

## حکمت نامه مفاخر

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۲۸

### تداوم سنت اشراقی در ایران

پروفسور هانری کربن\*

ترجمه: زینب سادات ابطحی\*\*

#### چکیده

در مقاله حاضر، به منظور پیگیری خط سیر حکمت اشراق، نخست به ریشه‌ها و خاستگاه آن در گذشته مزدایی - مانوی ایران اشاره شده است و سپس درباره حفظ و تداوم میراث سهروردی به یاری شارحان و متابعان اندیشه او که در رأس آنها ملاصدرای شیرازی قرار دارد، بحث می‌شود. نباید از یاد برد که این حکیم برجسته (صدرا) همواره نظرات و آراء شخصی خود را که با مبانی وجودشناسی خاص او منطبق است به عنوان تکمله‌ای بر مسائل مطرح شده از جانب شیخ اشراق می‌افزاید. نویسندگان همچنین به برداشت ویژه سهروردی از نظریه مثل افلاطونی پرداخته و

---

\*. پژوهشگر، ایران‌شناس و استاد شیعه‌شناسی دانشگاه سوربن.

مقاله حاضر مأخوذ است از مقدمه هانری کربن بر مجلد اول مجموعه مصنفات شیخ اشراق، چاپ شده در انجمن فلسفه ایران، به سال ۱۹۷۷م/۲۵۳۵، ص ۴۳-۶۲ (XLIII-LXII) است، لذا ارجاعات نویسنده به مطارحات، تلویحات و حکمه‌الاشراق سهروردی نیز بر اساس چاپ مزبور می‌باشد.

\*\* مترجم و دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران. (abtahi.zb@gmail.com)  
مترجم برای حفظ امانتداری و سهولت مراجعه خوانندگان به مأخذ مورد استفاده نویسنده، عبارات عربی نقل شده از منابع را علاوه بر ترجمه فارسی، در متن و پاورقی درج کرده است.

رساله‌ای نسبتاً ناشناخته را در این باب معرفی می‌کند. بخش پایانی مقاله نیز به توصیف یکی از جریان‌های شکل گرفته در عصر ملامدرا (سدهٔ یازدهم هجری) اختصاص یافته است؛ جریانی که وابستگان آن، برخی مبانی حکمت سهروردی را در خدمت توجیه و تحکیم عقاید و زبانی که خود با محوریت فرهنگ و زبان ایران باستان ابداع کرده بودند، به کار گرفتند.

**کلیدواژه:** حکمت اشراق، سهروردی، ملامدرا، مثل افلاطونی، ایران باستان.

#### مقدمه

ارائهٔ طرح کلی از سنت «اشراقی» آن‌گونه که در ذهن احیاگر این سنت یعنی سهروردی نقش بسته بود و آن‌گونه که میراث‌داران او آن را دنبال کرده بودند، مساوی است با نگاه اجمالی به ادوار مختلف حیات حکمی و دینی ایران و تحلیل میزان گستردگی و شکوفایی آن. یقیناً هر اطلاعی که برآمده از تحقیقات تاریخی باشد در این زمینه ما را یاری می‌کند؛ اما اطمینانی وجود ندارد که بر اساس نتایج و مسلمات به‌دست آمده از پژوهش‌های تاریخی بتوان به شناخت طرح کلی حکمتی که ساخته و پرداختهٔ سهروردی است، دست یافت. به همین ترتیب درک موقعیتی که این حکمت در آن به شکوفایی رسید، تنها با تکیه بر اطلاعات تاریخی، امری ناممکن است. فرضاً اگر بخواهیم از طریق آشنایی با اندیشهٔ حاکم بر دین مزدایی که شامل اطلاع از رسوم و مطالعهٔ متون کهن مربوط به این دین می‌شود از اندیشهٔ حکمای اشراقی آگاه شویم، هیچ تضمینی وجود ندارد که به این هدف دست پیدا کنیم و برقراری هرگونه نسبت مستقیمی میان تعالیم مزدایی و حکمت اشراق، کاری ناروا و مورد اعتراض خواهد بود. با این وصف، ما در راستای هدف خود که همان ارائهٔ تصویر کلی از جریان سنت اشراقی در ایران است، می‌توانیم شیوه‌ای دیگر اتخاذ کنیم که البته این شیوه مغایر با روشی است که از همان وهلهٔ اول به قصد بازآفرینی و سپس توضیح در مورد

چگونگی تکوین این سنت، اجزای تشکیل دهنده آن را از ارتباط با یکدیگر خارج کرده و در مورد هر جزء مستقلاً بحث می‌کند؛ از این روش البته چیزی عاید ما نخواهد شد. در مقابل اگر ما کار سهروردی را به عنوان نقطه مبدأ در نظر بگیریم که از آن می‌توان به سمت دو مقصد حرکت کرد: یکی به طرف خاستگاه حکمت اشراق و دوم به سمت مراحل تداوم و تکامل آن، آن‌گاه به طریقی تازه مقصود سهروردی از طرح این حکمت ممکن است برایمان روشن شود. در واقع ما با اتخاذ این شیوه تنها به سراغ مسأله قدیمی «متدلوژی» رفته و بر اساس قواعد آن عمل کرده‌ایم.

سهروردی از قصد خویش مبنی بر احیای حکمت ایرانیان باستان پرده برمی‌دارد. اما باید دید که او کدام‌یک از اصول اعتقادی ایران باستان را بیان می‌کند؟ او چگونه این اصول را خوانده و یا شنیده و از چه کسی آن را فراگرفته بود؟ این اصول اعتقادی چه تغییرات محتوایی را در بدو ورود به حکمت پرورده او، متحمل شده‌اند؟ این پرسش‌ها بیش از هر چیز ضروری می‌نماید. بنابراین، همواره می‌بایست در نظر داشته باشیم که انبوه مدارک و مستندات در جریان حملات و نزاع‌هایی که در تاریخ ایران رخ داده، مفقود شده است. حال آن‌که ما در مورد تأسیس نظام‌های فلسفی غرب حتی در قرن نوزدهم اطلاعات قابل توجهی داشته و پاسخ پرسش‌های فوق‌الذکر را می‌دانیم. در هر حال می‌توان طی ششمین مشرع (قسمت) از بخش الهیات *مطارحات*<sup>۱</sup> دور نمایی از بنیاد حکمت اشراق یعنی جایگزینی نظریهٔ *مُثل افلاطونی* با مبحث ارباب انواع را مشاهده کنیم<sup>۲</sup> که این اصل در سراسر بخش دوم *حکمة الاشراق* دارای حضور چشم‌گیر

۱. فصول ۱۰-۸، به خصوص بخش ۲۲۴ به بعد.

۲. در تمام مراحل سنت اشراقی، از سهروردی گرفته تا ملاصدرا و شارحانشان، وجود ارتباط معنایی میان تعبیر «ملائکه، انوار قاهره، ارباب الانواع و عقول» تأیید شده است. با این حال، مهم است که هنگام به‌کارگیری واژه «ange» و «archange» و انتخاب آن به عنوان معادل تعبیر یادشده دقت و ظرافت به خرج دهیم. پس بی‌دلیل نیست که بر استفاده از این واژگان (دو واژه فرانسوی فوق) به ازای لغات اوستایی و کلمات هم‌ریشه با آن انتقاد وارد کرده‌اند (برای مثال ایرادی که J.Hertel گرفته است). مرتبه وجودی تعبیری که اول ذکر کردیم، بسی بالاتر از معنای «ange» و «archange» در عهدین و ←

است. تعبیر «خُرّه» که از منابع ایران باستان سرچشمه می‌گیرد، نزد سهروردی به معنای نور قاهر و قدسی است که به تمام مراتب هستی اعتدال و انسجام می‌بخشد.<sup>۱</sup> در مجموع می‌شود گفت که در سراسر آثار سهروردی کمتر عنصری از الهیات ایران باستان وجود دارد که نتوان ردّ پای آن را در آثاری هم‌چون کتب مسعودی مورخ و دیگران پیدا کرد. اما باید توجه داشت که سهروردی از به‌کارگیری تعابیر برگرفته از ایران باستان، ابدأً به دنبال جمع‌آوری و انتشار صرف این‌گونه اصطلاحات نبوده؛ بلکه مقصود اصلی وی تنظیم و ادغام مایه‌های گوناگون الوهی در ساختمان اندیشهٔ خاص خود بوده است؛ اندیشه‌ای که با تمام وجود بدان ایمان داشت.

پیش از این مقاله به حضور برخی عناصر مانوی در تألیفات سهروردی اشاره کرده‌ایم، ولیکن هنگامی که وی در *الواردات* خود که حکم مزامیر داوود را برای حکمت اشراق دارد، فی‌البداهه و فارغ از هر قیدی به گفتن و سرودن سخنان آهنگین می‌پردازد، وزن و هماهنگی کلام او بیش از هر چیز حیرت‌انگیز است. ما در بخش «اوراد الاستبصار» واقع در *الواردات*، حین تکرار عبارات: «ارفع ذکر النور، وانصر اهل النور، و ارشد النور إلى النور...» دیگر احساس نمی‌کنیم که در حال گوش سپردن به اوراد و اذکار مانوی هستیم. در موضعی دیگر، سهروردی ضمن استفاده از قالب دعا و مناجات برای بیان سخنان موزون خود از *انجیل یوحنا* (به‌خصوص در *الواح عمادیه* و *هیاکل النور*) نقل قولی متناسب با تفسیر گنوسی از اقا نیم‌ثلاثه همراه با تمجید از هرمس به

---

→ قرآن است. اما تاکنون حداقل در زبان فرانسه معادلی بهتر از آن برای نامیدن موجودات ملکوتی نیافته‌ایم.

