

روابط  
حکمت اشراق  
و فلسفه ایران باستان

تألیف  
انوری کریم

ترجمه  
دکتر روح بخشان







روابط  
حکمت اشراق  
و فلسفه ایران باستان  
(بنمایه های زرتشتی در فلسفه سهروردی)

تألیف  
مانزی کربن

ترجمه  
عبدالمحمد روح بخشان



انتشارات بهار

فهرستویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

Corbin, Henry	کورین، هانری، ۱۹۰۳-۱۹۷۹ م.
روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان: (بشابه های زرتشتی در فلسفه سهروردی) / تألیف هانری کورین؛ ترجمه ع. روح بخشان. - تهران: اساطیر، ۱۳۸۲.	
۱۲۸ ص. (انتشارات اساطیر، ۳۷۷)	
ISBN 964-331-208-9	
فهرستویسی براساس اطلاعات فیبا.	
عنوان اصلی: Les motifs zoroastriens dans la philosophie de sohrwardi	
Shaykh - OL - Lahraq, C 1946	کتابنامه به صورت زیر نویس.
	نمایه.
۱. اشراق (فلسفه). ۲. سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹-۵۸۷ ق. -- نقد و تفسیر. ۳. فلسفه ایرانی. ۴. زرتشتی -- تأثیر. الف. روح بخشان، عبدالمحمد، ۱۳۱۷ - ، مترجم. ب. عنوان.	
۹ ر ۵ / ۳۷ BBR	۱۸۹/۱
کتابخانه ملی ایران	الف ۱۳۸۲
۸۲-۲۷۱۹۹ م	



بایگاری



آرشیو اسناد

روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان  
تألیف: هانری کورین  
ترجمه: ع. روح بخشان  
چاپ اول: ۱۳۸۲  
حروفچینی: نصیری  
لیتوگرافی و چاپ: دیا  
تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه  
شابک: ۹-۲۰۸-۳۳۱-۹۶۴  
حق چاپ محفوظ است.

نشانی: میدان فردوسی، اول ایرانشهر، ساختمان ۱۰  
تلفن: ۸۳۰۰۱۴۸ ۸۸۲۱۴۷۳ ۸۳۰۱۹۸۵ نمابر:

## فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۷	زندگی و آثار و افکار استاد هانری کربن
۲۹	سرآغاز (نوشته استاد ابراهیم پررداود)
۳۳	یادداشت مقدماتی
۳۹	بنمایه های زرتشتی در قلعه سهروردی
۴۴	شناخت فرشتگان
۷۹	خورنه
۹۲	من ازلی
۱۱۳	نهرستها
۱۱۳	نامهای کسان
۱۱۷	اصناف مردم
۱۱۹	نامجایها
۱۲۱	اصطلاحات
۱۲۶	کتابها، رساله ها

تقديم  
به پژوهنده کوشای نواندیش،  
محمد کریمی زنجانی اصل

## زندگی و آثار و افکار

### استاد هانری کرین<sup>۵</sup>

استاد هانری کرین، برجسته‌ترین مفسر غربی حکمت معنوی ایران و قلعه اسلامی این سرزمین، در روز چهاردهم آوریل ۱۹۰۳ در شهر پاریس دیده بر این جهان خاکی گشود. در ایام طفولیت و جوانی از یک آموزش منظم مذهبی چنان‌که در یک خانواده معتقد کاتولیک فرانسوی مرسوم بود برخوردار شد و سپس با نیت دنبال کردن دروس دینی به یک مدرسه عالی علوم میخی قدم نهاد، لکن علاقه خاصی که به عرفان و حکمت اشراقی داشت در درون محیطی که بیشتر به جنبه تشریمی دین و فلسفه‌های استدلالی محدود بود شکوفان نشد و طلبه جوان به اشتیاق کسب معرفت توجه خود را به نهضت پروتستان که در عصر رنسانس در آن تمایلاتی از حکمت الهی و عرفان موجود بود معطوف داشت و جهت ادامه تحصیلات رسمی وارد دانشگاه سوربن شد. او در سال ۱۹۲۵ [۱۳۰۴ ش] موفق به دریافت لیسانس در فلسفه از آن دانشگاه شد و در سال ۱۹۲۶ شهادتنامه عالی فلسفه و در ۱۹۲۸ دیپلم مدرسه تبعات عالی دانشگاه پاریس و در سال ۱۹۲۹ دیپلم مدرسه السنة شرقیه پاریس را به دست آورد، و علاوه بر تسلط کامل بر فلسفه غربی و زبانهای کلاسیک

---

۵. نوشته دکتر سیدحسین نصر در مقدمه جشن‌نامه هانری کرین، زیر نظر سیدحسین نصر، تهران، دانشگاه مکیگیل (کانادا) و دانشگاه تهران، ۲۵۳۶ [۱۳۵۶]، ۱۹+ بیست و یک + ۱۷۹ ص (فارسی) + XXXII + 702 (به زبانهای اروپایی).



