

بیگانه تمنا نخواهد کرد:

برای مثال این ضعف تحقیقات ما در حوزه ادبیات تطبیقی است که در بحث از تقدم وجود بر ماهیت بی‌درنگ ذهنمان متوجه اگزستانسیالیسم و پایه‌ریز آن گی‌یرکه‌گارد (۱۸۵۵-۱۸۹۳م) می‌شود و این که او گفت «وجود مقدم بر ماهیت است.» حال آن که دقیقاً همین جمله را ملاصدرا تقریباً چهارصد سال پیش از وی در پاسخ به سهروردی در اثبات اولویت وجود بر ماهیت به تأکید بیان داشت. مثال دیگرش که بشیاد تفکر اشرافی سهروردی بر آن است، این است که: موضوع آفرینش اندیشه به عنوان اولین مخلوق، یعنی «اول ما خلق الله تعالی، العقل»، در آئین باستانی ایران عنوان شد به این صورت که اول آفریده اهورا اندیشه نیک یا «بهمن» است، این بهمن یا وهومن که یکی از امشاسپندان است از نورالاتوار یا نور اعلی منور می‌شود و دیگر انوار قاهر از او هستی می‌گیرند و او نور اقرب یا نور عظیم است. از این نور است که نور قاهر دوم یعنی اردی‌بهشت و دیگر نورها پدید می‌آید.

به همین سبب نام بهمن در همه موارد، بلافاصله پس از نام اهورامزدا می‌آید. چنان که نام نخستین روز از ماه‌های دوازده‌گانه دی است که از نام‌های اهوراست و بی‌درنگ نام دومین روز بهمن است. این ترتیب در نامگذاری ماه‌ها نیز مزاعات شده. سهروردی می‌گوید بهمن یا نور اقرب می‌تواند نور اعلی را تعقل کند و حجابی میان این نور ثانوی و نور اولیه نیست.

یکی از دستاوردهای حکمت اشراف این است که هویتی گم کرده را عیان می‌سازد و با از خودرمیدگی مقابله می‌کند. هانری کربن، متفکری که به این جریان سیال از زمان‌های کهن تا به امروز می‌اندیشد درخصوص حضور فرهنگ ایرانی در گستره دنیای اسلام می‌گوید «جهان ایرانی، در بطن جامعه اسلامی، از آغاز مجموعه‌ای را ساخته است که بر جوهر و بر رسالت و الهام آن پی نمی‌توان برد، مگر آن که دنیای روحی ایران را به مثابه یک واحد و به صورت یک کلیت بنگریم - ایران پیش از اسلام و بعد از اسلام را جدایی‌ناپذیر ببینیم... ایران دوره اسلامی، به تمام معنا، خاستگاه بزرگترین فیلسوفان و متفوقان اسلام بوده است، ولی این دوره ادامه دوره ایران باستان است. اشراف سهروردی، جلوه درخشانی از این یگانگی و تداوم است.»

عدم توجه به این فرهنگ بنیادی و آغازین یعنی بی‌پایه ساختن بنای عظیمی که بعدها در حوزه عرفان و فلسفه و هنر و ادبیات در ایران شکل گرفت. از این عدم تعلق خاطر جدی به کلیت فرهنگ ایران است که برای مثال تفکرات ایرانی در گرد و غبار هواداران نیچه محو می‌شود، بی‌آن که بدانند او در قیاس با اندیشه‌های برآمده از کلیت فرهنگ این خاک هیچ حرف تازه‌ای عنوان نکرده و به قول اقبال:

باز این حلاج بی‌دار و رسن

نوع دیگر گفت آن حرف کهن

متأسفانه برخی از رسانه‌های مکتوب ما نیز تحت تأثیر همین شیوه تفکر هستند و گروهی از روشنفکرانمان نیز با سطحی‌نگری‌ها و شیفتگی خود به هر اندیشه غریبی

سهروردی و

اندیشمندان پس از وی

دکتر محمدبنانی (ماکان)

یکی از راه‌های شناخت عظمت فکری بسیاری از اندیشمندان ایرانی، بررسی تطبیقی آراء ایشان با متفکران و نحله‌های فکری و اندیشه‌های برآمده در جهان است که یا به‌طور مستقیم و غیرمستقیم از آنان تأثیر پذیرفته‌اند و یا ناخودآگاه همان مفهوم و موضوعی را بیان داشته‌اند که در آثار اندیشمندان و اندیشه‌گزاران ایرانی به طرز دیگری عنوان شده است. کمترین سودمندی تحقیقاتی از این دست که به رغم زمینه گسترده آن بسیار اندک است، این خواهد بود که نسل کنونی ما خود را بیش از این باور خواهد کرد و در گفتارها و نوشتارها برای اثبات دیدگاه‌هایش سخنی از دیگران به عاریت نخواهد گرفت و آنچه خود دارد از



قطب‌الدین شیرازی (ف ۷۱۰ یا ۷۱۶) است که شاگرد خواجه نصیر توسی و همکار وی در رصدخانه مراغه بوده؛ همان شهری که سهروردی در جوانی به آنجا رفت و از مجدالدین جیلی (گیلانی) حکمت آموخت. قطب‌الدین شیرازی به رغم آن که اندیشمندی فاضل و عالم بوده و قانون ابن‌سینا را شرح کرده ولی شهرتش عمدتاً به سبب شرحی است که بر حکمة الاشراق نوشته و او را بزرگترین شارح مکتب اشراق دانسته‌اند.

یکی دیگر از اندیشمندان متمایل به حکمت اشراق، جلال‌الدین دوانی (۸۸۱ - ۸۰۴ ق) است، صاحب کتاب معروف زوراء که نظرات بدیعی در مورد زمان اظهار داشته. دوانی که از مردم روستای دوان شهر کازرون است رساله هیاکل النور شیخ را تحت عنوان شوا کل الحور فی شرح هیاکل النور شرح کرده.

دیگری میرداماد استرآبادی (ف ۱۰۴۱هـ) حکیم معروف و داماد شاه‌عباس صفوی است که گرچه مشائی مشرب بوده ولی حکمت اشراق را به دیده احترام می‌نگریسته. در تعلق خاطرش به شیخ همین بس که عناوین برخی از آثار وی یادآور حکمت نوریه است، نظیر قبسات، رواشع السماویة، مشرق الانوار، افق‌المبین و ایماضات (آذرخش‌ها).

