



بقا و تداوم ایران باطنی

در سخن و اندیشهٔ شیخ اشراق

محمد کریمی زنجانی اصل



«و کانت فی الفرس امة، یهدون بالحق، و به کانونا بعدلون، حکماء فضلاء غیر مشبهة بالمجوس، قد احینا حکمتهم التوریه الشریفه، الئی یشهد بها ذوق افلاطون و من قبله من الحكماء فی الکتاب المسمی بحکمة الاشراق و ما سبقت الی مثله» (= در میان پارسیان گروهی بوده‌اند رهنمون به حق و ورزای عدل بدان، حکیمانی ناماننده به مجوس. ما حکمت توری شریف آنها را که گواهند ذوق افلاطون و دیگر حکمای پیش از اوست، در کتاب موسوم به حکمة الاشراق زنده کردیم و در این کار کسی بر ما پیشی نجسته است) .

نکته قابل توجه در سخن بالا، همچنان که کربن نیز در دستری دریافته و تذکر داده، اسناد آگاهانه شیخ اشراق است به آیه ۱۵۹ سوره اعراف که درباره قوم موسی نازل شده و سهروردی با به کارگیری تأویلی بسن پر معنی، به واسطه آن، گذار از ظاهر به باطن و کشف دست کم «برخی» (در سخن کربن، «یکی») از رازهای تاریخ باطنی ایران را ممکن می‌کند:

«شیخ اشراق [می‌کوشد] به یاری منابع روحانیت گسترده و فراگیر اسلامی، طرح خود را با موفقیت به انجام رساند. این رفتار سهروردی به عنوان باستان‌شناس یا پژوهندهٔ سند تاریخی نیست بلکه ابراز علاقه به کسانی است که به نظر وی از نیاکانش به شمار می‌آیند و چهره و آبروی نیز بدیشان می‌رسد. بعد از این است که «خسروانیون» در چشم او پیشگامان «اشراقیون» خواهند بود.»

در وجه دیگر نیز از قصد سهروردی از بکارگیری اصطلاح هیالک التورمی توان یاد کرد که کربن از آن به تلاشی آگاهانه در جمع میان آموزه‌های ایرانی و اسلامی در باب توحید اشراقی و نبوت ساسانی و نشان دادن همسانی و ارتباط «خورنه» اوستایی و «سکینه» قرآنی تعبیر کرده است. می‌دانیم که ترجمه دقیق اصطلاح «سکینه» حتی در زبان عربی هم دشوار است؛ هرچند که بیشتر از آن به معنی «ساکن شدن و آرامش و طمأنینه» اراده کرده‌اند. این اصطلاح از نظر لغوی معادل واژهٔ عبری «شخینا» است که از آن به «حضور اسرارآمیز حق در قدس الاقداس هیکل» یاد شده است. سهروردی

خود، پرهیز نمی‌دهد، بلکه بر آن است که «تاریخ خادنه‌ای 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».

شیخ اشراق در این معنا است که طرح عظیم تأویل تاریخ اندیشه‌های عرفانی و فلسفی ایرانی را درمی‌افکند و برآمده از درنگ و تأملی بیجا دربارهٔ چگونگی تداوم حکمت باستانی ایران در دوران اسلامی، به نگارش آثاری می‌پردازد که مبتنی‌اند بر بازاندیشی در تاریخ اندیشه‌ها و آراء فلسفی پیش از خود؛ اندیشیدنی که در گهر خویش، «در خود» و «برای خود»، استوار بر کشف و آفرینشی است که فرابوندهای اندیشه را در حرکتی تصویری می‌کند که در انجام، آفرینش مفاهیم تازه و دمیدن روح به مفاهیم کهنه را به عنوان لوازم فلسفی اندیشی (= فلسفیدن) در نظر دارد؛ و این گونه است که تداوم تاریخ حکمت ایرانی را که در دوران اسلامی توسط فارابی بازتأسیس شده و با ابن سینا به اوج خود رسیده «ممکن» می‌کند و به واسطه این امکان، «بازخوانی و بازنمود» و «تجدید و تذکرش را همراه میسر می‌دارد. در واقع، برآمده از چنین ایده‌ای است که سهروردی را بر خلاف فارابی، نه «مؤسس»، بلکه «مجدد» فلسفه‌ای می‌دانیم که از زبانی «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 خلیلی وارد نیامده و او می‌کوشد از راه برجسته کردن مهم‌ترین دستاوردهایش، برای تأمل و تفکر در مبادی و لوازم وجودی این تمدن در ایران اسلامی، تکیه‌گاهی مطمئن به دست دهد؛ تکیه‌گاهی که به او امکان می‌دهد، از صورت ظاهر شرع و تعبد بردوخته بر جامه ظاهر بی‌بنا فراتر رود و با نشان دادن وحدت جوهر فلسفی آموزه‌های فلهلویون پیش از اسلام و اندیشه ایرانی در دوران اسلامی، از سوی پایه‌های خلافت بنیاد گرفته بر ظاهر دین را متزلزل کند و از سوی دیگر بی‌بنیادی ستیز غزالی با اهل حکمت را برنماید؛ چنان که می‌نویسد:

پرسش از چیستی هویت ایرانی و تلاش در جهت ماندگاری و تداوم ایرانیت، بنا به شهادت اسناد موجود، از همان نخستین سده‌های اسلامی، دغدغه متفکران این حوزه تمدنی بوده است.

اکنون در پرتو پژوهش‌های جدید، می‌دانیم که در جریان تشکیل آنچه که پس از به پایان رسیدن فتوحات عربی، «جهان اسلامی» نامیده شد، اقوام و ملت‌های گوناگونی شرکت داشتند؛ اقوام و ملت‌هایی که به اندک زمانی، نخست زبان، آنگاه قومیت، و سرانجام هویت فرهنگی خویش را به ژرد تسلط تازی و تازیان باختند؛ و طرفه آنکه در این میان، گویا تنها ایرانیان بودند که «عجمی» ماندن را به «عرب» نمایاندن خویش برگزیدند؛ و هرچند که در مواردی، بهای این خواست و خواهش را بس گزاف پرداختند، اما به فرجام، چنان کردند که «عرب» حاضر در ایران آن روزگار، «مستعرب» و حتی «مستعجم» شد.^۱

در این تلاش تهربخش، به طیفی از متفکرانی برمی‌خوریم که در یک سوی آنها، ابن مقفع (م ۱۲۲ ق) قرار دارد، که به همت بلند خویش در انتقال میراث عقلی و اخلاقی تمدن ایرانی به دوران اسلامی کوشید و در سوی دیگر، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (م ۵۸۷ ق) که در منظومهٔ فکری خود، به احیاء گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی همت گماشت و با سامان بخشی به اشراق در گونه‌های «خسروانی» / نوافلاطونی اهرمسی‌اش در چارچوبی نظام‌مند، تقدیر تاریخی تفکر در ایران زمین را رقم زد.

با مراجعه به آثار سهروردی درمی‌یابیم که او بر خلاف بسیاری از فیلسوفان عهد اسلامی، متفکری تاریخ‌گرا است. در واقع، شیخ اشراق را بر نهج همعصران متکلمش معادشناس نمی‌توان دانست؛ در عین حال نباید از یاد برد که او 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 کاهندهٔ مورد اشاره پل ریکور، به تأویلی ترازافزنده از تاریخ قدم بنهیم؛ تأویلی ترازافزنده‌ای که از خاطره نمی‌گریزد و آدمی را از شناخت و درک ژرفای تاریخ

در واقع، به همین دلیل است که سهروردی، صرف دستیابی به سکنه را برای کیخسرو بسنده نمی‌داند و او را در مقام مشاهده بالاترین مراتب انوار درونی می‌نهد؛ مرتبه‌ای که همانا «حالت طمس» باشد و دیدار «نور طامس» را بر آن عارفی میسر می‌سازد که از مقام سکینت و ملاحظه فناء خویش گذرشته و به اصطلاح شیخ اشراق در صغیر سیمرخ به «فنا در فنا» رسیده است و بنا به تصریح المشارح و المطارحات:

«و اما اصحاب السلوک فانهم جزئونی انفسهم انواراً ملئة غایة اللذة، و هم فی حیاتهم الدنیایة، فللمبتدئ نور خاطف، و در الواح عبادی، فرزند سیاحی را در شمار آن معدود قهرمانانی برشمرده که بی گذشتن از آستانه مرگ، از مرز این جهان پدیدار می‌گذرند:

«و چون ملک فاضل النفس در عالم سنت‌ها رازنده 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 موافق شرف اعظم، بخواند او را منادی عشق و اولییک گفت و فرمان حاکم شوق در رسید، و او پیش باز رفت به فرامینداری، 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 مطلق گشت به ترک خویشان و وطن و بیت، روزگارا چنان ملکی ندید و به جز از 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.»^{۱۳}

دیدار این پیر جهان بین با مرجع نور و اقتدار، که سهروردی از آن به دیدار شاهی کیانی یا نفس قدسی تعبیر می‌کند و حصول «خوره کیانی» را دستامد آن می‌داند، آیا ادامه همان طرحی است که شیخ اشراق به قصد به فرجام رساندن تلاش نافرجام ابن سینا در تدوین «حکمت مشرقی» پی می‌افکند؟ تا بدین سان از مرگ عارفانه ابدال^{۱۴} به آن پیشدستی پیروزمندانه‌ای راه برد که عارف رازنده و بیدار از این جهان می‌رهاند؟ آن هم در پرتو دستیابی به آن سرچشمه‌ای که ابن سینا در بازشناسایی اش تا توان ماند: سرچشمه شکوه و افتخار ایرانی: خوره؛ همان هاله آسمانی که کیخسرو را دانش زرف می‌بخشد و امکان بهره‌مندی از جام گیتی نمای را ارزانی‌اش می‌دارد تا به واسطه این آینه شگفت از اسرار کائنات خیر گیرد؛ و به تعبیر کرین، از «غلاف ادم» یا این کالبد میرند و پنج حس ظاهر و پنج حس باطن رهایی یابد و به تن نورانی‌اش نفس را به مشرق خویش راه نمایاند:

«جام گیتی نمای کیخسرو را بود، هرچه خواستی، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد، گویند آن را غلافی بود از ادم بر شکل مخروط ساخته، ده بند گشاده بر آنجا نهاده بود، وقتی که خواستی از مغیبات چیزی بیند، آن غلاف را در خرطه انداختی. چون همه بندها گشوده بودی بدر نیامدی، چون همه بستنی در کارگاه خراط برآمدی، پس وقتی که آفتاب در آستوی بودی، او آن جام را در برابر می‌داشت، چون ضوء نیز اکبر بر آن می‌آمد، همه نقوش و سطور عالم در آنجا ظاهر می‌شد.»

از این سخنان، به روشنی پیداست که سهروردی، کیخسرو رانه تنها پادشاهی عادل و پیروزمند، بلکه در عین حال، نماینده حکمت معنوی ایران باستان و نمونه‌ای شایسته از حکیمان اشراقی می‌داند؛ حکیمی که بنا به گزارش الواح عمادی، «بدره او را می‌خواند؛ پدری آسمانی که بنا به رأی شیخ در می‌آیکال النور، رب النوع انسانی و نور قاهری است با این ویژگی‌ها: «و من جمله الانوار القاهرة (اعنی العقول) ابونا و رب طلسم نوعنا و مبیض نفوسنا، و مکملها بالکلمات العنمیة و العملیة، روح القدس، السنمسی عند الحکماء بالعقل الفعال (= و از جمله نورهای قاهره، اعنی عقل‌ها، یکی آن است که نسبت وی با ما همچو نسبت پدر است و او رب طلسم نوع انسانی است؛ و او واسطه و بخشنده نفس‌های ما است و مکمل انسان است؛ و شارع او را «روح القدس» می‌گویند و اهل حکمت او را «عقل فعال» گویند.»^{۱۵}

بگردانیم این بند زیرانیان^{۱۶} و برای دستیابی به وی حتی از آزار بردارش گریوز نیز نمی‌گذرد، سهروردی برای دشمنی کیخسرو با افراسیاب، انگیزه‌ای والا تر و اخلاقی تر از انتقام جویی ذکر می‌کند: افراسیاب، بدل دشمن خدا و منکر نعمت‌های باری تعالی، سخت دل است و مجال‌اندوزان (دوستدار دشمنی)؛ پس برای برقراری دوباره تقدیس و تقدس در زمین، از میان برداشتن او، کاری بایسته است. سهروردی در حکمة الاشراق، بر خورنداری کیخسرو از موهبت راهیابی مستقیم به سرچشمه نور و فرقه اهوره مزداپی، یعنی «خوره» ایرانی را پیش از پدیداری زرتشت دانسته^{۱۷} و در الواح عمادی، فرزند سیاحی را در شمار آن معدود قهرمانانی برشمرده که بی گذشتن از آستانه مرگ، از مرز این جهان پدیدار می‌گذرند: «و چون ملک فاضل النفس در عالم سنت‌ها رازنده 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 موافق شرف اعظم، بخواند او را منادی عشق و اولییک گفت و فرمان حاکم شوق در رسید، و او پیش باز رفت به فرامینداری، 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 مطلق گشت به ترک خویشان و وطن و بیت، روزگارا چنان ملکی ندید و به جز از 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.»^{۱۸}

دیدار این پیر جهان بین با مرجع نور و اقتدار، که سهروردی از آن به دیدار شاهی کیانی یا نفس قدسی تعبیر می‌کند و حصول «خوره کیانی» را دستامد آن می‌داند، آیا ادامه همان طرحی است که شیخ اشراق به قصد به فرجام رساندن تلاش نافرجام ابن سینا در تدوین «حکمت مشرقی» پی می‌افکند؟ تا بدین سان از مرگ عارفانه ابدال^{۱۹} به آن پیشدستی پیروزمندانه‌ای راه برد که عارف رازنده و بیدار از این جهان می‌رهاند؟ آن هم در پرتو دستیابی به آن سرچشمه‌ای که ابن سینا در بازشناسایی اش تا توان ماند: سرچشمه شکوه و افتخار ایرانی: خوره؛ همان هاله آسمانی که کیخسرو را دانش زرف می‌بخشد و امکان بهره‌مندی از جام گیتی نمای را ارزانی‌اش می‌دارد تا به واسطه این آینه شگفت از اسرار کائنات خیر گیرد؛ و به تعبیر کرین، از «غلاف ادم» یا این کالبد میرند و پنج حس ظاهر و پنج حس باطن رهایی یابد و به تن نورانی‌اش نفس را به مشرق خویش راه نمایاند:

نیز «این مفهوم را به نورهای پاک معنوی نسبت می‌دهد که در روح سکنی می‌گزینند و روح معبد آنها، «هیگلی نورانی» می‌گردد، همان سان که معنای کلی تر واژه خوره، سکنی گرفتن نور جلال در روان فرماتر و ایان ایران کهن است که خدماتی داشتند و فریدون و کیخسرو، شاهان بختیار، بهترین نمونه آنانند. روان ایشان خود آتشکده‌ای است.»^{۲۰} اکنون درمی‌یابیم که سهروردی چگونه از «سکنه» به آن موهبت الاهی یاد کرده که شخص با دستیابی بدان در پیشگاه ذات کبریایی به تقریبی خاص می‌رسد؛ و هر گاه در نظر بگیریم که او، خود و اتباع خود را در این شمار می‌نهد، در خواهیم یافت که چرا با تاملی بی‌باکانه، امتیاز یاد کرده آیه ۱۵۹ سوره اعراف را به حکیمان باستانی ایران اختصاص می‌دهد. اما اینکه سهروردی از میان شهریاران ایرانی بر خوردار از کیان خوره، فریدون و کیخسرو را نام می‌برد که در حکم کردن به عدل و حق قدس و تعظیم ناموس حق بجا آوردن به قدر طاقث خویش، و در «برپای داشتن تقدس و عبودیت» سرآمدان روزگار خویش بوده‌اند، و اینکه تسلط «سنگ سکینت» بدیشان را مایه خیر و برکاتشان می‌داند، ما را به تأملی دوباره در قصد او از به کار بردن این تعبیرها و مضمون‌ها بر می‌انگیزد؛ تعبیرها مضمون‌هایی که برای نشان دادن پیوستگی پیوستاری تن نورانی با دستیابی به دید باطنی در تلاشد؛ و چنان که دیدیم، با تعبیرهای اسماعیلی مطرح در زمانه سهروردی، همانندی غریبی دارند:

«و نوری که معطی تأیید است، که نفس و بدن بدر قوی روشن گردد، در لغت پارسیان «خوره» گویند، و آنچه ملوک خاص باشند آن را «کیان خوره» گویند. و از جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند، خداوند «نیرنگ» ملک افزیدون و آنکه حکم کرد به عدل و حق قدس و تعظیم ناموس حق بجا آورد به قدر طاقث خویش، و مظهر یافت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدر 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 و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر علو (خود ضحاک) صاحب در علامت خبیث و او را هلاک کرد به امر حق تعالی، و وردگان را با زبانی بسند و سایه عدل را بگسترانید بر جمله معموره و از علوم بهره‌مند شد بیش از آنکه بسیاری در این عصرها بر او نبودند. و علم را نشر کرد و عدل را گسترانید و شر را قهر کرد و فرمان او روان گشت و زمین را قسمت کرد و ملک دراز در خاندان رها کرد، جزا از حق تعالی؛ و در عصر او نشوونبات و حیوان تمام و کامل شد.»

و دوم از ذریت او ملک ظاهر کیخسرو مبارک که تقدس 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 منتش گشت به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی او را پیدا شد و پیش او باز آمد. و معنی «کیان خوره» دریافت و آن روشنی‌ای است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن کردن‌ها او را خاضع شوند. و هلاک گردند به قوه حق تعالی شیر و محب دشمنی را و لذرا و سخت دل را، افراسیاب را از بهر آنکه جاحد حق گشت و منکر نعمت‌های خدا شد. تقدس را برداشت، خداوند لشکر که شمرندگان از شمردن آن عاجز ماندند، در جانب غربی^{۲۱} هلاک گشت، و ملک قدس چون سنگ سکینت بر او مسلط شد، عناصر از او منفعل گشت و خیر و برکات بسیار شد، و در آن معرکه چندین بدان کشته شدند که در روزگاری بسیار چشم‌ها مثل آن ندیدند.»^{۲۲}

چنان که می‌بینیم، سهروردی بر نهج فردوسی - که بن‌مایه‌های اصلی این حماسه عرفانی‌اش را از حماسه پهلوانی او برگرفته - برای پور سیاوش، خوشکاری ویژه‌ای هم در نظر گرفته است: چیرگی و درهم شکستن نهایی افراسیاب به عنوان مظهر دشمنی با شهسواران جوانمرد ایرانی. با این حال، بر خلاف حکیم طوس که کینه کیخسرو از افراسیاب را در قتل پدرش سیاوش به دست او بازمی‌جوید

به کین پدر بست خواهیم میان

These are in Islam: Notes on the Theory of Transmission, I. Religion and Society 13: 1-6. Translated by the Faculty of Theology, 2. The Four Schools of Jurisprudence in Arab and Islam, IV, 1984, pp. 11-67. 3. Derek Leach, "The Maqalat al-Farabi (Arabic Prose)", *The Cambridge History of Islam*, (Oxford: Cambridge University Press, 1977), pp. 48-77. See Amir Arjomand, "Maqalat al-Farabi: Text, Translation and Commentary", *Iranian Studies*, vol. 27, 1994, pp. 1-36.

۴. شهاب الدین یحیی سهروردی، «کلمة التصوف»، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶ش، ص ۱۱۷.

۵. هانری کربن، «سه فیلسوف آذربایجان: سهروردی، دود تبریزی، و رجب علی تبریزی»، ترجمه محمد غروی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذرآبادگان، سال ۲۹، شماره ۱۲۲، تبریز، تابستان ۱۳۵۵ش، ص ۱۶۷.

۶. بنسجد با ترجمه «جدیدتره آن»: شیخ اشراق سعی دارد به باری سرچشمه های معنویت اسلامی باز و جهانی، طرح خود را به انجام رساند. شیخ اشراق نه باستان شناس است و نه پژوهنده استاد تاریخی؛ او به کسانی توجه دارد که آثار او به خسرو می آیند و تبارش به آنان می رسد و از این پس خسروانیان، پیشگامان اشراقیان خواهند بود.

۷. هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۶، ۸۷، نک: آرتور جفری، واژه های دخیل در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، ۱۳۷۲ش، ص ۲۶۳.

۸. هانری کربن، «سه فیلسوف آذربایجان: سهروردی، دود تبریزی، و رجب علی تبریزی»، ترجمه محمد غروی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذرآبادگان، سال ۲۹، شماره ۱۲۲، پشین، ص ۱۷۰.

۹. همان، صص ۱۶۹، ۱۷۰. ۱۰. شهاب الدین یحیی سهروردی، «صغیر سیمغ»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۲۳۳.

۱۱. خداوندگار نور و نیرنگ. ۱۲. مظهر مجسم کیان خوره. ۱۳. در متن فارسی کلمه «غزنی» آمده که با توجه به متن عربی رساله تصحیح شد.

۱۴. شهاب الدین یحیی سهروردی، «الواح عمادی»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۱۸۶، ۱۸۷.

۱۵. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، به کوشش مهدی غریب و محمدعلی بهبودی، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۶.

۱۶. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۱۵۷.

۱۷. همان، ج ۳، صص ۱۸۷، ۱۸۸. سهروردی در آغاز کلمه قصه الغریبه الغریبه، به صراحت از ناپایداری طایفه کبری، این سرچشمه اشراقی هرگونه طلب و تجربه عرفانی در رساله های حمی بن یفغان و سلمان و ایسان این سینا شکوه کرده و بدین سان بر آن شده ناپایداری اسطوره ای شاعرانه.

۱۸. از این تجربه عرفانی روی داده در درون، که همانا رویدادی در زرفای نفس باشد، بیانی بیرونی به دست دهد. نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۲۷۶، ۲۷۵. پس از آن.

۱۹. گفتنی است که «حکمت مشرقی» سنیوی، موضوع بررسی ها و جدل های متعددی در میان شرق شناسان بوده است. در این زمینه بنگرید به: محمد کریمی زنجانی اصل، «ابن سینا و منطق المشرقیین: خامستگاه و معنای حکمت مشرقی»، ابن سینا و جنبش های باطنی، به کوشش محمد کریمی، تهران، ۱۳۸۳ش، صص ۲۹۳، ۳۱۱.

۲۰. کربن او را همانا نیانگر انسان نورانی و آن رویه ای از نفس می داند که رویه سوی عالم نوری دارد که از آن برخاسته و در آرزوی بازگشت بدان است؛ برای شرح خلاصه داستان سلمان و ایسان بنگرید

سهروردی را در روزگار نام و سرزمین زده ای از «ایران» میراث بان شایسته معنویت ایرانی معرفی می کند؛ میراث بانی که نگر بستن در فعلیت^{۲۱} معنویت ایرانی را در شمار آن دغدغه هایی می نهد که به جان خویش می پرورد و رمز و راز ماندگاری ایران را در این معنویت بازمی جوید تا همچون خواجه احمد غزالی به شایستگی برنماید که «هنوز آتش پارسی نمرده است».

پی نوشت ها:

۱. احسان یارشاطر مهم ترین این ملت ها را، افزون بر تازیان، ایرانیان و اقوام یونانی ماب ذکر می کند. Ehsan Yarshater, "The Persian Presence in the Islamic World", *The Islamic World, ed. R. G. Hovhannissian and G. Sabagh*, Cambridge, 1991, pp. 4-5.

۲. ترجمه فارسی آن: حضور ایرانیان در جهان اسلام، به کوشش ریچارد هوانسیان و جورج صباغ، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، ۱۳۸۱ش، ص ۲۰.

۳. سخن جاحظ در رساله مناقب التریک (رسائل الجاحظ) [الرسائل السیاسیة]، به کوشش علی ابوملحم، بیروت، ۱۹۹۵م، صص ۲۷۶ به بعد، نمونه ای است از اسناد مربوط به همگونی تازیان و ساکنان بومی

توضیحی فلسفی و از مفاهیم فلسفی، شرحی صوفیانه به دست دهد؛ چنان که رساله کلمه التصوف را در چنین فضای می نویسد و در آن به شرح مقامات صوفیان و علم دل^{۲۲} و برخی مسائل برهانی می پردازد.

گفتنی است که سهروردی در نخستین فصل این رساله، با تأکید بر حفظ شریعت، ادعاهای گواه ناگرفته از کتاب و سنت را بیهوده دانسته و شخص چنگ نازده به رشته قرآن را در مفاک هوی و هوس فرو

افتاده دیده و نسبت به یگانگی حقیقت و پرهیز از اختلاف عبارات هشدار داده است؛ و بدین سان تا پایان رساله مبرور، به قصد عینیت بخشیدن به وحدت حقیقت، به تأویل و توجیه متون دینی و فلسفی و ذوقی همت گماشته تا نایش پرسوز و گدازش در پایان نخستین فصل آن و شیوه استدلال و استادهایش به آیات و احادیث و سخنان صوفیانی چون ابوطالب مکی^{۲۳} و بزرگانی چون ابی طالب (ع)^{۲۴} و هماهنگی آموزه های پیش نهاده اش با رساله های الواح



خراسان و خوارزم، در تأیید سخن او به این پژوهش ها نیز می توان نگرینست:

^{۲۱}Leub's Love, "Perilaand the Arabs", *The Legacy of Persia*, ed. by A. J. Arberry, Oxford, 1953, p. 74. Elton Daniel, "Arab Settlements in Iran", *Encyclopaedia Iranica*, ed. by Ehsan Yarshater, vol. 2, New York, 1987, pp. 214-214; Moshe Sharon, *Black Banner from the East*, Leiden, 1983, p. 67.

۲۲. درباره این متفقه و آراء سیاسی و سرانجام او نیز منابع مورد مراجعه من عبارتند از: عباس اقبال آشتیانی، شرح حال عبدالله بن المقفع فارسی، برلین، ۱۳۰۶ش؛ عبداللطیف حمزه، ابن المقفع، قاهره، ۱۹۴۱م؛ محمد غفرانی، عبدالله بن المقفع، قاهره، ۱۹۶۵م؛ رضا رضازاده لنگرودی، «ابن مقفع و ردیه امام قاسم زیدی»، هفتاد مقاله (ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی)، به کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۱، صص ۱۰۱، ۱۱۱. محمد عسوات، عبدالله بن المقفع (شخصیت، لغت، آراء و حکمیة)، بیروت، ۱۹۹۸م؛

عمادی^{۲۵} و «حکمة الاشراق»^{۲۶} و حتی حکمت مشائی،^{۲۷} پاسخی باشد به احیاء علوم الدین غزالی؛ پاسخی که در فرجام این رساله، پس از توضیح انوار اشراقی^{۲۸} و تشریح شماری اصطلاحات حکمی و صوفیانه،^{۲۹} به باز نمود روند اتحاد و اتصال به حق می انجامد؛ روندی که همانا عبارت باشد از فنا و غرق نفوس در لذت شهود انوار عالی و حق تعالی بر نهج سنت های گوستیک ایرانی در عهد اسلامی؛ چنان که استناد او به سخنی از حلاج^{۳۰} و هم نظر دیدن حکما و علما و اولیاء در باب نحوه اتصال به عالم اعلی^{۳۱}، به روشنی از این پس زمینه گوستیک خبر می دهد؛ پس زمینه ای که از همان نخستین سده های اسلامی در جهت به هم آمیختن فلسفه و تصوف می کوشیده است؛ و مادر آثار سهروردی، اوچ این فرآیند انحلال متقابل فلسفه و تصوف در یکدیگر را در حکمة الاشراق بازمی یابیم؛ در رساله ای که جانمایه آثار اوست و منش سنهینده آراء و آموزه هایش در برخورد با خریدگریزی صوفیان و شهودگریزی مشائیان را برمی نماید؛ چنان که می توان گفت او در این کتاب، در صدها احیاء همان خمیره آمیخته از استدلال و تله است؛ خمیره ای که پیش از او، شکل و بیادش را نزد حکیم ترمذی،^{۳۲} و پس از او نزد اسماعیلیان ایرانی، نیز به روشنی می توان دید و حکمت اشراقی را همچون محصول و هسته ای از ترکیب فلسفه و تصوف نشان می دهد و

Elton Daniel, "Arab Settlements in Iran", *Encyclopaedia Iranica*, ed. by Ehsan Yarshater, vol. 2, New York, 1987, pp. 214-214; Moshe Sharon, *Black Banner from the East*, Leiden, 1983, p. 67.



سهروردی در حکمة الاشراق،
برخورداری کبخسرو از موهبت
راهیابی مستقیم به سرچشمه
نور و فرقه آهوره مزدایی، یعنی
«خورده» ایرانی را پیش از
پدیداری زرتشت دانسته‌اند و در
الواح عمادی، فرزند سیاوش را
در شمار آن معدود قهرمانانی
پرشمرده که بی‌گذشتن از
آستانه مرگ، از مرز این جهان
پدیدار می‌گردند

۳۰. مجموعه مصنفات شیخ اشراق،
پیشین، ج ۳، ص ۳۲۴.
۳۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق،
پیشین، ج ۳، صص ۳۲۴، ۳۲۵.
۳۲. همان، صص ۳۲۵، ۳۲۶.
گفتنی است که چنین تعبیرهایی را
به طور ضمنی در نگاشته‌های غزالی هم
می‌توان دید. نک: مکاتیب فارسی،
پیشین، صص ۲۲، ۲۳؛ احیاء علوم الدین،
قاهره، ۱۹۳۳م، کتاب ۳۵، بیان ۲، ج ۲
ص، ۲۱۲؛ کیمیای سعادت، به کوشش
احمد آرام، تهران، ۱۳۶۱ش، ج ۱، صص
۲۰۷، ۲۰۹، ج ۲، صص ۷۹۹، ۸۰۱.

H. Courte, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, Tome 1, p. 122.
Ibid., pp. 118-124.

کربن از این فرایند به «دیالکتیک توحید» یاد کرده و
برجسته‌ترین نماینده این توحید باطنی یا نفی تشبیه
و تعطیل را ابویعقوب سجستانی و کشف المحجوب
او دانسته است. همچنین نک: کشف المحجوب، به
کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۸ش، صص ۱۴، ۱۵.
۳۵. ناصر خسرو قبادیانی، جامع انحکمتین، به
کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، ۱۳۶۲ش،
متن فارسی، ص ۱۷؛ مقدمه فرانسوی، ص ۶۰.
۳۶. که برآیند آن را در کتاب مشهور احیاء علوم
الدین می‌توان یافت.

۳۷. چنان‌که در این معنی، در کتاب المشارخ و
المطارحات می‌نویسد:
فکما ان السالک اذا لم یکن له قوة بحیثه هو ناقص،
فکذا الباحث اذا لم یکن معه مشاهدۀ آیات من
الملکوت یكون ناقصاً غیر معتبر (=پس هرگاه سالک
استعداد بحث نداشته باشد ناقص است، همچنان‌که
باحث هم در صورت ناتوانی در مشاهده نشانه‌های
ملکوتی، ناقص و غیر معتبر خواهد بود).
مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۱، ص
۳۶۱.

۳۸. ماه آرامش قلبی صوفیان.

۳۹. نویسنده قوت القلوب.

۴۰. که او را «حکیم العرب» و «عالم العرب»
می‌خواند.

۴۱. به ویژه در فصل‌های دوم، سیزدهم و
چهاردهم.

۴۲. که در فصل بیستم بدان استناد می‌جوید.

۴۳. به ویژه در فصل‌های پنجم تا دهم در مباحث
مربوط به واجب الوجود و صدور کثرت و کیفیت آن.

۴۴. در فصل بیست و یکم.

۴۵. در فصل‌های بیست و دوم و بیست و سوم.

۴۶. دنیبتنی منک حتی توهمت اُنک اُنس.

۴۷. که همانا عبارت باشد از رفع حجاب‌ها و
اتحادی عقلی با عالم علوی.

۴۸. درباره حکیم ترمذی (م ج ۳۲۰ ق) به
پژوهش‌های چندی می‌توان نگریست که در دهه‌های
اخیر انجام گرفته‌اند؛ و بی‌شک، نوشته‌های برتر رادتکه
در شمار مهم‌ترین آنهاست. از این نوشته‌ها، آثار زیر
مورد مراجعه من بوده‌اند:

Berni, Kahlke, *Al-Fakhr al-Isfahani. Ein islamischer Therapeut des 11. Jahrhunderts*, Leipzig, 1968, Idem, "Therapeutik und Philosophie", *Asiatische Studien - Etude Asiatiques*, vol. XIII, 1969, pp. 156-174.

و ترجمه فارسی همین مقاله: برتر رادتکه، «حکمت
و فلسفه، بحثی در حکمة الاشراق یا حکمة المشرق»،
و ترجمه مریم مشرف، معارف، سال دوازدهم، شماره ۳۲
و ۳۵، تهران، فروردین. آبسان ۱۳۷۴ش، صص
۱۳۹-۱۶۰.

Idem, A Follower of Ibn al-Arabi (Hakim Tirmidhi) in Samsabad, *Journal of the Area Studies*, vol. 8, 1989, pp. 42-49. Idem, *Ibn al-Okani: The Concept of Sabotage in Early Islamic Mysticism* (Two Works by Al-Hakim Tirmidhi), Turun, 1986.

و ترجمه فارسی همین کتاب: برتر رادتکه و جان
اوکین، مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی
(دو اثر از حکیم ترمذی)، ترجمه مجد الدین کیوانی،
تهران، ۱۳۷۹ش.

پس چون انوار سر به غایت رسد و به تعجیل
نگذرد و زمانی دراز بماند، آن را سکنه گویند، و لذت
تمام تر باشد از لذت لوایح دیگر.
مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳،
صص ۳۲۲، ۳۲۱.
۲۶. همان، به کوشش هانری کربن، تهران،
۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۵۰۱.
شیخ اشراق در ص ۵۰۲ همین رساله، از کبخسرو
در کنار افلاطون و هرمس و کیومرث و فریدون، در
شمار دست یافتگان به مرتبت دیدار نور طامس نام
می‌برد.

۲۷. درباره خوانش‌های دوگانه توحید در ایران
نخستین سده‌های اسلامی و در باب خاستگاه‌های
فرهنگی این خوانش‌ها، پیش از این توضیح داده و
دیدگاهم را برنموده‌ام. نک: محمد کریمی زنجانی
اصل، اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های
اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۹۵-۱۱۷.
۲۸. ترکیب «بعضی از محققان» را سهروردی در
آثارش، معمولاً برای غزالی به کار می‌گیرد؛ چنان‌که
در کتاب التفتیحات فی اصول الفقه (به کوشش عباس
بن نامی السلمی، ریاض، ۱۴۱۸ق) هم، به رغم آنکه
در موارد متعددی از کتاب المستصفی امام محمد بهره
گرفته است، از او به نام یاد نکرده و عبارت‌هایی چون
«قال بعض المحققین»، «بعض الناس» و «امیر
المؤمنین» را به کار می‌برد.

۲۹. درباره دیدگاه غزالی در این زمینه نک: مکاتیب
فارسی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش، صص
۱۹، ۲۴.

آنچه مسلم است، سهروردی با آثار غزالی و سنتی
که امام محمد در آن پاینده بوده، به خوبی آشنا بوده
است. و این مسئله از همسانی برخی مثال‌های این
دو هم برمی‌آید. مثال‌هایی مانند داستان ملاقات مرد
ثروتمند با ملک الموت و مهلت خواستن از او در
تصحیح الملوك غزالی (به کوشش جلال الدین همای،
تهران، ۱۳۶۷ش، صص ۶۶، ۷۳) با رساله فی حالة
الطفولية سهروردی (مجموعه مصنفات شیخ اشراق،
پیشین، ج ۳، صص ۲۵۹، ۲۶۰) و تشبیه ذرک لذت
معنوی به لذت همبتری و همانند کردن شخص
نارسیده به علم ذوقی به عین در فرزندنامه غزالی
(مکاتیب فارسی، پیشین، ص ۸۴) و رساله‌های فی
حالة الطفولية و صغیر سیمرغ (مجموعه مصنفات شیخ
اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۲۶۳، ۲۳۰) و هیاکل النور
سهروردی (پیشین، متن عربی، ص ۱۰۱؛ ترجمه کهن
فارسی، صص ۱۵۳، ۱۵۴).

به روایت خواجه نصیر الدین طوسی؛ الاشارات و
التنبیهات لابی علی سینا، مع شرح نصیر الدین طوسی،
به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۸م، القسم الرابع،
صص ۵۸، ۴۷. برای گزارش فارسی این داستان و
مسائل رمزشناختی آن هم نک: تقی پورنامداریان، رمز
و داستان‌های رمزی در ادب فارسی (تحلیلی از
داستان‌های عرفانی، فلسفی ابن سینا و سهروردی)،
تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۲۷۶، ۲۸۰.

[1]-H. Courte, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, p. 120.
[2]-Shahabuddin Yahya Subhānī, *L'Archange ismaélite. Quinze traités et récits*, *Groupes traduits de Paris et de Gah. Présences et Annexes par Henry Courte*, Paris, 1966, p. 145.

۲۱. شهاب الدین یحیی سهروردی، «لغت موران»،
مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص
۲۹۸، ۲۹۹.

۲۲. همو، هیاکل النور (متن عربی، ترجمه کهن
فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به کوشش
محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۷۹ش، متن
عربی، ص ۸۴؛ ترجمه کهن فارسی، صص ۱۴۱، ۱۴۲.
۲۳. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین،
ج ۳، ص ۳۲۴.

۲۴. سهروردی در صغیر سیمرغ این نور را «طوالع
و لوایح» نامیده و می‌نویسد:

اول بریدی که از حضرت ربوبیت رسد بر ارواح
طلاب، طوالع و لوایح باشد و آن انواری است که از
عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد و
هجوم آن چنان ماند که برق خاطف ناگاه در آید و
زود برود.

نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج

۳، ص ۳۱۹.
او این مطالب را در رساله کلمة التصوف نیز بیان
کرده است. نک: سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش
نجفقلی حبیبی، پیشین، ص ۱۲۴.
در نقل قول یاد شده، «بریدی» از نسخه بدل ذکر
شد.

و در هیاکل النور (پیشین، متن عربی، ص ۸۸؛
ترجمه کهن فارسی، صص ۱۲۴، ۱۲۵) از «انوار لامع»
و «برق خاطف» سخن می‌گوید:

و چون که ما خود را از شواغل دنیا و بدن پاک
کنیم و در کبریا حق سبحانه و تعالی نظر و تأمل کنیم
و انواری را که بر موجودات ریزان است در خیال
آریم، بیابیم در نفوس خود انواری لامع همچون برق
خاطف که تشریح کند نفس را با عالم خویش، و از
آنجا لذت‌های بایم روحانی که در عالم ماشیه ندارد.
گفتنی است که در متن عربی این قطعه،

سهروردی از نظر کردن در «کبریا حق» و «الخره
الباسطه» یاد می‌کند، که در ترجمه کهن فارسی، خره
باسطه از متن افتاده است.

۲۵. سخن سهروردی
درباره این نور، در صغیر
سیمرغ، پس از توضیح مقام
اول (نور خاطف) چنین است:

