

تأله و اشراق

به روایت مهمترین متن‌های تاریخی و

حکمی نازگار سهروردی

محمد کریمی زنجانی اصل

اشاره:

این مقاله با بررسی متن‌های تاریخی و حکمی برجای مانده از سده‌های سوم تا ششم هجری، ضمن برنمودن واژه «تأله» در این متن‌ها، می‌کوشد نشان دهد که این اصطلاح چگونه برای طیف گسترده‌ای از متفکران یونانی و ایرانی و عرب به کار رفته است. تحول کاربست این واژه در آثار حکمی سده‌های چهارم و پنجم هجری از اصطلاحی یزدان‌شناختی به مفهومی سیاسی در آثار سده ششم هجری - به در ویژه نوشته‌های شهاب‌الدین یحیی سهروردی - از دیگر نکات مورد توجه این گفتار است. هرچند که به نظر نویسنده، درک این تحول معنایی در گرو پژوهشی جامعه‌شناختی است که مجال دیگری می‌طلبد.

«وَ الصِّرَاطُ كَثِيرَةٌ، وَ هِيَ هَذِهِ: حَكِيمٌ إِلَهِيٌّ مُتَوَعِّلٌ فِي التَّأَلِهِ عَدِيمٌ الْبَحْثِ؛ حَكِيمٌ بَحْثٌ عَدِيمٌ التَّأَلِ؛ حَكِيمٌ إِلَهِيٌّ مُتَوَعِّلٌ فِي التَّأَلِ وَ الْبَحْثِ؛ حَكِيمٌ إِلَهِيٌّ مُتَوَعِّلٌ فِي التَّأَلِ مُتَوَسِّطٌ فِي الْبَحْثِ أَوْ ضَعِيفُهُ؛ حَكِيمٌ مُتَوَعِّلٌ فِي الْبَحْثِ مُتَوَسِّطٌ فِي التَّأَلِ أَوْ ضَعِيفُهُ؛ طَالِبٌ لِلتَّأَلِ وَ الْبَحْثِ؛ طَالِبٌ لِلتَّأَلِ فَحَسْبُ؛ طَالِبٌ لِلْبَحْثِ فَحَسْبُ.»^۱

(و: پایگان [ایشان] فراوان است، و بر این رسته‌هایند: حکیم الهی چیره‌دست در یزدان‌گویی و فروگذار پژوهش؛ حکیم پژوهنده فروگذار یزدان‌گویی؛ حکیم الهی چیره‌دست در یزدان‌گویی و پژوهش؛ حکیم الهی چیره‌دست در یزدان‌گویی و میان مرتبه یا کوتاه‌دست در پژوهش؛ حکیم چیره‌دست در پژوهش و میان مرتبه یا کوتاه‌دست در یزدان‌گویی؛ چوینده یزدان‌گویی و پژوهش؛ چوینده بسنده‌گر به پژوهش).

در این ترجمه، به پیروی از ناصر خسرو قبادیانی (م ۴۸۱ق) «متأله» را «یزدان‌گونه» برنمودم. او در جامع الحکمتین آورده است:

«ومتألهان فلاسفه گفتند: ما به علم و حکمت مطالب خویش را مانند خدا کنیم؛ از بهر این خویشتر را «متأله»

گفتند یعنی خدا شونده»^۲.

کاربست فراوان اصطلاح «تأله» در آثار شیخ اشراق، از اهمیت آن در آموزه‌های او خبر می‌دهد. چنان که از نخستین بند رساله فی اعتقاد الحکماء نیز برمی‌آید که او در دفاع از حکمای برخوردار از این صفت، سخت می‌کوشیده است:

«أما بعد حمد الله تعالى والصلوة على نبيه محمد وآله، فسبب تحرير هذا الكتاب هو اني لما رأيت أنه تطرقت ألسنة الناس إلى أهل العلم من الحكماء المتألهة و اشتد التنكير في حقهم، ومنشأ ذلك بسبب ظن الناس في حقهم بأنهم هم الدهرية الذين لا يقولون بالصانع، ولا بالأنبياء، ولا بالحشر ولا بالنشر، والمرجع والمعاد، ولا بالعذاب والراحة بعد الموت، نعوذ بالله من هذا الكلام فلعليهم لعين الله وعلى محتبيهم!»^۳

(: اما بعد، سپاس مر خدای تعالی را و درود بر پیامبرش محمد و خاندان او، پس دلیل نگارش این کتاب آن بود که گونه‌گونی گفتار مردمان درباره اهل علم از حکمای متأله و شدت گرفتن انکار در حق ایشان را دیدم. و این در گمان مردمان در حق ایشان ریشه دارد که همانا ایشان دهری‌مذهبانند که به صانع و پیامبران و حشر و نشر و مرجع و معاد و پادافره و آسایش پس از مرگ باوری ندارند. از این سخن به خدای پناه می‌بریم. پس لعنت‌های الهی بر ایشان و بر دوستدارانشان باد).

اکنون به واسطه واژه‌شناسی‌های کهن عربی می‌دانیم که اصطلاح «تأله» مصدر باب تفعل از واژه «أله» و در لغت به معنای تعبد و تنسک است؛^۴ و برای نامیدن عارفان بالله و رتائین به کار می‌رفته است.^۵ بدین‌سان، اینکه در آثار فلسفی و عرفانی به رهروان طریقت الهی و اهل ذوق و کشف و شهود اطلاق شده است، با این ریشه‌شناسی بی‌مناسبت نیست.

مراجعه به منابع دوران اسلامی نیز بر می‌نماید که این اصطلاح به عنوان صفتی برای ژرفاندیشان حکمت الهی به کار رفته است.^۶ و بسا که گونه‌گونی رأی شارحان حکمت اشراقی درباره معنی آن نیز با چگونگی کاربست‌های این صفت مربوط باشد؛ چنان که این

شارحان، تآله را به این معانی گرفته‌اند: «علم ذوق و انوار الهیه»؛ «حکمت ذوقیه»؛ «تفکر و تذکر در ذات و صفات باری تعالی».^{۱۱}

در این میان، طرفه ماجرا آن است که مراجعه به منابع موجود، سخن گفتن از تآله ایرانیان و یونانیان و عرب را یکسان، و گویا هم‌هنگام، می‌نمایاند.

اما از عرب، از روایت ابن کثیر (م ۷۷۴ق) به نقل از جارود بن معلی می‌دانیم که در میان عرب پیش از اسلام قس بن ساعده ایادی نخستین موحدان و متألهان بوده است.^{۱۲} البته، گفتنی است که با توجه به گزارش‌های برجای مانده، این روایت، به معنی نادیده انگاشتن دیگر متألهان عرب پیش از اسلام نیست و نمی‌تواند بود؛^{۱۳} چنان که در این زمینه، برای نمونه به ابودر غفاری می‌توان اشاره کرد که بنا بر گزارش‌های موجود، در پاسخ به پرسش ابوبکر صدیق از باورهای دوران پیش از مسلمانی‌اش، از تآله خویش یاد می‌کند^{۱۴} و بنا بر گزارش ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ق)، از تصوّف چنین تعریفی به دست می‌دهد.^{۱۵}

«إِنَّ التَّصَوُّفَ التَّأَلُّهُ وَ التَّدَلُّهُ، عَنْ غَلَبَاتِ التَّوَلُّهُ».

این اخبار از آشنایی عرب با معنای حکیمانه این اصطلاح خبر می‌دهند و تفسیر ابن عباس از آیه ۱۲۷ سوره اعراف (ویدرک و الهتک) نیز نمونه دیگری از این آشنایی است که در همین بافتار تاریخی قرار دارد. او دستاورد قلب در تفکر در عظمت یزدان را «تآله» می‌نامد:^{۱۶}

«وَيَقَالُ: كَأَنَّ الْقُلُوبَ تَأَلُّهُ عِنْدَ التَّفَكُّرِ فِي عَظَمَةِ اللَّهِ».

از نسبت‌های عربی تآله که بگذریم، تا آنجا که دامنه جستجو در منابع موجود بدین نگارنده مجال می‌دهد، گویا کهن‌ترین کاربرد این اصطلاح برای یونانیان را در کتاب الطب الروحانی محمد بن زکریای رازی (۳۱۳ق) بتوان دید که به هنگام بحث از بی‌اهمیت بودن بدن و در معرض کون و فساد بودن آن و گرامی بودن نفس و پایدار بودنش، از سقراط به این صفت یاد می‌کند:

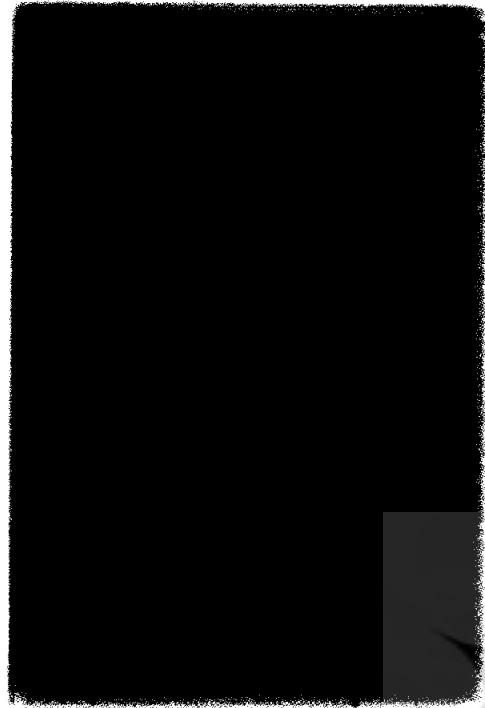
«فَهَذِهِ جُمْلَةٌ مِنْ رَأْيِ فَلَاطُنٍ وَ مِنْ قَبْلِهِ سَقْرَاطُ الْمُتَخَلِّي الْمَثَالَةَ»^{۱۷} (چنین است شمه‌ای از نگره افلاطون، و پیش از وی سقراط پارسای خدانشناس)^{۱۸}

تا آنجا که می‌دانیم، در دوران اسلامی، فیلسوفان، سقراط را نمونه کامل فیلسوفی می‌دانستند که بایسته بود دیگران سیره و روش او را سرمشق خویش قرار دهند؛^{۱۹} و رازی هم در این معنا است که در کتاب السیرة الفلسفیة خود می‌کوشد که بر نماید در زندگی شخصی‌اش، از روش سقراط دور نبوده است و بدین سبب، فیلسوفش می‌توان خواند.^{۲۰}

ابوالحسن علی مسعودی (م ۳۴۵ق)، که گویا از دوستان رازی بوده است و از آگاهان جریان‌های اصلی اندیشه در روزگار خویش، در کتاب التنبیه والاشراف، «تآله» را در سخنی از افلاطون یاد کرده است:^{۲۱}

«إِنَّ مِنْ عَرَفَ نَفْسَهُ حَقِيقَةَ الْمَعْرِفَةِ، تَأَلُّهُ».