۱. *مطارحات*، بخش ۲۲۴ و *حکمه‌الاشراق*، بخش دوم؛ هم‌چنین ر.ک: *هیاکل النور و الواح عمادیه*.
۲. هم‌چنین ر.ک: *کلمه‌التصوف*: «خسرت النصارى حين قالت لله ابن، بل كان في صحيفتهم الاب بمعنى المبدع و هو واجب الوجود، و روح القدس عرفته، و الكلمة هو الابن لروح القدس على معنى النسب لا كما قالوا على عرفته». (نسخهٔ Ragip 1480 fol. 207a)، «نصرانیان از اینکه گفتند خداوند را پسری است، دچار اشتباه شدند. حال آن‌که در کتب مقدس آنها، اب به معنای آفریننده است که هم‌معنا ←

عنوان پیامبر و حکیم ربّانی، ذکر می‌کند.<sup>۱</sup> بدون شک، تأمل بر عنصر تعالیم گنوسی، هرمسی و مانوی، پیوند گذشته‌مزدایی - زرتشتی را با اثر بدیع سهروردی که در قالب اصطلاح «حضور اشراقی» نمود یافته، روشن می‌سازد. هرچند که شیخ اشراق نامی از اوستا به میان نمی‌آورد، اما نمی‌توان منکر نقش و حضور این متن کهن به عنوان «عهد عتیق» دین و فرهنگ زرتشتی شد. دینی که سهروردی از برخی اجزاء آن در ساخت اثر خود بهره می‌برد.

تداوم سنت اشراقی و بقای میراث سهروردی از عصر او تاکنون نیازمند کاوش تاریخی جدی‌تری است که سر رشته آن در نهایت به ظهور ملاصدراای شیرازی (م. ۱۰۵۰هـ.ق) منتهی می‌گردد. مجموعه آثار برجای مانده از ملاصدرا سرآمد همه مکتوباتی است که تحت تأثیر سهروردی نوشته شده است و چنانچه معرفی آثار او به عنوان یکی از پایه‌های اصیل تاریخ اندیشه حکمی در ایران برایمان مهم جلوه می‌کند، می‌بایست به تصحیح انتقادی آن به رغم حجم گسترده‌ای که دارند، اهتمام بورزیم. هم‌چنین لازم است که این کار در مورد مصنّفات میرداماد (درگذشته ۱۰۴۰هـ.ق) و بهاء‌الدین عاملی (م. ۱۰۳۰هـ.ق) که دو تن از اساتید برجسته و شهیر علوم عقلی و نقلی در اصفهان دوره صفوی به شمار می‌آیند و ملاصدرا نزد آنان به تحصیل علم پرداخته بود، انجام شود. ملاصدرا نیز در مکتب خود شاگردانی را پرورش داده بود و شارحان حکمت او تا زمان کنونی سنت اشراقی را تداوم بخشیده‌اند.<sup>۲</sup> هر چند که وی به شرح آثار سهروردی پرداخته، مضاف بر آن اما حاصل تأملات فلسفی چندین قرن را در نوشته‌های خود وارد کرده است.

→ است با واجب‌الوجود. و روح‌القدس را می‌شناسم و «کلمه» که می‌گویند پسر روح‌القدس است، در حقیقت یعنی منتسب به آن است و پسر در معنای ظاهری که می‌دانیم نیست).

۱. به تلویحات، بخش ۸۳ و مطارحات، بخش‌های ۱۹۳ و ۲۲۳ مراجعه کنید.

۲. نمونه بارز آن [حاج] ملاهادی سبزواری است که در ۱۲۹۵هـ.ق وفات یافت. رک: براون، ادوارد، تاریخ ادبیات، ص ۴۳۶-۴۳۷، E. G. Brown, *A literary History of Persia*, IV 436-437؛ امروزه [البته در زمانی که کربن در حال نگارش این مقاله بود] کرسی ملاصدرا در دانشکده الهیات دانشگاه تهران که به تازگی از مجموعه دانشگاه مستقل شده، دایر است.

تقریباً در همان دوران ملاصدرا و در موطن او شیراز، ما شاهد شکل‌گیری مکتبی تازه با محوریت عقاید موبدی زرتشتی به نام آذرکیوان هستیم که پس از مدتی به شمال غربی هند مهاجرت کرد. مکتب او ادبیات دینی خاصی را با خود همراه آورد که محتوای آن یادآور طرح و اندیشه‌ای است که سهروردی به تبیین و تفسیر آن پرداخته است. اما این بار، پارسیان زرتشتی پیرو آذرکیوان بودند که سهم خود را در اندیشهٔ سهروردی بازیافتند. ارتباطی که با تأثیرپذیری از شیخ اشراق، عقاید شیعی را به آیین گروهی از پارسیان دنیای جدید پیوند می‌دهد، تا به حال مورد تحقیق و بررسی قرار نگرفته است. در اینجا بحث ما در مورد طرح کلی سنت اشراقی متوقف می‌گردد، چرا که با روشن شدن حدود و چارچوب موضوع بر مبنای آنچه گفته شد، نیت و مقصود ما نیز مشخص خواهد شد.

در ردیف نخست متابعان سهروردی به لحاظ زمانی (قرن هفتم هجری)، می‌توان شمس‌الدین شهرزوری<sup>۱</sup> را قرار داد. وی شارحی است که گویا ابن کمونه و قطب‌الدین شیرازی<sup>۲</sup> به شدت از او تأثیر پذیرفته‌اند. در میان حکمای نسل پس از آنها می‌بایست

۱. ر.ک: کارل بروکلمان، *ملحقات تاریخ الادب العربی*، ج ۱، Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen litteratur*, Supplements. I, 850-851

اطلاعات بسیار اندکی دربارهٔ شمس‌الدین شهرزوری در دست است. در متنی که کلود کاهن (Cl. Cahen, art.cit. p. 150) منتشر ساخته، به یکی از شاگردان سهروردی با نام شمس‌الدین اشاره شده است که متفاوت با شخص مورد بحث ما است. شمس‌الدین شهرزوری شارح، تا سال ۶۸۷هـ.ق در قید حیات بوده و به دلیل وفات سهروردی در حدود ۵۸۷هـ.ق به احتمال زیاد این دو با یکدیگر دیداری نداشته‌اند. به‌علاوه، شهرزوری طی شرح حالی که برای شیخ اشراق نگاشته در مورد تواریخ زندگی او از جمله سال وفاتش تردید داشته و نظر قاطع نمی‌دهد. به همین دلیل احتمال تماس او با سهروردی منتفی می‌گردد؛ اما احتمال دارد که وی با شاگردان مستقیم سهروردی در ارتباط بوده است. پیوستن وی نیز به جرگهٔ ارادتمندان شیخ و انصراف از حقد و کینه نسبت به او، ناشی از تحول روحی در وجود شمس‌الدین شهرزوری بود.

۲. در این باره، ما موقتاً مسألهٔ فخر رازی و کتاب *مباحث مشرقیه* او را کنار گذاشته‌ایم. به نظر می‌رسد که این شخصیت ممتاز و درخشان مورد تعریف و تمجیدهای اشراقیون قرار نگرفته است. شهرزوری در *تاریخ الحکماء* خود (ترجمهٔ فارسی ضیاء الدین ڈری، تهران، ۱۳۱۶، جزء دوم، ص ۱۴۸-۱۴۷) ←

جلال‌الدین دوانی (م. ۹۰۷ هـ.ق) را نام برد که بر اساس رویای خود به مذهب تشیع گروید و محتمل یکی از پرکارترین عالمان شیعی بود. رقیب او غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی (م. ۹۴۹ هـ.ق) که در علم و فضل نصیبی کمتر از دوانی نداشت، هیچ فرصتی را برای عیب‌جویی از رقیب و منازعه با او از دست نمی‌داد.<sup>۱</sup> ودود تبریزی نیز با شرح *الواح عمادیه* (میان سال‌های ۹۳۰-۹۳۲ هـ.ق) کاری ارزشمند و منحصر به فرد را عرضه نمود. پیش از این هم تأثیر مکتب اشراق را بر آراء متفکری به نام اثیرالدین ابهری (م. ۶۶۳ هـ.ق) یادآور شده‌ایم. هم‌چنین تشریح دقیق‌تر میزان نفوذ تفکر اشراقی بر آراء خواجه نصیرالدین طوسی (در گذشته ۶۷۲ هـ.ق) کاری جالب توجه است.<sup>۲</sup>

پیش از آن‌که به وضعیت اصفهان عصر ملاصدرا بپردازیم، بهتر است که جریان تکوین اصول عقاید تشیع را در طول تاریخ دنبال کنیم؛ زیرا این رویکرد موجب می‌شود تا فاصله و تفاوت میان عقاید شیعی در دوره صفوی و اقسام آراء کلامی شیعه نخستین را عمیقاً درک کنیم و پس از آن کیفیت ظهور مکتب شیخ احمد احسائی (م. ۱۲۴۲ هـ.ق) برایمان آشکار می‌گردد. از عبارتی که از شیخ احمد احسائی در شرح بخشی از سخن ملاصدرا در باب «عقل اول» و در خصوص تشابه کلام او و ابن ابی جمهور احسائی در ذیل نقل می‌شود، این طور برمی‌آید که این متکلم مشهور شیعی (ابن ابی جمهور) در زمینه برقراری پیوند میان آراء شیعی و اندیشه‌های اشراقی، پیشگام

→ عنوان می‌کند که فخر رازی از دریافت رموز و گذر از ظاهر به باطن ناتوان بود و بنابراین از نیل به درجه «حکیم متأله» بازماند.