اروپایی با عربی و فارسی نیز کاملاً آشنا شد و حتی زبان پهلوی را فراگرفت.

در این دوران که در واقع سازنده و تعیین‌کننده مسیر فکری محقق جوان بود، نفوذهای مختلفی در افق فکری او پدیدار شد که هر یک اثری پایدار در وجودش باقی گذاشت. از یک طرف او تحت تعلیم اتین [اتی‌بن] ژیلسون (E. Gilson)، بزرگترین صاحب نظر در فلسفه قرون وسطای اروپایی در دوران اخیر، با میراث غنی فکری قرون وسطای غربی که در آن زمان بعد از قرن‌ها استار در پس حجاب غفلت و بی‌علاقگی احیاء می‌شد آشنا شد و از این استاد بزرگ روش تفسیر افکار فلسفی را مبتنی بر یک متن دقیق که اتفاقاً همانا روش حکمای الهی اسلامی است آموخت. از طرف دیگر کربن در این دوره تحت تأثیر فلسفه پدیدارشناسی (Phänomenologie) ادموند هوسرل (E. Husserl) و فلسفه وجود (Existenz Philosophie) مارتین هایدگر (M. Heidegger) قرار گرفت و چند اثر مهم تا قبل از جنگ بین‌المللی دوم از این حوزه از آلمانی به فرانسه ترجمه کرد مانند «پدیدارشناسی مرگ» هایدگر و یاسپرز و کتاب بسیار معروف «مابعدالطبیعه چیست؟» از هایدگر که اثری اساسی در گسترش افکار این فیلسوف آلمانی در فرانسه داشت و حتی ژان پل سارتر دخیل خود را به عالم فلسفه «اگزیستانسیالیزم» از هنگام خواندن این ترجمه می‌داند. کربن هنوز خود را یک پدیدارشناس محسوب می‌دارد گرچه دهها سال است که پس از کشف «فلسفه وجود» حقیقی که از مشرق دار هستی بر عقل آدمی اضافه می‌شود و او آن را در آثار حکمای ایران به دست آورد، او را دیگر علاقه‌ای به حوزه هایدگر و اگزیستانسیالیستهای فرانسوی نیست. راقم این سطور به خاطر دارد هنگامی که ده سال پیش با کربن به مناسبت انعقاد اولین کنفرانس راجع به

تشیع به استرازابورگ رفته بودیم، روزی با هم بر قلۀ تپۀ زیبایی که فرانسه و آلمان را از هم جدا می‌کند سفر کردیم. او نگاهی به جنگلهای انبوه در آن سوی مرز افکند و گفت هنگامی که جوان بودم از همین راه عبور کردم و وارد آلمان شدم تا با هایدگر ملاقات کنم، لکن پس از کشف مهروردی و ملاصدرا و سایر حکمای الهی ایران دیگر مرا حاجتی به سفر به آن سوی این مرز نیست.

