه پیشتر، او نیز در جهت احیاء علم دین، از فقه و کلام و فلسفه مشاء عبور می‌کند و به تصوف اسلامی می‌رسد. شرح این سلوک معنوی در المنقذ من الضلال او آمده است. از سوی دیگر، نباید فراموش کرد که او نویسنده مشکوة الأنوار نیز هست که درواقع، یک متافیزیک یا حکمت نوری است. این کتاب، تفسیر آیه نور و جزو اولین آثار در این باره است.
۲. اصطلاح «الفهلویون» را حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه (شرح غرالفرائد، ۱۳۴۸: ۵) چندین بار ذکر کرده است و این رأی را به آنها نسبت می‌دهد که وجود حقیقتی واحد دارد و مانند نور دارای مراتب مختلف تشکیکی قوی و ضعیف است:

الفهلویون الوجود عندهم	حقیقة ذات تشکک تُعَمِّم
مراتباً غناً و فقرأ تختلیف	کالتور حیثما تقوی و ضعف

وی در آنجا می‌گوید که فهلویون از حکما هستند و «فهلوی» معرب «پهلوی» است (همان: ۵۴). مرحوم استاد مطهری در درس شرح منظومه خویش (ج ۱، ۱۳۶۰: ۴۸) در ضمن شرح این آیات می‌گوید: «متأخرین فلاسفه اسلامی این نظریه را به حکماء ایران باستان نسبت می‌دهند... ولی این نسبت مانند بسیاری از نسبت‌های دیگر که مربوط به تاریخ فلسفه است و در کتب فلسفه اسلامی می‌آمده، صحیح نیست». و دلیل آن را این می‌داند که «این حکما به مسائل فلسفی از نظر تاریخی عنایت نداشته‌اند». ولی اگر از منظر پدیدارشناسی به این مطلب نگاه کنیم، می‌بینیم که موضوع «نور» اصلی‌ترین موضوع در حکمت ایران باستان است که سهروردی نیز حکمت خود را بر بنیاد آن نهاده و حکیم سبزواری که یک فیلسوف صدرایی (اشراقی متأخر) است، طبعاً حقیقت «وجود» را برحسب حقیقت نور درمی‌یابد و بسط می‌دهد؛ هرچند از نظر تاریخی شواهدی در تأیید این انتساب نزد وی موجود نباشد.

از این رو، می‌توان گفت که مقدمات طرح ملاًصدرا را که در آن آموزه‌های عرفانی مکتب ابن عربی به صورت منظومه‌ای فلسفی عرفانی بر بنیاد تعالیم شیعی درمی‌آید، سهروردی و حکماء اشراقی فراهم کرده بودند؛ طرحی که در آن اسفار اربعه سلوک معنوی در آثار ابن عربی با اسفار اربعه سلوک فلسفی قرین می‌شود.

اما ملاًصدرا در میانه دوره صفویه بود و، همان‌طور که گفته شد، در تأسیس حکومت مقتدر صفویه که مذهب شیعه به دست منسوبان به تصوف، مذهب رسمی ایران می‌شود، حکمت ایرانی اسلامی بار دیگر در اوج ظهور قرار می‌گیرد. سهم تصوف و تشیع که از ارکان اصلی اسلام ایرانی است، در این میان کاملاً مشهود است. صفویان، پس از ساسانیان، دومین حکومت مستقل و فراگیر مقتدر در ایران هستند که با قدرت فکری حکمت ایرانی اسلامی و ظاهراً با شمشیر شاه اسماعیل صفوی، ایران را فتح و متحد و مستقل کردند. اما با غفلت از این حکمت و غلبه جمود و قشریت ظاهری دینی، مانند آنچه در اواخر ساسانیان از جانب روحانیون زردشتی رخ داد، همچون فواره‌ای که به اوج خود رسیده، سقوط کردند. اندازها و روشن‌بینی‌های حکمایی مثل میرفندرسکی و ملاًصدرا و فیض کاشانی و فقهایی همچون مجلسی اول حاکی از فاجعه عظیم در راه بود. اگر حکومت صفویه از قدرت و نفوذ متفکران حکمت ایرانی اسلامی غافل نشده بود، نیروی کثیر و مقتدر نظامی‌اش مقهور لشکریان اندک و ناکار آزموده افغان نمی‌شد.