۱. این شیوه، میراثی است که از پدر به فرزند منتقل گشته؛ یعنی سید صدرالدین محمد حسینی دشتکی شیرازی و فرزندش غیاث‌الدین منصور دشتکی، هر دو بحث و جدل‌های فراوانی با جلال‌الدین دوانی بر سر مسائل مختلف از جمله در مورد شرح آثار سهروردی و حاشیه‌نویسی بر *تجريد الاعتقاد* خواجه نصیرالدین طوسی داشتند. ر.ک: بروکلمان، *تاریخ الادب العربی*، Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen litteratur*, Supplements ج ۲، ص ۲۱۷ و ۴۱۴. (ملحقات ۳۰۶ و ۵۹۳)

۲. ملاصدرا در شرح خود بر *هدایة الحکمة* اثیرالدین ابهری به این موضوع به طور خاص توجه کرده است. بنا به گفته ملاصدرا خواجه نصیر در مسأله کثرت عقول و اثبات نفوس ملکیه، تحت تأثیر سهروردی بوده است. ر.ک: شرح *الهدایة*، ص ۳۶۷-۳۶۶.

ملاصدرا بوده است: <sup>۱</sup> «و كذلك كلامُ ابنِ أبي جمهورٍ في المُجلى نقلاً عن الاشراقيين راضياً به و نافياً لما خالفه»، (چنین است کلام ابن ابی جمهور (یعنی همانند سخن ملاصدرا است) در کتاب *مُجلى مرآة المُنجى* که آن را از حکمای اشراقی نقل کرده است، در حالی که سخن آنان را تأیید و آنچه را که مخالف آن باشد، نفی می‌کند).

برای به‌دست آوردن سرنخ‌هایی در خصوص توصیف حکمای اشراقی، لازم است تا به شکلی روشمند به مطالعه و تتبع در متون بپردازیم. محتمل است که در آثار مرتبط با مکتب ابن عربی اشاراتی معنادار و اطلاعاتی ارزشمند در این‌باره بیابیم. برای مثال عبدالرزاق کاشانی (م. حدود ۷۳۰هـ.ق) در شرح خود بر *فصوص الحکم* ابن عربی، معنای باطنی خلق شیث فرزند آدم ابوالبشر را این‌چنین تشریح می‌کند: <sup>۲</sup> «و لَمَّا كَانَ مَقَامُهُ أُنْزِلَ مِنْ مَقَامِ الْوَالِدِ وَ كَانَ قَاصِرًا عَنْ مَرْتَبَةِ أَحَدِيَةِ الْجَمْعِ الَّذِي لِأَبِيهِ، لَمْ يُثَبِّتِ الْمَعَادَ الرُّوحَانِي، لِأَنَّ الْقَلْبَ مِنْ حَيْثُ مَا فِيهِ سِنَخُ النَّفْسِ لَا يَتَجَرَّدُ بِالْكَلْبِيَّةِ عَنِ التَّعَلُّقِ الْبَدَنِيِّ، وَ إِنْ تَجَرَّدَ عَنِ الْحُلُولِ فِيهِ، لَا يَتَجَرَّدُ عَنِ الْعَلَاقَةِ بِالْكَلْبِيَّةِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ رُوحٌ وَ فِي مَرْتَبَتِهِ، وَ لِهَذَا كَانَ أَوَّلُ مَنْ أَثَبَّتِ التَّنَاخُحَ وَ قَالَ بِالْمَعَادِ الْجِسْمَانِي وَ أُنتَسِبَ إِلَيْهِ الْاِشْرَاقِيُونَ وَ هُوَ الَّذِي يُسَمَّوْنَهُمْ بِلِسَانِهِمْ «اِغَاثَاذِيْمُونَ» صَاحِبَ الشَّرِيْعَةِ وَ النَّامُوسِ وَ أُنْذِرَ وَ حَذَرَ عَنِ الْاِنْحِطَاطِ عَنِ مَرْتَبَةِ الْاِنْسَانِ إِلَى دَرَجَاتِ الْحَيَوَانَاتِ الْعُجْمِ...»، (آن‌گاه که شیث از جایگاه پدر خود

۱. شرح کتاب المشاعر ملاصدرا از شیخ احمد احسائی، چاپ تبریز، ۱۲۷۸، ص ۳؛ هم‌چنین ر.ک: بروکلیمان، تاریخ الادب العربی، ج ۲، ۲۰۰ و ملحقات آن، ج ۲، ص ۲۷۲. در فهرست بروکلیمان آمده که کتاب منسوب به ابن ابی جمهور (المجلی) در جمادی الثانی ۸۹۵هـ.ق به پایان رسیده است؛ یعنی حدود ده سال پیش از جلوس شاه اسماعیل صفوی بر تخت سلطنت.

۲. شرح فصوص الحکم (چاپ قاهره، ۱۳۲۱هـ.ق)، ص ۴۳-۴۴: در این بخش، یک سلسله از تطبیق‌های جالب دیگر میان پیامبران و شخصیت‌های اسطوره‌ای شکل گرفته است. در بخش نقل شده در متن، شیث با Agathadémon تطبیق داده شده و به عنوان پیشرو و پیامبر اشراقیان معرفی شده است. لکن در نظر برخی گنوسی‌ها (آنها که برای شیث محوریت قائلند) شخصیت وی از یک طرف با مسیح و از طرف دیگر با زرتشت یکی می‌شود؛ زیرا زرتشت نیز به همراه سوشیانت، منجی موعود و اصلاح‌گر اهل زمین است.



فروتر ایستاد و دست او از مقام جمع و احدیتی که خاص آدم بود کوتاه ماند، مسأله معاد روحانی را نپذیرفت؛ زیرا قلب انسان از آن حیث که با نفس سنخیت دارد، به طور کلی از تعلق به بدن برکنار نیست. اگر چه حقیقت قلب در بدن حلول نکرده، اما وابستگی نسبت به آن را تا حدودی حفظ می‌کند. جز آن که قلب همانند روح است و در رتبه آن قرارداد دارد. به همین دلیل شیث نخستین کسی است که تناسخ را اثبات کرد و قائل به معاد جسمانی بود. اشراقیون را به وی نسبت می‌دهند و آنها به زبان خود او را «اغاناذیمون» می‌نامند. به معنی فردی که صاحب شریعت و قانون بود و انسان را از نزول به مرتبه حیوانات عاری از نطق برحذر می‌داشت).

با واکاوی متون و پیگیری خط سیر حکمت اشراق در نهایت به نقطه‌ای خواهیم رسید که اختلاف میان «اشراق محوری» سهروردی و ملاصدرا تدریجاً و به گونه‌ای ظریف بر ما روشن می‌شود. ما پیش از این اشاره کرده‌ایم که کانون عقیده سهروردی و مسأله‌ای که ساختمان فلسفه و الهیات او بر پایه آن قرارداد، آن است که مُثُل افلاطونی را به ملائکه یا ارباب انواع تفسیر می‌کند. این امر، مسأله‌ای است پیچیده که پیوندهای متعددی را با مسائل دیگر در پی دارد که هر یک مستلزم شرح و بسط است و ما آن را در جای دیگر مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهیم داد. در هر حال سهروردی عقیده مذکور را گرانباترین سرمایه حکمت ایرانیان باستان قلمداد می‌کند. هم‌چنین حفظ و اعاده این نظریه است که بر شکل‌گیری تمام عقاید وجودشناسانه او تسلط دارد؛ از قبیل: استقرار اصالت ماهیت (نه وجود) و مسأله عدم تحقق عینی اعتبارات عقلیه (هم‌چون وجود، ماهیت، شیئیت و...). اگرچه ملاصدرا در این مورد به تأیید و تحکیم رأی سهروردی مبادرت نموده است؛ اما اختلافات میان این دو حکیم در این‌گونه مسائل عام وجودشناسی، تغییر لحن اندکی نبوده و دال بر تحولی عمیق‌تر است.

هم‌چنین با تمرکز بر این نقطه نظر اساسی سهروردی در رساله‌ای با نام رساله فی المثل العقلیه الافلاطونیه والمعلقه الخیالیه که متعلق به نویسنده‌ای بی‌نام و ظاهراً مربوط

به قرن هشتم هجری است،<sup>۱</sup> می‌توانیم تحولی آموزنده و روشنگر را در باب نظریهٔ مثل افلاطونی مشاهده کنیم. نام این رساله ممکن است، خواننده‌ای را که انتظار دارد در این نوشته، ترجمه‌ای از یک متن کهن یونانی بیابد، دچار اشتباه سازد. پی بردن به این مطلب که رسالهٔ مذکور ترجمه‌ای را دربر ندارد، نیازمند تورق طولانی مدت و مطالعهٔ دقیق نیست. اما در عوض مطالب این رساله، جوینده‌ای را که دغدغهٔ مباحث فلسفهٔ سهروردی را در خاطر دارد، نا امید نمی‌گذارد، چرا که حامل گزارشی مبسوط و بحثی تطبیقی و سودمند در این باره است.