و اما آنچه او را از فلسفه‌های اروپایی زمانش متغی ساخت و زبونی و نقص و محدودیت این فلسفه‌ها را در مقابل حکمت حقیقی که در تمدن اسلامی و مخصوصاً در ایران طی قرون از نسل به نسل انتقال یافته بود نمایان ساخت، ورود کربن به عالم فکری و معنوی اسلامی و مخصوصاً تشیع بود. در همان دوران طلبگی او به تلمذ در محضر لویی ماسینیون (L. Massignon) اسلام‌شناس بزرگ فرانسوی نیز اشتغال ورزید و با هدایت او با تصوف و تشیع و فلسفۀ اسلامی آشنا شد. روزی در کلاس درس، ماسینیون نسخه‌ای از کتاب حکمة الاشراق مهروردی را به کربن داد و از او خواست تا آن را بخواند. همین عمل حیات فکری شاگرد جوان را به کلی دگرگون کرد و او را به صرافت انداخت تا به شرق سفر کند و نسخ آثار این حکیم ناشناخته را که کربن شیفته او شده بود باز یابد. این امر که اولین مقاله چاپ شده کربن که در سال ۱۹۳۳ در نشریه بررسیهای فلسفی (*Recherches Philosophiques*) در پاریس به طبع رسید، درباره مردم‌شناسی فلسفی مبتنی بر یکی از آثار فارسی مهروردی بود و نیز این که نخستین اثر مستقل به زبان فرانسه راجع به این حکیم توسط کربن در سال ۱۹۳۹ [۱۳۱۸] تحت عنوان «مهروردی مؤسس حکمت اشراق» به چاپ رسید، اتفاقی نیست بلکه تمثیلی است از مقامی که شیخ اشراق در حیات فکری کربن از اولین دوران فعالیت

علمی او تا به امروز داشته است.

در آغاز جنگ جهانی دوم کربن به منظور بررسی نسخ آثار سهروردی و دیگر حکمای اسلامی رهسپار اسلامبول، آن مرکز بی نظیر گنجینه‌های نسخ خطی، شد غافل از آن که آتش جنگ او را از بازگشت به وطنش برای مدت مدیدی محروم خواهد ساخت. به مدت شش سال یعنی تا پایان جنگ کربن در اسلامبول بماند و فرصتی طلایی یافت تا با دقت آثار چاپ نشده سهروردی و بسیاری دیگر از حکمای اسلامی را مطالعه کند و ضمناً با استفاده از روشی که هلموت ریتز (H. Ritter) مستشرق معروف آلمانی برای تصحیح نسخ عربی و فارسی به وجود آورده بود اولین مجلد از مجموعه آثار سهروردی را در سال ۱۹۴۵ [۱۳۲۴] به طبع رساند، مجموعه‌ای که به سرعت نایاب شد و اکنون پس از سپری شدن بیش از سی سال دوباره توسط انجمن فلسفه ایران نشر یافته است.

نخستین مجلد مجموعه آثار سهروردی که بخشهای الهیات کتابهای مقاومات و مطارحات و تلویحات را با مقدمه‌ای بزرگ و محققانه دربر داشت شهرت کربن را به عنوان پژوهشگری برجسته و متفکری پر قدرت مستقر ساخت و بالأخره با اصرار لویی ماسینیون منجر به انتخاب او از برای کرسی اسلام‌شناسی در مدرسه تبعات عالیة دانشگاه سوربن و جانشینی ماسینیون شد، مقامی که او تا زمان بازنشستگی حفظ کرد و هنوز نیز در قلمرو آن فعالیت آموزشی و راهنمایی رساله‌های دانشجویان را برعهده دارد.

لکن تماس با آثار سهروردی، کربن را متوجه موطن آن حکیم بی‌بدیل ساخته بود و کربن در جست‌وجوی فرصتی بود تا بتواند پس از خاتمه جنگ به ایران سفر کند. در سال ۱۹۴۶ وزارت امور خارجه فرانسه او را به عنوان رئیس بخش ایران‌شناسی مؤسسه ایران و فرانسه در تهران برگزید،

و او سلسله انتشاراتی را تحت عنوان «مجموعه کتب ایرانی» (Bibliothèque Iranienne) آغاز کرد. کربن از آن پس منتظماً سالی چند ماه به ایران می‌آمد و آنچنان شیفته فرهنگ فلسفی و معنوی این سرزمین شده بود که حتی پس از بازنشستگی به عنوان استاد محقق در انجمن فلسفه ایران برنامه سفر به ایران را ادامه داد و هنوز نیز نیمی از سال را زیر آسمان نیلگون ایران زمین سر می‌کند.