تا آنجا که می‌دانیم، در سنت نوافلاطونی هم از فلوطین و یامبلیخوس با عنوان «الهی» یاد می‌شده است؛^{۲۲} و بسا که در ادامه چنین سنتی بوده باشد که در آثار هم‌روزگاران مسعودی، همچون ابوسلیمان منطقی



سجستانی (م حدود ۳۷۵ق)، لقب «الهی» بر افلاطون افزوده می‌شود.^{۲۳}

ذکر این نکته نیز ضروری است که اطلاق این لقب بر افلاطون، با نظر متفکران این دوره درباره برترین مرتبه انسانیت هم‌پیوند است؛ چه، در نظر آنها رسیدن به این مرتبت، تنها حکیمی را میسر و مقدور افتد که جنبه‌های مختلف حکمت نظری و عملی را در خویش جمع کرده باشد و یا برای پیامبری که به واسطه الهام و توفیق الهی به این مرتبت می‌رسد؛ مرتبتی که همانا زیستن به زی الهی است.^{۲۴}

اینکه ابونصر فارابی (م ۳۳۹ق) و اخوان الصفا هم، با آنکه از واژه تآله به صراحت یاد نکرده‌اند، اما آورده‌اند که آموختن حقایق حکمتی که برآیند، تشبیه و همانندی آدمی به یزدان را موجب می‌شود، در چنین زمینه و بافتاری قابل فهم است.

پس، بی‌سبب نیست که فارابی در فصول منتزعة، گویا با توجه به رأی محمدبن زکریای رازی^{۲۵} و همگان یونانی‌اش، و به ویژه سقراط و افلاطون،^{۲۶} به رأی قدما در «الهی» خواندن انسان واجد همه فضایل استناد می‌نماید^{۲۷} و در رساله ما ینبغی أن یقدم قبل تعلم الفلسفة، معرفت یزدان را غایت حکمت نظری اعلام می‌کند و حکمت عملی را هم عبارت می‌داند از تشبیه به یزدان به اندازه طاقت آدمی:^{۲۸}

«وَأَمَّا الْغَايَةُ الَّتِي يَقْصِدُ إِلَيْهَا فِي تَعَلُّمِ الْفَلَسَفَةِ فَهِيَ مَعْرِفَةُ الْخَالِقِ تَعَالَى، وَأَنَّهُ وَاحِدٌ غَيْرٌ مُتَحَرِّكٌ، وَأَنَّهُ الْفَاعِلُ لِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ، وَأَنَّهُ الْمَرْتَبُ لِهَذَا الْعَالَمِ بِجُودِهِ وَحِكْمَتِهِ وَعَدْلِهِ. وَأَمَّا الْأَعْمَالُ الَّتِي يَعْمَلُهَا الْفَلَسُوفُ فَهِيَ التَّشْبِيهُ بِالْخَالِقِ بِقَدْرِ طَاقَةِ الْإِنْسَانِ».

در آموزه‌های اخوان الصفا اما، حکمت نظری و عملی، به یکسان به تشبیه به یزدان تعبیر شده‌اند:^{۲۹}

«وَمَنْ أَجَلَ هَذَا قِيلَ فِي حَدِّ الْفَلَسَفَةِ إِنَّهَا التَّشْبِيهُ بِالْإِلَهِ بِحَسَبِ طَاقَةِ الْإِنْسَانِ. وَإِنَّمَا أُرْدْنَا بِالتَّشْبِيهِ

بعقل، وإنما هو شبهه به، أو شيء معه ظله، أو حكمة، أو خياله. ولهذا ما خالطهم الهوى، واستحوذ عليهم التعصب، وحسن عندهم التقليد، ودب في نظرهم وجدالهم للجاج والضجاج، وانفتح باب الحيرة عليهم، وسد باب اليقين عنهم. قال ولهذا أيضا قل تألههم وتنزههم: (و این چیزی که اهل کلام در روش خود بدان می‌رسند به عقل نیست و بدان شباهت دارد، یا چیزی است همراه سایه آن، یا میانجی آن یا خیال آن. و مر ایشان را هوی چیره است و بر تعصب می‌کوشند و نزدشان تقلید پسندیده است، و در شک بر ایشان باز و در یقین بر ایشان بسته است. گفت و بدین‌سان، همچنین، تأله و تنزه ایشان اندک است.)

ابوالحسن عامری (م ۳۸۱ ق) از هم‌روزگاران توحیدی و مسکویه، اما، در الاعلام بمناب الاسلام، اصطلاح «تأله» را برای مسیحیان به کار می‌برد:^{۳۵}

«وأما العبادة المالية... فشيء تشترك فيه الاديان كلها ما خلا النصرانية؛ فإنها أسست على التأله المحض» (ت: عبادت مالی... در تمام ادیان به استثناء مسیحیت - که فقط بر اساس یزدان‌گونی بنیان گذارده شده - مشترک است.) دیدیم که توحیدی از تأله در کنار تنزه یاد می‌کند. اکنون می‌دانیم که مفهوم تأله در سده‌های ششم و هشتم هجری توسط ابن‌عساکر (م ۵۷۱ ق) و شمس‌الدین محمدذهبی (م ۷۴۸ ق) به هنگام وصف شماری از صوفیان و مفسران روزگاران پیشین، در کنار اصطلاحاتی مانند «تعبد» و «مجاهدة» و «عبادة» و «صدق» به کار رفته است.^{۳۶} توجه به این نکته ما را بر آن می‌دارد که معنای مفهوم مورد بحثمان در آثار مسکویه و توحیدی و عامری را نزدیک به کاربردهای صوفیانه آن در نظر بگیریم.

در واقع، با ظهور ابن‌سینا (م ۴۲۸ ق) است که نخستین کاربرد واژه «تأله» را در معنایی نزدیک به آموزه سهروردی می‌یابیم. چه، شیخ‌الرئیس در واپسین سطرهای کتاب النجاة، بدان معنایی سیاسی می‌بخشد. به نظر او، برپا دارنده احکام، حتی اگر به مبداء و حیاتی آنها نیز باور نداشته باشد، تواند بود که مثاله باشد. در واقع، عمل به احکام است که آدمی را به ذکر خدای تعالی در هر کار و اجتناب از غیر او ملزم می‌نماید و با دوام این کار است که آدمی از باطل دور و به خدای نزدیک شود. شیخ‌الرئیس تدبیر بایسته امور و انتظام شایسته اسباب معیشت مردمان را آنگاه که مصالح آخرت ایشان هم فراهم آید، برآمده از حضور رهبری می‌داند که به «تأله» خویش از دیگران متمایز شده است:^{۳۷}

«ویفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات، ذکر الله والملائكة وعالم السعاده، شاءت أم أبت، فيقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن، وتأثيراته، ومملكة السلط على البدن، فلا يفعل عنه. فإذا جرت عليها أفعال بدنية، لم يؤثر فيها هيئة ومملكة تأثيره، لو كانت منخلدة إليه منقادة له من كل وجه. فلذلك ما قال القائل الحق: إن الحسنات يذهبن السيئات.

فان دام هذا الفعل من الإنسان، استفاد ملكة النقاة إلى جهة الحق، واعراض عن الباطل، وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد مفارقة البدنية.

في العلوم والصنائع وإفاضة الخبز، وذلك أن الباري، جل ثناؤه، أعلم العلماء وأحكم الحكماء وأصنع الصنائع وأفضل الأختيار؛ فكل من زاد في هذه الأشياء درجة، إزداد من الله قربه، كما ذكر الله سبحانه في وصف الملائكة الذين هم خالص عباده فقال: يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب، ويرجون رحمته».

آنچنان که از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) و آثار نویسندگان مشهوری مانند ابن ابی الدنیا (م ۲۸۱ ق)، محض بن جریر طبری (م ۳۱۰ ق)، شیخ کلینی (م ۳۲۹ ق)، سلیمان بن احمد طبرانی (م ۳۶۰ ق) و همگنانشان برمی‌آید، اصطلاح «تأله» در سده‌های سوم و چهارم هجری، مفهومی رایج و متداول بوده است.^{۳۸} و کاربرد آن در سده‌های بعد هم با این شهرت بی‌ارتباط نیست.^{۳۹}

اما از میان حکیمان سده‌های چهارم و پنجم هجری، از ابوعلی مسکویه (م ۴۳۱ ق) باید یاد کرد که در کتاب تهذیب الأخلاق خود، در بیان نظر ارسطو درباره سعادت می‌نویسد:^{۴۰}

«إن السعادة التامة الخالصة هي لله عز وجل ثم للملائكة والمتألهين (سعادت تام خالصه برای حضرت آفریننده - تعالی شأنه - است سپس برای ملائکه و متألهین است.) ابوحیان توحیدی (م ۴۰۴ ق) از دوستان مسکویه هم، در یادکرد گفتگویی که با استادش ابوسلیمان منطقی سجستانی (م ۳۷۵ ق) داشته است، در مقابسه ۴۸ کتاب المقابسات می‌نویسد:^{۴۱}

«ما هو ظاهر لكل ذي تمييز وعقل وفهم وأدب، طريقتهم مؤسسة على مكايلة اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء، أما بشهادة من العقل مدخولة، وأما بغير شهادة منه البتة، والاعتماد على الجدل، وعلى ما يسبق إلى الحس أو يحكم به العيان، أو على ما يسنع به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل، مع الالف والعادة والمنشاء وسائر الأغراض التي يطول احصاؤها ويشق الاتيان عليها. وكل ذلك يتعلق بالمغالطة، والتدافع، وأسكات الخصم بما اتفق، والابهام الذي لا محصور فيه ولا مرجوع له، مع نوادر لا تليق بالعلم، ومع قلة تأله، وسوء ديانة، وفساد دخلة، ورفع الورع جملة» (آنچه که بردارنده تمییز و عقل و فهم و ادب آشکار است آن است که روش‌های ایشان از متکلمان بر سنجش لفظ به لفظ، و وزن کردن چیزی به چیزی است، یا به شهادت عقل فاسد و یا اصلا به غیر شهادت از آن، و اعتماد بر جدل، و بر آنچه که به حس درآید یا به عیان بدان حکم می‌شود، یا بر آنچه که در خاطر مرکب از حس و وهم و تخیل سانح می‌گردد، با لاف و عادت و منشاء و دیگر غرض‌هایی که بسی بیشتر از آنند که شمرده شوند. و همه اینها به مغالطه تعلق دارند، و به تدافع و ساکت کردن حریف تا آنجا که میسر شود، و ابهام کسی که نه دستامدی در اوست و نه مرجوعی مر او راست، با نوادری که زیننده علم نیست، و با کمی تأله، و سوء دیانت و فساد وجدان، و برکناری همه پارسایی.)

توحیدی در بیان دیگری از ابوسلیمان سجستانی در مقابسه ۵۴ المقابسات آورده است:^{۴۲}

«وهذا الذي يصلو به أهل الكلام في طرائقهم ليس

در واقع، با ظهور

ابن‌سینا (م ۴۲۸ ق)

است که نخستین

کاربرد واژه «تأله»

را در معنایی نزدیک

به آموزه سهروردی

می‌یابیم. چه،

شیخ‌الرئیس در واپسین

سطرهای کتاب النجاة،

بدان معنایی سیاسی

می‌بخشد.

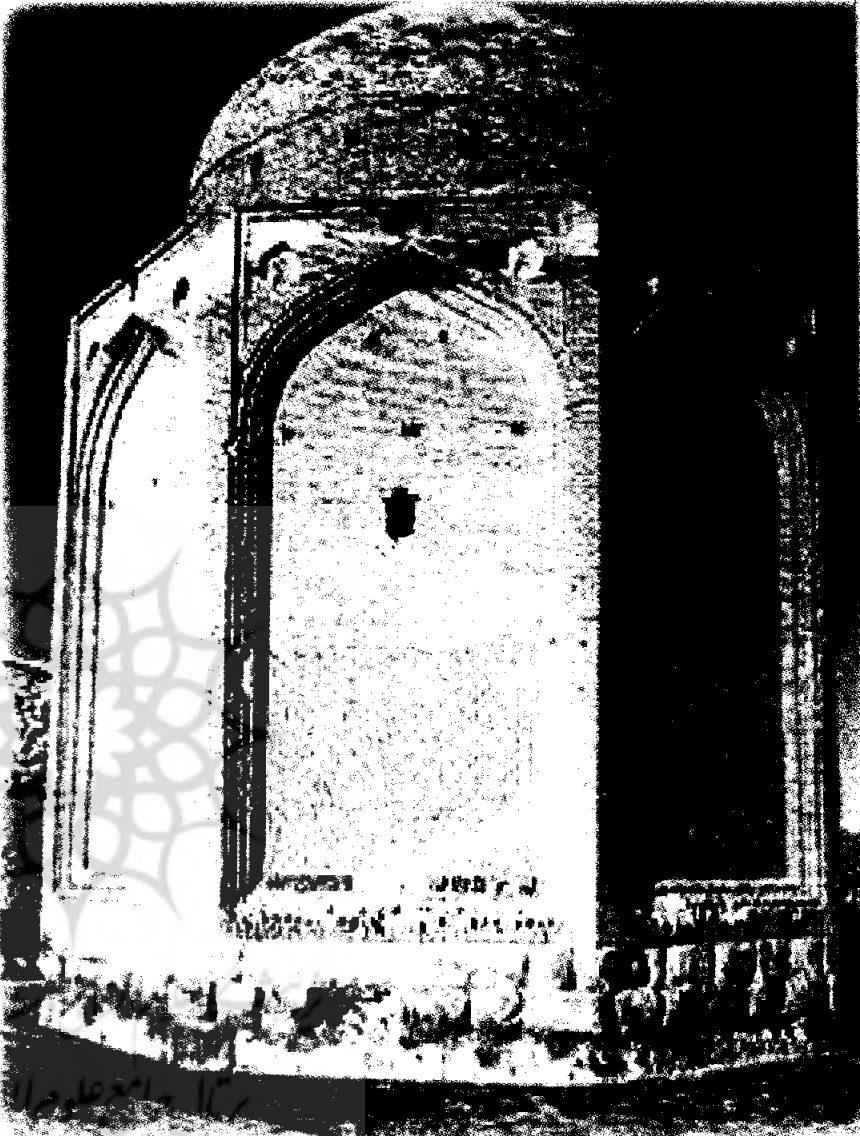
اذ من البين أن هذه النفوس لن توصف بالكمال إلا بعد الاحاطة بالمعقولات المعلولة (؛ و دیگر بدان که نفوس الهی را از بشر و ملائکه نام تأله اعنی الهی خواندن سزاوار نبود به اطلاق الا که نیکبختی معرفت خیر مطلق دریابد، زیرا که روشن است که این نفوس را به کمال وصف نشاید کردن الا بعد از دانستن معقولات).

بدین سان، می توان گفت که سهروردی در نحوه کاربست واژه «تأله» و در توجه به خویشکاری سیاسی این واژه، تحت تأثیر ابن سینا بوده است. چه، چنان که پیش از این هم گفته ام:^{۲۱}

«در ایده سیاسی/ فلسفی سهروردی، «حکیم متأله» شخصی است هم اهل حکمت ذوقی و هم اهل حکمت بحشی. سهروردی چنین کسی را از «اخوان تجرید» می داند که در هر زمان و مکانی ممکن است یافت شوند. چنان که در نظرش، حلاج و افلاطون، هر دو از این گروه از حکماء شمرده می شوند. او افراد این طبقه از حکماء را «نفوس کامله»، «اصحاب ریاضت»، «اصحاب سلوک»، «اصحاب مشاهده»، «صاحبان امر»، «اخوان بصیرت»، «روشن روانان»، «روان پاکان»، «اخوان حقیقت» و مانند اینها می نامد.^{۲۲} در آموزه های او، این افراد دارای صفاتی همچون انبیاء هستند و نیز حدس دقیقی دارند که با آن، بدون تفکر ممتد در زمان، معقولات را در می یابند و از سر حقیقت آگاه می شوند؛ اما جزو انبیای مرسل قرار نمی گیرند، زیرا از جانب باری تعالی به رسالت مأمور نشده اند.^{۲۳} افراد این طبقه در مقام خاصی قرار دارند که سهروردی آن را «مقام کن» می داند.^{۲۴} و این اصطلاح را به تأویل از آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ، فَيَكُونُ» (التحل، ۴۲) برمی گیرد.^{۲۵} به زعم سهروردی، چنین افرادی قدرت خلاقه ای غیر معمول دارند و می توانند هر نوع صورتی را که بخواهند ایجاد و کارهای بی مانند کنند؛ کارهایی مانند راه رفتن به روی آب، طی ارض، قهر عنصریات،^{۲۶} و به این دلیل است که افراد این گروه را «صاحب البرایا» می نامند.

در رساله های اصلی سهروردی^{۲۷} به شخصیت های بسیاری برمی خوریم که به زعم وی، از طبقه یاد شده اند؛ از جمله، خلفای راشدین، حسن بصری، ذوالنون مصری، سهل تستری، ابویزید بسطامی، ابراهیم ادهم، جنید شبلی.^{۲۸} اینکه سهروردی، حکمای مشائی مانند فارابی و ابن سینا را از این گروه ندانسته، از آن جهت است که به نظر او، مشائیان به طور کلی با اصحاب مشاهده مخالفند و مقامات و احوال نفسانی ایشان را در نمی یابند.^{۲۹} در حالی که معقولات بر اصحاب مشاهده از «آن» تجربه اشراقی وارد می شود و اینان به آموختگی نیازی نداشته و حق مطالب را بدون مطالعه کتاب درک می کنند، و در واقع، حدس قوی است که این افراد را «خلیفه الله فی الأرض» می کند.^{۳۰} «افرادی از این گروه که بر فراز و نشیب ها و سختی های سلوک چیره شده اند، در نهایت صاحب قدرت می شوند و قاهر و صاحب تدبیر و صاحب امر می گردند. از این رو، ریاست مدینه حق ایشان است و دیگران می باید که فرمانبردارشان شوند.»^{۳۱}

در این میان، توجه به نسبت سهروردی و ابن سینا، نباید از یاد بردن این نکته را موجب شود که شهاب الدین



وهذه الأفعال لو فعلها فاعل، ولم يعتقد أنها فریضة من عند الله تعالی، وکان مع اعتقاده ذلك، يلزمه فی کل فعل أن يتذكر الله تعالی، ويعرض عن غيره؛ لکان جدیداً بأن يفوز من هذا الذكاء بحظ. فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبی من عند الله، وبارسال الله، وواجب فی الحكمة الإلهية ارساله، وان جمیع ما یسنه فإتما هو ما وجب من عند الله أن یسنه، وان ما یسنه من عند الله. فالتبی فرض علیه من عند الله أن يفرض عباداته.

وتكون الفائدة فی العبادات للعبادین، فیما یبقی به فهم السنة والشريعة التي هی أسباب وجودهم، و بما یقرهم عند المعاد من الله زلفی بركاتهم.

ثم هذا الإنسان هو الملی بتدبیر احوال الناس علی ما تنتظم به أسباب معیشتهم، و مصالح معادهم، وهو انسان یتمیز عن سائر الناس بتأله.»