بدون آن‌که وارد تشریح مواضع نویسندهٔ بی‌نام این رساله شوم، مایلیم تا توجه خوانندگان را به سمت مشکل عمدهٔ موجود در یکی از آراء سهروردی معطوف کنم؛ زیرا ملاصدرا که نسبت به این مشکل آگاهی کامل داشت، خود را درگیر پاسخ به اشکالاتی می‌دید که از همان مسألهٔ نشأت گرفته بود.<sup>۲</sup> در برابر نقطه نظر سهروردی<sup>۳</sup> می‌توانیم از خود سؤال کنیم که بالاخره میان ارباب انواع و هر یک از افراد تحت

۱. نسخهٔ این رساله بدین شرح است: کتابخانهٔ ایاصوفیا ش ۲۴۵۵، مورخ ۷۴۰هـ ق داخل مجموعهٔ ایاصوفیا، ش ۲۴۵۷ (برگه ۲۶۹b-۱۹۸b). دست‌نوشته‌ای که از روی نسخهٔ اصلی استنساخ شده، مربوط به تاریخ ۸۶۳هـ ق است. (دربارهٔ این مجموعه ر.ک: (M. Plessner, Islamica 1931, p. 526 sq.)). پل کراوس اخیراً توجه ما را به این رساله جلب کرده و از نسخ دیگر قاهره نام برده است. نام مؤلف در نسخهٔ تیمور، مجموعهٔ ۲۹۲، کاملاً مشکوک به نظر می‌رسد. خوب است اشاره کنیم به نسخهٔ دیگر موجود در استانبول: نسخهٔ لاله لی، ش ۲۴۹۳ (۱۶×۲۲، ۱۰۷ برگه)، بدون تاریخ که ظاهراً مربوط به سدهٔ یازدهم هجری است. در این نسخه طی صفحات ۱a-۳۹b ابتدا حاشیهٔ محمد ابن احمد خفری بر شرح *تجريد الاعتقاد* خواجه طوسی از قوشجی، به خط نستعلیق آمده و به دنبال آن در صفحات ۱۰۷a-۴۱a رساله *فی المثل الافلاطونیه* به خط نسخ ضبط شده است. نویسندهٔ رساله از شهرزوری، فخررازی و ابن عربی نقل قول کرده و دربارهٔ آراء ابن سینا و سهروردی به تفصیل بحث می‌کند.

۲. ر.ک: توصیف درخشان او از مواضع گوناگون در این رابطه و تشریح موضع شخصی خود در *الشواهد الربوبیه*، ص ۱۲۴-۱۰۷.

۳. تشریح شده در سراسر *حکمه‌الاشراق*، قسم دوم، مقالهٔ دوم و در مجلد حاضر، به‌خصوص *مطارات*، بخش ۱۹۰ به بعد.

تدبیرشان که موجودات مادی یا زمینی اند، چه سنخیتی وجود دارد؟ و در یک کلام، چگونه میان ارباب انواع و افراد مادی، رابطه علیت برقرار شده است؟ بدون شک طرح این مسأله به عقیده افلاطونی مُثُل، البته به گونه‌ای که سهروردی آن را درمی‌یافت، خدشه وارد می‌سازد. با این وصف، ما پس از طرح این اشکال خود را متوجه اظهارات متناقض‌نمایی می‌سازیم که از نویسنده رساله یاد شده در ذیل نقل می‌کنیم: «... و هذا الرأي يرجع في الحقيقة إلى القول بنفي وجود المُثُل، فإنه تأويل لقول مُثبتها بما يُطابقُ أصولُ نقاتها و النفاة يقولون أيضاً بوجودها بهذا المعنى، فإنهم إنما ينفون وجودها بالمعنى المشهور و هو أن يقوم المعاني المتكثرة مجردة عن الكثرة و عن الصور العقلية. فجميعُ الحكماء من المشائين و الاشراقيين <اجتمعوا على> أن النسبة المفعول إلى الفاعل كنسبة الصورة - التي ترى في المرأة - إلى صاحبها و هو توجه كالمركب من مذهبي المُثبتين و النفاة، و عند التحقيق هو قول بنفي وجود المُثُل...»<sup>۱</sup> (این رأی در حقیقت، به اعتقاد حکما مبنی بر نفی وجود مُثُل باز می‌گردد. لکن عقیده مخالفان مثل در صورت تأویل، با رأی موافقان آن تطابق دارد. پس منکران با معنی تأویلی این نظریه افلاطونی، موافقند و در عین حال معنای مشهور و ظاهری آن را نفی می‌کنند که در مفهوم ظاهری، مثل عبارت است از معانی متعددی که از کثرت و تأثیر تصورات عقلی گوناگون برکنار است. اما جمیع حکما اعم از مشائی و اشراقی در پذیرش نوعی برداشت از این نظریه اتفاق نظر دارند (معنای تأویلی)؛ به این صورت که می‌گویند نسبت مفعول به فاعل همانند نسبت صورت منعکس شده در آینه به صاحب آن صورت است (که در این مثال، مُثُل را معادل صاحب صورت فرض کرده‌اند و افراد تحت تدبیر آن را همانند صور موجود در آینه). این دیدگاه، رویکردی است که از رأی هر دو گروه موافقان و مخالفان ترکیب یافته و حقیقتاً برابر با رأی به نفی وجود مُثُل است...).

بی‌گمان مشکل اصلی را باید در چگونگی «تأویل» نظریه مُثُل جستجو کرد؛ البته در صورتی که معنای ظاهری و مشهور آن (که در نقل بالا ذکر شد) متفاوت با معنایی باشد که سهروردی قصد احیای آن را داشته است (وی پاسخ این مسأله را در بخش ۱۹۳ مطارحات آماده کرده است). ما طی مقاله حاضر تنها قادریم تا به این مبحث انتقادی

۱. نسخه کتابخانه ایاصوفیا، شماره ۲۴۵۷، برگه ۲۰۵b.

اشاره‌ای گذرا داشته باشیم. اما آنچه که فیلسوفی مانند سهروردی را خشنود می‌سازد، آگاهی او نسبت به دشواری‌های مسائل پیش روی اوست، با اینکه هرچند به ناتمام ماندن کار خود اقرار می‌کند، اما یقین او نسبت به حقیقتِ اولین و آخرین، روح اعتقادات او را زنده نگاه می‌دارد.

اما پیچیدگی ماجرا تنها به این مسأله ختم نمی‌شود، زیرا مثل در فلسفهٔ سهروردی معنایی دوگانه می‌یابد؛ اصطلاح «مثال» که با مثل هم ریشه است به عالمی اطلاق می‌گردد که در حدّ فاصل میان عالم عقول و عالم محسوسات قرار دارد. به این مرتبه از هستی، «عالم الاشباح» و «عالم مثل معلقه» نیز گفته می‌شود. و اهل شرع در عُرف خود آن را «عالم برزخ» می‌نامند.<sup>۱</sup> به گواه نویسندهٔ رسالهٔ نام‌برده، سهروردی نخستین کسی

۱. فلاسفه به اتفاق، این مرتبه از هستی را «عالم المثل المعلقة» می‌نامند. در اینجا است که نام شهرهای عرفانی «جابلقا» و «جابلسا» هویدا می‌شود (در این باره ر.ک: تلویحات، بخش ۵۵ و مطارحات بخش ۲۰۸). نوافلاطونیان یونانی به وجود چنین عالمی که تنها از طریق بصیرت باطنی قابل رؤیت است، اقرار کرده‌اند. ملامحسن فیض، داماد و شاگرد ملاصدرا در کلمات مکنونهٔ خود عالم مورد بحث را چنین توصیف می‌کند: «و فيه تجسّد الارواح و تروّج الاجساد و تشخّص الاخلاق و الاعمال و ظهور المعانی بالصور المناسبة لها، بل ظهور الاشباح فی المرايا و سایر الجواهر الصقلية و الماء الصافی أيضاً فإنّها كلّها من هذا العالم، بل و فيه یری ما یری فی الخیال من الصور فی منام أو یقظة، فإنّها متصله بهذا العالم مستنیره منه... و هو واسطة العقد إلیه تعرج الحواس و إلیه تنزل المعانی... و به یصحّ ما ورد من أخبار معراج النبی صم من رؤیه الملائکه و الانبیاء مشاهده، و فيه حضور الائمة المعصومین عم عند استحضار المیت...» (کلمات مکنونه، ص ۷۱-۷۰)، (در این عالم ارواح جسد و اجساد روح می‌پذیرند و اخلاق و اعمال به شکل شخصیتی انسانی درآمده و معانی در صورت‌هایی که مناسب آنها است، ظاهر می‌شوند، هم‌چنین ظهور تصاویر در آینه و دیگر گوهرهای صیقل یافته و در آب همگی در این عالم رخ می‌دهد. همین‌طور صور خیالی که در خواب یا بیداری آن را می‌بینیم، متصل به این عالم است و از آن نشأت می‌گیرد... و این عالم در واقع، واسطه‌ای است که حواس انسان به سمت آن صعود کرده و تعالی می‌پذیرند و معانی از عوالم بالاتر در این مرتبه تنزل می‌یابند... و از طریق اثبات این عالم، احادیث دربارهٔ معراج پیامبر (ص) و دیدار او با فرشتگان و انبیای دیگر صحت یافته و درک می‌شود... ←

بود که از میان حکما صراحتاً به وجود چنین عالمی اقرار کرد.<sup>۱</sup> متأسفانه مواردی پیش آمده است که عرفای متأخر، عالم مورد بحث را با جایگاه مثل افلاطونی که در پایین ترین مرتبه عالم عقول واقع است، خلط می‌کنند.<sup>۲</sup> در نظرگاه سهروردی و جمیع حکمای اشراقی رعایت ترتیب این سه عالم (معقولات، مثال، محسوسات)، امری ضروری است و مربوط به قوه عقل، خیال و حس می‌گردد.

شیخ اشراق در قسم دوم حکمة الاشراق (مقاله چهارم و پنجم) مفصل‌تر در این‌باره بحث می‌کند، لکن پیش از آن<sup>۳</sup> از گفت‌وگوی خود با معلم اول، ارسطو در محلی به نام «جابرصا» پرده برداشته و در پایان تلویحات به جایگاه ویژه شهرهای اوسط (میانی) اشاره می‌کند. چنان‌چه اشاره اخیر او را با ذکرى که از دو جبل «شرق اصغر» و «شرق اکبر» طی مرصاد عرشی تلویحات به عمل می‌آورد، مطابقت دهیم، درک آن دشوار خواهد شد.

برای آن‌که معنای عالم مثال به خوبی در ذهن ما نقش بندد، نخست باید به اثبات مسأله‌ای پردازیم و آن اینکه مشاهده صور گوناگون حین دیدن رؤیاهای صادقه و

→ در این عالم است که ائمه معصومین (ع) بر شخص در حال احتضار ظاهر می‌شوند). ملا محسن فیض از این توضیحات نتیجه می‌گیرد که اشاره حاجی خلیفه به رساله گرگیاس افلاطون مربوط به این موضوع است. ر.ک: اسطوره مشهوری که افلاطون در پایان رساله در باب مرگ و قضاوت در مورد اعمال شخص در جهان دیگر از قول سقراط نقل می‌کند.

۱. نسخه ایاصوفیا ش ۲۴۵۷، ص a-b ۲۴۴: «و یسمى عالم المثال المعلق و عالم الخيال و عالم الاشباح المجردة، و یسمى فی لسان اهل الشرع بالبرزخ، و مبتدع القول بوجوده صریحاً من الحكماء هو صاحب الاشراق، و زعمه أن أوایل الحكماء كانوا یقولون به كما قال فی حکمة الاشراق»، (و این عالم واسطه عالم مثال معلق و عالم خیال و عالم اشباح مجرد نیز نامیده می‌شود و در زبان اهل شرع آن را برزخ می‌گویند و مبدع این عقیده از میان حکما که وجود آن را صراحتاً اعلام کرد، شیخ اشراق بود که به زعم او حکمای اولیه هم به نوعی بودن چنین عالمی را اعتقاد داشتند، چنان‌که در حکمة الاشراق این مسأله را توضیح داده است).

۲. ر.ک: ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۱۰-۱۰۸.

۳. مطارحات، بخش ۲۰۸؛ تلویحات، بخش ۵۶.

همین‌طور طی جریان کشف و شهود، در حالتی میان خواب و بیداری و فی‌الواقع در عالم مثال رخ می‌دهد، نه در دنیای محسوسات؛ که البته عالم مثال، حقیقت وجودی خاص خود را داراست. این عالم بلافاصله در مرتبه‌ای پایین‌تر از عالم نفوس قرار گرفته که به نوبهٔ خود درجهٔ عالم نفوس ذیل عالم معقولات واقع است. نامگذاری عالم مثال به «شرق اوسط» به جهت وساطت آن میان «شرق اصغر» (یا عالم نفوس) و «غربت غربیه» (یا عالم مادی و محسوس) صورت گرفته است. به همین ترتیب نفس در سیر صعودی خود (معاد) غروب ظلمانی ابدان مادی را پشت سر گذاشته و به سمت شرق عالم نفوس حرکت می‌کند. در عین حال کالبد مادی نیز که زمانی تحت اختیار و فرمان نفس بود، پس از مفارقت او برایش تبدیل به گورستان می‌گردد.<sup>۱</sup>

در طول قرون متمادی که موضوعات عمدهٔ مکتب اشراق گسترش یافته است، مسأله‌ای که ما شاهد رشد و تشخیص آن هستیم، همین موضوع تعیین حدود «شرق» است که قواعد آن مرحله به مرحله؛ هر چند مرتبط با مفاهیم تأویل شدهٔ ثابت، پیچیده‌تر گشته است. برای مثال، ما هنگام مطالعهٔ آثار فخیم ملاصدرا از اینکه می‌بینیم این حکیم برجسته به منظور اهمیت بخشیدن به نظریات خود برای نام‌گذاری آنها به تعبیری هم ریشه با «اشراق» متوسل می‌شود، تعجب نخواهیم کرد. تقریباً ما در هر صفحه از آثار وی به «قاعده‌ای اشراقی» یا «مشرقی» و یا «برهانی اشراقی» که با نظرات و برهینی دیگر تحت عنوان «عرشی» ترکیب یافته است، برخورد می‌کنیم.

در اینجا مایلیم تا کمی بر چگونگی این نام‌گذاری‌ها تأمل داشته باشیم؛ زیرا این مسأله در حکمت ملاصدرا که نقطهٔ اوج سنت اشراقی محسوب می‌شود، بیانگر نوعی تمایز است، مشابه با تشخیصی که سهروردی در نام‌گذاری *التلویحات* که در ابتدای

۱. ر.ک: به شرح جالب توجه محمد لاهیجی (شاگرد و داماد ملاصدرا) بر گلشن راز شیخ محمود شبستری (در *دبستان المذاهب*، چاپ بمبئی، ۱۲۶۷، ص ۲۸۴ از این کتاب نقل قول می‌شود). در باب دو شهر جابلقا و جابلسا می‌توان حدس زد که در سخن سهروردی، رمز قوس صعود و نزول در عالم مثالند.

چاپ حاضر آمده، قائل شده است. سهروردی از اصطلاح «عرشیه» استفاده می‌کند برای نامیدن نظریاتی که در تضاد با آراء «لوحیه» قرار می‌گیرد که تعبیر اخیر به مبانی اطلاق می‌شود که ما بین جمیع حکما، من جمله حکمای مشائی مشترک است. بنابراین، عنوان کتاب عبارت است از *التلویحات اللوحیه و العرشیه* به معنای تلخیصی مرگب از اندیشه‌های مشائیان (لوحیه) و افاضات ابداعی سهروردی (عرشیه). بر همین منوال، در نظر ملاصدرا این تعبیر «مشرقیه» است که برای نام‌گذاری آراء مشترک میان حکمای اشراقی در تضاد با صفت «عرشیه» قرار می‌گیرد. در عین حال «لوحیه» و آنچه که مربوط به آن باشد، کنار گذاشته می‌شود؛ اما در عوض، مطالب متصف به «عرشیه» نزد وی تمایز پیدا کرده و به آراء اختصاصی و شهود شخصی او مربوط می‌شود.

چرایی کاربرد متناوب صفت «عرشی» از جانب سهروردی و سپس ملاصدرا در معنای یاد شده به خوبی قابل درک است، چرا که «عرش» واژه‌ای است ذومعانی؛ هم به مشرق متعالی یا مشرق اعلی (معادل حق تعالی) که شروق دیگر از پرتو نور آن پدید می‌آید، اطلاق می‌گردد و هم به نظرات و شهوداتی که از این مشرق اعلی سرچشمه می‌گیرد و هم به قلب حکیم متأله گفته می‌شود؛ از آن جهت که به عنوان نمود عالم اصغر، عرش الهی را در خود جای داده است. از آنجا که این مطلب ضرورتاً معانی گوناگونی را به یکدیگر پیوند داده است، برای تفهیم آن به ذکر شواهدی می‌پردازیم.

یکی از شارحان ملاصدرا با نام میرزا احمد اردکانی شیرازی در مورد مطلبی که در *المشاعر* او تحت عنوان «قول عرشی» آمده، چنین می‌گوید: <sup>۱</sup> «قولهُ «قول عرشی» علی ما فی اکثر النسخ، أی مطلبٌ رفیعٌ لا یصلُ إلی درک فهمه کثیرٌ من الناس، او المرادُ قولٌ منسوبٌ إلی عرشِ الرحمان الذی یستوی علیه و هو قلبُ المؤمن الذی هو بیت الله، و هو إشارةٌ إلی نفسه الشریفه و الغرضُ أنه من واردات قلبه. کذا أفاد الفاضلُ المحققُ الاستاد»، (قول او (صدرا) بر اساس آنچه در اکثر نسخ آمده، «قول عرشی» عنوان شده است؛ یعنی مطلبی دارای معنای بلند که بیشتر مردم به فهم آن نائل نمی‌شوند و یا مراد از این تعبیر، سخنی است منسوب به عرش خدای رحمان که جایگاه او است (بر

۱. در مجموعه‌ای که شامل *المشاعر و الحکمة العرشیه* ملاصدرا می‌شود به همراه حواشی متعدد، ص ۵۵.

اساس آیه «الرحمن علی العرش استوی» و مقصود از عرش می‌تواند، قلب مؤمن باشد که همان خانه خدا است (بر اساس حدیث «قلب المؤمن عرش الرحمان») و هم اینکه اشاره‌ای است به نفس شریف انسان؛ زیرا قلب او الهامات الهی را دریافت می‌کند. استاد محقق فاضل این چنین افاده کرده است).

پس از این مطلب، در موضعی دیگر از همان کتاب در مورد استدلالی که با نام «برهان مشرقی» معرفی شده، نظر ملا اسماعیل اصفهانی، شارح دیگر ملاصدرا چنین است:<sup>۱</sup> «أی یَطَّلَعُ من مشرقِ العقلِ. کذا سمعتُ الاستاد»، (مشرق یعنی برهانی که از مشرق عقل طلوع کرده است. این چنین از استادم شنودم).

الحکمة العرشیه نام تألیف دیگر ملاصدرا است که هر بخش از آن با عنوان «مشرق» خود به بخش‌های فرعی دیگری با نام «اشراقات» تقسیم می‌گردد، حال، شیخ احمد احساسی که شرح مفصلی بر این کتاب نگاشته، در مورد «مشرق» چنین تصریح می‌کند:<sup>۲</sup> «قال «مشرق» لِإِنَّ المشرقَ هو جهةُ بدوِ النورِ و الاشراقِ، یُشیرُ بذلكِ إلى أن تبیینهُ أشرقَ

۱. همان، ص ۶۳. حاج ملاهادی سبزواری که بعد از این شارحان می‌زیست، ظاهراً در باب معنای عرشیه و مشرقیه اندکی درنگ می‌کند: (حواشی بر شوها، ص ۳۷)، «قوله «فی نوادر حکمیه بعضها عرشیه و بعضها مشرقیه»: المرادُ بالعرشیه ما کانَ من تحقیقاته المبتنیه علی اصوله، و بالمشرقیه ما هی من الاصول المتقرره عند القوم، و قس علیه المصطلحات بلفظ العرش او الشرق غالباً، لولا تحریف من النسخ فی العنوانات. و المراد بالعرش: من معانی العرش عالم العقل الکلی الذی یصلُ به اتصالاً حقیقیاً قلب المؤمن الذی هو أيضاً احدُ معانیه»، (قول ملاصدرا عبارت است از: «در سخنان بی‌مانند حکمت‌آمیز که پاره‌ای از آن عرشیه و بخش دیگر آن مشرقی است: مقصود صدرا از عرشیه، دریافت‌های شخصی اوست که بر پایه اصول وی بنا شده است و مقصود از مشرقی اصول ثابت و مسلم نزد «قوم» است. و بر همین اساس، می‌توانیم معنی اصطلاحات برگرفته از کلمات عرش و شرق را دریابیم، البته اگر کاتبان عناوین را تحریف نکرده باشند. مراد از عرش، معانی عرش است از قبیل: عالم عقل کلی که قلب مؤمن بدان حقیقتاً متصل می‌گردد و قلب مؤمن نیز خود یکی از معانی عرش است؛ «نزد «قوم» در متن به معنی طریقه فهلویون است». (همان، ص ۶)

۲. چاپ سنگی تبریز، ص ۳.