پس از صفویه، ظهور تفکر مدرن و پیدایش عالم متناسب و موافق با آن، حجابی دیگر بر حکمت ایرانی، یا اسلام ایرانی، کشید و آن را تضعیف و مسخ کرد، گرچه آن را از بین نبرد و نسخ نکرد؛ حجابی که، درواقع، از منظر حکمت مشرقی سهروردی بسط حکمت مغربی است که اکنون صورتی تازه یافته و مبدل به دوره تاریخی جهانگیر شده است. عالمی دیگر که تأسیس شده بود و آدمی دیگر که متولد شده بود، دیگر مجالی برای دیده شدن شرق سهروردی نمی‌داد.

به دوره معاصر می‌رسیم. ما اکنون وارث بقایای حکمت ایرانی اسلامی هستیم که از میراث دوره صفویه است و البته فهم همین مقدار قلیل تحت تأثیر تفکر مدرن، دوچندان مشکل شده است و گروه‌های مختلف فکری این کج‌فهمی و بلکه نفهمی را به شرح ذیل اظهار می‌کنند.

کسانی هستند که معمولاً در دفاع از ایران سیاسی، «ایرانی بودن» این حکمت ایرانی - اسلامی را به معنای برتری نژاد و قومیت ایرانی، به نحوی که در اندیشه ناسیونالیسم در اروپای مدرن شکل گرفت، در نظر می‌گیرند. برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ ساله حاکی از این کج‌اندیشی بود که البته حاصلی جز غرور و تفاخر ظاهراً ملی نداشت.

کسانی دیگر، مفهوم اسلام ایرانی را بی‌معنی و مهمل می‌پندارند و متوجه این نیستند که تعالیم و روح اسلام در حکمت ایرانی و برعکس حکمت ایرانی در سیر اسلام چه جایگاه و تأثیری داشته و چگونه یکی مقوم دیگری شده است. قشریت فکری این گروه ضد حکمت ایرانی

وقتی صورت ایدئولوژیک به خود می‌گیرد و بالطبع عاری از حکمت و معرفت می‌شود، بسیار خطرناک است؛ به‌گونه‌ای که مخرب نظر و عمل در ایران معاصر شده است.

گروهی دیگر حکمت ایرانی را ارج می‌نهند، ولی آن را امری مربوط به گذشته تاریخ ایران می‌دانند که اکنون تنها فایده‌اش تحقیقات آکادمیک است؛ البته با نگرشی موزه‌ای، که دیگر روزگارش به سر آمده است.^۱

کسانی هم هستند، معمولاً از زمره روشنفکران، که اسلام ایرانی (حکمت ایرانی پس از اسلام) را موجب عقب‌افتادگی و مانع بزرگی در راه مدرن شدن ایران پنداشته‌اند. شعار مشهور ملکم خان در آرزوی مدرن شدن ایران از طریق حذف ایران فرهنگی، این بود: «اخذ تمدن فرهنگی بدون تصوف ایرانی».

و سرانجام، مشابه گروه اخیر ایرانی، گروهی از روشنفکران مسلمان که عمدتاً عرب هستند، برآنند که حکمت ایرانی، آن‌طور که شرح و وصفش را مثلاً در آراء و آثار سهروردی می‌بینیم، اصولاً مانع رشد تفکر و تمدن اسلامی شده است. روشنفکر معروف معاصر عرب، محمد عابد الجابری، از جمله آنهاست که تلاش بسیار می‌کند تا نشان دهد که سه فرهنگ یونانی و عربی و اروپایی نوین به دلیل اشتراک در فهمی که از عقل داشته‌اند، توانسته‌اند تولید علم کنند، ولی عقل عربی در زمان ابن خلدون استعفا داد. به قول او، نهضت ابن رشد نیز افق‌های نوینی را در اروپا گستراند، ولی صدایش در جهان عرب خفه شد؛ چون جریان‌های باطنی - مانند عرفان ابن عربی یا حکمت اشراق سهروردی - مانع رشد آن شدند. جابری از آن جهت که تمدن اصیل اسلامی را تمدن عربی می‌داند و نمی‌خواهد ساحت عرفانی تعالیم اسلامی را که در سیر حکمت اسلامی مؤثر بوده به حساب آورد، چنین می‌گوید؛ شاید از آن جهت که این ساحت بیشتر در شرق عالم اسلام، در ایران مورد نظر بوده است. او با قول به «عقل عربی»، درواقع، به نحوی با حکمت معنوی ایرانی مخالفت می‌کند، ولی اصولاً غافل از مبانی فکری عالم مدرن است. از این رو توجه نمی‌کند که اولاً ابن رشد در سیر فلسفه اسلامی اصولاً نمی‌توانست جایگاهی مؤثر داشته باشد، زیرا حکمت ایرانی مقوم ذات فلسفه اسلامی است و پذیرش اندیشه‌ها و آموزه‌های ابن عربی در ایران، بیشتر از همه کشورهای اسلامی، یکی از شواهد اصلی آن است. ثانیاً عقلانیت مدرن از نوع عقل دکارتی است که بی‌سابقه است و در تاریخ هیچ تفکری، از جمله تفکر یونانی و همچنین به گفته او «تفکر عربی»، در عالم نمونه و همتا نداشته است.

هیچ‌یک از این انواع گروه‌های فکری، در غفلت از حکمت ایرانی، اسلام ایرانی، خرد ایرانی، اندیشه ایران‌شهری، ایران فرهنگی، و به هر عنوان دیگری که آن را بنامیم، به این نکته مهم و

۱. در پاسخ به این گروه است که کرین می‌گوید: اهمیت ایران و عرفان مربوط به اعصار گذشته نیست. پیوندی است زنده که در نهانخانه دل یا در آثار ظاهره، حفظ و حراست می‌شود و در عصر ما مستعد آن است که تجدید گردد.

اساسی توجّه ندارند که مسئله این حکمت و دانایی از نوع مسائل و مباحث فلسفی آکادمیک و حوزوی و مشکلات نظری نیست که در محافل علمی درباره آن بحث و فحوص کنند؛ چرا که مظاهر و شئون مختلف آن از سیاست و حکمرانی تا اخلاق و روابط اجتماعی تا فرهنگ و هنر و اقتصاد ایران را دربرمی گیرد. چنان که آسیب های ناشی از این غفلت را مثلاً در راهکارهای عرضه شده در برنامه های توسعه ملی در ایران معاصر شاهد هستیم.

کربن درباره اهمیت و قدر و قیمت حکمت ایرانی که آن را بیشتر از محدوده خود ایران می بیند، می گوید: «ایرانیان امروزه همچنان از این امر غافل اند که فرهنگ سنتی آنان می تواند حامل پیامی برای بشریت امروز باشد. نکته دیگر اینکه اینان در غفلتی تام نسبت به فعلیت درآوردن این پیام به سر می برند» (کربن، ۱۳۹۴، ج ۱: ۶۴-۶۵). لذا به ما پند و اندرز می دهد که «باید امری را درک کنیم که فلاسفه و عرفای ایران به آن اخلاص ورزیده و خود را وقف آن کرده اند، یعنی آرمانی معنوی که آنان حتی پیش از رسالت پیامبر^(ص) از آن خود کرده بودند» (همان: ۱۰۸).

از این رو است که رجوع به حاملان و آموزگاران حکمت ایرانی، در صورت اخیر اسلامی اش، بزرگانی همچون شیخ اشراق، در ایران معاصر، رجوع به تفکری است که وی و امثال وی متذکر و مجدد آن شده اند. و لذا اگر «ایران» و «در ایران بودن» برای ما در دوره معاصر اهمیتی حیاتی دارد - که البته اگر ندارد وای بر ما - می باید از سهروردی چیزهای بسیار بیاموزیم. امید است که مباحثی که در این همایش مطرح می شود، در این امر مهم به ما یاری رساند. ان شاء الله.

منابع و مأخذ

- ابن خلدون (۱۳۶۹). مقدمه. ج ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۸۴). شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت. به تصحیح مهدی محقق، توشیهیکو ایزوتسو، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۵۵). مصنفات شیخ اشراق. به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر، مجلد اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). شرح مبسوط منظومه. جلد ۹، تهران: صدرا.
- کربن، هانری (۱۳۹۴). اسلام در سرزمین ایران. ج ۱، ترجمه رضا کوهکن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

باب نخست

حکمت اشراق

Veneration of Luminaries in the Wisdom of Illumination

Janis Esots*

The most important concept of Suhrawardī's philosophy is "light" (*nūr*). Without light, any illumination (and, hence, philosophy of illumination, *ḥikmat al-ishrāq*) is impossible. Renouncing the concept of *wujūd* as one which, to his judgment, does not possess any reality whatsoever, thus being the emptiest of all abstractions, Suhrawardī chooses light as the key concept of his ontology and epistemology. Due to its apparentness and manifestation (*ẓuhūr*), it does not require any definition (*ta'rīf*).

"If there is any existent which does not need a definition (*ta'rīf*) and explanation (*sharḥ*), then it is manifest – and there is not anything else which is more manifest than light, and there is not any other thing which has less need in definition than it".¹

To define a hidden and unknown thing, explains Suhrawardī, we use some other thing – a more manifest (*aẓhar*) one. As there is not anything more manifest and apparent than light, we neither can define it, nor need to do this.

So far Suhrawardī's treatment of light is, in fact, almost identical to Ibn Sina's treatment of existence (*wujūd*) as the principle of conceptualization (*mabda' al-taṣawwur*), which is imprinted in our mind with the first impression² (later Mullā Ṣadrā will apply some of the characteristics, given by Suhrawardī to light, to existence).

* University of Latvia, Latvia

Professor Janis Esots to whose researches on Islamic philosophy and particularly 'philosophical school of Isfahan' we are always indebted, sadly passed away on the afternoon of Friday, June 18, 2021.

1. Sohrawardi. *Oeuvres philosophiques et mystiques*, t. II. Tehran-Paris, 1952, p. 106 (of the Arabic text).

2. S.J. Āshtiyānī. *Hasṭī az naẓar-i falsafa wa 'irfān*. Mashhad, 1341 Sh./1962, p. 13.

Suhrawardī never makes a complete distinction between the metaphysical light (which is a philosophical category) and the physical light (which is a natural phenomenon): the latter, according to him, enjoys the same qualities as the former (except the awareness of itself, which is enjoyed only by the metaphysical or “separated” (*mujarrad*) light). (However, the intensity of these qualities in the metaphysical light, due to its separation from the matter, is much higher.) Hence, due to the homogeneity of the physical and metaphysical lights, we can use the former as a means to know and worship the latter.

This, claims Suhrawardī, was the exact way and method of the “ancients (i.e., the ancient sages – J.E.) of Persia” (*qudamā’ al-Fars*). By venerating fire as the source of the elemental light, they, in fact, venerated the Divine Light, whose viceregent in the world of elemental bodies fire is. This veneration of fire, says Suhrawardī, is in complete accordance with the Divine Law, which requires to honour every light.¹

Shaykh al-Ishrāq himself, however, shows much deeper respect to the lights of the celestial luminaries and their “temples” (*hayākil*) than to the light of the elemental fire, as one can judge from the very title of one of his works – “The temples (or: altars) of light” (*Hayākil al-nūr*). The work consists of seven chapters – seven “temples” (*hayākil*), the number of the chapters thus corresponding to the number of planetary spheres and their relevant luminaries, as they were known to the mediaeval Muslim astronomers. The term *haykal*, as we know, was used by the Sabians; in their writings it usually meant “a statue of the idol” or “a theurgic invocation of the spirit of God”³. From the treatises of the Brethren of Purity we know, that Sabians had as many as 87 *haykal* (temples), which were dedicated not only to the spirits (=angels) of the luminaries but also to the spirits of elements and the “separated souls” (*al-nufūs al-mujarrada*).⁴

1. Sohrawardi. *Oeuvres...* t. II, p. 197.

2. The word *haykal* appears to be of Sumerian origin. In Hebrew *hekhal* refers to a sanctuary (not the Holy of Holies) in the temple of Solomon (see Sohrawardi. *L'Archange empourpre. Quinze traits et recits mystiques, traduits du persan et de l'arabe, presentes et annotes par H. Corbin*. Paris, ed. Fayard, 1976, p. 74, note 1).

3. L. Massignon. “Inventaire de literature hermetique arabe”, in A. Festugiere. *La revelation d'Hermes Trismegiste*, t. I. Paris, 1944, p. 388.

4. *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, Beirut, 1957, vol. 4, pp. 209-210.

The Brethren of Purity themselves seem to have borrowed certain elements of the Sabian ritual. Their philosophical liturgy, which took place on three evenings of each month and consisted of a personal oratory (1st evening), reading of a cosmic text under the starry heavens, facing the polar star (2nd evening) and a philosophical hymn (a “prayer of Plato” and the “secret psalms of Aristotle”) (3rd evening), appears to have been including invocations of the spirits of planets and stars.¹

Returning to the *Hayākil al-nūr*, I would like to quote a passage from Jalāl al-Dīn Davānī’s (d. 907/1501-1502) commentary on the treatise, entitled “The figures of houris in the commentary of the *Temples of Light*” (*Shawākil al-hūr fī sharḥ hayākil al-nūr*). Explaining the meaning of the title of Suhrawardī’s treatise, the commentator writes:

[The word] haykal (pl. hayākil) etymologically means “form” or “figure” (ṣūra). The ancient philosophers (Sabians? Ikhwān al-Ṣafā’? – J.E.) professed [the opinion] that stars are nothing but shadows (ẓilāl) and temples (hayākil) of the separated (i.e., from the matter – J.E.) lights. Therefore they established for each of the seven planets a theurgy (ṭīlsam), corresponding to it, which was made of one of the metals and brought into being in a certain moment of time, which, in turn, corresponded to the star in a particular way. They placed each of these theurgies in its particular temple, which was built in accordance with the horoscope, and put it in a specially chosen place, so that both the temple and the place were related to the star in a specific way. They visited these temples at certain times and practiced there liturgical acts which suited to each of these theurgies, such as fumigation etc. In this way, they came into possession of qualities which were related to these theurgies. They greatly honoured these temples and called them “the temples of light” (hayākil al-nūr), because they were receptacles of the theurgies (or: theurgic objects), which were the “temples” of the stars, which, in turn, were themselves the “temples” of the separated

l i g h t s . ²

1. S.H. Nasr. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, MA, 1964; see chapter “The Brethren of Purity”.

2. Not having at my disposal the original Arabic text, I have translated the passage from Henry Corbin’s French translation (Sohrawardī. *L’Archange empourpre...* p. 34).

Two things in this passage seem to be of crucial importance to our topic. Firstly, Davānī treats Suhrawardī not as an innovator but rather as a preserver and guardian of an ancient philosophical tradition (“the ancient philosophers professed...”). At this point, it does not really matter who these philosophers were – the sages of the pre-Islamic Iran, the Sabians, the Brethren of Purity or any other group: veneration of luminaries seems to have been an integral part of the tradition since its very beginnings. Secondly, a hierarchy of theurgies is established: “[the man-made temples] were the receptacles of the theurgies, which were the “temples” of the stars, which, in turn, were themselves the “temples” of the separated lights”. Hence, when we speak of the veneration of luminaries in Suhrawardī’s philosophy, we should understand that what is really worshipped is the angel, whose theurgy the particular luminous body is, and the light, which it radiates or reflects. When Suhrawardī pays homage to luminaries, he views them as “shadows” (*ẓilāl*) or “theurgies” (*ṭilsamāt*) of light. To put it otherwise, as it is too difficult for those who have not fully separated themselves from the worldly matters, becoming one of the “brethren of separation” (*ikhwān al-tajrīd*), to contemplate the metaphysical lights directly, they should start with the contemplation of material lights and their receptacles. The Illuminationists believe that by means of such contemplation one can gradually ascend to loftier degrees of gnosis, thus becoming able to witness the metaphysical lights directly. From the other side, the accomplished “brethren of separation” venerate luminaries as theurgies of pure lights and loci of their manifestation (*maẓāhir*).

According to Suhrawardī, by venerating these loci of manifestation we, in fact, venerate the angels or souls who are manifested in them (in his terminology, these are called the “managing (or regent) lights” (*anwār mudabbira*)); each of these angels-lights is, in turn, a shadow and a theurgy of the respective intellect (*‘aql*) or the “controlling/ triumphant light” (*nūr qāhir*), which has brought it into existence by contemplating itself in the aspect of its relation to the Light of Lights. Hence it becomes evident that theurgy (*ṭilsam*) is a universal principle upon which rests the order of the universe.

As the luminary is the temple and the theurgy of its angel, which is, in turn, the theurgy of the intellect, which, again, is the theurgy of the Light of Lights, by venerating luminaries we, in fact, venerate and

worship the Light of Lights. Every existent, from the terrestrial souls and their “temples” to the Light of Lights, is a participant of the cosmic liturgy of light. To be carried out properly, this liturgy requires observation of certain rules, a certain hierarchy of participants and a particular locus of worship for each participant. Our veneration of those who occupy a loftier rank in this hierarchy, is also transferred to their particular “temples” (places of worship). This is, of course, a metonymy – we do not actually worship the luminaries as such but we deeply respect them as “shadows”, or “temples”, or “theurgies” of light; what is really worshipped, is the master of the theurgy, not the theurgy itself. (Similarly, when we pay homage to the tombs of the friends of God (*awliyā*), we pay homage to the light of the pure soul, which they reflect – and this very reflection is the cause of our tributes to the tomb; in fact, we visit the shaykh and not his tomb.)

Suhrawardī’s philosophical hymns and prayers, gathered in his *Al-wāridāt wa al-taqdīsāt* (“Liturgical strophes and divine offices”), indicate that Shaykh al-Ishrāq and his closest disciples must have practiced certain philosophical rites (perhaps similar to the rituals of the Brethren of Purity). Veneration of seven planets and invocation of their respective angels is likely to have formed an important part of these rites, as Mullā Ṣadrā points out in his glosses upon Quṭb al-Dīn Shīrāzī’s commentary on the *Ḥikmat al-ishrāq*:

For each of the seven days of the week, Shaykh al-Ishrāq had composed a special doxology, to celebrate and invoke one of the seven angels. Each liturgy consisted of a doxology which was followed by a prayer, both of them being so complete that nothing could be added to them.¹

A brief and allusive account of some of the rites, practiced by Suhrawardī and his closest disciples, can be found in his “Paths and havens” (*Al-mashārī‘ wa al-muṭārahāt*), in the chapter entitled as “On the method of manifestation of the unseen entities” (*Fī kayfiyyati zuhūr al-mughayyabāt*):

An unseen thing can be encountered,” – states Suhrawardī, - “either by means of reading of a written text or by listening to a voice, without seeing the speaker, and the voice of the speaker,

1. Mullā Ṣadrā Shīrāzī. *Ta’līqāt sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq*. Tehran, 1315/1897 (ed. lithogr.), p. 357. Cf. Corbin’s French translation in: H. Corbin. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Rééd. anastatique. Paris, Gallimard, 1991, t. II, p. 126.

addressing us, can be either sweet, or awesome, or like whisper. But the speaker can also manifest himself – either in a celestial form or in the form of one of the celestial lords (fi šūrati sādātīn min al-sādāt al-‘ulwiyya). And the porch of ecstasies (pīshghāh al-khulasāt), experienced in the world of hūrqulyā, belongs to the great lord Hvaroxs (i.e., the Sun – J.E.), the greatest [of beings] among the possessors of [material] bodies (al-mutajassadīn), the most venerated one, who, in the language of Ishrāq, is called “the loftiest qibla of God” (wijhat Allāh al-‘ulya). Indeed, he is the one who keeps watch over meditation by illuminating it and he is the witness of it. The other lords also have their proper invocations and rites, and there are special invocations, which have to be pronounced when the lords appear in their [particular] places of manifestation, and these must be pronounced at the time of this manifestation by the supreme sage.¹

Though this passage gives but a partial account of the methods employed by Illuminationists in their rites, it provides an opportunity to single out some of their techniques, namely: 1) reading (aloud? – J.E.) a written text (evidently, one of a liturgical character), 2) listening to the voice of hidden speaker, in order to provoke either delight or awe, 3) listening to the voice of a speaker who manifests himself in a form of one of the celestial lords (luminaries). Prayers and invocations appear to be said at certain times, related to the times of the manifestation of these luminaries in a particular place of manifestation. While the rest of the luminaries get their proper share of veneration, it is undoubtedly the Sun, the great qibla of God, who receives the utmost tributes from the Illuminationist sages. But whom does Suhrawardī actually address, when he invokes “the porch of ecstasies” and the one who “keeps watch over meditation by illuminating it”? It is known that the Brethren of Purity believed that the human soul receives its spiritual power (*al-quwwa al-rūhāniyya*) from God by the mediation of the angel of the Sun²; this quotation (and a number of other passages in Suhrawardī’s works) seems to indicate that Suhrawardī might have shared this belief. It seems

1. Sohrawardī. *Œuvres...* t. I (rééd. anast.) Teheran–Paris, 1976, p. 494. Cf. Corbin’s French translation in *En Islam iranien*, t. II, p. 130.

2. *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*... vol. 4, p. 215. Cf. S.J. Sajjādī. *Sharḥ-i rasā’il-i fārsī-yi Suhrawardī*. Tehran, 1376 Sh./1997, p. 102.

impossible to apply the aforementioned characteristics (“the porch of ecstasies”, “the one who keeps watch over meditation by illuminating it”) to the material body of the Sun – the latter, being the locus of manifestation of its angel in the material world, can but hint at the spiritual reality which it reflects.

In the “Imadian tablets” (*Al-alwāḥ al-‘imādiyya*), Suhrawardī’s approach is, ostensibly, a bit different: he praises the Sun (*Hvaroxs*) as “the highest image” (*al-mathal al-a‘lā*) of God in the heavens and on the earth because it is the Light of material lights as God is the Light of all intelligible and other lights”¹ (this does not contradict its being a *mazhar*, the place of the manifestation of its angel). More importantly, he calls *Hvaroxs* “the delight of the eyes of the [mystical] wayfarers” (*qurrat a‘yūn al-sālikīn*) and “a means to [reach] God (*wasīla ilā Allāh*), the Most Highest”.²

This gives us a right to claim that the material body of the Sun and the physical light irradiated by it, despite their being stained with the impurities of the prime matter, are venerated by Ishrāqīs not only as the *mazāhir* of the angel of the Sun but also as images of the Light of Lights in the material world. God has ordered us to meditate upon His signs in the external world and in our souls. The Sun is, undoubtedly, the greatest of His signs in the external world. Hence, this is philosopher’s duty to venerate His signs, thus both worshipping Him and elevating his own soul to a loftier degree of gnosis. The cosmic hierarchy of theurgies, of which we spoke previously, may well appear to be but a mental abstraction (as every gradation, to a degree is); everything in the material world is a sign of God and, therefore, a means to take us to Him.

Before we venture to make more decisive conclusions, we would like to discuss in more detail one of Suhrawardī’s invocations of the Sun (*Hvaroxs*). Here is the full text of it:

Praise be to the most luminous living and rational [being], the most manifest individual and the brightest star. God’s (may He be exalted!) peace [be] upon thou, and His salutations and blessings.

O thou, the most glorious luminary and the noblest of the wandering stars, the seeker (*ṭālib*) of his creator and the one who moves by virtue of love to the magnificence of his maker,

1. Suhrawardī. *Sih risāla az Shaykh-i Ishrāq*. Ba taṣṭih-i Najafqulī Ḥabībī. Tehran, 1397/1977, p. 68.

2. Ibid.

by the motion of his celestial sphere; one who is free from the possibility of tearing, generation and corruption, and rectilinear motion. Thou art Hvaroxs, the strong and victorious, triumphant over the twilight, the ruler of the world, the king of angels, the lord of the celestial individuals, the maker of day by God's order, the controlling master of the corporeal lights by virtue of God's power, the obeyed one, the blazing, magnificent and luminous body, the wise and preeminent sage, the greatest of the offspring of the Saint [God] among the brightnesses which possess dimensions, the viceregent of the Light of Lights in the corporeal world. Thy light [comes] from the light which ends in its own light and thy triumph [comes] from the triumph which ends in its own triumph. Thou art the image of His splendour and a pattern of the patterns of His beauty, and His proof [, given] to His slaves. The one to whom thou givest thy light in the bodies (i.e., in the corporeal world – J.E.), [begins to] shine; the one, to whom thou givest good luck, prospers. Thou givest to the stars thy light and takest not [anything] from them, thy brightnesses and illumination dress them like a garb. Exalted be the One who gave thou thy brightnesses and thy light, the One whose magnificence incited thee [to commence] thy journey and [He,] who made thee rotate in the fourth sphere and gave thee the central position in the order of the universe.

I ask thou, o holy father, the possessor of power and awe, the master of the most perfect faculties, the cause of the successive change of the newly – created (i.e., temporarily generated – J.E.) [things] and the continuous change of seasons, to ask [, in thy turn,] the “diffuser” (bāsit) of the brightnesses of thy “rising” (shāriqa) rational soul, thy father and thy cause, thy beloved and the principle of thy motion, the one whose shadow and theurgy thou art, and all triumphant lights and separated intellects, to ask, in a way which is appropriate to the world of the Eternal, free from change and renovation, their father, their cause and beloved, the Closest Light and the noblest of [immaterial] creatures, the intellect of the universe, the first and the greatest effect, to ask, in a similar way, his god and the god of gods, the end of the causes, the principle of the principles, the arranger of the worlds [in their proper order], the creator of the universe, the eternally subsisting One, the Light of Lights, the god of each intellect, each soul, each ethereal and elemental body, simple or composite, in accordance with the most perfect

and excellent order, the only God, the Necessary Being by virtue of His [own] power, to illuminate my soul with the holy flashes, divine knowledges and lofty virtues, and to make me one of those who ardently desire Him, and to guard me against misfortunes which afflict either soul or body, and to show me His generosity, in this world and in the hereafter.¹

Apart from the rich and colourful imagery of this liturgical text, which is already familiar to us from other Suhrawardī's writings, the most important feature of this hymn – prayer is the hierarchic structure of the invocations (in the third paragraph). If we invoke God (the Light of Lights) directly, we can never be sure whether we have done it in a way which is appropriate to His lofty rank, Suhrawardī seems to say. Hence, it is safer to address Him in an indirect way, using a number of intermediaries. The first of these intermediaries is the Sun (*Hvaroxs*, or rather its soul) who, according to Suhrawardī, is the true champion of the cause of Illuminate sages (and, therefore, of the whole humankind). The Shaykh asks it to ask his “father” and “cause” (archangel Shahriyār) to forward his request for protection and guidance to his (Shahriyār's) “father” and cause, the “intellect of the universe” (archangel Bahman) – who, in turn, is asked to forward it to his god who is the God of Gods and the Light of Lights. So, the invocation consists of five hierarchic stages (ranks):²

illuminate sage



Hvaroxs (the Sun)



Shahriyār (the angel of the Sun)



Bahman (=1st Intellect, Closest Light)



Light of Lights

The existence of a hierarchy of intellects is a commonplace of Aristotelian cosmology, and the employment of a different terminology does not make much change. However, if we accept

1. *Sih risāla*... pp. 18 and 19 (of the Persian Introduction). Cf. H. Corbin's French translation in *En Islam iranien*... t. II, pp. 132–133 (his translation is not always accurate and gives a slightly shortened version of the text).

2. Sohrawardi. *Oeuvres*... t. II, p. 128, note 8. Cf. Shams al-Dīn Shahrāzūrī. *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq*. Tehran, 1372 Sh./ 1993, p. 333.

Suhrawardī's claim that all participants of this hierarchy, being nothing but lights, differ from each other not in their quiddity (*māhiya*) but only in their intensity (*shidda*), there arises another difficulty: as the gradation of the single reality of light into an unlimited number of grades according to their respective intensity is a purely mental operation, the grades and ranks to which we have given mental existence, as Ibn Arabi would have said, "have never felt the fragrance of the [external] existence". To put it otherwise, we can perhaps say that the idea of *tashkīk* ("systematic ambiguity" or "analogicity") of a single reality (in this case, light) does not seem to have its *raison d'être* unless it is accompanied with the concept of perpetual substantial motion (*ḥaraka jawhariyya*) towards perfection or the return towards the principle (*epistrophê*). From the point of the view of an accomplished mystic, what is the use of addressing our own mental abstractions which exist solely in our mind and ask them for protection and presentation of our case in the lawcourt of God, the Light of Lights? As far as I know, this problem has not been properly addressed by Suhrawardī – which makes me think that his "wisdom of illumination" is not void of certain contradictions. While it is undeniable that Suhrawardī's works, especially *Ḥikmat al-Ishrāq*, demonstrate a strong desire to solve the problems unsolved by the Peripatetics, he did not fully succeed in doing it, firstly, because he paid too much attention to the elements of secondary importance, trying to create, at all costs, a completely new terminology which would have had nothing in common with that of the Peripatetics (as well as that of the Sufis); secondly, because he pondered too much on the "means" (*wasā'il*) and "intermediaries" (*wasā'it*), which, as he believed, ought to take the philosopher to the Reality. The cult of luminaries which, as we can judge from his writings (in particular *Al-wāridāt wa al-taqdīsāt*), was practiced by the Shaykh and his closest disciples, is a good example to show how much importance he gave to the *wasā'il ilā Allāh* ("the means to [reach] God"). Though his "wisdom of illumination" was a bold attempt to give a new and perfect philosophical interpretation of the principle of *tawḥīd*, for the aforementioned reasons, he did not fully succeed in his undertaking.