به قول خود کربن، سهروردی دست فیلسوف و محقق جوان فرانسوی را گرفت و او را به ایران آورد و وارد عالمی وسیع از فکر و معنیت کرد که تا آن زمان از آن در محافل علمی غرب خبری نبود. کربن با حکمای معروف وطن ثانی خود همچون مرحوم استاد سیدمحمدکاظم عصار و مرحوم استاد مهدی الهی قمشه‌ای از نزدیک تماس حاصل کرد و سالیان دراز با علامه سیدمحمدحسین طباطبایی همکاری مستمر علمی داشت. هر پاییز پس از ورود کربن به تهران جلساتی منظم در منزل آقای احمد ذوالمجد طباطبائی که از وکلای فاضل و شیفته و مشوق فلسفه و معارف الهی‌الد تشکیل می‌شد که در آن علاوه بر علامه طباطبائی و کربن گروهی معتابه از فضلا و فلاسفه شرکت داشتند همچون مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر و استاد مرتضی مطهری و دکتر عیسی سیهبدی که علاقه و الفتی خاص با کربن داشت و این بنده که وظیفه ترجمه و تفسیر گفتار طرفین را عهده‌دار بود. نتیجه این جلسات پرشور و هیجان و مشوق تفکر و مبادله نظر دو مجلد چاپ شده از مصاحبات علامه طباطبائی و استاد کربن است که نزد صاحب‌نظران معروف است. وانگهی ورود به عالم فکری ایران کربن را نه تنها با تشیع و تصوف و فرقه‌های شیعه همچون شیخیه از نزدیک آشنا کرد، بلکه او را به مرحله جدیدی از شناخت حکمت الهی هدایت کرد و جهان اندیشه متفکرانی همچون سیدحیدر آملی و ابن ترکه

و میرداماد و ملاصدرا و سبزواری را برای اولین بار بر او مکشوف ساخت.

برای مدت بیست سال زندگی کرین ضربائی نرین یافت. اول پاییز به ایران می‌آمد و به تدریس در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران با همکاری این بنده و تنی چند دیگر از دوستان و مخصوصاً دکتر عیسی سپهبدی می‌پرداخت و ضمناً به طبع کتب معتبر فلسفه و حکمت اسلامی در «مجموعه کتب ایرانی» با همکاری ایرانیانی مانند مرحوم محمد معین و محمد مکرری و سیدجلال‌الدین آشتیانی و میدحین نصر و مرتضی صراف اشتغال می‌ورزید و به تقویت کتابخانه مؤسسه ایران و فرانسه که به همت او به صورت یکی از بهترین کتابخانه‌های فلسفی تهران درآمد سرگرم بود. در پایان فصل خزان او رهپار پاریس می‌شد و دروس خود را در دانشگاه سوربن که تقریباً تماماً به حکمت و عرفان اسلامی در ایران ارتباط داشت آغاز می‌کرد، و بالأخره تابستان را به نوشتن و شرکت در کنفرانس‌های گوناگون مخصوصاً مجتمع‌های مالانئه ارانوس (Eranos) می‌پرداخت و هنوز نیز تقریباً همین برنامه را دنبال می‌کند. او به صورت یکی از اعضای اصلی بنیاد ارانوس درآمد است و بسیاری از مقالات مهم او که ابتدا در آن جا ارائه شد بعداً به صورت کتب معتبر به طبع رسیده است. در این مجمع و در بسیاری از کنفرانس‌های بین‌المللی فلسفی و علمی دیگر کرین توانسته است دُرر حکمت و عرفان اسلامی ایران را در معرض توجه برخی از برجسته‌ترین متفکران جهان قرار دهد و از این راه، علاوه بر از طریق نگاشتن کتب و رسائل متعدد، خدمتی ارزنده به گسترش فرهنگ و معارف اسلامی و ایرانی در جهان انجام دهد. ایرانیان از خدمات او به فرهنگ فلسفی و معنیشان غافل نبوده‌اند و علاوه بر نشانهای گوناگون علمی و کشوری دکترای افتخاری از

دانشگاههای تهران و فردوسی به او اعطا شده است.



با کوششی مستمر و فعالیت خستگی ناپذیر، کربن موفق شده است در دورانی نزدیک به نیم قرن کتب و مقالات و رسائل متعددی به رشته تالیف درآورد که هم از لحاظ کمی و هم کیفی درخور توجه فراوان است و کاملاً استثنایی است. او شب‌زنده‌داری را پیشه خود قرار داده و از چند ساعت بعد از غروب آفتاب تا سپیده‌دم به نوشتن می‌پردازد و سپس به خواب می‌رود و روز را از نزدیکی ظهر آغاز می‌کند. با تمرکز فراوان در ساعات طولانی شب و با مدد همسری که خود را کاملاً وقف او کرده و در تنظیم نوشته‌هایش او را یاری می‌کند و با نیروی حیرت‌آور این محقق بزرگ بیش از هر دانشمند دیگر غربی به طبع و ترجمه و تحلیل آثار بزرگان اندیشه ایران توفیق یافته و مجموعه‌ای پدید آورده که باعث حیات اهل علم است.

از «مجموعه آثار ایرانی» که به علت چاپ و نشر آن در تهران و اهمیت متونی که به جامعه علمی عرضه داشته است از لحاظ محیط داخلی ایران استثنایی است آغاز کنیم. تاکنون بیست و دو مجلد در این مجموعه به طبع رسیده و در تهران و پاریس در یک زمان نشر یافته است. کتب این مجموعه عبارت است از:

۱. کشف‌المحجوب، رساله در آیین اسماعیلی از قرن چهارم هجری، تصنیف ابویعقوب مجتانی با مقدمه به زبان فرانسوی به قلم هانری کربن، ۱۳۲۷/۱۹۴۹.

۲. مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی

مشمول بر:

۱. حکمة الاشراق (متن عربی).
۲. رساله فی اعتقاد الحكماء (متن عربی).
۳. قصه الغربة الغريبة (متن عربی با ترجمه و شرح فارسی) با تصحیحات و مقدمه به زیان فرانسوی به قلم هائری کرین، ۱۳۳۱/۱۹۵۲.
۳. کتاب جامع الحكمین، تصنیف ناصر خسرو قبادیانی مروزی یمگانی، مؤلف به سال ۴۶۲ هجری قمری به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هائری کرین و محمد معین، ۱۳۳۲/۱۹۵۳.
- ۴ و ۵. ابن سینا و تمثیل عرفانی، به قلم هائری کرین، ۱۳۳۳/۱۹۵۴.
۶. شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی منسوب به محمد بن سرخ نیشابوری (قرن چهارم و پنجم هجری) به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هائری کرین و محمد معین، ۱۳۳۴/۱۹۵۵.
۷. مجموعه در احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی مشتمل بر:
  ۱. رساله عبدالرزاق کرمانی.
  ۲. فصلی از جامع مفیدی.
  ۳. رساله عبدالعزیز واعظی، به تصحیح و مقدمه ژان اوبن، ۱۳۳۵/۱۹۵۶.
۸. کتاب عبر العالمین، تصنیف شیخ روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶-۵۲۲ هـ) بحث در تصوف به فارسی، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی، و ترجمه اول به زیان فرانسوی هائری کرین و محمد معین، ۱۳۳۷/۱۹۵۸.
۹. ایران و یمن یعنی سه رساله اسماعیلی مشتمل بر:
  ۱. کتاب الینایع از ابو یعقوب سجستانی؛

۲. رساله المبدء والمعاد از میدنا الحین بن علی؛
۳. بعضی از تأویلات گلشن راز، به تصحیح و ترجمه فرانسوی هانری کرین، ۱۹۶۱/۱۳۴۰.
۱۰. کتاب المشاعر صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، متن عربی با ترجمه فارسی بدیع الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه فرانسوی هانری کرین، ۱۹۶۴/۱۳۴۲.
۱۱. مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل، تصنیف عزیزالدین نفی به تصحیح و مقدمه مارینژان موله، ۱۹۶۲/۱۳۴۱.
۱۲. شرح شطحیات شیخ روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲-۶۰۶ هـ) متن فارسی به تصحیح و مقدمه فرانسوی هانری کرین، ۱۹۴۶/۱۳۴۴.
۱۳. اشعار پراکنده قدیمترین شعرای فارسی زبان با تصحیح و مقابله و ترجمه و مقدمه به زبان فارسی، به کوشش ژیلبر لازار، ۱۹۴۶/۱۳۲۲.
۱۴. شاهنامه حقیقت (تاریخ منظوم پیران اهل حق) از حاج نعمه الله مجرم مکرری جیحون آبادی با مقدمه و تصحیحات و یادداشت ها و تفامیر دکتر محمد مکرری بخش اول: متن شاهنامه، ۱۹۶۶/۱۳۴۴.
۱۵. شاهنامه حقیقت، بخش دوم، جلد اول: فهرست ها، ۱۹۷۱/۱۳۵۰.
۱۶. جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام رساله نقد النفوس معرفه الوجود، از تصنیفات شیخ سید حیدر آملی، با تصحیحات و در مقدمه هانری کرین و عثمان یحیی، ۱۹۶۹/۱۳۴۷.
۱۷. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، شهاب الدین یحیی سهروردی، با تصحیحات و مقدمه سید حسین نصر و مقدمه و تجزیه و تحلیل فرانسوی هانری کرین، ۱۹۷۰/۱۳۴۸.
۱۸. منتخباتی از آثار حکمای بزرگ الهی ایران در چهار قرن اخیر، از



زمان میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، قسمت اول به اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، و قسمت دوم از پروفور کرین، ۱۳۵۰/۱۹۷۰.

۱۹. منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران از زمان میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، جلد دوم، قسمت اول، از سیدجلال‌الدین آشتیانی و قسمت دوم از پروفور کرین، ۱۳۵۲/۱۹۷۳.

۲۰. رسائل جوانمردان، به تصحیح دکتر صراف، با مقدمه و خلاصه ترجمه فرانسوی هاتری کرین، ۱۳۵۲/۱۹۷۳.

۲۱. مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی با علاءالدوله سمنانی به تصحیح و مقدمه هرمان لندولت، ۱۳۵۱/۱۹۷۲.

۱/۲۲. المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم محیی‌الدین ابن عربی، از تصنیفات سیدحیدر آملی با تصحیحات و در مقدمه هاتری کرین و عثمان یحیی، جلد یکم، متن و دو مقدمه، ۱۳۵۳/۱۹۷۴.

۲/۲۲. المقدمات من کتاب نص النصوص، جلد دوم: حواشی و تعلیقات و فهرست‌ها.

۲۳. منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران، جلد سوم (در دست طبع).

چنان‌که از عناوین آن برمی‌آید، این مجموعه جوانب گوناگون تفکر فلسفی و عرفانی و دینی این سرزمین را دربر می‌گیرد و از چاپ متقع آثار معروف مانند جامع‌الحکمتین و حکمة الاشراق گرفته تا آثار ناشناخته متفکران اسماعیلی و صاحبان قنوت را شامل است. این مجموعه با همان خصائصی که تاکنون داشته است اکنون توسط انجمن فلسفه ایران و زیر نظر خود استاد کرین ادامه می‌یابد و از مهمترین هدفهای آن به پایان رسانیدن دوره منتخبات حکمای الهی ایران است که نه تنها برای غریبان

بلکه برای دانشمندان ایران نیز افق جدیدی را گشوده است و اتمام آن از هر حیث ضرور است. در واقع بدون زحمات و کوششهای متمادی استاد کرین و مخصوصاً استاد آشتیانی که بیشتر نسخ آثار ناشناخته مندرج در منتخبات حکمای الهی ایران را از گوشه و کنار کتابخانه‌های ایران جمع‌آوری کرده است، شناخت دقیق سیر اندیشه در ایران و تدوین تاریخ فلسفه اسلامی ایران امری است غیر ممکن.

بررسی آثار کرین نمایشگر این حقیقت است که او با تقریباً تمام جوانب تفکر در ایران نه تنها در دوران اسلامی بلکه حتی در دوران قبل از اسلام سروکار داشته است و کوشیده است پیوستگی برخی از جوانب فلسفه و جهان‌شناسی را در ایران از دوران باستانی گرفته تا قرون اخیر نشان دهد. مقالات او دربارهٔ سرودشناسی مانوی، و مجوسان شمال، و ترجمهٔ پندنامهٔ زردشت از پهلوی، و زمان دَوری در آیین مزدایی و تفکر امم‌اعیلی، و مانویت و مذهب زیبایی حاکی از تحقیقات عمیق او در جنبهٔ فلسفی ایران باستان است در حالی که کوششی او در نشان دادن رابطهٔ بین ایران باستان و ایران اسلامی در دو کتاب اصلی روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان که توسط مرحوم عبدالحمید گلشن و استاد سیداحمد فردید به فارسی برگردانیده شده و زمین آسمانی و جسد رستاخیز (به فرانسه) منعکس است. کرین مقالات متعددی نیز در فرهنگ معنوی ایران به طور کلی نگاشته که در آن از تمامی تاریخ ایران سخنی به میان رفته است.