بتأسیس إثبات معرفة الله في قلوب المریدین»، (او مشرق گفت، زیرا از جهت مشرق، طلوع نور آغاز می‌شود و مراد اصلی صدرا این است: تبیین وی که همانند تابش نور از طرف شرق روشنی بخش است، معرفت الهی را در دل‌های مریدان به اثبات می‌رساند). موارد فوق<sup>۱</sup> تنها شمه‌ای است که از میان انبوه مکتوبات در این باره، انتخاب کرده‌ایم. مثال‌هایی که در اینجا ذکر شد به منظور تبیین این مطلب است که سنت اشراقی در روند ثابت خود، همواره معانی را که سهروردی ذیل اصطلاح «قاعدۀ الاشراق» به توضیح و اثبات آن پرداخته، دربرداشته است. چنانچه ما در مقاله پیشین خود نیز تحت عنوان «تأسیس فلسفۀ اشراق» در مورد آن صحبت کرده‌ایم.

سنت اشراقی که همواره در ایران به حیات خود ادامه داده است، حامل نیروی جذب بالقوه‌ای است که به کمک آن می‌تواند فضاهای پراکنده و گمشده در میان حوادث تاریخی را بار دیگر به هم متصل گرداند. دیدیم که سهروردی به صراحت از مقصود خویش مبنی بر احیای حکمت ایران باستان پرده برداشته و هم‌چنین ابعاد متنوع اندیشه او تحقیقات ما را به سمت ایران پیش از اسلام سوق می‌دهد. ولی تاکنون در

شوربشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. هم‌چنین ر.ک: به توضیحات جالب توجه شیخ احمد احسائی (در شرح المشاعر، تبریز ۱۲۷۸، ص ۱۵۴): «برهان مشرقی ای بدءٌ مِن مطلع الوجود، او انَّ الله سبحانه أشرقه علی قلبه فیکون حقاً لأنَّه الهامٌ عنه تع. او أشار إلى قوله عم «نورٌ أشرقَ مِن صبح الازل الخ...» أو اشاره الی علیته لیکون لمیاً لا إنیا، أو إلى أنَّه کاشفٌ للحجاب من قوله تع «لم نجعل لهم من دونها ستراً» (۱۸/۹۰)، أو أنه علی طریقهِ اهل الاشراق، (برهان مشرقی یعنی برهانی که از مطلع وجود آغاز شده، یا آن‌که خدای سبحان بر قلب او تابانده، پس تبدیل به حقیقتی می‌گردد، زیرا الهامی از جانب حق تعالی است. یا آن‌که به سخن او (ع) اشاره نموده که عبارت است از «نوری که از صبح ازل آن را پدید آورده است...» و یا اشاره‌ای است به نوع برهان مشرقی که برهانی است لمی (از علت به معلول) و نه اِنئی (از معلول به علت) و یا اشاره‌ای است به اینکه برهان مذکور از بین برنده حجاب قلب است که این معنا را از آیه شریفه پیش رو اقتباس شده است: «در برابر آن پوششی قرار نداده بودیم»، (کهف/۹۰) یا به معنی برهانی است که بر اساس شیوۀ اهل اشراق باشد).

سخن او به تأیید و تصدیق مطلبی دال بر اینکه افکار و عقاید وی در محیطی زرتشتی شکل گرفته و نمو یافته باشد، برخورد نکرده‌ایم.

در سال‌های گذشته، دکتر ج.ج. مودی رساله‌ای جالب توجه در مورد آذرکیوان، موبد پارسی که در قرن شانزدهم - هفدهم میلادی، همراه با پیروانش از شیراز یا توابع آن به هند مهاجرت کرد، نگاشته است.<sup>۱</sup> این گروه زرتشتی که اصالتی ایرانی داشتند، نوعی ادبیات تازه با دامنه‌ای وسیع ابداع کردند که متأسفانه تنها چهار یا پنج اثر متعلق به آن، برجای مانده است، هرچند که این آثار معدود هم به راحتی قابل دسترس نیست. محتوای این نوشته‌ها بیانگر چیزی است که به طور قطع می‌توان آن را بن مایهٔ زرتشتی دانست که با مضامین الهام گرفته از مانویت، آیین بودا و تصوف همراه گشته است.

در میان این گونه کتاب‌ها *دساتیرنامه* مورد عنایت پارسیان هند قرار گرفته و شوق فراوانی برای ترجمه و تصحیح آن به زبان‌های دیگر برانگیخته است. گویا در شمال هند *دبستان‌المنادیهب*<sup>۲</sup> و *دساتیرنامه حدائق* به عنوان متون «نیمه پهلوی» به قدر کافی خواننده شده و اشاعه یافته است. سؤال اینجا است که تا چه حدی محتوای این متون با عقاید اصیل و سنتی زرتشتی مطابقت می‌کند؟ دکتر مودی به اقتدار در این باره به اظهار نظر پرداخته و پاسخ این سؤال را به نحوی داده است که همگان در برابرش سر تسلیم فرو می‌آورند. لکن قصد ما در اینجا این است که تنها سرنخ‌هایی را مرتبط با بحث اصلی مان از *دساتیرنامه* یا *دبستان‌المنادیهب* که مؤلف آن موبدشاه، ارتباطی مستمر با فرقهٔ آذرکیوان داشت، برای خوانندگان ذکر کنیم. اگرچه همهٔ مطالب کتب مذکور با مبانی حکمت سهروردی همخوانی ندارد؛ اما هر کس که با آثار شیخ اشراق مأنوس باشد،

1. Dr. Sir Jivanji Jamshedji Modi, A Parsee High Priest (Dastur Azar Kaiwan, 1529-1614 A.D), with his Zoroastrian disciples in Patna, in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century A.C. (*Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, XX 1932, pp. 1-85)

۲. *دبستان‌المنادیهب*: ما در مقالهٔ حاضر از این دائرةالمعارف مهم دینی بر اساس چاپ سنگی بمبئی به سال ۱۲۶۷، نقل قول خواهیم کرد.

تقریباً در هر صفحه از این گونه متون دساتیری، خود را در قلمرویی آشنا می‌بیند که در عین حال البته دشواری مجموعه‌ی واژگان بر سر راه او پدیدار می‌شود.

دساتیرنامه یکی از متون اساسی است که مبنای کار مؤلف *دبستان‌المذاهب* قرار گرفته و او طی آن از وضع اعتقادی پارسیان زمان خود توصیفی به عمل می‌آورد. مطالعه و بررسی این دو اثر باید همراه با یکدیگر صورت گیرد. مؤلف در فصل یازدهم کتاب که به عقاید «حکما» اختصاص یافته، اشاره می‌کند که اینان دو دسته بزرگ را شامل می‌شوند: یکی «اشراقیان» و دیگر «مشائیان» که البته نویسنده برای نام هریک از این دو گروه معادلی پارسی ذکر می‌کند. وی می‌افزاید که عقاید و اعمالی که از «اشراقیان» صادر شده با آنچه که در نخستین فصل کتاب راجع به «مذهب باستانی ایرانیان»<sup>۱</sup> توضیح داده است، تطابق کامل دارد. این مطلب صحیح است، زیرا آنچه که در این فصل مبنایی مطالعه می‌کنیم، پژوهشی از مطالبی است که در آثار سهروردی و شرح شهرزوری با آن برخورد می‌کنیم؛ مطالبی که بدون شک با مبانی نظری متنوع برخاسته از اندیشه‌های اخوان‌الصفاء، ناصر خسرو و محمود شبستری، آمیخته گشته است. هم‌چنین در این کتاب به ازای نام هر موضوع، معادل پارسی جالبی انتخاب می‌شود. چنانچه طبق گفته مؤلف، ثابت گردد که حکمت ایران باستان همان حکمت فرزندگان یونان باستان است، تعجب ما برانگیخته نخواهد شد.

وانگهی ما لازم می‌دانیم که نام چند نفر را در اینجا ذکر کنیم؛ کسانی که آشنایی با آنها به ما در کشف مسیرهای تازه استمرار سنت اشراقی در ایران یاری می‌رساند. بر اساس کتاب *دبستان‌المذاهب*، یکی از اعضای فرقه آذرکیوان با نام فرزانه بهرام ابن فرشاد، ملقب به «بهرام کوچک» که مؤلف *دبستان* با وی به سال ۱۰۴۸ ه. ق در لاهور

۱. «اشراقیان که ایشان را... به پارسی گشسپی و پرتوی و روشن دل... گویند... عقاید اشراقیان آن است که در باب یزدانیان - که ایشان را آذرهوشنگین نیز > گویند < گفته آمد... و فرزندگان باستان یونان تا افلاطون اشراقی بوده‌اند». (چاپ بمبئی، ۱۲۶۷، ص ۲۵۵)

دیداری داشته، اقدام به ترجمهٔ آثار سهروردی به زبان فارسی نموده است.<sup>۱</sup> مضاف بر این، در کمال تعجب می‌بینیم که مجتهد عالیقدر، بهاءالدین عاملی (شیخ بهایی)<sup>۲</sup> به میان گروه آذرکیوان رفته و با شخص او صحبت کرده است. پیش از این گفته‌ایم که شیخ بهایی از اساتید ملاصدرا بوده است؛ اما از دیدار میرابوالقاسم فندرسکی از چهره‌های شاخص تصوف - که او هم به نوعی بر ملاصدرا اعمال نفوذ داشت - با آذرکیوان، کمتر شگفت‌زده می‌گردیم.

