

حکمت اشراقی هم اندیشی ادیان و معنویت عصر جدید



محمد کریمی زنجانی اصل

را حجاب «حیات» خواهد نمود تا به فرجام، ساخت عمودی و رمزی وجود را در کم گشتگی مفهوم «فردیت معنوی»، به ساخت افقی «جمعی شدن روح» و دنیایی شدن آن، تقلیل دهد.^۱

در چنین احوالی است که از هم اندیشی ادیان برای رسیدن به وحدت رویه در برخورد با این هبوط می توان سخن گفت؛ آن هم به عنوان یک ضرورت تاریخی؛ ضرورتی که هم اندیشی را راهی برای «شناخت» و تنظیم مناسبات انسانی بر بنیاد این شناخت تعریف می کند؛ آن هم در جهانی که هر روز کوچکتر و به دهکده مانندتر می شود.

در واقع، در راه رسیدن به وحدت رویه مزبور، اگر بپذیریم که رسیدن به چنین وحدت رویه ای اصولاً ممکن و میسر است، هم اندیشی نخستین منزل ما خواهد بود؛ به ویژه که اکنون می دانیم که تفاوت های فرهنگی و زیستی جماعت های گوناگون انسانی، در خویش های متعدّد ادیان در طول تاریخ موثر افتاده اند؛ و این خویش های متعدّد، یعنی پاسخ های متعدّد به مسائل واحد انسانی.

نیز از یاد نبریم که در اینجا، «هم اندیشی» را نمی توان، و بسا که نباید، به معنای رسیدن به همگرایی و یکسان سازی مفاهیم و الگوهای نظری و آیینی دانست؛ بلکه مقصود از «هم اندیشی»، دست کم در مجال این بحث، «گفت و گو» است؛ و البته، هر گفت و گویی، شرایط و ملزوماتی را برمی تابد و در ساخت مشخصی امکان پذیر است.

فرسید الدین عطار نیشابوری در منطق الطیر، در بیان «وادی حیرت» آورده است:

مرد حیران چون رسد این جایگاه
در تحیز مانده و گم کرده راه
هر چه زد توحید بر جانش رقم
جمله گم گردد از او «گم» نیز هم
گر بدو گویند «ستی یا نه ای؟»
نیستی گویند که هستی یا نه ای؟
در میانی یا برونی از میان؟
بر کناری یا نهانی یا عیان؟
فانی یا باقی یا هر دو؟
یا نه ای هر دو، تویی یا تو نه ای؟
گوید «اصلاً می ندانم چیز من
وان «ندانم» هم ندانم نیز من
عاشقم اما ندانم بر کیس
نه مسلمانم نه کافر پس چیم
لیکن از عشقم ندانم آگهی
هم دلی بر عشق دارم هم نهی!

این ابیات، افزون بر معنایی که در زمینه و بافت اصلی سخن عطار دارند، بیانی دیگر توانند بود از احوال آدمی، در جهانی که می رود تا هر چه بیشتر، معنای خویش را از دست بدهد.

گشتگی از معنای راستین وجود، به عنوان یکی از دستاوردهای مدرنیته، دست آمد اسطوره زدایی از زمان، افسون زدایی از طبیعت، خود محوری ذات آدمی و ابزار شدن عقل بوده است.^۲

این فرآیند، به تعبیر متفکران حلقه اِرانوس، و از جمله ژیلبر دوران، مسیر خود را در چهار حرکت کاهنده پیموده است:

- ۱) در گذار از پیشش مکاشفه ای به اندیشه فنی.
- ۲) در گذار از صورت های مثالی و جوهری به مفاهیم مکانیکی و ریاضی.
- ۳) در گذار از گرهم های معنوی نفس به انگیزش های روانشناختی.
- ۴) در گذار از معادشناسی به بت انگاری تاریخ.^۳

این سخن، نوید هولناک هبوطی دوباره است.

آدمی در نخستین هبوط، میوه دانش را خورد، از حیات ابدی فاصله گرفت و زمینی شد؛ اما هم هنگام کوشید تا زمینگیر نشود و بسا که بتوان گفت، ادیان در معنای موسّع و در اشکال متنوع خود، بهترین بازتاب های تلاش تاریخمند انسان برای رهایی از سقوط و نجات از اسارت دائمی در این هبوط بوده اند. آنها دانش مقدّسی در اختیار آدمی نهاده اند که وحدت درونی او را میسر می کند و پیوستگی رابطه معنوی او با درخت حیات را ممکن می نماید.

اما اکنون، به تعبیری کابالیستی، با جدا شدن یکسره درخت دانش از درخت حیات مواجهیم؛ و طبیعی است که در این حالت، جهان درونی آدمی هم، همچون جهان بیرونی، تمامیت وحدت بخش خود را از دست بدهد.^۴ در چنین فضایی، وجود پاره پاره شده آدمی، «من اندیشیده» اش را به مثابه سوژه ای معلق در برابر دیگر «من» ها تقدیس خواهد کرد، از اراده معطوف به قدرت سخن خواهد گفت و «دانش»



چنان که گذشت، در این بحث، پیش شرط ما، همانندیشی ادیان به معنای فهم و درک و شناخت کیفیات فکری و اعتقادی است؛ آن هم به قصد تنظیم مناسبات انسانی، بدین سان، اگر ایجاد تعادل و توازن در این مناسبات را وجهه همت خود قرار داده باشیم، با چنین پیش شرطی، از همان ابتدا، از جدل و جدال در گفت و گو می پرهیزیم، و به دیگر سخن، رویارویی به قصد نقض و ابطال یک طرف و اثبات حقایق صرف خود را نمی کنیم؛ به ویژه اگر پذیرفته باشیم که «تجلی حقیقت، امری محدود و منحصر به یک زمان و مکان خاص نیست».^۷

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 همانندیشی و گفت و گو شمر 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.^۸

در این احوال و در چنین گفت و گویی، بی گمان با اهل جدل رو به رو نیستیم و نمی‌توانیم باشیم؛ چرا که منطق گفت و گویی 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.

روش است که چنین گفت و گویی جز در آن ساحتی که وجوه باطنی ادیان در اختیار ما نهاده‌اند، جلوه‌گر نمی‌تواند شد؛ به ویژه که هدف غایی ادیان، یعنی جلوگیری از آن اسارت دائمی در این هیرط زمینی، هم، آشکارترین طریق و نمود خویش را در ابعاد عرفانی آنها آشکار می‌سازد؛ و در میان این ابعاد عرفانی، شاید اصیل‌ترین تجربه‌ها، همانا حضور در یک ساحت قدسی و نزدیکی به معبود باشند. در این حضور است که اشتراک معنوی بن‌مایه‌های ادیان آشکار می‌شود تا در باییم که این اشتراک تا چه اندازه از اشتراک لفظی شمول پذیرتر است و چگونه می‌تواند همانندیشی را از سطح یک هم‌آوردی هر چند سالم‌ت‌آمیز به سطح یک گفت و گوی همدلانه، پالایش و افزایش دهد.

حکیم و عارف نامبردار هندی، شاه عبدالقادر فخری میلپوری، در کتاب اصل الاصول فی بیان مطابقت الکشف بالمعقول و المسقول، سخنی طرفه و تأمل برانگیز دارد، به نظر او، اسلام متنی است با یک ترجمه و سه شرح، ترجمان آن همانا حدیث است و شروع آن عبارتند از کلام و فلسفه و عرفان.^۹ در این سخن، باریک‌بینانه‌تر که بنگریم، درمی‌یابیم که باندگی تسامح قابل ارجاع به بسیاری از ادیان می‌تواند بود، آن هم در حالی که همدلانه ادیان هم، نیک‌تفه‌ای است.

در واقع، با نگرستن از این منظر خاص، درمی‌یابیم که گفت و گو در ساحت اصول و شریع در میان ادیان

راه به جایی نخواهد برد و اصولاً از گفت و گو در چنین ساحتی، امتناع بایسته‌ای باید داشت؛ چرا که این اصول و شریع، از سوی قوام پدید می‌آیند که با سراج گرفتن از باطن گرای ادیان مختلف، می‌بینیم که در این ساحت، فردیت، جایگاه خاص‌تری می‌یابد

بازسته است و به تعبیر دقیق دکتر فتح الله مجتبیایی، اهل شریعت، در واقع، نگاهبانان و محافظان چارچوبه اصلی ادیان هستند و به اعتباری، استوار ماندن اهل شریعت بر نظر و عقیده‌شان است که مایه حیات هر دینی است.^{۱۰} بنابراین، از گفت و گو در این ساحت باید پرهیزیم، باید بپذیریم که هر دینی استقلال خودش را در حوزه اصول و شریع می‌تواند و باید که داشته باشد.

اکنون، می‌ماند آن شرح‌ها، اما از آنها، شرح اولی که کلام باشد هم به کار مادر بحث گفت و گوی همدلانه بین ادیان 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».

با این حال، نکته‌ای هست که از نظر دور نمی‌باید داشت: در ساحت عرفان، شاهدیم که شماری از مسائل مورد بحثمان در همانندیشی‌های بی‌بنا دینی، بسیار کلی مطرح می‌شوند. در حالی که گفت و گو، پس از

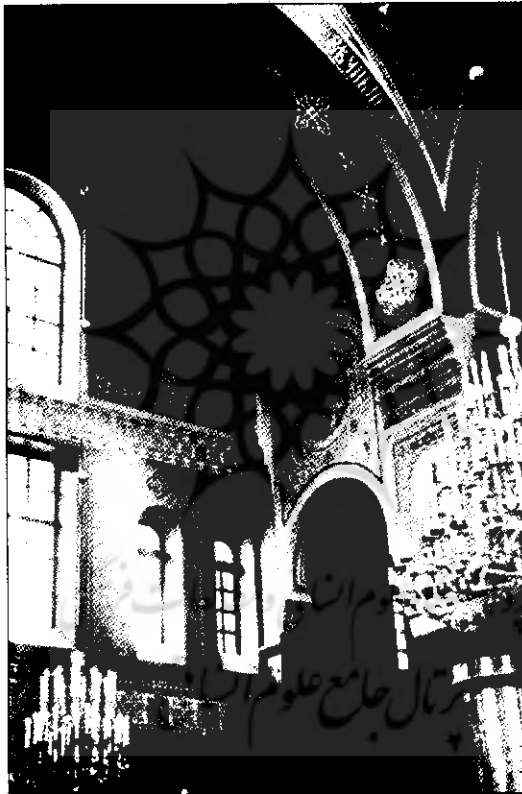
مرتب‌شدگی، به مقوله‌بندی مفاهیم به قصد تبیین دیدگاه‌ها هم نیازمند است و در این احوال است که از فلسفه به عنوان ابزاری می‌توان یاد کرد که به این مقوله‌بندی‌ها می‌پردازد و این تبیین‌ها را کارآمدتر می‌کند. یک نکته دیگر راهم از یاد نباید برد، ما هم در ساحت نگاه عرفانی و هم در ساحت اندیشه فلسفی، با مفهوم «فردیت» به شکلی آشکار مواجهیم. به این معنا، همانندیشی ادیان در گذار به این «فردیت» است که ممکن می‌تواند شد. به یک اعتبار، می‌دانیم که ظواهر دینی و شریع هر دین، در جمعی نگریستن به امر قدسی بروز و غلبه بیشتری دارد و شاید بی‌سبب نباشد که با سراج گرفتن از باطن گرای ادیان مختلف، می‌بینیم که در این ساحت، فردیت، جایگاه خاص‌تری می‌یابد.

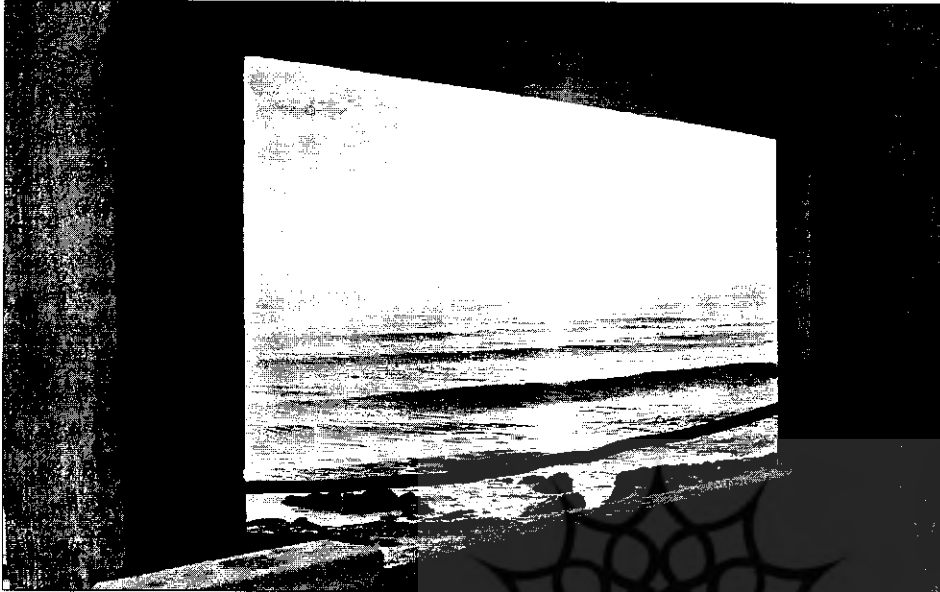
اکنون می‌توان پرسید که نسبت میان آن «فردیت عرفانی» و این «فردیت فلسفی» چیست و اصولاً گذار از دو ساحت به یکدیگر چگونه ممکن است؟

مجال سخن نگارنده در این گفتار، و البته، صادقانه‌تر که بنگریم، پایه دانش او، چنان نیست که در این زمینه، نظریه‌مندی ارائه دهد. به همین دلیل هم از تجربه‌های فراوانی بهره گرفته است که در تاریخ اندیشه‌های ایرانی در دوران اسلامی، جایگاهی والا و برجسته دارد: شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی بن حبیب بن امیرک ابوالفتح سهروردی که در ۵۴۹ هجری در سهرورد زرنجان زاده شد و در ۵۸۷ هجری در حلب سوریه به کین دشمنان باطن گرای کشته شد.^{۱۱}

با مراجعه به آثار سهروردی، درمی‌یابیم که او به منابع مختلف ادبانی، توجه خاصی داشته است. در این آثار، به طبعی از آرای 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 تاکید 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 «خورش» اوستایی^{۱۲} و «سکینه» قرآنی سخن می‌گوید؛ از سبکی که معادل عبری اش «شخینا» است و از آن به «حضور اسرارآمیز حق در قدس الاقدس هیکل» یاد کرده‌اند^{۱۳} و در معنای قرآنی اش بیشتر به معنی «ساکن شدن و آرامش طمأنینه» آمده است.^{۱۴} سهروردی هم این مفهوم را به نوره‌های پاک معنوی نسبت می‌دهد که در روح سکنتی می‌گزینند و روح معبد آنها، «هیکلی نورانی» می‌گردد، همان سان که معنای کلی‌تر واژه خورش، سکنت گرفتن نور جلال در روان فرامروایان ایران کهن است که خدمتانی داشتند و فریادون و کیخسرو، شاهان بخشیار، بهترین نمونه آنانند. روان ایشان، خود آتشکده‌ای است.^{۱۵}

اکنون درمی‌یابیم که سهروردی چگونه از «سکینه» به آن موهبت الهی یاد کرده که شخص با دستیابی بدان در پیشگاه ذات کبریایی به تقریبی خاص می‌رسد؛ و هرگاه در نظر بگیریم که او، در رساله صغیر سیمرغ، خود و اتباع خود را در این شمار می‌نهد،^{۱۶} در خواهیم یافت که چرا در رساله کلمه التصوف، امتیاز یاد کرده آیه ۱۵۹ سوره اعراف درباره قوم موسی را با به کارگیری تأویلی بی‌بناگانه و بس پر معنی، به حکیمان باستانی ایران اختصاص می‌دهد؛^{۱۷} و نیز در خواهیم یافت که چرا در رساله بر توأمه،^{۱۸} از رابطه موسی و خضر به عنوان تمثیلی بهره می‌گیرد که نسبت میان نبی و ولی را آشکار کند؛^{۱۹} و ولایت را مکمل نبوت بدانند و شخص ولی را به کمال رساننده تلاش شارع برای نجات و رستگاری نهایی نفس^{۲۰} آن هم با ارائه طرحی که بر نهج متفکران گوستیکی همچون ابو یعقوب سجستانی، جزئی‌ترین موقبت‌ها را نیز در نظر دارد.^{۲۱}





بر این اساس، بُر بیراه نیست که رساله هایکل التور او هم، در طرح کلی خود، در هفت هیكل^{۱۱} به پدیداری آن ایده‌های هست 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.^{۱۲}

در واقع، از مجموع این تلاش‌هاست که کاربست‌های درون‌متنی اندیشه سهروردی در برخورد با دستاوردهای کاهنده مدرنیته چهره برمی‌نماید؛ کاربست‌هایی که تأمل در آنها، نگاه ما به جهان را دگرگون تواند ساخت و معنایی متفاوت تواند بخشید؛ معنایی که دیگر بار، توانایی نجات از اسارت دامن در این هبوط دوباره را فرارویمان می‌نهد؛ چرا که:

(۱) سهروردی برای زمان به یک ساخت اساطیری قابل نیست، اما بر خلاف نگاه مدرن، زمان را خطی هم نمی‌انگارد و می‌کوشد آن را به خاستگاه وجودی اش بازگرداند؛ خاستگاهی که مبدأ و مقطعی ندارد؛^{۱۳} ازلت و ابدیتش در لحظه جلوه گر شده و بی‌پایان است؛^{۱۴} و در نظر او از اینجاست که سلسله حوادث عالم سفلی از نظر زمانی بر یکدیگر مترتب‌اند، و این ترتیب، هم در گذشته و هم در آینده، بی‌پایان و نامتناهی است؛ و شباهت آینده به گذشته، برآمده از این خاستگاه و وجودی زمان است.^{۱۵}

(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 نجسینی و به بیان‌های مختلف، توضیح داده می‌شوند. در رساله آواز بر جبرئیل، سالک با ده پیر نورانی دیدار می‌کند که همانا عقول عشره باشند، و ترکیب و ساختمان عالم را به صورت «رگه‌های یازده توه» می‌بیند؛^{۱۶} و اکنون، می‌دانیم که این، بیان آموزه‌های مشائی صدور در قالب رخدادی باطنی است.^{۱۷} در رساله روزی با جماعت صوفیان هم، با نطنج تعلیمی، افلاک ده گانه و زمین (رگه‌های یازده توه)، در قالب پرسش و پاسخ‌هایی میان سالک و پیر، توصیف می‌شوند؛^{۱۸} و در رساله عقل سرخ، از شماری مسایل نجومی سخن به میان می‌رود؛ مسائلی مانند تاریخیک بودن جرم ماه و چگونگی کاهش و افزایش نور او بر حسب وضع و حالتش نیست به خورشید، دوازده برج و هفت سیاره و تأثیر آنها در پدید آوردن اجسام دنیای کون و فساد.^{۱۹}

(۳) سهروردی قابل به صورت‌های مثالی است و با وارد کردن مفهوم فرشته، میان عالم مثال و عالم حاکمی، واسطی برقرار می‌کند. در نظر او، برای هر نوعی در عالم ناسوت، به فرشته و رب‌الروحی در عالم نور می‌توان قابل بود که بر نوع ناسوتی خویش حاکم است؛^{۲۰} رب‌الروحی که در آموزه‌های اشرافی، در قالب ترکیبی از یزدان‌شناسی زرتشتی درباره‌ی ائمه‌امپندان و آموزه‌های هرمسی درباره‌ی طباع نام توصیف شده است. در نظر سهروردی، رب‌النوع انسانی و مجال فردیت آدمی، فرشته‌ای است با دو بال نور و ظلمت که «نسبت وی با ما، همچون نسبت پدر است و او رب‌طلمس نوع سهروردی در آثارش، حافظ معنای رمزی طبیعت است. در رساله‌های رمزی او شاهدیم که چگونگی وضع و ساختمان و حرکت عالم در قالب تمثیل‌هایی تجسیمی و به بیان‌های مختلف، توضیح داده می‌شوند

فعال گویند»^{۲۱} در واقع، با حضور این فرشته به مثابه آفتاب معنوی 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.^{۲۲}

(۴) سهروردی معادشناس نیست، اما تاریخ را هم بت نکرده است، بلکه آن را در یک ساخت 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 فرازبرنده‌ای از تاریخ قدم بنهیم؛^{۲۳} تأویل فرازبرنده‌ای که از خاطره نمی‌گریزد و آدمی را از شناخت و درک ژرف‌های تاریخ خود، برپیر نمی‌دهد،^{۲۴} 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 رسانخیز 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 ندامش نهفته است؛ فلسفه‌ای که به زعم سهروردی، از عهد باستانی تمدن ایرانی تا دوران اسلامی، در بیان استوار آموزه‌های خلیلی وارد نیامده و او می‌کوشد از راه برجسته کردن مهتشرین دستاوردهایش، برای تأمل و تفکر در سبای و لوازم وجودی این تمدن در دوران اسلامی، تکیه‌گاهی مطمئن به دست دهد»^{۲۵}

افزون بر اینها، از کاربست بیرون‌متنی اندیشه سهروردی در مکتب صلح کل^{۲۶} اکثر گورکانی نباید غافل بود. اکنون به واسطه پژوهش‌های جدید، از حضور شاگردان

مدرسه‌های دوانی و دشتکی، مانند میرمعین، میرشمس‌الدین، ابوالفضل کسازرونی، رفیع‌الدین صفوی و میرفتح‌الله شیرازی در هند سده‌های دهم و یازدهم هجری آگاهی^{۲۷}

و می‌دانیم که آنها در رواج هر چه بیشتر آموزه‌های اشرافی در این سرزمین سخت کوشیدند و در شمار مدد یاران اکبر در کار وحدت ادیان بودند.^{۲۸} در اینجا از چگونگی و چرایی این تلاش درمی‌گذریم.^{۲۹} به هر حال، می‌دانیم که صلح کل در دوران اورنگ رب با شکست روبرو شد. شاید یکی از دلایل مهم این شکست، بی‌توجهی صلح کل به استقلال ادیان در حوزه اصول و شریع بوده و این چنین شد که معبد اکبری به اندک زمانی بی‌رونی گشت. آنچه مسلم است، در عصر حاضر، دیگر از معبد خالی صلح کل اکبری نمی‌توان سخن گفت.^{۳۰} 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 ماندند است. و در این میان، طرفین گفت‌وگوی مارائزانی هستند که سفر عرفانی‌شان در ساخت فردیت معنوی‌شان شکل گرفته است؛ در فردیتی که دستامد ابعاد عرفانی ادیان است؛ مصلوب ظاهر نیست؛ و در این جهان متلاطم، حضوری دگر و متمهد دارد. آنچه مسلم است، چنین فردیتی، در این ساخت وجودی، از گنجایش آن من‌اندیشنده دکارتی بیرون آمده و در جهت بلندی و رسیدن به ساخت مثالی امور می‌کوشد؛^{۳۱} چرا که به تعبیر دشتین عطاری:

گر زغبت دیده‌ای بحشده راست
اصل عشق اینجا بینی کر کجاست
هست یک یک برگه، از هستی عشق
سر به بر افکنده از هستی عشق
گر نور آن چشم غیبی باز شد
با تو ذرات جهان همراز شد
ور به چشم غفل بگشایی نظر
عشق را هرگز نبینی یا و سر
مرد کار افتاده باید عشق را
مردم آزاده نباید عشق را
زنده دل باید در این ره صد هزار
تا کند در هر نفس صد جان نثار^{۳۲}

پی‌نوشت

۱. فریدالدین عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۸۲ ش، صص ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، بیات ۳۸۳۲، ۳۸۳۹.
۲. Daryush Shayegan, Qu'est-ce qu'une revolution religieuse, Paris, 1982, p. 15.
۳. به نقل از: Daryush Shayegan, Henry Corbin, La topographie sprituelle de l'Islam iranien, Paris, 1990, p. 284.

۴. این تعبیر را از هاتری کرین وام گرفته‌ام نک.

روشنگرانه‌ای دارد. نک.

Wilferd Madelung, "Abu Ya'qub al-Sijistani and the seven faculties of the Intellect", *Medieval Isma'ili History and Thought*, ed. F. Daftary, Cambridge, 1996, pp.85-89.

۲۲. برای مثال، از هیگل بنجم رساله هیگلک التور می‌توان یاد کرد که سه‌روردی در آن بر نهج زروانیان، مبادی شری را در عالم زیرین بازجسته، و در ادامه، با ارائه آموزه‌ای مانوی‌نما، از عالمی سخن می‌گوید که معارف و بیانات بدو راه نبیند و «محل بازگشت جان‌های پاک است و حرم ایشان است». در نظر او، ساکنان چنین عالمی «پاک و مستغنی اند از دریدن پرده‌ها و ربودن طفل شیرخواره از دامن مادر مهربان و تبسم گردنیدن اطفال بی‌گناه به میراندن پدران و رنج‌بایدن جانوران و نصب کردن علم کافران و مرغه داشتن جلالان و معذب داشتن عالمان». در هیگلک ششم این رساله نیز شاهدیم که او معنای ظلمت را «تابود نوره» می‌داند و در نگاره‌ای مانوی، از بازدهی ظلمت سخن گفته و نفس‌های فاضل رهیده او تاریکی تن و هیگلک و رها در فضا و سنا، جبروت که از «سرفات ملکوت، اشراق نور حق بر ایشان آید» را توانا در دیدن چیزها بیند که هیچ نسبت ندارد با دیدن جسم، چون از تاریکی برسد.

نک: شهاب الدین یحیی سه‌روردی، *هیگلک التور* (مش عربی)، ترجمه کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آن مفسر، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۷۹، صص ۱۲۷-۱۲۸، ۱۵۲، بندهای ۳۴، ۳۸.

گفتنی است که از سه‌روردی ده‌ها مایه هم برجای مانده است که در آنها، نقش مایه‌های هرمسی و زرتشتی و کوسمی و مندیای راه و روشنی می‌توان دید. نک: محمدتقی دانش پره، *فایزنامه‌های سه‌روردی*، آرام نامه، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۱، صص ۱۸۷، ۱۸۵، کربن، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران، ۱۳۷۵، صص ۵۷.

۲۳. شهاب الدین یحیی سه‌روردی، «حکمه الاشراق» مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کریبن، تهران، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۱۷۹، ۱۸۰، بندهای ۱۸۴، ۱۸۵، ۳۴. همو، *فوارح عمادی*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، پیشین، ج ۳، صص ۱۲۲، بند ۲۸.

۲۴. اناحرکات و حوادث را کلیت حاضر نیست در وجود، بلکه لوگ حرکت با آخرش جمع شود. چنان که زمان حاضر را لوگ آنچه خواهد آمد فراگیرد و آن زمان اول انداست و ابد آخر ندارد؛ همچنان که زمان آخر اول است و اول اول ندارد. و زمان حاضر را آخری نیست که منقضی شود و بعد از او حرکتی دیگر نباشد. بلکه از پس او حرکات آتشی در وجود می‌آیند. ۲۵. برای برهان‌های اقامه کرده سه‌روردی در این زمینه، به ویژه در مستحجی بر آراء صدرالمشائره شیروازی، نک: غلامحسین ابراهیمی دبانی، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سه‌روردی*، تهران، ۱۳۶۲، صص ۵۸۷، ۵۹۵.

۲۶. شهاب الدین یحیی سه‌روردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش سید حسین نصر، پیشین، ج ۳، صص ۲۱۰، ۲۱۳، بندهای ۲، ۷.

۲۷. به این مسئله، در شرح فارسی این رساله به قلم مؤلفی ناخاسته‌تر تصریح شده است. نک: شرح آواز پر جبرئیل، به کوشش سعید قاسمی، معارف، سال اول، شماره ۱، تهران، فروردین، تیر ۱۳۶۳، صص ۸۱-۸۷.

۲۸. شهاب الدین یحیی سه‌روردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش سید حسین نصر، پیشین، ج ۳، صص ۲۲۲، ۲۲۷، بندهای ۴، ۸.

۲۹. همو، همان، پیشین، ج ۳، صص ۲۲۸، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۳، ۱۸۰، ۱۸۲. برای رمزشناسی این رساله نک: تقی پورنامداریان، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران، ۱۳۶۸، صص ۱۲۴، ۱۲۶.

30. Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, op.cit, pp.90-91.

۳۱. شهاب الدین یحیی سه‌روردی، *هیگلک التور* (مش عربی)، ترجمه کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آن مفسر، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، پیشین، صص ۱۲۲، بند ۳۲.

32. Henry Corbin, *Philosophie Iranienne*, op.cit, pp.93-94, 98-99.



۳۳. برای تفصیل نظر ریکورد درباره تأویل تاریخ نک: Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, Chicago, 1985, 3 Vols.

۳۴. این تعبیر را از هانری کریبن وام گرفته‌ام. نک: Henry Corbin, *Philosophie Iranienne*, op.cit, p.29.

۳۵. محمد کریمی زنجانی اصل، *سه‌روردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی*، پیشین، صص ۳۳.

۳۶. سیداطهر عباسی رضوی، تأثیر حکمت اشراق و فلسفه سهروردی بر مآخذ رساله «شبه قاره هند و پاکستان»، چاپ‌ویدان خرد، سال چهارم، شماره دوم، تهران، پاییز ۱۳۶۰، صص ۲۸، ۲۹.

۳۷. همو، همان، پیشین، صص ۳۹، ۲۷.

S. A. A. Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isma' Ashari Shi'is in India*, Canberra, 1986, vol. 2, pp. 196-211.

۳۸. درباره صلح کل 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. Stroussand, *The Formation of the Muslim Empire*, Delhi, 1989, pp.122-151; Susan Stiles Manck, *The Death of Ahirman: Culture, Identity and Theological Change Among The Parsis of India*, Bombay, 1997, pp.54-57, 74-75.

۳۹. این نکته را «وامدار تذکر دوست دانشورم جناب دکتر محمود امین‌دینار هشتم».

۴۰. برای اشاره کریبن به این مسئله نک: Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, 1958, p.162.

۴۱. فریدالدین نیشابوری، *منطق‌الطیر*، به کوشش محمد رضا شیعینی کدکنی، پیشین، صص ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۷، ۳۳۸.

Henry Corbin, "The Isma'ili Response to the Polemic of Ghazali", *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*, ed. S. H. Nasr, Tehran, 1977, pp.94-95.

5. Idem, *Temple et Contemplation*, Paris, 1980, pp.69-70.

6. Idem, *L'homme de lumiere dans le soufisme iranien*, Paris, 1971, p.78.

۷. این تعبیر را از جناب دکتر فتح الله مجتبی‌ای وام گرفته‌ام. نک: «بیرونی و علم الادیان»، یادنامه بیرونی، تهران، ۱۳۵۲، صص ۱۳۱.

۸. برای نظر واضح در این زمینه نک: Joachim Wach, *The Comparative Study of Religion*, New York, 1963, pp.11-14.

۹. شاه عبدالقادر مهربان نخری میلاپوری، *اصل الاصول فی بیان مصابغة الکشف بالمعقول و المنقول*، به کوشش محمد یوسف خان عمری، مدراس، ۱۹۵۹، صص ۲۸.

۱۰. نک: «دین پژوهی» (گفت‌وگو با دکتر فتح الله مجتبی‌ای)، تهران، ۱۳۸۰، صص ۸۳.

۱۱. برای زندگی سه‌روردی در پژوهش‌های جدید نک: نصرالله بروجردی، *شیخ اشراق و تألیف الواح عمادی*، نامه اقبال، به کوشش سید علی آن‌آواد، تهران، ۱۳۷۷، صص ۴۵۳، ۴۲۲.

۱۲. محمد کریمی زنجانی اصل، *سه‌روردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی*، تهران، ۱۳۸۲، صص ۲۸، ۲۱، ۱۱۹، ۱۴۴.

۱۳. برای تفسیرهای کلاسیک از مفهوم «خورنه» یا «قره» نک: محمد معین، *مزدیسنا و ادب فارسی*، تهران، ۱۳۱۵، ج ۱، صص ۴۱۲، ۲۲۲.

H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1971, pp. 1-78; برای نقدی کوتاه بر آراء بایلی نک: G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Paris, 1968, pp.75-77, 307-308.

و برای بحث‌های ویژه‌شناختی و گونه‌شناسی آن در متن‌های کهن ایرانی، نک: فتح‌الله مجتبی‌ای، *شهر زیبای افلاطون و شاهای ارومانی در ایران باستان*، تهران، ۱۳۵۲، صص ۸۱، ۹۵.

۱۴. زهره زرنشاس، «معاصرانی از یک قصه سغدی مانوی»، *جستارهایی در زبان‌های ایرانی میانه شرقی*، به کوشش ویبدا ندف، تهران، ۱۳۸۰، صص ۱۲۳، ۱۲۹.

۱۵. زرنشاس در مقوله دیگری، از گستردگی معنای این مفهوم در زبان سغدی، بحث ابرازنده‌ای می‌کند: «در گونگی مفهوم فرد در نوشته‌های سغدی»، فرهنگ (ویژه زبان‌شناسی)، سال چهاردهم، شماره‌های ۳۸، ۳۷، تهران، بهار تابستان ۱۳۸۰، صص ۳۸۹، ۴۳۳.

۱۶. ابوالعلا سودآور هم درباره برآیندهای سیاسی این مفهوم در ایران باستان و بازتاب در دوران اسلامی، بحث شایسته‌ای دارد. نک: قره‌آیزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، تهران، ۱۳۸۲.

برای خلاصه‌ای از تفسیرهای متنوع ایران‌شناسان در این زمینه نک: Bruno Jacobs, "Das Chvarnah. Zum Stand der Forschung", *Mitteilungen der Deutschen Orient-gesellschaft zu Berlin*, Berlin, 1987, n° 119, ss.215-248; G. Gnoli, "On Old Persian Farnah", *Acta Iranica*, vol. XXVIII, Leiden, 1990, pp.83-92.

۱۷. سرانجام، برای تفسیری روزآمد از این مفهوم، به ویژه در بازایی بسامد معنایی آن در برخی آثار متعلق به دوران اسلامی تمدن ایرانی، آن هم با خونی تاریخ پردازانه و شاید هم رمانتیک!، نک: جواد طباطبایی، *خواجبه نظام الملک*، تهران، ۱۳۷۵، صص ۳۳، ۱۷۲.

۱۸. هانری کریبن، «سه فیلسوف آذربایجان: سه‌روردی، دود قبری، و رجب علی تبریزی»، ترجمه محمد غروی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذرآبادگان، سال ۲۹، شماره ۱، ۱۳۷۲، تابستان ۱۳۵۵، صص ۱۷۰.

۱۹. برای اصل فرانسه این اثر، نک: Henry Corbin, *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, Téhéran, 1977, pp.89-90.

۲۰. نک: آن‌آواد جفری، *واژه‌های داخل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۲، صص ۲۴۳.

۲۱. هانری کریبن، «سه فیلسوف آذربایجان»، ترجمه محمد غروی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذرآبادگان، سال ۲۹، شماره ۱، پیشین، صص ۱۶۹، ۱۷۰.

۲۲. شهاب الدین یحیی سه‌روردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش سید حسین نصر، تهران، ۱۳۷۲، ج ۳، صص ۳۲۲.

۲۳. همو، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفعلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶، صص ۱۷.

۲۴. دکتر حسین ضیائی بدون در نظر گرفتن این نکته‌ها، نظر سید حسین نصر درباره اعتقاد سه‌روردی به اصل «ولایت» (شیخ الاشراق)، *الکتاب التذکری شیخ الاشراق*، به کوشش ابراهیم ملک‌زاده، قاهره، ۱۹۷۴، صص ۲۱ (با اختلاف حقیقت می‌داند).

H. 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 خلاصه فارسی همین مقاله: حسین ضیائی، «سه‌روردی و سیاست»، *پنجمین بیرونی آیین سیاسی در فلسفه اشراق*، ایران نامه، سال نهم، شماره ۳، واشنگتن، تابستان ۱۳۷۰، صص ۴۰۷.

۲۵. گزارش روشنی از نظام معاد شناختی سجستانی را در این اثر واکر می‌توان یافت: P. E. Walker, *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary*, London, 1996, pp.77-83.

۲۶. قابل تأمل است که عناصر پنجگانه 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: A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944, pp.339-344.

۲۷. همچنین، در فصدیه ابوالهتیب احمد بن حسن جرجانی از معاصران سجستانی نیز از هفت مرتبت عقل صادر از نور اوگ 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، مادلوگ بررمی محققانه و