ابن سینا در ششمین فصل رساله فی العشق هم کاربست واژه «تأله» بر نفوس الهی را در روشنان دستیابی آنها به خیر مطلق بازجسته است:^{۳۲}

«ثم النفوس الالهية من البشرية والملكية لا يستحق إطلاق التأله علیها ما لم تكن فائزة بمعرفة الخیر المطلق

«ولهم كتب في فقه ملتهم و في الكلام و في الزهد و التأله و صلب الخلاص من الدنيا مثل كتاب عمله كور الزاهد و عرف باسمه، و مثل سانك عمله كپل في الامور الالهية، و مثل پاتنجل في طلب الاخلاص و اتحاد النفس بمعقولها».

در متن ترجمه کرده ابوریحان از پاتانجلی نیز از متالهان هندی یاد شده است.^{۵۴} اما طرفه ماجرا آنکه، بیرونی در جای دیگری، همچون ناصر خسرو، از «تآله» یونانیان نیز سخن می‌گوید؛ مفهوم «تآله» را به استناد سخن جالینوس به مذهب یونانیان درباره فرشتگان پیوند می‌دهد.^{۵۵} و از باوری یونانی یاد می‌کند که بنا بر آن، هرگاه که کسی به تمامی به علت اولی روی نهد و تا نهایت آنجا که تواند به او تشبه نماید و به هنگام دوربودن وابستگی‌های این جهانی با او متحد شود، به متالهان پیوندد؛ چنان که اسقلیبوس و دیونوسیوس در شمار این عده‌اند.^{۵۶}

بدین سان، می‌توان گفت که طرح آموزه «تآله» در دوران اسلامی، افزون بر آموزه‌های یونانی / اسکندرانی، در آموزه اشراق هندوایرانی هم ریشه داشته است؛ در آموزه‌ای که توحیدش، چنان که پیش از این هم گفته‌ام:^{۵۷}

«یعنی خدا را در همه جا حاضر و ناساکن در هیچ جا و هیچ مکان خاصی دانستن... در عین حال، این باور که هر کسی توانایی برخوردار از حکمت و مانستن به ایزد را دارا بوده و چنین نیست که لطف الهی تنها بر معدودی شامل شود».

گفتنی است که سهروردی در رساله فی اعتقاد الحکماء از «حکمای متآله» «به ارباب حقیقت» یاد کرده است:^{۵۸}

«والظن یخطی ویصیب. و هذا الظن خطأ فی حق أهل العلم من الحکماء المتآلهة، بل أهل العلم من أرباب الحقیقة یعتقدون بأن نلعالم صانعا، وهو واحد فرد صمد لم یخذ (صاحبة ولا ولدا) وانه حق عالم سمیع بصیر موصوف بصفات الکمال من غیر تکرر و تعدد؛ و ان الأنبیاء مأمورون من جهة الله تعالی بأداء ما وجب علیهم أداءه؛ و ان العذاب والراحة حق؛ والسعادة والشقاوة حق ثابت لاحق للإنسان؛ والسعيد یجد الراحة بعد الموت، والشقي یجد العذاب بعد الموت؛ و ان العالم ممکن الوجود، وکل ممکن الوجود یكون محدثا باعتبار أنه یتوقف وجوده علی غیره ولا یكون موجودا بذاته، فاذن القديم لا یكون إلا ما لا یحتاج فی وجوده إلى غیره وهو واجب الوجود عز و علا؛ هذا ذکر اعتقادهم علی وجه الإجمال». (؛ و گمان یا بر خطاست و یا بر صواب. و این گمانی خطا در حق اهل علم از حکمای متآله است، چرا که اهل علم از ارباب حقیقت، برای جهان به صانعی معتقدند، و او واحد بی‌نیازی است که «نه همسری برگزیده است، و نه فرزندی».^{۵۹} و به راستی که زنده آگاه شنوای بینای موصوف به صفات کمال است بی‌آنکه تکرر و تعددی پذیرفته باشد؛ و به راستی که پیامبران از سوی خدای تعالی مأمورند به برآوردن آنچه برآوردنش بر ایشان واجب است؛ و به راستی که پادآفره و آسایش اموری بر حقدند؛ و سعادت و شقاوت حقی ثابتند که مر انسان را نصیب خواهند شد؛ و سعادت‌مند پس از

در آثار خویش، در کنار سرچشمه‌های یونانی و ایرانی و مصری (؛ هرمسی)، از سرچشمه هندی حکمت اشراقی نیز یاد کرده است.^{۶۰}

تأکید سهروردی بر اصالت تجربه باطنی برای فهم حقایق فلسفی نیز خاستگاهی کاملا ایرانی / هندی دارد. می‌دانیم که:

«از دیدگاه حکمت و عرفان شرقی حقیقت دیدنی است، یعنی تجربه مستقیم و بی‌واسطه. در اوپانیاشادها هست که: «حقیقت (آتمن) را باید دید، باید شنید» و معرفت حقیقی معرفتی است که از این راه حاصل شود...»

کلمه «اوستا» و «ودا» هر دو از ریشه vaed/vid (وید) مشتق شده‌اند که به معنی دیدن است. در این سوی دنیا صدها سال پیش از اینکه تفکر منطقی و استدلالی و بحثی بیاید بنای شناخت حقیقت شهود و رؤیت و ذوق بوده است. آنچه را که ما امروز حکمت و فلسفه می‌گوییم، مردمان هند از زمان‌های قدیم «درشنه» (darshana) می‌گفته‌اند که به معنی رؤیت و دیدار است. در کتاب بهکودگیتا که از کتاب‌های مقدس و دینی بسیار مهم هندوهاست، کریشنا که تجسم و ظهور ذات الهی در پیکر انسانی است، برای شناخت و دریافت حقیقت سه طریقه پیشنهاد می‌کند: یکی طریقه عمل (کرمه مارگه Karma Marga)، دیگری طریقه علم (جنانه مارگه Jnana Marga) و سومی طریقه عشق (بهکتی مارگه Bhakti Marga) که طریقه محبت و عبادت عاشقانه و مخلصانه است و غایت آن رسیدن به محبوب و رؤیت و شهود حقیقت است. در بخشی از همین کتاب، ارجونا که با کریشنا در گفت‌وگوست به رؤیت و شهود حقیقت ذات و وجود کریشنا نایل می‌شود. تجلی این نظرگاه در سراسر ادبیات عرفانی ما آشکار است...»

در گناهای اوستا، در یسناهایی که مربوط است به خود زرتشت، کرار سخن از دیدار و شهود است: «کی باشد که تو را ببینم»، «کی باشد که با تو یکی شوم». در اوپانیاشادها، حقیقت نور است و حقیقت الحقایق، نورالانوار است. و همین اصطلاح (jyotisham jyotih) است که در ادبیات زرتشتی دوره‌های بعد به صورت روشن‌روشنی، یعنی روشنی روشنی‌ها آمده است...»

اینکه گفته شده است که آذر پسر اهورامزداست یعنی میان آذر و نور آن و اهورامزدا وحدت ذاتی برقرار است، و چون عالم هستی از نور ازلی وجود یافته است، پس نتیجه این می‌شود که کل عالم ظهورات و تجلیات نورالانوار، یعنی اهورامزداست و این در حقیقت همان توحید نوری حکمت اشراق است.^{۶۱}

افزون بر این، پژوهش کوتاه اما ارزشمند جناب دکتر فتح‌الله مجتبیایی که قطعه بالا به نقل از ایشان آمد، برنموده است که «داستان‌های فارسی کوتاهی که سهروردی دارد بعضی‌ها ظاهرا اصل هندی دارد. رساله لغت موران و رساله عقل‌سرخ با بعضی از داستان‌های بودایی مجموعه جاتکه‌ها شباهت تمام دارد».^{۶۲}

همچنین، اکنون در روشن‌گزارش‌های ابوریحان بیرونی، می‌دانیم که هندوان کتاب‌هایی داشته‌اند که در آنها از زهد و تأله سخن رفته بوده است.^{۶۳}

می‌توان گفت که

طرح آموزه «تآله» در

دوران اسلامی، افزون

بر آموزه‌های یونانی /

اسکندرانی، در آموزه

اشراق هندوایرانی هم

ریشه داشته است؛

مرگ به آسایش می‌رسد، و شقی را پس از مرگ پادآفره است؛ و به راستی که جهان ممکن‌الوجود است، و هر ممکن‌الوجودی، حادث است به اعتبار آنکه وجودش متوقف است بر غیر خود و به ذات خود موجود نیست. پس، قدیم موجودی است که در وجودش به غیر خود نیازی ندارد و او همانا واجب‌الوجود عز و علا باشد. این بیان اعتقاد ایشان به اختصار بود.

آخرت این را ظاهرتر از نور بصر ببینند و روشن‌تر از همه روشنائی‌ها. و نور مفارقات زائد بر ماهیات ایشان نیست، بلکه ایشان نورهای مجزاداند از مادت، همچنان که حکیمان نورانی گفته‌اند از سر مشاهدت. و هر حکمت بدانند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نمایند، چنان که گفتیم، او را «خَرَّة کِیانی» بدهند و «قرّ نورانی» ببخشند، و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بها ببوشاند، و رئیس طبیعی شود عالم راه، و او را از عالم اعلیٰ نصرت شود و سخن او درعالم علوی مسموع باشد و خواب و الهام او به کمال رسد.

بایسته است که بدانیم اندکی پیش از سهروردی هم، طنین چنین تعبیرهایی را در آثار عارفان خراسانی می‌یابیم؛^{۶۴} چنان که در باب بیست و دوم از روضة‌المذنبین و جنة المشتاقین ابونصر احمد جام نامقی (م ۵۳۶ق)، نگاشته به سال ۵۲۰ هجری، می‌خوانیم:^{۶۵}

«چون حق سبحانه و تعالی در هر چیزی از اسرار ربوبیت چیزی تعبیه کرده است از هر اجناس خلق از هر نوعی که هست: چه در جانوران، و خداوندان ارواح، و چه در جمادات، و چه در نور، و چه در ظلمت...، در هر چه هست در هر یکی از لطف ربّانی تعبیه‌ای است، و سزای است از اسرار حق، و آن اسرار با خداوندان معنی به زبان حال باز می‌گوید، و هرگز مرد مقلد را از آن معنی هیچ بهره نباشد...، دیگر هیچ کس را در این معانی راه نباشد مگر خداوندان نظر را. و اگر خداوند نظر راغب دنیا باشد، از ده نظر یکی راست و صحیح افتد، و دیگر همه خطا باشد اما اگر خداوند نظر زاهد، و عالم، و عاقل، و متوکل، و متقی، و مفوض، و راضی باشد، در هر چه نگرند او را از آن چیزی روی نماید، و در دل وی نور هدایت ربّانی برافروزد، و حکمتی بر زبان وی برود، و عبرتی در چشم وی پیدا آید و سزای از اسرار که در این معنی یاد کرده آمد چیزی بر وی گشاده گردد، و آن سرّ خایه و بچه می‌کند، تا آنگاه که اغلب اسرار، و معانی چیزها او را کشف گردد.

هر که از آن قوم بدین صفت گردید، ایشان اوتاد ارض باشند و گوه‌های بیخ‌آور، و گنج‌های دَرز، و درج‌های پر جوهر، و معدن خزاین بشر، و مکان سخا و جود، و اماکن جوهر، و معادن کبریت احمر، و امان زمین و زمان؛ و آسایش جهان و جهانیان، و همه راحت‌های دوجوانی از وجود ایشان، و بقای عالم در بقای ایشان، و رنج همه جهانیان بر ایشان نهاده، و همه بلاها نصیب ایشان کرده، و ایشان را میخ‌های زمین کرده، همچنان که تا کوه‌ها را میخ زمین نکرد، زمین آرام نگرفت، چون کوه‌ها بر روی زمین افگند، و جهان را به سبب آن برجای داشت.»

به سخن خویش بازگردیم. سهروردی در رساله هیاکل التور از «طرب» متألهان به واسطه اشراق نور حق سخن به میان آورده است و از اینکه:

«وقد تطرب النفوس المتألهة طرباً قدسیاً، فیشرق علیها نور الحق الأول؛ ولما رأیت الحديدة الحامیة تشبه بالنار مجاورتها وتفعل فعلها فلاتتجیب من النفس استشرقت واستنارت، واستضاءت بنور الله تعالی، فأطاعتها الأنوار طاعتها للقدیسین. - وفی المستشرقین لأنوار الله

سهروردی در حکمة الاشراق متألهان را از معتقدان به عالم مثال و مقام آنان را از فرشتگان برتر ذکر کرده است؛^{۶۶} او در المشارع والمطارحات عنوان حکیم را تنها شایسته کسی می‌داند که امور علوی را مشاهده نموده است و بدانها ذوق دارد و به خروج نفس از بدن خویش تواناست.^{۶۷} در رساله پرتوانه هم، چنین کسانی «حکیمان روشن‌روان» و «حکیمان نورانی الهی» خوانده شده‌اند؛^{۶۸} و تأکید شده است که:

«هر که در ملکوت فکری دائم کند، و از لذات حسی و از مطامع 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 ملای اعلیٰ مناجات کند و تملق کند، انواری بر او اندازند همچو برق خاطف، و متتابع شود چنان که در غیر وقت ریاضت نیز آید؛ و باشد که صورت‌های خوب نیز ببیند؛ و باشد که نفس را خطفه‌ای عظیم افتد به عالم غیب. و در حس مشترک روشنائی افتد روشن‌تر از آفتاب، و لذتی با او. این نور، روشن‌روانان را ملکه شود، که هر وقت که خواهند یابند و عروج کنند به عالم نور و در حفظهای لطیف. و این بروق و انوار نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعی است قدسی. و از عالم قدس نورها آید مجرّد از مادت، و روان پاکان از آن روشنائی نصیب یابند و انوار واجب‌الوجود و عقول را نهایت نیست در شدت. و روشن‌روانان در

۲. شهرزوری (ص ۲۸) و در پی او، قطب‌الدین شیرازی (ص ۲۲) و در پی او، هروی (ص ۱۲)، در شرح‌هایی که بر حکمة الاشراق نوشته‌اند، منظور شیخ اشراق از حکیم الهی چیره‌دست در یزدان‌گونگی و فروگذار پژوهش را بیشتر انبیاء و اولیاء از مشایخ تصوف همچون بایزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری و حسین بن منصور حلاج و مانند ایشان دانسته‌اند.

مراجعه به آثار سهروردی نیز نشان می‌دهد که او این مشایخ را بس گرانقدر می‌دانسته است؛ چنان که در کتاب تلویحات (ص ۷۴، بند ۵۵) نیز در بیان گفتگویی که در خلسه‌ای خوابگونه با ارسطو داشته است، به صراحت می‌آورد که معلم اول از کنار نام فیلسوفان برجسته بی‌توجه رد می‌شود، اما یادکرد بایزید و سهل تستری و مانند آنان، او را شاد کرده و اینان را حکیمان راستینی می‌خواند که به جستجوی علم حضوری اتصالی شهودی برآمده و از علایق مادی مجرد رهیده‌اند. برای تلویحات بنگرید به مجلد اول مجموعه مصنفات شیخ اشراق (به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۷۳ش).

مشخصات شرح‌های حکمة الاشراق در پی‌نوشت‌های بعد آمده است.

۳. ناصر خسرو قبادیانی، جامع‌الحکمتین، به کوشش هنری کربن و محمد معین، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۹۹.

۴. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، رساله فی اعتقاد حکماء، متن عربی و ترجمه فارسی، با مقدمه و ترجمه محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۳ش، صص ۳۵، ۲۰، ۱۹، بند ۱.

۵. نک: ابوعبدالرحمن خلیل بن احمد فراهیدی (م ۱۷۵ق)، کتاب العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، قم، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۹۰.

در این باره همچنین بنگرید به ذیل واژه «الاه» در این آثار: محمد اذهری، تهذیب اللغة، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی و محمود فرج عقده، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، به کوشش محمد عبدالسلام هارون، قم، ۱۴۰۴ق.

از دوست دانشور و بسیار عزیزم، جناب آقای محمد جواد انواری برای راهنمایی به این منابع سپاسگزارم.

۶. نک: اسماعیل بن حماد جوهری (م ۳۹۳ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، به کوشش احمد بن عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۰: «الزبانی: المتأله الجارف بالله تعالی».

در این باره همچنین نک: جمال‌الدین محمد بن منظور (م ۷۱۱ق)، لسان العرب، به کوشش، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۴۰۴.

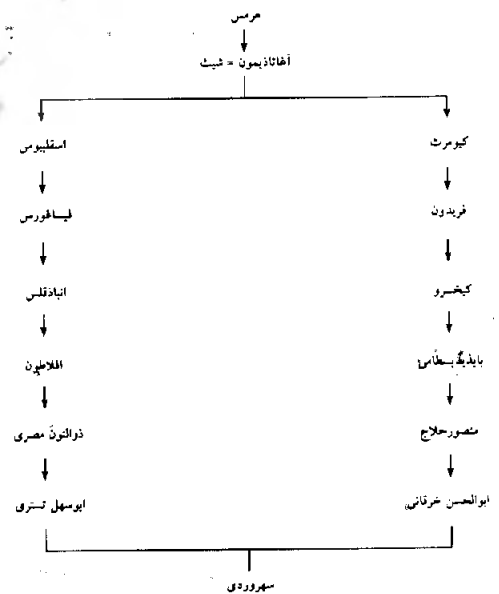
۷. برای دو نمونه از آثار کهن و نو نگ: قطب‌الدین شیرازی (م ۷۱۰ق)، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۵ق، ص ۲۲: سید جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی، تهران، ۱۳۶۱ش، ص

رجال و جوههم نحو ابیهم، یلتمسون التور، فتتجلی لهم جلایا القدسی؛ كما أنذرت الزورة [ذات الألق حیث ألقیت، أن] هدایة الله أدرکت قوما اصطفوا ینظرون الرزق؛ فلما انفتحت أبصارهم، وجدوا الله مرتدیا بالكبریا، اسمه فوق نطاق الجبروت، تحت شعاعه قوم إليه ینظرون» (: عنصريات ایشان را مطیع و خاضع گردند به سبب تشبه ایشان با عالم ملکوت، همچون آهن که متشبه نمود به آتش و فعل آتش از سوزندگی و غیره، اگرچه حال آهن اقتضا نمی‌کند. و چون که در آهن این حال مشاهدت کرده شود، عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حق سبحانه و تعالی، آنگاه اکوان او را طاعت دارند، همچنان که طاعت قدسیان دارند.)^{۶۶}

سهروردی در ادامه سخن خود در این باره در هیاکل التور، با بهره‌گیری از آموزهای مانوی‌نما، آورده است که عابدان متاله با توسل به نوری در نور دیگر است که از ظلمات هجرت می‌کنند و اگرچه برخی حرکات آنها به مجنونان می‌ماند اما نور چشم عاقلانند:^{۶۷}

«رتنا أمنا بک، وأقرنا برسالتک، وعلمنا أن ملکوتک مراتب، وأن لک عبادا متألّهین، یتوسلون بالتور إلى التور، علی أنهم قد یهجرون التور للظلمات لیتوسلوا بالظلمات إلى التور، فیحصلون بحركة کحرکات المجانین، قرّة عین العقلاء».

به نوشته شارحان حکمة الاشراق، از میان ایرانیان، کیومرث و فریدون و کیخسرو، و از میان انیرانیان، هرمس و فیثاغورس و افلاطون از متألّهان برجسته بوده‌اند؛ و البته می‌دانیم که این نظر با آنچه که شیخ اشراق در کتاب المشارع والمطارحات درباره سلسله حکیمان یونانی و ایرانی بازبسته خویش آورده است،^{۶۸} هماهنگی کامل دارد.^{۶۹}



پی‌نوشت:

۱. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (حکمة الاشراق)، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۲، صص ۱۱-۱۲، بند ۵.

۱۴۴.

گفتنی است که سهیل محسن افغان و هانری کربن این واژه را برابر نهاد واژه یونانی «تئوسیس» theosis می‌دانند. نک: واژه‌نامه فلسفی، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۱۰؛

H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris, 1964, Tome I, p.299.

۸) گفتنی است که به رغم کاربرد گسترده این اصطلاح در منابع دوران اسلامی، پژوهشگران جدید چندان به آن نپرداخته‌اند. البته در این میان، استاد منوچهر صدوقی سها در این باره گفتاری دارد که به ویژه از نظر بررسی شماری از منابع کهن درخور توجه است. نک: فواید در عرفان و فلسفه و تصوف و تاریخ آن، تهران، ۱۳۸۳ش، صص ۸۰-۷۲.

۹) شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، تهران، ۱۳۷۳ش، ص ۳۰.

۱۰) قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، پیشین، چاپ سنگی، ص ۲۲.

۱۱) محمد شریف نظام‌الدین احمد هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۱۲.

۱۲) نک: ابن‌کثیر، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی عبدالواحد، بیروت، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۱۴۶.

۱۳) برای نمونه دیگری از متألهان عهد جاهلیت نک: ابو عبدالله محمد بن سعد واقدی، کتاب طبقات الکبیر، به کوشش ک. و. زرتشتین، زیر نظر ادوارد زاخانوف، لیدن، ۱۹۰۹م، ج ۲، ص ۵۴۰.

۱۴) برای شماری از این آثار نک: سلیمان بن احمد بن ایب لخمی طبرانی (م ۳۶۰ق)، الأحادیث الطوال، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳؛ همو، المعجم الأوسط، به کوشش

ابراهیم الحسینی، دارالحریمین، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵؛ همو، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، قاهره، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۸؛ محمد بن محمد

حاکم نیشابوری (م ۴۰۵ق)، مستدرک الحاکم، به کوشش یوسف المرعشلی، بیروت، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۳۴۱؛ ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ق)، حلیة

الأولیاء و طبقات الأصفیاء، به کوشش سعید بن سعدالدین خلیل الاسکندرانی، بیروت، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۵۲؛ اسماعیل بن محمد بن فضل

تیمی اصفهانی (م ۵۳۵ق)، دلائل النبوة، به کوشش محمد محمد الحداد، ریاض، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴۷.

۱۵) ابونعیم اصفهانی، حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، به کوشش سعید بن سعدالدین خلیل الاسکندرانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۲.

۱۶) نک: عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری (م ۲۷۶ق)، تفسیر غریب الحدیث، به کوشش عبدالله الجبوری، بیروت، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۴۷.

۱۷) محمد بن زکریای رازی، الطب الروحانی، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۸ش، ص ۹۹.

گفتنی است که چند سده پس از رازی هم،

جمال‌الدین علی قفطنی (م ۴۴۶ق) کلمه «متخلی»

را درباره سقراط چنین به کار می‌برد:

«الْمُتَخَلَّى عَنْ تَزَاهَاتِ هَذَا الْعَالَمِ الْفَانِي.»

جمال‌الدین علی قفطنی، تاریخ الحكماء،

به کوشش یولیوس لیبرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م،

صص ۱۹۸-۱۹۷.

۱۸) محمد بن زکریای رازی، طب روحانی،

ترجمه پرویز اذکانی، تهران، ۱۳۸۱ش، ص ۱۸،

بند ۲۸.

۱۹) درباره آراء و احوال سقراط در شماری

از تاریخ‌های فلسفه نگاشته شده در دوران

اسلامی نک:

حنین بن اسحاق (م ۲۶۰ق)، آداب الفلاسفة،

به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۴۰۶ق،

صص ۷۳-۶۲؛ ابن‌جلجل (م ب ۳۸۴ق)، طبقات

الاطباء والحکماء، به کوشش فؤاد سید، قاهره،

۱۳۷۴ق، صص ۳۱-۳۰؛ همو، همان، ترجمه سید

محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۹ش، صص ۹۲-

۹۰؛ ابوسلیمان محمد بن ظاهر سجستانی (م ب

۳۹۱ق)، صوان‌الحکمة، به کوشش عبدالرحمن

بدوی، تهران، ۱۹۷۴م، صص ۱۲۸-۱۲۴؛ همو،

همان، به کوشش د. م. دانلپ، نیویورک، ۱۹۷۹م،

صص ۳۶-۳۴؛ ابوالفرج علی بن حسین بن هندو

(م ۴۲۰ق)، الکلم الروحانیة من الحكم اليونانیة، به

کوشش مصطفی قبانی، قاهره، ۱۳۱۳ق، ص ۷۸ به

بعد؛ قاضی صاعد اندلسی (م ۴۶۲ق)، التعریف

بطبقات الامم، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اول،

تهران، ۱۳۷۶ش، صص ۱۷۱-۱۷۰؛ ابوالوفا مبشر بن

فاتک (م ب ۴۷۰ق)، مختار الحكم ومحاسن الکلم،

به کوشش عبدالرحمن بدوی، مادرید، ۱۳۷۷ق،

صص ۱۲۶-۸۲؛ محمد بن عبدالکریم شهرستانی

(م ۵۴۸ق)، کتاب الملل والنحل، به کوشش محمد

بن فتح الله بدران، قاهره ۱۹۷۵م، ج ۲، صص ۹۴-

۸۹؛ همو، همان، ترجمه مصطفی بن خالقداد

هاشمی، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی،

تهران، ۱۳۶۱ش، ج ۲، صص ۱۴۰-۱۲۶؛ جمال‌الدین

علی قفطنی (م ۴۴۶ق)، تاریخ الحكماء، به کوشش

یولیوس لیبرت، پیشین، صص ۲۰۶-۱۹۷؛ همو،

همان، ترجمه فارسی از سده یازدهم هجری، به

کوشش بهین دارایی، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۲۸۷-

۲۷۵؛ ابن ابی اصیبة (م ۶۶۸ق)، عیون الأنباء فی

طبقات الاطباء، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵م،

صص ۷۹-۷۰؛ شمس‌الدین محمد شهرزوری (م ب

۶۸۷ق)، نزهة الأرواح وروضة الأفرح، به کوشش

خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۷م، ج ۱،

صص ۱۶۷-۱۱۹؛ همو، همان، ترجمه مقصود علی

تبریزی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و محمد

سرور مولائی، تهران، ۱۳۶۵ش، صص ۱۶۲-۱۰۵؛

قطب‌الدین محمد اشکوری (م ح ۱۰۹۰ق)، محبوب

القلوب، به کوشش ابراهیم دیباجی و حامد صدقی،

تهران، ۱۳۷۸ش، ج ۱، صص ۲۵۷-۲۳۶؛ همو،

همان، ترجمه سید احمد اردکانی، به کوشش علی

اوجبی، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۲۴۲ - ۲۱۱.
برای یک پژوهش ارزشمند در این موضوع نیز
نک:

Ilai Alon, *Socrates in Mediaeval Arabic Literature*,
Leiden, 1991..

(۲۰) از یاد نبریم که این مرگ مظلومانه سقراط و زهد و ورع او بود که سبب شد سیرتش را همچون سیرت عادل و سنت فاضله یک فیلسوف در نظر آورند. فیلسوفان مسلمان نیز می‌دانستند که ستایش افلاطون از سقراط به ایستادگی او بر سیرت فاضله و بنیادین فلسفه‌اش و ترجیح مرگ بر زندگی همراه با سیرت قبیحه باز می‌گشته است.

نک: ابونصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی، «فلسفه افلاطون و اجزاؤها و مراتب اجزائها من أولها إلى آخرها»، افلاطون فی الاسلام، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۳۵۳ش، صص ۲۲-۲۳. (متن عربی این کتاب به همراه فهرست و ازگان فلسفی و ترجمه لاتین آن را نخستین بار، فرانتس روزنتال و ریچارد والتسر، با عنوان *Alfarabius de Platonis Philosophia II* در مجموعه *Plato Arabus II* در ۱۹۴۳ میلادی در لندن منتشر کردند. قطعه مورد نظر ما، در این چاپ در صفحه ۱۹ آمده است.)

فیلسوفان مسلمان، همچنین، به واسطه ترجمه‌های موجود، آگاه بودند که جالینوس هم، سقراط را نمونه کاملی از آنانی می‌دانسته است که لذت‌های دنیوی را در مقابل افعال نفس ناطقه خوار می‌دارند و بدین سبب شایسته ستایشند.
نک: «مختصر کتاب الأخلاق» جالینوس، به کوشش پل کراوس، مجله کلیه الآداب بالجامعة المصرية، المجلد الخامس، الجزء الأول، قاهره، ۱۹۳۷، ص ۳۶.

(۲۱) ابوالحسن علی مسعودی، التنبیه والاشراف، بیروت، ۱۹۶۸م، ص ۱۳۸.

22) R. Walzer, «Some Aspects of Miskawaihs Tahdhib al-Akhlaq», *Greek into Arabic*, Cambridge, 1962, p.231.

(۲۳) برای نمونه نک: ابوسلیمان سجستانی، صوان الحکمة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، پیشین، ص ۱۲۸؛ همو، همان، به کوشش د. م. دنلپ، پیشین، ص ۳۶؛ کلام الحکماء، از مؤلفی ناشناخته، به کوشش دیمیتری گوتاس، منتشر شده در:

D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation A study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, New Haven, 1975, p.116.

(۲۴) برای نمونه بنگرید به سخن ابوسلیمان سجستانی در روایت نقل کرده ابوحنیان توحیدی: الامتاع والزناصة، به کوشش احمد امین، قاهره، ۱۹۵۳م، ج ۳، ص ۱۱۳؛

تکرار این مضمون را در السعادة والاسعاد ابوالحسن عامری (به کوشش مجتبی مینوی،

ویسبادن، ۱۹۵۸م، ص ۵) و تعریفی که از سعادت بنا بر رأی فروریوس به دست می‌دهد نیز می‌توان دید.

همچنین از سخن ابوعلی مسکویه (م ۴۲۱ق) در تهذیب الأخلاق و تطهیر الاعراق (به کوشش شیخ حسن تمیم، بیروت، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۹؛ همو، همان، ترجمه میرزا ابوطالب زنجانی، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۷۵ش، ص ۲۰۰) باید یاد کرد که از قول معلم اول می‌آورد:

«وَأرسطوطاليس يقول: «ليس ينبغي أن تكون همم الإنسان أنسية، وإن كان إنساناً ولا يرضى بهمم الحيوان الميت، وإن كان هو أيضاً ميتاً، بل يقصد بجميع قواه أن يحيا حياة إلهية، فإن الإنسان وإن كان صغير الجنة فهو عظيم بالحكمة شريف بالعقل، والعقل يفوق جميع الخلاق لأنه الجوهر الرئيس المستولى على هذا الكل بأمر مبدعه تعالى جده» (أرسطوطاليس می‌گوید: سزاوار نیست که انسان هستی خود را انسانی کند اگرچه دمی از اوست و خود را راضی به وجود حیوانی ننماید اگرچه خود نیز مرگ را خواهد چشید بلکه باید تمام زورمندی‌ها و قوای خود را صرف نماید که زندگانی کند به زندگانی الهی. زیرا که انسان اگرچه کوچک‌اندام است، لکن مخلوق بزرگی است. برای آنکه در نهاد او عقل شریف و حکمت عالیه گذاشته شده و عقل بالاتر از جمیع خلائق است. چه او گوهری است رئیس و مستولی و فرمانفرما بر

این پیکر و بر تمام خلایق به فرمان ایزد تعالی که آفریننده همه است.)

به نوشته جوئل کرمر، این قطعه قابل قیاس است با سخن ارسطو در فصل هفتم از کتاب دهم اخلاق نیکوماخوسی (۱۱۷۷ اب ۳۱ و بعد از آن). نک:

J. L. Kraemer, «Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study», *Journal of the American Oriental Society*, vol.104 (1), 1984, n.106.

(۲۵) رازی در کتاب السیرة الفلسفیه خود، به رغم آنکه در پی دفاع از روش زندگانی خویش بوده است، درباره سیرت بایسته فیلسوف و روش او در رفتار هم، به گستردگی سخن گفته است؛ و پس از او نیز، در دیگر آثار فلسفی جهان اسلام، بحث از سیرة عادله و فاضله فیلسوفان در زندگی را می توان بازجست؛ از جمله در آثار ابونصر فارابی (برای نمونه نک: تحصیل السعادة حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق، ص ۴۵) و ذر الرسالة الجامعة منسوب به احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل بن جعفر الصادق (به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۴م، صص ۶۳-۶۱، ۷۴)؛ آنجا که به معرفی فیلسوف واقعی و تعیین وظایف او می پردازند.

در نظر رازی، والایی مرتبت فیلسوف و انتظار سیرت فاضله از او باز می گردد به تعریفی که از فلسفه در مقام تشبیه به یزدان به قدر طاقت بشری برای تحصیل سعادت ابدی به دست می دهد:

«وجملة أقول: إنه لما كان البارئ عز وجل هو العالم الذي لا يجهل والعاقل الذي لا يجهل ولا يظنور وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق وكان لنا بارنا ومالكا وكنا له عبيدا مملوكين وكان أحب العبيد إلى مواليتهم أخذهم بسيرهم وأجراهم على سنتهم كان أقرب عبيداه جل وعز إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرأفهم. وكل هذا الكلام مراد قول الفلاسفة جميعا «إن الفلسفة هي التشبيه بالله عز وجل بقدر ما في طاقة الإنسان»، وهذه جملة السیرة الفلسفیه» (: خلاصة كلام آنکه چون پروردگار عز و جل عالمی است که جهل در او راه ندارد و عادل است که ساختن از جور بری است و علم و عدل و رحمتش بر اطلاق است و خالق و مالک ماست و ما بندگان حلقه بگوش اوئیم و محبوب ترین بندگان پیش مولای خود آن است که بهتر بر سیرت مولی رود و مطیع تر فرمان او را به کار بندد. پس نزدیک ترین بندگان به خدای عز و جل داناترین و عادل ترین و رحیم ترین و مهربان ترین ایشان است و مراد از این گفته حکما که «فلسفه تشبیه به خداوند عز و جل است بقدر طاقت انسانی همین است».

به نقل از: محمد بن زکریای رازی، السیرة الفلسفیه، به کوشش پل کراوس، ترجمة عباس اقبال، تهران، ۱۳۴۳ش، صص ۱۲۰، ۱۰۰.

(۲۶) اکنون می دانیم که تعریف رازی از فلسفه در مقام تشبیه به یزدان، در آثار افلاطون به سقراط نسبت داده می شود. از جمله در رساله نه نه تتوس Theaetetus که به نقل از سقراط از پرواز از زمین به آسمان یاد می کند و این پرواز را همانا عبارت

می داند از تشبیه به یزدان تا آنجا که ممکن است. پس از افلاطون هم در میان حکیمان یونانی بشناخته مسلمانان، جالینوس را داریم که خردمندان را آنانی می داند که به یزدان تشبیه نموده اند.

R. Van der Elst, *Trait des Passions de l'Âme et de erreurs Par Galien*, Paris, 1914, p.34.

البته از نوشته شرف الزمان طاهر مروزی در کتاب طبایع الحیوان، در بیان صفت چین، برمی آید که برخی نویسندگان مسلمان تشبیه به یزدان را از فریبکاری های مانی می دانسته اند. به نوشته او، اهل چین:

«به تمائیل تعبد و تقرب می جویند، زیرا مانی آنان را بدان فرمان داده و به گفتار فلاسفه که در تعریف فلسفه گفته اند که آن تقبل (ظ. تقرب) به خداست برحسب توانایی آدمی آنان را بفریفته است».

Marvazi, *China, The Turks and India*, Cambridge, 1942, p.4.

به نقل از: مهدی محقق، «رازی در طب روحانی»، اندیشه سیاسی ایرانی از حلاج تا سجستانی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۳ش، ص ۳۶۳.

(۲۷) ابونصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی، فصول منتزعة، به کوشش فوزی متری نجار، بیروت، ۱۹۷۱م، ص ۳۳، بند ۱۲.

(۲۸) همو، المنطقیات، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، قم، ۱۴۰۸ق، ج ۱، صص ۶-۷.

(۲۹) اخوان الصفا، رسائل، با مقدمه بطرس البستانی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۹۰.

(۳۰) نک: التفسیر المنسوب إلى الامام أبي محمد الحسن بن علي العسكري (ع)، قم، ۱۴۰۹ق، ص ۱۸؛ ابوبکر عبدالله بن عبید بن ابی الدنیا، مکارم الاخلاق، به کوشش مجدی السید ابراهیم، قاهره، بی تا، ص ۷۲؛ ابوجعفر محمد بن جریر طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، به کوشش صدقی جلیل العطار، بیروت، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۲؛ همو، تاریخ الأمم والملوک، به کوشش دخویه و...، بیروت، بی تا، ج ۷، ص ۴۳۱؛ ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۵ش، ج ۲، ص ۴۴۰.

درباره آثار طبرانی هم بنگرید به پی نوشت های پیشین.

نیز نک: ابوزید عمر بن شبة بن عبیده بن ریطة النمیری (م ۲۶۲ق)، تاریخ المدينة المنورة، به کوشش فهم محمد شلتوت، قم، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۸۵؛

شیخ صدوق هم در این زمینه سخنی دارد که در سده های بعد، مضمون آن را در آثار بسیاری می توان یافت. نک: ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه

(م ۳۸۱ق)، التوحید، به کوشش سید هاشم حسینی طهرانی، قم، ۱۳۸۷ق، ص ۲۰۳، «بیانه فی

«یزدان گونگی» بازگرداندیم.

(۳۶) نک: علی بن حسن بن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۶ق. ج ۳۸، ص ۱۴۵: (ابوحامد غزالی): همو، همان، ج ۵۵، ص ۲۰۳: (عبیدالله بن یحیی بن خاقان): شمس‌الدین محمد ذهبی، سیر أعلام النبلاء، به کوشش شعيب أرنؤوط - صالح البسم بیروت، ۱۴۱۲، ج ۱۱، ص ۵۴۵: (ابوتراب عسکر نخشبی): ج ۱۶، ص ۱۷۹: (حمزة بن محمد بن علی): ج ۱۷، ص ۵۲۰: (خولانی): ج ۱۹، صص ۴۲۳: (محمد بن طرخان بن بلتکین): ۵۹۸: (ابوعبدالله محمد بن حمویه): ج ۲۰، ص ۲۰۹: (احمد بن علی بیهقی).
(۳۷) ابن سینا، کتاب النجاة، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۷۹ش، صص ۷۱۸-۷۱۷.

(۳۸) همو، «رسالة فی العشق»، رسائل شيخ الرئيس أبي علي حسين بن عبدالله بن سینا، افست قم، ۱۴۰۰ق، ص ۳۸۹.

ترجمه کهن فارسی به نقل از نسخه شماره ۱۸/ ۴۶۵۷ کتابخانه ملی ملک، مورخ ۱۰۶۳ق، ص ۱۶۸. در این نسخه نام مترجم نیامده است.

(۳۹) محمد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۱۱۷-۱۱۵.

(۴۰) در این باره بنگرید به فهرست‌های مجلدات سه‌گانه مجموعه مصنفات شیخ اشراق.

(۴۱) نک: شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق

(پرتونامه)، به کوشش سید حسین نصر، پیشین، ج ۳، صص ۷۶-۷۵.

(۴۲) حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست، بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق»، ایران‌نامه، سال نهم، شماره ۳، واشنگتن، تابستان ۱۳۷۰ش، ص ۴۰۴.

(۴۳) شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (حکمة الاشراق)، به کوشش هانری کرین، پیشین، ج ۲، ص ۲۴۲.

(۴۴) همو، همان، پیشین، ج ۱، ص ۵۰۵، (المشارع والمطارحات).

(۴۵) تلویحات، مشارع و مطارحات، مقومات، حکمة الاشراق، الواح عمادی، پرتونامه، هیاکل النور.

(۴۶) برای نمونه نک: مجموعه مصنفات شیخ

تفسیر أسماء الله تعالی:

«وَالرَّبَّانِيَّوْنَ نَسَبُوا إِلَى التَّائِهَةِ وَالْعِبَادَةِ لِلرَّبِّ فِي مَعْنَى الرَّبِّيَّةِ لَهُ، وَالرَّبِّيُّوْنَ الَّذِينَ صَبَرُوا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ».

برای نمونه‌ای از تکرار سخن صدوق نک: احمد بن فهد حلی (م ۸۴۱ق)، عدة الداعی ونجاح الساعی، به کوشش احمد موحدی قمی، قم، بی تا، ص ۳۰۳: «فی بیان أسماء الله الحسنی وتفسیرها».

(۳۱) برای نمونه‌هایی از این کاربست در آثار غیر حکمی نک: ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، به کوشش احمد قصیر العاملی، بیروت، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۸: همو، همان، ج ۶، ص ۳۷۰: همو، اختیار معرفة الرجال، به کوشش سید مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۴ق،

ص ۱۲۵: ابوبکر احمد بن علی

خطیب بغدادی (م ۴۶۳ق)،

تاریخ بغداد، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا،

بیروت، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۰۸:

ابوالولید سلیمان بن خلف بن سعد بن ایوب

الباجی (م ۴۷۴ق)، التعدیل والتجریح، به کوشش احمد

لبزار، مراکش، بی تا، ج ۱، ص ۳۰:

شمس‌الدین محمد بن احمد سرخسی (م ۴۸۳ق)،

المبسوط، بیروت، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۶:

حسین بن محمد راغب اصفهانی (م ۵۰۲ق)

، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱:

ابوحامد محمد غزالی (م ۵۰۵)، المستصفی فی علم الأصول، بیروت، ۱۴۱۷، ص ۳۵۴:

ابوعلی بن فضل بن حسن طبرسی (م ۵۶۰ق)،

مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۵۶: همو،

تفسیر جامع الجوامع، قم، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۳۵.

(۳۲) ابوعلی احمد بن محمد مسکویه، تهذیب الأخلاق وتطهیر الاعراق، به کوشش شیخ

حسن تمیم، پیشین، ص ۱۴۸: همو، همان، ترجمه میرزا ابوطالب زنجانی، به کوشش ابوالقاسم امامی،

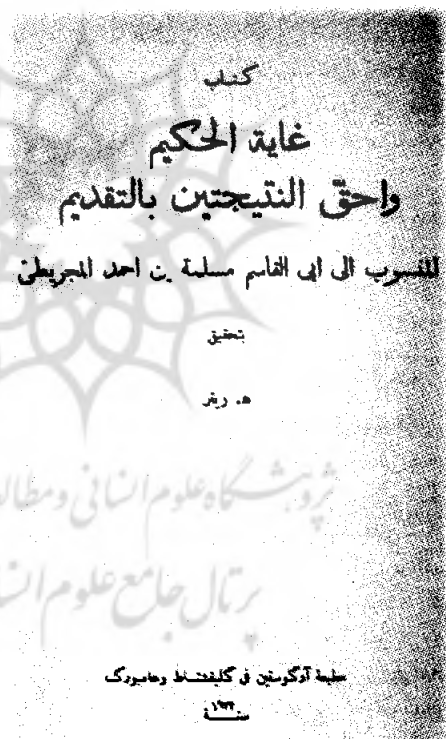
پیشین، ص ۱۹۸.

(۳۳) ابوحیان توحیدی، المقابسات، به کوشش محمد توفیق حسین، بغداد، ۱۹۷۰م، ص ۲۰۳.

(۳۴) همو، همان، پیشین، ص ۲۲۷.

(۳۵) ابوالحسن عامری، الاعلام بمناقب الاسلام، متن عربی و ترجمه فارسی احمد شریعتی وحسین منوچهری، تهران، ۱۳۶۷ش، صص ۲۴۷، ۱۰۸.

مترجمان محترم این کتاب، واژه «تائِه» را «خداگرایی» ترجمه کرده‌اند که در اینجا آن را به



سخنان بایزید (بستان القلوب، صص ۳۷۷ - ۳۷۶ - ۳۷۴، ۳۷۱: الواح عمادی، متن عربی، ص ۱۲۸: ترجمه فارسی، ص ۴۹) و ذکر اشعار و سخنان حلاج (فی اعتقاد الحكماء، صص ۴۰، ۴۵، بند ۷: الواح عمادی، متن عربی، صص ۶۲، ۱۹: ترجمه فارسی، صص ۱۷۶، ۱۲۸: کلمه التصوف، صص ۱۲۹، ۹۵ - ۹۴: لغت موران، صص ۳۰۲، ۲۹۷: صغیر سیمرخ، ص ۳۲۸: بستان القلوب، صص ۳۷۷، ۳۷۰: رساله الأبراج، ص ۴۶۵) و دیگر مشایخ صوفیه مانند سهل تستری و ذوالنون مصری و... از همدلی شیخ اشراق با آنها حکایت می‌کند. بدین‌سان، بی‌سبب نیست که در رساله پرتونامه (صص ۷۶-۷۵) نیز، در ادامه سنت اسماعیلیانی همچون ابویعقوب سجستانی (کشته حدود ۳۹۳ - ۳۸۶ق)، ولایت را مکمل نبوت می‌داند و شخص ولی را به کمال رساننده تلاش شارع برای نجات و رستگاری نهایی نفس و بدین‌سان، درباره نیاز برخی انبیاء به «بعضی محققان روشن‌روان» سخن می‌گوید و مشایخ تصوف را بر انبیاء بنی‌اسرائیل ارج می‌نهد:

«و نبی را شرایط است: یکی آنکه مأمور باشد از عالم اعلی به ادای رسالت، و این یک شرط خاص است به انبیاء. و باقی چون خرق عادات و انذار از مغیبات و اطلاع بر علوم بی‌استاد، نیز شاید که اولیا را و بزرگان حقیقت را باشد و لازم نیست که هر یک از انبیاء در حقائق به طبقه علیا باشد، که بسیاری از محققان و علمای این امت همچون ابوبکر و عمر و عثمان و علی و خذیفه و حسن بصری و ذوالنون مصری و سهل تستری و بایزید و ابراهیم اوهم و جنید و شبلی - رضوان الله علیهم اجمعین - و امثال ایشان، بر انبیاء بنی‌اسرائیل به علوم افزوده باشند. و حاجت موسی به خضر - علیه السلام - ظاهر حال گواهی می‌دهد که شاید که پیغامبر را، بلکه شارع رابه بعضی محققان روشن‌روان حاجت افتد. و غیر مشهور است استفادات داود از لقمان. و اگرچه این نمط حجت نیست، برهان منع نمی‌کند این معنی را».

برای آثار فارسی بنگرید به مجلد سوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق (به کوشش سید حسین نصر، تهران، ۱۳۷۳ش).

برای کلمه التصوف و متن عربی الواح عمادی بنگرید به سه رساله از شیخ اشراق (به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶ش).

مشخصات رساله فی اعتقاد الحكماء در پی‌نوشت‌های پیشین آمده است.

۶۵) ابونصر احمد جام نامقی، روضة المذنبین وجنة المشتاقین، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۷۲ش، صص ۲۰۸-۲۰۶.

۶۶) شهاب‌الدین یحیی سهروردی، هیاکل النور (متن عربی، ترجمه کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۷۹ش، متن عربی، صص ۱۰۴-۱۰۳:

اشراق (پرتونامه)، پیشین، ج ۳، ص ۷۶.

۴۷) همو، همان، پیشین، ج ۱، صص ۴۹۶- (المشارع والمطارات).

۴۸) همان، صص ۷۵.

۴۹) حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست»، ایران‌نامه، سال نهم، شماره ۳، پیشین، ص ۴۰۴.

برای رأی سهروردی در این زمینه نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، صص ۷۵.

۵۰) شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (المشارع والمطارات)، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، ص ۴۹۳، بند ۲۱۴؛ همو، همان (حکمة الاشراق)، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۲، ص ۱۵۶، بند ۱۶۵.

۵۱) به نقل از مقاله دکتر فتح‌الله مجتبائی، «سهروردی و فرهنگ ایران باستان»، که در همین شماره منتشر شده است.

۵۲) همان.

۵۳) ابوریحان بیرونی، تحقیق ماللهند من مقرلة مقبولة أو مردولة، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۸م، ص ۱۰۲.

۵۴) ابوریحان بیرونی، یاتانجلی، به کوشش منوچهر صدوقی‌سها، تهران، ۱۳۷۹ش، ص ۱۵.

۵۵) ابوریحان بیرونی، تحقیق ماللهند من مقرلة مقبولة أو مردولة، پیشین، صص ۲۶-۲۵.

۵۶) همو، همان، پیشین، ص ۲۵.

۵۷) محمد کریمی زنجانی اصل، اشراق هندوایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۹۷-۹۶.

۵۸) شهاب‌الدین یحیی سهروردی، رساله فی اعتقاد الحكماء، متن عربی و ترجمه فارسی، با مقدمه و ترجمه محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۳ش، صص ۳۶-۲۰، ۳۵، بند ۲.

۵۹) سورة جن، آیه ۳.

۶۰) شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (حکمة الاشراق)، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۲، صص ۲۳۵-۲۳۴، بند ۲۴۸.

۶۱) شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (المشارع والمطارات)، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، صص ۵۰۳، ۱۹۹، بندهای ۲۲۲.

۶۲) شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (پرتونامه)، به کوشش سیدحسین نصر، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ص ۸۱، بند ۹۳.

در اینجا ترکیب «حکیمان نورانی الهی» از پی‌نوشت سطر ۷ این رساله و براساس نسخه بدل ذکر شد.

۶۳) همو، همان، پیشین، ج ۳، صص ۸۱-۸۰، بندهای ۹۴-۹۳.

۶۴) دفاع سهروردی از شطحیات حلاج و بایزید در رساله لغت موران (ص ۳۰۹) و توجه او به نقل

ترجمه کهن فارسی، ص ۱۵۵.

در متن عربی بالا، با بهره‌گیری از نسخه بدل «النَّفوس الناطقه» با «النَّفوس المتألهة» جایگزین‌گردد.

۶۷) همو، همان، پیشین، متن عربی، صص ۱۰۶-۱۰۵.

۶۸) شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین، پیشین، ج ۱، صص ۵۰۳-۵۰۲، بند ۲۲۳.

96) Shihaboddin Yahya Sohravardi, Oeuvres Philosophiques et Mystiques, Tome 1, Teheran, 1993, p.XLII.

نیز نک: سید حسین نصر، «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران، ۱۳۷۱ش، ص ۷۰.

