



ICAS
JAKARTA
LIBRARY

باور خردمندان

شرح و ترجمه و مقدمه‌ای بر اعتقاد الحکماء از
سهروردی

فریدالدین رادمهر



تهران ۱۳۸۴

فریدالدین، رادمهر، ۱۳۳۸ -

باور خردمندان: شرح و ترجمه و مقدمه‌ای بر اعتقاد الحکماء از
سهروردی / فریدالدین رادمهر. - تهران: نشر و پژوهش فرزان روز، ۱۳۸۳.
۱۲۹ ص.

ISBN 964-321-227-0

فهرستنويسي براساس اطلاعات فيبا.

كتابنامه: ص. ۱۳۵ - ۱۳۹؛ همچينين به صورت زيرنويس.

۱. اشراق (فلسفه). ۲. فلسفه اسلامي -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۳. سهروردی، یحیی بن حبشن، ۹۵۴۹ - ۹۵۸۷ق. اعتقاد الحکماء -- نقد و تفسیر.
الف. سهروردی، یحیی بن حبشن، ۹۵۴۹ - ۹۵۸۷ق. اعتقاد الحکماء. شرح.
ب. عنوان.

۱۸۹/۱

BBR۷۳۸/۲

م۸۳-۳۲۹۸۲

كتابخانه ملي ايران



باور خردمندان

شرح و ترجمه و مقدمه‌ای بر اعتقاد الحکماء از سهروردی

نويسنده: فریدالدین رادمهر

چاپ اول: ۱۳۸۴؛ تيزاير: ۱۶۵۰ نسخه

ناظر چاپ: مجتبی مقدم

طراح جلد: علی بخشی

حرفچيني: گوهر؛ ليتوگرافي: ارغوان

چاپ و صحافي: سازمان چاپ و

انتشارات وزارت ارشاد اسلامي

حق چاپ و نشر محفوظ است.

بلوار افريقا، خیابان تور، پلاک ۳۳، طبقه دوم، تهران ۱۴۷۱۵-۵۳۷۱

تلفن: ۰۲۰-۲۷۵۷۰-۴۲۰؛ فاكس (دورنگار): ۰۲۷-۵۷۵۷۴

صندوق پستی: ۱۹۶۱۵/۵۷۶

E-mail: info@farzanpublishers.com

www.farzanpublishers.com

شابک: ۰-۲۲۷-۳۲۱-۹۶۴ ISBN: 964-321-227-0

فهرست مطالب

۱	بخش اول مقدمات مربوط به تأییف اعتقادالحكماء
۳۹	بخش دوم ترجمه اعتقادالحكماء
۵۱	بخش سوم مختصری از توضیحات درباره اعتقادالحكماء
۱۳۵	فهرست منابع
۱۳۵	کتابهای فارسی و عربی
۱۳۹	کتابهای انگلیسی

بخش اول

مقدمات مربوط به تأثیف اعتقاد الحکماء

۱ - با انتشار عقاید اسلامی و شروع نهضت ترجمه، فلسفه اسلامی در قرون اوّلیه بنیان گرفت؛ اوّل توجه به مصدر وحی و مخزن الهام قرآن فاروق مبذول گشت که چون محل تفکر قرار گرفت، محتاج تبیین شد. لذا کلام بشر مدخلیت یافت و به ناچار، تقابل آرا موجود گشت. صاحب ایمان، برای دفاع از کلام حقّ یا ارتقای آن به مرتبت حقیقی خویش، باید عقاید خصم را می‌شناخت و معرفت به عقاید اینان خود محتاج کسب علم بود؛ پس او توجه به علم کرد. آنچه علوم رایج و زبان فرهنگ انسانی بود باید کسب می‌شد. و چون قرآن عربی بود و علوم رایج به زبانی دیگر، اوّل اهل ترجمه پدیدار گشتند. مراکز علمی در اسکندریه، رُها (اورفا) نصَبیَّن، انطاکیه، حرّان، قنسرين، به زبان سُریانی، مروق افکار یونانی و رومی شدند و در ایران، جندی‌شاپور، مصدر عقاید اصیل ایرانی، محل توجه قرار گرفت.^۱

۱. برخی عواملی چون یونان، مسیحیت، نسطوریان، مونوفیزیتان، آرای هندی، بودایی، ایرانی را در کنار هم می‌دانند. (انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، صص ۱ - ۵)

زبان اهلِ خرَد عربی شد، اماً عقل از منطق یونانی گفتار داشت و در کنار این دو، قلب ریشه در قرآن می‌گرفت. و اگر یکی از این سه از منصب خود دست می‌کشید، کار دشوار می‌گشت، و این نکته از همان ابتدا محل ظهور یافت. در همان قرون اول و دوم، یونان و متفکرانش، معروف اهل سلام بودند، قسططابن لوقا از بعلبک کثیری از آثار یونانی را ترجمه کرد^۱ و ترجمه‌هایش طبّ، نجوم، هندسه، موسیقی و فلسفه را شامل می‌شد، و کتابی نظیر الاء الطبيعه منسوب به فلوطرخس که او ترجمه کرد خود، نظیر تاریخ فلسفه بود. حنین بن اسحاق و اسحاق بن حنین، ارسسطو و افلاطون را به ترجمانی آوردند^۲ و ذکر رسائل و کتبی که از این دو توسعه آن دو ترجمه شد، معروف عمّق معرفت عرب‌زبانان به آنان بود.^۳

مترجمان به این دو اکتفا نکردند. اغلب یونانیان اهل خرَد در عالم اسلامی محل توجه بودند. تعداد مترجمان به قدری زیاد بود که گاهی شامل یک خاندان می‌شد و از این خاندانها می‌توان بسیاری را یاد کرد. خاندان حنین، خاندان برامکه علی‌الخصوص یحیی، خاندان بنی موسی از آن جمله‌اند.^۴ تبحّر مترجمان در مسئولیّت خطیری که به عهده داشتند بسیار حائز اهمیّت بود. این تخصّص بر جنبه‌های مختلف کار اعمال می‌شد. دقّت در انتخاب نسخ صحیح و مُداومت و استمرار در تصحیح ترجمه، امتیاز آنان بود. از آن جمله کافی است اهتمام حنین بن اسحاق مدّنظر آید که در وصف ترجمة رساله‌ای از جالینوس که در جوانی انجام داده بود، بعد از بیست سال، چنین گزارشی می‌دهد که:

۱. تاریخ العکما، زوری، ص ۲۶۲

۲. تاریخ علوم عقلی، ص ۹۸ به بعد

۳. تاریخ الفلسفة العربية جميل صلیبا، ص ۱۰۷

۴. سیر فلسفه در جهان اسلام، فخری، صص ۲۵ - ۳۰

بیست سال بعد چند نسخه یونانی از همان اثر به دستم رسید به دقّت آنها را به هم مقابله کردم، تا سرانجام یکی از آنها را بی‌نقص و کامل و بی‌عیب یافتم. ترجمة سریانی را با مقابله آن با این نسخه تصحیح کردم سپس بار دیگر آن را ترجمه کردم.^۱

و این روش کار او بوده است. اینان در نقل مصطلحات علمی و فنی چیره دست بودند. در انتخاب شایسته کلمات و وضع لغات حساسیت علمی روا می‌داشتند.^۲ فارابی از اجله فلسفه اسلامی در این باب گواهی می‌دهد که مترجمان در ترجمة کلمات «هست» ایرانی یا «استین» یونانی که در سعدی «استی» است، چون در عربی معادل نیافتدند از «هو» استفاده کردند و همان دادند تا بتوانند همان معنا را برسانند. ابن رشد نیز در تفسیر مابعدالطیعه می‌گوید:

کلمه هویت در اصل شکل اسم عربی ندارد و برخی از مترجمان ناچار گردیدند که این اسم را از حرف ریطی که نزد عربها دلالت بر ارتباط محمول به موضوع می‌کند مشتق سازند و آن حرف همان هو است که در جمله زید هو حیوان یا زید هو انسان می‌آید ... آنان چون این حرف یعنی هو را بر این صفت یافتند اسم «هویت» را از آن مشتق ساختند ...^۳

و محققان این نکته را نشانه دقّت و فیر مترجمان اسلامی می‌دانند. ترجمه‌ها به قدری کثیر شد که برای حفظ نام آنها، اقتضا آن بود که کتابی تدوین شود و این نیز شد. ابن‌النديم در الفهرست اسامی مترجمان و آثار

۱. سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۲۹

۲. تاریخ فلسفه در جهان اسلام، حنا الفاخوری، ص ۲۳۸

۳. دومین بیست گفتار، ص ۱۶۹

آنان را ضبط کرده است که به راستی اعجاب‌آور است و به یک کلام، کلامی چون دو بور^۱، «ترجمه‌های آنان شامل همه دانشهاي آن زبان بود»^۲ زمان اینان مقارن با دورانی بود که در غرب به وسیله مسیحیت تمایل به نابودی علوم و فلسفه وجود داشت و ایمان را کافی می‌دانست^۳ پس، آنچه بر جای ماند، فقط ترجمه چند کتاب به عربی نبود، بلکه میراث کل جامعه انسانی بود که به عربی و سپس، بعدها از عربی به لاتینی نیز منتقل شد.^۴ در معیت این نهضت، سهم ایرانیان را نیز باید منظور داشت. اینان از پهلوی یا سانسکریت ترجمه می‌کردند. این مفهوم، آل نوبخت، مؤمنان به آئین صائبین اندیشه‌های ایرانی را به عربی انتقال دادند^۵ و مهم‌ترین متون فرهنگ خویش را به عربی آوردند. کمیت سهم اینان بعدها مورد اختلاف واقع گشت؛ تا به آن حد که برخی را به ورطه غلو کشانید^۶ و برخی را به عرصه انکار برد.^۷

۲ - مایه تفکر توسط مترجمان مهیا شد و در کنار قرآن قرار گرفت. محققًا در تلفیق و ترکیب و معیت این دو منبع، اختلاف بسیار بود. برخی فقط برای قرآن درجه اعتبار قائل بودند و کفايت آن را برای اندیشه و تعقل اعلام کردند. برای اینان، متشابهات در حکم مُحکمات و مُحکمات، فارغ از تبیح و تتبع بود.

توجه به ظواهر قرآن، با باطن آن می‌گشود که خارج از آن نه مورد احتیاج بود و نه مفید فایده؛ لذا نزد برخی حرام گشت. فقهاء از این

۱. T. J. De Boer

- ۲. تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۱۹
- ۳. تاریخ فلسفه اسلامی، کریم، ص ۳۵
- ۴. همان، ص ۲۷
- ۵. معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۲۰
- ۶. تاریخ نهضت‌های فکری ایرانی، ج ۱، صص ۱۷۵ و ۲۱۲
- ۷. تاریخ الفلسفه‌العربیه، جمیل صلیبا، صص ۱۰ - ۲۵

منظر می‌نگریستند و ابن حنبل در رأس آنان بود. ابوالحسن آشعري، مدافع علم کلام در رد نظر آنان – در رسالهٔ فی أَسْتِحْسَانِ الْخَوْضِ فِي عِلْمِ الْكَلَام – نمایشی کامل از اقوال و آرا آنان به دست داده است، می‌گوید:

گروهی از مردم، جهل و ندانی را سرمایه خویش قرار دادند و بر ایشان نظر و بحث از دین، گران آمد و میل به سنتی و تقلید یافتند. به هر کس که در اصول دین تحری و تدبیر نموده، ظنین شده او را به گمراهی و ضلالت منسوب داشتند و گمان برداشت که بحث و کلام در حرکت و سکون و جسم و عرض و رنگ‌ها و هستی‌ها و جزء و فطرت و صفات حضرت باری بدعت و ضلالت است و در عین حال می‌گفتند اگر به این امور هدایت و ارشاد حاصل می‌شد محققًا حضرت نبی (ص) و خلفاء و اصحابش به آن تکلم می‌نمودند و نیز می‌گفتند که حضرت نبی (ص) چون وفات نمود همه آنچه از امور دین احتیاج بود را به بیانی شافی و تبیانی کافی بیان نمود. حضرتش آنچه را حاجت مسلمین در امر دین و اسباب تقریب ایشان به خداوند بود، بیان داشته و امری را متروک نگذاشت و چون از آنچه ذکر کردیم، از حضرتش کلامی روایت نکرده‌اند پس باید بدانیم که کلام در آن امور بدعت و بحث در آن ضلالت است. مسلماً اگر در این امور خیر و فایده‌ای بود، حضرت نبی و آل و اصحابش به آن اشاره می‌کردند. و چون اشاره ننموده‌اند پس از دو وجه خالی نیست، یا می‌دانستند و سکوت ورزیدند یا نمی‌دانستند و جاهل بودند، اگر می‌دانستند و حرفی نزدند، پس ما نیز سکوت پیشه می‌کنیم چنانکه آنان کردند و در این امور خوض و استقصاء نمی‌کنیم چه که آنان نیز نکردند و اگر نمی‌دانستند، ما نیز جهل را اختیار می‌کنیم، چه اگر این امور از امورات مفروضه دینی بود آنان تجاهل نمی‌کردند. پس به هر دو صورت کلام در

آن امور بدعت و جستجو در آن ضلالت است.^۱

۳- پس، بسیاری بحث در آنچه را که بجز قرآن و سنت و حدیث و فقه بود، حرام دانستند؛ لذا حُرمَتِ فلسفه و عِلْمِ کلام و عرفان و تصوّف اعلام شد. در این میان اهل کلام از فلسفه و منطق و علوم بیگانگان بهره جُسته، در دفاع از دین و ایمان آن را به کار بستند، لذا، اوّلین نفوosi بودند که مورد شماتتِ فقها واقع گشته‌اند.

امام احمد بن حنبل، اطلاقی «بدعت» به علم کلام کرد و معتقد، خلیفة عباسی، حیطة آن را به سیاست کشانید و به دستور او حتی خرید و فروش کتب کلام و فلسفه حرام شد^۲ و بعدها توسيط غزالی، که خود استاد علم کلام و در این باب صاحب نظر و دارای تأليف بود، به همان روشن متکلمان، این علم را غيرمفید دانست.^۳

أهل کلام که در قرن سوم هجری خود روزگاری و اقتداری داشتند، به دو فرقه منقسم می‌شدند. معتزله آنان بودند که در تبیین اصول معتقدات از عقل بهره بسیار می‌بردند و بر ادله عقلی تکیه فراوان داشتند و اگر در اموری دینی به مطلبی برمی‌خوردند که با عقل مخالفت داشت، آن را تأویل عقلانی می‌کردند. در مباحثی نظیر صفات حق، رویت حق، وعد و عید، خلق افعال آدمی، و اراده الله با بسیاری اختلاف عقیده داشتند، ولی مهم‌ترین و حاده‌ترین آنها همانا بحث در باب حدوث کلمة الله یا خلق قرآن بود. این امر آن قدر واجد اهمیت گشت که دستگاه

۱. استحسان الخوض في علم الكلام، ص ۲

۲. شذرات الذهب، ج ۲، صص ۱۷۲ - ۱۷۳

۳. غزالی، احياء علوم الدین، ج ۱، ص ۹۶ و نیز فوار از مدرسه، صص ۳۴ و ۱۱۹

تفتیش عقاید در اسلام تأسیس شد که نام «محنه» بر آن نهادند. دولت و حکومت، یک یک را احضار و از عقیده آنان استفسار می‌کرد و اگر آن را مطابق با اعتقاد رسمی حکومت نمی‌یافت، شدت عمل به خرج می‌داد؛ مصادره اموال می‌کرد، به زندان می‌برد، تبعید می‌کرد، و، البته، به قتل نیز می‌رسانید.^۱

این تشنج با ظهور غرّالی، و با نگارش کتب کلامی وی، و اعتنایی که به عرفان مبدول داشت، قدری تخفیف یافت، ولی دو مسئله همچنان باقی ماند:

نخست آنکه، مواردی را که اهل کلام ذکر کردند هنوز مطرح است و تازگی و طراوت خود را از دست نداده است، و می‌تواند باز هم تکرار شود که البته، بارها نیز تکرار شد.

دوم آنکه مسئله جدیدی نیز طرح شده بود که اگر چه به سکوت برگزار می‌شد، خفیاً وجود داشت و آن، این بود که آیا می‌شود کسی را به صوف اعتقاد گشت و به صرف آرا به قتل رساند. بدیهی است که اگر امور به دست ارباب ادیان باشد، مبارزه با کفر و الحاد مانند جهاد فی سبیل الله واجب است و بنفسه محافظت از دین شمرده می‌شود و در جهاد، از قتال گریزی نیست که متحمل آن را در مُتون دینی یافتند و بر صحّت عملی که انجام می‌دادند تردیدی نداشتند و قصابی را بابی از قصاص معنا می‌کردند و برای آنکه جزم عزم خویش را اعلان دارند، هر از گاهی شخصی را فراز دار کردند و گشتنند. عین القضاة و حلّاج و شلمغانی و خود سهروردی عبرة للناظرين گشتنند.

۱. برای توضیح این دقیقه نگاه کنید: ← به فریدالدین رادمهر، جنید بغدادی تاج العارفین، نشر

عبرت از اهل کلام برای فلسفه مفید بود، زیرا آنان سعی کردند تا طریق دیگر برگزینند و البته، تا حدودی موثر افتاد، ولی پایان کار نبود.
 ۴ - اما بودند افرادی که فلسفه را دوست داشتند و فلسفیدن را.
 فیلسوف العرب، الکندی از آن جمله بود. در رساله‌الحدود، اشتیاق خویش را به فلسفه با تعریف آن، چون فیلسوفان یونانی بیان می‌کند: قدماء فلسفه را به طرق مختلفی تعریف نمودند.

الف - از جهت اشتیاق کلمه، آن، دوست داشتن حکمت و دانایی است چه که لفظ فیلسوف مرگ است از «فیلو» یعنی دوستدار و علاقمند، و از «سوفا» به معنی دانائی.

ب - از جهت کاربرد آن، گفته‌اند که فلسفه، تشبه به افعال و اعمال حضرت باری است، آنقدر که انسان می‌تواند. بدین منظور که انسان را صاحب فضیلت بدانند.

ج - از جهت کاربرد آن باز، گفته‌اند که فلسفه، توجه به مرگ است و مرگ نزد اینان دو نوع است اول، مرگ طبیعی و آن موقعی است که نفس به کارگیری بدن را وامی گذارد و دوم، مرگ شهوات است و این مرگ است که در فلسفه مقصود اینان بوده است. چه که مرگ شهوات طریق به فضیلت است و به این خاطر به نقل از بزرگان قدماء گفته‌اند که لذت بردن، شرّ است و بهناچار برای نفس دو بهره است، یکی حسّی و دیگری عقلی، مراد عوام از لذت، خوشی‌های حسّی است و اشتغال به خوشی‌های حسّی، متروک گذاشتن عقل است.

د - از جهت علت نیز گفته‌اند که فلسفه، صناعتی برای همه صناعات است و اساس هر دانائی.

ه - و نیز گفته‌اند، فلسفه شناخت انسان است مر نفس خویش را، و این قول، نهایتش شریف بوده، اماً غور و بررسی در آن بسیار سخت است. مثلاً می‌گوییم که اشیاء یا اجسام‌اند یا غیر اجسام،

و آنچه که جسم نیست یا جواهر است یا اعراض، و انسان جسم است و نفس و اعراض و نفّس جوهر است و جسم نیست و آدمی اگر ذات خویش را بشناسد، جسم را به اعراضش می‌شناسد. و این مطلب را که عرض اول و جوهر، جسم نیست، نیز می‌فهمد. و چون جمیع این امور را بفهمد، به همه چیز آگاهی می‌یابد و به این علت، حکماء انسان را عالم اصغر یا جهان خُرد نام نهادند.

و - و اما آن چیزی را که به فلسفه تعریف کرده‌اند، آنست که فلسفه، دانایی به اشیاء ابدی کلی، ذات و ماهیت و علل آنها، به قدر توانایی انسان می‌باشد.^۱

و چون برای فلسفه این فواید را بر شمردند ، به اشتغال آن پرداختند. در همین زمان بود که ابوالعباس سرخسی نیز پدیدار شد و در برخی موارد به مبارزه با الکندي پرداخت.^۲ ابو زید بلخی شاگردی الکندي کرد و بعدها خود نیز فیلسوف گشت و بجز او، ابن رین طبری نیز خود فیلسوف و مترجم فلسفه شد.^۳ طالبان علم فلسفه و حکمت زیاد شدند و عقاید فلسفی تا بدین حد اهمیت یافت که فلسفه را در مقابل دین نهادند. محمد زکریا رازی این وظیفه را عهده‌دار شد؛ او فلسفه را طب روحانی می‌دید و سیرت فلسفی را به جای سنت و شریعت می‌دانست. پس نقص الادیان و مخاریق الانیاء را بنوشت و خود مورد تهمت واقع گشت. حمید الدین کرمانی از داعیان اسماعیلی، در رد خود بر رازی، فی الواقع، جانب دین را گرفت^۴ و در این ستیز، ابن الرّاوندی در دفاع از فلسفه و عدم اعتبار دین

۱. رسائل الکندي، ج ۱، ص ۱۷۲. (ترجمه از عربی)

۲. تاریخ فلاسفه ایرانی / ص ۶۲

۳. همان، ص ۷۰

۴. الاقوال النّذھیہ، مقدمه

معروف به الحاد گشت و مورد غضب قرار گرفت و تهاجم بر وی شدَت یافت، به قسمی که آثارش نیز باقی نماند.^۱

در همین اوان، دوران نقل در فلسفه – به قول جمیل صلیبا – اتمام می‌یافتد و دوران استنتاج و ظهور فلسفه اسلامی آغاز می‌شده باشی تمام عیار این مورد فارابی بود.^۲ او تمامی مباحث فلسفی را در آثار خویش طرح و بحث و تشریح و تصحیح کرد و آرای نوینی نیز ارائه داد. او نظر به تاریخ فلسفه و فلسفه تاریخ داشت و تطور حکمت یونانی را تا زمان خویش به درستی می‌شناخت.^۳ در فلسفه میل به وحدت بر او غالب بود، از این جهت و امدادار تابعان مکتب اسکندریه بود.^۴ او در ابتدا به وحدت فلسفه، علی‌رغم تشتبّه و تشبع فرق فلسفی، قائل بود. همه فلاسفه را متاثر از افلاطون و ارسسطو می‌دانست^۵، ولی این دو را با هم هماهنگ می‌دید و به این سبب، سعی کرد بین آن دو آشتی برقرار سازد و در اتحاد فلسفی این دو، کتاب مستقلی نگاشت.^۶ سپس، به اتحاد دین و فلسفه اقدام کرد. طریقت و دأب او در این باب، خود، از سویی روشنی جهت این سینا شد که جنبه افلاطونی آن را فعال کرد، و از سویی دیگر نیز این رشد را بدان سمت بُرد که عقایدش جنبه ارسسطوی به خود گرفت.^۷ فارابی به دین، اما دین حقیقی، معتقد بود؛ حتی در مدینه فاضله

۱. سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، ص ۱۱۳

۲. تاریخ الفلسفه العربیه، ص ۱۲۹

۳.

۳. سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۱۲۶

۴. تاریخ فلسفه در اسلام، م. شریف، ج ۱، صص ۶۴۹ - ۶۴۵

۵. همان، ص ۶۴۷

۶. الجمع بین آرای الحکیمین، ص ۶۹ به بعد، و هماهنگی افکار دو فیلسوف، تمامی صفحات

۷. تاریخ فلسفه در اسلام، م. شریف، ج ۱، ص ۶۴۸

خویش برای ارباب ادیان منزلتی خاصّ معین کرد.^۱ با این ملاحظه که او فلسفه را از حیث زمان مقدم بردیانت می‌دید.^۲ لذا نزد او فلسفه و حکمت اهمیّت بیشتری داشت، ولی در کنار آن، فقه را نیز جزو علوم می‌دانست.^۳ در حیات شخصی متدين بود و به زی درویشان می‌زیست.^۴

آنچه را فارابی اندوخت، ابوالحسن عامری به درستی دریافت و درک کرد و خود نیز بر آن افزود. اندیشه‌های فلسفی عامری فی الحقیقہ، اصیل و مبتنی بر درک یونانی آن بود و البته، در زمان خود او بسیار نوین بود. توغل او در فلسفه یونان به صورت کتاب الأمد علی الابد نمود یافت. در نظر او حکمت با نبوت معتبر غیرقابل انفصال دارند و برخلاف فارابی، معتقد بود حکمت مایه از نبوت می‌گیرد. اما اهل یونان «فَقَدْ كَانُوا عَبَادًا إِلَّا الْأَوَّلُ حَدَّ مِمْنَ كَانَ يَخْتَلِفُ إِلَى أَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيل».^۵ به عنوان نمونه، وی لقمان را در زمان حضرت داود و انباذقلیس (امپدوکلس) را متوجه فلسفه و حکمت حضرت داود و فیثاغورس را شاگرد حضرت سلیمان و اصحاب او معرفی می‌کند.^۶ مشاهیر یونانی نزد او، همگی موحدند و ارباب توحید، و حکمت‌شان دینی و مذهبی است و، به این سبب، خود وی فصلی در باب ایمان و حقیقت ایمان در کتاب الأمد علی الابد بنوشت.^۷ اما این را به تنهایی کافی نمی‌دانست؛ پس، در وحدت دین و فلسفه، کتاب الاعلام بمناقب الاسلام^۸ را نگاشت و جهد کرد تا اثبات نماید فیلسوف حقیقی، خود اهل دین است. رسائل او گواه‌اند بر اینکه او

۲. فارابی، ص ۱۳۳

۱. فصول متنزعه، ص ۶۵

۴. تاریخ فلسفه اسلامی، کریم، ص ۲۱۵

۳. احصاء العلوم، ص ۱۱۳

۶. همان، صص ۷۱ - ۷۰

۵. الأمد علی الابد، ص ۶۸

۸. الاعلام بمناقب الاسلام، ص ۵۸

۷. همان، ص ۱۵۸

در مباحث عقلی و دینی، هر دو استادی مسلم بوده است.^۱

۵- همزمان اینان، نفوosi مخفیانه آرای خویش را مبتنی بر تلفیق فلسفه و دین بنا نهادند.^۲ رسائلی پرداختند که به رسائل اخوان‌الصفا اشتهرار یافت. تلقین دین با فلسفه نزد اینان با برداشت خاصی از دین توأم شد. بنا بر این برداشت و منظر، همه مباحث مابعدالطبیعی که دین به آن اشاره دارد، باید رمز و از مشابهات محسوب گردد. خلقت آدم، شیطان،بعث و نشور و دوزخ و جزا باید باطنی از یک ظاهر در نظر آید^۳ و خود آنان البته، چنین برداشتی داشتند. اگرچه از هیچ‌یک از ادیان موجود راضی نبودند، معتقدند که باید به دینی از همین ادیان موجود تمسک جست؛ زیرا دین ناقص بهتر از بی‌دینی است.^۴

نکته‌ای که آنان افزودند، این بود که به راستی، حکیمان به فلسفه همان گفته‌اند و مراد کرده‌اند که انبیا به شریعت بیان کرده‌اند.^۵

همزمان با رواج این عقاید، شاگردان عامری و یاران او نیز در مقایسه فلسفه و دین اهتمام کردند؛ این مسکویه و ابوحیان توحیدی و بحستانی از جمله این نفووس‌اند. این کسان که در مقابل شاعر درخشنان نوع این سینا درخششی نیافتند، صاحب عقایدی بودند که این سینا به اهمیت آنها نیک واقف بود.^۶ مسکویه خود بر جنبه دینی عقاید خویش بیشتر اهمیت می‌داد و سعی در توجیه فلسفی عقاید دینی داشت و این مهم را به بهای از دست دادن اصول فلسفی جهت حفظ مبانی دینی به جان می‌خرید.^۷ در

۱. وسائل ابوالحسن عامری، صفحات عدیده

۲. مجلل‌الحكمة، مقدمه یک

۳. رسائل اخوان‌الصفا، ص ۴۸

۴. همان، ص ۴۲۹

۵. تاریخ فلسفه اسلامی، کربن، صص ۲۲۵ - ۲۲۶

۶. تاریخ فلسفه در اسلام، م. شریف، ص ۶۶۹

این راه، نظریه ابوحیان توحیدی قدم بر می‌داشت. او را در الامتاع والمؤانسة متوجه این مطلب می‌شود که دین و فلسفه بالآخره در اموری اشتراک ناپذیرند و قابل تلفیق نیستند؛ لذا حق تقدّم را به دین می‌دهد. فیلسوف را زیر دست نبی می‌بیند و عدم کفایت عقل را بدون استظهار وحی اعلام می‌کند. در همین کتاب گزارشی تاریخی از عقاید نفوی به دست می‌دهد که اهتمام بر تطابق دین و فلسفه کردن و سپس، دامنه تحقیق خویش را به ادیان سالفة نیز می‌گستراند. از استادش بجستانی نقل می‌کند که راه دین و فلسفه از هم جداست، چون از جنس هم نیستند.^۱ اماً جای تعجب است که ابوحیان در کتاب نفیس دیگر خویش، یعنی المقابلات، طریقتی فلسفی دارد و عمده‌ترین مباحث فلسفی را تقریر می‌کند و در اهمیت فلسفه می‌نگارد: «فلسفه علم علوم و صناعت صناعات است در مقام شک، یقین قرار نمی‌دهد و در موضع گمان، حقیقت نمی‌بیند ولی در هر شیئی خواص و حقایق آن را به دست می‌دهد».^۲

او هدف همه علوم و حتی فلسفه را معادشناسی می‌داند که این در باطن دین نهفته است؛ به این معنا که اگر جوهر دین مورد مطالعه قرار گیرد، نهایتاً مسائل اصلی آن به امر معاد ختم می‌شود.^۳

چنانکه معلوم است نسبت فلسفه و حکمت با دین، در قرن چهارم، بسیار مهم و مورد اختلاف بسیاری بوده است. بجستانی، استاد ابوحیان نیز از این قاعده مستثنی نیست. در این راه باید یا یکسره جانب دین را گرفت و فلسفه را فروگذاشت – نظریه فقهها و اهل ظاهر و متصرّفه – یا حق

۱. المقابلات، ص ۱۷۲

۲. ابوحیان توحیدی، ص ۱۲۰

۳. گمان، ص ۴۴۷

را به فلسفه داد و از دین به یکباره گذشت – چون زکریا رازی – و یا هر دو را در یک راه و طریق قایم دید و اتحاد بین آنها را لاحاظ کرد – مانند اخوان‌الصفا و فارابی و کثیری از اسماعیلیه منبعث از تشیع – و بالآخره یا آنکه هر دو را برقّ دید، ولی بی ارتباط با هم – همانند بجستانی – یا آنکه نهایتاً فلسفه را باید در دل دین جست و حکمت را زیرمجموعه‌ای از دین پنداشت که این راه و طریق عامری است. پس، بجستانی هر دوراً حقّ می‌بیند؛ خلاصه آرای او را در این باب چنین است:

الف - دین چیزی است و فلسفه چیز دیگر، چه که دین قائم بر وحی است و فلسفه بر پایه عقل، بنیان می‌گیرد. وحی تقریرش بر یقین و اطمینان متکی است ولی عقل، قطعیت امور را لاحاظ نمی‌کند و قصد ایقان ندارد. آدمیان در عقل مراتب دارند و به این لحاظ آراء متفاوت اظهار می‌دارند. اما در وحی همگی به یک درجه از یقین و اطمینانند.

ب - در شریعت به فلسفه و شعب آن چون منطق و طبّ و ریاضیات و کیمیا و موسیقی احتیاجی نیست.

ج - سؤال در دین، تسامح نمی‌پذیرد و در مسایل دینی، حقّ چون و چرانیست و مفاهیم و گزاره‌های دینی، محل اعتراض و علت یابی و شکّ قرار نمی‌گیرد.^۱

و این آرا از فیلسوف متوجّل و هترمندی چون بجستانی، همه را متعجب ساخت و شاید فلسفهٔ حقیقی، همین نکته باشد. در کنار این افکار، بجستانی از فلاسفه اسلامی متعلق به همین دوره، حداقل بیست و پنج نفر را یاد می‌کند که بنیان فلسفه را در تمدن اسلامی محکم کردند.^۲

۱. صوان‌الحكمة - مقدمه، ۴۵. الامتناع و المواسه، ج ۲، ص ۱۸

۲. صوان‌الحكمة، ص ۲۸۰ به بعد

اماً مناظرات ابو حاتم رازی در اعلام النبوة را نباید از یاد برد که سعی در تحقیق و تلفیق فلسفه و دین دارد، البته به شرط تفوّق دین بر تمامی علوم.^۱

۶- ابن سینا در میدان این مناظرات واقع گشت و طرحی نو در انداخت و در امور فلسفی تالی یونانیان شد. فلسفه را به مقامی بُرد که همتراز دین گشت و اظهارنظر در آن محتاج تخصص شد. او خود کتابهای خویش را به طور تخصصی نگاشت. افلاطون و ارسطو را به نیکی دریافت و آرای جدیدی بر آنها اضافه کرد و طریق نوافلسطونی را آشکار کرد.

نزد او عقل چهار مرتبه دارد که مرتبه اخیر، عقل مستفاد است^۲ که در آن عقل نهایی، انبیاء، اولیا و مردان طریقت حقه قرار دارند که فیلسوفان نیز در آن مشترک‌اند. پس دین و فلسفه یعنی دین اسلام و فلسفه یونان متّحدند چه که عین هماند؛ باطن دین توسيط فلسفه درک می‌شود^۳ و ضرورت دین و نبوت به طریق عقلی اثبات‌پذیر می‌شود؛ او مدعی شد که این را اثبات کرده است،اماً مجبور بود تا در برخی امور به شکل فلسفی اظهارنظر کند، مسئله حدوث و قدم عالم، علم الهی، معاد، صادر اول و رابطه و تعلق نفس به بدن از جمله مواردی است که به ظاهر در شریعت موضع خاصی از آن ارائه شده است که نمی‌توانست با عقل همسانی داشته باشد و طریق فلسفی باید به گونه‌ای به آن بپردازد. در اینجاست که ابن سینا منظر دینی خود را معلوم می‌کند. او نه تنها از این مجاهدت روی برنمی‌تابد، بلکه به مبارزه و ستیزی بسیار جالب تن در می‌دهد؛ ساکت

۱. اعلام النبوة، ص ۵ به بعد

۲. سیر فلسفه در جهان اسلام، مباحث فخری، ص ۱۵۸ و نیز عقل در حکمت مشاء، ص ۳۲۳

۳. تاریخ فلسفه، م. شریف، ج ۱، ص ۷۰۸

نمی‌ماند، بلکه نظر خود را در امّهات مباحثت دینی مدخلیت می‌دهد تا بدانجا که دریارهٔ معراج حضرت ختمی مرتبت نیز اظهار نظر می‌کند. و در خلال آن دستورالعمل نهایی نبوت و کلمة‌الله را بیان می‌کند و صریحاً می‌نویسد:

عقول مجرّد را به عقل مجرّد ادراک توان کردن و آن دریافتی بود نه گفتنی. پس شرط انبیاء این است که هر معقولی که اnder یاوند و اnder محسوس تعییه کنند و اnder قول آرند تا امّت متابعت آن محسوس کنند و برخورداری ایشان هم از معقول باشد و لکن برای امّت محسوس مجسم کنند و بر وعده و امیدها بیفزایند و گمان‌های نیکو زیادت کنند تا شروط آن به کمال رسد و قاعده و ناموس شرع و اساس عبودیّت منحل و مختلف نشود و آنچه مراد نبی است پنهان نماند. چون به عاقلی رسد به عقل خود ادراک کند داند که گفته‌های نبی همه رمز باشد آکنده به معقول.^۱

پس معلوم است باید دین را مطابق با عقل کرد، چنانکه همو در معراج‌نامه خویش اساس آن را بنا نهاد و گفت:
مقصود از این کتاب آن بود که شرح دهیم، معراج نبی (ص) را به موجب عقل^۲.

پس هم در روش و هم در هدف، ابن سینا منظر خویش را در امور دینی آشکار می‌کند. همه رمزند و استعاره، باطن دارند و خالی از ظاهر، و آنچه را عقل درمی‌یابد، باید دین را مطابق با آن دریافت. به عبارت دیگر، دین او عقلانی است.

اما، تکلیف اموری که در دین به عقل دریافتی نیستند، نزد ابن سینا معلوم

نیست. برخی مایل‌اند که آنچه در نمط تاسع از الاشارات و التنبیهات در وصف عرفان بیان کرده است – که در حدّ خود بی‌نظیر است – به این مطلب احواله دهنند.^۱ اندیشه‌های نوافلاطونی توسط کتاب اثولوجیا در ابن سینا مشهور و در مورد تطابق آن با دین قابل توجه و تعمق است و شاگردان ابن سینا به این توجهات منضم‌تری افزودند. جرجانی، بهمنیار بن مرزبان به این لحاظ بر طریقت ابن سینا مشی کردند. التحصیل، اثر بهمنیار، آینهٔ کامل نظریّات استادش بود که در آن، سیمای استاد به‌تمامه معلوم بود و کمال علم فلسفه را معلوم کرد.^۲

۷- توجه به دین، مطلب را به تحقیق در ادیان کشانید و مصدر این امر خیر، ابوريحان بیرونی شد. او استاد تاریخ ادیان بود^۳ و با دید تجربی و تحقیقی به این قضایا می‌نگریست. امر تحقیق مبتنی بر عقل است و لذا، دین را باید از جمله امور عقلی دانست. بنابراین، وحدت دین و عقل نزد او بدیهی است و دینی که مطابق عقل نباشد، دین نیست. در وحدت این دو، میل به اتحاد ادیان نیز نهفته بود. بیرونی در دل اساطیر نیز مایهٔ حقیقت می‌یافت، وجوه توافق میان فلسفهٔ فیثاغوری - افلاطونی و حکمت هندی و تصوّف را به درستی دریافت و تشریح کرد.^۴

در همین دوران که فلسفهٔ تخصصی می‌شد و به جایگاه خوبیش می‌نشست و در همین لحظه کلام نیز، با پیدایش اشعری، سکون و آرامشی نسبی می‌گرفت و از طرفی، فهم دین مبتنی بر حکمت و عقل اهمیّت می‌یافت، غزالی آرای خوبیش را طرح کرد.

وی ابتدا بر تمامی این علوم و افکار یونانیان مسلط شد. فلسفه را به نیکی

۱. الاشارات و التنبیهات، ص ۴۳۹

۲. التحصیل، مقدمه

۳. یادنامه بیرونی، ص ۱۳۶

۴. تاریخ فلسفه ایرانی، ص ۲۶۴

درک کرد و مقاصد الفلاسفه را نگاشت و بر علم کلام نیز تبحری تمام حاصل کرد و الاقتصاد فی الاعتقاد را نوشت. اما، به مدد همان دانسته‌ها، به فلاسفه و اهل کلام تاخت: با تهافت الفلاسفه، فلاسفه را به زیر سؤال برد و انکار کرد و در الجام العوام و فیصل التفرقه به بی‌حاصلی علم کلام اشاره کرد.

نکته بارز آنکه در زمان غزالی، کتب فلسفی به قسمی به کمال و پرمایه بودند و تعدادشان به اندازه‌ای زیاد و در دسترس همگان بود که غزالی بدون استاد و صرفاً با مطالعه کتب فلسفی به تحصیل فلسفه نایل گشت. اینکه به درستی غزالی در تهافت الفلاسفه چه امری را منظور داشته است، محتاج تأمل است. در بیست مسئله، تناقض‌گویی و سستی افکار فیلسوفان را مورد احتجاج قرار داد. در ابتدای تهافت الفلاسفه می‌نویسد:

چیزهایی است که نزاع در آن وابسته به اصلی از اصول دین است
مانند قول به حدوث عالم و صفات صانع و بیان حشر اجساد و
ابدان که آن گروه جمیع آنها را انکار کرده‌اند.^۱

پس، فلسفه از آن رو مورد تهاجم است که با اصول دین متناقض می‌نماید، و این تناقض نیست مگر در بهره‌گیری از عقل در درک حقایق جهان؛ یعنی فلسفه نمودی از عقل و نتیجه عقل ورزی است. از این روی خطاست که عقل را در درک حقایق کافی می‌داند. غزالی عقل را در حیزی مفید می‌انگارد، ولی در مواردی نیز آن را بی‌کفایت می‌بیند. در المنتقد من‌الضلال می‌نویسد:

فایده عقل و حوزه عملش تا اینجاست ... عقل تا اینجا راه می‌یابد و راه می‌سپرد و از اینجا به بعد از میدان بدور است.^۲

او به این مرتبه، طور وراء عقل می‌گوید:

برتر از مرحله عقل مرحله‌ای دیگر از کمال است که چشمی
دیگر از بصیرت در انسان باز می‌شود و با آن غیب و امور آینده و
اموری که خرد از فهم آن باز می‌ماند ادراک می‌شود.^۱

به این ترتیب، بی‌کفایتی عقل اعلام شد و طور وراء عقل محل توجه قرار گرفت و این محملی برای اهل تصوف شد تا آرای خویش را کامل کنند که خود در دو مرحله صورت گرفت. در اول، قضیه اعتبار عقل در درک حقایق بود که وابستگی غرّالی به اشاعره در آن دخیل گشت؛ چه که اشاعره، لاجل مبارزه با معتزله، عقل را به زیر سؤال برداشت.^۲ در مرحله دوم، اعتبار تصوف و عرفان در وصول به حق و حقانیت اشیا ثبیت گشت، زیرا که غرّالی به این روش تربیت یافته بود، و آثار او در همین زمینه، چون احیاء علوم‌الدین و کیمیای سعادت و مکافحة القلوب، همگی طور وراء عقل را معرفی می‌کنند. هانری کربن معتقد است که غرّالی را در مرحله اول نباید دید، بلکه در مرحله اثبات طور وراء عقل باید یافت.

در حقیقت کتاب تهافت چندان تأثیری بر جای نگذاشت، بلکه اثر مهم غرّالی موسوم به احیاء علوم‌الدین واجد اهمیت و تأثیر فراوان گردید.^۳

باید افزود که شاید غرّالی را مراد آن بوده است، که فیلسوف بدون سلوک روحانی نمی‌تواند به حقیقت دست یابد و تصوف طریق دیگری سوای فلسفه نیست، بلکه معین و مُمدّ اوست.

۲. منطق و معرفت در نظر غرّالی، ص ۲۱۶

۱. همان، ص ۵۱

۳. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۵۰

برای غزالی کافی بود تا نشان دهد که حکما در برخی مسائل، با هر رائی و روشهی که به کار بستند، به نتیجه‌های دست یافتند که ضرورتاً مخالف دین بود. در سه مسئله است که فلاسفه کافر شده‌اند: قدم عالم، علم خداوند فقط به کلیات، و إنكار معاد جسمانی، که عقل به هر سه آن گواهی می‌دهد؛ در صورتی که نصوص الهی خلاف آن را بیان می‌کند. پس، برای حفظ دین باید قائل شد که عقل ناقص است و مسئولیتِ رفع تضاد بین دین و عقل را نمی‌توان به عقل سپرد؛ حتی به دین نیز نباید محول کرد، بلکه باید با استمداد از قلب و قاعدة اشراقی، آن را مرتفع ساخت.^۱

جميل صليبا در بیان این نکته می‌گوید:

غزالی فلاسفه و نظایر آنان را نفوسی می‌بیند که در تحصیل معرفت به طریق استدلال و تعلم اکتفا نمودند و در علم نفسانی که به وسیله کشف و شهود باطنی حاصل می‌شود اهمال ورزیدند... غزالی حیطه عقل را محدود و معین ساخت و آن را قاصر از درک برخی مسائل دیگر دید، در صورتی که فلاسفه و معتزله به سلطنت و اقتدار عقل ایمان داشتند و آن را قادر بر حل تمامی مشکلات می‌دیدند.^۲

طريقی را که غزالی به این نحو گشود، برخی از مستشرقان را به این فکر وادر ساخت تا بیان کنند که در تمدن اسلامی، پس از غزالی، نامه فلسفی مختومه گشت و عقل پرده‌نشین شد؛ یعنی درست همانی که غزالی نمی‌خواست. اصل اساسی در نظر غزالی، احیای دین و دینداری حقیقی بود؛ حتی تأثیر کار او چنان شد که فردی چون یهودا هلوی، همزمان با

۱. سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۲۴۰
۲. تاریخ فلسفه العربیه، ص ۳۴۹

غزّالی، رفتار غزّالی را با دین اسلام تقلید و سعی کرد تا احیای دین یهود را با حمله بر آرای فلسفی به انجام رساند.^۱

۸- امّا، پس از غزّالی، ابن باجّه و ابن طفیل، مجریطی و ابن رشد، توجّه به فلسفه را مجددًا سرلوحة اقدامات خویش قرار دادند و به ناچار به جواب گویی با غزّالی پرداختند. از این بابت، ابن رشد از همه معروف‌تر و یک ارسطویی کامل بود، و از بزرگ‌ترین شارحان افکار ارسطو محسوب می‌گشت و تأثیرش بر فلاسفه قرون وسطاً و دوره جدید کاملاً مشهود بود.^۲

او عقل‌گرایی را دوباره مدد نظر قرار داد و فهم دین را یکسره بر اهتمام عقل مقرر داشت.^۳ در کتاب *فصل المقال* موضع عقل را در قبال دین استوار کرد. مجمل قول وی آنکه: اوّلاً دین روش عقلی دارد؛ یعنی جهت اثبات درستی حقایق خویش، طریق استدلال عقلی می‌گزیند؛ ثانیاً در دین نکاتی هست که ظاهر آن با عقل راست نمی‌آید و محتاج تأویل و تبیین است و به همین لحاظ، اگر باید تأویلی در دین روا داشت، این تأویل فقط از ارباب عقل و استدلال برمی‌آید. ثالثاً مباحث عقلی، قاعدة کشف و شهود را نمی‌پذیرد؛ یعنی کدام شخص است که بتواند بدون عقل، دین راستین انتخاب کند.^۴

او، در تهافت التهافت، اهتمامی وغیر به خرج داد تا تمامی دلایل غزّالی را جواب دهد و، از این جهت، خدمتی به‌سزا، به آیین عقل پرستان تقدیم کرد. ولی صد حیف که آرای عقلانی وی، و معیار پذیری عقل در بنیان

۱. مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، سعید شیخ، ص ۱۹۰

۲. فلسفه در قرون وسطی، مجتهدی، ص ۲۱۹

۳. ابن رشد، دمینیک اوروی، ص ۷۸

۴. *فصل المقال*، مقدمه مترجم، صص ۲۴ - ۲۵

تمدن، که وی طرحش را درافکند، در سرزمین دینی وی، یعنی تمدن اسلامی، تعقیب نگشت و پیگیری نشد. زیرا که در زمان ابن رشد، و درست همزمان با وی، ولی قدری جوانتر از او، محيی الدین ابن عربی، ظهور کرد. عرفان ابن عربی، فلسفه مدرسی ابن رشد را به گرداب خود فروبرد؛ از آن پس، عرفان، نظری شد و فلسفه، سر از عرفان برآورد.

سدی که عرفان ابن عربی و شارحان وی بر سیل جارف افکار فلسفی ابن رشد بنا کردند، مانع از خشکیدن آن نشد؛ بلکه جریان آن را در مسیری دیگر سریان داد، و برکه فلسفه مدرسی مسیحی را به دریای عظیمی تبدیل کرد^۱ و به اقرار خود آنان، افکار «شارح»^۲، یعنی ابن رشد، ستون اصلی فلسفه مسیحی و بعدها فلسفه غرب شد.^۳

در کنار ابن رشد و فلاسفه پس از غزالی، حمله به فلسفه از جانبی دیگر آغاز شد که مهاجمان و سلحشوران آن اهل تصوّف بودند که با اثکا به غزالی، می‌توانستند به طریق علمی حرف خود را اثبات کنند. حتی در ستیز با فلاسفه، برخی به مساعی شدیده غزالی اکتفاء نکردند و آن را بسنده نمی‌دانستند؛ مانند ابویکر بن‌العربی، صاحب احکام القرآن – که در وصف غزالی گفت:

شیخُنا ابُو حَمْدٍ دَخَلَ فِي بُطُونَ الْفَلَاسِفَةِ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ
فَمَا قَدَرَ^۴

۱. دوح فلسفه قرون وسطی، ص ۳۴ به بعد

۲. برای تفصیل بیشتر نک: ←

David Luscombe: *Medival Thought*, p. 45

۳. نک: ←

The Oxford illustrated History of Western Philosophy, 112

۴. دور العرب فی تکوین الفکر الاروپی، ص ۱۸۹

اما، مسلک عرفا این شد که بر عقل حمله بَرند. شهاب الدین سهروردی، در همان دوره ابن رشد و همزمان با او، رشف النصائح الایمانیة و كشف الفضائح اليونانية را نگاشت و در آن نوشت:

فلاسفه را غلط شنیع از آن جهت واقع شده که عقل را که پیشوای ساخته‌اند، تصرّف ادراک او متصور به عالم حکمت است.^۱

او عقل‌گرایی و استدلال را از افعال ابليس برشمرد^۲. در همین اوان ابن عربی، در قالب ملاقات با ابن رشد، شخصیت و روش عقلی او را انکار کرد^۳ و عین القضاة، ابن سينا و فارابی و کل فلسفه را محل مناقشه دانست؛ اما گوشه چشمی از عنایت نیز به آنان مبذول داشت^۴. و از این جهت و به مدد فلسفه نیز به علم کلام تاخت.

سنایی که خود حکیم بود، به تشکیک در عقل قائل شد و عقل کلی و جزوی را توضیح داد، و عقل جزئی را که به استدلال و قیاس مطمئن و مبنای فلسفه است، بی اعتبار ساخت. و عطّار نیز، چون غالب بسیاری از صوفیان، از فلسفه بیزاری جست و بر فلسفه تشنجی زد.^۵

ذکر تمامی صوفیانی که بر فلسفه اتهام بستند، در خوركتابی جامع است. در کنار اینان، فقهاء و اهل شرع نیز به فلسفه نظر خوش نداشتند و فلسفه را باطل می‌دانستند. و عقاید حکما را مخالف دین قلمداد می‌کردند. ابن الجوزی در تلییس ابليس همین امر را انجام داد. او توجه به آرای فلاسفه را دین شیطان می‌دید و از حکماء یونان گرفته تا فلاسفه

۲. همان، ص ۹۱

۱. رشف النصائح الایمانیة، ص ۶۷

۴. تمہیدات، ص ۲۸۹

۳. مجتبی الدین بی عربی، ص ۱۴

۵. شرح احوال عطّار، فروزانفر، صص ۴۴ - ۴۷

اسلام، جملگی را از پیروان ابليس می‌دانست.^۱ از طرف دیگر، اهل کلام خود نیز با فلاسفه مخالف بودند و اعتقاد آنان را قبول نمی‌کردند و اتهاماتی عدیده بر اینان می‌بستند.

پس زمانی که سهورودی پا به عرصه حیات گذاشت، حکمت و فلسفه در اوج تقریر قرار داشت و به همین علت آماج تیر تعرّض فرق مختلف بود. تعرّض به فلاسفه به سبب اعتقاد آنان صورت می‌گرفت، زیرا این عقاید به گونه‌ای بود که فلسفه یونان و بالاخص، عقاید نوافلاطونی را شامل می‌شد و به این لحاظ خارج از اسلام قرار داشت. سعی بر آشتنی بین دین و حکمت، خود به مباحثی منجر می‌شد که این تعرّض را تشدید می‌کرد. حمله بر حکمت مشائیان که ابن سینا و ابن رشد و فارابی به آن تعلق خاطر شدید داشتند، می‌توانست به دو صورت حرکت تدافعی و عکس العمل داشته باشد. اوّل حکمتی دیگر به جای آن قرار می‌یافت، و دوم باید اصول عقاید خویش را دوباره بیان می‌کرد و تقریری نوین از آن ارائه می‌گشت تا همگان بدانند که فیلسوفان کافر نیستند و عقایدشان به دین اگر موافق نباشد، در تضاد با آن نیز قرار ندارد. این هر دو امر، در رئوس اقدامات سهورودی قرار گرفت. در ابتدا، حکمت اشراف را بنیان گذاشت و سپس عقاید حکما را تبیین کرد.

همزمانی سهورودی با افرادی نظیر عطّار، عبدالقادر گیلانی، روزبهان بقلی شیرازی، نجم الدین کبری، و احمد رفاعی که هر یک در تصوف و عرفان صاحب تأییفات عدیده بود و هر یک بر فلسفه می‌تاخت، و نزدیکی او به شهرستانی و ابن رشد و ابن طفیل و ابن حزم که سعی در تجدید فلسفه داشتند یا قبل از او که احمد غزالی و محمد غزالی، با سلاح

فلسفه، بر فلسفه حمله کردند، موقف حیات او را به خوبی معلوم می‌کند. در نموداری که عرضه شده است، این همزمانی گروایی مطالب بسیاری است.

۹- ابن الفتوح یحیی بن حبشه بن امیرک، ملقب به شهاب الدین سهروردی، بین سالهای ۵۴۵-۵۵۰ متوولد شد، و زادگاهش، سهرورد، از توابع زنجان است. در مراغه نزد مجذالدین جیلی تحصیل فلسفه و فقه آغاز کرد و با امام فخر رازی، از همان دوران که نزد همان استاد تلمذ می‌کرد، آشنا شد که این آشنایی بعدها به مناظرات فلسفی میان آن دو انجامید.

فلسفه‌ای که او نزد ظهیر فارسی در اصفهان و فخر الدین ماردینی در ماردين (در ترکیه) آموخت، بیشتر فلسفه ابن سینا بود که به طریق مشائی و ممزوج با عقاید نوافلاطونی تعلیم داده می‌شد. و همین امر در تمامی وجود فلسفه او تأثیر گذاشت. در همین دوران، افکار اسماعیلی ناشی از حکومت آنان، بسیاری را به عقاید باطن‌گرایی آنان متوجه می‌کرد. با توجه به میل باطنی اش به اسفار بسیار، جانب حلب پیش گرفت و با علمای آنجا مجادله و مناظره کرد و به علت تقدیمی که در نزد پادشاه، ملک ظاهر، یافت، محسود آعیان و آعلام حلب گردید تا آنکه، نهایت الامر، به تهمتی او را به قتل رسانیدند.^۱

سهروردی در زمانی می‌زیست که علم کلام در اوج اقتدار خود بود و منابع بسیار غنی در علم کلام وجود داشت. و نیز فلسفه به شکل یونانی آن کاملاً شناخته شده و آثار غنی فارابی و ابن سینا تدوین یافته بود. علوم دینی نیز رواج بسیار فراوانی یافت و انواع تفسیر بر متنون مختلف در

دسترس همگان قرار داشت و از همه مهم‌تر، آن ایام، دوران اقتدار عرفان و تصوّف بود که از طریق ظهور مشایخ عظام و صنادید عرفا و ترویج عقاید عمده آنان، در بلندای مرتبت خود مستقر گشته بود، که ماحصل آن به صورت منابع بسیار غنی و پرشور که به صورت کتاب مدون می‌گشت، تلاؤیی پر فروغ داشت.

ذکر مشاهیر علم که همزمان سه روردي می‌زستند یا با او قرابت زمانی داشتند، شاهد مناسبی است بر اینکه محیط فکری و روحی او بسیار پرمایه بود.

آنچه سه روردی بر اینان افزود، قطب بسیار حساس تفکر ایرانی و برگرفته از آئین ایرانیان باستان بود. پس، سه روردی در ملتقاتی سه جریان عمده قرار داشت: نخست، افکار یونانیان که ناقلش مترجمان اسلامی و فلاسفه اسلامی بودند؛ دوم، معتقدات مذهبی برآمده از حکمت خسروانی که مروجان آن معدودی انگشت شمار از زردشتیان یا مختصراًی از کتب باقیمانده از ایران قدیم و تعدادی محدود از عرفای ایرانی بودند که میل به ابقاء این اعتقادات داشتند؛ بالآخره، سوم، دریافتهای عمیق و دقیق و رقیق عرفای اسلامی که در شعب تفکر اسلامی بسیار پرتلاطم می‌نمودند.^۱ اجتماع این سه جریان، نتیجه‌اش تعدادی از تأیفات سه روردی است که افکار حکمت اشراق را ارائه می‌کند.

ماسینیون کتب سه روردی را به سه قسم تقسیم می‌کنند:^۲

- ۱ - دوران جوانی: الالواح العدادیه و الرسائل الصوفیه و ...
- ۲ - دوران تعلق به حکمت مشاء: التلویحات، اللمحات، المقاومات،

۱. سرچشمه‌های حکمت اشراق، صفحات عدیده

۲. مبانی فلسفه اشراق، ص ۵۹

المطارات.

- ٣- دوران اواخر عمر: حکمة الاشراق - حکمة التصوّف - اعتقاد الحكماء.
اما، کرین این تقسیم‌بندی را که ماسینیون از قطب‌الدین شیرازی برگرفته است، تصحیح می‌کند و بین این سه دوره تفکیک قائل نیست. در نظر کرین، تأییفات سه‌روری بنابر هدف آنان تقسیم می‌شود.
۱- کتابهایی که مذهب اشراق را تعبیر می‌کنند و حجیم‌اند مانند حکمة الاشراق و ...

۲- کتابهایی که توضیح عقاید است و کوچک‌ترند، مانند اعتقاد الحكماء ...

- ۳- کتابهایی که توضیح عقاید عرفانی است، مانند: لغت موران ...
۴- ادعیه و تسبيحات.

۱۰- به هر تقدیر، اعتقاد الحكماء از رسائلی است که مختصرًا در دوران اخیر حیات سه‌روری نگاشته شده است و شهرزوری در نزهة الارواح که نزدیک‌ترین منبع به سه‌روری است، از آن یاد می‌کند.^۱ چه که در این رساله، سعی سه‌روری آن است تا عقاید حکما را بیان کند و موضع آن را در قبال دین معلوم دارد. حیطه آن را محدود کند و از همه مهم‌تر، دفع شبہت و رفع تهمت کند و عجب است که علّت قتل سه‌روری، بنابر روایت نزدیک‌ترین منبع به او، همین بوده است:
و سبب کشتن او چنانچه به ما رسیده است این است که او چون از روم برآمد و به حلب رسید و به حسب اتفاق میان او و ملک ظاهر بن صلاح‌الدین یوسف که صاحب مصر و یمن و شام بود ملاقات افتاد و ملک شیخ را دوست می‌داشت و معتقد بود و

علمای حلب بر شیخ جمع آمدند و کلام و کلمات از او می‌شنیدند و او در بحث‌ها تصریح می‌کرد به عقاید حکما و تصویب آنها و تزییف آرای مخالف حکماء و در آن باب مناظره می‌کرد و الزام می‌داد و اسکات ایشان می‌گردانید در مجالس و درین هنگام به قوت روح القدس عجایب بسیار اظهار می‌ساخت و علاوه‌کینه و عداوت ایشان می‌شد، پس آن جماعت بر تکفیر و کشتن او اجماع کردند. چیزهایی بزرگ به او نسبت دادند چنانچه گفتند او دعوی نبوت می‌کند و حال آنکه او برعی بود از این دعوی حق سبحانه حاسدان را زیانکار و بد روزگار سازد.^۱

می‌توان، بر اساس نوشتهٔ فوق، مفاهیم مهم آن را به صورت گزاره‌هایی ذیل درآورد:

اول آنکه فطرت سالم ارباب حکومت مایل به آن بود که سهروردی کار خود را ادامه دهد و اگر از طرف حکومت بروی جفاایی رفت، سبب عمدۀ آن علمای شریعت بودند که با ساعیت و حسادت خود، حکومت را علیه وی تحریک کردند.

دوم آنکه سهروردی دارای بیانی نافذ و کتابتی ناپذ بود و یقیناً در این باب اهل مسامحه و مجامله نبود و برعکس، صراحةً گفتار او شناعت کردار علماء را عیان کرد.

سوم گفته عجیب زیر است که: «درین هنگام به قوت روح القدس، عجایب بسیار اظهار می‌ساخت». معلوم نیست که این «عجزایب بسیار» چه اموری است که به استفاده از روح القدس صورت می‌گرفته است. اگر معنای متعارف روح القدس، که همانا جبرئیل حامل وحی باشد، در نظر

گرفته شود، به این معناست که وی به نوعی مدعی بوده به مرتبه ولايت یا نبوت رسیده است؛ علی رغم آنکه در نوشهای وی هرگز چنین مطلبی دیده نشده است، ولی بلا فاصله در متن فوق می‌توان دید که: «چنانچه گفتند او دعوی نبوت می‌کند». بنابراین، اگر در کلمات سهوردی دعوی نبوت نباشد، قطعاً این اتساب به روح القدس و کرامت وحی نتیجه اعزاز و اعتزازی است که مریدان وی بر او بستند؛ اما، غافل از آنکه همین باعث تحریک عاطفه و سوء‌هاضمه قوای ادراکی علماء می‌شد. ولی شاید مراد از روح القدس همان طباع تامی^۱ است که سهوردی در آثار خود بدان سخت علاقه‌مند است و گونه‌ای از مکاشفه و شهود است که اهل کمال، چونان افلاطون و سقراط و هرمس، بدان رسیده بودند و آنچه در تاریخ فلسفهٔ غرب و عقل‌گرایی عصر روشنگری، به نام سروش سقراط، معنا می‌کنند، همین بوده باشد.^۲ نکتهٔ جالب آنکه اگر اتساب روح القدس به سهوردی برگرفته از آراء و عقاید خود سهوردی باشد، چقدر مآل او با انجام کار سقراط شباht دارد. هر دو شهید شدند. ولی یکی به دست بتپرستان که ظاهراً بوبی از توحید نبرده بودند، و دیگری به دست فقهاء و علماء که کلمهٔ توحید بر زبان داشتند و نام خدا را به یگانگی می‌ستودند، ولی در کردار گوبی همان انسانهای زمان سقراط بودند؛ به راستی، آیین بتپرستی همه جا یکسان عمل می‌کند و سنت واحد خویش را دارد.

پس، معلوم شد که اتهامات شدید بر او وارد ساختند که دعوی نبوت

۱. بحث در طباع تام مفصل است و سهوردی در عدیدی از آثار خود بدان اشاره کرده است. برای نمونه تحلیلی این نکات، نک: «مجموعه آثار سهوردی، ج ۱، ص ۴۶۴. و برای

تحلیل آن نک: «معارف اسلامی، سید حسین نصر، ص ۸۰

۲. برای سروش سقراط و تقریر آن نک: «سقراط، ژان برن، ص ۱۰۰

از آن جمله است. از طرفی، اعتقاد الحکماء دفاعی است از خویشتن در برابر کوتاه نظران و تاریک اندیشان و از جهتی، حمایت از حکیمان و فلاسفه است در منظری که قصد اثبات آن را داشتند. مخالفان او حتی نامه‌ای در جهت دفع تهمت به صلاح الدین، پدر ملک ظاهر، نگاشتند و قتل او را خواستند. ابوالفدا، مورخ موثق اسلامی، حاسدان و قاتلان او را فقهای حلب معروفی می‌کند.^۱ و از این جهت، روی سخن سهروردی را می‌توان به گروه‌های متعددی متوجه دید.

اول، فقهای زمان خویش که حکمت و فلسفه را ذاتاً مخالف دین و ایمان می‌دانستند و افکار سهروردی این اختلاف را تشدید می‌کرد. دوم، طبقه‌ای از داناییان، از قبیل عرفاکه بر فلسفه تشیع می‌کردند، یا عده‌ای از متکلمان که بر فلسفه سخره می‌گرفتند که قبلًاً ذکر شان رفت. اما، گویی روی سخن سهروردی علاوه بر اینان به غزالی نیز هست که خود در هر دو صنف فوق می‌گنجد.

محمل همگی اینان ظاهراً اقوال غزالی بود که، با تهافت الفلاسفة خود، مهر طرد و تکفیر و انکار را بر پیشانی فیلسوفان نواخت. سهروردی با اعتقاد الحکماء یا عقاید الحکماء بیان داشت که حقیقت عقاید فلاسفه چیست و به این لحاظ نمی‌توان آنان را خارج از دین پنداشت یا کافر انگاشت و بعد، گشت. ولی باید دید که فی الحقیقت، مخاطب اصلی سهروردی در این رساله کیست؟ علماء و فقهاء، یا عرفاء و اهل تصوّف، یا غزالی و طرفداران وی؟

اگر در نظر آید که حلّاج که کشته شد خود عارف بود، می‌توان فهمید که اعتقاد الحکماء نباید مخاطبی چون عارفان داشته باشد؛ با اینکه اهل

۱. المختصر في أحوال البشر، ج ۳، ص ۸۶

تصوّف فلسفه‌ستیز بودند. از جمله عقاید عارفان، تسامح حقیقی اندیشه و آرا بود^۱ و آنان که برای حیات عالم مجاهده می‌کردند، نمی‌توانستند خود دست به خون بیالایند. خود آنان کشته کین و حسادت بودند.

از طرفی دیگر، خود سهروردی جانب عرفان را می‌گرفت و تصوّف و عرفان را یکی از مصادرها و سرچشمه‌های معلومات خود می‌پنداشت^۲. او در آثار خود بسیاری از صناید اهل تصوّف را یاد می‌کرد و از مشایخ عظام نقل قول می‌کرد، و آنان را صاحب حکمت حقّه اشراق می‌انگاشت^۳; بنابراین، اهل عرفان از او خشنود بودند و او را یار خود و یاور عقاید خویش می‌دانستند و در تذکره‌های خود او را از جمله اهل تصوّف یاد می‌کردند. او حتّی کلمة التصوّف را نوشت و در سایر آثار خود از اصطلاحات صوفیان بهره برد. یعنی اعتقاد الحكماء برای عارفان نوشته نشده بود.

ولی کسانی که از وی سعایت می‌کردند، فقیه بودند و اهل شریعت، و آنان، سوای آنکه کلّاً به فیلسوفان دلخوش نداشتند، عقاید ایشان را مخرب دین الله و مذهب الله می‌پنداشتند. اینان همان افرادی بودند که به حکومت وقت شکایت عرضه داشتند تا سهروردی را کافر بدانند. ولی محمول این عده برای اتهام سهروردی یا فلاسفه چه بود؟ در اینجا بهترین مستمسکی که داشتند، تهافت الفلاسفه، اثر غزالی بود. زیرا بهزعم آنان، و شاید به درستی، غزالی شکوکی مطرح ساخت که ظهر فلسفه را شکست

۱. عارفان و عارفان ایرانی، صص ۶۴ - ۱۰۰

۲. بهترین مأخذ برای این نکته همانا اهتمام مؤلف کتاب زیر است: دکتر صمد مرخد: سرچشمه‌های حکمت اشراق، نشر فراروان، چاپ اول، ۱۳۷۴ هش

۳. مجموعه آثار سهروردی، ج ۳، ص ۳۷۷

و فیلسوفان را منکوب کرد. ظاهر رساله اعتقاد الحكماء بر این دلالت می‌کند که اصول عقاید حکما طوری است که جواب غزالی را می‌دهد. می‌توان گفت که شاید فقهاء، به علت آنکه از وی نفرت داشتند و از ریاست محروم می‌شدند، یا از تقریب به حکومت، یعنی هدفی که حاضر بودند تا عرض و مال و مآل خوبیش را برای دستیابی به آن فدا کنند، دور می‌گشتند، در ابتدا تهافت الفلاسفه غزالی را برای عرضه به عرصه نزاع با سهروردی بردند و سهروردی، با نگارش اعتقاد الحكماء، اصول عقاید حکیمان را به نحو وافی و کافی تشریح و تصریح کرد.

ولی فقهاء به جای آنکه بر اعتقاد الحكماء رد بنویستند، یعنی جواب قلم را با قلم دهنند، به دأب همیشگی خود در تاریخ ادیان، به جای قلم از قلمتراش استفاده کردن و ستیغ اندیشه را با تیغ نابود کردن. برای این کار، بحث ولایت و امامت را در آثار او یافته‌ند؛ مبنی بر اینکه به راستی اگر زمین از حجت خداوند خالی نیست، پس حجت خداوند کیست؟ یقین است که فقهاء خود را به ریاست ارجح می‌دانند و سهروردی، امام و خود خداوند را. آلفرد فون کرمرا^۱ این نظر را سخت می‌پسند و سهروردی را از این بابت به اسماعیلیه مربوط می‌داند و ماکس هورتن^۲ نیز از حکمة الاشراق شواهدی بر آن اقامه می‌کند. در شرح قطب الدین شیرازی بر حکمة الاشراق نیز این نکته بر می‌آید^۳ که ریاست و قیادت فقط از آن حکیم متآل است، گفتن سهروردی خود صراحت دارد:

و لا تظنَّ انَّ الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لا غير، بل العالم
ما خلا قطًّا عن الحكمة و عن شخص قائم بها عنده الحجج و

1. Alfred von Kremer

2. M. Horton

3. شرح حکمة الاشراق، ص ۳۴

البيّنات و هو خليفة الله في ارضه و هكذا يكون ما دامت السموات والارض فان اتفق في الوقت متوجّل في التّاله والبحث، فله الرياسة و هو خليفة الله. و آن لم يتفق، فالمتوجّل في التّاله المتوسط في البحث. و ان لم يتفق فالحِيْكَم المتوجّل في التّاله عديم البحث، و هو خليفة الله و لا يخلو الارض عن متوجّل في التّاله ابداً و لا رئاسة في ارض الله للباحث المتوجّل في البحث الذي لم يتوجّل في التّاله. فانّ المتوجّل في التّاله لا يخلو العالم عنه و هو احق من الباحث فحسب، اذ لا بد للخلافة من التلقّي ... فله الرياسة و ان كان في غاية الخمول و اذا كانت السياسة بيده، كان الزمان نورياً و اذا خلا الزمان عن التدبير الهيّ كانت الظلمات غالبة^۱

بدیهی است که بحث در باب ریاست و زعامت جامعه است که بر حسب نظر سهورو دی باید به دست اهلش سپرد و این اهل، از نظر او، همانا حکیم متأله باحث است و اگر او نشد، متأله غیر باحث است، و اگر او نبود، کسی که در این راه سالک است، رهبر و قائد است و البته، در اینجا، صحبتی از فقیه نیست. این گفتار باعث شد که احساس خطر کنند، و باعث مخاطره را ازین ببرند.^۲

فقها موضوع دیگری برای حمله بر سهورو دی نیز در اختیار داشتند و آن را بهانه ساختند و آن، موضوع درک آیات الهی و بحث از تفسیر آن بود. او در این باب از انجیل کمک می گیرد، ولب لباب بحث او این می شود که تنزیل در شأن نبوت است و تأویل نیز در خود مظہر الهی است و این

۱. مجموعه آثار سهورو دی، ج ۲، صص ۱۱ - ۱۲

۲. برای تتمیم این بحث نک: « به نوشته محمد ابوعلی ریان: مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهورو دی، ترجمه محمدعلی شیخ، نشر دانشگاه بهشتی، ۱۳۷۲ هش، صص ۲۰ - ۲۷ »

عین اصطلاح اوست، در الواح هیاکل التور می نویسد:
 و يحب (يجب) على المستبصر ان يعتقد في صحة النبوات و ان
 امثالهم تشير الى الحقائق، كما ورد في المصحف، و كما انذر
 بعض النبوات «أَنِّي أَرِيدُ أَنْ أَفْتَحَ فِي الْأَمْثَالِ» فالتنزيل موكول
 الى الانبياء، والتأنويل والبيان (موكول) الى المظهر الاعظمى
 (الانورى الاربعى) الفارقليطى، كما انذر المسيح «أَنِّي ذاهب الى
 أَبِى وَإِبِيكُمْ لِيَبْعَثَ لَكُمُ الْفَارقليطَ، الَّذِى يَنْشِكُمْ بِالتَّأْوِيلِ» و قال:
 «أَنَّ الْفَارقليطَ الَّذِى يَرْسُلُهُ أَبِى بِاسْمِى وَيَعْلَمُكُمْ كُلَّ شَيْءٍ» وَ قَدْ
 اشیر اليه في المصحف، حيث قال «ثُمَّ أَنْ عَلَيْنَا بِيَانَهُ» وَ لَا شَكَّ
 أَنَّ الْأَنوارَ الْمُلْكُوتَ نَازِلَةٌ لِاغاثَةِ الْمُلْهُوفِينَ وَ أَنَّ شَعَاعَ الْقَدْسِ
 يَنْبَسِطُ وَ أَنَّ طَرِيقَ الْحَقِّ يَنْفَتَحُ كَمَا اخْبَرْتُ الْخَطْفَةَ ذاتَ الْبَرِيقِ،
 لِيَلَةَ هَبَّتِ الْهُوَجَاءُ وَ النَّيْرَ يَدْنُونَ، قَبْلَتِهِ صَاحِبَهَا وَ هُوَ يَدْنُونَ مِنَ النَّيْرِ
 صَاعِدًاً اَنْفَتَحَ لَهُ سَبِيلُ الْقَدْسِ لِيَصْعُدَ إِلَى رَحَابِ مَبْعَثِ الْبَرَازِخِ
 الْاَكْبَرِينَ^۱

در اینجا استادی سهروردی در انجیل معلوم می شود. او می گوید که تنزیل
 از آن انبیاست، و تأویل نیز در خور کسی است که شأن و مرتبت آنان را
 داشته باشد، یا لااقل صاحب ولایت آنان باشد. برای آنکه مثالی بزنده، به
 سراغ انجیل می رود و جمله «أَنِّي أَرِيدُ أَنْ أَفْتَحَ فِي الْأَمْثَالِ» را نقل می کند.
 این جمله از انجیل گرفته شده است^۲ زیرا که بر حسب انجیل، حضرت
 مسیح در غالب حکایت و تمثیل بیان حقیقت می فرمود. حواریون روزی
 از اوی علت امر را جویا شدند، حضرتش فرمودند که دانستن اسرار
 ملکوت از آن نفوysi چون صاحبان مرتبه ولایت، مثلاً حواریون، است.

۱. هیاکل التور، صص ۱۰۲ - ۱۰۳. دقّت کنید که کلمات داخل پرانتز از روی نسخ دیگر، نقل و اضافه شد.

۲. انجیل متّی، باب ۱۳، آیات ۲ - ۱۹.

امثال را برای ناس می‌زنند، ولی معنای حقیقی آن توسعه صاحب ولایت یا نبوّت است. حضرت مسیح فرمودند:

و معانی بسیار به مثلها برای ایشان گفت، ... آنگاه شاگردانش آمده به وی گفتند از چه جهت با اینها به مثلها سخن میرانی، در جواب ایشان گفت، دانستن اسرار ملکوت بشما عطا شده است لیکن بدیشان عطاء نشده، زیرا هر که دارد بدو داده شود و افزونی یابد اما کسی که ندارد آنچه دارد هم از او گرفته خواهد شد از اینجهت با ایشان به مثلها سخن می‌گوییم که نگاه می‌کنند و نمی‌بینند و شنوا هستند و نمی‌شنوند.^۱

در اینجا، معلوم است که کلمة الله را صورتی است و باطنی که صورت آن ظاهرآ نزد همگان است ولی باطن آن را فقط محدودی درک می‌کنند. این که محدود چه کسانند، مورد اختلاف است. بدیهی است که فقهای عالمان دینی مدعی هستند که از جمله این محدود کسانند. ولی سهور وردی می‌گوید:

معنای حقیقی کلام الهی را فقط مظاهر الهی درک می‌کنند و این مظاهر الهی، اصطلاح اوست برای عالم نبوّت؛ یعنی دست عالمان شریعت را از تفسیر و تشریع و تأویل کلمة الله قاصر و کوتاه می‌بیند و برای همین به ورطه خطر می‌افتد.

پس جدال او با علمای ظاهربین و خودبین از بیان معتقدات حکما شروع شد، ولی به آن خاتمه نیافت و سر به مسئله مشروعیت و مرجعیت علمای زد. اگر چه اعتقاد الحکماء سهور وردی، خود، جواب غزالی بود، سبب شد تا مسائلی در باب تفسیر و ادراک کلمة الله به میان آید، و البته به

۱. انجیل متّی، باب ۱۳، آیات ۱۱ - ۱۵.

سیاست نیز کشیده شد، و شاید بتوان در اینجا از لغت فلسفه سیاسی سهورودی بهره برد، زیرا او را در گرداد سیاست غرق ساخت.

شاید اگر سهورودی در زمانی می‌زیست که حکومت و سیاست جانب او را می‌گرفت، یا آنکه لاقل مانع بیان افکار او به طور وضوح نمی‌شد، و با عمق مطالبی که در آثار او هست، این احتمال بود که کار او شباهت به کار مارتین لوتر می‌یافت^۱. در تمامی ادیان این خطر هست که بیان افکار، و حریت لازمه آن، تا چه حدی قابل تحقیق است و کیست که این حدود را معلوم کند. لوتر بختی خوش داشت که سیصد سال پس از سهورودی، در دوره‌ای زیست که در کار خود توفیق یافت و بداعبال بود سهورودی که ناکام ماند. ولی مسئله او همچنان تازه و معضل تمامی ادیان است.

۱۱ - سهورودی در اعتقاد الحکماء خلاصه و گزیده‌ای از معتقدات حکما و بالاخص باورهای خود را بیان می‌دارد. او در ابتدا به طور اجمالی و بعد به طور تفصیل هر یک از موارد مشترک دین و فلسفه را می‌شمارد و حکما را به آن مؤمن می‌بیند.

مسائل اصلی که سهورودی خود را ملزم به بیان آنها می‌بیند، عبارت‌اند از توحید حضرت باری، تا از ساحت آن حکما را از شرک و کفر مقدس شمارد. ذکر اسماء و صفات الهی را می‌نماید تا حکما را به زبان مصطلحات قرآنی آشنا معرفی سازد. بیان نبوّت می‌کند که حکما را دیندار قلمداد کند و محققان آنان را بسی دین نشمارند. اقرار به نبوّت

۱. برای کار لوتر نگ: ←

Toddjohn M: *Martin Luther*, London, 1964

Oberman, Hieko: *Luther, A Man Between God and Devil*, Yale Univ. 1984.

حضرت خاتم الانبیاء مسی‌کند تا فیلسوفان را در دوره اسلامی مسلمان بینگارد. بعد به ذکر معاد و حیات پس از مرگ می‌پردازد، تا لزوم شریعت و اخلاق دینی را از باورهای حکما یاد کند. به حدوث عالم معتقد است تا مبادا برای خداوند، قدیمی شریک سازد و کوشید تا خود را از اتهاماتی که غزالی وارد ساخته است، برئ سازد. یعنی در این رساله، سه‌روردی به سه مسئله خدا و نبوت و معاد می‌پردازد. ولی در لابه‌لای اوراق دفتر خود از سایر مطالب فلسفی یاد می‌کند و به عبارت دیگر، از زبان اصطلاحات فلسفی سود می‌جوید تا بین دین، از آن حیث که دین است، و فلسفه، از آن حیث که آلت شناخت است، آشتبی برقرار کند. توفیق او در این مورد جای تأمل دارد؛ با این‌همه، کوششی است در خورستایش.

حال باید به متن اصلی اعتقاد الحکماء رجوع کرد. چون اصل رساله عربی است، لازم آمد تا به فارسی درآید؛ لذا، ترجمه‌ای که پیش روست، مهیا شد که خود بر اساس متن عربی است و مورد تصحیح عالمانه هانری گُربَن و سید حسین نصر قرار گرفته است.

ابو نجيب سهروردی

نجم الدين كبرى

احمد رفاعي

محمد رازى

عبدالقدار گيلانى

روز بهان بقى

عطاء نيشابورى

فخر رازى

ابومدين بقدادى

شهورستانى

ابن رشد

ابن الجوزى

ابن طفلي

سنبلى

ابن بجدة

سهروردى

٤٣٦

٥٢٠

٥١٢

٥٣٢

٥٦٠

٥٩٥

٥٨١

٦٣٧

٦٥٣

٦٨٦

٦٠

٥٩٠

٥٦٩

٥٤٩

٥٤٥

٥٣٦

مولانا

بخش دوّم

ترجمة اعتقاد الحكماء

بسم الله الرحمن الرحيم

این رساله‌ای است موسوم به اعتقاد الحكماء که امام عالم شهاب الحق و الدین سهروردی مقتول قدس الله نفسه مرقوم نموده است.

(۱) اماً بعد از حمد الهی و صلوات بر پیامبر ما حضرت محمد و خاندان او، علّت نگاشتن این مقاله آن بود که به درستی می‌دیدم زیان مردمان در مورد حکمای متأله و اهل علم چگونه ناطق است و انکار حق ایشان چقدر شدید می‌باشد و منشأ و مسبب این وضع، همان گمان مردم در حق این نفوس بود که می‌پنداشتند اینان همان دهری مذهبانی اند که به صانع و انبیاء و حشر و نشر و مرجع و معاد و عذاب و رحمت پس از مرگ، اعتقادی ندارند. اماً پناه بر خداوند از چنین کلامی در حق ایشان، و لعنت‌های خداوند بر چنین مردمان و دوستداران آنان باد.

(۲) گمان، خطا می‌کند در حالی که آن را درست می‌پندارد، این گمان در حق حکمای متأله اهل علم باطل است بلکه فرهیختگان دانای حقیقت، معتقدند به اینکه این علم را صانعی است و او یکتا و فرید و صمد است. برای خویش نه مصاحبی می‌گزیند و نه ولدی، در حالی که حی و عالم و سمیع و بصیر می‌باشد و موصوف به صفات کمال است، بدون آنکه تکثیر یا تعدد پذیرد. و همانا انبیا از جانب خداوند، مأمورند به ادای آنچه اداء‌ش برا ایشان واجب است و به راستی، عذاب و رحمت، حق است و سعادت و شقاوت از حقوق ثابت آتی، انسانی است. نیکوکار، پس از مرگ راحت یابد و بدکردار، چون بمیرد، عذاب بیند و همانا عالم، ممکن‌الوجود است و هر ممکن‌الوجودی حادث است به این اعتبار که وجودش بر غیر خود متوقف است و به ذات خویش موجود نیست. در این صورت قدیم چیزی نیست مگر آنچه که در وجود خود احتیاج به غیر

ندارد و این همان واجب الوجود عزیز و متعالی می‌باشد. این، بیان اعتقاد ایشان بر وجه اختصار بود.

(۳) اماً به صورت تفصیل، آن است که ایشان به برهان ثابت می‌کنند که عالم ممکن الوجود است و صورت نزدیک به فهم آن این است که اعراض به اجسام قائم‌اند. عَرَض، به علت توقفش بر غیر خود ممکن است، ولی اگر وجودش واجب بود، وجودش بر غیر خود متوقف نبود. اماً اجسام محل اعراض ممکنه‌اند و واجب الوجود، محل اعراض واقع نمی‌شود؛ در غیر این صورت ممکن می‌بود. سپس اجسام به اختلاف اعراضی از قبیل مقادیر و اشکال و رنگها و حرارت و سردی و سایر اعراض متنوعه، مختلف‌اند. پس بدون شک باید صانع مبدعی باشد، زیرا مبدع هیئت‌های مختلفه، جسم می‌باشد، زیرا هیئت‌ها مختلف‌اند و جسم از حیث جسمیّت، اختلافی ندارد. پس نمی‌تواند مبدع حقایق مختلفه باشد.

و اعراض نیز مُوجَد اجسام نمی‌باشند به دو صورت، یکی از آن دو، این است که اعراض مختلف‌اند، در حالی که جسم حقیقت واحدی است. اگر اعراض، مبدع اجسام بودند، اجسام در جسمیّت مختلف می‌شدند. صورت دوم این است که هماناً اعراض در وجود نظیر اجسام‌اند، پس چطور عرض می‌تواند مبدع چیزی باشد که خود در وجود بدرو محتاج است؟

و نیز جسم، مبدع ذات خویش نیست و عرض نیز مبدع ذات خویش نمی‌باشد؛ پس مبدعی دیگر لازم آید که نه جسم و نه عرض باشد، اگر چنین مبدعی واجب الوجود بذاته می‌بود، مُراد حاصل است؛ ولی اگر خود نیز ممکن باشد، هیچ شکلی نمی‌ماند که باید به واجب الوجود بذاته

متهی گردد و آن حضرت باری است و آیا عاقل در چنین امری شک نمی‌کند؟ (اَفِي اللّٰهِ شُكٌ)^۱ بلکه چنین حقیقتی، امری فطری می‌باشد. چنانکه اعرابی گفته: «جای پای بر مسیر دلالت می‌کند»^۲. هیکل قدسی، به چنین لطافتی و مرکز فرومایگی به چنین کثافتی، آیا هر دو دلالت بر صانع خبیر نمی‌کنند؟ مگر آنکه بگویند حضرت باری اجسام را مطلقاً ابداع ننموده، بلکه جسم، خود به صورت نار و هوا و آب و خاک تکوین یافته و اگر چنین باشد ابداع او ممکن نیست مگر به صورتهای مختلف.

(۴) و چون حقیقت آن طور است که بیان نمودیم، پس اولین چیزی که خداوند متعال ابداع نمود، امری است عقلی و زنده و دانا. چنانچه حضرت نبی فرموده، «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى الْعَقْلُ» یعنی اولین چیزی که حق تعالی آفرید، عقل بود. به غیر از آنکه، او را جهات سه گانه مقرر است: الف) نظری به حضرت باری و تعقل او، ب) نظری به امکان و تعقل او، ج) نظری به ذاتش و تعقل او. به اعتبار نظری به حضرت باری و تعقل آن، که این جهت اشراف امراست، از او عقل دیگری موجود می‌شود؛ و به اعتبار نظرش به ذات خود، نفس فلک موجود می‌شود و به همین ترتیب، از دومی، عقل سوم، فلک ثانی و نفس الفلك و از سومی، عقل چهارم و فلک سوم و نفس الفلك و از چهارمی، عقل پنجم و فلک چهارم و نفس الفلك و از پنجمی عقل ششم و فلک پنجم و نفس الفلك و از ششمی عقل هفتم و فلک ششم و نفس الفلك و از هفتمی عقل هشتم و فلک هفتم و نفس الفلك و از هشتمی عقل نهم و فلک هشتم و نفس الفلك و از نهمی،

۱. آیه قرآن

۲. مثلی است که در نزد عرب مشهور است «القرة تدل على البصیر و نقل الاقدام يدل على المسیر».

عقل دهم و فلك نهم و نفس الفلك و از دهمی، عالم عناصر نفوس انسانی صادر که عقل دهم (عقل عاشر) همان است که او را به نام «واهاب الصور» و انبیاء به اسم «روح القدس» و «جبرئيل» نامیده‌اند و او همان است که در قرآن مذکور گشته «إِنَّمَا آنَا رَسُولٌ رَّبِّكِ لَأَهْبَطَ لَكِ عُلَامًا زَكِيًّا» یعنی همانا رسول پروردگار تو می‌باشم، تا به تو غلامی صاحب تزکیه بیخشم.

(۵) به غیر از این، حکما فرموده‌اند تأخیر این موجودات از مبدع حقیقی به زمان و مکان نیست؛ چه زمان و مکان به تبع این موجودات، موجودند بلکه تأخیر اینان از حق تعالی، ذاتی است و آن تأخیر مبدع، از مبدع است چه مبدع همواره از مبدع متاخر و مبدع بر آن مقدم است. و اگر نفسی از اطلاق علت و معلول در این امر، احتراز می‌کند در انتخاب الفاظ اصراری نیست (و می‌توان تسامح به خرج داد) و اگر مطلقاً عالم را دائمی و همیشگی تلقی کند، به این معنا که بین عالم و مبدع آن، تأخیر زمانی و مکانی و مرتبه‌ای و طبیعی نیست، در انتخاب این الفاظ و اصطلاحات نیز اجباری نباید نمود. چه که مقصد همه یکی است، آری، اماً اگر بگویند عالم دائمی است به این معنا که آن را مبدع و صانعی نیست، این کفر و زندقه است.

(۶) و همچنین اینان معتقد‌ند که حق تعالی شیشی را بنابر اراده خویش ابداع ننموده، چه در این صورت اراده‌اش تعلق نمی‌گیرد مگر بر ترجیح نهادن یکی از این دو جنبه بر دیگری، یا بنابر نفعی که به ذاتش عاید می‌گردد یا به خاطر نفعی که به مفعولش راجع می‌شود. اماً حصول این نفع به خاطر مفعول خود، نزد او از ترک آن، بهتر است تا اینکه برای آن اراده‌اش محقق گردد. و این امری فطری است که هر واحدی از نفس خویش عالم است بر اینکه اراده نمی‌کند که فعلی انجام دهد مگر بنابر

نفعی که به او یا غیر او راجع می‌گردد و حصول این نفع به غیر در نزد او اولی تر است از عدم حصول آن در حالی که حق تعالی متنزه است از اغراض و مقدس است از تعلق غرضش به چیزی. پس در این صورت فعل او بنابر غرضی قرار نمی‌گیرد بلکه ذاتش اقتضاء وجود می‌کند. بنابراین امر که اینان کسر شان کرده بر سبیل مجادله به اراده حرف می‌زنند قواعدشان بی اعتبار نمی‌مانند، پس همانا اراده‌اش نیز قدیم است و لازم است که عالم از او به تأخیر زمانی و مکانی و نظائر این تأخیر، متاخر نگردد. ۷) و معتقدند که انسان اشرف حیوانات ارضی است و او را نفس ناطقه‌ای است و نفس ناطقه در نزد حکیم عبارت از جوهر عقلی واحدی است که در عالم عنصری و نیز در عالم اثيری و عالم سماوی قرار ندارد. حتی وجودش در عالم اجسام متصور نمی‌گردد. چه که اگر در عالم اجسام بود، تصوّر نمی‌نمود که وحدت حق تعالی را درک می‌کند. چه واحد را جز امر واحد، درک نمی‌کند، بلکه نفس ناطقه خود امر وجودانی است چنانکه حلّاج در وقت تصلیب فرمود «برای واحد، تفرید واحد کافی است» در حالی که هر چه در عالم اجسام است واحد نیست، پس تصوّر وجود نفس در عالم اجسام ممکن نیست.

بر این حقیقت که او (نفس ناطقه) در عالم اجسام نبوده و جسم نیست و جسمانی نمی‌باشد از کتاب و سنت و مآثر قوم دلایل متینی وجود دارد. اما از آیات، «فی مقیدِ صدقِ عِنْدَ مَلِیکِ مُقْتَدِرٍ» که این آیه مدل است بر اینکه او جسم و جسمانی نیست، چه که در حق اجسام، این اوصاف متصور نیست، بلکه این اوصاف در شان روح الهی می‌باشد که به جوهر خویش از عالم اجسام مبین است و در این مقام فرقی بین آن و ملائکه نبوده مگر در تصرف نفس ناطقه در عالم اجسام. اما از سنت، بیان

حضرت نبی اکرم است که فرمود: «أَيْمَنُ عِنْدَ رَبِّيْ يُطْعَمُنِي وَيُسْقِينِي» یعنی نزد پروردگار خویش منزل دارم و او مرا اطعام می‌دهد و اسقاء می‌کند. اما از مأثر قوم، قول برخی از مشایخ صوفیه را باید یاد نمود که فرمودند: «مَنْ كَانَ مَعَ اللَّهِ كَانَ بِلَامِكَانٍ» یعنی هر کس با حق تعالی است بی مکان است که خود دلیل است بر این امر که او جسم نیست، چه جسم، ترکیب شده و منقسم می‌گردد و در این عالم چیزی موجود نیست که در وهم یا در نظر من منقسم نگردد.

پس روح انسان که همانا روح الهی است در این عالم نیست، آری، تعلقی به بدن، چون متعلق پادشاه به مملکت دارد و در آن، هر طوری که بخواهد تصرف می‌نماید و تا زمانی که تعلقش پایدار است، انسان زنده می‌ماند ولی همینکه علاقه‌اش فروکاست، زندگانی او پایان می‌یابد. و در بدن انسان، جسم لطیف بخاری قرار یافته است که روح حیوانی نامیده می‌شود، به علت بقای آن، علاقه نیز باقی است و الا از بین می‌رود. و اگر امر به این وجه نبود، چگونه می‌توانست تصور رود که روح الهی که همان نفس ناطقه است، آسمانها را بشکافد و به بالا صعود نماید. چه که شکافتن آسمانها متصور نیست زیرا افلک همواره در دوران‌اند و حرکت مستقیم بر آن تصور نمی‌شود چه حرکت مستقیم، مقتضی طبیعت او نیست و اگر پس از شکافتن التیام یابد، لازم است که مستقیم حرکت نماید.

۸) و حرکات، باعث حصول استعدادات شده و حضرت واهب الصور، وجود را به آن می‌بخشد. چنانکه آب، چون به شدت حرارت یابد، هیولای آب مستعد قبول صورت هوائی می‌شود و حضرت واهب، صورت هوائی به آن می‌بخشد. سپس به همین صورت چون

ترکیب مزاج انسان، تمامی پذیرد به او نفس ناطقه عطا می‌شود. پیش حکیم خردمند، عقول و افلاک به سبب دوام علت‌شان، دائمی هستند در حالی که هر آنچه در عالم کون و فساد تغییر و تجدید یابد به سبب حدوث علت ایشان است.

(۹) و هیولی عبارت است از جوهری که گاهی، صورت آتش و هنگامی، صورت هوا در مقامی، صورت آب در شانی، صورت خاک به خود می‌گیرد. صیرورت آب به هوا ظاهر می‌شود. چه که انسان، قطرات باران را یکی پس از دیگری می‌بیند؛ پس بدین‌گونه است که هوا، آب و آب، هوا شده است و عناصر، چهارند: آتش و هوا و آب و خاک. پس آتش، در غایت دوری از مرکز است و خاک در نهایت دوری از محیط.

(۱۰) از امتزاج این عناصر، موالید ثلاثة، یعنی معادن و نبات و حیوان حاصل می‌شود که حیوان، اشرف از نبات و مزاجش کامل‌تر است و نبات کامل‌تر از معادن است. نبات با حیوان در برخی قوا مشترک است و حیوان بر نبات به اموری دیگر ممتاز است. اماً اشتراک نبات و حیوان در قوای غاذیه و نامیه و مولده است. و در غذا، به قوای جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه محتاج است. اماً آنچه حیوان به آن بر نبات فزونی دارد، آن قوای مدرکه‌ای است که پنج‌اند، پنج قوه باطنی و پنج قوه ظاهره. اماً پنج ظاهره، عبارت‌اند از شنیدن و دیدن و بویدن و چشیدن و بساویدن. و پنج باطنی عبارت‌اند از حس مشترک و خیال و متخیله و وهم و حافظه.

(۱۱) و انسان اشرف حیوانات است که به امر مفارقی اختصاص یافته و آن عبارت است از نفس ناطقه، که به نفس خویش قائم است. نه در جایی قرار می‌گیرد، و البته حق است و عالم فالسیقات و مُدبر ابدان می‌باشد. چنانکه در تنزیل کریم، به اشارت آمده: «سبقاً» یعنی سابقاتی

که پیشی یافته‌اند و اینان، همان نفوس‌اند و پیش حکیم خردمند بسی معلوم است که همان‌طور که برای ابدان‌ما، نفوس ناطقه‌ای مقرر است، برای افلاک نیز نفوس ناطقه زنده دانای عاشق مشتاق مبدع آنان معین شده است. پس افلاک همیشه در وجود دائم و لذت دائمی‌اند و خوشی آنان به ابدانشان سر می‌زند؛ پس ابدان آنان نیز چونان صاحب وجود از اصحاب تجربید، حرکت می‌کند. برای هر نفسی، فلکی است به همین جهت حرکاتشان از هم مختلف شده است و به علت حرکات اینان، خیر دائمی در عالم یافت می‌شود. اما این عالم نسبت معتبری نسبت به عالم اثیر ندارد.

(۱۲) و عوالم نزد حکماء سه است. عالم عقول و آن جبروت است عالم نفوس و آن ملکوت بوده و عالم ملک، که آن عالم اجرام است.

(۱۳) و معتقدند که نفس آدمی باقی است، اگر به حق تعالی و به ملائکه‌ای که نقشی از حقایق دارند، عارف باشد. برای نفس نیز درجه‌ای از نقش‌پذیری حقایق مقرر است. پس غایت کمال نفس مرتبه وصول به لذاتی است که هیچ چشمی ندیده و گوشی نشنیده و به قلب نفسی خطور ننموده است. و اگر به حق تعالی و فرشتگانش جا هل باشد، پس از جدایی از بدن، کور می‌گردد، چنانکه حضرت باری فرمود «مَنْ كَانَ فِي هُذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَيِّلاً» یعنی هر آن کس که در این دنیا کور و جا هل باشد، در آخرت نیز کور، بلکه گمراه‌تر است. و کور، خود، در تاریکی است. «ظُلْمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ» - یعنی تاریکی‌هایی وجود دارد که برخی عذاب‌آورتر از بعضی دیگرند - پس به عذابِ محجویت و ممنوعیت از حق تعالی معذب‌اند و به سبب آنکه راحت دنیا از ایشان گرفته شده و سیمای زشتی یافته‌اند، دردمند خواهد بود. چنانکه حضرت

تعالی فرموده «کلأَبْلَ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» – یعنی، هرگز، بلکه به سبب آنچه کرده‌اند بر قلوبشان درد و رنج خواهند بود – که اشاره به دوری ایشان از حق می‌باشد. چه که بین ایشان و آنچه آرزو دارند لذات دنیا حایل شده، همان‌طور که حق فرمود «و حَيْلَ بَيْتَهُمْ وَ بَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ» یعنی بین ایشان و آنچه آرزو دارند حائلی است.

۱۴) و نیز معتقدند که انبیا علیهم السلام، به حق برگزیده شدند بنابر مصلحت نظام عالم، تا آخرت را به مردم، متذکر شوند، چه که ناس از آخرت غافل‌اند و در احوال دنیا جانب انصاف روا نمی‌دارند. پس لابد نفسی باید، تا برای ایشان، قانون مُحکمی بنا نهد. و شکّی نیست این شخص باید شریف النفس و عالیم بوده و توانا باشد بر آن اموری که نفوس دیگر، قادر بر انجام آن نباشند. پس نفس، چون شریف گشت و قوایش، قوت یافت، در این عالم، تأثیر بسیار خواهد نمود. زیرا به روح القُدُس متصل شده است و علوم و دانایی‌ها را از او یاد می‌گیرد و از او قوه نورانی و خواص تأثیر گذاشتن بر اشیا را اکتساب می‌نماید؛ مانند آهن‌پاره‌ای که چون به آتش مجاورت گزید، صورت نورانی و خاصیت سوختن می‌یابد، و مُحققاً حصول چنین درجه‌ای اولیا را در خور است، و انبیا خود به درجه افزون مخصوص گشته‌اند. و آن این است که انبیا مأمور به اصلاح خلق و ادای رسالت‌اند و اولیا چنین نیستند.

۱۵) و بدان که ارباب ریاضت چون علوم بر ایشان حاصل گردد و در معلومات خویش به مُسْبِطِ الأَسْبَاب و آنچه او آفریده، به لطافت، فکر نمایند و به کاهش غذا قوایشان ضعیف گردد، پس فکرشان با قلب و ذکریشان به زیان، موافقت جوید و گاهی که به نغمه دل‌انگیزی و بوی خوشی و دیدن اموری زیبا، استعانت یابند، در این صورت، برای ایشان

انوار نورانی حاصل می شود که آنان را ملکه و سکینه می گردد. امور عینی برای آنان کشف می شود و وصل روحانی با نفس قدسیه حاصل می کنند، این امر به متخیله تا آنجا که لایق متخیله است، سراجیت می کند و حس مشترک را می بیند، در این زمان اشباح روحانیه را به نیکوترین صورتی که می تواند صورت پذیرد، می بیند و از او کلام عذب و سخن شیرین می شنود و از او علوم بسیاری را استفاده می کند در حالی که اشیا را مکتوم می بیند. حظّ وافری و مقام بلندی در دنیا و آخرت برای ایشان مقدّر است. خوشابه حال کسی که نفسش را قبل از مرگ درک کند و در دنیا برای خویش درجه‌ای گزیند که در دار فنا به آن دل خوش دارد و در دار بقا بدان شادمان گردد.

واز حق توفیق مستلت دارم چه او قادر است و اجابت می کند و مبدع همگان است؛ حمد خدا را می سزد و درود بر پیامبر و آقای ما محمد و خاندان او باد.

اعتقاد الحکماء از نوشه‌های شیخ الہی سهروردی قدس اللہ روح العزیز تمامی پذیرفت.

بخش سوم

مختصری از توضیحات درباره اعتقاد الحکماء

شماره‌های موجود در متن ترجمه ذکر می‌شود و بعد در باب هر یک توضیحاتی داده می‌شود:

۱) در این بخش، سه‌روردی مختصرأ به بیان احوال نفوسی می‌پردازد که با حکما و فلاسفه مخالفت می‌کند. در مقدمه بیان شد که تا زمان حیات سه‌روردی از جوانب مختلف بر حکما و عقاید ایشان ایراد وارد می‌گشت.

الف) اولین دسته عرفا و اهل تصوّف بودند که ذکر فلسفه‌ستیزی آنان معروف بود. ابوسعید ابی‌الخیر قبلأ مطالبی در این خصوص بر زبان رانده بود.^۱ ابوطالب مکّی در علم القلوب برای حکمت ده معنی نوشت که ظاهرأ به فلسفه ربطی نداشت.^۲ عین‌القضات همدانی فلاسفه را گمراه می‌دانست و فلاسفه را در فهم دین قاصر می‌دید.^۳ این هجوم و ستیز بر فلسفه، سپس تو سط عطار و سنایی به شدت تعقیب شد تا منتهی به نگارش کشف فضائح اليونایتی به وسیله سه‌روردی گشت. ذکر تمامی اینان از حوصله این مقاله خارج است.

ب) دوم، فقهاء و ارباب دین بودند که فلسفه را از علوم ضاله می‌انگاشتند، مانند ابن‌الجوزی که فلسفه را علم تعطیل می‌خواند.^۴ و بعدها نیز همچنان همین سنت باقی ماند.

ج) سوم، اندیشمندانی چونان غزالی بودند که، در عین دانایی و تبحر و توغل در فلسفه، بر فلاسفه عویصاتی طرح کردند که تا مدت‌ها منجر به

۱. ابوسعید ابی‌الخیر، اسرار التوحید ج ۱، مقدمه، ص ۴۹ به بعد

۲. علم القلوب، صص ۱۴ - ۱۶

۳. نامه‌های عین‌القضات همدانی، ج ۱، صص ۱۰۱ - ۱۰۵ و ج ۲، صص ۴۵۸ و ۴۵۹

۴. نک: ← مواضع در نلیس ابلیس

جوابگویی از جانب فلاسفه شد. تهافت الفلاسفة در این باب مهم‌ترین منبع است.

علّت فلسفه‌ستیزی اغلب اینان خلاصه می‌شد در آنچه غزالی در تهافت خویش به آنان بسته بود—مسئله قدم عالم و علم حق و معاد و توابع آن و علاوه بر اینها، مسئله مقام نبوت و ارزش عقل در این باب را غزالی مهم‌ترین مباحثی می‌دید که مباینت دین و فلسفه را ثابت می‌کرد. سه‌روردی، این اتهامات را تحت لفظ «دهریه» از قول مخالفان فلسفه اطلاق می‌کند. یکی از منابع نزدیک به سه‌روردی، الملل و النحل شهرستانی، در تعریف دهریه می‌گوید:

پس اهل عالم منقسم می‌شود به دو قسم یکی اهل دین‌ها و ملت‌ها دیگر صاحبان هواهای کج و کیش‌های خودساخته، خداوندان دین و ملت‌ها مسلمانانند و یهود و نصاری و جوس و اهل رأی‌های کج و هواهای باطل، فلاسفه دهریه صائبه و پرستندگان ستاره‌ها و بتان و براهماند.^۱

و دهریه طبق تعریف عبدالقاهر بغدادی: «او دیگر دهریه‌اند که بقدم عالم و دیرینگی هیولای جهان و حدوث عرضها قائلند». ^۲

لذا به خالق و صانع اعتقادی ندارد و در نزد بعدادی بیشتر به مادیون می‌مانند. اطلاق دهریه به مردمانی، مطابق با تعبیر اهل اسلام، رواج داشته است و مبنی بر آیه قرآن است؛ لذا شهرستانی این افکار را به آرای

۱. توضیح الملل، ج ۱، ترجمه الملل و النحل، ص ۲۷

۲. الفرق بین الفرق، (ترجمه)، ص ۲۵۶

عرب قبل از اسلام نسبت می‌دهد:

قسمتی از مردمان (غرب) آنانند که خالق و بعث و معاد را انکار نمودند به طبیعت زنده‌کننده و دهر فناه‌کننده، معتقد‌داند و اینانند که قرآن به آنان اشارت دارد «و قالوا ما هي الا حياثنا تموث و نجيا» که اشاره است به طبیعت محسوس در این عالم ناسوت، و مرگ و زندگی را فقط به ترکیب و تحلیل اجزاء طبیعت محدود دانند، آنچه ترکیب می‌کند طبیعت و آنچه که فنا می‌کند دهر است (ما يهليكُنا الدَّهْرُ وَ مَا لَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلا يظُنُونَ)

^۱...

پس، دهریه مادی مسلک‌اند، خلق را به طبیعت و عدم را به دهر منسوب داشته‌اند و نیازی به خالق و مبدأ نخستین نمی‌بینند. دهریه از همان نخست مورد تهاجم متکلمان بودند. ابوالحسن اشعری، در مقالات اسلامیین، اینان را با فرقه‌ای از معتزله یکی می‌داند.^۲ و شیخ مفید نیز در برخی موارد دهریه را به افرادی که به اصالت حرکت معتقد‌داند یاد می‌کند.^۳ صاحب قاموس البحرين نیز دهریه را معتقد به قدم اجسام می‌داند^۴ و نیز آنان را جزو گروهی می‌شمارد که منکر نبوت‌اند.^۵ فخر رازی نیز دهریه را فلاسفه‌ای می‌داند که به قدم عالم معتقد‌داند و از این جهت منکر خالق و صانع‌اند.^۶ گولدتسیهर^۷ آلمانی، در دایرة المعارف اسلامی، و در ذیل ماده دهریه، علاوه بر مقامات فوق، دهریه را قائل به مسخ نیز می‌داند و بر این

۱. الملل والنحل، ج ۲، ص ۲۳۵

۲. مقالات اسلامیین، ص ۴۳۰

۳. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۲۷۸

۴. همان، ص ۳۰۱

۵. قاموس البحرين، ص ۲۷۲

۶. مناظرات، فخر رازی

نکته به قول جاخط استناد می‌کند و دهربای را به Materialists یا Fataliste یا Naturalists نیز تعبیر می‌کند.^۱

اما، بهترین تعبیر همان است که غزالی به دست داده است که دهربای بخشی از فلاسفه‌اند که منکر صانع‌اند، لذا منکر نبوت و معاد نیز هستند.^۲ در اینجا باید افزود که مراد از فلاسفه، از نظر غزالی و نیز شهرستانی، همانا فلاسفه‌ای هستند که تا آن زمان شناخته شده بودند. بدیهی است که در فلسفه مسیحی قرون وسطاً همین امر تا حدود بسیار زیادی صادق بود؛ یعنی کسانی که به نبوت و معاد معتقد بودند، در زمرة فیلسوفانی قرار داشتند که ملحد به شمار می‌رفتند و خوشنان مباح بود.^۳

این فقط دستاورد و تحفه عصر روشنگری بود که با آزادکردن تفكّر از قیود تدین، در غرب بسیاری از فلاسفه با پیروزی راندن دین و خدا از عرصهٔ فلسفه، فصول بسیاری را از کتاب فلسفه حذف کردند و دیگر به مباحثی نظیر نبوت و معاد پرداختند و مسئله صورت دیگری یافت.
 ۴) در این بخش سهروردی با کلمهٔ ظن شروع می‌کند و منظرش کریمهٔ قرآنیه است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَجْتَبَيْوَا مِنَ الظُّنُّونَ إِنَّ بَعْضَ الظُّنُّونَ إِثْمٌ».

اینکه ظن و گمان افاده مقصود نمی‌کند، از بعد اخلاقی به نکاتی متج

۱. دائرة المعارف الإسلامية، ج ۹، ص ۲۳۸

۲. تهافت التهافت، ص ۱۰۶

۳. برای نمونه‌هایی از این دست نک: «تاریخ فتنی عقاید»، ص ۱۲۷ که بسیاری از اهل فلم و اهل فکر و اهل تحقیق به سبب آنکه جسارت ورزیدند و در امور مربوط به تدین چون و چرا کردند، یا کشته شدند یا مطرود واقع گشتدند یا به اجراء عزلت تحت ناظرات حکومت پیشه کردند.
 ۴. قرآن - حجرات، ص ۱۳

می شود که در کتب تفاسیر قرآنی به تفصیل یاد شده است.^۱ ولی از بُعد فلسفی در ردیف شک و عدم یقین است.

در باب ظن و گمان معتقدند که چهار نوع ظن وجود دارد: و بباید دانست که گمان بر چهار قسم است: اول آنکه مأمور به و آن حسن ظن است به خدا و به مؤمنان، در خبر آمده است که حسن ظن ممن الايمان، دوم حرام و آن گمان بد به خدا و مؤمنان، که موجب اثم است: سوم مندوب اليه و آن تحريم باشد در امر قبله و بنا نهادن بر غلبة ظن در امور اجتهادیه؛ چهارم مباح و آن ظن است در امور دنیا و مهمات معيشتی و در این صورت بدگمانی موجب سلامت و انتظام مهمات است و از قبیل حرام شمرده‌اند.^۲

ولی، باید دانست که از منظر سهروردی فقط دو نوع گمان وجود دارد که یکی از آنها در خور فیلسوفان است که حق است و به این ظن و گمان در پی حقیقت‌اند، و دیگری ظن جاهلان است که خطأ و بیهوده است. ظن و گمانی که فیلسوفان را به کار آید، در حاشیه خود شک را جای می‌دهد و از شک در پی یقین است؛ غرزالی و دکارت دو مصدق این قضیه‌اند با آنکه تفاوت عمدۀ بسیار میان آن دو وجود دارد.

سپس، سهروردی به طور خلاصه آرای فلاسفه حقه را معلوم می‌کند، اینکه عالم صانعی دارد و این صانع دارای صفات کمالیه است و از جمله اوصاف و کمالات او ارسال رُسل است که از اینجا اقرار به نبوت نزد فلاسفه لازم می‌آید. و اینان به معاد و مسائل جنبی آن اعتقاد دارند

۱. برای تفصیل نک: ← الصافی، ج ۲، ص ۳۴

۲. مواهب علیه، ج ۴، ص ۱۹۲

عذاب و رحمت پس از مرگ را قبول می‌کنند. به طور خلاصه، موقف سهوردی در این اعتقادنامه بیان گشته است، مسئله الوهیّت و خداوند، قضیّه نبیّت و وحی، و مطلب معاد، عمدۀ ترین مباحث فلسفه اسلامی است؛ از اینجا بر می‌آید که فلسفه اسلامی به دیانت معطوف است، ولی مایل است تا از آن بهره ببرد، نه آنکه در قیود آن گرفتار شود.

(۳) در قسمت سوم سهوردی، به طور خلاصه، زیده عقاید فلسفه و حکمای متأله را در رفع اتهاماتی که به ایشان منسوب داشته‌اند، بیان می‌کند. در بدرو امر، معتقد‌نده به صانع حقیقی و توحید او. بعد، اوصاف کمال و علم ذاتی او را ثابت می‌کنند.

طريق اثبات الوهیّت، توسط سهوردی، بنا بر مشرب ابن سينا و فارابی است. او، در ابتدا، عرض و جوهر را معنی می‌کند؛ در معنی عرض به گفته ابن سينا ناظر است که در داشتماه علائی می‌گوید:

عرض آن بود که هستی وی اندر چیزی دیگر ایستاده بود که آن چیز بی وی هستیش خود تمام بود و به فعل بود یا به خود یا به چیزی دیگر جزوی^۱

و در باب جوهر در الهیّات شفاء می‌فرماید:

ان الوجود للشیئ قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انساناً و قد يكون بالعرض ... فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر...^۲

چون جوهر و عرض را تعریف کرد، بنابر آن، عالم را ممکن‌الوجود می‌داند و اثبات واجب‌الوجود را از ممکن‌الوجود بنا بر رأی ابن سينا در

شفاء تقریر می‌کند. همان برهانی که ابن سینا آن را برهان صدیقین می‌نامد و سه مقدمه دارد.

۱) موجودات جهان ممکن‌الوجودند. ۲) هر ممکن‌الوجود برای موجودشدن نیازمند علتی است. ۳) دور و تسلسل باطل است، پس ممکن‌الوجود ما را به واجب‌الوجود رهنماست.^۱

این برهان، برهان امکان نیز نامیده می‌شود و در تاریخ اندیشه و دین تحول بسیاری یافته است. فارابی، در آراء اهل المدینة الفاضل، بسیار به آن نزدیک، و عامری در کتاب الاعلام بمناقب الاسلام نیز چون بهمنیار در کتاب التحصیل به آن استناد کرده است. سهروردی بر این برهان چیزی نمی‌افزاید، اما صورت تازه‌ای به آنها می‌دهد که بعدها توسط صدرالمتألهین تقریر نوین یافت و او آن را استوارترین براهین نامید.

در غرب نیز اندیشه‌های آباء کلیسا به این برهان متوجه بوده است و توسط طماوس آکوینسی (توماس آکویناس)^۲ به عنوان بهترین شکل اثبات خدا به کار رفته است. تفاوت طماوس با دکارت در این بود که مبنای ممکن‌الوجودی عالم، پایه اثبات واجب‌الوجودی خداوند در اندیشه طماوس قرار می‌گیرد؛ ولی نزد دکارت ممکن‌ال وجودی انسان، ملاک استدلال واقع می‌شود.^۳ لایبنیتز^۴ همین برهان را مزین به جهت کافی کرده است، وجود را مستلزم وجود ممکن می‌شمارد و آن را کافی می‌بیند. این برهان در نزد بوسوئه^۵ قوی‌ترین براهین محسوب شد، اما نزد

۱. همان، ص ۲۵۷

2.Thomas Aquinas

۳. شناسایی و هستی، ص ۳۸۴

4.Leibniz

5.Bossuet

کانت و اخلاق او از متأنی برخوردار نیست. زیرا این برهان مستلزم آن است تا دو مفهوم امکان و واجب را به نوعی استفاده کنند که از نظر کانت صحیح نیست. از نظر کانت، این دو مفهوم از جمله مفاهیم استعلایی فکر انسانی برای معرفت است، و نباید آنها را به اصولی مبدل سازند که نفس وجود را بر آنها تأسیس می‌کنند. از طرف دیگر، بر فرض آنکه این برهان صحیح باشد، از امکان به وجوب می‌توان پی برد، و وجوب لازمه وجود خداوند به عنوان کمال نیست. ولی، سهروردی قبلًا به این گفته چنین جواب داده است که معرفت وجود دو مقوله از هم جدا نیستند و اصول مربوط به معرفت، جاری در مجرای وجود می‌شود. کانت از آنجا که به معرفت اصلتی مافوق عالی بخشیده است، آن را از صحنه وجود خارج می‌کند. ولی پُر واضح است که این رأی نمی‌توانست مدتی مديدة پایدار بماند، چنانکه این نقیصه را هایدگر^۱ به خوبی دریافت، و با کلمه دازایین خویش مایل به جبران آن بود، اینکه او توفیق یافته است یا خیر، بنا بر مشرب قضاوت‌کننده جوابهای متناقض می‌یابد؛ از منظر کافمن جواب منفی است، ولی از نگاه یاسپرس^۲ دارای نتیجه است.

باید افزود که سارتر^۳ نیز به این برهان ایراد می‌گیرد؛ ولی، از نظر بسیاری، ایرادات وی قابل اعتنا نیست.^۴

با این‌همه، غزالی این برهان را تدلیس ابلیس می‌انگارد و در مسئله سوم از تهافت قراری برای آن نمی‌جوید، و در مسئله چهارم از همان کتاب اصولاً فلاسفه را عاجز از اثبات حق تعالی می‌بیند و قصد او نیز همین بود

1. Heidegger

2. Jaspers

3. Sartre

4. نک: ← به شناسایی و هستی، ص ۳۲۸

که ممر عقل را مسدود کند. به زعم او، خداوند برتر از عقل آدمی است و معرفت انسانی شایسته درک و وصول به خدا نیست. این برهان زاییده عقل آدمی است، و معیار اتم در معرفت ذات الهی نیست. تفاوت سهور دری با غزالی در همین است که سهور دری به همراهی عقل انسانی در وصول به حق معتقد است، ولی غزالی عقل را فقط مرحله نخست از مراحل متعدد معارج روحانی می‌بیند.

در این قسمت سهور دری به آیه قرآنی استناد می‌کند و آن «أَفِي اللَّهِ شَكْ» است (قرآن ۱۰/۱۴). و اصل آیه این است:

قَالُوا رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكْ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤْخِرَ كُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمَّىٍ.

این آیه مبارکه، خود، دلیل بر توحید ربوبیت الهی است و بر این قضیه استوار گشته که عالم از اشیای بسیار زیادی تألیف یافته است و هر جزئی از آن در نفس خود محدود است و قائم به ذات خود نیست، و باید اوصاف و اسمای خویش را از غیری حاصل کرده باشد و این غیر همان خداست. این برهان را سهل التناول نامیده‌اند و فطرت سليم نیز بدان اقرار می‌کند.^۱ با این همه، طبق گفتة عرفا، تمامی مخلوقات به الوهیت الهی مفطورند و در هیچ جا نیست که نشانی از او نباشد. شک در این نتیجه به سفسطه می‌انجامد و سفسطه، البته، علامت خطاست. سهور دری از این آیه به این حقیقت اشاره دارد که عقل سليم، البته، به خداوند اقرار می‌کند و به براهینی که اقامه می‌شود، دل می‌سپارد. از نظر او، دلایل و براهین الهی اثبات ذات خداوند نمی‌کند، بلکه اثبات وجود خداوند می‌کند.

همان‌گونه که ردّ پا در مسیر به وجود راه رونده مدل است و نفس و ذات او را معلوم نمی‌کند. عرفان سهروردی بر همین امر دلالت دارد که ابتدا به وسیلهٔ عقل می‌توان فهمید که حضرت معبود هست، ولی به قوّهٔ عشق می‌توان به او رسید.

سهروردی در همین قسمت به عناصر اربعه اشاره می‌کند؛ یعنی همان چهار عنصر اساطیری خاک و آب و هوا و آتش که ساختار و خمیر ماية هستی اند.

(۴) در این قسمت، سهروردی پس از اثبات صانع و حقّ تعالیٰ به مسئلهٔ اول صادر از حقّ می‌پردازد و بزرگ‌ترین معضل فکری بشر را طرح می‌نماید. اگرچه او خود را درگیر مسئلهٔ نمی‌کند، رنگ دینی اندیشهٔ خود را معلوم می‌کند؛ چه قصد او نیز بیان معتقدات فلاسفه است نه اثبات آنها. افلاطون که خود از دشواری این امر آگاه است، به همین لحاظ بحث دربارهٔ صانع و واحد حقیقی (دمیورژ) را در رمز و راز می‌پروراند. او حتّی صانع را منزه از اوصاف و اسمایی می‌داند که به او راجع می‌کنند. صادر اول را عقل می‌داند که خیر حقیقی نیز هموست.^۱

شاگرد او ارسسطو نیز صادر اول را عقل می‌داند و بنا بر تفسیری از آرای او، همان‌طور که معتقد به سلسلهٔ مراتبی از موجودات پست تا عالم انسان بوده است، این سلسله را از انسان تا اجرام آسمانی و عقول مجرده و در انتهای، تا خدا ادامه می‌دهد. عقل فعال یکی از عالی‌ترین مراحل این سلسله است که مستلزم وجود مراحل دیگری نیز در بالای خویش است؛ نه اینکه با خدا متّحد باشد یا بی‌فاصله با او ارتباط پذیرد.^۲

۱. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، ص ۲۴۸

۲. عقل در حکمت مشاء، ص ۹۶

این آراء، مقبول طبع فیلسوفان اسلامی چون فارابی و ابن سینا و تابعان ایشان قرار گرفت. ابن سینا طریق صدور کثیر از واحد را مطابق با عقول عشره در الشفاء تبیین کرد.^۱ و به این لحاظ مصدری جهت اقوال سهروردی است. البته، قبل از ابن سینا، فارابی به چنین ترتیبی قادر بوده است^۲ و اصل قول را می‌توان در اثولوجیا میر دهم منسوب به ارسسطو دید، ولی باید سریعاً افزود که کتاب مزبور، در اصل، از آراء افلوطین است.^۳

سهروردی این قول را متناسب به قاعدة صوفیان می‌نماید، زیرا که عرفا در باب صادر اول به احادیث مختلفی تمسک جسته‌اند؛ از آن جمله به حدیث «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلُ» استناد کرده‌اند که استاد فروزانفر آن را در الالئی المصنوعه و وافی فیض جسته و یافته است.^۴ صور مختلفی که از این حدیث نقل شده، عبارت است از (أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ)، (أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْجَوْهَرُ)، (أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي)، (أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَرْشُ)، (أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعِلْمُ الْأَعْلَى)، (أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلْمُ)، (أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي).^۵ از دیرباز عرفا در وحدت این صور مختلف حدیث اهتمام کرده‌اند، نجم‌الدین رازی در مرصاد العباد^۶ و نسفی در الانسان الكامل^۷ و عز‌الدین محمود کاشی در مصباح‌الهدایه^۸ از آن جمله‌اند. آثار تأثیرات افلوطینی در این اقوال کاملاً مشهود است.^۹ هر یک از این صور مختلف به لحاظ آنکه حقیقتی از عالم الهی را بیان می‌دارد، ایراد گشته است. فی‌المثل از اول ما خلق الله القلم به اهمیت کتابت و دو کتاب «تدوین» و

۱. الشفاء (الهیأت)، ص ٤٠٢

۲. اثولوجیا، ص ٢١٥

۳. العجان الغریب، ص ٢٤٤

۴. الانسان الكامل، ص ٣٩٨ و ٣٩٩

۵. مصباح‌الهدایه، ص ١٥٣

۶. فرنگ علوم عقلی، ص ٣٩٠

۷. احادیث معنوی، ص ١٧ - ١٩

۸. مرصاد العباد، ص ٣٥

۹. مصباح‌الهدایه، ص ٣٩٨ و ٣٩٩

۱۰. افلوطین و التزعة الصوفية في فلسفته، ص ٣٢٢

«تکوین» اشاره می‌کنند. کتاب تکوین، کتاب عالم است و مزیت آن بر سایر کتب این است که هر کتابی به خطی نگاشته شده است که فقط اهل آن قادر به قرائتش هستند، ولی کتاب عالم را همگان می‌توانند به مطالعه درگیرند. عارفان در تطبیق کتاب عالم با کتاب تدوین به تشییهات بسیار دلکشی دست یازیده‌اند، فی‌المثل در گلشن‌زاد می‌توان خواند:

به نزد آنکه چشمش بر تجلی است
همه عالم کتاب حق تعالی است
عرض اعراب و جوهر چون حروف است
مراتب همچو آیات و وقوف است
از او هر عالمی چون سورتی خاص
یکی زو فاتحه، آن دیگر اخلاص
نخستین آیتش عقل کل آمد
که در وی همچو باء بسمل آمد
دوم نفس کل آمد آیت نور
که چون مصباح شد در غایت نور
سوم آیت در او شد عرش رحمان
چهارم آیت الکرسی همی دان
بس از وی جرم‌های آسمانی است
که در وی سورت سبع‌الثانی است
نظر کن باز در جرم عناصر
که در هر آیتی گشتند باهر

بس از عنصر بود جرم سه مولود
 که نتوان کردن آن آیات معدود
 به آخر گشت نازل نفس انسان
 که بر ناس آمد آخر ختم قرآن^۱
 سهروردی این عقول عشره را طبق آرای ابن سینا، فارابی، و غزالی
 بیان می‌کند و سپس، با آرای افکار فلاسفه ایران باستان مطابقه می‌دهد و
 از آنها انوار اسفهبدیه را استخراج می‌کند و در حکمة الاشراق خویش آن را
 توضیح می‌دهد. او می‌گوید که محدود کردن عقول به عشره فقط به پاس
 آیین حکماست؛ در صورتی که شکنی نیست تعداد عقول می‌تواند به بیش
 از این ارتقا یابد.^۲

اطلاق نور به عقل و معنی دادن فرشتگان ایران باستان به آنها، چون
 بهمن بند اول، اردیبهشت، اسفندارمذ، و نظایر آن،^۳ چند نکته را آشکار
 می‌کند که سهروردی دین ایرانیان باستان را حکیمانه می‌داند و برای عالم
 معقولات و توضیح و تشریح آن، قالب محسوسات را اعتبار می‌بخشد.
 وی بسیار علاقه‌مند است که نزاع لفظی را به وحدت معنا تبدیل کند. او
 بهمن و سروش، عقل فعال، جبرئیل، قلم اعلی را عنوانات شیئی واحد
 می‌بیند.^۴ از این مرمر به وحدت ادیان مایل است. در اینجا می‌توان به طور
 ضمنی نکته‌ای را یافت که از نظر سهروردی و صنادید اهل تصوف،
 کلیات عالم به دو عالم حق و خلق منحصر نمی‌شود، بلکه افزون بر این
 دو، عالم سومی نیز هست که نقش واسطه میان دو عالم دیگر دارد. عالم

۱. مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ص ۷۵

۲. مبانی فلسفه اشراق، ص ۱۸۱

۳. فلسفه در ایران باستان، ص ۱۵۴

۴. حکمة الاشراق، ص ۳۷۱ - ۳۷۳ - ۴۳۴ - ۴۳۵. و منظمه سبزواری، ص ۱۸۹

حق هست؛ ولی در تنزیه صرف و تقدیس بحث است و هیچ راهی به او نیست، عالم خلق تنها از طریق این سلسله که در رأس آنها، عقل کلّی یا عقل فعال یا قلم اعلیٰ یا جبرئیل قرار دارد، می‌تواند به نوعی با عالم حق ارتباط یابد. صراحت به این قول که وجود دو عالم برای اصالت الهیات دینی کافی نیست، بلکه برای رهایی از آنکه حق را حال در خلق ننمایند و خلق را حق پنداشند، و به حکم عقل، و با استظهار از کلام حق، باید به سه عالم قائل شد، از اندیشه‌های شیخ احمد احسائی است. او در شرح الزیاره و کتاب توبیله خود صراحتاً بیان می‌کند که بزرگان دین و اندیشه عموماً به تلویع، و ندرتاً به تصریح، قائل به وجود سه عالم‌اند. او نام این سه عالم را، به ترتیب، حق یا خداوند، امر یا مشیّت، و خلق یا عالم هستی، ذکر می‌کند. شیخ احمد احسائی به طور آشکاری با سهروردی و آرای او مقارت یافته است، و از مصطلحاتی که سهروردی بیان می‌کند به خوبی بهره می‌برد؛ نظیر لغت هورقلیا، که به وام از سهروردی گرفت و با توسعه آن به وجود عالمی به نام اقلیم ثامن قائل گشت. از همین مفرا و وجود عالم فرشتگان را به صورت رمزی و کنایی تعییر و تفسیر کرد.

سهروردی نیز، به طور ضمنی، با نگاشتن آثار رمزی خود، آواز پر جبرئیل، و لغت موران، و عقل سرخ، دائماً به این اندیشه توجه دارد که باید بین انسان، از آن حیث که خلق است، با خداوند، از آن حیث که حق است، هم مشابهت برقرار باشد و هم مفارقت؛ به حکم اولی، مایل به رسیدن و وصول به اوست و به حکم دومی نیازمند واسطه‌ای است که او را دلالت به خداوند کند، همان پیر راهی که عارفان بدان نیاز دارند و همان هدھدی که مرغان عطاً بهدایت او به سیمرغ جان می‌رسند.

از طرف دیگر، سهروردی به نظریه مُثُل افلاطونی و اطلاق

واهب الصور به اوّل صادر از حق تعالی ناظر است؛ وی در المشارع والمطارات، واهب الصور را چون شمس می بیند که شعاع خویش را صادر می کند و به همین نحو، صادر اوّل نیز همه چیز را از خود صادر می کند.^۱ او حتی واجب الوجود را به این صفت، موصوف می نماید؛ یعنی شمس حقیقت، واجب الوجود است که حیات و علوم از او نشئت می یابد. در الواح عماریه می نویسد:

و واجب الوجود هو واهب الحياة و العلوم و لا يعطى الكمال
القاصر عنه فهو حق عالم^۲.

ولی، این نکته را نمی توان به درستی معلوم کرد و از اندیشه های او دریافت که آیا او واجب الوجود را با اوّل صادر از حق یکی می داند یا خیر، و نیز اینکه آیا اوّل صادر از حق را به صفت واجب الوجوبی امتیازی می بخشد یا نه. ولی شاید بتوان گفت، از منظر او، حق تعالی و صادر نخست از حق، هر دو در عالمی قرار دارند که می توان از جمله اوصاف آن عالم همین نام وجود وجود را برشمرد. در این صورت، فاعل در عالم ممکنات، صادر اوّل است؛ ولی حق تعالی در مرتبه تنزیه قرار و آرامش می یابد.

پس، او در حل صدور کثرت از واحد، از آرای فلوطین و نظریه فیض و صدور او استمداد می جوید. این نوع تلقی از واحد از سهور وردی شروع شد و تا ملاصدرا ادامه یافت. با این تفاوت که ملاصدرا آن را با آرای ابن عربی ترکیب کرد. به عبارت دیگر، سهور وردی حقیقتی را بیان داشت که با ابن عربی، که بعد از او آمد، تکمیل و تتمیم شد و ملاصدرا متکفّل بیان آن گشت.

۱. مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۴۵۴

۲. رساله از شیخ اشراق، ص ۳۱

در همین قسمت، سهروردی افلاک را همان‌گونه بیان می‌کند که در قرون وسطاً مرسوم و معمول بود. نظام ارسطوی را تأیید می‌کند و به استقرار زمین در مرکز عالم و گردش تمامی سیارات به دور آن صحّه می‌گذارد. او بیان می‌کند که منطبق با افلاکی که منظم گشته است، عقول و نفوس فلکی را می‌توان نظم بخشد. اینکه این بخش از گفتار سهروردی با علوم نوین منطبق نیست، دلیل نقص فلسفهٔ او نیست؛ نه فلسفهٔ سهروردی، بلکه تمامی مکاتب فلسفی قبل و بعد او تا قرون جدید همگی به این نظام اعتقاد داشتند، و آن را علمی می‌پنداشتند. ولی با بطلان نظام افلاک ارسطوی، مابعدالطیعه‌ای که مبتنی بر آن تأسیس گشته بود نیز نزد بسیاری باطل گشت. ولی حقیقت آن است که اینان، و من جمله سهروردی، در ابتدا، نظام مابعدالطیعه خویش را برساختند و از آن بعد، به لحاظ قوام آن، سعی بر انطباقش با نظام رایج علوم زمان خویش کردند. اینان معتقد بودند که آنچه در عالم بین حقیقت دارد، در عالم زیرین نیز مصدق دارد. می‌گفتند و باور داشتند که صورتی در زیر دارد آنچه در بالاست.

خرافی پنداشتن فلسفهٔ قدماء، به این دلیل که بخشی از آن منطبق با علوم نوین نیست، از محصولات دورهٔ روشنگری است. جالب آن است که نجوم دوران باستان دارای دو اندیشه بود: یکی خورشید مرکزی، و دیگری زمین مرکزی. آنچه باعث شد که رأی دوم بر اولی سبقت گیرد و برتری حاصل کند، ابدآ به مابعدالطیعهٔ فیلسوفان مربوط نمی‌شد. چه بسا نفوسي را می‌توان یافت که قائل به این هستند که وقتی که عقیدهٔ خورشید مرکزی به ذهن کوپرنيک^۱ رسید، مبتنی بر مبانی مابعدالطیعه‌ای بود که به

الوهیت شمس راجع گشت. کپلر^۱ نیز که عقیده خورشید مرکزی را مبرهن داشت، خود به پرستش خورشید مشغول بود و این رأی او دخیل در مراتب علمی وی گشت.^۲

لب مطلب این است که نظام فلکی دوره باستان، خود، استعاره بود. استعاره بر اندیشهٔ سلط خداوند بر کل هستی؛ او که خالق کائنات بود، مدیر و مدبر آن نیز محسوب می‌گشت. تدبیر او بر نظام هستی از فیضان جود او نشأت می‌گرفت و به مدد فیض او صورت می‌پذیرفت. تأییدات او به شکل ملانکه ناشرات تعبیر می‌گشت، و برای این ملانکه نصر و نصرت او اسمی و منزلگاهی مقدّر کردند که نام آنها، نام صور فلکی گشت و منزل آنان در آسمانها معلوم شد. اسمی سیارات در قدیم نام خدایان بود و در تمامی تمدنها نیز رعایت گشت. محققان بسیاری نظری وان در وردن^۳ به طور عالی به این مطلب اشاره دارند. این فرد اخیرالذکر در مورد نامهای ایرانی این سیارات به نکتهٔ جالبی رسیده است و جدول زیر را ترتیب داده است:

سیاره	اسم بابلی	اسم ایرانی کهن	اسم پهلوی
زحل	کیمانو	—	کیوان
مشتری	اهورامزدا	هرمزد	
مریخ	ورثاغنا	ورهران	
خورشید	میترا	مهر	
زهره	آناهیتا	آناهیت	
عطارد	تیرا	تیر	
ماه	ماه	ماه	ماه

1. Kepler

۲. مبانی مابعدالطبیعة علوم نوین، ص ۶۷

3. Van der Waerden

آنچه مورد نظر محقق مزبور است که در میان همه این سیارات فقط خورشید و ماه هستند که در تمامی تمدنها به خداوند و ملائکه او به طور مستقیم اشاره هست. و اگر خورشید را با نبوت و قمر را با ولايت مربوط دانيم، درخواهيم يافت که اين دو، يعني شمس و قمر، همان طور که باعث خلقت جسماني اند، نبوت و ولايت نيز باعث خلقت روحاني مي گرددند. و اين رمز بالاخص در تمدن اسلامي و عرفان اسلامي به خوبی بيان شده است.

ساير سیارات نيز به ملائکه الهی مربوطاند، و اين انديشه در ذهن و زبان سهوردي هميشه منعكس گشته است. في المثل، سهوردي، شمس را با طلسما شهرپور يكى مي داند و آن را به اسم اعظم الهی پيوند مي دهد.^۱ پس، امشاسبان ايرانی که فرشتگان مربوط به قوای خير و اهورامزا هستند، منزل در سیارت دارند. و اگر ربّ الْتَّوْع تمدنهايی نظير یوناني و رومي لحاظ شود، شايد بتوان گفت که مُراد آنان از اين انديشهها اين بوده است که عالم را مستفيض از فيضان حضرت معبد دانند و هستي را جلوه گاه او بینند. اين، مهم ترين نكته در نجوم دوره باستان است که شايد بيشتر بر رمز و استعاره قرار گرفته بود و بعد که در آن افراط رفت، مبدل به امری گشت که چندان با روح علم سازگار نبود. به راستي بانياي نجوم باستان به چه فکر مي گرددند که همه چيز را معطوف به حق مي گرددند.

بر اين مطلب باید افزود که نجوم در انديشه ديني نقش عمده ای دارد. حتی با نبوت قرین گشته است. ابتدای تورات، عهد عتيق، با معرفت افلاك و ساختار نظام هستي رقم زده شده است. حضرت ابراهيم انديشه

۱. مجموعه مصنفات شيخ اشراف (حكمة الاشراف)، ص ۱۴۸ و نيز نك: ← فلسفه در ايران باستان، ص ۱۶۰

دینی خویش در باب الوهیت و نبوت و ولایت، و مقام شامخ علم را با نجوم بیان کردند. ایشان دوره انتباه خویش را از علم کثرت به وحدت با کواكب و قمر و شمس مقارن فرمودند. از آنجاکه آفلین را دوست نداشتند، از تمامی آنها گذشتند و به خداوند رحمان مایل شدند.^۱

ولی، از همه اینها جالب‌تر آن است که در اندیشه دینی، ظهور هر پیامبر با تحولی در علم نجوم همراه است و کواكب به حضور انبیا و تولد ایشان بشارت می‌دهند. در آسمان نیز خبر ورود مظهر حق تجلی می‌کند. به عنوان مثال، یهودیانی که سالها منتظر حضرت مسیح بودند، و در همان سرزمینی می‌زیستند که حضرت مسیح زاده شد، از تولد او آگاه نگشتند و بی خبر ماندند، ولی زردشتیانی که از سرزمین یهودیه بسیار دور بودند فقط از روی علامت موجود در کواكب آسمان دریافتند که پیامبری متولد گش.^۲ از روی سیارات به حضور حضرت مسیح رسیدند:

و چون عیسی در ایام هیرودیس پادشاه در بیت لحم یهودیه تولد یافت ناگاه مجوسوی چند از مشرق به اورشلیم آمده گفتند کجاست آن مولود که پادشاه یهود است زیرا که ستاره او را در مشرق دیده‌ایم و برای پرستش او آمده‌ایم، اما هیرودیس پادشاه چون این را شنید مضطرب گشت ... آنگاه هیرودیس مجوسيان را در خلوت خوانده، وقت ظهور را از ایشان تحقیق کرد. پس ایشان را به بیت لحم روانه نموده گفت بروید و از احوال آن طفل بتدقیق تفحص کنید و چون یافتید مرا خبر دهید تا من نیز آمده

۱. منظور آیات قرآنی است (سوره انعام، آیات ۷۰ - ۸۰). بر این آیات تفاسیر عدیده‌ای نوشته شده است که عرفانی ترین آنها تفسیر القرآن‌الکریم، اثر عبدالرازق کاشی، است. زیرا او شمس و قمر و کواكب را به مراتب الوهیت و نبوت و ولایت معنا می‌کند. البته، اندیشه حافظ رجب بررسی نیز در مشارق الانوار الیقین قابل تعمق است، ولی به وسیله شیخ احمد احسانی به گونه‌ای دیگر به افراط رفت.

او را پرستش نمایم. چون سخن پادشاه را شنیدند روانه شدند که ناگاه آن ستاره که در مشرق دیده بودند پیش روی ایشان می‌رفت تا فوق آنجایی که طفل بود رسیده بایستاد. و چون ستاره را دیدند بی‌نهایت شاد و خوشحال گشتند، و به خانه درآمده طفل را با مادرش مریم یافتند و به روی وی افتادند او را پرستش کردند و ذخائیر خود را گشوده و هدایای طلا و کندر و مَبُوی گذرانیدند و چون در خواب وحی بدیشان دررسید که به نزد هیرودیس بازگشت نکنند پس از راه دیگر به وطن خویش مراجعت کردند.^۱

در این متن باید به نجوم خاصّ دین زردشت پی‌برد که از چنان اهمیّتی برخودار بود که به مابعد الطبیعة آن نیز وقوف داشتند. یعنی درک توقيت ظهور پیامبر را به سهولت انجام می‌دادند. در ایام حضرت ختمی مرتبت نیز برخی، به احکام نجوم قبل از ظهور حضرت محمد^۲، به این واقعه اشعار داشتند و در برخی از سیر حضرت محمد به این اشاره شده است.^۳ حتی اهل کتاب، در خود مکه، روزی را که حضرت محمد به دنیا آمد، اخبار و نبّوت کردند و این را به حکم کتاب و نجوم دریافتند.^۴

سهروردی نیز، مطابق با اندیشه زمان خود، به صدور حکم در باب افلک سبعه پرداخته و يحتمل از این اذکار مرادش استعاره بوده است، زیرا سعی در انطباق آن با عقول عشره و نفوس فلکی دارد.

مهم ترین وجه این انطباق همان اشاره به عقل عاشر یا عقل فعال است که او آن را با جبرئیل و روح القدس برابری می‌کند. روح القدس همان

۱. عهد جدید، انجیل متی، ۲/۱۳ - ۱.

۲. نک: ← سیرت رسول الله، رفع الدین همدانی ج ۱، ص ۱۷۸

۳. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۶۰

ملک حامل وحی است که مطابق با اندیشه مسیحی به شکل کبوتر بر حضرت مسیح نازل گشت:

اما عیسی چون تعمید یافت فوراً از آب برآمد که در ساعت آسمان بروی گشاده گشت و روح خدا را دید که مثل کبوتری نزول کرده بروی می‌آید آن‌گاه خطابی از آسمان دررسید که این است پسر حبیب من که از او خشنودم^۱

بدیهی است که مراد استعاره است و تشبيه؛ منظور آن است که حضرت مسیح مورد وحی الهی قرار گرفتند. اینکه به شکل کبوتر نازل گشته است، وجه تشبيه‌ی است که در اندیشه فیلسوفان مسلمان نیز به کار رفته است؛ طیوری نظیر ورقاء و سیمرغ با جبرئیل یکسان انگاشته شده‌اند. کافی است به قصيدة عینیه ابن سينا مراجعه کرد که در همان بیت نخست گفت:

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزّ و تمتعّ

مقارنت ورقاء یا کبوتر با روح انسانی و نهایت الامر با روح القدس از مهم‌ترین تشبيهات تاریخ اندیشه و دین است که با سنت افلاطونی و نوافلاطونی متنطبق بوده و هم در مسیحیت و هم در اسلام به نحو عالی پخته و سخته شده است. انواع رسالت‌الطیور‌هایی که توسط افرادی چون غزالی و ابن سينا نگاشته شده، و بعدها به وسیله عارفانی چون عطار و مولانا در عرفان محمل بیان حقایق روحانی گشته است، نشان از قدرت این ایماز و استعاره دارد. شاید شهسوار این میدان، سهروردی باشد که با بیان سیمرغ ورقاء و آواز پر جبرئیل، به این اندیشه عمق بیشتری بخشد. او در معنای این لطیفه نکاتی گفت که در مكتب عرفانی فلسفی

اسلام ریشه دار شد و تا ملاصدرا و ملاهادی سبزواری دوام یافت، این اخیرالذکر می‌گوید:

ورقاء به زبان اهل معنی کبوتر نفس ناطقه است سیما نفس کلیه الهیه و هبوط آن فیضان آنست از محل ارفقی که عقل کل باشد و فیضان آن است که اثر از مبدء اثر بیاید و چیزی از آن نکاهد و در ایاب و رجوع بغايت چیزی بر کمال آن نیفزايد.^۱

قطب الدین شیرازی می‌گوید که جبرئیل مذکور در آثار سهروردی به صورت الاشباح الزیانية تعبیر گشته و در تمامی ادیان جلوه کرده است، ولی در هر ظهوری به اقتضای آن بیان گشته است:

قد تكون للاشباع الزیانية مظاهر في هذا العالم، اذا ظهرت فيها،
امكن ادركها بالبصر، كما ادرك موسى بن عمران (ع) الباري
تعالى لما ظهر في الطور و غيره، كما هو مذكور في التوراة؛ كما
ادرك النبي (ع) و الصحابة جبرئيل لما ظهر في صورة دحية
الكلبي.^۲

نکته‌ای که در اینجا دقیق می‌نماید، آن است که جبرئیل یک حقیقت واحده است؛ ولی نسبت به تداوم زمان در تاریخ ادیان، تبیینی متحول یافته است. فی المثل، در زمان حضرت موسی در مرتبه جماد در هیئت کوه، و در زمان حضرت عیسی در مرتبه حیوانی به شکل کبوتر، و در زمان حضرت یختمی مرتبت در رتبه انسانی به شکل دحیة الکبی ظاهر گشته است. سهروردی از این روی به تاریخ تکامل دینی معتقد است و بنا بر افاضات وی باید جبرئیل در آخرالزمان به شکل حقيقة خویش عیان و

۱. اسرار الحكم، ج ۱، ص ۲۷۵

۲. شرح حکمة الاشراق، قطب الدین شیرازی، ص ۲۹۴

پدیدار گردد.

حال می‌توان مطلبی افزود که اگر ارواح انسانی را بتوان به پرنده‌گان توصیف کرد (که سابقاً آن در منطق الطیر عطار معلوم است) و منطق مشهور الارواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلاف و ما تناکر منها اختلف بر آن دلالت می‌کند، پس سیمرغ همان روح القدس یا جبرئیل یا عنقاء است که منزلگه او خورشید است، در عقل سرخ می‌گوید:

گفت: سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد؛ بامداد سیمرغ از آشیانه خود بدر آید و پر بر زمین بازگستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات به زمین.^۱

او برای ظهر سیمرغ دوره‌ای هزار ساله را بیان می‌دارد:

روشن روانان چنین نموده‌اند که هر آن هدھدی که در فصل بهار به ترک آشیان خود بگوید و بمفار خود پر و بال خود برکند، و قصد کوه قاف کند، سایه کوه قاف بر او افتند، به مقدار هزار سال، این زمان که «وَ آن يوْمًا عند رِيْكَ كالْفِ سَنَةً مَتَّا تَعْدُونَ»، 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 بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است. صفیر او به همگان برسد و لکن مستمع کمتر دارد، همه به او یند و بیشتر بی‌ویند.^۲

او لغت عنقای مغرب را در وصف جبرئیل نیز به کار می‌برد و برای همین است که در رساله اعتقاد الحکماء او را متصرف در عالم معزّفی می‌نماید، که گاهی به صورت انسان ظاهر می‌گردد؛ همان قسم که در زمان حضرت

۱. مجموعه آثار سهور دی، ج ۳، ص ۲۳۲

۲. همان، ص ۳۱۵

مریم بر حضرتش ظاهر گشت و خود را رسول الهی معرفی کرد که باید عطیه الهیه را تقدیم مریم کند، سهروردی در همینجا به قرآن استناد می‌کند: «انما ان رسول ریک لاهب لک غلاماً زکیاً»^۱. سهروردی در رساله دیگر خود در این باب توضیح می‌دهد:

آخر این کلمات جبرئیل است علیه السلام و ارواح آدمیان از این کلمه اخراست، چنانکه پیغمبر گفت صلی الله عليه در حدیث دراز از فطرت آدمی، که «بیعت الله ملکاً فینفتح فيه الروح» و در کلام الهی رفته است بعد از آن که گفت «خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهین ثم سَرِيَه و نفح فيه من روحه» و در حق مریم گفت «فارسلنا اليها روحنا» و این کلمه جبرئیل است و عیسی را روح الله خواند و با این همه، او را کلمه خواند. و روح نیز، چنانکه فرمود: «انما المسيح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته القیها الى مریم و روحه منه»، هم کلمه خواند و هم روح او را. و آدمیان یک نوعند پس هر که را روح است کلمه است بلکه هر دو اسم یک حقیقت است در آنچه تعلق بیشتر دارد.^۲

و در رساله «بیزان شناخت» بیان می‌کند که این فقط در وصف مظهر حق است؛ یعنی جبرئیل موجودی بیرون از پیامبر نیست، بلکه یکی از قوای اوست.

در همینجا باید افزود که در اندیشه دینی، بالاخص شیعه، چهار فرشته همیشه با هم به تدبیر عالم مشغول‌اند؛ جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل. این چهار فرشته حاملان عرش الهی‌اند، و این عرش به تعبیر بسیاری همان کلمه الله است که از چهار حرف تشکیل شده

است. حافظ رجب بررسی در توضیح این دقیقه می‌گوید: و حروف الجلاله لها اربع مراتب: الذات، و العقل و النفس و الروح؛ ولها اربع ملائكة: جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل و عزرائيل؛ وهى منزلة على اربعة انباء: ابراهيم و موسى و عيسى و محمد؛ وهى تتم باربع حقائق: الامر و النهى و الوعد و الوعيد؛ وهى منزلة فى اربع كتب: المصحف و التوراة و الزبور و الفرقان، فالمصحف صورة القلب و هى الالف الاول و التوراة صورة العقل و هى اللام الاولى و الانجيل صورة الروح و هى اللام الثانية و الفرقان صورة النفس و صورة الحق فى عالم الظاهر و الباطن و حرفها الهاء^۱.

او می‌گوید که این چهار حرف اول که تشکیل الله را می‌دهند، با ذات و نفس و روح و عقل مرتبت‌اند که هر یک در مقامی به یکی از انباء و ملائکه و یکی از کتب الهی مقارت دارد که می‌توان در جدول زیر خلاصه کرد:

ا	ذات	عقل	ميكائيل	ابراهيم	المر
ل	نفس	اسرافيل	موسى	تورات	نهى
ل	روح	عزرائيل	عيسى	انجيل	وعد
ه			محمد	قرآن	وعيد

همین اندیشه استعاره‌ای از سه‌پروردی به حافظ رجب بررسی دو سو دارد. از یک طرف به قبل از سه‌پروردی باز می‌گردد که در احادیث ائمه اطهار شیعی با نورهای اربعه تعبیر یافت، و از سویی به شیخ احمد

احسائی ختم می‌گردد که در آرا او همگی با هم مرتبط گشت. در احادیث منسوب به ائمه اطهار حدیث زیر جالب است:

فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ أَرْبَاعًا لَمْ يَخْلُقْ قَبْلَهُ إِلَّا ثُلَّةً أَشْيَاءَ الْهَوَاءِ وَالْقَلْمَ وَالنُّونِ، ثُمَّ خَلَقَهُ مِنَ الْوَانِ الْأَنَوارِ مُخْتَلِفَةً مِنْ ذَلِكَ نُورٌ أَخْضَرٌ مِنْهُ أَخْضَرَتِ الْخَضْرَةَ، وَنُورٌ أَصْفَرٌ مِنْهُ أَصْفَرَتِ الصَّفْرَةَ وَنُورٌ أَحْمَرٌ مِنْهُ أَحْمَرَتِ الْحَمْرَةَ وَنُورٌ أَبْيَضٌ وَهُوَ نُورُ الْأَنَوارِ وَمِنْهُ ضَوءٌ النَّهَارُ ثُمَّ جَعَلَهُ سَبْعِينَ الْفَ طَبْقَ غَلَظَ كُلَّ طَبْقٍ كَأَوْلَ لِعَرْشِهِ إِلَى أَسْفَلِ السَّافَلِينَ لَيْسَ مِنْ ذَلِكَ طَبْقَةً أَلَا يُسَبِّحُ بِحَمْدِ رَبِّهِ وَيُقَدِّسُهُ بِأَصْوَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَالسُّنْنَةُ غَيْرُ مُشَبِّهَةٌ^۱

این حدیث بسیار مفصل است که آن را به ملائکة اربعه مربوط می‌کند و شیخ احمد احسائی به این لحظه و امداد سهروردی است؛ همان‌گونه که در مطلب هورقلیا به سهروردی تعلق خاطر شدید دارد. او در کتاب مهم خود، *شرح الزیاره*، بارها به این مطلب اشاره می‌کند که تمامی این مطالب رمز و کنایه است. ولی اینکه این رمز به چه معنا می‌شود، بسیار مغلق و مضمر می‌نویسد. در جایی از اثر خود می‌گوید:

لَأَنَّ الْعَرْشَ هُوَ الْمَظَهُرُ الْجَامِعُ لِلرَّحْمَةِ الْوَاسِعَةِ وَكَانَ الْعَرْشُ يَنْقَسِمُ إِلَى أَرْبَعَةِ أَرْكَانٍ، رَكْنٌ أَحْمَرٌ أَحْمَرَتْ مِنْهُ الْحَمْرَةُ وَفِيهِ مَائَةٌ وَخَمْسُونَ الْفَ رَكْنٌ يَحْمِلُ كُلَّ رَكْنٍ مِنْهَا سَتْمَائَةَ الْفَ مَلَكٌ وَمَائَةٌ وَخَمْسُونَ مَلَكًا هَذَا رَكْنُ الْخَلْقِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى (خَلَقْتُكُمْ ثُمَّ رَزَقْتُكُمْ ثُمَّ يَعْيَّتُكُمْ ثُمَّ يَحْيِيَّكُمْ) وَمِنْهُمُ الْمُتَلَقِّيُّ عَنْهُ وَالْقَائِمُ بِجَهَاتِهِ هَذِهِ الْمَلَائِكَةُ الْحَامِلِينَ لَهُ جَبَرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَعْنِيهِ اسْرَافِيلُ بِنَصْفِ قُوَّتِهِ وَعَزْرَائِيلُ بِنَصْفِ قُوَّتِهِ، وَرَكْنٌ أَخْضَرٌ أَخْضَرَتْ مِنْهُ الْخَضْرَةَ وَفِيهِ مَائَةٌ وَخَمْسُونَ الْفَ رَكْنٌ ... رَكْنٌ

اصلیّ اصفرت منه الصفرة ... رکن ابیض منه البیاض و منه ضوء النهار ... وكلّ واحد من هؤلاء الملائكة الاربعة الحاملین للعرش يعني المتلقین عن ارکانه يحمل ما حمل منه بثلاثة احرف من الاسم الاعظم و هي بسم الله الرحمن الرحيم و لا حول و لا قوّة الا بالله العلي العظيم^۱

او چهار فرشته مذبور و چهار رکن و چهار مرتبه خلقت را در رابطه با هم می داند و در جدول زیر می توان خلاصه کرد:

تسوییح	ماء	عقل	مشیت	رزق	میکائیل	ایض
تحمید	هواء	روح	اراده	حيات	اسرافیل	اصفر
تهلیل	تراب	نفس	قدر	موت	عزراپل	اخضر
تکبیر	نار	اجساد	قضاء	خلق	جبرئیل	احمر

حال می توان فهمید که مراد سهور دری از عقل سرخ و آواز پر جبرئیل چیست. او می گوید که این ارکان اربعه از مراتب وجودی پیامبر است که در هر عالمی به شانی ظاهر و پدید می گردد. پیامبر که ظاهر شد، در مرتبه ای به خلق روحانی یا ایمان می پردازد و در مرتبه ای به موت ایمانی مبادرت می کند؛ یعنی نفوosi که خود را اعلم و ارجح از همه می دانند از اعتبار می اندازد و محک او در این رابطه کلمة الله یا همان لوگوس فلاسفه است. او باعث رزق می گردد که معانی کلمة الله را به اهلش اطعم می نماید و در زمانی نیز حیات ابدی به آنان می بخشاید.

جبرئیل در اصل صفتی از صفات پیغمبر است که رنگ سرخ او نشان از آتش دارد. بیان این عناصر اربعه در جایی دیگر گفته خواهد آمد. آنچه در این قسمت باید بار دیگر تصریح کرد، آن است که منظور سهروردی در بیان این همه استعارات و انطباقات با عقول عشره و افلاك سبعه، این است که عالم به مدد و فیض حق خلق گشته است و دائماً محتاج فیضان روح است. دغدغه فیلسوفان اسلامی همانا تأثیر خداوند بر جهان مخلوق است. برای تشریح این تأثیر به نظریه فیض یا صدور، برگرفته از آرای افلوطین، تشییت کردند که بر این ابتنایافته بود که از واحد، صادر نخست، برای فیضان بر خلقت، صدور یافته و از این صادر اول، سلسله‌ای از عقول و نفوس صادر گشته است که بر کائنات فیض رسانند.

حرکت افلاك، بنا بر این استعارات و تعلیلات، بر اثر نوعی جذبه رحمانی صورت می‌گیرد که بنا بر قاعدة خویش مادون را به مافق می‌کشاند؛ به این سبب است که هر کس که از اصل خویش دور افتاده است، روزگار وصل خویش را باز می‌جوید.

(۵) در این بخش، سهروردی به اصل مسئله می‌پردازد که حدوث و قدم عالم باشد. او می‌گوید که حدوث و قدم عالم به دو ضرب انجام می‌شود: حدوث و قدم زمانی و حدوث و قدم ذاتی. خلاصه قول آن است که عالم هم حادث ذاتی است و هم قدیم زمانی، والبته این قول با آنچه در قرآن و توارد به صورت ظاهر بیان شده است مخالفت دارد. از این رو، متكلمان نیز در قطب مخالف فلاسفه مقر و مأوا می‌گزینند. عقل قائل به قدم زمانی عالم است، ولی نصّ کتب الهی می‌گوید که عالم زماناً نیز حادث است و در شش روز انجام یافته است و تاریخ عالم از زمان معینی آغاز می‌شود. در اینجا یا باید عقل را تنها گذاشت و به ظاهر وحی

چسبید، که در این صورت همان کاری را انجام داده‌ایم که اهل کلام به آن مبادرت کرده‌اند، یا باید به عقل تمسک جست و وحی را تأویل کرد، و این دقیقاً همان کاری است که بسیاری از فرزانگان را به آن مشغول می‌یابیم؛ اسماعیلیان و عرفان و فلاسفه، در این موضع، به این دسته تعلق دارند.

این مبحث در اسلام بسی بیشتر از یونان و مسیحیت محل نزاع بوده است. ولفسون به طریق استادانه‌ای زوایایی بحث حدوث و قدم عالم یا بحث مربوط به آن یعنی خلق از عدم^۱ را روشن کرده است.^۲ اصل قول به ارسطو بر می‌گردد که به قدم عالم معتقد بود و چون الزامی بر تطبیق با آیات کتاب مقدس نداشت، التزامی بر تقسیم حدوث و قدم به ذاتی و زمانی نمی‌دید. اما، چون از ارسطو به معقتدان ادیان و مؤمنان به وحی همین مبحث به میراث رسید، آنان را ناگزیر ساخت تا به چنین تقسیم‌بندی قائل گردند.

از طرف عقل به قدم عالم، و از طرف وحی به حدوث آن میل است. با این همه، ابن سینا بر این عقلی در قدم عالم به طریق زمانی و حدوث عالم به شکل ذاتی را خارج از دایره مفاهیم و مستدلات عقلی می‌بیند و می‌گوید که بنابر حدوث و قدم عالم، می‌توان دلیل بر عدم صانع یا وجود کثرت در واجب الوجود اقامه کرد.^۳

اما، غزالی این را ترفندی جهت فلاسفه می‌داند تا به قدم عالم معتقد باشند و صانع را انکار کنند. لذا، از این بابت سه‌روردی به غزالی ناظر است که تأکید می‌کند حتی اگر کسی در الفاظ اختلاف کند یا بر اطلاق به عالم از الفاظ احتراز جوید، نباید مناقشه‌ای روا داشت؛ چه که اصل

1. exnihilo

۳. اشارت، ص ۳۱۶

۲. فلسفه علم کلام، صص ۴۳۰ - ۴۵۰

مبحث اعتقاد به وجود صانع است که فلاسفه به آن معتقدند و باور دارند، حتی اگر در اصل رابطه علت و معلول یا حقیقت آن شکی رواگردد. و این همان اشاره غزالی در تهافت الفلاسفة است.^۱ مضماین کتاب تهافت الفلاسفة غزالی در این باب بسیار استوار است، اما فقط در جهت نشان دادن عجز عقل از اثبات و نفی مسئله مانحن فیه صادق بوده است و کفايت می‌کند. همین رأی را می‌توان در نزد مسیحیان دید. چنانکه مینار^۲ می‌نویسد:

و اصلاً خود این امر چندان مهم نیست که قائل به امتداد زمانی برای جهان بشویم یا نشویم امتداد آن را متناهی بدانیم یا ندانیم هر کدام از این دو فرض متضاد را بکنیم، تأثیری در خالقیت خدا ندارد زیرا که به هر دو صورت هر چیزی که وجود دارد واقعیت خود را از فعل مطلق غیر زمانی الهی تحصیل می‌کند از لیت خدا بدین معنی نیست که وجود او مقدم بر جهان یا سابق بر زمان باشد بلکه بدین معنی است که متعالی از آن باشد.^۳

در همینجا می‌توان دید که اصل مسئله مهم نیست؛ بلکه نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌گردد، نکته قاطع و حساس مسئله است. اگر فیلسوفان می‌گویند که عالم قدیم است، مقصودشان از این عبارت آن است که وجود خدا ذاتاً و نه زماناً مقدم بر عالم و زمان است.^۴ سهروردی، رأی فلاسفه را به این سبب اخذ می‌کند که او نیز معتقد به تأویل کلمة الله است. چقدر مطابقت دارد بحث او در این خصوص، با این قسمت از الهیات دانشنامه علایی از ابن سینا:

۱. تهافت افلاسنه، ص ۵۶ به بعد

2. Meynard

۴. فرهنگ فلسفی، ص ۵۱۴

۳. شناسی و هستی، ص ۴۰۶

پیدا کردن آنکه واجب‌الوجود قدمی است و این‌همه چیزها محدث‌اند؛ هستی اجسام و اعراض و به جمله مقولات این عالم محسوس ظاهر است، و این‌همه را ماهیت جز آنیت است که اندر ده مقولات همی افتد، و گفته بودیم که این‌همه ممکن‌الوجودند، و اعراض را قوام به اجسام است و اجسام پذیرای تغییرند و نیز اجسام از مادت و صورت مرکب‌اند و هر دو جسم‌اند و مادت به نفس خویش قائم بفعل نیست، و صورت نیز همچنان، و گفته بودیم که هر چه چنین بود ممکن‌الوجود بود، و گفته بودیم که ممکن‌الوجود را وجود به علت بود، و بخود او را هستی نبود و به چیزی دیگر کش هستی بود، و محدثی این بود، و نیز گفتیم که علتها آخر به واجب‌الوجودی رسند، و واجب‌الوجود یکی بود.

پس پدید آمد که مر عالم را اوّلی است که به عالم نماند، و هستی عالم از وی است و وجود وی واجب است و ورا وجود بخود است؛ بلکه وی به حقیقت هست محض است و وجود محض است و همه چیزها را وجود از وی است، چنانکه مثلاً آفتاب را روشنی به خود است و همه چیزها را روشن‌شدن عرضی به وی است، و مثل آنگاه درست بودی که آفتاب نفس روشنی بودی قایم به خود و لیکن نه چنین است که روشنی آفتاب را موضوعی است و هستی واجب‌الوجود را موضوعی نیست بلکه به خود قایم است.^۱

حال، اگر به علم و دانش امروز مراجعه شود، معلوم می‌گردد که باور فلاسفه به قدمت زمانی عالم راست و درست است یا لااقل خلقت عالم مطابق با دستورات دینی، محصول شش روز نیست؟ پس، چاره نیست که

مسطورات قرآن و انجیل و تواتر را در این خصوص؛ مستورات رمزی دانیم. فلاسفه عصر روشنگری نظیر ولترو روسو، از این میان، ظاهر وحی را گرفتند و آن را باطل دانستند و کار را به تمسخر کشاندند و حتی بنیان دین را سست انگاشتند. برخی از خردمندان، هم قول فلاسفه را راست دیدند و هم وحی را مطابق با آن پنداشتند. بر اینان لازم آمد که وحی را، لااقل در این مبحث، تأویل کنند و شش روز خلقت را رمز و راز فرض کنند. در مشتوى منسوب به نام عطار، سی فصل، می‌توان دید که این روزها را شش روز قیام شش پیامبر معنا کرده‌اند:

ولی بهتر ز جمله مصطفی بود
نه جمله واقف اسرار بودند
شدند مأمور اسرار شریعت
بگسترد او شریعت را به عالم
که بر وی آتش نمروز شد گل
عصا شد در کفش مانند ثعبان
که مرده زنده گردانید از دم
که او پیغمبران را جمله سر بود
طريق اوست اكمال طريق
اگر دانی تو این اسرار نیکوست
به پیش حیدر آمد دین و ملت
تو تا دینش بدانی ای برادر
محمد را به عالم برگزیدم
چنین دارم ز پیرو راه تلقین
مرا تعلیم قرآن گشت یاور
بدان ترتیب عالم را مدار است
شود قائم مقام خلق ظاهر

بدان کانسان کامل انبیا بود
به عالم انبیا بسیار بودند
ولیکن شش پیغمبر در طریقت
نخستین این ندا در داد آدم
پس ابراهیم بد صاحب توکل
ز بعد او کلیم الله را دان
بیامد بعد از آن عیسی میریم
ز بعدش خاتم خیر البشر بود
برو شد ختم اسرار شریعت
که حال جمله پیغمبران اوست
ازو میپرس اسرار شریعت
به قرآن این چنین فرموده داور
که عالم را به شش روز آفریدم
بود عالم حقیقت عالم دین
بود شش روز دور شش پیغمبر
ولیکن روز دین سالی هزار است
چه گردد شش هزار از سال آخر

بسر آید همه دور شریعت
یا مر حق شود پیدا قیامت^۱

مطابق با این اندیشه هم قدمت عالم بنا بر رأی فلاسفه صادق می‌آید و هم وحی از تعارض با علم و فلسفه نجات می‌یابد. این کاری است که به نحو بسیار مستوفی و دقیق توسعه ناصرخسرو در وجه دین انجام گرفت.

(۶) در پیرو همین بحث، سهروردی به مسئله اراده می‌پردازد که از امehات مباحث کلامی است. عنایت اشعری به مبحث اراده الله و اینکه اراده از صفات خداست مشهور است.^۲ و البته با اراده به معنی اختیار در برابر جبر قدری اختلاف دارد. سهروردی به بحث اراده حق از آن روکه به حدوث عالم پرداخته است، التفات دارد. اراده حق اگر متعلق به حدوث حادث گردد، از اصل قدیم بودن خود خارج می‌شود؛ در صورتی که سهروردی اراده خدا را چون خود خدا قدیم می‌داند و خالی از غرض و انتقام خیر و احتراز از ضرر می‌یابد که از خصایص اراده بشری است. به عبارت دیگر، مقصود سهروردی از اعتقاد حکما در این باره آن است که نظیر ابن سینا بیان کند که حق تعالیٰ فاعل بالاراده است.^۳ اگر چه بالمال این اراده خدا به حکم عقل جز ضرورت صدور جهان ازاو و رضایت او از این طریق معنایی نمی‌یابد^۴، ولی به همین جهت نزد غزالی در تهافت التهافت مورد لطمہ شدید واقع می‌شود؛ با این‌همه، از قصد اثبات کمالی برای خدا، وجود نقصی بر صنع او لازم می‌آید که به خود او نیز راجع می‌شود و سهروردی اذهان را به این مطلب معطوف می‌کند که

۱. پندتامه و بی‌سیرنامه، صص ۱۱۲ - ۱۱۳.

۲. استحسان المخوض في الكلام، ص ۱۵

۳. الهیات دانشنامه علانی، صص ۵۷ - ۵۸

۴. تاریخ فلسفه در اسلام، م. شریف، ج ۱، ص ۷۱۴

معنی ارادهٔ خداوند نفی غرض ورزی اوست. به عبارت دیگر، جنبهٔ سالبهٔ این صفت مَدّ نظر است، نه چیزی دیگر؛ یعنی همان اندیشه‌ای که عرفان سعی در توجیه آن کردند. عارفان خوب می‌دانند که فعل حق مانند افعال انسانی نیست که در پی مقصد و غرض باشد و به دنبال مآل و مأرب رود، بلکه خداوند در رتبهٔ تقدیس ذات از همهٔ شوائب و مقاصد و اغراض منزه و مقدس است. حتی، به قول ابوالبرکات بغدادی، قصد و ارادهٔ خداوند، فرع ذات او نیست که با صدور خلقت، ارادهٔ او زائد بر خلقت بر خلق حمل شود، بلکه خلقت عین ارادهٔ اوست. مولانا به این گفته سخت دل بسته است و به زبان حال از این اقوال چنین تصویری ارائه می‌دهد:

من نکردم خلق تا سودی کنم	بلکه بر بندگان جودی کنم
آفریدم تا ز من سودی کنند	تا ز شهدم دست آلودی کنند

و نظرگاه ایشان حدیث قدسی است که: «آنما خلقت الخلق لیربحوا على و لم اخلقهم لاريح عليهم». ^۱ سهور دی در الواح عمادیه می‌گوید که ارادهٔ مبتنی بر غرض در خور شان حق نیست، بلکه چنین اراده‌های به افلک و نفوس افلک راجع می‌شود و اینان مصدر ارادهٔ کلیه و سایر کائنات صاحب ارادهٔ جزئیه مکتبه از ارادهٔ کلیه‌اند^۲ همو در اللمحات همین عبارت را تکرار می‌کند.^۳ او خلق را به ارادهٔ حق مربوط نمی‌داند؛ چه که حق اراده در خور حق نیست، بلکه حق منزه از شیوهٔ آن است بلکه خلق، اقتضای ذات حق است و از این اقتضا می‌توان به ارادهٔ او تمسّک جست. در سایر آثار خود، او به این مطلب پرداخته است که فعل حضرت

۲. رساله از شیخ اثران، ص ۴۳

۱. احادیث مثنوی، ص ۵۸

۳. همان، ص ۱۵۵

حقّ به معنای ابداع اوست که البته به ارادهٔ او نیز تعبیر شده است. او در کتاب المشارع و المطارات و در مشرع خامس بیان می‌کند که احوال ناس در این خصوص متفاوت است؛ برخی موجود را به علت و معلول تقسیم می‌کنند که معلول خود به دائم و غیر دائم تقسیم می‌شود. او می‌گوید این فقط عوام هستند که در مفهوم فعل بلا فاصله به عدم می‌اندیشیند که بر فعل سبقت گرفته است و آن فرع اراده است. لذا، مفهوم اراده را داخل در مفهوم فعل می‌دانند. او توضیح بسیار می‌دهد که باید بین فعل و اراده و ابداع تفاوت نهاد. فعل بر هر هستی تعلق می‌گیرد؛ ولی، اگر همین فعل از ساحت فوق به ساحت دون جاری شود، به آن اراده گویند و فعل ارادی او را در اولین تعلقش ابداع نام نهند. لذا، برخی چون اهل نجوم از اراده در حرکات نجوم صحبت می‌کنند و می‌گوید که للافلاک اراده کلیه، که وجود، تجدّد ارادات و حرکات را مستفاد داشته‌اند.^۱

۷) دفع شبههٔ دیگر مربوط است به اعتقاد به روح انسانی که نزد حکما به نفس ناطقه مشهور است. سهروردی می‌فرماید که شرافت انسان به داشتن روح انسانی است. این روح، جوهر عقلی است و منشأ و مولد او عالم عنصریّات و افلاك نیست. او، سپس، به ذکر یکی از مهم‌ترین آرای خویش می‌پردازد و آن وجود عالم اثیریّه یا عالم هورقلیاست. در این بخش، سهروردی اشاره می‌کند که نفس ناطقه موجود است چه که انسان، وحدت حقّ را درک می‌کند؛ منشأ این درک در جسمیّات او نیست، پس باید در او جوهری باشد که قادر بر درک این لطیفة حقّه باشد، پس به این طریق اثبات وجود روح می‌کند.

قصد سهروردی این است که بیان دارد که آدمی دارای دو جنبه

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، صص ۴۱۷-۴۱۱

است؛ یکی جسم و امور جسمانی و دیگری اموری که نمی‌توان با مقتضیات جسمانی آن را تحلیل یا تحلیل کرد. از جمله این امور مسئلهٔ معرفت و ادراک انسانی است که با منشأ جسمانی او قابل تبیین نیست؛ لذا، چاره‌ای نیست که در وجود آدمی قائل به جوهر بسیطی گردیم که فارغ از جسم و فارق معضلاتی از قبیل خیر و شر است، و این جوهر بسیط همان نفس ناطقه است.

این نفس ناطقه یا روح انسانی به حکم مقارتتش با حق، و اینکه از عالم برین است و به عالم جسمانیات و عنصریات و سماویات تعلق ندارد، می‌تواند وحدت حق را درک کند، و این نکته دلیلی دیگر بر انفراد روح و خارج بودن او از عالم جسم است.

اینکه قبل از او فلاسفه به این لطیفه اندیشیده‌اند، امری مسلم است. اهتمام فارابی در اثبات روح و بقای آن، و مساعی ابن سینا در قضیّة تجرّد نفس، نزد سهوردی معروف و مشهور است. نظریهٔ فارابی برای اثبات تجرّد نفس از کتاب النفس ارسسطو مایه می‌گیرد؛ ولی با نظریهٔ عقول فارابی که از آن اوست، در هم آمیخته است و بعدها در ابن سینا و ابن میمون و بسیاری از فلاسفهٔ مسیحی اثر می‌گذارد. ولی این اختصاص به ابن سینا دارد که به نحو خاص برای نفس اقامهٔ برهان می‌کند. البته، بنا بر گفتهٔ خود وی، آن را برهان نمی‌توان نامید، بلکه تنبه باید گفت.^۱

مسئلهٔ این است که آیا اعمال انسانی را فقط با جسم او می‌توان تفسیر کرد یا خیر. بدیهی است که از منظر فیلسوفان اسلامی باید به دوگانگی نفس و جسم اقرار کرد. مجاهده نخستین فیلسوفان اسلامی آن است که به این دوگانگی تصريح و بعد آن را اثبات کنند، ولی بلافاصله درگیر مسئلهٔ

۱. کتاب الشفاء، کتاب نفس، مقاله ۵، فصل ۷

دیگری خواهند شد که مجاهده ثانی آن را به خود اختصاص می‌دهد که اگر روح و جسم هر دو هست، رابطه این دو با هم چیست. در نخستین اهتمام، فیلسوفان مسلمان به توفیقات بسیاری دست یافته‌اند؛ علی‌رغم آنکه به افلاطون ناظر بودند، ارسطور را هم پیش چشم داشتند. من‌جمله ابن سینا، هم در الشفاء و هم در النجاة و هم در احوال النفس خود، می‌گویند که نفس ناطقه مجرد است، زیرا که اگر جسم باشد ناچار اجزای آن جسم باید نسبتهاي با اجزای اين معنى داشته باشد و بدین لحظه خود نيز دچار انقسام به اجزا گردد.^۱

دیگر آنکه صورت امر معقول، زمانی که در نفس ناطقه است، نمی‌تواند دارای وضع نیز باشد که بتوان به آن اشاره کرد و از طرفی دیگر، نفس ناطقه قادر به تعقل معقولانی است که لایتناهی، ولو بالقوله است، ولی جسم چنین قابلیتی ندارد.

اگر قوّه عاقله مجرد نمی‌بود، و نظیر خیال و حسّ به وسیله آلات جسمانی ظهور می‌یافتد، لابدّ بر این بود که ذات خود و آلات خویش را نمی‌توانست درک کند؛ در حالی که عقل به خود نیز تعقل می‌کند. علاوه بر این، اگر قوّه عاقله یا نفس ناطقه در آلتی جسمانی انطباع می‌یافتد یا باید مستمراً بدان بیندیشد یا آنکه هرگز آن را تعقل نکند. به تجربه نیز می‌توان فهمید که قوای جسمانی انسان در طی زمان دچار ضعف می‌شود؛ حال آنکه نفس ناطقه و قوای آن، من‌جمله قوّه عقل، از سنّ خاصی به بعد به کمال خویش نایل می‌گردد.

اینها دلایلی بود که ابن سینا اقامه می‌کند تا بگویند که نفس جوهری مجرد و قائم بالذات است که در بدن انسان و جسم دیگری منطبع نگشته

است، بلکه مفارق از ماده و جسم است. نفس متصرف در بدن، و بدن محلی برای این تصرف است.

ولی، غزالی ادله ابن‌سینا و فارابی را در این خصوص کافی و شافی نمی‌داند، بلکه در مسئله ۱۸ از تهافت‌الفلسفه آن را تزییف و تضعیف می‌کند. دعوی غزالی این است که نه اینکه خود او جوهریت نفس را قبول ندارد، بلکه دلایل و بیانات فیلسوفان را در این امر وافی به مقصود نمی‌داند و عقل را از اثبات این دقیقۀ ریاضی، عاجز و دست خرد را از وصول به این لطیفة سبحانی، قاصر می‌داند:

فقط می‌خواهیم بر این دعوی ایشان که می‌گوید «جوهر مجرد بودن نفس، به براهین عقلی شناختنی است» اعتراض کنیم و این اعتراض به این معنا نیست که این امر را از قدرت خدای متعال بعید می‌دانیم و یا می‌گوییم که شرع نقیض آن را آورده است، نه، بلکه شرع در تفصیل حشر و نشر، آن را تصدیق هم می‌کند ولیکن این دعوی را از نظر اینکه تنها به دلالت عقل می‌گویند و از شرع بی‌نیاز می‌دانند انکار می‌نماییم^۱

لذا، سه‌روردی در این بخش از اعتقاد الحکماء، علاوه بر آنکه صراحتاً معتقدات فیلسوفان را مطابق با ادله ایشان بیان می‌دارد، به شرع و شریعت نیز توجه دارد تا جواب غزالی را بیان کند.

نکته لطیف بیان سه‌روردی آن است که اثبات روح را فرع وجود حق می‌بیند؛ لذا، وجود روح برای نفووس قویه یا قوی الایمان مسلّم است، چنانکه به بیان حلّاج استناد می‌کند. این گفته حلّاج را به صورت زیر در تذکره‌الاولیاء عطار می‌توان یافت:

آخر سخن حسین این بود که گفت حبُّ الواحد افراد الواحد و این آیت برخواند یستعجل بها الذين لا یوضون بها و الذين آمنوا مشفقون منها و یعلمون أنها الحقّ و این آخر کلام او بود پس زبانش ببریدند ...^۱

در برخی از نسخ، بر حسب ضبط نیکللسون، «حبُّ الواحد» به «حسب الواحد» نیز نقل شده است.^۲ اما، هجویری، مقدم برعطار، در کشف المحبوب ضبطی مطابق با سهور وردی آورده است: معروف است که حسین بن منصور را بر دار کردند آخرين سخنان وی این بود حسب الواحد افراد الواحد له.^۳

البته، از این معنا، هجویری اثباتِ فناء فی الله و نیز جوهره محبّت مستودعه در روح انسانی را قصد می‌کند؛ یعنی حبّ واحد حقیقی، مکنون در روح انسانی است که قابل آن است.

از این بیان حلأج باید رائحة تنزیه خداوند را بویید، ولی با ذکر این مهمّ که در آدمی باید حقّ را جویید. این قول به شطح ماند، لذا روزبهان بقلی شیرازی در بیان این نکته می‌نویسد:

قال، یعنی توحید ذات بود. مقصود او – رحمة الله عليه – بدین اشارت نفی حلول است از نفس خویش و اظهار انکار بر حلولیان. چون حلولی باشد آنک در افراد قدمی از حدوث چنین باشد حال وی درین معنی چون حال انبیاء و صدیقان باشد، مقدس از تشییه و تمثیل و کیفیت و حلول گفتن؟ اهل بغداد بی حقش کشتنند. جزا بیافتند به قتل خلیفه و غرق بغداد بدجله.

۲. همان، ص ۱۸۷، اختلاف نسخ

۱. تذكرة الاولیاء، ج ۲، ص ۱۴۴

۳. کشف المحبوب، ص ۴۰۲

بدین جمله خبر داده بود حسین بن منصور.^۱

مطابق با اندیشه عرفا، روح انسانی تنها شبیه خداوند و واحد حقیقی در این عالم است و بر حسب گفتهٔ حلاج، مسئلهٔ الوهیت با مسئلهٔ تجرّد و بقای روح ملازمت دارد. خداوند و روح انسانی دو مقولهٔ از هم جدا نیستند، بلکه اعتقاد به خداوند، به تبع خویش، اعتقاد به وجود روح انسانی و بقای آن را خواهد آورد. برای همین است که جوهرهٔ دین، در تمامی ادیان، لزوم روح و بقای آن معنا شده است. علت شاید این باشد که روح انسانی بسیار به خداوند شباهت دارد، و این گفتهٔ حلاج برگرفته از تورات و انجیل و قرآن است. زیرا در تورات در همان ابتدای خلقت، و پس از

آفرینش ممکنات، خلق آدمی چنان تصویر شده است:
و خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم.^۲

و این گفته به شکل اسرائیلیات در احادیث اسلامی نیز راه یافت. صور مختلفی از آن روایت شده است:
اذا قال احدهم اخاه فليجتنب الوجه، فانَ اللَّهُ خلقَ آدمَ عَلَى صُورَتِهِ.

اذا ضربَ حدكم فليجتنب الوجه. فانَ اللَّهُ خلقَ آدمَ عَلَى صُورَتِهِ.
خلقَ اللَّهُ آدمَ عَلَى صُورَتِهِ.

لاتقبعوا الوجه فانَ اللَّهُ خلقَ آدمَ عَلَى صُورَتِهِ.
لا تقبعوا الوجه فانَه خلقَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ.^۳

۲. تورات، «سفر بیدایش»، ۱/۲۷

۱. شرح شطحيات، ص ۵۴۰

۳. احادیث مثنوی، ص ۱۱۴

اینکه آدم از چه روی شبیه خداوند است، مورد اختلاف کسان، بنا بر مشربی که دارند، است. ولی آنچه مهم است و خالی از وجوه اهل تشییه، آن است که آدمی نمی‌تواند به جسم شباهت به خداوند داشته باشد. او به روح نظیر خداوند است، زیرا اسماء و صفات خداوند بر انسان نیز تجلی کرده است. جمیع اشیا محل تجلی اسمی از اسماء خداوندند، ولی انسان مستجمع جمیع اسماء و صفات است. این اسماء و صفات الهی در جسم انسان تجلی نکرده است، بلکه مجلای آن روح انسانی است. برای اینکه این دقیقه از خاطر نرود، اکمل انسانها یعنی پیامبران را باید یاد آورد. منظور از آدم در این حدیث مزبور پیامبر است، و شاید بتوان گفت که همان‌گونه که رابطه خداوند و مخلوقات او از طریق پیامبران ممکن است، رابطه روح انسانی با جسم نیز از طریق نفس حاصل می‌گردد.

شباهت انسان با خداوند، شباهت روح او با خداوند است. از باتی روح دارای قوای الهی است و از طرفی خصایص الهی نظیر بقا را دارد. به قول مولانا:

مضمر این سقف کرد و این فراش	ای بسا بنیادها پنهان و فاش
وصفت آدم مظہر آیات اوست	آدم اصطلاح او صاف علوست
بهر اوصاف ازل دارد ثبوت	بر صطریلاش نقوش عنکبوت
عنکبوتش درس گوید از شروع	ناز چرخ غیب وز خورشید روح
بی منجم در کف عام او فتاد	عنکبوت و این صطریلاپ رشاد
غیب را چشمی بباید غیب بین ^۱	انبیاء را داد حق تنجیم این

پس جوهریت نفس ناطقه خالی از جسم و جسمائیت است و این دقیقه‌ای است که سه‌ورودی بر آن تأکید می‌کند و قصد اثبات آن را از طریق سنت

دینی، یعنی قرآن، دارد؛ به همین خاطر به آیه کریمة «فی مقدد صدق عند مليک مقتدر» اشاره می‌کند^۱ که خود آیه در وصف نفوس متّقی است که در جنت در نزد حق مقر یافته‌اند. پس، اوّلاً نفس ناطقه وجود دارد، ثانیاً باقی است، ثالثاً مجازات و مكافایات می‌بیند، رابعاً از جنس عالم روحانی و شبیه حق تعالی است و منظور از روح انسانی، اکمل عباد مقام نبوّت است که انبیا و اولو‌العزم از آنان حضرت ختمی مرتبت را بیان می‌کند و به حدیث «ایت عند ربی یطعمنی و یسقینی» استشهاد می‌کند. اصل حدیث این است که:

نهی رسول الله (ص) عن الوصال فقال رجل من المسلمين فائنا
يا رسول الله تواصل قال رسول الله (ص) و ايكم مثلى ائى ابيت
يطعمنی ربی و یسقینی^۲

آیه مقدد صدق و حدیث ایت عند ربی همیشه در عرفان مطعم نظر بوده است و سه‌روردی به هر دو اینان استناد کرده است. برای نمونه می‌توان به کاشفی سبزواری استناد کرد که در بیان آیه مزبور گفت:

از امام جعفر صادق منقولست که حق سبحانه آن مکان را به صدق و صفت کرد پس بنشینید در وی مگر اهل صدق، سلمی فرمود آن مکانی است که حق تعالی راست گرداند در آن وعهد که با اولیاء کرده دوستان در آن مقام باشند. نزدیک با پادشاهی توانا بر همه چیز. صاحب بحرالحقایق فرموده که مقدد صدق، مقام وحدت قربت است که در مرتبه عنديت متحقّق شود و کشف الاسرار آورده که کلمه عند، رقم تقریب و تخصیص دارد یعنی اهل قرب، فردا در آن سرای بدان اختصاص خواهد

۱. قرآن، ۵۴، ۵۵.

۲. احادیث مثنوی، صص ۳۶ و ۸۸. جامع الصغیر، ج ۱، ص ۱۱۵

داشت. حضرت محمد امروز درین سرا مخصوص بدان بوده که ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی و چون رتبتی که فردا خواص بدان نازند و امروز پایه ادنای وی بوده پس از مرتبه اعلای فردای او که نشان تواند داد؟

مرآتِ جمال ذی‌الجلالی	ای محرم سر لا یزالی
صاحب دل لا ینام قلبی	مهماں ابیت عند ربی
هستی بمثابه که خواهی	از قربت حضرت الهی
در حوصلهٔ خرد نگنجد	قربی که عبارتش بستجد
بلکه نرسد بشارت آنجا ^۱	گم گشته بود عبارت آنجا

یعنی اگر روح انسانی تواند به حق و اصل گردد، به سبب قربیت و مشابهت و مماثلت اوست به حق؛ یعنی کاملاً روحانی است و جسمانی نیست. او، سپس، به بیان مشایخ صوفیه نیز استناد می‌کند تا تجرّد روح را از بدن نشان دهد.

حال به معضلی می‌رسیم که آدمی از ابتدای تاریخ تفکر بدان گرفتار بوده است، و آن ارتباط روح با بدن است. سهوردی همین را وجه شباخت روح به حق تعالی می‌بیند. نسبت روح به بدن چون نسبت حق به عالم است. این مناسبت را نمی‌توان حلول نامید یا به صدور فهمید، بلکه سهوردی آن را تعلق می‌نامد و علّقه تنها تعبیر مناسب برای این ارتباط است. بنا بر افادات دکتر داوودی، افلاطون نخستین کسی است که به تجرّد روح از عوالم مادّی معتقد است.^۲ او دربارهٔ تجرّد نفس تأکید می‌کند و نسبت آن را به بدن مثل نسبت ملاح به کشتی می‌داند.^۳

۱. مواهب علیه یا تفسیر حسینی، ص ۲۳۶

۲. همان

۳. دربارهٔ نفس، مقدمه، کز

ارسطو به جای تحقیق در باب ماهیّت نفس ناطقه به خصایص آن می‌پردازد. نفس مبدأ بدن زنده است و به عنوان منشأ حرکت و علت غایی آن و به عنوان جوهر واقعی اجسام جاندار^۱ محسوب می‌شود.

افلوطین، علاوه بر این، هبوط روح و تعلق نفس به بدن و مسئله غربت و تولد ثانی ارواح و انسلاخ روح از بدن را چنان زیبا افاضه و اضافه می‌کند که هم در اندیشهٔ مسیحی و هم در مؤمنان مسلمان مؤثر افتاده است و همگی به عبارات مختلف آن را بازیینی کرده‌اند.

اما همان‌طور که از قبل گفته شد، مسئلهٔ ارتباط نفس به بدن همیشه معضل فکری بوده است. فارابی، چون منظرش رسالهٔ نفس ارسطوست، به قوای روح و مهم‌ترین آن، عقل متوجه است و مراتب عقل را به خوبی می‌نماید و ابن‌سینا نیز در رسائل فلسفی خویش به همان نحو تفکر می‌کند؛ اما مایهٔ عرفانی نیز به آن می‌بخشد. او نظیر بسیاری از حکیمان قبل از خویش، می‌داند که عقل از درک این موضوع عاجز است و بهترین شکل برای تبیین آن رمز است و خود بانی رسائل رمزی می‌شود و رساله‌الطیر و حق بن یقطان را می‌پردازد و همین رساله است که مدخل اندیشهٔ عرفانی در عطار، غزالی، و جامی می‌گردد.

اشارة مهم دیگری که سه‌روردی می‌کند، بیان این حقیقت است که در بدن انسان جسم لطیف بخاری موجود است که او تعبیر به روح حیوانی می‌کند و از جسم مادی لطیفتر است و خود محملی برای اندیشه‌های مکتب شیخی و شیخ احمد احسانی گشت.^۲ با تذکار این مهم که شیخ احمد احسانی بین جسد و جسم و نیز ذاتی و عرضی تفاوت می‌نہد و به

۱. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۱، ص ۴۴۶

۲. ارض ملکوت، ص ۲۶۱

چهار نوع جسد عرضی و ذاتی و جسم عرضی و ذاتی می‌رسد. قصد او ذکر مطلبی دیگر است، ولی مآل کار به اینجا می‌رسد که نفس آدمی است که باقی است و جاودان؛ و همین نفس است که در محضر حق به موقف حساب خواهد ایستاد و در آخرت و دنیای دیگر، به شکل و هیئت اعمال خویش درخواهد آمد و به نوعی زندگانی در خور آن عالم تداوم حیات خواهد داد و بقا پیدا خواهد کرد.^۱

۸) در این قسمت، سهورودی نحوه تعلق نفس به بدن یا هبوط آن را باز می‌کند که منشأ آن حق است و بر طبق ضرورت عالم و نحوه خلقت او، چون مزاج انسان ترکیب یافت، روح به آن عطا می‌شود؛ چه از جمله اوصاف او واهب‌الصور است حق به هر چه که قابلیت نحوی از وجود باشد، همان نحو از وجود را عنایت می‌کند.

منظور از واهب‌الصور همانا ذات حق تعالی است و البته، هر یک از انوار مجرّده خود نیز در مقام واهب‌الصور قرار می‌گیرد. اینان واهب‌الصور و واهب‌العلم و واهب‌التأیید هستند و نهایت واسطه فیض و افاضه‌اند. سهورودی بیان این مطلب را در حکمة‌الاشراق خود توضیح داده است و می‌گوید:

والمزاج الائم ما للإنسان، فاستدعي من الواهب كمالاً. والأنوار القاهرة علمت استحالة تغيراتها، فإنَّ تغييرهم لا يكون إلا للتغيير الفاعل وهو نور الأنوار – ويستحيل عليه؛ فلا تغيير له ولا لها. وإنما يحصل من بعضها الأشياء لاستعداد متجدد للتجدد الحركات الدائمة ويجوز أن يكون الفاعل تماماً و يتوقف الفعل على استعداد القابل فبقدر الاعتدال يقبل من الهيئات و الصور التي ذكرناها في النسب العقلية في الأنوار القاهرة والوضعية التي

للثوابت - مایلیق. و يحصل من بعض الانوار القاهرة و هو صاحب طلسن النوع الناطق - يعني جبرئيل عليه السلام - و هو الاب القريب من عظام رؤساء الملوك القاهره، «روان بخش»، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطى الحياة والفضيلة على المزاج الاتم الانسانى نور مجرد هو النور المتصرف فى الصياصى الانسية، وهو التور المدبّر الذى هو «اسفهند الناسوت» و هو المشير الى نفسه بالانائية.

وليس هذا النور مجودا قبل البدن فان لكل شخص ذاتاً تعلم نفسها و احوالها الخفية على غيرها^۱

او واهب الصور را همان جبرئيل وروح القدس واب سماوى مى داند که برگرفته از مصطلحات انجيلي است. او مى گويد از آنجا که مزاج انساني اتم مزاجها در بين ممكنت است، مستدعى قبول فيض وكمال از واهب الصور است و انوار قاهره به كيفيت اين مطلب آگاهاند، و اين تغير همانا از جهت فاعليت است که نور الانوار است که خود نيز مستقل از تغير است.

هر ممکنی به اندازه اعتدالی که در مزاج حاصل می کند، مستدعی کمالی بيشتر و ازيد است. از همین نکته می توان یافت که انسان دارای مزاجی اکمل از سایر ممكنت است و از میان انسانها، پیامبران دارای مزاجی كامل تر یعنی در اعلا مراتب خلقت جسمآ و روحآ قرار دارند. انوار قاهر همان صاحب طلسن نوع ناطقه بوده است که مراد جبرئيل است. زيرا او رئيس تمامی ملکوت قاهره است. نام او در فرهنگ ایران باستان «روان بخش» است که بر طبق اندیشه مسيحي، همان روح القدس

بوده است، علم و دانش و تأیید و تقویت از او نشأت می‌گیرد و به ممکنات حیات و فضیلت اعطا می‌کند. او زمانی که در زمین ظاهر می‌شود، نام اسفهبد الناسوت به خود می‌گیرد که به خویشتن خویش اشاره دارد.

در نسخ دیگر از حکمةالاشراق برخی اضافات در این بخش وجود دارد که به تاریخ این تفکر اشاره می‌کند، و شهرزوری در شرح حکمةالاشراق خویش نیز آن را ذکر کرده است.^۱ در این بخش، سهروردی می‌گوید که طبیعة ارض به غیر از برودت و یبوست همان اسفندرمذ است و اصولاً طبیعت هر نوع را مجرد از کیفیاتش، ربّ النوع آن گویند. یعنی ارباب انواع در اصل طبایع انواع است. اخوان الصفا این طبایع را ملائکه نام نهادند که به تدبیر عالم مشغول‌اند. یحییٰ نحوی، از فیلسوفان قبل از ابن سینا را شاهد می‌آورد که او نیز ارسسطو را به سبب تعریفی که از طبیعت کرده، ردّ کرده است؛ زیرا ارسسطو طبیعت را مبدأ نخست برای حرکت و سکون بالذات تعریف کرده است، و حال آنکه یحییٰ نحوی آن را در خور فعل می‌داند. او می‌گوید حقّ آن است که طبیعت، قوّه‌ای روحانی است که در اجسام عنصری سریان یافته است و در آنها به تصویر و خلق کردن می‌پردازد و به تدبیر آنها مشغول است و مبدأ حرکت و سکون آنها نیز می‌شود و آنها را به غاییات خویش نایل می‌سازد.^۲

حال مزاج انسانی اکمل و اتمّ امزجه محسوب می‌شود، لذا انوار قاهره به مدد نور الانوار، یعنی جبرئیل یا همان اسفهبد الناسوت که اشبه انوار و مخلوقات الهی به انسان است، افاضه نور حقّ به ذوات انسانی می‌کند. در این خصوص، نظامالدین هروی در شرح این قسمت از

۱. شرح حکمةالاشراق، شهرزوری، ص ۴۸۰ به بعد

۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۰۲ و نیز شرح حکمةالاشراق، شهرزوری، ص ۴۸۰

حکمة الاشراق سهروردی می‌گوید:

این عبارت در طریق فیضان نفس ناطقه از نور قاهر بر بدن انسانی به غایبیت بدیع واقع شده است. و مراد از «صاحب طلسم نوع ناطق» جبرئیل است علیه السلام. او را «اب قریب» بدان سبب گفته‌اند که نفس واسطه به روان از وی فائض می‌شود. «روان‌بخش» یعنی بخشندۀ روح. «روح القدس» یعنی نور پاک مجرد از جمیع. «واهب‌العلم و التأیید» یعنی تأیید و علم که از نور الاتوار بر وی فائض می‌شود لازم ذات اوست و دائم است به دوام ذات او. «معطی‌الحیة و الفضیلۀ» یعنی حیات و جمیع فضائل و کمالات ازو فائض می‌شود بر انسان. و خلاصه کلام این است که از اینچنین ذات مقدس نور اسفهند بر بدن انسانی فائض می‌شود و مدبر و متصرف بدن انسانی می‌گردد و همان نور مشارالیه است به لفظ أنا و آنی و نحن. و همین روح القدس به سبب کمال مناسبت که نقوص انبیای اولوالعزم به او دارند به نزد ایشان به صور مثالی بروز نموده احکام و شرایع الهی را بیان می‌کند تا انبیای هدایت سایر خلائق نمایند، چه جمیع نقوص انسانی را استعداد ادراک روح القدس نیست و القای معانی در قلوب اولیا و حکمانیز از روح القدس است. و از جمله چیزهایی که نبی را از ولی ممتاز می‌کند یکی این است که روح القدس به نزد ولی به صورت مثالی متمثّل شده و در عالم شهادت مدرک شده ولی امر به احداث شریعت و دعوت مردم به صراط مستقیم می‌کند؛ به خلاف نبی که بعضی اوقات به صورت مثالی به نزد او در عالمی شهادت ظاهر می‌شود و امر می‌کند او را به دعوت مردم و احداث شریعت. و بعضی صور مثالی که به بعضی اولیاء در ایام خلوات و ریاضات مابین النوم و اليقظه ظاهر می‌شود صور حسیه یا شیطانیه می‌باشد. و بعضی اوقات نقوص کاملۀ انسانی و بعضی از اتونار عقلیه نیز به صور مثالی به

نzd اولیاء بروز می‌کنند. و اما ظهور روح القدس از برای امر نمودن به دعوت و احداث شریعت مخصوص است به بعضی انبیاء زیرا که بعضی انبیاء را وحی همیشه در خواب بوده است چنانچه در کتب تواریخ و قصص مسطور است!.

از اینجا می‌توان فهمید که نzd سهروردی تعلق روح به بدن نظیر تعلق جبرئیل به نبی است؛ همان قسم که آن به این فیض می‌رساند و به تدبیر و تمکین آن قیام می‌کند، همان قسم نیز روح در بدن تصرف و تعلق دارد. در اینجا باید افزود که سهروردی معتقد است که قابلیات و استعدادات فرع وجود حرکت است و علت حرکت، تداوم فیض از جانب اعلى به ادنی یا شریف به خسین است. علت حرکت نیز حرارت است و این همان جایی است که، به تلویح، سهروردی را با تعالیم زردشتی باز آشنا می‌یابند؛ زیرا مقصود زردشتیان از آتش نباید فقط نار ظاهربی باشد، بلکه رمز و کنایه نیز دارد. سهروردی همان قسم که حرارت را باعث حرکت می‌بیند تا به آن تداوم فیض روح القدس را تشریح و تعبیر کند، می‌توان دریافت که به نوعی وحدت و توحید زردشتی را در نظر دارد. آتش زردشت را کنایه از این حرارت و زنده نگاهداشتن آن را نشانی از تداوم فیض می‌انگارد؛ آیا به راستی چنین بوده است؟ برای جواب بینه کافی وجود ندارد.

(۹) در این بخش، سهروردی به بیان هیولی می‌پردازد که نzd حکیمان جوهری است که قبول فیض الهی می‌کند و صور متعدد می‌پذیرد؛ به قول اخوان الصفا، «الهیولی هی جوهرة بسيطة روحانیة معقوله غير علاقه و

لافعاله بل قابلة آثار النفس بالزمان منفعلهه لها^۱. به این علت، هیولی متراوف با او نیز می‌شود (Hyle, Matter, Prime).^۲ سه‌ورده صور اصلی این قوابل را عناصر اربعه می‌داند، که عبارت‌اند از آب و آتش و خاک و باد و این نزد حکمای سابق معروف بوده است. ظهور اندیشه عناصر اربعه در نزد یونانیان توسعه امپدوکلس طرح شد. هرالکلیتوس و طالس و آناتسیوس، هریک، واحدی از عناصر آتش و آب و هوا را مبدأ نخستین آفرینش می‌دید، ولی آیا اعتقاد اینان به راستی آن بود که همه چیز از این چهار عنصرند؟ مسلمًاً خیر.

این عناصر رمزند برای بیان حقایق الهیه، که هر کدام به رب‌النوعی تعلق می‌گیرد و حیطه اطلاق آنان از عالم ناسوت تا جبروت الهی وسعت می‌یابد. این عناصر اربعه آخشیح یا استریخایون (لفظ یونانی) که معرب آن آسطقس است،^۳ همگی جاویدان‌اند و سراسر تشییه و استعاره و رمزند.^۴ دیوگنس در تاریخ فلاسفه خویش این عناصر را رمز قوای الهی می‌بیند و هر یک را به یکی از خدایان منسوب می‌دارد و همگی را از آمپدوکلس اخذ می‌کند.^۵

Zeus → Fire	ژئوس ← آتش
Hera → Earth	هرا ← خاک
Aidoneus → Air	آیدوس ← هوا
Nestis → Water	نیستیس ← آب

۲. فرهنگ فلسفی، ص ۶۸۰

۱. اخوان الصفا، ج ۳، ص ۱۹۸

۳. نخستین فلسفه‌گران یونان، صص ۳۶۹ - ۳۷۰

۴. تاریخ فلسفه در دوره یونانی، ص ۸۴

این درک روحانی از عناصر اربعه تو سط قسطا ابن لوقا در ترجمه‌ای که از الآراء الطبيعية، اثر فلورطرخس، کرد، میراثی گشت که به دست مسلمانان رسید. عین ترجمة وی این است:

«فأنه (= ابیدقلیس) قال بهذا اللفظ ان اصول الاشياء كلها اربعة و هي زواس الاسنى (Zeus) والایرا (-هیریه - $Hρη$ = هیرا $Hρα$) الذي يعطى الحياة و ائيدوپوس (Aιδωνευρ) و نسطس ($Nηστις$) التي تبل بدموعها السیاله و هو يعني بتوله ایرا التي مسلیله الحياة، الارض و يعني بقوله ایدون. الهواء و يعني بقوله نیسطس والسیلان البشري الروح الانسانی و الماء»^۱

این اندیشه تو سط افرادی نظری جابر و ابو حیان و ابو ریحان بیرونی تشریع شد و در کیمیاگری مسلمانان نقش عمده یافت. به عنوان نمونه، در رسائل جابر می‌توان دید که او معتقد به ارکان اربعه و کیفیّات اربعه و عناصر اربعه است که هیولی موجودات است. او بیان می‌کند که:

ثمَّ زعمتم آنه حدث فيها بعد هذه المرتبة الثانية، الكيفيات الأربع التي هي الحرارة والبرد والرطب والجاف، فكانت منها الأربع التي هي النار والهواء والماء والارض. ومن بين آنه غير معقول وجود هذه الطبائع الأربع في حال من الاحوال على غير هذا النظم والترتيب الذي هي به الآن موجودة في هذا العالم من أنَّ الأرض في نسط الفلك وأملأه فرق الأرض والهواء فوق الماء والنار فوق الهواء وكلُّ طبيعة من هذه الطبائع الأربع تغالب ضدَّها من الطبائع ويستحيل المغلوب منها إلى الغالب^۲

او هر عنصر را صاحب طبیعتی و کیفیتی می‌داند که دو نوع از این چهار نوع، فاعل، و دو نوع دیگر منفعل است. او حرارت را فاعل و، در مقابل،

یبوست را منفعل آن می‌بیند و برودت را فاعل و منفعل آن را رطوبت می‌انگارد. هر یک از عناصر اربعه ترکیب این اخلاط است:

یبوست	حرارت	نار
رطوبت	حرارت	هواء
رطوبت	برودت	ماء
یبوست	برودت	تراب

او بعد بیان می‌کند که تنها جسم آدمی است که ترکیب اتم و اکمل این طبایع و عناصر در غایت اعتدال است.^۱ او این نظام را تعمیم به افلک نیز می‌دهد و برای آن وجهه عدیده می‌شمارد و ارتباط بین افلک سماوی و ابدان انسانی را تحلیل می‌کند. او حتی سر به عالم کیمیا می‌زند و از کیمیا به عالم حروف می‌رود تا همه را مطابق با این نظام تشريع و با هم مرتبط کند. اگر گمان بر این رود که مطالبی از این دست بر حسب ظاهر است، محمول تناقض بسی مهیّاست؛ ولی هیهات که این همه بر طبق اندیشه قدما به رمز است.

بعد از جابر می‌توان کسان بسیاری را در تاریخ اندیشه جست که به این موارد تشیّث داشتند تا تحلیلی دقیق از نتایج الهی بیان دارند، نظری رازی و بهمنیار که خود جای بحث بسیار دارد. ولی، مقدم بر این دو، باید از الکندي یاد کرد که بسیار دقیق این مسئله را توضیح می‌دهد. او در رساله «فی الجرم الحامل بطبعاعة اللون من العناصر الاربعة» به خواص این عناصر اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که تمامی ممکنات از تأثیر دو رتبه فاعل و

مت فعل نشست گرفته است. و این دو خود از قوای اخلاق اربعه و این اخلاق از عناصر اربعه حاصل گشته است و باعث دوام و تداوم ممکنات می شوند.^۱ جالب آن است که او حتی محیط جغرافیایی را که آدمی در آن می زید، دخیل این اخلاق اربعه می داند و خصوصیات انسانها را مرتبط با وضع جغرافیایی و نیز منطقه البروج محیط زیست او می بیند.^۲

شخص دیگری که این اندیشه رمزی را با ملائکه اربعة سابق الذکر، یعنی جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل، توأم می کند و تشکیل هیئت واحدی می دهد، غزالی است. در رساله‌ای منسوب به او، به نام «الافق»، صورتی دلپذیر از آن تصویر می کند که خارج از بحث مانحن فیه است و باید در جایی دیگر بدان پرداخت. به او اثری دیگر، به نام الطب الروحانی للجسم الانسانی فی علم الحروف منسوب است که در آن بار دیگر از اندیشه عناصر اربعه و تأثیر آن در عالم حروف یاد می کند و به گمان وی هر یک از حروف را طبیعتی است که بر حسب آن طبیعت به ذکر معنا می پردازد. بر طبق این اندیشه، معنای کلمات از کیفیات و طبایع حروف تشکیل دهنده آنها مستقل نیست، و نمی توان هر معنایی از هر کلمه‌ای جست.

از اساطین این بحث باید از شیخ‌الاکبر ابن عربی یاد کرد. او نیز در آثار خویش به کرات به ذکر این مهم پرداخته است و در ابتدا باید گفت که به گفته جابر علاقه نشان می دهد و عین همان را در بیان امهات اول تأیید می کند و بر آنها تأثیر اعداد را اضافه می کند:

و اعلم انَّ فِي امْتِزاجِ هَذِهِ الْأَصْوَلِ عَجَائِبُ . فَانَّ الْحَرَارَةَ وَ الْبَرُودَةَ ضَدَّاً فَلَا يَمْتَزِجُانَ، وَ إِذَا لَمْ يَمْتَزِجَا لَمْ يَكُنْ عَنْهُمَا شَيْءٌ . وَ

كذلك الرطوبة والبيوسة وإنما يمتزج ضد الضد بضد الضد الآخر. فلاتيولد هنماها أبدا إلا أربعة لأنها أربعة. ولهذا كانت اثنان ضدتين لاثنين. فلو لم تكن على هذا لكان التركيب منها أكثر مما تعطيه حقائقها. ولا يصح أن يكون التركيب أكثر من أربعة أصول. فأنما الأربعة هي أصول العدد فالثلاثة التي في الأربعة مع الأربعة هي سبعة واثنان التي فيها مع هذه السبعة، تسعه والواحد الذي في الأربعة مع هذه التسعة عشرة ورَكْب ما شئت بعد هذا وما تجد عددا يعطيك هذا إلا الأربعة كما لا تجد عددا تماما إلا الستة لأن فيها النصف والسدس والثلث. فامتزجت الحرارة والبيوسة فكان النار...^۱

از این به بعد، ابن عربی بیان جابر را تکرار می‌کند. او به ذکر اسرار حروف می‌پردازد و برای این حروف طبایعی می‌شمارد که بعدها به وسیله افرادی که به نهضت خروفیه تعلق داشتند، نظیر صائب الدین محمد ترکه اصفهانی، بسط پیدا کرد تا به دست شیخ احمد احسانی رسید.^۲ او در رسائل خویش به بیان اسرار الحروف می‌پردازد و تمامی آرای قبل از خویش را در این مورد تحلیل می‌کند.

از جمله در رسائل‌ای به نام «رشته»، به ذکر مراتب برخی از هندو و مشرقیون و نیز یونانیون و طبیعیون و ابن عربی و بونی و ابن سبعین و جدول امیرالمؤمنین و جدول ادریس اشاره می‌کند و ترتیب جدول هر یک از آنان را می‌نویسد.^۳

منظور از ذکر این نکته آن بود که طبق اندیشه قدماء، همان‌گونه که این

۱. فتوحات المسکية، ج ۱، ص ۲۴۶

۲. جواع الكلم، ج ۱، ص ۳۴ و شرح الزياره، ج ۱، ص ۲۵۰

۳. جواع الكلم، ج ۱، ص ۹۲

عناصر رمزی از حقایق الهی‌اند، در طبایع الحروف اثر گذاشته و از این حروف به معانی سرزده است و همین جاست که مدرک با مدرک مطابقت جسته است و عیناً همین عناصر رمزی از مشاعر ادراک انسانی می‌گردد. این مهم اگرچه از ابداعات محیی‌الدین است، توسعه تابعان او و شارحان آثار او تفصیل بیشتری یافت. از میان این شارحان باید از شاه نعمت‌الله ولی یاد کرد. او می‌گوید:

چون سالک را این کمالات حاصل شود باطن آتش به رنگ میکائیل درآید که سبب رزق او است و باطن باد به رنگ اسرافیل برآید و آن سبب احیای او است کقوله تعالی الریح من روح‌الله، و باطن آب به رنگ جبرئیل برآید و آن سبب پیغام آوردن است، و باطن خاک به رنگ عزرائیل برآید و آن سبب قبض روح او است.

نوعی دیگر، باطن آتش به رنگ عشق برآید و باطن باد به رنگ روح برآید و باطن آب به رنگ عقل و باطن خاک به رنگ نفس، برآید و آن نفس که حضرت امیر المؤمنین علی می‌فرماید که من عرف نفسه فقد عرف ربِه، این نفس را عارفان نفس ناطقه خوانند و این نفس انبیاء و اولیاء است زیرا که عوام‌الناس مظہر طبیعت‌اند و پادشاهان مظہر، نفس‌اند و حکماء مظہر عقل‌اند و انبیاء و اولیاء مظہر حق‌اند و رسول خدا به این مقام رسید که گفت ارواحنا اشباحنا اشباحنا ارواحنا، یعنی روح‌های ما جسم‌های ما است و جسم‌های ما روح‌های ما.

این مراتب که گفته شد جمله کمالات انسان است گاه عروج کند و گاه نزول!.

آنچه که ایشان فرمودند به این صورت خلاصه می‌شود:

آتش	نفس	عقل	روح	گرم و خشک	رزنق
باد				اسرافیل	احیا
آب				سردوتر	خلق و هدایت
خاک				عزرائیل	سردوخشک
				ممات	

شاه نعمت‌الله ولی حتی معتقد است که در ابتدای سلوک نیز هر سالکی در مراتب خویش در طی مراحل نفس به یکی از این عناصر تشییه شده است:

بدان ای دوست، که چون قالب انسان را خدای تعالی از آتش و باد و آب و خاک بیافرید هر یکی از ایشان را خاصیتی داد که دیگری را نداد. آتش گرم و خشک است و باد، گرم و تر، و آب، سرد و تر، و خاک، سرد و خشک. اما عارفان هر عنصری را به نفسی تشییه کرده‌اند و خاصیت هر یک را دانسته‌اند، آتش را نفس امّاره و باد را نفس لواحه و آب را نفس ملهمه و خاک را نفس مطمئنه و ایشان را چهل مراتب داده‌اند!

در اینجا، مراد سهوردی قدری آشکار می‌شود؛ او هرگز معنای ظاهری عناصر اربعه را در نظر ندارد، بلکه از آنها به مقامات انسانی و کمالات نهفته در او ناظر است. در همین نقطه است که او محل التقای چند جریان فکری قرار می‌گیرد، از آیین صابئین و هرمسی بهره می‌گیرد و به اندیشه زردشتی مایل است و در عین حال، به فلسفه باستانی نگاه می‌کند و در کنار اینها به کنه مطلب عرفانی نیز نظر دارد. به راستی او در جایی قرار

دارد که فلسفه و عرفان، قمیص رمز و راز درمی‌پوشد و هر لحظه‌ای به طرّاری عقل و اندیشه می‌پردازد. او لکه نقص را از فلسفه باستان می‌زداید؛ زیرا اگر عناصر اربعه در نزد عارفان چنین پر رمز و راز است، آنان که در یونان برای نخستین بار به تدوین این معارف همت گماشتند نیز وامدار سنت عرفانی بودند و فلسفه خویش را با این نحو از گفتار به عرفان کشاندند.

در غرب معاصر نیز افکار کارل گوستاو یونگ در ارجاع معنی اسطوره‌ای آن قابل تأمل است. او در کتابهای خویش به این نحو نگرش پرداخت و تمایلات خود را به کیمیاگری از این بابت به مدت ده سال اقتناع کرد. در باب این عناصر اربعه، اورکنی دیگر به حقیقت، انسانیت و طبیعت اضافه می‌کند که آن دیانت است و به این ترتیب، رئوس یک تربیع را تکمیل می‌کند که خود از عناصر اربعه بیرون آمده است. او می‌گوید که تصاویر رمزی یک مذهب نشانی از اخلاقیات آن نیز است و به عنوان شاهد مثال، رمز صلیب را در مسیحیت ذکر می‌کند و می‌نویسد:

من به عنوان مثال اشاره به صلیب و معانی مختلف دینی آن می‌کنم یک رمز مهم دیگر عبارت از تثلیث است که منحصاراً صفت نرینه دارد. مغذلک ضمیر ناخودآگاه آن را تبدیل به تربیع که در عین حال واحد هم هست می‌کند، درست همان طور که سه شخص تثلیث نیز همان خدای فرد واحد هستند. فلاسفه قدیم طبیعت چنین تصوّر می‌کردند که تثلیث در طبیعت در قالب شیوه‌شیء، فاقد جسم یا سه روح یا سه جوهر لطیف ظاهر می‌شود، یعنی آب و هوا و آتش. از طرف دیگر قائل به یک عنصر چهارم بودند که جسم یا زمین باشد و مریم باکره را رمز و علامت جسم تلقی می‌کردند. به این ترتیب آنها عنصر مؤنث را به تثلیث طبیعی خود افزوده و به این وسیله تربیع یا بخش

چهارگانه دایره را ایجاد می‌کردند که رمز و نشانه آن عبارت از «ربیس» (Rebis) (موجود دارای دو جنس نر و ماده) یا پسر حکمت است. در نظر فلسفه طبیعی قرون وسطی عنصر چهارم بی‌شک نماینده زمین و زن بود. درباره اصل شَرَّ علَنَا چیزی گفته نمی‌شد، اما این اصل در خاصیت زهردار «ماده اولیه» و همچنین در اشارات دیگر ظاهر می‌شود، در خواب‌های امروزی، تربیع مخلوق ضمیر ناخودآگاه است.^۱

بنابراین، همان گونه که در عرف حکمای اشرافی مسلمان منظور گشت، عناصر اربعه علاوه بر آنکه رمز از امتزاج هیکل انسانی بوده است، بلکه دارای قوّه معانی منبعث از حروف و کلمات نیز هست و نشان از حقیقت نیز دارد. یعنی انسانیت با حقیقت و طبیعت و دیانت، معانی واحده و به هم مرتبط این عناصر اربعه محسوب می‌گردد. سهروردی به این مطالب إشعار داشت و آن را در قالب رمز و استعاره بیان کرده است. از این طریق می‌توان فهمید که فیلسوفان یونان باستان که قبل از سقراط می‌زیستند از این رمز بهره شایان برداشت؛ ولی معانی آن همچنان هنوز در هاله‌ای از ابهام باقی است، و تحقیق در آن هنوز حوصله فراوان می‌طلبد.

(۱۰) در این بخش، سهروردی به خصایص نفس ناطقه و قوای جمادی، نباتی، و حیوانی آن می‌بردازد و به استقبال موالید ثلثه می‌رود و جواهر مکنونه هر یک را توضیح می‌دهد و بعد خصایص انسانی نفس ناطقه و حواس پنج گانه ظاهر و باطن را مطابق با سنت مشائی عنوان می‌کند.

بر طبق اندیشه قدماء، افلات گانه را آباء می‌نامند (البته حاجی ملا

هادی سبزواری به آبای سبعه معتقد است، زیرا فلک ثوابت را از جمله آباء محسوب نمی‌دارد) و نیز عناصر اربعه را امّهات گویند، و افلاك را مؤثر در کون و فساد دانند و به این سبب آنها را فاعل یا آباء نام داده‌اند و عناصر اربعه به لحاظ قبول کون و فساد و خاصیّت انفعالی آنها به امّهات تشییه شده‌اند. از تکوین این فاعل و انفعال، مواليد ثلاثة عیان می‌شود که عبارت‌اند از جماد و نبات و حیوان. ناصر خسرو می‌گوید:

از ایشان گشت ظاهر چار عنصر	ز من بشنو تو این معنی چون در
اثیر و پس هوا پس آب و پس خاک	که زادستند این هر چار افلاک
حکیمان این چنین گفتند با ما	که این چار امّهاتند آن نه آباء
از این چار و از آن نه ای برادر	بشد موجود سه فرزند دیگر
معادن پس نبات آنگاه حیوان	بهم بستند یکسر را خوشی جان ^۱

جالب آن است که این مواليد ثلاثة را با خصایصی تبیین می‌کنند که محل و موقف ایشان را در عالم امکان معلوم می‌گردانند. حیوان از نبات و نبات از جماد برتر و اشرف است، زیرا هر مافوقی صاحب قوایی است که مادون از آن بی‌بهره است. سهروردی به این قوا اشاره دارد، ولی چرا او باید در اعتقادنامه حکیمان به این مطلب اشاره کند؛ شاید به این سبب که او برای هر یک از مراحل هستی روحی یا نفسی در نظر دارد.

او در این تقسیم‌بندی به ارسسطو و تابعان او ناظر است. بزرگ‌ترین کتاب ارسسطو که بسیاری را به خود مشغول داشته است، همان کتاب النفس اوست و از اهم کتب فلسفی یونانی به شمار می‌رود. مسلمانان با این کتاب از همان قرون ابتدایی آشنا بودند. اسحق بن حنین آن را ترجمه کرد که ترجمة وی باعث شد تا اغلب متفکران به آن رجوع کنند. ابن سینا در

کتاب الشفاء و فن ششم از طبیعتیات آن، تماماً به این اثر ارسسطو ناظر است. شروح بسیاری بر این کتاب نوشته شده است که مهم‌ترین آن منسوب به افضل الدین کاشانی است. خوشبختانه این اثر به فارسی نیز درآمده است که با مقدمه مستوفایی از مترجم و نیز حواشیهای بسیاری استادانه همراه است.^۱ سهوردی، در این بحث، خود به قاعدة مشائیان طی طریق کرده است و نشان می‌دهد که در این حوزه نیز استاد است. با این‌همه، او به همین قدر اکتفا نمی‌کند و به عرفان نیز توجه دارد، ولی اتجاه وی اشراقی است و خود منشأ تحقیقات بسیاری شده است.

این گفته او که نفس جمادی و نباتی و حیوانی وجود دارد، از اندیشه دینی نیز حاصل می‌آید و با عقیده عارفان نیز مطابق است. در حدیث معروفی از حضرت علی نقل شده است که ملا محسن نیز به آن اشاره می‌کند، و آن این است که انواع نفس وجود دارد:

روی ان اعرابیاً سأله أمير المؤمنين عليه السلام عن النفس، فقال له: عن اى نفس تسأل؟ فقال يا مولاي: هل النفس اندية؟^۲ فقال: نعم، نفس نامية نباتية و نفس حسّانية حيوانية و نفس ناطقة قدسية و نفس الهمة ملكوتية، قال يا مولاي ما النباتية؟ قال: قوة اصلة الطبيع الأربع بتوبيخها عند مسقط النطفة مقترها الكبد مادتها من لطائف الاغذية فعلها النمو و الزيادة و سبب فراقها اختلاف المتردّدات فإذا فارقت عادت الى مأمنه بذات عود ممازجة لا عود مجاورة.

فقال يا مولاي: و ما النفس الحيوانية؟ قال: قوة فلكية و حرارة غريزية اصلها الافلاك و بدؤ ايجادها عند الولادة الجسمانية، فعلها الحيوة والحركة و الفحش و الغلبة و اكتساب

۱. درباره نفس، ترجمه دکتر علی مراد داروی، نشر دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۴۹ هش

الاموال والشهوات الدنيوية مقرّها القلب و سبب فراقها اختلاف المتأولّدات فإذا فارقت عادت الى ما منه بدأّت عود ممازجة لا عود مجاورة فتعدم صورتها و يبطل فعلها و وجودها و يضمحل تركيبها.

فقال: يا مولاي و ما النفس الناطقة القدسية؟ قال: قوة لاهوتية بدو ايجادها عند الولادة الدنيوية مقرّها العلوم الحقيقة الدينية و موادها التأييدات العقلية فعلها المعرفة الربانية و سبب فراقها تحلل الآلات الجسمانية فإذا فارقت عادت الى مأ منه بدأّت عود مجاورة لا عود ممازجة.

فقال: يا مولاي ما النفس اللاهوتية الكلية؟ فقال: قوة لاهوتية و جوهرة بسيطة حية بالذات اصلها العقل منه بدأّت و عنه دعت و اليه دلت و اشارت و عودتها اليه اذا كلمت و شابهت و منه بدأّت الموجودات و اليه يعود بالكمال فهي ذات الله العليا و شجرة طوبى، و سدرة المتنهى و جنة المأوى من عرفها لم يشقّ و ماهوى و من جهلها ضلّ سعيه و غوى^۱.

در اینجا، نفس به نباتی و حیوانی و ناطقه و ملکوتی تقسیم شده است. این نفوس دارای خواص و اصولی هستند که با یکدیگر فرق می‌کنند. هر نفسی قوای مادون خود را دارد و علاوه بر آن از کمالاتی نیز برخوردار است که در مادون نیست. اصل نفس نباتی از طبایع اربعه است که ذکر شد، و در انسان نیز وجود دارد. نفس حیوانی از افلاک و قوای آن برآمده است و مولد حرارت است، حیات و حرکت و افعالی نظیر ظلم و غصب و کسب و شهوّات از او سر می‌زند. و نفس ناطقه همانی است که به علوم حقیقی نایل می‌گردد و از تأییدات عقلی بهره می‌گیرد و افعالی نظیر

معارف ریانی و تحصیلات ملکوتی را ایجاد می‌کند. نفس لاهوتی خود جوهری بسیط است که در پیامبران و اکمل ناس وجود دارد و سبب تقرّب به حق تعالی می‌شود.

در حدیث دیگر حضرت علی، در جواب به کمیل زیاد نخعی، به همین نقوس اشاره می‌کند و برای هر یک از آنها پنج قوه و دو خاصیت ذکر می‌کنند. نفس نباتی دارای قوا ماسکه و جاذبه و هاضمه و دافعه و مریبیه است و دو خاصیتش زیاده و نقصان است.

قوای نفس حیوانی عبارت‌اند از سمع و بصر و شم و ذوق و لمس، و خواص آن رضا و غضب است. نفس ناطقه قدسیه دارای قوای فکر و ذکر و علم و حلم و نباht است و دو خاصیت نزاهت و حکمت را حلیه خود کرده است. و نفس کلیه نیز صاحب قوای بقا در فنا، نعیم در شقا، عزت در ذلت، فقر در غنا و صبر در بلاست و به خواص رضا و تسليیم دست یافته است.^۱

از اینجا برمی‌آید که نزد سهروردی نیز نفس جمادی و نباتی و حیوانی از مراحل پایین حیات آدمی است و باید انسان از این قوا به عنوان شرط لازم حیات بهره‌گیرد، ولی به شرط کافی زندگی که آن نفس ناطقه و نفس ملکوتی است نیز ناظر باشد.

(۱) در این مرحله، چون انسان در قوا و خصایص حیات با موالید ثلاثة مشارکت دارد، به امر مفارقی که بدان امر بر آنان امتیاز و تفوّق جسته یعنی نفس ناطقه می‌پردازد. قصد سهروردی آن است تا بیان دارد که حکما انسان را عالی‌ترین مخلوق حق می‌دانند و در این معنا، او کریمه «فالسابقات سبقاً» را به انسان معنی می‌کند.

پس، انسان نزد او نزدیک‌ترین درجات کمال به حق را دارد، ولی در ظهور در عالم، آخرین مرحله خلقت محسوب می‌شود. او به اندیشه تطابق عالم صغیر و عالم کبیر نزدیک شده است، همان‌طور که انسان را صاحب روح می‌داند، برای افلاک هستی نیز نفس حق و مدبر قائل است؛ با این تفاوت که نفس مربوط به افلاک فقط صاحب خیر و کمال است، ولی نفس ناطقه انسانی منشأ خیرات و شرور تواند بود. وی، در این مطلب، با فارابی و ابن سينا موافقت کامل دارد.

شاید مهم‌ترین اندیشه اومانیستی در میان ادیان رشدکرده است که آن اعتزاز انسان است بر وجود خویش، اینکه انسان بزرگ است، مطلبی است که در میان اغلب اهل تفکر روشن است؛ سوای برخی که به لحاظ شرارت بنی نوع آدم، او را از حیوان نیز پست‌تر می‌دانند اندیشه شوپنهaur و نیچه و تا حدودی ولتر، مبنی بر سوء نسبت انسانی، خود ناشی از نحوه عمل انسان و تصرف او در عالم و آدم است، و نه از قوا و خصایص او.

به هر حال، فرزانگان عالم انسان را بزرگ می‌شمارند، ولی به اعتبار اینکه از چه لحاظ او را کبیر باید شمرد، سخت به اختلاف نشسته‌اند. برخی به تفکر و تعقل و عده‌ای به محبت و تعشق و نفوسی به روح و قریبیت او به حق و بسیاری نیز به سبب سلوک عرفانی و فناه فی الله، آدم را منطق کریمه لقد کرمنا بنی آدم می‌دانند. نظر سهورودی این است که انسان بزرگ است به سبب روحی که دارد و این اندیشه خویش را از تدین یافته است.

ادیان سماوی، انسان را صورۃالرحمن می‌بینند و خلیفة الله بر روی زمین می‌انگارند. این صورتگری خداوند از خویشتن بر صفحه وجود

آدمی، همان وجود روح انسانی یا نفس ناطقه است که دارای کمالاتی است که هیچ یک از مخلوقات خداوندی را بدان دسترسی نیست. انسان می‌داند و بر این دانش خویش نیز داناست و این نکتهٔ اخیر را نیز می‌داند. اماً، دانایی تنها صفت او نیست، بلکه او باید بداند و ببیند و مراد دیدن به چشم نیست که این‌گونه دیدار بهرهٔ جانوران است. او می‌داند و به دل نیز می‌بیند؛ از آن حیث که می‌داند، نیاز به دانش بین دارد و آن را از خرد نخستین یا عقل کلّی ریاضی می‌گیرد؛ و از آن رو که می‌بیند، محتاج روشنایی است که آن را نورالانوار می‌یابد. نظر بر همین امر است که سهور دری را برو دوکعبه می‌توان ساجد دید. دل به نورالانوار بسته و عقل را به نفس ملکوتی سپرده است تا از اجتماع این دو لطیفه، انسان اشرف او نمایان شود و جهان را به وجود خویش انتخاب بخشد.

روح انسانی، اضافه بر این دو قوهٔ، دارای قوایی دیگر نظیر اختیار و اراده نیز هست که یقیناً هیچ یک از موجودات دیگر را از این قوا خبر نیست. او، در اینجا، به کریمهٔ فالسابقات سبقاً استناد می‌کند. این آیهٔ فرقان در بخشی از سورهٔ نازعات است که می‌گوید:

و النازعات غرقاً و الناشطات نشطاً و السابقات سبحاً و
فالسابقات سبقاً و فالمدبرات امراً يوم ترجف الرجفة^۱

نازعات را ملائکه دانند و ناشطات را نیز فرشتگان محسوب کرده‌اند و سابحات را ملائکه اربعهٔ جبرئیل و اسرافیل و عرزائیل و میکائیل و سابقات را فرشتگان قدسی می‌انگارند.^۲

۱. سورهٔ نازعات، آیات ۱ - ۷.

۲. مواهب علیه، ج ۴، ص ۳۸۶ ملاصدرا، در اسفار، این موارد را به ملائکه یاد می‌کند که در عالم فعالیت می‌کنند و به تأیید خلق می‌بردازند (اسفار، ج ۹، ص ۳۷۲).

حال، در همین بیان مختصر سه‌روردی از سابقات و مقارت آن با روح انسانی یا نفس ناطقه، می‌توان دریافت که او ملائکه یا فرشتگان را نوعی ارواح انسانی می‌شمارد؛ یعنی آدمیانی که از مراتب نازله جماد و نبات و حیوان درگذشته و به رتبه انسانی رسیده‌اند، ولی باید دانست که در پایان راه نیستند و اگر به مدد الهی و قوهٔ قاهرهٔ ربّانی طی مدارج کنند و به صعود از مراحل سلوک نایل آیند، خود از ملائکه خواهند بود. پیوند سه‌روردی با عرفان اسلامی و ذکر صنادید اهل تصوف در آثار سه‌روردی از همین روی است که انسان در حدّ یقین نیست، بلکه قادر است به رتبهٔ ملائکه رسد؛ ملائکه، در اینجا، انسانهای کامل‌اند که به روح ایمانی یا ایقان به پیامبر خود و عبور از مراتب یقین، دارای قوایی گشته‌اند که از سایر مردم ممتازند.

شاید مولانا را در این مطلب، بتوان از سه‌روردی متاثر دانست. زیرا او نیز گفت:

ان اردتم حشر ارواح النظر	يا كرامى اذبحوا هذا البقر
وز نما مردم به حیوان بر زدم	از جمادی مردم و نامی شدم
پس چه ترسم؟ کی ز مردن کم شدم؟	مردم از حیوانی و آدم شدم
تا بر آرم از ملایک پر و سر	حملهٔ دیگر بمیرم از بشر
کل شیء هالک الا وجهه	وز ملک هم بایدم جستن ز جو
آنچه اندر وهم ناید آن شوم	بار دیگر از ملک قربان شوم
گوییدم که انا الیه راجعون ^۱	پس عدم گردم عدم چون ارغون

این اندیشهٔ مولانا و سه‌روردی بیان نکتهٔ دقیقی است که آنچه را در دین به عنوان ملائکه یاد می‌کنند، در اصل همان انسانهایی هستند که به مراحل

عالی کمال دست یافته‌اند. این اندیشه را می‌توان تا به آن حد پیش برد که گفت، اگر انسانی همین قسم بالا رود، می‌تواند همانند خداوند گردد. این جمله‌ای است که اشیاء نبی در کتاب خویش عنوان کرد و از علائم روز قیامت کلی یا ظهور خداوند بر روی زمین قرار داد. ریشه توراتی آن، همان داستان آدم و حوا است که وقتی بر اساس دسایس مار، در جنت، آدم و حوار را تشویق به اکل از درخت ممنوعه کرد، گفت: «مانند خدا ... خواهید بود».^۱ ولی جان کلام آن است که انسان اگر از درخت معرفت بخورد، دانایی به نیک و بد خواهد شد و از این لحاظ همانند خدایان خواهد شد.

اریک فروم^۲، در بیان علل این همانندی، کتابی پرداخته است و می‌گوید که انسان به مانند خدا آفریده شده است با آنچنان توان تکاملی که حد و مرزی برای آن متصور نیست. خداوند پس از آفرینش انسان نمی‌فرماید که راضی هستم؛ در حالی که خلقت سایر کائنات از جماد و نبات و حیوان را به کمال انجام داده است و برای آنان کمالی بیش از آنچه دارند، مقدور و معلوم نساخته است. در حالی که انسان هنوز به کمال نرسیده است و باید به وسیله آنیبا و ناشی از خداوند به کمال برسد. گوهر این کمال در آزادی انسان و استقلال او از مادر و طبیعت نهفته است. اگر به این آزادی دست یافت، انسان کامل می‌شود و خلقت اتمام می‌یابد.^۳

اریک فروم، روان‌شناس است، ولی عطف اهتمام او به متون مقدس مذهبی از آن جهت است که تفسیر روان‌شناسانه از دین ارائه دهد. اما

۱. تورات، «سفر پیدایش»، ۴ / ۳

گفتار او چنان شباهت به سهروردی دارد که می‌توان به اندیشه‌های روان‌کاوانه سهروردی دست یافت؛ با این تفاوت که فروم صریح است و در میانه قرن بیستم و در مهد اروپا و امریکا، و سهروردی اهل تلویح و مجاز است و در دوره قرون وسطاً آن هم در حلب.

نتیجه هر دو به یک امر منتهی می‌گردد و آن این است که آدمی باید، در مادون، خویش را بسوزاند تا در مافوق، نور گیرد، باید نفس امّاره را ذبح کند تا به نفس مطمئنه حیات یابد. صعود پی در پی از جمله اندیشه‌هایی است که سهروردی در آثار رمزی خویش بدان سخت توجه دارد. در عقل سرخ و آواز پر جریل و لفظ موران، این مضمون تکراری هر آن لباس نو می‌پوشد تا همین اندیشه نیز تازه بماند و بدیع.

فکر دیگری که سهروردی در همین قسمت بدان علاقه دارد، روح‌بخشی به افلک است تا آنان را در کار آفرینش مستدام بیند. ولی باید قدری دقت کرد که او به این سبب، افلک را صاحب روح می‌داند تا اسباب بهجهت و مسرّت آنان را توجیه کند. حرکت علّتی می‌خواهد و کدام علّت جز اشتیاق و شوق به خداوند می‌تواند بهتر نظام کائنات را تعالی بخشد و آنها را وادر به جنبش و جوش کند؛ البته این فکر سهروردی با فارابی نیز هم عنان است، ولی بهره از آینین فیثاغورسی دارد که هستی را مخلوق کلمه عشق می‌داند و محبت را در تمامی کائنات سریان می‌دهد. عشق و جذبه، اساس تمامی هستی است و موجودی نیست که از آن بی‌بهره باشد؛ حتّی کار عشق را در جماد به جذبه و جاذبه تعبیر می‌کنند. سهروردی، همانند کثیری از عارفان، جوشش عشق را در می‌اندازد تا دُرد شراب هستی را لاجر عه بتوشد. علامت عاشق، دست‌شستن از همه علایق است و از جمله علایق، حیات دنیوی است، ذبح نفس، عاقبتیش

گشتن است و این همان مآل سهروردی شد که جان در باخت.

(۱۲) حال برای نفس ناطقه باید عالمی خاص در نظر گرفت؛ چه که سهروردی سعی کرد تا بیان کند که نفس ناطقه را محلی در عوالم جسمانی نیست. پس، باید عالم الهی را تشریع کند؛ لذا او به سه عالم معتقد است، چنانکه در عرف عرفا معروف بوده است: جبروت، ملکوت و ناسوت. این تقسیم‌بندی ریشه در قرآن داشته و عرفا آن را پرداخته‌اند. نزد اینان جبروت عالم اسماء و صفات است، ولی در میان فلسفه جبروت، عالم عقول، واول وجود مقید، و عقول مجرّده از ماده است که به تعبیری همان عالم اوسط و بربراخ است. ملکوت پذیرای صورت بوده که می‌تواند عالم مُثُل باشد، و عالم ملک یا ناسوت، عالم اجساد است.^۱ این اندیشه در تفکر ابن سینا و فارابی به طور محدود وجود دارد، اما در نزد عرفایی چون ابوطالب مکّی، سراج، گسترده‌تر و دارای معانی مختلف، مطمح نظر قرار گرفته است. از این لحاظ مطلب اخیر در عرف صوفیه بسیار مهم است و بار معنایی بسیار را حمل می‌کند؛ به طوری که افرادی چون نسفی و محیی‌الدین و جیلی خصایص آن را به درستی بیان کرده‌اند.

از نظر سهروردی، جبروت عالمی است که همهٔ تعیینات خلقی در او تلاشی می‌یابد، «تلایشی الکل فی جبروته»^۲ و در همان محل خداوند در فوق قهاریت خویش مستوی است. «والله من ورائهم محیط، و هو القاهر فوق عباده»^۳. او در حکمة‌الاشراق جبروت را محل استقرار قومی داند که به هدایت الهی مهتدی گشتند و چشم بصیرتشان مفتوح شده و حق را در

۲. تلویحات، مجموعه مصنفات، ج. ۱. ص ۷۸

۱. فرهنگ معارف اسلامی، ص ۱۷۲

۳. همان. ص ۷۸

اوج کبریایی حضرتش می‌یابند.^۱ و از این بابت سخت در طرب و نزهت هستند.^۲ در پرتونامه گوید:

اما نفوس البهان و صالحان که به عصیان باطل و جهل مضار با ایشان نباشد خلاص یابند و علاقه ایشان با جسمی سماوی پدید آید، به حکم مناسب نفوس و الف این نفوس به اجسام و غفلتش از مفارق، و در آنجا صورت‌های خوب بینند «ولهم منها ما شتهی الانفس و تلذّ الاعین» هر چه ایشان آرزو کنند همه‌شان حاصل شود. و آن صُور محسوسات که ایشان آنجا بینند شریف‌تر و خوب‌تر از صور این عالم باشد که حامل این در صفا و لطف نسبت ندارد با حامل آن. و شارع گفت: «اکثر اهل الجنة البله و علیّون لذوی الالباب» و ایشان از لذت روحانی نواله هم رسد، چنانکه در مصحف مجیدست «ومزاجه من تسنیم عیناً یشرب بها المقربون» اشارت بر آنست که شراب ابرار را مزاج از تسنیم باشد، و آن چشم‌های است که مقربان از آن آشامند و نفوس سعداً به یکدیگر متلذّ شوند و هر نفسی که مفارق شود از بدن، نصيب خویش از جبروت بستاند و از او بر نفوس مفارقات نور افتاد و بدو لذت یابند و از نوس نورهای بی‌نهایت برو منعکس شود هم چو آئینه‌های روشن که مقابل شوند.^۳

سهروردی در هیاکل‌النور فارسی و در هیکل ششم می‌افزاید: و نفس‌های فاضل چون از تاریکی تن و هیکل خلاص یابند و در فضا و سنای جبروت جولان کنند و بر شرفات ملکوت، اشراق نور حق بر ایشان آید چیز‌ها بینند که هیچ نسبت ندارد با دیدن چشم.^۴

۱. مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۴۶

۲. همان، ۲۵۷

۳. مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۷۳

۴. همان، ص ۱۰۷

او در الواح عمامی نیز به تفصیل مراتب نفوosi را که رو به جبروت داشته‌اند، تشریح می‌کند. گفتنی است که سه‌ورودی نام دیگر جبروت را ملکوت بزرگ معروفی می‌کند که ذوات مجرّدی است که من جمیع الوجوه از ماده مبّرا شده است.^۱

در باب ملکوت، در رسائل سه‌ورودی مطالبی هست که دلالت بر آن می‌کند که ملکوت عالمی و رای این عالم، و واسطه بین ناسوت و جبروت است. ملکوت، از نظر وی، عالم عقول مجرّد است که می‌تواند محل نفوosi که به تجرّد رسیده‌اند، مقرّ شود. او از معیّت ملکوت و اسماء، اصطلاح ملکوت اسماء را می‌سازد که قبل از سه‌ورودی کمتر مورد استفاده قرار گرفته است. از نظر او، ملکوت محل اجتماع ربّ النوع اشیاست و، از این بابت، می‌تواند عالم مُثُل افلاطونی نام گیرد. او در حکمة الاشراق می‌نگارد:

من لم يصدق بهذا ولم يقنعه الحجة، فعليه بالرياضات و خدمة أصحاب المشاهدة. فعسى يعق له خطفة يرى النور الساطع في عالم العبروت و يرى الذوات الملكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس و افلاطون والاصوات المينوية يتابع الخزء والرأي التي أخبر عنا زرادشت و وقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها، فشاهدها. و حكماء الفرس كلهم متتفقون على هذا، حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملکوت و سمّوه «خرداد» و ما للاشجار سمّوه «مرداد» و ما للنار سمّوه «اردیبهشت» و هي الانوار التي شاهدها اليها انباذقلس و غيرها^۲

او ملکوت را جایگاه فرّه ایزدی می‌بیند که بسیاری از بزرگان نظیر

۱. مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۶۵ - ۱۵۷ - ۱۵۸

۲. مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۵

افلاطون و اباذقلس و هرمس را بدان راه بوده است. او به نوعی نیز نام اسمای الهی را به ملکوت راه می‌دهد، زیرا معنای دیگری از ملائکه از نظر او همان اسماء و صفات حق است. او بیان می‌کند که کسانی که از عالم ناسوت گسته‌اند و به امید وصول به حق سلوک می‌کنند، به دخول در ملکوت راه می‌یابند و در ملکوت از آن حیث مسرورند که به اسمای الهی فائز می‌گردند:

أَنَّ السَايِرِينَ الَّذِينَ يَقْرَعُونَ أَبْوَابَ غُرَفَاتِ النُّورِ مُخْلِصِينَ
صَابِرِينَ، يَتَلَاقَاهُمْ مَلَائِكَةُ اللَّهِ، مُشْرِقِينَ، يَحْيَوْنَهُمْ بِتَحَايَا
الْمُلْكُوتِ؛ وَ يَصْبِغُونَ عَلَيْهِمْ مَاءً نَبْعَدُ مِنْ يَنْبُوعِ الْبَهَاءِ لِيَتَطَهَّرُوا،
فَإِنَّ رَبَّ الطَّوَالِ يَحْبُّ الْوَافِدِينَ!

از اینجا برمی‌آید که رب‌النوع اشیا، به نوعی عالم مثل و از بابتی همان اسمای جلیله حق‌اند. حال اگر به این لطیفه قدری تعمق رود، نکته جالبی به دست می‌آید و آن این است که از نظر سه‌روردی تمامی مکاتبی که رو به بتپرستی دارند، و از ارباب انواع و خدایان متعدد صحبت می‌کنند، شاید در ریشه و اساس منشأ خویش رو به شرک نداشته‌اند. این مکاتب در اصل بقای ادیان قدیمه‌ای هستند که در طی تاریخ از طراوت ایشان کاسته شده است و نضارت را به جمودت مبدل ساخته‌اند، و تعالی و نباشت را به تدنی و خرافات فروخته‌اند. و اگر جریان توحید به تثلیثی که مسیحیت پیمود، بر این دقیقه افزوده شود، از این حقیقت می‌توان کمتر استغраб کرد. این نکته‌ای است که عارفان سخت بدان معتقدند؛ زیرا در همان‌جا که تدین اصول خویش را نادیده می‌گیرد تقلب رخ می‌گشاید، و

همانجا که مذهب به دنیا مایل می‌شود خرافه جای اصول می‌نشیند و تعصّب به تدین مفخرت می‌فروشد.

همینجا باید افزود که جریان توحید در مجرای تثلیث در مسیحیت، مطلبی نبود که از نظر غزالی مخفی بماند. از جمله آثار منسوب به غزالی، کتابی است به نام الرَّدُّ الجَمِيلُ لِاللهِ عَيسَى بِصَرِيعِ الْأَنجِيلِ. سهروردی از این اثر به احتمال زیاد خبر داشته است. علت این امر اهمیتی است که سهروردی برای لغت ملکوت قائل است. به هر حال، اگر اسماء و صفات همان عالم ملکوت باشد، که از نظر سهروردی هست، یقین است که مستجمع این اسماء و صفات در حدّ کمال، نورالانوار است، که متجلی در کالبد پیامبر است. یعنی ملکوت واقعی همانا پیامبر خداست و سهروردی یکی از معانی که برای ملکوت ذکر می‌کند، همین است و بدیهی است که او از انجیل این معنا را دریافته بود. وقتی یحیی وعده ظهور مسیح را می‌داد، از ظهور این پیامبر خدا، از کلمه ملکوت بهره می‌برد. بر طبق نوشته‌های نخستین مسیحی، و صاحبان انجیل اربعه، حضرت یحیی می‌فرمود: «توبوا الى الله فقد اقترب ملکوت الرَّبِّ» یعنی «توبه کنید زیرا ملکوت آسمان نزدیک است».^۱

مراد او یقیناً، به یک معنا، همان ظهور ماشیح یا مسیح منتظر یهودیان بود، زیرا، طبق اندیشه دینی، پیامبر محل اجتماع اسماء و صفات حق است و ملکوت واقعی همنوست.

بنابراین شاید، و با تأکید بسیار بر شاید، بتوان یکی از مصادر مهم افکار سهروردی را، با واسطه از مکاتب مذهب مسیحی و بدون واسطه، انجیل شمرد. این مصدر ممکن است از طریق اهل تصوّف به سهروردی

رسیده باشد، ولی با توغلی که سهروردی در ادبیان ایران باستان دارد، خیلی بعید نظر می‌رسد که او از مسیحیت و انجیل اطلاعی نداشته باشد. نکته این است که سهروردی به حقیقت دین مسیحی واقف بود، و این وقوف وی را از معنایی می‌توان فهمید که در ملکوت می‌کند.

ملکوت از معنایی دیگر برای سهروردی، حقیقت و جوهریت نفس ناطقه است. او در هیاکل النور می‌نویسد:

بدانکه نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت‌های تن و مشاغل از عالم خود بازداشته است و هرگه که نفس قوی گردد به فضائل روحانی، و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به سبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندند و از ارواح قدس معرفتها حاصل کند.^۱

اینجا به روشنی می‌توان دریافت که سهروردی نظر به ارتیاض دارد و نوع آن را نیز مشخص می‌کند. تفاوت بدن آدمی با افلک در همین مورد است که نفوس فلکی چون اشتغال دنیوی ندارند، مضطرب و مضطّر نیستند، و دائمًا مستغرق در نور الهی اند و بنابر همین قاعده است که هرگز در کار خویش اهمال نمی‌ورزند؛ حال آنکه آدمی از آن روی که در دنیا گرفتار آمده، از این قواعد بر کنار است مگر آنکه، به مدد ریاضت، «نفوس ما پاک شود و شهروات کم کنیم و در ملکوت اندیشه کنیم و به مطالعه عجائب نسبت روحانی، لطفی در ما پدید آید، بی‌درنگ بارقات الهی در ما حاصل شود».^۲

ناسوت همان جایی است که ما در آن وجود داریم، ملکوت عالمی است که باید فائز آییم، و جبروت مآل ما در طی کمال است.

(۱۳) در این مبحث، سهروردی به بقای نفس می‌پردازد. در ابتداء، ملائکه را حقایق روحانی تعریف می‌کند و این سنت بسیاری از اهل خرد در اسلام است. اهل ظاهر آن را به فرشتگان که موجوداتی بلااراده و تسبیح‌گوی حضرت باری‌اند، تعریف کرده‌اند. اخوان الصفا ملائکه را همان کواكب و افلاك می‌دانند که به تدبیر خلق مشغول‌اند و خلیفه حق در افلاك‌اند. ابن سينا ملائکه را عقول مجرّده می‌بیند.^۱ اما، عرفان ملائکه را ارواح طیبیه دانند که به حق تقرّب یافته‌اند. در این معانی سهروردی نیز با اینان متفق است.

علاوه بر این، سهروردی معنی تازه‌ای عنوان می‌کند: ملائکه حقایق روحانیه‌اند. شاید مراد او این بوده است که آنچه از کتاب به صحت و درستی درک می‌گردد چون ملائکه است و از آنجاکه حقیقت‌اند و معیت با حق دارند، صاحب آن را به حق نزدیک‌تر می‌نماید. و شاید مراد او این باشد که نفوس ناطقه اگر بقا یابند، چون ملائکه‌اند که به گرد حق تسبیح‌کنان خواهند بود. در این صورت، ملائکه، همان آدمیان شریف‌اند که روزگار دارند. و به این مطلب از قبل اشاره شد.

حال که نفس ناطقه یا روح انسانی از بدن جدا شد، به سعادت یا عذاب اخروی می‌رسد. نزد سهروردی سعادت حقیقی و کمال آدمی معرفت به حق، و عذاب واقعی جهل به او و حقایق روحانی اوست. پس، او می‌گوید دانایی و میل به آن سبب خلود نفس و رحمت، و نیز جهل و نادانی سبب عذاب اخروی است. در اینجا، او به کریمه قرآنیه متوجه می‌شود که اگر کسی در این دنیا کور (جهالت) بزید، در عوالم دیگر نیز چنین خواهد بود. در این نکته باید دقّت کرد که شاید سهروردی جهان

دیگر را موجود در این جهان می‌بیند. در اینجا، سه روردي بیشتر استعانت به نصوص قرآنی دارد تا استدللات عقلی. می‌گوید آنچه سبب حرمان ابدی است محجوبیت از حق است و حجاب حائل، حیات دنیوی است. پس، در همین دنیا می‌توان از حق دور یا به او نزدیک بود و هر دو این خصایص سبب مخلّد بودن روح در آن جهان به صورت همان خصایص خواهد گشت. پس، سعی او این است که سیمای بقای روح را در این جهان عیان سازد و بیابد و ادامه‌اش را در آن جهان مقرر دارد و به این لحاظ نظر به فارابی دارد.^۱

در عین حال، نظر او به ابن سینا نیز بر می‌گردد؛ چه که ابن سینا نیز در باب معاد و حشر ارواح خالی از ابهام و ایهام صحبت نداشته است. بر طبق آرای او، حیات پس از مرگ را دین اذعان می‌کند و فلسفه در این مورد حق چون و چرا ندارد؛ اما اینکه حیات پس از مرگ روحانی است یا جسمانی، از حقوق مسلمان فلسفه است. اگرچه از ترس تکفیر و تفسیق کمتر فیلسوفی سر آن داشته است تا اندیشه خویش را عیان بگوید.

چون نفس ناطقه اشبیه قوای عالم به خدادست، یعنی عقل را داراست، حیات دیگر نیز معنوی است.^۲ در همین جاست که به ابن سینا (و فلاسفه) تشنبیع زده‌اند که او منکر حشر اجساد است، اما به راستی او اذعان به نصوص قرآنی کرده است، بلکه جان کلام آن است که وجود حشر را همگی اعتراف می‌کنند، اما کیفیت آن به لحاظ ناظر متفاوت است و قصد فلاسفه همین است که کیفیت حشر بستگی به اعتبار صاحب حشر دارد و بس.^۳

۲. سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۱۶۳

۱. المدینۃ الفاضلة، ص ۱۱۸

۳. الہیات دانشنامہ علائی

غزالی از همین مدخل تهافت را پرمایه می‌کند. سه فصل آخرین تهافت غزالی به همین مباحث اختصاص یافته است. او می‌گوید که فلاسفه از اثبات تجرد نفس و بقای آن به قوه عاقله واستدلال عقلی عاجزند و بعث اجساد حتمی است.^۱

سهروردی برای آنکه جواب غزالی را در این مورد بدهد و در عین حال، ملکوت را که جای صور مجرّد است خالی از اجسام کند، به عالمی مثالی از جنس بخار معتقد شد که عنصرش از هورقلیا و موادش از جابلها و جابلقات است.^۲ شهرها و قرای بسیاری در این عالم است که همگی از این عنصر ساخته شده‌اند. حشر هم در همین عالم ممکن است. این مسیری است که سهروردی در دل فلسفه ایران باستان گشود، و از خود وی و از طریق ابن عربی و جیلی و لاهیجی و ملاصدرا راه سپرد تا به شیخ احمد احسائی رسید. سهروردی، خود، در خصوص این مطلب در مطراحات می‌نویسد:

آنگاه که بر اثر مطالعه رسائل حکماء قدیم خبر یافتنی که جهانی وجود دارد صاحب ابعاد و مقدار، بغير از هيأت عقول، و جهات تحت سلطه و تدبیر نفوس فلکیه، جهان یکه در آن مدینه‌هائی هست که از شماره آنها سخن نتوان گفت، و پیغمبر اکرم (ص) در زمرة آن شهرها خود، جابلقا و جابرسا را نام برد، شتاب ممکن، و فریاد بر نیار که این مطلب کذب است. زیرا، در این عالم برای سالکان سر منزل روح، اتفاق می‌افتد که تماشا و نظاره دست دهد و آنچه را مأمول و مطلوب آنان است در آنجا بیابند. و امّا مشتی سالوسکار دروغزن و روحانیون کذاب اگر هم با اقامه دلیل، مجاوشان کنی، باز هم دیده و شهود تو را کذب شمارند.

۲. همان، ص ۱۷۹ به بعد

۱. تهافت الفلسفه، ص ۲۵۰ به بعد

پس سکوت را ملازم باش و شکنیابی را پیشه گیر. زیرا اگر به کتاب حکمة الاشراق ما برسی، به یقین چیزی از آنچه سابق بر این گذشت، در خواهی یافت. به شرط آنکه خضر راه تو را هدایت کند و گرنه به حکمت مؤمن باش.^۱

این چیست که اگر هم دلیل آوری، برخی ایمان نیاورند و بدان اقرار نکنند و باید آن را به سکوت برگزار کرد، کاری که خود سهروردی انجام نداد.
 (۱۴) در این مبحث، سهروردی اعتقاد حکما را در مورد عالم نبوت اظهار می‌دارد. او می‌گوید که حکما به نبوت معتقدند.

در اینجا، ایراد عده‌ای که به فلاسفه گرفته‌اند به دو سبب است. یا به علت وجود تعالیم افرادی نظری زکریای رازی است که خود منکر نبوت بوده است، یا به سبب افکار فخر رازی است که مرتبه خلق را تا مرتبه نبوت قابل قیاس می‌داند. والا افرادی نظری فارابی، نبوت را رأس خلقت و در نظام اجتماع، اصل نخستین مدینه فاضلله قرار می‌دهند.^۲ به عبارت دیگر، در نزد فارابی وجود نبئ لاجل اصلاح عالم و مآل آنان لازم است.^۳ و از منظر ابن سینا، نبئ، نفسی است که به عقل فعال اتصال یافته است و صاحب مزایای مخصوص است.^۴

پس، این دسته از فلاسفه در مظان اتهام نیستند، بلکه اقوال روشن ضمیرانی چون زکریای رازی است که مصدر اتهام به فلاسفه قرار گرفته است. لازم است به مناظرات ابوحاتم رازی و زکریای رازی در اعلام النبوة اشاره رود که اوّلی قصد اثبات نبوت و خصایص آن را دارد و دومی منکر آن است و عقل را در هدایت و سعادت نوع انسان مکفی

۲. آراء اهل مدینه فاضلله، ص ۲۳۰ به بعد

۱. همان، ص ۱۷۹

۴. تاریخ فلاسفه ایرانی، ص ۲۴۲

۳. فارابی، ص ۲۴۴

می‌داند. ابوحاتم رازی در هفت باب و فصول مختلف کتاب خویش قصد دارد تا بگوید نبوت ضروری عالم است و عقل فلاسفه نمی‌تواند جای آن را بگیرد.^۱ نه تنها این است، بلکه باید بالاتر رفت و والاتر دید؛ یعنی ریشه حکمت و فلسفه از عالم نبوت و مظاهر قدس و الهام الهی است.^۲

سنت هرمسی یونانی در عقاید ابوحاتم رازی آشکار است؛ چه او، مانند آن سنت و مطابق با آن، همه علوم را با مأخذ و منشأ الهی می‌یابد و فلسفه را از این قاعده مستثنای نمی‌بیند.^۳ نکته زیبای عقاید ابوحاتم رازی آن است که می‌گوید فلاسفه تازمانی که به ریشه و اصل خویش معتقدند، چندان اختلافی ندارند؛ اما همین‌که به عقل خویش درک همه مراحل را قادر یابند، دچار اختلاف می‌شود.^۴

در نظر ابوحاتم، اقوال زکریای رازی، در اصل، اسائمه ادب و بی‌حرمتی به ساحت پیامبران است که کرداری نابخشودنی، بلکه ذنبی غیرمغفور است؛ به قسمی که این‌گونه گفته‌ها، قائل را ملحد می‌نماید. حمیدالدین کرمانی نیز به رازی تاخته است و طبق روحانی رازی را که خود را چون دین و مذهب در بین ناس می‌نمایاند، به تندباد انتقاد می‌گیرد.^۵

در همان زمان سهروردی، دیگر همنام او، شهاب‌الدین سهروردی، در رشف النصائح الایمانیه، همین مبحث را طرح می‌کند و بر فلاسفه خرده می‌گیرد.^۶ لذا، لازم می‌نمود تا سهروردی عقاید فلاسفه را دوباره بازگو کند. استناداتی که سهروردی در آثار خویش از قرآن و حدیث ارائه

۱. اعلام‌البیوۃ، ص ۱۵۶

۲. همان، ص ۲۷۳

۳. همان، ص ۱۹۵

۴. همان، ص ۲۹۳

۵. رشف النصائح الایمانیه، ص ۴۵

۶. همان، ص ۳۰۴

می‌دهد، نشان از آن دارد که فلسفه از نظر سهورودی فرع دین است و باید خادم دین گردد. دین هدایت فلسفه می‌کند و فلسفه در مقام ابداع نظام نیست، بلکه در مقام تبیین و تشریح مفاهیم دینی است؛ آن‌هم به زبانی که باید از کلام دینی مفارقت جوید و باید در متن دین باشد.

علاوه بر استنادات قرآنی، شماری از احادیث هست که در سراسر آثار سهورودی طرح گردیده است و این نیز شاهدی دیگر است که حکمت اشرافی، از شیخ اشراق، ناظر به دین است؛ ولی دینی که او به آن چشم دارد، خارج از افعال و اقوال و احوال مردم است. دینی است که باید در نزد پیغمبر جست، تا در میان تابعان او.

مطلوب دیگر وجود اولیا در برابر انبیاست که عرفا سخت بدان معتقدند و برخی به بیراه چنان رفتند که ولی را بر نبی ترجیح نهادند. سهورودی چون عطار، سنائی و مولانا می‌اندیشد و مرتبه ولی را مادون نبی قرار می‌دهد؛ درست برخلاف برخی از عرفا که ولایت را برتر از نبوت قرار داده‌اند. اما، سهورودی تأثیر ولی را در عالم، حاصل از اتصال به قوه روح القدس می‌بیند. از نظر او، آتش حقیقی وجود انبیاست و اولیا چون سایر خلق‌اند و همگی چون آهن محسوب می‌گردند؛ با این تفاوت که مانند هر قطعه آهنی که وقتی مجاورت آتش یابد، خواص آن را دریابد و به خود گیرد. همین طور هر نفسی که تقرّب به حق یابد، به عاریه این صفت بر او جاری گردد؛ پس، در نظر سهورودی تفاوت ولی و نبی مانند عرض و ذات است، که خواص یک ذاتی و دیگری عرضی است.

این بحث گسترده‌ای است و سهورودی در اعتقاد الحکماء آن را بسیار خلاصه بیان کرده است. قبل از سهورودی در میان امت اسلامی، بر سوی این مستنه، ای بسا نفوosi که به مخاطره دچار گشتند و از جاده صواب

انحراف جستند. این بحثی نیست که قبل از سهروردی بدون سابقه باشد. اگر فقط یک کتاب، آن‌هم ختم الاویاء، اثر حکیم ترمذی، در نظر آید، معلوم شود که قدمت این بحث تا به کجاست. ترمذی خود بالصراحت اشاره می‌کند که نباید کسی را برتر از انبیا دانست و در اخبار و احادیث مطلبی دال بر فضیلت ولی بر نبی وجود ندارد.^۱ با این‌همه، عجب است که ترمذی را به این رأی متهم کردنده به فضیلت ولی بر نبی قائل است.^۲ به هر حال، این جمله از مسائلی است که بر فیلسوفان تهمت بستند، ولی سهروردی رفع این تهمت می‌کند. وی بیان می‌دارد که هر کسی که به ملکوت الهی راه یافت، به طریقی که از قبل شمرده شد، یعنی با ریاضات و قطع علائق دنیوی، به ولایت الهی دست خواهد یافت:

عَجَلْ رَحْمَكَ اللَّهُ بِسِيرِ حَيَثِ لِتَلْهُقِ سَعَادَةً لَا يَفِي بِذَكْرِهَا مَقَالٌ
وَ لَا يَرْتَقِي إِلَيْهَا بِالْتَّصُورِ وَهُمْ وَ خِيَالٌ، فَتَبَرُّزُ إِلَى رَبِّكَ وَ تَرَى
«السَّمَاوَاتِ مَطْوِيَاتٍ بِيَمِينِهِ» وَ بَرَزَوْا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، هَنَالِكَ
الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْعَنْ فَسَلَامٌ عَلَى ذَاتٍ هَبَّتْ عَلَيْهَا رِيَاحُ الْمُلْكُوتِ، وَ اشْوَقَاهُ
إِلَى السَّرَادِقِ الْقَدِيسِ! وَ اسْفَاهٌ عَلَى الْعَالَمِ الْعُقْلَى! الْهَنَّا وَ الْهَ
مَبَادِيْنَا، يَا قَيْوَمْ يَا حَقَّ يَا كَلْ يَا مَبْدَا الْكَلْ يَا نُورَ كَلْ نُورْ يَا فَايَضْ
كَلْ خَيْرٌ وَجُودٌ! خَلَقْنَا إِلَى مَشَاهِدَةِ عَالَمِ رَبُوبِيَّتِكَ، نَجَّنَا عَنْ قِيدِ
الْهَيْوَلِيِّ، اذْقَنَا بِرَدِّ عَفْوِكَ وَ حَلاوةِ مَنَاجَاتِكَ.^۳

نکته‌ای باید افزود و آن این است که تشییه سهروردی در انبیا به آتش و اولیا به آهن، خود ظرافتی دارد و آن اشاره به آیین زرداشتی است؛ زیرا اگر

۱. ختم الاویاء، ص ۶۱

2. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism* . p. 89

۳. مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۹۳

آتشی که زرده‌شیان بر پا می‌کنند و سعی بر زنده نگاهداشتن آن دارند، تمثیلی از نبوت باشد و همان نار وحی تلقی گردد، روشنایی آن نشانه این است که عالم همیشه از او فیض می‌گیرد و احیای آن در تمامی طول شباهنروز حاکی از آن است که زمانی نخواهد بود که عالم از فیض نبوت بی‌بهره ماند. سهورده از این لحظه ولایت را بارقه پرخروغ نبوت می‌بیند که اوصاف نبی را منعکس می‌سازد.

(۱۵) آخرین مطلب، در اعتقاد الحکماء، طریق وصول به حق است که در این مورد آرای فلاسفه چندان روشن نیست، ولی سهورده به زبان متصرفه حقیقت حال را بیان می‌کند. او معتقد است با ریاضت، زهد و خشونت با جسم و بدن، یعنی با تضعیف قوای جسمانی، می‌توان به ملکات اخلاقی دست یافت: کشف و شهود در نظر او به ریاضت حاصل می‌شود، اماً ریاضت در نظر سهورده تعب جسمانی و خودآزاری نیست؛ بیشتر به کف نفس می‌ماند، عیناً همان‌گونه که بزرگان صوفیه، و نه متظاهران تصوّف، به آن معتقدند. هجویری در کشف المحبوب سیرت انبیا را به این سبب مثل می‌زند، زیرا که بر طبق گفتة نبی «ان لجسدك عليك حقاً»، همان‌طور که «ان لربک عليك حقاً»^۱.

در این باب، حقیقت حکایت مارگیر و اژدها در مثوى مطعم نظر بسیاری از اهل خرد بوده است^۲، یعنی تضعیف جسم به نابودی نفس منجر نمی‌گردد.

نفس اژدهاست او کی مرده است از غم بی‌آلی افسرده است^۳

۱. کشف المحبوب، ص ۴۴۹

۲. مثوى، ج ۲، ص ۲۲۸

۳. همان

مسئله دیگر در نظر سهورو ردی آیین کشف شهود است که تمثیل آن در نظر فلسفه اهل اشراق به طباع تام می‌ماند که به هر مس انتساب یافته و در کثیری از آثار خویش به آن اشارت کرده است.^۱ سهورو ردی طرق سلوک را در آثار فارسی خویش بیان کرده است که در جایی دیگر به تفصیل از آن سخن خواهد رفت.

سهورو ردی، علاوه بر ریاضت، به نقش دعا و مناجات اشاره می‌کند و در سراسر آثار خود به ذکر انواع مناجات می‌پردازد تا بگوید که بر اثر مناجات و قطع علایق و نسیان سوء سوابق، می‌توان به طباع تام رسید؛ یعنی همان عنصری نهفته در وجود آدمی که نشان از حق و آیه اوست. این آیه در هرمس و افلاطون و سقراط و قدماهی فلاسفه یونان که الهی بودند، عیان گشت و نامش را بر طبق آیین هرمسی طباع تام نهادند.

این همان نقطه‌ای است که فلسفه به پایان راه خویش می‌رسد، ولی عرفان آغاز می‌شود. تفاوت بین بین سهورو ردی و غزالی آن است که این با نفی فلسفه به بربایی عرفان همت گماشت و با ویرانی برهان، به عمار ایمان پرداخت، ولی آن، در دل حکمت اشراقی خویش، چیزی جز عرفان نیافت. او جان خویش را بر سر این امر گذاشت، و موت خویش را دلیل صدق انگاشت؛ مگر جز این بود که در فصل الخطاب می‌دید: «فتمنا
الموت ان كتتم صادقين.»

فهرست منابع

کتابهای فارسی و عربی

- ابراهیم دینانی، غلامحسین. متن و معرفت در نظر عزالی، امیرکبیر، ۱۳۷۰ هش
ابن رشد. فصل المقال، ترجمه جعفرسجادی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸ هش
ابن الجوزی. نبیس الپیس، مصر، ۱۹۷۵ م
- ابن سينا. معراج نامه، نجیب مایل هروی، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ هش
- الاشارات و الشیهات، ترجمه حسن ملکشاهی، سروش، ۱۳۶۳ هش
- داستنامه علانی، ج ۲، محمد معین، ۱۳۳۳ هش
- الثفاء، ابراهیم مذکور، ایران، ۱۳۶۳ هش
- ابن عربی. التوحاۃ المسکیۃ، ج ۱ تا ۱۳، به اهتمام عثمان اسماعیل یحیی، مصر، ۱۹۸۵ م
- التوحاۃ المسکیۃ، ج ۱ - ۴، بولاق ۱۳۴۰ هق
- ابن عماد حنبلی، شدرات الذهب فی اخبار من ذهب، دارالآفاق الجديدة بیروت، ۱۳۶۸ هق
- ابوالفناء. المختصر فی احوال البشر، مصر، ۱۹۵۳ م
- ابوحیان توحیدی. الامان و المؤانة، مصر، ۱۹۷۰ م
- المقاپسات، مصر، ۱۹۵۷ م
- ابوریان محمد. مبانی فلسفه اشراق، ترجمه محمد علی شیخ، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲ هش
- ابوسعید ابی الحیر. اسرار التوہج، ج ۱ و ۲، به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، آگاه، چاپ دوم، ۱۳۶۷ هش
- احسانی، شیخ. جواعی الكلم، ج ۱ و ۲. چاپ سنگی، ۱۲۷۱ هق و ۱۲۷۳ هق
- شرح الزیارۃ ج ۱ تا ۴، کرمان، سعادت، ۱۳۵۰ هش
- اخوان الصفا. رسائل اخوان الصفا، مصر، ۱۹۷۷ م
- اشعری، ابوالحسن. استحسان الخوض فی علم الكلام، دهلی، ۱۹۶۰ م
- امام، محمد کاظم. فلسفه در ایران باستان، بنیاد نوریانی، ۱۳۵۳ هش
- الکندی، ابواسحاق. رسائل الکندی، به اهتمام ابوریده، مصر، ۱۹۵۴ م
- بجستانی، ابویعقوب. صوان الحکمة، به تصحیح عبدالرحمن بدوى، تهران، ۱۹۷۵ م
- بدوى، عبدالرحمن. دور العرب فی تکوین الفکر الاردوی، مصر، ۱۹۷۱ م
- برت، آرتور. مبانی ما بعد الطیعة علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۹ هش

بررسی، حافظ رجب، مشارق انوارالیقین، مؤسسه‌الاعلامی بیروت، الطبعة العاشرة، بی‌تا
برن، زان، سفراط، ترجمة ابوالقاسم پورحسینی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول،
۱۳۶۱ هش

بغدادی، عبدالقدیر، الفرق بین الفرق، ترجمه محمدجواد مشکور، اشرفی، ۱۳۵۲ هش
بهمنیار بن المرزبان، التحصیل، تصحیح شهید مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵
هش

ترمذی، حکیم، ختم الاولیاء، به اهتمام عبدالوراث محمدعلی، دارالکتب العلمیة، بیروت -
لبنان، ۱۹۹۹ م

جابرین حیان، مختار رسائل جابرین حیان، تحقیق پل کراوس، قاهره، ۱۳۵۴ هـ
حقیقت، عبدالرفیع، تاریخ نهضت‌های فکری ایرانی، مؤلفان، ۱۳۵۵ هش
حلبی، علی اصغر، گربده رسائل اخوان‌الصنایع، زوار، ۱۳۵۵ هش
تاریخ فلاسفه ایرانی، زوار، ۱۳۵۷ هش

عرفان و عارفان ایرانی، زوار، ۱۳۶۱ هش

حمدالدین کرمانی، الاقوال الذهییه، به اهتمام صلاح الصاوی، مقدمه دکتر اعوانی، انجمن
حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶ هش

حنا‌الفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، امیرکبیر، ج ۲، ۱۳۵۹ هش
داودی، علی مراد، عقل در حکمت مثا، دهدخا، ۱۳۵۳ هش

داوری، رضا، فارابی، طرح نو، ۱۳۷۴ هش

دلیسی، اوییری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، دانشگاه تهران، ۱۳۵۱
هش

دمبیک اوروی، ابن رشد، ترجمه فریدون فاطمی، مرکز، ۱۳۷۵ هش
رازی، ابوحاتم، اعلام‌النبیة، غلام‌رضاء اعوانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۹۷۹ م
روزبهان بقی شیرازی، شرح شطحیات، به اهتمام هانزی کربن، طهوری، ۱۹۸۱ م
ززین کوب، فراد از مدرسه، امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۴ هش
زوزنی، تاریخ‌الحكماء، مصر، ۱۳۴۰ هش

سبزواری، ملا هادی، اسرار‌الحكم، ج ۱ و ۲، به اهتمام سید ابراهیم میانجی، اسلامیه،
چاپ دوم، ۱۳۶۲ هش

سجعادی، جعفر، فرهنگ علوم عقلی، طهوری، چاپ دوم، ۱۳۵۷ هش
سعید، شیخ، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، خوارزمی، ۱۳۷۱ هش
شهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ - ۳، هانزی کربن، انجمن حکمت و فلسفه

- ایران، چاپ اول، ۱۳۵۵ هش
سه رساله از شیخ اثران، نجفقلی حبیبی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶ هش
سهروردی، شهاب الدین. رشف النصائح الایمانیه، به تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۸ هش
ستانی، ابوالمجد. حدیقة الحقيقة، به تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، ۱۳۵۷ دش
سیوطی. جامع الصغیر، ج ۱ و ۲، مصر، ۱۳۴۱ هق
شاه نعمت الله ولی. رسائل شاه نعمت الله ولی، به اهتمام دکتر جواد نوربخش، انتشارات خانقه نعمت الله ولی، ۱۳۵۵ هش
شبستری، محمود. مجموعه آثار شبستری، به اهتمام صمد موحد، طهوری، چاپ دوم، ۱۳۷۱ هش
شهرزوری، شمس الدین. نزهة الارواح، ترجمه مقصود علی تبریزی، به تصحیح محمد تقی دانش پژوه، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ هش
شریف. م.. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱ - ۴، ترجمه مترجمان، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ به بعد شهرستانی. الملل و التحل، مصر، ۱۹۷۵ هش
شیخ یونانی افلاطین اثولوجیا، ابن ناعمه حمصی، به تصحیح جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶ هش
صدراء، ملاصدرا. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۱ - ۹، مکتبة المصطفوی، قم، ۱۳۷۹ هق
صفاء، ذبیح الله. تاریخ علوم عقلی، امیرکبیر، ۱۳۵۷ هش
صلیبا، جمیل. تاریخ الفلسفه العربیه، مصر، ۱۹۹۰ م
فرهنگ فلسفی، ترجمه درهیدی، حکمت، ۱۳۶۸ هش
طباطبائی، محمدحسین. المیران فی تفسیر القرآن، ج ۱ تا ۲۰، اسامیلیان قم، ۱۹۷۲ م
عامری، ابوالحسن. الامد علی الابد، به تصحیح اورت - ک - روسن، بیروت، ۱۹۷۹ م
الاعلام بمناقب الاسلام، ترجمة احمد شریعتی، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ هش
رسائل ابوالحسن عامری، سبیحان خلیفات، چاپ اول، ۱۳۷۵ هش
عطّار، فریدالدین. تذکرة الاولاء، به اهتمام رینولد آلن نیکلسون، بریل هلند، ۱۹۰۷ م
پند نامه و بی‌سنامه، به تصحیح احمد خوشنویس، ستابی چاپ اول، ۱۳۶۲ هش
عین القضاة همدانی. تمهیدات، به تصحیح صلاح الصاوی، فروغی، ۱۳۵۰ هش
نامه‌های عین القضاة، ج ۱ و ۲، به تصحیح منزوی، زوار ۱۳۶۳ هش

- غزالی، محمد. احیاء علوم الدین، دارالصادر، بیروت، ۱۹۸۶ م
- نهافت الفلاسفه، ترجمة دکتر علی اصغر حلبی، چاپ دوم، زوار، ۱۳۶۵ هش
- مقاصد الفلسفه، تحقیق دکتر سلیمان دینا، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۱ م
- شک و شناخت، ترجمة کتاب المتنفذ من الفلاس، ترجمة عزت الله فولادوند، چاپ اول، امیرکبیر، ۱۳۶۳ هش
- فارابی. الجمع بین آراء الحکیمین، تحقیق دکتر البیر نصری نادر، طبعه الاولی، بیروت، دارالمشرق، ۱۴۰۵ هـ
- فصل متنزعه، تحقیق دکتر فوزی متی نجار، طبعة الاولی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۷۱ م
- احصاء العلوم، ترجمة حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۴ هش
- آراء اهل مدینه فاضله، ترجمة سید جعفر سجادی، طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۱ هش
- فخر رازی. مناظرات فی بلاد ماوراء الاله، به تصحیح فتح الله خلیف، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴ هش
- دانزه العارف الاسلامیه (ترجمة عربی)
- فخری، ماجد. سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمة مترجمان، نشر دانشگاهی، ۱۳۵۷ هش
- فروزانفر، بدین الزمان. شرح احوال عطاء، دهدخدا، چاپ دوم، ۱۳۵۶ هش
- احادیث مثنوی، امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۳ هش
- فروم، اریک. همانند خدایان خواهید شد، ترجمة نادر پور خلخالی، نشر کاووش، چاپ اول، ۱۳۶۰ هش
- فیض، ملامحسن. کلمات مکونه، من علوم اهل الحکمة و السعرفة، به اهتمام عطاردی قوچانی، انتشارات فراهانی، چاپ دوم، ۱۳۶۲ هش
- کاپلستون. تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمة جلال الدین مجتبی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۲ هش
- کاشفی سبزواری، مواهب علیه یا تفسیر حسینی، ج ۱ تا ۴، به اهتمام جلالی نائینی، کتاب فروشی اقبال، ۱۳۲۹ هش
- کربن، هانری. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، امیرکبیر، ۱۳۵۶ هش
- ارض ملکوت. سید ضیاء هشیری، مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۰ هش
- مارتبینی، فرانکو. تاریخ تفتیش عقاید، ترجمة دکتر ابراهیم صدقیانی، جهان رایانه، چاپ

اول، ۱۳۷۸ هش

- مجتهدی، کریم. فلسفه در قرون وسطی، امیرکبیر، ۱۳۷۴ هش
- محقق، مهدی. دوین بیت گفار، اساطیر، مصر، ۱۳۷۵ هش
- مرقت عزت بالی. افلاطین و التزعة الصوفیہ فی فلسفۃ، مصر، ۱۹۹۱ م
- مفتی، حمید. قاموس المஹین، به تصحیح علی اوجبی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۴ هش
- مکدمورت. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ هش
- مکی، ابوطالب. قوت القلوب، مصر، ۱۲۷۰ هق
- مکی، شیخ. الجاذب الغربی، به تصحیح نجیب مایل هروی، مولی، ۱۳۶۴ هش
- موحد، صمد. سرچشمه‌های حکمت اشراق، فراروان، ۱۳۷۴ هش
- مولوی، جلال الدین، مثنوی ۱ تا ۶، به اهتمام توفیق سبحانی، روزنه، ۱۳۷۸ هش
- مینار. شناسایی و هستی، ترجمه دکتر داوودی، دهدزا، ۱۳۵۳ هش
- هجویری، ابوالحسن. کشف المحبوب، به تصحیح ژوکوفسکی، متقدمه قاسم انصاری.
- ظهوری، ۱۳۵۸ هش
- هروی، نظام الدین. انواریه، به اهتمام حسین ضیایی و آستین، امیرکبیر، ۱۳۶۲ هش
- نصر، سید حسین. معارف اسلامی در جهان معاصر، حبیبی، چاپ سوم، ۱۳۷۱ هش
- ولفسون، هری. فلسفة علم الكلام، ترجمه احمد آرام، هدی، ۱۳۶۸ هش
- يعقوبی، ابن واضح. تاریخ یعقوبی، ۱ تا ۲، ترجمه عبدالمحمد آبی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۶۶ هش
- یونگ، کارل گرستاو. روانشناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ سوم، ۱۳۷۰ هش

کتابهای انگلیسی

Luscombe, David: *Medieval Thought (A History of Western Philosophy 2)*, Oxford University, Publ, 1997

Kenny, Anthony : *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford University Press, 1994

Rodtke, Bernard & O. Kane: *The Concept of Sainthood in Early Islamic*

Mysticism, Curzon, 1996