با این توصیفات، تشکیل حلقهٔ فرهنگی شگفت‌انگیزی را در دورهٔ ملاصدرا شاهدیم؛ به این صورت که «ایران‌گرایی» یا تمایلات ایرانی موجود در این مملکت، از طریق عده‌ای که هند را معبد و محل افروخته نگاه داشتن آتش شوق به فرهنگ ایران می‌دیدند، به این سرزمین انتقال یافت و سپس از همان‌جا به موطن اصلی خود، ایران بازگشت. در آن دوره، شهر شیراز از نمادهای معنویت ایران محسوب می‌شد، چرا که از آنجا عده‌ای به هند مهاجرت کردند و مولد ملاصدرا نیز در این شهر قرار داشت. در میان حکمای برخاسته از شیراز حکیم الهی هیربد زرتشتی و حکیم میرزا به عنوان «اشراقیان» معرفی شده‌اند. کار ویژهٔ آنها این بود که کتاب ادعیهٔ سهروردی، یعنی *اوراد الاستبصار* را که پیش از این درباره‌اش سخن گفته‌ایم، به کتاب مراقبت احوال شخصی و ستایش‌نامهٔ انوار و کواکب مبدل ساخته بودند.<sup>۳</sup> باید اضافه کنیم که مؤلف دبستان

۱. «او مردی بود با خدا آرمیده و از خلق رمیده، به جمیع علوم عقلی و نقلی عالم و به زبان تازی و پارسی و هندی و فرنگی ماهر، و تصانیف شیخ اشراق شهاب‌الدین مقتول که در حکمت اشراق واقع شده به پارسی معروف تازی‌آمیز ترجمه کرده». (همان، ص ۴۱)

۲. «و از فرزانه بهرام ابن فرشاد... شنیده که روزی بهاءالدین محمد عاملی - که از مجتهدین مردم امامیه > بود - به کیوان رسید و صحبت داشت. و چون به کمال او پی برد به‌غایت خرم و شادان گشت... بعد از این خود را پژوهندهٔ کیوان می‌گرفت و جوایای شاگردان ذوالعلوم (= آذر کیوان) می‌بود». (همان، ص ۴۷)

۳. «حکیم الهی هیربد... مردی بود از نژاد زرتشت و خسور یزدان، در دانش پارسی رسا و تحصیل عربیت و حکمیات در شیراز نموده... و مجرد و پارسا می‌زیست، و ادعیهٔ پارسی و هندی و عربی ←

المذاهب شخصاً با همه این افراد دیدار کرده بود. هم‌چنین می‌بایست به نام فلاسفه‌ای که به عنوان حکمای مشائی معرفی شده‌اند، اشاره کرد، هم‌چون: حکیم دستور که در اصفهان نزد اساتید ملاصدرای شیرازی، تعلّم نموده بود و از اساتید دیگر او میرزاجان شیرازی (م. ۹۹۴ ه. ق.)<sup>۱</sup> شاگرد جلال‌الدین دوانی، شارح سهروردی است. پس بدین شکل سلسله اسناد اشراقیان کامل می‌گردد.

بر اساس آنچه گفته شد، در یک نگاه کلی می‌توانیم تعیین حدود سنتی را ببینیم که نمایندگان و آثار مربوط به آن، هنوز آن‌چنان‌که باید شناخته نشده‌اند؛ ولی تنها یک اشاره کافی است تا شاهدهی باشد بر حضور جریان معنوی و دنباله‌دار در ایران عصر صفوی. یکی از مصادیق این جریان چنان‌که گفته شد تعالیم مکتب آذرکیوان است که به نحو احسن در *دساتیرنامه* تبلور یافته است.<sup>۲</sup> دکتر مودی خلاصه‌ای از مشکلات زبانی و ادبی موجود در این کتاب را به خوبی بیان کرده است؛ امری که شرق‌شناسان معدودی به آن توجه کرده‌اند. البته راقم این سطور در اینجا غیر از آنچه که در راستای پژوهش در حوزه سنت اشراقی مهم جلوه می‌کند، قصد افزودن چیزی را ندارد.

*دساتیرنامه* یا کتاب آسمانی پیغمبران ایرانی، مشتمل بر ۱۶ کتاب مرتبط با ۱۶ پیغمبر، به دو زبان عرضه شده است: نخست به زبانی رمزآلود و عجیب که به عنوان زبانی بسیار کهنه معرفی گشته و دوم، ترجمه و شرح آن به وسیله ساسان پنجم که به زبان پارسی آمیخته با پهلوی نوشته شده است. بنا به ادعای کتاب این ساسان پنجم که

→ در بزرگی نورالانوار و انوار قاهره و کواکب می‌خواند... و تصانیف شیخ مقتول را نیکو به حال و قال دریافته بود. دوم حکیم میرزا است... و از سادات شیراز است... در حکمیات نیکو ماهر بود و مجرد و آزاد و مرتاض می‌زیست... و ادعیه که از شیخ مقتول در میان است در ستایش انوار می‌خواند و تعظیم کواکب کردی. و این هر دو تن از آفتاب اشراق نور اندوزند». (همان، ص ۲۶۹)

۱. همان، ر.ک: کارل بروکلمان، *ملحقات تاریخ الادب العربی*، ج ۲، ۵۹۴، Supplements.II.

۲. *دساتیر* یا نوشته‌های دینی پیامبران باستانی ایران به زبان اصلی؛ همراه با ترجمه پارسی و شرح از ساسان پنجم که توسط ملافیروز ابن کاووس به چاپ رسیده است. ترجمه انگلیسی در بمبئی به سال ۱۸۱۸ میلادی طی دو مجلد منتشر شد. هم‌چنین یک چاپ سنگی از این متن، بدون ذکر سال، تنها با اشاره به اینکه «در عهد سلطنت ناصرالدین شاه قاجار فراهم آمده»، در دسترس ما قرار دارد.

در واقع آخرین پیغمبر مذهب ساختهٔ آذرکیوان بود، در عهد خسرو پرویز می‌زیست. در مورد این متن می‌توان به راحتی قضاوت کرد که زبان کهنه‌ای که مدعیان نویسندگان آن بوده در اصل، زبانی جعلی و ساختگی است. با این حال اگر تمام دگرگونی‌ها و آشفته‌گی‌هایی را که می‌تواند بر سر یک متن پهلویِ حروف‌نویسی شده به الفبای عربی، بیاید در نظر بگیریم، آن‌گاه اطمینانی وجود ندارد که بگوییم در مقابل ما به هیچ عنوان یک متن قدیمی متعلق به ادبیات پهلوی متأخر وجود ندارد. مسلماً اگر مسأله این بود که *دساتیرنامه* را کتابی مربوط به دورهٔ اوستایی بدانیم، در آن صورت دیگر هیچ حرفی برای گفتن باقی نمی‌ماند.

اما جدا از دشواری‌های زبانی متن و بدون آن‌که خود را درگیر حل مشکلات لغوی آن بکنیم، باید خشنود باشیم که محتوای آن به لطف ترجمهٔ - به قول مریدان این فرقه - «ساسان پنجم»، هم اکنون در دسترس ما قرار گرفته است، هرچند که اسامی خاص موجودات ملکوتی، نامفهوم و بدون توضیح مانده که این مسأله برایمان کم‌آزاردهنده نیست. در عین حال اما محتوای این کتاب خواندنی و جذاب ما را به سوی خود می‌کشاند. بخش‌هایی از *دساتیر* مانند «کتاب مه‌آباد» و «کتاب ساسان یکم» خود بازتابی روشن از الهیات سهروردی است. البته شباهت محتوای این گونه‌متون با بعضی مطالب حکمت اشراق منحصر در هستهٔ مرکزی و رویکرد کلی است، و آلا جزئیات و شاخ و برگ‌هایی که متون مذکور می‌افزایند، نمونه‌اش را در آثار سهروردی مشاهده نمی‌کنیم. اگرچه مجموع کتاب *دساتیر* هم مانند مکتب آذرکیوان متعلق به دوران متأخر است؛ اما می‌بایست آن را صرفاً شاهدهی گرفت بر عمق و نفوذ بالقوه‌ای که در مضامین اشراقی وجود دارد.

ما به روشنی می‌بینیم که در *دساتیرنامه* در بخش «کتاب زرتشت» (فراز ۶۰-۶۱) انتمای اصل و ریشهٔ اشراقیان از ایران تأیید شده است. علاوه بر آن اما، مکتب به اصطلاح مشایی نیز، شکل‌گیری نهایی خود را مدیون ترجمه‌هایی است که به دستور اسکندر مقدونی فرمان‌روای ایران<sup>۱</sup> بعد از داریوش سوم، انجام شده است. این ادعای

۱. چاپ سنگی *دساتیر* که در پاورقی قبل بدان اشاره کردیم، ص ۱۳۴.