به علاوه او که طبع شعر نیز داشته به «اشراق» تخلص می‌کرده و در شعر معروف به اشراق اصفهانی است. او نیز به پیروی از سهروردی ماهیت را بر وجود مقدم می‌دانسته. این که وجود امری اعتباری است و آنچه اصالت دارد ماهیت است، بعدها مورد قبول اندیشمندانی نظیر عبدالرزاق فیاض لاهیجی (ف ۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲ ق) متکلم، حکیم، ادیب، شاعر و مؤلف کتاب گوهرمراد قرار گرفت که شاگرد صدرالدین شیرازی بود و بر فصوص الحکم ابن‌عربی شرحی به فارسی نگاشته. او در کتاب شوارق الهمام خود که مبتین‌گرایش وی به

زیر دینگ بی‌هویتی را می‌تابانند. بسیاری از ما اشکال بزرگمان در ارتباط با فرهنگ ملی در این است که روحمان آن قدر که برای چهره‌های غربی در تب و تاب است برای پایه‌ریزان فرهنگ خودی نمی‌تپد. غرب‌زدگی که اول‌بار سنائی آن را با عنوان یونان‌مآبی مطرح کرد معنایی بیش از این ندارد. این چنین است که نه‌صد سال پس از شهادت سهروردی، در پهنه ایران تنها معدودی کتاب و رساله، آن هم اتفاقی، درباره‌اش نوشته شده است. این امر پیش از آن که ناشی از رعبی بوده باشد که اهل تحقیق از واپس‌گرایان داشتند، بیشتر ناشی از بی‌توجهی پژوهندگانمان به فرهنگ خودی بوده است. نگاهی گذرا به مطبوعات و آثار تحقیقی سال‌های اخیر مبین این ادعاست که محققان ما به جز معدودی از آنها به اعماق فرهنگ خودی نپرداخته‌اند و به قول بیدل دهلوی رابطه‌شان با اعماق این فرهنگ، به میزان رابطه موج و کف روی آب با اعماق دریا بوده است:

موج و کف مشکل که گردد محرم قعر محیط

عالمی بی‌تاب تحقیق است و استعداد نیست
ما معمولاً چهره‌های فرهنگی خود را زمانی به چشم ارادت می‌نگریم که یک محقق غربی بر او مهر تأیید زده باشد. سهروردی از زمانی به مذاقمان مزه کرد که هائری کربنی پیدا شد و سال‌های متمادی بر آثار وی اندیشه گماشت و حقیقت افکار تابناک وی را به منظر و ما را به نظاره نشانند. بعد از آن بود که به فراست افتادیم و کورسو شمعی در شناخت حکمت اشراق در برابر آفتاب کربن افروختیم. متأسفانه غالب ساکنان این مرز پرگهر از سهروردی فقط این را می‌دانند که نام جدید یک خیابان است که چون زوجه سوم شاه آن را در شأن خود نمی‌دید به این نام تغییر یافت، و از شنیدن نام ملاصدرا هم حسرت گوشت‌های ارزان‌قیمت را می‌خورند، و از سنائی به یاد تسویه‌حساب با اجرائیات راهنمایی می‌افتند.

مولوی هم بخشی از جذابیت خود را در میان هموطنانش مدیون فرانکلین لوئیس از جورجیا و ماری شیمیل از برلین است نه از فروزانفر و زرین‌کوب که از بشرویه و بروجردی بی‌نام و نشان برآمدند. مقصود از این سخن نفی تحقیقات و دستاوردهای فکری غرب نیست که البته به جای خود در خور توجه و احترام است ولی بسیاری از ما با ارزش نهادن بیش از حد به فرهنگ غیرخودی، خواسته و ناخواسته، عاملی شده‌ایم برای در سایه قرار گرفتن چهره‌های درخشان فرهنگی سرزمینی که از پایه‌ریزان مدنیت است. یکی از این چهره‌ها که شهاب خیره‌کننده‌ای در پهنه فرهنگ جهانی است شیخ شهاب‌الدین یحیی پسر حبش پسر امیرک، زاده و پرورده سهرورد زنجان است که نه تنها بسیاری از اندیشمندان ایرانی بعد از خود را مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر آراء و افکار خود قرار داد، بلکه بارقه‌هایی از شیوه تفکر او را در برخی از اندیشمندان و متألهان غربی نیز می‌توان یافت.

یکی از اندیشمندانی که به شیخ اشراق ارادت می‌ورزیده و مطالعاتی عمیق در آثار وی داشته

بسیاری از ما اشکال بزرگمان در ارتباط با فرهنگ ملی در این است که روحمان آن قدر که برای چهره‌های غربی در تب و تاب است برای پایه‌ریزان فرهنگ خودی نمی‌تپد. غرب‌زدگی که اول‌بار سنائی آن را با عنوان یونان‌مآبی مطرح کرد معنایی بیش از این ندارد.

خود می‌شمارد و تصانیف شیخ اشراق را به حال و قال در نیکوترین وجه دریافته».

کرین را عقیده بر این است که «اندیشه‌های آذر کیوانی ادامه اندیشه‌های قدیم ایران بوده و در راستای خط فکری سهروردی است»^۱ مؤلف دبستان مذاهب میرابوالقاسم میرفندرسکی (فوت ۱۰۵۰ یا ۱۰۵۱ق) و شیخ بهائی (۱۰۳۱-۹۵۳ق) را متمایل به فلسفه اشراق دانسته. بر اساس کتاب دبستان مذاهب، میرفندرسکی سفری به هند کرد و در آنجا تحت تأثیر طریقه آذر کیوانی قرار گرفت و به آئین‌های زردشتی و هندی و بودایی متمایل شد و آفتاب را ستایش می‌کرد.^۲

حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲ق) متخلص به «اسرار» بیش از هر مکتبی به مکتب اشراق و اندیشه حکیمان ایران باستان گرایش داشت و تأثیر افکار سهروردی بر آثارش اعم از نظم و نثر مشهود است تا جایی که او را «شیخنا» خطاب می‌کند.

سبزواری در تعلق خاطرش به مکتب اشراق و پدیدآورنده‌اش، در زندگینامه خود می‌نویسد: «آوازه حکمت اشراق از اصفهان آویزه گوش دل بود... قریب هشت سال در اصفهان ماندیم... و اغلب اوقات را صرف تحصیل حکمت اشراق نمودیم... و چون به خراسان آمدم پنج‌سال در مشهد مقدس به تدریس حکمت مشغول بودم، با قلیلی فقه و تفسیر؛ زیرا که علماء اقبال بر آنها و اعراض از حکمت به کلیه داشتند؛ لهذا اعتنای داعی به حکمت، سبب اشراق، بیش‌تر بود»^۳

همچنین لازم به ذکر است که بخش منطق از شرح حکمة الاشراق یکی از دو مأخذ عمده وی در نظم منطق منظومه و شرح آن است.

حکیم سبزواری تعلق خاطر خود را به حکمت اشراق چنان که گفتیم در شعر نیز بیان داشته است. در غزلی می‌گوید:

سینه بشوی از علوم زاده سينا

نور سنائی طلب ز وادی سينا

ساغر میناز دست پیر مغان گیر

چند خوری غم به زیر گنبد مینا

با این شعر فیلسوف سبزواری همچون خود او از حوزه فلسفه و حکمت پای به بوستان شعر می‌گذاریم که در آن مشابهات لفظی و مضمونی با حکمت اشراق بسیار می‌توان یافت.

به عنوان نمونه اشاراتی خواهیم داشت به ابیاتی از حافظ به عنوان نماینده این بوستان همیشه خرم. در غزلی می‌گوید:

بلبل ز شاخ سرو به گلپانگ پهلوی

می‌خواند دوش درس مقامات معنوی

یعنی بیا که آتش موسی نمود گل

تا ز درخت، نکته توحید بشنوی

در ساقی‌نامه می‌گوید:

بیا ساقی آن آتش تابناک

که زردشت می‌جویدش زیر خاک

در غزلی می‌گوید:

حکمت اشراق است نظر شیخ را در باب تقدم ماهیت بر وجود به خلاف استادش ملاصدرا مورد تأیید قرار می‌دهد.

