

سُورِدَا

سہ
فرہنگِ ملی

ایران

تالیف و تحقیق:
عبدالرفیع حقیقت "رفیع"

سہروردی
فرہنگ ملی
سہید
ایران

تالیف و تحقیق:
عبدالرفیع حقیقت "رفیع"

حقیقت، عبدالرفیع، ۱۳۱۳ —

سهروردی شهید فرهنگ ملی ایران / تألیف و تحقیق عبدالرفیع حقیقت
"رفیع" - تهران: کومش: بهجت، ۱۳۷۸.
ص. ۴۱۶

ISBN 964-7000-00-6

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
واژه‌نامه.

کتابنامه: ص. ۳۸۹-۴۰۰؛ همچنین به صورت زیرنویس.
۱. سهروردی، یحیی بن حبش، ۹۵۴۹ - ۵۸۷ ق. - سرگذشت‌نامه. الف. عنوان.

۱۸۹/۱ B

ح س / ۸۴۸ س

م ۷۸۵۵۲۲

کتابخانه ملی ایران



انتشارات کومش

تهران - ونک، خیابان آفتاب شماره ۲۱

تلفن: ۸۰۴۸۰۰۴



انتشارات بیت

تهران - خیابان ولی عصر، دوراهی یوسف آباد

شماره ۸۰۴ تلفن: ۸۸۵۷۱۷۶

سهروردی، شهید فرهنگ ملی ایران

عبدالرفیع حقیقت (رفیع)

چاپ اول ۱۳۷۸ ه. ش.

سه هزار نسخه

چاپ گلپان

۲۶۵۰ تومان

طراحی روی جلد: ترانه حقیقت

خط روی جلد: بهمن پناهی سمنانی

ISBN: 964 - 7000 - 00 - 6

شابک: ۹۶۴-۷۰۰۰-۰۰۰-۰۶

به نام او

چو به نام خوانم او را به حدود آرم او را
به حدود در نیاید، به فراز درنگنجد
همه اسمها شنیدم، همه رسمها بدیدم
عجب اینکه نام جانان به طراز درنگنجد
چو شرار شوق جانم ز فروغ اوست بی شک
به حضور بی کرانش تک و تاز درنگنجد
(رفیع)

آگاهی عمیق نگارنده با افکار نورانی و دریافتهای گسترده و جستجوهای ژرف علمی و کشفیات فلسفی حیرت‌انگیز شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق) بزرگترین فیلسوف شهید اشراقی ایران که در قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) می‌زیسته، از سال ۱۳۴۸ خورشیدی به بعد مربوط می‌شود که مشغول پژوهش پیرامون مطالب جلد دوم «تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان» از قرن چهارم تا ششم هجری بودم که سرانجام چاپ اول آن در سال ۱۳۵۷ خورشیدی در دو بخش زیر عنوان: «از ظهور رودکی تا شهادت سهروردی» در ۹۱۶ صفحه به قطع وزیری، از طرف شرکت مؤلفان و مترجمان ایران در تهران

منتشر گردید. اهمیت وجود سهروردی در فرهنگ ملی ایران و تنوع مطالب مربوط به زایش اندیشه‌های این متفکر بزرگ مشرق‌زمین در فلسفه ایران و اسلام و شیفتگی زاید‌الوصف نگارنده در تبیین و نشر آن به حدی بود که در تألیفات بعدی خود به ویژه «تاریخ عرفان و عارفان ایرانی، از بایزید بسطامی تا نورعلیشاه گنابادی» و «تاریخ علوم و فلسفه ایرانی، از جاماسب حکیم تا حکیم سبزواری» به تفصیل درباره تلاشها و پژوهشهای فکری و اعتقادی و فرهنگی این نابغه کم‌نظیر ایرانی قلم‌فرسایی نموده و نکته‌های تازه‌ای از یافته‌های فکری برانزده او را بیان داشتم. تا اینکه در فروردین سال ۱۳۷۶ خورشیدی توفیق مسافرت به کشور سوریه را یافتم در این سفر که از روز سی‌ام اسفند سال ۱۳۷۵ شروع و تا روز هشتم فروردین سال ۱۳۷۶ خورشیدی به طول انجامید تحقیقات ارزنده‌ای نصیب این جانب گردید:

روز اول به زیارت حرم حضرت زینب (س) دختر رشید حضرت علی بن ابیطالب (ع) امام اول شیعیان در زینبیه توفیق یافتم و پس از زیارت گنبد طلا و ضریح مقدس و درهای مرقد مطهر و چهلچراغ‌های درخشان بانوی رشید صحرای کربلا که به همت هنرمندان چیره‌دست ایرانی (اصفهانی) با دقت و هنرمندی ویژه‌ای از طلا و نقره ساخته شده بود، آرامگاه شادروان دکتر علی شریعتی که در گوشه‌ای دورافتاده در قبرستان عمومی زینبیه، غریبانه در درون چهار دیواری گلی کوچکی به مساحت ۲/۵ × ۳/۵ متر قرار داشت بازدید کردم و فاتحه‌ای نثار روح آن مرحوم نمودم که نو: سنده چندین کتاب مذهبی تحقیقی در سالهای اخیر بوده است.

روز دوم از قبرستان باب‌الصغیر که در قدیم از دروازه‌های مشهور شام به حساب می‌آمد بازدید به عمل آمد. باب‌الصغیر در قسمت جنوبی شهر دمشق قرار گرفته و در قبرستان آن عده زیادی از وابستگان اهل بیت حضرت محمد (ص) به شرح زیر مدفونند:

۱- ام حبیبه و ام سلمه همسران حضرت محمد (ص) ۲- عبدالله فرزند حضرت زین العابدین (امام سجاد) چهارمین امام شیعیان ۳- بلال حبشی نخستین مؤذن اسلام و شخص مورد علاقه حضرت محمد (ص) ۴- عبدالله بن مکتوب دومین مؤذن حضرت رسول (ص) ۵- جایگاه ۱۶ سر شهیدان کربلا (که دارای بارگاه جداگانه مجللی هستند) ۶- سکینه و ام کلثوم دختر و خواهر حضرت امام حسین (ع) امام سوم شیعیان ۷- فاطمه صغری دختر حضرت امام حسین (ع) ۸- عبدالله فرزند حضرت امام جعفر صادق (ع) ۸- عبدالله فرزند جعفر طیار شوهر حضرت زینب (س) ۱۰- فضّه کنیز حضرت فاطمه زهرا (س) ۱۱- اسماء همسر جعفر طیار ۱۲- حمیده دختر مسلم بن عقیل ۱۳- میمنه دختر حضرت امام حسن مجتبی امام دوم شیعیان. که هر کدام دارای مقبره و بارگاه قابل توجهی بودند، به ویژه جایگاه ۱۶ سر شهیدان کربلا که از طرف دولت ایران ساختمان آبرومندی برای آن ساخته شده است. همچنین مرقد حضرت رقیه دختر خردسال حضرت امام حسین (ع) که دارای ضریح طلا و نقره و درهای منبت کاری است که بر روی آن با طلا و نقره تذهیب شده و دارای ساختمان سنگی بسیار مجللی است. این ساختمان نیز از طرف دولت ایران و علاقه‌مندان شیعه ایرانی ساخته شده است.

در روزهای سوم تا پنجم نیز از آثار باستانی دمشق از قبیل مسجد امویان آرامگاه، حضرت یحیی پیغمبر و موزه سرباز گمنام و چند مسجد و پارک بازدید به عمل آمد. در روز ششم بنا به علاقه و شوق شخصی به منظور زیارت مرقد شیخ شهید شهاب‌الدین یحیی سهروردی مشهور به «شیخ اشراق» فیلسوف بسیار معروف ایرانی که در سال ۵۸۷ هجری در ۳۶ یا ۳۸ سالگی به امر ملک‌الظاهر حاکم حلب پسر صلاح‌الدین ایوبی شهید گردید، به شهر حلب «شهادت‌گاه سهروردی» که در ۳۶۰ کیلومتری دمشق واقع است عزیمت کردم (و به قول شاعرانه‌ای در حلب به دنبال طلای ناب و درخشنده اندیشه

والای ایرانی می‌گشتم» متأسفانه راهنمایان ایرانی با نام این فیلسوف بزرگ ایرانی که جامعه فکری بشریت همواره به وجود و ظهور او می‌بالد ناآشنا بودند و در نشان دادن محل دفن آن فیلسوف یگانه، اظهار عجز می‌کردند. فقط شخصی به نام حامد رستمی که آگاهی محدودی از وی داشت گفت: قبر وی در محله‌ای دورافتاده واقع در کوچه پس کوچه‌های شهر حلب قرار دارد که حتماً پیدا نخواهی کرد. به هر حال پس از مدتها سرگردانی و تلاش و پرسش سرانجام در محله بسیار قدیمی شهر حلب با قبر بسیار ساده‌ای در کنار چند قبر دیگر که فاقد هرگونه علامت ویژه مشخصی باشد مواجه شدم و با حالت تأثر و تألم اشعار زیر را به عنوان «اشکی بر مزار شیخ اشراق» در حلب سرودم:

سفری ز شوق کردم به هوای عشق جانان
 که بیابم از حقیقت اثری به کوشش جان
 به دمشق بقعه‌هایی ز طلا و نقره دیدم
 که بنا نموده ایران به ندای اهل ایمان
 ز دمشق ره سپردم به حلب که باز یابم
 اثری ز سهروردی که بود شۀ شهیدان
 همه جا به هرگذاری خبری گرفتم از او
 که هم‌اوست فخر ایران و جهان به شوکت و شان
 ز پی مزار پاکش که بود سریر دانش
 چه تلاشها نمودم که بیابمش به عنوان
 ز گروه رهنمایان همه بی‌خبر ز حالش
 که مزار او در آنجا به لثامت است پنهان
 ز اهالی حلب کس خبری نداشت از وی
 به هزار رنج و زحمت اثری گرفتم از آن

چو به پای سر دویدم سر خاک او رسیدم
 چه بگویمت، چه دیدم، شدم از نظاره پژمان
 چه مزار خوار و زاری که دلم گرفت آنجا
 بنشستم از تحسّر، بفشاندم اشک حرمان
 نه جلال بارگاهی، نه هجوم زائرانی
 چو غریب بی نوائی که فتاده او به زندان
 چه وجود نازنینی که نظیر او نباشد
 به محیط فضل و دانش به جهان عشق و عرفان
 چه کس، آنکه جان خود را پی حق بداد و هرگز
 به هراس در نیفتاد و نمود، نقش ایران
 به دل حزین بگفتم که مزار او در اینجا
 نبود، بود درون دل مردم سخندان
 به درون حزن و حسرت به دل آمدم پیامی
 که نوید بخش جان شد به میان آه و افغان
 چه غم اینکه در مزارش نبود فروغ شمعی
 که جهان علم و حکمت ز جمال اوست رخشان
 چو به شرق و غرب عالم نگری عیان ببینی
 که وجود اوست تابان و مقام اوست شایان
 بسر و دم این چکامه به غریبی شهیدی
 که «رفیع» جاودان است و بزرگ مرد ایران
 حلب هشتم فروردین سال ۱۳۷۶ خورشیدی
 البته جریان این واقعه همراه با اشعار سروده شده در شماره ۵۲ تیر سال
 ۱۳۷۶ «مجله کهکشان» زیر عنوان «شهاب الدین یحیی سهروردی (شیخ شهید)
 غریبی مظلوم در شهر حلب (سوریه) در تهران به چاپ رسید و در آن مقاله

نوشته شد:

«اکنون با توجه به اظهارات راهنمایان ایرانی که قرار است برای اویس قرنی و عمار یاسر از طرف دولت جمهوری اسلامی ایران آرامگاههای آبرومندی در حلب ساخته شود از مسئولان جمهوری اسلامی ایران درخواست می شود که برای حفظ حیثیت فرهنگی و تجلیل از مقام جهانی این فیلسوف نامی مسلمان ایرانی که هزاران هزار صفحه پیرامون شرح احوال و آثار و افکار و تأثیر اندیشه والای او در فیلسوفان بعدی به زبانهای زنده دنیا نوشته شده و می شود نسبت به ایجاد آرامگاهی در خور شأن و مقام علمی دانشمندی که غربیانه به جرم بیان اندیشه های والای فلسفی و عرفانی خود مظلومانه دور از وطن شهید شد و گمنام در دیار غربت به خاک سپرده شد و طی مدت نه قرن همچنان غریب باقی مانده است اقدام لازم معمول دارند» که متأسفانه تاکنون هیچگونه اقدامی به عمل نیامده است.

تا اینکه در اسفند سال ۱۳۷۷ خورشیدی پنجمین چاپ کتاب «سلطان العارفین بایزید بسطامی» نخستین عارف اشراقی ایران در دوران بعد از اسلام، و کتاب «نورالعلوم» کتابی یکتا از عارف بی همتا «شیخ ابوالحسن خرقانی» به تألیف و اهتمام نگارنده از طرف انتشارات بهجت در تهران منتشر گردید و همانند چاپهای قبل مورد توجه و اقبال عمومی واقع شد. ضمن مصاحبه ای که با روزنامه همشهری در روز پنج شنبه ششم اسفند همان سال انجام دادم به تفصیل از یافته های ژرف و استثنائی شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی «شیخ اشراق» در زمینه فلسفه و عرفان و معرفی آثار رگه های طلائی و خمیرمایه فلسفه اشراق در دوران بعد از اسلام که بایزید بسطامی، حسین منصور حلاج و شیخ ابوالحسن خرقانی را نخستین عارفان اشراقی در دوران بعد از اسلام در کتابهای خود معرفی نموده مطالبی بازگو کردم.

با انتشار مصاحبه مورد بحث تشویق‌ها و تقدیرهای حضوری و تلفنی متعدد از نگارنده به عمل آمد و همراه با این تشویق‌ها درخواست می‌شد، کتابی مستقل و مستدل که نمودار کامل شرح احوال و آثار و اندیشه‌های فلسفی و عرفانی و میزان تأثیر آن بر فرهنگ ایرانی و اسلامی باشد تألیف و چاپ و منتشر کنم (یکی از آنان آقای محمد بهجت مدیر کتابخانه بهجت بود که در اجرای این کار زیاد اصرار می‌ورزید) به هر حال با استفاده از مطالب تحقیقی گسترده خود در طول سی سال اخیر سرانجام تصمیم گرفتم که کتابی زیر عنوان «سهروردی، شهید فرهنگ ملی ایران» تدوین و تألیف کرده به چاپ برسانم، تا از این طریق آگاهیهای بیشتری از آثار متعدد این یگانه رهنورد پیشتاز عشق و عرفان ایرانی و گزیده‌هایی از آنها برای مشتاقان فرهنگ ملی ایران منعکس کرده باشم.

اکنون بسیار خوشوقتم که این اثر تحقیقی را به پیشگاه روحیه اشراقی و شادی جوی ملت شکیبا و ژرف‌اندیش ایران تقدیم می‌دارم:

با درود فراوان

عبدالرفیع حقیقت (رفیع)

تهران به تاریخ بیست و سوم شهریور سال ۱۳۷۸ خورشیدی

شهید حقیقت

به جای آنهمه جانها که شد نثار به جهل
یکی به راه حقیقت نثار باید و نیست
(رفیع)

تا ابد نفرین به هر بیداد باد

تا ابد فریاد از بیداد باد
«سهروردی» آن حکیم سرفراز
نام او سر لوحه فرهنگ ماست
با وجود سلطه عمال جهل
گر نظر بر حرمت انسان کنی
افتخار نوع انسانی بود
پس ببايد گفت با سوز و گداز
تا ابد نفرین به هر بیداد باد
بهر قتل دانشی مردان راد
جان خود را در ره ایران بداد
چونکه بعد از قرنهای جور و عناد
مخزن تابان عرفان را گشاد
در جهان دانش و عشق و داد
جنگ با اهریمن جهل و فساد
تا ابد نفرین به هر بیداد باد
(رفیع)

سهروردی همزمان هم فیلسوف و هم عارف است

برای فهم نگرش سهروردی درباره خرد و تبیین او از آن به شیوه‌ی معرفت‌شناختی نوری، می‌توان اذعان داشت که سهروردی همزمان هم فیلسوف و هم عارف است، و نور مطلق یا نورالانوار سرچشمهٔ دانش اوست.

(رفیع)

فهرست مطالب کتاب

۸۵	باستان	۱۵	پیشینه تفکر فلسفی در ایران باستان
	تلاش‌های مبتکرانه سهروردی در اندیشه‌های	۲۳	رستاخیز زرتشت و تعلیمات وی
۹۱	فلسفی	۲۷	اعتقاد به ظهور آخرین منجی
۱۰۹	تأثیر آئین‌های کهن ایرانی در فلسفه اشراق	۲۸	تعالیم سازنده و متحرک زرتشت
۱۱۴	ارتباط فلسفه اشراق با عرفان ایرانی	۳۰	اعتقاد به بقای روح و معاد
	هدف عالی انسان سالاری در فلسفه عرفان	۳۱	جایگاه برزخ
۱۱۵	ایران	۳۱	تأثیر آئین زرتشت در یهودیان و دین مسیح
۱۲۱	سهروردی، شهید فرهنگ ملی ایران		مقایسه افکار فلسفی زرتشت با سقراط و
۱۲۸	فهرست کامل آثار سهروردی	۳۲	افلاطون
۱۳۲	اظهار نظر دیگران درباره سهروردی		کوشش‌های فلسفی ایرانیان در دوران بعد از
۱۳۵	شاهکار سهروردی	۴۳	اسلام
۱۴۹	مقایسه کار فردوسی و سهروردی	۶۰	تفکر فلسفی اخوان صفا
۱۵۱	مقایسه سهروردی با فیلسوفان غرب	۶۲	اعضاء مؤسس و فعال اخوان صفا
۱۵۱	گروه بندی اشراقی	۶۵	هدف‌های اخوان صفا
۱۵۳	تمثیل و رمز جغرافیایی حکمت اشراق	۶۸	سازمان سری و زیرزمینی اخوان صفا
	شرق و غرب در جغرافیایی مقدس (خریطة	۷۴	تعلیمات باطنی اخوان صفا
۱۵۴	قدسی)	۷۵	رساله‌های اخوان صفا
	مبانی کلی فلسفه حکمت اشراق و مکتب	۸۱	دوره اوج فلسفه مشاء در ایران
۱۵۵	مشائیان		فلسفه اشراق یا زنده کننده حکمت ایران

- | | | | |
|-----|--|-----|--|
| ۲۷۹ | گزیده‌هایی از رساله لغت موران | ۱۶۰ | آئین شخصی سهروردی |
| ۲۸۳ | رساله صغیر سیمرغ | ۱۶۲ | تأثیرپذیری سهروردی از بزرگان پیشین |
| ۲۸۵ | گزیده‌هایی از رساله صغیر سیمرغ | ۱۶۳ | شهادت جانگداز سهروردی |
| ۲۸۹ | رساله بستان‌القلوب یا روضه‌القلوب | ۱۶۵ | کتاب حکمت‌الاشراق شاهکار سهروردی |
| | گزیده‌هایی از رساله بستان‌القلوب یا روضه | | منابع و مآخذ کتاب حکمت‌الاشراق |
| ۲۹۱ | القلوب | ۱۶۹ | سهروردی |
| ۲۹۷ | رساله یزدان‌شناخت | | ترجمه مقدمه قطب‌الدین شیرازی بر حکمت |
| ۲۹۹ | گزیده‌هایی از رساله یزدان‌شناخت | ۱۷۷ | الاشراق |
| ۳۰۲ | کلمات ذوقیه او رساله‌الابراج | | ترجمه مقدمه سهروردی بر کتاب حکمت |
| ۳۰۳ | کتاب تلویحات | ۱۹۳ | الاشراق |
| ۳۰۷ | کتاب مقوامات | | گزیده‌هایی از کتاب حکمت‌الاشراق |
| ۳۰۹ | کتاب مشارع و مطارحات | ۲۰۱ | سهروردی |
| ۳۱۳ | گزیده‌هایی از کتاب‌المشارع و المطارحات | ۲۱۳ | رساله پرتونامه |
| ۳۱۵ | رساله در اعتقاد حکما | ۲۱۵ | گزیده‌هایی از رساله پرتونامه |
| ۳۱۷ | رساله قصه غریبه غریبه | ۲۱۷ | رساله هیاکل‌النور |
| | گزیده‌هایی از ترجمه کتاب قصه غریبه | ۲۲۱ | گزیده‌هایی از کتاب هیاکل‌النور |
| ۳۱۹ | غریبه | ۲۲۳ | رساله الواح عمادی |
| ۳۲۱ | اهتمام کلی سهروردی در فلسفه اشراق | ۲۲۵ | گزیده‌هایی از رساله الواح عمادی |
| ۳۲۳ | انتشار فلسفه اشراق در جهان اسلام | ۲۲۹ | رساله الطیر |
| | جریان اندیشه‌های فلسفی و تأثیر فلسفه | ۲۳۵ | گزیده‌هایی از رساله الطیر |
| ۳۲۵ | اشراق در دوره صفویه | ۲۴۱ | رساله آواز پر جبرئیل |
| ۳۲۹ | جریان مکتب میرداماد | ۲۴۵ | گزیده‌هایی از رساله آواز پر جبرئیل |
| ۳۳۴ | مکتب ملاصدر اشیرازی (صدر المتألهین) | ۲۴۹ | رساله عقل سرخ |
| ۳۳۷ | مکتب رجبعلی تبریزی | ۲۵۱ | گزیده‌هایی از رساله عقل سرخ |
| ۳۴۱ | آذر کیوان | ۲۵۵ | رساله روزی با جماعت صوفیان |
| ۳۶۱ | جریان اندیشه‌های فلسفی در قرن‌های اخیر | | گزیده‌هایی از رساله روزی با جماعت |
| ۳۶۵ | مکتب فلسفی تهران | ۲۵۹ | صوفیان |
| ۳۷۱ | مکتب شیخیه | ۲۶۳ | رساله فی حاله الطفولیه |
| ۳۷۶ | دیدگاه فلسفی شیخ احمد احسانی | ۲۶۵ | گزیده‌هایی از رساله فی حاله الطفولیه |
| ۳۸۳ | مکتب فلسفی سبزواری | ۲۶۹ | رساله فی حقیقه‌العشق |
| ۳۸۹ | فهرست مآخذ و مراجع | | گزیده‌هایی از رساله فی حقیقه‌العشق یا مونس |
| ۳۹۵ | فهرست اعلام تاریخی و جغرافیائی | ۲۷۳ | العشاق |
| ۴۰۷ | فهرست آثار منتشر شده مؤلف | ۲۷۷ | رساله لغت موران |

پیشینه تفکر فلسفی در ایران باستان

از کهن ترین زمانهای تاریخی، در ایران فلسفه به معنی دیدی درباره جهان هستی و آغاز و انجام موجودات وجود داشته است. هر چند در دوره باستان نظریه های فلسفی از تفکرات دینی مجزا نبود. از نظرگاه تعلیمات زرتشتی، جهان محسوس تحت سلطه جهان نورانی و ملکوتی قرار گرفته و از برای هر نوعی در این عالم، صنم و طلسم و رب النوعی در عالم فرشتگی شناخته شده است. از اساس تفکر زرتشتی، نبرد بین دو نیروی نیکی و بدی و پیروزی نهایی قوای اهورامزدا بر سپاه اهریمنی است. بعد از چهار دوره جهان و اداره امور عالم طبیعت به وسیله جواهر ملکوتی آنچه از لحاظ حکمت و تاریخ فلسفه در ادوار بعدی حائز اهمیت است همان تحلیل واقعیت این عالم به دو اصل نور و ظلمت و اداره امور این جهان پایین به وسیله فرشتگان عالم بالا است. این دو اصل است که حکیمان اشراقی دوره اسلامی، آن را اساس نظریات حکمای فهلوی یا خسروانی شمرده، نور و ظلمت را به وجود و ماهیت تعبیر کردند و عالم فرشتگان را همان سلسله طولیه و عرضیه انوار مجرد دانستند.

گرچه از لحاظ تاریخی اثبات هویت دقیق حکیمان باستانی ایران که نام

بعضی مانند کیومرث و فریدون و کیخسرو و جاماسب، در افسانه‌های ملی باقی مانده است. مقدور نمی‌باشد، لکن شکی نیست که در ایران مکتبی بسیار قدیمی در حکمت وجود داشته و حتی در بعضی موارد در افکار ملت‌های خارجی مانند انجمن سرّی اورفئوس در یونان که منشأ تفکر فلسفی و عرفانی فیثاغوریان است اثری از خود بجا گذاشته است. عقیده فارابی مبتنی بر اینکه فلسفه در بدو امر از ایران و بابل به یونان رفت و یا نظر سهروردی که فلسفه را در اصل مکتبی واحد می‌دانست که بعداً به دو شعبه تقسیم یافته، یکی در یونان مستقر شد و دیگری در ایران نشو و نما کرد، چندان از حقیقت دور نیست.

البته اگر مقصود از فلسفه یک دستگاه صرفاً استدلالی و کاملاً مجزا از دین و عرفان باشد، باید یونان را مبدع آن دانست. لکن فلسفه یا حکمت به معنی کلی که عبارت از معرفت به حقایق اشیاست و نظری معین دربارهٔ مبدأ و معاد و اصل و سرنوشت موجودات دربردارد، در ایران باستان وجود داشته و در زمینهٔ معرفت به عالم ملکوت و اعتقاد به اینکه این عالم محسوس را موجوداتی مجرد و نورانی از جهان بالا اداره می‌کند. نظریات بسیار مهمی ایراد شده است که نفوذ آن همواره در مذاهب و نحل دینی و فلسفی بعدی هویدا است.

همچنین در نهضت‌های بعدی دینی در ایران که مهمترین آنها مهرپرستی و مانویت می‌باشد، یک جهان‌بینی کلی نهفته است که از لحاظ فلسفی حائز اهمیت فراوان است. در مهرپرستی امتزاجی از افکار زرتشتی و ستاره‌پرستی بابلی و فلسفه و آیین یونانی به وجود آمد، که زمینه را برای نفوذ افکار شرقی در مغرب زمین و به عکس، نفوذ برخی عقاید یونانی در مشرق زمین آماده ساخت و نیز مردم‌شناسی و جهان‌شناسی دینی بوجود آورد که در افکار بسیاری از مکتب‌های دینی و فلسفی بعدی در شرق و غرب اثری بسزا داشت به ویژه که مهرپرستی با سرعت فراوانی در سرزمین امپراطوری روم گسترش یافت و به

وسیلهٔ سربازان رومی به دورترین بلاد مغرب زمین سفر کرد.

مانویت نیز یک جهان‌شناسی عرفانی در برداشت و عالم را به صورت زندانی می‌دید که ذرات نور که از عالم بالا سرچشمه گرفته است در آن محبوس شده و انسان فقط به وسیلهٔ تهذیب و تکامل روح، از این عالم نجات می‌یابد. نظریهٔ منفی مانویان دربارهٔ این جهان که آن را اهریمنی می‌دانستند باب‌نوینی^۱ در مکتبهای دینی و فلسفی بعدی گشود و چه بسا نهضتهایی که از غرب چین تا جنوب فرانسه گسترش یافت و معمولاً مخالف با ادیان رسمی مانند مسیحیت و کیش بودایی بود و افکار آنان از تعالیم مانوی سرچشمه گرفته بود. مانویت در عین حال که بعضی افکار عرفانی در جهان بینی خود گنجانده بود در صحنهٔ تاریخ بیشتر بصورت معاند و مخالف فلسفه‌های دینی جلوه‌گر شد و با وجودی که متفکرانی از قبیل اوگوستین را در مغرب زمین و برخی از متفکران اسماعیلیه را در جهان اسلامی تحت نفوذ قرار داد، با مخالفت آنان نیز روبرو شد و در قرون وسطی فلسفهٔ مانوی به صورت فلسفه‌ای اهریمنی جلوه یافت. به رغم اینکه اندیشه‌های مانوی در افکار بعضی مکتبهای عرفانی دوران بعدی آشکار است.

در دامن مذهب زرتشتی نیز در دوران ساسانی، نهضت نوینی به وجود آمد که بعداً به نام نهضت زروانی شهرت یافت. از یک سو افکار یونانی مانند طبایع اربعهٔ انبازقلس و برخی از اصول مکتب هرمتی در این عصر در ایران اشاعه یافت و از سوی دیگر عقاید هند و بودایی نیز در اثر تماس نزدیک با هندوستان، وارد جهان فکری ایران شد، چنانکه از ترجمهٔ متون سنسکرت به پهلوی برمی‌آید، پیدایش فرقه‌های مسیحی مانند نسطوریان و یک طبعیان که از کلیسای مرکزی جدا شده و بعضی به امپراطوری ایران پناه آورده بودند، باعث استقرار مدارسی رسمی در خاک ایران شد که در آن فلسفه و علوم یونانی به زبان سریانی تدریس و ترویج می‌شد. در مدرسهٔ جندی شاپور نیز که شاپور

اول (سلطنت ۲۷۱-۲۴۱ میلادی) به منظور رقابت با امپراطور روم و مدرسه انطاکیه تأسیس کرده بود بتدریج دانشمندان نسطوری تمرکز یافتند. در این مرکز که جنبه بین‌المللی داشت فلسفه و علوم تمدنهای خطه دریای مدیترانه با معارف ایرانی و هندی با هم آمیخت و به این صورت جهت پیدایش مکتبهای دوره اسلامی به ویژه در طب و علوم طبیعی زمینه بوجود آمد. در واقع نهضت علمی عهد انوشیروان که مشهورترین وقایع آن فرستادن برزویه به هندوستان به قصد آموختن علوم هندی و پناه آوردن فلاسفه مکتب آتن به دیار ایران است دنباله جریاناتی بود که از آغاز دوره ساسانی به وجود آمده و منجر به گسترش تدریجی معارف یونانی و هندی در ایران و آمیختن آن با افکار ایرانیان شد.

در حوزه فکری آیین زروانی نیز چند کتاب فلسفی و علمی که حائز اهمیت است در این دوره تألیف یافت مانند (شکند گمانیک و یچار) و «دینکرت» و «داتسان دینیک» و «زاتسپرم» و «بامکیهای مینوچهر» که درباره شعبه‌های گوناگون فلسفه بخشهای متعددی دربر دارد. نیز در این عصر بود که کتاب «بندھشن» که معتبرترین کتاب پهلوی در جهان‌شناسی است و یکی از مآخذ مهم افکار دوره قدیم تر زرتشتی بوجود آمده بود. در این عصر ثنویت باستانی به یک نوع توحید تبدیل یافت وزروان یا دهر مبدأ هستی شناخته شد. لکن جهان‌شناسی این دوره کم و بیش ادامه تفکرات پیشینیان است، زمین مانند دوره قبلی به هفت کشور تقسیم شده که دریای عظیمی بر آن محیط است و نیز بر موجودات هر کشور مذبری ملکوتی، که همان حقیقت ربّ النوعی است حکومت می کند، و روح انسان، جاویدان و از عالم مینوچهری یا ملکوتی سرچشمه گرفته و بالاخره با فروهر با انائیت آسمانی خود متحد می شود. با این حال اثر برخی افکار فلسفی یونانی و هندی در این متون پهلوی نمایان است و حاکی از نفوذ معارف هندی و یونانی است که در این دوره در ایران گسترش

یافته بود.^۱

در کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» تألیف حنا الفاخوری - خلیل الجرج دربارۀ تفکر فلسفی ایرانیان در دورۀ باستان چنین آمده است:

از میان ملت‌های قدیم، ایرانیان بیش از ملت‌های دیگر در تمدن غربی به ویژه در تمدن غربی اسلامی تأثیر داشته‌اند. ایرانیان دامنۀ متصرفات خود را تا مصر نیز گسترش دادند. امپراطوری مقدونی که در مقابل ایران قد علم کرد، پس از تسلط اسکندر نتوانست تمدن و فرهنگ یونانی را چنانکه می‌خواست بر ایرانیان تحمیل کند.

در ایران باستان مذاهب متعددی پدید آمده که قدیم‌ترین آنها پرستش آتش و پرستش بعضی از قوای طبیعت بوده است. ادیان قدیم که هر یک را منشأ دیگری بود در آیین مزدایی که در سرتاسر ایران انتشار یافت حل شدند. مزدا به معنی دانا است. مزدا خدای حکیم و عاقل از دیگر خدایان ممتاز شد و بر آنها غلبه یافت. همچنین خدای دیگری موسوم به اهورا قدرت یافت. اهورا مظهر نیرو بود - و این نیرو به دانایی در پیوست و هر دو خدای توانایی برای عالم تشکیل دادند، موسوم به اهورامزدا یا اورمزد (نیروی دانایی).

وقتی پارسیان به سرزمین ایران درآمدند اورمزد را برگزیدند، و او را خدای بزرگ خود قرار دادند، ولی در مقابل او خدای دیگری ساختند که مظهر شر در عالم بود. زیرا اورمزد خدای عاقل حکیم تنها مبدأ خیر بود و بدین طریق از روزگار کهن «ثنویت» پدید آمد.^۲

۱. معارف اسلامی در جهان معاصر، تألیف دکتر سید حسین نصر، صفحه ۱۹-۱۵.

۲. جای بسی تأسف است که بیشتر محققان غیر ایرانی به این نکته توحیدی و لطیفه‌الای مذهبی و فلسفی زرتشت توجه ندارند که اهریمن در مقابل اهورامزدا مانند تاریکی در مقابل نور است که دارای هیچگونه موجودیتی نیست و در جایی که دانائی (نور دانش) نباشد اظهار وجود می‌کند و به محض ظهور نور دانش و عقل جلوه‌ای نخواهد داشت. در حقیقت اهریمن را عدم‌النور دانسته‌اند و

در نیمهٔ دوم قرن هفتم قبل از میلاد «آیین زرتشتی» ظاهر شد و مردم را به نیکی و صلاح خواند. زرتشت اگر چه فکر مبارزهٔ خیر و شر را پذیرفت، ولی در آن تعدیلی پدید آورد و بر ضد قربانی کردن و خون ریختن برخاست و مردم را به پاکی گفتار و پندار و کردار فراخواند. کیش زرتشت تا حدودی جنبه توحید داشت.^۱ به پرستش اهورامزدا دعوت می کرد و در عین حال به مبارزه با مبدأ شر و از میان بردن آن و مساعدت و یاری به مبدأ خیر دعوت می کرد. زرتشت می گفت برای توفیق در این کار باید به اعمالی پرداخت که نتیجهٔ آن رستگاری و پیروزی و صفای باطن باشد تا موجب وصول به سر منزل سعادت گردد.

آیین زروانی از آئین های بس کهن است. زروانیان می گویند «زمان مطلق» یا غیر محدود دو فرزند توأمان آورد: یکی «اورمزد» و دیگری «اهریمن» به عبارت دیگر مبدأ خیر و مبدأ شر. اورمزد و اهریمن یک وحدت متساوی در قدرت هستند و همواره در جدال و نزاع. و دو قوه متعادلند که یکی بدون دیگری بر پای نباشد و این خود نمونهٔ کوششی است که زروانیان برابر وحدت بخشیدن آن دو مبدأ در یک مبدأ واحد به کار بردند. این وحدت بخشیدن امری نسبی است. یعنی در عین جوهریت، به صورت مزدوج نیست. در عقاید زروانی که از عقیدهٔ کلدانیان در مورد آسمان و زمان مایه گرفته، اساس نظریهٔ زمان «کرونوس» را که بعدها در اندیشهٔ یونانیان مقام ارجمندی یافت، می بینیم از این که بگذریم پاره ای از متفکران یونان از زروانیان اقتباس کردند. همچنانکه پاره ای از فرقه های اسلامی نیز عقیدهٔ عوالم متعاقبه یعنی عقیده به رجعت را از آنها فرا گرفتند.

این موضوع بسیار حائز اهمیت است که شرح آن در تاریخ فرهنگ ملی ایران تألیف «رفیع» به تفصیل آمده است.

۱. همانطور که نوشته شد تا حدودی نبود و کامل بود و به روایتی نخستین دین توحید اشرافی در تاریخ بشری است (رفیع).

از عقایدی که در ایران رواج یافت، یکی هم اعتقاد به وجود نجات دهنده یا مهدی است. بدین معنی که مهدی روزگاری باز خواهد گشت تا بدی را از روی زمین براندازد و عدل را جانشین ستم سازد، و بشر را نجات بخشد. اندیشه مهدویت در اکثر دین‌های قدیم وجود داشته، بطور مثال یهودیان معتقد به بازگشت نجات دهنده بودند. به عقیده ایرانیان «میترا» نظام دهنده کون و نجات دهنده آن، که تحت فرمان «زمان» است، چیزی جز خدای «اوستای» ایران باستان نیست. که رنگ زروانی به خود گرفته است. میترا روزی خواهد آمد و آتشی که همه جهان را می‌بلعد خواهد افروخت. همچنان که «شیوا» خدای هندی چنان خواهد کرد. میترا نیز جهان را از لوٹ کثافات پاک کند و تاریکی اهریمن را از میان براندازد.

این بحث مختصر را بدون آنکه سخنی از مانویت که یکی از مهمترین مظاهر اندیشه‌های ایران است بگوییم، نمی‌توان به پایان برد. هر چند مانویت بعدها ظهور کرد و بسیاری از افکار یهودیت و نصرانیت و نیز آیین گنوسی را پذیرفت. تا آنکه مانویت خود را از کیش میترائی دور می‌دارد، ولی از آن مطالب زیادی اخذ کرده است. مانویت در نشر افکار ایران در غرب و شرق اقصی سهم بسزائی داشته است.

مانی در سال ۲۱۵ میلادی در بابل متولد شد. مانی ایرانی نژاد بود^۱ عمر خود را در ترویج دین جدیدی که آورده بود سپری ساخت. با مجوسان به مبارزه برخاست تا آنگاه که مغلوب آنان شد و او را بر دار کردند، ولی نتوانستند از رواج اندیشه‌های او جلو گیرند. پدر مانی از «مغسله» بود مغسله از فرقه‌های ضالّه مسیحی بودند که به طهارت جسم و پوشیدن جامه سپید که رمز طهارت

۱. درباره مانی و آئین او به تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان از زرتشت تا رازی و تاریخ هنرهای ملی و هنرمندان ایرانی (از مانی تا کمال‌الملک)، تألیف «رفیع» مراجعه شود.

است دعوت می کردند مدعی بود که مسیح ثانی - یعنی همان فارقلیط است که مسیح به ظهور او وعده داده است. و او «دیانت نجات بخش» را به جهان آورده است. مانی ثنویت ایران یعنی عقیده به دو مبدأ خیر و شر یا نور و ظلمت را اساس دیانت خود قرار داد. و آن را بسی بیشتر گسترش داد، تا جایی که عناصر طبیعی را هم به این صفات متصف کرد. مانی عناصر خیر را از خدا و عناصر شر را از قوه ازلیه ای که با خدا مبارزه می کند منبعث دانست. مانی بشارت می داد که رهایی از شر به وسیله تطهیر امکان پذیر است و این تطهیر از طریق معرفت میسر است. بدین طریق معرفت بصورت وسیله سعادت و رهایی خودنمایی می کند. و بودا و سقراط نیز چنین عقیده ای داشتند. بعدها صوفیان و عارفان و همچنین فارابی و دیگر فیلسوفان دوره اسلامی چنین نظریه ای آوردند. نیز می نگریم که مانی در مورد هم آهنگ ساختن ادیان و عقاید مختلف در زمینه دینی کوشش کرد. بعدها از اخوان الصفا و فارابی نیز در مسائل دینی این کوشش را می یابیم. مانی میان اشراق افلاطونی جدید، نار عاقله رواقیان، و نظریه چینیان در مورد آسمان و انواری که روح ما از آنها فروغ می گیرد جمع کرد. نباید فراموش کنیم که مسیح در انجیل نور عالم است - همچنین باید نظریه کلمه نورانی (لوگوس ابونتکوس) ارسطو را در نظر داشت. خلاصه آنکه دینی که مانی آورد توانست میان همه ملتها وحدتی ایجاد کند.^۱

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، تألیف حنا الفخوری - خلیل الجر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، صفحه ۲۰-۱۹.

رستاخیز زرتشت و تعلیمات وی

زرتشت را یونانیان (زور و آسترس) و رومیان (زور و آستر) بکسر تاء واروپائیان (زرو آستر) به سکون تاء می نامند.

وجود تاریخی او محل اختلاف و اعتراض است، مفسر فرانسوی اوستا جیمز دار مستتر از زرتشت خدائی می سازد و او را تظاهر هوم بشکل انسان می داند، کرن هلندی او را افسانه‌ای منسوب به خورشید می شناسد، با وجود این آثاری موجود است که وی را شخصیت تاریخی می دهد سودر بلوم می نویسد: آئین اوستا خود بخود بوجود نیامده بلکه دارای مؤسس است که از آن طریق مندرجات اوستا را با کیش قدیم آریائی و آئین شرک ایران مقایسه می کنند و تحولی را نمایان می بینند که تحقق پذیرفته و دین جدید در آن زمان تأسیس شده است، از طرفی زرتشت در گاتها از خویشتن چون انسانی ساده سخن می گوید و نه چون یک وجود افسانه‌ای، از خداوند متعال (اهورامزدا) به او وحی شده است که آئین خود را به هم میهنانش و همچنین خانواده‌ای که در زندگانی او سهم عمده داشته‌اند و در تبلیغات کمک کرده‌اند اعلام دارد، با این ترتیب مطالعه منشاء و مبدأ دین زرتشت به طریق قانع کننده‌ای مشکل و شاید غیر ممکن می باشد، زیرا مهم‌ترین مدرکی که درباره این دین بدست ما رسیده است کتاب آسمانی همان دین می باشد که به نام (اوستا) موسوم و حقیقت امر این که کتاب اوستا هشتصد سال بعد از زرتشت پیامبر این دین نوشته شده است، این کتاب شامل سه بخش و از مبادی مختلف می باشد.

گاتها که قدیمی ترین قسمت‌های اوستا و شامل سرودها است در زمان هخامنشیان تدوین یافته و قسمت‌های دیگر اوستا در زمانهای بعدی درست شده است، در زمان ساسانیان همه قسمت اوستا را جمع‌آوری کردند و هم در این دوره بود که اوستا (تمام کتاب اوستا) تدوین یافت و این خود در دوره‌ای

بود که آئین زرتشت دین رسمی و انحصاری سراسر ایران زمین شده بود. زرتشت در کتاب مقدس اوستا (زارتوشترا) خوانده شده است.

عده‌ای از نویسندگان گمان برده‌اند که زرتشت همان ابراهیم پیغمبر است که رئیس و شیخ سامی‌ها است، به عقیده ما این گفته درست نیست زیرا هیچ دلیل قانع‌کننده و موثقی آن را ثابت نمی‌کند، زیرا حتم می‌دانیم که دین زرتشت خصوصیتی کاملاً آریایی و ایرانی دارد و حال آنکه به گفته تورات دین ابراهیم دارای سجایا و خصوصیت‌های کاملاً سامی است.

آنچه که از سنن فارسی بدست می‌آید زرتشت بین قرون هفتم و ششم قبل از تاریخ میلادی می‌زیسته است.

مطابق آنچه که از اوستا معلوم می‌شود زرتشت در (مدی) بدنیا آمده و از میان طایفه‌ای از مغ‌ها برخاسته است و این طبقه و طایفه در حقیقت از مردم عاقل و اهل نظر و فیلسوف و دانشمند ملت ایران بود. وقتی زرتشت به سن ۲۰ رسید از دامهائی که افسونگران و جادوگران و احضارکنندگان ارواح برای او درست کرده بودند گریخت و از دنیا کناره‌گیری کرد و این عمل برای این بود که خود را آماده اجرای فرمان آسمانی که به او وحی شده بود نماید.

در سی سالگی به الهامات و وحی‌های آسمانی رسید که در آنها امشاسپند و (هومانو) که به معنی پندار نیک است بنظر او آمد و او را به آسمانها برد و به خدا نزدیک کرد. زرتشت دستورات خدائی را گرفت، به فواصل ده سال شش بار دیگر این الهامات به او دست داد، در چهل سالگی رسماً برای تبلیغ دین جدید به مبارزه و پیکار پرداخت بیش از دو سال از ظهور او نگذشته بود که توانست با تبلیغ مؤثر پادشاه عصر یعنی (ویشتاسب) پدر داریوش را به دین خود برگرداند و به پشتیبانی همین پادشاه بود که زرتشت توانست همه ایران را به آئین زرتشتی آشنا کند و بدون ترس در همه جا دین خود را رواج دهد زیرا دیگر نه از مجازات می‌ترسید و نه مانعی برای کار او وجود داشت، آن وقت گروه

گروه مردم به دین او درمی آمدند و همه ایران از آن آگاهی داشتند، بیش از سی و پنج سال زرتشت به پشتیبانی و اجرای مراسم دین خود پرداخت و این بدون شک به کمک و پشتیبانی سلسله هخامنشی بود^۱ وی در سن هفتاد و هفت در جنگی مقدس که علیه یورش قبیله (هیاوآ) می کرد زندگی را بدرود گفت، و یا به قولی با هفتاد تن از پیروانش در پرستشگاه بلخ حین نیایش و ستایش اهورامزدا بدست «براتور» نام تورانی به شهادت رسید. برخی از محققان نوشته اند که در دوران باستان چند نفر به نام زرتشت آمده اند که مروج عقاید زرتشت نخستین بوده اند از جمله فریدون را زرتشت ثانی و جاماسب را زرتشت سوم دانسته اند که در زمان ویشاسب پدر داریوش ظهور کرده است.

اما اگر در زمان هخامنشیان، دین زرتشت بیش از هر وقت دیگر انتشار یافت و دین رسمی ایرانیان گردید، هیچوقت دین مملکتی و حکومتی نشد تا اینکه بعد از پنج قرن در زمان حکومت ساسانیان مغها دین زرتشت را بر شیوه منظم و اسلوبی درآوردند و از آن پس دین رسمی ملی و حکومتی ایرانیان گردید.

زرتشت، قائل به مبدأ واحد مجردی برای موجودات است که آن را (اهورامزدا) خوانند و نور و ظلمت یا یزدان و اهرمن هر دو را حادث می داند (نور را بالذات و ظلمت را به وجود تبعی ظلی) و معتقد است که نظام و قوام هستی به واسطه امتزاج نور و ظلمت لشگر یزدان و اهریمن و به عبارت آخری آمیزش قوه و ماده پایدار می شود و مرجع تمام خیرات یزدان است و مرجع شرور اهرمن و دائم لشگر یزدان و اهریمنان در جنگند و وقتی عالم به سعادت رسیده و بنی آدم نیک بخت خواهند شد که نژاد اهریمن تمام و نابود گردد.

زرتشت به دو عالم معتقد است: یکی روحانی یا (مینو) و یکی جسمانی یا

۱. تحولات فکری در ایران، تألیف موسی بروخیم، صفحه ۳۱.

(گیتی) و آنچه در عالم است به دو قسم تقسیم می‌کند تقدیر یا (بخشش) و فعل یا (کنش) و حرکات افعال انسان را سه قسم می‌کند اعتقاد یا (منش) گفتار یا (گوش) رفتار، یا (کنش) و وقتی انسان به مرتبه سعادت عالی رسیده، به یزدان نزدیک شده و اهل بهشت است که، هر سه چیزش اصلاح و دارای: اندیشه نیک، گفتار نیک، کردار نیک شده باشد.^۱ زرتشت می‌گوید، بنای آفرینش عالم بر اضداد است و این خاکدان میدان مبارزه نیکی و بدی یا جنود یزدان و اهرمن، و کائنات ما بین گیر و دار این قوا واقعند و سعادت بشر بستگی به پیروی این دو چیز متضاد است و بهشت جاویدان منزل پیروان یزدان و صاحبان نیت و گفتار و کردار نیک است و دوزخ اتباع پلیدان و ارواح اهرمنی.

فلسین شاله استاد فلسفه و جامعه‌شناس معروف فرانسوی درباره آئین زرتشت در کتاب بسیار نفیس خود چنین نوشته است:

(زرتشت آیین پیشین ایرانیان را اصلاح کرد و مردم را در طریق یکتاپرستی رهبری نمود و اخلاق بزرگ تربیتی عرضه داشت، قبل از هر چیز دین زرتشت پرستش خداوند متعال (اهورامزدا) یا (اورمزد) و گاهی (هرمز) است، آفریننده‌ای که نورانی، با عظمت و بسیار بزرگ، خوب و زیبا است. خدائی که عقل کل بوده و شادی را تا نقاط دور می‌پراکند. او خداوند نور - خداوند خلوص و حقیقت است، تمام مواهب ارزنده از اوست که سرآغاز آنها موهبت زندگی و همچنین جاودانگی است، هیچ خدائی در قدیم جز یهوه تا این اندازه به توحید نزدیک نیست).^۲

خدایان درجه دوم آئین قدیم در دین جدید قدرت خود را از دست می‌دهند، اهورامزدا را (ایزدان) و (امشاسپندان) یاری می‌کنند. از نظر فلسفی

۱. مفیدی چنین مختصر دوست دارم
(اخوان ثالث)

۱. سه نیکش بهین رهنمای جهان است

۲. تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ترجمه دکتر منوچهر خدایار محبی، صفحه ۱۰۹.

مردی سنا طرفدار اصالت دوگانگی است، در مقابل اصل نیکی اصل بدی (انگرامینو) است که زیان می‌رساند و به (اهرمن) مشهور است.

در بعضی از مدارک در جوهر وجود اهورامزدا دو اصل متمایز قرار دارد یکی اندیشه نیک و آفریننده حیات است و دیگری ترس و مرگ است که از وجود قادر متعال جدا گشته و بصورت اهریمن جلوه‌گر می‌گردد، این شیطان بد اندیشه و آفریننده تاریکی و مرگ در عالم پائین مستقر است، شیطان خدای قادر مطلق نیست بلکه قدرت وی برای مدتی معین است و از میان می‌رود. پیروزی در روح و اصل اندیشه نیک است.

نیکی و بدی، جهان روحانی و دنیای مادی با یکدیگر اختلاف دارند و در حال مبارزه هستند، اهورامزدا با یاری ایزدان در عالم بالا، آسمانها و انگرامینو به همراهی دیوان در عالم پائین در مقابل یکدیگر قرار دارند و به قلمرو یکدیگر حمله می‌کنند.

سه هزار سال قبل از ظهور زرتشت زمین جایگاه سعادت و خوشبختی بود ولی انگرامینو، در آنجا دست به تخریب زد، موجودات و امور زیر را آفرید: زمستان، تگرگ، حیوانات وحشی، حشرات زیان‌بخش به انسان و گاو، نر، ویرانی، اندوه و مرگ، در روح انسان بی‌ایمانی و شک و گرایش به بدی وارد ساخت، این ستیز سه هزار سال پس از زرتشت پایان می‌یابد.

اعتقاد به ظهور آخرین منجی

به موجب مقررات آئین زرتشت هر هزار سال از دختری باکره از نطفه زرتشت نجات‌دهنده‌ای نمایان می‌شود، در هزاره سوم یعنی آخرین دوره (سوشیانت) ظهور می‌کند، مردگان زنده می‌شوند حوادث آسمانی موجب ذوب شدن فلزات در دل کوهها می‌گردد، فلز ذوب شده برای مؤمنین شیر سرد و برای دشمنان دین، دردناک است، مردم بدکار و شیاطین نابود می‌شوند،

نیکوکاران به آب زندگی جاوید می‌رسند، طبق مدرکی سوشیانت و بنا برسند دیگر شخص زرتشت خودش آئین مزدا را تکریم و تقدیس می‌کند، خرابی از جهان می‌رود و خوشی و شادی برقرار می‌گردد، کرگ‌لینگر می‌نویسد: در دین زرتشت مفهوم بزرگی وجود دارد که نه در آئین مصریان قدیم دیده می‌شود و نه در اندیشه‌های بسیار عمیق هند و، آن این است که جهان دارای تاریخ است و از قانون تحول پیروی می‌کند وضع فعلی جهان را به مرحله نهایی رهبری می‌کند، همه نیروها در کار خود باید به آن راه بروند، در نظر زرتشت دنیا از برنامه استمرار تاریخ پیروی می‌کند و میدان جنگ است، مبارزه‌ای پرشور نیروها را مقابل یکدیگر قرار داده است و این امر واجب است و نتیجه آن تکامل مردم با تقوی و بهره‌مندی از زندگی جاویدان است.

تعالیم سازنده و متحرک زرتشت

زرتشت معتقد است و بر پیروان خود چنین توصیه می‌کند: زمین باید وسیله‌ای باشد که مانع نفوذ شیاطین به آسمان گردد، هر یک از افراد مردم باید در مبارزه‌ای سهیم گردند که نتیجه آن پیروزی نیکی در جهان است، وجود هر انسانی پر معنی و بی‌نهایت ارزشمند است، بنابراین اخلاقی پدیدار می‌گردد که منشأ مذهبی دارد و تکالیف انسان را ارزش بسیار می‌بخشد، هر کس که در طریق اهورامزدا قدم بردارد، نیکوکار است و هر کس مواععی ایجاد کند و یا کامیابی راه حق را به تاخیر اندازد بدکار است.

اولین وظیفه آدمی: پرهیزکاری است و آن عبارتست از پذیرفتن آئین درست و اطاعت از دستورات زرتشت، ترغیب مردم به ایمان به اهورامزدا.

دومین وظیفه: اخلاص و پیروی از راستی و درستی است. کرگ‌لینگر می‌نویسد: ملکوت اهورامزدا ملکوت نور است، قلمرو (انگرامینو) تاریکی است، هر کاری که در تاریکی به آسانی گسترش یابد از ملکوت اهورامزدا خارج

است، هیچ قومی مانند پارسیان از دروغ نفرت ندارند، اینست که تهمت و افتراء به سبب ایجاد فساد و دزدی که جز در خفا انجام پذیر نیست، حتی دریافت وام را که برای اجتناب و فرار از پرداخت مجبور به دروغ می شوند، محکوم می کند، باید بر سر پیمان استوار بود. حتی نسبت به بدان که در اینجا به خاطر رعایت و درستی است، نه شفقت و کمک.

در دین مزدا دلسوزی و ترحم چون دلیل ضعف در مقابل هواداران اهریمن است مجاز نیست.

وظیفه دیگر کار است، چون انگرامینو، بدی را در جهان روزافزون ساخته است و به ویران کردن پرداخته است، انسان باید با اهورامزدا همکاری کند جهان را دوباره از نو بسازد و زمین را حاصل خیز و سعادت بخش گرداند.

دین زرتشت در حالی که دارای ارزش اخلاقی بسیار است به اصلاحات اقتصادی و اجتماعی نیز توجه دارد، با چادرنشینی مبارزه می کند و طرفدار اسکان مردم و خانه سازی است، تربیت چهارپایان اهلی و مراقبت از آنان در چراگاهها، زندگی خانه نشینی، داشتن خانه یا محل سکونت مناسب، رفتار نیکو با گاو نر، از دستورات دین بزرگ ایران است، با قربانی کردن از طریق ریختن خون حیوانات مخالف است، مؤمن حقیقی دهقانی است خدمتگزار واقعی و مربی چهارپایان مفید، سرپرست خانه، و بزرگ ده درستکار، بنابراین شغل اصلی زرتشتی کشاورزی و مراقبت از چهارپایان است که در (گاتها) نمودار است. انسان باید جسم خود را قوی سازد و تعداد آفریدگان اهورامزدا را افزایش دهد، با زنی نیکو نژاد و دین دار ازدواج کند و کودکانی بار آورد که از دین زرتشت پیروی نمایند.

ریاضت و محرومیت از زندگی زناشوئی امری بیهوده است، حقیقت زندگی کار کشاورزی و اتحاد خانوادگی است، تنها خشنودی اهورامزدا در اینست که آتشگاهی ساخته شود که در آن آدمی دادگستر تربیت گردد و

چهارپایان اهلی و چراگاههای پاک فراهم سازد، همسر برگزیند و دارای فرزندان شود، جسم و روح خویش را هستی بخشد، آتش و زمین و آب را نباید آلوده گردانید، زیرا آفریدگان اهورمزدا هستند، بهمین جهت جسد مرده را نباید در خاک نهاد پس از مرگ، جسم را باید در بناهای استوانه‌ای شکل (برج سکوت) گذارد تا خوراک لاشخورها گردد، ولی روح انسان در عدالت‌خانه الهی محاکمه می‌شود، نیکوکار به پاداش می‌رسد و به آسمان بالا می‌رود و نزد اهورمزاد برای یاری خدا تا پیروزی نهائی به مبارزه اشتغال می‌ورزد، بدکار به جزای خویش می‌رسد و در قهر جهنم مکان دارد.

آتش، نشان وجود نورانی خداوند متعال است.

آتش اصل آداب دینی است، هر آتشگاه جایگاه مخصوصی دارد که در آنجا شعله آتش جاویدان می‌سوزد، با دست زدن و نفس کشیدن نباید آتش را آلوده ساخت، موبد باید دستکش در دست داشته باشد و پوششی در دهان قرار دهد.^۱

اعتقاد به بقای روح و معاد

آئین زرتشت به ابدیت روح معتقد است، روح بعد از اینکه جسم را ترک گفت، سه روز بعد در دادگاهی که از سه قاضی درست شده حاضر می‌شود و این سه قاضی سه (یازاتا) هستند که به نام: میترا، سارائوشا، راشنو، خوانده می‌شوند و این شبیه سه خدای جهنم علم‌الاساطیر یونان است و این سه قاضی اعمال نیک و بدی را که این روح در زمان حیات مرتکب شده در ترازویی وزن می‌کنند سپس روح باید از پل (شینوات) بگذرد و این پل برای ارواح پاک

۱. تاریخ مختصر ادیان بزرگ، تألیف فلیسین شاله، ترجمه دکتر خدایار محبی، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۲۱۳.

راحت و وسیع و برای ارواح شیطانی و زشتکار ننگ و غیر قابل عبور است و در این جا روح سقوط خواهد کرد و به قعر جهنم‌ها خواهد رفت. ولی روح پاک و ثواب کار بعد از اینکه از مقر آشا (گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک) گذشت به نور جاویدان و ابدی می‌رسد و بالاخره به بهشت وارد خواهد شد. توضیح اینکه معاد جسمانی در اسلام مربوط به اعتقادات سامی و معاد روحانی مربوط به اعتقادات آریائی است که ابن‌سینا به تفصیل درباره آن توضیح داده است.

جایگاه برزخ

طبق آئین زرتشت بین بهشت و دوزخ جایی است که برزخ نامیده می‌شود و این محل جای کسانی است که اعمال نیک و گناهان آنها یکسان است، این دسته در برزخ تا روز واپسین خواهند بود و آنگاه که همه مردگان زنده شدند آنها نیز بیرون خواهند آمد، زیرا دیگر صاف و پاک شده‌اند و به مقر سعادت‌مندان خواهند رفت.

تأثیر آئین زرتشت در یهودیان و دین مسیح

بطوریکه بیشتر محققان معتقدند با بررسی دقیق می‌توان نفرذ آئین مزدا را در ادیان دیگر نمایان دید.

پول ماسون اورسل می‌نویسد: آئین جاین و دین بودا با آئین زرتشت مشابهت دارد، آزادی در انتخاب دین، بیزاری از قربانی‌های خونین، احترام زندگان، از اصول هر سه دین و نفوذ اصلاحات زرتشت است، فلسفه دوگانگی اخلاقی که مبارزه ریشه آن را تشکیل می‌دهد، نشان نزدیکی میان (آئین جان) و دیانت زرتشت است.

اما در مورد تأثیر دین زرتشت در یهودیان و دین مسیح تذکر این مطلب

لازم است:

فتح بابل بدست کوروش کبیر موجب شد، میان ایرانیان و یهودیان رابطه برقرار گردد و به آنان اجازه داده شود که به کشور خویش بازگردند، در نتیجه بسیاری از اصول آئین مزدا در میان یهودیان رواج یافت و سپس در معتقدات مسیحی نفوذ کرد، مکتب ثنوی، شیطان را در برابر خدا قرار می دهد، عقیده به فرشتگان و زندگی جاویدان و معاد از اصول مزدیسنا است که در ادیان مذکور دیده می شود.

مقایسه افکار فلسفی زرتشت با سقراط و افلاطون

عقیده پیکار نیکی با زشتی در آئین زرتشت، مصلح و زنده کننده زندگی بشری است و چون در این دین چنین آمده که سرانجام پیروزی و فتح با اهورامزدا و نیکی است، پس فلسفه این اخلاق بر اساس خوش بینی و نیروبخشی قرار دارد بی تردید این فکر از پاک ترین و خالص ترین و عالی ترین و شریف ترین افکاری است که به اندیشه بشر راه یافته چه تنها هدف آن اینست که نیکی مطلق بر جهان حکم فرما باشد و بدین وسیله با بدی مبارزه شود و یا بهتر بگوئیم این عقیده که در حقیقت می خواهد یگانگی را بوجود آورد (چون سرانجام این مبارزه غلبه و حکومت یکی و انهدام ابدی دیگر یعنی ایجاد یگانگی است) هیچگاه برای جلب مردم به آئین خود متوسل به جبر و زور نشده است و از اینجا می توان گفت که با گذشت و اغماض توأم است.

نه گشت و نه دستور گشتن به کس داد

از اینروش هم معتبر دوست دارم

(مهدی اخوان ثالث)

اهمیتی که فلسفه این اخلاق در عدالت خداوندی برای (خیر مطلق) و (مثل) قائل است بدون شک باید اقرار کرد که همین دو امر بر روی عقاید

سقراط و افلاطون تأثیری بس بزرگ گذاشت، اگر بنا باشد که به گفته Rivaud (مبادی فلسفه یونان را در مشرق جستجو کنیم) باید قبول نمایم که برای این جستجو از دین زرتشت بهتر نمی شد یافت، زیرا هم عقیده (خیر مطلق) سقراط و هم اندیشه و (مثل) افلاطون به بهترین وجهی در این دین تشریح شده است.

زیرا تشابه بزرگ و مسلمی بین (مثل) افلاطون و (مثل) زرتشت وجود دارد. مثل زرتشت بنام (فرائوروا) خوانده شده که عبارتست از: (فرائوروا نمونه‌های مخلوقات زمین است، موجوداتی که به زندگی متعلقند و این نمونه‌ها که از نیروی عامله طبیعت به وجود آمده‌اند در حالت اولیه گرمی بوده‌اند، در همان زمانی که هنوز موجودات اصلی بر روی زمین به زندگی نرسیده بودند، اما این احترام برای آنها حتی وقتی که شکل عادی بخود می گرفتند و حتی زمانی که آن شکل را از دست دادند همیشه حفظ می شده است، همه موجودات، مردها، زن‌ها، سگها، اسبها، گله‌ها، برای خود قبلاً فرائوروا داشتند).

بدین ترتیب این دو اندیشه افلاطون و زرتشت به طرز عجیبی بهم شبیهند و این دو فیلسوف بزرگ بدون شک این اندیشه‌ها را با توجه به خصوصیات مشترک هر دو به یک طریق درک کردند.^۱

هنری توماس در کتاب بزرگان فلسفه پس از بیان والائی فلسفه آئین زرتشت درباره خود زرتشت چنین اظهار نظر کرده است:

«اما خود زرتشت به خاطر اعتقاد به خدای یکتا در مقابل خدایان متعددی که توده مردم می پرستیدند، جان به آتش کشید، و دین زرتشتی به سرنوشت بسیاری از ادیان و فلسفه‌های بزرگ جهانی گرفتار آمد. مردم پیامبر روشنی را کشتند، و تعالیم او را به فراموشی سپردند، اما نامش را پرستیدن گرفتند و هر

۱. تحولات فکری در ایران، تألیف دکتر موسی بروخیم، ترجمه ابوذر صداقت، صفحه ۴۰.

کس دیگر را که در صدد تبعیت از تعالیم اصلی او برآمد به قتل رسانیدند. بلی چنین است شیوه مردم روزگار. مردم نامهای بزرگ را عزیز می دارند و افکار بزرگ را خوار می شمارند؟! شاید به همین دلیل است که اندیشه های بزرگ فلسفی و دینی، مکرر در مکرر هر بار از منظری تازه و در لباسی متفاوت به ما عرضه می شود، بلکه سرانجام چشممان، بدیدن حقیقت عادت کند. همیشه در دنیا آنها که می فهمند معدودند، اما همین عده معدود عاقبت دنیا را غرق در نور دانایی خواهند کرد»^۱.

همچنان فرزندگان آزرده جان اندر جهان

آن زمان تا این زمان، از این زمان تا هر زمان

(از منظومه «رنج آگاهان» سروده «رفیع» مندرج در کتاب پیام جهانی عرفان ایران)

علامه محمد اقبال لاهوری درباره فلسفه در ایران باستان چنین نوشته

است.^۲

در تاریخ اندیشه آریاییان ایرانی، نخستین پایگاه از آن زرتشت، حکیم ایران باستان است. هنگامی که در دشت های آسیای میانه سرودهای ودایی پرداخته می شدند، آریاییان ایران که از گشت و گذار دائم به تنگ آمده بودند، به زندگی سکونی تن در دادند و آغاز کشاورزی کردند. ولی نظام زندگی فلاحتی مخصوصاً استقرار اصل مالکیت، آنان را مورد نفرت سایر اقوام آریایی که هنوز خانه به دوشی آغازین را ترک نگفته بودند و گاه به گاه به تاراج خان و مان خویشاوندان متمدن خود دست می زدند، قرار داد.

تعارضی که میان زندگی سکونی و خانه به دوشی وجود داشت. آریاییان ایرانی و غیر ایرانی را به ستیزه برانگیخت. نخستین جلوه این ستیزه تقسیم

۱. بزرگان فلسفه، تألیف هنری توماس، ترجمه فریدون بدره ای، صفحه ۳۱۲، تاریخ علوم و فلسفه ایرانی، تألیف عبدالرفیع حقیقت (رفیع) صفحه ۸۱-۶۷.

۲. سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر امیر حسین آریانپور، صفحه ۲۳-۱۷.

خدایان آریایی به دو بخش - وداها و اهوراها - بود. هر یک از دو شاخه آریایی بخشی از خدایان را به خود منحصر کرد و بخش دیگر را به کنار زد. بدین ترتیب جدایی آریاییان آغاز شد و رفته رفته به استقلال آریاییان ایرانی و ظهور نظام دینی زرتشت، پیغمبر بزرگی که در عصر سولون و تالس می زیست، انجامید.^۱

در پرتو ناچیز خاورشناسی کنونی، ایرانیان باستان را می بینیم که به هنگام ظهور زرتشت به دو جناح بخش شده اند: پیروان نیروهای خوب خودی و هواداران نیروهای بد بیگانه. زرتشت نیز پا در میدان این پیکار می نهد و با شور اخلاقی خود، پرستش دیوان بیگانه را منسوخ می کند و شعائر دشوار کاهنان مغ را از رواج می اندازد.

بررسی خاستگاه و رشد نظام دینی زرتشت در بحث کنونی ما نمی گنجد. کار ما صرفاً پژوهشی کوتاه درباره جنبه فلسفی آن آیین است. بنابراین نظام فکری زرتشت را تنها از لحاظ تثلیث پراج فلسفه یعنی سه موضوع خدا و انسان و طبیعت مطمح نظر می سازیم.

گای گر در کتاب تمدن ایرانیان خاوری در عصرهای باستان اشاره می کند که زرتشت دو اصل اساسی از آریاییان پیشین به ارث برد:

۱. قانون ذاتی طبیعت است.

۲. کشاکش در ذات طبیعت راه دارد.

زرتشت در آیین تمام نمای هستی قانون و کشاکش دید و بنای فلسفی نظام خود را بر این دو بنیاد برآورد. مسئله ای که او را مشغول داشت، آشتی دادن بدی با نیکی جاویدان خدا بود. پیشینیان ارواح نیک متعدد می پرستیدند.

۱. برخی از محققان اروپایی زرتشت را موجودی افسانه ای انگاشته اند. اما پس از انتشار کتاب ستایش انگیز زندگی زرتشت (Life of Zoroaster) اثر جکسن (Jackson) دیگر نمی توان وجود پیام آور ایرانی را مورد تردید قرار داد.

زرتشت آن ارواح را یگانگی بخشید و آن یگانه را «اهورامزدا» خواند. بر همین سیاق همه ارواح بد را یگانه شمرد و «دروج-اهریمن» نامید. بنابراین زرتشت به دو بن یا بنیاد رسید، ولی چنان که هاگ نوشته است، دو بن هستی را دو نیرو یا دو فعالیت مستقل ندانست، بلکه بهره‌ها یا وجود دو گانه یک وجود اولی انگاشت. از این جاست که در نظر هاگ، پیغمبر ایران باستان از جهت دینی، یکتاپرست است و از حیث فلسفی، دوگرای.

اما اگر به دو روح-روح خالقی هستی و روح خالق نیستی-اعتقاد کنیم^۱ و باور داریم که این دو در یک وجود متعال به هم می‌پیوندند و یگانه می‌گردند،^۲ به ناگزیر باید اصل شر را جز و ذات خدا پنداریم و کشاکش خیر و شر را همانا جنگ خدا با خویشتن شماریم. در این صورت باید بپذیریم که مجاهدت زرتشت برای آشتی دادن یکتاپرستی دینی با دوگرایی فلسفی مجاهدتی نارسا بود، و همین نارسایی بود که پیروان او را به تفرقه انداخت.

چون زرتشت در گذشت، در میان پیروان او فرقه‌هایی پدید آمدند. یکی از آن‌ها فرقه زندیکان بود. هاگ زندیکان را نسبت به تعالیم زرتشت منحرف و مرتد خوانده است. اما به نظر من، رای زندیکان اصیل تر و سازگارتر از رای مخالفان آنان است. این فرقه اعلام کرد که ارواح دو گانه از یک دیگر استقلال دارند،^۳ ولی فرقه مخالف یعنی فرقه مغان از یگانگی ارواح دو گانه دم زد. وحدت گرایان به راه‌های گوناگون با زندیکان معارضه کردند. اما در برابر رای استوار زندیکان به تزلزل افتادند، و این امر از اصطلاحات و تعبیر مختلفی که برای بیان وحدت دو اصل ابتدائی به کار بردند، آشکار می‌شود. برخی از تعبیر و

۱. «در آغاز دو توأم، دو روح بودند و هر یک کرداری خاص داشتند.» یسنا، ۳۰، ۱.

۲. «از دو روح من، آن که نیکی رسان تر است، تمام آفرینش قدسی را با کلام پدید آورده است.»

۳. این سخن نمودار نظر زندیکان است: «و میان آن‌ها [ارواح دو گانه] فضای خالی یعنی آنچه هوا خوانده می‌شود و محل برخورد آن‌هاست، وجود داشت.» بون دهیسن، فصل اول.

توضیحات ناسازگار مغان به اجمال در کتاب ابوالفتح تاج‌الدین محمد شهرستانی آمده است.^۱ فرقه‌های دیگری هم برخاستند و نظرهایی آوردند. زروانیان روشنایی و تاریکی را فرزندان زمان بی‌کران شمردند. کیومرثیان گفتند که اصل آغازین هستی روشنایی بود، ولی روشنایی از نیرویی دشمنانه به هراس افتاد، و از این هراس و آن دشمنی، تاریکی پدید آمد. یکی از شاخه‌های فرقه زروانی بر آن بود که اصل آغازین دستخوش شک شد، و اهریمن از آن شک زاد. ابن حزم از فرقه دیگری نام برده و گفته است که این فرقه نور را اصل، و ظلمت را معلول تباهی بخشی از نور محسوب داشت.^۲

دوگرایی فلسفی و یکتاپرستی زردشت شاید آشتی‌پذیر باشند و شاید نباشند. اما این نکته بی‌چون و چراست که زردشت توانست درباره ذات نهائی هستی رای فلسفی ژرفی به میان گذارد و ظاهراً در فلسفه دوره‌های بعد رخنه کند. فلسفه باستان یونان از رای او بهره برد،^۳ و گنوستیک (Gnostic) های

۱. ابوالفتح تاج‌الدین محمد شهرستانی: الملل و النحل، ویراسته کورتین، لندن، ۱۸۴۶، ص ۱۸۵-۱۸۲.

۲. ابی محمد علی حزم: کتاب الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، جلد دوم، قاهره، چاپ اول، [تاریخ نشر معلوم نیست]، ص ۳۴.

۳. اردمان (Erdmann) در زمینه نفوذ مفاهیم زردشتی در فلسفه یونان باستان چنین نوشته است: «او [هراکلی توس] این نیرو را تخم همه رویدادها و میزان نظم عالم می‌خواند. این امر که آن نیرو شعله شمرده شده است، زاده نفوذ مغان ایران است از سوی دیگر هراکلی توس آپولون و دیوتوسوس را در جنب ژئوس قرار می‌دهد و آن دورا جنبه‌های دوگانه ذات زیوس که همان آتش اولی است، می‌شمارد. و البته این کار او مستلزم تصرفی در اساطیر یونانی بوده است.»

History of philosophy, Vol. I, P.50

لارنس میلز (Lawrence Mills) نفوذ زردشت را در هراکلی توس محتمل نیافته است.

American Journal of philology, Vol. 22.

بر اثر همین نفوذ احتمالی است که لاسال (Lassalle) زردشت را پیشاهنگ هگل خوانده است. اردمان درباره نفوذ زردشت در فیثاغورس نوشته است: «فیثاغورس عددهای فرد را برتر از عددهای زوج محسوب داشته و گلاذیش در مقایسه مذهب فیثاغورسی با معتقدات چینی این نکته را مورد

عارف مشرب مسیحی از نفوذ او بر کنار نماندند، و حتی این نفوذ را به برخی از نظام‌های فلسفی مغرب زمین رسانیدند.^۱ زردشت به عنوان یک حکیم درخور حرمت عظیم است. زیرا نه تنها با روحی فلسفی به کثرت جهان عینی نگریست، بلکه کوشید که ثنویت را در وحدتی والاتر فرونشاند. زردشت همانند «کفش دور» عارف مسلک آلمانی که قرن‌ها پس از او زیست،^۲ پی برد که هیچ‌گاه نمی‌توان تشمت طبیعت را تبیین کرد مگر آن‌که نیرویی نفی‌انگیز و اختلاف‌افکن به ذات خدا نسبت داد. اما جانشینان بلافصل او ارزش عمیق آموزش استاد را به درستی دریافتند، و دیرزمانی گذشت تا زمینه‌ای مناسب فراهم آمد و رای زردشت با معنویتی بیشتر در برخی از جریان‌های فکری ایران منعکس شد.

زردشت در عرصه جهان‌شناسی نیز به اقتضای دو‌گرایی خود، واقعیت را سراسر به دو پاره بخش کرد: هستی یا مجموع آفریده‌های بد که از روح بد پسند

تأکید قرار داده است. از این گذشته فیثاغورس در بیان تضادها از تضاد نور و ظلمت و تضاد خیر و شر نیز نام برده است، و این امر بسیاری از محققان پیشین و کنونی را برانگیخته است که آن مفاهیم را مرهون آیین زردشت دانند. «اردمان: جلد اول، ص ۳۳.

۱. در میان فیلسوفان کنونی انگلیس، برادلی (Bradley) به نتیجه‌ای مشابه نتیجه فلسفی زردشت رسیده است سورلی (Sorley) در بحث ارزش اخلاقی فلسفه برادلی چنین نظر داده است: «برادلی مانند گرین (Green) به یک حقیقت جاویدان که مادی نیست و باید روحانی خوانده شود، اعتقاد دارد و فعالیت اخلاقی انسان را نمایشی از این حقیقت جاویدان می‌بیند، چنان‌که گرین آن را «رو گرفت» همان حقیقت سرمدی می‌شمارد. اما در زیر این مشابهت کلی دنیایی تفاوت وجود دارد. برادلی با اسناد «خودآگاهی» به «وجود مطلق»، از مانند کردن آن به شخصیت انسانی خودداری می‌ورزد و نتیجه‌ای را که در فلسفه گرین کما بیش به صورتی تلویحی وجود دارد، تصریح می‌کند و می‌گوید که در حیات انسان و صحنه عالم، شر نیز مانند خیر، جلوه‌ای از وجود مطلق است.»

Recent Tendencies in Ethics, PP. 100-101.

۲. اشاره است به عارف آلمانی قرن هفدهم، یا کوب بومه (Jakob Bohme) - مترجم.

می‌زاید.^۱ ستیزه‌اساسی ارواح دوگانه همه نیروهای جهان را دستخوش تضاد و تصادم می‌کند و طبیعت را صحنه پیکار دائم نیروهای خیر و شر می‌گرداند. اما بین ارواح دوگانه و آفریده‌های آن‌ها هیچ گونه میانجی وجود ندارد. اشیا به خودی خود خوب یا بد نیستند، خوبی یا بدی هر چیز بسته به منشأ آن است. به این ترتیب زردشت درباره آفرینش نظری مستقل آورد، و این نظر با آن که به نظر افلاطون و نظر شوپن هوئر می‌ماند، از آن‌ها ممتاز است. از لحاظ این دو، بین حقیقت‌های حسی و حقیقت اصیل، میانجی‌هایی برقرارند: جهان بود به وسیله مثل - که در نظام افلاطونی اموری غیر زمانی و در نظام شوپن هوئر اموری زمانی هستند - به جهان نمود پیوند می‌خورد.

از دیده زردشت، وجود تنها در دو مقوله می‌گنجد، و تاریخ جهان شامل کشاکش بالنده نیروهایی است که از این دو مقوله سرچشمه می‌گیرند. انسان مانند موجودات دیگر، در این کشاکش شرکت دارد. ولی موظف است که جانب روشنایی گیرد، زیرا روشنایی بر حق است و سرانجام روح تاریکی را فرو پوشاند و نابود گرداند. بدین شیوه فلسفه عمومی پیام‌آور ایرانی مانند فلسفه عمومی افلاطون، به فلسفه اخلاق کشانیده می‌شود - فلسفه اخلاق زردشت بیش از دیگر شاخه‌های فکر از تأثیری که محیط اجتماعی در او نهاده است، حکایت می‌کند.

رای زردشت درباره سرنوشت انسانی بسیار ساده بود. زردشت برخلاف مهرآیینان که بعداً فرآمدند و نهاد انسانی را بهره‌ای از وجود خدا شمردند،^۲ آن

۱. «نیستی» زردشت را نباید با «لاوجود» افلاطون اشتباه کرد. در نظر زردشت همه صورت‌های وجودی که از روح ظلمت زاده می‌شوند، نیست به شمار می‌روند از آنجا که روح نور سرانجام بر روح ظلمت غالب می‌گردد، آفریده‌های ظلمت موجوداتی ناپایدارند.

۲. مهرپرستی وجهی از آیین زردشت است که در سده دوم مسیحی در امپراطوری روم رواج یافت. هواداران مهر، خورشید را عامل بزرگ نور می‌دانستند و می‌پرستیدند. روح انسانی را بخشی از

را مخلوق خدا انگاشت. نهاد را آغازی زمانی است، اما اگر در پهنه زمینی تکاپوی خود باشر بجنگد، بر زندگی همیشگی دست خواهد یافت. نهاد در دوراهی عمل - نیکوکاری و بدکاری - قدرت اختیار دارد و شامل پنج بهر است:

۱. وجدان.^۱

۲. نیروی زندگی.

۳. دریافت.

۴. روان.

۵. فره‌وشی.

فره‌وشی که در سفر آخرت نگهبان شخص است،^۲

پس از مرگ با دریافت و روان یگانه می‌شود. این سه بهر نهاد به صورت واحدی انحلال‌ناپذیر درمی‌آیند^۳ و رها از قیود تنانی، به سوی عوالم والا می‌شتابند و به چند مقام وجودی می‌رسند:

۱. مقام اندیشه‌های نیک:

وجود خدا می‌پنداشتند و برای پیوستن روح به خدا، به مناسک مرموزی می‌پرداختند. مهرپرستان درباره روح و پیوستن آن به خدا از راه ریاست تن و عبور آن از سپهر اثیر و تبدیل آن به آتش پاک نظرهایی آوردند که به نظر برخی از فرقه‌های تصوف می‌مانند.

۱. گای‌گر: پیشین، جلد اول، ص ۱۲۴.

۲. هاگ این ارواح نگهبان را با مثل افلاطونی مقایسه کرده است. اما پوشیده‌نماند که فره‌وشی‌ها برخلاف مثال‌ها، انگاره‌هایی نیستند که اشیاء این عالم از روی آن‌ها ساخته شده باشند. از این گذشته مثال‌ها جاویدان و بی‌زمان و بی‌مکان‌اند. فره‌وشی‌ها از آفریده‌های روشنایی نگهبانی می‌کنند، ولی مثل افلاطونی انگاره‌هایی کامل و فوق‌حسی هستند. شباهت این دو نظر شباهتی ظاهری است. هاگ: پیشین، ص ۲۰۶.

۳. از دیدگاه صوفیان نیز، نهاد انسانی سه بهره دارد: مرکب از نفس و قلب و روح است. قلب که هم مادی و هم غیر مادی یا نه مادی و نه غیر مادی است، میانجی نفس و روح، و عامل معرفت اشرف به شمار می‌رود، می‌توان معنی کلمه «وجدان» را که شن کل (Schenkel) به کار برده است، به معنی کلمه صوفیانه «قلب» نزدیک دانست.

۲. مقام سخنان نیک.

۳. مقام کارهای نیک.

۴. مقام شکوه جاویدان.

روان در مقام شکوه جاویدان، بی آن که از فردیت عاری شود، به اصل روشنائی می پیوندد.^۱

۱. در جهان شناسی صوفیان نیز روان انسانی در سفر آسمانی خود از مراحل چند می گذرد. صوفیان از پنج مرحله یاد کرده اند. ولی چگونگی این مراحل اندکی با چگونگی مراحل آیین زردشتی فرق دارد. مراحل پنج گانه صوفیان چنین اند:

۱. عالم جسم (ناسوت). ۲. عالم عقل مجرد (ملکوت). ۳. عالم قدرت (جبروت).

۴. عالم نفی (لاهورت). ۵. عالم سکوت محض (هاهورت).

محتماً صوفیان این مراحل را از جوگیان هندی به وام گرفته اند جوگیان از هفت مرحله یا سطح وجودی نام برده اند:

۱. مرحله تن جسمانی. ۲. مرحله همزاد اثیری. ۳. مرحله نشئه حیات.

۴. مرحله طبع انفعالی. ۵. مرحله فکر. ۶. مرحله روح معنوی یا عقل.

۷. مرحله روح مجرد.

هفت وادی (مرحله) عرفانی ایرانی

«طلب» باشد، طلب ای طالب آن	نخستین گام در میدان عرفان
که تا یابی نشان از مهر جانان	به منزلگاه دوم «عشق» باید
که با آن پی بری بر رازپنهان	به منزلگاه سوم «معرفت» هست
که «استغنا»ی جان یابی به دوران	به منزلگاه چهارم بی نیازی است
بتابد بردلت از عالم جان	به منزلگاه پنجم نور «توحید»
نصیب دل که گردد عقل حیران	به منزلگاه ششم «حیرت» آید
«فنا» گردی و گردی عین جانان	به حیرت چون فتادی زین ره شوق
به جانان راه بنماید بدینسان	«رفیعا» پیر عرفان در حقیقت
اگر خواهی که ره یابی به پایان	بود این هفت وادی پیش پایت
(رفیع)	

کوششهای فلسفی ایرانیان در دوران بعد از اسلام

پس از مطالعه تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان در دوران باستان و دوران بعد از اسلام روشن می‌شود که با پیدایش تمدن اسلامی و آشنایی مسلمانان با علوم و فلسفه و معارف تمدن‌های پیشین، به خصوص تمدن یونان، نهضت عالم‌گیر فلسفه اسلامی به وجود آمد، نهضتی که از بدو امر تا به امروز سرزمین اصلی آن ایران بوده است. بنابراین تاریخ فلسفه در ایران، در واقع تاریخ جریان اصلی فلسفه اسلامی است و حتی می‌توان گفت که به استثنای نهضت فلسفی در مصر در دوره فاطمی، و مکتب بزرگ اندلس، فلسفه اسلامی اصولاً همان فلسفه‌ای است که در سرزمین فرهنگ ایران نضج گرفته و در قرن‌های متمادی مشرب‌ها و مکتب‌های بسیاری به قلمرو وسیع خود افزوده و شعاع نفوذ خود را به تمدن اسلامی هند از یک سو و به مناطق شامات و اناطولی یا ترکیه فعلی، از سوی دیگر گسترده است.

بدون اغراق باید اذعان داشت که مکتب بزرگ فلسفی در ایران یکی از درخشان‌ترین خدمات ایران به تمدن اسلامی و فرهنگ جهانی است، زیرا

اگر چه در ریاضیات و طب و علوم مشابه، سایر بلاد اسلامی نیز سهم بوده‌اند، در فلسفه سهم ایران در دامن فرهنگ عظیم اسلامی فرید و یکتا است و از این جهت در خور تحقیق دقیق است و از مهمترین فصل‌های تاریخ فرهنگی ایران و اسلام به شمار می‌آید.^۱ در محافل معتبر اسلامی، بطور عموم نخستین کسی را که به عنوان فیلسوف در جهان اسلامی (یا ایران اسلامی) شناخته شده، مردی ایرانی می‌دانند بنام ایران‌شهری که کوشید تا فلسفه را به مشرق زمین منتقل کند، یعنی به همانجا که بسیاری از فیلسوفان پس از وی، از فارابی تا سهروردی، زادگاه اصلی فلسفه می‌دانسته‌اند. ولی از این شخص جز نام چیزی بر جای نمانده، و از قطعات آثار وی چیز معتبری بدست نیست تا از آن رو بتوانیم ادعا کنیم که وی مؤسس فلسفه اسلامی بوده است. حقیقت اینست که فلسفه مشائی که تنها یکی از چند مکتب موجود در شرق است که در مغرب زمین خوب شناخته و غالباً آن را با فلسفه اسلامی یکی شمرده‌اند، توسط ابویوسف کنندی که بطور عموم وی را به لقب (فیلسوف العرب) می‌شناسند، تأسیس گردید.

پس از کنندی چندین چهره آشکار شدند که تقریباً به هر شاخه از علم و ادب و نیز به فلسفه و الهیات دلبستگی کلی داشتند و در وجود آنها وجهه‌های نظر یک دانشمند و یک فیلسوف دوره رنسانس در علم و ادب با وجهه نظر خاص یک متکلم و فیلسوف دینی قرون وسطایی درهم آمیخته شده بود. اینان طبقه‌ای از مردان را تشکیل دادند که در عین توجه وافر که به فلسفه و علوم داشتند نیازمندی خود را به علیت در درون دین اسلام برآورده یافتند و به همین جهت بود که برای آنان انفصالی که در جهان مغرب زمینی پس از قرون وسطائی میان دین و علم پیش آمد اتفاق نیفتاد.

۱. معارف اسلامی در جهان معاصر، تألیف دکتر سید حسین نصر، صفحه ۴۶-۴۵.

در میان شاگردان مستقیم کندی، از همه نامدارتر احمد بن طیب سرخسی معلم شیعه معتضد خلیفه عباسی است که شرح احوال وی در بخش دوم تاریخ علوم و فلسفه ایرانی (از جاماسب حکیم تا حکیم سبزواری) آمده است. وی بعدها بر اثر فاش کردن اسرار خلیفه مورد بی مهری واقع گردید، و به عنوان شخصی که منکر نبوت شده بود شهرت خاص پیدا کرد. دیگر از شاگردان کندی، ابو معشر بلخی واضع احکام نجومی معروف است. دیگر ابوزید بلخی مصنف کتابهای «صور الاقالیم» و «المسالک و الممالک» است. (شرح احوال این دو نفر نیز در تاریخ علوم و فلسفه ایرانی آمده است) که مهمترین کتابهای جغرافیای قدیم جهان اسلامی و منبع کتابهای معروف تر و متأخرتر اصطخری و ابن حوقل بوده است. این مردان تأثیر کندی را به ویژه در علم، انتشار دادند و بر فاصله زمانی که میان کندی و جانشین واقعی وی ابونصر فارابی در فلسفه و دانش وجود داشت پلی بستند.

از فیلسوفان بنام ایران در قرن سوم هجری محمد زکریای رازی است (۳۱۳-۲۵۱ هجری) که مانند جابر کیمیاگر بود. ولی با فلسفه نوشته‌های جابری مخالفت ورزید و در عین حال معاند فلسفه مشائی کندی نیز بود. گرچه شهرت اصلی رازی در علم طب و کیمیاست. در فلسفه نیز رساله‌های بسیاری نگاشته است. از قبیل: «القوانین الطبیعة فی حکمة الفلسفیه» و «مقاله فی ما بعد الطبیعة» و «الطب الروحانی» و «السیره الفلسفیه» و «القول فی القدماء الخمسة» که در آنها آثار افکار مانوی کاملاً آشکار است و نیز توجه زیادی به فلسفه افلاطون به ویژه رساله «طیماؤوس» شده است، چنانکه در آثار دیگر او نفوذ رسائل جالینوس دیده می‌شود.

رازی معتقد به پنج قدیم یعنی باری و نفس کلی و هیولای اولی و مکان مطلق و دهر بود و ضرورت وحی را باطل می‌دانست. در واقع او بزرگترین مخالف فلسفه مبنی بر وحی در اسلام است و به این دلیل همواره مورد حمله

دانشمندان و فیلسوفان مذهبی دوران بعدی قرار گرفت و حتی ابوریحان که در جمع آوری آثار او کوشید و فهرستی از تألیفات او نگاشت، با افکار فلسفی او مخالفت ورزید. به این دلیل که رازی در طب و کیمیا نفوذ فراوانی از خود به جا گذاشت، در فلسفه مکتبی به وجود نیاورد، ولی اثر مهمی از خود در متفکران بعدی به جای گذاشت.

برعکس رازی، معاصر او ابونصر فارابی (۳۳۹-۲۵۹ هجری) یکی از با نفوذترین فیلسوفان ایرانی-اسلامی است که در «وسیع» در خراسان تولد یافت و در بغداد منطق و فلسفه و علوم را نزد یوحنا پسر حیلان و ابوبشر متی پسر یونس و برخی استادان دیگر بیاموخت و پایان عمر خود را در دربار سیف الدوله حمدانی بگذراند و در دمشق بدورد حیات گفت. فارابی را معلم ثانی (دوم) خوانده‌اند. چون او بیش از دیگران، هر یک از علوم اسلامی را در قالب خود ریخت، چنانکه ارسطو در مورد علوم یونانی انجام داده بود. بنیان بسیاری از علوم ایرانی اسلامی بدست این دانشمند که حتی بیش از کندی پایه گذار فلسفه مشائی در اسلام است ریخته شد. فارابی در کتابهایی مانند (الجمع بین رأیی ال-کیمین افلاطون الالهی و ارسطو طالیس) در صدد تلفیق بین فلسفه افلاطون و ارسطو برآمد و در عین حال برای ایجاد انطباق بین فلسفه با دین اسلام کوشش کرد. او منطق ارسطویی را در قالب نهایی خود در جهان اسلامی ریخت و تحقیقات دقیقی در این فن کرد و بر کتابهای او به ویژه «مابعدالطبیعة» شرحهای مهمی نوشت.

همچنین فارابی پایه گذار فلسفه سیاسی در اسلام است و در یک سلسله کتاب مانند «آراء اهل المدينة الفاضلة» و «السیاسة المدینة» و «تحصیل السعادة» و «فصول المدنی» در امتزاج سیاسی افلاطون و اصول اسلامی کوشید و ملک فیلسوف جامعه افلاطون را همان پیغمبر ادیان مبنی بر وحی دانست. به این وسیله فارابی پایه فلسفه سیاسی را در اسلام استوار ساخت و متفکران بعدی به

ویژه ابن باجه و ابن رشد در این رشته از او پیروی کردند.

معلم ثانی صاحب نخستین رساله معتبر اسلامی در تقسیم بندی علوم نیز می باشد که به نام «احصاء العلوم» شهرت دارد و بین دانشمندان اسلامی و نیز متفکران اروپایی در قرون وسطی معروفیت خاصی داشته و پایه تقسیم بندیهای علوم در ادوار بعدی بوده است.

مشهورترین اثر فارابی در ایران همان «فصوص الحکم» او است که بارها شرح شده و تا به امروز تدریس می شود و از لحاظ افکار و اصطلاحات فلسفی اهمیت فوق الوصفی دارد. به علاوه در این رساله جنبه عرفانی افکار فارابی، که کم و بیش در تمام نوشته های او ظهور کرده است، بیش از هر جا نمودار است و برخی این کتاب را اصولاً از منابع مهم عرفان نظری شمرده اند و این خود شاهد وسعت نظر این حکیم بزرگ است که از منطق و فلسفه سیاسی گرفته و تا فلسفه اولی و عرفان همه را در قلمرو عالم فکری خود قرار داده و در تمام این فنون آثار گرانبهایی از خود باقی گذارده است.

فارابی روش تدریس خاصی داشت و معمولاً حوزه های درسی خود را خارج شهر در دامن طبیعت تشکیل می داد. او از پذیرفتن شاگردان زیاد حتی المقدر اجتناب می ورزید و چند شاگردی بیش نداشت که مشهورترین آنان یحیی بن عدی است که خود استاد ابوسلیمان سجستانی بزرگترین فیلسوف مشائی بغداد در نیمه دوم قرم چهارم به شمار می آید. به علاوه فارابی نوشته هایی باقی گذاشت که برای همیشه پایه فلسفه مشائی را در اسلام استوار کرد و کمال پختگی نهایی این مکتب را بعد از او امکان پذیر ساخت.

بین فارابی و ابن سینا چند تن دانشمند بنام به ترویج فلسفه پرداختند که بین آنان ابوسلیمان سجستانی صاحب کتاب «صوان الحکمة» و ابوالحسن عامری از همه مهمترند. عامری که «صاحب الفلاسفة» لقب دارد از اهالی نیشابور بود و نزد ابوزید بلخی شاگردی کرد و به ری و بغداد سفر کرد و در

سال ۳۸۱ هجری در خراسان درگذشت. او مصاحب و همدم بسیاری از متفکران بزرگ آن دوره مانند ابوحنیفه توحیدی و ابن مسکویه و ابن هندو بود و نام او بین معاصرانش شهرت فراوانی داشت، گرچه در ادوار بعدی نوشته‌های او بتدریج به فراموشی سپرده شد. از عامری چندین اثر مهم باقی است، مانند: کتاب اخلاق «السعادة و الاسعاد» و «الفصول فی المعالم الالهية» و «الاعلام بمناقب الاسلام» و «فرخ نامه یونان دستور» به زبان فارسی و یک تاریخ فلسفه به نام «الآمد عل الابد» که حائز ارزش فراوان است و بارها در کتابهای بعد مانند اسفار به آن اشاره رفته است. عامری معتقد به اتحاد عاقل و معقول است که بعد ملاصدرا آن را از ارکان فلسفه قرار داد. او در فلسفه سیاسی نیز کوشش کرد تا نظریات سیاسی ایران قبل از اسلام را که در کتابهایی مانند «خدای نامه» و «عین نامه» بدست مسلمانان رسیده بود با فلسفه سیاسی اسلام تلفیق دهد. از این لحاظ او نماینده جنبه‌ای از تفکر سیاسی اسلام است که با مکتب کندی و فارابی فرق دارد و بیشتر از فلسفه ایرانیان قدیم برخوردار است تا نظریه سیاسی فیلسوفان یونان.

فلسفه مشائی با ابن سینا به اوج کمال رسید. شیخ الرئیس ابوعلی سینا ملقب به «حجة الحق»، بزرگترین دانشمندان ایران و سرآمد فلاسفه مشائی در اسلام به شمار می‌آید. او در سال ۳۷۰ هجری در نزدیکی بخارا تولد یافت و زیر نظر پدرش که به افکار اسماعیلی متمایل بود و با بسیاری از دانشمندان همزمان خود آشنایی و مجالست داشت، تحصیلات اولیه خود را به پایان رسانید، در حالی که ابن سینا هنوز کودکی خردسال بود پدرش به بخارا آمد و در خود شهر اقامت گزید و به این ترتیب برای ابوعلی فرصت فراهم آمد تا در یکی از مراکز بزرگ علمی جهان اسلام آن دوره پرورش یابد. به اصرار پدرش به تحصیل صرف و نحو و قرآن و فقه و نیز علوم عقلی پرداخت. فقه را نزد اسماعیل الزاهد بیاموخت و علوم ریاضی را از ابو عبدالله ناتلی، یکی از

ریاضی دانان بزرگ آن عصر که به بخارا آمده بود و در خانه پدرش منزل کرده بود، فرا گرفت و اصول اقلیدس و کتاب المجسطی بطلمیوس و نیز اصول منطق را با راهنمایی این استاد بیاموخت. سپس بوعلی به علوم طبیعی و الهی و طب پرداخت و به احتمال قوی نزد ابوسهل عیسی بی یحیی المسیحی الجرجانی و ابومنصور حسن بن نوح القمیری به تحصیل پرداخت تا بر این فنون تسلط یافت. در شانزده سالگی چنانکه خود بعد نوشته است بر جمیع علوم احاطه داشت و فقط الهیات ارسطو بود که مطالب آن برای دانشمند جوان هنوز قابل فهم نبود، گرچه متن آن را بارها خوانده و حتی از بر کرده بود. این مانع نیز به زودی از میان برخاست، چون با مطالعه شرح فارابی بر الهیات ارسطو مشکلات این کتاب برای او حل شد. شیخ در هجده سالگی آن قدر در جمیع شعب علوم مهارت یافت که تا پایان زندگانی پرشورش چیزی بر آن افزوده نشد و فقط آنچه تا این سن فرا گرفته بود به مرور زمان پخته و پرداخته شد. او پس از کسب شهرت در دربار نوح بن منصور سامانی و مدتی مطالعه و استفاده از کتابخانه معتبر وی به علت نامساعد بودن محیط سیاسی و اجتماعی که بیشتر از قدرت روزافزون سلطان محمود غزنوی در ماوراءالنهر سرچشمه می گرفت و نیز وفات پدرش که او را سخت متألم کرده بود، دیار اصلی خود را در سال ۳۹۲ هجری ترک گفت و دوره سفرهای طولانی عمر خود را شروع کرد که او را به سوی دربار خوارزمشاه و سپس دربار قابوس بن وشمگیر در گرگان و بعد از آن به ری و همدان و اصفهان که مراکز قدرت آل بویه (دیلمیان) بود کشانید و زندگی او را با اضطراب و دگرگونی عمومی که در این موقع ایران را فرا گرفته بود رنگین ساخت. ابن سینا شهرت جهانی بدست آورد و حتی در همدان در دربار شمس الدوله به وزارت رسید و نزد علاءالدوله در اصفهان قرب و منزلت و احترام خاصی داشت، لکن زندگانی او همواره با حوادث و وقایع گوناگون توأم بود. با وجود مزاج بسیار سالم و قوی که داشت در اثر این زندگی پر هیاهو و نیز

افراط در شب‌زنده‌داری و نیز کار و فعالیت بیش از حد، قوای او زود تحلیل رفت و پس از بازگشت از اصفهان به همدان در آن شهر که روزی ناظر فعالیت‌های سیاسی او بود و در اثر حیلۀ مخالفان چند ماهی نیز در آنجا زندانی شده بود در سال ۴۲۸ هجری زندگی را بدرود گفت.

با وجود اینکه ابن‌سینا صلح و آرامش به خود ندید و مقداری از وقت گرانبهایش صرف امور سیاسی گردید، باز هم موفق شد کتابها و رساله‌های بسیاری از خود باقی گذارد. امروزه با وجود از بین رفتن تعداد متنابهی از آثار پراج او قریب ۲۵۰ کتاب و رساله و نامه از این دانشمند مشهور ایرانی در دست است که شامل جمیع علوم است. در فلسفۀ مشائی مهم‌ترین تألیف او «کتاب الشفا» است که بزرگترین دائرةالمعارف علمی است در تاریخ که بدست مؤلف واحدی تألیف شده است.

«کتاب الشفا» که از چهار بخش: منطق، طبیعیات، ریاضیات و الهیات تشکیل شده است دارای مفصل‌ترین بحث دربارهٔ منطق بین مسلمین است و نیز در طبیعیات، کامل‌ترین و پخته‌ترین افکار مشائیان را دربردارد. از آثار مهم دیگر او در این زمینه «عیون الحکمة» و «کتاب النجات» و «کتاب الاشارات و التنبیهات» و «دانش نامه علائی» است که نخستین کتاب فلسفی به زبان فارسی به شمار می‌آید و در آن شیخ برای نخستین بار بسیاری از اصطلاحات نوین فلسفی را به فارسی به کار برده و سنت نوشتن کتابهای فلسفی و حکمی را به زبان فارسی آغاز کرده است.

در کتابهای مشائی خود شیخ‌الرئیس فلسفۀ این مکتب را که کندی و فارابی آغاز کرده و به توسعهٔ آن پرداخته بودند به سرحد کمال رسانید. در فلسفۀ مشائی الهیات ارسطویی با افکار نو افلاطونیان بیامیخت و مراتب هستی به عنوان اضافهٔ یک سلسله عقول از مبدأ یکتا جلوه‌گر شد. به علاوه ابن‌سینا با

پیروی از فارابی بحث وجود را بسط داد و آن را اساس فلسفه قرار داد و ابواب نوینی در آن گشود که در کتابهای فیلسوفان یونانی دیده نمی‌شود. امتیاز بین ماهیت و وجود و جهات سه‌گانه وجود و امکان و امتناع به نحو خاصی که در کتابهای او دیده می‌شود و بعد اساس فلسفه اسلامی قرار گرفته است در نوشته‌های ارسطو موجود نیست. وانگهی ابن سینا مانند سایر حکیمان اسلامی در محیط فکری وحی اسلامی می‌زیست و مسأله وحدت مبدأ و خلقت عالم و نبوت و معاد و علم خداوند به جزئیات نزد او به صورت خاصی جلوه‌گر شده بود. در این مطالب اساسی او کوشش کرد تا تلفیقی بین اصول فلسفه یونانی و احکام اسلامی ایجاد کند و حتی در بعضی مسائل مانند معاد جسمانی هنگامی که به حل این مسئله از طریق استدلال نائل نشد به عجز خود اقرار کرد و پیروی از تعالیم آسمانی را تنها راه رسیدن به این گونه حقایق دانست.

فلسفه مشائی چنانکه با شیخ‌الرئیس به مرحله پختگی رسید، ترکیبی است از فلسفه ارسطو و افکار شارحان اسکندرانی و فلسفه نوافلاطونیان به ویژه فلوطین در دامنه تفکر اسلامی که بسیاری از اصول آن در فلسفه مشائی مشهور است. ابوعلی سینا همواره کوشش می‌کرد تا دین و فلسفه را تلفیق دهد و این سعی او به ویژه در تفسیرهایی که بر سوره‌های قرآن نوشته نمایان است. در تفکر ابن سینا، طبیعیات ارسطویی مبنی بر امتیاز بین صورت و ماده و تقسیم عالم به دو قلمرو فلک و تحت‌القمر و علل و عناصر اربعه و امتیاز بین حرکت دوری افلاک و حرکت انتقالی عالم کون و فساد و برخی از اصول الهیات ارسطویی مانند سلسله مراتب وجود و مسأله علم و ایجاد حرکت در عالم فلکی به وسیله محرک اول، با عقاید نوافلاطونیان به ویژه عقیده صدور سلسله طولیه عقول و چگونگی افاضه هر عقل از عقل بالاتر ترکیب یافته، و از نظرگاه مباحث وجود، به ویژه امتیاز بین وجود و ماهیت و واجب‌الوجود و ممکنات، تعبیر گردیده است و در عین حال به تعالیم اسلامی که عالم را قائم به حقایقی غیر از خود

عالم می‌داند و معاد را امری حتمی می‌شمارد و توحید را اساس همه حقایق می‌داند توجه کامل مبذول شده است.

مشائیان بنا به اصطلاح حکیمان بعدی اصالت وجودی‌اند، لکن وجود اشیاء را کاملاً متباین می‌دانند؛ در مسأله علم و کلیات که از مباحث مهم فلسفه در دوران بعدی بوده است و در قرون وسطی در اروپا نیز اهم مسائل فلسفی شمرده می‌شده است، پیروان این مکتب از اصحاب تصوراند، به این معنی که کلی را در خارج با جزئی یکی می‌دانند و می‌گویند که در ظرف ذهن کلی تجرد یافته و به عقل دهم که «واهب الصّور» یعنی منشأ جمیع صور این عالم است، باز می‌گردد. مشائیان علم خداوند را به عالم، ارتسام صور در علم الهی می‌دانند و در حل مسأله علم باریتعالی به جزئیات، با اشکال فراوان روبرو شده‌اند. نیز آنان فقط نیروی عقلانی را مجرد می‌دانند و در مبحث معاد جسمانی نیز موفق به بیان عقلی تعالیم دینی نشده‌اند.

علاوه بر کتابهایی که ابوعلی سینا در بیان اصول فلسفه مشائیان نگاشت در پایان عمر به تألیف یک سلسله رساله پرداخت که حاکی از کوشش او در استقرار مکتب فکری نوینی بود. در کتاب «منطق المشرقیین» که متأسفانه فقط قسمت اول آن از گزند زمانه مصون مانده است، نوشته‌های مشائیان خود را فلسفه عوام خوانده و سپس به شرح فلسفه خواص می‌پردازد. گرچه بقیه کتاب در دست نیست تا بتوان نظر او را به طور صحیح و صریح درباره فلسفه شرقی بدست آورد، اما از نمطهای آخر اشارات و سه رساله تمثیلی عرفانی «حی بن یقظان» و «رسالة الطیر» و «سلامان و آبسال» و نیز برخی رسائل دیگر او مانند «رسالة فی العشق» می‌توان حدس زد که ابن سینا متوجه آن مکتب فلسفی که بعد به نام «حکمت اشراقی» شهرت یافت شده بود، گرچه بنا به قول شهاب‌الدین سهروردی «شیخ اشراق»، ابن سینا به مآخذ آن حکمت نرسید. با وجود این جای شک نیست که در این نوشته‌ها ابوعلی سینا دیگر فقط یک

فیلسوف مشائی نیست، بلکه در جستجوی طریقی است که در قرن بعد به وسیله سهروردی پیموده شد و منجر به ایجاد مکتب فکری جدیدی در ایران و اسلام گردید. (استاد بزرگ من مرحوم آیت الله العظمی آقا شیخ محمد صالح حائری مازندرانی سمنانی اندیشه‌های فلسفی ابن سینا را با دقت خاصی مورد بررسی و تحقیق قرار داده و نتیجه این پژوهش ژرف در پنج مجلد که بالغ بر دو هزار صفحه به قطع وزیری است بنام «حکمت ابوعلی سینا» در تهران چاپ و منتشر گردیده و تا کنون سه بار تجدید چاپ شده است.)

از مشهورترین شاگردان شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، ابوعبید جوزجانی، ابن زیله و بهمنیار را می‌توان نام برد. ابوعبید مونس و همدم دائمی و نزدیکترین دوست ابن سینا بود، که شرح احوال شیخ را از قول خود او نوشت و کتاب «دانشنامه علائی» را تکمیل کرد. بهمنیار نزد حکیمان بعدی مقام شامخی داشته و «کتاب التحصیل» او از کتابهای مهم فلسفه به شمار می‌آید. او و شاگردش ابوالعباس لوگری، علمداران بزرگ فلسفه بوعلی سینا در قرن پنجم هجری محسوب می‌شدند. معاصر با ابن سینا فیلسوفان نامی دیگر نیز در ایران ظهور کردند که نامشان در خور تذکر است. از جمله ابوعلی ابن مسکویه مورخ و فیلسوف شهیر، که در نیمه دوم قرن چهارم می‌زیست و در سال ۴۲۱ هجری وفات یافت. ابن مسکویه نه تنها صاحب کتاب مشهور تاریخی «تجارب الامم» است، بلکه صاحب رسائل متعدد فلسفی نیز می‌باشد که بیشتر آنها مانند «تهذیب الاخلاق» و «جاویدان خرد» مربوط به علم اخلاق است. در اکثر این کتابها به ویژه «جاویدان خرد» ابن مسکویه علاوه بر متون یونانی و اسلامی از مآخذ باستانی ایرانی نیز استفاده کرده است.

رسائل اخوان الصفا از آثار مهم فلسفی است که در قرن چهارم پا به عرصه هستی گذاشت. هویت مؤلفان رسائل کاملاً روشن نیست. منابع گوناگون مانند «تتمه صوان الحکمة» بیهقی و «کتاب الامتاع و الموائسة» ابوحنیان توحیدی و

«نزهة الارواح» شهرزوری، در مورد این مؤلفان دانشمندانی از قبیل ابوسلیمان البُستی مشهور به المقدسی و زید بن رفاعه، و ابوالحسن علی بن رامیناس العوفی، و ابوالحسن علی بن زهرون (هارون) الصابی، و برخی دیگر را نام برده‌اند. قدر مسلم اینست که این نوشته‌ها جنبه شیعی دارد و به منظور تلفیق دین و فلسفه نگاشته شده است و یک دوره از معارف آن زمان را با رنگ فلسفه فیثاغورس به لسان رسا و ساده در دسترس عموم قرار داده است. به علاوه این پنجاه و یک رساله به ضمیمه «رسالة الجامعة» که خلاصه و چکیده مطالب آن است در قرنهای بعدی جزو کتابهای اسماعیلی محسوب شد و در دعوت اسماعیلیان از آن استفاده می‌شد. از لحاظ فلسفی صاحبان رسائل، دوره‌ای از فلسفه مشائی آمیخته با نظریات فیثاغورس و هرمسی را به لباس اسلامی درآورده و در هماهنگی بین علم و دین و ایجاد ارتباط میان جمیع شعبه‌های علوم فلسفی و طبیعی و دینی به وسیله نظر فیثاغورس درباره اعداد، که در سراسر رسائل آمده است کوشیده‌اند.

در کنار ابن سینا و صاحبان رسائل، باید نامی نیز از یکی از بزرگترین دانشمندان ایران ابوریحان بیرونی (۴۴۰-۳۶۲ هجری) برد زیرا او اگر چه بیشتر در علوم ریاضی و طبیعی و تاریخ مهارت داشت از فلسفه نیز بی بهره نبود. ابوریحان صاحب معتبرترین کتابها درباره ملل قدیم و تمدنهای غیر اسلامی است. و نوشته‌های او مانند «الآثار الباقیه» و «تحقیق ماللهند» در نوع خود بی نظیر است. ابوریحان با حکمت و دین هندی آشنائی کامل داشت و در این رشته تا دوران صفویه بی همتاست. مهارت او تا حدی بود که کتاب «جوک تنجل» یا «تانجالی» را به عربی ترجمه کرد و در کتاب «تحقیق ماللهند» به بحث دقیق درباره معارف هندی پرداخت. او با فلسفه مشائی نیز آشنایی داشت، لکن از همه اصول طبیعیات این مکتب پیروی نمی‌کرد و به منظور انتقاد بر بعضی از عقاید مشائیان، مانند حیث طبیعی و امتناع وجود خلأ در طبیعت و

لزوم حرکت مستدیر افلاک، بود که با شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا یک سلسله سؤال و جواب کرد. البته از نوشته‌هایی که از بیرونی باقی است، نمی‌توان او را در فلسفه در مقام ابن‌سینا و فارابی دانست. اهمیت او در ریاضیات و تاریخ و جغرافیا به مراتب بیشتر است تا در رشته فلسفه، لکن شایسته نیست وجود این دانشمند کم‌نظیر را از لحاظ فلسفی به کلی نادیده گرفت. هر چند افکار فلسفی او در صفحات تألیفات متعددش پراکنده است و کتابهای معتنا بهی از او در رشته فلسفی باقی نمانده است.

قرن پنجم هجری علاوه بر اینکه دوره ادامه فلسفه مشائی است، عصر اعتلای فلسفه اسماعیلی نیز به شمار می‌آید. در قرن چهارم داعیان اسماعیلیه در ایران به تبلیغ و ترویج عقاید این فرقه پرداختند و برخی از آنان مانند ابوحاتم رازی و محمدبن احمد نسفی و ابویعقوب سجستانی آثار مهمی در فلسفه اسماعیلی به وجود آوردند و زمینه را برای ظهور متفکران بعدی مانند حمیدالدین کرمانی و احمدبن ابراهیم نیشابوری و المؤید بالله شیرازی، و ناصر خسرو فراهم آوردند.

ابومعین ناصر پسر خسرو قبادیانی یکی از حکیمان و ادیبان نامی ایران محسوب می‌شود و از این لحاظ که آثار فلسفی خود را همگی به زبان فارسی تألیف کرده است اهمیت خاصی دارد. ناصر خسرو در سال ۳۹۴ هجری، در قبادیان، در نزدیکی بلخ، تولد یافت. در چهل دوسالگی به مصر سفر کرد و به فرقه اسماعیلیه گروید، و بقیه عمر خود را به عنوان داعی این فرقه در بلاد مختلف اسلامی به ویژه در ایران گذراند، و بین سالهای ۴۶۵ و ۴۷۰ هجری زندگی را بدرود گفت. علاوه بر دیوان مشهور او که یکی از آثار مهم نظم فارسی است، یک سلسله کتابهای فلسفی در بیان اصول حکمت اسماعیلی نگاشت، مانند «روشنایی نامه» و «وجه دین» و «زادالمسافرین» و «خوان الاخوان» و «گشایش و رهایش» و «جامع الحکمتین» که شاهکار فلسفی او است و به نظر

تلفیق و امتزاج حکمت اسماعیلی با فلسفه یونانی تألیف شده است. تمام این کتابها و نیز سفرنامه معروف او به زبان فارسی است و به این علت ناصر خسرو یکی از بانیان نهضت نگارش کتابها به زبان فارسی محسوب می شود.

در قرن پنجم و ششم هجری مکتب مشائی به دست فیلسوفانی مانند سید صدرالدین سرخسی، و فریدالدین داماد، و ابوالبرکات بغدادی صاحب «کتاب المعترف» که در مبحث طبیعیات به ویژه حرکت قسری مطالب مهمی در بردارد یافت، لکن این دوره بیشتر عصر اشاعه مکتب متکلمین پیر و ابوالحسن اشعری و مخالفت و معاندت شدید با مکتب فلاسفه بود. قدرت روزافزون سلجوقیان و تأسیس مدارس نظامیه به تدریج تدریس علوم اوائل را از محافل و مدارس رسمی دور کرد و وضع را برای نفوذ روزافزون اشعریان فراهم ساخت. مکتب اشاعره که در پایان قرن سوم بدست ابوالحسن اشعری در مقابل معتزله به وجود آمده بود و در قرن چهارم بدست متکلمانی مانند ابوبکر باقلانی در بغداد استقرار یافته بود، به تدریج از مباحث فلاسفه برای مخالفت با آنان استفاده کرد و چند تن از متکلمان بزرگ این مکتب که مهم ترین آنان محمد بن عبدالکریم شهرستانی و امام محمد غزالی و امام فخر رازی می باشند به انتقاد از اصول فلسفه مشائی پرداختند.

امام محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰) هم به عنوان یک متصوف و هم یک فقیه و متکلم برخی از اصول فلسفه مشائی را مانند عدم اعتقاد به حدوث زمانی و عالم باریتعالی به جزئیات و حشر جسمانی، که با تعالیم اسلامی مغایرت داشت، مورد انتقاد قرار داد. به این منظور او اول افکار مشائیان را در کتابی به نام (مقاصد الفلاسفه) که تقریباً همان «دانشنامه علائی» است که به عربی ترجمه شده است، بیان کرد. چون این کتاب از لحاظ ادبی دارای مزایای بسیار است و با نهایت وضوح و روانی نوشته شده است یکی از کتابهای برجسته فلسفه مشائی شد و در ایران و نیز بین دانشمندان مغرب زمین در قرون وسطی همواره

یکی از مآخذ موثق فلسفه مشائی شناخته می‌شد. سپس غزالی به انتقاد فلاسفه مشائی کمر بست و کتاب «تهافت الفلاسفة» را در رد برخی افکار آنان نوشت. به پاسخ این کتاب بود که بعد ابن رشد به تألیف «تهافت التهافت» مبادرت ورزید. در کتاب «المنقذ من الضلال» نیز، که اعترافات و سرگذشت خود غزالی است، این متفکر بزرگ دینی علت گمراهی خود را در دوران جوانی، قبل از اینکه به سیر و سلوک پردازد و از راه تهذیب نفس به مرتبه یقین برسد، بیان کرد و به فلاسفه و طبعیون اعتراضاتی وارد آورد.

رو بهمرفته حمله غزالی آن قدر بود که کمر فلسفه مشائی را در عالم تسنن شکست. جنبه استدلالی آن را ضعیف کرد و زمینه را برای ظهور حکمت اشراقی و نیز عرفان نظری که هر دو ذوق را در وصول به حقیقت با نیروی عقلی سهیم می‌دانند، آماده ساخت. غزالی همچنین در احیای اخلاق در جامعه اسلامی کوشید و کتاب «احیاء علوم الدین» را که بزرگترین کتاب اخلاق اسلامی است تألیف کرد و خود آن را به نام «کیمیای سعادت» به فارسی درآورد که از شاهکارهای نثر فارسی است. به علاوه غزالی چندین رساله عرفانی نگاشت مانند «رسالة اللذنیه» و «مشکوة الانوار» که بعد مورد استفاده شهاب الدین یحیی سهروردی و دیگر حکیمان اشراقی قرار گرفت.

بعد از غزالی امام فخر رازی (در گذشته به سال ۶۰۶ هجری) که یکی از دانشمندترین متکلمان اسلامی است و صاحب «تفسیر الکبیر» است به انتقاد دقیق فلسفه مشائی پرداخت. از این لحاظ نفوذ او در ایران حتی از غزالی بیشتر است. فخر رازی در علوم و آراء فلاسفه کاملاً وارد بود چنانکه از «جامع العلوم» که دائرة المعارفی است در علوم آن زمان و «المباحث المشرقیه» که از مآخذ مهم افکار فیلسوفان بعد از اوست برمی‌آید، لکن او به عنوان یک متکلم با برخی اصول فلسفه مشائی، مانند ترکیب جسم از هیولی و صورت و علیت به معنی ارسطویی و مسأله خلقت و بسیاری از امور دیگر مخالفت ورزید و در «کتاب

المحصّل» به انتقاد مشائیان پرداخت. مهم‌ترین اثر او از لحاظ فلسفی شرح دقیقی است که بر اشارات ابوعلی سینا نگاشت و اگر چه در حل مشکلات این متن فشرده، که آخرین شاهکار ابن سیناست هم فراوان مصروف کرد، اما در هر نکته به انتقاد و تشکیک در عقاید او پرداخت تا حدی که او را امام الشکاکین یا امام المشککین لقب داده‌اند. به این وسیله فخررازی نام خود را در لوح تاریخ فلسفه در ایران برای همیشه به جا گذاشت، گرچه حکیمان بعدی همواره او را مورد حمله قرار داده‌اند و دشمن بزرگ فلسفه محسوب می‌دارند.

معاصر با فخررازی و همدرس او در اصفهان، حکیمی بود که گرچه عمرش طولانی نبود توانست مکتب نوینی در افق فکری تمدن اسلامی به وجود آورد. این حکیم شهاب‌الدین یحیی پسر حبش پسر امیرک سهروردی است (۵۴۹-۵۸۷ هجری) که بعد به لقب «شیخ اشراق» شهرت یافت، چون او مؤسس و بانی مکتب اشراقی به شمار می‌آید، که شرح آن در ورقه‌های آینده این تألیف به تفصیل خواهد آمد. سهروردی با وجود عمر کوتاه (۳۸ سال هنگام شهادت) بیش از چهل رساله به فارسی و عربی از خود باقی گذاشت که هسته اصلی عقاید او و افکار حکمت اشراقی را دربردارد.

مکتب نوینی که به همت شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی در حکمت به وجود آمد افق فکری ایران را در هشت قرن اخیر تحت سلطه معنوی خود قرار داده است. شیخ اشراق وصال به معرفت و حقیقت را از طریق صرفاً استدلالی مشائیان ممکن ندانست بلکه عقیده مند بود که استدلال و ذوق که در اثر تطهیر و تزکیه نفس حاصل می‌شود، باید با هم توأم باشد و حکیم متأله که به عالی‌ترین مقام معرفت رسیده است، باید از فلسفه نظری و تربیت قوای استدلالی و نیز از ذوق و اشراق و شهود عارفان و سالکان طریقت برخوردار باشد. سهروردی بسیاری از اصول فلسفه مشائی را مورد انتقاد قرار داد. در منطق مقولات عشر را به چهار مقوله تحلیل داد. در طبیعیات منکر ترکیب

جسم از صورت و ماده شد. نور را اصل واقعیت دانست. سلسله مراتب وجود را به صورت درجات نور و ظلمت درآورد. جسم را عَسَق خواند. او توجه زیادی به انوار مجرد عالم بالا داشت و عقیده افلاطون را مبنی بر وجود عالمی مثالی و رب النوعی، که همان عقول عرضیه اشراقیان باشد، احیا کرد. در بحث عقول طولیه و عرضیه از اصطلاحات مزدایی مانند بهمن و نور اسپهبدی استفاده کرد. سهروردی نیروی متخیله را در انسان مجرد می دانست و هر نوع علم حتی علم به محسوسات خارجی را یک نوع اشراق می دانست. در نظر او عالم زندانی است برای جوهر نورانی روح انسان، که از مشرق عالم، که همان جهان ملکوتی باشد، به مغرب عالم، که این جهان مادی است، هبوط کرده و جهت باز یافتن سرزمین اصلی خود باید از مراحل و مراتب این جهان بگذرد و بار دیگر به مشرق زمین برسد و از غربت غربیه رهایی یابد. گرچه سهروردی در حلب زیست و در آنجا وفات یافت ولی زادگاهش، ایران، بود که مهد رشد و نمو حکمت ذوقی اشراقی شد و به ویژه در میان متفکران شیعه بود که افکار اشراقی به تدریج با اصول جهان بینی شیعه توأم شد و به این نحو این نحله فکری در ایران استقرار یافت. نسلی پس از سهروردی شخصیت دیگری در جهان اسلامی ظهور کرد که گرچه ایرانی نبود، اثر بسیار عمیقی در حکمت عرفان ایران از خود به جای گذاشت. این عارف و حکیم شیخ اکبر محیی الدین بن عربی است (۶۳۸-۵۶۰ هجری) که در مُرسیه در اندلس، تولد یافت و در دمشق زندگی را بدرود گفت.

صاحب «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» و «ترجمان الاشواق» بنیان گذار مکتب عرفان نظری در اسلام است که توسط شاگردان و پیروان او مانند صدرالدین قونوی، و بعد عبدالرزاق کاشانی و فخرالدین عراقی، در سراسر جهان اسلامی اشاعه یافت و اکثر عارفان ایران را مانند سعدالدین حمویه و عزیز نسفی، و محمود شبستری، و عبدالرحمن جامی و حتی مولانا جلال الدین

محمد بلخی (رومی) تحت نفوذ خود قرار داد. به علاوه، برخی افکار عرفانی مانند وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول و انسان کامل و جز آن در نحل حکمی و فلسفی نیز اثری از خود به جای گذاشت. این افکار بین قرن هفتم و دهم وارد عالم فکری شیعه شد.^۱

تفکر فلسفی اخوان صفا

همانطور که در ورقه‌های پیش در این تألیف نوشته شد، قرن چهارم هجری قرن شکفتگی علم و فرهنگ بود. در این قرن فلسفه یونان به نحو وسیعی رواج یافت، و مسلمانان به تحصیل آن پرداختند. و در این راه شیوة التقاط و امتزاج را برگزیدند. در این دوره تمایلات فیثاغوری و افلاطونی که هر دو رنگ تصوف داشتند برتری خاصی یافتند. بیشتر فرقه‌های اسلامی، دینی و سیاسی به بحث و تحقیق در این فلسفه مشغول شده بودند و می‌خواستند بنیان عقاید خود را به نیروی آن استوار سازند. آنهایی که بر قدرت عرب و تسنن خرده می‌گرفتند مدعی بودند که شریعت در اثر اندیشه‌های جاهلانه چرکین شده و تطهیر آن جز به فلسفه امکان نیابد.

در این صورت بعید به نظر نمی‌رسید که از میان اسماعیلیان، نحله‌ای بنام اخوان الصفا با تمایلات فلسفی ظهور کند، و رساله‌هایی ترتیب دهد که در آن عصاره همه کشمکشهای فلسفی شایع در آن روزگار آمده باشد و در باطن به بیان حقایق فکری خود پردازد و برای پیروان خویش، نقشه حیات فرهنگی و سیاسی بکشد و آن نقشه‌ها را به خاطر سخت‌گیری حکام (و ما می‌دانیم که این حکام، چه مبارزه و حشتناکی را بر ضد شیعه بطور عموم و فرقه‌های غلات به

ویژه برانگیخته بودند) ^۱ مکتوم سازد و از دسترس کسانی که اهلیت آن را نداشتند، یا مستعد درک آن نبودند، دور نگاه دارد. به فرض آنکه کسانی منکر این شوند و بگویند: اخوان الصفا نه از کسی بیم داشتند، و نه از قدرتی می ترسیدند، اما این معنی را انکار نتوان کرد که ایشان معتقد به تقیه بوده اند.

بدین طریق دانستیم که ظهور اخوان الصفا، نتیجه طبیعی اوضاع سیاسی و اجتماعی است، چنانکه نتیجه طبیعی اوضاع فرهنگی آن عصر نیز هست.

دکتر طه حسین گوید: (کتاب رسائل اخوان الصفا بیان کننده درست ترین و قوی ترین نمونه این دو پدیده متناقض است: از یک سو فساد زندگی سیاسی اسلام در آن روزگار، بدین طریق که کسانی که به تألیف رسائل پرداخته اند، بعلت آنکه مجبور بوده اند در پشت پرده به کار پردازند، همچنان برای ما ناشناخته مانده اند و قبل از هر چیز یک غرض سیاسی را دنبال می کرده اند. دیگر مخالفت با نظام سیاسی بغداد، بدین معنی که با بغداد مخالفت می ورزیدند، همچنانکه نظام سیاسی قاهره را هم با خلوص نیت یاری نمی کرده اند. در حقیقت نه به خلافت عباسیان علاقه نشان می داده اند، و نه خلافت فاطمیان را دوست می داشته اند. بلکه دارای غرض ها و مقصدهای افراطی سیاسی بودند. اینان از غلات شیعه بودند و شاید هم از اسماعیلیان. در مورد مقاصد اسماعیلیان و ابزار سیاسی ایشان، و عدم علاقه شان به خلفای فاطمی مصر، و دشمنی آنان با عباسیان اقوال بسیاری است. اینان در پشت پرده عمل می کردند، و جمعیت های سری تشکیل می دادند و آنچنانکه بر می آید قوام جمعیتشان بر مسائل سیاسی و عقلی بود. می خواستند نظام سیاسی حاکم بر اسلام را واژگون کنند. و برای وصول به این مقصود به واژگون ساختن

۱. برای اطلاع بیشتر در این مورد، خوانندگان می توانند به دو جلد، تاریخ نهضت های ملی ایران، تألیف رفیع (از حمله تازیان تا سقوط عباسیان) مراجعه کنند.

نظام عقلی که بر زندگی مسلمانان سیطره داشت نیز پرداختند. این جمعیت‌های سری، بدون شک از این نوع کوششها که در یونان شده بود، تأثیر پذیرفته بودند: چون کوششهای فیثاغوریان و افلاطون و توفیقی که در این راه بدست آوردند، نظیر توفیق فیثاغورس بود. اسماعیلیه موفق شدند برای خود چنان وضعی سیاسی به وجود آورند که در برخی از بلاد قدرت یابند، و حتی در مواردی رعب و وحشت ایجاد کنند.^۱

اعضاء مؤسس و فعال اخوان صفا

در این باره که اخوان الصفا چه کسانی بودند و چه مذهبی داشتند عالمان و مورخان اختلاف دارند. و این بدان سبب است که ایشان می‌کوشیدند تا حقیقت امر و نام خود را از دیگران بپوشانند. قفطی در کتاب (اخبار العلماء به اخبار الحكماء) گوید: چون مصنفان رسائل نام خود را مخفی می‌داشتند، مردم در نویسندگان حقیقی آنها اختلاف می‌کرده‌اند و هر کس به طریق حدس و تخمین چیزی گفته است. گروهی گفتند که آن رساله‌ها از آثار یکی از امامان نسل علی بن ابیطالب (کرم‌الله وجهه) است. گروهی گویند تألیف یکی از متکلمان دوره اول معتزله است. و برخی گویند تألیف حکیم مجریطی قرطبی است. و این پندار بدان سبب است که او (الرسالة الجامعة) اخوان الصفا را به اندلس برد و برای شاگردان خود املاء کرد. از این رو پاره‌ای تصور کردند که مجریطی خود نویسنده الرسالة الجامعة است. زیرا این رساله، تفسیر سایر مسائل و تعلیقه‌ای است بر آنها، و نیز عین عبارتهای رسائل دیگر به فراوانی در آن آمده است. گروه دیگر گویند که این رساله‌ها از آثار امام جعفر صادق (ع) است. و برخی نیز آنها را به مسلمة بن قاسم اندلسی (۳۹۵ هجری) و برخی به

۱. مقدمه رسائل اخوان الصفا، صفحه ۷ و ۹.

احمد بن عبدالله، از اعقاب امام جعفر صادق منسوب داشته‌اند. عمادالدین ادریسی گوید: چون سید احمد بن عبدالله بی‌مناک شد که مبادا مسلمانان از شریعت محمدی به علوم فلاسفه منحرف شوند، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا را تألیف کرد. و در آن علوم و حکمت و معارف الهی و فلسفی و شرعی را گرد آورد. کسانی که در کتابهای تاریخ تتبع و نظر دارند به این نکته رسیده‌اند که اخوان الصفا جمعیتی بودند، به طور عموم، از شیعیان باطنی و بطور خصوصی، از اسماعیلیان. و این رساله‌ها را برخی از نخبگان ایشان از قبیل احمد بن عبدالله نوشته‌اند. از میان اخوان صفا: زید بن رفاعه، و ابو سلیمان محمد بن نصر البستی معروف به المقدسی و ابو الحسن علی بن هارون زنجانی، و ابو احمد نهرجوری، که همه را در جهان علم و معرفت نام و آوازه است، شناخته‌اند. و شاید این مصنفان، رسائل را به راهنمایی احمد بن عبدالله تصنیف می‌کرده‌اند و بدین سبب رسائل بدو منسوب شده است.

ظهور اخوان الصفا در عالم اسلام قدیمی‌تر است، لکن اخوان در کتمان عقاید خود می‌کوشیدند، ازین رو تا سال ۳۳۴ هجری یعنی قبل از پیروزی آل بویه (دیلیمیان) بر بغداد، نه از ایشان نامی بود و نه از رساله‌هاشان نشانی. اینان ابتدا در بصره ظاهر شدند و از آنجا به دیگر بلاد پراکنده گشتند، که در آنجاها داعیان مجالسی داشتند. اینکه اخوان الصفا از شیعه هستند، مسلم است؛ ایست که از رساله‌ها و تعلیماتشان بطور کامل مشهود است، و حتی دوتن از کسانی که در این قضیه تعمقی کرده باشند با هم اختلافی نخواهند داشت. برای اثبات تشیع اخوان الصفا، چند نوع ادله داریم: یکی اقوال عالمان و مورخان، دیگر اقوالی از خود اخوان الصفا، سوم، اسلوب کار و عقایدشان که به تمام معنی موافق شیعیان باطنی است.

اما اقوال عالمان و مورخان بسیار است. از آن جمله قول ابن تیمیه را در رد بر «نصیریه» می‌آوریم که گوید: حقیقت امر ایشان (یعنی نصیریه) این است که

به هیچ یک از انبیاء و مرسلین... و به هیچ یک از کتب منزله ایمان ندارند... و گاه اقوال خود را بر مذهب متفلسفه طبیعی، نه الهی، مبتنی می سازند. همچنانکه صاحبان رسائل اخوان الصفا نیز چنین می کنند. ایشان نیز گاه به قول متفلسفه و مجوس که پرستندگان نور هستند استناد می کنند و کفر و رفض بر آن می افزایند، و گفتارهای پیامبران را دلیل می آورند، گاه به دروغ، در این صورت لفظ را تحریف می کنند تا با گفتار متفلسفه و پیروان ارسطو سازگار باشد. و گاه عین کلمات رسول خدا (ص) را می آورند، ولی موضوع آن را تحریف می کنند.

اما روش اخوان الصفا در مخفی کاری و فرستادن داعیان به اطراف، درست روش اسماعیلیه است. اقوال و تعالیم اخوان الصفا، لبریز از تمایلات شیعی است، و از افکار اسماعیلیان و باطنیان و قرمطیان سخت متأثر است.

اخوان الصفا و خلان الوفاء، اسمی است که اخوان برای دلالت بر حقیقت حال خود اتخاذ کردند. این نام در زبان عربی مشهور است و در کتابهای عربی به فراوانی آمده است. ابن مقفع در ترجمه کتاب کلیله و دمنه، در باب «الحمامة المطوقه» چند بار این عنوان را آورده است. اخوان الصفا، به کتاب کلیله و دمنه از جهت حکمت و شرح معانی دوستی و اسلوب رمزی و نیز داستانهایی که هم دارای معانی باطنی است و هم ظاهری، و همه اینها با روش و هدف اخوان موافق است، اهمیت بسیار می دهند. «اخوان گروهی هستند که صفا و صداقت و قدس و طهارت، ایشان را گردهم آورده است.» اخوان «اهل عدل و ابناء حمداند» خود را ملزم ساخته اند تا در نهایت یکرنگی با هم آمیزش کنند و خویشان را به نیکوترین القاب ملقب داشته اند.

کسی که رساله های اخوان الصفا را مطالعه کرده باشد ایشان را در فرهنگ و یکدلی و صفا و اخلاص از همه مردم برتر خواهد یافت. ابوحنیان توحیدی در توصیف یکی از ایشان، زید بن رفاعه، گوید: «مردی است باهوشی چیره، ذهنی

وقاد و آگاهی بسیار از نظم و نشر، و در کتابت و حساب و بلاغت و تاریخ ایام بی همانند، و از عقاید مردمان مطلع، و نسبت به آراء ملل مختلف بصیر، و در هر فنی وارد یا در حد فراگیری که پنداری اهل آن فن است، یا در حد میانه، که مقاصد آن فن را می فهماند، و یا در حد نهایی، که هر کس را در برابر خود مجاب می سازد.»

هدفهای اخوان صفا

هدفهای اخوان صفا دینی و سیاسی بود. دشمنانشان از روی خشم و انکار در آنها نگریسته‌اند و ایشان را خارج از دین اسلام پنداشته‌اند، و دربارهٔ ایشان با نهایت سخت دلی قضاوت کرده‌اند. ابوسلیمان محمد بن بهرام منطقی سجستانی (در قرن چهارم هجری) گوید: «اینان (یعنی اخوان) پندارند که می توانند فلسفه را، یعنی علم نجوم را و فلکیات و مقادیر و مجسطی و آثار طبیعت و موسیقی که معرفت نغمه‌ها و ایقاعات و نقرات و اوزان است و منطق که سنجش آراء است به وسیلهٔ نسبتها و کمیتها با شریعت بیامیزند و دین را به فلسفه پیوند دهند. با اینکه این کاری است ناشدنی. به راستی اخوان الصفا را چگونه میسر شود که از جانب خود مرامی پی افکنند که حقایق فلسفی و قوانین شریعت را در یکجا گرد کرده باشد. ازین طایفه که بگذریم طوایف دیگر هم هستند که چنین مقاصدی دارند، چون عزیزمت خوانان، و کیمیاگران و طلسم بندان و خوابگزاران، و ساحران و غیبگویان» بدین طریق سجستانی کار اخوان را بی ارج شمرده و دلیلش اینست که دین از جانب خداست، و فلسفه را در آن مجال چند و چون نیست. از این روست که او اخوان را از زمرهٔ شعبده بازان و کافران دانسته است. ابوحیان توحیدی ضمن اینکه مخالف اخوان است، در شرح هدفهایشان چنین گوید: (این گروه به محبت و صفا و صداقت و قدس و طهارت نیک خواهی به سر می برند. مذهبی پدید آورده‌اند و پندارند که بدان

وسيله به خشنودی خدا رسیده‌اند، زیرا معتقدند که دین را به نادانیه‌ها چرکین کرده و به گمراهیها آمیخته‌اند و دیگر برای شستشو و تطهیر آن، جز فلسفه راهی نیست. زیرا فلسفه حاوی حکمت اعتقادی و مصلحت اجتهادی است و معتقدند که اگر فلسفه یونانی و شریعت اسلامی را به هم بیامیزند، نهایت کمال حاصل خواهد شد.»

اخوان معتقدند که فلسفه فوق شریعت است و فضایل فلسفی، فوق فضایل شرعی است. و جاویدانی همراه با سعادت، از آن فلاسفه است، که سعادت سعادت عقلی است. اخوان بدین گونه قصد آن داشتند که شریعت را با فلسفه تطهیر کنند، یعنی دین را به میزان فلسفه بسنجند و از این راه، به یک انقلاب فکری که موافق آراء غلات شیعه باشد برسند، و از آنجا به یک انقلاب سیاسی. و ما این صدا را در فلسفه ابن رشد می‌بینیم.

چون به تتبع در رساله‌های اخوان صفا پردازیم، بدین نکته واقف می‌شویم که: اخوان، مردم را به تشکیل دولتی جدید مبتنی بر اساس جدید دعوت می‌کنند، و می‌کوشند تا دین را به صورت خاصی به وسیله فلسفی توجیه کنند. هدف اخوان در درجه اول یک هدف سیاسی محض است و روش پنهانکاری سخت و هراس فراوان و تقیه شگفتی که در پیش گرفتند، روش اسماعیلیه را به یاد می‌آورد.

هدفهای سیاسی ایشان از برخی مطالب رساله‌ها روشن می‌شود. بطور مثال آنجا که می‌گویند:

(ای برادر نیکوکار مهربان، خدا ترا و ما را به روحی از جانب خود یاری کند. می‌بینیم که دولت بدکاران سخت نیرو گرفته و قدرتشان هویدا گشته، کردارهاشان در این عصر در جهان پراکنده شده است، و چون به نهایت افزونی خود رسند، انحطاط و نقصان از پی در خواهد آمد و بدان که دولت و ملک در هر روزگار و زمان و دور و قرانی، از مردمی به مردم دیگر، و از خاندانی به

خاندان دیگر، و از دیاری به دیار دیگر افتد و بدان ای برادر که دولت اهل خیر، نخستین بار از جمعی از علما و حکما و برگزیدگان و فضلا پدید خواهد آمد، مردانی که دارای اندیشه واحد و مذهب واحد و دین واحدند، و میان خود عهدی بندند که بیهوده ستیزه نکنند و از یاری یکدیگر باز نایستند، و در اعمال و آرائشان چون یک تن واحد باشند.^۱

در این گفتار، دلیل بارزی است بر هدف سیاسی ایشان و بر این اعتقاد که آن ساعت که تخت عباسی را فرو کوبند و انقلابی همه‌جانبه برپا سازند فرا رسیده است.^۲

اخوان، در توصیف اوضاع اجتماعی زمان و فسادى که دامنگیر جامعه شده است گویند: (بیشتر مردم زمان ما که در علم نجوم نظر می‌کنند، در امر آخرت به شک افتاده‌اند، و در احکام دین متحیرند و از اسرار تعلیمات پیامبران بی‌خبر، و منکر رستاخیز و حساب و ما ایشان را از طریق علمی که خود دارند (فلسفه) به دین راهنمایی کنیم، و از کاری که خود در دست گرفته‌اند بر ایشان دلیل آوریم، تا مطلب به فهمشان نزدیکتر باشد و بهتر بتوانند حقایق را درک کنند).^۳

بدین طریق آشکار می‌شود که اخوان از طریق توجیه جدید دین، سیاست تازه‌ای را پیش گرفته بودند. دینشان فلسفی و عقلی بود، و می‌خواستند دین را به نیروی فلسفه و علوم طبیعی تفسیر کنند. هرچیز را به طبیعت باز می‌گرداندند و هر امری از امور دین را در نظر ایشان معنی خاصی بود. بنابراین باید گفت: دین ایشان الهی مادی و تشیع ایشان آشکار و تصوف ایشان عقلی است.

۱. الرسائل، جلد اول، صفحه ۱۳۱.

۲. الرسائل، جلد چهارم، صفحه ۱۹۸.

۳. الرسائل، جلد اول، صفحه ۹۴.

سازمان سرّی و زیرزمینی اخوان صفا

اخوان صفا برای تحقق بخشیدن به هدفهای خود راه پنهانکاری برگزیدند. بهمین علت حقیقت امر و حقیقت آراء و هدف خود را از دیگران پوشیده می داشتند و بیشتر به رموز می پرداختند. رساله های خود را بر مبنایی علمی تألیف کردند و از فلسفه به همان مفهوم عام قدیم خود سخن می گفتند، بدین طریق که: مباحث را به صورت درس های پی در پی و متصل می آوردند و آراء خود را در طی آن بیان می کردند. تعالیم مخصوص خود را در همه جا در ضمن مباحث، پراکنده می ساختند، و همه اینها را با مهارت خاص خود به انجام می رسانیدند. در مطاوی سخنانشان به پیروان خود توصیه می کردند تا در نگهداری و تعالیم آن رساله ها سخت گیر باشند. نیز از جنبه رمزی اقوال خود ایشان را آگاه می کردند. و فراوان دیده می شود که رساله خود را بدین عبارتها پایان داده اند: (ای برادر! خدا ترا در فهم این اشارات لطیف و اسرار خفی موفق کند، و ترا و ما را و همه برادران را در هر زمان و در هر جا که هستند به درک آن توفیق دهد) رساله هشتم از (رسائل جسمانیه طبیعیه) را بدین عبارت به پایان می آوردند: (بدان ای برادر که ما در این رساله، غرض مطلوب خویش را بیان کردیم. به ما بدگمان مشو، و این رساله را بازیچه اطفال، یا خرافه سرایی اخوان به حساب میاور، که عادت ما بر این است که حقایق را در الفاظ و عبارات و اشارات بپوشیم، تا ما را از کاری که داریم باز ندارد...)¹

اخوان صفا در حفظ رساله های خود سخت حریص بودند. بیم آن داشتند که مبادا دچار نابودی شود یا بدست کسانی افتد که ارزش آن را نشناسند. ازین رو می گفتند: (بر هر کس که این رسائل یا یکی از آنها به دستش می افتد، لازم

است که بدست کسی که شایستگی ندارد یا بدان رغبتی نشان نمی دهد نسپارد، تا موجب تباهی آنها گردد. و از شایستگان پوشیده ندارد تا به این رسائل ستم نشده باشد. همین گونه باید این رسائل را جز به آن گروه از طالبان علم و ادب و دوستداران حکمت، که آزاده و نیکوسیر و استوارگو و دانا و بینا به هدف و خواهان ارشادند، معرفی نکند، و در حفظ و اختفاء یا اعلان و اظهار آنها سخت بهوش باشد: آنها را نیکو نگاه دارد و درست مواظبت کند.^۱

تشکیلات اخوان صفا دارای چهار درجه به شرح زیر بود:

۱- «الاخوان الابرار الرحماء» اینان مبتدیان و کسانی بودند که سنشان میان پانزده تا سی سال بود. از خصایص لازمه این گروه صفای ذات و روح و تیزهوشی و سرعت انتقال بود.

۲- «الاخوان الاخیار الفضلاء» اینان کسانی بودند بین سی تا چهل سالگی، دارای (مرتبه رؤساء سیاستمدان، و لازمه این گروه، مراعات اخوان و سخاوت و فیض بخشی و شفقت و مهربانی و وفاداری بود نسبت به دیگر اخوان).^۲

۳- «الاخوان الفضلاء الکرام» اینان بین چهل تا پنجاه سالگی بودند (مرتبه شاهان صاحب قدرت بود و خود خداوندان امر و نهی و پیروزی و قیام علیه خصمان و داوری به هنگام ظهور معاندان و مخالفان طریقه بودند، بدین سان که کار را به رفیق و لطف و مدارا فیصله دهند و به اصلاح کشند) این گروه از دانشمندان اخوان بودند که نوامیس را می شناختند و عقاید را تدوین می کردند و راهها را روشن می نمودند و از حقایق دفاع می کردند و برای نشر و گسترش دعوت می کوشیدند.

۱. الرسائل، جلد اول، صفحه ۲۰.

۲. الرسائل، جلد چهارم، صفحه ۱۱۹.

۴- مرتبه آخر و مرتبه کمال است که همه اخوان از سه درجه پیشین، به این درجه و مرتبه دعوت می شدند. این مرتبه، از آن کسانی بود که سنشان از پنجاه می گذشت. اخوان گفتند: (این مرتبه، مرتبه آمادگی برای رستاخیز و مفارقت هیولی است. در این مرتبه، قوه معراج دست می دهد و بدان قوه، صعود به ملکوت آسمان، و مشاهده احوال قیامت، بعث و حشر و نشر و حساب و میزان و عبور از صراط و نجات از دوزخ و مجاورت ذات پروردگار رحمان میسر می گردد.)^۱

اینها بود مراتب اخوان صفا یا به عبارت دیگر راهی که هر کس می خواست به جمعیت سری اخوان به پیوندد، باید طی کند، این مرتبه ها بیش از هر چیز به طریقه عباد و ارباب زهد می ماند که با تمایلات فلسفی آمیخته باشد. یا نظیر تعالیم نو افلاطونیان، به ویژه فلوطین است، که اولین گام زندگی را در آزادی از سنگینی بار تن دانسته تا به صفای جوهر و نفوس منجر شود. گام دوم را در تفکر فلسفی دانسته تا به «اشعاع سخی» فروغ فیض بخش و (سخاء اشعاعی) فیض فروغ بخش کشیده شود. گام سوم را در معرفت از طریق نظر عقلی و دریافت بدون تفکر و استدلال و استنتاج (شهود) دانسته تا به معرفت نوامیس الهیه منتهی می شود. و گام چهارم را اتحاد با خدا دانسته، به نحوی که آدمی به اراده خدا عمل کند و خدا را به اراده آدمی. و این به فنای صوفیانه می انجامد، و به اینکه انسان فوق هر ناموس و هر شریعت باشد، با چشم خدا ببیند، و با دست خدا کار کند، زیرا که در خدا فانی شده است.

این طبقات چهارگانه با نظام عمومی طبقاتی شیعه باطنی و سازمانهای ایشان منطبق است. در آنجا نیز دعوت با سؤال از مبتدی، پیرامون بعضی از مسائل دینی و شرعی و مشکلات آغاز می شود، و به او تلقین می کنند که دین

امری است مکتوم، که عامه مردم از آن بی خبرند، و ریشه شر، اعراض مردم است از ائمه صادقین. آنگاه مبتدی وارد مراتب نهگانه می شود و در پایان، به آخرین مرکز اسرار و مابعدالطبیعه که به مرتبه چهارم اخوان صفا شباهت دارد، می رسد. و شاید این نوع تقسیم را فاطمیان از اخوان صفا اقتباس کرده باشند. بدین ترتیب مشاهده می کنیم جمعیت اخوان صفا جمعیتی است سازمان یافته، و تنها کسانی در آن راه می یابند که به صفات عالی متصف باشند، صفاتی که در ضمن رسائل خود، از آنها بسیار سخن گفته اند و چنانکه در رساله هشتم از (رسائل جسمانیه طبیعیه) آورده اند. کمال انسان را در دارا بودن این خصوصیات دانسته اند: (عالم خبیر، فاضل زکی، صاحب بصیرت، فارسی نسب، عربی دین، حنیفی مذهب، عراقی آداب، عبرانی مخبر، مسیحی منهج، شامی النسک، یونانی علوم، هندی بصیرت، صوفی سیر، ملکی اخلاق، ربانی رای، الهی معارف و صمدانی).^۱

اخوان صفا در زندگی و آراء خود شیوه (بهگزینی) و تلفیق داشتند. می خواستند از همه ادیان و مکاتب فلسفی و فکری استفاده برند، آنگاه مردم را به آنچه برگزیده اند دعوت کنند. ولی از میان مردم تنها کسانی را که شایستگی داشتند دعوت می کردند. (شایسته است که برادران ایدهم الله در هر سرزمینی که هستند، اگر خواهند دوست و یا برادر تازه ای برگزینند، در احوال او بنگرند، از سابقه او آگاه باشند، اخلاق او را بیازمایند، از مذهب و عقاید او پرسند، تا بدانند که صداقت و صفا و مودت و حقیقت و اخوت را شایسته است یا نه. بنابراین اگر خواهی دوست یا برادری برگزینی باید، چنانکه درهم و دینار را می سنجی، او را نیز بسنجی. و چنانکه خاک زمینی را که میخواهی در آن درختی بنشانی، واری می کنی، او را نیز واری کنی، و مانند اهل دنیا، که به

هنگام انتخاب زن جهت ازدواج، و خریدن برده و سایر کالاها، به آزمایش و تجسس می پردازند، تو نیز در موقع انتخاب دوست و برادر باید از آزمایش و سنجش خودداری نکنی.^۱

پیوستن به جماعت اخوان صفا یک ضمانت اجتماعی و سیاسی و دینی بود (زیرا اخوان با صداقت در دفع دشمنان پیروزی، در بزم دوستان زینت، در شدائد و بلا تکیه گاه محکم، زمان بیماری و سختی پشتیبان آدمی، در روز حاجت گنج اندوخته، در مهمات مددکار، برای صعود به مراحل عالی نردبان، به هنگام وساطت راهی به دلها، و در روز وحشت و هراس دژی استوارند. اینگونه اخوانند که چون غایب باشی حفظ الغیب تو کنند، و اگر بلغزی دستگیر تو باشند، و اگر ترا دشمنی باشد سرکوبش سازند. هر یک از این اخوان، چون آن شجره مبارک است که با شاخه های فرو افتاده، میوه اش را در دسترس همگان می نهد، و با رگهای خوشبویش تو را می پوشاند و بر سر تو سایه می افکند. اگر به سخن لب گشودی ترا یاری می دهد، و اگر فراموش کردی به یادت می آورد. ترا به نیکی کردن فرمان دهد و خود زودتر به انجام آن پردازد، و تو را به کار خیر ترغیب کند، و خود پیشتر انجام دهد. تو را به خوبی راه نماید و مال و جانش را برای تو فدا کند).

بر هر یک از اخوان صفا واجب بود تا خود رسولی باشد که شایستگان را به دخول در این مسلک دعوت کند، تا دولت خیر پایدار ماند. جماعت اخوان، در همه شهرها و در میان همه طبقات پراکنده بودند. هر شاخه را رئیسی بود و در خلوتی که جز اخوان کسی از آن آگاه نبود اجتماع می کردند. اخوان، داعیان و مبشران داشتند و همه برای نشر دعوت می کوشیدند، تا افزون شوند، و آن انقلاب بزرگ که می خواستند بر دستشان انجام گیرد.

رئیس هر شاخه می بایست هر دوازده روز یک بار، همه اخوان را در جایی

گرد آورد. جای این اجتماع مشخص نبود، بلکه در هر مکان و موضعی که در آن ایمن بودند تشکیل می یافت. و جز کسانی که خود را تطهیر و تلطیف کرده و تاحدا مکان خود را آراسته بودند، احدی را در آن جمع راه نبود. هر گاه کسی از حضور در مجمع تخلف می کرد، می بایست عذرقانع کننده بیاورد. و چون جلسه منعقد می شد، رئیس در جامعه خاص خود ظاهر می گشت و حکم را بر حاضران می خواند. و تا آن حد که میزان فهم و گنجایش ذهنشان بود موعظه می کرد، و رساله ها را برای ایشان یکی پس از دیگری تفسیر می کرد. تا آنگاه که گروهی از آنان دوره به پایان برند و از کوشش و تلاش ایشان رضایت حاصل شود. آنگاه آزمایشهای دیگر در امور دنیایی و در آنچه مورد علاقه و محبت ایشان بود پیش می آمد. بدین طریق که ایشان را فرمان می دادند تا از نزدیکان ببرند و با بیگانگان به پیوندند، و آنان می بریدند و می پیوستند. مال خود در آن راه انفاق کنند. انفاق می کردند. جان خود بر سر این کار ببازند، می باختند. در راه رضای خدا بکوشند، می کوشیدند. از وطن بیرون روند، می رفتند. از یاران ببرند، می بریدند. فرزندان خود را بی پدر گذارند، می گذاشتند. زنان خود را بی شوی سازند، می ساختند. و از شهر و وطن آواره می گشتند. چون کسی چنین می کرد، و از همه این آزمایشها بر می آمد، رئیس او را به علم خود راهبری می کرد و کتابهای پنهانی بر او می خواند و اسرار ناگفته می گفت، و علوم مکتوم آشکار می ساخت. و رساله ها و کتابهای اخوان صفا را به او می آموخت، و از اسرار آگاهی می کرد، و معانی اخبار و روایات و امثال و اشارات را با او در میان می نهاد.^۱

تعلیمات باطنی اخوان صفا

پس از بررسی جوانب مختلف فکری و عملی اخوان صفا ثابت می‌شود که اخوان صفا از شیعیان باطنی بودند. و از این اصل باطنیان پیروی می‌کردند که هر ظاهری را باطنی است. و علم را به دین، و فلسفه را به شریعت درآمیختند. و در این راه آنچنان پیش رفتند که سخنان ایشان ترکیبی شد از فلسفه یونان و آراء ایرانی و هندی و مسیحی و اسلامی و ملل دیگر.

کسی که کتابهای اخوان صفا را به دقت خوانده باشد، درمی‌یابد که ایشان به وحدت فلسفی معتقدند. بدین معنی که می‌گویند حقیقت واحد است، و اختلاف آراء در مذاهب و ادیان، تنها از جنبه ظاهری است و باطن یکی بیش نیست، که حکیمان راسخ در علم از آن آگاهند. این اندیشه است که فارابی را واداشت تا میان آراء فیلسوفان حکمت و دین سازش برقرار سازد. اخوان صفا در بهگزینی و التقاط تا آنجا پیش رفتند که همانطور که از اسلام سخن می‌گفتند، از مسیحیت و عقاید صابئی و مذاهب دیگر بی‌هیچ تفاوتی سخن می‌گفتند.

در رساله چهارم از (رسائل ناموسیة شرعیة) آمده است که: «خلاصه، برادران ما را ایده‌م‌الله شایسته است که با هیچ علمی دشمنی نکنند، و از هیچ کتابی دوری نگرینند، و بر هیچ مذهب تعصب نورزند، چه اندیشه و مذهب ما، همه آنها را دربر دارد. و همه علوم را گردآورده است، بدین طریق که در همه موجودات از عقلی و حسی، از آغاز تا انجام، به ظاهر و باطن، به آشکار و پنهان، به چشم حقیقت نگریسته است که همه از یک مبدأ هستند، و همه را یک علت است. عالم واحد است، و نفسی واحد بر جواهر مختلف و اجناس متباین و انواع گوناگون و جزئیات متغیر آن محیط است.»

رساله‌های اخوان صفا

اخوان صفا یا روشنفکران شیعه مذهب^۱ برای پرورش کسانی که به جمع ایشان می‌پیوستند، پنجاه و چهار (۵۴) رساله تصنیف کردند. این رساله‌ها (رسائل) چهار بخش به شرح زیر می‌باشند:

۱- رسائل ریاضیه تعلیمیه: چهارده رساله (۱۴).

۲- رسائل جسمانیه طبیعیه: هفده رساله (۱۷)

۳- رسائل نفسانیة عقلیه: ده رساله (۱۰)

۴- رسائل ناموسیة الهیه و شرعیة دینیة: یازده رساله (۱۱)

(و یک رساله به عنوان مقدمه) و بدنبال این رسائل، رساله دیگری به نام (رساله جامعه). اخوان صفا درباره این رساله چنین گویند:

(و از پی آن رسائل، رساله جامعه می‌آید، حاوی هر آنچه در رساله‌های پیشین آورده شد، و مشتمل بر همه حقایق آنها. و غرض از این رساله، ایضاح و تنبیه بر حقایقی است که در این رسائل بدانها اشاره کرده‌ایم، به نحوی کامل‌تر و واضح‌تر... همه این رسائل، به مثابه مقدمه و مدخل آن هستند و راهنمای بدان و نمونه‌هایی از آن. و مشکل آن گشوده نشود، و اسرار آن مکشوف نگردد، مگر برای کسی که نخست به وسیله رسائل تهذیب یافته باشد. رساله جامعه، هدف اصلی ما از همه مطالبی است که ازین پیش، در رسائل آوردیم، و قصد و غایت مراد ماست).^۲

اخوان صفا مصادر رسائل خود را چنین معرفی کرده‌اند: (علوم ما از چهار نوع کتاب مأخوذ است:

۱. عنوانی است که نگارنده (رفیع) بطور مطلق به آنان داده است.

۲. الرسائل، جلد چهارم، صفحه ۲۹۰.

یکی کتبی که حکما و فلاسفه تصنیف کرده‌اند، درباره ریاضیات و طبیعیات. دیگر کتب آسمانی که بر انبیاء، صلوات الله علیهم، نازل شده است، مانند تورات و انجیل و قرآن، و دیگر صحف (کتب) انبیاء، که معانی و اسرار خفیه آنها، به وسیله وحی، از ملائکه اخذ شده است.

سوم کتاب طبیعت (آفاق)، یعنی همین صور و اشکال کنونی موجودات، از قبیل ترکیب افلاک و تقسیم بروج و حرکات کواکب و مقادیر اجرام آنها، و تغییرات زمان، و استحاله عناصر و انواع کائنات معدنی و حیوانی و نباتی و اصناف مصنوعاتی که به دست بشر ساخته شود. همه اینها نمود و اشاراتی هستند دال بر معانی لطیف و اسرار دقیق که مردم ظاهر آنها را می بینند، ولی به معانی باطنی و الهی آنها پی نمی برند.

نوع چهارم کتاب الهی (انفس) است که جز پاکان دست بدان نبرند. کتابی که در دست کاتبان بزرگوار و نیکوکار پروردگار است. این کتاب عبارت است از جوهر نفوس و اجناس و انواع و جزئیات نفوس و تصرف نفوس در اجسام و به حرکت درآوردن و راهبری کردن و حکم راندن بر اجسام و ایجاد فعل به وسیله اجسام و ابدان لحظه به لحظه...^۱ بصورت ظاهر مقصود از دو مصدر سوم و چهارم، تجربه و آزمونهای خود اخوان است و تعالیم باطنی ایشان.

رساله‌های اخوان صفا، برخی بزرگتر و برخی کوچکتر است. مجموع آنها مطالبی است خلاصه شده و تطبیقی، بدون نظریه‌های عمیق علمی و فلسفی. در این، جای شگفتی نیست، زیرا این کتابها بیشتر برای مبتدیان و کسانی که می خواسته‌اند به نظریه‌های این گروه با روشی آسان آشنا شوند تألیف یافته، از این گذشته این کتابها در نهایت محافظه کاری و با یک نوع تردستی خاصی نوشته شده است.

نباید فراموش کرد که اخوان صفا رسائل را برای مردمی تألیف کرده‌اند، که خود یک سلسله اعتقادات و روشهای فکری داشتند. اعتقادات و روشهایی که مدتها با آن خو گرفته بودند، و هنوز آمادگی کافی برای قبول دعوت باطنیان و همه تعلیم‌های آنان نداشتند. در این صورت لازم بود که رساله‌ها به همین شکلی که هست تألیف شود، تا خواننده‌ای را که از مذهبشان بیگانه و یا تازه با آن آشنا شده است نرماند. اما برای گروهی که در این دعوت رسوخی یافته بودند، کتابهای خاص دیگری بود که هنوز هم پیروان آن در حفظ و پنهانداشت آنها می‌کوشند.

قفطی به این حقیقت پی برده که «این رسائل مجموعه مقالاتی است مشوق، ولی غیر کامل و بدون تحقیق و استدلال کافی، گویی تنها برای تنبیه و اشاره به مقصودی نوشته شده است که جوینده را به نوعی از حکمت راهبری کند.»

اخوان صفا خود به این حقیقت اعتراف کرده و در رسائل چنین گفته‌اند: «بدان ای برادر، که ما در هر علمی چیزی شبیه مقدمه و مدخل می‌آوریم، تا برادران ما را به شناخت آن علم وادارد، و برای تحصیل آن بر سر شوق آورد، که چون شوق ایجاد شد، حرص بر آگاهی پدید آید.»

جان فسانیه‌ای «اخوان صفا» در علم دین

با رسالات متین از عالمان نکته‌دان

از منظومه رنج آگاهان سروده رفیع

در جای دیگر آمده است: «بدان ای برادر، ما کتب و رساله‌های خود، از علوم، آن قدر می‌آوریم که موجب انگیزش هوش و تنبیه نفس باشد. پس از هر علمی بدان قدر که امکان فراگیری آن بود و زمان اقتضا داشت گرفتیم، و کوشیدیم تا آنچه می‌آوریم از بهترین باشد که بر آن دست یافته و بدان رسیده ایم. ازین رو آن را برای برادران خود «ایدهم الله و ایانا» یادداشت کرده،

گرد آوردیم و تألیف نمودیم. و آنچه برای خود می خواستیم، برای ایشان خواستیم.»

همه اینها با مسائل اساسی مذهب اسماعیلیه یعنی: به تدریج آموختن و بر وفق قدرت عقلی متعلم بر فهم مطلب (یا استعداد قبول آن) تعلیم دادن، و تعلیم را از بیم قدرت زمان پنهان کردن، و مبتنی کردن مذهب بر فلسفه، به خصوص فلسفه نوافلاطونیان، تطبیق می کند.^۱

بطور کلی اخوان صفا در رساله‌های خود همواره به ظهور دولت خود (روشنفکران شیعه مذهب) و زوال دولت شر (مقصود دولت عباسیان است) بشارت می دهند، یعنی (دولتی که بزرگی فروختند و جماعت مؤمنان را خوار ساختند، همچنانکه با ذریه نبوت و اهل بیت رسالت نیز چنین کردند، و نگذاشتند آل محمد (ص) در جهان به خاطر صلاح عام و نفع همگان به کوشش برخیزند. حتی دهان ایشان بستند و نگذاشتند که حقایقی را بگویند).^۲ این بود خلاصه‌ای از افکار اخوان صفا یا روشنفکران شیعه مذهب که تدبیرهای خود را از طریق سازمان سری و زیرزمینی خود که از یاران و همراهان و هم‌زمان و همفکران یکدل و روشن‌بین و روشن فکر تشکیل یافته بود از قرن چهارم تا هفتم هجری در ایران و دیگر کشورهای اسلامی آن زمان به تبلیغ و نشر عقاید خود از طریق نوشتن مقاله‌ها و رساله‌های مختلف علمی و فلسفی و دینی پرداختند، و در نتیجه دائرةالمعارفی از علوم مختلف زمان خود را همراه با صداقت و روشن بینی قابل توجه برای ما بیادگار گذاردند.^۳

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، تألیف: حنا الفاخوری - خلیل الجبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، صفحه ۲۰۳.

۲. الرسالة الجامعة، چاپ مجمع علمی عربی، دمشق سال ۱۹۴۸ میلادی، جلد اول، صفحه ۴۴۷.

۳. تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان، تألیف عبدالرفیع حقیقت (رفیع) (از ظهور رودکی تا شهادت سهروردی)، صفحه ۳۹۹.

هنری توماس در کتاب بزرگان فلسفه درباره هدف رسائل اخوان صفا چنین اظهار نظر کرده است:

هدف اخوان صفا از تألیف رسائل خود تعلیم و تربیت است به معنای وسیع آن، یعنی به کمال و به ثمر رسانیدن استعدادهایی که در درون انسان نهفته است و رشد و تکامل آن شرط نجات و رستگاری و بدست آوردن آزادی معنوی است. تقریباً هر فصل این مجموعه خواننده را متذکر می‌سازد که انسان در این عالم زندانی است و باید با کلید معرفت در زندان را بگشاید و خود را آزاد سازد. تمام علوم می‌که مورد بحث قرار گرفته است همگی به منظور بیدار ساختن انسان و جلب توجه او به هماهنگی و زیبایی عالم خلقت و در عین حال به محدودیت و به زوال و ناپایداری عالم محسوسات بوده است. نویسندگان رسائل اخوان صفا هیچ‌گاه جنبه صرفاً نظری، یا استفاده مادی و دنیوی از علوم را نداشته‌اند. به نظر اخوان جهان هم مظهر کمال و جمال الهی است و هم قفس روح انسانی، قفسی که باید آن را شکست و مرحله‌ای که باید از آن گذشت تا به عالم مجردات واصل گردید... اخوان در تعریف تعلیم و تربیتی که مطلوب آنهاست فضائل ممالک و اقوام مختلف را جمع کرده‌اند (و این موضوع خود تمثیلی بس عمیق و دقیق و مورد توجه است) (مرد کامل و از لحاظ اخلاقی وارسته باید از شرق «ایران» برخیزد و ایمان «عربی» داشته باشد و تحصیلات او «عراقی» یعنی «بابلی» بوده و در زیرکی مانند «یهودیان» و در رفتار مانند «عیسویان» و در تقوی مانند یک «راهب سریانی» و در علوم جزئی یک یونانی» و در تعبیر اسرار یک «هندی» سرانجام در زندگی معنوی یک «متصوف» باشد. کوشش اخوان صفا در اساس برای ایجاد هماهنگی میان دین و فلسفه بوده است. در نظر آنان امتیاز فلسفه در کسب حقیقت است و آرزویشان آن است که آن را با نوامیس پیغمبران هم‌آهنگی بخشند. اخوان صفا فلسفه را با حکمت یکی می‌دانند، و حکمت را معرفتی می‌شمارند که از عالم ملکوت بر انسان نازل

شده است و محدود به تفکر بشر نیست. به عقیده آنها فلسفه «شبیه شدن انسان است به خداوند تا سرحد امکان» فلسفه وسیله‌ای است که نوع انسان را «به سوی حق تعالی عروج می‌دهد» و فایده آن کسب فضیلت، یعنی به فعلیت رسانیدن تمام علومی است که انسان بالقوه دارای آن است»^۱.

۱. بزرگان فلسفه، تألیف هنری توماس، ترجمه فریدون بدره‌ای، صفحه ۲۰.

دورهٔ اوج فلسفهٔ مشاء در ایران

فلسفهٔ مشائی که با ابن سینا به اوج کمال خود رسید و پس از آن به وسیلهٔ بعضی از شاگردان قابل او همچو بهمنیار و ابوالعباس لوکری انتشار یافت، از همان آغاز کار مورد انتقاد بعضی فقیهان و نیز متصوفان که مخالف با تمایل به روش صرفاً استدلالی فلسفهٔ ارسطویی بودند قرار گرفت. در قرن چهارم هجری دشمن تازه‌ای به صف این مخالفان پیوست و در واقع سرسخت‌ترین دشمن فلسفهٔ مشائی شد، این حریف تازه، علم کلام اشعری بود که طرح نخستین آن را ابوالحسن اشعری ریخته و بعد از آن توسط کسانی چون ابوبکر باقلانی در قرنهای چهارم و پنجم توضیح شده و به تدریج مورد تأیید محافل تسنن قرار گرفته بود. بطوریکه می‌دانیم^۱ در قرن چهارم قدرت خلفای عباسی محدود بود، و امیران محلی در ایران که بسیاری از ایشان مذهب تشیع داشته و نسبت به علوم معقول در مقابل علوم منقول که به اخبار و احادیث مربوط می‌شود، نظر

۱. در این مورد رجوع شود به تاریخ نهضت‌های ملی ایران (از سوک یعقوب لیت تا سقوط عباسیان تألیف نگارنده (رفیع)).

مساعدت‌تری داشتند، فرمان می‌راندند. بنابراین علوم عقلی که فلسفه نیز از آنها بود، به شکوفا شدن خود ادامه می‌داد، و چنان پیشرفتی پیدا کرد که قرنهای چهارم و پنجم را می‌توان «دوره زرین» این علوم دانست، ولی بتدریج وضع سیاسی دگرگون شد، در قرن پنجم سلجوقیان که قهرمانان مذهب سنی و از هواخواهان جدی خلافت عباسیان بودند، توانستند که اراضی آسیای غربی را یکپارچه تصرف کنند و یک حکومت مرکزی نیرومند برقرار سازند که از لحاظ سیاسی در تحت تسلط پادشاهان سلجوقی و از لحاظ دینی در پناه خلافت بغداد باشد. در همین زمان بود که تأیید محافل رسمی از مکتب کلامی اشاعره آغاز شد، و مراکزی «نظامیه‌ها» برای تعلیم اصول عقاید این مکتب و انتشار آن تأسیس و استقرار یافت. چنین بود که زمینه برای حملات مشهور غزالی بر ضد فلسفه فراهم شد، غزالی فقیه و متکلمی بود که فلسفه را می‌فهمید و زمانی که یک شک دینی برای او پیدا شده بود برای شفا یافتن از بیماری روحی خود به جانب تصوف رو کرده و یقین و رستگاری را در آن یافته بود. در نتیجه، با همه موهبت‌های لازم معرفت و فصاحت و تجربه‌ای که داشت، بر آن شد که قدرت مذهب صرفاً استدلالی را از جامعه اسلامی براندازد. برای این منظور نخست فلسفه مشائیان را در کتاب خود، «مقاصد الفلاسفة» که یکی از بهترین خلاصه‌های این فلسفه در جهان اسلام است تلخیص کرد، و سپس در کتاب بسیار معروف خود، تهافت الفلاسفه به حمله کردن به آن دسته از معتقدات که با تعلیمات وحی اسلامی مخالف بود، پرداخت.

باید دانست که حمله غزالی به فلسفه صرفاً استدلالی بیشتر از جنبه تصوف وی سرچشمه می‌گرفت تا از جنبه اشعری بودن و گرایشهای کلامی او، گرچه در تألیفاتش مثلاً در المنقذ من الضلال، با آنکه نظرهای متکلمان را موافق‌تر از نظرهای فلاسفه با اصول عقاید اسلامی می‌داند، به نظر وی تنها تصوف است که وسیله رسیدن به یقین و سعادت را در اختیار آدمی قرار می‌دهد، در واقع

اهمیت غزالی در تاریخ اسلام تنها از این جهت نیست که از قدرت پیروان مذهب صرفاً استدلالی کاسته، بلکه نیز از آن جهت است که تصوف را در نظر فقیهان و متکلمان قابل قبول و شایسته احترام قرار داد، و بالاخره چنان شد که تعلیم تصوف آزادانه در مدرسه‌های دینی رواج یافت. و حتی اگر کسانی مانند ابن تیمیة و ابن جوزی، گاه به گاه پیدا شده و نتوانسته‌اند از احترام جامعه‌های دینی نسبت به تصوف بکاهند تألیفات غزالی در واقع از جهتی نماینده جنبه اسلامی است که برای آنکه بتواند حیات درونی خود را در چارچوبه عالم ظاهر نگاه دارد، تجلی ظاهری پیدا کرده است.

با روی کار آمدن غزالی، انحطاط فلسفه مشائی در سرزمینهای شرقی اسلام آغاز شد، و این فلسفه به جانب مغرب و اندلس سفر کرد، و در آنجا دسته‌ای از فیلسوفان نامدار، مانند ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد مدت یک قرن به رشد و توسعه آن پرداختند و ابن رشد، قهرمان بزرگ فلسفه ارسطویی خالص در اسلام و بهترین شارح نوشته‌های آن حکیم ستاگیری در قرون وسطی، کوشید تا ضربه غزالی را بر این فلسفه در کتاب تهافت با ضربه دیگر در کتاب (تهافت التهافت) خود قصاص کند. ولی دفاع وی از فلسفه در جهان اسلامی چندان مؤثر نیفتاد، و در مغرب زمین بود که بیشتر به سخنان وی گوش فرا می دادند. مکتبی به نام «مکتب ابن رشدی لاتینی» تأسیس شد که هدف آن پیروی از تعلیم‌های وی و مستقر ساختن آن در جهان مسیحی بود. به این ترتیب تقریباً در همان زمان که مکتب ارسطویی همچون یک دستگاه فلسفی کاملاً مبتنی بر فلسفه استدلالی در جهان اسلام طرد شد، این فلسفه از راه ترجمه آثار مشائیان شرقی مانند فارابی و ابن سینا و نیز آثار اندلسیان و به ویژه ابن رشد به شناخته شدن در مغرب زمین آغاز کرد.

در واقع جدا شدن راههای میان دو تمدن خواهر خوانده مسیحیت و اسلام، پس از قرن هفتم هجری را می توان تا حد زیادی از راه نقشی که فلسفه صرفاً

استدلالی در هر یک از این دو تمدن داشته است، توضیح داد. در مشرق زمین در نتیجه حمله های غزالی و دیگران همچون فخرالدین رازی، قدرت مذهب صرفاً استدلالی رو به نقصان نهاد و زمینه را برای گسترش عقاید اشراقی سهروردی و عرفان مکتب ابن عربی آماده ساخت، ولی در مغرب زمین، ورود مذهب صرفاً استدلالی ارسطویی نقش کمتری در ویران کردن مکتب افلاطونی اوگستینی قدیم مبتنی بر اشراق نداشت و بالاخره عکس العمل آن پیدا شدن یک شکل مذهب صرفاً استدلالی و طبیعی غیر دینی بود که در دوره رنسانس خود دژ مکتب مدرسی قرون وسطایی را ویران کرد.^۱

اما در مشرق زمین به ویژه در ایران حکیمی که نظریه های وی تا حد زیادی جانشین فلسفه مشائی «مورد اعتراض و حمله شدید غزالی» قرار گرفته، شهاب الدین یحیی سهروردی فیلسوف نامی ایرانی در قرن ششم هجری بود که گاهی او را به لقب «مقتول» می خوانند، ولی بیشتر و به خصوص در نزد کسانی که مکتب او را تا امروز زنده نگاشته اند به عنوان «شیخ اشراق» شهرت دارد.

۱. سه حکیم مسلمان نگارش، دکتر سید حسین نصر، ترجمه احمد آرام، صفحه ۶۱-۶۴.

فلسفه اشراق یا زنده کننده حکمت ایران باستان

اکنون بنابه آنچه نوشته شد می توان اهمیت آثار شهاب الدین یحیی سهروردی فیلسوف نامی ایران را که بنام شیخ اشراق معروف است با مقیاسی صحیح بررسی کرد. اهمیت آثار او در نقشه‌ای خیالی در نقطه انشعاب طرق فکری و تقاطع راههای اندیشه قرار دارد. سهروردی درست هفت سال قبل از ابن رشد این جهان را بدرود گفت. پس، از طرفی در همان وقت‌ها در اسلام باختری افکار (مکتب مشایی عربی) در آثار ابن رشد با فلسفه عام مدت‌های مدید چنین می پنداشتند که روزگار فلسفه در اسلام به پایان رسیده است، اما از طرف دیگر در خاور منجمله در ایران، آثار سهروردی راهی نو گشود که متفکران و روحانیون بیشمار در آن راه هنوز هم به سیر فکری ادامه می دهند.

برای اینکه مقصود از آثار شهاب الدین یحیی سهروردی در بادی نظر فهمیده شود باید به مفهوم وجه تسمیه کتاب اساسی و مهم او یعنی «حکمت الاشراق» توجه نمود که به منظور احیای خرد و حکمت ایران قدیم بوده است. چهره‌های معروفی که بر این آیین فلسفی حاکمند چهره هرمس و افلاطون و زرتشت می باشد. پس در آن روزگار، از یک طرف خرد هرمسی در این اصول

وجود داشت (قبلا ابن وحشیه به روایتی استناد کرده است که اشراقیون را به منزله طبقه‌ای از کاهنان نام برده است که نژاد از خواهر هرمس می‌برده‌اند) از طرف دیگر اقتران بین افلاطون و زرتشت که در غرب به هنگام طلوع رنسانس عقیده و تصور ژمیست پلتون فیلسوف بیزانسی بود وجه مشخص فلسفه ایرانی در قرن ششم هجری محسوب می‌گردید، چنین است مفهوم (مشرق) و مفهوم (حکمت ایران) که باید منطوق آن را که بخصوص منسوب به سهروردی است مشخص کرد. قبلاً منظور ابن سینا را از (خرد و حکمت) یا (حکمت اشراق) بیان کردیم. سهروردی به تفاهم و اتفاق نظری که در این مطلب با سلف خود داشت بطور کامل واقف بود. او (دفاتری) را که معروف بود (منطق اشراقیون) را محفوظ داشته است، می‌شناخت. و نیز از قطعه‌هایی که از (کتاب الانصاف) باقی مانده بود اطلاع داشت. بعلاوه مفهوم مشرق‌آستان که در داستان حی بن یقظان نوشته ابن سینا انعکاس داشت، همان مفهوم بود که او از این کلمه اراده می‌کرد. او چنان به خوبی از مفهوم مشرق در اصطلاح ابن سینا آگاه بود که در تنظیم داستانهای مثالی که به منظور تعلیم‌های روحانی به متابعت از ابن سینا تعقیب می‌نموده، از داستان ابن سینا تمجید کرده است، اما تمجید و اشاره او به این منظور بوده است تا نشان دهد که داستان (قصه الغریبه) او، از جایی آغاز شده است که قصه ابن سینا در آنجا پایان یافته، اگر چه اشاره‌های ابن سینا در کتاب مزبور به نحوی است که گویی مطلب را پایان رسانیده است. آنچه او را در قصه مثالی پاسخگو نبود با آنچه در قطعه‌های تعلیمی تدریسی ناخرسند می‌ساخت، منطبق بود. به عقیده سهروردی ابن سینا طرح (فلسفه اشراقی) را ریخت، اما بنا به دلیل قاطع، طرح او با عدم توفیق روبرو گردید، بنابراین، شیخ اشراق کسی را که بخواهد به حکمت اشراق آشنا گردد به مطالعه کتاب خویش دعوت می‌کند، اما دلیل سهروردی در بیان اینکه ابن سینا نتوانست طرح (فلسفه اشراق) را به ثمر برساند این بود که ابن سینا به اصل و (اساس مشرقی)

اصلی که صفت اشراق را محقق می گرداند و قوف نداشت. ابن سینا این اصل را که حکمت الهی به شمار می رفت و به حکیمان ایران باستان یعنی خسروانیان، تجلی کرده بود نمی شناخت. سهروردی در این باره چنین نوشته است:

«در ایران باستان امتی بود که از طرف خداوند اداره می گردید، به وسیله خداوند بود که حکیمان بلند مرتبه ای که با مجوسان بکلی تفاوت داشتند، راهنمایی می شدند. من اصول عالی عقاید آنان را که که اصل نور بود و تجربه افلاطون و اسلافش نیز آن را به مرحله شهود رسانیده بود^۱ در کتاب خود موسوم به (حکمت الاشراق) احیا کرده ام و در این کار هیچکس بر من پیشی نگرفته است».

اخلاف روحانی شهاب الدین یحیی سهروردی نیز سخنان او را گواهی کرده اند، ملاصدرا شیرازی از سهروردی به عنوان (رئیس مکتب مشرقیون) احیاء کننده اصول فلسفی عقاید حکیمان ایران در مورد منشاء نور و ظلمت، یاد کرده است. این مشرقیون را به عنوان فیلسوفانی که افلاطون رئیس آنان است توصیف کرده است، ابوالقاسم کازرونی (متوفی ۱۰۱۴ هجری) چنین می گوید:

«همانطور که فارابی فلسفه مشائیان را تازه گردانید و به این علت شایسته آنست که معلم ثانی خوانده شود، همچنان سهروردی فلسفه اشراقیین را طی چند کتاب و رساله، احیا و تجدید کرد».

بدین ترتیب دیری نگذشت که بین اشراقیان و مشائیان اختلاف پدید آمد، پس اصطلاح (افلاطونیان ایران) این مکتب را که یکی از مشخصاتش تفسیر (مثل افلاطونی) به وسیله اصطلاح های فرشته شناسی زرتشتی است با بهترین

۱. برای اثبات این موضوع رجوع شود به (مقایسه افکار فلسفی زرتشت با سقراط و افلاطون) در ورقه های پیش در این تألیف.

وجهی تعریف و مشخص می‌کند.^۱

هانری کورین به اظهار نظر خود درباره فلسفه اشراق چنین می‌افزاید:
این (فر و شکوه بامدادی فلسفه اشراق) ما را به لمعان اصلی که سرچشمه آن است، راه می‌نماید و سهروردی بر آن است که بر او شهودی دست دهد تا در برابر او از منبع اشراق حقیقت پرده براندازد. این (نور جلال) است که اوستا آن را خورنه (فارسی آن خره یا در شکل تلفظ پارسی، فر و فره می‌باشد) نام برده است. عمل آن لمعه جلال در عقیده مزدایی از نظر جهان‌شناسی و درک فلسفی انسان اصل آفرینش است. آن نور، جلال پر لمعان موجودات نور می‌باشد، نیز نیرویی است که وجود هر موجود و نائره حیاتی هر وجود، و (ملک شخصی) هر موجود و سرانجام او را به هم پیوند و انسجام می‌دهد. نزد سهروردی این مفهوم مانند تشعشع جاودانی (نور الانوار) نمودار شده است، قدرت قاهره آن، بر مجموعه (موجودات نور) که از او صادر شده‌اند اشراق می‌کند، و جاودانه بر آنها (تسلط اشراقی) دارد. بطور قطع مفهوم همین قدرت قاهره و این (پیروزی) است که سهروردی آن را: انوار قاهره نامیده است، یعنی انوار (پیروز) انوار مسلط و ملکوتی (انوار میکائیلی).^۲

موجود نور که نخستین ملک مقرب است از پیروزی نور الانوار منبعت شده و شیخ ما آن را با نام زرتشتی آن، بهمن (وهومنه، نخستین امهر سپندان، یا ملک نخستین از ملائک مقرب زرتشتیان) موسوم کرده است. رابطه‌ای که جاودانه بین نور الانوار و صادر اول به ظهور می‌پیوندد عبارتست از رابطه مثالی و اصلی نخستین معشوق و نخستین عاشق، این رابطه در تمام مراتب و تطورات وجود به نحوه مثال بیان می‌شود و بر همه موجودات با دو کیفیت مزدوج

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، تألیف هانری کورین فرانسوی، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، صفحه ۲۵۷.

۲. میکائیل، به عنوان فرشته پیروزی نامیده شده است.

فرمانگزار است. این رابطه به عنوان قطبی قهر و محبت بیان می شود، یا به عنوان دو قطبی بودن اشراق و تفکر، یا استغناء و فقر و نظایر آن تجسم می یابد. در این مفهوم به قدری (حدود و مراتب وجودی) معقول وجود دارد که چون هر یک با دیگری ترکیب گردد از فضای مقام (دوحدی یا دوبعدی) واجب و ممکن که نظریه سلسله مراتب عقول نزد ابن سیناست تجاوز می کند، و اقالیم نور که با انعکاس و یا شعشعه پرتو خود هر یک دیگری را ایجاد می نماید، غیر قابل شمارش می گردد. و رای آسمان ثوابت که عقیده هیئت مشائیان یا هیئت بطلمیوسی است. جهانهای حیرت آور و شماره پذیر استنباط می گردد.^۱

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، تألیف هانری کوربن، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، صفحه ۲۶۲.

تلاشهای مبتکرانه سهروردی در اندیشه‌های فلسفی

علامه محمد اقبال لاهوری در باره سیر حکمت ایرانیان در دوران بعد از اسلام چنین نوشته است:

حکمت صوفیانه ایران در دوران بعد از اسلام دارای سه نحله، جنبه یا شیوه است که در واقع از سه نظر به حقیقت نهائی نگریسته و مکمل یکدیگرند. برخی از صوفیان حقیقت وجود را در «اراده خود آگاه یافتند که شفیق بلخی و ابراهیم ادهم و رابعه عدویه نمایندگان آن بشمار می‌روند. برخی دیگر آن را «زیبایی» یا «جمال» شمردند که معروف کرخی نماینده آن بشمار می‌رود.

سومین نحله آن نحله اصحاب نور یا فکر است که بایزید بسطامی، حسین منصور حلاج و شیخ ابوالحسن خرقانی نمایندگان آن بشمار می‌روند. نظریه پیروان این نحله بر اینست که ذات حقیقت، نور یا فکر است و باید با اشراق یا تفکر بدان راه برد.

اصحاب نور برخلاف اصحاب جمال، آئین نوافلاطی را از دست ننهادند و بر اثر پیوند الهیات اسلامی با روش‌های جدلی یونانیان، روح انتقاد در عرصه

تفکر اسلامی ظاهر شد، نخستین جلوه این روح انتقاد را در افکار ابوالحسن اشعری و کامل ترین نمودار آن را در آثار ابو حامد محمد غزالی می یابیم. در میان خرد گرایان اعتزالی هم، مردان نکته سنجی چون ابواسحاق نظام سر بر آوردند و به جای پیروی از فلسفه یونانی، با دیدی انتقادی بدان نگریستند، مدافعان دین و از آن جمله محمد غزالی و فخرالدین رازی و ابوالبرکات بغدادی و ابوالحسن علی آمدی تمام ارکان فلسفه یونانی را مورد حمله قرار دادند. و ابوسعید حسن سیرافی و قاضی عبدالجبار و ابوالمعالی عبدالملک جوینی و ابوالقاسم کعبی بلخی به ویژه تقی الدین ابوالعباس احمد تیمیه بر اثر انگیزه های دینی، در باز نمودن ضعف منطق یونانی کوشیدند. جمعی از دانشوران صوفی نیز به صف ناقدان فلسفه یونانی پیوستند، چنانکه ابوحفص عمر سهروردی در کتابی به نام «رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه» در صدد اثبات نارسایی عقل محض برآمد. همچنین بر اثر واکنش اشاعره در برابر معتزله، نه تنها مفاهیم فلسفی بدیعی به میان آمدند، بلکه زنجیرهای فرسوده خردگرایی سراسر گسیختند. اردمان (Erdmann) گفته است که: فلسفه اسلامی پس از فارابی و ابن سینا رو به انحطاط رفته و از این رو موجد شک گرایی و عرفان شده است. ولی اردمان نسبت به این نکته غفلت ورزیده است که مسلمین با نقد فلسفی خود از یک سو فلسفه یونانی را رد و انگارگرایی اشعری را ابداع کردند، و از سوی دیگر به بازسازی فلسفه ایران کهن پرداختند. فلسفه «یونانی با ظهور نظامی کاملاً ایرانی به ناتوانی گرایید و در مقابل فشار اشعریان و سایر جزم اندیشان اسلامی فرو افتاد.

به برکت رهایی فکری مسلمین، شهاب الدین یحیی سهروردی در قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) (شهادت به سال ۵۸۷ هجری) پدید آمد و آهنگ ساختن فلسفه ای نو کرد. سهروردی یک سره از مفاهیم دیرینه چشم نپوشید، ولی به اقتضای فکر اصیل ایرانی خود، علی رغم تهدیدات منتقدان

تنگ نظر، به استقلال اندیشید. در فلسفه او سنن فکری ایران باستان که اندکی در آثار محمد زکریای رازی و ابوحامد محمد غزالی و اسماعیلیان و اخوان صفا جلوه گر شده بود با افکار حکیمان و الهیات الهی همساز گردید.

شهاب‌الدین یحیی سهروردی که بعد به «شیخ اشراق مقتول» شهرت یافت، نزد مجدالدین جیلی، استاد فخرالدین رازی درس خواند و هنوز در بحبوحهٔ شباب بود که سرآمد همهٔ حکیمان عالم اسلام شد. ملک‌الظاهر، پسر صلاح‌الدین ایوبی که با ستایشی عظیم بدو می‌نگریست، او را نزد خود به شهر حلب خواند فیلسوف جوان در حلب عقاید مستقل خود را باز نمود. جزم‌اندیشان خون‌آشام که در همه اقالیم و اعصار برای پوشانیدن ناتوانی فکری خود به زور توسل جسته‌اند^۱ بر او رشک بردند و به سلطان صلاح‌الدین نوشتند که تعالیم سهروردی اسلام را به خطر می‌اندازد و سرکوبی آن لازم است. سلطان خواست آنان برآورد. پس فیلسوف جوان ایرانی در سال سی و ششم عمر با آرامش به مرگ تن درداد. مرگی که او را در زمرهٔ شهیدان حقیقت درآورد. و به او نامی جاوید بخشید. امروز مردم کشان و بسا مردم کشان دیگر مرده و پوسیده‌اند، ولی فلسفه‌ای که به بهای جانی ارجمند تمام شد همچنان زنده است و انبوه حقیقت‌جویان را به سوی خود می‌کشد.

سهروردی شخصیتی ممتاز داشت. از استقلال فکری و قدرت تحسیم و نظام‌پردازی برخوردار و از اینها بالاتر، نسبت به سنن ایرانی وفادار بود. در مورد قضایای مهم گوناگون با فلسفه افلاطون درافتاد و فلسفه ارسطو را صرفاً مقدمهٔ نظام فلسفی خود شمرد و آزادانه انتقاد کرد. هیچ موضوعی از انتقاد او برکنار نماند. حتی منطق ارسطویی را مورد بررسی دقیق قرار داد و برخی از

۱. همچنان فرزندگان آزرده جان اندر جهان
آن زمان تا این زمان، از این زمان تا هر زمان
از منظومه رنج‌آگاهان «رفیع»

اصول آن را ابطال کرد. مثلاً اعلام داشت که در منطق ارسطو، تعریف از جنس و فصل فراهم می‌آید، حال آنکه فصل یعنی خصوصیت ممیز شیء مورد تعریف که البته نمی‌توان آن را بر شیء دیگری حمل کرد، شیء مورد تعریف را به ما نمی‌شناساند. کسی که اسب را نشناخته باشد، با تعریف منطقی اسب یعنی «حیوان شیهه کشنده» به شناسایی آن نایل نخواهد شد. چنین کسی قاعدتاً مفهوم «حیوان» را درمی‌یابد، زیرا قبلاً به موجودات بسیاری که صفت حیوانیت به آنها تعلق می‌گیرد، برخورد کرده است. ولی مفهوم «شیهه کش» را در نمی‌یابد. زیرا هیچ موردی جز در مورد شیء مورد تعریف، به چیزی که دارای صفت «شیهه کش» باشد برخورد نکرده است. بنابراین، تعریف ارسطویی از لحاظ علمی امری بیهوده است. سهروردی درباره تعریف منطقی نظری که سخت به نظر بوزان کت (Bosanguet) می‌ماند، آورد. بوزان کت تعریف را «جمع کردن کیفیات» می‌داند، و سهروردی معتقد است که در تعریف درست باید همه اوصاف ذاتی شیء را برشمرد، و مراد از اوصاف ذاتی شیء آن‌هایی هستند که گرچه ممکن است منفرداً در اشیاء گوناگون موجود باشند، مجموعاً در هیچ چیزی جز شیء مورد تعریف یافت نمیشوند. برای آنکه از خدمت سهروردی به فلسفه ایران آگاه شویم، باید فلسفه اولای او را پیش نهیم، به نظر شیخ اشراق، کسی که می‌خواهد به فلسفه متعالی او راه برد، باید با فلسفه ارسطویی و علم منطق و ریاضیات و تصوف، به خوبی آشنا باشد و ذهن خود را از آلودگی تعصب و گناه بیالاید و با این شیوه، رفته رفته بر ذوق یا حسی درونی که یافته‌های نظری عقل را می‌سنجد و تصحیح می‌کند، دست یابد. عقل بی‌یاور در خور اعتماد نیست. پس باید از ذوق یعنی ادراکی مرموز که به کنه امور پی می‌برد و روح بی‌آرام را شناخت و آرامش می‌بخشد و شک را از نیرو می‌اندازد، یاری گیرد. سهروردی جنبه‌های گوناگون آزمایش‌های ذوقی را شرح داده است. ولی در این بررسی فقط به جنبه‌ای از این آزمایش‌ها که بوسیله

فکر استدلالی انتظام می‌پذیرد می‌پردازیم و از این رو به شاخه‌های سه‌گانه حکمت اشراق یعنی بودشناسی و جهان‌شناسی و روان‌شناسی بسنده می‌کنیم. الف بودشناسی: اصل نهائی وجود نور قاهره است و اقتضای آن روشنی بخش درنگ ناپذیر است. به نظر محمد شریف هروی که بر کتاب «حکمت الاشراق» سهروردی شرحی نوشته است، هیچ چیز مرئی تر از نور نیست، و قابلیت رؤیت به تعریف نیازی ندارد^۱ تجلی ذات نور است، زیرا اگر تجلی عرض باشد و بر نور اضافه شده باشد، لازم می‌آید که نور فی نفسه قابل رؤیت نباشد، و خود به وسیله چیزی دیگر که فی نفسه قابل رؤیت است، قابل رؤیت گردد. این نیز ایجاب می‌کند که نور قابل رؤیت نباشد و چیزی جز آن قابل رؤیت باشد، و چنین نتیجه‌ای البته ناموجه است. در این صورت علت وجودی نور خود اوست. هرچه جز اوست. به ناگزیر مقید و محدث و ممکن است. «لانور» یا غسق چیزی نیست که از مبدائی مستقل برخاسته باشد، و پیروان آیین مغی که نور ظلمت را دو حقیقت متمایز و مخلوق دو عامل خلاق مستقل گرفتند، بر خطا بودند. موبدان زرتشتی به عنوان آن که «یک» جز یک افاضت نمی‌کند، روشنایی و تاریکی را به دو مبدأ مستقل نسبت دادند. ولی حکیمان ایران باستان با دوگرایی آنان موافقتی نداشتند. در واقع تقابل نور و ظلمت تقابل تضاد نیست، تقابل وجود و لا وجود است. ایجاب نور مستلزم سلب نور است، به این معنی که نور برای آن که خود را تحقق بخشد، باید ظلمتی یابد و آن را روشن گرداند. نور آغازین مبدأ هر گونه حرکت است، و مراد از حرکت صرفاً تغییر مکانی نیست، نور ذاتاً عاشق پرتوپاشی است، و این عشق، او را برمی‌انگیزد. که با پرتوپاشی خود، همه چیزها را شور و زندگی بخشد. نور انواع بی‌شمار دارد. نورهای رخشان‌تر، خود موجد نورهای دیگر

۱. محمد شریف هروی: شرح انواریه، کتابخانه سلطنتی، برلین برگ ۱۰ الف.

می شوند. ولی سرانجام درجه درخشندگی نور چندان پایین می آید که دیگر به ظهور نور جدید نمی انجامد. اگر به زبان الهیات سخن گوئیم، این نورها فرشتگانی هستند که به برکت نور قاهر، انواع موجودات را از زندگی و نیرو برخوردار می سازند. مشائیان که شماره عقول اصیل و نیز شماره مقولات فکر را ده دانستند، به خطا رفتند. نور قاهر را امکاناتی بی نهایت هست، و جهان با همه تنوعات خود، تنها جلوه‌ای جزئی است از ذات لایتناهی. از این رو مقولات معدود ارسطو اعتبار مطلق ندارند. انسان را توان آن نیست که با اندیشه محدود خود بر همه مقولات احاطه یابد. زیرا نور قاهر مطابق مقولاتی بی شمار بر آنچه نور نیست، نورپاشی می کند. بر روی هم می توان دو گونه نور عمده شناخت:

۱. نور مجرد: این نور که شامل عقل کلی و عقل جزئی است، هیئتی به خود نمی گیرد و هرگز به چیزی جز خود تعلق نمی پذیرد. همه انواع نور - نور پاره آگاه و نور آگاه و نور خود آگاه که از حیث تابندگی با یک دیگر فرق دارند - از نور مجرد زاده می شوند، و نزدیکی یا دوری نسبی آن‌ها به نور مجرد است که درجه تابندگی آن‌ها را تعیین می کند. نفس یا عقل جزئی روگرفت تاریک یا انعکاس ضعیف نور قاهر است. نور مجرد، خود را به خود می شناسد، و به جز خود، به چیزی که او را بشناساند، نیازمند نیست. بنابراین ذات نور مجرد، آگاهی یا خودشناسی است، اما نفی نور یعنی ظلمت چنین کیفیتی ندارد.

۲. نور عارضی: این نور می تواند به چیزی جز خود تعلق یابد و بدان هیئت بخشد. نور ستارگان و نیز قابل رؤیت بودن سایر اجسام از این گونه اند. نور عارضی یا بهتر بگوئیم نور محسوس، انعکاس بسیار ضعیفی از نور قاهر است و به سبب بعدی که با مبدأ خود دارد، از شدت جوهری نور مجرد محروم است. چنان که گفته شد، هر نوری به نوبه خود، نور ضعیف تری می تاباند، و این جریان چندان ادامه می یابد که نور از استقلال، عاری و برای بقای خود، به غیر محتاج می شود. چنین نوری نور عارضی است. در این صورت، رابطه نور

مجرد و نور عارضی رابطه علت و معلول است. اما معلول کاملاً از علت متمایز نیست، بلکه همان علت است که تحول کرده یا به صورتی ضعیف‌تر درآمده است. گذشته از نور مجرد، هیچ چیز و حتی ذات جسم منیر نمی‌تواند علت نور عارضی باشد. زیرا نور عارضی محدث و قابل سلب است، و از این رو از اجسام جدا می‌شود، بی این که جدایی آن تغییری در اجسام به وجود آورد. اگر ذات جسم منیر علت نور عارضی باشد، جدایی نور از جسم منیر امکان‌پذیر نخواهد بود، زیرا وجود علت غیرفعال تصور کردنی نیست.^۱

سهروردی وجود ظلمت را که از نفی نور پدید می‌آید و خود موضوع نور است، ضرور شمرد. ولی در عین حال در انکار هیولای اولای ارسطویی با اشعریان موافقت کرد. همچنین به شیوه اشاعره، همه مقولات فکر مگر جوهر و کیف را اضافی انگاشت، با این همه شیخ اشراق با اسناد فعالیت به شناخت انسانی، در صدد تصحیح نظریه شناخت اشعریان برآمد و گفت که رابطه ما با موضوع شناخت، رابطه‌ای منفعل نیست. نفس انفرادی بدان سبب که خود، نور است، در جریان فعل شناخت، نسبت به موضوع شناخت نور بخشی می‌کند. در دیده سهروردی، جهان جریان یگانه‌فعالی است که فعل آن نوربخشی یا اشراق است. اما نورهایی که ما دریافته‌ایم، فقط جزئی از نور قاهرند، و نور قاهر بنا بر قوانینی که بر ما معلوم نیستند، تجلیات گوناگون دیگر نیز می‌یابد. از این رو با آن که عقل ما موافق مقولاتی معدود فعالیت می‌کند، باید مقولات هستی را از شمار بیرون دانست. به این ترتیب باید پذیرفت که سهروردی با تأکید بر نسبیت دانش انسانی، به نظام انسان‌گرایی (Humanism) معاصر نزدیک می‌شود.

ب. جهان‌شناسی: شهاب‌الدین سهروردی لانور یا غسق را کمیت مطلق یا

ماده مطلق نامید. ماده یا کمیت مطلق برخلاف رأی خطای مشائیان، اصلی مستقل نیست، بلکه وجهی است از ایجاب نور. ما از آنجا به وجود ماده مطلق حکم می‌کنیم که در عرضه تجربه، شاهد تبدل عناصر ابتدائی به یک دیگر هستیم. ماده مطلق که از لحاظ صفا یا خلوص، درجات متفاوت دارد، حوزه‌های گوناگون هستی مادی را به وجود می‌آورد. بر روی هم، ماده مطلق همه چیزها از دو بهره فراهم آمده است:

۱. آنچه وراء مکان است، و آن اجزاء لایتجزی یا جوهری کدر است که در نظام اشعری، «ماهیات» نام گرفت.

۲. آنچه لزوماً در مکان است، و آن هیئت‌های ظلمت است، چون وزن و بو

و طعم.

از پیوند این دو، ماده مطلق دستخوش انفراد می‌شود. هر جسم مادی آمیزه‌ای از هیئت‌های ظلمت و جوهر کدر است و به وسیله نور مجرد، منور یا مرئی شده است. ولی آیا علت هیئت‌های گوناگون ظلمت چیست؟ هیئت‌های ظلمت مانند هیئت‌های نور، معلول نور مجردند که با پرتو پاشی‌های پیایی خود، موجب تکثر حوزه‌های وجود می‌شود. هیئت‌ها که وجه تمایز اجسام از یک دیگرند، در ذات ماده مطلق استقرار ندارند. اگر ماده مطلق که همان کمیت مطلق است، هیئت‌ها را در بر می‌گرفت، لازم می‌آمد که همه اجسام از لحاظ هیئت‌های ظلمت یکی باشند. این هم با تجارب زندگی ما تطبیق نمی‌کند.

پس بی‌گمان علت هیئت‌های ظلمت، ماده مطلق نیست. هیئت‌های متفاوت از فعالیت‌های متفاوت نور مجرد بر می‌خیزند. نور مجرد نه تنها علت هیئت‌های نور است، بلکه علت هیئت‌های ظلمت هم هست. ماهیت یا جوهر فرد کدر نیز که سومین رکن جسم مادی است، یکی از جنبه‌های واجب ایجاب نور است.

از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که جسم کلاً وابسته به نور قاهر است، و جهان سر به سر چنین است. جهان مشتمل بر دوایر وجودی متوالی است.

دوایری که به مبدأ نور نزدیک‌ترند، بیش از آن‌ها که دورترند، از نور بهره می‌برند. نورهای متوسط بی‌شمار بدین دوایر وجودی و همه متعلقات آن‌ها پرتو می‌افشانند. نورهای متوسط گاهی به یاری نور آگاه، و گاهی بی‌یاری آن به انواع وجود قوام می‌بخشند. انسان و حیوان و نبات به برکت نور آگاه، و جمادات و عناصر ساده بدون آن تحقق می‌پذیرند. در این صورت، آن آینه تمام‌نمای تکثرات که ما جهان‌ش می‌خوانیم، سایه‌ای است از پرتوهای مستقیم و غیرمستقیم نور قاهر. هر چیزی نصیبی از نور دارد، ولی به امید آن که از نور سرشار شود، عاشقانه به سوی چشمه اصیل نور تکاپو می‌کند. به راستی عالم چیزی جز نمایش جاودانی عشق نیست.

موجودات عالم در چند حوزه یا سطح وجودی قرار دادند:

حوزه نور قاهر:

۱. حوزه عقول یا اصل افلاک.

۲. حوزه نفوس.

۳. حوزه هیئت‌ها:

الف. حوزه هیئت‌های مثالی: حوزه افلاک.

ب. حوزه هیئت‌های مادی: حوزه عناصر:

عناصر بسیط: عالم جمادی و عالم نباتی و عالم حیوانی.

عناصر مرکب: عالم جمادی و عالم نباتی و عالم حیوانی.

در تفصیل این مجمل باید گفت که در جهان هر چه لانور باشد، در دو

بخش می‌گنجد:

۱. موجودات قدیم چون عقول و ارواح افلاک و افلاک و عناصر بسیط و

زمان و حرکت.

۲. موجودات محدث چون موجودات مرکب از عناصر.

ارواح افلاک بر اثر شوقی که به دریافت انوار مبدأ خود دارند، همواره در

حرکت‌اند. پس حرکت افلاک که به ظهور ادوار پیاپی جهان منجر می‌شود، امری قدیم است. ماده افلاک برخلاف مواد پرغش ظلمت، از فعل و انفعال‌های شیمیایی آزاد است. هر فلکی ماده‌ای خاص دارد و در جهتی منحصر به خود سیر می‌کند. تفاوت مسیر افلاک بدین سبب است که هر یک از آن‌ها جویای معشوق یا نوری خاص است.

حرکت و جهی از زمان است، سلسله‌ای است از عناصر زمان که صورتی خارجی یافته‌اند. گذشته و حال و آینده در ذات زمان وجود ندارند و صرفاً بنا بر مصالح انسانی به میان آمده‌اند.^۱ زمان بی‌آغاز است؛ و آغازی که برای آن فرض می‌کنیم، خود نقطه‌ای از زمان است. بنابراین باید زمان و حرکت را قدیم شمرد.

عناصر آغازین هستی سه تا بیش نیستند: آب و خاک و باد. آتش عنصر مستقلی به شمار نمی‌آید، زیرا همانا باد فروزان است. عناصر بسیط بر اثر نفوذ عوامل فلکی، با یک دیگر می‌آمیزند و هیئت‌های جدید - سیلان و دخانیت و صلبیت - را پدید می‌آورند. از تحول عناصر آغازین، جریان کون و فساد فرا می‌آید و در سراسر حوزه لانور روان می‌شود. به برکت کون و فساد است که هیئت‌های هستی همواره والاتر، و به نیروهای نوربخش نزدیک‌تر می‌گردند. همه نمودهای طبیعت مانند باران و ابر و تندر و شهاب از حرکت ذاتی هستی می‌زایند و با فعالیت مستقیم یا غیر مستقیم نور قاهر تبیین می‌پذیرند. نور قاهر در اشیاء تأثیر یکسانی نمی‌گذارد، زیرا اشیاء از لحاظ نورپذیری برابر نیستند. به طور خلاصه باید گفت که جهان همانا شوق یا عشقی است نسبت به نور - شوق یا عشقی که تجسم خارجی یافته است.

آیا جهان قدیم است؟ جهان از این جهت که تجلی نور قاهر است، مقید و

وابسته است و قدیم نیست، اما بدان سبب که همانا پرتوهای مبدأ نور است، قدیم است. برخی از نورها مستقیماً از نور قاهر سرچشمه می‌گیرند و ضرورتاً قدیم‌اند، ولی بعض نورها از آمیختن نورهای دیگر پدید می‌آیند و از این رو برخلاف نورهای اصیل، مستقیماً با ذات نور قاهر پیوستگی ندارند و بدین اعتبار، قدیم نیستند. مثلاً هنگامی که جسمی روشن در برابر جسمی تاریک قرار می‌گیرد، روشنی جسم روشن باعث پدیداری رنگ جسم تاریک می‌شود، و بنابراین، رنگ در مقابل نور، امری است محدث. با این وصف همه نورها یا اشیاء در همان حال که تجلی نور قاهرند و محدث، چون به نحوی از انحاء از ذات قدیم نور قاهر برمی‌خیزند، قدیم‌اند. کسانی هستند که به اعتبار محدث بودن اشیاء پیرامون خود، کل جهان را محدث می‌دانند. رای اینان در صورتی درست است که استقراء تام ممکن باشد و در نتیجه، بتوان قیاس کرد که مثلاً چون یکایک حبشیان سیاه‌اند، پس همه حبشیان سیاه‌اند، یا چون یکایک حرکات، آغاز زمانی دارند، پس همه حرکات این گونه‌اند. چنین استدلالی متضمن مصادره به مطلوب است. از آن جا که گرد آوردن همه حبشیان گذشته و حال و آینده در آن واحد میسر نیست، کبرای این قیاس، ناموجه است، و صدور حکم، ممتنع است. بنابراین از شمارش افراد حبشی موجود یا بررسی حرکتی که در حیطة تجارب ما می‌گنجد، هرگز نمی‌توان به این نتیجه رسید که «همه حبشیان» سیاه‌اند، و «همه حرکات» آغاز زمانی دارند.

پ. روان‌شناسی: در مورد موجوداتی که از آن مدارج دانی وجودند، حرکت و نور با هم ملازمه ندارند. مثلاً یک قطعه سنگ با آن که دارای نور و قابل رؤیت است، از جنبش خود انگیخته بی‌بهره است. اما هر چه از نردبان وجود بالاتر رویم، موجودات عالی یا جانداران را می‌بینیم که حرکت و نور را در ذات خود هماهنگ گردانیده‌اند. سرانجام به انسان می‌رسیم که والاترین کانون نور مجرد است.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا آن نور مجرد لا متفردی که نفس انسانی نام گرفته است، پیش از آن که ملازم جسمانی او پدیدار گردد، موجود است یا نه. بنیادگذار فلسفه اشراقی در این زمینه به راه ابوعلی سینا رفت و اقامه کرد که نورهای مجرد متفرد قبلاً وجود نداشته‌اند. نمی‌توان مقولات مادی «یک» و «بسیار» را در مورد مجرد به کار برد. زیرا نور مجرد در ذات خود نه یک است و نه بسیار، و فقط به فراخور نورپذیری ملازم‌های مادی، در هیئت‌های بسیار متجلی می‌شود. میان جسم و نور مجرد یا نفس رابطه‌ای هست. اما این رابطه، رابطه علی نیست؛ عشق است که این دورا به هم می‌پیوندد. جسم مشتاق نور است؛ ولی به اقتضای ذات خود، توان آن ندارد که مستقیماً به مبدأ نور اتصال یابد، پس به ناگزیر برای نوریابی، به نفس می‌پیوندد. اما نفس هم نمی‌تواند نوری را که مستقیماً از مبدأ گرفته است، به جسم جامد مظلم ببخشد. زیرا جسم از لحاظ اعراض خود، قطب متضاد نفس است. برای ارتباط این دو، وجودی میانجی که بتواند نور و ظلمت را جمع کند، ضرورت دارد. این میانجی نفس حیوانی است، و آن بخاری است گرم و لطیف و شفاف که اساساً در حفره چپ قلب مستقر است، ولی در همه اندام‌های بدن گردش می‌کند. نفس حیوانی پیوندی ضعیف با نور دارد، و بدین علت است که حیوانات زمینی در شب‌های تاریک به سوی آتش فروزان می‌شتابند، و جانوران دریایی برای برخورداری از منظره زیبای ماه به سطح آب می‌آیند.

آرمان انسان عروج از نردبان وجود و کسب نور بیشتر است. اگر این عروج ادامه یابد، انسان سرانجام از دنیای هیئت‌ها یک سره‌ها خواهد شد. اما این آرمان از چه راه تحقق می‌پذیرد؟ از راه شناخت و کنش. انسان می‌تواند با دگرگون کردن فهم و اراده خود، با تعمق و عمل شامخ‌ترین آرمان انسانی را تحقق بخشد. بنابراین باید طالب کمال را چنین ندا در داد: نظر خود را نسبت به جهان دگرگون کن، و به اقتضای این دگرگونی، سلوک کن!

رو است که عوامل دوگانه کمال یابی را مورد تدقیق قرار دهیم.

۱- شناخت: نور مجرد چون به جاننداری عالی پیوندد، از نیروهای نور و ظلمت قوایی چند ظهور می‌کنند و تکامل موجود را میسر می‌گردانند. نیروهای نور موجد پنج حس خارجی و پنج حس داخلی یعنی حس مشترک و واهمه و مصوره و ذاکره و متصرفه می‌شوند، و نیروهای ظلمت قوایی چون تغذیه و رشد را پدید می‌آورند. اما باید دانست که تفکیک قوا از یک دیگر صرفاً برای سهولت کار است، و گرنه هر قوه‌ای می‌تواند منشأ همه افعال باشد.^۱ در اندرون مغز نیز نیرویی یگانه وجود دارد. ولی این یک نیرو به مناسبات گوناگون، نام‌های گوناگون به خود گرفته است. ذهن امری واحد است، و فقط برای سهولت تفهیم و تفهم، متکثر به شمار آمده است. با این همه، در نظر سهروردی، نیروی درونی مغز از نور مجردی که کنه ذات انسان است، جداست. سهروردی ظاهراً به این ترتیب بین ذهن فعال و نفس که اساساً غیر فعال است، فرق گذاشت و در عین حال متذکر شد که همه قوای ذهن به طرزی مرموز با نفس پیوند دارند.

سهروردی در روان‌شناسی ادراک نظرهایی ابتکاری آورد. ابتکاری‌ترین نظر او مربوط به موضوع ابصار است.^۲ مطابق این نظر، به هنگام ابصار، هیچ شعاعی از چشم بر نمی‌خیزد. زیرا اگر شعاعی از چشم ناظر برخیزد و به سوی شیء منظور رود، چنین شعاعی یا جوهر خواهد بود یا عرض. این شعاع اگر عرض باشد، قادر نخواهد بود که از یک جوهر (چشم) به جوهر دیگر (جسم مرئی) انتقال یابد، و اگر جوهر باشد، حرکت آن یا به حکم شعور است و یا به حکم ذات آن. اگر حرکت شعاع چشم به حکم شعور باشد، در آن صورت شعاع

۱. همان، برگ ۵۷ ب.

۲. همان، برگ ۶۰ ب.

به منزله جانوری خواهد بود که موجودات دیگر را ادراک می‌کند، و از این امر لازم خواهد آمد که ادراک انسانی فعل انسان نباشد، بلکه فعل شعاع چشم باشد. اما اگر حرکت شعاع چشم از عوارض ذات خود آن باشد، معلوم نیست که چرا فقط در یک جهت حرکت می‌کند و از جنبش هر سویی محروم است. بنابراین، باید پذیرفت که هیچ شعاعی از چشم ناظر بر نمی‌خیزد. رای مشائیان نیز که ابصار را نتیجه انطباع نور یا نگارهای اشیاء بر چشم دانسته‌اند، نادرست است، و برای دریافت نادرست رای آنان باید توجه کرد که نگارهای اشیاء کلان به سبب آن که در فضای کوچک چشم جای نمی‌گیرند، نباید اصلاً به چشم آیند. سهروردی پس از رد نظریه‌های ابصار، خود نظریه‌ای به میان گذارد. بنابر نظریه او، هنگامی که چیزی در برابر چشم قرار گیرد، اشراقی صورت می‌پذیرد، و ذهن به وساطت این اشراق، آن چیز را می‌بیند. برای تحقق فعل ابصار باید چشم سالم، بر کنار از هر حجابی، با شیء مقابل شود، و ذهن هم آماده ادراک باشد. ابصار سر به سر اشراق است، و از این رو به وساطت ذات خدا صورت می‌گیرد. بارک‌لی (Berkeley) ادراکات بصری را نسبی دانست و نشان داد که خدا زمینه نهائی همه ادراکات ماست. سهروردی نیز اثبات همین نکته را اراده کرد و به شیوه‌ای نو به ابصار نگریست. با این همه به دقایق پرداخت.

در روان‌شناسی سهروردی شناخت گذشته از حس و عقل، مبدأ دیگری هم دارد، و آن ذوق یا ادراک درونی است که عوالم بی‌مکان و بی‌زمان وجود را درمی‌یابد. برای پرورش این عامل مرموز که نتایج کار عقل را تصحیح و هم‌نوا می‌کند، باید از سویی به مطالعه فلسفه یا تدقیق در مفاهیم مجرد پرداخت و از سوی دیگر با فضیلت سلوک کرد.

۲. کنش: انسان موجودی فعال است و قوت‌های محرک او چنین‌اند:

الف. عقل یا نفس ملکی که منشاء هوش و تمیز و دانش دوستی است.

ب. نفس بهیمی که منشاء خشم و جسارت و سلطه‌جویی و جاه‌طلبی

است.

پ. نفس حیوانی که منشاء لذت جویی و گرسنگی و شور جنسی است. نفس ملکی ما را به فضیلت دانایی می‌کشاند، و نفس بهیمی و نفس حیوانی اگر به وسیله عقل نظام گیرند، به ترتیب زاینده فضیلت شجاعت و فضیلت عفت می‌شوند، و از هماهنگی هر سه نفس، فضیلت دیگری که عدالت باشد، برمی‌خیزد. فضایل مایه ترقی روحانی‌اند، و از آنجا که ترقی روحانی برای انسان میسر است، باید گفت که این دنیا بهترین دنیای ممکن است. اشیاء در ذات خود، خوب یا بد نیستند. اگر اشیاء را در شیوه‌ای نادرست به کار بریم یا از دیدگاهی محدود بدان‌ها بنگریم، به خوب و بد می‌رسیم. با این وصف، واقعیت شرّ را نمی‌توان منکر شد. شرّ وجود دارد، اما با خیر برابری نمی‌کند. شرّ منحصر به یکی از برخه‌های عالم ظلمت است، و برخه‌های دیگر از شائبه آن مبرا هستند. شکاکانی که شرّ را به خلاقیت خدا نسبت می‌دهند، کنش الهی را به کنش انسانی مانده می‌کنند و بر اثر چنین سهوی، همه موجودات را صاحب اختیار می‌شمارند. برخی از کنش‌های انسانی زاینده شرّند. ولی کنش الهی مصدر شرّ نیست.^۱

نفس می‌تواند با پیوند معرفت و فضیلت، از عالم ظلمت برهد. هر چه ذات اشیاء را بهتر بشناسیم، به عالم نور نزدیک‌تر و مجذوب‌تر می‌شویم. همچنان که درجات عشق بی‌شمارند، تکامل روحانی هم مراحل بی‌شمار دارد. اما پنج مرحله دارای اهمیتی بیشترند:

۱. مرحله «من». در این مرحله احساس شخصیت بسیار شدید است، و

فعل انسانی از خودپرستی سرچشمه می‌گیرد.

۲. مرحله «تو نیستی». در این مرحله شخص مجذوب اعماق نفس خود

می شود و از همه اشیاء خارجی یک سره روی می گرداند.

۳. مرحله «من نیستم». این مرحله دنباله ضروری مرحله پیشین است.

۴. مرحله «تو هستی». در این مرحله نفی مطلق «من» و اثبات «تو» که در حکم تفویض کامل به اراده خداست، متحقق می گردد.

۵. مرحله «تو نیستم و تو نیستی». در این مرحله هر دو حد فکر، نفی کامل می پذیرند، و حالت «آگاهی کیهانی» دست می دهد.

نفس در هر یک از مراحل پنج گانه، از انواری شدید که با اصواتی وصف ناپذیر همراه اند، نصیب می برد. سیر تکامل نفس با مردن پایان نمی یابد. نفس انفرادی پس از مرگ، با نفوس دیگر یکی نمی شود، بلکه هر نفسی به فراخور نوری که در عالم جسم دریافته است، به تکاپو می پردازد و پیش می رود.^۱ شیخ اشراق رسانید که هیچ نفسی عین نفس دیگر نیست، و به این شیوه مفهوم «اتحاد آحاد تمیزناپذیر» لایب نیتس را پیش بینی کرد.

چون امکانات بدن پایان یابد، نفس برای آن که از نوریابی بازماند، احتمالاً به پیکر یا دستگاه جسمانی دیگری که با آزمایش های پیشین او مناسب باشد، می پیوندد و به حوزه های بالاتر وجود فرا می شود. در هر حوزه صورتی خاص به خود می گیرد و سرانجام به مقصد اقصی یعنی حالت نفی مطلق می رسد. محتمل است که برخی از نفوس برای جبران کاستی های خود، به این دنیا بازگردند.^۲ سهروردی بر آن است که آیین تناسخ، گمانه محتملی است درباره سرنوشت آینده نفس، و نمی توان آن را با منطق مورد رد یا قبول قرار داد. در هر حال، هنگامی که سیر نفوس پایان پذیرد، و نفوس به مبدأ مشترک خود پیوندند، نور قاهر جهان را واپس خواهد راند و دور وجودی جدیدی را آغاز

۱. همان، برگ ۹۲ ب.

۲. همان، برگ ۸۷ ب.

خواهد کرد. پس حوادثی که تقریباً از همه جهت، تکرار تاریخ ادوار پیشین خواهند بود، رخ خواهند نمود.

چنین است فلسفه شهید بزرگ ایرانی. وی به راستی نخستین نظام پرداز تاریخ فلسفه ایران بود که حقایق همه شیوه‌های فکری ایران را باز شناخت و با کاردانی درهم آمیخت و نظام نوی پرداخت. خدا را مجموع هستی‌های حسی و انگاری شمرد و از این رو به فلسفه وحدت وجود کشانیده شد.^۱ برخلاف برخی از صوفیان پیش از خود، جهان را حقیقی، و نفس انسانی را واجد فردیتی متمایز دانست. در زمینه علت نهائی وجود با حکیمان متشرع هماهنگ گردید و گفت که علت نهائی هر نمود، نور مجرد است، و جهان سراسر، اشراق نور مجرد است. در روان‌شناسی از ابوعلی سینا پیروی کرد. ولی روان‌شناسی او از روان‌شناسی ابوعلی منظم‌تر بود و بیش از آن به تجربه گرایش داشت. در عرصه فلسفه اخلاق، به راه ارسطو رفت و مفهوم میانه‌گزینی او را با دقت تام تشریح کرد. از این‌ها بالاتر، با دگرگون کردن آیین نو افلاطونی دیرین، نظام فکری مخصوصی ترتیب داد که از یک طرف به فلسفه افلاطون متمایل بود و از طرف دیگر دوگرایی کهن ایرانی را پیش کشید و بدان صورتی روحانی بخشید. هیچ یک از متفکرانی که از ایران برخاسته‌اند، نتوانسته‌اند مانند او با اصول اساسی چندی، همه جنبه‌های وجود عینی را تبیین کنند. سهروردی در سراسر نظام فکری خود به تجربه گرایید و نیز کوشید که همه چیزها و حتی نموده‌های جسمانی را با نظریه اشراق خود باز نماید. عینیت هستی که در همه خدایی افراطی و ذهنی پیشینیان گم و مستهلک شده بود، در نظام سهروردی اعتباری درخور یافت و مورد تدقیق و تبیینی تمام قرار گرفت.

این فرزانه تیزاندیش در سراسر نظام فکری خود هماهنگی تامی بین عقل و

عاطفه برقرار ساخت و از این رو بیش از سایر متفکران، از عهده تسخیر اذهان برآمد و بر اثر آن، از رشک حکیمان معاصر خود به گزند افتاد. اینان به انگیزه کوتاه اندیشی، او را به سختی آزدند و حتی پس از شهادت او هم آرام نیافتند و این شهید بزرگ عالم علم را در زمره شهیدان نیاوردند و به تحقیر، «شیخ مقتول» خواندند. با این همه، در قرون بعد صوفیان و حکیمان حق او شناختند و بر او حرمت عظیم نهادند.

گفتنی است که علی رغم فلسفه روحانی شهاب الدین سهروردی، گروهی از صوفیان به دوگرایی مادی مانوی بازگشتند. پیروان این مسلک، چنان که عزیزبن محمد نسفی در مقصد اقصی^۱ نوشته است، نور و ظلمت را لازم و ملزوم شمردند و گفتند که این دو چون دو دریای شیر و روغن با یک دیگر می آمیزند و موجب تکثر هستی می شوند. آرمان انسان، رهایی از شایبه ظلمت است، و نور هنگامی از ظلمت خواهد رست که بر خودشناسی دست یابد.^۱

۱. سیر فلسفه در ایران، تألیف علامه محمد لقبال لاهوری، ترجمه دکتر امیر حسین آریانپور، صفحه ۹۳-۱۰۷.

تأثیر آئین‌های کهن ایرانی در فلسفه اشراق

در کنار دین زرتشت آئین مهر قرار دارد مهر یا میترا (خورشید خدا) آئین مشترک میان ایران و هند است و خدای نور و راستی بشمار می‌رود. مهرپرستی دین رستگاری و امید به نجات است و دارای نوعی عرفان می‌باشد که تعلیمات آن موجب خوشبختی در جهان و عمر جاویدان پس از مرگ است.^۱ احسان طبری پیرامون ردپای مهر در تاریخ ایران بعد از اسلام می‌نویسد:^۲

«اندیشه اصالت نور بمثابه ماده و هیولای اساسی و واحد وجود سه بار در تاریخ تکامل جهان بینی در ایران ظهور می‌کند دوبار بشکل خالص مذهبی (در مزده یسنه و مهرپرستی) و یکبار به شکل فلسفی و استدلالی (در فلسفه اشراق یا حکمت النوریه سهروردی) و بهمین جهت است که شهاب‌الدین یحیی سهروردی (مقتول به سال ۵۸۷ هجری) خود را مجدد و نوگزار فلسفه خسروانی و (فهلویان) می‌داند... (بدین ترتیب باید سؤال کرد) که: آیا اندیشه

۱. تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان (از زرتشت تا رازی)، تألیف عبدالزّبیح حقیقت (رفیع)، صفحه ۲۳.

۲. برخی بررسیها درباره جهان بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، صفحه ۷۹ و ۲۳۶.

مهرپرستی پس از تسلط اسلام در ایران فرو مرد؟ سخت بعید بنظر میرسد. احتمال زیاد می‌رود که آئین مهر در تکامل طولانی خود به جهان بینی گسترده‌ای همانند جهان بینی عرفانی بدل شده بود. تأثیر آئین مهر در گنوستیسیسم و تأثیر متقابل آن در مهرپرستی و رابطه مهرپرستی با مکتب نو افلاطونی که هر دو از جریانهای مهم دوران هلنیسم است امریست در خور مطالعه. آیا آنچه که حکیمان ما از قبیل ابن سینا و سهروردی بکار می‌برند از منشأ آئین مهر نیست؟ می‌گویند لفظ محراب از (مهرآبه) آمده است که ترکیبی از (مهر) و (آبه به معنای جایگاه).

می‌گویند (خرابات) معربی است از خورآباد. آیا کیش شراب که در نزد خراباتیان معمول بود و الفاظ مغ و مغ بچه و جام می‌مغانه که در آثار ادبی فارسی فراوان آمده است حکایتی از قدس باده در کیش مهرپرستی و بقایائی از آداب مهرپرستی نیست؟ آیا اندیشه مهدی موعود و شفاعتگری ائمه شیعه در روز محشر در دین شیعه، ریشه‌ای در مهرپرستی ندارد، و آیا در چهره علی و حسین بازتابی از چهره مقدس مهر نباید دید؟ ناتاسدر بلم در اثر خود: (زندگی پس از مرگ طبق مزده یسنا) - پاریس ۱۹۰۱ صفحه‌های ۹۵-۹۶ به نقل از آقای پور داود در (یشتها) می‌گوید که: روز قیامت مهر همراه سروش و رشن روان راستگویان را سر پل صراط از دست دیوهای دوزخ نجات می‌دهد و این خود با شفاعتگری پیغمبر و ائمه در صحرای محشر شباهت تام دارد. آیا درویشی و رندی (که خود این دو اصطلاح دل‌انگیز شمس تبریزی) همه و همه دارای ریشه‌های مهرپرستی نیست؟ آیا تصادفی نیست که در غزلیات عرفانی مولوی و حافظ اینهمه از نور و پرتو و تجلی و ذره و خورشید بمتابه کنایه‌ها و رموزی حاکی از وحدت وجود سخن بمیان است؟ آیا مراحل سکون صوفیان و واژه (پیر) که از مقامات هفتگانه

مهرپرستی بود^۱ تطوری از معتقدات مهرپرستان نیست؟

بنظر نگارنده همه این سؤالها در خور تعمق و سزاوار پژوهش است و اگر پاسخ آنها مثبت باشد در آنصورت یک نتیجه حیرت‌انگیز بدست می‌آید و آن عبارتست از جان سختی کیشی طی هزاران سال و پیوند شگرف معنوی نسلهای فراوانی که در فلات ایران زیسته‌اند. طبیعی است که این کیش، تحولی ژرف را گذرانیده و از یک مذهب ناتورالیستی شاید به یک جهان‌بینی عرفانی بدل شده و گاه‌احیاناً صورت الحاد پرسوز و گداز شیعی را بخود گرفته. ولی بهر صورت رشته حیاتش نگسسته است.»

دکتر منوچهر خدایار محبی درباره تأثیر آئین مهر در ایران بعد از اسلام

چنین می‌نویسد:^۲

«نمونه انسان «با فرهنگ» در ایران باستان «مهر» و فرهنگ ایران اسلامی «علی» است و دین «ودا» میترا یا مهر خدای روشنائی و راستی و نیکوکرداری و عدالت است. در ایران مهر خالق و نجات‌دهنده ارواح است که میان خداوند متعال و مردم واسطه است. او بصورت آتشی مقاومت ناپذیر، فروزش جهان را ریاست می‌کند. تاریکی را میزداند و به بدیها پایان می‌بخشد. همچنین مانند سوشیانت (سوشیانس) مزدیسنا مردگان را دوباره زنده می‌سازد. در کرده ۳۵ در مهریشت اوستا، مهر و اهورامزدا در کنار یکدیگر تقدیس می‌شوند... مهر گاهی خالق و زمانی مخلوق و در جایی واسطه میان مردم و خداست. همانطور که غلات شیعه و اهل حق در ایران مقام علی را برتر از انسان می‌دانند گروهی

۱. اسامی هفت مرحله مهرپرستی به شرح زیر بوده است:

کلاغ- پارسا- سرباز- شیر- ایرانی- بیک خورشید- پدر (یا پیر) (شارل انشلن) منشأ مذهب، مبحث میترائیسم و مسیحیت، تصحیح شده ادیسیون، چاپ سوسیال ۱۹۵۰ میلادی، صفحه ۱۹۸-۱۹۵.

۲. سخنرانی (مهریشت و مظهر عدالت و نیکوکاری در فرهنگ ایران) در همایش تاریخ و فرهنگ ایران در سال ۱۳۵۱ خورشیدی، از انتشارات وزارت فرهنگ و هنر، صفحه ۶۱-۵۳.

دیگر او را مخلوق الهی می‌شمارند و واسطهٔ میان خدا و مردم می‌دانند «علی» مانند «مهر» در فرهنگ ایران جای دارد. با این اختلاف که هر دسته مطابق با ذوق خویش او را در مقامی قرار می‌دهند و تقدیس و تحلیل می‌کنند... مهر کلید رمز عرفان ایران باستان و علی نشان حقیقت تصوف اسلامی و نمونهٔ انسان کامل فرهنگ ایران است. در یک ردیف قرار گرفتن و دو کلمه مهر و علی با یکدیگر نه تنها دوستی و عشق به علی را می‌رساند بلکه بطور کلی نماینده فرهنگ کهن ایران است. ترکیب این دو با هم «مهر علی» ارتباط و اتصال فرهنگ ایران باستان را با ایران اسلامی (تشیع) نمایان می‌سازد.

از طرفی با توجه به اینکه مذهب رسمی اشکانیان آئین مهر بوده است و بسطام نیز در حدود یکصد کیلومتری هکاتوم پیلوس (شهر صد دروازه) پایتخت مشهور اشکانیان واقع گردیده و ولایات کومش (کمیسنه) و خراسان جزء ایالت بزرگ پارت بوده و این آئین بعد از انقراض دولت اشکانیان و ظهور دولت ساسانیان و سپس استقرار اسلام در ایران بصورت پنهانی و اختصاصی نگاهداری و به آیندگان منتقل می‌شده است، ارتباط نهضت عرفانی ایرانیان با آئین مهر به ویژه با افکار نورانی و توانای طیفور بسطامی مشهور به بایزید بسطامی نخستین ابرمرد آگاه بازگوکننده بی‌باک فلسفهٔ حکیمان ایران باستان (حکمت اشراق یا فلسفه شرق) از نظر بنیانی بسیار توجه‌انگیز و درخور تحقیق عمیق و دقیق می‌باشد.

اکنون با نقل غزلی شیوا از جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) که در دیوان پر رمز و راز (شمس تبریزی) آمده است و بیانگر گوشه‌هایی از فلسفهٔ مواج و درخشان ایران باستان و نمایانگر معنای وسیع لغت اسرارآمیز «مهر» «خورشید» «آفتاب» «نور» و سرانجام «شمس = عربی» در ادبیات پارسی است و با تشبیه و تلمیح فلسفی خاصی بیان مقصود می‌کند تحقیق پیرامون این مبحث را پایان می‌برم.

چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم
 نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم
 چو رسول آفتابم بطریق ترجمانی
 بنهان ازو بپرسم بشما جواب گویم
 به قدم چو آفتابم، بخرابها بتابم
 بگریزم از عمارت، سخن خراب گویم
 بسر درخت مانم که زاصل دور گشتم
 بمیان قشورم همه از لباب گویم
 من اگر چه سیب شیبم ز درخت بس بلندم
 من اگر خراب و مستم سخن صواب گویم
 چو دلم ز خاک کویش بکشیده است بویش
 خجلم ز خاک کویش که حدیث آب گویم
 بگشا نقاب از رخ که رخ توست فرخ
 تو روا مبین که با تو زپس نقاب گویم
 زجبین زعفرانی کرو و فر لاله گویم
 بدو چشم ناودانی صفت سحاب گویم
 چو ز آفتاب زادم بخدا که کیقبادم
 نه بشب طلوع سازم، نه ز ماهتاب گویم
 اگرم حسود پرسد دل من زشکر ترسد
 بشکایت اندر آیم غم اضطراب گویم
 بر رافضی چگونه زبنی قحافه لافم؟!
 بر خارجی چگونه غم بوترا بگویم؟!
 چو رباب ازو بنالد چو کمانچه رو درافتم
 چو خطیب خطبه خواندمن از آن خطاب گویم

بزبان خموش گردهم که دل کباب دارم
دل تو بسوزد از من زدل کباب گویم

ارتباط فلسفه اشراق با عرفان ایرانی

شجره نامه یا سلسله روحانی که شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی برای سیر اندیشه حکمت ایران باستان در دوران بعد از اسلام در ایران ذکر کرده بسیار پر معنی و عمیق و بلیغ است. به عقیده او، از طرفی (خمیرمایه جاوید) از حکیمان باستان یونان (حکیمان قبل از سقراط، فیثاغوریان) به صوفیانی چون ذوالنون مصری و سهل تستری رسیده، و از طرف دیگر (مایه حکمت ایران باستان از طریق عارفانی مانند ابویزید بسطامی و حلاج و ابوالحسن خرقانی منتقل گردیده و این دو جریان حکمت و خرد، در عرفان اشراق به هم پیوسته است. بی شک این مسأله (تاریخی) است که از طریق معرفت وجدانی صورت بحث و تفکر یافته و طبقه بندی شده و فصیح ترین آن است. این تاریخ تأیید می کند که از آن پس دیگر در مرحله اعلای روحانیت اسلام فلسفه و عرفان را نمی توان از یکدیگر جدا دانست، در این مرحله، ولو به نحوی از انحاء یا (طریقتی) ارتباطی موجود است. از همین نکته بر ما معلوم می شود که سهروردی در اسلام هم مصلح است هم در عین حال خلاق، اگر چنین ادعا شود که می توان اسلام را به دینی تشریحی و تقنینی و ظاهری محدود کرد، مساعی سهروردی (شورش و عصیان) محسوب می گردد. بعضی از مورخان سهروردی و اسماعیلیان و سایر عارفان شیعی، همچنین ابن عربی و مکتب او را از همین نظرگاه نگریسته اند. در مقابل، اگر اسلام کامل، اسلام روحانی باشد «اسلامی که بر شریعت و طریقت و حقیقت مشتمل باشد» آنگاه دیده می شود که مساعی سودبخش سهروردی در قله روحانیت اسلام قرار دارد و از آن روحانیت حیات و نیرو گرفته است. این معنای روحانی و وحی قرآنی است که

منزلات نبوی و حکمت سابقین را به عنوان تجلی دادن معانی مکتوم آنها بیان می‌کند. توضیح این مطلب نیز لازم است که در اسلام واکنش شیعه و سنی نسبت به فلسفه تفاوت داشته است، در جهان تسنن، پس از برافتادن مکتب مشائی، فلسفه تقریباً از میان رفت و در مدارس تنها منطق تدریس می‌شد، علاوه به بر این عقاید عرفانی نیرو گرفت و حتی جزئی از برنامه مدارس دینی شد. در محافل تشیع وضع بطور کامل شکل دیگری داشت. مکتب سهروردی از یک طرف با فلسفه ابن سینا و از طرف دیگر با نظریه‌های عرفانی ابن عربی درهم آمیخت و این مجموعه با قالب تشیع ریخته شد و در واقع صورت برزخی میان فلسفه و عرفان خالص پیدا کرد به این دلیل است که هر مورخی که زندگی عقلی ایران و سرزمینهایی را که فرهنگ ایرانی در آنها مؤثر افتاد، مثلاً هند که در آنجا عقاید اشراقی حتی در میان اهل سنت نیز رواج پیدا کرد، مورد مطالعه قرار دهد، به این نتیجه خواهد رسید که فلسفه اسلامی به معنی واقعی آن با ابن سینا پایان نپذیرفت، بلکه پس از مرگ وی که تعلیمات سهروردی به انتشار در سرزمینهای شرقی اسلام شروع کرد، از نو به راه جدیدی افتاد.

هدف عالی انسان سالاری در فلسفه عرفان ایران

علامه محمد اقبال لاهوری درباره نهضت عرفان ایرانی چنین می‌نویسد: (اگر تار و پود نظام عرفان را مورد تأمل قرار دهیم، به تحولی که این نظام از راه تفسیر معتقدات اسلامی به وجود آورد پی می‌بریم. می‌توان گفت که بر روی هم آموزش اقوام سامی برای نیل فلاح چنین بود: «اراده خود را دگرگون کن» از این آموزش برمی‌آید که سامیان اراده را ذات انسان می‌دانستند، حال آنکه دیگران و از جمله پیروان و دانتای هندی به ما آموخته‌اند که همه رنجها از تصورات نادرستی که ما نسبت به جهان داریم، می‌زایند، و از این رو برای زدودن رنجها باید فهم خود را دگرگون کنیم. از لحاظ ودان تا، ذات انسان فعالیت یا اراده

نیست بلکه همانا فهم است. اما از دیدگاه عرفان، حصول آرامش نه با دگرگونی فهم دست می دهد، نه با تحول اراده. دگرگونی فهم و تحول اراده و فهم همانا وجوهی از ذات عاطفی انسانی اند. بنابراین پیام عارف به انسان چنین بود: «همگان را دوست مدار، و چون بدیگران نیکی کنی خود را از یاد ببر»، در این باره جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) فرموده است:

<p>بایزید اندر سفر جستی بسی دید پیری با قدی همچون هلال پیش او بنشست می پرسید حال گفت: عزم تو کجا؟ ای بایزید! گفت: قصد کعبه دارم از پگه گفت: دارم از درم نقره دویست گفت: طوفی کن بگردم هفت بار و آن درم‌ها پیش من نه ای جواد عمره کردی، عمر باقی یافتی حق آن حقی که جانان دیده است کعبه هر چندی که خانه بر اوست تا بکرد آن خانه را در وی نرفت چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای خدمت من طاعت و حمد خداست چشم نیکو باز کن در من نگر کعبه را یک بار «بیتی» گفت یار</p>	<p>تا بیابد خضر وقت خود کسی بود در وی فرّ و گفتار رجال یافتش درویش و هم صاحب عیال رخت غربت را کجا خواهی کشید؟ گفت: هین، با خود چه داری زاده نک بیسته سست بر گوشه ردی است وین نکوتر از طواف حج شمار دان که حج کردی و حاصل شد مراد صاف گشتی بر صفا بشتافتی که مرا بر بیت خود بگزیده است خلقت من نیز خانه سرّ اوست وندین خانه بجز آن حی نرفت گرد کعبه صدق برگردیده‌ای^۱ تا نپنداری که حق از من جداست تا ببینی نور حق اندر بشر گفت: (یا عبیدی) مرا هفتاد بار</p>
---	--

۱. معنی و مفهوم عمیق این بیت‌ها خمیرمایه کتابی است بنام: (تاریخ عرفان و عارفان ایرانی، از بایزید بسطامی تا نورعلیشاه گنابادی (ثانی)) که در سال ۱۳۷۰ خورشیدی در تهران چاپ و منتشر شده، و تاکنون به چاپ چهارم رسیده است.

بایزیدا، کعبه را دریافتی صد بها و عز صد فریافتی
 بایزید آن نکته‌ها را هوش داشت همچوزین حلقه‌اش در گوش داشت^۱

برای تحقق چنین دستوری باید، چرائی و چونی آن را دریافت. باید دریافت که چه آرمانی فهم انسانی را خرسند می‌سازد و چه شیوه‌هایی برای هدایت انسانی برانده است، عرفان این دو پرسش را پاسخ گفت. عارفان نه قوانین مؤکد سامی را که درباره‌ی اراده و عمل انسانی وضع شده بود، کافی دانستند و نه به اصول عقلی خشکی که ودان تائیه‌های هندی فراهم آورده بود بسنده کردند، بلکه به اتکای روان‌شناسی جامع خود، آن دو شیوه‌ی سامی و آریائی را با هم آمیختند و شالوده‌ی آئین عشق را نهادند. از یک سو مفهوم بودائی فنا (نیروانا) را پذیرفتند و نظامی فلسفی بر آن بنیاد برآوردند، و از سوی دیگر از اسلام بهره‌ور شدند و جهان‌بینی خود را به اعتبار قرآن توجیه کردند. همچنانکه زادبوم عرفان میانجی سرزمین اصیل آریائیان و کشور سامیان بود، عرفان هم از آمیختن معتقدان آریائی و سامی به وجود آمد ولی در این مورد باید از دو نکته غافل نماند. نکته‌ی اول اینست که جنبه‌ی آریائی عرفان «ایرانی» بر جنبه‌ی سامی آن غلبه دارد و نکته‌ی دوم اینست که در این آمیزه، عناصر آریائی و سامی چنان دگرگون شده‌اند که عرفان از هر دو استقلال یافته است. عرفان به نظری جامع و عمیق به شخصیت انسان می‌نگرد و با طبع انسانی سخت سازگار است. راز قدرت عظیم عرفان را باید در همین جست، و از اینجاست که این آئین علی‌رغم فشارهای متشرعان و در بحبوحه‌ی انقلابات سیاسی پایدار مانده است. عرفان در همان حال که سرکوبی نفس را اساس زندگی می‌شمارد فعالیت

۱. موضوع این تمثیل عمیق عارفانه را جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) از تذکرة الاولیاء شیخ فریدالدین عطار نیشابوری گرفته است که در ضمن شرح حال بایزید در مثنوی آمده است.

عقلی را از انسان دریغ نمی‌دارد).^۱

اکنون دو قطعه شعر یکی بنام (قبله اهل خرد) که در بسطام کومش (قومس) بر سر مزار سلطان العارفین بایزید بسطامی نخستین عارف اشراقی ایران در دوران بعد اسلام سروده‌ام، و دیگری «بیان حقیقت عرفان» که تفسیر رفتار عارفانه این عارف بزرگ ایرانی است نقل میشود:

قبله اهل خرد

بایزید! آمدم کز باد هات ساغر زخم
از شرار جذبهات بر جان خود آذر زخم
خاک کویت را که هست آئینه صاحب‌دلان
با سر مژگان برویم طعنه بر گوهر زخم
ساز فطرت در دلم آهنگ شیدائی زند
کی توانم، این نوا در پرده دیگرم زخم
مسلک عرفان ز کردار تو والائی گرفت
سالک این ره شدم تا خیمه در اختر زخم
معنی معراج روحت حکمت اشراق بود
ز اشتیاق است اینکه در کوی تو بال و پر زخم
قبله اهل خرد بسطام آتش سینه است
آدمم تا بوسه بر آن خاک پر زیور زخم
پهنه اندیشه‌ام روشن شد از انوار آن
چشم دل روشن شود گر سر بر آن مجرم زخم

۱. سنیر فلسفه در ایران اثر علامه محمد اقبال لاهوری، ترجمه امیرحسین آریانیپور، صفحه ۸۲-۸۰.

سرزمین کومش از فیص وجودت شد بهشت
 سر بدرگاه تو سایم کز فلک سر بر زخم
 شعله‌ها خیزد ز جانم در طواف کوی دوست
 زان «رفیعم» کز ارادت حلقه بر این در زخم

بیان حقیقت عرفان

این نکته را ز اهل جهان کس ادا نکرد
 تا در رواق کنگره عرش جان نکرد
 عارف بدام جاه نیفتد که در جهان
 یکدم به میل خویش عمل بر هوا نکرد
 بهر فریب مردم، نادان چو دیگران
 ننهاد دام و کار به ریب و ریا نکرد
 چون «بایزید» عارف آزاده جهان
 کاری به جز تعالی مردم روا نکرد
 برگرد خویش دید چو جمعی پی نیاز
 راه دگر گزید و به آن اعتنا نکرد
 آنسان نمود تا که بگویند «بایزید»
 کاری به عمر خویش به غیر از خطا نکرد
 بهر نیاز سائلی از اهل معرفت
 از حج گذشت و روی به کوی منا نکرد
 در اعتلای نام گرانقدر آدمی
 چون او کسی به عهد مودت وفا نکرد
 آزاده بود و شیوه آزادگان گزید
 دل را به جاه و مال جهان مبتلا نکرد

از عشق حق به راه حقیقت نهاد گام
 خود را میان خلق اسیر بلا نکرد
 با آنکه از عوام به کفر اتهام یافت
 خود را به اختیار زتهمت رها نکرد
 آن عارف بلند نظر در تمام عمر
 هرگز خلاف حق و حقیقت صلا نکرد
 در عهد خویش رهبر آگاه خلق بود
 خود را به ناکسان جهان آشنا نکرد
 این شیوه خاص مردم والا بود «رفیع»
 خرم کسی که زاهل ریا اقتفا نکرد
 خوش گفته است شاعر شیرین سخن «فرات»
 چون او کسی بیان حقیقت به ما نکرد
 «پیر مغان به رتبه پیغمبری رسید
 چون اهل قیل و قال نبود ادعا نکرد

سهرودی، شهید فرهنگ ملی ایران

ابوالفتح یا ابوالفتح شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهرودی^۱ معروف به شیخ اشراق یا شیخ شهید فیلسوف بزرگ و نامی ایران در قرن ششم هجری، در سال ۴۵۴ هجری در دهکده سهرورد از توابع زنجان به دنیا آمد^۲، تحصیلات مقدماتی را در مراغه نزد مجدالدین جیلی به پایان رسانید، پس از آن به اصفهان رفت که در آن زمان مهمترین مرکز علمی ایران بود. وی تحصیلات صوری خود را نزد ظهیرالدین قاری به پایان آورد و فلسفه ابن سینا را که در کمال شهرت بود آموخت. در اینجا یکی از همدرسانش فخرالدین رازی بود که بعدها از مخالفان سرسخت فلسفه شد.

-
۱. سهرودی فیلسوف را نباید باصوفیان هم نامش عمر سهرودی و ابونجیب سهرودی که شهاب الدین نیز لقب داشته اند اشتباه کرد.
 ۲. سهرورد یکی از دهستانهای بخش قیدار شهرستان زنجان و آن در قسمت مرکزی بخش در درّه و دامنه های جنوبی کوه قیدار واقع است و مرکب از ۲۵ آبادی بزرگ و کوچک که در حال حاضر حدود ۲۴ هزار نفر سکنه دارد. مرکز دهستان قصبه کرسف است که در گذشته شهری کوچک بوده است (فرهنگ تاریخی و جغرافیایی شهرستانهای ایران)، تألیف رفیع، صفحه ۲۵۸.

سهروردی پس از پایان تحصیلات رسمی، به سفر کردن در داخل ایران پرداخت و از بسیاری مشایخ تصوف دیدن کرد و بسیار مجذوب آنان شد، در واقع در همین دوره بود که به راه تصوف افتاد و دوره‌ها درازی را به اعتکاف و عبادت و تأمل گذراند، سفرهای وی رفته رفته گسترده‌تر شد و به آناتولی و شامات نیز رسید و منظره‌های شام او را بسیار مجذوب خود کرد. در یکی از سفرها از دمشق به حلب رفت و در آنجا با ملک ظاهر پسر صلاح الدین ایوبی فرمانروای مصر و سوریه ملاقات کرد. ملک ظاهر که محبت شدیدی نسبت به صوفیان و دانشمندان داشت مجذوب سهروردی شد و از وی خواست که در دربار وی در حلب ماندگار شود.

سهروردی که عشق شدیدی نسبت به منظره‌های آن دیار داشت پیشنهاد ملک ظاهر را شادمانه پذیرفت و در دربار او ماند. ولی سخن گفتن بی پرده و بی احتیاط بودن وی در بیان معتقدات باطنی در برابر هر گونه از مستمعان، و زیرکی و هوشمندی فراوان وی که سبب آن می‌شود که با هر کس از در گفتگو و مصاحبه و محاجه درآید بر وی پیروز گردد. و از طرفی استادی وی در فلسفه و تصوف هر دو از عواملی بود که دشمنان فراوانی، به ویژه عالمان قشری برای سهروردی فراهم آورد عاقبت به دستاویز آنکه وی سخنانی بر خلاف اصول دین اسلام می‌گوید، از ملک ظاهر خواستند که او را به قتل برساند، و چون او از اجابت خواسته‌ایشان خودداری کرد، آن گروه از فقیهان شهر از خود صلاح الدین ایوبی قهرمان جنگهای صلیبی دادخواهی کردند. صلاح الدین که تازه سوریه را از دست صلیبیان بیرون آورده بود و برای حفظ اعتبار خود به تأیید علمای دین احتیاج داشت، با درخواست ایشان فوری موافقت کرد. به این ترتیب ملک ظاهر حاکم حلب زیر فشار قرار گرفت و ناگزیر سهروردی حکیم جوان دانشمند را در سال ۵۸۷ هجری به زندان افکند. این فیلسوف بزرگ و نام‌آور ایرانی در زندان ملک ظاهر پسر صلاح الدین ایوبی در حلب در جوانی

یعنی ۳۶ یا ۳۸ سالگی از ادامه زندگی محروم گردید و بقولی خفه گردید یا کشته شد.

استاد دکتر علینقی منزوی درباره انگیزه سفر شهاب‌الدین یحیی سهروردی به سوریه چنین اظهار نظر کرده است^۱:

شاید بتوان حدس زد که یکی از انگیزه‌های سفر سهروردی به سوریه نزدیک شدن به مراکز فلسفه خسروانی بود که آموزشهای عرفانی ایشان در کوهستان لبنان شهرت داشت. این کوهستان تا به امروز نیز به «کسروان» معرب خسروان شهرت دارد و سهروردی در کتاب «حکمت اشراق» خود را پیرو آن مدرسه و آن را بازمانده فلسفه ایران باستان می‌شمرد، کوهستان لبنان در شش سده پیش و پس از اسلام به صورت پناهگاه فیلسوفان و عارفان درآمده بود که از طرف دولت روم در قسطنطنیه و اسکندریه تحت تعقیب بودند. ایشان از آزادیهای آغازین دوره اسلامی (دوره فترت) استفاده کرده در کوهستان لبنان زندگی می‌کردند. یکی از مظاهر استفاده ایشان از این دوره آزادی آنکه کتاب اثولوجیای افلوپین (۲۷۰-۲۰۴ هجری) پس از تکفیر و محکوم شدن در روم و اسکندریه و قسطنطنیه پنهان شد، و نسخه آن در همین کوهستان لبنان مخفی و از گزند دستبرد دولت روم در زیر سایه امنیت ناشی از دوری محفوظ بماند تا در سده سوم هجری به دست عبدالملیح بن ناعمه حمصی به تازی برگردانیده شد و کندی (متوفی سال ۲۵۸ هجری) یعقوب بن اسحاق آن را ویراستاری و اصلاح کرد و به احمد پسر معتصم خلیفه عباسی پیشکش ساخت. آری سهروردی برای جستجو از آثار فلاسفه خسروانی به سوریه رفته بود، به ویژه که در آن روزگار سوریه زیر حکومت خاندان ایوبی از کردان نیمه گنوسیست و پیروان غزالی می‌بوده و سهروردی هر چند تندروتر از غزالی بود، اما خود را

۱. فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران جلد یازدهم، صفحه ۴۹۵-۴۹۴.

ضد غزالی نمی‌دید و خطری از طرف ایوبیان احساس نمی‌کرد. لیکن ترکان سلجوقی پس از طرد و مرگ غزالی (۵۰۵-۴۵۰ هجری) در زیر فشار خلیفگان عرب، بر ضدیت و دشمنی غزالی با تشیع تکیه داشته، گنوسیسم غزالی را به فراموشی سپرده، گنوسیستهای حاد مسلمان چون عین‌القضات را با همه تظاهر که به دوری از تشیع و پیروی از تسنن غزالی می‌نمود، در همدان که از مراکز گنوسیسم اسلامی بود، کشتند (سال ۵۲۵ هجری)، چه رسد به سوریه که از ترس اسماعیلیان مصر و به آرزوی بازگشت امویان، مدّ تسنن سلفی روزافزون بود و حاکمان ایوبی آنجا که خود متهم به گنوسیسم و پیروی غزالی بودند، برای دفع آن تهمت و خود شیرینی نزد خلیفگان عرب بغداد که می‌خواستند ریشه گنوسیسم رافض را از مصر اسماعیلی براندازند آشکارا بر ضد هرگونه گنوسیسم، هرچند مانند عین‌القضات و سهروردی بی‌رفض باشد، می‌جنگیدند. سهروردی در چنین روزگاری به حلب رسید و به گفته خلکان از سوی سنیان به بی‌دینی و زندقه و باورداشتن به راه فیلسوفان کهن متهم شد، حاکم حلب ملک ظاهر پسر صلاح‌الدین ایوبی او را زندانی کرد، سپس از ترس سنیان و با موافقت پدرش صلاح‌الدین ایوبی او را در ۳۸ سالگی در پنجم رجب سال ۵۸۷ هجری در دژ معروف حلب خفه کرد و سنیان جنازه‌اش را چند روز بیاویختند، سپس خلکان از سبط ابن جوزی می‌آرد که پس از پایان نماز آدینه سلخ ذی حجه سال ۵۸۷ هجری جنازه سهروردی را از زندان بیرون آوردند و یارانش پراکنده شدند.

پس از شهادت زیر شکنجه و سنگدلانه سهروردی مدت‌ها کسی جرأت نداشت نام او را بر زبان آورد، قرن‌ها کسی حق نداشت او را به بزرگی نام برد، همه جا او را به جای واژه «شهید» با واژه توهین‌آمیز «مقتول» می‌خواندند و می‌نوشتند. این خشونت و تحمیل مذهبی تا سقوط خلافت عرب همچنان ادامه یافت.

اینک ترجمه آزاد فارسی شعری از سهروردی که گویی از خیام به عربی ترجمه کرده باشد، و برای شناخت اندیشه سهروردی (که ما را به شادی و سرور در زندگی فرامی خواند) در اینجا نقل می شود:

از نعمت‌ها بهرور شو، عمر تو گذران است
زندگی را مغتنم شمر که جاودانه نیست
صبح را به غبوق پیوند ده، زیرا
مبادا یاوه‌سرایی، تو را از آن بازدارد
به تو نوید می دهند که در بهشت خواهی نوشید
لیکن اگر نهی امروزشان را بپذیری پشیمان خواهی شد
چه ملت‌ها نابود شدند، چه بسیار خانه‌ها ویران گردید
چه بسا مسجدها که فرسود و مدرسه‌ها که آباد شد
چه بسا پیامبران که قانون‌های کهن نهادند
و چه بسیار پرستنده که نمازها گزاردند^۱

به هر حال علت مستقیم مرگ این نابغه کم نظیر ایرانی که به فرهنگ اصیل آریائی عشق و علاقه وافر داشت روشن نیست، وی با وجود کمی عمر پنجاه کتاب به فارسی و عربی نوشت که بیشتر آنها بدست ما رسیده است. سرنوشت او چنین بود که در جوانی به همان سرنوشتی دچار شود که «الف صوفی و مقتدای مشهور وی حسین بن منصور حلاج در آغاز قرن چهارم هجری دچار شده بود. این موضوع نیز قابل ذکر است که سهروردی در جوانی مجذوب حسین بن منصور حلاج شده و بسیاری از اقوال او را در آثار خود آورده است.

نوشته‌های وی سبک جذابی دارد و از لحاظ ادبی ارجمند است، و آنچه به

۱. نقل از مقدمه محمد عبدالحق، محمد یوسف کوکن برشواکل الحور دوانی - سهروردی، چ مدراس، هند سال ۱۹۵۳ میلادی.

فارسی از شاهکارهای نثر این زبان به شمار می‌رود که بعدها سرمشق نثر نویسی داستانی و فلسفی شده است. نوشته‌های شیخ اشراق از چند نوع است و می‌توان آنها را به پنج دسته تقسیم کرد:

۱- چهار کتاب بزرگ تعلیمی و نظری، همه به زبان عربی که در آنها ابتدا از فلسفه مشائی به آن صورت که توسط سهروردی تفسیر شده و تغییر شکل یافته بحث می‌شود، و سپس بر پایه همین فلسفه، حکمت اشراقی مورد تحقیق قرار می‌گیرد. این چهار کتاب عبارت است از: تلویحات، مقاومات، مطارحات که در هر سه، از تغییراتی که به فلسفه ارسطویی داده شده بحث می‌شود، و بالاخره شاهکار سهروردی «حکمت الاشراق» که مختص به بیان عقاید اشراقی است.

۲- رساله‌های کوتاه‌تری به فارسی و عربی که در آنها مواد چهار کتاب سابق به زبانی ساده‌تر و به صورت خلاصه توضیح شده است از این جمله است: *هیاکل النور*، *الالواح العمادیة* (اهداء شده به عمادالدین) که هر دو هم به عربی و هم به فارسی نگاشته شده، *پرتونامه*، *فی اعتقاد الحکماء اللمحات*، *یزدان شناخت*، و *بستان القلوب*. این دو کتاب اخیر را به *عین القضاة همدانی* و *سید شریف جرجانی* نیز نسبت داده‌اند، و احتمال بیشتر آن است که از خود سهروردی باشد.

۳- حکایت‌های رمزی و اسراری یا داستان‌هایی که در آنها از سفر نفس در مراتب وجود و رسیدن به رستگاری و اشراق سخن رفته است. این رساله‌ها همه به فارسی است، ولی بعضی از آنها ترجمه عربی نیز دارد. از این جمله است: *عقل سرخ*، *آواز پر جبرئیل*، *الغربة الغریبة*، *لغت موران*، *رسالة فی حالة الطفولية*، *روزی با جماعت صوفیان*، *رسالة فی المعراج*، و *صفیر سیمرغ*.

۴- تحریرها و ترجمه‌های و شرحها و تفسیرهایی که بر کتابهای فلسفی قدیم‌تر و بر قرآن کریم و حدیث نوشته، مانند: *ترجمه فارسی رساله الطیر ابن*

سینا، شرحی بر اشارات او، تألیف رساله فی حقیقه العشق که مبتنی بر رساله فی العشق ابن سیناست، و تفسیرهایی بر چند سوره از قرآن و بعضی از احادیث.

۵- دعاها و مناجات نامه‌هایی به زبان عربی که سهروردی آنها را الواردات و التقدیسات نامیده است.

همین مجموعه آثار و شرحهایی که در طول مدت هفت قرن بر آنها نوشته شده، منبع اطلاع از عقاید مکتب اشراقی را می‌سازد، گنجینه‌ای از حکمت است که در آن رموزی از میراث‌های متعدد زرتشتی و فیثاغورسی و افلاطونی و هرمسی به رموز و تمثیلات اسلامی افزوده شده، چه سهروردی از منابع مختلف کسب فیض می‌کرده است. وی در این باره هیچ تردید نمی‌کرد که هر چه را ملایم و متناسب با نظر کلی خویش بیابد، از هر جا که باشد بپذیرد و در نظر خویش وارد کند، ولی جهان‌وی نیز مانند جهان ابن عربی جهانی اسلامی است که بر افق آن بعضی از تمثیلات و رموز پیش از اسلام دیده می‌شود، همان گونه که کلیسای جهان یکه دانه تشریح کرده است نیز کلیسای مسیحی است که تزئین‌هایی اسلامی و اسکندرانی بر آن قابل مشاهده است.^۱

شمس الدین محمد بن محمود اشراقی شهرزوری در کتاب تاریخ الحکمای خود موسوم ب«نزهة الارواح و روضة الافراح» تاریخچه زندگی و شرح و حال و خصائل اخلاقی و مقام روحانی و فلسفی استاد خود شیخ شهاب الدین سهروردی را به تفصیل ذکر کرده و فهرستی از کتابها و رساله‌های فارسی و عربی و دیگر آثار و سخنان منظوم و منثور او را آورده است.

شهرزوری در حدود چهل و چهار کتاب و رساله پارسی و عربی از آثار سهروردی را در فهرست خود یاد کرده است. جز اشعار متفرق و قصیده‌ها و نامه‌ها و سخنان منظوم و منثور پارسی و عربی او که از شمار مذکور بیرون

۱. سه حکیم مسلمان نگارش دکتر سید حسین نصر، ترجمه احمد آرام، صفحه ۶۶-۶۹.

است.^۱

فهرست کامل آثار سهروردی

فهرست کامل آثار فارسی و عربی شهاب الدین یحیی سهروردی با استفاده از فهرست شهرزوری و مقایسه آن با فهرست (ریتر) در دائرةالمعارف اسلامیة بشرح زیر آمده است:

- ۱- المشارع و المطارحات، در منطق، طبیعیات، الهیات.
- ۲- التلویحات.
- ۳- حکمة الاشراق، در دو بخش، بخش نخستین در سه مقاله در منطق، بخش دوم در الهیات در پنج مقاله. (این کتاب مهمترین تألیف سهروردی می باشد و مذهب و مسلک فلسفی او را بخوبی روشن می نماید) کتاب مذکور توسط دکتر سید جعفر سجادی به زبان فارسی ترجمه شده چاپ اول آن در سال ۱۳۵۵ خورشیدی از طریق دانشگاه تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۴- اللمحات، کتاب مختصر و کوچکی در سه فن از حکمت، یعنی: طبیعیات، الهیات و منطق.
- ۵- الالواح العمادیه، در دانشهای حکمت و اصطلاحات فلسفه.
- ۶- الهیاکل النوریه، یا هیاکل النور. این کتاب مشتمل بر آراء و نظریه های فلسفی می باشد، بر مسلک و ذوق اشراقی، سهروردی نخست آن را به زبان عربی نگاشته و سپس خود آن را به پارسی ترجمه کرده است.
- ۷- المقاوامات، رساله مختصری است که سهروردی خود آن را به منزله ذیل یا ملحقات التلویحات قرار داده است.
- ۸- الرمز المومی (رمز مومی) هیچیک از نویسندگانی که آثار و تألیف های

۱. فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق، تألیف سید محمد کاظم امام، صفحه سه مقدمه.

سهروردی را یاد کرده‌اند از این کتاب نامی نبرده‌اند، جز شهرزوری که آن را در فهرست سهروردی آورده است.

۹- المبدء و المعاد. این کتاب به زبان پارسی است، و کسی جز شهرزوری از آن یاد نکرده است.

۱۰- بستان القلوب، کتاب مختصری است در حکمت، سهروردی آن را برای گروهی از یاران و پیروان مکتب خود به زبان پارسی در اصفهان نگاشته است.

۱۱- طوراق الانوار، این کتاب را شهرزوری یاد کرده، ولی ریتراز آن نام نبرده است.

۱۲- التنقیحات فی الاصول، این کتاب در فهرست شهرزوری آمده ولی ریتراز قلم انداخته است.

۱۳- کلمة التصوف. شهرزوری این کتاب را با این نام در فهرست خود آورده، و ریتراز آنرا بنام (مقامات الصوفیه) یاد کرده است.

۱۴- البارقات الالهية، شهرزوری این را در فهرست خود آورده و ریتراز آن نام نبرده است.

۱۵- النفحات السماوية، شهرزوری در فهرست خود یاد کرده و ریتراز آن را نیاورده است.

۱۶- لوامع الانوار.

۱۷- الرقم القدسی.

۱۸- اعتقاد الحکما.

۱۹- کتاب الصبر. نام این چهار کتاب اخیر در فهرست شهرزوری آمده و در فهرست ریترا دیده نمی‌شود.

۲۰- رساله العشق، شهرزوری این کتاب را بدین نام آورده است، ولی ریترا آنرا بنام «مونس العشاق» یاد کرده است. این کتاب به زبان فارسی است.

- ۲۱- رساله در حالة طفولیت، این رساله به زبان فارسی است، شهرزوری آنرا یاد کرده و ریترا آنرا نیاورده است.
- ۲۲- رسالة المعراج، این رساله نیز به زبان پارسی است، در فهرست شهرزوری آمده و از ریترا فوت شده است.
- ۲۳- رساله روزی با جماعت صوفیان، این رساله نیز به زبان پارسی است، در فهرست شهرزوی آمده و از ریترا فوت شده است.
- ۲۴- رساله عقل، این نیز به زبان فارسی است، در فهرست شهرزوری آمده، و در فهرست ریترا دیده نمی شود.
- ۲۵- شرح رساله «آواز پر جبرئیل» این رساله هم به زبان فارسی است.
- ۲۶- رساله پرتونامه، مختصری در حکمت به زبان پارسی است، سهروردی در آن به شرح بعضی اصطلاحات فلسفی پرداخته است.
- ۲۷- رساله لغت موران، داستانهائی است، رمزی که سهروردی آن را به زبان پارسی نگاشته است.
- ۲۸- رساله غرۃ الغربیة، شهرزوری این را به همین نام یاد کرده است، اما ریترا آنرا بنام (الغرۃ الغربیة) آورده است، داستانی است که سهروردی آن را به رمز به عربی نگاشته و در نگارش آن از رساله (حی بن یقظان) ابن سینا مایه گرفته، و یا بر آن منوال نگاشته است.
- ۲۹- رساله صفیر سمیرغ، که به پارسی است.
- ۳۰ رساله الطیر، شهرزوری نام این رساله را چنین نگاشته، ولی ریترا نام آن را: (ترجمه رساله طیر) نوشته است. این رساله ترجمه پارسی رساله الطیر ابن سینا میباشد که سهروردی خود نگاشته است.
- ۳۱- رساله تفسیر آیات من کتاب الله و خبر عن رسول الله. این رساله را شهرزوری یاد کرده و ریترا از آن نام نبرده است.
- ۳۲- التسیبحات و دعوات الکواکب. شهرزوری این کتاب

- ۳۳- ادعیه متفرقه. در فهرست شهرزوری آمده است.
- ۳۴- الدعوة الشمسية. شهرزوری از این کتاب یاد کرده است.
- ۳۵- اسراج الوهاج. شهرزوری از این کتاب را در فهرست خود آورده است، اما خودش درباره صحت نسبت این کتاب به سهروردی تردید نموده است، زیرا می گوید: (والاظهرانه لیس له) درست تر آنست که این کتاب از او نباشد.
- ۳۶- الواردات الالهية بتحیرات الكواكب و تسبیحاتها. این کتاب تنها در فهرست شهرزوری آمده است.
- ۳۷- مكاتبات الى الملوك و المشايخ، این را نیز زوری نام برده است.
- ۳۸- کتاب فی السیمیاء. این کتابها را شهرزوری نام برده، اما نامهای ویژه آنها را تعیین نکرده و نوشته است این کتابها به سهروردی منسوب می باشد.
- ۳۹- الالواح. این کتاب را شهرزوری یک بار (شماره ۵) در فهرست خود یاد کرده که به زبان عربی است و اکنون بار دوم در اینجا آورده است که به زبان پارسی است (سهروردی خود این کتاب را به هر دو زبان نگاشته یا به یک زبان نگاشته و سپس به زبان دیگر ترجمه کرده است).
- ۴۰- تسبیحات العقول و النفوس و العناصر. تنها در فهرست شهرزوری آمده است.
- ۴۱- الهیاکل. این کتاب را شهرزوری در فهرست خود یکبار بنام (هیاکل النور) یاد کرده و می گوید به زبان عربی است و بار دیگر به عنوان الهیا کل آورده و می گوید به زبان فارسی است. این را نیز سهروردی خود به هر دو زبان پارسی و عربی نگاشته است.
- ۴۲- شرح الاشارات. پارسی است. تنها در فهرست شهرزوری آمده است.
- ۴۳- كشف الغطاء لآخوان الصفا. این کتاب در فهرست ریترا آمده و در شهرزوری مذکور نمی باشد.

۴۴- الكلمات الذوقیه والنکات الشوقیه، یا: «رسالة الابراج» این کتاب نیز تنها در فهرست ریتر آمده است.

۴۵- رساله (این رساله عنوان ندارد) تنها در فهرست ریتر آمده است. ریتر نوشته است: موضوعهائی که در این رساله از آنها بحث شده عبارت است از: جسم، حرکت، ربوبیه (الهی) معاد، وحی و الهام.

۴۶- مختصر کوچکی در حکمت: شهرزوری این را یاد نکرده، و در فهرست ریتر آمده است و می گوید: سهروردی در این رساله از فنون سه گانه حکمت یعنی: منطق، طبیعیات و الهیات بحث می کند.

۴۷- شهرزوری و ریتر منظومه های کوتاه و بلند عربی از سهروردی نقل کرده اند که در موضوعه های فلسفی و اخلاقی یا عرفانی میباشد. نظیر قصیده عربی مشهور ابن سینا: سقطت الیک من... که مطلع یکی از آنها این بیت می باشد. ابدأ تحن الیکم الارواح ووصالکم ریحانها والروح^۱ شهرزوری نوشته است که شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی بر سبیل نفس به فارسی نیز شعر می گفته است و این رباعی در تذکره ها^۲ از او مشهور است:

هان تا سر رشته خرد گم نکنی خود را ز برای نیک و بد گم نکنی
رهرو توئی و راه توئی منزل تو هشدار که راه خود به خود گم نکنی

اظهار نظر دیگران درباره سهروردی

شهرزوری لختی از فضائل و کمالات شهاب الدین یحیی سهروردی این نابغه کم نظیر ایرانی را بر شمرده و نوشته است: بیشتر مردم که از فهم حقایق

۱. نقل از دائرة المعارف الاسلامیه حرف، س، صفحه، ۳۰۵ تا ۳۰۷.

۲. ریاض العارفین رضا قلی خان هدایت، صفحه ۳۶۲. علاوه بر آن در متن رساله های فارسی نیز به مناسبت اشعاری از خود نقل کرده است.

مقاصد او عاجز ماندند زبان به طعنه او گشادند و وی را به کفر نسبت کردند و لیکن او از این نسبت‌ها بری است، و او دارای حکمت ذوقی و بحثی هر دو است، اگر چه دیگران پیش از وی از طریق کشف از ظواهر به حقایق راه یافته‌اند مانند ابویزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج و شیخ ابوالحسن خرقانی، ولیکن آنان در حکمت بحثی نظری نداشتند و گوید از شهاب الدین سؤال کردند فخرالدین رازی را که از مخالفان فلسفه بوده و شرح احوالش در ورقه‌های آینده این تألیف خواهد آمد، چگونه یافتی؟ گفت: ذهنش را مشوش دیدم. از طرف دیگر از فخرالدین رازی پرسیدند که شهاب الدین سهروردی را چگونه دیدی؟ گفت: ذهنش مشتعل است از زیادتی ذکا و هوش^۱ و هم از شهاب الدین سهروردی پرسیدند، تو افضلی یا ابوعلی سینا، گفت: در حکمت بحثی با او برابر یا بالاتر، ولیکن در حکمت ذوقی از او افضل^۲ ابن خلکان در ضمن بیان شرح احوال شهاب الدین یحیی سهروردی داستانهای خارق العاده از قول افراد به او نسبت داده و می‌نویسد:

... و او را در نظم و نثر نازکیهاست و حاجت به اطالۀ ذکر نیست. مذهب وی شافعی بود و او را به لقب المؤید بالملکوت می‌خواندند و به انحلال عقیده و تعطیل متهم بود و به مذهب حکیمان متقدم می‌رفت و بدین سمت اشتها یافته و چون به حلب رسید به سبب همین عقاید و ظاهر شدن بدی مذهب وی بر فقیهان، آنان به قتل او فتوی دادند و شیخ زین الدین و مجدالدین پسران حمید از دیگر عالمان در قتل وی تعصبی سخت نمودند.

وی با علم بسیار و عقل قلیل بود و گویند آنگاه که به قتل خویش یقین کرد

۱. لغت نامه دهخدا، حرف الف، صفحه ۷۱۱.

۲. بطوریکه نوشته‌اند، چند سالی پس از مرگ سهروردی نسخه‌ای از کتاب تلویحات او را به فخرالدین رازی دادند، آن را بوسید و به یاد دوست قدیم هم مدرسه خود که راهی چنان مخالف راه وی برگزیده بود اشک از دیده فرو ریخت.

بیشتر بدین شعر تمثل می‌جست:

اری قدمی اراق دمی وهان دمی فهان دمی

و قتل وی به روزگار دولت ملک الظاهر صاحب حلب پسر سلطان صلاح الدین بود و او به امر پدر، سهروردی را در پنجم رجب سال ۵۸۷ هجری در قلعه حلب به سی و هشت سالگی به خبه (خفه) بکشت، و قاضی بهاء الدین، معروف به ابن شداد قاضی حلب در اوائل کتاب سیره، صلاح الدین را به حسن عقیدت می‌ستاید و می‌گوید: او در بزرگ داشت شعائر دین اکتار می‌کرد... چنانکه پسر خویش صاحب حلب را امر داد تا جوان مشهور به سهروردی را به قتل رساند و او را به امر پدر، سهروردی را بکشت، و جسد او چندین روز بدار آویخته بود^۱ و سبط ابن جوزی از ابن شداد آرد که به روز جمعه سلخ ذی حجه سال ۵۸۷ هجری پس از نماز سهروردی را مرده از حبس بیرون آوردند و اصحاب او پیراکنند.

ابن خلکان گوید، من سالها به اشتغال علم در حلب بسر بردم و مردم آن شهر را درباره این مرد مختلف العقیده یافتم و هرکسی بر طبق هوای خویش چیزی می‌گفت. پاره او را به زندقه و الحاد نسبت می‌کردند و برخی معتقد بودند که او از صالحان و از اهل کرامات بود و می‌گفتند، شواهدی پس از مرگ او بر صلاح عقیدت وی بدست آمد، لکن بیشتر مردم او را ملحد و بی اعتقاد می‌شمردند و برخی مرگ او را در سال ۲۸۸ گفته‌اند و درست نیست^۲

۱. بنظر نگارنده طبق سوابق و رسوم آن عهد که این قبیل اعدام‌ها جهت آگاهی و عبرت عموم مسلمانان انجام می‌گرفته و صحنه‌های زیادی از آنها در دو مجلد تاریخ نهضت‌های ملی ایران، تألیف نگارنده آمده است این خبر باید درست باشد.

۲. رضاقلی خان هدایت نیز در کتاب ریاض العارفین مرگ شهاب الدین یحیی سهروردی را در سال ۵۸۷ هجری و مدت عمرش را ۸۸ نوشته است که مدت عمرش درست نیست.

۳. لغت نامه دهخدا، حرف الف، صفحه ۷۱۰ و ۷۱۱.

شاهکار سهروردی

در میان همه آثار و تألیف‌های شهاب‌الدین یحیی سهروردی کتاب «حکمت الاشراق» بزرگترین و مهم‌ترین اثر وی می‌باشد. این کتاب در حد خود یک شاهکار بی نظیر و بی مانند فکری بشمار می‌رود. زیرا او زبده و نخبه اصول و مسائل حکمت اشراقیان، فلسفه پارسیان را به ذکر منابع، گرد آورده است.^۱

حکمت شرقیان یعنی فلسفه عالی پارسیان، در دوران بعد از اسلام مدت شش قرن در اثر توحه زیاد بیشتر عالمان اسلامی به فرهنگ سامی در بوتۀ فراموشی و در سراسیمه‌تاهی و نابودی افتاده بود، سهروردی با گرد آوردن آن در کتاب زندگی نوین به آن بخشید و روحی تازه در تاریخ فلسفه اسلامی دمید. فلسفه پارسیان یا حکمت شرقیان فصلی از فرهنگ خالص ملی ایران است و نتیجه و ثمر ارزنده فکری آن از روح و اندیشه و خرد ایرانیان اندیشه‌مند ریشه گرفته و در تاریخ بشری جلوه کرده و همواره بالیده است. از این روی وجود این فلسفه با زندگی و مرگ ملیت ایرانی همراه و همگام می‌باشد. کتاب حکمت الاشراق یگانه کتاب مفصل در فلسفه اشراقی است و باید آن را (التعلیم الاول) نامید.

سهروردی خود در مورد وجه تسمیه کتاب حکمت الاشراق می‌نویسد: به دو علت آن را حکمت الاشراق گفته‌ام:

نخست آنکه این نوع از فلسفه بر پایه و بر شالوده اشراقات نفسانی بنیاد گردیده است. پس حکمت اشراقی است.

دوم آنکه این مکتب فلسفی از آن شرقیان یعنی: پارسیان می‌باشد یا به

۱. فلسفه در ایران باستان و مبنای حکمت الاشراق، تألیف سید محمد کاظم امام، صفحه ۴۴ دیباچه.

سخن دیگر این مکتب فلسفی از آن حکما و فیلسوفان سرزمین اشراق شمس و کشور دمیدن خورشید می باشد^۱ یعنی فلسفه شرقیان.

در روزگار باستان مردم یونان وقتی بطور مطلق می گفتند، شرقیان، مقصودشان، پارسیان بوده است. بنابراین حکمت شرقیان یعنی حکمت پارسیان بطوریکه می دانیم دست تطاول و ستم حوادث روزگار در قرن هفتم میلادی آثار مکتب فلسفه پارسیان و حکمت اشراقیان را تباہ کرد، و آنچه که از طوفان حوادث رسته بود، در گوشه و کنار این مملکت پراکنده شد و بی استفاده در زیر زمینها و سردابهای منازل به صورت ورقهای درهم ریخته باقی ماند و تنها به اعتبار قدمت و یادگار و یادبود نیاکان از آنها نگاهداری می شد، و در سیر مدت ششصد سال از آن همه آثار فکری و نبوغ بشری فقط گاه به صورت بارقه تمثیلی و کلمات و گفتار تشبیهی و رمزی و کنایه ای از زبان چند تن از عارفان بزرگ و نادرالوجود دوران گذشته همچون سلطان العارفين بایزید بسطامی در قرن سوم هجری و شیخ ابوالحسن خرقانی در اواخر قرن چهارم و آغاز قرن پنجم هجری شنیده شد. تا اینکه در نیمه دوم قرن ششم هجری از سرزمین آذرآبادگان یعنی از شهرک سهرورد از توابع زنجان (زنگان) جوانی هوشمند و نابغه ای جستجوگر و دانش گستر و بی باک پرده از رخ این مکتب فلسفی ملی ایران برگرفت، آنرا از نو زنده کرد و با تلفیق به اعتقادات اسلامی روحی تازه در آن دمید.

از حکمت اشراق یا فلسفه ایرانیان در قرنهای نخستین اسلامی تا زمان سهروردی نام و نشانی نبود، جز برخی مسائل بسیار کم رنگ که در کتابهای

۱. رمز و راز ارتباط و اشتیاق بیش از حد جلال الدین محمد بلخی (مولوی) به شمس تبریزی و لغت شمس بطور اعم و تلمیح و تشبیه و تجسم ذهنی است عارف بزرگوار ایرانی پیرامون این موضوع که خود بحث بسیار دلکش و جالب توجه ای از ادامه فلسفه اشراق می باشد، در تاریخ عرفان و عارفان ایرانی مورد بحث قرار گرفته است.

مشائیان به ویژه در کتابهای ابوعلی سینا آنهم در آثار آخر عمر بصورت غیر کامل میتوان دید، بطور پراکنده وجود داشت.

از آنجائیکه فلسفه و فرهنگ اصیل هر ملّتی جلوگاه روح و نماینده و نمایانگر خصائص ذاتی و نژادی و خصائل مردم آن مرز و بوم می باشد، و هیچگاه در سیر ادوار تاریخ و در اثر مرور زمان از بین نخواهد رفت، این فرهنگ نیز ناگزیر با در نظر گرفتن موقعیت فکری و سیاسی به ادامه راه و همچنین پیشرفت خود در تاریخ و فرهنگ اسلامی پرداخت و به صورتهای مختلف جلوه کرد، نخستین تجلی فلسفی اشراق ظهور تصوف و عرفان می باشد که جریان آن در تاریخ عرفان و عارفان ایرانی به تفصیل آمده است، و در نتیجه گروهی از ایرانیان پاک نژاد و اصیل با سرهای پرشور، و دل‌های پردرد و سینه‌های چاک چاک و برافروخته، از مظالم اقوام غالب بر ایران، به عشق خصائص نژادی و خصائص روحی ملی ایرانی که به طور خیلی طبیعی و خودکار ناخودآگاه بر نهاد و سرشت ایشان الهام می گردید از ترس عمال بی انصاف و سخت گیر بیگانه بطور نهانی به فعالیت فکری زیرزمینی و رمزی و اشاره‌ای و تمثیلی در این زمینه مشغول شدند. آنان غالباً افرادی بی سواد بودند و از دانشها بهره‌ای نداشتند، اما فلسفه اشراقی که فصل نخستین روح فرهنگ عمومی ملی ایرانی است، بر شالودهٔ ورزشهای روانی یعنی «بینش» بنیاد گردیده است، راهنمای بزرگ آنان در این راه بود و به دانش اکتسابی نیاز نبود. بهمین جهت بطوریکه نوشته‌اند بزرگترین عارفان صاحب کرامت و نامی ایرانی در قرنهای نخستین اسلامی مانند سلطان‌العارفین بایزید بسطامی و شیخ ابوالحسن خرقانی و حتی شمس تبریزی راهبر و مراد و مقتدای جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) امی و بی سواد بوده‌اند. آنان بی پروا می گفتند:

عشق سر نیست که جبریل درو محرم نیست

عشق رمزی است که جز سر حقش همدم نیست

آن گروه به صرف الهام طبیعت و انگیزه نهاد و آوای سرشت خود به سرودن حماسه‌هایی پرداختند، و بیاد روزگاران فرخنده گذشته هر چه توانستند از نامها و اصطلاحات فلسفی در آنها بکار بردند، بی آنکه از پیوستگی یا از هم گسستگی و مهجوری یا نامفهومی و کفرآمیزی آنها باک داشته باشند. طوفان عشق به فضائل نژادی و خصائل باستانی در اندرونشان غوغاها می کرد. ولی با در نظر گرفتن اوضاع سخت سیاسی و اختناق فکری در قرنهای نخستین اسلامی که در دو مجلد تاریخ نهضت‌های ملی ایران «از حمله تازیان تا سقوط عباسیان» و تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان به تفصیل آمده است. این برگزیدگان بزرگ ایرانی از بیم فرمانروایان متعصب و قدرتمند تازی و سرسپردگان و طرفداران و حامیان افکار خشک سامی، ناگزیر به راز گوئی و تمثیل و تلمیح و تشبیه و بیان داستانهای پر معنای فوق عادت بشری (شطحیات) می پرداختند و بدین ترتیب بهر وسیله‌ای که بود نام و اصطلاحی از فلسفه مواج و پر جلای ایران باستان (فلسفه اشراق) را در پیکر یک گفته عارفانه و یا یک مصرع عاشقانه و یا یک بیت پندآموز می گنجاندند. و بدین ترتیب یک شطح عرفانی یا یک گفتار صوفیانه و یک قطعه حماسی روحی فلسفی اشراقی بینشی به وجود می آمد. بی تردید این بینش گرایان، مظهر روح ملی و نمودار جلوه و جلال ملیت ایرانی و بارقه یک ستاره درخشان و تابشی از یک خورشید «شمس» پنهان بودند که ابرهای تیره و تار که بدبختانه گذشت قرن‌ها بر پنهانی آن بیشتر کمک می کرد، گاه و بیگاه چشمک می زد و تابشی از انوار دل افروز خود را به دل مشتاقان راه حقیقت می افکند، و آتش جاوید اشتیاق در اندرونشان برمی افروخت و در نتیجه همه آنان را در راه عشق و آرزومندی به طلوع خورشید تابان عرفان و وصال شمس نورانی فلسفی و حکمت اشراق در رقص و پایکوبی و دست افشانی (سماع) می افکند، همچنان که جلال‌الدین مولوی بلخی عارف بزرگ ایرانی در قرن هفتم هجری که بنا به نوشته دولتشاه سمرقندی هنگام مهاجرت بهاء‌الدین

ولد پدر مولانا جلال‌الدین بلخی از خراسان و عبور از نیشابور، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری یکی از حاملان بزرگ فلسفه اشراق در قرن ششم هجری کتاب اسرارنامه خود را به او هدیه کرد^۱ و به مولانا بهاء‌الدین گفت: «زود باشد که این پسر تو آتش در سوختگان عالم زنده»^۲ یک عمر در زیر لفافه دلنشین لغت «شمس» که آن را به ظاهر نام مستعار مراد و مقتدای فکری خود شمس‌الدین محمد تبریزی می‌دانست و به انگیزه این هدف نورانی آریائی مهمترین و عالی‌ترین هدف نهضت تصوف و عرفان و حکمت ایرانی را برای جهانیان بازگو کرد و در این راه با استناد به آثار گرانبهای فکری وی که به زبانهای زنده دنیا ترجمه شده تا سر حد توفیق نهائی پیش رفت. آیا این آتشی که عطار از آن نام برده است که مولانا جلال‌الدین بلخی در دل سوختگان عالم خواهد انداخت آتشی غیر از روشنائی و نور فلسفی اشراق می‌تواند باشد؟ بدین ترتیب هنگامی که بطور خیلی عمیق و دقیق به مطالعه می‌پردازیم می‌بینیم که سیر انتقال اندیشه‌والای ایرانی از دوران باستان تاکنون هیچگاه از هم نگسیخته است منتهی همانطور که نوشته شد گاه بعلت موقعیت سیاسی و فکری بطور پنهانی به صورت‌های مختلف برای خواص، و گاه با وزش نسیم‌های آزادی و یا از خود گذشتگی و دلاوری و جانبازی بزرگان اندیشه در ایران آشکارا به راه بی‌زوال خود ادامه داده است.

بدین تفسیر بی‌تردید، بین (اسرارنامه) عطار نیشابوری در قرن ششم

۱. تذکره دولتشاه، چاپ لیدن، صفحه ۱۹۳.

۲. همانطور که در ورقهای پیش نوشته شد، جامی در نفعات الانس گوید که جلال‌الدین رومی (بلخی) گفته، نور منصور (حسین بن منصور حلاج) بعد او صد و پنجاه سال به روح فریدالدین عطار نیشابوری تجلی کرد و مربی او شده. این نکته را مؤلفان هفت اقلیم و بستان‌السیاحه و سفینه‌الاولیاء و خزینة‌الاصفیاء و روز روشن نیز آورده‌اند (جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری) نگارش سعید نفیسی، صفحه ۴۹.

هجری و تخلص شعری حاجی ملاهادی سبزواری فیلسوف شیعه مذهب اشراقی در قرن سیزدهم هجری که با آگاهی بر چگونگی سیر اندیشه فلسفی ایرانیان برای خود برگزیده است، هم پیمانی و هم بستگی معنوی ناگسستنی مشاهده می شود.

آیا این اسرار «حقیقت سری» چیست؟ و چرا می یابد بصورت پنهانی بین روشنفکران واقعی این سرزمین نسل بعد نسل انتقال یابد؟! خود مسئله ایست که پایه و مایه تاریخ عرفان و عارفان ایرانی می باشد که شیوه ای بسیار والا و قابل توجه و مفید برای نوع بشر تشخیص داده شده است.

شهاب الدین یحیی سهروردی یعنی این نابغه کم نظیر ایرانی به نحوی که دیدیم کشته شد و جسد شریف او دیرزمانی بر فراز دار بماند، وی در شهر حلب غریب بود، پارسی زبان و پارسی نژاد بود، در آن شهر بی کس بود، قوم و بستگان و خویشاوندانی نداشت که از او در برابر آن دشمنان انسانیت که زیر عنوان حمایت از دین و خداشناسی، خداشناس بودند، دفاع کند، دستش از سیم و زر تهی بود، اصحاب و یاران او مشتکی دانشجویان و اهل فضل و دانش بودند که باید آنان را دانش مردان تهی دست نامید. داشتن عقاید حکیمان آنها هم عقاید و افکار حکما و فلاسفه پارس و تصریح بنام ایشان، و بدتر از همه داشتن آرمان پادشاهی جهان (برای ایرانیان) وجود سهروردی جوان پرشور و دانشمند و حساس با چنین وضع فکری میان مشتکی بی سواد متعصب و نادان و کینه توز سبب شد که سرانجام بر او رشک بردند و او را به طوریکه در ورقهای گذشته در این تألیف نوشته شد به شهادت رسانیدند. به سخن دیگر سهروردی قربانی دانش زیاد خود و عشق به گسترش آن گردید. و او فلسفه پارس را در کالبد (حکمة الاشراق) زنده کرد، زیرا فلسفه پارسیان سرلوحه و فصل اول کتاب فرهنگ ملی ایران باستان بود، فلسفه تجلی روح ایرانی بود، احیای آن احیای ملیت بود و این چیزی بود که قوم بیگانه غالب و حامیان پست آنان سخت با آن

در پیکار بودند.

چه بسیار کتابها و رساله‌ها و مقاله‌ها در فلسفه مشائیان از زبانهای سریانی و یونانی ترجمه و نقل شد، اما هیچ کتاب یا رساله در فلسفه اشراق ترجمه نگردید و اگر هم ترجمه و نقلی بعمل آمد به زودی از میان رفت، مانند بسیاری دیگر از آثار بزرگان قوم پارس که پایمال تعصب‌ها و کینه‌توزیها گردید. کجاست ترجمه‌های کتابهایی که ابن ندیم در الفهرست آورده است؟ کجاست کتابهایی که ابن مسکویه بسیار مطالب فلسفی و اجتماعی و اخلاقی از آنها گرفته و نقل کرده است؟ کجاست کتابهایی که ابن قتیبه در عیون الاخبار و دیگر اثرهای خود فصل‌های مبسوط و سخنان دور و درازی را از آنها یاد کرده و یا رونویسی کرده است؟ کجاست کتاب تاریخ مفصل و مصوری که مسعودی، در مروج الذهب از آن سخن رانده و خود دیده است؟ کجاست ترجمه‌های خدای نامک، کارنامک، تاج نامک و...؟ و کجاست کتاب بزرگ آیین چند هزار صفحه‌ای. اینها اندکی بود از بسیاری که برای نمونه گفته شد، ترجمه‌های آنها از میان رفت یا درست تر بگوئیم از میان بردند! بهر حال خزانی بود خانمانسوز که برگ و بار تمدن و فرهنگ باستانی ایران را بباد داد^۱ و ساقه و ریشه این درخت تناور را در مدت شش قرن تسلط قاهرانه نابود کرد، ولی همانطور که دیدیم در این مدت از کنار همان ریشه‌های مقاوم جوانه‌هایی سر برآوردند که نماینده و نمایانگر اصالت و مقاومت روح ملی ایرانی بودند، خوشبختانه با ظهور چهره درخشان شهاب‌الدین یحیی سهروردی زنده کننده اندیشه و فلسفه ایران باستان که خود آن را فلسفه اشراق نامید، درخت کهن و ریشه دار فلسفه ایران باستان آبیاری گردید و ساقه‌های آن با پیوندی نوین که بر آن زده شد در اندک زمان رشد و نمو کرد و سایه و ثمر داد.

۱. فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمت الاشراق، تألیف سید محمد کاظم امام، صفحه ۴۷ دیباچه.

صاحب طبقات الاطباء از شیخ اشراق به شرح زیر یاد می‌کند.^۱

«او در علوم حکمی یگانه روزگارش بود و در علوم فلسفی و اصول فقه‌ای جامع بود. تیزهوش و فصیح عبارت بود، ولی علم او زیادتر از عقل او بود.» سپس می‌گوید سهروردی در سال ۵۸۶ مقتول شد و این نیز اشتباه است چنانکه همو مطلبی درباره شیخ اشراق نقل می‌کند مشعر براینست که شیخ علم «سیمیا» می‌دانسته و یکی از فقیهان عجم که معاصر شیخ بوده گوید: که با شیخ اشراق از دمشق بیرون شدیم و چون به نزدیکی «قانون» که در حدود دمشق در راه حلب واقع است، رسیدیم به رمله گوسفندی بر خوردیم که ترکمانی آنرا می‌چرانید. به شیخ گفتیم ای سرور ما: می‌خواهیم ازین رمله گوسفندی بخریم، و گوشت آن را بخوریم، شیخ گفت: «من ده درهم دارم آنرا بگیری و گوسفندی بخرید. بدین وسیله از ترکمانی گوسفندی خریدیم، کمی راه رفته بودیم که یکی از رفقای ترکمانی، از پشت سر ما صدا کرد و گفت: «آن گوسفند را پس بدهید و گوسفندی کوچکتر از آن بگیری، زیرا رفیق من در فروختن آن سهو کرده است و قیمت آن گرانتر از پولی است که شما پرداخته‌اید. در این میان که ما صحبت می‌کردیم شیخ فهمید و ما را گفت که شما گوسفند را ببرید، من او را راضی می‌کنم. ما براه افتادیم و شیخ با او ماند، با او صحبت می‌کرد و او را خوشدل می‌کرد. وقتی که ما دور شدیم شیخ او را ترک کرد و به ما پیوست، در حالی که ترکمانی از پشت او می‌آمد و فریاد می‌کرد و شیخ توجه نمی‌کرد.

چون شیخ با او سخن نگفت و التفات نکرد، ترکمانی خود را به او رسانید و با خشم تمام دست چپ او را گرفت و کشید و گفت: «کجا می‌روی و به من گوش نمی‌دهی؟» در این میان دست شیخ از دوش او کنده شد و در دست ترکمانی ماند. در حالی که خون از آن روان بود. ترکمانی چون این بدید،

مبهوت شد و در کار خویش متحیر ماند، پس دست را انداخت و از بیم فرار کرد. شیخ برگشت و آن دست را با دست راست بر گرفت و به ما پیوست و ترکمانی همچنان فرار می کرد. شیخ ظاهراً او را نگاه می کرد و صورت تعقیب به خود می گرفت. چون به دقت نگریستم در دست شیخ غیر دستمال هیچ نبود. گفته اند که از شیخ از این نوع کارها بسیار سرزده است و خدا داناتر است.^۱

در تتمه صوان الحکمه درباره سهروردی چنین آمده است:^۲

«دائماً توسن طبع او وحشی نهاد بودی و با وحدت و وحشت الفت گرفتی و خرقة مرقع پوشیدی، و کلاه سرخ به رنگ ترکمانان و کردان نهادی.»

سدیدالدین معروف به ابن «رفیقه» گفت: «با شیخ شهاب الدین در مسجد جامع «میافارقین» راه می رفتیم و او جبه کوتاهی که رنگ آسمانی داشت، در بر نموده و فوطه تابیده شده‌یی را بر سر بسته بود. یکی از دوستان مرا دید و به کنارم کشید و گفت: «مگر کسی نبود که با او راه روی که با این خر بنده حرکت می کنی؟» گفتم: ساکت باش، مگر نمی شناسی او را؟ گفت: «معرفت به حالش ندارم» گفتم: این عالم وقت و حکیم عصر است، این شهاب الدین یحیی سهروردی است.^۳

شهاب الدین یحیی سهروردی دارای قامت میانه و ریش معتدل بوده و رنگ چهره اش مایل به قرمزی و لباس اش مندرس و مرقع و مویش ژولیده، همان قسم که در سخن گفتن بی اعتنا بوده در لباس هم بی مبالا و بی تکلف بوده است.^۴

«احیاناً به سبب ریاضت وافر ضعف بر مزاجش طاری گشتی، قدحی خمر حفظ الصحه را تجرع نمودی، آثار ولایت و کرامت از وی ظاهر بودی و اکثر

۱. وفیات الاعیان ابن خلکان، چاپ تهران، جلد دوم، صفحه ۴۱۱.

۲. تتمه صوان الحکمه، صفحه ۱۰۴.

۳. تاریخ الحکماء شهرزوری، جلد دوم، صفحه ۱۴۴.

۴. تاریخ الحکماء شهرزوری، جلد دوم، صفحه ۱۴۴.

فقیهان و علمای آن عصر آن را بر سحر و کیمیا حمل کردند^۱.
 گوئی از زمان قدیم قاعده براین بوده که اگر کسی ظهور بکند و سخنی تازه بگوید و تحقیقی بدیع بیاورد او را برانند و یا تکفیر کنند و این امری است که آن را در شرح احوال اکثر دانشمندان و حکیمان و فیلسوفان روشنفکر و نوآور خوانده ایم. بایزید بسطامی، حسین منصور حلاج، ابوالحسن خرقانی، عین القضاة همدانی، ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا و دیگران را جماعتی ملحد، گروهی کافر، و برخی دیگر زندیق خوانده اند و گویا ابن سینا از قول همه این بزرگان واقعی اندیشه روشن در ایران در جواب این گروه گفته است:
 کفر چو منی گزاف و آسان نبود محکم تر از ایمان من ایمان نبود
 در دهر چو من یکی و آنهم کافر پس در همه دهر یک مسلمان نبود
 شیخ اشراق نیز از این سرنوشت شوم دورنمانده و بطوری عرصه را بر او تنگ گرفته اند که از زندگی بیزار گشته و در مقدمه کتاب «حکمت الاشراق» آرزوی سکوت کرده است.

با همه این احوال چنانکه سیره آزادگان است، او با شجاعت تمام عقاید خود را ابراز داشته و از تکفیر عالم نمایان دروغین نترسیده و جان خویش را بر سر این سودا گذاشته است.^۲

هنری توماس درباره شهاب الدین یحیی سهروردی و فلسفه ابداعی او چنین نوشته است^۳:

شهاب الدین یحیی با آنکه عمرش بسیار کوتاه بود آثار و مصنفات بسیار

۱. صوان الحکمه، صفحه ۱۰۴.

۲. تاریخ فلاسفه ایرانی، تألیف علی اصغر حلبی، از انتشارات زوار، چاپ اول، سال ۱۳۵۱ خورشیدی، صفحه ۵۰۲-۵۰۰.

۳. بزرگان فلسفه، تألیف هنری توماس (تامس)، ترجمه فریدون بدره‌ای، از انتشارات شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات کیهان، چاپ سال ۱۳۶۲، صفحه ۲۴۷-۲۴۳.

از خود باقی گذاشت. از آن جمله است: «حکمة الاشراق»، «تلویحات»، «المشارع و المطارحات»، «هیاکل النور» و «کلمة التصوف» که شامل تعالیم وی در حکمت اشراق است.

تصنیف عمده و اساسی سهروردی که در آن مشرب فلسفی خاص خود را مدون ساخته همانا کتاب «حکمة الاشراق» است. سهروردی مشرب خاص خود را صریحاً این طور بیان می کند:

«من خواستم مشرب و مذهب حکمای باستان ایران را در باب نور و ظلمت در آثارم حیات جدید عطا کنم و بار دیگر زنده سازم»، این مشرب خاص سهروردی را به سوی ایجاد تحوّل و انقلابی در عالم معنویت ایران هدایت نمود، و آن ابداع «حکمت نوریه» یا فلسفه اشراقی است. به نظر سهروردی فلسفه‌ای که در آن سیر و سلوک روحانی و ماوراء الطبیعه با هم در نیامیزد و خلسه و جذبه به هم نپیوندد، فلسفه نیست. به همین مناسبت شیخ اشراق مباحث اصولی فلسفه مشاء را که روح و جوهره‌اش با این تعالیم موافقت نداشت رها ساخت و خود فلسفه جدیدی به جهانیان عرضه داشت که عناصر سازای آن به عوض وجود و عدم، نور و ظلمت بود. بنیاد فلسفه سهروردی بر دوگانگی است. وی از همان آغاز با بخش کردن چیزها به «نور» و «ظلمت» فلسفه خود را از ارسطوئیان که فلسفه‌شان بر پایه سه مفهوم «واجب» «ممتنع»، و «ممکن» نهاده شده است جدا می سازد. در نظر او دو عالم وجود دارد: عالم نور و عالم ظلمت، عالم نور جایگاه عقول، ارباب انواع، و نفوس است، و عالم ظلمت جایگاه جسمها و اجرام و عرضها.

استدلال سهروردی در این تقسیم چنین است: که شیء از دو حال بیرون نیست یا این است که ذات و گوهر خود را ادراک می کند، یا اینکه از هستی خود غافل است. اگر شیء از هستی خود آگاه باشد، یعنی ذات خود را ادراک کند و قائم به ذات باشد آن را نور مجرد می گویند. مانند باری تعالی و عقول

عشره ارسطو و عقول عرضیه افلاطون که عبارت از ارباب انواع باشد، و مانند جانهای آدمیان. اگر شیء آگاه از ذات قائم به غیر باشد و برای وجود یافتن نیازمند وجود دیگری باشد، آن نور را عرضی خوانند، مانند انوار موجود در ستارگان و آتش و غیره اگر به عکس شیء، آگاه از ذات خود نباشد، ولی در هستی، خارج پاینده به خود باشد آن را غسق می گویند، مانند همه اجسام اعم از جسم طبیعی یا جسم تعلیمی، و اگر شیء غافل و بی خبر از خود قائم به غیر باشد نام آن هیئت خواهد بود. مانند رنگها و بوها و طعم ها.

سهروردی برای هر نوعی از چیزهای جهان ظلمانی «رب النوعی» در جهان «نور» قائل است. رب النوع هر چیز، همیشه همان است و دگرگون نمی شود. اوست که نگهبان چیزهاست و هر کمالی را میان آنها بخش می کند. اما باید دانست که رب النوع هر چیز با مفهوم کلی آن یکی نیست. «مفهوم کلی بیرون از ما نیست و گرنه باید ویژگیهایی داشته باشد که آن را از دیگر چیزها جدا کند. و بدین سان آن مفهوم مشخص و جزئی می شود و مشترک نخواهد بود، و حال آنکه ما آن را کلی و عمومی فرض کرده بودیم و این غیر ممکن است.»

نظر سهروردی درباره نفس یا روان روشن نیست. گاه می گوید که نفس قبل از جسم وجود داشته است. در رساله «عقل سرخ» بر طریق تمثیل می گوید: «در ابتدا حالت مرا در صورت بازی آفرید، و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند. ما با یکدیگر سخن گفتیم و شنیدیم و سخن یکدیگر فهم می کردیم. روزی صیادان قضا و قدر دام تقدیر گسترانیدند و دانه ارادت در آنجا تعبیه کردند و مرا بدین سان اسیر گردانیدند.»

و گاه می نویسد که: «روان پیش از تن نیست و همراه با تن پدید می آید.» در نظر سهروردی انسان همواره ذات خود را در می یابد و برای دریافتن آن به چیزی جز خود آن نیازمند نیست. به همین علت وجود نفس یا روح برای او روشن و هویدا است: «ذات تو پنهان نیست و برای دریافتن آن به چیزی جز ذات

خود نیازمند نیستی!»

سهروردی معتقد است که: «روح پس از جداشدن از تن از میان نمی رود، زیرا که «نور مجرد» است. و نور مجرد اقتضای از میان رفتن خود را نمی کند، و گرنه هستی نمی یافت. نیز از آنجا که نفس از عقل برخاسته است، اگر تغییر کند، باید عقل نیز تغییر یابد. زیرا نفس لازم ذات عقل است. و تغییر عقل تغییر نورالانوار را لازم دارد، زیرا عقل نیز به نوبه خود از نورالانوار برخاسته است و لازم ذات اوست، و این غیر ممکن است. نفوس پرتوهای عقل هستند و از آنها جدا نمی شوند. پس عقل نمی تواند پرتو خود را از میان ببرد. هنگامی که نفس از جهان ظلمت رهایی یافت، از میان نمی رود، زیرا نفس به علت نامیرنده بودن عقل، که علت آن است، نامیرنده است.»

در نظر سهروردی روح چون بازی که اسیر شده است پیوسته کوشش دارد که رهایی یابد و به سوی جهان بالا اوج گیرد: «هرگز بود که بال من گشوده شود، چنانکه لحظه ای در هوا طیران کنم و از قید فارغ شوم؟»

روح وقتی که آلیشهای جسمانی بر او چیره نشده باشد به سوی عالم نور شوق دارد. هر بار که نور افزون شود عشق او به عقول و ارباب انواع زیادتر شود. وقتی که تن از میان رفت روح به سوی چشمه های نور کشیده می شود، و در جهان «نور محض» به پرواز درمی آید. اما این اوج گرفتن روح به نیروی عشق برای رسیدن به برترین مقام انسانی جز از راه تربیت میسر نمی شود. اگر روان ذات خود و جهان روشنی و تربیت هستی را دریابد و اخلاق نیک به دست آورد به سوی جهان روشنی اوج گیرد و شوقش هر لحظه افزون گردد. مراد از اخلاق نیک، عفت، شجاعت و عدالت است، و مراد از دریافتن ترتیب هستی دانایی است. دانایی در نظر سهروردی یعنی دانستن به وضوح و پیوستگی با ارباب انواع. بنابراین تربیت از نظر فیلسوف، عبارت از به دست آوردن چهار هنر اصلی، یعنی: دانایی، جرئت، خویشتن داری و دادگری.

به عقیده سهروردی کمال انسان در این است که عقل نظری و عقل عملی او تا آنجا که ممکن است پرورش یابد. چنین کسی فیلسوفی است که هم در فلسفه ذوقی و هم در فلسفه جدلی سرآمد است. چنین فیلسوفی خداوند روی زمین است، و ریاست از آن اوست. مراد از ریاست، چیره شدن بر دیگران و سلطه ظاهری سیاسی نیست، بلکه مراد آن است که پیشوایی فقط فیلسوف را شایسته است. اگر پیشوای فیلسوف ریاست ظاهری را هم بدست آورده باشد، در این صورت زمان دوره «نور» و روشنی است، زیرا او دانش و فلسفه و دادگری و دیگر هنرهای اخلاق پسندیده را ترویج خواهد کرد. در غیر این صورت دوره ظلمت است.

در فلسفه سهروردی پدید آمدن جهان از پرتوافکنی نورالانوار است که در فوق سلسله وجود قرار دارد. نورالانوار «نور غنی بالذات و قیوم مطلق است که وجود هر موجودی اتم و اکمل، و ظهور هر ظاهری به ظهور اعلی و اشرف، و حضور هر حاضری به حضور اشد و اقهر است.» نخستین موجود فائض از سرچشمه فیض نورالانوار نور قاهر است که سهروردی آن را نور اقرب یا «بهمن» می خواند. از آنجا که میان این نور نخستین و نورالانوار، نظر به مجرد تام آن را از شوائب مادی، حجابی نیست نور اقرب یا نخستین، عظمت و جلال نورالانوار را مشاهده، و نورالانوار بر او اشراق می کند. از این مشاهده و اشراق نور دیگری به نام نور قاهر دوم پدید می آید. همچنین از تکرار این مشاهده و اشراق میان نور دوم و نور اول نور دیگری پیدا می شود که نور قاهر سوم خوانده می شود. به همین ترتیب نورهای دیگری در طول یکدیگر به نحوی که با هم رابطه علیت و معلولیت دارند پیدا می شود. نسبت میان نور عالی و نور سافل مثل نسبت میان معشوق است و عاشق: نور عالی را نسبت به نور سافل قهر و تسلط و ناز است و نور سافل را نسبت به نور عالی عشق و اطاعت و نیاز. از هر یک از انوار قاهر عالی، به واسطه و بدون واسطه، بر نور قاهر سافل متضاعفاً اشراق و انعکاس انوار می شود، و این از مناسبات مختلف و متکثر میان مشاهدات و اشراقات و

انعکاسات متزاید سلسله طولی انوار قاهره است که عوالم دیگر مثالی و نفسانی و جسمانی که آحاد هر یک از آنها، برخلاف آحاد سلسله طولی، نسبت به هم دارای ترتب علت و معلول نیستند، بلکه متکافی و در عرض هم می باشند، پدید می آیند.

در نظر سهروردی از آنجا که نورالانوار از میان نمی رود و پرتو آن همیشه بوده و خواهد بود، پس جهان نیز قدیم است و به جاودانی نورالانوار پایدار است. جهان از لحاظ زمانی قدیم، ولی از لحاظ ذات حادث است. سهروردی می گوید: چون نورالانوار (یعنی خداوند) کمال زیبایی است، عاشق ذات خود است. و لازمه این زیبایی عشق اشراق است. عقول نیز از جهت عشقی که به مراتب بالاتر خود دارند پرتو می افکنند و رابطه ای که در صبح ازل آفرینش میان نورالانوار و نور نخستین برقرار شد، مهر و قهر بود، و همین رابطه تمامی موجودات عالم را با یکدیگر پیوند می دهد.

مقایسه کار فردوسی و سهروردی

آنچه مسلم است با در نظر گرفتن اوضاع اجتماعی و شرایط فکری و سیاسی سرزمین ایران در قرنهای نخستین اسلامی، حکیم ابوالقاسم فردوسی بزرگترین حماسه سرای ملی ایران ضمن به نظم درآوردن شاهنامه به زبان فارسی در اواخر قرن چهارم هجری، جهت های پهلوانی و زورآزمایی و مبارزه اجداد و نیاکان ایرانیان و خلق و خوی و خصال نیک جوانمردی و رادمندی آنان را زنده کرد.

شیخ شهید شهاب الدین یحیی سهروردی نیز در نیمه دوم قرن ششم هجری با توجه به زمینه های قبلی در این باره و بررسی اوضاع اجتماعی و محیط افکار و آثار بزرگان قبل از خود، چون احساسات مشابهی در باب وطن پرستی با فردوسی داشت پس از تحصیل و مطالعه و سیر و سیاحت بسیار متوجه شد

پنجای فلسفه بسیار عالی و پراهمیت و ذوق انگیز ایران باستان فلسفه خشک و بی روح مشاء در کشورهای اسلامی آن زمان که ایران نیز در زمره سیاره های فکری آن محسوب می شد، پایه گرفته و قرنها بیهوده پیرامون جنبه های مختلف آن بحث و جدل شده است، از همه مهمتر وقتی آگاهی یافت که بیشتر پیروان صاحب نام و بزرگ این فلسفه بی روح از هم میهنان او یعنی ایرانیان بوده اند، بسیار افسوس خورد و از همان لحظه آگاهی بر این امر، تصمیم جدی خود را درباره احیای فلسفه ایران باستان گرفت و بقول خود وی به (نور الانوار) سوگند یاد کرد که در این راه پر معنای نورانی بدون هیچگونه بیم و هراس تا سرحد مرگ پیش رود.

همانطور که در ورقهای پیش در این تألیف نوشته شد خوشبختانه این رادمرد وطن پرست ایرانی با توجه به وسعت آگاهی خود از مبانی فلسفه ایران باستان با کوشش و جدیتی کامل و چشم گیر در راه احیای آن کوشید و سرانجام با اینکه جان خود را بر سر آرمان مقدس ملی گذارد، اثری جاوید و فنا ناپذیر بنام (حکمت الاشراق) به وجود آورد که بنیان و مرجع بزرگ و بی همتای فلسفه متحول و متحرک اشراق گردید که در حقیقت آن را باید فلسفه ایرانیان در دوران اسلامی نامید.

بدین ترتیب روشن می شود که فردوسی و شیخ اشراق هر دو در صدد بیدار کردن حس ملیت ایرانی و روشن ساختن جلوه و جلال اصالت فرهنگی ایران بوده اند، و هر یک از طریق فن و تخصص خود در راه احیای تاریخ و فرهنگ ایران کوشیده اند و سرانجام به قله رفیع توفیق و افتخار ملی نائل شده اند.

توضیح این مطلب نیز لازم است که مأخذ مهم فردوسی در ایجاد شاهنامه فارسی، خداینامه ها و مأخذ مهم سهروردی در ایجاد مکتب فلسفه اشراق اوستا و دیگر رساله های بوده که بعدها از میان رفته است.

مقایسه سهروردی با فیلسوفان غرب

علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» در مقایسه شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی با فیلسوفان غرب می نویسد:

«در تاریخ اندیشه اسلامی فکر مراتب حقیقت در آثار شهاب الدین یحیی سهروردی شهید، آشکار است. در زمانهای جدید «هگل» به مقیاس وسیع تری در این باره کار کرده و در این اواخر «لورد هالدین» فقید در کتابش «حکومت نسبیت» که در نزدیکی مرگ خود انتشار داد. به این موضوع پرداخته است. پیش از این حقیقت و واقعیت نهایی را همچون یک «من» تصور کردم، و اکنون باید این را اضافه کنم که از من نهایی، تنها من هایی صادر می شوند. انرژی خلاق من نهایی، که در آن عمل و اندیشه یکی است، همچون واحدهایی از من عمل می کند. جهان، در تمام جزئیاتش، از ذره ماده گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، تجلیلی از «من هستم بزرگ» است. هر ذره از انرژی الهی، هر اندازه هم که در سلسله مراتب وجود پست باشد، یک «من» است، ولی در بیان و تجلی منی در جاتی وجود دارد. نغمه منی در سراسر دستگاه نغمه هستی سیر می کند و به تدریج بالاتر می رود تا آدمی به کمال خود برسد»^۱.

گروه بندی حکمت اشراقی

بنا به اظهار شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، حکمت اشراقی بر استدلال و کشف و شهود هر دو تکیه دارد، که یکی از پرورش نیرهای عقلی حاصل می شود و دیگری از صفای نفس. وی بنا بر آنکه یکی از این دو ملکه یا

هر دو تایی آنها رشد کرده باشد، کسانی را که در جستجوی معرفت هستند به چهار طبقه تقسیم می‌کند:

۱- آنان که تازه نسبت به معرفت احساس عطش کرده و به راه جستجوی آن گام نهاده‌اند.

۲- آنان که به معرفت صوری واصل شده و در فلسفه استدلالی به کمال رسیده‌اند، ولی از عرفان بیگانه‌اند. وی فارابی و ابن سینا را از این دسته می‌شمارد.

۳- آنان که در اصل به صورت‌های استدلالی معرفت توجهی نداشته، بلکه مانند بایزید بسطامی، و حسین منصور حلاج و سهل تستری (شوشتری) به تصفیه نفس پرداخته‌اند، و به کشف و شهود و روشنی درونی رسیده‌اند.

۴- آنان که هم در فلسفه استدلالی به کمال رسیده و هم به اشراق یا عرفان دست یافته‌اند. سهروردی افراد این گروه را حکیم متاله می‌خواند و فیثاغورث و افلاطون، و در جهان اسلامی شخص خودش را از آنان می‌شمارد^۱.

بالای این چهار گروه، سلسه آسمانی یا موجودات روحانی عالم غیب قرار می‌گیرد که سردهسته ایشان قطب یا امام است که هر یک از افراد سلسله مراتب روحانی به عنوان نماینده‌ای از طرف او عمل می‌کند. این موجودات روحانی به نوبه خود اسبابی هستند که به وسیله آنها نفوس بشری اشراق می‌شوند و در آخر کار با قطب اتحاد پیدا می‌کنند.

۱. از همین جا متاله، عنوان دسته‌ای از حکیمان ایرانی در قرنهای بعد از سهروردی شده است که برجسته‌ترین آنان ملاصدرای شیرازی است که لقب (صدر المتألهین) را دارد.

تمثیل و رمز جغرافیائی حکمت اشراق

جغرافیای عرفانی که اعتقاد اشراقی بر آن بنا شده و بعد افقی و عرضی میان شرق و غرب را به بعدی عمودی و طولی تبدیل می کند، به این معنی است که در این حکمت مشرق به معنی جهان نور محض یا جهان فرشتگان مقرب است که از هر ماده یا تاریکی تهی و بنابراین در برابر دیدگان موجودات فناپذیر نامرئی است، غرض از مغرب جهان تاریکی یا ماده است، و مغرب وسطی افلاک و آنجاست که نور با ظلمت به هم آمیخته است. به این ترتیب امتداد عرضی و افقی از مشرق به مغرب حالت طولی و قائم پیدا می کند، به این معنی که مغرب وجود ارضی می شود که در آن غلبه با ماده است، مغرب وسطی افلاک نجومی است، و مشرق واقعی برتر و بالاتر از آسمان مرئی و بنابراین از چشم مردم فناپذیر مستور است. بنابراین مرز میان (مشرق) و (مغرب) مانند فلسفه ارسطویی، فلک قمر نخواهد بود، بلکه فلک ثوابت یا محرک اول است. افلاکی که مورد مطالعه منجمان است، جزئی از مغرب است که البته جزء پاکتر و بنابراین نزدیکتر به عالم انوار است. در اینجا هنوز ماده وجود دارد و در نتیجه کمالی که تنها به جواهر ملکوتی خالص متعلق است دیده نمی شود. علاوه بر این حکمت اشراق تمایز مشخصی میان نواحی زیر فلک قلمرو آسمانها، به آن صورت که در دستگاه ارسطویی وجود داشت وجود ندارد.

بنابراین زبان سهروردی را در هر جا که از مشرق و مغرب یا از خورشید طلوع کننده و غروب کننده سخن می گوید، باید بر این زمینه از جغرافیای فهم کنیم و در همین زمینه است که بیشتر حوادث داستانهای تمثیلی وی، مخصوصاً داستان غربت غربیه که در آن هبوط آدمی در جهان ماده با رمز غربت و تبعید در مغرب بیان شده، صورت می گیرد. در آن کتاب این هبوط و سقوط را به صورت افتاده بشر به چاهی در شهر قیروان تعبیر کرده است، و چنانکه

می دانیم این شهر در اقصا نقطه مغرب جهان اسلامی بوده است. جایگاه اصلی وی، که در آنجا به راه افتاده آرزومند است که بار دیگر به آن باز گردد، یمن^۱ است که از لحاظ لغوی به معنی جایی است که در «طرف راست» واقع شده و رمز مشرق انوار است که نفس، پیش از جدا شدن از آنجا و سقوط به جهان ماده، همچون ملکوتی و فرشته‌ای در آن منزل داشته است^۲. توضیح این موضوع نیز لازم است که تمثیل و رمز جغرافیائی در حکمت اشراق همان کاری است که ابن سینا با دقت کمتری پیش از سهروردی مورد توجه قرار داده بود.

شرق و غرب در جغرافیای مقدس (خریطة قدسی)

واژه «اشراق» با رمز جهات و جغرافیای مقدس که اساس عناصر علوم سنتی است ارتباط نزدیک دارد. در سه رساله ابن سینا، سالک از غرب که دنیای ماده است، از طریق واسطه‌های غربی و شرقی، که افلاک و جواهر مجرد هستند، به شرق مطلوب که به طور رمزی به صورت عالم فرشتگان مقرب توصیف شده است، عبور می‌کند. تقسیم‌بندی مشابهی درباره عالم، همانند این، در نوشته‌های سهروردی آمده است. غرب دنیای ماده است، زندانی است که روح انسان در آن افتاده و باید از آن رهایی یابد. شرق انوار، عالم فرشتگان مقرب است که در وری دنیای مرئی قرار دارد و مبدأ روح انسان است. غرب میانه به منزله افلاکی است که با قوای مختلف درونی انسان مطابق است. قابل توجه است که اشراقیون برخلاف مشائیون بر این عقیده‌اند که مرز میان شرق و غرب بر محرک اول استوار است و تمام آنچه در عالم مرئی است از جمله افلاک سماوی، قسمتی از غرب است، زیرا که هنوز با ماده مرتبط است، هر چند که

۱. یمن در زبان عربی دست راست و مشرق انوار نیز هست.

۲. سه حکیم مسلمان، نگارش دکتر سید حسین نصر، ترجمه احمد آرام، صفحه ۷۷.

بسیار رقیق هم باشد. ساده تر بگوئیم شرق در ورای جهان مرئی است، جهانی است از تجلی بدون واسطه که مرزش فلک ستارگان ثابت است.

در رساله قصه غربه‌الغربیه سهروردی به دنبال کشف اسرار سه رساله ابن سینا است و جهان را چون غاری می‌داند که از طریق آن سالک باید به دنبال حقیقت سفر کند که آغازش از دنیای ماده و تاریکی است که سالک گرفتار آن شده است و انجامش شرق اشراق است که وطن اولیه بوده است و نشان آن نوربخشی و درک روحانی است...

از این مجمل می‌توان دریافت که چه گونه حکمت اشراق شناخت روحانی را به کار می‌گیرد و از اندیشه بحثی (استدلالی) فراتر می‌رود. جهان در نظر سالک شفاف می‌گردد و در هستی او نفوذ پیدا می‌کند. درجات شناخت از مرتبه حسیض روح انسان در بند شروع می‌شود و به اوج روح آزاد می‌رسد و از همه‌ی مرزها می‌گذرد. این درجات به طور افقی مرادف با سفر از غرب ماده به شرق انوار است و به طور عمودی مرادف با صعود از زمین است به مرزهای جهان مرئی و از آنجا از طریق تجلیات بی‌شکل، به ذات الهی^۱.

مبانی کلی فلسفه حکمت اشراق و مکتب مشائیان

به ترتیبی که تاکنون بیان شد، هر یک از دو مکتب فلسفی (مشاء) و (اشراق) نمودار دو روح متخالف و گویای دو خاصیت نژادی یونانی و پارسی می‌باشد.

مبانی و اصولی که هر یک از دو مدرسه مشاء و اشراق بر آنها پایه گذاری گردیده است بکلی متباین و متضاد است.

۱. تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میرمحمد شریف، از انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، جلد اول، چاپ اول، صفحه ۵۳۹-۵۳۶.

شالوده‌ی مدرسه‌ی مشاء بر تمشی عقلانی و مطالعه و تعلیم و تعلم و درس و بحث و خواندن و نوشتن و فراگرفتن تا رسیدن به سرحد کمال مطلوب بنیاد گردیده است. ولی پایه و مایه‌ی فلسفه‌ی اشراقی یعنی حکمت شرقیان (ایرانیان) بر اشراقهای نفسانی و سانحه‌های نوری (تابشهای روانی) بوسیله‌ی وارستگی از علاقه‌ها و طی ریاضت‌های نفسانی و بدرود بحث بنیاد گردیده است.

پژوهندگان فلسفه‌ی اشراق با روی آوردن به ریاضت‌های نفسانی و تزکیه‌ی نفس، تزکیه‌ی روح، به تطهیر اخلاق، سیر و سلوک معنوی، با دستگیری و رهنمونی پیران، پیشوایان و رهبران بزرگ به سرحد شهود و کمال مطلوب می‌رسند، و پس از رسیدن به مرحله‌ی فنا و وصول به مقام مبده‌ی المبادی، بدرجه و مرتبه‌ی انسان کامل می‌رسند، و از اجتماع چنین انسانها، مدینه‌ی فاضله بنیاد می‌گردد. بطور خلاصه سرانجام فلسفه‌ی اشراق اکتساب فضائل انسانی و بدرود رذائل می‌باشد.^۱

آنچه مسلم است و از دیرزمان تا عصر حاضر نوشته‌اند اینست که سرزمین ایران دارای تمدن و فرهنگ درخشان قدیمی است و یکی از کشورهای محدود دنیا است که تمدنی کهن و در ریشه‌دار داشته و دارد و بدیهی است که اساس و پایه‌ی هر تمدنی مبتنی بر افکار و اندیشه‌های بزرگان و فیلسوفان و عالمان اهل فن است. بناهای تاریخی و معابد و شاهراهها و باقیمانده کتیبه‌ها و آثار مکتوب دیگر وجود تمدن و فرهنگ کهن ایران را بخوبی نشان می‌دهد.

در این امر تردیدی نیست که پس از تسط تازیان بر ایران عناد و لجاج خاصی با تمدن و فرهنگ ایران ورزیده شد.

اعراب و مؤثرتر از آنان ایرانیانی که به دین اسلام گرویدند به علت تعصب شدید دینی و یا ترس از زمامداران و عمال حکومتی آنچه از آثار و آباء و اجداد

۱. فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمت‌الاشراق، تألیف سید محمد کاظم امام، صفحه ۱۰.

آنان باقی مانده بود مخفی و یا معدوم کردند.

قدرت و نیروی اسلام از یک طرف و ترس از اتهام‌ها و نسبت کفر و زندقه از طرف دیگر سبب شد که خود مردم آثار و کتابهایی که نمودار مذهب زردشت بود و فرهنگ و تمدن مبتنی بر آن را از بین ببرند. در چنین وضعی بدیهی است که خود به خود آنچه از آثار و تمدن و فرهنگ ایران موجود بوده است از بین رفته، با این وصف در نواحی و اطراف دهکده‌های دوردست آثار و افکاری از دوران قبل از اسلام همچنان باقی ماند که بسیاری از آنها در کتابهای تاریخی و یا بصورت اخبار در خلال تاریخ‌های مذهبی مانده است.

بطور کلی روح شرقی روح ذوقی است و مانند مشائیان که خود را مقید و محدود در چهارچوب منطق خشک فلسفه ارسطویی کرده بودند، نیست.^۱ همانطور که در ورقهای پیش در این تألیف نوشته شد، حکمت آریائی یعنی فلسفه اشراق در دوران بعد از اسلام تا ظهور شهاب‌الدین یحیی سهروردی در عرفان ایران متجلی بوده است.

عزیزالدین نسفی یکی از عالمان بزرگ ایران در قرن هفتم هجری در باب نور و ظلمت بیانی دارد که از نظر روشن شدن اساس اندیشه‌های متفکران مشرق زمین مناسب است قسمتی از آن در اینجا بازگو گردد:

ای درویش عالم دو چیز است. نور و ظلمت. یعنی دریای نور است و دریای ظلمت. این دو دریا در یکدیگر آمیخته است، نور را از ظلمت جدا می‌باید کرد. تا صفحات نور ظاهر شوند. ای درویش انسان کامل این اکسیر را به کمال رسانید و این نور را تمام از ظلمت جدا گردانید، از جهت آنکه نور هیچ جای دیگر خود را کماهی ندانست و ندید و در انسان کامل خود را کماهی دید.

۱. حکمة الاشراق شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۱۷، پیش‌گفتار.

ای درویش این نور را بکلی از ظلمت جدا نتوان کرد که نور بی ظلمت بی نور هم نتواند بود. چون نور از جهتی وقایه ظلمت است و ظلمت از جهتی وقایه نور است. هر دو با یکدیگر بودند و با یکدیگر خواهند بود. می باید که نور با ظلمت چنان شود که مصباح در مشکوة تا صفات نور ظاهر شوند.

ای درویش این مصباح همه کس دارد اما از آن بعضی ضعیف و مکرر است. این مصباح را صافی و قوی می باید گردانید که علم اولین و آخرین در ذات این مصباح مکنون است تا ظاهر گردد.

هر چند این مصباح قوی تر و صافی تر می گردد، علم و حکمت که در ذات او مکنون است ظاهر تر می گردد.

در هر حال نور و بالطبع آتش، از قدیم مورد ستایش ایرانیان بوده است، لکن اینکه آیا آتش را خدا ی حقیقی می دانسته اند به درستی محقق نشده است.^۱ فریدالدین محمد عطار نیشابوری عارف و شاعر بزرگ ایرانی در اواخر قرن ششم هجری و آغاز قرن هفتم هجری که یکی از حاملان بزرگ فلسفه ایران باستان (حکمت اشراق) است و در موقع شهادت شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی (سال ۵۸۷ هجری) پنجاه سال داشته است در کتاب اسرار نامه خود درباره بایزید بسطامی نخستین حامل فلسفه اشراق در دوران بعد از اسلام چنین سروده است:

چنین گفت آن خورشید اسلام

که طالع شد زبرج خاک بسطام

که من بیریده ام در گاه و بیگاه

سه باره سی هزاران سال در راه

۱. حکمة الاشراق سهروردی، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۲۳، پیش گفتار.

چوره دادند بر عرش مجیدم
 هم انجا پیش آمد بایزیدم
 ندا کردم که یارب پرده بردار
 ز پرده بایزید آمد پدیدار
 بپرسیدند ازو کای خاص درگاه
 به ایزد کی رسد بنده در این راه
 چنین گفت او که هرگز کس رسیدست
 عجب باشد گر اینجا کس ندیدست
 بدو گفتند ای خورشید انور
 چه چیزست اندرین دریا عجب تر
 عجب تر گفت نزدیک من آنست
 که در دریا زخود کس را نشانست
 ترا نقدی بباید در ره دور
 که جان را ذوق باشد دیده را نور
 گر آن شایستگی حاصل کنی تو
 هم اینجا آن جهان منزل کنی تو
 حضوری چون ترا هم راه باشد
 دلت شایسته آن راه باشد
 خرامان می شوی در عالم عشق
 نگه داری اساس محکم عشق
 اگر سرما شود ناگه پدیدار
 و گر گرما شود در ره پدیدار
 چو عشقت هم دم و هم راه باشد
 ترا سرمانه و گرمانی باشد

آئین شخصی سهروردی

همانطور که از آثار سهروردی به ویژه کتاب «حکمت الاشراق» دریافته می شود وی را مذهب و ملت جداست و آن مذهب و آئین حقیقت پرستی و آئین عشق است. عشق به حق، و سرانجام عشق به جمال اعلی.

این فیلسوف بزرگ تمام فلسفه را اعم از بحثی و ذوقی نردبانی برای بالارفتن به مقام قرب خدائی و لاهوتی می داند و برای هیچیک از دو نوع حکمت اصالتی نمی داند و هر دو را برای رسیدن به حق و حقیقت می داند. نهایت نخست باید حکمت بحثی را به سزا دانست و مسائل آن را به درستی دریافت تا ذهن و خرد انسان ورزیده شود و آماده گردد. برای دریافتن حکمت ذوقی از آن مرتبت نیز باید بالاتر رفت و به فرشتگان و ملکوتیان پیوست. بدیهی است که شیخ اشراق با این گونه اندیشه های روشن گرانه نمی توانسته است پیرو خدای بازاری که بر ساخته ذهن و خرد ابتدائی عوام الناس است، باشد. وی این گونه خدایان را خدایان بازاری و معامله گر می داند و آن را گونه ای از بت پرستی می خواند و آن را بتی می داند که سوداگران دنیا برای خود ساخته اند که در زیر حمایت او بتوانند بازار عوام فریبی خود را همچنان گرم نگاهدارند و به جاه و ریاست رسند و این نه آن خدائی است که پیامبران و فرستادگان خدا پرستند و برگزیده آند.

چنگ نکو ولی بد زدند چنگ خدا بهر دل خود زدند

(محمد تقی بهار خراسانی)

به نظر سهروردی همه ادیان و آئین های آسمانی را یک هدف است و آن برکشیدن انسان به کمال ممکن خود و رساندن اوست به مرتبه خلافت کبری که: «انی جاعل فی الارض خلیفة» انبیاء همه سفیران حق اند تا مردم را از نادانی نجات دهند و از سوداگریهای دنیا به دور دارند که فرمودند «و ذرو البیع

والتجارة» خرید و فروش و بازرگانی را در هنگام ستایش خدا به یک سو نهد تا به مرتبه و مقامی رسید که: «هم فی روضة من ربهم یحبرون» بدیهی است که وی با چنین اندیشه‌ای مورد سرزنش مردم واقع می‌شود، آن مردمی که دین را ابزار دنیا کرده بودند. و «یقولون با فواهم، لیس فی قلوبهم».

شیخ اشراق بدون ریب و ریا آنچه بدان گرویده اعتقاد داشته است به گفته بهتر هر آئینی را که در هدف عالی انسانیت به کار می‌آید پذیرفته است.

ولی چنانکه وی در مقدمه کتاب خود اظهار نموده است، از لحاظ مذهب از ثنویت مجوس و الحادمانی دوری و بیزاری می‌جوید و خود را مبرا می‌داند و گوید: «منظور از نور و ظلمت، همان ثنویتی که به مجوسان کافر و مانیان ملحد نسبت می‌دهند نیست، و رمزی است از چیزی دیگر»

از این بیان معلوم می‌شود که سهروردی در معرض اتهام بوده است که احیاناً او را مجوس یا مانوی می‌شمردند و با صراحتی که خود وی دارد محلی برای اینکه وی را زرتشتی بدانیم باقی نمی‌ماند. به ویژه اینکه در رساله‌های دیگرش در مواردی بر زنادقه حمله می‌کند چنانکه در کتاب «المشارع و المطارحات» در مشروع سادس عنوانی دارد در ابطال قاعده ابوالبرکات بغدادی و گوید: «از جمله کسانی که مهملات و امور بیهوده و باطلی را عنوان کرده است از متأخران، شخصی است بنام ابوالبرکات متفلسف که در ذات واجب الوجود اراده را متجدد و حادث می‌داند.»

سهروردی گوید: «این شخص مخالف با تمام اصول و حتی مذهب یهود سخن گفته است. یعنی مذهبی که خود پیرو آن بوده، و نیز مخالف با مذهب اسلام است که بعد بدان گرویده است.»

منظور او اینست که این افکار هم مخالف با مذهب قبل اوست و هم مخالف با مذهب کنونی او.

سپس گوید: (چون در جهان برای حکمت قاعده و روشی نهاده نشده

است، هر کس تواند خود را فیلسوف نامد. بنابراین، این مرد دیوانه نجس جرأت یافته است که این گونه مهملات بگوید و حال آنکه کسانی لایق مباحث حکمیه اند که از آثار انوار قدسیه مؤید شده باشند، و از حب جاه و ریاسات دنیویه مجرد و مبرا باشند. و علت اینکه حکمت از دار دنیا رخت بر بسته است، ظهور گروهی از متفلسفان است که گفتارهای بیهوده گویند و کسانی را که از آنان برترند مقدوح و مجروح کنند و در این راه عده‌ای کوشش کردند که فلسفه را از بابل و فارس و نواحی دیگر برگیرند و خود از پیش خود جرح و تعدیل و به اصطلاح اصلاح کنند، و بدین جهت حکمت را دگرگون کردند تا آنجا که از دانش فلسفه منقطع شدند و انوار ملکوتیه از آنان بریده شد و از حکمت غافل ماندند».

بنابراین شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی از لحاظ ظاهر امر، مسلمان و مؤمن به اسلام بوده است و این امر را نمی‌توان از باب قضیه‌اتفاقیه دانست زیرا مکرر در مکرر از توحید و اصول عقاید اسلام دفاع می‌کند. نهایت، مذهب زرتشت را مذهب آسمانی می‌داند و در صدد این امر است که زرتشت را پیامبر بداند و آن را از شرک و الحاد مبرا کند، اثبات کند که زرتشت یکتاپرست بوده است. وی سعی کرده است ستایش آتش و آتشکده را به نحو معقول توجیه کند. تردیدی نمی‌توان داشت که وی از لحاظ مذهب، قشری نبوده و هدف و غایت همه ادیان را انسان‌سازی می‌داند، و خود را قطب و اصل^۱.

تأثیر پذیری سهروردی از بزرگان پیشین

سهروردی درباره موضوعهای مختلف اظهار نظر کرده و در پربارتر نمودن هر کدام ابتکاراتی عرضه داشته است. در مورد پیشینیان وی و تأثیرشان بر او

۱. شهاب‌الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۹۵.

باید گفت به گونه‌ای سهروردی متأثر از امام محمد غزالی و کتاب معروف او مشکوة الانوار بود. این کتاب در تنظیم و تدوین تعالیم اشراقی وی اهمیت بسیار داشته است. بایزید بسطامی عارف بزرگ قرن دوم و سوم هجری و حسین منصور حلاج عارف قرن سوم هجری و شیخ ابوالحسن خرقانی عارف قرن چهارم و پنجم هجری نیز که سهروردی به اقوال آنان استناد می‌کند و از نظر وی نمایندگان کامل فیلسوفان حقیقی بودند بر وی تأثیر داشته‌اند و سرانجام از ابن سینا، استاد فلسفه مشائی، باید نام برد که سهروردی گرچه از او انتقاد کرده ولی به پاره‌ای از رگه‌های نظام فلسفی او از قبیل مفهوم مراتب وجود و مقوله فیض، معتقد است. با وجود سهمی که سهروردی در مقوله منطق دارد، منطق مشائیون را به عنوان ابزار مفیدی در تحلیل پذیرفته است.

شهادت جان‌گداز سهروردی

چون سهروردی مبلغ نوعی حکمت بود که با آراء فقیهان متدین سازگار نبود، سرانجام آنان از ملک ظاهر خواستند تا او را به اتهام داشتن اعتقاد به اندیشه‌های ضدّ دینی به هلاکت برسانند. هنگامی که ملک ظاهر از این کار امتناع کرد، فقیهان عریضه‌ای امضاء کردند و پیش صلاح‌الدین فرستادند، و او به پسرش دستور داد سهروردی را به قتل برساند. ملک ظاهر از سرب‌بی میلی فرمان پدر را به اجرا درآورد، و سهروردی به سال ۵۸۷ هجری (۱۱۹۱ میلادی) در ۳۶ سالگی کشته شد. بنا به اظهار ابن تغری بردی^۱ مرگ سهروردی روز جمعه ماه ذوالحجه (ژوئیه) اتفاق افتاد به گفته شهرزوری، روایات مختلفی در باب نحوه قتل سهروردی وجود دارد او می‌نویسد:

۱. ابن تغری بردی، ابوالمحاسن یوسف، النجوم الظاهره فی ملوک مصر و القاهره، جلد ششم (قاهره، انتشارات مؤسسه مصریه)، ۱۹۶۳، صفحه ۱۱۴.

«او را به زندان افکندند و خوردن و نوشیدن را از او دریغ داشتند تا مُرد. گروهی گویند او آن قدر روزه داشت تا به اصل خود پیوست. بعضی بر این عقیده‌اند که او را خفه کردند، و باز جمعی دیگر معتقدند او را با ضرب شمشیر کشتند، کسانی هم هستند که می‌گویند وی را از دیوار قلعه فروانداختند و سپس بسوختند.^۱»

مرگ سهروردی همان اندازه اسرارآمیز بود که زندگیش. این نابغه کم‌نظیر ایرانی به غیر از شماری کتاب، چیز چندانی برجای نگذاشت. که سرگذشت زندگی او را روشن کند. از مردم کناره می‌گرفت و تنها طالب مصاحبت با اهل بینش بود. می‌گویند بعلت تحت تعقیب بودن و یا علل نامعلوم دیگر شیوه لباس پوشیدنش هر روز تغییر می‌کرد. روزی به سبک درباریان جامه می‌پوشید و روز بعد لباس فقیرانه‌ای به تن می‌کرد.^۲

تا ابد نفرین به هر بیداد باد

تا ابد فریاد از بیداد باد	بهر قتل دانشی مردانِ راد
«سهروردی» آن حکیم سرفراز	جان خود را در ره ایران بداد
نام او سر لوحه فرهنگ ماست	چونکه بعد از قرن‌ها جور و عناد
با وجودِ ظلمتِ تحمیلِ رای	مخزن تابان عرفان را گشاد
گر نظر بر حرمت انسان کنی	در جهان دانش و عشق و ووداد
افتخار نوع انسانی بود	جنگ با اهریمن جهل و فساد
پس ببايد گفت با سوز و گداز	تا ابد نفرین به هر بیداد باد

(رفیع)

۱. شهرزوری نزهة الارواح، صفحه ۱۲۶.

۲. سهروردی و مکتب اشراق، تألیف مهدی امین رضوی، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، صفحه

کتاب حکمت الاشراق شاهکار سهروردی

کتاب حکمت الاشراق چهارمین کتاب در اصول عقاید سهروردی و شاهکار اوست. این اثر که عناصر مختلف سنت اشراقی را ترکیب می‌کند. در عرض چند ماه به سال ۵۸۲ هجری (۱۱۸۶ میلادی) تألیف شد. سهروردی معتقد است که محتوای این کتاب به توسط شبیحی روحانی بر وی نازل شده است:

«این حقایق و اسرار را روح القدس در روزی عجیب دفعتاً بر نفس من القاء کرد... و کتابت آن فقط در چند ماه صورت گرفت.»

تعالیم فلسفی و حکمی که در این کتاب بحث شده است پیشرفتهای بعدی را در قلمرو «عرفان فلسفی» بنیان نهاد که تأثیر عمیق آن در تبیین و تدوین جنبه باطنی تشیع در ورقهای آینده این تألیف خواهد آمد.

با وجود شرحهای متعدد بر «کتاب حکمة الاشراق» از قبیل شروح قطب الدین شیرازی و احمد بن هروری، مقدمه خود سهروردی بر کتابش شاید روشن‌ترین همه باشد، در آنجا می‌گوید:

«این کتاب، از برای کسانی است که هم طالب حکمت ذوقی اند و هم

جویای حکمت بحثی و کسانی که تنها جویای حکمت بحثی اند، و نه متألهند و نه خواستار تاله، نصیبی از این کتاب نمی‌برند. ما این کتاب و رموز آن را جز با کسانی که مجتهد متألهند یا قالب تاله بحث نخواهیم کرد.»

فلسفه اشراق را می‌توان تقریباً به دو بخش تقسیم کرد، نخست شامل بحث فلسفه و منطق مشائی و دیگر موضوعات مربوط که به نظر بسیاری اهمیتش کمتر از بخش دوم است. قسمت دوم شامل مصنفات اشراقی اوست که به زبانی مخصوص نوشته و در تاریخ فلسفه اسلامی بی‌نظیر است. سهروردی در این کتاب تفسیری فلسفی از سفر روح به دست می‌دهد که آغازش تطهیر و تزکیه و پایانش اشراق است. این بخش از کتاب که به هر حال استدلالی است بسیاری از مسائل سالهای سال فلسفه را به زبانی غیر از زبان مورد استفاده مشائین بحث می‌کند.

این فیلسوف بزرگ بخش دوم حکمة الاشراق را با وصفی از ماهیت بدیهی نور و طبقه بندی موجودات مختلف به اعتبار شفافیت آنها و تقسیم نور به انواع متعدد و مختلف یعنی: واجب و ممکن، آغاز می‌کند همچنین، در این بخش منشأ عقل را نوری می‌داند که همه عقول را منور ساخته و ایرانیان قدیم آن را «بهمن» می‌نامیدند. وی بهمین را نور اقرب و نور عظیم نیز می‌خواند و این نخستین نوری است که از «نور الانوار» آفریده شد. بهمین (نخستین امشاسپند) با نور قاهر اقرب به نوبه خود باعث پدید آمدن نور قاهر دوم (اردیبهشت) می‌شود. سهروردی پس از بحث درباره مراتب طولی و عرضی عالم فرشتگان، تحلیلی اشراقی از رؤیت و دیدن، نقش نور و رابطه اینها با اشراق عرضه می‌دارد.

وی در حکمت الاشراق روال ثابتی ندارد زیرا غالباً از شاخی به شاخی دیگر می‌پرد و موضوع واحدی را در چندین و چند جا مطرح می‌کند مثلاً انواع مختلف نور و روابط آنها با یکدیگر اغلب در بسیاری از جاهای کتاب به

تفصیل بررسی شده است. او با استفاده از چارچوبه فلسفه اشراقی، به بحث کیهان‌شناسی، به ویژه حرکات اجرام سماوی، و نیز ادراک حسی و قوایی که روح انسانی را تشکیل می‌دهد، می‌پردازد.

در میان مهمترین موضوعهای مورد بررسی در این بخش، معرفت‌شناسی اشراقی، معروف به علم حضوری، تصفیة نفس و زهد و ریاضت است، سهروردی که موضوع علم حضوری را در بسیاری از جاهای نوشته‌اش بحث می‌کند، درباره اینکه چه گونه نفس به ذات خود علم پیدا می‌کند و چه گونه ما می‌توانیم کیفیت این علم مستقیم و بلاواسطه را تعلیل کنیم، تحلیلی به دست می‌دهد. در اواخر کتاب، سهروردی خاطر نشان می‌کند که دریافت‌کننده این علم شدن زهد و تنسک می‌طلبد.^۱

بطور کلی سهروردی می‌گوید من زنده‌کننده حکمت مشارقه‌ام. قطب‌الدین شیرازی در توضیح متن کتاب حکمت الاشراق (چنانکه در ورقهای آینده این تألیف خواهد آمد) گوید:

«چه آنکه اشراق را به معنی تابش و تجلیات انوار بدانیم و یا حکمتی که معمول در مشرق‌زمین بوده است، تفاوتی ندارد، زیرا حکمت مشرق‌زمین همان حکمت اشراق است و اساس و پایه آن بر ذوق و اشراق است، نه بحث.»

۱. سهروردی و مکتب حکمت اشراق، تألیف مهدی امین رضوی، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، صفحه ۳۸-۳۷.

منابع و مآخذ کتاب حکمت الاشراق سهروردی

طبق مدارک و شواهد تاریخی سرزمین ایران از دیرزمان‌های بسیار کهن دارای تمدن و فرهنگ درخشان بوده و یکی از کشورهای معدود جهان است که تمدنی کهن و ریشه‌دار داشته و دارد. بدیهی است اساس و پایه‌ی هر تمدنی مبتنی بر افکار و اندیشه‌های بزرگان فکر و عمل که شامل عالمان، فیلسوفان، ادیبان، شاعران و هنرمندان است. بناهای تاریخی و معابد و شاهراهها و باقیمانده کتیبه‌ها و آثار مکتوب دیگر وجود تمدن و فرهنگ کهن و والای ایران را به خوبی نشان می‌دهد.

وجود مدارس عالی در دوران قبل از اسلام را در شرق و غرب ایران مانند شوش، بلخ، جندی شاپور و جز آنها همه مورخان نوشته‌اند و درباره آنها سخن‌ها ثبت و ضبط شده است. در این مدارس علوم و فنون یونانی و طب و فلسفه و مسائلی که به فرهنگ اصیل ایران ارتباط داشته نیز مورد بحث و مذاقه قرار می‌گرفته است. در این امر نیز تردیدی نیست که پس از تسلط اعراب به ویژه در دوره خلفای اموی و عباسی عناد و لجاج خاصی نسبت به تمدن و فرهنگ ایران ابراز و اعمال شده است.

اعراب و مؤثرتر از آنان ایرانیانی که به دین اسلام گرویدند به علت اعتقاد شدید دینی و یا ترس از زمامداران و عمال حکومتی یا به مصالح فرهنگی و ملی آنچه از آثار آباء و اجداد آنان باقی مانده بود مخفی یا معدوم کردند.

قدرت و نیروی اسلام از یک طرف و ترس از اتهامات و نسبت کفر و زندقه از طرف دیگر سبب شد که خود مردم، آثار و کتابهایی را که نمودار مذهب زرتشت بود و فرهنگ و تمدن مبتنی بر آن را از بین ببرند.

اگر مسأله کتاب سوزی و از بین بردن کتابخانه‌ها به فرمان خلفای اولیه اسلام و عوامل آنان مورد تردید باشد باز هم تردیدی نمی‌توان داشت که اعراب به ویژه مردم بین‌النهرین با آثار و تمدن ایران دشمنی خاصی داشتند و این امر نه تنها جنبه مذهبی، بلکه جنبه سیاسی داشته و معلول کینه و حسادت آنان بوده است.

در چنین وضعی بدیهی است که خود به خود آنچه از آثار و تمدن و فرهنگ ایران موجود بوده از بین رفته است. با این وصف در نواحی دورافتاده و اطراف دهات آثار و افکاری از دوران قبل از اسلام همچنان باقی ماند و بعدها در اثر علاقه مندی و فعالیت ایرانیان میهن پرست همانند خراسان بصورت‌های مختلف به ویژه شعر دری منعکس گردید که جای شرح آنها در اینجا نیست و خوانندگان می‌توانند به تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان تألیف نگارنده مراجعه کنند. از طرفی با نفوذ علمای ایران در مرکز وحی از همان نخستین مرحله ظهور اسلام و سپس در مرکز خلافت اسلامی اعم از خلافت بغداد و یا حکومت فاطمیان در مصر و ایران. آثار و اندیشه‌های تمدن ایرانی به مرور رنگ اسلامی (به ویژه تشیع) به خود گرفت و به انحاء گونه‌گون چه به صورت اخبار و روایات و چه به صورت گفتار و کلمات قصار آموزنده و مسائل تاریخی و غیره وارد تمدن اسلامی گردید، و این مطلبی است که صحت آن با پژوهش‌های عمیق تاریخی و تطبیق دقیق برخی از مطالب باقیمانده از دوران قبل از اسلام و مطالب عربی شده مذهبی شیعه در قرن سوم و چهارم هجری به درستی روشن

می شود.

بدیهی است دانشمندان ایرانی با همان زمینه‌های فکری از رسوم ملی و فلسفه ذوقی مختص خود وارد تحقیقات و تتبعات اسلامی شدند. منتهی همانطور که سهروردی در آثار خود نوشته است چون ایرانیان دارای روح شرقی و روح ذوقی بودند اندیشه‌های فلسفی خود را به فلسفه مشاء محدود نکرده و از چهارچوب منطق خشک ارسطویی بیرون جهیده و به فلسفه ذوقی و عرفانی خود که همان «فلسفه اشراق» باشد توسل و تمسک می جستند. در این میان چون محیط اجتماعی مساعد ابراز این اندیشه نورانی نبوده به صورت رمز و راز عرفانی در نهان و آشکار به استمرار آن کوشیده‌اند.

اما منابعی که سهروردی از آنها عناصری را بیرون آورد و حکمت اشراقی خویش را ترکیب کرد، مقدم بر همه آثار صوفیان ایرانی، به ویژه نوشته‌های حلاج و غزالی است که مشکوة الانوار غزالی تأثیر مستقیمی بر ارتباط میان نور و امام بدان گونه که سهروردی فهم کرده، داشته است. منبع دیگر، فلسفه مشائی اسلامی و به ویژه فلسفه ابن سیناست^۱ که سهروردی برخی از آنها را مورد انتقاد قرار داده، ولی آن را برای فهم مبانی اشراق ضروری دانسته است. از منابع پیش از اسلام از مکتبهای فیثاغورسی و افلاطونی و نیز هرمسی به آن صورت که در اسکندریه وجود داشت، و بعدها توسط صابئین حران محفوظ ماند و انتشار یافت (زیرا آنان آثار هرمسی را همچون کتاب آسمانی خود تصور می کردند). کمال استفاده را کرده است. در ماورای این منابع یونانی و (مدیترانه‌ای) سهروردی به حکمت ایرانیان قدیم توجه کرد که خود در صدد زنده کردن آنها بود و حکیمان ایشان را وارث مستقیم حکمتی دانست که از طریق وحی به

۱. سهروردی، در آغاز داستان غربت غربیه نوشته است که ابن سینا به سرچشمه‌های حکمت اشراق رسیده ولی بطور کامل به اکتشاف آن توفیق نیافته بوده است.

ادریس نبی یا اخنوخ (به عبری انوخ) پیغمبر پیش از طوفان نازل شده، و دانشمندان مسلمان او را با هرمس یکی می‌شمردند. در توجه به مذهب زرتشتی، سهروردی بیشتر به جنبه رمزی نور و ظلمت و فرشته‌شناسی نظر داشته و بسیاری از اصطلاحات خود را از همانجا گرفته است. ولی سهروردی به خوبی نشان داده است که ثنوی و دوگانه پرست نبوده و غرضش آن نبوده است که از تعلیمات ظاهری زرتشتیان پیروی کند، بلکه خود را با گروهی از حکیمان ایران یکی می‌دانست که اعتقادی باطنی مبتنی بر وحدت مبدأ الهی داشتند که به عنوان سنتی نهانی و سری در مذهب زرتشتی وجود داشته است. چنانکه خود وی نوشته است: «در میان ایرانیان قدیم گروهی از مردمان بودند که به حق رهبری می‌کردند و حق آنان را در راه راست رهبری می‌کرد، و این حکیمان باستانی به کسانی که خود را مغان می‌نامیدند شباهت نداشتند، حکمت متعالی و اشراقی آنان را که در حالات و تجربیات روحانی افلاطونی و اسلاف وی نیز گواه بر آن بوده است، ما دوباره در کتاب حکمت الاشراق زنده کرده ایم»^۱. با وجود این نباید چنین پنداشت که سهروردی با بهره‌برداری از این همه منابع مختلف نوعی مکتب التقاطی تأسیس کرده است، بلکه وی خود را کسی می‌داند که آنچه را که الحکمة اللدینه و الحکمة العتیقه نامیده از نو حالت وحدتی بخشیده است. وی چنان معتقد بود که این حکمت کلی جاودان است که به صورت‌های مختلف در میان هندیان و ایرانیان و بابلیان و مصریان و نیز در میان یونانیان تا زمان ارسطو وجود داشته است. حکمت ارسطو در نظر سهروردی آغاز فلسفه یونانی نبوده بلکه پایان آن بوده است، و به عقیده وی ارسطو با محدود کردن حکمت به جنبه استدلالی، میراث قدیمی را به نهایت رسانیده است.

۱. کلمة التصوف نسخه کتابخانه راغب، استانبول، شماره ۱۴۸۰، ورق ۴۷۰.

تصوری که سهروردی از تاریخ فلسفه داشت خود نیز جالب توجه فراوان است، چه جنبهٔ اساس حکمت اشراق را نشان می‌دهد. بنابر نظر سهروردی و بعضی از نویسندگان قرون وسطایی دیگر، حکمت یا حکمت الهی از جانب خداوند و از طریق وحی به ادریس پیغمبر یا هرمس رسیده و ادریس را در سراسر قرون وسطی در شرق و در بعضی از مکتبهای غرب مؤسس فلسفه و علوم می‌شمردند. حکمت پس از آن به دو شاخهٔ مقسم شد که یکی از آنها به ایران آمد و دیگری به مصر رفت. از آنجا به یونان راه یافت و سپس وارد تمدن اسلامی شد. سهروردی مهمترین سلف بلاواسطهٔ خود را در جهان اسلامی فیلسوفان معروف نمی‌دانست، بلکه نخستین صوفیان می‌دانست. در یکی از نوشته‌های خود از رؤیائی حکایت می‌کند که در آن با مؤلف کتاب اثولوجیای ارسطو که وی آن را از ارسطو می‌دانست و در واقع از فلوطین است رو به رو شده و از او پرسیده است که آیا مشائسانی چون فارابی و ابن سینا را می‌توان فیلسوف واقعی در اسلام دانست یا نه؟ ارسطو در جواب وی گفته است که (یک در هزار هم چنین نیست) بلکه حکیمان واقعی ابویزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری بوده‌اند.

نظر سهروردی را دربارهٔ انتقال این حکمت کلی جهانی به وسیلهٔ سلسلهٔ حکیمان باستانی، که بعضی از ایشان حکیمان و پادشاهان باستانی ایران بوده‌اند، از نوشتهٔ وی در پایان کتاب: (المشارع و المطارحات) می‌توان فهمید که می‌گوید: «و امانور طامس که موت اصغر^۱ سوق می‌دهد، آخرین کسی که از آن به درستی خبر داد از یونانیان حکیم بزرگوار افلاطون بود. و از بزرگان این راه که نامش در تاریخ مانده هرمس است. واز فارسیان، مالک زمین کیومرث و از

۱. مقصود سهروردی از (موت اصغر) رها شدن روح است از بدن در حالت خلسه و انجذاب به اصطلاح: حال تخلیه، تخلیهٔ روح، تخلیهٔ بدن از روح، خواب یا موت اختیاری، در برابر موت اکبر که همان مرگ و جدایی نهایی روح از بدن است.

پیروان او، فریدون و کیخسرو بودند، اما انوار سلوک در این روزگاران نزدیک، پس خمیره فیثاغوریان به برادر اخمیمی (ذوالنون مصری) و از او به سیار تستر (شوستر) (ابوسهل) و پیروان او رسید.

و اما خمیره حکیمان خسروانی در سلوک، به سیار بسطام (بایزید) رسید و پس از او به جوانمرد بیضاء (حسین بن منصور حلاج) و بعد از ایشان به جوانمرد آمل (ابوالعباس قصاب) و جوانمرد خرقان (شیخ ابوالحسن خرقانی) و از جمله، خمیره‌های حکیمان خسروانی، خمیره‌ای است که با طریقه‌ای از خمیره‌های پیروان فیثاغورس و انبازقلس و اسقلیبوس، در زبان نگهبانان کلمه (حقیقت سری) در سرزمینهای غربی و شرقی (حکمت) امتزاج یافت و به دست اشخاصی افتاد که به آرامش و اطمینان بدان تکلم کردند (یعنی صاحب قدرت و تصرفات عجیب شدند) که سرگذشتشان در افسانه‌ها آمده است.^۱

شیخ اشراق خود را همچون نقطه کانونی می دانسته است که دو میراث حکمتی که از شاخه واحد نخستین پیدا شده بود دوباره در آن نقطه به هم رسیده و یکی شده است اندیشه‌وی آن بود که حکمت زرتشت و افلاطون را با یکدیگر ترکیب کند.^۲

غلامحسین رضانژاد دربارهٔ مأخذ اقتباس حکمة الاشراق سهروردی چنین

نوشته است^۳:

مقتول سهروردی اساس حکمت الاشراق را از چهار مأخذ اقتباس کرد و از ترکیب و تلفیق آنها، مکتب اشراق را بنیان نهاد، و بطوری که مشاهده خواهد

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، تألیف حنا الفاخوری - خلیل الجر، ترجمه عبالمحمد آیتی، صفحه ۲۵۸.

۲. سه حکیم مسلمان، نگارش دکتر سید حسین نصر، ترجمه احمد آرام، صفحه ۷۲.

۳. زندگینامه حکیم سبزواری، تألیف غلامحسین رضانژاد، از انتشارات کتابخانه سنائی، چاپ اول، صفحه ۲۸۴-۲۸۳.

شد. تحول و دگرگونی شگرفی در فلسفه ایجاد کرد:

نخست - گرچه خود شیخ اشراق بدین معنی تصریحی ندارد اما به یقین باید دانست که مواد اولیه و هیولای جوهر عقلانی و معلومات نخستین خود را از حکمت مشاء و آراء و نظریات شیخین اندوخته است. اگرچه پس از تأمل بسیار در مذهب مشائین، به تخطئه و رد بسیاری از اصول و فروع آنها پرداخته است، چنانکه خود نیز در مقدمه کتاب «حکمة الاشراق» بدان اشاره کرده است.

دوم - شیخ از نظریه متکلمان و نامبرداران علم کلام در تأسیس مذهب خود بهره‌هایی فراوان برده، و آثار این سودجوئی و اخذ و اقتباس‌ها، در فحوای نظریات عمومی و حتی مبدعانه‌وی مشهود بوده و برای اهل فنی که در کتب و تألیفات متکلمان و سهروردی در حدّ تضرع آگاه است، جای هیچگونه تردیدی نیست.

سوم - نظریه و آراء حکمای فهلوی و خسروانیان یا حکمای ایران پیش از اسلام، که خود در مقدمه کتاب «حکمة الاشراق» بدان تصریح کرده فرماید: «و علی هذا یبتنی قاعدة اشراق فی النور و الظلمة التي کانت طریقة حکماء الفرس، مثل جاماسف و فرشاد شیر و بوذرجمهر و من قبلهم» که مراد او جاماسب حکیم و فرشاوشر و بوذرجمهر و سلاطین کیانی است.

چهارم - حکمای اقدم و پیش از اسلام، که خود به آوردن نام آنان مبادرت کرده و پیش از همه افلاطون الهی را معرفی کرده و در شأن او گوید: «امام الحکمة و رئیسها افلاطون صاحب الاید والنور» آنگاه به ذکر اسامی حکمای پیش از او پرداخته و از جمله آنها هرمس و انباز قلس و فیثاغورث را معرفی کرده است. شیخ اشراق نه تنها در حکمت، طریقتی نوین آورد، بلکه تصرفاتی نیز در منطق ارسطو کرد و بطور کلی در بیشتر مباحث و مسائل عقلی به نحو عموم، صاحب رأی و مبدع و مبتکر بود.

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمه مقدمه قطب الدین شیرازی بر حکمت الاشراف

بارخدایا، اشراق راه تست، شوقها و عشقها دلیل تست، تویی خدای ما و خدای سرآغاز هستی ما و مائیم بنده تو، ای پاینده بالذات ترا خواهیم و برای تو نماز گذاریم و روزه داریم، تو مبداء نخستین هستی، و تکیه گاه همه هستیها تویی، همه هستیها از تو آید و بتو باز گردد.

بارخدایا، ای خدای جهانیان و پیونددهنده آسمانها در بالای زمین ما را بر آنچه فرمان دادی یاری ده، و نعمت های بی کران خود را بر ما تمام کن. بارخدایا نهایت خواست ما را خشنودی خود گردان و پایان آرزوهای ما را آن گردان که بدان ترا یابیم و به ملاقات رحمت و اسعۀ تو نائل شویم. سوگند به عزت و جلال تو که ما را از تاریکیهای طبیعت برهان، بمشاهدت انوار و روشنائیهای وجودی خود رهبری کن، و بر آنچه ترا پسندیده آید و بدان خوشنود گردی در آغاز و انجام بازگشت ما را یاری ده، ستایش ترا سزد در آغاز و پایان کار.

کمال بی پایان تراست، بزرگی بی مزاحم و انباز شایسته تست، چگونه چنین نباشد که تو بالاتر و برتر از بی نهایتی.

درون بی حساب تو بر ذات‌های کاملان و نفسهای برتران باد، یعنی پادشاهان جهان انس و سران حظایر قدس بویژه خداوند آئین و راهنمای ما محمد (ص) به بهترین درودهای خود و پاک‌ترین تحیات، خداوندا، ولی باقیات صالحات توئی، خداوند قدرت و بزرگی توئی.

اما بعد - نیازمندترین آفریده‌ها و بنا. گان، خدا - جسردین مسعودبن مصلح شیرازی (که خدا پایان کار او نیکو دارد) گوید که این کتابی است، مختصر و کوتاه بنام حکمت اشراق تألیف شیخ فاضل و عالم کامل، مظهر حقایق، مبدع دقایق، شهاب‌الملة والدین، پادشاه حکمت متألّهین پیشوای مکاشفین، ابوالفتوح عمر بن محمد سهروردی که نفس وی از آلودگیها پاک باد و گوروی عطرآگین باد، که گنجینه عجایب و مالمال از غرائب است و اگرچه حجم آن کم و ناچیز است لکن حاوی دانش بسیار است، نام آن بس بزرگ، و مقامش بس والا است، مشتمل است بر براهین واضحه تا آنجا که در زمین پهناور در بنی کتابهائی که بما رسیده است کتابی بهتر و شریفتر و نفیس‌تر از این در بخش الهیات و راه و روش رسیدن به حق وجود ندارد و سزااست که سطور آن بامداد نور بر گونه حور نوشته آید و معانی آن با قلم اعلی بر لوح نفس نگاشته گردد.

این کتاب شامل حکمت اشراق و متضمن اعتقادات حضرت شیخ اشراق می باشد و مورد اتکاء و اعتماد ویست، خلاصه ایست از مسائل حکمی که بنزد شیخ محقق شده است و بدان گرویده است، یعنی آن مباحث و مطالبی که پاک از شبهه و مبرای از شکوک است.

خلاصه ایست از مسائل ذوقی وی که از راه سیر و سلوک برای او حاصل آمده، بوسیله آن به انوار مجرده واصل شده است، خوشی‌ها و لذتهای نعیم الهی برای وی تحقق یافته است و بدین سبب است که در بسیاری از کتب و رسائل خود آنرا ستوده و حل مسائل مشکل را بدان احاله فرموده است.

زیرا این کتاب از یک سو شامل مهمترین و سودمندترین مسائل حکمت

بحثی است و از سوی دیگر مشتمل بر والاترین و روشن‌ترین مسائل حکمت ذوقی است، چه آنکه شیخ اشراق در هر دو بخش حکمت ذوقی و بحثی سرآمد دانایان زمان خود بوده است و به ژرفای این هر دو رسیده است به نحوی که کسی به غور و عمق اندیشه او نمیرسد چگونه چنین نباشد و حال آنکه در این کتاب از مسائل شریف‌نهادی و اسراری بس نفیس محزون سخن گفته است، مسائل و اسراری که اشارات حکمای پیشین و تلویحات اولیای متقدم از آن خالی است.

از جمله رازهای شریف که در این کتاب نهاده است بیان و توجیه جهان اشباح می‌باشد که بسیاری از امور و از جمله بعث آدمیان و وعد و عید پیامبران و آنچه مربوط به نبوت و خوارق عادات است مانند کرامات و معجزات و انذارات و تعبیر رؤیایها، اسرار لاه‌بئی و انوار قیومی همه براساس آن یعنی وجود جهان اشباح استوار است.

آن اموری که بجز از آن راهی که شیخ برفته و منهجی که وی بگذرانده هر آنچه درباره آن گفتگو شود جز خیالی بیش نیست زیرا چنین نباشد که هر دانشی به قیل و قال و هر معرفتی به گفتار حاصل شود، چه آنکه بعضی از دانش‌ها تنها از راه تلطیف باطن و قوت حدسیه قدسیه ناشی از احوال بدست آید نه به گفتار. و شیخ‌الرئیس ابن سینا (که خداوند بحق نیاکان برگزیده، او را بمنتهی درجه مقامات نیکان برساند) بدین اصل توجه کرده و آگاه شده است و در مواردی از اشارات و شفاونجات گوید «تلطف من نفسک» روح و نفس خود را لطیف و باریک‌بین گردان تا از اسرار نهانی این امور آگاه شوی.

و نیز گوید:

«فاحدس من هذا» و در این مورد از نیروی حدس و قوت قدسی خود امداد و کمک بخواه و بالجمله این کتاب دستور غرایب و فهرست عجایب است، اسرار و رموز آنرا در نیابند مگر آنانکه در قلّه بلند حکمت و دانش باشند و در

میدان وسیع دانش و ذوق بتازند و بدانند که هر «سیاهرنگی» حرمان باشد و هر «سرخرنگی» شراب نه، و این امر خود گواه است که شیخ ما در حکمت گامهای راسخی برداشته است و او را در فلسفه یدی طولانی است، و دلی روشن و استوار، و نیریی کامل قدسی، در کشف امور و حقایق جهان، و ذوقی شامل و روشن در دریافت انوار الهیه.

روشن شد که حکمت ذوقی و بحثی هر دو راه و روش اشراق است و این همان چیزی است که صدور حکمت و اعلام نخستین آن که در شمار پیامبران و اصفیاء و اولیاء خدایند بمانند «آغااثا ذیمون و هرمس و انبازقلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون و امثال آنان مقرر داشته و بنای آنرا بریخته اند، آن کسانی که دانایان و بزرگان گذشته به فضل و دانش و حکمت آنان اعتراف و اقرار دارند و در پیش کسوتی آنان ملل مختلف سخن گوید، اینان همان کسانی هستند که خود را متشبه بمبادی و متخلق به اخلاق الهی کرده اند و از قید تعلقات ماده برهنه گردیده و به دانش ها و معارف حقیقی آراسته شده اند.

ایشانند که می توان لفظ فیلسوف را بحقیقت بر آنها اطراق کرد، زیرا فلسفه عبارت از تشبه بذات پاک باری تعالی است باندازه توانائی انسان بمنظور دریافت و بدست آوردن خوشبختی جاودانی.

چنانکه امام صادق فرمودند «تخلقوا باخلاق الله» یعنی خود را بواسطه احاطت تامه. بمعارف و علوم حق و برهنه شدن از جسمانیات شبیه بخدا گردانید.

این بخش از حکمت یعنی حکمت اهل خطاب «حکمت ذوقی» که این کتاب حاوی آنست همانست که بارها خدا در مقام احسان و امتنان در قرآن مجید از آن یاد کرده است که «ولقد آتینا لقمان الحکمة» و نیز فرموده است «و من یؤت الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً» و بجز اینها از آیاتی که دلالت بر شرف حکمت و مرتبت بلند آن دارد.

و می‌نمایاند که حکمت از اموری است که شایسته است انسان تمام مدت عمر خود را به اندوختن آن مصروف دارد.

چنانکه حضرت رسول (ص) فرمودند (من اخلص لله اربعین صباحاً ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه).

در شرف و مرتبت بلند حکمت همان بس که خدای جهان در قرآنی که «تنزیل من حکیم حمید» است خود را حکیم نامیده است و این همان حکمتی است که خدای بزرگ بر اهل آن سنت گذارده و از ناهلش منع کرده است، نه آن حکمتی که مردم زمان ما بر آن افتاده‌اند و بدان توجه دارند.

زیرا آن حکمت رسمی با وجود آنکه اساس و پایه‌اش معلول است، خود مورد جدال و نزاع و اختلاف است و فروع و مسائل آنهم و پر از اباطیل و سخنان بیهوده است از کثرت جدل و خلاف بمانند درخت بید بی بهره و ثمر است.

و بدین جهت است که هیچ خواستار دانشی در طول زندگی خود ازو بهره‌برنگیرد و هیچ بدبختی بدان خوشبخت نشود بلکه جز نفرت از حق چیزی نمی‌افزاید و بلکه آدمیان را از حق و راه راست بدور کند، بسیاری از مردم را گمراه کند و عده را رهبری و اجمالی است که نیاز به تفصیل دارد و بمانند قرآنی است که او را تأویل لازم است و لکن نادان ستمکار است و انصاف و داد از میان مردم رخت بر بسته است.

و نه آن حکمتی که مشائیان و یاران معلّم اوّل یعنی ارسطو بدنبال آن رفته‌اند، زیرا قواعد آن بس سست و مسائل آن باطل است چنانکه از مطاوی بیانات شیخ و شرح این کتاب روشن گردد یعنی در مواردی که پوست‌ها از مغزها جدا گردد مضافاً بر این امر اینان، حکمت ذوقی را کاملاً رها کرده‌اند و از اصول بفروع رفته‌اند و حتی حکمت بحثی را هم با ایرادات بسیار و نقوض بی‌شمار در واقع مطرود و مردود دانند و با این همه خود را حکیم دانند.

این همه کارها برای حب ریاست کردند و بدین جهت از رسیدن بمقام

والای مشاهدت حقایق جهان و ادراک انوار مجردة محروم ماندند، زیرا مشاهدت مجردات و رسیدن به حقایق و اسرار عالم ملک و ملکوت از راه فکر و انتظام دلیل قیاسی و از راه نصب تعاریف حدی و رسمی ممکن نباشد و بلکه تنها از راه دریافت مجردات و رسیدن به حقایق از راه انوار اشراقیه که پی در پی آید و تابند نفس آدمی از بدن جدا گردد و تعلق و ارتباط آن با انوار مجردة آشکار گردد و تواند مجردات روحی و عقلی را اندر یابد و منظور بنقوش مجردة شود و نقشها پذیرد همچنانکه شی مرئی در آینه منقش گردد.

و هیچ کس را نتوان حکیم و دانا خواند و دانست مگر آن کس که بر جهات مقدسه و انوار ملکوتیه که وجهه کبری است آگاهی یابد که فرمود «ولکن وجهه هو مولیها».

و هیچ کس را نتوان از متألهان شمرد مگر آنکه بدن و کالبد وی بسان پیرهن شود که هر گاه خواهد بدرآرد و هر گاه خواهد بتن کند، هر گاه بخواهد خلع کالبد نماید بتواند، که تن را رها کند و باسمانها و عالم نور بالا رود و اگر ارادت کند و بخواهد بهر شکل و صورتی اندر آید.

این قدرت و توانائی از راه انوار تابنده و بارقه‌های خدائی ممکن گردد. نمی بینی که آهن گداخته از راه مجاورت متشبه به آتش سوزان گردد و همان کار کند که آتش کند.

پس شگفت نباشد که اگر نفوس آدمیان از انوار مجردة ملکوتی اشراق گیرد و از نور خدائی روشنائی پذیرد همه موجودات جهان هستی از او پیروی کنند. همچنانکه از قدسیان پیروی نمایند. پس اشاره می کند و هر شیء به اشاره او وجود می یابد و هر آنچه تصور کرده بخواهد واقع می شود و بدین ترتیب و بدین سان باید کار کرد «ولمثل هذا فلیعمل العاملون و فی ذلک فلیتنافس المتنافسون» و در مورد این چنین چیزها باید رقابت و منافسه داشت. این ناآگاهان از خواب غفلت بیدار شوید و بپاخیزید و فرصت را غنیمت دانید.

ای کسانیکه دل روشن و چشم بینا خواهید تا از راه تجلیه نفس بفضائل روحانی و تخلیه آن از رذائل جسمانی نیروی عقلی بدست آرید که بدان نفسهای خود را بعالم ملکوت رسانید.

تا در زمرة سکنه جبروت قرار گیرد و از قید طبیعت رها شوید و از وابستگی حوادث کون برهید، بواسطه عیان از بیان بی نیاز گردید و معارف حق را از نفوس افلاک دوار اندر یابید و در عنصریات تصرف کنید همچنان تصرف خداوندان ثروت و ملک در ملک خود.

هر که خواهد این مراتب و مدارج بدست آرد و بدین مقام و منزلت رسد، بناچار باید این کتاب را بخواند و مبانی و معانی آنرا دریابد و شرایط آنرا برعهده گیرد آن سان که بمعانی آن دست یابد.

هر آن کس که بیازماید بناچار تصدیق کند و بدان گروید، هر آن کس که در این راه ریاضت کشد این حقایق ویرا مسلم گردد.

زیرا این کتاب میدان و جولانگاه خداوندان بحث و کشف است، در شهرت و اشتهار بمانند آفتاب نیمروز است چشم‌ها بدان دوخته، اندیشه‌ها در این میان بمسابقت و پیش دستی پرداخته، دست‌های آزمایش آنرا نقادی و صرافی کرده است. سرشت و طبعهای خرد و کلان آنرا پسندیده و نیکو داشته است، و با این وصف هیچ یک از حکیمان حقایق آنرا درنیافته و مطالبی بدین سان برنگاشته و دری بدین درخشندگی نه سفته‌اند و اگرچه دانایان درین باب و مسائل سخن بسیار رانده‌اند لکن مطالب و حقایق آن همچنان پنهان مانده است و بمانند گنجی پنهان و سرپوشیده بمانده، بمانند دری است که همچنان ناسفته است و مرمری است که ترکیب و پیوند نیافته است.

زیرا این کتاب، کتابی است که در صنعت خود بس غریب و در فن خود بس شگفت‌آور است تا آنجا که از لحاظ ایجاز و کوتاهی، سخنی است شبیه معماها و گرچه از لحاظ حسن ایراد و اظهار و انسجام عبارات در حد اعجاز

است.

پس نفس من را لحوش نیامد که این سخنان گهربار و مطالب تازه و بدیع و درخشان که مغز و لب دانش و خلاصه و زبدهٔ سیر و سلوک است همچنان در حجاب ابهام بماند و از فهم و درک آدمیان پنهان ماند.

پس لازم آمد که آنرا شرحی کنم و دشواریهای آنرا باز نمایم باشد که از این راه مشکلات آن روشن شود و از مراجعه الفاظ، معانی باریک و دقیق آن بفهم آید و نقاب ابهام از چهرهٔ معانی آن برداشته شود.

و من تنها به گشودن مشکلات و روشن کردن الفاظ نارسای آن اکتفا کردم و بر ایضاح و نمودن معانی باریک و دقیق آن بسنده کردم.

تراکیب آنرا باز نمودم، مبانی آنرا منقح کردم.

در تقریر قواعد و تحریر مشکلات و تفسیر مقاصد و تکثیر فوائد و بسط موجزات و گشایش معماها کوشیدم و مرسلات آنرا مقید کردم یعنی آنچه را که بدون مأخذ بگفته است و نام اعلام آنرا نبرده است مأخذ آنرا بیاوردم و مجملات آنرا مفصل کردم در حال که اکثر همان توضیحات و مطالبی که در مقام ایضاح آن بیاورم از سخنان وی و از کتب و رسائل دیگرش بهره گرفتم، و آنچه از کتب و شروح وی بهره گرفتم کوشش کردم که عین الفاظ و عبارات آنها را بیاورم و از این جهت این کار کردم که مبادا روزگار و حوادث ایام آنها را دگرگون و تباه کند.

من بر این بودم که هم حوادث روزگار، و اختلال امن و امان مرا از این کار بازداشت و هم آنچه روزگار کج مدار بر زبان من آورد، آن روزگاری که عزیز می کند و ذلیل و خوار می گرداند، آن روزگاری که فرود می آورد آنکه بالا است و بالا می برد آنکه فرود است، پراکنده‌ها را پیوند می دهد و پیوند شده‌ها می پراکند، آن سان که بگذشته است در لوح قضا و قدر و داوری شده است از نزول بلاء و جلاء وطن، و علاوه بهره‌های ناقص و آرزوهای نابرابر آورده شده، و

دماغ تهی و نیرنگ و غبن فاحش نیز مرا از این کار بازداشت. تا آنکه از ابناء روزگار روگردان شدم و بریدم و دور شدم و از آنان بگسلیدم و جدائی را بر اجتماع برگزیدم چنانکه روزگار دوری و جدائی من از مردم بمانند روزگار انقطاع و جدائی از کالبد بود^۱ و اقلال پس از اکثار و سختی پس از آسایش و خالی بودن دیار از کسی که قدر و ارزش فضیلت بداند و تنگدستی آزاد مردان را بزداید مرا برآن داشت که خود را پنهان کنم و در گمنامی و گوشه گیری بسر برم و در یکی از نواحی این سرزمین زاویه برگیرم و انزوا گزینم. در حال که واجبات و فرائض بسیاری بر من بود که باید انجام دهم و تفریط‌هایی در برابر خدا کرده بودم که بایستی تلافی می کردم، نه تدریس درسی را برعهده گرفتم و نه تصرف در تألیفی را متعهد شدم. زیرا شرح مشکلات و تقریر و باز نمودن معضلات و استخراج علوم و صناعات و بررسی مسائل و مباحث و اثبات و استوار کردن آنچه از مباحث محقق می گردد نیاز به تجرید عقل و تمیز ذهن و تصفیة فکر و تدقیق نظر و بریدن از شوائب حسیه دارد و نیاز به بریدن و دوری از وسواسهای معتاد و عادی دارد و همه اینها موکول به امن و امان است و آن هم مربوط بعدل سلطانتست، چه آنکه داد و عدل پادشاه پایه و اساس تمام خوبیها و برطرف کننده تمام بدیها است.

زیرا همه عناصر جهان وجود بعدل و داد و اعتدال گیرد، و سال و ماه براساس اعتدال و استواء استوار گردد عدل و داد حافظ امن و رافع اختلال است. ولیکن چون جریان عدل و سیر عادلانه از بین برفت و آراء باطله و فاسد شیوع یافت و دین و نشانه‌های آن تباه شد و حق و آثار آن محو گردید گفتار عزیزی؟ را

۱. در عبارت متن آمده است فی ایام القطوع مثل الانقطاع؟ ظاهراً یعنی روزگار جدائی و افتراق من از مردم مانند روزگار انقطاع از کالبد بود. و بنابراین معنی عبارت این می شود: در حال که برگزیدم و انتخاب کردم افتراق و جدائی را بر اجتماعی در روزگار قطع و گوشه گیری بمانند انقطاع از کالبد.

کار بستم.

قالو بعدت ولم تقرب فقلت لهم بعدی عن الناس فی هذا الزمان حجبی
اذا خروجک لم یخرجک عن کرب حسدت من کان جلس البیت ما خرجا
کم عالم لم یلج بالقرع باب منی و جاهل قبل قرع الباب قد ولجا
قعدت فی البیت از ضیعت منتظراً من رحمة الله بعد الشدة الفرجا

تا اینکه بدری درخشان از برج سعادت بدر آمد و دنیا را خوشی و سرور فراگرفت و سرزمین های خدا امن و آسایش یافت و جهان آرامش گرفت و ببرکت خداوندگار دانشمند دادگر، یعنی آن که همواره نور هدایت از جبینش تابش می کند و به همت و دست توانای وی اعلام تقوی و ورع برکشیده می شود. و آن خداوندگار دانای دادگری است که پرچم های پرهیزکاری بدست او برافراشته شده است، دریای ژرف از فضائل وی سر بزیر افکنده، سپاهیان حمله گرش به نیکی ها و بخشش وی شرمنده اند یعنی:

جمال المله و الدین، غیاث الاسلام و المسلمین «زیور مردم و آئین خدائی، فریادرس اسلام و مسلمانان» علی بن محمد بن الدسجردانی صاحب فضائل علمی و عملی، دارنده ریاست دین و دنیا، ریاست طبیعی و وضعی، ریاست حقیقی نه نسبی و اضافی.

علاوه بر محاسن و سجایای اخلاقی که برشمرده شد او را شرفی است ذاتی و استوار و دودمانی است بزرگ و کریم المقدار از اخلاق والاترین و پسندیده ترین و از همت ها بالاترین و برترین آنرا داراست.

له همم لامنتهی لکبارها و همته الصغری اجل من الدهر
له راحة لوان معشار عشرها علی البرکان البراندی من البحر

سپاس و ستایش مرخدایرا که او را بر همه بزرگان جهان مزیت داد و او را به همه برتری ها جملاً و تفصیلاً بیار است. به کرمهای ظاهره الاشراف زیور و شرف داد و بدودمانی کهن و ریشه دار و با شاخ و برگ ویژه گردانید، آدمیان را به

ستایش وی گویا گردانید. و بخشش و بخشندگی او بر گردن دانایان طوق بندگی بیفکند. خدایا آستان فرشته‌آشیانش را جایگاه برآورد آرزوها و مرکز بزرگی و کان برکت و کرامت و محل آسایش و سلامت گردان. و در تیمار دانایان و نیرومندی فضلا و علماء و بالابردن روش‌ها و سنت‌های پسندیده و زنده کردن رسوم و آئین داد به توفیقش بیفزای.

نعمت‌های بیکران وی را که به خداوندان دانش رسد مشکوردار، در برابر بخشش‌های پی‌درپی او بر صاحبان فضل پاداش نیکو ده و مبرور دار. بویژه نعمت‌های همیشگی که در گذشته بر من ارزانی داشته و در آینده از آن بهره‌مند خواهم شد.

چون ناراحتی برفت و اوضاع و احوال بحال خود بازگشت و روزگام آرامش گرفت و ملک بر نسق خود برگشت و اندوه‌ها زدوده شد و ستمگری رخت بر بست، آسایش و آرامش ببرکت پادشاهی که زمام‌امور روزگار را بدست با کفایت خود دارد بجای خود آمد و نظام گرفت، هر کس را بدیدم که بر اندازه همت خود تحفه بدرگاه وی برد، هر آینه خوشبخت آن دستی است که بدرگاه وی تحفه برد.^۱

و حالت موجود من و تنگدستی و دشواری زندگی، من را از اهداء تحفه دنیوی که در خور و مناسبت خزانیت کریم و مشابه درهای یتیم و گران‌بهای آن باشد بازداشت و مانع گردید. بیاد گفتار ابوطیب متنبی افتادم که گوید.

۱. ممکن است معنی این باشد خوشبخت است آن کسی که با دست خود تحفه بدرگاه وی برد. و یا خوشبخت آن تحفه که مورد قبول وی افتد و یا خوشبخت آن دستی که تحفه وی قبول افتد، عبارت معانی مختلف دارد. و اصولاً ممکن است تصحیفی شده باشد. و اینطور باشد که هر کس همت خود را با بردن تحفه، نثار مقدم با سعادتش کند.

لاخیل عندک تهديها و لامال فليسد النطق ان لم يسعد الحال^۱
و نیز گفتار وی که گوید:

وزکی رایحة الریاض نسیمها تبغی الثناعلی الحیا فیفوح
جهد المقل فکیف بابن کریمه يعطی جمیلاً واللسان فصیح^۲

و چون بدیدم و دریافتم که حضرتش شیفته دانش و حکمت است و حکمت بزرگترین هدیه ایست که وی پذیرای آنست بر آن شدم که شرحی بر حکمت اشراق برنگارم و نام ویرا در سر لوحه آن بیاورم، باشد که روزگاران دراز نام نامیش بماند و بر آن شدم که آنرا به آستان فرشته آشیانش بعنوان هدیه و پیشکش برم چه آنکه شایسته تر از او بدین تحفه و هدیه گران بهای دانش و رازهای باریک و دقیق حکمت در جهان نمی باشد خصوصاً که این تحفه ایست که روزگار آنرا پوسیده و دگرگون نگرداند و به پایدگی زمان همچنان پاینده و جاویدان ماند و گذشت ماه و سال آنرا تباه نکند، زیرا از نوع دانش و علم به ساز و برگ و فرع و شاخ ادیان و آئین ها نباشد تا آنکه با اختلاف زمان و دگرگونی روزگار و مکان دگرگون شود و اگرچه مثل من در اهداء و پیشکش کردن این تحفه گران بها و پراج و آستان و درگاه حضرت والايش مثل کسی است که بافتاب نور هدیه کند و باسماں بلندی بخشد.

۱. ترانه اسبان سواری است که بدرگاهش بری و نه ثروتی است و اکنون که روزگار ترا از بخشش های مادی این جهان بی بهره گردانیده است زبان ستایش گر خود به ستایش او بگشای.
۲. یعنی رایحه و بوی باغها خوش است و طلب ستایش کند بر باران پس بوی خوش و نسیم خود را می وزد. خلاصه معنی اینکه بوی خوش بمانند سخن باغها است که گویا بدین وسیله می خواهد باران را ستایش کند، پس نسیم عطرآگین آن در مقام ستایش باران وزیدن گیرد و این عمل باغها یعنی وزیدن نسیم بمانند کوشش تنگدستانست که نتوانند بخشش کنند پس زبان به ستایش گشایند، پس باغها نیز با نسیم خود ارجدانی کنند. و موقعی که باغها بدین سان ستایش باران کنند یا ستایش ابرهای باران زای کنند چگونه باشد حال مردی کریم که او را زبانی گویا و بیانی روشن است.

زیرا حضرتش با اندیشه باریک و ذهنی درخشان بدان پایه و مایه از حکمت و دانش رسیده‌اند که اقران و همگنان و مردم روزگار او از آن بی‌بهره‌اند. و بدان مقام از دانش و بینش برسیده‌است که اکثر اقران و مردم روزگارش از آن محروم می‌باشند و هر آن کس که خواهد قرآن مجید بر جبرئیل امیل عرضه کند لاجرم از نعمت خرد و رأی اصیل بی‌بهره باشد و آن کس که دریای ژرف مالمال از آب را بر جرعه ناچیز که عطشی را فرونشانند عرضه دارد و یا کوهی بلند را بر تپه کوچک که سایه نمی‌افکند بنماید از خرد تهی باشد.^۱

پس نهایت کار خردمندی که ارزش و قدر خود را بداند و حدود وجودی خود را آنطور که هست دریابد آنکه از حد خود تجاوز نکند و گام از اندازه خود بیرون نهد، چه هر آن کس که از حدود و اندازه خود بیرون شود، ضرر و زیان آن وبال خود وی شود.

امید از کرم و نیک سرشتی [اهل، فضل] اینکه با نظر خوب بدان بنگرند و با عین‌الرضا آن را مورد توجه قرار دهند تا بحد کمال از آن بهره‌مند شوند و نیز امید می‌رود که نارسائیه‌ها و نادرستی‌های آنرا اصلاح نمایند از جهت ترحم بر من و نه از نظر احترام بر من، که خدای بزرگ فرماید «وإذا مروا باللغو مروا کراماً» و اینکه هرگاه بر دقایقی برخوردارند که از سخنان دانایان بهره‌برگرفته‌اند و یا بر حقایقی دست یابند که آنان افاضه کرده‌اند، مفاد این آیه شریفه را دست‌آویز خود نگردانند که «هذه بضاعتنا ردت الینا» و نگویند که این از آن ماست که بما بازگشته‌است.

لاتنکرون اذا اهتدیت نحوکم من علومکم الغراء و آرائکم النقا

۱. ممکن است تصحیف شده باشد و این‌طور باشد «لاتواذی ظلة» یعنی تپه کوچکی که حتی با اندازه سایه بانی هم نیست. عبارت متن این است «تان من جاوز حده شا به ضده» که در ضد او افتد و بر او وبال شود.

عبارت معروف این است که: الشیئی اذا جاوز حده انعکس ضده یا الی ضده.

فقیم الباغ قد یهدی لمالکه برسم خدمته من باغه التحفا^۱
 ای خداوندان حقیقت و تجرید و یاران طریقت و تفرید بدانید، آنانکه
 بدانش و علم خود شیفته‌اند و در راه کسب و بدست آوردن آن بسی رنج برده‌اند
 و در این راه روزگاران خود را مصروف کرده‌اند، از شنیدن حقایق و سخنی که
 سازگار و مناسب و موافق با دانش آنان نباشد بسی ناراحت می‌شوند.

و آنان را که بجز آنچه اندر یافته و بدانسته‌اند پسندیده نیاید، گر آنکه مردی
 باشد دادگر و خداوند خرد و رأی درست و صاحب تمیز و باوجود این
 خواستار حق و حقیقت و از عناد و لجاج برکنار یعنی آن کس که تنها هدفش
 یافتن راستی و تسکین و آرامش بخشیدن بدل خود از راه رسیدن به حقیقت
 باشد نه آنکه اوهام و خیالات و متصورات خود را یقین انگارد و همتش این
 باشد که به گفتار و سخنان متأخران درآویزد.

پس چه کسی است که دیدن را به خبر برگذراند و شنیدن را بر دیدن برتری
 نهد و این چنین کسی با آن چنان اوصافی که برشمردیم در میان مردمان کمیاب
 می‌باشد.

لکن من با آنکه عالم بدان امور بوده و آگاهم و می‌دانم که «من صنف
 استهدف» و «من الف فقد استقذف» به آنانکه سرشتی نیکو و اصلی سالم دارند
 و ائتم که هرگاه بر اشتباهات و لغزشهای من پی برند و برخوردند با گذشت و
 عفو خود خوشنودم گردانند.

زیرا من خود می‌دانم که همواره در اشتباه و خطا هستم و به ناتوانی و
 کوتاهی در دانش خود اعتراف می‌کنم زیرا بضاعتم در دانش کم است و دستم
 در این صنعت کوتاه مضافاً بر آن فترتی که از پیش آمده‌ها و حوادث روزگار

۱. اگر مقداری از دانشهای درخشنده شما را به شما برگردانم بر من متازید و انکار نکنید و خورده
 مگیرید چه آنکه رواست که باغبان تحفه از فرآورده‌های باغ برای خداوند باغ هدیه و پیش کش برد.

حاصل شد و مرا از جستار و تحقیق در دانش حکمت بداشت، گرفتاریهای زمان مباحثات و گفتگوهای علمی و مطالعاتم را تباه کرد زیرا فترت‌ها آدمی را از مباحثه و اشتغال بدانش بازدارد و اشتغالات خاطر مطالعات را باطل گرداند.^۱ با این حال این شرح گواراتر از نسیم سحرگاهی است و خوشتر از شنیدن افسانه در زیر پرتو ماهتاب و شیرین‌تر از شکایت عاشق به معشوق خود و خوشایندتر از آن لحظاتی است که معشوق بوعده خود عمل کند و عاشق بدیدار او نائل آید و رقیب چشم بپوشد^۲ و من از آنان نباشم که در این تألیف چشم به احسان و پاداش داشته باشم و یا مدعی آن باشم که از زبان عیب‌جویان در امان باشم زیرا دانا کسی است که خطاها و اشتباهات خود را برشمرد و به ستایش دیگران بدگمان باشد، نه مانند آن کس که شیفته فرزند و سخن خود باشد. اکنون وارد در مقصود شده از خداوند می‌خواهم که مرا راهنمائیم کند و از ناهنجاریها و اشتباهات محفوظم بدارد کارم به نیکی و رحمت پایان بخشد و از خوشبختی همیشگی بهره‌مندم گرداند و از عذاب الایمیش در امانم بدارد بحق محمد و آل پاک سرشت وی.^۳

۱. ترجمه آزاد شد.

۲. یعنی دور از چشم اغیار.

۳. نقل از مقدمه کتاب حکمت الاشراق، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۱۵-۱۱.

بسم الله الرحمن الرحيم ترجمه مقدمه سهروردی بر کتاب حکمت الاشراق

بارخدایا، یاد تو جلیل است. قدوسیت تو بس عظیم است زینهار داده تو نیرومند و عزیز است. جلالت و شکوهت برتر و بزرگیت بالاتر از همه بزرگیها است، رحمت و درود بر برگزیدگان و اهل رسالات تو عموماً و بویژه بر محمد مصطفی بزرگ عالم بشریت و واسطه بخشش آدمیان در روز رستاخیز، بر او و بر همه پیامبران سلام باد.

بارخدایا ما را به نور خود بهره مند و پیروز گردان و از یادآوران و سپاسگزاران نعمتهای باطنه و ظاهره خود گردان.

و بعد - بدانید ای برادران من که کثرت و فزونی خواست شما از من در نگارش حکمت اشراق عزم من را در امتناع از این کار سست گردانید و میل مرا در خصوص اعراض از ورود در این کار زائل کرد و اگر این امر از حقوق لازمه نمی بود^۱ و قضاء ازلی حق مقدر نکرده بود و فرمان الهی بر این امر مقرر و وارد نگشته بود

۱. یعنی تعلیم و ارشاد براه راست که خداوند میثاق و عهد گرفته است از علماء که دانش خود را بر اهل دانش و دانشجویان پنهان نکنند.

هیچگاه مرا داعی بر اظهار آن مسجل نمی گشت زیرا در این کار دشخواریهها بسیار است که خود می دانند.^۱

ای گروه برادران و یاران من که خدای شما را نسبت بآنچه دوست دارید و خوشنودی شما در آنست توفیق دهد، همواره از من خواسته و می خواهید که کتابی برنگارم که آنچه برای سن من از راه ذوق در خلوات و منازل حاصل و یافت شده است ثبت کرده، یا نمایم.^۲ و البته هر جوینده را سهمی بود از نور الهی کم باشد یا زیاد و هر کوشش کننده را ذوقی بود ناقص یا کامل.

زیرا دانش بر دسته و گروه خاصی وقف نباشد تا لازم آید که پس از آنان درهای تابش انوار ملکوتی بسته گردد و راه حصول و فزونی دانش بر جهانیان بند آید.^۳

و بلکه برعکس بخشنده علم^۴ که خود در افق مبین بود^۵ بر اظهار امور و علوم غیبیه بخیل نبود.^۶ و بدترین قرنهای قرنی است که در آن بساط اجتهاد و ریاضت در نور دیده شود و سیر اندیشهها^۷ منقطع گردد. و درهای مکاشفات بسته و راههای مشاهدات مسدود گردد.

و من پیش از نگارش این کتاب و هم در اثنای این یعنی در هنگامیکه مواعی مرا از ادامه این کار^۸ منقطع می کرد. کتابهایی برای شما بروش مشائیان

۱. زیرا مربوط به جهان ماوراء طبیعت است و نیز راه آن جز راه حکمت معمول است.

۲. در حال اعراض از امور مادی دنیاوی این احوال سانح شده است یعنی آنچه در سیر و سلوک معنی یافته ام در این کتاب یاد نمایم.

۳. که متأخرین را نرسد بر متقدمین در علم و دانش فزونی حاصل کنند.

۴. واهب العلم یعنی عقل فعال - شرح قطب، صفحه ۱۴.

۵. یعنی در افق عالم عقول است چون عقل فعال در جهان عقول است.

۶. تا درهای علم به غیوب بسته باشد.

۷. و تکامل آنها.

۸. از ادامه نگارش حکمت اشراق بازمی داشت.

برنگاشتم و قواعد فلسفیه آنها را در کتب خلاصه کردم. و از جمله آنها [کتاب] مختصری است موسوم به «التلویحات اللوحیه و العرشیه» که مشتمل بر قواعد بسیاری است^۱ در این کتاب با وجود حجم کوچکش همه قواعد فلسفه مشاء را خلاصه کرده برنگاشتم و در رتبت بعد از آن [کتاب] اللوحیه می باشد^۲ و بجز آن دو باز هم برنگاشته ام.^۳ و لکن این کتاب را روشی دیگر بود^۴ و طریقی نزدیکتر^۵ از آن طریقت. و منظم و منضبط تر بود و در مقام تحصیل کم رنج تر بود^۶ و حقایق و مطالب آن^۷ نخست برای من از راه فکر و اندیشه حاصل نیامده است و بلکه حصول آنها به امری دیگر بود^۸ نهایت پس از یافت آنها جوایای برهان بر آنها شدم^۹ بدان سان که هر گاه مثلاً از آن براهین حاصله قطع نظر نمایم هیچ مشککی نتواند مرا در مسائل آن بشک اندازد.^{۱۰}

و در آنچه من از علم انوار روحانی بیاورده یادآوری کرده ام و همه مسائل و مطالب و قواعدی که بر آنها نهاده شده و بر بنیان آن استوار گردیده است^{۱۱} و جز آن هر آن کس که راه خدای عزوجل پیماید و سالک این راه باشد مرا مساعد

۱. بر قواعد فلسفه مشائیه.

۲. یا اللوحات.

۳. مانند مقاومات و مطارحات - شرح قطب، صفحه ۱۵.

۴. یعنی حکمت اشراق که بر اساس ذوق و یافت است.

۵. یعنی از این طریق که طریق حکمت ذوقی باشد زودتر می توان به حقایق رسید تا آن طریق.

۶. در تحصیل مطالب آن نیاز به رنج و تعصبی کمتر بود از حکمت بحثی.

۷. حکمت اشراق.

۸. ذوق و کشف و شهود.

۹. متوسل به اندیشه شدم.

۱۰. چون از راه ذوق و کشف و شهود یقین حاصل کرده ام.

۱۱. آنچه بر بنیان دانش انوار نهاده شده است اکثر مسائل فلسفه طبیعی و الهی است قطب، صفحه

۱۶ - کلمه و غیره یعنی و جز مسائل مربوط به انوار الهی که منظور مسائل طبیعی باشد.

و همراه باشد.

و این راه (یعنی علم و دانش انوار روحانیه) راه و طریقه یافت و ذوق پیشوای دانش و حکمت و رئیس آن افلاطون، خداوند نعمت‌های ظاهره و باطنه است. و همین طور راه و روش کسانی است که در روزگاران پیش تر از وی بودند از زمان پدر حکماء یعنی هرمس تا زمان وی از بزرگان حکماء و ستونهای دانش بمانند انبازقلس و فیثاغورس و جز آن دو.

و البته سخنان پیشینیان همه به رمز بیان می شده است و بنابراین هر آنچه دیگران بر آنان رد نوشته اند و بتاخته اند اگرچه متوجه جهت و روی آشکار سخنان آنان می تواند باشد (با ظاهر کلمات آنان سازگار است) لکن متوجه خواست و مقصود کلمات آنان نمی باشد (ایرادات آنها ناموجه می باشد) زیرا رموز را نتوان رد کرد و مطرود دانست و رد بر آن از خرد بیرونست که نخست فهم باید کردن و سپس ایراد.

و بنابراین قواعد و ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت که راه و روش حکماء و دانایان سرزمین پارس است بمانند جاماسف و فرشاد شور و بوذرجمهر و کسانی که پیش از اینان بودند بر رمز نهاده شده است و این قاعده (یعنی قاعده نور و ظلمت که اساس حکمت اشراق است) نه آن اساس و قاعده مجوسان کافر است و نه مانیان ملحد و نه آنچه بشرک کشاند.

و گمان مبرید که حکمت و دانش در همین مدت کم و برهه از روزگار وجود داشته است و لاغیر^۱ (راه آن مسدود شده است).

زیرا عالم وجود هیچگاه از دانش حکمت و دانائی که نمودار و قائم بآن بود و حجت و بینات خدای نزد او باشد تهی نباشد و وی همان خلیفه و جانشین

۱. گمان مبر که حکمت و ویژه همان مدت کمی بوده است که مسیر خود را در یونان باستان طی می کرده است و یا مدتی که مردم یونان سرگرم بآن بوده اند.

خدای بزرگ بود بر روی زمین. و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز این چنین خواهد بود.

و اختلاف در بین حکمای پیشین و پسین تنها در الفاظ و عبارات می باشد و از جهت اختلاف در عادات تو روش آنها است که بعضی تصریح کنند و روشن گویند و بعضی تعریض کنند و به رمز گویند.

و همه حکماء به جهانهای سه گانه گویند و همه بر یکتائی خدای ایمان دارند و بدان گرویده اند.

و نزاعی در اصول مطالب بین آنان نباشد (در اصول مسائل الهی مربوط به حکمت).

و در مورد معلّم اوّل یعنی ارسطو گرچه ویرا قدر و منزلت بزرگ است و شأنی عظیم و اندیشه هائی بس باریک و دقیق و نظری صائب و رسا و کامل دارد نباید زیاده زوی کرد بدان سان که مقام و مرتبت استادان فرود آید.

آن استادانی که بعضی اهل سفارت و خداوندان کتب آسمانی و شرایع بوده اند مانند آغانا ذیمون، هرمس و اسقلینوس و جز آنها.

و مراتب حکمت و حکماء بسیار است و حکماء را طبقاتی چند است از این قرار:

۱- حکیم الهی که متوغل و فرورفته در تآله می باشد و گرداگرد بحث و حکمت بحثی نمی گردد.

۲- حکیم بحاث که گرد تآله و حکمت الهی نگردد.

۳- حکیم متوغل در تآله و بحث هردو.

۴- حکیم متوغل در تآله و متوسط در بحث و یا ناتوان در آن.

۵- حکیم متوغل در بحث و حکمت بحثی، متوسط در تآله و یا ناتوان در

آن.

۶- دانشجوی و طالب تآله و بحث.

۷- طالب و جوینده تاله و بحث.

۸- طالب و جوینده بحث تنها.

هرگاه اتفاق افتد که زمانی حکیمی آید که هم متوغل در تاله باشد و هم بحث او را ریاست تامه می باشد و خلیفه و جانشین خدا اوست. و هرگاه که چنین اتفاقی نیفتد پس آن کس که متوغل در تاله و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت و هرگاه چنین اتفاقی نیز نیفتد پس ریاست تامه آن حکیمی باشد متوغل در تاله و از بحث عاری و او خلیفه خدا باشد.

و جهان وجود هیچگاه از حکیمی که متوغل در تاله باشد خالی نبود. و آن حکیم متوغل در بحثی را که متوغل در تاله نباشد ریاستی بر سرزمین خدا نباشد، زیرا هیچگاه جهان از حکیمی که متوغل در تاله است خالی نبود و وی شایسته تر است بر ریاست از حکیمی که تنها متوغل در بحث است. زیرا که صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بلاواسطه از مصدر جلال گیرد. و البته مراد من از این ریاست، ریاست از راه چیرگی نبود. بلکه گاه باشد که امام متاله در ظاهر و مکشوفاً مستولی بود و گاه بطور نهانی و آن همان کسی است که همه ویرا قطب خوانند و او راست ریاست تامه اگرچه در نهایت گمنامی بود.

و چون ریاست واقعی جهان بدست او افتد زمان وی بس نورانی و درخشان بود و هرگاه جهان از تدبیر [حکیمی] الهی تهی ماند ظلمت ها و تاریکیها [بر عالم و مردم آن] چیره شود.

و بهترین جویندگان دانش الهی کسانی می باشند که هم طالب تاله و هم خواستار حکمت بحثی باشند و در درجت بعد خواستاران حکمت الهی و سپس جویندگان حکمت بحثی اند.

و این کتب ما آن کسانی است که هم خواستار حکمت ذوقی باشند و هم

جویای حکمت بحثی و کسانی را که تنها جویای حکمت بحثی اند، نه متأله بوند و نه خواستار تأله در این کتاب سهمی نباشد و در این کتاب و رموز آن بحث نکنیم و سخن نگوییم مگر با آنان که یا مجتهد متأله باشند و یا طالب و جویای حکمت الهی بوند.

و کمترین درجات و شرایط خواننده این کتاب^۱ این است که بارقه خدائی بر دل او تابش کرده و فرود آمده باشد و ورود آن^۲ ملکه وی شده باشد و آنان که از بارقات الهی بهره ور نشده باشند از این کتاب سودی برنگیرند، پس هر آن کس که تنها جویای بحث و حکمت بحثی بود بر او باد که بدنبال روش مشائیان رود زیرا حکمت مشاء است که تنها بحث را سزد و در این جهت نیکو و استوار است و ما را با چنین کس سخن و بحثی در باب حکمت و قواعد ذوقی اشراقی نیست. بلکه کار و روش اشراقیان انتظام نگیرد مگر از طریق سوانح نوریه.^۳

چه آنکه پاره از این قواعد براساس و بنیان انوار سانحه نهاده شده است بطوریکه هرگاه آنان را شکی و ریبی در آن اصول حاصل شود^۴ بسبب و بواسطه خلع کالبد شک و تردید آنان زدوده گردد.^۵

و همانطور که ما امور محوسه را مشاهده می کنیم و از این راه بپاره از احوال و اوضاع آنها دانش یقینی پیدا می کنیم و سپس براساس و بنیان اینگونه

۱. کسی که بخواهد بخواند و بهره مند شود.

۲. و ورود بارقه های الهی.

۳. زیرا مبنای قواعد حکمت اشراق بر لوازم عقلی و قواعد نوری و سوانح عقلی است چنانکه بیاید. کلمه مجتهد در سخنان شیخ به معنی زیاضت کشنده است.

۴. یعنی در انوار سانحه که مبنای قواعد اشراق است. قط، صفحه ۲۶.

۵. یعنی در مقامی باشند که بتوانند کالبد خود را رها کنند که هرگاه شکی برای آنها پیدا شود فوراً کالبد خود را رها کنند و در انوار روحانی سیر و سیاحت کنند تا شک و ریب آنها برطرف شود. قط، صفحه ۲۶.

احوال متیقنه دانش‌ها و علوم صحیحی [بمانند هیئت و جزآن] بار کرده و استوار می‌نمائیم^۱ پس همین طور اموری از روحانیات را مشاهده می‌کنیم و سپس اموری دیگر را براساس و پایه آنها نهاده و استوار می‌کنیم و کسی که راه و روش وی این نباشد او را از این دانش بهره‌نباشد و بزودی شکوک و تردیدها او را بازیچه خود قرار دهد.^۲

و ما آلت و ابزار مشهوره را که نگهبان فکر آدمی است از خطا و لغزش در این کتاب بطور مختصر و مضبوط قرار داده ضوابط و قواعدی چند که از لحاظ عدد کم و لکن از جهت فائده بسیار است بیاوردیم^۳ و البته همین اندازه جویندگان و طالبان اشراق و خداوندان هوش را بسنده است و آنان که بخواهند قواعد و مسائل آن را بطور تفصیلی بازشناسند باید به کتابهای مفصل در این فن رجوع نمایند.

غرض و مقصود ما در این کتاب در دو بخش منحصر می‌شود:
بخش نخستین در ضوابط اندیشه و در آن سه گفتار است.
گفتار نخستین در معارف و تعریف و در آن هفت ضابطه است.^۴

-
۱. مانند علم هیئت و علوم طبیعی که مبتنی بر احوال کواکب و جز آن می‌باشد.
 ۲. مانند کسانی که به حکمت بحثی گرویده‌اند و تنها در آن فرورفته‌اند که مدام در جدال و بحث و ایراد و نقض و شک و تردیداند - قطب، صفحه ۲۷.
 ۳. منظور منطق است.
 ۴. نقل از مقدمه کتاب حکمة الاشراق، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، از انتشارات دانشگاه تهران.

گزیده‌هایی از کتاب حکمت‌الاشراق قاعده در کیفیت صدور کثرت از واحد

چون بین نور سافل و نور عالی حجابی نبود، قهراً نور سافل نور عالی را مشاهده می‌کند و نور عالی بر سافل اشراق می‌کند و بنابراین از «نور الانوار» شعاعی بر نور سافل می‌تابد.

اگر گفته شود که اگر چنین باشد لازم آید که در ذات نور الانوار جهات کثیره بود یکی جهتی که بدان اعطاء وجود می‌کند و دیگر جهتی که بدان اشراق می‌کند پاسخ داده می‌شود که جهات متکثره که ممتنع بود آن بود که از مجرد ذات نور الانوار دو چیز حاصل شود و حال آنکه در اینجا چنین نبود چه آنکه تنها وجود نور اقرب از ذات نور الانوار بود و اما اشراق نور الانوار بر او از جهت صلاحیت قابل^۱ و عشق او به نور الانوار و عدم حجاب بود. پس در اینجا جهات متکثره^۲ و علت قابله و شرایطی خاص بود^۳ و از شیئی واحد روا بود که از جهت تعدد و اختلاف احوال قوایل چیزهای بسیار و مختلف حاصل شود.

۱. یعنی استعداد نور اقرب برای قبول اشراق.

۲. استعداد قوایل.

۳. مانند عدم حجابی که شرط اشراق عالی است بر سافل.

قاعده در جود نورالانوار

جود عبارت از افاده چیزی بود که شایسته مستفید بود، بدون عوضی (از اعواض) پس بخشنده که در برابر بخشش خود خواستار ستایش و ثواب بود بازرگان است و همچنین آن کسی که بدان خواهد خود را از مذمت و امثال آن رهائی بخشد (یعنی که بخشش کند که مردم او را مذمت نکنند باز هم بازرگان است).^۲

پس در عالم هستی چیزی اشد نوراً (یعنی نورالانوار) از آن نبود که در حقیقت ذاتش نور بود آنکه خود متجلی و فیاض لذاته بود بر هر قابلی و ذات او تابع و برای چیزی دیگر نبود و او «نورالانوار» بود.

فصل در اینکه هر نور عالی را نسبت به سافل قهری بود،

و نور سافل را نسبت به عالی محبتی

نور سافل هیچگاه به نور عالی محیط نمی شود. زیرا نور عالی همواره سافل را مقهور خود می گرداند و قاهر بر اوست (و قهراً مقهور محاط است نه محیط) و لکن چنین نبود که این مقهوریت موجب شود که سافل نور عالی را مشاهده نکند. و چون انوار عالم و جود کثیر و متکثرند (ایجاب می کند) که برای نور عالی نسبت به سافل قهری بود و هر نور سافلی را نسبت به عالی شوقی و عشقی بود.

پس نورالانوار را نسبت به جز خود قهری است و او به غیر خود عشق

۱. بوسیله نخستین بخشش جود.

۲. شیخ بهاء الدین عاملی در این باره چه زیبا سروده است.

ای زاهد خام از خدا دوری تو	ما با تو چه گوئیم که معذوری تو
تو طاعت حق کنی به امید بهشت	رو، رو، تو نه عاشقی که مزدوری تو

نورزد و بلکه تنها به خود عشق ورزد. زیرا کمالات او برای خود او ظاهر و او از زیباترین و کامل‌ترین چیزها بود و ظهور او برای نفس خود شدیدتر است از هر ظهوری برای هر چیزی به قیاس خود و غیر خودش (پس ظهور ذات او برای ذاتش کاملتر از هر ظهوری است در عالم وجود).

و لذت نبود مگر شعور به کمال حاصل از آن جهت که کمال است و برای او حاصل است و بنابراین آن کس که از حصول کمال غافل بود لذت نبرد، و هر لذتی برای لذت برنده به اندازه کمال حاصل برای او و ادراک او بود نسبت به کمال خود و در عالم چیزی کامل و زیباتر از «نور الانوار» نبود. (زیرا تمام کمالات و زیبایی‌ها از وجود او حاصل می‌شود. پس دارای تمام کمالات و زیبایی‌ها است و خود آگاه بود به کمالات و زیباییهای خود) و ظاهرتر از او هم به ذات خود و هم به غیر خود نبود. پس لذت‌آورتر از او هم برای خود و هم برای غیر خود او نبود و او تنها عاشق ذات خود بود و لکن هم معشوق خود و هم غیر خود بود.^۱ و در سنخ و جبلت و اساس انوار ناقصه^۲ عشقی بود به نور عالی و در سنخ نور عالی قهری بود نسبت به نور سافل، و چون ظهور نور الانوار امری زائد بر ذاتش نبود، لذت و عشق او نیز امری زائد بر ذاتش نبود، و همانطور که نوریت او با نوریت انوار دیگری قابل مقایسه نبود، لذت و عشق او به ذاتش و برای ذاتش بالذات و عشق غیرش مقایسه نمی‌شود.

و همین‌طور عشق و تلذذ چیزهای دیگر از غیر نور الانوار با عشق و تلذذ آنها به نور الانوار قابل مقایسه نبود. پس جهان جود کلاً از محبت و قهر انتظام گیرد و به زودی فائده این بحث برای تو بیان خواهد شد، و چون انوار مجرد

۱. در اینجا قطب‌الدین شیرازی اضافه می‌کند: در جهت عاشقی تنها عاشق ذات خود است که کامل‌تر و زیباتر از هر چیز است. لکن چون خود عاشق ذات خود است معشوق خود نیز می‌باشد و معشوق تمام انوار و موجودات دیگر نیز هست.

۲. یعنی نور سافل.

متکثرند لازمه آن وجود نظام اتم بود «و نظام اتم لازمه جود این متکثرات است». فصل، در اینکه محبت هر نور سافلی به خود مقهور محبت است و به نور عالی پس نور اقرب را مشاهده‌تی است نسبت به نور الانوار و نور الانوار را اشراقی است بر او، و نیز نور اقرب را محبتی است به نور الانوار و به خود، محبت او به خود مقهور محبت اوست به نور الانوار.

فصل در اینکه اشراق نور مجرد به انفصال چیزی از او نبود

اشراق نور الانوار بر انوار مجرد همچنانکه بیان شد به انفصال چیزی از او نبود، و بلکه آن اشراق عبارت از نور شعاعی بود که از نور الانوار در نور مجرد واقع و حاصل می‌شود. به همان نحو که در اشراق آفتاب به چیزهایی که از او قبول اشراق می‌کنند بیان شد. (مانند زمین که در صورت مقابلیت با آفتاب قبول شعاع می‌کند) و همانطور که برای تو مثال آوردیم (و در ضمن مثال روشن کردیم) مشاهده (انوار مجرد نسبت به نور الانوار) امری بود غیر از اشراق (نور الانوار بر آنها) و بنابراین نوری که از نور الانوار در نور مجرد حاصل می‌شود همان نوری بود که ما آن را به نام نور «سانح» نام کردیم و آن نوری عارضی بود و نور عارض خود، دو قسم بود: یکی نوری که در اجسام بود و دیگری نوری که در انوار مجرد بود.^۱

فصل در تتمه کلام در باب ثوابت و پاره‌ای از کواکب

چون نظام وجودی ثوابت بر گزاف نبود به ناچار ظل و سایه‌ای از ترتیب و نظام عقول می‌باشد (یعنی از نظاماتی که در ثوابت است کشف می‌کنیم:

۱. نقل از کتاب حکمت الاشراق، تألیف شهاب‌الدین یحیی سهروردی، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، از انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، صفحه ۲۴۸-۲۴۶.

نظامی را که در انوار مجرده است، زیرا معلول اثری از علت بود) و از جمله ترتیبات و نظامات عالم وجود و بلکه کواکب (بیشماری که) در نظام ثوابت هست اموری بود که دانش بشر بدانها راه نیافته است، (و احاطت نیابد) و حصر عجایب متقین امری بس دشوار بود. و نیز مانعی عقلی نبود از اینکه وراء فلک ثوابت نیز عجایب دیگری بود^۱ و همین طور منعی نیست که در خود فلک ثوابت عجایبی بود که ما از ادراک آنها ناتوان باشیم و دانش ما بدانها نرسد.

بدانکه در عالم اثیر موجود میّت و مرده نبود (بلکه همه موجودات عالم اثیر زنده‌اند، زیرا همانطور گفته شد هر فلکی را متحرک به اراده بود و حرکت هر فلکی مخالف با حرکت آن دگر بود و یا موافق متحرک به اراده بود. و برای هر نفس فلکی مدبری بود) و سلطان انوار مدبره علویه و قوای آن همواره به توسط کواکب به افلاک می‌رسد و هم از ناحیه آنها است که قوای بدنی منبعث می‌شود و کواکب (نسبت به فلکی که مرکوز آن بود) به مانند عضو رئیس مطلق او بود^۲ و «هورخش» که عبارت از طلسم شهریور بود^۳ نوری است شدیدالضوء فاعل روز و رئیس آسمان. و این همان چیزی است که در سنت اشراق تعظیم آن واجب بود و فزونی بر آن کواکب تنها به مجرد مقدار و قرب نبود، و بلکه به شدت نوریت هم بود. زیرا آنچه از ثوابت و سیارات در شب دیده می‌شود، مقدار مجموع آنها به یقین بیش از مقدار آفتاب بود به اندازه‌ای که قابل قیاس نبود و با

۱. یعنی ممکن است افلاک و کواکب دیگری بود که این موضوع در کاوشهای علمی سالهای اخیر به اثبات رسیده است.

۲. نسبت آن به فلکی که مرکوز در آنست مانند نسبت قلب است به بدن.

۳. هورخش به زبان پهلوی نام آفتاب است و طلسم شهریور نام بزرگترین انوار طبقه عرضیه است، یعنی بزرگترین ارباب اصنام نوعیه (قطب‌الدین شیرازی، صفحه ۳۵۷) باید توجه داشت که برای نفوس ناطقه فلکیه قائل به مدارات دیگر می‌باشند لکن در باب نفوس ناطقه انسانی خود نفس ناطقه را مدبر کالبد می‌دانند.

وصف این فاعل روز و موجد آن نمی باشند. (یعنی؛ وجودی که مقدار مجموع ستارگاه و سیارات بطور قطع بیش از خورشیدند موجب پدیدار شدن روز نمی باشند. پس اشرفیت خورشید تنها به بزرگی مقدارش نیست و بلکه از جهت شدت نوریت هم می باشد)^۱

فصل در قاعده امکان اشرف بر اساس سنت اشراق

نویسنده این سطور خود در گذشته شدیداً از طریقه مشائیان در افکار تکثر انوار طولیه و عرضیه دفاع می کرد و به طریقه آنان در حصر عقول عشره میلی مفرط داشت و مُصَرِّبِ بر این امر بود اگر نه این بود که برهان پروردگار خود را ندیده بود. (همچنان در ضلالت و گمراهی بود)

و کسی که به این امر تصدیق نکند (یعنی به شهادت اهل شهود) و برهان هم وی را قانع نکند براوست که ریاضت کشد و در خدمت ارباب مشاهدت درآید، باشد که بر او خطفه واقع شود که انوار ساطعه عالم جبروت و ذوات ملکوتیه و انوار مجردة را که کسانی مانند هرمس و افلاطون بدیده اند، اندر یابد و نیز اضواء مینویه که سرچشمه های «خره والرأی» است و حکیم زرتشت از آن خبر داده است و خلسه پادشاه صدیق یعنی کیخسرو مبارک بر آن واقع شده است خود آن را مشاهده کرده اندر یابد.

و حکیمان فرس همه بر این متفق اند، تا آنجا که برای آب به نزد آنان صاحب صنمی از عالم ملکوت بود که آن را «خرداد» نامیده اند و همچنین برای اشجار که «مرداد» نامیده اند، و برای نار که اردیبهشت نامیده اند. که عقل مدبر نوع نار است.

و آنها همان انواری است که انباز قلس و جز آنها بدانها اشارت کرده اند و

۱. کتاب حکمت الاشراق، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، چاپ اول، صفحه ۲۶۴-۲۶۳.

زنهار گمان مبر که این بزرگان که خود صاحب دانش و بصیرتند چنین گفته باشند که مثلاً انسانیت را وجودی عقلی بود که صورت کلی انسان بود و بعینه موجود در کثیرین بود، چه گونه ممکن است اینان تجویز کرده باشند که چیزی متعلق به ماده نباشد و بعینه موجود در ماده بود.^۱

در کیفیت فعل نورالانوار و انوار قاهره

از نورالانوار و انوار قاهره دیگر چیزی دیگر پس از آنکه در نخستین مرحله وجود صادر نشده، باشد صادر نمی‌شود. (یعنی افلاک و نفوس فلکیه و کلیات عناصر و لوازم آنها همه صادر شده‌اند و آنچه در طول دهر صادر می‌شود مستند به حرکات آنهاست که عبارت از حوادث و اتفاقات باشد.)

هر هیئتی که تصور ثبات در آن نتوان کردن حرکت بود^۲ و هر موجودی که در زمانی نابوده است و سپس بود شده است حادث بود و هر حادثی (زمانی) آن گاه که حادث شود، هر آن چیزی که این حادث بر آن متوقف بود، خود حادث زمانی بود زیرا هیچ حادثی مقتضی وجود خود نبود چه آنکه همه‌ی ممکنات در ایجاد، نیاز به مرجحی دارند و مرجح وی نیز هرگاه باتمام اموری که در ترجیح آن مدخل بود دائم بود، آن چیز نیز دائم بود و در نتیجه حادث نبود.

و تنها چیزی که در عالم وجود از لحاظ ماهیت متجدد بود حرکت است. (و استناد حوادث به آن ایجاب می‌کند که مستمر و دائم و غیر منقطع بود.) چون وجود حرکات فلکیه ثابت شد، و ثابت شد که حرکات افلاک منبث از انوار و نیز اشارت کردیم که انوار مجردة مدبره در مرتبت نازل انوار قاهره که

۱. حکمت الاشراق، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۲۷۵-۲۷۳.

۲. موجودات ممکنه به نظر سهروردی پنج قسم است: جوهر، کم، کیف اضافه و حرکت.

پاک و منزله از علایی ظلمت‌اند قرار دارند و نیز نور اخس نوری است که به نزد ظلمات بود (و مشوب با ظلمات بود) نتیجه آنکه نوری که نزدیک‌تر به ظلمات است از کمالات نوری دورتر بود^۱ (یا برعکس نوری که نزدیک‌تر به نورالانوار است به کمالات نوری نزدیک‌تر بود)

در بیان انتهای همه حرکات به انوار جوهریه یا عرضیه

و بر تو است که بدانی که سبب نخستین همه حرکات یعنی سبب اعلای نوری آنها یا نور مجرد مدبر بود، مانند سبب محرکه برازخ علویه و انسان و جز آن و یا شعاعی بود که موجب حرارت بود و آن حرارت محرک اجسامی بود که به نزد ما است.

و حرکاتی که در برازخ علویه است گرچه خود معد اشراقات بود لکن اشراق از ناحیه نورالانوار بود، و مباشر در حرکات، نور مدبر بود. پس علت حقیقی در حرکات افلاک نور مجرد به اضافه نور سانح^۲ و چون سکون امری عدمی بود با ظلمات میته مناسب بود. و هرگاه در این عالم نوری نمی بود دائم از نور قائم و یا نور عارض اصلاً حرکتی واقع نمی شد.

بنابراین علت اصلی حرکات و حرارتها در این عالم انوارند، و هر یک از حرکت و حرارت مظهر نور بود نه علت «تامه» آن، و بلکه محل و قابل را مستعد می کنند تا از ناحیه نور قاهر که به ذات و جوهر خود فائض بر قوابل مستعده بود به اندازه استعدادی که یافته و شایسته آنها است نوری در آنها حاصل شود.^۳

۱. حکمة الاشراف، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۳۱۰-۳۰۹.

۲. نور فائض از نورالانوار را نور سانح گویند.

۳. همان مأخذ، صفحه ۳۲۹.

فصل در احوال سالکان

اکنون باید باز گردیم بدان مقصودی که در راه دانش و دریافت آن بودیم. بدانکه هرگاه تابش اشراقات علویه بر نفوس ناطقه انسانیه همچنان دوام یابد، ماده جهان وجود در تحت فرمان وی آید و دعا و خواست‌های وی در عالم اعلی شنیده و اجابت گردد، چه آنکه در جهان ازلی و قضای سرمدی که سابق بر آفرینش جهان بود چنین مقدر شده است که دعای اشخاصی سبب اجابت فلان چیز و فلان امر بود^۱ و نور سانح که از موطن جهان عقلی فیضان کند خود اکسیر قدرت و دانش بود، پس عالم وجود مطیع و فرمانبردار وی شود و جهان طبیعت در فرمان وی گردد، و در نفوس مجردة انسانی مثالی از نور جدائی جایگزین و متقرر گردد و در او نوری خلاق متمکن شود و تاثیر چشمان بد هم در اشیاء عالم از ناحیه نور قاهری بود که در آنها اثر کرده و فاسد و تباه گرداند. و بر نفوس خداوندان تجرید پس از جدائی از کالبد‌های جسمانی انواری گوناگون بتابد که بر گونه‌های چند بود.^۲

وصیت مصنف

من ای برادران شما را همی اندرز دهم به نگهداری اوامر خدا و ترک مناهمی وی و توجه به کل هستی و وجود خود به سوی خدای جهان، یعنی مولا و سرور همه آدمیان و جهان هستی، ذات بی چون نوار الانوار، و وانهادن امور بیهوده که شما را سود ندارد، از گفتار و کردار و بریدن از هر نوع خواطر شیطانی. و نیز شما را اندرز می دهم به نگهداری این کتاب و احتیاط در آن و حفظ و

۱. یعنی همه اجابتها در امور مختلف معین شده است.

۲. همان مأخذ، صفحه ۳۹۸-۳۹۷.

حراست آن را ناهلان خدای توانا خلیفه من بود بر شما.^۱
 و من از تألیف این کتاب در اواخر جمادی الاخره از ماههای سال ۵۸۲
 فراغت یافتم و آن روزی بود که ستارگان هفتگانه در برج میزان گرد آمده بودند^۲
 و ساعت آخر آن روز بود، و البته مطالب این کتاب را جز به اهلش ندهید، یعنی
 بدان کسانی که روش و طریقه مشائیان را به خوبی و درستی آموخته باشند و
 دوستدار آموختن و دریافت انوار الهی باشند.

و پیش از شروع و آغاز در این کتاب چهل روز ریاضت باید کشیدن و از
 خوردن گوشت حیوانات خودداری باید کردن، جوینده این حقایق باید کم
 خورد و از امور دنیویه ببرد و در نور خدائی همچنان اندیشه کند و بر آن چیز که
 قیّم و واقف به اسرار حکمت اشراق فرمان و اندرز دهد پای بند بود، پس در آن
 گاه که شرایط آموختن این کتاب کامل شده به اتمام رسید ویرا رسد در اسرار و
 حقایق نهفته در آن فرورود، و در این وقت است که پژوهنده این کتاب اندر یابد
 که همه حکیمان متقدم و متأخر را حقایق و اسرار الهی فوت شده و از دست
 برفته است، آن حقایق و اسراری که خدای توانا بر زبان من جریان داده و در این
 کتاب به ودیعت نهاده شده است و اندر یابند که دانایان خلف و سلف را به
 اسرار و رموز آن آگاهی نبوده است. این حقایق و اسرار را روح القدس در روزی
 عجیب به یکباره بر نفس و روان من القاء کرد و اگرچه تدوین این کتاب از جهت
 موانع و گرفتاریهای ناشی از سفرهایی که مرا پیش آمد میسر نشد مگر در
 ماههایی چند، لکن باید دانست که این کتاب را شأن و مرتبتی بزرگ بود و هر
 آن کس که حق را نپذیرد و منکر شود به زودی خدای بزرگ از او انتقام ستاند،

۱. یعنی هرگاه این وصیت را مورد عمل قرار ندهید خدا مابین من و شما حکم کند و خصم شما
 باد.

۲. از همینجا معلوم می شود که سهروردی بر علم نجوم و ستاره شناسی نیز آگاهی داشته است.
 (رفیع)

زیرا خدای توانا بزرگ انتقام ستاننده است و غالب بود بر امور خود و البته روا نبود که کسی بدون مراجعه به شخصی که به مقام خلافت رسیده باشد و دانش این کتاب به نزد وی بود طمع کند که به اسرار و رموز این دانش و حکمت اشراق واقف گردد.

بدانید ای برادران من، که همواره یادآوری مرگ از مهمات بود و بدانید که تنها زندگی در دنیای بازپسین و دار آخرت زندگی حقیقی بود. پس خدا را بیاد آرید و ذکر او را بسیار کنید. سعی و کوشش کنید که پیش از آنکه در کام مرگ روید و از این دنیای ظلمانی رخت بر بندید با تمام وجود خود فرمانهای خدا را گردن نهید و مطیع اوامر او باشید. و نمیرید مگر آنکه تسلیم وی باشید.

ای خدای من، ای پروردگار من وای خدای همه هستی‌ها به ما آن کن که تو را شایسته است، نه آنچه ما را بایست. ما را به خود ما مهل و به جز ذات بی چون خود یک چشم برهمزدنی هم ما را به دیگری فامنه. زمام کار ما را به ما و به دیگری منه، ای پروردگار ما، خیر و خوبی دنیا و آخرت به ما ده، و دست گرم خود را بر ما بگشا و وسعت ده. بدی دنیا و آخرت از ما به دور گردان. عیوب و زشتی‌های ما را بپوشان، ما را به حقایق وجود خود بی‌گاهان، ما را یاری ده، پاک گردان، کامل کن، دانش ده، بواسطه تابش انوار خود ما را سعادت‌مند گردان. ای بالاترین آرزوها، ای برترین مقصودها، و گرامی‌ترین هدفها، ای مهربانترین مهربانان، سپاس و ستایش بی‌قیاس تو راست که مشکور و معبود همه موجودات جهانی، بخشنده جود و وجودی ستایش و سپاس ابدی تنها تو راست. و درود بر فرستادگان و انبیاء تو خصوصاً بر سید و سرور ما محمد و خاندان پاک وی، درودی دائم، درودی پاک درودی مباک و فزون از حد!

رساله پرتونامه

این اثر بررسی کاملی از مسائل فلسفی عمده‌ای را در برمی‌گیرد که با موضوعاتی از قبیل زمان، مکان، و حرکت آغاز می‌شود آراء فلسفی سهروردی در «پرتونامه» بطور کلی قابل قیاس با آراء ابن سینا است. او پس از بحث درباره واجب‌الوجود و سلسله مراتب وجود و رابطه بین وجودشناسی و ارزش اخلاقی موجودات، مسأله شرّ، اختیار و جبر را در چارچوب حکمت اشراقی بررسی می‌کند.

و چون واجب‌الوجود خیر محض است و ذات او کامل‌ترین موجودات و معقولات است، پس، از او خیر محض موجود می‌شود. و اگر در وجودی چیزی واقع باشد که در او شرّی باشد، خیرش بیش از شرّ بود.

این فیلسوف توانا در باب بقاء روح، غم و شادی و رابطه آنها با وضعیت روح پس از ترک تن دلایلی اقامه می‌کند. در پایان «پرتونامه» پیامبران و پیامبری، معجزات و اتفاق‌های نادر و نامعمول را مورد بحث قرار داده است. این قسمت را به سبک تصنیف‌های اشراقی نوشته و با دیگر فصل‌هایی که در آنها از نمادهای زرتشتی استفاده فراوان کرده تفاوت دارد.

استاد دکتر سید جعفر سجادی درباره رساله پرتونامه می‌نویسد:
 «بحث جالب این رساله «من» متفکر است، یعنی آنچه در نظریه مبدأ
 اندیشه وجود است، همانطور که بعدها دکارت این روش را به کار برده است.
 البته شیخ الرئیس ابوعلی سینا نیز در آخر کتاب اشارات بیان خاصی در این
 خصوص دارد و شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی در رسائل دیگرش نیز
 مطالبی در این باب آورده است.

او گوید: استبصار دیگر آنست که خود را می‌گویی «من» و هر چه در تن
 تو است همه را اشارات توانی کرد به «او» و هر چه «او» را «او» می‌توانی گفت نه
 گوینده «من» است از تو، که آنچه ترا اوست «من» و «تو» نباشد.

ملاحظه می‌شود که در این رساله از «من» مشارالیه که محور شخصیت‌ها
 است شروع می‌کند تا وجود او را جسماً و روحاً ثابت کند و بعد از آن قوای
 نفس و روح مجرد را مورد بحث قرار می‌دهد و از این طریق از ادنی به اعلی
 می‌رود و طرق برهان «ان» را می‌پیماید و از این راه ذات مبدء المادی را ثابت
 می‌کند. در این رساله نظام عالم وجود را به روش مشائیان بیان می‌کند لکن در
 خلال مباحث آن رنگ فلسفه اشراق هست.^۱

رساله پرتونامه در ده فصل تنظیم و تدوین شده، و در ۸۱ صفحه به قطع
 وزیری به چاپ رسیده است.^۲

اکنون به نقل گزیده‌ای از مطالب «پرتونامه» می‌پردازیم:

۱. شهاب‌الدین سهروردی و سیر در فلسفه اشراق، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، از انتشارات
 فلسفه، چاپ اول، سال ۱۳۶۳ خورشیدی، صفحه ۱۱۴-۱۱۳.

۲. مجموعه مصنفات فارسی شهاب‌الدین یحیی سهروردی، جلد سوم، به تصحیح و تحشیه دکتر
 سید حسین نصر، صفحه ۸۳-۱.

گزیده‌هائی از رساله پرتونامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الله الموفق لانمامه

(۱) بدانکه: این مختصریست که ساخته شد به حکم اشارت بعضی از محبّان فضیلت و نامش «پرتونامه» کرده آمد، و بعضی مواضع که اصطلاحات علماء مشائین در آنجا صعوبتی داشت تا مُفضی بود به تطویل اصطلاحی نزدیکتر کردیم. و غرض ایراد نکته‌ای چند است از علم آلهی، و بیش نکته‌ای چند را از آن تقدیم کرده آمد. تسهیل طریق را از علمای دیگر و از واهب حیوة توفیق اتمام درخواست می‌آید. و مجموع این ده فصل است.

فصل اوّل

(۲) بدانکه هر چه تو آن را بشناسی، شناخت و دانش تو او را آن باشد که صورتی از آن او در تو حاصل شود، زیرا که تو چیزی بدانی که ندانسته‌ای، مثلاً اگر از او در تو هیچ حاصل نشود، پس حال تو پیش از دانش و پس از دانش یکی است و این محال است. و اگر در تو چیزی حاصل شود اگر مطابق آن چیز که تو او را دانستی نباشد، پس چنانکه اوست ندانستی. و چون او را چنانکه اوست بدانستی باید که آنچه پیش تو است مطابق آن چیز باشد که در نفس خویش و

صورت او بود.

(۸۴) و چون معلوم شد که لذت وصول کمال است و ادراک آن، پس هیچ چیز کاملتر از واجب الوجود نیست و او عظیم ترین دریافته و دریابنده است. و دریافت او عظیم از همه دریافته‌هاست، پس لذت و بهجت او عظیم تر از همه لذتها باشد و نسبت ندارد هیچ با آن و عشق ابتهاج است به تصور حضور ذاتی، و شوق حرکت نفس است به تیمم آن بهجت.

(۹۴) و هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس «نور الانوار» مداومت نماید، چنانکه گفتیم او را «خره کیانی» بدهند و «فر نورانی» ببخشید و باریقی الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشانند. و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد، و سخن او در عالم علوی سموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد. والله اعلم بالصواب.

رساله هیاکل النور

هیاکل النور یکی از مهم‌ترین و مشهورترین رساله‌های فارسی سهروردی است. برخی از شرح‌کنندگان آثار سهروردی پیشنهاد کرده‌اند که کاربرد گسترده از کلمه هیکل دال بر این است که احتمال داده می‌شود زیر نفوذ فکری اسماعیلیان قرار داشته است.

در نخستین بخش رساله هیاکل النور سهروردی تعریفی از اینکه جسم چیست به دست می‌دهد.

در فصل دوم، مسئله عقل و جسم، تعامل آنها و ماهیت «نفس ناطقه» را که متمایز از جسم است، بحث و بررسی می‌کند. وی همچنین به مسأله هویت شخصی عنایت دارد و در باب اینکه تشکیل دهنده هویت یک فرد چیست بحث می‌کند.

در فصل سوم مفاهیم مختلف وجود از قبیل واجب و ممکن را بررسی می‌کند.

در فصل چهارم این رساله آراء فلسفی سهروردی با عمق و گستردگی زیادتری مورد بحث قرار گرفته است. سپس به بحث مسأله قدم و حدوث عالم

در زمان، و رابطه خداوند با آن ادامه می‌دهد. همچنین در مورد رابطه بین حرکت اجرام سماوی، کیفیاتی که او به آن اجرام نسبت می‌دهد، و فرایند اشراق یا نور بخشی را تحقیق می‌کند. او در بخش «هیاکل النور» مسائلی از قبیل بقاء روح و اتخاذ آن با عالم ملکوت، پس از بیرون رفتن از قالب تن، مورد بررسی قرار داده است.

استاد دکتر سید جعفر سجادی درباره رساله «هیاکل النور» می‌نویسد: این رساله شامل هفت هیکل است و یکی از دلایلی که وی از باطنیه (اسماعیلیان) متأثر شده است برگزیده همین نام است. زیرا اسماعیلیان نیز از هیاکل هفت گانه نام برده‌اند. البته اگرچه سخن آنها مرموز است، لکن ممکن است منظور آنها از هفت هیکل عناصر اربعه باشد به اضافه مولید ثلث.

شیخ اشراق کلمه هیکل را در کتابهای دیگرش نیز آورده است و به ظاهر در آن کتابها به معنی جسم و کالبد انسان به کار برده شده است. صابئیان نیز این اصطلاح را به کار برده‌اند. و در ظاهر معنی بحث در اینکه سهروردی بطور تحقیق هفت هیکل را از کجا گرفته است و آیا با هفت ستاره‌ای که صابئیان پرستش می‌کردند رابطه دارد یا نه و یا مربوط به معابد زرتشتی است مستلزم پژوهش گسترده‌ای خواهد بود.

در کتاب حکمت‌الاشراق کلمه هفت مسلک را نیز آورده است که به قول قطب‌الدین شیرازی منظور حواس پنجگانه ظاهری به اضافه قوه متخیله و ناطقه است و از این جهت است که عالم مثل معلقه را اقلیم هشتم نامیده است. یکی از اموری که جالب توجه است اینکه سهروردی اوراد و دعاهای خود را متوجه سیارگان و کواکب آسمانی کرده است و این معنی در ادب پارسی همچنان جلوه‌گری داشته و دارد.

ممکن است منظور او از هیاکل محورهای وجودی باشد که مظاهر

حق‌اند. در این رساله نیز از «من» اندیشنده و خرد بحث کرده است.^۱
 شرح‌هایی بر رساله «هياكل النور» سهروردی در قرن‌های بعد نوشته شده که
 مهم‌ترین آنها شرحی است که جلال‌الدین علامه دوانی حکیم نامی نیمه دوم قرن
 نهم و اوایل قرن دهم هجری و غیاث‌الدین منصور دشتکی حکیم نامی قرن دهم
 هجری (متوفی سال ۹۴۹ هجری) زیر عنوان «اشراق هياكل النور لکشف
 ظلمات شواكل الغرور» نوشته که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی ایران موجود
 است.^۲

این رساله در هفت هیكل تنظیم و تدوین شده، و در ۲۵ صفحه به قطع
 وزیری به چاپ رسیده است.^۳

۱. شهاب‌الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۱۱۵-۱۱۴.
 ۲. فهرست نسخ خطی کتابخانه جمهوری اسلامی ایران، جلد یازدهم، گردآورده دکتر علینقی
 منزوی، صفحه ۴۹۴.
 ۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، به تصحیح و تحشیه دکتر سید حسین نصر، صفحه
 ۸۳-۱۰۸.

گزیده‌هائی از کتاب هیاکل النور
بسم الله الرحمن الرحيم
و به استغیث من الشیطان الخبیث
هیكل اوّل

(۱) بدانکه جسم آنست که مقصود به اشارت بود، و در وی درازی و پهنای دوری بود بی هیچ شبهت. و اجسام را انبازی بود در جسمیت، و هر دو چیز که انبازی دارند، در چیزی تمیز باشد ایشان را به چیزی دیگر و رای آنکه در وی انبازیست. پس اجسام را چون در جسمی انبازیست، باید که میان ایشان تمیز نه به جسمی بود، بلکه به چیزی دیگر بود، و آن چیز را «هیأت» گویند. هیأت لازم جسم است و از او منفک نمی شود.

(۲) بدانکه لازم حقیقت هرگز از حقیقت جدا نشود. و بدانکه ضروری بود هم چون جفتی مرچهار را و جسمی آدمی را. و باشد که ممکن بود هم چون ایستادن آدمی را.

(۴) بدانکه تو غافل نباشی از خود هرگز، و هیچ خردی نیست از اجزاء تن تو که او را فراموش نکنی در بعضی اوقات، و هرگز خود را فراموش نکنی و داشتن همه موقوف است بر دانستن اجزاء تا جزو ندانند، کل نتوان دانست. اگر توی تو عبارت بودی از همه تن یا از بعضی تن، خود ندانستی در آن حالت که تو خود را فراموش کرده‌ای. پس توی تو نه این همه تن است، و نه برخی از تن،

بلکه ورای این همه است.

(۱۰) بدانکه گروهی از مردم چون بدانستند که نفس ناطقه جسم نیست، پنداشتند که خدای است و بدین پندار از حق تعالی دور افتادند، زیرا که حق تعالی یکی است و نفسها بسیار است. که هر شخصی را نفسی هست جداگانه. زیرا که اگر همه مردم را یک نفس باشد، باید که هر چه یکی داند همه دانستندی، و دانائی در همه اشخاص متساوی بودی، و نه چنین است. و اگر نفس ناطقه خدا بودی چگونه اسیر قوتهای تن بودی و خود را گروگان شهوت ساختی، و چگونه حکم آسمان بر وی روان بودی و چونکه این همه وی را حاصل است: پس محال است که وی خدا باشد. تعالی الله

رسالة الواح عمادی

در مقدمه این رساله بیان شده است که این اثر به سبک و سیاق اشراقیون نوشته شده است و با بحثی در معناشناسی آغاز می‌گردد، سپس به بررسی موضوع‌هایی از قبیل: روح، نیروهای آن و رابطه‌اش با نورالانوار ادامه می‌یابد. نخستین بخش کتاب شماری از موضوع‌های فلسفی مانند واجب‌الوجود و صفات آن، مسأله مخلوقیت و جاودانگی عالم و حرکت مورد بحث قرار گرفته. در این اثر اشاره‌های زیادی به آیة‌های قرآنی و حدیث شده است. در بخش بعدی کتاب به شرح تأویل اسطوره‌های ایران باستان پرداخته شده و تعبیراتی ابراز گردیده است که در تبیین و تنظیم معرفت‌شناسی تالهی سهروردی اساسی است. این مطلب به ویژه در آخرین قسمت‌های این کتاب آشکار می‌شود، آنجا که درباره سرنوشت روح انسانی به شیوه‌ای بحث شده که شباهت معادشناسی اسلامی و آئین زرتشتی را به روشنی نشان می‌دهد. در اینجا سهروردی بحث می‌کند که تطهیر و تزکیه از طریق زهد و ریاضت شرط لازم اشراق است. همان‌گونه که وی بیان می‌دارد: «وقتی نفس ظاهر گردد، روشن شود به نور حق تعالی»

آنگاه سهروردی می گوید که زهد و تصفیه مانند آتش است که، به مجرد قرار گرفتن آهن در آن، آن را منور می سازد، آهن که در این مورد، روح یا نفس ناطقه است، نه تنها به سبب خصلت مسلط نورالانوار بلکه به واسطه شوق باطنی روح انسانی، به سوی کمال، می تواند منور گردد.

نوری که نقش منورکننده جسم و روح را دارد به نظر سهروردی نور مجرد است که وی آن را «خرّه» می نامد. حضور این نور در روح انسانی است که به شخص امکان می دهد، صاحب آن شوق باطنی شود که برای سلوک در طریق معنوی لازم است. سهروردی روح انسان را همچون درختی ترسیم می کند که میوه آن یقین، یا مشکوتی است که با آتش الهی منور می شود. این فیلسوف گرانقدر در مصنفات خود رویارویی موسی و بوتّه آشناک را در همین بافت مشاهده می کند و داستان آن را در تأیید این دعوی اشراقی خود که تنها آتش الهی می تواند روح انسانی را نور ببخشد، مورد استفاده قرار می دهد، وی می گوید دلیل نوشتن این کتاب نشان دادن مبدأ و سرنوشت انسان است.^۱

دکتر سید جعفر سجادی درباره رساله «الواح عمادیه» می نویسد: برگزیدن کلمه «الواح» برای این رساله نیز جالب است و در ظاهر بدین مناسبت است که بحث اساسی این رساله حواس ظاهره و نحوه ادراک است.

در این رساله قاعده امکان اشرف مورد بررسی قرار گرفته است.^۲

رساله الواح عمادی در یک مقدمه و چهار لوح تنظیم و تدوین شده، و در

۸۷ صفحه به قطع وزیری به چاپ رسیده است.^۳

۱. سهروردی و مکتب اشراق، تألیف مهدی امین رضوی، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، از انتشارات نشر مرکز، چاپ اول، سال ۱۳۷۷ خورشیدی، صفحه ۴۱-۴۰.

۲. شهاب الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۱۱۵.

۳. مجموعه مصنفات فارسی شهاب الدین یحیی سهروردی، جلد سوم، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، صفحه ۱۹۵-۱۰۸.

گزیده‌هایی از رساله‌ الواح عمادی بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

رساله‌ الواح عمادی اینگونه آغاز می‌شود:

(۱) چون نزدیک من مکرمان فلان متواتر شد مرا فرمود که بهر وی مختصری سازم سخت موجز چنانکه اعجاب آن ظاهر گردد متضمن قواعدی که از آن چاره نیست در معرفت مبدء فطرت و بازگشت آخرت آنچه بر رأی حکمای الهیات‌اند و اصول فضیلائی حکمت‌اند. و من بشتافتم به امثال فرمان او و حاصل کردن مطلوب او، و مختصرات بسیار را مطالعه کرده بودم از آنچه متأخران ساخته‌اند از بهر امرای روزگار خویش، شنیدم که ایشان بدان منتفع نشدند، زیرا که ایشان غافل شدند از مصلحت تعلیم و راه تفهیم، و چیزی از اصطلاح دور و دشوار از تعبیر بکردند و از بهر مصلحت جزئی فایده کلی فرو گذاشتند. و من رأی چنان دیدم که اصطلاح نزدیک گردانم به افهام ایشان در بعضی جایگاهها تا بدن انتفاعی تمام حاصل شود و قواعد کلی مختل نگردد و مطالب اصلی ثابت نشود و نام این کتاب «الواح عمادی» کردم مبارکی او را، و فال زدم از بهر رفعت قدر او و درآوردنش یاد کردم لطایف بسیار بر سبیل اجمال و اشارات به غرائب قواعد منقح. و نه پندارم که پیش از من مثل این کس ساخته

است. و برهان کردم بر اصول قواعد، و استشهاد آوردم به آیات قرآن مجید، و اثبات کردم در اصول کلی معنی معنی، و از پس آن یاد کردم ذوایت، ذوایت. غرض منحصر می شود بر مقدمه و چهار لوح.

(۴۴) و شاید که واجب الوجود معدوم گردد زیرا که اگر عدم بر او متصور بودی ممکن العدم بودی، و هر چه ممکن العدم است، ممکن الوجود است، و ما گفتیم که او واجب الوجود است و این که چیزی نافع باشد، و هیچ چیز نافع تر از واجب الوجود نیست زیرا که مبدع و مفید جمله ما هیات و بخشنده کمالات است «أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» و واجب الوجود بهترین و تمام ترین همه موجوداتست زیرا که همه کمالها و جمالها از او راسخ است، و جلال رفیع تر و بهای تمام تر و نور قاهرتر او راست، سبحانه و تعالی عما يقول الملحدون علواً کبیراً. و همچنانکه، در آفتاب نظر کنیم و نور او ما را منع می کند از احاطت به جرم او، و همچنان ما را شاید که حق را بدانیم و احاطت به ذاب او ما را میسر نشود، چنانکه در قرآن یاد کرد «ولا یحیطون به علماً» و همچنانکه «لا تدرکه الابصار».

(۹۰) بدانکه علاقه نفس با بدن با اعتیاد جسمی است که آن روح است، و روح در دماغ نورانی است تا اگر نورش کم شود زندگی او مضطرب شود و مالیخولیا حاصل شود و غیر آن، پس او علاقه نفس با نور است و اول رفیقی از آن زندگی نور است. و بینی میل حیوانات به نور و فرونشستن حواس و ساکن شدن حرکات در ظلمت شب، پس شادی نفوس با نور سخت تر است از جمله چیزها.

در پایان کتاب الواح عمادی یکی از داستانهای فردوسی بزرگترین حماسه سرای ملی ایران به صورت عرفانی عرضه می شود. در بحث مشبعی که سهروردی درباره برداشت خود از چهره‌هایی همچون فریدون، ضحاک، و کیکاوس کرده، آنرا تجلیاتی از نور الهی می بیند.

دکتر سید حسین نصر مصحح مجموعه مصنفات شهاب‌الدین یحیی سهروردی در اهمیت این اثر می‌نویسد:

«الواح عمادی یکی از صفحات درخشان آثار سهروردی است که در آن داستانهای ایران باستان و حکمت و عرفان قدیم در لوای معنی باطنی قرآن کریم به هم آهنگی و آشتی درآمده است. سهروردی از این داستانها تعبیری درباره نفس انسانی کرده است که همانا حکمت و عرفان اسلامی در تأیید آن همواره کوشیده است.^۱»

رسالة الطير

رسالة الطير را ابوعلی سینا نوشته و شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی آن را به فارسی ترجمه نموده و بطور مجدد به نگارش درآورده است. در رسالة الطیر با به کارگیری زبان پرندگان که قبلاً نیز ابن سینا، احمد غزالی و فریدالدین محمد عطار نیشابوری آن را به کار برده بودند پرده از شماری تعالیم رمزی عرفانی ایران برمی‌دارد. داستان دربارهٔ سرنوشت مشتی پرنده گرفتار در دام صیادان است، که شرح می‌دهند چگونه تلاش آنان برای نجات خود به موانعی برخورد و چگونه بر آن موانع دست یافته‌اند. این کتاب سفر روحانی انسان را از منزلگاه اصلی خود به عالم صورت، و اینکه چه گونه تعلقات جهان مادی می‌تواند مانع شوق انسان به بازگشت به مبدأ روحانی او گردد، ترسیم می‌کند. در این کتاب سهروردی اشاره‌ای دارد به اینکه چه گونه قوای انسانی که به جانب جهان معقول هدایت می‌شود روح را از سفر روحانی خود و دستیابی به اشراق باز می‌دارد.

وی به منظور دادن مجموعه‌ای از دستورهای عملی به آنان که در طریقت صوفیانه گام برمی‌دارند، نمادهای یاد شده را به کار می‌برد.

بطور مثال پوست انداختن اشاره دارد به ترک خود خویش گفتن، و مانند مور راه رفتن اشاره‌ای است به شیوه‌ای که شخص باید بر جاده حقیقت برود بدان سان که احدی از آن خبردار نشود، نوشیدن زهر به وجهی نمادین دلالت دارد به تحمل دردها و ناکامی‌هایی که شخص باید در طریقت تجربه کند. منظور سهروردی از به کار بردن حدیث «مرگ را دوست دارید تا زنده مانید» مرگ روحانی است، مفهوم صوفیانه فنا، مرگ و زادن مجددی است که سهروردی آن را خود در شعری وصف می‌کند:

گر پیشتر از مرگ طبیعی مُردی بر خور که بهشت جاودانی بُردی
 و رزاتک درین شغل قدم نفشردی خاکت بر سر که خویشتن آزردهی
 سهروردی مشکلات راه را با مقایسه ضمنی آنها با خوردن ریگ داغ توسط شتر مرغ و خوردن استخوانهای سفت و سخت توسط کرکسان مجسم می‌کند. تحمل چنین رنجی برای کسی که می‌خواهد در طریقت پیشرفتی حاصل کند و به مقامی برسد لازم است. استفاده سهروردی از سمندر در چند سطح مختلف تفسیر می‌شود. سمندر رمز طلا در کیمیا و طلا نماد عقل قدسی است. ممکن است اشاره‌وی فقط به ابراهیم باشد که در آتش افکنده شده، اما می‌تواند به آتش درون او نیز اشاره داشته باشد. طبق یک افسانه مشهور چنانچه سمندر در آتش برود و نسوزد، در برابر هر چیزی مقاوم خواهد شد. بنابراین آنان که با عشق الهی، که همچون آتش می‌سوزاند خو گرفته‌اند ناخالصی‌های خود را به درون آتش ریخته‌اند. آنان این آتش را بلعیده‌اند و تصفیه شده‌اند. سرانجام سهروردی به ما تذکر می‌دهد که باید مثل شب پره‌ای باشیم که به شب پرواز می‌کند و به روز پنهان می‌ماند، شب نماینده جنبه رمزی و نهانی، و روز نماینده جنبه ظاهری است. بدین ترتیب وی از نمادهای ادبیات سنتی عارفانه استفاده می‌کند که شب را نمادی از فضای باطنی و روحی قرار می‌دهد، و از این رهگذر جولانگاهی مقدس فراهم می‌سازد تا انسان بتواند در آن به پرواز آید.

در «رسالة الطير» سهروردی با گزارش قصهٔ پرندگان که «آزادانه پرواز می کردند» اما به دام صیادان افتادند، سفر روحانی انسان را ترسیم می کند «پرواز آزادانه» در اینجا نمادی از وضعیتی است که انسان در ازل قبل از خلقت زندگی می کرده، و به دام افتادن اشاره دارد به آمدن او به قلمرو وجود مادی، این تغییر بیانگر انتقال از بی صورتی به عالم صور است. زندانیان جهان مادی، که همان «زندان تن» در ادب فارسی است، چون به اسارت خود واقفند می توانند سفر خویش را به سوی اصل و منشأ خود آغاز کنند. پرنده ای که خود را در اسارت می بیند، نماد انسان این جهان است. سازگاری با چنین شرایطی و قبول آن، به عقیدهٔ سهروردی بزرگترین خطر برای سفر روحانی است. وی از زبان مرغان چنین گوید:

«... روزی به جستن حيله آوردیم تا به چه حيلت خویش را برهانیم. یک چند هم چنان بودیم تا بر آن خو کردیم و قاعدهٔ اول (آزادی) فراموش کردیم و با این بندها بیارامیدیم و با تنگی قفس تن در دادیم».

وصف سهروردی از سفر روحانی در «رسالة الاطير» با پرواز مرغان که خود را از بعضی بندها آزاد کرده اند، دنبال می شود، تعبیر عارفانهٔ نکتهٔ مذکور اینست که انسانهایی که گرفتار عالم صور شده اند می توانند با نیروی اراده خود را تا حدی از این وضع نجات دهند، بنابراین برای بریدن همهٔ بندهای علائق، به راهنمایی پیری نیازمندند. گرچه امکان دستیابی به مرحلهٔ اشراق بالقوه برای انسان وجود دارد، این کار بدون شوق درونی و تصمیم به انجام آن سفر روحانی صورت نخواهد پذیرفت. این نکته وقتی روشن می شود که قهرمان اصلی داستان از مرغان دیگر می خواهد که به او نشان دهند چه گونه خویشتن را آزاد کردند.

مرغان پس از قطع مرحلهٔ ریاضت و تحمل سختی ها، به منازل و مقاومت مختلفی از طریقت می رسند و تصور می کنند زمان استراحت است. در اینجا

سهروردی به ما هشدار می‌دهد که مبادا در یک مکان آرام بگیریم، گرچه «زیبایی» راه، که به گفته او چنان است که «عقل از تن جدا می‌کرد» فوق‌العاده و سوسه‌انگیز است. سرانجام فضل‌الهی، به صورت ندائی که مرغان را به ادامه سفر دعوت می‌کند، موجب می‌شود که بر میل خود به توقف چیره شوند. آنگاه می‌پردازد به شرح روبرو شدن مرغان با خداوند که باز طبق توصیف خود سهروردی، از نور جمالش «دیده‌ها متحیر شد» نورالانوار به مرغان می‌گوید که «بند از پای شما کس گشاید که بسته است، و من رسولی به شما فرستم تا ایشان را الزام کند تا بندها از پای شما بردارد».

بطور کلی اصول زیر را می‌توان از رساله‌الطیر استنتاج کرد:

- ۱- این خاکدان برای روح انسانی در حکم زندانی است.
- ۲- لازم است که روح، سفری به سوی نورالانوار در پیش گیرد.
- ۳- فضل‌الهی که به واسطه چنین تجربه‌ای حاصل می‌شود، سالک را کمک می‌کند تا واپسین رشته‌های علائق دنیوی را ببرد.
- ۴- کسی نورالانوار را تجربه می‌کند که بتواند خود را از زندان عالم مادی رها سازد.

مهدی امین رضوی مؤلف کتاب «سهروردی و مکتب اشراق» در این باره می‌نویسد:

مهم است که داستانهای سهروردی و سبک ادبی ویژه آن به صورت بخشی اصلی از تعالیم اشراقی مورد بررسی قرار گیرد. در حالی که وی در حکمت‌الاشراق تحلیلی نظری از تفکر اشراقی عرضه می‌کند، در تألیف‌های فارسی خود جنبه عملی تعالیم اشراقی خود را که بدون آن نظام فکری او در حکمت‌الهی کامل نخواهد بود، تشریح می‌کند. نظام معرفت‌شناختی سهروردی در نهایت متگی بر آن نوع از حکمت است که با به کارگیری تعالیم اشراقی حاصل می‌شود و بطور دقیق همان چیزی است که وی سعی می‌کند در

داستانهای عرفانی خود ترسیم کند. در واقع، دستورها و راهنماییهای او در مورد کسب حقیقت در دیگر آثارش حتی از این نیز صریح تر و مشخص تر است.^۱

رسالة الطير سهروردی در ۱۱ فراز تدوین شده و در ۹ صفحه به قطع وزیری به چاپ رسیده است.^۲

۱. سهروردی و مکتب اشراق، تألیف مهدی امین رضوی، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، از انتشارات نشر مرکز، چاپ سال ۱۳۷۷، صفحه ۴۷-۴۲.

۲. مجموعه مصنفات شهاب الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق)، جلد سوم، به تصحیح و مقدمه استاد دکتر سید حسین نصر، صفحه ۲۰۵-۱۹۷.

گزیده‌هایی از رساله الطیر
بسم الله الرحمن الرحيم
ربّ اعن علی اتمامه

- (۱) ترجمه لسان الحق و هو رساله الطیر از تألیف امام العالم علامه الزمان سلطان العلماء و الحکماء شیخ شهاب الدین السهروردی رحمت الله علیه.
- (۲) هیچ کس هست از برادران من که چندانی سمع عاریت دهد که طرفی از اندوه خویش با او گویم، مگر بعضی از این اندوهان من تحمّل کند به شرکتی و برادری؟ که دوستی هیچ کس صافی نگردد تا دوستی از مشوب کدورت نگاه ندارد. و این چنین دوست خالص کجا یابم که دوستی های این روزگار چون بازگانی شده است. آن وقت که حاجتی پدید آید مراعات این دوست فراگذارند، چون بی نیازی پدید آید (آن را براندازند) مگر برادری دوستانی که پیوند از قرابت الهی بود و الف ایشان از مجاورت علوی، و دلهای یکدیگر را به چشم حقیقت نگرند و زنگار شک و پندار از سر خود بزدایند، و این جماعت را جز منادی حق جمع نیارد، چون جمع شدند این وصیت قبول کنند.
- (۳) ای برادران حقیقت خویشان هم چنان فراگیرند که خارپشت باطنهای خویش را به صحرا آورد و ظاهرهای خود را پنهان کند که به خدای که باطن شما آشکار است و ظاهر شما پوشیده.

(۴) ای برادران حقیقت هم چنان از پوست پوشیده بیرون آئید که مار بیرون آید، و هم چنان روید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود و بر مثال کژدم باشید که پیوسته سلاح شما پشت شما بود که شیطان از پس برآید، و زهر خورید تا خوش زبید، مرگ را دوست دارید تا زنده مانید، و پیوسته می پرید و هیچ آشیانه معینی مگیرید که همه مرغان را از آشیانها گیرند، و اگر بال ندارید که بپرید به زمین فرو خزید چندانکه جای به دل کنید. و هم چون شتر مرغ باشید که سنگهای گرم کرده فروبرد، و چون کرکس باشید که استخوانهای سخت فرو خورد، و هم چون سمندر باشید که ضیوسته میان آتش باشد تا فردا به شما گزندى نکند، و هم چون شب پره باشید که به روز بیرون نیاید تا از دست خصمان ایمن باشید.

(۵) ای برادران حقیقت، هیچ شگفت نبود اگر فریشته فاحشه نکند و بهیمة دستوری کار زشت کند که فریشته آلت فساد ندارد و بهیمة آلت عقل ندارد، بلکه شگفت کار آدمی است که فرمانبر شهوت شود و خویش را سخره شهوت کند با نور عقل. و به عزت بارخدای آن آدمی که به وقت حمله شهوت قدیم استوار دارد از فریشته افزون است، و باز کسی که منقاد شهوت بود از بهیمة باز بس بترست.

(۶) اکنون باز به سر قصه شویم و اندوه خویش شرح دهیم: بدانید که ای برادران حقیقت، که جماعتی صیادان به صحرا آمدند و دامها بگسترده و دانه‌های بپاشیدند و داهولها و مترسها به پای کردند و در خاشاک پنهان شدند. و من میان گله مرغان می آمدم چون ما را بدیدند صفیر خوش می زدند، چنانکه ما را به گمان افکندند. بنگریستم جای نزه و خوشی دیدیم، هیچ شک در راه نیامد و هیچ تهمت ما را از صحرا باز نداشت. روی بدان دامگاه نهادیم و در میان دام افتادیم. چون نگاه کردیم حلقه‌های دام در حلقهای ما بود و بندهای تله‌ها در پای ما بود. همه قصد حرکت کردیم تا مگر از آن بلا نجات یابیم، هر چند

بیش جنبیدیم بندها سخت تر شد، پس هلاک را تن بنهادیم و بدان رنج تن در دادیم و هر یکی به رنج خویش مشغول شدیم که پروای یکدیگر نداشتیم، روی به جستن حیلۀ آوردیم تا به چه حیلت خویش را برهانیم یک چند هم چنان بودیم تا بر آن خو کردیم و قاعدهٔ اوّل خویش را فراموش کردیم و با این بندها بیارامیدیم و با تنگی قفس تن دردادیم.

(۷) پس روزی در میان این بندها بیرون نگر بستیم، جماعتی را دیدم ز یاران خود، سرها و بالها از دام بیرون کرده و از این قفسهای تنگ بیرون آمده و آهنگ پریدن می کردند و هر یکی را پاره‌ای از آن داهولها و بندها بر پای مانده که بدن ایشان را از پریدن بازداشت و ایشان را با آن بندها خوش بود. چون آن بدیدم ابتدای کار خود و نسی خویش از خود یاد آدمم و آنچه با او ساخته بودم و الف گرفته بر من منعص شد. خواستم که از اندوه بمیرم یا از آن باز گردیدن ایشان جان از تن جدا شود. آوازی دادم ایشان را و زاری کردم که به نزدیک من آئید و مرا در حیلۀ جستن به راحت دلیل باشید و با من در رنج شریک باشید که کار من به جان رسید. ایشان را فریب صیادان یاد آمد، بترسیدند و از من برمیدند، سوگند بریشان دادم به دوستی قدیم و صحبتی که هیچ کدورت بدو راه نیافته بود بدان سوگند شک از دل ایشان نرفت و هیچ استواری ندیدند از دل خود بر موافقت من. دیگر باره عهدهای گذشته را یاد آوردم و بیچارگی عرضه کردم، پیش من آمدند، پرسیدم ایشان را از حالت ایشان که به چه وجه خلاص یافتند و با آن بقایای بندها چون آر میدند؟

پس هم بدان طریق که ایشان حیلۀ خود کرده بودند مرا معونت کردند تا گردن و بال خود را از دام بیرون کردم و در قفس باز کردند. چون بیرون آدمم گفتند این نجات غنیمت دار، من گفتم که این بند از پای من بردارید، گفتند اگر ما را قدرت آن بودی اوّل از پای خود برداشتیمی، و از طبیب بیمار، کس درمان و دارو نطلبید و اگر دارو ستاند از او سود ندارد، پس من با ایشان پریدم،

ایشان با من گفتند که ما را در پیش راههای دراز است و منزلهای سهمناک و مخوف که از آن ایمن نتوان بود، بلکه به مثل این حالت دیگر بار از دست، بشود و ما دیگر باره بدان حالت اول مبتلا شویم، پس رنجی تمام بر باید داشت که یکبار از چالهای مخوف بیرون گریزیم و پس بر راه راست افتیم.

(۸) آنگاه میان دو راه بگرفتیم و ادیبی بود با آب و گیاه خوش می پریدیم تا از آن دامگاهها در گذشتیم، و به صفر هیچ صیاد بازنگریستیم و به سر کوهی رسیدیم و بنگریستیم. در پیش ما هشت کوهی دیگر بود که چشم بیننده به سر آن کوهها نمی رسید از بلندی، پس به یکدیگر گفتیم فرود آمدن شرط نیست و هیچ امن و رای آن نیست که به سلامت از این کوهها بگذریم که در هر کوهی جماعتی اند که قصد ما را دارند، و اگر به ایشان مشغول شویم و به خوشی آن نعمت ها و به راحتهای آن جایها بمانیم بسر عقبه نرسیم. پس رنج بسیار برداشتیم تا بر شش کوه بگذشتیم و به هفتم رسیدیم.

پس بعضی گفتند که وقت آسایش است که طاقت پریدن نداریم، و از دشمنان و صیادان دور افتادیم و مسافتی دراز آمدیم و آسایش یکساعت ما را به مقصود رساند، و اگر بدین رنج بیفزائیم هلاک شویم، پس برین کوه فرود آمدیم، بوستانهای آراسته دیدیم و بناهای نیکو و کوشکهای خوش و درختان میوه دار و آبهای روان چنانکه نعیم او دیده می بست و زیبائی او عقل از تن جدا می کرد، و الحانهای مرغان که مثل آن نشنیده بودیم، و بوهائی که هرگز به مشام ما نرسیده بود. از خوشی بس از آن میوه ها و آبها بخوردیم و چندان مقام کردیم که ماندگی بیفکنیم. پس آواز برآمد که قصد رفتن باید کرد که هیچ امن و رای احتیاط نیست و هیچ حصن استوارتر از بد گمانی، و ماندن بسیار عمر ضایع کردن است و دشمنان بر اثر ما همی آیند و خبرها همی پرسند.

(۹) پس رفتیم تا به هشتم کوه از بلندی سرش به آسمان رسیده بود، چون به وی نزدیک رسیدیم الحان مرغان شنیدیم که از خوشی آن نالها بال ما سست

می شد و می افتادیم، و نعمت‌های الوان دیدیم و صورتها دیدیم که چشم از وی برنتوانستیم داشتن. فرود آمدیم تا با ما لطف‌ها کردند و میزبانی کردند بدین نعمت‌ها که هیچ مخلوق وصف و شرح آن نتواند.

رساله آواز پر جبرئیل

این اثر بسیار رمزی درباره طالب حقیقتی است که به خانقاهی دو در می رود که یکی از درها روی به شهر و دیگر روی به صحرا دارد. طالب حقیقت که به صحرا رفته است دو پیر روحانی را ملاقات می کند و در باب معمای خلقت مقامات طریقت و خطرهای آن سؤالهایی از آنان می کند. گفتگویی که به دنبال آن پرسشها درمی آید عناصر اساسی تعالیم اشراقی و آداب ورود به طریقت را که برای درک اسرار قرآنی لازم است، روشن می کند... در رساله «آواز پر جبرئیل» که به عنوان یکی از آثار کلاسیک ادب فارسی معروف شده.^۱ سهروردی عناصر بنیادی معرفت شناسی خود را از دیدگاه حکمت الهی بحث می کند. در این رساله بسیار رمزی، از نمادهای سنتی عرفان و شماری از نمادهای دیگر که منحصر به خود اوست و نمی توان آنها را در ادبیات عارفانه

۱. این کتاب هم به سبب سبک ادبی و هم به لحاظ رموز و نمادهای عرفانی آن شهرت گسترده ای یافته است مثلاً به شرحی فارسی بر این کتاب از مؤلف هندی ناشناخته ای برمی خوریم که در اوایل یازدهم هجری نوشته شده است برای اطلاع بیشتر درباره این شرح، رجوع شود به شرح آواز پر جبرئیل به کوشش م. قاسمی در معارف ۱ (فروردین - تیر سال ۱۳۶۳).

قدیم فارسی یافت، حداکثر استفاده را می کند. منظور اصلی کتاب در اوّل آن بیان شده است: «... از ابوعلی فارمدی رحمت الله علیه پرسیدند که چونست که کبودپوشان بعضی اصوات را پر جبرئیل می خوانند؟
گفت: بدان که بیشتر چیزها که حواس تو مشاهده آن می کند همه از آواز پر جبرئیل است.»

می توان گفت که نظریه سهروردی در باب علم در این قصه عرفانی بحث شده است. او به زبانی استعاری نقشه‌ای برای پروراندن قوه‌ای در وجود ما عرضه می کند که قادر به کسب علم به طور مستقیم و بدون واسطه است. سهروردی با تکیه بر نمادهای سنتی شعر و نثر عارفانه، به تشریح جرّ و بحثهای میان تجربه گرایان، عقلگرایان و هواداران شیوه عرفانی شناخت می پردازد.^۱
دکتر سید جعفر سجادی مترجم کتاب حکمة الاشراف درباره رساله پر جبرئیل می نویسد:

«در این رساله که از نام آن نفحات روحانی استشمام می شود، داستان کوچکی مطرح می گردد و آن اینکه: شیخ اشراق به خانقاهی می رود که آن را دو در است یکی از آن دو به صحرا و دشت و بیابان است و آن دیگر به شهر و آبادی. وی از در شهری وارد می شود و آن را محکم و استوار می بندد و به سوی آن در که به طرف صحراست روان می شود. در بین راه به ده تن مردان کارآزموده و پیر خوش سیما برمی خورد که هیبت و ابهت آنها وی را مرعوب می کند. مدّتی به نزد آنان می ماند و مسائلی را از راز آفرینش مطرح می کند و پرسش های

۱. سهروردی و مکتب اشراق، تألیف مهدی امین رضوی، ترجمه دکتر مجدالدین کیانی، از انتشارات نشر مرکز، صفحه ۴۸-۴۷.

شگفت انگیز می نماید که همه را پاسخ می شنود.^۱
رسالة آواز پر جبرئیل در ۲۱ فراز تنظیم شده و در ۱۷ صفحه به قطع وزیری
به چاپ رسیده است.^۲

۱. شهاب الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، از انتشارات فلسفه، صفحه ۱۱۶-۱۱۵.
۲. مجموعه مصنفات فارسی شهاب الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق)، جلد سوم، به تصحیح و
تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، صفحه ۲۲۳-۲۰۷.

گزیده‌هایی از رسالهٔ آواز پر جبرئیل بسم الله الرحمن الرحيم

(۱) تقدیس بی نهایت حضرت قیومیت را سزاوار است لاغیر، تسبیح بی قصا را جناب کبریا را شایسته است بی شرکت. سپاس باد قدوسی را که اوئی هر که او را تواند خواند حاصل از اوئی اوست و بوده هر چه شاید که بود از بود او بود درود و آفرین بر روان خواجه‌ای باد که پرتو نور طهارت او بر خافقین بتافت و شعاع شرع او را لمعان به مشارق و مغارب برسید، و بر اصحاب و انصار او.

(۲) در این یک دور روز از کسانی که رمد تعصب نقص بصر و بصیرت ایشان شده است یکی از برای کبر منصب سادات و ائمه طریقت از سر قصور در مشایخ سوائف بیهده‌ای می گفت و در اثناء آن از بهر تقریر تشدید انکاری را بر مصطلحات متأخران استهزاء می کرد، تا نمادی او در آن به جایی رسید که حکایت ایراد کرد از خواجه ابوعلی فارمدی رحمة الله علیه که او را پرسیدند که چونست که کبودپوشان بعضی اصوات را آواز پر جبرئیل می خوانند؟ گفت: بدانکه بیشتر چیزها که حواس تو مشاهده آن می کند همه از آواز پر جبرئیل است. و مسائل را گرفت از جمله آوازه‌های پر جبرئیل یکی توئی. این منکر

مدّعی تعصّب بی فایده می کرد که چه معنی این کلمه را فرض توان کرد الاّ هذیانات مزخرف.

(۳) چون تجاسر او بدینجا رسید، راستی را من نیز از سر حدّت زجر او را متشمّر گشتم و دامن مبادلات با دوش انداختم و آستین تحمّل باز نور دیدم و بر سر زانوی فطنت بنشستم و از طریق شتم کردن و عامی خواندن درآمدم، و گفتم: اینک من در شرح آواز پر جبرئیل به عزمی درست و رأیی صائب شروع کردم تو اگر مردی و هنر مردان داری فهم کن، و این جزورا «آواز پر جبرئیل» نام کردم.

مبدء التحدیث

(۴) در روزگاری که من از حجره زنان نفوذ برون کردم و از بعضی قید و حجراطفال خلاص یافتم، یک شبی غسق شبه شکل در مقعر فلک مینا رنگ مستطیر گشته بود و ظلمتی که دست برادر عدم است در اطراف عالم سفلی متبدّد شده بود، ما را از هجوم خواب قنوطی حاصل شد. از سر ضجرت شمعی در دست داشتم، قصد مردان سرای ما کردم و آن شب تا مطلع فجر در آنجا طواف می کردم. بعد از آن هوس دخول خانقاه پدرم سانح گشت. خانقاه را دو در بود، یکی در شهر و یکی در صحرا و بستان. برفتم و این در که در شهر بود محکم ببستم و بعد از رتق آن قصد فتق در صحرا کردم. چون نگه کردم ده پیر خوب سیما را دیدم که در صفّه ای متمکن بودند، مرا هیأت و فرّ و هیبت و بزرگی و نوای ایشان سخت عجیب آمد و از او رنگ و زیب و شیب و شمایل و سلب ایشان حیرتی عظیم در من ظاهر شد چنانکه گفتار از زبان من منقطع شد.

(۵) با وجلی عظیم و هراسی تمام یک پای را در پیش می نهادم و دیگری را باز پس می گرفتم، پس گفتم دلیری نمایم و به خدمت ایشان مستسعد گردم هر چه بادا باد. نرم نرم برفتم و پیری را که بر کناره صفّه بود قصد سلام کردم و

انصاف را از غایت حسن خلق به سلام بر من سبق برد و به لطف در روی من تبسمی بکرد چنانکه شکل نواجذش در حدقه من ظاهر شد و با همه مطالعت مکارم شیم از مهابت او در من بر نسق اول مانده بود. پرسیدم که بی خورده بزرگان از کدام صوب تشریف داده‌اند؟ آن پیر که بر کناره صفه بود مرا جواب داد که ما جماعتی مجردانیم، از جانب «ناکجا آباد» می‌رسیم. مرا فهم بدان نرسید، پرسیدم که آن شهر از کدام اقلیم است؟ گفت: از آن اقلیم است. که انگشت سبّابه آنجا راه نبرد، پس مرا معلوم شد که پیر مطلع است. گفتم به حکم کرم، اعلام فرمای که بیشتر اوقات شما در چه صرف افتد؟ گفت: بدان که کار ما خیاطت است و ما جمله حافظیم کلام خدای را عز سلطانه و سیاحت کنیم. پرسیدم که این پیران که بر بالای تو نشسته‌اند شما را اهلّیت مجاورت ایشان نباشد، من زبان ایشانم و ایشان در مکالمات اشباه تو شروع نمایند.^۱

۱. مجموعه مصنفات، شیخ اشراق به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، از انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، صفحه ۲۱۱-۲۰۸.

رساله عقل سرخ

در رساله عقل سرخ سهروردی از زبان مرغان و پرندگان حکایت کند، خود او در این سیر و سلوک به کالبد و صورت پرندگان درمی آید و سفر می کند. آن پرنده ای که سهروردی به کالبد آن درمی آید «باز است» و ناچار در جمع بازان به سیر و سیاحت می پردازد و مدتها با آنها همنشین می شود و به هر طرف پرواز می کند، و از شگفتی های روزگار و حوادث جهان آگاه می شود و از هم سفران خود چیزها می آموزد و از اسرار کوه قاف آگاه می گردد «عقل سرخ» خود رمزی است که کمتر به کار برده شده است و ناچار متصف کردن عقل که امری مجرد و غیرمادی است به صفت مادی غیر از رمز و کنایت به چیزی دیگر نمی تواند باشد.^۱

رساله در «عقل سرخ» قصه با این پرسش آغاز می شود که آیا مرغان زبان یکدیگر را می فهمند. عقاب که در ابتدا پاسخی مثبت داده، بعد اسیر صیادان می شود. چشمانش را می بندند و به تدریج باز می کنند. عقاب به مردی سرخ رو

۱. شهاب‌الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۱۱۶.

برمی خورد که مدّعی است «نخستین فرزند آفرینش» است او هم سالخورده است زیرا نماینده انسان کاملی است که پیش از آفرینش به صورت مثالی، در کمال محض می زیسته و هم جوان است زیرا از دیدی هستی شناختی با خداوند که ازلی و بنابراین، قدیم ترین موجود است بسیار فاصله دارد.

سپس نمادهای زرتشتی کوه قاف، داستان زال، رستم، و دیگر قهرمانان حماسی را که در شاهنامه به تصویر کشیده شده اند به کار می برد. قاف نام کوهی شده است. وی ضمن استفاده از مثنوی نمادهای جدید پاره از موضوعهای دیرین فلسفه و عرفان اسلامی، از قبیل تمایز میان قوه عقلانی که او آن را عقل جزئی می نامد، و عقلی که او آن را عقل کلی می خواند، مطرح می نماید. سهروردی در این کار بر نمادهای زرتشتی و منابعی از ایران باستان سخت تکیه می کند. دقیقاً تعامل بین عقل جزئی و عقل کلی است که اساس دستیابی به علم را تشکیل می دهد. همچون دیگر آثاری که در موضوع حکمت الهی است، سهروردی نظریه علم خود را در پس شبکه تودرتوی اسطوره ها و نمادهایی پنهان می کند که فقط در صورتی شخص می تواند راز آنها را بگشاید که با مجموعه نمادهای سنتی صوفیه آشنا باشد.^۱

رساله عقل سرخ سهروردی در ۱۵ فراز تنظیم شده و در ۱۵ صفحه به قطع وزیری به چاپ رسیده است.^۲

۱. سهروردی و مکتب اشراق، تألیف مهدی امین رضوی، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، صفحه ۴۸-۴۹.

۲. مجموعه مصنفات فارسی شهاب الدین سهروردی، (شیخ اشراق)، جلد سوم، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، صفحه ۲۳۹-۲۲۵.

گزیده‌هایی از رساله عقل سرخ
هذه رسالة موسومة به عقل سرخ
للشيخ الالهی الربانی شهاب‌الدین السهروردی

(۱) حمد باد ملکی را که هر دو جهان در تصرف اوست. بود هر که بود از او بود و هستی هر که هست از هستی اوست. بودن هر که باشد از بودن او باشد. لا هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء علیم» و صلوات و تحیات بر فرستادگان او به خلق خصوصاً بر محمد مختار که نبوت را ختم بدو کرد و بر صحابه و علمای دین رضوان الله علیهم اجمعین.

(۲) دوستی از دوستان عزیز مرا سؤال کرد که مرغان زبان یکدیگر دانند؟ گفتم بلی دانند - گفت ترا از کجا معلوم گشت؟ گفتم در ابتدای حالت چون مصور به حقیقت خواست که به نیت مرا پدید کند مرا در صورت بازی آفرید و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند. ما با یکدیگر سخن گفتیم و شنیدیم و سخن یکدیگر فهم می کردیم. گفت آنکه حال بدین مقام چه گونه رسید؟ گفتم روزی صیادان قضا و قدر دام تقدیر گسترانیدند و دانه ارادت در آنجا تعبیه کردند و مرا بدین طریق اسیر گردانیدند، پس از آن ولایت که آشیان ما بود به ولایتی دیگر بردند. آنکه هر دو چشم من بردوختند و چهار بند مختلف نهاده و ده کس را بر من موکل کردند، پنج را روی سوی من و پشت بیرون، و پنج را

پشت سوی من، و روی بیرون، این پنج که روی سوی من داشتند و پشت ایشان بیرون، آنکه مرا در عالم تحیر بداشتند، چنانکه آشیان خویش و آن ولایت و هر چه معلوم بود فراموش کردم و می پنداشتم که من پیوسته خود چنین بوده‌ام.

(۱۳) گفتم: ای پیرزره داودی چه باشد؟ گفت: زره داودی این بندهای مختلف است که بر تو نهاده‌اند.

(۱۴) گفتم: ای پیر چه کنم تا آن رنج بر من سهل بود؟ گفت چشمه زندگانی بدست آور و از آن چشمه آب بر سر ریز تا این زره بر تن تو بریزد و از زخم تیغ ایمن باشد که آن آب این زره را تنگ کند، و چون زره تنگ بود، زخم تیغ آسان بود. گفتم ای پیر این چشمه زندگانی کجاست؟ گفت در ظلمات، اگر آن می طلبی خضر و از پای افراز در پای کن، و راه تو گل پیش گیر تا به ظلمات رسی. گفتم راه از کدام جانب است؟ گفت: از هر طرف که روی، اگر راه روی راه بری گفتم نشان ظلمات چیست؟ گفت: سیاهی، و تو خود در ظلماتی، اما تو نمی دانی. آن کس که این راه رود چون خود را در تاریکی بیند، بداند که پیش از آن هم در تاریکی بوده است و هرگز روشنائی به چشم ندیده. پس اولین قدم راهروان این است و از اینجا ممکن بود که ترقی کند. اکنون اگر کسی بدین مقام رسد، اینجا تواند بود که بیش رود. مدعی چشمه زندگانی در تاریکی بسیار سرگردانی بکشد. اگر اهل آن چشمه بود، به عاقبت بعد از تاریکی روشنائی بیند. پس او را پی آن روشنائی نباید گرفتن که آن روشنائی نوریست از آسمان بر سر چشمه زندگانی، اگر راه برد و بدان چشمه غسل برآورد، از زخم تیغ بلارک ایمن گشت.

به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی

که از شمشیر بویحیی نشان ندهد کسی احیا

هر که بدان چشمه غسل کند هرگز محتلم نشود. هر که معنی حقیقت یافت، بدان چشمه رسید. چون از چشمه برآمد استعداد یافت، چون روغن به

لسان که اگر کف برابر آفتاب بداری و قطره‌ای از آن روغن بر کف چکانی از پشت دست بدر آید. اگر خضر شوی از کوه قاف آسان توانی گذشتن.

(۱۵) چون با آن دوست عزیز این ماجرا بگفتم، آن دوست گفت: تو آن بازی که در دامی و صید می‌کنی، اینک مرا بر فتراک بند که صیدی بد نیستم.

من آن بازم که صیادان عالم

همه وقتی به من محتاج باشند

شکار من سیه چشم آهوانند

که حکمت چون سرشک از دیده باشند

به پیش ما از این الفاظ دورند

به نزد ما ازین معنی تراشند^۱

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، جلد سوم، صفحه ۲۳۹-۲۲۶.

رساله روزی با جماعت صوفیان

در رساله «روزی با جماعت صوفیان» نیز اصول سیر و سلوک عرفان عملی مطرح می‌شود که سهروردی روزی با گروهی از صوفیان در خانقاه می‌گذراند و از هر سو سخنی گفته می‌شود. هر کس از زبان مرشدش گفتاری گوید و پرسشهایی که از مرشد و راهنمای خود کرده است بازگو می‌کند تا نوبت به شیخ شهاب‌الدین می‌رسد. وی که در خرقه درویشان قرار گرفته است از زبان نخستین مرشدش حکایتها کند و پرسشهایی که از پیر خود کرده و پاسخهایی که شنیده باز گوید و از این راه بسیار از اسرار جهان را بشکافد^۱ مهدی امین رضوی درباره رساله روزی با جماعت صوفیان^۲ چنین نوشته است: این داستان در خانقاهی شروع می‌شود که جماعتی از صوفیان از پایگاه معنوی مشایخ خود و آراء آنان درباره آفرینش سخن می‌گویند. سهروردی که در مقام شیخی حرف می‌زند، پرسشهایی را که صرفاً در پی توضیح و تعلیل

۱. شهاب‌الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۱۱۶.

۲. سهروردی و حکمت اشراق، تألیف مهدی امین رضوی، ترجمه دکتر مجالدین کیانی، صفحه

چیستی عالم و ساختار افلاک است، رد می‌کند. او این پرسشها را سطحی می‌شمرد و عقیده دارد که کسانی هستند که ظاهر را می‌بینند و کسانی که علم افلاک را می‌فهمند و بالاخره کسانی هستند که دربارهٔ عالم فلکی به خبرگی می‌رسند، اینان دانشی مردان واقعی‌اند.

سپس به ذکر توصیه‌ها و تعلیماتی می‌پردازد که در بالفعل ساختن قوه‌ای که به افراد می‌دهد تا بدون واسطه شناخت حاصل کنند، اساسی است. سخن او چنین است:

«... هر چه به نزد تو عزیز است، از مال و ملک و اسباب و لذت نفسانی و شهوانی. (همه را به دور بین کن) اگر از این دستور پیروی کنی زود دیده روشن شود.» سهروردی در میان آمیزه‌ای از افسانه، نماد مابعدالطبیعهٔ سنتی اسلام، همچنان بر رابطهٔ میان کوشش برای کسب علم باطنی و به کار بستن زهد و ریاضت تأکید می‌کند. ریاضت چشم باطن را که از نظر وی راه شناخت است می‌گشاید. شناختی که اگر شخص قرار است به بُعد باطنی اسلام علم پیدا کند، مهم و اساسی است. به عقیدهٔ سهروردی، علم حقیقی زمانی ممکن می‌شود که به تجربه گرائی و عقل گرائی خاتمه داده شود. وی اینگونه گزارش می‌کند:

«شیخ گفت چون دیدهٔ اندرونی گشاده شود دیده ظاهر برهم نهادن و لب بر همه بستن و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار چیزاگر گیرد به دست باطن گیرد و اگر بیند به چشم باطن بیند. و اگر شنود به گوش باطن شنود و... پس آنگه پرسیدی که چه بیند؟ (پاسخ خود درونی اینست که) خود بیند آنچه بیند و باید دیدن» بنابراین بستن پنج حس ظاهر از نظر سهروردی شرط لازم برای گشودن حواس باطن است که برای احراز حقیقت ضروری است. کتاب «روزی با جماعت صوفیان» اشاره دارد به حالات و مقامات مختلف طریقت و اینکه چه گونه خاصان

می‌توانند به پاکی دل و صفای نظر برسند. سهروردی در این کتاب از گفتگوهای خود با جماعتی صوفی و نظر مشایخ آنها درباره دستیابی به حقیقت و مقایسه رأی خود با رأی آنان سخن می‌گوید.

این اثر مختصر شامل اشارات مهمی به مفاهیم تمثیلی و استعاره‌ای و اینکه چه گونه مقامات مختلف طریقت را می‌توان به کمک آنها وصف کرد. در این کتاب فوق العاده نمادین، رابطه میان صفای قلب و حدی که شخص می‌تواند علم کسب کند و نیز رابطه میان تنسک و معرفت‌شناسی، با استفاده از نمادهای صوفیانه مورد بررسی قرار گرفته است.

رسالة روزی با جماعت صوفیان در ۱۳ فراز تنظیم شده و در ۱۰ صفحه به

قطع وزیری به چاپ رسیده است.^۱

۱. مجموعه مصنفات فارسی شهاب‌الدین سهروردی، (شیخ اشراق)، جلد سوم، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، صفحه ۲۵۰-۲۴۱.

گزیده‌هایی از رساله «روزی با جماعت صوفیان»

بسم الله الرحمن الرحيم

(۱) روزی با جماعت صوفیان در خانقاهی نشسته بودم هر کس از مقالات شیخ خویش فصلی می پرداخت. چون نوبت به من رسید گفتم: وقتی در خدمت شیخ خویش نشسته بودم، شیخ را گفتم که امروز میان رسته حکاکان می گذشتم، حکاکی را دیدم چرخشی در پیش گرفته بود و جوهری در دست داشت و از آن جوهر بر آن چرخ مهره‌ای می ساخت به شکل گوی مدور. من اندیشه کردم که اگر این چرخ که از بالا به زیر می گردد بر روی زمین گردیدی چون آسیا سنگ، و حکاک مهره را بر چرخ نهادی و دست از وی باز گرفتی، مهره را بر چرخ از حرکت چرخ هیچ حرکت بودی یا نه؟ سر آن نمی توانستم دانستن شیخ گفت مهره نیز بر چرخ بگردیدی برخلاف سیر چرخ چنانکه اگر چرخ از چپ سوی راست گردیدی مهره از راست بر چرخ سوی چپ گردیدی، همچنان که تخته‌ای بگیری و گوئی بر سر آن تخته نهی، پس تخته را به خود کشی، تخته نزدیک تو آید اما گوی از پرتو دور افتد و بدان جانب تخته رود که از تو دور باشد.

(۹) چون این جنس سؤال و جواب در میان ما برفت، شیخ گفت: این

سؤالها همه ناوارد بود. کس را لازم نیست که گوید چرا این ستاره منیر است، و آن دیگر نیست. و چرا اینجا نور بسیار است و آنجا کم، که آنجا بدان کس که این راه باز دهد سائل گوید چرا فلک پانزده نیست یا یازده نیست و چرا می گردد، و چرا سیر غلط نمی کند. گویند چنانست، کس را لازم نیست سر آن باز گفتن، آن کس که داند، خود داند.^۱

(۱۰) شیخ را گفتم آن چه گونه توان دانستن؟ گفت: که آن کسان که در آسمان و ستارگان نگرند سه گروهند:

گروهی به چشم سر نگرند و صحیفه‌ای کبود بینند. نقطه‌ای چند سپید بروی و این گروه عوامند، و بهائم را نیز اینقدر حاصل باشد.

و گروهی آسمان را هم به دیده آسمان بینند و این گروه منجمانند، دیده آسمان ستاره است و ایشان آسمان را به ستارگان بینند، گویند امروز فلان ستاره در فلان برج است. پس این اثر کند، در فلان برج بر فلان قران است. برج بادیست یا خاکی یا آتشی، قرآن نسختین است، غلبه باد بود یا غلبه آب، فلان سال که آفتاب به حمل می رفت آن زمان فلان برج می آمد، طالع سال آن برج است با زندگی می باشد، آن زمان که فلان کس از مادر به زمین می آمد فلان برج برمی آمد، طالع آن کس آن برج باشد، که خدایش فلان ستاره است.

خداوند طالع عمل کند نعمت بدست آرد، فلان وقت عقده ذنب در پیش آفتاب ایستد یا در پیش ماه، آفتاب یا ماه سایه شود، حساب آن ستاره کنند. ایشان آسمان را به دیده آسمان بینند.

اما کسانی که سر آسمان و ستاره به چشم سر بینند و نه به دیده آسمان الا به نظر استدلال، محققان اند.

(۱۲) شیخ را گفتم چون دیده گشاده شود بیننده چه بیند؟ شیخ گفت:

۱. همین مطلب خود اشراق است که به روشنی باز گفته شده است. (رفیع)

چون دیده‌اندرونی گشاده شود دیده‌ظاهر بر همه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار چیز اگر گیرد بدست باطن گیرد، و اگر بیند به چشم باطن بیند، و اگر شنود به گوش باطن شنود، و اگر بوید به چشم باطن بوید، و ذوق وی از خلق جان باشد، چون این معنی حاصل آمد پیوسته مطالعه سر آسمانها کند و از عالم غیب هر زمان آگاهانیده شود. پس آنکه پرسیدی که چه بیند؟ خود بیند آنچه بیند و باید دیدن، از آن چیزها که در نظر وی آرند حکایت نتوان کرد الا که به ذوق خود توان دانستن. و این عالم کم کسی را میسر شود، زیرا، ترک دنیا کردن بر نااهل مشکل است و اهل در جهان کم بدست می‌آید. فاسق هر بامداد که از عالم مستی به رنج خمار افتاد و قوت افراط شراب دماغ وی را ضعیف کرده باشد، و آن کس را که دماغ ضعیف بود از هر چیزی هراسان باشد، در آن حال فعل را منکر بود و با خود گوید که باشد که من دست ازین فسق بدارم و به خدا بازگردم که دنیا و آخرت در سر این می‌شود...

اگر کسی لذت خلوت بداند و هستی را به نیستی مبدل گرداند: پس بر اسب فکرت سوار شود و در میدان علم غیب دواند. از مغیبات وی را آن لذت باشد که از غایت لذت حال خود باز نتوان گفتم و از حال انسانیت بدر رود. دیوانگان وی را دیوانه خوانند. و هر چه کند به نزد تو گر شود، اما او را از نظر تو فراغتی باشد، که آنجا که او باشد به تو پروا ندارد.

(۱۳) چون با آن جماعت از مقالات شیخ خویش این فصل فرو گفتم جماعت گفتند: بزرگوار شیخی داری و بر تو مشفق که هیچ سرّ از تو پنهان نمی‌دارد. گفتم او را از من هیچ پنهان نیست، اما آنچه او می‌گوید نمی‌توانم گفتن.

گر بگویم تیغ باشد یا درخت ورنگویم عاجزم در کار سخت

رسالة في حالة الطفولية

در این کتاب سهروردی از دیدار خود با شیخی سخن می گوید که اسرار الهی را بر او آشکار می کند و او نیز به نوبه خود آن اسرار را پیش افراد نااهل فاش می کند. شیخ او را به سبب آنکه دُرّ قیمتی را پیش خوکان ریخته تنبیه می کند. سهروردی همچنین تلمیحی دارد به مشکل بازگفتن اسرار به کسانی که بیرون از حلقه اهل معنی اند. از آنجائی که حکمت خالده یا جاویدان خرد جز از طریق ادراک حسی به دست نمی آید دشوار بتوان این گونه علم را به آنان که آمادگی پذیرش آن را ندارند بازگفت.

سپس سالک که از کرده پشیمان شده شیخ را باز می یابد و او اسراری از قبیل اصول اخلاقی طریقت و آدابی مانند سماع و (موسیقی و رقص صوفیانه) را به وی می گوید. تشریح بسیاری از نکته های ظریف عرفانی، آشنائی کامل سهروردی را با غوامض طریقه متصوفه ظاهر می سازد. وی این نکته را ضمن گفتگویی نمادین میان بَطی و سمندری بیان می کند. عقیده بر این است که عبور سمندر از آتش او را در برابر همه آفات مصون کرده است. بطّ از لذّت نوشیدن آب سرد در وسط فصل زمستان داد سخن می دهد، در حالی که سمندر

از سرما رنج می برد. هر یک از این دو می توانند مطابق با تجربه خود تعبیری متفاوت از «آب سرد» عرضه کنند.

تا اینجا سهروردی خلاصه‌ای از دستورالعمل‌های رمزی مورد نیاز سالکی را که در طریقه معنوی گام برمی دارد ارائه می کند: طریقه‌ای که با شوقی درونی آغاز می شود و با انجام ریاضاتی زیر نظر شیخی ادامه می یابد. هدف رساله «فی حالة الطفولیه» ترسیم طریقت معنوی و سفر سالک از ابتدای این طریقه است که سهروردی آن «طریقه» را به طرزی نمادین همان طفولیت می داند. اهمیت داشتن یک راهنما برای احتراز از خطرات راه، و نیز مقامات مختلف تحولات درونی جزو موضوعاتی است که سهروردی به تفصیل شرح می دهد. اصل اساسی آموزشهای معنوی این کتاب عرضه راهنمایی عملی برای طی طریقت روحانی است.^۱

منظور از نوشتن رساله «در حال طفولیت» ممکن است نظر سهروردی طفولیت در دانش و سلوک باشد. در هر حال در این رساله از دوران کودکی خود سخن می گوید و وقایع آن زمان را به یاد می آورد و گوید چه گونه انوار ملکوتی در دل من بتابد و به دانش روی آوردم و در این راه رنجهای کشیدم تا آموزشهای بیافتم و از انفاس قدسی او بهره‌ها برگرفتم و به یک بارگی از برکت انفاس این استاد و پیر مرشد خود متجلی شدم و دم قدسی او در من دمیده رسوخ کرد و درهای علم لدنی برویم باز شد.^۲

رساله «فی حالة الطفولیه» سهروردی در ۲۰ فراز تنظیم شده و در ۱۶ صفحه به قطع وزیری به چاپ رسیده است.^۳

۱. سهروردی و حکمت اشراق، تألیف مهدی امین رضوی، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، از انتشارات نشر مرکز، صفحه ۵۲-۵۱.

۲. شهاب‌الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۱۱۷-۱۱۶.

۳. مجموعه مصنفات فارسی شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق)، جلد سوم، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، صفحه ۲۶۶-۲۴۱.

گزیده‌هایی از: رساله فی حالة الطفولية بسم الله الرحمن الرحيم

(۱) در طفولیت بر سر کوئی چنانکه عادت کودکان باشد بازی می‌کردم، کودکی چند را دیدم که جمع می‌آمدند، مرا جمعیت ایشان شگفت آمد، پیش رفتم پرسیدم که کجا می‌روید؟ گفتند به مکتب از بهر تحصیل علم. گفتم علم چه باشد؟ گفتند: ما جواب ندانیم، از استاد ما باید پرسیدن، این بگفتند و از من درگذشتند.

(۲) بعد از زمانی با خود گفتم گوئی علم چه باشد من چرا با ایشان پیش استاد نرفتم و از او علم نیاموختم؟ بر پی ایشان رفتم ایشان را نیافتم اما شیخی را دیدم در صحرائی ایستاده. در پیش رفتم و سلام کردم، جواب داد و هر چه به حسن لطف تعلق داشت با من در پیش آورد. من گفتم جماعتی کودکان را دیدم که به مکتب می‌رفتند، من از ایشان پرسیدم که غرض رفتن به مکتب چه باشد؟ گفتند از استاد ما باید پرسیدن. من آن زمان غافل شدم، ایشان از من درگذشتند، بعد از حضور ایشان مرا نیز هوس برخاست، در پی ایشان رفتم، ایشان را نیافتم و اکنون هم در پی ایشان می‌گردم. اگر هیچ از ایشان خبر داری، از استاد ایشان مرا آگاهی ده. شیخ گفت استاد ایشان منم، گفتم باید که از علم

مرا چیزی درآموزی. لوحی پیش آورد و الفبائی بر آنجا نبشته بود، در من آموخت. گفت: امروز بدین قدر اختصار کن، فردا چیزی دیگر درآموزم و هر روز بیشتر تا عالم شوی، من به خانه رفتم و تا روز دیگر تکرار الفبای می کردم. دو روز دیگر به خدمتش رفتم که مرا درسی دیگر گفت، آن نیز حاصل کردم. پس چنان شد که روزی ده بار می رفتم و هر بار چیزی می آموختم، چنان شد که خود یک زمان از خدمت شیخ خالی نمی بودم و بسیار علم حاصل کردم.

(۳) یکی روز پیش شیخ می رفتم، نااهلی هم راه افتاد، به هیچ وجه وی از خود دور نمی توانستم کردن، چون به خدمت رسیدم، شیخ لوح را از دور برابر من بداشت، من بنگریستم، خبری دیدم بر لوح نبشته که حال من بگردید از ذوق آن سر که بر لوح بود و چنان بی خویشتن گشتم که هر چه بر لوح دیدم با آن همراه باز می گفتم.

همراه نااهل بود، بر سخن من بخندید و افسوس پیش آورد و سفاهت آغاز نهاد و عاقبت دست به سیلی دراز کرد، گفت: مگر دیوانه گشته‌ای و اگر نه هیچ عاقلی جنس این سخن نگوید. من برنجیدم و آن ذوق بر من سرد گشت. آن نااهل را بر جای بگذاشتم و بیشتر رفتم، شیخ را بر مقام خود ندیدم رنج زیادت شد و سرگردانی روی به من نهاد، مدتها گرد جهان می گردیدم و به هیچ وجه استاد را باز نمی یافتم.

(۴) روزی در خانقاه همی رفتم، پیری را دیدم در صدر آن خانقاه خرقه‌ای ملامع پوشیده، یک نیمه سپید و یک نیمه سیاه، سلام کردم، جواب داد، حال خویش باز گفتم. پیر گفت حق به دست شیخ است، سرّی که از ذوق آن ارواح گذشتگان بزرگ در آسمان رقص می کردند تو با کسی که روز از شب باز شناسد باز گوئی، سیلی خوری و شیخ ترا به خود راه ندهد، پیر را گفتم که در آن حال مرا حالی دگر بود و هر چه می گفتم بی خویشتن می گفتم. باید که سعی نمائی، باشد که به سعی تو به خدمت شیخ رسم. پیر مرا به خدمت شیخ

برد. شیخ چون مرا دید، گفت: مگر نشنیدی که وقتی سمندری به نزدیک بط رفت به مهمانی و فصل پائیز بود. سمندر را به غایت سرد بود، بط از حال وی خبر نمی داشت، شرح لذت آب سرد می داد و لذت آب حوضه در زمستان، سمندر طیره گشت و بط را برنجانید و گفت: اگر نه آنستی که در خانه تو مهمانم و از اتباع تو اندیشه می کنم ترا زنده نگذاشتمی، و از پیش بط برفت. اکنون تو نمی دانی که چون با اهل سخن گوئی سیلی خوری و سخن که فهم نکنند بر کفر و دیگر چیزها حمل کنند و هزار چیز از اینجا تولد کند. مر شیخ را گفتم:

چون مذهب و اعتقاد پاک است مرا از طعنه ناهل چه باک است مرا
مرا گفت: هر سخن هب هر جای گفتن خطاست و هر سخن از هر کس پرسیدن هم خطاست. سخن از اهل دریغ نباید داشت که ناهل را خود از سخن مردان ملال بود. مثال دل ناهل و بیگانه از حقیقت همچنان است که فتیله ای که به جای روغن آب بدو رسیده باشد، چندانکه آتش به نزد او بری افروخته نشود. اما دل آشنا همچو شمعی است کی آتش از دور به خود کشد و افروخته شود. اکنون حدیث صاحب سخن از نور خالی نباشد، پس نور در شمع گیرد نه در فتیله تر و شمع تن خود در سر سوز دل کند، و چون شمع نماند آتش نیز نماند. اهل معنی نیز تن در سر سوز دل کنند، اما چون تن نماند روشنیایی زیادت شود.^۱

(۹) جمله کره زمین نود و شش هزار فرسنگ است و ربع مسکون بیست و چهار هزار فرسنگ، هر فرسنگی به اندازه هزار گز با گام که هر دو قیاس کرده اند، و زمین بیش از این نیست. اکنون این قدر زمین که از ربع مسکون است

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، به تصحیح دکتر سید حسین نصر، صفحه

ببین که چند پادشاه دارد بعضی ولایتی و بعضی طرفی و بعضی اقلیمی، و هر یکی دعوی مملکت می کنند، اگر بر حقیقت واقف شوند حقاً که از دعوی خود شرم دارند. این دولت ابو یزید یافت، پس هر چه داشت بگذاشت و به یکبار ترک آن همه کرد. لاجرم به یکبار آن بیافت. نعمت و جاه و مال حجاب راه مردانست، تا دل با مثال این مشغول باشد راه بیش نتوان بردن. هر که قلندری وار از بند زینت و جاه برخاست او را عالم صفا حاصل آمد.^۱

۱. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، صفحه ۲۵۹.

رسالة في حقيقة العشق

مطلبی که تذکر آن در اینجا لازم به نظر می رسد اینست که: سهروردی اصولاً در باب نظام آفرینش جهان برای عشق اهمیت بسیار قائل است. در رساله «فی حقیقة العشق» حقیقت عشق را به نحو جالب توجه بیان کرده است. عشق به معنی عام را ساری در تمام موجودات جهان می داند، همچنانکه ملاصدرای شیرازی بعدها این عنوان را برای حل بسیاری از مسائل برگزیده است.

سهروردی گوید: همه موجودات به حکم عشق فطری در جریان و حرکت اند و اساس جهان آفرینش بر عشق است. از خلقت آدم خاکی متصاعداً تا ملکوتیان مجرد، همه متحرک به عشق اند، عشق حقیقی که عشق اکبر است، شوق به لقای حق است و این است نیروی جاذبه جهان و این است مبدأ شور و شررهای آفرینش، و آنچه حافظ و نگهبان موجودات جهان است عشق عالی است، عشقی که ساری در تمام موجودات است، اگر عشق نمی بود موجودات کلاً و طراً مضمحل می شدند.^۱

۱. جلال‌الدین محمد مولوی که بعد از سهروردی بوسیله صلاح‌الدین قونوی و شمس تبریزی به فلسفه اشراق آشنا شده است درباره عشق در مثنوی معنوی خود سروده است:

عشق اصطرلاب اسرار خداست	علت عاشق ز علت‌ها جداست
چون به عشق آیم خجل باشم از آن	هر چه گویم عشق را شرح و بیان
چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت	چون قلم اندر نوشتن می شتافت

سپس به زبان رمز و اشارت سیر و سلوک حقیقی را شرح می‌دهد و باز می‌نماید که سالک باید از پنج دروازه که حواس پنجگانه است بگذرد و آن پنج در دروازه عشق است و این همان پنج دری است که زلیخا از آن می‌گذرد تا به وصال معشوق خود برسد (البته در داستان یوسف و زلیخا هفت در است) همه موجودات جهان در سیر به طرف معشوق خود رنجها می‌کشند و دشواریها تحمل می‌کنند تا به وصال او برسند و از شراب عشق ازلی سیراب شوند، غایت و نهایت این عشق تشبّه به خداست که مرتبت یحبهم و یحبون الله است.

عاشقان حقیقی می‌دانند که دیده خفاش را طاق مشاهدۀ جمال آفتاب نیست، هم نظر محبوب را بر جمال او گمارند و خود به تمام از میان بیرون روند.^۱

مهدی امین رضوی درباره رساله «فی حقیقة العشق» سهروردی چنین اظهار کرده است:

این کتاب سهروردی نه تنها یکی از نمونه‌های اعلای ادب فارسی است، بلکه شامل پاره‌ای از عمیق‌ترین آراء فلسفی او نیز هست. او با آیه‌ای از قرآن آغاز می‌کند و سپس به بحث درباره علم و رابطه آن با عقل می‌پردازد.

«بدان که اوّل چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید، گوهری بود تابناک، او را عقل نام کرد که اوّل ما خلق الله تعالی العقل، و این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حق، و یکی شناخت خود، و یکی شناخت آن که نبود پس بود.»

این رساله وقتی به نقطه اوجش می‌رسد که سهروردی در فصل ششم نقشه‌ای تخیلی از عالم تصویر می‌کند. گفته شده که این کتاب براساس

۱. شهاب‌الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۱۱۸-۱۱۷.

«رساله‌العشق» ابن سینا نوشته شده است.^۱ با وجود این باید یادآور شد که این اثر از لحاظ صورت و محتوا با آن دیگری تفاوت دارد. از آنجا که بقیه آثار فارسی سهروردی شامل همان عناصر مندرج در دیگر کتابهای اوست که ما بررسی کردیم... این آثار شامل بستان‌القلوب یا روضة‌القلوب است که جهت گیری فلسفی آن قوی تر است و سهروردی در آن به موضوعاتی از قبیل مابعدالطبیعه، مکان، زمان و حرکت می پردازد. این کتاب و نیز «یزدان شناخت» هر دو به شیوه مشائی نوشته شده و نه تنها حاوی بحثی است درباره مسائل دیرین فلسفه، بلکه در جای، جای آن بحثهایی در باب روش حصول علم نزد حکمای الهی شده است. و سرانجام سهروردی در کتاب دیگر خود به نام «لغت موران» ذات علمی را وصف می کند که برای شناخت خداوند بدان نیاز است، نفس و آفرینش از جمله موضوعاتی است که «ایشان مشائیون» تا حجاب از میان برنخیزد و علم شهودی حاصل نگردد، بر سر آن خلاف خواهند داشت. وقتی این علم حاصل شد، جام جم تو را خواهد بود، و هر چه خواهی در آن مطالعه توانی کرد و بر کائنات مطلع و بر مغیبات واقف شوی.^۲

رساله «فی حقیقه‌العشق» سهروردی در ۱۲ فصل و ۲۸ فراز تنظیم شده و در ۲۵ صفحه به قطع وزیری به چاپ رسیده است.^۳

۱. سه حکیم مسلمان، تألیف دکتر سید حسین نصر، صفحه ۵۹.

۲. سهروردی و مکتب اشراق، تألیف مهدی امین رضوی، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، صفحه ۵۳-۵۴.

۳. مجموعه مصنفات فارسی شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق)، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، صفحه ۲۹۱-۲۶۷.

گزیده‌هایی از:
رسالة فی حقیقه‌العشق یا مونس‌العشاق
بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم و به نستعین

(۱) نحن نقصّ علیک احسن القصص بما اوخینا الیک هذا القرآن و ان کنت
من قبله لمن الغافلین».

ولولاکم ما عرفنا الهوی ولولا الهوی ما عرفناکم
گر عشق نبود و غم عشق نبود چندین سخن نغز که گفتمی که شنودی؟
ور باد نبود که سر زلف ربودی رخساره معشوق به عاشق که نمودی؟

(۲) بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود
تابناک، او را عقل نام کرد که «اول ما خلق الله تعالی العقل» و این گوهر را سه
صفت بخشید، یکی شناخت حق، و یکی شناخت خود و یکی شناخت آن که
نبود پس ببود. از آن صفت که بشناخت حق تعالی تعلق داشت حُسن پدید آمد
که آن را «نیکوئی» خوانند، و از آن صفت که بشناخت خود تعلق داشت عشق
پدید آمد که آن را «مهر» خوانند، و از آن صفت که نبود پس ببود تعلق داشت
حزن پدید آمد که آن را «اندوه» خوانند. و این هر سه که از یک چشمسار پدید
آمده‌اند و برادران یکدیگرند، حسن که برادر مهین است در خود نگریست خود
را عظیم خوب دید، بشاشتی در وی پیدا شد، تبسمی بکرد، چندین هزار ملک

مقرب از آن تبسم پدید آمدند. عشق که برادر میان‌بست با حُسن اُنسی داشت، نظر از او بر نمی توانست گرفت، ملازم خدمتش می بود، چون تبسم حسن پدید آمد شوری در وی افتاد، مضطرب شد، خواست که حرکتی کند، حزن که برادر کهن است در وی آویخت، ازین آویزش آسمان و زمین پیدا شد.

(۲۴) محبت چون به غایت رسد آن را عشق خوانند «العشق محبة مفرطة» و عشق خاص تر از محبت است، زیرا که همه عشقی محبت باشد، اما همه محبتی عشق نباشد، و محبت خاص تر از معرفت است، زیرا که همه محبتی معرفت باشد، اما همه معرفتی محبت نباشد. و از معرفت دو چیز متقابل تولد کند که آن را محبت و عداوت خوانند، زیرا که معرفت یا به چیزی خواهد بودن مناسب و ملایم جسمانی یا روحانی که آن را خیر محض خوانند و کمال مطلق خوانند و نفس انسان طالب آنست و خواهد که خود را بدانجا رساند و کمال حاصل کند، یا به چیزی خواهد بودن که نه ملایم بود و نه مناسب، خواه جسمانی، و خواه روحانی، که آن را شرّ محض خوانند و نقص مطلق خوانند. و نفس انسانی دائماً از آنجا می گریزد و از آنجاش نفرتی طبیعی به حاصل می شود، و از اول محبت خیزد و از دوم عداوت. پس اول پایه معرفت است، و دوم پایه محبت، و سوم پایه عشق. و به عالم عشق که بالای همه است نتوان رسیدن تا از معرفت و محبت دو پایه نردبان نسازد و معنی «خطوطین و قد وصلت» اینست. و همچنانکه عالم عشق منتهای عالم معرفت و محبت است، و اصل او منتهای علمای راسخ و حکمای متأله باشد و از اینجا گفته اند:

عشق هیچ آفریده را نبود عاشقی جز رسیده را نبود
(۲۵) عشق را از عشقه گرفته اند و عشقه آن گیاهی است که در باغ پدید آید، درین درخت اول بیخ در زمین سخت کند، پس سر برآرد و خود را در درخت می پیچد و همچنان می رود تا جمله درخت را فراگیرد، و چنانش در شکنجه کشد که نم در میان رگ درخت نماند و هر غذا که بواسطه آب و هوا به

درخت می‌رسد به تاراج می‌برد. تا آنگاه که درخت خشک شود. همچنان در عالم انسانیت که خلاصه موجودات است درختی است منتصب القامة که آن بحبه القلب پیوسته است و حبه القلب در زمین ملکوت روید، هر چه دروست جان دارد.

چنانکه گفته‌اند:

هر چه آنجا یگه مکان دارد پا به سنگ و کلوخ جان دارد
(۲۸) و نفس گاو نیست که در این شهر خرابیها می‌کند و او را دو سروست
یک حرص و یکی امل، و رنگی خوش دارد، زردی روشن است فریبنده، هر که
درو نگاه کند خرّم شود، «صفراء فاقع لونها تسر الناظرین» نه پیر است که به حکم
«البركة مع اکابرکم» بد و تبرک جویند، نه جوانست که به فتوای «الشباب شعبة
من الجنون» قلم تکلیف از وی بردارند، نه مشروع دریابد، نه معقول فهم کند، نه
به بهشت نازد، نه از دوزخ ترسد که «لا فارض ولا بکر عوان بین ذلک»
نه علم نه دانش نه حقیقت به یقین

چون کافر درویش نه دنیا و نه دین

نه به آهن ریاضت بدن را بشکافد تا مستعد آن شود که تخم عمل درو
افشانند نه به دلو فکرت از چاه استنباط آب علم می‌کشد، تا بواسطه معلوم به
مجهول رسد. پیوسته در بیابان خود کامی چون افسار گسسته می‌گردد «لاذلول
تثیر الارض ولا تسقی الحرث مسلمة لاشية فیها» و هر گاوی لایق این قربان
نیست و در هر شهری این چنین گاوی نباشد، و هر کسی را آن دل نباشد که این
گاو قربان تواند کردن و همه وقتی این توفیق به کسی روی ننماید.

سالها باید که تا یک سنگ اصلی زآفتاب

لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن

تمت الرسالة و الحمد لله رب العالمين
و صلواته على خير خلقه و آله
اجمعين و سلم تسليمًا^۱

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، صفحه ۲۸۷-۴۶۸.

رساله لغت موران

در رساله لغت موران، سهروردی به کالبد موران درآید و صورت و شکل موران به خود گیرد و با آنها همگام شود و به زبان رمز و اشارت راه و روش سیر و سلوک را بیان کند و از موران چیزها آموزد.

موران رنجور جهت بدست آوردن روزی خود به دشت و صحرا روند و تحمل دشواریها کنند و ریاضتها کشند که فرمود: «یا ايتها النمل ادخلو امساکنکم لایحطمنکم سلیمان و جنوده» و همین مور، گاهی آن چنان متجلی به انوار ملکوتی شود که رهنمای سلیمان گردد و منجی وی شود:

چون سلیمان کرد با چندان کمال	پیش موران از سر عجز این سؤال
گفت برگو ای زمن آغشته تر	تا کدامین گل به غم بسرشته تر
داد آن ساعت جوابش مورلنگ	گفت خشت واپسین در گور تنگ
واپسین خشتی که پیوندد به خاک	منقطع گردد همه امید پاک

در این رساله حکایتهایی دیگر از زبان حیوانات و حشرات و مرغان به نزد سلیمان به جز عندلیب و عقاب و عتاب سلیمان عندلیب را و پرسش از علت غیبت او و حکایت جام گیتی نمای کیخسرو که کنایت از دل صافی عارفان

است و داستان انس گرفتن شخصی با پادشاه جنیان بطور اختصار آمده است که هر یک برای نتیجه خاص و عرفانی است.^۱

رساله لغت موران سهروردی، در ۱۲ فصل و ۱۸ فراز تنظیم شده و در ۱۹ صفحه به قطع وزیری به چاپ رسیده است.^۲

۱. شهاب‌الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۱۱۸.

۲. مجموعه مصنفات فارسی شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق)، جلد سوم، به تصحیح دکتر سید حسین نصر، صفحه ۳۱۱-۲۹۳.

گزیده‌هایی از رساله لغت موران

بسم الله الرحمن الرحيم

ربّ زدنی علما

(۱) سپاس مبدع همه را که به حقیقت همه همگی، به اعتراف موجودات از روی شهادت، وجود سزاوار است، و درود بر سید اولاد بشر محمد مصطفی صلی الله علیه و آل او و به روانشان.

(۲) یکی از جمله عزیزان که رعایت جانب او بدین ضعیف متوجه بود، التماس کرد کلمه‌ای چند در نهج سلوک اسعاف کرده آمد، به شرط آنکه از نااهل دریغ دارد ان شاء الله، آن را «لغت موران» نام نهادیم، و بالله التوفیق.

(۵) جام گیتی نمای کیخسرو را بود. هر چه خواستی در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مُطَّلَع می گشتی و بر مغیبات واقف می شد. گویند آن را غلافی بود از ادیم بر شکل مخروط ساخته، ده بنده گشاده بر آنجا نهاده بود. وقتی که خواستی که از مغیبات چیزی بیند، آن غلاف را در خرطه انداختی. چون همه بندها گشوده بودی بدر نیامدی، چون همه ببستی در کارگاه خراط برآمدی، پس وقتی که آفتاب در استوی بودی، او آن جام را در برابر می داشت. چون ضوء نیر اکبر بر آن می آمد، همه نقوش و سطور عالم در آنجا ظاهر می شد. «و اذا الارض عُدَّت و القت ما فیها و تخلت، و اذنت لربها و حقت، یا

ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه»، «لاتخفی منکم خافیة»، «علمت نفس ماقدمت و آخرت»

زاستاد چو وصف جام جم بشنودم

خود جام جهان نمای جم من بودم

از جام جهان نمای می یاد کنند

آن جام دفین کهنه پشمینه ماست

جنیدر است:

طوارق انوار تلوح اذا بدت

ویظهر کتمان و یخبر عن جمع

(۱۷) هر چه مانع خیرست بد است و هر چه حجاب راه است کفر مردان

است، راضی شدن از نفس بدانچه او را دست دهد، و با او ساختن در طریق

سلوک عجز است و به خود شاد بودن تبه است، و اگر نیز بهر حق باشد بکلی

روی به حق آوردن خلاص است^۱

(۱۸) ابلهی چراغی در پیش آفتاب داشت، گفت: ای مادر! آفتاب چراغ ما

را ناپدید کرد. گفت: اگر از خانه بدر برند خاصه به نرد آفتاب هیچ نماند، نه آنکه

ضوء چراغ معدوم گردد، ولیکن چشم چون خیری عظیم را بیند کوچک را

حقیر در مقابله آن بیند، کسی که از آفتاب در خانه رود اگرچه روشن باشد هیچ

نتواند دید، «کل من علیها فان، و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» «الا کلّ

شیء ما خلا الله باطل»، «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم»

نوشته شد فصلی چند که از رسالت «لغت موران، یافته است. والحمد لله رب

۱. رستگاری در این است که تماماً روی به حق آوری.

العالمین و الصلوة علی خیر خلقه محمد و آله اجمعین^۱.

۱. مجموعه مصنفات فارسی شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق)، جلد سوم، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، صفحه ۳۱۱-۲۹۴.

رساله صفيير سيمرغ

در رساله صفيير سيمرغ سهررودی جنبه‌های رمزی آن بسيار است و سابقه تاريخی عمیقی نیز دارد که به زبان رمز و کنایت مراحلی از سير و سلوک بیان شده است. سيمرغ از زمان باستان در ادبيات ايران نقش مؤثری داشته است و از آن به عنوان شاه مرغان نام برده شده است.

در ادبيات کهن ایرانی و متون مذهبی و ادبی ايران باستان سيمرغ همواره مورد توجه بوده، بیش از آنچه هدهد در عهد عتیق.

احتمال داده می شود سيمرغ کنایت از رب النوع بزرگ باشد، البته در کتاب «منطق الطير» فریدالدین محمد عطار نیشابوری شاعر عارف قرن ششم و هفتم هجری اساس کار خود را بر رسیدن به سيمرغ قرار داده است. مرغان همه طالب وصال او می شوند.

بنابراین در کتاب منطق الطير سمبل الوهیت است. و عجب است که هدهد مرغ سلیمان سمت ارشاد و هدایت مرغان را پیدا می کند. از این مرغ اخوان الصفا به عنوان واسطه محبت نام برده اند.

در هر حال شيخ شهاب الدین يحيی سهررودی در این رساله بدايات

سلوک و مقاصد آن را شرح میدهد و گوید: کمال انسانیت فناء فی الله است که آخرین مرحله سیر و سلوک است^۱

رساله صفیر سیمرخ سهروردی در ۴ فصل و ۱۸ فراز تنظیم شده و در ۲۰ صفحه به قطع وزیری به چاپ رسیده است.^۲

۱. شهاب‌الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۱۱۹-۱۱۸.

۲. مجموعه مصنفات فارسی شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق)، جلد سوم، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، صفحه ۳۳۲-۳۱۳.

گزیده‌هایی از رسالهٔ صفیر سیمرغ بسم الله الرحمن الرحيم و به الحول و القوة

(۱) سپاس باد واهب حیوة را و مبدع موجودات را و درود بر خواجگان رسالت و ائمه نبوت سیما بر صاحب شریعت کبری و هادی طریقت علیا محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم

(۲) اما بعد، این کلمه‌ای چند است در احوال اخوان تجرید و تحریر افتاده و سخن در آن محصور است. در دو قسم: قسم اول در بدایا، و قسم دوم در مقاصد. و این رساله موسوم است به صفیر سیمرغ، و زیان ندارد که در پیش مقدمه یاد کنم از احوال این مرغ بزرگوار و مستقر او.

روشن روانان چنین نموده‌اند که هر آن هددهی که در فصل بهار به ترک آشیان خود بگویند و به منقار خود پر و بال خود برکنند و قصد کوه قاف کند، سایهٔ کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال، این زمان که «و انّ یوماً عند ربّک کالف سنة مما تعدون» و این هزار سال در تقویم اهل حقیقت یک صبح دم است از مشرق لاهوت اعظم. در این مدت سیمرغی شود که صفیر او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است. صفیر او به همه کس برسد و لکن مستمع کمتر دارد، همه باویند و بیشتر بی‌ویند.

بامائی و بامانئی جانئی از آن پیدانئی
 و بیمارانی که در ورطه علت استسقا و دق گرفتارند سایه او علاج ایشان
 است و مرض را سود دارد. و رنگهای مختلف را زایل می کند و این سیمرخ
 پرواز کند بی جنبش و بپرد بی پر، و نزدیک شود بی قطع اماکن. و همه نقشها از
 اوست، و او خود رنگ ندارد، و در مشرق است آشیان او و مغرب از او خالی
 نیست. همه بدو مشغولند و او از همه فارغ، همه از او پر و او از همه تهی. و همه
 علوم از صفیر این سیمرخ است و از استخراج کرده اند و سازهای عجیب مثل
 ارغنون و غیر آن از صدا و رنات او بیرون آوردند.

چون ندیدی همی سلیمان را تو چه دانی زبان مرغان را
 و غذای او آتش است و هر که پری از آن او بر پهلوی راست بندد و بر آتش
 گذرد از حرق ایمن باشد. و نسیم صبا از نفس اوست، از بهر آن عاشقان راز دل
 و اسرار ضمائر با او گویند. این کلمات که متحرر می شود اینجا نفته مصدر
 است و چیزی مختصر است از آن و از ندای او.

(۱۰) و بعضی از محققان گویند که: «لا اله الا الله» توحید عوام است، و «لا
 هو الا هو» توحید خواص است، و در تقسیم تساهل کرده است و مرتبت
 توحید پنج است: یکی «لا اله الا الله» و این توحید عوام است که نفی الهیت
 می کند از ماسوی الله و اینان اعم عوام اند و ورای این طایفه گروهی دیگراند که
 به نسبت با اینان خواص اند، و با طایفه دیگر عوام و به اضافه با آن کسانی
 دیگر که مقام ایشان بلندتر است از عوام، و توحید ایشان «لا هو الا هو» است و
 این عالی تر از آن اول باشد، و مقام ایشان عالی تر است از بهر آنکه گروه اول نفی
 الوهیت کردند از غیر حق، پس گروه دیگر بر نفی حق از غیر اقتصر نکردند
 بلکه جمله هویتها را نفی کردند در معرض هویت حق تعالی و گفتند که: اوئی
 اوراست، کس دیگر را «او» نتوان گفت که اوئیهها از اوئی اوست، پس اوئی مطلق
 اوراست و ورای ایشان گروهی دیگرند که توحید ایشان آنست که «لا انت الا انت»

و این عالی‌تر از آن است که ایشان حق را «هو» گفتند، و (هو) غایب را گویند و اینان همه توثیها را که در معرض توثی شاهد خویش است نفی کردند و اشارت ایشان به حضور است. و گروهی دیگرند بالای اینان و ایشان عالی‌ترند و گفتند چون کسی دیگر را خطاب توثی کند او را از خود جدا داشته باشد و اثبات اثنانیت می‌کند و دوئی از عالم وحدت دور است. ایشان خود را گم کردند و گم گرفتند در پیدائی حق، «لا انا الا انا» گفتند محقق‌ترین اینان گفتند اثنانیت و هویت همه اعتباراتی زاید بود بر ذات قیومیت را، هر سه لفظ را در بحر طمس غرق کردند، و طاحت العبارات و غیبت الاشارات، «و کل شیء هالک الا وجهه» و اینان را مقام رفیع‌تر است. و مردم تا بدین عالم ناسوت علاقه دارد به مقام لاهوت نرسد. بالای آن مقام دیگر نباشد که نهایی ندارد. بزرگی را پرسیدند که «ما التصوف» فقال «اوله الله و آخره لا نهایه له»^۱

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، جلد سوم، صفحه ۳۱۴-۳۲۶.

رسالة بستان القلوب يا روضة القلوب

رسالة بستان القلوب را ظاهراً سهروردی در سپاهان (اصفهان) نوشته چنانکه خود در مقدمه آن به این اشارت کرده است. در این رساله مسائلی از فن منطق و فلسفه الهی را مورد بحث قرار داده و معجزات و خوارق عادت را توجیه و تفسیر کرده است.^۱

لازم به توضیح است که در مجموعه مصنفات شیخ اشراق این رساله منسوب به وی ذکر شده است.

رسالة «بستان القلوب یا روضة القلوب» سهروردی، در یک مقدمه و چهار رمز و ده فصل و ۸۱ فراز تنظیم و تدوین شده و در ۶۹ صفحه به قطع وزیری به چاپ رسیده است.^۲

۱. شهاب‌الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۱۱۹.

۲. مجموعه مصنفات فارسی شیخ شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق)، جلد سوم، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، صفحه ۴۰۱-۳۳۳.

گزیده‌هایی از:
رسالة بستان القلوب یا روضة القلوب
بسم الله الرحمن الرحيم
رب انعمت فزد

(۱) سپاس خدای را که بی واسطه ما به جود خود وجود ما پیدا کرد، و درود بر روان پاک خواجه‌ای که پرتو شعاع نور نبوتش پرده تاریک کفر از روی جهان برانداخت و آفرین بر یاران و دوستان او و خاصه بر یگانه چهارگانه

(۲) اما بعد، جماعتی از اصحاب دل از اهل سپاهان که مرا با ایشان نشست و خاستی بود در خواستند تا کلمه‌ای چند در حقیقت جمع کنم، چنانکه تکلف در آن راه نیابد و به فهم هر کس نزدیک باشد. و من در آن شروع کردم و از حق تعالی درخواستم تا توفیق تمام کردن دهد و نام رساله را «بستان القلوب» کردم و بر دو قسم نهادم: قسمی تعلق به عالم اجسام دارد، و قسمی تعلق به عالم ارواح. و هر آفریده‌ای که هست ازین دو قسم بیرون نیست، چنانکه قرآن از آن خبر می‌دهد «ألا له الخلق والأمر» آنچه خلق است عالم اجسام است، و آنچه امر است عالم ارواح است. اول خلق را یاد کرد پس امر را، زیرا که اول بدن را بیافرید آنگه جان را چنانکه فرمود «فاذا سوّيته و نفخت فيه من روحي» و مثال این چنانست که اگر کسی خواهد که شمع برافروزد اول فتیله از پنبه راست کند، بعد از آن موم بر آنجا ریزد و چون تمام شد به آتش دارد تا برافزود. و من از عالم

اجسام آغاز خواهیم کرد تا انجام به عالم ارواح کنم، و ابتدا به کلمه‌ای چند خواهیم کرد. همچنانکه تا کاتب را دوات و قلم و کاغذ نبود نتواند نوشتن، خواننده این مجموع هم تا این کلمه چند نیک بحث نکند واقف بر معانیش نشود.

(۴۴) (رمز اول) بدانکه تو هرگز از ذات خود غایب نیستی و هرگز نباشد که از هستی خود بی خبر باشی، و اگرچه در مستی عظیم باشی که یاد خود نکنی و اعضاء و اجزاء خود را فراموش کنی، اما دانی که تو هستی و ترا ذاتی هست. و اگر اندیشه کنی نیک در ذات خود و تقدیر کنی ذات خود را که کجا است، و چون است و چیست، و در آن تقدیر فکر کنی و تزویر متخیله را به خود راه ندهی، چنان یا بی خود را که پنداری در میان هوا رفتستی بی ملامت، و اعضاء خود را از عالم حس و آنچه به حواس تعلق دارد بیرون یابی و معلوم شود که جسم نیستی و در جسم نیستی و در ذات تو ترا معلوم شود بی واسطه. و اگر گویند این تقدیر که کردیم وسطست، لازم افتد که پیش از تقدیر مقدری فرض کنیم و آن مقدر بعینه ذات تست لاغیر.

(۴۵) (رمز دوّم) گوشت و پوست تو بر تو هر سال یا هر ماه مبدل می شود و توئی تو مبدل نمی شود. و نیز از اجزاء و اعضاء و دل و دماغ و آنچه در باطن تست در معرفت محتاج اند به تشریح و تا نشکافند نبینی و ندانی که چون است احوال ایشان، و ادراک خود می کنی و خود را درمی یابی. پس تو و رای این همه‌ای و توئی تو نه این بدن است و ذات تو و قوام تو نباید که به چیزی باشد که گاهی فراموش کنی و گاهی یادش آوری، و چون خواهی که تعقل کنی نتوانی کردن، زیرا که موقوف است بر شکافتن و پاره کردن و غیر آن.

(۴۶) (رمز سوّم) بدانکه اشارت تو به ذات تو «من» و «انا» است و به هر چه در بدن است و در عالم اجرام است «او» و «هو» است و هر چه تو به او اشارت کنی او کل نتواند بودن و جزو نیز نتواند بودن، زیرا که خود را از وی جدا

کرده‌ای به «هو» و «انا». و نیز اگر تو این نبودی و در یاد تو نبودی، خود را یاد نتوانستی کردن. و بسیار باشد که دست و پای و سر و شکم و پشت و پهلو تو بر یاد تو نباشد و تو بر یاد تو باشی.

(۵۳) و شنیدم که شیخ ابوالخیر رضی الله عنه در واقعه دید که «برخیز و نزد شیخ ابوالحسن خرقانی شو و امانتی که بدو سپرده‌ایم بستان» شیخ ابوسعید برخاست و به خدمت ابوالحسن خرقانی رفت. چون چشم ابوالحسن بروی افتاد، گفت یا ابوسعید امانتی که ترا بر من است آنست که بدانی که «صوفی از گل نیست» ابوسعید چون این بشنید خدمت کرد. و بازگشت، و چندان جهد کرد که آن صوفی را که از گل نیست بدید. و همه روز می‌گفت: «الصوفی مع الله بلا مکان» و آنچه حسین حلاج می‌گوید «نور الله قبره»

هیکلی الجسم نوری الصمیم صمدی الذات دیان علیم
عاد بالروح الی اربابها بقی الهیکل فی الترب رمیم
و آنچه بایزید رضی الله عنه می‌گوید: «طلبت ذاتی فی الکونین فما وجدتها»، و آنچه گفت: «انسلخت من جلدی فرأیت من أنا» هم‌درین معنی است.
و سنائی گوید رحمة الله علیه:

تو به گوهر و رای هر دو جهانی چه کنم قدر خود نمی‌دانی
و من نیز در این معنی دو بیتی گفته‌ام:

یک چند به تقلید گزیدم خود را نادیده همی نام شنیدم خود را
با خود بودم از آن ندیدم خود را از خود بدرآمدم بدیدم خود را^۱
(۵۷) و بدانکه عالم جسمانی ضد عالم روحانی است، چنانکه دنیا ضد آخرت است. و بدانکه درنگ ما در این عالم اندکی خواهد بودن و ما را اینجا

۱. نقل از بند ۵۲ کتاب بستان‌القلوب مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، صفحه ۳۷ و مؤید اینست که سهروردی شاعر نیز بوده و به زبان فارسی نیز شعر سروده است. (رفیع)

نخواهند گذاشتن. و همچنانکه آمدن ما به اختیار نبود، رفتن هم به اختیار نخواهد بودن. و بدانکه این متاعی که اینجا می خیزد لایق آنجا نیست و آن عالم را متاعی است خاص، و آنچه از این عالم خیزد هم اینجا می توان کردن، اما این عالم خاصیت دارد که متاع نیم کاران آن عالم اینجا تمام کنند.

(۵۸) بدانکه شناخت حق تعالی موقوف است بر شناخت نفس خود چنانکه مصطفی علیه السلام می فرماید (من عرف نفسه فقد عرف ربه) و بایزید رضی الله عنه حکایت می کند از حق تعالی که مرا گفت: «سافروا من انفسکم تجدونا فی اوّل قدم» و سفر از نفس آنکه توان کرد که اوّل به نفس رسند و نفس را بشناسند و بعد از آن سفر را ساز کنند.

(۷۳) بدانکه هیچ طایفه‌ای از خلق نیست اکه انکار صانع کنند. همه می دانند. البته که آفریدگاری می باید، اما هر یکی را بدان قدر آنچه فهم او رسد و عقل او بدان راه می برد، چیزی می گویند و چیزی گرفته اند. و عجب آنکه می پندارند البته که حق آن است و آنچه ایشان ندانسته اند و فهم نکرده، باطل است، و اگر چیزی می شنوند که برخلاف آن باشد که او شنیده است و اگر چه فهم نکرده در حال تشنیع آغاز می کنند و به تکفیر آن کس که آن گفته است زبان می گشایند و دروغزش نام می کنند.

(۷۹) پس ذکر کردن واجب است. و ذکر بر چند نوع است، اما بر دو نوع اقتصار کنیم: یکی «الله» گفتن، و دیگر «هو» و «هُو» را تأثیر عظیم است، و این ذکر منتهیان است، و «الله» بعد از «لا اله الا الله» باشد. و اوّل ذکر زبان باشد. آنگاه

ذکر جان. و چون جان به ذکر درآمد زبان خاموش شود.^۱
 (۸۰) و همچنانکه شیخی باید تا خرقه پوشاند، پیری باید که ذکر تلقین کند، و بی پیر به جائی نرسند. و نیز ذکر کردن را جای خالی باید دور از زحمت مردم و چون پیر مرید را ببند و داند که او را استعدادی هست تلقین ذکر کند که لایق داند و در جای نشاند و نگذارد که هیچ فکر کند و دائماً ذکر کند، چنانکه هیچگونه منقطع نشود. و به مقدار استعداد مرید قدر طعام فرماید. و هر روز پیش مرید می‌آید تا اگر واقعه یا خوابی دیده باشد، تعبیری چنانکه لایق باشد بکند. و کم از چهل روز نباید که مرید به خلوت نشیند و اگر از یک خلوت نگشاید به دو و سه و همچنین به چهار و پنج و بیشتر کند. چون چیزی گشاده شود و کشفی پدید آید، نباید که بدان غرّه شود که همان منزل بماند، و به منزلی دیگری نرسد، و آنکه از همه فروماند که این راه را پایان نیست. اگر صدهزار سال

۱. نگارنده (رفیع) در این مضمون غزلی دارد که در اینجا نقل می‌شود:

کعبه دل

منم آنکه شوق جانم به نیاز در ننگجد	منم آنکه قبله جان بؤدم جمال جانان
که فضای کعبه دل به حجاز در ننگجد	به طواف کعبه دل همه در سجود عشقم
که حریم حرمت جان به مجاز در ننگجد	همه شوق گفتگویم، همه ذوق یاد اویم
که خروش سوز جانم دل ساز در ننگجد	همه لذت وجودم همه عاشق عروجم
که به پهنه خیالم غم راز در ننگجد	همه مست شوق و شورم، همه جلوه حضورم
که وصال بی فراقم به جواز در ننگجد	همه اسمها شنیدم، همه رسمها بدیدم
عجب اینکه نام جانان به طراز در ننگجد	چو به نام خوانم او را به حدود آرام او را
به حدود در نیاید به فراز در ننگجد	همه جستجوی جانم به هوای اوست دائم
که جلال حسن جانان به ایاز در ننگجد	چو فنای خویش خواهم به ره وصال جانان
به ضمیر بی وجودم ره آز در ننگجد	به عروج ره سپردم که شدم «رفیع» دوران
که به ملک بی نیازی شه ناز در ننگجد	

(رفیع)

در سلوک بسر برد هنوز صد هزار سال دیگر بازمانده باشد.^۱

(۸۱) و از جمله چیزها که اثر عظیم دارد، در این راه، راست گفتن است. اگر دروغ گوید نفس خو کند و هر خواب و هر واقعه که بیند دروغ باشد، و نیز باید که نفس را شکستن و زیون کردن و نباید که به چیزهای بد آموختن خو کند، که آنگاه سرکش و شریر شود، و اگر خواهد که چیزی کند یا گوید نتواند. و خود را شکسته دارد و تواضع پیشه کند که اثر عظیم دارد. و در خلق به چشم شفقت نگاه کند و چنان پندارد که فرزندان و برادران اویند و حسد برکس نبرد که عظیم زیان دارد و سوگند نخورد، اگر چه به راست باشد که نیک نباشد و اگر جایی خلوت نیابد و شغلی پیش آید، جهد کند که شب بیدار باشد و اگر همه شب نتواند بیدار بودن، نیمه آخر شب بیدار دارد، و اگر نتواند، جهد کند تا سحرگاه بیدار باشد که اثری عظیم دارد. و تضرع و تملق (خدا) بسیار کند که به شب شکم تهی باشد، خاصه در سحرگاه. و احوال خلوت با کس نگوید، الا با شیخ یا با نیکمردان. و گاه در میانه روز با خود ترنمی کند و ابیاتی لایق آن حال که از انفاس بزرگان آمده بود با خود بگوید که مؤثراند، و این ضعیف را در آن میان اگر اتفاق افتد یاد می آرد ان شاء الله.^۲

۱. در این باره شیخ فریدالدین عطار نیشابوری شاعر عارف قرن ششم و هفتم هجری چه زیبا سروده است:

سبحان خالقى که صفاتش زکریا	بر خاک عجز می فکند عقل انبیاء
گر صد هزار قرن همه خلق کائنات	فکرت کشند در صفت و عزت خدا
آخر به عجز معترف آیند کای اله	دانسته شد که هیچ ندانسته ایم ما

۲. مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر جلد سوم، صفحه ۴۰۱-۳۳۳.

رساله یزدان شناخت

رساله یزدان شناخت سهروردی شامل سه باب است در این رساله مسائلی مانند اثبات مبدء المبادی، معرفت نفس و نبوت را مورد مطالعه و بحث قرار می دهد و درباره دو نوع مرگ، یعنی مرگ جسمانی و مرگ نفسانی، در باب معادشناسی به تفصیل سخن می گوید. بحث او درباره مرگ جسمانی اجمالی است، اما شرح او در باب مرگ نفسانی و تولدی دیگر که نتیجه طبیعی عقل عملی است، مفصل و کامل است.

سهروردی می گوید عقل عملی نفس را از امیال جسمانی جدا می کند و در نتیجه حضور یا عدم حضور جسم فرقی نمی کند. این حالت وجود که می تواند در این دنیا متحقق شود شبیه مرگ طبیعی است زیرا بدن بر جای می ماند جز اینکه در مرگ نفسانی شخص می تواند عالم مجرد را مشاهده کند. «نفسی که ساده^۱ نباشد و تمام و پاک بود، چون مفارقت بدن کند به عالم عقل پیوندد و به جواهر روحانی که با ایشان مشابهتی دارد در کمال» سهروردی معتقد است که زبان از بیان آنچه مشاهده می شود عاجز است.

۱. نفس ساده نفسی است که ادراک لذت و الم نکند. به عقیده سهروردی در «یزدان شناخت» کودکان و ابلهان دارای نفوس ساده اند چون آنان را نه ادراک لذت است، نه ادراک الم.

زیرا مشاهده این جواهر روحانی وصف ناپذیر و تمثیل نیز کارساز نیست زیرا چیزی وجود ندارد که این جواهر را بتوان با آن قیاس کرد. در رساله یزدان شناخت سهروردی پس از آنکه در مواضع متعدد به تفاوت میان عقل ناب و عقل عملی اشاره می کند به توضیح ضرورت داشتن نبی می پردازد. به نظر وی دانایان صاحب بصیرت نوعی پیامبرند چنانکه علامه محمد اقبال لاهوری گفته است:

هر که روانش ز جهالت بری است نغمه او نغمه پیغمبری است
 رساله «یزدان شناخت» سهروردی در سه باب و ۲۱ فصل و ۵۵ فراز تنظیم
 و تدوین شده و در ۵۷ صفحه به قطع وزیری به چاپ رسیده است.^۱

۱. مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق، به تصحیح و تحشیه و مقدمه استاد دکتر سید حسین نصر، جلد سوم، صفحه ۴۵۹-۳۰۳.

گزیده‌هایی از رساله یزدان شناخت

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

(۱) الحمد لله رب العالمين و صلواته على خير خلقه محمد و آله الطيبين الطاهرين. چون ايزد تعالى و تقدس از جناب قدس ازلی و پرده غیب قدم بنده‌ای را از بندگان خویش برگزیند و لباس سعادات و خلعت کرامات در وی پوشاند و رقم «اصطفیناه فی الدنيا» بر ناصیه او کشد، ظاهرترین دلائل آن عنایت و لایح‌ترین شواهد آن هدایت آن بود که در اوائل کار متاع و طیبیات این عالم را بر وی عرضه کند و او را از آن نصیبی کامل و خطی وافر دهد. پس آنگاه در میان حطام این جهانی وز خارف عالم کون و فساد او را بی‌گاهاند و به فیضی علوی و تأییدی سماوی او را تحریکی و تنبیهی کند و آئینه حقیقت فراروی او دارد تا به یقین بداند که سعادت و کرامت سرمدی سعادت و آن جهانی است، نه سعادت مجازی این جهانی، و نعیم و ملک جاودانی است، نه سعادت این جهانی.

(۳۹) اکنون بیاید دانستن که حالات نفس بعد از مفارقت بدن از این اقسام که یاد کردم خالی نبود، و بیرون از این اقسام قسمتی دیگر نیست: گوئیم هر نفسی که به معاد رسد یا ساده باشد یا غیر ساده، و ساده یا پاک باشد یا ناپاک.

اما نفوس ساده پاک همچون نفوس اطفال است و نفوس ابلهان از عوام که نفس ایشان را از ابدان چون مفارقت افتد ساده بماند و ایشان را نه ادراک لذت باشد نه ادراک الم، از بهر آنکه ایشان را علّت لذّت و الم نباشد از بهر آنکه نه بدین عالم علاقه دارند، نه به آن عالم.

(۴۰) اما نفس ساده ناپاک از جهت آنکه از عالم روحانی غافل باشد و او را شوقی نبود به معشوق اعلیٰ او را از آن عالم جاذبه ای نبود و از جهت علایق بدنی او را از این علم جاذبه ای باشد به عشق بدن، چون مفارقت افتد مشتاق او بماند و حجابها میان او و معشوق پیدا آید، اندر المی عظیم بماند.

(۴۱) و اما نفسی که ساده نباشد و تمام و پاک بود چون مفارقت بدن کند به عالم عقل پیوندد و به جواهر روحانی که با ایشان مشابهنی دارد در کمال، که اینجا حاصل کرده باشد به علم یقین و عمل صالح، ببین که او را چه لذّت باشد و چه پادشاهی که ورای آن من هیچ لذتی و ملکی و پادشاهی و نعیمی نمی شناسم که ابد الابدین و دهر الداهرین در مطالعه حضرت چنان لذاتی و چنان پادشاهی بدان عظمت و بهاء و کمال و جمال بماند و یک لمحّة البصر و یک زمان از آن لذت منفصل نشود.

(۴۲) و اما نفس کامل ناپاک چون مفارقت کند او را المی عظیم پدید آید: یکی از جهت مبدأ اولّ، و یکی از جهت بدن که هر دو معشوق او باشد و به ایشان نرسد، پس او در عذاب الیم باشد، پس این اثر و هیأت که از جهت این عالم در نفس او حاصل باشد به تدریج از او برمی خیزد، تا آنگاه که از این عالم خلاص یابد و به لذّت روحانی رسد.

(۵۵) بدانکه آنچه خلاصه و لبّ اسرار حکمت است از مسائل علوم طبیعی و الهی بر سبیل اختصار بیشتری در این رسالت بیان کردیم، و از عهد یونانیان تا این غایت هیچکس از محققان حکما و راسخان در علم و حکمت روا نداشته اند که این اسرار بر ملا افکنند و غرض از این کتاب تنبیه و تشویق نفوس

است، و پیغامبر ما محمد مصطفی - صلوات‌الله و سلامه‌علیه - نهی کرده است که اسرار الهی مکشوف گردانند، و در سخنان حکما می‌آید که «افشاء اسرار الربوبیة کفر» و حکیم بزرگ ارسطاطالیس گفته است که حکما واجب چنان کردند که حکمت الهی هرگز مسطور و مکتوب نگردانیدند، الا که از نفس به نفس نقل کردی، اما به شرط آنکه استعدادی در منفعل حاصل بودی، و این اشاعت و اذاعت در میان حکمای محقق سخت محظور است و ممنوع خصوصاً بر نامستعدان و ناهلان و شریران، و گفته‌اند «ان الله کره لكم البیان، کلّ البیان» اما چون محرّر این رساله به حکم استعدادی که دیدم واجب بود این مختصر تصنیف کردن و این تحفهٔ روحانی بل تحصیل سعادت جاودانی به خدمت فرستادن.^۱

۱. مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر، جلد سوم، صفحه ۴۵۹-۴۰۳.

کلمات ذوقیه او رساله الابراج

رساله کلمات ذوقیه او رساله الابراج شامل ده تورها و توصیه هائی است
برای اخوان التجرید و اهل سیر و سلوک که به اهتمام شادروان هانری کربن در
ده صفحه همراه مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم از صفحه ۴۶۱ تا
۴۷۱ به چاپ رسیده است. (مطالب این رساله به زبان عربی است.)

کتاب تلویحات

سهروردی در کتاب التلویحات اللوحیة و العرشیة پس از طبقه بندی علوم و بحث در مقولات دهگانه ارسطو گوید: «اصولاً مقولات برخلاف شهرت، ابتکار ارسطو نیست و بلکه شخص دیگری بنام ارخوطس که اصلاً فیثاغورسی است ابتکار کرده و اصول آن را بنا نهاده است.» وی انحصار این مقولات را در ده مقوله مردود می داند. در این کتاب او میزان و قسطاسی برای اعتبارات ذهنی و عینی بدست می دهد که جالب توجه است و بعدها صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) از آن استفاده ها کرده است.

حاجی ملاهادی سبزواری در قرن سیزدهم هجری در این قسمت عبارات سهروردی را عیناً به نظم درآورده است.^۱

وی بر مبنای مقولات پنجگانه خود صفات و افعال خدا را بررسی می کند و قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد را به روشی دیگر به جز روش مشائیان بررسی کرده است.

۱. شرح منظومه سبزواری در ذیل: «صرف الحقیقة التي ما کثرا من دون منضماتها العقل بری.»

قاعده امکان اشرف را نیز در اینجا مورد تحقیق قرار می دهد. نکته ای که از لحاظ تاریخ فلسفه قابل توجه می باشد اینست که شیخ اشراق اصطلاحاتی در این کتاب به کار برده و عنوان مباحث خود قرار داده که بعدها ملاصدرا عیناً (بدون ذکر مأخذ) آنها را بکار برده است مانند: طریقه عرشیه، نکته عرشیه و جز آنها.^۱

سهروردی کتاب تلویحات را به عنوان نخستین گام در جهت ریختن شالوده فلسفه اشراق خود، به سنت مشائی به رشته تحریر درآورد. او در این باب چنین می گوید:

«... و من پیش از نوشتن این کتاب (حکمة الاشراق) و حین انجام آن، وقتی موانع مرا از ادامه کار بازمی داشت با کتابهایی به سنت مشائین برای شما نوشتم، و اصول فلسفی ایشان را در آن کتابها خلاصه کردم. در میان آنها اثر کوتاهی به نام «التلویحات اللوحیه العرشیه» است که شامل قواعد بسیاری است، و علی رغم حجم کوچکش تمام قواعد فلسفی مشائین در آن خلاصه شده است، و به ترتیب درجه بعد از کتاب «لمحات» می آید.^۲

در این اثر سهروردی مقولات منطق ارسطویی را با کاهش دادن آنها از ده به چهار، تعبیری مجدد می کند و حرکت را به عنوان مقوله جدیدی معرفی می کند. و ضمناً می گوید این نه ارسطو بلکه یکی از فیثاغورسیان به نام آخوتاس (ارخوطس) بود که آن مقولات را کشف کرد. با این استدلال که کمیت را می توان به کیفیت تقلیل داد کمی را به تفاوت های کیفی تبدیل می کند.

در میان دیگر موضوعهای بحث در تلویحات، کلیات و جزئیات، حقیقی و ذهنی، وجود و ماهیت است. به جای تأیید اصالت وجود، که ابن سینا مدافع

۱. شهاب الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۹۸-۹۷.

۲. مجموعه مصنفات فلسفی و عرفانی سهروردی با مقدمه هانری کرین، جلد دوم، صفحه ۱۰.

آن بود، سهروردی مدافع اصالت ماهیت است. مسأله بودن واجب الوجودها و براهین ابن سینا در تأیید بودن (تنها یک) واجب الوجود، و نیز برداشتی اشراقی از ارسطو، جزو دیگر موضوعات مورد بحث این کتاب است.

سهروردی در تلویحات شرح مشاهده یا رویتی را گزارش می‌کند که در آن به تصور خود، معلّم اوّل، ارسطو، را می‌بیند و گفتگوهائی با وی انجام می‌دهد. این ملاقات که در حالت خلسه شبیه به خواب رخ داد، بر رشد و گسترش نظریه او درباره تاریخ فلسفه و تمایزی که او میان «حکمت» و فلسفه در شکل استدلالی آن قائل است، تأثیر عظیمی داشت. ارسطوئی که سهروردی به او اشاره دارد، ارسطوی «ثلولوجیا» یعنی در واقع پلوتینوس است، سهروردی از ارسطو می‌پرسد که آیا مشائیونی چون فارابی و ابن سینا فیلسوفانی واقعی هستند و ارسطو پاسخ می‌دهد که «نه یک در هزار. بلکه صوفیانی چون بایزید بسطامی و تُستری حکیمان حقیقی اند.^۱

آنگاه سهروردی بحث می‌کند که چه گونه حکمت و علم الاشراق با هر مس شروع شد و در مغرب زمین به شخصیت هائی چون فیثاغورس، انبازقلس، اغاثادیمون (= شیث) اسقلیبوس و امثال آنان منتقل شد تا اینکه به او رسید^۲ در شرق این علم به دو طریق عمده انتقال یافت، یکی شاه موبدان کهن ایرانی از قبیل: کیومرث، فریدون، کیخسرو، و دیگری عارفانی مانند: ابویزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و سرانجام حسین منصور حلاج^۳ که تأثیر عمیقی بر سهروردی داشتند. بهترین چیزی که طالب علم پیش از بحث در حکمت اشراق می‌تواند بدان تکیه کند. راهی است که من در «التلویحات» ذکر کرده‌ام. در

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اوّل، صفحه ۷۰.

۲. سه حکیم مسلمان، تألیف دکتر سید حسین نصر، صفحه ۶۲.

۳. البته به ترتیب تاریخ در اینجا باید اوّل ابویزید بسطامی و بعد حسین منصور حلاج و سرانجام شیخ ابوالحسن خرقانی باشد (رفیع).

خلال بحثی که میان من و حکیم امام الباقثین ارسطو در گرفت.^۱
کتاب تلویحات در جلد اوّل مجموعه مصنفات عربی شیخ اشراق، به
تصحیح و مقدمه هانری کربن در ۱۲۱ صفحه به قطع وزیری به چاپ رسیده
است. (۱-۱۲۱)

۱. سهروردی و مکتب اشراق، تألیف مهدی امین رضوی، ترجمه دکتر مجدالدین کیانی، صفحه
۳۱-۳۳.

کتاب مقومات

کتاب مقومات که در سنت مشائین و به سبک تلویحات نوشته شده، شرح روشن تری بر اندیشه‌های اشراقی بدست می‌دهد. سهرودی در مقدمه مقامات می‌گوید:

«این مختصری است به منزله پیوستی بر کتابم موسوم به «تلویحات» که در آن به اصطلاح موارد لازمی که قداما در آثار خود آورده‌اند، مبادرت شده است، و به جهت موجز بودن «تلویحات» ذکر آنها در آن اثر میسر نبوده است، زیرا آنچه به اندک بسطی نیاز دارد، با ساخت آن کتاب سازگار نیست، و در موضوعات مهمی که فروگذار شده، ایجاز مقصود را برنمی‌آورد. این موارد را در اینجا به همراه نکته‌های مشهوری آوردم و آن را مقومات نامیدم»^۱ مقومات را باید ضمیمه‌ای بر «تلویحات» به شمار آورد گرچه کمتر ایضاحی و بیشتر جدلی است. سهرودی اشاره می‌کند که مقومات راهنمایی برای درک بهتر

«تلویحات» است و مبانی اعتقادی مشائی در آن کامل تر تحلیل شده است.^۱
(این کتاب به زبان عربی است)
کتاب مقاومات در جلد اول مجموعه مصنفات عربی شیخ اشراق به
تصحیح و مقدمه هانری کربن فرانسوی در ۷۰ صفحه به قطع وزیری به چاپ
رسیده است. (۱۹۲-۱۲۳)

۱. سهروردی و مکتب اشراق، تألیف مهدی امین رضوی، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، صفحه
۳۳-۳۴.

کتاب مَشَارِع و مُطَارَحَات

کتاب مَشَارِع و مُطَارَحَات یکی از آثار مهم تر سهروردی و طه لانی ترین نوشتهٔ اوست که شامل آمیزه‌ای از مباحث استدلالی (یونانی) و اشراق است. او در بخش مقدماتی کتاب آن را به همهٔ کسانی توصیه می‌کند که تبخّری در علوم استدلالی بدست نیاورده و بنابراین مسیر خود را در جهت حکمت متعالی اشراقی مسدود کرده‌اند.

مقدمهٔ این کتاب دارای اهمیت زیادی است، زیرا هدف و جایگاه کتاب را در میان دیگر آثار سهروردی توضیح می‌دهد و به وجود حلقه‌ای از یاران معنوی اشاره می‌کند. همانگونه که سهروردی بیان می‌کند.

«این کتاب شامل سه علم است که من بنا به خواستهٔ شما برادران نوشته‌ام و در آن مباحث و ضوابطی آورده‌ام که در کتابهای دیگر یافت نمی‌شود، و جداً سودمند و نافع است. آنها نتیجهٔ استنباطات و تأملات خود من است مع هذا در این ضوابط از مآخذ مشائین منحرف نشده‌ام، و چنانچه نکات و لطائفی درج کرده‌ام، آنها مأخوذ از اصول شریفهٔ حکمت اشراق است که بی‌گمان برتر از آن چیزی است که مشائین اندیشیده‌اند. کسی که انصاف دهد، پس از تأمل در

کتابهای مشائین، درمی یابد که این کتاب حاوی مطالب تازه‌ای است. هر کس که در علوم بحثی دستی ندارد، راه او به طرف فهم حکمت اشراق مسدود است، و لازم است که «المشارع» پیش از «حمکة الاشراق» و بعد از کتابی کوچک به نام «تلویحات» مطالعه شود باید دانست که من در این کتاب ترتیبی را رعایت نکرده‌ام، و در بعضی مواضع خود را ملتزم به علمی نکرده‌ام، بلکه غرضم طرح بحث بوده است، گرچه ممکن است کار به (بررسی) علوم متفرقه کشیده شده باشد. وقتی شخصی که به فلسفه استدلالی علاقه مند است، این بخش را خوب فهمید و علم خود را از این لحاظ استحکام بخشید، می تواند به ریاضتهای زاهدانه آغاز کند و به عرصه اشراق وارد شود تا بتواند بعضی از مبادی اشراق را به عیان ببیند. اما صور سه گانه مذکور در حکمت اشراق از این قرار است^۱ و علم بر اینها انسان را حاصل نمی آید مگر بعد از اشراق.

سرآغاز حکمت بریدن از دنیا، وسط آن مشاهده انوار الهی، و آخر آن بی نهایتی است. و من این کتاب را «کتاب المشارع و المطارحات» نام نهاده‌ام^۲ از مطالب بالا آشکار می شود که این کتاب سهروردی تنها به سنت مشائین نوشته نشده، بلکه شامل پاره‌ای از تجارب عرفانی او نیز هست.

در بخش هفتم این کتاب روش استدلالی را یکسو می نهد تا به شرح و بسط موضوعاتی از قبیل حیات پس از مرگ، واجب الوجودها و غیره پردازد. مسائل مابعدالطبیعه و معرفت شناختی که وی به آنها می پردازد، در بزرگترین اثرش «حکمت الاشراق» به تفصیل بررسی شده است. سهروردی در اهمیت رساله مقاومت می گوید:

ای برادران به شما وصیت می کنم که از هر چه جز خدا ببرید و بر تجرید

۱. ظاهراً هنوز مفهوم این علائم رمزی بر کسی روشن نشده است.

۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول ۱۹۵-۱۹۴.

مداومت و رزید، و کلید این امور در کتاب من «حکمت الاشراق» به ودیعت نهاده شده است. مسائلی که ما اینجا آورده‌ایم، هیچ جای دیگر بحث نکرده‌ایم. آن را بر اسلوبی ویژه ترتیب داده‌ایم که بر اثر انتشار آن ضایع نشود.^۱

در کتاب‌مشارع و مطارحات یکی از معدود جاهائی است که سهروردی به موضوع زبان اشراق می‌پردازد. این کتاب برای فهم حکمت اشراق و لسان اشراق بسیار مهم است. با توجه به چنین تحلیلی که ضمن بحث نور و ظلمت صورت می‌گیرد، سهروردی تا آنجا پیش می‌رود که تجارب عرفانی خویش را ارزیابی می‌کند.^۲

کتاب‌المشارع و المطارحات (العلم الثالث) در مجموعه مصنفات عربی شیخ اشراق به تصحیح و مقدمه هانری کربن فرانسوی در ۳۱۴ صفحه به قطع وزیری به چاپ رسیده است. (۵۰۶-۱۹۳)

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول، صفحه ۵۰۵.

۲. سهروردی و مکتب اشراق، تألیف مهدی امین رضوی، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، صفحه ۳۵-۳۶.

گزیده‌هایی از کتاب‌المشارع و المطارحات

(۲۲۳) واما النور الطامس الذي يجرّ الى الموت الاصغر، فأجر من صحّ اخباره عنه من طبقة يونان الحكيم المعظم افلاطون، و من عظماء من انضبط عنه و بقى اسمه فى التواريخ: هرمس. و فى الفهلويين: مالک الطين المسمى بكيومرث، و كذا من شيعته: افريدون و كيخسرو. و اما انوار السلوك فى هذه الازمنة القربية: فخميرة الفيثاغوريين وقعت الى أخی إحميم، و منه نزلت الى سيّار تُسْتَر و شيعته. و اما خميرة الخسر و انيين فى السلوك: فهى نازلة الى سيّار بسطام، (بايزيد بسطامى در قرن دوم و سوم هجرى) و من بعده الى فتى بيضاء، (حسين منصور حلاج بيضائى در قرن سوم هجرى) و من بعدهم الى سيّار أمل (ابوالعباس قصاب أملى در قرن چهارم هجرى) و خرقان (شيخ ابوالحسن خرقانى در قرن چهارم و پنجم هجرى) و من الخسر و انيين خميرة وقعت الى ما امتزجت به طريقة من حماير آل فيثاغورس و انباذقلس و سقلييوس على لسان حافظى الكلمة من الجانب الغربى و الشرقى، و وقعت الى قونييين تكلمو

بالسکنیة يعرفون فی دواوین القاصّة.^۱

۱. مجموعه مصنفات شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق)، به تصحیح و مقدمه هنری کُربن، از انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، جلد اول، صفحه ۵۰۲-۵۰۳.

رساله در اعتقاد حکما

یکی از رسائل مهم سهروردی رساله «در اعتقاد حکما» است که حاوی اهم مسائل کلامی و فلسفی است که روشنگر اعتقاد حکما است. در مقدمه این رساله چنین گوید:

و چون بدیدم مردمان حکیمان را سرزنش کنند و گفتارهایی ناروا درباره آنان گویند و گمان برند که حکیمان همه دهری مذهبند و آئین دهری دارند و به خدای جهان و پیامبران باور ندارند و روز رستخیز را نپذیرفته‌اند و کیفر و پاداش خدائی را پس از مرگ نپندارند، این رساله را که نمودار معتقدات حکیمان است برنگاشتم.

از این بیان به خوبی آشکار می‌شود که خود سهروردی در معرض اتهام و سرزنش زمان خود بوده است و وی را بی‌دین و ناباور به پیامبران می‌دانسته‌اند و این رساله را در مقام بیزاری از آنچه مردمان بدو بسته‌اند نوشته است، و تبرئه نامه ایست که خود را برای رهائی از سرزنش مردم نگاشته است و خواسته بدین وسیله خود را از حمله‌های مردم و احیاناً روحانیان برهاند و از همین جهت است که در این رساله مسائل ضروری دینی و کلامی مطرح شده است و در باب

روز رستخیز و حساب و کتاب سخنان سازگار با عقاید مردم زمان خود آورده است.^۱

رساله فی اعتقاد الحکماء در جلد دوم مجموعه مصنفات عربی شیخ اشراق به تصحیح و مقدمه هانری کرین فرانسوی در ۱۲ صفحه به قطع وزیری به چاپ رسیده است. (۲۶۱-۲۷۲)

۱. شهاب‌الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۱۲۰.

رساله قصه غربه غربیه

رساله «قصه غربه غربیه» داستان حی ابن یقظان ابن سینا را بصورت رمز و اشارت بیان کرده است: سهروردی در مقدمه این رساله گوید:

«چون داستان حی بن یقظان تألیف شیخ رئیس ابوعلی سینا را بخواندم اندر یافتم که این کتاب شامل سخنانی روحانی و اشاراتی بس ژرف است و با این وصف از اشاراتی دیگر که روشنگر طور اعظم یا طامه الکبری باشد عاری است. ظاهراً منظور وی اینست که آنطور که باید پرده از رازهای آفرینش و سیر و سلوک عرفانی برنگرفته است.

این رساله با ترجمه فارسی و حل پاره‌ای از رموز آن بوسیله یکی از بزرگان که ناشناخته مانده است ضمیمه مجموعه دوّم مصنفات به چاپ رسیده است. همانطور که اشارت رفت سهروردی از نخستین گامی که در بحث و حکمت می‌گذارد با زمینه‌های ذوقی و عرفانی که ذاتاً داشته است وارد می‌شود. نهایت معتقد است که فلسفه بحثی مقدمه فلسفه ذوقی است و طالبان حکمت اشراق به ناچار باید نخست حکمت بحثی را فرا گیرند و آن مرحله را بگذرانند و سپس به حکمت ذوقی بپردازند و اصولاً خلیفه و قطب زمان کسی

است که هم در حکمت بحثی سرآمد باشد و هم در حکمت ذوقی و چون سهروردی خود در هر دو بخش سیری به سزا کرده و به مرتبت کمال رسیده است قطب زمان است. و همانطور که صوفیان شریعت را پل و قنطرة طریقت می‌دانند و طریقت را وسیله نیل به حقیقت دانسته و گویند: «الشريعة قنطرة الطریقة و الطریقة قنطرة الحقیقه» شیخ شهاب‌الدین سهروردی حکمت بحثیه را قنطرة حکمت ذوقی می‌داند، گو اینکه کاملاً خود را پای بند به شریعت نشان می‌دهد، و حقایق ادیان را پذیرفته است. همچنانکه در مطاوی کلمات خود از آیات و اخبار اسلامی و سخنان بزرگان و انبیاء دیگر طرفی بسیار می‌آورد و بدانها استناد می‌کند.^۱

رساله قصه الغربة الغربیة با ترجمه و شرح فارسی در جلد دوم مصنفات عربی شیخ اشراق به تصحیح و مقدمه هانری کربن فرانسوی در ۲۵ صفحه به قطع وزیری به چاپ رسیده است. (۲۹۷-۲۷۳)

۱. شهاب‌الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی، صفحه ۱۲۱-۱۲۰.

گزیده‌هایی از ترجمه کتاب قصه غربت غریبه بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس مرخدای را که پروردگار جهان است، و درود مر بندگان وی را - که ایشان را برگزید - خصوصاً مهتر ما محمد مصطفی و خاندان و یاران او، همگان.

اما بعد: چون داستان حی بن یقظان را خواندم، هر چند شامل سخنان روحانی شگفت و اشارت‌های عمیق شگرف است، آنرا عاری یافتم از تلویحاتی که اشاره کند که بطور اعم یعنی طامه کبری که در نامه‌های خداوندی مخزون است، و در رمزهای حکیمان مکنون، و هم در «داستان سلمان و ابسال» که گوینده قصه «حی بن یقظان» آن را پرادخته، پوشیده آمده است.

رازی است که مقامات پیروان تصوف و صاحبان مکاشفه بر آن استوار است و در رساله «حی بن یقظان» نیز بدان اشارتی نیست. جز در پایان کتاب، آنجا که آمده «بود که یکی از مردمان به نزدیک وی شود» تا پایان گفتار. پس بر آن شدم که اندکی از آن به شیوه داستانی به نام «قصه غربت غریبه» برای بعض دوستان بزرگوار پردازم. و مرا در آنچه آهنگ کنم بر خدای توکل است.

(۱) شرح. چنین حکایت می‌کند موضح این عبارات و مستنبط این

اشارات که «چون سفر کردم با برادر خود عاصم» و به عاصم قوت نظری می‌خواهد که خاصه است بی شرکت بدن، دلیل بر آن که عاصم پناه بود از هر مهلکی و ضلالتی، «از دیار ماوراء النهر» یعنی عالم علوی، «الی بلاد المغرب» یعنی عالم هیولا که نسبت آن با عالم علوی لبس تاریکیست، «تا صید کنیم گروهی از مرغان ساحل دریا سبز» و بدین دریا عالم محسوسات خواسته است، تا علم محسوسات حاصل کنیم و کمال خویش دریا بیم و ترقی کنیم از آنجا به عقل ملکه و از عقل ملکه به عقل مستفاد.

(این سفر روحانی در ۴۵ بند شرح شده که دو بند آخر آن به شرح زیر

است):

(۴۴) پس من در این داستان بودم که حال من بگردید، و از هوا اندر مفاکی، میان گروهی ناگرونده بیفتادم و در دیار مغرب زندانی بماندم. و مرا چندان لذت بماند که یاراء توصیف آن ندارم. پس بانگ برآوردم و زاری کردم و بر جدایی دریغ خوردم و این راحت خوابی خوش بود که زود بگذشت.

(۴۵) خدای ما را از اسارت طبیعت و بند هیولی رها سازد! «و بگو سپاس مرخدا را، زود ما را از اسارت طبیعت و بند هیولی رها سازد! و بگو سپاس مرخدا را، زود بنمایید شما را آیات خود را. پس بشناسید آنرا، و نیست پروردگار تویی خبر از آنچه می‌کنید.» «بگو سپاس مرخدا راست بلکه بیشتر ایشان نمی‌دانند» و درود بر پیامبر او و خاندان وی، همگان. داستان غربت غریبه به انجام رسید.^۱

۱. مجموعه مصنفات شهاب‌الدین یحیی سهروردی، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، از انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، جلد دوم، صفحه ۲۷۳-۱۹۷.

اهتمام کلی سهروردی در فلسفه اشراق

اهتمام عمده کلی فلسفه سهروردی نشان دادن سفر روح انسانی به منزلگاه اصلی اوست. آغاز کار چنین است که شخص به مسیری که باید دنبال نماید وقوف حاصل می کند. با پیروی از تعالیم شیخی که می تواند مرید را از هزار توی خطرات روحی به بیرون هدایت کند، شخص به مرحله ای می رسد که علم معنوی را می تواند مستقیماً و بی واسطه کسب کند. در این مرحله به نظر سهروردی، دانش از نفس قدسیه می تراود، و این شیوه ای از شناخت است که با شیوه شناخت مشائین فرق دارد. برای ترسیم کردن سفر روحانی انسان، سهروردی مثنوی اندیشه ها و مفاهیم بسیار منسجم را مطرح می سازد که اعتبار آنها بستگی دارد به کل نظام فلسفی او که خود این نیز موقوف به نظریه اصالت نور است.

انتشار فلسفه اشراق در جهان اسلام

نفوذ سهروردی در دنیای اسلام به ویژه در مذهب شیعه بسیار زیاد و برعکس در غرب بس کم بوده است. آثار وی به زبان لاتین ترجمه نشده اند، و به همین دلیل به ندرت نام او مانند ابن سینا و ابن رشد به عنوان استاد فلسفه شنیده شده است. ولی در شرق از لحظه مرگش نبوغ وی در بنیانگذاری یک آئین جدید در حکمت سنتی شناخته گردید و بزرگترین نفوذ را در مذهب شیعه باقی گذارد. با ضعف آئین ارسطوگرایی در قرن ششم هجری، عنصری جایگزین آن گردید که نفوذ زیادی در زندگی عقلانی اسلامی باقی گذارد. این عنصر ترکیبی از صوفی گرایی عقلانی ابن عربی و حکمت اشراقی سهروردی بود. این دو استاد که معاصر یکدیگر بودند، از دو نقطه جهان اسلام به سوره آمدند و یکی در دمشق و دیگری در حلب در گذشت. از همین منطقه مرکزی اسلام بود که نظریات آنها در سراسر شرق اسلام به خصوص ایران گسترش یافت. رابط اصلی بین این دو استاد بزرگ عرفان قطب الدین شیرازی است که از طرفی مرید صدرالدین قونوی بود (و صدرالدین مرید و مفسر بزرگ تعالیم ابن عربی در شرق

است) و از طرفی دیگر مفسر حکمت الاشراق^۱. در طول هفت قرن اخیر سنت اشراق به خصوص در ایران ادامه یافت و نقش عمده‌ای را در بقای مذهب شیعه در دوره صفویه ایفا کرده است. مهم‌ترین تفسیرهایی که بر آثار سهروردی نوشته شده چنین است:

تفسیرهای شمس الدین شهرزوری و قطب الدین شیرازی در قرن هفتم هجری، و دود تبریزی در قرن دهم، تفسیر ملاصدرا بر حکمة الاشراق در قرن یازدهم هجری، تفسیرهای شهرزوری، ابن کمونه و علامه حلی در قرن هفتم و هشتم بر تلویحات، و تفسیرهای جلال الدین دوانی در قرن نهم هجری و ملا عبدالرزاق لاهیجی در قرن یازدهم هجری بر هیاکل النور، این تفسیرها و بسیاری دیگر که قادر به ذکر آن در اینجا نیستیم، گنجینه‌ای حقیقی از حکمت اشراقی عرضه می‌کند که بر بسیاری از فیلسوفان، متکلمان و عارفان، از خواجه نصیرالدین طوسی و دوانی گرفته تا میرداماد، ملاصدرا، شیخ احمد احسائی و حاج ملاهادی سبزواری، نفوذ داشته است. بعضی از آثار سهروردی بر حکیمان و فیلسوفان دربار مغولان حاکم در هند نیز تأثیر بسزا کرده، و در هند بعضی از نوشته‌های او حتی به زبان سانسکریت ترجمه گردیده است. چنانکه در زمانهای پیشین نیز به زبان عبری ترجمه شده بود. بنابراین حکمت اشراقی یکی از عوامل کلی تعقل شرقی در قرنهای گذشته بود و از آنجائی که فلسفه‌ای پایدار است حیاتی ابدی یافته است و چون تماماً بیان حقیقت است چندان نشاط و عینیت دارد که امروز نیز چون گذشته پابرجاست.^۲

۱. این تفسیر که در سال ۶۹۴ هجری به پایان رسیده است در حاشیه چاپهای رسمی حکمت الاشراق به چاپ رسیده و در تمام مدارس کلامی امروز ایران تدریس می‌شود و طی قرون چون وسیله‌ای برای تفسیر آئین سهروردی بوده است.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام به کوشش میرمحمد شریف، از انتشارات نشر دانشگاهی، جلد اول از مقاله شهاب الدین سهروردی مقتول، نوشته دکتر سیدحسین نصر، ترجمه رضاناظمی، صفحه ۵۵۲.

جریان اندیشه‌های فلسفی و تأثیر فلسفه اشراق در دوره صفویه

با در نظر گرفتن وضع علوم در دوره صفویه اشتغال به دانشهای معقول به ویژه منطق و حکمت بتدریج چنان رایج شد که حتی بیشتر عالمان دین هم بدانها پرداختند، و اگر بعضی از علمای قشری سخت با این امر مخالف بودند و گاه هم کار این مخالفت را به آزار می‌کشانیدند، لیکن حاجتی که بفرا گرفتن بخشی از دانشهای معقول برای آسانی کار در آموختگاری دانشهای منقول احساس می‌شد گروه بزرگی را از آنان به تحصیل حکمت به ویژه حکمت مشاء وادار می‌کرد و بدین سبب در شرح حال بسیاری از عالمان معروف در دانشهای دینی می‌بینیم که در حکمت و کلام دست داشته و گاه به تألیف کتاب و یا نوشتن شرح و حاشیه در این دانشها می‌پرداخته‌اند.

اما آنان که اختصاصی بکار حکمت می‌پرداخته‌اند یا بزرگانی هستند که بمقامات بلند رسیده و شایسته آن شده‌اند که عنوان «حکیم» یابند، در این دوره بسیار نادرند.

دسته دیگر که شماره آنان بسیار است کسانی بودند که در شناخت حکمت و کتابهای اساسی که از عهد فارابی به بعد در ابواب گوناگون فلسفه و

کلام نوشته شده بود، با ژرف‌نگری می‌آموختند و سپس به آموزش آنها و گاه نوشتن کتابها و رساله‌هایی در همان زمینه‌ها و محدود بهمان حدود می‌نوشتند. اما در نوآوری و بنای مکتب جدید ناتوان بودند. اینان را در حقیقت حکمت‌شناسان یا مدرسان و مؤلفان حکمت باید نامید.

نکته دیگر اینکه همه حکیمان و حکمت‌شناسان این دوره در یک راه پیشرفته‌اند. بعضی تمایل به اشراق و برخی متوجه بحکمت‌مشاء و پاره‌یی مجذوب عرفان بوده‌اند و در بحثهای خود از آنها دفاع هم کرده‌اند. اما برخی دیگر بدنبال همه اینها می‌رفتند برای آنکه آنها را خود بشناسند و در مجلسهای درس، نیاز شاگردان خود را برآورند. بنابراین نمی‌توان درباره غلبه هیچیک از مکتبهای فکری در این دوره حکم قاطعی کرد. فقط این نکته را باید بیاد داشت که با تعلیمات میرغیاث‌الدین منصور دشتکی و میرداماد استرآبادی و با ظهور ملاصدرای شیرازی در این دوره تمایل خاصی به مکتب اشراقی و عرفانی حاصل شد و آن تمایل در میان دسته‌یی از حکیمان و حکمت‌شناسان تا روزگار ما باقی ماند. ولی این تمایل به مکتب اشراقیان بهیچ روی مانع از ادامه عمقی طریقه مشائیان و قرار داشتن آن در بنیان و اساس سیستم فلسفی آن روزگار نبود، بلکه این دو شیوه تفکر که تا اواخر قرن نهم هجری دوشادوش یکدیگر سیر می‌کردند در قرنهای دهم و یازدهم بهم نزدیک شدند و بنحو متقابل یکدیگر را تهذیب و تکمیل کردند و از این راه مکتب خاصی، بدانگونه که در اثرهای حکیمان عهد صفوی می‌یابیم بوجود آمد. در این مکتب حکمت اثباتی و ذوقی و الهی و مقامات عارفان و مبانی اعتقادات مذهبی دوازده امامیان با هم درآمیختند و بصورت واحدی درآمدند به نحوی که هر چند به تنهایی هیچیک از آنها نیست، ولی همه آنها را دربردارد. در این مکتب نوچنانکه خواهیم دید مسائلی از قبیل وحدت و اصالت وجود و حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول و مانند اینها یا بتازگی مطرح شد و یا بصورت کامل شده‌یی در

آمد و به ویژه دین و فلسفه بعد از قرن‌ها کشاکش با هم جانب صلح و آمیزش گرفتند. در حقیقت باید گفت علت اصلی و غائی توسعه دامنه حکمت در عهد صفوی و بعد از آن در میان شیعیان ایران، حاجت آنان بود به وفق دادن میان میراثی که از گفتارها و سنتها و پندارهای مذهبی خود داشتند، با شیوه اثباتی حکیمانه، و به عبارت دیگر ایجاد پیوند دائم میان «اعتقاد» و «اثبات» و بدست آوردن مقیاسهایی عقلی برای این پیوند یگانگی و وحدت. پس آنچه در مبنای این نحوه جدید از تفکر قرار می‌گیرد اعتقاد مذهبی است نه کنجکاوی فلسفی، و منجر شدن بحثهای حکیمان و متکلمان زمان به بعضی از نتایج جدید، در این مورد همانست که در مکتب فکری معتزله و اشاعره بود. یعنی بهمان نحو که معتزلیان و اشعریان بدنبال پی جوئیهای متکلمان خود در حکمت مشاء به اندیشه‌های حکمی جدیدی می‌رسیدند متفکران شیعی مذهب قرن دهم و یازدهم هجری ایران هم که در مبنا و اساس عالمانی مذهبی بودند، در جستجوی دلایل اثباتی و با اتکاء بر شیوه استدلالیان برای اثبات مبانی اعتقادی و میراثهای مذهبی خود با آنچه از مشائیان و اشراقیان بدانان رسیده بود به نتایج تازه‌یی بدان نحو که در کتابهای اساسی میر محمد باقر داماد و ملاصدرا و قاضی سعید قمی و فیض کاشانی می‌بینیم، دست یافتند. و این سر اصلی ظهور و توسعه مکتبی جدید از حکمت است در عصری که بطور مطلق مساعد به احوال علوم عقلی نبوده و نه تنها در ترقی انواع دانشها سهمی نداشت بلکه در حفظ و نگاهداشت میراث علمی گذشتگان نیز قدمی برنداشت^۱ در این میان همانطور که نوشته شد بدون هیچگونه تردید بزرگترین حکیمی که در این روزگار ظاهر گشت و حکمت مشائی و اذواق اشراقی را تجدید و آن را حیات دوباره داد صدرالدین شیرازی بود بطوریکه در کتاب تاریخ علوم و فلسفه ایرانی

۱. تاریخ ادبیات در ایران، تألیف دکتر ذبیح الله صفا، جلد پنجم، صفحه ۲۹۶-۲۹۳.

به تفصیل آورده‌ام نفوذ فکری و تسلط معنوی این مرد بزرگ در افکار دانش‌پژوهان و حکمت‌دانان تا امروز نیز باقی است، و اگر چه صدها حکیم یا متفکر در این سیصد سال در فلسفه پدید آمده‌اند بیشتر ایشان مقرر و مبین اصولی بوده‌اند که او اظهار کرده است. تذکر این نکته نیز لازم بنظر می‌رسد که در دوره صفویه و دوره‌های بعد کسانی که به تحصیل و تعلیم معارف قدیم اشتغال داشتند تقریباً تنها کار ایشان درس دادن کتابهای عالمان قدیم مانند کتابهای ابونصر فارابی و ابوعلی سینا و محمد زکریای رازی و خواجه نصیرالدین طوسی و امثال آنان بود و برحسب اتفاق بعضی از ایشان به نوشتن شروح یا حواشی و تعلیقاتی بر آنها می‌پرداختند، و در میان عالمان این دوره کمتر فاضلی صاحب نظر یا عالمی که دارای استقلال فکر باشد، دیده می‌شود. از طرفی با بررسی آثار میرداماد، میرفندرسکی، ملاصدرای شیرازی، عبدالرزاق لاهیجی معلوم می‌شود که اندیشه‌های فلسفی در این دوره به هیچوجه یکدست نبوده است. درست است که در تذکره‌های سنتی، مشائیان و اشراقیان از همدیگر تمیز داده شده‌اند، اما در واقع این مرز چندان روشن نیست. اگر در محدوده متنها باقی بمانیم می‌توان دو جریان میردامادی و ملاصدرایی را تمیز داد. اگر چه ملاصدار پرآوازه‌ترین شاگرد میرداماد بود اما به علت اختلاف نظرهایی از او متمایز است. و سرانجام رجبعلی تبریزی و مکتب او نیز وجود دارد که نظرات آغازین وی درباره فلسفه وجود از بنیاد با نظرات ملاصدرا و مکتب او تفاوت دارد.

جریان مکتب میرداماد از طریق سید احمد علوی اصفهانی و محمد بن علی رضا بن آقا جانی، حکیم بزرگ که بطور تأسف آوری گمنام مانده است ادامه یافته است.

نمایندگان جریان مکتب ملاصدرا: محسن فیض کاشانی و حسین

تنکابنی.

و باز گوکنند گان مکتب رجبعلی تبریزی: قوام‌الدین رازی و محمد رفیع پیرزاده هستند.

جریان مکتب میرداماد

سید احمد علوی اصفهانی پسر خاله میرداماد، معلم سوّم، و شاگرد او بود. او سپس به دامادی استاد پذیرفته شد و چنانکه از مطالب یکی از اجازه‌های میرداماد برمی‌آید بیش از هر چیز فرزند روحانی او باقی ماند. از میان آثار وی هانری کوربن محقق نامی فرانسوی پس از معرفی شرح مفصل رساله میرداماد با عنوان «تقویم الایمان» به وسیله او درباره شرح مفصل وی بر الهیات شفای ابن سینا چنین می‌نویسد:

در این شرح، اثری کاملاً شخصی که از بسیاری جهات از حدود کتاب ابن سینا نیز فراتر می‌رود، من فقط به سه نکته اشاره خواهم کرد که دنباله‌های آن در گستره افق بسط می‌یابد. نخست عنوان کتاب: سید احمد در شرح خود را «مفتاح الشفا» نامیده است. او می‌داند که این کلید را در حکمت مشرقی ابن سینا می‌توان یافت که دستنوشته آن در غارت اصفهان از میان رفت و فقراتی از آن در حاشیه تعلیقات شیخ بر «اثولوجیا» به دست ما رسیده است زیرا که ابن سینا فرصت نیافت تا آن را بازنویسی کند. همینطور می‌دانیم که به نظر سهروردی، ابن سینا را نه توان آن بود و نه توانست طرح خود را تکمیل کند زیرا که «منابع اشراقی» حقیقی را در دسترس نداشت. شیخ اشراق به این مطلب آگاهی داشت که خود توانسته است حکمت مشرقی تدوین کند. به نظر می‌رسد که سید احمد به طرح سهروردی وقوف کامل داشت زیرا که ضمن بحث از صدور وجود از مبدأ، یعنی صدور کثیر از واحد در طرح ابن سینایی، بیانی را می‌آورد که دارای صبغه‌ای اشراقی است. او «به نظریه‌ای اشاره می‌کند که به زرتشت نسبت داده شده است» آن این است که «وقتی از وجود اوّل، فرشته‌ای به

نام یزدان صادر شد از سایه آن نیز همزادی بنام اهریمن ایجاد شد. «درست است که نظریه ای را که فیلسوف ما بیان می کند به زروانیگری متأخر تعلق دارد و نه به آئین خود زرتشت. اما این نکته شایان ذکر است که حضور مباحث فرزندگان ایران باستان را در فلسفه سده هفتم می توان به عیان دید. دومین نکته مهم اخطار روشن بینانه سید احمد به خلط فاجعه آمیز و رایج در باب موضوع اصلی فلسفه وجود یعنی خلط میان وحدت وجود و وحدت موجود مربوط می شود. سید احمد، نوعی از تصوّف را عامل این خلط می داند: جای آن را دارد که به این خلط در نزد برخی از مفسران غربی جدید نیز اشاره شود. این خلط بر تفسیرهای حکمت عرفانی ابن عربی و مکتب او تأثیر نامطلوبی گذاشته است. در عوض اخطار سید احمد چنان روشن است که راه تأویل ما از حیدر آملی را هموار کرده است. این اخطار به ما اجازه می دهد تا معنای تمایز توحید الوهی و توحید وجودی یعنی میان توحید ظاهری و توحید باطنی را روشن سازیم. این اخطار به ما کمک می کند تا درک کنیم که چگونه این توحید که نسبتی با «وحدت وجود» ادعایی ندارد از همان آغاز در نزد حیدر آملی با درک عمیق پرکلوس در «مبانی الهیات و شرح بر رساله یارمیندس» پیوند دارد. خلاصه اینکه این توحید به چه ترتیبی به طور پرتناقضی ضامن کثرت موجود است. این نکته حائز اهمیت فراوانی است. سومین نکته ای را که برجسته خواهم ساخت به صفحاتی مربوط می شود که سید احمد علوی به شرح آخرین سطور الهیات شفا می پردازد که در آن ابن سینا اندیشه امام به مثابه انسان کامل و سلطان معنوی جهان را بیان می کند. این اندیشه مشخص کننده حکمت نبوی شیعی است و پیوندی با مفهوم حکیم کامل در مقدمه حکمت الاشراق سهروردی دارد. سید احمد در طی صفحاتی دل انگیز نشان می دهد که چگونه تصور آرمانی حکیم در شخص امام تحقق پیدا کرده و چگونه شخص امام، نسخه ای است که تمامی عوالم وجود بر روی آن نقش بسته و او به تنهایی عالمی

عقلی است. مترجمان لاتینی در سده دوازدهم عالم عقلی را به saeculum) (intelligibile برگردانده‌اند. در این ترجمه می‌توان خاطره‌ای از مفهوم غنوسی عالم را بازشناخت. این اصطلاح در آثار حکیمان ما بار دیگر ظاهر شده و مبین عالی‌ترین مرتبه‌ای است که شخص معنوی می‌تواند بدان نائل آید. بدون شک بایستی جهان کنونی این اصطلاح را به خاطر بسپارد.

گروه دیگری از آثار سید احمد علوی اصفهانی که بایستی بدان اشاره شود مجموعه چهار اثر او به زبان فارسی است. نخستین اثر «لطائف الغیبیه» است. این اثر مقدمه‌ای بر تأویل عرفانی قرآن است سه اثر دیگر مفروضه‌ای با اهل کتاب است که یکی از آنها عنوان مفصلی دارد که چنین است: مصقال الصفا فی الجلیة التصفیة المرآة الحق. این اثر پاسخی مؤدبانه به نوشته یک میسیونر و پدر مسیحی است. سید احمد همه متن فارسی آن نوشته را مورد بررسی قرار داده و اهمیت نقادی او برای مطالعه تطبیقی الهیات در این است که مسیحیت را در الهیات مبتنی بر پیامبر حقیقی که از آدم تا خاتم و مرقد او ادامه داشته است ادغام می‌کند. این پیامبرشناسی مبتنی بر پیامبر حقیقی همان است که همه امت آغازین یهودی-مسیحی بیت المقدس و کلیسای یعقوبی به آن اعتقاد داشت. در سالهای اخیر توجه به مسیحیت پیامبرانه به دنبال کشف اسناد قمران، مشهور به تومارهای بحر المیت، جلب شد. در سالهای اخیر نیز در سورین از رساله‌ای درباره «انجیل بارنابه» دفاع شد.

بدین ترتیب تصویری را که حکیم شیعی از مسیحیت آغازین دارد بسیار امروزی به ویژه اینکه این تصور، ناظر به الهیاتی مبتنی بر پاراقلیط و نیازمند مقایسه‌ای ژرف با جریانهای معنوی است که در مغرب زمین طرفدار پاراقلیط بوده‌اند. اندیشمندان شیعی ما پاراقلیط انجیل یوحنا را شخص پیامبر و امام دوازدهم دانسته‌اند. با کمال تأسف از دو اثر دیگر سید احمد علوی نتوانسته‌ایم نسخه‌ای بدست بیاوریم. عنوان یکی از آنها لوامع ربّانی است و به توضیح

موضوع «مصقال» می‌پردازد.^۱

عنوان اثر دیگر «شوق رحمان» است که از الهیات یهودی بحث می‌کند. باید یادآور شویم که سید احمد نه تنها بطور کامل با انجیل‌های چهارگانه مسیحی آشنا بوده بلکه زبان عبری نیز می‌دانسته است. به عنوان مثال او نقل قولی از «سفر تکوین» را به عبری اما به خط عربی آورده و به فارسی ترجمه می‌کند. این مطلب پراهمیت نمونه‌ای است از دستاوردهای پراج فضل ناشناخته سهم ایرانیان در تفسیر کتاب مقدس.

با امید به آنکه به زودی آثار سید احمد علوی چاپ شده و مطالعه‌ای درباره او ارائه خواهد شد شخصیت جذاب او را ترک می‌کنیم تا نماینده دیگری از مکتب معنوی میرداماد را معرفی نماییم، شخصی که آثار باقی مانده از او نشانگر توانایی کار بی نظیر است، و لیکن نام او تا کنون ناشناخته مانده است. در واقع نه نام و نه اثری از او را در هیچ یک از تذکره‌های رایج نمی‌توان پیدا کرد. نوشته او شرح مفصلی بر اثر پراهمیت میرداماد «کتاب القبسات» است. همین شرح، نام او را بر ما آشکار ساخته است. نام کامل او محمد بن علی آقاجانی است. همینطور می‌دانیم که شارح میرداماد شاگرد ملاصدرا بوده است.

نسخه دستنوشته خود مؤلف که بدست ما رسیده است مجلدی ضخیم شامل ۱۲۰۰ صفحه رقیعی و در تاریخ ۱۶۶۱ میلادی = ۱۰۷۱ هجری قمری نوشته شده است. تفصیل این داستان را در مقدمه «متن‌خباتی از آثار حکمای الهی ایران» نوشته‌ام که شباهتی به داستان پلیسی دارد که تحقیقات علمی گاهی دچار آن می‌شود. شیخ محمود بروجردی ویراستار نخستین چاپ سنگی قبسات در پایان سده گذشته در مسافرت خود به استرآباد در بازگشت از زیارت

۱. نسخه دستنوشته خود مؤلف از این اثر در کتابخانه محمد علی روضاتی در اصفهان موجود است.

مشهد این دست‌نوشته را دیده بود. از آن پس دست‌نوشته ناپدید شد. آقای سید جلال‌الدین آشتیانی سالها و سالها به دنبال آن بود و در همین زمان بود که من توانستم دست‌نوشته را از شیخ محترمی برای انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران خریداری کنم. سرانجام جای مهمی در جلد دوم منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران به این اثر اختصاص داده شده است.

جای تعجب است که بدینگونه ردپای این آقاجانی گم شده باشد زیرا که او به هیچ‌وجه طرفدار زاویه‌نشینی نبوده است. این آقاجانی می‌گوید که اشتغالات فراوان وی اتمام اثر را به تأخیر انداخته «و حال آنکه زندگی من به پایان نزدیک می‌شود. برای اینکه بتوانم این اثر را به پایان برسانم از تمامی فرصتهایی که در طول زندگی‌م پیش آمده استفاده کردم و سرانجام به شرح و بسط مشکلات این کتاب «قبسات» موفق شدم.»

به هر حال اثر در برابر ما است و بر احوال مؤلف آن گواهی دارد. می‌دانیم که اصطلاحات و سبک میرداماد خالی از اشکال نیست. مطالعات آینده ما در این باره نمی‌تواند از شرح محمد آقاجانی صرف‌نظر نماید. من اینجا فقط به یک مورد اشاره می‌کنم: این مطلب به مثل افلاطونیة نوریه است. از سوی دیگر ما می‌دانیم که یکی از اساسی‌ترین مشکلات فلسفه نو افلاطونی به حلول و صدور مثل مربوط می‌شود و سرانجام ربط میان مثل عالم معقول و واقعیت‌های جهان محسوس با اصطلاح methexis (بهره) بیان می‌شود.

آنچه در اینجا جالب توجه است اصطلاح جعل شده یعنی کلمه مُرْسَله توسط میرداماد است. معنای مُرْسَل، فرستاده و یکی از مفاهیم اساسی پیامبرشناسی است که مفهوم کلیدی آن بنی مرسل است. از همان آغاز از ما دعوت می‌شود که مثل افلاطونی را بصورت پیامبران مرسل این جهان درک کنیم. بدین ترتیب، حکمت افلاطونی ایرانی در «حکمت نبوی» به اوج خود می‌رسد و این امر به نظر من دارای اهمیت زیاد است. در واقع پیامبران و امامان

عالی ترین مظاهر و آئینه‌های الوهیت‌اند. می‌توان آئینه را شکست اما واقعیتی که تصویر در آئینه منعکس می‌شد دست‌نخورده باقی می‌ماند زیرا که تصویر در آئینه «تجسد» نیافته است. تعارض این مطلب با مکتب افلاطونی که در جهت تجسد مثل و حتی تجسد الهی تفسیر شده و در دام تجسد اجتماعی افتاد که آبشخور ایثولوژیهای توتالیتراست جالب توجه می‌باشد. درست است که تفسیر مُثل افلاطونی در نزد حکیمان ما متفاوت است، اما اغراق آمیز نیست که بگوییم «مکتب افلاطونی نبوی» برخی از حکیمان ایرانی، امروزه رسالتی فوری به گردن دارد. شاید این رسالت به عهده مکتب معنوی ملاصدرا شیرازی گذاشته شده باشد.^۱

مکتب ملاصدرا شیرازی (صدر المتألهین)

درست است که ملاصدرا خود شاگرد میرداماد بود و از این حیث او به مکتب میرداماد تعلق دارد، اما این امر، مانع از این نبود که شاگرد، موضوعی شخصی اتخاذ کند، موضوعی چنان شخصی که بنظر می‌آید تا حدی بر آثار استاد سایه افکند و شاگرد، مکتب خاص خود را به وجود آورد. مکتب ملاصدرا بوسیله ملامحسن فیض و حسین تنکابنی ادامه یافت. خانواده ملامحسن یکی از خاندانهای اندیشمند و دانشوری بود که از ویژگیهای ایران دوره صفوی است. او در حکمت عرفانی ممتازترین شاگرد ملاصدرا بود و مانند همدرس خود عبدالرزاق لاهیجی داماد ملاصدرا شد. از او آثار زیادی باقی مانده است که افزون بر صد و بیست عنوان را شامل می‌شود. ملامحسن هم در حکمت مشاء اشراف دارد و هم بر حکمت اشراق. هیچ یک از قلمروهای

۱. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، اثر هانری کورتین فرانسوی، ترجمه جواد طباطبائی، صفحه

دانشهای ایرانی - اسلامی بر او ناشناخته نیست. او همچون استاد خود ملاصدرا از برجسته‌ترین نمایندگان اندیشه شیعی است. اثر مهم او کتاب الوافی، ترکیبی فلسفی از چهار کتاب اساسی تشیع است. افزون بر این او خواسته است اثر مهم غزالی، احیاء العلوم را بار دیگر از دیدگاه شیعی مورد تأمل قرار داده و بار دیگر تحریر کند. محسن فیض قصد خود را با عنوان احیاء الاحیاء آشکار بیان کرده است. (که بطور عجیبی با جوابی که ابن رشد به تهافت الفلاسفه غزالی داده تقارن دارد. عنوان کتاب ابن رشد تهافت التهافت بود).

دومین نامی که نماینده مکتب ملاصدرا است شیخ حسین تنکابنی است. او یکی از برجسته‌ترین شاگردان و آشنایان به تعلیمات ملاصدرا بود. تنکابنی همینطور حکیمی در مهاجرت برد. او در بسیاری از شهرهای ایران که محل آموزش فلسفه بود و در اماکن مقدسه شیعی عراق به تدریس پرداخت. این را نیز بگوییم که او در طول زندگی خود رنجها و نگون بختی‌های بسیاری را متحمل شد. رساله معاد جسمانی او خلاصه‌ای از نظر ملاصدرا درباره معاد است و به دلیل اینکه موضوع آن مفهوم لطیف فسادناپذیر است تعارض میان معاد جسمانی و روحانی را پشت سر می‌گذارد. مفهوم جسم لطیف در ادامه مفهوم Okhema (جسم لطیف) نفس در نزد حکیم نوافلاطونی، پروکلوس است و با فلسفه خیال خلاق ملاصدرا به مثابه جسم یا قالب لطیف نفس پیوند دارد.

مقدمات جهان‌شناسی حسین تنکابنی به طور کلی تقسیم سنتی عالم سه‌گانه را تکرار می‌کند.

۱- عالم عقلی که جبروت یا لاهوت نامیده می‌شود.

۲- عالم ملکوت یا عالم نفوس. این عالم همان عالم مثال است و نه عالم خیالی و دو وجه از خیال خلاق را در خود دارد. خیال متصل یعنی عمل خیال ذاتی انسان و خیال منفصل یعنی جدا و مستقل از او. این همان عالم مثال

یا ملکوت در استقلال و عینیت ذاتی خود است. بدینسان وی به جمع میان مکتب اشراق و عرفان می‌پردازد.

۳- علم حس و یا مُلک و عالم امور حسی است که عالم نسوس یا وضعیت انسانی و عالم فراموشی است که نفس انسانی بایستی از آن فراموشی به خود آید.

نظر او دربارهٔ معاد با این عوامل سه‌گانه پیوند دارد و به صورت سه قضیهٔ منفصله بیان شده است. دو مقوله از مقولات ده‌گانه مربوط به معادل و انسان‌شناسی او با توجه به عالم عقلی متعین شده است. مفهوم عالم عقلی در شخص انسان کامل و عارف بالله خلاصه شده است که به فرشتگان تشبه پیدا کرده و با آنان در عالم بالا قرار یافته است. مقولهٔ سوم مجموعهٔ انسان‌شناسانه‌ای است که با عالم اجساد و ظلمات مطابقت دارد. سه گروه دیگر با عالم مثال با برزخ مطابقت دارد. در اندیشه این فیلسوف ابتکاری وجود دارد و برای اینکه بتوان به ارزیابی درستی از آن نایل شد بایستی در جزئیات آن بحث کرد که در «منتخباتی از آثار حکمای الهی» تألیف هانری کوربن آمده است.

رسالهٔ دوم به موضوع قدیمی و مهم وحدت وجود مربوط می‌شود که در آن حسین تنکابنی با هشدار روشن بینانهٔ سید احمد علوی هم‌آوایی دارد. که شرح آن گذشت. شاهدی بر این مدعا در آغاز رساله آمده است. وی می‌نویسد: «من مدّت زمانی طولانی در اندیشهٔ آن بودم که رساله‌ای در باب وجود بنویسم که با کثرت تجلیات آن مطابقت داشته باشد بی‌آنکه، چنانکه برخی از صوفیان گفته‌اند، موجودات مقید و همی و فاقد تقریر باشند. اگر از دیدگاه این صوفیان به مسئله نگاه کنیم سفسطه‌ای بیش نخواهد بود. این موضع‌گیری در نظر من اهمیت فراوانی دارد. حکیم می‌خواهد از هر گونه خلط میان وحدت وجود و وحدت موجود اجتناب کند، خلطی فاجعه‌آمیز که یکی از نتایج آن، طرد امر مثالی معاد و امر تخیلی خواهد بود. تنکابنی همچون حیدر آملی به طرح

تجلیات سه‌گانه اساسی عرفان ابن عربی وفادار می‌ماند به گونه‌ای که توحید تضمینی بر کثرت موجودات ظاهر خواهد بود. یعنی همچون امری که بنیاد وحدت وجود و کثرت تجلیات و مظاهر آن است.

این را نیز باید گفت که تأثیر ملاصدرا ی شیرازی به ویژه در سده پیش آشکار شد، زمانی که مکتب اصفهان را پشت سر گذاشته و به آنچه که ما می‌توانیم «مکتب تهران» بنامیم و نمایندگان آن شخصیت‌هایی مانند علی جمشید نوری، عبدالله زنوزی و فرزندان او و دیگران هستند گذار کنیم.^۱

مکتب رجبعلی تبریزی

بنظر می‌رسد که مکتب رجبعلی تبریزی نسبت به مکتب‌هایی که ذکرشان گذشت کمتر شناخته و مورد توجه قرار گرفته باشد و حال آنکه این مکتب تأثیر پراهمیتی بر تقدیر فلسفه ایرانی - اسلامی داشته است. به عنوان مثال برای ملاصدرا وحدت وجود شامل تمامی مراتب وجود خلاق و مخلوق می‌شود. در همه این مراتب، انصاف، انصاف وجود به اشتراک معنوی است. برعکس برای رجبعلی تبریزی اصل و منبع وجود برای همیشه فراتر از وجود و لا وجود قرار دارد. وقتی وجود را به اصل وجود متصف می‌کنیم منظور وجود بحت و بسیط و وجود مطلق است و این امر صرف اشتراک لفظی است و نه اشتراک معنوی، زیرا مفهومی که از وجود داریم فقط به وجود مخلوق مربوط می‌شود. چنین تفسیری از وجود با تفسیری از افلاطون مطابقت دارد که پروکلوس مدافع آن بود. در این نظر، دقیق مکتب رجبعلی تبریزی با حکمت اسماعیلی و شیخی هم‌آهنگ است. چنانکه قاضی سعید قمی یکی از برجسته‌ترین

۱. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، تألیف هانری کوربن فرانسوی، ترجمه جواد طباطبائی، صفحه

نمایندگان مکتب رجبعلی تبریزی نشان داده است این نظر کاملاً با تعلیمات امامان معصوم هماهنگی دارد. مکتب رجبعلی تبریزی بوسیله دو شخصیت برجسته، قوام‌الدین رازی و محمد رفیع پیرزاده معرفی شده است.

قوام‌الدین رازی با دنبال کردن تعلیمات استاد خود نماینده جریانی از مکتب اصفهان است که با جریان ملاصدرایی تفاوت دارد. البته معنای این امر به هیچ وجه این نیست که پیوندهای متقابل فراوانی میان آن دو جریان وجود نداشته باشد. (اثری که در منتخباتی از آثار حکمای الهی، تألیف هانری کوربن فقراتی از آن ارائه شده از فلسفه اولی بحث می‌کند) مؤلف نوشته خود را از عربی به فارسی ترجمه کرده است. رساله کامل، شامل هفت فصل مفصل است و به موضوعاتی می‌پردازد که در قلمرو فلسفه اولی قرار می‌گیرد.

قوام‌الدین رازی در این رساله به نقادی بنیادین مفاهیم وجوب و امکان می‌پردازد که از نظر ظرافت با نقادی فیلسوفان مکتب دونس اسکات برابری می‌کند. این حکیم توانا هم‌آوا با مقدمات رجبعلی تبریزی نشان می‌دهد که چرا و چگونه می‌توان خالق را واجب‌الوجود نامید. خالق از واجب‌الوجود بالاتر است و بنابراین قوام‌الدین می‌گوید که: «این اصطلاح توسط متأخرین جعل شده که ادعای فلسفه داشتند» بنابراین شیوه استدلال بیشتر از آن و فنی است که بتوان در اینجا بر آن تأکید ورزید.

اثر یکی دیگر از نمایندگان مکتب رجبعلی تبریزی که بطور تکان دهنده‌ای نشانگر پیوندهای نزدیک و ممتاز میان یک استاد و شاگرد اوست در اینجا معرفی می‌شود.

محمد رفیع پیرزاده فرد مورد اعتماد و نزدیک به استاد، با صلاحیت‌ترین کسی بود که می‌توانست اثری تدوین کند که شامل کلیات تعلیمات استاد باشد. از دیباچه کتاب که فقراتی از آن را آقای جلال‌الدین آشتیانی برای نخستین بار چاپ کرده است چنین برمی‌آید که ملا رجبعلی بعلت کهولت

سن، نیروی خود را پایان یافته تلقی می‌کرد و کار نوشتن برای او بیش از پیش مشکل‌تر می‌شد. بنابراین نوشتن کتابی را که خستگی مانع از تحریر آن می‌شد به پیرزاده محوّل کرد تا او با استفاده از مباحثات روزمره میان آن دو به این کار اقدام کند. حاصل این امر کتاب «معارف الهیه» بود. کتابی که پیرزاده مباحث عمده تعلیمات استاد خود را به صورت منظم و منقّحی آورده است.

در دیباچه کتاب، مؤلف نظر خود را درباره مقام فلسفه، و موفقیت فیلسوفان بیان کرده است. مؤلف در آغاز کتاب از سه شیوه استدلال احتیاج و الزامات عقلی، معنوی و اخلاق بحث می‌کند. این طرح سه‌گانه به بهترین وجهی مرتبه و مقام حکمت را با توجه به مرتبه حکیم، متکلم و واعظ بی‌آنکه نافی همدیگر باشند روشن می‌کند. حکیم، اهل برهان، متکلم، اهل مجالده و واعظ، اهل خطابه است.

خلاصه اینکه امتیاز حکمت این است که نفس انسانی را به عقل بالفعل تبدیل کرده و او را به مجاورت رب العالمین نزدیک می‌کند. برهان، خاص برگزیدگان، مجالده، به ویژه متوسطین و خطابه به عوام الناس تعلق دارد. بدینسان مردمان به سه گروه یا مرتبه معنوی تقسیم می‌شوند و به همین دلیل است که این حکیم تأکید می‌کند که پیامبر به گونه‌ای که در آیه قرآنی آمده است فرمان یافت تا مردم را به دنبال کردن راهی سه‌گانه فراخواند: «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هم احسن».

همینطور پیرزاده ما را به مقام ممتاز حکمت، به گونه‌ای که اندیشمندان معنوی شیعی درک می‌کند، آگاه می‌سازد. او به شدت هرگونه مذهب تعطیل زاهدانه را که حتی نزد برخی از صوفیان می‌توان پیدا کرد که به حکمت طعنه زده و کوشش در جهت معرفت را به مسخره می‌گیرند به کنار می‌زند. پیرزاده می‌گوید: نه! غایت ذاتی حکمت نسبت به حیات معنوی، امری خارجی چنانکه بعضی تصور کرده‌اند. نیست. «الحکمة اذن اصل اصیل فی دین الله» حکمت

بی آنکه مردم را از دین بری کند آنان را به کسب دین حریص تر می سازد. اینجا بار دیگر به شکل خاصی ستایش از حکمت با تأکیدی بر وحدت وظیفه حکمت و رسالت نبی پایان می رسد.

بدینسان هماهنگی معنوی میان انسانها پشتوانه‌ای پیدا می کند. پیرزاده می گوید: «... وان يعلم من هو ادون مرتبة ان الذی فی الدرجة الاعلی منه هو اعقل منه، فیمکن ان يفهم اشياء فوق عقله، فاذا لم يفهم قوله من جهة نقص عقلا، فلا يصبر عدولاً لما جهله، فیرده و لمن يتصاعد من منزلة بل ان يكون فی مقام الاسترشاد و التعليم، مشتاقاً الى الوصول اليها، كالخطيب بالنسبة الى المتكلم و المتكلم بالنسبة الى الحكيم».

می توان در تحقیق چنین هماهنگی در اجتماع انسانی این جهانی تردید کرد. پیرزاده این وضعیت را که پژواکی از دعوت اسماعیلی یعنی همچنانکه هارمونی موسیقایی تلفیقی از همه اصوات ایجاد می کند، هماهنگی معنوی نیز که از اثر پیرزاده به گوش می رسد تلفیقی از تمامی مراتب معرفت را همچون یک انجمن معنوی ایجاد می کند.^۱

۱. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، تألیف هانری کوربن، ترجمه جواد طباطبائی، صفحه ۷۳-۷۰.

آذرکیوانیان

آذرکیوانیان عارفانی زرتشتی بودند که از طریقت (مدرسه) اشراق سهروردی (شهید به سال ۵۸۷ هجری) فیلسوف و عارف قرن ششم هجری پیروی می کردند. این گروه (فیلسوفان) مریدان و شاگردان آذرکیوان بودند، موبدی اهل فارس در قرن دهم هجری که در زمان اکبر شاه به هند مهاجرت کرد و با ادراک «دین الاهی» در پی یگانه ساختن آموزه دین های گوناگون و از جمله آیین زرتشت برآمد دستور بزرگ مهرجی دانا هم دین نیک «آیین زرتشت» را به همگان عرضه کرده، در کتاب دساتیر که کتابی رمزی است رمز مکتب آذرکیوان به عنوان «پرتویان» برگرفته از واژه پرتو پارسی «اشعه نور» یا گشسبیا یاد شده است. عارفان «رازوران» آذرکیوانی برخاسته از پیشینه ها و سلوک گوناگون زندگی، اما وفادار به آموزه های آذرکیوان بودند، آموزه هایی که اساساً صوفیانه می نمود و بر مفهوم نور و ارزش های فرهنگی ایرانی تأکید بسیار می ورزید.^۱

۱. رازوری در آیین زرتشت «عرفان زرتشتی» پژوهش و برگردان شیوا کاویانی، از انتشارات ققنوس، صفحه ۸۸-۸۷.

کیخسرو اسفندیار پسر آذرکیوان از نویسندگان قرن یازدهم هجری است. وی مؤلف کتاب معروف دبستان المذاهب است. بطوریکه از متن کتاب «دبستان المذاهب» فهمیده می‌شود^۱ پدرش آذرکیوان که یکی از پارسیان صوفی مشرب و اشراقی مذهب (آذرکیوان) بوده است، پس از سالها (۲۸ سال) ریاضت در ایران (در استخر فارس) به هند سفر کرده و در بلده پتنه سکنی گزیده و در آنجا به ترویج مذهب آذرکیوانی پارسیان که آمیخته‌ای از مذهب زرتشت و تصوف اشراقی است پرداخته و مریدانی یافته و سرانجام در ۸۵ سالگی جهان را بدرود گفته است.^۲ بعد از او پسرش کیخسرو اسفندیار مؤلف کتاب دبستان المذاهب جانشین او شده و به ترویج مذهب مورد بحث در هندوستان ادامه داده است. استاد پورداود درباره آذرکیوانیان چنین اظهار نظر کرده است:

«اینان در زمان (آزاددینی) اکبر شاه هندی و پسرش جهانگیر در هند می‌زیستند و در ساختن آیین دساتیر و زبان آن که باید رمز این گروه باشد دست داشتند. اگر تألیفات آنان را که برخی از آنها در هند به چاپ رسیده با مندرجات بسنجیم به خوبی آشکار می‌شود که دساتیر زاده فکر این فرقه و زبانش رمز آنان است، هرچند در دبستان نام نویسنده کتاب آسمانی آنان «دساتیر» بروز داده نشده اما مندرجات دبستان شکی باقی نمی‌گذارد که دساتیر از همان دستگاه برخاسته و با قوی احتمال از سردهسته آنان خود آذرکیوان است، اما خود نویسنده دبستان بی شک از همان فرقه است.»^۳ به هر حال کیخسرو اسفندیار

۱. دبستان المذاهب به اهتمام رحیم زاده ملک، از انتشارات کتابخانه طهوری، صفحه ۳۱-۳۰.

۲. مذهب آذرکیوان در هندوستان آمیخته‌ای از دینهای زرتشتی و اسلام و برهمنی و مسیحی گردید و آذرکیوان «ذوالعلوم» لقب گرفت و منظومه‌ای در شرح مشاهدات خود به نام «جام کیخسرو» به شعر فارسی سروده است. (فرهنگ شاعران زبان پارسی تألیف رفیع)

۳. فرهنگ ایران باستان، تألیف پورداود، صفحه ۳۳۲.

اندکی پیش از سال ۱۰۲۷ هجری در هند متولد شده و در آغاز روزگار جوانی به اکبرآباد (اگره) رفته و چندین سال را در کشمیر و لاهور گذرانیده، سفری به ایران سرزمین اجداد خود کرده و مشهد را دیده و سفری به مغرب و جنوب هندوستان کرده است. کتاب «دبستان المذاهب» که پیرامون مذاهبهای گونه‌گون ایرانی و هندی و عقاید صوفیه و فرقه‌های مختلف اسلامی و غیر اینها به زبان پارسی نوشته شده در میان سالهای ۱۰۶۴ تا ۱۰۶۷ هجری تألیف گردیده است. مرگ کیخسرو اسفندیار آذرکیوان در سال ۱۰۸۱ هجری یعنی در یازدهمین سال پادشاهی اورنگ‌زیب در هند اتفاق افتاده است. این کتاب چندین بار در هندوستان و اروپا و ایران چاپ و منتشر شده است. آخرین چاپ دقیق آن همراه با تعلیقات مفصل و قابل توجه در سال ۱۳۶۲ خورشیدی به اهتمام رحیم‌رضازاده ملک از طرف کتابخانه طهوری در تهران چاپ و منتشر شده است. توضیح این مطلب نیز لازم است که انتساب کتاب دبستان المذاهب به کیخسرو اسفندیار آذرکیوان برای نخستین بار در تقویم تاریخ سال ۱۲۹۲ هجری قمری از انطباعات زمان ناصرالدین شاه قاجار آمده و شادروان محسن فرزانه نیز در صفحه ۲۰۰ کتاب «خیام‌شناخت» خود در سال ۱۳۵۳ خورشیدی بدان اشاره کرده است.^۱

در مقدمه کتاب دبستان المذاهب کیخسرو اسفندیار پسر آذرکیوان چنین آمده است:

ای نام تو سردفتر اطفال دبستان

یاد تو به بالغ خردان شمع شبستان

۱. تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان، تألیف عبدالرفیع حقیقت (رفیع)، جلد چهارم (از دشتکی تا نراقی) بخش یکم، صفحه ۳۵۷-۳۵۶.

بی نام تو ناگشته زبان کام عجم را
 هر چند بدانند کلام عربستان
 با یاد تو دل در بدن سالک و عارف
 شاهنشاه آرام سریر طبرستان
 هر راه که رفتم به سر کوی تو پیوست
 مطلوب وجودی تو و هستی طلبستان
 دریافته دریافت که دریافت جز این نیست
 موبد حق ادیب تو و گیتی ادبستان
 درود نامحدود بر والا موجود حضرت وجود خورشید سوار سپهر شهود،
 کیوان بنده، بهرام پیشکار، اختر خدم، ناهید پرستار، اورنگ آرای کشورستان
 دین، دیهیم خدای دارالملک یقین:

ذاتی که بگفتش ایزد پاک لولاک لَمَا خَلَقْتُ الافلاک
 آن عقل نخست و جان عالم آن آدم روح و روح آدم

عالم چو کتابی است پر از دانش و داد صحاف قضا و جلد او بدء و معاد
 شیرازه شریعت و مذاهب اوراق امت همه شاگرد و پیمبر استاد
 در این نامه موسوم به «دبستان» لختی از دانش و کنش و کیش باستانی
 گروه و گفتار و کردار بازپسین انبوه از آشکارا شناسان و نهان بینان و
 صورت پرستان و معنی گزینان بی کم و کاست و بغض و حسد و اثبات و ابطال،
 گزارده آمد، و این نسخه محتوی گشت بر چندین مایه تعلیم:

تعلیم نخست در معرفت عقاید پارسیان. تعلیم دوم در باز نمودن عقاید
 هندوان. تعلیم سیوم در عقیده تبتیان. تعلیم چهارم در عقاید یهود. تعلیم
 پنجم در عقاید ترسا. تعلیم ششم در عقاید مسلمان. تعلیم هفتم در عقاید
 صادقیه. تعلیم هشتم در عقاید واحدیه. تعلیم نهم در اعتقادات روشنیان. تعلیم

دهم در عقاید الهیه. تعلیم یازدهم در عقیده حکماء. تعلیم دوازدهم در عقیده صوفیه.

تعلیم نخست در معرفت عقاید پارسیان مشتمل بر پانزده نظر:

نخستین نظر: در بیان اعتقادات علمی و عملی سپاسیه

دومین نظر: در آشکارا کردن بزرگان سیاسی گروه

سومین نظر: در باز نمودن احکام کتاب آباد

چهارمین نظر: در تعریف جمشاسپیان

پنجمین نظر: در شناختن سمرادیان

ششمین نظر: در دار رسیدن بر عقیده خدایان

هفتمین نظر: در شناختن آیین رادیان

هشتمین نظر: در دانستن دین شیدرنگیان

نهمین نظر: در باز نمودن عقیده پیکریان

دهمین نظر: در اظهار آیین میلانیا

یازدهمین نظر: در تحقیق طریق آلاریان

دوازدهمین نظر: در مذهب شیدا بیان

سیزدهمین نظر: در باز شناختن آیین آخشیان

چهاردهمین نظر: در احوال زردشتیان

پانزدهمین نظر: در صفت مژدکیان.

نخستین نظر در بیان اعتقادات علمی و عملی سپاسیان:

پارسیان که ایشان را ایرانیان نیز خوانند. گروهی هستند که ایشان را ایزدیان و یزدانیان و آبادیان و هوشیان و انوشگان و آذر هوشنگیان و آذریان گویند و گروه برآند که کُنه برتر گوهر خدای تعالی و تقدس را به تنومندی خرد و نیروی روان دانستن نتوان. هستی و یکتایی و کسایی - یعنی تشخیص - و همه همایون صفات، از علم و حیات، عین ذات مقدس او است، و جهاندار،

دانا به همانیان است. یعنی به کلیات. و بر تغییرپذیر جزئیات، بر وجه کلی کار و کردارش بر وفق والا اراده او است. اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند، اما ستوده کاری ناگزیری گرامی ذات او است، چنانکه سایر خجسته صفات کمال. عرفی شیرازی گوید:

ذات تو قادر است بر ایجاد هر محال

الّا به آفریدن چون خود یگانه بی

نخستین پدید آمده از وجود وجودبخش او گوهر خرد است که آن را «آزاد بهمن» نیز گویند. بهبود وجود حضرت او پرتو خورشید ذات نورالانوار است، و فروغ بهمن. یعنی اولین عقل. خرد دیگر و روان و تن ساده سپهر. یعنی فلک الاطلس. است و همچنین از سروش دوم سه پرتو سرزده بدین سان تا هر ستاره‌یی از ستارگان برجا و روان. یعنی ثابت و سیاره. و هر آسمانی از آسمانها را خردی و روانی باشد و گویند آسمانها به شمار درنیاید چه تعداد کواکب ثابت بنا بر سپهرهاست و هر ستاره‌یی در فلکی، اما در حرکات با حرکت فلک متعارف به فلک البروج موافقند بدین گونه اخشیجان چهارگانه را جدا جدا پرورنده‌یی است و از نورستان عقول که این فرشته را پروردگان و پروردگار گونه و دارا و دارای گونه گویند و به تازی رب النوع خوانند و چنین پیوستگان دیگر را. یعنی هر نوع را ربی است از گیتی نور و روان پاینده مردم. یعنی نفس ناطقه انسانی. را ازلی و جاودانی دانند. سعدی گوید:

نشان بر تخته هستی نبود از آدم و عالم

که جان در مکتب عشق از تمنای تو میزد دم

در بعضی از نامه‌های معتبر این طایفه آمده است که مراد از نفوس قدیمه ارواح فلکی است و نفوس انسانی حادث است و ابدی، اما بعضی از آموزه انسانی مستعد آن است که نفسی از عالم علوی بدو فائض شود و بعضی شایسته آنکه نفسی از بدن گسسته بدو متعلق گردد و این تخصیص امر فلکی

است و مخفی از نظر ارباب افکار، و گوینده چون پاینده روان و در ستوده دانش و کیش - یعنی علم و عمل - رسا باشد سپس فروردین تن هشتن به برین مجردات پیوندد و اگر این مهین پایه آزادی بخش فراز نیاورده، نسبت به هر سپهر که درست کرده، بدو گیرد و اگر ستوده گفتار و پسندیده کردار است، اما به رتبه سپهری پیوند نرسیده، بی آخشیحی تن با مثالی بدن در فروردین جهان باشد و از اخلاق پسندیده خویشتن در لباس حور و قصور و گلشن روشن بیند و زمینی سروش - یعنی فرشته ارضی - باشد و گر ناخجسته گفت و ناخوب کردار است پس از عنصری بدن گذاشتن دیگر آخشیحی تن نباید و به شیدستان - یعنی به نورستان - نیارد شد و در آخشیحی سرا در دوزخ هوس و هوا و آتش حسرت از مبدأ جدا ماند. فرجام، رنجوری خیزد، اما فراز این نشیمن نیابد و این چنین، جان، انجام اهرمن - یعنی جن - گردد و اگر در روان پسندیده اقوال فرخی بیش است، اما از دل بستن به تن یا به دانستن مرتبه رستن نرسیده از تنی به تنی می گراید تا به تنومندی حُسن گفتار و کردار از تن برآمده فرازین پایه یابد. میرابی گوید:

آزاده تا تواند از قید تن برآید از پوست گر نباشد از پیرهن برآید
 و اگر نفس به کمی گراید از مردمی تن به تدریج به جانوری بدن فرود آید و
 این مذهب اکابران ایشان است و بعضی از این طایفه که رمز و اشارت در کلام
 ایشان یافته شده گفته اند: گاه باشد به آهستگی از بدبختی به رُستنی - یعنی
 نبات - پیوند پذیرد و بسا هنگام که رفته رفته به کانیان - یعنی معدنی - باز بسته
 شود نزد این طایفه نفس مجرد در موالید سه گانه است و همه اشیاء را پرتو
 هستی شید شیدان - یعنی نورالانوار دانند - یکی از اکابر، مطابق این مطلب
 گفته:

جان مغز است و تن پوست، ببین در کسوت روح، صورت دوست ببین
 هر چیز که آن نشان هستی دارد با سایه اوست، یا که خود اوست ببین

و برآند که ذات جهان آفرین چون نور شمس با جرم خورشید از ازل بوده
ابدالآباد پایدار- گویند هرچه در جهان- یعنی عالم کون و فساد- است از
ستارگان است و ستاره شمراں و اخترشناسان از هفت ستاره سیاره، هر چیزی
یافته اند و کران رفتار اختران- یعنی ثوابت- ندانسته اند و نزد خداوندان فرداب و
فرتاب- یعنی وحی و کشف- یکهزار سال متعارف مخصوص آن ستاره است
بی انبازی ستاره یی دیگر. در الوف دیگر ستارگان ثابت و سیار انبازند به ترتیب
آغاز از ثوابت کنند یعنی آن ستاره ثابت که خداوند دور و ما او را نخستین شاه
خوانیم چون هزار سال خاصه او بگذرد. ستاره یی از ستارگان ثابت شریک
نخستین شاه شود و این انبازیده را نخستین دستور نامیم، اما برتری و دور
خدییوی نخستین شاه را باشد چون یکهزار سال دیگر انجام رسد عهد انبازی
نخستین دستور بگذرد و ستاره یی دیگر شریک نخستین شاه گردد و بدین گونه
تا ثوابت تمام گردند، پس کیوان انباز نخستین شاه شود و هزار سال با او
مشارکت کند چنین تا نوبت شرکت به ماه رسد چون نوبت خسروی یک ستاره
ثابت که موسوم به نخستین شاه است برود و سلطنت او تمام شود، بعد از
نخستین شاه، ستاره یی که در هزاره دوم انباز نخستین شاه بود، موسوم به
نخستین دستور گشته خسروی یابد و خداوند دور گردد و در دور خدیوی، او
را دوم شاه نامیم. هزار سال مخصوص آن باشد چنانکه گفته آمد. در هزاره دوم
ستاره یی دیگر از ثوابت انباز او شود، چنانکه گفتیم درباره او هم چنان میدان.
چون نوبت شرکت به ماه رسد، هزار سال ماه انباز شاه دوم باشد، بعد از تمامی
هزار سال ماه، آن ستاره ثابت که نوبت شاهی او گذشته و ابتدای دور از او کرده
شده و موسوم به نخستین شاه بوده هزار سال انباز این صاحب دور باشد که
نامیده شده به دوم شاه، پس نوبت سروری ستاره دوم شاه نیز بگذرد و خداوندی
به دیگری از ثوابت رسد و بدین سان پی هم پادشاه شوند تا ثابتات به انجام
رسند، سری و برتری شت کیوان- یعنی حضرت زحل- را باشد و با او نیز

بدین گونه ثوابت و سیاره در هزاره انباز شوند چون پادشاهی شت ماه- یعنی حضرت قمر- را رسد، چنانکه گفتیم، زمان به کران کشد و دور به کنار شود یک مهین چرخ- یعنی دور اعظم- رفته باشد و چون این مهین چرخ به انجام رسد، باز پادشاهی به نخستین شاه رسد و کار جهان و جهانی، از سر گیرد و عالم کون و فساد برگردد، مردم و جانور و رُستنی و کانی که در نخستین دور بوده‌اند باز به همان گفتار و کردار و خوی و بوی و گونه و پیکر بهمرسند و بدان نام و نشان باشند و بدین سان همیشه گذران بود. شیخ رییس ابوعلی، قَدَسَ اللهُ رُوحَه در این معنی فرموده:

«هر هیأت و هر نقش که شد محو کنون در مخزن روزگار گردد مخزون چون باز همین وضع شود وضع فلک از پرده غیبش آورد حق بیرون».

باید دانست مراد ایشان نه آن است که همان ارواح آباد و ویران و کیومرث و سیامک و هوشنگ بر همان عنصری اجساد گذاشته فایض شوند و اجزاء پراکنده تن، گرد آید و جمع گردد، چه این بر این عقیده این فرقه محال و ناروا است. پس به تحقیق، ایشان برآنند که پیکرها مانند پیکر رفته و جسمها مشابه پیشین اجسام و مانند به اشکال و شمایل و هیأت نخستین پدید آیند و همان گونه گفتار و کردار داشته باشند، و الا روان کاملان که به سروشان نزدیک پیوسته چون برگردد؟ هم این گروه برآنند که مردم بی پدر و مادر از نوع خود بهم نرسند گویند زن و مرد که در آغاز دور گذشته باقی مانده بودند مانند ایشان درین دور نیز پاینده باشند تا از ایشان مردم پدید آیند هر چند موالید را پدر آسمان و مادر آخشیجان است، اما به ما خبر این نرسیده که مردم از مردم زاییدند و به دیگرگون نیامدند. و این دیرین کیش طایفه، یک دور حضرت کیوان را یک روز گویند و چنین سی روز را ماه خوانند و چنین دوازده ماه را سال نامند و چنین هزار هزار سال را یک فرد و هزار بار فرد را یک ورد و هزار بار ورد را یک مرد و هزار بار مرد را یک جاد خوانند و سه هزار جاد را یک واد و دو هزار واد را

یک زاد نامند. بدین گونه صد زاد سال دولت و اقبال در مه آبادیان پایید.

گویند بدایت وجود انسان معلوم نیست و علم بشری احاطه آن نکند چه افراد انسانی را آغاز زمانی نبود هَلِمَّ جَرَأً، اصلاً کران پذیر به فردی نشود و تسلسل در این امور چون تسلسل در شماره است و این عقیده موافق اصول فلسفی و اعتقاد فضلاء یونان است. گویند آنچه در نامی نامه‌ها نوشته‌اند که سر مردم این دور مه‌آباد بود، حقیقت آن است که او در مهین چرخ با جفتش ناپیدا و ایزد بخشایشگر او را شگرف ذریتی عنایت فرموده، چندانکه از افزونی در کمرهای کوه پُر بودند و صاحب آمیغستان آورده که از خوردنی و آشامیدنی و پوشیدنی که به عطای خداوندی در هنگام ماهست نمی دانستند، مگر اندکی و هنوز در این دور ترتیب شهر و آیین پیشه‌وران و شروط مهتری و رسوم سیاست و سروری و قانون نوشاد- یعنی شریعت- و تدریس علم و حکمت نبود تا به یآوری الطاف آسمانی و اصناف عنایات و اعطاف یزدانی امر و نهی آباد برآباد و ویران و تر و خشک نافذ و روان گشت و به یزدانی فرّ و روحانی گهر و مدد فرشته رهبر و به چشم بصیرت و هم، آنچه در دور گذشته شنیده و دیده بود، در آفرینش جهان نظر کرد و بدانست که برین نه جزو و فروردین چار که پذیرنده هستیند به جداگانه جواهر و اعراض مؤتلف و مجموعند و از جنسهای متضاده و خوی و طبایع متنافی پیوسته‌اند. مجموع این جمله را از بخشنده پیوند و آمیزنده و صناعی چاره نیست هرچه پیوند بخش مرید و هنرور حکیم کند از فایده و حکمتی تهی نبود. مردم را به جوانب و اطراف گیتی فرستاد تا هر چیز از برّی و بحری موجودات و نباتی مرکبات که به نفس باقی نامدار و مخصوص بود بیارند و در موضعی معین بنشانند تا به یآوری خاکی و آبی اجزاء به توسط اعتدال هوا و امتزاج نیروی سیارگان قوای نامیه و غاذیه و مولده در هر یک ظاهر گردد و چون این بهین عزیزت امضا پذیر آمد ستاره خسرو به برج بره خرامید، چابکدست نقاش قضا چهره عروسان اشجار برگشاد، پس با نیروی فرمان و

تجربه و امتحان از شکوفه‌ها و میوه‌ها و برگ‌ها و برگ‌ها منفردات اغذیه و مرکبات ادویه و خوردنی و آشامیدنی استنباط کرد و بفرمود تا از معادن انواع سنگ‌ها فراز آورده، در کوره گذاختند و گوناگون فلزات که در نهن سنگ‌ها بود رخ نمود و از آهن که در او سختی و تیزی بود، آلت رزم نبردگان ساخت و از جواهر و زر و سیم و لعل و یاقوت و الماس و زبرجد که در ایشان نرمی و استعداد زینت دید، پیرایه شاهان و سپهبدان و عروسان پرداخت و فرمان داد تا در تک آب فرو رفتند و صدف و مروارید و مرجان و جز آن برآوردند و موی از بره و امثال آن ستردن و رشتن و بافتن و بریدن و دوختن و پوشیدن برانگیخت.

از این سپس شهرها و دیه‌ها و کویها ترتیب داد و باره و کوشک برافراشت و جِرف و تجارت بنمود و مردم را منقسم به چهار قسم گردانید:

نخست هیربدان و موبدان زهاذ و علماء که ایشان برای نگاهداشتن دین و ضبط حدود و آیینند و ایشان را برمان و برمن خواندند یعنی برینیان می‌مانند که ملائکه علویه‌اند، و نورستار نیز سرایند.

قسم دوم خسروان و پهلوانان که به کار جهاننداری و حکومت و داد و منع ستم می‌پردازند و ایشان را چترمان و چتری گفتند، چه چتر به معنی نشان و علامتی است که غالبان را باشد، چتر سایه‌دار و سایه‌بان را نیز نامند، و خَلق در سایه این فرقه‌اند و نورستار نیز سرایند.

و بخش سیم اهل زراعت و کشاورزان و پیشه‌وران و هنرمندان و اهل صنعتند و ایشان را باس خواندند چه باس بسیار را گویند. این فرقه از جمیع فرق بسیار و بیشتر باشند و باس هم به معنی آبادی و معموری است. آبادی از ایشان است و نورستار نیز نامند.

و گروه چهارم برای هرگونه پیشکاری و خدمتند. این فرقه را سودین و سودی و سود نامیدند، چه از ایشان سود و تن‌آسایی و آسایش مردم را رسد و نورستار نیز سرایند.

این چهار گروه را چهار عنصر تن کشور ساخت و اسباب نظام تمام شد. بینیازی و حاجت پدید آمد. پایه فرمانده و فرمانبر و خداوند گار و پرستار و سیاست و ریاست و داد و دانش و مهر و قهر و زندبار پروردن- یعنی حیوانات بی آزار نیکو داشتن- و تندبار برانداختن- یعنی جانوران آزارپیشه کشتن- و ایزدشناسی و یزدانپرستی پیدا شد، و یزدان بهر آباد نامه‌یی فرستاد دساتیر نام که در او هر دانش و همه زبان بود، و آن مشتمل بر چندین دفتر، و به هر لغتی چند مجلد و در آن زبان بود که به هیچ زبان فرودینیان نمی ماند و آن را آسمانی زبان نامند. و مه آباد به هر طایقه زبانی داده، به موضعی لایق فرستاد تا پارسی و هندی و رومی و امثال آن پدید آمد.

وحی پیش این طایفه به ثبوت عالم مثال که آن را مانستان گویند درست شود. بعد از او، پیغمبران، همه بر ملت او مبعوث شدند و خلاف شریعت او نکردند و بعد از مه آباد سیزده و خشور که با مه آباد چهارده باشند، موسوم به آباد، پدید آمدند و در همه جا موافق بزرگ آباد و کتاب سماوی وی بودند و آنچه بر ایشان نازل شد آن بود که تقویت دین مه آباد کنند و بعد از ایشان، یعنی چهارده آباد، هم پسران پس از پدران پیشوایی می یافتند و به داد هم ره می سپردند و به عقیده این طایفه از سر این گروه بزرگ فرقه نوبت به نوبت اختصاص داشتند و سترگ طایفه به ولایت والی بودند و باز پسین این گروه که معروف به مه آبادیانند آباد از او است. او از سلطنت دست کشید و پا به راه خداپرستی و یکتانشینی نهاده، و گویند در عهد ایشان ملک معمور و خزاین موفور بود و بلند قصرهای منقش و ارجمند، ایوانهای دلکش و موبدان نامور و خردمندان دانشور و خداپرستان پرهیزکار و صاحبان گفتار و کردار و سپاه و صلاح آراسته و پرستار و پیشکار شایسته و پیلان کوه پیکر، باره‌های البرز باره رهسپر و مراکب راهوار و استران و چارپای بسیار و پیاده و سوار کارآزموده و پیران و پیروان جهان پیموده و اشیاء نفیسه و اقمشه شریفه و ظروف و اوانی نقره

و طلا و تختها و تاجهای گرانبها و بساط و بساتین نشاطافزا و امثال آن، آنچه کنون در میان نیست، و در گنج و هنگام خسروان گلشاهی هم خبر نداده‌اند، موجود بود. به مجرد ترک آباد آزاد همه به تاراج رفت. چندان خون ریخته شد که آسیاها به گردش آمدی. آنچه از مخترعات و مستنبطات این همایون گروه بود، برافتاد و مردم چون وحوش و سباع شدند و به طریق سابق در قتل جبال و کوه کمر بودن گرفتند و هر که را نیرو بیشتر بود ناتوان را می کشت و رنجه می داشت. پس تنی چند از دانندگان که ستوده گفتار و کردار بودند و کتاب بزرگ آبادیان را داشتند گردآمده پیش جی افرام بن آباد آزاد رفتند، که بعد از پدر سترگ پرهیزگار و دانشور بود، و از مهین و خشوران شد، و در کمر کوهی دور از گروه به سر می برد. بنا بر پاکی او را جی گفتندی چه در لغت آذری- یعنی آبادی- جی پاک را گویند، و به انبوه داد خواستند و گفتند چاره‌ناتباهی جهان جز آمیزش ذات شریف تو با مردم نمی دانیم و نصایح و اندرز و احادیث و اخبار از آبادیان در فضیلت آن کار بر او خواندند و او نمی پذیرفت تا ایزدی فرمان در رسید. پس به موجب وحی و آمدن سروش پیامسپار- یعنی جبرئیل- برخاست و به برتری نشست. مُلک طراوت پذیر آمده و آیین آبادیان تازگی گرفت. بازپسین این فرّخ خدیوان- یعنی جیان- جی آلاد بود و از میان مردم بر کران شد و سلطنت در دودمان جیان یک اسپار سال ماند. در کتب مبسوطه نوشته‌اند که جی افرام را ابن آباد آزاد برای آن نوشته‌اند که بعد از آباد آزاد به کمال او کسی نیست، و آلا میان جی افرام و آباد آزاد قرن‌هاست و جی افرام از نژاد فرزندان آباد آزار است، و چنین میان شای کلیو و جی آلاد واسطه بسیار است و بدین گونه میان شای مهبول و یاسان و میان یاسان و گلشاهی و وسایط متعدده کثیره است.

عقیده‌شناس را باید شناخت که مراتب اعداد نزد این مدقق فرقه، بدین گونه است: یک، ده، صد، هزار، سلام- یعنی صد هزار- سلام گویند- و صد سلام را شمار و صدشمار را اسپار و صداسپار را راده و صد راده را اراده و

صد آراژه را راز و صد راز را آراز و صد آراز را بی آراز گویند.

چون شمار شناخته آمد گویم: گفته‌اند چون خجسته شاه جی آلاذ را پرستاران نزدیک در زرین مشکوی خسروی شبستان- یعنی حرم- و آفرین خانه- یعنی نمازگاه- نیافتند کار جهانیان برهم خورد تا دانندگان و پرهیزمنشان برفتند و ستوده و خشور شای کلیو بن جی آلاذ که در یزدانی پرستش بود و او را از بسیاری بندگی ایزد و یزدانپرستی شای و شانی می گفتند- یعنی خدای و پرستنده خدای- بنابراین فرزندانش را شاییان گویند، چون حقیقت باز نمودند، نخستین خسرو شاییان، یعنی شای کلیو از آزرده شدن زندبار بیاندیشید و به تنومندی وحی سماوی و ایزدی فرّ برخاست و به جای نامور پدر نشست. واپسین این خجسته فرقه، شای مهبول است. مدّت فرمانفرمایی شاییان یک شمار سال است. بعد از ایشان یاسانیانند. یاسان پسر شای مهبول بود، سخت دانا و زیرک و پرهیزگار و نامدار و و خشور روزگار و لایق فرمانفرمایی. بنابراین او را یاسان می گویند- یعنی لایق- و به حقّ مبعوث گشت و چون بزرگوار والدش کنار از جهانیان گزیده به گوشه شده در حقّ پرستی کوشیدن گرفت. باز کار جهانیان برهم خورد، و گویند این همایون پیغمبرانی و جانشینان ایشان چون بدی در مردم غالب می یافتند، از ایشان دوری می گزیدند، چه ایشان را تاب دیدن و شنیدن بد نبود و گناه در خاطر ایشان نگشتی چون سلسله آرامش جهان گسست یاسان حَسَب الوحی خود را بر تخت سلطنت جا داده بدی برانداخت، و از این گروه بازپسین یاسان، آجام بود، این خجسته خاندان نود و نه سلام سال سلطنت پیرای آمدند.

صاحب آمیغستان گوید که این سالها که باز گفتم همه فرسالهای کیوانی است. یک دوره شت کیوان را که سی سال متعارف است یک روز گویند و چنین سی روز را یک ماه خوانند و دوازده ماه چنین را یک سال دانند و آیین یزدانیان آن است که سالهای همه کواکب هفتگانه را می نویسند به این نوع که کیوانی این

مايه و برجیسی این ماهه و بهرامی این ماهه و هوری این ماهه و ناهیدی این ماهه و تیری این ماهه و هونگی - یعنی قمری - این ماهه، نه آن که سال و ماه شمسی و قمری در میان ایشان نبود و باید دانست که پیش ایشان سال بر دو قسم است: یکی فرسال و آن چنان است که چون اختر دوازده کاشانه را یک بار پیماید آن را یک روز گویند و چنین سی روز را ماه و چنین دوازده ماه را سال، چنانکه در کیوان نمودیم و چنین سنین ستاره دیگر را فرسالها است. بر همین دستور قید کنند که فرسال برجیسی و فرسال بهرامی و فرسال مهری و فرسال ناهیدی و فرسال تیری و فرسال هونگی و ماههای فرسال را فرماه و روزهای فرماه را فروز نامند. دوم سالی است که چون کیوان در سی سال یک بار دوازده کاشانه پیماید آن را کرسال کیوانی گویند و کرماه کیوانی ماندن او است دو سال و نیم در هر برجی و برجیس را دوری است که در دوازده سال متعارف تمام کند و آن را کرسال هرمرزی نامند و کرماه هرمرزی ماندن او است در یک سال متعارف در هر برجی و قس علی هذا. و سال و ماه، هر جا که در گلشایان گوئیم، آن سال و ماه شمسی و قمری متعارف باشد، مراد از روز، روز متعارف و ماه، ماندن حضرت نیراعظم در هر برجی و سال، قطع کردن بروج و ماه قمری دور او است و پیمودن بروج. و این سال و ماه را تیمور نیز نامند.

پس از تن گذاشتن یاسان آجام و گذشتن او از این نکوهیده مقام، سخت کار جهانیان تباه شد، چه پسر او گلشاه که روشن روان و دانش گوهر و کنش زیور بود به جهاننداری میل نداشت و در پرستاری ایزد گذرانیدی و کسی خلوت حضرت او را ندانستی. بنابراین مردم، چشم آشنایی پوشیده و دست ستم برهم گشادند. یکبار باره‌های رفیع و بناهای منیع افکنده شده و خندقهای عمیق انباشته گشت و بی وجود سر و سرور، سرها جدا کرده و افراط قتل به مرتبه‌یی رسید که بسا نهر از خون تن کشتگان روان گشت. در اندک زمانی از نقود بیعد و اجناس بیحد که در عقل محاسب و هم در ننگجد نشان فرو

نگذاشتند و کار به جایی رسید که آیین مردمی برافگندند. مدارج جواهر ثمین و نفایس امتعه و قماش نشناختند و بنای کوشک و شهر پدیدار نگذاشتند، وحوش و سباع گونه در کمرهای کوه می بودند، بعد از آن با هم در نبرد آمدند، بسیاری از ایشان به کمی گرایید، پس والا گوهر گلشاه بنا بر وحی سماوی و امر امر عالم، امر امر جهانیان گشت و آیین داد به میان آورد و نژاد و اولاد خود را که در مدت انزوای او پراگنده بودند جمع کرد و او را بنا بر این ابوالبشر گفتند که جز از فرزندان او بیشتر با هم در نبرد کشته شده و باقی گروه خوی و بوی دد گرفته بودند. به حرب آن نکوهیده انبوه را، کیومرث یعنی گلشاه و فرزندان او را به راه آوردند و دست ایشان از آزار زنده بار - یعنی حیوان بی آزار - کوتاه گردانیدند و آنچه در تاریخها است که کیومرث نامدار و فرزندان او با دیوان نبرد کردند، این دیوانند، و دینهایی که کشتن زنده بار در آن روا است همه انگیخته این دیوان است. بالجمله جهانشاه حقیقی، به کیومرث کتاب سماوی فرستاد و از والانزادش سیامک و هوشنگ و تهمورس و جمشید و فریدون و منوچهر و کیخسرو و زردشت نخست و آذر ساسان پنجم را به پیغمبری برگزیده و مطابق شریعت مه آباد، کیومرث ایشان را رفتن فرمود. بدین معنی آسمانی نامه ها به فرخنده خسروان عنایت کرد و صحایف و کتب ایشان موافق نامه مه آباد است و غیر از زردشت برخلاف آباد کسی از این طایفه حرف نزده و یزدانیان آن را هم تأویل ساخته به نامه مه آباد تطبیق می دهند. لاجرم زردشت را و خشور سیمباری گویند یعنی نبی رمزگویی. گلشاهی شاهان چهار طبقه اند: پیشدادیان، کیانیان، اشکانیان، ساسانیان و باز پسین این خسروان پور شهریار یا یزدگرد است و سلطنت این فرخ خدیوان شش هزار و بیست و چهار سال و پنجمه بود. عالم در عهد ایشان پیراسته گشت. کیومرث و سیامک و هوشنگ و پیشداد و تهمورس دیوبند و جمشید آیین یزدانپرستی و خدانشناسی و نیکوکاری و پرهیزگاری و خوردنی و پوشیدنی و زن خواستن و از زنا دور بودن و انواع علوه

و حظوظ و کسب و جشن و سور و مزامیر و اوتار و شهر و باغ و کاخ و پیرایه و اسلحه و مراتب خدمات و تمیز مرد و زن در آشکار ساختن و پنهان داشتن و عدل و داد و امثال آن به موجب وحی سماوی و ایزدی تأیید و تعظیم الهی و حدس صائب و نظر صحیح استنباط فرمودند و چنانکه از مه‌آباد و اولاد نامدارش ذکر کردیم بعد از ایشان والامنشان گلشایبان به الهام خدایی و پیغام ایزدی هوش برفزودند. گیتی بدین رونق و بهار و آرایشی که می‌بینید بیشتر پیراسته این فرخنده طایفه است، بلکه از مستنبطات این طایفه بسا چیز برافتاده و کمترک باقی مانده. عقیده سپاسیان آن است که از آغاز دولت مه‌آباد تا انجام حکومت یزدگرد، جز ضحاک، بیشتر بلکه سراسر این برگزیده فرقه، داد آیین و عدالت شعار و پرهیزگار و جامع گفتار و کردار بودند. در این طایفه قدسیه، بعضی انبیاء و جمعی اولیاء و فرقه‌یی صلحاء و اتقیاء اند، و ممالک و سپاه معمور می‌داشتند. اما و خشوران و پادشاهان پیش از گلشاه را که از مه‌آباد تا یاسان آجامند به غایت بزرگ دانند که اصلاً در گفتار و کردار، بدی پیرامون ایشان نگشته و برخلاف پیمان فرهنگ که شریعت مه‌آباد است ره نسپرده‌اند و ترک اولی نکرده‌اند و این طایفه گویند کواکب به غایت برترند و قبله فرودینان انسان مدنی. در روزگار داور هوریار که دارای اسکندر گرد است و از نژاد کیان و پوینده کیش یزدانیان، شخصی گفت: «انبیاء و اولیاء از خورشید، در پایه برترند». داور فرمود که: «پیکر و تن آن گروه که جاست؟». آن مرد نام شهر و مقبره انبیاء برد. داور گفت که: «در ایام زندگی پیکر هیچ نبی و ولی به یک روزه راه نتافت و چون به خاک سپردند از گور برون پرتو نیفگند و اکنون به خاک آمیخت و نشان نماند». آن مرد گفت: «روان انبیاء و اولیاء فروغانیتر است». داور پاسخ داد که: «جرم آفتاب بنگر چه مایه نور گستر است و تن بزرگان تو بی‌فروغ. پس بیگمان بدان که روان او تابنده تر است، و بدان که آفتاب دل آسمان است، اگر نباشد عالم کون و فساد نیاید و فصول و وجود موالید برخیزد و انبیاء و

اولیاء در آغاز نبودند و اکنون هم نیند. جهان باقی و فصول خرم و خلایق شادمان است، اما این مایه هست که انبیاء و اولیاء از نوع بشر برترند». آن مرد ساکت گشت.

بالجملة در اخترستان آمده که عقیده سپاسیان آن است که ستارگان و آسمانها سایه‌های انوار مجردند، بنابراین هیاکل سیارة هفت گانه پیراستندی، طلسمی مناسب هر ستاره از کانی ساخته داشتند و هر طلسمی از طلسمات را به طالع مناسب در خانه نهاده بودند و هنگام منسوب به آن، بندگی کردند و راه پرستاری سپردندی. چون پرستش آن قدسی پیکرها به جا می‌آوردند، هنگام مخصوص، آنچه بایستی، افروختندی و بزرگ می‌داشتند. آن خانه‌ها را پیکرستان شیدان و پیکرستان و شیدستان می‌نامند.^۱

از کتاب دبستان‌المذاهب نسخه خطی فراوان موجود است، و در بسیاری از آنها میرذوالفقار اردستانی معروف به «ملا موبد» یا «موبدشاه» که شعر نیز می‌گفته و «مؤبد» تخلص می‌کرده مؤلف کتاب شناخته شده است. از آن جمله است نسخه‌ای که سرویلیام اوزلی در سفرنامه خود از آن سخن گفته و ویلیام ارسکین نیز بدان اشاره کرده است. (ریو ۱/۱۴۲) نسخه‌ای که ملافیروز، ناشر و مترجم دساتیر به زبان انگلیسی در دست داشته و براساس آن در مؤخره‌ای که به زبان انگلیسی بر کتاب دساتیر نوشته، از مؤلف دبستان به نام «میرذوالفقار علی» یاد کرده است. (دساتیر ۲۲۱، ریو همانجا) نسخه شماره ۲۵۸۴۹ Add در موزه بریتانیا که نام مؤلف در آن «میرزا ذوالفقار علی الحسینی المتخلص به موبدشاه» است و نسخه‌های متعددی دیگر موجود در کتابخانه‌ها و سرانجام در نسخه مورخ (۱۲۶۰ هجری ۱۸۴۴ میلادی) که مؤلف فرهنگ نظام در دست داشته نام مؤلف «میرذوالفقار علی الحسینی المتخلص به هوشیار» بوده است. (فرهنگ

۱. نقل از مقدمه کتاب دبستان‌المذاهب، به اهتمام رحیم‌زاده ملک، از انتشارات طهوری.

نظام (۳۰/۱) در نسخه کهنه‌ای از سده یازده یا ۱۲ هجری قمری (۱۷ و ۱۸ میلادی) که در کتابخانه گنج بخش اسلام پاکستان نگهداری می‌شود نام مؤلف در ضمن این عبارت آمده است:

«حکیم فاضل و فرزانه کامل محقق دانا مدقق توانا مؤبد به تأییدات حضرت یزدانی میرزا ذوالفقار آذر ساسانی متخلص به «موبد» طوّل عمره» گنج بخش (۴۷۱/۲) گرچه در اشاراتی که به نام و تخلص این شخص در مراجع مذکور دیده می‌شود اختلافاتی هست، لیکن از مجموع آنها دانسته می‌شود که نام وی «ذوالفقار» و تخلصش «موبد» بوده، و تخلص «هوشیار» که در نسخه مؤلف فرهنگ نظام نقل شده بی‌شک اشتباه کاتب است. این اختلافات نمایانگر شخصیت چندگانه اوست که در اشعارش گاهی خود را مسلمان می‌شمارد:

قرآن که کلام ایزد ارض و سماست آن معجز بر گزیده پیغمبر ماست گاه زرتشتی است و گاه خدایان هندوان را می‌ستاید. در جایی «به یزدان و دساتیر و مهاباد» و «عقل و نفس و چرخ اخترآرا» سوگند یاد می‌کند و جایی از وحدت وجود، دم می‌زند. در موردی گوید که «شاهراه کشور تحقیق جز الحاد نیست» و باز در جای دیگر کعبه و بتخانه و زمزم و گنگا را تجلی گاه ذات حق می‌بیند. و سرانجام حالت خود را چنین وصف می‌کند:

نزد تورانیان زایرانم نزد ایرانیان نه زیشانم
سنیان شیعه‌ام گمان دارند شیعیان محض نامسلمانم
بطور کلی ادبیات آذرکیوانی به ویژه دو کتاب: «دبستان مذاهب» و «شارستان چهارچمن» از لحاظ مطالعه در اوضاع فکری و اجتماعی سند در قرن یازدهم هجری (هفدهم میلادی) و نیز از لحاظ تاریخ الحاد و دین‌سازی در سرزمینهای اسلامی قابل ملاحظه است و اطلاعاتی که در این زمینه‌ها از این نوشته‌ها بدست می‌آید در منابع دیگر یا نیست و یا مختصر و غیر صریح است

یا به قصد رد و ابطال مطرح شده است.^۱

۱. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد اول، صفحه ۲۵۸-۲۵۵.

جریان اندیشه‌های فلسفی در قرنهای اخیر

همانطور که در ورقهای پیش در این تألیف نوشته شد با ظهور صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) سیر نه قرن حکمت در ایران به مرحله کمال رسید و حقایق فلسفه استدلالی و ذوقی و وحی آسمانی در یک نظر وسیع و کلی درباره جهان با هم امتزاج یافت.

صدرالمتألهین اساس نوینی برای حکمت ریخت، مانند وحدت و تشکیک و اصالت وجود، حرکت جوهریه، اتحاد عاقل و معقول، تجرد و خلاقیت نیروی متخیله، و بسیاری از اصول دیگر که هسته بعضی از آنها را از مکتبهای مختلف پیشین گرفت و خود آن را پرداخت و به کمال رسانید و پایه و اساس حکمت قرار داد. کوشش ملاصدرا بیش از هر چیز در امتزاج و ایجاد هماهنگی بین دین، به ویژه تعالیم شیعه و فلسفه بود، و او سرانجام موفق شد نهضتی را که از کندی برای پیدایش این هماهنگی آغاز شده بود به ثمر رساند و نشان دهد که چگونه روش استدلالی و ذوقی و اشراقی، و آنچه از راه وحی و الهام بدست انسان رسیده است سرانجام به یک حقیقت منجر می شود.

قدرت افکار ملاصدرا به ویژه در مبحث وجود و نفس، آنچنان بود که بعد

از او اکثر متفکران ایران پیرو اصول فلسفه وی شدند، شاگردان معروف او ملامحسن فیض (۱۰۰۷-۱۰۹۱) صاحب کتابهای بسیار در فلسفه و کلام و اخلاق و حدیث و تصوف و غیره مانند «المحجة البيضاء» و «حق الیقین» و «الصفای» و «کلمات مکنونه» و عبدالرزاق لاهیجی (متوفی سال ۱۰۷۲ هجری) صاحب «سرمایه ایمان» و «گوهر مراد» و «مشارق» و «شوارق» تعلیمات او را تا پایان قرن یازدهم هجری ادامه دادند و بعد از آن نیز قاضی سعید قمی و مولانا محمد صادق اردستانی به ترویج افکار ملاصدرا پرداختند.

در قرن دوازدهم هجری با ظهور فرقه شیخیه و مخالفت شدید شیخ احمد احسائی با افکار فلسفی ملاصدرا و ملامحسن فیض چند صباحی از تابش آفتاب حکمت در ایران کاسته شد، لکن در دوره قاجاریه بار دیگر تعالیم این مکتب رونق گرفت و حکیمانی مانند ملا اسماعیل خواجه‌نوی و آقا محمد بیدآبادی و آخوند ملاعلی نوری و آقا ملا اسماعیل اصفهانی، و آخوند ملا‌آقای قزوینی، و حاجی محمد جعفر لنگرودی، به تدریس و تألیف آثار گرانبهایی در این فن پرداختند تا آنکه با ظهور حاجی ملاحادی سبزواری بزرگترین حکیم قرن سیزدهم هجری مکتب ملاصدرا بطور کامل احیا شد.

از قرن یازدهم هجری به بعد فلسفه صدرالمتألهین (ملاصدرا) در هندوستان نیز گسترش پیدا کرد بهمین مناسبت چندین شرح بر کتابهای او بدست دانشمندان آن سرزمین تألیف یافت و آثار او بطور منظم در مدارس اسلامی آن دیار تا به امروز تدریس شده است.

بطوریکه در ورقهای آینده این تألیف خواهد آمد، حوزه فلسفی ایران تا زمان فتحعلی شاه قاجار در اصفهان مستقر بود. ولی در زمان حکیم ملاعلی نوری بنا به درخواست فتحعلی شاه قاجار با اعزام ملاعبدالله زنوزی به تهران و تأسیس مدرسه حکمت در این شهر، بعد از مرگ حکیم ملاعلی نوری (۱۲۴۶ هجری) حوزه فلسفی ایران به تهران و سبزواری منتقل گردید.

حاجی ملاحادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲ هجری). همانطور که در شرح احوال وی در کتاب تاریخ علوم و فلسفه ایرانی (از جاماسب حکیم تا حکیم سبزواری) آورده‌ام، در اصفهان که در آن عصر، مرکز حکمت و علوم عقلی بود به تحصیل پرداخت و بعد از مدتی سیر و سیاحت در سبزواری مستقر شد و تا پایان عمر به تدریس و تألیف مشغول بود.^۱

حاجی ملاحادی که صاحب مقامات معنوی نیز بود، و حتی کراماتی به او نسبت می‌دهند در ترویج مکتب ملاصدرا کوشید و «شرح منظومه» را که امروزه در ایران نخستین کتاب درسی فلسفه است در بیان مطالب اسفار نگاشت و شرحی هم بر «اسفار» و «الشواهد الربوبیه» و «المبدء و المعاد» ملاصدرا نوشت. دیگر از آثار او «اسرار الحکم» است به زبان فارسی و «شرح مثنوی معنوی» مولانا جلال‌الدین محمد رومی و شرح چند دعای شیعه، مانند «دعای صباح». حاجی ملاحادی همچنین با تخلص «اسرار» اشعار زیادی سروده و صاحب دیوان اشعار است.

مطلبی که تذکر آن در اینجا لازم بنظر می‌رسد اینست که برعکس آنچه قاطبه مردم می‌پندارند فلسفه ملاصدرا فوری بعد از او متداول نشد بلکه اکثر حکیمان دوره بعد همان فلسفه مشائی را تدریس می‌کردند و حتی شاگردان برجسته او مانند عبدالرزاق لاهیجی و فیض کاشانی بطور رسمی از فلسفه استاد خود چندان جانبداری نمی‌کردند. فقط در قرن دوازدهم بود که بدست ملاحمزه گیلانی آقا میرزا تقی الماسی و ملا اسماعیل خواجوئی، فلسفه ملاصدرا نضج گرفت و سرانجام در قرن سیزدهم هجری (دوره قاجاریه) با کمک ملاعلی نوری، که هفتاد سال به تدریس حکمت صدر المتألهین اشتغال داشت و شاگرد بسیار نامی او حاجی ملاحادی سبزواری که دوره نهم فلسفی

۱. معارف اسلامی در جهان معاصر، تألیف دکتر سید حسین نصر، صفحه ۴۴-۴۳.

ایران نام گرفته است این مشرب تسط کامل بر حیات فلسفی ایران یافت. و نیز بدنبال همین سیر فلسفی است که باید زمینه تحولات دینی و فکری قرن گذشته را در ایران جستجو کرد.

مکتب فلسفی تهران

انتقال مکتب اصفهان به مکتب تهران دنباله فاجعه‌ای است که به دوره صفوی در اصفهان و به سلطنت سلطان حسین صفوی پایان بخشید و آن فاجعه، اشغال اصفهان، پس از محاصره‌ای همراه با وحشیگری‌های بی سابقه از سوی افغانها بود (۱۱۳۵ هجری = ۱۷۲۲ میلادی) که در صفحه‌ای از نوشته اسماعیل خواجه‌نوی حکیم، پژوهشی از آن را می‌توان یافت. چیرگی افغانها هشت یا نه سال دوام آورد و سلسله صفویان به ظاهر در شخص شاه طهماسب دوم و شاه عباس سوم تا سال ۱۱۴۸ هجری تداوم پیدا کرد. آنگاه نادرشاه حکومت کرد و در شیراز سلسله زندیان به سلطنت رسید. خلاصه اینکه دوره طولانی پر آشوب و بی ثبات تا ظهور سلسله قاجار (سلطنت آغامحمد خان در واقع به سال ۱۱۹۳ هجری آغاز ولی تاج‌گذاری او در سال ۱۲۱۰ هجری انجام گرفت) ادامه یافت. در زمان دومین پادشاه قاجار (۱۲۵۰-۱۲۱۱ هجری) مرکز حیات فکری و فرهنگی ایران برای همیشه از اصفهان به تهران منتقل گردید. از دیدگاه فلسفی و پژوهشی این دوره تأثیر فزاینده اندیشه ملاصدرا بود، زیرا که هم عصران وی نه اندیشه او را فهمیده بودند و نه اقبالی به آن نشان داده بودند. برای

اینکه پرتوی بر این دوره بیفکنیم، بطور موقت فیلسوفان را به چهار خانواده تقسیم می‌کنیم:

نخست فیلسوفانی که زمان آنان به فاجعه نزدیک بود. محمد صادق اردستانی (در گذشته به سال ۱۱۳۴ هجری = ۱۷۲۱ میلادی سال محاصره اصفهان) این حکیم معنوی بزرگ ناملایمات زیادی را تحمل کرد، زیرا شاه سلطان حسین از او خشمگین شده بود. از او دو اثر مهم باقی مانده است: «حکمت صادقیه» که حاوی فلسفه شخصی صادق اردستانی است از نفس و قوای معنوی آن بحث کرده با اقتدای به ملاصدرا و در مخالفت با ابوعلی سینا و طرفداران او به مجرد خیال حکم می‌کند. اما به نظر می‌آید که وی در راه توضیح پیوند نفس کلی با اجسام با مشکلاتی مواجه شده باشد. اساس این پیوند در تجلی و ظهور است و هر یک از نفوس ناطقه فردی بارقه‌ای از تجلی نفس کلی به شمار می‌رود. اما اساس این تجلی و «نزول» در تدلی نفس کلی در چیست؟ این رساله در واقع تقریرات صادق اردستانی است که توسط ملاحظه گیلانی (در گذشته به سال ۱۱۳۴ هجری در طول محاصره اصفهان) تحریر شده و شاگرد دیگر، محمد علی پسر محمدرضا، مفصل بر آن نوشته است.

معاصر دیگر فاجعه اصفهان عنایت‌الله گیلانی بود که به تدریس کتابهای ابن سینا اشتغال داشت. از فاضل هندی اصفهانی (۱۱۳۵ هجری) حدود پانزده اثر باقی مانده است. میرزا محمد تقی الماسی (۱۱۵۹ هجری) نواده محمد تقی مجلسی، پدر محمد باقر مجلسی نویسنده «بحار الانوار». قطب‌الدین محمد نیریزی شیرازی (۱۱۷۳ هجری) حکیم اشراقی است. او می‌گوید: «منطق مشایبان از خطا مصون نیست. این منطق مکتفی بالذات نیست و مایه گمراهی نیز هست. من به منطق عرفا اعتقاد دارم که حقیقت منطق الهی است»؛ اسماعیل خواجه‌جویی «در گذشته به اصفهان در سال ۱۱۷۱ یا ۱۱۷۳ هجری) که شاهد وحشیگریهای محاصره اصفهان بود، حدود صد و

پنجاه رساله درباره مسائل فلسفی، علوم مختلف و مباحث اساسی تشیع تحریر کرده بود. این حکیم به ویژه به واسطه رساله‌ای دقیق در رد مفهوم زمان موهوم (و نه مثالی) شناخته شده که در رد جمال‌الدین خوانساری نوشت و در آن به دفاع از نظریه میرداماد سخن رفته است.

در گروه دوم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۸ هجری) و شاگردان او قرار دارند. خود شیخ بیدآبادی شاگرد میرزا محمد تقی الماسی و اسماعیل خواجهویی بود. او در اصفهان به تدریس کتابهای ملاصدرا اشتغال داشت. متن تقریرات وی درباره «اسفار» ملاصدرا باقی است. او نیز، مانند میرفندرسکی رساله‌ای در کیمیا تحریر کرد که در سال ۱۲۰۹ هجری توسط پزشکی اصفهانی به نام میرزا محمد رضا پسر رجبعلی شرح مفصلی بر آن نوشته شد. بیدآبادی شاگردان بسیاری تربیت کرد که از آن میان می‌توان از ملامحراب گیلانی (۱۲۱۷ هجری) ابوالقاسم خاتون‌آبادی (۱۲۰۳ هجری) که رساله‌هایی در مباحث شیعی به ویژه کافی کلینی نوشته و مهدی نراقی (۱۲۰۹ هجری) نام برد که حکیم اخیر شاگرد اسماعیل خواجهویی نیز بوده است. مهدی نراقی که شخصیتی قوی داشت و مرد عملی خستگی‌ناپذیر بود، در فلسفه اخلاق، ریاضیات و علوم فقهی استاد بود و در مقابل اخباریان جانب اصولیان را گرفت. از او حدود دوازده اثر بدیع به یادگار مانده و در آنها حتی مباحثی چون مبحث وجود ماهیت مورد بحث قرار گرفته است. امروزه نیز رساله مهم اخلاقی او «جامع السعادات» خوانده می‌شود. اینجا باید از میرزا احمد اردکانی شیرازی، شارح «کتاب المشاعر» ملاصدرا نام برد که درباره او تنها می‌دانیم که در سال ۱۲۲۵ هجری در شیراز به تدریس اشتغال داشت.

گروه سوم ملاعلی پسر جمشید نوری (۱۲۴۶ هجری) و شاگردان او هستند. ملاعلی نوری یکی از پرآوازه‌ترین شاگردان محمد بیدآبادی و یکی از نام‌آورترین استادان زمان خود بود. او پس از تحصیل در مازندران و قزوین در

اصفهان مقیم شد. از او تقریراتی پراهمیت درباره آثار بسیاری از ملاصدرا، فوائد شیخ احمد احسایی و نیز تفسیری مفصل بر سوره توحید و جوابیه‌ای بر نوشته یک مبلغ مسیحی باقی مانده است. او شاگردان بسیاری تربیت کرد که به ذکر نام چند تن از آنها بسنده می‌کنیم:

ملا اسماعیل اصفهانی (۱۲۷۷ هجری) که شرحهایی بر بسیاری از آثار ملاصدرا از او باقی مانده است، ملا آقای قزوینی، شاگرد ملاعلی نوری و ملا اسماعیل اصفهانی، محمد جعفر لنگرودی که شرحی مفصل بر «المشاعر و حکمت العرشیه» ملاصدرا و در سال ۱۲۵۵ هجری شرحی بر تجرید خواجه نصیر طوسی نوشته است. از شاگردان پرآوازه ملاعلی نوری، ملا عبدالله زنوزی و ملاهادی سبزواری هستند.

گروه چهارم مکتب تهران: در زمان سلطنت فتحعلی شاه قاجار (۱۲۵۰-۱۲۱۱ هجری) مدرسه خان مروی تأسیس شد. ملاعلی نوری از اصفهان برای تدریس به آنجا فراخوانده شد، و او ترجیح داد تا یکی از بهترین شاگردان خود، ملا عبدالله زنوزی (۱۲۵۷ هجری) را به آن مدرسه گسیل دارد. فراخوانده شدن ملاعلی نوری به تهران به نوعی نشانه انتقال مرکز علوم و حکمت ایرانی - اسلامی از اصفهان به تهران بود. چهره‌های بزرگ از فیلسوفان این واقعیت را برجسته خواهد ساخت. بنابراین نخستین فیلسوف «مکتب تهران» ملا عبدالله زنوزی (اهل زنوز در نزدیکی تبریز) بود که در کربلا و سپس در قم و اصفهان تحصیل کرده و در شهر اخیر در فلسفه به شاگردی ملاعلی نوری درآمد. از او آثار مهمی باقی مانده که سرشار از روح سهروردی و ملاصدرا است. او دو پسر داشت: حسن زنوزی که عالم ریاضی و هیأت بود و دیگری آقاعلی زنوزی (مشهور به مدرس، در گذشته به سال ۱۳۰۷ هجری قمری) که در فلسفه آوازه‌ای همسان پدر داشت. از او چند اثر در مکتب صدرایی باقی مانده که به تدریس و شرح آن مشغول بود و نیز اثری با عنوان

«بدايع الحكيم» از آقا علی مدرس زنوزی باقی مانده که در جواب هفت پرسش اجمالی شاهزاده عمادالدوله، بدیع الملک میرزا نوشت که خود مترجم ملاصدرا به فارسی بود. محمد رضا قمشه‌ای (۱۳۰۶ هجری قمری) حکیم الهی طرفدار پرشور ملاصدرا و در عین حال چهره اخلاقی شریفی بود. او در اصفهان، شاگرد ملاعلی نوری و محمد جعفر لنگرودی بود و در تهران رحل اقامت افکنده و در مدرسه صدر به تدریس «اسفار» ملاصدرا و «فصوص» ابن عربی اشتغال داشت. سید ابوالحسن جلوه (۱۳۱۵ هجری) نیز مدرس نامداری در این مکتب بود و مدت چهل سال در مدرسه دارالشفای تهران به تدریس مشغول بود. از او رساله‌ای در حرکت جوهری، تعلیقاتی بر اسفار ملاصدرا، شفای ابن سینا، و هدایه ابهری باقی مانده است. حتی ذکر نام شاگردان این استادان ممکن نیست. در میان نسلهایی که به دنبال هم آمدند، بدون ذکر عنوان کتابهای آنان می‌توان از اشخاص زیر نام برد:

میرزا طاهر تنکابنی، میرزا مهدی آشتیانی، میرزا محمد علی شاه آبادی، سید حسین بادکوبه‌ای. بادکوبه‌ای در نجف به تدریس اشتغال داشت و استاد و فیلسوف سنتی معاصر بود:

سید کاظم عصار، استاد حوزه و دانشکده الهیات دانشگاه تهران و شیخ علامه محمد حسین طباطبایی استاد حوزه علمیه قم که از او تفسیری فلسفی بر قرآن بنام «تفسیر المیزان» و چاپ جدید اسفار به یادگار مانده است.^۱

۱. تاریخ فلسفه اسلامی اثر هانری کوربن فرانسوی، ترجمه جواد طباطبائی، جلد دوم صفحه

مکتب شیخیه

مذهب شیخیه یا «شیخگیری» یک نوع تشیع دوازده امامی جدیدی است که در آغاز قرن سیزدهم هجری از مذهب شیعه اثنی عشری (دوازده امامی) منشعب گردیده است، پیشوای این مذهب یک روحانی شیعی بسیار زاهدی بود که به وسیله اظهار بعضی نظریه‌های تازه در مسائل معاد و معراج و مفهوم امامت، پیروان بسیاری پیدا کرد و روش تازه‌ای در تشیع به وجود آورد. این روحانی شیخ احمد احسائی بود که با ایجاد مذهب تازه‌ای به اختلاف اخباریان و اصولیان پایان داد و پس از آن، این اختلاف مبدل شد و به اختلاف «متشرعه بالاسری و شیخیه» شیخ احمد احسائی پسر زین الدین پسر ابراهیم احسائی از مردم احساء بحرین در سال ۱۱۶۶ هجری در احساء جزء منطقه القطیف از پیرامون بحرین در بین خانواده‌های پیرو مذهب تسنن که از سه پشت قبل مذهب شیعه را پذیرفته بودند^۱ متولد شد. بطوریکه نوشته‌اند او در پنج سالگی خواندن قرآن را تمام کرد و تا بیست سالگی مقدمات علوم دینی و ادبیات عربی

۱. لغت‌نامه دهخدا، حرف الف، صفحه ۱۳۹۶.

را آموخت و در اثر برخورد عقاید شیعه و سنی در بحرین توجه خود را به اخبار و احادیث شیعیان معطوف ساخت^۱ و در نتیجه پیرو مذهب شیعه دوازده امامی گردید. شیخ احمد در دوره تحصیل خود از میان علوم مذهبی به اخبار و احادیث شیعه و مسائل فلسفه دینی بیش از همه توجه و علاقه نشان می داد. در شیعی گری تعصب سختی داشت و در همان حال دارای ذوق فلسفی بود. در اثر مسافرت و معاشرت مستمر با عالمان و عارفان و حکیمان در ایران و عراق عربستان اطلاعات جامعی بدست آورد و در این راه کوشید تا به سر حد کمال رسید. وی در سال ۱۱۸۶ هجری هنگامی که بیست ساله بود از زادگاهش مهاجرت کرد و به کربلا و نجف رفت و در آنجا، در مجالس درس عالمان بزرگ شیعی مانند: سید مهدی بحر العلوم متوفی به سال ۱۲۱۲ هجری و آقا باقر معروف به وحید بهبهانی حاضر می شد؛ پس از مدتی در نزد بحر العلوم که مرجع تقلید شیعیان آن زمان بود منزلت یافت و از او اجازه اجتهاد گرفت.^۲ در آن هنگام جمع کثیری از علمای مشهور علوم مذهبی در عراق گردآمده بودند. شیخ احمد احسانی در مذاکرات و مباحثات مختلف آنان شرکت می نمود و در همانجا بود که یکی از آثار خود را که تفسیری بر کتاب تبصره اثر معروف علامه حلی بود به سید مهدی طباطبائی عالم نامدار آن عهد داد و اسباب حیرت او را فراهم آورد. توقف او در نجف و کربلا در حدود بیست سال طول کشید. و سپس در اثر بروز بیماری و با به موطن خود بازگشت (سال ۱۲۰۹ هجری). پس از توقف مدت چهار سال در سال ۱۲۱۲ هجری دوباره به کربلا رفت و در آنجا با شیخ یوسف پیشوای اخباریان ملاقات کرد و به مذهب آنان تمایل یافت. هفت

۱. لازم به توضیح است که نیمی از مردم بحرین شیعه اثنی عشری می باشند (گیتاشناسی کشورما) صفحه ۷۸.

۲. تحقیق در تاریخ و عقاید شیخیگری، بابیگری، بهائیگری، و کسروی گرانی، تألیف یوسف فضائی، صفحه ۲۶.

سال به رفت و آمد در حوالی بصره پرداخت و با پیروان هرمس که مسلمانان او را ادریس نبی می دانند و به صابئین حران شهرت داشتند، تماس گرفت و بسیاری از اعتقادات آنان را جذب کرد. چندی بعد به منظور زیارت مرقد حضرت امام رضا (ع) امام هشتم شیعیان دوازده امامی عازم ایران گردید. (۱۲۲۱ هجری) ابتدا مدتی در شهرهای یزد و اصفهان اقامت گزید و سرانجام در اثر استقبال و درخواست مردم پس از زیارت مشهد امام رضا (ع) با خانواده خود در شهر یزد ساکن شد. کار او در این زمان تشکیل مجالس و بحث و گفتگو و پاسخ گویی به مشکلات فلسفی و مذهبی مردم بود و بیشتر تألیف های خود را در آن شهر انجام داد و در اندک زمان نظریه های تازه او به شهرهای دیگر رسید و آوازه شهرت و تسلط او در مسائل مختلف دینی و فلسفی در ایران انتشار یافت. بطوریکه فتحعلی شاه قاجار نامه یی به او نوشت و در نهایت احترام پیشنهاد کرد که برای ملاقات با شیخ می خواهد به یزد برود. سرانجام شیخ به تهران آمد و شاه از او تقاضا کرد که در تهران اقامت کند. اما او با گفتار و شواهد مذهبی شاه را قانع کرد که در پایتخت نماند. از این پس شیخ احمد احسائی در شهرهای اصفهان، کرمانشاه، شاهرود، نیشابور، مشهد و قم با استقبال پرشور مردم روبرو شد. در اصفهان یکبار شانزده هزار تن در پشت سر او نماز خواندند. تسلط کم نظیر او بر علوم مذهبی و فلسفی که مورد تأیید دوست و دشمن بود، از یک سو و از سوی دیگر زهد و تقوای او و بی اعتنا به شغل و مال شهرتی کم نظیر و محبوبیتی عجیب در میان مردم فراهم آورد. وی سه بار ثروت خود را که دیگران به او داده بودند میان طلاب علوم دینی و فقیران تقسیم کرد. تسلط او بر فلسفه و فقه و اصول و اخبار و احادیث و عرفان بدان درجه بود که میرزا محمد تنکابنی مؤلف قصص العلماء او را «سرآمد علمای عصر» دانسته است. استقبال بیش از حد معمول مردم از شیخ احسائی در شهرهای ایران حسادت برخی از عالمان مذهب تشیع را برانگیخت و وی در سفری که از طریق قزوین عازم کربلا

بود در قزوین مورد استقبال علما و مردم آن شهر قرار گرفت. بنا به رسم و عادت معمول شیخ احمد احسائی به بازدید علمای قزوین می‌رفت. بعضی از علما هم به همراه او بودند. روزی به بازدید حاج ملامحمد تقی برغانی از عالمان مشهور قزوین رفت. پس از تعارفهای رسمی حاج ملامحمد تقی با آگاهی قبلی از اعتقاد شیخ از وی پرسید: مذهب شما در معاد چیست؟ شیخ گفت: من معاد را «جسم هورقلیائی» می‌دانم، آن هم در همین بدن است، مانند شیشه در سنگ. حاج ملامحمد تقی برغانی گفت: جسم هورقلیائی بجز بدن عنصری است، و از ضروریات دین اسلام است که در روز قیامت همین بدن عنصری بازگشت می‌کند، نه بدن هورقلیائی. در آن مجلس شیخ تکفیر شد، و چون برای نماز به مسجد رفت هیچیک از عالمان حاضر در آن جلسه به همراه وی نرفتند فقط حاج ملاعبدالوهاب به همراه شیخ احمد احسائی به مسجد رفت. هنگام تکفیر شیخ از همینجا آغاز گردید و شیخ احمد احسائی آن مرد معروف و بزرگوار و شایسته احترام، مورد بی‌مهری و بی‌احترامی قرار گرفت.^۱ تکفیر حاج ملامحمد تقی برغانی در اندک زمان مورد توجه و تأیید برخی از عالمان شرعی واقع شد که از آوازه شهرت و محبوبیت شیخ احمد احسائی در ایران رنج می‌بردند. پس از این واقعه تأسف‌آور شیخ احمد احسائی به کرمانشاهان رفت و مدت یکسال در آنجا اقامت گزید. بعد عازم کربلا شد و قصد داشت تا آخر عمر در آنجا بماند. اما ملامحمد تقی برغانی به برخی از فقیهان ایرانی که در عراق زندگی می‌کردند، نامه نوشت و از آنان خواست تا در تکفیر شیخ احمد احسائی با او هم‌آوا شوند. علمای شیعه مذهب عراق کتاب «شرح الزیارة» اثر شیخ احمد احسائی را نزد پاشای عراق یا حاکم سنی مذهب بغداد فرستادند و گفتند که او در این کتاب از خلفای سه‌گانه (ابوبکر، عمر،

۱. شیخیگری و بایبگری، تألیف مرتضی مدرس چهاردهی، صفحه ۳۰.

عثمان) به زشتی یاد کرده است و در تدارک یک شورش بزرگ برضد دولت عثمانی است. پاشا شهر کربلا را محاصره کرد و آن را به توپ و خمپاره بست و در اثر این حملات حتی قسمتی از حرم حضرت امام حسین (ع) آسیب دید. شیخ احمد احسائی ناگزیر تصمیم به مهاجرت گرفت و همراه با خانواده اش از عراق عازم مکه شد. ولی قبل از رسیدن به مکه در سه منزلی مدینه در اثر یک تب طولانی در ۷۵ سالگی زندگی را بدرود گفت و در قبرستان معروف بقیع بخاک سپرده شد. (۱۲۴۱ هجری).^۱

راجع به آثار شیخ احمد احسائی طبق نوشته کتاب شیخ سرکار آقا^۲ آنچه تاکنون فهرست شده در حدود ۱۳۲ عنوان به عربی می باشد. که شامل: حکمت الهیه، اعتقادات شیعه، سیر و سلوک، اصول فقه، کتابهای فقهیه، تفسیرهای قرآنی، فلسفه و حکمت عملی، کتابهای ادبیه، رساله متفرقه است. در این میان به ویژه شرح های مبسوطی که شیخ احمد احسائی بر کتابهای ملاصداری شیرازی نوشته قابل توجه و اهمیت است. (شرح کتاب الحکمة العرشیه و شرح کتاب المشاعر) این شرح های اساسی برای فهم وضع حکمت الهیه شیخی در برابر حکمت مشرقیه سهررودی، که ملاصدرا مبین و مترجم آنست نهایت اهمیت را دارد^۳ بعد از آن کتاب «شرح الزیارة الجامعه» (چاپ سنگی تبریز سال ۱۲۷۶ هجری چهار جلد در یک مجلد). فوائد تعالیم و شرح آن از خود مؤلف مشتمل بر نوباوه های حکمتی. مجموعه بزرگی مشتمل بر ۹۹ رساله که بنام «جوامع الکلم» طبع و نشر شده است. (چاپ سنگی تبریز ۱۲۷۶-۱۲۷۳)

۱. هدایت الطالبین، تألیف حاج محمد کریم خان کرمانی، صفحه ۱۲۳.

۲. فهرست کتابهای شیخ احمد احسائی و سایر مشایخ شیخیه، تألیف شیخ سرکار آقا (ابوالقاسم ابراهیمی) در دو جلد.

۳. مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی، تألیف هانری کرین، ترجمه دکتر فریدون، بهمنیار، صفحه

هجری در دو جلد).

دیدگاه فلسفی شیخ احمد احسائی

حاجی ملاهادی سبزواری حکیم نامی قرن سیزدهم هجری در بحث اصالت وجود در شرح منظومه خود حاشیه‌ای مرقوم داشته‌اند که تمام استادان علم حکمت روی سخن فیلسوف سبزواری را به شیخ احمد احسائی می‌دانند. ترجمه حاشیه منظوم اینست: هیچیک از حکیمان به اصالت وجود به اصالت ماهیت معتقد نبوده مگر یکی از معاصران که این عقیده را قائل است و قواعد فلسفی را محل اعتبار قرار نداده، در بعضی از مؤلفات خود گفته است وجود منشأ کارهای نیک است، و ماهیت و منشاء کارهای زشت و این امور اصلی هستند و اولویت برای اصلیت دارند. بدیهی است که می‌دانید که شر، عدم ملکه است و علت، عدم عدم است. و چگونه ماهیت اعتباری را تولید بدان که برای هر ممکنی زوج ترکیبی ماهیت و وجودی است و ماهیت را کلی طبیعی نیز می‌گویند که در جواب ماهو گفته می‌شود. هیچیک از حکیمان نگفته‌اند که ماهیت و وجود دو اصل هستند. چه این گفته لازم‌اش این است که هر چیزی دو چیز متباینی باشد.^۱

حاج ملا نصرالله دزفولی که از معاریف عالمان دوره ناصری است و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید را طبق دستور ناصرالدین شاه قاجار در شش مجلد بزرگ به فارسی ترجمه نموده است، در آخر ترجمه جلد ششم شرح مزبور درباره مذهب شیخیه با عباراتی که گوئی ترجمه تحت اللفظی از عربی، و به کلی از قوائد انشاء فارسی دور است چنین نوشته:

۱. شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری، صفحه ۵ چاپ تهران ۱۲۹۸.

باید دانست همچنان که در میان مذاهب امامیه در متأخرین علماء ایشان نیز فی الجمله مناقشاتی و مخالفاتی حاصل شده است و منشأ او چنگ زدن است به اخبار متشابه وارده در کتابهای اخبار و تأویل قرآن است به اخبار غیر موثق بها در شأن ائمه خود و فی الجمله غلوی درباره ایشان پس حادث گردید مذهبی که او را مذهب شیخی می گویند که مؤسس او شیخ احمد احسائی بود و از برای اوست اصطلاحاتی در اداء مطالب خود و از این جهت مرادات شیخ ترقی داد و رونق داد آن مسلک را به حدی که نسبت داده می شد آن مسلک به خودش و گفته می شد مذهب سید کاظمی (سید کاظم رشتی که شرح احوال او در تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان در دوره قاجاریه فصل نهضت مذهبی آمده است) و در میان تلامذۀ او بود، مردمانی جاهل و بی سواد و طالبان اسم و آوازه پس ادعا می کردند مطالبی را که نه شیخ احمد و نه سید کاظم مدعی آنها بودند و بیرون آمد از ایشان رکن رابع و بابی و قرۀ العین که تفسیر حالات ایشان ظاهره و واضحند. و این مفاصد را علماء از مقدمات ظهور مهدی قائم آل محمد (ص) می دانند.

ملا محمد اسماعیل پسر سمیع اصفهانی که از حکیمان معاصر شیخ احمد احسائی است شرحی بر رسالۀ عرشیه ملاصدراى شیرازی نوشته که قسمت اول آن در آخر کتاب اسرار الآیات ملاصدرا در تهران چاپ شده. در این شرح ایراداتی بر شرح عرشیه شیخ احمد احسائی گرفته و اعتراض‌های او را بر مشرب فلسفی حکیمان جواب داده است. ترجمۀ تقریبی مقدمۀ ملا محمد اسماعیل چنین است:

فاضل نبیل بارع شامخ شیخ المشایع شیخ احمد ابن زین الدین احسائی که خداوند او را نگهدارد و از بلاها محفوظ دارد شرحی بر عرشیه ملاصدرا نوشته که تمام آن جرح است برای آنکه مراد مصنف را از الفاظ و عبارات ندانسته و اطلاعاتی بر اصطلاحات نداشته است. عرشیه کتاب عظیمی است... بعضی از

دوستان امر کردند که شرحی بر آن بنویسم و حجاب را بردارم^۱ صاحب روضات الجنات نوشته که محدث نیشابوری در رجالش درباره شیخ احمد احسائی چنین می گوید:

فقیه محدث عارف و حید در معرفت اصول دین است و از او رسائل محکمی باقی مانده و در مشهد حسین یعنی کربلا با او اجتماع افتاد شکی در جلالت و ثقه بودن او نیست از سید علی طباطبائی صاحب ریاض و از شیخ جعفر نجفی و میرزا مهدی شهرستانی و جمعی از علمای قطیف و بحرین اجازه روایت داشته اند. از آن جمله شیخ کلباسی صاحب اشارات الاصول است که سه روز هم در اصفهان برای فوت شیخ اقامه عزا نمود. شیخ احمد احسائی دو فرزند مجتهد و افضل داشته است. ولی شیخ محمد فرزند بزرگش منکر طریقه پدر بوده مانند انکار میرزا ابراهیم پسر ملاصدرای شیرازی از پدر. مؤلف روضات الجنات در شرح حال شیخ احمد تجلیل بسیاری از شیخ می نماید و در آخر شرح حال شیخ رجب بررسی در باب ظهور سید علی محمد باب شرح بسیار مفید و موجزی می نویسد و از تاریخ اوهام و خرافاتی که در مذهب شیعه اثنی عشریه تولید شده بحث می کند و آن بحث را به شیخ احمد متصل می سازد و درباره مشرب شیخیه چنین نوشته است:

پیروان این جماعت که آلت معامله تأویل هستند در این اواخر پیدا شدند و در حقیقت از بسیاری از غلات تندتر رفته اند... نام ایشان شیخیه و پشت سریه است و این کلمه از لغات فارسی است که آن را به شیخ احمد بن زین الدین احسائی منسوب داشته اند و علت آن اینست که ایشان نماز جماعت را در پائین پای حرم حسینی می خوانند به خلاف منکرین خود یعنی فقهاء آن بقعه مبارکه

۱. چهار جلد از ترجمه نهج البلاغه در کتابخانه استاد سید محمد مشکوة موجود بوده و جلد آخر آن در سال ۱۲۹۰ تألیف شده است.

که در بالای سر نماز می خوانند و به بالاسری مشهورند. این طایفه به منزله نصاری هستند که درباره عیسی غلو کرده به تثلیث قائل شده اند. شیخیه نیابت خاصه و باییت حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه را برای خود قائل هستند.^۱

با این احوال چون به نظر انصاف به آثار چاپ شده شیخ احمد احسائی مراجعه نمایم دید که وی در غالب علوم متداوله اسلامی عصر خود استاد و صاحب نظر بوده و کمتر نظیری در معاصرین خود داشته است و در فلسفه و عرفان پیروی از اصطلاحات قوم نکرده و ایراداتی به محی الدین عربی و صدرالدین شیرازی و فیض کاشانی گرفته و گفته است که ایشان از ظواهر شرع اسلامی دور شده اند. و با سلیقه و ذوق خاصی که با تتبع در آثار و اخبار آل محمد نموده عقاید و آراء فلسفی را مورد استفاده قرار داده است. شیخ مشرب اخباری داشته است و اخبار را به ظاهر تأویل می کرد. و بقول خود تأویلی که موجب رضایت خدا و رسول است می نمود، و به فضائل خاندان علی معتقد و در دوستی آنان بی اختیار بوده و می خواسته است بهر وسیله که هست در نشر فضائل آل محمد بکوشد. شیخ احمد احسائی مردی پرهیزکار و خداشناس و شب زنده دار بوده و ابداً به دنیا علاقه نداشته و او هر چه که آثار ریاست از آن هویدا بود گریزان بوده. متأسفانه شخصیت برجسته شیخ مورد حسادت معاصرین قرار گرفته و مورد تکفیر واقع شده است. هر چه در آثار شیخ نگاه می کنیم می بینیم چیز تازه ای نیاورده بلکه همان آراء عقاید اسلامی را آورده فقط آنها را با مشرب خشک اخباری و ذوق فلسفی مخصوص به خود مورد بحث قرار داده و مانند هر مجتهد دیگری نظریاتی از خود ابراز کرده است.

پرفسور ادوارد براون در مقدمه کتاب *نقطة الکاف* راجع به شیخیه و اصول مذهبی ایشان چنین نوشته است:

۱. *روضات الجنات*، چاپ تهران، صفحه ۲۸۶-۲۸۵.

غلات چندین فرقه بوده‌اند که در جزئیات با هم اختلاف داشته‌اند. ولی به قول محمد بن عبدالکریم شهرستانی در ملل و نحل معتقدات ایشان از چهار طریقه بیرون نبوده است. تناسخ، تشبیه یا حلول، رجعت، بداء. شیخیه یعنی پیروان شیخ احمد احسائی را در جزء این طریقهٔ اخیر باید محسوب نمود. میرزا علی محمد باب و رقیب او حاجی محمد کریم خان کرمانی که هنوز ریاست شیخیه در اعقاب اوست و هر دو از این فرقه یعنی شیخیه بودند. بنابراین اصل، ریشهٔ طریقهٔ بابیه را در بین معتقدات و طریقهٔ شیخیه باید جستجو نمود. اصول عقاید شیخیه از قرار ذیل است:

۱- ائمهٔ اثنی عشر یعنی علی با یازده فرزندانش مظاهر الهی و دارای نعوت و صفات الهی بوده‌اند.

۲- از آنجا که امام دوازدهم در سال ۲۶۰ هجری از انظار غائب گردید و فقط در آخر الزمان ظهور خواهد کرد، برای اینکه زمین را پر کند از قسط عدل. بعد از آنکه پر شده باشد از ظلم و جور و از آنجا که مؤمنین دائماً به هدایت و دلالت او محتاج می‌باشند. و خداوند به مقتضای رحمت کاملهٔ خود باید رفع الحوائج مردم را بنماید و امام غایب را در محل دسترس ایشان قرار دهد بناء علی هذه المقدمات، همیشه باید مابین مؤمنین یک نفر باشد که بلاواسطه با امام غایب اتصال و رابطه داشته و واسطهٔ فیض بین امام و امت باشد. این چنین شخص را به اصطلاح ایشان (شیعهٔ کامل) گویند.

۳- معاد جسمانی وجود ندارد و فقط چیزی که بعد از انحلال بدن عنصری از انسان باقی می‌ماند. جسم لطیفی است که ایشان (جسم هورقلیائی) گویند. بنابراین شیخیه فقط به چهار رکن از اصول دین معتقدند از این قرار:

۱- توحید، ۲- عدل، ۳- نبوت، ۴- امامت، ۵- معاد. شیخیه به اصل دوم و پنجم اعتراض کنند و گویند لغو است و غیر محتاج الیه، چه اعتقاد به خدا و رسول مستلزم است ضرورت اعتقاد به قرآن را با آنچه قرآن متضمن است

از صفات ثبوتیه نه سلبیه خداوند و اقرار به معاد و غیر آن و اگر بنا باشد عدل که یکی از صفات ثبوتیه خداوند است از اصول دین باشد چرا سایر صفات ثبوتیه از قبیل علم و قدرت و حکومت و غیره از اصول دین نباشد. ولی خود شیخیه در عوض یک اصل دیگر که آن را رکن راجع خوانند در باب اعتقاد به شیعه کامل که واسطه دائمی فیض بین امام و امت است بر اصول دین افزوده‌اند و شکی نیست که شیخ احمد احسائی و بعد از او حاجی سید کاظم رشتی در نظر شیخیه (شیعه کامل) و واسطه فیض بوده‌اند. بعد از فوت حاجی سید کاظم رشتی در سال ۱۲۵۹ هجری ابتدا معلوم نبود که جانشین وی یعنی شیعه کامل بعد از او که خواهد بود، ولی طولی نکشید که دو مدعی برای این مقام پیدا شد یکی حاجی محمد کریم خان کرمانی که رئیس کل شیخیه متأخرین گردید و دیگر میرزا محمد شیرازی که خود را به لقب باب یعنی «در» می خواند. مفهوم از این کلمه تقریباً همان معنی بود که از شیعه کامل اراده می شد^۱ ...

ابراهیم بن عبدالجلیل از فضیله‌ای شاگردان شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی در رساله‌ای که به نام «تحفة الملوک فی سر السلوک» نوشته و آن را ابتدا در سال ۱۲۴۷ هجری به عباس میرزا و بعد از مرگ او همان نسخه را به محمد میرزا ولیعهد تقدیم نموده است در طی همین کتاب خود در مبحث اختلاف علماء چنین می نویسد:

در اوّل ورود به حضور مسعود علامه عالم مروج دین خاتم استادی استادالبشر وحیدالعصر شیخ احمد احسائی اعلی الله مقامه که هنوز این مقامات را ندیده بودم و غور تمام در علم منطق و طریقه مجالده که اهل عالم در همین محافل غور دارند داشتم. مسائل چند که حل آن به علم منطق و طریقه مجالده راست نیاید نزد بنده بلکه همه علمای عصر لاینحل بود از جناب مستطاب

۱. مقدمه نقطه الکاف، چاپ بمبئی، سال ۱۳۲۹ هجری، صفحه ۳۰-۲۷.

سؤال کردم. از آن جمله اختلاف علمای شیعه بود که یکی اخباری و دیگری اجتهادی. یکی عمل به مطلق مظنه کند، دیگری به ظنی خاص که از کتاب و سنت حاصل آید و همچنین یکی به ارشاد باطن و طریقه ریاضت مردم را به حق دعوت کند و دیگری به برهان عقلی و استدلال فلسفی. عرض کردم در این صورت «یمن یقتدی طالب الحق لیتهدی» قال رحمه الله تعالی کلاماً و موجزاً فی حق المذهب احق ان یکتب بالذهب بل هو مکتوب فی اللوح المحفوظ و محفوظ عند الله و مرفوع الیه اذ هو الکم الطیب و الکم الطیب یرفعه. قال رضی الله عنه «یقتدی به عالم عامل متورع یعتنی بالکتاب و السنة» همین کلام مختصر طالبان را کافی باشد چه عالم عامل که با ورع و تقوی باشد به نور ایمان راه رود و از صراط مستقیم کنار نشود. خاصه که عمل به کتاب و سنت نماید که خود صراط مستقیم و میزان قویم است.

مکتب فلسفی سبزوار

چهره درخشان «حکیم سبزوار» در ایران مقارن با قرن سیزدهم هجری و نوزدهم میلادی است. درباره او گفته اند که «افلاطون زمان خود» بود و نیز برای رعایت عدالت گفته اند که او ارسطوی زمان خود بود. به هر حال او در فلسفه زمان ناصرالدین شاه قاجار (۱۳۱۳-۱۲۶۴ هجری قمری = ۱۸۹۶-۱۸۴۸ میلادی) همان مقامی را داشت که ملاصدرا شیرازی در زمان سلطنت شاه عباس کبیر. همین طور او شارح وفادار ملاصدرا نیز بود و کوشید تا او را به «نظریه پرداز» فیلسوفان ایرانی تبدیل نماید. می توان اضافه کرد که وضعیت زمانه، بیشتر از ملاصدرا به او اجازه داد تا از نبوغ خود به عنوان حکیم بهره برداری کند، زیرا آزادی بیان، از دوره صفویان بیشتر بود.

حاج ملاهادی سبزواری به سال ۱۲۱۲ هجری قمری = ۱۷۹۷ میلادی در سبزوار شهر کوچکی در خراسان میان شاهرود و نیشابور در شمال شرقی ایران متولد شد. پدر او یکی از بزرگان سبزوار بود و تا سن بیست سالگی در مشهد به تحصیل ادامه داد. او در سال ۱۲۳۲ هجری ادامه مطالعات فلسفی به اصفهان رفت و این شهر اگرچه اهمیت خود را از دست می داد، اما هنوز مرکزی بود که

استادان بزرگ در علوم فلسفی و الهیات به آن روی می آوردند. استادان او، ملا اسماعیل اصفهانی و ملا علی پسر جمشید نوری بودند. ملاهادی به تدریس پرداخت و آنگاه به قصد حج به مکه رفت. او پس از سه سال غیبت به ایران بازگشت و مدتی در کرمان اقامت گزیده و در همان شهر تدریس و ازدواج کرد. سرانجام حاج ملاهادی برای همیشه در سبزوار اقامت گزید. و این شهر از همان زمان (پایانه نیمه اول قرن سیزدهم هجری) به مرکز تعلیمات فلسفی و حیات معنوی تبدیل شد و شاگردان از اقصی نقاط، کشورهای عربی، قفقاز، آذربایجان و هند، به آنجا روی آوردند. حاج ملاهادی سبزواری پس از یک زندگی سرشار از تعلیمات فلسفی و تحریر آثار مهم به سال ۱۲۸۹ هجری = ۱۸۷۲ میلادی از دنیا رفت.

اصالت این اندیشمند، بیش از هر چیز در طنین شخصی آثار و سبک سامان دادن به مفردات اندیشه مخصوص است که از آثار ملاصدرا، حکمت اشراق سهروردی، نوشته‌های ابن عربی و احادیث امامان شیعی و ام گرفته شده‌اند. هادی سبزواری نمونه‌ی اعلای حکیمی است که سهروردی در آغاز کتاب «حکمت الاشراق» از آن سخن گفته است: کسانی که هم در حکمت نظری استادند و هم در تجربه معنوی، هم آگاه به دانش ظاهرند و هم آگاه به علوم باطن. (ابراگه)

ملاهادی سبزواری حکیم اشراقی کامل بود و از همین امر می توان دریافت که تعلیمات او از همان آغاز، احساسی در برخی از شاگردان برمی انگیزد. حاج ملاهادی سبزواری در طرح مسائل پیچیده فلسفه وجود ملاصدرا و شرح مثنوی مولوی به یکسان چیره دست است و مکتب سبزواری تعلیمات ملاصدرا را در این جهت ادامه داده است. ملاهادی اصالت وجود و وحدت ذومراتب آن را قبول دارد، مراتبی از غنا و فقر که ماهیات را متعین می کند: در علم عقول مجرد، عالم مثال و جهان محسوس. او اصل حرکت جوهری و تغییرات کیفی

وجود و معاد را قبول دارد.

آثار استاد سبزواری بسیار است و سی عنوان را شامل می‌شود. کتابی که بیشترین خواننده را دارد «منظومه» اوست که در اصل قطعه شعری در منطق و فلسفه بود و خود مؤلف شرحی بر آن نوشته و ملاحظات و توضیحات مفصلی را بر آن افزوده است. کتاب از هفت بخش فراهم آمده: الهیات به معنی الاغم، مبحث جوهر و عرض، الهیات به معنی الاخص، طبیعیات، نبوات، معاد و اخلاق. شاگردان و شاگردان آنها بر این شرح خود مؤلف تعلیقه‌هایی نوشته‌اند: آخوند هیدجی، شیخ محمد تقی آملی، و میرزا مهدی آشتیانی (در گذشته به سال ۱۳۷۲ هجری قمری = ۱۳۳۲ هجری خورشیدی) تعلیقه‌هایی بر آن نوشته‌اند و این مجموعه امروزه به درسنامه‌ای برای دانشجویان فلسفه سنتی تبدیل شده است.

آثار حکیم سبزواری را می‌توان به چهار گروه تقسیم کرد که شرح‌هایی بر آثار ملاصدرا است، اما در واقع نظرات و تعلیمات خود او در آنها آمده است. «شرح بر اسفار اربعه» که به تنهایی اثری کامل است و نیز «شرح بر شواهد الربوبیه، مبدأ و معاد و مفاتیح الغیب». این چهار شرح در حکم مجموعه‌ای است که می‌توان بسط اندیشه ملاصدرا و مشکلات آن را مورد مطالعه قرار داد. ملاحادی سبزواری شرحی نیز بر ابیات مشکل شش دفتر مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی (ملای روم) نوشته است. (مجموعه‌ای در پانصد صفحه به قطع رحلی در چاپ سنگی تهران به سال ۱۲۸۵ هجری قمری). بطور کامل اشتباه خواهد بود که آن را اثری فلسفی بدانیم که سعی می‌کند به تمثیلات عرفانی صیغه‌ای عقلانی بدهد. اینجا نیز برای اینکه جلو هر گونه ابهام‌آژة «فلسفه» گرفته شود، می‌گوییم که این اثر، نوشته یک حکیم اشراقی است و در برابر فیلسوفان خردگرای در همان وضعیتی قرار دارد که الهیات صوفیانه در برابر کلام.

بحث کرده و معنای باطنی عبادات را توضیح می‌دهد. خود مؤلف به درخواست ناصرالدین شاه قاجار که در سبزوار به دیدار او آمده بود، خلاصه‌ای از اسرارالحکم را با عنوان «هدایة الطالبین» فراهم آورده است. استاد سبزوار، مانند ملاصدرا، محسن فیض کاشانی و قاضی سعید قمی در درک معانی حکمی احادیث امامان ید طولا دارد. نوشته‌ای درباره «شرح اسماء» در واقع شرحی بر یک دعای شیعی است. اسماء الهی جنبه‌ای تکوینی و عبادی دارند و با توجه به این جنبه عبادی، اسماء الهی اعضای مراجعت وجود به ملکوت و اصل اند. سرانجام باید از مجموعه شانزده رساله فارسی و عربی، نام برد که به مناسبت‌های مختلف و در جواب سؤال‌های شاگردان و مخاطبان نوشته شده است.^۱ ضمن تأکید بر اجمال جواب‌های دقیق، باید اهمیت فوق‌العاده این سؤال‌ها را از نظر دور نداشت، زیرا تنوع آنها آگاهی از دلمشغولیه‌های معاصران حاج ملاهادی سبزواری را ممکن می‌سازد. برای اینکه بتوانیم تصویری از اقبال به کانون فلسفی سبزواری در آن زمان داشته باشیم به اسامی برخی از شاگردان اشاره نماییم، چنانکه گفته شده از همه نواحی ایران و دیگر کشورها آمده بودند. پیش‌تر از میان آن شاگردان سه تن را نام بردیم. بقیه را در دیگر مراکز آموزش فلسفه سنتی در ایران یعنی در تهران، تبریز، قم، اصفهان، شیراز و مشهد باز خواهیم یافت. با کمال تأسف در وضع کنونی تحقیقات تنها می‌توانیم به اسامی شناخته شده‌ترین آنها اشاره کنیم، گردآوری آثار آنان هنوز به خوبی انجام نشده است. اینجا از ملاعبدالکریم قوچانی نام می‌بریم که در مشهد به تدریس مشغول بود و حاشیه‌ای بر شرح منظومه نوشت. شیخ علی فاضل تبتی چنانکه از نامش برمی‌آید تبتی تبار بوده است و مورد احترام بسیار حاج

۱. این کتاب به همت سید جلال‌الدین آشتیانی از طرف سازمان اوقاف مشهد در ۷۷۲ صفحه به قطع وزیری، چاپ و منتشر شده است. چاپ دوم سال ۱۳۷۰ خورشیدی.

ملاهادی سبزواری بود. یکی از رساله‌های مجموعه شانزده رساله که ذکر آن گذشت. پاسخ به سؤالی از اوست. این رساله دفاعی ظریف و جالب توجه از تفکر فلسفی در برابر تردیدها و ایرادهای اهل ظاهر است.

میرزا عباس حکیم دارابی شیرازی (در گذشته به سال ۱۳۰۰ هجری قمری) در سبزواری به تدریس فلسفه مشغول بود و شاگردان بسیار داشت.

ملا کاظم خراسانی (در گذشته به سال ۱۳۲۹ هجری قمری) حکیم کامل شیعی بر این نظر بود که هر کس آگاهی کافی از فلسفه و الهیات نداشته باشد، نمی‌تواند احادیث امامان معصوم را دریابد.

آقا میرزا محمد یزدی (فاضل یزدی) با تحریر جوابی به انتقادهای شیخ احمد احساسی از محسن فیض کاشانی درباره رساله موقت او از استاد خود خواست تا در این باره، وضع خود را اعلام نماید. جواب سبزواری بر او نیز در مجموعه شانزده رساله آمده است. از میرزا ابوطالب زنجانی رساله‌ای درباره مجتهدان با عنوان «اجتهاد و تقلید» باقی مانده است. مسئله‌ای که مایه انشعاب اصولیها و اخباریها شد.

ملا اسماعیل عارف بجنوردی زمانی در درس ملاهادی سبزواری شرکت کرد که او در مشهد به تدریس مشغول بود. میرزا حسین سبزواری در تهران به تدریس مشغول بود و در همانجا در زمره استادان مکتب تهران درآمد که پیش از این درباره آنان سخن گفتیم. شاگردان او عبارت بودند از میرزا ابراهیم زنجانی، آخوند جامی و میرزا علی یزدی که در حوزه علمیه قم به تدریس پرداخت.^۱

در پایان این تألیف به ویژه از دو شخصیت حکیم باید نام برد:

آقا میرزا محمد صدوقی که در سبزواری به تحصیل فلسفه پرداخت، و ملا غلامحسین (در گذشته به سال ۱۳۱۸ هجری قمری) که مدت شش سال در

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، اثر هارنی کورین، جلد دوم، ترجمه جواد طباطبائی، صفحه ۱۹۱-۱۸۷.

آخوند جامی و میرزا علی یزدی که در حوزه علمیه قم به تدریس پرداخت.^۱
 در پایان این تألیف به ویژه از دو شخصیت حکیم باید نام برد:
 آقا میرزا محمد صدوقی که در سبزوار به تحصیل فلسفه پرداخت، و
 ملاغلامحسین (در گذشته به سال ۱۳۱۸ هجری قمری) که مدت شش سال در
 سبزوار شاگرد حاج ملاهادی سبزواری بود و سپس شیخ الاسلام مشهد شد.
 این دو استاد، شاگردانی پرورش دادند که چهره و ویژه‌ای به آن واقعیتی دادند که
 مکتب مشهد نامیده شده است. از سویی حاجی فاضل خراسانی (در گذشته به
 سال ۱۳۴۲ هجری قمری = ۱۳۰۳ خورشیدی) که سالهای طولانی در مشهد
 تدریس کرد و در فلسفه و علوم دینی شهره بود (او مجتهد زمان خود نیز بود)
 از سوی دیگر آقا برزگ حکیم (در گذشته به سال ۱۳۵۵ هجری قمری = ۱۳۱۵
 خورشیدی) که او نیز در مشهد به تدریس فلسفه مشغول بود و کاملاً از مکتب
 صدرالدین شیرازی تبعیت می کرد. با کمال تأسف انتقادهای اهل ظاهر که
 همان تکرار دایمی وضعیت دردناک تشیع است، او را به ترک تدریس فلسفه
 مجبور کرد. با مرگ او خلایی عظیم در آموزش فلسفه در خراسان بوجود آمد.
 این دو استاد عالیقدر شاگردانی تربیت کردند که از آن میان آقا میرزا حسن
 بجنوردی با توجه به توانایی خود در تدریس علوم نقلی و عقلی ممتاز شد.

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، اثر هارنی کورین، جلد دوم، ترجمه جواد طباطبائی، صفحه ۱۹۱-۱۸۷.

فهرست منابع و مآخذ کتاب

- ۱- معارف اسلامی در جهان معاصر، تألیف دکتر سید حسین نصر.
- ۲- تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان، تألیف (رفیع)، ۱۱ مجلد.
- ۳- تاریخ هنرهای ملی و هنرمندان ایرانی (از مانی تا کمال‌الملک)، تألیف رفیع، دو مجلد.
- ۴- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، تألیف حنا الفاخوری-خلیل الجبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی.
- ۵- تحولات فکری در ایران، تألیف موسی بروخیم، ترجمه ابوذر صداقت.
- ۶- تاریخ مختصر ادیان بزرگ، تألیف فلسین شاله فرانسوی، ترجمه دکتر منوچهر خدایار محبی.
- ۷- بزرگان فلسفه، تألیف هنری توماس، ترجمه فریدون بدره‌ای.
- ۸- تاریخ علوم و فلسفه ایرانی، تألیف عبدالرفیع حقیقت.
- ۹- سیر فلسفه در ایران، تألیف علامه محمد اقبال لاهوری، ترجمه دکتر امیرحسین آریانپور.
- ۹- الملل و النحل شهرستانی.

- ۱۰- کتاب الفصل فی الملل و الا هواء والنحل، تألیف ابی محمد علی حزم.
- ۱۱- تاریخ نهضت‌های ملّی ایران (از حمله تازیان تا ظهور صفاریان)، تألیف (رفیع).
- ۱۲- رسائل اخوان الصفا «الرسالة الجامعة»، چاپ مجمع علمی عربی.
- ۱۳- تاریخ نهضت‌های ملّی ایران (از سوک یعقوب لیث تا سقوط عباسیان)، تألیف (رفیع).
- ۱۴- سه حکیم مسلمان، نگارش دکتر سید حسین نصر، ترجمه احمد آرام.
- ۱۵- تاریخ فلسفه اسلامی، تألیف هانری کُربن، ترجمه دکتر اسدالله مبشری.
- ۱۶- شرح انواریه، تألیف محمد شریف هروی.
- ۱۷- برخی بررسیها درباره جهان بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی، تألیف احسان طبری.
- ۱۸- مجموعه سخنرانیها در همایش تاریخ و فرهنگ ایران در سال ۱۳۵۱ خورشیدی، از انتشارات وزرات فرهنگ و هنر.
- ۱۹- تاریخ عرفان و عارفان ایرانی (از بایزید بسطامی تا نورعلیشاه گنابادی)، تألیف (رفیع).
- ۲۰- تذکرة الاولیاء شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری.
- ۲۱- فرهنگ تاریخی و جغرافیائی شهرستانهای ایران، تألیف (رفیع).
- ۲۲- فهرست نسخ خطی کتابخانه ملّی جمهوری اسلامی ایران، جلد یازدهم، به کوشش دکتر علینقی منزوی.
- ۲۳- فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراف، تألیف سید محمد کاظم امام.
- ۲۴- دائرة المعارف اسلامیه.
- ۲۵- ریاض العارفین، تألیف رضاقلی خان هدایت.
- ۲۶- لغت نامه دهخدا حرف الف.

- ۲۷- تذکره دولتشاه سمرقندی.
- ۲۸- جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری، تألیف استاد سعید نفیسی.
- ۲۹- وفيات الاعیان، تألیف ابن خلکان.
- ۳۰- تتمه صوان الحکمه بیهقی.
- ۳۱- تاریخ الحکماء، تألیف شهرزوری.
- ۳۲- صوان الحکمه، تألیف ابوسلیمان سجستانی.
- ۳۳- تاریخ فلاسفه ایرانی، تألیف علی اصغر حلبی.
- ۳۴- احیای فکر دینی در اسلام، تألیف علامه محمد اقبال لاهوری، ترجمه احمد آرام.
- ۳۵- تاریخ فلسفه در اسلام به کوشش میرمحمد شریف.
- ۳۶- حکمة الاشراف سهروردی، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، از انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۷- شهاب‌الدین سهروردی، تألیف دکتر سید جعفر سجادی.
- ۳۸- النجوم الظاهره فی ملوک مصر و القاهره، تألیف ابوالمحاسن یوسف ابن تغری بردی.
- ۳۹- سهروردی و مکتب اشراق، تألیف مهدی امین‌رضوی، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی.
- ۴۰- نزهة الارواح، تألیف شهرزوری.
- ۴۱- کلمة التصوف، نسخه کتابخانه راغب در استانبول.
- ۴۲- زندگانی حکیم سبزواری، تألیف غلامحسین رضانژاد.
- ۴۳- مجموعه مصنفات فارسی شهاب‌الدین یحیی سهروردی، جلد سوم، به تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سید حسین نصر.
- ۴۴- حماسه سرائی در ایران، تألیف شادروان استاد دکتر ذبیح‌الله صفا.

- ۴۵- مثنوی معنوی جلال‌الدین محمد بلخی.
- ۴۶- دیوان اشعار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری.
- ۴۷- شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری.
- ۴۸- مجموعه مصنفات فلسفی و عرفانی سهروردی به زبان عربی، جلد اول، با مقدمه هانری کربن.
- ۴۹- مجموعه مصنفات فلسفی و عرفانی سهروردی به زبان عربی، با مقدمه هانری کربن، جلد دوم.
- ۵۰- تفسیر حکمة الاشراق، تألیف قطب‌الدین شیرازی.
- ۵۱- تفسیر حکمة الاشراق، تألیف شمس‌الدین شهرزوری.
- ۵۲- تاریخ ادبیات در ایران، تألیف دکتر ذبیح‌الله صفا، جلد پنجم.
- ۵۳- فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی اثر هانری کربن فرانسوی، ترجمه جواد طباطبائی.
- ۵۴- رازوری در آیین زرتشت (عرفان زرتشتی)، پژوهش و برگردان شیوا کاویانی.
- ۵۵- دبستان المذاهب، تألیف کیخسرو اسفندیار پسر آذر کیوان به اهتمام رحیم‌زاده ملک.
- ۵۶- فرهنگ ایران باستان، تألیف پوردادود.
- ۵۷- دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد اول.
- ۵۸- معارف اسلامی در جهان معاصر، تألیف دکتر سید حسین نصر.
- ۵۹- تحقیق در تاریخ و عقاید شیخیگری، بابیگری، بهائیگری، و کسروی گرانی، تألیف یوسف فضائی، صفحه ۲۶.
- ۶۰- شیخیگری و بابیگری، تألیف مرتضی مدرس چهاردهی.
- ۶۱- هدایت الطالبین، تألیف حاج محمد کریم خان کرمانی.
- ۶۲- مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی، تألیف هانری کربن، ترجمه فریدون

بهمنیار.

- ۶۳- فهرست کتابهای شیخ احمد احسائی و سایر مشایخ شیخیه، تألیف شیخ سرکار آقا (ابوالقاسم ابراهیمی).
- ۶۴- ترجمه نهج البلاغه.
- ۶۵- روضات الجنات، تألیف سید محمد باقر خوانساری.
- ۶۶- نقطه الکاف، چاپ بمبئی.
- ۶۷- تاریخ جنبشهای مذهبی در ایران، تألیف (رفیع) (از کهن ترین زمان تاریخی تا عصر حاضر)، ۴ مجلد.

فهرست راهنمای کتاب

ابن باجه ۴۷	آ
ابن تغری بردی ۱۶۳	آتن ۱۸
ابن تیمیه ۶۳	آثارالباقیه ۵۴
ابن حوقل ۴۵	آذرکیوان ۳۴۱-۳۴۲ تا ۳۶۰
ابن خلکان ۱۳۳	آراء اهل المدينة الفاضله ۴۶
ابن رشد ۴۷-۳۰۵	آرام (احمد) ۸۴-۱۲۶-۱۵۱
ابن زبیله ۵۳	آریانپور (امیرحسین) ۳۴-۱۰۸-۱۱۸
ابن عربی به محیی الدین عربی مراجعه شود.	اسرارالحکم ۳۸۶
ابن فقیه	آشتیانی (سید جلال الدین) ۳۳۳-۳۳۸-
ابن مسکویه (ابوعلی) ۴۸-۵۳-۱۴۱	۳۸۶
ابن ندیم ۱۴۱	آشتیانی (میرزامهدی) ۳۶۹
ابن وحشیه ۸۱-۸۷	آقاجانی (محمدبن علی رضا) ۳۲۸-۳۳۲-
ابن هندو ۴۸	۳۳۳-۳۳۴
ابواسحاق نظام ۹۲	آل بویه (دیلیمان) ۴۹
ابوالبرکات بغدادی ۵۶-۹۲-۱۶۲	آیتی (عبدالمحمد) ۲۲-۷۸
ابوبکر باقلانی ۵۶	
ابوبشرمتی ۴۶	
ابوالحسن اشعری ۵۶-۸۱-۹۹	
	الف
	ابراهیم پیغمبر ۲۴

- ابوالحسن علی آمدی ۹۳
 ابوالحسن خرقانی به خرقانی مراجعه شود.
 ابوالحسن عامری ۴۷-۴۸
 ابو حیان توحیدی ۴۸-۵۳
 ابوریحان بیرونی ۴۶-۵۴
 ابوسعید حسن سیرافی ۹۳
 ابوسعید ابوالخیر ۲۹۳
 ابوسلیمان البستی ۵۳
 ابوسهل مسیحی ۴۹
 ابوسلیمان سجستانی ۴۷
 ابوالعباس لوکری ۵۳-۸۱
 ابو عبید مونس ۵۳
 ابو عبید جوزجانی ۵۳
 ابو عبدالله ناتلی ۴۸
 ابوعلی سینا ۴۷-۴۸-۴۹-۵۰-۵۱-۵۲
 ۵۲-۸۱ تا ۸۴-۹۲-۱۴۴-۱۵۲-
 ۱۵۴-۱۶۳-۲۹۹
 ابوالقاسم کازرونی ۸۷
 ابومعشر بلخی ۴۵
 ابی حزم ۳۷
 اثولوجیا فلوطین (کتاب) ۱۲۳-۳۲۹
 احساء بحرین ۳۷۱ تا ۳۸۲
 احسائی (شیخ احمد) ۳۲۴-۳۲۵-۳۶۲-
 ۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-۳۶۶-۳۶۷-
 ۳۶۸-۳۷۱ تا ۳۸۲
 احصاء العلوم (کتاب) ۴۷
 احمد علوی (سید) ۳۲۸-۳۲۹-۳۳۰-
 ۳۳۱-۳۳۶
 احمد بن ابراهیم نیشابوری ۵۵
 احمد بن طیب سرخسی ۴۵
 احمد بن عبدالله ۶۳
 احمد بن هروی ۱۶۵
 احیاء فکر دینی اسلام (کتاب) ۱۵۱
 احیاء العلوم الدین ۵۷
 اخبار الحکماء ۶۲
 اخوان ثالث (مهدی) ۲۶-۳۲
 ادیس نبی ۱۷۲-۱۷۳
 اردستانی (محمد صادق) ۳۶۶-۳۶۷
 اردمان ۹۲
 ارسطو ۲۲-۴۶-۴۹-۵۱-۹۳-۱۴۶-
 ۱۷۳-۳۰۵
 اسرار الآیات (کتاب) ۳۷۷
 اسرار الحکم ۳۶۳
 اسرار نامه ۱۳۹
 اسفار اربعه ۳۶۳-۳۶۴-۳۶۹
 اسقلیبو ۱۷۴-۳۰۵
 اسماعیل اصفهانی (ملا) ۳۶۸
 اسماعیل الزاهد ۴۸
 اسماعیلیان ۵۹-۶۰ تا ۸۴-۹۳
 اصفهان ۴۹-۵۸-۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳-
 ۳۶۴-۳۵۶-۳۶۶-۳۶۷-۳۶۸-
 ۳۸۴-۳۸۳-۳۶۹
 اصطرخر فارس ۳۴۱-۳۴۲
 اصطرخری ۴۵
 الاعلام بمناب الاسلام ۴۸
 افلاطون ۳۲-۳۳-۴۶-۵۱-۸۵-۸۶-
 ۹۳-۱۴۶-۱۷۵
 اقبال لاهوری (علاقه محمد) ۳۴-۹۳-
 ۱۰۸-۱۱۵-۱۱۸-۱۵۱
 اکبر شاه هندی ۳۴۱-۳۴۲-۳۴۳
 اگریه ۳۴۳
 الماسی (میرزا تقی) ۳۶۳-۳۶۷-۳۶۸
 امام شوشتری (سید محمد کاظم) ۱۲۸-
 ۱۳۵-۱۴۱

بروخیم (موسی) ۲۵-۳۳	الامدعل الابد ۴۸
بزرگان فلسفه ۳۴-۷۹-۸۰-۱۴۴	امین رضوی (مهدی) ۱۶۴-۱۶۷-۲۲۴-
بستان‌السیاحه ۱۳۹	۲۳۲-۲۳۳-۲۷۰-۳۰۶
بسطام ۱۱۸	انباز قلس ۱۷-۱۷۴-۱۷۵-۱۹۶
بصره ۶۳-۶۴	انجیل ۲۲
بطلمیوس ۸۹	اندلس ۵۹-۸۳
بغداد ۵۶-۱۲۴-۱۲۵	انطاکیه ۱۸
بلخ ۲۴	انگرامینو ۲۷-۲۸-۲۹
بندھشن ۱۸	انوشیروان ساسانی ۱۸
بودائی ۱۷-۲۲	اورفتوس ۱۶
بوذرجمهر حکیم ۱۷۵	اورمزد ۱۹-۲۰-۲۶
بوزان کت ۹۴	اوستا ۲۱-۲۳-۸۸-۱۴۹
بهاء‌الدین ولد ۱۳۸-۱۳۹	اهریمن ۱۹-۲۰-۲۱-۲۷-۳۶
بهمن ۸۸-۱۶۶	اهورامزدا ۱۹-۲۰-۲۱-۲۶-۳۵-۳۶
بهمنیار (حکیم) ۵۳-۸۱	ایران شهری ۴۴
بیدآبادی (آقامحمد) ۳۶۲-۳۶۷-۳۶۸	ایوبی (خاندان) ۲۳

پ

پارقلیط ۳۳۱
پاکستان ۳۵۹
پتنه ۳۴۲
پرتونامه (رساله) ۱۲۶ تا ۱۲۹-۲۱۳ تا ۲۱۶
پروکلوس ۳۳۵
پلوتینوس ۳۰۵
پورداوود ۳۴۲
پیام جهانی عرفان ایران (کتاب) ۳۴
پیرزاده (محمد رفیع) ۳۲۹-۳۳۸-۳۳۹-
۳۴۰

ت

تاریخ ادبیات در ایران ۳۲۷
تاریخ عرفان و عارفان ایرانی ۱۱۶-۱۳۶

ب

بابل ۱۶-۲۱
بادکوبه‌ای (سیدحسین) ۳۶۹
بامکیهای مینوچهر ۱۸
بایزید بسطامی ۹۱-۱۱۱-۱۱۴-۱۱۷-
۱۱۸-۱۳۳-۱۳۶-۱۳۷-۱۴۴-
۱۵۲-۱۵۸-۱۷۴-۳۰۵
برادلی ۳۸
براون انگلیسی (ادوارد) ۳۷۹
بحارالانوار ۳۶۷
بحرالعلوم (سید مهدی) ۳۷۲
بدره‌ای (فریدون) ۳۴-۱۴۴
برخی بررسیها درباره جهان بینی و جنبشهای
اجتماعی در ایران (کتاب) ۱۰۹
برزویه حکیم ۱۷-۱۸-۲۲

- تاریخ فلاسفه ایرانی ۱۴۴
- تاریخ فلسفه اسلامی ۸۸-۳۳۴-۳۳۷-
- ۳۴۰-۳۶۹-۳۸۷-۳۸۸
- تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان ۲۱-۴۳-
- ۷۸-۱۰۹-۳۴۳-۳۷۷
- تاریخ نهضت‌های ملی ایران ۶۱
- تاریخ هنرهای ملی و هنرمندان ایرانی ۲۱
- تاریخ فرهنگ ملی ایران ۲۰
- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ۱۹-۲۲-
- ۷۸-۱۷۴
- تاریخ مختصر ادیان بزرگ ۲۶-۳۰
- تاریخ علوم و فلسفه ایرانی ۳۴-۴۵-۳۲۷
- تاریخ فلسفه در اسلام ۱۴۴-۱۵۵-۳۲۴
- تمه صوان الحکمه ۵۳-۱۴۳
- تجارب الامم ۵۳
- تحصیل السعاده ۴۶
- تحقیق در تاریخ و عقاید شیخیگیری،
بابیگیری (بهائیتیگری و کسروی گرائی)،
۳۷۲
- تحقیق ماللهند ۵۴
- تحفة الملوک ۳۸۱
- تحولات فکری در ایران ۲۵-۳۳
- تذکره الاولیاء ۱۱۷
- ترجمان الاشواق ۵۹
- تفسیر المیزان ۳۶۹
- تفسیر الکبیر ۵۷
- التلویحات ۱۲۶-۱۲۸-۱۹۵-۳۰۴ تا ۳۰۶
- تنکابنی (میرزا محمد) ۳۲۸-۳۳۴-۳۳۶-
- ۳۷۳
- تورات ۲۴
- تهافت الفلاسفه ۵۷-۸۳
- تهران ۳۶۵-۳۶۶-۳۶۷ تا ۳۷۳
- ج
- جابر کیمیاگر ۴۵
- جاماسب حکیم ۱۶-۲۵-۱۷۵
- جامع الحکمتین ۵۵
- جامع العلوم ۵۷
- جاویدان خرد ۵۳
- جکسن ۳۵
- جعفر صادق (امام) ۶۱-۶۳
- جلوه (مرزا ابوالحسن) ۳۶۹
- الجمع بین رأیی الحکمین ۴۶
- جندی شاپور ۱۷
- جوامع الکلم ۳۷۴
- چ
- چین ۱۷-۱۸
- ح
- حائری سمنانی (علامه محمد صالح حائری
مازندرانی) ۵۳
- حسین تنکابنی ۳۳۵
- حسین بن علی (ع) ۱۱۰-۱۱۱-۳۷۵
- حسین منصور حلاج ۱۹۱-۱۱۴-۱۲۵-
- ۱۳۳-۱۴۴-۱۵۲-۱۷۴-۳۰۵
- حق الیقین ۳۶۲
- حکمت بوعلی سینا (کتاب) ۵۳
- حکمت الاشراف (کتاب) ۸۵-۹۵-۱۲۳-
- ۱۲۶-۱۲۸-۱۳۵ تا ۱۵۰ تا ۱۶۵ تا
۲۱۳
- حلب ۷-۸-۵۹-۱۲۲-۱۳۳-۱۴۰
- حلبی (علی اصغر) ۱۴۴
- حمزه گیلانی (ملا) ۳۶۳

- حمیدالدین کرمانی ۵۵
 حناالفاخوری ۱۹-۲۲-۷۸-۱۷۴
 حیدرآملی (سید) ۳۳۶-۳۳۷
- ذ**
 ذوالفقار اردستانی (میر) ۳۵۸-۳۵۹
 ذوالنون مصری ۱۱۴-۱۷۴
- ر**
 رازی (محمد بن زکریا) ۴۵-۹۳-۳۲۸
 رازوری در آئین زرتشت و عرفان زرتشتی
 (کتاب) ۳۴۱
 رجعلی تبریزی ۳۲۹-۳۳۷-۳۳۸-۳۳۹
 رحیم زاده ملک ۳۴۲-۳۴۳-۳۵۸
 رساله فی حقیقة العشق ۵۲-۱۲۶-۱۲۸-
 ۱۲۹ تا ۲۶۹ تا ۲۷۶
 رساله حی بن یقظان ۵۲-۸۶-۳۱۷-۳۱۹
 رساله سلمان و ابسال ۵۲-۵۹
 رسائل اخوان الصفا ۵۳-۶۲-۶۳-۶۴ تا ۷۴
 رساله الجامعه ۵۴-۶۲
 رساله اللدنیه ۵۷
 رساله الطیر ۱۲۶-۱۲۸-۲۲۹ تا ۲۳۹
 رساله فی المعراج ۱۲۶-۱۲۸-۱۲۹
 رساله فی حالة الطفولية ۱۲۶-۱۲۸-۱۲۹-
 ۲۶۳ تا ۲۶۸
 رساله عقل سرخ ۱۲۶-۱۲۸-۱۲۹-۱۴۶-
 ۲۴۹ تا ۲۵۳
 رساله پرآواز جبرئیل ۱۲۶-۱۲۸-۱۲۹-
 ۲۴۱ تا ۲۴۷
 رساله الغربیه الغربیه ۱۲۶-۱۲۸-۱۲۹-
 ۱۵۵ تا ۳۱۷ تا ۳۲۷
 رساله لغت موران ۱۲۶-۱۲۸-۱۲۹-۲۷۷
 تا ۲۸۱
 رساله پرتونامه ۱۲۶-۱۲۸-۱۲۹-۲۱۳ تا
 ۲۱۶
- خ**
 خاتون آبادی (ابوالقاسم) ۳۶۷
 خدایار محبی (منوچهر) ۲۶-۳۰-۱۱۱
 خدای نامه ۴۸-۱۴۱
 خرقانی (شیخ ابوالحسن) ۹۱-۱۱۴-۱۳۳-
 ۱۳۶-۱۳۷-۱۴۴-۱۵۲-۳۰۵
 خلیل الجبر ۱۹-۲۲-۷۸-۱۷۴
 خواجوهی (ملا اسماعیل) ۳۶۲-۳۶۳-
 ۳۶۴-۳۶۵-۳۶۶-۳۶۷
 خوان الاخوان ۵۵
 خیام (حکیم عمر) ۱۲۵
- د**
 دائرة المعارف بزرگ اسلامی ۳۶۰
 داتستان دینیک ۱۸
 دارابی شیرازی (میرزا عباس) ۳۸۷
 دارمستتر (جیمز) ۲۳
 داریوش هخامنشی ۲۴
 دانش نامه علائی ۵۰-۵۳
 دبستان المذاهب (کتاب) ۳۴۲-۳۴۳-۳۴۴
 تا ۳۶۰
 دشتکی (غیاث الدین منصور) ۲۱۹-۲۲۰
 دمشق ۷-۸-۵۹-۶۰
 دوانی (علامه جلال الدین) ۲۱۹-۲۲۴
 دولت شاه سمرقندی ۱۳۸-۱۰۳۹
 دینکرت ۱۸

- رساله فی اعتقاد الحكماء للمحات ۱۲۶-
۱۲۸
- رساله یزدان شناخت ۱۲۶-۱۲۸-۲۹۷ تا
۳۰۱
- رساله بستان القلوب ۱۲۶-۱۲۹-۲۸۹ تا
۲۹۶
- رساله روزی با جماعت صوفیان ۱۲۶-
۱۲۸-۲۵۵ تا ۲۶۲
- رساله صغیر سیمرخ ۱۲۶-۱۲۸-۲۸۳ تا
۲۸۷
- رسالة الرمز المومی ۱۲۸
- رسالة طوارق الانوار ۱۲۹
- رسالة البارقات الالهیه ۱۲۹
- رسالة كلمة التصوف ۱۲۹-۱۴۴
- رساله المبدء والمعاد ۱۲۹
- رساله هياكل النور ۲۱۷ تا ۲۲۲
- رساله النفحات السماویه ۱۲۹
- رساله الواح عمادی ۲۲۳ تا ۲۲۷
- رساله در اعتقاد حکما ۳۱۵-۳۱۶
- رساله یارمهندس ۳۳۰
- رساله معاد جسمانی ۳۳۵
- رشف النصایح الایمانیه و
کشف الفضائح الیونانیه ۹۲
- رضانژاد (غلامحسین) ۱۷۴
- روضات الجنات ۳۷۸
- رفیع (عبدالرفیع حقیقت) ۲۰-۳۴-۴۱-
۷۵-۱۱۸-۱۶۴-۲۹۵
- رنج آگاهان (منظومه) ۳۴-۷۷-۹۳
- روشنائی نامه ۵۵
- روضاتی (محمدعلی) ۳۳۲
- روم ۱۶-۱۷
- ریتر ۱۲۸-۱۲۹-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲
- ز
زاتسپر ۱۸-۱۹
- زاد المسافرین ۵۵
- زرتشت ۱۶-۱۷-۱۸-۱۹-۲۳ تا ۴۱-
۸۶-۱۰۹-۳۳۰-۳۴۱-۳۴۲-۳۴۳
- زروان ۱۷-۱۸-۱۹-۳۳۰
- زنجان ۱۲۱
- زندگینامه حکیم سبزواری ۱۷۴
- زوار (انتشارات) ۱۴۴
- زنوز تبریز ۳۶۸
- زنوزی (آقاعلی) ۳۶۸
- زنوری (عبدالله) ۳۳۷-۳۶۲-۳۶۸
- زیدبن رفاعه ۵۴-۶۳
- ژ
ژیوس ۳۷
- س
ساسانیان ۱۶-۱۷-۱۸
- سبزواری ۳۶۲-۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-۳۸۳ تا
۳۸۸
- سجادی (سیدجعفر) ۱۵۷-۱۵۸-۱۶۲-
۱۹۱-۲۰۸-۲۱۳-۲۱۴-۲۱۹-
۲۲۴-۲۴۳-۲۵۵
- السیاسة المدنیه ۴۶
- السعادة والاسعاد ۴۸
- سعید قمی (قاضی) ۳۲۷
- سقراط ۲۲-۳۲-۳۳
- سلجوقیان ۸۱-۸۲
- سمیع اصفهانی ۳۷۷
- سنائی غزنوی ۲۹۳

- سودر بلوم ۲۳
سورلی ۳۸
سوریه ۶-۷-۵۹-۱۲۳-۱۳۶
سوشیانس (سوشیانت) ۲۷-۲۸-۱۱۱
سه حکیم مسلمان (کتاب) ۸۴-۱۲۶-
۱۵۴-۱۷۴-۲۷۱
سهرورد زنجان ۱۲۱-۱۳۶
سهروردی (عمر) ۹۲
سهروردی (شیخ اشراق) ۴۴-۵۲-۵۸-
۵۹-۶۰-۸۴-۱۸۵ تا ۳۸۸
سهروردی و مکتب اشراق (کتاب) ۱۶۴-
۱۶۷-۲۲۴-۲۵۵-۳۶
سهل تستری (شوشتری) ۱۱۴-۱۵۲-
۱۷۳-۱۷۴
سیر فلسفه در ایران (کتاب) ۱۰۸-۱۱۸-
السیره الفلسفیه ۴۵
- ش**
شاپور اول ساسانی ۱۷-۱۸
شاهرود ۳۷۳-۳۸۳
شاهنامه فردوسی ۱۴۹-۱۵۰
شرح الزیاره (کتاب) ۳۷۴
شرح منظومه ۳۰۳-۳۶۳-۳۷۶
شرح انواریه ۹۵
شکند گمانیک و بیچار ۱۸
شمس تبریزی ۱۱۰-۱۱۱-۱۲۶-۱۳۷-
۲۶۹
الشواهد الربوبیه ۳۶۳
شوارق (کتاب) ۳۶۲
شوق رحمان (کتاب) ۳۳۲
شهرزوری (محمد بن محمود) ۱۲۷-۱۲۸-
۱۲۹-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۶۳-۱۶۴
- شهاب الدین سهروردی و سیر فلسفه اشراق
(کتاب) ۲۱۴-۲۴۳-۲۴۹-۲۵۵-
۳۳۴
شهرستانی (محمد) ۳۷-۵۶
شیخیه (فرقه) ۳۶۲-۳۶۳-۳۷۱ تا ۳۸۲
شیخگیری و بابیگری (کتاب) ۳۷۴
شینوات (پل) ۳۰
شیوا ۲۱
شیعه (مذهب) ۵۹-۶۰-۶۱ تا ۸۴-۱۱۱-
۱۱۲-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶-۱۲۷
- ص**
الصفافی (کتاب) ۳۶۲
صداقت (ابوذر) ۳۳
صد دروازه (شهر) ۱۱۱
صدرالمتهلین (ملاصدرا) ۴۸-۸۷-۱۵۲-
۳۲۴-۳۲۵-۳۲۶-۳۲۷-۳۲۸
۳۳۴-۳۳۵-۳۳۶-۳۳۷-۳۳۸
۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-
۳۸۳-۳۸۴
صدوقی (میرزا محمد) ۳۸۸
صفا (ذبیح الله) ۳۲۷
صلاح الدین ابوبی ۹۳-۱۲۲-۱۳۳-۱۶۳
صلاح الدین قونیوی ۲۶۹
صور الاقالیم ۴۵
صوان الحکمه ۴۷-۱۴۴
- ط**
طاهر تنکابنی (میرزا) ۳۶۹
طباطبائی (محمد حسین) ۳۶۹
طباطبائی (جواد) ۳۳۴-۳۳۷-۳۴۰-۳۸۸
طب الروحانی ۴۵

- طبری (احسان) ۱۰۹
طبقات الاطباء ۱۴۲
طه حسین (دکتر) ۶۱
طیمارس ۴۵
- ظ
ظهیرالدین ۱۲۱
- ع
عارف بجنوردی (ملا اسماعیل) ۳۸۷
عبدالرحمن جامی ۵۹
عبدالرزاق کاشانی ۵۹
عبدالرزاق لاهیجی ۳۲۴-۳۲۸-۳۳۴-
۳۶۲-۳۶۳-۳۶۴
عبدالکریم قوچانی (ملا) ۳۸۶
عبدالملک جوینی ۹۲
عبدالمسیح بن ناعمۃ حمصی ۱۲۳
عزیز نسفی ۵۹
عصار (سید کاظم) ۳۶۹
عطار (فریدالدین محمد) نیشابوری ۱۱۷-
۱۳۸-۱۳۹-۱۵۸-۲۹۶
علامه حلی ۳۲۴-۳۷۲
علی بن ابیطالب (ع) ۶۲-۱۱۰-۱۱۱
علی بن هارون زنجانی ۶۳
علی فاضل تبّتی ۳۸۶
علی نوری (ملا علی) ۳۳۷-۳۶۲-۳۶۳-
۳۶۴-۳۶۷-۳۶۸
عمادالدوله (شاهزاده) ۳۶۹
عمادالدین ادریسی ۶۳
عنایت الله گیلانی ۳۶۶
عیسی بن یحیی مسیحی ۴۹
عین نامه ۴۸
- عین القضاة همدانی ۱۲۴-۱۴۴
- غ
غزالی (محمد) ۵۶-۸۲-۸۳-۸۴-۹۲-
۹۳-۱۲۳-۱۲۴-۱۶۳
- ف
فارابی (ابونصر) ۱۶-۲۲-۴۴-۴۶-۴۷-
۵۰-۵۱-۹۲-۱۵۲
فارقلیط ۲۲
فاضل یزدی ۳۸۷
فتحعلی شاه قاجار ۳۶۲-۳۶۸-۳۷۳
فتوحات مکیه ۵۹
فخر رازی (امام) ۵۶-۵۷-۵۸-۸۴-۹۲-
۹۳-۱۲۴-۱۳۳
فخرالدین عراقی ۵۹
فرائروا ۳۳
فرشاونستر ۱۷۵
فرهنگ ایران باستان ۳۴۲
فرهنگ تاریخی و جغرافیایی شهرستان ایران
۱۲۱
فرهنگ شاعران زبان پارسی ۳۴۲
فرهنگ نظام ۳۵۸-۳۵۹
فرخ نامه یونان دستور ۴۸
فردوسی (ابوالقاسم) طوسی ۱۴۹-۱۵۰
فریدالدین داماد ۵۶
فریدون ۱۹-۲۵-۱۷۴-۳۰۵
فصوص الحکم ۴۷-۵۹-۳۶۹
فصول المندنی ۴۶
فضائی (یوسف) ۳۷۲
الفصول فی المعالم الالهیه ۴۸
فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی ۳۳۴-۳۳۷-

۳۴۰

فلسفه ایران باستان و مبانی حکمت الاشراق

۱۲۸-۱۳۵-۱۴۱-۱۵۶

فلسفه اشراق ۸۵ تا ۳۸۸

فلسفه مشاء ۸۱ تا ۸۴

فلوطين ۱۷۳

فلیسین شاله ۲۶-۳۰

الفهرست (کتاب) ۱۴۱

فهرست نسخه های خطی کتابخانه ملی ایران

۱۲۳-۲۱۹

فیثاغورث ۱۶-۳۸-۵۴-۱۷۵

فیض کاشانی ۳۲۷-۳۲۸-۳۶۲-۳۷۹

ق

قابوس بن وشمگیر ۴۹

قانون ۱۴۲

قبسات ۳۳۲-۳۳۳

قزوین ۳۷۴

قسطنطنیه ۱۲۳

قصاب آملی (ابوالعباس) ۱۷۴

قطب الدین شیرازی ۱۶۵-۱۸۰ تا ۱۹۱-

۳۲۴

قصص العلماء ۳۷۳

قطب الدین نیریزی ۳۶۶

قفطی ۶۲-۷۵

قم ۳۶۸-۳۷۳

قمشه ای (محمد رضا) ۳۶۹

قوام الدین رازی ۳۲۹-۳۳۸

القوانین الطبیعه فی حکمت الفللسفیه ۴۵

القول فی القدماء الخمسه ۴۵

ک

کاظم (سید) رشتی ۳۸۱-۳۸۲

کاظم خراسانی (ملا) ۳۸۷

کافی کلینی ۳۶۷

کاویانی (شیوا) ۳۴۱

کتاب الاشارات و التینها ۵۰

کتاب التحصیل ۵۳

کتاب الامتاع الموانسه ۵۳

کتاب المعبر ۵۶

کتاب الانصاف ۸۶

کتاب الفصل فی الملل و الاهواء و النحل ۳۷

کتاب الشفاء ۵۰

کتاب تلویحات ۳۰۳ تا ۳۰۶

کتاب النجات ۵۰

کربلا ۳۷۱-۳۷۲-۳۷۳

کربن فرانسوی (هانری) ۸۸-۸۹-۳۲۱-

۳۲۲-۳۲۹-۳۳۴-۳۳۶-۳۳۷-

۳۶۹-۳۷۴-۳۸۸

کرسف ۱۲۱

کرگ لینگر ۲۸

کرن هلندی ۲۳

کرونوس ۲۰

کلباسی (شیخ) ۳۷۸

کلمة التصوف ۱۴۴-۱۷۲

کلدانیان ۲۰

کلمات ذوقیه اورساله الابراج ۳۰۲

کندی (ابویوسف) ۴۴-۴۵-۱۲۳-۳۶۱

کومش (قومس) ۱۱۱-۱۱۸

کیخسرو ۱۶-۱۷۴

کیخسرو اسفندیار ۳۴۳-۳۴۴

کیمیای سعادت ۵۷

- کیوانی (مجدالدین) ۱۶۴-۱۶۷-۲۲۴-
 ۲۳۲-۲۴۳-۳۰۶
 کیومرث ۱۶-۱۷۳-۳۰۵
- گ**
 گاتها ۲۳
 گای گر ۳۵-۴۰
 گشایش و ره‌ایش ۵۵
 گوهر مراد ۳۶۲
- ل**
 لاسال ۳۷
 لبنان ۱۲۳
 لطایف الغیبیه (کتاب) ۳۳۱
 لغت‌نامه دهخدا ۱۳۳-۳۷۱
 الذبحات ۱۲۸
 لوامع ربانی (کتاب) ۳۳۱
 لوگوس ابوفنتکوس ۲۲
- م**
 ماد ۲۴
 مانی ۱۶-۱۷-۲۱-۲۲
 مانویت ۱۶-۱۷-۲۱-۲۲
 المباحث المشرقیه (کتاب) ۵۷
 المبدء والمعاد (کتاب) ۳۶۳
 مبشری (اسدالله) ۸۸-۸۹
 متنبی (ابوطیب) ۱۸۷
 مقتل الملائطون ۳۳
 مجدالدین جیلی ۹۳-۱۲۱
 مجریطی قرطبی ۶۲
 مجلسی (محمد تقی) ۳۶۶
 مجلسی (محمد باقر) ۳۶۶
- مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق ۲۱۴-
 ۲۱۹-۲۲۴-۲۳۳-۲۴۳-۲۴۹
 ۲۵۳-۲۷۶-۲۸۲-۲۸۴-۳۰۷
 مجموعه مصنفات عربی شیخ اشراق ۳۰۲-
 ۳۰۴-۳۱۴
 المحجة البيضاء ۳۶۲
 محراب گیلانی (ملا) ۳۶۷-۳۶۸
 محراب (مهرابه) ۱۱۰
 المحصل (کتاب) ۵۷
 محمد (ص) ۱۷۸-۱۸۱
 محمد شریف هروی ۹۵-۱۵۵-۳۲۴
 محمد علی شاه آبادی ۳۶۹
 محمد جعفر لنگرودی ۳۶۲-۳۶۸
 محمد تقی برغانی ۳۷۴
 محمد بن نصر البستی ۶۳
 محمود بروجرودی (شیخ) ۳۳۳
 محمود غزنوی (سلطان) ۴۹
 محی‌الدین عربی ۵۹-۶۰-۳۲۳-۳۳۰-
 ۳۷۹
 مدرس زنوزی (آقا علی) ۳۶۸-۳۶۹
 مدرسی چهاردهی (مرتضی) ۳۷۴
 مراغه ۱۲۱
 مرسیه ۵۹
 مزدیسنا ۲۷-۱۱۱
 مسالک و ممالک ۴۵
 مسلم بن قاسم اندلسی ۶۲
 مسیح پیغمبر ۲۲-۳۱
 المشارع و المطارحات ۱۲۸-۱۴۵-۱۷۳-
 ۳۰۹-۳۱۰-۳۱۱
 مشارق (کتاب) ۳۶۲
 المشاعر و حکمت العرشیه (کتاب) ۳۶۸
 مشکوة (محمد) ۳۷۸

- مشکوٰۃ الانوار ۵۷-۱۶۳
- مشهد ۳۳۴-۳۷۳-۳۷۴-۳۸۸
- مصقال صفا (کتاب) ۳۳۱-۳۳۲
- مطارحات (کتاب) ۱۲۶-۱۲۸
- معارف الهیه ۳۳۹
- معارف اسلامی در جهان معاصر (کتاب) ۱۹-۴۴-۶۰-۳۶۳
- معتضد عباسی ۴۵
- مغتسله ۲۱
- مغرب ۸۳
- مقاصد الفلاسفه ۵۶
- مقاله فی مابعد الطبیعه ۴۵
- مقاومات (کتاب) ۱۲۶-۱۲۸-۳۰۷ تا ۳۱۴
- مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی ۳۷۴-۳۷۵
- ملا آقا قزوینی ۳۶۲
- ملک الظاهر ۹۳-۱۲۲-۱۳۳-۱۶۳
- ملل و نحل شهرستانی (کتاب) ۳۷
- منتخباتی از آثار حکمای الهی ۳۳۶
- منزوی (علی نقی) ۱۲۳-۲۱۹
- المنقذ من الضلال ۵۷-۸۲
- مولوی (جلال الدین بلخی) ۵۹-۶۰-۱۱۰-
- ۱۱۱-۱۱۶-۱۲۶-۱۳۷-۱۳۸-۲۶۹
- المؤید بالله شیرازی ۵۵
- مهدی (عج) ۲۱-۲۲
- مهرپرستی ۱۶-۱۷-۳۹-۱۰۹-۱۱۰-
- ۱۱۱
- میارفاقین ۱۴۳
- میترا ۲۱-۲۲
- میرداماد ۳۲۴-۳۲۵-۳۲۶-۳۲۸-۳۲۹-
- ۳۳۰-۳۳۴
- میرفندر سکی ۳۲۸
- ن
- ناصرالدین شاه قاجار ۳۸۶
- ناصر خسرو قبادیانی ۵۵-۵۶
- ناظمی (رضا) ۳۲۴
- نجف ۳۷۱-۳۷۲-۳۷۳
- نراقی (مهدی) ۳۶۷-۳۶۸
- نزهة الارواح ۵۴-۱۶۴
- نسطوریان ۱۷-۱۸
- نسفی (عزیزالدین) ۱۵۷-۱۵۸
- نصرالله (حاج ملا) ۳۷۶
- نصر (دکتر سید حسین) ۱۹-۴۴-۶۰-
- ۸۴-۱۲۶-۱۵۴-۱۷۴-۲۱۴-
- ۲۲۴-۲۳۳-۲۴۳-۲۸۳-۳۶۳
- نصیرالدین طوسی ۳۲۴
- نصیریہ ۶۳
- نظامیه ها ۸۱-۸۲
- نفعات الانس جامی ۱۳۹
- نقطه الکاف ۳۷۹-۳۸۱
- نهر جوری (ابو احمد) ۶۳
- نیشابور ۳۸۳-۳۸۴
- و
- وجه دین ۵۵
- ودان تای هندی ۱۱۵
- وداها ۳۵
- وسیج خراسان ۴۶
- وهومنه ۸۸
- ویشتاسب ۲۴-۲۵
- ه
- هادی سبزواری (حاج ملا) ۱۴۰-۳۲۴-

- ۳۶۲-۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-۳۶۶-
 ۳۶۷-۳۸۳ تا ۳۸۸
 هالدین (لرد) ۱۵۱
 مخامنشیان ۲۳-۲۴-۲۵
 هدایت (رضاقلی خان) ۱۲۶-۱۳۳
 هدایه ابهری ۳۶۹
 هدایت الطالبین (کتاب) ۳۷۵-۳۸۶
 هراکلی توس ۳۷
 هرمس ۸۵-۱۷۲-۱۷۳-۳۰۵
 هفت اقلیم ۱۳۹
 هکاتم پی لس (شهر) ۱۱۱
 هگل ۳۷-۱۵۱
 همدان ۴۹-۱۲۴
 همدم دائمی ۵۳
 هندوستان ۱۷-۱۸-۳۴۱-۳۴۲-۳۴۳
- هنری توماس ۳۳-۳۴-۷۹-۸۰-۱۴۴
 هیاکل النوریه ۱۲۶-۱۲۸-۱۴۵-۱۲۷ تا
 ۲۲۲-۳۲۴
 هیاو (قبیله) ۲۴
- ی**
- یاکوب بومه ۳۸-۳۹
 یحیی بن عدی ۴۷-۴۸
 یسنا ۳۶-۳۷
 یمن ۱۵۴-۱۵۵
 یوحنا پسر حیلان ۴۶
 یوسف (شیخ) ۳۷۲-۳۷۳
 یونان ۱۶-۱۷-۱۸-۸۹
 یهودیان ۳۱-۳۲-۳۳

فهرست کتابهای منتشر شده مؤلف

- ۱- تاریخ سمنان، چاپ اول سال ۱۳۴۱ خورشیدی، چاپ دوم اسفند سال ۱۳۵۲ خورشیدی، در ۷۷۸ صفحه به قطع وزیری.
 - ۲- تاریخ قومس (سمنان، دامغان، شاهرود، بسطام، جندق)، چاپ اول سال ۱۳۴۴ خورشیدی، چاپ دوم سال ۱۳۶۳ خورشیدی، چاپ سوم سال ۱۳۷۰ خورشیدی، در ۶۶۸ صفحه به قطع وزیری
 - ۳ و ۴ و ۵- تاریخ نهضت‌های ملی ایران، در سه مجلد، جلد اول (از حمله تازیان تا ظهور صفاریان)، چاپ اول سال ۱۳۴۸ خورشیدی، در ۶۵۶ صفحه به قطع وزیری. جلد دوم (از سوک یعقوب لیث تا سقوط عباسیان)، چاپ اول سال ۱۳۵۴ خورشیدی و چاپ دوم سال ۱۳۶۳ خورشیدی، در ۶۶۸ صفحه به قطع وزیری. جلد سوم (از بیداد مغولان تا اوج حکومت صفویان) در ۶۱۶ صفحه به قطع وزیری در سال ۱۳۷۴ خورشیدی.
 - ۶- اعتقاد و دلبستگی عمیق ایرانیان به آئین کهن ملی چاپ اول سال ۱۳۵۰ خورشیدی.
- ۷ تا ۱۵ - نگین سخن (شامل شیواترین آثار منظوم ادبیات پارسی در ۱۲ مجلد

- که ۹ مجلد آن تاکنون در ۵۲۶۸ صفحه به قطع وزیری از سال ۱۳۵۰ خورشیدی تا سال ۱۳۷۶ خورشیدی دوبار چاپ و منتشر شده است).
- ۱۶ تا ۲۶- تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان از کهن‌ترین زمان تا یخی تا پایان دوره قاجاریه، در ۱۱ مجلد و ۶۲۰۰ صفحه به قطع وزیری (جلد اول از زرتشت تا رازی)، جلد دوم (از ظهور رودکی تا شهادت سهروردی در دو بخش)، جلد سوم (از مولوی تا جامی در دو بخش)، جلد چهارم (از دشتکی تا نراقی در ۳ بخش)، جلد پنجم (از ملاعلی نوری تا ادیب‌الممالک فراهانی در ۳ بخش) که در طی ۲۵ سال تألیف و از سال ۱۳۴۷ خورشیدی تا سال ۱۳۶۸ خورشیدی چاپ و منتشر شده است.
- ۲۷- اقبال شرق: شامل شرح احوال و آثار و افکار علامه محمد اقبال لاهوری که در آبان سال ۱۳۵۷ خورشیدی از طرف انتشارات بنیاد نیکوکاری نورینی در تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۲۸- چهل مجلس شیخ علاءالدوله سمنانی عارف بزرگ قرن هفتم و هشتم هجری، چاپ اول اردیبهشت سال ۱۳۵۸ خورشیدی.
- ۲۹- جنبش زیدیه در ایران، چاپ اول سال ۱۳۵۹ خورشیدی، چاپ دوم سال ۱۳۶۳ خورشیدی.
- ۳۰- قیام سربداران (داستان واقعه باشتین)، چاپ اول سال ۱۳۵۹ خورشیدی.
- ۳۱- مجموعه کامل نورالعلوم شیخ ابوالحسن خرقانی (کتابی یکتا از عارف بی‌همتا شیخ ابوالحسن خرقانی)، چاپ اول سال ۱۳۵۹ خورشیدی، چاپ دوم سال ۱۳۶۳ خورشیدی، چاپ سوم سال ۱۳۶۹، چاپ چهارم سال ۱۳۷۲ خورشیدی، چاپ پنجم در سال ۱۳۷۷ خورشیدی در ۳۳۲ صفحه به قطع وزیری که از طرف انتشارات بهجت در تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۳۲- آزاداندیشی و مردم‌گرایی در ایران، چاپ اول سال ۱۳۵۹ خورشیدی.

- ۳۳- تاریخ جنبش سرداران و دیگر جنبش‌های ایرانیان در قرن هشتم هجری که فیلم‌نامه سرداران از روی آن تهیه و با تغییر و تبدیل غیر معقول به صورت سریال تلویزیونی در تلویزیون جمهوری اسلامی ایران پخش شد (به قولی عارفانه نوشته شد و زاهدانه تهیه و پخش شد)، چاپ اول سال ۱۳۶۰ خورشیدی، چاپ دوم سال ۱۳۶۳ خورشیدی، و چاپ سوم در سال ۱۳۷۴ خورشیدی در ۳۵۰ صفحه به قطع وزیری در تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۳۴- سلطان‌العارفین بایزید بسطامی، چاپ اول سال ۱۳۶۱ خورشیدی، چاپ دوم سال ۱۳۶۶ خورشیدی، چاپ سوم سال ۱۳۶۹ خورشیدی، چاپ چهارم سال ۱۳۷۲ خورشیدی، چاپ پنجم در سال ۱۳۷۷ خورشیدی در ۵۰۰ صفحه به قطع وزیری، از طرف انتشارات بهجت در تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۳۵- خمخانه وحدت شامل شرح احوال و برگزیده آثار شیخ علاءالدوله سمنانی، چاپ اول سال ۱۳۶۲ خورشیدی، در ۳۳۶ صفحه به قطع وزیری.
- ۳۶- دیوان کامل شیخ علاءالدوله سمنانی از روی نسخه منحصر به فرد مضبوط در کتابخانه ملی پاریس، چاپ اول سال ۱۳۶۴ خورشیدی، در ۵۴۸ صفحه به قطع وزیری.
- ۳۷- کتاب آفتاب (کندوکاو)، چاپ اول سال ۱۳۶۵ خورشیدی، در ۱۵۲ صفحه به قطع وزیری و مجموعه مقالات و اشعار.
- ۳۸- ایران از دیدگاه علامه محمد اقبال لاهوری، چاپ اول سال ۱۳۶۷ خورشیدی در ۳۶۰ صفحه به قطع وزیری.
- ۳۹- مجموعه کامل غزل‌های سعدی به خط شادروان استاد حسن سخاوت همراه با مقدمه و شرح احوال سعدی به قلم (رفیع).
- ۴۰- مجموعه کامل غزل‌های فروغی بسطامی به خط شادروان استاد حسن سخاوت همراه با مقدمه و شرح احوال فروغی به قلم (رفیع).

- ۴۱- فرهنگ شاعران زبان پارسی (از آغاز تا امروز)، چاپ اول سال ۱۳۶۸ خورشیدی در ۶۴۰ صفحه به قطع وزیری که از طرف شرکت مؤلفان و مترجمان ایران در تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۴۲ و ۴۳- تاریخ هنرهای ملی و هنرمندان ایرانی (از کهن ترین زمان تاریخی تا پایان دوره قاجاریه) (از مانی تا کمال الملک)، چاپ اول سال ۱۳۶۹ خورشیدی در دو مجلد و ۱۲۱۶ صفحه به قطع وزیری، که از طرف شرکت مؤلفان و مترجمان ایران در تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۴۴- تجلی تاریخ ایران (مجموعه مقاله های تاریخی و جغرافیایی)، چاپ اول، سال ۱۳۷۰ خورشیدی در ۵۷۶ صفحه به قطع وزیری که در سال ۱۳۷۱ خورشیدی، از طرف انتشارات کومش در تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۴۵- ارغنون حقیقت (مجموعه شعر رفیع) به خط شادروان استاد حسن سخاوت، در ۲۲۴ صفحه.
- ۴۶- تاریخ عرفان و عارفان ایرانی (از بایزید بسطامی تا نورعلیشاه گنابادی)، در ۷۵۲ صفحه به قطع وزیری، چاپ اول سال ۱۳۷۱، و چاپ دوم سال ۱۳۷۲، و چاپ سوم در سال ۱۳۷۵ خورشیدی، از طرف انتشارات کومش در تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۴۷- پیام جهانی عرفان ایران یا تشریح ارزش های معنوی فرهنگ والای ایرانی متن سخنرانی در دانشگاه های آمریکا در سال ۱۹۹۱ میلادی، در ۲۸۰ صفحه که در سال ۱۳۷۱ خورشیدی در تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۴۸- تاریخ علوم و فلسفه ایرانی (از جاماسب حکیم تا حکیم سبزواری) که در ۸۸۸ صفحه به قطع وزیری در سال ۱۳۷۲ خورشیدی در تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۴۹- ۵۳- تاریخ جنبش های مذهبی در ایران (از کهن ترین زمان تاریخ تا عصر حاضر) در ۵ مجلد که جلد اول آن در ۵۱۲ صفحه به قطع وزیری در سال

- ۱۳۶۵، و جلد دوم در ۵۳۲ صفحه به قطع وزیری در سال ۱۳۷۶ خورشیدی، جلد سوم در ۴۹۶ صفحه به قطع وزیری، و جلد چهارم در ۵۱۲ صفحه به قطع وزیری، از طرف انتشارات کومش در تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۵۴- هفت گنج کومش (شامل شرح احوال و افکار و آثار هفت عارف و شاعر نامی در محدوده استان سمنان (کومش = قومس)).
- ۵۵- پنجاه سال دوستی (به مناسبت پنجاهمین سال تأسیس جمعیت سمنانیان مقیم مرکز) در ۲۸۸ صفحه به قطع وزیری در سال ۱۳۷۳ خورشیدی در تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۵۶- وزیران ایرانی (از بزرگمهر تا امیرکبیر) دو هزار سال وزارت در ایران شامل شرح احوال ۳۰۰ وزیر ایرانی در ۵۲۰ صفحه به قطع وزیری که در سال ۱۳۷۴ خورشیدی در تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۵۷- فرهنگ تاریخی و جغرافیایی شهرستان‌های ایران در ۸۰۰ صفحه، به قطع وزیری که در سال ۱۳۷۶ خورشیدی، در تهران چاپ و منتشر شده است.
- ۵۸- نقش ایرانیان در تاریخ تمدن جهان (زیر چاپ).
- ۵۹- باسوادان بی فرهنگ یا روشنفکر نمایان در پیشگاه تاریخ (در دست تألیف).
- ۶۰- گناهکاران بی گناه (سفرنامه تهران- پاریس- لوس آنجلس) (در دست چاپ).
- ۶۱- تاریخ روابط سیاسی ایران با کشورهای دیگر (در دست تألیف).
- ۶۲- پژوهشی پیرامون ارتباط سعدی با مولوی (متن سخنرانی در سمینار سعدی در دانشگاه یو، سی، ال، ای)، چاپ اول سال ۱۳۷۷ خورشیدی = ۱۹۹۸ میلادی، که در شهر لوس آنجلس ایالات متحده آمریکا چاپ و منتشر شده است.

۶۳- فرهنگ هنرمندان ایرانی (از آغاز تا امروز) (در دست تألیف).

۶۴- سهروردی، شهید فرهنگ ملی ایران (کتاب حاضر).

۶۵- شهیدان قلم و اندیشه (زیر چاپ).

تجلی خداوند در افراد به صورت استعداد در ذات
انسان‌هاست و انسان کامل یعنی کسی که به علم حضوری
می‌رسد، نه خدا، بلکه تجلی او را همچون تابش نور در
آینه‌ی حق می‌بیند.

(سهروردی)

خوش بینی فلسفه سهروردی

اساس حکمت الاشراق که از مذهب‌ها و فلسفه‌های گوناگون گلچین شده بر مبنای عرفان قرار دارد. با این تفاوت که عرفان سهروردی «مثبت» است در حالی که تصوف دیگران منفی است. به عبارت دیگر در حالی که شیخ اشراق سرود زندگی را می‌سراید و ما را به زندگی همراه با عشق و سرور دعوت می‌کند، دیگران ما را از زندگی می‌رانند و گوشه‌نشینی و بی‌علاقگی به زندگی را تجویز می‌کنند. علتش هم واضح است، برای اینکه سهروردی از حکمت آریایی زرتشت که ملامال از خوش بینی است متأثر است. حال آنکه سایر مکتب‌های تصوف تحت تأثیر افکار تعالیم متفکرین سامی که لبریز از بدبینی است بوده‌اند.

(رفیع)

فهرست انتشارات بهجت

- ۱ - علی ابرمرد تاریخ نوشته ابوالقاسم پاینده
- ۲ - کلمات قصار حضرت علی (ع) گردآوری و ترجمه ابوالقاسم حالت
- ۳ - کلمات قصار حضرت حسین (ع) به زبانهای عربی، فارسی و انگلیسی بد زبانهای عربی، فارسی و انگلیسی
- ۴ - نورالعلوم
- ۵ - فروغ التجوید (روش آسان در خواندن قرآن)
- ۶ - گویا (زندگی فرانسیسکو گویا نقاش اسپانیایی)
- ۷ - سرگذشت من (مهاتما گاندی)
- ۸ - مطبوعات ایران ۵۳ - ۵۴
- ۹ - چگونه روابط عمومی کنیم
- ۱۰ - گوشت زن استخوان زن (۱۱۲ داستان زن)
- ۱۱ - طریقت زن
- ۱۲ - روانکاوی و زن بودیسم
- ۱۳ - جامعه سالم
- ۱۴ - انسان برای خویشتن
- ۱۵ - تضادهای درونی ما
- ۱۶ - عصیبت و رشد آدمی
- ۱۷ - خودکاوی
- ۱۸ - دختر کشیش
- ۱۹ - آس و پاسها
- نوشته شیخ ابوالحسن خرقانی بکوشش و نگارش عبدالرفیع حقیقت (رفیع)
- نوشته خانم ملک فردین حسینی
- نوشته ژان فرانسوا شابرن ترجمه دکتر هوشمند ویژه
- نوشته مهاتما گاندی
- ترجمه مسعود برزین
- نوشته مسعود برزین
- نوشته مسعود برزین
- گردآوری و ترجمه مسعود برزین
- نوشته آلن واتس
- ترجمه دکتر هوشمند ویژه
- نوشته اریک فروم و دکتر سوزوکی
- ترجمه نصراله غفاری
- نوشته اریک فروم
- ترجمه اکبر تبریزی
- نوشته اریک فروم
- ترجمه اکبر تبریزی
- نوشته کارن هورنای
- ترجمه محمدجعفر مصفا
- نوشته کارن هورنای
- ترجمه محمدجعفر مصفا
- نوشته کارن هورنای
- ترجمه کامبیز پارسای
- نوشته جرج اورول
- ترجمه غلامحسین سالمی
- نوشته جرج اورول
- ترجمه اکبر تبریزی

- ۲۰ - سالار مگسها
 نوشته ویلیام گلدینگ
 ترجمه محمدعلی حمیدرفیعی
 اثر حمید سیدنقوی (حامد)
 گردآوری و تصحیح حمید سیدنقوی
 (حامد)
- ۲۱ - کونول دردی (به زبان ترکی)
 ۲۲ - گزیده آثار صائب تبریزی
- ۲۳ - تاریخ جمعیت‌های سری و جنبشهای
 تخریبی
 ۲۴ - اگر جنگ ادامه یابد
- ۲۵ - داستان زندگی ماری کوری
- ۲۶ - کاشفان
- ۲۷ - سلطان‌العارفین بایزید بسطامی
 ۲۸ - فرهنگ اصطلاحات روزنامه‌نگاری
 فارسی
 ۲۹ - جاودانگی حیات (اسیریتیم)
- ۳۰ - ~~نظم و سبقتی~~
- ۳۱ - ~~زبان من~~
 ۳۲ - ~~طبیعت من~~
- ۳۳ - کاشماری و جشنهای ایران باستان
 ۳۴ - نوترینو ذره‌گریزها
- ۳۵ - شناسنامه مطبوعات ایران (از
 ۱۲۱۵ تا ۱۳۵۷)
- ۳۶ - آذتومی و فیزیولوژی پزشکی
 ۳۷ - خواب درجه‌های بسوی -
 ناخودآگاه
 ۲۸ - آیین مهر (میترائیسم)
 ۳۹ - تاریخ معماری اسلامی
- ۴۰ - درجه‌های به گلستان هنر سوزندوزی
 ۴۱ - تاریخ مطالعات دینهای ایرانی
- نوشته دکتر محمد عبدالله‌عنان
 ترجمه علی هاشمی‌حائری
 نوشته هرمان هه
 ترجمه ن. غفاری و د. دیاتی
 نوشته رابرت ریید
 ترجمه مسعود برزین
 نوشته دانیل بورستین
 ترجمه اکبر تبریزی
 تألیف عبدالرفیع حقیقت (رفیع)
 تألیف مسعود برزین
 نوشته ژاک لانتیه
 ترجمه مصطفی موسوی (زنجان)
 نوشته کارتر هارمن
 ترجمه فرهاد مؤمنی
 مجموعه شعر از حمید سید نقوی
 نوشته آلن واتس
 ترجمه دکتر هوشمند ویژه
 پژوهش هاشم رضی
 نوشته جرمی برشتاین
 ترجمه محمدعلی بهجت
 گردآوری مسعود برزین
 تألیف و ترجمه دکتر هوشمند ویژه
 نوشته پیر آل
 ترجمه مصطفی موسوی (زنجان)
 پژوهش هاشم رضی
 نوشته مسعود سلیمی
 ترجمه شهلا دورچهزاده
 تهیه و تنظیم فرخنده نیک‌کار
 پژوهش هاشم رضی