بزرگ مورد تأیید شهرزوری نیز قرار گرفته و به وضوح آن را تبیین و تشریح نموده است.<sup>۱</sup> اما مشکل اصلی اینجا است که ما بین قرون چهارم تا ششم هجری (حدوداً تا زمان سهروردی) چه تصویری از منابع نخستین زرتشتی و انتقال دانش میان ایران و یونان در اذهان وجود داشت؟ به خصوص هنگامی که این تصور را با کتاب چهارم دینکرت که به شکل گیری شریعت اوستایی اختصاص یافته، مقایسه می‌کنیم. *دساتیرنامه* بر مبنای بازمانده افکار و اعتقادات زرتشتی که از حمله اسکندر مصون مانده بود، به برقراری نوعی موازنه در سنت علمی و دینی ایران و یونان اشاره می‌کند: کار مترجمان این بود که دانش مخزون در گنجینه شاهان باستانی ایران را منتشر می‌ساختند. ریشه ایرانی حکمت فلسفی با هیئت دوگانه خود یعنی شهودی (اشراقی) و برهانی (مثنائی) وابسته به جریانی است که مبنای آن ترجمه اوستا به زبان یونانی است. این ایده جالب را می‌توان در مجموعه‌ها و متون ترجمه شده‌ای دنبال کرد که اردشیر و جانشینانش را پرچمدار این کار معرفی می‌کنند. بدون شک، پژوهش جدی در عرصه ادبیات پهلوی به کسب اطلاعات و آگاهی بیشتر در این زمینه منجر خواهد شد.

شخصیت مشهوری که مشرب دینی - حکمی ایران و یونان باستان را در قالب سهروردی‌وار با یکدیگر ترکیب کرد، «تنسر» موبد ارشد دوران اردشیر ساسانی و احیاگر دستگاه روحانیت مزدایی در قرن سوم میلادی بود. بنا به تصریح مسعودی، این مقام والا بر مذهب افلاطون می‌زیست؛<sup>۲</sup> یعنی شیوه‌ای که بر اساس متون مورد بحث ما

۱. شهرزوری در تاریخ الحکماء خود تحت عنوان (*نزهة الاواح و روضة الافراح*) چنین می‌گوید: «و يُقالُ أنَّ المنطقَ و الحکمةَ التي أَلْفَهَا و هَدَّبَهَا ارسطاطاليس أصلُ ذلك مأخوذةً من خزائن الفرس حين ظفر الاسكندرُ بدارا و بلادهم و أنه ما قدر ارسطو على ذلك ألا بمددِ كُتُبِهِم و معاونتِها، و لا شكَّ و لا خفاءً عندَ من أدرك طرفاً من الامور الشريفة و الحکمة الصحيحة في مقدار حکمة فارس و شرفها...» (نسخه Ragip ۹۹۰, fol. ۱۷a)، (گفته می‌شود که اصل منطق و حکمتی که ارسطو آن را تألیف کرد و پیراسته ساخت، از گنجینه‌های ایران گرفته شده در آن زمانی که اسکندر بر دارا و مملکت او پیروزی یافت. و ارسطو به این دانش عظیم دست نیافت مگر به مدد کتب موجود در خزاین ایران. و بر کسی که بهره‌ای از امور گران قدر و حکمت اصیل را دریافت نموده، قدر و مرتبت والای حکمت ایرانی پوشیده نیست).

2. J. Darmesteter, *Lettre de Tansar au roi du Tabaristan*, JA 1894, p. 186.

متناسب با معنای «اشراقی» است. تعبیری که تنسر در نامه مشهور خود به کار می‌برد، به طور تصادفی انتخاب نکرده و مضامین آن با مرام سهروردی مطابقت کامل دارد.<sup>۱</sup> در پایان باید گفت هر آن‌چه که در آثار سهروردی به شکوفایی رسید و همگام با یکدیگر در آن حضور یافت، عبارت است از: برقراری پیوند میان فرشته‌شناسی اوستایی و ستایش ملائکه که در هیئت اختران آسمان نمودار می‌شوند (آن‌چه که در اصطلاح سهروردی «کروبیان» نامیده می‌شود، ناظر به همین معنا است. به‌علاوه، جابر ابن حیان نیز این تعبیر را در مورد هجدهمین درجه از سلسله مراتب باطنی موجودات به کار برده است).<sup>۲</sup> هم‌چنین مسأله بسط عقلانی چارچوب کیهان‌شناسی ارسطویی تا مرتبه تجرد عقلانی محض یا جایگاه ملائکه مقرب،<sup>۳</sup> همه و همه در مجلد اول مجموعه مصنفات شیخ اشراق (مشمول بر بخش الهیات سه کتاب المشارع و المطارحات، المقاومات و التلویحات) آمده است و در متون بعدی به شکل روشن‌تری تبیین می‌گردد و سنت اشراقی را تکمیل می‌سازد.

«علت صوری» موضوعات نام‌برده را (و نه علت غایی که بحث دیگری را می‌طلبد) می‌توان در تلاش‌های گذشتگان دوره‌های بسیار قدیم که سعی در ایجاد سازگاری میان معتقدات زرتشتی با آیین اخترپرستی بابلی داشتند، مشاهده کرد؛ تلاش‌هایی که در برقراری اتحاد میان بعل، خدای بابلی و نوع مزدایی سوفیا الهه حکمت، نمود یافته است. این تلاقی، نمونه بارزی است از گرایش به باورهای «کلدانی» و «بابلی» که در ادبیات عرب جایگاه خاص خود را دارد و افق آن با آن‌چه که سهروردی مشترکاً در مورد «حکمای فارس، بابل و یونان» عنوان می‌کند، یکسان است. با توجه به این مطلب،

۱. تعبیر «رأی، کشف، یقین» (JA p. ۲۰۸) معنای معمول و ظاهری خود را نداشته (JA p. ۵۱۰) و طبق گفته سهروردی نشان‌دهنده مراحل دشوار دست‌یابی به مقام «حکیم متألّه» است؛ جایگاهی که تصور می‌کنیم در این پیش‌گفتار به قدر کافی از آن نام برده‌ایم.

2. P. Kraus, Les dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Jabir ibn Hayyan, *BIFAO* XL 2 (1942) PP. 84-85.

۳. مراتب فوق با تجربه معنوی سهروردی تطابق دارد؛ ر.ک: *مطارحات*، بخش ۱۸۵.



زمینه وضع اصطلاح «مجوسان یونانی مرام»<sup>۱</sup> بر ما هویدا می‌شود؛ تعبیری که در تحقیقات حوزه یونان با رویکرد پدیدارشناسی دین، به طیف خاصی از علمای زرتشتی اطلاق می‌گردد.

روایت غرب از جریان‌های مورد بحث ما در خلال قطعات پراکنده‌ای ثبت شده که به طرز معجزه‌آسایی از ویرانی گسترده کتابخانه‌ها و اضمحلال فرقه‌ها مصون مانده‌اند، در طرف شرق اما، به جای این‌گونه سرنخ‌های جزئی، نظام‌های فکری تماماً بر جای مانده و ظهور و بروز می‌یابند.



## منابع

- احسائی، شیخ احمد، شرح کتاب المشاعر، تبریز ۱۲۷۸ هـ.ش.
- سبزواری، ملاهادی، حواشی بر شواهد الربوبیه، تهران ۱۲۸۹ هـ.ش.
- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مجلد اول: شامل بخش الهیات سه کتاب المشارع و المطارحات، المقاومات و التلویحات و مجلد دوم: مشتمل بر حکمة الاشراق، رساله فی اعتقاد الحکما، قصه الغریبه الغربیه، چاپ شده در انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، تهران ۱۹۷۷ م / ۲۵۳۵ ش است.
- \_\_\_\_\_، کلمه التصوف، نسخه کتابخانه Ragip 1480.
- شهرزوری، شمس‌الدین، تاریخ الحکماء (نزهة الارواح و روضة الافراح)، نسخه کتابخانه Ragip 990.
- \_\_\_\_\_، تاریخ الحکماء، ترجمه فارسی ضیاء‌الدین ذری، تهران ۱۳۱۶ هـ.ش.
- کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، قاهره ۱۳۲۱ هـ.ق.
- ملاصدرا، شرح الهدایة الحکمه، تهران ۱۳۱۳ هـ.ش.
- \_\_\_\_\_، کتاب الشواهد الربوبیه، تهران ۱۲۸۹ هـ.ش.
- فیض کاشانی، ملامحسن، کلمات مکنونه، بمبئی ۱۲۶۹ هـ.ش.
- کیخسرو، اسفندیار، دیستان المذاهب، بمبئی ۱۲۶۷ هـ.ش.
- دستیرنامه، چاپ سنگی، بی تا (عصر ناصرالدین شاه).
- رساله فی المثل العقلیة الافلاطونیة، نسخه کتابخانه ایاصوفیه، شماره ۲۴۵۷.
- \_\_\_\_\_، نسخه کتابخانه لاله لی، شماره ۲۴۹۳.

- مجموعه شامل کتاب المشاعر و کتاب الحکمة العرشیه ملاصدرا، به همراه حواشی

متعدد، بی تا.

- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen litteratur*, Leiden, Brill, I, 1943, II, 1949 and supplements, I, 1937, II 1938, III, 1942.
- E. G. Brown, *A Literary History of Persia*, IV, 1902.
- Darmesteter, James, "Lettre de Tansar au roi du Tabaristan", *Journal Asiatique*, 1894.
- Jivanji Jamshedji Modi, "A Parsee High Priest (Dastur Azar Kaiwan, 1529-1614 A.D), with his Zoroastrian disciples in Patna, in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century A.C", *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, XX, 1932, pp. 1-85.
- Kraus, Paul, "Les dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Jabir ibn Hayyan", *BIFAO* XL 2 (1942) pp. 84-85.
- Plessner, Martin, "Studien zu arabischen Handschriften aus Stambul, Konia und Damaskus," *Studia Islamica*, 1931.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی