

مجموعه مقالات همایش

عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر

نکوداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی

(۲۵ - ۲۷ بهمن ۱۳۸۳، دانشگاه تهران)

باشگاه دانشجویان دانشگاه تهران

(معاونت دانشجویی و فرهنگی دانشگاه تهران)

و

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

گردآوری و تدوین

شهرام پازوکی

سرشناسه	: پازوکی، شهرام، ۱۳۳۵ -
عنوان و پدیدآور	: مجموعه مقالات همایش عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر / گردآوری و تدوین شهرام پازوکی
مشخصات نشر	: تهران: حقیقت، ۱۳۸۵
مشخصات ظاهری	: شانزده، ۵۷، ۶۱۵ ص
شابک	: ۸۰۰۰۰ ریال 964-7040-89-X
یادداشت	: (فیبا)
یادداشت	: این کتاب به مناسبت نکوداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی که در تاریخ ۲۵ - ۲۷ بهمن ۱۳۸۳
یادداشت	: کتابخانه
موضوع	: سهروردی، یحیی بن حبش، ۹۵۴۹ - ۵۸۷ ق. - نقد و تفسیر
موضوع	: عرفان - کنگره‌ها
موضوع	: انسان (عرفان) - مقاله‌ها و خطابه‌ها
شناسه افزوده	: دانشگاه تهران، باشگاه دانشجویان
شناسه افزوده	: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
شناسه افزوده	: همایش عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر (دومین: ۱۳۸۳: تهران)
رده‌بندی کنگره	: ۳ م ۲ پ / BBR ۷۷۱
رده‌بندی دیویی	: ۱۸۹/۱
شماره کتابخانه ملی	: ۸۵ - ۳۱۲۴۷ م

مجموعه مقالات همایش

عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر: نکوداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی

گردآوری و تدوین: شهرام پازوکی

ویراستار: فرشته کاظم‌پور

ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، خیابان گاندی، خیابان نهم، پلاک ۲۴

صندوق پستی: ۱۱۳۶۵ - ۳۳۵۷

تلفن: ۸۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۸۷۹۱۶۵۲

تلفن مرکز پخش: ۵۵۶۳۳۱۵۱

Email: nashr_haghighat@yahoo.com

چاپ اول: ۱۳۸۵

شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه

حروفچینی و چاپ: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۸۰۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴ - ۷۰۴۰ - ۸۹ - X

ISBN: 964 - 7040 - 89 - X

فهرست مطالب

هفت	شهرام پازوکی	مقدمه دبیر علمی همایش
یازده		عرفان، تصوف، اسلام و ایران
		سخنرانی‌های افتتاحیه
۱		پیام سید محمد خاتمی
۵		پیام سید حسین نصر
۹	رضا داوری اردکانی	سهروردی و ایران معاصر
۱۵	غلامحسین ابراهیمی دینانی	جایگاه سهروردی در میان اندیشمندان...

مقالات بخش اول: نکوداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی

		اندیشه سهروردی
۲۵	محمدعلی موحد	آیا شیخ اشراق قربانی بلندپروازی‌ها...
۳۵	نجفقلی حبیبی	لزوم تمسک به شرع از نظر شیخ اشراق...
۴۳	محسن کدیور	سهروردی و عشق
۵۷	محمد رضا ریخته‌گران	حسن، عشق، حزن

۶۵	بابک عالیخانی	ظلمت در فلسفه سهروردی
۷۳	مهدی دهباشی	همبستگی تأویل با عالم مثال در عرفان...
۹۳	علی محمد ساجدی	حکیم سهروردی و فیاضیت حق تعالی در...
سهروردی و دیگران		
۱۲۵	اکبر ثبوت	سهروردی در هند
۱۶۱	مهدی محقق	شرح قطب‌الدین شیرازی بر حکمة‌الاشراق...
۱۷۱	محمد بقایی (ماکان)	سهروردی و اقبال
۱۹۹	شهین اعوانی	درآمدی بر نفس در سهروردی و مقایسه آن...
۲۲۱	فریده معتکف	تأثیر فلسفه و حکمت ایران بر فلسفه و...
۲۳۷	مریم زیبایی نژاد	هم‌سویی اندیشه در آثار سهروردی و حافظ...
۲۶۷	فاطمه مدرسی	اسطوره فریدون اژدر اوژن
۲۹۹	افسانه خاتون آبادی	کیخسرو در فلسفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی...

مقالات بخش دوم: عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر

عرفان و انسان معاصر

۳۱۳	علی اصغر مصلح	پرسش از نسبت تصوّف و مدرنیته
۳۲۳	محمد یوسف تیری	بحران تعریف در عرفان معاصر
۳۴۱	منوچهر صدوقی سها	ضرورت حضور شیخ شهید اشراقی در...
۳۵۱	عبدالعزیز ساچدینا	اشراق نور عرفان در جهان معاصر
۳۵۹	محمد کریمی زنجانی اصل	حکمت اشراقی، هم‌اندیشی ادیان و...
۳۷۵	بابک شمشیری	نقش عرفان در پیشگیری و...

عرفان، اسلام، ایران

۳۹۵	سید محمد بهشتی	دین از منظر فرهنگ ایرانی
۴۰۳	عبدالرسول خیراندیش	جهت و کهبذ
۴۱۵	محمد خواجهوی	عرفان، اسلام و تشیع
۴۳۵	علی اصغر سیفی	مقدمه‌های بر عروج معنوی انسان کامل
۴۶۳	حامد ناجی اصفهانی	حضرت آدم و خلافت او در اندیشه ابن عربی
۴۷۵	حسین ابوالحسن تنهایی	ضرورت جامعه‌شناختی تبارشناسی در...
۴۹۱	سعید بینای مطلق	دوروی هستی در عرفان و تمثیل غار افلاطون
۵۰۳	قاسم کاکایی	نسبت بین اسلام و عرفان
۵۱۱	سعید گراوند	ریشه‌های ماهوی تصوف و تشیع
۵۲۳	شاهد چوهدری	سلسله سهروردیه در شبه‌قاره پاکستان و هند و...

عرفان و هنر

۵۴۷	هادی ندیمی	مدخلی بر نسبت عرفان و هنر
۵۵۷	بهمن نامور مطلق	ساختارشناسی روایت‌های شهودی سهروردی
۵۷۳	حسن بلخاری قهی	تأملی در مبانی نظری هنر اسلامی
۵۸۹	مهدی حجت	عرفان و معماری
۵۹۷	حسین مفید	نقش و نقش نقشبند در معماری ایرانی
۶۰۷	جلیل مشیدی	خط توحید و توحید خط

مقالات خارجی

1	محمد لگنهاوزن	سیر معنوی و عقلی آنسلم و سهروردی
37	یانیس ایشوتس	مقایسه نظریات دو فیلسوف قرون وسطایی در باب متافیزیک نور (سهروردی و گراستست)

مقدمه

همایش "عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر، نکوداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی" دومین همایش با صبغه عرفانی بود که در روزهای ۲۵ تا ۲۷ بهمن‌ماه سال ۱۳۸۳ در محلّ باشگاه دانشجویان دانشگاه تهران برگزار شد. همایش اول با عنوان "آموزه‌های مولانا برای انسان معاصر" (دانشگاه تهران - اسفند ۱۳۸۲) در همین محل برگزار شده بود. این همایش مانند همایش قبل، بنا به پیشنهاد و همکاری صمیمانه دانشجویان دانشگاه تهران و باشگاه دانشجویان دانشگاه و با هدف آشنایی دانشجویان با تصوّف و عرفان که میراث معنوی اسلام در ایران است، منعقد گردید. همایش اول که مراسمی به یاد مولانا بود، به همت همین دانشجویان و در جستجوی معنویت اسلامی، پس از چند دهه در ایران برگزار شد؛ معنویتی که به عنوان کوکب هدایتی، می‌تواند راهنمای ما در شبی سیاه باشد که راه مقصود در آن گم شده است.

انگیزه آنان صرفاً بحث‌های علمی دانشگاهی نبود، بلکه خواهان تذکّر، آشنایی و سپس استمداد از این میراث معنوی، در نظر و عمل بودند؛ از این رو اغلب کسانی که با شوق فراوان در برگزاری همایش مجاهده می‌کردند، از دانشکده ادبیات و علوم انسانی نبودند، چرا که آنها مولوی یا سهروردی را ادیب یا حکیمی

با تفکرآتی مربوط به گذشته – به سبک مطالعاتی غالباً مرسوم در دانشگاه – نمی‌دیدند و طالب آن بودند که با مولوی و سهروردی به عنوان متفکرانی در زمان حاضر، مأنوس شوند.

در این همایش به طور عام به تصوّف و عرفان، به عنوان رکن اصلی فرهنگ ایران اسلامی از ابعاد و جلوه‌های مختلف آن توجه شد و به طور خاص به سهروردی، به عنوان عارفی که متوجه استمرار معنویت ایران قبل از اسلام در دوره بعد از اسلام شد و آن را اظهار داشته است. از این رو مقالات خوانده شده از مباحث غامض عرفان نظری تا مظاهر هنری عرفان، از موسیقی و معماری تا سینما را در برمی‌گرفت.

اکنون که به لطف حق مجموعه مقالات همایش عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر آماده چاپ شده است، از همه اساتید عزیز دانشگاه‌ها و محققان و پژوهشگرانی که در این همایش شرکت کردند یا طرف مشورت بودند، هم‌چنین از افراد و مؤسسه‌هایی که در برگزاری همایش مساعدت نمودند، از جانب خود و دوستان دانشجوییم تشکر می‌کنم:

از آقای دکتر غلامرضا اعوانی، ریاست محترم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و آقای دکتر محمدحسین امید، معاونت دانشجویی دانشگاه تهران و آقای رضا حجّتی، مدیر محترم باشگاه دانشجویان دانشگاه تهران که مساعدت معنوی و مالی در برگزاری این همایش کردند. از آقای مهندس سید محمد بهشتی، ریاست وقت پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی و جهانگردی که از محدود مدیران فرهنگی است که تدبیر مدیریت را با صاحب‌نظری در مسائل فرهنگی جمع کرده است که اکنون یافتن این قبیل مدیران اندیشمند برای ما، مانند یافتن کبریت احمر شده است. از اساتید محترم آقایان دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، دکتر رضا داوری، دکتر علی شیخ‌الاسلامی، دکتر محمد رضا ریخته‌گران و استاد

شهرام ناظری به جهت مشاوره‌ها و حضورشان در همایش. از استاد دکتر سید حسین نصر که خود از مبلغان اسلام معنوی در غرب و از اولین کسانی هستند که آثار سهروردی را در ایران احیا کردند و به جهت پیامی که به درخواست دبیرخانه همایش، فرستادند. از سرکار خانم دکتر شهین اعوانی، معاونت آموزشی و پژوهشی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران که راهنمای دانشجویان در برگزاری همایش و در تمام مسیر، همراه دانشجویان بودند. از آقای دکتر هادی خانیکی معاونت وقت وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری، آقای مهندس علی اصغر خدایاری، معاونت وقت دانشجویی دانشگاه تهران و آقای حسین کرمی مدیر شبکه چهار سیمای جمهوری اسلامی ایران و از دوستان دانشجوییم که شوق آنها محرک اصلی کار بود و ماه‌ها برای برگزاری این همایش می‌جوشیدند و می‌خروشیدند و اگر همت آنان نبود، افسرده‌حالان به حرکت در نمی‌آمدند. به‌خصوص، سپاسگزارم از آقایان محسن ناصری، سعید هادی‌زاده، صاحب محمدیان، احسان مینایی، سعید راعی، سعید راد، محمد پیام شهپر، حامد نظری، مهدی بختیاری، رضا وکیلان، مسعود پاکدل، حسین وفاپور، امیرنصری و جهانداد معماریان. و از خانم‌ها فرشته کاظم‌پور، زهره شریفی، خدیجه مازنی و سپیده کاشانی.

مجموعه مقالات این همایش براساس موضوعی تقسیم‌بندی شده است و تقدّم و تأخّر چیدن مقالات عمدتاً بر همین مبنا بوده است. در تدوین، تنظیم و ویرایش این مجموعه مقالات، سرکار خانم فرشته کاظم‌پور، همکار شفیق بنده بودند و از این بابت نیز سپاسگزار ایشان هستم. بمنّه و کرمه

شهرام پازوکی

دبیر علمی همایش

عرفان، تصوّف، اسلام و ایران

شهرام بازوکی^۱

تحقیق درباره عرفان و تصوّف در ایران، همچون تحقیق درباره سیر تحولات تاریخی یک فرقه مذهبی اسلامی نیست بلکه تحقیق درباره ظهور و سیر معنا و حقیقت اسلام در ایران است. لذا جستجو برای یافتن سرچشمه‌های دیگر برای تصوّف در ایران، به غیر از سرچشمه زلال اسلام، کاری عبث است. به نظر مشایخ صوفیه اگر اسلام را براساس حدیث نبوی^۲ به داشتن سه جنبه شریعت، طریقت و حقیقت تقسیم کنیم و شریعت را همان احکام و قوانین شرع اسلام، و طریقت را حیات معنوی و جنبه باطنی اسلام، و حقیقت را همان مقصد الهی همه سالکان و مؤمنان و ساحت قدس بدانیم؛ تصوّف عنوانی است که همین جنبه طریقتی در اسلام یافته است و لذا منشأش خود اسلام و قرآن کریم است، اگرچه خود این عنوان و اسم تصوّف بعداً و چنان‌که مشهور است در قرن دوم هجری متداول شد ولی مسمای آن، همان است که گفته شد. از این جهت تصوّف مانند

۱. عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۲. این حدیث را ابی‌جمهور احسایی در مجلی (چاپ سنگی، ص ۳۱۴) نقل کرده است.

اسلام، ایرانی و عرب و ترک ندارد خصوصاً اینکه در مقام تصوّف اختلافات قومی کنار رفته و هم‌دلی منشأ هم‌زبانی می‌گردد. از این رو صوفیه هیچ‌گاه فرقی میان کسانی مثل سلمان فارسی و اویس قرنی اهل یمن و ذوالنون مصری نمی‌گذارند. پس نمی‌توان سیر تصوّف در ایران را بدون توجه به وجود مشایخ بزرگ غیرایرانی بررسی کرد.

با این احوال پس از نفوذ و گسترش اسلام در ایران، چنان تحوّلی در دل و جان ایرانیان پیدا شد و آنان چنان پیوند معنوی با اسلام بستند که در میان دیگر ملل و اقوام تازه مسلمان دیده نشد. عالی‌ترین ثمره این پیوند اقبالی بود که به تصوّف شد و به صوفیان و عارفان بزرگی که در تاریخ ایران اسلامی ظاهر گردیدند؛ همان اقبالی که به تشیع نیز شد و همین نکته در فهم ارتباط ماهوی میان تصوّف و تشیع مهم است. این پیوند از جهت دیگر حاکی از آن است که چگونه ایرانیان تسلیم اسلام و معنویت آن شدند نه تسلیم سلطه اعراب. معنویتی که پس از پیامبر ظهور کامل آن در علی (ع) بود و به‌همین واسطه عمده سلسله‌های صوفیه اجازه معنوی خود را به ایشان می‌رسانند.

بی‌جهت نیست که مخالفان اصالت تصوّف در اسلام نوع دلایلشان با مخالفان اصالت تشیع در اسلام غالباً یکسان است و تصوّف و تشیع را حاصل فکر ایرانیان می‌دانند. و باز هم بی‌جهت نیست که حکیم سهروردی در جستجوی حکمت حقیقی که حکمتی مشرقی و به تعبیر او حکمت اشراق است پس از آن که به یونان باستان و هند باستان و بالاخره ایران باستان می‌رسد و از حاملان این حکمت در ایران باستان یعنی حکمای فرس یاد می‌کند^۱، استمرار این حکمت خالده را در عالم اسلام فقط در طریقه تصوّف و در میان مشایخ بزرگ صوفیه مثل

۱. سهروردی، حکمت الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۱.

بایزید بسطامی و سهل تستری^۱ می‌یابد و حتی فلاسفه مشائی مثل فارابی و ابن سینا را اهل این حکمت نمی‌داند. اگر هم فیلسوف دیگر مشائی، ابن رشد، فلسفه‌اش در سیر فلسفه اسلامی در ایران جایگاهی پیدا نمی‌کند، به واسطه همین عدم ارتباط تفکر وی با تصوّف و عرفان اسلامی است. در مقام مقایسه می‌توان از عارف بزرگ معاصر و هم‌ولایتی او، شیخ اکبر ابن عربی نام برد که بیشترین شارحشان حکمای ایرانی بودند.

انس و قرابت ایران با تصوّف اسلامی به گونه‌ای بود که گروهی بر آن شدند اصولاً منشأ تصوّف تعالیم زرتشت یا مذهب مانوی است^۲ و گروهی دیگر گفتند که تصوّف نهضتی شعوبی است از جانب ایرانیان بر ضد امتیازات طبقاتی و قومی‌ای که خلفای عرب روا می‌داشتند.^۳ به نزد عده‌ای نیز تصوّف در ایران، مولود تلخی‌ها و ناکامی‌هایی است که در ادوار تاریخ ایران به هنگام حمله و سلطه بیگانگان مثل دوره مغول پیدا شده است. درحالی که ناکامی‌های زندگی اصل تصوّف را ایجاد نکرد بلکه سبب پناه بردن مردم به تصوّف و لذا رواج آن شد.

در همین مسیر از دیگر مذاهب موجود در ایران در اواخر دوره ساسانی عیسویت به سبب پاره‌ای شباهت‌ها، یا مذهب بودایی به سبب پاره‌ای قرابت‌ها با تعالیم تصوّف منشأ تصوّف گفته شده‌اند و از اولین بزرگان صوفی ایرانی مثل ابراهیم ادهم یا شقیق بلخی و حاتم اصم در بلخ که از قبل از اسلام از نواحی بودایی‌نشین بوده‌اند به‌عنوان منشأ تصوّف در ایران نام برده‌اند.^۴ با این همه تمام موارد شباهت موجود بین تصوّف با مذاهب نامبرده، فقط مؤید نوعی توافق و تطابق است که آن هم طبیعی است؛ زیرا تصوّف نام و عنوان همان معنویتی است

۱. سهروردی، تلویحات، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۷۴.

۲. زرّین‌کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوّف ایران، صص ۱۳ تا ۱۶.

۳. نفیسی، سعید، سرچشمه تصوّف در ایران، صص ۳۳ و ۸۱.

۴. سرچشمه تصوّف در ایران، ص ۳۵.

که در همه ادیان وجود داشته و در اسلام به این نام خوانده شده است ولی تصوّف اسلامی در دین اسلام اصالت دارد و این مطابقت‌ها به هیچ وجه حاکی از وقوع اخذ یا اقتباس نیست^۱. البته تمایلات و گرایش‌های معنوی که عمدتاً بازمانده از اعتقادات کهن ایرانیان بود، اسباب و لوازمی را فراهم کرد که آنان از اسلام به جنبه معنوی آن بیشتر توجه کنند و لذا تعالیم تصوّف و از جهتی تشیع را بهتر درک کنند و میل بیشتری به آن نشان دهند.

در این میان اولین حلقه سمبلیک اتصال ایرانیان با تصوّف، نخستین ایرانی است که مسلمان شد. سلمان فارسی یا سلمان پاک اولین ایرانی بود که به فتوای باطن در جستجوی پیامبر برآمد و به جان و دل اسلام را پذیرفت و از جمله اهل صفّه گردید. او را که پیامبر بدون داشتن انتساب جسمانی به اهل بیته خویش مفتخر کردند بنابر برخی اقوال از اولین صوفیه نیز شمرده‌اند.

داستان زندگی سلمان و انقلاب روحی وی، از رهسپاری‌اش از آیین مزدیسنان به مسیحیت و سپس به اسلام، و در جامه اسلام نیز جزو نزدیکترین صحابه پیامبر درآمدن، حکایتی است از داستان مسلمان شدن ایرانیان و شرافت خاصی که آنان همچون سلمان در عالم اسلام خصوصاً در طریقه تصوّف و تشیع یافتند به نحوی که پیامبر اسلام در تفسیر آیه فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ^۲ به سلمان و قوم وی اشاره کردند.

تصوّف آنچنان با تفکر ایرانی آمیخته است و آنچنان منشأ اثر در شعون مختلف تاریخ، فرهنگ و تمدن در ایران گردیده است که شاید در باره هیچ یک از وجوه فکری اسلام نتوان این همبستگی را یافت. با اینکه خدمات متقابل ایران و

۱. در تأیید این نظر برای نمونه می‌توان به گفته استاد زرین کوب در جستجو در تصوّف ایران، ص ۲۷، مراجعه کرد.

۲. سوره مائده، آیه ۵۴.

اسلام در پیدایش معارف اسلامی اعمّ از فلسفه، فقه، ادبیات، کلام و غیره بسیار است،^۱ اما در این میان تصوّف، هم از نظر کمی و هم از نظر کیفی وضعیت ممتازی دارد. آثاری که تصوّف اسلامی بر سیر تفکر و فرهنگ ایران داشته است به گونه‌ای است که بدون فهم تصوّف، فهم فرهنگ و تمدن ایران و حتی بسیاری از آداب و رسوم فردی ایرانیان میسر نیست. شدت نفوذ تصوّف به حدّی است که بعضاً باعث شده که آثار آن در فرهنگ ایران مثل هنر و ادب صوفیانه حقیقت تصوّف انگاشته شود و مثلاً فقدان متون ادبی صوفیانه مثل آثار بزرگی که در دوره حمله مغول در ادبیات فارسی پیدا شد در دوره‌های بعد، حمل بر افول تصوّف در این ادوار اخیر شود.

حضور و نفوذ تصوّف در ایران به صورت‌های مختلف جلوه گر است؛ از طرفی در فن و هنرِ ارباب حرفه و هنر، مثل معماری و موسیقی و بتّایی و نقاشی و خطّاطی مشهود است که عموماً آنان اتصال به حلقه‌های فتوت و سلسله‌های تصوّف داشتند و نسبت استادکار و شاگرد نسبت پیر و مرید بوده است و شاگرد قبل از اینکه اهل مهارت فتی در حرفه خود شود باید اهلّیت سلوکِ الی الله در تصوّف را می‌یافت که شرح آن در فتوت‌نامه‌ها آمده است.^۲ از طرف دیگر در ادبیات فارسی سهم آن بی‌نظیر است و به معنایی ادبیات فارسی را می‌توان ادبیات تصوّف نامید.

از جهت دیگر تصوّف اسلامی در ایران منشاء آنچه‌ان نفوذ و گسترش اسلام در سرزمین‌هایی مثل اروپای شرقی یا شبه قاره هندگردید که قابل قیاس با شمشیر بُرنده سلطان محمود غزنوی یا نادرشاه افشار در فتح هند نبود که کند شد و کارگر نیفتاد. و همین نفوذ باعث شد که در کشورهایایی مثل هند، زبان فارسی زبان مقدّس

۱. ر. ک: مطهری، مرتضی، خدمات متقابل ایران و اسلام.

۲. مثلاً ر. ک: واعظ کاشفی سبزواری، حسین، فتوت‌نامه سلطانی، ص ۱۰۰.

و دینی آنان شود. چگونه می‌توان تاریخ گسترش اسلام در کشورهای مختلف را بدون لحاظ سهم تصوّف فهمید و از جانب دیگر چگونه می‌توان سهم عمده تصوّف را در حفظ و استقرار مجدد اسلام به هنگام سیطره و غلبه بیگانگان، مثل زمان حمله مغول به ایران، نادیده گرفت؟ از جهت اجتماعی، تصوّف در ایران همواره پناهگاه عامّه و بیچارگان به هنگام سختی‌ها و بیدادها بوده است از این رو از یک طرف موجب تأسیس تکیه‌ها، لنگرها و خانقاه‌ها شد. خانقاه برحسب وجوه اشتقاق مختلف که برایش ذکر شده، خوانگاه (محل خوردن) و یا خانگاه (منزلگاه) فقرا و مساکین بود^۱ از طرف دیگر منشاء ظهور فتیان و عیاران و جوانمردان گردید که نسب خود را به جوانمرد و فتای حقیقی اسلام، علی بن ابی طالب (ع) می‌رساندند و نمی‌توان سهم آنان را در اوضاع اجتماعی و تاریخی ایران نادیده گرفت.

نهضت‌های اجتماعی صوفیه در ایران از نهضت شیخ خلیفه مازندرانی (مقتول در ۷۳۶) و شاگردش شیخ حسن جوری (مقتول در ۷۴۳) که منجر به تأسیس نهضت سربداران در خراسان شد و سپس نهضت حروفیه در دوره تیموریان تا نهضت بزرگ صفویه که منجر به تأسیس سلسله صفویه در ایران گردید^۲، همگی از حیث نفوذ تصوّف در تفکر اجتماعی ایران درخور اعتنا و تحقیق دقیق هستند. این نهضت‌ها که غالباً شیعی بودند به نکته پراهمیت سهم تصوّف در بسط و استقرار تشیع در ایران دلالت دارند که پس از سقوط خلافت عباسی زمینه را برای آن آماده کردند تا اینکه بالاخره در دوره صفویه، و به دست این گروه صوفیه، تشیع مذهب رسمی ایران شد.

۱. کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۱۵۳.

۲. زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوّف ایران، صص ۴۹ تا ۷۹.

پیام سید محمد خاتمی^۱

بسم الله الرحمن الرحيم

بسیار خوشحالم که جوانان با همت و زمانه‌شناس دانشگاه، گامی دیگر پیش نهادند و با مدد متفکران و دانشمندان گرانقدر کشور، همایش "عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر" را با نكوداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی به پا داشتند. از دانشگاه تهران و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و همه نهادها و دستگاه‌های فرهنگی که در این کار اهتمامی شایسته داشتند، قدردانی می‌کنم و تلاش دانشجویان عزیز، متفکران ارجمند و مسئولان سخت‌کوشی را که سال پیش با برگزاری شکوهمند و راهگشای همایش "آموزه‌های مولانا برای انسان معاصر" افقی نو در شناخت مفاخر علمی و مباحث فکری جامعه گشودند، صمیمانه ارج می‌نهم.

تجربه نشان داده است، سخنانی بیشتر و بهتر به دل می‌نشینند و ذهن را به تکاپو وامی‌دارند که از دل برخاسته باشند و بتوانند به دغدغه‌های انسان در هر

۱. متن پیام را آقای دکتر هادی خانیکی، معاون فرهنگی وقت وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری در مراسم افتتاحیه همایش قرائت کردند.

زمان پردازند. سخنی که از خدا سرچشمه گیرد، خرد را برانگیزاند و در اندیشه مردم باشد، سخنی از این دست است. "عرفان و حکمت" از آن رو که مایه از معنا می‌گیرند، مرزهای زمان و مکان را ساده‌تر می‌پیمایند و انسان را حتی در میانه دنیای متجدد به سوی خود فرامی‌خوانند؛ پس هر گامی در این سو، هم نیاز زمانه است و هم سبب پیوند امروز و دیروز و فردا.

انسان در هر جا که باشد محتاج معنا است و تاریخ نشان داده است که انسان‌های معنوی‌تر به مسائل جهان با نگاهی عارفانه‌تر نگریده‌اند. ایرانیان که از پیشینه و پشتوانه معنوی قدرتمندی در حیات تاریخی خود برخوردار بوده‌اند، بیشتر از این سو، روی به آیین اسلام گشوده‌اند. به همین سبب، اسلام در ایران، در اغلب شئون، تفسیری عارفانه داشته است و بزرگ‌ترین عارفان مسلمان از ایران برخاسته‌اند. سهروردی خود نماد و مظهری از پیوند اسلام عرفانی با ایران است که اندیشه‌ای جامع، دلی گشاده و زبانی نقاد دارد. پیش‌تر گفته‌ام «عظمت تفکر سهروردی در قدرت بی‌نظیر او در رجوع به سرچشمه‌های حکمت ایرانی، فلسفه یونانی و معارف قرآنی تجلی یافته است. او با نیروی حیرت‌آوری موفق می‌شود "خمیره ازیلی" و "حکمت جاودان" را در لباس‌ها و زبان‌های فرهنگ‌های گوناگون بیابد و در باغ‌های سبز و پردرخت معرفت بشری تنگ‌چشمی نکند».

امروز می‌گوییم اگر آن گوهر وجودی که سر از سهروردی برآورده است به درستی شناخته شود باز هم می‌تواند این قدرت را در ایران و اسلام برآورد. حکمت و عرفان در همه عرصه‌های زندگی ایرانیان نفوذ داشته است و دارد؛ در اندیشه، در هنر، در دانش و در اجتماع. پس پیام عرفانی اسلام نه تنها در ایران امروز که در دنیای متجدد هم می‌تواند گوش شنوا داشته باشد. نسبت میان حکمت با "فلسفه، علم، هنر و سیاست" در ایران، نسبتی فراتر از یک دوران است و فرازهای "اندیشه و دانش"، "ادب و هنر" و حتی سیاست و مبارزه در ایران آنجاها

است که نگاه و روح عرفانی و معنوی بر نگرش‌های تنگ و متصلب از دین غلبه داشته است. انقلاب اسلامی که خود پدیده‌ای در دنیای متجدد بود حاصل نگاهی از سر معنویت به انقلاب بود، پس اگر بکشیم که از سر حکمت و معنویت به دین و دنیا بنگریم می‌توانیم آن ذخایر فرهنگی و تاریخی را در این جهان زنده کنیم.

اگرچه داغ و دریغی که در بر نتافتن این‌گونه نگرش‌ها به قلّه‌های اندیشه و علم و ادب مسلمانان از سوی تنگ‌چشمان و سخت‌سران متعصب در طول تاریخ به جا مانده است، برای ما ایرانیان و مسلمانان داغ و دریغی عمیق به همراه دارد و در افسوس و غم قتل شیخ اشراق در سی و هشت سالگی همچنان مانده است، اما از یاد نمی‌بریم که روح معنویت‌گرای ایرانی توان آن را دارد که گوهر معنوی اسلام را بشناسد و برگزیند و در اندیشه، دانش، هنر و زبان ایرانی تجلی بخشد.

این نشست و نشست‌هایی از این دست جلوه‌گاه آن توان بی‌زوال است، امید آنکه آن را به حدّ وسع خویش محقق کند. در این راه سرفراز و سربلند باشید.

پیام سید حسین نصر^۱

برای این بنده باعث نهایت خرسندی است که دانشجویان عزیز که بخش اساسی جامعه آینده ایران را تشکیل می‌دهند به برگزاری بزرگداشت یکی از درخشان‌ترین ستارگان آسمان معرفت مبادرت ورزیده‌اند. هنگامی که در سال ۱۳۳۷ حقیر افتخار یافت در دانشگاه تهران در گروه فلسفه شروع به تدریس کند حتی نام سهروردی بین دانشجویان این رشته معروف نبود چه رسد به افکار او. لکن چاپ آثار او و مخصوصاً رسائل فارسی بسیار زیبای شیخ اشراق که این جانب توفیق چاپ علمی آن را برای اولین بار یافت و نیز تدریس افکار او به تدریج آوازه شهرتش را گسترش داد مخصوصاً بین دانشجویان جوان آن دوران که خود اکنون اشاعه‌دهنده افکار این حکیم بزرگند. امروزه خوشبختانه همگان از اهمیت این حکیم عظیم‌الشان آگاهند و اندیشه او در بسیاری از محافل فکری و فلسفی حتی خارج از حوزه‌های سنتی علمی دنبال می‌شود.

سهروردی واقعاً شهابی بود که برای چند صباحی آسمان حکمت و فلسفه اسلامی را طی حیات کوتاهش منور ساخت. لکن گرچه زندگی خاکی او کوتاه بود

۱. متن پیام را دکتر شهین اعوانی عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در مراسم افتتاحیه همایش قرائت کردند.

و با فاجعهٔ رقت‌بار قتلش در حلب، دور از وطن او پایان یافت و او شهید راه معرفت شد اما افکارش از شهاب به خورشیدی مبدل شد که طی هشت قرن اخیر پرتو آن، افق فکری و فلسفی ایران و بخش اسلامی شبه‌قارهٔ هند و بلاد عثمانی و مخصوصاً ترکیهٔ فعلی را منور ساخته و نفوذ اندیشه‌اش حتی در فلسفهٔ یهودی و مسیحی در غرب و برخی از شاخه‌های تفکر هندو در شرق سرایت کرد.

شیخ اشراق مکتبی نوین در فلسفهٔ اسلامی تأسیس کرد که به برکت شروع شارحان مهمی مخصوصاً شمس‌الدین محمد شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی در ایران و بسیاری دیگر از بلاد اسلامی اشاعه یافت و بزرگانی در فلسفه را در اعصار بعدی از جلال‌الدین دوانی و غیاث‌الدین منصور دشتکی و ابن‌ترکه اصفهانی گرفته تا میرداماد و ملاصدرا و بسیاری از حکمای دو قرن اخیر از حاجی ملاهادی سبزواری و آقاعلی مدرس تا میرزا احمد آشتیانی و سیدمحمد کاظم عصار تحت تأثیر خود قرار داد. سهروردی چند میراث مهم از خود به جا گذاشت که نه فقط از لحاظ فلسفی صرف بلکه از جهت فرهنگ عمومی این مرز و بوم برای ایرانیانی که شوق اندیشهٔ اصیل در وجودشان تجلی داشته و دارد اساسی است.

اولاً او بین حکمت یونانی و حکمت خسروانی ایران باستان در دامن حکمت ایمانی و قرآنی آشتی بخشید و وحدتی عقلانی بین فرهنگ فلسفی ایران باستان و ایران اسلامی به وجود آورد. ثانیاً او در اندیشه را به سوی ذوق و اشراق باز کرد و تلفیقی بنیادی بین حکمت بحثی و ذوقی پدید آورد. ثالثاً او بار دگر جامعه اسلامی را خاطر نشان ساخت که حکیم و فرزانهٔ واقعی کسی است که نه فقط فکرش از لحاظ فلسفی تعلیم دیده بلکه روح و روانش نیز پالایش یافته و حکمت در تمام وجودش و نه فقط به صورت انتزاعی در فکرش تحقق یافته است. او همگان را متذکر شد که دانش در بالاترین سطح باید با اخلاق توأم باشد و اعلی مرتبه فلسفه از آن حکیمی است که متأله است یعنی "خداگونه" به معنای

آراسته شدن و تخلّق به اخلاق الهی و صفات حمیده که در اصل متعلّق به حق است و در روح و فکر حکیمی که از راه تزکیه نفس خود را مستحق و آماده دریافت فضایل معنوی کرده است تجلّی می‌کند.

اگر حتی اهمیت فوق‌العاده اسلوب ادبی آثار سهروردی و سهم او را در به کمال رساندن نثر فلسفی فارسی و خدمات او را در توسعه علم منطق و شناخت‌شناسی و جهان‌شناسی و فرشته‌شناسی و الهیات محض به کنار بگذاریم، باز همان چند نکته‌ای که در بالا ذکر شد کافی است که امروزه که جامعه ایران آنقدر احتیاج به آمیختن علم و اخلاق دارد به بزرگداشت این نابغه حیرت‌آور در عالم اندیشه و معرفت پردازیم.

از درگاه خداوند متان مسألت دارد که این گردهم‌آیی با موفقیت تام برگزار شود و نتیجه این مساعی توجه بیشتر دانشجویان عزیز ایرانی به میراث بسیار غنی فکری خود باشد و نمونه حیات و افکار سهروردی آنان را در دنبال کردن تفکر اصیل توأم با اخلاق و معنویت یار و رهنما باشد.

والسلام

سید حسین نصر

عید فطر ۱۳۸۳

سهروردی و ایران معاصر^۱

رضا داوری اردکانی^۲

مفتخرم که در این مجلس چند کلمه‌ای عرض می‌کنم. عنوان سمینار شما "عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر" است من فکر کردم که ببینیم آیا، شهاب‌الدین سهروردی می‌تواند درخصوص این چهار امر مهم، عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر که البته می‌دانیم با هم بینونت ندارند به ما چیزی بیاموزد؟ در باب سهروردی بزرگ، استادان فلسفه در روزهای بعد به بحث خواهند پرداخت. من هم از دور به فیلسوف سهرورد که محیی فلسفه خسروانی است نگاه می‌کنم، با این بیان پیوندش با ایران معلوم می‌شود. با اسلام و عرفان هم لازم نیست توضیح دهم، پیوندش معلوم است.

سهروردی در مقدمه^۱ یکی از کتاب‌هایش نوشته است که ارسطو را به خواب دیدم و از او پرسیدم فیلسوفان یا بهتر بگوییم متفکران بزرگ اسلام کیان‌اند او پاسخ داد آنان ابویزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری هستند. با این بیان نظر او

۱. متن سخنرانی از نوار صوتی تحریر و پس از ویرایش چاپ شده است.

۲. رئیس فرهنگستان علوم.

را راجع به تاریخ تفکر می توان فهمید، نفرمایید که این رؤیا بوده و ارسطو در رؤیا چیزی به فیلسوف گفته است. رؤیابین سهروردی است، رؤیای فیلسوف کشف است. سهروردی درحقیقت از ارسطو استنطاق کرده است.

با این استنطاق او ارسطو را تفسیر می کند. هم چنین سهروردی در عالم اسلام جزء اولین فیلسوفانی است که به آیات و روایات استناد کرده است یا درست بگویم پیش از او کسی با این ظرافت و نکته سنجی استناد نکرده بود. ابوالحسن عامری به دین پرداخته بود و ابوعلی مسکویه مخصوصاً به سنن و به روایت ها نظر داشت او بسیاری از روایت ها و سنن ایرانیان و یونانیان و اعراب را در کتاب خرد جاویدان جمع کرده است پس چگونه می توانسته است به کتب آسمانی و به روایات و کلمات اهل دین و اولیاء دین بی توجه باشد ولی سهروردی راه جمع حکمت ها را نشان داده است. کاری که سهروردی کرده بنیانی شده است که فیلسوفان بعد از او نصیرالدین طوسی و میرداماد و ملاصدرا براساس آن بنای بزرگی را بنیاد کردند.

اما در باب اینکه سهروردی چگونه به این چهار امر نظر می کرده است یا میان این چهار چه پیوندی می دیده است، من اول باید به شما بگویم که تلقی ما معمولاً از انسان با تلقی فلسفه معاصر مناسبت دارد. یک جمله از صاحب نظر و فیلسوف معاصر فرانسوی نقل کنم که در بادی نظر قدری تکان دهنده است و شاید مایه تعجب شود، اما اهل معرفت و اهل نظر به قول ابن سینا وقتی مطلبی می شنوند که با طبع شان سازگار نیست و به مذاق شان خوش نمی آید و یا در فهم شان نادرست می نماید باید درنگ کنند و با شتاب زدگی آن را به عنوان امر باطل دور نیندازند. میشل فوکو گفته است: انسان یک اختراع جدید است. شاید این جمله تکان دهنده باشد. ما هزار حرف می توانیم در رد سخن میشل فوکو داشته باشیم. انسان دو سر حلقه هستی را به هم پیوسته است انسان مظهر تام و تمام اسماء الهی است و

آخرین حلقهٔ آفرینش است و آفرینش با او تمام می‌شود. پس چگونه انسان یک اختراع جدید است؟ فوکو توضیح می‌دهد که انسان در قرن هجدهم به وجود آمده و به نظر او اکنون مرده است، و این نکته مطلب را عجیب‌تر می‌کند. انسان در قرن هجدهم به وجود آمده و اکنون دیگر مرده است.

آیا اکنون انسان وجود ندارد؟ قبل از قرن هجدهم هم انسان وجود نداشته است؟ وقتی این همه در فرهنگ ما، در عرفان ما و در نظر اهل معرفت از انسان، بحث شده، پس چگونه بپذیریم که انسان وجود ندارد؟ البته مولانا وقتی از یافت شدن انسان می‌گوید به معنای دیگری از انسان نظر دارد و چون مرتبهٔ تفکر مولانا از ساحت اخلاقی نیز بالاتر بوده است، اهل معرفت می‌توانند دریابند که مراد او از انسان چیست؟ فعلاً بحث نمی‌کنیم که چه چیز می‌تواند از اخلاق بالاتر باشد به سخن او گوش کنیم:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
گفتند یافت می‌نشود گشته‌ایم ما گفت آنچه یافت می‌نشود آنم آرزوست
از ایات دیگر غزل ملتفت می‌شویم که او به موجودی ورای اخلاق نظر دارد.
برای اینکه پیش از آن گفته است که:

زین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
اما من به آن معنا کار ندارم. فوکو هم به آن معنا نگفته که انسان به وجود آمده
و مرده است. او نگفته که شیر خدا یا رستم دستان در قرن هجدهم به وجود آمده
اتفاقاً در قرن هجدهم اینها پوشیده شده‌اند و موجود دیگری به وجود آمده است که
به تاریخ جدید تعلق دارد. من تاریخ فلسفه نمی‌خواهم بگویم. مطلب من این است
که انسان قبل از دوران جدید، قبل از رنسانس و حتی قبل از قرن هجدهم موجودی
است ایستاده میان زمین و آسمان که پا بر زمین و سر به سوی آسمان دارد. همهٔ
تفکر، علم و هنر عالم قدیم تا دوران جدید به این سیر آدمی میان زمین و آسمان

مربوط است. اما بشر جدید، بشر ایستاده روی زمین، ناظر به زمین و سلطان روی زمین و متصرف در موجودات و دایر مدار وجود است. بشری که در عالم تصرف می‌کند، عالم ملک اوست و اوست که تکلیف جهان و آنچه را که در جهان است معین می‌کند. در عالم قدیم نه در نظر سهروردی و نه در نظر هیچ متفکر دیگری چنین بشری وجود نداشته است. بشر این نبوده. فیلسوفان معتقد بودند که علم را ما از عالم بالا می‌گیریم، عقل فعال به ما افاده می‌کند. می‌فرماید این فکر یونانی است و ما مآخذی غیر از مآخذ یونانی داریم صحیح می‌فرماید. اما متکلمان ما هم که کمتر تحت تأثیر یونان بودند می‌گفتند که موجودات ثبوتی در علم خدا دارند این موجودات متحقق می‌شوند. دیگران هم هیچ‌کدام نمی‌گفتند که ما میزان علمیم و ماییم که به جهان صورت می‌دهیم و به قول ژان پل سارتر شکافی و خللی در وجود فی نفسه پدید می‌آوریم، ما سازنده علم هستیم.

در تفکر جدید، در فلسفه جدید بشر صاحب علم و تکنولوژی است. این واقع‌نمایی که ما به حکم عادت به علم نسبت می‌دهیم چیزی بازمانده از اندیشه جهان قدیم است. بحث در این نیست که این را بپذیریم یا نظر سهروردی را و مثلاً فیلسوف را به جنگ مدرن بفرستیم یا از سهروردی اعراض کنیم؟ من یک کلمه دیگر می‌گویم و البته نتیجه‌گیری نمی‌کنم. ما سهروردی را کنار نمی‌گذاریم، عالم جدید را هم نمی‌توانیم رها بکنیم. آیا سهروردی می‌تواند به ما کمک کند که ما در عالم معاصر موقع خود را بازشناسیم؟ سهروردی در این مورد چه می‌تواند بکند؟ نکته این است که اگر سهروردی هیچ‌کاری برای فلسفه اسلامی ایران نکرده بود این کار بزرگ او را می‌بایستی روی سرمان بگذاریم که او به زبان فارسی فلسفه تعلیم کرد. او آثاری به زبان فارسی نوشت که تا همه تاریخ ماندگار خواهد بود و فلسفه را به زبان فارسی به ما آموخت. فلسفه زبان دارد. فلسفه زبان می‌خواهد.

من از سهروردی به‌عنوان دانشجوی فلسفه هیچ چیز یاد نگیرم یا با همه

نظرهايش نتوانم کنار بيايم، و حتی اگر هيچ يک از نظرهايش را نتوانم پذيرم، من از او زبان فلسفه می آموزم و اگر از او و امثال و نظاير کم تعداد او اين زبان را نياموزيم فلسفه ياد نمی گيريم. می دانم می فرمايد که مگر يک آلمانی يا فرانسوی يا انگلیسی يا آمريکايی فيلسوف نمی شود؟ مگر آنجاها فلسفه نيست؟ مگر ايرانيانی نيستند که با سهروردی سروکاری ندارند و در اروپای غربی و ژاپن و استراليا تفلسف می کنند و حتی صاحب نظر در فلسفه هستند؟ من کسانی را می شناسم که متصف به اين صفات هستند اما آنها اگر فيلسوف هستند بايد به يک زبانی فکر بکنند.

همه ما به زبانی فکر می کنيم. ما فکر نمی کنيم که بعد فکرم ان را به زبان بياوريم و حرف بزيم. ما با زبان فکر می کنيم، ما در زبان فکر می کنيم ما در خانه زبان فکر می کنيم. اگر من به اين زبان فکر می کنم به اين زبانی که آموخته ام و سخن می گويم، تفکر می کنم، من نياز دارم که اين زبان را ياد بگيرم. من نياز دارم که زبان فارسی فلسفه را ياد بگيرم. سهروردی یکی از معلمان بزرگ اين زبان است. اگر هيچ چيز نداشت اگر هيچ چيز نو نياورده بود که البته آورده است نوشتن فلسفه به زبان فارسی در تاريخ فلسفه ما يک حادثه مهم است و شايد اگر او نبود فلسفه اسلامی مسير ديگری پيدا می کرد. کسانی که گفته اند که با ابن رشد فلسفه اسلامی خاتمه پيدا می کند، يا از وجود سهروردی خبر نداشتند يا عظمت سهروردی را درک نکردند. سهروردی تفسير نویی از عرفان و فلسفه يونانی به مدد تعليماتی که از ايران باستان فرا گرفته بود پيش آورده.

فارابی معلم ثانی فلسفه است و گفته اند که ميرداماد معلم ثالث فلسفه است، حق اين بود که در تاريخ فلسفه، عنوان و لقب معلم ثالث را به سهروردی می دادند. برای ما سهروردی از آن جهت که می تواند به ما تفکر بياموزد مهم است و از آن جهت که ما به تفکر نياز داريم برای اينکه جایگاه خودمان را در عالم کنونی پيدا

کنیم، و این فقط به مدد تفکر حاصل می‌شود. همه علوم برای ما مفید هستند، همه علوم به درد ما می‌خورند. ما با هنر و تفکر که البته هنر هم نوعی تفکر است می‌توانیم جایگاه خودمان را در عالم کنونی پیدا کنیم و بی‌جایگاه بودن درد بزرگی است که هنرمند و فیلسوف این درد را احساس می‌کنند. با سلام به روان پاک سهروردی سخنم را تمام می‌کنم.

جایگاه سهروردی در میان اندیشمندان اسلامی^۱

غلامحسین ابراهیمی دینانی^۲

اللَّهُمَّ تَبِّئْنَا عَلَى التَّوْرِ وَاحْشُرْنَا مَعَ التَّوْرِ.

نسیم صبح سعادت بدان نشان که تو دانی
گذر به کوی فلان کن در آن زمان که تو دانی
من این حروف نوشتم چنان که غیر نداند
تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تو دانی
یکی است تازی و ترکی در این معامله حافظ

حدیث عشق بیان کن بدان زبان که تو دانی
شعری که قرائت کردم بدون تردید از حافظ است و جمله دعایی که خواندم در
آغاز یکی از رساله‌های مهم شیخ شهاب‌الدین سهروردی به نام رساله هیاکل التور
آمده است. هم آن دعا زینت بخش صدها رساله است، هم این شعر که از حافظ
است. حافظ مضمونی را در این چند بیت بیان کرده که بسیار شگفت‌انگیز است و

۱. متن سخنرانی از نوار صوتی تحریر و پس از ویرایش چاپ شده است.

۲. استاد فلسفه دانشگاه تهران.

کار جامعه بشری را با مشکل روبرو کرده چون می‌گوید حروف را به گونه‌ای نوشته است که هیچ‌گیری نمی‌تواند بخواند. حالا از ما می‌خواهد آن حروفی را که نوشته و هیچ‌گیری قدرت قرائت آن را ندارد، چنان بخوانیم که جز خود ندانیم و هیچ‌کس دیگر نداند.

به چه بیانی حافظ ما را دعوت می‌کند و به چه سخنی ما را فرامی‌خواند و آن چه حروفی است که او نوشته و من و تو چگونه بخوانیم که جز من نداند و تو هم اگر بخوانی جز تو نداند و اصولاً این چه طرز سخن گفتن است؟ آن هم در روزگاری که همه حکما و فلاسفه عصر به پیروی از فیلسوفان تحلیلی به اتفاق آراء می‌گویند ما زبان خصوصی نداریم. زبان خصوصی بی‌معنی و بی‌مفهوم است. ویژگی زبان عمومیت آن است. ما زبان خاص نداریم. زبانی که هیچ‌کس نفهمد، زبان نیست. مسائل علمی و فلسفی برهانی است و نشان می‌دهد زبان خصوصی وجود ندارد. حالا حافظ ما را به آن زبان دعوت می‌کند. نکته مهم‌تر این که حافظ در بیان این شعر جاودانه و این پیام آسمانی بدون تردید تحت تأثیر شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی است.

دو جمله از سهروردی یادداشت کرده‌ام، می‌خوانم و شما را به داوری می‌طلبم، ببینیم آیا حافظ می‌توانسته تحت تأثیر شیخ اشراق باشد یا نه؟ سهروردی در وصیت‌نامه‌اش می‌فرماید که «قرآن را به نحوی قرائت کن که گویا فقط در شأن تو نازل شده است». خود شیخ هم بسیار زیاد قرآن می‌خواند شاید اغراق نباشد اگر بگوییم هیچ حکیمی حتی ملاًصدرا به اندازه شیخ اشراق با قرآن مأنوس نبوده است. در جای دیگری فرموده است: «باید تو را با حق تعالی معامله‌ای باشد که هیچ‌کس از بنی نوع خودت از آن مطلع نباشد». هر دو حاکی از نحوی توحید است. آن یکی در وصیت‌نامه‌اش، این یکی در جای دیگر. با کمی تأمل حتماً تصدیق می‌کنید که این شعر کاملاً برگرفته از دو جمله شیخ اشراق است.

به مسأله اوّل برمی‌گردم، از یک سو فیلسوفان تحلیلی معاصر به اتفاق آراء و روان‌شناسانی که به فلسفه نزدیک شده‌اند می‌گویند زبان خصوصی وجود ندارد، زبان عام است، مفاهیم عام است، اصلاً مفهوم همین که مفهوم شد عام است. از طرفی قرآن کریم هم مرتّب و مکرّر در مکرّر در آیات شریفه خود به عموم خطاب می‌کند: یا ایّها النّاس، یا ایّها المؤمنون، النّاس یعنی همه مردم. خطاب قرآن به همه افراد بشر است تا ابد، همه مردم مخاطب قرآن کریم هستند. نه تنها در این عالم بلکه بنا به بعضی از آیات در عالم برزخ هم مخاطب هستند، حتی در عالم غیب، به استناد خود آیات قرآن کریم که: اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ. "عهد الست" چه عهدی است؟ الست یعنی آن روزی که خداوند قبل از آفرینش مخلوقات، از آدمیان پرسید: اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، ای انسان‌ها آیا من پروردگار شما نیستم؟ کدام انسان‌ها؟ آن زمان که عالم و آدمی نبود. حافظ می‌گوید من این محبت را از آنجا آوردم. نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت حال اگر خطاب قرآن عام است و برای همه افراد است تا ابد و حتی از ازل به مقتضای اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، چگونه است که این حروف را غیر نداند؟ می‌خواهم تعارض را بیان کنم. ظاهراً یک تعارضی اینجا است. این چه زبانی است؟ این همان زبانی است که شیخ اشراق سعی دارد با آن زبان صحبت کند. زبانی که کمابیش فراموش شده و جز تعدادی اندک و انگشت‌شمار با آن آشنا نیستند و شیخ اشراق کوشش می‌کند آن را احیاء کند. البتّه مطابق گفته فیلسوفان تحلیلی و روان‌شناسان ما زبان خاص و خصوصی نداریم. زبانی که مخاطب نداشته باشد، زبان نیست. کلامی که مخاطب نداشته باشد اساساً کلام نیست و از اینجا اجازه بدهید من نکته‌ای را استنباط کنم و آن این که کلام بیش از آن که قائم به متکلم باشد نیازمند به مخاطب است. کلام قائم به متکلم است اما اگر کلام مطلقاً مستمع نداشته باشد اساساً عنوان کلام بر او صادق نیست. بنابراین کلام همان اندازه که به متکلم نیازمند است

جوهرراً به همان اندازه به یک گوش شنوا نیازمند است. اگر گوش نباشد کلام هزل خواهد بود. سخن بدون مستمع هزل را ماند.

”آدمی فربه شود از راه گوش“، گوش لازم است تا کلام، کلام شود. بله اگر کلام مستمع نداشته باشد کلام نیست اگر گوینده شنونده نداشته باشد، سخن نمی‌گوید، هزل می‌گوید. اما اگر کلامی فقط یک شنونده داشت باز هم کلام است؟ باید از فیلسوفان تحلیلی پرسیم، از زبان‌شناسان پرسیم که اگر کلامی حداقل یک شنونده داشت، آیا می‌تواند کلام باشد؟ آری کلام است، گرچه ممکن است تعداد شنوندگان اندک باشد.

برگردیم به مسأله‌ای که طرح کردم من دو مسأله مهم اینجا طرح کردم. از سویی قرآن به زبان عام سخن می‌گوید و همه مفسرین، فقهای شیعه و شاید فقهای اسلام به اتفاق آراء می‌گویند همه مردم مستمع‌اند و مکلف؛ حتی کفار هم مخاطب به خطاب قرآن هستند و حتی مکلف‌اند به تکالیف. این فتوای همه فقها است: *الْكُفَّارُ مُعَاقِبُونَ عَلَى الْفُرُوعِ كَمَا أَنَّهُمْ مُعَاقِبُونَ عَلَى الْأُصُولِ*. یعنی به فروع هم معاقبات دارند چون مکلف‌اند یعنی خطاب شامل حال آنها شده. این یک فتوای عام است.

حالا اجازه بفرمایید روایات دیگری را از بعضی اندیشمندان اسلامی بیان کنم. روایت اول از عین‌القضات الهمدانی الشهید فی مدینة الهمدان و روایت دوم از صدرالمتألهین حکیم بزرگ جهان اسلام و البته دیگران هم گفته‌اند. عین‌القضات در تمهیدات با صراحت تمام می‌گوید: «ابوجهل مخاطب به خطاب قرآن نبود». ابوجهل علی‌القاعده از ما بیشتر عربی می‌دانست. چون در مکه بود و به همان زبانی حرف می‌زد که حضرت ختمی مرتبت به آن زبان سخن می‌گفت. عربی را خوب می‌دانست. اما عین‌القضات می‌گوید که ابوجهل مخاطب به خطاب قرآن نبود. این حرف یعنی چه؟ فقها می‌گویند همه مکلف هستند و مخاطب. جواب به شعر حافظ برمی‌گردد. یعنی درست است که گوش ابوجهل می‌شنید و عربی هم

می دانست ولی گوش باطنی او، گوش‌ی که باید مخاطب قرآن باشد، شنوا نبود و جایی که گوش شنوا نباشد سخن، سخن نیست: لَهُمْ أُعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أُاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا وَ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا. گوش دارد اما نمی شنود، از شنیدن حقیقت محروم است. ندای حقیقت به گوشش فرو نمی رود. این نوع گوش ناشنوا در میان آدم‌ها فراوان است. گوش حقیقت نیوش اگر نباشد آن گوش کر است. در منطق حقیقت، در بیان حقیقت آن گوش کر است. و گوش‌های ابوجهل‌ها در تاریخ فراوان بوده و هست و حتی خواهد بود و حافظ وقتی می گوید:

«من این حروف نوشتم چنان‌که غیر نداند» شاهی بر این مدعاست. گوش شنوا کم است. اما همان یک گوش برابر با همه عالم است. این گوش همان گوش "هستی" است. قرآن ضمن اینکه خطاب‌های عام دارد به یا ایهاالناس نحوه‌ای دیگر از سخن گفتن را نیز دارد. کلمات مقطعه در آغاز بعضی از سوره‌ها؛ بسم الله الرحمن الرحيم، الم، حم، ق، ن، والقلم وما یسطرون. "ن" یعنی چه؟

میان عاشق و معشوق رمزی است چه داند آن که اشتر می چراند؟
شیخ شهید پیامی که دارد همین پیام حافظ است که گوش‌های خاص می شنوند.
نسیم صبح سعادت بدان نشان که تو دانی

گذر به کوی فلان کن در آن زمان که تو دانی
هم کوی مشخص است، هم کس، هم زمان؛ و شیخ اشراق این پیام را ازلی و ابدی می داند. صدای "هستی" است اما در تعبیر شیخ اشراق صدای نور است. شیخ اشراق از هستی سخن نمی گوید. فیلسوف هستی نیست، فیلسوف نور است.
من خودم طرف دار فلسفه هستی هستم، فلسفه هستی مهم است اما کمی آب و رنگ یونانی دارد. هستی در یونان مطرح شد. اما شیخ اشراق فیلسوف نور است و فلسفه نور در ایران مطرح شده است. شیخ اشراق یک کلمه در بحث اصالت وجود سخن نمی گوید بلکه باصراحت تمام و با ابرام و اصرار می کوشد بیان کند که وجود

یک مفهوم اعتباری بیش نیست. اما از آن طرف یک کلمه در اصالت ماهیت سخن نمی‌گوید، وجود امر اعتباری است اما چه چیز اصیل است؟ نور.

صدرالمتألهین با همه عظمتش در اینجا با شیخ اشراق درگیر است. اینجا یکی از جاهایی است که صدرالمتألهین به نفس نفس می‌افتد که جناب شیخ اشراق شما اصالت وجود را بپذیر تا ما با هم آشتی کنیم. شیخ اشراق آن موقع حضور نداشت اما من می‌خواهم از زبان شیخ اشراق بگویم که او میل ندارد که بگوید "وجود"؛ او همچنان مصرّ است که بگوید "نور" اصیل است. چرا صدرالمتألهین اصرار می‌کند که شیخ رأی او را بپذیرد؟ برای اینکه هر دو یک چیز را بیان می‌کنند. از نظر صدرالمتألهین وجود تعریف ندارد. بهترین تعریف وجود *الظَّاهِرُ بِذَاتِهِ وَالْمُظْهَرُ لغيرِهِ* است. وجود به ذات خود ظاهر است و مظهر ماهیات است. خود را به خود ظاهر دارد و ماهیات را نیز ظاهر می‌کند. شیخ اشراق چه می‌فرماید؟ او هم چند قرن پیش تر فرموده: *نور، الظَّاهِرُ بِذَاتِهِ وَالْمُظْهَرُ لغيرِهِ*. نور یعنی چیزی که بالذات ظاهر است و همه چیز را ظاهر می‌کند. همه چیز به نور ظاهر می‌شود اگر نور در عالم نبود هیچ چیز ظاهر نبود، اما نور به ذات خودش روشن است.

شیخ اشراق ۸۰۰ سال پیش این جمله را بیان فرمود و ملاًصدرا ۴۰۰ سال بعد از او. ولی شیخ اشراق درباره نور سخن گفت و ملاًصدرا درباره وجود. اما آیا این بیان *الظَّاهِرُ بِذَاتِهِ وَالْمُظْهَرُ لغيرِهِ* به قامت نور شایسته تر است یا به قامت وجود؟ شما چه جواب می‌دهید؟ به نظرم گویا به قامت نور برازنده تر است.

من خوشحالم که چنین مجلس باشکوهی با حضور اندیشمندان بزرگ برای شیخ شهید ما برگزار شده. او ۸۰۰ سال است که مهجور است. فلسفه او هم مهجور است. فقط اسمی از او در میان ما شنیده می‌شود محتوا و عمق فلسفه سهروردی هنوز درست مطرح نشده و کمتر کسی جرأت طرح آن را دارد. ۸۰۰ سال است که فقط عده کمی کتاب‌های او را خوانده‌اند. در این اندک تعداد، ملاًصدرا کتاب‌های

او را خوب خوانده است و اگرچه مواضعش را به طور تمام نپذیرفته اما بهترین خواننده آثار او ملاًصدرا است و دیگران اگر خواندند خوب نخواندند. تفکر سهروردی مهجور است چون فهم پیام او خیلی دشوار است، شعر حافظ هم آسان نیست گرچه دیوان حافظ در هر خانه‌ای هست اما به همان اندازه که رایج است به همان اندازه مهجور است. زبان قرآن عام است اما در عین حال خصوصی‌ترین پیام‌ها است برای اهل راز و کسائی که گوش باطن دارند، آن گویی که بشنود، خیلی کم است. این همان چیزی است که شیخ اشراق آن را ازلی و ابدی می‌داند و همان چیزی است که خیلی‌ها از آن روی‌گردان هستند. این همان چیزی است که شیخ اشراق عقل جاویدان می‌نامد، دنیای امروز بسیار به این سخن می‌خندد. مگر عقل جاویدان است؟ مگر چیزی در این عالم جاویدان هست که عقل باشد؟ عقل خوب است اما در تحوّل، در تغییر، در حرکت، عقل جاویدان یعنی چه؟ حافظ هم از عقل جاویدان سخن می‌گوید. در جایی می‌گوید:

«فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم». چه کسی می‌تواند این قدر شجاعانه مثل حافظ حرف بزند؟ شیخ اشراق هم همین را می‌گوید، بله فلک را سقف می‌شکافیم و طرحی نو درمی‌اندازیم. اما هیچ‌کدام اینها با عقل جاویدان منافاتی ندارد. عقل در جاودانگی خودش متحوّل است و طرح نو در هر قرن و هر سال بلکه هر لحظه درمی‌اندازد. عقل جاودانی که سهروردی از آن سخن می‌گوید نه هر سال و قرن بلکه هر لحظه طرح نو درمی‌افکند.

همان عقل که مظهر این آیه است: لَا يَسْأَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ، خداوند هر لحظه در شأن جدید است. خداوند ثابت است یا نه؟ حتماً متألّهان خداوند را ثابت می‌دانند. اما خدای ثابت جاویدان کُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ است. این آیه قرآن است و منظور از یوم، ۲۴ ساعت شبانه‌روز نیست. یوم یعنی آن، یعنی لحظه، کل یوم یعنی هر لحظه، هر آن، در هر لحظه خداوند در یک شأنی است، در یک جلوه و تجلی است در یک

آفرینشی است که غیر از لحظه قبل است. همه عرفا گفته‌اند: لا تکرار فی التجلی. در تجلی خداوند تکرار نیست، تکرار در قاموس متألهان یک لغت بی معنی است، هیچ چیز تکرار نمی‌شود.

عارفان در دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس قدید کنند
عارف در هر لحظه دو نو شدن دارد. به قول سعدی: «هر نفسی که فرو می‌رود ممد حیات است و چون برمی‌آید مفرح ذات، پس در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر نعمت شکری واجب» عقل جاویدانی که سهروردی از آن سخن می‌گوید عقلی است که از هر عقل نویی نوتر است. سکون و ثبات با هم فرق دارد. ما عقل ساکن نداریم ولی عقل ثابت داریم. فرق است بین ساکن و ثابت، عقل ساکن نیست اما ثابت است.

فلسفه اشراق در واقع فلسفه فرهنگ ماست. شیخ اشراق در میان همه متفکران در طول چهارده قرن در میان سنی و شیعه، فیلسوف و متکلم، از هر اندیشمند دیگر به فرهنگ ایرانی - اسلامی ما نزدیک تر است. او حتی از ملاصدرا و ابن سینا هم به فرهنگ ما نزدیک تر است. مسلمانی او هم از آنها کم تر نیست و حتی فرهنگ و فلسفه او متعلق به این سرزمین است. فلسفه او جهانی است اما رنگ و بوی ایرانی دارد. فلسفه یونان هم جهانی است اما رنگ و بوی یونانی دارد، بله، فلسفه جهانی است اما از آن جهت که متعلق به یک سرزمین می‌شود رنگ و بو پیدا می‌کند. فلسفه علم نیست، هنر هم نیست، گرچه به هنر نزدیک تر است. هنر هم مثل فلسفه رنگ و بو دارد. رنگ و بوی هنر ایرانی با هنر یونانی متفاوت است. فلسفه سهروردی در عین حال که جهانی است اما ایرانی است. سؤال این است که چرا این فلسفه جهانی - ایرانی عمیق این قدر مهجور است؟ در این فرصت کم نمی‌توانم به این مقوله بپردازم ما باید دوباره فلسفه او را بخوانیم و در جمله جمله آن دقت کنیم و نوآوری‌های او را ببینیم. او چه فلسفه‌ای را احیاء

می‌کند؟ مجوسیت را یا فلسفه و حکمت ایران باستان را؟ می‌گویید من حکمت خسروانی را احیاء می‌کنم. یعنی حکمت ایران باستان را. قشریون همین حرف را نفهمیدند و فکر کردند او گفته که مجوسیت را احیاء می‌کند، او نخواست احیاء مجوس کند. او مجوس را مشرک می‌دانست. او معتقد بود که حکمت خسروانی توحید است، حکمای خسروانی موحد بودند، او با اینکه خود را محیی و زنده کننده حکمت خسروانی می‌داند، مع ذلک هیچ کجا از حکمت یونان روی بر نمی‌گرداند. با حکمت یونان کاملاً آشنا است ذره‌ای از مسلمانی او هم کم نشده و به دامان مسلمانی او گردوغبار شرک و مجوسیت نمی‌نشیند. او فلسفه نور را از حکمای خسروانی آغاز کرده، و افلاطون را تحت تأثیر حکمای خسروانی می‌داند. حکمت از حکمت خسروانی آغاز می‌شود. نور هم عالم را روشن می‌کند و در شعله نور محمدی (ص) به کمال می‌رسد. این حرف‌ها برای گوش مردم زمان او و بسیاری از گوش‌ها سنگین آمد. همان گوش‌ها که تاب شنیدن نیاوردند و او را در شهر حلب شهید کردند. علمای حلب به اتفاق آراء شکایت به صلاح‌الدین ایوبی بردند و ملک ظاهرشاه با اینکه تعلل می‌کرد اما برای از دست ندادن محبوبیت خود دست به خون شیخ آلوده کرد و شیخ در جوانی به شهادت رسید. اگر شیخ بیشتر عمر می‌کرد شاید ما امروز صاحب خیلی چیزها بودیم. او مدت کمی درس خواند، بیشتر در سفر بود. شیخ در زمانی شاگرد مجدالدین جیلی بود که او هم به یک واسطه شاگرد امام محمد غزالی است و پیداست که از نظر اندیشه یک متکلم است نه فیلسوف. شیخ اشراق و امام فخر رازی شاگردان مجدالدین جیلی در شهر مراغه بودند. شیخ پس از چند سالی تحصیل در این شهر که چیزی نزد مجدالدین جیلی نیافت عازم شهر اصفهان شد که مرکز علم و دانش بود و در آنجا در محضر درس ظهیرالدین فارسی کتاب بصائر نصیریه را در منطق خواند. ولی هنوز نمی‌توانیم بگوییم آنچه او داشته از محضر درس آن دو استاد بوده، چون

اندیشه‌های سهروردی در حکمة‌الاشراق و سایر آثار به گونه‌ای نیست که در آثار مجدالدین جیلی یا ظهیرالدین فارسی پیدا کنیم. سخن این است که اگر این اندیشه‌ها در تاریخ وجود نداشته او از کجا به این سبک اندیشه دست یافته؟ سر این امر پنهان است و خود او هم نخواسته بیان کند که این اندیشه‌ها به کجا وصل است و از کجا آمده. فخر رازی به مجدالدین جیلی شبیه است ولی سهروردی هیچ شباهتی به اساتیدش ندارد و هیچ یک از شاگردان ظهیرالدین فارسی هم شبیه سهروردی نیستند. این سخن‌ها از کجا آمد؟ همان است که حافظ گفته:

«من این حروف نوشتم چنان‌که غیر نداند».

او اندیشه‌هایش را این‌گونه بیان کرده و من امروز خوشحالم که این مجلس باشکوه در بزرگداشت سهروردی برپا شده. امروز نسل حاضر بسیاری از معضلاتی که گریبانگیر جهان است را مرتفع خواهند کرد به شرط اینکه با اندیشه‌های شیخ اشراق آشنا شوند.

اگر گوش شنوا برای حرف‌های او باشد، شرقی و غربی، مسلمان و غیرمسلمان ندارد. هانری کربن را ببینید فرانسوی تماماً غربی که اساتید زیادی دیده بود. فلسفه غربی در چنگ کربن بود اما با خواندن کتاب حکمت‌الاشراق که ماسینیون به او داد دگرگون شد چنان‌که سرازیا نمی‌شناخت. حالا شما کتاب‌های خود او را بخوانید و ببینید چه پیام‌ها از اندیشه او به جهان صادر شده. بله من این حروف نوشتم چنان‌که غیر نداند

تو هم ز روی کرامت چنان‌بخوان که تو دانی

آیا شیخ اشراق قربانی بلندپروازی‌های سیاسی خود شد؟^۱

محمّدعلی موحد^۲

دوران مصیبت‌ها و شکوفایی فرهنگ

دو قرن ششم و هفتم ه. ق. را باید دوران مصیبت‌های اجتماعی و سیاسی در جهان اسلام دانست. این دوران شاهد لحظات احتضار و سقوط نهایی خلافت فاطمی قاهره و خلافت عباسی بغداد بود. در آستانه قرن ششم بیت المقدس قبله اول مسلمانان به دست صلیبیان افتاد (سال ۴۹۲ ه. ق.). فتوحات مسیحیان با قتل عام فجیع مسلمانان و یهودیان توأم بود و فغان و ضجّه فراریان انطاکیه و اورشلیم کوچه‌ها و بازارهای بغداد را پر کرد.^۳ جنگ‌های صلیبی در تمام طول دو قرن ادامه داشت و با سقوط آخرین پایگاه مهم فرنگیان (عکا) در آخر قرن هفتم (۶۹۰ ه. ق.) پایان یافت؛ شکست قطعی مسلمانان اندلس در برابر قوای متحد آراگون و کاستیل و پرتغال در جنگ "لاس ناواس" در آغاز قرن هفتم (۶۰۹ ه. ق.) اتفاق

۱. این مقاله بیان گسترده‌تر مطلبی است که نخست به صورت اشاره‌ای کوتاه در تعلیقات نویسنده بر مقالات شمس تبریزی (ص ۵۵۹ چاپ دوم خوارزمی) و سپس با اندکی توضیح در کتاب دیگر نویسنده "شمس تبریزی" (صفحه ۸۷ تا ۹۰ چاپ سوم انتشارات طرح نو) مطرح گردید.

۲. استاد حقوق و ادبیات فارسی.

۳. ابن اثیر، الکامل.

افتاد و تا پایان آن قرن شهرهای مهم اندلس - قرطبه در ۶۳۳ بلنسیه در ۶۳۶ و اشبیلیه در ۶۴۷ ه. ق. - از دست مسلمانان خارج شد و کم‌کم قلمرو امپراتوری اسلامی اندلس منحصر شد به ناحیه کوهستانی غرناطه که موجودیت ضعیف آن به‌مویی بسته بود.^۱ در شرق عالم اسلام تاخت‌وتاز غُزان و قراختائیان و خوارزمشاهیان و جنگ و ستیزهای مدام میان اتابکان و امارت‌های محلی در سرتاسر قرن هفتم عرصه را بر مردم تنگ کرده بود و تروریست‌های اسماعیلی قرار و آرام از دل حاکمان و دیوانیان ربوده بودند. در قرن هفتم با حمله بی‌امان مغولان امواج هولناک ویرانی و خونریزی همه‌جا را درنوردید و به قول سعدی «سختی به‌غایت رسید و مشقت به حدّ نهایت رسید».

به رغم آفت و مخافت و بلا و مصیبتی که از کران تا کران در هر گوشه و کنار فرو می‌بارید این دو قرن به لحاظ شکوفایی فرهنگی از برجسته‌ترین و بارورترین ادوار تاریخی اسلام و ایران بود. در این محیط نامهربان و بلاخیز بزرگانی در هر رشته از علوم و معارف سربرآوردند. ابن رشد و ابن طفیل و ختّام و بابا افضل و زمخشری و فخر رازی و ابن اثیر و یاقوت و خواجه نصیر از برآمدگان همین دوران‌اند. دفتر این ایام به‌ویژه در تصوّف و عرفان به‌نام سرآمدانی چون عین‌القضاة همدانی، شهاب سهروردی صاحب‌عوارف، شهاب سهروردی معروف به شیخ اشراق، سنایی، عطّار، نجم کبری، نجم رازی، ابن عربی، شمس تبریزی، مولانا، صدرالدّین قونوی آراسته است.

سه شخصیت تأثیرگذار

اگر ملاک بزرگی اشخاص را تأثیری بدانیم که از خود برجای می‌گذارند بی‌گمان شیخ اشراق و ابن عربی و شمس تبریزی را که به فاصله اندکی از هم به دنیا

۱. محمدعلی موحد، ابن بطوطه، ص ۳۰۳ (چاپ دوم، انتشارات طرح نو).

آمدند^۱ از تأثیرگذارترین بزرگان در زمینهٔ تصوّف و عرفان باید به‌شمار آورد. شیخ اشراق در اوایل جوانی پس از پایان تحصیلات در مراغه و تبریز به آسیای صغیر رفت و مدّتی نزد سلطان علاءالدّین کیکاوس در قونیه به سر برد و آخر سر به حلب رفت و حاکم حلب ملک ظاهر فرزند سلطان صلاح‌الدّین ایوبی - فاتح نامدار جنگ‌های صلیبی - بود. شیخ اشراق هم نزد سلطان علاءالدّین و هم نزد ملک ظاهر از عزّت و احترام فراوان برخوردار بود ولی در سال ۵۸۷ به‌دستور همین ملک ظاهر بازداشت و اعدام شد.

ابن عربی در ۵۶۰ در اندلس متولّد شد و در ۵۸۰ در طریق تصوّف قدم نهاد و در ۵۹۸ به زیارت مکه رفت و دو سه سالی در آنجا ماند و آن‌گاه به بغداد و مصر رفت و باز در ۶۰۴ به مکه برگشت و از آنجا به آسیای صغیر رفت و مدّتی در قونیه نزد سلطان علاءالدّین کیکاوس بود و عاقبت او نیز از حلب سر درآورد و از عزّت و احترام فراوان نزد ملک ظاهر برخوردار گشت. او سال‌های آخر عمر را در دمشق به سر برد و هم در آن شهر به سال ۶۳۸ وفات یافت.^۲ ابن عربی دست‌کم از ۵۹۸ که به مکه رفت با محافل ایرانی آشنایی پیدا کرد و در نوشته‌های خود از برخی شیوخ ایرانی چون شهاب‌الدّین سهروردی صاحب عوارف و اوحداالدّین کرمانی نام می‌برد اما به‌رغم نزدیکی با سلطان علاءالدّین کیکاوس و ملک ظاهر و اقامت چندین ساله در حلب و دمشق اشاره‌ای به شیخ اشراق و ماجرای دردناک شهادت او در آثار ابن عربی دیده نمی‌شود.

شیخ اشراق و ابن عربی، از هر دو می‌توان به‌عنوان "فیلسوف متصوّف" یاد کرد. البته هر یک از آنها اصطلاحات خاصّ خود را دارند اما رویکرد و بافت کلام

۱. ابن عربی به سال ۵۶۰ متولّد شد و شیخ اشراق در ۵۴۹، و شمس تبریزی در ۶۴۲ که به قونیه آمد مردی شصت ساله بود؛ پس تولّد او باید در ۵۸۰ یا اندکی پس از آن اتّفاق افتاده باشد.

۲. برای شرح احوال ابن عربی ر. ک: جهانگیری محسن، محیی‌الدّین بن عربی، بخش اوّل (مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۹).

آنها همسان است. هر دو در معارف مرسوم آن زمان از فلسفه و کلام و تفسیر و حدیث و لغت و علوم بلاغی دست داشتند و به لحاظ محتوایی مشابهت‌های بسیار در اندیشه‌های آنان می‌توان یافت. پس سرّ سکوت ابن عربی درباره او چیست؟ آیا می‌توان سکوت او را حمل به بی‌خبری کرد؟ داستان قتل شیخ اشراق چیزی نبود که به زودی فراموش شود و ابن عربی از آن بی‌خبر بماند. ابن خلکان زندگی نامه‌نویس شهیر که اندکی پس از این واقعه به حلب رسید و دو سالی در این شهر برای تحصیل توقّف داشت می‌گوید که مردم شهر بر دو دسته بودند: دسته‌ای هوادار شهاب و دسته دیگر مخالف او بودند و اکثریت مخالفان بودند که او را ملحد می‌دانستند و می‌گفتند که به هیچ چیز اعتقاد نداشت «واكثر الناس على انه كان ملحداً لا يعتقد شيئاً». شمس تبریزی نیز که سی چهل سالی دیرتر به صحنه ماجرا یعنی حلب و دمشق رفت از مخالفان شهاب یاد می‌کند. معلوم می‌شود که داستان شهاب پس از گذشت چندین سال هنوز بر سر زبان‌ها بود و موافق و مخالف همچنان به جرّ و بحث درباره او ادامه می‌دادند. شمس بر مخالفانی که شهاب را تکفیر می‌کردند سخت می‌تازد.^۱

روایت شمس تبریزی از ماجرای قتل سهروردی

چگونگی قتل شیخ اشراق روشن نیست. برخی روایت کرده‌اند که او را در زندان خفه کردند و برخی دیگر گفته‌اند که در زندان نان و آب از وی دریغ داشتند چندان که از گرسنگی مرد و شمس می‌گوید که او را به شمشیر کشتند و سبب قتلش را سعایت بدخواهان می‌داند که به او حسد می‌بردند، چه ملک ظاهر، حاکم حلب، خاطر او را بسیار عزیز می‌داشت.

روایت شمس در این باره که شهاب سهروردی نزد ملک ظاهر "سخت مقبول

۱. مقالات، ص ۲۷۵.

بود " مورد تأیید منابع دیگر هم هست. اما روایت مشهور چنین است که شیخ را به جرم الحاد کشتند و ملک ظاهر به‌رغم فشار علمای دین مدّتی دست به‌دست می‌کرد و به‌سبب ارادت و احترامی که به شیخ داشت نمی‌خواست گناه قتل او را به‌گردن بگیرد. آخر سر علمای حلب به قاهره مراجعه کردند و دستور قتل شیخ را از خود سلطان صلاح‌الدین گرفتند اما ملک ظاهر همچنان مقاومت می‌نمود تا صلاح‌الدین برای بار دوم در این باب نامه نوشت و ملک ظاهر را در برابر یک دوراهی قرار داد که کار شیخ را تمام کند و یا از حکومت حلب کنار برود. ملک ظاهر دریافت که سلطان به هیچ‌رو از خون شیخ درنخواهد گذشت و اگر هم او از حکومت حلب بگذرد شیخ در هر حال کشته خواهد شد و در چنین شرایطی بود که به اکراه تن به اجرای فرمان پدر داد.

در روایت شمس آمده است که ملک ظاهر پس از قتل شیخ از کرده پشیمان شد و از مستببین امر یعنی فتنه‌انگیزان و آتش‌افروزان که پشت سر این ماجرا بودند انتقام گرفت. بهانه بدخواهانی که توطئه بر ضدّ شیخ چیده بودند چه بود و آنان چگونه و از چه راه سلطان را برانگیختند تا به قتل او فرمان داد؟ روایت‌ها در این باب مختلف است. گفته‌اند که شیخ را به جرم فساد در دین کشتند و نیز گفته‌اند که او متهم به دعوی نبوت بود و یا علمای دین او را به‌سبب آراییی که در باب خلقت و اراده الهی داشت مرتد خواندند و دو تن از علمای حلب فتوا به قتل او دادند. جامی پس از آنکه به اختلاف روایات درباره قتل وی به نقل از تاریخ امام یافعی می‌پردازد می‌گوید: «و اهل حلب در شأن وی مختلف بودند بعضی وی را به‌الحاد و زندقه نسبت می‌کردند و بعضی به کرامات و مقامات شیخ اعتقاد داشتند و می‌گفتند که بعد از قتل شواهد بسیار بر کرامت وی ظاهر شد».^۱

جامی پس از این مطلب به اظهار نظر شمس تبریزی درباره شهاب می‌پردازد.

روایت جامی در این باب کما بیش همان است که در مقالات شمس آمده است و ما آن را از اصل مقالات نقل می‌کنیم: «آن شهاب را آشکارا کافر می‌گفتند آن سگان. گفتم: حاشا، شهاب کافر چون باشد چون نورانی است؟! آری پیش شمس شهاب کافر باشد. چون در آید به خدمت شمس بدر شود، کامل گردد».

شمس در این گفته با معانی لغوی "شهاب" و "کافر" و "شمس" بازی می‌کند. شهاب به معنی رگه نورانی ضعیف و زودگذری است که در آسمان پیدا می‌شود و کافر از کفر است؛ به معنی پوشیدگی و تاریکی، و شمس خورشید است. ما حاصل مطلب این است که شهاب نورانی است و او را تاریک (کافر) نمی‌توان خواند مگر آنکه در قیاس با خورشید تاریک خوانده شود. شمس در چند سطر پایین‌تر در مقام مقایسه سخن خود با سخن بزرگان دیگر تصوّف، از نبات و دوشاب یاد می‌کند. دوشاب خود اگرچه شیرین است اگر بعد از نبات بخورند مزه‌اش به ترشی می‌زند. شمس تبریزی در جای دیگر از مقالات، گزارش خود را درباره شهاب پی می‌گیرد. او اسدالدین متکلم - یکی از علمای دمشق - را که از شهاب بد می‌گفت "بی‌انصاف" می‌خواند و در مقایسه میان دو معاصر همانم و همشهری یعنی همین شهاب سهروردی که بعدها معروف به شیخ اشراق شد و شهاب سهروردی دیگر که صاحب عوارف المعارف است، مقام اوّلی را بالاتر و سخن او را پر محتواتر و عمیق‌تر می‌داند. شمس تبریزی شیخ اشراق را مردی بسیار دانشمند ولی ساده‌دل و احساساتی معرفی می‌کند: «آن شهاب‌الدین را علمش بر عقلش غالب بود. عقل می‌باید که بر علم غالب باشد، حاکم باشد».^۱ و این همان قضاوتی است که به نقل ابن خلکان، سیف‌الدین آمدی درباره شیخ داشت. سیف آمدی شخصاً با شیخ اشراق آشنا بود و می‌گفت: او را مردی دیدم که علمش بسیار بود و عقلش کم «و رأیته کثیر العلم قليل العقل». ابن ابی اصیبعه نیز در طبقات الاطباء شهاب را در حکمت و فلسفه

یگانه روزگار می‌خواند و می‌گوید: «مردی بود بسیار هوشمند و فصیح؛ اما علمش بر عقلش می‌چربید». سیف آمدی برای اثبات نظر خود داستانی را حکایت می‌کند: «در حلب با سهروردی ملاقات کردم. گفت که مُلک روی زمین به دست من خواهد افتاد. پرسیدمش که از کجا این حرف را می‌گویی؟ پاسخ داد خواب دیدم مثل اینکه دارم آب دریا را سر می‌کشم. گفتم شاید تعبیر خوابی که دیدی چیزی از قبیل شهرت علمی و یا امثال آن باشد. ولی دیدم که او از اندیشه‌ای که در دلش جای گرفته است دست بردار نیست».

وقتی این روایت سیف آمدی را با دو اشاره دیگر از شمس تبریزی کنار هم می‌گذاریم و سپس در مطالبی که در خلال سخنان خود شیخ در حکمت‌الاشراق آمده است تأمل می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که به احتمال بسیار قوی قتل شیخ بیش از آنکه انگیزه مذهبی داشته باشد انگیزه سیاسی داشته است. شمس می‌گوید: «این شهاب‌الدین می‌خواست که این درم و دینار برگردد که سبب فتنه است – و بریدن دست‌ها و سرها – معاملات خلق به چیزی دگر باشد».^۱

این سخنی شگرف است و خود بوی خون می‌دهد. چنین می‌نماید که شهاب نقشه‌هایی در سر داشت و پول (درم و دینار) را مایه فساد و تباهی می‌دانست و بر آن بود تا وسیله مبادله دیگری غیر از سیم و زر در میان مردم رایج گرداند. این البته نشان از طرحی وسیع به منظور تغییر ساختار اقتصادی و اجتماعی دارد و از حوزه چون و چراهای مذهبی فراتر می‌رود. از اشاره دیگر شمس چنین برمی‌آید که بدخواهان شهاب خود را جزو مریدان و معتقدان وی جا زده بودند و او را تحریک به قیام می‌کردند؛ «دمدمه این فتنه‌انگیزان در شهاب مؤثر افتاد و نامه‌ای از او گرفتند خطاب به یکی از پادشاهان که دشمن ملک ظاهر بود. این نامه را به دست ملک ظاهر رسانیدند و او از شدت عصبانیت «دستار برگرفت» و بی آنکه

بیشتر تحقیق کند حکم به قتل شهاب داد.^۱

این روایت با روایت شایع تر که قتل شیخ را به دخالت مستقیم صلاح الدین از قاهره و اصرار او منتسب می‌سازد و ملک ظاهر را آلت فعلی معرفی می‌کند که با بی‌میلی و اکراه تن به قبول اجرای فرمان پدر داده است وفق نمی‌دهد. در احوال شیخ اشراق آورده‌اند که او «به ریاضت معتاد بود»^۲ و «بعضی وی را منسوب به سیمیا داشته‌اند».^۳ جامی به نقل از یافعی قصه‌ای آورده است که دلالت بر چیرگی شهاب در تصرف در نفوس و نوعی شعبده دارد. شیخ برحسب این قصه با ترکمانی درگیر شده بود. «ترکمان در پی وی می‌رفت و فریاد می‌کرد. چون به وی رسید دست چپ وی را بگرفت و بکشید که کجا می‌روی؟ دست وی از شانه جدا شد و در دست ترکمان بماند و خون می‌رفت. ترکمان ترسیده دست وی را بینداخت و بگریخت. آن را برداشت و به یاران رسید. در دست وی مندیلی بود و بس».^۴

شمس تبریزی حکایت دیگری از همین مقوله نمایش شعبده آورده است: روزی ملک ظاهر درباره لشکر با شهاب صحبت می‌داشت، «ملک ظاهر را گفت: تو چه دانی لشکر چه باشد؟ نظر کرد بالا و زیر، لشکرها دید ایستاده، شمشیرهای برهنه کشیده، اشخاص با هیبت در بام و صحن و دهلیز پُر!» نمایش عجیب بود. ملک ظاهر سخت ترسید، بلند شد و رفت و به روی خود نیاورد اما به گفته شمس: «تأثیر آنش در دل بود که قصد او کرد پیش از تفحص».^۵

در این جا لازم می‌دانیم یادآور شویم که کتاب‌های شیخ اشراق به ویژه

۱. همان.

۲. جامی، نفحات الانس، ص ۵۸۵ به نقل از امام یافعی.

۳. همان، ص ۵۸۴.

۴. همان، ص ۵۸۵.

۵. شمس، مقالات، ص ۲۹۷.

حکمت‌الاشراق او پر است از این قبیل دعاوی که انسان می‌تواند با ریاضت از عالم ناسوت انسلاخ حاصل کند و آن‌گاه نه تنها در هوا پرد و بر آب رود و با همین بدن خاکی به آسمان صعود کند بلکه می‌تواند به مقام "کُن" که مقام ایجاد و آفرینش است برسد و هر صورتی را که بخواهد بیافریند، جامهٔ "عزت و هیبت" پوشد و به هر شکلی که بخواهد درآید و از مغیبات خبر دهد، و بر نفوس فرمان راند. آن را که بخواهد مقهور و مغلوب گرداند و یا شیفته و مجذوب خود سازد. می‌تواند بیماری بر جان کسی اندازد و یا بیمار را شفا بخشد، می‌تواند در آب و آتش و آسمان و زمین تصرف کند...^۱

شهاب حکومت و ریاست را از آن حکیم الهی می‌داند. حکیم الهی اگرچه گمنام و ناشناخته باشد ریاست حق اوست. روزگاری که حکیم الهی به حق خود برسد و عملاً زمام حکومت را به دست گیرد عصر طلایی یا "دوران نورانی" است و روزگاری که دست حکیم از قدرت کوتاه باشد عصر تاریکی و دوران ظلمت زدگی است. «فله الریاسة وان كان فی غاية الخمول. و اذا كانت السیاسة بیده فیکون الزمان نورياً و اذا خلا الزمان عن تدبیر الهی كانت الظلمات غالبه».^۲ حاکم حکیم دارای "خُرّة کیانی" و "فرّ نورانی" است. «بارق الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد».^۳

خلاصه آنکه روایت شمس دربارهٔ قتل شیخ اشراق پردهٔ ابهام از آن واقعهٔ هولناک برمی‌اندازد. این روایت اگرچه به طعن و دق علما در آراء دینی شیخ اشاره دارد اما انگیزهٔ قتل او را ملاحظات سیاسی می‌داند. درواقع اگر هم در این ماجرا پای عقاید مذهبی شیخ در میان کشیده شده باشد، آن روپوشی بوده است برای

۱. ر.ک: حکمت‌الاشراق، القسم الثانی، المقالة الخامسة و همچنین کتاب المشارع والمطارحات، المشرع السابع، فصل فی سلوک الحکماء المتألّهین.

۲. سهروردی، حکمت‌الاشراق، المقدمه للمصنّف.

۳. سهروردی، پرتنامه، فصل دهم.

نهفتن حقیقت امر و توجیه عمل حاکم وقت. آری نگرش دینی شیخ و شیوه بیان او چیزی نبود که مقبول نظر علمای قشری باشد و بسیاری از اندیشه‌های او در چارچوب معتقدات سنتی اهل فقه و کلام نمی‌گنجید. اما این مخالفت خوانی‌ها را - اگرچه می‌توانست بهانه و دستاویزی برای حکومت در توجیه عمل خود باشد - مشکل بتوان دلیل اصلی قتل او دانست. از اقوال شیخ آنچه می‌توانست مورد ردّ و اعتراض علمای ظاهر قرار گیرد چیزی نیست که غلیظ‌تر و پررنگ‌تر از آن را در اقوال ابن عربی نیابیم، با وجود این ابن عربی در زمان حکومت همان ملک ظاهر که قاتل شیخ اشراق بود دوبار به حلب رفته و چند سالی در آن شهر اقامت داشته و او خود حکایت می‌کند که در حضور ملک ظاهر با بزرگ‌ترین فقیه حلب در خصوص فتوایی که داده بود درافتاده است. ابن عربی از جهات مختلف مورد اعتراض و مخالفت فقهای عصر بود ولی این مخالفت‌ها و اعتراض‌ها مانع از این نشد که حاکم حلب مقدم او را با عزّت و احترام تمام پذیرا نگردد و بعدها که در شصت سالگی به دمشق رفت و رحل اقامت در آن شهر افکند قاضی شهر دختر خود را به عقد او درآورد.

ابن عربی در دو جا از فتوحات مکیّه از روابط گرم خود با ملک ظاهر یاد می‌کند و می‌گوید تنها در یک روز، یکصد و هجده حاجت از ملک ظاهر خواسته و او همه را برآورده کرده است. ابن عربی در شرح مقام لین (به معنی نرمی و ملایمت) می‌گوید: این مقام مستلزم خفض جناح و مدارا و سیاست است و من چون بدان مقام رسیدم مقبولیتی نزد ملوک و سلاطین پیدا کردم که هر حاجتی از آنان خواستم برآوردند.^۱

۱. لما ذقت مقام اللین الذی هو خفض الجناح والمداراة والسیاسة واتحدت به اتفق لی ان صحبت الملوک والسلاطین و ما قضیت لاحد من خلق الله عند واحد منهم حاجة الا من هذا المقام و ماردنی احد من الملوک فی حاجة التمسستها منه لاحد من خلق الله.

لزوم تمسک به شرع از نظر شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی

نجفقلی حبیبی^۱

چالش بین دین و فلسفه از همان صبحدم ورود و حضور فلسفه در قلمرو حاکمیت فرهنگ اسلامی آغاز شد و بگذریم از اینکه پیش از آن نیز در آیین یهود و مسیحیت نیز چنین تقابلی رخ داده است. و با توجه به اقتدار قطعی دینداران، همواره این طرفداران فلسفه بوده‌اند که به دفاع از خویش پرداخته‌اند تا حقیقت موضوع را بازشکافند و بازشناسانند و رفع توهم کنند.

در حوزه حاکمیت فرهنگ اسلامی طرفداران دین با تکیه بر ضرورت حفظ خلوص دین و توانایی آن برای اقناع و هدایت انسانی با پرهیز دادن از هرگونه التقاط دین با امور و معارف خارج از دین، تلاش بسیار کردند و از طرف دیگر متفکران فلسفی، و متفلسفان نیز گرچه با دشواری‌های بسیار روبرو بودند اما به‌صورت گوناگون کوشیدند تا نشان دهند تفلسف و تفکر فلسفی، به‌هیچ وجه در مقابل دین نیست بلکه در واقع تبیین عقلانی دین است که چون دین را ظاهری است و باطنی یا پوسته‌ای و مغزی، تفلسف بازنمودن بُعد باطنی دین است و اگر

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه تهران.

خوب بنگریم از درون اندیشه دینی سر برمی آورد اما به هر حال جدال هیچ‌گاه پایان نیافته است و فیلسوفان اسلامی در دوران آغازین فلسفه اسلامی، برای رفع توهم حتی آثار مهم فلسفی خود را با استفاده از تعبیر قرآنی نام نهادند چنان‌که الشفاء ابن سینا و النجاة او از این قبیل است و حکمة الاشراق سهروردی و الواح عمادی او نیز چنین تعریفی دارد و ابوالحسن عامری در اواخر قرن چهارم با نوشتن کتاب الإعلام بمناقب الإسلام کوشید فلسفه را یاور دین و معاضد آن معرفی کند و پیش از او کندی و فارابی نیز به گونه‌ای دیگر تلاش کرده بودند و رسائل اخوان الصفا نیز آشکارا جلوه روشنی از این تلاش برای رفع شبهه است و گویا این چالش دیرپای نه تنها با کوشش آن بزرگان پایان نیافت که با حملات سخت غزالی ضربه سهمگینی بر پیکر فلسفه وارد شد و پاسخ‌های ابن رشد با نوشتن کتاب تهافت التهافت و نیز کوشش برای آشتی دادن بین دین و فلسفه توسط همو با کتاب فصل المقال فی مابین الشریعة والحکمة من الاتصال نیز کار را پایان نداد و چنین است که حتی در حوزه حاکمیت فرهنگ شیعی که بیش از طرز تفکر اهل سنت، فلسفه بها و مقام داشته است و پس از ابن رشد نیز به زنده نگه داشتن اندیشه فلسفی و حفاظت از این شعله الهی و تلفیق آن با اندیشه دینی با ظهور کسانی چون میرداماد و ملاصدرا و بسیار دیگر توفیق یافته است، این جدال پایان نگرفته است تا جایی که در این اواخر در همین عصری که ما زندگی می‌کنیم حضرت امام خمینی مجتهد و فقیهی که در عین حال فلسفه نیز در حوزه علمیه قم تدریس می‌کرده است از یک رویداد بسیار تلخ از این جدال دیرپای خبر داده است که در مدرسه فیضیه گفته‌اند کوزه‌ای که پسر ایشان از آن آب خورده است آب بکشند و تطهیر کنند زیرا پدر آن پسر، فلسفه تدریس می‌کند.

با عنایت به این اشارات کوتاه تاریخی که حکایت از آن دارد که این موضوع همچنان به عنوان یک مسأله زنده است، پیشنهاد برگزارکنندگان معزز همایش

«عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر- نکوداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی» را برای بحث در موضوع «لزوم تمسک به شرع از نظر شیخ اشراق» با این تلقی که این موضوع همچنان یک موضوع زنده است و هنوز مسأله ماست و با این باور که دفاع سهروردی از اسلام یکی از نمونه‌های برجسته دفاع از فلسفه است، پذیرفتم و برآنم تا نشان دهم از نظر سهروردی هیچ تقابل یا التقاطی نیست و فیلسوفان واقعی دینداران واقعی هستند.

شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی که در ۵۴۹ متولد شده و در ۵۸۷ جان بر سر دفاع از فلسفه و هماهنگی آن با دین گذاشته است راه‌های مختلفی در این مسیر صعب‌العبور بازگشوده است:

۱- از آنجا که به موجب «الناس اعداء لما جهلوا» با نوشتن «رسالة فی اعتقاد الحکماء»^۱ کوشید تا نشان دهد حکیمان مسلمانند و هیچ انحرافی در اصول عقاید توحیدی ندارند، خود در آغاز رساله در توجیه چرایی نوشتن آن چنین توضیح داده است: «بعد از ستایش خدای تعالی و درود بر پیامبرش محمد و آل او، سبب نوشتن این کتاب آن است که چون دیدم زبان طعن مردم به اهل علم از حکمای متأله باز شده و راه یافته و انکار آنان شدت یافته است و منشأ آن نیز گمان مردمان است نسبت به آنان که پندارند ایشان همان دهریه‌اند که به صانع اعتقاد ندارند و به پیامبران و حشر و نشر و معاد و آسایش و عذاب پس از مرگ باور ندارند و گمان ممکن است درست باشد و ممکن است خطا باشد و ممکن است به صواب رود و این گمان البته در حق اهل علم از حکمای متأله خطا است چه این اهل علم از ارباب حقیقت‌اند».^۱ سهروردی در مقدمه این رساله آشکارا می‌گوید برای رفع پندار خطا و شبهه متوهم در باب حکیمان متأله که خود از ارباب حقیقت‌اند این رساله را نوشته است.

۱. رسالة فی اعتقاد الحکماء، چاپ شده در مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربن، ص ۲۶۲.

۲- در آثار فلسفی خود بسیار به آیات قرآن تمسک جسته و استشهاد کرده است تا نشان دهد که فلسفه حکمت، قرآنی است و هیچ تعارضی بین آنها نیست. برای نمونه در آغاز رساله الألواح العمدیه پس از توضیح چگونگی اقدام به نوشتن آن و کیفیت آن، می‌گوید: «براساس مبانی فلسفی برای مطلب برهان اقامه کردم سپس به آیات قرآنی (سبع المثانی) استشهاد جسته‌ام اصول کلی را یک یک اثبات کرده‌ام و به دنبال آیه، آیه گواهی آورده‌ام» مقصود این است که پس از اثبات برهانی هر مسأله‌ای برای آن، دو آیه از قرآن کریم برای آن گواه آورده‌ام. وی در سرتاسر این کتاب به جز لوح اول، برای هر مسأله فلسفی حداقل دو آیه برای تأیید نظر فلسفی خود آورده است.^۱ در سایر کتب خود نیز کم و بیش به آیات قرآنی برای تأیید آراء فلسفی خود استشهاد کرده است.

۳- تقریباً در تمام آثار خود به مناسبت مطلبی و در آخر اغلب آثار خود عبارات بسیار شورانگیز در مناجات با خدای متعال آورده است مثلاً در فقره ۱۰۲ در آخر الألواح العمدیه می‌گوید: «خدایا آمرزش تو را خواهانیم. به تو ایمان آوردیم و به آیات تو اقرار کردیم و پیامبران تو را تصدیق کردیم و می‌دانیم جز به سوی تو راهی نیست و جز حول و قوه تو حول و قوه‌ای نیست. گردن‌هایمان به جلال تو خاضع است و جان‌هایمان برای عزت تو خاشع است و...».^۲ و در فقره ۴: رساله کلمة التصوف در مناجات با خدای متعال می‌گوید: «ای برپادارنده ملکوت! تاریکی‌ها مرا احاطه کرده است، مارهای شهوات مرا گزیده، و تمساح‌های هواپرستی آهنگ من کرده، عقرب‌های دنیا مرا نیش زده و تو مرا بین دشمنانم تنها گذاشته‌ای. ای آن که از پدر و مادرم بر من مهربان‌تری مرا دریاب، نجات ده و از خشم خود رهایم کن! خدایا به نامه گنه کاران می‌خوانمت، به فریاد تبه کاران

۱. الألواح العمدیه، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی، ص ۳۴.

۲. همان، ص ۹۸.

صدایت می‌کنم... هان من اینک به درگاه کبریائیت افتاده‌ام! آیا شایسته لطف تو است که نیازمند را از لطف خود ناامید بازگردانی! آیا شایسته بخشندگی تو است که محزونی را ناامیدانه طرد کنی! هر بنده‌ای به مولای خویش پناه می‌برد آیا شایسته است بنده‌ات را که به تو پناه آورده، پناه ندهی!...»^۱ این دعاها از سر سوز دل و شیفتگی روح که از عمق جان او برآمده است با اعترافات که به گناه می‌کند و درخواست عفو از گناه می‌کند، همه حکایت از اعتقاد راسخ او به شریعت و ایمان عمیق این فیلسوف الهی به خدای بزرگ و رسول بزرگوار او دارد.

۴- او بر اساس مبانی خود، معتقد است حقیقت یکی است^۲ و همه راهنمایان و حکیمان متأله و پیامبران الهی به آن حقیقت واحد دعوت کرده‌اند بنابراین او به یقین شریعت را از طرق قطعی و یقینی راهیابی آدمی به حقیقت و سعادت می‌داند.

۵- در آغاز رساله کلمة التصوف، فقرة ۲، خطاب به برادر مهربان و دوست حقیقی - که این رساله را به خواهش او و برای او نوشته است - با صراحت می‌گوید: نخستین چیزی که به تو توصیه می‌کنم تقوای خدای بزرگ است که آن که به سوی او باز آمد ناامید نگشت و هر که به او توکل کرد، وانماند. شریعت الهی را نگاه دار که شریعت تازیانه خداوند است که با آن بندگان خویش را به سوی رضوان خویش می‌راند، هر ادعایی که شواهدی از کتاب و سنت بر آن گواهی نکند، از شاخه‌های بیهودگی است و یاوه و ناسزاگویی است. هر که به ریسمان قرآن چنگ نزند گمراه می‌شود و در ته چاه گمراهی سقوط می‌کند. آیا نمی‌دانی همان طور که توانایی‌های آفریدگان، ناتوان از ایجاد تو است، ناتوان از ارشاد و راهنمایی شایسته تو است! آری «او است که آفرینش هر چیزی را بدو بخشید و آن‌گاه او را

۱. همان، کلمة التصوف، صص ۱۰۲-۱۰۴.

۲. همان، ص ۱۰۲، فقرة ۳.

راهنمایی کرد» «قدرت او تو را ایجاد کرد و سخن او تو را راهنمایی کرد»^۱. شیخ اشراق در این عبارات به چند مطلب به اختصار پرداخته است:

الف - شریعت تازیانه خداوند است که با آن بندگان خود را به رضوان خویش می‌راند. در این عبارات با تشبیهاتی مطلب را توضیح داده است. ممکن است در شریعت سختی‌هایی وجود داشته باشد و حداقل اینکه بنده معتقد به شریعت و احکام آن، مقید می‌شود. اما این تقید به احکام شریعت وسیله‌ای است برای سعادت آدمیان که راه را تشخیص نمی‌دهند و با عمل به دستورهای شریعت به رضوان الهی که اعم است از بهشت برین و رضایت الهی که برترین مراتب بهشت الهی است می‌رسند و به عبارت دیگر عمل به احکام شریعت چنانکه صاحب شریعت خواسته است آدمی را قطعاً به رضوان الهی می‌رساند.

ب - هر ادعایی که شواهدی از کتاب و سنت بر آن گواهی نکند از تفاریع و شعب بیهودگی و یاوه‌گویی و ناسزاگویی است، سهروردی در این عبارت به صراحت می‌گوید هر ادعایی اگر مورد تأیید شریعت نباشد راه به جایی نخواهد برد و مدعیان و پیروان را به پوچی و بیهودگی و امور خالی از حقیقت خواهد رساند و در واقع تأیید شریعت از هر ادعایی نشان آن است که در آن حقیقتی است و اگر شریعت آن را تأیید نکند صاحب آن به بیراهه و پوچی و بیهودگی می‌رود و این سخن سهروردی، بسیار مهم و ارزشمند است که با دیدگاه او در مورد وحدت حقیقت نیز می‌خواند با این حال معیار سنجش دیدگاه‌ها را مشخص می‌کند و به این جهت چنانکه اشاره شد در رساله الأکواح العمادیه بیشتر و در سایر آثار خود کمتر، کوشیده است دیدگاه‌های فلسفی خود را به خصوص در آنچه به مبدأ و معاد مربوط است به آیات قرآنی و احادیث منقول نبوی عرضه کند و به تأیید برساند و در حقیقت شواهد کتاب و سنت عامل اطمینان‌بخشی است به اینکه نظر شخص

۱. همان، کلمة التصوف، ص ۱۰۲.

درست است یا نه و در واقع معیاری اطمینان بخش تر از کتاب و سنت نیست و عقل نیز اگر درست حرکت کند قطعاً مورد تأیید کتاب و سنت واقع می‌شود و هم چنین است ذوق و مکاشفه درست و گرنه دام ابلیس است.

ج - تصریح می‌کند که هر که به ریسمان قرآن چنگ نزند گمراه می‌شود و در چاه هواپرستی سقوط می‌کند. در این عبارت نیز تنها ریسمان هدایت را قرآن می‌داند و هر که را از این دایره خارج باشد گمراه می‌شمارد و بر آن است که این قبیل افراد در دام شهوات و هواپرستی گرفتار می‌شوند و در واقع چون حقیقت حق در قرآن است و هر که به هر ریسمانی چنگ زند که خلاف مسیر قرآن باشد قطعاً از حقیقت حق دور شده است و عامل آن نیز خودخواهی است که اگر حقیقت جویی بود آن را در قرآن می‌یافت و لزومی نداشت از قرآن بگریزد.

د - در آخرین جمله این فقره تصریح می‌کند که همان‌طور که آفرینش و اعطای وجود به تو از خداست و هیچ‌کس بر آن قادر نیست، هدایت تو نیز از او است و هیچ‌کس جز او قادر بر هدایت تو نیست و این یک استدلال است که سهروردی با استفاده از آیه مبارک «هو الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» آن را پرورانده و مورد استناد قرار داده است می‌گوید ایجاد تو با قدرت او صورت گرفته است و عمل هدایت و ارشاد نیز یک آفرینش است که فقط با کلمه خداوند صورت می‌پذیرد و این نکته بسیار ظریف و استدلال دقیقی است.

عبارات دیگری نیز در آثار سهروردی یافت می‌شود که در آنها بر قرائت قرآن و ذکر الهی، و انجام فرایض تأکید شده است اما این مطلب را در همین حد پایان می‌دهم.

سهروردی و عشق

محسن کدیور^۱

سهروردی رساله مونس العشاق یا فی حقیقه العشق را با آیه سوم سوره یوسف آغاز کرده است: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِينَ الغافلین (ما این قرآن را که به تو وحی کردیم نیکوترین داستان را بر تو می‌گوییم و هرآینه تو پیش از آن از بی‌خبران بودی).

سهروردی "احسن القصص" را عشق دانسته و بحث خود را با این سه بیت ادامه داده است:

و لولا کم ما عرفنا الهوی و لولا الهوی ما عرفناکم
گر عشق نبودی و غم عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتی که شنودی
ور باد نبودی که سر زلف ربودی رخساره معشوق به عاشق که نمودی
به واقع عقل، کانون فلسفه است و عشق، محور عرفان؛ سهروردی حکیم اشراقی است. در آغاز حکمة الاشراق حکیم الهی را متوغل در تأله و بحث دانسته است. (حکمة الاشراق / ۱۲) مراد او از تأله، ذوق عرفانی و مقصود او از بحث،

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس.

استدلال برهانی است؛ حکمت اشراق امتزاجی از این دو است: ذوق اشراقی و استدلال برهانی؛ بنابراین حکیم اشراقی دل در گرو دو دلبر دارد؛ عقل و عشق. مشکلی که در این مقاله من به دنبال فهم آن بوده‌ام رابطه عقل و عشق از دید سهروردی است. از سهروردی حدیث عشق شنیدن نغزتر است تا از عارفان، چرا که عارفان یکسره دل در گرو عشق دارند و ظاهراً حق عقل را به غفلت نهاده‌اند. فیلسوفان نیز یک‌تنه به بارگاه عقل رفته‌اند و عشق را به کناری نهاده‌اند یا کوشیده‌اند عشق را عقلانی دریابند، آنچنان‌که ابن‌سینا در رساله‌العشق (سریان‌العشق فی جمیع الموجودات) تبیین کرده است (رسائل / ۳۹۷ - ۳۷۳). اما سهروردی می‌باید حق هر دو را ادا کند، هم حق عقل را هم حق عشق را. نکته بدیعی که در رساله سهروردی آمده است و تفاوت آن را با دیگر رسائل درباره عشق نشان می‌دهد، همین دست نهادن به رابطه عقل و عشق است. در کار سهروردی اگرچه عشق به بالاترین حدّ بالا برده شده است اما حق عقل نیز به غفلت نهاده است.

در مجموع در آثار سهروردی حداقل دو جا به عشق برمی‌خوریم، یکی در کتب فلسفی او و دیگر در رساله‌مونس‌العشاق یا فی حقیقة‌العشق که موضوع اصلی سخن من است. موضع اول دو سند دارد یکی در حکمة‌الاشراق و دیگر در پرتونامه، حکمة‌الاشراق به زبان عربی و پرتونامه به زبان فارسی است. عشقی که در این دو کتاب و رساله مورد بحث قرار گرفته یک رابطه وجودی است بین موجودات متعالی و به زبان سهروردی بین انوار؛ سهروردی موجودات متعالی را به نور تعبیر می‌کند، از واجب الوجود به نورالانوار و از عقول مشائی و یا مثل افلاطونی به انوار قواهر اعلون و انوار قواهر ارباب اصنام نام می‌برد. این انوار در آثار سهروردی با هم رابطه عاشقانه دارند، فصل پنجم از مقاله دوم از قسم دوم کتاب حکمة‌الاشراق نخستین جایی است که سهروردی سخن از عشق گفته است.

انوار عالی نسبت به انوار دانی رابطه قهر دارند و انوار سافل نسبت به انوار عالی رابطه محبت. واژه اصلی در اینجا شوق و عشق است. به نظر سهروردی نورالانوار نسبت به دیگر موجودات قهر دارد و عاشق کسی نیست جز نفس خودش، چراکه او زیباترین و کامل ترین اشیاء است، بنابراین طبیعی است که او معشوق ذاتش و معشوق دیگر موجودات باشد. از دیدگاه شیخ اشراق هر نور ناقصی به نور عالی عشق دارد. اما والاترین عشق‌ها و لذت‌ها عشق و لذت نورالانوار به ذات خود است که با هیچ عشق و لذتی قابل قیاس نیست. بنابراین تمامی وجود از محبت و قهر انتظام یافته است. (حکمة الاشراق / ۱۳۷ - ۱۳۵)

سهروردی در فصل نهم پرتونامه عشق وجودی را این‌گونه ترسیم کرده است: «لذت وصول کمال است و ادراک آن، پس هیچ چیز کامل تر از واجب الوجود نیست و او عظیم ترین دریافته و دریابنده است. و دریافت او عظیم تر از همه دریافت‌هاست، پس لذت و بهجت او عظیم تر از همه لذت‌ها باشد و نسبت ندارد هیچ با آن. و عشق ابتهاج است به تصوّر حضور ذاتی، و شوق حرکت نفس است به تمیم آن بهجت. و مشتاق چیزی یافته باشد و چیزی نیافته، چون تمام بیابد شوقش باطل شود. پس واجب الوجود عاشق ذات خویش است و بس و معشوق ذات خویش و آن دیگران. و بعد از لذت او لذت عقول است و ایشان را شوق نباشد که ایشان به فعل اند و هیچ در ایشان به قوت نیست. پس از آن عشق و لذت نفوس است بر مراتب». (پرتونامه / ۷۴ - ۷۳)

او در فصل هفتم پرتونامه در بحث غایات و ترتیب وجود نیز از عشق سخن گفته است، اما عشقی که بین همه اجزاء کائنات برقرار است؛ عقول معشوق افلاک هستند این عشق باعث حرکت دوری افلاک می‌شود: «و نفسش را معشوقی است از عالم عقل، و نفع سافل و رشخ خیر دائم و نزول برکات بر عالم تابع می‌افتد حرکات ایشان را و تا این جمال و نور هست، این عشق و شوق هست و این

حرکت هست و این فیض خیرات هست.» (پرتونامه / ۵۲ - ۴۹). ظاهراً در این موضع سهروردی در حکمة الاشراق و پرتونامه به سیاق حکیمان پیشین از جمله ابن سینا سلوک کرده است و سخن تازه‌ای نگفته است.

اما اوج کار سهروردی در رساله مونس العشاق یا فی حقیقة العشق است. این رساله سرمشق بسیاری از ادبای ایرانی پس از او قرار گرفته است. نکات تازه‌ای که رساله فی حقیقة العشق دارد در ابتدای آن است که رابطه عقل و عشق را تفسیر کرده است. اگرچه از سهروردی به عنوان یک عارف انتظار می‌رود که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ» را عشق بداند یا عشق را برترین موجود الهی معرفی کند، برخلاف انتظار مشاهده می‌کنیم که اینجا به سیاق حکما پیش‌رفته و اول رساله ذکر می‌کند که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ وَ الْبَتَّةَ لَازِمٌ نَيْسْتُ مَعْنَايَ عَقْلٍ دَر نَزْدِ سَهْروردی همان باشد که در نزد حکما و به ویژه حکمای مشاء می‌باشد. به نظر می‌رسد سهروردی از عقل دو معنا اراده کرده باشد، یک معنا به سیاق عرفا است یعنی مرتبه‌ای والاتر از عقل، که معنای غالب در رسائل سهروردی نیست از جمله در این شعر که عقل مادون عشق است: (مونس العشاق / ۲۷۴)

عقل که باشد کنون که عشق خرامید صبر که باشد کنون که یار برآمد
 اینجا عقل پایین‌تر از عشق است، معنای دیگر عقل، والاتر از عشق است، این تلقی از عقل تلقی غالب در رسائل سهروردی است اما کدام عقل چنین مقام رفیعی را حائز است و حتی عشق در رکاب آن قرار می‌گیرد؟ سهروردی این عقل را تفسیر نکرده است. به نظر می‌رسد عقلی که سهروردی اراده کرده واژه‌ای معادل روح یا روح اعظم باشد نه معادل عقل استدلالی جزئی در کلام حکما. اما عقل هرچه هست اولین مخلوق خداوند است. این عقل سه فرزند دارد یا گوهری است که سه صفت دارد این اعراض سه‌گانه برای یک جوهر به نام جوهر عقلی است، بیان او کاملاً فلسفی است، با این که انتظار می‌رود رساله مونس العشاق کاملاً عارفانه

باشد ولی در حاق خود فلسفی است و با یک معنای فلسفی هم آغاز می‌شود که بحث *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ* است.

سه عَرَض این حقیقت – که باز بحث ابتکاری سهروردی است – عبارتند از حسن، عشق و حزن و هر سه را هم به فارسی معنا کرده است. می‌گوید حسن یا نیکویی، عشق یا مهر و حزن یا اندوه. (پیشین / ۲۶۹ - ۲۶۸)

اگر اندیشه سهروردی را به شکل تطبیقی دنبال کنیم در مسأله *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ* غیر از مبانی دینی یک مذاق نوافلاطونی به سیاق فلوطین هم مشاهده می‌شود درباره احد و صدور عقل از آن (درآمدی به فلسفه فلوطین / ۳۰ - ۲۸).

هراکلیتوس (هرقل) هم بحث عقل را مطرح کرده هم بحث محبت و عداوت را، (دیلمی / ۲۵) می‌توان این محبت و عداوت را با حسن و عشق که سهروردی طرح کرده تطبیق کرد (مونس العشاق / ۲۸۶). اما بحث حزن اگرچه قبل از سهروردی در رساله قشیری به یک فصل به آن اختصاص داده شده (الرسالة القشيرية / ۲۳۲ - ۲۳۰) اما در هیچ کتاب عرفانی حزن به میزانی که در رساله مونس العشاق آمده برجسته نیست با هر معنایی که سهروردی اراده کرده است. به هر صورت یکی از مهم‌ترین کارهای سهروردی در این رساله آوردن پای حزن در کنار عشق و حسن است، البته قبل از سهروردی مسأله حسن یا نیکویی یا خیر در دیگر کتب عرفانی و فلسفی مشاهده می‌شود اما هم‌ردیف کردن این سه به خصوص حزن یک کار تازه است که سهروردی انجام داده است.

ابتکار دیگر که سهروردی در این رساله انجام داده و بسیار ارزنده است سیاق زبان حال است که سهروردی در این رساله انتخاب می‌کند یعنی گأنه عشق انسانی است و حسن و حزن هر کدام یک انسان هستند که سخن می‌گویند و زبان حال خود را توصیف می‌کنند. برخلاف رسائل دیگر مثل آواز پرجبرئیل یا عقل سرخ یا لغت موران یا رساله الطیر یا فی الطفولیه یا دیگر رسائل عرفانی سهروردی این رساله

سراسر عرفانی یا آکنده از رموز عرفانی نیست.

این رساله دو بخش دارد بخشی از آن زبان حال است که می‌توان گفت اولین کار در زبان فارسی است که حکیم و عارفی عشق را به زبان آورده است. در این رساله برای اولین بار عشق خود را معرفی می‌کند که من کیستم و از کجا آمده‌ام به این عبارت سهروردی دقت بکنید؛ یکی از زیباترین توصیفات از زبان عشق است فی الواقع یک بیوگرافی است منتهی نه از یک انسان عادی، از کسی به نام عشق، (این عبارتی است از زبان عشق وقتی زلیخا از عشق می‌پرسد تو کیستی؟): «من از بیت المقدس از محله روح آباد، از درب حسن، خانه‌ای در همسایگی حزن دارم پیشه من سیاحت است، صوفی مجردم، هر وقتی روی به طرفی آورم، هر روز به منزلی باشم، هر شب جایی مقام سازم، چون در عرب باشم عشقم خوانند، چون در عجم آیم مهرم خوانند. در آسمان به محرک مشهورم و در زمین به مسکن معروفم. اگرچه دیرینه‌ام هنوز جوانم و اگرچه بی‌برگم از خاندان بزرگم، قصه من دراز است، "فی قصتی طول و انت ملول" ما سه برادر بودیم به ناز پرورده و روی نیاز ندیده، اگر از احوال ولایت خود گویم و صفت عجایب‌ها کنم که آنجاست شما فهم نکنید و در ادراک شما نیاید... حکایت آن ولایت چنان‌که به فهم شما نزدیک باشد بکنم» (مونس العشاق / ۲۷۵). من به این زیبایی در زبان فارسی عبارتی نیافتم که بتواند مفاهیم بلند عرفانی و تا حدودی فلسفی از زبان سهروردی را به فارسی به این شیوایی ارائه کند.

در مجموع رساله مونس العشاق دوازده فصل کوتاه دارد. حدود هشت فصل به همین سیاق زبان حال است، اما در چهار فصل آخر گویی احساس می‌کند همه مطالبش با این روش گفتنی نیست از آن لباس درمی‌آید، لباس دیگری به تن می‌کند و شروع می‌کند به تفسیر نسبتاً عارفانه و حکیمانه از مسأله عشق و رابطه عشق و معرفت که از نکات بسیار ارزنده است. عشقی که سهروردی بر آن دست

می‌گذارد به هیچ وجه یک عشق کور نیست، نردبانی را توصیف می‌کند که می‌گوید پلهٔ اول این نردبان معرفت است پلهٔ دومش محبت است و پلهٔ سوم آن عشق است و عشق بالاترین مرتبه‌هاست، «و به عالم عشق که بالای همه است نتوان رسید تا از معرفت و محبت دو پایهٔ نردبان نسازد» (فصل ۱۰ / ۲۸۶).

سهروردی در فصل اول رابطهٔ حسن و عشق و حزن با عقل را بیان می‌کند، اینجا عشق پسر عقل است (پیشین / ۲۶۹)، رسالهٔ سهروردی تماماً مردانه است، تنها شخصیت زن در این رساله زلیخا است. حتی مواردی که گمان می‌رفت در تمثیل‌های عرفانی بهتر باشد از تمثیل زن استفاده کند می‌بینیم از زن استفاده نکرده، فقط یک جا زلیخا حضور دارد که به آن خواهیم رسید. پس حسن و عشق و حزن هر سه پسر عقل هستند، نه دختر عقل.

بعد از این مقدمه سهروردی دو نکته را در زمینهٔ خلقت بیان می‌کند خلقت آسمان‌ها و زمین را آمیخته‌ای از حزن و عشق می‌داند کأنه خلقت عالم با رنج و حزن و اندوه توأم و همراه است. اما وقتی به آدم ابوالبشر می‌رسد که اولین فصل بحث تمثیلی سهروردی است این نکته را بیان می‌کند که آدم سراسر توسط حسن تسخیر شد، دیدی کاملاً خوش بینانه نسبت به انسان دارد. این نکته را با تأکید ذکر می‌کند که حسن همهٔ آدم را گرفت جایی باقی نماند از آدم که حسن در او راه نیافته باشد: «پس سلطان حسن بر مرکب کبریا سوار شد و روی به شهرستان وجود آدم نهاد، جایی خوش و نزهتگاهی دلکش یافت، فرود آمد، همگی آدم را بگرفت چنانکه هیچ چیز آدم نگذاشت» (پیشین / ۲۷۰). این دید خوش بینانه نسبت به انسان که دیدی کاملاً اسلامی است در رسالهٔ سهروردی یک نقطه قوت محسوب می‌شود. در مرحلهٔ بعد جناب سهروردی وارد بحث احسن القصص می‌شود که حدود دو سوم رساله را دربرمی‌گیرد، با اینکه همهٔ سخنان سهروردی در این بخش بیان نمی‌شود. او قصهٔ یوسف و زلیخا را بیان می‌کند و یعقوب اقا نیم سه گانه را

تکمیل می‌کند.

حسن یوسف است، عشق زلیخا است، و حزن یعقوب (فصول ۳ تا ۸). به نظر می‌رسد چون قرار بوده جناب سهروردی یعقوب را وارد قصه کند بحث حزن را آورده است چون در بقیه رساله چندان استفاده کافی از مسأله حزن نشده است. در لابلای قصه یوسف و زلیخا و یعقوب در فصل ششم رساله سهروردی با چیرگی تمام جایگاه عشق و عقل را در جهان‌شناسی فرد ترسیم کرده است: «بالای این کوشک نه اشکوب طاقی است که آن را "شهرستان جان" خوانند و او بارویی دارد از عزت و خندقی دارد از عظمت. و بر دروازه آن شهرستان پیری جوان موکل است و نام آن پیر "جاویدان خرد" است و او پیوسته سیاحی کند چنان‌که از مقام خود نجنبند و حافظی نیک است، کتاب الهی داند خواندن و فصاحتی عظیم دارد، اما گنگ است، و به سال دیرینه است، اما هنوز سستی در او راه نیافته است. و هر که خواهد که بدان شهرستان رسد از این چهارطاق شش طناب بگسلد و کمندی از عشق سازد و زین ذوق بر مرکب شوق نهد و به میل گرسنگی سرمه بیداری در چشم کشد، و تیغ دانش به دست گیرد، و راه جهان کوچک پرسد، و از جانب شمال درآید و ربع مسکون طلب کند» (پیشین / ۲۷۶ - ۲۷۵). در این عبارات رابطه جاویدان خرد، عشق و دانش به زیبایی ترسیم شده، عشق نردبان و کمند صعود است، دانش تیغ است و جاویدان خرد موکل شهرستان جان. پس از بیان این تمثیل هر کدام جداگانه سرنوشت خود را طی می‌کنند.

من در اینجا به چند بحث از نیمه دوم رساله می‌پردازم که نکاتی بدیع دارد گرچه دیگران بعد از او تکرار کردند اما از زبان مؤسس و مبتکر شنیدنی تر است. در قسمت دوم رساله بعد از تمثیل‌های قرآنی که بسیار زیبا است و تسلط عمیق سهروردی را بر کتاب الله نشان می‌دهد رابطه حسن را با کمال و جمال تبیین می‌کند. به نظر سهروردی حسن همان کمال و جمال است و هر انسانی به دنبال

طلب کمال و یا جمال است. «پس چون نیک اندیشه کنی همه طالب حسن اند و در آن می کوشند که خود را به حسن رسانند و به حسن که مطلوب همه است دشوار می توان رسیدن، زیرا که وصول به حسن ممکن نشود الا به واسطه عشق، و عشق هرکسی را به خود راه ندهد و به همه جایی مأوا نکند و به هر دیده روی ننماید، و اگر وقتی نشان کسی یابد که مستحق آن سعادت بود، حزن را بفرستد که وکیل درست تا خانه پاک کند و کسی را در خانه نگذارد» (پیشین / ۲۸۵ - ۲۸۴). آن گاه سهروردی عشق را به لشکر سلیمان تشبیه می کند و از تحویل عشق در جان آدمی سخن می گوید از آنچه که عشق خراب می کند و آنچه که عشق می سازد: «و آن گاه عشق باید پیرامن خانه بگردد و تماشای همه بکند و در حجره دل فرود آید، بعضی را خراب کند و بعضی را عمارت کند و کار از آن شیوه اول بگرداند و روزی چند در این شغل بسر برد، پس قصد درگاه حسن کند» (پیشین / ۲۸۵). به عبارت دیگر کسی که عاشق می شود امری در وجودش ساخته می شود و اموری می باید در تنش ویران شود. بدون این ویرانی عشق به سامان نمی رسد. این را در تمثیل های بعدی بسیار استادانه تر نشان می دهد. در اینجا به این شعر زیبا تمسک می کند که:

سودای میان تهی ز سر بیرون کن از ناز بکاه و در نیاز افزون کن
استاد تو عشق است چو آنجا بررسی از خود به زبان حال گوید چون کن

در اواخر رساله رابطه عشق و معرفت و محبت را ذکر می کند و می گوید «الْعَشْقُ مَحَبَّةٌ مُفْرَطَةٌ» عشق محبتی است زائد و بالا رفته. اینجا افراط به معنای خارج از حد نیست که بار منفی داشته باشد می گوید محبت اعم از عشق است، هر عشقی محبت است اما هر محبتی عشق نیست. در همین بند رابطه عشق و معرفت را ذکر می کند «و محبت خاص تر از معرفت است زیرا همه محبتی معرفت باشد اما همه معرفتی محبت نباشد» (فصل ۱۰ / ۲۸۶). کسی را که نمی شناسی دوست نداری. اولین مرحله برای دوست داشتن شناختن است و بعد این محبت به عشق تبدیل می شود

از معرفت دو چیز متقابل تولّد شود یکی را محبت گویند دیگری را عداوت، و بعد تصریح می‌کند که "پایه اول معرفت است، دوم پایه محبت و پایه سوم و نهایی عشق است (پیشین / ۲۸۶). عشق این عارف حکیم با معرفت آغاز می‌شود و در نهایت از محبت درمی‌گذرد تا به مرحله اعلیٰ برسد. یکی از تمثیل‌های زیبای سهروردی ریشه‌یابی واژه عشق است. در فصل یازدهم می‌گوید عشق را از عشقه گرفته‌اند و بعد عشقه را با زیباترین بیان تصویر می‌کند، می‌گوید پیچکی است که وقتی پایه در زمین استوار کرد به دور درخت می‌پیچد و آنچنان آن را شکنجه می‌کند تا آنچه جان در اوست بگیرد و او را خشک کند. آن وقت تمثیل را این‌گونه ارتقا می‌بخشد که وجود انسانی هم یک درخت ملکوتی دارد به نام حبه القلب و یک درخت مادی دارد که آن بدن انسان است. کسی که عاشق شده است باید بدن مادی او به ضعف بگراید تا آن حبه القلب، آن درخت ملکوتی که روح انسان است به اوج خود، به کمال خود نایل آید، منتهی با عباراتی بسیار شیوا ذکر می‌کند که شیفتگان حضرت عشق را به خواندن این عبارات سهروردی دعوت می‌کنم: «و چون این شجره طیبه بالیدن آغاز کند و نزدیک کمال رسد عشق از گوشه‌ای سربرآرد و خود را در او پیچد تا به جایی رسد که هیچ نم بشریت در او نگذارد و چندان که پیچ عشق بر این شجره زیادت می‌شود عکسش که آن شجره منتصب القامة است ضعیف تر و زردتر می‌شود تا به یک بارگی علاقه منقطع گردد. پس آن شجره روان مطلق گردد و شایسته آن شود که در باغ الهی جای گیرد که «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَاَدْخُلِي جَنَّتِي» (فجر / ۲۹ و ۳۰). و چون این شایستگی از عشق خواهد یافتن، عشق عمل صالح است که او را به این مرتبت می‌رساند، که «أَلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر / ۱۰). و صلاحیت استعداد این مقام است و آنچه گویند که فلان صالح است یعنی مستعد است. پس عشق اگرچه جان را به عالم بقا می‌رساند تن را به عالم فنا باز آرد، زیرا که در عالم کون و فساد هیچ چیز نیست

که طاقت بار عشق تواند داشت» (پیشین / ۲۸۹ - ۲۸۸).

آخرین قسمت رساله مونس العشاق که یکی از زیباترین بندهای شاهکار سهروردی محسوب می شود آنجاست که می گوید «عشق بنده ای است خانه زاد که در شهرستان ازل پرورده شده است و سلطان ازل و ابد شحنگی کونین بدو ارزانی داشته است و این شحنه هر وقتی به طرفی زند و هر مدتی نظر بر اقلیمی افکند و در منشور او نوشته است که در هر شهری که روی نهد می باید خیر که بدانجا رسید گاوی از برای او قربان کنند که «ان الله يأمرکم ان تدبوا بقرة» (بقره / ۶۷). و تا گاو نفس را نکشد قدم در آن شهر نهد. و بدن انسان بر مثال شهری است، اعضای او کوی های او و رگ های او جوی هاست که در کوچه رانده اند و حواس او پیشه وران اند که هر یکی به کاری مشغول اند. و نفس گاوی است که در این شهر خرابی ها می کند» (پیشین / ۲۹۰ - ۲۸۹). سهروردی رساله اش را با این جملات نافذ به پایان می برد: «و هر گاوی لایق این قربان نیست و در هر شهری این چنین گاوی نباشد، و هر کسی را آن دل نباشد که این گاو قربان تواند کردن و همه وقتی این توفیق به کسی روی ننماید» (پیشین / ۲۹۱). آری عشق یک توفیق است، این توفیق تمهید مقدمات ویژه و اکتساب خاص لازم دارد، تهذیب نفس می طلبد و طهارت روح و اگر این عشق نصیب کسی شد به سعادت و فلاح و رستگاری رسیده است.

در مجموع رساله مونس العشاق رساله ای است که بسیاری از ادبا از آن بهره برده اند. برای نمونه اسم بعضی را ذکر می کنم و یک مورد را مقایسه خواهم کرد. اولین کسی که از رساله مونس العشاق سهروردی سود جست و منظومه ای بر این سیاق سرود و نیمی از رساله خودش را تفسیر منظوم رساله منشور سهروردی قرار داد عمادالدین عرب شاه یزدی در قرن هشتم است. بعد از او مجالس العشاق است که ناظم و نویسنده آن مشخص نیست. (پورجوادی، مقاله مونس العشاق

سهروردی و تأثیر آن در ادبیات فارسی / ۶۲ - ۴۴). مهم ترین رساله‌ای که پهلو به پهلو رساله‌مونس العشاق سهروردی می‌زند رساله‌ عقل و عشق ابن ترکه اصفهانی است. چیزی که در رساله ابن ترکه به آن برمی‌خوریم این است که آنجا فرمانروایی انسان با عشق است و عقل جمعیتی جدا دارد و چندان التفاتی به عشق نمی‌کند. عشق لشکر می‌فرستد دو دروازه ورودی عقل را تصرف می‌کند، سمع و بصر و عقل تسلیم عشق می‌شود و آن‌گاه عقل به وزارت عشق منصوب می‌شود. رهبر عشق و وزیر عقل (رساله عقل و عشق / ۲۸)، این را بسنجید با رساله سهروردی که اوّل ما خَلَقَ الله اش عقل است و عشق فرزند عقل می‌شود.

کلامم را با نغزترین عبارات سهروردی در رساله‌مونس العشاق به پایان می‌برم. این عبارات آخرین منزل سالک عاشق را در آستان "شهرستان جان" در مواجهه با پیر "جاویدان خرد" به زیبایی ترسیم می‌کند: «حالی پیر آغاز سلام کند و او را بنوازد و به خویش خواند، و آنجا چشمه‌ای است که آن را "آب زندگانی" خوانند، در آنجا غسل بفرماید کردن. چون زندگانی ابد یافت، کتاب الهیش درآموزد. و بالای این شهرستان چند شهرستان دیگر است. راه همه بدو نماید و شناختش تعلیم کند. و اگر حکایت آن شهرستان‌ها با شما کنم و شرح آن بدهم فهم شما بدان نرسد و از من باور ندارید و در دریای حیرت غرق شوید. بدین قدر اقتصار کنیم و اگر این چه گفتم دریابید جان سلامت ببرید» (مونس العشاق / ۲۸۱ - ۲۸۰). آنچه سهروردی نوشته است منقول او نیست، حاصل سیر و سلوک عاشقانه خود اوست. او با نردبان عشق به منازل رسیده است که زبان از بیان آن قاصر است.

منابع

- شهاب الدّين يحيى سهروردي، رسالة مونس العشاق يا في حقيقة العشق،
مجموعه مصنفات شيخ اشراق، جلد سوم (مجموعه آثار فارسي شيخ اشراق)،
تصحيح و تحشيه و مقدمه سيّد حسين نصر، انجمن فلسفه ايران، ۱۳۵۵.
- ، پرتونامه، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، جلد سوم (مجموعه آثار
فارسي شيخ اشراق) تصحيح و تحشيه و مقدمه سيّد حسين نصر، انجمن فلسفه
ايران، ۱۳۵۵.
- ، حكمة الاشراق، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، جلد دوم، تصحيح و
مقدمه هنري كربين، انجمن فلسفه ايران، ۱۳۵۵.
- ابو على حسين بن عبدالله (ابن سينا)، رسالة العشق (سريان العشق في جميع
الموجودات)، رسائل ابن سينا، جلد اول، انتشارات بيدار، قم، ۱۴۰۰ ق.
- ابوالقاسم عبدالكريم قشيري نيشابوري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبدالحليم
محمود و محمود بن الشريف، انتشارات بيدار، قم، ۱۳۷۴.
- ابوالحسن ديلمى، كتاب عطف الالف المألوف على اللام المعطوف، تصحيح
ژان كلود واده، قاهره ۱۹۶۲ م.
- عماد الدّين عربشاه يزدى، مونس العشاق، تصحيح نجيب مايل هروى،

تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۶.

— [نویسنده ناشناس]، مجالس العشاق، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۵.

— صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی، عقل و عشق یا مناظرات خمس، تصحیح اکرم جودی نعمتی، تهران، ۱۳۷۵.

— نصرالله پورجوادی، درآمدی به فلسفه افلوپین، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۸.

— _____، مقاله مونس العشاق سهروردی و تأثیر آن در ادبیات فارسی، در کتاب

اشراق و عرفان (مقاله‌ها و نقدها)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰.

حسن، عشق، حزن

تأملی در رساله فی حقیقه العشق سهروردی^۱

محمدرضا ریخته گران^۲

«گر عشق نبودی و غم عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتی که شنودی
ور باد نبودی که سر زلف رُبودی رخساره معشوق به عاشق که نمودی
بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تابناک، او را
عقل نام کرد که اول ما خلق الله تعالی العقل»^۳.

اول ما خلق الله، العقل است. درباره این عقل اول با توجه به حدیث نبوی که:
اول ما خلق الله نوری؛ گفته اند که این عقل اول همان نور مصطفوی و حقیقت محمدی
است – صلوات الله و سلامه علیه –. این عقل، عقل کل است، صادر اول است.
هرچه ایجاد شده و ایجاد می شود از اوست، قلم اعلی است چون هرچه پدید می آید
با این قلم نوشته می شود. لوح محفوظ است چون هرچه ایجاد می شود بر این لوح

۱. متن سخنرانی از نوار صوتی تحریر و پس از ویرایش، چاپ شده است.

۲. عضو هیأت علمی دانشگاه تهران.

۳. رساله فی حقیقه العشق یا مونس العشاق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران، ۱۳۵۵، ص ۲۶۸.

نوشته می‌شود؛ این عقل، حقیقت انسانی است، روح اعظم است و خلیفه حق است. این مرتبه عقل است که اول ما خلق الله، است.

به این گوهر عقل سه صفت بخشید، «یکی شناخت حق و یکی شناخت خود و دیگر شناخت آنکه نبود پس به بود».^۱ یعنی عقل از وجهی به مبدأ خودش نظر کرد، از وجهی به خودش نگریست و از وجهی به این نگریست که نبود، پس نبود، نیست بود و هست شد. از آن وجهی که به مبدأش نگاه کرد، حُسن پدید آمد پس حُسن در عالم چیزی نیست جز همان عقلی که به مبدأش نگریست چون به مبدأش نگریست حُسن شد، چون به خودش نگریست عشق شد و چون به این حیثیت نگریست که نبود، پس نبود، نیست بود و بود شد، حُزن پدید آمد. پس حُسن و عشق و حُزن هر سه همان عقل اند. عشق و حُزن در حقیقت ازلی و ملکوتی اند و مربوط به عالم ملکوت اند. بعد می‌فرماید که «حُسن که برادر مهین است در خود نگریست خود را عظیم خوب دید، بشاشتی در وی پیدا شد، تبسمی بکرد، چندین هزار ملک مُقرب از آن تبسم پدید آمد. عشق که برادر میانی است با حُسن اُنسی داشت، نظر از او بر نمی‌توانست گرفت، ملازم خدمتش می‌بود، چون تبسم حُسن پدید آمد شوری در وی افتاد مضطرب شد، خواست که حرکتی کند، حُزن که برادر کِهین است در وی آویخت از این آویزش آسمان و زمین پدید آمد».^۲

پس آسمان و زمین و همه عالم از آویزش میان عشق و حُزن پدید می‌آید. نظیر این مطلب در معارف یونانی هم هست: دیونوسوس که مظهر عشق است به این عالم می‌آید یعنی به مرتبه‌ای می‌رسد که نبود، پس به بود محزون می‌شود. در قصه فی حقیقة العشق حسن و عشق و حُزن ملکوتی اند، مربوط به این عالم

۱. همانجا.

۲. همانجا، ص ۲۶۹.

نیستند بلکه به این عالم می آیند. حکایت آمدنشان به این عالم چنین است که «چون آدم خاکی را - علیه الصلوة والسلام - بیافریدند، آوازه در ملا اعلی افتاد که از چهار مخالف خلیفه‌ای را ترتیب دادند».^۱ چون این آوازه به ملکوت رسید اهل ملکوت تصمیم گرفتند که به دیدار آدم بیایند. «حُسن که پادشاه بود گفت که من یک سواره پیش بروم اگر مرا خوش آید روزی چند آنجا مقام کنم شما نیز در پی من بیایید».^۲ حُسن آمد و با آدم قرین شد اما «عشق، چون به مملکت آدم رسید حُسن را دید تاج تعزز بر سر نهاد و بر تخت وجود آدم قرار گرفته، خواست تا خود را در آن گنجانند، پیشانی اش به دیوار دهشت افتاد، از پای درآمد».^۳

ادامه حکایت چنین است که «حسن مدتی بود که از شهرستان وجود آدم رخت بر بسته بود و روی به عالم خود آورده و منتظر مانده تا کجا نشان جایی یابد که مستقر عزّوی را شاید. چون نوبت یوسف درآمد حُسن را خبر دادند، حُسن حالی روانه شد عشق آستین حُزن گرفت و آهنگ حُسن کرد. چون تنگ درآمد، حُسن را دید خود را با یوسف بر آمیخته، چنان که میان حُسن و یوسف هیچ فرقی نبود. عشق حُزن را بفرمود تا حلقه تواضع بجنابند. از جناب حُسن آوازی برآمد که کیست؟ عشق به زبان حال جواب داد که:

چاکر به برت خسته جگر باز آمد بیچاره به پا رفت و به سر باز آمد»^۴
 خلاصه اینکه، در سرزمین اینها حُسن سرانجام با یوسف قرین می شود و عشق با زلیخا و حزن با یعقوب و آن وقت حُسن و عشق و حزن زمینی می شوند و به عبارتی در زمین ظهور می کنند، تا در میان ملائکه بودند دیده نمی شدند، فرمود که:

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان، ص ۲۷۱.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
یا در جایی دیگر می فرماید که:

فرشته عشق ندانده که چیست قصه مخوان بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز
درحقیقت حسن در زمین از منظر جمال سر بر می کند یعنی صورت حسی به
خودش می گیرد پس جمالی که در زمین است درحقیقت حُسن است یعنی مسافر
ملکوتی است که اینجا از این روزن سر بر کرده است. از این روزن که سر بر کند
آن گاه عشق پدید می آید. عشقی که بر زمین پدید می آید، در شأن ملکوتیان نیست
چنان که عطار می فرماید:

قدسیان را عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی در خورد نیست
به زمین که می آید درد پدید می آید، درد عشق پدید می آید. به زمین که
می آید و در بازار روزگار جلوه گر می شود آن وقت فتنه ها آغاز می شود که خود
سهروردی می فرماید:^۱

عشق به بازار روزگار برآمد دمدمه حُسن آن نگار برآمد
عقل که باشد کنون چو عشق خرامید صبر که باشد کنون چو یار برآمد
نام دلم بعد چند سال که گم بود از خَم آن زُلف مشک بار برآمد

و بعد ادامه می دهد که «ولوله در شهر مصر افتاد، مردم به هم برآمدند عشق
قلندروار، خلیع العذار به هر منظری، گذری و در هر خوش پسری نظری می کرد و
از هر گوشه، جگرگوشه ای می طلبید. هیچ کس بر کار او راست نمی آمد،
نشان سرای عزیز مصر باز پرسید و از در حُجره زلیخا سر در کرد. عشق به زلیخا
رسید و حکایت سفر دور و دراز خودش را برای زلیخا بیان کرد. چون عشق این
حکایت بکرد، زلیخا پرسید که سبب آمدن تو از ولایت خود چه بود؟ عشق گفت:
ما سه برادر بودیم برادر مهین را حسن خوانند و ما را او پروده است یعنی عشق و

۱. همان، ص ۲۷۴.

حزن حاصل حُسن است. در واقع اگر حُسن نباشد عشق پدید نمی آید. برادر کهین را حزن خوانند و او بیشتر در خدمت من بودی و ما هر سه خوش بودیم، ناگاه آوازه‌ای در ولایت ما افتاد که در عالم خاکی یکی را پدید آورده‌اند بس بوالعجب، هم آسمانی است و هم زمینی، هم جسمانی است و هم روحانی و آن طرف را بدو داده‌اند و از ولایت ما نیز گوشه‌ای نامزد او کرده‌اند. ساکنان ولایت ما را آرزوی دیدن او خواست همه پیش من آمدند و با من مشورت کردند و... چون آنجا رسیدیم، حُسن بیش از آن شده بود که ما دیده بودیم اشاره است به حُسن روزافزون یوسف یعنی وقتی حُسن با یوسف قرین شد روزافزون بود که گفت: من از آن حُسن روزافزون که یوسف داشت دانستم

که عشق از پرده عصمت برون آرد زلیخا را

و باز ابیاتی که سهروردی آورده و بسیار زیبا است:^۱

می‌کن که جفات می‌بزیب	می‌کش که خطات می‌بسازد
بسیار بهی از آنچه بودی	نادیدن مات می‌بسازد
در گریه و آه سرد می‌کوش	کاین آب و هوات می‌بسازد

و بالاخره در این بند، سهروردی به تعریف حکمی از عشق می‌پردازد یعنی داستان به این‌گونه ختم می‌شود که آن حُسن از زندان به در می‌شود، عزیز مصر می‌شود و آن وقایع پیش می‌آید و حُزن در کنعان یعقوب را می‌گیرد و او را به جانب مصر می‌برد. همه برادران و پدر در پیشگاه یوسف حاضر می‌شوند و به سجده می‌افتند و این خواب اولیة یوسف تعبیر می‌شود که: یا اَبَتِ اِنِّیْ رَاٰیْتُ اَحَدَ عَشَرَ کَوْکَبًا و السَّمْسُ و الْقَمَرُ رَاٰیْتُهُم لِّیْ سَاجِدِیْنَ؛ که ای پدر دیدم که یازده ستاره و خورشید و ماه بر من سجده می‌کنند.

در ادامه رساله می‌فرماید که «بدان که از جمله نام‌های حُسن یکی جمال است

و یکی کمال و در خبر آورده‌اند که: *إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ*؛ و هر چه موجودند از روحانی و جسمانی طالب کمال‌اند.^۱

سخن این است که تا حُسن در ملکوت است، در عوالم آسمانی است همان کمال است همان خیر محض است، کمال مطلق است، حُسن است و مهر ملکی به دنبال خودش دارد. مهر فرشتگی به دنبال خودش دارد، مهری که با درد عشق همراه نیست، وقتی دردِ عشق پدید می‌آید که حُسن در زمین و در این عالم دیده شود، یعنی از منظر زمینی سر برکند؛ مثلاً در چهره یوسف آشکار شود، حالا اگر قرار باشد حُسن در زمین دیده شود، آن موجودی که او را می‌بیند باید دو حیثیت داشته باشد، اولاً تن داشته باشد و چشم، یعنی ساختار جسمانی داشته باشد و به چشم بتواند او را ببیند و ثانیاً روحش با حُسن آشنا باشد، یعنی بداند که این حُسن است که در این عالم جلوه گر شده و از منظر جمال مثلاً در چهره یوسف سربرکرده است. پس از طرفی روح باید به صورت معنوی و ملکوتی با حُسن آشنا باشد و از طرفی جسم باید آن را به چشم سر ببیند. اگر چنین شد عشق پدید می‌آید، فرشته این تاب را ندارد، چون فرشته پیکر زمینی ندارد، فرشته معنای آسمانی حُسن را می‌فهمد اما فرشته حسن را نمی‌تواند در زمین جلوه گر ببیند چون جسم ندارد، این است که می‌فرماید:

فرشته عشق نداند که چیست، قصه مخوان

بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز

بنده در این گفتار بیشتر مطالب را از رساله حکیم بزرگوار مطرح کردم و با

خواندن این چند سطر ختم کلام کنم که فرموده:

«عشق را از عشقه گرفته‌اند و عشقه آن گیاهی است که در باغ پدید آید در بُنِ

درخت، اوّل بیخ در زمین سخت کند پس سر برآرد و خود را در درخت می‌پیچد،

و هم چنان می رود تا جمله درخت را فراگیرد و چنانش در شکنجه کشد که نم در میان رگ درخت نماند و هر غذا که به واسطه آب و هوا به درخت می رسد به تاراج می برد تا آن گاه که درخت خشک شود»^۱.

ظلمت در فلسفه سهروردی

بابک عالیخانی^۱

سه پارادایم در مطالعات ایرانی

نخست لازم است بیان کنم که از چه نظرگاهی به سهروردی می‌نگرم. حقیقت این است که در زمینه مطالعات ایرانی پارادایم، غالب پارادایم شرق‌شناسی است، شرق‌شناسی رسمی و اصطلاحی. کار شرق‌شناسان تتبع در متون شرقی است "از بیرون" یا به عبارت دیگر به عنوان یک "موضوع" از بی‌شمار موضوعاتی که می‌توان بررسی کرد، همان‌طور که فی‌المثل رده‌های پرندگان را بررسی می‌کنیم، فلسفه ابن‌سینا و سهروردی را هم موضوع تحقیق خود قرار می‌دهیم. این پارادایم در دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی ما بیداد می‌کند. کاریکاتور ایرانی شرق‌شناسی مع‌الاسف رنگ ناسیونالیستی تندی داشته است که هنوز نیز آثاری از آن باقی است. این پارادایم غالب تاکنون رقیبی نداشته است الا پارادایم متعلق به هانری کربن. کربن از قید و بند شرق‌شناسی رسمی، خود را تا اندازه بسیار زیادی آزاد کرده و در ورای الفاظ و عبارات متون، در پی یافتن معنایی است (معنایی فلسفی

۱. عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

و عرفانی)؛ او به دنبال گمشده‌ای می‌گردد و دردی او را به کار واداشته است. همین درد معنوی که بی‌نهایت قیمت دارد فصل ممیز کاروبار کربن بوده است. از این درد اثری در آثار مستشرقان نتوان یافت، تا چه رسد به مقلدان ایرانی آنها. اما این جست‌وجوگری با فراز و نشیب‌های فراوان توأم است و خطاهایی نیز به‌ناچار پیش می‌آید (مطلق ساختن پارادایم کربن خطای محض است). آن سوی پارادایم کربن پارادایم جاویدان خرد را می‌بینیم که با عبور از دریای پرتلاطم شک‌ها و زلزله‌ها و حدس‌ها و ابطال‌ها بر ساحل یقین علمی و عینی استقرار یافته است.

پارادایم جاویدان خرد

چندین قرن قبل از آن که رنه گنون و فریتیوف شوان، دو عارف اروپایی، جاویدان خرد را در قرن بیستم میلادی عنوان کنند، سهروردی در جست‌وجوی این گمشده قیمتی بوده است. در قرن ششم هجری، طرح کامل نظریه جاویدان خرد، ممکن نبوده است چه تمدن‌های سنتی تا پیش از ظهور مدرنیته با یکدیگر مراوده چندانی نداشته‌اند و دسترسی به منابع اصیل تمدن‌های قدیم به‌سهولت زمان حاضر نبوده است. به هر حال فضل تقدّم در این زمینه با سهروردی است. سهروردی از منابع اسلامی و ایرانی و یونانی در حدّی که بدان دسترسی داشته، استفاده کرده است. براساس میراث گرانبهای حکمت اشراقی و با استمداد از تعلیمات استادان بزرگ جاویدان خرد در عصر ما یکی از کارهای لازمی که تا این لحظه به کمال انجام نشده است احیاء "جانب شرقی کلمه" به‌اصطلاح خاصّ سهروردی است. توضیح این‌که حکمت یک شاخه غربی داشته است که همان شاخه یونانی یا فیثاغوری است و یک شاخه شرقی که همان شاخه ایرانی یا خسروانی است. آنچه را دانشمندان امروزی درباره اصل مشترک تمدن‌های هندی و ایرانی و رومی و یونانی و ژرمنی و... اظهار می‌دارند سهروردی به زبان خاصّ

خود تحت عنوان "کلمه" که دو شعبه شرقی و غربی از آن مشتق شده، نام برده است. شاخه شرقی نسبت به شاخه غربی مجهول تر است اما بی مبالغه باید گفت که جانب غربی کلمه هر قدر و قیمتی که داشته باشد هرگز با جانب شرقی کلمه که سهروردی دلبستگی خاصی به آن دارد برابری نتواند کرد.

احیاء جانب شرقی کلمه

با جوش خوردن سه حوزه مطالعاتی (۱) ایران باستان، (۲) ادب صوفیانه پارسی، (۳) حکمت اشراق، می توان به جانب شرقی کلمه راه یافت. پارادایم جاویدان خرد پیوند بین این سه حوزه را پیشنهاد می کند. در وضع حاضر که مطالعات باستانی به نبش قبر شبیه تر است تا هر چیز دیگر، و آموزش و پژوهش در رشته ادبیات فارسی و فلسفه اسلامی نیز وضع چندان درخشانی ندارد و اسیر تکرار مکررات است حتی پارادایم هانری کربن فرشته نجات ما تواند بود تا چه رسد به پارادایم جاویدان خرد! در اینجا لازم است نکته ای را تذکر دهم. دانشگاه های ایران در طول هفتاد - هشتاد سالی که از عمر آنها می گذرد تدریجاً و شاید ناخود آگاه زمینه یک انقلاب بزرگ معنوی را که می توان زندگی دوباره جانب شرقی کلمه نامید فراهم کرده اند. تحقیقات ادبی و لغوی و دستوری و تصحیح متون عرفانی و حفاری های باستان شناسی و مطالعات کتیبه شناسی، زبان های باستانی ایران و نیز زبان فارسی دری را و نیز تاریخ ایران را از تاریکی ابهام بیرون آورده است اما از آنجا که بی مایه فطیر است پارادایم شرق شناسی عاجز بوده است از این که دستاوردها را انسجام و ژرفا بخشد. با دگرگون شدن اساسی پارادایم در مطالعات ایرانی - اسلامی همه کوشش های چندین و چند ساله گویی به ثمر می نشیند. این لحظه مبارک نزدیک است اما تا زمانی که وضعیت دانشگاه ها و مراکز تحقیقاتی به همین شکل فعلی است گمان ندارم به صورت

مسالمت آمیزی بتوان از یک پارادایم به پارادایم دیگر گذر کرد. این مطلب را نمی‌توان شرح داد؛ زمان و مکان آن اکنون و اینجا نیست، بنابراین به موضوع سخن خود می‌پردازیم.

نور و ظلمت

به یمن غلبه پارادایم شرق‌شناسی بر افکار پژوهشگران، هنوز به درک این نکته آسان نائل نشده‌ایم که نور و ظلمت دو رمزند و مستلزم رمزگشایی. مسیری در آثار سهروردی و خصوصاً کتاب حکمة‌الاشراق وی معلوم می‌کند که نور رمز ادراک و آگاهی است: جوهری که مجرد از ماده و لواحق آن باشد مُدرک ذات خویش است و مُدرک ذواتِ دیگر؛ آگاهی از خویشتن و ماسوای خویشتن را حکیم اشراقی با نماد نور باز نموده است، چنان‌که معنی مقابل آن را با نماد ظلمت. اجسام از خود غایب و از غیر خود نیز غافل‌اند و سهروردی آنها را جواهر غاسقه یا غواسق خوانده است؛ نام دیگری که به آنها داده است برازخ است که مفرد آن برزخ خواهد بود. برزخ حجاب بین نور اسفهدی یعنی نفس ناطقه انسانی و جواهر مجردة آسمانی است، نظیر آن که حافظ گوید:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم
عرفا و فلاسفه وجودی مسلک، رمز نور و ظلمت را به سود خود مصادره کرده و آن را بر معنی هستی و نیستی حمل کرده‌اند. از لحاظ علم رموز، چنان‌که به بهترین نحو در آثار حکیم فرانسوی رنه گنون می‌توان یافت، این نظر، نظر دقیقی نیست. وجود به معنی عرفانی را با رمز روشنایی نشان نتوان داد (ظهور وجود را می‌توان به این رمز باز نمود نه خود وجود را). رمز نور اولاً و بالذات بر معنی آگاهی قابل حمل است. در غیر این صورت کاربرد آن مبنی بر مسامحه خواهد بود، مثل آنچه در مشکوة‌الانوار محمد غزالی آمده است (وجود = نور).

وجودیان و شهودیان

از جمله ارمغان‌های پارادایم جاویدان خرد از برای مطالعات ایرانی - اسلامی تمییز بین دو مکتب وحدة الوجود و وحدة الشهود است به نحو دقیق، بسیار دقیق تر از آنچه امثال ماسینیون گفته‌اند؛ عرفای وحدة الشهودی، که حلاج و بایزید و عین القضاة همدانی و خصوصاً استاد عین القضاة یعنی مُغ بزرگ احمد غزالی از جمله آنها به‌شمار می‌روند، به سبکی بسیار نزدیک به اوپانیثادها، با بهره‌مندی از میراث مغانی که با اوپانیثادها از ریشه واحد نشأت گرفته است، از وحدت شاهد و مشهود با رمز نور و نار سخن می‌گویند. فلسفه سهروردی در ذیل عرفان وحدة الشهودی ایران واقع است و مفتاح درک آن به‌شمار می‌رود. اگر روزی روزگاری وضعیت دانشگاه‌ها بهتر شود، آن‌گاه می‌توانیم آموزش جانب شرقی کلمه را از تلویحات سهروردی آغاز کنیم آن‌گاه به سراغ المشارح والمطارحات او برویم و سپس حکمة الاشراف او را تدریس کنیم. پس از این مرحله زبدة الحقایق عین القضاة لازم است مطالعه شود آن‌گاه نوبت به تمهیدات عین القضاة می‌رسد و این کتاب اخیرالذکر شأنی مانندفصوص الحکم در مطالعات مربوط به جانب غربی کلمه خواهد داشت. وجودیان از وحدة الوجود به سبک ابن عربی و شاگردان مکتب او سخن می‌گویند. آنها روی معنی وجود تکیه می‌ورزند و از نوعی رئالیسم عرفانی دفاع می‌کنند، حال آن‌که شهودیان روی معنی علم اصرار می‌کنند و مدافع گونه‌ای مکتب ایدئالیسم عرفانی هستند. علی‌رغم اختلاف در اسلوب و رمزها و اشارات خاصی که به کار می‌برند در نهایت این دو مکتب دو روی یک سکه بیش نیستند و آن سکه چیزی نیست الا گنوسیسی یا عرفان.

تحتیر برخی از معاصران

پاره‌ای از اهل فلسفه در زمان ما متحتیرند که سهروردی با وجود اشارات

مهمی که درباره نور و ظلمت در قرآن شریف آمده است چرا اصرار می‌ورزد که قاعده نور و ظلمت قاعده‌ای است که از فهلویان یا خسروانیان به ارث رسیده است؟ در پارادایم جاویدان خرد پاسخ این پرسش آن است که خمیره خسروانی به سبب این که براساس حقیقت نهاده شده است با قرآن تعارضی نتواند داشت، چنان‌که خمیره فیثاغورسی یا نوافلاطونی نیز ناقض هیچ معنی قرآنی نتواند بود. نهایت این که اهل جانب شرقی کلمه، برخی اشارات قرآنی را با جدیت بیشتر تلقی کرده و روی آنها درنگ بسزایی نموده‌اند و اهل جانب غربی کلمه برخی اشارات دیگر را برگرفته‌اند.

به عنوان مثال، آیه شریفه «لا تدركه الابصار و هو یدرك الابصار و هو اللطیف الخبیر» در نزد قائلان به وحده الشهود آیه‌ای است که کل مدعای یگانگی شاهد و مشهود را در رمز شگفت آور «او چشم‌ها را درمی‌یابد» بیان کرده است. مثال دیگر این است: آیه قرآنی که از قول ابلیس آمده است «فبعتک لاغونهم اجمعین...» در دیدگاه اهل جانب شرقی کلمه پیام مخصوصی دارد و آن پرده‌گشایی از پیوند باطنی بین ابلیس و صفت عزت و جلال حق است؛ این معنی ممکن است برای اهل جانب غربی کلمه چندان مهم و قابل اعتنا نباشد، اما پایه و مستند قرآنی ابلیسیات مفصلی است که در آثار مغانی مشربان ایران می‌توان یافت. بنابراین، اشاره به نور در قرآن آمده است اما این اشارات قرآنی را مغانی مشربان به طریقی فهم می‌کنند که خاص خود آنهاست.

ایزوتسو و سهروردی

زبان‌شناس و فیلسوف نامدار، توشیهیکو ایزوتسو، در ضمن بحثی درباره سهروردی اشاره کرده است که نگرش خاص شیخ اشراق به اجسام، تعلیمات گنوستیک مانوی را تداعی می‌کند؛ اما حقیقت این است که نگاه مانویان به جسم که

نگاهی است یک‌سره منفی (آنها جسم را ذاتاً پلید و اهریمنی می‌پندارند) ربطی به آموزش‌های شیخ اشراق ندارد؛ مگر سهروردی در آغاز کتاب حکمة‌الاشراق نسبت اندیشه‌های خود با مانویان (و نیز با مجوس) را صریحاً نفی نکرده است؟ برای گذر از این تنگنا باید تصوّر درستی از طریقه‌های ارتودوکس عرفانی از ایران باستان حاصل کرد.

در رأس این طریقه‌ها طریقت زروانی واقع است که باید حساب آن را از حساب مجوس جدا ساخت. مذهب مجوس همان تثولوژی شبه ثنوی است که خصوصاً در عهد ساسانی رواج داشته است. این تثولوژی از بُعد عرفانی تهی است. (نسبت زروانیان با مجوس مانند نسبت متصوّفه است با اشاعره و معتزله). از طریقه زروانی قصّه مقدّسی باقی است؟ تأمل در دقائق این داستان شگرف که ریشه آن به کلام زردشت یا گاهان (بسنه ۳۰، قطعه ۳) باز می‌گردد به کشف برخی حقایق عرفانی درباره دیالکتیک جلال و جمال می‌انجامد که در پارادایم فکری مستشرقان البته نمی‌گنجد. جاویدان خرد واقعیت طریقت زروان را آشکار می‌گرداند، به طوری که به آسانی می‌توان سهروردی را به این طریقه که نمودار باطن کیش زردشتی است منسوب داشت.

زروانیان از غلبه نه هزارساله اهریمن بر عالم سخن می‌گفته‌اند. توضیح این که بنا به تعلیم زردشتی، عالم نخست به حالت روحانی خلق شد و سپس به حالت جسمانی لطیف یا مثالی درآمد و آنگاه این حالت جسمانی نیز به حالت جسمانی کثیف یا جرمانی تنزل یافت؛ در پایان کار نیز حالت جسمانی کثیف به حالت جسمانی لطیف متبدل می‌گردد. طول هر مرحله سه هزار سال است که مجموعاً عمر عالم روحانی و جسمانی دوازده هزار سال خواهد بود. وقتی زروانیان از غلبه نه هزارساله اهریمن دم می‌زنند مقصودشان عمرگیتی (عالم جسمانی) است؛ از لحاظ آنان اجسام به سبب این که حجاب چهره جان هستند منفی‌اند و نه آن‌که

بالذات منفی باشند (لطفاً دقت شود). زروانیان به تعلیم گاهانی وابستگی داشته‌اند. در این تعلیم، جسم صورت متبلور آشه (اردیبهشت) به‌شمار می‌رود (آشه فیض منبسط وجود است)؛ جسم در اصل خود الهی است نه شیطانی. آنچه شیطانی است تعلق به اجسام است نه خود جسم و به همین مناسبت زروانیان (به طریقی که ناآشنایان آن را بدبینانه پنداشته‌اند) طول سلطنت اهریمن را نه سه هزار سال که نه هزار سال شمرده‌اند حتی دو سه هزار ساله دوم و چهارم نیز در دیده‌ی معنی جوی زروانی چون مانع تجلی نور مجرد محض‌اند به اهریمن تعلق دارند و نه به اورمزد. فکر سهروردی در زمینه‌ی اجسام نیز از همین قبیل است. حاصل سخن این که لازم نیست سهروردی را متأثر از مانویت شماریم. کافی است طریقه‌های عرفانی ایرانی را درست بازشناسیم؛ آن‌گاه خواهیم دید که سهروردی احیاء این طریقه‌ها را ذیل عنوان حکمت نوری خسروانی یا فهلوی می‌خواسته است.

همبستگی تأویل با عالم مثال در عرفان شیخ اشراق

مهدی دهباشی^۱

آثاری که سهروردی در قالب حکایات عرفانی از خود به یادگار گذاشته هر یک جلوه‌هایی از سیر و سلوک باطنی نفس انسان است که در هر داستان به تحلیل عمیق مراتب باطنی نفس پرداخته و از آیات و احادیث در تأیید سخن خود استفاده کرده است. کتب آسمانی به‌ویژه قرآن مجید هم از اوصاف انسان حکایت‌ها دارند. قرآن به سیر آفاقی و انفسی نفس اشارت‌ها دارد تا از این طریق انسان بتواند جایگاه اصلی خویش و نقش خود را در هستی آگاهانه دریابد و قوس صعود را با معرفتی کامل بپیماید. اوصاف انسان و جهان هستی در قرآن همراه با رمز و اشاره و تمثیل و حکایت بیان شده زیرا این کتاب برای عصر خاصی نازل نشده بلکه برای همه اعصار و قرون از جانب حق فرود آمده تا تشنگان حقیقت هر یک برحسب معرفت خود از بطون و معانی آن بهره‌مند گردند.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان.

الف: عالم مثال و تخیل فعال

عالم مثال که از نظر سهروردی عالم واسط میان عالم معقول و محسوس است به وسیله تخیل فعال ادراک می‌گردد. این عالم را نباید با عالم مُثُل افلاطونی یکی دانست، بلکه این عالم، عالم صور و جهان مثل معلقه است.^۱ مراد از مثل معلقه حقایقی هستند که در قوام عالم مادی تداوم ندارند بلکه آنها دارای مظاهری هستند که همچون تصاویر منعکس شده در آئینه، در آن مظاهر متجلی می‌گردند. تمام غنا و کمال عالم مادی از عالم مثال نشأت می‌گیرد و همه چیز در این عالم از لطافت برخوردار است. صور مستقل اشیاء و شهرهای تمثیلی جابلقا و جابرسا و هورقلیا مربوط به این عالم است. به نظر می‌رسد که سهروردی اولین کسی است که با استفاده از آیات قرآنی و متون روایی در جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی خود بر وجود این عالم تأکید فراوان نموده و این عالم را برای توجیه مسائل فلسفی و عرفانی از جمله معادشناسی و تأویل و تجربیات عرفانی همچون مکاشفات، سیر و سلوک روحانی نفس، تبیین معجزات و کرامات و داستان‌های رمزی و اسطوره‌ای و حماسی مورد توجه قرار داد. بنابر نظر سهروردی از آنجا که عالم مثال محل اجسام لطیف است رستاخیز در آن سپهر تحقق می‌یابد. کلیه مثال‌ها و رمزهایی که از طرف پیامبران متصور شده و تمام تجارب شهودی در این عالم، واقعیت پیدا می‌کند. در این عالم است که حقایق و حیانی همچون مسلمیات وحی قرآنی به حقایق روحانی منتهی می‌گردند. بدون عالم مثال هیچ امری جز نمود و تمثیل، چیز دیگری نخواهد بود.

سهروردی در پرتو عالم مثال شکافی را که سیر فکری ابن رشد میان غرب و شرق ایجاد کرده بود به هم پیوند داد و از این راه توانست میان الهیات، علم، دین،

۱. ر. ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، حکمت‌الاشراق، ۱۳۸۰، تهران، صص ۲۳۱-۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۴۰، ۲۴۳.

مثال و تاریخ، همبستگی و پیوند معناداری برقرار کند. عالم مثال جایگاهی است که در آن حقیقت رموز الهامات آسمانی و وحیانی آشکار می‌گردد. این جا قلمروی است که سیر و سلوک روحانی عرفا معنای اصلی خود را باز می‌یابد. عالم برزخ عالمی است که غربت غریبه انسان را به خود باز می‌نماید، تا از این رهگذر بتواند مغرب ارواح را معراج ترقی و بستر ورود مشرق انوار قرار دهد. عارف با آگاهی از مبدأ خود به اصل و خویشتن خویش باز می‌گردد. عالم مثال عالم مستقلی است که هر که از درک این عالم محروم باشد قوهٔ تخیلی وی سیر نزولی پیدا کرده و در مرتبهٔ توهم نزول یافته و در چنین حالتی داستان‌های تمثیلی، ارزشی جز افسانه نخواهد داشت.

«در قوس نزولی وجود، عقول در مشرق که افق الوهیت است طلوع می‌کنند و نفس‌ها در مشرق عقول. نفس‌های بشری در مغرب ظلمت ماده غروب می‌کنند یعنی در سرزمین دورافتادگی و غربت که در حکایت غربت غریبه نامش قیروان است».^۱ برعکس در قوس صعود، هر عروجی رمزی دارد و آن مرگی در مغرب و طلوعی در مشرق است. نفس در شرق اصغرش که جهان نفس است برمی‌خیزد، با همین خیزش از تن که مغرب اوست جدا می‌شود، آن‌گاه در شرق اکبر که جهان عقول است طلوع می‌کند بدینسان از جهان نفس که اکنون دیگر نسبت به عقل مشرقی در حکم نوعی مغرب است بالاتر می‌رود. نفوس و عقول رمزی از شرق اصغر و شرق اکبراند. نفس از افقی به افق دیگر نزول می‌کند تا به غربت غرب برسد، در عروجش نیز از جهانی به جهان دیگر بالا می‌رود و از مشارق می‌گذرد تا به مشرق اصلی برسد.^۲

۱. ر. ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، قصه الغریبه الغریبه، ۱۳۸۰، تهران، ص ۲۲۷ و ۲۹۴.

۲. ر. ک: کربن، هانری، صص ۲۱۶-۲۱۵.

بازتاب این نگرش موجب شده تا سهروردی سلوک عرفانی و صوفیانه را بدون تربیت فلسفی و عقلی خطری بزرگ و گمراه کننده تلقی کند و همچنین فلسفه‌ای را که گرایش به تجربیات روحانی شخصی از خود نشان ندهد پوچ و بی حاصل بداند. حکمت‌الاشراق سهروردی نمونه بارزی از این تفکرات است، از منطق آغاز شده و به تجربیات عرفانی شخصی همچون جذبه ختم می‌گردد. حکیم الهی بایستی هم در معرفت نظری و هم در سیر و سلوک عملی توفیق داشته باشد و در هر دو طریق، یعنی هم در سیر آفاقی و هم در سیر انفسی، خیره گردد.

در حکمت‌الاشراق سهروردی، دو جریان فلسفی یعنی حکمت یونان باستان از جمله فلسفه سقراط، فیثاغورس و افلاطون و حکمت ایران باستان که در طریق عرفانی بایزید بسطامی، منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی منعکس شده، پیوند معنادار پیدا کرده است. شاهد ما بر این مدعا این است که سهروردی در مکاشفه خود تحت عنوان: "حکایت و منام"، در کتاب التلویحات (العلم الثالث) پس از پرسش و پاسخ‌های متعدّد که بین او و ارسطو رد و بدل گردید، حکیم اشراقی از او می‌پرسد که از فلاسفه اسلامی کسی به مرتبه افلاطون رسیده است؟ او در پاسخ می‌گوید نه. سپس سهروردی می‌گوید گروهی از کسانی را که می‌شناختم مثل ابویزید بسطامی و ابو محمد سهل بن عبدالله تستری و امثال اینها را نام بردم بسیار مسرور گشت و گفت فلاسفه واقعی اینها هستند که به علم رسمی بسنده نکردند و به علم حضوری شهودی واصل شدند و همچون ما سخن گفتند و خوشا به حال آنها.^۱

هیچ‌کدام از شهرهای عالم مثال همانند شهر جابلقا (عالم مثال قوس نزول)، جابرسا (عالم مثال قوس صعود) و هورقلیا را نمی‌توان در نقشه‌های جغرافیایی و

۱. ر. ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱، تهران، ۱۳۸۰، صص ۷۴-۷۰؛ کتاب المشارع والمطارات، ص ۴۸۴.

فضایی پیدا کرد، زیرا این شهرها، جغرافیای رمزی و فضایی روانی و مراتب و مقامات روحانی نفس سالک هستند پس نباید از مقوله "این" در سپهر آنها استفاده کرد زیرا آنها متمکن در مکان مادی نیستند تا بتوان جا و مکان را در مورد آنها به کار برد. آن‌گاه که نفس، قلمرو ماده را در نوردد و آن را پشت سرگذارد روی به ناکجاآباد می‌آورد که جای مشخص و مکان معینی نیست بلکه مکان آن در لامکانی و کجای آن در ناکجاآباد است. گذر از سپهر مادی، برگشت در زمان و مکان را به دنبال خواهد داشت؛ یعنی آنچه در حجاب عالم ماده از نظر ما پنهان بود آشکار می‌گردد زیرا حجاب مادی با سیر آفاقی و انفسی نفس خرق گردیده و پنهان‌ها آشکار شده و نمودها با ظهور واقعیت‌ها رنگ باخته است. نفس با عروج خود از تنگنای عالم حس، ماده و متعلقات آن را در خود می‌پوشاند و سرانجام در سپهر واقعی خود فرود می‌آید و خود واقعی خویش را آشکار می‌سازد. در این مرحله چون انسان دیگر تخته بند تن و ماده نیست همه اعضا و جوارح او چشم و گوش و احساس می‌گردند و در آن حالت برای دیدن، نیازی به چشم سر نیست و برای شنیدن اصوات حقایق، نیازی به گوش حسی نخواهد بود. در این مرحله از نفس، حواس باطن جایگزین حواس ظاهر می‌شوند و جان حاکمیت مطلق پیدا کرده و در همه جا متجلی می‌گردد. نفس با تحوّل درونی مسحور جذبات الهی شده و قوایی که تا به حال در او راکد و خفته بود بیدار می‌شود.

ب: تأویل و تخیل فعال

تأویل شیوه فهم دلالت‌های باطنی زبان پر راز و رمز است. اگر تنزیل عبارت است از فرود معانی از عالم وحی به عالم محسوس، تأویل فراروی معانی و تعالی آنها از عالم محسوس و دریافت حقایق معانی و گشودن قفل رمزها و بازکردن طلسم رازهای معانی و وصول به حقایق آنها است.

پیامبر اکرم (ص) در پرتو وحی و نزول قرآن مأمور به استقرار نصّ و شریعت آن است که تنزیل حاکی از آن خواهد بود. ولی تأویل عبارت است از برگرداندن نصّ وحی به معنای حقیقی آن که از آن به تفسیر باطنی و معنوی هم تعبیر می‌شود که علاوه بر نبی (ص) این موهبت به امام و راسخان در علم الهی نیز اعطا شده است.

نفس پس از رهایی از قید و بندها و عروج تدریجی و خروجش از غربت غریبه، مراحل را در جهت وصول به حقیقت می‌پیماید و از رهگذر این عروج با بینشی خیال‌آفرین چهره‌های خیالی و اشخاص نمادین را مورد توجه قرار می‌دهد. او باگذر از آفاق و گسستن روابط خود با عالم ماده، خود پرده می‌گردد و جهان پنهان شده خود را آشکار می‌سازد. جهان پیدا ناپیدا شده و جهان ناپیدا راز و رمز خود را می‌نماید و به فروافتادگی خود در چاه ظلمات دنیا و به غربت غریبه خود پی می‌برد و سرانجام انگیزه حسرت بازگشت به اصل خویش را در سر می‌پروراند تا به سرزمین ناشناخته ناکجاآباد در آن سوی آفاق برسد.

در تمثیل‌های عرفانی سیر و سلوک عرفانی سالک از تفسیر صوری و ظاهری و گزارش نظری فراتر می‌رود و به تأویل معانی می‌رسد. این تمثیل‌های عرفانی به میانجی تخیل فعال انجام می‌پذیرد. تمثیل حاکی از رویدادها و تحولات درون ذاتی روان است. در این سیر و سلوک عرفانی، جهان جسمانی بیرونی سر به غربت می‌نهد و در حجاب خود پنهان می‌گردد و عالم روان و نفس سر از جیب تفکر بیرون آورده و از ورای حجب خود را متجلی ساخته و به خود عینیت می‌بخشد.

سخن گفتن از رویداد روانی بدون داشتن جهانی میانجی و عالم برزخی و مثالی، غیرممکن است. رویدادهای بیرونی، جز بیان رمزی و بازسازی یک سرگذشت درونی که سرگذشت نفس و عالم نفسانی است، چیز دیگری نیست.

تمام رویدادها و سرگذشت‌های این جهانی بازتابی است از رویدادهایی که در عالم نفسانی رخ داده است به همین جهت نمی‌توانیم صرفاً از طریق حواس و ادراکات حسی معانی واقعی آن رویدادها را دریابیم بلکه تنها با توسل به تأویل معنوی می‌توان به حقیقت رویدادهای روحانی و معنوی که متون دینی، مثل قرآن و روایات مشحون از آنهاست، پی برد.

تأویل در هر حکایت عرفانی می‌تواند دارای سه مرتبه متفاوت باشد:^۱

۱- تأویل، به خودِ رویداد بیرونی مربوط می‌گردد. ۲- تأویل، به معنا و مفهوم فلسفی رویداد وابسته است. ۳- تأویل، به رویداد و سرگذشتی تعلق دارد که در درون خودِ ما رخ می‌دهد و به بیان سیر و سلوک درونی می‌پردازد؛ نه به بیان معنای نظری یا مفهومی.

هنگامی تأویل حقیقی رویداد و معنای باطنی آن صورت تحقق می‌پذیرد که رویداد در درون ما رخ دهد. معنای باطنی یک رویداد را باید از طریق رمزهایی که در بیان راوی آن آمده، دریافت کرد و این غیر از تعبیرات عقلی است که در تبیین رویدادی به کار می‌بریم. تأویل‌گر، در تأویل و بیان معنای باطنی، با دریافت خود، رویدادها را تعالی می‌بخشد و به مرتبه ملکوت یعنی به مرتبه نفس می‌رساند؛ مرتبه‌ای که وقایع در آن قلمرو روی داده است.^۲

هر فلسفه‌ای که از جهان برزخی و عالم مثال بی‌خبر باشد، از تأویل و از بیان معنای نمادها بی‌بهره است و تمام داده‌های تازه را به استعاره و قیاس و مجاز برمی‌گرداند که این خود تحریف معنای باطنی رویدادهای روحانی و درونی است. سالک سیر و سلوک معنوی، بایستی برای وصول به معنای باطنی به گونه‌ای

۱. ر.ک: شایگان، داریوش. هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳، صص ۲۹۴-۲۹۱.

۲. همان، ص ۲۹۲.

با آگاهی با رویداد برخورد کند که تو گویی این رویداد برای خود او پیش آمده است. این نحو تلقی با نوعی استحاله و دگردیسی درون ذاتی نفس همراه خواهد بود که با معیت فرشته انجام می‌پذیرد و سرانجام رویداد به تجربه شخصی تبدیل پیدا می‌کند. اینجاست که معصوم، قریب به همین مضامین می‌فرماید: «ما زلت اکثر آیه حتی سمعتها (سمعت) من قائلها». از امام جعفر صادق (ع) نقل شده که فرموده است: گاهی آن چنان در معنای آیه‌ای غور می‌کنم و آن را تکرار می‌نمایم که سرانجام آیه را بی‌واسطه از گوینده اصلی می‌شنوم و به حقیقت معنای باطنی آن واقف می‌گردم.^۱ عالم مثال محل وقوع رویدادهای نفس و جایگاه تمثیل واقعی رویدادهای عرفانی و باطنی بینش‌های پیامبرانه است.

از نظر سهروردی تخیل فعال می‌تواند دو وجه داشته باشد: وجهی فرشته‌گون، وجهی دیوسیرت. اگر تخیل در خدمت تعقل باشد تصوّرهای نیکو در نفس برانگیخته می‌شوند که این نوع تصوّرات دارای حقیقتی معنوی هستند و از سوی عالم برترند، همانند دیدار با فرشته یا شجره طور در کوه سینا که موجب هدایت حضرت موسی (ع) گردید. در صورتی که وهم در این تخیل فعال تأثیر گذارد، تصوّرات ناپسندی همچون دیو در نفس پدیدار می‌آید که ناساز و ناهمگون‌اند و موجب ترس و وحشت شخص می‌گردد. تخیل فعال تحت رهبری عقل، حقایق را به صورت اشخاص مشاهده می‌کند؛ همان‌گونه که حضرت رسول اکرم (ص) جبرائیل را گاهی به صورت دحیه کلبی جوان مشاهده می‌کرد. تخیل فعال میان عالم محسوس و عقول، نقش میانجی را دارد. محسوس را تا مراحل معقول تعالی می‌بخشد و لطافت معنا می‌دهد و معقول را در پوشش خاص در قالب محسوس

۱. ر. ک: شرح فصوص الحکم، با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵. حواشی میرزا ابوالحسن جلوه بر فصوص الحکم، ص ۲۸۴؛ مفاتیح الغیب، مآلصدر، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۶۶.

می‌نمایاند. آثار و ابعاد تعقلی عالم مثال محسوس را متحوّل ساخته و آن را به صورت رموزی متجلی می‌سازد که تنها با آگاهی از راز و رمز آن می‌توان راهی به معنای باطنی و حقیقت آن راز پی برد. تخیل فعال با ایجاد رموز، راه را برای ورود به عالم معانی و باطنی هموار می‌سازد و از این رهگذر می‌توان در آسمان معانی نظاره‌گر حقایق بود، در آن جایگاه جمله اعضا هوش گردیده و چشم باطن گشوده شده و اعضای ظاهری در آن مقام از کار می‌افتد.

سهروردی با طرح حکایات رمزی مثل: عقل سرخ، قصه غربت غریبه و... می‌خواهد ما را به تدریج با راز و رمز تأویل آشنا کند. از این جهت است که در رساله کلمه التصوف^۱ راهکارهایی را با تأکید فراوان مطرح می‌سازد که سالک راه طریقت ناگزیر به پیروی از آنهاست.

نخستین توصیه او به تقوای الهی و حفظ شریعت و لزوم تمسک به کتاب و سنت و وحدت حقیقت است. وی هر ادعایی که مستند به کتاب و سنت نباشد عبث دانسته و انحراف از قرآن و عدم تمسک به آن را ضلالت می‌داند. «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»^۲ مبدا اختلاف عبارات تو را به بازی گیرد زیرا: «إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ»^۳ «آن‌گاه که انسان‌ها از قبرهایشان برانگیخته شوند و در محضر الهی محشور گردند. شاید از هر هزار نفری نهصد و نود و نه نفر که در روز قیامت محشور می‌گردند کشته عبارات و قربانی شمشیر اشارات باشند و خونشان به گردن خود آنهاست چون از معانی غفلت ورزیدند و مبانی را تباه ساختند. حقیقت خورشید درخشان واحدی است که با تعدد مظاهر بروج خود کثرت نمی‌پذیرد.

۱. ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و تحشیه و مقدمه، دکتر نجفعلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی

و مطالعات فرهنگی، ج ۴، تهران ۱۳۸۰، ص ۱۰۲.

۲. سوره طه، آیه ۵۰.

۳. سوره العادیات، آیه ۹.

شهر واحد است و درها متعدّد و راهها بسیار»^۱.

تمام اصطلاحات تصوّف از توبه، فنا، محبّت، وجد، تواجد، بسط، قبض، لوايح، سکینه، تفرقه، جمع، معرفت و محبّت، همه وابسته به هم و از سوانح و رویدادهای نفس به حساب می آیند. اثبات صور جرمانی و مادی به محو انوار علوی منجر می گردد. «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^۲ امّ الكتاب واهب العلوم است و تمام صور حقایق در آن موجود است. از نظر حکما اتصال به عالم اعلی عبارت است از رفع حجب و اتّحاد عقلی با آن عالم.

از تأکیدات سهروردی در پایان بخش رساله کلمة التصوّف این است: «و عليك بقراءة القرآن مع وجد و طرب و فکر لطيف. و اقرأ القرآن كأنه ما انزل الا في شأنك فقط»^۳. یعنی بر تو لازم است که قرآن را با وجد و شادمانی و فکر لطیف قرائت کنی و آنچنان قرآن را قرائت کن که تو گویی قرآن جز در شأن و مرتبه تو نازل نگشته است. آنچه از این سخن سهروردی برمی آید این است که قرآن را به منزله یک اثر رمزی تلقی می کند، یعنی قرآن آینه ای است که هرکس به اقتضای حال و شأن خویش معنای خاصی از آن را درمی یابد. و به عبارتی شخص قاری در حد و منزلت وجودی خود تصویر خویشتن خویش را در قرآن می بیند. از حضرت امام جعفر صادق (ع) روایت شده است که: «أَنَّه قَالَ كِتَابُ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءٍ: أَلْبَارَةُ وَالْإِشَارَةُ وَاللَّطَائِفُ وَالْحَقَائِقُ، فَالْبَارَةُ لِلْعَوَامِّ، وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ، وَاللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ»^۴ حضرت امام صادق (ع) فرمود قرآن بر چهار چیز مبتنی است: عبارت، اشارت، لطایف و حقایق. عبارت از آن عوام و اشارت برای خواص و لطایف برای اولیا و حقایق برای انبیا است.

۱. سهروردی، کلمه التصوّف، ص ۱۰۲.

۲. سورة الرعد، آیه ۳۹.

۳. کلمة التصوّف، ص ۱۳۹.

۴. ر. ک: مقدّمه تفسیر الصافی؛ تفسیر المیزان، علامه طباطبایی، ج ۳، دارالکتب الاسلامیه، تهران، بی تا، صص ۷۵ - ۷۴.

در روایت دیگر از پیامبر اکرم (ص) که از طریق عامّه و خاصّه روایت شده آمده است: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًَا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا»^۱ یعنی همانا قرآن را ظاهر و باطن و حد و مطلعی است. در مقدمه تفسیر صافی معنای حد را معنای ظاهر و تنزیل گرفته و مطلع را معنای باطن و تأویل.^۲

سهروردی برای نمونه در رساله اللواح العمادیه، آیاتی از قرآن را به شیوه خود تأویل کرده است که به برخی از آنها اشاره می‌گردد.

— «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»^۳. تکریم بنی آدم به خاطر آن است که نفوس ناطقه به آنها اختصاص یافته و این گوهر مصون از فساد و عدم است و به همین جهت آنها مستعد کسب فضایل اند. «بر» کنایه از ادراکات حسّی و «بحر» حاکی از ادراکات عقلی است. «طیبات» علوم یقینی و معارف حقیقی اند. از طرفی انسان‌ها از لحاظ ظاهری دارای تناسب صور و از نظر باطنی دارای مزاج معتدل و با داشتن قوای باطنی از حیوانات ممتازند. باطن باطن آنها برخوردار از قوای محرّکه و مدرکه است و باطن باطن باطن نفوس آنها دارای قوای عقل نظری و عقل عملی است. «علی کثیر» دلالت دارد بر اینکه انسان از جمیع وجوه بر مفارقات افضلیت ندارد.

— «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ»^۴، می‌فرماید جرمانیات تحت غلبه نفوس و نفوس مقهور شعاع عقول و عقول مقهور عقل اوّل و عقل اوّل تحت شعاع نور قیومی و شعاع نور قدسی است.

۱. همان.

۲. کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۲،

حواشی، ص ۳۱۵.

۳. سوره الاسراء، آیه ۷۰.

۴. سوره یوسف، آیه ۲۱.

– «مَطَاعٍ تَمَّ آمِينَ»^۱، دلالت دارد بر این که مفارقات همانند عالم نفسانی مطیع اند و عالم عقول مطاع، که خود حکایت دارد از تداوم فیض از جانب حق تعالی و شوق دائمی و عشق ثابت.

– «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ»^۲، این آیه اشاره به دو ولادت برای انسان دارد، ولادت صغری که تولد اول است و ولادت کبری که مرگ است و مرگ پنهان است و احاطه به کنه آن حاصل نمی‌شود. نفس روح حیات حقیقی را جز بعد از مفارقت از بدن نمی‌یابد.

– «وَسَجْرَةٌ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ»^۳ حاکی از افق عقلی است که: «تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ وَصَيِّغُ لِلْأَكْلِينَ»^۴ به واسطه آن ذهن معقولات را کسب می‌کند تا نفس بتواند چراغ یقین را با آن روشن کند و از طریق معارف الهی نارسکینه را در آن ایجاد کند. او به این شجره در آیه شریفه: «يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ»^۵ اشاره می‌کند و می‌گوید دلالت بر این نکته دارد که این شجره نه عقلی محض است و نه هیولانی محض، و این درست همان شجره موسی است که از آن ندایی شنید: «فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ»^۶ «وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نَورٍ»^۷ این نار آب مقدس و روح القدس است.

نفوس ما چراغ‌هایی است که از این آتش مقدس برافروخته می‌شود. باز این آتش اشارت دارد به آیه: «إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً»^۸ که بر ترک خانواده‌اش یعنی ترک حواس ظاهری و باطنی دلالت دارد، همان‌طور که به او

۱. سوره تکویر، آیه ۲۱.

۲. سوره السجده، آیه ۱۷.

۳ و ۴. سوره المؤمنون، آیه ۲۰.

۵. سوره النور، آیه ۳۵.

۶. سوره قصص، آیه ۳۰.

۷. سوره النور، آیه ۳۵.

۸. سوره طه، آیه ۱۰.

گفته شد: «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ»^۱ و آیات دیگر که هر یک را تأویل می‌کند. بر این اساس بایستی ابعاد اعجاز وحی الهی و تمثیلاتی را که حکایت از معانی باطنی دارد توجیه کنیم که این همه تمثیلات حاکی از نفس و احوال آن و ارتباطاتی است که نفس با امور محسوس دارد. با توجه به آیاتی چند از جمله آیه شریفه: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ»^۲ هم دلالت دارد بر اینکه نمونه‌ها و مُثُل عالم اکبر در عالم اصغر که انسان است یافت می‌شود.

سهروردی مراد از کلمه «الجبل» را در آیه: «وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَاهُ»^۳، جبل را حائل میان عالم عقل و نفوس ما دانسته و اظهار می‌دارد مشاهده نمی‌کنید که حضرت موسی (ع) هنگامی که طلب رؤیت کرد به او گفته شد به کوه بنگر اگر در جایگاه خود استوار گشت مرا خواهی دید. این جبل حائل که عالم خیال است پیوسته در حال دگرگونی و تغییر، به خود مشغول است. هنگامی که سانحه قدسی نفس را فراگرفت مقهور او می‌گردد، و با ظهور نور حقیقت ارکان سلطان بشریت از هم می‌گسلد: «فَلَمَّا تَجَلَّى لُجْبَلٍ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا»^۴، نفس از نور حقیقت متأثر شده و با تشعشع نور قیومی از مشاهده عالم کثرت در فضای نور قیومی مستهلک می‌گردد.

سهروردی در آیه شریفه: «وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَ يُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْسَ الشَّيْطَانِ»^۵، «سما» را عالم عقلی و «ماء» را علوم و انوار دانسته تا در پرتو آن نفس بتواند خود را از پلیدی این عالم تطهیر کند و متعلقات نفوس را که شواغل هیولانی

۱. همان، آیه ۱۲.

۲. سوره فصلت، آیه ۵۳.

۳. سوره اعراف، آیه ۱۴۳.

۴. همان، آیه ۱۴۳.

۵. سوره الأنفال، آیه ۱۱.

و علایق ظلمانی اند از آن بزداید.^۱

ج: طبیعت تامه

نکته قابل توجهی که در آثار سهروردی از اندیشه‌های عرفانی هرمس باقی مانده و خود او نیز تأکید فراوان بر آن دارد این است که نفس همان "طبیعت تامه" یا فرشته راهنماست که در تمام تمثیلات عرفانی او نقش هدایت‌گر را دارد. این طبیعت تامه نسبت به روان فردی حکم فرشته روح القدس (در صورت نوعی خود) را با تمام بشریت دارد. توگویی نفس دو وجه دارد که وجه باطنی آن همان طبیعت تامه است که شخص او را ارشاد می‌کند. طبیعت تامه^۲ همان فرشته شخصی حکیم الهی است که پیوسته همزاد آسمانی و معنوی و خود روحانی و علوی انسان زمینی است و تا طبیعت فرد به کمال و تمامیت خود نرسد و خود انسان به انسان نورانی تبدیل نشود فرشته بر او ظاهر نگردد. طبیعت تامه و من صوری و ظاهری حکم نقش تصویر و آینه را دارند یعنی تصویر فرد با دید خود او به او می‌نگرد و من نیز با نگاه خود او به وی می‌نگرد.^۳

د: تأویل رموز سه گانه عالم تکوین

در تمام حکایات عرفانی و رمزی، بخشی از حالات روانی انسان مورد توجه قرار گرفته است ولی در عین حال وجه مشترک تمام این داستان‌های عرفانی عروج تدریجی انسان در فضای بی‌زمان و بی‌مکان است و به توصیف صحنه‌های مثالی می‌پردازد که در سفر روحانی سالک از عالم اصغر سیر و سلوک خود را

۱. الالواح العمادیة، ص ۹۷.

۲. المشارع والمطارحات، ص ۴۶۴.

۳. رک: هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۳۰۵.

آغاز کرده و تا دیار معنوی اش امکان پیشرفت پیدا می‌کند.

تخیل در نظر شیخ اشراق قلمرو استحاله و دگردیسی است و چون حالت برزخی دارد هم متأثر از عالم برتر و هم مؤثر در عالم محسوس است. در این جایگاه ناپیدا و پیدا و معقول و محسوس با یکدیگر پیوند پیدا می‌کنند. اینجا محل دیدار عاشق و معشوق، حاس و محسوس و عاقل و معقول است. این دگردیسی که در خود طبیعت شیء صورت می‌گیرد به تعبیر سهروردی "تأله" نامیده می‌شود که نوعی از اشراق است.

عوالم طولی کیهانی که در فلسفه‌های پیشین عقل و نفس و حس از آن تعبیر شده، رمز خاصی پیدا می‌کنند و به نظر نویسنده به صفت و کیفیت خاصی متصف می‌شوند که بنابر صفت و طبیعت ذاتیشان منشأ آثار خاص خود خواهند بود. سهروردی در نخستین عقل سه حالت متمایز را معرفی می‌کند که هر یک سمبل حالتی از حالات روان آدمی و حاکی از سه گوهر متافیزیکی و هستی‌شناسی در باطن آدمی می‌باشند و خود را در درون آدمی مشخص می‌نمایند. این حالات نفسانی عبارتند از حُسن، عشق و حزن که در داستان حضرت یوسف (ع): حسن متمثل در یوسف و عشق متمثل در زلیخا و حزن متمثل در حضرت یعقوب (ع) شده است.

«بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تابناک. او را عقل نام کرد که: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى أَلْعَقْلُ» و این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت عشق و یکی شناخت خود و یکی شناخت آن که نبود پس نبود. از آن صفت که شناخت حق تعالی داشت حسن پدید آمد که آن را "نیکویی" خوانند و از آن صفت که شناخت خود تعلق داشت عشق پدید آمد که آن را "مهر" خوانند و از آن صفت که نبود پس نبود تعلق داشت حزن پدید آمد که آن را "اندوه" خوانند و این هر سه از یک چشمه‌سار پدید آمده‌اند و برادران یکدیگرند. حُسن که برادر

مهین است در خود نگریست خود را عظیم خوب دیده بشاشتی در وی پیدا شد تبسمی بکرد، چندین هزار ملک مقرب از آن تبسم پدید آمدند، عشق که برادر میانی است با حسن انسی داشت، نظر از او بر نمی توانست گرفت، ملازم خدمتش می بود، چون تبسم حسن پدید آمد شوری در وی افتاد مضطرب شد خواست که حرکتی کند، حزن که برادر کهین است در وی آویخت از این آویزش آسمان و زمین پیدا شد»^۱.

حضرت یوسف که مثال بارز حسن است حاکی از کمال باطنی است که زیبایی ظاهری جلوه‌ای از آن کمال باطن است. او با این کمال به خزاین ارض وقوف پیدا کرد و به همین جهت او را برای اداره کشور مصر منصوب کردند. مثال بارز عشق زلیخاست. عشق، رمزی است از تمایل و شوق نفس ملکی به عقل که منشأ آن بوده است. حضرت یعقوب مثال بارز حزن و زبان آشکار هجران میان عقل و عشق است، هر جا که میان عقل و عشق فاصله افتد حزن ظهور می کند. از آن زمان که میان عشق و عقل جدایی افتاد انسان هجران زده و فروافتاده در ظلمتکده هجران از اصل خویش در طلب بازگشت و وصال به موطن اصلی خویش است و این سرنوشتی است که تمام بشریت را فرا گرفته و راه نجات آنها جز بازگشت و پیوند مجدد با اصل مهین خود نیست. در ادبیات عرفانی اسلام تجلی کامل حسن در داستان یوسف متبلور می شود. «عشق آستین حزن را می گیرد و با هم، آهنگ حسن می کند. اما حسن را می بیند که دست استغنا به سینه طلب نهاده است. اینجاست که عشق نومید می شود، دست حزن را می گیرد و روی به بیابان حیرت می نهد و این یعنی آغاز تاریخ جدایی»^۲.

۱. ر. ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج سوم، تصحیح سید حسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰، صص ۶۹-۲۶۸.

۲. همان، صص ۷۲-۲۷۱.

«سلطان حسن بر مرکب کبریا سوار شد و روی به شهرستان وجود آدم نهاد، جایی خوش و نزهتگاهی دلکش یافت، فرود آمد همگی آدم را بگرفت چنانکه هیچ حیّز آدم نگذاشت».^۱ عشق چون از رفتن حسن خبر یافت، دست در گردن حزن آورد و قصد حسن کرد. چون نوبت یوسف درآمد حسن را خبر دادند، حسن حالی روانه شد، عشق آستین حزن گرفت و آهنگ حسن کرد، چون تنگ درآمد حسن را دید خود را با یوسف برآمیخته چنانکه میان حسن و یوسف هیچ فرقی نبود، عشق، حزن بفرمود تا حلقه تواضع بجنباند. از جناب حسن آوازی برآمد که کیست... حسن دست استغنا به سینه طلب باز نهاد... عشق نومیدگشت دست حزن گرفت و روی به بیابان حیرت نهاد. حزن چون از حسن جدا ماند عشق را گفت... اکنون که ما را مهجور کردند تدبیر آن است که هر یکی از ما روی به طرفی نهیم و به حکم ریاضت سفری به آریم، مدّتی در لگدکوب دوران ثابت قدمی بنماییم و سر در گریبان تسلیم کشیم و بر سجّاده ملمع قضا و قدر رکعتی چند بگزاریم باشد که به سعی این هفت پیر گوشه نشین که مرّبان عالم کون و فسادند به خدمت شیخ باز رسیم. چون بر این قرار افتاد حزن روی به شهر کنعان نهاد و عشق راه به مصر برگرفت».^۲

«بدان که از جمله نام‌های حسن یکی جمال است و یکی کمال در خبر آورده‌اند که: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَمِيلٌ، يُحِبُّ الْجَمَالَ» و هرچه موجوداند از روحانی و جسمانی طالب کمال‌اند. و هیچ‌کس نیست که او را به جمال میلی نباشد، پس چون نیک اندیشه کنی همه طالب حسن‌اند و در آن می‌کوشند که خود را به حسن رسانند. و بر حسن که مطلوب همه است دشوار می‌توان رسیدن زیرا که وصول به حسن ممکن نشود الاّ به واسطه عشق و عشق هر کسی را به خود راه ندهد و به همه جایی مأوا

۱. همان، ص ۲۷۰.

۲. همان، صص ۷۴-۲۷۲.

نکند و به هر دیده روی ننماید و اگر وقتی نشان کسی یابد که مستحق آن سعادت بود حزن را بفرستد که وکیل درست تا خانه پاک کند و کسی را در آن خانه نگذارد»^۱.

نتیجه

با تحلیل روان‌شناختی از ماهیت نفس و عالم مثال و رابطه آن با تأویل آیات و رموز در داستان‌های عرفانی که قرآن مشحون از آنهاست، درمی‌یابیم که نفس چون ذاتاً مجرد است ذووجه است و از جمله وجوه آن یکی وجه ظاهری آن و دیگری وجه باطنی و حقیقی آن است و راه برای وصول به وجه حقیقی نفس برای سالک باز است و طرق وصول نیز به تعداد نفوس بشری نامتناهی خواهد بود. هرچه "من" صوری و ظاهری از طبیعت تامه در وجه حقیقی خود دور افتد به چاه ظلمات فرو می‌افتد و از وصول به نورانیت خویش باز می‌ماند. فرشته وحی و روح القدس مسیر بازگشت را به سالک مستعد نشان می‌دهد بلکه عروج خود نفس است که زمینه هدایت روح القدس را می‌سازد. یعنی خود نفس است که باید طی طریق کند و حجاب‌ها از خود دور نماید تا بتواند از غربت غریبه و چاه ظلمانی طبیعت که در آن فرو افتاده نجات یابد.

این دو وجه، حکم دو آیینه را دارند که تصویر یکدیگر را متقابلاً باز می‌تابانند ولی هر دوی آنها از یک منشأ سرچشمه گرفته‌اند و در اصل یکی هستند. کثرت‌ها و تناقضات و اختلافات و تفاوت‌ها همه ناشی از تقابل این دو و رویارویی آنهاست و گرنه درحقیقت تقابلی نیست بلکه اختلافات از نوع حقیقت و رقیقت مراتب خود نفس است. آن تقابلی که در اصل بود در پایان هم وجود دارد اما در پایان سفر نفس که سالک با جدّ و جهد و آگاهی خود را به سرمنزل

مقصود رسانده باشد، تقابل کم رنگ گردیده و در مرتبه اتحاد، صبغه الهی که مساوق با وحدت است غالب می‌گردد.

تأویلات آیات قرآنی و رموز موجود در آنها به مراتب معرفت نفسانی سالک بستگی دارد، هرچه مرتبه وجودی سالک برتر باشد بازگشت معانی به اصل و حقیقت آنها نزدیک‌تر خواهد بود، به همین جهت است که انسان‌های کامل و راسخان در علم به تأویل نهایی آیات الهی واقف‌اند و سالکان دیگر نمی‌توانند از حقیقت و از مرجع کلمات وجودی برخوردار خواهند بود. لازم به ذکر است بطون آیات قرآنی که از راه شهودی بنا به مراتب معرفت افراد مستعد ظهور می‌یابند هر یک به صورت طولی مکمل یکدیگرند نه مخالف با هم، به همین جهت از معصوم روایت شده که نکل نفس حظ من القران. هر انسانی با برخورداری از مراتب معرفت کمال نفس در اثر سفرهای درون ذاتی و روحانی نفس از دریای بی‌کران معانی آن در حد وجودی خود بهره‌مند خواهد بود. از آنجا که مراتب و قوای نفوس بشری لایتناهی است، مراتب و درجات معانی و بطون کلمات کتاب عالم تکوین و عالم تشریح نیز به این اعتبار نامتناهی خواهد بود. اگر نفس و روان آدمی با رفیق و همتای آسمانی خود (طبیعت تامه) مأنوس و هم‌نوا گردد امکان بازگشت به مبدأ و اصل خویش و ظهور و تحقق واقعی تأویل امکان‌پذیر خواهد شد. مقامی که سالک در ورای قلّه قاف بدان می‌رسد همان پایگاه وجودی خویشتن آسمانی اوست که در آن قلّه نکاح دو وجه نفس تحقق می‌یابد و اول به آخر متصل می‌گردد. «چنان‌که پرگار که یک سر از او بر سر نقطه مرکز بود و سری دیگر بر خط و چندان‌که گردد باز بدان جا رسد که اول از آن جا رفته باشد». این استحاله و دگردیسی بدین معنا نیست که امری ربّانی و الهی جانشین امری بشری گردد، زیرا:

تو او نشوی لیکن اگر سعی کنی جایی برسی کز تو تویی برخیزد

بلکه این استحاله در درون خود نفس و خویشتن خویش انسان پدیدار می‌گردد که در اثر آن عشق انسانی و عشق الهی که هر دو از یک عشق واحدند اتحاد می‌یابند. بلکه عشق انسانی که خود از عشق الهی سرچشمه گرفته به منشأ خود باز می‌گردد. عشق سپهری است که تناکح ازدواج تقابل وجوه و تفاوت حالات در آن با یکدیگر پیوند می‌خورد و اتحاد معنوی تحقق پیدا می‌کند که این داستان خود داستانی طولانی و حکایتی دیگر است که در این مقالت نمی‌گنجد و خود شایسته مقالتی دیگر است.

حکیم سهروردی و فیاضیت حق تعالی در نظام هستی

علی محمد ساجدی^۱

مقدمه

دیدگاه هر یک از حکمای مشاء، اشراق و متعالیه در مورد نحوه فاعلیت حق تعالی و به عبارت دیگر تفسیر نظام آفرینش و کیفیت صدور عالم از جانب حضرت باری، بیش از هر چیز نشأت گرفته از تفسیری است که هر یک از نحوه علم حق متعال به موجودات عالم پیش از ایجادشان دارند. عصاره سخن بوعلی سینا در این زمینه چنین است که مناط علم الهی به موجودات، صور علمیه یا صور معقوله‌ای است که از ممکنات به وجه کلی و علی نعت الحصول الذهنی در ذات حق تعالی مرتسم بوده و چون این نوع از علم، علم فعلی است و نه انفعالی، بنابراین همان منشأ صدور نظام هستی شده است.

بر اهل فن پوشیده نیست که تفسیر بوعلی از علم الهی به ماسوی حتی با دقیق‌ترین بررسی‌ها در آثار مختلف وی و با خوش‌بینانه‌ترین تحلیل‌ها نیز خالی از ایراد نبوده، و دارای اشکالات جدی است و این مطلب همواره مطمح نظر

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه شیراز.

اندیشمندان پس از وی واقع شده و آنها - علی‌رغم تجلیلی که از مقام شامخ علمی بوعلی به عمل آورده‌اند - در برابر نظریه او به مخالفت برخاسته و به نقد آراء وی پرداخته‌اند.

کسانی همچون شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی، فاضل خفری و صدرای شیرازی بر این نظریه اشکال وارد کرده و از نقطه نظر فلسفی صور مرتسمه را مردود اعلام کرده‌اند. و از جمله صدرالمتألهین ضمن این که در بسیاری از موارد از شیخ دفاع نموده و اعتراضات دیگران نسبت به آراء شیخ را نامربوط دانسته است، با این همه، خود وی در نظریه صور مرتسمه ایراداتی را مشاهده می‌کند که توجیه‌ناپذیر است و نیازمند به بازنگری و نواندیشی. در این مقاله، نکات مهم آراء شیخ اشراق و اجمالی از آراء صدرای در باب علم و فاعلیت حق تعالی بررسی خواهد شد.

ناگفته نماند که، اصطلاح "فاعلیت بالرضا" همچون سایر تقسیمات فاعلیت در آثار سهروردی به‌طور صریح و به‌وضوح استعمال نشده است، لیکن، حکمای پس از وی از جمله صدرای شیرازی با استنباط از آثار مختلف او درخصوص مسأله علم الهی، نظریه فیض و صدور و دیدگاه این متفکر بزرگ مشرق زمین پیرامون اراده حضرت حق متعال، نظریه او را این چنین بازخوانی نموده، و تعریفی که از آن ارائه می‌کنند به‌قرار ذیل است:

«فاعل بالرضا فاعلی است که مبدأ صدور فعل بوده و علم او به ذاتش - که عین ذاتش می‌باشد - سبب وجود اشیا می‌باشد و علم تفصیلی او به فعلش عین فعل او بوده، معلومیت اشیا با وجودشان یکی است»^۱.

بدین سان، چنین فاعلی، میان علم او و عین خارجی هیچ‌گونه اختلافی نیست،

۱. صدرالمتألهین شیرازی، مبدأ و معاد، ص ۱۵۳؛ اسفار، ج ۲، ص ۲۲۳؛ مدرس زنوزی، بدایع الحکم، ص ۴۶۶؛ علامه طباطبائی، نهاية الحکم، ص ۱۷۳.

و اضافه عالمیت او به اشیا بعینه همان اضافه فاعلیت او به اشیا است، بی هیچ تفاوت. لیکن، قبل از هر چیز آشنایی مختصری با دستگاه فلسفی شیخ اشراق و بیان جایگاه معرفتی این نظریه در نظام اشراقی ضروری می‌نماید. به علاوه، در ضمن مباحث آینده وجه تسمیه "فاعلیت مذکور" به "رضا" از نقطه نظر شیخ اشراق معلوم می‌گردد.

۱. منابع فکری سهروردی در فلسفه اشراق به اجمال

چنان‌که می‌دانیم، شیخ شهاب‌الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق (۵۸۲ - ۵۴۵ یا ۵۵۰) مشربی را در حکمت پایه‌ریزی کرد که جامع بحث و استدلال و نیز ذوق و شهود بود. او که در پیکره اندیشه‌های خود از منابع حکمای فرس (ایران باستان)، یونان باستان، آیات و روایات با متون اسلام و دریافتهای صوفیانه استفاده کرده است، شیوه حکمت بحثی شیخ رئیس را به تنهایی وافی به مقصود ندیده، آن را به عنوان ره توشه اولیه برگزید و نقص و کمبود آن را در فقدان ذوق و شهود یافته، در صدد برآمد تا این نقیصه حکمت الهی را برطرف سازد. او در مقدمه‌ای که بر کتاب حکمت الاشراق خود می‌نویسد پویندگان این طریقه حکمت را بهترین جویندگان دانش الهی می‌نامد:

«بهترین جویندگان دانش الهی کسانی می‌باشند که هم طالب تأله و هم خواستار حکمت بحثی باشند... و این کتاب ما شایسته کسانی است که هم خواستار حکمت ذوقی باشند و هم جویای حکمت بحثی».^۱

وی هم‌چنین در مقدمه مذکور، روش خود را دنباله‌روی از راه و طریقه شهود و ذوق پیشوای دانش و حکمت و رئیس آن یعنی افلاطون، صاحب نعمت‌های

۱. حکمت‌الاشراق، مقدمه، مصنفات / ۲، ص ۱۰.

ظاهر و باطن، می‌داند.^۱ به علاوه مدّعی است که طریقه اشراق، راه و روش کسانی است که در روزگاران پیش‌تر از افلاطون می‌زیسته‌اند از زمان پدر حکما یعنی هرمس تا زمان وی از بزرگان حکما و ستون‌های دانش بمانند انبازقلس و فیثاغورس و جز آن دو.^۲ و جرجانی نیز در تعریفات، افلاطون را رئیس حکمای اشراق و ارسطو را رئیس حکمای مشاء دانسته است.^۳

شایان ذکر است که در فاصله زمانی بین خواجه نصیر و صدرای شیرازی کسانی همچون ملا جلال دوانی، صدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین منصور از آثار سهروردی بهره‌مند گشته و برخی کتب وی را تدریس می‌نمودند.

۲. مبانی حکمت اشراق، زیرساخت فکری او در نظریه فاعلیت بالرضا

۱-۲: قاعده نور و ظلمت

نور و ظلمت دو اصل رمزی است که سهروردی به اعتراف خود با پیروی از طریقه حکمای فارس (خسروانیان) بدان رسیده، و نظام فلسفه اشراق را بر آن بنیان نهاده است.

«قواعد و ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت که راه و روش حکما و دانایان سرزمین پارس است به‌مانند جاماسف و فرشاد شور و بوذرحمهر و کسانی که پیش از ایشان بوده‌اند بر رمز نهاده شده است و این قاعده نه آن اساس و قاعده میجوسان کافر است و نه مانیان ملحد و نه آن به شرک کشاند...»^۴ در این قاعده که اساس حکمت اشراق است، نور – که اشاره به وجود مجرد دارد – با ظلمت – که اشاره به موجودات عالم ماده و از سنخ طبیعت دارد – توأم‌اند و با همه تباین ماهوی، که با

۱. سهروردی، همان.

۲. سهروردی، همان، ص ۱۱.

۳. جرجانی، علی بن محمد، تعریفات، ص ۴۱.

۴. سهروردی، پیشین.

یکدیگر دارند، لیکن، به کلی از یکدیگر جدا نبوده، و هر کدام از جهتی وقایه دیگری و با یکدیگر خواهند بود. و از نقطه نظر انسان شناسی و عرفانی، انسان کامل کسی است که اکسیر نور وجود خود را به سرحد کمال رسانده و به مرتبه‌ای از عروج ملکوتی دست پیدا کند که همه نور شود و به کلی از ظلمت غسق و غواسق ماده منفصل گردد. در این نظام فلسفی، علم الهی - که از سنخ نور است - منشأ ایجاد عالم هستی از ناحیه نورالانوار می‌باشد و مراتب نور از بالا به پایین به منزله مراتب و جلوه‌های فاعلیت حضرت حق است که معلومیت آن با مظهریت و نوریت آن یکی است. در نتیجه از نظر سهروردی - همچون نوافلاطونیان و سایر اشراقیان - آفرینش جهان از پرتو نورالانوار خواهد بود.

۲-۲: ترسیم نحوه صدور کثرت از وحدت: شیخ اشراق این مسأله را به شیوه خاص خود یعنی استناد جهات صدور به "اشراق"، و "مشاهده" به ترتیب در مراتب عالی و دانی پرورنده است که با دیدگاه صدرای شیرازی در آن خصوص بسیار نزدیک می‌نماید.^۱

۲-۳: فاعلیت بالرضا: در این عقیده - که مقاله حاضر متکفل تبیین آن است - خواجه نصیرالدین طوسی با وی همراه و هم عقیده می‌شود^۲ و ضمن رد نظریه ابن سینا در باب علم حق تعالی به ماسوی و نقد صور مرتسمه شیخ، نظریه شیخ اشراق را در خصوص علم خداوند و بالمآل در زمینه نحوه فاعلیت او در نظام هستی صائب و مقرون به صحت می‌داند. لیکن ملاحظه را این نظریه را نمی‌پذیرد و خود نظریه جدیدی را برمی‌گزیند که دیدگاه فاعلیت بالتجلی است و می‌تواند موضوع یک بحث مستقل قرار گیرد.

۲-۴: تعدد و کثرت مراتب و طبقات عالم هستی و رد محدودیت عقول در ده عقل مشائین:

سهروردی، طبقات و مراتبی را که مشائین در تبیین نظام هستی مطرح

۱. رجوع شود به حکمت‌الاشراق، سهروردی، صص ۱۳۵-۱۲۵.

۲. دکتر دینانی، همان.

می‌کردند و بسیاری از آنها ریشه در فلسفه افلوپین داشت یعنی مراتب [واحد (باری تعالی)، عقل، نفس و طبیعت] را پذیرفت لیکن در آن نظریه به دید توسعه نگریست و در آراء ابن سینا دخل و تصرف کرد.

وی "اولاً" علاوه بر عقول طولی مشائین به عقول عرضیه یا به اصطلاح خودش قواهر اذنون قائل شد و مراد افلاطون از مثل را نیز همین عقول دانست و تأثیر آنها را در پیدایی کثرت بازگو کرد و ثانیاً: عالم مثال یا به اصطلاح او برازخ نوری را بین عالم نفس و طبیعت در نظام فلوطینی قرار داد.^۱

ثالثاً: تئوری عقول عشره مشائین را به عقول طولیه متکثره‌ای که بیش از ده و بیست و صد و دویست می‌باشند بازسازی کرد، وی در حکمت الاشراق گوید:
«پس انوار قاهره که مجرد از برازخ و علایق آن می‌باشند بیش از ده و بیست و صد و دویست می‌باشد».^۲

و این معانی در فلسفه صدرای نیز به خوبی نمود و بروز پیدا کرد.
رابعاً: مبنای شیخ اشراق برای اثبات عقول عرضیه و عالم مثال و تبیین مراتب صدور، قاعده امکان اشرف و احسن است که صدرای نیز بدان متمسک شده است.^۳
نکات فوق براساس نظریه اشراقی شیخ اشراق است که دیدگاه متمایز او از آراء مشائین می‌باشد، مع الوصف در کتاب الالواح العمادیه و لمحات در بسیاری از موارد بر وفق مشائین سخن گفته است، از جمله در مورد تعداد عوالم گوید:
«فالعوالم ثلاثه: عالم عقلی و عالم نفسی و عالم جسمی. فالفیض متصل من الواجب وجوده الی العقل و منه الی النفس و منه الی الجرم».^۴

۱. رجوع شود به حکمت الاشراق، صص ۱۵۶ و ۱۶۷؛ موحد، صمد، سرچشمه‌های حکمت اشراق، صص ۹۶ - ۹۵.

۲. شیخ اشراق، همان، صص ۱۴۰ و ۱۳۹؛ الواح عمادی، صص ۴۲ و ۳۶.

۳. شیخ اشراق، همان، مقاله دوم، فص ۱۱، ص ۱۵۴؛ دکتر دینانی، شعاع اندیشه و...، ص ۴۲۰؛ صدرای، اسفار اربعه، ج ۶، ص ۲۳۲، تلویحات / ۸۹؛ المشارع والمطارحات / ۱۲۹.

۴. سهروردی، لمحات، ص ۱۶۶، به تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، سه مقاله از شیخ اشراق.

۲-۵: اشراق و مشاهده

نکته مهم در فلسفه سهروردی طریق "مشاهده" است که اختصاص به وی داشته و الهام بخش حکمای بعدی با نظام‌های فلسفی مختلف شده است. سهروردی در حکمت‌الاشراق گوید:

«و هر یک از این انوار مجزده بلاواسطه نورالانوار را مشاهده می‌کند و از نورالانوار بر او شعاعی می‌تابد و از بعضی انوار قاهره نوری بر بعضی دیگر منعکس می‌شود پس هر نور عالی بر مادون خود به مرتبه اشراقی می‌کند و هر نور سافلی از نورالانوار به وساطت نور مافوق خود رتبه رتبه شعاعی قبول می‌کند تا آنجا که نور قاهره دوم از نورالانوار دو مرتبه نور سانح می‌پذیرد؛ یک مرتبه بدون واسطه و مرتبه دیگر به وساطت نور اقرب و نور سوم... و مشاهده غیر از اشراق و فیض شعاع می‌باشد و چون بدین ترتیب انوار سانحه از نورالانوار متضاعف می‌شود، پس چگونه است حال مشاهدت هر نور عالی نسبت به سافل و اشراق نور او بر سافل و سافل سافل بدون واسطه و به واسطه از لحاظ تضاعف انعکاس...»^۱

در واقع، اشراق و مشاهده دو عمل اند که یکی جهت نزولی و دیگری جهت صعودی به خود می‌گیرد. شرط اشراق عدم وجود حجاب میان مُشرق (پرتوافکن) و قابل (پرتوپذیر) است. سپس استعداد قابل در قبول اشراق است. شیخ اشراق از همین قاعده استفاده می‌کند و کیفیت صدور کثرت از وحدت را تفسیر می‌نماید:

«چون بین نور سافل و نور عالی حجابی نمی‌باشد قهراً نور سافل نور عالی را مشاهده می‌کند و نور عالی بر سافل اشراق می‌کند و بنابراین از نورالانوار شعاعی بر نور سافل می‌تابد.» «و البته این سبب نمی‌شود که ذات باری تعالی محل صدور اشیاء کثیره واقع شود، زیرا صدور نور و اشراق و اعطاء وجود، همگی با یک وجود صورت می‌پذیرد گرچه جهات آن متعدد است و اصولاً از ذات واحد روا و

۱. سهروردی، حکمت‌الاشراق، ص ۱۴۰.

جایز است که از جهت تعدّد و اختلافِ احوالِ قوایل، چیزهای بسیار و مختلف با یک اشراق حاصل گردد»^۱.

به هر حال، اشراق و مشاهده، دو عمل اند که دو صفت مختلف به خود می‌گیرند، زیرا از یک سو محدّث (ایجادکننده) و مبقی (نگاه‌دارنده) وجوداند و از سوی دیگر دو طریقه برای شناخت و معرفت ذوقی‌اند و آن به سبب یکی بودن عمل شناخت و کار ایجاد است.^۲

هم‌چنین سهروردی در حکمت‌الاشراق گوید:

«آنچه از انوار قاهره از طریق قواهر برین حاصل می‌شود به اعتباری که

نورالانوار یا هر نور عالی را مشاهده می‌کنند اشرف از آنهایی است که از جهت

اشعه اشراق حاصل می‌شود؛ چون مشاهده، شریف‌تر از اشراق است...»^۳.

در نظر شیخ اشراق نیز مراتب هستی که از نور محض آغاز شده و به ظلمت

ماده ختم می‌گردد، چنین است:

نورالانوار

انوار قاهره: ۱ - قواهر اعلون (برین). ۲ - قواهر ادنون (فرودین)

انوار مدبّره: ۱ - نفوس فلکی. ۲ - نفوس انسانی

عالم صور معلقه یا عالم مثال

عالم جسمانی (ماده، طبیعت) [غواسق و برازخ]^۴

باتوجه به نمودار بالا می‌توانیم اثر مستقیم نورالانوار را بر هر نوری مشاهده

کنیم. بنابراین فاعلیّت نورالانوار به سلسله فیض‌های نوری بر آنچه به او نزدیک‌تر

است و از آن به مابعد و همچنان بعد از آن، محدود نمی‌باشد بلکه نورالانوار را

۱. سهروردی، حکمت‌الاشراق، ص ۱۳۳.

۲. دکتر ابوریان، محمّدعلی، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه دکتر محمّدعلی شیخ، ص ۱۵۷.

۳. سهروردی، حکمت‌الاشراق، ص ۱۴۱.

۴. رجوع شود به حکمت‌الاشراق، صص ۱۴۶-۱۴۵، مطارحات، ص ۴۶۳، سرچشمه‌های...، ص ۹۶.

تأثیری است بی‌واسطه در کنار این تأثیر. پس ادراک انور ذات خویش را یعنی مشاهده آن یا محبت نور به ذات خود، تن دادن اوست به قهر نورالانوار؛ یعنی اشراق نورالانوار و نیز خاضع گشتن او به قهر انوار عالی؛ یعنی اشراقات آنها. سهروردی گوید:

«اشراق نورالانوار بر انوار مجرد همچنانکه بیان شد به انفصال چیزی از او نبوده، بلکه آن اشراق عبارت است از نور شعاعی که از نورالانوار در نور مجرد واقع و حاصل می‌شود به همان نحو که در اشراق آفتاب^۱ به چیزهایی که از وی قبول اشراق می‌کنند بیان شد».^۲

و به دنبال این مبحث، این نوری را که از نورالانوار در نور مجرد حاصل می‌گردد به اسم نور "سانح" نام‌گذاری می‌کند و آن عارضی است که خود بر دو قسم است یکی نوری که در اجسام است (عارض بر اجسام می‌گردد) و دیگر نوری که در انوار مجرد می‌باشد.^۳

۲-۶: عالم مثال

عالم مثال در فلسفه سهروردی دارای خاصیت نیمه مجرد است و با هر دو عالم مجرد و مادی دارای وجه مشترک و سنخیت است. پس جریان فیض انوار از نورالانوار با تحقق این مرتبه، امکان تحقق بخشیدن به عالم ماده و محسوس را پیدا می‌کند. این از نقطه نظر هستی‌شناسی و اما از نقطه نظر معرفت‌شناسی عالم مثال منبع الهام حقایق و افاضه معارف به قوه خیال انسانی است و سبب می‌شود تا حقایق انبوهی که در این عالم مکنون است برای سالک طریق حقیقت و اهل

۱. تشبیه نورالانوار به خورشید را صرفاً باید از دید مسامحه و تشبیه به آن نگریست و گرنه با کاوش‌های علمی امروزه باید گفت این تشبیه بسیار نارساست، زیرا هم‌اکنون در فیزیک آسمان اثبات شده است روزانه میلیون‌ها تن از وزن خورشید کاسته می‌شود و از آن جدا می‌گردد. (المثل بقرب من وجه و بیعد من وجوه).

۲. همان، مصنفات / ۲، ص ۱۳۷.

۳. پیشین.

ریاضت آشکار گردد.

از جنبه دین‌شناسی نیز باید گفت عالم مثال با اوصافی که از طرف سهروردی بیان می‌شود زمینه پیوند و سازگاری دین و فلسفه و عرفان را آماده و مهیا می‌سازد. مانند آن که سهروردی منبع الهام نبی و فیلسوف سالک و عارف را عالم مثال می‌داند یا مسأله وحی انبیاء، معاد انسان‌ها، جایگاه پس از مرگ آدمیان و... به توسط وجود همین عالم توجیه و تفسیر می‌گردد.^۱

۳. دیدگاه خاص سهروردی پیرامون مناط نیازمندی معلول به علت و تفسیر وی از جریان فیض

سهروردی در تفسیر خود از جریان فیض و فاعلیت وجودی حق تعالی، ملاک و ضابطه نیاز معلول به علت را در اجسام (برازخ و غواسق) خصوصیت قابل دانسته، منشأ اختلاف شعاع نور فاعل واحد را ویژگی‌های خاص قابل می‌شمرد و هرگونه اختلاف از نوع کمال و نقص در انوار مجرّده (به جز نورالانوار) را از ناحیه فاعل شمرده و به رتبه فاعل مستند می‌سازد.^۲ چون نور مجرّد دارای قابل نبوده و از استعداد و ماده تهی است، تا برسد به نورالانوار که او را نقصی نیست و کمال او علت (بیرون از ذات خود) ندارد، «بل هوالنور المحض الذی لا یشوبه فقر و لا نقص».^۳ بدین شرح که نورالانوار یا واجب الوجود فاعلی است که چون خود نه حادث است و نه ممکن است و نه دارای نقص و قصور در مرتبه‌ای، پس منزّه است از این که

۱. رجوع شود به حکمت‌الاشراق، صص ۲۵۴ و ۲۵۲ و ۲۳۰ و ۲۳۱ و ۲۳۶ و ۴۰ و شرح قطب، صص ۳۴۲ و ۴۷۰ و دینانی، شعاع اندیشه و شهود، صص ۳۶۳ و ۳۶۷ و ۴۱۵. شایان ذکر است که تفصیل این مطالب از چارچوب موضوع این مقاله خارج است و در این قسمت باید به حد ضرور اکتفا نمود.

۲. ... فما وراء نورالانوار کماله و نقصه یكون بسبب رتبة فاعله... (سهروردی همان). رجوع شود به حکمت‌الاشراق همراه با شرح قطب‌الدین، ص ۳۱۹.

۳. سهروردی، همان.

محتاج به علتی باشد بنابراین سؤال از مناط نیازمندی درباره او بی معنی است. و از این مطلب نکات زیر به دست می آید:

اولاً، نظام فاعلیت در مراتب عالم هستی از نظر سهروردی نظام فاعلیت وجودی است که فرازمانی بوده و تابع تغییرات مادی نمی باشد، نه فاعلیت طبیعی که مقرون به قوابل و استعدادات مادی است و در بستر زمان تحقق می پذیرد. ثانیاً: ملاک استغنا و حاجت در موجودات، همواره به مرتبه وجودی آنها برمی گردد به گونه ای که در هرم هستی هرچه موجود در مرتبه بالاتری قرار گیرد از سعه وجودی بیشتری برخوردار می شود لیکن همچنان نیازمند می باشد، تا برسد به نورالانوار که نور محض است و هیچ شائبه ای از حد و مرز و به تبع آن فقر و نقص در او راه ندارد پس او به هیچ چیز وابسته و نیازمند نمی باشد و تحقق مراتب مادون به فاعلیت او بستگی تام دارد.

ثالثاً: نظریه اشراق درخصوص رابطه طولی انوار مجرده با یکدیگر و تعلیل مراتب مافوق و مادون نظام هستی به کمال و نقص، بعدها نظریه تشکیک وجود را در حکمت متعالیه ملاحظه بارور ساخته، به ثمر می نشاند. و اساساً در نظام فلسفی ملاحظه همچون مکتب اشراق ملاک نیازمندی معلول به علت از امکان ماهوی به امکان فقری یا فقر وجودی انتقال می یابد و بر این محور، فاعلیت وجودی حق تعالی و جریان فیض او مفهوم نوینی پیدا می کند.

برای مثال عبارتی که شیخ اشراق در حکمت الاشراق دارد و براساس آن فاعلیت حق تعالی را ترسیم می کند، در ضمن، هویت معلول را هویتی ربطی و تعلقی معرفی می نماید:

«و لما كان الوجود اعتباراً عقلياً فللشيء من علته الفياضه هويته و لاستغنى الممكن عن المرجح لوجوده و لا يتقلب بعد امكانه في نفسه واجباً بذاته و نور الانوار علة وجود جميع الموجودات و علة ثباتها»^۱

این عبارت که «فلشئ من علته الفیاضه هویته» با تعابیری که صدرا در تعریف معلول دارد و برای آن حیثیتی به جز حیثیت ربط و تعلق به علتش قائل نمی‌باشد، شباهت فراوان دارد، با این تفاوت که شیخ اشراق وجود را اعتباری عقلی دانسته، ماهیت را اصالت می‌دهد، لیکن در حکمت صدرایی همین مطلب بر محور اصالت وجود استوار می‌گردد.

هر چند بعید نیست که عبارت فوق از شیخ اشراق نیز بر پایه اصالت وجود تفسیر شود زیرا اگرچه وی ابتدا تصریح می‌کند که وجود یک اعتبار عقلی است لیکن در پایان بر این نکته که واجب الوجود (نورالانوار) علت وجود همه موجودات است نیز صراحت دارد و جمع این دو مطلب - به عقیده نگارنده - چنین خواهد بود که اولی اشاره به مفهوم وجود است و دومی اشاره به حقیقت وجود، بنابراین با دقت در این عبارات می‌توان در اصالت ماهوی بودن شیخ، تردید روا داشت.

۴. نقد فاعلیت بالعیایه توسط شیخ اشراق

و اما سهروردی مناط علم خداوند به موجودات را حضور عینی اشیا برای او به‌شمار آورده و هرگونه تمثیل یا وساطت صور^۱ را در این باب مردود دانسته است. این فیلسوف متأله با استناد به آنچه در این باب گفته است در مورد فاعلیت حق - تبارک و تعالی - نیز موضع مخصوص اتخاذ کرده و یک نظریه بدیع و تازه‌ای ابراز کرده است. سهروردی در حکمت‌الاشراق در نقد نظریه ابن سینا گوید:

«و اما العنایه فلا حاصل لها، و اما النظام فلزم من عجیب الترتیب والنسب اللازمه عن

المفارقات و أضوائها المنعکسه کما مضی. و هذه العنایه ممّا کانوا یبطلون بها قواعد

۱. ابن سینا در مباحثات، ص ۳۰۵، تعلیقات، ص ۸۳، صراحتاً نحوه علم عنایی را به طریق صور مرتسمه دانسته است.

اصحاب الحقایق النوریّه. ذوات الطلسمات، و هی فی نفسها غیر صحیحّه^۱.

یعنی: «و اما عنایت (بدان گونه که مشائیان گفته اند) حاصلی ندارد (سخن محصّلی نیست) و اما نظام شکفت آور از وجود لوازم ترتیب شکفت آور (میان مجرّادات عقلیه) و نسبت‌هایی است که از لوازم مفارقات و اضواء منعکسه آنها می‌باشد – چنان که گذشت – و این عنایت از جمله اموری است که (مشائیان) به واسطه آن قواعد اصحاب و پیروان حقایق نوریّه را که ذوات طلسمات (ارباب انواع) اند باطل می‌کنند (و باید گفت) اصولاً عنایت بدین معنی (که مشائیان گفته اند، و با صرف نظر از نتایجی که از آنها گرفته اند) امر باطلی است».

هم چنین وی که می‌پنداشت دیدگاه بوعلی درباره علم الهی به اشیا حاصل از اشیا می‌باشد در اعتراض به نظریه عنایت بوعلی می‌گوید:

«و اما اگر علم او به اشیا حاصل از اشیا باشد پس باید عنایت و علم دیگری طلب شود که متقدّم بر اشیا باشد». زیرا عنایت و علمی که حاصل از اشیا است چون متأخّر از وجود آنها می‌باشد بنابراین نمی‌تواند به اشیا تعلق گیرد، شیخ اشراق گوید:

«.... و قالوا وجود الاشیا عن علمه بها. فیقال لهم: انّ عِلْمَ تَمَّ لَزَمَ من العلم شی، فیتقدم

العلم علی الاشیا و علی عدم الغیبه عن الاشیا، فانّ عدم الغیبه عن الاشیا یكون بعد تحقّقها.

و كما أنّ معلوله غیر ذاته، فكذلك العلم بمعلوله غیر العلم بذاته»^۲.

پس از آن گوید:

«و اذا بطلت، تعین ان یكون ترتیب البرازخ عن ترتیب الانوار المحضه و اشراقاتها

المندرجه فی النزول العلی الممتنع فی البرازخ»^۳.

یعنی: «و چون عقیده (به عنایت) باطل شد پس متعین است که ترتیب نظام

۱. همان، ص ۱۵۳.

۲. سهروردی، پیشین.

۳. همان.

آفرینش براساس نظام عنائی ابن سینا نبوده، بلکه ترتیب نظام وجودی برازخ ناشی از ترتیب انوار محضه و اشراقات مندرجه آنها در نزول علی باشد یعنی همان ترتیب علی که در برازخ ممتنع است»^۱.

استدلال سهروردی چنین است: «انتقاش مجردات به صور موجوداتی که در تحت آنها واقع اند، یا این است که از سافل حاصل شده است، و از آن انفعالِ عالی از سافل لازم می آید، و آن باطل است؛ و یا این است که از مافوق آنها سرایت کرده است به این معنی که صور عارضه در بعضی از صور دیگر حاصل شده است، پس باید منتهی شود به آن که صور کثیره در ذات حق حاصل باشد، بلکه منجر به تکثر در ذات باری تعالی خواهد گردید...»^۲.

صدرا در اسفار شواهدی را از تعلیقات شیخ الرئیس برای نمونه می آورد تا اثبات کند مقصود شیخ الرئیس از نظریه صور مرتسمه،^۳ انتقاش صور در ذات نیست. بلکه اینها اموری خارج ذات اند و از لوازم ذات محسوب می شود. در ضمن، نقدی که سهروردی پیرامون نظریه متکلمان یعنی فاعلیت بالقصد ارائه می کند چیزی افزون بر انتقادات ابن سینا نبوده و طریقه وی در اعتراض به متکلمان، بعینه، همان طریقه شیخ الرئیس می باشد.

۵. نظریه اشراق در مورد علم باری تعالی

و اما شیخ اشراق خود در تبیین نحوه علم الهی طریقه خاصی را درپیش گرفته است که چون نظریه او در این خصوص یکی از پایه های فکری وی در مورد فاعلیت الهی شمرده می شود، لذا مختصراً بدان می پردازیم:

۱. همان، ص ۱۵۲.

۲. سهروردی، حکمت الاشراق، ص ۱۵۲.

۳. صدرا، اسفار، ج ۶، صص ۲۳۵-۱۸۹.

نظریه شیخ اشراق در باب علم خدا همان قاعده اشراق است. بر این اساس، علم او به ذاتش عبارت از این است که او نور بنفسه بوده، و علم او به اشیا (دیگر) به این است که (آن اشیا به نحو حضور اشراقی) برای او ظاهر باشند؛ اعم از این که بنفسه و ذواتشان نزد او حاضر باشند (همچون اعیان موجودات از مجردات و مادیات و صور ثابتۀ آنها در پاره از افلاک) و یا به متعلقات آنها (نظیر صور حوادث گذشته و آینده ثابتۀ در نفوس فلکیه که بنفسه برای او ظاهر نمی باشند. و لکن به متعلقاتی) که به طور مستمر مواضع شعور مدبّرات علویّه اند برای او ظاهرند.

بدین ترتیب، آنکه نورالانوار و نور حقیقی است هرگز در انکشاف اشیا برای او به صور (واسطه) نیاز ندارد و نور، خود هم سبب ظهور است و هم سبب اظهار، به ویژه آنکه او حقیقت نور است از این روی که ظهور او برای ذات و اظهار بی وقفه وی موجب پیدایش تمامی اشیا شده است، شعاع نافذ و فراگیرش در عمق جهان هستی رسوخ دارد.^۱

و کیفیت علم او به اشیا به نحو اضافه می باشد (زیرا صرفاً عبارت از ظهور اشیا برای او می باشد و ظهور اشیا نزد او چیزی جز صرف اضافه^۲ یکی نسبت به دیگری نیست.) و عدم حجاب (که در غیر او شرط نمی باشد، زیرا بین او و بین اشیا حجابی نمی باشد) و آنچه بر این امر دلالت دارد که در علم حق به اشیا همین اندازه (یعنی ظهور اشیا برای او) کافی می باشد این است که چون ابصار به مجرد اضافه ظهور چیزی برای بصر با شرط عدم حجاب حاصل می شود پس صرف اضافه او به هر آنچه ظاهر است برای او عبارت از ابصار و ادراک او است و تعدّد

۱. سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج ۳، ص ۱۲.

۲. البتّه روشن است که منظور شیخ اشراق از "اضافه" در اینجا، اضافه اشراقی است و نه مقولی.

اضافات عقلیه موجب تکثر در ذات نخواهد شد.^۱

بنابراین باتوجه به سخنان فوق، از نظر شیخ اشراق، مناط عالم بودن خداوند نسبت به موجودات حضور عینی آنها نزد خداست. به عبارت دیگر از دیدگاه وی علم خداوند نسبت به موجودات مستلزم وساطت صور علمیه نیست چنانکه علم انسان نسبت به صور ذهنیه‌ای که در لوح ضمیرش نقش پذیرفته، وساطت هرگونه صور دیگر را طرد می‌کند. سهروردی معتقد است که واجب‌الوجود ذاتی است مجرد از ماده و وجودی است بحت و محض که اشیا همگی نزد او به اضافه اشراقی حاضرند؛ وی از این رابطه به رابطه مبدئیت تسلطیه نام می‌برد.^۲ عبارت «والاشیا حاضرة له علی اضافه مبدئیه تسلطیه» - در حکمت‌الاشراق و در باب علم الهی - به خوبی بازگوکننده نظرگاه سهروردی در باب فاعلیت علمی حق تعالی است، زیرا مطابق این عبارت، اولاً همه اشیا [اعم از مجرد و مادی] نزد او حضور دارند و این حضور گسترده نزد باری، ملاک علم تفصیلی او به اشیا است و ثانیاً نسبت و اضافه واجب تعالی به موجودات، نسبت و اضافه فاعلیت و مبدئیت و قاهریت است. به عبارت دیگر - براساس جمله فوق - وجود موجودات و اشیا نزد ذات، دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت حضور، به نحو گسترده و با تمام جزئیات و تفصیل، «لأن الكل لازم ذاته فلا تغیب عنه ذاته و لا لازم ذاته...»^۳ که از این حیث اشیا و موجودات ملاک علم باری‌اند. و دیگری حیثیت "اضافه" به ذات با این توصیف که اضافه‌ای است مبدئی و تسلطی از سوی واجب به اشیا و از این جهت اشیا و موجودات مظهر فاعلیت و قاهریت باری تعالی به شمار می‌آیند.

۱. حکمت‌الاشراق، ص ۱۵۳.

۲. سهروردی، همان.

۳. تلویحات، پیشین.

۶. سهروردی و نظریه فاعلیت بالرضا

اراده حق تعالی یعنی رضایت او به فیضیان موجودات از وی:
دیدگاه شیخ اشراق در باب اراده باری، نظرگاه وی را درخصوص نحوه فاعلیت حق تعالی روشن می‌کند. وی در یزدان‌شناخت ابتدا فاعل بالاراده بودن خدا را با این عبارت که: «... چون او فاعل است و فاعل از بهر آن است که جمله موجودات صادر از فعل او است»^۱ اثبات نموده و فاعلیت بالطبع را از ساحت قدس او سلب می‌کند سپس چنین می‌افزاید: «... جمله موجودات به علم او فایض شده و او راضی است به فیضیان جمله موجودات از او و این معنا عبارت از ارادت است»^۲.

از منظر شیخ الهی مبدأ فیضان همه موجودات به وجه نظام کلی در همه عالم علم اوست و علم او سبب وجود معلوم است، پس هر آنچه از وی صادر گردد در نهایت کمال و نظام است. و با اندیشه و تأمل در نظم عالم جسمانی می‌توان حقیقت اراده و فعل باری را شناخت. چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ»^۳.

بدین منوال، اگر صاحب بصیرتی نظری دقیق و فکرتی شافی به عمل آورد هستی ذات باری تعالی و کمال او را در آینه نظام هماهنگ و پر از اسرار عالم می‌تواند ببیند. و به فرمایش قرآن کریم: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»^۴.

بنابراین از نظر شیخ الهی سهروردی خداوند مرید است و اراده او ذاتی است و تفسیر وی از اراده ذاتی خدا با تفسیر ابن سینا – که اراده را به رضایت و بهجت

۱. سهروردی، یزدان‌شناخت، ص ۴۱۵.

۲. پیشین.

۳. سوره ملک، آیه ۳.

۴. سوره بقره، آیه ۱۱۵.

ذات نسبت به ذات ارجاع می‌دهد^۱ - یکی است. بنابراین او نیز همچون شیخ الرئیس، رضامندی و عشق به ذات را معنای حقیقی اراده پروردگار می‌داند. و این نظریه خود زمینه برای بسط و توسعه عرفان نظری در میان عرفای پس از وی فراهم ساخته است، ضمن این که عمق اندیشه عرفانی سهروردی و حکیم الهی؛ شیخ الرئیس بوعلی سینا را نیز جلوه گر می‌سازد.

حاصل کلام این که؛ سهروردی از یک سو با نفی فاعلیت بالطبع از ساحت باری، فاعلیت او را ارادی و علمی می‌داند و از سوی دیگر در تفسیر اراده حق تعالی با ابن سینا^۲ همراه می‌شود لیکن با متکلمان مخالف می‌ورزد و سرانجام در تفسیر علم الهی راه خود را از حکمای مشاء و هم از متکلمان جدا نموده، به نظریه‌ای جدید می‌پردازد که ثمره آن قول به فاعلیت بالرضاست و مبتنی بر آرای ویژه خود او. بدین شرح که: فاعل بالرضا، آن فاعل است که منشأ فاعلیت او تنها ذات عالم او بوده و نظام آفرینش که مجعول ذات عالم اوست، هویتی جدای از هویت علم او نداشته و براساس قاعده نور و ظلمت، نوریت او که همان علم او به ذات خود است سبب حقیقی ظهور و بروز موجودات در عالم هستی است. و این مجعولات بالذات - چنان که گفته شد - عبارت از انوار قاهره و مدبّره عقلیه و مدبّره نفسیه و به واسطه آنها انوار عرضیه و... می‌باشند که به حسب مراتب از بالا به پایین و تا پایین‌ترین مرتبه آن که عالم جسمانی است و در فلسفه اشراق به غواسق و ظلمات موسوم است، امتداد می‌یابند.^۳

۱. شیخ الرئیس این مطلب را در جاهای متعددی از تعلیقات، الهیات شفا و اشارات خود بدان تصریح نموده است.

۲. سهروردی، همان، ص ۴۱۳؛ سهروردی، الواح عمادی، ص ۵۴ از کتاب سه مقاله از شیخ اشراق به تصحیح دکتر حبیبی.

۳. صدرا، اسفار اربعه، ج ۳، ص ۱۲.

۷. آیا نظریهٔ فاعلیت بالرضا موهم موجبیت است؟

نکتهٔ قابل توجه در مورد نظریهٔ تمامی فلاسفه‌ای که به فاعلیت وجودی می‌اندیشیدند این است که هر یک به نوعی کوشیده‌اند تا میان نظریهٔ خود پیرامون فاعلیت حق تعالی با عقیده به اختیار تامّ او پیوند زده، توهم مانعة الجمع بودن این دو گزاره را رفع نمایند، و تأکید کنند که دوام فیض حضرت حق با اختیار مطلق او ناسازگار نیست. بنابراین شیخ اشراق نیز همچون شیخ الرئیس بر آن است که:

اولاً: فیض خدا ابدی است، زیرا فاعل آن نه تغییر می‌پذیرد و نه منعدم می‌گردد پس عالم نیز به دوام او دوام می‌یابد.

ثانیاً: دوام فیض موجب نمی‌شود که فیض با مُبدع فیض برابر شود زیرا تیر همواره متقدّم بر شعاع است. پس فاعل فیاض همواره موجب است نه موجب. چون اگرچه فیض دوام دارد لیکن همواره از او حاصل شده و به او نیز قائم و پایدار است، پس چه جای شبهه در اختیار وی؟

بله گاهی می‌توان از وجود و عدم شعاع مؤخر بر وجود و عدم تیر که مقدم است استدلال کرد، لیکن تعمیم چنین استدلالی عقلاً لازم نیست.^۱ به عبارت دیگر، جریان فیض الهی با هر یک از نظریات فاعلیت وجودی (اعمّ از فاعلیت بالعنایه، بالرضا و بالتجلی) که تفسیر شود، در هر صورت فاعلیت او توأم به اختیار است، به دو دلیل:

اولاً: تمام این اقسام فاعل، فاعل‌های علمی‌اند. ثانیاً: در هر سه قسم فاعلیت، فاعل مستقل در تأثیر است و در یک معنای تحلیلی از جبر و اختیار، حقیقت اختیار عبارت است از این که فعل مستند به فاعل علمی تامّ الفاعلیه و مستقل در تأثیر باشد، چنان‌که معنای دیگر اختیار، مفهومی است که از قدرت مراد می‌شود به این که: «کون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل». و در مورد واجب تعالی و دوام

۱. با استفاده از سخنان شیخ اشراق در حکمت‌الاشراق، مصنّفات / ۲، ص ۱۸۱.

فیض باید گفته شود که او «علی الدوام شاء و فعل». ^۱ بنابراین از آنجا که فاعل بالرضا – چنان که گفته شد – فاعل علمی تام الفاعلیه و مستقل در تأثیر است پس همواره مختار مطلق است و دوام فیض او ضروری به اختیار وی نمی‌زند. سهروردی همین مطلب را به بیانی دیگر در «هیاکل النور» این‌گونه مطرح می‌کند:

«بدان که چون حق تعالی خالق و مرتجح همه موجودات است و بر دیگری موقوف نیست، جز بر قدرت او و او دائم بود و همیشه است، باید که خلق وی نیز دائم بود که اگر چنین نبود لازم آید که جمله ممکنات بر غیر خدای موقوف باشد. و پیش از جمله ممکنات هیچ چیز شرط نیست زیرا که هرچه شرط باشد ممکن بود از وقت و حالت و غیر آن. اگر جمله ممکنات موقوف است بر ذات او و یا بر قدرت او و این همه با وی دائم است، پس باید که خلق نیز دائم باشد... و چون که توان گفت که شعاع از آفتاب است نه آفتاب از شعاع، و اگرچه شعاع دائم است به دوام آفتاب، عجب نباید داشت دوام فیض حق تعالی. و آفتاب را چه زیانی دارد دوام شعاع یا خود ذرات و بقای ایشان در نور وی؟»^۲

و جمله «آفتاب را چه زیانی دارد دوام شعاع یا...». تعریض است بر آراء متکلمان و نظریه حدوث زمانی عالم. و مجموعه سخنان فوق در جهت تبیین سازگاری میان قدرت و اختیار مطلق باری با نظریه فیض و فاعلیت بالرضا و در پاسخ به اعتراض متکلمان نسبت به نظریه فاعلیت وجودی است. در نگاه متکلمان به مسئله فیض و صدور – که در حکمت جایگاه بلندی دارد – وجود واسطه‌های فیض از قدرت و اختیار الهی می‌کاهد و دایره اختیارات او را محدود می‌سازد در حالی که سهروردی این‌گونه نمی‌اندیشد، وی در الواح عمادی بر آن است که:

«هر چیزی باید که به کمالی که لایق اوست برسد، و حق تعالی اگرچه فعل او

۱. اسفار اربعه، ج ۲، ص ۲۲۴، رجوع شود به تعلیقه علامه طباطبایی بر اسفار، ج ۳، ص ۱۳ با اندک تصرف.

۲. سهروردی، هیاکل النور، مصنفات / ۳، ص ۹۹.

به وسایط تمام می‌شود، الا آن است که فاعل مطلق و مُبدع مطلق اوست، و دیگری را رتبت ابداع نیست، و چیزهای دیگر وسایطاند نه مُبدع، و آن وسایط نیز هم بدو می‌رسند»^۱.

۸. خواجه نصیر و نقد نظریه فاعلیت بالعنایه و میل به سمت فاعلیت بالرضا

حکیم طوسی، در شرح اشارات بوعلی، قول به ارتسام صور در ذات باری را نپذیرفته،^۲ آن را نظریه‌ای باطل دانسته و در تحقیق مسأله علم خدا طریق دیگری پیموده است که با اندک تفاوتی نزدیک به طریقه شیخ اشراق است و بدین سبب مسیری که وی برای تبیین نحوه فاعلیت حق تعالی طی می‌کند مسیر شیخ اشراق و در نهایت نظریه فاعلیت بالرضا می‌باشد. صدرا نیز اصل نظریه خواجه را در مبدأ^۳ و معاد آورده و آن را به وثاقت ستوده است، هرچند که نظر نهایی خود وی با آن مغایرت دارد.

از آنجا که بحث تفصیلی درباره علم الهی از حوصله این مختصر مقال خارج است، بنابراین، از آن صرف نظر نموده، تنها به عصاره سخن خواجه که ارتباط مستقیم با موضوع بحث پیدا می‌کند می‌پردازیم. وی ابتدا با بیان این تشبیه که شخص عاقل در ادراک خود به صورتی غیرذات نیاز ندارد، هم‌چنین در ادراک آنچه از ذاتش صادر می‌گردد به صورتی غیر از همان صورت که از او صادر شده است محتاج نمی‌باشد و با این استدلال که ترتب صور پیاپی بر روی هم تا بی‌نهایت ممتنع می‌باشد اثبات می‌کند که معلولات ذاتیه برای عاقل فاعلی که بنابر انیت فاعل است و در فاعلیت او هیچ غیر مشارکت ندارد بنابر انیت حاصل است بدون آن که در او حلول نماید. زیرا شرط آنچه معقول می‌گردد آن نیست که باید

۱. سهروردی، الواح عمادی، مصنّفات / ۳، ص ۱۵۰.

۲. نصیرالدین طوسی، شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۴.

۳. صدرا، مبدأ و معاد، ص ۱۲۸.

مدرک محلّ صورت معقوله باشد، چه، در مورد انسان فرض این است که ذات خود را تعقل می‌کند و محلّ آن نمی‌باشد، بلکه محلّ بودن شرط حصول است که مناط ادراک آن است، پس انسان اگر حصول از رهگذری دیگر غیر از حلول میسر گردد ادراک حاصل می‌شود. پس خداوند عاقل به همه موجودات خواهد بود بی آن‌که موجودات یا صور آنها در او حلول کرده باشند. واجب تعالی بسیط است و دو حیثیت عاقلیت و فاعلیت در او یکی است پس دو حیثیت معقولیت و معلولیت نیز در معلول او یعنی صادر اول یکی می‌باشد. یعنی، همان‌گونه که میان ذات واجب و تعقل ذاتش مغایرتی نیست و تعقل ذاتش عین ذات اوست، هم‌چنین تغایری وجود ندارد میان وجود معلول او و اینکه واجب تعالی آن را تعقل کند. زیرا چنان‌که ذات او علت برای ذات معلول اول است، تعقل ذات خود نیز بعینه علت تعقل معلول اول است.^۱ به‌طور خلاصه از آراء ویژه خواجه نصیر که مبتنی بر اصل «کل مجرّد عاقل لذاته» است، نکات زیر به دست می‌آید:

اولاً: ذره‌ای در آسمان و زمین وجود ندارد که واجب تعالی آن را تعقل نماید. ثانیاً: ذات حق تعالی فاعل حقیقی همه موجودات است. پس ذات واجب تعالی احاطه علمی و احاطه فاعلی نسبت به همه موجودات کلی و جزئی دارد بی آن‌که چیزی از او محالات ارتسام صور لازم آید. ثالثاً: جان کلام در سخن محقق طوسی این است که علم واجب به ماسوی عبارت است از حضور ذوات اشیا (به استثنای اجرام مادی) نزد او، نه این‌که صور اشیا نزد واجب حاضر شوند، یعنی رویکردی اشراقی به نحوه علم باری به ماسوی. اینک اگر دیدگاه وی پیرامون اراده ذات، بر نکته فوق ضمیمه گردد،^۲ نظریه او در نحوه فاعلیت حق متعال

۱. نصیرالدین طوسی همان، صص ۳۰۷-۳۰۴.

۲. نظرگاه محقق طوسی در تجرید الاعتقاد در مورد اراده باری تعالی این است که وی اراده را ذاتی دانسته و به نفس داعی تعبیر می‌کند بنابراین، اراده از دیدگاه وی با اراده از دیدگاه ابن‌سینا و شیخ اشراق به همان رضا و بهجت ذات نسبت به افعال خود باز می‌گردد.

آشکار می‌گردد. بر این اساس، می‌توان گفت، خواجه نصیر نحوه فاعلیت الهی نسبت به مجردات را فاعلیت بالرضا و فاعلیت او نسبت به اشخاص مادیّه و حوادث کونیه را - همچون شیخ الرئیس - فاعلیت بالعنایه می‌دانسته است. در نتیجه، از نظر خواجه نصیر - و مطابق قواعد فلسفه مشاء - ذات واجب علت ماسوی است و علم به ذات سبب علم واجب به ماسوی می‌باشد، پس ذات واجب و علم به ذات، ایجاب می‌کند موجودیت معلول و توأم با آن معلومیت ماسوی را و از آنجا که علم واجب عین ذات واجب است، پس معلومیت ماسوی و موجودیت آن نیز عین یکدیگر است، در نتیجه علم واجب به ماسوی عین همان موجودات است و نه صورت حاصله از آن و همان‌گونه که اشیا با وجودات خارجی خود معلول واجب‌اند، معلوم به علم واجب نیز می‌باشند، نه این‌که صورت‌های علمی آنها معلوم واجب باشند. تا اینجا، دیدگاه خواجه با شیخ اشراق یکی است ولی چون خواجه، مناط علم باری تعالی به مادیات را صور مرتسمه دانسته است به فاعلیت بالعنایه شیخ الرئیس رجعت نموده و از تفکر اشراقی دور شده است. بنابراین صدرالمتألهین در مبدأ و معاد در مقام مقایسه و داوری میان این دو نظریه، طریقه شیخ الهی (سهروردی) را اصلح المسالک و طریقه علامه، خواجه نصیر طوسی را در وثاقت نزدیک به اشراق ولی ناتمام معرفی می‌کند:

«و بالجمله فمسلک هذا الحکیم (سهروردی) اصلح المسالک فی کیفیت علم الواجب

بالحق، و بعد طریقتی طریقه العلامة الطوسی فی الوثاقت لکنها غیر تامّه تمّ بأدنی نظر کما

فعلناه»^۱.

۹. فیاض لاهیجی؛ نقد فاعلیت بالقصد و رضا به فاعلیت بالرضا

ملا عبد الرزاق لاهیجی گرچه در زمره متکلمان شیعی است لیکن دیدگاه او با

۱. صدر، مبدأ و معاد، صص ۱۲۹ و ۱۲۸.

متکلمان پیشین متفاوت است. وی در گوهر مراد^۱ نظریه فاعلیت بالقصد را مورد انتقاد قرار داده و خود نظریه فاعلیت بالرضا را برمی‌گزیند و بدین طریق به طرف آراء حکمای اشراق روی می‌آورد. این مطلب نشانگر آن است که کلام شیعه نیز در طی ادوار تاریخی تحولاتی داشته و در بسیاری موارد روش استدلال جدلی را کنار نهاده و به سمت برهان گراییده است. وی از این جهت که حکما از یک سو، اشتغال افعال الهی بر اتم وجود خیر و اکمل جهات ایصال نفع به غیر را ثابت نموده، و از سوی دیگر، خدا را منزّه از قصد به سوی آن دانسته‌اند، نظریه آنان را مقرون به صواب دانسته، ایرادهای آنان بر نظریه فاعلیت بالقصد را وارد و معقول می‌شمارد:

«... چه، صدور قصد نتواند بود مگر نظر به امری که نظر به فاعل اولی باشد، پس فاعل به آن کاسب اولویتی و کمالی شود برای خود که بدون آن فاقد آن کمال باشد، و هیچ علت حقیقیه از معلول خود کاسب اولویتی نتواند کرد و مستکمل به معلول خود نتواند بود، چه، کمال معلول هر آینه از علت حاصل باشد، پس چگونه مکمل علت تواند بود؟...»^۲

بدین ترتیب وی قصد را از فاعل حقیقی جائز نمی‌داند چون که قصد از فاعل بالاراده‌ای صادر می‌شود که علت حقیقی و فاعل حقیقی معلول نباشد، تا بدین وسیله استعداد و قابلیت فیضان وجود معلول را از علت حقیقی خود که مافوق اوست کسب کرده باشد. با این وجود، لاهیجی نظریه آن دسته از معتزله را که: «اثبات اغراض کنند و فعل الهی را معلل به اغراض دانند، و اغراض را به غیر راجع دارند...»^۳ با آراء حکما هماهنگ دانسته، قول آنان را با قول حکما که افعال الهی را لوازم خیریت ذات کامله واجب الوجود می‌دانند، یکی به حساب می‌آورد و نزاع

۱. فیاض لاهیجی، گوهر مراد، صص ۸ و ۳۰۷.

۲. لاهیجی، پیشین.

۳. پیشین.

در باب که مصالح و حکمی که مورد ادّعی معتزله می باشد مقصود است یا مرضی، نزاع لفظی محض دانسته، اختلاف میان حکما و معتزله را اختلاف بر سر معنا و مفهوم قصد می شمرد. در حالی که باید گفت این چنین نیست، زیرا سخن حکما مبنی بر این که افعال الهی از لوازم خیریت ذات کامل واجب الوجود است در واقع مفاد قاعده «الشیء ما لم یحب لم یوجد» بوده، و متکی بر وجوب و ضرورت علی می باشد و متکلمان تن به این قاعده نداده، گزینه اولویت را جایگزین آن نموده اند.

لیکن لاهیجی قول اشاعره را از این جهت که بر مبنای نفی حسن و قبح عقلی گام برداشته اند و به دنبال آن، افعال الهی را مشتمل بر جهات حسن و مصالح نمی دانند، رد نموده، لازمه عقایدش وجود عبث در فعل^۱ الهی می داند. به هر حال - از نظر نگارنده - نزاع مذکور نزاع لفظی نبوده بلکه نزاعی معنوی است و ریشه در نفی اصل علیت از جانب متکلمان و اثبات آن از جانب حکما دارد.

ملاصدرا و نقد فاعلیت بالرضا

ملاصدرا در چند جا نظریه شیخ اشراق و به دنبال آن نظریه محقق طوسی را که متأثر از شیخ الهی است، آورده و تعبیر متفاوتی درباره نظریات آنها عنوان کرده است. در مبدأ و معاد، مسلک شیخ الهی را شایسته ترین مسلک ها خوانده و طریقه حکیم طوسی را در وثاقت پس از نظریه شیخ اشراق قرار داده ولی آن را ناتمام تلقی نموده است.^۲ در اسفار، رأی حکیم طوسی را ملخص و تهذیب شده رأی سهروردی دانسته و برای هر یک از آراء این دو دانشمند بزرگ وجه صحیحی یافته

۱. پیشین.

۲. صدر، مبدأ و معاد، ص ۱۲۹.

و پس از آن ارائه سخن حق را به آینده موکول نموده است.^۱ به نظر می‌رسد، داوری او در مبدأ و معاد برحسب نظر آن دسته از فیلسوفانی است که در مورد خداوند به فاعلیت وجودی قائل بوده و علم الهی را عین اراده او به حساب آورده‌اند، لذا صدرا رأی شیخ اشراق را در صدر آراء دیگران قرار می‌دهد، با این همه در جلد ششم اسفار به تفصیل به نقد آراء آن دو حکیم پرداخته که در این مقاله به قسمتی از آن اشاره می‌شود. به طور خلاصه، صدرا می‌گوید اگر علم حق تعالی به اشیا، نفس ایجاد اشیا، باشد و علم او به اشیا بی که از او صادر می‌شوند بعینه همان ظهور اشیا، برای ذات باشد که به سبب اشراق ذات به ذوات آنها حاصل گشته است، در این صورت علم حق تعالی محض اضافه اشراقیه خواهد بود. این دیدگاه در مورد علم و فاعلیت باری تعالی، دارای اشکالات زیر است؛

اولاً، این نظریه باطل‌کننده عنایت الهی می‌باشد.^۲ زیرا عنایت الهی که سابق بر آفرینش ممکنات است مصحح نظام شگفت‌انگیز و ترتیب حیرت‌آور آنها در جهان خلقت است. و این اعتذار کفایت نمی‌کند که بگویند «جودت نظام و حسن ترتیب آفرینش زیبا و حیرت‌انگیز این عالم سایه و لوازم نسب شریف و ترتیب نظام یافته و خوش منظری است که در عالم مفارقات نوری میان آنها برقرار بوده، عقول مفارقه نزد ذات، هم دارای کثرتی وافر است، و هم دارای زنجیره‌های طولی و عرضی و هیئات عقلی و نسبت‌های معنوی. و ذوات این اصنام [که در عالم اجسام واقع‌اند] تابع ذوات ارباب انواع آنهاست، همین‌طور هیئات و نسبشان. زیرا، پاسخ این است که؛ فرضاً نظام این عالم تابع نظام آن عالم باشد [نقل کلام در نظام آن عالم نموده گوییم] کدامین سبب باعث پیدایش نظام آن عالم بوده است؟ و اگر خود ذات به حسب صقع الهی مشتمل بر افضل نظام و نیکوترین وحدت

۱. صدرا، اسفار، ج ۶، ص ۲۳۳.

۲. [یا به تعبیر علامه طباطبایی در تعلیقه وی بر اسفار: قادر نیست عنایت الهی را اثبات کند].

جمعی نباشد، آیا به محذور دور و تسلسل دچار نخواهیم شد؟ در آن صورت چه نظامی بهتر از خود ذات این دور و تسلسل را دفع می‌کند؟ دقت در آراء معلّم اول در اثولوجیا نیز در تبیین این مقصد مفید خواهد بود.^۱

یعنی تا آن "عنایت" الهی که همان علم او به نظام خیر و احسن است در صقع ذات و به عبارت دیگر عین ذات نباشد، هر نظریه‌ای جز آن، محکوم به شکست است خواه صورت مرسمه شیخ الرئیس و خواه آراء شیخ اشراق. زیرا با آراء شیخ اشراق علم تفصیلی حق تعالی به اشیاء قبل از ایجادشان را نمی‌توان اثبات کرد. ثانیاً [مستلزم آن است که علم، علم نباشد] زیرا «ارجاع حقیقت علم به اضافه محض، صحیح نیست، خواه اضافه، اضافه مقولی باشد، خواه اضافه اشراقی.... اصولاً مطلق علم، معنا و حقیقتی واحد است که ممکن نیست بعضی افرادش اضافه و برخی دیگر صورت [علمیه] باشند...».^۲

هم‌چنین "اضافه اشراقیه" بنابر مشرب فکری شیخ اشراق که اصالت ماهوی می‌اندیشد، اسمی بیش نیست، زیرا وجود حقیقی که همان اشراق حقیقی است نزد او امری اعتباری است، پس آنچه می‌ماند شیئیت ماهیت است و ماهیات هم که غواسق صرف‌اند و فی حد ذاته اشراقی ندارند، پس اضافه به آنها از نوع اضافه مقولی خواهد بود و نه اشراقی. و این نوع اضافه [چون همواره متکی به دو طرف است] در مورد جهل مرکب و علم به معدومات خارجی (قابل تحقق) تصویری ندارد. مضافاً بر اینکه اضافه امری اعتباری است پس صورتی که ملحوظ بالذات باشد ندارد.^۳

«ثالثاً؛ اضافه، اصولاً مرتبه وجودیش متأخر از وجود طرفین اضافه می‌باشد و

۱. صدر، اسفار، ج ۶، ص ۲۵۷.

۲. صدر، اسفار، ج ۶، ص ۲۵۸.

۳. حاجی سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج ۶، ص ۲۵۷.

این یعنی ذات واجب در شریف‌ترین صفاتش (علم) به مخلوقات خود وابسته و نیازمند باشد (که محال است).^۱

«رابعاً؛ در جای خود اثبات کرده‌ایم که چیزی از اجسام طبیعی و صور مادی آنها و اشکال و هیئاتشان ممکن نیست که مدرک بالذات باشند زیرا حضور جمعی آنها نزد اشیاء امکان‌پذیر نمی‌باشد (چون اشیاء مادی اجزاءشان از یکدیگر غایب‌اند و مجتمع در حضور نمی‌باشند) مگر به توسط مثال‌های حسی یا عقلی آنها. و به همین دلیل است که حکما ادراک مادیات را با صورت انتزاعی‌شان ممکن می‌دانند و نه به نفس و ذواتشان. پس چگونه این شیخ بزرگ و همفکرانش، ادراک وجودات مادی را بدون صور ادراکی آنها میسر دانسته و به نفس ذوات مادی‌شان اکتفا نموده‌اند؟»^۲ و مهم‌ترین ایراد این نظریه فوق چنین است که لازم می‌آید حق تعالی در مرتبه ذات خود و با صرف نظر از اشیاء موجودات فاقد علم باشد. با این دیدگاه نه علم اجمالی برای ذات اثبات می‌گردد و نه علم تفصیلی.^۳ البته وی (شیخ اشراق) در المطارحات علم اجمالی واجب را نسبت به اشیاء، باطل دانسته و آن را قولی مزیف خوانده است.^۴

ماحصل و مرور

از مجموع مباحث گذشته نتایج ذیل حاصل می‌گردد:

۱. قاعده نور و ظلمت، اشراق و مشاهده، صدور و نحوه پیدایش مراتب هستی از حضرت باری و دیدگاهی را که شیخ اشراق از عالم مثال ارائه می‌کند،

۱. صدرا، اسفار، پیشین.

۲. صدرا، اسفار، ص ۶، ص ۲۶۰.

۳. اسفار، همان، ص ۲۶۱.

۴. شیخ اشراق، المطارحات، صص ۴۸۲ و ۴۸۱، [مصنفات / ۱، ص ۴۸۲] و سهروردی در آنجا نتیجه می‌گیرد:

«... فبطل قولهم ان علمه بالاشیاء سبب لحصول الاشیاء».

همگی نوعی نگرش در تبیین نظام آفرینش و کیفیت صدور آن از حق تعالی را ایجاد می‌کند که با نگرش سایر فلاسفه متفاوت است.

۲. یکی از محوری‌ترین نظریه‌ها که در نظام اشراقی برای تبیین نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام هستی نقش دارد، عقیده به هویت ربطی و تعلق معلول است، و همین نظریه خود زمینه را برای طرح نظریه "فقر وجودی" یا "امکان فقری" در فلسفه ملاصدرا فراهم ساخته است.

۳. از نظر شیخ اشراق نظریه مشائیان مبنی بر علم عنایی و در پی آن فاعلیت بالعنایه، نظریه‌ای است باطل چون عقلاً هرگونه تمثیل یا وساطت صور در علم الهی ضروری نیست، بلکه، مناط علم الهی به موجودات حضور گسترده و عینی همه آنها برای اوست.

۴. دیدگاه شیخ اشراق درباره نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش، فاعلیت بالرضا است چه او راضی است به فیضان جمله موجودات از ذات خویش، و این یعنی اراده ذاتی او که به رضایت، بر بهجت و عشق و ابتهاج ذات به خویش و در پی آن خلق و ایجاد موجودات جهان هستی تعبیر می‌گردد.

۵. مطلب فوق ریشه بسیاری از نظریه‌ها و آراء عرفانی در میان عارفان و متألّهان را موجب گشته، زمینه را برای بسط و توسعه عرفان نظری فراهم ساخته است.

۶. نظریه فاعلیت بالرضا همچون سایر نظریه‌های فلاسفه اسلامی پیرامون نحوه فاعلیت حق تعالی کمترین منافاتی با اصل اختیار و اراده تام الهی ندارد.

۷. متکلمان و اندیشمندانی نظیر خواجه نصیر طوسی و فیاض لاهیجی نیز در این موضوع به آراء شیخ اشراق نزدیک شده، به یک اعتبار به فاعلیت بالرضا، رضا داده‌اند.

فهرست منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۹ ش / ۱۴۲۱ ق.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفی ج ۱، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۵.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (شیخ الرئیس)، المباحثات، به کوشش محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۳ ه. ق.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (شیخ الرئیس)، التعليقات، تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، مرکز النشر، قم، بی تا.
۶. ابوریان، محمدعلی، مبانی فلسفه، اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه دکتر شیخ، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی تهران، ۱۳۷۲.
۷. سبزواری، حاج مآلهادی، تعلیقه بر اسفار، ج ۲، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ ه / ۱۹۹۰ م.
۸. سهروردی، شهاب الدین (شیخ اشراق)، الواح عمادی، سه مقاله از شیخ اشراق، به تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران،

۱۳۹۷ هـ.

۹. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، دوره سه جلدی (۱ و ۲ و ۳): انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۷ هـ. ق، مشتمل بر موارد زیر:
- یزدان شناخت (مصنفات / ۳)، - پرتونامه (مصنفات / ۳)
 - حکمت الاشراق (مصنفات / ۲)، - هیاکل النور (مصنفات / ۱)
 - المشارع والمطارحات (مصنفات / ۱)، - التلویحات (مصنفات / ۱)
۱۰. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، المبدأ والمعاد، چاپ اول، دارالهادی، بیروت، ۱۴۲۰ هـ / ۲۰۰۰ م
۱۱. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه (دوره ۹ جلدی) ج ۲ و ۶، دارا حیات التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ هـ / ۱۹۹۰ م.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (علامه طباطبایی)، نهاية الحکمه، مؤسسه النشر الاسلامیه، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۲ ش، ۱۴۰۴ ق.
- تعلیقه براسفار، ج ۲، پیشین.
۱۳. طوسی، نصیرالدین (خواجه نصیر طوسی)، شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، ج ۳، چاپخانه آرمان، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۴۰۳ هـ. ق.
۱۴. قطب الدین شیرازی، محمود بن ضیاء الدین مسعود، شرح حکمت الاشراق سهروردی، انتشارات بیدار، قم، بی تا.
۱۵. لاهیجی، عبدالرزاق، (فیاض)، گوهر مراد، تهران، ۱۲۷۷ هـ. ق.
۱۶. مدرس زنوزی، آقاعلی، بدایع الحکم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۶.

سهروردی در هند

اکبر نبوت^۱

به آفتاب سلامی دوباره خواهم داد.

سلام بر خرد، سلام بر فرزانی، سلام بر اندیشه، سلام بر همه دلباختگان و جانباختگان
خرد و فرزانی و آزاداندیشی.

عودوا بنور الوصل من غسق الجفا فالهجر لیل و الوصال صباح

باروشنایی، وصال از تاریکنای جفا بازگردید که فراق شب است و وصال بامداد.

(سهروردی)

شهابِ زودگذر و دیرپا و درخشانِ آسمانِ حکمت و شهید راه معرفت
شهاب‌الدین سهروردی، پیش از دیدنِ سی و هفتمین بهارِ زندگی چشم از جهان
فرو بست و با دسیسهٔ دژخیمان تهی مغز که دعویِ پاسداری از دین داشتند به
شهادت رسید، ولی میراثی که از او در عالم دانش و بینش بر جای ماند، گسترهٔ
پهناوری از زمان و مکان را درنوردید و در خلال سده‌های متمادی نه تنها
هم‌میهنان فرهیختهٔ وی در ایران، که بسیاری از دلباختگان حقیقت در دیگر نقاط

۱. عضو هیأت علمی دانشنامه جهان اسلام.

گیتی را بر سر خوانِ فضیلتِ وی نشانید تا با تدریس و ترجمه آثار وی و نگارش شرح و حاشیه بر آنها، هر زمان جلوه‌های تازه‌ای از جهانِ روشنایی و زیبایی و نیکویی را آشکار سازند. آری با وجود ستمی که تبهکاران بر فیلسوف جوان روا داشتند، چندی برنیامد که نوشته‌ها و نظریات او حتی در میان غیرهموطنان او سخت مورد عنایت و استفاده بزرگان قرار گرفت. چندان که شمس‌الدین محمد شهرزوری و علامه حلی هر یک شرحی بر تلویحات و شرحی بر حکمة الاشراق او نوشتند^۱ و ابن ابی‌جمهور احسایی بحرینی کتابی به نام *بداية التَّهْيِیة فی الحکمة الاشراقیة* تصنیف کرد و در کتاب *مجلی کوشید* تا میان کلام و فلسفه - به ویژه اندیشه‌های سهروردی - و عرفان - به ویژه آراء ابن عربی و شارحان او - هماهنگی ایجاد نماید.^۲ و نظام‌الدین محمود بن فضل الله تودی حمدانی شرحی عربی بر *لمحات سهروردی* نوشت^۳ و محمد بن محمود علوی هروی شرحی بر *هیاکل النور سهروردی* نوشت^۴ و حسن بن موسی کردی زردینی شافعی مقیم دمشق شرحی بر *منتخبات هیاکل النور* نوشت.^۵ و شمس‌الدین محمد بن مکی عاملی شامی از دانشمندان ذوفنون در سده دهم، در مصر به تدریس *حکمة الاشراق* می‌پرداخت و شهید ثانی این کتاب را در محضر او فراگرفت^۶ و در *اعصار اخیر*، شیخ محمد عبده مصری که از بزرگ‌ترین اندیشه‌وران و پیشوایان و مصلحان اهل سنت بود،

۱. الذریعه، ۷/۷۴، ۱۳/۱۵۳، اعیان الشیعه، ۵/۶۰، شرح حکمة الاشراق، مقدمه، ۱۹، ۵۶.

۲. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲/۶۳۶.

۳. اصول الفلسفة الاشراقیة، محمدعلی ابوریان که می‌نویسد: من این شرح را برای انتشار آماده می‌کنم، ص ۴۶ (احتمالاً این شارح همان است که در *هدیة العارفین*، ۲/۴۱۵. از او چنین یاد شده است: محمود بن فضل الله سفریحصاری رومی قسطنطینی واعظ حنفی صوفی جلوتی، متوفی ۱۰۳۸ هـ. معروف به هدایی. و در *معجم المؤلفین*، ۱۲/۱۸۹ از او با عنوان اسکداری سوری حصاری یاد شده است.)

۴. هیاکل النور، مقدمه، ۵-۳۴.

۵. اصول الفلسفة الاشراقیة، ۴۵ (در مورد این شارح بنگرید به: *هدیة العارفین*، ۱/۲۹۸، *الاعلام*، ۲/۲۲۴).

۶. مقدمه سید محمد کلانتر بر *جلد اول اللمعة الدمشقیة*، صص ۸۰-۱۷۹.

نسخه‌ای از کتاب شرح دوانی بر هیاکل النور را - همراه با تجرید الکلام تصنیف خواجه طوسی - برای خود کتابت کرد.^۱ و در میان ترکان نیز شیخ اسماعیل مولوی رسوخی آنقروی شرحی ترکی موسوم به ایضاح الحکم بر هیاکل النور نوشت که نسخه خطی آن در قاهره موجود است؛ و احتمالاً از ترجمه ترکی هیاکل النور که در سال ۱۳۳۳ در قسطنطنیه منتشر شده جداست.^۲ و یحیی بن پیرعلی بن نصح قسطنطنینی حنفی معروف به نوعی رومی حاشیه‌ای بر شرح دوانی بر هیاکل النور نوشت.^۳ هم‌چنین ابن کَمَوْنَه اسرایلی یهودی الاصل شرحی بر تلویحات نوشت که خوشبختانه نسخه آن موجود است^۴ و مترجم یا مترجمانی دیگر این اثر گران‌سنگ سهروردی را به عبری ترجمه کردند که این ترجمه به چاپ نرسیده است.^۵ و وان دِن پِرگ در سال ۱۹۱۶ م ترجمه هیاکل النور به زبان هلندی را در هارلم منتشر کرد.^۶ و به زبان آلمانی تحقیقاتی در باب این کتاب منتشر نمود.^۷ و در مورد کارهایی هم که در دیگر زبان‌های اروپایی در باب سهروردی انجام گرفته - نیز کارهای محققان معاصر عرب در این باره - در جای دیگری باید سخن گفت. باری اگر بخواهیم همه آنچه را در این صحنه انجام گرفته بازگو کنیم کتاب‌ها باید پرداخت و در این فرصت کوتاه، من به توضیحات فشرده‌ای در باب جایگاه سهروردی در هند بسنده می‌کنم. مگر آن شهاب ثاقب مددی کند سها را.

آثار و آراء سهروردی، از دیرباز در سرزمین پهناور شبه قاره هند رواجی درخور داشته و در حلقه‌های درس و بحث، و در مطاوی تألیف‌ها و ترجمه‌های

۱. الاعلام، ۲۵۲/۶.

۲. کشف الظنون، ۲۰۴۷/۲، فهرس المخطوطات التركية العثمانية بدارالکتب، ۵۹/۱، مقدمه هیاکل النور، ۳۵.

۳. همان.

۴. الدرر، ۱۳-۳/۱۵۲؛ کشف الظنون، ۴۸۲/۱.

۵. تاریخ فلسفه در اسلام، ۵۵۲/۱، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ۱۶.

۶. هیاکل النور، مقدمه، ۳۵، دائرة المعارف الاسلامیه، ۲۹۹/۱۲.

۷. اصول الفلسفة الاشرافیه، ۲۴.

فراوان، همواره عرضه می‌شده؛ چنان‌که علامه جلال الدین دوانی، بزرگ‌ترین فیلسوف اسلامی در سده نهم، کتاب هیاکل النور سهروردی را به‌نام یکی از بزرگ‌ترین رجال هند که معاصر او بود شرح کرد و بر آن شرح حواشی بسیاری نوشت و در پایان شرح یادآور شد که در نظر دارد حکمت‌الاشراق سهروردی را برای همان بزرگ شرح کند.^۱ شرح دوانی بر هیاکل النور در سال ۱۹۵۳ م. به تصحیح محمد عبدالحق در مدراس هند به چاپ رسید^۲ و تا چهل پنجاه سال پس از تاریخ مزبور چاپ دیگری از آن نشده بود. پاره‌ای از آثار سهروردی نیز به سانسکریت ترجمه شد و نظام‌الدین انصاری لکهنوی که از بزرگ‌ترین علمای تاریخ هند و طراح بادوام‌ترین برنامه درسی برای حوزه‌های علمی هند و از شارحان نامی صدراست، در حاشیه بر کتاب فیلسوف شیرازی، به اقتباسات او از سهروردی اشاره کرده و در موارد متعدد، به جای عنوان مشهور و کم و بیش تحقیرآمیز "شیخ مقتول" از سهروردی با عنوان "شیخ مقبول" یاد می‌کند.^۳ و در شرح حال امام‌الهند مولانا ابوالکلام آزاد که از رهبران نهضت آزادیخواهی در شبه قاره و از بزرگ‌ترین دانشمندان و ادیبان و اولین وزیر فرهنگ هند پس از استقلال بود، آورده‌اند که وی در سفر بمبئی، با یک استاد ایرانی موسوم به شیخ‌الرئیس^۴ آشنا شد و یک سال با او مصاحبت داشته و در محضر او، علوم و فنون متعدد را فراگرفت و از جمله کتاب شرح حکمت‌الاشراق را آموخت.^۵ هم‌چنین پس از

۱. الذریعه، ۱۷۷/۱۴؛ مجالس المؤمنین، ۶/۲-۲۲۵.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام، ۱/۵۶۰.

۳. همان، ۵۵۲/۱؛ فیلسوف شیرازی در هند، ۳-۴۲.

۴. وی ظاهراً همان حاجی شیخ‌الرئیس ابوالحسن میرزا نواده فتح‌علیشاه قاجار و متخلص به "حیرت" است که با یک واسطه، شاگرد حکیم سبزواری شارح نامی صدرا بوده و سفرهای متعددی به خارج از ایران داشته و در هندوستان سیرها کرده و از جانب بمبئی به شیراز رفته و پاره‌ای از آثار او در بمبئی منتشر شده است (آثار عجم، ۵۲۹؛ ذریعه، ۴۴۱/۲۲؛ سخنوران نامی معاصر، ۱۲۱۵/۲).

۵. مجله روابط فرهنگی هند و ایران، سپتامبر و دسامبر ۱۹۹۸ م.

مذاکرات بسیاری که علمای بزرگ سنی هند از سال ۱۳۱۱ ه. در طول بیش از ده سال، برای اصلاح برنامه‌های درسی حوزه‌های علمیه داشتند، سرانجام در سال ۱۳۲۱ ه. به وسیله یک هیئت برگزیده سه نفری، اصلاحاتی برای تغییر در کتب درسی حوزه ارائه شد که از جمله حذف کتاب‌های فلسفی درسی متداول، و به جای آنها تدریس شرح حکمت‌الاشراق و شرح حکمت‌العین کاتبی قزوینی و کتابی دیگر بود. پیشنهاد این اصلاحات را علامه شبلی نعمانی محقق و ادیب نامی شبه‌قاره مطرح کرد و دو تن دیگر (عبدالحی حسنی عالم و مؤلف بزرگ و عبدالقیوم حیدرآبادی) نیز پذیرفتند. اما به دلایلی که اینجا نمی‌توان به آنها پرداخت اصلاحات مزبور عملی نگردید.^۱

بسیاری از دانشوران هندی یا مقیم شبه‌قاره نیز به شرح و ترجمه آثار سهروردی اقدام کردند که از میان آنها، چند تن را که به تألیف و ترجمه در علوم گوناگون هم می‌پرداخته‌اند، در این گفتار می‌شناسانیم:

مقصود علی تبریزی

مردی از اهل قلم و ارباب تحقیق بود که در دانش‌های روزگار خویش دست داشت و گروه کثیری از مریدان و شاگردان از ارشاد و تعلیم او بهره یافتند. نخست در جرگه مصاحبان و مجلسیان خاص عبدالرحیم خان خانان، امیر دانش دوست و فضل‌پرور و ادیب، جای داشت که به حق یکی از ارکان مهم دولت گورکانی هند بوده و دربار او در آراستگی به وجود علما و فضلا و ادبا، چیزی از دربار شاهان گورکانی کم نداشته است. مقصود علی در دستگاه خان خانان به منصب صدارت رسید و تا مرتبه میربخشی ترقی کرد و هنگام فتح دکن ملازم و مصاحب او بود و از طریق او به دربار پادشاه گورکانی راه یافت و به فرمان جهانگیر - امپراتور

۱. مجله ثقافت الهند، ج ۴۳، ش ۳، صص ۲۷-۳۵.

بزرگ هند - تصدّی مهمّات شرعیّه ولایت گجرات را عهده‌دار شد ولی بر اثر سعایت بدکنشان، کارش به مصادره اموال و عزل و مؤاخذه و حبس در قلعه گوالیار انجامید و سال‌ها زندانی بود و....

مقصود علی کتاب نزهة الارواح را که یک دوره تاریخ فلسفه و از تألیفات شمس‌الدین محمد شهرزوری، نخستین و مهم‌ترین شارح سهروردی است، به نام جلال‌الدین اکبر، امپراتور بزرگ هند، یا فرزندش جهانگیر به فارسی ترجمه کرد و در جای جای آن نکته‌هایی از خویش در توضیح اقوال حکیمان بیفزود که نه تنها نشانه آشنایی وی با فلسفه و دانش‌های دیگر است، بلکه ذوق عرفانی او را نیز نشان می‌دهد. آخرین و یکی از مفصل‌ترین بخش‌های این کتاب در شرح احوال و آثار سهروردی است که قدیمی‌ترین و معتبرترین منبعی است که در این باب می‌توان نشان داد.^۱

آذر کیوان^۲

از زرتشتیان ایران بود و در فارس زندگی می‌کرد. در اوایل سده ۱۱ ه. با چند تن از شاگردان خود از ایران به هند رفت و در پتنه ساکن شد و فرقه مذهبی موسوم به آذرکیوانی منسوب به اوست. پیروان این فرقه در اصل وابسته به ادیان مختلف بودند و معتقدات ایشان ترکیبی ناهمگون از عناصر متفاوت و برگرفته از مکتب‌ها و مذهب‌های گوناگونی است که تا قرن دهم در ایران و هند رواج داشته است.

از جمله آثار آذرکیوان منظومه مکاشفات است که یکی از پیروان او شرحی

۱. ترجمه نزهة الارواح، ۷۴-۵۴؛ نیز پیشگفتار محمد سرور مولایی بر آن، صفحه "یب" تا "ید".
 ۲. آنچه درباره این نویسنده و شاگردانش می‌خوانید، از مقاله دکتر فتح الله مجتبابی در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱ و دبستان مذاهب، ج ۱ و ۲ و تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۷۲ گرفته شده است.

آمیخته به مضامین اشراقی بر آن نوشته - و بیاید - و دیگر کتاب دساتیر به زبانی ساختگی و آمیخته با لغات مجعول، با ترجمه و شرحی به زبان فارسی سره. پیروان آذرکیوان و برخی از ایران‌شناسان اروپایی همچون کربن، دساتیر و افکار دساتیری را احیاء اندیشه‌های قدیم ایرانی و ادامهٔ حکمت اشراق دانسته‌اند و مخالفان این نظر نیز گرچه می‌گویند که آموزش‌های دساتیری و آذرکیوانی در بسیاری موارد از حکمت اشراق جداست، ولی آن را کلاً دارای رنگ اشراقی شدید می‌دانند؛ و تصدیق می‌کنند که عناصری از حکمت ایران قدیم و آراء اشراقیان - از جمله اعتقاد به فرشتهٔ نگهبان یا ربّ النوع خاص برای هر یک از عناصر و ترکیبات آنها - در آن آشکار است.

فرزانه بهرام بن فرشاد معروف به کوچک بهرام

از شاگردان آذرکیوان و اصلاً از زرتشتیان شیفتهٔ آثار سهروردی بود و در سال ۱۰۴۸ در لاهور درگذشت. از جمله آثار او اردژنگ مانی همانم کتاب مانی پیامبر ایرانی است و کتب شیخ اشراق را نیز به فارسی تازی آمیز ترجمه کرد.

موبد خداجوی بن نامدار

از مردم هرات بود و در استخر به خدمت آذرکیوان رسید و همراه او یا در پی او از فارس به هند مهاجرت کرد و در سال ۱۰۴۰ ه. در کشمیر درگذشت. وی کتابی فارسی به نام جام کیخسرو در شرح مکاشفات آذرکیوان نگاشت. این مکاشفات منظومه‌ای است در بیان معراج روحانی آذرکیوان و مشاهدات او در این سیر و عروج و توصیف انواری که در هر یک از مراحل بر او آشکار گردید و گفتگوی او با عقول و نفوس و افلاک؛ و شرح آن آمیخته با مضامین اشراقی و اصطلاحات عرفانی است. مؤبد خداجوی این شرح را به خواهش چند تن از

یزدانیان و به دستور کیخسرو اسفندیار، پسر و خلیفه آذرکیوان به انجام رسانید.
جام کیخسرو در سال ۱۲۶۴ ه. ق. همراه با ترجمه گجراتی در بمبئی به چاپ
رسیده است.

دادپویه بن هوش آیین^۱

وی رساله‌ای به نام زردست افشار در یزدان‌شناسی و شرح اقوال حکمای
ایران باستان به روش اشراقیان نوشت و در آن برخی از موضوعات حکمت
اشراق را به زبانی ساده و روشن به گفتگو نهاد و مدعی شد که متن اصلی رساله
مزبور را آذرگشسب نام، در زمان هرمزد، پسر نوشیروان، به قلم آورده و ترجمه
آن به فارسی دری، به دستور کیخسرو اسفندیار، پسر و خلیفه آذرکیوان انجام
گرفته است.

این رساله نخست همراه با ترجمه گجراتی در سال ۱۲۶۲ ه. ق. در بمبئی و بار
دیگر در سال ۱۲۹۶ ه. ق. در تهران به چاپ رسیده است.

موبد خوشی

با ریاضت‌پیشگان هندومذهب، آمیزش داشته و خود از مرتاضان یزدانیان
بوده و در جستجوی مرشد و راهنما به آذرکیوان رسیده و در شمار شاگردان او
درآمده است. از جمله آثار وی رساله فارسی زنده‌رود در حکمت الهی به روش
اشراقیان است که در آن برخی از موضوعات حکمت اشراق به زبانی ساده و
روشن به قلم آمده و به ادعای نویسنده، اصل آن در زمان خسرو پرویز نگارش

۱. برخی گفته‌اند که دادپویه موجودی موهوم است؛ و اگر چنین باشد، این عنوان نامی مستعار خواهد بود
برای نویسنده زردست افشار که او را به نام نمی‌شناسیم. در میان کتاب‌های آذرکیوانیان، اثر دیگری نیز به نام
زردست افشار می‌شناسیم که نویسنده آن مؤبد سروش نام داشته و آثار دیگری هم به قلم آورده است.

یافته و ترجمه آن به زبان پارسی، به دستور کیخسرو اسفندیار انجام گرفته است. این رساله یک بار همراه با ترجمه گجراتی در سال ۱۲۶۲ در بمبئی و بار دیگر در سال ۱۲۹۶ ه. در تهران به چاپ رسیده است.

فرزانه بهرام بن فرهاد پارسی

وی از یکی از شاگردان دوانی شارح نامی سهروردی کسب علم کرد و آذرکیوان را در استخر فارس دید و در اواخر عمر آذرکیوان از شیراز به هند آمد و در پتنه به ریاضت پرداخت. به زبان‌های پارسی و عربی و با اقسام حکمت آشنا بود و با آثار حکما و عرفای اسلامی همچون ابن سینا و سهروردی آشنایی داشت و در کتاب معروف خود شارستان چمن از تألیفات آنان نقل و اقتباس بسیار کرده است. گویند که وی با شیخ بهایی و میرداماد نیز ارتباط داشته و از روایات و ادبیات فارسی زرتشتیان باخبر بوده و خود پای بند هیچ دینی - حتی دین زرتشتی - نبوده و می‌کوشیده تا اعتقادات دیگران را سست نماید و آنان را به سوی مسلک آذرکیوانی سوق دهد. چند تن از پیروان آذرکیوان شاگرد او بوده‌اند. کتاب شارستان (شهرستان) چمن دو بار در تاریخ ۱۸۵۴ و ۱۹۱۰ م. در بمبئی منتشر شده است.

آذرپژوه بن آذرآیین

رساله‌ای منسوب به این نویسنده به نام زوره باستانی در دست است که مطالب آن کلاً در حکمت و جهان‌شناسی به روش اشراقی است و الفاظ دساتیری و مصطلحات اشراقی در سراسر آن به هم در آمیخته است. نویسنده این رساله مدعی است که این رساله شرح سخنان منسوب به زرتشت است که به زبان پارسی پهلوی نوشته و نزد پادشاه هند فرستاده و بعدها آذرپژوه شاگرد بوذرجمهر حکیم به

درخواست نوشیروان شرحی بر آن نگاشته است. این رساله در ضمن مجموعه آیین هوشنگ در سال ۱۲۹۶ ه. در تهران به چاپ رسیده است.

محمد شریف هروی (سده ۱۱ ه.)

وی از صوفیان هند بود و با استفاده از کتابی که قطب الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق تحریر کرده بود، کتابی فارسی مشتمل بر ترجمه و شرح پاره‌ای از مسائل و مباحث مهم در قسمت اول و دوم حکمة الاشراق بنوشت و آن را انواریه نام نهاد؛ و چون با علمای هند در تماس بود و از رهگذر مباحثه با ایشان، با گوشه‌هایی از مطالب و مضامین فلسفی هند آشنا شده بود، از آن مطالب و مضامین، در مواردی برای شرح مطالب حکمة الاشراق سود جست و گاهی به مقایسه مطالب حکمة الاشراق با نظام‌های فلسفی هندی پرداخته و برخی از جنبه‌های نظام فلسفی حکمة الاشراق را علی‌الخصوص با جنبه‌هایی از مکتب آدویتا مقایسه کرده و کتاب او را می‌توان اثری در فلسفه تطبیقی محسوب داشت. هروی در این کتاب از سید محمد گیسودراز چشتی - عارف نامی هندی - نیز یاد کرده و یکی از نامه‌های فارسی او را برای کمک به فهم کلام سهروردی آورده و کتاب وی بیش از هر منبعی مورد استفاده علامه اقبال لاهوری در شناخت سهروردی قرار گرفته است. (بنگرید به انواریه و مقدمه آن به قلم مصحح.)

عبدالنبی شطاری (درگذشته: پس از سال ۱۰۳۸ ه.)

عمادالدین عبدالنبی محمد عارف عثمانی صوفی شطاری سندیلوی اکبرآبادی حنفی مذهب - فرزند و شاگرد و مرید شیخ عبدالله صوفی شطاری اکبرآبادی (متوفی ۱۰۱۰) که مقام روحانی و ارشاد داشت و در آگره به خاک رفت - از

دانشوران بزرگ صوفیه بوده وابسته به فرقه شطاریه شمرده می شد که منسوب به شیخ عبدالله شطار خراسانی (درگذشته در سال ۸۳۲ هـ. و از نوادگان شهاب الدین سهروردی عارف صاحب عوارف المعارف) بود؛ و سلسله صوفیانه خود را به بایزید و امام صادق (ع) و عبدالقادر گیلانی می رسانید.^۱

عبدالنبی شطاری آثار فارسی و عربی فراوانی به قلم آورد و از آن میان:

۱. کنوز الاسرار فی مذهب (مشرب، اشعار) الشطار به فارسی در تلقین و ریاضات و چله نشینی که در خاتمه آن، زنجیره تلقین مؤلف آمده: از پیامبر (ص) به امام علی (ع) و امام حسن (ع) تا شیخ محمد غوث عطار شطاری که نسب او را به شیخ فریدالدین عطار می رسانند. نسخه های متعددی از این کتاب در کتابخانه های پاکستان موجود است.^۲

۲. دستور السعادة فی معرفة النبوة والرسالة والولاية به فارسی در بیان نبوت و ولایت و بیان شطحیات عرفا، با اقتباسات از کتب متقدمان و متأخران و ملفوظات پدرش. نسخه این کتاب در کتابخانه گنج بخش در پاکستان موجود است.^۳

۳. کشف الانوار یا کشف الاسرار یا شرح جواهر الاسرار به فارسی در شرح بخشی از کتاب جواهر خمسه در علم دعوات، تألیف محمد غوث گوالیاری نامبرده. از این اثر دو نسخه در پاکستان نشانی داده اند.^۴

۴. رساله فارسی در بیان چهارده خانواده صوفیان مشهور که سلسله طریقت ایشان به امام علی (ع) می پیوندد و نسخه آن در کتابخانه گنج بخش موجود است.^۵

۱. تذکره علمای هند، ۵-۱۳۴؛ نزهه الخواطر، ۲۶۹/۵، ۳/۳-۷۲؛ الثقافة الاسلامیة فی الهند، ۱۸۶.

۲. فهرست مشترک نسخه های خطی فارسی پاکستان، ۹۹۹/۲، ۳/۲۱-۱۸۲۰، ۱۳۹۲.

۳. همان، ۱۴۵۲.

۴. همان، ۲-۱۷۹۱.

۵. همان، ۹۹۹/۲-۱۰۰۰.

از دیگر آثار او نیز: فوائح الانوار در شرح لوائح الاسرار جامی، روایح در شرح لوائح که فشرده فوائح الاسرار است، شرحی بر لمعات عراقی، شرح فصوص ابن عربی، شرح خلاصة العشق، شرح جام جهان نما (متن از غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی؟)، شرح لطيفة غيبية، شرح جواهر خمسه (متن از محمد غوث گویاری و شاید این شرح همان کشف الانوار باشد)، شرح حاشیه میرسید شریف جرجانی بر عضدی، رساله در تعریف فقر، شرح معمای میرحسین معمای، مقامات العارفين، حدایق الانشاء، ناسخ و منسوخ مسحی به دستور المفسرین، رساله در ایمان فرعون، رساله در اسم ذات، حاشیه بر شرح جامی، شرح حدیث کنت کنزاً، منتخب نقد النصوص جامی، حاشیه بر نقد النصوص، رساله لطایف العشر فی حقیقة البشر، سواطع الالهام در شرح تهذیب الکلام، شرح فصوص فارابی، رساله سماع، شرح پاسخ ابن سینا به مکتوب ابوسعید ابی الخیر، شرح حضرات خمس و....^۱

با سهروردی

عبدالنبی شطاری، کتابی در شرح حکمت اشراقیه موسوم به روح الارواح نگاشته^۲ که نسخه‌ای از آن سراغ ندارم؛ ده سال قبل نیز نسخه‌ای خطی از شرح ابن کمونه بر تلویحات سهروردی را که عبدالنبی شطاری کتابت کرده بود، دیدم که فعلاً دسترسی به آن نیست و در پایان آن، تلویحات را بدین گونه شناسانده: کتابی است که رازهای پنهانی و فروغ‌های درخشان و حقایق دل‌انگیز و دقایق سترگ و قواعد لطیفه و مسائل شریفه از حکمت اشراقیه را در بردارد - همان حکمتی که آگاه‌کننده ما از کمالات الهیه است.

۱. همان، نزهة الخواطر، ۷۰/۵-۲۶۹.

۲. تذکرة علمای هند، ۱۳۵؛ نزهة الخواطر، ۲۷۰/۵.

قاضی محمد زاهد بن محمد اسلم هروی کابلی حنفی (درگذشته ۱۱۰۱ هـ.) گویند که در روزگار خود همانندی در منطق و حکمت نداشت و در سیزده سالگی شایستگی آن را یافت که به تدریس و مفتی‌گری بپردازد. در حکومت شاه جهان و پسرش اورنگ‌زیب، دو امپراتور بزرگ در تاریخ اسلامی هند، به مقامات عالی - از جمله صدارت کابل - رسید. به تألیف و تدریس می‌پرداخت و پاره‌ای از آثار او در حوزه‌های علمی هند، از کتاب‌های درسی بود - و شاید هنوز باشد. از جمله آثار او:

۱. حاشیه بر شرح شریف جرجانی بر مواقف قاضی عضدایجی
۲. حاشیه بر شرح دوانی بر تهذیب المنطق سعدتفتازانی
۳. حاشیه بر رساله قطبیه از قطب الدین رازی در مبحث تصوّر و تصدیق
۴. حاشیه بر شرح شمس الدین اصفهانی بر تجرید الکلام از خواجه طوسی
۵. حاشیه بر شرح دوانی بر هیاکل النور از شهاب الدین سهروردی^۱

شیخ محمد علی حزین لاهیجی (۱۱۸۰ - ۱۱۰۳ هـ.)

از دانشمندان و شاعران نامی سده ۱۲ هـ. که شرح دوانی بر هیاکل النور سهروردی و شرح فصوص الحکم ابن عربی را در محضر امیر سید حسن طالقانی، و تلویحات سهروردی را در خدمت مولانا محمدباقر مشهور به صوفی فراگرفت. بیش از سی سال از زندگی خود را در هند گذراند و برخی از دانشوران بزرگ هندی هم‌چون تفضل حسین کشمیری، از شارحان صدرا، بر وی شاگردی کردند. آثار فراوانی به نظم و نثر فارسی و عربی در دانش‌های گوناگون از او برجای ماند و از آن میان: حواشی بر شرح حکمت الاشراف، شرح رساله کلمة التصوف از سهروردی، حاشیه بر شرح دوانی بر هیاکل النور، رساله در توجیه کلام قدمای حکمای مجوس در مبدأ عالم،

۱. نزهة الخواطر، ۸/۶-۳۰۶.

تعلیقات بر مطارحات سهروردی، تعلیقات بر تلویحات سهروردی، رساله در بحث از مسلک سهروردی در رؤیت.^۱

عبدالرحیم (عبدو) گورکھپوری (Gorakhpuri) متخلص به تمّتا

در شهر گورکھپور در ایالت اترپرادش کنونی در شمال هند تولّد یافت. پدرش مصاحب علی، پیشه‌ور بود و معاش خود را از راه جولاهگی و جامه‌بافی تأمین می‌نمود و چون با فارسی آشنا بود، پس از تعلیم بخشی از قرآن به پسر، او را به خواندن فارسی واداشت. عبدالرحیم در حدود ده‌سالگی از اسب سقوط کرد و استخوان دست چپ او شکست و این پیش‌آمد در زندگی او تأثیری ژرف گذاشت. چندان‌که پیشه جولاهگی را رها کرد و دل به خواندن و نوشتن فارسی بست و هنوز به پانزده‌سالگی نرسیده بود که کتاب‌های متداول فارسی – مانند گلستان، بوستان، اسکندرنامه و واقعات عالمگیری – را تمام کرد و سپس رو به آموزش عربی آورد و در مدّت کوتاهی کتب فقهی و کلامی را خواند. آن‌گاه پدرش او را به نزد شیخ طریقت خود در تانده^۲ – از توابع فیض آباد و به فاصله شش منزل از لکهنو – برد تا نزد وی کتاب‌های شرح جامی، قطبی (از قطب‌الدین رازی) خلاصه الحساب (از شیخ بهایی) احیاء العلوم (از غزالی) و غیره را درس گرفت. در اواخر سال ۱۲۱۹ ه. به لکهنو رفت و در آنجا به تحصیلات خود ادامه داد و به دوستان خود متونی مانند مثنوی مولوی، اشعار عرفی شیرازی، مثنوی نل و دمن فیضی و بهار دانش (یک متن داستانی از عنایت‌الله کنبوه لاهوری به فارسی) را آموخت. اقامت او در لکهنو یک سال طول کشید و در همانجا بود که به سرودن شعر فارسی پرداخت.

۱. تاریخ و سفرنامه حزین، صص ۳۴ و ۲۵ و ۱۹؛ مطلع انوار، صص ۷۵-۱۶۴.

2. Tanda

در سال ۱۲۲۰ ه. به دهلی رفت و در محضر شاه عبدالعزیز دهلوی عالم بزرگ سنی و برادران او، شاه رفیع الدین و شاه عبدالقادر، شاگردی کرد و بر اثر مطالعه کتاب شرح حکمت الاشراق، دگرگونی عظیمی در اندیشه او پدید آمد و به حکمت اشراق گرایید و راه آزاداندیشان را در پیش گرفت و در همین احوال، تنها راه می افتاد و به حومه شهر دهلی که مقابر و دخمه های پادشاهان پیشین و ویرانه های آثار تاریخی در آنجا فراوان و موجب عبرت بینندگان است می رفت و آواز می خواند و می گریست.

در سال ۱۲۲۳ ه. (۹-۱۸۰۸ م.) با دو تن از رجال انگلیسی - مونتستوارت الفینستون^۱ و فرازر^۲ - به کابل رفت و پس از یک سال به دهلی بازگشت. در سال ۱۲۲۵ رو به کلکته نهاد و در آنجا با شاهزاده سلطان محمد شکرالله فرزند تیپو سلطان آشنا شد و به دستور او کتاب کارنامه حیدری را تألیف نمود و برادر و پسر شاهزاده (سلطان محمد بشیرالدین و سلطان محمد جلال الدین) را در کار سرایندگی راهنمایی کرد؛ و با تمایلی که به زبان انگلیسی در خود یافت، بدون معلم و تنها به وسیله کتاب های درسی، انگلیسی را به نیکویی فراگرفت و به مطالعه دانش های اروپایی پرداخت و به اشارت دبیر شورای آموزش مدرسه العالیه کلکته، چندین کتاب در دانش های نو از انگلیسی به عربی ترجمه کرد. در دهه چهارم سده سیزدهم هجری به داکا رفت و در آنجا مقیم شد و پس از یک سال در ۲۹ دسامبر ۱۸۵۶ م. / ج ۱، ۱۲۷۲ ه. ق درگذشت.

تمنا مردی ساده دل و از مردم آزاری سخت بیزار بود؛ عفو را اصل تمام نیکوکاری ها می شمرد و کشتن جانداران و آزار آنها را هرگز روا نمی داشت؛ و حتی چیدن گل و شکوفه از درخت و شکستن شاخه و ریختن برگ های آن را

1. Montstuart Elphinston

2. W. Fraser

جایز نمی‌دانست. به قوانین طبیعت اعتقاد داشت و خورشید را منبع هستی می‌شمرد و از دیدن پرندگان بسیار شادمان می‌شد؛ غالباً مرغان گرفتار را از صیادان می‌خرید و آزاد می‌کرد و به دلیل پاره‌ای از معتقدات خود، متهم به الحاد و زندقه بود و او را "دهری" می‌خواندند.

آثار

۱. کارنامه‌حیدری (یا: سیرسوروی، مآثرصفدری) به فارسی که زندگی‌نامه‌حیدرشاه معروف به حیدرعلی‌خان (بنیادگذار حکومت مسلمانان در ایالت میسور) و فرزند او، تیپوسلطان است که به‌ویژه دومی، مردی فرهنگ دوست بود و در میسور یک دارالعلوم بنیاد نهاد؛ و به دستور او کتاب‌های متعدّد نگارش یافت و در کتابخانه خود نزدیک ۲۰۰۰ جلد کتاب به زبان‌های مختلف داشت و هم از قهرمانان هند در مبارزه با استعمار انگلیس بود و پس از دو بار پیروزی بر انگلیسی‌ها و هم‌دستانشان، سرانجام در سال ۱۷۹۹ م. به شهادت رسید. این کتاب در سال ۱۲۶۳ ه. ق به دستور محمدسلطان بن تیپوسلطان تألیف و در آن، لااقل از ده مأخذ انگلیسی و فرانسوی و هندی استفاده شده و در سال ۱۸۴۸ م. در ۹۸۸ صفحه در چاپخانه مشن پریس در کلکته به صورت حروفی طبع و منتشر گردید.
۲. پندنامه بهرامی کتابی فارسی در اخلاق که نگارش آن را به‌عنوان متن درسی، برای شاهزاده بهرام نوه تیپوسلطان آغاز کرد اما پیش از آن‌که به پایان آید درگذشت و به دستور شاهزاده نام‌برده، یکی از شاگردان تمنا به نام عبدالرحمن آن را به اتمام رسانید. شاهزاده این اثر را به ژنرال ارل کینینگ نماینده دولت بریتانیا در هند اهدا و در سال ۱۸۶۰ م. در ۹۲ صفحه در کلکته منتشر کرد.
۳. حکایات ازوپ که ترجمه *Aesop's Fable* به فارسی است و در سال ۱۸۳۰ م. در کلکته انتشار یافته است.

۴. حکایات لقمان حکیم که نیز از انگلیسی به فارسی ترجمه شده و در کلکته به چاپ رسیده و شاید با اثر پیشین یکی باشد.
۵. فرهنگ دبستان که دستور زبان فارسی و نسخه آن کمیاب است.
۶. تاریخ هندوستان که ترجمه کتاب *History of India* تألیف جان سی مارشمن انگلیسی^۱ از انگلیسی به فارسی است و به دستور بهرام شاه (همان نواده تیپو سلطان؟) انجام گرفته و در دو بخش (بهره) است: ۱. تاریخ هندوان هند درشش باب. ۲. تاریخ مسلمانان هند تا زمان ورود پرتغالیان به این سرزمین. این کتاب در سال ۱۲۷۵ هـ. / ۱۸۵۹ م. به تصحیح و تنقیح مولوی عبدالرؤف و مولوی عبدالله و منشی عبدالرحمن در چاپخانه بیتیت مشن پریس در کلکته در ۴۵۴ صفحه به صورت حروفی چاپ شده است.
۷. مشرق (مشارق) الانوار ترجمه کتاب جان گای^۲ از انگلیسی به نظم فارسی که تمناً نتوانست در زندگی خود آن را به پایان رساند و پس از مرگ او شاگردش عبیدالله عبیدی آن را تکمیل نمود.
۸. رساله‌ای در مقایسه میان فارسی و عربی که در آن، فارسی را از عربی برتر شمرده است.
۹. رساله در ابطال عقیده قدما در باب حرکت خورشید به دور زمین که در آغاز آن می‌نویسد: عنوان آسمان و فلک، دالّ بر هیچ معنای حقیقی نیست مگر همان چه پیشینیان توهم کرده بودند که....
۱۰. الانوار المشرقیة فی الاسرار المنطقية (احتمالاً همان مشرق الانوار است).
۱۱. التألیفات التمثيلية الی رسالة الاسرار المنطقية.
۱۲. فاتحة الترجمة که مجموعه نوشته‌های چارلز هونتون در ریاضیات است و

1. John C. Marshman

2. John Gay

از دایرةالمعارف بریتانیکا ترجمه شده و نسخه خطی آن در کلکته در کتابخانه مدرسه العالیه موجود است.

۱۳. وزیرنامه در معرفى خانواده نواب زادگان و تاریخ حکومت آنان در ۳۶۳ صفحه.

۱۴. بیرنگ نامه در پیرامون زندگی و خانواده توماس جرج بیرنگ، نماینده دولت انگلیس در هند و شرح اقدامات او در ۲۶۳ صفحه که نسخه خطی آن در دانشگاه داکا هست.

۱۵. پنج جلد کتاب کوچک که تاریخ آنها ۶-۱۸۲۵ م. و شامل ترجمه فارسی دروس ریاضی چارلز هونتون^۱ و نسخه آن در کلکته در مدرسه العالیه موجود است و شاید با فاتحه الترجمة بی ارتباط نباشد.

۱۶. مجموعه ای در مدرسه العالیه در کلکته به شماره ۱۷۵ شامل:

- تاریخ پیدایش و تطوّر نژاد انسانی (ورق ب ۲۸-۱)،

- شرح حال مختصر تمنا به قلم خودش (اتوبیوگرافی) (ورق ۲۸ ب - ۳۲ آ)،

- رساله ای عربی در هیئت (ورق ۴۰ آ - ۵۸ ب)،

- پنج دلیل مهم برای ترجمه آثار دقیق اروپایی در هیئت و جغرافی و ریاضی به

عربی و فارسی (ورق ۶۲ آ - ۶۵ آ)،

- علل ترجیح اثر سیمپسون^۲ بر کتاب تحریر اقلیدس (ورق ۶۹ آ - ۷۰).

با سهروردی

پیش تر گفتیم که تمنا در پی مطالعه کتاب شرح حکمت الاشراف، دگرگونی عظیمی در اندیشه خود یافت و به حکمت اشراق گرایید. اینک می افزاییم که وی

1. Charles Huntton

2. Simpson

کتابی به نام شگرف بیان عبرت توأمان نیز دارد که اثری است درباره فلسفه اشراق، وجود انسانی، جامعه بشری، جامعه دلخواه، استفاده از شریعت اسلامی، پرورش و اضمحلال روح و فلسفه مذهب؛ و یک نسخه خطی آن در ۱۳۵ صفحه در دانشگاه داکا، بنگلادش و نسخه خطی دیگری در کلکته، مدرسه العالیه به شماره No. 175 CLXXV موجود و به احتمال قوی تاکنون به چاپ نرسیده است.^۱

عبدالحی انصاری فرنگی محلی حنفی (۱۳۰۴ - ۱۲۶۴ هـ).

از علمای بزرگ هند و شارحان نامی صدرا در سده ۱۳ هـ؛ در معقول و منقول تبخّر داشت و به تدریس و خطابه می پرداخت. در عمر کوتاه خود آثار فراوانی در دانش‌های گوناگون پدید آورد که شماری از آنها شرح و حاشیه بر کتاب‌های علمای ایران یا در توضیح شروح و حواشی آن کتاب‌هاست و من شرح احوال و آثار او را تفصیلاً در کتاب فیلسوف شیرازی در هند آورده‌ام.^۲

از جمله آثار او تعلیقه‌ای است بر حاشیه میرزاهد بر شرح دوانی بر هیاکل النور که قبلاً از آن یاد کردیم؛ در آثار دیگر خود نیز بارها به نقل و توضیح آراء و نوشته‌های سهروردی و شارحان وی - هم چون ابن کمونه و قطب‌الدین شیرازی - پرداخته. برای نمونه بنگرید به: الکلام‌المتین، صص ۱۹، ۵ - ۲۴، ۲۸، ۳۴.

وی به پیروی از سهروردی و صدراگاهی نیز به اقوال فرزنانگان ایران باستان (حکمای فارس) استناد می نماید - از جمله در باب رب النوع‌ها - و حتی در موارد

۱. منابع: فصلنامه دانش منتشره از پاکستان - اسلام‌آباد، ش ۱۴، تابستان ۱۳۶۷ ش - مقاله خانم ام سلمی رئیس بخش اردو و فارسی دانشگاه داکا؛ ثلاثة غساله، ۳-۲۱۲؛ فهرست‌واره کتاب‌های فارسی، ۳/۲۲۰۸؛ نشریه نسخه‌های خطی، ش ۴، صص ۷-۳۶؛ مجموعه سخنرانی‌های نخستین سمینار پیوستگی‌های فرهنگی ایران و شبه‌قاره، ۲/۱۹۷؛ نزّه الخواطر، ۲۶۶/۷؛ فهرست کتاب‌های فارسی چاپ سنگی و کمیاب کتابخانه گنج‌بخش، ۱/۱۰-۹۰۹، ۹۲۸؛ محققین و منتقدین معروف زبان و ادبیات فارسی هند در قرن بیستم، ۱۳۲؛ الثقافة الاسلامیة فی الهند، ۲۷۸ و ۴۴۳.

۲. صص ۲۶-۳۰۹.

متعددی از نوشته‌های عربی خود، جمله‌هایی از متون فارسی مانند اساس الاقتباس از خواجه طوسی و دُرّة الثاج از قطب‌الدین شیرازی را نقل می‌کند و رساله‌ای نیز در این باب که ذکر گفتن به زبان فارسی نیکوست نگاشته است.

دکتر مرزا محمدهادی بی.آ.پی.اچ.دی. (حدود ۱۲۷۵ - ۱۳۵۰ ه. / ۱۸۵۸ - ۱۹۳۱ م.)

مولوی مرزا محمدهادی پسر مرزا محمدتقی، در یکی از سال‌های ۹ یا ۸-۱۸۵۷ م. در لکهنو به دنیا آمد. دلبستگی فراوان به دانش‌های ریاضی، نجوم، رجال و تاریخ‌نگاری را از پدر به ارث برده بود؛ فارسی و ریاضی و کتاب اقلیدس را از پدر فراگرفت و هنوز به شانزده سالگی نرسیده بود که پدرش درگذشت و پس از او، تحصیلات خود را در نزد علمای عصر ادامه داد. تمام کتاب‌های درسی عربی را فراگرفت و از جمله استادان او مولانا کمال‌الدین (موهانی محشی شرح الهدایة صدرا؟) و مولانا غلام حسنین کنتوری (شارح قانون ابن سینا و از دانشمندان بزرگ هند و از مدرّسان کتاب صدرا) را نام می‌بریم. میرزا محمدجعفر اوج نیز، شعر و شاعری و علم عروض را به او آموخت. پس از گرفتن دیپلم، به دانشکده مهندسی رُرکی (شهری در شمال هند در ایالت اتراپرادش کنونی) رفت و از آنجا هم گواهینامه گرفت و سپس به عنوان کارمند دولت به کار مشغول شد. اما وقتی رساله‌ای عربی در علم کیمیا دید و آن را خواند و در محضر یکی از علمای سرحد در باب این علم اطلاعاتی به دست آورد، به عشق آن علم، شغل دولتی را رها کرد و در صدد برآمد که دانسته‌های خویش را در باب کیمیا در معرض تجربه درآورد. پس از آمدن به لکهنو، در دانشکده مسیحیان به عنوان معلم فارسی استخدام شد و در همان دوران تدریس، در امتحانات مربوط به لیسانس هم شرکت کرد و موفق شد.

پس از این تاریخ به دهلی رفت و با مولوی محمد حسین آزاد - از

بزرگ‌ترین ادیبان و دانشمندان اردو - ملاقات کرد. آزاد که گویا از محشیان شرح‌الهدایه صدر نیز بود، در آن زمان برای دانشجویی شرح‌الهدایه میبیدی یزدی را درس می‌داد ولی آن دانشجو توضیحات او را نمی‌فهمید؛ محمد هادی مداخله کرد و مسأله را به آن دانشجو تفهیم نمود. آزاد از محمد هادی سبب آمدن به دهلی را پرسید و او پاسخ داد که برای بازدید از جنتر منتر (رصدخانه) آمده است. آزاد وی را برد و رصدخانه ویران شده را نشان داد و او ساختن زیچ را آغاز کرد. او با تدریس در کلاس‌های خصوصی، کارمندی و رمان‌نویسی، درآمد لازم را به دست می‌آورد؛ اما وقتی مسأله علم کیمیا و زمین‌شناسی و فلکیات مطرح می‌شد، حاضر بود تمام سرمایه خود را برای تجربه در راه این علوم فدا کند. سرانجام به دلیل تنگدستی به حیدرآباد رفت و در برابر حقوق ۴۰۰ روپیه ماهانه، در دارالترجمه استخدام شد و کار ترجمه را آغاز کرد؛ ولی آب و هوای حیدرآباد برای او مساعد نبود و آن کار را رها کرد و به لکهنو برگشت و در آنجا دوباره به دانشکده مسیحیان مراجعه و در برابر ۵۰ روپیه حقوق ماهیانه، تدریس فارسی را برعهده گرفت؛ با این همه، کار اصلی او تکمیل تجربیات خود در کیمیاگری بود. وی علاوه بر فارسی، عربی و فلسفه نیز درس می‌داد و به معلمان شیمی که در سطح فوق لیسانس تدریس می‌کردند کمک‌های شایان می‌نمود و قادر بود پیچیده‌ترین مسائل ریاضی و علوم را حل کند. در سال ۱۹۰۲ م. به مطالعه عمیق در علم هیئت پرداخت و یک مجله هفتگی به نام الحکم منتشر کرد که تا سال ۱۹۰۷ م. خدمات شایانی به اسلام و تشیع کرد. در همین زمان یک کتاب دینی به نام تحفة السنة در ۱۵ مجلد تألیف نمود و در طی آن، اعتراضاتی را که به عملکردها و عقاید شیعه می‌شد پاسخ داد. ارزش این کتاب، برای کسانی که به مناظره مذهبی می‌پردازند، کمتر از یک کتاب مرجع و دایرةالمعارف نیست. در باب اجتهاد و اخباری‌گری نیز فصوص الحکم را نوشت.

در سال ۱۹۰۴ م. در اجلاس کنفرانس علمی مسلمانان در لکهنو شرکت جست و پس از آن، رسم الخط و اصول و قواعد لازم برای شورت هند (کوتاه‌نویسی) در اردو را ابداع کرد و در ۱۹۰۹ م. این کار را به پایان برد. در ۱۹۰۷ م. مولانا ابوالکلام آزاد، کلید تایپ اردو را که تکمیل نشده بود تحویل او داد و از وی خواهش کرد که این کار را به مرحله کمال برساند. از حسن اتفاق، مدیر دانشکده پرنس، چهار ماشین‌نویس عربی برای اداره پلیس فرستاده بود و شرکت ریمنگتن که ماشین را تولید می‌نمود خواهش کرد که ماشین‌نویسی اردو را نیز به راه بیاندازد. محمد‌هادی در مدت چهارماه این کار را به انجام رسانید و کامل کرد و در عین اشتغال به این کارهای پراکنده، کار اصلی زیچ مرزایی را هم ادامه داد و در مدت سه سال، از کار زیچ و کتاب عمل اسطرلاب فراغت یافت. پس از سال ۱۹۲۰ م. باز به حیدرآباد رفت و در سازمان دارالترجمه از او استقبال کردند و این بار، وی با اهتمامی ویژه، نه کتاب در موضوعات گوناگون ترجمه کرد و پس از مطالعه تطبیقی بین فلسفه قدیم و جدید، کتابی در این باب تألیف نمود که دانشگاه امریکا با ملاحظه آن، به وی دکترای داد.

هادی در عصر خود ادیبی نامور و رمان‌نویسی برجسته بود. به زبان‌های فارسی، عربی، سانسکریت، عبرانی، انگلیسی و هندی تسلطی به‌سزا و از علوم مختلف در زبان‌های گوناگون، آگاهی داشت. در علوم دینی راسخ و در فلسفه و دانش‌های پزشکی، هیئت، نجوم، شیمی، علم‌التفس، منطق، کلام، فنون ادب و فی‌الجمله در بسیاری از علوم و فنون، نادره روزگار و دانای یگانه بود. هم‌چنین از لحاظ مشاهدات، تجربیات، تحقیقات، تصنیفات، تألیفات و ترجمه‌ها و توانایی در فن خطابه و ویژگی‌های دیگر، مقامی والا داشت؛ و مردی فلسفی و حکیم باعمل و شیعه‌ای سرسخت و مسلمانی بود که به تبلیغ دین خود می‌پرداخت؛ و به‌سادگی نمی‌توان گفت که او کدام یک از کارها را با عشق و علاقه ویژه و کدام را

به‌عنوان تکلیف و نادلبخواه به انجام رسانید. تمام کارهایش مبتنی بر معیارهای عالی است و بسیاری از تألیفات و کتاب‌های ملکی او پس از درگذشت وی، به کتابخانهٔ مدرسهٔ الواعظین در لکهنو انتقال یافت. او شاعر هم بود و مرزا (همان میرزای فارسی) تخلص می‌کرد؛ ولی رمانش که به‌نام امراؤ جان ادا بود او را به‌نام "رسوا" مشهور کرد. در تمام طول زندگی‌اش، مردم او را به‌عنوان محمد هادی بی.آ. (لیسانس) یا محمد هادی فلسفی می‌شناختند ولی اکنون فقط به‌عنوان یک رمان‌نویس اردو زبان شهرت دارد و عموماً از تبخّر وی در علوم دیگر بی‌اطلاع‌اند و کمالات دیگرش را از یاد برده‌اند.

محمد هادی در، ج ۲، ۱۳۵۰ هـ. (۲۱ اکتبر ۱۹۳۱ م.) در حیدرآباد دکن درگذشت و در همان شهر به خاک رفت. پس از انتشار خبر درگذشت او که موجی از غم و افسوس را برانگیخت، شخصیت‌های برجستهٔ اسلامی، مرگ او را ضایعه‌ای جبران‌ناپذیر شمردند.

وی کتابی موسوم به شریف‌زاده در سوانح حیات خود نوشته و از فرزندان او آقا ولی را نام می‌بریم. از شاگردان بی‌شمار او نیز: قاضی افتخار حسین، علی عباس حسینی، میرزا حامد حسین هستند.

آثار

- ترجمهٔ اخلاق‌نقوماجس (نیقوماخوس) تصنیف ارسطو - از انگلیسی به اردو - برای دارالترجمهٔ جامعهٔ عثمانیهٔ حیدرآباد دکن، چاپ مطبع دارالطبع همان جامعه در سال ۱۹۳۱ م. در ۳۹۴ صفحه.
- ترجمهٔ فیدرس، لائیسس اورپرو و طاغورس (پروتاگوراس - پروتاگوراس) از افلاطون که در خلال مکالمات، افکار فلسفی او بیان شده است، برای شعبهٔ تصنیف و تألیف و ترجمهٔ جامعهٔ عثمانیه، چاپ مطبع نامبرده در سال ۱۹۳۴ م. در ۲۲۴

صفحه.

- ترجمهٔ جمهوریت افلاطون (از روی ترجمهٔ انگلیسی آن به قلم دیوس، جان لیولن، واگهان، دیوید جیمز) برای شعبهٔ نامبرده که در سال ۱۹۳۵م. در ۵۱۶ صفحه در همان دارالطبع به چاپ رسیده است.
- مفتاح الفلسفه ترجمهٔ کتابی از کلیپی، آس والتر برای شعبهٔ نامبرده که در سال ۱۹۲۹م. در ۲۴۰ صفحه در همان دارالطبع چاپ شده است.
- مفتاح المنطق ترجمهٔ کتابی از: اچ. دبلیو، بی. جوزف به اردو در دو مجلد برای شعبهٔ فنون جامعهٔ عثمانیه و به عنوان نصاب (کتاب درسی و کمک درسی) که در سال ۱۳۴۱ هـ. (۱۹۲۳ م.) در دو حصه (۲۲۴+۵۱۰ صفحه) در همان دارالطبع به چاپ رسیده است.
- مبادی علم النفس ترجمهٔ گراوند درک آف سائیکلوجی - سیکولوژی (از اف. جی. استیتیوت) برای شعبهٔ تصنیف و تألیف جامعهٔ عثمانیه و به عنوان نصاب ضروری جامعه که در ۲۳۵ صفحه در همان دارالطبع چاپ شده است.
- معاشرتی نفسیات (اهمیت روحیات و اخلاق در معاشرت) ترجمهٔ کتابی از مک دوگل ویلیام برای شعبهٔ مزبور که در سال ۱۹۲۷م. در ۴۴۵ صفحه در همان دارالطبع به چاپ رسیده است.
- اردو شورت هیند (اصول و رسم الخط شورت هند - مختصر و کوتاه نویسی - در اردو) ترجمهٔ کتابی از ام. ال. گوش، برای دیپارتمنت (دپارتمان) آف کمرشل ایجوکیشن رید کرسچین کالج، که در سال ۱۹۰۹م. به وسیلهٔ میتهدست پبلشنگ هاؤس در ۱۳۴ صفحه به طبع رسیده است.
- طلسم اسرار (درام).
- مرقع لیلی و مجنون (سال چاپ ۱۸۸۷ م.؟).
- رمان امراؤ جان ادا که چاپ شده و بر مبنای آن، فیلمی ساخته شد که در هند

مقبولیت یافت و مرزاهادی را در هند، بیشتر به خاطر این رمان می‌شناسند و نه به آثار دیگر او.

- تحفة السنة در ۱۵ مجلد که نسخه خطی آن در لکهنو در مدرسة الواعظین هست و احتمالاً آن را در برابر تحفة اثناعشریه (از شاه عبدالعزیز دهلوی در ردّ شیعه) نگاشته است.

فصوص الحکم در بحث از اجتهاد و اخباری‌گری.

- اصول مناظره.

- ابطال ریفارم (رفرم).

- فطرت الاسلام (در ۳۲ صفحه در مؤسسه اشراق پریس در لکهنو به چاپ رسیده است).

- گورگیاس در فن بلاغت (این کتاب به سرقت رفت).

- منطق استقرایی (چاپ شده).

- ترجمه‌ای آزاد از کتاب انگلیسی جورس پرودنس - کتاب النوامیس (در قوانین).

- ترجمه رساله‌ای از سقراط.

- سقراط می‌گوید که تمدن چیست.

- پاسخ سقراط در باب بقای نفس پس از مرگ - این اثر و دو اثر قبلی در ضمن

ماهنامه اشراق منتشر شد.

- انتقاد از اصول سوفسطائیان.

- مینو.

- رساله اعمال اسطراب (چاپ نشده).

- رساله سعادت.

- مصباح المنطقیه که ترجمه است و به چاپ رسیده و شاید همان مفتاح المنطق

باشد که قبلاً مذکور افتاد.

- کتاب الرؤیا.

جرمانیدس (چاپ نشده).

شریف زاده که شرح حال خود نوشت او و به چاپ رسیده است.

- ذات شریف (چاپ شده و شاید همان اثر پیشین باشد).

- دیوان غزل.

- مثنوی های چاپ شده و چاپ نشده متعدد.

- مقالاتی در باب فلسفه شعر.

- مقالاتی در باب مذهب.

- اصطلاحات کیمیا (شیمی).

- ترجمه کتاب جوزف آف لاجک (ژوزف آف لوژیک: مسیح منطقی؟ آیا

این اثر با مفتاح المنطق پیوندی ندارد؟).

- کتاب عمران النفس را نیز به مؤلفی به نام مولانا مرزا محمد هادی نسبت

داده اند که شاید همین دانشمند باشد و در سال ۱۹۶۷ م. در ۲۹۶ صفحه در مؤسسه

اقبال پبلشرز در کراچی به چاپ رسیده است.

با سهروردی

محمد هادی حکمت الاشراف را با خلاصه شرح شمس الدین محمد شهرزوری

بر آن - که قطب الدین شیرازی تحریر کرده و به نام وی مشهور شده - با کثیری از

حواشی صدر المتألهین بر آن، به زبان اردو ترجمه کرد و این ترجمه برای شعبه

تصنیف و تألیف و ترجمه جامعه عثمانیه حیدرآباد دکن انجام گرفت و در سال

(۱۳۴۴ ه. / ۱۹۲۵ م.) در سلسله نصاب تعلیم جامعه عثمانیه، در دارالطبع جامعه به

چاپ رسید. شمار صفحات ۴۵۳ و به دنبال آن نیز ضمیمه ای در ۱۱ صفحه در

توضیح پاره ای اصطلاحات. در صفحه عنوان، به تبع قطب الدین شیرازی، میان

شیخ اشراق و شهاب‌الدین عمر سهروردی خلط شده؛ و از مترجم به این‌گونه یاد شده است: رکن سررشته تألیف و ترجمه جامعه عثمانیه.^۱

علامه محمد اقبال لاهوری (۱۸۷۳ - ۱۹۳۸ م.)

شاعر و اندیشمند بزرگ مسلمان شبه‌قاره. وی رساله‌ای به زبان انگلیسی برای اخذ دکترا از دانشگاه آلمانی لودویگ ماکسی تألیف کرد که در سال ۱۹۰۸ م. در لندن منتشر و به زبان‌های آلمانی و فرانسه و اردو و بنگالی و عربی ترجمه شد و استاد گرامی شادروان دکتر امیرحسین آریان‌پور آن را به نام سیر فلسفه در ایران به فارسی برگرداند. مفصل‌ترین و ستایش‌آمیزترین بخش این رساله (نزدیک ۲۰ صفحه) به شرح احوال و اندیشه‌های سهروردی اختصاص یافته و در ضمن آن از فیلسوف بزرگ و آموزه‌های او با عباراتی از این‌گونه ستایش شده است:

به برکت رهایی فکری مسلمین، شهاب‌الدین سهروردی پدید آمد و آهنگ ساختن فلسفه‌ای نو کرد. شهاب‌الدین به اقتضای فکر اصیل ایرانی خود، علی‌رغم تهدیدات متنفذان تنگ‌نظر، به استقلال اندیشید. در فلسفه او سنن فکری ایران باستان که اندکی در آثار محمد زکریای رازی و غزالی و اسماعیلیان جلوه‌گر شده بود، با افکار حکیمان و الهیات اسلامی همساز گردید.

شهاب‌الدین هنوز در بحبوحهٔ شباب بود که سرآمد همهٔ حکیمان عالم اسلام شد... فیلسوف جوان در حلب، عقاید مستقل خود را باز نمود. جزم‌اندیشان خون‌آشام که در همهٔ اقالیم و اعصار برای پوشانیدن ناتوانی فکری خود، به زور توسل جسته‌اند، بر او رشک بردند و به سلطان صلاح‌الدین نوشتند که تعالیم سهروردی اسلام را به خطر می‌اندازد و سرکوبی آن لازم است. سلطان خواست

۱. مطلع الانوار، صص ۶-۶۲۴؛ قاموس الکتب اردو، ۷۰/۳ و ۹۱-۵۹۰، ۶۰۴، ۶۱۰، ۶۳۸، ۶۷۹؛ بلیوگرافیا اردو دراما، ص ۷۰؛ بر صغیرکی امامیه مصنفین کی مطبوعه تصانیف اور تراجم، ۹/۱-۵۰۸.

آنان برآورد. پس فیلسوف جوان ایرانی در سال سی و ششم عمر با آرامش به مرگ تن در داد - مرگی که او را در زمره شهیدان حقیقت درآورد و بدو نامی جاوید بخشید. امروز آن مردم‌کشان و بسا مردم‌کشان دیگر، مرده و پوسیده‌اند ولی فلسفه‌ای که به بهای جانی تمام شد، همچنان زنده است و انبوه حقیقت‌جویان را به سوی خود می‌کشد. سهروردی شخصیتی ممتاز داشت. از استقلال فکری و قدرت تعمیم و نظام‌پردازی برخوردار، و از اینها بالاتر، نسبت به سنن ایرانی وفادار بود. در مورد قضایای مهم گوناگون با فلسفه افلاطون درافتاد و فلسفه ارسطو را صرفاً مقدمه نظام فلسفی خود شمرد و آزادانه انتقاد کرد. هیچ موضوعی از انتقاد او برکنار نماند. حتی منطق ارسطویی را مورد بررسی دقیق قرار داد و برخی از اصول آن را ابطال کرد.

اقبال در پایان سخن از سهروردی نیز می‌نویسد: چنین است فلسفه شهید بزرگ ایرانی. وی به‌راستی نخستین نظام‌پرداز تاریخ فلسفه ایران بود که حقایق همه شیوه‌های ایران را بازشناخت و با‌کاردانی درهم آمیخت و نظام نوی پرداخت.... هیچ یک از متفکرانی که از ایران برخاسته‌اند، نتوانسته‌اند مانند او با اصول اساسی چندی، همه جنبه‌های وجود عینی را تبیین کنند... این فرزانه تیزاندیش در سراسر نظام فکری خود هماهنگی تامی بین عقل و عاطفه برقرار ساخت و از این رو بیش از سایر متفکران از عهده تسخیر اذهان برآمد.^۱

افزون بر اینها، در میان آثار و اندیشه‌های سهروردی و اقبال، همانندی‌های بسیار است و حتی نام شماری از آثار اقبال - مانند بال‌جبرئیل و پیام‌مشرق - یادآور نام بعضی از آثار سهروردی - هم‌چون آواز پرجبرئیل و حکمت‌الاشراق - است و منظومه گران‌سنگ جاویدنامه که گزارش معراج شاعرانه و سفر روحانی اقبال به‌همراهی و با راهنمایی روان و نیروی معنوی پیر و مرشد وی مولانا جلال‌الدین

۱. سیر فلسفه در ایران، صص ۴ و ۱۱۳-۹۶؛ کتاب‌شناسی اقبال، صص ۲۲۱، ۲۱۷، ۲۰۹.

در آسمان‌ها و افلاک و نیز گزارش دیدارهای او با چهره‌های درخشان فکری و فرهنگی ایران و گفتگوهایش با ایشان است، ما را به یاد رساله سهروردی در باب معراج می‌اندازد و به یاد گزارش او از دیدار خود در عالم روحانی با آموزشگر نخستین - ارسطو - و گفتگوهایش با وی، و به یاد گزارش او از معراج کیخسرو حکیم و شهریارِ داستانیِ ایران و عروج او به سوی عالم اعلی و....^۱

حکیم میرزا قاسم علی حیدرآبادی متخلص به اخگر (درگذشته پس از سال ۱۳۶۵ ه. ق.) از جمله آثار وی شرحی بر حدیث حقیقت و شرحی بر بیت معروف امیر خسرو دهلوی «ز دریای شهادت چون نهنگ لا...». و مثنوی نزهة الابرار و شرح فارسی مبسوطی بر هیاکل النور موسوم به نهایة الظهور که اثر اخیر به‌اهتمام آقای محمّد کریمی زنجانی اصل، تصحیح شده و امید است به زودی منتشر گردد.^۲

کمال محمّد حبیب و ارشاد احمد

دو تن از فضلالی معاصر پاکستان که به یاری هم، چهار اثر فارسی از شیخ اشراق را به زبان اردو ترجمه کرده‌اند: رساله الطیر، صغیر سیمیغ، لغت موران، مونس العشاق. ترجمه‌های رساله‌های مزبور در سال ۱۴۰۲ ه. در یک مجموعه در لاهور به چاپ رسید - ناشر: اقبال آکادمی پاکستان.

یادآوری - دکتر محمّدعلی ابوریان، استاد دانشگاه اسکندریه که در جوامع عربی معاصر، بیشترین فعالیت‌ها را برای تصحیح آثار سهروردی و تحلیل اندیشه‌های او داشته، تصریح می‌کند که یکی از پژوهشگران، زیرنظر او و به‌عنوان

۱. کلیات اقبال (منظومه جاویدنامه)، مقدمه احمد سروش، صص ۵۷ و ۵۲.

۲. فهرست میکروفیلم نسخه‌های خطی فارسی و عربی، چاپ دهلی، ۵۶/۱، توضیحات آقای کریمی زنجانی اصل - با تشکر از ایشان.

پایان نامه دانشگاهی خود، شماری از رسائل فارسی سهروردی (از جمله لغت موران، صغیر سیمرخ، مونس العشاق) را به عربی ترجمه کرده است (مقدمه او بر لمحات، ص ۱۱) و هم می نویسد که دکتر امیل معلوف استاد دانشکده دخترانه دانشگاه امریکایی بیروت، کتاب لمحات سهروردی را موضوع رساله دکترای خود از دانشگاه لندن قرار داده و بسیاری از مطالب آن را از دو اثر ابوریان درباره سهروردی اخذ کرده و رساله خود را در بیروت منتشر کرده است (همان، ص ۱).

* * *

سخن از سهروردی را با ذکر این خاطره به پایان می برم که سی و چند سال قبل، آن روزها که در محضر حکیم عارف بهشتی روان، استاد بزرگوار مهدی الهی قمشاهی - اعلی الله مقامه - شرح حکمت الاشراف را درس می گرفتم، یک بار به مناسبتی، بیتی چند از قصیده معروف سهروردی را خواندم. از جمله این چهار بیت را:

و ارحمنا للعاشقین تکلفوا	ستر المحبة والهوی فضّاح
و اذا هم کتموا تحدّث عنهم	عند الوشاة المدمع السّفاح
بالسرّان باحوا تبّاح دمائمهم	و کذا دمء العاشقین تبّاح
سمحوا بانفسهم و ما بخلوا بها	لما دروا أن السّماح رباح ^۱

استاد فرمود: این ابیات نه فقط زبانِ قالِ سهروردی که زبانِ حالِ او نیز هست و شاید هم حافظ نظر به همین ابیات و نظر به سرنوشت غم انگیز فیلسوف شهید داشته که گفته:

۱. رحمت باد بر عاشقان! کوشیدند تا راز عشق را بپوشند ولی عشق پرده در و رسواگر است. اگر راز را پوشیده دارند، اشک های خونین، در برابر سخن چینان رازشان را برملا خواهد کرد. اگر راز را آشکار کنند، ریختن خونشان مباح نماید؛ و بدین گونه است که ریختن خون عاشقان مباح می گردد. آنان جان خویش را نثار کردند و از این کار دریغ نداشتند؛ زیرا دانستند که با نثار جان بهره ای عظیم خواهند برد.

چه گویمت که ز سوز درون چه می بینم

ز اشک پرس حکایت که من نیم غمّاز

و گفته:

زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت

کانکه شد کشته او نیک سرانجام افتاد

و گفته:

گفت آن یار کزو گشت سرِ دار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد

با سلامی دیگر به همه دلباختگان و جانباختگان خرد و فرزانیگی و

آزاداندیشی.

منابع

۱. آثار عجم، فرصت شیرازی؛ بمبئی، مطبع نادری، ۱۳۴۵ هـ.
۲. اصول الفلسفة الاشرافیة عند شهاب الدین السهروردی، با تصحیح و مقدمه دکتر محمدعلی ابوریان، قاهره ۱۹۵۹ م.
۳. الاعلام، خیرالدین زرکلی، بیروت ۱۹۸۹ م.
۴. اعیان الشیعة، سید محسن امین، ج ۵، بیروت ۱۴۰۳.
۵. انواریه، محمد شریف نظام الدین احمد هروی، به کوشش حسین ضیایی، تهران ۱۳۵۸ ش.
۶. بیلوگرافیا اردو دراما، دکتر عبدالعلیم نامی، مهاراشتر یونایتد نیشنس ایسوسی ایشن، ج ۱، بمبئی.
۷. برصغیر کی امامیہ مصنفین کی مطبوعہ تصانیف اور تراجم، حسین عارف نقوی، ج ۱، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد.
۸. تاریخ فلسفہ اسلامی، هانری کربن، ترجمہ اسدالله مبشری، تهران ۱۳۵۲ ش.
۹. تاریخ فلسفہ در اسلام، م. م. شریف، ج ۱، ترجمہ فارسی، تهران ۱۳۶۲ ش.
۱۰. تاریخ و سفرنامہ حزین؛ ضمیمہ دیوان حزین لاهیجی، تهران ۱۳۶۲ ش.
۱۱. تذکرہ علمای ہند، رحمان علی، لکھنؤ، مطبع منشی نولکشور، ۱۳۴۵ هـ. ق

۱۲. الثقافة الاسلامیة فی الهند، عبدالحی حسنی لکهنوی، دمشق ۱۳۷۷ هـ. ق
۱۳. ثلاثة عَسَالة، سید عارف نوشاهی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد ۱۳۶۸ ش.
۱۴. حکمة الاشراف مع خلاصة شرح قطب الدین شیرازی، مترجم مولوی مرزا محمد هادی صاحب بی. آ لکهنوی، دارالطبع جامعه عثمانیة حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ هـ. ق
۱۵. دائرة المعارف الاسلامیة، ترجمة عربی، ج ۱۲، بیروت، دارالمعرفة.
۱۶. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، تهران ۱۳۶۹ ش؛ ج ۲، تهران ۱۳۶۸ ش.
۱۷. دبستان مذاهب، کیخسرو اسفندیار (یا میرذوالفقار اردستانی؟) با تصحیح و یادداشت های رحیم رضازاده ملک، ج ۲، تهران، طهوری، ۱۳۶۲ ش.
۱۸. الذریعة الی تصانیف الشیعه، آقابزرگ تهرانی، ج ۷ و ۱۳ و ۱۴ و ۲۲، بیروت، دارالاضواء (ناشر بسیار امین و درستکار!)
۱۹. سخنوران نامی معاصر، سید محمد باقر برقی، ج ۲، نشر خرم، قم ۱۳۷۳ ش.
۲۰. سیر فلسفه در ایران، محمد اقبال لاهوری، ترجمة ا. ح. آریان پور، تهران، ۱۳۵۷ ش.
۲۱. شرح حکمة الاشراف، شمس الدین محمد شهرزوری، به تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران ۱۳۷۲.
۲۲. فصلنامه دانش، ش ۱۴، تابستان ۱۳۶۷ ش، منتشره از پاکستان، اسلام آباد.
۲۳. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، هانری گربن، ترجمة جواد طباطبایی، تهران ۱۳۶۹ ش.
۲۴. فهرس المخطوطات التریکة العثمانیة بدارالکتب، ج ۱، ۱۹۸۷ م.
۲۵. فهرست کتاب های فارسی چاپ سنگی و کمیاب کتابخانه گنج بخش، عارف

- نوشاهی، ج ۱، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد ۱۳۶۵ ش.
۲۶. فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، احمد منزوی، ج ۲ و ۳، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد ۱۳۶۳ ش.
۲۷. فهرستواره کتاب‌های فارسی، احمد منزوی، ج ۳، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۲۸. فیلسوف شیرازی در هند، اکبر ثبوت، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۲۹. قاموس الکتب اردو، مرتبه انجمن ترقی اردو پاکستان، ج ۳، شایع کرده انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۷۸ م.
۳۰. کتاب‌شناسی اقبال، محمد ریاض، اسلام آباد ۱۳۶۴ ش.
۳۱. کشف الظنون، حاجی خلیفه کاتب چلبی، بیروت ۱۴۰۲ ه. ق.
۳۲. کلیات اقبال، با مقدمه احمد سروش، کتابخانه سنایی، تهران.
۳۳. اللمحات فی الحقائق، شهاب‌الدین سهروردی، با تصحیح و مقدمه محمدعلی ابوریان، اسکندریه ۱۹۸۸ م.
۳۴. اللمعة الدمشقیة، شهید اول با شرح آن از شهید ثانی، مقدمه سید محمد کلانتر، نجف ۱۳۹۸ ه.
۳۵. مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، ج ۲، کتاب فروشی اسلامیة، تهران ۱۳۵۴ ش.
۳۶. مجله ثقافت الہند، ج ۴۳، ش ۳.
۳۷. مجله روابط فرهنگی هند و ایران، سپتامبر و دسامبر ۱۹۹۸ م.
۳۸. مجموعه سخنرانی‌های نخستین سمینار پیوستگی‌های فرهنگی ایران و شبه‌قاره، ج ۲، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد ۱۳۷۲ ش.
۳۹. محققین و منتقدین معروف ادبیات فارسی در هند در قرن بیستم، آصفه زمانی، مرکز تحقیقات فارسی، دهلی ۱۹۹۳ م.

۴۰. مطلع انوار، مرتضی حسین صدرالافاضل، خراسان اسلامیک ریسرچ سنتر، کراچی ۱۴۰۲ ه. ق.
۴۱. معجم المؤلفین، عمر رضا کحاله، ج ۱۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۲. نزهة الارواح، شمس الدین شهرزوری، ترجمه مقصودعلی تبریزی، با مقدمه محمد سرور مولائی، تهران ۱۳۶۵ ش.
۴۳. نزهة الخواطر، عبدالحی حسنی لکهنوی، ج ۳، ۵، ۷، ۸، مطبعة مجلس دایرة المعارف، حیدرآباد دکن.
۴۴. نشریه نسخه‌های خطی، ش ۴، زیر نظر محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، ۱۳۴۴ ش.
۴۵. هدیه العارفين، اسماعیل پاشا بغدادی، ج ۱ و ۲، دارالفکر ۱۴۰۲.
۴۶. هیاکل النور، شهاب الدین سهروردی، با تصحیح و مقدمه محمدعلی ابوریان، قاهره ۱۳۷۷.

شرح قطب‌الدین شیرازی بر حکمة الاشراق سهروردی^۱

مهدی محقق^۲

شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، معروف به شیخ مقتول که واقعاً باید تعبیر شیخ شهید را برای او به کار برد، در عنفوان جوانی قربانی جهل زمان خود شد. اگر او مطابق معمول عمر می‌کرد استوانه عظیمی در تاریخ اندیشه بشریت می‌شد. او در همین مدت کوتاه عمر آثار ارجمند و کم‌نظیری از خود به جا گذاشته است.

معروف‌ترین کتاب او کتاب حکمت الاشراق است که درحقیقت خلاصه آن چیزی است که پیشینیان گفته بودند او از حکمت مشاء و حکمت خسروانی و آثار ایران باستان استفاده کرد و اندیشه‌ای که درخور مردم ایران است به جامعه ایران تقدیم داشت. پیش از او فلسفه‌ای که حاکم بود و سیطره داشت فلسفه مشائی بود نمایندگان این فلسفه ابن‌سینا و فارابی بودند. بعضی از مستشرقین گمان می‌کنند که فیلسوفان ایرانی ابتکاری از خود نداشتند درحالی که ما در آثار دانشمندان ایرانی

۱. متن سخنرانی از نوار صوتی تحریر و پس از ویرایش چاپ شده است.

۲. رئیس مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مگ‌گیل.

مطالبی می‌یابیم که در جریان فلسفه ارسطو و افلاطون نبوده و نوآوری‌های خودشان بوده است. چند وقت پیش در جایی درباره سخن برخی از خاورشناسان که گفته بودند مسلمانان در فلسفه یک ابن سینا دارند که او رونوشت ارسطو است، و در پزشکی هم یک محمد بن زکریای رازی دارند که بازنوشتی از جالینوس است، صحبت می‌کردم. من خوشبختانه موفق شدم کتابی از رازی تحت عنوان الشکوک علی جالینوس را تصحیح و منتشر کنم. این کتاب بر ۱۷ کتاب از کتاب‌های جالینوس به‌ویژه آراء پزشکی اش خرده گرفته و نظر رازی مطابق با کشفیات جدید در علم پزشکی بوده، یا کتاب شرح الالهیات من کتاب الشفا از مرحوم ملامهدی نراقی که شرحی است بر بخش مابعدالطبیعه کتاب شفای ابن سینا را نیز من منتشر ساخته‌ام. شما مطالعه بفرمایید در آغاز این کتاب مسأله ماهیت و تعریف علم، مسأله موضوع علم به بحث گذاشته شده، کجا در آثار ارسطو این مطالب موجود است؟! خود سهروردی تصریح می‌کند که در آغاز عمر علمی خود طرفدار مشائین بوده. و کُنْتُ أَدُبُّ عَنِ الْمَشَائِينِ، من از فلسفه مشاء حمایت می‌کردم. ولی به‌زودی دریافت که آن فلسفه، فلسفه‌ای نیست که با روح لطیف ایرانی یعنی آن روحی که حافظ را به‌وجود آورد، یا آن روحی که مولانا را پرورش داد، تطبیق کند. زیرا همه آن بر استدلالات عقلی محض استوار است چنان‌که این فریاد از مولانا برخاست که:

پای استدلالیان چوین بود پای چوین سخت بی‌تمکین بود
گر به استدلال کار دین بُدی فخر رازی رازدار دین شُدی
یا حافظ آنجا که در مقایسه عشق و عقل می‌گوید:

عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد
این روح لطیف ایرانی اندیشه لطیف تری را می‌طلبید از این روی بود که شیخ
ما شهاب‌الدین سهروردی پیدا شد. او مکتب مشاء را نفی نکرد ولی گفت که این

یک‌سونگری درست نیست بلکه باید علاوه بر حکمت بحثیه که حکمت عقلیه است، یک حکمت دیگری هم عدیل و همراه آن باشد که آن عبارت است از حکمت ذوقیه، حکمتی که مبتنی بر کشف و شهود است، حکمتی که ماوراء استدلال است، حکمتی که برای کشف حقیقت و مشاهده عالم نورانی، انسان را به چرخه دور و تسلسل نمی‌کشانند، یعنی حکمتی که بنایش بر تصفیه و تزکیه است، حکمتی که با تزکیه نفس با تصفیه روح، دل انسان را پذیرای انوار ربوبی می‌گرداند و او را آماده می‌کند برای اینکه حقایق را کشف کند و نیز مشاهده کند مبادی عالیات را که *أُعْبِدُ اللَّهَ كَانِكَ تَرَاهُ*: خداوند را طوری عبادت کن که گویی او را می‌بینی. این فلسفه را شیخ شهاب‌الدین سهروردی عرضه کرد که عدیل و همراه فلسفه استدلالی است. لذا در اول حکمت الاشراق می‌گوید: بعضی از حکما عدیم البحث هستند یعنی اهل بحث نیستند و اهل کشف هستند، بعضی اهل *تَأَلُّهُ* هستند و اهل عقل نیستند. حکیم کامل آن کسی است که هر دو جنبه را داشته باشد یعنی هم جنبه نظری را داشته باشد و هم جنبه ذوقی را، این دو همدیگر را تکمیل می‌کنند لذا می‌بینیم که حاج ملاهادی سبزواری در کتاب منظومه آنجا که از شیخ احمد احصایی می‌خواهد نام ببرد، نام نمی‌برد بلکه می‌گوید: *وَرَأَيْتُ مَنْ لَهُ حَظٌّ مِنَ الذُّوقِيَّاتِ وَلَا حَظٌّ لَهُ مِنَ النَّظْرِيَّاتِ*؛ من دیدم کسی را که بهره‌مند از ذوقیات بود ولی حظی از نظریات نداشت. یعنی بهره‌ای از استدلال مشائی نداشت ولی ذوق شهودی داشت، بسیاری از صوفیه را می‌توانیم در این ردیف به حساب بیاوریم. ولی شیخ شهاب‌الدین سهروردی جامع هر دو حکمت بود، جامع‌الحکمتین بود، صاحب‌المنقبتین بود. علاوه بر این که او توجه به اساطیر حکمت یونانی داشت مثل ارسطو و افلاطون و یاکسانی که پیشوایان کشف و شهود بودند مثل هرمس الهرامسه یا آگاثادمون که در کتاب‌های عربی آغامون خوانده شده توجه به ایران باستان هم داشت، درحقیقت روایات و اساطیر و افسانه‌هایی که منسوب به ایران

قدیم بود رازنده کرد و به آن روح بخشید، ایرانیان به مسائل عقلی و فلسفی توجه بسیار داشتند، به طوری که وقتی که ژوستینیوس امپراطور روم مدرسه آتن را تعطیل کرد، شماری از دانشمندان یونان به علت اینکه ایران سرزمین تفکر بود به ایران پناهنده شدند، ایران سرزمین عقل بود، سرزمین دانش بود. بی جهت نبود که پیغمبر اکرم (ص) وقتی در کنار سلمان که مبتکر خندق بود نشسته بودند - خود کلمه فارسی خندق معرب کندک است، یعنی کنده - فرمودند: لَوْ كَانَ الْعِلْمُ فِي الثُّرَيَّا لَأَنَّهُ رَجُلٌ مِنَ الْفَرَسِ؛ اگر علم در ستاره پروین می بود، مردانی از ایران بدان دست می یافتند. و چنان پیغمبر اکرم شیفته این مرد ایرانی شد که او را به خانوادگی خود پذیرفت که: سلمانٌ مِنَّا اهل البيت؛ سلمان جزء خانواده من شده است.

قصه سلمان شنیدستی و قول مصطفی کاو زاهل البيت چون شد با زبان پهلوی زبان سلمان زبان پهلوی بود، و حتی وقتی هم که در عربستان بود، باز هم لهجه فارسی خودش را حفظ کرده بود، "کان سلمان یرتضخ لکنه فارسیه" درست است که از ایران باستان آثار کمی به جا مانده ولی چه در فلسفه، چه در نجوم، چه در پزشکی، ما نشانه‌هایی داریم که ایران واقعاً سرچشمه فرهنگ بوده و حتی دانشمندان اسلامی به این امر تصریح کرده‌اند. مسعودی در کتاب التنبیه والاشراف می نویسد: والفُرسُ أَحَقُّ أَنْ يُؤَخَذَ عَنْهُمْ الْعِلْمُ؛ ایرانیان سزاوارترین گروهی هستند که باید از آنان علم آموخت، وَإِنْ كَانَ آثَارُهُمْ قَدْ دَرَسَتْ وَمَنَابِقُهُمْ قَدْ نُسِيتَ لِمَرِّ الزَّمَانِ وَتَتَابِعِ الْحَدَثَانَ؛ هر چند که آثارشان با گذشت زمان و حوادث غیرمنتظره از بین رفته است؛ زیرا قسمتی از آن را اسکندر سوزانده و قسمتی دیگر را به یونان برده است. او کتاب‌های دینی و طب را آتش زد و کتاب‌های فلسفی و نجوم را با خودش بُرد. خردنامه‌ها را زلفظ دری به یونان زبان کرد کِسوتگری این فرهنگ فراموش شده به قول مسعودی: مَنَابِقُهُمْ قَدْ نُسِيتَ، که باز هم بعد از اسلام، ما جسته و گریخته آثار آن را می بینیم در مکان‌هایی مخصوصاً در نواحی

فارس به‌عنوان آیات‌کارات، به‌معنای یادگارها که کلمهٔ پهلوی است و در کتاب ایات‌کاردزیران، یعنی یادگارهای زریر ما می‌بینیم حفظ می‌شده. می‌نویسند که در قلعة الجص، به معنای دژ گچین، مکانی بوده است که آثار علمی ایرانیان تا چند قرن پس از اسلام محفوظ بوده، شیخ اشراق وظیفهٔ خود می‌دانست به‌نحوی از انحاء آن آثار را زنده کند و زنگ الحاد را از آن فرهنگ بزدايد، از این جهت در حکمت‌الاشراق جریان نور و ظلمت را بیان می‌کند، می‌گوید این غیر از عقاید کفرهٔ المجوس و الحاد مانی است یعنی این یک صراط مستقیمی بود که هیچ شائبه الحاد در آن نبوده. لذا با عظمت از حکمت خسروانی یاد می‌کند و نمایندگان آن حکمت را ستایش می‌کند، در کتاب حکمت‌الاشراق سخن از همان حکمتی است که بعدها حاج مآلهادی سبزواری از زبان سهروردی گفت:

الفهلویون الوجود عندهم حقیقة ذات تشکک تَعْمُ
مراتباً غنی و فقراً تَخْتَلِفُ کالتور حیثما تقوی و ضعف

همان چیزی که مشائین و تابعان ارسطو از آن تعبیر به‌وجوب و امکان می‌کردند که وجوب مختص ذات اقدس الهی است و او واجب‌الوجود است و ماسوای او همه ممکن‌الوجود هستند، او به نور و ظلمت تعبیر می‌کند اطلاق کلمهٔ وجود به‌معنی حقیقی فقط بر واجب است و ممکنات در برابر او عدم محض‌اند: اَلْمُمْكِنُ مِمَّنْ ذَاتِهِ لَيْسَ وَمِنْ عِلَّتِهِ يَكُونُ أَيْسٌ؛ أَيْسٌ ضِدَّ لَيْسٍ است حتی بعضی گفته‌اند لَيْسٌ لَا أَيْسٌ است. ممکن‌الوجود از خودش چیزی ندارد.

سیره‌روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما
سهروردی وجوب و امکانی که در لسان اهل فلسفه متداول بود را به نور و ظلمت تبدیل کرد و همان‌طور که نور مراتب مختلف دارد و به‌قول اهل علم مقول

به تشکیک است و مراتبی دارد، یعنی نوری که از یک کرم شب چراغ می تابد با نوری که از یک شمع می تابد، با نور این چراغ، با نور خورشید همه نور هستند یعنی تعریف نور بر همه اینها صادق است. ظاهر بذاته و مظهر لغیره؛ این چراغ ظاهر به ذات و مظهر غیر است. منتهی در یک مرتبه فوق مالا یتنهی بمالا یتنهی عدۀ و مدۀ و شدۀ است، و در مرتبه‌ای بسیار ضعیف است. یا ایُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ؛ یک مرحله وجود غنی به ذات است و مراحل دیگرش علی حسب مراتبهم غنای خود را از او می گیرند. این فقر از لوازم ممکن است، ذاتی ممکن است. حاجت ممکن، فقر را می آورد، شیخ شهاب الدین سهروردی طرح نور و ظلمت را عرضه کرد و مراحل نور را، انوار اسپهبدیه، انوار قاهره تا نورالانوار؛ این طرح جدیدی بود که سهروردی به آن توجه کرد تا هموطنان خود را متذکر بشود به آنچه که در گذشته داشته‌اند. کار دیگری که سهروردی کرد این بود که مسأله نماد و به لسان اهل فلسفه رمز را در جریان اندیشه‌ها قرار داد، برای اینکه هر سخنی را مفید جلوه دهد. سخنان فلاسفه، سخنان انبیاء، ظاهری دارد و باطنی، از ظاهرش مردم عوام استفاده می کنند ولی از باطنش خواص استفاده می کنند. این ظاهر نماد، رمز یا مثل است به قول اسماعیلیه که نظریه مثل و ممثول را دارند.

إِنَّ مَا قَالُ فِي الْكِتَابِ تَعَالَى مَثَلٌ تَحْتَ ذَلِكَ مَمْتُولٌ

آنچه که در کتاب خداوند آمده مثل است ولی در زیر آن ممثولی است. آنجا که می گوید عبادت بکنید تا که دخترهای سیاه چشم و درشت چشم به شما داده شود، مردم عوام به همین دلخوش هستند ولی برای خواص به فرموده خداوند رضوان من الله اکبر خشنودی خدا برای آنها مطرح است.
ما زدوست غیر از دوست مطلبی نمی خواهیم

حور و جنت ای زاهد بر تو باد ارزانی

این مسأله رمز همان مسأله تأویل و تنزیل است که در لسان شرع آمده که

ظاهر قرآن، تنزیل است و باطن آن تأویل، تأویل را راسخون در علم می‌دانند، خانواده پیغمبر می‌دانند.

این همه رمز و مثل‌ها را کلید جمله اندر خانه پیغمبر است هر که بر تنزیل بی تأویل رفت او به چشم راست در دین اعور است اگر ظاهر را بگیرد و باطن را رها کند مثل آدم یک چشم می‌ماند. ظاهر مالِ عوام است و باطن است که مالِ خواص است به گفته شاعر:

از بهر پیغمبر که بدین صنع ورا گفت تأویل به دانا ده و تنزیل به غوغا علی (ع) و خاندان او هستند که باید رموز و امثال و تأویلات قرآن را باز نمایند:

ای گشاینده در خیبر، قرآن بی‌گشایش‌های خوبت خیبر است همان‌طور که در خیبر را باز کردی، رمزهای قرآن را هم باید باز کنی. راهی را که سهروردی گشود بعدها به حکمت متعالیه منتهی شد. آن حکمتی که گشایش‌های عقلی را با استناد و استظهار به اخبار و احادیث ائمه اطهار علیهم‌السلام روشن می‌سازد. یکی از گام‌های اولیه سهروردی این بود که وقتی زمان استقلال سیاسی ایران رسید و تشرف به مذهب تشیع تحقق یافت می‌بینیم فلسفه‌ای که ذلیل شده بود و حقیر گردیده بود رنگ دیگری پیدا کرد. در کشورهای دیگر، از ابن‌سینا به ننگ عالم اسلام تعبیر می‌کردند. این مکتبی که سهروردی باز کرد، به جایی رساند که وقتی میرداماد از ابن‌سینا یاد می‌کند می‌گوید: شیخ فلاسفة الاسلام، شریکنا الریاسی، شریکنا فی الریاسه؛ یا وقتی از فارابی نام می‌برد می‌گوید: شریکنا فی التعلیم، شریکنا المعلم؛ درحالی که آنها می‌گفتند اینان ننگ و شومی روزگار هستند.

قد ظهرت فی عصرنا فرقةٌ ظهروها سُومٌ علی العصر

یعنی در زمان ما فرقه‌هایی پیدا شدند که مایه ننگ بشریت‌اند. اینها کسانی‌اند که

تابع ابن سینا و فارابی هستند. کلمه فلسفه را که مشوم و نحس می دانستند سهروردی بود که به صورت حکمت مطرح کرد، گفت ما چرا حالا کلمه ای را به کار ببریم که مردم نمی فهمند. شما می دانید وقتی که کتاب های یونانی به زبان عربی ترجمه شد، در کتاب ها کلمات یونانی ای را می آوردند که برای مسلمان ها اصلاً نامأنوس بود. قیاس منطقی در کتاب های عربی سولوجوس موس است، همان کلمه ای که به انگلیسی شما الآن می گویند Syllogism یعنی قیاس منطقی یا تمثیل که قیاس فقهی است، به صورت انالوجوس موس آمده بود که الآن آن را Analogy می گویند. بسیاری از کلمات یونانی هنوز هم در کتاب های اسلامی باقی مانده است. شما می بینید که در کتاب های فلسفی کلمه قاطیقوریاس را به جای مقولات به کار می برند که فرنگیان آن را Category می گویند. این حکیمان می گفتند که ما کلمه فلسفه را به کار نمی بریم، مردم ضد فلسفه یعنی دشمنان فلسفه و جه اشتقاق عربی برای فلسفه پیدا کردند و گفتند "فل" به معنای کندی و "سفه" به معنای حماقت است. اولش فلّ و آخرش سفّه است.

ودع عنک قوما یعیدونها فلسفة المرء قلّ السّفه

این سهروردی بود که گفت ما کلمه حکمت را عرضه می کنیم و این حکمت همان حکمتی که خداوند به لقمان داده و این حکمت همان حکمتی است که در قرآن از آن به خیر کثیر یاد شده. و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً. لذا شما می بینید حاج مآلهادی سبزواری در آغاز منظومه می گوید که:

نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَتْ فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ

موضوع این حکمت چیست؟ حِکْمَةُ الَّتِي سَمَتْ: حکمت سامیه، یعنی همان حکمت متعالیه، همان که فرنگی ها می گویند transcendental wisdom.

"ذکر" همان قرآن است که، انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون.

بنابراین شیخ شهاب الدین سهروردی واقعاً سهم به سزایی در تشکّل اندیشه

لطیف حکمت متعالیه دارد و او پایه‌گذار اندیشه و تفکری بود که با اندیشه لطیف ایرانی مطابقت داشت و آن همان لطافتی بوده که ایرانیان خود را به آن مشرف ساختند تا با پذیرفتن مکتب تشیع از شمع فروزان ائمه اطهار علیهم السلام استفاده کنند. والسلام علیکم والرحمة الله وبرکاته.

سهروردی و اقبال

محمد بقایی (ماکان)^۱

در پهنه آسمان تاریخ تفکر ایرانی - اسلامی، دو اختر فروزان درخشیدن گرفتند که هر چند همانند شهابی ثاقب دیر نپاییدند ولی تأثیری شگرف بر ایام بعد از خویش نهادند و از همین رو آوازه‌ای جهانی یافتند. یکی از این دو، شهاب‌الدین سهروردی است که در ۳۸ سالگی (۵۸۷ ه. ق. / ۱۲۰۸) به فتوای مفتیان حلب به شهادت رسید، و دیگری محمد اقبال که گرچه به مرگ طبیعی در ۶۱ سالگی (۱۲۵۶ ش. / ۱۸۷۳ م) درگذشت ولی در واقع «غم این هفته چند» موجب درگذشت زودهنگامش شد.

شباهت فکری و شیوه زندگی این دو فرزانه چندان به هم شبیه است که بررسی همه دقایق آنها بیش از اندازه یک مقالت است؛ بنابراین ضمن نگاهی اجمالی به مشابهت‌های فکری آنان، برخی همانندی‌های مهم‌ترشان مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

سهروردی جوان، زمانی درخشیدن گرفت که بنای فلسفه به دست

۱. محقق و پژوهشگر در حوزه ادبیات فارسی و اقبال‌شناسی.

شخصیت‌های آزموده و پرآوازه‌ای نظیر ابوحامد محمد غزالی، محدود سنایی و افضل‌الدین بدیل خاقانی ضربه‌های اساسی دیده بود. اینان اهل فلسفه را به بی‌دینی و یونانی‌گرایی؛ یعنی غرب‌زدگی متهم می‌کردند. او با ابداع "حکمت اشراق" بنای کهنه فلسفه را که مخالفانش رو به ویرانی برده بودند، بار دیگر آبادان ساخت. اقبال در کتاب سیر فلسفه در ایران که رساله دکترای اوست، اشارتی به این موضوع دارد. او این کتاب را کم و بیش در ایامی از عمر خویش به تحریر درآورد که سهروردی بیش از آن نزیست. اقبال می‌نویسد: «شهاب‌الدین یحیی سهروردی به برکت رهایی فکری مسلمانان پدید آمد و آهنگ ساختن فلسفه‌ای نو کرد. او از مفاهیم دیرینه، یکسره چشم‌پوشید، بلکه به اقتضای فکر اصیل ایرانی خویش، به‌رغم تهدیدات منتقدان تنگ‌نظر به استقلال اندیشید. او در فلسفه، سنت‌های فکری ایران باستان را که اندکی در آثار محمد زکریای رازی و ابوحامد غزالی و اسماعیلیان جلوه‌گر شده بود، با افکار حکیمان و الهیات اسلامی همساز کرد».

اقبال از همان آغاز شروع بحث خود در مورد سهروردی، بغض و خشم خود را نسبت به جریان واپس‌گرایی که شمع حیات این اندیشمند بی‌بدیل را خاموش ساخت، در قالب کلماتی نظیر "تهدیدات منتقدان تنگ‌نظر" نشان می‌دهد. در آن ایام نیز جریان متحجر یا به‌قول اقبال "حاکم و کوتاه‌بین" چندان قوت داشت و چنان تابویی از او ساخت که تا یک قرن گذشته کسی به او عنوان شهید نداد، یا حداقل اعتراضی جدی نکرد که از چه رو باید او را به تقلید از مفتیان حلبی من‌باب تخفیف "مقتول" نامید! از شهرزوری، نخستین شارح حکمت‌الاشراق گرفته تا قطب‌الدین شیرازی، ملاصدرا، حاجی سبزواری و دیگر شارحان آثار وی. حتی مرحوم شریعتی نیز در تجسس‌هایش برای کشف نمونه‌هایی در اثبات از خود رمیدگی یا به‌اصطلاح وی "جن‌زدگی" اختیاری، حرفی از این بابت با مخاطبان‌ش نگفت.

ز خود رمیده چه داند نوای من زکجاست

جهان او دگر است و جهان من دگر است^۱

نخستین کسی که عنوان مقتول را با اعتراضی شدید و با نهیب به همه اندیشمندان و نویسندگان اسلامی از کنار نام وی حذف کرد، علامه اقبال لاهوری بود. او تقریباً در یک قرن پیش - زمانی که سی و سه ساله بود - در کتاب سیری در فلسفه ایران می‌نویسد: "شهاب‌الدین سهروردی که بعداً به شیخ مقتول شهرت یافت، هنوز در بحبوحهٔ شباب بود که سرآمد همهٔ حکیمان عالم اسلام شد... فیلسوف جوان عقاید مستقل خود را در حلب باز نمود. جزم اندیشان خون آشام که در همهٔ اقالیم و اعصار برای پوشانیدن ناتوانی فکری خود به زور توسل جسته‌اند، بر او رشک بردند و به سلطان صلاح‌الدین ایوبی نوشتند که تعالیم سهروردی اسلام را به خطر می‌اندازد و سرکوبی آن واجب است. سلطان درخواست آنان برآورد. پس فیلسوف جوان ایرانی در سال سی و ششم عمر خویش، با آرامش به مرگ تن داد - مرگی که او را در زمرهٔ شهیدان حقیقت درآورد و بدو نامی جاوید بخشید. امروز آن مردم‌کشان و بسا آدم‌کشان، دیگر مرده و پوسیده‌اند ولی فلسفه‌ای که به‌بهای جانی تمام شد، همچنان زنده است و انبوه حقیقت‌جویان را به‌سوی خود می‌کشد. سهروردی شخصیتی ممتاز داشت. از استقلال فکری و قدرت تعمیم و نظام‌پردازی برخوردار بود و از همهٔ اینها بالاتر، نسبت به سنن ایرانی وفادار... این فرزانه تیزاندیش در سراسر دستگاه فکری خود هماهنگی تامی میان عقل و عاطفه برقرار ساخت و از این‌رو بیش از سایر متفکران از عهدهٔ تسخیر اذهان برآمد و به‌همین سبب از رشک حکیمان معاصر خود درگذشت. اینان به انگیزه کوتاه‌فکری، او را به‌سختی آزرده و حتی پس از شهادت او هم آرام نگرفتند و این شهید بزرگ عالم علم را در زمرهٔ شهیدان درنیاوردند و به تحقیر

«شیخ مقتول، نامیدندش»؛ زیرا از این عنوان بوی گناه می آید. گناه او چه بود؟ این بود که به کلیت فرهنگ این مملکت می اندیشید و آن را یکپارچه می خواست».

اقبال نیز مانند سهروردی در نوشته‌ها و گفته‌هایش بر این باور است که فرهنگ، حکمت و تصوّف ایرانی همانند تاریخ این کشور قدمتی بسیار کهن دارند و چنین نیست که بی‌پشتوانه و بی‌بن‌مایه، یکباره در دوره‌ای خاص چنان شکوفا شده باشند. سهروردی نیز با حکمت اشراق ثابت نمود که عرفان و حکمت در ایران قدمتی حداقل سه هزار ساله دارند و بنای اسلامی آنها بر عرصه افکار عرفانی و فلسفی حکمای تاریخ کهن ایران قوام یافته. اصطلاحات عرفانی حکمت اشراق نظیر سلطان انوار اسفهدیه، نور اعظم، خمیره خسروانی، مینو، گیتی، هورقلیا، سروش، فرودین، گوهر، بهرام، هورخش، شهریار، اسفهد، فَرّه کیانی، هورخش صغیر، هورخش کبیر و بهمن، دلیلی بر این مدعاست.

اقبال نیز در آثار خود واژگان فرهنگ و سنت‌های کهن ایرانی را بسیار به کار برده است. او حداقل در آثار منظوم فارسی خود سی بار از جام‌جم، بیست بار از ایران و سنت‌های آن، بیست و پنج بار از عجم و به‌کرات از شهریاران باستانی ایران یاد می‌کند و همه را مرادف شوکت، اقتدار، افتخار، عظمت و شکوفایی فرهنگی به کار می‌برد. اگر سهروردی زنجانی گفته است:

ز استاد چو وصف جام‌جم بشنودم خود جام جهان‌نمای جم من بودم
اقبال لاهوری نیز گفته است:

این دل که مرا دادی، لبریز یقین بادا این جام جهان‌بینم، روشن تر از این بادا
او در وصف "برتری هری" شاعر باستانی و بسیار مورد احترام هندیان، تشبیهی برتر از جم و جام‌جم نمی‌یابد:

کارگاه زندگی را محرم است او جم است و شعر او جام‌جم است
شرح ستایش‌ها و اشاراتی که او از فرهنگ کهن ایرانیان، خرد و ذکاوت آنان

در قیاس با دیگر اقوام دارد، مجال بسیار می‌خواهد؛ به‌عنوان نمونه در غزلی می‌گوید:

نوای من به عجم آتش کهن افروخت عرب ز نغمه شوقم هنوز بی‌خبر است
 او همانند سهروردی برای این آتش کهن که نماد فرهنگ بنیادی و آغازین
 ایرانی است، احترامی شایان قایل است و حتی خود را آئینه‌ای می‌داند در برابر
 انوار آن، که به‌واقع چنین نیز هست. از همین رو در مقطع غزلی با توجه به احترامی
 که نور یا عنصر آتش در نزد مردم ایران داشته و دارد، می‌گوید:

گردن من حلقه‌زنی‌ای پیکران آب‌وگل آتشی در سینه دارم از نیاکان شما
 این ارج‌گزاری یک اندیشمند خارجی به فرهنگ اصیل ایرانی است. حافظ
 نیست که بگویند اگر گفت: «که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست»، عرق ملی
 داشته. اقبال همانند سهروردی معتقد است که این فرهنگ، هنوز همه‌توان و
 امکانات خود را عیان نساخته و نباید آن را پایان یافته تلقی کرد. به عقیده وی
 هنوز در رگ‌های این تاک کهنسال، هزاران خمخانه پنهان است. از این روست که
 به چهره‌های درخشان این فرهنگ همچون شیخ اشراق مهر می‌ورزد و شیخ از
 شخصیت‌های محبوب آثار اوست. اقبال در رساله نه‌چندان پر ورق سیر فلسفه در
 ایران بیش از همه متفکران ایرانی به وی می‌پردازد و این شاید بدان سبب است که
 خود را از نظر فکری و به‌لحاظ ستمی که از سوی متحجرین بر او رفت، با شیخ
 شهید نزدیک می‌بیند.

بی‌سبب نیست که نام دو اثرش؛ *بال جبرئیل و پیام مشرق*، ناخودآگاه یا شاید هم
 آگاهانه با عنوان دو کتاب معروف شیخ؛ *آواز پرجبرئیل و حکمت الاشراق* شباهت
 پیدا می‌کند. منویات قلبی هر نویسنده‌ای را بی‌آن که نیازی به مطالعه کتابش باشد،
 می‌توان فقط از عنوانی که بر آن نهاده دریافت؛ نظیر فهم فرهنگ و باورهای
 والدین با نام‌هایی که برای فرزندان‌شان برمی‌گزینند. بنابراین از همین مختصر

می‌توان به میزان توجه و تأثیرپذیری اقبال از سهروردی واقف شد. او شیخ اشراق را نماینده و تجسم سنتی بزرگ و استوار می‌داند که از "ناکجا آباد" تاریخ آغاز شد و همچون رودخانه‌ای خروشان، جریان‌های بزرگ و کوچک فرهنگ‌ها و خرده فرهنگ‌ها را جذب و دفع کرد و همچنان سرزنده و توانمند به پیشروی خود ادامه می‌دهد. در کتاب سونش دینار که مجموعه دیدگاه‌های اقبال است، تعریفی از خدمات ایرانیان به اسلام و تلاش اندیشمندان‌شان در پروراندن این آیین جهانی با بهره‌گیری از سنت و فرهنگ پیشین خود، به‌منظور از بین بردن حاکمیت عوامل خارجی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نامرتبط با دین تازه پذیرفته شده، به‌دست می‌دهد که سهروردی از مصادیق این مجاهدت حیرت‌آور در حفظ هویت فرهنگ ملی است. او می‌گوید: «... ایرانیان اسلام را به آرامی و با شیوه‌های فکری آریایی هماهنگ ساختند... و به قصد تلطیف قوانینی مطلق که از خارج تحمیل شده بود، در تفسیر و تعدیل اسلام کوشیدند یا به بیان دیگر عامل بیگانه خارجی را بدل به عاملی خودی و درونی کردند...». مفهوم دیگر این گفته آن است که ایرانیان به دینی روی آوردند که شعار اصلی آن برابری انسان‌ها بود نه سلطه قومی بر قوم دیگر که با بنی‌امیه آغاز و به بنی‌عباس انجامید.

یونان‌زدگی یعنی غرب‌زدگی از همان نخستین سده‌های اسلامی مورد هجوم و انتقاد اندیشمندان ایرانی قرار گرفت که البته به‌معنای مخالفت با مردم یونان یا انسان غربی نبود. مقابله با سلطه عرب نیز به‌معنای رویارویی با تعالیم دینی نبود که اگر می‌بود، دینی باقی نمی‌ماند. بنابراین آنچه از آغاز مورد مخالفت و مقابله فرهنگ و سنت ایرانی قرار گرفت که پیشروانی مانند سهروردی پرچمدار آن بودند، رویارویی با هر نوع بیگانه‌زدگی بود - خواه یونان‌زدگی باشد، خواه شرق‌زدگی، خواه غرب‌زدگی که با یک تصحیف مختصر می‌شود عرب‌زدگی. سهروردی و اقبال توأمان بر این اندیشه تأکید دارند که علاقه به اسلام

به معنای قبول شیوه‌های تفکر، نحوه زندگی، رفتارهای اجتماعی و اطوار و آداب زندگی و سنت‌های قومی خاص نیست. این پیام را سهروردی به‌طور ضمنی در همه آثارش و اقبال در برخی از گفته‌هایش به‌وضوح بیان می‌دارند که فرهنگ و سنت‌های ایرانی، بنیانی مرصوص برای تعالیم اسلامی بوده‌اند. او در برخی از گفته‌های خویش، دقیقاً مکثات قلبی شیخ اشراق را بازتاب می‌دهد. درسوش دینار می‌گوید: «اگر از من پرسید بزرگترین حادثه تاریخ اسلام کدام است؟ بی‌درنگ خواهم گفت: فتح ایران. جنگ نهاوند نه تنها کشوری آبادان و زیبا را نصیب عرب‌ها کرد، بلکه تمدن و فرهنگی کهن را نیز در اختیار آنان گذاشت. به‌عبارت دیگر، عربان با ملتی روبه‌رو شدند که قادر بود از عناصر آریایی و سامی تمدنی جدید به‌وجود آورد». او در تمجید از فرهنگ ایرانی به‌عنوان پرورش‌دهنده نهال اسلام، آن را به مادری تشبیه می‌کند که دین برآمده از حجاز را همچون طفلی در دامانش پرورد و پدر - یعنی فرهنگ سامی - همانند غالب پدران فقط عامل پدیدآورنده بود. از این گفته اقبال به‌خوبی مشهود است که سهم عظیم فرهنگ و سنت‌های ایرانی در پرورش و باروری اسلام به همان میزانی است که یک مادر در پرورش فرزندش دارد؛ یعنی تمامی زحمات یا حداقل بیشتر آن بر دوش این فرهنگ بوده است. او می‌گوید: «تمدن اسلامی حاصل اختلاط تفکرات آریایی و سامی است. به‌کودکی می‌ماند که لطافت را از مادری آریایی و صلابت را از پدری سامی به ارث برده باشد.» مطالعات عمیق و گسترده اقبال در این زمینه او را به نتیجه شگفتی می‌رساند و آن این که اگر ایران نمی‌بود، اسلام به کمال نمی‌رسید. از همین رو به صراحت اعلام می‌دارد که: «اگر اعراب نمی‌توانستند ایران را فتح کنند، تمدن اسلامی ناقص می‌ماند». این را نه زرین‌کوب گفته، نه پورداوود و نه نقل به مضمون از شاهنامه است. این را اقبال گفته؛ ایرانی‌ترین غیرایرانی که همه رخت و پختش بوی ایران را می‌دهد. او از این هم

پیش تر رفته می‌گوید: «مسلمانان با فتح ایران به همان اندازه سیراب شدند که رومیان از فتح یونان».^۱ و می‌دانیم که مبانی فرهنگ و تمدن غرب، ریشه در یونان دارد و حذف آن، غرب را بی‌هویت می‌سازد.

دیدگاه‌های اقبال به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان غیرایرانی قرن اخیر درباره زیرساخت‌های فرهنگ ایران، دلیلی است استوار در گرایش سهروردی به فرهنگ ایران باستان به‌عنوان منبع اندیشه‌های مکتوم و بلااستفاده مانده.

سهروردی و اقبال هر دو به کلیت این فرهنگ می‌اندیشیدند. اگر فردوسی جوانمردی‌ها و فضایل اخلاقی روزگاران کهن این سرزمین را به منظر و ما را به نظاره نشانند، اگر سهروردی حکمت و اندیشه‌های حکمای ایران باستان را در برابر فلسفه‌های دیگر به‌خصوص فلسفه یونان متجلی ساخت که از آن حکمت تابناکی به‌نام اشراق سربرآورد، اقبال آمیزه‌ای از تفکرات فردوسی و سهروردی را در قالب الفاظ دلنشین فارسی به همه مردم جهان عرضه کرد و یادآور شد که آن فرهنگ هنوز دارای طراوت، پویندگی و امکانات بالقوه است که باید کشف شود: گمان مبر که به پایان رسید کار مغان هزار باده ناخورده در رگ تاک است این که فردوسی و سهروردی همه وجودشان ایران را فریاد می‌کند جای عجب نیست؛ عجب آن است که اقبال نیز با آنان هم‌نواست! دلیل این هم‌نوازی را باید در این خاک یافت؛ خاکی که در هر قدمش مردمک چشم‌نگاری اندیشمند، نهان است که نهمار دانش و فرهنگ و ادب بوده و این خاک را با نظر و بینش والایش در طول تاریخی چند هزارساله کیمیا کرده است. از زند و پازند بگیریید تا تفسیر المیزان، از باربد و نکیسا بگیریید تا ابوالحسن صبا و روح‌الله خالقی، و از معبد آناهیتا بگیریید تا مساجدی که شکوه‌شان به گنبد افلاک پهلو می‌زند. همه

۱. سونش دینار، تألیف م. ب. ماکان، ص ۱۱۷.

حرف سهروردی این است که هویت خود را باید یکپارچه خواست. به عقیده شیخ شهید پیش از آن که از حجاز خبر آورند که: «الله نور السموات والارض»، ما تنها ملتی بودیم که از قرن‌ها پیش بدان ایمان داشتیم. این را سهروردی گفته است که متأسفانه شمع وجودش را در جریان شهادت‌های زنجیره‌ای به دنبال حلاج (ف: ۳۰۹ ق.) و عین القضات (ف: ۵۲۵ ق.) به جرم هویدا کردن اسرار، خاموش ساختند. از این روست که اقبال خشمگینانه درباره شهادتش می‌گوید: «جزم‌اندیشان خون‌آشام، در همه اقالیم و اعصار برای پوشاندن ناتوانی فکری خود به زور توسل» می‌جویند. او وجود نور و ظلمت را به‌عنوان واقعیتی در هر زمانه - با زیبایی تمام - در بیتی چنین بیان می‌دارد:

شبی به‌میکده خوش‌گفت پیرزنده‌دلی به هر زمانه خلیل است و آتش نمرود
سهروردی و اقبال هر دو عارفی عالم بوده‌اند؛ از این رو به خلاف فقها و فیلسوفان، مجذوب سالک یعنی عارف عالم را به سالک مجذوب یعنی عالم عارف ترجیح می‌دهند. به عقیده هر دوی آنان برای تأیید نهایی شناخت حقیقت، باید به دنیای معنوی قلب رجوع کرد؛ زیرا با چنین بینشی است که انسان می‌تواند خود را به حقیقت مطلق نزدیک ببیند. به بیان دیگر، آنان ضمن محترم داشتن عقل، اشراق و شهود را بر فعالیت‌های عقلانی مقدم می‌شمارند و طالب آند تا انسان، عالم را از درون خویش فهم کند. از همین روست که چهره‌هایی نظیر حلاج، بایزید و سهل شوشتری را بر کسانی نظیر غزالی ترجیح می‌دهند. سهروردی این مجذوبان سالک را دانایان کامل یا حکمای متأله می‌خواند و اقبال در کتاب بازسازی اندیشه، بینش شخصیت‌هایی نظیر: بایزید، سهروردی، مولوی و احمد سرهندی را بیشتر از غزالی به حقیقت روح اسلام نزدیک می‌بیند؛^۱ زیرا به نظر وی واقعیت اساساً اشراقی و روحانی است و هرچه روحانی است، دارای درجات و

۱. بازسازی اندیشه دینی، ترجمه م. ب. ماکان، ص ۱۳۷.

مراتبی است. اقبال در کتاب یاد شده برای تأیید این نظر خویش، دیدگاه شیخ اشراق را مطرح می‌سازد و سپس با اشاره به نظر هگل می‌گوید: «این اندیشه که حقیقت را مدارجی است، اول بار در آثار شهاب‌الدین سهروردی نمایان می‌شود.» و «در دوره‌های اخیر آن را در مقیاس گسترده‌تری در آثار هگل می‌بینیم و همین اواخر در اثر مرحوم لرد هالدین تحت عنوان فرمانروایی نسبت»^۱ گرچه اقبال برای سهروردی اعتباری بیش از غزالی قائل است ولی معتقد است که بذر اشراق به دست وی و با مشکات الانوار او در بوستان فرهنگ ایران کاشته شد و سهروردی آن را پرورش داد و به ثمر رساند. او غزالی را به‌رغم مخالفتش با فلسفه، بنیان‌گذار ناخودآگاه حرکتی تازه در این زمینه می‌داند و با اشاره به این خدمت مؤثرش می‌گوید: «خدمت مثبت غزالی را به فلسفه ایران باید در کتاب کوچکی به نام مشکات الانوار جست. غزالی کتاب خود را با آیه‌ای از قرآن آغاز کرده است: "خدا نور آسمان‌ها و زمین است"؛ سپس به ثنویت کهن ایرانی - نور و ظلمت - که پس از او به وسیله شیخ اشراق گسترش یافت، بازگشته و اعلام داشته است که تنها وجود حقیقی نور است و هیچ ظلمتی عظیم‌تر از ظلمت لاوجود نیست. اما ذات نور، ظهور یا تجلی است و تجلی همانا نسبت است. جهان از ظلمت پدید آمد ولی خدا از نور خود بر آن پاشید و هر بخش آن به فراخور نوری که دریافت داشت، به درجه‌ای قابل رؤیت شد. اجسام متفاوت‌اند؛ برخی تاریک‌اند، برخی تار، بعضی روشن و پاره‌ای روشنی‌بخش. به‌همین ترتیب مردم نیز با یکدیگر فرق دارند. برخی از انسان‌ها دیگران را تنویر می‌کنند و از اینجاست که پیامبر اسلام در قرآن "سراج منیر" خوانده شده. چشم جسمانی فقط تجلیات بیرونی نور مطلق یا حقیقی را می‌بیند. ولی در دل انسان، چشمی درونی وجود دارد که برخلاف چشم بیرونی خود را هم مانند غیر می‌بیند و از امور متناهی

درمی‌گذرد و در حجاب تجلی رخنه می‌کند. به‌راستی اندیشه غزالی در مشکات‌الانوار بذری بود که رفته‌رفته روید و به‌هنگام خود بار داد که محصول آن همین فلسفه اشراق شهاب‌الدین سهروردی بود.^۱

حکمت اشراق چنان‌که از نامش پیداست، در اصل مبتنی بر ذوق و شهود است ولی این بدان معنا نیست که عقل و استدلال جایی در آن ندارند. گرچه سهروردی خود اظهار می‌دارد که یافته‌های اشراقی‌اش را کاملاً قبول دارد و برای اثبات آنها نیازی به روش‌های استدلالی ندارد، ولی با این همه عقل و برهان در حکمت او منزلتی خاص دارند. شیخ در مقدمه کتاب المطارحات به‌روشنی می‌گوید که اگر کسی با عقل استدلالی مأنوس نباشد، حکمت اشراق را در نمی‌یابد و لازمه فهم کتاب حکمت‌الاشراق، داشتن ذهن استدلالی است. فلسفه خود اقبال نیز گرچه به‌ظاهر شهودی می‌نماید ولی عقل و استدلال جایگاهی خاص در آن دارند. اقبال همانند سهروردی می‌گوید که اشراق و شهود «ما را با جلوه‌هایی از حقیقت، متفاوت از آنچه که از طریق ادراک حسی حاصل می‌شود، آشنا می‌سازد... این شیوه ادراک بیشتر در برخورد با حقیقت محض است که حواس – به‌معنای فیزیولوژیک – نقشی در آن ندارند، ولی چشم‌اندازی که به این ترتیب در برابرمان گسترده می‌شود، همانند تجربه عینی، واقعی و ملموس است».^۲

سهروردی نیز می‌گوید: «دانستن و شناختن برخی امور در حیطة حس است».^۳ او شناخت تجربی را هم نهایتاً امری فطری می‌داند.^۴ اقبال هم می‌گوید: «هیچ دلیلی وجود ندارد تا تصوّر کنیم عقل و اشراق در دو نقطه مقابل هم قرار دارند».^۵ این‌که

۱. سیر فلسفه در ایران، ترجمه آریان‌پور، ص ۶۴ و ۶۵.

۲. بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ص ۴۲.

۳. حکمت‌الاشراق، مصنّفات دوم، ص ۱۹۴.

۴. همان، ص ۱۹۵.

۵. بازسازی اندیشه دینی، ص ۱۰.

سهروردی و اقبال در طریق فهم حقیقت عنان گردونه ادراک را تنها به دست عقل نسپرد، در واقع اعتراضی است که آنان به عقل‌گرایی افراطی دارند؛ اعتراضی علیه ارزش بیش از حد و مبالغه آمیزی که به نقش آن در زندگی داده می‌شد؛ اندیشه‌ای که مشائیان در پیش از سهروردی و عقل‌گرایان^۱ پیش از زمان اقبال به آن دامن می‌زدند.

اساس شناخت واقعی حقیقت در حکمت اشراق، نور و حضور است؛ یعنی هرگاه میان عاقل و معقول یا مدرک و مدرک ارتباط اشراقی پدید آید، علم حضوری حاصل می‌شود. اقبال نیز در بسیاری موارد همین مفهوم را با همان اصطلاحات اشراقی متذکر می‌شود. او معتقد است که از این طریق هرچه نامعلوم است، معلوم می‌گردد. در جاویدنامه با اشاره به چنین حالتی که به بیان در نمی‌آید، می‌گوید:

هرچه در غیب است آید روبرو پیش از آن کز دل بروید آرزو
در زبان خود چه سان گویم که چیست این جهان، نور و حضور و زندگی است
و باز در همان منظومه در قطعه‌ای تحت عنوان "جلوهٔ سروش" که این خود از ترکیبات مستعمل در حکمت‌الاشراق است، با اشاره به دو مقولهٔ نور و حضور در مورد مردی عارف می‌گوید:

با حضورش ذره‌ها مانند طور بی حضور او نه نور و نی ظهور
اقبال در گلشن راز جدید، ذات حق را به حکم آیهٔ «الله نور السموات والارض» کیفیتی می‌داند که خود را همچون نور به قلب آدمی می‌تاباند - بی آن‌که دیده شود. او آن را همانند سهروردی در عالم و آدم جاری و ساری می‌بیند که حتی غیبت او هم عین حضور است:

درون سینهٔ آدم چه نور است؟ چه نور است این‌که غیب او حضور است؟

چه نوری! جان‌فروزی، سینه‌تابی نیرزد با شعاعش آفتابی
 از او ابلیس و آدم را نمودی از او ابلیس و آدم را گشودی
 سهروردی نیز نمود موجودات و بالمآل انسان را از طریق افاضه نورالانوار و
 میزان نوری که از وی کسب می‌کنند، قابل رؤیت و قابل فهم می‌داند. او بر این باور
 است که آدمی هرچه صافی ضمیرتر شود، بیشتر به فرشتگان مانند می‌شود؛ یعنی
 به نور اعلیٰ نزدیکتر و از آن بهره‌مندتر می‌شود.^۱ اقبال نیز نزدیک به همین مفهوم
 می‌گوید:

هست این میکده و دعوت عام است اینجا

قسمت باده به اندازه جام است اینجا

شیخ اشراق در رساله الواح عمادی نیز تزکیه نفس را شرط لازم اشراق می‌داند
 و می‌گوید: «وقتی نفس ظاهر گردد، روشن شود به نور حق تعالی.»^۲ اقبال نیز در
 جاویدنامه، طوری مولوی - مرشد روشن ضمیر خود را - وصف می‌کند که مصداق
 تعریف سهروردی از مراتب هستی به حسب کسب نور بیشتر از نور سرمدی
 توسط نفس‌های متعالی است:

طلعتش رخشنده همچون آفتاب شیب او فرخنده چون عهد شباب

پیکری روشن ز نور سرمدی در سراپایش سرور سرمدی

سهروردی میزان خود بودن یا در اصطلاح وی "خودیت" را در همین سلسله
 مراتب اشراقی می‌بیند که برترین آنها "بهمن" یا "نورالاعظم" یا "نورالاقرب"
 نامیده می‌شود. انوار مختلف که همه در اصل از نور اعلیٰ اشراق می‌یابند، در یک
 جریان استمراری قرار دارند به این معنا که افاضه نور بالاتر از نور پایین‌تر مدام در

۱. یادآور این بیت از حافظ:

محل نور تجلی است رأی انورشاه
 چو قرب او طلبی در صفای نیت کوش

۲. مصنفات، ج ۳، ص ۱۵۴.

جریان است و از اینجاست که هستی یا خودیتش از طریق اشراق عیان می‌شود. به عقیده اقبال نیز «خود بودن یعنی در استمرار محض وجود داشتن... این میزان اشراق از "خودیت" است که منزلت یک شیء را در مقیاس بودن تعیین می‌کند». سهروردی همان "خودیت" را در سلسله مراتب اشراقی اش امری وابسته به "ذات نخستین، نور مطلق، یعنی خدا" می‌داند که «پیوسته نورافشانی می‌کند و از همین راه متجلی می‌شود و همه چیزها را به وجود می‌آورد... و هر چیزی در این جهان منشعب از نور اوست...». ^۱ اقبال نیز می‌گوید: «ما هم می‌گوییم "من هستم" اما خودیت ما وابسته است و از جدایی میان "خود" و "غیر خود" برمی‌خیزد». خودیت نور مطلق از نظر سهروردی غیروابسته است و از نظر اقبال نیز انانیت خود نامتناهی «غیروابسته، مستقل، اصلی و مطلق است» و «آنچه را که ما طبیعت یا غیر خود می‌نامیم، تنها لحظه‌ای در حیات من نامتناهی است». بنابراین من نامتناهی به خلاف من متناهی، وابسته به غیر خود نیست. «تنها آن که می‌تواند بگوید من هستم، حیات واقعی دارد. منزلت و مرتبه هر موجودی بسته به مراتبی است که در اشراق می‌پیماید.» ^۲ بنابراین اقبال همانند سهروردی که برای نفس مراتبی قائل است، معتقد است که ارزش‌ها مراتبی دارند و همه آنها را نمی‌شود تنها در یک فرد فهم کرد.

اقبال عارفی است فیلسوف که عقل و عشق به یکسان در او تجلی یافته، ولی در زوایای پنهان روحش و در خلوت خویش پیوسته نظر به عشق دارد و از همین روست که حس و حال عرفانی اش بر فلسفه‌گرایی غالب می‌آید:

ساقیا بر جگرم شعله نمناک انداز دگر آشوب قیامت به کف خاک انداز
عشق را باده مردافکن و پر زور بده لای این باده به پیمانۀ ادراک انداز

۱. حکمت الاشراق.

۲. بازسازی اندیشه دینی، ص ۲۲.

حکمت و فلسفه کرده است گران خیز مرا خضر من! از سرم این بارگران پاک انداز سهروردی نیز عارف فیلسوف را به فیلسوف عارف ترجیح می دهد. او پیوندگان طریق معرفت را به چهار دسته تقسیم می کند و نهایتاً گروهی را ارجح می شمارد که هم به معرفت استدلالی دست یافته و هم به عالم شهود پای گذارده باشند؛ یعنی در طریق شناخت و معرفت با دلیل راه شان بگویند که:

عشق را باده مردافکن و پر زور بده لای این باده به پیمانۀ ادراک انداز شیخ، معرفت جوئیانی از این دست را حکیمان واقعی یا به گفته خویش "حکیم متألّه" می خواند که نمونه شان را در جهان غیراسلامی فیثاغورث و افلاتون می داند و در جهان اسلام شخص خودش را مثال می آورد که بهترین تجسم آمیزۀ عقل و عشق یا حکمت استدلالی و اشراقی است. اقبال نیز خود را تجسم چنین آمیزه ای می داند:

تپید عشق و در این کشت نابسامانی هزار دانه فرو کرد تا درود مرا پس از سهروردی - از مولوی که بگذریم - اندیشمند دیگری را هم آوازه اقبال نمی شناسیم که اولاً عقل و عشق از مضامین محوری تفکر او بوده باشد، ثانیاً همچون شیخ اشراق به روشنی تمام عنان عقل را به دست عشق داده باشد، ثالثاً برهان عقلی را در صورت تأیید قلب صحیح دانسته و سرانجام بر این نظر به کرات تأکید ورزیده باشد. او در کتاب بازسازی اندیشه دینی می گوید: «ما، حقیقت را از طریق مشاهده عقلی و بررسی نشانه های آن - بدان گونه که خود را در ادراک حسی می نمایاند - اندک اندک درمی یابیم و به جنبۀ این جهانی و ناپایدار آن چشم می دوزیم. این وظیفه ای است که به عقل تحلیل گر مربوط می شود. ولی با اشراق یا عشق، یعنی ادراک مستقیم از طریق قلب، همه حقیقت را بدون واسطه - آن گونه که خود را در پرتو اشراق به ما می نمایاند - ادراک می کنیم و با آن پیوند می یابیم.» و باز در جای دیگری از این کتاب می گوید: «عقل و اشراق هر دو از یک ریشه

سر بر می‌کنند و مکمل یکدیگرند، آن یک، حقیقت را به تدریج درمی‌یابد و این یک باره، یکی چشم بر جاودانگی حقیقت می‌دوزد... و دیگری لذت حضور همه حقیقت را در می‌یابد».^۱ سهروردی نیز در حکمت‌الاشراق، "من آدمی را سرچشمه معرفت شهودی می‌داند. اقبال همین موضوع را در آثار منظوم خود نیز به صورت‌های مختلف بیان می‌دارد و ارزش هر یک از دو عنصر عقل و عشق را که گاه از آنها به‌عنوان "خبر" و "نگاه" نام می‌برد، در جای خود محترم می‌شمارد. در غزلی می‌گوید:

از خلش کرشمه‌ای، کار نمی‌شود تمام

عقل و دل و نگاه را جلوه جدا جدا طلب

عشق به سرکشیدن است شیشه کائنات را

جام جهان‌نما مجو دست جهان‌گشا طلب

و سهروردی هم در مقدمه حکمت‌الاشراق پس از بحث در باب روش‌های کسب حقیقت می‌گوید: از طریق شناخت مستقیم می‌توان به همان معرفتی دست یافت که با استدلال منطقی، در واقع سهروردی و اقبال هر دو از این حیث تفکر ضد سقراطی دارند، یعنی معتقد نیستند که عقل به تنهایی می‌تواند هستی را فهم کند.

اقبال در کتاب بازسازی اندیشه همانند سهروردی در مقدمه حکمت‌الاشراق می‌گوید که: «تلاش عقلی سبب می‌شود تا به موانع عالم غلبه کنیم. به علاوه زندگی را وسعت و غنا می‌بخشد، بصیرتی دقیق به ما می‌دهد و به این ترتیب آماده‌مان می‌سازد تا به جنبه‌های دقیق‌تر تجربه‌های بشری وارد شده بر آن تفوق یابیم».^۲ او حتی از این پیشتر رفته می‌گوید که تسخیر طبیعت از طریق شناخت عقلی اهمیت

۱. بازسازی اندیشه، ص ۱۰.

۲. همان، ص ۲۲.

بیشتری دارد؛ زیرا درواقع هر تلاشی برای کسب این نوع معرفت، عملی عبادی به‌شمار می‌آید. کسی که طبیعت را عالمانه یعنی با دید علمی می‌نگرد و از این طریق به شناخت آن نایل می‌آید «عارفی است که به نیایش و سیر و سلوک می‌پردازد». این دو عارف عالم، عقلی را که اشراق یاورش نباشد، چاره‌ساز نمی‌دانند. به عقیده اقبال، علم بی‌عشق چیزی جز نمایشگاه اندیشه‌های بی‌حس و حال نیست:

علم تا از عشق برخوردار نیست جز تماشاخانه افکار نیست
 او در سیر فلسفه در ایران، حکمت اشراق سهروردی را از همین منظر تفسیر کرده، می‌گوید: «به نظر شیخ اشراق کسی که می‌خواهد به فلسفه متعالی او راه یابد، باید با فلسفه ارسطویی، علم منطقی، ریاضیات و تصوف به‌خوبی آشنا باشد و ذهن خود را از آلودگی، تعصب و گناه بیالاید و با این شیوه، رفته‌رفته بر ذوق یا حسی درونی دست یابد که یافته‌های نظری عقل را می‌سجد و تصحیح می‌کند. عقل بی‌یاور، درخور اعتماد نیست. پس باید از ذوق یعنی ادراکی مرموز یاری گیرد که به‌کنه امور پی می‌برد، روح بی‌آرام را می‌شناسد و آرامش می‌بخشد و شک را ازین‌رو می‌اندازد. سهروردی جنبه‌های گوناگون آزمایش‌های ذوقی را شرح داده است.^۱ و سپس در باب معرفت شهودی از منظر شیخ اشراق می‌گوید: «در روان‌شناسی سهروردی، شناخت، گذشته از حس و عقل، مبدأ دیگری هم دارد و آن ذوق یا ادراک درونی است که عوالم بی‌مکان و بی‌زمان وجود را درمی‌یابد. برای پرورش این عامل مرموز که نتایج کار عقل را تصحیح و هم‌نوا می‌کند، از سویی باید به مطالعه فلسفه یا تدقیق در مفاهیم مجرد پرداخت و از سوی دیگر با فضیلت سلوک کرد.»

به عقیده سهروردی برای رسیدن به منزل عشق، باید مراحل را طی کرد که

۱. سیر فلسفه در ایران، ص ۹۸.

عبارتند از: معرفت و محبت. در مجموعه مصنفات می‌گوید: «کسی به عالم عشق که بالای همه [عوالم] است نتواند رسید تا از معرفت و محبت، دوپایه نردبان نسازد». یعنی عشقی که اساس آن بر معرفت نباشد، خام و کمال نیافته است. اقبال نیز دقیقاً همین نظر را در ارتباط میان عقل و عشق دارد:

علم بی‌عشق است از طاغوتیان علم با عشق است از لاهوتیان
بی‌محبت، علم و حکمت مرده‌ای عقل تیری بر هدف ناخورده‌ای^۱
حاصل چنین عشقی، شور و شوق برای تقرب به حقیقت برتر است که آدمی را به پویایی و تحرک وامی‌دارد. سهروردی در رساله الطیر اشاراتی دارد به این‌که آدمی پیوسته باید در تب و تاب دستیابی به حقیقت برتر باشد. در قطعه‌ای از این رساله می‌گوید: «ای برادران حقیقت!... پیوسته می‌پرید و هیچ آشیانه معین مگیرید که همه مرغان را از آشیان‌ها گیرند». اقبال نیز به انسان آرمانی خود توصیه می‌کند که پیوسته در تلاش یافتن چیزهای بهتر و نو باشد، خود را مقیم یک آشیانه نسازد و به شرایط موجود اکتفا نکند. در غزلی می‌گوید:

به آشیان ننشینم ز لذت پرواز گهی به شاخ گلم، گاه بر لب جویم
در پیام مشرق می‌گوید:
قبای زندگانی، چاک تا کی؟ چو موران، آشیان در خاک تا کی؟
به پرواز آ و شاهینی بیاموز تلاش دانه در خاشاک تا کی؟
در جاویدنامه می‌گوید:
لذت سیر است مقصود سفر گر نگه بر آشیان داری مپیر
اقبال این اندیشه برآمده از سهروردی را در رساله الطیر، آنجا که مرغان پس از تحمل سختی‌ها به مقامی می‌رسند که می‌پندارند زمان آرمیدن است و لاجرم از

۱. مولوی نیز گفته است:

علم را بر دل زنی یاری بود علم را بر تن زنی ماری بود

جستجوی شاهد مقصود باز می‌ماند، به صورت‌های زیر بازتاب می‌دهد:

ز جوی کهکشانشان بگذر، ز نیل آسمان بگذر ز منزل دل بمیرد، گرچه باشد منزل ماهی
در غزلی می‌گوید:

چه کنم که فطرت من به مقام در نسازد دل ناصبور دارم، چو صبا به لاله‌زاری
چو نظر قرار گیرد، به نگار خوبرویی تپد آن زمان دل من، پی خوب‌تر نگاری
ز شرر ستاره جویم، ز ستاره آفتابی سر منزلی ندارم که بمیرم از قراری
و در غزلی دیگر:

هر نگاری که مرا پیش نظر می‌آید خوش‌نگاری است ولی خوش‌ترازان می‌بایست
او براساس این عقیده حتی بهشت به مفهوم "جای آرمیدن" را هم نفی می‌کند:
دل عاشقان بمیرد، به بهشت جاودانی نه نوای دردمندی، نه غمی، نه غمگساری
اقبال همین مضمون مطرح در رسالة الطیر را به صورتی دیگر نیز بیان داشته
است:

بی‌خود افتادن لب جوی بهشت بی‌نیاز از حرب و ضرب خوب و زشت
گر نجات ما فراغ از جستجوست گور خوش‌تر از بهشت رنگ و بوست
ای مسافر! جان بمیرد از مقام زنده‌تر گردد ز پرواز مدام
در غزلی از مجموعه "افکار" می‌گوید:

کوثر و تسنیم برد از تو نشاط عمل گبر ز مینای تاک، باده آینه فام
اقبال و سهروردی، پویایی و تحرک و تلاش را به‌عنوان یکی از ارکان مهم
زندگی می‌ستایند و این نکته در آثارشان بسیار مشهود است. بی‌جهت نیست که
شاهین و باز از پرندگان مورد علاقه این دو هستند و از آنها به‌عنوان نماد
بلندپروازی، تلاش و مبارزه بی‌وقفه یاد می‌کنند؛ یعنی ویژگی‌هایی که در مجموع،
موجب پرورش فردیتی استوار می‌شوند. شیخ اشراق در عقل سرخ که یکی از
نمادین‌ترین نوشته‌های اوست، خود یا انسان آرمانی خویش را به شاهباز تشبیه

می‌کند:

من آن بازم که صیادان عالم همه وقتی به من محتاج باشند
شکار من سیه چشم آهوانند که حکمت چون سرشک از دیده پاشند
این تشبیه در میان برخی از دیگر شاعران عارف نظیر مولوی و حافظ نیز تا
حدّ یک اشاره دیده می‌شود. مولوی می‌گوید:

باز سپید حضرتم، تیهو چه باشد پیش من تیهو اگر شوخی کند، چون باز بر تیهو زخم
و حافظ نیز می‌گوید:

به تاج هدهدم از ره مبر که باز سپید چو باشه از پی هر صید مختصر نرود
ولی اقبال در این خصوص به کرات و به روشنی سخن گفته است. انسان
موردنظر وی کسی است که صفات شاهین را داشته باشد. او در یکی از مکتوباتش
می‌نویسد: «شاهین از نظر من نمادی است از کسانی که تمامی خصوصیات فقر
(به مفهوم موردنظر اقبال) در او مجسم می‌شود. اولاً مناعت طبع دارد و بسیار
با متانت است و از صید حیوان دیگری ارتزاق نمی‌کند؛ ثانیاً زندگی آزادی دارد و
از همین رو آشیانه نمی‌سازد؛ ثالثاً بسیار بلندپرواز است؛ دیگر این که تنهایی را
دوست دارد و سرانجام این که نگاه نافذی دارد». در آثار منظوم اقبال به کلمات
شاهین، باز و شاهباز بسیار برمی‌خوریم که در همه موارد، آنها را الگویی برای
پویایی، تحرک، مناعت طبع و زندگی متعالی غرورآمیز قرار داده. در غزلی
می‌گوید:

زندگی سوز و ساز، به ز سکون دوام فاخته شاهین شود، از تپش زیر دام
بازوی شاهین‌گشا، خون تذر روان بریز مرگ بود باز را، زیستن اندر کنام
و در غزلی دیگر:

تو ای شاهین! نشیمن در چمن کردی، از آن ترسم هوای او به بال تو دهد پرواز کوتاهی
سهروردی نیز در رساله الطیر به انسان آرمانی خود متذکر می‌شود که مفتون

لحظه‌های فریبندهٔ حیات نشود و از حرکت باز نایستد؛ زیرا بی تحرّکی "عقل را از تن جدا" می‌سازد و لاجرم سالکِ طریقِ حقیقت را از خود می‌رباید و او را از تحرّی حقیقت باز می‌دارد. اقبال در اسرار خودی، همین نظر شیخ را در بیتی چنین بیان می‌دارد:

تا ز بند این گلستان رسته‌ام آشیان بر شاخ طوبی بسته‌ام
سیمرغ سهروردی نیز در عقل سرخ که نماد انسان کامل است، بر درخت
طوبی آشیان دارد. این اندیشه اصلاً مأخوذ از آیین زرتشت است که در یشت‌ها و
نیز در بُت‌نَه‌شَن آمده. اقبال نیز همین مفهوم را در بیتی در سرآغاز مثنوی اسرار
خودی آورده؛ با این تفاوت که درخت سدره را به جای طوبی نشانده و خطاب به
انسان می‌گوید:

شاخ نهال سدره‌ای، خار و خس چمن مشو منکر او اگر شدی، منکر خویشتن مشو^۱
بنابراین آرمان انسان، عروج از نردبان وجود برای کسب انوار بیشتر از نور
اعلی است تا به حدّی که سدره‌نشین شود و در کنار مقرب‌ترین ملک قرار گیرد که
حضورش بر درگاه حق که نورالانوار است، بی‌حاجب و دربان میسر است.
اقبال در توضیح و تفسیر این نظر سهروردی می‌گوید: «اگر این عروج ادامه
یابد، انسان سرانجام از دنیای هیأت‌ها یکسره رها خواهد شد. ولی این آرمان
چه‌گونه تحقق می‌پذیرد؟ از راه شناخت و عمل. به این معنا که انسان می‌تواند با
دگرگون کردن فهم و ارادهٔ خود، با تعمق و عمل، شامخ‌ترین آرمان انسانی را
تحقق بخشد. از این رو باید به انسان طالب کمال صدا زد که دیدگاه خود را نسبت
به جهان دگرگون سازد و به اقتضای این دگرگونی سلوک کند». بر این اساس،
سهروردی را باید از پایه‌ریزان دگراندیشی و دگرباشی به معنای کلی آن دانست؛

۱. این مضمون در حافظ نیز آمده است:

که ای بلندنظر شاهباز سدره‌نشین نشیمن تو نه این کنج محنت‌آباد است

اندیشه‌ای که آغازگر آن در قرن بیستم اقبال است و آن را چه با بیان مستدلش در کتاب بازسازی اندیشه دینی در اسلام و چه با لطافت طبعش در قالب شعر به ذهن نواندیشان و نوگرایان رسوخ می‌دهد که: «دیدن دگر آموز و شنیدن دگر آموز». در جاویدنامه می‌گوید:

نوع دیگر بین، جهان دیگر شود
این زمین و آسمان دیگر شود^۱
و باز در همین منظومه می‌گوید:
رمز باریکش به حرفی مضمراست
تو اگر دیگر شوی، او دیگر است
در غزلی می‌گوید:

در این چمن دل مرغان زمان زمان دگر است
به خود نگر گله‌های جهان چه می‌گویی
اگر نگاه تو دیگر شود، جهان دگر است
به هر زمانه اگر چشم تو نکو نگردد
طریق می‌کده و شیوه مغان دگر است
به میر قافله از من دعا رسان و بگویی
که گرچه راه همان است، کاروان دگر است
از این دگراندیشی است که دگرگونی در فهم و لاجرم تعالی فردی و اجتماعی
پدید می‌آید؛ یعنی ذوق اعتلاء که از مضامین محوری در رساله‌های نمادین
سهروردی به خصوص رساله الطیر است. به نظر وی هر موجودی طالب کمال است
و هر نفسی آگاهانه یا ناآگاهانه در هر لحظه از حیات خویش در جستجوی "نور
اعلی" است؛ زیرا شادی و سعادت وی در آن است. همچنین می‌گوید: "میل
حیوانات به نور" است؛ زیرا که نور نماد تعالی است. این که همه موجودات در
تلاش‌اند تا به فردیتی کامل‌تر و پیچیده‌تر دست یابند، موضوعی است که اقبال در
آثار خود به صورت‌های مختلف بیان داشته و از نکاتی است که به آسانی
مورد توجه خواننده قرار می‌گیرد. او نیز در این خصوص معتقد است که انسان
دارای نیروی آفرینش است و همین سبب می‌شود تا قدرتش را که آزادی و

۱. سهراب سپهری هم گفته است: «چشم‌ها را باید شست، جور دیگر باید دید».

امکانات نامحدودی به وی داده بسط دهد. در بال جبرئیل اشعاری دارد که مبین مفهوم نهایی سخن سهروردی در رساله الطیر است:

هر موجودی می‌خواهد به جلوه درآید. در دل هر ذره‌ای ذوق اعتلاء و عظمت موج می‌زند. بدون چنین ذوقی، زندگی مرگ است. اگر خودی به کمال برسد، آدمی خدای‌گونه می‌شود.

اقبال و سهروردی هر دو معتقدند که از میان موجودات زنده، انسان به بالاترین سطح فردیت دست یافته و بیش از تمامی مخلوقات، از حقیقت خود خبر دارد. سهروردی در التلویحات گفتگویی خیالی دارد با ارسطو که موضوع آن در خصوص شناخت انسان از حقیقت خویشتن خویش است. ارسطو به‌عنوان نمونه از حلاج، بایزید و سهل شوشتری یاد می‌کند که «ذات» خویش را شناختند. اینان شخصیت‌های مورد علاقه سهروردی یا به قول او «حکمای متأله» اند. اقبال نیز در بازسازی اندیشه دینی «اناالحق» حلاج و «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید را نمونه‌هایی از حد نهایی شناخت انسان‌های متعالی از خویشتن خویش معرفی می‌کند که سبب «به‌وجود آمدن صفات الهی در انسان» می‌شود.

شیخ در حکمت الاشراق می‌گوید که نورالانوار – که همان برترین خود در فلسفه اقبال است – برترین نور است. اما در عین برتری با همه موجودات که فروتر از او هستند، ارتباطی نزدیک دارد و در آنهاست؛ یعنی «نور اعلی» از سویی متعال transcendental است و از سویی کامن immanent است. این دیدگاهی است که اصطلاحاً به آن پنین ته‌ئیسیم panentheism گفته می‌شود؛ یعنی خدا در عین حال که برترین فاصله را با کائنات دارد، در آنها حضور نیز دارد. به عبارت دیگر هم «ابعد» است و هم «اقرب»: نحن اقرب من حبل الوريد.

سهروردی در رساله لغت موران، حکایتی ذکر می‌کند که مؤید همین معناست و آن گفتگوی ادريس نبی(ع) با ماه است که از وی می‌پرسد: «چرا نور تو کم و

زیاد می‌شود؟» ماه می‌گوید: «هیچ نوری از خود ندارم، اما وقتی در مقابل آفتاب باشم به میزان تقابل به آن، نور می‌گیرم.» و چون ادریس (ع) از میزان دوستی او با خورشید می‌پرسد، ماه می‌گوید: «آن قدر که هرگاه در خود می‌نگرم، گویی خورشید را می‌نگرم و نور خورشید در من ظاهر است». سپس ماه برای ادریس (ع) مثال آینه و خورشید را می‌آورد که اگر آینه چشم داشتی «أنا الشمس» می‌گفت؛ زیرا که در خود جز آفتاب نمی‌دید. سهروردی از اینجا نتیجه می‌گیرد که «انالحق» حلاج و «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید برای آنان که در نور حق غرقه شدند، عذری قابل قبول است. به عقیده اقبال، عبارات معروفی نظیر «انالله» پیامبر (ص)، «انا قرآن ناطق» علی (ع)، «انالحق» حلاج و «سبحانی ما اعظم شأنی» یا «لیس فی جبتی الا الله» بایزید، شواهد بارزی از تجربه اتحادی است که نشان از پیوند عابد و معبود یا "من" متناهی و نامتناهی دارد.

طرح اندیشه ارتباط بی‌واسطه با خدا را اول بار سهروردی در حوزه دین مطرح ساخت. او در کلمة التصوف می‌گوید: «قرآن را چنان بخوان که گویی به خود تو نازل شده». چهارصد سال پس از وی، مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶) همین اندیشه را به عنوان رکن اصلی پروتستانیزم در اعتراض به مسیحیت کاتولیک در قالب عبارتی مشابه مطرح می‌کند: «کهانته همه مؤمنان». و اقبال نیز در بازسازی اندیشه دینی بی‌آنکه نامی از سهروردی ببرد، بر این اندیشه تأکید می‌ورزد و می‌گوید: «زندگی دینی، اشتیاق پیوستن و ارتباط بی‌واسطه با حقیقت مطلق را فزونی می‌بخشد. چنین است که دین، عاملی در هماهنگی و جذب حیات و قدرت می‌شود و فرد بی‌آنکه خود را از قیود قوانین شرع رها کند، با کشف و دریافتن منبع اصلی شریعت که در اعماق خود آگاهی خاص او وجود دارد، دارای شخصیتی آزاد می‌شود». همان‌طور که یک صوفی مسلمان می‌گوید: «اگر شخص مؤمن به هنگام قرائت قرآن خویشتن را در همان حالتی قرار ندهد که وحی بر پیامبر نازل

می‌شد، نمی‌تواند کلام خدا را فهم کند». اقبال به عنوان مبلغ و حامی این تفکر، مخالفت‌های آشکار با تأویل و تفسیر کلام دارد که شرح آن مجال بسیار می‌خواهد. در بال جبرئیل می‌گوید:

تا قرآن بر ضمیر خود تو نازل نشود نه [تفسیر] رازی‌گره‌گشاست نه صاحب‌کشاف
در چه باید کرد می‌گوید:

فاش می‌خواهی اگر اسرار دین جز به اعماق ضمیر خود مبین
گر نبینی، دین تو مجبوری است این چنین دین، از خدا مهجوری است
بنده تاحق را نبیند آشکار برنمی‌آید ز جبر و اختیار
در مثنوی مسافر می‌گوید:

دین مجو اندر کتب، ای بی‌خبر! علم و حکمت از کتب، دین از نظر^۱
او همانند سهروردی دین را امری قلبی می‌داند و معتقد است که هر قلب به
میزان احوال شهودی خود می‌تواند مستقیماً و بی‌هیچ واسطه‌ای، مهبط نور الهی
باشد. از این رو ادراک ناشی از براهین عقلی مبتنی بر تأویل و تفسیر را حجابی در
برابر آفتاب ذات الهی می‌داند. در غزلی با اشاره به تفسیر عقلانی امام فخر رازی،
خطاب به انسان مسلمان می‌گوید:

ترسم که تو می‌رانی، زورق به سراب اندر زادی به حجاب اندر، میری به حجاب اندر
چون سرمه "رازی" را از دیده فرو شستم تقدیر امم دیدم، پنهان به کتاب اندر
نتیجه این که وقتی سرمه عقل که فخرالدین رازی نماینده آن است از برابر
چشم دل زدوده شد، آنگاه فاصله ذهن و شیء از میان می‌رود و شناخت قلبی یا
معرفت حقیقی حاصل می‌شود.^۲

۱. نظر: در اصطلاح‌شناسی اقبال مرادف است با بینش اشراقی و شهودی.

۲. مولوی در دفتر سوم مثنوی می‌گوید:

پس چه باشد عشق، دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم

بر همین اساس است که سهروردی و اقبال نظری تقریباً مشابه در مورد شناخت "خودی" یا "من" انسانی دارند و آن، شناخت ذات به ذات است، منتها اقبال دو نوع دیگر هم به آن می‌افزاید: یکی شناخت ذات خویش از طریق نور ذات؛ دیگری شناخت خویشتن با نور ذات حق. سهروردی در کتاب تلویحات گفتگویی خیالی دارد با ارسطو که ضمن آن، شناخت ذات به ذات یا معرفت شهودی و اشراقی را از زبان «معلم اول... که با هیبت و جلوه‌ای شگفت‌انگیز و ابهت و والایی حیرت‌افزایی در صحنه شهود» او نمودار می‌گردد، تأیید و اثبات می‌کند. ارسطو در پاسخ به این که شخص چگونه به خویشتن علم پیدا می‌کند به وی می‌گوید: «مگر نه این است که تو خود را درک می‌کنی؟ و آیا این درک خویش، درک ذات به ذات نیست؟ یا درک ذات به چیز دیگری غیر از خود ذات است؟» به علاوه، سهروردی در حکمت‌الاشراق نیز در اثبات علم حضوری می‌گوید: «تو از ذات خود، از علم به ذات خود، غایب نیستی و ممکن نیست که خود را به سبب چیزی زائد بر خود بشناسی و در ادراک ذات خود به چیزی غیر از ذات - هرچه باشد - حاجتی نداری... آنچه تو را تو می‌سازد، همان آگاهی تو به ذات توست که انائیت تو نام دارد... و علم و آگاهی تو نسبت به غیر ذات تو عرضی است و آنچه ذاتی است، علم تو نسبت به ذات توست...»^۱ این نظر سهروردی، نخستین دلیل یا اولین شاهدهی است که اقبال در جاویدنامه برای شناخت خودی یا "من" انسان می‌آورد:

شاهد اول، شعور خویشتن	خویش را دیدن به نور خویشتن
دلایل دیگر اقبال که سهروردی آنها را جدی نمی‌گیرد، عبارتند از:	
شاهد ثانی، شعور دیگری	خویش را دیدن به نور دیگری
شاهد ثالث، شعور ذات حق	خویش را دیدن به نور ذات حق

۱. حکمت‌الاشراق، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

سهروردی و اقبال هر دو از این بحث خود نتیجه می‌گیرند که آدمی از خودشناسی است که به خداشناسی می‌رسد. نصیحت ارسطو هم به شیخ اشراق در آن گفتگوی خیالی این است که انسان، برای شناخت هر چیزی اول باید خود را بشناسد. یعنی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» که مفتاح بوستان حکمت این دو فرزانه است و هر دو آن را نخستین پایه نردبان تعالی نفس و تقرب به حقیقت مطلق می‌دانند؛ زیرا به نظر آنان کامل‌ترین شخص کسی است که خود را هرچه بیشتر به سرچشمه نوری که عالم از آن منور است، نزدیک سازد. در اینجا به خلاف همه تشابهاتی که در مورد سهروردی و اقبال گفتیم، تفاوتی چهره می‌نماید. این تفاوت را اقبال نه با شیخ اشراق که با همه عارفان در طول تاریخ دارد و آن این است که انسان آرمانی وی به تقرب رضایت نمی‌دهد و طالب بیش از آن است. او در نامه‌ای به نیکلسون، سخنی در باب انسان کامل خود دارد که همانند سهروردی می‌گوید که تقرب بیشتر به مبدأ وجود، حاصل کسب صفات الهی بیشتر است و می‌افزاید که: «کامل‌ترین شخص، کسی است که بیش از همه خود را به خدا نزدیک کند». از این نقطه به بعد، راه اقبال از همه عارفان جدا می‌شود و از آنان پیشتر می‌رود. به این معنا که حتی به «انالحق» هم رضایت نمی‌دهد؛ زیرا فردیت انسان آرمانی او نه تنها همچون قطره‌ای در دریای ذات حق فنا نمی‌شود بلکه "خود" نامتناهی را در خودش جذب می‌کند. در ضرب کلیم می‌گوید: «مؤمن (انسان کامل) کسی است که آفاق در او گم می‌شود».^۱ و در غزلی می‌گوید:

این گنبد مینایی، این پستی و بالایی در شد به دل عاشق، با این همه پیدایی
به عقیده وی، انسان به واقع کامل کسی است که عین ذات حق شود. در
بازسازی اندیشه دینی می‌گوید: «اوج [تکامل انسان] زمانی فرا می‌رسد که من
متناهی حتی در حالت تماس رویارو با من جهانشمول، کاملاً قادر به تملک نفس

۱. مبانی تربیت فرد و جامعه، ص ۲۱۲.

خویش باشد».^۱ یعنی نگاهش نه خیره بماند و نه منحرف شود «ما زاغ البصر و ما طفی».^۲ نتیجه آن که:

پیش این نور از بمانی استوار حیّ و قائم چون خدا خود را شمار
این آگزیستانسیالیسم الهی اقبال، به اصطلاح سهروردی در دو حالت "عالیه" و
"سافله" چندان پیش می‌رود که نورالانوار با همه امکانات و عواملش «بر درگاه هر
کوی و کوه، در آستانه دریا و علف، در معبر بادها، در چهارراه فصول و حتی در
چهارچوب شکسته پنجره‌ای که آسمان ابر آلوده را قابی کهنه می‌گیرد»،^۳ به
جستجویش برمی‌آید و حسرت دیدارش را دارد:

ما از خدای گم شده‌ایم، او به جستجوست چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست
گاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش گاهی درون سینه مرغان به های و هوست
در نرگس آرمید، که بیند جمال ما چندان کرشمه دان که نگاهش به جستجوست
آه سحرگهی که زند در فراق ما بیرون و اندرون، زبر و زیر و چهارسوست
هنگامه بست از پی دیدار خاکیبی نظاره را بهانه تماشای رنگ و بوست
پنهان به ذره ذره و نا آشنا هنوز پیدا چو ماهتاب و به آغوش کاخ و کوست
در خاکدان ما، گهر زندگی گم است این گوهری که گم شده، ماییم یا که اوست؟

۱. بازسازی، ص ۲۰۸.

۲. نجم، ۱۷.

۳. شاملو.

درآمدی بر نفس در سهروردی و مقایسه آن با افلاطون

شهین اعوانی^۱

مقدمه

برگزاری همایش نکوداشت سهروردی که به همت دانشجویان رشته‌های مختلف با هم‌فکری و همیاری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و نیز کنگره بزرگداشت مولانا پیش از آن، حاکی از تلاش نسل جدید دانشجو برای آگاهی و بازگشت به هویت فکری و معنوی خویش و یافتن پاسخ پرسش‌های خود از لابلای آثار و کتب متقدمین فکر و فرهنگ و طلایه‌داران اندیشه این مرز و بوم، در عین عدم غفلت از مکاتب مختلف روز، اعم از شرقی و غربی و تجهیز به علوم مختلف جدید است. دانش‌آموختگان ما به این نکته وقوف دارند که هنوز هم ابعاد عظیمی از اقیانوس فکر و فرهنگ این سرزمین ناشناخته مانده است که باید آن را از طریق غواصان فکور از لابلای نسخ خطی و سنگی و کتابها جستجو کرد و با تفاسیر مختلف مطالب آن آشنا شد. آنها برخلاف هگل که می‌گفت: تاریخ فکر و فلسفه، نظام‌های مردود و از لحاظ معنوی مرده است، زیرا هر یک،

۱. عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

دیگری راکشته و دفن کرده است،^۱ تجربه گذشته را فراروی آینده دارند؛ زیرا هر فیلسوفی را در جهان اسلام، مکمل متفکر یا فیلسوف قبل از خود می‌دانند. آنها بر گفته و ایتهد که می‌گوید: «فکر اروپایی، عرصه نظام‌های مابعدالطبیعی متفترق، متروک و متعارض است»،^۲ نیز صحنه نگذاشته، تاریخ تفکر و فلسفه اسلامی را به مثابه بقایای کهنه تاریخی یا مجموعه نظام‌های متشتت و متروک نمی‌دانند؛ بلکه سیر تفکر گذشتگان را به عنوان یک سنت دیرینه فرهنگی باور دارند و تلاش می‌کنند به زوایای مختلف و عمق آن بیشتر پی ببرند و با مشعل فروزان فکر و فرهنگ اسلامی، مسیر پرتلاطم آینده خود را در دنیای متجدد هموار سازند. نسل جوان دانشجوی ایرانی در دنیای گفتگو زندگی می‌کند؛ گفتگوی میان ادیان، فرهنگ‌ها، تمدن‌ها، ملل و... ولی جای "گفتگوی سازنده انسان با خود" را خالی می‌بیند و در دنیای مدرن که انسان، قهرمانانه و سلطه‌گرانه به همه چیز از کهکشان و فضا و اعماق دریا گرفته تا ذره اتم و... می‌پردازد، خلأ غفلت انسان معاصر از "خود" را مشاهده می‌کند؛ از این رو از رهگذر همایش‌هایی از این دست، در صدد آگاهی از غنای فکر و اندیشه "خودی" و در جستجوی معنویت و حقیقت است و می‌خواهد خود را با علم و معرفت، توأمان مجهز گرداند و از هیچ‌کدام به سود دیگری باز نماند. فرصت را غنیمت می‌شمارم و از همکار گرامی، جناب آقای دکتر شهرام پازوکی، دبیر علمی همایش نکوداشت سهروردی، که علاوه بر اشراف علمی، قدم به قدم، دانشجویان را همراهی کرده‌اند؛ سپاسگزاری می‌کنم.

1. Hegel, W.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Jena (Akademische Buchhandlung), 1802, S. 47.

2. Whitehead, Alfred North: *Process and Reality*, David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (ed), London 1978, Preface XI.

طرح موضوع

بدون شک، سهروردی، فیلسوف ایرانی مسلمان، از ستارگان درخشان آسمان معرفت و از مهم‌ترین ارکان فرهنگ معنوی و فکری ایران است. او با تأکید بر آرای نوافلاطونی و حکمای متقدم یونان تا افلاطون و نیز مشائیان و مبانی دینی ایران و اسلام و تلفیق آنها سعی کرده است تا آرای فلسفی خود را بعد از اثبات با براهین محکم، با آیات قرآنی هم توجیه و تأیید کند و بدین ترتیب، بین عقل و وحی وفاق برقرار نماید. در مباحث نفس نیز سهروردی بعد از اثبات تجرد نفس از طریق دلایل عقلی، به آیات و احادیث و ذوقیات صوفیان استناد جسته است. در مقاله حاضر، جنبه اخیر، یعنی مستندات قرآنی و احادیث مطرح نمی‌شود. آنچه در این مقال، مد نظر قرار می‌گیرد، موضوع چیستی، حدوث، بقاء و کمال نفس در نظر سهروردی و بررسی مبانی او و اختلاف نظر وی با حکیم الهی، افلاطون در این مورد است.

در مقایسه با فلاسفه قدیم یونان، موضوع نفس (Psyche) از افلاطون به بعد با مباحث اخلاقی همراه است و افلاطون از این طریق، نفس را مورد نقادی قرار می‌دهد. او در کتاب اول جمهوری، که به موضوع "چیستی عدالت" می‌پردازد، زندگی با نگرش اخلاقی را از آثار مترتب بر نفس تربیت شده می‌داند و زندگانی خوب یا بد را مشروط و منوط به توجه نفس به اصول اخلاقی یا عدم آن می‌شمارد.^۱

مبحث نفس در آثار سهروردی در قالب چند اصطلاح بیان می‌شود: در حکمة الاشراق^۲ با عنوان "نور مدبر"، "نور اسفهدی" یا "اسفهد ناسوت" و در سایر

۱. ر.ک: افلاطون: جمهور ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵، ۱۳۶۸، صص ۸۵-۸۲.

۲. سهروردی: حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۲، ۱۳۸۰، صص ۲۲۸-۲۲۶.

آثار از "نفس ناطقه" یا "روان گویا" نام برده شده است. "نفس ناطقه" که محل صورت مجرّد ادراکات است، «جوهری ست که بدو اشارت حسی نتوان کرد و حال وی آن است که تدبیر جسم می‌کند و خود را داند و چیزهای دیگر را داند.»^۱ در حکمة الاشراق و نیز در الالواح العمدیة و کلمة التصوف دلایلی بر اثبات حدوث نفس ارائه می‌دهد. این در حالی است که افلاطون، اعتقاد به قدم نفس دارد. سهروردی قائل به تناسخ نیست، ولی افلاطون آن را قبول دارد. بدیهی است طرح حدوث یا قدم نفس و علم پیشینی یا پسینی آن، به طور کامل در یک مقاله نمی‌گنجد؛ ولی در این جا سعی می‌شود اجمالی از آن تفصیل ارائه شود تا خواننده و محقق علاقه‌مند بتواند با مراجعه به منابع ذکر شده، به مطالعات گسترده‌تری در این خصوص پردازد.

زبان افلاطون و سهروردی

همفکری و همدلی، نسبتی نزدیک با هم‌زبانی دارد. البته مقصود از زبان، زبان گفتار یا سبک نوشتار نیست، بلکه مقصود، زبان فکر است. سهروردی توانست مفاهیم و معانی مشکل‌عرفانی را با الفاظ و عباراتی که به ظاهر آسانند، ولی از معانی والایی برخوردارند، در قالب تمثیل و رمز بیان کند و از این طریق، خواننده را به مقصود خود نزدیک گرداند. آیا افلاطون هم برای تفهیم و تفاهم از همین روش استفاده کرده است؟ نزدیکی افلاطون و سهروردی، هم‌زبانی هم هست یا خیر؟

شرق‌شناس معروف فرانسوی، پل نویا در فصل اوّل کتاب تفسیر قرآنی و زبان

۱. سهروردی: هیاکل‌النور، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۳. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ. ۲. ۱۳۸۰، ص ۸۷.

عرفانی^۱ (تحقیق جدید در باب اصطلاحات تصوف اسلامی)، زبان صوفیانه یا زبان عرفانی را به "زبان اشارت" و "زبان عبارت" تقسیم می‌کند. (ناگفته نماند این تفکیک از بدایع حکمی و معنوی حکما و عرفاست؛ چنانکه حافظ نیز تلقین درس اهل نظر را تنها یک اشارت می‌داند و بس.^۲) نوپا می‌گوید: زبان اشارت، عبارت از القای معانی بدون گفتن مستقیم آنها است. این زبان رمز یا سمبول است که جنبه "باطنی" یافته است. زبان رمز با کسی سخن می‌گوید که بتواند آن را بگشاید. او کلاباذی را کاشف تجربه عرفانی و زبان باطنی دانسته و به کتاب التعرف او اشاره می‌کند که گفته است: تجربه صوفیانه، سلسله متوالی از مقامات است «و هر مقامی را آغازی است و نهایی و میان ایشان (مقامات) احوالی است متفاوت، و هر مقامی را علمی است و هر حالی را اشارتی است...»^۴ مجموعه فکری-هنری منطق الطیر عطار که در عرصه حکایات و اندیشه‌ها، هر جمله‌اش پیامی باطنی برای خواننده دارد و نیز مسأله زبان مرغان و منطق طیر در نزد مولانا، که آن را با جهان وحی و الهام ارتباط می‌دهد، همگی حاکی از زبان تمثیل و اشارت‌اند.

بر این مقیاس، زبان افلاطون، زبان عبارت و زبان سهروردی، یعنی همان چیزی که قدما از آن به "لسان اشراقی" تعبیر کرده‌اند، زبان اشارت است. او در

1. Nwya, Paul: *Exegese coranique et langage mystique, Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Dar el-Machreq Editors, Beyrouth, 1970.

منبع فارسی بنگرید به: معارف، دوره ششم، شماره ۳، آذر-اسفند ۱۳۶۸، صص ۱۰۴-۵۲ (مقاله پل نوپا با عنوان «تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی»، ترجمه اسماعیل سعادت).

۲. تلقین و درس اهل نظر، یک اشارت است. کردم اشارتی و مکرر نمی‌کنم

حافظ: دیوان غزلیات، به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: انتشارات صفی‌علیشاه، چ. ۴، ۱۳۶۶، ص ۴۷۹.

3. esoterique/esoterics.

۴. مستملی بخاری، ابو ابراهیم: شرح التعرف لمذهب التصوف. تهران: انتشارات اساطیر، ربع سوم، صص ۱۱۴۶-۱۱۴۷.

حکمة الاشراق به صراحت می‌گوید^۱: گروهی از اصحاب حقیقت، به اشاره و تعریض سخن گفته‌اند و جمعی به استعاره و رمز. سهروردی در مجموعه مصنفات فارسی با نثر شیوا، داستانهایی را که سفر نفس به سوی خدا و مبدأ الهی را تبیین می‌کند، به صورت رمز نوشته است. رساله الطیر، آواز پر جبرئیل، عقل سرخ، روزی با جماعت صوفیان، فی حالة الطفولية، فی حقیقة العشق یامونس العشاق، لغت موران و صغیر سیمرخ از جمله آنها است. همه اینها رساله‌های کوتاه رمزی، تمثیلی و صوفیانه‌اند که تجربه روحی ویژه‌ای در آنها به زبان خاص رمزی بیان شده است. در هر یک از این رساله‌ها، مرحله‌ای از حیات روحی و تجربیات معنوی بیان و پرده از بخشی از رموز و اسرار الهی برداشته شده است و برای خواننده پیامی خاص را به همراه دارد. او در طلیعة رساله کلمة التصوف به طالب حقیقت، هشدار می‌دهد که مبادا بازیچه اختلاف عبارات شود، زیرا در روز قیامت چه بسا از هر هزار نفر، نُهصد و نود و نُه نفر آنها در حالی مبعوث می‌شوند که کشته عبارات و سربریده شمشیرهای اشارات‌اند و خون آنها و جراحاتشان بر عهده خودشان است.^۲

چیستی نفس از دیدگاه افلاطون

قبل از همه سؤال‌ها باید پرسید: فلسفه ایجاد نفس چیست؟ چرا خداوند چیزی را آفرید که سبب جدایی انسان از او شد و می‌باید برای پالایش آن از کدورات و کثافات جسمانی، مراحل سختی را طی نمود؟ به عقیده افلاطون، علت

۱. «و کلمة الأولین مرموزة و ماردة علیهم...» سهروردی: حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج. ۲، (پیشین)، ص ۱۰.

۲. سهروردی: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۴، تصحیح، تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ. ۲، ۱۳۸۰، ص ۱۰۲. از همکار محترم، آقای محمدمین شاهجویی به جهت راهنمایی به این نقل قول سپاسگزارم.

آفرینش نفس آن است که خداوند، که وجودش خیر و زیبایی است، می‌خواست چیزی را بسازد که تا حد ممکن، شبیه خودش باشد.^۱ لذا آفرینش نفس، مطابق میل صانع انجام پذیرفت. او ابتدا نفس را آفرید و بعد از آن بدن مادی آفریده شد که مسلماً باید آفرینش آن بعد از نفس باشد؛ زیرا نفس، سرپرستی و فرمانروایی این بدن را بر عهده می‌گیرد و سزاوار نیست که فرمانروا از مادون خود به لحاظ زمانی متأخر باشد. چون صانع جهان، اثر خود را تماشا کرد و دید که چگونه زنده و گردان و همانند خداوندان جاوید شده است، بسیار شادمان گردید و در عین شادمانی تصمیم گرفت که آن را سرمشق سایر مخلوقات خود سازد.^۲ در کتاب قوانین نیز وقتی چیستی انسان و نفس و مقایسه آدمی با خدایان مطرح می‌شود، افلاطون با بیانی دیگر می‌گوید: «آدمی بازیچه‌ای است که خداوند او را با کمال هنرمندی، برای خود ساخته است و شرف آدمی در مقایسه با سایر جانداران نیز در همین است.»^۳

در الکیادس در پاسخ به چیستی انسان، سقراط، نفس را فرمانروای تن می‌داند و در تعریف نفس چنین می‌گوید: «نفس، با ارزش‌ترین دارایی انسان است و مراقبت راستین نفس، وظیفه اصلی بدن است. نفس، منشاء حرکت بدن است و تنها شیئی است که عقل و خرد دارد.»^۴ و «این (نفس) شیئی نامرئی است. در صورتی که آتش، آب، خاک و هوا (عناصر اربعه) اجسام مرئی اند.»^۵

این حکیم یونانی، نخستین کسی بود که نفس را از هر جهت، غیرجسمانی

۱. افلاطون: رساله فیلیس (Philebos= لذت)، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ج. ۲، ۱۳۶۷، ج. ۳، ص. ۱۷۸۰-۱۷۷۶، متن انگلیسی، بند ۴۸.
 ۲. افلاطون، رساله تیمائوس، دوره کامل آثار افلاطون، (پیشین)، ج. ۳، صص ۱۸۴۷-۱۸۴۶ و متن انگلیسی بند ۳۶-۳۷.

۳. افلاطون: قوانین، کتاب هفتم، بند ۸۰۴-۸۰۳.

۴. افلاطون: الکیادس، دوره کامل افلاطون، (پیشین)، ج. ۲، صص ۶۷۴-۶۷۲، متن انگلیسی بند ۱۳۱-۱۳۰.

۵. افلاطون، تیمائوس، دوره کامل آثار افلاطون، (پیشین)، ج. ۳، صص ۱۸۶۰-۱۸۵۹، متن انگلیسی بند ۴۶.

دانست و هر نظری را که برحسب آن بتوان نفس را به عنصر یا مخلوطی از عناصر تأویل کرد یا منکر جنبه روحانی و مابعدالطبیعی آن شد، رد کرد.^۱

افلاطون مسائل و مباحث نفس را در محاورات مختلف به گونه‌ای مطرح می‌کند که گاهی با یکدیگر معارض می‌نماید. در رساله فایدون برای نفس، اجزایی قائل نیست و بنابراین به نظر وی، نفس به تمامی خود باقی است؛ ولی در فایدروس، حتی نفوس مجرد، دارای اجزای جزئی هستند که تقریباً با قوای سه‌گانه نفس در کتاب جمهوری، یعنی قوای عاقله، غضبیه و شهویه انطباق دارد و بنابراین، تمامی نفس به انضمام این سه قوه باقی است. به علاوه نفس، جوهری فسادناپذیر است. وی در رساله فیدروس درباره این که کدام یک از موجودات، دارای نفس و کدام یک، فاقد آن هستند، می‌گوید: هر جسمی که حرکت خود را از بیرون کسب کند، فاقد نفس و هر چیزی که حرکت را از درون، یعنی از ذات خود بروز دهد، دارای نفس است.

افلاطون درباره ماهیت و چیستی نفس به دانشی سراسر الهی به نحو مبسوط متوسل می‌شود. به طور کلی چون نفس به عالم اجسام هبوط کرده است، خود را در این خاکدان با ماده و صیرورت همراه می‌بیند. بدین معنا، انسان در زمرة موجودات دارای نفس قرار می‌گیرد. البته او نفس را از لحاظ وجودشناسی (انتولوژی) نیز بررسی می‌کند، ولی می‌گوید: «نفس، جنبه‌ای از وجود ماست که الهیت آن از همه جنبه‌های دیگر بیشتر است و از اخص امور است که به ما تعلق دارد.»^۲ در رساله فیدروس به صراحت بر جاویدان بودن نفس تأکید دارد. او برای تشریح ماهیت نفس به تمثیلی توسل می‌جوید که طبیعت نفس انسان را که حاکم

۱. افلاطون: فایدون ۷ الف و ب، ۸۴ ب، جمهوری، کتاب سوم بند ۳۸۶ د. و نیز نگاه کنید به ارسطو: درباره نفس.

ترجمه و تحشیه علیمراد داوودی، تهران: انتشارات حکمت، ج. دوم ۱۳۸۸، مقدمه، کز.

۲. افلاطون: نوامیس، کتاب پنجم، بند ۷۳۴.

بر بدن و مدبّر حرکت آن است، سه جزئی^۱ می‌داند که این اجزاء همواره با هم در کشمکش‌اند. یکی از این اجزاء، عنصر عقل یا خرد است که به ارابه‌رانی تشبیه شده که دو جزء دیگر را که دو اسب بالدارند، می‌راند. یکی از این اسب‌ها شریف و خوب است که یار و یاور طبیعی عقل است و دیگری غیرشریف است که دوستدار هرزگی‌هاست. این ارابه‌ران، نمایشگر قوه عاقله و جنبه الهی نفس است، البته نفس عاقله هر فردی از افراد انسان از خلود و فناپذیری برخوردار است. «نزد خداوندان، اسبان و ارابه‌رانان، هر سه نجیب و اصیل‌اند، اما نفوس دیگر اسبان خوب و بد آمیخته دارند.»^۲ اسب اراده (قوه غضبیه) با نجابت و اصالت خود، یار و یاور طبیعی عقل است و افتخار را با اعتدال و حیا دوست می‌دارد. اسب شهوت (قوه شهوتیه) اسب شرارت، سرکشی و گستاخی‌هاست.^۳ او فرامین ارابه‌ران را بر نمی‌تابد و ندای شهوت جسمانی را اطاعت می‌کند. این اسب بد را باید با شلاق، تأدیب و عصیان‌هایش را محدود کرد. ارابه‌ران با هر دو اسب (شریف و غیرشریف) مدارا می‌کند تا آنها را به سرمنزل مقصود برساند.

اما اگر نفسی از سیر فرو ماند و از بد حادثه، بار فراموشی و گناه بر او سنگینی کند، بالهایش فرومی‌ریزد و به زمین فرومی‌افتد. نفس فروافتاده در زمین نمی‌تواند در تن هیچ جانوری جز انسان جای گیرد. اما آن نفسی که از حقیقت، جلوه بیشتری دیده است، در تنی جای می‌گیرد که دلدادۀ حکمت، هنر یا موسیقی باشد. آن که از جلوه حقیقت، کمتر بهره برده است، در بدن شاهان و جنگجویان

۱. هم‌چنین در جمهوری (کتاب چهارم) نیز ما نظریه سه‌جزئی بودن نفس را می‌یابیم.

۲. افلاطون: فدروس، در چهار رساله، ترجمه محمود صناعی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ. سوم، ۱۳۶۲، صص ۱۳۸-۱۴۲. در متون افلاطون به زبان انگلیسی، فدروس بند ۲۴۶ الف ۶ و بعد.

۳. وجود سه نوع صفت در نفس انسان، در رساله جمهوری نیز دیده می‌شود. (افلاطون، جمهور، بند ۴۳۵). در تیمائوس مقرر عقل را سر و مقرر اراده را سینه و مقرر شهوت را شکم می‌داند. علم‌النفس و علم وظایف الاعضا در تفکر افلاطون، مبتنی بر قبول اصل غائیت می‌شود. (تیمائوس ۸۶-۶۱) و نیز: ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داوودی، (پیشین)، مقدمه ص لا.

وارد می‌شود. مراتب و پایه‌های بعدی نفس در مراحل پائین‌تر، شامل ابدان مشاغل دیگر می‌شود. در همین رساله فدروس، افلاطون استدلال می‌کند که نفس بدان جهت باقی نیست که از صورت مثالی حیات، بهره‌ای دارد؛ بلکه خودِ نفس، واجد حیات و آن هم حیات معدوم‌ناشدنی است و همین سبب بقای نفس می‌شود. افلاطون در سیر مراحل نزول نفس در ابدان مختلف، یک امر را مسلم می‌گیرد و آن این که نفسی که به عالم اجسام هبوط کرده و در خاکدان دنیا با ماده همراه گشته، می‌خواهد از جسم و مقتضیات آن خلاصی یابد و از زندان تن آزاد شود و به موطن اصلی و آرامگاه حقیقی خویش برگردد: «نفس هر یک از آدمیان از دیدار حقیقت، بهره‌ای برده است و این شرط فرود آمدن او در تن آدمی است.»^۱ اما نفسی که بویی از حقیقت نبرده و نشانی از آن ندارد، هرگز به قالب آدمی در نمی‌آید. افلاطون این مطلب را چنین ادامه می‌دهد: «در آن زمان که به دنبال قافله زئوس و در خیل خدایان به تماشای زیبایی نائل آمدیم، اسرار قدس و کمال را بر ما ظاهر کردند. در آن زمان که دوران بی‌گناهی بود، هنوز از بدی که آینده بدان آبتن است، آگاه نبودیم. جمال حقیقت را در صفا و آرامی و پاکی و شادی می‌دیدیم و درخشیدن زیبایی را تماشا می‌کردیم. آن زمان، هنوز زنده در گور تن نیفتاده بودیم.»^۲ او در پایان رساله فدروس از زبان سقراط دعا می‌کند: «ای یان، ای خدای محبوب من، و ای خدایان دیگر که در این جا حاضرید، دعای مرای مستجاب کنید که در درون خود زیبا باشم و همه امور بیرونی من با امور درونی‌ام سازگار باشد. چنان کنید که فقط شخص فرزانه را توانگر بشمارم و از اندوخته طلا،

۱. افلاطون: فدروس، در چهار رساله. (پیشین)، ص ۱۴۳. متن انگلیسی، بند ۲۴۹.
 ۲. همان، ص ۱۴۴. متن انگلیسی، بند ۲۵۰. در رساله گرگیاس (۴۹۲-۱) با بازی کردن با کلمات، سرنوشت نفس را که در هستی زمینی آن، مقهور «بدن» گردیده است، به عنوان یک "گور" معرفی می‌کند. چون معادل یونانی کلمات "بدن" و "گور"، هم ریشه‌اند. ر. ک.: مر، گستون: افلاطون، ترجمه فاطمه خونساری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چ. ۱، ۱۳۸۳، ص ۱۱۳، پاورقی.

تنها به اندازه‌ای به من دهید که انسان پرهیزگار، بار آن را تواند کشید.»^۱

سهروردی و میحث نفس

حکمت سهروردی، حکمت اشراقی است. هر چند وی در حکمة الاشراق اقرار می‌کند که در ابتدای مسیر تفکر، شدیداً طرفدار طریقه مشائیان و فلسفه بحثی بوده است؛^۲ ولی بعدها در تعریف بهترین فیلسوف گفته است: «بهترین فیلسوف، کسی است که متوَعَل در دو حکمت ذوقی و بحثی باشد». وی در نقد خود بر حکمت مشاء و به روش اهل تجرید و فلسفه ذوقی توانست عنصر «اشراق» یا حکمت و نیز اهمیت تهذیب و تصفیه باطن و پرورش ذهن را وارد فلسفه سازد.

مفسر فرانسوی فلسفه اسلامی، هانری کربن^۳ که به حق می‌توان او را در

۱. افلاطون: فدروس، متن انگلیسی: بند ۲۷۹. ترجمه نقل شده از: کاپلستن، فردریک: تاریخ فلسفه (ج. ۱)، قسمت اول) ترجمه سید جلال‌الدین مجتوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ج ۱، ۱۳۶۱، ص ۳۸۳.

۲. سهروردی: حکمة الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران، ج ۶، ۱۳۷۷، صص ۲۶۱-۲۶۲.

۳. جواد طباطبایی در مقاله هانری کربن، فیلسوف سیاسی؟ مخالف این نکته است که کربن (۱۹۷۸-۱۹۰۳) را اسلام‌شناس یا ایران‌شناس بخوانیم. از نظر وی، کربن «یک فیلسوف قرن بیستم اروپایی است و شاید به یک معنا بتوان گفت او اولین فیلسوف ایرانی در دوران جدید است؛ به این معنا که بر مبنای سنت ایرانی فلسفه، فلسفیدن را در دوران جدید آغاز کرده است.» در این مقاله، طباطبایی تأکید می‌کند که کربن یک فیلسوف است و پژوهش‌های او در زمینه ایران‌شناسی و اسلام‌شناسی به تبع تفکر فلسفی اوست. ر. ک: پازوکی، شهرام (گردآورنده): زائر شرق، مجموعه مقالات همایش یکصدمین تولد هانری کربن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. ج ۱، ۱۳۸۳، صص ۹۳-۷۹.

به نظر نگارنده نیز حق با دکتر طباطبایی است؛ زیرا اکثر اسلام‌شناسان و ایران‌شناسان دانشگاه‌های غربی، این رشته را به عنوان صرف علم و تحقیق خوانده‌اند، ولی در مقام دفاع یا تبیین نظرات متفکران اسلامی یا ایرانی و یا مدافع اعتقادات و فرهنگ ایرانی برنیامده‌اند. در بین آنها افرادی نظیر هانری کربن (فرانسوی)، توشیهیکو ایزوتسو (ژاپنی)، ویلیام چیتیک (آمریکایی)، آنه‌ماری شیمل (آلمانی) و ژوزف فان اس (آلمانی) کمتر دیده می‌شوند.

شناسایی و شناساندن معارف و حکمت اسلامی در محافل فکری و فرهنگی غرب، سرآمد دانست، در تعریف اشراق آورده است: «در الفاظ اشراق و اشراقی که سهروردی به کار می برد، سه منظور با هم جمع می شوند: یکی طلوع خورشید در صبح، دیگری اشراق اشعه خورشید در طلوع آفتاب؛ سوم خود خورشید که طلوع می کند. اشراق بر معرفتی دلالت می کند که مشرقی است؛ زیرا خود، شرق معرفت است.»^۱

سهروردی نیز در مقدمه کتاب حکمة الاشراق، آنجا که ماهیت اشراقی^۲ را شرح می دهد، بر تذکار این نکته تأکید می کند که گفتارش از طریق مباحث عقلی به دست نیامده، بلکه به وسیله بینش درونی و تأمل حاصل گردیده است. او سالکان طریق حقیقت و کسانی را که مذاقه در ریشه و اصل خود داشته، از خودشناسی بهره دارند، هم راه و هم سلک خود می داند. وی در این طریق، از استادان خود در فلسفه نام می برد که در رأس همه آنها «افلاطون الهی، صاحب الاید و النور» است که حکمتش در حکمای پیش از او در یونان، مثل فیثاغورث و انبازقلس و نیز هرمس «والد الحکما» ریشه و سرچشمه دارد.^۳ البته به گفته خود سهروردی، حکمت اشراقی، سرچشمه های دیگری از جمله حکمت فهلوانی – که سرآغاز آن، کیومرث، «مالک الطین» همان شخص اول اسطوره ایرانی است – نیز دارد که

1. Corbin, Henry: *Prolegomenes, in: al-Suhrawardi, Oeuvres Philosophiques Mystiques*, Vol. I, P. XX.IX.

۲. حکمة الاشراق را در متون غربی به حکمت اشراق (illuminative wisdom) و حکمت مشرقی-اشراقی (sagesse orientale illuminative) و حکمة الاشراق سهروردی را عیناً به معنای Wisdom of Illumination (حکمت الهی مشرقی) ترجمه کرده اند. هانری کربن، به تفصیل در این خصوص شرح داده است. ر. ک:

Corbin, Henry: *Historie de la Philosophie Islamique*, Paris: Gallimard 1964, Vo.1, P. 287.

۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن. (پیشین)، ج. ۲. ۱۳۸۰، ج. ۳، ص ۱۱-۱۰ و نیز: شرح حکمة الاشراق، شمس الدین محمد شهرزوری، به تصحیح و تحقیق حسین ضیایی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، صص ۲۶-۲۷ مقدمه مصحح.

دوستان و همکاران در مقالاتی که در این همایش عرضه کردند، به صورت مبسوط بدان پرداختند. سهروردی، خود، ادامه‌دهنده راهی است که قبلاً در تأکید ابن سینا بر فرشتگان و نور مطرح شده بود. به عبارت دیگر، ابن سینا به سرچشمه‌های حکمت اشراق رسیده، ولی کاملاً به اکتشاف آن توفیق نیافته بود.^۱ سهروردی این را با مکتب افلاطونی بنیادین، مکتب نوافلاطونی و فرشته‌شناسی زردشتی درآمیخته تا طنین‌های فرهنگی و عقلانی را به سمع و نظر خوانندگانش برساند و پیوند عمیق سنت عرفان اسلامی و غیراسلامی را به آنان بشناساند.

شمس‌الدین محمد شهرزوری، شارح حکمة الاشراق و التلویحات^۲ نیز بر این نظر صحه می‌گذارد: «از آمیزش انوار حکمت فیثاغورثیان، انبازقلس و افلاطون الهی و انوار حکمت ایرانیان، هم از جانب شرق و هم از جانب غرب، مایه‌ای فراهم می‌آید که سهروردی را هدایت و او را در جهت ایجاد "علم الأنوار" و "فقه الأنوار" یاری کرده است.»^۳ جرجانی هم در کتاب تعریفات خود، اشراقیون را فیلسوفانی می‌داند که استادشان افلاطون است. البته نباید ناگفته گذاشت که در طریق اشراق، محی‌الدین ابن عربی در فصوص الحکم و الفتوحات المکیه از موفقیت بیشتری برخوردار است.

1. Corbin, H.: *Opera Metaphysica et Mystica*, Istanbul 1945, Vol. 1, P. 275.

۲. کربن در آثار خویش، علاوه بر کتاب معروف شمس‌الدین محمد بن شهرزوری با عنوان نزهة الارواح و روضة الافراح، از این دو شرح شهرزوری (شرح حکمة الاشراق و شرح التلویحات) مکرر ذکر می‌کند و او را به عنوان «اولین تن از اشراقیون که تبار روحانی سهروردی را شکل داده‌اند» می‌شناساند. ر. ک:

Sohravardi, Sh.: *Le Livre de la Sagesse Orientale: Kitab Hikmat al-Ishraq*, traduction et notes par Henry Corbin, Paris: Veridier, Collection, 1980, cf. Pp 289 ff.

و نیز جهت کسب اطلاعات بیشتر پیرامون آراء شهرزوری، ر. ک: ابراهیمی دینانی، غلامحسین: شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۴، صص ۳۳۴-۳۳۳.

۳. شرح حکمة الاشراق، همان. ص ۲۸. «و اما المشی علی الماء و الهواء والوصول الی السماء و طی الارض فانما یكون لجماعه من السالکین بشرط أن یكون النور الواصل الیهم علی العمود فی مدن و فی الشرق الاوسط، و أما الفضلاء یلتفتون الیه. و لا نعلم فی شیعه المشائین من له قدم راسخ فی الحکمة الالهیة اعنی فقه الانوار.» ر. ک.: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (پیشین)، ج. ۱. ص ۵۰۵.

سهروردی در یکی از زیباترین بخش‌های کتاب حکمة‌الاشراق سرگذشت واپسین نفس و شوق آن به مبدأ اعلا و اتحاد آن با نورالانوار را شرح می‌دهد. وی در این مقام، چون عاشقی شیفته که به وصال معشوق دست یافته یا چون مجنونی دل‌باخته که قرار عقل را از کف داده، از سر عشق سخن می‌گوید.^۱

ذکر این مقدمات، پیرامون چیستی نفس در نظر سهروردی، تأکید بر این نکته است که در مبحث نفس، مشرب سهروردی، بیشتر مشائی است. در این رویکرد، «نفس، کمال بدن است و وجودش بر او موقوف است»^۲ و «عالم نفس» که «ذواتی‌اند مجرد از مادّت؛ ولیکن متصّرف باشند در مادّت و آن را «ملکوت کوچک» خوانند»^۳ یکی از عوالم سه‌گانه در کنار «عالم عقل» و «عالم جرم» (عالم جسم) است. عالم نفس و نفس ناطقه گرچه جسم و جسمانی نیست و در جهان هم نمی‌باشد؛ ولی در اجسام تصّرف می‌کند. نفس ناطقه نیز بر دو قسم تقسیم می‌شود: ۱- آنچه در سماویات تصّرف می‌کند و ۲- آنچه تصّرف در نوع آدمی دارد.^۴ وی در رساله‌ی پرتونامه بر قول «خواجۀ حکمت، افلاطون» صحّه می‌گذارد که گفته است: نفس، دهنده‌ی حیات به چیزهاست و هر چه خاصیتش دادن حیات و زندگی باشد، زندگی او به ذات باشد...^۵ در حالی که در حکمة‌الاشراق، نفس نوری است از انوار حق تعالی؛^۶ و نفوس مدبره با نور، مناسبتی کامل دارند و به همین جهت است که همه‌ی نفوس از ظلمات تنفّر دارند و در هنگام مشاهده‌ی انوار، منبسط و مسرور

۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی: حکمة‌الاشراق ۲۲۳، شرح حکمة‌الاشراق ۴۹۷.

۲. سهروردی: پرتونامه. در مجموعه‌ی مصنفات، ج. ۳ (پیشین)، ص ۶۲.

۳. پرتونامه (پیشین)، ص ۶۵.

۴. سهروردی: هیاکل‌النور، در مجموعه‌ی مصنفات، ج. ۳ (پیشین)، ص ۹۶. و نیز مراجعه شود به: اعوانی، شهین: منزلت انسان در فلسفه‌ی سهروردی. در: عرفان پلی میان فرهنگ‌ها. بزرگداشت پروفیسور آنه‌ماری شیمل. جلد دوم. تهران: مؤسسه‌ی تحقیقات و توسعه‌ی علوم انسانی، ۱۳۸۳، صص ۱۹۹-۲۱۲.

۵. سهروردی: پرتونامه. در مجموعه‌ی مصنفات، ج. ۳ (پیشین)، ص ۶۶.

۶. سهروردی: حکمة‌الاشراق. در مجموعه‌ی مصنفات، ج. ۲ (پیشین)، ص ۱۴۵ به بعد.

می‌شوند و همهٔ نفوس، گرچه نه مکانی‌اند و نه دارای جهت، لکن ظلماتی را که در کالبد و قوای بدنیه موجودند، به اطاعت و فرمانبرداری خود درمی‌آورند.^۱

حدوث نفس

سهروردی به حدوث نفس قائل است و برای اثبات نظر خود دلایلی اقامه می‌کند. از جمله می‌گوید: اگر نفس، قبل از بدن موجود باشد، از دو حال خارج نیست: یا متکثر است و یا واحد. اگر متکثر باشد، تکثر بدون ممیز محال است. ولی اگر واحد باشد، در آن صورت، لازم آید که یک نفس واحد در جمیع بدنها وارد شود که آن هم محال است. سپس نتیجه می‌گیرد که نفس با بدن حادث می‌شود.

بنده در صدد بودم در این مقاله، فرصتی پیش آید تا در یکی از ارجاعات، برای نمونه، نثر سهروردی را نقل کنم، به نظر می‌رسد بهترین مطلب دربارهٔ حدوث نفس از این قرار است: «و بدان که نفس، پیش از بدن موجود نباشد، که اگر پیش از این موجود بودی، نشایستی که یکی بودی و نه بسیار، و این محال است. اما آن‌که نشاید که نفوس پیش از بدن بسیار باشند، از برای آن است که همه در حقیقت آن که نفسِ مردمی‌اند، مشارک و از یک نوع‌اند؛ و چون بسیار شوند، ممیز باید. و پیش از بدن، افعال و ادراکات و اختلافات هیأت بدنی نیست تا فرق کند در میان ایشان، و آنچه حقیقت نفس اقتضاء کند، در همه یکی باشد، پس بسیار نتواند بودن. و اما آنکه نشاید که همهٔ نفسها پیش از بدن، یکی باشد، که اگر پاره شود و قسمت پذیر گردد، جسم باشد، و ما گفتیم که محال است. و اگر هم چنان یک نفس بماند و در جملهٔ ابدان مردم تصرف کند، پس هر چه یکی داند باید که همه دانند؛ زیرا که همه را یک نفس باشد؛ و نه چنین است. پس ظاهر شد که نفس،

۱. سهروردی: حکمة‌الاشراق (پیشین)، صص ۲۰۸-۲۰۶.

پیش از بدن نتواند بود، که هر دو به هم حاصل شوند و میان ایشان علاقه‌ای است عشقی و شوقی، نه چون علاقه اجسام و اعراض.»^۱

این در حالی است که افلاطون قائل به تقدم زمانی نفس بر بدن است. او در کتاب قوانین نفس را به عنوان "منشاء و سرچشمه حرکت" تعریف می‌کند و همین امر را دلیل بر تقدم نفس بر بدن می‌داند.^۲ در فایدون^۳ بقای نفس پس از جدایی از بدن، از این اعتقاد استنتاج می‌شود که وجودش با تولد آدمی آغاز نمی‌گردد؛ و دلیل درستی این اعتقاد نیز این است که نفس، تنها در زندگی پیش از تولد می‌تواند به رؤیت صور اصلی که "ایده" (eidos) نامیده می‌شوند، نایل شده باشد.

بقای نفس

در افلاطون، نفس و بدن در انسان، ترکیب عَرَضی دارند و نسبت این دو به یکدیگر، از قبیل نسبت حال و محل است. نفس حال در بدن است، اما این محل، مسکن مألوف روح نیست که همیشه و پیوسته با او باشد، بلکه مانع و رادع نفس در جهت کمال است و تا زمانی که با اوست، زندانش محسوب می‌شود؛ ولی به هنگام مرگ، این زندانی آزاد می‌شود.^۴ افلاطون اتهامات نظر خود را پیرامون

۱. سهروردی: رساله پرتونامه، (پیشین)، صص ۲۶-۲۵.

۲. افلاطون: قوانین، بند ۸۹۶ الف ۱-۲.

۳. در میان آثار افلاطون فایدون همچون اثر هنری-فلسفی، از لحاظ ارزش با هیچ اثری قابل قیاس نیست و همه ویژگی‌های فکری افلاطون در این مکالمه منعکس است. این نوشته نقطه تعادل تحول فکری افلاطون است. اسم این رساله از نام یکی از حاضرین جلسه به نام فایدون برگرفته شده است. فایدون از مردم شهر الیس و از دوستان نزدیک سقراط است. این کتاب را افلاطون در اوج نویسندگی خود نوشته است. صحنه مکالمه اصلی، زندان سقراط است. اخکارتس از فایدون خواهش می‌کند که هر چه را درباره آخرین ساعات زندگی سقراط در زندان و گفت و گوهایش با دوستان و شاگردانش می‌داند، برای او بازگو کند. فایدون، مظهر تزکیه نفس و تسلی روحی است. مسأله بقای نفس پس از بدن، محور این مکالمه است که طی آن، دل بستگی حاضران به سقراط و حتی بیم از ناراحت ساختن او در دم مرگ، کوچکترین مانعی برای کوشش طرفین گفتگو به یافتن حقیقت نبوده است.

۴. افلاطون: الکیادس، (پیشین)، صص ۶۷۳-۶۷۱.

سرنوشت و بقای نفس در رساله فایدون که مشتمل بر ذکر حالات روحانی و سکناات جسمانی آخرین روز زندگی سقراط و نوشیدن جام شوکران است، بیان می‌کند. در این رساله، افلاطون ثابت می‌کند که نفس (روح) بسیط است و فناپذیر؛ ولی جسم (بدن) مرکب است و فانی. بقای تن در زندگانی، مشروط به وجود روح یا نفس در آن است، ولی عکس این قضیه صادق نیست. یعنی نفس بدون بدن وجود دارد. سقراط، وجود روح قبل از بدن - یعنی موضوع ازلیت نفس - را با مسئله تذکار و تذکر (reminiscence) ارتباط می‌دهد و در مورد بقاء و جاودانگی نفس بعد از مفارقت از بدن و مرگ جسم، در این رساله بحث می‌کند. تذکار و تذکر بدین معناست که ما در موقع تولد، همه چیز را می‌دانیم، ولی دانسته‌های خود را که از عالم مُثُل آورده‌ایم، فراموش می‌کنیم. علم ما در این دنیا از یادآوری علم قبلی مثالی به دست می‌آید. از این جا او ازلیت نفس را نتیجه می‌گیرد که می‌بایست نفسی قبل از تولد وجود داشته باشد تا ادراک معانی در عالم مُثُل کند. پس اولاً تذکر و علم در روح همه کس موجود است، و ثانیاً چیزی که از قبل وجود داشته است، بعد از مرگ بدن نیز وجود خواهد داشت.

در بین سؤالات، از سقراط درباره چستی مرگ، مخصوصاً مرگ فیلسوف (سقراط) می‌پرسند. او در پاسخ می‌گوید: «مردن، جدایی نفس (روان) است از تن، یعنی مردن، آزادی نفس است؛ زیرا تن به خوردن، نوشیدن، خوابیدن، آرایش و پیرایش گرایش دارد. از این جهت، اهتمام فیلسوف در لذت تن نیست؛ بلکه تلاش فیلسوف، معطوف به کمال بخشیدن به روان است و وصول لذاذ روان، از جمله دانش و فضیلت، مقصود حکما است.^۱ در خصوص مرگ فیلسوف، سقراط می‌گوید: بین مردم عادی، مرگ همچون "دیو" است. مردم از مرگ

۱. پورحسینی، سید ابوالقاسم: فایدون. در: فرهنگ. نشریه مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، کتاب دوم و سوم، بهار و پائیز ۱۳۶۷، صص ۲۶۲-۲۴۷. این مطلب ص. ۲۵۲.

می‌هراسند؛ زیرا معنای مرگ در نزد آنان، چیزی جز انحلال اجزای بدن و مفارقت از تعلقات و وابستگی‌های این دنیا نیست؛ ولی فیلسوف، همیشه خرد را رهبر خود می‌داند و چون خرد بالاتر از وهم و گمان است، باید با خرد زیست؛ و خرد است که به ما می‌گوید: مرگ، چون رهایی نفس از قید بدن است، پس با سعادت قرین است، لذا مرگ ترس ندارد و نباید از مرگ ترسید. من (افلاطون) نیز مانند قوها که چون خدمتگزار آپولون، خدای پیشگویی‌اند و علم غیب دارند و روز مرگ خود را دیدار معبود و معشوق می‌دانند، به شادمانی می‌پردازند، از مرگ خرسندم.

در برابر این ایراد که ممکن است نفس، عمری دراز داشته باشد، ولی فناپذیر نباشد، افلاطون، تمثیل مرد نساج را مطرح می‌کند و می‌گوید شاید حال نفس که بدن‌های متعدد مصرف می‌کند، مانند حال نساجی باشد که پیایی جامه‌هایی را می‌بافد و مصرف می‌کند؛ ولی آخرین جامه‌ای که در سنّ سالخوردگی بافته و پوشیده است، پس از مرگ او باقی می‌ماند. در خاتمه مکالمه از یقینی که بر فناپذیری و جاودانگی نفس به دست می‌آید، نتیجه گرفته می‌شود که باید در طول زندگی از نفس مراقبت و پرستاری کرد. رساله فایدون با وصف ساده و شیوای آخرین دقایق زندگی سقراط به پایان می‌رسد.

در پاسخ به این پرسش که آیا عروج نفس در همه انسان‌ها به یک میزان است، جواب افلاطون، منفی است. وی می‌گوید در تهذیب نفس نیز انسانها مراتب دارند که حکما در رأس آنها هستند؛ زیرا حکیم است که «در آن سیر نفس نظر می‌افکند و حقیقت را که جز آن است که ما حقیقت می‌خوانیم، لحظه‌ای برای آخرین بار دیده است. پس تنها مرد حکیم است که دارای بال و پر است و حق هم همین است. چه اوست که تا حد توان، در خاطرش دلبسته چیزهایی است که به

خدا تعلق دارد.»^۱

به طور خلاصه، افلاطون برای فناپذیری نفس، سه دلیل بدین شرح دارد:^۲
 ۱- نفس آدمی، پیش از آنکه وجود این جهانی خود را بیابد، زندگی ای متضاد با زندگی این جهانی داشته و در طی آن به مشاهده ایده‌ها نایل شده است. بنابراین باید پس از پایان زندگی این جهانی نیز همان‌گونه زندگی را داشته باشد.

۲- شیء مرکب، تجزیه پذیر است و در نتیجه فساد می پذیرد؛ ولی شیء بسیط، تجزیه ناپذیر و در نتیجه فسادناپذیر است. نفس که شناسنده ایده‌هاست، بسیط، یعنی تجزیه ناپذیر و فسادناپذیر است.

۳- نفس، هماهنگ کننده بدن است؛ یعنی هماهنگی عناصر چهارگانه تشکیل دهنده بدن را بر عهده دارد. افلاطون در این جا مقایسه‌ای بین این عناصر و آلت موسیقی برقرار می کند، بدین ترتیب که: همان‌گونه که نغمه‌های غیرمادی از تارهای مادی چنگ برمی آیند، مبدأ اعمال نفس نیز آلات جسمانی بدن است. هم تار و هم بدن، چیزهای ملموس و مادی اند؛ ولی نغمه موسیقی و نفس، نامرئی و غیرقابل لمس اند.

کاپلستون در این که افلاطون اصولاً اعتقاد به بقای نفس داشته است، تردید دارد و در این مورد، نظر ریتر را تأیید می کند که می گوید: «نمی توان مطمئن بود که افلاطون به بقای نفس، آن‌گونه که در اساطیر گرگیاس، فایدون و جمهوری تعلیم شده، اعتقاد راسخ داشته است.»^۳

۱. افلاطون: فدروس، در چهار رساله. (پیشین)، ص ۱۴۳. متن انگلیسی، بند ۲۴۹.
 ۲. گمپرتس، تئودور: متفکران یونانی ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵؛ ۳ جلد، ج. ۲، صص ۹۸۵-۹۸۳.
 ۳. ریتر: ذات، ص ۲۸۳. به نقل از: کاپلستون، فردریک: تاریخ فلسفه، ج. ۱. ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، (پیشین) ص ۲۹۴.

مسأله تناسخ

افلاطون معتقد به تناسخ است. معلوم نیست که افلاطون به طور جدی موافق نظریه "تجسدهای متوالی" نفس، آن طور که مطرح شد، باشد. نفس گناهکاران تا ابد به دوزخ (Tartarus) گرفتار می‌آید. اینان کسانی هستند که لحظاتی نفس‌شان بی‌پاسبان است و اسب‌های شریر، ایشان را بر آن می‌دارد که به لذت دنیوی روی آورند، ولی چون دیوانه عشق بوده‌اند، به همان میزان پاداش می‌گیرند. آنان به نسبت کاری که بر روی زمین کرده‌اند به هنگام مرگ، نفس‌شان به طور کامل از جسم جدا نمی‌شود. این‌گونه نفوس هنوز هم در جهان اموات کاملاً پاک نشده‌اند. مشابه تمثیلی که افلاطون در کتاب جمهوری درباره گلاوکوس، خدای دریا می‌آورد. هیکل آن خدا تا حد زیادی تغییر کرده، اعضای تنش در هم شکسته، فرسوده و ناقص شده و اجسامی بیگانه، مانند صدف، خزّه دریایی و شن سرپایش را فراگرفته و شکل حقیقی خود را از دست داده است.^۱ ولی برای نفس فیلسوف که در طول حیاتش دوستدار دانش بوده، امید نجات از "چرخ تجسد دوباره" هست؛ زیرا نفس از زندان تن کسانی که به فلسفه روی آورده‌اند، رهایی می‌یابد. چون اینان زندگی خود را به مبارزه با تمایلاتی گذرانده‌اند که نفس را لگه‌دار می‌سازد و موجب اعمال بد می‌شود.^۲ شاید به همین دلیل است که در نظر او، حاکم باید حکیم و یا حکیم باید حاکم شود.

در مبحث تناسخ، افلاطون در رساله فایدون به اعتقادات فیثاغوریان درباره تناسخ و ورود نفوس انسانی در من‌های جانوران به تناسب شباهت آنان با انواع جانوران، نزدیک می‌شود و از تجسد نفوس راهزنان و فرمانروایان مستبد در کالبد

۱. افلاطون: جمهوری، بند ۶۱۱. ترجمه فارسی فواد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ. ۵، ۱۳۶۸، ص ۵۸۶.

۲. گمپرتس، تئودور: متفکران یونان، (پیشین)، ج. ۲، صص ۹۶۱-۹۶۰.

گرگان و کرکسان مثال می‌زند.

سهروردی در بسیاری از آثار خود، از جمله در پرتونامه، تناسخ را محال می‌داند. در این رساله، اشاره تأییدی به علمای مشاء دارد که معتقدند «چون مزاج تمام شود از واهبِ صور، استدعای نفس کند و نفس دیگر از آن حیوانی اگر بدو تعلق گیرد، یک حیوان را دو نفس باشد، و هر کسی را در خویشتن، جز یک نفس نمی‌بیند، و خور را یک ذات بیش نمی‌داند. و نیز واجب نیست که وقت کَوْنِ یکی، وقت فساد دیگری باشد و کائنات و فاسدات را اعداد با یکدیگر راست آید و این بدترین مذاهب و حشو مطلق بود.»^۱

کمال نفس انسانی

پیش از این، کمال نفس از منظر افلاطون گفته شد. از نظر سهروردی، کمال نفس آدمی به لحاظ این‌که جوهر مجرد است، این است که «نسبت به حقایق از واجب تا جهان مادی، معرفت پیدا کند و نظام هستی از مبدأ تا معاد در او نقش بندد و خلاصه در حدّ توانایی بشری، همانند مبادی مفارق و جواهر مجرد گردد و سراسر آگاهی شود.»^۲ و نیز می‌گوید: جنس نفس، این دنیایی نیست و کمال او برگشت به اصل خود است.

نتیجه

به نظر می‌آید نفس در افلاطون، بیشتر جنبه معرفت‌شناسانه دارد. همان‌طور که گفته شد، او معتقد است که خداوند به‌منظور خلق موجودی شبیه به خود، (و در

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (پیشین)، ج. ۲، ص ۹۶۱-۹۶۰.

۲. سهروردی: سه رساله. (پیشین)، الألواح العمادیه، مقدمه، ص بیست و شش. و نیز همان، بند ۸۰-۷۹؛ کلمة‌التصوف بند ۳۹ و ۵۷؛ اللحات بند ۴۸ و مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۱، المشارع، صص ۵۰۲-۵۰۰.

اصطلاح حکمای دینی "خلیفه الله" اراده کرد انسان را بیافریند، ولی در آفرینش، نفس بر بدن تقدم دارد؛ و چون نفس قبل از هبوط در گور بدن، عالم است، رهبری و سرپرستی بدن را برعهده دارد. یکی از ویژگی‌های نفس افلاطونی، جنبه غیرجسمانی و جاودانی بودن اوست. نکته حائز اهمیت این است که نفس در عالم مُثُل، پیش از مجالست با بدن، کسب معرفت می‌کند و در سیر نزولی خود از جهان خدایان به زندان یا گور تن گرفتار می‌شود؛ و مرگ بدن راه نزدیک‌تر و میان‌بری است که ما را به مقصد، که خیر و سعادت است، می‌رساند. زیرا بعد از مرگ، نفس بدون بدن، تنها و مجرد خواهد بود. بنابراین باید تلاش کرد که هر چه زودتر از این عالم به عالم دیگر گریخت. برای گریختن از این عالم باید تا حد ممکن، خود را شبیه به خداوند سازیم و تشبیه به خداوند به معنای مقدس بودن، عادل بودن، به یاری عقل است. زیرا در هر موجودی، داشتن عقل بدون نفس، ممکن نیست. در نتیجه، خداوند، عقل را در نفس و نفس را در بدن قرار دارد و بدین ترتیب، زیباترین و بهترین عالم را آفرید.^۱

سهروردی از جمله کسانی است که منکر استقلال و موجود بودن نفس پیش از بدن است و به‌طور کلی قائل به وجود نفس پیش از بدن نیست. از نظر او نفس حادث است و قبل از حدوث، معرفتی ندارد. علم‌النفس در فلسفه او مبتنی بر علم حضوری و خودآگاهی است و خودآگاهی یا ادراک حضوری، کانون و محور معرفت است.^۲ سیر کمالی نفس در حیات دنیوی انسان شروع می‌شود؛ ولی مراحل کمال آن بعد از مرگ بدن ادامه می‌یابد.

والله اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب

۱. مر، گستون: افلاطون، ترجمه فاطمه خونساری، (پیشین)، صص ۲۱۷-۲۰۷.

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین: شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، (پیشین)، صص ۵۸۲-۵۷۷.

تأثیر فلسفه و حکمت ایران بر فلسفه و حکمت یونان

فریده معتکف^۱

منشأ حکمت اشراق، بی شک سرزمین مشرق یعنی کشور باستانی پارس است، زیرا همه مبانی و اصول و عناوین و مصطلحات آن، از خرد قوی و فکر جوال و ذوق لطیف قوم بزرگ پارس پایه و مایه می‌گیرد و بعضی از مواد نخستین و عناصر راستین آن، از روزگاران بس دراز، در اصول و سنن باستانی و فرهنگ اجتماعی و کیش و آیین خداپرستی و مهردوستی قوم آریایی به چشم می‌خورد. اما پیدایش آن به عنوان یک مکتب فلسفی مدوّن و یک حکمت ذوقی ظریف و لطیف، با پدید آمدن و گسترده شدن آیین زردشت در غرب ایران (آذرآبادگان) و یا در شرق ایران شهر (خراسان) تقارن و تصادف دارد. اساساً می‌توان گفت آیین مزدیسنا، از بسیاری جهات، بنیادگذار فلسفه اشراق است حکمت اشراق را باید عصاره روح و چکیده ذوق و اصل هنر و سرفصل نخستین کتاب فرهنگ قومیم و قدیم قوم پارس دانست و آن را به عنوان یک مسلک اجتماعی ایزدی، آموزنده و آرامش‌دهنده اندیشه و روان فرد و اصلاح‌کننده و پاک سازنده اخلاق جمع،

۱. محقق و پژوهشگر در حوزه ادبیات فارسی و ایران‌شناسی.

به‌شمار آورد.

این فلسفه، همین‌که از فکر و ذوق ایرانی زاییده شد، در سراسر ایران زمین رونق و رواج یافت و اقوام آریایی ساکن ایران‌شهر، از ماوراء رود آمویه تا ساحل شطّ فرات، چون آن را دست‌پرورده خوی و خون خود یافتند از دل و جان پذیرفتند. اصول و قواعد حکمت اشراق، بسیار ظریف و دقیق و به‌حق و حقیقت چنان نزدیک و قریب است که باید آن را فی‌الواقع نفس حق و حقیقت دانست و از لحاظ انطباق بر روحتیات جوامع بشری و احتیاجات مجتمعات انسانی، بر دیگر مکاتب فلسفی، برتر شمرد.

بدان‌گونه که اشارت رفت، چون تار و پود نسبیج زربفت این فلسفه از خرد و اندیشه و هوش و ذوق ایرانی بود، به‌ناچار نخستین منطقه نفوذ و رسوخ و بسط و نشر آن نمی‌توانست جز کشور پارس باشد. ولی بعد از راه خاورمیانه و آسیای صغیر و یا به‌وسیلهٔ مدارس سُریانی‌های مهاجر، به سرزمین یونان باستان رفت و در آنجا جای خود را باز کرد، و این در بیست و پنج قرن، یعنی دو هزار و پانصد سال پیش بود. به‌طور تقریب، در روزگار داریوش بزرگ و اردشیر دوم.

در این زمان، یونان فرهنگی قوی‌مایه و بلندپایه و تمدنی جامع و کامل داشت، با چندین مکتب فلسفی که هر یک را پایه‌گذاران و پیروانی بود. مع‌هذا حکمت باستان یا فلسفهٔ پارس یا فلسفهٔ اشراق که سرلوحهٔ درخشان فرهنگ اصیل و آئینهٔ تمام‌نمای خصال جلیل نژاد پارسی و مظهر طرز تفکر و نمودار خمیرمایه ذوق قوم ایرانی بود، در دل یونانیان حکمت شعار و فلسفه دوست، چون سگه بر زر نقش بست و در استوارترین سنگر فرهنگ ملی و در منیع‌ترین مرکز فلسفی یونان، یعنی در دارالعلم آتن، شهری که حکیمان و مورّخان اسلامی آن را "مدینه‌الحکماء" نامیده‌اند، نفوذ و رسوخ تازه و رواج و رونقی بی‌اندازه یافت و بر فلسفهٔ "مکتب مشاء" و دیگر مکاتب فلسفی موجود در آنجا غالب و فایق آمد

و افکار و عقول اعظم حکیمان و اجلای فیلسوفان یونان را در قبضه تسخیر و تملک خود درآورد؛ تا بدان جا که دل از کف حکیم الهی "افلاطون" بر بود و او را که پایه گذارنده مکتب مشاء بود، دامن کشان و افتان و خیزان، به سوی خویش کشاند.

افلاطون (۵۰۷-۴۲۸ پیش از میلاد) از خانواده‌ای بزرگ بود، نسبی عالی و حسبی متعالی داشت. از هجده سالگی، بر سرش از هوشمندی ستاره بلندی می‌تافت و در حجر تربیت امام‌الحکما و استادالفلاسفه، "سقراط" حکیم آسمانی و در آغوش حکمت و فلسفه و اخلاق آن مرشد روحانی پرورش یافت. افلاطون، با اینکه از سرچشمه حکمت مشاء، یعنی عقل و منطق و استدلال، آب می‌خورد، چون آیینه عقل و لوح نفس او سپید و صافی و پاکیزه و صیقل خورده و از غبار آلودگی‌ها و زنگار پلیدی‌ها و کدورت تعصبات قومی زدوده بود، برای جذب فلسفه اشراقی آمادگی عقلی و روحی و ذوقی داشت. از آن روز که شعاع این فلسفه از ایران به یونان تافت و فروغ این آتش مقدس از طور سینای پارس به آتن پرتو افکند، رخساره دل‌آرای حق بر دیدگانش تجلی کرد و بی‌درنگ آن را پذیرفت.

از آن پس چهره عقل را به نور عشق برافروخت و پای خرد را با چراغ ذوق به راه انداخت و در مکتب حقایق و پیش ادیب عشق، دو زانوی ادب بر زمین نهاد و خمیرمایه تحقیق و استدلال و استنتاج و منطق و برهان "مشاء" عقل و خرد و اندیشه را با تری و شادابی و شیرینی و گرمی و نرمی "اشراق" عشق و ذوق و وجد و حال بیامیخت و چاشنی زد و ملایم به طبع ساخت. در آن زمان، یونانیان به ایرانیان رشک می‌ورزیدند و نسبت به آنان تعصبی شدید و آمیخته به خشم و کینه و دشمنی داشتند که شاید به علت جنگ و ستیزهایی بود که میان ایران و یونان رخ می‌داد، و ایران سلطه و سیطره قدرت و شوکت خود را بر بیشتر متصرفات و

مستعمرات شرقی یونان، و حتی در زمانی، بر سرزمین اصلی یونان و شهر آتن، بسط و توسعه داده بود. به علاوه یونانیان در آن اعصار روح نژادپرستی و خودپسندی داشتند و از این لحاظ نیز نمی توانستند با ایرانیان جهانگیر و فرمانروا سازگار باشند. در چنین زمانی، فلسفه پارس به عنوان "حکمت اشراقیان" به یونان تاخت و در دارالعلم آتن با فرهنگ اصیل یونان یعنی "فلسفه مشاء" به مبارزه پرداخت و دست و پنجه نرم کرد و نه تنها بر آن غالب و پیروز آمد بلکه بر روح اجتماعی توده یونانی نیز سایه افکند. داستان الهه های یونانی، چیزی جز تجسم حکمت اشراق نبود و توده مردم یونان "امشاسپندان" یا "انوارالاسفهبديه" یا "نورهای اسپهبدگیتی" و فلسفه عمیق و دقیق و با فرّ و شکوه حکمت باستان ایران را، از عوالم روحانی تنزل دادند و فرود آوردند و در اشکال مادی و صوری جسمانی، یعنی بت های فلزی، مجسم گردانیدند. بنابراین فلسفه پارس که در محافل علمی یونان، در شکل فلسفه افلاطونی ظهور کرده بود در مجامع توده ای یونان، در صورت بت پرستی رواج و انتشار یافت.

پس از مرگ افلاطون، ارسطو (۴۴۷-۳۸۴ پیش از میلاد) شاگرد و جانشین او، رئیس علی الاطلاق و استاد بلا معارض "آکادیمیا" شد. وی از یک خانواده یونانی و پدرش طبیب بود. در هجده سالگی، به حوزه درس افلاطون پیوست و تا چهل و یک سالگی که به معلمی اسکندر مقدونی برگزیده شد، از شاگردان حلقه درس افلاطون بود و افلاطون او را "عقل کل" می نامید. ارسطو، به آنچه سقراط و افلاطون گفته بودند راضی و قانع نبود و در حکمت بنای کار را از راه منطق و استدلال، بر کشف قواعد صحیح و استخراج حقیقت گذاشت و موفق شد اصول منطق و موازین قیاس را به دست آورد و پایه علم منطق را بنهد. وی، در هر کجا که توانست اقوال و عقاید و اصول استاد خود افلاطون را با اتیان حجّت رد و با اقامه برهان نقض کرد و با آن که به دانش و حکمت و فرهنگ یونان و جهان خدماتی

پراراج نمود، اما چون مردی جهاندار و کشورمدار و اهل ریاست و سیاست بود، نمی توانست به راه و رسم استاد خود افلاطون برود. زیرا افلاطون "حکمت اشراق" یعنی کالای معنوی بیگانه و تازه وارد از مشرق را که ترک علایق مادی و بی‌اعتنایی به تعلقات دنیوی و پشت‌پازدن به مناصب و عناوین سیاسی و اجتماعی بود پذیرفت؛ و حکمت مشاء یعنی فلسفه دست پرورده و ملی یونان را بدرود گفت، اما ارسطو نمی توانست بدین کار تن دردهد و یارای آن نداشت که به جای پای افلاطون گام بنهد، لاجرم دامن حکمت مشاء را به دو دست محکم چسبید و رها نکرد. مع‌هذا، همین ارسطو، آئینه تمام‌نمای حکمت مشاء، در کتاب خود به نام اثولوجیا که به او نسبت داده‌اند و در عالم اسلام آن را کتاب الریوییه نیز نامیده‌اند، از صحت و حقیقت و واقعیت فلسفه اشراقیان سخن می‌راند و نمی‌تواند نسبت به فلسفه اشراق و مکتب مطاع استاد خود افلاطون بی‌تفاوت و بی‌اعتنا بماند.

باری، مکتب اشراق علی‌رغم محیط تعصب آلود و نفوذ فرهنگ قاهر و قادر یونان و قوت و قدرت علمی و فلسفی استادان حکمت مشاء در آتن، خرد خرد، در قلمرو یونان رواج و رونق گرفت. گروهی از حکیمان یونان و استادان آتن چون نتوانستند از پیشرفت آن جلوگیری کنند، به سائقه عصیبت قومی و نژادی خود کوشیدند تا آن را از محصولات فکری پیشوایان علمی خود، قلمداد کنند. به‌همین سبب پس از گرویدن افلاطون به مکتب پارس، آن را "فلسفه افلاطونی" نامیدند، درحالی که افلاطون خود مدّت‌ها از بزرگان نخستین و حکیمان راستین فلسفه مشاء بود و بعدها گریبان آن را رها کرد و به دامن حکمت اشراق چنگ زد. مع‌هذا، توفیق نیافتند که منشأ و مولد این فلسفه را به کل انکار کنند و در مواقع ضروری که بایستی این نوع فلسفه را به صاحب اصلیش نسبت دهند آن را "مکتب اشراقیان" یا "فلسفه شرقیان" می‌خواندند و تنها از نامیدن آن به "فلسفه پارسیان" یا "مکتب پارسیان" زبان می‌بستند و خاموش می‌ماندند.

تعبیر "اشراقیان" و "شرقیان" نیز خالی از مبحث تعصب آمیز نبود، چه حکمت اشراقیان یعنی فلسفه‌ای که مبانی آن بر اشراقات نفسانی بنیاد نهاده شده است؛ در صورتی که "فلسفه شرقیان" یعنی فلسفه‌ای که اصول و موازین آن خاص حکیمان مشرق زمین و مراد از آن به طور قطع و یقین فیلسوفان قوم پارس است، زیرا در آن روزگاران، در مشرق زمین، یگانه کشور و ملت نامدار متمدن و صاحب فرهنگ مترقی، کشور شاهنشاهی عظیم پارس و قوم بزرگ ایرانی بود و لاغیر.

بنابراین، در لسان دانشمندان و حکیمان یونان و در آثاری ارجمند که از آنان به یادگار باقی مانده است، هر جا سخن از مسائل فلسفه اشراق به میان آمده است، خواه ناخواه آن را به مبتکران واقعی و صاحبان اصلی آن نسبت داده‌اند و از آنان به نام "حکیمان پارس"، "فیلسوفان خسروانیان"، "فلاسفه پهلویان" یاد کرده‌اند. در صدر نخستین دولت اسلامی نیمه ایرانی عباسیان، فرهنگ بزرگ اسلامی به نیروی خرد و هوش و هنر ایرانیان پیدا شد و نهضت عالی ترجمه آغاز و رفته رفته دامنه آن وسعت یافت.

در این دوره، بسیاری از آثار حکمت و فلسفه استادان یونان و به خصوص کتب افلاطون و بالاحص کتب جامع و کامل ارسطو، به زبان عربی یعنی زبان غالب و علمی زمان، ترجمه و نقل شد. در این تراجم، عناوین و جملات یاد شده عیناً و یا با اندکی تحریف، به زبان عربی آمده است و ما مکرر به کلمات و عناوین "حکماء الفرس"، "الفارسیون"، "الفهلّیون"، "الکسرویون" برمی‌خوریم، عناوینی که آشکارا فریاد می‌زند که قسمتی مهم از فلسفه یونان منشأ و منبع و مبدأ ایرانی و پارسی دارد و ریشه افکار حکمی و فلسفی حکیمان آتن از سرزمین پارس آب می‌خورد.

در آغاز طلوع فرهنگ اسلامی ایرانی آثار فلاسفه یونان و به خصوص برخی

از تألیفات افلاطون و ارسطو، نخست از پهلوی به یونانی و از یونانی به تازی ترجمه شد و در دسترس حکیمان اسلام قرار گرفت، و فلسفه مشاء به طور خاص در محافل و مدارس علمی اسلامی رواج و انتشار کامل یافت. در صورتی که از مکتب‌های دیگر فلسفی اساساً سخنی در میان نبود. در جنب آثار حکمت مشاء و تألیفات فراوان حکیمان یونان، از آثار فلاسفه پارس و حکمت اشراقیان چیزی به دست اسلامیان نرسید و کتابی یا رساله‌ای از آن مبحث به زبان عربی ترجمه و نقل نشد؛ نه از زبان پهلوی و نه از زبان یونانی، حتی از مؤلفات افلاطون نیز آثاری در دسترس نبود؛ مگر دو یا سه کتاب مختصر به نام "فادن" و "طیماوس" که آنها هم، در اثر بی‌اعتنایی و بی‌توجهی از میان رفت و امروز نام و نشانی از آنها باقی نیست. راست است که امروز برخی رسائل بسیار مختصر مخلوط به پارسی یا تازی منسوب به افلاطون، در کتابخانه‌ها موجود است، مشتمل بر پاره‌ای مسائل لاهوتی و عقاید فلسفی، ولی نمی‌توان آنها را "فلسفه افلاطون" یا "حکمة الاشراق" به شمار آورد. چنان‌که اشارت رفت، حداکثر وقوف حکماء مشاء اسلامی از حکمت اشراق و مبانی آن، تنها برخی مسائل متفرقه بود که در حاشیه فلسفه مشاء به طور اشاره و به‌عنوان "حکیمان پارس" یا "فلاسفه پهلویان" یا "حکیمان کسرویان" یاد می‌شد و به ردّ و نقض و ابطال آن می‌پرداختند.

چنین به نظر می‌رسد که فلسفه اشراق که از چنگ تعصب یونانیان رهایی یافته و جانی به سلامت در برده بود در نهضت علمی اسلامی و حکومت بنی‌عباس و در حلقه درسی خلافت‌نشین بغداد با تعصبی جانکاه‌تر و فشارنده‌تر رویارو گردید. شاید همین امر خود یکی از دلایل جامع و براهین قاطع بر حقیقت اصول و رزانت مبانی و استواری پایه و مایه فلسفه اشراق باشد. زیرا مسلک‌های نامدار و اندیشه‌های ریشه‌دار، بالطبع، محسود و مبعوض جاهلان و متعصبان واقع می‌شود و تنگ‌مایگان و تنگ‌حوصلگان با آن دشمنی می‌ورزند و از در مبارزه با آن

برمی‌خیزند. بخردان و حکیمان پارس، در ادوار مختلف به‌ویژه به‌روزگار شاهنشاهی ساسانیان آثار فلسفی خود را به‌زبان پهلوی می‌نگاشتند. پس از انقراض این دولت توانگر و مقتدر، گنجینهٔ نفیس ادب و فرهنگ و هنر زبان پهلوی پریشانی و تباهی را دستخوش گشت و پایهٔ بلند و سرمایهٔ ارجمندش بر باد رفت و با خاک یکسان شد. این نابودی ایران و هرچه از آن ایران و پیوسته به ایران بود، آرام‌آرام به درازا کشید و سه تا چهار قرن دوام یافت. بنابراین از آثار مکتوب فلسفهٔ اشراق و کتب حکیمان پارس به‌زبان پهلوی، در سدهٔ چهارم، چیزی باقی نماند مگر برخی رسائل مختصر که میهن‌پرستان و موبدان ربوده و در گوشه و کنار کشور پنهان داشته و از دیدگان نامحرم و دسترس عامه دور کرده بودند و همان‌هاست که، گاه به‌گاه، به آنها در متون ایرانی اشاره رفته یا از آنها سخنی به‌میان آمده است. البته پاره‌ای از اصول و عقاید فلسفهٔ اشراق را نیز سینه به‌سینه، اسلاف به‌اخلاف سپردند و یا به‌عنوان آیین آسمانی در کتب دینی وارد ساختند. در این احوال و اوضاع بی‌سروسامان تاریخی، اگر مکتب فلسفهٔ اشراق و آثار مدوّن و مکتوب آن به‌دست فراموشی و گم‌گشتگی افتاده باشد، چنین نابودی و زوالی امری حتمی و قطعی است. چون می‌دانیم و در تاریخ خوانده‌ایم، بسیاری از تمدن‌ها، فرهنگ‌ها، دین‌ها، سنت‌ها و عقیده‌ها رفته‌رفته در مرحلهٔ سستی و تباهی افتاده و به‌کام نیستی فرورفته و جز نامی و نشانی در صفحهٔ تاریخ از آن باقی نمانده است. اما از بخت بلند ایران، سرنوشت فلسفهٔ پارس و حکمت اشراق جز آن بود. بنابراین اگر شاهنشاهی با فزّ و شکوه ساسانیان به‌علت نابسامانی‌ها و پریشانی‌های امروز ملک و ملت در دوران‌های اخیر فرمانروایی آنان رو به‌زوال و انقراض و انحطاط و سقوط رفت، اما شعلهٔ فروزان روح تابناک ایرانی یکسره خاموش نشد؛ بلکه در کانون دل‌ها و مغزها و صندوق سینه‌ها همانند آتشی که از کاروان رفته در منزل بماند برجای ماند.

همین روح جاویدان و لایزال است که مدّت‌ها پس از انقراض دولت ساسانی، با وجود همه عوامل متضاد و مخالف، در سیمای دل‌آرا و شکل روح‌نواز و قیافه آرام‌بخش تصوّف و عرفان ایرانی تجلّی کرد؛ پری‌رویی که تاب مستوری و مهجوری نداشت، چون همه درها را به روی خود بسته دید چهره زیبای دلربای خود را از روزن نشان داد؛ آتش مقدّسی که در زیر خاکستر مانده بود، به‌وزش نسیمی جان‌افزا شعله کشید.

بنابراین اگر کتاب تدوینی فلسفه اشراق و حکمت ایرانی هرچه بود از میان رفت و تباہ گردید، اما ممت خدای را عزّوجلّ که کتاب تکوینی این پدیده عالی برجای ماند. عرفان و تصوّف، یعنی نیرومندترین پایه قوه عقلانی، عالی‌ترین درجه کمال آدمی، لطیف‌ترین بافته کارگاه ذوق انسانی و ارزنده‌ترین مکتب پرورش روحانی بشری و حکمت یا فلسفه اشراق، هر دو، زاده و دست‌پرورده عقل و احساس و ذوق و هنر ایرانی است و ایران‌زمین گاهواره این دو اختر فروزان به‌شمار می‌رود، اخترانی که انوار تابناک و جان‌بخش آن سراسر تاریخ جهان را روشن ساخته است.

در همان زمان که حکمت اشراق رو به انحطاط و زوال می‌رفت و از آن، جسته و گریخته نام و نشانی برجا و تکه و پاره اثری در میان بود، دانشمندی میهن‌دوست و ایران‌خواه و حکیمی خداپرست و دل‌آگاه، به سال اندک و به خرد بزرگ با اراده‌ای محکم و عزمی مصمّم، دست همّت از آستین به‌در کرد و دامن غیرت بر کمر زد و به احیای این مکتب ایرانی شتافت. از آن پس مکتب فلسفه اشراق، در جنب مکتب حکمت مشاء، علم شد و در محافل و مجامع علمی و فلسفی شاخصیت یافت.

پس فلسفه اشراق نتیجه اندیشه و ذوق و هنر ایرانیان بود و هسته نخستین آن در خاک پاک ایران جای داشت و از این سرزمین و این سوی بحرالروم، به خاک

یونان و آن سوی بحرالروم رفت و در آنجا به وسیله افلاطون پذیرفته و پرورده شد و پس از چندی دوری و مهجوری باز به میهن واقعی و مسقط‌الرأس اصلی خود بازگشت ولی در این بازگشت، اصول و فروع آن پراکنده و متشتت بود و مقبولیت تام و تمام نداشت تا اینکه برای جمع‌آوری و تدوین آن قرعه فال به وجودی ذی‌جود، فیلسوفی جوان و پاک‌دل و پاکیزه‌نهاد و روشن‌اندیشه و عاشق‌پیشه ایرانی زده شد که از خاک دل‌انگیز سهرورد آذرآبادگان برخاسته بود. او این مهم را به نحوی که از آن بهتر و برتر نیست کفایت کرد و از آن روز باید شیخ شهاب‌الدین سهروردی را پایه‌گذار اصیل این فلسفه دانست.

برای آنکه این سخن بی‌دلیل و این ادعا بی‌حجت نباشد و نیز بر عظمت و ابهت و فخامت و جلالت کار این فیلسوف جوان آگاه شویم بسیار به جاست که به مراحل مختلف سیر فلسفه و حکمت قدیم که شرح داده شد، شتابزده نظری افکنیم و بگذریم: حکمت اشراق یکی از مکتب‌های اصیل فلسفی است که در برابر حکمت مشاء قرار دارد. هر یک از این دو مکتب فلسفی پایه‌گذاران و شاگردان و پیروانی دارد که در دو گاهواره تمدن و فلسفه باستان، یعنی ایران و یونان بودند.

در یونان، بنیان‌افکن مکتب اشراق، افلاطون و پایه‌گذارنده حکمت مشاء، ارسطو یا ارسطاطالیس است. اساس فلسفه مشاء بر تعقل و منطق و استدلال و احتجاج استقصاء و استقراء و مبانی فلسفه اشراق، بر تفکر و تزکیه نفس و تخلیه باطن و اعراض از مادیات و توجه به معنویات نهاده شده است.

فیلسوف مشائی می‌کوشد تا راز جهان آفرینش و معماری خلقت را با قوه عقل و منطق و دلیل و برهان دریابد و از این صندوق سر به مهر دربگشاید. حکیم اشراقی چون می‌داند "که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را" و چون می‌بیند که پرده‌دار با شمشیر همه را می‌زند و نمی‌گذارد کسی مقیم حرم شود، از

آن رو سعی می‌کند تا با فرورفتن در باطن و متجلی ساختن آئینه ضمیر، به نیروی ریاضت، به کشف اسرار غیب موفق گردد. این یک، حقایق و دقایق اشیاء و معارف و عوارف عالم کون و فساد را در مکتب استاد و به مدد منطق، در درون کتاب و حساب به دست می‌آورد؛ و آن دیگر، نهفتگی‌ها و شگفتی‌های جهان خلقت و قلمرو وجود را در بیرون از دایره محاسبه و مکاتبه، به نیروی معاینه و مکاشفه درمی‌یابد. همان‌طور که در کلامی قل و دل معروف است: «آنچه را بوعلی سینا، حکیم مشائی، به قوه علم می‌داند، بوسعید، عارف اشراقی، به چشم دل می‌بیند» مشائون، با پاهای چوبین استدلال، لنگ‌لنگان و افتان و خیزان به سوی مقصد راه می‌پیمایند و در مراحل مختلف، به قیاس‌ها و دورها و تسلسل‌ها و بن‌بست‌های مخوف و یا پرتگاه‌های عقلی احتراز ناپذیر می‌رسند و حیران و سرگردان می‌مانند. ولی اشراقیون، بر شهپر بلند پرواز جبرئیل عشق جای می‌گیرند و به سرعت برق و باد از یک نگاه گرم به منزل می‌رسند و دست‌افشان و پای‌کوبان، دو دست در گردن شاهد مقصود حمایل می‌کنند.

راه خداشناسی صعب و پرپیچ و خم و تیره و در عین حال راست و هموار و ساده و آسان و روشن است. برای حصول مقصود و وصول به مقصد نمی‌توان این راه دور و دراز را با قیاسات منطقی و بحث‌های عقلی و مجادلات فلسفی حکمت مشاء پیمود. یکی از عالمان بزرگ گوید: «در این راه هر یک انگشت که به نیروی عقل و قیاس و منطق پیش رفته‌ام، یک فرسنگ از حقیقت دور شده‌ام. عظمت و جلال پروردگار هستی‌بخش جهان، خردمندان را سرگردان و خردها را حیران ساخته است».

اما از راه حکمت اشراق، یعنی راه خویش‌شناسی می‌توان به زودی به حریم حرم عظمت و کبریایی او راه جست؛ زیرا این راه ورزش و پرورش نفس و تصفیه و تهذیب باطن است. هر که خود را شناخت خدا را خواهد شناخت، من عرف

نفسه فقد عرف ربه، نفس پاک شده و باطن ریاضت کشیده که از زنگار آلودگی‌ها و تیرگی‌ها صفا و صیقل یافته، مجلای خدا و آیینۀ تمام‌نمای او جلّ‌علاست و سالک از مصنوع به‌صانع و از ساخته به سازنده و از تحرّک به محرّک پی می‌برد. قرآن کریم و فرقان عظیم، همه مخلوقات عالم خلقت را بر توحید و وجود خالق یکتا و بی‌همتا دلیل قرار داده است.

خلاصه، راه حکمت اشراق همان است که شاه‌مردان و مولای متقیان و سرور آزادگان علی (ع) فرموده است: ما رأیت شیئا الا و رأیت الله قبله بعده و معه، چیزی نمی‌بینیم مگر که خدا را پیش از آن و با آن و پس از آن نبینم.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، یکی از چهره‌های نورانی و نابغه‌های جهانی است که روزگار قرن پنجم هجری را به انوار افکار پاک و اشعه بدایع قرایح تابناک خود روشن ساخت و به حکمت و فلسفه آب و رنگی تازه و به دانش و بینش جان و توانی بی‌اندازه بخشید و برای حکیمان و فیلسوفان و عارفان و سالکانی که پس از وی آمدند خزانه‌ای آکنده به لثالی نفیس و گنجینه‌ای انباشته از جواهر بدیع فکر و ذوق به‌جای گذاشت.

سهروردی، حکیمی بی‌مانند و فیلسوفی عالی‌قدر و عارفی بزرگ و سالکی گرم‌تاز و تندرو بود. هوشی سرشار و عقلی قوی داشت و در کار شگرفی که پیش گرفته بود، یعنی جمع‌آوری مسائل متفرّق و متشتت حکمت اشراق، دمی آسوده نمی‌نشست و با همتی بلند و استقامتی بی‌مانند آن را دنبال می‌کرد و به جهانگردی می‌پرداخت و در همه‌جا از مطالعه و جستجو و تحقیق و تکاپو فرو نمی‌گذاشت؛ به‌ویژه برای شناسایی استادان گمنام و دانشمندان ناشناخته ایرانی و یافتن شیوه اندیشه و نحوه فکر و چگونگی فرهنگ باستانی پارس، اشتیاقی فراوان داشت. از شهری به شهری و از دیاری به دیاری می‌گشت و بقیة‌السیف آثار مکتوب و مدوّن حکیمان اشراق و تألیفات فلاسفه پیشین پارس را می‌جست. چون خانه بدوشان،

به هر خانه سری می‌زد و از هر کسی گمگشته خود را سراغ می‌گرفت تا سرانجام در نتیجه تلاش و کوشش و جستجو و کاوش در حضر و سفر، دست به دامن دلداری بند کرد و پای در کوی یار بنهاد.

و بعد با بیانی فصیح، بلیغ، رسا و شیوا شاهکار خود یعنی کتاب حکمة الاشراق را تدوین نمود و به عللی، همان تعبیه و تسمیة یونانیان را پذیرفت و این مکتب نو را "حکمت مشرقیان" یا "فلسفه اشراقیان" نام نهاد.

در حقیقت حکمت اشراق یا حکمت باستان، حال کتابی کهنسال داشت که شیرازه آن از هم گسسته و بنیادش درهم شکسته بود. توفان بی‌امان حوادث دوران و صرصر خروشان سوانح زمان، در طی چندین صد سال آن را پراکنده و هر ورقش را به گوشه‌ای افکنده بود.

سهروردی، با عشقی آسمانی و شوری ملکوتی و تلاشی بیرون از حد تصور انسانی، این اوراق پریشان را یک‌یک به یک‌یک، از گوشه و کنار، فراهم آورد و به آن سروسامانی بخشید و بر شالوده یافته‌های خود بنایی عظیم بالا برد و بدین طریق کتاب حکمة الاشراق خود را تصنیف و طرز تفکر و نحوه تعقل و جوهر ذوق ایرانی و روح بزرگ فرهنگ اصیل باستانی پارسیان را از نو زنده کرد؛ بنابراین به جاست که این حکیم جوان را "سردفتر فرهنگ کهنسال ایران" بخوانند.

کتاب حکمة الاشراق مشتمل است بر یک دوره کامل و جامع فلسفه پارسیان و حکمت باستان، با ذکر مدارک و مآخذ و مشحون است بر اسامی و اصطلاحات و تعبیرات علمی و فلسفی که همه ابتکار و ابداع سهروردی و خاص قریحه و نبوغ خود او است. عاریت کس نپذیرفته و آنچه دلش گفت بگو گفته است. عباراتش به شیوه‌ای متین و جملاتش به سبکی شیرین و در همه حال جان‌بخش و دلپذیر نگارش یافته و از لحاظ فصاحت و بلاغت بی‌نظیر است.

تا عهد ارسطو، علوم و فنون و حکم یونان با هم آمیخته و درهم ریخته و

به شکل دفترها و جنگ‌هایی بود که در آنها همه‌گونه مسائل و قواعد علوم عقلی مورد بحث قرار گرفته بود. یک مسأله هندسی ریاضی در کنار یک مبحث فلسفی الهی و یک مطلب از کمیتات و مقادیر (حساب) در جنب یک فصل از طب یا یک موضوع از موسیقی قرار داشت. ارسطو، به نیروی عقل و خرد و نبوغ خداداد و قریحه خلاق خود، با زحمت و مشقت بسیار به کاری دشوار دست زد و علوم و فنون حکمت را از یکدیگر تفکیک کرد و حدود و ثغورشان را از هم مشخص و معین ساخت و کتابی مبسوط و جامع پرداخت، مشتمل بر یک دوره کامل علوم عقلیه و فنون حکمت. از آن روز یونانیان و به پیروی از آنان حکیمان اسلام و ایران، ارسطو را "معلم الاوّل" لقب دادند و کتاب او را "التعلیم الاوّل" خواندند.

در صدر نهضت عظیم فرهنگی ایرانی اسلامی، اجزاء مختلف "التعلیم الاوّل" ارسطو به طور مشوش و مغشوش و نامنظم و نامرتب به زبان عربی ترجمه و نقل شد و اغلب نامفهوم و از قابلیت انتفاع خارج بود زیرا:

اولاً؛ هر پاره از آن را یک یا چند ترجمان مختلف السلیقه، متعاقب هم و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و با اسلوب‌های متفاوت، ناقصاً یا کاملاً، به زبان عربی برگردانده بودند.

ثانیاً؛ چون مطالب کتب فلسفه و حکمت در مرتبتی عالی قرار داشت، مشحون از لغات و اصطلاحات فنی و علمی به زبان عربی تازه ساخته آن زمان (عربی مستعربه) که ناقص و نارسا و فاقد لغات و اصطلاحات خاص علمی و فنی بود ترجمه شد.

ثالثاً؛ توارد ایادی کتاب نسخ و تراجم و تحریفات و تراکم اغلاط موجب پریشانی و آشفتگی ابواب و فصول و ترتیب طبیعی و تبویب علمی بود. رابعاً؛ ترجمانان و ناقلان، اغلب تازه کار بودند و به واسطه فقدان سوابق و نظایر، پختگی و ورزیدگی درخور این کار را نداشتند.

در این حیص و بیص، ابونصر فارابی، دانشمند بزرگ ایرانی، بر آن شد که به این بی‌سروسامانی و پریشانی پایان بخشد و یک دوره از اجزاء کامل علوم حکمت را اصلاح کند. از آن‌رو به این کار دشوار همت گماشت و توانست، با تلاش و کوشش و هوشیاری و شب‌زنده‌داری، کتاب "التعلیم الاوّل" ارسطو را تصحیح و تنقیح و مرتّب و منظمّ و امر تعلیم و تعلّم علوم و فنون حکمت را بر طلاب اسلامی آسان و راه پیشرفت فرهنگ و دانش و فلسفه را باز کند.

ابوعلی سینا، با آن عقل و فکر رسا و دانش، می‌گوید: من سال‌ها به فراگرفتن فلسفه مشاء پرداختم و هر کتاب از مؤلفات بزرگان فلاسفه را که یافتم خواندم، اما از حقایق آن علم بر من چیزی مکشوف نشد و چنین پنداشتم که این دانشی است نامفهوم و بیهوده، تا اینکه یکی از کتب فارابی به دستم افتاد و آن را از سر تا بن خواندم و بر حقایق فلسفه مشاء دانا شدم.

حکیمان اسلام به پاس خدمات بزرگی که ابونصر فارابی به حکمت و فلسفه انجام داد او را به "المعلّم ثانی" ملقب ساختند.

هرچند درباره شیخ شهاب‌الدین سهروردی سخن بسیار است ولی تا آنجا که در حوصله این مقاله می‌گنجید آورده شد و آشکار گردید که او زنده‌کننده فلسفه پارس و حکمت باستان و نویسنده کتاب عظیم حکمة الاشراف است. بنابراین به جاست، اگر حکیمان به پاس این خدمت بزرگ، او را "معلّم الثالث" نام داده‌اند.

هم‌سوئی اندیشه در آثار سهروردی و حافظ شیرازی

مریم زیبایی‌نژاد^۱

به نام آن‌که جان را فکرت آموخت چراغ دل به نور جان برافروخت
به فضلش هر دو عالم گشت روشن ز فیضش خاک آدم گشت گلشن
هم‌سوئی اندیشه در دو عارف بزرگ، شیخ اشراق و حافظ سخنی است که
بدون بررسی و تعمق و ژرف‌نگری در آثار آنان، دریافتنی نیست.

حکیم سهروردی با هم‌بری عرفان و فلسفه، مکتبی را بنیاد نهاد که نمایانگر
خصوصیات بارز و ارزنده برای تمام نسل‌ها و ادوار گردید؛ حافظ نیز با غزلیاتش
چشمه‌ای از آب حیات را بر جان عاشقان جاری نمود.

حافظ و شیخ اشراق با سعه صدر توانستند خوشه‌های عرفان و خرد را در
گلستان‌گفته‌های خویش پیورند و باگریز از تکرارهای ملال‌آور، شیوه‌های نو و
جذابی را برای رسیدن به عالم ملکوت، ارائه دهند، از نظر آن دو غایت و نهایت
کمال و سعادت انسانی وصول نفس به نوریت تام است.

سهروردی هستی را نور مطلق و جهان را تشعشع آن نور می‌داند، نوری که

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شیراز.

خرد آدمی را پرتو می‌بخشد و شعاعش همه وجود را در آتش حسن و تجلی، ذوب می‌گرداند. در این رهگذر دانش محدود بشری نخواهد توانست حقایق را بر ما مکشوف سازد.

دفتر دانش ما جمله بشوید به می که فلک دیدم و در قصد دل دانا بود^۱
 بشوی اوراق اگر هم درس مایی که درس عشق در دفتر نباشد^۲
 سهروردی معتقد است که: «جوهر عقلی اگرچه هر یکی از فضیلتی است، اما وسایط خود خالق مطلق اند و فاعل مطلق اوست و هم‌چنان‌که نور قوی تمکین نور ضعیف نکند تا وی مستقل بوده روشن کردن چیزها را، قوت قاهره واجبی تمکین وسایط نکند تا ایشان مستقل باشند به فعل ایجاد»^۳.

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است کسی‌کاو آستان بوسد که جان در آستین دارد^۴
 به‌طور کلی نور، بنیاد عرفان و حکمت مشرق زمین است و در قرآن و ادعیه، بارها به نور در برابر ظلمت اشاره شده است و کسانی که از طریق مشاهده و مکاشفات قلبی، نه به حق و به نظر به حقایق هستی و کمال دست می‌یازند، یافت‌های خود را دریافت‌های نوری می‌نامند.

سهروردی در حکمت‌الاشراق می‌نویسد: «بدانید ای برادران من، بسیار از من خواستید تا در حکمت اشراق برای شما کتابی به رشته نگارش درآورم، حکمت‌الاشراق یعنی فلسفه‌ای که بر اشراق یعنی کشف و شهود بنیاد گردیده است یا حکمه مشرقیان که مراد از ایشان حکمای پارس می‌باشد و این توجیه نیز به همان معنی نخستین باز می‌گردد، زیرا فلسفه حکمای فارس بر کشف و ذوق پایه‌گذاری شده است، از این رو آن را به اشراق نسبت داده‌اند که عبارت از ظهور

۱. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۲۸۷.

۲. همان، ص ۲۳۷.

۳. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۹۶.

۴. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۳۵۱.

انوار عقلیه و لمعان تابش و فیضان درخشش و تابش آن‌ها بر نفوس مجرد، می‌باشند».^۱

از نظر سهروردی و حافظ، همه جا سرشار از خداست و چون خدا نورالانوار است، پس همه جا سرشار از نور است و سفر انسان، آغاز و انجامش به سوی روشنایی است و خداوند منور ارواح و روشن‌کننده آسمان‌ها و زمین است.

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست منت خاک درت بر بصری نیست که نیست^۲ سهروردی معتقد است که: «هرگاه همه اشیاء جهان وجود را بررسی کنی، به جز نور محض چیز دیگری در نیابی که در هستی‌های عالم مؤثر بود، حال آن‌که تأثیر آن قریب یا بعید باشد، او حق محبت و قهر را از جانب نور می‌داند، و حرکت و حرارت را نیز معلول نور می‌داند، بنابراین حرارت را در غرایزی مانند قوت و نزوع و شهوت و غضب ذی‌مدخل بود و همه آن‌ها به نزد ما به سبب حرکت تمامیت یابند و شوق‌ها نیز موجب حرکات شوند».^۳

چون کائنات جمله به بوی تو زنده‌اند ای آفتاب سایه ز ما بر مدار هم
چون آبروی لاله و گل فیض حسن توست ای ابر لطف بر من خاکی ببار هم^۴
به بوی زلف و رخت می‌روند و می‌آیند صبا به غالیه سایی و گل به جلوه‌گری^۵
مراد دل ز تماشای باغ عالم چیست به دست مردم چشم از رخ تو گل چیدن^۶
(«و نور جرمی هیأت است در جرم، پس او ظاهر است از بهر دیگری و نور است از بهر دیگری و اگر به خود قائم بودی، نور بودی از بهر ذات خود و از بهر

۱. حکمت‌الاشراق، صص ۱۹-۱۲.

۲. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۱۳۴.

۳. حکمت‌الاشراق، ج ۲، ص ۱۹۶ و ترجمه سجادی، ص ۳۱ و ۳۳.

۴. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۴۷۳.

۵. حافظ، قزوینی، ص ۳۱۶.

۶. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۵۴۴.

خود ظاهر بودی و زنده بودی و هرچه زنده است به ذات خویش نور مجرّد است و هر نور مجرّد، زنده است به ذات خویش و حق اوّل، نور همه انوار است زیرا که معطی حیات است و بخشنده نوریت است. و او ظاهر است از بهر ذات خویش و ظاهرکننده دیگری است، چنانکه در مصحف مجید آمده است که گفت: «الله نور السموات والارض» و نوریت آن است که از بهر ذات خود ظاهر است و دیگری بدو ظاهر شود، پس نور همه نورها است و نوریت هر چیز سایه نور اوست، پس آسمان و زمین به نور او روشن گشت»^۱.

توگر خواهی که جاویدان جهان یکسر بیارایی صبا راگو که بردارد زمانی برقع از رویت و گر رسم فناخواهی که از عالم براندازی برافشان تا فرو ریزد هزاران جان زهر مویت^۲ در عقیده سهروردی، خداوند، روشنایی بی غل و غش بی کران است و این نور یا روشنایی نورالانوار نامیده می شود و جهان کون و هستی، سایه ای از این نور است که در اثر درخشیدن و تجلّی پدید آمده است و حافظ همسو با سهروردی فروغ رخ معشوق را در جام دنیا متجلّی می بیند و نه تنها دنیا که عالم آخرت را نیز فروغی از رخ او می داند:

داستان در پرده می گویم ولی گفته خواهد شد به داستان نیز هم
هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم^۳
آقای دکتر غلامحسین دینانی در کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفه
سهروردی می نویسند:

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
آنجا که حافظ از پریشانی زلف به جمعیت خاطر می رسد، از درون کثرت و

۱. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۸۲.

۲. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۱۷۱.

۳. همان، ص ۴۶۷.

پراکندگی‌ها، نور وحدت را مشاهده کرده و از میان خارهای خلیده به تماشای چهره گل می‌نشیند، آنچه موجب این امر می‌شود جز سنخیت ذاتی انسان با عالم نور و توجه وی به این سنخیت و کوشش در راه وصول به آن چیز دیگری نمی‌باشد و به همین جهت سهروردی می‌گوید: «وَكَلَّمَا أَزْدَادُ نُورًا وَضَوْعًا أَزْدَادُ عِشْقًا وَ مَحَبَّةً وَأَزْدَادُ غِنًى وَ قَرَبًا مِّنْ نُورِ الْانْوَارِ».^۱

از نظر سهروردی خورشید نیز با همه نورانیت خود، از نورالانوار، نور کسب می‌نماید: «چون آفتاب اشرف موجودات آمد پس در اجسام، شریف‌تر از وی نیست که وی پاک از عوارض جسمانیت و در اجسام رتبت ملکی دارد و بدین اعتبار قهر و غلبه او را باشد و ریاست آسمان در شب و روز برای اوست که سبب معاش جانوران است و از هیبت الهی اجسام را نور می‌بخشد و از هیچ جسم نور نستاند و مثل اعلی در زمین است».^۲

جلوه گاه رخ او دیده من تنها نیست ماه و خورشید هم این آینه می‌گردانند^۳
ای آفتاب آینه‌دار جمال تو مشک سیاه مجمره گردان خال تو^۴
سهروردی از خورشید به نام نیر اعظم و گاهی به نام هورخش، یاد و تجلیل بسیار می‌کند و او را واسطه افاضه فزّه کیانی می‌داند.^۵ در قرآن نیز آمده است: «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ». و «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ».

در دعای سمات، نور خورشید، نوری است که از نورالانوار کسب شده است: و خلقت بها التور و جعلته نهاراً و جعلت النهار نشوراً مبصراً و خلقت بها الشمس و جعلت الشمس

۱. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۵۱۸.

۲. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۰۴.

۳. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۴۶۷.

۴. حافظ، همان، ص ۵۴۹.

۵. مجموعه آثار فارسی سهروردی، ج ۳، ص ۱۰۴ و ۱۸۳.

ضیاء و خلقت بها القمر و جعلت القمر نوراً^۱ و از جمله دعا‌های ضبط شده نیز این است که: یا نورالتور قد استنار بنورک اهل السموات و استضاء بنورک اهل الارض یا نور کل نور حامد بنورک کل نور. از تجلیات دیگر نور، نوری است که درون سالک را نورانی می‌گرداند و حجاب‌هایی را که مانع از نظر به سوی محبوب است، زایل می‌نماید، چنان‌که از این نور نیز در دعای شعبانیه یاد می‌شود که: «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَأَنْزِلْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَحْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ التُّورِ فَتَصِلَ إِلَيَّ مَعْدِنَ الْعَظْمَةِ».

و این نور تنها از طریق ریاضت و انجذاب تجلی از طرف نورالانوار است که درون را پرتو می‌بخشد، سهروردی خود در حکمت‌الاشراق، بیان می‌دارد که حقایق از طریق کشف و ذوق و نه از راه فکر و استدلال برای او حاصل شده است.^۲ و حافظ نیز راه وصول به حقیقت هستی را از راه فضل و عقل تنها، بی‌معرفتی می‌داند:

تا فضل و عقل بینی بی‌معرفت نشینی یک نکته‌ات بگویم خود را مبین که رستی^۳
و از طرف دیگر راهبر سهروردی و حافظ برای رسیدن به حقایق، اشراقات درونی و باطنی است، که آن دو را از تقید به آداب و رسوم صوفیه و خانقاه‌نشینی دور می‌گرداند و می‌توان گفت که هر دو در طریقه ملامتی گام برداشتند، آن چه آنها از عرفان استنباط می‌نمایند، بسیار دور از راه و رسم بسیاری از متصوفه است و بنابراین هیچ کدام منسوب به سلسله یا دسته و گروهی نیستند، آنچه سهروردی در صفیر سیمرخ بیان می‌دارد، درحقیقت نمودی از سالکی تک‌رو است که با پیروی از بارقه‌های درونی، اسرار و حقایق را کشف می‌نماید و با گذشتن از مقامات، به فناء فی‌الله، نایل می‌آید و حافظ چون از پیر سخن می‌گوید، پیر او، پیر

۱. مفاتیح الجنان، ص ۱۴۸.

۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲.

۳. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۶۰۶.

مغان، پیر خرابات، پیر میخانه، پیر میکده، پیر می فروش و... است تا پیر او با پیران تصوّف و تزهد امتیاز داشته باشد و درحقیقت راهنما و پیر او عشق است و پرتوها و تجلیاتی که درون او را هدایت می نماید.

نصیحت گوش کن جاناکه از جان دوست تر دارند جوانان سعادت مند پند پیر دانا را^۱
دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما^۲
تشویش وقت پیر مغان می دهند باز این سالکان نگر که چه با پیر می کنند^۳
حافظ و سهروردی با آن که برای رسیدن به مبدأ اصلی و نورالانوار، دست به پیر مرادی مشخص نداده اند و شیوه مترسمان صوفیه و خانقاه نشینی را مورد تردید و انکار قرار داده اند، اما در بسیاری از سخنان خود پیروی از نور انسان های کامل و همنشینی با آنان را شرط وصول به ملکوت اعلی دانسته اند، که با توسل به این نور می توان به سرچشمه هستی، هدایت شد. سهروردی در کتاب های آواز پرجبرئیل، روزی باجماعت صوفیان، و در حال طفولیت، کمک گرفتن از باطن و نور پیر کامل را یادآوری می نماید و در کتاب در حال طفولیت در مورد دم قدسی پیری سخن می گوید که درهای علم لدنی را بر روی او می گشاد.

سهروردی در پیروی از انسان کامل می نویسد: «سالک باید در خدمت ارباب مشاهدات درآید، باشد که بر او خطفه ای واقع شود که انوار ساطعه عالم جبروت و ذوات ملکوتیه و انوار مجرّد را کسانی مانند هرمس و افلاطون بدیده اند، اندر یابد و نیز اضواء مینویته که سرچشمه های خرّه است».^۴

ای بی خبر بکوش که صاحب خبر شوی تا راهرو نباشی کی راهبر شوی

۱. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۶۰.

۲. همان، ص ۶۶.

۳. همان، ص ۲۴۳.

۴. حکمت الاشراف، ترجمه سجّادی، ص ۲۴۷.

در مکتب حقایق پیش ادیب عشق هان ای پسر بکوش که روزی پدر شوی^۱
 سهروردی معتقد است که: «اشخاص کریم ربّانی دائم صورت و ثابت جرمند
 و ایمن از فساد و محرم از شواغل و به خاطر همین هیچ‌گاه شروق انوار رب
 الارباب از ایشان منقطع نگردد و امداد لطایف الهی از ایشان بریده نشود».^۲
 آنچه زر می‌شود از پرتو آن قلب سیاه کیمیایی است که در صحبت درویشان است
 آنکه پیشش بنهد تاج تکبر خورشید کبریائی ست که در حشمت درویشان است^۳
 حافظ سرشک گوشه گیران را دُرّی می‌داند که سالک باید آن را دریابد، تا
 بتواند به انوار مینوی دست پیدا کند.
 سرشک گوشه گیران را چو دریابند، دُرّ یابند رخ مه از سحرخیزان نگردانند اگر دانند^۴
 دل که آیینۀ شاهی است غباری دارد از خدا می‌طلبم صحبت روشن رایی^۵
 «و چون کسی خدای را از روی اخلاص بستاید و از ظلمت مادّی بمیرد و از
 کالبد جسمانی رها شود و مشاعر متعلّق به امور مادّی ظلمانی را ترک گوید، آنچه
 را که دیگران از مشاهده آن ناتوانند، مشاهده کند».^۶
 سالک از نور هدایت ببرد راه به دوست که به جایی نرسد گر به ظلالت برود^۷
 عرفا رستن از چاه طبیعت و برداشتن حجاب‌های ظلمانی را به مرگ اختیاری
 تعبیر نموده‌اند، چنان‌که سهروردی گوید:
 گر پیشتر از مرگ طبیعی مردی برخوردار که بهشت جاودانی بردی

۱. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۵۸۵.

۲. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، سید حسین نصر، ص ۹۹.

۳. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۱۳۶.

۴. همان، ص ۲۹۸.

۵. همان، ص ۶۲۳.

۶. حکمت‌الاشراق، ترجمه سجّادی، ص ۴۰۰.

۷. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۱۹۴.

ور زانک درین شغل قدم نفشردی خاکت بر سر که خویشتن آزرده^۱
و از منظر حافظ:

یک دم غریق بحر خدا شو گمان مبر کز آب هفت بحر به یک موی تر شوی^۲
پس در حیات عارف و سالک که در طریق الی‌الله گام برداشته است، لحظاتی
فرا می‌رسد که انسان از خویشتن می‌گسلد، تن را به فراموشی می‌سپارد و از من
خویش جدا می‌گردد. در داستان عقل سرخ، انسان اسیر تعلقات و وابستگی‌هاست
و دنیا را منزل‌سرای دائمی می‌بیند که هیچ‌گاه از آن رحلت نخواهد کرد، حافظ
بارها در غزلیاتش از این تعلقات و حجاب‌ها سخن رانده است و بر این باور است
که تجلی، آن‌گاه برای سالک دست می‌دهد که حجاب کدورات نفسانی و رذایل
جسمانی و خصلت‌های نامردمی را کنار گذاشته باشد و خلوت‌خانه دل را برای
ورود محبوب آماده گرداند.

منظر دل نیست جای صحبت اضداد دیو چو بیرون رود فرشته درآید^۳
حافظا در دل تنگت چو فرود آمد یاد خانه از غیر نپرداخته‌ای یعنی چه^۴
خانه خالی کن دلا تا منزل جانان شود کاین هوسناکان دل‌وجان جای دیگر می‌کنند^۵
خواجه حافظ خواستار آن است که در خلوت‌خانه دلش جز نور ازلی، تجلی
دیگری نباشد و او تنها به محبوب و معشوق‌الست نرد عشق ببازد.
پاسبان حرم دل شده‌ام شب همه شب تا درین پرده جز اندیشه او نگذارم^۶
و چون شواعل و موانع تن و قوای او برخیزد و نفس، عارف شود به حقایق،

۱. حکمت‌الاشراق، ج ۳، ص ۳۹۷.

۲. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۵۸۵.

۳. حافظ، ص ۲۰۴.

۴. همان، ص ۵۷۶.

۵. همان، ص ۳۴۹.

۶. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۴۹۶.

لذتی عظیم یابد به مشاهده ملکوت و به اشراق انوار حق تعالی چنانکه در قرآن آمده است: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاطِرَةٌ وَ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» معنی عندیت آن است که حجاب برخیزد و موانع برداشته شود.^۱

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد^۲
حجاب چهره جان می شود غبار تنم خوشا دمی که از آن چهره برفکنم^۳
میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز^۴
(و هر چه مانع خیر است، بد است و هر چه حجاب راه است، کفر مردان است، راضی شدن از نفس بدانچه او را است و با او ساختن در طریق سلوک، عجز است).^۵ حافظ نیز از این انوار الهی برخوردار می گردد و تمام غم و غصه خود را به فراموشی می سپارد:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و ندران ظلمت شب آب حیاتم دادند
بی خود از شعله پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند^۶
و به گفته سهروردی دل را باید شست و شویی داد تا جلوه گاه جمال معشوق
گردد: «چون نفس طاهر گردد، به نور حق تعالی روشن شود که «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا
يَخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» یعنی از تاریکی جهل به نور معارف».

گر نور عشق حق به دل و جان او افتد بالله کز آفتاب فلک خوب تر شوی^۷
صفای خلوت خاطر از آن شمع چگل دارم فروغ چشم و نور دل از آن ماه ختن دارم^۸

۱. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۷۲.

۲. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۲۱۰.

۳. همان، ص ۴۵۷.

۴. همان، ص ۳۸۹.

۵. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۳۱۰.

۶. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۲۶۸.

۷. همان.

۸. همان، ص ۵۰۸.

«و يَهْدِي بِهٖ اِلٰهَ مَنْ اَتٰ بِرِضْوَانِهٖ سُبُلَ السَّلَامِ» یعنی طریق خالص میسر گردد و چون نور الهی و سکرت قدسی در ایشان حاصل آید و روشن شود، تأثیر کند در اجسام و نفوس و چون با روشنائی بزرگ آشنا شود و بر روشنی قدسی روشن گردد، نفوس از او منفعل شوند و ماده از او متأثر شود و دعای او در ملکوت شنیده شود و به عالم روشن مشتاق شود و به عشق نورانی لطیف گردد و به خیر و کرم و عدل، متّصف شود و به افق اعلیٰ برود و بر اعدای خویش قاهر گردد.^۱

سالک از نورهدایت ببرد راه به دوست که به جایی نرسد گر به ضلالت برود^۲ و در مورد لذت‌های روحانی شیخ اشراق آن را نتیجه تجلی نور حق می‌داند: «درحقیقت همان‌طور که گوش از صدای خوش لذت می‌برد و چشم از دیدن مبصرات زیبا لذت می‌یابد و لذت روح از لذت جسم به مراتب بیشتر است زیرا که ادراک وی شریف‌تر است و شریف‌ترین در یابندگان نفس انسان است».^۳

و این همه لذت روحانی است که خداوند از آن خبر داده است:

«لَهُمْ فِيهَا مَا يَشْتَهُونَ وَ فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْاَنْفُسُ وَ تَلذُّ بِالْاَعْيُنِ» و بنابراین چون انسان در ملکوت فکری دائم کند و از لذت حسی و از مطاعم پرهیز نماید و وحی الهی بسیار خواند و تلطیف سر کند به افکار لطیف و نفس را در بعضی اوقات تطریب نماید و با ملأ‌اعلیٰ مناجات کند و تملق کند، خداوند پرتوی بر او اندازد. هم‌چون برق خاطف و تتابع شود، چنان‌که در غیر ریاضت نیز آیند».^۴

ساقی بیا که هاتف غیبیم به مژده گفت با درد صبر کن که دوا می‌فرستمت^۵ «و باشد که صورت‌های خوب ببند و باشد که نفس را خطفه‌ای عظیم افتد به

۱. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۸۴ و ۱۸۵.

۲. همان، ص ۱۹۴.

۳. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۳۳۰.

۴. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۸۰ و ۸۱.

۵. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۸۹.

عالم غیب و در حس مشترک روشنایی افتد. روشن تر از آفتاب و این نور، روشنان را ملکه شود که هر وقت خواهند یابند و عروج کنند به عالم نور و انوار نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعی است قدسی از عالم قدس».^۱

گر نور عشق حق به دل و جانت او فتد بالله کز آفتاب فلک خوب تر شوی^۲
 مست بگذشتی و از خلوتیان ملکوت به تماشای تو آشوب قیات برخاست^۳
 شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو ابرونمود و جلوه گری کرد و رو بیست^۴
 لمع البرق من الطور و آنست به فلعی لک آت بشهاب قبس^۵

و این بروق و انوار عالم قدسی همان است که حافظ از آن به آب حیات تعبیر نموده است و این غزل حافظ، گویای اوج نقطه عرفانی و عروج حافظ و دلیل بر مشاهده پر تو جمال دوست و ناظر بر سیر و سلوک حافظ در سیر به مرتبه تجلیات ذاتی و نور است، که پس از آن، مقام شهود و شهادت است.

این همه شهد و شکر کز سخنم می ریزد اجر صبری است کز آن شاخ نباتم دادند
 سهروردی در مقدمه حکمت الاشراف می نویسد: «کمترین مرتبه کسی که می خواهد این کتاب را بخواند، این است که باید یک بارقه الهی بر او درخشیده باشد و بارقه الهی نوری است از مجردات عقلیه بر نفس ناطقه انسانی که در اثر کشیدن ریاضت‌ها و مجاهدات و اشتغال به امور عقلیه روحانیه می درخشد و نفس بدان وسیله مجردات و حالات آنان را می شناسد و همان است که آن را اکسیر حکمت نامند».^۶

۱. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۸۰ و ۸۱.

۲. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۲۶۸.

۳. همان، ص ۱۲۹.

۴. همان، ص ۱۴۵.

۵. همان، ص ۶۵۵.

۶. حکمت الاشراف، ترجمه دکتر جعفر سجادی، ص ۲۲.

روندگان طریقت ره بلا ورزند رفیق عشق چه غم دارد از نشیب و فراز^۱
 مکن ز غصّه شکایت که در طریق طلب به راحتی نرسید آن‌که زحمتی نکشید^۲
 و برای وارد شدن به عالم نور، باید خراباتی شد و از خود رهایی پیدا کرد و
 غفلت و بی‌خبری را کنار گذاشت:

«عالم، عالم مستی است، ترک دنیا کردن، همان صفت را دارد، غفلت در
 پیش می‌آید و نمی‌گذارد که کسی بر راه راست رود و جهانیان را از شراب غرور
 پیوسته مست می‌دارد، اگر کسی لذت خلوت بداند و هستی را به نیستی مبدل
 گرداند و پس بر اسب فکرت سوار شود و در میدان علم غیب دواند، از مغیبات،
 وی را آن لذت باشد که از غایت لذت، حال خود باز نتوان گفتن و از حال انسانیت
 بدر رود و دیوانگان وی را دیوانه خوانند».^۳

و سهروردی در داستان عقل سرخ از صعوبت راه سخن می‌گوید و اینکه
 سالک باید ریاضت بکشد و بد دیار را تحمل کند.

در ره منزل لیلی که خطر هاست در آن شرط اول قدم آن است که مجنون باشی^۴
 سهروردی و حافظ رهایی از غرور را نیز راهی برای رسیدن به منزل محبوب
 می‌دانند: «گفتم این قریه که حق تعالی گفت: «أَخْرَجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلَهَا» چیست؟
 گفت آن عالم غرور است که محلّ تصرف کلمه صغری است و کلمه صغری
 نیز قریه‌ای است به سر خویش زیرا که خدای تعالی گفت: «تِلْكَ الْقَرْيَةُ نَفْسُهُ عَلَيْكَ مِنْهَا
 قَائِمٌ وَ حَصِيدٌ» آنچه قائم است کلمه است و آنچه حصید است هیکل کلمه است که
 خراب می‌شود...».

۱. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۳۹۲.

۲. همان، ص ۲۷۵.

۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۵۰.

۴. همان، ص ۵۹۱.

زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه رند از ره نیاز به دارالسلام رفت^۱
 باده درده چند از این باد غرور خاک بر سر نفس نافرجام را^۲
 سهروردی رهایی از تاریکی های طبیعت را راه وصول به لذات روحانی در
 رسیدن به عالم نورانی می داند و درحقیقت جسم را حجابی می داند که چون سالک
 از این حجاب به در می آید، مرغ باغ ملکوت او به ملکوت اعلی می پیوندد:
 «آنان که در راه حق در سیر و سلوک اند تا آنچه را که خدای بزرگ در کتاب
 نخستین مقّر کرده است، بگذرانند و انجام دهند و خوشی ها و لذات بدنی و
 مسرات نفسانی آنان را از سیر به جهان نوری باز ندارند و گرمای شدید تابستان
 آنان را از سعی و کوشش در راه به دست آوردن خوشنودی خدا و صاحب عالم امر
 و خلق وامانده نکند؛ و آنان که در خانه خدا همچنان در طواف اند و پرگاروار به
 دور آن می گردند و از قدرت و صولت خدای ترسناک اند و تاریکی های شب را
 نماز گذارند و سختی های مناسک و عبادات را تحمل کرده و از لغزش و
 غفلت های قوم و ملت خود ببخشایند و در راه حق جهاد کرده و شمشیر زنند،
 تنهای آنان در روی زمین بگردد و ارواح آنان به محل اعلی معلق باشد، خداوندان
 سکینت کبری اینان اند»^۳.

ای دل ار سیل فنا بنیاد هستی برکند چون تورانوح است کشتیبان ز طوفان غم مخور
 در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم سرزنش هاگر کند خار مگیلان غم مخور^۴
 سهروردی نوری را که معطی تأیید از طرف خداوند است و نفس و بدن به او
 قوی می گردد "خرّه" می نامد و "خرّه" لغتی پارسی است و از کسانی که به این خرّه
 رسیدند ملک افزیدون است، زیرا که به عدل حکم کرد و حق قدس و تعظیم

۱. همان، ص ۱۴۷.

۲. همان، ص ۶۹.

۳. حکمت الاشراف، ص ۳۹۵ و ۳۹۶ و مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱۴.

۴. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۳۸۲.

ناموس حق به اندازه طاعت خویش بجا آورد.^۱ او معتقد است که: «هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، او را خِرّه کیانی دهند و فرّ نورانی بخشند و بارقه الهی او را کسوت هیبت و بها بیوشاند و رئیس طبیعی شود. عالم را و از عالم اعلیٰ نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد و خواب و الهام او به کمال رسد».^۲

در تصویرهای مهری نیز تصویر مهر با پرتوی از خورشید یا کلاهی از خورشید، نمودار شده است که همان خِرّه ایزدی است، حافظ نیز در این مورد می‌فرماید:

ای خون‌بهای نافه چین خاک راه تو خورشید سایه پرور طرف کلاه تو^۳
 بی‌مهر رخت روز مرا نور نماندست وز عمر مرا جز شب‌دیجور نماندست^۴
 از آن زمان که بر این آستان نهادم روی فراز مسند خورشید تکیه گاه من است^۵
 و چون انسان از کالبد مادی و جسمانی رهایی پیدا کند، عشق در خانه او را به صدا درمی‌آورد. عشق از منظر حافظ و سهروردی گوهری ازلی است که از تابش انوار الهی به وجود می‌آید، زیرا عشق از طرف خداست و چون ازلی است، پس ابدی است و در خمیره و طینت انسان به ودیعت نهاده شد. «وَكَلَّمَا أَزْدَادُ نُورًا وَضُوعًا عَشْقًا وَ مَحَبَّةً وَ أَزْدَادُ غِنَى وَ قُرْبًا مِنَ التَّوَرِ الْأَنْوَارِ»^۶

سهروردی معتقد است که فرد باید شائبه‌ای از نورانیت و اثری از روحانیت در فرد دیگر بیابد تا عاشق او گردد. و در تعریف عشق چنین گوید: «عشق

۱. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۸۶ و مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۵۰۲.

۲. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱۴ و مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۸۱ و مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۵۰۴.

۳. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۵۵۳.

۴. همان، ص ۱۰۴.

۵. همان، ص ۱۷۵.

۶. شرح حکمت‌الاشراق، ص ۴۹۷.

درحقیقت ابتهاج است به تصوّر حضور ذاتی و شوق حرکت نفس است به تتمیم آن بهجت و مشتاق چیزی یافته باشد و چیزی نیافته و چون تمام بیاید، شوقش باطل شود، پس واجب الوجود عاشق ذات خویش است و بس و معشوق ذات خویش و آن دیگران»^۱.

دلرفت و دیده خون شد تن خست و جان برون شد فی العشق معجبات یأتین بالتوالی^۲
در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد^۳
و در رساله فی حقیقة العشق می نویسد: «محبت چو به غایت رسد، آن را عشق گویند و عشق خاص تر از محبت است، زیرا که همه عشق محبت باشد، اما همه محبت عشق نباشد و محبت خاص تر از معرفت است، زیرا همه محبتی معرفت است، اما همه معرفتی عشق نباشد و دوم پایه محبت و سیم پایه عشق و به عالم عشق که بالای همه است، نتوان رسید تا از معرفت دو پایه نردبان سازند».

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد^۴
جناب عشق بلند است همّتی حافظ که عاشقان ره بی همّتان به خود ندهند^۵
«ای برادران حقیقت هیچ شگفت نبود اگر فرشته فاحشه نکند و بهیمه و ستوری کار زشت کند که فرشته آلت فساد ندارد و بهیمه آلت عقل ندارد، بلکه شگفت کار آدمی است که فرمانبر شهوت شود و خویش را مسخر شهوت کند با نور عقل و به عزّت باری تعالی، آن آدمی که به وقت حمله شهوت قدم استوار دارد، از فرشته افزون است»^۶.

۱. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۷۴.

۲. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۶۷۰.

۳. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۲۴۵.

۴. فی حقیقة العشق، ص ۱۲.

۵. همان، ص ۳۰۳.

۶. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۹۹.

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد
 عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افزود برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
 مدّعی خواست که آید به تماشاگه راز دست غیب آمد و بر سینۀ نامحرم زد^۱
 «عشق را از عشقه گرفته‌اند و آن گیاهی است که در باغ پدید آید در بن
 درخت، اوّل بیخ در زمین سخت کند و پس سر برآرد و خود را در درخت بیچد و
 هم‌چنان می‌رود تا جمله درخت را فراگیرد و چنانش در شکنجه کند، تا آن‌گاه که
 درخت خشک شود، همچنین در عالم انسانیت که خلاصه وجود است، درختی
 است که آن را به جبه‌القلب پیوسته است و جبه‌القلب در زمین ملک روید و چون
 این شجره طیبه بالیدن آغاز کند و نزدیک کمال رسد، عشق از گوشه‌ای بر تن
 شجره زیاد شود، آن شجره زردتر و ضعیف‌تر شود تا به یک بارگی علاقه منقطع
 گردد، پس آن شجره روان مطلق گردد و شایسته آن شود در باغ الهی جای
 گیرد».^۲

اوّل به وفا می‌وصالم در داد چون مست شدم جام جفا را سر داد
 پر آب دو دیده و پر از آتش دل خاک ره او شدم به بادم در داد^۳
 به یک کرشمه که نرگس به خود فروشی کرد فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت
 نبود نقش دو عالم که نقش الفت بود زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت^۴
 «و درحقیقت عشق حرکت است و راه است و انسان تا زوایای وجودی خود
 را نشناسد و به معرفت دست پیدا نکند، نمی‌تواند به عالم ملکوت عروج پیدا کند و
 عشق در نهاد انسان به ودیعه گذاشته شده و خمیرمایه انسان با شراب عشق آغشته
 گردیده است، تا انسان بتواند به وسیله آن به کمال واقعی خود نایل آید».

۱. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۲۴۵.

۲. فی حقیقة العشق، ص ۱۲.

۳. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۷۳۹.

۴. همان، ص ۱۱۹.

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند
 ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه نشین باده مستانه زدند^۱
 سـرزـمستی برنگیرد تا به صبح روز حشر هر که چون من در ازل یک جرعه خورد از جام دوست^۲
 ارواح و اشخاص عاشقان در روز ازل در مجلس انس از جام محبت شراب عشق
 آشامیدند و ملائک نیز بر در میخانه عشق تسبیح گویان بر آدم سجده نمودند.
 بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی کاندرا آنجا طینت آدم مخمر می کنند^۳
 عواطف و عالم محبت همه همان شوق لقای حق است، اما عشق جسمانی
 مانند حسن صوری و مجازی است و عشق حقیقی سودایی است که هر خس و
 دون همتی راه به آن ندارد، عشق حقیقی روح و عقل را از سترونی نجات داده، و
 مایه ادراک اشراقی و دریافتن زندگی جاودانی یعنی نیل به معرفت جمال حقیقت
 و غیرگی مطلق در زندگانی روحانی می گردد، انسان زمانی به حق واصل می شود و
 به مشاهده جمال معشوق نایل می گردد که میان او و معشوق حجابی نباشد.
 «عشق بنده ای است خانه زاد که در شهرستان ازل پرورده شده است و سلطان
 ازل و ابد شحنگی کونین بر او ارزانی داشته است و این شحنه هر وقتی بر طرفی
 زند و هر مدتی نظر به اقلیمی افکند و در منشور او چنین نبشته است که در هر
 شهری که روی نهد می باید که خبر بدان شهر رسد، گاوی از برای او قربان کنند که
 «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً» و تا گاو نفس را نکشد قدم در آن شهر نهد»^۴.
 در ره نفس کزو سینه ما بتکده شد تیر آهی بگشاییم و غزایی بکنیم^۵
 عشق پیمانی است که در روز الست میان عاشق و معشوق برقرار گردیده

۱. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۲۶۶.

۲. همان، ص ۱۷۲.

۳. همان، ص ۱۷۲.

۴. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، صص ۲۸۹ و ۲۹۰.

۵. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۵۰۳.

است.

از دم صبح ازل تا آخر شام ابد دوستی و مهر بر یک عهد و یک میثاق بود^۱
 بنابراین به گفته سهروردی هر حرکت و کمالی در جهان به خاطر عشق و
 تجلیات آن است و اگر عشق نبود، رخساره معشوق نیز نمودی نداشت:
 گر عشق نبودی و غم عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتی که شنودی
 گر باد نبودی که سر زلف ربودی رخساره معشوق به عاشق که نمودی^۲
 «و چیزی و صفات چیزی بعینه دیگری را نشود و لکن شبه صفت چیز
 دیگری را شاید که حاصل باشد، پس آن نفس که فلک را می‌جنباند از بهر عشق
 عقل می‌جنباند و از نورها متصل و عشق‌ها و شوق‌ها و لذت‌های بی‌نهایت بی‌پایان
 و پیاپی بدو رسد و از عشق بی‌نهایت، حرکات بی‌نهایت منبث شود»^۳.
 هر کس از مهره مهر تو به نقشی مشغول عاقبت با همه کج‌باخته‌ای یعنی چه^۴
 کس نیست که افتاده آن زلف دو تان نیست در رهگذر کیست که دامی زبلا نیست^۵
 از نظر سهروردی از جمال عشق، حسن پدید آمد و شور و شرّ هستی در
 جهان نهاده شده و بنابراین کلّ هستی خواستار عشق است و بنابراین عشق کمال
 عاشقانی است که زبان حال آنان چنین است: ای خوشا روزی که خورشید جمال
 الهی بر ما نظری اندازد، جان خود را طعمه‌ای سازیم و دل و جان را نثار گردانیم.
 «شیخ را گفتم: کس باشد که از بند هر چه دارد برخیزد؟ شیخ گفت: کس آن
 کس بود. گفتم، چون هیچ ندارد زندگانی به کدام اسباب کند؟ شیخ گفت: آن کس
 که این اندیشد، هیچ ندهد، اما آن کس که همه بدهد، این نیندیشد، عالم توکل،

۱. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۲۱۸.

۲. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۲۶۸.

۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۵۰.

۴. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۵۷۶.

۵. همان، ص ۱۶۱.

خوش‌عالمی است و ذوق آن به هرکس نرسد».^۱

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست که به پیمانه‌کشی شهره شدم روز الست
من همان دم که وضو ساختم از چشمهٔ عشق چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه که هست^۲
سهروردی می‌نویسد: «در خبر آورده‌اند که «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ» و
هرچه موجودند از روحانی و جسمانی طالب جمال‌اند و هیچ‌کس نبینی که او را به
جمال میلی نباشد، پس چون نیک اندیشه کنی، همه طالب حسن‌اند و در آن
می‌کوشند که خود را به حسن رسانند».^۳

همه کس طالب یارند چه هشیار چه مست همه جا خانهٔ عشق است چه مسجد چه کنشت^۴
روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست منت خاک درت بر بصری نیست که نیست
ناظر روی تو صاحب نظرانند آری سرگیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست^۵
اما به حسن که مطلوب همه است، دشوار می‌توان رسید زیرا که وصول به
حسن ممکن نشود، الا به واسطهٔ عشق و عشق هرکسی را به خود راه ندهد و به همه
جایی مأوا نکند و به هر دیده روی ننماید.

ناز پرورده تنعم نبرد راه به دوست عاشقی شیوهٔ رندان بلاکش باشد^۶
مدعی خواست که آید به تماشگاه راز دست غیب آمد و بر سینهٔ نامحرم زد^۷
«و اگر وقتی نشان کسی بیابد که مستحق آن سعادت بود، حزن را بفرستد که
وکیل درست تا خانه پاک کند و کسی را در خانه نگذارد».^۸

۱. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۵۹.

۲. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۱۷۴.

۳. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۸۴.

۴. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۱۶۰.

۵. همان، ص ۱۳۴.

۶. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۸۴.

۷. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۲۴۵.

۸. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۸۴.

* * *

روی جانان طلبی آینه را قابل ساز ورنه هرگز گل و نسرين ندمد ز آهن و روی^۱
 پس منزل عشق مخصوص خالصان طریقت و راضیان حضرت است، کسانی
 که پاکبازان جان در قمارخانه عشق باخته‌اند.

اهل کام و ناز را در کوی رندی راه نیست رهروی باید جهانسوزی نه خامی بی غمی^۲
 «پس عشق پیرامون خانه بگردد و تماشای همه بکند و در حجره دل فرود
 آید، بعضی را خراب کند و بعضی را عمارت کند و کار از آن شیوه اول بگرداند و
 روزی چند در این شغل به سر برد، پس قصد درگاه حسن کند».^۳

حافظا در دل تنگت چو فرود آمد یار خانه از غیر نپرداخته‌ای یعنی چه^۴
 «و چون معلوم شد که عشق است که طالب را به مطلوب می‌رساند، جهد
 باید کردن که خود را مستعد گرداند که عشق را بداند و منازل و مراتب عاشقان
 بشناسد و خود را به عشق تسلیم کند و بعد از آن عجایب بیند».^۵

گرچه راهی است پرازیم ز ما تا بر دوست رفتن آسان بود ار واقف منزل باشی^۶
 او را به چشم پاک توان دید چون هلال هر دیده جای جلوه آن ماه پاره نیست^۷
 در حدیث است که: قَلْبُ الْمُؤْمِنِ كَمِرَاةٍ إِذَا نَظَرَ فِيهَا تَجَلَّى رَبِّهِ. پس آینه دل را باید
 صیقلی نمود تا تجلی‌گاه جمال محبوب گردد.

نظر پاک تواند رخ جانان دید که در آینه نظر جز به صفا نتوان کرد^۸

۱. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۶۳۶.

۲. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۶۵۰.

۳. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۸۵.

۴. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۵۷۶.

۵. حکمت‌الاشراق، ج ۳، ص ۲۸۵.

۶. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۶۶۳.

۷. همان، ص ۳۸۸.

۸. همان، ص ۲۵۲.

چشم آلوده نظر از رخ جانانه دوست بر رخ او نظر از آینه پاک انداز^۱
همان طور که گذشت، سهروردی، عشق و حزن و حسن را سه برادر می داند،
که شحنگی آن دو کون، متعلق به عشق است، حافظ نیز از غم و درد و رنج عشق
می گوید:

مطرب عشق عجب ساز و نوایی دارد نقش هر پرده که زد راه به جایی دارد
عالم از ناله عشاق مبادا خالی که خوش آهنگ و فرح بخش نوایی دارد^۲
اما با این حال غم عشق را بر هر چیز دیگر ترجیح می دهد:

ناصرم گفت که جز غم چه هنر دارد عشق برو ای خواجه عاقل هنری بهتر از این^۳
الا یا ایها الساقی ادر کاساً و ناولها

که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها^۴
و در وقت اعتدال سال دو آفتاب از مطلع غیب برآید، یکی خورشید جمال
فلکی و یکی خورشید جلال ملکی، آن یکی بر اجزاء زمین تابد، این یکی بر
اسرار عاشقان، آن یکی بر گل تابد، گل شکفته گردد و این یکی بر دل تابد، دل
افروخته گردد، گل چون شکفته شد، بلبل بر او عاشق شود، دل که افروخته شد، نظر
خالق در او حاضر بود، گل به آخر بریزد، بلبل در هجر او ماتم گیرد، دل اگر بماند،
حق او را در کنف الطاف و کرم گیرد که «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ لَا يَمُوتُ أَبَدًا»^۵.

در حدیث قدسی وارد است که: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ
أُعْرَفَ» از روی ناظری و منظوری نام عاشقی و معشوقی پیدا شد و لغت طالبی و
مطلوبی ظاهر گشت، ظاهر را به باطن نمود، آواز عاشقی برآمد و باطن را به ظاهر

۱. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۳۸۸.

۲. همان، ص ۳۸۸.

۳. همان، ص ۵۴۶.

۴. همان، ص ۵۹.

۵. کشف الاسرار، ص ۴۷۸ و ۴۷۹.

بیاراست، نام معشوقی آشکار شد».^۱

و درحقیقت خداوند عاشق خویش بود و حسن خود را در آینه‌های مظاهر جلوه داد، جمیل از جمال خود آن زمان بهره یابد که حسن خود را در آینه مشاهده کند، بنابراین وجود مطلق در آینه‌های تعنیات، تجلی نمود و حسن خود را به حسب تعداد مظاهر پیدا نمود. که حافظ گوید:

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد^۲

«به مقدار صفا و کدورت در هر آینه صورتی پدید آید به قدر آینه از بزرگ و کوچک و صافی و کدر و این اختلاف صور از اختلاف حال قوایل لازم آید نه از اختلاف حال صاحب صورت».^۳

از نظر سهروردی علم نیز پرتوش را از اشراقات نوری می‌گیرد و بنابراین علم عبارت است از: «اشراق و تسلط نوری بر اشیاء یعنی حضور اشیاء نفوذ نفس علم را تشکیل می‌دهد، پس علم به صورت حاصل از اشیاء را توجیه کرد، به نظر وی هیچ پاسخ درستی به اشکالات وارد بر صور ترسیم وجود ندارد و نفس انسان وقتی جسم را می‌بیند، همچون آینه صورتی از آن در نفس به وجود می‌آید و این حصول به خاطر اشراق به شیء مورد دید است، پس ابصار به انطباع شبح یا خروج شعاع و رسیدن به شیء مورد دید است، پس ابصار به انطباع شبح یا خروج شعاع و رسیدن به شیء مورد دید اشراق کرد و آن را نیز خویش مانند آینه به وجود آورد».^۴

۱. اشعه اللمعات، جامی، صص ۳۵-۳۸.

۲. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۲۴۵.

۳. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۰۰.

۴. حکمت‌الاشراق، ج ۲، ترجمه سجادی، صص ۲۶۴ و ۲۶۵.

معشوق عیان می‌گذرد بر تو ولیکن اغیار همی‌بیند ز آن بسته نقاب است^۱
 حجاب دیده ادراک شد شعاع جمال بیا و خرگه خورشید را متور کن^۲
 بنابراین آنچه در عالم موجودات است و یا موجود می‌شود، رشحه‌ای از وجود
 ذات کبریایی الهی است و راه درک این حقیقت از طریق قلب و اشراق و افاضه‌ای
 است که از ذات لایزال الهی به قلب می‌رسد، پس از کشف این حقیقت مشخص
 می‌شود که لباس بشری در تن مظهر و مرآت الهی همچون پوششی است که زمینه
 رؤیت را در مقابل نور پرفروغ ذات الهی میسر سازد، همچون آینه‌ای که تا تیره
 نباشد نمی‌توان قرص خورشید را در آن دید و آینه آشکارکننده و مظهر است،
 چنان‌که گفته شده است که: *أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ خَلْقَهُ* - از طرف دیگر، سهروردی بر
 این نظر است که «علت معدة ظهور مثل در آینه نور بود، لکن علت قابله آن سطح
 نرم و صیقلی آن بود و علت فاعله و فیاضه آن عقل مفارق بود و قهراً در اجسامی
 که نرمی و صیقلیت ندارند به جهت اینکه اجزاء مظلومه و کدرکننده در آن پراکنده
 شده است، مثل اشیاء در آن‌ها حاصل نشده، نموده نمی‌شود»^۳.

در رساله سهروردی آینه‌گیتی‌نمای، همان نور اسپهبدی است و چون
 بخواهیم این نور در بند را رها کنیم، نفس به مشرق خویش که قرارگاه وی در
 بیرون از این جهان است، پر می‌کشد.

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم
 من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد درین دیر خراب آبادم^۴
 و چون آینه دل پاک گردید و جمال معشوق در آن نمودار شد، رازهای درون
 پرده آشکار می‌گردد و هر روز جلوه‌ای از تجلی معشوق، خود را به عاشق

۱. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۱۶۹.

۲. حافظ، قزوینی، ص ۲۷۴.

۳. حکمت‌الاشراق، ج ۳، ترجمه سجادی، صص ۳۸۵-۳۸۶.

۴. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۴۹۱.

می‌نمایاند و بنابراین نامحرمان و بیگانگان و خامان طریقت و معرفت، جایی در میخانه در خرابات عشق نخواهد داشت، سهروردی در این مورد می‌نویسد:

در کنج خرابات بسی مردانند کز لوح وجود سرها می‌خوانند
بیرون ز شتر گربه احوال فلک دانند شگفت‌ها و خر می‌رانند^۱
و حافظ می‌گوید:

راز درون پرده ز رندان مست پرس کاین حال نیست زاهد عالی‌مقام را^۲
«و مرد صاحب‌نظر باید که پیوسته باحث غرایب و حقایق باشد و بدان‌قدر که سزای خاطر اوست نزول بکند. حسین منصور حلاج گفت: محبت میان دو کس آن وقت مستحکم شود که در میان ایشان هیچ سرّ مکتوم نماند، پس محبت چون کامل گردد اسرار علوم خفایا و خبایا و زوایای موجودات بر او پوشیده نبود.»

رازی که بر غم نگفتیم و نگوییم با دوست بگوییم که او محرم رازست^۳
«مثال دل نااهل و بیگانه از حقیقت همچنان است که فتیله‌ای که به جای روغن آب بر او رسیده باشد، چندان‌که آتش به نزد او برافروخته نشود. اما دل آشنا همچون شمعی است که آتش از دور به خود کشد و افروخته شود. اکنون حدیث صاحب‌سخن از نور خالی نباشد، پس نور در شمع گیرد نه در فتیله نزد شمع تن خود در سر سوز دل کند و چون نماند آتش نیز نماند. اهل سخن نیز تن در سر سوز دل کنند اما چون تن نماند روشنایی زیادت شود، به آشنایی کشد.»

تا نگردي آشنا زین پرده رمزی نشود گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش^۴
افشای راز خلوتیان خواست کرد شمع شکر خدا که سرّ دلش در زبان گرفت
و رازداری نیز از مختصات عشق حقیقی است، زیرا که سرّ بین عاشق و

۱. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۳۲۸.

۲. حافظ، قزوینی، ص ۶.

۳. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۸۳.

۴. حافظ، ص ۴۰۹.

معشوق را خامان و ناپختگان طریقت و معرفت در نمی‌یابند. زیرا بیگانگان، نامحرمان درگاه ازلی هستند.

اما معشوقی که چنین در آینه وجود جلوه‌گری می‌کند و تا خانه دل رفته نگردد، در آن قرار نمی‌گیرد، چنان استغنائی دارد که نیاز عاشق با او در نمی‌گیرد: در نمی‌گیرد نیاز ما و ناز و حسن دوست خرم آن‌کز نازنینان بخت بر خوردار داشت^۱ گریه حافظ چه سنجد پیش استغنائی عشق کاندرین طوفان نماید هفت دریا شبنمی^۲ «و هرچه او را در ذات یا صفات به غیری حاجت افتد، فقیر باشد و ملک به حق آن است که ذات همه چیزها او را باشد و ذات او هیچ چیز را نباشد، پس ملک و غنی مطلق واجب‌الوجود است که همه در وجود و کمال محتاج بدون را در اجابت به چیزی نیست و جواد مطلق اوست»^۳.

سخن در احتیاج ما و استغنائی معشوق است چه سودافسون‌گری‌ای دل چو در دلبر نمی‌گیرد^۴

* * *

ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبارا^۵
بیار باده که در بارگاه استغنا چه پاسبان و چه سلطان چه هوشیار و چه مست^۶
به هوش باش که هنگام باد استغنا هزار خرمن طاعت به نیم جو نهند^۷
«و جواد حق آن است که ببخشد آنچه را که باید بخشیدن بدون عوض و هر که ببخشد تا او را مدح یا ثنا گویند یا مذمت و حمد شکرش بجای آورند، جواد

۱. همان، ص ۹۵.

۲. همان، ص ۶۵۰.

۳. حکمت‌الاشراق، ج ۳، ص ۴۶.

۴. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۲۵۹.

۵. همان، ص ۶۰.

۶. همان، ص ۱۵۳.

۷. همان، ص ۳۰۳.

مطلق نیست، بلکه معاملات می‌کند، چیزی می‌دهد و چیزی می‌ستاند».^۱

سخن گفتن که را یار است آنجا تعالی الله چه استغناست آنجا^۲

و آیه‌ای در سوره فاطر نیز ناظر بر استغنای بی‌شمار خداوند است که: «يَا أَيُّهَا
النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ»^۳ و سرانجام عاشق در مقابل استغنای معشوق، چنان
می‌گردد که گدایی در میخانه او را اکسیری می‌داند که وجود قلب او را به زر تبدیل
می‌گرداند:

گدایی در میخانه طرفه اکسیری است گر این عمل بکنی، خاک زر توانی کرد^۴

و تا آنجا پیش می‌رود که پاکبازانه جان در راه معشوق می‌نهد و زیر شمشیر
غمش، رقص‌کنان، می‌رود:

زیر شمشیر غمش رقص‌کنان باید رفت کان که شد کشته او نیک سرانجام افتاد^۵

سهروردی و حافظ در طی طریق، شهادت را برمی‌گزینند و برای رسیدن به
نورانیت نورالانوار، شربت شهادت می‌نوشند و در رهگذر عشق، خود را شهید راه
معشوق می‌دانند:

قتیل عشق تو شد حافظ غریب ولی به خاک ماگذری کن که خون ماست حلال^۶

و محمد گلندام در شرح حال مختصری که در مقدمه دیوان، به دست داده است
چنین می‌نویسد: ذات ملک صفات مولانا العظم السعيد المرحوم الشهيد مفخر العلماء استاد نحاریر الادبا
معدن اللطاف الروحانيه مخزن المعارف السبحانيه شمس الملّه والدين محمد الحافظ شیرازی:

با صبا در چمن لاله سحر می‌گفتم که شهیدان که اند این همه خونین کفنان

۱. حکمت‌الاشراق، ج ۳، ص ۴۶.

۲. حافظ، ناتل خانلری، ج ۲، ص ۱۰۴۴۹.

۳. سوره فاطر، آیه ۱۵.

۴. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۲۱۰.

۵. همان، ص ۳۱۴.

۶. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۴۳۷.

گفت حافظ من و تو محرم این راز نه‌ایم از می لعل حکایت کن و شیرین دهنان^۱
و سهروردی از بقای نفس می‌گوید:

«و از قرآن آیتی چند گواهی می‌دهد بر بقای نفس، یکی آن است که گفت:
«لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» مپندارید کسانی که در راه
خدا کشته شدند، مرده‌اند، بلکه ایشان زنده‌اند در حضرت حق تعالی، زنده به ذوات
مدرک، ایشان «عِنْدَ رَبِّهِمْ» یعنی تبری از جهت و حیّز و برخاستن شواغل جسمانی و
آیه‌ای دیگر که: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تُشْعُرُونَ».^۲

به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی که از شمشیر بویحیی نشان ندهد کسی احیاء^۳
هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما^۴
و سهروردی و حافظ هیچ‌گاه نمرده‌اند و بر جریده عالم، نام آنها همیشه
استوار و پایدار است و در دل اهل نظر در تجلی و جلوه‌اند.

۱. همان، ص ۵۳۸.

۲. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۶۹.

۳. سنایی.

۴. حافظ، جلالی نایینی، نورانی وصال، ص ۷۰.

فهرست مراجع تحقیق

۱. حکمت الاشراق، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه و شرح از دکتر جعفر سجّادی، انتشارات دانشگاه تهران.
۲. دیوان حافظ، دکتر محمدرضا جلالی نایینی و دکتر نورانی وصال، نشر نقره، ۱۳۷۲.
۳. دیوان حافظ، محمّد قزوینی و دکتر قاسم غنی، انتشارات کتابخانه زوّار.
۴. دیوان حافظ، مقدمه و تصحیح و تحشیه از پرویز ناتل خانلری، انتشارات بنیاد فرهنگ.
۵. دیوان حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، انتشارات کتابخانه ابن سینا، تهران ۱۳۴۱.
۶. سه رساله از شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۹۷.
۷. شرح حکمت الاشراق سهروردی، قطب‌الدین شیرازی، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، تهران ۱۳۸۰.
۸. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات حکمت، چاپ پنجم، پاییز ۱۳۷۹.

۹. شمیم تأویل در آیات تنزیل، مریم زیبایی نژاد، انتشارات نوید، ۱۳۸۳.
۱۰. فرهنگ اشعار دیوان حافظ، دکتر احمدعلی رجایی، انتشارات کتابخانه زوّار.
۱۱. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، دکتر سید جعفر سجّادی، انتشارات کتابخانه طهوری.
۱۲. فرهنگ معارف اسلامی، دکتر سید جعفر سجّادی، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، چاپ اول، ۱۳۵۷.
۱۳. قرآن کریم، ترجمه محمدکاظم معزی، انتشارات کتابفروشی علمیه اسلامیّه.
۱۴. کشف الاسرار و عدّه الابرار، ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، انتشارات ابن سینا، تهران ۱۳۳۹.
۱۵. کلیات مفاتیح الجنان، حاج شیخ عباس قمی، انتشارات محمد.
۱۶. مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، ج ۱، به تصحیح و مقدمه هنری کُربن، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ه. ق.
۱۷. مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، ج ۲، به تصحیح و مقدمه هنری کُربن، انجمن فلسفه ایران.
۱۸. مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، ج ۳، مشتمل بر مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، سید حسن نصر، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۷۹، ه. ق.

اسطوره فریدون از در اوزن

به روایت متون مزدیسنا و شاهنامه فردوسی و آثار سهروردی

فاطمه مدرسی^۱

بسیاری از اسطوره‌های ایرانی در روایات دیرینه، به‌ویژه در اوستا، ضمن برخورداری از رنگ و صبغه اساطیری، متضمن باورهای دینی و آیینی هستند و با رخدادهای کیهانی و باورهایی در پیوند با آفرینش و روز رستاخیز مرتبط‌اند. از آنجایی که اسطوره در اساس واقعیات طبیعی را از طریق رابطه آنها با نیروهای مافوق طبیعی توجیه و تبیین می‌کند. بدین سبب انسان و قوای طبیعی و زمان اسطوره نمی‌تواند مانند انسان و طبیعت و زمان، مربوط به دنیای واقعی باشد. انسان اسطوره، الهه‌ای است در هیأت انسانی با قدرتی مافوق طبیعی مورد اعتقاد که در واقع با نقش تشخیص یافته ماورای طبیعی فرق چندانی ندارد. زمان اسطوره هم زمان محدود متعین نیست، بلکه زمانی نامحدود و ابدی ذهنی و در واقع زمان بی‌زمانی است. زیرا «اسطوره حکایتی است قومی یا جمعی که در هیچ زمان معینی

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه ارومیه.

ساخته نشده است و هیچ سازنده و برآورنده مشخصی ندارد، بلکه به دست نسل‌هایی پیاپی از یک قوم و در کوره تجربیات مکرر همان قوم، رفته‌رفته ساخته شده و اندک‌اندک پردازش یافته است. در واقع تبلور خردی است قومی در زمینه‌های اخلاق و تدبیر منزل و تدبیر ملک روزگار و مقام آدمی در کل جهان.^۱ اسطوره پیش از آن که در نوشته‌های مقدس اقوام و ملل جهان ثبت گردد، در روایات شفاهی از نسلی به نسلی انتقال می‌یابد و در حین انتقال از عصر و قومی به زمان و قوم دیگر، دستخوش دخل و تصرف می‌گردد و چیزهایی به آن اضافه و یا از آن کاسته می‌شود، اما همچنان به توجیه و تبیین اموری می‌پردازد که ذهن انسان بدوی از تفسیر منطقی و مقبول آن عاجز آمده است. بر این پایه اسطوره، گزارش مستند و راستینی نیست که تنها یک بار و در یک زمان روی داده باشد، بلکه رویدادی است که در ذهن انسان، بارها و بارها اتفاق افتاده است؛ از این رو طبیعی است که روایت‌های متفاوتی داشته باشد. برای نمونه به اسطوره پهلوان اژدرکش می‌توان اشارت کرد که از دیرباز تا امروز به گونه‌های متفاوتی نقل شده است. چنان‌که بیشتر اساطیر و روایات دینی در سراسر جهان، داستان‌هایی را از نبردهای میان قهرمانان ایزدی و غول‌ها دربردارند. بدین ترتیب رویارویی پهلوان و اژدها یک زمینه اساطیری جهانی است، «نوعی نمودگار و انموذج ذهنی است. پندار نگاره‌ای است دیرین که در ژرفای تاریک نفس آدمی زاده می‌شود، می‌میرد تا دوباره زاده شود و چون بت عیار به شکل دگر آید. مطابق با اسطوره اژدهاکشی، ایزدی پیروزگر که چهره خورشیدین یا سرشتی آذرین دارد، با دیوی اهریمنی که ماریبکر و اژدهامنش است و بازدارنده آب‌ها، می‌ستیزد و در اثر چیرگی بر او، آب‌ها رها می‌شود و دام و دهش اهورایی به آشتی و رامش می‌رسد».^۲ از این نوع

۱. مقالات ادبی، علی محمد حق شناس، ص ۱۳۲.

۲. سایه‌های شکار شده، بهمن سرکاراتی، ص ۲۳۸.

است اسطوره ایندره با وژیتره، دیو خشک سالی. ایندره با رعد که به منزله گرز اوست، وریتره - دیو خشک سالی - را می‌اوژند تا آب‌ها را که حیات بخش مردمانند، آزاد سازد.

اژدها کشی دیگر از این نوع ثرتیه است از خدایان پهلوان که او را با بیانی شبیه به ایندره توصیف نموده‌اند. "ثرتیه" با رعد خویش "ویشوروپه"، اژدهای سه سرشش چشم را می‌کشد و گاوهای او را می‌گیرد. در حادثه دیگری ثرتیه دیوی را که شکل خرس دارد با گرز خویش از پای درمی‌آورد. ثرتیه همراه طوفان، غرش می‌کند و هنگامی که در شعله‌های آگنی می‌دمد، این شعله‌ها زبانه می‌کشد، اما وی برخلاف ایندره، یکی از کسانی به شمار آمده است که سومه مقدس را آماده ساخته و نوشیده است.^۱

باز از این نوع است اسطوره ستیزه "ایزد تشر" و "دیو اپ‌اوشه" که گونه‌ای از اژدهای کیهانی و کارش بازداشتن تشر از فراز بردن آب‌های باران‌ساز به آسمان است. تشر اختر، ایزدی است رخشان و فرهمند که هر سال در موسم معیتی، تن خود را به روشنی سرشته، در پیکر اسبی سپید، زرین‌گوش و زرین‌بال، با دیوی به نام اپ‌اوشه که به صورت اسب سیاه تصوّر شده، می‌ستیزد و پس از پیروزی بر او به دریای فراخکرت فرو می‌رود، کرانه‌ها و میانه دریا را به جوش درمی‌آورد و آب‌ها را به هر سو روانه می‌کند که به کشتزارها و چراگاه‌های سرتاسر جهان استومند سرازیر شوند. «این که دیو اپ‌اوشه گونه‌ای از اژدهای کیهانی بازدارنده آب‌هاست از معنای نامش معلوم می‌شود که صورت کهن آن aspa-vrta که بازدارنده آب‌ها» یا «آب‌بندان» معنی دارد و هم‌ریشه است با واژه ورتره^۳

۱. شناخت اساطیر ایران، جان هینلز، ترجمه ژاله آموزگار - احمد تفضلی، ص ۶۰.

2. Apaoḡa

3. vrtra

اژدهای افسانه‌ای هندی که به دست ایندرا کشته می‌شود».

تمامی این داستان‌ها به نوعی با مسأله باران و مسأله برکت ارتباط دارند. از منظر ایرانیان باستان، اژدهای سهمگین اسطوره، به گونه شاه انیرانی اژدهافشی تصوّر می‌شود که چندی بر ایرانشهر چیره می‌شود، مردمان و دام‌ها را می‌اوبارد. آب و باران را بر هفت کشور می‌بندد، شاه آن کشور را می‌کشد، دختران و زنان وی را می‌رباید و خود، شاه می‌شود و دوران تاریک دژشهریاری او، خشک‌سالی و تنگی بر زمین و بیداد و آشوب را بر مردمان ارمغان می‌آورد. در پایان، جبّار اژدهاپیکر از فرجام شوم و برافتادن سلسله پادشاهی خود و این که به دست شهزاده‌ای یل کشته خواهد شد، در رؤیا و خواب آگاه می‌شود. در پی یافتن و کشتن نوزاد پهلوان نوباوه که اغلب، مادرش او را می‌پرورد و گاه شبان یا جانوری دیگر او را دایگی می‌کند بزرگ می‌شود، - بی آن که از دوران کودکی او آگاهی دقیقی به دست بدهند - یک باره پس از برنا شدن، از کوه درمی‌آید و از رود می‌گذرد، غار پنهانی اژدها را که در گزارش‌های حماسی به صورت قصر یا دژ جادو شده‌ای تصوّر شده، می‌گشاید و بانوانی را که در بند اژدها گرفتار بودند، رها می‌کند و با زین‌افزار ویژه‌ای اژدها را می‌اوژند و با بانوان عروسی می‌کند و خود شاه می‌شود.^۱

موتیف‌های گوناگونی از این وجه در داستان‌های متفاوت اژدهاکشی دیگر پهلوانان، از اسفندیار گرفته تا بهرام چوبین، مانده است. داستان فریدون و ضحاک به احتمال زیاد باستانی‌ترین نمونه هند و ایرانی این اسطوره است که آمیزه‌ای از افسانه و حماسه می‌باشد. نام فریدون که پس از جمشید، بزرگ‌ترین پادشاه و پهلوان داستانی در حماسه ملی ایران است، در اوستا "ثراتیون" و در ودا "ترائی‌تن" ذکر شده است. همین اسم در متون پهلوی "فریتون" با یاء و واو مجهول و در

۱. سایه‌های شکار شده، بهمن سرکاراتی، ص ۲۴۱.

فارسی فریدون شده است. پدر وی بنا به روایت اوستا اَثَوّی نام داشت که یکی از نخستین سازندگان عصاره هوم بود و به سبب همین امتیاز، دارای پسری چون فریدون شد. در بعضی قطعات اوستا اَثَوّی نام پدر فریدون و در بعضی دیگر (مثلاً در یشت‌های ۱۵، ۱۷ و ۱۹) نام خاندان اوست. در ودا معادل این نام "آپتی" است و این آپتی، پسر آب و برآرنده روشنی از ابر است. داستان فریدون در ودا به شکل خاصی موجود است، بدین معنی که تربیت آپتی، اژدهایی را که صاحب سه سر و شش چشم بود، کشت. این اژدها، "داس" نام داشت و پهلوانی که با او به جدال برخاست یعنی تربیت، معمولاً به نام ترای تن خوانده می‌شود و ترای تن همان "ثراتیون" اوستا و "فریدون" شاهنامه است؛ چنان‌که آپتی همان اَثَوّی در اوستا و اثفیان در متون پهلوی و آبتین در کتب اسلامی است و داس همان دهاک، یعنی ضحاک می‌باشد. وجود نام اَثَوّی با شکل آپتی در ودا، می‌رساند که داستان این پهلوان از قدمت زیادی برخوردار است و متعلق به زمانی است که هنوز دو قوم هند و ایرانی از یکدیگر جدا نشده بودند.

چنان‌که اشارت رفت، آپیته ودا و اَثَوّیه اوستا، در شاهنامه آبتین شده است. این نام به شکل اسپیان یا اثفیان در بندهش نام خاندان فریدون است و نه نام پدر فریدون. منشأ این روایت یقیناً برخی از قسمت‌های اوستاست که در آنها فریدون از خاندان اثفیان شمرده شده است، نه پسر اثفیان. نسب فریدون یل فیروزگر و یس پوهر، یعنی شاهزاده خاندان^۱ آثویه در بندهش چنین ذکر شده است: «فریدون پسر اسفیان پرگاو، پسر اسفیان سوک گاو، پسر اسفیان پورگاو، پسر اسفیان سیاه گاو، پسر اسفیان سپید گاو، پسر اسفیان دَفر گاو، پسر اسفیان رمه گاو، پسر اسفیان ون فروغ گاو، پسر اسفیان، پسر جم، پسر ویونگهان. ایشان به جز اسفیان پرگاو ده پیوندند. هر یک صد سال بزیستند که هزار سال است. آن یک

1. Aθwya

هزار پادشاهی بد ضحاک بود». ^۱ مؤلف تاریخ طبری گوید: «به پندار پارسیان، پدران افریدون تا ده پشت همه اثفیان داشتند، از آن رو که از ضحاک بر فرزندان خویش بیمناک بودند. چون روایت بود که یکی شان بر ضحاک چیره شود و انتقام جم را بگیرد و اینان به لقب‌های ممتاز شناخته بودند». ^۲

اژی دهاک در اوستا، اژدهایی است سه کله، سه پوزه و شش چشم که می‌خواهد جهان را از مردمان تهی کند. ^۳ از او به نام شاه ذکر گرفته است، بلکه از وی به عنوان دروغی که اهریمن بر ضد جهان مادی آفریده، یاد شده است. البته این اژدهای اوستایی قادر است مانند مردم، ایزدان را نیایش کند، برای آنها اسب و گاو و گوسفند بسیاری قربانی کند و از ایشان پیروزی در نبرد را بخواهد. ولی در اوستای موجود، سخن از نشستن او به جای جمشید نیست و حتی سخنی از این نیست که او فرمانروای جهان بوده و فریدون، سلطنت را از دست او به در آورده است.

در ادبیات پهلوی، او مردی است تازی که به ایران می‌تازد، بر جمشید فایق می‌شود و پس از هزار سال سلطنت بدسرانجام، از فریدون شکست می‌خورد و به دست وی در کوه دنباوند (دماوند) زندانی می‌شود. در پایان، جهان از بند رها می‌گردد و به نابودی جهان دست می‌برد و آنگاه گرشاسب او را از میان می‌برد. او دارای لقب بیوراسب می‌شود - به معنای دارنده ده هزار اسب. ^۴ اژدهاک در حماسه ملی ما، مانند ادبیات پهلوی، از هیأت دیو به گونه آدمی با سرشت و صفات اهریمنی درآمده، و در واقع او تجسم مردمانه اهریمن است.

داستان سرای فرزانه طوس، فریدون را از نژاد جمشید و پسر آبتین معرفی

۱. پژوهشی در اساطیر ایران، مهرداد بهار، ص ۱۴۹.

۲. فرهنگ اساطیری - حماسی ایران، مهین دخت صدیقیان، ص ۱۹۵.

۳. پشت ۵، بند ۳۲، ۳۵.

۴. پژوهشی در اساطیر ایران، مهرداد بهار، ص ۱۹۱.

کرده است. بنا به روایت فردوسی، چهل سال از فرمانروایی غاصبانه ضحاک باقی مانده بود که شبی خواب دید سه تن که فرّ کیانی داشتند به قصر درآمدند و یکی از آنان باگرزی گاوسر، وی را مضروب ساخت و بر زمین افکند. خواب گزاران او را از ظهور فریدون آگاه ساختند. در اینجا باید توجه داشت که در اساطیر و شاهنامه، پیشگویان و خواب گزاران نقش بسیار مهمی دارند و باعث می شوند اشخاص داستان که در بی خبری به سر می برند، از سرنوشتی که برایشان رقم خورده است، مطلع شوند. به این ترتیب آنها از بی خبری به مرحله آگاهی می رسند. اشخاص مثبت در شاهنامه تقدیر خود را می پذیرند و نمی کوشند آن را دگرگون سازند، اما اشخاص منفی تمام تلاش خود را برای دگرگونی آن به کار می برند. چنان که ضحاک به عنوان یک شخصیت پلید می کوشد خوابی که دیده به دست فریدون سرنگون می شود، محقق نگردد. خواب و آرام از دست می دهد و بر آن می شود که آن یل نوزاده را نابود کند تا آن خواب به حقیقت نپیوندد، اما تدابیر او بی فایده است. فریدون از مادری فرانک نام زاده می شود. چون اندکی می گذرد:

بباید بر سان سر و سهی همی تافت زو فرّ شاهنشهی
جهانجوی با فرّ جمشید بود به کردار تابنده خورشید بود^۱

مقارن با زادن فریدون، گاوی برمایه (پرمایه) نام قدم به عرصه هستی می نهد، گاوی که مقدر است دایگی فریدون را کند. از سوی دیگر پدر فریدون، آبتین که از آزادگان ایرانی است از تخم کیان، خردمند و گُرد و بی آزار و نژادش به طهمورث می رسد، به دست روزبانان ضحاک گرفتار می آید و طعمه ماران او می شود.

فرانک پس از این رویداد دردناک، چون ضحاک را از تولد فرزند آگاه می یابد، با دلی پردرد، فریدون را به نگهبان مرغزاری می سپارد که گاوی پرمایه

۱. شاهنامه، ۱/۵۷.

داشت. مرزبان جوانمرد، فریدون را به فرزندى مى‌پذیرد، در حمایت و نگهدارى او دقیقه‌ای فروگذار نمى‌شود و از پستان برکت خیز گاو پرمايه، مظهر تمدن و فرهنگ ایرانی، شیرش مى‌دهد. دژخیمان ضحاک از وجود گاو پرمايه آگاهی مى‌یابند و ضحاک را نیز از وجود آن باخبر مى‌سازند. از آن سوى به دل مام خردمند الهام مى‌شود که فریدون را به فراز البرز کوه ببر، بنابراین:

بیاورد فرزند را چون نوند چو مرغان بر آن تیغ کوه بلند
یکی مرد دینی بر آن کوه بود که از کار گیتی بی‌اندوه بود^۱

فرانک بر فراز البرز، مردی روحانی و پارسا را مى‌یابد و نور دیده خود را بدو مى‌سپارد. مرد آزاده پاک‌دین، فریدون را در پناه حمایت و رعایت خود مى‌گیرد. از سوى دیگر ضحاک و جلادان او چون به چراگاه گاو برمايه مى‌رسند و فریدون و فرانک را نمى‌یابند، همه جانداران آن ناحیه را از دم تیغ مى‌گذرانند.

فریدون بر آن کوهسار باصفا، در پناه آن پارسا مرد بی‌ریا، مى‌بالد و چون شانزده بهار از زندگی او مى‌گذرد از البرز کوه پایین مى‌آید و از مادر، اصل و نسب خود را جويا مى‌شود. فرانک، پور بیداردل خود را از مرگ پدر و گاو برمايه و هر آنچه در دوران شهریاری اهریمنی ضحاک بر آنها گذشته، آگاهی مى‌دهد. آتش خشم فریدون از این همه بیداد و ظلم، زبانه مى‌کشد، اما فرانک در مقام مرشدی دل آگاه فرزند را از هر اقدام نابه‌هنگامی برحذر مى‌دارد. در این میان مردی آهنگر به نام کاوه، مردم را به قیام علیه ضحاک بر مى‌انگیزد و پیش‌بند چرمینه را بر فراز نیزه مى‌افزاد. مردم خون دل خورده، گرد علم کاویانی حلقه مى‌زنند و در قفای کاوه آهنگر برای یافتن فریدون روانه مى‌شوند و در درگاه سالار نو حلقه مى‌زنند و چرم‌پاره آهنگری را به دست فریدون مى‌دهند. آن‌گاه فریدون:

سوى مادر آمد کمر بر میان به سر بر نهاده کلاه کیان

که من رفتنی‌ام سوی کارزار تو را جز نیایش مباد ایچ کار^۱
 فرانک شیردل بی آن‌که در پی منع فریدون برآید، او را بدرود می‌گوید و به
 دست یزدان می‌سپارد. فریدون پس از نیایش به درگاه ایزد با سری پرزکینه و دلی
 پر زرد روی به اروندرود می‌نهد. اما رودبان گذر او را موکول به نشان‌دادن
 اجازه‌نامه‌ای از شهریار می‌کند. فریدون بی توجه به دستور رودبان با سپاه و ساز و
 برگ و ستور از رود می‌گذرد و:

به خشکی رسیدند سر کینه‌جوی به بیت‌المقدس نهادند روی^۲
 به "دژ هوخت کنگ" می‌تازد و دو خواهر (یا دو دختر) جمشید، شهرناز و
 ارنواز را که نماد باروری و فراوانی در اساطیر هستند و زندانی ضحاک بودند، از
 بند رها می‌کند. ضحاک دژاندیش بدان‌گاه در سرزمین هندوستان بود، چون از کار
 فریدون آگاهی یافت، شتابان با سپاهی گران روی به دژ هوخت کنگ نهاد. چون
 به آنجا رسید با فریدون به پیکار برخاست. اما به ضرب گرز گاو سر فریدون –
 نمودار جامعه کشاورزی و مظهر اقتصاد مملکت – از پای درآمد. فریدون
 فرخنده‌پی به کین‌خواهی پدر و آن بیداد که بر دست آن بیدادگر رفته بود، آهنگ
 جان ضحاک می‌کند، اما:

بیامد سروش خجسته دمان مزن گفت کو را نیامد زمان
 همیدون شکسته بیدش چو سنگ بیر تا دو کوه آیدت پیش تنگ
 به کوه اندرون به بود بند اوی نیاید برش خویش و پیوند اوی^۳
 فریدون به راهنمایی سروش ایزدی، دست از کشتن ضحاک باز می‌دارد و آن
 اژدهافش را در کوه دماوند و در غاری با بندی چرمین می‌آویزد. در دینکرد آمده

۱. شاهنامه، ۱/۶۵.

۲. همان، ۱/۶۸.

۳. همان، ۱/۷۵.

است: «فریدون پس از غلبه بر ضحاک او را نمی‌کشد، بلکه در بند می‌کند. زیرا اورمزد به او هشدار می‌دهد که اگر ضحاک را بکشد، زمین پر از مار و کژدم و چلپاسه و وزغ و مور خواهد شد. پیروزی فریدون بر دهاکه (ضحاک) او را به مقام پیروزمندترین انسان البته به جز زردشت رساند».^۱

در بازداشتن فریدون از کشتن ضحاک جهان‌بینی و انگاره‌هایی که در مذاهب ایران باستان وجود دارد، به‌خوبی نمایان است. در چهارچوب معتقدات دینی ایرانیان باستان دو اصل قدیمی و متضاد به‌صورت دو بوده همزاد آغازینی تصوّر شده‌اند که از آن دو، یکی مظهر نیکی و روشنی و دیگری مظهر تباهی و تاریکی است. در اثر برخورد و هم‌اوزی آنهاست که طرح هستی‌افکننده شد و آفرینش صورت پذیرفت. نیز مطابق همان معتقدات، مدت پیکار خیر و شر که در برخی روایات (روایات زروانی) نه، و در برخی دیگر در (روایات مزدایی) دوازده هزار سال احتساب شده است. این تضاد بنیادین در حماسه ملی ایرانی به‌صورت دوگانگی نژادی ایرانی و انیرانی تجسم یافته است. رویارویی این دو نژاد، یکی همه خجسته و اهورایی و دیگری نکوهیده و تباه و اهریمنی، انعکاسی است حماسی از ستیزه و کارزار مداوم مظاهر نیکی و بدی در اساطیر دینی که در فرجام، پیروزی از آن اهورامزداست. و در شاهنامه نیز جنگ ایران و انیران در نهایت به پیروزی ایرانیان می‌انجامد.^۲ فریدون پس از آن، بر مسند شاهی به داد و دهش می‌نشیند و جشن مهرگان یادبودی است از بر تخت نشستن او:

پرستیدگان مهرگان دین اوست تن آسانی و خوردن آیین اوست
اگر یادگارست ازو ماه مهر بکوش و به رنج ایچ منمای جهد^۳

۱. شناخت اساطیر ایرانی، جان هینلز، ص ۶۱.

۲. سایه‌های شکار شده، بهمن سرکاراتی، ص ۱۰۰.

۳. شاهنامه، ۱/۷۹.

در آثار الباقیه عن القرون الخالیه آمده است: «روز شانزدهم مهر است که عید بزرگی است و به مهرگان معروف است. می‌گویند سبب این که این روز را ایرانیان بزرگ داشته‌اند، آن شادمانی و خوشی است که مردم شنیدند فریدون خروج کرده. پس از آن که کاوه بر ضحاک بیوراسب خروج نموده بود و او را مغلوب و منکوب ساخته بود، مردم را به فریدون خواند». بعضی از ایرانیان عقیده دارند که فریدون روز نوروز بیوراسب را به قتل رساند و آن روز ایرانیان همه گویند «امروز نو» یعنی امروز برای ما روزی نو است و آن را جشن گرفتند.^۱

در نوشته‌های اسلامی افزون بر نوروز و مهرگان، از دو جشن آبان‌گاه و جشن سده به عنوان روز پیروزی فریدون بر ضحاک نام می‌برند، چنان‌که در نوروزنامه ذکر شده که: «جشن سده را فریدون نهاد، زیرا همان روزی بود که ضحاک را گرفته بود و ملک بر وی راست گشته بود و مردمان که از جور و ستم ضحاک برسته بودند، از جهت فال، آن روز را جشن کردند و هر سال تا امروز، آیین آن را پادشاهان نیک عهد در ایران و توران به جای می‌آورند». درزین الاخبار گردیزی هم آمده است: «اندر روز آبان‌گاه خبر رسید به همه کشورهای پادشاهی از ضحاک بشد و به فریدون رسید و مردمان بر مال و ملک خویش مالک و بازن و فرزند در ایمنی نشستند که اندر روزگار ایمنی نبود». ^۲ نویسندگان دوره اسلامی، عمارت کردن آتشکده و خیمه و ایوان و تخت طاقدیس و حمام و بنا نهادن گرکان و دهستان و شهدان، تمیشه، نیشابور و سغد هفت آشیان را نیز به وی نسبت داده‌اند. هم‌چنین گفته‌اند که فریدون نخستین کسی است که کشورهای روی زمین را قسمت کرد، فریدون چیره و غالب بود که زمین را میان اولاد خود قسمت کرد.^۳

۱. فرهنگ اساطیری - حماسی ایران، مهین دخت صدیقیان، ص ۲۱۰.

۲. همان، ص ۲۰۹.

۳. همان، صص ۲۰۰ و ۲۰۱.

بنا به روایت شاهنامه، فریدون چون به پنجاه سالگی رسید، دارای سه پسر بود به نام‌های سَلْم و تور و ایرج.

در اینجا باید یادآور شد که در سراسر جامعه بشری، اسطوره ماهیتی جمعی و مشترک دارد و عاملی زاینده و پویاست. زیرا با پیوند زدن باورهای سنتی آغازین به حال، یعنی ارزش‌های مرسوم و رایج و رسیدن به آینده، علایق و انگیزه‌های روحی و فرهنگی را درمی‌نوردد و یک قوم و یک ملت را به رفتارهای درونی و معنوی خود پیوند می‌زند.

باتوجه به این نکته است که سهروردی، عارف و حکیم اشراقی سده ششم، در پی تلاشی ارزنده، تفکر استدلالی و شهودی را با حکمت ایران باستان می‌آمیزد و در پرتو جهان‌بینی خاص خود تفسیر می‌نماید. سهروردی «با برگردان کردن و کارهای قهرمانان پارس باستان به شرق حکمت، چنان عمل می‌کند که کرد و کارها به سرگذشت شخصی خود او تبدیل شود. همین امر، گذر از حماسه پهلوانی را به حماسه عرفانی میسر می‌سازد».^۱

بدین آیین، سهروردی که همه آرا و آموزه‌هایش مبتنی بر قرآن و اسلام بود، «توانست در آسمان معرفت اسلامی، حقایق رمزی و تمثیلی حکمت ایران باستان را مشاهده کند و در پرتو تأویل قرآن، حکمت خسروانی را در افق معنوی اسلام منزلگهی رفیع بخشد».^۲ حکمت اشراق وی در واقع برزخی است میان فلسفه و کلام مدرسی و تصوف محض خانقاهی، و از خصایص بارز آن در آمیختگی حکمت ایران باستان و عرفان و حکمت اسلامی است.^۳

دید تأویلی سهروردی، قهرمانان اساطیری از جمله فریدون را از جنبه

۱. آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، داریوش شایگان، هانری کربن، ص ۲۹۳.

۲. رمز و داستان‌های رمزی، محمدتقی پورنامداریان، ص ۱۵۷.

۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، ص ۳۲.

اساطیری و تاریخ گذشته‌اش جدا می‌کند و از مرحله دگردیسی اشرافی می‌گذراند و به حوادث روحی و عرفانی، یعنی رویدادی در ورای تاریخ، مبدل می‌سازد. بدین ترتیب فریدون تا حد سالکی جهان‌بین و حکیمی متألّه عروج می‌یابد. عروج این حماسه قهرمانی و رسیدن آن به پایگاه حماسه عرفانی، نمودی است از دگردیسی و استحاله‌ای که این فرزانه ایران باستان در پی کوشش سهروردی از سر می‌گذراند تا بار دیگر خود را در ایران اسلامی، سهروردی در دیار خویش ببیند.

در خور تأمل است اشارت پراکنده‌ای که در روایات ایرانی در مورد «فضایل فریدون و کارکیایی‌های بغانه وی چون درخشندگی و خورشید دیداری او، شهریاری و رجاوندش، سفر جادویی‌اش برای نابود ساختن ضحاک و چون بغان از نیروی افسون و ورج برخوردار بودن، همه حاکی از آن است که فریدون در آیین پیش از زردشتی، سرشتی ایزدینه داشت».^۱

سهروردی، فریدون را در شمار فهلویین و از خبردهنگان نور طامس و دارنده انوار سلوک به‌شمار می‌آورد:

اما النور الطامس الذی یجرّالی الموت الاصغر فاخر من صحّ اخباره عنه من طبقه یونان الحکیم المعظم افلاطون و من عظماء من انضبط عنه و بقى اسمه فى التواریخ: هرمس و فى الفهلویین: مالک المسمی بکیومرث، و کذا من شیعتہ: افریدون و کیخسرو.^۲

اما نور طامسی که سهروردی بدان اشارت دارد، نور ثابت و شدیدی است که اثر تعلقات مادی و اشتغالات حواس را در سالک ریشه کن می‌کند و او را به گونه‌ای از منیت و تعلق مادی می‌برد که گویی در این عالم نیست. سالک در این مقام، ارتباط دائمی با انوار دارد و کالبد برزخی، برای او همچون پیراهنی می‌شود که هرگاه بخواهد آن را خلع می‌نماید و با جسد مثالی به عالم انوار عروج می‌نماید. این

۱. سایه‌های شکار شده، بهمن سرکاراتی، ص ۱۰۷.

۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارح والمطارحات، ص ۵۰۲.

مقام فاضلان و حکیمان متأله و مصداق "موتوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا" است. دارندگان این نور از میان یونانیان، حکیم بزرگ "افلاطون" و از آنها که چنین ادعایی از او در کتب ثبت گشته و اسمش در تاریخ مانده است، "هرمس" و از ایرانیان باستان، پادشاه زمین کیومرث و از پیروان و سلالة او فریدون و کیخسرو بوده اند.

در هستی‌شناسی سهروردی منتهای سیر و سلوک یک حکیم، دیدن انوار مجرد قدسی است. رسیدن به این نهایت بعد از آموختن و تحصیل علم، از طریق سیر و سلوک شخصی و ریاضت ممکن می‌گردد. این نکته‌ای است که سهروردی مکرر در رساله‌ها و کتاب اصلی خود یعنی حکمت‌الاشراق یادآور می‌شود. در پایان پرتونامه می‌نویسد: «هر که در ملکوت، فکری دایم کند و از لذات جسمی و از مطاعم پرهیز کند الا به قدر حاجت، و به شب نماز کند و بر بیدار داشتن شب مواظبت نماید و وحی الهی بسیار خواند و تلطیف سر کند به افکار لطیف، و نفس را در بعضی اوقات تطریب نماید و با ملأ اعلا مناجات کند و تملق کند، انواری بر وی اندازند همچون برق خاطف و متتابع شود، چنان‌که در غیر وقت ریاضت نیز آیند... این نور، روشن‌روانان را ملکه شود که هر وقت خواهند، یابند [و] عروج کنند». ^۱ مراد سهروردی از این انوار، فرّه مزدیسنايي است که اگر آن را به کسی بدهند، رئیس طبیعی عالم شود که از عالم اعلا بدو نصرت می‌رسد و خواب و الهام او کامل می‌گردد.

فرّه یکی از دیرپاترین مفاهیم بنیادی در تفکر زردشتی و در روایت شخصیت‌های برجسته تاریخ ایران، اعم از مذهبی یا ملی، از روزگاران پیش از اسلام تا پیدایش دین مقدس اسلام است. روشنایی فرّه از اعماق ذات الهی برمی‌خیزد و از آغاز تکوین جهان تا پایان استحالة آن، فعال و درکار است، سامان‌ده کیهان و هادی راهنماآموز جهان است، آدمیان را به شکوه و جلال و

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۸۰.

عظمت معنوی می‌رساند و به منزله موجودات نوری، تقدیسان می‌کند و بر پیکرشان جامه قدر و منزلت می‌پوشاند و از توان و خواسته و نبوغ و سعادت، برخوردارشان می‌سازد. سهروردی در میان شهریارانی که از فره برخوردار بودند از فریدون و کیخسرو نام می‌برد که به علت سیر و سلوک حکیمانه و پای فشاری در کردارهای قدسی، در پیش ایرانیان مظهر مجسم کیان خُره بودند. این دو پادشاه به نوبه خود، دو مظهر کفر و ظلمت و دو سلطان غاصب و بیدادگر، یعنی ضحاک و افراسیاب را از اریکه قدرت به زیر افکندند. سهروردی می‌نویسد: «و نوری که مُعطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد، در لغت پارسیان "خُره" گویند و آنچه ملوک خاص را باشد، آن را کیان خُره گویند و از جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند، خداوند نیرنگ ملک افریدون و آن که حکم کرد به عدل، و حقّ قدس و تعظیم ناموس حق به جا آورد به قدر طاقت خویش و ظفر یافت، بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدو متصل و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت، آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوم»^۱. سهروردی فریدون را برخوردار از فره یا خُره کیانی می‌داند.

لازم به یادآوری است که در نوشته‌های اوستایی و پهلوی به سه فره اشارت رفته است: (۱) فره ناگرفتنی که مخصوص آسرونان است و چون اورمزد، خود نیز آسرون است، دارای فره ناگرفتنی است. (۲) فره آزادگان که مخصوص ایرانیان است و غیر ایرانی نمی‌تواند دارای این فره شود. (۳) فره کیانی؛ این فره به شهریاران به سبب تفکر، حکمت و راستگویی می‌پیوندد و سبب مهتری آنان می‌گردد. از یش نوزدهم، زامیاد یش، به روشنی پیداست که منظور از فره کیانی، فره شهریاری که تنها وابسته شاهان است نمی‌باشد، بلکه فره کیانی به خواست هر مزد به همه کسانی که لایق و درخور آند می‌پیوندد. از آنجایی که به موجب

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۱۸۲.

متون کهن اوستایی، کیانیان، شاخص‌ترین نمایندگان آریاییان بودند، فرّه آریایی (آزادگان) نیز به آنها نسبت داده شده است. به نظر می‌آید که فرّه کیانی و آزادگان، نهادی یگانه داشته باشند و مراد از آنها فرّی باشد که متعلق به کیانیان و لاجرم ایرانیان است.

در یشت ۱۹ بند ۳۶ آمده است که فرّه یا خرّه برای نوبت دوم از جمشید در پیکر مرغ و ارغنه جدا شد. فریدون (ثرتونه) آن را از خاندان توانای اثویه^۱ گرفت و بدین‌گونه دارنده خرّه کیانی شد و به توانایی و پیروزی‌های بسیار دست یافت. در شاهنامه هم از فرّ فریدون سخن رفته است:

خجسته فریدون ز مادر بزاد جهان را یکی دیگر آمد نهاد
ببالید برسان سرو سهی همی تافت زو فرّ شاهنشهی
جهانجوی با فرّ جمشید بود به کردار تابنده، خورشید بود^۲

سهروردی در کتاب مطارحات از شجره بزرگ حکمت سخن می‌گوید که شاخه‌هایش به قوت شیرهای اسرارآمیز، که سهروردی آن را خمیره ازی می‌نامد که از جانی به جان دیگر می‌رسد، همواره افزون‌تر و پراکنده‌تر می‌شود. کُربن با توجه به اشارت خود شیخ، شجره نامبرده را به شرح زیر در نظر می‌گیرد:

«در خاستگاه، در ریشه درخت، هرمس را داریم که پدر حکمت است. در جانب شرقی‌اش حکمای پارس یا فهلویون را داریم: کیومرث یا ملک‌الطّین. زان‌پس به دو قهرمان حماسی می‌رسیم که پیش از زردشت بوده‌اند و در اوستا از آنان نام برده شده است. سپس نوبت به فریدون و کیخسرو می‌رسد. خسروانیون پس از کیخسرو می‌آیند. خمیره خسروانیون از طریق سه استاد پیشوای صوفیان:

1. Aθwya

۲. شاهنامه، ۱/۵۷.

بایزید بسطامی، منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی، به خود سهروردی می‌رسد».^۱ باید توجه داشت که مطالبی را که سهروردی در باب ملوک پارس و خسروانیان یا فهلویین ذکر می‌کند و در شاهنامه مذکور نیست، به مدارک یا منابعی است که وی از آن آگاهی داشته و امروز موجود نیست.

در شاهنامه سرشت افسانه‌ای و بغانه فریدون در حماسه فراموش نشده، بدین سبب در این حماسه ملی، خجسته فریدون به یاری فرّه، برخوردار از علم نیرنگ و افسون و ورج نیز معرفی می‌شود؛ آن‌چنان که به یاری فرّه، سنگ غلتان را به جای خویش می‌بندد و حتی می‌تواند خود را به شکل اژدها درآورد.

لازم به ذکر است که در پارس باستان افسونگری هنری ایزدی بوده و تنها عده‌ای معدود از فرزندگان و پارسایان آن را می‌دانستند و در بازگشایی مشکلات و غلبه بر سختی‌ها از آن بهره می‌جستند. به موجب شاهنامه افسونگری در فریدون موهبتی بود ایزدی، چنان‌که وقتی عزم پیکار با ضحاک را داشت:

سروشی بدو آمده از بهشت که تا بازگوید بد و خوب و زشت
سوی مهتر آمد به سان پری نهانش بیاموخت افسونگری
که تا بندها را بداند کلید گشاده به افسون کند ناپدید^۲
از قضا همان شب برادرهایش قصد جان فریدون می‌کنند و سنگی از بلندی
کوه به سوی وی که در خواب بود، رها می‌کنند.

به فرمان یزدان سر خفته مرد خروشیدن سنگ بیدار کرد
به افسون همان سنگ برجای خویش ببست و نغلتید یک ذره بیش^۳
در داستان کیخسرو و افراسیاب، کیخسرو خطاب به افراسیاب می‌گوید:

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، ص ۲۰۹.

۲. دانشنامه ایران باستان، هاشم رضی، ص ۶۵۱.

۳. همان، ص ۶۵.

مکن، گر تو را من پدر مادرم ز تخم فریدون افسونگرم^۱
 در جایی دیگر در شاهنامه آمده است که فریدون خود را به صورت اژدها
 درمی آورد. در فارسنامه آمده است: «افسون‌ها که مردمان کنند بر دردها و
 بیماری‌ها فریدون نهاد».^۲

سهروردی ملک فریدون را خداوند نیرنگ می‌نامد. انتساب نیرنگ و
 جادوگری به فریدون شاید از روایتی که در آبان یشت، فقرات ۶۶ - ۶۱ که در باب
 فریدون آمده است، ناشی شده باشد که خلاصه آن چنین است: (بَّ اُورَ و یفرنواز)
 ناهید را بستود. وقتی که ثراتیون فاتح نیرومند، او را به صورت کرکس در هوا به
 پرواز درآورد و به همین سبب سه روز و سه شب در جست‌وجوی خانه خویش
 بود و نمی‌توانست در آن فرود آید، در پایان سومین شب به سپیده دم زورمند
 رسید و به اردوی سور ندا داد که ای اردو سور آناهیتا به یاری من بیا و پناهم ده.
 پس اردوی سور به صورت دختری زیبا روان شد و بازوان او را بگرفت و به زودی
 او را به زمین و خان و مانش فرود آورد».^۳

برخی از مترجمان اوستایی بر این باورند ناوبانی که فریدون او را به صورت
 کرکس درمی آورد و سه شبانه‌روز میان آسمان و زمین پَران می‌شود، همان
 رودبانی است که از گذر کردن فریدون از اروندرود به سبب نداشتن اجازه‌نامه
 شهریاری ممانعت می‌نمود.

مؤلف تاریخ طبری گوید: «فریدون نخستین کسی بود که لقب "کی" گرفت و او
 را کی افریدون گفتند، و معنی کی، پاک باشد؛ چنان‌که گویند روحانی یعنی کاروی
 خالص و پاک است و به روحانیت پیوسته است و گویند که معنی کی، سودجوی

۱. دانشنامه ایران باستان، ص ۶۷.

۲. فرهنگ اساطیری - حماسی ایران، ص ۲۰۲.

۳. حماسه‌سرایی در ایران، ذبیح الله صفا، ص ۴۶۳.

باشد و به پندار بعضی ها کی، به معنی شکوه باشد و افریدون وقتی ضحاک را بکشت، شکوه یافت». فریدون در شاهنامه و مجمل التواریخ لقب فرّخ دارد.^۱ در دوره اسلامی آمده است که فریدون نخستین کسی است که دانش پزشکی، علم طب، نجوم و فلسفه را بنیاد نهاد.

لازم به یادآوری است که اسطوره فریدون با اسطوره کیخسرو همسانی های فراوانی دارد. از جمله:

۱. چیرگی ضحاک بر هفت کشور همراه با ویرانی و خشک سالی است، افراسیاب نیز آب را بر روی ایرانیان می بندد و هر بار که بر ایران چیره می شود، همراه خود ویرانی و قحطی و خشک سالی همراه می آورد.

۲. فریدون را مادرش فرانک به یاری مردی دینی می پرورد، کیخسرو را نیز مادرش به یاری پیران ویسه و شبانان می پرورد.

۳. ضحاک در پی یافتن و نابود کردن فریدون است، افراسیاب نیز در پی یافتن و کشتن کیخسرو.

۴. فریدون از کوه البرز آمده و برای دست یافتن به ضحاک، با نیروی ورج و فرّه از اروند بی کشتی می گذرد. کیخسرو نیز همراه مادرش به یاری فرّه کیانی، بی کشتی و ناو از جیحون عبور می کند.

۵. ضحاک کاخ جادویی سر به آسمان افراشته ای در کنگ دژ هوخ ت دارد، افراسیاب نیز دارای باروی جادو شده هنگ است.

فریدون تنها یک فرمانروای مقتدر و پیروزمندترین مردمان اسطوره نیست، بلکه از دید اسطوره روان شناسی، نوعیتی مثالی و نماینده سمبولیک تمامی روان و جانی به تابناکی گراییده و روانی که به روشنی رسیده است می باشد که به راهنمایی مادر (پیر خرد) به سوی شرق تجلی و عالمی ماورای ظلمت ماده، روان است. در

۱. فرهنگ اساطیری - حماسی ایران، ص ۱۹۴.

اسطوره فریدون، فرانک - مادر فریدون - نماد آنیما، یعنی تجسم عنصر زنانه در ناخود آگاه و یکی از کهن الگوهایی است که مطابق با روان‌شناسی یونگ که رنگ و صبغه عرفانی نیز دارد، «تجسم تمایلات و احساسات و حالات عاطفی، حدس‌های پیش‌گویانه، پذیرا بودن امور معقول و غیرمحسوس و رابطه با ضمیر ناخود آگاه است. تصادفی نیست که در زمان‌های قدیم از کاهنه‌ها (مانند سبیل یونانی) برای کشف اراده الهی و برقراری ارتباط با خدایان استفاده می‌شد».^۱

این کهن‌الگو چنان‌که در اسطوره کیخسرو دیده می‌شود، به دست مادر فریدون شکل می‌گیرد و فرانک در تمام دوران، تأثیر بسزایی در رشد و تکامل فریدون دارد و سبب استعلا‌ی روحی او می‌شود و عواطف و بینش‌های ذهنی وی را شکل می‌دهد و در مناسبات او با دنیای محسوس و معقول دخالت می‌کند. بدین ترتیب در مقدرات و سرنوشت وی مؤثر واقع می‌شود و او را به بلوغ و کمال می‌رساند. بنابراین فریدون، نماینده سمبولیک تمامیت روان، یعنی هویت بزرگتر و جامع‌تر از "من فردی" است. کار اصلی این تمامیت روان که از حس نیرومند و کاملی از خود برخوردار است، این است که موجب خودآگاهی من فردی شود، اما باید توجه داشت که این خودآگاهی من فردی همراه با رشد فرد و کسب اندکی استقلال برای انتقال از دوره‌ای به دوره دیگر یعنی مرگ سمبولیک، به دست می‌آید. از این رو مادر، این کهن‌الگو به کار می‌افتد تا انتقال پرمعنایی را فراهم سازد. فرانک، فریدون را از خود دور کرده او را به آزاده مردی که گاو برمایه داشت، می‌سپارد و می‌گوید:

پدروارش از مادر اندر پذیر و زین گاو نغزش پیرو به شیر^۲
فریدون با شیر برمایه و حمایت و عنایت آن مرد پرمایه، بزرگ می‌شود.

۱. انسان و سمبول‌هایش، کارل گوستاو یونگ، ترجمه ابوطالب صارمی، ص ۲۸۰.

۲. شاهنامه، ۱/۵۸.

بدین ترتیب آنها شکافی را که در نتیجه جدا شدن فریدون از کهن‌الگوی پدر و مادر به وجود آمده پر می‌کنند و به نوعی مبدل به والدین دوم می‌شوند. به این نحو هویت فریدون به طور موقت در ناخود آگاهی جمعی، تجزیه یا مستحیل می‌شوند. او بعدها طی تشریفات مناسک تولد جدید، از این مرحله و وضعیت نجات می‌یابد. این نخستین عمل ادغام حقیقی با گروه است که به شکل توت‌م، طایفه یا قبیله، با هم ابراز می‌شود. «تاریخ قدیم و شعائر مذهبی جوامع ابتدایی معاصر، موارد فراوانی درباره اساطیر و آیین ورود در اختیار ما گذارده است که از طریق آنها مردان و زنان جوان از وابستگی به والدین خویش رها می‌شوند و به عضویت قبیله یا طایفه درمی‌آیند، اما با این جدایی از جهان کودکی، کهن‌الگوی پدر و مادری آسیب می‌بیند. این آسیب را با جریان شفابخش جذب در زندگی گروه بهبود بخشیده، هویت گروه و فرد غالباً با یک حیوان سمبل مجسم می‌شود. این حیوان را توت‌م می‌نامند»^۱.

فریدون نوآموزی است که برای گذشتن از مرحله خامی و بی‌خبری و رسیدن به نبوغ فکری و مبدل شدن به عضوی بالنده، مناسک مرگ و تولد دوباره را تجربه می‌کند. مرحله نخستین به معنای فنای طبیعی و غیر فرهنگی و گذشتن به سوی وضع جدید حیات می‌باشد که تولد یافتن در روح است، یعنی تولدی که به صورت واقعیت آنی صورت می‌گیرد. بنابراین، این مرحله جزء لازم فرایند رمزی است که نوآموز با آن، فرد دیگری می‌شود و بر طبق نمونه خدایان یا نیاکان افسانه‌ای ساخته می‌شود. می‌توان گفت که زمانی فرد حقیقتاً انسان متناسی می‌شود که از طبیعی بودن سر برتابد و همسان موجود مافوق طبیعی شود.^۲ بنابراین، اسطوره فریدون، رمزی از تکوین من فردی است که ضمن آن جان آگاه در طلب کمال و

۱. انسان و سمبول‌هایش، ص ۱۹۵.

۲. آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، میرچا الیاده، ترجمه نصرالله زنگویی، ص ۲۰۵.

آزادی، برای شناخت خویش ناگزیر است که با اژدهاک نفس که نمادی از محتوای روان ناخود آگاه پرآرزوی اوبارنده است به پیکار خیزد.

اما ماجرای به کوه بردن فریدون: مطابق با روایت شاهنامه به دل فرانک – نماد هوش و خرد برتر – الهام می‌شود که برای مصون ماندن فریدون از بیداد ضحاک، او را به البرز کوه ببرد، از این رو:

دوان مادر آمد سوی مرغزار	چنین گفت با مرد زنه‌ار دار
که اندیشه‌ای در دلم ایزدی	فراز آمدست از ره بخردی
همی کرد باید کزین چاره نیست	که فرزند و شیرین روانم یکیست
... شوم ناپدید از میان گروه	برم خوبرخ را به البرز کوه ^۱

کوه البرز در جهان‌بینی مزدیسنا مرکز جهان و مرز جهان غیب و شهادت است، در بالای البرز نه شب است و نه تاریکی، نه باد سرد و نه باد گرم، نه بیماری و نه مرگ، نه آلودگی دیو آفریده.^۲ درگزیده‌های زادسپرم آمده است: «روان که از تن جدا شد، پس آن روان را تا بن کوه البرز راه نمایند. این روح جدا شده از تن، می‌رود تا به فراز قلّه رسد. اگر روحی پرهیزکار بوده، تیغ تیز کوه به پهنای ایستد تا او بگذرد بی آن‌که گزندش رسد، ایزدان مینوی تاریکی را از بین برده و روح را به سلامت و پاکی از آن تیغ می‌گذرانند، تن مثالی نیز همراه او خواهد بود. اما اگر روان دروند و آلوده و شریر باشد، هنگامی که به قلّه البرز رسد، قلّه کوه همچون تیغی تیز بایستد و او را گذر نبود، او را به ناکامی بر همان تیغ رفتن باید. او به سه گام که رمزی از پندار نیک و کردار نیک و گفتار نیک است، فرو بریده شده و از سر پل سرنگون به دوزخ افتد».^۳

۱. شاهنامه، ۱/۵۹.

۲. آفرینش مرادبان، مهشید میرفخرایی، ص ۵۴.

۳. گزیده‌های زادسپرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، ص ۵۵.

این کوه در باور مزدیسنی منبع برکات ایزدی و سرچشمه بیست رود بزرگ است، رودهایی که خونیرس، زادگاه دین زردشت و خاستگاه سوشیانس را مشروب و آباد می‌سازد. افزون بر این سروش نیز در آنجا آشیانه دارد و گیاه مقدس هوم که سرور گیاهان است و سبب بی‌مرگی می‌شود نیز بر آن می‌روید. درخور توجه است که کوه در تفکر اسطوره‌ای قداستی دوگانه دارد. به تعبیر یاده، از سویی از رمزپردازی فضایی در علو و رفعت (بلند، عمودی، قائم برترین و غیره) بهره‌مند است و از سوی دیگر، علی‌الاطلاق قلمرو تجلیات قداست آثار جوی است و به این اعتبار اقامتگاه خدایان محسوب می‌گردد. در میتولوژی یونان باستان، "کوه المپ" به مثابه جایگاه خدایان محسوب می‌گردد، پیامبران برای عبادت به کوه می‌رفتند.^۱ عروج از این کوه از نظر روان‌شناسی اشاره‌ای به آزمایش قدرت و اراده نیل به خود آگاهی دارد. از سوی دیگر و از منظر اسطوره‌شناسی، بالا رفتن از کوه (مدخل ورود به ملکوت) رمزی از عروج استعلایی روح به ملکوت و درواقع بازگشت روان به پاکی و قداست و کمال آغازین است. رجعت به چنین بدایتی مستلزم شوق به فرا رفتن از خود و بر شدن و دیگر شدن است. به عبارت دیگر چون بازگشت به سرچشمه آغازین زندگی، حرکتی صیرورتی استعلایی است که در آسمان روح انجام می‌پذیرد، بیش از هر چیز مستلزم به درآمدن از تخته‌بند تاریخی و گسست از شرایط طبیعی و کوشش در جهت نوزایی و بازایی و مرگ و زادن‌های مکرر است که درواقع به معنی کمال‌یابی مداوم است. فریدون با مادر از این کوه رمزی و مثالی یا نردبان اسطوره‌ای که در پهنای پایینی، پای بر زمین دارد و در نازک‌ای قلّه، سر بر آسمان می‌ساید و در مشرق آن، شهر جابلقا و در مغربش جابلسا نمایان است، بالا می‌رود تا به قلّه وجود برسد و در فضای قدسی خرد مقدس، باکسب فیض از باطن معنوی، وجود و اتصال با من برتر و رسیدن به

۱. شرح قصه غربت غربی، پرویز عباسی داکانی، ص ۲۲۰.

معرفت الوهیت بیابد و متعالی شود. نفس با این عروج که رمزی از سیر کثرت به وحدت است و مساوی پرواز در رساله الطیرها می باشد، به سبب استعداد و قابلیت وارد ملکوت می شود. زیرا نفس همچنان که سهروردی اعتقاد دارد جوهری نورانی، مجرّد و ملکوتی است و در صورت فراهم آوردن شرایط، قابلیت پذیرش انوار قدسی و وصول به عالم ملکوت را دارد.

فرانک بر فراز البرز کوه، پیری روشن روان را می یابد و فریدون را به او می سپارد:

یکی مرد دینی بر آن کوه بود	که از کار گیتی بی اندوه بود
فرانک بدو گفت کای پاک دین	منم سوگواری از ایران زمین
تو را بود باید نگهبان او	پدروار لرزنده بر جان او
پذیرفت فرزندی او نیک مرد	نیاورد هرگز بدو باد سرد ^۱

قابل تأمل است که این مرد دینی، شباهت بسیار به دهمین پیر، یعنی عقل عاشر یا عقل فعّال در رساله آواز پرجبرئیل و پیر داستان غربت غریبه سهروردی و حیّ بن یقظان سهروردی دارد. وجود پیر بر نازکای قلّه البرز، نمایانگر سمبلیک بودن این معنا در فکر و اندیشه فردوسی است، خاصه با بیان داشت خصایصی چون استقرار داشتن بر کوه و دینی و از کار گیتی بی اندوه بودن پیر، در واقع بر فرشتگی و قداست وی تکیه می نماید.

در بینش سهروردی عقل فعّال، نقش محوری و سامان دهنده دارد. او در رساله های مختلف خویش از عقل فعّال (روح القدس یا جبرئیل) یاد می کند: «و هذا العاشر سمّاه الحکماء العقل الفعّال، و هو روح القدس، و هو موجب نفوسنا و مکملها و نسبتة إلى کلماتنا کنسبة الشمس إلى الأبصار. و هو الذی قال لمریم، إنّما انا رسول ربک لآهب لک غلاماً زکياً، و هو واهب

نوع المسيح».^۱

«این عقل دهم که حکیمان او را عقل فعال می نامند، همان روح القدس است. او سبب پیدایش نفوس ما و کامل کننده آن است و نسبت او به ارواح ما، همچون نسبت خورشید با دیدگان است. او کسی است که به مریم گفت: همانا من رسول پروردگار تو هستم تا فرزندی مطهر به تو ارزانی دارم. و او بخشاینده نوع مسیح است.»

با دید تأویل گرای سهروردی اگر بر این واقعه بنگریم، این پیر (عقل فعال) در عالم شهود و مثال که کوه رمزی از آن است خود را بر فریدون می نمایاند، او را با قراردادن در آستانه عروج بر ملکوت، آماده دریافت انوار قدسی و متعالی شدن می کند. سهروردی می نویسد:

«ملک افریدون آن که حکم کرد به عدل و حق قدس و تعظیم ناموس حق به جا آورد به قدر طاقت خویش و ظفر یافت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدو متصل و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت، آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی. چون که نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حق تعالی به سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد».^۲

دیدار با این پیر در کوه که در تفکر اشراقی، عالم مثال یعنی عالم واسط میان عالم عقول از یک سو و عالم ماده از سوی دیگر است و در ذهن و اندیشه عرفا تأویل به عالم عین می شود، دلالت بر رمزی بودن تجربه رهایی و سویه ماورا و قدسی آن دارد. افزون بر آن، تأکید بر این نکته است که رهایی روح از ظلمت ماده تنها به مدد امدادهای غیبی و استمداد از انفاس قدسیه کزوبیان ممکن و مقدور است. با آن که در ملاقات با پیر وجودی کامل تر و برتر از پیش به فریدون

۱. کلمه التصوف، شهاب الدین سهروردی، ص ۱۰۴.

۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۱۸۲.

بازگردانده می‌شود، اما فریدون احساس می‌کند که کار او در عالم مادی به پایان نرسیده و هنوز پدر آسمانی خود را که در زمین گرفتار بند ضحاک است، نشناخته و او را رها نساخته است، بنابراین هنوز بندی بر پای دارد و از این رو ناگزیر به بازگشت و هبوطی دوباره به زمین است. این صحنه مشابهت و همسانی‌های بسیار با فراز کوه رفتن قهرمان داستان غربت غریبه سهروردی و مرغان رسالة الطیر این سینا دارد.

فریدون از فراز کوه به زمین باز می‌گردد و به مادر می‌گوید:

بگو مرا تا که بودم پدر کیم من ز تخم کدامین گهر^۱
 فریدون از اصل آسمانی خود که در اینجا تأویل به پدر شده، سؤال می‌کند و خواهان شناسایی و دیدار با او است. درخور توجه است که فلوطین، عارف بزرگ نوافلاطونی نیز اصل آسمانی را پدر می‌نامد. «چه می‌شود که نفوس، پدر الهی خویش را فراموش می‌کنند؟ با این که اصل ایشان الهی است و فطرتشان خدایی، پس چرا از اصل الهی و فطرت خدایی خویش غافل می‌مانند».^۲ در ذهن تأویلی نسبت یافتگی با پدر، وجود روحانی انسان، به معنی رستن از ظلمت تن و ماده و عروج استعلایی روان به سوی نور است.

فرانک به مثابه رمزی از عقل مستفاد، وقتی که رغبت و میل فریدون را به

دانستن و شناختن پدر می‌بیند:

فرانک بدو گفت کای نامجو	بگویم تو را هرچه گفתי بگوی
تو بشناس کز مرز ایران زمین	یکی مرد بُدنام او آبستین
ز تخم کیان بود و بیدار بود	خردمند و گُرد و بی آزار بود ^۳

۱. شاهنامه، ۱/۶.

۲. در آمدی به فلسفه فلوطین، نصرالله پورجوادی، ص ۶۱.

۳. شاهنامه، ۱/۶۰.

فریدون پس از آگاهی از تبار خود به کین خواهی پدر، با سپاهیان‌ش برای پیکار با اژدهاک که در آن سوی ارونند است میان می‌بندد.

همی رفت منزل به منزل چو باد سر پر ز کینه دلی پر ز داد
 به ارون‌دروود اندر آورد روی چنان چون بود مرد دیهیم جوی^۱
 در کنار ارون‌دروود، مرد رودبان گذر فریدون و یارانش را موکول به نمودن
 اجازه‌نامه شهریار می‌کند. فریدون بی توجه به دستور رودبان به یاری ورج و فزه،
 با ساز و برگ و ستور از ارون‌دروود عبور می‌کند. باید یادآور شد که ارون‌دروود و
 وه‌رود نزد ایرانیان باستان، مقدس شمرده می‌شدند و گمان بر آن بود که در
 سرزمین ایرانویج جاری بوده‌اند. بعدها در دوره ساسانیان، نام این دو رود را بر
 دجله و سند نهادند و دجله را ارونند یا ارنگ و سند را وه‌رود خواندند.^۲ فردوسی
 گوید:

به ارون‌دروود اندر آورد روی چنان چون بود مرد دیهیم جوی
 اگر پهلوانی ندانی زبان به تازی تو ارونند را دجله خوان^۳
 گذشتن از آب، در اساطیر ایرانی از اهمیت خاصی برخوردار است و بیشتر
 قهرمانان، پیش از پیروزی و دستیابی به موفقیتی بزرگ، از آب می‌گذرند. این امر
 در تفسیری اسطوره - روان‌شناختی، بازگشت به زهدان مادر مثالی و قرار گرفتن
 در وضعیت و شرایط پیش‌کیهانی است، بنابراین با هر تولد تازه‌ای، پاکی تقدس و
 قدرت تازه‌ای به دست می‌آید. آب می‌تواند رمزی از عالم مثال هم باشد که در آن
 همه چیز سیال و شفاف و پاک است. بنابراین «آب از طریق آیین رازآموزی،
 صورت ولادتی نو است و به برکت آیین‌های مربوط به مردگان، موجب رستاخیز

۱. شاهنامه، ۱/۶۰.

۲. پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۱۵.

۳. شاهنامه، ۱/۶۸.

پس از مرگ؛ پس آب محمل صیروت کیهانی است»^۱.
 فریدون و یارانش از رود اروند عبور می‌کنند خروج از آب تکرار رمزی از
 عمل تجلی صورت در آفرینش کیهانی است که با خود پاکی و تقدس و نیروی
 تازه‌ای هم به‌همراه می‌آورد، زیرا تصعیدی عارفانه و رفتن از یک مقام به مقام
 برتر است. لازمه این مقام، نفی مرتبه پیشین و اثبات مرحله پسین و گذار بدان
 است. فریدون و یارانش چون:

به خشکی رسیدند سرکینه‌جو به بیت المقدس نهادند روی
 که بر پهلوانی زبان راندند همی گنگ دژ هودجش خواندند^۲
 بیت مقدس در برگردان پارسی به معنای خانه پاکی و قدس است، خانه‌ای
 علوی و خارج از حوزه ادراک حسی و خیال که هیچ مناسبت و سنخیتی با ماده و
 محسوسات ندارد و تنها در جغرافیای مثالی تحقق دارد.

سپس فریدون خجسته‌پی، به کاخ جادویی سر به آسمان فرازیده گنگ
 دژ هوخ می‌رود، دژی که در آبان‌یشت هم به وصف بلندپایه و مقدس خوانده
 شده است، فریدون اهورایی به یاری فرّ و ورج در آن دژ با اژدهاک اهریمنی، در
 نبرد و رویاروی پیروز می‌شود و اژدهاک اهریمنی را به بند می‌کشد. سهروردی
 گوید:

«چون که نفس روشن و قوی گشت، از شعاع انوار حق تعالی به سلطنتی کیانی
 بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید عدوی خود، ضحاک
 – صاحب دو علامت خبیث – و او را هلاک کرد به امر حق تعالی و وردگان را
 بازپس بستند و سایه عدل را بگسترانید بر جمله معموره، و از علوم بهره‌مند شد
 بیش از آن که بسیاران در این عصرها برابر او نبودند و علم را نشر کرد و عدل

۱. رساله در تاریخ ادیان، میرچا الیاده، ترجمه جلال ستاری، صص ۱۸۹-۱۹۰.

۲. شاهنامه، ۱/۶۸.

بگسترانید و شرّ را قهر کرد».^۱

سخن آخر آن که اسطوره فریدون و اژدهاک پیش از آن که گزارش رویدادی از دنیای محسوس بیرونی باشد، در واقع پیامی است که از عالم نور به دنیای ظلمت هبوط می‌کند، رسوم و عوارض مادی و شواغل جسمانی سبب می‌شود که بارقه الهی و روح الهی او به دست اژدهاک نفس گرفتار آید. اما فریدون فرهمند با کوشش مستمرّ در جهت نوزایی و بازایی خویشتن، در پرتو اشراقات ربّانی و پیوستگی با جهان عقول و کسب فیض از ذات‌های مقدّس امکان می‌یابد که از قید تن برهد و به کشف و شهود باطنی دست یازد و در جرگه متألّهان حقیقی درآید. در فرجام این سیر استعلایی، فریدون خجسته اهورایی در نبردی مردانه بر اژدهاک نفس که تجسم اهریمن و دیو خشک‌سالی است ظفر می‌یابد. نفس قدسی خود را که آیینّه ظهور اشراقات ربّانی است و در دست اژدهاک نفس گرفتار آمده، رها می‌سازد. در تلقی سهروردی از این به بعد اوست که جامه نور می‌پوشد و به پرتوافشانی و نوردهندگی می‌رسد.

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۱۸۶.

منابع

۱. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ترجمه نصرالله زنگویی، آگه، چاپ اول، تهران ۱۳۶۸.
۲. الیاده، میرچا، اسطوره، رؤیا و راز، ترجمه رؤیا منجم، انتشارات فکر روز، چاپ اول، تهران ۱۳۷۴.
۳. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، انتشارات سروش، چاپ اول، تهران ۱۳۷۵.
۴. بهار، مهرداد، بندهش، انتشارات توس، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۴.
۵. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، انتشارات توس، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۵.
۶. پورجوادی، نصرالله، درآمدی به فلسفه فلوطین، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۵.
۷. پورنامداریان، محمدتقی، رمز و داستان‌های رمزی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، تهران ۱۳۶۹.
۸. تفضلی، احمد، مینوی خرد، انتشارات توس، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۴.
۹. حق‌شناس، علی محمد، مقالات ادبی، "زبان‌شناختی"، انتشارات نیلوفر،

چاپ اول، تهران ۱۳۷۰

۱۰. رضی، هاشم، دانشنامه ایران باستان، سخن، تهران ۱۳۸۱.
۱۱. سرکاراتی، بهمن، سایه‌های شکار شده، نشر قطره، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۸.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، جلد سوم، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران ۱۳۸۰.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، جلد اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۰.
۱۴. شایگان، داریوش؛ هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۳.
۱۵. صدیقیان، مهین دخت، فرهنگ اساطیری - حماسی ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
۱۶. صفا، ذبیح‌الله، حماسه سرایی در ایران، امیرکبیر تهران، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۴.
۱۷. عباسی داکانی، پرویز، شرح قصه غربت غربی، تندیس، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۰.
۱۸. فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، تحت نظر ی.ا. برتلس، چاپ دوم، مسکو، ۱۹۶۶.
۱۹. گزیده‌های زادسپرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۶.
۲۰. میرفخرایی، مهشید، آفرینش در ادیان، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
۲۱. هینلز، جان، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار - احمد تفضلی،

نشر آویش و چشمه، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۵.

۲۲. یاحقی، دکتر محمدجعفر، فرهنگ اساطیر، مؤسسه مطالعات و تحقیقات

فرهنگی و سروش، چاپ اول، تهران ۱۳۶۹.

۲۳. یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبول‌هایش، ترجمه ابوطالب صارمی،

چاپ اول، تهران ۱۳۵۲.

کیخسرو در فلسفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی و مقایسه جایگاه
او در اندیشه شیخ اشراق با متون اساطیری، حماسه ملی و متون
تاریخی پس از اسلام

افسانه خاتون آبادی^۱

پژوهش حاضر پیرامون شخصیت و خویش‌کاری کیخسرو در فلسفه اشراق،
متون اساطیری، حماسی و تاریخی است.

کیخسرو (پسر سیاوش و فرنگیس) محبوب‌ترین شاه ایران است و چهره‌ای
متمایز نسبت به سایر فرمانروایان کشورمان دارد تا جایی که می‌توان او را شاه
آرمانی ایرانیان نامید. هدف از این پژوهش، پاسخ به این پرسش است که آیا
چهره کیخسرو در گذر زمان و در متون مختلف تغییر یافته است یا خیر؟ و اگر
"آری" این دگردیسی به چه نحو بوده است؟ تفاوت نگرش اوستا، متون پهلوی،
متون تاریخی پس از اسلام و شاهنامه فردوسی با آثار فلسفی شیخ اشراق درباره
کیخسرو چیست؟

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی.

کیخسرو در اوستا

در اوستا نام کیخسرو چندین بار آمده است. در این کتاب نیز از او به عنوان پسر سیاوش و فرنگیس (دختر افراسیاب) نام برده می‌شود که هشتمین تن از خاندان کیانی و محبوب‌ترین آنهاست. در اوستا از قربانی‌های کیخسرو در کرانه دریاچه چیچست برای آناهیتا و درواسپ سخن رفته است که نخست از ایزدان درخواست می‌کند بزرگ‌ترین شهریار همه کشورهای شود و بر همه دیوان و مردمان و جادوان و پریان و... چیرگی یابد.

دومین درخواست کیخسرو از ایزدان، کشتن افراسیاب به خونخواهی سیاوش و اغریث در کنار دریاچه چیچست می‌باشد. بنابراین از آنها می‌خواهد که او را یاری دهند. ایزدان نیز دعای او را مستجاب می‌نمایند و سرانجام ایزد هئوم به یاری کیخسرو می‌رود، افراسیاب را به زنجیر می‌کشد و به کرانه دریاچه چیچست (دریاچه ارومیه) می‌کشانند و کیخسرو جان او را می‌گیرد.

علاوه بر اینها کیخسرو در اوستا در شمار جاویدانان و پیرو آیین راستی است. او در این کتاب همه جا با صفت شجاع و استوار دارنده کشورها (متحد سازنده کشورها) خوانده شده است.

مواردی که در اوستا به کیخسرو اشاره شده عبارت است از:

آبان یشت - کرده سیزدهم؛^۱ گوش یشت (درواسپ یشت) کرده چهارم و پنجم؛^۲ رام یشت، کرده هشتم؛^۳ ارت یشت (اشی یشت) کرده هفتم؛^۴ زامیاد یشت (کیان یشت) کرده یازدهم^۵ و پانزدهم؛^۶ فروردین یشت کرده ۲۹، فقره

۱. اوستا، گزارش جلیل دوست‌خواه، چاپ اول، انتشارات مروارید، ۱۳۷۰، ص ۳۰۶.

۲. اوستا، گزارش جلیل دوست‌خواه، ص ۳۴۹.

۳. همان، ص ۴۵۳.

۴. همان، صص ۴۷۶-۴۷۵.

۵. همان، ص ۴۹۹.

۶. همان، ص ۵۰۲.

۱۳۲ - ۱۳۵ و فقره ۱۳۷؛^۲ خرده اوستا^۳ و آفرین پیغمبر زرتشت به گشتاسپ.^۴
با مطالعه موارد فوق درمی‌یابیم که در اوستا وی بیش از پادشاهان کیانی
پیشین ستایش شده است.

«نشانه‌هایی که برجای مانده حکایت دارد که باید این داستان صورت
دگرگون شده‌ای از اسطوره کهن نبرد ایزد باران و دیو خشکسالی باشد. هرتسفلد
داستان کیخسرو و افراسیاب را صورت جدیدتر نبرد "ایندرا" یا ایزد بهرام با
"ورترا" می‌داند».^۵

کیخسرو در متون پهلوی

کیخسرو در ادبیات پهلوی نیز شخصیتی برجسته است. در این متون علاوه بر
کشتن افراسیاب و ویرانی بتکده کنار دریاچه چیچست، از به زمین نشاندن گنگ
دژ توسط کیخسرو سخن رفته است. همچنین بنای آتشکده آذرگشسب نیز به او
منسوب است. خویش‌کاری دیگر او آن است که در روز رستاخیز به یاری
سوشیانس برخیزد، چه، او از جاودانان است. نسب او بنا به نسخه ایرانی بندهش^۶
چنین است: کیخسرو پسر سیاوش پسر کی اوس (کیکایوس) پسر کی‌اپیوه پسر

۱. یشت‌ها، گزارش ابراهیم پورداوود (به کوشش بهرام فره‌وشی)، جلد دوم، چاپ سوم، تهران: انتشارات
دانشگاه تهران، ۲۵۳۶، صص ۱۰۴-۱۰۳.

۲. حماسه‌سرایی در ایران، ذبیح‌ا.. صفا، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۳، ص ۵۱۸.

۳. محمدرضا راشد محصل، مقاله "داستان کیخسرو در شاهنامه" بیست و پنج خطابه، به کوشش محمّد
روشن، فرهنگستان ادب و هنر ایران، ۱۳۵۷، صص ۱۳۰-۱۲۹ و ۱۵۱.

۴. "آفرین پیغمبر زرتشت به گشتاسپ" ضمیمه ویسپرد، گزارش ابراهیم پورداوود (به کوشش بهرام
فره‌وشی)، چاپ اول، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۲۵۳۷، ۷۷ و ۸۰ و ۸۲.

۵. محمدرضا راشد محصل، مقاله "داستان کیخسرو در شاهنامه"، بیست و پنج مطالعه، به کوشش محمّد
روشن، فرهنگستان ادب و هنر ایران، ۱۳۵۷، صص ۱۳۰-۱۲۹ و ۱۵۱.

۶. بندهش کتابی دینی و تاریخی به زبان پهلوی است. مطالبی درباره آفرینش و بعضی اطلاعات تاریخی و
جغرافیایی در بردارد. کتاب بندهش، به بندهش هندی و ایرانی قسمت می‌گردد. بندهش ایرانی به ۴۶ فصل
تقسیم می‌شود و مطالبش بیش از بندهش است. (نقل از دانشنامه مزدیسنا، تألیف دکتر جهانگیر اوشیداری)

کی کواذ.^۱

در متون پهلوی در موارد زیر به نام و نشان کیخسرو برمی خوریم:
 بندهش، بخش های نهم،^۲ هفدهم،^۳ هجدهم،^۴ بیستم،^۵ بیست و دوم؛
 روایت پهلوی؛^۶ شهرهای ایران؛^۷ مینوی خرد؛^۸ دینکرت؛^۹ داستان دینیک (بند ۳ از
 فصل ۶۳).^{۱۰}

به طور کلی اطلاعاتی که متون پهلوی از کیخسرو به ما می دهند بیش از
 اوستاست ولی باید به خاطر داشت که متون پهلوی درباره بزرگی او مبالغه کرده اند.

کیخسرو در متون تاریخی پس از اسلام

چهره اسطوره ای کیخسرو در متون تاریخی پس از اسلام اندک اندک رنگ
 واقعی به خود می گیرد. در منابع تاریخی پس از اسلام،^{۱۱} که به زبان فارسی نوشته

۱. بندهش ایرانی به اهتمام انکلساریا ص ۲۳۲؛ بندهش، چاپ وست، فصل ۳۱، بندهای ۲۹-۲۵ (به نقل از آرتور کریستن سن، کیانیا، ترجمه ذبیح.. صفا، چاپ پنجم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۷).
۲. فرنیخ دادگی، بندهش، گزارنده مهرداد بهار، چاپ اول، انتشارات توس، ۱۳۶۹، صص ۹۱-۹۰.
۳. همان، صص ۱۴۰-۱۳۹.
۴. همان، ص ۱۳۸.
۵. همان، صص ۱۵۰ و ۱۵۱.
۶. روایت پهلوی (متنی به زبان فارسی)، ترجمه مهشید میر فخرایی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، صص ۶۰-۹۱، و ص ۶۴.
۷. شهرهای ایران، گزارش سعید عربان، چاپ اول، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۱، ص ۶۴.
۸. مینوی خرد، ترجمه احمد تفضیلی، چاپ دوم، توس، ۱۳۶۴، صص ۱۱-۱۰ و ۴۶-۴۵ و ۷۲.
۹. به نقل از: آرتور کریستن سن، کیانیا، ترجمه ذبیح... صفا، چاپ پنجم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، صص ۱۳۵-۱۳۳ و نیز: مقاله کیانیا ضمیمه یشتها، گزارش پورداوود (به کوشش بهرام فره وشی)، جلد دوم ص ۲۴۰ و ص ۲۶۱.
۱۰. نقل از: آرتور کریستن سن ۱۳۵-۱۳۶ و حماسه سرایی در ایران، ص ۵۱۹.
۱۱. این منابع عبارتند از: اخبار الطوال، اطلاق النفسه، تاریخ طبری، تاریخ بخارا، التیبه والاشرافل، تاریخ حمزه، تاریخ بلعمی، تاریخ قم، آثارالباقیه، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، زین الاخبار، تاریخ سیستان، فارسنامه ابن بلخی، مجمل التواریخ والقصص، توضیح الملل، تاریخ کامل، طبقات ناصری، تاریخ بناکتی، تاریخ گزیده، نزهت القلوب، تاریخ حبیب السیر و احیاء الملک.

شده، معمولاً قبل از ذکر وقایع مربوط به کیخسرو، به بیان داستان سیاوش و نامادریش سودابه و رفتن سیاوش به جنگ با تورانیان برای در امان ماندن از مکر نامادری اشاره می‌شود سپس ازدواج او با فرنگیس، دختر افراسیاب، و اندکی بعد کشته شدن ناجوانمردانه سیاوش بر اثر سعایت اطرافیان افراسیاب بیان می‌گردد. اما وقایع مربوط به کیخسرو شامل چند بخش است:

۱. تولد در توران زمین و بزرگ شدن تحت حمایت پیران ویسه.
۲. فرار از توران.
۳. نشستن بر تخت پادشاهی در ایران و جنگ با افراسیاب به خونخواهی سیاوش (قسمت اخیر معمولاً با تفصیل بیشتر ذکر می‌گردد).
۴. کناره‌گیری از سلطنت و ناپدید شدن وی پس از آنکه لهراسب را به‌عنوان جانشین خویش برگزید.

مدت سلطنت کیخسرو در اغلب منابع ۶۰ سال ذکر گردیده است، هر چند در روایات ضعیف‌تر به موارد ۸۰ و ۱۰۰ و حتی ۸ سال نیز برمی‌خوریم. علاوه بر این در برخی از متون از او به‌عنوان پیامبر یاد می‌شود.^۱ در پایان اشاره‌ای به زهدورزی کیخسرو و کناره‌گیری او از سلطنت و سرگذشت نامعلوم او می‌شود. در واقع انعکاس اسطوره جاودانگی کیخسرو در متون باستانی را در دوران متأخر، به‌صورت ناپدید شدن مرموز و سرانجام نامعلومش می‌بینیم. همچنین، دیگر جنبه‌های تقدس او در اساطیر، در اینجا به‌صورت پیامبر بودن وی متجلی می‌شود.

۱. حمزة بن حسن اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷، ص ۳۶. همچنین: مجمل التواریخ والقصص، تصحیح ملک‌الشعراى بهار، تهران: ۱۳۱۷، ص ۲۹. و نیز: ابن بلخی، فارسنامه، تصحیح گای لیسترانچ و رینولد آلن نیکلسون، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳، ص ۴۷. در ضمن بد نیست در اینجا اضافه کنیم در کتاب دساتیر نیز کیخسرو از پیغمبران صاحب کتاب عجم دانسته شده. در این مورد رجوع شود به محمد معین، مزدیسنا و ادب فارسی، به کوشش مهدخت معین، ج ۲، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، صص ۳۶۱-۳۶۰.

کیخسرو در حماسه ملی ایران

اما فردوسی نیز در شاهنامه به دنبال داستان سیاوش، سرگذشت کیخسرو را باز می‌گوید: داستان سیاوش و کیخسرو حدود یک سوم از کل ابیات شاهنامه را دربرمی‌گیرد که از این میزان، بخش عمده به شرح جنگ‌های ایران و توران اختصاص دارد. بدون تردید محبوب‌ترین شاه در حماسه ملی ایرانیان کیخسرو است.

خلاصه داستان در شاهنامه چنین است: پس از کشته شدن مظلومانه سیاوش؛ فرنگیس دختر افراسیاب، از او فرزندی به دنیا آورد به نام کیخسرو، که پیران - از نزدیکان افراسیاب - به خواست پادشاه توران او را به شبانان سپرد تا نزد آنها بزرگ شود. پس از چند سال پیران او را نزد خویش آورد و تحت حمایت خود قرار داد. سپس او و مادرش را به گنگ دژ فرستاد تا آنکه سرانجام گیو به توران آمد و مادر و پسر را به ایران برد.

کاووس (پدر سیاوش) می‌خواست کیخسرو را به جای خود به تخت شاهی بنشانند، اما طوس - از پهلوانان دربار وی - اعتراض کرد زیرا معتقد بود جانشینی، حق پسر کاووس، فریبرز است و سرانجام قرار بر آن شد که هرکس دژبهمن را فتح کند، تخت شاهی از آن او باشد. کیخسرو چون فره‌مند بود موفق به گشودن دژبهمن گردید (مشابه ویران کردن بتکده کنار دریاچه چیچست در اسطوره). البته اغلب متون تاریخی دوره اسلامی در این مورد سکوت کرده‌اند.^۱ به هر حال پس از آنکه کیخسرو به ایران بازگشت کاووس او را به جای خود بر تخت شاهی نشاند و کیخسرو به آبادانی و عدالت‌گستری پرداخت. سپس جنگ‌های بین ایران و توران به کینه‌خواهی سیاوش درگرفت که یکی از مهم‌ترین آنها جنگ یازده رخ بود، که

۱. در این مورد نگارنده در بین متون تاریخی دوره اسلامی به غیر از اشاره‌ای کوتاه در مجمل‌التواریخ والقصص، صص ۴۷-۴۶ موردی دیگر نیافت.

البته نشانی از آن در روایات دینی نیست.

در شاهنامه داستان بیژن و منیژه نیز در ضمن سرگذشت کیخسرو بیان می‌شود که در روایات زرتشتی به این داستان نیز اشاره‌ای نشده است. علاوه بر این، استاد طوس چند موضوع دیگر را نیز مطرح کرده که در دیگر متون دوره اسلامی یافت نمی‌شود از جمله داستان حيله کیخسرو در کودکی و تظاهر به جنون برای مصون ماندن از بداندیشی افراسیاب و نیز جنگ رستم با اکوان دیو.

سرانجام پس از سال‌ها جنگ و خونریزی، کیخسرو به یاری مردی زاهد به نام هوم (ایزد هئوم اوستا) افراسیاب و برادرش گرسیوز را می‌یابد و آنها را می‌کشد. شرح ماجرا از دیدگاه فردوسی از این قرار است که برای بیرون کشیدن افراسیاب از زیر آب به راهنمایی هوم زاهد به گردن گرسیوز پالهنک افکندند و او را آن قدر شکنجه کردند که به ناله و فریاد افتاد و افراسیاب فغان او را شنید و از آب بیرون آمد. در این زمان کسی از راه جزیره رسید و او را به کمند انداخت و از آب بیرون آورد و پس از تحویل افراسیاب، ناپدید شد.

از شرح اخیر نه در متون پهلوی اثر می‌بینیم و نه در تاریخ طبری. علاوه بر این، اختلاف دیگری که بین قول طبری از یک سو و شاهنامه و دیگر مآخذ از سوی دیگر وجود دارد، آن است که بنا به قول طبری کی‌سواسف یا کش شراسف (گرسیوز) برادر افراسیاب پس از مرگ او به توران رفت و سلطنت را به دست گرفت. در حالی که در مآخذ دیگر آمده گرسیوز نیز به انتقام بدخواهی‌هایش کشته می‌شود.

همان‌گونه که پیش از این دیدیم در شاهنامه نیز مانند اوستا از فره‌مند بودن کیخسرو سخن رفت. نتیجه فره‌مند بودن او جلال و شکوه و زیبایی از یک سو، نیروی پهلوانی از سوی دیگر و نیز پیروز شدن بر قدرتمندترین دشمنان خود یعنی افراسیاب و گرسیوز است. بنا به گفته شاهنامه کیخسرو همیشه برای نبرد تن

به تن با دشمنان حاضر بود و با آنکه پهلوانان ایرانی ننگ داشتند پادشاه به جای آنان به میدان جنگ بیاید اما کیخسرو از این کار خودداری نمی‌کرد؛ چنان‌که در یکی از نبردها شخصاً با پسر افراسیاب جنگید و بر او پیروز شد. معروف‌ترین جنگاوران ایرانی که زیر فرمان کیخسرو جنگیدند عبارتند از: گودرز، گیو و بیژن از خاندان کشواد، توس از خاندان نوذر و البته برجسته‌ترین آنها رستم. بنابر نقل شاهنامه کیخسرو اولین پادشاهی است که توانست خطر بزرگ تورانیان را از ایران زمین دفع کند و سراسر ایران را متحد سازد. (به یاد داریم یکی از صفاتی که در اوستا همه جا کیخسرو با آن توصیف شده بود، "متحد سازنده کشورها" بود).^۱

به‌طور کلی بازیگران این داستان را می‌توان به دو گروه کلی تقسیم کرد: ۱. یاوران کیخسرو ۲. دشمنان کیخسرو. از گروه اول اغریث برادر افراسیاب، هئوم (یا هوم) و تمام اردوی ایرانیان را باید نام برد. در گروه دوم، افراسیاب و برادر دیگرش گرسیوز و همه سرداران تورانی قرار دارند. اما در اینجا نکته قابل توجه، برخورد دوگانه پیران و یسه است. او که در کودکی و نوجوانی کیخسرو، بزرگ‌ترین حامی اوست، پس از فرار وی به ایران به‌ویژه در جریان جنگ‌های بین ایران و توران در اردوی دشمنان کیخسرو قرار می‌گیرد. در واقع پیران میان همدلی با سیاوش و پسرش، و وفاداری به شاه خود سرگردان است و از این روست که حتی هنگامی که به دست گودرز کشته می‌شود، کیخسرو سرشار از غم و اندوه بر مرگ او افسوس می‌خورد و زاری می‌کند. به هر حال برخلاف سایر پهلوانان تورانی چهره در خاک پیران، چهره‌ای تحقیر شده و زبون نیست. «برخورد تا اندازه‌ای دوگانه فردوسی با او ردپایی در گفتارهای یشت‌ها دارد که "به پسران

۱. مراد کشورهای ایران است.

دلاور خاندان ویسه " اشاره می‌کند»^۱.

کیخسرو و پس از ۶۰ سال سلطنت از ترس آنکه مبادا مانند ضحاک و جمشید دچار عجب و غرور شود از سلطنت کناره می‌گیرد و همراه چند تن از پهلوانانش در برف و کولاک ناپدید می‌شود (تجلی اسطوره جاودانگی کیخسرو). «ناپدید شدن کیخسرو پایان یک دوره و نیز بسته شدن دفتر یکی از درخشان‌ترین دوره‌های روایت حماسی است»^۲.

کیخسرو در فلسفه اشراق

کیخسرو در آثار فلسفی شیخ اشراق، جنبه اساطیری خود را کاملاً از دست می‌دهد و چهره معنوی می‌یابد. در ابتدا برای روشن تر شدن موضوع به بیان اجمالی چند نکته در فلسفه اشراق می‌پردازیم:^۳ فلسفه اشراق که شیخ شهاب‌الدین سهروردی مبدع آن است مرکب است از عناصری از حکمت‌های صوفیه، افلاطونی، ارسطویی، هرمسی، زرتشت و... است. اما پیش از تحلیل این جهان‌بینی لازم است سخنی درباره اصطلاح "اشراق" گفته شود. اصطلاح "اشراق" در عربی، هم با کلمه مشرق و هم به واژه نور ارتباط دارد. بنابراین حکمت، مشرق به معنی جهان نور محض یا جهان فرشتگان مقرب است که از هر ماده و ظلمتی تهی و بنابراین از چشم موجودات مادی نامرئی است. غرض از مغرب جهان ماده یا تاریکی است و مغرب وسطی افلاک مرئی و آنجاست که نور و ظلمت به هم

۱. جی. آ. بویل، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی، ترجمه حسن انوشه، جلد سوم، قسمت اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸، ص ۵۵۴.

۲. همان، ص ۵۶۳.

۳. این فصل، نقلی است به معنا از: سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۱، صص ۹۷-۶۱ و [م.م. شریف (گردآورنده)، تاریخ فلسفه در اسلام، شهاب‌الدین سهروردی مقتول (نوشته سید حسین نصر، ترجمه رضا ناظمی)، تهران: جهاد دانشگاهی، جلد اول، ۱۳۶۲، صص ۵۶۰-۵۲۹].

آمیخته است. از نظر سهروردی و آیین وی فلسفه بیشتر به معنی دانایی (تأله) است تا به معنی نظام‌پردازی عقلی (= بحث صرف) چون فلسفه با افلاطون و ارسطو شروع نشده بلکه پایان پذیرفته است. در واقع ارسطو به فلسفه جامه‌ای عقلانی پوشاند و میدان آن را محدود کرد و از حکمت توحیدی فلاسفه پیشین جدا ساخت. از نظر شیخ اشراق، پدر فلسفه، هرمس یا ادريس پیامبر است که فلسفه را از طریق وحی آسمانی دریافت کرد. پس از او سلسله‌ای از حکمای یونانی و ایرانی قدیم ظهور می‌کنند و سپس وجود اسلام است که حکمت‌های تمدن‌های پیشین را وحدت و اعتدال می‌بخشد. نظر سهروردی را درباره انتقال این حکمت کلی جهانی به وسیله سلسله حکمای باستانی می‌توان به صورت ذیل خلاصه کرد:

هرمس

آگائدمون یا آغاثادیمون (شیث)

شاه موبدان ایرانی	(اسقلیبوس)
کیومرث	فیثاغورس
فریدون	امپدوکلس (انباذقلس)
کیخسرو	افلاطون
ابویزید بسطامی	نوافلاطونیان
منصور حلاج	ذوالنون مصری
ابوالحسن خرقانی	ابوسهل تستری

سهروردی

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، شیخ اشراق خود را چون نقطه کانونی می‌دانسته که دو شاخه حکمتی که خود از اصلی واحد پیدا شده بود دوباره در آن نقطه به هم رسیده و یکی شده است. از نظر تاریخی، فلسفه اشراق با مابعدالطبیعه پیش از

ارسطو ارتباط دارد. جرجانی در کتاب تعریفات خود اشراقیون را از جمله فیلسوفانی می‌داند که استادشان افلاطون است. عبدالرزاق کاشانی صوفی معروف در شرحی که بر فصوص الحکم ابن عربی نوشته می‌گوید: اشراقیون از سلاله شیث‌اند و شیث همانا آگاثودمون است. اما سهروردی خود در مطارحات می‌نویسد که حکمت اشراق به شکل عمیقی از مابعدالطبیعه "شاه موبدان" ایران قدیم مانند کیومرث، فریدون و کیخسرو تأثیر پذیرفته است. فیثاغورس و افلاطون آخرین حکمای یونان بودند که تحت تأثیر این حکمت قرار گرفتند و سرانجام این حکمت به ذوالنون مصری و بایزید بسطامی رسید.

حکمت اشراق هم از جنبه تاریخی و هم از نظر ماوراء طبیعی به معنای تفکر غیرمنطقی قدیم است که بیشتر ذوقی است تا بحثی و در تلاش دست‌یابی به نوربخشی از طریق زهد و صفا است. این حکمت به وسیله سهروردی به حکمت جدیدی تبدیل می‌شود که فلسفه افلاطون و ارسطو را با فرشته‌شناسی زرتشتی و عقاید هرمتی به هم می‌آمیزد و کلّ این ترکیب را در چارچوب تصوّف جای می‌دهد. وی به نحو شگفت‌آوری اندیشه‌های مختلف را با دگرگونی عمیقی به قالب اسلامی درمی‌آورد و آن را با نقل فراوانی از آیات قرآن و احادیث و گفتارهای صوفیان اولیه مزین می‌سازد. بنابر اعتقاد شیخ اشراق، واقعیت‌های مختلف چیزهایی جز نور نیستند که از لحاظ شدت و ضعف با یکدیگر متفاوتند. نور محض، که سهروردی نورالانوار نامیده، حقیقت الهی است که روشنی آن به علت شدت نورانیت، کورکننده است. نوراعلی منبع هر وجود است. زیرا جهان در همه درجات واقعیت خود چیزی جز درجات گوناگون نور و ظلمت نیست. بنابراین، مرتبه وجودی همه موجودات بسته به درجه قرب آنها به نور اعلی و درجه اشراق و روشن شدن آنهاست. پس ملاک برای تفاوت درجه موجودات نوری است که هر کدام دارند و این نور همان آگاهی و معرفت است. بدین سان

جهان از نور اعظم پدیدار می‌شود بی آنکه یک پیوستگی "مادی" و "جوهری" میان آن دو وجود داشته باشد.

شیخ اشراق معتقد است وقتی نفس پاک شود، انوار الهی شخص را فرو می‌گیرند و مانند آهن گداخته‌ای که در مجاورت آتش خاصیت سوزاندن می‌یابد او هم در اجسام و نفوس تأثیر می‌کند جهان ماده مطیع او می‌شود به خصوص پادشاه اگر در آیات جبروی بیندیشد و با عشق نورانی خود را تلطیف کند و به احسان و دادگری متصف شود بر دشمنان پیروز می‌گردد. شیخ اشراق در این مورد با استناد به آیاتی از قرآن، چنین پادشاهی را از جمله حزب خدا می‌داند که به فرموده حق، پیروز و رستگارند. بعد با ستایش بسیار به دو تن از پادشاهان داستانی ایران، فریدون و کیخسرو اشاره می‌کند که چون در حد توانایی خویش حق را ستایش و پرستش کردند، از فیض کیان خرّه به بزرگی و قدرت رسیده و منشأ خیر و عدل بوده و بر دشمنان خود ضحاک و افراسیاب پیروز شده‌اند.

اینک عیناً گفته شیخ اشراق را نقل می‌کنیم:^۱

«و نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی روشن گردد در لغت پارسیان "خرّه" گویند و آنچه ملوک خاص باشد آن را "کیان خرّه" گویند. و از جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند خداوند "نیرنگ" ملک افریدون... و دوم از ذرّیت او ملک ظاهر کیخسرو مبارک که تقدّس و عبودیت را برپای داشت از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او به عالم اعلی عروج کرد و متنقش گشت به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی او را پیدا شد و پیش او باز آمد و معنی "کیان خرّه" دریافت و آن روشنی‌ای است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند. و هلاک گردند به قوه حق تعالی شریر و

۱. شهاب‌الدین سهروردی، سه رساله از شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶، ص ۱۹ و ۲۰ مقدمه.

محبّ دشمنی را ولد را و سخت دل افراسیاب را از بهر آنکه جاحد حق گشت و منکر نعمت‌های خدا شد، تقدیس را برداشت، خداوند لشکر که شمرندگان از شمردن آن عاجز ماندند، در جانب غزنی هلاک گشت و ملک قدس چون سنگ سکینیت بر او مسلط شد، عناصر از او منفعل گشت و خیر و برکات بسیار شد، و در آن معرکه چندان بدان کشته شدند که در روزگارهای بسیار چشم‌ها مثل آن ندیدند. و چون ملک فاضل النفس در عالم، سنت‌ها را زنده گردانید و تعظیم انوار حق کرد و حکم کرد به تأیید حق تعالی بر جمله روی زمین، انوار مشاهده جلال حق تعالی بر او متوالی گشت در مواقف شرف اعظم، بخواند او را منادی عشق و او لبیک گفت و فرمان حاکم شوق در رسید و او پیش‌باز رفت به فرمانبرداری. و پدر او را بخواند و بشنید که او را می‌خواند، اجابت کرد و هجرت کرد به حق تعالی، ترک کرد ملک جمله معموره و حکم محبت روحانی را ممثل گشت به ترک خویشان و وطن و بیت، روزگارها چنان ملکی ندید و به جز او پادشاه یاد ندارد و قوه الهی او را حرکت فرمود، بیرون آمد از دیار خویش. درود باد بر آن روز که مفارقت وطن کرد، روزی که به عالم علوی پیوست»^۱.

در حکمت الاشراف درباره سرچشمه فرّکیانی چنین آمده:

... و من لم یصدق بهذا و لم یقنعه الحجه، فعليه بالرياضات و خدمه اصحاب المشاهده. فعسی یقع له خطفه یری التور الساطع فی عالم الجبروت و یری الذوات الملکوتیه والانوار التی شاهدها هرمس و افلاطون و لا ضوء المینویه ینابیع الـ "خرّه" والرأی التی اخبر عنها زرادشت. و وقع خلسه الملک الصدیق کیخسرو والمبارک الیها، فشاهاها.^۲

«سرچشمه فرّکیانی که زردشت از آن خبر داده است، ذوات ملکوتی و

۱. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵، صص ۱۸۸ - ۱۸۷.

۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، "حکمت الاشراف" تصحیح هانری کرین، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵، صص ۱۵۷ - ۱۵۶.

روشنی‌های مینوی است که خلسه کیخسرو بر آن واقع گردیده است. و شارحان حکمت‌الاشراق از قول زردشت آن را نوری که از ذات خدای تعالی ساطع می‌شود، تفسیر کرده‌اند.^۱ «تصویری که سهروردی از تاریخ فلسفه داشته خود نیز جالب توجه فراوان است، چه جنبه اساسی حکمت اشراق را نشان می‌دهد».^۲

ما پیش از این، نظر سهروردی را درباره انتقال این حکمت کلی جهانی به وسیله سلسله حکمای باستانی که بعضی از ایشان مانند کیخسرو، حکیمان و پادشاهان داستانی ایران بوده‌اند بیان کردیم.

۱. تقی‌پور نامداریان، رمز و داستان‌ها رمزی در ادب فارسی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۱۵۸.

۲. سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۱، صص ۷۲-۷۱.

پرسش از نسبت تصوّف و مدرنیته

علی اصغر مصلح^۱

از آغاز دوره تلاقی ایران با فرهنگ مدرن نظرات متفاوتی درباره تصوّف اظهار شده است. برخی وحدت وجود صوفیه را بهترین وسیله برای پذیرش پلورالیسم و تسامح و تساهل موردنیاز در دوره مدرن پنداشته‌اند. بعضی جهان‌بینی صوفیانه را مانع شکوفایی تفکر علمی و عقلانی، و یا عامل امتناع اندیشه سیاسی در تاریخ ایران تلقی کرده‌اند. برخی عرفان را مناسب‌ترین وسیله برای تثبیت ایمان فردی درونی در مقابل ایمان کیش‌مدار پنداشته و آن را مستعدترین عنصر برای ایجاد حرکت اصلاح‌گرایانه دینی در ایران معرفی کرده‌اند. گروهی رواج و تمسک به آثار صوفیه را بهترین تمهید برای فرارفتن از نیهیلیسم پدید آمده در قرن بیستم دانسته‌اند و یا آن را مأمنی مناسب برای انسان بی‌قرار و اسیر مناسبات عصر ماشین و تکنیک یافته‌اند، مواضع و نظرگاه‌های بیشتری در مورد تصوّف می‌توان برشمرد. نکته تأمل‌آور در این‌گونه موضع‌گیری‌ها آنکه همه آنها به نحوی براساس تاریخ عالم مدرن و اندیشه‌های پدید آمده در آن عالم، اظهار شده است.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبایی.

یعنی در پس این‌گونه نظرات به‌نحوی بین تاریخ ایران و تاریخ اروپا مقایسه شده و با ایده آل و مقصود قرارداد آن عالم، در مورد تصوّف حکم شده و یا اینکه به قصد به کار بردن تصوّف در عالم جدید و اقتضائات آن، در مورد تصوّف داوری شده است.

به نظر می‌رسد برای هرگونه اظهارنظر درباره تصوّف باید به این تفکیک توجه کنیم که آیا تصوّف را در بستر پیدایش آن یعنی تاریخ اسلام و ایران مورد توجه قرار می‌دهیم یا آن را منفصل از این بستر. لذا می‌توان پرسش را در دو قالب مطرح ساخت:

۱. تصوّف در تاریخ ما ایرانیان چه نقشی داشته و اکنون چه نقشی در عالم ما می‌تواند ایفا کند؟

۲. تصوّف منفصل از بستر پیدایش آن، برای عالم معاصر چه ارمغانی می‌تواند داشته باشد؟

این تفکیک بسیار اهمیت دارد. اساس این تفکیک دو نحوه رویکرد نسبت به تصوّف است. در رویکرد اول تصوّف به‌عنوان سنتی پدید آمده در فرهنگی خاص و در نسبت با وارثان آن سنت مورد توجه قرار می‌گیرد. اما در رویکرد دوم تصوّف منفصل از بستر پیدایش آن به عنوان سنتی معنوی و در فضایی کاملاً متفاوت و بنا به اقتضائاتی دیگر مورد التفات واقع می‌شود.

در هر صورت در میان عناصر مقوم فرهنگ ایرانی، تصوّف چنان جاذبه و تأثیری دارد که هرکس با آن اندک تماسی داشته باشد نمی‌تواند نسبت بدان بی تفاوت بماند. تصوّف در درجه اول یکی از اجزاء و عناصر مقوم فرهنگ ایرانی است. بدون تصوّف؛ تفکر، دین‌داری، ادبیات، هنر و حتی روابط و مناسبات سیاسی و اجتماعی حاکم بر زندگی ایرانیان صورت دیگری پیدا می‌کرد. تصوّف در کنار فقه و فلسفه و کلام و اخلاق و هنر و ادبیات و آیین سیاستمداری

عالم ایرانیان را تشکیل می‌داده است. هرگونه کوشش برای فهم تاریخ و عالم ایرانی باید با نظر به این عناصر و نحوه پیوستگی آنها با هم صورت گیرد. تصوّف در بستر تاریخ اسلام، به خصوص تاریخ ایران پدید آمده و مسیر رشد و بالندگی خود را در کنار سایر عناصر طی کرده است. در این بستر تصوّف نسبتی با قرآن، حدیث، زبان و ادب فارسی و عربی، و همین‌طور با تاریخ ایران قبل از اسلام و بالاخره با حوادث تاریخ پرفراز و نشیب ایرانیان داشته است.

با آغاز تحولات بزرگ اروپا در دوره جدید و شروع تلاقی‌ها، عالم ایرانی در هم شکسته می‌شود. با ورود عناصر فرهنگ مدرن به عالم ایرانیان، پیوستگی عناصر از بین می‌رود. ظهور اندیشه‌های نو درباره عالم و آدم و سیاست و حکومت و همین‌طور دستاوردهای علمی جدید و تأسیس نهادهای اجتماعی جدید باعث می‌شود بسیاری از باورها، اعتقادات و اندیشه‌های موجود در فلسفه و فقه و علوم و کلام اسلامی مورد تردید قرار گیرد و یا خطّ بطلان بر آنها کشیده شود. در این میان کمترین آسیب متوجه تصوّف می‌شود، چراکه آموزه‌های صوفیان کمتر از هر علم و مشرب دیگری دستخوش تحولات روزگار بوده است. به تعبیر دیگر آنچه که صوفیان در صدد فهم و بیان آن بوده‌اند مشروط و وابسته به زمان و اقتضائات خاص نبوده است. لذا تصوّف چه قبل از تلاقی فرهنگ ایرانی با فرهنگ مدرن و چه پس از آن، هرگز اهمیّت و تأثیر خود را از دست نمی‌دهد. تداوم تأثیر تصوّف بر فرهنگ ایرانی باعث ممزوج شدن جان ایرانیان با تصوّف شده است. به همین جهت هرگونه سخن گفتن از تصوّف به منزله سخن گفتن از جزیی اصلی از اجزاء روح و جان ایرانیان است. کمتر ایرانی فرهیخته و باسوادی است که فارغ از منش‌ها و گرایش‌های سیاسی و فرهنگی، در ذهن و جاننش ابیاتی از حافظ و سعدی و مولانای بلخی حک نشده باشد. به تعبیر درستی که به کار می‌رود، به تدریج دیوان حافظ به صورت لوح محفوظ خاطرات جمعی ما ایرانیان

درآمده است و مثنوی مولوی حکایت جان بی‌قرار و در جستجوی معنای ما. اگر کلام و فقه و فلسفه اسلامی پیوستگی عمیقی با شرایط تاریخی و حوادث زمانی دارد، تصوّف علی‌رغم پیوستگی با این عناصر به‌نحو عجیبی قابلیت انفکاک و طرح در فضاهای دیگر، مستقل از بستر پیدایشش دارد. از همین جاست که تصوّف برای ما ایرانیان و غیرایرانیان دو حکم متفاوت می‌یابد و ممکن است منشأ دو تأثیر متفاوت شود. ما به‌طور دست‌اول و همراه با سایر اجزاء فرهنگ‌مان تصوّف را تجربه کرده‌ایم. لذا به‌محض کوشش برای تحکیم و تثبیت نقش آن در حیات امروزمان با پرسش‌های بسیاری روبه‌رو می‌شویم. اما کسی که مثلاً در فضایی کاملاً مدرن و متفاوت زندگی کرده است، ممکن است پس از آشنایی با تصوّف بدان‌گرایش پیدا کند و با آن نسبتی خاص برقرار سازد - نسبتی که برای ما درست قابل فهم نباشد و یا آن را به‌زعم خود تفسیر کنیم - حتی آن را علاج مشکلاتی در عالم خود بیابد.

باتوجه به این مقدمه می‌کوشیم با طرح سه پرسش انحاء نظرات در باب تصوّف را از هم تفکیک کنیم و پس از تبیین اجمالی آنها، با بیان دریافت خود به زمینه‌ای برای تحقیقات بعدی اشاره کنیم:

۱. آیا می‌توان مانع پیدایش اندیشه‌های جدید در تاریخ ایران، به‌خصوص اندیشه‌های سیاسی پدید آمده در تاریخ مدرنیته را تصوّف دانست؟
۲. پس از تلاقی ایران با فرهنگ مدرن، آیا تصوّف مانع استفاده از دستاوردهای تفکر و تمدن مدرن است و یا تسهیل‌کننده آن؟
۳. تصوّف، منفصل از بستر پیدایش آن چگونه ممکن است در عالم معاصر تأثیرگذار؟

چنان‌که ملاحظه می‌شود هر سه پرسش به‌نحوی به "پرسش از نسبت میان تصوّف و مدرنیته" باز می‌گردد. حتی پرسش اول علی‌رغم عدم نسبت مستقیم آن

با مدرنیته، نحوه طرح پرسش برخاسته از فکر مدرن است. پس نزدیک شدن به پاسخ منوط به طرح و فهم درست نسبت بین تصوّف و مدرنیته است.

کسانی که عرفان را عامل زوال اندیشه‌ورزی در تاریخ ایران دانسته‌اند، به نظر می‌رسد که از روح حاکم بر تاریخ اسلامی غفلت کرده‌اند. عقلی که در عالم اسلامی منشأ پیدایش فلسفه مشایی و کلام معتزلی و شیعی شده است، نسبتی با تصوّف و حکمت اشراقی و شریعت و فقه و مناسبات سیاسی و اجتماعی داشته است. مقایسه این عقل با عقلی که در تاریخ اروپا منشأ رنسانس و تحولات علمی و اجتماعی و فرهنگی شد نامربوط و تا حدی تخیلی به نظر می‌رسد. اگر عقل در اروپا به سمتی رفت که بر اشراق و عرفان غلبه کرد، در عالم ما به سمتی رفت که در نهایت مغلوب عشق و اشراق شد. تاریخ و سرنوشت ما با تردّد بین عشق و عقل رقم خورده است. اینکه سعدی می‌گوید: «عشق ورزیدم و عقلم به ملامت برخاست» این ملامت‌گری عقل در عالم ما نتیجه‌ای نبخشید و بالاخره این تردّد و کشمکش منجر به رخت بر بستن عقل نقاد و ملامت‌گر از تاریخ ما شد و بر ما همان رفت که رفت. حتی در دوران اخیر پس از آشنایی با عقل مدرن روح ایرانی اغلب مغلوب عشق بوده است و در مقاطع حسّاس تاریخی به اقتضای همان مغلوبیت عمل کرده است. شیخ اجل در ادامه خوب گفته است که: «آنکه عاشق شد، ازو حکم سلامت برخاست». سلامتی جان با عقل‌ورزی و اعتدال در عقل‌ورزی و عشق‌ورزی برقرار می‌شود. اما از کسانی که تصوّف را مانع اندیشه‌ورزی یافته‌اند، باید پرسید که آیا این جانی که مغلوب عشق و عرفان شده است می‌تواند با عقل پدید آمده در تاریخ دیگر به سلامت بازگردد؟! مگر ممکن است پدیدارهای تاریخی از دو سر مختلف مانند اجزاء یک دستگاه جابجا شوند و سپس به عنوان اعضاء یک پیکره در کنار هم قرار گیرند و نقش ایفا کنند؟ جان عاشق پیشه ایرانی با ارتزاق از عرفان در کنار سایر اجزاء مقوم فرهنگ ایرانی

مسیر تاریخ طولانی ایران را طی کرده است. در این مسیر گاه بالیده و درخشیده و حیات سرشار علمی و فکری و سیاسی داشته و گاه هم دچار فترت و رخوت در اندیشه‌ورزی و اسیر استبداد و خودکامگی‌ها در سیاست شده است. چگونه می‌توان در تاریخ پر اجزاء و عناصر ایرانی تصوّف را تنها متهم قلمداد کرد؟ آیا نباید به سهم دیگر عناصر و به مجموعه آنها در کنار یکدیگر اندیشید؟ اصلاً آیا می‌توان با استناد به آنچه در یک تاریخ رخ داده به قضاوت درباره تاریخ دیگر پرداخت؟ به نظر می‌رسد درباره پدیدارهای هر تاریخ بتوان با استناد به همان تاریخ حکم کرد. اما به فرض که وضع تاریخی یک ملت در حال دگرگونی باشد، این دگرگونی ناگهانی و بدون مقدمه نیست. باید عناصر و اجزاء تشکیل دهنده دوره تاریخی قبل، مرحله‌ای از تبادل و تغییر را طی کنند تا به تدریج سنتزهای بعدی خود را ظاهر سازند.

اگر پس از تلاقی فرهنگ و تمدن ایرانی با فرهنگ و تمدن مدرن چنین دادوستدی آغاز شده است، آن‌گاه باید از قابلیت‌های متفاوت عناصر سازنده فرهنگ ایرانی برای ورود به چنین عرصه‌ای پرسش کرد. در وضعیت جدید باید از واکنش‌ها و کارآمدی‌های اجزاء متفاوت فرهنگ ایرانی در مواجهه با فرهنگ مدرن پرسید. تنها راه خروج موفق از دوره تلاقی، فعال و بانشاط بودن جان و تن فرهنگ ایرانی و بازخوانی و بازاندیشی عناصر قبلی و سنجش و ارزیابی عناصر نویافته است. اکنون این پرسش برجسته‌تر می‌شود که کدام یک از عناصر فرهنگ ایرانی در این عرصه ما را بیشتر به کار می‌آید. فلسفه مشایی، فلسفه اشراقی، حکمت صدرایی، کلام، و غیره.

اگر بخواهیم قضاوتی اجمالی در این باب کنیم، باید گفت که تجربه یک صد و پنجاه سال اخیر نشان می‌دهد که تصوّف و عرفان بیش از هر عنصر دیگر باعث فهم و گشودگی ما برای دریافت پدیدارهای نو بوده است. این قابلیت‌ها بیش از

آن است که تاکنون ظاهر شده است. اما از این نکته نیز نباید غفلت کرد امکان ظهور واکنش‌های دیگری هم از عرفان وجود دارد. در تصوّف قدرت فوق‌العاده‌ای برای به خواب رفتن و فروبستگی و در عین حال برای هوشیاری و گشودگی وجود دارد و امکان ظهور این دو وضع متضاد بیش از همه در ما ایرانیان است. برای هرگونه تحوّل در روح و جان و اندیشه ایرانیان باید قبل از هرچیز در نحوه نسبت ما با تصوّف تغییر رخ دهد. می‌توان نحوه فهم روح ایرانی از عالم و آدم را در هر زمان از نحوه فهم او از شعر مولانا و حافظ فهمید. آثار عرفا به صورت‌های مختلف در قالب شعر و نثر تغزلی و حماسی و مرثیه و مناجات و قصه و حکایت؛ درونی‌ترین پرده‌های جان ایرانی را مرتعش می‌سازد. آنها می‌تواند هم موجب رفق و مدارا و عطوفت شود و هم می‌تواند موجب خشم و درشتی و قهر گردد. می‌تواند باعث هیچ انگاشتن دنیا و مافیها شود و از عمل و اندیشه در سرای فانی بازدارد و یا سراسر عالم را جلوه معشوق نشان دهد و آن را عرصه‌ای برای جستجو و عمل و کوشش سازد.

تصوّف و عرفان برای کارآمدی آگاهانه و متناسب با زمان در عالم ما، نیاز به بازخوانی و تأمل مجدد دارد. به خصوص باید امکانات متفاوت تأثیرگذاری آن مورد توجه قرار گیرد. آن‌که پس از بهره‌مندی از میراث عالم مدرن به سوی تصوّف می‌آید، به علت برخورداری از روح نقّادانه آن را ابتدا می‌شناسد و براساس نیاز زمان در صدد فهم و اخذ آن برمی‌آید. اما شیفتگی ما نسبت به تصوّف چه بسا ما را مجدداً به بستری تاریخی بازگرداند که از آن بستر نتوان عالم معاصر را فهمید و به رجعت به سوی عوالمی درهم شکسته و غیرقابل بازگشت میل کنیم.

اما در مورد نحوه تأثیر عرفان منفصل از تاریخ آن، باید به خصوصیات تفکر مدرن به‌طور کلی و وضع عالم معاصر توجه کرد. روح جستجوگر و نقّاد مدرن در پی هر وضع جدید و هر بحران به جستجوی قابلیت‌ها و انرژی‌های جدیدی

می‌پردازد تا در حدّ توان آنها را اخذ و جذب کند. مطالعات شرق‌شناسانه که از قرن نوزدهم آغاز شد هرچند ابتدا به قصد شناخت و غلبه فرهنگی بود، اما به تدریج صورت‌های دیگری هم یافت و در شعاع‌های محدودی در خود محققان شرق‌شناس تأثیر گذاشت. تمایل به فهم و اخذ میراث‌های شرقی از پدیده‌هایی است که از نیمه دوم قرن بیستم شدت یافت، به طوری که در چند دهه اخیر همین جریان به صورت گرایش وسیع به آیین‌های بودا، تائو و حتی آیین‌های مبتنی بر سحر و جادو در اروپا و آمریکا ظاهر شده است. این موج در عالم ما شامل عرفان و تصوّف شده است. به نظر می‌رسد قابلیت نفوذ و تأثیر تصوّف بیشتر از آن است که تاکنون ظاهر شده است.

در پایان اشاره به نکاتی ضروری می‌نماید.

مهم‌ترین مخاطب هرگونه بحث از تصوّف ایرانیان‌اند. برعکس هرگونه بحث درباره حال و آینده فرهنگ ایرانی نیز نسبتی با عرفان و تصوّف دارد. آنچه که در این باب باید مورد تحقیق و تفکر بیشتر قرار گیرد عبارتند از:

۱. بازخوانی میراث صوفیه، به خصوص عرفان نظری که محل اتصال تصوّف و فلسفه، عشق و عرفان و عرصه بیشترین کوشش‌ها برای عقلانی ساختن مکاشفات و مواجید و دریافت‌های باطنی است.

۲. بازخوانی تاریخ مدرنیته، به خصوص تفکر معاصر با التفات به دریافت‌های متفکران بزرگ معاصر و با اتکاء بر توان و امکانات نهفته در تصوّف و عرفان اسلامی.

تصوّف در برخورد با مسائل عالم معاصر توان بسیاری برای ایجاد افق‌های جدید و فهمیدن مسائل از مناظر دیگر دارد. در سال‌های اخیر شاهد کوشش محققانی هستیم که می‌خواهند براساس فضاهای تجربه کرده در عالم تصوّف، مسائل انسان معاصر را تحلیل کنند. همه کسانی که در چند دهه اخیر در فرهنگ

ایرانی رشد کرده و پس از آشنایی با فرهنگ مدرن سخن قابل توجهی گفته‌اند ریشه‌ای در عرفان و تصوّف اسلامی داشته‌اند. این دین نسبت به تصوّف گاهی آشکار بوده و اظهار گردیده و گاه پنهان و اظهار نگردیده است.

تنها با تداوم چنین کوشش‌هایی می‌توان انتظار داشت که اندیشه‌ای متناسب با جان و روح ایرانی و در جهت فهم و حلّ مسائل انسان معاصر اظهار گردد. قابلیت تصوّف برای چنین استنطاق‌هایی بسیار بیش از آن است که تاکنون ظاهر شده است. شاید از طریق چنین کوشش‌هایی فرهنگ ایرانی بتواند در عرصه مسائل انسان معاصر حضور مؤثر و راهگشایی پیدا کند و ایرانیان نیز بتوانند با توجّه به تاریخ و موجودی خود و کوشش برای بهره‌گرفتن از میراث انسان معاصر حیات خود را بهتر تداوم بخشند.

بحران تعریف در عرفان معاصر

تحلیلی از آسیب‌شناسی درونی مکتب عرفان در روزگار معاصر

محمد یوسف تبری^۱

مقدمه

عرفان اسلامی که مجموعه‌ای گسترده از میراث مکتوب و فعالیت‌های تربیتی، فرهنگی، علمی، کلامی و اجتماعی است، در طی تاریخ طولانی خود از آسیب‌های گوناگون درامان نمانده است. این کاستی‌ها در نگاه تیز اهل عرفان شناخته و شناسانده شده و محققان اهل معرفت در آثار منظوم و منثور خود به طرح و انتقاد و گاه علاج آنها همت گمارده‌اند. شاید بتوان گفت که حساسیت عارفان در طرح و نقد این ضایعه‌ها از مخالفان برون‌مکتبی کمتر نبوده است و فراوانی این مقال در جای‌جای آثار عرفانی، حجتی بر این مدعا تواند بود.

آسیب‌هایی که مکتب عرفان اسلامی را تهدید کرده است در دو جهت برون‌مکتبی و درون‌مکتبی قابل تحقیق است. مقصود از آسیب‌های برون‌مکتبی

۱. دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز.

فشارهایی است که از جانب نیروهای سیاسی یا نحله‌های مختلف فکری و کلامی و عمدتاً متعصبان دینی انجام یافته و گاه با واکنش عارفان و دوستداران ایشان مواجه شده و گاهی هم مخالفان، یگه‌تازی کرده‌اند و دفاعی از تهدیدشدگان سر نزده است.

اما آسیب‌های درون‌مکتبی که موضوع این مقاله است اتفاقات ناروایی است که از منسوبان مکتب عرفان سرزده و در هر روزگاری به شکلی خاص رخ نموده است. عرصه سخن در این باب بسیار فراخ است و از هدف این مقاله دور. آنچه مورد نظر نگارنده است، شناختن و شناساندن عمده‌ترین آسیبی است که در چند قرن اخیر به ویژه از دوره مشروطیت به این طرف، در درون مکتب عرفان پدید شده و آثاری نامطلوب برجای گذاشته است. این آسیب به گمان نگارنده وجود ابهام و ایهامی حیرت‌زا در شناسایی مقولات بنیادی و مبادی محوری مکتب عرفان است که در این مقاله با عنوان "بحران تعریف" نامگذاری و مطرح شده است.

این بحران اگرچه از جهت فرهنگی و اجتماعی می‌تواند از مرده‌ریگ‌های روزگار صفویه به‌شمار آید اما در سده اخیر به سبب تحولات شگرف علمی که صورت عقلانیت بشری است، نمودی پررنگ‌تر و چشمگیرتر یافته است؛ هرچند که این بحران ریشه یا ریشه‌های تاریخی دارد و عمدتاً به پیشینه مکتب عرفان مربوط می‌شود. در این مقاله ضمن تحلیل این نظریه - بحران تعریف - عوامل و آثار آن نیز مورد بررسی قرار گرفته است.

۱- بحران تعریف

منظور از این بحران، ناشناختگی بسیاری از مقولات بنیادی عرفان در یک مقطع زمانی است. اگرچه این مقولات نزد اهل دانش و بینش شناخته شده است اما

در فضای فکری و فرهنگی جامعه به دلایلی خاص، هویت و تعریف اصلی خود را از دست داده است. تأثیر این بحران تا آنجاست که گاه خرافات و رسوم بی‌روح اجتماعی، جایگزین اعتقادات مستند و محکم می‌شود و یا ارکان اندیشه دینی به‌رغم حجت و استحکام، در غبار غربت و فراموشی رها می‌شود. چنین است که حقایق فکری و اعتقادی در قالب کلماتی بی‌روح و مبهم همچون چراغی نیم‌مرده در مسیر بادهای تند زمان قرار می‌گیرد و پس از آنکه معنی مسخ شد، صورت یا الفاظ آنها هم از حافظه تاریخی روزگار ناپدید می‌گردد. امروز واژگانی همچون فتوت، جوانمرد قولی و شربی و سیفی از مفاهیم حقیقی و کاربردی خود جدا افتاده‌اند، چنان که برای اهل روزگار ناشناخته است. اما همین واژگان در قرن‌های ششم و هفتم، عنوان نهضتی فرهنگی برخاسته از مکتب عرفان بوده است و نقش‌های مؤثری در جهات فرهنگ اجتماعی و سیاسی و اجمالاً اصلاحات فکری ایفا کرده است.^۱

اما بحران اصلی مکتب عرفان در روزگار معاصر در این است که خود مکتب عرفان و اصول و فروع آن در روزگار معاصر ناشناخته است و اینکه استیس آن را به دلیل ابهام ابهامش، واژه‌ای بدشانس می‌نامد نکته‌ای درخور تأمل است.^۲ زیرا در چنین خلأیی، اصل نظری و نظرورجویی به آفت تقلید تبدیل می‌شود و به قول شمس همه تباهی‌ها از اینجا آغاز می‌شود که «هر فسادی که در عالم افتاد از این افتاد که یکی، یکی را معتقد شد به تقلید، یا منکر شد به تقلید».^۳

این چنین است که در فضای فکری روزگار ما واژه عرفان با لایه‌های متضاد

۱. زرکوب، نجم‌الدین، صص ۱۸۹ و ۱۸۸؛ صفا، ج ۱، صص ۳۸-۳۶؛ بطروشوفسکی، ص ۱۰؛ نفیسی، سعید، ص ۶۹.

۲. استیس، صص ۴ و ۳.

۳. شمس، ص ۱۷۳.

تو در تو پدید شده است، به طوری که یک لایه آینه‌دار قدسیّت^۱ و جمال است و لایه‌ای دیگر در تیرگی خرافه‌هایی از قبیل جن‌گیری، رمالی، کف‌بینی و احضار ارواح پنهان شده است. چرا چنین است؟

۲- عوامل بحران تعریف

سبب این آشفتگی در عرفان اسلامی زاییده عوامل گوناگونی است که برخی از آن ریشه‌دار و پاره‌ای مربوط به روزگار معاصر است. از این عوامل سه مقوله چشمگیرتر می‌نماید: اول، عرفان‌نمایی؛ دوم غربت‌زبانی و سوم، فقدان روش تحقیق.

۱-۲- عرفان‌نمایی

کاری‌ترین آسیبی که مکتب عرفان را از آغاز پیدایی تهدید کرده است، عرفان‌نمایی است. عارف‌نمایان کسانی‌اند که از مکتب عرفان استفاده‌ای ابزاری می‌کنند و آن را وسیله‌ای برای آب و نان و مقبولیت قرار می‌دهند. این آفت خطرناک - که در زبان شریعت "ریا" نامیده می‌شود - از آغاز شکل‌گیری مکتب عرفان به‌ویژه در شکل اجتماعی آن، تصوف، وجود داشته است. بیشتر عارفان اهل تحقیق که دستی به قلم داشته‌اند از این آسیب جدی سخن گفته‌اند و بر عارف‌نمایان سخت تاخته‌اند و از حضور فرهنگی آنان احساس خطر کرده‌اند تا آنجا که صاحب رساله کشف‌المحجوب حضور این ریاکاران را در کنار اهل حقیقت و عارفان واقعی، به آل مروان و اهل بیت تشبیه می‌کند و اعتراض خود را از زبان شیخ ابوبکر واسطی چنین اعلام می‌دارد: «ابتلینا بزمان لیس فیه آداب الاسلام والاخلاق الجاهلیه والاحکام ذوی المرؤه»^۲.

1. Divinity

۲. هجویری، ص ۹.

یعنی به روزگاری مبتلا شده‌ایم که در آن نه آداب اسلام است و نه اخلاق جاهلیت و نه احکام صاحبان مروّت. این قبیل انتقادات در روزگاری مطرح شده که هنوز از تشکّل‌ها و آداب و رسوم گسترده قرن‌های هشتم و نهم خبری نیست. در عین حال مهم‌ترین انگیزه هجویری در تدوین رساله کشف‌المحجوب اولاً مبارزه با عرفان‌نمایی و ثانیاً به دست دادن تعاریفی روشن از این مکتب است و به قول خودش "کشف حجاب و پرده برداشتن از حقیقت" چیزی که در پرده است. جریان عرفان‌نمایی نه تنها با رساله کشف‌المحجوب و امثال آن از میان نرفت بلکه به زندگی انگلی خود در کنار جریان اصیل عرفان اسلامی ادامه داد تا آنجا که بخشی از ذهنیت بزرگان هر عصر را به خود متوجه کرد. جمع‌آوری و تحلیل و تبویب انتقادات چهره‌های برجسته‌ای که علیه عرفان‌نمایی سخن گفته‌اند بسیار گسترده و متنوع است و در این مختصر نمی‌گنجد، اما با ذکر اشاراتی از آنچه شخصیت‌های شناخته شده از این "بیماری فرهنگی" مطرح کرده‌اند می‌توان به طول و عرض و عمق این آفت مرموز پی برد.

از جمله بزرگانی که این آسیب فرهنگی را خوب شناخته و شناسانده‌اند و با تعبیرات و تمثیلات گوناگون از آن انتقاد کرده‌اند سعدی شیرازی است. شیخ در جای‌جای بوستان و به‌ویژه در باب دوم گلستان با رندی خاصی، رفتارشناسی عارف‌نمایان و زهدفروشان را مورد تحلیل قرار داده است. او به همان اندازه که مودّت و یک‌رنگی و یک‌رویی اهل صفا را می‌ستاید از ریاکاری و دکان‌داری شیادان انتقاد می‌کند. حکایت آن ابریق دزد خرّقه‌پوش که ظاهراً در لباس اهل سلوک بود یا آن زاهد ریاکار که برای جلب نظر پادشاه کمتر از عادت خورد و بیشتر از معمول نماز گزارد، تصویری روشن از عادت‌های زشت آن ریاکاران است.^۱

۱. سعدی، گلستان، ص ۸۹.

یکی از رویکردهای شیخ شیراز در شناساندن عارف‌نمایان و زهدفروشان، رابطه‌ای است که آنها با ارباب قدرت یا بهتر بگوییم زر و زور و تزویر داشته‌اند. شیخ در آینه کلام تابناک خود نشان می‌دهد که آن همه زهد و تقوی و خرقة پوشی و... چیزی نیست جز ترک دنیا برای دنیا. به عنوان نمونه این عبارت شیخ که از زبان غلام هوشیار ملک نقل می‌شود پیام و اعتقاد سعدی در باب پیوند شومی است که میان ارباب زر و زور و تزویر با عارف‌نمایان و زهدفروشان وجود داشته است: «آن که زاهد است نمی‌ستاند و آن که می‌ستاند زاهد نیست».^۱

به گواهی آثاری که از قرن هشتم برجای مانده شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که نیمه قرن هشتم اوج عرفان‌نمایی و زهدفروشی بوده است. از منتقدان این روزگار سه چهره برجسته حافظ شیرازی، عزالدین محمود بن علی کاشانی صاحب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه و عبید زاکانی صاحب رساله تعریفات و اخلاق الاشراف بیش از دیگران در رسوا کردن ریاکاران و عارف‌نمایان کوشیده‌اند. اعتراض خواجه به صوفیانی که لقمه شبهه می‌خوردند و سر حقه گشوده بودند و یا خرقة پوشانی که صد بت در آستین داشتند و در خرقة سالوس لاف صلاح می‌زدند، بر کسی پوشیده نیست. پایان این بازی‌های خطرناک در نگاه خواجه، سوخته شدن خرمن دین است و زیان‌کاری جاودانه بازیگران.^۲

اما تحقیق ارجمند صاحب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه در فصل دهم از باب سوم این کتاب، زیر عنوان "در معرفت اختلاف احوال مردم" بسیار خواندنی و کم‌نظیر است. به نظر او واصلان، سه طایفه و سالکان، شش طایفه‌اند و هر یک از این طایفه‌های نه‌گانه دو متشبه دارند: یکی محق و دیگری مبطل؛ آنگاه به‌طور مشروح به معرفی این گروه‌ها می‌پردازد. انصاف را که کار او از بهترین نمونه‌های

۱. سعدی، ص ۱۰۲.

۲. حافظ، صص ۳۰۴ و ۲۰۳ و ۴۷۸ و ۳۳۴ و ۵۶۱.

جامعه‌شناسی مکتب عرفان است. روشن‌ترین نتیجه‌ای که از سخن عزالدین به دست می‌آید این است که عارف‌نمایان و زهدفروشان در آن روزگار به حدی متنوع و فراوان بوده‌اند که خود طبقه‌ای تشکیل یافته از چند تیره فکری به وجود آورده بودند. این طایفه‌های باطل برای خود آداب و رسوم و فرهنگی شبیه به سالکان حقیقی داشته‌اند.^۱

چنان‌که عبید زاکانی دیگر منتقد این روزگار در رساله تعریفات پرده از حال و کار این صورت پرستان دکان‌دار برمی‌دارد و نهان زشت ایشان را آشکار می‌سازد. این چند تعبیر طنزآلود مجملی است از مفصل‌ترین جریان ناصواب عرفان‌نمایی در قرن هشتم: «الشیخ: ابلیس؛ التلییس: کلماتی که در باب دنیا گوید؛ الوسوسه: آنچه در باب آخرت گوید؛ المهملات: کلماتی که در معرفت راند؛ الهذیان: خواب و واقعه او؛ الشیاطین: اتباع او؛ الصوفی: مفتخوار».^۲

جالب اینکه اگر پژوهشگری انتقادات حافظ را از عارف‌نمایان در کنار طنزهای عبید و تحقیقات عزالدین کاشانی قرار دهد، وحدتی معنوی در استنباط ایشان خواهد یافت.

انتقاد از جریان عرفان‌نمایی و زهدفروشی پس از روزگار خواجه نیز در جای‌جای آثار منظوم و منثور اهل معرفت ادامه داشت. برای نمونه می‌توان به رساله کمالیه امیر سید عبدالله برزش‌آبادی^۳ و تحقیقات بلند شیخ سید حیدر آملی در رساله جامع الاسرار و منبع الانوار اشاره کرد. آملی در اثبات این مدعا که تصوف و تشیع و بالطبع آن، صوفی و شیعه یک حقیقت واحد به‌شمار می‌روند، از حریم عرفان حقیقی و پاک دفاع کرده و سالک محق را از متشبه متمایز نموده است.^۴

۱. کاشانی، عزالدین محمود، ص ۱۱۴.

۲. عبید زاکانی، ص ۴۸.

۳. برزش‌آبادی، صص ۱۰-۵.

۴. آملی، سید حیدر، صص ۳۷-۴۹.

در سیر مبارزه با عارف‌نمایان و زهدفروشان دو چهره برجسته در روزگار صفوی کوشش ویژه‌ای به خرج داده‌اند: یکی حکیم بزرگ، ملاًصدرای شیرازی و دیگری شاگرد شاگرد او سید قطب‌الدین محمدنی ریزی.

حکیم شیراز در تحلیلی ظریف در باب صورت و معنی معرفت به این نتیجه می‌رسد که عارف‌نمایان شیاد از دو راه فریب می‌خورند و فریب می‌دهند: یکی تقلید کورکورانه از ظواهر اعمال اهل الله و دوم، تکیه بر خرق عادت و به اصطلاح کرامات و می‌افزاید: «این نمونه کارها بزرگ‌ترین حربه فریب و کاری‌ترین وسیله برای گمراه نمودن خلق از راه راست و بردنشان به راه فساد و هلاک است».^۱

چهره دیگری که در این روزگار از عارف‌نمایان و عالم‌نمایان به شدت انتقاد کرده است حکیم و عارف بزرگ قرن دوازدهم، سید قطب‌الدین محمدنی ریزی، قطب وقت سلسله ذهبیه است. سید قطب‌الدین معتقد است که عارف‌نمایان یا به قول او اشباه اهل فقر و عالم‌نمایان یا به تعبیر او اشباه اهل العلم، باریاکاری و قرار گرفتن در کشمکش‌های قدرت، هم خود و هم ایران را به تباهی و خرابی کشیدند و راه را برای یورش افاغنه باز کردند.^۲

حاصل کلام اینکه جریان قدرتمند عرفان‌نمایی از عوامل عمده‌ای است که شناخت و شناساندن مکتب عرفان را دشوار کرده است. این دشواری در روزگار معاصر به سبب میراث‌بخشی روزگار صفوی از تشته‌های فکری و فرهنگی است که بر تاریکی شبهات می‌افزاید. پیداست که در چنین فضایی راه مقصود بر مبتدیان گم می‌شود و کوکب هدایت در غبار، پنهان.

۲-۲- فقدان روش تحقیق

اگرچه متدولوژی^۳ یا روش تحقیق در روزگار معاصر از بنیادی‌ترین

۱. ملاًصدرای، ص ۳۰.

۲. سید قطب‌الدین محمد، ص ۴۷۵ و ام سلمه بیگم، ص ۱۰.

کوشش‌های علمی در مراکز پژوهشی به‌ویژه دانشگاهی به‌شمار است اما در سنت شرق هر علمی دارای روش تحقیق بوده است که طالبان آن در آغاز دانش‌اندوزی به فراگیری شیوه و زبان و الفبای آن همت می‌گمارده‌اند.

مکتب عرفان اسلامی نیز در دو جهت عملی و نظری روشمند بوده است و این روش‌ها به‌صورت قواعدی پذیرفته شده معمول و متبع بوده است. حتی سلوک عملی که با درد طلب یا انگیزه‌های دیگر آغاز می‌شده در مسیری متدیک قرار می‌گرفته است. یکی از پیام‌های محوری در داستان کنیزک و پادشاه در مثنوی شریف، ناظر بر چگونگی سلوک و آغاز و انجام آن است. مولانا در این داستان، راه درست سلوک و آفات و مهلکات آن را نشان می‌دهد و تأکید می‌کند که سلوک حقیقی با جذبه‌ای معنوی که گاه در لباس عشق صوری پنهان است رخ می‌نماید، سپس با یک جرعه باطنی - شخصی همچون رؤیای صادق، راه وصول به مهم‌ترین و اصلی‌ترین رکن سلوک که انسان کامل یا مرشد معنوی باشد گشوده می‌شود. در پایان این داستان ملاحظه می‌شود که تمامی آن داستان در شخصیت کامل آن مرشد از غیب رخ می‌نماید. یعنی دردمند طالب به طیب و داروی اصلی رسیده است و باید تنها او را دریابد و درنهایت در او فانی شود تا به حیات پاکش باقی گردد.^۱

در عرفان نظری نیز شیوه‌ای خاص در بزرگان اهل معرفت معمول بوده است. اینان هستی را از منظر حقیقت وجود، مراتب غیب و ظهور و اسما و صفات تبیین می‌کرده‌اند و همه پدیده‌ها را در پرده اسماء الهی نمایش می‌داده‌اند. در نگاه ایشان، عالم هستی با تمام مظاهر و دگرگونی‌ها و تکثرات خود صحنه مناکحات و مخاصمات اسماء است. حتی تاریخ پرفراز و نشیب همه جهان‌ها، تاریخ تحوّل و تبادل دولت نوین اسمایی و زوال و تبدل دولت پیشین است. اشارت قرآن کریم در

۱. مولانا، صص ۱۷-۵.

این آیه «... تلك الایامُ نُداوِلُها بین الناسِ...»^۱ یعنی «و ما این روزهای شکست و پیروزی [را میان مردم به نوبت می‌گردانیم]»^۲ نصی بر این تأثیر اسمایی است.^۳ اما نوع تحقیقات عرفانی در روزگار معاصر - به جز چند پژوهش محدود آکادمیک همچون جستجو در تصوف و دنباله‌جستجو در تصوف تألیف مرحوم دکتر زرین کوب و امثال آن - روش ویژه این مکتب را ندارد. بیشتر کتاب‌هایی که در این باب تولید می‌شود کلیشه‌ای و یک‌جهتی است و به سبب نداشتن روش علمی، در مسیر تقلید و پیشداوری می‌رانند. از خصوصیات آشکار این قبیل کتاب‌ها این است که یا از سپیدی مطلق می‌گویند یا از سیاهی مطلق. چیزی بینابین همچون ساحت خاکستری در این دست آثار دیده نمی‌شود.

ضرورت می‌نماید که در روش‌شناسی عرفان اسلامی در روزگار معاصر چند محور مورد توجه قرار گیرد. "اصل تجربه عرفانی"، "بررسی زبان معرفتی"، "تفسیر و تحلیل تطبیقی" و "سلسله فکری و عرفانی". هر یک از این عنوان‌ها موضوع مباحث مفصلی است که فعلاً هدف این مقاله نیست. خلاصه اینکه تا روشی علمی و روشن و متناسب با مقتضیات مکتب عرفان ابداع نشود، بحران تعریف که آسیبی جدی و مخرب است از بین نخواهد رفت.

۲-۳- بحران‌زبانی

سومین عاملی که شناختن و شناساندن عرفان را در روزگار معاصر دشوار نموده است "بحران زبانی" است. منظور از این عامل به‌طور اجمال این است که واسطه‌گی زبان در القاء مفاهیم، ناتوان شده باشد. اهل عرفان رابطه‌ای ویژه با زبان دارند که گاه شناختن این زبان و به‌دست آوردن تجربه‌ای که الفبای آن را آشکار

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۴۰.

۲. قرآن مجید، ترجمه فولادوند، ص ۶۷.

۳. عابدی شاهرودی، به نقل از خواجوی، ص ۱۸۸.

کند بسیار دشوار است. به همین سبب بسیاری از متون مهم و محوری عرفانی ناشناخته باقی مانده است؛ اگرچه عده‌ای کوشیده‌اند که با شرح و تفسیر این قبیل آثار، دشواری‌های آنها را باز نمایند. به عنوان نمونه دو رساله در عرفان اسلامی بهترین و گزیده‌ترین حقایق عشق را مطرح کرده است. یکی *عبرالعاشقین* از شیخ روزبهان شیرازی و دیگری *سوانح* از شیخ احمد غزالی. با آنکه بر رساله اخیر چندین شرح نگاشته شده ولی هنوز در پرده‌هایی از ابهام باقی مانده است. البته این غربت زبانی از منظر انسان‌شناختی عرفانی، مولود عوامل خاصی است که یکی از آنها نداشتن بصیرت باطن یا به طور اجمالی فقدان ذائقه درونی است. چنانکه غزالی در تبیین این نکته ظریف تصریح می‌کند: «عبارات در این حدیث اشارات است به معانی متفاوت، پس نکره بود و آن نکره در حق کسی که ذوقش نبود و از این حدیث دو اصل شکافد: یکی اشارت عبارت و دیگری عبارت اشارت و بدل حروف حدودالسیف بود اما جز به بصیرت باطن نتوان دید».^۱

غزالی در جای دیگر اصولاً رابطه بین عبارت و معنی را در تبیین معانی عشق، قطع کرده است و این خود عالمی دیگر در غربت زبانی است: «کلامنا اشاره» از پیش بر پشت این جزوه ثبت آمد تا اگر کسی فهم نکند معذور باشد که دست عبارات به معانی نرسد که معانی عشق بس پوشیده است».^۲

بدین سبب بسیاری از آثار منظوم و منثور اهل عرفان به دلیل غربت زبانی کنار گذاشته شده است و نتیجتاً اندیشه‌های نغز از بستر جاری زبان و فرهنگ جدا افتاده در قبر عبارات متروک مدفون شده است. این غربت زبانی در روزگار معاصر به شکل دیگری رخ نموده است و آن، چنین است که زبان اصطلاحی اهل عرفان در این عهد هیچ جاذبه‌ای ندارد مصطلحاتی مانند حال، مقام، طوالع، سوانح

۱. غزالی، ص ۱۱۳.

۲. مجاهد، ص هفت.

و... برای امروز ناشناخته است و علاقه‌ای هم به شناختن آنها احساس نمی‌شود و زبان دیگری باید. به گمان نگارنده از زبانی که "تجربه" و "تعبیر" را از یکدیگر جدا کند و کلمات را با حدود شناخته شده عرفی استعمال کند. نخستین گام‌ها در طی این راه دراز دشوار می‌نماید چرا که آمیختگی "تجربه" که امری کاملاً شخصی و غیرقابل اثبات است با «تعبیر زبانی، که در نظام ارتباطی زبان تعریف شدنی است بر آتش این بحران دامن می‌زند».^۱ تأکید استیسن در فرق گذاشتن بین تجربه و تعبیر احتمالاً توجه به این بحران زبانی است که می‌تواند بحران فکری را نیز به دنبال داشته باشد.

شمس تبریزی مرشد مولانا در ضمن مقالات خود از واعظی حکایت می‌کند که با همه پرگویی خود، نه تنها حقیقتی را نشان نمی‌دهد که پیش دانایان رسوا می‌شود هرچند فکرش پیچیده است اما از ساده‌ترین تجربه شخصی خبری ندارد. شمس در این باب می‌گوید: «هر که فاضل‌تر دورتر از مقصود. هرچند فکرش غامض‌تر، دورتر است. این، کار دل است کار پیشانی نیست».^۲

۳- آثار بحران تعریف

آثار بحران تعریف می‌تواند متکثر باشد اما این سه مقوله مشهورتر می‌نماید:

۱- ترسم ۲- تبدیل ماهیت ۳- پدید شدن خلأ فکری و فرهنگی

۳-۱- ترسم

مقصود از ترسم در یک نگاه اجمالی پایبندی به صورت است بی‌ملاحظه معنی. مولانا این حال را "صورت پرستی" می‌نامد:

۱. استیسن، صص ۲۲ و ۲۱.

۲. شمس، ص ۷۶.

چند صورت آخر ای صورت پرست جان بی معنیت از صورت نرست^۱ ترسم از منظر فرهنگ، آداب و رسوم است که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد و نوع مردم آنها را انجام می‌دهند. واقعیت این است که این آداب همچون قالبی است که روحی ناپیدا در ماورای آن حضور دارد. این روح علت وجودی آن قالب است. شاید بتوان این رابطه روساختی و ژرف ساختی فرهنگ را به ارتباط لفظ و معنی تمثیل کرد که هر واژه‌ای به منزله قالبی، بار معنی ناپیدا و مجردی را تحمل می‌کند. آسیب ترسم شبیه گسیختگی در این ارتباط است یعنی اینکه واژگانی به فراوانی نزد اهل زبان به کار روند، درحالی که از مفهوم خود جدا افتاده باشند. همچون آداب و رسوم که گاه در قالب‌های پولادین در نسل‌ها مستمر می‌شود و به حیات خود ادامه می‌دهد درحالی که ممکن است روح حقیقی و علت وجودی آن در میان نباشد. ترسم تنها نه یک آفت در فرهنگ که در نقد دین‌ورزی می‌تواند محل تأمل باشد.

در قرآن مجید این آفت بزرگ با عنایتی ویژه مکرر گوشزد شده است تا کسی در طلسم بسته آداب بی معنی فلج نشود و قدم اندیشه و تفکر و استدلال همیشه پویا باشد، چرا که اگر این بیماری علاج نشود شخص از بهترین نعمت‌های معنوی محروم می‌ماند. قرآن مجید ترسم را یکی از عوامل عمده‌ای تلقی می‌فرماید که کافران را در رویارویی با انبیا قرار می‌داد و دعوت الهی پیامبران(ص) را بی اثر می‌نمود: «وَإِذَا قِيلَ لَهُم تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ هُمُ اللَّامِعُونَ لَا يَخِفُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ».^۲ یعنی «و چون به آنان گفته شود به سوی آنچه خدا نازل کرده و به سوی پیامبر[ش] بیایید می‌گویند: آنچه پدران خود را بر آن یافته‌ایم ما را بس است. هر چند پدرانشان چیزی نمی‌دانسته و

۱. مولانا، ص ۴۶.

۲. سوره مائده، آیه ۱۰۴.

هدایت نیافته بودند؟»^۱

دو اصطلاح مکاء و تصدیه - صغیر زدن و کف زدن^۲ - در قرآن^۳ ناظر به همین ترسم است، یعنی قالبی بی‌قلب و جسدی بی‌روح و تعبیری از نماز کفرورزان.

از منظر قرآن هر اندیشه و عملی که تعریف و علت و غایت آن برای اهلش روشن نباشد مردود است چرا که به تعبیر کتاب الهی حجت و سلطانی بر آن مترتب نیست.^۴

در عرفان اسلامی به‌ویژه شاخه عملی آن که به مقتضای آداب و رسوم، با عوامل اجتماعی آمیختگی پیدا کرد آفت ترسم پدیدگشت. شاید بیشترین آسیب متوجه آداب سماع گردیده باشد. بسیاری از هواپرستان به تقلید از اهل ذوق و شهود به نعره‌زدن و جامه دریدن و رقصیدن پرداختند غافل از آنکه سماع حقیقی یعنی بازبودن گوش دل و ارتباط بی‌تکیف و بی‌قیاس حق تعالی با بختیاران عالم باطن.

بی‌جهت نیست که صاحب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه اخلاص نیت و دوری از شوایب هوی و دواعی طبیعت را از شرایط سماع برشمرده است.^۵ از خلال انتقادهای تند او از آداب سماع معلوم می‌شود که در آن روزگار چقدر کارهای حرام و خلاف عقل و شرع و سلوک، به نام سماع و در زیر نام عرفان از دگان داران شتاد سر می‌زده است: «... اگر معلوم بود که مجمع سماع مشتمل است بر بعضی محرمات و منکرات چون لقمه ظالمان و اشراف زنان و حضور امردان

۱. قرآن مجید، ترجمه خرمشاهی، ص ۱۲۵.

۲. قرشی، ج ۶، ص ۲۷۰ و ج ۴، ص ۱۲۰.

۳. سوره انفال، آیه ۳۵.

۴. سوره اعراف، آیه ۷۱.

۵. کاشانی، عزالدین محمود، ص ۱۹۴.

یا... طالبان صادق را اجتناب از حضور چنین مجمعی لازم بود»^۱.
 همچنان که اشارت رفت، پیدایی این آفت، در کل آداب دین‌ورزی محتمل است همچون نماز و روزه و حج و... که با همه ظواهر و آداب انجام شود اما از روح و معنی و غایت آن رها شده باشد. و اینکه در شرع، اعمال را فرع بر نیت دانسته‌اند توجه به ملازمت ناگسستنی اندیشه و عمل است.

۳-۲- تبدیل یا قلب ماهیت

این آسیب فرع بر آفت ترسم است. چرا که وقتی اعمال شخصی نه تعریفی داشته باشد و نه حجتی عقلانی و شرعی، به مرده‌ای بی‌جان می‌ماند که تمام اعضای آن به ظاهر سالم و برجاست اما روح ندارد. بالطبع مفاهیم جدیدی که از اندیشه‌های عامیانه با تصرّفات نفسانی ترکیب یافته، جایگزین مفاهیم اصیل و اولیه می‌شود. جالب اینکه در کتاب کشف‌المحجوب که از قدیمی‌ترین آثار فارسی عرفانی است از این آسیب جدی حکایت و انتقاد شده است. نویسنده این رساله خاطر نشان می‌سازد که اهل زمانه او هوای نفس را شریعت نام کرده‌اند و طلب جاه و ریاست و تکبر را عزّ علم و نهان داشتن کینه را در دل، حلم و هذیان طبع را معرفت نامیده‌اند.^۲

در شعر عارفان شاعر چون سنایی، عطار، سعدی و نهایتاً حافظ از مسخ شدن و تبدیل ماهیت معانی فراوان انتقاد شده است. گمان می‌رود که سهم حافظ و به خصوص سنایی بیشتر از دیگران باشد. سنایی در قصیده‌ای با مطلع:
 ای مسلمانان خلاق حال دیگر کرده‌اند

از سر بی‌حرمتی معروف، منکر کرده‌اند^۳

۱. کاشانی، ص ۱۹۵.

۲. هجویری، صص ۸ و ۹.

۳. شفیعی کدکنی، ص ۱۰۲.

چهره‌های زشت این مسخ فکری و تشّتت فرهنگی را در طبقات مختلف اجتماع نشان داده است، از آن جمله در باب صوفی نمایان می‌گوید:

خرقه پوشانِ مزور سیرتِ سالوس ورز

خویشتن را سخرهٔ قیماز و قیصر کرده‌اند

گاه خلوت صوفیان وقت با موی چو شیر

ورد خود ذکر برنج و شیرو شکر کرده‌اند^۱

باژگونگی مفاهیم در هر دوره‌ای از ادوار مکتب عرفان وجود داشته است اما در عصر امروز به سبب گذشت زمان و افزونی آثار فکری اصیل و غیراصیل و مهم‌تر از همه، انفجار اطلاعات بشری، صدمات این آسیب خیلی پیچیده‌تر و مرموزتر وارد می‌شود. بالطبع کوششی سترگ درخور چنین کاری سترگ باید، به قول مولانا:

دیده‌ای باید سبب سوراخ کن تا حجب را برکنند از بیخ و بن^۲

۳-۳- پدید شدن خلأ فکری و فرهنگی

نبود تعاریفی روشن و متناسب با نیاز زمان سبب شده است که بخش‌هایی از مکتب عرفان در غبار فراموشی رها شود. پیداست که در چنین خلأیی مفاهیم دروغین و شبهه‌بر انگیز به جای مفاهیم اصیل و مستند می‌نشینند. امروزه کمتر اثری را می‌توان یافت که به‌طور روشن و مستند و جامع، به شناساندن عرفان اسلامی آن‌گونه که هست پرداخته باشد. این خلأ در باب عرفان، عملی چشمگیرتر است به همین سبب کمتر کسی می‌داند که باکشش‌های قلبی و به اصطلاح جذبه‌های درونی خود چه معامله‌ای باید انجام دهد؟

این خلأ فکری در باب مکتب عرفان در روزگار معاصر چنان چیره شده است

۱. همان.

۲. مولانا، دفتر پنجم، ۱۰۰.

که بعضی وجود چیزی به نام عرفان را در دین اسلام انکار می‌کنند. دین در نگاه ایشان التزام به ظواهر اعمال و مباحث نظری و صرفاً عقلانی آن است. گروه دیگری به دنبال کارهایی هستند که در ظاهر شبیه به عالم باطن است اما از جهت باطن، باطل و مردود است، مثل احضار ارواح و تسخیرات و امثال این شبهه‌ها. عده‌ای دیگر هم که دردی و عطشی در خود احساس می‌کنند به مکتب‌های دیگری چون عرفان هندی و سرخپوستی و... رو می‌آورند. درحالی که هدایت انسان از حق است و با حق و در حق، راه‌های دیگر به کجا می‌انجامد؟ خدا داناست: شبهه یا حیرت!

۴ - نتیجه‌گیری

توجه به "بحران تعریف" عوامل و آثار آن که همگی ریشه‌ای تاریخی و فرهنگی با تطورات و دگرگونی‌های ویژه خود دارد، ما را بر آن می‌دارد که همگام با مقتضیات زمان با زبانی مناسب روزگار و فهم عمومی، مقولات متکثر مکتب عرفان را در جهات نظری و عملی به‌طور روشمند بشناسیم و بشناسانیم تا از میراث‌های گران‌سنگ این مکتب در اصلاح فردی و اجتماعی و غنی کردن فرهنگ انسانی و دینی برخوردار می‌یابیم. این نیز از برکات این مکتب است که: عشق آموخت به من شکلِ دگر خندیدن.

ضرورت حضور شیخ شهید اشراقی در ساحت اندیشهٔ انسان معاصر

منوچهر صدوقی سها^۱

می‌تواند بود که در تیپولوژی اهل قلم و بالاخص چهارگروه شعراء و فلاسفه و صوفیه و عرفاء، آن جماعت را به تقسیمی نخستین و بنیادین، دو دسته گردانید و گفت: دستهٔ اول جمعی‌اند که یا اساساً فاقد خطاب‌اند و یا نهایتاً خود، مخاطب خویش‌اند و یعنی همان ساکنان برج عاج‌اند، و دستهٔ دوم جماعتی باشند که دارای خطاب‌اند و مآلاً واجد مخاطب، و معلوم است که خطاب آنان نیز با جز خود است، و این معنایی است راجع با بحث (ادراک بلا ادراک) که سخن از آن در این مقام در نمی‌گنجد.^۲ و هرگونه‌ای که می‌بوده باشد، من بنده که راقم این حروف است از بن دندان اقرار می‌آورد که پیوسته و البته شاید هم من حیث لا یشعر متمایل به دستهٔ نخستین می‌بوده است و آنچه که به خامه اندر آورده است، توگویی نوعی مونولوگ است که نهایتاً صورتی مکتوب نیز فرادست آورده است، و هیچ ندانم که

۱. محقق در حکمت و عرفان اسلامی.

۲. بدین باب گفتاری ممتع و جذاب از استاد دکتر شفیع کدکنی موجود است "ادراک بی چه گونه هنر" نام آن، بنگرید به: حسن سیدعرب، شرف‌نامه، تهران، هرمس، ۱۳۸۳، صص ۳۶۷-۳۷۵.

چه شد و چگونه شد که اینک که در اجابت دعوتی، خامه بر این نامه می چرخانم، چنینم به دل اندر آمد که سخنی چند که به اندرون می دارم در مخاطبت با دیگران باز گویم، تا بدان جایگاه که حتی چنان خواستم که اساساً هیچ ننویسم و فقط عنوان کلام بهر یادداشت به ضبط آورم و آن گاه آن سخنان را به نحو خطاب با اهل حضور بر زبان رانم مگر محاضره ای رخ داده باشد، و ایدونم نیز چنین به درون اندر آمد که تواند بود که این معنی هم از برکات حضور شخص شخیص و نفس نفیس شیخ شهید می بوده باشد که لابد اینک بدین محضر حاضر است و به شهود اندر می یابد که شاگردی ناچیز از شاگردان مشتاقش سخن از ضرورت حضور آموزگار شوق آفرین خویش می آورد.

باری، عنوان سخن ضرورت حضور شیخ شهید اشراقی در ساحت اندیشه انسان معاصر است، ای خیل مشتاقان و مهجوران! گوش هوش با من دارید و سپارید و بشنوید و دریابید تا همی گویمتان که آن پیر دانای بینا جمیع قضایا به قضیه ضروریه مضبوط و منحصر گردانیده است.^۱ و ایدون ما راست و بلکه بر ماست به ضرورت که به محاضره با آن بزرگ بزرگان همی گویم که ای قلاووز راه آشنای قافله شهود حضور نور! دریابمان که ماندگانیم! اکنون بر سر سخن شوم و گویم:

۱ - درد سترگ انسان معاصر به همه امکنه عالم، همانا هبوط در ماتریالیزم است و حاشا مپنداری که ماتریالیزم به اطلاق مردود می گردانم، حاشا و کلاً، بلکه آنچه که مراد می داریم جز این نیست که می گویم که از خواب ماده و مادیت که خاستگاه تن توست برخیز و فراز آی، ماده جز محدودی نیست و تو به حقیقت

۱. چنانکه استادنا الاقدم محقق سبزواری به لالی (شرح منظومه سبزواری، طبع ناصری، ص ۵۸) می فرماید:

الشیخ الاشراقی ذوالفطنانه	قضیه قصر فی البتانه
کلّ الجهات فی الضروری ادرجا	اذالوجود کاشف الوجوب جا
و الجهة ان جزء محمول غدت	فالبضرورة لقد آلت لب

خویش که من تو باشد نه محدودی، و بلکه اگر راست بنگری و درست دریابی نامحدودی، ماده از خود و جز خود غایب است و اسیر آمیزش هاست و کثیر است و من تو بهر تو حاضر است و بسیط است و یگانه است. مگر شیخ نمی‌گوید: «بدانکه هر جزوی از اجزاء بدن خود فراموش کنی و بعضی اعضا را ببینی که از نابدش، حیات و ادراک مردم را نقصان نمی‌شود، و بعضی را چون دماغ و دل و جگر به تشریح و مقایست دانی. و فی الجمله هر جسمی و عرضی که هست از او غافل توانی بود و از خود غافل نباشی، و خود را دانی بی‌نظر با این همه، بس تویی تو نه با این همه است و نه به هیچ یکی از این، که اگر یکی از این را مدخل بودی در تویی تو، خود را هرگز بی‌او در خاطر نتوانستی آورد. بس تو ورای اجسام و اعراضی».^۱

پس، تن تو جز من تو است و اصلاً تو، منی نه تن، و یعنی فراماده‌ای، در تن نمان و از این سخن دیگر شیخ که بس شامخ است و فخیم چراغی فراراه خویش بر فروز: «لا تَضِيعَ عَمْرُكَ فَانْكَ لَنْ تَجِدَهُ بَعْدَ فَوَاتِهِ... فَعَلَيْكَ بِالزِّيَاضِ وَالْانْقِطَاعِ... وَ قَدْ حَكِيَ الْاِلَهِيُّ افْلَاطُونُ عَنِ نَفْسِهِ فَقَالَ مَا مَعْنَاهُ: اِنِّي رُبَمَا خَلَوْتُ بِنَفْسِي وَ خَلَعْتُ بَدَنِي جَانِباً وَ صَرْتُ كَانِي مَجْرَدٌ بِلَا بَدَنٍ عَرَى عَنِ الْمَلَابِسِ الطَّبِيعِيَّةِ بَرِي عَنِ الْهَيُولَى فَاكُونُ دَاخِلًا فِى ذَاتِي خَارِجًا عَنِ سَائِرِ الْاَشْيَاءِ... فَلَا يَلْتَفِتُ اِلَى هَوْلَاءِ الْمَشَبَّهَةِ بِالْفَلَسَفَةِ الْمُخَبِّطِينَ الْمَادِيِّينَ».^۲

۲- و از دیگر دردهای او - انسان معاصر - است اسارت چنبره لذت پرستی، هشیوار باش که می‌گویم اسارت چنبره لذت پرستی و نه می‌گویم لذت خواهی و

۱. پرتونامه، چاپ دکتر سیدحسین ضیایی تربتی، کالیفرنیا، مزدا، ۱۹۹۸، ص ۲۴.

۲. عمر خویش تباه مگردان که چون از دست فرو شود بازش نخواهی یافت... به ریاضت و انقطاع روی کن... افلاطون الهی از خویش حکایت کرده است و گفته است آنچه که معنایش این است: گاه با خود خلوت کنم و تن بر سویی نهم و چنان گردم که گویی مجردی باشم بی‌تن و بر کران از ملابس طبیعت و بر کنار از هیولی، پس به اندرون خویش باشم و بیرون از دیگر چیزها... از این روی با این مخبطين مادی متشبهه به فلاسفه، التفاتی نباید کرد.

لذت جویی. این اسارت از فروع همان هبوط در ماتریالیزم است و محدود است به محسوسات و تو را محدود می‌گرداند، به حالی که تو نه محدودی. از حد برون آی و لذت معقول دریاب، آیا نمی‌اندیشی که سعادت از آن ایزدان است یا بهایم؟ اگر سعادت به لذات حسی باشد چارپایان، سعید خواهند بود که جز آن نمی‌شناسند نه ایزدان که آن نمی‌شناسند: «و بدان که جماعتی از عوام پندارند که سعادت و لذت، جز وقاع و اکل و شرب و مثل آن نیست، و پیش ایشان فریشتگان و کزوبیان شقی‌اند، و حال چهارپایان که این جمله لذت دارند، بهتر از فرشتگان و مقربان ملاً اعلی است».^۱

۳- اینک بشنو قصه غربت غربیه را: مسافر ازلی ابدی، انسان، از ماوراءالنهر شرق وجود و مشرق نور، روی به قیروان غرب عدم و مغرب ظهور و یعنی از فسحت تجرد به تنگنای مادیت می‌نهد و بدان به حبس اندر، می‌شود پیچیده در زنجیرهای تعلق، و اما سرانجام از چاه غار برمی‌آید و روی در چشمه حیات می‌گذارد و به‌طور سینا می‌رسد و بشارت رهایی می‌شنود و اگر کوتاهی می‌خواهی برگوی که مشرقی می‌بود و به مغرب اندر اوفتاد و اما مغربی نماند و به مشرق بازگشت.

مشرق کجا است و مغرب کجا؟ مردمان، مشرق می‌گویند و برآمدن نگاه خورشید که چنان می‌یابند که به‌سوی خاور زمین است مراد می‌کنند، و مغرب می‌گویند و فرو شد نگاه آن، که چنان می‌یابند که به‌سوی باختر زمین است می‌خواهند، اما اهل رمزوری و رازورزی، مشرقی دیگر می‌شناسند و آن ناکجا آبادی است که آفتاب معرفت از آن برمی‌آید و بدان‌گاه که حکمت، خطابی می‌بوده است و حکماء می‌توانسته‌اند که پیراهن تن به کناری افکنند، این مشرق را مغربی نبوده است. اما افسوسا و اندوها و دردا و دریغا که دیری است که به

۱. پرتونامه، ص ۷۰.

رویاری این مشرق، مغربی پدیدار آمده است و شگفتا که این مغرب، آن مشرق و مغرب جغرافیایی هر دوان فراگرفته است، چنانکه آن مشرق نه جغرافیایی نیز، آن هر دو مشرق و مغرب جغرافیایی فراگرفته بوده است.

۱ / ۳ - آن مغرب را اهلی است که از پی آن، که آفتاب گل اندود کرده اند به دعوی نیز برخاسته اند که هرچه که هست از آن ما است و مشرقیان را بدان هر دوان مشرق هم جغرافیایی و هم نه جغرافیایی، هیچ نیست، و بلکه خود هیچ اند، و اینک نیز ما مشرقیان را است که از سر همان ضرورت معهود بنگریم و دریابیم که شیخ شهید را بدین مقام چه سخنی است؟

«... و ما زلتم معشر صحبی و فقمکم الله لما یحبّ و یرضی تلتسون منی ان اکتب لکم کتاباً اذکر فیہ ما حصل لی بالذوق فی خلواتی و منازلتی و لکل نفس طالبة قسط من نور الله قلّ او کثر و لکل مجتهد ذوق نقص او کمل، و لیس العلم وفقاً علی قوم لیغلق بعد هم باب الملکوت و یمنع المزید عن العالمین بل و اهب العلم الذی هو بالافق المبین، ما هو علی الغیب بضنین، و شرّ القرون ما طوی فیہ بساط الاجتهاد و انقطع فیہ سیر الافکار و انحسم باب المکاشفات و انسدت طرق المشاهدات»^۱.

می دانید که چه می گوید؟ می گوید: ای یاران! پیوسته از من می خواستید که بهر شما کتابی سازم و بدان، آنچه که در خلوات و منازل خویش به ذوق دریافته ام یاد کنم [از آن روی که می دانید و اگر نمی دانید بدانید که] هر نفس جو یایی را از نور الله نصیبی است چه اندک و چه بیش، و هر کوشایی را ذوقی است چه ناقص و چه کامل، و دانایی، وقف بر قومی نیست که از پی آنان، در ملکوت بسته شود و افزایش از عالمیان منع گردد [چنین نیست] بلکه بخشایش گر دانایی که بر افق مبین است ضنّتی بر غیب نمی ورزد [پس بخواهید و بجوشید و بچشید و بدانید که] بدتر زمانی آتی است که بدان، بساط کوشایی برچیده شود و سیر اندیشه ها بریده گردد و در مکاشفات بسته و راه مشاهدات مسدود.

۱. حکمة الاشراق، چاپ دکتر سید حسین ضیایی تربتی، BR.UN، ۱۹۹۹، ص ۱.

۴- این بود سخن شیخ، و اکنون تو بر آن بیفزای که بس بدین قیاس، خوش تر زمانی هم آنی خواهد بود که بدان، بساط کوشایی گسترده تر باشد و سیر اندیشه‌ها در هم پیوسته و درهای مکاشفات برگشاده و راه‌های مشاهدات باز نهاده، اما در تنگنای حرف و حتی پندار نمان و به فسحت میدان معنی اندرآی تا واهب العلم که بر افق مبین است و ضنتی بر غیب نمی‌ورزد چه خواهد.

۵- نیز از سویی دیگر، دانسته باشید که هم به همین مقام، شیخ شهید را افادتی است دیگر که آن نیز مؤید قول به ضرورت معهود است و این است آن که به جایی که سخن از "سلوک حکماء متألهین" می‌آورد و انوار لذت‌آفرینی را که مورد تجربت آنان است به "انوار خاطفه و ثابته و طامسه" تقسیم می‌کند، می‌فرماید: «و اما الثور الطامس الذی یجرّ الی الموت الا صغر فآخر من صحّ اخباره عنه من طبقة یونان الحکیم المعظم افلاطون، و من عظماء من انضبط عنه و بقی اسمه فی التواریخ: هرمس. و فی الفهلویین مالک - الطّین المسمّی بکیومرث، و کذا من شیعتہ افریدون و کیخسرو».^۱

و پس آن‌گاه با سر سخن بنیادین خویش می‌شود که همانا بیان طریق اتصال خود باشد با متألهین خاوری و باختری هم به عرصه جغرافیایی و هم به ساحت نه - جغرافیایی، البته بر کران از آن که راز خود از سینه برون کند. هرگز برون نکردم از سینه راز خود را در پرده می‌نوازم پیوسته ساز خود را و هرگونه‌ای که می‌بوده باشد چنین می‌آورد که:

«و اما انوار السلوک فی هذه الازمنة القریبة فخمیرة الفیثاغوریثیین وقعت الی اخی احمیم و منه نزلت الی سیّار تستر و شیعتہ و من بعدهم الی سیّار أمل و خرقان. و من الخسروائیین خمیرة وقعت الی ما امتزجت به طریقة من خمایر آل فیثاغورث و انباذقلس و سقلیبوس علی لسان حافظی - الکلمه من الجانب الغربی

۱. آن نور طامس که منجر به موت اصغر می‌شود واپسین کسی که خبر آوری او از آن به میانه طبقة یونانیان به صحت پیوسته است، حکیم عظیم افلاطون است، از بزرگان کسانی که از آنان به ضبط رسیده است و نامشان در تاریخ مانده است هرمس است. و در پهلویان گلشاه نامیده به کیومرث و هم از پیروان او فریدون و کیخسرو. المشارع [مجموعه مصنفات، ج ۱]، ص ۵۰۱-۵۰۲.

والشرقی، و وقعت الی قوم تکلموا بالسکینه یعرفون فی دواوین القاصّة».^۱

باز می‌گوییم: می‌دانید که چه می‌گوید؟ می‌خواهد به رمز و راز بگوید که "نورطامس" که نور طلوع سلطان ذات است و هلاک ماسوی پدیدار می‌گرداند و همانی است که نور سیاه می‌خواندش و می‌گویند که:

سیاهی چون که بینی نور ذات است به تاریکی درون، آب حیات است از میان یونانیان با افلاطون الهی رسیده بوده است و هرمس، و به میانه پهلویان با گِلشاه نامیده به کیومرث و نیز افریدون و کیخسرو المبارک، و خمیره یونانیان - غربیان جغرافیایی - با ذالتون مصری رسید و سهل ابن عبدالله شوشتری و حلاج، و خمیره خسروانیان - شرقیان جغرافیایی - با شیخ ابوالعباس قصاب آملی و شیخ ابوالحسن خرقانی.

۶ - و اینک برگوی که پس آن‌گاه چه شد؟ این شد که هر دو خمیره جانب غربی و شرقی جغرافیایی، درهم آمیخت و با من رسید: شهاب‌الدین یحیی پور حبش پور امیرک، زاده سبزه‌زاری میان‌کوه، سهرورد نام آن، که به شرق جغرافیایی افتاده است به توده خاکی، اما همچنان خاک نماند و بر فراز افلاک شد و اگر راست خواهی و درست‌جویی از مکان بر گذشت و مشرق نه جغرافیایی گشت، و من هنوز بدان مشرقم، و مشرقیم محض! که بدان ساحت، جز شرق و مشرق و شارق نیایی و یعنی غرب و مغرب و غاربی نبینی، همه نور است و حضور و طلوع است و شروق، اما می‌بینم و می‌یابم شمارا ای مشتاقان و مهجوران! که دیار و روزگارتان هر دوان - اندوه‌ها و دردا و دریغا و افسوسا - مغربی گشته است، من هیکل خرد

۱. اما انوار سلوک بدین زمان‌های نزدیک، سرشت فیثاغورثیان، با "اخی اخمیم" رسید و از او بر "سیار شوشتر" و پیروان او فرود آمد و از بی آنان با "سیار آمل و خرقان". و از خسروانیان سرشتی فرود آمد بر آنچه که بر زبان حافظان کلمه از سوی باختری و خاوری طریقتی از سرشت‌های اتباع فیثاغورث و انبازقلس و سقلیبوس با آن درآمیخت و نیز بر جماعتی که در سکینه سخن گویند و به دیوان‌های قصه‌گویان معروف باشند. ایضاً: ص ۵۰۲-۵۰۳.

به نور شهود بیاراسته بودم و بپرداخته، و اما شما آن هیكل نورانی به ظلمت حس دراندویدید، من از شبی تاریک روزی روشن برآورده بودم و اما شما روز روشن خویش شبی گردانیدید تاریک.^۱

چه می‌گویم که هست این راه باریک شب روشن میان روز تاریک در این مشهد که انوار تجلی است سخن دارم ولی ناگفتن اولی است ۷- کسی گفته است: در ارض روم به زمستانی به رباطی فرود آمدم و آوای قرآنی شنیدم و چون از خادم پرسیدم که آوای کیست و شنیدم: شهاب سهروردی، با او گفتم که دیری است که نام او می‌شنوم و طالب دیدار ویم، مرا به نزد او بر. و خادم گفت کسی بر او داخل نمی‌شود، اما چون آفتاب دراز شود و او فراز آید و بر آفتاب نشیند او را ببین. پس بر گوشه صقه نشستم تا بیرون آمد و دیدم که جامه‌ای سیاه بر تن راست کرده است و بر سر نیز کلاهی سیاه می‌دارد، و برخاستم و سلام کردم و آگاهش گردانیدم که آهنگ زیارت وی کرده‌ام، و درخواستم که لختی با من بر گوشه صقه بنشیند. پس جامه‌نماز خویش در پیچید و بنشست، و آغاز به سخن کردم به حالی که او به جهانی دیگر می‌بود، و گفتم: کاشکی جامه‌ای جز این بر تن می‌کردی که گفت که آلوده می‌شود و چون گفتم: شستشویش می‌دهی گفت: من بهر شستشوی جامه نیامده‌ام مرا کاری است برتر از این. هیچ دریافتید که چه گفت و چه خواست و چه کرد؟

۱. البتّه چنان که پدیدار است به متن المشارع، نامی از اعظام مزبور و یعنی ذوالنون و سهل بن عبدالله و حلاج و جز آنان مذکور نیست، ولکن از یکی از منابع طراز اول اشراقی برمی‌آید که "اخی اخیم" و "سیار تستر" و دیگران قابل تطبیق است با ذوالنون و سهل بن عبدالله و آن دیگرانی که نام نامی آنان به متن بیامد، و آن، همانا شرح شمس الدین محمد شهرزوری است بر حکمة الاشراق که به اواخر آن به شرح عبارت «... و اعظم الملکات ملکه الموت...» وارد است که «... و قد وصل افلاطون الالهی الی هذا المقام الشریف... و کذلک هرمس الهرامسه و انبازقلس و فیثاغورث... و کذلک وصل الی هذا المقام العزیز جماعه من الاولیاء و مشایخ الصوفیه المنسلخین عن الابدان الناسوتیه کابی یزید البسطامی و سهل بن عبدالله التستری و ابی الحسن الغرقانی و الحسین بن منصور و ذی النون المصری...». چاپ دکتر سید حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰، صص ۵۹۵-۵۹۴.

گفت: من به جهان نیامده‌ام که جامه‌شویی کنم و بگذرم و شما برگسترید. ساحت این سخن شامخ شریف را، و فراخش گردانید به فراخی عالم، و نفی کنید از خویش همه جز خویش را، و اگر چنین توانستید کردن، نیز خواهید یافت یکی دیگر از وجوه ضرورت حضور شیخ شهید را به ساحت اندیشه انسان معاصر: انسانی که جامه چرکین و اگر فراتر رود تن خویش، شستشویی می‌دهد و عمر فرو می‌گذارد، اما غافل است از این که او را کاری است برتر از این: شستشوی من فراتر از شستشوی تن.^۱

۱. حکمی بعض فقهاء قزوین، قال نزلت برباط بارض روم فی وقت الشتاء، فسمعت صوت قراية القرآن فقلت لملازم الرباط من هذا القاری، فقال شهاب السهروردی، قلت انی منذ مدة سمعت به واردت ان اراه فادخلنی علیه، فقال لا یدخل علیه احد ولكن اذا علت الشمس خرج و صعد السطح فقعد فی الشمس فابصره. قال فقعدت علی طرف الصفه حتی خرج، فرایت علیه لبادة سوداء و علی رأسه ایضاً قلنسوة من لید اسود. فقممت و سلمت علیه و عرفته انی قصدت زیارته و سالته ان یجلس معی ساعة علی طرف الصفه فطوی مصلاًه و جلس، فجعلت احده و هو فی عالم آخر، فقلت لولبست شیئاً غیر هذه اللبادة، فقال یتوسخ، فقلت تغسله، فقال ما جئت لغسل الثیاب، لی شغل اهم من ذلك: قطب‌الدین الاشکوری، محبوب‌القلوب، چاپ دکتر حامد صدقی و دکتر ابراهیم دیباجی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲، المقالة الثانية، ص ۳۴۹.

اشراق نور عرفان در جهان معاصر^۱

عبدالعزیز ساچدینا^۲

من استاد مطالعات ادیان در دانشگاه ویرجینیا هستم و از این جهت تبخّر خاصی در موضوع همایش ندارم و لذا اگر مدّعی شوم که عرفان را آن‌طور که حق عرفان است می‌شناسم، مرتکب خطا شده‌ام. وقتی از من دعوت شد در این همایش سخنرانی کنم، به فکر تأثیر عرفان در جامعه امروز بودم و اینکه همزیستی مردم با عرفان چگونه حاصل می‌شود و اینکه عرفان چه تأثیری بر انسان دارد. به هر حال می‌خواهم شمه‌ای از تأثیر سهروردی در جامعه آمریکا را بیان کنم.

انسان‌ها در زمان مدرن و مخصوصاً در جهان غرب بسیار تنها هستند و از این‌رو همیشه مشتاق هستند که هم‌سخن و هم‌فکری پیدا کنند ولی فردگرایی شدیدی که بعد از عصر روشنگری به وجود آمده این حس همبستگی انسان‌ها را تضعیف کرده است؛ نه اینکه مردم، انسانی فکر نمی‌کنند بلکه فرصت‌هایی که بتوانند با هم نسبت و رابطه‌ای برقرار کنند کم است.

۱. متن سخنرانی از نوار صوتی تحریر و پس از ویرایش چاپ شده است.

۲. استاد دانشگاه ویرجینیای آمریکا.

باید بدانیم خودِ ادیان جهان را تقسیم می‌کنند و از این جهت وحدت ایجاد نمی‌کنند؛ البته کار دین تفرقه‌اندازی نیست ولی نوعی تلقی از دین انحصارگرا است، زیرا اصولی را به دست می‌دهد که وقتی انسان به آنها عمل کرد انحصارگرا می‌شود و آدم خودش را بهشتی می‌داند و دیگران را تکفیر می‌کند. اگر تاریخ بغداد، ری یا تهران قدیم را بخوانید می‌بینید در بعضی اوقات نه فقط فرقه‌های مسلمان با هم دعوا داشتند و مردم‌کشی به راه انداخته بودند بلکه بین ادیان هم صلحی وجود نداشت. شاید شما از آمریکا تصویر خیلی زیبا و خوب و تلویزیونی داشته باشید ولی آمریکا سخت‌گرفتار این انحصارگرایی مذهبی در مسیحیت است. مثلاً کاتولیک‌ها در آمریکا غالباً منزلتی ندارند. حداقل در جنوب آمریکا کاتولیک را مسیحی نمی‌دانند و به رسمیت نمی‌شناسند. دقت کنید من از فضای دانشگاه‌های آمریکا حرف می‌زنم و به عوام الناس کاری ندارم. رابطه‌ی حسنه‌ای که بین یهودیت و مسیحیت - از لحاظ سیاسی - می‌بینیم، واقعیت ندارد چون واقعاً یک مسیحی مؤمن نمی‌تواند به آسانی یک یهودی را بپذیرد زیرا آنها منکر مسیح بودند. ولی در عالم سیاست همه چیز را کنار می‌گذارند و می‌گویند ما با عنوان پلورالیسم صحبت می‌کنیم؛

من حدود سی سال است که در آمریکا اسلام‌شناسی و مخصوصاً تصوف درس می‌دهم و می‌بینم هر سال دانشجوی آمریکایی می‌خواهد از تصوف و عرفان بیشتر بداند. چه چیزی در عرفان است که این کشش را دارد که مثلاً در علم کلام وجود ندارد؟ علم کلام دفاعی است. متکلمین از مسلمات عقاید خود دفاع می‌کردند ولی عرفان در جستجوی نوری بوده که بتواند با انسان‌ها ربطی داشته باشد بدون آنکه از کیش و مذهبشان سؤال کند. صوفیان ما این‌گونه بودند. وقتی زندگی مولانا یا دیگر بزرگان تصوف را می‌خوانیم، می‌بینیم که شخصیت‌های صوفی این‌گونه بودند یعنی تفرقه‌هایی که مثلاً در علم کلام وجود داشت یا مثلاً از

راه فقه ایجاد می‌شد، در عرفان وجود ندارد. فقه است که جهان را مسلم یا غیر مسلم می‌داند. البته یک جزء سومی هم در فقه وجود دارد که اهل کتاب هستند. البته آنها هم حقوق مساوی ندارند. اهل فقه به آن صورت آنها را قبول ندارند یا مثلاً مفهوم شهروندی در فقه وجود ندارد و نخواهد داشت. ولی وقتی به عرفان و تصوّف برسیم به یک حقیقت دیگر پی می‌بریم و این در اشعار ما در غزلیات حافظ و سعدی زیاد بیان شده که راه رسیدن به خدا یک راه منحصر نیست. راه‌هایی وجود دارد که به عدد انفس خلاق است یعنی همان قدر که انسان وجود دارد همان تعداد راه به سوی خدا وجود دارد.

دانشجوی آمریکایی معمولاً از اسلام تصوّر خیلی منفی دارد مخصوصاً در فضای فعلی بعد از ۱۱ سپتامبر که وضع اسلام وضع دفاعی است. ما باید مرتّباً از خودمان دفاع کنیم که جزو القاعده نیستیم یا پیرو اسامه بن لادن نیستیم. ولی من راهی پیدا کردم که دفاع اصلاً ضروری نیست و آن راه عرفان است. لزومی ندارد که مرتّباً انسان در جستجوی اصولی باشد که از خودش دفاع کند و شخصیت خود را یک شخصیت مسالمت آمیز و صلح‌پسند نشان دهد. نام این را می‌توان metaphysics of light (حکمت نوری) گذاشت. تقریباً از حکمت اشراق سهروردی منشأ می‌گیرد اما دقیقاً آن نیست؛ البته من علم کلام و فقه خوانده‌ام و عرفان را هم تا حدودی آموخته‌ام. کاری که من کردم جستجوی یک پل وحدت است. ما دنبال حقیقتی هستیم که انسان بتواند از راه تجربه آن را اثبات کند.

امام غزالی در احیاء علوم الدین می‌گوید که مردمان دیندار سه دسته هستند: دیندارانی که زیاد سؤال نمی‌کنند و هرچه را ما گفتیم می‌پذیرند؛ عوام الناس به این صورت هستند. بعضی هم هستند که می‌خواهند دلیل همه چیز را بدانند و در اینکه چرا کسی دین دارد، چون و چرا می‌کنند. دسته سوم مردم دینداری‌اند که خیلی کم هستند یعنی کسانی که حقیقت را در تجربه حاصل کرده‌اند و نمی‌توانند منکرش

باشند. مثلاً دربارهٔ محبت فقط صحبت نمی‌کنند، بلکه آن را تجربه کرده و می‌گویند: من دوست دارم و نمی‌توانم منکر مشاهدات خودم باشم. اینجا یک حقیقتی وجود دارد. می‌دانید مردم مختلف‌اند. خلقت خداوند رنگارنگ است. ما خودمان وقتی در جستجوی حقیقت هستیم می‌بینیم چه چیزهایی توجه ما را جلب می‌کند که وهم است و حقیقت نیست مثل خنده تلخ که حقیقت نیست. می‌خندیم اما اعتقاد نداریم که بایستی بخندیم. تعارفاتی که می‌کنیم از این قبیل است. مثلاً می‌گوییم: قربان شما، یعنی من زندگی خودم را فدای تو بکنم. اینها همه تعارف است و محبت حقیقی نیست انسان وقتی با انسان دیگر رابطه ایجاد می‌کند نمی‌تواند از راه تعارف جلو برود، باید چه کار کند؟ باید دنبال حقیقت باشد و فقط یک حقیقت است که نمی‌توان منکر آن شد و آن حقیقت الوهیت است. خداوند است که وقتی او را دوست بداریم او هم در دوستی‌اش وفادار است.

در قرآن است که *كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَىٰ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ*^۱ می‌بینم که همه چیز زندگی انسان در حال رفتن است یعنی هیچ چیز ثبات ندارد جز او. و از این جهت حقیقت واقعی را که ما به دنبال آن هستیم در هیچ چیز نمی‌بینیم. در مادیت امور نمی‌بینیم و باید در جای دیگر پیدایش کنیم. اینجا راه عرفان برای ما گشوده می‌شود. جستجوی حقیقت از این راه ممکن است. ما اکنون جهانی و جهان‌شمولی صحبت می‌کنیم. الآن فرهنگی ایجاد شده که می‌توان آن را فرهنگ جهانی نامید. الآن ادیان هم جهانی شده‌اند و در جستجوی گفتگو و گفتمانی هستند که بتوانند با دیگر مردم و دیگر عقاید صحبت داشته باشند.

دو متفکر عمیق تصوف – شیخ شهاب‌الدین سهروردی و محیی‌الدین ابن عربی – سخن از عرفانی می‌گویند که انسان را متحد می‌کند نه پراکنده و خودپسند. عرفان، تفرقه‌انداز نیست؛ ماوراء تفرقه است. می‌خواهند عملاً نشان

۱. سوره الرحمن، آیات ۲۶ و ۲۷.

دهند که انسان‌ها می‌توانند با هم مرتبط باشند.

ما در آمریکا شیخ اشراق را به‌عنوان فیلسوف نور الهی معرفی می‌کنیم و ابن عربی را فیلسوف عشق الهی و فیلسوف انسان کامل؛ زیرا او می‌گفت که انسان چگونه به کمال می‌رسد و چه راه‌هایی برای کمال او وجود دارد.

البته کسانی هستند که از راه فلسفه و متافیزیک جلو می‌روند. اینها اهل طریقت نیستند اهل نظر و برهان هستند. چیز عجیبی که می‌بینیم این است که عرفان معمولاً می‌خواهد حال درونی انسان را نشان دهد. زبان قاصر است حقیقت را آن‌طور که هست بیان کند درحالی که این دو بزرگوار از راه زبان توانستند حقیقت را به مردم بفهمانند. ما در دانشگاه ویرجینیا رشته‌ای داریم که عنوان آن "معنویت در معماری اسلامی" است. یعنی انسان چرا باید به مسجد برود؟ و چرا مسجد باید این قدر محترم شمرده شود؟، چرا کاشی‌کاری‌های آن خاص هستند؟ این مسائل الآن خیلی مورد توجه هستند ولی ما چگونه می‌توانیم این امور را تحلیل کنیم؟ آیا زبان انسان می‌تواند امور درونی انسان را دقیق بیان کند؟ قصد من این است که دانشجویان تصاویر اماکن مذهبی را ببینند و احساسات خود را بیان کنند. آیا می‌توان احساسات درونی را به زبان آورد؟ مثلاً می‌گوییم من شما را دوست دارم آیا حقیقتاً با پدیده‌های زبان می‌توان این دوست داشتن را بیان کرد؟ ما معتقد هستیم که انسان می‌تواند درون خودش را باز کند تا دیگران ببینند. این دو بزرگوار این کار را کردند.

اما چیزی که انسان‌ها را با هم متحد می‌کند و ما زیاد روی آن تکیه نکردیم، مسأله عرفان و اخلاق است. گفتم که دین از جهتی تفرقه‌انداز است ولی از یک جهت ادیان می‌کوشند با هم گفتگو داشته باشند و آن راه شناختن انسان و شناختن روابط انسانی است. اینکه چگونه روابط را بفهمیم تقریباً به فقه نزدیک است. در فقه معاملات داریم که رابطه بین انسان‌ها را چگونه قانونی کنیم. در اخلاق مسأله

کرامت انسان مطرح است، آیا یک زن همان کرامت مرد را دارد؟ یا یک انسان سیاه می‌تواند مثل انسان سفید کرامت داشته باشد؟ این مسائل در حقوق بشر خیلی مورد بحث است زیرا در بعضی فرهنگ‌ها زن و مرد از کرامت یکسانی برخوردار نیستند و این مسأله خصومت‌هایی را به وجود آورده که جامعه باید آنها را حل کند. ما اخلاق را راه شناخت توحید می‌دانیم. در عرفانی که ما درس می‌دهیم در آمریکا، تقریباً یک تفسیر اخلاقی هم از آن می‌کنیم، به جای آنکه کاملاً متافیزیکی باشد. درباره اخلاق تا زمانی که یک انسان با انسان دیگر ارتباطی نداشته باشد نمی‌توانیم صحبت کنیم. یعنی من نمی‌توانم در چهارچوب اتاق شخصی خودم اخلاقی باشم. من تا وقتی که با دیگران رابطه‌ای برقرار نکنم، کسی از اخلاق من مطلع نخواهد شد. اخلاق من وقتی معلوم می‌شود که بتوانم با دیگران رابطه برقرار کنم.

آیا عرفان فقط متافیزیک یا اخلاق است؟ ما می‌بینیم در ملی‌گرایی، تاریخ ملل خیلی مهم است. اگر من ایرانی هستم، ایرانی بودن من با تاریخ سرزمین من پیوند خورده است. ما به بچه‌ها تاریخ یاد می‌دهیم تا حس ملی‌گرایی را در آنها قوی کنیم درحالی که در روابط انسانی ملی‌گرایی را خطرناک می‌دانیم. ناسیونالیسم چیزهای منفی بسیاری را در دنیا به وجود آورده است. تبعیض نژادی و ملی‌گرایی اگر رام نشود خیلی خطرناک است و فقط از راه اخلاق می‌توانیم آن را رام کنیم. متافیزیک وحدانیت، انسان را دعوت می‌کند که از خودش فراتر رود نه اینکه خودش را منحصر کند به تاریخ یک منطقه، بلکه تاریخ جهان را مشاهده می‌کند. یعنی به اول حقیقت خلقت رجوع کند. به اولین دو نفری که در ابتدا خلق شدند. این از معجزات قرآن است که آن چیزهایی را که در عهد عتیق و در انجیل آمده تکرار نکرده است. قرآن زن و مرد را با هم می‌بیند و می‌گوید آنها از یک نفس واحد به وجود آمدند. یعنی هیچ تفاوتی بین زن و مرد وجود ندارد. البته من

نمی‌گوییم مسلمان‌ها قائل به این تفاوت نیستند، بلکه می‌گوییم قرآن به این تبعیض قائل نیست. در قرآن آیه‌ای هست که می‌گوید: *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* خدا چگونه می‌تواند نور باشد؟ این نور چیست؟ این انسان را به سوی چه چیزی هدایت می‌کند؟ آیا به قانون طبیعی هدایت می‌کند که اصل مهم در تکثرگرایی یا پلورالیسم است؟ فقط معتزله و شیعه در این باره صحبت می‌کنند اشاعره آن را قبول ندارند.

از این جهت می‌بینیم که اصولی هست که می‌تواند انسان‌ها را به طرف وحدانیت هدایت کند. نوری که خداوند به ما می‌دهد آن نور، تکثر را از بین می‌برد. خداوند می‌گوید انسان مختار است، می‌تواند هدایت را بپذیرد یا نپذیرد. ممکن است بگوید من این خدا را نمی‌خواهم، هدایت خدا را نمی‌خواهم. ولی نمی‌تواند از وجدان خودش فرار کند. وجدان یک منبع مهم اخلاق انسانی است. این پدیده نور چیست؟ نوری که ما دنبال آن می‌گردیم و در عرفان درس می‌دهیم، در اینجا همان چیزی است که سهروردی می‌گوید: حکمت اشراق. این نور عمومی است، شمول‌گراست، همه را دربرمی‌گیرد، و به وسیله این نور انسان‌ها رشد می‌کنند. یعنی نوری است که گرما دارد، همان‌طور که درخت به‌سوی نور می‌رود و رشد می‌کند، انسان‌ها هم به‌وسیله نوری که خداوند داده رشد می‌کنند. رشد به‌سوی تسلیم شدن به حقیقت و تا وقتی که آن نور را پرورش ندهد خودش را نمی‌یابد و نمی‌تواند تسلیم واقعی شود و تا وقتی تسلیم واقعی نشد، یعنی تا وقتی انسان تسلیم خداوند نشود، همیشه در بند دیگران خواهد بود. مرحوم شریعتی در کلاس درس به ما می‌گفتند: اصل آزادی در تسلیم شدن به خداوند است.

علامه اقبال هم در مثنوی خودش این مطلب را می‌گوید و جالب است که در عرفان، آزادی واقعی در تسلیم شدن به خداوند است. بنابراین خداوند در کار

انسان به عنوان راهنما دست وسط می آورد. چه می کند؟ در آیه سوره شمس فَالْتَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوِيهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّهَا^۱ یعنی وقتی خداوند انسان را خلق کرده آن حس را هم به او داده و اگر انسانی آن حس را پرورش دهد به حقیقت واقعی می رسد و نه به حقیقتی که تفرقه انداز باشد یا حقیقتی که وهم باشد و فکر کند که حقیقت است. شما به مناسک دینی توجه کنید. اهل تصوّف مخالف اصالت ظاهر مناسک بودند، معتقد بودند اینها وسایلی هستند برای رسیدن به خداوند، باید معرفت پیدا کرد تا به نتیجه رسید وگرنه مناسک به خودی خود بی روح است. دیگر آن حرارتی که بایستی به وجود آید وجود ندارد درحالی که در عرفان این شوق و حرارت وجود دارد؛ عرفان نه فقط رابطه ها را با هم وصل می کند بلکه در روابط انسانی یک حقیقت عرفانی به وجود می آورد.

مطالبم را جمع بندی می کنم. حکمت اشراق بر مبنای نور الهی است و این نور الهی را اهل تصوّف قرن هاست تفسیر و تعبیر می کنند. حقیقت این نور در شوق الهی یا عشق الهی است. همان محبت بی پایان به خداوند است، محبت با اخلاص خداوند است. ولی چگونه نسبت به این محبت شناخت حاصل می کنیم؟ هرگاه این محبت موجب ایجاد محبت بین انسان ها شود، یعنی از راه تجربه تحقق یابد، حقیقی است. برای جوان معاصر امروز - چه آمریکایی چه ایرانی، چه هندی - باید حقیقت انسان دوستی حاصل شود و این را بفهمد که خداوند چگونه محبت انسان ها را تبدیل به عشق خودش می کند. تا وقتی عشق به خداوند نباشد ما نمی توانیم به عشق حقیقی پی ببریم.

۱. سوره شمس، آیات ۸ و ۹.

حکمت اشراقی، هم‌اندیشی ادیان و معنویت عصر جدید

محمد کریمی زنجانی اصل^۱

فرید الدین عطار نیشابوری در منطق الطیر، در بیان «وادی حیرت» آورده

است:

مرد حیران چون رسد این جایگاه	در تحیر مانده و گم کرده راه
هرچه زد توحید بر جانش رقم	جمله گم گردد از او «گم» نیز هم
گر بدو گویند «مستی یا نه‌ای؟»	نیستی گویی که هستی یا نه‌ای؟
در میانی یا برونی از میان؟	بر کناری یا نهانی یا عیان؟
فانی یا باقی یا هر دوی؟	یا نه‌ای هر دو، توی یا تو نه‌ای؟»
گوید «اصلاً می‌ندانم چیز من	وان «ندانم» هم ندانم نیز من
عاشقم ام‌اندانم بر کیم	نه مسلمانم نه کافر پس چیم
لیکن از عشقم ندارم آگهی	هم دلی پر عشق دارم هم تهی» ^۲

۱. عضو شورای پژوهشی ایرانشناسی سازمان اسناد و کتابخانه ملی.

۲. فرید الدین عطار نیشابوری، منطق الطیر، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۸۲ ش، صص ۴۰۷-۴۰۸، ابیات ۳۸۳۲-۳۸۳۹.

این ابیات، افزون بر معنایی که در زمینه و بافت اصلی سخن عطار دارند، بیانی دیگر توانند بود از احوال آدمی، در جهانی که می‌رود تا هر چه بیشتر، معنای خویش را از دست بدهد.

گسستگی از معنای راستین وجود، به عنوان یکی از دستاوردهای مدرنیته، دستامد اسطوره‌زدایی از زمان، افسون‌زدایی از طبیعت، خود محوری ذات آدمی و ابزاری شدن عقل بوده است.^۱ این فرآیند، به تعبیر متفکران حلقهٔ اِرانوس، و از جمله ژیلبر دوران، مسیر خود را در چهار حرکت کاهنده پیموده است:

(۱) در گذار از بینش مکاشفه‌ای به اندیشهٔ فتنی.

(۲) در گذار از صورت‌های مثالی و جوهری به مفاهیم مکانیکی و ریاضی.

(۳) در گذار از گوهرهای معنوی نفس به انگیزش‌های روانشناختی.

(۴) در گذار از معادشناسی به بت‌انگاری تاریخ.^۲

این سخن، نوید هولناک هبوطی دوباره است. آدمی در نخستین هبوط، میوهٔ دانش را خورد، از حیات ابدی فاصله گرفت و زمینی شد؛ اما هم‌هنگام کوشید تا زمینگیر نشود؛ و بسا که بتوان گفت، ادیان در معنای موسع و در اشکال متنوع خود، بهترین بازتاب‌های تلاش تاریخ‌مندان انسان برای رهایی از سقوط و نجات از اسارت دائمی در این هبوط بوده‌اند. آنها دانش مقدسی در اختیار آدمی نهاده‌اند که وحدت درونی او را میسر می‌کند و پیوستگی رابطهٔ معنوی او با درخت حیات را ممکن می‌نماید.

اما اکنون، به تعبیری کابالیستی، با جدا شدن یکسرهٔ درخت دانش از درخت

1. Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* Paris, 1982, p.15.

۲. به نقل از:

Daryush Shayegan, *Henry Corbin, La topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Paris, 1990, p.284.

حیات مواجهیم؛^۱ و طبیعی است که در این حالت، جهان درونی آدمی هم، همچون جهان بیرونی، تمامیت وحدت‌بخش خود را از دست بدهد.^۲ در چنین فضایی، وجود پاره پاره شده آدمی، «من اندیشنده» اش را به مثابه سوژه‌ای معلق در برابر دیگر «من»ها تقدیس خواهد کرد، از اراده معطوف به قدرت سخن خواهد گفت و «دانش» را حجاب «حیات» خواهد نمود تا به فرجام، ساحت عمودی و رمزی وجود را در گم‌گشتگی مفهوم «فردیت معنوی»، به ساحت افقی «جمعی شدن روح» و دنیایی شدن آن، تقلیل دهد.^۳

در چنین احوالی است که از هم‌اندیشی ادیان برای رسیدن به وحدت رویه در برخورد با این هبوط می‌توان سخن گفت؛ آن هم به عنوان یک ضرورت تاریخی؛ ضرورتی که هم‌اندیشی را راهی برای «شناخت» و تنظیم مناسبات انسانی بر بنیاد این شناخت تعریف می‌کند؛ آن هم در جهانی که هر روز کوچکتر و به دهکده ماندتر می‌شود. در واقع، در راه رسیدن به وحدت رویه مزبور، اگر بپذیریم که رسیدن به چنین وحدت رویه‌ای اصولاً ممکن و میسر است، هم‌اندیشی نخستین منزل ما خواهد بود؛ به ویژه که اکنون می‌دانیم که تفاوت‌های فرهنگی و زیستی جماعت‌های گوناگون انسانی، در خوانش‌های متعدد ادیان در طول تاریخ موثر افتاده‌اند؛ و این خوانش‌های متعدد، یعنی پاسخ‌های متعدد به مسائل واحد انسانی. نیز از یاد نبریم که در اینجا، «هم‌اندیشی» را نمی‌توان، و بسا که نباید، به معنای رسیدن به همگرایی و یکسان‌سازی مفاهیم و الگوهای نظری و آیینی دانست؛ بلکه مقصود از «هم‌اندیشی»، دست‌کم در مجال این بحث، «گفت‌وگو»

۱. این تعبیر را از هانری کربن وام گرفته‌ام، نک:

Henry Corbin, "The Ismā'īlī Response to the Polemic of Ghazā'ī", *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, ed. S. H. Nasr, Tehran, 1977, pp.94-95.

2. Idem, *Temple et Contemplation*, Paris, 1980, pp.69-70.

3. Idem, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971, p.78.

است؛ و البته، هر گفت‌وگویی، شرایط و ملزوماتی را برمی‌تابد و در ساحت مشخصی امکان‌پذیر است.

چنان‌که گذشت، در این بحث، پیش‌شرط ما، هم‌اندیشی ادیان به معنای فهم و درک و شناخت کیفیات فکری و اعتقادی است؛ آن‌هم به قصد تنظیم مناسبات انسانی. بدین سان، اگر ایجاد تعادل و توازن در این مناسبات را وجه همت خود قرار داده باشیم، با چنین پیش‌شرطی، از همان ابتدا، از جدل و جدال در گفت‌وگو می‌پرهیزیم. و به دیگر سخن، رویارویی به قصد نقض و ابطال یک طرف و اثبات حقایق صرف خود را نفی می‌کنیم؛ به ویژه اگر پذیرفته باشیم که «تجلی حقیقت، امری محدود و منحصر به یک زمان و مکان خاص نیست».^۱

قصد تفاهم و پرهیز از نفی و ابطال، در پی خود، آگاهی از موارد اختلاف و تلاش در دوری جستن از پرداختن بدان‌ها را هم به عنوان دیگر ملزومات این هم‌اندیشی و گفت‌وگو ثمر خواهد داد؛ و ناگفته نماند که این شرایط و ملزومات، به تعبیر درست یواخیم واخ، به دنبال آشنایی اهل ادیان با زبان و شیوه‌های بیانی یکدیگر، و افزون بر آن، در پی برخورداری از تجربه‌های دینی و معنوی است که پدیدار می‌توانند شد.^۲ در این احوال و در چنین گفت‌وگویی، بی‌گمان با اهل جدل رو به رو نیستیم و نمی‌توانیم باشیم؛ چرا که منطق گفت‌وگوی ما جدلی نخواهد بود، بلکه منطقی است مبتنی بر اصل مفاهمه و شناخت، مبتنی بر فهم متقابل، و بنیاد گرفته بر اصل احترام و همدلی.

روشن است که چنین گفت‌وگویی جز در آن ساحتی که وجوه باطنی ادیان در

۱. این تعبیر را از جناب دکتر فتح‌الله مجتبائی وام گرفته‌ام. نک: «بیرونی و علم‌الادیان»، یادنامه بیرونی، تهران، ۱۳۵۳ش، ص ۱۳۱.

۲. برای نظر واخ در این زمینه نک:

Joachim Wach, *The Comparative Study of Religion*, New York, 1963, pp. 11-14.

اختیار ما نهاده‌اند، جلوه‌گر نمی‌تواند شد؛ به ویژه که هدف غایی ادیان، یعنی جلوگیری از آن اسارت دائمی در این هبوط زمینی، هم، آشکارترین طریق و نمود خویش را در ابعاد عرفانی آنها برمی‌نماید؛ و در میان این ابعاد عرفانی، شاید اصیل‌ترین تجربه‌ها، همانا حضور در یک ساحت قدسی و نزدیکی به معبود باشد. در این حضور است که اشتراک معنوی بُن‌مایه‌های ادیان آشکار می‌شود تا در یابیم که این اشتراک تا چه اندازه از اشتراک لفظی شمول‌پذیرتر است و چگونه می‌تواند هم‌اندیشی را از سطح یک هم‌وردی هر چند مسالمت‌آمیز به سطح یک گفت‌وگوی همدلانه، پالایش و افزایش دهد.

حکیم و عارف نامبردار هندی، شاه عبدالقادر فخری میلاپوری، در کتاب اصل الاصول فی بیان مطابقت‌الکشف بالمعقول و المنقول، سخنی طُرفه و تأمل‌برانگیز دارد. به نظر او، اسلام متنی است با یک ترجمه و سه شرح. ترجمان آن همانا حدیث است و شروح آن عبارتند از کلام و فلسفه و عرفان.^۱

در این سخن، باریک‌بینانه‌تر که بنگریم، درمی‌یابیم که با اندکی تسامح قابل ارجاع به بسیاری از ادیان می‌تواند بود. آن هم در حالی که برای تعیین ساحت گفت‌وگوی همدلانه ادیان هم، نیکُ تحفه‌ای است. در واقع، با نگرستن از این منظر خاص، درمی‌یابیم که گفت‌وگو در ساحت اصول و شرایع در میان ادیان راه به جایی نخواهد بود و اصولاً از گفت‌وگو در چنین ساحتی، امتناع بایسته‌ای باید داشت؛ چراکه این اصول و آن شرایع، از سویی قوام‌دهنده ادیانند و از سوی دیگر از یاد نبریم که دوام ادیان بدان‌ها بازبسته است و به تعبیر دقیق‌تر فتح‌الله مجتبایی، اهل شریعت، در واقع، نگاهبانان و حافظان چارچوبه اصلی ادیان هستند و به اعتباری، استوار ماندن اهل شریعت بر نظر و عقیده‌شان است که مایه حیات

۱. شاه عبدالقادر مهربان فخری میلاپوری، اصل الاصول فی بیان مطابقت‌الکشف بالمعقول و المنقول، به کوشش محمد یوسف‌خان عمری، مدراس، ۱۹۵۹م، ص ۲۸.

هر دینی است.^۱ بنابراین، از گفت‌وگو در این ساحت باید پرهیزیم. باید بپذیریم که هر دینی استقلال خودش را در حوزه اصول و شرایع می‌تواند و باید که داشته باشد.

اکنون، می‌ماند آن شرح‌ها. اما از آنها، شرح اول که کلام باشد هم به کار ما در بحث گفت‌وگوی همدلانه بین ادیانی نخواهد آمد. به این دلیل که کلام اصولاً منطقی جدلی دارد و پیش شرط ما عبارت بود از «پرهیز از جدل و قرار گرفتن نگاهمان بر اصل مفاهمه».

دو شرح دیگر می‌ماند: عرفان و فلسفه. آنچه که مسلم است، عرفان، به یک اعتبار، جانمایه و باطن ادیان و آشکارترین تجلی جمال ادیان است. در عین حال، می‌دانیم که عرفان، در معنای گسترده‌اش، برای ابعاد اخلاقی زندگانی نظری و عملی آدمی، اهمیت خاصی قایل است؛ و به این معنا، عرفان برای این هم‌اندیشی ساحت مناسبی تواند بود. با این حال، نکته‌ای هست که از نظر دور نمی‌باید داشت: در ساحت عرفان، شاهدیم که شماری از مسائل مورد بحثمان در هم‌اندیشی‌های بینا دینی، بسیار کلی مطرح می‌شوند. در حالی که گفت‌وگو، پس از مرتبت همدلی، به مقوله‌بندی مفاهیم به قصد تبیین دیدگاه‌ها هم نیازمند است و در این احوال است که از فلسفه به عنوان ابزاری می‌توان یاد کرد که به این مقوله‌بندی‌ها می‌پردازد و این تبیین‌ها را کارآمدتر می‌کند.

یک نکته دیگر را هم از یاد نباید برد: ما هم در ساحت نگاه عرفانی و هم در ساحت اندیشه فلسفی، با مفهوم «فردیت» به شکلی آشکار مواجهیم. به این معنا، هم‌اندیشی ادیان در گذار به این «فردیت» است که ممکن می‌تواند شد. به یک اعتبار، می‌دانیم که ظواهر دینی و شرایع هر دین، در جمعی نگریستن به امر قدسی بروز و غلبه بیشتری دارد و شاید بی‌سبب نباشد که با سراغ گرفتن از باطن‌گرایی

۱. نک: دین پژوهی (گفت‌وگو با دکتر فتح‌الله مجتبانی)، تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۸۳.

ادیان مختلف، می‌بینیم که در این ساحت، فردیت، جایگاه خاص تری می‌یابد. اکنون می‌توان پرسید که نسبت میان آن «فردیت عرفانی» و این «فردیت فلسفی» چیست و اصولاً گذار این دو ساحت به یکدیگر چگونه ممکن است؟ مجال سخن نگارنده در این گفتار، و البته، صادقانه‌تر که بنگریم، پایه دانش او، چنان نیست که در این زمینه، نظریه متقنی ارائه دهد. به همین دلیل هم از تجربه فرزانه‌ای بهره گرفته است که در تاریخ اندیشه‌های ایرانی در دوران اسلامی، جایگاهی والا و برجسته دارد: شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتح سهروردی که در ۵۴۹ هجری در سهرورد زنجان زاده شد و در ۵۸۷ هجری در حلب سوریه به کین دشمنان باطن‌گرایی کشته شد.^۱

با مراجعه به آثار سهروردی، در می‌یابیم که او به منابع مختلف ادیانی، توجه خاصی داشته است. در این آثار، به طیفی از آرائی برمی‌خوریم که در یک سوی آنها آموزه‌های هندی و ایرانی قرار دارند و در سوی دیگرش آموزه‌های اسلامی و مسیحی و یهودی؛ و طرفه آنکه شیخ اشراق در برخورد با هر یک از این آموزه‌ها، بر آن دسته تجربه‌های معنوی تأکید می‌کند که در شمار وجوه اشتراک ابعاد باطنی این ادیان هستند. بدین سان، بی‌سبب نیست که او با تلاش در جمع آموزه‌های ایرانی و اسلامی در باب توحید و نبوت، از همسانی و ارتباط «خورنه» اوستایی^۲ و «سکینه» قرآنی سخن می‌گوید؛ از سکینه‌ای که معادل عبری‌اش

۱. برای زندگی سهروردی در پژوهش‌های جدید نک: نصرالله پورجوادی، «شیخ اشراق و تألیف الواح عمادی»، نامه اقبال، به کوشش سید علی آل‌داود، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۴۵۳-۴۶۳؛ محمد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۲۱-۲۸، ۱۱۹-۱۴۴.

۲. برای تفسیرهای کلاسیک از مفهوم «خورنه» یا «فرّه» نک: محمد معین، مزدیسنا و ادب فارسی، تهران، ۱۳۶۵ش، ج ۱، صص ۴۱۲-۴۲۴؛

H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1971, pp.1-78;

برای نقدی کوتاه بر آراء بیلی، نک:

«شخینا» است و از آن به «حضور اسرارآمیز حق در قدس الاقداس هیکل» یاد کرده‌اند^۱ و در معنای قرآنی‌اش بیشتر به معنی «ساکن شدن و آرامش طمأنینه» آمده است.^۲ سهروردی هم «این مفهوم را به نورهای پاک معنوی نسبت می‌دهد که در روح سکنی می‌گزینند و روح معبد آنها، "هیکلی نورانی" می‌گردد، همان سان که معنای کلی‌تر واژه خورّه، سکنی گرفتن نور جلال در روان فرمانروایان ایران کهن است که خدماتی داشتند و فریدون و کیخسرو، شاهان بختیار، بهترین نمونه آنانند. روان ایشان، خود آتشکده‌ای است».^۳

اکنون درمی‌یابیم که سهروردی چگونه از «سکینه» به آن موهبت الهی یاد

→

G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Paris, 1968, pp.75-77, 307-308;

و برای بحث‌های واژه‌شناختی و گونه‌شناسی آن در متن‌های کهن ایرانی، نک: فتح‌الله مجتبائی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، ۱۳۵۲ ش، صص ۸۱-۹۵؛ زهره زرشناس، «عناصری از یک قصه سغدی مانوی»، جستارهایی در زبان‌های ایرانی میانه شرقی، به کوشش ویدا نداف، تهران، ۱۳۸۰ ش، صص ۱۴۳-۱۴۹؛ زرشناس در مقاله دیگری، از گستردگی معنای این مفهوم در زبان سغدی، بحث ارزنده‌ای می‌کند: «دگرگونی مفهوم فرّ در نوشته‌های سغدی»، فرهنگ (ویژه زبان‌شناسی)، سال چهاردهم، شماره‌های ۳۷-۳۸، تهران، بهار-تابستان ۱۳۸۰ ش، صص ۳۸۹-۴۰۳؛ برای خلاصه‌ای از تفسیرهای متنوع ایران‌شناسان در این زمینه نک:

Bruno Jacobs, "Das Chvarnah. Zur Stand der Forschung", *Mitteilungen der Deutschen Orient-gesellschaft zu Berlin*, Berlin, 1987, n°119, ss.215-248;

و سرانجام، برای تفسیری روزآمد از این مفهوم، به ویژه در بازیابی بسامد معنایی‌اش در برخی آثار متعلق به دوران اسلامی تمدن ایرانی، آن هم با خوانشی تاریخی پردازانه-و شاید هم رمانتیک!-، نک: جواد طباطبایی، خواجه نظام الملک، تهران، ۱۳۷۵ ش، صص ۱۳۲-۱۷۲.

۱. هانری کربن، «سه فیلسوف آذربایجان: سهروردی، ودود تبریزی، رجب‌علی تبریزی»، ترجمه محمد غروی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذرآبادگان، سال ۲۹، شماره ۱۲۲، تبریز، تابستان ۱۳۵۵ ش، ص ۱۷۰.

برای اصل فرانسه این اثر نک:

Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, Tèheran, 1977, pp.89-90.

۲. نک: آرتور جفری، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۶۳.

۳. هانری کربن، «سه فیلسوف آذربایجان»، ترجمه محمد غروی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذرآبادگان، سال ۲۹، شماره ۱۲۲، پیشین، صص ۱۶۹-۱۷۰.

کرده که شخص با دستیابی بدان در پیشگاه ذات کبریایی به تقریبی خاص می‌رسد؛ و هرگاه در نظر بگیریم که او، در رسالهٔ صغیر سیمرخ، خود و اتباع خود را در این شمار می‌نهد،^۱ در خواهیم یافت که چرا در رسالهٔ کلمة التصوف، امتیاز یاد کردهٔ آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ اعراف دربارهٔ قوم موسی را با به کارگیری تأویلی بی‌باکانه و بس پر معنی، به حکیمان باستانی ایران اختصاص می‌دهد؛^۲ و نیز در خواهیم یافت که چرا در رسالهٔ پرتونامه، از رابطهٔ موسی و خضر به عنوان تمثیلی بهره می‌گیرد که نسبت میان نبی و ولی را آشکار کند؛^۳ ولایت را مکمل نبوت بداند و شخص ولی را به کمال رسانندهٔ تلاش شارع برای نجات و رستگاری نهایی نفس؛^۴ آن هم با ارائهٔ طرحی که بر نهج متفکران گنوستیکی همچون ابویعقوب سجستانی، جزئی ترین موقعیت‌ها را نیز در نظر دارد.^۵ بر این اساس، پُر بیراه نیست که رسالهٔ هیاکل النور او هم، در طرح کلی خود، در هفت هیکل،^۶ به پدیداری آن ایده‌ای

۱. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ص ۳۲۳.

۲. همو، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶ش، ص ۱۱۷.

۳. همو، مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۷۶.

۴. دکتر حسین ضیائی بدون در نظر گرفتن این نکته‌ها، نظر سید حسین نصر دربارهٔ اعتقاد سهروردی به اصل «ولایت» («شیخ اشراق»، کتاب التذکری شیخ اشراق، به کوشش ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۷۴م، ص ۲۱) را خلاف حقیقت می‌داند.

Hossein Ziai, "The Source and Nature of Authority : A Study of al- Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. C. E. Butterworth, Harvard & Cambridge, 1992, p.342, n.105;

و خلاصهٔ فارسی همین مقاله: حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست، بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق»، ایران نامه، سال نهم، شمارهٔ ۳، واشنگتن، تابستان ۱۳۷۰ش، ص ۴۰۷.

۵. گزارش روشنی از نظام معاد شناخت سجستانی را در این اثر واکر می‌توان یافت:

P. E. Walker, *Abū Yaḩūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, London, 1996, pp.77-83.

۶. قابل تأمل است که عناصر پنجگانهٔ نور نزد مانی، که در نظام جهان‌شناختی مزدکی به سه عنصر کاهش یافتند، توسط چهار قدرت یاری می‌شدند که خود از سوی هفت وزیر احاطه شده و در درون حلقه‌ای از دوازده وجود روحانی حضور داشتند. نک:

همّت می‌گمارد که در جهت پیوند نفس با نور الانوار می‌کوشد و به بیان چگونگی پیوند روان آدمی با جهان نور در حالات مختلف خواب و بیداری و حتی جنون می‌پردازد؛ ایده‌ای که در عین حال، پس‌زمینه‌ای ایرانی/گنوسی دارد و می‌کوشد میان آموزه‌های زرتشتی و زروانی و مانوی و مندایی، همسنجی و همسخنی برقرار کند.^۱

در واقع، از مجموع این تلاش‌هاست که کاربست‌های درون‌متنی اندیشه سهروردی در برخورد با دستاوردهای کاهنده مدرنیته چهره برمی‌نمایند؛ کاربست‌هایی که تأمل در آنها، نگاه ما به جهان را دگرگون تواند ساخت و معنایی

→

A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944, pp.339-344.

همچنین، در قصیده ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی از معاصران سجستانی نیز از هفت مرتبت عقل صادر از نور اول یاد شده که موضوع شرح‌های محمد بن سرخ نیشابوری و ناصر خسرو قبادیانی بوده است. درباره این دو شرح و اختلاف آنها در این زمینه، مادلونگ بررسی محققانه و روشنگرانه‌ای دارد. نک:

Wilferd Madelung, "Abū Ya, qūb al-Sijistānī and the seven facultis of the Intellect", *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought*, ed. F. Daftary, Cambridge, 1996, pp.85-89.

۱. برای مثال، از هیکل پنجم رساله هایکل التور می‌توان یاد کرد که سهروردی در آن بر نهج زروانیان، مبادی شر را در عالم زیرین بازجسته، و در ادامه، با ارائه آموزه‌ای مانوی‌نما، از عالمی سخن می‌گوید که «عاهات و بلیات بدو راه نیابد» و «محل بازگشت جان‌های پاک است و حرم ایشان است». در نظر او، ساکنان چنین عالمی «پاک و مستغنی‌اند از دریدن پرده‌ها و ربودن طفل شیرخواره از دامن مادر مهربان و یتیم گردانیدن اطفال بی‌گناه به میراندن پدران و رنجانیدن جانوران و نصب کردن علم کافران و مرفه داشتن جاهلان و معذب داشتن عالمان». در هیکل ششم این رساله نیز شاهدیم که او معنای ظلمت را «نابود نور» می‌داند و در نگره‌ای مانوی، از «اژدهای ظلمت» سخن گفته و نفس‌های فاضل رهیده از تاریکی تن و هیکل و رها در فضا و سناء جبروت که از «سرقاات ملکوت، اشراق نور حق بر ایشان آید» را توانا به دیدن چیزها ببند که «هیچ نسبت ندارد با دیدن جسم، چون از تاریکی برسد».

نک: شهاب‌الدین یحیی سهروردی، هایکل التور (متن عربی، ترجمه کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۷۹ش، صص ۱۴۷-۱۴۸، ۱۵۳، بند ۳۲، ۳۸. گفتنی است که از سهروردی دعاهایی هم برجای مانده است که در آنها، نقش‌مایه‌های هرمسی و زرتشتی و گنوسی و مندایی را به روشنی می‌توان دید. نک: محمدتقی دانش‌پژوه، «نیایشنامه‌های سهروردی»، آرام‌نامه، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۱ش، ص ۸۷؛ هانری کرین، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه احمد فرید و عبدالحمید گلشن، تهران، ۱۳۲۵ش، ص ۵۷.

متفاوت تواند بخشید؛ معنایی که دیگر بار، توانایی نجات از اسارت دائمی در این هبوط دوباره را فرار و ایمان می‌نهد؛ چرا که:

۱) سهروردی برای زمان به یک ساحت اساطیری قابل نیست، اما برخلاف نگاه مدرن، زمان را خطی هم نمی‌انگارد و می‌کوشد آن را به خاستگاه وجودی اش بازگرداند؛ خاستگاهی که مبداء و مقطعی ندارد؛^۱ ازلیت و ابدیتش در لحظه جلوه‌گر شده و بی‌پایان است؛^۲ و در نظر او از اینجاست که سلسله حوادث عالم سفلی از نظر زمانی بر یکدیگر مترتب‌اند، و این ترتب، هم در گذشته و هم در آینده، بی‌پایان و نامتناهی است؛ و شباهت آینده به گذشته، برآمده از این خاستگاه وجودی زمان است.^۳

۲) سهروردی در آثارش، حافظ معنای رمزی طبیعت است. در رساله‌های رمزی او شاهدیم که چگونگی وضع و ساختمان و حرکت عالم در قالب تمثیل‌هایی تجسمی و به بیان‌های مختلف، توضیح داده می‌شوند. در رساله‌آواز پیر جبرئیل، سالک با ده پیر نورانی دیدار می‌کند که همانا عقول عشره باشند، و ترکیب و ساختمان عالم را به صورت «رکوه‌ای یازده تو» می‌بیند؛^۴ و اکنون،

۱. نک: سهروردی، «حکمة الاشراق»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۲، صص ۱۷۹-۱۸۰، بند ۱۸۴-۱۸۵.

۲. همو، «الواح عمادی» مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، پیشین، ج ۳، ص ۱۴۴، بند ۴۸:

و اما حرکات و حوادث را کلیت حاضر نیست در وجود، بلکه اول حرکت با آخرش جمع نشود، چنان که زمان حاضر را اول آنچه خواهد آمد فراگیرند و آن زمان اول ابد است و ابد آخر ندارد؛ همچنان که زمان آخر ازل است و ازل اول ندارد. و زمان حاضر را آخری نیست که منقضی شود و بعد از او حرکتی دیگر نباشد، بلکه از پس او حرکات لایتناهی در وجود می‌آیند.

۳. برای برهان‌های اقامه کرده سهروردی در این زمینه، به ویژه در همسنجی با آراء صدرالمتألهین شیرازی، نک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، ۱۳۶۴ش، صص ۵۸۷-۵۹۵.

۴. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۲۱۰-۲۱۳، بند ۴-۷.

می‌دانیم که این، بیان آموزهٔ مشائی صدور در قالب رخدادی باطنی است.^۱ در رسالهٔ روزی باجماعت صوفیان هم، با لحنی تعلیمی، افلاک ده گانه و زمین (= رَکُوهٔ یازده تو)، در قالب پرسش و پاسخ‌هایی میان سالک و پیر، توصیف می‌شوند؛^۲ و در رسالهٔ عقل سرخ، از شماری مسایل نجومی سخن به میان می‌رود؛ مسایلی مانند تاریک بودن جرم ماه و چگونگی کاهش و افزایش نور او بر حسب وضع و حالتش نسبت به خورشید، دوازده برج و هفت سیاره و تأثیر آنها در پدید آوردن اجسام دنیای کون و فساد.^۳

۳) سهروردی قایل به صورت‌های مثالین است و با وارد کردن مفهوم فرشته، میان عالم مثال و عالم خاکی، واسطی برقرار می‌کند. در نظر او، برای هر نوعی در عالم ناسوت، به فرشته و ربّ النوعی در عالم نور می‌توان قایل بود که بر نوع ناسوتی خویش حاکم است؛^۴ ربّ النوعی که در آموزه‌های اشراقی، در قالب ترکیبی از یزدانشناسی زرتشتی دربارهٔ امشاسپندان و آموزه‌های هرمسی دربارهٔ طباع تام توصیف شده است. در نظر سهروردی، ربّ النوع انسانی و مجال فردیت آدمی، فرشته‌ای است با دو بال نور و ظلمت که «نسبت وی با ما، همچون نسبت پدر است و او ربّ طلسم نوع انسانی است؛ و او واسطه و بخشندهٔ نفس‌های ما است و مکمل انسان است؛ و شارع او را "روح القدس" می‌گوید و اهل حکمت او را "عقل فعال" گویند».^۵ در واقع، با حضور این فرشته به مثابه آفتاب عالم معنوی

۱. به این مسئله، در شرح فارسی این رساله به قلم مؤلفی ناشناخته نیز تصریح شده است. نک: «شرح آواز پر جبرئیل»، به کوشش مسعود قاسمی، معارف، سال اول، شماره ۱، تهران، فروردین - تیر ۱۳۶۳ش، صص ۸۷-۹۱.

۲. سهروردی، مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۲۴۴-۲۴۷، بند ۴-۸.

۳. همو، همان، پیشین، ج ۳، صص ۲۲۸-۲۳۲، ۲۳۴-۲۳۵، بند ۴-۸، ۱۲.

۴. برای رمزشناسی این رساله نک: تقی پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، ۱۳۶۸ش، صص ۲۹۶-۲۹۳.

4. Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophic Comparée*, op.cit, pp.90-91.

۵. شهاب الدین یحیی سهروردی، هیاکل التور (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، پیشین، ص ۱۴۲، بند ۲۲.

و در دیدار با او از راه به کارگیری «خیال فعال» است که معرفت شهودی ما به کار خواهد افتاد تا جهان را به مثابه حضوری آشنا دریابیم، و از راه این دریافت، به خورشید معنوی ملکوت راه بریم.^۱

۴) سهروردی معادشناس نیست، اما تاریخ را هم بت نکرده است، بلکه آن را در یک ساحت تأویل‌گرا در نظر گرفته، و با این روش، این امکان را در اختیار ما گذاشته که از تأویل کاهنده مورد اشاره پل ریکور، به تأویل ترافرازنده‌ای از تاریخ قدم بنهیم؛^۲ تأویل ترافرازنده‌ای که از خاطره نمی‌گریزد و آدمی را از شناخت و درک ژرفای تاریخ خود، پرهیز نمی‌دهد،^۳ بلکه بر آن است که «تاریخ حادثه‌ای است که در جان آدمی رخ می‌دهد»؛ و این، یعنی «تاریخ به مثابه تجربه زیسته باطن آدمیان» و یعنی «آدمی به مثابه رستاخیز آگاهی از تجربه باطنی زیسته خود». سهروردی در این معنا است که طرح عظیم تأویل تاریخ اندیشه‌های عرفانی و فلسفی ایرانی را درمی‌افکند و در ردای «مجدد» فلسفه‌ای ظاهر می‌شود که «راز بقای ایران باطنی» از ورای مختصات تاریخ و جغرافیای ظاهری آن، در تداومش نهفته است؛ فلسفه‌ای که به زعم سهروردی، از عهد باستانی تمدن ایرانی تا دوران اسلامی، در بنیان استوار آموزه‌هایش خللی وارد نیامده و او می‌کوشد از راه برجسته کردن مهمترین دستاوردهایش، برای تأمل و تفکر در مبادی و لوازم وجودی این تمدن در دوران اسلامی، تکیه‌گاهی مطمئن به دست دهد.^۴

افزون بر اینها، از کاربرست برون‌متنی اندیشه سهروردی در مکتب صلح کل اکبر گورکانی نباید غافل بود. اکنون به واسطه پژوهش‌های جدید، از حضور شاگردان مدرسه‌های دوانی و دشتکی، مانند میرمعین، میرشمس الدین، ابوالفضل

1. Henry Corbin, *Philosophie Iranienne*, op.cit, pp.93-94, 98-99.

۲. برای تفصیل نظر ریکور درباره تأویل تاریخ نک:

Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, Chicago, 1985, 3 Vols.

۳. این تعبیر را از هانری کربن وام گرفته‌ام. نک:

Henry Corbin, *Philosophie Iranienne*, op.cit, p.29.

۴. محمد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، پیشین، ص ۳۴.

کازرونی، رفیع الدین صفوی و میرفتح الله شیرازی در هند، سده‌های دهم و یازدهم هجری آگاهیم^۱ و می‌دانیم که آنها در رواج هر چه بیشتر آموزه‌های اشراقی در این سرزمین سخت کوشیدند و در شمار مدد یاران اکبر در کار وحدت ادیان بودند.^۲ در اینجا از چگونگی و چرایی این تلاش درمی‌گذریم.^۳ به هر حال، می‌دانیم که صلح کلّ در دوران اورنگ زیب با شکست روبرو شد. شاید یکی از دلایل مهمّ این شکست، بی‌توجهی صلح کلّ به استقلال ادیان در حوزه اصول و شرایط بود؛ و این چنین شد که معبد اکبری به اندک زمانی بی‌رونق گشت. آنچه مسلم است، در عصر حاضر، دیگر از معبد خالی صلح کلّ اکبری نمی‌توان سخن گفت،^۴ اما همچنان می‌توان امید داشت که این معبد در دل مؤمنانی بنیاد نهاده شود که به کمال از ضرورت حضور متفاوت هم آگاهند و بلندنظرانه در یکدیگر می‌نگرند. به این معنا و به این منظر که وارد شویم، می‌بینیم که هم‌اندیشی ادیان در برخورد با این هبوط دوباره، به یک زیارت معنوی ماندتر است. و در این میان، طرفین گفت‌وگوی ما زائرانی هستند که سفر عرفانی‌شان در ساحت فردیت معنوی‌شان شکل گرفته است؛ در فردیتی که دستامد ابعاد عرفانی ادیان است؛ مصلوب ظواهر نیست؛ و در این جهان متلاطم، حضوری درگیر و متعهد دارد.

۱. سید اطهر عباس رضوی، «تأثیر حکمت اشراق و فلسفه میرباقر داماد و مآلصدر در شبه قاره هند و پاکستان»، جاویدان خرد، سال چهارم، شماره دوم، تهران، پاییز ۱۳۶۰ش، صص ۲۸-۲۹.

۲. همو، همان، پیشین، صص ۲۷-۳۹.

S. A. A. Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isnā, Ashari Shi'is in India*, Canberra, 1986, vol.2, pp.196-211.

۳. درباره صلح کلّ اکبر، از جمله منابع مورد مراجعه من عبارتند از:

S. A. A. Rizvi, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*, New Delhi, 1975, pp.374-437; Douglas E. Streusand, *The Formation of the Muslim Empire*, Delhi, 1989, pp.122-151; Susan Stiles Manek, *The Death of Ahriman: Culture, Identity and Theological Change Among The Parsis of India*, Bombay, 1997, pp.54-57, 74-75.

۴. این نکته را وامدار تذکر دوست دانشورم جناب دکتر محمود اسفندیار هستم.

آنچه مسلم است، چنین فردیتی، در این ساحت وجودی، از گنجایش آن من اندیشنده دکارتی بیرون آمده و در جهت بلندی و رسیدن به ساحت مثالی امور می‌کوشد؛^۱ چراکه به تعبیر دلنشین عطار:

گر ز غیبت دیده‌ای بخشنده راست	اصل عشق اینجا بینی کز کجاست
هست یک یک برگ، از هستی عشق	سر به بر افکنده از مستی عشق
گر تو را آن چشم غیبی باز شد	با تو ذرات جهان همراز شد
ور به چشم عقل بگشایی نظر	عشق را هرگز نبینی پا و سر
مرد کار افتاده باید عشق را	مردم آزاده باید عشق را
زنده دل باید در این ره صد هزار	تا کند در هر نفس صد جان نثار ^۲

۱. برای اشاره کربن به این مسئله نک:

Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1958, p.162.

۲. فرید الدین نیشابوری، منطق الطیر، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، پیشین، ص ۳۸۶، ابیات ۳۳۷۳ - ۳۳۷۸، ۳۳۸۰.

نقش عرفان در پیشگیری و درمان آسیب‌پذیری‌های دینی

بابک شمشیری^۱

مقدمه

اگر به‌عنوان پیش‌فرض، زندگی انسان را به‌عنوان تعامل و رابطه تلقی کنیم این تعامل دارای چهار بُعد یا وجه می‌باشد که عبارتند از:

- ۱- رابطه انسان با خودش.
- ۲- رابطه انسان با هم‌نوعان یا «دیگران».
- ۳- رابطه انسان با کاینات، مشتمل بر طبیعت و دیگر موجودات جهان اعم از مادی و جسمانی و غیرمادی و روحانی.
- ۴- رابطه انسان با خداوند.

اکنون با توجه به این ابعاد، معنا و مفهوم دین نیز بهتر آشکار می‌شود. البته دین‌شناسان تعاریف مختلفی از دین ارائه کرده‌اند، برای مثال به اعتقاد جیمز مارتینو،^۲ دین اعتقاد به خدایی سرمدی است، یعنی اعتقاد به اینکه حکمت و اراده

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه شیراز.

2. J. Martineau (۱۸۰۵-۱۹۰۰)

الهی بر جهان حکم می‌راند و چنین خدایی با نوع بشر نیز دارای مناسبات اخلاقی است.^۱ تی‌یل^۲ معتقد است دین وضعیتی روحی یا حالتی ناب و حرمت‌آمیز است که آن را "خشیت" می‌نامیم.^۳ برادلی^۴ بر این باور است که دین بیش از هر چیز کوششی است برای آن‌که حقیقت کامل خیر را در تمام وجوه هستی‌مان باز نماییم.^۵ از نظر فریزر، دین نوعی استمالت و دلجویی از قدرت‌هایی است که از انسان برترند و اعتقاد بر آن است که جریان طبیعت و حیات انسانی را هدایت و کنترل می‌کنند.^۶ از نظر شلایرماخر،^۷ جوهره دین عبارت است از تجربه احساسی انسان و به تعبیر دیگر احساس تعلق مطلق به خداوند. بدین ترتیب دین عنصری تجربی - احساسی است که نباید آن را به علم، متافیزیک و یا اخلاق کاهش داد. دین تمامیت خود را دارا است و درحقیقت، عقیده و عمل دینی به‌عنوان تجلیات این عنصر تجربی - احساسی می‌باشد.^۸

همان‌طور که ملاحظه می‌شود هر یک از این تعاریف از منظری به دین نگریسته و بر همان مبنا دین را توصیف کرده است. با توجه به این تعاریف، آلستون^۹ و همکارانش^{۱۰} در مجموع، نه مشخصه را برای شناخت هویت دین شناسایی کرده‌اند که مشخصه‌های اختصاصی آن عبارتند از:

۱. اعتقاد به وجود یا وجودهای فوق طبیعی (خدا، یا خدایان).

۱ و ۶. به نقل از آلستون، بینگر و لگنهاوزن، ترجمه غلامحسین توکلی، ۱۳۷۶.

2. C. P. Tiele (۱۹۰۲-۱۸۳۰)

۳. به نقل از پترسون، هاسکر، رایسناخ و بازینجر، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ۱۳۷۹.

4. F. H. Bradley (۱۹۲۴-۱۸۶۴)

۵. منبع قبلی.

7. F. Schleiermacher

۸. به نقل از پرودفوت، ترجمه عباس یزدانی، ۱۳۸۳.

9. P. Aleston

۱۰. ترجمه غلامحسین توکلی، ۱۳۷۶.

۲. تفکیک اشیای مقدّس و غیرمقدّس.
 ۳. اعمال و مناسکی که بر امور مقدّس تکیه دارند.
 ۴. قانون اخلاقی که اعتقاد به مصوّب بودن آن از ناحیه خدا و یا خدایان وجود داشته باشد.
 ۵. تجربیات احساسی که مشخصه‌های دینی دارند، (خشیت، تجربه رمز و راز، احساس گناه و پرستش).
 ۶. دعا و دیگر صور ارتباط با خدا و یا خدایان.
 ۷. جهان‌بینی یا یک تصویر عام از جهان، به‌عنوان یک کلّ و غایت آن و نیز جایگاه فرد در آن.
 ۸. انسان‌شناسی کاملی که براساس همان جهان‌بینی شکل گرفته است.
 ۹. مناسبات و نظام‌بندی‌های اجتماعی که گروه پیروان را حول و حوش این مشخصه‌های نام‌برده به یکدیگر پیوند می‌دهد.
- این جمع‌بندی از تعاریف گوناگون، نشان‌دهنده چهار نوع تعاملی است که پیش‌تر به آنها اشاره شد. درحقیقت ادیان مختلف و حتی برداشت‌های متفاوت از دین به درجات گوناگون به این تعامل‌های چهارگانه نظر دارند. با این ویژگی، که در هر یک از آنها به بعضی از ابعاد بیشتر توجه شده است و به‌همین سیاق برخی دیگر از ابعاد کم‌رنگ شده‌اند.
- این تعامل‌های چهارگانه هر یک به‌نوبه خود به نوع اندیشه‌ها، احساسات و رفتار انسان شکل و معنا می‌بخشند. بایستی در نظر داشت که این معنا بخشی در مرتبه ثانویه قرار دارد. به‌تعبیر دیگر این شکل‌دهی، محصول و نتیجه ورود انسان به قلمرو این تعامل‌های چهارگانه است. اما کاملاً روشن است که انسان بدون مقدمه و فی‌البداهه پا به این تعاملات نمی‌گذارد. به دیگر سخن انسان با تمامیت وجود خود مشتمل بر نگرش‌ها، ساختارهای شناختی، رفتارها، منش‌ها، احساسات

و در مجموع تجربیاتی که پیش تر شکل گرفته‌اند، وارد تعامل‌های چهارگانه می‌شود. بدین ترتیب اندیشه‌ها، احساسات و رفتارها بعد از ورود به تعامل به‌طور مطلق نتیجه صرف تعامل نیست بلکه حاصل جمع سازه‌های شناختی، رفتاری و احساسی شکل گرفته قبلی و تأثیرگذاری تعامل می‌باشد.

درواقع در بسیاری از موارد، سهم تجربیات و سازه‌های پیشین به مراتب بیش از خود تعامل می‌باشد و بدین ترتیب، تفاوت‌ها و در مرتبه اولی تر بسیاری از اختلافات در بینش، نگرش، رفتار، اعمال و احساسات پیروان یک دین واحد به وجود می‌آید. سرمنشأ بسیاری از آفت‌ها و آسیب‌پذیری‌ها در دین‌گرایی و دین‌داری از همین جا آغاز می‌شود. این نتیجه‌گیری واقعیتی را آشکار می‌سازد و آن اینکه تعامل پنجمی را نیز باید در نظر داشت، در واقع تعاملی که از بسیاری از آسیب‌پذیری‌ها و اختلالات احتمالی مربوط به تعامل‌های چهارگانه پیشگیری کرده و یا احیاناً آنها را درمان می‌کند و یا برعکس در صورت سطحی بودن تعامل منجر به تزیاد آسیب‌پذیری‌ها می‌گردد. این تعامل پنجم را می‌توان تعامل با دین دانست، یعنی کیفیت و چگونگی رابطه‌ای که بین انسان با خود دین برقرار می‌شود. این تعامل در مرتبه بعد مقدمه‌ای می‌شود برای شکل‌دهی به تعامل‌های چهارگانه‌ای که انسان را به کل هستی و متعلقات آن پیوند می‌دهد؛ تعاملی که شناخت و معرفت دین وجه اصلی آن می‌باشد. بخش بعدی مقاله به تبیین این تعامل و رابطه‌اش با عرفان و بالاخره نقش آن در پیشگیری از آسیب‌پذیری‌ها و آفت‌های مرتبط با تعامل‌های چهارگانه می‌پردازد.

عرفان و تعامل با دین

همان‌گونه که اشاره شد، این تعامل، کارکرد معرفت‌شناسانه دارد. تعاملی که به شناخت حقیقت و جوهر دین منجر می‌شود و هم‌چنین شناختی که به نوبه خود

تعامل‌های چهارگانه را تحت تأثیر قرار داده و از آسیب‌پذیری‌های احتمالی آنها پیشگیری می‌کند؛ لیکن باید در نظر داشت که این فرایند به معنای آن نیست که انسان در آغاز، صرفاً به شناخت دین اقدام نماید و سپس وارد تعامل‌های چهارگانه شود، به تعبیر دیگر از هرگونه تعامل خودداری نموده و تنها به شناخت دین بپردازد. این نتیجه‌گیری بسیار سطحی، کوتاه‌بینانه و دور از واقعیت است. انسان در هر مرحله و حتی در هر لحظه از زندگی‌اش ناگزیر با یکی یا حتی چند تا از این چهار نوع تعامل سر و کار دارد بنابراین بسیار بی‌معنی خواهد بود اگر انسان بخواهد ابتدا از تعامل دست نگهدارد و تنها به شناخت و معرفت دین بپردازد.

بدین ترتیب به نظر می‌آید که با یک تناقض یا به تعبیری یک پارادوکس مواجه هستیم. از یک طرف شرط سلامت تعامل‌های چهارگانه، در گام اول تعامل با دین به منظور معرفت حقیقت آن است و از سوی دیگر در این تعامل‌ها مقدم و مؤخر زمانی، بی‌معنی است. اکنون سؤال این است که این تناقض را چگونه می‌توان حل کرد؟ اگر ارتباط تعامل‌های چهارگانه و تعامل پنجم یعنی تعامل با دین را به صورت خطی تصور نکرده بلکه آن را رابطه‌ای دایره‌وار یا سیکلی تصور کنیم که به صورت رفت و برگشت اتفاق می‌افتد، این تناقض حل می‌شود؛ بدین ترتیب که انسان در هر سطحی از تعامل با دین و به عبارت دیگر در هر پله‌ای از شناخت و معرفت، وارد تعاملات چهارگانه شده و سپس در نتیجه مواجهه با رویدادها و تجربیاتی که از خلال این تعاملات به دست می‌آورد، در مرتبه بعدی مجدداً با دین تعاملی جدی‌تر و عمیق‌تر برقرار می‌کند به طوری که از لایه قبلی تعامل و به تبع آن شناختی که قبلاً به دست آورده گذر کرده و به لایه عمیق‌تری از تعامل با دین و معرفت دینی می‌رسد. در این مرحله انسان متدین، دست به تجدیدنظر در سازه‌های شناختی، احساسی و رفتاری خود می‌زند.

طی کردن این سیر رفت و برگشتی مستلزم این است که انسان از چند ویژگی

برخوردار باشد. نخست آن که همواره به دنبال کشف حقیقت بوده و همیشه خود را در راه ببیند؛ دوم، دربارهٔ تعامل‌های خود پرسش‌گر و کنجکاو باشد؛ سوم آن که از انعطاف و تغییرپذیری لازم و کافی برخوردار باشد؛ چهارم، ایستا نبوده بلکه پویا و رونده باشد به دیگر سخن اهل ماندن و سکنی گزیدن نبوده بلکه طالب سفر و رفتن باشد. طبیعی است چنین انسانی که دائم رونده و در حرکت است در زمان‌هایی دچار سردرگمی، لغزش، انحراف از مسیر اصلی، شک و تردید نیز می‌شود اما بالاخره به دلیل همهٔ ویژگی‌هایی که ذکر شد و همچنین تجربیات ارزنده‌ای که در طول این سفر پرمخاطره کسب می‌کند گام به گام راه خود را تصحیح کرده و سرانجام به سرمنزل مقصود می‌رسد. لیکن انسانی که اهل رفتن نبوده، از مخاطرات مسیر ترس و واهمه داشته و کنجکاوی و پرسش‌گری را در خود از بین برده و لذا ترجیح می‌دهد که در حدّ سطوح پوسته‌ای تعامل، باقی مانده و از آن فراتر نرود، نه تنها هیچ‌گاه نمی‌تواند به معرفت حقیقی و راستین دین دست یابد بلکه در تعاملات چهارگانه‌اش نیز با بسیاری عواقب و خطرات مهلک مواجه می‌شود و به دلیل عدم آمادگی‌اش توان مواجههٔ اصولی و قدرتمند را با آفت‌ها و آسیب‌پذیری‌هایی نداشته و بالاخره شکست را به اشکال مختلف پذیرا می‌شود؛ شکست‌هایی که بعضاً ظاهری فریبنده و گول‌زننده داشته و به صورت موفقیّت و پیروزی دروغین نمایان می‌شوند. در برخی موارد نیز انسان از این ناکامی‌ها کاملاً بی‌اطلاع بوده و به عبارت روشن‌تر در جهل مرکب، غفلت و بی‌خبری به سر می‌برد.

این سیر رفت و برگشتی بین تعامل‌های چهارگانه و نیز تأمل، غور و غوص در دین مشابه فرآیند دیالکتیکی است که افلاطون به آن اشاره می‌کند. از نظر افلاطون دیالکتیک حرکت اندیشه از سطح به ژرفا، از نمودها به اصل و سرچشمه است. به تعبیر دیگر دیالکتیک سیر انسان است از جهان دیده شدنی به جهان

معنا^۱ می‌توان چنین تعبیر کرد که رسیدن به تعامل‌های چهارگانهٔ سالم، راستین و حقیقی، مستلزم این است که انسان با دین، تعاملی دیالکتیکی برقرار نماید؛ رابطه‌ای که به اعتباری به دانایی و خردمندی انسان در حوزهٔ دین منجر می‌شود از همین‌جا ویژگی دوم تعامل انسان و دین آشکار می‌شود بدین معنی که برای رسیدن به حکمت و دانایی در دین، بایستی انسان در آن استحاله پیدا کند، به دیگر سخن در دل دین به دگرگونی برسد در این صورت است که به فهم حقیقی دین نایل می‌آید. اگر در این معنا یعنی رابطهٔ دیالکتیکی انسان با دین تأمل نماییم مشابَهت‌های مفهوم تعامل با دین و همچنین مفهوم عرفان بهتر روشن می‌شود. در واقع مکاتب عرفانی من جمله عرفان اسلامی که غالباً در دل ادیان زاده شده و در دامان آنها نضج گرفته‌اند،^۲ فرایندی معرفت‌شناسانه می‌باشند، معرفتی که در درجهٔ نخست مشتمل بر خود دین شده و سپس شامل دیگر تعامل‌های چهارگانه می‌شود. بدین ترتیب هدف عرفان چیزی جز معرفت نمی‌باشد. عرفان قصد دارد که حقیقت دین را بشناسد چرا که از منظر عرفان، دین نیز همچون کلّ جهان هستی دارای ظاهر و باطنی است که حقیقت اصلی‌اش، همانا باطن می‌باشد.^۳ این اصل یعنی ظاهر و باطن دین دربارهٔ قرآن نیز صدق می‌کند تا جایی که ابوطالب مکی پس از ذکر روایات مربوط به ظاهر و باطن قرآن، به برتری علم باطن نسبت به علم ظاهر تأکید می‌ورزد؛^۴ به همین دلیل عرفای مسلمان در تعامل با دین، تنها به سطوح ظاهری آن اکتفا نکرده و در جستجوی جنبه‌های باطنی آن بوده‌اند.^۵ غور کردن در دین، فرایندی تدریجی است که به صورت ناگهانی و در یک

۱. نقیب‌زاده، ۱۳۷۸.

۲. زرّین‌کوب، ۱۳۶۲.

۳. قاسم پور راوندی و مهدوی راد، ۱۳۷۹.

۴. منبع قبلی.

۵. بورکهارت، ترجمهٔ یعقوب آژند، ۱۳۷۴.

آن امکان‌پذیر نیست بلکه مستلزم این است که انسان در هر مرحله از عمیق‌تر شدن در لایه‌های باطنی دین، تحوّل یافته و دگرگون شود. در نتیجه در تعامل‌های چهارگانه‌اش نیز دگرگونی کیفی رخ می‌دهد. همین دگرگونی‌ها و عمق پیدا کردن است که موجب تغییر سازه‌های شناختی، احساسی و همچنین رفتاری سالک می‌گردد و بالطبع فرایند تعامل در برابر آفت‌ها مصونیت بیشتری پیدا می‌کند. مولانا نیز معتقد است که قرآن هم، مانند آدمی است که نقش آن ظاهر و جانش خفی است او تأکید می‌کند که ظاهرینی صرف، موجب عجب و ضلالت می‌شود چنانچه در مورد ابلیس نیز چنین بود که چون از وجود آدم که کتاب حق بود، تنها ظاهر او را دید و او را یک مشت خاک پنداشت و به حقیقت اصل او پی نبرد.^۱ با اندکی تأمل مشخص می‌شود که سیر و سلوک عرفانی را می‌توان نوعی فرایند تعامل دیالکتیکی با دین تلقی کرد چراکه دگرگونی باطنی و تغییر کیفی نیز در اثر سیر و سلوک رخ می‌دهد. در واقع هر یک از منازل سیر و سلوک منجر به نوعی استحاله می‌گردد که می‌توان آن را به مردن و زنده شدن مجدد تعبیر کرد. مولانا در این خصوص یعنی مردن و زنده شدن چنین می‌فرماید:^۲

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک بال و پر
اصولاً توجه به همین ویژگی اساسی، یعنی تدریجی بودن معرفت و به تبع آن تحوّل باطنی است که موجب می‌شود عارفی بلندمرتبه مثل شمس تبریزی مسلمان شدن را به یک‌باره امکان‌پذیر نداند و چنین بگوید:

۱. مولانا، مثنوی، تصحیح نیکلسن، ۱۳۷۵.

ظاهر قرآن چو شخص آدمی است که نقوشش ظاهر و جانش خفی است
مرد را صد سال عم و خال او یک سر مویی نبیند حال او
۲. منبع قبلی.

«پیش ما، به یک‌باره مسلمان نتوان شدن! بلکه رهیمای طریق عشق، مسلمان می‌شود و کافر می‌شود و باز مسلمان می‌شود! و هر باری از هوس (خودخواهی) بیرون می‌آید تا آن وقت که کامل شود».^۱

به همین دلیل است که "توبه" یکی از مقامات مهم عرفانی و از بنیادی‌ترین منازل سیر و سلوک به حساب می‌آید. در آیین طریقت توبه را "باب‌الابواب" می‌خوانند،^۲ درحقیقت توبه چیزی نیست جز دگرگونی که در هر یک از منازل سیر و سلوک یا به تعبیر دیگر فرایند مواجهه دیالکتیکی با دین برای سالک راه اتفاق افتاده و در نتیجه چگونگی تعامل‌های چهارگانه وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ به دیگر سخن موجب تجدیدنظر در سازه‌های شناختی، احساسی و رفتاری سالک شده و به تبع آن تعاملاتش و الایش شده و اصلاح می‌گردد. اصولاً قرار گرفتن در سیکل رفت و برگشتی بین مواجهه با دین و تعامل‌های چهارگانه، ضمن آن که شناخت عمیق‌تری را از دین به دست می‌دهد به خودشناسی، دیگرشناسی، جهان‌شناسی و بالاخره خداشناسی عمیق‌تر و حقیقی‌تری منجر می‌شود. اصولاً دستیابی به باطن دین نه تنها هدف عرفان بلکه کمال مطلوب دین نیز به حساب می‌آید. دین‌داریِ راستین، بدون گذر از پوسته و قشر دین و سیر به سوی گوهر باطنی آن امکان‌پذیر نیست. به عنوان مثال، حقیقت ایمان، نیت، تقوا و بسیاری دیگر از مفاهیم بنیادین اسلام، تأییدکننده ماهیت باطنی اسلام بلکه تمامی ادیان به طور عام می‌باشد. با اندکی تأمل در احکام، دستورات و به طور کلی شریعت اسلام نشان می‌دهد که بنا به روح حاکم بر دین اسلام، شریعت نیز هیچ‌گاه از ارکان باطنی دین جداشدنی نیست به گونه‌ای که صحت و سقم بسیاری از احکام شریعت به مؤلفه‌های باطنی بستگی دارد. قطب‌الدین ابوالمظفر - از عرفای نامی

۱. صاحب‌الزمانی، ۱۳۷۴، صص ۳۳۰-۳۲۹.

۲. دامادی، ۱۳۶۷.

ایران - در باب رابطه شریعت و ارکان باطنی اسلام چنین می‌گوید:

«بدان، که بنیاد اسلام بر پاکی نهاده شده است... هر فعلی را کلیدی است و کلید نماز طهارت است و کلید طهارت،... نیت حضور و جمعیت دل است در وقت ادای عبادت بر شناخت قدر معبود و چون نیت معلوم شد، طهارت بر دو نوع است: ظاهر و باطن، اما طهارت باطن به شناخت حق تعالی راست آید»^۱.

در مجموع با توجه به توضیحات بالا مشخص می‌شود که دین‌باوری و دین‌داری راستین، عبارت است از تعامل و مواجهه سالم و درست با خود، دیگران، جهان و همچنین خداوند. چنین تعاملات سالمی از خلال شناخت و معرفت حقیقی امکان‌پذیر می‌باشد. شایان ذکر است که بدون آگاهی و معرفت، تعامل‌های چهارگانه تعطیل نشده بلکه خواهی نخواهی روی می‌دهند اما به شکلی ناروا، غلط و توأم با بیماری‌ها و اختلالات مختلف. از سوی دیگر، معرفت حقیقی نیز به‌نوبه خود محصول مواجهه دیالکتیکی با دین است، مواجهه‌ای که به‌قدری با سیر و سلوک عرفانی شبیه است که می‌توان هر دو را یک چیز دانست، طریقی که ویژگی عمده آن گذر از ظاهر و غور در باطن است. بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که هدف مکاتب عرفانی به‌طور اعم و عرفان اسلامی به‌طور اخص در قلمرو دینی، مقابله با راکد ماندن در ظواهر و قشری‌نگری است که سرچشمه بسیاری از آفت‌ها و آسیب‌پذیری‌های دین و دین‌داری محسوب می‌شود.

اصولاً بسیاری از آسیب‌پذیری‌ها و بیماری‌هایی که در اخلاق دینی به‌ویژه اخلاق اسلامی و همچنین آیات قرآنی و روایات به آنها اشاره شده است نشان‌دهنده‌گونه‌ای از این تعاملات ناروا و ناسالم می‌باشند به‌طور مثال نفاق، ریا، دوگانگی، غرور و نخوت، تعصب کور و در مجموع بسیاری دیگر از آفت‌های اخلاقی، ریشه در قشری‌نگری و ظاهرپروری دارند؛ یعنی مجموعه اقدامات و

۱. تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۲، ص ۴۸.

تلاش‌هایی که تنها فرد را در سطح پوسته‌نگه داشته و از حرکت و سیر او ممانعت به‌عمل می‌آورند. هر یک از انواع اختلالاتی که نام برده شد، به یک یا چند تا از تعاملات چهارگانه مرتبط می‌شوند البته در اکثر مواقع تمامی انواع تعاملات را متأثر می‌سازند، برای نمونه نفاق به عنوان یکی از رایج‌ترین و همچنین خطرناک‌ترین پیامدهای قشری‌نگری در فرهنگ قرآنی می‌باشد که عبارت است از اقرار به ایمان در زبان و عدم اعتقاد قلبی به آن؛^۱ قرآن کریم در توصیف منافق می‌فرماید:

«گروهی از مردم کسانی هستند که می‌گویند: به خدا و روز رستاخیز ایمان آورده‌ایم درحالی که ایمان ندارند».^۲
 علی (ع) نیز در وصف منافق می‌فرماید:

«منافق گفتارش زیبا است ولی عمل و کردارش دردی جان‌سوز است».^۳
 از جمله دیگر آفت‌های رایج در حوزه دین و دین‌داری که به‌نوعی ریشه در ظاهرگرایی و تثبیت در آن دارد عبارت است از ریا که حضرت امیر ریا را نوعی شرک تلقی می‌کند.^۴ در تشریح این رذیلت، امام محمد غزالی در کیمیای سعادت،^۵ مطلب بسیار قابل توجهی دارد، ایشان می‌فرمایند:

«بدان که ریا کردن به طاعت‌های حق تعالی از کبایر است و به شرک نزدیک است و هیچ بیماری، بر دل پارسایان غالب‌تر از این نیست که چون عبادتی کنند خواهانند که مردمان از آن خبر یابند و بر جمله ایشان را پارسا اعتقاد کنند. و چون مقصود از عبادت اعتقاد مردمان بود خود عبادت نبود که پرستیدن خلق بود و اگر

۱. قائمی مقدم، ۱۳۸۲.

۲. قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۸.

۳. غرالحکم، به کوشش منصور کریمیان، ۱۳۷۹.

۴. منع قبلی.

۵. تصحیح احمد آرام، ۱۳۱۹.

آن نیز مقصود باشد با پرستیدن حق تعالی، شرک بود دیگری را با حق تعالی شریک کرده باشد اندر عبادت خویش». حافظ نیز در نکوهش ریا و تزویر چنین می‌سراید:

حافظ می‌خور و رندی کن و خوش باش ولی دام تزویر مکن چون دگران قرآن را^۱
از دیگر آفت‌های مرتبط با تثبیت شدن در ظاهر و همچنین ارج نهادن به
ظاهرگرایی کبر، غرور و خودستایی می‌باشد. قشری‌گری می‌تواند منجر به نخوت
و غرور و خودستایی یا به تعبیر روان‌شناسانه، خود باوری و عزت نفس کاذب در
انسان گردد. در واقع این ویژگی یعنی ظاهرگرایی موجب می‌شود که انسان تنها به
وضعیت ظاهری خود یعنی افکار، احساسات و اعمال سطحی‌اش نظر افکند و
در نتیجه نتواند به عمق درون خویش و همچنین اموری که با آنها در ارتباط است
دست یابد. این امر نیز به نوبه خود فرد را به خطا و اشتباه انداخته و او را گمراه
می‌نماید.

قشری‌نگری نه تنها به بیماری‌ها و اختلالات فردی می‌انجامد بلکه عواقب
منفی و خطرناکی را نیز برای اجتماع به همراه می‌آورد و این در صورتی است که
عمومیت پیدا کرده و به گونه مستقیم و غیرمستقیم مورد حمایت و تأکید قرار
گیرد، به تعبیر دیگر به ارزش اجتماعی تبدیل شود. در صورت حاکمیت چنین
شرایطی، مسلم است که ظاهرگرایی پاره‌ای امتیازات اجتماعی را به دنبال خواهد
داشت این امتیازات نیز در مرتبه بعدی منجر به تقویت و گسترش روزافزون
قشری‌گری و به تبع آن ظاهرسازی می‌شوند و در نتیجه پاره‌ای آفت‌ها و اختلالات
اجتماعی فرصت بروز و رشد و گسترش می‌یابند. برخی از این پیامدهای منفی،
مشمول بر موارد ذیل می‌باشد:

۱. افزایش دروغ، مکر، حيله و فریبکاری: در جامعه قشری‌گر، شهروندان

۱. دیوان حافظ، ۱۳۷۷، ص ۴۰.

به دلیل محبوبیت و ارزشمندی ظواهر سعی می‌کنند که به هر نحو ممکن ظاهرسازی کرده و خود را محبوب و ارزشمند جلوه دهند. از این رو در راه ظاهرسازی به دروغ پناه برده و دست به هرگونه خدعه و نیرنگی می‌زنند.

۲. رشد و گسترش نفاق در جامعه: هرچه ظاهرگرایی و به دنبال آن ظاهرسازی در جامعه بیشتر رواج پیدا کند نفاق و منافق‌پروری نیز بیشتر خواهد شد. این پدیده یعنی نفاق به قدری برای جامعه خطرناک است که حدود ۲۵ آیه از قرآن کریم به آن اختصاص یافته؛ به عنوان نمونه در آیات ۸ و ۹ سوره بقره چنین آمده است:

«و گروهی از مردم منافق گویند ما ایمان آورده‌ایم به خدا و روز قیامت، حال آن که ایمان نیاورده‌اند تا خدا و اهل ایمان را فریب دهند و حال آن که فریب ندهند مگر خود را و این را نمی‌دانند».

۳. رشد فزاینده تعصب‌های کورکورانه و جاهلانه: کاملاً طبیعی است که توجه صرف، به قشر دین یا به تعبیری که از آن به عنوان تعامل سطحی با دین نام برده شد به درک و شناخت حقیقی و راستین، منجر نخواهد شد بلکه برعکس باعث تقویت جهالت و ناآگاهی می‌گردد. جهالتی که در لفافه‌ای از علم و آگاهی پوشیده و پنهان شده و در نتیجه خود را به نام علم و معرفت معرفی می‌نماید. در این حالت صاحبان این جهالت عالمانه، خود را بر حق دانسته و مجوز هر نوع عملکردی را در جامعه برای خود صادر می‌نمایند، در چنین وضعیتی است که تعصب کور، نضج گرفته و گسترش پیدا می‌کند. این نوع تعصب جاهلانه در نهایت به تنگ‌نظری، انحصارطلبی و بالاخره گفتمان خشونت و جنگ‌طلبی در جامعه می‌انجامد.

مثال بسیار بارز سه نوع آفت بر شمرده، در بالا را می‌توان در زمان خلافت کوتاه حضرت علی (ع) مشاهده و تحلیل کرد. اصولاً علی (ع) با سه گروه یعنی ناکثین، قاسطین و مارقین در تقابل بود، سه دسته‌ای که هر یک به نوعی تعاملی

سطحی با دین داشته و در نتیجه تنها به پوستهٔ دین بسنده کرده بودند. کاملاً منطقی است که تعاملات چهارگانهٔ این سه گروه از صحت و سلامت لازم و کافی برخوردار نبوده و در نهایت نیز این عدم سلامتی در سازه‌های شناختی، احساسی و مهم‌تر از همه رفتاری‌شان بروز پیدا کرد. در مقابل، گروه علی (ع) و یاران وفادارش کسانی بودند که در یک تعامل دیالکتیکی با دین به استحاله و دگرگونی رسیدند. یعنی در نتیجهٔ دستیابی به شناخت باطنی راستین، حق محوری، اساس تعاملاتشان را تشکیل می‌داد.

در سه گروه مخالف با علی (ع) تمامی آسیب‌های فردی و اجتماعی که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت قابل مشاهده است. برای مثال یاران جمل به دنبال امتیازهای اجتماعی بودند که آنها را حق مسلم خود می‌دانستند، معاویه و یارانش منافقانی بودند که اسلام و قرآن را دستاویزی برای به حاکمیت رسیدن و قدرت یافتن خود قرار دادند، خوارج نیز قشری گرایان متعصبی بودند که در اثر جهل و تعصب کورکورانه در نهایت، به خشونت و به تعبیر امروزی ترور کشیده شدند و بدین وسیله پایه‌های حکومت نفاق را در جهان اسلام مستحکم نمودند. مطهری،^۱ دربارهٔ خوارج و رد پای آن در دنیای کنونی بیان زیبایی دارد، وی می‌گوید:

«ممکن است مذهبی مرده باشد ولی روح آن مذهب، در میان مردم دیگری که به حسب ظاهر پیرو آن مذهب نیستند بلکه خود را مخالف آن مذهب می‌دانند زنده باشد. مذهب خوارج، امروزه مرده است... ولی آیا روح مذهب خارجی هم مرده است؟ آیا این روح در پیروان مذاهب دیگر حلول نکرده است؟ آیا مثلاً خدای نکرده در میان ما، مخصوصاً در میان طبقهٔ به اصطلاح مقدس مآب ما این روح حلول نکرده است؟».

همان‌طور که در آغاز بحث نیز اشاره شد تعامل‌های چهارگانه به شدت تحت

تأثیر نوع و سطح تعامل با دین قرار دارند. در واقع درجه شناخت از دین و نوع فهم آن و همچنین میزانی که انسان در دین به نوزایی می‌رسد - در نتیجه سیر و سلوک دیالکتیکی در دین - تمامی تعاملات و مناسبات اجتماعی انسان (تعامل با دیگری) را از سه منظر شناختی، احساسی و رفتاری متأثر می‌سازد. بنابراین بی‌جهت نخواهد بود اگر نتیجه بگیریم که آسیب‌پذیری‌های ناشی از قشری‌گری، دامنه‌ای بسیار وسیع و گسترده دارند به طوری که به نظر می‌آید حیطه‌های گوناگون زندگی اجتماعی را نیز در برخواهند گرفت؛ بدین معنی که انسان، قشری‌گرایی دینی را به دیگر قلمروهایی نیز که با آنها سروکار دارد انتقال می‌دهد، چرا که نوع تعامل با دین به دیگر تعامل‌ها تعمیم می‌یابد. برای مثال بسیار محتمل است که دین‌دار قشری‌گرا، سطحی‌نگری و ظاهر بینی را به صورت ناخودآگاه، حتی به حیطه زندگی خانوادگی و روابط خویشاوندی خود نیز سرایت دهد به طوری که مناسباتش با نزدیک‌ترین اعضای خانواده‌اش نیز کاملاً خشک و سطحی باشد.

از سوی دیگر امکان بررسی رابطه بین قشری‌گرایی دینی و سطحی‌نگری علمی نیز وجود دارد. بدین معنی که قشری‌گرایی دینی باعث می‌شود فرد در مواجهه با موضوعات و حیطه‌های علمی و همچنین در تحقیقات و مطالعات خود ناخودآگاه و تحت تأثیر قشری‌نگری‌اش به لایه‌های سطحی و صوری علمی بسنده کند و نتواند به یافته‌های عمیق‌تری دست یازد. در نتیجه جامعه‌ای که قشری‌گرایی و ظاهر‌پسندی در آن مقبولیت پیدا کرده و به صورت یک ارزش عام و اجتماعی درآمده با علم نیز مواجهه و تعاملی سطحی خواهد داشت. پیشرفت‌های علمی در چنین جامعه‌ای در حدّ روبنا بوده و از بنیان‌های محکم و قوی برخوردار نمی‌باشد. در اصل، حاکمیت چنین رویکردی به عقب‌ماندگی جامعه به لحاظ علمی و حتی سایر عرصه‌های اجتماعی از جمله سیاسی نیز منجر خواهد شد.

در عرصهٔ سیاسی، خودکامگی و استبداد مهم‌ترین آسیب‌پذیری است که به نظر می‌آید وابسته به قشری‌نگری دینی باشد، چرا که دیدیم این پدیده می‌تواند عقب‌ماندگی‌های گوناگونی را با خود به همراه داشته باشد. در این صورت طبیعی است که استبداد و استبدادزدگی نیز حکمفرما شود زیرا عقب‌ماندگی بستر مناسبی را برای قدرت‌یابی، خودکامگی و تمامیت‌خواهی فراهم می‌آورد. هم‌چنین تعصب‌های کور و جهالت و به‌دنبال آن در پیش گرفتن خط‌مشی خشونت و انحصارطلبی، خود زمینه‌ای مستعد برای ظهور استبداد می‌باشد.

نتیجه‌گیری

در مجموع مشخص شد که هدف اصلی مکاتب عرفانی خصوصاً عرفان اسلامی، گذر از ظاهر برای رسیدن به باطن می‌باشد، زیرا تثبیت در ظاهر و قشری‌نگری سرمنشأ غالب بیماری‌های مربوط به حوزه‌های مختلف تعاملی انسان تلقی می‌گردد. به‌همین دلیل این‌گذر به منظور دستیابی به درک و معرفت راستین و حقیقی صورت می‌گیرد و در آن صورت، انسان به مقام حکمت و دانایی نایل می‌شود؛ مقامی که در نتیجهٔ آن تعامل‌های چهارگانهٔ انسانی که در واقع مشتمل بر تمامی تعامل‌های وی می‌باشد و الایش یافته و تصحیح می‌شود. دستیابی به این هدف و اصلاح تعامل‌های چهارگانه از طریق رابطهٔ دیالکتیک با دین یا به تعبیر دیگر سیر سلوک عرفانی، در قلمرو دین امکان‌پذیر است. سفری در دین که نتیجهٔ آن شناخت باطن و حقیقت راستین دین می‌باشد. بدین ترتیب می‌توان استنباط کرد که یکی از مهم‌ترین کارکردهای مکاتب عرفانی به‌طور عام مقابله با آفت‌ها و آسیب‌پذیری‌هایی است که سلامت دین و دین‌داری را در معرض تهدیدهای جدی قرار داده‌اند، اصولاً عرفان‌گرایی هم در پیشگیری از این اختلالات نقش دارد و هم در صورت ابتلا قادر به درمان آنها می‌باشد. از این‌رو عرفان همانند

روان‌درمانی به‌شمار می‌آید با این تفاوت که روان‌درمانی تنها محدود به قلمرو زندگی فردی می‌شود درحالی‌که رویکردهای عرفانی یا به‌تعبیر صحیح‌تر حاکمیت باطن‌گرایی قادر به درمان بسیاری از آسیب‌های اجتماعی که ریشه در کج‌فهمی دینی و تعامل معیوب با دین دارند نیز می‌باشد. اکنون با توجه به این جمع‌بندی، معنای این گفته پرمغز سیف‌الدین باخرزی - عارف قرن هفتم هجری قمری - آشکار می‌گردد، وی چنین می‌گوید: «دنیا مشغولی است، ترک دنیا هم مشغولی است. دنیا چه چیز است؟ پرده کشف است. هر چیز که تو را از حضرت، محجوب کند دنیای توست، خواه آن چیز دنیا باشد خواه عقبی».^۱

البته بایستی در نظر داشت که باطن‌گرایی عرفانی چنانچه برخی تصور دارند به معنای انکار ظاهر و یا به‌طور کامل نادیده گرفتن آن نمی‌باشد. شاهد این مدعا شیوه برخورد عرفا با شریعت به‌عنوان جنبه ظاهری دین است. در این مورد شیخ محمود شبستری، اذعان می‌دارد که سالک بایستی در تمامی مراحل سلوک، اصول اخلاق و آداب شریعت را کاملاً رعایت نماید، حتی اگر سالک به برترین مقام و نهایت کمال نیز برسد باز هم زیر پا گذاشتن شریعت از ناحیه وی پذیرفته شده نمی‌باشد.^۲ آنچه که برای سالک راه، اصل است را کد نماندن در پوسته و حرکت به سمت گوهر و مغز دین می‌باشد.

۱. دو رساله عرفانی در عشق، باخرزی، سیف‌الدین، تصحیح ایرج افشار، ۱۳۵۹، ص ۱۰۹.

۲. به نقل از موحد، ۱۳۷۶.

منابع

فارسی

۱. آلستون، پییر و...، دین و چشم‌اندازهای نو، ترجمه غلامحسین توکلی (۱۳۷۶)، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۲. باخرزی، سیف‌الدین، دو رساله عرفانی در عشق، تصحیح ایرج افشار (۱۳۵۹)، تهران، انتشارات کتابخانه منوچهری.
۳. بورکهارت، تیتوس، درآمدی بر آیین تصوف، ترجمه یعقوب آژند (۱۳۷۴)، تهران، انتشارات مولا.
۴. پترسون، مایکل و...، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی (۱۳۷۹)، تهران، انتشارات طرح نو.
۵. پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی (۱۳۸۳)، قم، انتشارات کتاب طه.
۶. حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد، دیوان اشعار، به کوشش محمد ملایری (۱۳۷۷)، تهران، انتشارات زرین.
۷. دامادی، سیدمحمد (۱۳۶۷)، شرح بر مقامات اربعین یا مبانی سیر و سلوک عرفانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۸. زرّین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۹. صاحب‌الزمانی، ناصرالدین (۱۳۷۴)، خط‌سوم، تهران، انتشارات عطایی.
۱۰. غررالاحکم، به‌کوشش منصور کریمیان (۱۳۷۹)، تهران، انتشارات اشرفی.
۱۱. غزالی، امام محمد، کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرام (۱۳۱۹)، تهران، کتابخانه مرکزی.
۱۲. قاسم‌پور راوندی و... (۱۳۷۹)، ظاهر و باطن در تفسیر عرفانی، فصلنامه مدرس، شماره ۲، صص ۱۲۵ - ۱۴۱.
۱۳. قائمی مقدم، محمدرضا (۱۳۸۲)، روش‌های آسیب‌زادر تربیت از منظر تربیت اسلامی، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۴. قرآن مجید، ترجمه الهی قمشه‌ای (۱۳۷۵)، تهران، انتشارات صراط‌التّور.
۱۵. قطب‌الدین ابوالمظفر، منصور بن اردشیر العبادی، مناقب الصوفیه، تصحیح نجیب مایل هروی (۱۳۶۲)، تهران، انتشارات مولی.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۴۹)، جاذبه و دافعه علی علیه‌السلام، تهران، انتشارات حسینیه ارشاد.
۱۷. مولانا، جلال‌الدین رومی بلخی، مثنوی شریف، تصحیح رینولد نیکلسن (۱۳۷۵)، تهران، نشر افکار.
۱۸. موحد، صمد (۱۳۷۶)، شیخ محمود شبستری، تهران، انتشارات طرح نو.
۱۹. نقیب‌زاده، میر عبدالحسین (۱۳۷۸)، درآمدی به فلسفه، تهران، انتشارات طهوری.

دین از منظر فرهنگ ایرانی

سید محمد بهشتی^۱

فرهنگ ایرانی و به تعبیری هویت فرهنگی ایرانیان بنا به ویژگی‌های جغرافیایی و طبیعی این سرزمین و در بستر تاریخی طولانی در تعامل با فرهنگ‌های شرق و غرب جهان تاریخی به کیفیتی در متن و بطن اهل این سرزمین محقق شده است که به مثابه واقعیتی در عالم خارج تحقق به آن برای هر که در این سرزمین نشو و نما داشته ناگزیر و ناگزیر بوده و هست. این هویت در ویژگی‌ها و مختصات در جامعه ایرانی ظهور می‌یابد که از سویی در زندان زمان محبوس نیست و از سوی دیگر در طول زمان شاهد جزر و مد امواج آن هستیم بی آنکه آرام بگیرد و از نفس بیفتد. می‌توان فهرست بلند بالایی از ویژگی‌های هویت ایرانی برشمرد. رندی و پرده‌پوشی، کیمیاگری، شاعری، طنازی و شوخ‌طبعی، پایان‌بینی، بلندپروازی، تساهل و تسامح، جهانی بودن و... همه خصوصیات هستند که به منظور حفظ بقا حاصل آمده و به شهادت تاریخ حافظ بقای هویت فرهنگی مردم این سرزمین

۱. ریاست وقت سازمان میراث فرهنگی، عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی.

بوده‌اند. ذکر این نکته کافی است که در میان نزدیک به دویست کشور در جهان تعدادی کمتر از انگشتان دست عمری به طول تاریخ بشر دارند و از آن میان ایران برگزیده و ممتاز این جمع قلیل است.

بسیاری از کشورهای جهان عمری کمتر از دو سه قرن دارند و طبعاً فاقد هویتی ملی به‌عنوان امری متعین در عالم خارج بلکه عموماً دارای هویتی اعتباری و ناپایدار هستند.

از جمله ویژگی‌های هویت ایرانی نسبتی است که در طول تاریخ با دین داشته‌اند. کهن‌ترین افسانه بشری افسانه "گیلگمش" است. به روایتی این افسانه نزدیک به ده هزار سال سابقه دارد. سفالینه‌ای در موزه آنگینه هست مربوط به هزاره سوم که بر آن این افسانه نقش شده و عموم اشیاء فراوانی که در جیرفت یافت شده نقش صحنه‌های گوناگون این افسانه را بر خود دارند و مربوط به هزاره چهارم و سوم پیش از میلاد هستند. افسانه گیلگمش برای آنان که با دعوت معنوی انبیا و اولیا آشنا هستند مضمونی آشنا است. گیلگمش به دنبال آب حیات است و می‌بایست از موانع و ورطه‌های گوناگون به سلامت بگذرد تا به آب حیات دست یابد. قصه با بیان نمادین نشانی همان راهی را بیان می‌کند که همه ادیان در وجهه معنوی، با بیان‌های گوناگون نشانی آن را می‌دهند.

ادیان الهی را از جهت غلبه وجه ظاهری دین (شریعت) یا غلبه وجه معنوی می‌توان به تعبیر قرآن مجید به دو گروه غربی و شرقی تقسیم نمود. نمونه ادیان غربی دین یهود و نمونه ادیان شرقی دین مسیح است. دین زرتشت از جمله ادیان شرقی محسوب می‌شود و غلبه وجه معنوی در آن مشهود است و مهد آن سرزمین ایران است. طریقت مهر و سنت تقدیس آناهیتا و طریقه‌هایی هم‌چون طریقت زروانی، مانوی و... همه در این سرزمین جوانه زدند و شاخ و برگشان تا سرزمین‌های دور در شرق تا دورترین نقاط چین (آیین مانوی) و در غرب تا

سرزمین تحت حاکمیت امپراطوری رم (آیین مهر) سایه افکند.

بعد از هند دومین سرزمین مقدّس آیین بودا بخش شرقی سرزمین ایران بود و توسط پیروان ایرانی این آیین که در خراسان بزرگ ساکن بودند این آیین به مردم چین معرفی شد و تا ژاپن را فراگرفت.

پیروان یهود در طول هزار سال از زمان حضرت موسی (ع) تا روزگار پیامبری حضرت عیسی (ع) همواره مواجه با دو قرائت از دین موسی بودند که یکی توسط روحانیون رسمی تبلیغ می شد و دومی قرائتی بود که انبیاء بنی اسرائیل تبیین می کردند. تفاوت این دو قرائت - چنانچه با مرور زندگی و سلوک پیامبرانی هم چون حضرت زکریا (ع) و حضرت یحیی (ع) مشهود است - با آنچه احبار یهود به نمایش درآورده اند گذشته از تفاوت ایشان بنا به میزان حق و باطل، ویژگی دیگری را نیز آشکار می کند که اولی معنویت دین را حقیقت آن می شمارد و شریعت را حافظ آن و دومی شریعت را تمامیت دین می شمارد.

همچنان که می دانیم از پیش از ظهور کوروش قوم بنی اسرائیل به اسیری در بابل سکونت یافته بودند و کوروش هخامنشی ایشان را آزاد نمود. از پیش از آن شاهد حضور گروه هایی از این قوم در سرزمین ایران هستیم که به تبعیت از پیامبرانشان به این سرزمین می آیند و در آن ساکن می شوند و پس از آزادی در زمان کوروش، زمانی که مختیر می شوند که به فلسطین بروند یا به ایران بیایند، گروهی که تابع احبار هستند به فلسطین می روند و آنان که از پیامبران بنی اسرائیل پیروی می نمایند عازم ایران می شوند. مقابله بیش از ده پیامبر بنی اسرائیل در ایران نشان دهنده این نکته است. به این ترتیب می توان جذّابیت سرزمین ایران را برای بخشی از قوم بنی اسرائیل که از قرائت معنوی این دین پیروی می کردند مشاهده کرد.

از جمله پیروان انبیاء بنی اسرائیل می توان از صابئین یا مغتسله نام برد. ایشان

گروهی از بنی اسرائیل بودند که از حضرت یحیی (ع) پیروی می‌کردند و حضور ایشان از زمان ساسانیان در سرزمین ایران مستند و مضبوط است. در حال حاضر نیز صابئین در منطقه خوزستان و در حاشیه رودخانه‌های این بخش از سرزمین ایران زندگی می‌کنند.

شرایط زندگی برای مسیحیان پس از عروج ملکوتی حضرت عیسی (ع) بسیار سخت شد به طوری که تا قرن سوم میلادی به دلیل تحریکات روحانیت رسمی یهود امپراطوری رم از کشتن مؤمنین مسیحی پرهیز نمی‌نمود و قصه اصحاب کهف در قرآن مجید شاهد این وضعیّت است.

از همین روست که در تمام سرزمین‌های محلّ سکونت مؤمنین مسیحی هیچ شاهد تاریخی عینی اعمّ از آثار معماری یا اسناد مکتوبی که تعلق به این قرون داشته باشد یافت نمی‌شود و به همین دلیل گروهی از اهل تاریخ اصولاً در وجود حضرت عیسی و دین مسیحیّت در این قرون تردید کرده‌اند. لیکن در همین قرون، مؤمنین مسیحی تنها در سرزمین ایران که تحت حاکمیت اشکانیان بود می‌توانستند به صورت علنی و رسمی به دین و آیین‌شان زندگی آسوده داشته باشند و کهن‌ترین اثر معماری مربوط به مسیحیان جهان، کلیسای ننه مریم در ارومیه را از خود به جا بگذارند. به این ترتیب مسیحیان ایرانی تا زمان رسمیّت مسیحیّت در رم در قرن سوم میلادی در ایران آسوده خاطر بودند و تنها زمانی که امپراطور رم، کنستانتین، این دین را به‌عنوان دین رسمی خویش پذیرفت دچار مشکل شدند. رم رقیب و دشمن ایران بود و حسّاسیت حکومت ساسانی از این جهت طبیعی بود. مسیحیان ایرانی با برپایی آیین مسیحیّت نسطوری خود را از کلیسای رُم مجزّا کردند و به این ترتیب مشکل مرتفع شد. به این ترتیب مسیحیان ایرانی اولین گروه مسیحیانی هستند که در جهان از قرن اول میلادی در آسایش و امنیّت و به صورت علنی و رسمی بر دین خویش زندگی می‌کردند.

پس از بعثت رسول اکرم (ص) شاخص‌ترین صحابه پیامبر سلمان به فرموده «السَّلمانِ مِنِّي اهل البیت» مفتخر شد که جایگاه مقرب‌ترین خلق از جهت معنوی به ایشان بود و گذشته از ارادتی که ایرانیان ساکن یمن پس از ورود به دین اسلام ابراز کردند، پس از فتح ایران توسط مسلمین و مخیر نمودن ایرانیان به اینکه یا اسلام بیاورند یا جزیه دهند، به شهادت تاریخ ابتدا عموم ایرانیان پرداخت جزیه را ترجیح دادند، و پس از شهادت علی (ع) و حاکمیت بنی‌امیه تا قرن چهاردهم هجری خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس به دلیل افزون بودن مبلغ جزیه نسبت به زکات از پذیرش اسلام از جانب ایرانیان استقبال نمی‌کردند. به این ترتیب نزدیک به سه قرن عموماً ایرانیان از سویی پریشان حال و مکدر از عروبت حاکم و تحقیر هویت ایرانی دست‌نشانندگان خلفا بودند، و از سوی دیگر مواجه با دینی جدید که به صورت‌ها و قرائت‌های گوناگون برایشان عرضه می‌شد. در طول این سه قرن شواهد فراوانی را می‌توان برشمرد که دلالت به‌ویژگی هویت فرهنگ ایرانی می‌کند. اینکه حضرت علی (ع) مرکز حکومت خویش را از مدینه به کوفه منتقل می‌فرماید - شهری که در مهم‌ترین ایلات بخش ایرانی سرزمین‌های اسلامی واقع شده بود - خروج حضرت سیدالشهداء (ع) از مکه و ورود به "میان رودان" (بین‌النهرین) و واقعه کربلا، و قوف حضرت امام موسی کاظم (ع) در سامرا و استقرار حضرت علی ابن موسی رضا (ع) در خراسان و حضور همه ائمه پس از ایشان در بخش ایرانی سرزمین‌های اسلامی، همگی توجه معنوی ائمه اطهار به این سرزمین را شهادت می‌دهند. خروج علویان طبرستان، شیعیان زیدیه، آل بویه، شیعیان اسماعیلیه در الموت...، عرض اندام اکثر قریب به اتفاق سلسله‌های صوفیه، پیدایی حکمت و فلسفه اسلامی از فارابی تا ملاصدرا، مهد و محل نشو و نما آن مذهب سنتی فقهی که ارادت به اهل بیت دارند (مذهب شافعی) همه در ایران است. به عبارت دیگر ایرانیان بنا به طبع فرهنگی خویش فرصت یافتند تا قرائت

آشنای خویش از اسلام را در آغوش گیرند و تا امروز نیز این حکایت همچنان باقی است.

رسمیت مذهب شیعه اثنی عشریه پس از حاکمیت صفوی تصوّر عرفی شرایط پیش از آن را برای ما که پس از چهار قرن در این سرزمین زندگی می‌کنیم مشکل ساخته است. برای اینکه تصویری از شرایط عمومی پیش از صفویه بیابیم، تاجیکستان امروز فرصت مغتنمی است. در حال حاضر اکثریت جمعیت تاجیکستان پیرو مذهب حنفی هستند. البته دومین گروه جمعیتی تاجیکستان، شیعیان اسماعیلی و اقلیت کوچکی شیعیان اثنی عشریه هستند. لیکن در همین سرزمین شاهد وجود مقابری هستیم که به امام زین العابدین (ع) و امام حسن عسگری (ع) منسوب است. در ازبکستان مقبره‌ای منسوب به امام جعفر صادق (ع) وجود دارد. و در افغانستان، در مزار شریف، بارگاه باشکوهی منسوب به حضرت علی (ع). همه این مقابر مورد احترام فراوان مردم در این کشورها است و علی‌رغم پیروی مردم از فرق و مذاهب گوناگون اسلامی فصل مشترک ایشان تعلق خاطر به آل رسول الله است.

واژه "دین" به نظر بسیاری از محققان واژه‌ای فارسی است که از فارسی میانه در دوران ساسانی به زبان عربی وارد شده و از جمله واژه‌های فارسی است که در قرآن مجید دیده می‌شود. البته گروهی از زبان‌شناسان عرب این واژه را از ریشه "دین" می‌دانند که به معنی قانون است و به این ترتیب دین را مترادف با شریعت که احکام و قوانین دینی زندگی در این عالم است، به‌شمار می‌آورند و یثرب را از آن جهت که مطابق قوانین اسلام اداره می‌شد، مدینه می‌دانند. لیکن اگر به معنی فارسی واژه دین توجه کنیم و اینکه به شهادت کلام خداوند و پیامبر و ائمه اطهار، وسعت و عمق معنای دین بسیار وسیع‌تر از صرف احکام و قوانین است، ضعیف بودن این تأویل آشکار می‌شود. امروزه نیز در زبان رایج فارسی وقتی

می‌گوییم که «فلانی کسی است که تا دینِ فلان مسأله پیش می‌رود» مقصودمان از دین، کنه و باطن و ریشه و نهایت است.

در طول تاریخ همواره ایرانیان متوجه مقصد، مقصود و حاصل دین بوده‌اند. برای ایشان همیشه حقیقت دین موضوعیت داشته و عملاً کمتر اکتفا به ظاهر دین می‌نموده‌اند.

در قرائت معنوی از دین، همواره شاهد حضور پررنگ مفهوم ولایت در اطلاق معنوی آن هستیم. و پیروی از معنویت دین فارغ از ارادت و پیروی از ولی ناممکن است. شاه در زبان فارسی دالّ بر انسان کامل و ولی بوده است. گواه این مدّعا شاهنامه است. اگر پادشاهان هخامنشی و ساسانی لقب "شاه" برای خویش برگزیده‌اند از آن جهت است که خود را دارای فره ایزدی معرفی می‌کرده‌اند و نقش برجسته‌های هخامنشی و ساسانی این معنا را شهادت می‌دهند. در میان پیامبران بنی اسرائیل نیز با پیامبرانی که هم شکوه و جلال ظاهری داشته و هم برخوردار از حقیقت و لوی مواجهیم. از این جهت حضرت سلیمان (ع) پیامبری شاخص در میان انبیاء بنی اسرائیل است.

واژه "شهر" نیز به احتمال قوی در زبان فارسی نسبتی با واژه "شاه" داشته است. "شهر" محلّ استقرار "شاه" است. به عبارت دیگر شهر محلّ استقرار ولی و انسان کامل است و به این ترتیب "یثرب" وقتی مکان استقرار رسول اکرم (ص) می‌شود (که انسان کامل و ولی زمان خود است) تبدیل به "مدینه‌التّبی" یعنی "شهر" می‌شود.

همان‌طور که در ابتدا ذکر شد فرهنگ ایرانی امری اعتباری و جعلی نیست و واقعیتی است موجود در عالم خارج و از این رو حقیقتی است که اهل این سرزمین متحقّق به آن بوده‌اند، حتی زمانی که منکر و کافر به آن باشند، و این ویژگی در نسبت مردم این سرزمین با دین نیز مشهود است. حتی زمانی که تظاهر به ضدّیت

با دین می‌کنیم عملاً در رفتارمان روح دین‌داری بروز و ظهور می‌یابد و ما را از این روح معنویت دینی گریزی نیست.

بنا به طبع فرهنگ ایرانی، سرزمین ما در طول تاریخ همواره پناهگاه معنویت ادیان بوده است. از دورترین جای تاریخ تا امروز – چه بخواهیم و چه نخواهیم – این عطر و بو در نهاد ما موجود است و خارج از دایره اراده ما. از خداوند مسألت دارم که توفیق حفظ این روحیه گرانمایه را از اهل این سرزمین قدسی سلب نفرماید و اولیای معنویت را حافظ آن قرار دهد.

جهبذ و كهبذ

بحثی دربارهٔ عارفان كوه‌نشین فارس

فصلی در روابط فرهنگی ایران قبل و بعد از اسلام

عبدالرسول خیراندیش^۱

كهبذان^۲ گروهی از عارفان هستند که در كوه سکونت داشته‌اند. شاید با توجه به این گروه بتوان گفت که اینان متفاوت از عرفای شهرنشین بوده‌اند که در خانقاه‌ها و رباط‌ها زندگی می‌کرده‌اند.

اغلب عارفانی را که ما هم‌اکنون به نام و نشان می‌شناسیم، کسانی بوده‌اند که در خانقاه و رباطی در نزدیکی شهر و روستایی یا در مسیر جاده‌ای کاروان رو به سر می‌برده‌اند. لذا مردمان به آنها مراجعه داشته‌اند و نامشان نیز در منابع ثبت شده و شهرتشان در عالم پراکنده شده است. اما عرفای كوه‌نشین همواره به دور از مردم زندگی کرده‌اند و لذا کمتر نام و نشانی از آنها به دست ما رسیده است و این درحالی است که باید تعداد آنها زیاد هم بوده باشد.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه شیراز.

۲. در مورد لغات كهبذ، گهبذ، جهبذ و معانی آنها. ک: لغت‌نامهٔ دهخدا.

لغت کهبز و کهبذ از دو جزء کوه "که" و از "بد-بذ" یا "بود" ساخته شده است. چنان‌که بعضی از فرهنگ‌نامه‌ها این واژه را به صورت "کوه بود" نیز نوشته‌اند که صفت دارندگی و اِتصاف است. لذا کهبذ یعنی کوه‌نشین. صورت عربی این لغت جهبذ (Jahbaz) یا جهبذ (Jehbez) است و از همین لغت راه به معناهای دیگری نیز گشوده شده است. جهبذ به معنای خزانه‌دار، مأمور نگهداری پول‌های پادشاه، کسی که عیار طلا را تشخیص می‌دهد نیز هست. همین مورد آخر موجب شده است تا جهبذ را به معنای شخص خبیر و مطلع و دانا نیز بدانند. لغت‌نامه‌هایی همچون برهان قاطع، جهانگیری، آندراج، منتهی‌الارب در این باره توضیح داده‌اند. از همین لغت جهبذ و براساس قاعدهٔ تبدیل "گ" به "ج" در عربی عقیده بر آن است که اصل لغت گهبذ یا گاهبذ بوده است. که در این صورت به معنای شخص عالی‌مقام خواهد بود. عنوان‌های کهبذ، گاهبذ و جهبذ، با معانی کوه‌نشین، عارف، زاهد، تارک دنیا، صوفی، مرتاض، کوه‌نشین، عیارسنج و امثال آن یافتن رابطه‌ای میان آنها و جمع بستن آنها در یک معنای واحد را مشکل می‌سازد. اما با مراجعه به تاریخ و فرهنگ ایران از روزگاران کهن تا کنون می‌توان تفسیری از آنها به دست داد.

چنان‌که می‌دانیم قسمت‌های وسیعی از سرزمین ایران به وسیلهٔ کوه‌ها دربرگرفته شده است. یکی از کارکردهای کوهستان در تاریخ ما در امر دفاع و مصون ماندن از خطرهایی بوده که تهاجمات پی‌درپی اقوام مهاجم پدید می‌آورده‌اند. برای صدها سال کوهستان‌ها جان‌پناه مردم در برابر خطرات دائمی بوده‌اند. به همین نحو نیز اموال مردم در کوهستان‌ها در مواقع خطر حفظ می‌شده است. برای دولت‌ها نیز نقاط دوردست و صعب‌العبور کوهستانی، غارهای ناشناخته و نیز قلعه‌های کوهی مکان‌هایی امن برای حفظ خزانه و گنجینه بوده است. در این حال افراد امین، رازدار و بسیار قابل و مورد اعتماد مأمور نگهداری چنین اموالی می‌شدند. بدون شک این افراد همچنان‌که بی‌اعتنا به دنیا و اموال

دنیوی بوده‌اند به دلیل اقامت طولانی در کوهستان بی‌علاقه به قیل و قال شهرها و جلوه‌های رنگارنگ زندگی اجتماعی نیز بوده‌اند. این افراد امین و بی‌اعتنا به دنیا همان منش و شخصیتی را از خود ظهور و بروز می‌داده‌اند که برای عارفان می‌شناسیم.

در همان حال نیک می‌دانیم که در فرهنگ ایرانی کوه‌نشینی لازم با دلیری و جنگجویی بوده است. مردمان جنگجو در تاریخ ایران در اصل کوه‌نشینان بوده‌اند و حتی بعضی از سلسله‌های بزرگ نیز از میان کوه‌نشینان برخاستند که مادها هخامنشیان و ساسانیان از جمله آنها هستند. ایجاد پیوند میان تارکان دنیا که روش کوه‌نشینی داشته و جنگجویان برخاسته از کوهستان در تاریخ ایران فقط با رجوع به عصر مهرپرستی یا فرهنگ پهلوانی امکان‌پذیر است. زیرا در این آیین جنگجویی و سیر و سلوک عارفانه به صورت توأمان وجود داشته است. همین روزگار دیرین آیین مهری به ما متذکر می‌شود که مغان به عنوان طبقه روحانی ایران کهن، در اصل از کوه برخاسته‌اند. همینان مراسم دینی خویش را نیز در فراز کوه‌ها انجام می‌دادند. چنان که زاگرس به معنای کوه آتش دانسته شده است. در کتاب گرشاسب‌نامه سروده اسدی طوسی داستانی درباره یک کهد آمده است. گرشاسب جد رستم پهلوان است. این کهد که نگهبان تاکستانی بوده در اصل مقامی اقتصادی و اداری داشته است:

خداوند رز تند و ناپاک بود به ده کهد و خویش ضحاک بود^۱
در شاهنامه نیز از یک کهد نام برده شده که هوم نام داشته است او کسی است
که افراسیاب را اسیر کرد. محلّ عبادت او در کوه البرز بوده است.
یکی نیک مرد اندر آن روزگار ز تخم فریدون آموزگار
پرستنده با فر و برزکیان به زناگی شاه بسته میان

۱. اسدی طوسی، گرشاسب‌نامه، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، کتابفروشی بروخیم، ۱۳۱۷، ص ۲۰.

پرستش گهش کوه بودی همه ز شادی شده دور و دور از همه
 کجا نام آن نامور هوم بود پرستنده دور از بر و بوم بود
 یکی غار بوده‌اند آن برزکوه بد و سخت نزدیک و دور از گروه
 همی رفت روزی بر آن کوه بر ز بهر پرستیدن دادگر
 نیایش کنان هوم بر کوهسار به پیش جهاندار پروردگار
 پرستش همی کرد پشمینه پوش ز غارش یکی ناله آمد به گوش^۱

بدین ترتیب می‌توان این حدس را داشت که صوفی به معنای پشمینه پوش و کوه‌نشین بایست رابطه‌ای داشته باشد زیرا پشمینه پوشی خاص کوه‌نشینان بوده است. لذا اگر مبدأ عارفان را کوه بدانیم چندان به دور از واقعیت نخواهد بود. در کتاب مرزبان‌نامه که در بردارنده داستان‌هایی از ایران باستان است نیز به عابدان کوه‌نشین اشاره شده است. این کتاب از عابدی کوه‌نشین سخن می‌گوید که بر بالای کوهی صومعه داشت و دیوگاپای به جدال او رفت.^۲ او تا آن اندازه در ایمان خویش مستحکم بوده که دیوگاپای با جمعی از دیوان به قصد گمراه ساختن حرکت کرد.^۳

در این جا لازم است متذکر شوم که صومعه که به معنای محلّ عبادت است در اصل به معنای عبادتگاه بالای کوه است. در بسیاری از نقاط مهم جهان چون هیمالیا تبت و نیز در اروپا می‌توان چنین عبادتگاه‌هایی را سراغ گرفت. در تاریخ ایران بعد از اسلام که زردشتیان به مناطق دوردست عقب نشستند آن دسته از مغان را که در کوهستان به سر می‌بردند به نام مس مغان می‌شناسیم

۱. حکیم ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، تصحیح ژول مول، انتشارات گلستان کتاب، تهران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۲۶.

۲. سعدالدین وراوینی، مرزبان‌نامه، به کوشش خطیب رهبر، انتشارات صفی‌علیشاه، تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۱۴ و ۲۵۰.

۳. همانجا.

به خصوص در کوهستان مرتفع البرز مس مغان تا مدّت ها قدرت داشته‌اند. در کتاب التنبیه والاشراف نوشته مسعودی آمده است که مابین ولایت قومس و نیشابور کوهی بلند و طولانی است که آب و درخت و میوه فراوان دارد و جمعی از عبادیان آنجا هستند که از این میوه‌ها خورند و در غارهایی که آنجا هست سر برند و این کوه را کومورگان گویند.^۱

لازم به تذکر می‌دانم که نام کومس یا قومس را که ولایتی نزدیک سمنان است، از کوه مغان می‌دانند. نیز نام دامغان را می‌توان با نام مغان مرتبط دانست. معمولاً نیز کوهستان‌هایی که تا مدّت‌ها محل اقامت مغان بوده است موسوم به کوه مهر و مطابق با فرهنگ اسلامی کوه رحمت نام گرفته‌اند. یا نام‌هایی مشابه برای آنها در نظر گرفته می‌شده است. کوهی که تخت جمشید در دامنه آن واقع شده کوه مهر یا رحمت نامیده می‌شود. کوه بیستون در اصل بهستون و بغستان نام داشته که جزء اول این نام بغ به معنای خدا است.

ناگفته نباید گذاشت که در سنن و روایات ایرانی کوه خود پدیده بسیار مهمی دانسته می‌شد. بر طبق روایات ایرانی کیومرث به‌عنوان نخستین انسان و نخستین شهریار از کوهستان برخاسته است و به‌همین جهت به او لقب گرشاه Garshah داده‌اند، حتی بعضی از مباحث لغت‌شناسی واژه‌های دیر deyr، وین vin و دین din را با هم مرتبط دانسته و با کوه به‌عنوان یک پدیده طبیعی و جغرافیایی مرتبط دانسته‌اند. نمونه این مباحث شعری است در شاهنامه فردوسی که محلّ بحث و گفتگوی بسیار شده است.

اگر زندگانی بود دیرباز درین دیر خرم نماز دراز
واژه دیر را بعضی از نسخ دین نوشته‌اند اما بعضی از نسخ وین ثبت کرده‌اند

۱. مسعودی التنبیه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۸.

سپس معنای وین را هم به معنای دنیا و هم کوه دانسته‌اند. وین به معنای کوه را در نام‌هایی چون شروین که همان کوهستان البرز است می‌توان دید. چنان‌که نام بعضی اشخاص در تاریخ شروین به معنای شیرکوهی بوده است. بر همین اساس "اوین" با الف نفی در آغاز به معنای جایی است که کوه نیست یا کوه پایان می‌یابد. بعضی از محققین "وین" به معنای کوه را با "دین" به معنای راه و رسم و آیین و شریعت مرتبط دانسته‌اند. لذا نام بعضی مکان‌های جغرافیایی مانند "دوین" و "دوان" را از همین ریشه دانسته‌اند. زیرا همه این مکان‌ها اهمیت مذهبی نیز داشته‌اند. همچنین "دین" به معنای "محکم" را نیز با "وین" به معنای کوهستان دارای رابطه‌ای لفظی و معنوی ذکر کرده‌اند.

اگر به مبحث حضور کیومرث در کوه بازگردیم، انطباق بسیار آن را با حضور حضرت آدم (ع) در روایات مسلمانان در کوه سران‌دیب شاهد خواهیم بود. لازم است در اینجا توجه داشته باشیم که حضرت آدم (ع) با لقب "صافی‌الله" نزد صوفیان دارای مقام و منزلت خاصی است.

در روایات اسلامی از کوه صفا، کوه تور و کوه ابوقییس فراوان سخن به میان آمده است. سدرۃ المنتهی که براساس ارتفاع رویش سدر در کوه‌های اطراف مکه تعیین شده در مباحث عرفانی کاربردهای متعددی دارد. بسیاری از پیامبران در کوه عبادت کرده‌اند و وحی خداوند بر آنها نازل شده است. مانند حضرت موسی (ع) و پیامبر بزرگوار اسلام حضرت محمد (ص).

معمولاً عارفان نیز دوره‌ای از "تربیت" خویش را برای کسب مراحل سیر و سلوک در کوهستان گذرانده‌اند. اما بعضی از آنها پس از آن نیز کوه را به عنوان محل اقامت خود برگزیده‌اند.

مقدّسی، جغرافی دان معروف قرن چهارم هجری نقل می‌کند که در سفری که

به لبنان داشته باگروهی از عابدان کوه‌نشین همنشینی داشته است.^۱
 در تاریخ ایران بعد از اسلام در دو جا یکی در اشعار نظامی که در دامنه‌های
 کوه‌های قفقاز می‌زیسته و نیز در مباحث مربوط به جغرافیای فرهنگی فارس
 می‌توان اشاره به "کهبذان" را سراغ گرفت.
 چنان‌که نظامی گوید:

همان کهبذ که ناپیدا است در کوه به پرواز قناعت رست از انبوه
 یا در جایی دیگر می‌گوید:

که ای کهبذ به حق کردگارت که ایمن کن مرا از زینهارت
 در کتاب ویس و رامین سروده فخرالدین اسعد گرگانی در قرن پنجم هجری نیز
 به "کهبذ" اشاره شده است. داستان ویس و رامین که مربوط به دوره اشکانی است
 بسیاری از نکات فرهنگی آن دوره را بازگو می‌کند.^۲

چه نیکو گفت خسرو کهبذان را ز دوزخ آفرید یزدان بدان را
 از آن گوهر که شان آورد ز آغاز به پایان هم بدان گوهر برد باز
 یکی از مشهورترین عرفای کوه‌نشین باباکوهی شیرازی است. او که در قرن
 چهارم می‌زیست از جانب جامی شاعر معروف قرن نهم چنین توصیف شده است:
 کوه‌نشین گشت سه سال تمام شد لقبش کوهی و باباش نام
 رفت ز وصل همه نومید شد باعث نومیدیش امید شد
 اما واقعیت آن است که باباکوهی برای تمام عمر کوه‌نشین شد. محل اقامت و
 آرامگاه او از مراکز مهم تجمع صوفیان گردید. آنجا در میانه کوهی در سمت شمال
 شهر شیراز است و مکانی مشهور و دیدنی به‌شمار می‌آید. در کتاب مکاتیب قطب

۱. مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، شرکت مؤلفان و مترجمان، تهران، ۱۳۶۱،

ج ۱، ص ۶۲.

۲. فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، به اهتمام محمد روشن، انتشارات صدای معاصر، تهران، چاپ

دوم، ۱۳۸۱.

نوشته عبدالله محیی که مربوط به قرن نهم است داستانی دربارهٔ همین کوه شمالی شیراز که مدفن بابا کوهی است دارد. در این داستان آمده است که جمعی در طلبِ روزی میان رفتن به شهر یا کوه سرگردان بودند. آنان سرانجام رفتن به کوهستان را برگزیدند و مراد یافتند.^۱

در همین کوه‌های سمت شمالی شیراز و در دامنهٔ کوهستان دو مرکز مهم و آرامگاهی صوفیان یکی "هفت تنان" و دیگری "چهل تنان" واقع شده است. ادامهٔ این کوهستان به دره سعدیه که خانقاه شیخ سعدی بوده می‌رسد و سمت شمالی آن به کوهستان بمو (Bamoo) که مسکن عارفان به‌شمار می‌آمد. کوهستان شمالی شیراز را "چهل مقام" می‌نامند. اصلاً فارس به‌دلیل داشتن کوه‌های بسیار از جانب اهل نظر به دو صفت داشتن "کوه" "جبال" و "رجال" موصوف شده است.^۲ علاوه بر کوه چهل مقام که همواره مسکن صوفیان و عبادتگاه آنان بوده کوه پیربنو (Pir-e-Benow) در جنوب شیراز و کوه دراک (Derak) در غرب شیراز نیز چنین بوده است.

نگارنده احتمال می‌دهد که لقب بابا برای جمعی از صوفیان مانند بابا کوهی، بابا فضل، بابا طاهر و امثال آنها ممکن است رابطه‌ای را با کوه‌نشینی عارف نشان دهد که لازم است در این باره تحقیق کرد.^۳

لازم است در مورد دو عارف معروف شیراز یعنی ابن خفیف و روزبهان بقلی نیز اشاره کنم که آنان مدتی از عمر خود را کوه‌نشین بوده‌اند. ابن خفیف در مکه، لبنان و فارس کوه‌نشینی کرده است.^۴ داستانی از وقایع دورهٔ اتابک ابوبکر (۶۵۹-۶۵۹-)

۱. عبدالله بن قطب محیی، مکاتیب، انتشارات خانقاه احمدی، شیراز، ۱۳۳۶، ص ۴۸۶.

۲. عیسی بن جنید شیرازی، هزار مزار، تصحیح دکتر نورانی وصال، انتشارات کتابخانهٔ احمدی، شیراز، ۱۳۶۴، ص ۳۱.

۳. همان، ص ۳۶.

۴. ابوالحسن دیلمی، سیرت ابن خفیف، ترجمهٔ ابن جنید شیرازی، انتشارات بابک تهران، ۱۳۶۳، ص ۸۶.

۶۲۳ ه. ق) فرمانروای فارس در قرن هفتم وجود دارد که طی آن او از کهبذان برای شهادت در یک محکمه و قضاوت دعوت کرده است. این امر نشان می‌دهد که کهبذان در آن زمان گروهی مهم و محلّ اعتماد خاصّ و عام بوده‌اند.^۱ دفتر دلگشا این داستان را که مربوط به محاکمه یکی از شاهزادگان دولت شبانکاره به اتهام توطئه علیه اتابک ابوبکر است نقل می‌کند:

بفرمود گردن فرازان مرز
بزرگان شیراز با جاه و ارز
همه نامداران زرینه کفش
بزرگان با پیل و کوس و درفش
همه موبدان و همه کهبذان
بزرگان و دانادلان و ردان
به شهر اندرون هر که گوینده بود
پژوهنده و راه جوینده بود

همچنین در کتاب هزار مزار از منابع مهم تاریخ فارس که مربوط به قرن هشتم است اسامی تعدادی از عرفای کوه‌نشین اطراف شیراز دیده می‌شود. این عده عبارتند از:

امام ناصرالدین محمود بن مسعود^۲

شیخ بهاءالدین محمد^۳

شیخ ابو محمد عبدالله بن علی^۴

شیخ حاجی رکن‌الدین باغنوی^۵ و میر سید علی بن امیر حمزه^۶

لازم به تذکر است که ملا جلال دوانی عالم معروف اوایل قرن نهم تا اوایل قرن دهم هجری نیز مدّت‌ها کوه‌نشین بوده است. او مدّتی از عمر خود را در غاری

۱. صاحب، دفتر دلگشا، نسخه خطّی.

۲. هزار مزار، ص ۱۱۱.

۳. همان، ص ۱۲۴.

۴. همان، صص ۱۶۹-۱۶۴.

۵. همان، ص ۲۴۳.

۶. همان، ص ۳۹۴.

در مجاورت زادگاهش روستای دوان گذراند که معروف به غار مَلاجلال است. در بسیاری از نقاط کوهستانی فارس هم اکنون نیز زیارتگاه‌هایی وجود دارد که مربوط به عرفای کوه‌نشین است. این دسته از عرفا به دلیل زندگی در گمنامی، اخبارشان به منابع وارد نشده و لذا در کتاب‌ها نامی از آنها وجود ندارد. نگارنده طی تحقیقات میدانی محلّ قبر یا سکونت این عارفان و نیز نام تعدادی از آنها را به شرح زیر یافته‌ام:

— شاه محمّد در مجاورت روستای شمس آباد مرودشت

— شاه عسکر در مجاورت روستای شول مرودشت

— شه شه‌ربون در مجاورت روستای حاجی آباد نزدیک شهر تاریخی استخر اجازه دهید در اینجا اندکی بیشتر درباره شیراز و جغرافیای عرفانی آن توضیح دهم. جغرافیایی که به عقیده نگارنده در شکل‌گیری عرفان حافظ مؤثر بوده است. به جز نسیم صبا و عطر گل و روی نیکو که همگی نزد حافظ و سعدی و شاه داعی الی‌الله تجلیاتی عرفانی یافته‌اند، کوه‌های اطراف شهر شیراز هم که پیش ازین بدان اشاره شد همگی نام و نشان و کاربردی عرفانی یافته‌اند.

شهر شیراز در جلگه‌ای کوچک واقع شده و از همه طرف به کوهستان می‌پیوندد. در سمت شمال کوهستان بمو، تنگه الله اکبر با دروازه قرآن و جایگاه مشرقین واقع شده که خاک مصلی و آرامگاه حافظ، تکیه چهل‌تنان، تکیه هفت‌تنان، نیایشگاه تخت دید (چاه مرتاض علی)، آب رکن آباد، آرامگاه خواجه، آرامگاه باباکوهی در اینجا واقع شده‌اند. تخت جمشید و دیگر مظاهر ایران باستانی که احتمالاً در الهام پیرمغان و خرابات مغان در اندیشه حافظ نقش داشته‌اند در همین سمت قرار می‌گیرند. سمت غربی کوه‌های شیراز به کوه‌های اردکان می‌پیوندد که در لغت به معنای مکان مقدّس است و در آن آثار هفت‌هاون سنگی که مربوط به آیین عبادی مغان یعنی فشردن هوم hoom بوده است وجود دارد.

پس از آن به طرف شمال به کوه مهر (کمهر) می‌رسیم که به نام ایزدمهر است. سمت شرقی شیراز کوه سعدیه است و رباط سعدی. سمت جنوب آن کوه قبله و زیارتگاه پیر بنو. سمت غربی آن نیز کوه دراک Derak است که آن نیز مقدس دانسته شده است. اگر بر این مجموعه، چشمه‌ها و حوضچه‌هایی را هم که گفته می‌شود به آیین‌های مهری یعنی عرفان قدیم ایرانی تعلق دارد بیفزاییم، تصوّر و تصویر کامل‌تری از جغرافیای عرفانی شیراز در دست خواهد آمد که در دوره تمدن به اوج خود رسید. به گفته سعدی:

هزار پیر و ولی بیش باشد اندر وی که کعبه بر سر ایشان همی‌کند پرواز
بدین جهت است که شیراز را برج اولیا نامیده‌اند.

نتیجه: باعنایت به اینکه کوهستان و محیط آن در القای مفاهیم عظمت، تنهایی، شکوه و حیرت اهمیت خاصی دارد، لازم است به تأثیر این پدیده مهم جغرافیایی توجهی خاص داشت. حتی می‌توان به‌عنوان یک فرضیه مطالعاتی عرفا را به دو گروه عرفای کوه‌نشین و عرفای شهرنشین تقسیم کرد. در این میان عرفای کوه‌نشین به واقع اهل حال و عمل و به‌دور از قیل و قال بوده‌اند. آنان مباحث نظری را واگذاشته و یکسره به عرفان عملی روی آورده‌اند و به‌درستی فانی شده‌اند. در نتیجه کمتر نامی از آنها باقی مانده است. آخرین نام و نشانی که نگارنده از کهدان فارسی یافته مربوط به روستای پیر اشکفت در کوهستان کوهمره سرخی است. از یکی از این عرفا عکسی نیز در کتاب سرخی ایل ناشناخته وجود دارد.^۱

۱. شهبازی، عبدالله، ایل ناشناخته (پژوهشی در کوه‌نشینان سرخی فارس)، نشر نی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳۸.

عرفان، اسلام و تشیع ریشه‌های هویتی تصوف و تشیع

محمد خواجه‌ای^۱

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً ازلیاً بابدیته و ابدیا بازلیته، سرمداً باطلاقه متجلیا فی مرایا آفاقه، حمد الحامدین و دهر الداهرین، صلوة الله و ملائکته و و حَمَلَة عرشه و جمیع خلقه من ارضه و سمائه، علی سیدنا اصل الوجود و عین الشاهد والمشهود، المهندس فی الغیوب اللاهوتیة، و السیاح فی الفیافی الجبروتیة، المصور للهیولی الملکوئیة، الوالی للولاية الناسوتیة، المبرقع بالعمّا — محمد المصطفی — و علی خلیفته و سید علی المرتضی، و ولده الاطهار ائمة الابرار، و علی الاسم الاعظم، ابی الوقت صاحب الزمن — حجة بن الحسن — علیه و علیهم الصلوة من الملك ذوالمنن.

سخن را نخست درباره عرفان می‌آغازیم و سپس ارتباطش را با اسلام و بعد از آن با تشیع دانسته، و در نهایت به سیر سهروردی در این راه خواهیم رسید، آنچه که باید در آغاز دانسته شود این است که عرفان عبارت از شناخت حق متعال و

۱. محقق در حکمت و عرفان اسلامی.

معبود کُل عالمیان می باشد، این خود مقدمه‌ای برای وصول به معروف است، چون تا تصویری صحیح نباشد، تصدیق صحیحی تحقق نمی پذیرد، بنابراین آنکه اراده شناخت حق متعال را دارد، به نام عارف نامیده می شود و معروف، حق متعال است و شناخت، عبارت از عرفان؛ پس از عرفان نوبت وصول به مطلوب - یعنی معروف - می رسد، اولی را که شناخت معروف است - عرفان علمی - و دومی را که وصول به معروف است، عرفان عملی گویند، همان گونه که اولی را مراتبی است و صاحبش را عارف نامند، دومی هم دارای مراتبی است و صاحبش را "ولی" نامند، چنان که گفته اند:

از دَرِ نَفْسِ تا به کعبهٔ دل عارفان را هزار و یک منزل

لذا با قدم فقر و ریاضت، راههای باطنی را طی کرده، تا به نهایت مرتبهٔ وصول که مقام ولایت است فایز گردد؛ سالک اگرچه در مبادی سیر و آغاز سلوک محکوم است که پایهٔ عبادات و اعمال خویش را در تحت احکام و قیودات حتمیه و یکی از مذاهب ظاهری - چه سنی و چه شیعه - قرار دهد، ولی در غایات که صاحب مکاشفات و مشاهدات شده و مقام ولایت وی را حاصل آید، تمام مطالب خویش را بدون واسطه از مشکات نبوت و حضرت ولایت استفاضه می نماید، یعنی به مقام عین الیقین می رسد و حضرت معبود را بر بصیرت می پرستد و احکام عبادی را از روی بصیرت و فرمان باطنی که از آن تعبیر به نبوت شده است فرامی گیرد، مانند مجتهدی که پس از تقلید در شریعت، خود مقلد می گردد و مردمان احکام دینی شان را بر نظر و اجتهاد او انجام می دهند، چنان که خداوند می فرماید: قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، یعنی: بگو: راه من این است، از روی بصیرت به سوی خدا می خوانم، من با هر که مرا پیروی کرده است، خدای یکتا منزّه است و من از مشرکان نیستم.^۱

۱. سورهٔ یوسف، آیهٔ ۱۰۸.

مراد از شرک که در مقطع آیه آمده است، شرک خفی می‌باشد که در آغاز - پیش از حصول بصیرت - بدان گرفتار بود، به لطف انوار ولایت رهایی از آن می‌یابد و به بصیرت باطنی - که در آن در شرع تعبیر به اجتهاد شده است - می‌رسد و دیگران را هم به شاهراه هدایت راهنمایی می‌کند و مقام قطیبت را - در اصطلاح سهروردی - حاصل می‌نماید، او را دیگر در چهارچوب مذهبی از مذاهب فقهی نمی‌توان مقید داشت، چون به نور رسیده و اجتهادش پویا گشته و برایش خبر، عیان گردیده و حدیث، مشافهه شده و به خورشید رسیده و غبار برطرف گردیده است، چنان‌که مولانا گوید:

مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست عشق اصطرب اسرار خداست

بدین جهت بعضی از متبعان کتب ایشان، برخی از احکامشان را موافق قواعد شیعه یافته، حکم بر تشیع آنها می‌کنند، و جمعی دیگر بعضی از احکام دیگر را که مطابق قوانین اهل جماعت است ملاحظه کرده و آنها را در زمره علمای سنت و جماعت برمی‌شمرند، و پاره‌ای از اشخاص که اختلاف‌مداری این احکام را مشاهده نموده و از علت و منشأ آن اختلافات آگاه نگشته‌اند، نسبت عدم استقلال در رأی واحد بدین اشخاص می‌دهند.

سهروردی این مراتب را طی کرده و به نورالانوار رسیده بود و حکمتش را هم حکمت اشراق که همان تابش نور قدسی است نام نهاد، این گذرگاه کسانی است که توان گذشتن از مطامع جهان ماده و حظوظ نفسانی را دارند، چنان‌که گفته‌اند:

ز مُنزلات هوس‌گر برون‌نهی گامی نزول در حرم کبریا توانی کرد
ولیک این عمل رهروان چالاک است تو نازنین جهانی کجا توانی کرد؟

چنان‌که صدرالمتألهین در آغاز کتاب اسفار خود که هم‌تراز حکمت الاشراق سهروردی - یعنی نماد حکمت او - است گوید: من نیروی خود را در زمان‌های پیشین - یعنی در ریعان جوانی - در فلسفه الهی صرف کردم و به مقدار کوشش از

آن بهره‌مند گشتم؛ سپس بعد از سرمه‌ساگشتن دیده‌اش به نور مکاشفه و متجلی گردیدنش به حکمت عملی گوید: من در دریای ژرف حکمت، صدف‌هایی علمی یافتم که استوار بر ستون‌هایی از براهین و پر از نکات گرانبها بود، در آنها مرواریدهای غلطانی از دقایق، و جواهر رخشانی از حقایق وجود داشت که چشم از دیدنش خیره می‌گشت؛ صید آن گوهرهای رخشانی و جواهر ارزشمند و فراچنگ آوردنشان سبب تألیف کتاب اسفار گردید.

بنابراین حکمت اشراقی سهروردی بر استدلال و کشف و شهود متکی است که اولی - یعنی استدلال - پرورش قدرت عقلی، و دیگری - یعنی کشف و ذوق - از صفا و جلا دادن نفس حاصل می‌شود، و بالاترین مقامی که انسان کامل الهی در این زنجیره علمی و عملی بدان دست می‌یازد و همراز با موجودات عالم غیب می‌شود، مرتبه امامت است که در اصطلاح متأخران - به‌ویژه ابن عربی - از آن تعبیر به "قطب" شده است و هر فرد از آن زنجیره معنوی به نمایندگی از جانب او عمل می‌کند و با عمل و ارشاد آنان، نفوس بشری‌شان مستشرق گردیده و در نهایت با قطب که انسان کامل الهی است اتحاد باطنی می‌یابند، چنان‌که مولانا درباره این فرد منفرد که به نام امام نامیده می‌شود گوید:

او چون نور است و خرد جبریل او آن "ولی" کیم از او قنبدیل او
 زان‌که هفتصد پرده دارد نور حق پرده‌های نوردان چندین طبق
 از پس هر پرده قومی را مقام صف صف‌اند این پرده‌هاشان تا امام
 چون انسان کامل الهی مستقلاً و بدون واسطه، فیض را از حق تعالی دریافت
 می‌کند و به مراتب زیرین می‌رساند، یعنی صاحب الزمان - روحی و روح العالمین
 له‌الفداء - چنان‌که درباره حضرتش در ادعیه مأثوره آمده: بیده رزق الوری و بوجوده
 ثبت الارض و السماء و ببقائه بقی الدنيا، مولانا این انسان الهی را "قطب" نامیده و درباره‌اش
 گوید:

قطب شیر و صید کردن کار او باقیان این خلق باقی خوار او
 چون برنجد بینواگردند خلق کز کف عقل است چندین رزق خلق
 زان‌که جمله خلق باقی خوار اوست این نگهدار از دل تو صید جوست
 او چو عقل و خلق چون اجزای تن بسته‌ء عقل است تدبیر بدن
 قطب آن باشد که گرد خود تند گردش افلاک گرد او تند
 چنان‌که می‌بینیم مطابق با مقامات حضرت صاحب‌الزمان که قطب آسیای
 وجود و مظهر اسم اعظم الهی است می‌باشد.

بنابراین سهروردی ذات الهی را نور مطلق می‌داند که پیوسته در نورافشانی و
 اشراق است، یعنی متجلی می‌گردد و موجودات را پدید می‌آورد و بارشحات خود
 به آنها حیات می‌بخشد، تمام اشیا از نور ذات او منشعب‌اند و هر زیبایی و کمال، از
 زیبایی و کمال او سرچشمه گرفته است، رستگاری عبارت از رسیدن بدان نور ازلی
 و فنای در آن است.

ضمناً باید دانست که بین وحدت ازلی حق تعالی و بین حقیقت ولایت
 محمدیه که اولین تجلی حق و مجلای ذات اقدس اویند ملازمه عقلی - بدون اشاره
 و تحدید - برقرار است، اقرار به یکتایی ذات اقدس الهی، مستلزم شناخت این نور
 ولایت است که در حکمت سهروردی از آن، تعبیر به نورالانوار شده و موجودات
 را پدید می‌آورد، پس اتصال بدان نور و فنای در آن، همان رسیدن به مقام
 عین‌الیقین، و بلکه حق‌الیقین، و معبود را بر بصیرت قلبی پرستیدن می‌باشد.

پس ما با عرفان، نخست ظاهر اسلام و سپس باطن آن را سیر کرده و گام در
 دایره تشیع - که هر دو شدیداً به هم همبستگی دارند - می‌گذاریم. سهروردی -
 چنان‌که در آغاز کتاب حکمت‌الاشراق گوید - قائل است که جهان از خلیفه‌ای که
 صاحبان مکاشفه و ارباب مشاهده او را "قطب" می‌نامند خالی نیست، او اگرچه
 در نهایتِ خمول و پنهانی باشد، ریاست عامه جهان را داراست، و اگر حکومت

(ظاهری جهان) به دست او افتد، زمان نورانی شود، و چون زمان از تدبیر مدبری الهی (این چنین) خالی باشد، ظلمات سیطره داشته و غالب گردد، و در شرح نصوص گفته: ^۱ جهان تا آن هنگام که این چنین انسان کاملی در آن هست محفوظ می باشد، و خلیفه به صورت مستخلف در خزاین و گنجینه های او ظاهر است، و خداوند صورت آفرینش خویش را در جهان به او حفظ می نماید، چون او از جهت مظهریتش نسبت به اسماء الهی "طلسم حفظ" است و به واسطه ظهور تأثیرات اسماء الهی در خلیفه، واسطه تدبیر اوست.

امیرالمؤمنین علیه السلام در کلمه حکمت ۱۴۸ نهج البلاغه می فرماید: آری! زمین خالی از کسی که حجت و قائم به امر خدا باشد نیست، او یا آشکار و مشهود است و یا ترسان و پنهان، تا آنکه حجت های الهی و دلایل او باطل نشود، ایشان چندان و در کجایند؟ به خدا سوگند! بسیار اندک اند و در منزلت نزد خدا بسیار بزرگ، خداوند بدیشان حجت ها و دلایل روشن خود را حفظ می کند تا آنها به همانند خودشان بسپرنند، علم همراه با بینش حقیقی یک باره به آنان روی آورده و با آسودگی و یقین به کار بسته اند... با بدن هایی که روح های آنها به جای بسیار بلندی آویخته است در دنیا زندگی می کنند، آنان در زمین، خلفای الهی اند که مردم را به سوی او می خوانند، آه آه! بسیار آرزومند و مشتاق آنانم.

حال که فهمیدیم امامت مقامی بس بلند است که سهروردی به قلّه آن که انسان کامل الهی است اشاره می کند، اکنون به بحث ماهوی و ریشه هویتی او در ادیان و اسلام و تشیع می پردازیم، لذا گوییم: اصولاً نبوت، ریاست عام الهی در امور دین و دنیا است و هرکس که پس از نبی قائم مقام اوست، ریاست عام الهی را در امور دین و دنیا دارد، پس هرچه که دلالت بر وجوب نبوت و نصب پیغمبر و تعیین آن بر خداوند را دارد، همان دلالت بر قائم مقام پس از او - به جز وحی الهی - را دارد،

۱. نقل از رساله امامت، فاضل معاصر آقای حسن حسن زاده آملی.

ما این قائم مقام پیغمبر را امام می‌نامیم، اگرچه پیغمبر هم به این معنی امام است، امام در تمام امور امام است، لذا باید موصوف به تمام صفات پیغمبر و شبیهش در تمام صفات کمالی، و دانای به تمام احکام دینی باشد، تا شایستگی خلافت و جانشینی پیغمبر را داشته باشد.

گروهی از حکمای متأله در مسفوراتشان به این مطلب که: زمین هیچ‌گاه از حجّتی خالی نیست اشاره کرده‌اند، از جمله ایشان ابن سیناست که دربارهٔ خلیفه و امام، و وجوب اطاعت آن دو، پس از بحث از فضایلشان گوید:^۱ همچنان‌که عنایت ربّانی اقتضای وجود این جهان و خلقت بنی آدم را دارد، همچنین اقتضای صلاح آن را دارد، و صلاحش جز به وجود انسانی ربّانی که مؤید به روح القدس و مسدّد به نور الهی و معصوم از هرچه که قدح در وجودش دارد، تمام و دوام نمی‌یابد، تا به حجّت‌های الهی قیام کند و آنها را در موقع نیاز به اهلش برساند و شاهره هدایت الهی و معالم دین او را به آنان بشناساند، و به واسطهٔ اوست که فیض باری تعالی به خلقتش می‌رسد، چون واسطهٔ بین خدا و بندگانش امام است، و اگر در جهان دو نفر بیشتر نباشند، یکی از آنان امام است، و دیگری در استکمال نفس و هدایت به حق تعالی باید به او اقتدا نماید، تا حجّت بر او تمام باشد و بر خداوند احتجاج نکند که چرا بی حجّت رهایش ساخته است.

ابتلا و آزمایش شرط امامت است، چنان‌که خداوند دربارهٔ ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: ابراهیم را پروردگارش به اموری چند آزمایش نمود و وی آنها را انجام داد، سپس بدو فرمود: من تو را امام مردمان قرار دادم،^۲ امام مقامی بلند و امامت، بزرگترین منصب الهی است، چون نخست "عبدیت" است که می‌فرماید: وَادْكُرْ عِبَادَنَا

۱. فصل پنجم از مقالهٔ دهم الهیات کتاب شفا.

۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۲۴.

ابراهیم^۱ - بندگان ما ابراهیم و... را یاد آر؛ پس از آن "خُلِّت" است که می فرماید: *وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا*^۲ - خداوند ابراهیم را به دوستی گرفت؛ سپس "نبوت" است که می فرماید: *وَأذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا*^۳ در این کتاب ابراهیم را یاد آر که وی پیغمبری راست پیشه بود، بعد از آن رسالت است که می فرماید: *لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ*^۴؛ نوح و ابراهیم را به رسالت فرستادیم؛ و در پایان امامت است که چنانکه گفتیم می فرماید: *إِنِّي جَاعِلُكَ إِمَامًا قَالًا وَمِنْ ذُرِّيَّتِي*^۵؛ ما تو را امام مردمان قرار دادیم، گفت: از فرزندانم هم امام قرار می دهی؟

حضرت باقر علیه السلام به حمران فرمود: آنچه از مصیبات که بر آنان (امامان) وارد می شود، نه برای گناهی است که انجام داده اند و نه برای کیفر معصیتی که در آن با خدا دشمنی کرده باشند، بلکه برای مقامات و مراتبی است که خداوند می خواهد بدان مقام برسند.

سهروردی در کتاب حکمت الاشراف - در مقام وصف معنوی امام - نظر شیعه امامیه را دارد و معتقد است که جهان هیچ وقت خالی از حکمت و شخصی که جهان بدو قائم است و دلایل و حجج و بیّنات دارد نمی باشد، نظام و بقای عالم به وجود آنان استمرار و استقرار می یابد و فیض باری تعالی توسط او به عالم می رسد، و اگر لحظه ای عالم از وجودش خالی گردد، با هرج و مرج مواجه شده و تباه می شود، شهرزوری در شرح کلمات شیخ گوید: آنان حافظان علوم حقیقی و برپادارندگان آیات الهی و خلفای او می باشند، و این سنت الهی مادام که آسمان و زمین برقرار و ماه و خورشید بر مدار است پیوسته ادامه دارد.

۱. سوره ص، آیه ۴۵.

۲. سوره نساء، آیه ۱۲۵.

۳. سوره مریم، آیه ۴۱.

۴. سوره حدید، آیه ۲۶.

۵. سوره بقره، آیه ۱۲۴.

حضرت باقر علیه‌السلام فرمود: اگر زمین بدون امام باشد فرو رود، یعنی اهلش را به کام خویش درمی‌کشد، زیرا وجود کونی امام علت غایی وجود زمین و غیرزمین است، لذا زمین و هرکس که بر آن است لحظه‌ای - جز به وجود انسان کامل - برپا و پایدار نمی‌باشد، صدرالمتألهین گوید: امام یعنی انسان کاملی که فرمانروا و سلطان عالم زمینی و خلیفه و جانشین خداوند در آن است، پس زمین و آنچه که در آن است برای او آفریده شده است، و هرچه که برای چیزی آفریده شده، اگر آن چیز نباشد، آن چیز آفریده شده نیست و نابود است، ما در ادعیه و مأثورات از امامان علیهم‌السلام دلالات محکمی بر این امر - یعنی امامت - داریم، از جمله در زیارت جامعه آمده: شما ارکان و پایه‌های شهرهایید، شما بقیة الله اید، شما کانون علم اوید، شما را خلفای روی زمین خویش و حجّت‌ها بر خلق خودش قرار داد و پایه‌های توحید خویش گردانید، بازگشت خلائق به سوی شماست و حسابشان با شما، و فصل الخطاب - یعنی جدا کردن درست از نادرست - نزد شماست.

سهروردی در کتاب هیاکل النور، از این فصل الخطاب به "فارقلیط"، که همان ولایتی که باطن نبوت است تعبیر کرده و آیه «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ»^۱ سپس توضیح آن برعهده ماست» را شاهد آن می‌آورد و حرف "ثُمَّ" = سپس را تعبیر به تراخی و زمان می‌کند و گوید: بیان حقیقی قرآن و تأویل، بستگی به ظهور امام دارد.

باز در زیارت جامعه - در شأن امام و انسان کامل الهی - آمده: شما خود شاهراه بزرگ و گذرگاه استوارید، خداوند شما را نوری آفرید و احاطه کننده به عرش خویش قرار داد، باران را به سبب وجود شما فرود می‌آورد و آسمان را از اینکه بر زمین افتد، به برکت وجود شما نگه می‌دارد - مگر به فرمانش - به شما چیزها داده که عالمیان را نداده است، زمین را به نور شما تابناک می‌کند - اشاره به

۱. سوره قیامت، آیه ۱۹.

آیه ۶۹ - زمر - است که: وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا، بدن‌های شما در میان بدن‌ها، و روح‌هایتان و نفوستان و قبورتان در میان روح و نفوس و قبور است،^۱ شما - در رستاخیز - دارای مقام محمود و مکانت معلوم نزد پروردگار متعال هستید.

بنابراین ریشه‌های هویتی تصوّف و تشیّع که در آثار سهروردی فراوان به چشم می‌خورد بسیار است، چون اشتراک حقیقی تصوّف و اندیشه شیعی در ولایت است.

سید حیدر آملی - عارف قرن هشتم هجری - عقاید شیعه امامیه را با تصوّف یکی می‌داند و معتقد است که هر دو در اصل، فراگرفته از معصومانند و نتیجه می‌گیرند که شیعه حقیقی همان صوفی حقیقی است و صوفی حقیقی، شیعه واقعی است - نه شیعه سیاسی و جز آن - و در پایان کتاب جامع الاسرار بر یگانگی تصوّف و تشیّع حقیقی در پرتوی نور ولایت حقیقت محمدیه تأکید کرده و سند ولایت تمام سلاسل صوفیان را منتهی به امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌کند.

اصل اشتراک و ریشه هویتی تصوّف و تشیّع همانا ولایت است و امامت، امامت بزرگ‌ترین منصب الهی است، چون در مرتبه صعود، نخست عبدیت است و سپس خُلت و بعد از آن نبوت و بعداً رسالت و در پایان امامت و ما پیش از این، این مراتب و مقام و مرتبه امامت را بیان داشتیم، پس اعتقاد سهروردی به تصوّف که بنیانش بر ولایت است مسلم، و اعتقادش به امامت که معتقد شیعه امامیه است و در نماد انسان کامل الهی ظهور یافته است، نشانه وصول او به مراتب کمال درجات وجود است.

۱. ارکان البلاد - دعائم الاخيار - بقیة الله - عیبة علمه - رضیکم خلفاء فی ارضه و حججاً علی بریته و ارکاناً لتوحیده - اباب الخلق الیکم و حسابهم علیکم و فصل الخطاب عندکم، و امره الیکم - انتم السبیل الاعظم والصرط الاقوم - خلقکم الله انواراً فجعلکم بعرضه محققین - بکم یُنزل الغیث و بکم یمسک السماء ان تقع علی الارض الا باذنه، آتاکم الله ما لم یؤت من العالمین - اشرق الارض بنورکم، اجسادکم فی الاجساد و ارواحکم فی الارواح و نفوسکم فی النفوس و قبورکم فی القبور - و لکم المقام المحمود و المکان المعلوم عندالله عزّ و جل.

اما موضوعی را که نباید فراموش کنیم، فضای خوفناک آن عصر و مکان بیمناک آن زمان - یعنی منطقه سوریه و لبنان - که آکنده از جوّ خفقان و فقاقت خشک شافعی و حنفی و غیره بوده و سهروردی توان اظهار ادراکات و مکاشفات و فتح مراتب کمال خویش را نداشته است و پیوسته در تقیّه به سر می‌برده و دائم در پرده سخن می‌گفته و تألیفاتش همگی رمزی و زندگیش مرموز و در هاله‌ای از ابهام بوده است، چنان‌که از نام‌های رسایش معلوم می‌شود، مانند: الرمز المومی، الرقیم القدسی، آواز پرجبرئیل، عقل سرخ، لغت موران، غرّبة الغریبة، صغیر سیمرخ، هیاکل النور و غیره.

خود او کلمات حکمای باستان را مرموز دانسته و معتقد است که آنها مردود نیستند، بلکه اهل ظاهر از آنها بی‌بهره‌اند و اصرار ورزیدن باستانیان بر مرموزنگاری، به جهت محفوظ ماندن کلماتشان از تغییرات است، تا آنکه فرزندان روحانشان آمده و حلّ آن مرموزات کنند، چنان‌که مولانا این انسان کامل الهی و امام عصر و صاحب الزّمان را که ابن عربی به نام خاتم الاولیا و سهروردی به نام امام و قونوی به نام مهدی نام می‌برد، به نام سلیمان می‌نامد و در مواضع مختلف مثنوی - به ویژه در اواخر دفتر اول - وصفش را بیان می‌دارد:

مرغ جان‌ها را در این آخر زمان	نیست‌شان از همدگر یکدم امان
تا سلیمان امین معنوی	در نیاید بر نخیزد این دویی
تو چو موری بهر دانه می‌دوی	هان سلیمان جو! چه می‌باشی غوی؟
دانه جو را دانه‌اش وا می‌شود	وان سلیمان جوی را هر دو بود
هم سلیمان هست اندر دور ما	که دهد صلح و نماند جور ما
قول ان من امة را یادگیر	تا به الا و خلافیها نذیر ^۱
گفت خود خالی نبود است امتی	از خلیفه حق و صاحب همّتی

۱. اشاره به آیه "۲۴- فاطر" دارد که هیچ امتی نبوده مگر بیم‌رسانی (خلیفه و نایب حقّی) در آن بوده است.

مرغ جان‌ها را چنان یک دل کند
هم سلیمان هست اکنون لیک ما
جمله مرغان منازع! بازوار
کور مرغانیم و بس ناساختیم
جمع مرغان کز سلیمان روشن‌اند
منطق الطیر، آن خاقانی صداست
تو چه دانی بانگ مرغان را همی؟
مرغ کو بی این سلیمان می‌رود
با سلیمان خوکن ای خفاش رد
ماه‌مه مرغابیانیم ای غلام
پس سلیمان بحر آمد ما چو طیر
با سلیمان پای در دریا بنه
آن سلیمان پیش جمله حاضر است
تا ز جهل و خوابناکی و فضول
سهروردی در کتاب کلمة التصوف گوید: اختلاف عبارات تو را بازی ندهد،
زیرا آنان که در رستاخیز از گورها برمی‌خیزند، از هزار نفر، نهصد و نود و نه
نفرشان کسانی‌اند که به شمشیر عبارات و تیغ اشارات کشته شده‌اند و از
معانی بی‌خبر ماندند، شهر یکی و دروازه‌ها بسیار، شهر با برج‌هایش متعدّد
نمی‌گردد.

و دربارهٔ مسیحیان و کلیمیان و مجوسیان نیز قائل است که معنی پدر را در
انجیل که به معنای "مُبدِع" و واجب‌الوجود است، و روح‌القدس که عقل فعّال - و
به اصطلاح عرفا وجود منبسط - است، و پسر و کلمه را که همان نفس است و سبب
اتّصال معنوی حق و خلق - نه مفهوم مادی آن - نفهمیدند، همین‌طور دربارهٔ

کز صفاشان بی‌غش و بی‌غل کند
از نشاط دور بینی در عمی
بشنوید این طبل باز شهریار
کان سلیمان را دمی نشناختیم
پَر و بال بی‌گنه کی برکنند؟
منطق الطیر سلیمانی کجاست؟
چون ندیدی مرسلیمان را دمی
عاشق ظلمت چو خفاشی بود
تا که در ظلمت نمائی تا ابد
بحر می‌داند زبان ما تمام
در سلیمان تا ابد داریم سیر
تا چو داود آب سازد صد زره
لیک غفلت چشم بند و ساحر است
او به پیش ما و ما از وی ملول

یهودان و مجوسان... سپس گوید: در پارسیان گروهی حکیمان فاضل بودند که به حقیقت راهنما بودند و بدان عدالت می‌ورزیدند. «اشاره به آیه "۱۸۱ - اعراف" است». ما حکمتشان را زنده کردیم، حکمت نوری شریفشان را که بدان، ذوق افلاطون و حکمایی که پیش از افلاطون بودند بدان گواهی می‌دهد، و در ضمن معتقد است این نوع از حکمت به یک زمان معین اختصاص ندارد و عالم هیچ‌وقت از حکیم الهی دارای چنین حکمتی که در اصطلاحش امام نامیده می‌شود خالی نخواهد بود؛ او معتقد به ختم نبوت و استدامت ولایت تا آخر الزمان - که معتقد شیعه است - می‌باشد.

صدرالمتألهین در شرح کتاب حجّت اصول کافی گوید: حکما و عرفا به واسطه قوانین عقلی و آیات قرآنی می‌دانند که زمین خالی از کسی که حجّت الهی بر خلقش بوده و عهده‌دار این امر باشد نیست، او باید یا پیغمبر و یا امام وصی باشد، و سنت الهی از زمان آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران بدین امر جاری بوده، تا زمان پیغمبر ما محمد - صلی الله علیه و علیهم و علی آله - که نبوت به او ختم شده، یعنی نبوت و رسالت و تشریح، ولی امامت که باطن نبوت است تا قیامت باقی است و در هر زمانی - بعد از زمان رسالت - ناگزیر از وجود ولیی است که خدای را بر شهود کشفی پرستش کرده و علم کتاب الهی و ریشه علوم علما و مجتهدان نزد او باشد و او را ریاست مطلق و امامت در امر دین و دنیا باشد، خواه عموم مردم او را اطاعت کنند و یا سرکشی نمایند، و یا اینکه مردمان قبولش داشته باشند و یا انکارش کنند، چنان‌که رسول، رسول است، اگرچه هیچ کس به رسالت او ایمان نیاورد، چنان‌که حضرت نوح این چنین بود، همچنین امام هم امام است، اگرچه حتی یک نفر از مردم او را اطاعت نکند.

صدرالمتألهین در شرح کلمه حکمت ۱۴۸ امیر علیه السلام در نهج البلاغه که پیش از این بیان داشتیم: زمین خالی از کسی که حجّت و قائم به امر خدا باشد

نیست، و او یا آشکار است و مشهور، و یا ترسان و پنهان، تا آنکه حجّت‌های الهی و دلایل او باطل نشود.... خداوند بدیشان حجّت‌های روشن خود را حفظ می‌کند، آنان در زمین خلفای الهی‌اند که مردم را به سوی دین او می‌خوانند، گوید: در این فقره چند دلیل است: نخست آنکه عالم حقیقی و عارف ربّانی را ولایت بر دین و دنیا و ریاست بزرگ است، پس امامت و ولایت عبارت است از راز بقای شریعت و جاودانگی آن، وضع نظام امامت دائمی، دین اسلامی را غیرقائم به شخص قرار داده است، و زنجیره عرفان الهی و ولایت مطلقه هیچ‌گاه قطع نمی‌شود، و اینکه آبادانی جهان و بقای انواع در آن، بستگی به وجود عالم ربّانی دارد - چنان‌که در حکمت متعالیه برهان بر آن اقامه شده است - بنابراین اعتراف به وجود امامی که نگهدارنده دین در هر زمانی باشد لازم می‌آید، دیگر آنکه این قائم به حجّت الهی لازم نیست که در ظاهر مشهور - مانند حضرت علی علیه‌السلام در زمان عهده‌داری خلافت ظاهری - باشد، و چه بسا که مانند فرزندان معصومش پنهان و پوشیده باشد؛ دیگر آنکه فرمود: علم و دانش با بینایی حقیقی به ایشان روی آورد، دلالت دارد که علوم اولیای الهی به حدس و فراست تام و الهام، از جانب خداوند حاصل می‌شود و خداوند آنان را بر حقایق آگاه نموده و نوری از جانب خویش بر دل‌های آنان تابانده و اشیا را همان‌گونه که هستند به آنها می‌نمایاند، و این روح یقین است.

ابوریان، صاحب کتاب اصول الفلّسفة الاشراقیة، از قول فون کریمر - مستشرق و استاد فلسفه غرب - نقل می‌کند که سهروردی از آن جهت کشته شد که تصریح به امامت می‌کرد، و از هورثن - یکی دیگر از اساتید فلسفه غرب - نقل می‌کند که سهروردی قائل بود فرزندان علی علیه‌السلام، صورت جلی الهی‌اند، لذا پایان کارش همانند کار حلاج شد، و استنادش به مقدمه حکمت‌الاشراق است که بیان داشتیم؛ در این صورت از دیدگاه سهروردی امام در هر زمانی موجود است و

او را سلطان و غلبه می‌باشد، و نبوّت در نظر او نوعی امامت است و امکان قطعش نیست، پس حصولش تا پایان زمان - برای حفظ نظام و مصلحت نوع - لازم و ضروری است، البته مرادش از نبوّت، نبوّت تعریف است که عبارت از مبشرات و القائات و الهامات و لویّه است و در احادیث از آن تعبیر به "محدّث" شده است، امامان ما همگی محدّث بودند، حضرت مریم و حضرت زهرا سلام الله علیهما "محدّثه" بودند، بنابراین محدّث، آن ولیّ خداست که فرشته را نمی‌بیند، ولی سخنش را می‌شنود.^۱

بنابراین چنین نظر عمیق و این ریشه‌اندیشه شیعی سهروردی درباره صفات امام، دستاویزی برای فقهای خشک و قشری اهل سنت شد و فتوای قتلش را صادر کردند، پس ولایت و امامت، که اولی بین تسنن و تصوّف و تشیع مشترک است و دومی مورد اختلاف بین آنهاست، ریشه‌های اصلی اش در بطن تشیع، غرس شده و با آبیاری و تربیت امامان از اهل بیت که مقربان درگاه الهی‌اند، و بلکه خودشان شاهراه هدایت الوهی می‌باشند، به بهره‌وری رسیده و افراد تحت پوشش خویش را به مراقی صعود که همانا انسان کامل الهی شدن است می‌رسانند. صدرالدین قونوی، خلیفه و جانشین شیخ اکبر محی‌الدین بن عربی - قدس

۱. موضوعی را که مخاطبان گرامی باید بدانند این است که نبوّت تشریحی منقطع می‌گردد، ولی نبوّت تعریفی که عبارت از خبر و آگاهی و اطلاع از معارف الهی است، برای اولیاء ثابت می‌ماند و به بقای ولایت باقی است، یعنی تا دنیا باقی است قطع نمی‌گردد، چون "ولی" آن کسی است که فنای در حق پیدا کرده و به همین جهت بر حقایق و معارف الهی آگاهی دارد و به اندازه بقای بعد از فنای خود، از آن حقایق و معارف خبر می‌دهد، مانند نبی که از جهت ولایتش اطلاع بر حقایق پیدا کرده و خبر می‌دهد:

بود نور نبی خورشید اعظم گه از عیسی پدید و گه ز آدم
وجود اولیاء او را چو عضواند که او کُلّ است و ایشان همچو عضواند

در کتاب کافی - کتاب حجّت - حدیثی از زراره آمده که چون از حضرت باقر علیه السلام از امام سؤال کردم فرمود: امام صدا را می‌شنود ولی فرشته را نه در خواب و نه در بیداری مشاهده نمی‌کند؛ صدرالمتألّهین گوید: امام کلام الهی را به واسطه روح قدسی می‌شنود، این شخص را "محدّث" گویند، یعنی تحدیث و آموزش و تعلیم باطنی و شنیدن یعنی شنیدن عقلی الهامی.

سزهما - درباره امامت و به‌ویژه حضرت حجت سلام الله علیه اعتقادی محکم و راسخ، بل شهودی دارد و وی را صاحب خلافت مطلقه الهی و ختم ولایت مقیده مضاف به ولایت مطلقه محمدی می‌داند، لذا در «فک فص هارونی» از کتاب فکوک گوید: تعبیر از امامت بی‌واسطه، امامت خلیل علیه‌السلام است که فرمود: «اتی جاعلک للناس اماما؛ تو را امام مردم قرار دهم»^۱ و تعبیر از امامت باواسطه، جانشین کردن حضرت موسی هارون علیهما‌السلام راست بر قومش که گفت: «اخلفنی فی قومی و اصلح؛ میان قوم من جانشین من باش و به اصلاح کارشان پرداز»^۲ و مانند آنچه که درباره ابوبکر گفته شده که خلیفه رسول خدا "ص" است.

این خلافت از نوع خلافت حضرت مهدی علیه‌السلام نیست، چون رسول الهی (ص) خلافتش را به خود نسبت نداد، بلکه او را خلیفه خدا خواند و فرمود: هنگامی که بیرق‌های سیاه را مشاهده کردید که از طرف خراسان می‌آید، به‌سوی آنها بدوید - اگرچه باز از راه روید - چون در آن زمان خلیفه الهی مهدی است، سپس فرمود: زمین را از عدل و داد - همان‌گونه که از جور و ستم لبریز شده بود - پر خواهد کرد، پس پیامبر اکرم (ص) آگاهی به عمومیت خلافت و حکمرانی‌اش داد، و اینکه وی خلیفه بی‌واسطه الهی است، پایان سخن او.

اما موضوعی را که باید مخاطبان گرامی بدانند اینکه: این امامت که در احادیث و لوی اصول کافی از آن تعبیر به "عمود نور" شده است هیچ‌وقت جهان آفرینش از آن خالی نبوده است، امام در عوالم وجودیه حقیقت محمدیه است که در قدسیات بدو خطاب: «لولاک لما خلقت الافلاک» شده است، این حقیقت همان حجت الهی است که توازن وجودی را در عوالم وجود برقرار می‌سازد، سپس اولین بنده و آفریده‌اش را امام و حجت برای زمین قرار داد و فرمود: «اتی جاعل فی الارض خلیفه؛

۱. سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۲. سوره اعراف، آیه ۱۴۲.

من در زمین خلیفه و جانشینی قرار می‌دهم»^۱ این سنّت الهی تاکنون ادامه داشته، یعنی از آدم تا عیسی و سپس محمّد – علیهم‌السلام – و پس از آنان هم تا حضرت حجّت "عج" ادامه داشته، و تا قیامت هم ادامه خواهد داشت.

فلسفه غیبت و طولانی بودن عمر آن حضرت هم بر همین مبناست، چون جهان بدون حجّت برپا نمی‌ماند و افرادش را به کام خویش در می‌کشد، چنان‌که حضرت باقر علیه‌السلام فرمود: لولا الحجة لساخت الارض باهلها، آن حضرت از آن جهت صاحب‌الزمان نامیده شده که زمان در او تأثیر ندارد، یعنی وجود شریفش در چنبره و قید زمان نیست، برعکس ماکه در بند زمانیم و دارای کون و فساد و بُعد زمانیِ کودکی و جوانی و پیری و مرگ، در امامان ما علیهم‌السلام هیچ امامی بدین لقب و نام، جز حضرت حجّت سلام‌الله نامیده نشده و نیست، و با انتقال او از این جهان سپنجی و آخشجی، نوامیس خلقت درهم می‌ریزد و خورشید تاریک می‌شود و ستارگان فرو می‌ریزند و آسمان شکافته می‌شود و زمین مانند چرم کشیده می‌شود و...^۲ و احادیثی که درباره رجعت – در شیعه – یعنی بازگشت امامان و حکومت کردنشان آمده است، همگی تأویل حجّت بودن آنان است که جهان بدون ایشان – یعنی انسان کامل الهی – پایداری ندارد.^۳

در پایان این نکته را به عرض دانشمندان و فضلا و دانشجویان گرامی برسانم که اعتقاد سهروردی به امام – به‌ویژه قائم – دلیل آن نمی‌شود که ما وی را از شیعیان اثنی‌عشری در شمار آوریم، چنان‌که ابن عربی و قونوی و جلال‌الدین

۱. سوره بقره، آیه ۳۰.

۲. آیات از سوره مبارکه تکویر و انفطار و انشقاق است.

۳. استاد علوم عقلی نگارنده – مرحوم سیدالحکماء والفقهاء سید ابوالحسن الرفیعی القزوینی قدس سرّه – رساله‌ای درباره اثبات رجعت دارد که آن را با استدلالات عقلی و فلسفی اثبات کرده است؛ نگارنده را نیز رساله‌ای در باب "امامت در قرآن و سنّت و عقل و عرفان" است که توسط انتشارات "مولی" در سال‌های پیش چاپ و انتشار یافته است.

مولوی - قدس الله اسرارهم - هم همگی قائل به امام قائم، که مژده ظهورش را رسول خدا صلی الله علیه و آله داده - چنان که بیان داشتیم - هستند، ولی هیچ کدام از اینان را نمی شود شیعه به اصطلاح دوازده امامی محسوب داشت، بلکه اینان را متشیعانی می توانیم برشماریم که از راه کشف و شهود - همان طور که در آغاز مقاله بیان داشتیم - بدون واسطه از مشکات نبوت و حضرت ولایت استفاضه می نمایند و به مقام نبوت تعریف نایل شده اند و بر مبنای کشف خویش - همان گونه که در آیه آمده: قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي^۱ - عمل می کنند و امام را از جهت واسطه فیض می شناسند نه از طریق بیان احکام. و چون ابراز این مطالب، زنجیر دیوانگان عشق را به جنبش و لرزه می آورد و سر به صحرای جنون می گذارند، از بیانش لب فرو بستم - فاش گر گویم جهان برهم زنم - مراقی باطن با مراتب ظاهر فرقی چونان آسمان و زمین است، از این روی بزرگان سفارش به کتمان اسرار کرده و دستور پوشیدن آن را از عوام داده اند، و به قول مولانا:

بس مثال و شرح خواهد این کلام لیک ترسم تا نلغزد فهم عام
تا نگردد نیکویی ما بدی اینکه گفتم هم نبد جز بیخودی
پای کش را کفش کش بهتر بود مرگدا را دستگه بر در بود
به عوام از مردم باید مباحث اخلاقی و اعتقادات ساده اولیه را آموخت، نه مباحث پیچیده و مفصل امامت و واسطه فیض بودن و طبقات و حجابات نور و غیره را.

نکته ها چون تیغ پولادند تیز گرنرداری تو سپر واپس گریز
پیش این شمشیر بی اسپر میا! کز بریدن تیغ را نبود حیا
یعنی همان نور که موجب حیات و وجود این واصلان است، همان باعث رنج

۱. سوره یوسف، آیه ۱۰۸.

و انحراف و خمود ناقابلان می‌باشد، ولی این ضعف و نارسایی‌ها با کوشش و مجاهدات و جذبات و عنایات ربّانی، آهسته آهسته آغاز به کم شدن می‌کند و پیش رفته و حجابات و پوشش‌ها را برمی‌درد و خویش را به دریای بی‌کران مشاهده و مکاشفه می‌رساند، او دیگر خودش دریایی ژرف شده که همه چیز بدو پاک می‌شود، و همه کس بدو هدایت می‌یابد؛ چنان‌که شیخ شبستر در منظومه‌گلشن راز گوید:

وگر نوری رسد از عالم جان	ز فیض جذبه و از عکس برهان
دلش با نور حق همراز گردد	از آن راهی که آمد بازگردد
ز جذبه یا ز برهان یقینی	رهی یابد به ایمان یقینی
کند یک رجعت از سجين فجّار	رخ آرد سوی علیّین ابرار
به توبه متّصف گردد در آن دم	شود در اصفافا ز اولاد آدم
ز علم خویشان یابد رهایی	چو عیسی نبی گردد سمائی
دهد یک باره هستی را به تاراج	درآید از پی احمد به معراج
رسد چون نقطه آخر به اوّل	در آنجانی ملک گنجد نه مرسل

سهروردی و امثال او این راه‌ها را طی کرده‌اند و به مقام رهایی از علم خویشان رسیده‌اند، اما:

ما که مرغانیم ساحل گرد شهر کی خبر داریم از مرغان بحر؟

و آخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمین و صلّی الله علی سیدنا محمّد و آله الفّرا لمیامین.

مقدمه‌ای بر عروج معنوی انسان کامل

علی اصغر سیفی^۱

«الحمد لله المتجلی لخلقہ بخلقه والظاهر لقلوبهم بحجّته»^۲. «سپاس خدای را که برای آفریدگانش به وسیله آفریده‌هایش در تجلی است و بر دل‌های ایشان به سبب دلیل و حجّتش پدیدار».

این گفتار همان‌گونه که از عنوان سخن برمی‌آید، سیری است معنوی بر عروج انسان کامل که در اینجا با فرصتی که در اختیار است و مجالی که هست، واژه عروج از دیدگاه اهل الله مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

عروج: حروف این کلمه: عین، راء، واو، جیم می‌باشد که در شرح هر یک به‌وجهی می‌توان گفت؛ حرف عین: عینیت است، روزبهان شیرازی در تفسیر عرایس البیان ضمن تفسیر و تأویل حروف "عسق" آیه دوم سوره شوری

۱. محقق در حکمت و عرفان اسلامی.

۲. نهج البلاغه، ابوالحسن الرضی، تحقیق صبحی الصالح، ص ۱۵۵، خ ۱۰۸.

شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ۱۸۱/۷، خ ۱۰۷. شرح نهج البلاغه، ابن میثم، ۳۸/۳، خ ۱۰۵.

منهاج البراعة، خوئی، ۲۷۷/۷، خ ۱۰۷. بهج الصباغه، تستری، ۲۴۱/۱، خ ۱۰۶.

ترجمه نهج البلاغه، فیض الاسلام، ص ۳۱۱، خ ۱۰۷. ترجمه نهج البلاغه، شهیدی، ص ۱۰۰، خ ۱۰۸.

می نویسد: العین رمز عینیه الذات و علمه القديم و عیانه لاهل العیان... و من العین عاین ذاته و صفاته للعالمین به و بأوصافه و نعوته.^۱ «عین رمز عینیت ذات او تعالی و علم قدیم اوست، و برای اهل عیان، عیان است. و از عین ذات و صفات^۲ او تعالی با توصیف و ستایش خودش برای عالمیان عیان می شود.»

این تفسیر و تعریف محققانه که در کمال ایجاز رندانه با ظرافتی خاص بیان شده ملهم از آیات کریمه الهی و برخوردار از اخبار و احادیث مأثور و همسوی با نظر حکما و متکلمان و دیگر عرفای بزرگ صاحب مکتب می باشد.

در تبیین معانی حروف از جمله حرف "عین" که در اینجا مورد نظر است میرداماد برگزیده آنچه را بوعلی سینا در فصل دوم و سوم کتاب نیروزیه درباره حروف جمل بیان داشته است آن را در میقاتها یا فصلهای بیست و سه گانه جذوه یا جستار دوازدهم کتاب جذوات آورده است. صدرالدین شیرازی بخشی از آن نظرها را به عنوان "نظر بعضی از حکمای اسلام" در کتاب اسرارالآیات ذکر کرده است^۳ که آن تلخیص با توجه به نوشته میرداماد در زیر، شرح و تبیین و تنظیم گردیده است. در اینجا ابتدا معانی و مقدار عددی ارکان حروف را یادآور می شود تا معنی حرف عین روشن تر و رساتر تبیین گردد:

الف - ۱؛ اشاره به مبدأ اول دارد.

ب - ۲؛ اشاره به عالم عقل دارد.

ج - ۳؛ دلالت بر نفس کلی و عالم نفس کلی دارد.

د - ۴؛ دلالت به عالم طبیعت کلی دارد.

ه - ۵؛ دلالت بر باری تعالی دارد.

۱. تفسیر عرایس البیان، روزبهان، تصحیح علی اصغر سیفی، ۴۲۲/۱.

۲. اسماء و صفات حق گزیده مطالب، ص ۸۱ تا ۱۰۸. مرآت الکاملین، ص ۱۶.

۳. نیروزیه، ابن سینا، فصل دوم و سوم. نقل از جذوات، میرداماد، صص ۱۲۱-۱۹۳، اسرارالآیات، مآلصدر، تصحیح خواجوی، صص ۵۶-۵۸.

و - ۶؛ دلالت بر عقل دارد.

ز - ۷؛ دلالت بر نفس دارد.

ح - ۸؛ دلالت بر طبیعت دارد.

ط - ۹؛ دلالت بر ماده جسمی و عالم ماده دارد باقی مانده پس از طی مراتب در عالم ابداع از جهت بسایط و افراد مرتبه یک‌ها به "ط - ۹" پایان می‌پذیرد.
 ی - ۱۰؛ چون عقل را ذاتی می‌دانیم که به بعد از خود اضافه نمی‌شود و نتیجه (ی - ۱۰) می‌شود.

حال به تبیین بعضی دیگر حروف که از ترکیب دو یا چند حرف پدید می‌آید می‌پردازد، تا عینیت حرف عین و چگونگی آن که مورد نظر است، روشن تر شود و رابطه این حرف با بعضی دیگر بهتر معلوم گردد.
 از افاضه باری تعالی (ه - ۵) در عقل (و - ۶)، عالم امر (دل - ۳۰) پدیدار می‌شود.

عالم امر (ل - ۳۰) \rightarrow (و - ۶) \times (ه - ۵)

و از افاضه باری تعالی (ه - ۵) در طبیعت (ح - ۸)، عالم خلق (م - ۴۰) پدید می‌آید.

عالم خلق (م - ۴۰) \rightarrow (ح - ۸) \times (ه - ۵)

از فراهم آمدن دو نسبت عالم خلق (م - ۴۰) و عالم امر (ل - ۳۰) یعنی ترتیب خلق و مراتب آن به واسطه امر عینیت وجود عیان می‌شود.

عینیت کل وجود در عیان است (ع - ۷۰) \rightarrow (م - ۴۰) + (ل - ۳۰)

و از افاضه باری تعالی (ه - ۵) در حرف عالم طبیعت (د - ۴) عالم تکوین

(ک - ۲۰) پدید می‌آید.

عالم تکوین (ک - ۲۰) \rightarrow (د - ۴) + (ه - ۵)

و از اضافه شدن عالم امر (ل - ۳۰) به عالم تکوین (ک - ۲۰) عوالم امکان

(ن - ۵۰) پدید می آید.

عینیت کلمه کُن (ع - ۷۰) → (ک - ۲۰) + (ن - ۵۰)
همچنین از جمع دو نسبت عالم خلق (م - ۴۰) و عالم تکوین (ک - ۲۰)
تکوین (س - ۶۰) پدیدار است.

حرف تکوین (س - ۶۰) → (ک - ۲۰) + (م - ۴۰)
که از اضافه شدن لفظ تکوین (س - ۶۰) که از عالم خلق و عالم تکوین فراهم
آمده با (ی - ۱۰) که ابداع می باشد در تحریر آیه مبارکه "یس" در عیان است.
(ع - ۷۰) → (س - ۶۰) + (ی - ۱۰)
عینیت آیه مبارکه یس سوگند است به اولین فیض که ابداع و آخرش تکوین
می باشد.

سوگند است به عالم تکوین و عالم امر یعنی عوالم امکان

(ن - ۵۰) → (ک - ۲۰) + (ل - ۳۰)
(ی - ۱۰) → (طا - ۱۰) → (ا + ۱) + (ط - ۹)
عینیت طس (ع - ۷۰) → (س - ۶۰) + (طا - ۱۰)

سوگند است به عالم هیولا که در تکوین واقع شده است.
برای امر الهی که جلوه ای از آن در کلمه "کن" است، باید گفت: از اضافه شدن
عوالم امکان (ن - ۵۰) به عالم تکوین (ک - ۲۰) عینیت وجود در کلمه "کُن"
عیان گردیده است. با توجه به مطالب یاد شده، دیده می شود:

حرف "عین" با مفهوم عددی ۷۰ هفتاد؛

۱ - عینیت کلمه "کُن" در آیه ۸۳ سوره مبارکه یس را عیان می کند.

۲ - عینیت لفظ "یس" آیه اول سوره مبارکه یس را عیان می سازد.

۳ - عینیت معنی "طس" عنوان فصل کتاب طواسین حلاج را تبیین می نماید.

۴ - در کل بیانگر و عیان کننده عینیت "عین" است که از اضافه شدن و فراهم

آمدن عوالم امکان و امر تکوینی الهی با هم حاصل شده است.
روزبهان در شرح طاسین اسرار در توحید از کتاب طواسین حلاج، تصویر
عینیت عین را چنین نقش کرده است:

ع
ع————ع
ع

و آن را این‌گونه بیان و سپس شرح نموده است: صفت طاسین اسرار در
توحید چنین است. حلاج گفت «اسرار از او نازع است و بدو بازع است و در او
وازع است، نه در او لازم است. ضمیر توحید صایر است نه در ضمیر بلکه ضمیر
ضمیر هاء اوست. دیگر هاء اوست. موحد نگردد.»

چنین گفتنش که «اسرار از او نازع است» یعنی اسرار ربوبیت متنازع است از
امتناع صمدیت از حدث عبودیت که بر او کسی مطلع شود. «به او بازع است»، از
او پیدا شد و باز او شد. «به او وازع است» یعنی نفی نکنند کلیت از کل حق. «نه به
حق لازم است» یعنی مفعولات اوست. «مفعولات موسومات اوست. و موسومات
ذرات دوایر کون. و «قدم ذاتش» به «این» بلا وصل است زیرا «این» خلق اوست.
خلق اعراض و اجسام و ارواح و اجساد است. و اعصار و ازمه و اعراض و جواهر
قایم بدوست با جمله اشیا و قدم ذاتش منزّه از جمله است. نه انفصال است، نه
اتصال. داخل است به فعل در مفعولات. فعل راجع است به صفات تجلی علم و
ارادت، بیش نیست. نه دخول و نه خروج چون حدثان، چنان‌که امیر برهان و سید
فرسان و ولی رحمان و امیر اهل ایمان، علی بن ابی طالب - کرم الله وجهه - گفت:
«داخل فی الاشياء لا کالاشياء». و «ضمیر توحید صایر است» یعنی ضمیر توحید راجع
است به خلق. ضمیر و مضمّر و ضمیر اما کن قلوب است. حق منزّه است. «هاء ثم
هاء» هویتش اشارت است. و او ورای اشارت است. «موحد را حدّ نگویند» زیرا
که حدّ حیث حدثان است، جهات ذرات قدرت او است.

مقصود حسین از طاسین توحید و طاسین اسرار به این الفاظ افراد قدم از حدث است. اشارتی کرد موجز که هرچه خلق بدان اشارت کند، به خلق مصروف است. قدیم به حدث نتوان یافت. لحوق به نعت ادراک و درک مستحیل است، زیرا که صانع قدیم، متجزی و متبعّض نیست، کون مخلوق است، و ذات او تعالی از حلول او منزّه است. اشارت کرد که توحید از او پیدا نشد، و از خلق نزدیک نشد. آنچه از خلق آید خلق بود و آنچه از حق آید حق بود. افراد روح به افراد تجلی قایم است. زبان فصحا در وحدانیت گنگ شد، زیرا که بینونت و حینونت و اعصار و ادهار و اماکن ظروف است. خدا بود چنانکه بود، با او خلق نبود، اکنون هم چنان است. در حیز حدثان ذات او در نگنجد، زیرا که این صفت جسم باشد. مشاهده و حوادث اشارت بدو نکند. ابصار در ارواح بیافرید، انوار در او پیدا کرد. به عجز اقرار کرد از ادراک اسرار. ایمان آورد متلاشی شد. سرّ باز حق رفت بی انفصال و اتصال. خلق با خلق رفت. احد و حید صمد موحد بماند. توحید توحید او است، توحید نه، بلکه موحد او را داند «کلّ شیء هالک الا وجهه». او شیء است نه چون اشیا «لیس کمنله شیء».^۱

میرداماد در مقدمه کتاب جذوات در آغاز سخن دو بیت منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) را حسن مطلع قرار داده است و میرسید احمد علوی شاگرد میرداماد به مناسبت عباراتی از آن را در شرح قیسات و جدا از آن در رساله‌ای کوچک برای اخوان الصفا و خلان الوفا شرح کرده، هم چنین ملا محمد مهدی نراقی در کتاب مشکلات العلوم بر آن ابیات شرح مستقلی نگاشته و مجدالاشراف شیرازی در کتاب مرآت الکاملین^۲ بر آن شرح زده است.

۱. شرح شطحیات: روزبهان شیرازی، تصحیح هانری گربن، صص ۳۹۱-۳۹۴.

۲. کتاب جذوات، میرداماد، ص ۱. شرح قیسات، میرعلی علوی، تصحیح حامد ناجی، صص ۱۲۹-۱۳۱ و رساله در حاشیه، ص ۱۳۰. مشکلات العلوم، مهدی نراقی به کوشش حسن نراقی، ص ۳۳. مرآت الکاملین، مجدالاشراف، صص ۱۵-۱۸.

عین: اشاره به ابداع دارد، که از آن به قوس نزولی و به سلسله طولی تعبیر شده است. مقصود آنکه واجب تعالی را دو ابداع است، یکی ابداع مجرّدات و دیگری ابداع مادّیات. ابداع مجرّدات به ابداع عقول و ابداع نفوس تقسیم گردیده و ابداع مادّیات به ابداع اجسام فلکی و ابداع اجسام عنصری تقسیم شده است، هم‌چنین خدای تعالی را تکویناتی است، تکوینی که بدون ادراک و شعور است و تکوینی که دارای ادراک و شعور می‌باشد. تکوین نخست تقسیم می‌شود به تکوین جماد و تکوین نبات. و دیگری تقسیم می‌شود به تکوین مدرک کلی و جزئی که انسان است و تکوین مدرک جزئی فقط و آن حیوانات به جز انسان می‌باشد بر این نظر گفته می‌شود: اولی تقسیم می‌شود به تکوین اجسام مرکب و تکوین أعراض آن و دومی منقسم است به تکوین نفوس و تکوین قوا. و یا می‌گوییم اولی تقسیم می‌شود به تکوین اجسام که در اصل قوای مدرکه به آن تعلق نمی‌گیرد و آن اجسام جمادی و نباتی است و تکوین اجسامی که قوای مدرکه به آن تعلق دارد و آن اجسام حیوانی و نباتی هستند. پس از آن فرموده حضرت (ع) «لم یکتبهما قلم و لم یکنفهما رقم»: اشاره دارد به این که هر یک از دو ابداع و دو تکوین در کلّ احدی را جز از واجب الوجود توانا و قیوم، قدرت و توانایی نیست.

صدرالدین شیرازی در حسن ختام فصل بیست و ششم مرحله ششم سفر اول اسفار اربعه پیش از نتیجه‌گیری موضوع، نکته‌ای ظریف و شایسته جهت ثبوت و استحکام سخنان مورد بحث بدین صورت بیان می‌دارد:

«تو با درایت خود و دلیل روشن بایستی دریایی و گمان نبری که مقاصد این گروه از بزرگان عرفا و اصطلاحات و کلمات مرموز و پیچیده آنان خالی از برهان بوده و از قبیل گزافه‌گویی‌های حدسی و تخیلات شعری می‌باشد، هرگز! برای اینکه مطابق نبودن سخنان آنان با قوانین درست برهانی و مقدمات صحیح حکمی، از نارسایی نظر و بینش ناظران و کمبود آگاهی‌شان بدان کلمات و ضعف

احاطه‌شان بدان قوانین ناشی شده است، وگرنه مرتبه مکاشفات آنان - در بخشیدن یقین - فوق مرتبه براهین است. بلکه برهان عبارت است از راه مشاهده در اشیایی که دارای سبب‌اند، چون سبب، برهان بر صاحب سبب است، و نزد آنان ثابت است که علم یقینی به ذات اشیا، جز از جهت علم به اسباب آنها حصول پیدا نمی‌کند.

و اگر می‌خواهی که بر حقیقت آنچه بیان داشتیم آگاهی حاصل کنی، و شوق آن داری که مطابقت مدعاشان با مقتضی برهان برایت روشن شود، بیان مطابقت را در برخی از مطالبی که پنداشته می‌شود مخالف مقتضی برهان‌اند گوش دار تا غیر آنها را بر آنها قیاس کنی و گمان بد درباره صاحبان حقیقت نبری.

بدان که اسم در نزد آنان عبارت است از ذات الهی - با اعتبار صفتی از صفات و یا تجلی‌ای از تجلیات - و اسماء لفظی، اسماء اسماء‌اند، و اینکه در نزد حکما صفات، عین ذات حق متعال‌اند، نزد عرفا، منافی غیر ذات بودنشان - به وجهی - در مقام تحقیق نمی‌باشد، برای اینکه معنی عینیت صفات نزد محققان از حکما عبارت است از اینکه حق تعالی در مرتبه ذاتش - با قطع نظر از انضمام معنایی و یا اعتبار کیفیت و یا حالتی غیر اینها - مصداق حمل مفهومات این صفات می‌باشد، نه اینکه ائصافش به چیزی از اینها نیازمند به عارض شدن هیأت و شکلی وجودی است. عرفا نیز قایل به عینیت صفات او مر ذاتش را - به این معنی - هستند، ولی هیچ‌کسی را شککی نیست که مفهومات صفات و معانی کلی انتزاعی آنها که در عقل موجود است، به حسب مفهوم و معنی با هم اختلاف دارند، نه به حسب هویت و وجود، و این چیزی است که هیچ‌کس را در آن نزاعی نیست»^۱.

هم‌چنین ملاًصدرا فصل چهارم موقوف دوم سفر سوم اسفار اربعه را "در تحقیق عینیت صفات کمالی ذات احدی" اختصاص داده که خلاصه آن بدون عنوان در

۱. اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجوی، ۲/۳۳۴-۳۳۶.

مبدأ والمعاد با این عبارت آغاز شده است: فالوجه عندی ان یستدلّ لإثبات عینیة صفاته الحقیقة لذاته بوجه اخر.^۱ «از نظر من جهت اثبات حیثیت صفات حقیقی او تعالی برای ذات خود باید به وجوه دیگر استدلال شود.»

ولی همان‌گونه که گفته شد در اسفار به‌طور مبسوط درباره عینیت صفات کمالی ذات احدی به بحث نشستیم و بخشی از خطبه اول نهج البلاغه را برای تأیید نظر خود شرح کرده و بدان استناد جسته است که در فصل هفتم موقوف سوم سفر سوم اسفار اربعه هم بدان فصل چنین اشاره دارد:

«اما اثبات عینیت صفات الهی ذات خود را، راه آن منحصر در اینکه اگر زائد [بر ذات] باشد، لازم می‌آید که یک چیز هم قابل باشد و هم فاعل، نیست، چون حال آن را در بحث صفات دانستی که آنجا این مطلب را اثبات کردیم و همین راه را پیمودیم. آیا نمی‌بینی که خدای تعالی اضافات بسیاری را به ترتیب برای اشیا دارا است؟ و از این رو [برای او] تعدّد فعل و قبول لازم نمی‌آید؟»^۲

و روزبهان در کتاب شرح شطحیات، بخش تعریفات نکات صوفیه می‌نویسد: مشاهده: عیان حق است بصر روح را تا جمال او در منزل حضور ببیند.^۳ هم‌چنین در رساله سیر ارواح خود می‌گوید:

«بدان ای اخی - خدای تعالی نور یقین را روزی تو کناد - به‌راستی روح و قلب و عقل را مشاهداتی است، مشاهده عقل کشف صفات قدرت است از استتار آیات. و مشاهده قلب ادراک یقین آن‌گونه که برخی از ایشان گفته‌اند، مشاهده قلب یقین است. و مشاهده روح ادراک نور یقین است، مشاهده روح مشاهده عیان است همان‌گونه که خدای تعالی برای بهشت وعده داد. و هم‌چنین آن‌گونه که شبلی

۱. المبدأ والمعاد، مآلصدر، ص ۷۲.

۲. اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجوی، ۱۷۴/۳.

۳. شرح شطحیات، روزبهان شیرازی، ص ۴۰۷، بند ۱۰۷۸، به پاورقی آن هم مراجعه شود در جای دیگر می‌گوید ص ۱۸۴.

گفت: برای عارفان مشاهده در دنیا آشکارکننده برخی از مشاهدات آخرت است. بیشتر آفریدگان حتی عباد و زهاد و علمای بزرگ از آن مقام دورند.^۱

و باز روزبهان در کتاب لوامع التوحید، پس از طرح ویژگی‌های علم توحید به مدارج بدایات آن می‌پردازد. و می‌گوید سیر در این مقامات از درجات مکاشفات به عالم مشاهدات رسیدن است و این پس از پرتوافشانی عقل کل به لویح کشف انوار حق می‌باشد و چون عقل به نور غیب منور گردید، و به نور روح می‌رسد، با دریافت آن یکی شده، و به عین قلب متجلی و به انوار شواهد به نور عقل بینا می‌گردد، و روح به نور غیب که کشف عقل به نور صفات است، می‌بیند. پس به جمال ذات به نعت معرفت تحقق پیدا می‌کند و این اوّل مقامات بدایات توحید است و این سیر بنده در عالم غیب است که برای آن ده مرتبه قائل شده و هر یک را برمی‌شمرد و می‌گوید همه آنها در مقام معرفت برای رهی فراهم می‌آید و رسیدن به درجه توحید را بدون طیّ مراتب معرفت محال می‌داند. او دهمین مرتبه را از مقام معرفت که برترین مراتب است، مشاهده می‌خواند و می‌گوید:

«مشاهده راه رسیدن به علوم حقیقی و اطلاع روح از پرتوافشانی انوار سرّ به عین صفت است و از اینجا عارف به مقام بلا و بقای سرّ اتحاد و انابه صرف می‌رسد و این غایت علم توحید و هدایت بدایات تجرید به وصف تفصیل معارف با سرّ توحید است.»^۲ و باز در شرح عباراتی از ابوبکر کتانی می‌نویسد: ابوبکر کتانی گوید در شطح که «سماع اهل حقیقت به کشف و عیان است».

قال: بدین کشف و عیان مشاهده دل خواهد، که او را رؤیت انوار غیب حاصل شود، چنان‌که سیّد مشاهدان عرایس ملکوت گوید، و برید حضرت جبروت

۱. کتاب سیر الارواح، روزبهان، چهار رساله روزبهان شیرازی، تصحیح پل بلانفا، رساله اول، ص ۳۴.

۲. لوامع التوحید، روزبهان، چهار رساله روزبهان شیرازی، تصحیح پل بلانفا، رساله سوم، ص ۱۴۶.

علیه‌السلام - که «رأیت ربی بقلبی»^۱ در حدیث مکاشفه، در شطحیات مشایخ عشق بسی شرح گفته شد. مشاهده‌ای که عیان قلب است در سماع صفا دیده جان است، که از غیم حدثان بیرون می‌آید. به فهم الخطاب و سهم الغیب روح را جناح همت بمی‌روید. آنگاه در هوا تنزیه به نعت تقدیس بمی‌پرد. مشاهده غیب الغیب می‌شود. به طیب مناجات و لذت کلام یافتن مقام در صفا پیغام وجد کلی وی را بمی‌رسد. چون از پرده حدوث بیرون رفت، کون و عدم محو شد. به دیده دیمومیت جمال ازل بمی‌بیند. دیده را بدان دیده صدهزار دیده پیدا می‌شود، و از عیون صفات و سرّ اسما و جلال نعوت از قدم در قدم نگران است. سنای صفا وحدت او را به جامه تجلی ملتبس کند، تا بدان جامه جان همرنگ آن جامه شود. چون سماع به غایت شد. نگار عیان شد، دویی پنهان شد. آنچه بیند ظاهر باطن شود، و باطن ظاهر گردد. به همه وجود، وجود را ببیند.^۲

و در کتاب شرح الحجب والاسرار آورده است:

«چون پیامبر(ص) به حق رسید و از جمیع جهات او را دید در انوار مشاهده حق جلّ و علی فرو شد، متحیر ماند و ندانست او را دید یا او را ندید، دیدنش از هر جهت در کمال دیدن بود، لیکن از اینجا پیامبر(ص) فرمود: ما از ابراهیم خلیل(ع) که عالم ملکوت را به واسطه پنداشت دید برتریم، که خدای تعالی فرمود: «و اینگونه ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم بنمایانیم تا از جمله یقین‌کنندگان باشد» و من پنهان در عیان عیان شدم تا سرّ پنداشت به راستی من او را ندیدم درحالی که او را دیدم. پس من به عرضه داشتن سرّ در مقام شهود عین عیان از

۱. تفسیر عرایس البیان، روزبهان، تصحیح علی اصغر سیفی، ۳۷۵/۲.

سورة النجم رواه المسلم فی صحیحه، و حلاج آن را در بیتی چنین آورده است:

رأیت ربی بعین قلبی و قلت من انت؟ قال انت

دیوان حلاج، تصحیح ماسینیون، ص ۱۹، قطعۀ ۱۷ - شرح شطحیات، روزبهان شیرازی، ص ۲۵۱.

۲. شرح شطحیات، روزبهان شیرازی، ص ۱۸۴.

ابراهیم(ع) که شواهد را مشاهده کرد، برترم. از این حالت شریف در آنچه ذکر کردیم، شاعر سروده است: عیان بر من دشوار شد تا اینکه به راستی آن پنداشت از یقین عیان شد.^۱

و روزبهان در شرح شطحیات، اهل عیان را چنین توصیف می‌کند:
 «حق تعالی را بندگانی‌اند که ایشان با حق گویند، و از حق گویند، و با حق نشینند، به حق خورند، و به حق نوشند؛ جانشان در عیان عیان غرق است. به نور قدس در نور اسماءالله افتاده‌اند، و جز حق همه را فراموش کرده‌اند.»^۲
 و در حواشی فصل ششم عبهرالعاشقین که در "کیفیت جوهر عشق انسانی و ماهیت آن" می‌باشد چنین آمده است: «هرگاه روح را به سبب غلبه نشأت عشق، هوس شهود جانان در جمال جان که صفات لطیفه معشوق است، پدید آید، آن را مقام التباس در عشق خوانند. چون روح را هوس شهود جانان [حق] در جان پدید آید، آن را رتبه عیان گویند و مرتبه روح این است.»^۳

تاج الدین حسین حلاج خوارزمی در فص حکمت مهیمی در کلمه ابراهیمی شرح فصوص الحکم عباراتی را در رسیدن مجذوبان در سلک مهیمین به قلم آورده که جامی آن را با تلخیص در فص پنجم نقدالنصوص نقل کرده است اصل آن عبارات با ویرایشی درخور در اینجا آورده می‌شود؛

«حصول افراط عشق از تجلیاتی است که از حضرت جمال مطلق وارد می‌شود و به واسطه مشاهده آثار جلال حق مورث هیمن می‌گردد. و دوام هیمن و کمال حیرت ملائکه مهیمه راست، و از انسان‌ها مجذوبان حضرت را، و هر یک را از کاملان که محبوبان حق و مجذوبان جمال مطلق‌اند به حسب اختلاف طبقات و

۱. کتاب شرح الحجب و الاستار، روزبهان، نسخه آستان قدس، صص ۱۴-۱۵.

شرح شطحیات، روزبهان، تصحیح هانری کربن، ص ۳۲۴ فقط شعر درج شده است.

۲. شرح شطحیات، ص ۶۴.

۳. حواشی عبهرالعاشقین، ص ۱۵۷.

تفاوت درجات ایشان از هیمنان کامل را نصیبی است و نصابی از کنج حیرت شامل، بعضی را در ابتدای حال، چون جذبۀ پیش از سلوک بود، و بعضی را در انتهای کمال، چون جذبۀ بعد از سلوک بود، تا بدان جذبۀ به مقصد اقصی و مطلب اسنی رسیده، جایگاه در سلک مهتّمین یابند، و در اشاره به این مقام گفته‌اند؛

ای عشق منم از تو، سرگشته و حیرانی
و اندر همه عالم مشهور به شیدایی
در نامه مجنونان، از نام من آغازند
زین پیش اگر بودم سر دفتر دانایی
ای باده فروش من، سرمایه جوش من
از توست خروش من، من نایم و توانایی
سرمایه ناز از تو، هم اصل نیاز از تو
هم وامق شیدایی، هم دلبر عذرای
گر زندگیم جویی در من نفسی در دم
من مرده صد ساله، تو جان مسیحایی
اول تو و آخر تو، باطن تو و ظاهر تو
مستور زهرچشمی در عین هویدایی»^۱

و روزبهان در کشف الاسرار می‌نویسد:

«... خدای تعالی مرا از جبال کبریا به عالم قدس و تنزیه و قدم و ازلیت و ابدیت برد و انوار و سبحات جلال و جمال را بر من ظاهر کرد همه جا از عرش تا خاک در برابر آن عالم کمتر از ذره‌ای بود و مدتی در مشاهده حق در وصف و ستایش عالم قدس ماندم و آنجا از واجدان و عاشقان و قانتان و عارفان بودم و در آن مقام بی‌نهایت خوش بودم زیرا آنجا رؤیت صرف و عیان عیان بود. سپس ضیاءش را از من برگرفت و مرا از خود پنهان داشت. خدای تعالی مرا و همه را دوام جاویدان شهود غیب در آن عالم روزی کناد.»^۲

هم‌چنین روزبهان در تعریف یقین می‌گوید:

و اما [التعریف الیقین] بحسب التقسیم: فعلم الیقین ما کان بشرط البرهان، و عین الیقین ما کان بحکم

۱. شرح فصوص الحکم، حلاج خوارزمی ۱/ ۲۳۵، نقد النصوص، جامی، تصحیح چیتیک، ص ۱۴۸.

۲. کشف الاسرار، روزبهان، تحقیق و ترجمه علی اصغر سیفی، ص ۷۲.

البيان، و حقّ اليقين ما كان بنعت العيان.^۱ و اما ايمان اهل النهاية، اذّين هم الانبياء والاولياء والعارفون من ائمتهم و تابعيهم، فهو عبارة عن تصديق مجموع ذلك من حيث الكشف والشهود و الذوق والعيان.^۲

و ملاً عبدالله زنوزی در انوار جلیّه می نویسد:

«حقیقت به معنای ثابت است و ثابت اولاً دو قسم است: یکی ثابت بالذّات و دیگری ثابت بالغیر. اول نیز دو قسم است، یکی ثابت بالذّات و للذّات، و دیگری ثابت بالذّات، پس مصداق اول ذات اقدس واجب الوجود بالذّات، و مصداق دوم حقایق و جودات صادره از واجب الوجود بالذّات است. و مراد از حقیقت در این مقام حقیقت توحید است که بعد از سلوک عرفان و مرور از مقام قلبی در سیر نهاییاتی حاصل می شود، و شواهد این مدّعا، یعنی اینکه مراد از حقیقت، توحید انکشافی است که به مجاهدات نفسانیّه و متابعت شریعت حقّه حاصل می شود، بسیار است، و از تأمل صادق در شارقات سابقه از برای صاحبان بصیرت و فطنت به غایت ظهور و انکشاف است. و از جمله شواهدی که در این باب صریح است حدیث حارثه است که حضرت رسالت (ص) فرمودند: یا حارثه کیف اصبحت قال اصبحت مؤمناً حقاً. فقال (ص) لكل حق حقيقة، فما حقيقة ايمانك؟ قال: رأيت اهل الجنة يتزاورون، و اهل النار يتعادون، و رأيت عرش ربّي بارزاً. قال (ص) اصبت فالزم. یعنی «چگونه صبح کرده ای حارثه. عرض کرد که صبح کردم با ايمان حق، پس آن جناب (ص) فرمودند که از برای هر حقّی حقیقتی است، پس حقیقت ايمان تو چیست؟ عرض کرد دیدم اهل بهشت را که به زیارت همدیگر می رفتند و دیدم اهل جهنّم را که با یکدیگر دشمنی می کردند و یا از همدیگر دوری می جستند و دیدم عرش پروردگار را آشکارا! پس آن حضرت (ص) فرمودند که به حقیقت ايمان رسیدی بدان پایبند باش.» و از بیّنات است که مراد از ايمان توحید است و مراد از حقیقت توحید،

۱. همان، ص ۶۰۳.

۲. همان، ص ۵۹۶.

توحید انکشافی عیانی است که به مجاهدات نفسانیه و متابعت شریف حقه ایمانیه حاصل می‌شود. و تعبیر از آن در نزد اهل بصیرت به عین‌الیقین و حق‌الیقین است.^۱

و از جمله شواهد کلام معجز نظام خداوند یگانه است «کَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» و «ان هذا لهُو حق اليقين». متفطن باش.

و اشاره فرموده‌اند به اینکه غایت سلوک و مجاهدات نفسانیه و تحصیل ملکات جمیله و اخلاق حمیده حصول مرتبه یقین عیانی و عبودیت ذاتیه و فنای در توحید است.^۲ چنان‌که بعضی از محققین عرفا گفته است و کشف قلبی ادنی مراتب شهود غیبی است که از برای سالک معارج حقیقت و معرفت حاصل می‌شود و یا مقام سرّی و کشف سرّی بوده است که مافوق مقام قلبی است و مقام حقیقت توحید مقام ولایت و کشف خفی بل اخفی است.^۳ لهذا اهل عرفان در تقسیم یقین گفته‌اند: علم یقین ما حصل البرهان، و عین یقین ما هو فی حکم البیان. یعنی علم یقین چیزی است که حاصل می‌شود به برهان و عین یقین چیزی است که در حکم بیان باشد، و حق یقین چیزی است که در حکم عیان باشد.^۴

و در شارقات سابقه نیک تأمل نمای کمال انکشاف حاصل می‌شود اگرچه حقیقت انکشاف این مقامات میسر نمی‌شود بلکه مجاهدات نفسانیه می‌خواهد تا به مقام وصال منتهی شود، و مکاشفه و مشاهده عیانی حاصل گردد.^۵

پس صبح بیانات علمی و عنوانی بر ضمیر قلب طالع گردید، مجردساز خود را از تعینات عقلی و قلبی تا صبح مشاهده و عیان نیز از مشرق انوار بر سر باطن

۱. انوار جلیه، ملا عبدالله زنوزی، صص ۲۹۷-۲۹۸.

۲. همان، ص ۲۹۹.

۳. همان، ص ۳۰۰.

۴. همان، ص ۳۲۲.

۵. همان، ص ۳۲۱.

طالع گردیده و الا صبح حقیقت توحید و عرفان که عبارت از صبح ازل باشد ازلاً و ابداً طالع است و حجابی نیست مگر ائیت و تعینات تو.

تا تو پیدایی خدا باشد نهان تو نهان شو تا خدا گردد عیان^۱

و قد سألَه ذِعْلَبُ اليماني فقال: هل رأيتَ ربَّك يا اميرالمؤمنين؟

فقال عليه السلام: افأعبد ما لا أرى؟ فقال: وكيف تراه؟ قال: عليه السلام: لم تره العيون بمُشاهدة

الابصار، و لكن رأته القلوب بحقائق الايمان.^۲

«ذِعْلَبُ يمانی از حضرت امیرالمؤمنین (ع) پرسید: ای امیرالمؤمنین آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ پس آن حضرت فرمود: آیا آنچه را ندیده‌ام پرستش می‌کنم؟ ذِعْلَبُ گفت: چگونه او را می‌بینی. آن حضرت فرمود: با نگرش دیده‌ها، چشم‌ها او را نمی‌بینند – یعنی بینش دیده‌ها آن توان را ندارد – ولیکن دل‌ها با حقیقت ایمان او را می‌بینند – یعنی صاحب‌دلان او را به حقایق ایمان در آیینۀ دل می‌بینند»

و هم باز در باب "ما جاء في الرؤية" کتاب توحید صدوق احادیثی چند آمده است از جمله احادیث حضرت موسی بن جعفر (ع) حدیثی است که محمّد بن فضل می‌گوید: سألتُ ابا الحسن (ع) هل رأى رسول الله (ص) ربّه عزّوجلّ؟ فقال: نعم، بقلبه رآه، أما سمعتَ الله عزّوجلّ يقول: «ما كَذَبَ الفؤادُ ما رأى» ای لم يره بالبصر، ولكن رآه بالفؤاد.^۳

از امام موسی کاظم (ع) پرسیدم: آیا پیامبر خدا (ص)، پروردگار خود را – عزّوجلّ – دید؟ فرمود: آری، او را در قلب خود دید. آیا نشنیده‌ای که خدای عزّوجلّ می‌فرماید: «ما كَذَبَ الفؤادُ ما رأى». او تعالی را با چشم ندیده ولیکن او را با

۱. همان، ص ۳۴۸.

۲. توحید صدوق، ص ۳۰۸، ح ۲ و ص ۱۰۸، ح ۵؛ از امام باقر (ع)، مکتب تشیّع سال ۲، ص ۱۳۶ در مقاله‌ای از علامه طباطبایی. ترجمۀ نهج البلاغه، فیض الاسلام، ص ۵۷۳ با تغییر در بعضی الفاظ، شرح نهج البلاغه، ابن میثم، ۳/۳۷۳.

۳. التوحید، شیخ صدوق، ص ۱۱۶، ح ۱۷.

دیدۀ دل دید.

حرف راء: یعنی ربّی

میرداماد در میقات بیست و هفتم کتاب جذوات می نویسد: حرف راء که مدار دوم دور سوم مراتب اصول اعداد است، به حسب مرتبتی درجه و دقیقه پیش گروهی دویست و دو است که عدد حروف "بر" و "رب" از اسماء الله الحسنی می باشد.^۱

روزبهان در تفسیر حروف آغازین آیه اول سورة یونس می نویسد: والراء عین الربوبیة من عین الوجدانیة... و تجلّی من عین الربوبیة بالراء الاسرار المحیین لیستأنسوا بحسن الصفات و یشتاقوا الی مشاهدات الذات... و سقی المحیین مروّق الوداد باقداح الراء من عیون انوار الربوبیة فخرجوا بنعت الحیرة هائمین.^۲ «راء عین ربوبیت از عین وحدانیت است. تجلّی از عین ربوبیت به راء اسرار محبتان تا انس گیرند به حسن صفات، و مشتاق شوند به مشاهدات ذات و بنوشند محبتان، شراب و داد و دوستی با قدح‌های راء از چشمه‌های انوار ربوبیت، پس بیرون آیند به نعت حیرت هائمان.»

و در سورة هود می نویسد: والراء اشارة الی راحات مشاهدة الذات و الصفات و اشباح.^۳ «راء اشاره به نسیم‌های مشاهده ذات و صفات و اشباح است.»
و در سورة یوسف: والراء اشارة الی ربانیة اهل التفرید.^۴ «راء اشاره به ربانیت اهل تفرید است.»

و در سورة ابراهیم: والراء اشارة الی رحمته السابقة فی اصطفايتهم و اصطفايتهم لرؤية جمالی و راحة وصالی.^۵ «الراء اشاره به سابقه رحمت او تعالی در برگزیدن ایشان دارد و

۱. جذوات، میرداماد، ص ۱۹۱.

۲. عرایس البیان، روزبهان، تصحیح علی اصغر سیفی، ۳۶۴/۲.

۳. همان، ۳۹۳/۲.

۴. همان، ۴۱۹/۲.

۵. همان، ۴۹۱/۲.

برگزیدن ایشان برای رؤیت جمال و راحت وصال می باشد.»

و در سوره حجر: بالراء بحر كشف الربوبية و ظهور انوار الرؤية و لهذه من شرائط المعرفة فمن لم يسمع في بحر التقى والنكرة بنعت الفناء لوجدان عين الحقيقة و حق البقاء لا يبلغ الى بحر الربوبية...^۱

«راء بحر كشف ربوبيت و ظهور انوار رؤيت است، برای این از شرایط معرفت است، پس کسی که نشنید در بحر تقوا و نکره به نعت فنا برای وجد از عین حقیقت و حق بقا نشنود، به بحر ربوبیت نرسد.»

جامی در فص آدمی نقدالانصوص به ربوبیت انسان چنین اشاره دارد:

«آدم به اعتبار آنکه تربیت عالم می کند از مرتبه خلافت، اسما و صفات الهیه را مظهري است جامع و مرآت هویت است. پس به این اعتبار "رب" باشد. و به اعتبار آنکه او نیز مربوب ذات است و به صفت عبودیت موصوف "عبد" می باشد.^۲ یا خود چنین گوئیم: انسان مرآتی است ذو وجهین؛ در یک رویش خصایص "ربوبیت" پیدا، و در دیگر رویش نقایص عبودیت هویدا. چون به خصایص "ربوبیت" نگری، از همه موجودات بزرگوارتر است، و چون نقایص عبودیت شمري، از همه کائنات خوارتر و بی مقدارتر.

چون در خود از اوصاف تو یابم اثری حاشا که بود نکوتر از من دگری
وان دم که فتد به حال خویشم نظری در هر دو جهان نباشد از من بتری»^۳

ابن سینا در حسن ختام الهیات شفا فضایل مستحسن را در رابطه با انسان کامل طی مراحل سه گانه به صورت موجز و مختصر بیان نموده و فضیلت نهایی را از آن رب انسانی یا انسان ربّی که انسان کامل مکمل است دانسته و او را در جمله های پایانی کتاب با عباراتی شیوا چنین وصف می کند:

۱. همان، ۲/۵۱۰.

۲. نقد النصوص، جامی، ص ۱۰۳.

۳. همان، ص ۱۰۵.

«و رؤوس هذه الفضائل عفة و حكمة و شجاعة، و مجموعها العدالة، و هي خارجة عن الفضيلة النظرية؛ و من اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد، و من فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير رباً إنسانياً و كاد ان تحلّ عبادته بعد الله تعالى، و هو سلطان العالم الأرضي و خليفة الله فيه.»^۱

«و سر این فضیلت‌ها عفت، حکمت، شجاعت است که مجموع آن عدالت و دادگری می‌باشد، و آن مقوله دیگری و بیرون از حکمت نظری است. چون آن فضیلت‌ها برای کسی با حکمت نظری جمع شود، پس خوشبخت و کامیاب شده است و هر که با وجود آن با ویژگی و خصایص نبوی مخصوص شد، چه بسا ربّی انسانی شود که عبادتش پس از عبادت خدای تعالی لازم و واجب است، و او رهبر جهانیان و خلیفه خدا در زمین است.»

شیخ اشراق آنجا که از مراتب حکمت و طبقات حکما سخن به میان می‌آورد، به قول قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمت اشراق، ده طبقه برای ایشان برمی‌شمرد، و در نهایت می‌نویسد: «هرگاه در زمانی اتفاق افتد که کسی متبحر در خداپرستی و پارسایی، و ژرف‌نگر در استدلال و بحث باشد، بی‌گمان ریاست و رهبری از آن اوست و او خلیفه الله است.»^۲

حرف واو: در حروف ابجد و حساب جمل برابر عدد شش است. نشان شش در عالم کبیر، شش جهت و ظهور آن به صورت مکعب و نمود و نماد آن در این جهان کعبه است. کعبه دارای سطح قاعده یا پلانی به ابعاد ده در دوازده واحد است (۱۰×۱۲) و بلندی یا ارتفاع آن شانزده می‌باشد که از زمان ساخت تاکنون در طول تاریخ چنین بوده و شرح ابعاد و ماحصل و نتیجه آن به اختصار چنین است:

عرض سطح قاعده یا اتکاء آن ده (۱۰) زُبُر یا مرتبه یک‌های این عدد دو رقمی صفر و قابل است. مرتبه دهگان آن یک و فاعل می‌باشد. این عدد، مرکب

۱. الشفاء، ابن سینا، الالهیات، ۴۵۵/۱.

۲. شرح حکمت اشراق، قطب‌الدین شیرازی، ص ۴۱۸.

از دو رقم صفر و یک است، صفر به تنهایی در محاسبه حروف نزد اهل الله لاشیء است، طبق قاعده حذف می شود و تنها یک می ماند. در حروف جمل یک برابر حرف "الف" است و در اصطلاح اهل الله اطلاق به مقام احدیت حق می شود و در عالم کبیر مقام واحدیت منظور است.

طول سطح قاعده کعبه دوازده است که زُبُر یا مرتبه یک های این عدد دو رقمی، دو و قابل است و مرتبه دهگان آن یک و فاعل می باشد. اکنون دو را در یک ضرب می کنیم حاصل مساوی دو می شود ($1 \times 2 = 2$) که نتیجه این عمل دو و قابل است.

نکته: در محاسبات علوم غریبه در طرح، جرح و تعدیل اعداد، ضرب، نمود کثرت برای رسیدن به وحدت است و از جمع اتحاد میان دو یا چند شیء منظور است. و عمل جمع و ضرب در پی هم نمود از اتحاد به وحدت رسیدن است. بازگردیم به اصل مطلب، بلندی یا ارتفاع کعبه شانزده (۱۶)، زُبُر یا مرتبه یک های این عدد دو رقمی شش و قابل است. و مرتبه دهگان آن یک و فاعل می باشد. حال گوئیم رقم شش در یک مساوی شش می شود ($1 \times 6 = 6$) که حاصل عدد شش نتیجه ارتفاع کعبه می باشد و چون بلندی یا ارتفاع است فاعل خواهد بود. اکنون عدد شش را که نتیجه بلندی و فاعل با دو که نتیجه سطح قاعده و قابل در یکدیگر ضرب و حاصل می شود دوازده ($2 \times 6 = 12$). حال ارقام عدد دوازده که در شکل از دو عدد یک و دو تشکیل شده است، در یکدیگر ضرب می شود. در نتیجه حاصل کل محاسبات اعداد و ارقام کعبه عدد دو (۲) به دست می آید که در حروف جمل برابر حرف "ب" می باشد.

در علوم غریبه و بین اهل الله حرف "ب" دومین تعیین بعد از حق است و دومین تعیین بعد از حق در عالم صغیر، حضرت محمد (ص) خاتم النبیین می باشد که علی (ع) خاتم ولایت مطلقه خود فرمود: «أَنَا نُقْطَةُ تَحْتِ بَاءِ بِسْمِ اللَّهِ» و خدای تعالی

فرمود: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و دل آگاهی سروده است:

ز احمد تا احد یک میم فرق است همه عالم در این یک میم غرق است
 که در شرح ولایت علوی گفته‌ام:
 چو در گردش درآید نقطه میم است ولایت در نبی عین شمیم است
 علی چون نقطه آمد "با" محمد عیان گردد به نقطه "میم" احمد
 و در عالم کبیر همان‌گونه که شرح داده شد حرف "ب" کعبه معظمه می‌باشد. از
 این‌رو حضرت علی(ع) نقطه "باء" از بطن کعبه در عالم به ظهور آمد. و
 پیامبر اکرم(ص) فرمود: «نگاه به کعبه عبادت است». هم‌چنین فرمود: «ذکر
 علی(ع) عبادت است.»

پس با این آگاهی، کعبه دومین تعین و نماد حرف "ب" در عالم کبیر یعنی
 جهان و حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی(ص) دومین تعین و حرف "ب" در
 عالم صغیر یعنی انسان می‌باشد. بنابراین:

جهان انسان شد و انسان جهانی از این پاکیزه‌تر نبود بیانی^۱
 در اینجا است که سخنان معجز نظام مولای متقیان(ع) در کمال اعجاز خود را
 می‌نمایاند، با جلوه‌ای دیگر خطاب به انسان می‌فرماید:

دَوَائِكَ فَيْكَ وَ مَا تَشْعُرُ وَ دَاوُكَ مِنْكَ وَ مَا تُبْصِرُ
 وَ أَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي بِآيَاتِهِ يَظْهَرُ الْمَظْهَرُ
 أَتَزَعَمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ أَنْطَوِي عَالَمَ الْأَكْبَرِ^۲

«دوای تو در توست و نمی‌دانی، درد تو از توست و نمی‌بینی. تو آن کتاب
 مبینی که به واسطه آیاتش، پنهانی‌ها آشکار می‌شود. پنداری تو که جسمی

۱. مجموعه آثار شبستری، گلشن راز: موحد، ص ۷۲، ب ۱۴۱.

مفاتیح الغیب، لاهیجی، ص ۹۵، ب ۱۴۱.

۲. المبدأ و المعاد، صدر، ص ۱۲۷ هر سه بیت. اسفار، صدر، ۲۹۶/۶-۲۹۷، بیت دوم، ۳۱۹/۹ بیت اول و دوم.

شرح دیوان امیرالمؤمنین، میندی، ص ۴۵۶، بیت اول و سوم آمده است.

کوچکی درحالی که عالم کبیر در تو پنهان است.»

از این رو در تحریر نیز حرف واو هم چون حرف "با" از تجلی ولایت در وجود خود برخوردار و دارای نفس رحمانی می باشد، بدین معنی که در تحریر نقطه پس از حرکت نفسی به گرد خود و تعیین آخرین اثر حرکت دورانی، دایره وجودش در حرکت تنزیلی، حرف "ر" از آن سیلان پیدا می کند و ادامه می یابد که در مجموع از همبری "نقطه" و "راء"، حرف "و" به ظهور می آید. تفاوت میان تعیین نقطه در "ب" و ظهور آن در "و" در این است که تعیین نقطه در حرف "ب" به واسطه مراتب در تکوین ابتدا حرف صامت "ب" از سایه "الف" در پرتو خورشید احد در مقام احدیت و در حضور حق به ظهور آمد و شکل گرفت، و بعد از آن نقطه ولایت در همبری صورت پذیرفت و با زوجیت انسان که ممکن است با «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» متحقق شد. ولی در "و" نقطه که بیان حرکت ولایت در دومین تعیین بعد از حق است پس از حرکت نفسی در ظهور رتی "ر" که صامت است، حرف "و" را تعیین می بخشد و دایره «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» را شکل می دهد. اما

حرف جیم در واژه عروج: جیم یعنی جمیل. بنابراین واژه عروج می شود: عینیت ربی انسان جمیل. اللَّهُ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ. او تعالی می فرماید «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» و باز فرمود: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» من او، او من.

چه خوش سروده است شیخ محمد لاهیجی شیرازی؛^۱

چون که به خود نظرکنم، من نه زجانم و تنم	مطلق بی تعیینم، من نه منم، نه من منم
نورم و نار و ظلمتم، وحدت صرف و کثرتم	بحر محیط رحمتم، من نه منم، نه من منم
طایر لا مکان منم، از همه بی نشان منم	فاش منم نهان منم، من نه منم، نه من منم
برزخ کفر و دین منم، برتر از آن و این منم	شک چه بود یقین منم، من نه منم، نه من منم

روزبهان در شرح شطحیات می نویسد:

۱. دیوان لاهیجی، تصحیح دکتر زنجانی، ص ۲۳۲، غ ۴۰۹.

«حقّ - جلّ جلاله - چون بر عاشقان تلطّف کند، جمال جلال خویش در صورتی نیکو با ایشان نماید، تا طاقت دیدن جلال او داشته باشند. آنگاه از او بدو خرّم شوند، و در عرصات او به عشق سیر کنند. اگر این لطف بر طالبان مکاشفه نبود، ارواح پیریدی و اجساد از همدیگر بدریدی. نبینی که غمگسار آدم و سرمایه عالم، خیرگشای افلاک، متشابه گوی بی باک - صلوات الله علیه - چون در مقام عشق مشاهده قدم نشانه کرد؟ گفت «رأیت ربّی فی احسن صورۃ فوضع یده علی کتفی، فوجدتُ برد انامله بین ثدی» دلخوشی داد مر آینه نگاران ملکوت را و سفیران صفیح اعلاّی جبروت گفت «انّ الله تعالی یرى هیأة ذاته کیف شاء».

ای نومسلمان! تو از مقام «هذا ربّی» چه دیدی؟ و از شجره طور سینا نوای عنقای «ای انا الله» کی شنیدی؟ ندانی که چون قدم عدم را تجلی کن کند؟ عالم را نور فعل درپوشد، فعل را نور صفت درپوشد، پس ذات در صفت متجلی شود، آنگاه از عرش تا به ثری هرچه بینی، همه حقّ بینی. عشق مرقاة بام ازل توحید است چون پرسید ذات مُسرمد از قدم تا به ابد به عزّ دیمومیت و جمال احدیت از ارواح و اجسام، و کون و اجرام، و اعراض و عناصر، و طبع و خیال، و تصویر و تخیل منزّه بیند. «لیس کمثله شیء». امیر عارفان و قبله عاشقان شیخ ابو عبدالله خفیف - قدس الله روحه - گوید که از عنقای آشیان توحید و شاهین هوای تجرید جعفر حذاء پرسیدم که «معاینه است یا مشاهده؟» گفت «اگر عیان کنی زندیقی و اگر شاهد شوی متحیر گردی، لیکن حیرت در حیرت، و بیابان در بیابان».

گفت: از مشاهده عیان پرسید. در این عالم آن را ابا کرد. مشاهده قلب نشان کرد. در معاینه غیب به نعت جبروت اوّل تفسیر «لا تدرکه الابصار» دیگر تفسیر «أو القی السمع و هو شهید» سید «قاب قوسین» - علیه السلام گفتیم که فرمود «رأیت ربّی بقلبی» «ما کذب الفؤاد ما رأى» من از ترس تو، ای سبکسار رعنا! شطح فردانیان را شرح نمی توانم داد، که تو در بند نحو و تصریف و استعارت و سلبی هر زمان نکته «لیس

کمنله شیء» در آیت «لا تدرکه الابصار» اندازی.^۱ در اینجا نکته‌ها است ولی مجال درخور نیست پرسش ابن خفیف و پاسخ شیخ جعفر حدّاء ناظر است به این ابیات که سروده شد:

فرا ز دیده و دل، یار مبتلایم کرد	به غمزه‌ای دو، خرامید بسته پایم را
چو زلف خویش بیچید دام شد دل را	به سر فتادم و در دام خود رهایم کرد
نبود رند ولی با دو چشم خمرآلود	خراب کرد دلم را پیاده ماتم کرد
مرا چگونه دلی دلبرم چگونه بتی	به خون دل به نگاهی شرابخوارم کرد

...

هم‌چنین روزبهان در *عبرالعاشقین* می‌نویسد:

چون آینه طبیعت از زنگار معصیت مصفاً شد، جمال حسن ازل به نعت تجلی در آن آینه پیدا شود. پس آن‌که صورت و معنی ایشان هر زمان به نور حق مصفاً تر، زیرا که ایشان پرندگان شمع قدّم‌اند، نور از معدن حسن گیرند و جمال از جمال حق پذیرند. مگر نشنیده‌ای که یوسف (ع) هر روز زیباتر و نیکوتر بودی «و القیت علیک محبّه مئی» در شیخوخیت نور حسن از روی موسی (ع) ساطع تر بود، چون آن‌که ایشان را هر دو پیوسته برقع بر روی بودی، و اگر نه چنان بودی، ائت در عشق از عبودیت باز ماندی.

این است قصّه عشاق، ای شمع جان اهل اشواق، تا بدانی که آن نور در پیشانی ماست. به چشم حقیقت نگر، که نیک پیداست «تعرفهم بسیمام» – حسن بدیع با عشق من مقرون است، که حدیث حدّث از معدن عشق و حسن بیرون است. عشق و عاشق و معشوق گر نه ماییم، پس کیست؟ هرچه نه این دم است، عالم دوئی است. این نادره نگر که من بر من بی من عاشقم، و من بی من دایم در آینه وجود معشوق می‌نگرم، تا من کدامم؟ رباعیه:

۱. شرح شطحیات، روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح هانری کربن، صص ۲۵۰ و ۲۵۱.

در جستن جام جم جهان پیمودم روزی ننشستم و شبی نغنودم
 ز اُستاد چو وصف جام جم بشنودم خود جام جهان‌نمای جم من بودم^۱
 روزبهان بقال شیرازی در کتاب العرفان فی خلق الانسان می‌نویسد:

«بدان به راستی خدای تعالی آنچه در جمیع عالم است و آنچه در آن از قوای
 اشیاء مختلف و آنچه در لطایف و صور و ارکان از جسمانیات و روحانیات و
 مصنوعات و مبدعات ساخته شده جمع در ظاهر و باطن انسان است و انسان، عالم
 صغیر است و او نسخه‌ی عالم کبیر است و مثالش، مثال آینه‌ای است که از آن
 به صورت عالم آشکار و ظاهر می‌شود. پس هر که به خودش بنگرد و در آن
 بیندیشد، عالم را با اسرارش به چشم عقل می‌بیند. بلکه به دیده‌ی معرفت در آن
 آفریدگار جهان را می‌نگرد. زیرا او تعالی در آینه‌ی صورت انسان آشکار است نه
 به وصف حلول برای آنکه پیغمبر(ص) فرمود: هر که مرا بیند خدای تعالی را
 دیده است.»^۲

و امیرالمؤمنین علی(ع) فرمود: «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه والظاهر لقلوبهم بحجته». و
 هم در نهج البلاغه می‌فرماید(ع): «بها تجلی صانعها للعقول»^۳
 جلوه‌ای کرد درخش دیدملک عشق‌نداشت عین آتش شد و بر آب و گل آدم زد
 اگر بر آب و گل هر دو نزده بود پیوندی به وجود نمی‌آمد و انسانی موجود
 نمی‌شد. باباطاهر عریان می‌گوید:
 چه خوش بی‌مهربانی از دو سر بی که یک سر مهربانی دردسر بی
 دردسر عارضی است، بیماری است که زایل شدنی است، و ذاتی چون عشق
 نیست. حافظ شیرازی می‌گوید:

۱. عبهر العاشقین، روزبهان، ص ۴۹.

۲. روزبهان‌نامه، ص ۲۶۹.

۳. نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، ص ۷۳۳، ط ۲۲۸، ترجمه شهیدی، ص ۲۰۰، ط ۱۸۶.

در ازل پرتو حسنت به تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
 در شرح منظومی که بر نی‌نامه مولوی سروده‌ام، درباره آتش عشق گفته شد:
 آتشی آتش که کم تَمَسُّهُ نار جوششی در میّ ز مشتاقی یار
 میّ بجز هر نفعه‌ای ز آسماش نیست بوی، جز عطر گل رعناش نیست
 خود چنین فرمود يُحِبُّكُمْ خدا^۱ پیروی وی بود حقّ شما
 پیروی مصطفی شد اصل دین آنکه را حبّ است دارد دل، همین

...

پیغمبر اکرم (ص) درباره نفعه حق می‌فرماید: «انّ لربکم فی ایام دهرکم نفعات آلا
 فتعرضوا لها»^۲ در منظومه طلوع دیدار ضمن تفسیر این حدیث شریف چنین گفته
 شد:

نفعه‌ها اندر جمال و در جلال می‌رسد دائم تو را در خورد حال
 نفعه‌ها صیقل دهد دل را مگر تاکه بینی یار را در یک نظر
 بوکه در هر جلوه‌اش حسنی دگر در رسد روزی تو را پیکی دگر
 از جمالت آورد اندر جلال تانپنداری که هست آنها خیال

...

پیغمبر اکرم (ص) می‌فرماید: «من اراد ان یشتمنی فالیشم الورد الاحمر». روزبهان
 هنگام طواف کعبه و قتش خوش گشت، حلقه کعبه بگرفت با سوز و نوایی خوش
 در گوشه نیریزی به لهجه شیرازی چنین فرمود:

وَش رُوی تو گل جوشد دست وَقایش و بُو شد دست
 رُوی گُلن دوستِ مو شُخُنِ بَس کس کوشد دست

۱. قل ان کنتم یحیون الله فاتبعونی یحببکم الله.

۲. روح الجنان، روزبهان‌نامه، ص ۲۵۱.

تفسیر عرایس البیان، ۱/۲۱۳ تصحیح نگارنده.

رؤی: رَوح، آن، ملاحظت، فرّ و شکوه، بهاء و عظمت حق جلّ جلاله می‌باشد. روزبهان در چند جای کشف الاسرار بارها آن را توصیف و با شیفتگی آن را ستایش کرده و گفته است: «دخلت دار العزة و رأيت الحجب مثل الورد و كان من الورد الابيض و رأيت الحق سبحانه بين الورد الابيض ملتبساً ببهاء الورد الابيض فانكشف هناك».^۱ «داخل سرای عزّت شدم و حجاب‌هایی مانند گل دیدم، گل‌ها سفیدرنگ بود و حق سبحانه تعالی را پوشیده با ملاحظت و شکوه گل سفید دیدم آنجا آشکارا شد.»

در این بررسی آشکار شد که همه چیز حتی امور اعتباری در این عالم قانون‌مند است و دارای نظامی دقیق و هر امری از ویژگی خاص خود برخوردار است که در آغاز گفته شد. با توجه به نظر صدرالمتألهین و عنایت به گفته بوعلی سینا در پایان الهیات شفا و میرداماد در جذوات، حروف کلمه عروج در صورت نمادین خود از حرف "ع" به معنی "عینیت"، "ر: ربی"، "و: انسان"، "ج: جمیل" فراهم آمده است و این معنی زمانی حاصل می‌شود و تحقق می‌یابد که انسان در سیر معنوی خود در نهایت کمال عروج خویش به عینیت ربّی انسان جمیل می‌رسد و به قول بوعلی سینا، ربّی انسانی می‌شود.

ختامه مسک

۱. کشف الاسرار، روزبهان، تصحیح علی اصغر سیفی، ص ۲۹.

حضرت آدم و خلافت او در اندیشه ابن عربی

حامد ناجی اصفهانی^۱

درآمد

حضرت آدم (ع) اولین خلیفه الهی و دربردارنده دانش اسماء الهی، از دیرباز مورد توجه ادیان الهی بوده و به ویژه در منظر عارفان اسلامی از منزلت خاصی برخوردار است؛ در این میان عارف سترگ محیی الدین عربی، سطور بسیاری را به تبیین جایگاه حضرت آدم (ع) اختصاص داده و با قبول اصل خلافت الهی بر این باور است که او سرآغاز ظهور خلیفه الله بر روی زمین است و سایر انبیا و اولیا یکی پس از دیگری بهره‌ای از همین حقیقت را دارند، تا بدان جا که خاتم الاولیاء همان مرحله کمال این ظهور است.

افزون بر این بحث که در ارتباط وثیق میان خلافت و ولایت طرح شده، جایگاه انسان کامل نیز تبیین می‌گردد، زیرا بنا بر تحلیل ابن عربی، خاتم الاولیاء همان انسان کامل است ولی هر انسان کاملی بهره از ولایت خاص حضرت آدم (ع) ندارد و از همین رو مبعوث به رسالت و ابلاغ نیست، لذا نسبت منطقی

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان.

میان ختم اولیا در هر عصر با انسان کامل عموم و خصوص مطلق است. ابن عربی در طول کتاب پرآوازه خودفصوص الحکم به بررسی مسأله خلافت الهی از زمان حضرت آدم (ع) تا خاتم (ص) پرداخته و در طی آن با طرحی نو به بررسی منازل انسان کامل همّت گمارده و در این میان طرح‌واره بحث خود را در ذیل فصل اول درباره حضرت آدم (ع) عرضه کرده است. گفتار حاضر در این صدد است که اصول و مبانی اندیشه وی را به‌طور خلاصه و واضح در این راستا بیان سازد.

سبب پیدایش حضرت آدم (ع) و چگونگی آن

۱. حضرت حق دارای اسماء حسنی گوناگونی است: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى».^۱ حضرت حق به مقتضای اسماء الحسنی، قصد نمود که مظاهر اسما و به‌روایتی، خود را در مظهری جامع ببیند که این مظهر جامع در واقع نشانگر حقیقت ربوبی است. ۲. جهان خلقت، بسان آینه‌ای بدون روح و تصویر، جهت رؤیت حضرت حق بر خود اوست.

نتیجه: خداوند حضرت آدم را به منزله صورت، در آینه خلقت، یعنی انسان کبیر آفرید و در واقع این استعداد در حضرت آدم در مرحله فیض اقدس^۲ یعنی پیش از مرتبه اعیان ثابت رقم زده شده بود.

تبصره: در سزا اعتراض ملائکه در خلقت آدم

ملائکه به منزله قوای انسان کبیر یا همان جهان خلقت‌اند، هر قوه‌ای در واقع

۱. سوره اعراف، آیه ۱۸۰.

۲. استعداد ذاتی موجودات برگرفته از علم ذاتی حق است که ظهور آغازین آن در مرتبه فیض اقدس می‌باشد نه فیض مقدّس.

توانایی قوه دیگر را ندارد و به گمان خود بالاترین منزلت و نقش را در جهان داراست و در این مبانی برخی نیز شایستگی بالاترین مرتبه را در پیشگاه الهی به حسب مرتبه وجودی و جامعیت^۱ از آن خود می دانند.

منزلت آدم در خلقت

انسان به معنی مذکور، به منزله دیده حضرت حق است که او به واسطه آدم این جهان را نظاره می کند و مورد رحمت قرار می دهد. انسان اگرچه خلقتش مؤخر از جهانیان است و حادث می باشد ولی جاودان است و تمام عالم از او بهره می یابد و در واقع بسان نگین انگشتی است که به واسطه آن طومار عالم و خزاین آن را مهر می کند.

در بیان خلافت آدم

آدم از سویی خلیفه حضرت حق و حافظ خزاین اوست و مادام که موجود است هیچ کسی حق دسترسی به این خزاین را ندارد مگر با بهره از وجود او، زیرا آدم مهر خزاین الهی است، بنابراین با وجود آدم، عالم محفوظ است. از این رو هرگاه آدم از عالم برود، طومار عالم برچیده می شود و نشئه آخرت برپا می گردد.

در بیان سرّ احتجاج خداوند با ملائکه در اعتراض آنها

بدین بیان معلوم می گردد که آدم جامع تمام اسماء الهی است و از همین رو خداوند در مقام احتجاج با ملائکه به سبب وقوف بر همین مرتبه فرمود: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^۲ پس بر انسان است که منزلت وجودی خویش را بشناسد و بداند از کجا

۱. این جامعیت یا از مرتبه واحدیت است یا از حقیقه الحقایق، همان نفس رحمانی، و یا از طبیعت کلیه.

۲. سوره بقره، آیه ۳۰.

آمده و بر کجا فرود آمده است.

ملائکة الهی به جهت عدم وقوف بر مرتبه حضرت آدم، می پنداشتند آنچه که خود دارند بالاترین مرتبه وجودی است و بالاترین مرتبه عبادت و شناخت را از آن خود می دانستند، اینان به تسبیح و تقدیس حضرت حق به مقتضای اعطاء ربوبی بدیشان مشغول بودند و از مقام آدم و جمعیت اسمایی وی بی اطلاع. از همین رو لب بر اعتراض گشودند و گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا»،^۱ غافل از آن که با همین اعتراض که در واقع برگرفته از رتبه وجودی آنهاست، دقیقاً به نزاع، یعنی همان چه که درباره آدم مدعی بودند، دچار گردیدند، و خود در مقام اعتراض، اصلاً بدین نکته التفات نیافتند. حال آن که اگر اینان در این مطلب درنگ می کردند اصلاً بدین پرسش و اعتراض لب نمی گشودند. زیرا در نزد حضرت آدم اسمایی وجود داشت که هرگز ملائکه با آن اسماء، حضرت حق را تنزیه و تقدیس نکرده بودند.

در بیان سرّ نقل داستان اعتراض ملائکه بر آدم

خداوند سبحان در قرآن کریم این داستان و ماجرا را برای ما نقل کرد تا بر آن اطلاع یابیم و از آن پند بگیریم و تا هنگامی که به مرتبه ای نرسیده ایم و بر مطلبی علم نداریم به منازعه و دعوا برنخیزیم، چه حضرت حق دقیقاً به همانچه داریم ما را مفتضح خواهد ساخت و باید در این مقام توجه داشت که خداوند این چنین، بندگان عابد و امین و حتی خلیفه خود را ادب می کند.^۲

در بیان حکمت الهی

امور کلیه یعنی حقایق لازم موجود در خارج، همچون حیات، علم، قدرت و

۱. همان.

۲. داستان منازعت ملائکه و آدم، از سویی تأدیب ملائکه یعنی همان مقربان و عابدان بارگاه انس است و از سویی دیگر هشدار برای آدم، یعنی همان خلیفه الهی.

اراده، دارای احکام و خصایصی می‌باشند:

۱. این امور کلیه اگرچه در عالم خارج نیستند، در جهان ذهن قابل اعتبارند و از همین رو جنبه بطون برای موجود خارجی دارند و از سویی از موجود خارجی قابل انفکاک نمی‌باشند.

۲. این امور کلیه اگرچه جنبه بطون دارند، ولی دارای تأثیر در وجود خارجی‌اند و به عبارتی دیگر اعیان موجودات خارجی عین همین احکام‌اند به نحوی که هیچ‌گاه این احکام از موجودات خارجی زوال پذیر نمی‌باشند و همواره اعیان خارجی با این احکام می‌باشند؛^۱ پس این امور کلیه همچنانکه جنبه بطون برای اشیاء خارجی دارند، از حیث ظهور و عدم انفکاکشان از موجودات خارجی جنبه ظهور دارند.

۳. حال اگر این امور کلی از موجود خارجی زوال‌ناپذیر باشند، در واقع آن حقایق و امور کلیه به حسب موجودات خارجی، تکثر می‌پذیرند با وجود آن که نسبت آن امر کلی به تمام این موجودات خارجی،^۲ نسبتی یکسان است، حال چه این موجود خارجی فناپذیر و زمانمند باشد یا فناناپذیر و غیرزمانمند.

بنا بدین مطلب، هر حکمی در موجودات عینی خارجی بازگشتش بدین امور کلی است، البته بهره هر موجود خارجی از این امور کلی به حسب میزان استعداد وجودیش می‌باشد، همچو نسبت علم و حیات به "عالم" و "حی".

در این مقام با نظاره به علم و حیات در خواهیم یافت که:

الف: علم، غیر از صفت حیات است و بالعکس، و هر کدام دارای حکم و اثر ویژه‌ای می‌باشند.

ب: علم و حیات، در تمامی عالم وجود قابل اعتبارند، خداوند، عالم و حی

۱. صدرالدین شیرازی بنا بر همین مبنا صفات حیات و علم را حتی به جمادات نسبت می‌دهد.

۲. موجود خارجی در زبان اهل فلسفه یا جزء مبدعات است یا مخترعات و یا مکونات.

است و ملائکه و انسان نیز عالم و حیّ اند؛ پس در تمامی موجودات حقیقت علم و حیات قابل اعتبار می‌باشد با این فرق که علم حق، قدیم است و علم انسان، حادث. با تأمل و درنگ در مطلب فوق به منزلت امور کلیه و چگونگی ارتباط آنها با موجودات خارجی پی می‌بریم. این امور کلی از سویی به‌طور مستقل در عالم خارج وجود ندارند و وجودشان بسان کلی طبیعی چون انسان، به وجود موجودات خارجی است و از همین رو غیرقابل تقسیم و تجزیه‌اند، و از سوی دیگر به‌هنگام اتّصاف به موجود خارجی، قبول نسبت و حکم علی‌حدّه می‌نمایند.^۱

وحدت وجود و چگونگی ارتباط خداوند با موجودات در مقام تشبیه

حال که میان موجودات خارجی و موجودات غیرخارجی چنین ارتباطی برقرار است و همین موجودات خارجی به‌حسب این احکام غیرخارجی با یکدیگر ارتباط و نسبت می‌یابند، نسبتی بس قوی‌تر بین این موجودات خارجی به‌حسب وجود قابل ملاحظه است، زیرا وجود برخلاف امور کلی جنبه تعینی و خارجی دارد نه جنبه ذهنی و حتی عدمی.

شیء به جهت امکان وجودی‌اش نیازمند علت است و پس از ارتباط با علت حادث می‌گردد. علت، خود، نیازمند نیست و بالذات معطی وجود است حال به اقتضای قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» هرگاه ممکن به مرحله وجود برسد، حضرت حق بدو وجود می‌دهد بنابراین ممکن ظهور یافته و حاصل شده جز در صفت وجوب ذاتی^۲ هم‌سنخ واجب الوجود و حضرت حق است و بهره از تمام صفات وجودی و کمالی دارد.

۱. مثلاً صفت علم به‌هنگام اتّصاف به موجود خارجی، به‌صورت عالم ظهور می‌یابد و همین علم که محکوم به موجود خارجی است (موجود دارای علم است) در ظهور اتّصافی محکوم علیه می‌گردد (عالم قدیم است).

۲. در نظر اهل عرفان وجوب ذاتی در واقع نشأت گرفته از اسماء مستأثره است.

بر همین اساس خداوند جهت علم به خودش، انسان‌ها را به نظر کردن در موجودات آفاقی و انفسی فرمان داده: «سُرُّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^۱ و در واقع ما انسان‌ها با استدلال بر وجود خویشتن بر وجود او استدلال کرده‌ایم و با توصیف خویش او را توصیف نموده‌ایم: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^۲، با این فرق که ما به هیچ وجه متصف به وجوب ذاتی نیستیم، از همین رو حضرت حق نیز هرگاه خود را توصیف می‌کند در واقع به واسطه صفات خود ما، خویش را به ما معرفی می‌نماید. و ما هر وقت او را نظاره کنیم در واقع به خود نگریسته‌ایم؛ و هرگاه او به ما در تجلی ازلی بنگرد در واقع خود را دیده است؛ لذا در مقام قرب نوافل: «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَّقَرُّ إِلَىٰ بِالنَّوْفَلِ حَتَّىٰ أَحْبَبْتُهُ وَ إِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ...»^۳ حضرت حق سمع و بصر بنده می‌گردد و بدین سان بنده بدو علم می‌یابد و همو در مقام قرب فرایض، سمع و بصر مطلق می‌گردد تا بنده بداند همه اوست: «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ».

تنزیه حق از خلق

افراد و اشخاص نوع انسان اگرچه درحقیقت انسان بودن با هم مشترک‌اند، ولی به یقین اشخاص و افراد نوع انسان از یکدیگر متمایزند. حال با توجه بدین مقدمه، هرگاه امور کلیه در بین حضرت حق و خلق به یک حقیقت موجود باشد، یقیناً بین حضرت حق و موجودات امکانی، در صدق این امور کلیه تمایز و تفارق است؛ و در واقع اصل این تمایز در غنا و استقلال حضرت حق و فقر و احتیاج موجودات خارجی می‌باشد. لذا حضرت حق، ازلی و قدیم است و دارای اولی

۱. سوره فصلت، آیه ۵۳. این آیه خود به نوعی مشعر به مقام تنزیه حق از خلق است زیرا مخلوق در پی سیر انفسی و آفاقی درمی‌یابد که امور کلی و وجود در حضرت حق، حق است و در او به عاریت.

۲. عوالی اللالی، ج ۴/ ۱۰۲.

۳. بحار الانوار، ج ۵/ ۲۰۷.

وجودی پس از عدم نیست، لذا اگرچه اول است ولی اولیت ندارد، و هم چنین است نیز آخر بودن او. لذا چون از حضرت حق سلسله اعیان ممکنات ظهور می یابد و اول بودن او اول زمانی نیست، پس سلسله موجودات پس از حضرت حق قابل اعتبارند و همین اعتبار به حسب آخر بودن حضرت حق تا نهایت ادامه می یابد؛^۱ این بدین جهت است که آخر بودن حق عین اولیت اوست و اول بودن او عین آخر بودنش.

منشأ صفات متقابل در خلقت

حضرت حق خود را هم ظاهر خوانده و هم باطن: «وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ».^۲ و براساس همین اتصاف حضرت حق عالم غیب و شهادت را ایجاد کرده تا ما به واسطه غیب وجودمان و صف باطن را دریابیم و به شهادت و ظاهرمان و صف ظاهر را. حضرت حق خود را به صفت رضا و غضب خوانده، و از همین رو عالم را دارای خوف و رجاء نموده، ما از غضب او بیمناک و ترسانیم و بر رضای او امیدوار.

هم چنین حضرت حق خود را جمیل و صاحب جلالت دانسته از همین رو عالم را بر هیبت و انس آفریده است،^۳ و در واقع همین حکم صفات متقابل در تمام اسماء حضرتش جاری است.

حضرت حق، خود از دو سوی این صفات متعارض و به ظاهر ناهمگون تعبیر به دو دست نموده، که با همین دو دست انسان کامل را که جامع تمام حقایق عالم و جزئیات آن است، آفریده و خود در خطاب به شیطان فرموده: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لَنَا

۱. این اعتبار به معنی ازلی و ابدی بودن و حتی قدیم بودن در ممکنات به معنی عقلی و فلسفی نیست.

۲. سوره حدید، آیه ۳.

۳. سرّ تفاوت سیر و سلوک سلاک الهی در مشرب محوی و صحوی و یا خراباتی و مناجاتی و یا جلالی و جمالی از همین جا است.

خَلَقْتُ يَدَيَّ».^۱

در عالم وجود، عالم ظاهر به منزله شهادت است و خلیفه الهی غیب اوست، از همین رو خلیفه الهی بسان سلاطین عالم ظاهری همیشه در حجاب می باشد. بر همین اساس به مقتضای روایت «إِنَّ لَهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظِلْمَةٍ»^۲ حضرت حق دارای حجاب های ظمانی است، یعنی عالم اجسام طبیعی، و دارای حجاب های نورانی است، یعنی عالم ارواح لطیف، بنابراین عالم همیشه دایر مداربین لطیف و کثیف است و به دگر تعبیر، عالم حتی خود حجاب خود است زیرا مانع از ظهور غیب و لطیف خود می باشد، پس حضرت حق را نیز به نحو اولی به طور بایسته ای^۳ درک نمی کند، لذا حضرت حق همواره در حجاب است، با علم بدین که موجود امکانی می داند که او غیر از حضرت حق یعنی موجودش است، زیرا او همواره نیازمند است و حق همواره غنی. حال چون موجود امکانی بهره ای از وجوب و غنای ذاتی او ندارد هیچ گاه نمی تواند او را به نحو شایسته ای درک کند و حتی همواره به علم ذوقی و شوقی موجود امکانی توانایی درک او را ندارد و حضرت حق همیشه غیر معلوم و مجهول الکنه باقی خواهد ماند زیرا موجود حادث هیچ جایگاهی در حریم ذات الهی ندارد.

بنا به گفته فوق، حضرت حق در آدم، امور متقابل را به جهت شرافت آدم در او گرد آورد و خطاب به ابلیس فرمود: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لَنَا خَلَقْتُ يَدَيَّ؟ و در واقع این خلقت به دو دست اشاره به مقام جمعی حضرت آدم دارد که وی در بردارنده صورت عالم و صورت حق^۴ است، یعنی همان دو دست حضرت حق. حال چون

۱. ص ۷۵.

۲. شرح فصوص الحکم، ابن ترکه، ج ۱/۱۴۵؛ بحار الانوار، ج ۵۵/۵۵.

۳. ادراک حق از خود، ادراک سزاوار اوست نه ادراک به نحو پایین تر ادراک حق از خود.

۴. این دو صورت اشاره به جامعیت مقام وحدت و کثرت را دارد، و منشأ همین جامعیت دقیقاً در قبول اوصاف متقابل است.

ابلیس خود جزء این عالم موجود بود و دارای این جامعیت نبود مأمور به سجده آدم شد و خود خلیفه نگردید، و چون آدم دارای جمعیت و متصف به صفات متقابل بود خلیفه شد - و اگر دارای این صفات و خصایص نمی بود خلیفه نمی شد - پس آدم چون خلیفه الهی در روی زمین است باید دارای تمام کمالات مورد درخواست تمامی موجودات باشد و اگر حایز تمامی این کمالات نباشد خلیفه نیست. و خلافت فقط شایسته انسان کامل می باشد، همان انسانی که خداوند صورت ظاهری او را براساس حقایق و صور عالم ایجاد کرد و صورت باطنی اش را براساس صورت خویش و بر همین اساس در حدیث قرب نوافل فرمود: «كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ» یعنی شنوایی او می شوم که با او می شنود و بینایی او می شوم که با آن می بیند. و خداوند نفرمود گوش یا چشم او می شوم، زیرا باطن انسان براساس صورت ربوبی است نه ظاهر او، پس بایست بین این دو صورت ظاهری و باطنی (و احکام آن) فرق گذاشت.

حضرت حق با تمامی موجودات عالم معیت دارد و به تعبیری دیگر در تمامی آنها سریان دارد، ولی معیت حق با هیچ موجودی به اندازه آدم نیست زیرا آدم جامع بین صورت ظاهری و غیبی متقابل است.

منابع

١. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، ١١٠ ج، دارالفکر، بیروت.
٢. شرح فصوص الحکم، صائن الدین علی بن محمد ترکه، تصحیح محسن بیدارفر، ٢ ج، قم ١٤٢٠ ق.
٣. عوالی اللثالی، ابن ابی جمهور احسائی، تصحیح مجتبی عراقی، ٤ ج، قم ١٤٠٥ ق.
٤. فصوص الحکم، محیی الدین عربی، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، دارالکتاب العربی، بیروت ١٤٠٠ ق.
٥. کافی، محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح علی اکبر غفاری، ٨ ج، اسلامیة، تهران ١٣٨١ ق.

ضرورت جامعه‌شناختی تبارشناسی
در
طریقه‌های عرفانی اسلامی ایران

حسین ابوالحسن تنهایی^۱

مقدمه

این مقاله در پی بررسی ضرورت جامعه‌شناختی تبارشناسی در طریقه‌های عرفانی اسلامی و ایرانی است. حوزه مطالعاتی این مقاله در قلمرو جامعه‌شناسی دین و روش مطالعه آن بنابر مطالعات انسان‌شناختی^۲ و تفسیرگرایانه^۳ از نوع درون‌گرا^۴، در برابر برون‌گرای آن^۵ می‌باشد. با مروری در قواعد ایستایی و پویایی‌شناختی مسأله و قواعد تبارشناسی که با قانون نص و نصب معرفی شده، به انواع تبارهای مخدوش اشاره شده است. اهمیت تحقیق در تبارشناسی طریقه‌های

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی.

2. Anthropological
3. Interpretative
4. Emic
5. Etic

عرفانی از سویی به وفور گرایش‌های فطری نسل تازه به عرفان، و از سویی به وفور پیدایش گروه‌های فاقد تبار یا با تبارهای خودساخته برمی‌گردد که می‌تواند زمینه‌های آسیب‌شناسی گرایش‌های عملی را نشان دهد.

شناخت ضرورت جامعه‌شناختی تبارشناختی در طریقه‌های عرفانی که مفهومی پویایی‌شناختی دارد، به میزانی که این طریقه‌ها هر کدام به‌عنوان نظامی اجتماعی و فرهنگی شناخته شده‌اند، مستلزم شناخت قواعد و احکام ایستایی‌شناختی این طریقه‌ها است. بنابراین برای درک تحلیل جامعه‌شناختی طریقه‌های عرفانی و تبارشناسی آنها در آغاز به مطالعه فرایند ایستایی‌شناختی آنها پرداخته می‌شود.

هر نظام اجتماعی، ناگزیر از عمل در یک شبکه‌ای از تقسیم اجتماعی کار است. تقسیم اجتماعی کار، شبکه‌ای از نقش‌های اجتماعی است که به نسبت راه‌ها و اهداف^۱ اجتماعی هر نظام اجتماعی تنظیم شده است. به این ترتیب هر کنشی جامعه‌شناختی تلقی می‌شود که در یکی از نقش‌های اجتماعی موجود در تقسیم اجتماعی کار از پیش تعریف شده باشد. به دیگر سخن، هیچ عمل یا کنش اجتماعی نمی‌تواند متصور شود مگر آنکه از پیش در شبکه نقش‌های اجتماعی تعریف شده باشد. به همین دلیل است که در صورت بروز یک کنش تازه و از پیش تعریف نشده، جامعه‌شناسان دوگونه برخورد کاملاً متفاوت پارادایمی از خود نشان می‌دهند:

الف: پارادایم جامعه‌شناسان عوامل‌گرا که کنش تازه را نابهنجار و نشانه‌ای از کج‌روی قلمداد می‌کنند.

ب: پارادایم جامعه‌شناسان تفسیرگرا که کنش تازه را انتخاب اجتماعی تازه جامعه می‌دانند.

در نوع اول از پارادایم جامعه‌شناختی، جامعه‌شناسان انسجام‌گرا یا ایستا‌نگر و نیز جامعه‌شناسان تضادگرا و پویانگر، هر دو معتقدند که مفهوم کنش تازه یا کج‌روانه، به یکی از دو صورت ذیل سیر می‌کند:

۱- یا به تدریج از جامعه زدوده می‌شود.

۲- یا به تدریج به شکل یکی از انواع خرده فرهنگ‌های جامعه، سامانه‌ای با ساختاری ویژه به خود می‌گیرد.

در نظریه "رابرت کی مرتون" سامانه‌های جدیدی که به نسبت راه‌ها و اهداف جامعه‌شناختی تنظیم شده و در تقسیم اجتماعی کار، سامانه ساختاری ویژه خود را پیدا نموده‌اند، در چهار دسته متفاوت نوگرایان، آداب‌گرایان، واگرایان و شورشیان بازسازی می‌شوند.^۱ ماکس وبر نیز بر همین سیاق، انواع کنش‌های اجتماعی را به نسبت راه‌ها و اهداف فرهنگی به چهار دسته عقلایی، سنتی، ارزشی و عاطفی تقسیم می‌کند.^۲

در نوع دوم از پارادایم جامعه‌شناختی، هربرت بلومر با طرح مفهوم "کنش تازه" به فرایند سامان توجه می‌کند که کنش تازه را در یکی از نقش‌های تعریف شده قبلی بازسازی و احتمالاً آن را اجرا می‌کند. انتخاب اجتماعی تازه هرگاه بتواند در سامان اجتماعی، نقش اجتماعی متناسب با راه‌ها و اهداف جامعه پیدا کند، در نظام تقسیم اجتماعی کار تثبیت و به اصطلاح ساختاری شده و در صور و اشکال متناسبی با نام "نهادهای اجتماعی" نمایان می‌گردد.^۳

در هر کدام از دو پارادایم مکتبی فوق، براساس اهداف جامعه و به نسبت

1. Merton R.K. *Social Theory and Social Structure*, New York, Free Press, 1968.

۲. حسین ابوالحسن تنهایی، تخیل جامعه‌شناختی در بستر تاریخ، ج ۱، جامعه‌شناسی نظری، انتشارات بهمن برنا تهران، ۱۳۸۲.

3. Blumer H. *Symbolic Interactionism: Method and Perspective*, N.J, Prentice Hall Inc., 1969.

راه‌های فرهنگی مجاز، نقش‌های اجتماعی ویژه‌ای مدوّن می‌گردد تا سامانه تازه در کنار سامانه قدیمی بتوانند اهداف کارکردی جامعه را دنبال کنند. بنابراین، گذشته از اینکه گروه اجتماعی عرفا و صوفیه را می‌توان به‌عنوان گروه‌های از پیش ساختاری - یا تازه سامانه - تعریف کرد، ساختارگروهی آنها از دو سوی با مفهوم تقسیم اجتماعی کار درگیر است:

۱ - تقسیم اجتماعی کار در نظام اجتماعی کلان که این گروه بایستی با آن همسازی ساختاری کند (برون‌ساختاری).

۲ - تقسیم اجتماعی کار در نظام اجتماعی گروه صوفیه که برای وصول به راه‌ها و اهداف ساختاری، هر کدام از نقش‌های اجتماعی افراد گروه از قبل به‌عنوان سامانه‌ای فرهنگی تعریف شده است (درون‌ساختاری).

موضوع اصلی این کاوش بررسی نوع دوم این تقسیم اجتماعی کار، یعنی نظام درون‌ساختاری تقسیم اجتماعی کار و شبکه نقش‌های اجتماعی درون آن، در سازمان اجتماعی عارفان است.

تقسیم اجتماعی کار در سامانه درون‌ساختاری صوفیان

طریقه‌های عرفانی صوفیه - یا عرفان عملی - مکاتبی تربیتی در درون مذاهب و ادیان هستند که به دلیل تأکید بسیار زیاد بر اهمیت تمرین‌های عملی در تربیت جان بشری، شریعت ادیان را با آداب عملی خاصی که مبنی بر کتاب، سنت و اجتهاد طریقتی است، ترکیب نموده‌اند و آن را طریقت می‌نامند. بنابر تعاریف مختلف کارشناسان غربی و شرقی تصوف و عرفان، اساتید این راه با این تمرین‌ها قصد دارند که سطح مطالعات معرفتی سالکین را به ژرف‌ترین لایه‌های

وجودشناسی هدایت‌کنند.^۱ آنها اعتقاد دارند که ترکیب و هماهنگی درست شریعت و طریقت است که به حقیقت اصلی دین می‌رسد، یعنی تغییر حال انسان به طرف روح و جان حقیقی و پنهان هستی. به همین دلیل است که عرفان و تصوّف در همه ادیان و اقوام و در همه دوره‌های تاریخی وجود داشته است و تنها در برخی از برهه‌های تاریخی به دلیل ضعف ساختاری سازمان‌های اجتماعی، ناکارآمدی سازمان‌های مذهبی و یا به دلیل رشد علاقه‌های پژوهشی در ژرفای دین، گسترش پیدا می‌کند.

از آنجایی که مهم‌ترین مطلب این مکاتب تربیتی در چگونگی کاربرست شریعت و راهکارهای مختلف آن در موارد خاص، برای گروه‌های اجتماعی و افراد سالک است، بنابراین مهم‌ترین وظیفه یا نقش اجتماعی هم از آن استاد راه یا استاد مکتب طریقت است که بتواند چگونگی کاربرست‌های عملی شریعت را به نسبت اهداف معرفت‌جان در راه‌های عملی خاص و متناسب با زمان و مکان و در موارد خاص اجتماعی و انفرادی به نسبت اهداف ژرف دین تشخیص، تعلیم، راهنمایی و اداره کند (طریقت). پس در نظام تقسیم اجتماعی کار تربیتی طریقه‌های صوفیه، مهم‌ترین و کلیدی‌ترین نقش از آن استاد مکتب است که در عرفان اسلامی با عناوین قطب، مرشد، ولیّ مرشد، هادی، مهدی، خضر، پیر، مراد، شیخ، امام، استاد ربّانی و راهنمای الهی... در برهه‌های زمانی مختلف نامیده شده است.^۲ مهم‌ترین شاخص‌های معرفّ ولیّ مرشد را می‌توان چهارگونه دانست:

1. Bowker, J., *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

مرحوم حاج سلطانه‌حسین تابنده گنابادی، "مالتصوّف"، در رساله باب ولایت و راه هدایت تألیف سیّد هبّه‌الله جذبی، تهران: چاپ رودکی، ۱۳۵۲، ۵۳-۳۷. و دکتر نورعلی تابنده، "آشنایی با عرفان و تصوّف"، تهران: حقیقت، ۱۳۸۰.

۲. مرحوم حاج علی تابنده، خورشید تابنده، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۳.

- ۱- نصب با نصّ جلی یا آشکار از سوی ولیّ قبلی
 - ۲- مشروعیّت کامل طریقتی از سوی مریدان
 - ۳- اِشرافِ روانی بر حالات خود و پیروان (با نماد شاهی یا خلیفگی)
- اشکال مختلفی که در نمونه‌های تاریخی به غیر از نصب با نصّ جلی دیده شده است، عبارتند از:^۱
- ۱- ادّعی‌ای اجازه یافتن در خواب یا در جلسه مانند صفی‌علیشاه که چنین اظهار می‌داشت و منکر هرگونه نصّ بود و رشته صفی‌علیشاهی را بنا نهاد.
 - ۲- به انتخاب مجمعی از افراد از قبل معین شده رسیده باشند؛ مثل انجمن اخوّت که بعد از ظهیرالدّوله چنین رفتار کردند.
 - ۳- به انتخاب مجمعی از مشایخ قطب متوقّی؛ مثل آنچه درباره شیخ احمد علوی در کتاب عارفی‌الجزایر ذکر شده است.
 - ۴- کسانی که در سلوک برای خود درجه‌ای قائل هستند و در واقع خود را به‌عنوان معلّم و مربّی تلقّی می‌کنند مانند بسیاری که نه در سلسله‌ای هستند و نه جانشینی تعیین می‌کنند.
- نقش اجتماعی متقابل راهنمای الهی، نقش اجتماعی سالک، مرید، دانشجوی الهی یا مأموم است. هر دو نقش به ضرورتی ناگزیر، اجتماعی‌اند؛ زیرا:
- الف: بنا بر قاعده تعرف الاشیاء باضدادها، ولیّ مرشد بدون سالک از وظیفه تهی می‌شود و سالک بدون ولیّ مرشد، بی‌معنا خواهد بود. همان‌گونه که خداوند نیز اگر خلق نمی‌فرمود، خدایی‌اش تعریف نمی‌شد و به مراتب هم شناخته نمی‌گردید که فرمود: *كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا، فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ* به دیگر سخن و بنا بر قاعده مذکور معرفت هر کدام از هر دو نقش به معرفت آن دیگری وابسته است.^۲

۱. لینگز، مارتین، عارفی‌الجزایر، ترجمه نصرالله پورجوادی.

۲. مترادف با مفهوم Basic Role Taking در نظریه هربرت مید.

ب: فرایند مکتب‌پرستی و تربیتی صوفیه تنها در صورت فرض وجود ولیّ مرشد و سالک شدنی است، یعنی تشکیل دست‌کم یک گروه دوتایی آشکار.^۱
 ج: این گروه دوتایی آشکار، در تعریف صوفیان، گروهی سه‌تایی^۲ پنهان است،^۳ زیرا ولیّ مرشد بنا بر آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^۴ و نیز «بِأَدْمُ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ»^۵ خود را واسطه، میانجی یا وکیل خدا می‌داند و سالک نیز با پذیرش چنین اصلی، خود را تسلیم به ولیّ مرشد می‌کند، وگرنه تسلیم به مرشد در صورت فقدان چنین فرضی، منجر به شرک می‌شود. پس بنیان و شالوده هر طریقت عرفانی دست‌کم یک گروه سه نفره است.

د: در تاریخ زندگی صوفیه و ادیان بزرگ اگرچه گاه زاهدانی به تنهایی می‌زیسته‌اند، ولی حلقه‌ی ارادت آنها به کنج خانقاهی متصل بوده است که گروه سالکین و ولیّ مرشد خاصی را معرفی می‌کند. در طول تاریخ صوفیان، همیشه از حلقه‌های ذکر یا خانقاه‌های اهل ذوق یا سلاسل عرفانی بحث کرده‌اند.

ه: و بالاخره آن که خطاب قرآن کریم به سالکین الی‌الله همیشه با لفظ «الَّذِينَ» یا گروه اجتماعی فهمیده شده است و به‌طور معمول خطاب‌های فردی و برای اهداف خاصی، آن هم به‌ندرت دیده می‌شود.

این دو نقش اجتماعی استاد یا ولیّ مرشد و شاگرد یا سالک می‌تواند در شبکه‌ای از تقسیم اجتماعی کار و سلسله‌مراتب اقتدار اجتماعی در حلقه‌های صوفیه – گروه‌های سلسله‌ای صوفیه – به اشکال مختلف دیده شود. در ذیل این

1. Dyadic

2. Triadic

۳. رجوع شود به مضامین هندسه زیمل یا بازی جمعی و دیگر تعمیم یافته جرج هربرت مید و نیز ر. ک: ح. ۱. تنهایی، بررسی تحلیلی مفهوم ساختاری تقسیم اجتماعی کار در نظریه جامعه‌شناختی مید، فصلنامه علمی و پژوهشی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آشتیان، آشتیان، ۱۳۸۰، صص ۲۴-۱.

۴. سوره بقره، آیه ۳۰:

۵. سوره بقره، آیه ۳۳:

حلقه، سلسله مراتب اقتدارهای متفاوتی را می‌توان دید که خلاصه آنها به شرح ذیل است:

- ۱- مرتبه اقتداری^۱ ولیّ مرشد: اذن خلافت مِنْ لَدُن.
- ۲- مرتبه اقتداری مشایخ مرشد: اذن ارشاد قلبی.
- ۳- مرتبه اقتداری مجازین مرشد که خود شامل الف: مجازین در شریعت، مثل اذن در امر اقامه نماز جماعت و....
- ب: مجازین در طریقت، مثل اذن در تلقین اوراد زبانی یا اذن هدایت کلامی و سخنرانی و...
- ج: مجازین در مشکلات اجتماعی؛ مثل اذن در اقداماتی از قبیل مددکاری.
- د: مجازین در امور مالی؛ مثل اذن در جمع‌آوری حقوق الهی.
- ۴- سالکین که دو دسته‌اند: سالکین نوپا و سالکین راه‌رفته که راه‌رفتگان نیز یا مؤمن‌اند یا ممتحن. نگارنده در جایی دیگر^۲ مراتب معرفت‌شناختی گروه‌های فوق را به چهار دسته تقسیم می‌کند:
 - ۱- عوام و غیرسالکین: گروه اجتماعی ناس با معرفت کثرت‌اندیش.
 - ۲- پیروان ادیان و سالکین نوپا: گروه اجتماعی مسلمان با معرفت کثرت‌اندیش.
 - ۳- سالکین پیشرفته در سفر اوّل: گروه اجتماعی مؤمن با معرفت وحدت‌اندیش.
 - ۴- سالکین پیشرفته از سفر اوّل: گروه اجتماعی مؤمن ممتحن با معرفت وحدت‌اندیش (أولیایی تحت قبایی، لا یعرفُهُمْ غَیری).

۱. اقتدار (authority) به معنایی که توسط وبر تعریف شده است.

۲. تنهایی، تخیل جامعه‌شناختی در بستر تاریخ، ج ۱۲، جامعه‌شناسی معرفت، در حال تدوین.

ضرورت تبارشناسی طریق صوفیه

پویایی‌شناسی

از آنجایی که مهم‌ترین نقش کلیدی در یک طریقه عرفانی، نقش راهبری ولیّ مرشد است و از آنجا که ولیّ مرشد در اصطلاح یا هندسه گروهی صوفیه، خلیفه خدا و از جانب او منصوب به رهبری و منصوص اوست، به ناگزیر حکم انتصاب - و نه انتخاب - بایستی از طرف خداوند باشد همان‌گونه که در آغاز، چنین حکمی برای آدم (ع) بنا بر آیه «اتّی جاعل فی الارض خلیفه» نازل شد و سپس فرمود: «یا ادم ائیّهم باسمائهم [= ای آدم آنها را به نام‌هایشان آگاه کن]، یا از طرف او. ولی این انتصاب به نصّ، به زبان خلیفه وقت برای خلیفه بعد که نشانه اتّصال راهنمایی خدا برای بنده در نماد راهنمایی مرشد برای سالک است انجام می‌شود. همان‌گونه که فرمود: «لکلّ قوم هاد».^۱

پس تبار طریقتی مرشد در هر حلقه بایستی به نسبت اتّصال و نصب و نصّ شناخت شود تا اتّصال تاریخی طریقه عرفانی الهی یا حقّه، از طریقه غیرالهی یا غیرحقّه تفکیک شود. بنابراین، گذشته از حقّه یا غیرحقّه دانستن گروه‌های صوفیه، این موضوع ناگزیر می‌شود که تبار مکاتب تربیتی بایستی مسلسل و پیوسته باشد، زیرا قانون نص و نصب در آداب و جهان‌بینی صوفیه - که در مدارج و مقامات علوم حوزوی و متداول دانشگاهی امروز نیز، قانون محسوب می‌شود - از موارد غیرقابل انکار در سازمان اجتماعی صوفیه می‌باشد. بنابراین اگر مهم‌ترین نقش از آن مرشد در هر حلقه باشد، آن مرشد نیز بایستی توسط مرشد قبلی تعیین شده باشد و مرشد قبلی نیز توسط مرشد پیشین و... به همین نحو تا مرشد نخستین که خداوند بود، براساس «و علّم ادم الاسماء کلّها».^۲

۱. سوره رعد، آیه ۷.

۲. سوره بقره، آیه ۳۰: به آدم همه اسماء را تعلیم داد.

پس، از خداوند به آدم(ع) و از او به شیث تا به حضرت محمد(ص) و از ایشان به حضرت علی(ع) تا حضرت قائم(عج) و بنابر عدل الهی و سنت خداوندی ادامه این سنت از مشایخ جانشین قائم(عج) تا زمان حال و تا آخرین دم حیات بشری ادامه پیدا می‌کند. در غیر این صورت یعنی در صورت فسخ یا نسخ اصل نص و نصب، نقش کلیدی ولیّ مرشد که می‌بایستی حامل خصایص ویژه دوگانه ذیل باشد منسوخ می‌شود:

اول آنکه ولیّ مرشد بنابر نقش اجتماعی خود بایستی نسبت به افراد دیگر در تمامی نقش‌های سلسله مراتب اجتماعی، برترین فرد در راهنمایی باشد. ثانیاً، نقش ولیّ مرشد بایستی توسط کسی مثل خود او یا برتر از او تعریف شده و تشخیص داده شود که معرفّ بایستی از معرفّ اعلا و اجلا باشد. در حوزه‌های علمی دینی و دانشگاهی امروز نیز چنین رسمی ملزوم و متداول است. پس سلسله اذن اولیای مرشد و اساتید راهنمای الهی در طریقه‌های عرفانی بایستی به‌طور روشن شناخته و ضبط شود تا این "نص صریح" میزانی برای شناختن استاد راهنمای طریقت عرفانی باشد. سپس سالک یا دانشجوی الهی نصّ صریح را با تمرین‌های مکرر به میزان "اثر صحیح" می‌آزماید و آزمون یا "تست تجربی"^۱ می‌کند که در نمونه‌های آزمایش‌های شهودی نیز از فرایند مشابهی ساخته شده است. اثر صحیح با تمرکز در آداب سلوک و استمرار آن بنابر دستور می‌تواند مؤید نصّ صریح باشد.^۲

بی‌توجهی به ضرورت تبارشناسی منصوص، نه تنها اهل تحقیق از گروه غیرصوفی را در شناخت تبارهای حقیقی از غیرحقیقی غافل کرده است، بلکه گاه

1. Empirical Verification

۲. پاسخ به ایهامات و ابهامات عرفانی، پرسش‌ها و پاسخ‌های نگارنده با استاد حاج دکتر نورعلی تابنده، قطب سلسله نعمت‌اللّهی گنابادی.

موازینی کم‌رنگ‌تر را به جای موازین اصلی‌تر می‌نشانند. برای مثال در تحقیقات هانری کربن که به الگویی در مطالعات ادبی و عرفان‌نظری دیگران نیز تبدیل شده است، تفکیک سلاسل فقری را بر میزان "حال" یا "مقام" دانسته‌اند. در صورتی که "حال" در اصطلاح عرفان عملی، محلی برای اتکا ندارد و مقام نیز نشانه سلوک سالک الی‌الله است که توسط دیگران قابل شناخت نیست و سالک اجازه بازگویی آن را ندارد و بنابراین مقام میزانی مکتوم و از اسرار تصوّف است.

در همین مقال نادرست است که برخی صوفیه را به دو دسته "اهل صحو" و "اهل سکر" تقسیم کرده‌اند و مثلاً حضرت جنید بغدادی را سرحلقه صحوگرایان و جناب بایزید را سرحلقه سکرگرایان ذکر کرده‌اند. در صورتی که از نظر تذکره‌های داخلی صوفیه، جناب بایزید یکی از شیخ‌المشایخ‌های حضرت امام جعفر صادق (ع) است و حضرت جنید بغدادی، قطب‌الاقطاب و اولین قطب در زمان غیبت و سرحلقه امّ السلاسل صوفیه می‌باشد. بنابراین صحو و سکر دو حال است و چون بر بایزید بیشتر حال سکر و بر جنید حال صحو غالب بوده است تقسیم سلاسل یا گروه‌ها به سکریه و صحویه به‌طور مستقل صحیح نیست ولی این تقسیم‌بندی اگر به‌منزله حال غالب بر سالک باشد می‌توان آن را مورد مطالعه و ملاک مطالعه قرار داد.

اشکال اساسی در نوع نگرش اسلام‌شناسان غربی به نوع روش‌شناسی و شیوه تحقیق آنها برمی‌گردد؛ یعنی استفاده محض از روش برون‌گرا. در صورتی که به‌ویژه برای نوع مطالعات عرفانی روش برون‌گرا پاسخگویی لازم را ندارد. بنابر روش درون‌گرا، میزان پذیرفته شده در تبارشناسی طریقه‌های عرفانی در نگاه نخست فقط نصّ منصوب است. تأکید بر همین نصّ منصوب است که به قول بسیاری از اهل نظر از جمله جناب سید حیدرآملی، به حق موجب می‌شود تا تشیع و تصوّف نیز به یک معنا فهمیده شوند، یا به قول ایشان: «صوفی‌ای که شیعه

نباشد، صوفی نیست و شیعه‌ای که صوفی نباشد، شیعه نیست». زیرا امامت و قطبیت تنها به طریق نصّ منصوب تعیین می‌شود، نه به حال یا مقام مربوط است و نه از طریق شورا یا انتخابات ممکن می‌گردد؛ اما نظر شیعیان صوفی مسلک یا صوفیان شیعی مذهب، اعتقاد قطعی به نصّ منصوب است که مهم‌ترین مثال و معروف‌ترین مصداق نصّ منصوب، فرمان حضرت رسول (ص) در غدیر خم بود که فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ».

تبارشناسی سلسله‌های اذن طریقتی

بنابر روش درون‌گرا و آنچه مورد توافق تذکره‌نویسان و رهبران گروه‌های صوفیه است، در زمان حضرت رسول (ص) علاوه بر حضرت علی (ع) برخی از اصحاب نیز اذن هدایت طریقتی داشتند که از میان اینان که ده نفر می‌شدند، چهار شاخه فقری در حال تقیه تشکیل شد و در ذیل راهنمایی اقطاب طریقت که حضرت علی (ع) و یازده فرزند (ع) وی بودند، به ارشاد خلاق پرداخته و از طرف آنها، یعنی ائمه هدی (ع)، اخذ بیعت می‌نمودند. این افراد که همه، اذن خود را به حضرت علی (ع) می‌رسانند، بنا بر قول مشهور، عبارت بودند از:

- ۱- اویس قرنی سرسلسله طریقت اویسی.^۱
- ۲- کمیل نخعی سرسلسله طریقت کمیلی.
- ۳- حسن بصری سرسلسله طریقت بصری.

۱. البته برخلاف آنچه در بعضی منابع آمده است از اویس قرنی سلسله‌ای جاری نشده است چنان‌که در کتاب تذکره‌الاولیا عطار در احوال وی آمده است که از اولیای ناشناس بود. او پیامبر را ظاهراً ندید و جز پیامبر هم کسی او را نمی‌شناخت و بلکه کسانی از همشهریانش او را دیوانه احمق می‌خواندند. مؤلف کتاب طرائق الحقایق نیز که از تذکره‌های متأخر و جامع صوفیه است به‌هنگام ذکر اویس قرنی در ذیل فصلی تصریح می‌کند، اولاً به عدم نشر سلسله‌ای از وی، ثانیاً به امتناع اینکه کسی به روحانیت دیگری بی‌واسطه به کمال رسد (طرائق الحقایق، محمد معصوم شیرازی، ج ۲، ص ۵۲-۴۹).

۴- ابوعمره فارسی سرسلسله طریقت‌های ادھمی و چشتی.^۱
پس از آن به تدریج دو سلسله طریقت دیگر که اذن خویش را از حضرت
جعفر(ع) می‌دانستند به وجود آمدند: سلسله طریقت شقیقی و سلسله طریقت
طیفوری.

این مقاله تبارشناسی این دوره را به عنوان سلاسل "پیش معروفی" می‌شناسد.
سلسله طریقت معروفی از زمان و با اذن حضرت رضا(ع) به دنباله سلسله
بصری آغاز و تا زمان حضرت عسکری(ع) ادامه می‌یابد. این سلسله در زمان
حضرت عسکری و حضرت حجت(عج) به مهم‌ترین سلسله طریقتی یا فقری به
عنوان "ام‌السلاسل" معروف می‌شود و با رهبری شیخ جنید بغدادی به عنوان اولین
قطب در زمان غیبت کبری، دوره "سلسله جنیدی" آغاز می‌گردد.

سلسله جنیدی با راهبری جناب جنید بغدادی و هفت شیخ دست‌پرورده وی
به نام‌های شیخ ابوعلی رودباری که شیخ‌المشایخ وی نیز بود، شبلی، ابومحمّد
رؤیم، ابومحمّد جریری، عمرو بن عثمان مکی، ابوعمرو زجاجی و ابومحمّد
مرتعش آغاز می‌شود. در کنار این سلسله اصلی نیز سلاسل اویسی، کمیلی، شقیقی
و طیفوری نیز ادامه حیات داده و در برهه‌هایی در میان خود و نیز با سلسله اصلی
جنیدی درهم تنیدگی‌هایی پیدا می‌کنند.

این سلسله به تدریج در دوازده ساقه طریقتی گسترش می‌یابد:

- ۱- ساقه پیر حاجاتیه ۲- ساقه سهروردیه ۳- ساقه صفویه ۴- ساقه کبرویه
- ۵- ساقه رفاعیه ۶- ساقه قادریه ۷- ساقه نقشبندیه ۸- ساقه بکتاشیه ۹- ساقه
- مولویه ۱۰- ساقه جهریه ۱۱- ساقه خاکساریه ۱۲- تنه اصلی یا سلسله

۱. محمّد معصوم شیرازی، طرائق الحقایق، دوره سه جلدی، تهران، کتابخانه سنایی، بی‌تا، و: خواجه امام
ابو‌ابراهیم اسماعیل بن محمّد مستملی بخارایی، شرح‌التعرف لمذهب‌التصوّف، دوره سه جلدی، تهران،
انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳. و خواجه عبدالله انصاری، طبقات‌الصوفیه، تهران: انتشارات طوس، ۱۳۶۲.

نعمت‌اللّٰهیه.

در سلسله نعمت‌اللّٰهی و نیز در ساقه کبرویّه شاخه‌هایی تازه با گرایش‌های متفاوت رو به رشد می‌گذارند که اغلب در پویایی تبارشناسی آنها مشکلات گسست نص دیده می‌شود؛

الف: در سلسله نعمت‌اللّٰهی پس از خلافت مجذوب‌علیشاه همدانی به تدریج دو شاخه بدون اذن شمسی و کوثری و سپس، پس از خلافت رحمت‌علیشاه شیرازی دو شاخه بی‌اذن دیگر به نام‌های مونس‌علیشاهی و صفی‌علیشاهی بروز می‌کنند. اما سلسله اصلی نعمت‌اللّٰهی با عنوان تازه سلطان‌علیشاهی گنابادی ادامه حیات می‌دهد.^۱

ب: در ساقه کبرویّه دو شاخه اصلی نوربخشی و ذهبی به وجود می‌آید که در دو برهه زمانی نیز احتمالاً متصل شده‌اند و بدین وسیله می‌توان مشکل گسست آنها را مرتفع دید، اما پس از مدتی در شاخه ذهبی شاهد رشد چهار زیرشاخه تازه می‌شویم. ارتباطات میان ساقه‌ای و میان شاخه‌ای در کبروی ذهبی، نوربخشی و نعمت‌اللّٰهی نیز روابط تنگاتنگی را میان راهنمایان و اساتید راهنمای طریقتی گوشزد می‌کند.

رشد گروه‌های فاقد تبارشناسی

گرایش فطری انسان به پیدا کردن و جستجوی پیرامون مسائل وجودشناسی، ناگزیر انسان را از سطوح ظاهری دین‌شناسی به لایه‌های عمیق پژوهش‌های دینی سیر می‌دهد و در همین مسیر است که گرایش‌ات عرفانی جایگاه اصلی خود را پیدا می‌کند. بدیهی است که اگر "راه‌های فرهنگی" موجود در هر جامعه‌ای، پاسخ‌گوی "اهداف فرهنگی" و نیازهای معنوی نباشد یا هنجارهای جامعه به شیوه‌ای که

۱. ر. ک: تنهایی، جامعه‌شناسی نظری اسلام، مشهد، سخن‌گستر، ۱۳۷۹.

پارسنز نیز مطرح می‌کند،^۱ دارای ابهام و ابهام باشد و نتواند اطلاعات فرهنگی را به‌طور روشن به افراد جامعه یا طالبین راه‌های معرفت‌شناسی ژرف یا عرفان منتقل کند، به ناگزیر فرایند جستجوی پرسش‌ها به دنبال راه‌های فرهنگی تازه به مسیرهای گاه خودرو و گاه سازمان‌یافته‌ای که قصد "شکار طالبین" را به هر دلیلی داشته باشند برخورد می‌کنند. با توجه به این حقیقت که میل به کنجکاوی و حقیقت‌یابی عموماً در نسل‌های جوان که هنوز در رفتارهای نهادی هضم نشده‌اند بیشتر یافت می‌شود،^۲ خیل عظیمی از جوانان در جوامع فوق که پاسخ‌گویی از مسیرهای شناخته شده در آنها مسدود است، به این مسیرهای تازه جذب می‌شوند و گروه‌های کثیر و متعددی از دسته‌جات مذهبی رو به رشد می‌گذارند که عموماً دو نوع از زیرشاخه‌های جدید را به وجود می‌آورده‌اند:

الف: گروه‌هایی که اساساً فاقد تبار هستند و اعتقادی نیز به ریشه‌های تبارشناختی ندارند.

ب: گروه‌های عرفانی با تبارشناسی‌های غیرمعروف.^۳

این سیل در حال افزایش در برخی از شاخه‌های زیرین گروه‌های عرفانی یا تبارشناسی معروف به‌ویژه در صد سال اخیر موجب افزایش و رشد هر دو گروه فوق شده‌اند. گروهی نیز با سابقهٔ مقطوع بودن تبار سلسله‌ای، به فعالیت‌های خود ادامه داده‌اند که می‌توان آنها را ساقه یا شاخه‌های "بریده" و "خودساخته" خواند که فاقد تبار منصوص می‌باشند. حلقه‌های خودساختهٔ فاقد تبار و به مراتب بی‌نام فراوانی نیز در حال رشد هستند که به چند دلیل فوق برمی‌گردد: ۱- گرایش

۱. حسین ابوالحسن تنهایی، درآمدی بر مکاتب، مشهد، مرنديز، ۱۳۷۹.

2. Lauer H. R. *Perspectives on Social Change*, 2nd. Ed., Boston, Allyn and Bacon, Inc., 1977.

۳. تبارشناسی غیرمعروف به این معناست که تبارشناسی آنها فقط در کتب و تذکره‌های خودشان نقل شده است و در دیگر تذکره‌های موجود، نشانی از آنها نیست.

معناشناختی فطری بشری، ۲ - فقدان پاسخ‌های مفید، کارآ و متناسب در مذاهب و
طریقه‌های مختلف، ۳ - زمینه‌های سیاسی شکار طالبین برای ایجاد شکست و
گسست فرایندهای دینی.

دوروی هستی در عرفان و تمثیل غار افلاطون

سعید بینای مطلق^۱

عرفان (ازوتریسم) اساساً به معرفتی گویند که با باطن و درون سروکار دارد و در نظر نخست مقابل ظاهر و بیرون است؛ ولی در واقع، ظاهر و بیرون در ازوتریسم (عرفان) از اهمیت بنیادین برخوردار است. زیرا تجلی یا ظهور حقیقت الهی، بدون "ظاهر"، شدنی نیست و "ظاهر" در معنای عام آن، همان حجاب در عرفان اسلامی، و یا "مایا" در آیین هندو است. کار حجاب یا مایا نیز نمایاندن و ظاهر کردن و در عین حال پوشانیدن و پنهان کردن است. این دو وجه حجاب از یکدیگر جدایی ناپذیرند.

از این رو در دیدگاه‌های عرفانی و افلاطونی، دوگونه گفتار درباره هستی که در واقع مکمل یکدیگرند، دیده می‌شود؛ گفتاری که مبتنی بر نفی هستی و جهان است و ناظر بر روی پوشاننده حجاب است، و گفتاری که مبتنی بر اثبات هستی است و نظر به وجه آشکارکننده حجاب یا شفافیت متافیزیکی پدیده‌ها^۲ دارد. از

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان.

۲. این اصطلاح از فریتیوف شوآن است. برای مثال، رک: منطوق و تعالی، برگردان انگلیسی، ص ۱۹۴.

این رو درباره دانش عرفان چنین گفته‌اند: "ازوتریسم یا عرفان، چون دانش نور است، در نتیجه دانش مستوری‌ها و نامستوری‌هاست."^۱ پس عرفان دانش آتما و مایا و بازی‌های مایا است.

در نتیجه نادیده انگاشتن روی دوگانه حجاب یا هستی در دیدگاه عرفانی یا افلاطونی، و به‌طور کلی در بینش‌هایی که با این دو منظر، خویشی و پیوند دارند به تعبیر نادرست از معرفت عرفانی و افلاطونی می‌انجامد. برای مثال آنچه در جامعه ما "درویشی" به معنای ناپسند این واژه و یا در تداول عام "بی‌قیدی" نام دارد، پدیده‌ای است که به زعم نگارنده، از کج‌فهمی و دریافت نادرست روی پوشاننده مایا، و یا انحطاط و ابتذال آن، ریشه می‌گیرد. نقد نیچه و حتی هیدگر از افلاطون نیز اساساً ناشی از ناآشنایی و بیگانگی این دو فیلسوف با جوهر حجاب (مایا) و روی دوگانه آن است. در این گزارش، می‌کوشیم تا بشود، به تبیین مفهوم حجاب در عرفان (ازوتریسم)، سپس نزد افلاطون پردازیم تا درستی یا نادرستی این مدعا آشکار شود.

حجاب (مایا)

ریشه حجاب کجاست و کار آن چیست؟ آن چه در پی می‌آید تلاشی است برای پاسخ گفتن به این دو پرسش.^۲ حجاب یا مایا به بیان فریتیوف شوآن در بی‌نهایتی الهی ریشه دارد: «اصل (برین الگوی اصلی) حجاب همان بعد الهی بی‌نهایت است که خود از بی‌چون سر می‌زند و جلوه‌گر می‌شود، ولی به درستی کیفیت درونی برجای می‌ماند. بنابراین حجاب از هیچ بر نمی‌خیزد، بلکه از

۱. فریتیوف شوآن، "راز حجاب"، ازوتریسم چونان اصل و چونان طریق، ص ۶۱.

۲. برای تعریف حجاب (مایا) اساساً از مقاله "راز حجاب" سود جسته‌ایم. همچنین ر. ک: از همان نویسنده، "درخت جاودانه" در همان کتاب، صص ۸۷-۷۷ (صص ۶۴-۴۷، برگردان انگلیسی) و نیز "آتما و مایا"، صورت و جوهر در ادیان، صص ۴۴-۳۵ (برگردان انگلیسی، صص ۴۲-۳۱).

بی‌نهایتی پیدا می‌شود که خود برخاسته از مطلق یا بی‌چون است. به سخن دیگر مایا از عدم، هست نمی‌شود بلکه از ذات آتما (atma) تراوش می‌کند.^۱ بدین ترتیب اصل حجاب همان ذات الهی است و نه عدم به معنای نیستی مطلق. پس حجاب و در نتیجه هستی از هیچ برخاسته است و آفریننده هستی از هیچ نمی‌آفریند. به گفته قرآن خداوند از "لا شیء" می‌آفریند همانکه در شاهنامه "ناچیز" گفته شده است:

که یزدان ز ناچیز چیز آفرید بدان تا توانایی آرد پدید
 "ناچیز" یا "لا شیء" یعنی آنچه که هنوز چیز یا شیء، به بیان دیگر باشنده متعین، نیست و به هیچ‌روی "عدم" به معنای نیستی و مقابل هستی و وجود، معنا نمی‌دهد. وانگهی "ناچیز" با نباشنده (me on یا ouk on) در یونانی مترادف است.^۲ از این نکته گذشته، بازگوییم که خاستگاه حجاب قلمرو الهی است و نه عدم. ولی چگونه و چرا حجاب در قلمرو ذات پدید می‌آید و مراتب آن کدامند؟ چرایی و علت وجودی حجاب میل ذات الهی به جلوه‌گری و دَهِش خود است. «نور برای خود می‌درخشد؛ پس آنگاه برای دَهِش خود به تشعشع آغاز می‌کند؛ و چون متشعشع می‌شود حجاب و حجاب‌ها را ایجاد می‌کند. میل ذاتی به تاییدن همان حجاب نخستین است که پس از آن به صورت وجود آفریننده (Etre createur) تعیین می‌یابد؛ و پس آنگاه به صورت کیهان جلوه می‌کند».^۳ بنابراین نور یا ذات برای خود و برای دهش خود می‌درخشد و با این درخشش،

۱. راز حجاب، ص ۴۶.

۲. برای مثال، پارمنیدس، نباشنده (me onta) را به معنای آنچه باشنده (einai, on) نیست به کار می‌برد. رک: "شعر پارمنید"، برگردان فارسی، در شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان؛ افلاطون نیز، برای مثال در رساله سوفیست، نباشنده را به آن چیزی اطلاق می‌کند که ماسوای وجود است و نه ضد آن. در نظر ارسطو نیز، نباشنده همان وجود بالقوه است.

۳. راز حجاب، صص ۶۱-۶۰.

حجاب برین و حجاب‌های دیگر هست می‌شوند. پس چرایی حجاب یا مایا همین درخشش و دهش است. نخستین حجاب یا "حجاب برین" خواست و میل الهی است و دومین حجاب "وجود آفریننده". البته چنانچه خواهیم دید آنچه فریتیوف شوآن "وجود آفریننده" می‌نامد، حقیقتی فراتر و فراگیرتر از خالق یا صانع است. در واقع "وجود آفریننده" همان عقل نزد افلوطین، یا واحد در عرفان اسلامی، و یا برهمه سگونه در فلسفه هندو است.

از این رو فریتیوف شوآن در بند دیگری از همان متن از وجود (هستی)، یعنی همان وجود آفریننده، و از ورای وجود (ورای هستی) یعنی همان ذات، سخن می‌گوید: «فرق و جدایی بنیادین، یعنی آن فرقی که پیش از همه به آن می‌اندیشیم، همان جدایی تام میان آفریننده و آفرینش یا میان اصل و تجلی است. در حوزه متافیزیکِ فراگیر و بنیادین، سخن از جدایی میان وجود و ورای وجود نیز به میان است. امر اخیر (وجود) از مایا یا نسبیت برمی‌خیزد».^۱ بنابراین جدایی میان آفریننده و آفرینش در مرتبه‌ای فراتر از جدایی دیگر، یعنی جدایی میان وجود و ورای وجود قرار دارد. دیگر اینکه مقصود از وجود همان وجود آفریننده است. و بالاخره لوگوس یا کلام خلاقه و یا به عبارت دیگر خدای صانع از وجود یعنی وجود آفریننده سر می‌زند. بدین ترتیب، «حجاب نخستین در خداوند پیدا می‌شود و این همان گرایش اصلی یا آغازین و ذاتی صرف به دهش است، این گرایش تنها در ذات الهی می‌ماند. حجاب دوم همچون اثر برون ذاتی حجاب نخستین است و این همان اصل وجودی (Principe ontologique) یا وجود آفریننده است که صور یا امکانات اشیاء را ایجاد می‌کند. وجود، حجاب سومی را هست می‌کند، یعنی همان "لوگوس خلاقه" که جهان را ایجاد می‌کند. جهان نیز به طریق اولی حجابی است که هم پنهان می‌کند و هم گنجینه‌های خیر برین را انتقال

۱. همان، ص ۵۸.

می دهد»^۱. بنابراین می توان هر مرتبه را حجابی برای مرتبه پیش از آن و در عین حال امکان تجلی آن دانست.

حجاب های سه گانه به خوبی در حدیث قدسی معروف به "گنج پنهان" نیز مشاهده می شود: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لي أعرف». ترتیب پیدایی حجاب ها در این حدیث را می توان چنین بیان کرد: "گنجی پنهان بودم"، اشاره به ذات الهی است. "پس دوست داشتم" (عشق آن داشتم)، اشاره به قصد و میل الهی به دهش و آشکار کردن خویشتن است و این همان حجاب اول یا سرآغاز مایا است. "پس آفریدم" مترادف با وجود آفریننده یعنی حجاب دوم است. آفرینش را می توان برابر با هستی و در معنای عام آن دانست. و بالاخره "برای آنکه شناخته شوم"، اشاره به همان روی آشکارکننده هستی است، زیرا معرفت با آشکارکنندگی پیوند دارد.

این مراتب به گونه ای دیگر در آیه زیر از قرآن کریم نیز به روشنی دیده می شود: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْءًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۲. "هنگامی که بخواهد"، اشاره به قصد و اراده الهی و در نتیجه حجاب اول است؛ یعنی میل به ظهور و دهش. "به آن می گوید: باش"، همان لوگوس یا کلام آفریننده یعنی حجاب سوم است؛ "پس می شود"، همان آفرینش یا هستی؛ یعنی هر آنچه هست تا ناچیزترین پدیده های محسوس.

پس کار حجاب ها آشکار نمودن ذات الهی و در عین حال پنهان کردن آن است: «بازی مایا رقصی است میان ذات و هستی، این یکی حجاب است و آن یکی برهنگی...»^۳. دهش بی حجاب و رقص حجاب ها ناشدنی است. از این رو

۱. همان، ص ۴۴.

۲. سوره یس، آیه ۸۳.

۳. همان، ص ۶۱.

حجاب، هرچند می‌پوشاند، ولی آشکار نیز می‌گرداند؛ از حجاب نخستین تا به حجاب دوم و حجاب‌های بی‌شمار دیگر همه در رقصند. نمودار زیبای این رقص و بازی رسالهٔ پارمنید افلاطون است، از این رو پروکلس آن را بازی الهی خوانده است. این نکته نیز شایان ذکر است که مایا به باور فریتیوف شوآن، همان رحمت است؛ ولی نه از آن جهت که توهم آفرین و نسبت است، بلکه از آن لحاظ که بی‌نهایتی، زیبایی و سخاوتمندی است.

با الهام از این کلام می‌توان دربارهٔ دوروی مایا چنین گفت: روی پوشاننده آن متناظر با قهاریت و مطلق، و روی آشکارکننده آن متناظر با بی‌نهایتی، رحمانیت و زیبایی است. این نکته را نیز بیفزاییم که دوروی مایا در قرآن گاه به صورت تقابل سماوات و ارض از سویی و دنیا از سویی دیگر بیان می‌شود. روشن‌تر بگوییم؛ "آسمان‌ها و زمین" روی آشکارکننده مایاست. از این رو، این دو واژه در قرآن هیچ‌گاه دلالت منفی ندارند. بالعکس "دنیا" نمودار روی پوشاننده و دورکننده مایاست. تأکید بر جمال در قرآن نیز، آنچنان که در عادی‌ترین و روزمره‌ترین پدیده‌ها جلوه می‌کند، نمودار روی آشکارکننده مایا یا همان رحمانیت است. مراد آیهٔ ششم از سورهٔ نحل است: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرَحُونَ». یعنی «و چون شب هنگام باز می‌گردانید و بامدادان بیرون می‌فرستید، برای شما در این کار جمال است».

در هر حال دوروی مایا، آن‌گونه که وصف آن گذشت نزد افلاطون نیز به خوبی دیده می‌شود. برای مثال "تمثیل غار" در جمهوری و روایت "زایش جهان" در تیمائوس به ترتیب بیانگر روی پوشاننده و روی آشکارکننده حجاب هستند.

دوروی هستی نزد افلاطون

الف- روی پوشاننده مایا یا تمثیل غار: بارزترین مثال برای وجه پوشاننده حجاب یا

هستی نزد افلاطون همان تمثیل غار است. کتاب ششم از رساله جمهوری با بحثی درباره دیالکتیک و گونه‌های شناخت پایان می‌یابد. کتاب هفتم که درحقیقت دنباله کتاب ششم است، با تمثیلی به توصیف انواع شناخت و چگونگی دستیابی به خیر برین، یعنی همان دیالکتیک آغاز می‌شود. این تمثیل همان تمثیل معروف غار است. افلاطون در این تمثیل، هستی را چون غاری می‌پندارد و چنین می‌گوید: «اکنون که از این نکته فارغ شدیم، طبیعت ما انسانها را در این مثال، در نظر آور؛ به لحاظ آنکه برخوردار از تربیت باشد و یا بی بهره از تربیت. مکانی زیرزمینی و غار گونه‌ای را در نظر بیاور که دهانه آن به روی نور باز است و در سراسر غار کشیده شده است. در آن مردمانی را به بند کشیده و رو به دیوار و پشت به مدخل غار نشانده‌اند. پشت سر آنان، روشنایی آتشی بر یک بلندی از دور می‌تابد. میان آتش و زندانیان راهی است بر بلندی، و در طول راه دیواری است کوتاه چون پرده که شعبده‌بازان میان خود و تماشاگران می‌کشند تا از بالای آن، هنرهای خود را به معرض نمایش بگذارند. در آن روی دیوار، کسان بسیاری، اشیاء گوناگون از هر دست، از جمله پیکره‌های انسان و حیوان که از سنگ و چوب و مواد دیگر ساخته شده‌اند را به این سو و آن سو می‌برند و همه این اشیاء از بالای دیوار پیداست. بعضی از آن کسان در حال رفت و آمد با یکدیگر سخن می‌گویند و بعضی خاموشند. آن زندانیان تصویرهای خود ما هستند. آیا آنان از خود و از یکدیگر جز سایه‌ای دیده‌اند که آتش بر دیوار غار می‌افکند؟ آیا از پیکره‌ها و اشیایی هم که در بیرون غار به این سو و آن سو برده می‌شوند جز سایه توانسته‌اند ببینند؟ اگر بتوانند با یکدیگر سخن بگویند، موضوع گفتارشان جز سایه‌هایی خواهد بود که بر دیوار روبه‌رو می‌بینند؟ و اگر صدای کسانی که در بیرون رفت و آمد می‌کنند در دیوار غار منعکس شود آیا زندانیان نخواهند پنداشت که آن سایه‌ها با یکدیگر

سخن می‌گویند؟ پس آیا جز سایه هیچ چیز دیگری را حقیقی خواهند پنداشت؟^۱ بنابراین آدمیان، از سویی در غار بسر می‌برند و از سوی دیگر زندانی هستند. مکان ایشان، "هرچند گشوده به بیرون" ولی تقریباً پوشیده و به سختی روشن است. خودشان نیز بی‌بهره از آزادی‌اند، از این‌رو جز سایه نمی‌بینند، جز سایه نمی‌اندیشند، جز سایه نمی‌گویند و جز سایه نمی‌شنوند. چرا چنین است؟ چرا آدمیان در بند، در غار و در میان سایه‌ها بسر می‌برند؟ زیرا به گفته افلاطون از تربیت عاری هستند و تربیت نیز در اینجا همان کسب معرفت حقیقی است؛ آنچه آزاد می‌کند معرفت است. پس می‌توان گفت که بنابر تمثیل غار، پدیده‌ها برای آدمیان به دو معنا سایه و حجاب‌اند. نخست پدیده برای ما آدمیان "چونان زندانیان" حجاب‌اند، چون زندانیان از روی دیگر آنها "روی روشن و آشکارکننده، غافل‌اند" از این‌رو سایه‌ها (پدیده‌ها) را جدا و مفارق از روشنایی و در نتیجه به دور از خیر برین تصوّر می‌کنند. ولی پدیده‌ها و در نتیجه هستی، به معنای دیگری نیز حجاب‌اند و آن هنگامی است که از زندانی "به روایت تمثیل غار" بندها گشوده شده و او وادار می‌شود که روی برگرداند و آن‌طور که توصیف آن در تمثیل غار آمده، گام به گام از غار بیرون رود و بالا برود تا به سرچشمه نور، "یعنی خیر". در آن صورت هر مرتبه نسبت به مرتبه دیگر حکم حجاب و سایه خواهد داشت و در کل هرچه هست در قیاس با روی خیر، سایه و حجاب خواهد بود. به سخن دیگر، زندانی در آغاز به هرچه هست پشت می‌کند تا به پیش رود، چون هرچه هست خود خیر نیست. اما هنگامی که، به گفته سقراط، زندانی به معرفت این حقیقت رسید که هرچه هست از خیر است^۲ در آن صورت آزاد و رها می‌شود و چون رها شد چرخش نظر می‌یابد و در نتیجه همه چیز را دیگر در پرتو خیر می‌بیند.

۱. مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، با تصرف (س ۵۱۵-۵۱۴ الف).

۲. همان (۵۱۶ ب-س).

بدین ترتیب به گفته افلاطون در نظر آنکه چنین تربیت یافته است هستی دیگر تاریکی نیست، بلکه نشانه و پرتو خیر است. از همین روی در رساله تیمائوس برخلاف آنچه در تمثیل غار به وصف درآمده است، هستی خداوند دیدنی یا ظاهر است و نه سایه و تاریکی. به سخن دیگر تیمائوس بر روی آشکارکننده حجاب تأکید می‌ورزد.

ب- روی آشکارکننده ما با: روایت تیمائوس. رساله تیمائوس روایت زایش جهان است. چرا جهان پدیدار گردید؟ خلاصه پاسخ افلاطون به این پرسش چنین است: «پس بگوییم چرا آراینده، شدن و این هستی (کل) را آراست. او خوب بود و در آنکه خوب است هیچ‌گاه، درباره هیچ چیز، هیچ‌گونه رشکی رخنه نمی‌کند. چون از رشک بری بود، خواست تا همه چیز هرچه بیشتر به خودش مانند شود. اگر از خردمندان بپذیریم که اصل اساسی شدن و هستی، به‌درستی همین بوده است، سخت درست سخنی را پذیرفته‌ایم. خدا خواست که همه چیز خوب و تا حد امکان بی‌کاستی باشد. بدین ترتیب باید گفت که هستی از روی حقیقت جاننداری است که خرد و نفس دارد و زادهٔ مشیت خداوند است».^۱ در این گفتار دیگر سخن از سایه‌ها و یا غار به میان نیست. هرچه هست ایزدوش و خداگونه است؛ چون خدا، کل را خوب و همانند خود خواسته است. از این رو افلاطون جهان را "خدای آفریده"^۲ می‌خواند.

علت ایجاد زمان نیز از نظر افلاطون زیبایی و الوهیت هرچه بیشتر هستی است. به روایت همان رساله: «هنگامی که پدری که زاینده جهان است آن را جنبان و زنده یافت، این جهان که زادهٔ خدایان جاوید است، به وجد آمد و چون به وجد آمد، اندیشید که آن را هنوز بیشتر با الگوی آن همانند سازد و از آنجایی که

۱. همان، ۳۰-س ۲۹ ای.

۲. همان، ۳۴ الف، آخر بند.

الگوی آن زنده‌ای جاوید است، کوشید که این کل را نیز تا بشود چنان (جاودانه) گرداند. باری، گوهر الگو زنده و جاوید است، لیکن این جاودانگی را به تمامی به این جهانی که زاده شده دادن، ناممکن بود. از این رو سازنده آن بر آن شد که تصویری متحرک از جاودانگی بسازد. پس هنگامی که جهان را به نظم درمی آورد، تصویری جاودانه که بر حسب عدد حرکت می‌کند (پیش می‌رود) از جاودانه یگانه و بی حرکت ساخت و این همان چیزی است که زمان می‌نامیم.^۱

بنابراین زمان، نه تنها موجب نزدیک تر و همانندتر شدن هستی به اصل جاودانه خود می‌شود، بلکه خود ریشه الهی و جاودانه دارد. بدین ترتیب، روایت تیمائوس از هستی، برخلاف تمثیل غار، نمودار روی آشکارکننده حجاب یا مایا است. به عبارت دیگر، تمثیل غار مبتنی بر تنزیه و روایت تیمائوس استوار بر تشبیه است. از همین روی، این دو روایت همچون دو روی مایا مکمل یکدیگرند. حجاب یا مایا چون در نهایت از ذات الهی پیدا می‌شود، همچون آشنایی است که هرچند می‌پوشاند و در نتیجه گمراه می‌کند (همچون سایه‌ها در غار) ولی به خاستگاه خود نیز راهبر و رهنمون است. اهمیت زیبایی محسوس "پس این جهانی" در بینش افلاطونی، برای مثال در رساله فایدروس و رساله میهمانی، و نیز در عرفان از همین جاست. آنچه دور می‌کند، همان نیز نزدیک می‌گرداند:

گفتم که بوی زلفت گمراه عالمم کرد گفتا اگر بدانی هم اوت رهبر آید
در نتیجه، آنچه در دیدگاه عرفانی و افلاطونی به صورت ملامت اخلاقی جسم یا هستی بروز می‌کند، در واقع به وجه پوشاننده و در نتیجه گمراه و یا سرگردان کننده مایا مربوط می‌شود. از این رو رویکرد نادرست به این دو اندیشه، نه تنها موجب نادرستی دریافت مفهوم حجاب می‌شود، بلکه این کج‌پنداری خود نیز حجابی است که حاصل آن نادیده انگاشتن روی دیگر مایا، روی آشکارکننده

۱. همان، ۳۷ س-ای.

آن و اهمیت بنیادین آن در این دو دیدگاه است، یعنی آنچه در این نوشته بر آن تأکید ورزیدیم.

کتابنامه

- 1-Platon, *Republique*, tra. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, coll. Budé, 1975.
- 2-Platon, *Timée*, tra. A. Rivaud, ibid., 1970.
- 3-Schuon, Fritjof, *L'esoterisme comme principe et comme voie*, Paris, Dervy-Livres, 1978.
- 4-Schuon, Fritjof, *Esoterism as Principle and as the Way*, London, Prenal Books LTD, 1996.
- 5-Schuon, Fritjof, *Forme et substance dans les religions*, ibid., 1975.
- 6-Schuon, Fritjof, *Form and Substance in Religions*, Bloomington, World Wisdom, 2002.

نسبت بین اسلام و عرفان^۱

پاسخ به شبهات

قاسم کاکایی^۲

سهروردی را باید وارث تصوّف ایرانی دانست و تصوّف ایرانی هیچ نیست جز ترجمان معنویّت اسلامی. ممکن است کسانی منکر نسبت بین اسلام و ایران باشند؛ این یک سوء استنباط است که از دو جانب تقویت می‌شود. اوّل از جانب مستشرقین و روشنفکران مستشرق‌زده، دوم از جانب متحجّرين و خوش‌اندیشان مذهبی؛ لذا صحبت من ناظر به هر دو طرف خواهد بود، برای تبیین نسبت عرفان و اسلام یک تعریف کلی بیان می‌کنم که قابل فهم برای همه باشد. اسلام مجموعه‌ای از تعاریف نظری و عملی است که از طرف خداوند بر پیامبر(ص) نازل شده و در قرآن و سنّت، جهت هدایت بشر تجلّی پیدا کرده است. عرفان ادراک خداوند و امور غیبی از طریق مشاهده قلبی است که در فرآیند سیر و سلوک حاصل می‌آید و به نظر من عرفان در صدد است بشر را صاعد کند به

۱. متن سخنرانی از نوار صوتی تحریر و پس از ویرایش چاپ شده است.

۲. عضو هیأت علمی دانشگاه شیراز.

همان جایی که قرآن از آنجا نازل شده، به تعبیر حضرت امام (ره) ما این امور را در ادعیه بیشتر می‌بینیم، ادعیه قرآن صاعد است؛ همان‌گونه که قرآنی که در دست ماست جنبه‌هایی از عالم ملکوت را نازل کرده در ادعیه ما مسایل را گاه خیلی بالاتر و صریح‌تر می‌بینیم.

من دین پژوه نیستم، عرفان‌پژوه هم نیستم، تا حدی با قرآن و سنت سروکار دارم و خداوند توفیق داده است بعضی از بزرگانی را دیده‌ام که اهل بوده‌اند و در عرفان سیر و سلوکی داشته‌اند و لذا تجربیات عینی خودم را بیان می‌کنم، نه اینکه دستی از دور بر آتش داشته باشم. معتقدم اگر بتوانیم درمندی عرفان را القاء کنیم، به هدفی که سهروردی داشته، رسیده‌ایم. دین طبق قرآن و سنت درجاتی دارد، در درجه اسلام هرکس که شهادتین بگوید مسلمان است اما درجات بالاتری هم داریم؛ ایمان، احسان، تقوا که در اصول کافی هم آمده بالاتر هستند و یقین که مرتبه متعالی‌تری است. بنابراین یک فرد می‌تواند مسلمان باشد ولی مؤمن نباشد؛ *قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تَمُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ*^۱ ایمان بالاتر از اسلام است، احسان بالاتر از ایمان، در مرحله ایمان وقتی خدا را عبادت می‌کنید کانه او را می‌بینید، یا اگر شما او را نمی‌بینید احساس کنید خداوند شما را می‌بیند. تقوا بالاتر از ایمان است؛ یقین هم درجات و اطواری دارد؛ علم یقین، عین یقین و حق یقین، در اول قرآن از متقین سخن به میان آمده *الم، ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ، هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ*^۲؛ متقین چه کسانی هستند؟ *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ*^۳. متقین ایمان به غیب دارند. غیب چیست؟ غیب شامل خود خداوند

۱. سوره حجرات، آیه ۱۴: اعراب بادیه‌نشین گفتند: ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده‌اید، بگوید که تسلیم شده‌ایم، و هنوز ایمان در دل‌هایتان داخل نشده است.

۲. سوره بقره، آیه ۲: این است همان کتابی که در آن هیچ شکگی نیست. پرهیزکاران را راهنماست.

۳. سوره بقره، آیه ۳: آنان که به غیب ایمان می‌آورند و نماز می‌گذارند و از آنچه روزیشان داده‌ایم انفاق می‌کنند.

است با همه اسماء و صفاتش، شامل ملائکه مقربین خداوند، و شامل آخرت است. ان شاء الله همه ما ایمان به غیب داریم ولی آیا همه ما عین الیقین داریم؟ آیا همه ما حق الیقین داریم؟ نه. این درجات متفاوت است و دین هم برای طبقه خاص و قشر خاص نیامده. اسلام آمده که تمام کسانی را که با مسلک‌های مختلف طرف اسلام آمده‌اند سیراب کند، هم برای پیرزن خانه‌نشین صبحت دارد و هم برای مثلاً امثال سهروردی، حلاج، بایزید بسطامی و هم در رأس آنها که ائمه علیهم السلام هستند و اولیا و انبیا. پس باید ببینیم در *يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* کسی که متقی است چگونه ایمان به غیب و آخرت دارد. باید اینها را یکی یکی بشکافیم. خداوند اسماء مختلفی دارد، یکی حتی است، چه کسی خداوند را حتی می‌داند، به معنایی که او زنده است و می‌توان با او معامله کرد و رابطه من و تو را با او برقرار کرد؟ خداوند حتی است، این رابطه باید احساس شود. چند نفر مسلم هستند که خداوند را حتی می‌دانند یعنی با خداوند سخن می‌گویند و سخن خداوند را می‌شنوند. عارف کسی است که سخن گفتن خداوند را می‌شنود. عارف کسی است که وجه خداوند را می‌بیند ما در زیارت خطاب به ائمه می‌گوییم، *أَشْهَدُ أَنَّكَ تَسْمَعُ كَلَامِي وَتَرُدُّ سَلَامِي*، اگر کسی کلام امام را شنید یا سلام امام را شنید به درجاتی از عرفان رسیده که بالاتر از خود اسلام است، بایزید که از عرفاست خطاب به فقها گفت که شما علمتان را عن میّت عن می‌گیرید ما علم خود را از حی الّذی لا یموت می‌گیریم اگر عارفی در مکاشفه‌ای حضرت ختمی مرتبت را ببیند که مطلبی به او بگوید، این برای عارف، برای کسی که این مکاشفه را می‌بیند حجت است، در هیچ کتابی هم نوشته نشده و هیچ محدثی هم آن را ذکر نکرده است. اسماء خدا در همه چیز ظهور و بروز دارد، که عارف باید این را ببیند. اسماء مترادف نیستند هر کدام معنایی خاص دارند. ما در خدمت یکی از علماء بزرگوار درس می‌خواندیم. بحثی بود راجع به اسماء، ایشان می‌گفت که اسماء چیزی نیستند جز همین الفاظ، ما هم می‌گفتیم که نمی‌شود که: برعکس

نهند نام زنگی کافور؛ زمانی به مکه معظمه مشرف شدیم و در کنار بقیع مشغول دعای کمیل بودیم بعد که آمدیم به ایشان گفتیم که در آن فراز دعای کمیل که: وَ بِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ خِیْلِي یادشان کردیم.

اسماء خداوند ارکان کل شی را پر کرده، این را امیرالمؤمنین می فرماید. این اسماء که الفاظ نیست؛ اگر عارف این را حس کند یعنی ببیند که اسماء الله در همه چیز حضور دارد این عین قرآن است. ما در روایات داریم که لَا یَزَالُ الْعَبْدُ یَتَقَرَّبُ إِلَیَّ بِالتَّوْفَلِ، می توان به خداوند قریب شد، نزدیک شد، قرب خداوند را پیدا کرد.

کسی که نمازش را می خواند، حتی اگر متوجه مفهوم نماز نشود، قضای نمازش بر او واجب نیست. او مسلمان است، اگر هم مُرد مسلمان است، ولی اینکه می فرمایند قرب، کسی که این قرب را درک کند عروج می کند که می گویند: الصلاة معراج المؤمنین، او عارف است.

امام سجاد(ع) فرمودند: أَنْ الرَّاحِلَ إِلَیْكَ قَرِیْبُ الْمَسَافَةِ، أَنْتَ لَا تَحْتَجِبُ عَنْ خَلْقِكَ إِلَّا أَنْ تَحْتَجِبَهُمُ الْأُمَالُ یَا أَعْمَالُ دُونَكَ.^۱ خدایا تو از خلقت محجوب نیستی، حجاب نداری، کسی که بخواهد به سمت تو کوچ کند مسافتش نزدیک است.

معشوق همین جا است بیایید، بیایید. یعنی إِنْ الرَّاحِلَ إِلَیْكَ قَرِیْبُ الْمَسَافَةِ. سلوک و کوچ کردن غیر از مرگ است، از خود کوچ کردن است. اگر از خود بخواهی به خدا برسی، مسافت نزدیک است. إِذَا سَأَلْتَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِیْبٌ؛^۲ این آموزه قرآن است؛ خداوند می فرماید از من بپرسید من نزدیکم، به قلب خودت رجوع کن، اگر خداوند یافتنی است و نزدیک است آیا این اسلام غیر از عرفان است؟

امام حسین(ع) در دعای عرفه می فرماید: مَاذَا وَجَدَ مَنْ فَقَدَكَ وَ لَلَّذِي فَقَدَ مَنْ وَجَدَكَ،

۱. مصباح المتهدج، شیخ طوسی، ص ۵۸۳.

۲. سوره بقره، آیه ۱۸۶: چون بندگان من درباره من از تو بپرسند، بگو که من نزدیکم.

کسی که تو را گم کرد چه یافته و آن کس که تو را یافت چه گم کرده؟ دقیقاً اصطلاحی که آمده "وجد" است، وجد یک اصطلاح عرفان اسلامی است. بحث ذوق و چشیدن است، امام سجاد(ع) فرمودند: مَا أَلْخَى ذِكْرِي، خدایا ذکر تو چقدر شیرین است. آیا این لقلقه لسان است؟ یعنی آیا وقتی این را می‌گوییم شعر می‌گوییم؟ اگر کسی گفت من این شیرینی را ذوق کرده‌ام، چشیده‌ام، یعنی از این ذوق اصلاً در پوست نمی‌کنجم. این اسلام است دقیقاً همان عرفان است.

در نمازم خم ابروی تو در یاد آمد حالتی رفت که محراب به فریاد آمد امام سجاد(ع) فرموده‌اند: الهی مَنْ ذَا الَّذِي ذَاقَ حَلَاوَةَ مَحَبَّتِكَ؛ دقیقاً کلمه ذوق و محبت ذکر شده. یعنی از این ذوق اصلاً در پوست نکنجد؛ فَقَامَ مِنْكَ بَدَلًا، خدایا چه کسی است که طعم محبت تو را چشیده باشد و بجای تو کس دیگری را انتخاب کرده باشد؟ امام سجاد شاعر نبوده، ذوق داشته، چشیده است، یافته است؛ عارف کسی است که حلاوت ایمان را چشیده. اما اگر کسی این قرب را یافت، عاشق خدا شد، خواهد گفت:

عشق حقیقی است مجازی مگیر این دُم شیر است به بازی مگیر
اگر کسی عاشق شد دیوانه می‌شود، در پوستش نمی‌کنجد، وجدی می‌یابد که:
هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند
این عرفانی که حضرت امیرالمؤمنین(ع) در خطبه متقین می‌فرماید کسی که
بخواهد در سیر عرفانی باشد مردم می‌گویند خوطوا، امیرالمؤمنین می‌فرماید: لقد
خالطهم امر عظیم، امر بزرگی در درون جانشان جا گرفته است. سهروردی باشد،
حلاج، بایزید یا هر کس دیگر ممکن است بنا به ظرفیت او از او شطح سر بزند.
اگر ظرفیت او زیاد باشد مثل حضرت ختمی مرتبت، مثل امیرالمؤمنین(ع) شطح
نخواهد گفت، پس این امر بسیار جدی است اگر در درون کسی خدا جا گرفت او
نخواهد توانست بنشیند او انگشت‌نمای خلق خواهد شد، می‌گویند در متون دینی

کلمه عشق نیامده. اتفاقاً کلمه عشق در اسلام خیلی زیاد آمده، واله یعنی شیفته‌ای که کمی حالت دیوانگی دارد. در زیارت امین الله آمده: *إِنَّ قُلُوبَ الْمُخْبِتِينَ إِلَيْكَ وَاللَّهِ،* قلب اینان که مطیع تو هستند واله است، این اصطلاحات و مفاهیمی که در تصوّف و عرفان اسلامی می‌بینیم همه منشأ دارد. جواب هر دو طرف را می‌گوییم؛ به تعبیر مرحوم زرین‌کوب وقتی کسی را می‌بینیم که در کنار رودخانه‌ای هست و کوزه‌اش را پر از آب می‌کند برای چه پی‌رسیم که از کجا کوزه را پر کرد؟ ما که می‌بینیم او کنار رودخانه ایستاده است. عرضم این است اگر کسی این مسائل را یافت آثاری دارد اگر قرب خدا را یافت، اگر وجد پیدا کرد، اگر ذوق پیدا کرد چنین کسی می‌شود حارثه ابن مالک، در اصول کافی شریف هست که پیامبر اسلام از او پرسید *كيف أصبحت؟* می‌گوید: *أصبحتُ موقناً،* می‌پرسد نشانه یقین تو چیست؟ می‌گوید گویی که عرش را می‌بینم، بهشت را می‌بینم، جهنم را و اهلش را می‌بینم، پیامبر هم تأییدش کرد، بعد او از پیامبر خواست که دعا کند او شهید شود و پیامبر هم دعا کرد و او شهید شد؛ به تعبیر قرآن کسی که دوست خدا و ولی خداست آرزوی مرگ دارد. در قرآن هست که *فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ،* شما که اولیای خدا هستید تمنای مرگ کنید، *إِنْ كُنْتُمْ ضَادِقِينَ،* رضوان خدا به حضرت امام، عرفان را همگانی کرد، این همه جوان را عارف کرد یعنی نشان داد از چشمه اسلام که جوشیده بود می‌توان بهره برد. اگر علم الیقین باشد همه چیز دیدنی است، چرا؟ چون خداوند فرمود: *لَقَدْ كُنْتُ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ الْحَدِيدُ،* کشف اصطلاح عرفاست، غطاء را از چشم تو برداشتیم، پرده را برداشتیم، حجاب باید کنار رود *أَنَّكَ لَا تَحْتَاجُ عَنْ قَلْبِكَ وَ لَكِنْ يَحْجِبُهُمُ الْأَمَالُ يَا أَعْمَالُ دُونِكَ؛*^۲ حجاب، کشف، تمام اینها اصطلاحات فرهنگ

۱. سوره ق، آیه ۲۲: تواز این غافل بودی. ما پرده از برابرت برداشتیم و امروز چشمانت تیزبین شده است.

۲. مصباح‌المتجهد، شیخ طوسی، بیروت، ۱۴۱۱، ص ۵۸۳.

اسلامی است. از امیرالمؤمنین و معصومین علیهم السلام است که *مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا*^۱ بمیرید قبل از آنکه بمیرید؛ این موت اختیاری لوازم خاص خودش را دارد، اگر کسی مُرد قبل از اینکه بمیرد پرده از رویش کنار رفته، جهنم و بهشت را می بیند. من که عیش نقد امروزم فراهم می شود و عده فردای زاهد را چرا باور کنم می بیند، حس می کند چون که *موتوا قبل أن تموتوا* برایش تحقق پیدا کرده. به همین علت خود امیرالمؤمنین (ع) فرمود: *لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا زِدْتُ يَقِينًا*، اگر قیامت هم برپا شود پرده ها هم کنار رود به یقین من اضافه نمی شود. پس معلوم است، شدنی است که انسانی از راه سیر و سلوک و عبادات به مقام هایی برسد؛ فرمودند: *أَحْسَنُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ*، کلمه عشق را اینجا می بینید؛ بهترین مردم کسی است که به عبادت عشق بورزد. ذکر، عشق به عبادت، وجد، ذوق، همه اینها سلوک *إِلَى اللَّهِ* است. مگر ممکن است عبادت فقط عبادت تجار باشد یا عبادت العبید باشد، یعنی یا کارگر باشد که مزد بخواهد یا تاجر باشد که دنبال سود باشد یا عبد باشد که بترسد از مولی، اگر کسی پا در طریق عرفان گذاشت درجات دیگری از یقین برای او حاصل می شود، قرآن برای او واضح تر می شود، بطون قرآن که قرآن بطن در بطن دارد، مطلع دارد، حد دارد همه برای او روشن می شود، ابن عربی هم مدعی است که عرفا کسانی هستند که کمتر از هرکس دیگر قرآن را تأویل می کنند؛ تأویل به معنای خاص آن که مولوی می گوید:

کرده ای تأویل حرف کبر را خویش را تأویل کن نی ذکر را
 اتفاقاً فیلسوفان، متکلمان و فقها حتی ظاهرگرایان قرآن را تأویل کرده اند.
 کمترین تأویل را عرفا داشته اند، نمونه آن را مولوی بیان می کند که این آیه *إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ*^۲ هیچ چیزی نیست مگر که تسبیح خدا را می کند. هیچ چیزی در

۱. کافی، شیخ کلینی، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۲، ص ۱۴۰.

۲. سوره اسراء، آیه ۲۴.

عالم نیست که تسبیح خدا را نکند و لکن تفقهون تسبیحهم، شما تسبیح آنها را درک نمی‌کنید، تسبیح می‌کند یعنی چه؟ اگر فیلسوف باشی می‌گویی منظور تسبیح تکوینی است، یعنی اینکه عظمت خدا را نشان می‌دهد، قدرت خدا را نشان می‌دهد. نه، این‌گونه نیست یعنی همه چیز حرف می‌زند حتی است، زنده است، هم می‌فهمد و هم قدرت خدا را نشان می‌دهد. حالا اگر کسی چشم برزخیش باز شد می‌بیند که تمام عالم لا اله الا الله می‌گوید، ذکر تمام اجسام را می‌شنود. اگر با مدد معجزه پرده از جلوی چشمش کنار رود نه با کمک جادو که عینکی هم روی چشم بیاید.

موسی ای نیست که دعوی انا الحق شنود ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست یعنی اگر کسی فهمید که آوای انا الحق را می‌شنود او عارف است. عرفان اسلامی جوشیده از بطن اسلام است. جای دیگر لازم نیست بگردیم، اینکه از کجا عرفان وارد اسلام شده است اصلاً جای طرح ندارد و لذا جواب هر دو دسته باید داده شود، هم مقدّس‌نمایان خشک مزاجی که حتی امام را تحمّل نکردند، هم مستشرقین که از طرح بعضی از این مسائل اهدافی دارند، همه اینها قابل پاسخ‌گویی است، اگر ابتدا ثابت کنیم که عرفان اسلامی از بطن اسلام جوشیده است.

ریشه‌های ماهوی تصوّف و تشیّع

سعید گراوند^۱

مقدمه

ارتباط مابین تصوّف و تشیّع به این دلیل امری پیچیده به نظر می‌رسد که در تبیین این دو حقیقت معنوی و دینی در هر دو مورد ما با یک ساحت اسلامی مواجه نیستیم و اسلام هم دارای ساحت ظاهری و هم ساحت باطنی است که در کنار همه اشکال و انشعابات داخلی آنها، ساختار طولی دین را به وجود می‌آورد. ولی از سویی دیگر، اسلام به دو فرقه مهم تشیّع و تسنّن تقسیم شده است که می‌توان گفت ساختار افقی دین را می‌سازند.^۲ اگر این تنها جهت ارتباط فوق‌الذکر بود، توضیح و تبیین آن تا حدودی آسان می‌نمود ولی درحقیقت، بعد باطنی اسلام که در فضای اهل تسنّن، تقریباً به طور کامل با تصوّف ارتباط یافته، به نحوی صبغه کلّ ساختار تشیّع – هم در ساحت باطنی و هم در ساحت ظاهری آن – را

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت معلّم آذربایجان.

۲. نصر، دکتر سید حسین، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، ص ۱۶۳.

تشکیل می‌دهد. می‌توان گفت باطنی‌گرایی اسلامی یا عرفان^۱ به صورت تصوّف در میان اهل تصوّف تبلور یافت، درحالی که برکّل ساختار تشیّع، به‌ویژه در دوره‌های نخستین آن جلوه‌گر شد.^۲ از نظرگاه اهل سنت، تصوّف پیوندهایی را با تشیّع ارائه می‌کند و حتی از جهاتی با آن اشتراک دارد، چنان‌که شخصیتی مانند ابن خلدون می‌نویسد:

«... هم متصوّفه به قطب و ابدال عقیده‌مند شدند و گویی آنها در این عقیده از مذهب رافضیان درباره‌ی امام و نقیبان تقلید کردند و اقوال شیعیان را با عقاید خود درآمیختند... (متصوّفه)... در دیانت مذهب ایشان (شیعیان) را اقتباس کردند و در آنها فرو رفتند به حدّی که مستند طریقت خود را در پوشیدن خرّقه، خرّقه‌ای قرار دادند که علی (رض) آن را بر حسن بصری پوشانیده و از وی عهد به التزام طریقت گرفته بود و این خرّقه و طریقت به عقیده‌ی آنان از حسن بصری به جنید رسیده است.^۳ از نظر تشیّع نیز این مذهب سرمنشأ گرایش است که بعدها به نام تصوّف معروف گردید».

هر یک از دو دیدگاه مزبور، جنبه‌ای از یک حقیقت را بیان می‌کنند که در دو عالم تشیّع و تسنّن بدان نگریسته شده و هر دو در چارچوب کلی اعتقادات اصیل اسلامی قرار می‌گیرد. آن حقیقت، باطنی‌گرایی اسلامی یا عرفان می‌باشد. نظر به ظهور تحولات تصوّف و تشیّع در دوره‌های بعدی، به این نتیجه می‌رسیم که تشیّع

1. Esotericism

۲. آموزه‌های صوفیان (با مشخصات پیشین)، ص ۱۶۳.

۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمّد، مقدّمه ابن خلدون، ترجمه محمّد پروین گنابادی، ج ۱، صص ۶۳۲-۶۳۱، ابن خلدون در ادامه می‌افزاید: «در صورتی که از طریق صحیح چنین واقعه‌ای دانسته نشده است و این طریقت به علی (ع) اختصاص نداشته است، بلکه کلیه صحابه در طریق دین به منزله راهنما و پیشوای مسلمانان می‌باشند. این مسأله و دیگر عقاید پیش‌گفته صوفیان نشان می‌دهد که متصوّفه عقاید و احساسات شیعه‌گرایانه را پذیرفته‌اند» در مورد این مسأله همچنین مراجعه شود به کامل الشیبی: الصلّه بین التصوّف والتشیّع، جلد ۲، بغداد، ۶۴-۱۹۶۳.

و تسنن و تصوف برخاسته در میان اهل تسنن، هیچ‌یک سرمنشأ دیگری نیست، بلکه مرجعیت و استناد همه آنان پیامبر خاتم(ص) و مشکات وحی اسلامی می‌باشد و اگر تشیع را همان باطنی‌گرایی اسلامی بدانیم در آن صورت نمی‌توان آن را از تصوف جدا دانست. برای مثال امامان شیعه به‌عنوان نمایندگان باطنی‌گرایی اسلامی در تصوف نقش بنیادین دارند. در واقع هم در میان مورخان مسلمان و هم در میان محققان، این تمایل وجود داشته که مابین دو قرن نخست با آنچه که منحصرأ در دوره‌های بعد تثبیت گردید، تمایز آشکاری را قائل نشوند. درست است که عناصر عقیدتی ویژه تشیع را حتی در زمان پیامبر اکرم(ص) می‌توان پیدا کرد و اینکه ریشه اختلاف تشیع و تسنن حتی به اوایل نزول وحی باز می‌گردد، ولی افتراقات و اختلافات متعصبانه سده‌های بعد در قرون اولیه دیده نمی‌شود و اصول مذهبی ستیان در باورهای رسمی و مقبول شیعیان وجود داشته است.^۱ و شیعیان با عناصر عقلانی و اجتماعی اهل تسنن تماس و آشنایی داشتند. در چنین محیط و شرایطی که هنوز انعطاف‌پذیر بود و به تعصب نگراییده بود، آن عناصر باطنی اسلامی که شیعیان باور ویژه خود می‌دانند، در جهان تسنن نیز نمایانگر باطنی‌گرایی اسلامی بود. در این باره نمونه‌ای برتر از علی بن ابی طالب(ع) یافت نمی‌شود. تشیع را می‌توان اسلام علی بن ابی طالب(ع) نامید، کسی که از نظر شیعیان، پس از پیامبر اسلام(ص)، هم مرجع معنوی و هم مرجع دنیوی مؤمنان می‌باشد. در عالم تسنن تقریباً همه سلسله‌های صوفیان، نسب معنوی خود را به آن حضرت می‌رسانند و او را پس از پیامبر خاتم، برترین مرجعیت معنوی مؤمنان می‌دانند. حدیث مشهور «انا مدینه العلم و علی بابها»^۲ را که

1. M. G. S. Hodgson, How did the early Shi a be com sectarin? Journal of the American Oriental Sociery, Vol. 74, p4.

۲. از جمله مأخذ این حدیث در کتب اهل سنت با عبارت «انا مدینه العلم و علی بابها فمن اراد العلم فالیات الباب»

صراحتاً بر نقش علی (ع) در باطنی‌گرایی اسلامی دلالت دارد هم شیعیان و هم اهل سنت باور دارند، اما صوفیان اهل سنت، خلافت روحانی علی (ع) را عقیده اختصاصی شیعه نمی‌دانند بلکه آن را مستقیماً به خود باطنی‌گرایی اسلامی پیوند می‌دهند.

با این حال، احترامی که شیعیان و صوفیان به‌طور یکسان برای علی (ع) قائل‌اند، نشان‌دهنده ارتباط وثیق تصوف و تشیع می‌باشد. تصوف دارای شریعت (مذهب فقهی) نیست و سلوکی روحانی است که در کنار یکی از مذاهب فقهی از قبیل مالکی یا شافعی مورد عمل قرار می‌گیرد ولی شیعه هم شریعت (مذهب فقهی) و هم طریقت ویژه خود را داراست و فقط در ساحت طریقت است که در بسیاری از موارد با تصوف همانندی و خویشاوندی دارد. چنان‌که برخی از سلسله‌های صوفیه از قبیل نعمت‌اللهیه، در هر دو عالم تشیع و تسنن پیروانی داشته است. اما علاوه بر آن، شیعه هم در جنبه شریعت و هم در جنبه کلامی^۱ دارای عناصر باطنی^۲ است که آن را هم‌تراز تصوف قرار می‌دهد. در واقع تشیع حتی در بعد ظاهری^۳ تعالیمش، به مقامات عرفانی پیامبر (ص) و امامان توجه دارد - چنان‌که در تصوف نیز آن مقامات، غایت حیات معنوی می‌باشد.

آموزه‌های مشترک تصوف و تشیع

ذکر چند نمونه از ارتباطات گسترده و پیچیده تشیع با تصوف، برخی از نکاتی

→

است که در کامل ابن اثیر و الکبیر طبرانی و مستدرک حاکم به روایت ابن عباس و جابر از پیامبر خاتم (ص) آمده است (نک: الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، لامام جلال‌الدین انس بن ابی‌بکر السیوطی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ش ۲۷۰۵، ص ۶۱).

1. Theologic
2. Esoteric
3. Exoteric

را که تاکنون مورد بحث قرار گرفته، روشن تر می‌سازد. در اسلام به‌طور عام و در تصوف به‌طور خاص، قدیس را ولی می‌نامند و تقدس را ولایت می‌دانند. چنان‌که قبلاً ذکر شد، در تشیع همه وظیفه و نقش امام با قدرت و وظیفه ولایت ملازمت دارد و ولایت کاملاً مرتبط و هم‌ریشه با ولایت است^۱ و برخی این دو اصطلاح را مترادف می‌دانند. به هر حال، براساس دیدگاه تشیع، پیامبر اسلام (ص) علاوه بر وظیفه و قدرت آوردن احکام الهی (نبوت)، دارای قدرت هدایت معنوی و ارشاد (ولایت) نیز بوده است و این قدرت به فاطمه (س) و علی (ع) و از طریق آن دو به امامان منتقل شده است. از آنجا که امام همواره زنده است لذا این وظیفه و قدرت همیشه در این جهان پابرجا است و می‌تواند هدایت‌کننده آدمی به حیات معنوی باشد. "دایره ولایت" که پس از "دایره نبوت" می‌آید تا امروز باقی است و بقا و تداوم طریق باطنی را در اسلام تضمین می‌کند.^۲

ولایت نیز به همان معنای ولایت، با حضور معنوی همیشگی در اسلام ارتباط دارد و آدمی را قادر می‌سازد تا حیات معنوی را تحقق بخشیده، به مقام تقدس نائل گردد. به همین دلیل، بسیاری از صوفیان از زمان حکیم ترمذی به بعد، به این بعد و بخش محوری تصوف توجه بسیار کرده‌اند.^۳ یقیناً میان تشیع و تصوف در باب اینکه قدرت ولایت چگونه و از طریق چه کسی اعمال می‌شود و این که خاتم ولایت کیست، اختلاف نظر وجود دارد.^۴

ولی تشابه اعتقادی میان تشیع و تصوف در خصوص این نظریه بسیار

۱. زرین کوب، دکتر عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، ج ۱، ص ۲۷.

۲. غنی، قاسم، تاریخ تصوف، ج ۲، ص ۲۱۱.

۳. حکیم ترمذی اثر عظیم خود را با عنوان ختم الاولیاء به این مسأله اختصاص داده است و ابن عربی و صوفیان متأخر بسیار از او تأثیر پذیرفتند.

۴. ابن عربی و به تبع او داوود قیصری، عیسی (ع) را خاتم ولایت مطلقه می‌دانند و ابن عربی تلویحاً خود را خاتم ولایت خاصه معرفی می‌کند در صورتی که عموم شیعیان این مقامات را ویژه علی (ع) دانسته‌اند (نک: نصر، آموزه‌های صوفیان، ص ۱۶۹).

شگفت‌انگیز است و مستقیماً از این واقعیت ناشی می‌شود که هر دو مشرب فکری از طریق مذکور و بدین عنوان با باطنی‌گرایی اسلامی پیوند یافته‌اند و این باطنی‌گرایی چیزی جز ولایت یا ولایت - که هم در منابع شیعی و هم در منابع صوفیان اهل سنت آمده - نیست.

یکی از آداب و رسوم صوفیان به صورتی نمادین با مسأله ولایت ارتباط نزدیک دارد و خاستگاه آن با ولایت در تشیع بسیار نزدیک است. این رسم، پوشیدن خرّقه و خرّقه دادن پیر به مرید به عنوان نماد انتقال آموزه‌های معنوی، همراه با ولایت و تشرف به سلوک می‌باشد. هر مقام و مرتبه‌ای از وجود سالک مانند خرّقه، حجاب و مانع مرتبه مافوق آن است زیرا به طور نمادین مرتبه برتر با باطن ملازمه بیشتری دارد خرّقه صوفی نماد انتقال قدرت معنوی است و مرید را قادر می‌سازد تا فراتر از مقام هشیاری به تأمل بپردازد. در اثر گرفتن خرّقه یا حجاب، او قادر می‌شود تا حجاب و مانع درونی بین خود و خداوند را به دور افکند. عمل پوشیدن و انتقال خرّقه و معنی این رسم، همچنان‌که ابن خلدون تصریح کرده، با تشیع رابطه دارد. برطبق حدیث مشهور کساء، حضرت خاتم (ص)، دخترش فاطمه (س) و علی (ع) و حسن (ع) و حسین (ع) را فراخواند و همه را در زیر یک رداء (کساء) نشانید.^۱ این رداء به صورت نمادین به معنی آن است که ولایت کلیه محمدیه به ولایت جزئیّه فاطمیه و از طریق او به امامان منتقل شده است. در یکی از احادیث مشهور شیعی، ارجاعی مستقیم به نماد باطنی خرّقه پوشی وجود دارد. به دلیل اهمیت آن، متن کامل حدیث در این جا نقل می‌گردد: «... از پیامبر خاتم (ص) روایت شده که فرموده‌اند: وقتی به معراج برده شدم، به بهشت درآمدم. در میانه بهشت قصری از یاقوت سرخ دیدم جبرئیل در

۱. این حدیث در منابع مختلف شیعی به صورت‌های مختلف روایت شده است از جمله در غایه المرام، ص ۲۸۷.

آن قصر را به رویم گشود و من داخل شدم. در میانه آن، خانه‌ای بود که از مروارید سفید ساخته شده بود. به درون آن وارد شدم. در میانه آن صندوقی از نور بود که با قفلی نوری، در آن بسته شده بود. از جبرئیل پرسیدم این صندوق چیست و درون آن چه چیزی است؟ جبرئیل پاسخ داد: یا حبیب الله در آن "سرّ الله" است که خداوند آن را فقط برای کسی می‌گشاید که دوستش دارد به او گفتم: آن را برایم بگشای، پاسخ داد: من بنده‌ای هستم که از او امر الهی تبعیت می‌کنم. از خدایت بخواه تا اجازه گشودن آن را اعلام فرماید. لذا از خداوند اجازه خواستم. از عرش الهی ندا آمد: ای جبرئیل، در آن صندوق را بگشای و جبرئیل چنان کرد. درون صندوق فقر روحانی و مرقع بود. پرسیدم: این فقر و مرقع چیست؟ ندای آسمانی پاسخ داد: «ای محمد این دو را از زمانی که آفریده‌ام برای تو و امت تو برگزیده‌ام و این دو را جز به کسی که دوستش دارم، عطا نمی‌کنم و تاکنون عزیزتر از این دو را خلق نکرده‌ام». سپس پیامبر اکرم فرمودند: «خداوند متعال فقر و مرقع را برای من اختیار کرد، درحالی که این دو عزیزترین امور در نزد اوست. پیامبر به سوی خداوند توجه کرد و پس از بازگشت از معراج به دستور و اجازه خداوند خرقة را بر علی (ع) پوشانید. علی (ع) آن را بر تن کرد و وصله‌های بی‌شمار بر آن دوخت تا آن حد که فرمود: «بر این خرقة آن قدر وصله زده‌ام که در برابر وصله زن خجالت زده شده‌ام». علی (ع) به فرزندش حسن (ع) امر فرمود پس از مرگش آن را بر تن کند و پس از او حسین (ع) سپس اخلاف حسین (ع) تا حضرت مهدی (ع) آن را بر تن کرده‌اند. آن خرقة تاکنون نزد مهدی (ع) باقی مانده است».^۱ ابن ابی‌جمهور همانند مفسران شیعی دوره‌های بعد در مورد این حدیث می‌افزاید: خرقة‌ای که

۱. ابن ابی‌جمهور، کتاب‌المجلی، ص ۳۷۹. این حدیث را با اختلاف جزئی بسیاری از عرفای شیعی و صوفی نقل کرده‌اند. برای مثال بنگرید به: محمدعلی سبزواری، تحفة العباسیه، ص ۹۳. بسیاری دیگر از نویسندگان شیعی و سنی از قبیل ابن ابی‌الحدید، میثم البحرانی و سید حیدر آملی نیز به این حدیث ارجاع دادند. (نک: الشیبی، الصلّه بین التصوف والتشیع، ج ۲، ص ۱۱۷).

صوفیان از طریق انتقال دریافت کرده و می پوشیدند، به ردای حدیث کساء ارتباطی ندارد بلکه صوفیان با دریافت و پوشیدن خرقة از اوصافی که پیامبر پوشانید، تأسی می کنند و با این عمل به قدر وسع خود می خواهند به اسرار الهی^۱ آگاهی یابند که خرقة نماد آن است.

کلّ مسألة وِلايت و خرقة‌ای که نماد آن است، به مهم ترین آموزه مشترک میان تصوّف و تشیّع یعنی وجود نوعی معرفت و تعلیم باطنی دلالت آشکار دارد. استفاده از شیوه تأویل یا تفسیر باطنی در فهم قرآن کریم و فهم "کتاب تکوین"^۲ و اعتقاد به مراتب و درجات معانی وحی که تصوّف و تشیّع در آن اتفاق نظر دارند، بر بنیاد این باور به معرفت و تعلیم باطنی استوار است. وجود وِلايت هم به تشیّع و هم به تصوّف ویژگی و مشخصه باطنی و عرفانی می بخشد و از این رو آموزه و شیوه خاص تعالیم موجود در هر دو مشرب، طبیعی می نماید.

مفهوم امام در تشیّع با مفهوم وِلايت هم پیوندی بسیار نزدیک دارد، چرا که امام کسی است که دارای قدرت و مرتبه وِلايت است. نقش امام در تعالیم شیعه نقشی محوری است و نگارنده در این مقاله نمی تواند به همه فروعات و لوازم آن بپردازد.^۳ اما بسیار اهمیت دارد که به وظیفه او به عنوان هادی معنوی اشاره شود، همان نقشی که کاملاً با وظیفه‌ای که صوفیان برای پیر قائل اند نزدیک است. هر فرد شیعی در پی مواجهه با امام خویش است و آن امام جز هادی روحانی باطنی نیست، تا آنجا که برخی از صوفیان شیعی مذهب از "امام وجودک" سخن می گویند. با صرف نظر از وظایف تکوینی و تشریحی امام، نقش و وظیفه وِلايتی او به عنوان هادی معنوی در تشیّع شبیه وظیفه پیر در تعالیم صوفیان است.^۴

1. Divine Mysteries

2. Cosmic text

۳. الشیبی، کامل مصطفی، الصلّه بین تصوّف و التشیّع، ج ۲، ص ۱۲۳.

۴. الشیبی، کامل مصطفی، الفکر و الشیعی و النزعات الصوفیه، ص ۱۱۷.

در واقع، همان‌گونه که در تصوّف هر پیری با قطب زمان خود رابطه دارد، از منظر شیعه نیز، همه کارکردهای معنوی در هر عصری با امام آن زمان ارتباط درونی دارد. اعتقاد به امام به‌عنوان "قطب عالم امکان" با مفهوم قطب در تصوّف تقریباً همسانی دارد، چنان‌که سید حیدر آملی صراحتاً می‌گوید: «قطب و امام، دو عبارت ولی به یک معنا هستند و بر یک فرد دلالت می‌کنند».^۱ تفسیر و برداشتی که ابن عربی از آموزه انسان کامل دارد،^۲ با اعتقاد شیعه به قطب و امام همانندی بسیار دارد. همچنین عقیده مهدویت آن‌گونه که مشایخ صوفی متأخر به بسط و تکمیل آن پرداختند، با عقیده شیعیان تشابه نزدیک دارد. مبنای همه این تعالیم و غایت آنها، حقیقتی باطنی و یکسان یعنی حقیقت محمدیه است که مورد باور تصوّف و تشیّع می‌باشد.^۳ در این زمینه احتمالاً صوفیان در مرحله تدوین نهایی این عقیده مستقیماً از شیعه تأثیر پذیرفته‌اند.^۴

آموزه مشترک دیگری که شیعه و صوفیه – البته با اختلاف در جزئیات – باور دارند، نور محمدیه و سلسله ولایت است. شیعه به نوری ازلی^۵ اعتقاد دارد که از پیامبری به پیامبری دیگر رسیده و از طریق خاتم الانبیا به امامان منتقل گردیده است. این نور نگه‌دارنده پیامبران و امامان از ارتکاب گناه و موجب عصمت و افاضه معرفت اسرار الهی به آنان می‌باشد. به‌منظور نیل به این معرفت، آدمی باید از طریق امام – که پس از پیامبر خاتم(ص) واسطه بین او و خدا در مقوله طلب معرفت الهی است – به آن نور دست یابد. به‌همین شیوه در تصوّف نیز، برای رسیدن به طرّقی که شناخت سلوک معنوی را میسر می‌کند، فرد باید به سلسله‌ای از

۱. شفیعی کدکنی، دکتر محمدرضا، تازیانه‌های سلوک، ص ۱۹۳.

۲. نصر، دکتر سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، ص ۴۵.

۳. سه حکیم مسلمان (با مشخصات پیشین)، ص ۴۵.

۴. الصله بین التصوّف والتشیّع (با مشخصات پیشین)، ج ۲، صص ۵۳-۵۲.

اولیا پیوندند که نسب معنوی آنان به پیامبر(ص) ختم می‌شود، تا برکت الهی از منبع وحی به وجود سالک سریان یابد. این سلسله معنوی که مبتنی بر تداوم حضور و فیض معنوی است به عقیده "نور محمدیه" در تشیع شباهت بسیار دارد. صوفیان متأخر خود درباره این نور سخن گفته‌اند. اعتقاد شیعه به نور محمدیه و باور صوفیان به ضرورت سلسله معنوی، در تعالیم آغازین شیعه، به‌ویژه در آموزه‌های امام جعفر صادق(ع) به یکدیگر می‌پیوندند و مانند موارد دیگر، سرمنشأ آن همان تعالیم باطنی اسلام می‌باشد.^۱

بالاخره در مقایسه میان آموزه‌های شیعی و صوفیان باید به موضوع مقامات روحانی و عرفانی نیز اشاره شود. با بررسی و مطالعه حیات پیامبر خاتم(ص) و امامان، فی‌المثل در مجموعه شیعی بحارالانوار درمی‌یابیم که روایات موجود بیش از هر چیزی بر مقامات باطنی آن بزرگان مبتنی است. از نظر شیعه، غایت زندگی دینی، تأسی به حیات پیامبر(ص) و امامان و نیل به مراتب و مقامات درونی آنان می‌باشد.^۲ اگرچه برای اکثر شیعیان، نیل به مقامات مذکور فقط بالقوه می‌ماند ولی خواص همواره بدان آگاهی کامل داشتند. هدف غایی کوشش‌ها در عبادات شیعی که بر مبنای آن کل ساختار روحانی تشیع بنیاد نهاده شده، رسیدن به مقامات معنوی پیامبر اکرم(ص) و امامان است که سرانجام به وصال حق می‌انجامد.^۳

به هر حال آرمان صوفیه نیز که وصال و اتحاد با خداست، جز با طی مقامات و احوال قابل حصول نیست و حیات معنوی صوفی نیز براساس نیل به آن مقامات و احوال بنیاد نهاده شده است،^۴ با این که رسیدن به آن مقامات و احوال مقصود

۱. در مورد آموزه‌های امام جعفر صادق(ع) در این باب آن‌گونه که هم به شیعه و هم به تصوف مربوط است نک: Taylor, Jafar al-Sadiq, *Spiritual Forebear of the Sufis*, pp. 101-102.

۲. جستجو در تصوف ایران (با مشخصات پیشین)، ص ۲۷.

۳. آموزه‌های صوفیان (با مشخصات پیشین)، ص ۱۷۵.

۴. سه حکیم مسلمان (با مشخصات پیشین)، ص ۴۸.

بالذات نیست و مقصد اعلای صوفی، جستجوی ذات متعال حق تعالی است. البته در تصوّف، تقریباً همه اعضای سلسله به منازل و مقامات عرفانی وقوف دارند ولی در میان شیعیان، فقط خواص بدان آگاه‌اند. و این وضعیّت شگفت آور نیست چرا که تصوّف بدین لحاظ روش سلوک معنوی خواص [اهل سنت] است در حالی که تعالیم تشیّع از نظر همه پیروان این مذهب شامل جنبه ظاهری و جنبه باطنی است و عوام و خواص شیعی بدان باور دارند.^۱ با وجود این، در معنای خاصی که شیعه برای منازل و مقامات حیات معنوی پیامبر(ص) و امامان در روایات خود قائل است، همانندی شگفت‌انگیزی با اعتقاد صوفیان در این باب دیده می‌شود. و هر دو دیدگاه به یک حقیقت یعنی باطنی‌گرایی اسلامی و جنبه عملی و تحقق‌پذیر مربوط به مقامات عرفانی ارجاع می‌دهند.^۲

۱. تاریخ تصوّف در اسلام (با مشخصات پیشین)، ص ۷۹.

۲. کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، ص ۴۳.

منابع و مأخذ

۱. ابن ابی جمهور، کتاب المجلی، تهران، ۱۳۲۹.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ۲ جلد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۹.
۳. الشیبی، کامل مصطفی، الصله بین التصوف والتشیخ، ۲ جلد، بغداد، ۶۴ - ۱۹۶۳.
۴. ———، الفکر الشیعی والنزعات الصوفیه، بغداد، ۱۹۶۶.
۵. زرّین کوب، دکتر عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲.
۶. شفیعی کدکنی، محمدرضا، تازیانه‌های سلوک، انتشارات آگاه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
۷. کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۳.
۸. نصر، دکتر سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی حبیبی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۴.

سلسله سهروردیه (شهاب‌الدین ابو حفص عمر بن محمد سهروردی)
در شبه‌قاره پاکستان و هند و بنگلادش

شاهد چوهدری^۱

عرفان در زندگی انسان نقش بس‌والایی داشته و دارد. عرفان یعنی معرفت و بازشناخت خود و خدا، عرفان یعنی واقف شدن به رموز زندگی و جهان. اگر انسان به شناخت اطراف محیط خود و در درون و بیرون ذات خود و دیگران و حتی خدا نرسد، یک انسان جاهل و بی‌همه چیز خواهد بود. او در این زمینه حتی از حیوانات نیز پست‌تر خواهد بود. و انسان که اشرف المخلوقات نامیده شده باید برای رسیدن به مقامات بالای مادی و معنوی در این جهان تلاش و کوشش کند و خود را به بالاترین مراتب و مدارج برساند تا اینکه با خدا یکی شود.

در دین مبین اسلام تأکید زیادی بر معرفت و عرفان شده است، چنان‌که می‌فرمایند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، یعنی شناخت خدا فقط و فقط از طریق شناخت خود انسان امکان‌پذیر است و اگر او خود را و جهان خود و محیط خود را

۱. عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نشناسد، نمی‌تواند خدا را بشناسد. زیرا هرچیز در کُلِّ جهان، سرچشمه شناخت خداست.

عارفانی که در جهان معروف‌اند، پس از عبادات، ریاضات و سعی و تلاش در عرفان و شناخت خدا و کاینات بدان درجه رسیدند که منبع فیض برای دیگران شدند.

تصوّف و عرفان اسلامی چگونه تشکیل شد؟ یک مبحث بسیار طولانی است، اما اکثر صوفیان و عارفان، سلسله آن را به پیامبر اسلام (ص)، حضرت علی (ع) و صحابه کرام پیغامبر (ص) می‌رسانند که پیروان صحابه کرام (ع) را تابعین می‌گفتند و کسانی که از تابعین کسب فیض کردند تبع تابعین نامیده شدند به کسانی که بیشتر به امور دینی توجه داشتند، زهاد و عباد می‌گفتند. اما یک جماعت از همین عباد و زهاد، به نام صوفی یا عارف خوانده شد.

بر همین مبنا گفته شده که «الطرق الی الله بعددِ انفاس الخلاق» راه‌های رسیدن به خدا همان اندازه هستند که تعداد انسان‌ها است. اگر این موضوع را در اقوال بزرگان جستجو کنیم، چنین مترتب می‌شود که هر شخصی که احکام الهی را در اعماق قلب خود احساس کند، محسن یا صوفی است و احسان وی همان تصوّف می‌باشد. در دوره اول، عرفان اسلامی از پیامبر گرامی اسلام (ص) و صحابه کرام آغاز شده و تا آخر قرن سوم هجری به اتمام می‌رسد. از میان این بزرگان، حسن بصری، ابراهیم ادهم، ابوالحسن نوری، معروف کرخی، سری سقطی، حارث محاسبی، سهل تستری، ذوالنون مصری، بایزید بسطامی و به جنید بغدادی (۱۱۰/۲۹۸) پایان می‌پذیرد. دوره دوم تصوّف و عرفان از زمان جنید بغدادی آغاز گردید. در سده‌های چهارم و پنجم هجری عارفان و صوفیان بزرگی پیدا شدند.

در دوره سوم که از سده ششم و هفتم قمری آغاز می‌شود، عارفان و صوفیان بزرگ، پا به عرصه گیتی نهادند مانند الشیخ الاکبر محی الدین محمد بن محمد بن

علی‌العربی نویسندهٔ فصوص‌الحکم، شیخ عبدالقادر جیلانی / گیلانی (غوث الاعظم، مؤسس فرقهٔ قادریه)، ابواسحاق شامی مؤسس فرقهٔ چشتیه و شیخ الشیوخ شهاب‌الدین ابو حفص عمر بن محمد السهروردی (مؤسس فرقهٔ سهروردیه) صاحب عوارف‌المعارف. در اصل دور سوم تصوف و عرفان بود که صوفیان و عارفان از طریق یک مرکز به‌طور منسجم برای تبلیغ دین اسلام و عرفان وارد شبه‌قاره شدند که مرکز آن بغداد بود. شیوخ و عرفای اولیه‌ای که وارد سرزمین پاکستان و هند شدند مانند شیخ اسماعیل بخاری، شیخ حسام‌الدین لاهوری، شیخ حسن زنجانی، شیخ موسی زنجانی، شیخ صدر یعقوب زنجانی، سید علی بن عثمان هجویری، شیخ احمد سرخسی و شیخ ابوسعید هجویری و غیره.

فرقهٔ سهروردیه و فرقهٔ چشتیه همزمان وارد پاکستان شدند. شیخ الشیوخ نوح بهگری ملقب به سرتاج اولیای سند، شیخ بهاء‌الدین زکریای ملتانی، شیخ جلال‌الدین تبریزی، خواجه حمید‌الدین ناگوری (قاضی ناگور) م ۶۴۱ هـ مستقیماً و بدون واسطه پس از کسب فیض و تعالیم از حضرت شهاب‌الدین سهروردی به پاکستان رفته تعلیم و تبلیغ آن فرقه را رواج دادند. اما شیخ بهاء‌الدین زکریای ملتانی، مؤسس و بانی فرقهٔ سهروردیه در شبه‌قاره محسوب می‌شود^۱ که از شیخ الشیوخ شهاب‌الدین سهروردی خرقة خلافت گرفته به ملتان (پاکستان)، برگشت و بنا به دستور مرشد خویش آن شهر را برای کارهای تبلیغی خود برگزید. در مدّت بسیار کمی مردم آن منطقه را که به‌صورت قبایل زندگی می‌کردند و بعضی هنوز مسلمان نشده بودند به اسلام درآورد و نام سهروردیه به سند و پنجاب، خراسان، ماوراءالنهر و افغانستان و گجرات و بنگال و کشمیر (تمام شبه‌قاره) رسید. شیخ فخرالدین ابراهیم عراقی شاعر معروف فارسی‌گو و سید امیرحسینی سادات هروی و سید جلال‌الدین سرخ‌پوش بخاری و شیخ عثمان مروندی

(میمندی) معروف به لال شهباز قلندر (از منطقه سند) خدمت وی رسیده مرید وی شدند. جدّ بزرگ وی کمال‌الدین علیشاه از قبیله قریش بود. در تاریخ فرشته نسب‌نامه وی چنین نوشته شده است: «بهاء‌الدین زکریّا از اولاد هبار بن اسود بن مطلب بن اسد بن عبدالعزیز بن اقصی است، و هبار اسلام آورده بود. برادران او دمعه و عمر و عقیل با حالت کفر در جنگ بدر به قتل رسیدند و سوده که در زمان پیغمبر بود، دختر دمعه است».^۱ جدّ بزرگ شیخ بهاء‌الدین زکریّا به نام کمال‌الدین قریشی از مکه معظمه به خوارزم رفت و از آنجا به ملتان رسیده ساکن شد. فرزند وی، مولانا وجیه‌الدین محمد در همانجا متولد شد که با دختر حسام‌الدین ترمذی ازدواج کرد. مولانا حسام‌الدین به علت حملات تاتارها در اطراف ملتان در "کوت کرور" سکونت داشت. لذا مولانا وجیه‌الدین همراه با پدرزنش در همان "کوت کرور" زندگی می‌کرد. شیخ بهاء‌الدین زکریّا در همانجا به سال ۵۶۶ ه. ق متولد شد.^۲

تعلیم و تربیت: شیخ بهاء‌الدین در سنّ دوازده سالگی پدرش را از دست داد. پس از وفات پدرش او حفظ قرآن مجید را آغاز کرد و در مدّت کوتاهی با هفت قرائت قرآن را حفظ کرد. بعضی نوشته‌اند که در هفت سالگی این کار را شروع کرده بود. سپس برای تحصیلات بیشتر به خراسان رفت و به مدّت هفت سال از بزرگان دین علوم ظاهری و باطنی تحصیل کرد و از آنجا به بخارا رفته به تکمیل تحصیلاتش پرداخت. به علت اخلاق و اوصاف پسندیده‌اش مردم بخارا وی را بهاء‌الدین فرشته می‌گفتند.^۳ او هشت سال در بخارا زندگی کرد و پس از تکمیل تحصیلات از بخارا برای حجّ بیت الله الحرام به مکه رفت و سپس به مدینه تشریف برده به مدّت

۱. تاریخ فرشته، ج ۲، صص ۵-۴۰۴.

۲. همان.

۳. همان.

پنج سال در جوار روضهٔ رسول الله (ص) عبادت و ریاضت کرد. از مولانا کمال‌الدین که در زمان خود محدث بزرگ و بلندپایه‌ای بود درس حدیث گرفت. مولانا کمال‌الدین پنجاه و سه سال به‌عنوان خادم حرم نبوی (ص) خدمت می‌کرد. بهاء‌الدین زکریا نیز پس از تحصیل نزدیک روضه نبوی (ص) به تصفیة باطن پرداخت. سپس از آنجا به بیت‌المقدس و بعداً به بغداد رسید.

بیعت: بغداد در آن زمان مرکز علم و عرفان بود و بزرگان سلسله‌های عرفانی در آنجا زندگی می‌کردند. مانند شیخ عبدالقادر گیلانی (سرلسلهٔ قادریه) شیخ معین‌الدین و خواجه قطب‌الدین چشتی (بانیان چشتیه در شبه‌قاره) و شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مؤسس فرقهٔ سهروردیه) و غیره. لذا بهاء‌الدین خدمت شیخ الشیوخ شهاب‌الدین سهروردی قدس سرّه العزیز رسیده خرقهٔ خلافت و اجازه تبلیغ یافته به شبه‌قاره برگشت.

در تذکرها آمده است که مریدان شیخ الشیوخ شهاب‌الدین سهروردی به شیخ بهاء‌الدین حسد بردند و به همدیگر گفتند که مدتی است ما در خدمت شیخ زندگی می‌کنیم اما شیخ به ما هیچ‌گونه التفات ننموده اما این مرد هندی فقط هفده روز پیش نیست بدین جا آمده به همین زودی صاحب خرقه و سجاده گردیده و خلیفه شیخ شده است. همین‌که شیخ شهاب‌الدین از این سخن آگاهی یافت همهٔ مریدان خود را جمع کرده فرمود: «بهاء‌الدین چوب خشک آورد و زود آتش گرفت، شما هیزم‌تر آوردید تا کی آتش بگیرد». ^۱ شیخ بهاء‌الدین با اجازهٔ مرشد خویش به سوی هندوستان رهسپار شد. شیخ جلال‌الدین تبریزی که قبلاً مرید شیخ ابوسعید تبریزی بود و پس از وفات مرشدش در حلقهٔ ارادت شیخ شهاب‌الدین سهروردی درآمده بود چنان به مرشد خود خدمت کرد که هیچ بنده و مریدی را میسر نشود. می‌گویند: «شیخ شهاب‌الدین هر سال از بغداد به سفر حج رفتی، پیر شده بود. توشه

سرد موافق مزاج او نبود. شیخ جلال‌الدین تبریزی نوعی کرده بود که دیگدانی و دیگی بر سر کرده می‌بُرد و آتشی در آن کرده چنان‌که سر او نسوزد تا چون شیخ طعام طلبیدی طعام گرم پیش او بُردی»،^۱ نیز همراه شیخ بهاء‌الدین به سوی هندوستان حرکت کرد.

شجره‌طریقت: شیخ بهاء‌الدین زکریا، شیخ شهاب‌الدین سهروردی به شیخ ضیاء‌الدین ابونجیب سهروردی، شیخ وجیه‌الدین سهروردی، شیخ ابوعبدالله، شیخ اسود احمد دینوری، شیخ ممشاد علی دینوری، خواجه جنید بغدادی، خواجه سرّی سقّطی، خواجه معروف کرخی، خواجه داود طایی، خواجه حبیب عجمی، امام حسن (ع)، حضرت علی (ع)، حضرت محمد مصطفی (ص) می‌رسد.

شیخ بهاء‌الدین به ملتان رسید و در مدّت کوتاهی نه فقط ملتان بلکه تمام هندوستان از فیوض و برکات وی مالا مال شد. شیخ بهاء‌الدین در ملتان یک مدرسه دینی و علمی ایجاد کرد که فارغ‌التحصیلان آن مدرسه در تمام شبه‌قاره بلکه خارج از آن سرزمین مانند جاوا، سوماترا، اندونزی، فیلیپین، خراسان و چین تبلیغات اسلامی انجام داده همه‌جا را از نور اسلام منور ساختند.

شیخ بهاء‌الدین زکریای ملتانی یک عارف گوشه‌گیر و خلوت‌پسندی نبود بلکه او در کارهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی شرکت داشت. او با حکمرانان و پادشاهان زمان رابطه داشت و دین و مذهب و عرفان و سیاست را با هم آمیخته بود. در زمان وی ناصرالدین قباچه حاکم ملتان بود. پس از وفات قطب‌الدین ایبک، سلطان شمس‌الدین التتّمش، پادشاه دهلی شد. ناصرالدین قباچه با وی مخالف بود. لذا پی شورش برآمد. بهاء‌الدین زکریا شیخ الاسلام و قاضی شرف‌الدین به سلطان شمس‌الدین التتّمش نامه نوشته از شورش و توطئه وی خبر دادند. اتفاقاً هر دو نامه به‌دست ناصرالدین قباچه افتاد. او هر دو را به دربار

خواست. قاضی شرف‌الدین را در همان ساعت به قتل رساند اما جرأت نکرد به شیخ بهاء‌الدین زکریا بی‌احترامی کند. البته نامه‌اش را به وی نشان داد و شیخ گفت: «بلی این نامه از آن من است و به دستور خدا نوشته‌ام و تو هیچ کاری نمی‌توانی بکنی.» قباچه از شیخ معذرت خواست.^۱

در سفره شیخ بهاء‌الدین زکریا هر روز صدها نفر غذا می‌خوردند. زمانی که در ملتان قحطی آمد، شیخ بهاء‌الدین برای کمک به فقرا و مردم ملتان صدها تُن غله به دربار فرستاد که در میان آن هفت کوزه پُر از سکه‌های طلا نیز بود. در حملات چنگیزخان مغول به ملتان شیخ بهاء‌الدین از خزانه خود یکصد هزار سکه طلا داده چنگیزیان را برگرداند و ملتان را از نابودی نجات داد. شیخ بهاء‌الدین در ملتان و لاهور و دهلی یعنی تمام هندوستان شیخ الاسلام بود. او در تاریخ ۷ صفر ۶۶۱ ه. ق وفات یافت. مقبرهٔ وی در شهر ملتان پاکستان بزرگ‌ترین زیارتگاه به‌شمار می‌رود. او فرقهٔ سهروردیه را در تمام شبه‌قاره گسترش داد. از آثار وی دیوان شعر، خلاصه‌العارفین و اوراد باقی مانده است.

خواجه قاضی حمیدالدین ناگوری

نامش محمد، اما به نام حمیدالدین معروف است. او به مدت سه سال قاضی ناگور بود لذا این مقام جزو نام وی شد. سپس کار دولتی و قضاوت را ترک کرده به حج رفت و در راه به بغداد رسیده مرید شیخ شهاب‌الدین سهروردی گردیده، از شیخ خرقة خلافت حاصل کرد و به هندوستان برگشت. در هندوستان با خواجه معین‌الدین چشتی آجمیری (بانی و مؤسس فرقهٔ چشتیه در شبه‌قاره ۶۳۳ ه. ق) در بغداد و هم در هندوستان روابط بسیار نزدیکی داشت، به همین علت او را "چشتی" نیز می‌گویند اما درحقیقت او مرید شیخ شهاب‌الدین سهروردی بود. علاوه بر آن

۱. فواید الفوائد، ص ۱۲۰.

وی را لقب "ابوسفیان ثوری ثانی" نیز داده بودند.^۱ چهارده ماه در مدینه منوره بر مقبره حضرت رسول اکرم (ص) به تصفیه باطن پرداخت. در سال ۶۴۱ ه. ق هنگام نماز تراویح به حالت سجده وفات یافت.^۲ اگرچه گفته شده که تصانیف و تألیفات او به کثرت بود اما در هیچ منبعی فهرست کتب وی نیامده است. فقط در لطایف اشرفی ذکر کتاب طوابع الشمس از وی با تعریف و تمجید بسیار آمده است. در این کتاب شرح ۹۹ نام (صفات) باری تعالی در دو جلد نوشته است. علاوه بر این راحت الارواح و لوايح و عشقيه را نیز جزو کتب او ذکر می‌کنند.^۳

شیخ امیر حسینی سادات هروی

حسین بن عالم یا امیر حسین بن نجم الدین یا امیر کبیر الدین حسینی بن عالم یا صدرالدین بن نجم الدین معروف به شیخ امیر حسینی متولد کزیو (غور) در استان غزنین است اما در هرات سکونت داشت، به همین علت به هروی معروف شد. او همراه با پدرش برای تجارت به هندوستان و ملتان می‌رفت. در ملتان مرید شیخ بهاء الدین زکریا شده دنیا را رها کرد و در حضور شیخ ماند. در بعضی منابع آمده که او مرید شیخ ابوالفتح رکن الدین بن شیخ صدرالدین بن بهاء الدین بوده است. وفات: در تاریخ وفات وی نیز اختلاف است. صاحب نفحات الانس سال وفات وی را ۷۱۸، تذکره دولت شاه سفیانی ۷۱۹ ه. ق، سپه ینگر ۷۲۹ ه. ق گفته است. شیخ امیر حسینی برای شیخ فخرالدین عراقی و شیخ اوحدی بسیار عزیز بود. در تذکره دولت شاه سمرقندی آمده است که: «سالک مسالک دین و عارف اسرار یقین است و در کشف رموز حقایق و دقایق کنز المعانی بوده و در فضیلت و علوم

۱. تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، ج سوم، ص ۴۵۵.

۲. بزم صوفیه، ص ۸۸.

۳. همان.

حقانی جنید ثانی، خاطر پرنور او گلشن راز و طوطی نطق او عندلیب خوش آواز»^۱.
تالیفات: شیخ امیرحسینی عارف و نویسنده پرکار بود و کتاب‌های زیادی
تألیف کرده که اکنون از منابع به‌شمار می‌آید مانند نزهت الارواح، الارواح، صراط
مستقیم، طرب المجالس، زادالمسافرین، کنز الرموز، پرسش‌های گلشن راز و دیوان شعر.
مولانا عبدالرحمن جامی درباره دیوان شعر وی می‌نویسد: «هر او را دیوان اشعار
است به غایت لطیف»^۲.

و صاحب لطایف اشرفی می‌گوید:

در لمعات حضرت فخرالدین عراقی و نزهت الارواح حضرت امیرحسینی به
شرف نظر شیخ بهاءالدین زکریا ملتانی درآوردند، فرمودند که: «لمعات به نسبت
خاص واقع شده، و نزهة الارواح هم خاص و هم عام به حسب حیثیت خود بهره برد
املا لمعات لمعه دیگر دارد»^۳. زادالمسافرین نخست به صورت مثنوی است و سپس
مقالات می‌آید که در آنها نیز حکایات متعددی وجود دارد. شیوه نوشتاری
خطیبانه و واعظانه است. در کنز الرموز اشعاری در مدح شیخ بهاءالدین و هم شیخ
صدرالدین موجود است پرسش‌های گلشن راز همان است که امیرحسینی آنها را
برای شیخ محمود شبستری فرستاد او در جواب آنها گلشن راز را سرود و
پرسش‌های امیرحسینی را پاسخ گفت. در نوشته‌های وی معمولاً موضوعات
ریاضت و مجاهده، فضیلت و شرف انسانی، طریقت، عشق ارشاد و معاملات،
معرفت انسانی، معرفت الهی و پند و نصایح می‌باشد. اکثر تالیفاتش از اصلاح شیخ
بهاءالدین ملتانی مشرف گشته است.

۱. ص ۲۲۲.

۲. بزم صوفیه، ص ۱۷۵.

۳. سیر العارفین، ص ۲۵.

شیخ فخرالدین عراقی

نام کامل وی شیخ فخرالدین ابراهیم است. در تاریخ گزیده، سلسله نسب وی چنین آمده است: «ابراهیم بن بزرجمهر بن عبدالغفار الجوالقی، اما در تذکره دولتشاه سمرقندی، مرآة الخیال، سیرالعارفین، مخزن الغرایب و غیره نام پدر عراقی "شهریار" مرقوم است^۱ بعضی، وی را خواهرزاده شیخ الشیوخ شهاب الدین سهروردی و بعضی دیگر خواهرزاده شیخ بهاء الدین زکریای ملتانی نیز نوشته اند».^۲ او در روستای کمیجان از توابع همدان در یک خانواده علم دوست به دنیا آمده در هشت سالگی در آنجا جهت قرائت قرآن شهرت خاص کسب کرد. هفده ساله بود که از جمله علوم معقول و منقول آگاهی پیدا کرد و به تدریس مشغول شد ولی دیری نگذشت که به علتی همراه با جمعی از قلندران به ملتان سفر کرده، خدمت شیخ بهاء الدین زکریای ملتانی رسیده در همانجا اقامت گزید. در ملاقاتی با شیخ بهاء الدین زکریا، تحت تأثیر روح بخش وی قرار گرفت و مرید وی شد. شیخ او را در خلوت نشانده و برای چله نشینی دستور داد. او در همان چله نشینی غزل های عارفانه می سرود که آن غزل ها به دست قوالان و خوانندگان افتاده آنها در مجالس می خواندند مخصوصاً غزل عارفانه زیر:

نخستین باده کاندر جام کردند ز چشم مست ساقی وام کردند

شیخ بهاء الدین خرقه خلافت خود را به او بخشید و هم چنین دختر خویش را به حباله نکاح او در آورد. شیخ عراقی به مدت سه سال در ملتان اقامت کرد و سپس برای حج به راه افتاد. در این سفر از عمان به دمشق و از آنجا به روم رفت و خدمت شیخ صدرالدین قونیوی رسید. سپس به مصر و دوباره به دمشق رفت و در آنجا برای خود خانقاهی ساخت. عراقی در سال ۶۸۸ ق دار فانی را وداع گفت و

۱. سیر العارفین، ص ۱۵۰.

۲. بزم صوفیه، ص ۱۵۳.

نزد قبر شیخ محی الدین ابن عربی به خاک سپرده شد.
تالیفات: شیخ فخرالدین عراقی طبعاً شاعر بود و تصوّف و عرفان شعر او را جلا داد. در مدح شیخ خود؛ بهاءالدین زکریا و فرزندش؛ شیخ صدرالدین اشعاری سروده است. دیوان عراقی پر از قصاید عرفانی است یکی دیگر از مثنوی های وی عشاق نامه است. مثنوی دیگر از عراقی با عنوان ده فصل را نیز نام برده اند^۱ ولی دیوان وی معروف است.

معروف ترین کتاب نثر وی لمعات می باشد که پس از مطالعه فصوص الحکم محی الدین ابن عربی نوشت. گفته می شود که شیخ صدرالدین، شیخ بهاءالدین را خواننده فرمود: «ای فخرالدین عراقی سیر سخن مردان آشکار کردی».^۲ این کتاب چنان شهرت پیدا کرد که مولانا صابین علی ترکه اصفهانی شرح آن را با نام ضوء اللمعات و مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی با عنوان اشعة اللمعات نوشت. این کتاب مانند فصوص الحکم بیست و هشت فصل دارد.^۳

وفات: در دمشق با شیخ کبیرالدین فرزند عراقی که برای دیدار پدر آمده بود، دیدار کرد. پس از چند ماه اقامت در دمشق به جهان جاودانی شتافت. در آن زمان سن وی را هشتاد و هشت سال ذکر کرده اند، سال وفات او را ۶۸۸ ه. ق نوشته اند.

سید جلال الدین سرخ بخاری

اسمش سید جلال الدین و لقبش "سرخ یا سرخپوش" و از اهالی بخارا بود. سلسله نسب وی به نه واسطه به حضرت امام علی نقی (ع) می رسد. در بخارا شهرت شیخ بهاءالدین زکریا ملتانی سهروردی را شنیده به ملتان مهاجرت کرده

۱. شعر العجم، ص ۱۲۸.

۲. بزم صوفیه، ص ۱۵۹.

۳. بزم صوفیه، ص ۱۵۹.

مرید وی شد. سپس به بهکر رفته در آنجا سکونت اختیار کرد اما مخالفان نگذاشتند در آنجا زندگی کند لذا بهکر را ترک کرده به اوچ منتقل شد و در آنجا محله بخاریان را بنا نهاد، با تلاش و کوشش وی اوچ به صورت مرکز تصوف و عرفان اسلامی درآمد. او مدتی در منطقه "جهنگ" نیز زندگی می‌کرد که در پنجاب، کنار اتصال رود "جهلم و چناب" قرار دارد؛ و اصلاً شهر جهنگ را او بنیان نهاد. با تبلیغ و تلاش بسیاری قبایل راجپوت را به اسلام درآورد.

سید جلال الدین بخاری مرید و خلیفه شیخ بهاءالدین زکریا بود. او به مدت سی سال در حضور و خدمت مرشد خود زندگی کرد. تذکره نویسان در خوارق شیخ بهاءالدین نوشته‌اند که روزی سید جلال الدین حضور شیخ و مرشد خویش آمده به خاطر گرمای شدید ملتان شکایت برد و به یاد برف و یخ بخارا افتاد. شیخ بهاءالدین کارگری را خواسته فرمود حیاط مسجد را پاک کند. همین که حیاط پاک و تمیز شده توده ابری بالای مسجد آمد و تگرگ به شدت بارید درحالی که آسمان در اطراف مسجد کاملاً صاف بود و از سید پرسید یخ بخارا یا یخ ملتان؟ سید گفت یخ ملتان خوشمزه تر است. سید جلال الدین به سال ۶۹۰ ه. ق وفات یافت و در اوچ به خاک سپرده شد. مریدان سید جلال را جلالیه می‌گویند.^۱

خواجه حسن افغان

یکی از مریدان و خلفای شیخ بهاءالدین زکریای ملتانی، خواجه حسن افغان است که برای مرشدش بسیار محبوب و عزیز بوده است و حتی شیخ بهاءالدین گفت: «اگر روز قیامت از من پرسیده شود که از دنیا چه ارمغانی آورده‌ای، خواهم گفت که صدق و اعتقاد راست و مشغولی عبادات خواجه حسن افغان آورده‌ام».

۱. اخبار الاخیار، آب کوثر، ص ۳۰۱؛ تذکر صوفیای پنجاب، ص ۱۷۰؛ خزینة الاصفیاء، ص ۴؛ تاریخ فرشته، ج ۲، ص ۷۵؛ تحفة الکرام، ص ۹۸.

او از علوم ظاهری بهره‌ای نداشت اما در علوم باطنی به منتهای درجه رسیده بود. پس از گرفتن خرقه خلافت از طرف مرشد دستور یافت: «ای حسن برو اقوام افغانه را هدایت به حق کن». لذا به ارشاد پرداخت و در بین افغانان اسلام و عرفان را ترویج کرد.

سید جلال‌الدین بخاری مخدوم جهانیان

جدّ سید جلال‌الدین بخاری صهبانگشت نیز نام جلال‌الدین سرخپوش بخاری بوده که در بخارا زندگی می‌کرد و از آنجا هجرت کرده به منطقه سِند رسیده "در بهکّر" ساکن شد. در آنجا با دختر یکی از امرای بهکّر (به نام سید بدرالدین) ازدواج کرد و چند ماه بعد به ملتان منتقل شد و سپس از ملتان نیز به "اوج" رفته زندگی شروع کرد. سید بدرالدین سه پسر داشت، سید احمد کبیر، سید بهاء‌الدین و سید محمد، سید جلال‌الدین بخاری فرزند ارجمند سید احمد کبیر بود.

در باره "لقب مخدوم جهانیان" نوشته‌اند که: او روز عید بر مقبره‌های شیخ بهاء‌الدین زکریا و فرزندان وی یعنی شیخ صدرالدین و شیخ رکن‌الدین برای زیارت رفت و از آن بزرگان عیدی خواست و لقب "مخدوم جهانیان" به وی داده شد چنان‌که از هر کوچه و بازار که می‌گذشت، مردم به وی مخدوم جهانیان می‌گفتند.^۱ از بزرگان جلیل‌القدر و جامع علوم ظاهر و باطن بود.^۲ چون سیاحت بسیار کرده و اکثر ربع مسکون را گشته بود ملقب به "جهانگشت" شد.

جلال‌الدین بخاری مخدوم جهانیان تعلیم و تربیت اولیه را در "اوج" از عموی خویش سید محمد بخاری دید سپس شاگرد قاضی علامه بهاء‌الدین شد کتب هدایه و یزودی پیش وی خواند. بعداً با سلسله سهروردیه مربوط شده مرید شیخ

۱. سیر الاولیا، ص ۲۲۶.

۲. سفینه الاولیا، ص ۲۱.

رکن‌الدین، نوه شیخ بهاء‌الدین شد، قرآن را با هفت قرائت یاد گرفت. در مکه معظمه از شیخ عبدالله یافعی و عبدالله مطری درس حدیث و عوارف‌المعارف گرفت. او خدمت شیخ شرف‌الدین محمود تستری نیز رسید که مرید و خلیفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی بوده و در آن زمان سنش یکصد و سی سال بود.

شیخ جلال‌الدین مخدوم جهانیان، جهانگشت، تا آخرین روز حیات پای‌بند شریعت بود و هیچ‌گاه اعمال شرعی را قضا نکرد. پس از شیخ بهاء‌الدین زکریا ملتانی بزرگ‌ترین و معروف‌ترین شخصیت سهروردی همین شیخ جلال‌الدین مخدوم جهانیان در شبه‌قاره است.

تألیفات: اگرچه شیخ جلال‌الدین بخاری خودش اثر ادبی، علمی و عرفانی به جا نگذاشت ولی مجموعه‌های ملفوظات وی در کتابخانه‌ها وجود دارد: ۱. خزانه جلالی ۲. سراج‌الهدایه ۳. خلاصه‌الالفاظ، جامع‌العلوم^۱، جواهر جلالی، تاریخ محمدی، مناقب قطبی، الدرر المنظوم فی ملفوظ‌المخدوم^۲.

سید جلال‌الدین مخدوم جهانیان، جهانگشت، در سال ۷۸۵ هجری قمری وفات یافت. مزار مقدس وی در شهر اوچ منطقه بهاول‌پور پاکستان مرجع خلائق می‌باشد.^۳

شیخ صدرالدین عارف

شیخ بهاء‌الدین زکریای ملتانی در سال ۶۶۱ ه. ق درگذشت فرزند بزرگ وی به نام شیخ صدرالدین عارف خلیفه و جانشین وی گردید. او در سال ۶۲۱ ه. ق متولد شد و تعلیمات اولیه را زیر نظر پدر بزرگوارش بهاء‌الدین زکریا به پایان

۱. این کتاب به تصحیح دکتر غلام سرور استاد دانشگاه کراچی توسط مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد در سال ۱۳۷۱ شمسی به چاپ رسیده است.

۲. تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، صص ۱۵۶-۱۵۸.

۳. خلاصه‌الالفاظ، ص ج.

رسانید. بهاءالدین زکریا اهتمام خاصی به تعلیم و تربیت فرزندان خود داشت. صدرالدین عارف در محیط بسیار مناسب علمی و روحانی پرورش یافت. او از آغاز جوانی تقوا، ورع، نماز و روزه و اعمال شرعی و اوامر و نواهی را به دقت رعایت می‌کرد. پس از تحصیلات صوری و عقلی، علوم باطنی را از پدرش فراگرفت. نامش صدرالدین بود اما "عارف" معروف شد و علت آن را چنین ذکر کرده‌اند که «هرگاه شیخ صدرالدین قرآن مجید را تلاوت می‌کرد معانی بکر و حقیقی بر وی کشف می‌شد بنابراین او از پدر خواست که اگر موافقت فرماید معانی جدید و تازه را به عنوان تفسیر بنویسد اما شیخ بهاءالدین به این خاطر اجازه نداد که مردم آن را نخواهند فهمید و اگر انکار کنند کافر خواهند شد.»

صدرالدین عارف در تمام زندگی برای خودش هیچ‌گونه مال و ثروتی جمع نکرد، بلکه مال و منالی که از پدرش رسیده بود همه را میان فقرا و مساکین تقسیم کرد و مهمان‌نوازی مانند شیخ بهاءالدین یعنی پدر خویش، اعمال می‌کرد. علاوه بر آن، درس و تدریس و تعلیمات را بسیار ارج می‌نهاد.

سید صدرالدین راجو قاتال

او نوه سید جلال الدین سرخ بخاری و برادر حقیقی سید جلال بخاری مخدوم جهانیان، جهانگشت، می‌باشد و از بزرگان تصوف و عرفان بوده است. او در ۲۰ شعبان ۷۶۰ هـ. ق متولد شد. تعلیمات اولیه از پدرش دید و در چند سال تمام علوم نقلی و عقلی و معنوی را فراگرفت و پس از وفات برادرش جانشین پدر شد. او از پدر و برادر خود سید جلال بخاری مخدوم جهانیان خرقه خلافت گرفت. مخدوم جهانیان درباره وی می‌گفت: «خداوند مرا در خدمت خلق مشغول کرد و شیخ صدرالدین را در ذات خود مشغول نگه داشت.»^۱ لذا او همیشه در حالت استغراق

۱. سهم عارفان، صص ۲۲۵-۲۲۸.

بود و از مردم کناره می‌گرفت. در تاریخ تولّد او اختلاف است^۱: ۲۶ شعبان ۷۳۰ هـ. ق. لقب قتال یا نام وی توجیّهات زیادی دارد: مثلاً به این خاطر می‌گویند که از مریدان خود مجاهده و ریاضت سختی می‌خواست. یا چون اینکّه او ریاضت‌های زیادی کشید و نفس خود را کشت بنابراین به وی قتال نفس می‌گویند.^۲ و یا چون عنصر جلال بر وی غالب بود لذا به "قتال" معروف بود. گفته‌اند بر دست وی چهل هزار و سیصد تن بیعت کردند. کار اصلی وی اشاعه اسلام در خطه اوچ و تربیت عارفان گجرات بود. او در تاریخ ۱۶ جمادی الآخر ۸۲۷ هـ. ق وفات یافت. مزارش در "اوچ" موجود است او به جای پسران خود، سید ناصرالدین محمود، نوّه سید جلال‌الدین مخدوم جهانیان را خلیفه و جانشین خود کرد.

از نظریات شیخ محی‌الدین ابن عربی اطلاع حاصل کرد و به شیخ فخرالدین عراقی توصیه نمود که فصوص الحکم را دقیقاً بخواند^۳ کرامات و خوارق بسیار زیادی از شیخ صدرالدین عارف منقول است که در سیرالعارفين و دیگر منابع آمده است. او به سنّ شصت و نه سالگی به تاریخ ۳ ذیحجه ۶۸۴ هـ وفات یافت^۴ و در پهلوی پدر خود در ملتان به خاک سپرده شد. مریدان معروف وی شیخ جمال‌الدین خندان رو، شیخ احمد معشوق (احمد بن قندهاری) مولانا علاء‌الدین خجندی، مولانا حسام‌الدین ملتانی (بدایونی) بودند.

شیخ رکن‌الدین ابوالفتح سهروردی

شیخ رکن‌الدین پس از وفات پدر و مرشد خویش یعنی شیخ صدرالدین

۱. خطه پاک اوچ، ۷۴۱ هـ. ق، اخبار الاخبار.

۲. آب کوثر، ص ۲۸۴.

۳. آب کوثر، ص ۲۶۲؛ سهم صوفیان در زندگی ملتان، ص ۱۸۲؛ سیر العارفين، صص ۱۸۰-۱۹۸؛ مرآة الاسرار، ص ۸۱۴.

۴. مرآت الاسرار، ص ۸۱۶.

عارف، جانشین و خلیفه وی شد. او در زمان خود بسیار عزت و احترام داشت. سلطان علاءالدین خلجی به او اعتقاد زیادی داشت و دو بار در حکومت وی به دهلی رفت که سلطان با نهایت ارادت و احترام از وی استقبال نمود و چند صد هزار تنکه نذر وی کرد. او همه را گرفته میان مستحقان تقسیم نمود. اما پسر علاءالدین خلجی، یعنی قطب‌الدین خلجی که با شیخ نظام‌الدین دهلوی چشتی مخالف بود، شیخ رکن‌الدین را به دهلی طلب نمود و مقصودش این بود که وی در برابر شیخ نظام‌الدین اولیای دهلوی خانقاهی ایجاد کند تا اثر و رسوخ وی از بین برود. اما شیخ رکن‌الدین با شیخ نظام‌الدین چنان با احترام و محبت برخورد کرد که تمام برنامه و توطئه‌های سلطان خلجی نقش بر آب شد. وقتی سلطان خلجی از شیخ رکن‌الدین پرسید: «چه کسی از اهل شهر پیش از همه به استقبالش آمد؟» او به شیخ نظام‌الدین اشاره کرده گفت: «آن کس که بهترین اهل شهر است».^۱

زمانی که سلطان غیاث‌الدین تغلق از بنگال به دهلی مراجعت می‌کرد پسرش محمد تغلق بیرون دهلی یک کاخ تازه ساخته بود و سلطان غیاث‌الدین را در آنجا استقبال کرده پذیرایی نمود. شیخ رکن‌الدین هم در آنجا حضور داشت که ناگهان شیخ از سر پذیرایی بلند شده به سلطان گفت: زود از این کاخ بیرون رود و خودش نیز بیرون رفت اما سلطان گفت پس از صرف غذا بیرون خواهد رفت. شیخ هنوز به پلهٔ آخر رسیده بود که سقف کاخ فرو ریخت و همهٔ درباریان با سلطان زیر آوار مردند.^۲ شیخ رکن‌الدین هرگاه به دهلی می‌رفت، در تخت روان نشسته به دربار پادشاه تشریف می‌برد و میان راه صدها نیازمند درخواست‌های خود را نوشته در تخت روان می‌انداختند. شیخ همه را پیش سلطان می‌برد و سلطان بر هر تقاضا دستوری نوشته مهر می‌زد و تا همهٔ درخواست‌ها را امضا نمی‌کرد شیخ از آنجا

۱. آب کوثر، ص ۲۴۳.

۲. سیر العارفين، ص ۲۰۴.

بیرون نمی آمد.^۱

پس از وفات وی، مرکز عرفان و تصوف سهروردیه از ملتان به شهر اوچ منتقل شد.^۲ از میان مریدان و خلفای وی، شیخ وجیه الدین سیاح سنّامی و حاکم شاه والی کیچ مکران معروف شدند.

شیخ رکن الدین در سال ۱۳۳۴ م / ۷۳۵ هجری قمری این جهان فانی را وداع گفت. مقبره وی در ملتان زیارتگاه اهل عرفان است.^۳

مخدوم لال (لال) شهباز قلندر شیخ عثمان مروندی (میمندی)

نام اصلی وی شیخ عثمان بود که مروندی یا میمندی شهرت داشت. او از مریدان شیخ بهاء الدین زکریا ملتانی سهروردی می باشد. در تحفة الکرام آمده که «اهل منطقه سند اغلب از مریدان آن درآمده و اول کسی که از مشایخ، سلسله ارشاد جنبانیده اوست.» مزارش در منطقه سیهوان (سیوستان) سند بزرگ ترین زیارتگاه است. مخدوم لال شهباز قلندر در آن منطقه شهرت بسیار کسب کرد لذا مرشد وی، او را با لقب شهباز سرفراز ساخت و چون همیشه لباس لال (قرمز) بر تن می کرد و شیوه قلندران را پیش گرفته بود، به نام لال شهباز قلندر معروف شد. نسب خانوادگی وی به اسماعیل بن امام جعفر صادق می رسد. پدرش نیز یک انسان عارف و صوفی بود. مدتی ازدواج نکرد تا اینکه روزی در خواب دید که بچه ای به او می گوید که مرا از شکم بیرون آورید. لذا پدرش، شیخ کبیر، به فکر ازدواج افتاد. حاکم سند دختر خود را به او داد و از او سید عثمان به سال ۵۸۳ هـ .. ق متولد شد.^۴ در جوانی، سید عثمان همراه و در خدمت شیخ بهاء الدین زکریا

۱. سیر الاولیا، ص ۱۴۲.

۲. آب کوثر، ص ۳۶۷.

۳. مرآة الاسرار، ص ۸۱۵.

۴. تاریخ ادب فارسی در پاکستان، ج ۱، ص ۲۱۲.

ملتان، شیخ فریدالدین گنج شکر و سید جلال‌الدین مخدوم جهانیان به سیاحت هندوستان پرداخت و به‌عنوان "چهاریار" معروف شدند.

شیخ عثمان در سال ۶۸۴ هـ. ق / ۱۲۸۴ م در سِند وفات یافت. اشعار وی در مقالات الشعرا و تاریخ مظهر شاهجهانی، مآثر الکرام و تاریخ سند آمده است. از پیروان وی طریقه قلندران لال شهبازی به رواج پیدا کرد کتاب شعر "عشقیه" به او منسوب است که دارای اشعار نغز و عارفانه می‌باشد.

شخصیت دیگر از سلسله سهروردیه شیخ احمد پسر شیخ موسی سراوانی بود، او گوسفندچران بود. روزی چند تن از قلندران از نزدیک وی گذشتند و او خدمت آنان را به جا آورد. آنان او را راهنمایی کردند که خدمت شیخ بهاء‌الدین زکریا به ملتان برود. او همه چیز را رها کرده به ملتان رفته با نظر عنایت شیخ بهاء‌الدین به مرتبهٔ کمال رسید.

پس از وفات شیخ احمد پسران وی شیخ سلیمان دانا، محمود ملهمی قتال، این سلسله را ادامه دادند. شیخ ملهمی قتال دو پسر داشت، شیخ علی و شیخ بایزید هر دو از عرفا بودند. شیخ محمود حاجی نیز جانشین پدرش شد و دو پسر داشت یعنی شیخ حاجی محمد و شیخ بر مزید سربنی. مزار شیخ موسی و شیخ اسماعیل سربنی در کوه سلیمان واقع است.^۲

شیخ جلال‌الدین تبریزی سهروردی / چشتی

شیخ جلال‌الدین تبریزی که نخست در بغداد مرید شیخ ابوسعید تبریزی بود و پس از وفات آن بزرگوار به مریدی شیخ شهاب‌الدین سهروردی درآمد، همزمان با شیخ بهاء‌الدین در بغداد بود. با اجازهٔ مرشد با شیخ بهاء‌الدین برای سفر

۱. آب کوثر، ص ۲۹۴.

۲. آب کوثر، صص ۲۹۴-۲۶۸؛ احوال و آثار شیخ بهاء‌الدین، ص ۶۸؛ بزم صوفیه، مرآة الاسرار، ثمرات القدس.

به هندوستان عازم شد. هر دو به راه افتادند تا به نیشابور رسیدند. شیخ بهاء‌الدین ملتانی عادت داشت به محض رسیدن به شهری مشغول ریاضت و عبادت شود ولی شیوه شیخ جلال‌الدین تبریزی این بود که به گردش و سیاحت شهر می‌پرداخت و به دیدار عارفان و صوفیان آن شهر می‌رفت. در آن روز چون از گردش نیشابور بازگشت به شیخ بهاء‌الدین گفت: امروز شهبازی عظیم دیدم که در مقابل وی همه چیز فراموش کردم. شیخ بهاء‌الدین پرسید که آیا در آن زمان حتی مرشد خویش را نیز فراموش کرده بود؟ شیخ جلال‌الدین جواب مثبت داد. شیخ بهاء‌الدین این سخن جلال‌الدین را نپسندید و راه خود را از او جدا کرده به هندوستان رفت و شیخ جلال‌الدین سفر ماوراء‌النهر را برگزید، شیخ بهاء‌الدین ملتانی به شهر خود رسیده به تبلیغ اسلام و عرفان پرداخت. شیخ جلال‌الدین تبریزی پس از مدتی، سفر هندوستان را پیش گرفت و به ملتان رسید. در آنجا با خواجه قطب‌الدین بختیارکاکای اوشی دیدار کرده به دهلی رفت. در دهلی، سلطان شمس‌الدین التتمش اعتقاد خاصی به وی داشت و می‌خواست او را در دهلی نگهدارد اما شیخ نجم‌الدین کبری (قاضی القضاة) دهلی به وی حسد ورزید و به او اتهاماتی زد. سلطان برای رفع اتهامات جلسه‌ای مشتمل بر قاضیان و عارفان هند طلبید که در آن اتهامات شیخ جلال‌الدین بررسی شد و او از اتهامات تبرئه گردید. شیخ جلال‌الدین از دهلی به بدایون و سپس به بنگال رفت. در آنجا خانقاهی ساخته مشغول عبادات و ریاضات شد. او در بندر دیوه محل سکونت اختیار کرد و در سال ۶۴۲ هـ. ق دار فانی را وداع گفت. مقبره وی در "پندوه" قسمت شمالی بنگال به نام "درگاه بزرگ یا درگاه بیست و دو هزاره" معروف است.^۱

۱. لازم به تذکر است که درباره شیخ جلال‌الدین تبریزی مقاله‌ای مفصل تحت عنوان "سیر تصوّف و عرفان از ایران به شبه‌قاره و سهم عارفان تبریزی در آن (شیخ جلال‌الدین تبریزی) نوشته دکتر شاهد چوهدری، در نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۹، از صفحه ۶۱-۱۰۲ (شماره مسلسل ۱۷۷) چاپ شده است. به آن مقاله رجوع شود.

نظری منتقدانه بر فرقه‌های تصوّف و عرفانی در شبه‌قاره

سلسله یا فرقه سهروردیه نه فقط در تمام شبه‌قاره بلکه بسیار فراتر از آن نیز رفته، سراسر ممالک مشرق زمین و کشورهای قفقاز، آسیای صغیر، ترکیه و کشورهای عربی را دربرمی‌گیرد. حضرت شیخ الشیوخ شهاب‌الدین ابوحفص سهروردی سرسلسله این فرقه مریدان و خلیفگان خود را تربیت کرده به تمام نقاط دنیای اسلام در سده هفتم به‌ویژه شهرها و سرزمین‌هایی که هنوز اسلام به آنجا نرسیده بود، گسیل می‌داشت. به این طریق فرقه سهروردیه پیشرفت فوق‌العاده‌ای مخصوصاً در شبه‌قاره نمود. روش عارفان و عرفان سهروردیه از دیگر فرقه‌های تصوّف مختلف بود. مثلاً آنها در سیاست زمان و کشور دست داشتند و با دربار پادشاهان و امرا رابطه نزدیک داشتند و از این طریق به داد مردم می‌رسیدند. در صورتی که فرقه‌های چشتیه و قادریه و نقشبندیه گوشه‌گیری می‌کردند. با امرا و پادشاهان هیچ‌گونه ارتباطی برقرار نمی‌کردند و از دنیا و کارهای جهانی و دنیوی همیشه دوری می‌جستند.

در این مقاله سعی شده که تاریخچه مختصری درباره صوفیان و عارفان اولیه سهروردیه در شبه‌قاره شخصیت‌های اولیه این فرقه را معرفی نماییم. ان‌شاءالله در آینده با جمع‌آوری منابع و مآخذ، تاریخچه کامل فرقه سهروردیه در شبه‌قاره تهیه خواهد شد.

منابع و مأخذ

۱. آب کوثر، دکتر شیخ محمد اکرام، چاپ فیروز سنر، لاهور پاکستان ۱۹۶۸.
۲. احوال و آثار شیخ بهاء الدین زکریای ملتانی و خلاصۃ العارفين، خانم دکتر شمیم محمود زیدی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد ۱۹۷۴.
۳. ژود ایرالمعارف اسلامیة، دانشگاه پنجاب ۱۹۹۷ لاهور - پاکستان.
۴. بزم صوفیه، سید صباح الدین عبدالرحمن، چاپ مطبع اعظم گرہ ہند ۱۹۴۹.
۵. تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، (جلد سوم)، دانشگاه پنجاب لاهور ۱۹۷۱
۶. تاریخ فرشته، ملا محمد قاسم ہندوشاہ، ج ۱ و ۲، چاپ مطبع نولکشور ہند، سال ۱۲۸۱ قمری.
۷. تذکرہ علمای ہند، مولوی رحمان علی، چاپ نولکشور ہند ۱۹۱۴.
۸. تذکرہ مشایخ شیراز ہند (جونپور)، دکتر محمد سعید، اسلامک بک پیشنر اردو بازار لاهور ۱۹۸۵.
۹. خلاصۃ العارفين جامع العلوم (ملفوظات سید جلال الدین بخاری مخدوم جهانیان) از سید علاء الدین قریشی بہ تصحیح دکتر غلام سرور، چاپ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد ۱۹۹۲.

۱۰. ثمرات القدس من شجرات الانس، میرزالعل بیگ لعلی بدخشی، ترجمه به اهتمام دکتر سید کمال حاج سید جوادی، چاپ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران، ۱۳۷۶ شمسی.
۱۱. دربار اکبری، از شمس العلما مولانا محمد حسین آزاد، چاپ سنگ مسیل بیلی کیش لاهور ۱۹۸۸.
۱۲. سهم صوفیای کرام در حیات ادبی و فرهنگی ملتان، دکتر روبینه ترین، دانشگاه خواجه بهاء الدین زکریا، ملتان ۱۹۸۹.
۱۳. سیر العارفین، حامد بن فضل الله جمالی، ترجمه ایوب قادری، چاپ اردو شانس بورد لاهور ۱۹۸۹.
۱۴. سیر الاولیاء، سید مبارک علوی کرمانی (امیرخورد)، چاپ دهلی ۱۳۰۲.
۱۵. تذکره الشعراء، دولت شاه سمرقندی.
۱۶. فواید الفؤاد (ملفوظات شیخ نظام الدین اولیای دهلوی) از امیرحسن سنجری، چاپ لاهور، ملک سراج الدین و پسران لاهور پاکستان ۱۹۶۶.

مدخلی بر نسبت عرفان و هنر^۱

هادی ندیمی^۲

سخن من تأملی در نسبت بین عرفان و هنر است. نکته‌ای که در ابتدا باید عرض کنم این است که متأسفانه در دوره معاصر جامعه ما به مشکل بزرگی در مفاهیم انسان‌ها مواجه شده و آن به هم‌ریختگی و آشفتگی در واژگان است که باب مفاهمه را مسدود می‌کند، دلایل این اتفاق بسیار متنوع و متعدد است که به آنها نمی‌پردازم ولی این آشفتگی به حال فهمیدن و فهماندن بسیار مضر است. یکی از کارهای مهمی که باید انجام دهیم و هرکس که فکر می‌کند و می‌اندیشد باید انجام دهد، پالایش و پیرایش واژگان است، پس اگر ما از واژگان شروع کنیم و یک مفاهمه قطعی روی واژگان پیدا کنیم، در مراحل بعدی فهم و معرفت آسوده‌تر هستیم. این نکته که آیا رابطه صورت یک واژه با محتوا یا مسمای آن رابطه اعتباری است یا وجودی بحث مفصل دیگری است که در تئوری‌های زبان‌شناسی و در جاهای دیگر گفتند. بنده اعتقاد به یک نوع رابطه وجودی دارم

۱. متن سخنرانی از نوار صوتی تحریر و پس از ویرایش چاپ شده است.

۲. ریاست وقت و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی.

منتهی نه به صورت همه‌جانبه، به هر حال بین واژگانی که متبلور می‌شوند با مسمی و معنای آنها رابطه‌ای عمیق وجود دارد که از طریق این رابطه بسیاری از نهفتگی‌ها آشکار می‌شود.

ما الآن با دو واژه عرفان و هنر سروکار داریم، عرفان چیست؟ و هنر چیست؟ همه دوستان اطلاع و آگاهی اجمالی اولیه دارند، وقتی از این دو واژه صحبت می‌شود می‌فهمیم که چه می‌گویند، منتهی مسأله این است که فهم ما چگونه فهمی است؟ عرفان از ریشه عَرَفَ به معنی معرفت و بیداری است و گفته‌اند که عرفان شناخت حق و اسماء و صفات اوست، عرفان علمی است که ناظر است به شناخت حق و اسماء و صفات او و معرفت عرفانی، معرفت کشفی و شهودی است و به جای معرفت تعقلی است، معرفتی است که با تصفیه باطن و تخلیه روح از غیر امکان پذیر می‌شود پس عرفان یک نوع شناسایی است، شناسایی عمیق که به سریر وجود ناظر است، شناسایی به سریر وجود، شناسایی حقیقت هستی یا حق و می‌توان گفت در نهایت همتایی با حق است یعنی معرفتی است که شدن را مطمح نظر خودش قرار داده نه دانستن را. بسیاری از معرفت‌ها و یا شناسایی‌ها و ادراکات، ادراکاتی دانستنی است، ولی این معرفت معرفتی است که شدن را مطمح نظر خودش قرار می‌دهد که از آن به بیداری هم تعبیر کرده‌اند، یک نوع بیداری است، یک نوع هوشیاری است، یک هوشیاری عمیق و همه‌جانبه است، یک نوع خودیابی است. تعبیر متنوعی از عرفان شده، شاید بتوان گفت که جوهره دین هم همان معرفت عرفانی است، یعنی همه ابعاد دین؛ شریعت دین، مناسک دینی، همه راه به حقیقت و شناسایی حق دارند، پس عرفان دُرِد معرفت دینی است. اما هنر؛ هنر البته از آن واژه‌های بسیار متناقض است بنده اعتقاد دارم که هنر امروز فقط مشترک لفظی است با هنر حقیقی. اگر به ادبیات خودمان، به آثار مضبوط و مکتوب خودمان رجوع کنیم در همه جا از هنر به عنوان امری کمالی یا

خود کمال نام برده شده است، من این شعر نظامی گنجوی را همیشه با خودم زمزمه می‌کنم بسیار زیباست می‌فرماید که:

گر سفر از خاک نبودى هنر چرخ شب و روز نکردى سفر
 اینجا هنر کمال عاشقانه‌ای است که چرخ را به دَوَران وامی‌دارد و مقصد
 عاشقانه‌ای دارد. این مطلب بسیار مهم است. یا در جای دیگر باز نظامی می‌فرماید:
 در همه چیزى هنر و عیب هست عیب نبین تا هنر آرى به دست
 در مصرع اول بحث معرفتی می‌کند و در مصرع دوم دستور اخلاقی می‌دهد با
 همان واژه هنر یعنی هنر اینجا یک بار به مثابه یک نظر و یک بار به مثابه یک
 عمل اخلاقی که انسان را به کمال می‌رساند ذکر شده.

بر تن ناقصان قبای کمال به طراز هنر نندوخته‌اند
 هنر اینجا درحقیقت یک مقصد کمال است همتای با کمال. غایت هنر هم
 "شدن" است، پس غایت هنر و غایت عرفان "شدن" است و هر دو هم مطمح
 نظرشان کمال مطلق است و رسیدن به کمال. پس اگر بگوییم که عرفان نظر
 به حقیقت است و هنر عمل به طریقت و یا برعکس، به هر حال این دو با هم
 همتایی دارند، و از هم جدا نیستند. اما در اینجا نکته‌ای که باید عرض کنم مسأله
 نظر و عمل است که موضوع مورد مناقشه عجیب و غریبی است که در فرهنگ ما
 هم به آن عنایت زیادی شده است. اینکه فرمودند: «آنان که خاک را به نظر کیمیا
 کنند». پس در خود نظر یک عمل بالغ و رشد دهنده وجود دارد، خود نظر بذاته
 یک فعل عملی است، با نظر خاک کیمیا می‌شود، جدایی بین عمل و نظر محصول
 ثنویت دکارتی دوره جدید است. این مناقشه یا این تنازع بین عمل و نظر که آیا
 عمل مقدم است یا نظر از مصنوعات و آفریده‌های دوره جدید است. اما به هر
 حال نظر شرافتاً سبقت دارد به عمل، ما یک نظر اجمالی داریم که عمل را به اعتبار
 آن می‌بینیم همان طوری که هایدگر می‌گوید هیچ عملی محقق نمی‌شود الا آنچه که

علم اجمالی از آن در ذهن باشد. هیچ علمی در وجود در معرفت انسان تحقق پیدا نمی‌کند مگر آن‌که قبلاً اجمالاً به آن شناسایی داشته باشیم. معرفت اجمالی، معرفتی است که نقطه آغاز است، عمل از اینجا شروع می‌شود نظر هم از همین جا شروع می‌شود. اما نظر را به عمل می‌توان این چنین پیوند داد که معرفت اجمالی را اگر نظر اولیه نام بگذاریم آنچه آن را انکشاف می‌بخشد عمل است و بعد این عمل که نظر را انکشاف می‌بخشد خود، نظری تفصیلی می‌آفریند که این نظر تفصیلی باز عملی درخور و لایق خود می‌طلبد و باز همین دور ادامه می‌یابد. پس می‌توان گفت که عمل واسطه‌العقد مراتب معرفت است و می‌شود گفت که عمل یک واسطه قوی است برای اینکه مراتب معرفت به صورت چرخنده به بالا حرکت کند. شاید یک مشابهت بعیدی بین اینها و پراکسیس^۱ مارکسی باشد ولی نه به این معنا، قطعاً مراتب آنها متفاوت است. به هر حال نظر و عمل توأمان چرخه معرفت را تشکیل می‌دهند. تمام این تلاش و تمام حرکت انسان به خاطر این است که به حق برسد و به کمال برسد. در این چرخه حرکت رو به کمال اگر هنر را عمل بدانیم و عرفان را نظر - که این هم درست نیست چون خود عرفان در عین حال عمل هم هست - باز همان مرتبه چرخنده معرفت را تکمیل می‌کنند، اصولاً هنگامی که روح انسان مترنم به ترنم هستی می‌شود تمامی اطوار وجودی او به همان میزان و به همان نسبت بهره‌مند از کمال می‌شود، پس اگر به این نکته عنایت کنیم که هنر و عرفان هر دو نظر به وجه جمالی حق دارند و آبشخور هر دو معرفت عاشقانه است، باز این دو در جای دیگری به هم ارتباط پیدا می‌کنند، نتیجه قهری وجودی که مترنم به ترنم هستی می‌شود، وجودی که حق طلب می‌شود، زیبایی آفرینی است، یعنی احتیاجی ندارد که او اراده کند برای آفرینش زیبایی، زیبایی در حقیقت نتیجه قهری روحی است که زیبا شده است، این نکته مطلب مهمی است

که باید نسبت به آن توجه زیادی کرد، از سخن آخر این نکته را هم می‌توان فهمید که فاعلِ شناسنده در هر دو امر یعنی امرِ عرفان و امر هنر، انسان است و فاعل عمل‌کننده هم انسان است. پس انسان در حقیقت وجه مشترک این دو است یعنی ما قبل از اینکه از عرفان و هنر سؤال کنیم باید از عارف و هنرمند سؤال کنیم و بدانیم او کیست؟ مرتبت انسان در معرفت حق، مرتبت هنر او را هم مشخص می‌کند اگر بخواهیم از هنر سخن بگوییم و هنر را بشناسیم باید به فاعل و آفریننده آن رجوع کنیم ببینیم او در چه مرتبه‌ای از معرفت است؟ این مرتبه‌ای که او سیر می‌کند، مرتبه هنر او را هم مشخص می‌کند. شاید این سؤال به ذهن شما متبادر شود که آیا قرار است هر عارفی هنرمند بشود؟ بله هر عارفی هنرمند نیست و معمولاً عرفا یا ساکت‌اند یا شاعر، و لازم نیست حرفی بزنند و سخنی بگویند ولی اگر سخنی بگویند سخنشان شاعرانه است. در اول گلشن راز شیخ محمود شبستری مذمت‌هایی درباره شاعران می‌کند که اینها وعاظ السلاطین هستند و می‌گوید که من از شعر بدم می‌آید، بعد خودش در جواب آن حکیم خراسانی قالب شعری را انتخاب می‌کند، چون هیچ قالبی به جز شعر برای بیان حقیقت برارنده نیست، به همین جهت است که بزرگ‌ترین آثار حکیمانه و عارفانه ما به زبان شعر بیان شده است. علی‌رغم اینکه شعر هم تنگی می‌کند، «مُفْتَعَلٌ مُفْتَعَلٌ مُفْتَعَلٌ کَشْتِ مَرَا». قالب شعر هم تنگی می‌کند به دلیل اینکه آن چیزی که عارف درک می‌کند بخش عمده‌ای از آن، قابلیت بیان ندارد و به مفاهمه نمی‌آید. ولی اگر قرار است سخنی گفته شود و یا کلامی رانده شود آن کلام، کلام شاعرانه است. می‌بینیم که شعرای ما، عرفای ما یا ساکت‌اند یا شاعر؛ یا شعر گفته‌اند یا شطحیات، بالاخره شطحیات هم یک نوع شعر است، چیزی به اسم عرفان نظری نداریم که کسی فقط بنشیند و دو دو تا، چهار تا بکند، ملاًصدرای بزرگ هم که کشفیات و ذوقیات عرفانی خودش را به کلام کشانده در مقدمه شواهد الربوبیه می‌فرماید این چیزهایی را که به لباس

برهان و منطق برای شما بیان می‌کنم در جای دیگری آنها را کشف کردم، از طریق معرفت ذوقی آنها را دریافت کردم، ولی حالا برای آن که بیان کنم به رشته برهان و نظم منطقی و کلامی می‌کشانم یعنی یا قالب کلامی و برهانی انتخاب می‌شود و یا قالب شعری. آن قالب کلامی و برهانی برای استشباع عقل است و در آنجا خیلی از چیزها زدوده می‌شود، خیلی از ظرایف زدوده می‌شود، فقط در کلام شاعرانه است که بخش عمده آن ظرایف می‌تواند بیان شود، پس وجه مشترک این دو، عامل شناسنده یعنی انسان است، پس باید از هنرمند سؤال کرد.

هنرمند لطیف و ژرف بین است، دریافت هنرمند شهودی است. این را فقط ما نمی‌گوییم غربی‌ها هم که در زمینه فلسفه هنر کار کرده‌اند گفته‌اند، کروچه و دیگران هم گفته‌اند. کروچه خیلی اصرار دارد که بگوید هنر همان شهود است حتی استدلال می‌کند، می‌گوید که به من می‌گویند یک چیزی یک صفتی به این اضافه کن، ذوقی یا غنایی ولی او می‌گوید که هنر شهود است، صرف شهود است مشاهده است، دیدن است، رؤیت است که با همان نظر نسبت دارد. عارف هم لطیف است و هم حق بین، دریافت او شهودی است، پس باید به این مسأله اذعان کرد که بهترین زبان و گویاترین زبان برای معرفت عارفانه عمل هنرمندانه است هنر زبان عرفان است نه در فرهنگ ما بلکه در فرهنگ همه اقوام، در فرهنگ‌های شرق که قطعاً محقق است حتی در فرهنگ سنتی غرب به وفور یافت می‌شود. هنر زبان عرفان است، زبان شهود عمیق هستی است که عارف درک می‌کند، پس هنرمند قبل از آنکه هنرمند شود باید عارف باشد و معرفت به حق پیدا کند. در هر نسبتی که معرفت پیدا کرد به همان نسبت هم هنر او ممتاز می‌شود، اینکه کسی گوی سبقت را از حافظ نمی‌تواند برآید نه به این است که حافظ شعری گفته است در قافیه‌های زیبا و کلام آهنگین؛ این فقط ظاهر قضیه است، گوی سبقت را در عرفان کسی از حافظ نرَباییده، آن زبانی که گویای به شعر می‌شود و

ناطق سخن و کلام شاعرانه می‌شود قبلاً روحی بوده که مترنم شده به ترنم حق، هنر گذشته ما در همه مراتبش این چنین بوده، حالا شاید شعر به دلیل اینکه با موضوعیت کلام برخورد دارد ظاهراً زودتر شناخته و فهم می‌شود ولی همه اطوار وجودی هنر این‌گونه بوده، معماری که در فرهنگ ما، مادر هنرها بود و هنرهای تجسمی و بسیاری از هنرها با این امر سروکار دارد. پس هنرمند، عارف حق جو است هنرمند کمال جو است، عارف حق گفتار است، هنرمند حق کردار است، از این مباحث زیاد می‌توان سخن گفت و این مقارنت‌ها را بسیار برشمرد، این مقارنت‌ها در فرهنگ ما عمیقاً با همدیگر آشتی دارند به همین جهت شما می‌بینید که هنرمندان ما، صاحبان طریقت عارفانه و صوفیانه بودند. این بحث پذیرش شاگرد که در نزد هنرمندان گذشته ما بوده از طریق واژه اهلیت تعریف می‌شده یعنی شاگردی نمی‌گرفتند الا این که اهلیت داشته باشد. این اهلیت چه بوده؟ اهلیت یعنی اهل الله شدن، اهلیت به معنای این نیست که کسی ذوق هنری داشته باشد نسبت به آن چیزهایی که ما امروز از آن نام می‌بریم، اهلیت یعنی اهل الله شدن. باید قبل از آن که وارد آموزش می‌شد و وارد رازآموزی و رمزآموزی می‌شد، اهلیت‌ش برای استاد ثابت می‌شد، یعنی از رذایل، پاک و به فضایل اخلاقی مزین می‌شد و بعد هم هر لحظه که از این مدار خارج می‌شد استاد او را جواب می‌کرد شما این فتوت‌نامه‌ها را ملاحظه کنید. این اسناد مضبوطی که از گذشتگان ما رسیده همه حاکی از این نکته بسیار مهم است. به این جهت می‌بینیم که نسبت بین عرفان و هنر یک نسبت مبارک و میمونی در گذشته فرهنگ ما بوده، متأسفانه امروز این‌گونه نیست. فرهنگ ایرانی دُرِد فرهنگ اسلامی است، جوهره حقیقت فرهنگ ایرانی عمیق‌ترین و ناب‌ترین روایت از اسلام است، هنر در این فرهنگ با کمال مساوق است ولی شما به واژه "art" در فرهنگ غربی توجه کنید این واژه بیشتر به یک نوع جادو تعبیر می‌شود به چیزی که امکان‌پذیر نیست و متصوّر

نیست ولی به وسیله فردی محقق می‌شود. وارد واژه‌شناسی آن نمی‌شویم، ولی به صورت اجمالی عرض کنم که این مساوقت، بسیار مبارک و میمون است. هنر درحقیقت همان فعل کمالی است که باید محقق شود و محقق‌کننده آن انسانی است که خود باید مزین به حق باشد و معرفت حق را در خود زنده کرده باشد. اما به قول آقای گنون هر حقیقتی یک امر متناظر معکوس با خودش دارد یعنی هنر یک حقیقت است و هر حقیقتی را یک حیلتی هم هست هر واقعیتی یک وهمی با خودش دارد، هر فضیلتی یک رذیلتی هم دارد و موجود ذو جنبه مختار که نمی‌داند این راه را برود یا آن راه را می‌تواند انتخاب کند. پس هنر یک تقدیر رحمانی است که از سرپنجه هنرمند، از ذهن هنرمند در عالم جاری می‌شود، تقدیر رحمانی است، اما یک حیلت شیطانی هم می‌تواند باشد و تبدیل شود به حیلت شیطانی. همین عرفان که امر مقدسی است، معرفت مقدس است و معرفت رحمانی است یک وهم شیطانی هم می‌تواند باشد پس این مقارنت‌ها را باید این طرف هم جستجو کرد پس ما در قبال یک هنر رحمانی که هنری وجودی است یک هنر عدمی یا شیطانی هم داریم و ما امروز شاهد بسیاری از جنبه‌های آن در فرهنگ جاری جهانی هستیم. همین معرفت قدسی یک جادوی شیطانی شده، اکنون در ایران هم از این محافل درویشی عرفانی فراوان به چشم می‌خورد؛ که حلقه‌هایی تشکیل می‌شود و با نوعی اعمال و حرکات مضحک مطالبی را به عنوان عرفان به خورد عوام الناس می‌دهند. اینها یک نوع معرفت واژه‌گونه است، یک عرفان وارونه است. به نوعی مطرح کردن خویشتن است به جای آنکه حق مطرح باشد. عرفان ناب و حقیقی مبتنی بر تزکیه نفس و پالایش درون است. با (هو) گفتن و (بو) کشیدن انسان معرفت نمی‌یابد؛ بلکه معرفت به معنای واقعی آن، در گرو طهارت نفس و صفای باطن است و این همان عرفان ناب و معرفت قدسی است که با هنر رحمانی نیز پیوند می‌خورد. هنر امروز در بهترین حالتش هنر اصالت

تجربه است. انسان امروز برای چه تجربه می‌کند؟ تجربه پیش برنده است، تجربه می‌کند برای اینکه کمال پیدا کند، این تجربه انسان را به کمال می‌رساند، به کمال برتر می‌رساند. ولی وقتی تجربه در خودش خمید، در خودش موضوعیت پیدا کرد، تجربه به خاطر تجربه شد، دیگر پیش برنده نیست. سوسک را در جعبه رنگ می‌اندازد، بعد روی کاغذ راه می‌برد و می‌گوید می‌خواهم تجربه کنم. خودش می‌رود درون جعبه رنگ، می‌غلطد روی تابلو بعد تابلو را می‌گذارد در نمایشگاه و میلیون‌ها دلار خرید و فروش می‌شود. تجربه جدید کرده و خواسته ببیند اگر خودش روی تابلو بغلتد چه می‌شود! و غیره. از این چیزها زیاد است. در این هنر، خود تجربه اصالت پیدا کرده. تجربه پیش برنده نیست، تجربه‌ای است در خود خمیده، در خود فرورفته و متأسفانه هنر امروز شاهد همین مدّعی ماست، اما ما چه بکنیم؟ ما خیلی باید هوشیار باشیم، از یک طرف در دام آن معرفت‌های قلابی و آن عرفان قلابی اسیر نشویم و از آن طرف در دام آن اسلام قشری که همه چیز را در قشر می‌بیند، در پوسته می‌بیند لب لباب حقیقت را درک نمی‌کند نیافتیم. دوران ما دورانی است که ما بین النقمین هستیم و باید انشاءالله اساتید کمک کنند و دانشجویان هم همت کنند برای اینکه ما از این مسیر پیچ در پیچ به سلامت گذر کنیم و ان شاءالله بتوانیم در مسیر آنچه که رضای حق است حرکت کنیم و آن زمان است که ما می‌توانیم هنری داشته باشیم مُشابه هنر گذشتگانمان همان هنری که امروز هم چون خورشید می‌درخشد به خاطر این که حقیقتی که آن هنر از آن سخن می‌گوید حقیقت جاودانه‌ای است که میرایی ندارد و این چنین است که این هنر علی‌رغم آنکه سال‌ها از آن گذشته هنوز هم هر بیننده‌ای را آنچنان تحت تأثیر قرار می‌دهد، که این تأثیر عمیق و وجودی است. او خودش را یک لحظه از آن عالم جدا می‌کند و به قوتی که از هنر دارد در این مسیر سیر می‌کند. متشکرّم و همه را به خدا می‌سپارم.

ساختارشناسی روایت‌های شهودی سهروردی

بهمن نامور مطلق^۱

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتی که شنودی؟
ور باد نبودی که سر زلف ربودی رخساره معشوق به عاشق که نمودی؟
کوشش عارفان برای بیان تجارب و مشاهدات درونی و شخصی خویش، سبب پیچیدگی زبان و بیان این جماعت گردیده است. زبان نیز از آنجا که اغلب کارکردی اجتماعی دارد، برای توصیف این‌گونه پدیده‌های شخصی و درونی نارساست. به همین دلیل فعالیت شاعر عارف را "توصیف توصیف‌ناشدنی‌ها" گفته‌اند. با این حال، عارفان به دلیل همین نارسایی زبان روزمره، واکنش‌های گوناگونی از خود نشان داده‌اند که به اوضاع فردی و فرهنگی آنها باز می‌گردد. یکی از این واکنش‌ها گسترش زبان با آفرینش‌های ادبی است. آنها با تصویرپردازی‌ها، نمادپردازی‌ها و گونه‌پردازی‌های ادبی به ارتقای قابلیت‌های بیانی زبان برای توصیف تجاربشان پرداخته‌اند. از گونه‌های مهم ادبی در این زمینه همانا "روایت‌های شهودی" است؛ نامی که با الهام از کرین بر آن نهاده‌ایم^۲ و نزد

۱. دبیر فرهنگستان هنر.

2. Recit visionnaire

حکیمانی چون سهروردی و ابن سینا و برخی دیگر رایج است. بی‌فایده نیست که یادآوری شود نویسندگان ایرانی در زمینه داستان‌ها و روایت‌های فلسفی و عرفانی، الهام‌بخش ادبیات جهانی به‌ویژه اروپایی و غربی بوده‌اند. اگر در یونان و فرهنگ‌های جانشین آن مسائل انسانی و فلسفی، بیشتر توسط نمایشنامه‌ها و اجرای آنها انتقال می‌یافت، این مهم در حوزه ایرانی از طریق داستان‌ها و روایت‌ها انجام می‌گرفت. از این رو می‌توان گفت گونه ادبی داستان‌های فلسفی که توسط ولتر در اروپا تکوین یافت، متأثر از ادبیات فارسی بود. به‌همین دلیل نام نخستین کتاب در این خصوص "زادیک" یعنی "صادق" و موضوعش نیز سرگذشت یک شاهزاده ایرانی است که با مضمون سرنوشت نوشته شده است. ولتر حتی برای نخستین بار به دلیل اوضاع اجتماعی آن دوران این کتاب را با نام مستعار سعدی به ملکه‌ای خیالی هدیه می‌کند، چنان‌که مرحوم جواد حدیدی این پیشکش‌نامه را چنین نقل می‌کند: "تقدیم کتاب صادق به پیشگاه ملکه شرعیه، به وسیله سعدی".^۱ اگرچه این گونه ادبی در اروپا و سپس در تمامی غرب گسترش یافت و از آن، گونه‌های ادبی دیگری همانند رمان و ناول و... تکوین یافت و فلاسفه‌ای همچون سارتر، کامو و بسیاری دیگر، باورهای فلسفی خود را با این شیوه بیان داشتند، اما متأسفانه در ایران که مهد این گونه ادبی بود، پی در پی از رشد آن کاسته شد.

به هر حال، این روایت‌های شهودی از دیدگاه‌های مختلف و با رویکردهای گوناگون قابل مطالعه هستند؛ رویکردهای مختلفی چون فلسفی، بلاغی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و... اما در اینجا به یکی از آنها یعنی نقد ساختارگرا بسنده می‌شود. به عبارت دیگر، کوشش می‌شود تا ساختار روایی روایت‌های شهودی بررسی شود.

۱. جواد حدیدی، از سعدی تا آراگون، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۵۲.

برای مطالعه ساختاری روایت‌های شهودی از پژوهش‌های انجام شده در این خصوص استفاده خواهیم برد. ابتدا باید گفت که ساختار این روایت‌ها را می‌توان در سه سطح متفاوت؛ یعنی بیان، موضوع و مضمون بررسی کرد. در سطح نخست که آن را سطح ظاهری نیز می‌توان نامید، به بررسی بخش‌هایی همچون دستور زبان، آواشناسی، لغت‌شناسی و... پرداخته می‌شود. در سطح دوم بخش‌های محتوایی مربوط به روایت که شامل موضوع‌شناسی قسمت‌های مختلف روایت و ارتباط آنها با هم است، مطالعه و بررسی می‌شود و در پایان یعنی سطح سوم، بخش‌های ژرف‌تر، یعنی جنبه تأویلی روایت مورد بررسی و مذاقه قرار می‌گیرد. ما در اینجا به سطوح نخست و سوم کاری نداریم و بررسی این دو بخش را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم و فقط به مطالعه مطالب مربوط به سطح دوم می‌پردازیم.

برای مطالعه ساختار میانی روایت‌های شهودی ابتدا به تقطیع تک‌تک روایت‌های سهروردی پرداخته می‌شود. در اینجا باید یادآوری کرد که اصولاً در مطالعه روایت‌ها منتقدان تنها متن اصلی داستان را که اغلب توالی کنش‌های داستانی است، مورد توجه قرار می‌دهند. در صورتی که ما به بخش‌های روایی در شروع و پایان داستان نیز توجه داشته‌ایم. زیرا این دو بخش گرچه پیرامتن محسوب می‌شوند، اما چون نزد سهروردی به‌طور تنگاتنگ با متن در ارتباط است و تعامل نزدیکی میان متن اصلی و این پیرامتن‌ها وجود دارد، در بخش نخست مطالعه - چنان‌که ملاحظه خواهد شد - آنها را از هم جدا نکرده‌ایم.

درخصوص انتخاب داستان‌های سهروردی نیز باید افزود که دو داستان از سهروردی انتخاب شده‌اند: یکی قصه مرغان و دیگری قصه غربت غربی. نخستین داستان به فارسی و دومی به عربی نوشته شده است. توضیح این نکته ضروری است که روایت‌های عرفانی سهروردی بیش از اینهاست؛ چنان‌که می‌توان به عقل

سرخ، آواز برجبرئیل، روزی باجماعت صوفیان، فی حاله الطفولیه و فی حقیقه العشق اشاره کرد. اما چون بررسی همه اینها میسر نیست، به همان دو داستان که اشتراک زیادی نیز با هم دارند، بسنده می‌شود.

در تجزیه و تحلیل این داستان‌ها کوشش شده است که هرکدام جداگانه و براساس موضوعاتشان تقطیع شوند. این تقطیع کردن، چنان‌که اشاره شد، نه براساس جملات و تقسیمات بیانی و نه برپایه مضامین، که براساس موضوع بندی آن صورت می‌گیرد. البته یادآوری این نکته شاید بی‌فایده نباشد که این سه بخش بلاغی، موضوعی و مضمونی از یکدیگر جدانشدنی هستند، ولی در اینجا تأکید بیشتر بر روی موضوعی است. در واقع، این تجزیه کردن برای جست و جوی مراحل گوناگون موضوعات یا به عبارت دیگر موضوع‌شناسی داستان‌هاست. ابتدا با قصه مرغان و تقطیع موضوعی آن شروع می‌کنیم:

قصه مرغان

قصه مرغان از قصه‌های رایج در میان ادیبان ایرانی است که اندیشمندان و عارفانی همچون ابن‌سینا، سهروردی، غزالی، عطار و بسیاری دیگر به آن پرداخته‌اند. این داستان به دوازده مرحله به قرار ذیل تقسیم شده است.

۱. در مرحله نخست، راوی با یک پیش‌داستان در نظر دارد توجه مخاطب را به سوی خود جلب کند. «هیچ کس هست از برادران من که چندانى سمع عاریت دهد که طرفی از اندوه خویش با او بگویم، بدانید ای برادران حقیقت که...»^۱
۲. در مرحله دوم که فصل آغازین داستان است، راوی خود را شخصیت اصلی داستان، یعنی مرغی تصور کرده است که آزادانه در حال حرکت بوده تا اینکه ناگاه صیادانی به صحرا آمده و دام گسترانده‌اند. «جماعتی از صیادان به صحرا آمدند و

دام‌ها بگسترند و دان‌ها پباشیدند و داهول‌ها و مترس‌ها پپای کردند و در خاشاک پنهان شدند و من میان گله مرغان می آمدم...»^۱.

۳. در مرحله سوم مرغان و مرغ موردنظر به داخل دام می‌افتند و اسیر می‌شوند. با اسارت آنها قدرت پرواز و آزادی از دست می‌رود. «هیچ شک در راه نیامد و هیچ تهمت ما را از صحرا باز نداشت. روی بدان دام‌گاه نهادیم و در میان دام افتادیم...»^۲.

۴. در مرحله چهارم بر اثر زندگی در اسارت، کم‌کم مرغ در بند، زندگی آزاد و نخستین خود را فراموش می‌کند و به اسارت عادت می‌کند و به آن تن می‌دهد؛ گویی همواره چنین بوده و چنین نیز خواهد ماند. «یک چند، هم‌چنان بودیم تا بر آن خو کردیم و قاعده اول خویش را فراموش کردیم و با این بندها بیارامیدیم و با تنگی قفس تن در دادیم...»^۳.

۵. در مرحله پنجم، مرغ اسیر بر اثر حادثه‌ای به خود می‌آید، هوشیار می‌شود، به یاد گذشته می‌افتد، امید آزادی در او زنده می‌شود و کوشش می‌کند تا خود را رها کند. «پس، روزی در میان این بندها، بیرون نگرستم، جماعتی را دیدم ز یاران خود، سرها و بال‌ها از دام بیرون کرده و از این قفس‌های تنگ بیرون آمده و آهنگ پریدن می‌کردند...»^۴.

۶. در مرحله ششم مرغ برای آزادی خود از هر روش و حيله‌ای بهره می‌برد و از دیگران نیز کمک می‌طلبد. «آوازی دادم ایشان را و زاری کردم که به نزدیک من آید و مرا در حيله جستن به راحت دلیل باشید و با من در رنج شریک باشید که کار من به جان رسید...»^۵.

۱ و ۲. ص ۱۱۴.

۳. ص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۴. ص ۱۱۵.

۵. ص ۱۱۵.

۷. در مرحله هفتم مرغ در بند آزاد می‌شود، اما این آزادی، کامل نیست و هنوز بندها به‌طور کامل گسسته نشده‌اند. «پس، هم بدان طریق که ایشان حیلۀ خود کرده بودند، مرا معونت کردند تا گردن و بال خود را از دام بیرون کردم و در قفس، باز کردند. چون بیرون آمدم، گفتند این نجات غنیمت دار..»^۱
۸. در مرحله هشتم او می‌کوشد تا به آزادی کامل برسد. بنابراین دل به حادثه می‌دهد و از مراحل و منازل بسیاری برای رسیدن به مقصود می‌گذرد. «پس من با ایشان پریدم. ایشان با من گفتند که ما را در پیش، راه‌های دراز است و منزل‌های سهمناک و مخوف که از آن ایمن نتوان بود، بلکه به مثل این حالت، دیگر بار از دست ما بشود و ما دیگر باره بدان حالت اول مبتلا شویم. پس، رنجی تمام بر بیاید داشت که یک بار از چال‌های مخوف بیرون گریزیم و پس، به راه راست افتیم»^۲.
۹. در مرحله نهم مرغ پس از گذر از موانع و مشکلات بسیار به دیدار ملک نایل می‌شود و از او متأثر می‌گردد. «از دور نور جمال ملک پیدا آمد..»^۳
۱۰. در مرحله دهم، ملک او را به‌طور کامل آزاد نمی‌کند، بلکه راه آزادی را به او می‌آموزد. او باید بازگردد و بندها را همان جایی از خود برهاند که بر او بسته شده است. البته ملک رسولانی را با او و برای کمک می‌فرستد. «پس جواب داد که بند از پای شما کس گشاید که بسته است، و من رسولی به شما فرستم تا ایشان را الزام کند تا بندها از پای شما بردارد. و صاحبان بانگ برآوردند که باز باید گشت، از پیش ملک باز گشتیم و اکنون در راهیم، با رسول ملک می‌آییم..»^۴
۱۱. در مرحله یازدهم، راوی که با مخاطبان شروع کرده بود، به بازتاب نظرهای آنها می‌پردازد. «بعضی از دوستان من از من درخواستند که صفت حضرت ملک بگوی و وصف زیبایی و شکوه او؛ و اگرچه به آن نتوانیم رسید،

۱ و ۲. ص ۱۱۵.

۳ و ۴. ص ۱۱۷.

بعضی موجز بگویم... و بسا دوستان که چون این قصه بشنوند، گفت پندارم که تو را پری رنجه می‌دارد یا دیو در تو تصرف کرده است...»^۱

۱۲. در مرحله آخر، راوی نظر خود را نیز می‌افزاید: «چون بسیار گفتند و چون اندک پذیرفتیم. و بدترین سخن‌ها آن است که ضایع شود و بی‌اثر ماند. و استعانت من با خدای است. و هرکس که بدین که گفتم اعتماد نکند، نادان است...»^۲

غربت غربی

دومین داستانی که به آن پرداخته می‌شود، قصه غربت غربی است که به زبان عربی نوشته شده است و یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین داستان‌های شیخ محسوب می‌شود. داستان غربت غربی به یازده مرحله قابل تقسیم است که عبارتند از: ۱. در مرحله نخست راوی به علت نگارش این داستان می‌پردازد و می‌گوید: «هنگامی که قصه حی بن یقظان را دیدم، علی‌رغم سخنان روحانی عجیب و اشارات عمیقش، آن را از تلویحاتی که به "طور اعظم" (طامه کبری) اشاره کند که در کتاب‌های الهیات نهاده شده و نیز در سخنان رازآلود حکما نهفته باشد، خالی یافتم...»^۳

۲. در مرحله دوم داستان شروع می‌شود. در آغاز، حرکت به قصد شکار آغاز می‌گردد. این وضعیت از آزادی و اراده حکایت دارد: «هنگامی که همراه برادرم، عاصم، از دیار ماوراءالنهر به مغرب زمین سفر می‌کردم تا در ساحل سرسبزش پرنده‌گانی چند به صید آوریم...»

۱. ص ۱۱۷.

۲. ص ۱۱۸.

۳. مجموعه مصنفات شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تصحیح هانری کرین، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ج ۲، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۶.

۳. در مرحله سوم شخصیت‌های اصلی به دام می‌افتند و اسیر می‌شوند. در این مرحله آزادی از آنها سلب می‌شود. از این جهت میان این مرحله و مرحله پیشین تضاد به وجود می‌آید و در داستان گره ایجاد می‌شود. «مردم آنجا چون دریافتند که ما بی‌گناه وارد شدگان، از فرزندان شیخ هادی بن خیر یمانی هستیم، محاصره‌مان کردند و به سلسله‌ها و زنجیرهایی آهنی بستند و در چاهی افکندند که پایابیش نبود».

۴. در مرحله چهارم اسارت به صورت عادت درمی‌آید و این عادت کم‌کم موجب فراموشی می‌شود. اما آنچه از فراموشی کامل جلوگیری می‌کند، حرکت صعودی و هبوطی است که به موجب آن صعودها، یادآوری‌هایی حاصل می‌شود؛ «و بین، صعودهای شبانه و هبوطهای روزانه بودیم که...».

۵. در مرحله پنجم یک اتفاق تازه موجب برهم زدن عادات یاد شده می‌گردد و آن حضور هدهد است که به عنوان پیام آور و یک نیروی کمکی وارد می‌شود. «هدهد گفت: من راه رهایی‌تان را می‌دانم و به همین دلیل هم از سرزمین سبا با این خبر موثق پیش‌تان آمده‌ام. مشروح این امر در نامه پدرتان آمده است...».

۶. در مرحله ششم قهرمان داستان راه نجات خویش را فرا می‌گیرد. «چنانچه خواسته باشی همراه با برادرت رهایی یابی، سستی و خللی در غربت برای سفر راه مده و رشته محکم ما را که همان جوز هر فلک قدسی است و بر همه جوانب و نواحی کسوف مستوفی، بیاویز».

۷. در مرحله هفتم با استفاده از کمک‌ها و راهنمایی‌های انجام شده، قهرمان خلاصی پیدا می‌کند، اما این رهایی و آزادی کامل نیست و او را به سوی دیداری برای رهایی کامل می‌کشاند؛ «هدهد پیشاهنگ ما بود...».

۸. در مرحله هشتم دیدار در مکانی اسطوره‌ای یعنی بر روی کوه سینا انجام می‌گیرد؛ «پس از آن از کوه بالا شدم و پدرمان را پیری بزرگوار دیدم...».

۹. در مرحله نهم قهرمان درمی‌یابد که باید برای رهایی کامل به نقطه آغازین برگردد. «گفت: نیکورستی، اما ناگزیر باید دوباره به زندان غربی برگردی و در آنجا بمانی تا آن‌گاه که همه قیدهای تعلق از تو بگسلد».

۱۰. در مرحله دهم قهرمان داستان از دنیای روایی - خیالی خارج می‌شود و خود را گرفتار می‌یابد. «من در این داستان سیر می‌کردم که ناگهان دگرگونی حالی دست داد و متغیر شدم. پس از آن از آسمان به جهنمی افتادم؛ در میانی کافرانی زندانی در سرزمین غرب».

۱۱. در مرحله یازدهم و پایانی، نویسنده با حمد و سپاس از خدای، قصه را به اتمام می‌رساند. «بگو سپاس خدای راست، زود باشد که نشانه‌هایش را بنمایاند و شما نیز شناسندگان خواهید بود».

در جست‌وجوی روایت کلان

حال در این قسمت تلاش می‌شود تا از اجزای گوناگون روایت‌ها و داستان‌های مطالعه شده سهروردی روایت کلانی ساخته شود که دربرگیرنده تمام اجزای روایتی باشد. در پرتو این تقطیعات به جست‌وجوی ساختار اصلی موضوعات مطرح شده در داستان‌های سهروردی هستیم. به همین دلیل با الهام از کورتز در کتاب نشانه‌شناسی روایتی این داستان‌های نقل شده را به سه بخش بزرگ تقسیم می‌کنیم. بخش آغازین، بخش اصلی و بخش پایانی. در بخش آغازین به عناصر زیر پرداخته است: ۱ - حمد و سپاس. ۲ - دعوت مخاطب. ۳ - چگونگی و علت نوشتن.

بخش پایانی نیز، که گرچه نقطه مخالف بخش نخستین است، اما بسیار به آن شبیه است و به عناصر زیر می‌پردازد:

— خطاب به مخاطب

– نظر مخاطب

– نظر راوی (نویسنده)

در اینجا با این دو بخش که می‌توان آنها را فرامتنیت^۱ نیز نامید، کاری نداریم و توجه خود را بر بخش اصلی و میانی که بخشی داستانی است، متمرکز و معطوف می‌کنیم. این بخش که بزرگ‌ترین و مهم‌ترین بخش است، همانند بخش‌های دیگر، می‌تواند به قسمت‌های بسیار کوچکی تقسیم شود، اما در اینجا برای پرداختن به اصل موضوع به تقسیمات نه چندان جزئی بسنده می‌شود که از این قرارند:

مراحل کنشی روایت	قصه مرغان	غربت غربی
– یک زندگی آزاد و خوش	*	*
– بی‌توجهی به آزادی	*	*
– افتادن در دام	*	*
– فراموش و عادت کردن به اسارت	*	*
– افتادن یک اتفاق هوشیارکننده	*	*
– رهایی نسبی	*	*
– جست‌وجوی رهایی کامل	*	*
– گذر از امتحانات و مراحل	*	*
– دیدار با کمال	*	*
– بازگشتن برای حلّ دائمی مشکل	*	*

این مطالعه، چندین نکته را در برمی‌گیرد. نخست اینکه این دو داستان تا چه میزان وحدت موضوعی دارند و اشتراکات آنها تا چه حد عمیق و ریشه‌ای است. دوم اینکه این شکل به دست آمده از داستان‌های سهروردی ریخت و چهره

1. paratextualite

مشخصی را ارائه می‌دهند که برای شناخت آن نیاز چندانی به تفکر و تأمل نیست، بلکه می‌توان با سرعت و به‌درستی آن را حدس زد. این ریخت و چهره، به خود انسان تعلق دارد. بنابراین، موضوع به‌شرایط، اوضاع و سرگذشت انسان مربوط می‌شود، اما این انسان چیست؟ شخصیت داستانی، خود راوی یا نویسنده داستان یا هر سه یا هیچ‌کدام؟

در همین جاست که باید از روش دیگر نقد روایت، یعنی روایت‌شناسی بهره برد. به عبارت دیگر، باید به یکی از مهم‌ترین عناصر روایت‌شناسی که بررسی رابطه میان نویسنده، راوی و شخصیت‌های داستان است، پرداخت. از این جهت، بیشتر روایت‌شناسان، روایت را به دو دسته بزرگ تقسیم می‌کنند:

الف. هنگامی که راوی و شخص اول داستان یکی باشد.

ب. هنگامی که راوی و شخص اول داستان یکی نباشند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، معیار تمایز این دو دسته، چگونگی رابطه میان راوی و شخصیت داستانی و همچنین خود داستان است. در روایت‌های شهودی راوی همیشه در صحنه داستان حضور دارد. بر همین اساس نیز اغلب داستان‌های سهروردی بر وحدت راوی، شخصیت نخست داستانی و نویسنده استوار شده است. در اینجا باید به چند نمونه مراجعه کرد.

در رساله الطیر یا قصه مرغان نیز دوباره، راوی خود را یک مرغ تصور کرده است و داستان از زبان این مرغ بازگو می‌شود: «بدانید ای برادران حقیقت، که جماعتی از صیادان به صحرا آمدند و دام‌ها بگسترده و دان‌ها پاشیدند و داهول‌ها و مترس‌ها به پای کردند و در خاشاک پنهان شدند و من میان گله مرغان بودم، چون ما را بدیدند، صفیر خوش می‌زدند، چنان‌که ما را به گمان افکندند. بنگریستم جای نزه و خوشی دیدم...»^۱.

۱. شرح رسائل فارسی سهروردی، ص ۱۱۴.

در قصه غریب غربی نیز راوی، خود را انسان و حتی با برادر خود همراه می‌داند، چنان‌که برای برادرش نامی خاص نیز وجود دارد و می‌گوید: «هنگامی که همراه برادرم، عاصم، از ماوراءالنهر به مغرب زمین سفر می‌کردم تا در ساحل سرسبزش پرندگان چند به صید آوریم...».

در عقل سرخ راوی خود را مرغی می‌داند که شخصیت اصلی داستان است چنان‌که می‌گوید: «دوستی از دوستان عزیز، مرا سؤال کرد که: مرغان زبان یکدیگر دانند؟... سخن همدیگر را فهم می‌کردیم».^۱

در رساله آواز پرجبرئیل، راوی، خود را در ابتدا انسانی می‌داند که به بلوغ رسیده است. او می‌گوید: «در روزگاری که من از حجره زنان نفوذ برون کردم...».^۲

چنان‌که در اینجا نیز قابل مشاهده است، گرچه شخصیت داستانی گاهی مرغ و گاهی انسان است، ولی همواره نوعی ویژگی‌های مشترک و انسانی دارند. به همین دلیل، وحدت نویسنده، راوی و شخصیت داستانی به‌عنوان عنصر انسانی امکان‌پذیر می‌گردد. به بیان دیگر و روشن‌تر، موضوع داستان‌های سهروردی، خود انسان است. سهروردی این مسأله را در آغاز داستان قصه غربی به‌صراحت بیان کرده است، چنان‌که می‌گوید: «هنگامی که قصه حی بن یقظان را دیدم، علی‌رغم سخنان روحانی عجیب و اشارات عمیقش، آن را از تلویحاتی که به "طور اعظم" (طامه کبری) اشاره کند که در کتاب‌های الهیات نهاده شده و نیز در سخنان رازآلود حکما نهفته باشد، خالی یافتم...». بنابراین، آنچه را سهروردی قصد دارد به تصویر بکشد، همانا انسان در کلیت خود است؛ انسانی که جهان‌بینی مذهبی در ادیان یکتاپرستی او را به تصویر کشیده است. انسانی که جایگاه بهشتی داشت، اما به دلیل نبود آگاهی کامل، و به قول حافظ از بد حادثه اینجا به پناه آمده

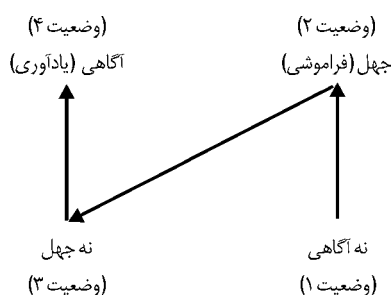
۱. همان، ص ۴۵.

۲. همان، ص ۱۳۸.

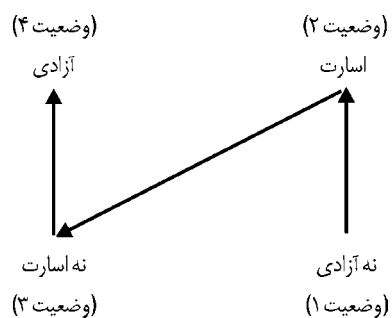
و به این دام‌گه چنان عادت کرده که دیگر خود را جدای از آن متصوّر نمی‌کند، تا این که هدهدان، یعنی رسولان الهی، گذشته و جایگاه واقعی او را یادآوری کردند و او را به آزادی و اعتلای وجودی دعوت کردند و...

در همین جا و برای درک بهتر این موضوع می‌توان به روش نقد دیگری با الهام از گرماس (بنیان‌گذار مکتب نشانه، معناشناسی پاریس) مراجعه کرد. با نقد گرماسی و با توجه به مرتب نشانه‌شناسی او نیز می‌توان داستان‌های مطالعه‌شده سهروردی را در چهار وضعیت منطقی خلاصه کرد. در این خصوص باید به مهم‌ترین عنصر داستان‌ها یعنی آزادی و آگاهی انسان توجه کرد. این موضوع با نقد گرماسی در شکل زیر قابل تبیین است.

براساس محور دانستن



براساس محور توانستن



نتیجه

در این‌گونه از روایت‌ها "من" داستانی ویژگی خاصی دارد. گرچه این "من" مرتبط با "من راوی" است، اما این "من راوی" در فرآیندی شهودی به "من فراشخصی" و به عبارت روشن‌تر "من انسانی" تبدیل می‌شود. دیگر این "من" یک "شخص خاص" نیست، بلکه نویسنده با نفوذ در ژرف‌ترین لایه وجودی خود با "من‌های" دیگر انسانی یکی شده است و این "من‌های متکثر" را در شکل اصلی و اصیل خود یعنی "من واحد" انسانی مشاهده می‌کند. این شخصیت واحد در ادبیات عرفانی شاعران و نویسندگان فارسی به فراوانی یافت می‌شود. چنان‌که نزد عطار، مولانا و بسیاری دیگر قابل مشاهده است.

با این حال، چنین فرآیند شهودی فقط نزد شاعران ایرانی وجود ندارد، زیرا هر شاعر یا عارفی که بتواند این تجربه شهودی را کسب کند، نتیجه‌ای نسبتاً مشابه خواهد داشت. از نمونه‌های گوناگونی که می‌توان در خارج از مرزهای ادبیات فارسی به آنها اشاره کرد، به ژرار دو نروال بسنده می‌کنیم. نروال نیز در جست‌وجوی حقیقت معنوی به مشاهداتی دست می‌یازد که در آن تمام انسان‌ها را در زنجیره‌ای متصل و پیوسته می‌بیند و عجیب اینکه ظاهراً بدون اینکه شناختی از سهروردی داشته باشد، حقیقت معنوی را در شرق می‌جوید و همواره در گریز از غربت غربی است. چنان‌که وقتی از او در اورلیا می‌پرسند: کجا می‌روی؟ پاسخ می‌دهد: به سوی شرق.^۱ و این شرق همان شرقی است که شرقیانش اهل شهود و ذوق‌اند. این شباهت نروال با شیخ اشراق، برخی از پژوهشگران همچون ژاک اوره را به تعجب واداشته که در مقاله‌ای با عنوان "نروال و مضمون ایرانی غربت غربی" ضمن مقایسه میان قصه غربت غربی سهروردی و اورلیای نروال می‌گوید: نمی‌توان از یادآوری تشابهات موجود میان این متونی که با هم ارتباطی نداشتند،

1. Nerval, *Aurelia* Folio, Paris, 1972. P. 295.

چشم‌پوشی کرد، زیرا نروال نسبت به سهروردی آگاهی نداشت. اما نیل به کمال شخصی در مسیر شناخت "شرق" چنان‌که نروال آن را به کار می‌گیرد، این نویسنده فرانسوی قرن نوزدهم را به نویسنده ایرانی قرن دوازدهم نزدیک می‌کند.^۱

با شعری از آثار سهروردی آغاز کردیم و با شعری دیگر از او به پایان سخن می‌رسیم:

بر وصل تو هیچ دست پیروز مباد	جز جان من از غم تو با سوز مباد
اکنون که در انتظار روزم برسید	من خود رفتم کسی بدین روز مباد

1. J. Huré. *Nerval et le thème iranien de l'exil occidental*. In *Exil et littérature*, p 149.

تأملی در مبانی نظری هنر اسلامی قوة خیال و عالم مثال در ذهن و زبان شیخ اشراق

حسن بلخاری قهی^۱

شیخ اشراق در فصل دوم مقالت چهارم حکمت الاشراق پس از ذکر اقسام حرکت، سبب نخستین تمامی حرکات در عالم را نور می‌داند.^۲ این حرکات نه تنها در عالم ماده که در برازخ علویّه نیز جریان دارد و منشأ آن نورالانوار است. نورالانوار نور سانحی (نور فائض از نورالانوار) را موجب می‌شود که مباشر حرکت در برازخ علویّه است اما نور مجردی که میان نورالانوار و کالبدهای انسانی قرار دارد بنا به مہری که به اصل و سنخ خود دارد از اشراق آن بهره‌مند و بنا بر قہری که بر مادون خود دارد در او تأثیر می‌کند. این نور مجرد که سہروردی آن را نور اسفہدیہ و محلّ صور مجردہ نوریہ می‌داند به سبب قہرش در کالبدهای ظلمانی، قوّه غضب و بنا به مہرش قوّه شہوت تولید می‌کند همچنین این نور اسفہدی عاملی برای قوّه مولدہ (تولیدمثل)، قوّه نامیہ (رشد) قوّه غاذیہ (برای جبران آن

۱. عضو هیأت علمی فرهنگستان هنر.

۲. حکمت‌الاشراق، سہروردی، ترجمہ و شرح سید جعفر سجّادی، تهران، ۱۳۷۷، ص ۳۱۶.

چه از انسان تحلیل می‌رود) قوه ماسکه (حفظ آنچه قوه‌ی غذایی برای تحلیل در موقع مناسب دریافت داشته) قوه‌ی هاضمه و قوه‌ی دافعه است (برای دفع آنچه بدن نمی‌پذیرد) که همه از دیدگاه سهروردی فروع نور اسفهدیه در کالبد انسان‌اند، اما عامل و بلکه واسط میان این نور اسفهدی یا نفس ناطقه با برزخ دنیای انسانی، روحی به نام "روح حیوانی" است که در حدّ فاصل بین نور اسفهد انسانی و اجسام طبیعی قرار دارد و یا به عبارت دیگر امری است مابین امر مادی محض (کالبد) و مجرد محض (نور مدبّر).

این روح دو ویژگی اساسی دارد اولاً: دارای اعتدال است و به همین دلیل در آن تضاد و تغایری وجود ندارد و ثانیاً دارای اقتصاد است (یعنی اشباح مثالی در آن ظاهر می‌شوند) و این ویژگی دوم، بنیان بحث ما در مورد عالم خیال و مثال در اندیشه‌های سهروردی است زیرا این ویژگی به روح این امکان را می‌دهد که اولاً؛ همچنان که ذکر کردیم اشباح مثالی در نزد او ظاهر شوند، ثانیاً بتواند انوار فایضه عقل و نفس را پذیرا شده و حفظ نماید، ثالثاً: بتواند اشکال و صور را در خود نگاه دارد و رابعاً این روح، حرکت، حرارت و لطافتی همانند نور دارد.

این روح حیوانی که به تعبیر سهروردی مناسبات زیادی با نور اسفهدیه دارد (و این نور به واسطه‌ی او در کالبد انسان تصرف می‌کند و بدان نور می‌بخشد) نمی‌تواند صرفاً عامل حواس پنج‌گانه باشد و طبیعتاً باید قوای افزون‌تر در او پدید آورد. این طبیعی‌ترین نتیجه‌ای است که سهروردی از بحث خود می‌گیرد و بنابراین توانایی‌های روح را بسیار افزون‌تر از صرف حواس پنج‌گانه می‌داند، به‌عنوان مثال، او نفس انسانی را دارای استعدادی می‌داند که قادر به بازگرداندن صور از جهان "ذکر" است یعنی استعدادی که انسان «به‌واسطه‌ی آن صورت زیر را از عالم ذکر برمی‌گیرد و بازگرداننده‌ی این صورت از جهان ذکر نور مدبّر بود».^۱

او این تئوری مشائیان را (که مابین قوه و همیته: قوه حاکم بر ادراک معانی جزئی و متخیله: قوه حاکم بر تفصیل و ترکیب تقسیم قائل می شدند) رد می کند و قوه و همیته و قوه خیال را نیز داخل در قوه متخیله می داند و هر سه را سه کارکرد متفاوت یک قوه می داند (نه سه قوه): «پس حق این است که این سه امر [خیال، وهم، متخیله] یک چیز و یک قوت بود که به عبارات مختلف از آن به عبارات تعبیر می شود».^۱

به عبارت دیگر این قوه به اعتبار حضور صور خیالیته "خیال"، به اعتبار ادراک معانی جزئی و "وهم"، و به اعتبار تفصیل و ترکیب، "متخیله" نامیده می شود اما هر سه یک قوه هستند که محل آن بطن اوسط دماغ است. سهروردی در ادامه سخن از قوه دیگری سخن می گوید که آن را قوه "تذکر" می نامد. قوه ای که در عالم افلاک واقع است و «همه صور و معانی به نحو کامل و آن طور که بایسته و شایسته است مخزون در اوست».^۲

اما این قوه در کالبد انسانی، نظیری دارد که قوه "ذاکره" است؛ قوه ای که محل بروز و ظهور استعداد تذکر است. این بحث در فلسفه اشراق باب جدیدی را می گشاید که بحثی در "حقیقت صور مرایا و تخیل" است. بحثی که تبیین صور معلقه است و به دلیل اهمیت آن در فلسفه و حکمت هنر اسلامی تأمل بر روی آن بسیار ضروری است. از دیدگاه سهروردی چون صورتی از شیء در چشم حاصل می شود این صورت، قطعاً نمی تواند همان صورت مادی شیء باشد زیرا انطباق بزرگ در کوچک محال است و به همین دلیل صور خیالیته، موجود در اذهان نیست (به همان دلیل بالا) و در اعیان هم حضور ندارد زیرا اگر چنین بود همواره مشاهده می شد و در عین حال عدم هم نمی تواند باشد وگرنه در ذهن قابل تصور نبود. فلذا

۱. همان، ۳۳۶.

۲. همان، ۳۳۷.

صور خیالیته، کالدها و ابدان معلقه‌ای در عالم مثال هستند که «آنها را محلی جسمانی نبود و گاه بود که این ابدان معلقه را مظاهری بود و لکن واقع در آنها نبود»^۱.

یعنی همچون صورت‌ها و مظاهری که در آئینه نقش می‌بندند اما در آئینه نیستند، این صور معلقه نیز اموری هستند معلق که نه در مکانند و نه در محل. از دیدگاه سهروردی، مظهر صورت‌های خیالی، تخیل است و آنها نیز خود صور متخیله معلقه‌اند. این صور معلقه همچون حس مشترک و سایر قوا که در قبل از آنها سخن گفتیم، همه مظهرهایی صیقل یافته و آئینه‌گون‌اند که خود قائم به خویش‌اند و همه همچون حواس پنج‌گانه که به حس مشترک بازگشت می‌کنند، به سوی نور مدبّر بازگشت دارند و یا به عبارتی منشأ این قوا نور مدبّر است. سهروردی از این بحث خود نتیجه می‌گیرد که هر صورتی که ما در عالم ماده می‌بینیم (صورت مثالی عرضی) دارای ماهیات جوهریه‌ای هستند که مثال آنها در عالم عین به صورت صور بر ما هویدا می‌شود. حال سؤال این است که چگونه می‌توان به دیدن اصل صور در عالم خیال نائل آمد؟ سهروردی معتقد است که گرچه در امر دیدن، همسانی رایی و مرئی شرط است اما آن ناظران حقیقی‌ای که در دیدن، از نور اسفهدی بهره می‌گیرند با مفارقت از بدن و دریدن حُجب به مشاهداتی می‌رسند که اتمّ از دیدن ظاهر است. اینان به‌هنگام جدایی از کالبد نقوش منطبعی را که در پاره‌ای از قوای بدنی آنان نمی‌باشد به عین مشاهده می‌کنند و در آن حال یقین دارند که آن چه مشاهده کرده‌اند اموری قدسی و پایدار و استوار به خود بوده اما شرط این مشاهده، مجاهدت و غلبه بر قوای ظلمانی است «هر آن

۱. این معنا ارتباط لطیفی با هنر در ذهن و زبان افلاطون دارد که او نیز هنر را در شکل متعالی خود "ذکر" می‌داند زیرا الهه‌های نه‌گانه هنر (موزها) در یونان باستان فرزندان Memory یا خدای فکر و حافظه بودند، ر.ک: تاریخچه زیبایی‌شناسی و نقد هنر، اتینگهاوزن و دیگران و نیز رساله ایون از افلاطون. همان، ۳۳۸.

کس که در راه خدای مجاهدت کند و حق مجاهدت را انجام دهد و قوت‌های ظلمانی را مقهور خود کند انوار عالم بالا و جهان عقلی را مشاهده می‌کند. مشاهدتی کامل تر از مشاهدات بصریّه نسبت به مجردات این جهان».

همچنان‌که ذکر شد اصل و اساس تمامی این قوا نور اسفهبديه است و به تعبیر سهروردی "کالبد انسانی"، طلسم نور اسفهبديه است تا آن جا که قوه متخیله هم، صنم قوه‌ای از قوای نور اسفهبديه حاکمه است. این نور، حاکم بر تمامی قوای بدن و حاسه تمامی حواس آن است و این البته صرفاً به قوای بدنی بر نمی‌گردد بلکه «نور اسفهبید را اشراقی است بر مثل خیال و دیگر استعدادهای باطنی کالبد».^۱

همچنین سهروردی متذکر می‌شود که چگونگی اشراق نور مدبر بر خیال، همانند چگونگی اشراق این نور است بر ابصار، یعنی همان‌طور که نور مدبر به‌هنگام اشراقش بر قوه باصره به علم حضوری آن چه را ادراک می‌کند که قوه باصره آن را می‌بیند، همان‌طور به‌هنگام اشراقش بر قوه متخیله بنا به همان علم حضوری، صور متخیله خارجی را ادراک می‌کند و این صور متخیله خارجی همان‌هایی هستند که در عالم مثال قائم به ذات خویش اند «مانند صور مرایا الا این که این امور، مرئی در آینه خیال‌اند زیرا خیال آینه نفس است که به وسیله آن صورت‌های متعالیه را مشاهده می‌کند و آینه ظاهر، مربوط به مشاهده صورت‌های این جهان است».^۲

همچنین سهروردی در الواح عمادی (لوح چهارم) براساس آیه شریفه «واسیغ علیکم نعمه ظاهرة و باطنة» ظاهره را مُدرک حسی و باطنه را مُدرک عقلی چون تخیل و تفکر می‌داند^۳ و تخیل در این کتاب (الواح عمادی) بایی است که به وسیله آن نفس

۱. همان، ۳۴۱.

۲. همان، ۳۴۲.

۳. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۵۹.

می‌تواند به جواهر روحانی که متنقش به همه چیزها هستند، بار یابد. از دیدگاه سهروردی چنانچه نفس از شواعل و حجب بازماند می‌تواند به چیزهای غیبی (مغیبات) اشراق یابد و به همین دلیل، انبیاء، متألهان و فضلا به دلیل نفوس قوی و آئینه‌گون خود، نقوش ملکوت را ادراک می‌کنند. وی در همین باب از "الواح عمادی" پس از ذکر نقش خیال در ادراک صور عالم مثال، متأثر یا غیرمتأثر از آراء و افکار یونانیان به صراحت از محاکات (Mimesis) و قدرت خیال در محاکات امور قدسی سخن می‌گوید: «و این همه از نفوسی است که به تخیل سرایت کند و از او به حس مشترک و حس مشترک از تخیل منقش نشود در بیشتر اوقات زیرا که حس مشترک را حواس ظاهر مشغول دارند به صور حاضر و متخیله را عقل مشغول دارد در افکار... چنانکه در خواب، و وقت‌های دیگر تخیل متسلط شود بر حس مشترک و دور ظاهر گرداند یا به صورت‌های خرافی چنانکه اضغاث احلام یا صورت‌هایی که آن محاکات چیزهای قدسی باشد و آن باشد که خواب درست باشد و یا وحی صریح باشد».^۱

این قدرت و قوه نفس ناشی از همان است که در نزد حکمایی چون بوعلی سینا "عقل فعال" و در نزد شرع "روح القدس" خوانده می‌شود و نسبت آن با عقول انسانی به تعبیر سهروردی مانند نسبت آفتاب است با دیده‌های انسان. قوه‌ای که شیخ اشراق آن را متأثر از آیه قرآنی «و نفخت فیه من روحی» می‌داند، روحی که «واسطه وجود عالم عنصر است و کدخدای عنصریات است به امر حق تعالی و اوست که نفوس ما را منقش گرداند به فضایل»^۲ از دیدگاه او کرامت حق بر انسان برطبق آیه شریفه «اقراء و ربک الاکرم، ائذی علم بالقلم» همان عقل فعال است که نسبت نفوس انسانی با آن، چون نسبت لوح است با قلم: «پس نفوس ما الواح مجرّدند و

۱. همان، ۱۷۹.

۲. همان، ۱۸۰.

او قلمی است که نفوس ما را منقوش گرداند بر علوم حقیقی و معارف ربّانی». باب دوم در شرح اندیشه‌های شیخ اشراق پیرامون عالم مثال، باب مراتب نور است در عالم و نیز در نفس، روحی که عامل و واسطه نفس و بدن است، خود نوری است که مظهر نوری دیگر است و او نیز مظهر نوری دیگر تا اول نورالانوار که حضرت حق است: «الله نور السموات والارض» این نور در عالم محسوسات مظهري دارد که به تعبیر سهروردی "هورخش" است. هورخش مثل اعلاى حق (الله المثل الاعلى)، ملک کواکب و آسمان‌ها و نیز روشن‌کننده روز است به امر حق تعالی. و مهم‌تر از همه این که همچنان که خداوند نورالانوار است، هورخش نور انوار اجسام است. وی روشن‌کننده چشم سالکان و وسیله وصل آنها به حق تعالی است. سالکان و عارفان با تطهیر نفس و بنا به آیه «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الى النور» نور الهی در جانشان منور و به لطافت عشق الهی، فروزان و به لطف و خیر و کرم و عدل الهی متصف می‌شوند و نهایت از جمله حزب خدا می‌شوند. و این نوری است که سهروردی آن را "خرّه" یا "کیان خرّه" می‌نامد. نوری که ملوک فارس چون فریدون و کیخسرو داشتند و به وسیله آن به تأیید و ظفر الهی دست یافتند. تمامی تشبیهات و تمثیلات سهروردی در ذکر مراتب انوار و سپس تأثیر این انوار بر نفس و قوای آن مستند به آیات قرآنی است. به عنوان مثال وی با استفاده از آیه «الذی جعل لکم من الشجر الاخضر ناراً» این شجره را "فکرت" می‌داند، و سبزی آن را اطلاع فکر از طریق نظر و بازگشتن به عالم قدس. لیک اگر قوه متخیله به جای آن که در قلمرو اندیشه‌های عقلی و قدسی به سیر درآید اسیر محسوسات شود و از ادراک معقولات بازماند دچار تشویش می‌شود. این تشویش که به تعبیر سهروردی از «الشجره الملعونه» یا شجره خبیثه حاصل می‌شود سبب درهم آمیختن چیزها و بالتبع مشوّش شدن چیزهای درست می‌شود. همچنین سهروردی در پرتونامه، (فصل چهارم) ضمن تقسیم حواس به ظاهر و باطن، حواس ظاهر را شامل لمس،

ذوق، شمع، سمع و بصر دانسته و حواس باطن را نیز شامل حس مشترک (عامل ادراک پنج حس ظاهر)، خیال (خزینه حس مشترک که شامل صور است)، وهم (عامل حکم بر محسوسات به چیزهای نامحسوس)، متخیله (قوة ترکیب و تفصیل صور و احکام)^۱، و حافظه که خزانه وهم است و همه احکام را به یاد دارد.^۲

اما سهروردی در رساله یزدان شناخت در باب شناخت ادراکات، به صورت تخصصی تری با خیال برخورد می‌کند. او در این باب ادراکات انسانی را به چهار قسم تقسیم کرده و البته ابتدا با تعریف ادراک بحث خود را آغاز می‌کند؛ ادراک آن است که مُدرک، صورت مُدرک به خویشتن پذیرد ادراک اول حس بصر است که صورت بیرونی شیء و اعراض آن را ادراک می‌کند. ادراک دوم خیال است و ویژگی آن این است که خیال صورت شیء را مجردتر از حس بصر در می‌یابد و چنانچه صورت‌های خیالی از پیش خیال غایب باشد این قوه قادر به ادراک آنها است. سوم ادراک وهم است که فراتر از قوه خیال، ادراک معانی می‌کند. (همچون ادراک مهر مادر بر فرزند) هر سه این ادراک از دیدگاه سهروردی، جسمانی است و نمی‌توانند مجرد از جسم باشند اما ادراک چهارم که ادراک عقلی است قدرت شناخت حقیقت و تصرف در عالم ملکوت را دارد و اتفاقاً به دلیل وجود همین قوه است که انسان با سماویات مشابهت می‌یابد و این خود نشانه‌ای بر اصل و جوهر او از عالم روحانی است. وی این قوه را با استناد به حدیث قدسی (لن یسعی ارضی و سمائی و یسعی قلب عبدی المؤمن) همان قلب می‌داند که آیاتی از قرآن آن را مدلل دارد:

۱. و همین قوه است که به تعبیر سهروردی می‌تواند محاکات کند: «محاکات احوال مزاج کند و از چیزی و محاکات خبرهای عقل کند و به ضد و شبیه و مجاور او رود» لیک آن چه در این جا مهم است این که سهروردی معتقد است انسان به قوه متخیله می‌تواند فکر کند و چون همین قوه به عقل بپردازد، متفکر خوانده می‌شود.

۲. همان، پرتوانه، ۲۹ و ۳۰.

«ان فی ذلک لذکرى لمن کان له قلب»^۱ و نیز «نزل به الروح الامین، علی قلبک»^۲ تعبیر این قلب در میان حکما "نفس ناطقه" و "روح" است و در زبان پارسی "روان". تأکید شدید سهروردی بر وجود عالم عقل و معقول، (که عالمی بزرگ و نامتناهی و عالم فرشتگان مقرب، کزویبان، حملة العرش و ارواح انبیا، حکما و اولیاست) سبب می شود که او مُدرکات سه گانه (بصر و خیال و وهم) را قادر به تصرّف در این عالم نداند اما در ادامه سخن، عامل ادراک صور عالم عقل توسط این قوا را به واسطه قدرت قوّه عقل می داند.^۳

همچنان که دیدیم اندیشه های سهروردی در مورد مراتب وجودی عالم در رسالات مختلف او، متفاوت و متعدّد است. لکن این آرا را می توان در ذیل یک تقسیم بندی کلی از نظام نوری عالم دسته بندی کرد، نظامی که دارای چهار مرتبه است:

مرتبه انوار قاهره، مرتبه عالم انوار مدبّره، مرتبه عالم صور معلقه و مرتبه عالم اجسام.^۴ حقایق و معانی عالم نور به واسطه تسمه انتقال، به عالم مثال منتقل شده و صورت می یابد و این صور خود واسطه وجود حسی آنها در عالم ماده می گردند. این قوس نزول، خود قوس صعودی دارد که توسط سالک پیموده می شود بدین ترتیب که سالک با فروگذارن ادراک حسی، توانایی ادراک صور مثالین عالم خیال و با تجرّد از تن، قدرت ادراک صورت های قدسی و عالم علوی را می یابد.

این توانایی از دیدگاه سهروردی داشتن "کیان خرّه" یا "خرّه کیانی" است، قدرتی که به سالک اجازه می دهد با استفاده از انوار و معانی عالم بالا، مثل معلقه را

۱. ق، ۳۳.

۲. شعراء، ۱۹۴.

۳. همان، بستان القلوب، ۴۱۱.

۴. سهروردی، حکمت الاشراف، ۳۶۰.

منطبق با اراده خود ایجاد کند. امری که سهروردی آن را مقام "کُن" می‌نامد و دقیقاً همان حلقه مفقوده‌ای است که ما در تحقیق خود به دنبال آن می‌گردیم. حلقه مفقوده‌ای که رابطه میان اندیشه‌های عرفانی و تجلیات هنری است، تجرد ذاتی نقوش اسلامی در نگارگری، خوشنویسی، معماری و موسیقی را تنها با استناد به عالم صور معلقه می‌توان توضیح داد. مقامی که سالک با تخلّق به اخلاق الهی می‌تواند هر آنچه را اراده کند در عالم مثال تحقّق بخشد: «پس درود باد بر گروهی که در شوق جهان نور و عشق جلال نورالانوار همچنان حیران و سرگردان و مست و از خود بی‌خبراند، آنان که در مواجهه و سرور خود تشبیه به افلاک سیارگان هفت‌گانه‌اند و در این امر عبرت و بصیرتی است، صاحبان خرد و دل‌را، و افلاک را سمعی بود که مشروط به آلت و عضو نبود، و بصری بود که مشروط به وجود چشم نبود و شمی بود که مشروط به عضو بینی نبود و وجود این‌گونه حواس برای افلاک از باب قاعده امکان اشرف واجب بود و خداوندان تجرید و کاملان در حکمت عملیه و علمیه را مقام خاصی بود که در آن مقام خود، توانند که به هر صورت که خواهند مثل معلقه را بیافرینند، پایدار به خود و این مقام "کُن" بود و هر آن کس که این مقام را رؤیت کند به وجود جهان دیگر به جز جهان برزخ جسمانی یقین حاصل کند. به آن جهانی که در او مُثُل معلقه و ملائکه مدبره است [که عالم انوار] است ملائکه که مدبر [این مُثُل‌اند] و برای این مُثُل طلسماتی جسمانی [در این عالم اجسام] برگیرد».^۱

این عالم فراتر در ذهن و زبان سهروردی، "ناکجاآباد" است زیرا هرگونه اشاره حسی و مکانی در مورد آن بی‌معناست. به عبارت دیگر این اصطلاح هرگونه تعیین مادی را از آن عالم علوی سلب می‌کند و جایگاه آن را فراتر از عالم مثال مدلل می‌سازد. شیخ اشراق در پایان "حکمت‌الاشراق" در بابتی تحت عنوان "فصل

در احوال سالکان " از اشراق پانزده نور بر جان سالکان سخن می‌گوید؛ انواری که اولیا پس از جدایی از کالبدهای جسمانی بر جانشان می‌تابد. تابش این انوار بر جان عاشقان و عارفان آنان را به ستیغ بلندی از معنا می‌رساند که سهروردی خود آن را اقلیم هشتم می‌نامد. «... نیل بدین انوار، غایات متوسطان در سیر و سلوک بود و گاه بود که این انوار آنان را برگیرد و حمل کند و از این جهت، روی آب و هوای هواروند و گاه بود که آنان را با همراهی کالبدهای آنان به سوی آسمان برد تا به بعضی از بزرگان جهان بالا بپیوندند و این امور همه از احکام و خصوصیات اقلیم هشتم بود آن اقلیمی که جابلقا و جابرصا در آن بود»^۱.

قطب‌الدین شیرازی در شرح بر حکمت‌الاشراق، شهرهایی چون جابلقا و جابرصا را از شهرهای عالم عناصر مثالی و هورقلیا را از شهرهای عالم افلاک مثالی می‌داند که پیامبر از آن سخن گفته است: «در مطارحات ذکر شده است که همه سالکان در امت‌های گوناگون ثابت کرده‌اند این صداها [نغمات افلاک] در مقابل جابلقا و جابرصا نیستند چرا که آن دو از شهرهای عالم عناصر مثالی‌اند بلکه در جایگاه هورقلیا هستند و این سومی دارای عجایب بسیاری است چرا که عالم افلاک مثالی است و کسانی بدان دست می‌یابند که بر ایشان روحانیات افلاک و آن چه که از صورت‌های ملیح و صداها نیکو وجود دارد، ظاهر می‌شود^۲ بنابراین اقلیم هشتم، محلّ صور متعالی و قدسیه‌ای است که سالک با تزکیه و تجرید بدان دست می‌یابد و بنا به مقام "کن" و خالقیتی که یافته است، قدرت ابداع و آفرینش‌گری آن را در عالم جسم می‌یابد.

در پایان تکرار می‌کنم، وجود این عالم صور، که سهروردی متأثر از تعالیم قرآنی، سنت نبوی، فلسفه نوری ایران باستان، حکمت یونانی و اندیشه فلاسفه

۱. همان، ۲۸۲.

۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: ۲۴۲.

مسلمان قبل از خود چون ابن سینا و غزالی (به ویژه در مشکوٰۃ الانوار) تبیین کرده است، صریح ترین و شفاف ترین تئوری در ایجاد واسطه میان شهود عرفانی و تصاویر و تمثیل هنری در جهان اسلام است. صریح ترین بیان سهروردی که خود بنیانی بر فلسفه نظری هنر اسلامی است در تلویحات چنین ذکر شده است: «شواغل حسی تقلیل می یابد نفس ناطقه در خلسه ای فرورفته به جانب قدس متوجه و مجذوب می گردد در این هنگام است که لوح صاف و شفاف ضمیر آدمی به نقش غیبی منقش می گردد. نقش غیبی گاهی به سرعت پنهان گشته و گاهی بر حالت ذکر آدمی پرتو می افکند در برخی موارد نقش غیبی به عالم خیال رسیده و از آن جا به علت تسلط خیال در لوح حس مشترک به نیکوترین صورت و درغایت حُسن و زیبایی ترسیم می پذیرد آن چه از باطن غیب آدمی به حس مشترک وی می رسد گاهی در قالب یک صورت زیبا قابل مشاهده بوده و گاهی بر سیل کتابتِ سطری است که به رشته نگارش درمی آید. یکی از وجوه دیگر این جریان باطنی این است که سروش غیبی، صدا و صوتی را برگوش انسان می رساند که به هیچ وجه قابل تردید نمی باشد اعم از این که انسان در خواب باشد یا بیداری آن چه برای وی پس از این حالت باقی می ماند یا رؤیای صادقه به شمار می آید یا وحی آشکار»^۱.

نویسنده کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی که از ارزشمندترین کتب معاصر در شرح اندیشه های شیخ اشراق است، پس از پایان مباحث مربوط به خیال در اندیشه سهروردی، به سرعت به سراغ هنر دینی رفته و می گوید: «اکنون اگر بین مثل قائم به ذات در عالم مثال و صور موجودات در این جهان، نوعی رابطه برقرار می باشد، هنرهای تصویری را باید یکی از فنون قابل توجه و پر رمز و راز

۱. همان، ج اول، ۱۰۳ و ۱۰۴.

به‌شمار آورد).^۱

نظریات فریتیوف شوآن نیز که در باب هنر دینی، معتقد است انسان خود بر نمونه صورت الهی خلق شده است و بنا به همین اصل، هم هنرمند است و هم اثر هنری، بسیار قابل توجه است. انسان، اثری هنری است زیرا یک صورت و تصویر است و نیز هنرمند است زیرا بر طبق الگوی ازلی خود، قدرت خلاقیت و آفرینش‌گری دارد. همچنین شوآن معتقد است مضمون هر هنر مقدسی، بازگشت اعراض به جوهر است: «هنر علی‌العموم و سماع علی‌الخصوص، جوهری را نشان می‌دهند که عرض شده است و از این سرچشمه است که زیبایی، ژرفا، و نیروی عرض رمزها سر برمی‌آورند. هنر این ارتباط را با حرکتی بیان می‌دارد که هم نزولی و هم صعودی است چون از طرفی نمونه‌الای ازلی را در صورت آشکار می‌سازد و از طرف دیگر نفس را به نمونه بالای ازلی باز می‌گرداند. بازگشت امر عرضی به جوهر علی‌الاطلاق [یا] بازگشت امر صوری به ذات مطلق، به ادغام مجدد کثرت در وحدت می‌انجامد، در واقع و گویی از راه توازن راز انبساط را در خود دارد».^۲

نظرات شوآن، کربن، بورکهارت، گنون، مارتین لینگز، سید حسین نصر و دیگر محققان معاصر پیرامون رمز و رازهای نهفته در هنر و معماری شکوهمند اسلامی، برگرفته از آرا و نظرات حکمایی بزرگ در تمدن اسلامی است که در این مختصر تنها به یک تن از آنان اشاره شد. فقر تحقیقات و مطالعات در پیرامون مبانی حکمی یکی از بی‌نظیرترین هنرهای جهان، لزوم بازگشت محققانه اندیشمندان و متفکران در رمزگشایی صور هنری در جهان اسلام را دو صد چندان می‌کند.

۱. دینانی، ۱۳۷۹، ۳۸۰.

۲. شوآن، ۱۳۸۱، ۱۲۵.

منابع

- ۱- سهروردی (شیخ اشراق) شهاب‌الدین یحیی، حکمت‌الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجّادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ششم، ۱۳۷۷ ه. ش.
- ۲- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۱ و ۲ و ۳ مصحح: هنری کربن و سیدحسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۰ ه. ش.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، نشر حکمت، چاپ پنجم، ۱۳۷۹ ه. ش.
- ۴- اتینگهاوزن، ریچارد، تاریخچه زیبایی‌شناسی و نقد هنر، ترجمه و تدوین: دکتر یعقوب آژند، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴ ه. ش.
- ۵- شوآن، فریتیوف، گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه مینو حجت، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱، ه. ش.
- ۶- بورکهارت، تیتوس، هنر اسلامی، زبان و بیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۴، ه. ش.
- ۷- نصر، سیدحسین، هنر و معنویت اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران،

دفتر مطالعات دینی هنر، ۱۳۷۵، ه. ش.

۸ - فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات

خوارزمی، ۱۳۶۶ ه. ش.

۹ - افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات

خوارزمی، ۱۳۶۴ ه. ش.

عرفان و معماری^۱

مهدی حجت^۲

فرصت مغتنمی است امشب که خدمتتان هستم به عنوان یک معمار برای مستمعین معمار و همه دوستانی که در حوزه علوم انسانی و در حوزه فلسفه و حکمت و عرفان فعالیت می کنند، نکاتی را عرض کنم.

معماری ما، مانند بسیاری امور دیگر دچار مشکل و بحران است. این بحران موضوعی نیست که فقط توسط معماران حل شود. باید از حوزه علوم انسانی به معماری کمک هایی شود که در اهمیتش صحبت خواهم کرد. من در کیفیت رابطه بین معماری و عرفان صحبت نمی کنم. من معتقدم معماری ذاتاً امری است عرفانی و سخنرانی ام بر همین محور استوار خواهد بود.

صحبت من بسیار ساده است و برای دوستانم که معمار هستند و در جلسه هستند و با چهره هایشان آشنا هستم، قطعاً تکراری است اما یک استمداد است از کسانی که می توانند در آینده به ما معماران و حوزه معماری کمک کنند. این نوع

۱. متن سخنرانی از نوار صوتی تحریر و پس از ویرایش چاپ شده است.

۲. عضو هیأت علمی دانشگاه تهران.

نگاه به معماری زاویه جدیدی است که سعی می‌کنم در چند نکته کوتاه خدمت شما عرض کنم. نکته اول این است که از خودمان سؤال کنیم یک معمار چه می‌کند؟ اگر خیلی منطقی و روشن به این موضوع نگاه کنیم می‌بینیم که یک معمار، نحوه زندگی کردن دیگران را به وسیله کیفیت بنایی که می‌سازد یعنی توسط در و پله و دیوار و... دیکته می‌کند، ابعاد و رنگ‌ها را که به وجود می‌آورد به افراد می‌گوید که به چه نحوی زندگی کنند. اگر بگوییم آنها را مجبور می‌کند اغراق نکرده‌ام زیرا معمار است که طراحی می‌کند و تصمیم می‌گیرد که مصرف‌کنندگان مثلاً از آن نقطه‌ای که او در دیوار سوراخ ایجاد کرده نگاه کنند، به همان عمقی که او اجازه می‌دهد نگاه کنند. پس از چندین و چند سال که یک ساختمانی را ساخته، در همان نقطه‌ای که او اراده کرده و پله‌ای طراحی کرده رفت و آمد شود یعنی از این نقطه دیوار وارد شوند و از آن نقطه دیوار وارد نشوند.

این مطلب خیلی روشن است. معماری را در هر مقیاسی که ببینیم از مقیاس یک فضای کوچک مثل یک اتاق تا یک خانه تا محل‌های کار تا شهر، همه آنها از همین قاعده پیروی می‌کنند. آن‌گونه که بزرگان این علم می‌گویند انسان در طول عمر خود از معماری گریز ندارد. یعنی در تمام طول ۲۴ ساعت شبانه‌روز شما تحت نفوذ مستمر معماری هستید و تحت اراده و تصمیماتی که یک معمار می‌گیرد. به چه رنگی نگاه کنید؟ از کجا نور داشته باشید؟ دچار چه حالات و احساساتی شوید؟ و... همه اینها را معمار اراده می‌کند و آنها را در بنای خودش اعمال می‌کند و شما به آن نحو که او می‌گوید زندگی می‌کنید، توجه به این نکته برای ما مهم است. پس اولین نکته که باید مورد توجه واقع شود این مطلب است که، معماران ساختمانی سازند، معماران از طریق ساختمان شکل زندگی انسان را می‌سازند. اما باید دید در حوزه معماری، در طول تاریخ چه اتفاقی افتاد، که پرداختن به شکل زندگی انسان فراموش شد و پرداختن به شکل بنا جانشین آن شد. گرچه فاصله

ظریفی (فاصله هدف و وسیله) بین این دو وجود دارد. از اولین روزهایی که نوعی معماری شکل پیدا کرد کیفیت زندگی انسان موردنظر قرار گرفت. اما آرام آرام، این نگرش تغییر پیدا کرد و به نحوی شد که هدف از ساختن بنا از خاطر رفت و امروز اگر راجع به معماری فکر می‌کنیم و صحبت می‌کنیم و حتی داوری می‌کنیم راجع به شکل بنا بیشتر صحبت می‌کنیم و از خاطرمان رفته است که معماران از طریق شکل بنا زندگی انسان را شکل می‌دهند. من همیشه مثال می‌زنم درست همان‌گونه که یک پزشک با طبابتش حافظ سلامتی انسان است یا کسی که سازی می‌نوازد و با زخمه زدن به تار، نوای خوشی برای مستمعین به وجود می‌آورد. یک معمار هم "از طریق ایجاد ساختمان" به زندگی انسان شکل می‌دهد.

دومین نکته این است که چرا به معمار مراجعه می‌شود؟ برای این که فکر می‌کنند که اگر به یک معمار مراجعه بشود او شکل مناسب‌تری از زندگی را برای کسی که به او مراجعه کرده فراهم می‌کند و الا افراد خودشان بیش از دیگران به زندگی خودشان و کیفیت کارشان وارد هستند. اگر یک مدیر مدرسه‌ای طراح یک مدرسه را به یک معمار سفارش می‌دهد. مدیری که ۳۰ سال سابقه دارد و خیلی خوب می‌داند که روابط حاکم بر یک مدرسه باید چگونه باشد، اگر بخواهد مدرسه خیلی خوبی را بسازد این مدرسه عزیز خودش را به یک معمار خوب می‌سپارد که او بتواند چه کند؟ که بتواند صورت مناسب‌تری از زندگی را در آن معماری فراهم کند. پس اولین نکته این که معمار به زندگی ما شکل می‌دهد و دوم این که معمار وقتی مجاز است طراح کند که شکل مطلوب‌تر زندگی را در ساحت عملکردی که طراح می‌کند بداند. یعنی فقط کافی نیست که وضع موجود را بداند باید از وضع مطلوب آن زندگی هم مطلع باشد. علت مراجعه به معمار، آشنایی اوست به وضع مطلوب زندگی انسان در ساحتی که قرار است اتفاق بیفتد. خانه، مدرسه، کلینیک یا هر جای دیگری که هست. پس ما به معمار مراجعه می‌کنیم

به دلیل اینکه او از کیفیت مطلوب زندگی انسان اطلاع دارد.

سومین نکته ساده‌ای که می‌خواهم عرض کنم باز هم مثال معروفی است که همه دوستان من با آن آشنا هستند، این است که ما برای طراحی لانه‌ای برای یک گنجشک لازم است تحقیق کنیم. ببینم گنجشک چگونه زندگی می‌کند؟ احوالاتش چگونه است؟ مثال کلاسی من این است که می‌گوییم اگر قرار باشد شما برای یک موجود مجعولی مثلاً برای قیرقاط جایی طراحی کنید چه کار می‌کنید؟ قطعاً می‌گویید که نمی‌شود، زیرا شما حتی نمی‌دانید این موجود در چه اندازه‌ای است؟ شبیه چیست؟ شبیه گنجشک است یا فیل؟ و اینها با هم خیلی فرق می‌کنند.

هرچه به شما التماس کنند ممکن نیست شما به‌عنوان یک معمار بتوانید برای این موجود مجعول خطی روی کاغذ بکشید. حالا من از شما سؤال می‌کنم شما چگونه برای انسان طراحی می‌کنید؟ چه شناسایی از انسان دارید؟ از زندگی انسان نه از شکل ساختمان نه از ظاهر ساختمان بلکه از طراحی شکل زندگی انسان، صورت مطلوب زندگی انسان. حالا دردِ دلم را که به شما مربوط است خدمت شما عرض کنم. بروید لیست درس‌هایی را که دانشجویهای ما در دانشکده معماری می‌خوانند از اول تا انتها نگاه کنید، ببینید یک کلمه در مورد انسانی که باید توسط معمار، صورت مطلوب زندگی او رقم زده شود مطلبی هست؟ شاید پاسخ این باشد که بگوییم ما خودمان انسانیم و نیازهایمان را می‌شناسیم؟ اگر چنین باشد همه آدم‌های مسن‌تر از ما جواز طراحی معماری خواهند داشت. همه شما حضار اهل فضل اید، آیا همین که من چشم دارم کافی است که بگوییم شما چشمتان را که عیبی پیدا کرده به من بدهید تا من آن را عمل جراحی کنم؟ چه شناسایی در مورد انسان و کیفیت مطلوب زندگی انسان وجود دارد. ما شکل زندگی‌مان را به دست معماران می‌دهیم که آن را به صورت مطلوب طراحی کنند.

ممکن نیست که یک معمار ادعای حضور در این حوزه را داشته باشد مگر

اینکه یک نوع شناسایی حقیقی از خصوصیات پنهان انسان و درخواست‌های انسانی داشته باشد گویی رابطه بین معماری و عرفان یک رابطه ذاتی است. نکته چهارمی که می‌خواهم عرض کنم ارجاع به تعریفی است که من از زیبایی دارم. فکر می‌کنم که هرکس که می‌تواند زیباتر را نسبت به زیبا انتخاب کند حتماً باید زیباترین را ملاقات کرده باشد. معنای فطرت انسانی برای من این است. بنابراین فکر می‌کنم که در حقیقت یک نوع وحدتی بین جمال و کمال وجود دارد، اگر شما امری را می‌توانید بگویید که این زیباتر است طبیعتاً شما یک سلسله مراتبی را قرار می‌دهید برای امری که باید نسبت به آن اطلاع داشته باشید تا بتوانید این زیباتر را برگزینید. وقتی می‌گویید زندگی مطلوب‌تر باید زندگی مطلوب به صورت غایی در ذهن شما کمابیش حضور داشته باشد تا بتوانید به آن سمت بروید. نکته چهارم این است که اگر قرار بر این باشد که انسان را این‌گونه بفهمیم که:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای یا اینکه: مرغ باغ ملکوت...، باید صورتی از زندگی مطلوب انسان تصور شود که ظرف خاص خود را طلب می‌نماید و معمار که باید از این غایت مطلع باشد تکلیفش سخت می‌شود. البته دقت در شکل زندگی انسان بی‌سابقه نیست. خیلی از معماران حتی در مغرب زمین خصوصاً در دوره مدرن به شکل زندگی انسان توجه می‌کنند و با همین توجه معماری را از خیلی از جهات عاری کرده‌اند به نوعی انسان را تعریف کرده‌اند که صرفاً ابعاد مادی و حداکثر روانی و نه ابعاد روحانی او مورد توجه قرار گرفته است و نتیجه آن شده که پشیمانی به بار آورده است. معماری فانکشنال^۱ همین نوع معماری است. همین نوع معماری است که به زندگی به معنای نزدیک به حیوانی آن توجه کرد و برای پر کردن خلأ انسانی

پیش آمده در آن به زیبایی یا استتیک توجه نمود و بدین ترتیب معماری تبدیل به ساختمان به علاوه زیبایی شد. ولی اگر ما در مملکت خودمان، در فرهنگ خودمان در نوع نگاه خودمان به انسان نگاه کنیم، در واقع می‌خواهیم یک نسلی را توسط ظرف زندگی تعریف کرده و ارتقا دهیم، برای انسانی فضا درست کنیم که او مرغ باغ ملکوت است و باید بشود، و برای او شکل زندگیش را تعیین کنیم و این شکل زندگی مطلوبش را هم بدانیم تا بتواند در این فضا که به شدت او را تحت تأثیر قرار می‌دهد پروازها و سیر و سلوک‌ها داشته باشد. این جمله معروف است که «ما خانه‌هایمان را می‌سازیم، خانه‌هایمان ما را». و این تأثیر فوق‌العاده‌ای است که فضا بر انسان دارد ساختمان چیزی نیست که فقط یک عملکرد داشته باشد و تنها اگر قشنگ هم بود - زیبا را من استثنا می‌کنم - بشود معماری. متأسفانه خیلی از مراجع رسمی هنری مملکت ما هم راجع به این موضوع سخن می‌گویند. ما ساختمان می‌سازیم، وقتی که این ساختمان دارای جنبه‌های هنری شد می‌شود معماری. فلان تاریخ هنرنویس هم گفته است که سایه‌بان یک دوچرخه که معماری نیست، معماری از کاخ و رسای شروع می‌شود.

این‌گونه نیست؛ اگر قرار باشد یک چهارطاقی، یک سایبان ظرف زندگی انسان باشد و زندگی مطلوب‌تر انسان را امکان دهد، معماری است. شاید ابراهیم (ع) به این معنا پیشوا و پیشگام همه ما معمارهاست. گرچه وقتی به بنای او که کعبه است نگاه می‌کنید شاید از نقطه نظر معماران امروزی موضوعیتی به معنایی که معماران در نظر دارند نداشته باشد ولی وقتی کیفیت تأثیر آنچه را که او بنا گذاشت در زندگی انسان می‌بینید، می‌بینید زندگی را کاملاً متحول می‌کند. بنابراین معیارهای سنجشش از راه‌های دیگر فراهم می‌شود. ما یک چنین نقطه ضعفی در معماری امروز داریم. و البته این ضعف در دانشکده‌های معماری حل نمی‌شود یعنی دانشکده‌های معماری چنان سرخوش شکل و اندازه و تناسب ساختمان و غافل از

مظروف آن هستند که دیگر به این مسأله نمی پردازند. اصلاً این مسأله نیاز به رسیدگی از جانب حکما، عرفا، فیلسوفان و نظایر ایشان دارد. من از محضر شما درخواست دارم به این موضوع توجه ویژه نمایید. وقتی به من پیشنهاد کردند که اینجا صحبت کنم قبول کردم تا بتوانم این درد دل را خدمت شما عرض کنم. من درخواستم این است که فکری به حال این مطلب بکنید. اگر بخواهیم با نوع نگاهی که به هویت خودمان داریم و به انسانی که در فرهنگ دینی خودمان تعریف می کنیم نگاه کنیم. راه دیگری غیر از آنچه که امروز در باب معماری مطرح است باید در پیش گیریم و این فراهم نخواهد شد مگر آن که کسانی از حوزه علوم انسانی وارد این حوزه بشوند و این مطلب را مهم تلقی کنند و در این مطلب قلم فرسایی کنند و وقت بگذارند تا این عوجاجی که در حوزه معماری ایجاد شده و آرام آرام معماران را تبدیل به زیاسازان ساختمان‌ها کرده، مرتفع شود. بدتر از آن این است که امروز سعی می کنند ساختمانی با معنی بسازند گویی معماری را با مجسمه سازی اشتباه گرفته اند و از آن برای انتقال مفاهیم بهره می جویند. خیلی ها افتخار می کنند به این که کالبدی که درست می کنند معنایی را هم منتقل می کند. معماری البته زبان دارد اما آنچه توسط معماری بیان می شود شکل مطلوب از زندگی است و هر چقدر آن مطلوب ترین شکل زندگی را بهتر بیان کند معماری بهتری است. لذا نوع زیبایی خاص معماری با زیبایی بصری مورد نظر امروز متناسب نیست. در عین حال معماری مجسمه نیست که مفهومی را بیان کند. معماری جزو هنرهای مفهومی نیست، معماری در صدد بیان چیزی غیر از صورت متعالی زندگی انسان نیست. معماری بیان دارد اما آنچه را که بیان می کند مطلوب ترین شکل زندگی انسان است. به این دلیل است که وقتی به روستاها تشریف می برید، بالکن یک خانه روستایی یا یک ایوان زیبا را که می بینید اگرچه آن زیبایی در تناسبات طلایی و اینها نیست، زیر آن چهار طاق زندگی کردن را می بینید و با خودتان می اندیشید

زندگی کردن در این ایوان چقدر دلچسب است. در جاهایی هست که معماری به ما لذت می‌دهد؟ بگذارید موضوع را به شکل دیگری مطرح کنم. چرا ما از همه هنرها لذت می‌بریم اما از مهمترین هنرها مثل معماری لذت نمی‌بریم؟ چرا ما از فضا لذت نمی‌بریم؟ چرا ما به طور معمول و روزانه از نقاشی، از موسیقی، از تئاتر، از سینما لذت می‌بریم ولی از قریب به اتفاق فضاهای اطرافمان لذت نمی‌بریم؟ چرا وقتی به فضای طبیعی می‌رویم آن قدر لذت می‌بریم. از یک درّه، یک جنگل، کنار دریا، اینها که صنع الهی است لذت می‌بریم اما تا به مصنوع انسان وارد می‌شویم نه تنها لذت نمی‌بریم بلکه... کمتر به یاد داریم که واقعاً از فضای مصنوع لذت برده باشیم درحالی که فضا می‌تواند لذت بخش‌ترین چیزها باشد و آنهایی که تجربه کردند فضاهای خوب و ناب را - که عموماً نمونه‌های آن در معماری گذشته به یاد می‌آید - می‌دانند که فضا چقدر می‌تواند برانگیزاننده باشد. چقدر می‌تواند ذوق آور باشد، چقدر می‌تواند لذت بخش باشد، چقدر انسان را به زندگی کردن و به نوع ویژه‌ای از زندگی کردن دعوت می‌کند، چقدر می‌تواند انسان را به عارف بودن میل بدهد، و دعوت کند. معماری لباس دوم انسان است، همان دست آوردهایی را که لباس تن برای انسان دارد و همان قواعدی که برای استفاده از لباس تن هست همان قواعد را می‌توان به معماری ساختمان تسری داد. لباس و ساختمان هر دو ما را متمایز و مشخص می‌کنند اما با ویژگی‌های خاص خودشان اگر به هر دو لباسمان فکر کنیم می‌بینیم خیلی از آنچه باید باشیم دور هستیم. به این دلایل ابتدای صحبت‌م عرض کردم که من فکر می‌کنم که ما دچار یک بحران جدی در معماری هستیم. ما باید دوباره برگردیم و فکر کنیم که در چه حوزه‌ای، فضای زیست انسان را سامان می‌دهیم. و اگر قرار بر این است که این انسان یک تعریف ایرانی داشته باشد انسان ایرانی با این مشخصات چگونه می‌تواند از فضای مطلوب خود لذت ببرد و چگونه ممکن است که زندگی کند.

نقش و نقشِ نقشبند در معماری ایرانی

حسین مفید^۱

در هنر و معماری ایرانی با دو پدیده شکل و محتوا – یا عینیت و ذهنیت – و در یک کلام قالب و روح مواجهیم. این مقولات دربرگیرنده هر سه جنبه از هنر معماری، یعنی جایگاه اثر در شهر یا معماری شهری، طراحی خود بنا یا حجم اثر، و نهایتاً هنرهای وابسته به معماری که شامل مواردی چون نور و رنگ و نقش است می‌گردد. این مورد اخیر با آنکه نقشی محوری در آنچه که معماری ایرانی نامیده می‌شود دارد اما در دوره‌های پسین، یا مهجور گشته و یا نقشی حاشیه‌ای یافته است. حال آنکه چنین ظرفیتی را دارد که فضا سازی کند و بدون اینکه ترکیب احجام نامتجانس ضرورت یابد، فضاهای دلخواه را ایجاد کند.

انسان – و به تبع او اثر هنری – موجودیت نمی‌یابد مگر آنکه قالب و روحی داشته باشد. قالب و روح دو وجه منفک و یا همراه و ترکیبی نیستند، بلکه جوهی محشور و عجین‌اند که هیچ‌کدام بدون دیگری موجودیت و معنا نمی‌یابد. زیرا نه هر قالبی محمل هر روحی است و نه هر روحی تاب نشستن بر هر قالبی را دارد.

۱. محقق و پژوهشگر در حوزه معماری و عرفان اسلامی.

این دو تنها با یکدیگر موجودیت می‌یابند، رشد می‌کنند و دارای مرتبت وجودی می‌شوند.

نجم‌الدین رازی در مرصاد العباد می‌گوید: «روح اگرچه در عالم ارواح از جوار و قرب حق ذوقی می‌یافت، و معرفتی مناسب آن عالم داشت، و از مکالمه و مشاهده و مکاشفه حق با بهره بود، اما کمال این مقامات و تمامی این سعادات از تعلق قلب و پرورش آن خواست یافت. زیرا که این آلات و ادوات بیرونی و اندرونی که در معرفت بدان محتاج بود؛ اینجا حاصل می‌بایست کرد چون نفس و دل و روح و سر و خفی و دیگر مدرکات باطنی... و چون حواس پنج‌گانه ظاهری... چه روح در عالم غیب، نوری روحانی داشت که بدان نور مُدرکِ کلیات آن عالم بود، و به مناسب آن مقام برخوردار داشت. اما دیگر مدرکات غیبی و شهادتی که ادراک جزویات و کلیات هر دو عالم کند، نداشت، اینجا حاصل می‌شد و استحقاق معرفت حقیقی به واسطه این آلات و ادوات خواست یافت.»^۱

در هنر معماری، اثر و روح حاکم بر جای جای آن از یکدیگر منفک نیستند و نمی‌توانند باشند. نمی‌توان فضایی را تخیل نمود؛ بدون آن که صورت و شمایی برایش قائل گشت. و به همین منوال نمی‌توان صورت و شمایی تصور نمود و مصالح آن را در نظر نداشت. روح فراخ در همنشینی با قالب تنگ، هم‌چون انیسش خرد و حقیر می‌گردد و یا قالب شکست برمی‌دارد. قالب فراخ نیز ذلیل روح خُرد شده، ویرانه می‌گردد. این دو تنها با رشد متناسب و همپای یکدیگر، کارا و زیبنده می‌گردند.

بذل توجه به ورودی‌های متعدد مسجد حکیم اصفهان، حکایت از آن دارد که طراح، مجموعه تمهیداتی را به کار گرفته تا هر ورودی ترجمان روح و حال و

۱. شیخ نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، به سعی حسین حسینی نعمت‌اللّهی، چاپ سوم، انتشارات کتابخانه سنایی، تهران، ۱۳۶۹، ص ۶۴.

هوای مسیری باشد که به آن منتهی می‌گردد. هر چند که ورودی‌ها جملگی به یک فضا وارد خواهند شد، اما وارد شونده حس و حالی متفاوت خواهد داشت. این مهم در مجموعه بی‌نظیر حضرت رضا(ع) پس از خالی شدن از فضای پیرامونی از دست رفته است.

در فضاسازی ایرانی علاوه بر ترکیب و یا انتزاع حجمی، از نقوش و رنگ و نورپردازی هم، به منظور القاء انتزاع یا ترکیب فضایی، استفاده شایان و قابل توجهی می‌شود. به این معنا که در یک فضای راسته، شکست نور یا تفرق نقوش، قطعه‌ای را مجرّد و یا گسسته می‌نمایاند و بالعکس. بدین لحاظ شناخت نقوش و در رأس آن گره بنایی، در فضاسازی ایرانی نقشی مؤثر و ناگزیر دارد.

موضوع قالب و روح در بیان هنری و فضاسازی معماری، نه ماجرای راکب و مرکب، که بحث وجود و موجودیت است. تذهیب‌کاران در طراحى، آشکالی را می‌آفرینند که "مداخل" نام دارد و آن صورت آشکالی است که "رو آلت" به هنگام نقش‌پردازی خود به خود "بوم آلت" را نیز مدنظر دارد. هیچ‌یک از آلت‌های "رو" و "بوم" بدون دیگری موجودیت نمی‌یابند. اما هر مدخلی مناسب هر زمینه‌ای نیست. به این معنا که تیزی و پخی یا راستگی و تقوس نقش مداخل را، نه اراده نقشبند که منظور نظر او، یعنی مکان و فضاسازی نقش تعیین می‌کند. هر چند که رنگ و نور نیز در این نقوش تأثیری ناگزیر و بسزا دارند. مداخل نهایتاً در پیچیده‌ترین و رفیع‌ترین مرتبت خود به گره بنایی مبدل می‌شود. گره در مسیر تحوّل خود از مداخل تا گره و از گره تا "گره در گره" و حتی "شاه گره" تا آنجا پیش می‌رود که به شطرنج معماران معروف می‌گردد. اما در این عرصه همچنان انعطاف و قالب خود را به صورت و طرق مختلف حفظ می‌نماید و به گره‌کنند و تند و شل و در مواضعی دستگردان مبدل می‌گردد که به انضمام رنگ، قوالبی هم‌شان و محشور با روح حاکم بر فضاسازی است.

هر عنصر یا واحد معماری در همان بدو پیدایش، متحد با مصالح و پیکره، معرفتی را نیز هویدا و آشکار می‌گرداند که به واسطه این معرفت است که آن پیکره ادراک می‌گردد. هر چند که مصالح بنایی عامل ایستایی و برپا شدن هر اثر معماری است اما معرفت حاکم بر آن است که حافظ و نگاه‌دارنده کلیت و گاه حتی جزئیات اثر خواهد بود و گرنه متروک خواهد ماند و ایستایی اش نیز دیری نخواهد پایید و رو به ویرانی خواهد گذاشت.

معرفت حاکم بر هر اثر معماری یا شهری، نقشی بنیادین در تحوّل شخصیت و ادراک حیثیت آن اثر در طول زمان و هم‌چنین در احساس مخاطبان ایفا می‌نماید. تا آنجا که گاه فضاهایی در اثر تخیل می‌شوند که اثر به لحاظ کالبدی فاقد آن است. این را در اصطلاح معماری، "فضاسازی" می‌نامیم. نقوش در فضاسازی نقشی تعیین‌کننده دارند. فضاسازی مناسب با مجموعه تمهیدات مندرج در آن، رمز ماندگاری این آثار در طول حیات بشری گردیده است.

قالب و روح در بیان صدرالمتألهین به نفس و بدن تعبیر می‌شود. در اسرار الآیات می‌گوید: «نفس در اولین مرحله از وجود طبیعی، با بدن اتحاد و یگانگی داشته و در تمام حالات و ادراکات - حتی در مرتبه احساس - در مقام قوه بوده است، پس از آن شروع در حرکت اشتدادی کرده و ترقی می‌کند، نخست طبیعی می‌شود؛ که آن حافظ و نگاه‌دارنده ترکیب بدن است، سپس جوهری می‌گردد، یعنی غذا را حل کرده و جزو بدن می‌کند و بدن را رشد می‌دهد و تولید می‌نماید. بعد از آن احساس می‌شود و از غلیظ‌ترین حواس‌ها به لطیف‌ترین و عالی‌ترین آن می‌رسد، که لامسه و چشایی و بویایی و شنوایی و بینایی است و سپس متخیل می‌گردد.»^۱

نفس و بدن در دگرگونی‌های طبیعی با هم حرکت می‌کنند و در کمالاتی که

۱. صدرالمتألهین شیرازی، اسرارالآیات، ترجمه محمد خواجه‌جوی، ص ۳۳۵.

مناسب هر یک از آن دو است با هم به کمال و تمامیت می‌رسند. تا آن‌که نفس از بدن بی‌نیاز شده آن را رها می‌کند و خود یگه و تنها می‌گردد. درحالی که در طی حرکاتِ جوهری خویش صورتِ بدن را اخذ نموده است. برای نفس در هر حدّ و مرزی از حدودِ انتقال، مرتبه‌ای از وجود است که طبقِ آن مرتبه یا در مقام فعل و یا قوه است.

کاربرد نقوش در حیثیت خارجی و فضاسازیِ درونی هر اثر معماری، مؤثر و بلکه تعیین‌کننده است. گرهٔ بتایی در میان نقوش ایرانی جایگاهی رفیع و بی‌مانند دارد، تا آنجا که شاید هیچ نقش دیگری هم‌چون گره در فضاسازی معماری ایرانی عمومیت نیافته و دخیل نگشته است. خصوصیات مندرج در گره، با آنچه که پیش از این به نقل از صدرا آمد مشابهت و بلکه مقارنت شگفت‌انگیزی دارد، تا آنجا که گره، تأویل هندسی این نظریه جلوه می‌کند.

گرهٔ بتایی در اولین مرتبه از ظهور خود "کند دو پنج" نام دارد و قالب و پیکره‌اش با چهار آلت شمسه و ترنج و پنج و طبل سامان می‌یابد و آلت پنجمین که سرمه‌دان باشد در ظهورات دیگر همین گره با قالب کند، یعنی "سرمه‌دان چهار شمسه" ظاهر می‌گردد. گره بر سه نوع "کند" و "تند" و "شُل" منقسم گشته که طی مراحل و با تمهیداتی به یکدیگر مبدل می‌گردند و تحوّل می‌یابند؛ به نحوی که می‌توان "کند دو پنج"، "تند دو پنج"، "سرمه‌دان قناس"، "تند پابزی دو برگ چناری" و نهایتاً "گره در گره" را به ترتیب، مراتب قوه و فعل هر مرحله از آنچه که صدرالمتألهین از آن تعبیر به اتحاد و یگانگی نفس و بدن کرده، در قالب ترسیم و اشکال هندسی دانست. به این ترتیب "گره در گره" نمادِ هندسی برانگیختگی و رهایی نفس است، درحالی که صورت بدن را اخذ نموده است.

تبدیل و تبدل گره از کند به تند و بالعکس، در اصطلاح گره‌سازی به صعود و نزول گره تعبیر می‌شود. در هر مرحله از صعود، آلت‌های گره ریزتر و در هر

مرحلهٔ نزول آلت‌ها درشت‌تر می‌گردد. با این توضیح که آلت‌های گره‌کند پخ‌تر، در گره‌تند تیزتر، و در گره‌شل و افتاده‌ترند. اما هر یک در ظهور و فعلیت خود، در مرتبهٔ قوهٔ مرحلهٔ دیگرند.

برای تقریب بیشتر به ذهن، توضیح را تنها بر آلتی از آلات گره‌کند، یعنی پنج تمرکز می‌دهم؛ که در درون هر پنج کند، پنج تند و پنج شلی نهفته و در درون هر یک از آنها باز پنج کند موجود است. اگر مراحل پنج‌گانهٔ تحوّل "ام‌الگره" یا "کند دو پنج" به "گره در گره"، بر روی کاغذی شفاف و لایه لایه روی هم قرار گیرند؛ این تحوّل در زمینه‌ای پیچیده‌تر و البته کامل‌تر و فصیح‌تر از آنچه که در آلت پنج رخ نمود، ظاهر می‌گردد و مقام قوه و فعل و هم‌چنین اتحادِ قالب و نفس را در شکل هندسی‌اش آشکار می‌گرداند.

صدای تیشه امشب از بیستون نیامد شاید به خواب شیرین فرهادرفته باشد از ابتکارات و ممیزات استاد حسین لرزاده نسبت به اسلاف خویش یکی هم تدوین و تبویب رسم‌گره‌سازی است. به روایت استاد گره‌دارای سه خصیصهٔ کلی است:

نخست آن‌که قابلیت تکرار و حرکت در کناره‌های خود را داشته باشد؛ به نحوی که هرگاه زمینهٔ گره را در هر یک از جوانبش تکرار کنیم، آلت‌ها کامل گردد. که این قاعده حتی در زمینه‌هایی با قالب دایره و بیضی و لچکی نیز مترتب است. دیگر آن‌که گره زایش داشته باشد، یعنی در درون خود امکان خورد شدن و یا تکثیر و در یک کلام، صعود و نزول داشته باشد و به یکدیگر مبدل شود (گره در گره). و هم‌چنین است که هر آلت گره در درون خود، امکان خورد شدن به وسیلهٔ گره‌ای ثانوی داشته باشد، به نحوی که آلت‌های این گرهٔ ثانوی بر لبهٔ آلت‌های گرهٔ اصلی یکدیگر را کامل کند (شاه‌گره). و نهایتاً اینکه آلت خارج نداشته باشد، یعنی آلت‌های گره در تمام صور و اطوارِ خویش، صورتی جز آنچه

بدان شناخته و تعریف می‌گردد، نمی‌پذیرد. و این آلت‌ها به لحاظ کالبدی در جایگاه مناسب با عنایت به خاصیت هندسی و مشخص خود در کنار یکدیگر نشسته و "رو آلت" و "بوم آلت" واقع می‌شوند. اما فضا سازی‌هایی متنوع و گاه حتی متضاد می‌آفرینند.

افسوس یکی محرم این راز نشد کارگره اندر گره‌ام باز نشد
گفتیم که هفتاد و دو بطن است گره نشناخت اگر کسی گره‌ساز نشد
در نوشتار که از مهم‌ترین وسایل ارتباط و انتقال مفاهیم است، حروف الفبا هر یک دارای صورت و شکلی مشخص، با قابلیت چسبندگی معین به یکدیگر است. حروف هر یک تعریفی ثابت دارند، که هر تغییر غیر معمول، آن را مبدل به حرفی دیگر و یا شکلی نامفهوم می‌گرداند. اما این حروف، در ترکیب با یکدیگر کلمات را موجب می‌گردند و بی‌نهایت مفاهیم و احساسات را می‌آفرینند. که اطلاق قالب و روح بر آن قابل توجیه است.

کلمات گاه به لحاظ ساختاری با صورت و شکل حروف و معنای مندرج در کلمه همگون است، و گاه صورت کلمات مبهوت مفاهیم می‌گردند، و گاه مفاهیم در خدمت صورت کلمات درمی‌آیند. این معنا در خط بنایی مجال بروز و وضوح بیشتری می‌یابد. در قطعه‌ای پنج بیتی منسوب به جامی ساختاری بدیع عرضه گشته و مفاهیم به گونه‌ای بر کلمات نشسته که چسبندگی حروف متشکله کلمات، متناسب با شماره بیت باشد. به این ترتیب که در بیت نخست ساختار همه کلمات تک حرفی، و در بیت دوم دو حرفی، و به همین منوال تا بیت پنجم که پنج حرفی است:

رخ زرد دارم ز دوری آن در	زده داغ و دردم درون دل آذر
چون نی کاست گویی شب فرقت تو	مه نو که باشد بدین گونه لاغر
خطت خضر، جعد کجت مشک تبت	تنت سیم، لعل لبت تنگ شکر

به جنت نعیم شهید محبت بهشت مخلد نصیب محقر
 به لبها ملیحی به گفتن فصیحی به طلعت صبیحی به گیسو معنبر
 ترکیب معنادارِ حروف با یکدیگر، کلمات را ایجاد می‌کنند همان‌گونه که
 ترکیب معنادارِ اشکال و آلت‌های گره با یکدیگر، کلمات ترسیمی یا همان
 زمینه‌های گوناگونِ نقوش و گره را می‌سازند. نقشبند، نقش‌زا در زمینه‌ای معین و
 متناسب با آنچه که فضا سازیِ منظورِ نظرش می‌طلبد نقش می‌کند. همان‌گونه که
 کلمات نمایندهٔ شخصیت و توش و توان ادبی یا گفتاری نویسنده یا گوینده‌اند؛
 کلمات ترسیمی یا نقوش نیز معرفِ مهارتِ فنی و طبع و احساس نقشبند یا
 گره‌سازند.

نقطه، آغازِ صور و اطوارِ حروفِ نوشتاری است و بدونِ آن چیزی نگاشته
 نمی‌گردد. این مهم از دیرباز مورد عنایت و توجه کثیری از عارفان و حکیمان
 بوده است و آنان نقطه را سرِّ وحدت او - جلّت عظمته - دانسته‌اند و همهٔ حروف
 و صور و اطوار آن را در نقطه مندرج و مندمج دانسته‌اند. و در شرح و توضیح این
 مقام - یعنی نقطه - سخن‌ها گفته‌اند. امیر سیدعلی همدانی عارف قرن هشتم
 ذواسرار النقطه می‌گوید: همچنان‌که نقطهٔ آغازِ صورت‌های حروفِ نوشتنی است،
 و بدان حقایقِ وجوداتِ حروف و نهایتِ شکل‌های آنها منتهی و پایان می‌پذیرد،
 همین‌طور کار در پهنه‌گاه وجود و دگرگونی‌های جایگاه‌های شهود هم این‌گونه
 است. یعنی کارها از او آغازیدن می‌گیرد و هر پیدا و پنهانی بدو باز می‌گردد.
 "الف" صورت نزول یافته نقطه است و حروف ۲۷ گانهٔ باقیمانده جملگی تجلیات
 "الف" اند.^۱ ارجاع می‌دهم که کتاب فصوص الحکم ابن عربی ۲۷ فص و فکوک
 قونوی ۲۷ فک و لمعات عراقی ۲۷ لمعه دارد. که ظاهراً همگی به تجلیات ۲۷ گانه
 "الف" اشاره دارند. عارف همدان در اسرار النقطه می‌گوید: «چون از امتداد نقطه

۱. امیر سیدعلی همدانی، اسرار النقطه، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، ص ۲۱.

"الف" تشکیل می‌شود و تمامی حروف الفبایی و هجایی از "الف" تشکیل شده‌اند، لذا از نقطه که اولین تعیین آلفی است تعبیر به اوایل تجلیاتِ ایجادی در راستای مراتب نفسِ رحمانی - برای به ظهور آمدن حقایق و اعیانِ وجودی در ظهورات گوناگون - شده است؛ از وحدت حق تعالی تعبیر به نقطه شده است؛ و همان‌گونه که در نقطه تمام حروف هجایی درج است، همین‌طور حقایق در ذات احدیت، مانند درخت‌اند در دانه، و آن غیبِ غیوب است.»

نخستین وحدت حق جلوه‌گر بود که شد از طولِ وحدت نقطه موجود پس آن‌که نقطه شد در ظلّ سیّار به صورت گشت "الف" از وی پدیدار ز سیرِ عرض او شد صورت "با" مکرّر گشت چون این نقطه ظاهر "الف" چون از دوسو برعکس هم‌گشت چو اندر سجده ایزد تعالی به ضم نقطه توحید فی الحال "الف" هر دم به طوری کرده حرکت غرض یک حرف بیرون از "الف" نیست "الف" از نقطه وحدت هویدا است ز ظلّ وحدت، اسما گشت ظاهر در تأویلی هندسی، خط صورت نازله نقطه است و اشکال و آلت‌های گره مظاهر و تجلیات خط‌اند و نقوش یا زمینه‌های گره کلمات ترسیمی‌اند که فضا سازی می‌کنند، با ترکیباتشان با مخاطبین از درِ گفتگو و مخاطبه درمی‌آیند، و قادرند هم‌چون کلمات نوشتاری بی‌نهایت مفاهیم و یا احساس را القاء نمایند.

کنایی‌ترین و در عین حال فتنی‌ترین جلوه نقطه در پدیدار ساختن صور و اطوار مختلفه، در چاپ عکس هویدا می‌گردد که تجمع و تفرّق نقطه‌ها بی‌نهایت

تصاویر و صور را ظاهر می‌گرداند.

تأویل هندسی نقطه، علاوه بر نقوش می‌تواند بر آثار معماری و بافت شهری نیز تعمیم یابد. اما پرداختن به آن مجال و ظرفیتی دیگر می‌طلبد.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

خطِ توحید و توحیدِ خط

پیوند هنر و عرفان

جلیل مشیدی^۱

مقدمه

جهان دفتری است محتوی خطّ خدا؛ آنچه در جهان است نوشته‌ای است که ما را به خدا رهنمون تواند شد، همان سخن سعدی است:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار هرورقش دفتری است معرفت‌کردگار^۲

زیرا از منظر عارفان، عالم مظهر تجلیات اوست:

به نزد آن که جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است^۳

خطّ اشرف در این کتاب الهی، انسان است و آفریدگار، خطّ آفرینی را در وجود آدمی دمید تا با آن به معرفت دست یابد و از خطا باز ماند. به بیان قرآن، زبان و خط و دایعی الهی‌اند که انسان با آن از اسماء الله حکایت می‌کند و به معرفت

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه اراک.

۲. دیوان غزلیات سعدی، شرح دکتر خلیل خطیب رهبر، انتشارات سعدی، تهران ۱۳۶۶، ص ۴۳۶.

۳. گلشن راز، محمود شبستری، شرح محمد لاهیجی، انتشارات کتاب‌فروشی محمودی، تهران بی‌تا، ص ۷۳۳.

نایل می آید: الرَّحْمَن، علم القرآن، علمه البیان^۱ ن والقلم و ما یسطرون^۲ بنابراین، همان طور که انسان برگزیده حق است، خط و قلم نیز چنین اند. این دو گزیده همچون تار و پود جامه ای هستند که رهنمای شناخت بافنده و خطاط ازلی اند. آدمی، خط عمودی (تار) و نوشتار، خط افقی (پود) است.

خط در هنر اسلامی

این مقدمه با وجود کلیتی که دارد، بیشتر زیننده زیور خط در هنر اسلامی است. زیرا مضمون هنر اسلامی قدسی، رابطه بدون واسطه انسان و خدا است. افزودن این نکته نیز شایسته است که «تا قرن دهم (م) سخن نوشتاری - کتبی - در فرهنگ ایران غایب است و از این رو، این دوران تاریخ مدون ندارد. تاریخ یک ملت همواره با نوشتن و با نظم و نثر آغاز می شود. در آغاز قرن دهم میلادی، بعد از پذیرش اسلام و شکل گیری خط عربی، ایران وارد مرحله دوم تاریخی خود می شود و سرآغاز شکوهمند ادبیات فارسی در این عصر آغاز می گردد. اسلام برعکس خلفای عرب، نقش راه بند هنر و ادبیات را ایفا نمی کند؛ بلکه امکاناتی بی شمار برای رشد و تکامل آن به وجود می آورد. اسلام تنها الفبای عربی را به مدد می گیرد؛ درحالی که از شیوه های کاملاً متفاوت از آن چه در دنیای آن روز عرب جریان دارد. برای شکوفایی هنر و ادب فارسی بهره می گیرد»^۳.

«در سال های اول قرن دهم، رونویسی قرآن و توزیع آن خود برابر نیایش محسوب می شود. این هنر - دست نویسی - به تدریج گسترش می یابد و کتاب های بسیاری از ستاره های ادب فارسی چون فردوسی و حافظ را در بر می گیرد.

۱. سورة مبارک الرَّحْمَن، آیه ۲.

۲. سورة مبارک قلم، آیه ۱.

۳. ایران نامه، ناتالینا ایوانو، برگردان دکتر هادی آزادی، انتشارات الهدی، تهران ۱۳۸۰، ص ۳۷۱.

بنابراین، وجه مشخص هر کتاب در ایران قرون وسطی، عشق گسترده و بی‌ریا به سخن کتبی (خط) است که تاکنون ادامه یافته است.^۱

به همین سبب، خوشنویسی عملی معنوی و وسیله‌ای برای بیان احساس درونی هنرمند است که اغلب به گفتگوی او با خداوند تبدیل می‌شود. زیبانویسی در فرهنگ اسلامی ایران، بیانگر پاکی روح و نظم افکار و هماهنگی خرد با جان، شناخته شده است. زیبانویسی، زیور دانش انسانی است. محمد بن محمود الامینی در این باره می‌نویسد:

«خوشنویسی، پیشه‌ای قابل احترام است و هرکس را به مدار این هنر راه نیست. او تأکید می‌ورزد: خوشنویسی، روح را تغذیه می‌کند و نویسنده را به خداوند متعال نزدیک می‌سازد».^۲

افلاطون نیز خط را هندسه روحانی می‌دانسته که با اعضای بدن ظاهر می‌شود: «الخط هندسه روحانیه، ظهت باله الجسمانی»؛ از این رو افلاطون خط را مخصوص دست نکرده و شامل همه اعضا دانسته است؛ یعنی هر نوع معنویت و کنش نیک که از اعضا پدید آید در واقع، زاویه‌ای از این هندسه روحانی و نوعی خط محسوب می‌شود.

برخی از نویسندگان، خط را دارای وجهی سمبلیک می‌دانند. هر خط به مانند مدارهای فلکی تصوّر می‌شود؛ خطوط یک صفحه می‌توانند جلوه صورتی از وجود ثابت و متغیّر وحدت و کثرت باشند. بدین سان، خط نیز گرایشی باطنی و روحانی پیدا می‌کند. نقطه چنان مبدهی است برای بیان وحدت حقیقت متکثر خط؛ سیر نقطه از صورت خط به صورت نقش درمی‌آید و نهایتاً چون کتاب جهانی بیانگر کتاب تدوین و کتاب تکوین می‌گردد که چنان درخت طیبه‌ای

۱. پیشین، ص ۳۷۲.

۲. ایران‌نامه، پیشین، ص ۳۷۸.

اصلش ثابت و فرعش در آسمان‌ها است. پس خط جلوۀ باطن و روح آدمی است و از فواید روح تبعیت می‌کند.

تأویل عرفانی خط شکسته

«دل آگاهی بر روح آدمی مسلط است و از این جا تجلیات بی‌واسطه روح از مرز خود آگاهی بیرون می‌زند. حرکت قلم به چپ و راست، بالا و پایین بی‌تردید با دل آگاهی روحانی بشر و باطنی‌ترین تمایلات آدمی پیوند می‌خورد»^۱ از این رو بی‌وجه نخواهد بود که نگارش خط شکسته نستعلیق – پخته‌ترین خط از خطوط اسلامی – را دارای قدوسیّت بیشتر دانسته و بر این اساس به گونه‌ای نمادین، تفسیر و تأویل گردد؛ زیرا والاترین شکل ارائه محتوای قدسی، بیان تجریدی رمزی و نمادگرایانه است.

این خط، مبتنی بر خط نستعلیق است که در واقع، بین نسخ و تعلیق و به عبارتی دور از افراط و تفریط است. مبدع آن میرعلی تبریزی، خطاط عصر صفوی، این خط را ملهم از علی بن ابی طالب (ع) می‌دانست که در خواب بر او ظاهر شده و خط نستعلیق را به او آموخته بود.

این سه خط، مظهر روح ایرانی - اسلامی تلقی شده است؛ زیرا هر سه ابداع ایرانیان مسلمان بود؛ اما سرچشمه ابداع خط شکسته را می‌توان در مایه‌های عرفان پیش و بعد از اسلام در ایران جستجو نمود. بنای این نگارش بر جهان‌بینی از اوایی و به سوی اوایی است؛ یعنی حرکتی مدوّر که از نزول آغاز و به صعود می‌انجامد. همان‌گونه که در عالم طبیعت، هر موجودی نوعی انحنا در خود دارد و اجزای عالم، هیچ‌کدام صرفاً زاویه‌دار نیستند، حرکتشان نیز چنین است. سیر تکاملی دوار همه موجودات، نوعی نگرش عارفانه به انواع هنرهای اسلامی داده است. در شعر،

۱. تجلیات حکمت معنوی در هنر اسلامی، دکتر محمد مددپور، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۴، ص ۱۷۸.

موسیقی، رقص و سماع عارفانه، نقاشی، مینیاتور و به‌ویژه در خط شکسته، ترکیب گردشی حروف و واژه‌ها و این که اغلب کلمات به‌خصوص در پایان سطرها رو به بالا می‌روند، به‌صورت نمادین بیانگر یکی از ناب‌ترین اندیشه‌های قرآنی و مبتنی بر عبادتی عاشقانه و آن پیوندی قدوسی میان آیهٔ پرمغز «انا لله و انا الیه راجعون»^۱ یعنی توحید خالص و عرفانی با این خط است.

«این آیه در بردارندهٔ زنجیره‌ای از معرفت‌ها با نتایج ریشه‌ای خاصی است که شباهت به هیچ یک از آموزه‌های پیامبران (پیش از اسلام) و حکمای اخلاقی ندارد؛ زیرا روش آن انبیا مبتنی بر عقاید معمولی دینی و ایمان به ثواب و جزا در مقابل تکالیف است و روش حکما نیز متکی بر آثار اجتماعی صفات خوب و بد از نظر مردم است؛ ولی روش این آیه و مانند آن براساس تربیت عمیق روح در برکندن رذایل اخلاقی مانند: ریا، ترس، بخل، طمع، قدرت‌طلبی، ثروت‌اندوزی و امثال آن است؛ نه این که فقط در صدد معالجه و مبارزه این صفات ناروا باشد، بلکه از راه ایجاد پیوند عاشقی و ایجاد بصیرت و یقین، این اوصاف را ریشه‌کن می‌سازد و خلاصه از محبت و عشق سرچشمه دارد؛ نه صرفاً عقل معاش»^۲.

پیوند قدوسی و عرفانی قرآن و هنر

بنابراین، نخستین معنی که خط شکسته به‌شکل نمادین در پیوند با آیهٔ استرجاع به ذهن متبادر می‌کند، اندیشهٔ وحدت وجود است که در پی خود، دریایی از گوه‌های انسانی را به جلوه می‌کشد؛ برخی از گران‌بهاترین آنان چنین است: ۱. توحید محض: یعنی موجودات هیچ استقلالی از خود ندارند و همه متکی

۱. سورهٔ مبارک بقره، آیهٔ ۱۵۶.

۲. تفسیر المیزان، علامه محمدحسین طباطبایی، ترجمهٔ ناصر مکارم شیرازی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، بی‌تا، مجلد ۱، ص ۵۰۸.

بر قدرت حقّ اند که این اندیشه مایه طیران مرغ آدمیت در هوای کوی دوست از راه فروتنی و شکسته‌دلی و افول خویشتن بینی است که طلایه بر رفتن بر نردبان عشق است: «انا عند المنکسره قلوبهم».

بزرگان نکردند در خود نگاه خدایینی از خویشتن بین مخواه^۱
 ۲. تعمیم زندگی و شعور به همه موجودات: حرکت و سکون تمام اجزای هستی به نوعی مصداق فحوای آیه استرجاع هستند و سیر نزولی و صعودی خاصّ خودشان را دارند و معنای تسبیح موجودات نیز همین است:

جمله اجزا در تحرک در سکون ناطقان کانا الیه راجعون
 ذکر و تسبیحات اجزای نهان غلغلی افکنده اندر آسمان^۲
 ۳. پیام صلح و محبت و وارد شدن در قلمرو عشق: جهان و وجود انسان جای تضاد و تخالف‌ها است، وقتی سالکی اوصاف خودی را فنا کند و به اصل خود ملحق و در حق محو شود، این تضادها از میان می‌روند و آن‌گاه هرچه هست آفتاب هستی مطلق است؛ زیرا این حیات مادی و نفسانی است که مایه جنگ و تضاد را فراهم می‌آورد:

ذره‌ای کان محو شد در آفتاب جنگ او بیرون شد از وصف و حساب
 رفت از وی جنبش طبع و سکون از چه؟ از انا الیه راجعون^۳
 ۴. جلوگیری از تعصب: ابوسعید ابوالخیر می‌گفت: «به عدد هر ذره از موجودات راهی است به حق»^۴ و یکی از ذره‌های مکنون در آیه این است که راه وصول به روی هیچ کس بسته نیست و پیروان برخی ادیان که راه وصول به حق را

۱. بوستان، شرح دکتر محمد خزایی، انتشارات جاویدان، تهران ۱۳۶۳، ص ۲۳۹.

۲. مثنوی معنوی، مولانا جلال‌الدین بلخی، تصحیح نیکلسن، انتشارات مولا، تهران ۱۳۷۲؛ دفتر سوم ابیات ۴۶۴ به بعد.

۳. پیشین، دفتر ششم، بیت ۴۲ به بعد.

۴. اسرار التوحید، محمد بن مؤر، تصحیح احمد بهمنیار، تهران، بی‌تا، ص ۳۲۰.

تنها از دین و آیین خود ممکن می‌دانند، دچار عجب و غرور هستند؛ چیزی که این آیه آن را نفی می‌کند.

۵. شادی و گشاده‌رویی: عارفی که مضمون این آیه را دریافته، چگونه شاد نباشد؟ درحالی که در همه چیز خدا را می‌بیند و در پی آن به‌نوعی خرمی نایل می‌گردد:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست^۱

۶. خوش بینی نسبت به هستی: رهروی که حقیقت آیه را به دل شهود نموده بدبینی، شرانگاری و عیب‌جویی از وجودش رخت برمی‌بندد؛ زیرا همه چیز از اوست و به قول غزالی در آفرینش هیچ چیز بدیع‌تر و دل‌آویزتر از آن چه هست، نمی‌توان یافت؛^۲ نظامی گنجوی گوید:

در عالم عالم آفریدن به زین نتوان رقم کشیدن
حرفی به غلط رها نکردی یک نکته درو خطا نکردی^۳

۷. آموزش و ارستگی و آزادگی: یعنی رهایی از دلبستگی به اموری که شخصیت آدمی را خدشه‌دار می‌کند. در این جهان‌بینی، خداوندی (پادشاهی) و بندگی برابر است؛ به فرموده حافظ:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاداست

۸. صفا و بی‌ریایی و دفع ظاهرپرستی: عارف به این آیه معتقد است که باطن‌ها را تنها خدا می‌شناسد؛ از این رو، صرف نظر از ظاهر، همه را از روی حسن ظن، پاک و اهل رحمت می‌شمارد. اینان از قرآن نیز فقط به ظاهر آن توجه

۱. غزلیات سعدی، شرح دکتر خلیل خطیب رهبر، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۲۲.

۲. احیاء علوم الدین، محمد غزالی، تصحیح دکتر بدوی طبانه، چاپ مصر، ج ۲، ص ۲۸۷.

۳. لیلی و مجنون، نظامی گنجوی، تصحیح وحید دستگردی، بی‌تا، ص ۳.

ندارند، پیوسته آن را دارای تفسیر و تأویلی روحی و معنوی می‌دانند:

ما ز قرآن مغز را برداشتیم پوست را پیش خسان انداختیم^۱
 ۹. ننگ نداشتن از بدنامان: چشم تیزیاب و روشن به حقیقت قرآن درمی‌یابد
 که انسان ذاتاً بد و تباهکار نیست و بدنامی بدنامان علت‌های اجتماعی، اخلاقی و
 اقلیمی دارد. باید آن‌ها را یافت و در رفع و دفع آن‌ها کوشید؛ نه این که آنان را
 توییح و تهدید و ترک نمود:

هین ز بدنامان نباید ننگ داشت هوش بر اسرارشان باید گماشت
 هر که او یک بار خود بدنام شد خود نباید نام جست و خام شد^۲
 ۱۰. توانا دیدن خود در حل مشکلات و رسیدن به موفقیت: راز نیرومندی
 انسان در اعتقاد یقینی به بخش نخست آیه استرجاع نهان است "ما از او بیم" یعنی
 توانا و دانای مطلق، از اوصاف خود در ما نهاده است و ما را نیز تا حد امکان،
 استعداد رسیدن به اهداف و اصلاح امور داده است:

بلکه اغلب رنج‌ها را چاره هست چون به جد جویی بیاید آن به دست^۳
 ۱۱. نهراسیدن از مرگ: از جمله گوه‌های ارزنده در این آیه آن است که
 مرگ فنا و نابودی نیست؛ بلکه بازگشت جلوه‌ها به جایگاه اصلی خود و انتقال از
 یک مرحله به مرحله دیگر و ارتقا به مقامی برتر و بریدن از ناسوت و رسیدن
 به لاهوت و سرانجام گذشتن از مقام فنا و پیوستن به بقاست. نظامی که خود در
 عرفان دستی داشته این نکته را خوب بیان کرده است:

گر مرگ رسد چرا هراسم؟ آن راه به توست می‌شناسم
 این مرگ نه، باغ و بوستان است کو راه سرای دوستان است

۱. مثنوی مولوی، پیشین، دفتر سوم، بیت ۳۲۵۷.

۲. پیشین، دفتر ششم، بیت ۲۹۱۹ به بعد.

۳. مثنوی، پیشین، دفتر سوم، بیت ۲۹۱۶.

تا چند کنم زمرگ فریاد؟
 گر بنگرم آنچنان که رای است
 از خوردگهی به خوابگاهی
 خوابی که به بزم توست راهش
 چون شوق تو هست خانه خیزم
 چون مرگ از اوست مرگ من باد
 این مرگ نه مرگ، نقل جان است
 وز خوابگاهی به بزم شاهی
 گردن نکشم ز خوابگاهش
 خوش جستم و شادمانه خیزم^۱

این نکات نغز و بسیاری دیگر را از تأویل رموز خط شکسته در پیوند با
 حقایق آیه استرجاع توان یافت؛ به ویژه که از جمله استادان این خط، برخی عارف
 مسلکان همچون درویش عبدالمجید طالقانی بوده اند. به هر حال، از شواهد و
 قراین و شکل نمادین این خط می توان ارتباط تنگاتنگ آن را با عرفان دریافت؛
 انگار که سطرهای آن، خود موسیقی عشق را می نوازند و خود در شوق یار
 می رقصند و آدمی را به عشق و مستی باز می خوانند و این تأویلی ناروا نیست:

حق بود تأویل کان گرمت کند
 گر کند سست حقیقت این بدان
 این برای گرم کردن آمده است
 معنی قرآن ز قرآن پرس و بس
 پیش قرآن گشت قربانی و پست
 روغنی کوشد فدای گل به کل

پرامید و چست و باشممت کند
 هست تبدیل و نه تأویل است آن
 تا بگیرد نامیدان را دو دست
 وز کسی کآتش زده است اندر هوس
 تا عین روح او قرآن شده است
 خواه روغن بوی کن خواهی تو گل^۲

۱. لیلی و مجنون، پیشین، ص ۸ و ۷.

۲. مثنوی، پیشین، دفتر پنجم، بیت ۳۱۲۵ به بعد.

NO MORE NONSENSE:
REASON AND THE SPIRITUAL JOURNEY
IN THE COMPANY OF ANSELM AND SUHRAWARDI

by Hajj Muhammad Legenhausen
The Imam Khomeini Education and Research Institute

ABSTRACT

Ermanno Bencivenga is a superb teacher, and his short book of 132 pages, *Logic and Other Nonsense: The Case of Anselm and His God*,¹ he excels at teaching us about history, philosophy, logic, the psychology, politics and theology of Anselm of Canterbury and much else along the way. I am blessed to be able to count myself among his former students, and I offer this critique as a token of appreciation for what I learned from him at Rice University when he was there in the early eighties. This is actually my second examination of this work, for it is a work that repays rereading.²

¹ Ermanno Bencivenga, *Logic and Other Nonsense: The Case of Anselm and His God* (Princeton: Princeton University Press, 1993). All page references to this will be put in parentheses in the text.

² The first review was delivered at the Mulla Sadra Conference in Tehran in 2004: “No Nonsense: Proving God with Anselm and Suhrawardi”. The present review contains virtually no material that was presented in the earlier review.

Although the book appears to be about Anselm and his famous ontological argument, appearances are often deceiving, or, perhaps it would be better to say that the author uses appearances in order to draw us into philosophical reflections of a very different nature than what the reader might first expect. There is a sophisticated irony that suffuses the entire book. Indeed, Anselm often seems to be an incidental figure, a mere example by which to illustrate various points Prof. Bencivenga makes about the unity of the self, the political implications of reason, and logic. So, it seems only fair to take advantage of the discussions here to discuss these and related issues, particularly as they pertain to the spiritual paths fared by Anselm and Suhrawardi. I introduce Suhrawardi to provide some contrast to Bencivenga's Anselm, and to allow for comparison between how the issues raised by Prof. Bencivenga may be viewed from differing perspectives related to the intellectual traditions of Christianity and Islam.

Suhrawardi (1156-1191), known as *Shaykh al-Ishraq*, the Master of Illumination, was martyred at the orders Saladin, who retook Jerusalem from the crusaders, while the Archbishop of Canterbury, St. Anselm (1033-1109), served the Pope who initiated the crusades, Urban II. Both Anselm and Suhrawardi were involved in religious politics, both were seriously engaged in spiritual wayfaring and in guiding others on the spiritual path, and both were innovative in their attempts to prove the existence of God.

Prof. Bencivenga's book has four chapters, each headed by a passage from T. S. Eliot's *Murder in the Cathedral*, which is about another Archbishop of Canterbury, Thomas Becket (r. 1162-1170). Eliot's play is a psychological study, like Bencivenga's, and it has been criticized for being unfaithful to the history it uses to examine the author's own reflections on

doubts and loyalties. Since in this review, my aim is to broaden the scope of the discussion of the issues raised to open a way to the consideration of Islamic philosophy and theology, it may be appropriate to make use of some passages from Goethe's *West-Östlichen Divan*, which has an irony all its own.

CHAPTER 1: THE PROGRAM

Dort, im Reinen und im Rechten,
Will ich menschlichen Geschlechtern
In des Ursprungs Tiefe dringen,
Wo sie noch von Gott empfangen
Himmelslehr' in Erdesprachen,
Und sich nicht den Kopf zerbrachen.³

Prof. Bencivenga tells us that Anselm wrote his proofs of the existence of God for a small circle of friends, all monks. "To do what, if it is going to tell them nothing new? To get where, if they are already there?" (5-6) What's the point of this? Prof. Bencivenga critically considers a couple answers: (1) to obtain intellectual pleasure; (2) to find further cause to thank God Who endowed us with reason by means of which to know him.

³ Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Buch des Sängers, Hegire, (<ftp://sailor.gutenberg.org/pub/gutenberg/etext00/8wdvn10.txt>):

There, in the pure and in the right,
I want to take the human race
To penetrate into the depths of their origins,
Where they still received from God
Heavenly teachings in earthly speech,
Without breaking their heads over it.

Prof. Bencivenga looks askance at the first of these, and suspects that the second only comes into play when there is some challenge to the legitimacy of belief. When belief in God is placed under pressure by atheists, the pious may attempt to vindicate themselves with a clever proof. In other words, Prof. Bencivenga doesn't trust Anselm when he explains his motivation for proving the existence of God, not because he suspects him of lying, but of a kind of dissimulation. There are doubts lurking in the hearts of Anselm and his students, and the proof is given to suppress these doubts.

The proof, however, *can* tell believers who harbor no secret doubts something new—not the content of the conclusion, but that it is provable by reason alone, without any empirical premises. It can also serve another function: the proof might be a device for spiritual guidance. Prof. Bencivenga does not consider these possible motivations for offering the proof. Of course, he does not overlook these possibilities because of carelessness. I must confess that I have not seen anyone discuss how the proofs could play a role in the guidance of novices on a mystical path. It might seem absurd to suggest such a thing. Mysticism is about visions and experiences of unity that defy logic while the proofs are paradigmatic products of discursive reason. In the environments of Anselm and Suhrawardi, however, the philosophical tradition was not divorced from ideas about gaining mastery over the self and one's desires. The forms of mysticism associated with Plato and the neo-Platonists had ample representatives in the Christian and Muslim worlds during the period of the crusades, and in these mystical traditions logical training was considered necessary for the development of the intellect, the highest part of the soul that must come to dominate the passions and appetites.

I do not mean to suggest that Anselm's use of the proofs for the existence of God was no more than the moral equivalent of Plato's injunction to let none enter who are ignorant of geometry.⁴ Working through the proofs does strengthen the intellect, but they do more: they direct one's intellect toward God; they preoccupy the intellect with a search beyond the sensory world for God.

Prof. Bencivenga reminds us that Kant has shown that we really ought to distinguish empirical from transcendental issues. It is only through empirical knowledge, Prof. Bencivenga claims, that we learn anything "about the world" and are enabled to move "more efficiently in it." (8) Certainly this was not Kant's own view, for Kant held that non-empirical issues of morality have an important role to play on how we build a community; while Prof. Bencivenga holds that transcendental issues (by which Prof. Bencivenga means *conceptual* issues), are to be solved only by rational reflection; and all this can do is to make us feel better, more at home in the universe, more loved, "whatever." Of course, Anselm can be excused for not reading Kant, while we would have to argue at some length if we would beg to differ. So, we can disagree with Prof. Bencivenga about many points here. First, we could argue about his reading of Kant. Second, we could question the empirical/conceptual split on which Prof. Bencivenga relies, whether it conforms to Kant's view or not. Third, we could try to imagine what Anselm's own position would be on such questions. Let's put aside the first two questions, and ponder the third a bit.

Anselm, unlike Kant, did not have a very optimistic view of experience as a source of knowledge. Experience can only tell us of fleeting temporal

⁴ The famous inscription above the door to the Academy is not established historical fact, however. See <http://plato-dialogues.org/faq/faq009.htm>.

affairs, not knowledge of eternal truths. Neo-Platonism, to the extent that it can be found in Augustine, provided the intellectual background in which Anselm did his thinking.

It is evident, then, that a living substance exists in a greater degree than one that is not living, a sentient than a non-sentient, and a rational than a nonrational.⁵

The cognitive faculties of sentience and intellection are directed toward lower and higher realms of being. Thus, Chapter LXVI of the *Monologion* explains that the nearest approach to the Supreme Being is through the rational mind. Empirical knowledge just doesn't cut it. Prof. Bencivenga, however, seems to think that the danger posed by empirical knowledge is too much certainty: "[W]e are told [by Anselm] that, if the statements of faith could be proved true by experience, there would be no merit to faith itself."⁶ This makes Anselm sound like a latent Kierkegaard, but Anselm's point in the passage cited by Prof. Bencivenga is merely to explain why heavenly rewards for the elect are delayed, and by no means suggests that doctrinal principles could be proved true by experience. The problem with experience is not that it provides certainty that leaves no room for faith, but that it provides no knowledge at all of eternal verities.

Prof. Bencivenga attributes to Anselm an attitude that emphasizes the independence of practice from theory, but he offers the weakest textual support for this: citations of Anselm's sound practical advice, caution, and

⁵ *Monologion* in *St. Anselm, Proslogium; Monologium; An Appendix in Behalf of the Fool by Gaunilo; and Cur Deus Homo*, tr. Sidney Norton Deane (Chicago: Open Court, 1926), Ch. XXXI, p. 90, URL= http://www.ccel.org/ccel/anselm/basic_works.all.html.

⁶ Fn. 8, p. 6.

insistence on obedience. He is eager to have us see Anselm in this way because he thinks that the need for obedience arises with the realization that theory cannot serve as a guide in practical matters. Prof. Bencivenga insinuates that at some level Anselm realized that transcendental concerns with theology are useless for practical guidance in life, and that's why he insisted on such strict obedience. Where theology cannot guide, obedience can. When Anselm calls for rectitude in truth and justice and the implementation of papal decrees without compromise, Prof. Bencivenga sees in the uncompromising attitude evidence of an unwillingness to apply reason to practical matters. Reason is tolerant, Anselm isn't; so, Anselm confines reason to a theoretical realm where it can pose no threat to the ecclesiastic authorities. Prof. Bencivenga's notion of a compromising practical reason is an anachronism, as is the idea that Anselm would separate the empirical from the transcendental along Kantian lines: "The logical reconstruction of reality is a mere subjective epiphenomenon that is to remain entirely private, entirely apart from the social sphere, and as such is not to raise any trouble." (14-15) For Anselm, this would be one of those ideas about that which cannot be imagined. As Anselm sees things, rationality requires obedience to the will of God, even when we cannot understand the point of what God commands. The Church represents the will of God, for, according to Catholic teaching, the Pope is the vicar of Christ on earth,⁷ and hence, reason demands obedience to him even as it demands obedience to God.

Boso. What is the debt which we owe to God?

⁷ The title, *Vicarius Christi*, was first used by Pope Gelasius I (r. 492-496). At times the title was also used by other bishops in an implicit challenge to the authority of the Pope.

Anselm. Every wish of a rational creature should be subject to the will of God.

Boso. Nothing is more true.

Anselm. This is the debt which man and angel owe to God, and no one who pays this debt commits sin; but every one who does not pay it sins. This is justice, or uprightness of will, which makes a being just or upright in heart, that is, in will; and this is the sole and complete debt of honor which we owe to God, and which God requires of us.⁸

If Prof. Bencivenga should respond that he is merely using Anselm as a manikin on which to try on different styles of his own thought, then he should provide some argumentation in support of his idea that metaphysics has a mere epiphenomenal status with respect to practical affairs. The contrary view, according to which theory, rational reconstructions, and other ideas are interwoven with feeling to motivate activity, is one that has been a constant theme in the neo-Platonist legacy within both the Christian and Islamic traditions. In Shahrazuri's introduction to Suhrawardi's *Hikmat al-Ishraq* (Wisdom of Illumination) he explains:

You are aware that human perfection consists in the theoretical sciences, that the science of practical wisdom is also theoretical, and that improvement of character is acquired by

⁸ *Cur Deus Homo*, Ch. XI, 199. Boso was a monk at Bec, Anselm's close friend and a companion on many of his travels. The *Cur Deus Homo* is written as a dialogue between Boso and Anselm.

turning the soul away from distractions and by purifying it from hindrances in order to become perfected.⁹

Much later, this sort of idea was taken up by idealists, and is advocated explicitly by the American idealist, William Ernest Hocking (1873-1966). Hocking argues that “...the *value of any object of attention is nothing other than the entering of that reality-idea into the thought of the object.*”¹⁰ The connection between idea and value enables Hocking to link knowledge with love. Just as religion cannot be reduced to feeling, conversely, love itself has a cognitive component. Love is the working of an idea, a “reality-thought”, in experience to find beauty and value. Love and sympathy require cognizance of *another*, and hence the understanding of external reality. Hocking goes so far as to say, “Interest in objectivity, which we have found at the root of all idea-making, is love itself directed to reality.”¹¹ Notice, too, that Anselm sees the intellectual cognizance of God as perfected in love, and he is quite explicit about the practical moral consequences of the living faith that issues from such love.

Hence, with however great confidence so important a truth is believed, the faith will be useless and, as it were, dead, unless it is strong and living through love. For, that the faith which is accompanied by sufficient love is by no means idle, if an

⁹ John Walbridge & Hossein Ziai, *Suhrawari, The Philosophy of Illumination* (Provo: Brigham Young University Press, 1999), xxxix. Shahrazari was Suhrawardi's contemporary and biographer.

¹⁰ William Ernest Hocking, *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion* (New Haven and London: Yale University Press and Oxford University Press, 1912), 130. The revised 1924 edition of this work has been reprinted in Whitefish, MT by Kessinger Publications, 2003.

¹¹ Hocking (1912), 135.

opportunity of operation offers, but rather exercises itself in an abundance of works, as it could not do without love, may be proved from this fact alone, that, since it loves the supreme Justice, it can scorn nothing that is just, it can approve nothing that is unjust.¹²

Likewise, for Suhrawardi, the ascent of the intellect is associated with love, and has practical moral consequences.

In the proportion that the love mixed with mastery increases, pleasure and affection increase in our world, as does the mutual love of animals. If that is the case here, then what have you to say about the world of true and perfect love and of the pure, perfect dominance that is entirely light and luster and life?¹³

Suhrawardi presents us with an allegory that also tells of the intricate relation between knowledge and love. In his “On the Reality of Love or the Solace of Lovers,” he tells us that the first thing God created was the intellect and that the intellect is endowed with the ability to know God, to know itself, and to know that which was not and then was. From these three abilities there appear Beauty, Love, and Sorrow, respectively. Love becomes exiled from Beauty and returns to it after a long journey. The journey of love is through knowledge of the self and it leads to knowledge of God.¹⁴

¹² *Monologion*, Ch. LXXVII, 139.

¹³ Suhrawardi (1999), 148.

¹⁴ W. M. Thackson, Jr., tr., *The Mystical & Visionary Treatises of Suhrawardi* (London: Octagon, 1982), 62-75.

Hocking too, after he argues for an organic relationship between feeling and idea, turns to religious feelings, religious fear and hope, and claims that they are “in part instinctive recognitions of the immediate vital bearing of such idea-possession upon every conceivable human value.”¹⁵ He concludes that “It is only by a recovery of ‘theoretical’ conviction that religion can either maintain its own vitality or contribute anything specific to human happiness.”¹⁶

Prof. Bencivenga points out that Anselm admits that ignorance of theory need not be an obstacle to personal piety. The piety of children is ample testimony to this. Does this not then suggest that Anselm was at some level aware that his theological theories were mere epiphenomena? Not necessarily. Hocking reminds us that the space of the child is no less infinite than the space of the physicist. The child’s ideas may be naïve, but the use of them is still the work of reason. Hocking even suggests that children may more easily achieve religious understanding because the concepts with which they reason are simpler.¹⁷

One of Suhrawardi’s visionary treatises is called, “On the State of Childhood.”¹⁸ He explains that the understanding of children is limited, but with the recognition that they need guidance comes true knowledge, and this is the beginning to the spiritual path. Ignorance of theory is no obstacle to beginning the search. Indeed, if the trappings of theoretical knowledge lead one to pride or to indifference with regard to spiritual wayfaring, such knowledge can be an obstacle to piety. On the other hand, the spiritual path

¹⁵ Hocking (1912), 137.

¹⁶ Hocking (1912), 137.

¹⁷ Hocking (1912), Ch. VIII.

¹⁸ W. M. Thackson, Jr., tr., *The Mystical & Visionary Treatises of Suhrawardi* (London: Octagon, 1982), 51-61.

is itself a search for knowledge; and although the mystics stress the importance of direct experiential knowledge, it is only natural for this to result in a more theoretical mysticism.

Like Hocking and Suhrawardi, Anselm doesn't see juvenile piety as any reason to deny that it is through the intellect that one best comes to know and love God. Indeed, in the *Proslogion*, Anselm describes another motive for the pursuit of intellectual knowledge of God: it is an element of what we were made for.

But the rational being cannot love this Being [i.e. God], unless it has devoted itself to remembering and conceiving of it. It is clear, then, that the rational creature ought to devote its whole ability and will to remembering, and conceiving of, and loving, the supreme good, for which end it recognizes that it has its very existence.¹⁹

Anselm's responses to Guanilo have seemed confused to most commentators, and Prof. Bencivenga is no exception. Anselm's argument is that if the essence of God is properly understood, it must exist in reality, too, independent of the understanding. Guanilo asks how we can be sure that we really have God existing in the understanding. Words aren't enough, for that's how Anselm explains the impossible thought on the part of the fool who says in his heart that there is no God. The fool is just toying with words. At the same time, Anselm admits that the essence of God is unknowable. In that case, aren't we all just toying with words no matter whether we tell ourselves that God exists or that He doesn't exist?

¹⁹ *Monologion*, Ch. LXVIII, 131-132.

Anselm's response to this last difficulty is that there is a sense in which we do not grasp the essence of God. It is beyond us. Yet, in another sense, we do grasp it, as though "through a glass", in the Pauline phrase.²⁰ We do not have to understand God perfectly in order to make true statements about him and draw correct inferences.

For often we speak of things which we do not express with precision as they are; but by another expression we indicate what we are unwilling or unable to express with precision, as when we speak in riddles. And often we see a thing, not precisely as it is in itself, but through a likeness or image, as when we look upon a face in a mirror. And in this way, we often express and yet do not express, see and yet do not see, one and the same object; we express and see it through another; we do not express it, and do not see it by virtue of its own proper nature.²¹

It is worthy of note here, that Anselm is giving instructions for gaining a kind of vision. Our vision is clouded and we need to clarify it. The proper employment of reason is taken to be a means to clarify our intellectual vision of divinity.

Anselm understands just as well as Frege, Tarski and Carnap that language is often misleading. Some jargon or regimentation may help us avoid the traps into which more ordinary forms of language may lead us.

²⁰ 1 Cor. 13:12.

²¹ *Monologion*, Ch. LXV, 127-128.

But unlike Frege and his successors, Anselm and Suhrawardi hold that real things may exist merely in the mind, like numbers, or they may exist outside the mind, too. What then of God? Could He exist only in the mind? No, because if He were limited in this way He wouldn't be God. Why can't we say the same thing about a greatest conceivable island? Because then we would be merely toying with words. There is no such thing in the mind or anywhere else. Rational methods will not always enable one to discern whether something is really grasped in the mind or whether it is a verbal illusion. For that, one must train the intellect to pay attention, to look beyond the words and images that are interwoven with our thoughts to their meanings.

Of course, the atheist insists that there is no God to be present in the mind and from whose presence there we may infer His necessary existence in the external world, as well. The fact that Anselm presupposes the contrary and the fact that his motto gives priority to faith may lead some to classify him as a fideist. This would be an error. At least, Anselm is not a fideist in the sense in which the term is applied to Kierkegaard or Wittgenstein. He may be forced to admit that proofs can only take us so far, but that does not mean that he holds that the assumptions needed are to be taken on a blind faith without the use of the intellect. It is the intellect that sees that God is truly present in the mind, and not just a jumble of meaningless ideas. In order for the intellect to see this, faith is needed. The absence of faith is an obstacle to the clarity of intellectual vision. Faith is not required because reason stops short; rather, faith is required for the proper employment of reason where proofs are insufficient.

CHAPTER 2: THE PROGRAM CRITICIZED

Mich verwirren will das Irren,
Doch du weißt mich zu entwirren.
Wenn ich handle, wenn ich dichte,
Gib du meinem Weg die Richte!²²

In the preface to the *Proslogion*, Anselm describes his obsession with his logical puzzle, and admits that he thought it might be unattainable, but he couldn't stop thinking about it. His puzzle was: "whether there might be found a single argument which would require no other for its proof than itself alone; and alone would suffice to demonstrate that God truly exists, and that there is a supreme good requiring nothing else, which all other things require for their existence and well-being; and whatever we believe regarding the divine Being." Prof. Bencivenga calls the obsession with this task an addiction. It commands more attention than it is due, being, after all, a mere theoretical reflective pastime. Prof. Bencivenga is not at all sympathetic to the idea that such an obsession might be an expression of piety, described by Hocking as man's basic desire to know reality. Prof. Bencivenga chides Anselm for his deathbed wish—that God might give him a bit more time to solve the problem of the origin of the soul—because he sees him as denying the importance of other activities because of his

²² Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Buch des Sängers, Talismane, (<ftp://sailor.gutenberg.org/pub/gutenberg/etext00/8wdvn10.txt>):

Error wants to entangle me,
But You know how to untangle me.
If I act, if I poeticize,
Give my way the right direction!

passion for the intellectual life. The preoccupation with the ontological argument, Prof. Bencivenga notes, distracted Anselm from his prayers. He seems to think that Anselm was a hypocrite. Prof. Bencivenga also notes that Anselm pushed himself to his limits with ascetic discipline while he discouraged this sort of excess in others. He told others never to leave the monastery while he himself found occasion to undertake various journeys. None of this establishes a very strong case against Anselm, and normally we should take a more charitable view.

Prof. Bencivenga, however, takes the tone of the psychoanalyst. He sees layers of subconscious tendencies of which Anselm himself was unaware. Anselm does not use healthy metaphors when talking about reason: binding and force instead of exploration and adventure. Reason is a weapon. The theologian is God's soldier. These are slurs. Anselm's metaphors are no more militaristic than those of other philosophers. However, the attempt to put Anselm on the analyst's couch raises its own questions. What is the purpose of looking for Freudian slips in the writings of an eleventh century theologian? Does it provide us with a deeper understanding of the man or his works? It certainly allows the author to take a position of superiority. There is no need to question one's own attitudes where they conflict with those of an historical character if one is maintaining a clinical interest in a patient. There is no possibility of dialogue.

Notice that the dialogue with the fool in the *Proslogion* is not really a dialogue—for there can be no reasoning with the fool. So, what's the point? The fool, like some of Anselm's own students, questions the authority of Church doctrine because he can't make rational sense of it. Anselm takes the role of advisor: to give a solution to the logical puzzle

while at the same time trying to get the fool to admit that there are things he cannot understand and that the Church knows better. The problem with the fool (*Latin: insipiens*) is not mere stupidity; it is also pride. The fool mocks faith. The therapy begins with the elimination of fallacies and the quest for logical purity that has been annunciated by logicians throughout the ages. But what is needed to cure the fool according to Anselm's pedagogy is inculcation by example and the proper attitude with which to receive the example.

Anselm's logic is for believers only. It is a fight for the soul of the believer who hears the call of the infidel, does not want to heed it, but has doubts. Theory is not merely a luxurious ornament to faith and practice, feelings and worship, but is a necessary antidote to the doubts that threaten all of these things. When doubt is put to rest, one feels exalted, satisfied, freed from its nagging, justified in one's loyalties. Doubt is frightening because it makes one suspect that things are as one dare not say.

Prof. Bencivenga is as certain of his position as Anselm is of his faith. It is no more possible for Prof. Bencivenga to consider the faith of Anselm a live option than atheism was an alternative faced by Anselm. For Anselm, the fool's position is merely a logical possibility. The fool is a stooge that enables Anselm to explore ways of gaining an intellectual purchase on faith. For Prof. Bencivenga, Anselm takes the position of the fool. There is no point in arguing with him seriously. The point of sparring with him is only to secure what is undeniable from the start, and maybe to be able to put to rest a few nagging doubts of students.

Reason does not tell us what is merely actual. It tells us what is necessary, possible or impossible. To show that something is necessarily true, a *reductio* will suffice; but that does not show how it could *be*—for

that, some sort of model or explanation is needed. A fascinating example is given in Anselm's *Epistola de Incarnatione Verbi*.²³ Anselm refutes the view that the Father and the Holy Spirit are incarnate with the Logos by showing that absurdities and impieties would follow. Yet the text breaks off (in the first draft) when trying to show how the orthodox view is possible. Actually, the text breaks off after mentioning a difficulty for the official view that an opponent might raise: "either the three persons are the three things, or, if they are one thing, the Father and the Holy Spirit are incarnate." The problem for the logician is how to answer the argument of the opponent. The first disjunct is obviously wrong—tri-theism contrary to Church teaching. How can the three persons be one thing yet only one person be incarnate? The answer is clear: a person is not a thing. Persons are incarnate, not things. What we've started doing here, in technical terms, is constructing a model—on behalf of the Catholic who says in his heart "three". But Anselm is after more. In a later draft he says that he wants to prove that *necessarily* only one person can be incarnate. But here, too, what he is after is more than the absurdity of the negation of the supposedly necessary proposition. What is wanted is an understanding of "how it can be so."

Anselm aims at bringing as much of what he knows to be true within the realm of intellectual understanding. His optimism about this project was in sharp contrast with many others in the Church who felt that the human intellect was such a dull instrument that the wiser course was to stick with the simple acceptance of revealed truth. The rhetoric of the theologian is neither a dialogue with a fool (which would be impossible), nor with an infidel (unimaginable), but with the novice who seeks the aid

²³ See fn. 23, p. 48.

of the master theologian in the attempt to dispel demonic doubts. It is almost as if the theologian plays the role of exorcist: “We have sufficient evidence, then, to dispel the contradiction that threatened us...”²⁴ Anselm writes because of the solicitous entreaties of certain brethren.

Likewise, Suhrawardi writes reluctantly in response to the demands of students. In every seeker or student, he tells us, there is a portion of the light of God, small or great.²⁵ He writes to assist such a seeker, but not just anyone who would make inquiry from idle curiosity. For them such teaching would be useless. When Anselm writes about divine light, it is always as the seeker peering from afar through the darkness. In any case, both Anselm and Suhrawardi write as teachers and spiritual guides. They address the faithful.

Both Anselm and Suhrawardi use philosophy to impart spiritual guidance. It is through the domination of the highest parts of the intellect over the lower faculties that one achieves liberation. Prof. Bencivenga suggests that rationalization has liberating functions to play as well as necessitating ones, but only because it can serve to undermine authority as well as to support it. At this point, at least, he’s not laying his cards on the table. He seems to see liberation as confined to the rejection of authority. The idea that liberation could be found in submission rather than insurrection—let alone that liberation could be a release from the passions and appetites that hold the spirit back from God—does not seem to have a place in his thinking, although it seems much more in keeping with the sort of view advocated by Anselm. This is the role of the student: to

²⁴ *Monologion*, Ch. XXII, 80.

²⁵ Suhrawardi (1999), 1.

importunately call the cards of the master. That's how Suhrawardi finally came to write his *Hikmat al-Ishraq*, after all.

CHAPTER 3: THE PROGRAM REVISITED

Im Nebel gleichen Kreis
Seh ich gezogen,
Zwar ist der Bogen weiß,
Doch Himmelsbogen.²⁶

Prof. Bencivenga is not unaware that he might be doing no more than entertaining himself with his own cleverness. (66) He might be looking for a struggle where in fact there are only what Pierce called “paper doubts.” Real doubts have to be, as James insisted, living, momentous and forced,²⁷ and this only happens when there is a real alternative to the authorities one would challenge. It's not enough to just play with possible narratives and to ask “Why not?” The space has to be found in which such suggestions might be considered more than just the free play of ideas.

Prof. Bencivenga is sensitive to these sorts of worries, and considers whether theological questions and answers are worth the effort. If it is best to deal with evil thoughts by distracting oneself from them, why not do the

²⁶ Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Buch des Sängers, Phänomen, (<ftp://sailor.gutenberg.org/pub/gutenberg/etext00/8wdvn10.txt>):

In the fog the same circle
I see drawn,
Although the rainbow is white,
It is still heaven's rainbow.

²⁷ William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Dover, 1956), 2.

same thing with the questions of the infidel and imbecile? Why try to fight them on their own terms? In his practical advice in letters to others, Anselm cautions against too much wisdom and the poison of the reason of the infidel, yet in his theoretical works, Anselm is captivated by the argument. Is he hypocritical? If not, Prof. Bencivenga appears to be at least suspicious that the doubts in Anselm are real, and *that's* why he goes to such pains with them. Prof. Bencivenga finds evidence for this, again, in importunity. In his prayers, Anselm speaks as though he really would challenge God, the saints, all that is good and holy. Of course, this sort of importunity is part of the piety common to both Christians and Muslims. We find it in the prayers of the Shi'ite Imams and in Sufi poetry, too. It is not a unique factor in the psychological turmoil of Anselm.

Whatever doubts Anselm mentions in prayer or theological discussion, they are still mere paper doubts because they could never get him to leave the Church, for he had no where else to go. He could leave his father after a teenager's quarrel and find refuge in the monasteries. Where could he go, however, with his doubts about the teachings of the Church? He might have gotten depressed or have had a nervous breakdown—even Cartesian doubts may be that effective in the wrong circumstances—but what makes doubts real is association with a live alternative.

Although Prof. Bencivenga finds Anselm an attractive figure on some level, despite their religious-political differences, and although he is fascinated by considering the doubts Anselm may have concealed, he does not reveal anything of his own doubts. He plays the detached role of historian-analyst and never questions his own commitments to freedom, authenticity, or to questioning authority. He sees Anselm as one who might secretly challenge God, saying to Him, "I will call your cards." (77)

There is, however, another clever strategy that Prof. Bencivenga does not discuss, also very effective in shoring up religious authority, another way of treating the predilection for sin: draw the attention of the sinner to lesser sins, steer him from serious challenges to authority by providing opportunity and directing his attention toward inconsequential ones. One can effectively maintain a dress code by occupying potential rebels with violations of minor details. Perhaps this strategy should not be called “clever” or even a “strategy” because the authorities usually seem just as taken in by it as their small fry adversaries.

Prof. Bencivenga, however, suspects that the voice speaking within Anselm’s soul is the voice of reason, a voice more amenable to Prof. Bencivenga’s own sensibilities, more inimical, as he sees it, towards the Church. The author sometimes sees Anselm as a genius like himself, pushing the outer limits of what might be allowable or possible. (85)

Eventually, Prof. Bencivenga does come out from behind his analyst’s mask a little bit, but only as much as the analyst who mentions that he himself has undergone analysis. He uses a spy novel to introduce the idea that several voices might speak from within a person each with an equal claim to be the “real me.” This is a theme that is explored in much of Prof. Bencivenga’s subsequent work, as well as a previous book on Montaigne.²⁸

Prof. Bencivenga has presented three views of Anselm’s motivations for proving the existence of God, all of which he finds flawed: not (1) entertainment, because it is too serious; not (2) police work, because too risky; and not (3) subversion, because it is too “earnest” (i.e., too pious?). So, Prof. Bencivenga suggests that Anselm had conflicting and confused

²⁸ Ermanno Bencivenga, *The Discipline of Subjectivity: An Essay on Montaigne* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

motives. The question of intention, or motive, according to the author, reduces to mere patterns of overt actions. In a note Prof. Bencivenga forces Anselm into his own Procrustean bed and in doing so sketches a rather unseemly picture of the religious significance of intention and virtue. He baldly states that intention must be either what one declares or else be reducible to overt behavior. Although most religious traditions would deny that these are the only alternatives, the author does not seem inclined to conceive anything greater. Prof. Bencivenga paints a picture that seems much too radical for the description of the Archbishop of Canterbury at the turn of the 11th to 12th centuries.

Despite his doubts about any ultimate “I” and his alternative proposal of conflicting inner voices, Prof. Bencivenga has no trouble reassuring us that his own sympathies lie with Marcuse: “I too, despise logic as an instrument of domination,... but then I find consolation in the thought that it’s not so easy to play with fire.” (88-89) What is Prof. Bencivenga really doing here? He is confessing his loyalties after he has told us that his model of the human soul is Pym, the character in the spy novel who has no loyalties, who betrays all the loyalties he declares. So, should we believe him? Or should we not rather take his description of the perfect spy as a confession, and take his anti-authoritarian stance as a deception, and, of course, as a self-deception, too? After all, the perfect spy is always sincere at the moment of whatever it is he is asserting. The assertion becomes a lie because that sincere voice is so easily replaced by another contrary one.

Clearly, Prof. Bencivenga identifies on some level with Anselmo d’Aosta, the Italian scholar and logician appointed to a position of respect in an English speaking environment. The identification is so strong that we fear that what is being presented as being about Anselm is really more

autobiographical than meets the eye. The psychoanalyst, like Freud, ends up telling us more about himself than about his patient, let alone the human psyche. Perhaps we should take the identification with Anselm more seriously. The author does show us his cards in the guise of Anselm, but it is only one aspect among others.

CHAPTER 4: THAT, THAN WHICH A GREATER CANNOT BE THOUGHT

Ist es möglich! Stern der Sterne,
Drück ich wieder dich ans Herz!
Ach, was ist die Nacht der Ferne,
Für ein Abgrund, für ein Schmerz!
Ja, du bist es, meiner Freuden
Süßer, lieber Widerpart!
Eingedenk vergangner Leiden
Schaudr ich vor der Gegenwart.²⁹

²⁹ Johann Wolfgang Goethe, *West-östlicher Divan*, Buch des Sängers, Wiederfinden, (<ftp://sailor.gutenberg.org/pub/gutenberg/etext00/8wdvn10.txt>):

It is possible! Star of the stars,
To press you again against my heart!
Oh, what sort of an abyss, what sort of pain
is the night so far away?
Yes, it is you, my joyous,
sweet, dear counterpart!
Recalling past sufferings,
I shudder before the present.

Here Prof. Bencivenga introduces another genius, logician and intellectual spy: Alan Turing. Turing committed suicide in 1954 under pressure from the British government after “hormone treatment” for his homosexuality. Prof. Bencivenga treats him as if he were persecuted for challenging authority with his unorthodox logical theories. Once again, we find the author projecting something from his own psyche onto the historical figure—not quite his own autobiography, but a projection, nonetheless, of his own fancy.

Anselm explains his motivation for the proof with the Augustinian slogan: *Fides quaerens intellectum*, faith in search of an understanding. Prof. Bencivenga rejected that excuse in the first chapter on the grounds that the stated aim was impossible, and that’s what started him off looking for alternative motives. Then I commented that unreachable aims might still provide adequate motivation. The quest for perfection is not dulled by knowing in advance that it is not to be attained. However, aside from all this, Prof. Bencivenga’s arguments for the futility of Anselm’s task fall short. Prof. Bencivenga argues from the unknowability of the essence, but all Anselm is after is understanding of lesser truths of faith, and orientation on the path toward what lies beyond our abilities.

Another comparison with Turing can help us see this point. Both Turing and Anselm were concerned with upper bounds, with what is not computable and the *Entscheidungsproblem* and with that than which a greater cannot be imagined. Turing’s result could undermine a formalist philosophical theory of mathematical truth, but Anselm’s result, if it led one to realize that God is inconceivable, would only make the religious ideology, according to Prof. Bencivenga, more unassailable. The idea here is that an inconceivable God cannot be proven not to exist. However, there

are plenty of ways to undermine a religious ideology aside from casting doubts on the existence of God. The first significant blows to Catholicism came from those who raised doubts about the authority of the Pope, not from those who doubted the existence of God. Prof. Bencivenga considers this sort of point for a few seconds, but dismisses it with the excuse that Anselm counsels thinking of nothing but God.³⁰ The counsel on meditation, however, is clearly besides the point. Support for the Church by no means is made more secure by demonstrating ineffability! Indeed, when we look through religious histories, it seems that often those who were the greatest rebels, Eckhart, Ibn ‘Arabi, Pseudo-Dionysius, etc., were also some of the most prominent heretics and were persecuted by the religious authorities. Certainly, Prof. Bencivenga knows this as well as we do, so why the subterfuge? The whole idea that one is doing something liberating and revolutionary by questioning the existence of God only began to dawn on human awareness around the time of Voltaire, and atheistic ideologies only challenged the authority of the Church and its allies in the 19th century! Needless to say, none of these challenges had anything to do with ineffability. Furthermore, Prof. Bencivenga presents the religio-political situation too simplistically, as if the guys with the white hats in his film are always the forces of revolutionary atheism and the bad guys are always the ecclesiastical authorities.

When we look for patterns in our actions, however, mere regularity can no more suffice as an indication of characteristics of the self than it can suffice for a theory of causality. Regularity theories are notorious for their inability to weed out coincidence. In both intentionality and causation one

³⁰ Fn. 10, p. 99.

needs to consider not just the facts, but what would happen in counterfactual situations. Suhrawardi writes:

Errors may also occur when the actual is taken to be potential, or vice versa; when something essential is taken to be accidental, or vice versa; or when beings of reason and intellectual predicates are taken to be concrete—such as when someone hears that “Man is a universal” and thinks that its being a universal is something predicated of it as a concrete thing by virtue of its being described by humanity; or when a thing’s image is taken in place of the thing itself; or when a part of a thing’s cause is taken in place of the cause; or when in *reductio ad absurdum* a thing that is not the cause of the negation of the conclusion is taken to be so.³¹

To understand the motives behind the proofs, we do better to look at how they figured in actual historical disputes than to search for mere regularities. On a more personal psychological level, the theologian pursues proofs and seeks to shore up reason within the Church in order to strengthen the Church, in order to assist in its reform, finding ways to remove its inconsistencies, irrationalities, unreasonablenesses, and to gain understanding. The thirst for understanding cannot be denied. What else is the appeal of philosophy?

We cannot, even if we would, prevent ourselves from thinking about the frame and principles and destiny of our lives; and we

³¹ Suhrawardi (1999), 33-34.

believe that the right use of reason brings us nearer truth, not farther away from it. Thus philosophy itself may be said to be founded upon a belief, a belief expressed long ago by Socrates, that “the unexamined life is not worthy to be lived by a man.”³²

Prof. Bencivenga seems to be drawn to a more Freudian interpretation of intellectual play as a form of searching for the mother by the child, but religion has its own myths about the original quest, and the home whose refuge we seek. These myths or allegories also have philosophical versions in Plato, and in the Neoplatonists the story of Odysseus often was taken as an allegory for the soul’s homeward journey. Suhrawardi is also famous for his philosophical allegories, one of which is called “A Tale of Occidental Exile”,³³ and his spiritual geography has been studied extensively by Henry Corbin.³⁴

Like Suhrawardi, Anselm writes of exile. In the *Proslogion*, Anselm prays:

O Lord, my God; I do not know thy form. What, O most high Lord, shall this man do, an exile far from thee? What shall thy servant do, anxious in his love of thee, and cast out afar from thy face? He pants to see thee, and thy face is too far from him. He longs to come to thee, and thy dwelling-place is inaccessible. He is eager to find thee, and knows not thy place.

³² William Ernest Hocking, *Types of Philosophy*, 3rd ed. (New York: Charles Scribner’s Sons, 1959), 6.

³³ W. M. Thackson, Jr., tr., *The Mystical & Visionary Treatises of Suhrawardi* (London: Octagon, 1982), 100-108.

³⁴ See, for example, Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth* (Princeton: Princeton University Press, 1977)

He desires to seek thee, and does not know thy face. Lord, thou art my God, and thou art my Lord, and never have I seen thee. It is thou that hast made me, and hast made me anew, and hast bestowed upon me all the blessing I enjoy; and not yet do I know thee. Finally, I was created to see thee, and not yet have I done that for which I was made.³⁵

Suhrawardi is more upbeat about the human condition. “Those who follow the path shall consummate what God hath written for them in the primal inscription.”³⁶ At the end of his allegory of exile, he writes:

I was in the midst of this tale when my condition changed and I fell from the air into a low place among a people who were not believers. I was as a prisoner in the region of the occident. There remained with me a pleasure, however, I am unable to explain. I moaned and wailed out of regret at being separated, and that comfort was a dream that quickly passed.

May God save us from the captivity of nature and the bonds of matter. Say, ‘Praise be unto God! He will show you his signs, and ye shall know them; and thy Lord is not regardless of that which ye do.’ And say, ‘God be praised! But the greater part of them do not understand.’ And prayers upon His prophet and his family all.³⁷

³⁵ *Proslogion*, Ch. I, 3.

³⁶ Suhrawardi (1999), 158.

³⁷ W. M. Thackson, Jr., tr., *The Mystical & Visionary Treatises of Suhrawardi* (London: Octagon, 1982), 107-108.

Although man is fallen, cast into exile, this is no cause for despair. All of spiritual wayfaring is a trek homeward. It is also what Muslims refer to as the “greatest jihad”,³⁸ the struggle against the self, and for Suhrawardi, this involves a gradual process by which successively more primitive levels of the soul are conquered or liberated, brought into consciousness and subject to the will, a will that obliterates itself in the light of divine will.

Prof. Bencivenga reassures us that in the sort of struggle described by Anselm (and Suhrawardi), we are not to worry because “no one is going to get hurt” (102), since we are not really dealing with God or any other basic reality, but merely with the limits of our own understanding. This begs the question against the seriousness of the quest. It is a post-Kantian attitude, at any rate unavailable to Anselm. As for no one getting hurt, didn’t Becket get murdered in the Cathedral precisely because of the same sort of loyalty to the Church against the powers of the state advocated by Anselm as a result of his own religious quest?

Secondly, Prof. Bencivenga tells us that reason is always stumped when dealing with God because of the peculiar logic of the Trinity. This is an area where Islam displays a more rationalist strain than Christianity, but only above a certain rather sublime level. Below that, both are in pretty wide agreement about how to use philosophical theology to approach some sort of understanding of God, man and the world and their relations. Prof. Bencivenga makes much of the never ending character of the quest, but the

³⁸ This term is derived from a narration attributed to the Prophet Muhammad^ﷺ, according to which after returning from a battle he commented that they were returning from the lesser jihad and that the greater jihad still remained. When asked what was meant by the greater jihad, he^ﷺ replied that it was the jihad against the self. The narration can be found in *Wasa’il al-Shi‘ah*, Vol. 15, *bab* 1, p. 161, no. 20208.

same is true of all intellectual pursuits, physics no less than philosophy. There is no coming to the end of it.

Prof. Bencivenga also proposes that the ontological argument might be a way of letting off steam. (103) If reason seems incapable of providing a justification for faith, the ontological argument might help by showing why, by showing that it is due to its own weakness that reason that cannot assure us of the existence of anything more than a something than which a greater cannot be conceived. Reason either backs up dogma, or is insufficient to oppose it. Prof. Bencivenga sees the ontological argument's characterization of God in terms of the incapacity of our abilities to conceive as implicitly inviting the reply that the proof tacitly assumes limits to reason that throw its own validity into question.

Philosophy has put pressure on religion ever since Plato raised doubts about Homer's depiction of the gods. When Christianity came to confront Greek thought, the first reaction was to condemn philosophy as a pagan. Paul sees the worldly wisdom of the Greeks as potentially undermining the Christian message: "For Christ did not send me to baptize, but to preach the gospel—not with words of human wisdom, lest the cross of Christ be emptied of its power."³⁹ In time, some Christians began to see human wisdom as a divine gift, not to be deplored but employed in His service. Few have been as optimistic in this regard as Anselm. Among Christian theologians today there are still those who suspect that reason would empty faith of its power, while others adhere to a reconciliation of reason and faith. The fideist position is susceptible to attack from those who see it as an admission that there is no good reason to accept faith. Reconciliation, however, can be approached from various directions. Anselm sees reason

³⁹ NIV (1 Cor. 1:17).

as lending its strength to faith to provide answers to hypothetical infidels. In recent years, however, philosophers have become more sensitive to the limits of reason. This has given encouragement to theologians who think they have discovered that reason does not have teeth sharp enough to harm faith.

All of these trends can be found in the Islamic world, too. There are Muslim fideists who suspect that philosophy is nothing more than worldly cleverness opposed to divine revelation. Among Muslim *philosophers*, however, reason is seen as a divine light. If it is weak, it is because we have not followed it sufficiently, or because we have restricted it to the crutch of mere discursive reasoning. If reason undermines the literally interpreted faith of the masses, it is because it reveals a truth deeper than what they are prepared to understand. Suhrawardi, like Avicenna and many other Muslim philosophers, cautions that his books should not be allowed to fall into the hands of the ignorant.

Contrary to the opposition some theologians have mounted against philosophy, there is also a religious motivation to win whatever prestige has been accorded to the philosophical tradition to the service of religion. Christians have often revered the philosophers as sages, despite admitting that they were pagans. Among Muslims, efforts to view the pagan Greek philosophers as covert monotheists has been especially strong (and continues through the present day), and one of the foremost exponents of this view has been Suhrawardi.⁴⁰ In his introduction to *The Philosophy of Illumination*, Suhrawardi writes:

⁴⁰ See John Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks* (Albany: SUNY, 2000).

Do not imagine that philosophy has existed only in these recent times. The world has never been without philosophy or without a person possessing proofs and clear evidences to champion it. He is God's vicegerent on His earth. Thus shall it be so long as the heavens and the earth endure. The ancient and modern philosophers differ only in their use of language and their divergent habits of openness and allusiveness. All speak of three worlds, agreeing on the unity of God. There is no dispute among them on fundamental questions. Even though the First Teacher [Aristotle] was very great, profound, and insightful, one ought not exaggerate about him so as to disparage his master. Among them are the messengers and lawgivers such as Agathadaemon, Hermes, Asclepius, and others.⁴¹

So, another motivation for employing philosophical method in service of religion may be to win the veneration that has been accorded to the philosophers for religion. Furthermore, one may claim with Suhrawardi that there is a *sophia perennis* that is expressed in both religion and philosophy, although the Catholic Church only came to advocate its own version of the doctrine of a *philosophia perennis* long after Anselm.⁴²

Prof. Bencivenga starts off with the reasonable observation that the greatest danger to any ideology is posed by a rival ideology that can perform the same functions. However, one can only doubt the seriousness of the suggestion that Bruno's infinite universe posed just such an

⁴¹ Suhrawardi (1999), 3-4.

⁴² The doctrine was made official by Pope Leo XII in his Encyclical "Aeterni Patris" (1880), in which it was claimed that the *philosophia perennis* finds expression in the works of Thomas Aquinas.

alternative and that it was right around the corner from Anselm. Four hundred years is hardly just over the horizon. What was literally just over Anselm's horizon was Islam, not modernity. Rational theology, however, was not employed in the confrontation with Muslims to challenge their beliefs—instead, the Crusades continued, and wildly distorted ideas about Islam gained currency throughout Europe. Theology was used to boost morale behind the monastery walls, and to help maintain the impression that Christian culture was as rational and philosophically prestigious as that of the infidel.

For Prof. Bencivenga, however, the intellectual heroes to compete with and then supercede the theologians would be scientists rather than Saracens. He tells a peculiar tale of the liberating social consequences of the spread of scientific ideas. Untold is how scientific authority came to abstain from religious or political aspirations to leave the political forces more rapacious than ever. Prof. Bencivenga's own aspirations are not so apolitical. He dreams of how the scientists will eventually “cross a threshold” and “force the political and administrative powers to constantly rewrite directions...” (110). In the real world, however, scientists (and philosophers) tend to support whatever politics are dominant. When have the scientists ever led an insurrection, instigated some reform, or taken any other significant political action? Notable individuals can be found, but as a group, they tend to be disappointing. The most politically active group in the university is the student body, not the faculty. When someone like Noam Chomsky does appear, he is castigated by the media as an aberration. Of course, the European intelligentsia have always been more political than the American. Generally, however, scientists are confined to offering expert advice about how best to protect the interests declared by

the politicians. Whatever religious commitment is found among government officials or corporate executives, far from providing any constraint on injustice, seems to be subverted for worldly ends. The religion that remains with them often seems little more than a talisman to give them confidence and apocalyptic visions.

Prof. Bencivenga sees Anselm as someone who is dedicated to keeping things unchanging—the ultimate conservative. This is unfair. Surely, Anselm saw the flaws of administrators, the petty corruptions and treacheries as well as the revolutionary. Indeed, his attachment to the pope may have been due in large part to his hopes in the reforms for which the pope was known as a staunch advocate. The disagreement between Anselm and the revolutionary would be more about method. Should one support rebellion against the secular authorities, or seek to bring about change by preaching, exhortation and by spreading the wisdom that comes with philosophical exercise?

The book ends with a prayer. It is a prayer more sarcastic than ironic, but ignoring any acerbity, it is not an altogether bad prayer. Let us join the author in prayer, confess to God that our understanding is faulty, although “this pale, confused grasping is some reflection of You” and because of how pale and confused it is, we can continue to strive and pray, and be nourished by whatever “tension, and encouragement, and hope” You may grant us. And instead of the cinematographic “fade to black” with which the author closes, we might pray with Suhrawardi, “Remove us from Your wrath to Your Mercy, from our darkness to Your light!”⁴³ Praise be to

⁴³ Suhrawardi, “The Tablets of `Imad,” (tr. Legenhausen and Aavani, unpublished) from Seyyed Hossein Nasr, *Shihaboddin Yahya Sohravardi Oeuvres Philosophiques et Mystiques, Tome III* (Tehran: Académie Impériale Iranienne de Philosophie, 1977), 195.

Allah, the First and the Last, the Manifest and the Hidden. Peace and benedictions upon Your prophet, Muhammad, and his folk, all of them.

Two Mediaeval Versions of the Metaphysics of Light: Robert Grosseteste and Shihab al-Din Yahya Suhrawardi

Yanis Eshots
(Faculty of Theology, University of Latvia, Latvia)

Introductory note. In my paper I have made an attempt to compare some aspects of the philosophical teachings of Robert Grosseteste (1175-1253), the founder of the Oxford school of philosophy and natural sciences, and Shihab al-Din Yahya Suhrawardi (1153-1191), the originator of the school of Illumination in Islamic philosophy and the (alleged) revivifier of the wisdom of Ancient Persia.

After a succinct description of two main mystical currents of the late Middle Ages, hesychasm and Sufism, brief separate accounts of the metaphysical teaching on light, devised by each thinker, are given (unfortunately, in case of Grosseteste, I had to rely mainly on the Russian translation and the articles of A.Speer – my Latin is not at all excellent).

In the concluding part of the paper, first, a list of common features and differences between the metaphysics of Grosseteste and Suhrawardi is provided. After that, a more challenging attempt to consider the metaphysical teachings on light against the background of the mysticism of light (as it is found in the teachings of the hesychasts and Sufis) is made.

I. Mysticism and Metaphysics

One of the best 20th century specialists in Islamic philosophy the late Toshihiko Izutsu once wrote that, in its innermost core, „philosophy is an afterthought applied to the naked context of mystical intuition”.ⁱ I think he was perfectly right: before any elaborated system of the metaphysics of light could be worked out, some sort of mystical experience involving light had to occur.

Both the Christian and the Muslim holy scriptures contain accounts of such experiences (e.g., the *Exodus* 24:17-18 (where Moses' ascent of Mount Sinai is described) and the *Matthew* 17:1-13 (describing the Transfiguration of Christ) in the Bible and the so-called „verse of Light” (24:35) in the Qur'an). The Christian tradition usually considers Pseudo-Dionysius Areopagite (or, more correctly, the author(s) of the *Corpus Areopagiticum/Dionysicum*) as the most important early author who wrote on the subject. Interestingly, however, in the final chapter of the treatise „De mystica theologia” (περι μυστικής θεολογίας) (which is often regarded as the masterpiece of the apophatic theology), Pseudo-Dionysius states that „God...is neither light, nor life”ⁱⁱ. The paradoxical nature of the superhuman experience the mystic undergoes during his ascension towards God requires a paradoxical language, wherefore Pseudo-Dionysius makes no attempt to systematically interpret it and to give it a form of an elaborated metaphysical doctrine.

Among other Church fathers who dealt directly with the mysticism of light, Gregory of Nyssa (d.389 or 390) (in particular his treatise „The Life of Moses”ⁱⁱⁱ), Augustine of Hippo (354-430) (especially his teaching on *cognitio matutina*), Maximus the Confessor (d.662) (commentaries on the *Corpus Areopagiticum*^{iv}, the *Questiones et dubia*^v and the *Diversa capita ad theologiam et oeconomiam*^{vi}) should be mentioned, together with two later outstanding Byzantine theologians and mystics, namely, Symeon

the New Theologian (949 or 956 – 1022 or 1038) (mostly known for his mystical hymns)^{vii} and Gregory Palamas (c.1296- 1359), the most important figure of the epoch of hesychast discussions in Byzantium^{viii}.

In all likelihood, these were exactly the Byzantine hesychasts who developed the most sublime and lofty version of the mysticism of light in Christian spirituality during the late Middle Ages. One of the most interesting hesychast documents of this time is the so-called „Apology of the Holy Mountain (i.e., the Athos peninsula)”, compiled in 1341^{ix}, in which the author(s) (perhaps Gregory Palama) state the existence of three kinds of light – the sensory, the intelligible and the non-created divine ones – and explains that this is the third kind of light (i.e., the non-created one), the witnessing of which the hesychasts regard as the sign of grace and theosis that occurs through that grace.^x

In the Sufi mysticism, this is the so-called „light of eternity” (*nur al-qidam*) which probably has some resemblance to the non-created light the hesychasts claim to experience. The latter, however, pertains not to the person of Christ, but to the impersonal Absolute („Unbounded”) Reality, usually referred to as „the Real” (*al-haqq*). Probably the most popular term employed by the early (before 1000 A.D.) Sufi mystics to describe the effects of its influence is „enwrapping” (*iltibas*), i.e., the mystic finds himself somehow „enwrapped” by the light of eternity, in the result of which enwrapping his human nature (*bashariyya*) is totally subdued by the traces of the divine one. Most of the ecstatic statements (*shathiyyat*) (such as „I am the Real”, „There is no-one in my robe except God”, „I am your Lord Most High” etc.) are believed to be made in the state of „enwrapping”.

It seems, however, that since the time of Najm al-Din al-Kubra (1145-1221) and ‘Ala al-Dawla Simnani (1261-1336) the Sufis gradually started to focus their attention mainly on the so-called „lights of invocation” (*anwar al-dhikr*), namely, the phoetic phenomena the mystic experiences during the invocation of God’s names when he focusses his aspiration on

(a) certain aspect(s)/attribute(s) of the Real. This experience is said to involve a subsequent witnessing of differently coloured lights which assume a number of shapes (referred to as the „star”, the „moon”, the „sun” etc.).^{xi}

According to Simnani, the phenomena of coloured lights experienced by the mystic indicate his reaching/actualizing in himself one of the seven levels of cosmic consciousness (referred to by Simnani as *lata'if* („subtleties”). Each of these levels is also named after one of the seven great prophets recognized by the Muslims – Adam, Noah, Abraham, Moses, David, Jesus and Muhammad.

One notices that Simnani is not much concerned with the problem of the relation between the created and the non-created : since the time of Ibn al-‘Arabi (1165-1240), most of the Sufis hold that every thing can be described as the „Real” (*haqq*) (i.e., non-created eternal Reality) and as the „creation” (*khalq*), depending on the aspect in which it is considered. Hence, there is no reason to seek theosis and to claim experiencing the phenomena of light – whatever light it be – to be a proof of partaking in God’s „godhood” (divinity) through His grace.

II. The Doctrine of Robert Grosseteste: Light as Corporeality and the Principle of Forms

According to Robert Grosseteste (1175-1253), light is an inherently active principle of corporeality, which possesses an ability to replicate itself and to extend itself instantly in all directions, by which self-extension it simultaneously extends matter.^{xii}

In his main work on the metaphysics of light, entitled „On light, or on the Beginning of Forms” (*De luce seu de inchoatione formarum*) Grosseteste describes light as corporeality (*corporeitas*), the first corporeal form (*prima forma corporalis*), the first corporeal motive (*prima motivum corporale*) and the (common) species and the perfection of all bodies

(*species et perfectio omnium corporum*)^{xiii} (or rather their *genus generalissimus*^{xiv}). According to him, light is a simple and sound substance lacking any dimensions, which manifests itself as an active ability to replicate itself (*activa replicabilitas*) and acts upon matter, which, in turn, is considered as the passive ability of replication (*passiva replicabilitas*).^{xv}

The mechanism of the replication of matter and form is demonstrated by Grosseteste by means of mathematical figures and geometrical proportions. In a nutshell, due to the extension of light, matter becomes „dematerialized”. In the process of extension, light gives matter a spherical form. As a result, a sphere of light comes into existence, on the periphery of which the potentiality of matter is fully actualized. From the balance of light and matter, the firmament of heaven, the first non-compound and active body, which consists of the first form (light) and the first matter (potentiality), comes into existence. The firmament constitutes the utmost limit of the expansion of light and, simultaneously, makes possible the return of the reflected light to the initial point of its expansion. From this dematerialized matter of the firmament, the sensory and empirically known light (*lumen*) (which is essentially different from light (*lux*) as the first corporeal form) comes into existence:

„And thus from the first body radiation comes out, [- radiation] which represents itself as a spiritual body, or rather, corporeal spirit”.^{xvi}

When this empirically known light/radiation, in turn, from all points of the periphery shines towards the centre, in a similar process of self-disclosure, it gives an existential form to the matter that is situated under the firmament. Thus, first the celestial spheres, one after another, and then the sublunary elemental sphere, are brought into existence. The empirically known light (*lumen*) (which is the subject of the science of perspective) can be treated as a manifestation of the existential light (*lux*).

The ability of light to replicate itself is theoretically unlimited. What makes it limited, is its inseparability, as the active principle or pure form, from matter – the passive principle or pure potentiality.

„Hence, it is inevitable that light, which is non-compound by its nature, in the process of infinite replication will extend matter, which is non-compound as well, to the limit of the utmost measure”.^{xvii}

The firmament comes into existence in the result of the exhaustion of matter’s ability to extend. On the other hand, light cannot extend itself at all without matter as the passive principle of replication – without the recipient the active principle of light would remain forever non-extended, existing as a point of light.

Andreas Speer holds that, in the capacity of the key concept of the physical (=natural) world, light (*lux*) as corporeality fully correlates with the concept of space as extension. In this aspect, the concept of light (*lux*) is a borderline concept, pertaining to both worlds – metaphysical and physical. Therefore, according to A.Speer, it is impossible to qualify Grosseteste’s teaching on light as **metaphysics** of light in the strict sense of the word – instead, we should regard it as an attempt to give speculative foundation for natural science (*scientia naturalis*).^{xviii}

„Exploration of the methods of action and the structures of nature on the basis of empirical phenomena requires the existence of light as a natural agent (*agens naturale*) as the first and principal power (*virtus*). This power cannot be perceived directly, but can be measured and calculated in action”.^{xix}

Grosseteste treats optics as model science, by means of which he attempts to demonstrate a fundamental natural principle. This treatment is based on the assumption that the empirical light (*lumen*) can be regarded as a manifestation of the existential light (*lux*).

However, as A.Speer points out, according to the traditional Aristotelian hierarchy of sciences, optics is subordinate to physics. Hence, this is only through the science of physics that the concept of light can be taken in the capacity of a subordinating science (*per modum scientiae subalternantis*). Therefore, what takes place, is the reversion of material

existential forms to the fundamental formal principle of corporeality by means of mathematical abstraction.^{xx}

On the basis of such reasoning A.Speer concludes that the term „metaphysics of light” , used by Grosseteste to describe the speculative foundation of natural science , is a metaphor or, at least, stands on the verge of metaphor. In light of the aforementioned contradictions Grosseteste’s metaphysics of light (in particular, as presented in the treatise *De luci*) contains, A.Speer , in fact, proposes to dismiss it and, instead, points to the metaphysics of **form** (discussed in Grosseteste’s treatises *De unica forma omnium* and *De statu causarum*) as a more consistent teaching, void of logical contradictions and, therefore, more suitable to serve as the speculative foundation of natural science.

Even if we do not take into account the objections of A.Speer, it is evident that, to Grosseteste, light never transcends the limits of corporeality, being treated as its principle or corporeality itself. What is at issue in the treatise *De luci*, is the beginning of the corporeal universe, not the disengaged (immaterial) light. Moreover, since the expansion of light, according to Grosseteste, is only possible by the assistance of matter, such disengaged/immaterial/spiritual light, without matter, would forever remain in the state of utmost contraction, existing as an infinitely small point of light.

Certainly, Grosseteste’s main interests lay in the field of empirical sciences (to make such conclusion, it is enough to examine the list of the titles of his works). In particular, he was a great specialist in optics. Apparently, at some point of his research it occurred to him that certain parallels must exist between physical phenomena and metaphysical realities. Sight was commonly regarded by mediaeval scholars as the most perfect of five outer faculties possessed by human being. Hence, the phenomena that are perceived through sight must be treated as the most perfect physical symbols of metaphysical realities, reasoned Grosseteste.

To me, as well as the Gothic cathedrals that towered high above the mediaeval cities of Western Europe, the optical treatises of Grosseteste seem to testify to the corporealization of spirituality, i.e., of spiritual truths' assuming a material form. Pure spirituality (like the one we find in the Byzantine hesychasts' mystic of light) seem to be lost in Latin West by the beginning of the late Middle Ages; instead, it strived to manifest itself in material forms which, eight centuries later, we still regard as the most perfect architectural embodiments of spiritual aspiration. No doubt, such spiritualization of matter (or materialization of spirit) necessitated rapid development of natural and applied sciences (while a number of purely spiritual teachings of Church fathers inevitably started to seem to the contemporaries of Grosseteste too abstract and obscure).

III. Suhrawardi's Wisdom of Illumination as a philosophical system and practice of worship

Light, undoubtedly, is the key ontological and epistemological concept of Shihab al-Din Suhrawardi's (1153-1191) philosophy. Due to its apparentness and manifestation (*zuhur*) it does not require any definition.

„If there is any existent which does not need a definition (*ta'rif*) and explanation (*sharh*), 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”^{xxi}

To define a hidden and unknown thing, explains Suhrawardi, we use some other thing – a more manifest one. As there is not anything which is more manifest and apparent than light, we neither can define it, nor need to do this. (Suhrawardi's treatment of light is, in fact, almost identical to Ibn Sina's treatment of existence (*wujud*) as the principle of conception, which is imprinted in our mind with the initial impression.^{xxii})

Everything existent, by virtue of its very existence, is light. This light is divided into an infinite number of degrees and levels, from the Light of

Lights (the principle of lights or God) to the light of human soul and the light of animals and minerals. Every light that is aware of itself is called by Suhrawardi the „disengaged light” (*al-nur al-mujarrad*) or „pure light” (*nur mahd*).

„Everything that is aware of its essence is pure light. And every pure light is manifest to itself and perceives itself.”^{xxiii} This pure light subsists through/owing to its own essence and cannot be perceived by sensory faculties. Sensory light, according to Suhrawardi, is an accidental light (*nur ‘arid*), i.e., light that cannot subsist through itself, but subsists through another light. The pure and disengaged lights differ from each other only in intensity and degree of self-awareness.

In Suhrawardi’s Wisdom of Illumination the traditional Aristotelian hierarchy of intellects is replaced with that of lights. The light which is the nearest to the Light of Lights comes into existence from the latter’s contemplation of itself. Every light through the contemplation of the higher light that governs it gives birth to another pure (disengaged from matter) light. When the same light contemplates itself as the light that is connected with the higher light, it gives birth to a celestial soul. Finally, when it contemplates itself as a substance separated from its principle, it gives birth to a respective celestial body.

Suhrawardi never makes a complete distinction between metaphysical light (which is a philosophical category) and the physical one (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 (“separated”) 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 Suhrawardi, was the exact way and method of the “ancients (i.e., the ancient sages – Y.E.) of Persia” (*qudama’ 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 Suhrawardi, is in complete accordance with the Divine Law, which requires to honour every light.^{xxiv}

The Master of Illumination (*Shaykh al-Ishraq*) himself, however, shows much deeper respect to the lights of the celestial luminaries and their “temples” 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” (*Hayakil al-nur*). The work itself consists of seven chapters – seven “temples” (*hayakil*), the number of the chapters corresponding exactly to the number of planetary spheres and their respective luminaries, as they were known to the mediaeval Muslim astronomers. Now, the term *haykal*, as we know, was the favourite one of the Sabians^{xxv}; in their writings it usually meant” a statue of the idol” or “a theurgic invocation of the spirit of God”^{xxvi}. 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 to the spirits of elements and the “separated souls” (*al-nufus al-mujarrada*) as well.^{xxvii}

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.^{xxviii}

Returning to the *Hayakil al-nur*, we would like to quote a passage from Jalal al-Din Davani’s (d.1501 or 1502) commentary on the treatise, entitled “The figures of houris in the commentary of the Temples of light” (*Shawakil al-hur fi sharh hayakil al-nur*). Explaining the meaning of the title of Suhrawardi’s treatise, he writes:

“[The word] *haykal* (pl. *hayakil*) etymologically means “form” or “figure” (*sura*). The ancient philosophers [Sabians? Brethren of Purity (*Ikhwan al-Safa'*)? – Y.E.] professed [the opinion] that stars are nothing but shadows (*zilal*) and temples (*hayakil*) of the separated (i.e., from the matter – Y.E.) lights. That’s why they established for each of the seven planets a theurgy (*tilsam*), corresponding to it, which was made of one of the metals and brought into existence in a certain moment of time, which 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 exactly “the temples of light” (*hayakil al-nur*), because they were the receptacles of the theurgies (or: theurgic objects), which were the “temples” of the stars, which, in turn, were themselves the “temples” of the separated lights”.^{xxix}

Two things in this passage seem to be of particular importance in respect of our topic. First, Davani treats Suhrawardi not as an innovator, but rather as the preserver of the ancient philosophical tradition: “the ancient philosophers professed...”(at this point, it does not really matter who these philosophers were – the sages of the preislamic Iran, the Sabians, the Brethren of Purity or any other group: magnification of luminaries seems to have been an integral part of the tradition since its very beginnings. Second, 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 magnification of luminaries in Suhrawardi’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 Suhrawardi pays homage to luminaries, he views them as “shadows” (*zilal*) or “theurgies” (*tilsamat*) of light. To put it otherwise, as it is too difficult for those who have not fully separated themselves from the worldly matters, thus becoming the true “brethren of separation” (*ikhwan al-tajrid*), 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” magnify luminaries as theurgies of pure lights and loci of their manifestation (*mazahir*).

According to Suhrawardi, by magnifying these loci of manifestation we, in fact, magnify the angels or souls who are manifested in them (in his special terminology, these are called the “managing (or: regent) lights” (*anwar mudabbira*)); each of these angels – lights is, in turn, a shadow and a theurgy of the respective intellect (*‘aql*) or the “controlling (or: triumphant) light” (*al-nur al-qahir*), 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 (*tilsam*) 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 (i.e., God), by magnifying luminaries we, in fact, magnify 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 magnification 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 (*awliya*), 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 saint himself and not his tomb.)

Now, Suhrawardi’s philosophical hymns and prayers, collected in his *Al-waridat wa al-taqdisat* (“Liturgical strophes and divine offices”), indicate that Shaykh al-Ishraq 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 Mulla Sadra points out in his glosses upon Qutb al-Din Shirazi’s commentary on the *Hikmat al-ishraq*:

“For each of the seven days of the week, Shaykh al-Ishraq 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”.^{xxx}

A brief and allusive account of some of the rites, practiced by Suhrawardi and his closest disciples, can be found in his “Paths and havens” (*Al-mashari‘ wa-l-mutarahat*), in the chapter entitled as “On the method of manifestation of the unseen entities” (*Fi kayfiyyat zuhur al-mughayyabat*):

“An unseen thing can be encountered,” – states Suhrawardi, - “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, 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 a form of one of the celestial lords (*fi surati sadatin min al-sadat al-‘ulwiyya*). And the porch of

ecstasies (*pishghah al-hulasat*), experienced in the world of *hurqalya*, belongs to the great lord *Hurakhsh* (i.e., the sun – Y.E.), the greatest [of beings] among the possessors of [material] bodies (*al-mutajassadin*), the most venerated one, who, in the language of *Ishraq*, is called “the loftiest qibla of God” (*wijha Allah al-‘ulya*). Indeed, he is the one who keeps watch over meditation by illuminating it and he is the witness of it. And 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”^{xxxii}.

Though this passage gives but a partial account of the methods, employed by the Illuminationists in their rites, it provides an opportunity to single out some of their techniques, namely: 1) reading aloud 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 (i.e., luminaries). Prayers and invocations appear to be said at certain times, which were 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..

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, Suhrawardi seems to say. Hence, it is safer to address Him in an indirect way, using a number of mediators. The first of these mediators is the sun (*Hurakhsh*) (or rather its soul) who, according to Suhrawardi, is the true champion of the cause of Illuminate sages (and, therefore, of the whole humankind). Suhrawardi asks it to ask his “father” and “cause” (archangel *Shahriyar*) to forward his request for protection and guidance to his (*Shahriyar*’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):^{xxxii}

illuminate sage

â

Hurakhsh (the Sun)

â

Shahriyar (the angel of the Sun)

â

Bahman (=1st Intellect, Closest Light)

â

Light of Lights

Now, the existence of the hierarchy of intellects is a commonplace of Aristotelian cosmology; employment of different terminology does not seem to make much change. If, however, we accept Suhrawardi's claim that all participants of this hierarchy, being nothing else but lights, differ from each other not in their essence (*mahiya*) but only in their intensity (*shadda*), there arises another difficulty: as the gradation of the single reality of light in an unlimited number of grades, according to their respective intensity is, in fact, a purely mental operation, the grades and ranks to which we have given mental existence, as Ibn al-'Arabi would have said, "have never felt the fragrance of the [outward] existence" – and never will (or, to put it otherwise, we can, perhaps say that the idea of the analogical gradation (*tashkik*) of a single reality (in this case, light) does not seem to make much sense, if it is not accompanied by the idea of substantial motion (*al-haraka al-jawhariyya*). Hence, from the point of view of an accomplished mystic, what is the use of it, to address 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 (who, in fact, is the only true reality of Light – Being)? This problem, which, as far as we know, has not been properly solved by Suhrawardi, makes us think that his “wisdom of illumination” is not really such a sound and logically uncontradictory system as it is said to be by some of his apologists. We would rather say that his writings, especially the *Hikmat al-Ishraq*, show a strong desire to build such a system and 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” (*wasa’il*) and “mediators” (*wasa’it*), which, as he believed, ought to take the philosopher to the True Reality – he sometimes picked up too many of them, we would venture to say. The cult of luminaries which, as we can judge from his writings (mainly the *Al-waridat wa al-taqdisat*), was practiced by him and his closest disciples, is a good example to show, how much importance he gave to these “*wasa’il ila Allah*” (“the means to [reach] God”).

IV. Conclusion (Comparison Proper)

It is certainly not too difficult to find a number of common features in the teachings on light, developed by Robert Grosseteste and Shihab al-Din Suhrawardi. I shall list here those that seem to be the most important:

1) both philosophers treat light as a borderline concept between metaphysics and physics (but Suhrawardi focusses his attention on pure disengaged lights that are fully separated from matter, while Grosseteste treats light (*lux*) as the principle of corporeality – which means that purely

non-corporeal light is impossible by definition. Moreover, to Suhrawardi disengaged light means, first of all, awareness, which is not at all the case with Suhrawardi.);

2) both believed that physical and metaphysical light share at least some of their characteristics. Therefore they hold that the knowledge of the properties of physical light can provide a certain notion of the properties of the metaphysical one;

3) for the above reason, both of them paid a lot of attention to optics and the theory of seeing;

4) both of them regard light as the life-giving principle of physical world;

5) both hold that creation of the visible universe is the result of the perpetual self-disclosure of the existential/metaphysical light and its manifestation in the form of the physical light.

In turn, the main differences between Robert Grosseteste and Shihab al-Din Suhrawardi, in my opinion, come down to the following:

1) Suhrawardi is a Platonic who unshakeably believes in the existence of the realm of archetypes of light (which he claims to have witnessed himself more than once), while Grosseteste is an empiricist of the Aristotelian and Avicennean sort. The realm of ideas/archetypes, to him, is a pure fiction;

2) to Suhrawardi, pure disengaged light is inseparable from awareness. To Grosseteste, there is no such thing as pure disengaged light existing (because, according to him, light is the principle of corporeality);

3) Grosseteste's metaphysics of light, is actually nothing else than an attempt to provide speculative foundation for natural science while Suhrawardi's teaching represents a metaphysical doctrine in the strict sense of the word, because it deals, first and foremost, with purely spiritual realities;

4) in case of Suhrawardi, philosophy of light is inseparable from worship of light and luminaries, which, apparently, had taken the form of a

religious cult that was practised by Suhrawardi himself and his closest disciples.

A peculiar feature of Suhrawardi's worship of light is the tremendous importance it attributes to the luminaries (i.e., their angels) as mediators between the worshipper of light and the ultimate object of his worship (the Light of Lights). There is no other difference between physical and metaphysical entities, Suhrawardi seems to suggest, except the intensity and weakness of their light. God is light and human being is also light, but the first light is infinitely stronger than the second one (which entails the possibility of human being's infinite approach to God).

The hesychasts and Sufis treat light as God's energy, not His essence. They believe this light-energy to be non-created, like the Essence itself. The relation that is established between the created and the non-created can be best described as theosis through grace, which necessitates the "enwrapping" of the created in the non-created.

In two of his minor treatises (namely, the "Word (~Logos) of Sufism" (*Kalimat at-tasawwuf*) and the "Shrill Cry of Simurgh" (*Safire Simurgh*)) Suhrawardi makes an attempt to systematically describe the subsequent witnessing of mystical lights experienced by the mystics (as one can guess, such an attempt must be based on some sort of the author's personal experience). The brief passages in both works, in which the concept of *sakina* (literally: 'calm/calmness'), as the notion of the permanent presence of light of Holiness in the "temple" of the mystic's soul, is discussed, appear to be of particular interest. Importantly, Suhrawardi regards *sakina* as the middle station of the folk of love. The final station *fana*' ("annihilation"), according to him, can be achieved only through physical death, when the light of the soul leaves the "temple" of material body forever.

As it was noticed by the late H. Corbin, Suhrawardi's mystical treatises show a strong influence of the Sufi school of Salimiyya (founded by Sahl b. 'Abdallah al-Tustari (d.896), one of whose disciples was the

celebrated Mansur al-Hallaj (executed in 922), most famous for his claim: “I am the Real!” (*ana al-haqq*)).

As far as we know, Suhrawardi was starved to death in the prison of Aleppo in 1191. It seems that, like Hallaj, he recurrently provoked the orthodox Muslim jurists (*fuqaha*’), some of whom eventually issued a *fatwa* (legally binding statement), qualifying him as a heretic. Perhaps there was indeed a sort of “heresy” present in his teaching, since, according to it, physical body is an obstacle/hindrance that prevents human being from approaching the Light of Lights. Hence, it is an evil and must be forsaken voluntarily if possible. Naturally, the latter conclusion was shared neither by the hesychasts, nor by the Sufis, since both believe in the possibility of the spiritualization of the material body.

- ⁱ T.Izutsu, *Sufism and Taoism*, Tokyo: Tokyo University Press 1983, p. 81.
- ⁱⁱ The „Areopagitica”, in the *History of Philosophy Yearbook 2000*, Moscow: 2002, p.240.
- ⁱⁱⁱ Gregorii Nysseni, Opera VII.1. *De vita Moysis*. Hrsg. von H.Musurillo, Leiden, 1964.
- ^{iv} However, it is a well established fact that Byzantine scribes mixed together the commentaries of Maximus with those of John of Scythopolis (d. between 530 and 540) – see, e.g.: P. von Balthasar, „Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis” in the *Scholastik*, XV (1940), s.16-38.
- ^v Maximus Confessor, *Questiones et dubia* (Corpus Christianorum, series graeca), Tornhout-Paris, v.10, 1982.
- ^{vi} Maximus Confessor, *Diversa capita ad theologiam et oeconomiam* (Patrologiae cursus completus, series graeca), ed. J.P.Migne, Paris, v.90, 1033-1176 (compilation).
- ^{vii} On him, see the recently published book of H.Alfeyev: H.Alfeyev, *St Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford: Oxford University Press 2000.
- ^{viii} On Gregory Palamas see, e.g.: J.Meyendorff, *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, New York: SUNY Press 1974.
- ^{ix} Patrologiae graeca, vol. 150, 1225-1236.
- ^x Ibid., col.1833. Interestingly, Muhyi al-Din Ibn al-‘Arabi (1165-1240), the main figure of the theoretical Sufi mysticism, in his esoteric comentary on the Qur’ān criticizes the Christians (read: Christian monks) for their „inviting [their followers] to the world of the lights of the Most Holy”, i.e., for their disregarding of the outer aspect of reality in favour of the inner one. See: Muhyi al-Din Ibn al-‘Arabi, *Tafsir al-Qur’ān al-Karim*, ed. M.Ghālib, 2 vols., Beirut: Dār al-Andalūs, non-dated, vol. 1, p.11.
- ^{xi} See: Najm al-Din al-Kubrā, *al-Fawātih al-jamāl wa-l-fawā’ih al-jalāl*, ed. F.Meier, Wiesbaden: Horroshovitz 1957, p. 86-108 and ‘Alā al-Dawla Simnāni, *al-‘Urwa li ahl al-khalwa wa-l-jalwa*, ed. N.M.Haravi, Tehrān: Mawlā 1362 S.H., p.359-361.
- ^{xii} See: Роберт Гроссетест, *Избранные философские трактаты* (Robert Grosseteste, *Selected Philosophical Treatises*, in Russian translation with parallel Latin texts), Москва: Наука 2002, с.86.
- ^{xiii} Роберт Гроссетест, *Избранные трактаты*, с.90.
- ^{xiv} Роберт Гроссетест, *Избранные трактаты*, с. 90.
- ^{xv} See: Роберт Гроссетест, *Избранные трактаты*, с.91-92.
- ^{xvi} Роберт Гроссетест, *Избранные трактаты*, с. 94.
- ^{xvii} Роберт Гроссетест, *Избранные трактаты*, с.95.
- ^{xviii} See: A.Speer, „Light and Space: Robert Grosseteste’s Speculative Foundation of *Scientia Naturalis*”, in *History of Philosophy Yearbook ’97*, Moscow: Nauka 1999, p.88.
- ^{xix} A.Speer, „Light and Space”, p.88.
- ^{xx} A.Speer, „Light and Space”, p.94-95.
- ^{xxi} Sh. Sohrawardi, *Oeuvres philosophiques et mystiques*, t.2, Teheran-Paris: Librairie A.Maisonneuve 1952, p. 106.
- ^{xxii} See: S.J.Ashtiyāni, *Hasti az nazare falsafa wa ‘irfān*, Mashhad: Mashhad University Press 1341 S.H., p.13.
- ^{xxiii} Sohrawardi, *Oeuvres*, t.1, p.114.
- ^{xxiv} Sohrawardi, *Oeuvres*, t.2, p.197.
- ^{xxv} The word *haykal* is 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: Fayard 1976, p.74, note (c)).

^{xxvi} L. Massignon, "Inventaire de litterature hermetique arabe", in: A. Festugiere, *La revelation d'Hermes Trismegiste*, t.1, Paris: 1944, p.388.

^{xxvii} *Rasā'il Ikhwān al-Safā'*, lithogr. ed. without place and year, part 4, p.209-210.

^{xxviii} S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge (Mass.): CUP 1964 (see the chapter "The Brethren of Purity").

^{xxix} Not having at my disposal the original Arabic text, I have translated the passage from H. Corbin's French translation: Sohrawardi, *L'Archange empourpre*, p.34.

^{xxx} Mullā Sadrā Shirāzi, *Ta'liqāt sharh Hikmat al-Ishrāq*, Tehran: 1315 L.H. (non-dated lithogr. ed.), p.357. Cf. H. Corbin's French translation in: H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, reed. anastatique, Paris: Gallimard, 1991, t.2, p.126.

^{xxxi} Sohrawardi, *Qeuvres*, t.1, p.494. Cf. H. Corbin's French translation in: *En Islam iranien*, t.2, p.130.

^{xxxii} Sohrawardi, *Qeuvres*, t.2, p.128, note 8.