



# آشنایی با حکمت فملوی

بابک عالیخانی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# آشنایی با حکمت فملوی

بابک عالیخانی



|                         |   |                                                        |
|-------------------------|---|--------------------------------------------------------|
| سرشناسه                 | : | عالیخانی، بابک، ۱۳۴۲-                                  |
| عنوان و نام پدیدآور     | : | آشنایی با حکمت فهلوی / بابک عالیخانی.                  |
| مشخصات نشر              | : | تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۲.          |
| مشخصات ظاهری            | : | ۶۵۲ ص.                                                 |
| شابک                    | : | 978-622-6331-44-9                                      |
| وضعیت فهرست نویسی       | : | فیبا                                                   |
| یادداشت                 | : | کتابنامه.                                              |
| موضوع                   | : | سهروردی، یحیی بن حبش، ۹۵۴۹-۵۸۷ق. -- نقد و تفسیر        |
| موضوع                   | : | فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴                   |
|                         |   | Islamic philosophy -- Early works to 20th century      |
|                         |   | Early works to 20th century -- Ishraqijah ۱۴ تا قرن -- |
| رده بندی کنگره          | : | BBR۷۷۱                                                 |
| رده بندی دیویی          | : | ۱۸۹/۱                                                  |
| شماره کتابشناسی ملی     | : | ۹۲۷۲۸۶۳                                                |
| اطلاعات رکورد کتابشناسی | : | فیبا                                                   |



## آشنایی با حکمت فهلوی

تالیف بابک عالیخانی  
صفحه آرا: معصومه قاسمی  
خطاط و طراح جلد: حامد توسلی  
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مؤسسه بوستان کتاب  
چاپ اول: ۱۴۰۲  
تیراژ: ۵۰۰ نسخه  
قیمت: ۵۲۰ ۰۰۰ تومان

ناشر: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
نشانی: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، پلاک ۴  
تلفن: ۶۶۹۶۵۳۴۶، نمابر: ۶۶۹۵۳۳۴۲  
www.irip.ac.ir

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۳۳۱-۴۴-۹ ISBN: 978-622-6331-44-9

حق چاپ و نشر محفوظ است.

خوالم شدن به کویِ مغان آستینِشان  
زین قضا که دامنِ آفرینان گرفت  
می خور که هر که آفر کابر جهان بید  
از غم سبک برآید و رطلِ کران گرفت  
بر برگِ گل به خونِ شقایق نوشته اند  
گل کس که پخته شد می چون در غولان گرفت

(حافظ)



## فهرست مطالب

|                                    |    |
|------------------------------------|----|
| دییاجه.....                        | ۱۳ |
| الف) سهروردی و ابن سینا.....       | ۱۶ |
| ب) سهروردی و ملاصدرا.....          | ۲۷ |
| ج) سهروردی و باباافضل.....         | ۳۴ |
| د) احیاء حکمت فهلوی.....           | ۳۶ |
| هـ) وحدة الشهود و وحدة الوجود..... | ۴۴ |
| و) جمع در فلسفه اسلامی.....        | ۵۴ |
| ز) راه و روش این کتاب.....         | ۵۵ |
| ح) دو سه کلمه توضیح.....           | ۵۶ |
| دعای صباح.....                     | ۵۹ |
| پیشگفتار.....                      | ۶۱ |
| الف) خطوط کلی دعای صباح.....       | ۶۱ |
| ب) تفسیر دعای صباح و تأویل آن..... | ۶۲ |
| ج) ژرف ترین فقره دعای صباح.....    | ۶۴ |
| د) سجع عربی و سجع فارسی.....       | ۶۶ |
| هـ) سهروردی و دعای صباح.....       | ۶۷ |
| و) چند فقره تصحیح.....             | ۶۸ |
| ز) لغات دشوار دعای صباح.....       | ۷۰ |

|                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------|-----|
| بهر یکم: هیاکل التور.....                                     | ۱۰۵ |
| پیشگفتار.....                                                 | ۱۰۷ |
| الف) سیارات و معابد هفتگانه.....                              | ۱۰۷ |
| ب) هیاکل التور عربی و فارسی.....                              | ۱۰۹ |
| ج) لطایف اشراقی رساله هیاکل التور.....                        | ۱۱۳ |
| د) حکمت اشراق سهروردی.....                                    | ۱۱۵ |
| هـ) تعلیقات مقتبس از شرح محقق دوانی بر رساله هیاکل التور..... | ۱۱۷ |
| هیاکل التور.....                                              | ۱۲۳ |
| بهر دوم: الواح عمادی.....                                     | ۱۶۳ |
| پیشگفتار.....                                                 | ۱۶۵ |
| الف) الواح عربی و فارسی.....                                  | ۱۶۵ |
| ب) مثنائی قرآنی در الواح.....                                 | ۱۶۶ |
| ج) تأویلات سهروردی.....                                       | ۱۷۱ |
| د) کیان خُزه.....                                             | ۱۷۶ |
| هـ) مقایسه دو تصحیح.....                                      | ۱۸۰ |
| متن رساله الواح عمادی.....                                    | ۱۸۳ |
| بهر سوم: آخر شاهنامه.....                                     | ۳۱۱ |
| پیشگفتار.....                                                 | ۳۱۳ |
| الف) شاهنامه آخرش خوش است.....                                | ۳۱۳ |
| ب) هزاره‌ها.....                                              | ۳۱۴ |
| ج) روزبه/سلمان فارسی.....                                     | ۳۱۷ |
| داستان یزدگرد شهریار.....                                     | ۳۲۳ |
| خطبه داستان.....                                              | ۳۲۳ |
| آغاز داستان.....                                              | ۳۲۴ |
| نامه رستم پور هرمزد به برادر خویش.....                        | ۳۲۵ |
| نامه رستم به سعد وقاص.....                                    | ۳۳۲ |
| پاسخ نامه رستم از سعد وقاص.....                               | ۳۳۴ |

|          |                                    |
|----------|------------------------------------|
| ۳۳۷..... | رزمِ رستم با سعدِ وقاص             |
| ۳۳۸..... | سخن فرخزاد پورهرمزد با یزدگرد      |
| ۳۴۱..... | بیرون شدن یزدگرد به سوی خراسان     |
| ۳۴۲..... | نامه یزدگرد به ماهوی سوری          |
| ۳۴۳..... | نامه یزدگرد به مرزبانان طوس        |
| ۳۴۸..... | آمدن ماهوی سوری به دیدن یزدگرد     |
| ۳۵۰..... | رزم یزدگرد با ترکان و گریختن او    |
| ۳۵۱..... | آسیابان و یزدگرد شهریار            |
| ۳۵۴..... | پند موبدان به ماهوی سوری           |
| ۳۵۸..... | بی اثر بودن پند موبدان در دل ماهوی |
| ۳۵۹..... | کشته شدن یزدگرد شهریار             |
| ۳۶۱..... | شیون زهبانان بر یزدگرد             |
| ۳۶۴..... | نشستن ماهوی به پادشاهی             |
| ۳۶۷..... | رزم ماهوی سوری با بیژن             |
| ۳۷۰..... | گرفتار شدن ماهوی سوری              |
| ۳۷۱..... | گفتار فردوسی در خاتمه              |

|          |                      |
|----------|----------------------|
| ۳۷۳..... | بهر چهارم: نامه تنسر |
| ۳۷۵..... | پیشگفتار             |
| ۳۷۹..... | نامه تنسر            |
| ۳۷۹..... | مقدمه                |
| ۳۸۳..... | بدعت و سنت           |
| ۳۸۵..... | پیشه ها و رسته ها    |
| ۳۸۷..... | قهر و شدت            |
| ۳۹۰..... | بیوتات و خاندان ها   |
| ۳۹۲..... | حکم ابدال            |
| ۳۹۲..... | امور آتشکده          |
| ۳۹۲..... | سیاست ارباب          |

|     |                       |
|-----|-----------------------|
| ۳۹۳ | اقتصاد.....           |
| ۳۹۴ | جاسوسی.....           |
| ۳۹۵ | مصادره اموال.....     |
| ۳۹۶ | ولایتعهدی.....        |
| ۳۹۶ | ایران شهر.....        |
| ۳۹۷ | داستان دارا.....      |
| ۴۰۰ | پس از اردشیر.....     |
| ۴۰۱ | دوباره ایران شهر..... |
| ۴۰۳ | نصیحت.....            |

|     |                                  |
|-----|----------------------------------|
| ۴۰۵ | بهر پنجم: اندرزهای پیشینیان..... |
| ۴۰۷ | پیشگفتار.....                    |
| ۴۰۷ | الف) اندرزهای پهلوی.....         |
| ۴۰۹ | ب) احیاء سنت اندرز.....          |
| ۴۱۲ | ج) ذیل.....                      |
| ۴۱۳ | اندرزهای پیشینیان.....           |

|     |                                      |
|-----|--------------------------------------|
| ۴۲۳ | بهر ششم: اندرز آذرباد مارسپندان..... |
| ۴۲۵ | پیشگفتار.....                        |
| ۴۲۷ | الف) طریقت زُروانی.....              |
| ۴۲۹ | ب) آذرباد و امام محمد غزالی.....     |
| ۴۳۰ | ج) چند فقره تصحیح.....               |
| ۴۳۱ | اندرز آذرباد مارسپندان.....          |

|     |                                       |
|-----|---------------------------------------|
| ۴۶۳ | بهر هفتم: آبان یشت.....               |
| ۴۶۵ | پیشگفتار.....                         |
| ۴۶۶ | الف) عبارت های ترجیع در آبان یشت..... |
| ۴۶۸ | ب) آبشار فیض مقدس.....                |
| ۴۷۱ | ج) اپام نپات و ناهید.....             |

|          |                        |
|----------|------------------------|
| ۴۷۳..... | د) تمثّل ناهید         |
| ۴۷۵..... | ه) ناهید یشت و مهر یشت |
| ۴۷۷..... | متن آبان یشت           |

|          |                                                                       |
|----------|-----------------------------------------------------------------------|
| ۵۷۵..... | ضمائم                                                                 |
| ۵۷۷..... | ضمیمهٔ یکم                                                            |
| ۵۷۷..... | شرح احوال و آثار سهروردی به نقل از «نُزْهَة الْأَرْوَاح» شَهْرَزُورِی |
| ۵۸۵..... | ضمیمهٔ دوم                                                            |
| ۵۸۵..... | مثنای قرآنی مذکور در رسالهٔ الألواح العمادیة                          |
| ۵۹۳..... | ضمیمهٔ سوم                                                            |
| ۵۹۳..... | نکته‌ای چند از دینکرد ششم                                             |

|          |                         |
|----------|-------------------------|
| ۶۰۳..... | فهارس                   |
| ۶۰۵..... | فهرست راهنما            |
| ۶۲۹..... | فهرست آیات کریمهٔ قرآنی |
| ۶۳۳..... | فهرست روایات            |
| ۶۳۵..... | فهرست ابیات             |
| ۶۴۷..... | فهرست منابع             |



دماح  
۰۰۶





سلامی چو بوی خوش آشنایی  
بدان مردم دیده روشنایی  
درودی چو نور دل پارسایان  
بدان شمع خلوت‌گه پارسایی  
(حافظ)

سپاس بی‌نهایت نورالتور را سزااست که شدت نور غیرمتناهی او قاهر هر نور و نافی ماسوی است. در هر شأنی شأن اوست، او مغز است و همه پوست. و آفرین و درود بر پیغامبران او از آغاز تا به انجام، به‌ویژه خاتم ایشان، عَلَيْهِ وَ عَلَى آلِهِ الصَّلوةُ وَ السَّلَام.

اما بعد، دربارهٔ شیخ اشراق آراء رنگارنگ و سخنان گوناگونی به میان آمده است. گاه فلسفه او را از نظرگاه مشائیان، و خصوصاً از نظرگاه بوعلی سینا، بررسی و ارزیابی کرده‌اند و گاه آن را از نظرگاه ملاصدرا نگریسته‌اند. هرکسی از ظن خود یار او شده است.<sup>۱</sup> هانری کرین در این میان جایگاه ویژه‌ای دارد. او کوشیده است تا سه‌روردی را به روش پدیدارشناسی بشناسد و به دیگران معرفی کند، ولی مع‌الاسف شیدایی او نسبت به فرقه‌های زیرزمینی، اعم از مانویه و اسماعیلیه و آذریوانیه و بالاخص شیخیه، او را از وصول به مقصود تا اندازه‌ای بازداشته است. اکنون به ترتیب دربارهٔ این آراء کمی می‌نویسیم.

---

۱- در اثنای تدوین این کتاب، کتابی با عنوان «سه‌روردی، فلسفیدن فارغ از وجود» به بازار نشر آمده است. نویسنده محترم بر روی دو مفهوم «نور و ظلمت» تأکید می‌ورزد و آن دو را در برابر «وجود و موجود» فیلسوفان دیگر می‌نهد. او برخلاف سه‌روردی که ذوق و بحث را با هم جمع کرده است، نسبت به معارف ذوقی چندان کششی از خود نشان نمی‌دهد. به همین جهت، بر عکس سه‌روردی که نور و ظلمت را در مقدمه کتاب حکمة الاشراق به عنوان دو رمز بر می‌شمارد، او از دو مفهوم سخن می‌راند و نه دو رمز. در نزد او کشف رمز نور و ظلمت، کاری است که نمی‌باید بدان نزدیک شد، چون ما را از تحلیل فلسفی دور می‌سازد و به وادی عرفان در می‌اندازد. بنده با شنیدن خلاصه‌ای از کتاب به صوت مؤلف دانشمند، چنین به نظر رسید که باز یک پژوهنده دیگر از ظن خود یار شیخ اشراق شده است، ولی این بار نه بر حسب نظرگاه فلسفه ابن‌سینا یا ملاصدرا، بلکه بر حسب پاره‌ای از فلسفه‌های مدرن. با این حال، از دکتر مسعود امید سپاسگزاریم که به رونق مباحثات در زمینه فلسفه اشراق افزوده است.

## الف) سهروردی و ابن سینا

«روی هم رفته، بزرگواری سهروردی و اینکه مردی است اهل فکر و ابداع، جای تردید نیست، اما آثارش در عین گرانقدری، هرگز از لحاظ استحکام و انتظام، در حدی نیست که رقیب آثار ابن سینا بوده یا برتری داشته باشد. دیدگاه‌هایش غالباً جای بحث‌اند. به نظرم شور و شوق جوانی از طرفی، نداشتن فرصت کافی و جوانمردی از طرف دیگر، آثار او را به نوعی رنگ جوانی بخشیده‌اند. همین صفت جوانی می‌تواند به دو ویژگی در آثار او ارتباط داشته باشد: یکی نوعی استقلال جویی و ابداع و نوآوری، دیگری نیاز به فرصت کافی برای انسجام و پختگی بیشتر. متأسفانه این فرصت برای خودش تحقق نیافت و آیندگان نیز آن حال و هوا را نداشته‌اند و دنبال کارش را نگرفته‌اند.»<sup>۱</sup>

همان‌طور که شهرزوری در *نزهة الارواح* آورده است، شیخ اشراق قوت در بحث را با قوت در کشف جمع کرده است، ولی دلبستگی و وابستگی به پاره‌ای مکتب‌های فلسفی برخی از دانشمندان را از اذعان به کمال سهروردی بازمی‌دارد. یا مانند صاحب گفتاری که نقل شد، از شهود سهروردی هیچ سخنی به میان نمی‌آورند، یا مانند دیگران که گفتار آنها در جای خود آمده است<sup>۲</sup>، سهروردی را در شهود خود نارس و ناقص می‌بینند. بررسی جامع و بی‌طرفانه آثار سهروردی نشان می‌دهد که سخن شهرزوری صد در صد صحیح است و سهروردی در هر دو قسمت صدر نشین<sup>۳</sup>.

«دیدگاه‌هایش غالباً جای بحث‌اند». شمس‌الدین شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی درباره این دیدگاه‌ها در شروع خود بر کتاب *حکمة الاشراق* و در کتاب‌های *الشجرة الالهية* و *درة التاج* بحث کرده و غالباً از آراء سهروردی دفاع نموده‌اند و آراء او را بر آراء دیگران رجحان نهاده‌اند. ولی اگر مقصود نویسنده این است که از دیدگاه سینوی یا صدرایی می‌توان به بحث در آراء سهروردی پرداخت و آنها را نپذیرفت، آری در طول سده‌ها و به‌ویژه در دهه‌های اخیر چنین بوده است. اما هنر این است که به مقاصد شیخ اشراق پی ببریم، نه اینکه آراء فلاسفه دیگر را میزان و معیار داوری درباره او بدانیم. حکمت اشراق را که از درون متصل به مشرب و حدة الشهود عرفانی است و در پی احیاء حکمت فهلوی، لازم است که به‌خودی خود مطالعه کرد و از تحمیل آراء دیگران بر آن پرهیز نمود.

۱- حکمت اشراق سهروردی، دکتر سیدیحیی یثربی، ص ۶۱

۲- بخش سهروردی و ملاًصدرا از همین دیباچه.

۳- ترجمه سخن شهرزوری به قلم نگارنده ضمیمه این کتاب است.

اما درباره عیب جوانی سهروردی، نویسنده محترم همانند نویسنده دیگری که از دیدگاه صدرایی سهروردی را مورد تقدیر قرار داده است، فراموش می نماید که قلمرو عرفان و اشراق با علوم بحثی فرق اساسی دارد. عین القضاة همدانی را در ستنی کمتر از سهروردی به دار کشیدند و شمع آجین ساختند، ولی به لحاظ عرفانی پخته ترین آثار به قلم او نوشته شده است. درست است که در برخی از رشته ها، نویسندگان سالخورده بر نویسندگان جوان و میانه سال برتری دارند، ولی در همه رشته ها چنین نیست. وانگهی ابن سینا که نویسنده محترم از او هواداری می کند خود به پیری نرسیده دار فانی را وداع گفته است. در درستی این عقیده که تاریش سپید یک فیلسوف به زمین اصابت نکرده باشد آراء او صائب نیست جداً تردید داریم. به علاوه، چنان که در کتاب رموز اشراقی شاهنامه آورده ایم، جوانمردی و اشراق مانند تار و پود به یکدیگر گره خورده است. نویسندگانی که درباره سهروردی آن گونه قضاوت کرده اند، به جایگاه فتوت در حکمت اشراق برنخورده اند. در تجربه معلمی خود نیز دریافته ایم که هزار جوان به اشراق راه می یابند و یک پیر راه نمی یابد.

درباره آینده فلسفه سهروردی هم لازم نیست که طرفداران ابن سینا و ملاصدرا غصه بخورند و دلواپس باشند. این حکمت شریف نوری را که صورتی از خمیره ازل است، نه خفاشان عهد اتیوبی از بین بردند و نه از بین بردنی است<sup>۱</sup>. چگونگی بسط و گسترش آن از مطالعه این اوراق تا اندازه ای بر خواننده گرمای روشن خواهد شد. مابقی آن را در کتاب های رموز خسروانی، رموز اشراقی شاهنامه، جدال با مدعی، شرح مهریشت اوستا و بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی (ویراست دوم) طلب می توان کرد.

(۱) به نظر این دانشمند محترم، ابن سینا آراء خود را در باب سیاست به نوعی بیان کرده است که مایه رنجیدگی خاطر امرا و علما نشود.

«اما آنچه سهروردی را جوانمرد می کند همین سیاست بی سیاست اوست. او برخلاف ابن سینا هیچ تردیدی به خود راه نمی دهد در اینکه آشکارا اعلام کند خلافت از آن کسی است که در معارف ذوقی سرآمد بوده و در سرحد امکان از دانش های ظاهری بی بهره نباشد؛ چه مردم او را بشناسند و به قدرتش رسانند و یا نشناسند و در گوشه ای بنشانند! فرق نمی کند، او قطب زمان است و ریاست از آن اوست، با این تفاوت که اگر تدبیر جامعه در دست چنان کسی باشد دوران، دوران روشنایی خواهد بود، وگرنه در ظلمت و تاریکی فرو خواهد رفت.»<sup>۲</sup>

۱- «يُرِيدُونَ لِيُظْلَمُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (سوره صف، آیه ۸).

۲- حکمت اشراق سهروردی، ص ۵۸

\*

«بحث سیاست سهروردی اگرچه از لحاظ جرأت او قابل تحسین است، از نظر محتوی، بیان ناقصی از دیدگاه فارابی از طرفی و صوفیه از طرف دیگر است، زیرا در سیاست سهروردی نه سلسله مراتب رهبری صوفیه عنوان شده و نه شرح و تفصیل مدینه های فارابی. او تنها بر ارتباط قطب حاکم با عالم غیب تأکید می کند که این نکته را فارابی با تبیین مبانی و مقدمات و ذکر شرایط به طور مشروح مورد بحث قرار داده است. و این نکته که قطب خانه نشین هم باشد، باز ریاست و امامت متعلق به اوست، هم در عرفان مطرح بوده است و هم در آثار فارابی. داشتن خرد کیانی نیز تعبیر دیگری است از ولایت صوفیه و عقل مستفاد فلاسفه که سهروردی واژه آن را از فرهنگ ایران باستان برگزیده است.»<sup>۱</sup>

سهروردی آراء افلاطون و فارابی درباب مدینه فاضله را با یک طرح قدیم ایرانی که همان طرح شهر آرمانی و آسمانی سیاوخش باشد، بر متن دکتربین اسلامی امامت حقّه به اجمال با یکدیگر جمع کرده است. این هنر او به لحاظ نظری است، ولیکن کمال دیگر او این است که صرفاً به اشارتی چند به سیاست فاضله در آثار خود<sup>۲</sup> قناعت ننموده و عملاً در پی تحقق طرح خود در خاورمیانه آن روزگار بوده است. عرصه عمل او ناحیه های جزیره و آناتولی و سوریه بوده است. نویسنده ارجمند، ابیات ذیل را از دیوان خطی سهروردی نقل می کند:

و بی امل ائی اسود و کیف لا      و آل بویه بعد فقرهم سادوا  
و احکم فی اهل الزّمان کما اشاء      و املک ما صانوا و اهدم ما شادوا  
و افعل ما اختار فی کلّ فاسق      من الصّید حتّی لا تراهم و قد بادوا

ترجمه: مرا آرزوست که به سروری رسم، و چگونه چنان نباشد و حال آنکه آل بویه در پی تهیدستی به سروری رسیدند. (مرا آرزوست که) بر اهل زمانه، به کام خویش فرمان برانم و هرچه را که ایشان نگه داشته اند از آن خود سازم و هرچه را که برافراشته اند براندازم. و به هر ناپارسایی آن کنم که خواست من است، چنان که به دام شان درآرم و دمار از روزگارشان برآرم.

انتقاد ناقد گرامی که همچنین سخن فقیه معاصر سهروردی، سیف آمدی، را هم به گواه می آورد،

۱- همان، ص ۵۹

۲- به ویژه در مقدمه کتاب حکمة الاشراق.

سخت یادآور ملامت های منتقدان قهرمان کربلاست (علیه السلام) که اقدام دلیرانه او را دور از شرط عقل می پنداشتند!

در اینکه سهروردی به تکرار سخنان فارابی در باب مدینه فاضله نپرداخته و به نقل بی روح سلسله مراتب معنوی در نزد صوفیه بسنده نکرده است، بر او خُرده نتوان گرفت. او که برعکس ما به خمیره ها (یعنی سنت های معنوی) وقوف کافی داشته، بر بوم تعالیم معنوی اسلام - که در آن از زمره راسخون به شمار می رود - میراث های ایرانی و یونانی را جمع آورده است. از جمله، در باب سیاست نه تنها از بُن دندان افلاطونی است (افلاطونی تر از فارابی)، بلکه بالاتر از آن، از بُن دندان فهلوی یا خسروانی است (خسروانی تر از فردوسی)، بی آنکه سر سوزنی از نظریه سیاسی اسلام بر مدار امامت حقه دور شده باشد.

«داشتن خُزه کیانی نیز تعبیر دیگری است از ولایت صوفیه و عقل مستفاد فلاسفه که سهروردی واژه آن را از فرهنگ ایران باستان برگزیده است». این جمله را می توان به این صورت اصلاح کرد: «کیان خُزه از معانی اشراقی مهمی است که سهروردی آن را احیا کرده است (نظراً و عملاً). این معنی با دکترین امامت در اسلام به کلی مطابقت دارد و با آراء افلاطونی در باب مدینه فاضله و رؤسای آن نیز سر به سر هماهنگ است».

سخن از جوانی و خامی سهروردی در میان بود که ناگهان مثالی از سیاست بی سیاست او به ذهن ناقد گرامی رسید و او لازم دید که شمه ای در باب ضرورت نبوت از دیدگاه ابن سینا - از کتاب های شفا و نجات - سخن بگوید و اثبات کند که ابن سینا مطلب خود را به گونه ای آورده که به طراز قبای امرا و علما بر نخورد، حال آنکه سهروردی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق نکاتی را بی پروا ذکر کرده است «که اگر قرار باشد سر به سرش بگذارند می توان بر پایه آنها پرونده سازی کرد».<sup>۱</sup> هرکسی بر طینت خود می تند. سهروردی، چنان که خود در اوّل و آخر کتاب حکمة الاشراق آورده، به الهام الهی دست به نگارش آن کتاب زده است. حتی یک عبارت یا کلمه زائد در آن شاهکار جاویدان دیده نمی شود. از سوی دیگر، دشمنان او هم به حکم طبیعت ظلمانی خود چنان در بدگویی از او اصرار ورزیدند تا سرانجام او را به آرزوی دیرینه اش، یعنی شهادت، رسانیدند.

(۲) ناقد محترم می نویسد:

«ابن سینا و دیگران واجب الوجود را مشمول مقوله قرار نمی دهند، آنان طبقه بندی را از ماهیت آغاز کرده، وجود را حقیقتی خارج از مقوله دانسته، واجب الوجود را که وجود محض است و ماهیت ندارد (ماهیتش عین وجودش

می باشد) خارج از مقوله قرار می دهند، زیرا اگر واجب الوجود داخل در مقوله باشد دارای جنس می شود و در نتیجه باید فصلی هم داشته باشد که لازمه اش ترکیب یافتن از جنس و فصل است. اما شیخ اشراق واجب الوجود را در مقوله نور قرار داده او را جوهری نوری دانسته و نورالانوار می نامدش! در این طبقه بندی، واجب الوجود (نورالانوار) در مجموعه نور جوهری یا جوهرهای نوری قرار گرفته دارای جنس است، آن هم دو جنس نه یک جنس! یکی جنس قریب که جوهر نوری است و دیگری بالاتر از آن - جنس بعید - که خود حقیقت نور است. ابن سینا، چنان که گفتیم، در مقوله قرار گرفتن واجب را به شدت رد می کند.<sup>۱</sup>

نویسنده محترم از تقسیمات نور در آغاز قسم ثانی کتاب حکمة الاشراق چنین دریافت کرده است که «شیخ اشراق واجب الوجود را نیز با ممکنات یکجا طبقه بندی مقوله ای کرده، می گوید: الشیء ینقسم الی نور و ضوء فی حقیقة نفسه و الی مالیس بنور و ضوء فی حقیقة نفسه...»<sup>۲</sup>. پاسخ این اشکال: نورالانوار مشمول مقوله نیست، چون ماهیت به معنی «ما یقال فی جواب ما هو» ندارد. جنس، اعم از قریب و بعید، ندارد. جوهر هم نیست. خواننده گرامی از رهگذر تدقیق در دو رساله هیاکل التور والواح عمادی - که لباب حکمة الاشراق را دربر دارند - به زودی پی می برد که کشف ناقد ارجمند چه قدر و قیمتی دارد.<sup>۳</sup> به عنوان مثال:

«و او راست جلال اعلی و شرف اعظم و نور اشده و عرض نیست تا مفتقر بود به محلی در وجود، و جوهر نیست تا مشارک بود جواهر را در جوهری...» (هیکل چهارم، فصل اول).

نویسنده محترم به همین آسانی اختلال در عقیده را به سهوردی نسبت داده است و دیگران هم پی کار او را گرفته اند. شأن ناقد عزیز ما اجل از این است که اهل پرونده سازی برای شیخ اشراق باشد، ولی وسیله کار دیگران را خیلی خوب فراهم کرده است. در حدود چهارده پانزده سال قبل در هنگام تدریس در یکی از مؤسسات علمی شهر مقدس قم با سخنان تحکم آمیز یکی دو تن از دانشجویان مواجه شدم که سهوردی را قائل به این می دانستند که خدا جوهر است! با یک حساب سرانگشتی از نفی اصالت وجود به اینجا می رسیدند که او به اصالت ماهیت قائل بوده است و

۱- همان، ص ۱۱۳

۲- همان، ص ۱۱۲

۳- متن فارسی و عربی این دو رساله، بهر یکم و دوم کتاب حاضر است.

ماهیت یا جوهر است و یا عرض. واجب الوجود در فلسفه ابن سینا ماهیت ندارد، ولی در فلسفه سهروردی ماهیت دارد و آن این است که جوهر است. نویسنده در کتاب خود می‌آورد:

«سهروردی ماهیت را همان هویت می‌داند، میان وجود شیء و هویت شیء در جهان خارج فرق نمی‌گذارد و وجود را مانند ماهیت از مفاهیم عام و اعتباری می‌شمارد.»<sup>۱</sup>

«خودآگاهی» کلید حکمت سهروردی است. فلسفه او از اینجا آغاز می‌شود. در برابر خودآگاهی نفس، ناخودآگاهی جسم است. اولی با رمز «نور» و دومی با رمز «ظلمت» نشان داده می‌شود. خودآگاهی انسانی و خودآگاهی انوار قاهره و خودآگاهی نورالانوار در ضعف و شدت یکسان نیست، ولی از خودآگاهی خود به مراتب بالاتر راه توانیم برد. سهروردی ماهیت را همان «هویت» می‌داند که یا خودآگاه یا ناخودآگاه است. داستان اجناس و مقولات، و جوهر و عرض به معنی ارسطویی این دو، در طرح نو سهروردی منتفی است. او ماهیت را نه به معنی «ما یقال فی جواب ما هو»، بلکه به معنی «ما به الشیء هو هو» می‌انگارد که همان هویت باشد. ناقد محترم که خود می‌نگارد: «سهروردی ماهیت را همان هویت می‌داند»، فراموش می‌نماید که در قسم ثانی کتاب حکمة الاشراق از همان ابتدا بر روی خودآگاهی و ناخودآگاهی تأکید رفته است. هویت را درست در همین جا می‌باید جست و جو کرد.

به عبارت دیگر، ریشه اشکال نویسنده گرامی این است که ماهیت در نزد سهروردی را مطابق فلسفه او معرفی نمی‌کند<sup>۲</sup>، بلکه آن را مانند آنچه از زمان ملاصدرا مطرح شده است به معنی «ما یقال فی جواب ما هو» می‌انگارد، در عین حال که می‌نویسد: سهروردی ماهیت را همان هویت می‌داند!

عبارت ناقد را به این صورت می‌توان اصلاح کرد: سهروردی ماهیت را همان هویت می‌داند که نه به معنی «وجود»، بلکه به معنی «خودآگاهی» و «ناخودآگاهی» است. سهروردی راه نویی را در فلسفه گشوده است که در این راه هیچ نیازی به «وجود» وجود ندارد. در این راه همه چیز بر حول آگاهی و خودآگاهی و شهود می‌گردد. چون مشائیان خود به مرور زمان تا ختیم و ابن سهلان ساوجی به اعتباری بودن وجود قائل شده بودند، سهروردی این رأی را از آنها می‌گیرد و پز و بال می‌دهد، درحالی که رأی آنها مانند نظریه شان در باب علم الهی چندان استوار نبوده است.

۳) اما در باب جوهر غاسق، ناقد محترم می‌نویسد:

«اینکه شیخ اشراق ظلمت را یک واقعیت مطرح کرده کار تازه‌ای است، معمولاً

۱- همان، ص ۹۵

۲- «و أَعْنَى بِالْمَاهِيَةِ مَا بِهِ يَكُونُ (الْشَيْءُ) هُوَ مَا هُوَ» (الألواح العمدانية، بند ۹).

ظلمت را عدمی می‌دانند. او در این کار متأثر از اندیشه‌های متفکران ایران باستان است که نور و ظلمت را دو واقعیت مقابل هم مطرح می‌کردند؛ اگرچه در همین گفتار به عدمی بودن ظلمت تأکید دارد. با این وصف، ماده و اجسام مادی را برابر با ظلمت دانسته و جسم را جوهر غاسق می‌نامد.<sup>۱</sup>

سهروردی جسم را جوهر تاریک می‌انگارد. تاریک و تاریکی در اینجا تعبیری سمبولیک است. معنی آن این است که جسم خودآگاه نیست، درحالی که نفس انسانی خودآگاه است و این خودآگاهی با رمز نور نشان داده می‌شود. نفس انسانی خود بر خود هویدا است و اشیاء دیگر هم بر او پیدا است. دیدگاه سهروردی بر مدار آگاهی و شهود است. مسئله اصلاً این نیست که جسم هست یا نیست. در اشراق از بودن و نبودن سخن نمی‌رود. سخن از دانستن و ندانستن است. جسم، خود را در نمی‌یابد و اشیاء دیگر را هم در نمی‌یابد. این است که «جوهر غاسق» خوانده می‌شود. تناقضی که ناقد محترم به شیخ اشراق نسبت داده، به این صورت است: ظلمت عدمی است. ظلمت عدمی نیست. همان طور که در فقره پیشین هیچ کار به این نداریم که سهروردی همه جا نوشته است: «حق تعالی جوهر نیست»، بلکه رأی پیش ساخته خود را به او تحمیل می‌کنیم، در این فقره هم این تناقض ساختگی را از آثار شیخ اشراق استنباط کرده‌ایم، درحالی که او بر آن است که جسم ناخودآگاه است و بس. به عبارت دیگر، او هستی و نیستی جسم را در بین الهالین نهاده است.

اینکه وجود را در بین الهالین نهاده باشیم آیا به معنی این است که با خارج کار نداریم و صرفاً در ضمیر خود به اعتکاف نشستیم؟ خیر، فلاسفه مشائی و صدرایی خارج را (که به معنی خارج از مفهوم و خارج از قلمرو ذهن است) برابر با وجود گرفته‌اند، درحالی که آن را برابر با شهود<sup>۲</sup> نیز می‌توان گرفت. بیرون شدن از علم حصولی به علم حضوری مقصود فلسفه اشراق است. همین معنی را حکما و عرفای وجودی مشرب به نحو دیگری طرح کرده‌اند: بیرون شدن از علم حصولی به وجود. دو نظرگاه شهودی و وجودی را لازم است که از یکدیگر بازشناخت<sup>۳</sup>. سهروردی از نظرگاه نخست دفاع کرده است و ملاًصدرا از نظرگاه دوم.

در نظرگاه دوم جسم مرتبه‌ای از وجود است که از فرط نارسایی و ضعف دچار سیلان است. به آن نوعی شعور نسبت داده‌اند، چراکه هرکجا هستی حاضر است شعور و آگاهی هم هست. از حرکت جوهری در اجسام نیز سخن به میان آمده است و از تبدیل ماده به روح در کارگاه طبیعت. در نظرگاه

۱- همان، ص ۱۰۹

۲- شهود در اینجا جامع شهود حسی و شهود عقلی (به معنی درست این کلمه) است.

۳- به مبحث «وحدة الشهود و وحدة الوجود» در همین دیباچه مراجعه می‌توان کرد.

نخست نه شعوری به جسم نسبت داده می شود و نه حرکت جوهری، چراکه خودآگاهی را در برابر ناخودآگاهی می یابیم. از ناخودآگاهی نه خودآگاهی می توان خواست و نه تبدیل به خودآگاهی. تقابل میان این دو، تقابل سلب و ایجاب است.

ناقد محترم به جای کوشش در درک و ارائه صحیح نظرگاه سهروردی، در پی نقل قول بالا می نویسد:

«عقاید ایرانیان قدیم هیچ مبنای علمی و فلسفی نداشته، بلکه بیشتر به صورت تأثر از واقعیت عینی شب و روز بوده است. این گونه عقاید اسطوره ای و افسانه ای با باور فلسفی قابل توجه فرق دارد. آیا سهروردی یا حتی قبل و بعد از وی، کسی برای چنین عقیده ای مبنای عقلانی قابل تبیین و توجیهی ذکر کرده است؟ هرگز! گفتنی است از آنجا که ما عادت به تحلیل فلسفه مان نداریم، دیدگاه های شیخ اشراق - از جمله واقعی دانستن ظلمت - را کسی بحث و نقد نکرده است. خودمان در این باره کار نکرده ایم و مستشرقان غرب هم نتوانسته اند به طور جدی و دقیق وارد محتوی شوند؟ اگرچه تلاششان در تصحیح نسخه ها و احیای آثار جای بسی قدردانی دارد، از جمله تلاش های هانری کربن در احیای آثار شیخ اشراق. جای بسی تأسف است که در کشورهای اسلامی دیگر به خصوص در کشورهای عرب این گونه کارها را به حساب ادبیات گذاشته اند! آنان آثار ابن سینا و سهروردی و دیگران را به صورت شیئی قدیمی در ادبیات خودشان می بینند؛ ایران از این جهت وضع بهتری دارد، اما کار ما هم در بسیاری جاها نیازمند تجدید نظر و اقدامات بنیادی و جدید است.»<sup>۱</sup>

دانشمند محترم با نگارش این سطرها نشان می دهد که از حکمت فهلوی آگاهی صحیحی به دست نیاورده است. عقاید اسطوره ای یعنی چه؟ اگر حکمت فهلوی چنین بی بنیاد و واهی می بود، پس چگونه سهروردی با احیاء آن حکمت، دفتر فلسفه اسلامی را ورق زد و برگهای تازه ای بر آن افزود؟ همه ما دانسته و نادانسته، خواسته و ناخواسته بر سر سفره حکمای فهلوی که سهروردی منادی تعالیم نوری آنهاست، نشسته ایم.

۴) اما در مبحث جعل، ناقد محترم می نویسد:

«آنچه از علت هر پدیده ای افاضه می شود چیزی جز هویت آن پدیده نیست.

سهروردی در طرح این مسئله نظر به دیدگاه ابن سینا دارد که در تبیین معنای ایجاد، وجود معلول را تنها چیزی دانست که از طرف علت افاضه می‌شود. در مقام ارزیابی، دیدگاه سهروردی بر دیدگاه ابن سینا ترجیح دارد. مخصوصاً از آن جهت که تعبیر هویت را با تأکید بر اینکه وجود مفهومی اعتباری است، به کار برده است. درحالی که ابن سینا با مطرح کردن وجود به عنوان تنها چیزی که از علت افاضه شده و به علت وابسته است ذهن انسان، مخصوصاً ذهن ورزیده با فلسفه صدرایی چند قرن اخیر را متوجه تجزیه هویت هر پدیده به وجود و ماهیت می‌کند.

چنین تجزیه‌ای در حکمت متعالیه ملاًصدرا بحث پیچیده و بی‌حاصلی را پدید آورده است که هنوز هم ادامه دارد، درحالی که سهروردی مفهوم وجود و ماهیت را اعتباری دانسته و متعلق فیض خداوند را هویت پدیده‌ها می‌داند. متأسفانه دانسته یا ندانسته، ملاًصدرا و پیروانش این نکته را نادیده گرفته و سهروردی را طرفدار اصالت ماهیت قلمداد کرده‌اند که سرپا نادرست و بهتان است.<sup>۱</sup>

نویسنده که از ابن سینا طرفداری می‌کند، با فلسفه سهروردی و ملاًصدرا میانه‌ای ندارد. گاه به این یکی حمله می‌برد و گاه به آن یکی یورش می‌آورد. عشق ابن سینا همه فکر و ذکر اوست. فلسفه اسلامی با این وجهه نظر ناقد محترم ویران می‌شود. او کمال این فلسفه را که در دو حکمت اشراقی و صدرایی تجلی کرده است، عین نقصان می‌بیند. ما از حکمت اشراق دفاع می‌کنیم، بی‌آنکه ارزش حکمت بوعلی را نادیده انگاریم و بی‌آنکه حکمت صدرایی را کوچک شماریم. تنها سخن ما این است که چرا مقاصد شیخ اشراق را چنان که هست بیان نکرده‌اند و چرا حکمت اشراق را با عینک فلسفه ابن و آن نگریسته‌اند. ناقد محترم که سخنان بالا را می‌نویسد، با تأمل در معنی «هویت» در نزد سهروردی، به قلب حکمت اشراق نزدیک می‌توانست شد، ولی او همچنان در بند ابن سیناست.

۵) حکمت اشراق در مبحث معاد سخنان شنیدنی فراوانی دارد، ولی دانشمند گرامی در این قسمت که بالخصوص وجهه همت سالکان راه اشراق بوده است، هیچ کمالی در این حکمت نمی‌بیند.

«بحث سهروردی از معاد نیز به انسجام بحث ابن سینا نیست. نه تنها همین بحث تناسخ را که از بحث‌های مقدماتی معاد است، مبهم رها کرده است، در

مقدمات و مبانی دیگر نیز، نه تنها چیزی بر مطالب ابن سینا نیفزوده، بلکه از جهت های مختلف نیز به آشفته گی بحث افزوده است...»<sup>۱</sup>

(۶) اما درباره شرور:

«سهروردی... شرّ و بدبختی را نتیجه حرکات و نیاز دانسته و فقر و ظلمت معلول ها را منشأ شرّ می داند. شرّ را از خیر کمتر دانسته و آن را اجتناب ناپذیر می داند. این بحث سهروردی نیز بیان آشفته و مبهمی از تحلیل ابن سیناست، البته با تغییر برخی از واژه ها، اما هرگز از نظر قوّت و انسجام به پای بحث های ابن سینا نمی رسد.»<sup>۲</sup>

(۷) اما درباره علم الهی:

«علم حقّ به موجودات به معنای عدم حجاب است، یعنی حجابی میان حقّ و خلق نیست، پس خلق برای حقّ حاضر و ظاهرند. او علم و بصر حقّ را یکی می داند، این دیدگاه را بر نظریه خود در ابصار مستند می کند... علم حقّ که از دیدگاه ابن سینا به علم حصولی شباهت دارد، از نظر سهروردی علم حضوری است. ناگفته نماند که همین استقلال جویی سهروردی در علم الهی بعداً بیش از دیدگاه ابن سینا مورد توجه قرار گرفته است.<sup>۳</sup> از جمله خواجه نصیرالدین طوسی، برخلاف تلاش همیشگی خود در دفاع از دیدگاه های ابن سینا، در مسئله علم الهی بر دیدگاه او تاخته و پس از بیان چند اشکال به دیدگاه ابن سینا، موضع سهروردی را برگزیده است.»<sup>۴</sup>

بحث سهروردی از معاد بر مدار مُثُل معلقه است که طرح کردن آن در فلسفه اسلامی انقلاب بزرگی به شمار می رود. عنوان ساختن مُثُل معلقه که آن را با مُثُل افلاطونی نمی باید اشتباه کرد (چون اولی به عالم خیال تعلّق دارد و دومی به عالم عقل)، به احیاء حکمت فلهوی تعلّق مستقیم و نزدیک دارد. در اوستا و کتب پهلوی مدام به این معنی مدام برمی خوریم. به عنوان مثال، در آن متون می خوانیم که روان انسان پس از مرگ با صورت عمل خود مواجه می شود، صورتی که زشت یا زیباست

۱- همان، ص ۲۱۵

۲- همان، ص ۲۱۶

۳- اگر خواننده محترم تصوّر می نماید که ناقد گرامی بالاخره در حکمت سهروردی نقطه روشنی هم دیده، بهتر است که این عبارت ها را هم بخواند: «هر متفکّر با انصافی در مقایسه دیدگاه های سهروردی با دیدگاه های ابن سینا می تواند دریابد که تحلیل ابن سینا در مسائل علم الهی بسیار دقیق تر از تحلیل های سهروردی است» (همان، ص ۱۷۳).