پیروان آذرکیوان (۱۰۲۷-۹۴۲) نیز اعتقادی تمام به فلسفه اشراق داشتند. او یکی از روحانیون بزرگ زردشتی است که در استخر فارس متولد شد و پس از چندی که در شیراز زیست با گروهی از مریدانش به هندوستان رفت. آذرکیوان مؤسس مذهبی است از عناصر زردشتی، اسلامی، برهمنی و مسیحی. از آنجا که مردی بسیار حکیم و عالم بود او را «ذوالعلوم» لقب داده‌اند.

از او منظومه‌ای به نام جام کیخسرو در دست است که شرح مشاهدات اشراقی اوست. پیروان طریقه آذرکیوانی معتقدند که این فیلسوف متأله نحله‌ای را پی افکند که بنیادش بر حکمت خسروانی و خرد جاویدان حکمای ایران باستان است. مؤلف کتاب دبستان مذاهب که از بزرگترین اندیشمندان مذهب آذرکیوانی و سخت به آن معتقد است، فهم آثار شیخ اشراق را ارزشی والا برای هر حکیم و اهل فکر به شمار می‌آورد. او در بخش سوم کتاب خود از حکیمی الهی به نام هیربد نام می‌برد و کمالاتی از او ذکر می‌کند که عبارتند از: اطلاع وسیع در زبان‌های «پارسی و عربی و ریاضت و پارسایی». نویسنده کتاب برترین کمال این حکیم را - که به عقیده وی می‌تواند بالاترین حد کمال هر حکیمی باشد - در این می‌داند که «او اجسام نوربخش را قبله



مهبط نور الهی باشد. این اندیشه‌ای است که عیناً در پروتستانیزم تعقیب می‌شود، ولی بسیار بیشتر از آن در عرفان ایرانی مطرح شده و اصطلاح خاص خود را دارد که «غیرت» خوانده می‌شود.

و آن عبارت است از اینکه عارف یعنی مخلوق نمی‌خواهد میان او و خالق یعنی معشوق ابدی و ازلی غیری وجود داشته باشد.

از این روست که شرح ادراک شهودی برای عارف یعنی مخلوق کمال یافته ناممکن است و آن را با کسی در میان نمی‌گذارد:

حدیث عشق تو با کس نمی‌توانم گفت

که غیرتم نگذارد که بشنوند اغیار^۸

هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰م) همانند سهروردی حقیقت، واقعیت و ارزش هر چیزی را وابسته به چیز دیگری می‌داند، به عقیده وی واقعیت هر چیزی - اعم از جزء یا کل - را باید بر اساس کل ارزیابی کرد، این تصویری است که سهروردی و هگل از ماهیت واقعیت دارند.

فیلسوف معروف آلمانی در کتاب خدایگان و بنده می‌گوید: «انسان هنگامی از خویشتن خویش آگاه می‌شود که اول بار «هن» می‌گوید.»^۹ این همان نظری است که سهروردی آن را «خودیت» یا «انائیت» می‌نامید، یعنی آنچه که موجب علم به خویشتن می‌شود که عبارت است از شناخت ذات به ذات. او در حکمة‌الاشراق 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 غیرذات - 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.»^{۱۰}

همچنین هگل معتقد است که حقیقت دارای مدارجی است، این اندیشه‌ای است که سهروردی آن را نخست مطرح کرد و در سده بیستم نیز لرد هالدین (۱۹۶۴-۱۸۹۲م) دانشمند انگلیسی در کتاب خود به نام فرمانروایی نسبت^{۱۱} عنوان نمود. به عقیده سهروردی منزلت هر واقعیت و حقیقتی به میزان بهره‌ای است که از نورالانوار کسب می‌کند.

هگل به فلسفه‌های مختلف معتقد نیست و همه تفکرات را در نهایت یکی می‌داند، سهروردی نیز به وحدت اندیشه‌ها نظر دارد و حقیقت را واحد می‌شمارد. این هر دو اندیشمند حقیقت را فروغی می‌دانند که در آئینه عالم انعکاس‌های متفاوت یافته و مفسران و شارحان و محققان با شیوه‌های مختلف درصدد کشف و نائل آمدن به ماهیت آن حقیقت واحد بوده‌اند و هستند. این تلاش‌ها گرچه به ظاهر متفاوت است ولی نهایتاً به یک نقطه می‌رسند. هگل در این خصوص نه تنها با سهروردی که با سراینده حدیقه نیز هم‌نواست که:

کفرو دین است در رهش پویان

وحده لا شریک له پویان

سهروردی را عقیده بر این است که نورهای پائین‌تر

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم
این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم
و در غزلی دیگر:

ز کوی مغان رخ مگردان که آنجا

فروشدن مفتاح مشکل گشایی
اینکه در اشعار حافظ مفردات و ترکیباتی نظیر «دیر مغان»، «آتش تابناک»، «آتشی که نمیرد»، «خرابات مغان»، «کوی مغان» و «نور» چه معنایی دارند آن قدر مهم نمی‌نماید، مهم این است که استفاده از این نمادها و تعبیرات حتی به صورتی صوری مبین توجه یک ذهن آزاداندیش و تکثرگرا به تمامیت یک فرهنگ است. مهم این است که این اشارات حکایت از توجه او به کلیت یک فرهنگ دارد. این آن نکته‌ای است که حافظ‌شناسان مونیوپولیتس به آن توجه ندارند. به دلیل همین تعلق خاطر و با عنایت به همین موضوع است که خواجه صراحتاً با اشاره به آتش که نماد فرهنگ باستانی سرزمین اوست عزت خود را در حفظ آن می‌بیند:

از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند

که آتشی که نمیرد، همیشه در دل ماست.^{۱۲}

اکنون ادامه این بررسی تطبیقی را در میان اندیشمندان و متألهان و نحله‌های فکری غرب پی می‌گیریم و به بررسی مشابهت‌هایشان با مفاهیم و مضامین برآمده از اندیشه سهروردی می‌پردازیم.
طرح اندیشه ارتباط بی‌واسطه با خدا و نیز شناخت مستقیم از نکات مهمی هستند که سهروردی در آواز پر جبرئیل و همچنین در رساله روزی با جماعت صوفیان مطرح می‌سازد. او در کیفیت احوال اشراقی می‌گوید: «چون دیده اندرونی گشاده شود، دیده ظاهر بر هم باید نهادن و لب بر هم باید بستن و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار، چیز اگر گیرد به دست باطن گیرد و اگر ببیند به چشم باطن ببیند و اگر شنود به گوش باطن شنود و اگر بوید به شم باطن بوید و ذوق وی از خلق جان باشد، چون این معنی حاصل آمد پیوسته مطالعه سر آسمان‌ها کند و از عالم غیب هر زمان آگاهانیده شود» و «آنگاه خود ببیند، آنچه ببیند و باید دیدن، از آن چیزها که در نظر وی آرند حکایت نتوان کردن الا که به ذوق توان دانستن.»^{۱۳}

سهروردی در جای جای آثارش بر شناخت حضوری و ارتباط بی‌واسطه با منبع معرفت و حقیقت مطلق تأکید می‌کند. در کلمة التصوف بر بنیاد این اندیشه می‌گوید: «قرآن را چنان بخوان که گوئی به خود تو نازل شده.» یعنی حذف هر آنچه که واسطه میان قلب انسان مؤمن و معبود اوست.

این دیدگاهی است که چهارصد سال پس از وی مارتین لوتر (۱۵۴۶-۱۴۸۳م) آن را به عنوان رکن اصلی پروتستانیزم در اعتراض به مسیحیت کاتولیک در قالب عبارتی مشابه که همان مفهوم را می‌رساند مطرح ساخت: «کهانته همه مؤمنان.» سهروردی دین را امری قلبی می‌داند و معتقد است که هر قلب به میزان احوال اشراقی خود می‌تواند مستقیماً و بی هیچ واسطه‌ای

سهروردی در جای

جای آثارش بر شناخت

حضور و ارتباط

بی‌واسطه با منبع معرفت

و حقیقت مطلق تأکید

می‌کند: در کلمة التصوف

بر بنیاد این اندیشه

می‌گوید: «قرآن را

چنان بخوان که گوئی

به خود تو نازل شده.»

یعنی حذف هر آنچه که

واسطه میان قلب انسان

مؤمن و معبود اوست.

را نادیده بگیرد اساس شناخت واقعی را در حضور و شهود می‌بیند، یعنی هرگاه بین عاقل و معقول ارتباط اشراقی پدید آید، علم حضوری حاصل می‌شود که در آن نمی‌توان شک کرد. این نظری است که بعدها در دستگاه فکری برخی از فیلسوفان غربی نظیر آکویناس (۱۲۷۴-۱۲۲۵م) دکارت و برگسون (۱۹۴۱-۱۸۵۹م) جنبه‌ای ممتاز یافت.

نزد غربیان و همچنین شرقیانی که دانش و آگاهی‌شان عاری از پشتوانه فرهنگ خودی است، اصطلاحی رایج است به نام **Meliorism** یا «بهبودگرایی» که مقصود از آن نه خوش‌بینی صددرصد است، نه بدبینی تمام‌عیار و نه حتی آمیزه‌ای از این دو. براساس این اندیشه جهان را نه همچون شوپنهاور (۱۸۶۰-۱۷۸۸م) باید زمستانی بی‌پایان دانست و نه همانند برونیک (۱۸۸۹-۱۸۱۲م) شاعر و فیلسوف انگلیسی، بوستانی روحنواز. یعنی جهان نه به کلی بد است و نه کاملاً خوب. بلکه خوبی و بدی اموری نسبی و قابل تغییر و تبدیل‌اند، بنابراین خوبی می‌تواند فزونی و غلبه یابد. تلاش بشری که موجب پیشرفت می‌شود، می‌تواند در بهتر ساختن جهان مؤثر باشد و طبیعتاً تکامل زیست‌شناختی و تحول اجتماعی نیز به همین سو گرایش دارد. در مثنوی ابیات فراوان می‌توان یافت که در رد مطلق بودن خیر و شر است:

آن که گوید جمله حق‌اند، احمقی است

وان که گوید جمله باطل، او شقی است

(دفتر دوم، ۲۹۴۲)

پس بد مطلق نباشد در جهان

بد به نسبت باشد این را هم بدان

(دفتر چهارم، ۶۸)

غربی‌ها و نیز شرقی‌های بی‌خبر از فرهنگ خودی این مفهوم را **Meliorism** نام داده‌اند و بانویی انگلیسی به نام مری آن اوانس **Mary Ann Evans** (۱۸۸۰-۱۸۱۹م) را مبدع آن می‌دانند که نام مردانه جرج الیوت **George Eliot** را به عنوان اسم مستعار برگزیده و بدان معروف است که لابد این هم نوعی بهبودگرایی است. ولی حقیقت این است که این اندیشه پیش از آنکه سهروردی آن را به شیوه‌های مختلف بیان دارد و در همه آثارش به نوعی متذکر شود، به صورتی گسترده در آئین زردشت مطرح شد و از تعالیم محوری اوست. **Meliorism** و بسیاری اندیشه‌های برآمده از این خاک مثل زعفران قائن‌اند که به صورت فله‌ای خارج می‌کنند و بعد آنها را پیچیده در زرورق غربی با بهای گزاف به تولیدکنندگان عرضه می‌دارند.

ایراد فرزندان سهروردی در این است که به خلاف او از این مواد آماده، نظریه و دستگاه فکری نمی‌سازند، در پی کشف و عیان ساختنش نمی‌روند و آنها را روشمند نمی‌سازند. از این مجمل حدیث مفصل می‌توان خواند که اکنون مجالش نیست ولی این قدر می‌توان گفت که از این بی‌تفاوتی است که این‌سینا در همه فرهنگ‌های غربی حتی در المنجد فیلسوف عرب خوانده می‌شود و همین المنجد به رغم تحریف نام خلیج فارس در نقشه‌های جغرافیایی خود، اجازه توزیع می‌یابد.

یا «جواهر غاسق» که نیازی به محل و موضوع ندارند در فرودست نور مجرد یا نور محض که عارضی نیست قرار دارند و نور مجرد از جواهر غاسق اشرف است زیرا در ارتباط علت و معلولی بر آمدن چیزی کامل از درون چیزی ناقص ممکن نیست و آنچه که فرومایه‌تر است نمی‌تواند موجب پدید آمدن چیزی شود که بر او اشرف باشد و از اینجا نتیجه می‌گیرد که جواهر غاسق ماهیتاً دارای نور نیستند.

دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶م) نیز بر این قول است که حقیقت علت نمی‌تواند کمتر از حقیقت معلول باشد، یعنی از درون ناقص، کامل ظهور نمی‌کند و منشأ هر امری اگر از آن کاملتر نباشد، لااقل باید به کمال او باشد. این هردو متفکر به این ترتیب نتیجه می‌گیرند که منشأ آفرینش نسبت به کائنات دارای ذاتی کامل، اتم و اشرف است. منتها این نظر را سهروردی پانصد سال قبل از دکارت اعلام داشت. برخی از نظرات دکارت چندان با آراء اندیشمندان ایرانی بخصوص غزالی شباهت دارد که علامه اقبال می‌گوید اگر دکارت عربی می‌دانست باید می‌پذیرفتم که المنقذ من الضلال غزالی را ترجمه کرده و اسمش را گذاشته گفتار در روش.

به عقیده سهروردی یونانیان اولین کسانی نبودند که فلسفه را به صورتی مستقل عنوان کردند، بلکه موضوعات فلسفی از پیش در نزد اقوام مختلف وجود داشته و تاریخی بسیار قدیم‌تر از آن دارند، زیرا کنجکاوی در بشر امری ذاتی است و او پیوسته سعی داشته تا پاسخی برای سؤالات متعدد خود در ارتباط با ماهیت امور عینی و ذهنی بیابد. سهروردی با حکمت اشراق خود در واقع معلوم می‌دارد که پیشرفت فلسفی در یونان و عرفان در عالم اسلام نمی‌توانسته به ناگاه از هیچ آغاز شود بلکه اینها سر در سنت‌ها و فرهنگ‌های پیشین دیگر ملل نیز داشته است. یعنی نمی‌توان تأثیر کنفسیوس، لائوسه، بودا و زردشت را نادیده گرفت و نفوذ اندیشه‌های برآمده از آثار آنان را به شمار نیاورد.

جیمز کرن فیلمن فیلسوف معاصر آمریکایی در کتاب آشنائی با فلسفه غرب^{۱۳} می‌نویسد که «بشر سرانجام از خدایان متعدد دست برداشت و به الهه خورشید روی آورد... این موضوع سبب شد تا اعتقادات دینی پراکنده با هم پیوند یابند. چیزی نگذشت که خورشید به عنوان حقیقت غائی جای خود را به نور داد که معرفت کائنات است و از اینجا متوجه وجودی غائی و مطلق گردید که سرچشمه هر چیزی است...» این اندیشه خواه از مصر در قالب رع^{۱۴} خدای خورشید برآمده باشد یا از ایران به عنوان حقیقت مطلق، قدر مسلم این است که ارتباطی به فلسفه یونان ندارد و سهروردی نیز در حکمة‌الاشراق مدلل می‌دارد که حکمت در ایران قدمتی حداقل سه هزار ساله دارد.

از دیگر نکاتی که میان سهروردی و اندیشمندان غربی مشترک است علم حضوری یا شهودی است که در حکمت اشراق جایگاهی ویژه دارد. سهروردی بی‌آنکه اهمیت دریافت‌های حسی و ادراکات عقلی

به عقیده سهروردی
یونانیان اولین کسانی
نبودند که فلسفه را به
صورتی مستقل عنوان
کردند، بلکه موضوعات
فلسفی از پیش در نزد
اقوام مختلف وجود
داشته و تاریخی بسیار
قدیم‌تر از آن دارند.
سهروردی با حکمت
اشراق خود در واقع
معلوم می‌دارد که
پیشرفت فلسفی در
یونان و عرفان در عالم
اسلام نمی‌توانسته
به ناگاه از هیچ آغاز
شود بلکه اینها سر در
سنت‌ها و فرهنگ‌های
پیشین دیگر ملل نیز
داشته است.



علاوه بر شباهت‌هایی که تاکنون میان سهروردی و اندیشمندان غربی برشمردیم، همانندی‌هایی میان سهروردی و نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴م) نیز وجود دارد که به برخی از آنها که قابل تأمل‌ترند اشاره می‌شود: در قطعاتی از آثار نیچه، بخصوص در سه «استحاله روح» و قطعه «اشتیاق» صراحتاً یا تلویحاً به اندیشه تعالی طلبی اشاره شده که در ادبیات غرب اصطلاحاً **Sublimation** گفته می‌شود و در فارسی به «والایش» و «تلطیف» ترجمه شده. والایش در روانشناسی فروید عبارت است از تلطیف انگیزه‌های دانی مانند احساس شهوانی به انگیزه‌های عالی نظیر آفرینش هنری. ولی مفهوم نهایی این اصطلاح همان است که به آن تزکیه نفس یا تهذیب می‌گوییم که نهایتاً موجب تعالی فردیت انسان می‌شود. این اندیشه تقریباً در همه آثار سهروردی مشهود است. او در حکمه الاشراق سخن از سفر روح می‌گوید که با تطهیر و تزکیه و پالایش به اشراق می‌رسد، آنچه که نیچه آن را سه استحاله روح می‌نامد. شیخ اشراق در رساله هیاکل النور اشارتی دارد به بقای روح و اتحاد آن با عالم ملکوت. در بخشی از الواح عمادی تلطیف و والایش نفس را شرط ورود به ساحت اشراق می‌داند و می‌گوید: «وقتی نفس ظاهر گردد، روشن شود به نور حق تعالی» یعنی کمال نفس موجب تعالی روح می‌شود.

در ترجمه رساله الطیر از این سخن می‌گوید که چه خطرانی روح را از دستیابی به سرچشمه اشراق بازمی‌دارد. در اینجا طرز گفتار شیخ درباره والایش روح چنان است که هشتصد سال پس از او نیچه در چنین گفت زردشت به کار می‌گیرد. چندان که گوئی قطعه‌ای از کتاب این فیلسوف آلمانی است. سهروردی به پویندگان طریقت می‌گوید «ای برادران حقیقت! همچنان از پوست پوشیده بیرون آئید که مار بیرون آید و همچنان روید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود و بر مثال کزدم باشید که پیوسته سلاح شما پس پشت شما بود که شیطان از پس برآید، و زهر نوشید تا خوش زیبید. پیوسته می‌پرید و هیچ آشیان معین مگیرید که همه مرغان را از آشیان‌ها گیرند و اگر بال ندارید که بپرید به زمین فرو خیزید... و همچون شترمرغ باشید که سنگ‌های گرم کرده فرو برد، و چون کرکس باشید که استخوان‌های سخت فرو خورد، و همچون سمندر باشید که پیوسته میان آتش باشد تا فردا به شما گزند نکند، و همچون شب‌پره باشید که به روز بیرون نیاید تا از دست خصمان ایمن باشید.»

ترغیب به ایستادگی و تحمل در سرتاسر کتاب چنین گفت زرتشت پراکنده است، و نیچه همین توصیه‌ها را به بیانی دیگر، ولی با نام بردن از حیواناتی مانند عقاب، مار، قاطر، پلنگ و فیل برای خوانندگانش دارد، برای مثال در قطعه «عالیمرد» به همین نحو خواننده را به بلند آشیان بودن و مناعت طبع داشتن تحریض می‌کند و می‌گوید: «ای برادران! آیا شما شهامت دارید؟ آیا قوی دل می‌باشید... من از شهامت عقابان سخن می‌رانم... من صاحبان ارواح سرد، قاطرها، کوزان و مستان را قویدل نمی‌نامم، شهامت را آن کسی دارد که ترس را بشناسد

ولی آن را مغلوب خود سازد (یعنی همان عواملی که سهروردی به صورت نمادین بیان داشت). شهامت را آن کسی دارد که ورطه هایل را ببیند ولی با غرور و سربلندی بدان نظر کند. آن کس که ورطه را با چشم عقاب ببیند و آن کس که با چنگال‌های عقاب ورطه را بچسبد شجاع است.»^{۱۱}

سهروردی نیز در عقل سرخ انسان آرمانی خود را به شاهباز تشبیه می‌کند: من آن باز که صیادان عالم

همه وقتی به من محتاج باشند سهروردی و نیچه هر دو نگاهی اندیشمندانه به مسئله مرگ و زندگی دارند و زندگی عاری از آگاهی و پویایی را برابر با نیستی می‌دانند. شیخ اشراق در ترجمه رساله الطیر روی گردانی از امور ظاهری و فریبنده زندگی را به خواننده خود توصیه می‌کند و آن را تولدی دوباره یا به قول مولوی «زادن ثانی» می‌داند که آدمی را جاودانه می‌سازد.

ولی ارتباطی که او میان مرگ اختیاری با کمال روحی انسان می‌بیند موضوعی مشترک با مقصود سهروردی در ترجمه رساله الطیر است. موضوع دیگر در تشابه فکری میان سهروردی و نیچه قول به ادوار است به این معنا که پیوسته در جهان حوادثی رخ می‌نماید که تکرار رویدادهای پیشین است. این عقیده بنا به اظهار سهروردی میان حکمای ایران باستان نیز وجود داشته. در حکمة الاشراق می‌گوید: «بدان که نقوش کائنات ازلا و ابدأ در برازخ غلویه مصور و محفوظات و آن نقوش در جهان خارج واجبه التکرار است. زیرا هرگاه در لوح برازخ غلویه برای حوادث مترتبه، نقوش غیرمتمنابه بود، لازم آید که هیچ‌یک از آنها موجود نشود مگر پس از وجود امری دیگر...»^{۱۵}

سزواری نیز در تأیید این نظر شیخ در منظومه می‌گوید:

قیل نفوس الفلک الدوار

نقوشها واجبه التکرار

در شرح این بیت آمده است که «یعنی وجود خارجی و حدوث کونی آن واجبه التکرار است زیرا ثابت شده که نفوس فلکی نسبت به حرکات خود و لوازم حرکات مزبور شعور دارند و آن نقوش و علوم متمنانه‌اند ولی حوادثی که به ازای آنهاست باید غیرمتمنانه باشد زیرا فیض، لاینقطع است. پس مقتضیات آنها در عالم کون برحسب ادوار، باید تکرار شود و حرکات و اوضاع فلکی پس از گذشتن مدت آتیه برگردد و به صورت نخستین درآید و کائنات نیز در بازگشت به وضعیتی شبیه آنچه قبلاً بوده‌اند از حرکات و اوضاع فلکی پیروی کنند.»

نیچه نیز به رجعت و رویدادها و تکرار تاریخ معتقد است که آن را «دور جاودان»^{۱۶} می‌نامد. قول او بر این فرض مبتنی است که مقدار نیرو در عالم کم و زیاد نمی‌شود و در نتیجه معین است.^{۱۷} به نظر وی زمان یک صورت ذهنی نیست، فرایندی واقعی و نامتمنانه است که تنها به شکل دوره‌ای و متناوب قابل تصور است.

هیچ رویداد تازه‌ای در عالم رخ نمی‌دهد، هرآنچه اکنون اتفاق می‌افتد، قبلاً در اجزاء بی‌شمار زمان اتفاق افتاده، و به همین نحو در آینده هم تداوم خواهد یافت. به نظر نیچه ترتیب وقوع رویدادها در عالم، از آن رو که زمان نامحدودی گذشته است، باید ثابت و غیرقابل تغییر باشد.^{۱۸}

سهروردی در رساله روزی با جماعت صوفیان مراحل والایش نفس و صفای باطن را با بیانی نمادین شرح می‌دهد. در رساله فی‌حالة الطفولية تأکید دارد که طی مقامات معنوی بدون دلیل راه ممکن نیست. نیچه نیز به این اصل باور دارد و از نداشتن مراد و راهنمایی در زندگی حسرت می‌خورد. از این روست که در چنین گفت زرتشت می‌گوید: «به تنهایی با مشکلی بزرگ مقابله می‌کنم، گویی در جنگلی که عمری دراز بر آن گذشته گم شده‌ام، به کمک نیاز دارم... مرادی می‌طلبم، چه شیرین است گوش به فرمان داشتن» و بعد با احساس فقدان راهنمایی روشن ضمیر در زندگی خویش می‌گوید: «چرا از میان زندگان کسی را نمی‌یابم که بتواند برتر از من ببیند و مرا در فرودست نگزد؟



گر پیشتر از مرگ طبیعی مردی

بر خور که بهشت جاودانی بردی

ور زانک در این شغل قدم نشردی

خاکت بر سر که خویشتن آزدی

از نظر وی زنده واقعی کسی است که با متعالی ساختن روح خویش از طریق دل‌کندن از ظواهر دنیا، یعنی با مرگ اختیاری، از معتبر مرگ طبیعی گذر کند، زیرا آنچه که انسان را می‌میراند ناپاکی‌های اوست. او نیز همانند سنائی آدمیان عاری از روح استغناء و گرفتار در نیازهای دنیوی را مرده می‌داند. زنده واقعی کسی است که بتواند هواجس نفسانی خویش را از میان بردارد. در این صورت است که آدمی، به قول سنائی، همانند ادریس نمرده به بهشت می‌رود:

بمیر ای دوست پیش از مرگ، اگر می‌زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن، بهشتی گشت پیش از ما

نیچه نیز در چنین گفت زردشت قطعه‌ای دارد تحت

عنوان «مرگ اختیاری» که به طور مبهم همین نکته را یادآور می‌شود و «به موقع مردن» را توصیه می‌کند. او می‌گوید: چنین مرگی حیات را کامل می‌کند. گرچه مقصود او از مرگ ارادی ظاهراً مرگ جسمانی است

رسالة الطير و غربت غریبه سهروردی است. هسه از آن رو سفر به شرق می‌کند که مگر در آنجا «فضایی تازه، پاک و به دور از زشتی بیابد.» یکی از تأکیدات او در رمان مذکور این است که پوینده طریق نور و اشراق نمی‌تواند بی دلیل راه به شاهد مقصود دست یابد. به همین سبب زمانی که لئو^{۲۲} راهنمای زائران نور ناپدید می‌شود سالکان شرق چون تسبیح از هم گسیخته وحدتشان را از دست می‌دهند.^{۲۳} این همان مضمونی است که سهروردی هشتصد سال پیشتر به صورتی نمادین در فی حالة الطفولية بیان می‌دارد. شرق در اثر هسه به عنوان محدودهای جغرافیایی نقش چندانی ندارد، گرچه او به ظاهر از سرزمین شرق سخن می‌گوید ولی این سفر در واقع به شرق درون است. او در این سفر اشاراتی به شخصیت‌های نورانی و روحانی شرقی دارد که برترینشان پیامبر اسلام است که در قرآن «سراج منیر» خوانده شده و از منظر سهروردی به عنوان انسان کامل برترین بهره را از نورالانوار دارد.

همچنین، هسه در رمان دمیان تعریفی از خود آدمی دارد که بی‌شابهت به تعریف سهروردی از عقل سرخ نیست. هسه دمیان را که تجسم من سینکلر، دیگر قهرمان رمان است بدین گونه توصیف می‌کند: «به چهره یک پسر بچه نمی‌مانست، بلکه شبیه یک مرد بود... یا نه به پیری هزار ساله می‌مانست، بیرون از حوزه زمان بود، ولی جوان می‌نمود، داغ نشان‌هایی از رویدادهای مختلف تاریخ بیش از آنچه می‌شناسیم بر چهره داشت.»^{۲۴} در رسالة عقل سرخ سالک یا عقاب وقتی وارد صحرا یعنی عالم علوی می‌شود شخصی را می‌بیند که رنگ و رویی سرخ دارد. سالک می‌پندارد او جوان است و به همین سبب او را «جوان» خطاب می‌کند، ولی آن شخص در جواب می‌گوید «این خطاب به خطاست، من اولین فرزند آفرینشم تو مرا جوان می‌خوانی!» این جوان که پیرترین پیرها و نخستین آفریده پروردگار است همان بهمین است که در این رساله، عقل سرخ نامیده می‌شود و به عقیده هانری کرین همان «تفس قدسی» است. سالک از وی می‌پرسد که از چه رو موی و رویش سفید نشده؟ عقل سرخ می‌گوید: زیرا پیری نورانی‌ام، کسانی که تو را اسیر کرده بودند، مرا نیز در عالم ظلمت (جاه قیرون)، عالم امکان اسیر کردند، از این رو رنگم سرخ شده، زیرا سرخی از امتزاج نور و ظلمت است. از این قیاس برمی‌آید که امور مابعدطبیعی از نظر سهروردی و هسه از تأثیر زمان به دوره و عناصرش یکپارچه و منسجم می‌باشند، چندان که گذشته و حال در آنها یکسان است. یا به تعبیر اقبال زمان الهی Divine teme که گذشته و آینده در آن اکنون است.

ادوارد کیرد^{۲۵} که یک انگلیسی نوهگلی^{۲۶} است و در اوایل قرن بیستم می‌زیست، شناختن من انسان را همچون سهروردی از طریق همان من آدمی ممکن می‌داند نه از طریق هیچ عامل دیگری. او می‌گوید «وقتی انسان به خارج از خویش می‌نگرد با غیر خود^{۲۷} یا شیء مواجه می‌شود، ولی چون به خویشش درنگرد، با ذهن و ذهنیات رویارو می‌شود.»^{۲۸} سهروردی در کتاب تلویحات

سبب چیست؟ آیا چندان که باید به جستجو نپرداخته‌ام؟ اشتیاقی عظیم در یافتن چنین کسی دارم.» بنابراین اگر سهروردی همانند اقبال در احوال نیچه تأمل می‌کرد، بی‌گمان او نیز به این نتیجه می‌رسید که اگر این نابغه نیروی ذهنی‌اش به هدفی صحیح نینجامد، بدان سبب بود که دلیل راهی در زندگی معنوی خویش نداشت و لاجرم اهتمامش بی‌ثمر ماند. به عقیده اقبال «اگر نیچه مراد و مرشد روشن ضمیری همچون شیخ احمد سرهندی می‌داشت... در گرداب تعقلات خویش گم نمی‌شد. در بیتی به اردو در بال جبریل می‌گوید: «اگر آن مجذوب فرنگی امروز زنده بود، اقبال به او می‌آموخت که مقام کبریا چیست.»

ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲م) فیلسوف آمریکایی، برای اندیشه مراتبی قائل است و آن را دارای توالی می‌داند و به اندیشه‌های برتر و فروتر تقسیم می‌کند. به نظر وی اندیشه کنونی یا خال به سبب «انس» یا الفتی که با اندیشه گذشته دارد می‌تواند آن را بشناسد. هر اندیشه‌ای که از بین می‌رود، خود را به اندیشه بعدی وامی‌گذارد و به این ترتیب «انس و الفت» خاصی این فرایند را وحدت می‌بخشد. این نظر جیمز شباهت تام با نظر سهروردی در مورد مراتب نور دارد. او در حکمة الاشراق می‌گوید که در فوق سلسله وجود نورالانوار قرار دارد، نخستین فائض از این سرچشمه فیاض، نور اقرب یا بهمن است و بعد نور قاهر دوم است که ادری بهشت است و از تکرار این نسبت میان نور قاهر اقرب و نور قاهر دوم، نور قاهر سوم پدید می‌آید تا به همین ترتیب می‌رسد به ضعیف‌ترین نور و تاریکی که همه با هم نسبت علت و معلولی دارند. هر نور که برتر است بر نور زیرین خود غلبه دارد. هستی نور زیرین بسته به نور برین است و نور زیرین با نوعی عشق و الفت با نور برین مرتبط است و به این ترتیب وحدتی که موجب حفظ این فرایند می‌شود از طریق انس و محبتی است که نورهای زیرین به نورهای برتر از خود دارند. ویلیام جیمز منشأ اندیشه‌های مرتبط به هم را از «خود محض»^{۲۹} می‌داند که نهایت مرتبه انسان است و سهروردی نهایت مراتب انوار را «نوراعلی» می‌داند که نور نورهاست. همچنین ویلیام جیمز مانند سهروردی بر این عقیده است که شناخت و معرفت ناشی از احوال عرفانی و شهودی ارزشی معادل معرفت تجربه حسی دارند. او می‌گوید: «احوال عرفانی بسیار شبیه حالت‌های ادراک حسی است و به نظر کسانی که آنها را می‌آزمایند تفاوتی با شناخت حسی ندارد... و این اشراق^{۳۰} است.»^{۳۱}

هرمان هسه (۱۹۶۲-۱۸۷۷م) نویسنده معروف آلمانی، برنده جایزه ادبی نوبل ۱۹۴۸ و خالق رمان‌های پراوازه از جمله دمیان، کتاب کم ورقی دارد به نام سفر به شرق که به لحاظ نماه برداری شباهت بسیار به رسالات رمزی شیخ اشراق دارد. او در این اثر همانند شیخ در رسالات متعددش در پی آن است که ذهن خواننده را به حقیقتی اصلی، ازلی و واقعی متوجه سازد. محتوای این داستان به‌طور خاص قابل تطبیق با ترجمه

از نظر وی زنده واقعی کسی است که با متعالی ساختن روح خویش از طریق دل کردن از ظواهر دنیا، یعنی با مرگ اختیاری، از معبر مرگ طبیعی گذر کند، زیرا آنچه که انسان را می‌میراند ناپاکی‌های اوست. او نیز همانند سنائی آدمیان عاری از روح استغناء و گرفتار در نیازهای دنیوی را مرده می‌داند. زنده واقعی کسی است که بتواند هواجس نفسانی خویش را از میان بردارد. در این صورت است که آدمی، به قول سنائی: همانند ادریس نمرده به بهشت می‌رود

گفتگویی خیالی دارد با ارسطو که در آن به اثبات این موضوع می‌پردازد و از زبان «معلم اول» می‌گوید: «آیا مگر نه این است که تو خود را ادراک می‌کنی؟ و آیا این درک خویش، درک ذات به ذات نیست؟ یا درک ذات به چیز دیگری غیر از ذات است؟ اگر چنین است که این درک ذات به غیر ذات است، پس برای ذات تو نیروی دیگر و ذات دیگری است که او تو را درک می‌کند و دیگر این تو نیستی که خودت را درک می‌کنی. حال که چنین است، قهرا پرسش از این نیروی دیگر و ذات دیگر به میان می‌آید که عامل حقیقی و نهادی درک ذات می‌باشد. آیا این نیرو یا ذات، خود ذات خویش را درک می‌کند یا به عامل دیگر درک نیازمند است؟ اگر چنین باشد، سخن از عامل درک به درازای نامتناهی کشیده خواهد شد و این محال است.»

هانری کربن (۱۹۷۹ - ۱۹۰۳ م) - سهروردی‌شناس نامدار فرانسوی کتابی دارد تحت عنوان فرشته ارغوانی که آن را تحت تأثیر عقل سرخ به رشته تحریر درآورد. این کتاب که در زمان انتشار یکی از بحث‌انگیزترین کتاب‌های فلسفی به‌شمار آمد دربرگیرنده مضامین رساله‌های سهروردی است و تلاشی است در جهت کشف عنصری که می‌تواند به عنوان یک محرک، سالک را به اشراق رهنمون شود. کربن در این اثر ذهن خواننده را متوجه یک فرشته ارغوانی می‌سازد، فرشته‌ای که به عقیده وی شیخ‌اشراق در آثار خود بدان نظر داشته و هدفش از ابداع این فرشته تخیلی پدید آوردن انسان متحول بوده است. او می‌گوید انسان را نمی‌شود با ابزار و اشیاء متحول ساخت، روح و نفس را فقط می‌شود پرو بال داد و مستغنی کرد و این چیزی است که فلسفه غرب به آن توجهی ندارد. غرب غرق در عالمی حسی و علمی شده، در حالی که فلسفه اشراق به معنویت نظر دارد و این عنصری است که در فردیت انسان آشیانه دارد. کربن با اشاره به ارزش‌های والای معنوی در فلسفه سهروردی و از سوی دیگر با توجه به ماده‌گرایی و عقل‌گرایی مفرط در غرب می‌گوید: «در جهان مستمند غرب آنچه حضور ندارد، معنویت است.»^{۲۹}

او حکمت اشراق را قلب بی‌قرار فرهنگ ایران می‌داند و از همین رو می‌گوید: «من چشم ایرانیان را بر چیزی گشودم که قلب بی‌قرار فرهنگشان است.» کربن از این‌سینا به سهروردی روی آورد، زیرا به قول خود وی، شیخ‌اشراق در زندگی‌اش نقشی بسیار تعیین‌کننده داشته است. او تا پایان عمر یک روز بی‌سهروردی نزیست و این از زمانی شروع شد که یک روز لویی ماسینیون نسخه‌ای از چاپ سنگی حکمة‌الاشراق را که همراه با چند رونوشت از حکایات عرفانی شیخ اشراق از ایران برده بود به وی داد. این آثار تأثیری شگرف در وی نهاد که شرح آن مجال جداگانه می‌خواهد. او می‌گوید: «بگفت‌انگیزترین نکته در سهروردی اراده اوست در تداوم بخشیدن به اندیشه ایرانیان باستان. او خرد نیاکانش را احیاء کرد. اندوه بزرگ کربن این بود که عرفان شیعی در قیاس با فلسفه‌های دیگر، آنچنان که باید در غرب گسترش نیافته. البته آثار کربن از جمله

آثار کربن از جمله ترجمه عقل سرخ روشنفکران و اندیشمندان غربی را مسحور فلسفه ایران ساخت، چندان که اوژن یونسکو نویسنده نامدار در نامه‌ای به کربن نوشت: «عقل سرخ را باید خواند و مکرر خواند... من با وجود عقل سرخ دیگر تا پایان حیاتم نیاز به کتاب دیگری ندارم.»

ترجمه عقل سرخ روشنفکران و اندیشمندان غربی را مسحور فلسفه ایران ساخت، چندان که اوژن یونسکو نویسنده نامدار در نامه‌ای به کربن نوشت: «عقل سرخ را باید خواند و مکرر خواند... من با وجود عقل سرخ دیگر تا پایان حیاتم نیاز به کتاب دیگری ندارم.»^{۳۰}

تحقیقات وسیع و دقیق کربن نشان می‌دهد که میان تشیع و اشراق یک پیوند عاطفی عمیق وجود دارد و این کاملاً طبیعی است و نمی‌تواند تصادفی و اتفاقی باشد. پی افکندن حکمت اشراق تلاشی بود آگاهانه به قیمت یک زندگی برای اثبات این پیوند مبتنی بر عقل و عشق.

پی نوشت:

۱. مجله تلاش، شماره ۷۴، آذر ۱۳۵۶، ص ۳۶.
۲. ماجرای فکر فلسفی در اسلام، ابراهیمی دینانی، ج ۲، ص ۳۷۶.
۳. تاریخ ادبیات ایران، ادوارد براون، ج ۲، ترجمه رشید یاسمی، ج ۳، ابن‌سینا ۱۳۴۵، ص ۱۹۴، ۳۰۶.
۴. بنیاد حکمت سبزواری، مقدمه ص ۲۳-۲۰.
۵. این مضمون را اقبال نیز به صورتی دیگر خطاب به جوانان ایران بیان داشته:
- گردن من حلقه زنجیرای پیکران آب و گل
آتشی در سینه دارم از نیاکان شما
۶. روزی با جماعت صوفیان، ص ۱۷ و ۱۸.
۷. برای اطلاع بیشتر رک فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکا، تألیف راستن، ترجمه م.ب. ماکان.
۸. ترجمه حمید عنایت، ص ۲۵.
۹. حکمة‌الاشراق، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.
۱۰. این شعر از سعدی است.
۱۱. Lord Haldane, Reign of Reality.
۱۲. ترجمه م.ب. ماکان، انتشارات حکمت، Re. ۱۳.
۱۴. چنین گفت زرتشت، ترجمه حمید نیرنوری، ص ۳۸۳.
۱۵. حکمت‌الاشراق (مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۳۷).
۱۶. Eternal Recurrence.
۱۷. امروزه علوم طبیعی خلاف این نظر را ثابت کرده‌اند، یعنی اندازه نیرو در ماده هم کاهش و هم افزایش می‌یابد.
۱۸. برای اطلاع بیشتر نک: بازسازی اندیشه دینی، اقبال لاهوری، ترجمه م.ب. ماکان، ص ۲۰۲ و ۲۰۳. به نظر جیووانی باتیستا ویکو Giovanni Battistavico (۱۷۴۴ - ۱۶۶۸ م) فیلسوف و مورخ ایتالیایی نیز تاریخ قالبی معین و ساختاری ثابت دارد که مدام تکرار می‌شود.
۱۹. Pure - self.
۲۰. Illumination.
۲۱. اقبال ویشن فیلسوف غربی، نوشته نذیر قیصر، ترجمه م.ب. ماکان.
۲۲. Leo.
۲۳. سفر به شرق، ترجمه م.ب. ماکان.
۲۴. دمیان، ترجمه م.ب. ماکان، ص ۱۸.
۲۵. Edward Caird.
۲۶. neo - Hegelian.
۲۷. not - self.
۲۸. اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر، نوشته محمد معروف، ترجمه م.ب. ماکان، ص ۳۱.
۲۹. مجله بنیاد، ش ۱، سال ۱۳۵۵.
۳۰. مجله تلاش، ش ۷۴، سال ۱۳۵۶.