۴- همان، ص ۱۷۱

(زنی خوبروی یا کریه منظر، باغی سرسبز یا خشک، گاوی فربه یا نزار، چنان که در کتاب بندهشن می‌بینیم). ناقد گرامی سخنان سهروردی را در باب مُثُل معَلَّقه فاقد توجیه و تبیین لازم می‌بیند و صرفاً مبتنی بر تجربه شخصی او.<sup>۱</sup>

نویسندگانی هم که از دیدگاه مَلّاصدرا به انتقاد از سهروردی پرداخته‌اند، درست همانند ناقد گرامی ما، در کار سهروردی در باب عالم مثال نقصان‌ها دیده‌اند، ولی با هیچ‌یک از این دو فریق موافق نمی‌توان بود. معزفی عالم مثال، صرفاً با ارائه چند تئوری خشک به هیچ وجه کافی به نظر نمی‌رسد. نهایت درجه بی‌ذوقی است که از این همه شعر عربی و داستان‌های رمزی و واردات و تقدیسات غافل باشیم و از شیخ اشراق انتقاد کنیم که چرا در موضوع خیال نظریه پردازی بیشتر نکرده است. سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق خطاب به امثال نگارنده می‌نویسد: «فَمَنْ أَرَادَ الْبَحْثَ وَحَدَهُ فَعَلَيْهِ بِطَرِيقَةِ الْمَشَائِئِ، فَإِنَّهَا حَسَنَةٌ لِلْبَحْثِ وَحَدَهُ مُحْكَمَةٌ، وَلَيْسَ لَنَا مَعَهُ كَلَامٌ وَ مُبَاحَثَةٌ فِي الْقَوَاعِدِ الْإِشْرَاقِيَّةِ».

سخنان سهروردی دربارهٔ شرور و عدمی بودن آن رنگ افلاطونی دارد، ولیکن در حکمت فهلوی نیز - چنان که در کتب پهلوی می‌بینیم - بارها به «نیستی اهرمن و دیوان» اشاره شده است. در معنی این عبارت کتابی می‌توان نوشت، اما همین قدر بگوییم که به رأی افلاطون دربارهٔ عدمی بودن شر بسیار نزدیک است. حافظ هم دربارهٔ پیر مغان (که شاید روزی روزگاری بتوان دربارهٔ او سخنی به زبان آورد یا بر روی کاغذ نوشت) می‌سراید:

نیکی پیر مغان بین که چو ما بد مستان هر چه کردیم به چشم کرمش زیبا بود

سهروردی مناط بودن حق تعالی را تجزّد نمی‌انگارد، چراکه تجزّد از ماده (یعنی مادی نبودن) یک معنی سلبی است. نظریه عمیق او این است که نوریت حق تعالی مناط علم او به ذات خویش و منکشف بودن اشیاء بر اوست. سهروردی پژوهان طرفدار ابن سینا و مَلّاصدرا غالباً رمز نور و ظلمت را در فلسفه سهروردی درست به جا نمی‌آورند و آن را یک تشبیه ساده می‌پندارند. ناقد محترم که رأی ابن سینا در باب علم الهی را می‌پسندد با صُور ارتسامی چه خواهد کرد؟ سهروردی این اغلوطة مشائی را به قوت کشف و ذوق خود به باد فنا بر داده است، ولی گویی امثال ما هنوز به قدر و قیمت کار او چنان که سزاوار است، پی نبرده‌اند.

«عیب می‌جمله بگفتی هنرش نیز بگوی». نویسنده دانشمند که در تدریس حکمة الاشراق در مراکز علمی ایران از پیشکسوتان به شمار می‌روند، در ابتدای کتاب خود نظریه ارزشمندی را مطرح

ساخته‌اند. آتشکده شیز در آذربایجان، به نظر ناقد گرامی، در زمان شیخ اشراق هنوز سر پا بوده است و سهروردی - که در شهر مراغه درس خوانده - چه بسا از علم مغان وابسته به آتشکده شیز بهره برده باشد. این اصل نظریه ایشان است، ولی برخی عناصر فرعی دیگر را هم به آن افزوده‌اند که در آنها جای گفت و گوست. مثلاً درباره گرد بودن سهروردی سندی در دست نیست، یا زبان پهلوی (فهلوی) - که زبان مردم آن منطقه بوده است - حتماً غیر از زبان کتاب‌های پهلوی است. این پهلوی و آن پهلوی مشترک لفظی‌اند<sup>۱</sup>. همچنین از کتابی نقل قول کرده‌اند که سهروردی اوراقی از کتاب هُدی<sup>۲</sup> را به دست آورده بوده است، ولی به امثال این نقلها نمی‌توان اعتماد کرد.

مطلبی که لازم است ذکر شود این است که سهروردی اهل سفر بوده و نمی‌توان گفت که تنها از علم علمای این مرکز بهره برده است. به علاوه، در میان علمای ظاهر و علمای باطن می‌باید فرق نهاده شود. آنچه سهروردی در پی آن بوده است علم شریعت زردشتی نیست، بلکه دانش معنوی طرائق قدیم ایرانی است. اگر تصور شود که آتشکده شیز پایگاه این طریقه‌ها بوده است، دلیل و مدرک ما چیست؟ در جبال و جزیره و آناتولی و سوریه گروه‌هایی بوده‌اند که میراث مغانه در نزد آنها بوده است، بی‌آنکه به لحاظ صورت زردشتی شمرده شوند. به نظر می‌رسد که سهروردی بیشتر با آنها سر و کار داشته است.

## ب) سهروردی و مَلاصدرا

مَلاصدرا حکمت سهروردی را در تعلیقات خود بر کتاب حکمة الاشراق نقد کرده است. کتاب درسی حکمت اشراق، گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی از استاد سید یدالله یزدان‌پناه به بررسی حکمت سهروردی از دیدگاه مَلاصدرا، به‌ویژه بر پایه تعلیقات مَلاصدرا بر کتاب حکمة الاشراق، اختصاص دارد. البته نویسنده از منابع عرفان نظری نیز در انتقاد خود بر شیخ اشراق بهره برده است.

یک وجه بارز نویسنده این کتاب درسی با کتاب درسی سابق‌الذکر این است که هر دو درباره رموز نور و ظلمت سهروردی جداً شک دارند و به‌طور کلی نسبت به مقوله تمثیل و رمز از خود اشتیاقی نشان نمی‌دهند. شیخ اشراق در مقدمه کتاب حکمة الاشراق از این مقوله سخن گفته و نور و ظلمت را رمز و تمثیل قلمداد کرده است. شک نیست که ارائه رموز از سوی نویسنده مستلزم و

۱- به مجلد نخست تاریخ زبان فارسی، نوشته پرویز ناتل خانلری، از صفحه ۲۷۱ به بعد با عنوان «پهلوی، فارسی، دری» می‌توان مراجعه کرد.

۲- آیا مقصود اوستاست؟

مستدعی حلّ رموز یا کشف رموز از سوی خواننده است. در هیچ یک از دو کتاب درسی مزبور نه بحثی در باب تمثیل و رمز آمده است و نه بحثی در باب شکافتن معنی رموز نور و ظلمت. هر دو ناقد محترم، رمز را با تشبیه ساده یکی انگاشته‌اند. رمز و تمثیل بر پایه محسوس نهاده شده است. هر دو نویسنده دانشمند درک حسی از نور و ظلمت را درکی عامیانه و پیش پا افتاده می‌دانند که سهروردی حتی یک قدم از آن دور نشده است. او در آثار خود از امواج نوری و فوتون‌ها و سرعت نور و قانون‌های نسبیت عام و خاص سخن نگفته است.

«نظر سهروردی در مورد نور عرضی خورشید و امثالهم مکانیکی و دور از واقعیت است.»<sup>۱</sup> «جای دادن نور حسی مثل نور آفتاب در میان مطلق انوار از خلل‌های کار سهروردی است.»<sup>۲</sup> «برخی تحلیل‌های سهروردی در بحث‌های فلسفی و طبیعی برای نسل امروز که با طبیعیات جدید یا فلسفه صدرایی انس گرفته، پذیرفتنی نیست.»<sup>۳</sup>

حقیقت این است که دانستن فیزیک معاصر در درک آیت نور (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ) نه تنها به کار نمی‌آید، بلکه سدّ و مانع راه نیز هست. رمز و تمثیل از آنچه محسوس و دسترس است آغاز می‌کند و به معانی معقول و دوردست اشاره می‌نماید. هنر ناقدان محترم این می‌بود که معنی نور و ظلمت را در حکمت سهروردی معلوم کنند، نه اینکه با روحیه‌ای پوزیتیویستی یا نیمه پوزیتیویستی علوم امروز را به رخ اشراقیون بکشند. درباره علوم امروز با تحقیقات رنه گنون دیگر جای تردیدی نیست که ماهیت آنها چیست. باید مراقب باشیم که داستان کبک و زاغ تکرار نشود. نظریه سهروردی را درباره نور حسی نظریه مکانیکی خوانده‌اند، حال آنکه آراء مکانیستی در قرن هجدهم میلادی در اروپا ظاهر شد و البته ریشه آن در فلسفه ثنوی دکارت بوده است. جای دیگر هم می‌خوانیم: «تحلیل شیخ اشراق از نور عارضی در عالم ماده بسیار مکانیکی و سست است.»<sup>۴</sup>

کشف رمز نور و ظلمت را از ناقدان و شارحان معاصر که هیچ، در نزد دو شارح بزرگ کتاب حکمة الاشراق نیز نمی‌یابیم. تنها در نزد حکیمی بی‌ریا و بی‌ادعا در گوشه‌ای دور افتاده، گمشده خود را می‌یابیم. دو شارح سهروردی هفتاد هشتاد سال و یا حتی صد سال پس از سهروردی، شرح خود را بر کتاب حکمة الاشراق نگاشته‌اند، در حالی که افضل الدین کاشانی - مشهور به بابا افضل - همدوره سهروردی بوده است.

۱- حکمت اشراق، یدالله یزدان‌پناه، ج ۱، ص ۵۳

۲- همان، ج ۱، ص ۳۸

۳- همان، ج ۲، ص ۴۴

۴- همان، ج ۱، ص ۱۲۰

۱) دربارهٔ باباافضل و نظریهٔ او دربارهٔ آگهی بعد از این سخنانی آمده است، ولی در اینجا به یک ویژگی کتاب درسی جناب یزدان پناه اشاره می‌کنیم و آن حرص و جوش مؤلف کتاب است دربارهٔ اینکه چرا سهروردی عالم اجسام را ظلمت محض می‌انگارد؟

«جا داشت که سهروردی ظلمت را نیز نور جوهری می‌دانست که از شدت دور شدن از نورالانوار به ظلمت گراییده است.»<sup>۱</sup>

«سهروردی از مبنای خود در بحث تشکیک در ماهیت به درستی بهره نبرده است، زیرا در صورت تشکیک در ماهیت باید عالم ماده را نیز بهره‌مند از نور دانست.»<sup>۲</sup>

«در دستگاه فلسفی اشراق، عالم ماده بدون هیچ مجامله‌ای سراسر ظلمت است و از نور بهره‌ای ندارد. اما محققان عرفان با توجه به سرایت هویت الهی، نور را نه فقط در عقل اول و مراتب مادون تا نفس انسانی، بلکه در مراحل نازل هستی و عالم ماده نیز صادق می‌دانند. آنان عالم ماده را از یک جنبه، امری نورانی و از جهتی ظلمانی می‌دانند که به نظر می‌آید چنین طرحی مناسب‌تر و معقول‌تر است. صدرالمتألهین نیز بحث نور را در عالم ماده مطرح می‌سازد. ولی در کلام شیخ اشراق این ابهام وجود دارد که چگونه نور عرضی همچون خورشید در عالم ظلمت و جواهر مادی پدید می‌آید. وی می‌کوشد تا از راه عقل مُفارق، وجود نور را در عالم ماده توجیه نماید، ولی در پایان این سخن جای اشکال دارد. البته ناگفته نماند که طرح ظلمانی بودن عالم ماده، پیشتر نیز مطرح بوده است و کسانی مانند فلوطین بدان اشاره داشته‌اند، ولی نه اینکه آنها عالم ماده را به عنوان ظلمت صرف بدون هیچ بهره‌ای از نور در نظر گرفته باشند. کار مهمی که شیخ اشراق در فلسفهٔ خود به انجام رساند نظام‌سازی فلسفی و تبیین ظلمت در مجموعهٔ نظام هستی بود و آنگاه کل عالم ماده را به صورت ظلمانی درآورد، بدون آنکه نوری را به صورت بالذات در این عالم قائل شده باشد؛ اما وی وجود نورهای عرضی مانند نور چراغ و نور آفتاب را به طور مکانیکی در این عالم قبول دارد.»<sup>۳</sup>

۱- همان، ج ۱، ص ۵۷

۲- همان، ج ۱، ص ۳۶۱

۳- همان، ج ۲، ص ۲۵

حکمت سهروردی اگر بنا بود که از فرمایش‌هایی از این دست تبعیت کند دیگر نه حکمت سهروردی، بلکه حکمت ملاحظه‌درا می‌بود. خیر، جسم ظلمانی است در جوهر خود و نورانی است در نور عَرْضی که می‌پذیرد. این چه مبالغه‌ای است که با بلاغت خاصی از این سخن می‌گویند که در دستگاه فلسفی اشراقی، عالم ماده بی‌هیچ مجامله‌ای سراسر ظلمت است؟ سهروردی خود زیباترین سطرها را در کتب و رسائل خویش دربارهٔ هُوَرُخْش و سایر روشنان فلکی نوشته است و از هنگامهٔ رستاخیز زندگی گیاهی و جانوری سخن گفته که به سرچشمهٔ روشنایی وابسته است. مثلاً به رسالهٔ الواح عمادی می‌توان نگریست که در همین کتاب توأم با توضیح آمده است. محققان عرفان هم دو دسته‌اند: اصحاب وحدۃ الوجود و اصحاب وحدۃ الشهود. نویسندهٔ محترم، دستهٔ دوم را نادیده انگاشته است. دربارهٔ سهروردی و وحدۃ الشهود در جای خود بحث کرده‌ایم. سریان هستی در ذرات که توأم است با سریان شعور، یک رأی وحدۃ الوجودی است. اصحاب وحدۃ الشهود بینش دیگری دارند.

تکلیف شاق می‌فرمایند. جوهر ناخودآگاه از نور عارضی بهره‌مند می‌تواند بود، ولیکن ممکن نیست که از نور متافیزیکی بهره‌مند باشد. مقصود از نور متافیزیکی در حکمت اشراق همان آگاهی و خودآگاهی است. نمی‌توان در زیر پوست ماده، نور محض مجزّز را تزریق نمود. برخی گمان می‌کنند که وقتی از اختلاف نظرگاه حکمت اشراقی و حکمت صدرایی سخن می‌گوییم، سخنی مبهم و غیر برهانی آورده‌ایم. هرگز چنین نیست. بدون درک تفاوت نظرگاه در میان این دو حکمت، هرچه دربارهٔ فلسفهٔ سهروردی گفته شود، سرانجام نوعی تفسیر به رأی یا تحریف این فلسفه خواهد بود. انوار مجزّز در تنزّل به صورت انوار عارضی محسوس بر دیدگان همگان پدیدار آمده است و انوار عارضی محسوس هم رمز انوار مجزّز خواهد بود. نمی‌توان گفت که ای کاش سهروردی نور عارضی را مطرح نمی‌کرد یا به سریان هستی در جوهر غاسق اذعان می‌نمود. نور عارضی «رمز» است که نمی‌توان از آن چشم پوشید و هستی در حکمت سهروردی از اعتبارات عقلی به شمار می‌رود که نمی‌توان از سریان آن سخن به میان آورد.

در اینجا به ذکر خاطره‌ای می‌پردازیم. در انجمن حکمت و فلسفه با دانشجویان محترمی مواجه شدیم که با قیافهٔ حق به جانب می‌پرسند: چرا سهروردی آیهٔ شریفهٔ «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغْ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»<sup>۱</sup> را زیر پا نهاده است؟ برای این دوستان شرح می‌دهیم که تسبیح موجودات نه به وجههٔ مُلکی آنها، بلکه به وجههٔ ملکوتی آنهاست و سخن گرانهای عارف بالله جواد آقا ملک تبریزی را به آنها خاطر نشان می‌سازیم. سهروردی اجسام طبیعت را سایه‌هایی بیش

نمی‌انگارد.<sup>۱</sup> حقایق اشیاء را در خزائن مثالی و عقلی و الهی می‌باید جست‌وجو کرد. تسبیح جمادات اگر تسبیح مُلکی می‌بود، گوش مُلکی آن را استماع می‌نمود، درحالی‌که چنین نیست. ناقد محترم، عرفان را عبارت از همان وحدت شخصیه وجود می‌انگارد که در کتب عرفان نظری آمده است. وقتی آن‌گونه عبارت‌ها را در نزد سهروردی نمی‌بیند، می‌نویسد:

«در محتوی، نزدیکی چندانی میان عرفان و فلسفه اشراقی پدید نیامده است. عبارت‌هایی که سهروردی در برخی از مباحث فلسفی خود آورده است، طنینی عرفانی دارد، ولی این موارد در حدّ تعبیر و طنین باقی مانده و هرگز در فلسفه‌اش برجسته نشده و لوازم فلسفی آن مورد توجه و بررسی قرار نگرفته است».<sup>۲</sup>

سهروردی و مآخذ را که بنا نیست قلندرانه سخن بگویند. آنها در تعلیم خود از تشکیک در نور یا از تشکیک در وجود دفاع کرده‌اند، ولی هر دو در مواردی به مقصد اعلیٰ هم اشاره نموده‌اند که همان وحدت شخصیه شهود (یا شاهد القَدَم و شاهد اِزلی) یا وحدت شخصیه وجود باشد. سهروردی در رسائل تمثیلی فارسی خود مجالی یافته که بدان مقصد اعلیٰ اشاره نماید و صدرا در عرفانیات اسفار چنین فرصتی را به دست آورده است.

۲) سهروردی در میان معقولات ثانیه منطقی و فلسفی فرقی نمی‌نهد. در میراث فلسفه مشائی که به دست او رسیده است، چنین تمایزی دیده نمی‌شود. او هم از این میراث آن‌سوتر نمی‌رود. این میراث از بهمنیار و لوکری تا ختّام و از ختّام تا ابن سهلان ساوجی امتداد می‌یابد. ناقد محترم در مبحث معقولات ثانیه، تاریخچه این موضوع را تا اندازه‌ای بررسی کرده است و خواننده کتاب از روی این بررسی، به نقصان کار مشائیان و نیز سهروردی پی می‌برد. ما از اشکال‌های ناقد این یکی را پذیرفته‌ایم، ولی کاسه و کوزه آن خطا را بر سر مشائیان مانند ختّام شکسته‌ایم!

مع‌الاسف در فصول بعدی که از فصل «اصالت وجود یا ماهیت» آغاز می‌شود و دو فصل «تشکیک» و «تشخص» را در بر می‌گیرد، بر اثر برداشت ناصواب از معنی «ماهیت» در نزد شیخ اشراق، مطالبی ارائه شده است که از حقیقت تعالیم شیخ اشراق سخت دور و بیگانه به نظر می‌رسد. ماهیت در نظر سهروردی همان هویت است. تا سخن از هویت به میان می‌آید، برخی از اهل نظر، آن را به معنی «وجود» می‌انگارند. سهروردی هویت را به معنی وجود نمی‌داند، چون وجود در نزد او معنی اعتباری است. پس، هویت در نزد او به چه معنی است؟ هویت مانند «آگهی» از

۱- همانند افلاطون که تمثیل غار را مطرح کرده است.

۲- همان، ج ۲، ص ۱۲۸؛ «سهروردی به عالم اله و صُقع ربوبی چندان بار نیافته است» (همان، ج ۲، ص ۲۲۵).

کلیدهای حکمت افضل الدین کاشانی است، حکمتی که خود برگرفته از تعالیم اشراقی سهروردی است. هویت نوری و هویت ظلمانی در حکمت اشراق به چه معنی است؟ لازم است که پای درس شیخ اشراق نشست و از تحمیل آراء فلسفی این و آن بر آراء او پرهیز کرد. مقصود او از هویت نورانی همان خودآگاهی است و از هویت ظلمانی همان ناخودآگاهی.

(۳) ناقد محترم برخسب مشرب وحده الوجودی و صدرایی خود، پیوسته آراء ملاصدرا را بر آراء سهروردی ترجیح می‌دهد. تنها به ذکر مواردی چند بسنده می‌کنیم:

«ملاصدرا بر سهروردی خُرده می‌گیرد که در قضایای سالبه کَلَّیه در ناحیه عقدالوضع هیچ حکم ایجابی در نمی‌یابیم.»<sup>۱</sup>

«چه بسا بتوان تحلیل صدرایی را تقویت نمود که اساساً در عقول و مفارقات باید همه امور را به عنوان هیئت‌های اندماجی و جزء ذات خود دانست، بی آنکه نحوه وجودی شان عَرَضی شده باشد.»<sup>۲</sup>

«نسبت نوعی - فردی بین نوع و رب التوع در کلام شیخ اشراق تبیین نشده است.»<sup>۳</sup>

«اینکه سهروردی می‌گوید انسان شقی در عالم بعد از مرگ تبدیل به شیطان می‌شود تنها با تفسیر ملاصدرا درست است، وگرنه نظریه سهروردی دارای اشکال است.»<sup>۴</sup>

«شیخ اشراق اولاً خیال متصل را توضیح نداده است. ثانیاً بعضی از احکام خیال متصل را بر خیال منفصل بار کرده است.»<sup>۵</sup>

«سهروردی قوه واهمه را منطبق در بدن می‌داند و صدرا این نظر را قبول ندارد. به نظر می‌رسد سخن صدرا بر صواب باشد.»<sup>۶</sup>

«شیخ اشراق این توفیق را نیافت که قاعده النفس فی وحدتها کَلّ القوی را با همه جوانبش شرح دهد.»<sup>۷</sup>

۱- همان، ج ۱، ص ۱۹۲

۲- همان، ج ۲، ص ۴۱

۳- همان، ج ۲، صص ۱۸۵-۱۸۶

۴- همان، ج ۲، ص ۲۰۶

۵- همان، ج ۲، ص ۲۰۱

۶- همان، ج ۲، ص ۲۵۰

۷- همان، ج ۲، ص ۶۵

«صدرا نقد ظریفی بر کلام سهروردی در مورد نقد برهان فصل و وصل مَشَاء دارد.»<sup>۱</sup>

«می‌توان به سهروردی خُرده گرفت که آنچه وی به عنوان مقدار ثابت، اثبات کرده و سپس از آن به عنوان مقدار جوهری قائم به خویش یاد می‌کند و حقیقت جسم را همین مقدار جوهری می‌داند چیزی جز عَرَض نیست.»<sup>۲</sup>

«چون دیدگاه سهروردی درباره معقول ثانی و نظر او درباره جوهر را قبول نداریم، از نظر ما دیدگاه ایشان در نفی هیولی نیز نادرست است.»<sup>۳</sup>

«صدرا در نقد کلام سهروردی درباره آتش می‌گوید: خود سهروردی در ارباب انواع گفته است که رب التَّوَع تدبیر نوع می‌کند، نه تدبیر عَرَض.»<sup>۴</sup>

«برخلاف نظر سهروردی که بحث مقولات را بی‌فایده می‌داند، به نظر ما ترک آن ضرر هم دارد، زیرا ایشان معتقد به اصالت ماهیت است نه وجود. به همین جهت، بی‌توجهی او به بحث مقولات باعث روبه‌رو شدن با یک سلسله ابهامات و مشکلات شده است.»<sup>۵</sup>

به ترتیب از همین فقره پایانی شروع می‌کنیم. سهروردی قائل به اصالت ماهیت به معنی «ما یقال فی جواب ما هو» هرگز نیست. شیخ اشراق صُور نوعیه منطبعه را نمی‌پذیرد. حق دارد که نمی‌پذیرد، چون در بینش افلاطونی او رب التَّوَع بر جای صورت نوعیه منطبعه می‌نشیند. ارسطو و پیروانش صُور متعالی را نفی می‌کنند، حال آنکه شیخ اشراق طرفدار صُور متعالی یا مُثُل افلاطونی است، بی‌آنکه مانند صدرا به وجود صُور منطبعه هم قائل باشد. بوئیوس، از فلاسفه مسیحی، صُور منطبعه را نورهای منطبع در ماده دانسته است که با نفی آنها جسم به خودی خود (یعنی در جوهر خود) عین ظلمت خواهد بود، مگر اینکه از بالا روشن شود. سهروردی نظریه هیولی - صورت ارسطویی را به صورت دیگری ارائه کرده است. هیولی همان مقدار جوهری است و صورت همان مجموعه اعراض که در هر جسم یافت می‌شود. این اعراض ظل حقیقتی است که «رب التَّوَع» یا «آم التَّوَع» خوانده می‌شود. سهروردی در پی احیاء حکمت فلهوی است و این معانی در اوستا و کتب پهلوی به وضوح

۱- همان، ج ۱، ص ۳۳۴

۲- همان، ج ۲، ص ۳۳۸

۳- همان، ج ۲، ص ۳۴۷

۴- همان، ج ۲، ص ۲۰۶

۵- همان، ج ۲، ص ۴۲۸

دیده می‌شود. برهان‌های شیخ اشراق بر مُثُل افلاطونی مهم است و اگر مجالی می‌بود درباره آنها هم سخن می‌گفتیم، ولی در اینجا تنها به مقاصد و اغراض حکمت اشراق اشاره می‌کنیم. تعبیر خیال متصل و منفصل از شیخ اشراق نیست.<sup>۱</sup> این تعبیر تعبیر خوبی است و با آن به خوبی می‌توان ادای مقصود کرد. شیخ اشراق در قلمرو فلسفه نخستین بار از عالم مثال یا عالم مُثُل معلقه نورانی و ظلمانی سخن گفت. گاه قدر سخنان او را تنها گوهرشناسان دریافته‌اند، مثلاً رأی او در باب صُور مرآتیه مقبول طبع ابن عربی و برخی از هواداران او افتاده، با اینکه مَلّاصدرا آن را رد کرده است. در کتاب درسی هم می‌خوانیم که قوانین فیزیک امروز رأی سهروردی را ابطال می‌کند. این سخن درست نیست و آنچه در فیزیک امروز آمده است بیان علل اعدادی است و سخن سهروردی در باب رؤیت صورت‌های مرآتیه در عالم مثال، تعارضی با علم فیزیک ندارد. سهروردی از هیئت مجرّد سخن گفته است. ناقد گرامی به جای این تعبیر، تعبیر هیئت اندماجی را آورده است. خیلی تفاوت ندارد. عباراتنا شتی و حُسْنُک واحد!

### ج) سهروردی و باباافضل

«بدانید برادران دانشجوی که مردم را بیرون از این نفوس و قوئی که یاد کرده شد چیزی است از همه گرانمایه‌تر، و به گوهر شریف‌تر، و به پایه وجود بلندتر، و نفس حسّی حیوانی و نفس رویاننده و طبیعت جسمانی با همه خدَم و حَسَم و أعوان<sup>۲</sup> فرمان‌گزاران<sup>۳</sup> و رسانندگان آثار اویند سوي یکدیگر، و آن چیز که مادر سخن پیشین بدان اشارت کردیم (وازمعنی نام 'نفس مردم' عبارت این بُود) که اوست اصل و حقیقت مردم<sup>۴</sup> که مردمی بدان است، نوری است الهی به خود روشن، و دیگر چیزها به وی روشن، و حال او به قیاس با اشخاص مردم دو گونه است<sup>۵</sup>؛ در یک حال گویند به قوت است و در یک حال گویند به فعل است؛ اما نشان آن که به قوت بُود آن است که شخص جزوی مردم به او از

۱- سهروردی از مُثُل غیر قائم به ذات و از مُثُل قائم به ذات سخن گفته است.

۲- أعوان: کارگزاران، کارکنان

۳- فرمان‌گزاران: فرمان‌بران (گزاردن به معنی به جا آوردن و ادا کردن است.)

۴- عبارت 'نفس مردم' یعنی اصل و حقیقت مردم که مردمی در گرو آن است.

۵- عقل به خودی خود بالفعل است، اما در قیاس با نفوس مردم بالقوه یا بالفعل تواند بود.

چیزها آگه بُود و از او بی آگاهی<sup>۱</sup> و غافل؛ و نشان به فعل بودنش آن که از او آگه بُود، و به خود روشن بودن او از خود آگه بودنش است، و این خاصیت نخستین اوست، و چیزها را روشن کردن دانستن و آگه بودن اوست از چیزها، و این خاصیت دوم است (لیکن اثرِ خاصیتِ اوّل)، و از برایِ این خاصیت شاید گفت که به قوّت است<sup>۲</sup>، و از برایِ خاصیتِ اوّل گویند به فعل است، لیکن چون چیزها به وی روشن شوند چیزها به وی تمام و به فعل باشند و تا او تمام و به فعل نبُود آنچه ناتمام و به قوّت باشد از او به فعل و تمامی نرسد.

این عبارت ها از بند نخست فصل ششم رساله مدارج الکمال افضل الدین کاشانی است. لب مقاصد سهروردی را در کتاب حکمة الاشراق بهتر از این نمی توان به زبان فارسی ادا نمود. «نور الهی که به خود روشن است و دیگر چیزها به وی روشن» همان نور اسفهبندی به اصطلاح سهروردی است. نویسنده در نوشته خود مصطلحات شیخ اشراق را نیاورده، بلکه صرفاً مغز کلام او را به روشنی بیان داشته است. بابا افضل برخلاف شمس الدین شهرزوری و قطب الدین شیرازی، شرحی بر کتاب حکمة الاشراق ننوشته است. کاری که او کرده، این بوده است که با عبارت های شفاف و قابل درک چکیده حکمت اشراق را به خواننده منتقل کند.

سهروردی از انوار قاهره طویه سخن گفته است. بابا افضل در همان فصل همین معنی را به این صورت آورده است:

«و عقل جسم نیست و مقدار ندارد، و نه در جسم فرود آید تا به مقدار جسم متقدّر شود (چون آوان و کیفیات دیگر)، و نه کار کند در جسم به ذات خود، بلکه فروغی است پاینده به قیومش<sup>۳</sup>، جَلَّ جَلالُه<sup>۴</sup>، و از او فروغ ها خاسته یک از پس دیگر (نخستین فروغش دوم را به پای دارد، و دوم سوم، و سوم چهارم) و آن نظر است از خود به خود، و روشن بودن خود مر خود را.»

از بررسی رسائل افضل الدین به دست می آوریم که مقصود سهروردی از روشنی و تاریکی به ترتیب آگهی و نا آگهی است. بابا افضل مترجم وصایای کتاب تلویحات سهروردی است.<sup>۵</sup> ترجمه وصایای

۱- بی آگاهی: نا آگاه، بی خبر

۲- از بهر خاصیت دوم، یعنی آگاه بودن او از چیزهاست که می توان گفت بالقوه است.

۳- قیوم: قائم به ذات و نگهدارنده غیر خود

۴- جَلَّ جَلالُه: جلیل است جلالت او

۵- به خاتمه کتاب رموز خسروانی مراجعه فرمایید.

کتاب تلویحات نشان می‌دهد که او به آثار شیخ اشراق وقع بسیار می‌نهاده است. سهروردی را، چنان که هست، به مدد باباافضل بهتر می‌توان شناخت.

در مجموعه مصنفات باباافضل به این رباعی برمی‌خوریم:

در جُستنِ جامِ جم جهان پیمودم      روزی ننشستم و شبی نغنودم  
ز استاد چو وصفِ جامِ جم بشنودم      آن جامِ جهان‌نمایِ جم من بودم  
و به این رباعی:

در جُستنِ جامِ جم ز کوه نظری      هر لحظه گمانی نه به تحقیق بَری  
رو دیده به دست آر که هر ذره خاک      جامی ست جهان‌نمایِ چون در نگری

مضمون رباعی نخست این است که جام جهان‌نما «خود» انسان است، حال آنکه از رباعی بعدی برمی‌آید که هر ذره‌ای در گیتی جام جهان‌نماست. به عبارت دیگر، در کشف رمز جام جهان‌نما رباعی نخست انفس را مطرح می‌کند و رباعی دوم آفاق را.  
در رساله لغت موران سهروردی آمده است:

ز استاد چو وصفِ جامِ جم بشنودم      خود جامِ جهان‌نمایِ جم من بودم

به نظر می‌رسد که سهروردی هم با سخنان افضل‌الدین کاشانی آشنا بوده است. «استاد» در رباعی افضل‌الدین چه بسا اشاره‌ای باشد به شبح ارسطو در حکایت منامیه مذکور در کتاب تلویحات. شبح صاحب اتولوجیا، غوامض مسئله علم را بر سهروردی گشود و آن واقعه فلسفه اسلامی را وارد مرحله تازه‌ای ساخت.

در زندگی معنوی سهروردی به دو کشف برمی‌خوریم، یکی اجمالی و دیگری تفصیلی. در واقعه دیدار با صاحب اتولوجیا، سروش (روح القدس) در نقاب استاد بر سهروردی پدیدار شد و راز علم را اجمالاً بدو آموخت. در واقعه دیگر که در آخر کتاب حکمة الاشراق مذکور است، سروش (روح القدس) بی نقاب بر سهروردی پدیدار آمد و همه رازها را تفصیلاً بدو آموخت. در اینجا هیچ سخن از وحی و نبوت در میان نیست، بلکه سخن از الهام رفته است که بر دل حکمای متألّه فرود می‌آید.

### (د) احیاء حکمت فهلوی

هانری کربن در دفتر دوم کتاب اسلام در سرزمین ایران، طرح عظیم همه عمر سهروردی را چنین معرفی کرده است:

«اگر اصالت را به دریافت خود سهروردی و نسل اندر نسل شاگردان وی از طرح عظیم همه عمر او بدهیم، آشکار می‌گردد که آرمان او بیش از آنکه 'بنیاد نهادن' باشد، 'احیا کردن' است. طرح عظیم او احیاء بینش معنوی ایران باستان بود، و از همین جهت، مدّعی است که احدی بر او سبقت نگرفته است. اما سوء تفاهم نشود: کیش زردشتی در آن زمان در ایران وجود داشت و تاکنون نیز موجود است؛ ضرورتی به 'احیاء' آن نبوده و سهروردی هیچ‌گاه خود را به عنوان یک زردشتی یا یک گرویده به این کیش و یا به عنوان یک مصلح آیین مزدایی معرفی ننموده است. او در اسلام زاده شد و مسلمان و مؤمن باقی ماند، زیرا که در نظر او جایگاه تحقق طرح وی درست همان بطن اسلام بود... سهروردی در کتاب اصلی اش از اشراقی آنی خبر می‌دهد که به وی دست داده و از معنی و سرچشمه حکمت ایران باستان پرده برداشته است. و از همین شهود است که طرح همه عمر سهروردی شکل می‌گیرد، طرحی که همه قوای وی را متحد و یکسو می‌نماید...

هرچند چنین طرح در چارچوب بینشی درباره دین که صرفاً بر ظاهر شریعت تکیه می‌کند قابل تصوّر نبود، ولیکن سهروردی به هیچ‌وجه طرح خویش را در تقابل با اسلام نمی‌دانست. حاشا که چنین باشد. به عکس، درست همین قوت ایمان عارفانه برخاسته از معنویت اسلامی ساری در اندرون وی است که به او امکان می‌دهد تا بار رسالت محقق ساختن این طرح را بر دوش کشد و آن را به سرانجام رساند. بر پایه نوعی الهام پیامبرانه منبعث از معنویت اسلامی است که سهروردی درمی‌یابد که تأویل معنی باطنی کتابهای آسمانی را این قابلیت هست که معنی تعالیم نبوی زردشت را نیز دربرگیرد.<sup>۱</sup>

درک کیش زردشتی بر طبق آنچه در برخی از کتب پهلوی مانند دینکرد آمده، در سه مرتبه می‌تواند بود: دادیگ (شریعت)، هاده مانسریگ (طریقت) و گاهانیگ (حقیقت). سهروردی در پی احیاء ابعاد هاده مانسریگ و گاهانیگ کیش زردشتی بوده است. تفسیر معنوی یا تأویل ابزار کار اهل معنی است و آنها از این رهگذر به باطن متون مقدّس راه می‌یابند. تفسیر معنوی یا تأویل در کتب پهلوی «زند» نامیده می‌شود. زند در نزد هاده مانسریگ ها و گاهانیگ ها به احکام و مقررات دینی محدود نیست، بلکه تا مرحله اسرار و انوار الهی پیش می‌رود.

در کتب پهلوی بارها می‌خوانیم که زند را به دست نااهل نمی‌توان داد، چراکه نااهل حق آن را ادا نمی‌تواند کرد و از بیغولۀ zandīgīh یا زندقه سر بر خواهد آورد و دیگران را هم گمراه خواهد ساخت. این واژه به ویژه در باب مانویان به کار می‌رفته است. در دورۀ اسلامی هم مقصود از زنداقه در اصل مانویان بوده است، ولی تدریجاً طوایف اسماعیلی و مانند آنها را هم زندیق خوانده‌اند. در ادب صوفیه، زندیق در برابر صدیق است. عرفا از زندیق، عارف کاذب را در نظر دارند که دم از حلول و اتحاد می‌زند و مدّعی تهیدست است.

سهروردی در رسالۀ کلمة التصوف می‌نویسد که حکمت فهلوی را در کتاب حکمة الاشراق احیا کرده و در این کار احدی بر او سبقت نگرفته است. اکنون سؤالی پیش می‌آید. مگر فردوسی صاحب شاهنامه در احیاء ایران باستان بر سهروردی سبقت زمانی ندارد؟ پاسخ این است که فردوسی مرام فتوت باستانی را زنده ساخته، در حالی که سهروردی با احیاء اشراق باستانی، کار او را تکمیل کرده است. در آخر هیاکل التور می‌خوانیم: «اللّٰهُمَّ اجْعَلِ الْفُتُوَّةَ حَلِیَّتِنَا وَ الْاِشْرَاقَ سَبِیْلِنَا». این دو مرحله را (یعنی فتوت را و اشراق را) یکی نمی‌توان دانست. اولی مقدمۀ دومی است. بنابراین، سهروردی در سخن خود صد درصد صادق است.

باز ممکن است سؤال دیگری پیش آید. آیا ابن سینا که از «حکمت مشرقیه» سخن گفته است، بر سهروردی در کار احیا سبقت ندارد؟ کرین می‌نویسد:

«چنان‌که می‌دانیم ابوعلی سینا کتابی عظیم با عنوان کتاب الإلتصاف و الإلتصاف تألیف کرده بوده است. مؤلف در این اثر برجسته، میان مشرقیان و دیگران تمایز قائل شده و آنان را بر غیر آنان رُجحان نهاده است. دست‌نوشته این کتاب که هنوز به اتمام نرسیده بود و می‌بایست مشتمل بر 'فلسفۀ مشرقی' او باشد، مع‌الاسف در بحبوحۀ غارت اصفهان به سال ۴۲۵ هجری ناپدید شد و از آن جز پاره‌هایی بر جای نماند؛ پس از آن نیز وی دیگر هیچگاه فرصتی برای اعاده آن به چنگ نیاورد.

سهروردی از سویی به قطعات همین کتاب الإلتصاف و از سوی دیگر به دفترهای 'پاره پاره و نامنسجم'، بقایای یک کل نقصان یافته و در عین حال به اتمام نرسیده - که می‌بایست حاوی منطق 'مشرقیان' باشد - ارجاع می‌دهد. سهروردی به حق متوجه این نکته است که به رغم آنکه ابوعلی سینا این منطق را به حکمای مشرقی نسبت داده، آن 'دفترها' به ندرت حاوی مطلبی غیر از همان آراء مشایی است و در کل در دستۀ فلسفۀ عامه یا متعارفه جای می‌گیرد.

اصالت انتساب آنها به 'اصل مشرقی' به این ترتیب به هیچ وجه مستند و مستحکم نیست. و البته سؤال اساسی در نزد سهروردی دقیقاً همین است: آنگاه که او از 'فلسفه مشرقی' سخن می گوید، فلسفه‌ای مد نظر اوست که اصل و ریشه آن در تعالیم مشرقی باشد، یعنی در آنچه حکمای ایران باستان تعلیم می داده‌اند و به دلیلی که بعد از این خواهیم گفت سهروردی نام خسروانیان بر آنان نهاده است. موضع سهروردی به قرار زیر است: محتملاً ابوعلی سینا قصد آن داشته است که نوعی مکتب 'مشرقی' غیر از فلسفه مشایی پی افکند و در این راه پیشاهنگ بوده است. ولی دریغ که دست وی از آن 'اصل مشرقی' کوتاه، و به تبع آن از تحقق طرح خویش ناتوان بوده است. و لہذا، هر آنکه طالب تشرّف به فلسفه و حکمت 'مشرقیان' است، پس از این می باید که به وی، یعنی به شخص سهروردی، مراجعه کند.»

به اصل مشرقی اشاره شد. مقصود سهروردی از اصل مشرقی همان «خُزّه» یا «فُزّه» است که در اوستا به صورت «خُوزَنَه» دیده می شود. کربن می نویسد:

«این اصطلاح در زمره معانی شناخص و اساسی دین زردشتی است. در زبان های غربی هیچ واژه ای به تنهایی جملگی چشم اندازهای معنایی این پرتو جلال آسمانی، این آتش پیروز را که در وهله نخست شأن و صفت خاصّ یَزَنَه های اوستایی است، فرا نثواند گرفت...»

ولی تصویری بسیار دقیق از خُوزَنَه را در نزد سهروردی می بینیم که حاکی از آن است که نوعی نسبت خویشاوندی، نسبت پدر- فرزندی، میان او و ایران باستان برقرار شده است، و از آنجا که سهروردی این تصویر را به دل و جان چشیده بود، مدّعی می توانست شد که سرچشمه حکمت اشراق وی در ایران باستان جای دارد و به خود حق می توانست داد تا خویشان را محیی و بل پیشگام احیاء حکمت باستانی ایران بدانند. ما پیش از این نیز بر این نکته تأکید ورزیده ایم که کار سهروردی در تقابل با اسلام معنوی، یعنی اسلام عرفا در طول اعصار نبوده است....

سهروردی در بخش پایانی قسمت مابعدالطبیعه از کتاب کبیر المّشارع و المّطارحات، در همان صفحاتی که وی نَسَب اشراقیان را بیان کرده و در صفحاتی که به وقایع شهرهای عرفانی 'شرق میانی' اشاراتی نموده است، درباره

خُورَنَه به منزله نور جلال و نیز به منزله سرنوشت شخصی شرحی طولانی می‌آورد. سهروردی در آنجا یک دسته‌بندی سه‌تایی عرضه می‌دارد که بر سه گونه ظهور خُورَنَه که در اوستا آمده است منطبق می‌افتد. وی می‌نویسد: (۱) اگر آنچه بر جوهر نفس چیرگی می‌یابد امر قهری باشد، در این صورت در اثر شروق، امور فیروز که از هیأت‌های آسمانی و ارباب طلسمات آنها نشأت می‌یابد بر نفس غلبه پیدا می‌کند. و این امر بدان جهت است که در واقع، حقیقتی که فهلویان خُورَنَه (خُرَه فارسی) می‌نامیدند، از شعله‌های آسمانی برمی‌خیزد و اثر آن بر نفس به صورت پیروزی پدیدار می‌شود. آن کس که از آن برخوردار شود، پهلوان پیروز و چیره خواهد بود. (۲) ولی اگر شروق از شعله‌های قدسی انوار روحانی، بر حَسَب استعداد نفس در عشق و شوق، برخاسته باشد، در این حالت، اثر خُورَنَه ساری در شخص به این صورت ظاهر می‌شود که دارنده آن مسرت و سعادت خود را در امور لطیف می‌یابد و نفوس مردمان به سوی او می‌گراید، بدو مهر می‌ورزد و همه او را بزرگ می‌دارند، چون شعاعی که در او ساری است از ارباب طلسماتی است که سعدند و شایسته بزرگداشت و عشق. (۳) و سرانجام، اگر اعتدال برقرار باشد و شمار هیأت نور به وساطت آن سرور که نیر اعظم است بسیار گردد، پس، دارنده آن پادشهی بزرگ و با فَر و شکوه و علم و فضیلت و اقبال خواهد بود، و تنها این مورد اخیر است که کیان خُرَه نامیده می‌شود. و این حالت سوم آنگاه که به کمال رسد شریف‌ترین این سه دسته خواهد بود، زیرا که مستلزم اعتدال تام نوری است، علاوه بر اینکه نیر اعظم، پیشگاه همه خلسه‌های عظیم است.

با وجود ظرائفی که خاص حکمت اشراق است، در گفتار سهروردی تقسیم سه‌تایی خُورَنَه را که در اوستا آمده است، می‌توان بازشناخت. اولین دسته در تقسیم‌بندی سهروردی همان خُورَنَه جوانمردان ایرانی و پهلوانان اساطیری است. ولی دومین دسته نشان از نفوذ و هیبت دینی نفوس 'قدسی'، یعنی مردان حق، نظیر زردشت پیامبر دارد. و سومین دسته، نامور به اسم خاص 'کیان خُرَه' است؛ این نوع خُورَنَه ذروه کمال خُورَنَه و جامع دو دسته دیگر است و هر یک را با دیگری تعدیل و در میان آنها اعتدال نوری تام برقرار می‌کند.<sup>۱</sup>

به سخن هانری کربن می‌توان افزود که سهروردی در ابتدای کتاب مطارحات، این سه دسته خورنه را با نقوش خاصی نشان داده و آن را «صُور سه گانه در حکمت اشراق» نامیده است. آن نقوشها به ترتیب نقش شیر و نقش کلید و نقش تاج کیانی است. این مطلب را در دو کتاب درسی سابق الذکر هیچ نمی‌یابیم. حتی در کتاب کربن هم ندیده‌ایم. این فیلسوف فرانسوی طرح عظیم همه عمر سهروردی را در کتاب خود کشف و معرفی کرده است. با این حال، در جایی که سهروردی با روحیه توحیدی خاصی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق اعلام می‌دارد که احیاء حکمت فهلوی به معنی احیاء ثنویت مجوسی و مانوی نیست، او که به این دسته دوم دلبستگی دارد، سخن شیخ اشراق را بر تقیه حمل می‌کند، گرچه تقیه در اینجا به کلی بی‌معنی است. هانری کربن تقدیسات سهروردی را گاه با سرودهای مانوی مقایسه کرده است که نظر به رأی سهروردی در باب مانویان، سخت بیراه به نظر می‌رسد. درباره کتاب دساتیر هم که مشتی یاوه است، می‌نویسد که باید رمز و راز آن را دریافت. کتاب ارض ملکوت او هم ممکن است کتابی متعلق به مکتب شیخیه جلوه کند که البته چنین نیست. کربن در جایی می‌پرسد که آیا در الموت که اعلام قیامت کرده بود (یعنی به کلی به شریعت اسلامی پشت پا زده بود) رفیقی برای سهروردی یافت می‌شد؟ پاسخ این سؤال قطعاً منفی است. تعلق خاطر کربن به الموتی‌ها در آثارش پوشیده نیست. به طور کلی، این گونه گرایش به فرقه‌های سری یک نقطه ضعف کار هانری کربن است، ولی آنچه این نقطه ضعف را تا حدود بسیاری می‌پوشاند عشق این فیلسوف واقعی است به تشیع امامی که هرگز در هیچ کجا آن را پنهان نکرده است. شرح او درباره قطب یا امام مذکور در مقدمه کتاب حکمة الاشراق نمودار بینش این محقق فرانسوی است.

سهروردی نظریه امشاسپندان زردشتی را هم در حکمت اشراق خود دوباره زنده کرده است. کربن

می‌نویسد:

«امشاسپندان را در حکمت زردشتی و حکمت سهروردی نقشی یکسان است. بنابراین، آنگاه که سهروردی بهمن را نخستین صادر از نورالانوار می‌داند، امشاسپندان دیگر می‌باید در همان عالم امهات بلافصل از وی صادر شوند. ولی در حقیقت، 'نظام طولی' - یعنی عالم امهات - در میان بهمن و 'نظام عرضی' خداوندگاران انواع که سهروردی دیگر امشاسپندان زردشتی را در آن جای داده، جدایی انداخته است. از این رو، گویا سهروردی هفتگانه (یا ششگانه) زردشتی را پاره پاره کرده است. محتمل است که این بسط و تحویل پدیدآمده ضروری بوده باشد تا سلسله مراتب متناظر با خداوندگاران انواع

نوافلاطونیان جایی در نظام فلسفی شیخ بیابد. ولی با این تحوّل، وضعیّت زیر پیش آمده است: میان آن دسته از انوار فیروز که اصول برین یا «مادران» هستند و آن دسته از آنها که خداوندگاران انواع و نمونه‌های مثالی<sup>۱</sup> اند و حتّی به همان نامهای زردشتی خود خوانده شده‌اند، نوعی رابطه محاکات و نمونه‌دگربری بودن نظیر همان رابطه‌ای برقرار خواهد بود که در میان یک نوع و ربّ النوع آن برقرار است. در واقع، دسته دوم حاصل مشارکات و تبادلات نوری در میان انوار برین بر سبیل تصاعد است. آیا بر این سان، ضروری است که به نوعی سخن از آرکتیپ‌های آرکتیپ‌ها به میان آید؟ این پرسش به نحوی از انحاء مطرح است، به‌ویژه به این جهت که حقیقت این پرسش با معنی مزدایی فُرُورَتی، به مثابه ذوات آسمانی مثالی همه هوّیات نوری، مطابقت دارد. ایزدان و حتّی امشاسپندان و خود اورمزد همه دارای فُرُورَتی اند. راه برای تأملات بدیع در این باب گشوده است.<sup>۱</sup>

محتمل است که پاره‌پاره کردن نظام امشاسپندان به عمد صورت گرفته باشد. سهروردی نمی‌خواسته است که در عداد مجوسیان یا اسماعیلیان رده‌بندی شود. این هر دو دسته با مبادی هفتگانه شناخته می‌شده‌اند.

در گاهان زردشت که سرچشمه حکمت فهلوی است، امشاسپندان همان امشاسپندان سنت زردشتی است، ولی به گونه انفسی به آنها نگریسته‌اند، یعنی توگویی در درون ذات زردشت‌اند و هر یک مقامی از مقامات معنوی او به شمار می‌روند. در الهیات کتب پهلوی، شش امشاسپند هر یک حاکم بر یکی از اجزاء خلقت‌اند: بهمن حاکم بر جانور، اردیبهشت حاکم بر آتش، شهرپور حاکم بر فلزات، اسفندارمذ حاکم بر زمین، خرداد حاکم بر آب و امرداد حاکم بر گیاه<sup>۲</sup>. سهروردی با این الهیات کاملاً آشنا بوده است، در عین حال که به اقتضای روح اشراقی خود، گذار از این قالب و رسیدن به معانی انفسی گاهانی را می‌خواسته است. نتیجه این شده است که در حکمت اشراق، نظم قالبی امشاسپندان در هم شکسته شود. با در دست بودن گاهان زردشت، اکنون به خوبی می‌توان مقاصد سهروردی را دریافت و در تحقّق آن کوشید.

سهروردی ربّ النوع انسانی را در رساله الواردات و التّقدیسات «سراوش» می‌خواند که تلفّظ سروش است به زبان اوستایی. کربن می‌نویسد:

۱- همان منبع، بخش سوم، فصل چهارم

۲- درباره انسان و ربّ النوع او کمی بعد سخن می‌گوییم.

«سرانجام، 'نظام عَرَضی' انوار که ارباب انواع باشد به طور خاص شامل صاحب طلسم نوع ناطق، ربّ التّوع انسانی است. خداوندگار نوع انسانی همچنین فرشته‌ای است که هم فرشته شناخت است و هم فرشته وحی، یعنی جبرئیل که در سنّت قرآنی با روح القدس و در سنّت فلاسفه با 'عقل فعّال' یکی دانسته شده است. خداوندگار نوع انسانی در زمره امشاسپندان نیست، ولی دارای برخی خصوصیات مشترک با سروش است که از فرشتگان مذکور در اوستاست. به هر حال، از آنجا که این شخصیت در زمره ارباب انواع جای دارد، میان فرشته‌شناسی قرآن کریم و کتاب مقدّس و فرشته‌شناسی نوافلاطونی زردشتی حکمت اشراق پیوندی برقرار است. خویشکاری رازآموزی صاحب نوع انسانی در آثار مکتوب شیخ اشراق و نیز در پارسایی ذوقی او اهمیت ویژه دارد.»

در اینجا مسئله‌ای پیش می‌آید. در کتب پهلوی انسان از آن اورمزد است، آیت او و مظهر اوست. هر جزء خلقت به امشاسپندی نسبت دارد، مگر انسان که به اورمزد منسوب است. ولی در حکمت اشراق، ربّ التّوع انسان سروش است و نه اورمزد. حلّ این مسئله بدین طریق است که سروش گاهانی با سروش سنّت زردشتی در مرتبه یکی نیست؛ سروش گاهانی نامی از نامهای شینته‌مینو (صادر نخست) است. سروش اوستای متأخر نازلۀ آن نور قاهر اقرب به شمار می‌رود. در اینجا هم مانند مبحث امشاسپندان در میان دکترین عرفانی گاهان و آنچه در سنّت زردشتی دیده می‌شود به آمد و شدی در حکمت اشراق برمی‌خوریم. از آنجا که ارباب انواع حاصل اجتماع اشعه انوار قاهره طولیه است، در نهایت انسان را پرورده انوار قاهره طولیه یا اتمات می‌باید دانست، به ویژه پرورده نور اقرب که پاره‌ای از فلولیان (در قالب سنّت پس از گاهان زردشت) آن را «بهمن» نامیده‌اند، حال آنکه در گاهان زردشت همان شینته‌مینوست. آمد و شد در میان تراز دادیگ و هاده مانسریگ و گاهانیگ، کار تفسیر حکمت اشراق را جدّاً دشوار ساخته است، ولی با تفسیر درست گاهان زردشت همه دشواری‌ها آسان خواهد شد. سه‌روردی از «مواضع مخفیة» در کتاب حکمت اشراق سخن می‌گوید. بدون آگاهی از گاهان ممکن نیست بتوان مقاصد پوشیده حکمت اشراق را به دست آورد. درباره گاهان زردشت هم می‌باید گفت که از نیمه قرن نوزدهم میلادی به بعد، شناخت زبان گاهان تدریجاً حاصل شده است. پیش از آن حتی بر موبدان زردشتی هم آشکار نبوده است که عبارت‌های گاهان به چه معنی است.

|                                       |                                         |
|---------------------------------------|-----------------------------------------|
| شهریاران بود و خاکِ مهربانان این دیار | مهربانی کی سر آمد شهریاران را چه شد؟    |
| گویِ توفیق و کرامت در میان افکنده‌اند | کس به میدان در نمی‌آید سواران را چه شد؟ |

صد هزاران گل شکفت و بانگ مرغی برنخواست      عندلیبان را چه پیش آمد هزاران را چه شد؟  
حافظ اسرار الهی کس نمی داند خموش      از که می پرسی که دور روزگاران را چه شد؟

### هـ) وحدة الشهود و وحدة الوجود

وحدت شهود و وحدت وجود دو مشرب است در عالم عرفان با دوزبان و بیان مخصوص که درک تمایز میان آنها در درک تمایز میان حکمت اشراق و حکمت صدرای ضروری است. اهل نظر را در این باب آراء گوناگونی است. برخی تمایزی در کار ندیده اند و مانند ویلیام جیتیک طرح این مبحث را موجب بروز آشفتگی در تحقیقات عرفانی دانسته اند. برخی دیگر از تمایز این دو سخن گفته اند، به صورتی که چندان پذیرفتنی نیست، مثلاً تمایز میان این دو را در تمایز میان سکر و صحو یا عشق و معرفت دیده اند. وحدت شهودی ها را اهل شطح و سماع و شاهد انگاشته اند، در برابر وحدت وجودی ها که بسیار موزون و موثر، کتبی پربرگ و بار از خود به یادگار نهاده اند. از وحدت شهودی ها حلاج و ابوسعید ابوالخیر و مولانا را برمی شمارند و از وحدت وجودی ها ابن عربی و قونوی و عبدالرزاق کاشانی را مثال می آورند.

اینکه فلسفه های دوگانه اشراقی و صدرایی که به شدت از گرایش عرفانی برخوردارند تمایز و فرق غیرقابل انکاری با یکدیگر دارد، و اینکه برخی از عرفای سلسله نقشبندی مانند امام ربانی در برابر مشرب وحدت وجود - که آن را نپذیرفته اند - از وحدت شهود سخن به میان آورده اند، و اینکه برخی از کبرویان مانند علاءالدوله سمنانی با مشرب وحدة الوجود ابن عربی مخالفت ورزیده اند، و اینکه شماری از فلاسفه اسلامی معاصر وحدت وجود را کامل تر از وحدت شهود برشمرده اند، همه دال بر این است که فرق و تمایز میان وحدت شهود و وحدت وجود ساخته پژوهندگانی مانند ماسینیون و نیکلسون نیست که با عصبانیت آن را رد کنیم و بگوییم اینها حتی ساده ترین کتاب های عرفانی را نمی فهمند یا عالم پژوهش را با حرفهای خود آشفته ساخته اند! مشکل این است که چه امام ربانی و چه علاءالدوله سمنانی و چه این دو پژوهنده اخیر الذکر، هیچ یک خط تمایز روشنی در میان این دو مشرب نهاده اند. لازم است که وجه افتراق آن دو را جست و جو کرد. نخست از مشرق آغاز می کنیم.

در هند نظرگاه ودانته که مستند به بَرمه سوتره ها و اوپانیشادهاست، آتما و پرماتما را طرح می کند، یعنی مبداء المبادی. آتما لفظاً به معنی «خود» است، خود مطلق یا ضمیر مطلق یا انیت مطلق. در اوپانیشادها از دو «خودی» سخن رفته که یکی «خودی مقید» است یا «من» که هرکس از آن باخبر است و دیگری «خودی مطلق» که در ظرف شعور عادی نمی گنجد. خودی مطلق، شاهد کل و

فاعل کلّ است، و اگر پرده خودی مقید کنار رود خودی مطلق آشکار می شود. آتما مبدء متعالی و لایزالی است که مظاهری همچون انسان، شأن فانی و امکانی آن است. ضمیر مطلق مقدورات خود را در کثرت غیرمتناهی از طریق همه شئون و اطوار، تحقق می بخشد. خودی مطلق را سه وصف است: ست (وجود)، چیت (علم) و آننده (بهجت یا وجد). در مشرب ودانته بر چیت که آگاهی شهودی است، تأکید بیشتری رفته است. از طرف دیگر، آتما همان برهمه است. نکته اینجاست که در این مشرب، برخلاف مشرب وحدت وجود، آتما را در برابر برهمه - که حق مطلق است - کوچک نمی انگارند، بلکه برآنند که این همان است.

در اوپانیشادها تمثیلی از دو پرده آمده است که بر درختی نشسته اند، یکی رمز خودی مطلق است و دیگری رمز خودی مقید. ظهور آتما در گرو مایاست. «مایا» پرده پنداری است که هستی پدیدارها نقش آن پرده به شمار می رود. به اعتبار دیگر، مایا صنّع الهی است یا هنر حق تعالی، یعنی در آثار و آیات آتما - که به واسطه مایا به ظهور پیوسته است - می توان خود آتما را دید، هرچند صورت پرستان در بند و گرفتار این نقشها می شوند و آتما را نمی شناسند و نمی بینند. داراشکوه مایا را با عشق - که مایه پیدایی هستی است - تطبیق داده است.<sup>۱</sup>

با خواندن اوپانیشادها خود را در محیط معنوی آشنایی می یابیم. اشارت های آن کتاب برای ما بیگانه نیست، چراکه نظایر آن را در ادب عرفانی خود بارها خوانده ایم و شنیده ایم. ولی پیش از آنکه به عرفان اسلامی بپردازیم، بد نیست از ایران باستان نیز گذری کنیم که مانند حلقه واسطی بین تعلیم اوپانیشادها و ادب عرفانی ماست.

تعلیم عرفانی ایران باستان که به بهترین صورت در سخن زردشت (یعنی در گاهان) آمده، با تعلیم ودانته خویشاوندی و همانندی دارد. معنی مزدا که در نام مزدیسنی (کیش پرستش مزدا) دیده می شود، از بنیادی ترین معانی در آموزش های زردشت به شمار می رود. «مزدا» به معنی شاهد مطلق یا شاهد ازلی است که همان من حقیقی انسان باشد. با دریدن پرده من مجازی می توان به من حقیقی رسید. در قطعه ۹ از یسن ۳۰ و قطعه ۴ از یسن ۳۱ از مزداها و اهوزها سخن رفته است که همان خلفای رحمن و اولیاء الهی اند که مظهر تمام نمای اسماء و صفات حق باشند.<sup>۲</sup>

ابن عربی در عرفان اسلامی قهرمان شاخص و بارز مشرب وحدت وجود است. ممکن است که او لفظ وحدت وجود را به کار نبرده باشد، ولی معنی وحدت وجود بن مایه آثار پرشمار و ارزنده اوست. رییب و شاگرد خاص او، صدرالدین قونوی، صبغه فلسفی بیشتری به تعلیم ابن عربی بخشیده

۱- به رساله مجمع البحرین او می توان مراجعه کرد.

۲- بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، ص ۱۳۴

است. قونوی هم شاگردان بسیاری را تربیت کرده است، به طوری که نظریه وحدت وجود ابن عربی تدریجاً در طی یکی دو قرن بر اکثر پیروان عرفان و تصوف اثر نهاد و همگی کم یا بیش از تعلیم وحدت وجودی شیخ اکبر تأثیر پذیرفتند.

درباره مشرب وحدت شهود، شخص واحدی را در مرکز نمی توان نهاد. برخی از پژوهندگان، حلاج را شخصیت بارز و شاخص در این مشرب انگاشته اند، ولی از بایزید بسطامی پیش از زمان حلاج نیز نمی توان غفلت ورزید. عرفای وحدت شهودی قرون پنجم و ششم و هفتم هرگاه در صدد بوده اند که قهرمانی را در این مشرب نام ببرند، از بایزید و حلاج هر دو سخن به میان می آورند. بنابراین، بالویی ماسینیون که حلاج را همه کاره این شیوه عرفانی دانسته است، نمی توان صد درصد موافق بود. حتی ابوالحسن خرقانی را نمی توان از قلم انداخت. به یاد داریم که سهروردی در اواخر الهیات مطارحات در حین رسم شجره نامه اشراق، پس از ذکر کیومرث و فریدون و کیخسرو در جانب شرقی، بی درنگ از بایزید (به عنوان سیار بسطام) و از حلاج (به عنوان جوانمرد بیضاء) و از خرقانی (به عنوان سیار آمل و خرقان) یاد کرده است.

از قهرمانان مشرب وحدت شهود در قرن ششم هجری، از احمد غزالی (صاحب رساله سوانح العشاق) و عین القضاة همدانی (صاحب کتاب تمهیدات) می توان نام برد، تا برسیم به عارف رومی مشهور به مولانا که در قرن هفتم هجری در آناتولی مشرب وحدت شهود را به نحو بارز و شاخص در آثار خویش جلوه گر ساخته است. برخی از اهل تحقیق، ابن عربی و مولانا را متناظر با یکدیگر دیده اند که رأی خوبی به نظر می رسد، در صورتی که ستون های استوار مشرب وحدت شهود در قرون پیش از مولانا را کوچک نپنداریم. سهروردی در ضمن یاد کردن از خرقانی، نام شهر آمل را هم آورده است که اشارتی تواند بود به ابوالعباس قصاب آملی که خرقانی محضر او را دریافته بوده است. سهروردی در رساله بستان القلوب از امانتی سخن می گوید که خرقانی به ابوسعید ابوالخیر سپرد و آن این بود که «صوفی از گِل نیست». عبارت اخیر در آثار عرفای جانب غربی به صورت «الصوفی لم یُخلَق» شهرت دارد و مدام نقل می شود.

ملاحظه می فرمایید که ارکان وحدت شهود از شهرهای گوناگونی مانند بسطام و خرقان (از ولایت قومس) یا آمل (از ولایت طبرستان) یا شهرهای میهنه و هرات (از ولایت خراسان بزرگ) یا بیضاء (از ولایت فارس) برخاسته اند. آیا می توان به سهولت با یک عبارت «مکتب خراسان» همه این اشخاص را در یک مقوله گنجانید؟ پاسخ منفی است.

درباره آثار هم این عدم تقارن بین دو مشرب وحدت وجود و وحدت شهود دیده می شود. اگر کتاب فصوص الحکم در مشرب وحدت وجود کتاب اصلی است، در جانب شرقی، هم سوانح

احمد غزالی را و هم تمهیدات عین القضاة همدانی را و هم مثنوی مولانا را با کتاب برجسته ابن عربی متناظر می‌توان انگاشت. اکنون می‌گوییم که در کتاب تمهیدات عین القضاة دوازده بیت (یا سخن مستجع شبیه بیت) یافت می‌شود که مرام و مشرب وحدت شهود را از روی آن ابیات می‌توان به خوبی معرفی کرد.<sup>۱</sup>

دل مرکب حق است که درین زندان است در عالم خاک مدّتی مهمان است  
در سوانح احمد غزالی، جان (به عربی روح) مرکب حق است. تفاوت دل و جان، تفاوت قابل و فاعل است و این دو نه دو جوهر مستقل، بلکه دو مرتبه از یک حقیقت به شمار می‌روند. دل و جان هیچ یک به بشریت ما تعلق ندارد. بشریت ما مرکب است از جسم و طبع و روح حیوانی، حال آنکه روح قدسی یا جان نفخه‌ای است الهی که در این میان «مهمان» است، مهمانی از عالم مینوی.

دل مرغ حقیقت است در عالم حق نی خود باز است که زینت سلطان است  
دل را با تمثیل پرنده نشان داده و حتی مانند آنچه در رساله عقل سرخ سهروردی می‌بینیم آن را «باز» نامیده است، برخلاف قصیده عینیه ابن سینا که در آنجا از کبوتر روح سخن رفته است. کبوتر رمزی است جمالی و باز (پرنده شکاری) رمزی است جلالی. باز بر دست سلطان ابد و ازل می‌نشیند.

دل زنده به جان و جان بُود زنده به حق گه جان در دل و گاه دل در جان است  
سلسله مراتبی هست که از دل آغاز می‌شود و از طریق جان به جانان (حق مطلق) می‌پیوندد. دل و جان دو لطیفه غیبی است که در میان آنها حائل و مانعی وجود ندارد.

از نور خدا روح فرا دید آمد پس نور علی نور نه در قرآن است؟  
روح، نخستین جلوه از نور مطلق است. سهروردی نور مطلق را «نور الانوار» نامیده است و روح را «نور اقرب». روح در اینجا اشاره است به جوهر مفارقی که ارواح انسانی را شعاع‌های آن می‌توان تصور کرد. «نور علی نور» مذکور در آیت نور اشاره است به دو مرتبه از نور در طول یکدیگر که یکی اصل است و دیگری فرع.

آن نور سیاه ز کمان قهر و خشم است سرچشمه کفر و معدن شیطان است  
روح را - که نخستین جلوه است - سایه‌ای است تاریک که همان نور سیاه ابلیس باشد. روح مظهر لطف حق است و ابلیس مظهر قهر حق و نمودار غضب او که البته رحمت بر آن سبقت دارد.

این سرّ حقیقت است که شرحش دادم در عالم شرع این سخن پنهان است آنچه در بیان عین القضاة آمده است به ظاهر دین تعلّق ندارد، بلکه سرّی از اسرار دین است. ابیات عین القضاة به دو شش بیتی تقسیم می شود. شش بیت بعدی این است:

مقصودش از ایجاد وجود کونین یک چیز بُود که آن همی برهان است  
حق را غرضی - که به واسطه آن از نقص به کمال برسد - نتواند بود، ولی کار او هرگز عبث و گزافه نیست. آفرینش را مقصدی هست که برهان هم بر آن می توان اقامه نمود. در این بیت، کلمه برهان به معنی مبرهن به کار رفته است.

در آئینه روح ببیند خود را پس عاشق خود شود که بی نقصان است  
حق که کمال مطلق است، طبق حدیث «گنج پنهان» خلق را بیافرید تا شناخته شود. مقصود حق از آفریدن دو جهان یک چیز بیش نبود: تا در آئینه روح، خود را شهود کند و عاشق کمال خود شود. عشق تابع شهود و دیدن است. این نکته مهمی در مشرب عرفای وحدت شهودی است.

ما نیز در او همی ببینیم خود را پس شاهد و مشهود همی یکسان است  
وحدت شاهد و مشهود در این مرتبه با مرتبه نهایی که در بیت دوازدهم به آن اشاره کرده است، یکی نیست. در اینجا دو خود یا خودی هست که با هم رویاروی افتاده اند، ولی سرانجام، دیگر جایی برای اثنیت نیست و تنها خودی مطلق (پرمتامای هندوان) باقی می ماند و بس.

پس عاشق و معشوق بهم بنشینند زیرا که همو جان و همین جانان است  
پس عشق عبارت از لقا هست و کلام پس اکل و شراب او ز ما خود آن است  
لقا و کلام برابر با شراب و طعام (یا شراب و نان در تمثیل مسیحی) است. شراب دیدار حق است و طعام کلام حق. در اینجا از اکل و شراب ما سخن نرفته است، چرا که در نهایت، دیگر خودی ما رخت برمی بندد.

پس روح بُود باقی در عالم حیّ چه جای چنین سخن که صد چندان است  
در اینجا توحید چندان اوج گرفته که عین القضاة ناچار است دیگر دم فروبندد و چیزی در این باره نگوید.

سهروردی (پس از ابن سینا در نمط نهم اشارات) مشرب وحدت شهود را که عین القضاة به این خوبی بیان کرده، در قالب فلسفی درآورده است. او فلسفه خود را از اینجا آغاز نمی کند که واقعیّتی هست، و تهدیدمان نمی نماید که اگر این واقعیّت را نپذیریم در زمره سوفسطائیان خواهیم بود! او نمی کوشد تا اشتراک معنوی این واقعیّت (یعنی وجود) را اثبات کند و از اصالت آن سخن بگوید و از

ذو مراتب بودن آن، تا برسیم به صرف الوجود که بسیط الحقیقه است. سهروردی مانند عین القضاة از درون ذات خود ما آغاز می کند تا چنان که صاحب تمهیدات جان و جانان را در میانه دل یافت، او نیز انوار قاهره و نور الانوار را از نور خود آگاهی بیابد. بد نیست ایات عین القضاة را با سطرهای ابتدایی مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم قیاس کنیم. او فصل اول مقدمه در باب وجود را (که همان حق مطلق باشد) چنین آغاز می کند:

اعلم ان الوجود من حیث هو هو غیر الوجود الخارجی والدّهنی، اذ کلّ منهما نوعٌ من انواعه، فهو من حیث هو هوای لا بشرط شیء غیر مقتید بالاطلاق و التّقیید، ولا هو کلّیّ ولا جزئیّ ولا عامّ ولا خاصّ ولا واحدٌ بالوحدة الزائده علی ذاته ولا کثیر، بل یلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه و مقاماته، المنته علیها بقوله: رفیع الدّرجات ذوالعرش فیصیر مطلقاً و مقتیداً و کلّیاً و جزئیّاً و عامّاً و خاصّاً و واحداً و کثیراً من غیر حصول التّغییر فی ذاته و حقیقته.

فلسفه صدرا کوششی است در تقریب همین تعلیم وحده الوجودی به اذهان مشتاقان عرفان. تمایز سخن عین القضاة و قیصری در این نیست که یکی مست است و دیگری هشیار، یا یکی شاهدپرست است و دیگر عابد و زاهد، یا یکی عاشق و دیوانه است و دیگری عاقل و فرزانه، بلکه در این است که یکی آگاهی مدار است و دیگری هستی مدار. یادآوری می کنیم که افضل الدین کاشانی نیز در زمانی نزدیک به زمان شیخ اشراق، «آگهی» را در مرکز فلسفه خود نهاده است. به نظر می رسد که مقصود سهروردی و بابا افضل اساساً یکی است.

زنه گنون در کتاب انسان و صیوروت او بنا بر ودانته، نظریه ودانته را در باب انسان از کمترین پایه تا برترین پایه به خوبی شکافته است. آنجا سخن از دل (hrd) آغاز می شود، درست مانند ایات عین القضاة همدانی، و سپس مراتب بالاتر طرح شده است تا وصول به جانان (آتما). در کتاب بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی نیز مشرب وحدت شهودی زردشت شرح داده شده است، از دینا (چشم دل) گرفته تا سینه مینیو (همان روح در ایات عین القضاة که جلوه نخست حق است) تا مزدا، به نحوی که از انسان کامل به لفظ مزداهوره نام برده می شود (چگونگی لفظ و معنی «مزدک» را نیز از همین جا می توان به دست آورد). قفل سربسته عرفان وحده الشهودی اسلامی هم که به مدد حکمت اشراق گشوده شود، نظیر دکتترین ودانته و گاهان را در سوانح غزالی و تمهیدات عین القضاة و سرانجام در مثنوی مولوی می یابیم.

در سخن عین القضاة دیدیم که چگونه حق در آئینه روح خود را می بیند و عارف در آئینه حق خود را؛ ولی در این نوع بیان که صاحب تفسیر کشف الاسرار آن را «هام دیداری» (دیدار متقابل)