لکن اکثر آثار کرین اختصاص به دوران اسلامی و آثار عربی و فارسی حکما و عرفای اسلامی دارد. برخی از این آثار مانند مقالاتی پیرامون ابن مبین و ابن طفیل و ابن باجه و ابن رشد مرتبط به مناطق غیرایرانی تمدن اسلامی است و برخی مانند تاریخ فلسفهٔ اسلامی (که با همکاری

سیدحسین نصر و عثمان یحیی نوشته شده و به زبانهای متعدد من جمله فارسی [به وسیله اسداله مبشری] ترجمه شده است) با تمام فلسفه و معارف اسلامی سروکار دارد. ولی تعداد این نوع آثار در مقابل آنچه کرین پیرامون اسلام در تجلی ایرانیش نگاشته است کم است. نوشته‌های او در زمینه معارف و فلسفه اسلامی ایران آنچنان متنوع و گسترده است که باید بناچار آن را تحت مقولات مختلف تقسیم کرد.

از لحاظ معنوی و درونی کرین همواره کشتی خاصی نسبت به تشیع دوازده امامی احساس کرده است و در طول عمر خود پیوسته در طلب جزیره خضری و ملاقات با پیر درونی و رهبر باطنی بوده است. لذا در بسیاری از نوشته‌هایش به بحث درباره امامت از دیدگاه شیعه دوازده امامی و رابطه بین ظاهر و باطن و تأویل و سهم امام غایب در هدایت خلق و جهد و کوشش از دیدگاه تشیع و نیز تحلیل آثار دینی بزرگانی از تشیع همچون سیدحیدر آملی و میرداماد و ملاصدرا و قاضی سعید قمی پرداخته است. نیز او توجهی قابل تأمل به فرقه شیخیه و نحوه بیان تفکر شیعی از دیدگاه خاص آنان داشته و علاوه بر تماس مستقیم با سران این فرقه همچون مرحوم سرکار آقا و بررسی بسیاری از نوشته‌های ناشناخته آنها، مقالاتی نیز درباره شیخ احمد احسائی و میرزا محمد کریم خان کرمانی تصنیف کرده و به تدریس راجع به این فرقه در دانشگاه سوربن پرداخته است.

از آغاز فعالیت علمی و آگاهی از جهان فکری اسلام، کرین علاقه وافری نیز به فلسفه و کلام اسماعیلی نشان داده و سهم ارزنده‌ای در احیای آثار مهم این فرقه مانند جامع‌الحکمتین ناصر خسرو و کشف‌المحجوب سبستانی داشته و بیش از هر محقق دیگر به تحلیل فلسفه اسماعیلی پرداخته و مقالات متعددی درباره فلسفه داعیان فاطمی

و نیز متفکران نهضت بعد از قیام الموت به رشته تحریر درآورده است. بدون اغراق می‌توان ادعا کرد که کرشن کرین تقریباً به تنهایی باعث شناختن فلسفه اسماعیلی به عنوان یکی از حوزہ‌های مشخص فلسفه اسلامی شده است.

اگر به آثار کرین درباره شخصیت‌های برجسته تفکر اسلامی بنگریم، می‌بینیم که هرچند او درباره بسیاری از بزرگان اندیشه مطالبی ارزنده نگاشته و برخی را مانند ابن‌ترکه و علاءالدوله ممقانی برای بار اول به علاقه‌مندان به فلسفه اسلامی معرفی کرده است، نوشته‌های او بیشتر مرتبط است به چهار شخصیت برجسته تفکر اسلامی: ابن‌سینا، سهروردی، ابن عربی، و ملاصدرا.

موفقیت کرین در شناساندن ابن‌سینا در غرب به صورتی نوین و در عین حال اصیل یکی از بزرگترین خدمات او به فلسفه اسلامی است. قریب به هزار سال، غرب آثار شیخ‌الرئیس را مطالعه می‌کرد و می‌پنداشت که او را به خوبی می‌شناسد، لکن تصورش محدود بود به یک ابن‌سینای ارسطویی که حلقه‌ای بیش نبود در انتقال میراث ارسطویی و نوافلاطونی به غرب. کرین به مطالعه ابن‌سینایی که در جست‌وجوی حکمت مشرق بود و فلسفه‌ای که مقدمه‌ای است لازم از برای درک حکمت اشراق پرداخت، آن ابن‌سینایی که سهروردی در مقدمه رساله خود تحت عنوان *قصة الغریة الغریة* به او اشاره کرده است. پس از مطالعه آثاری همچون اشارات و تنبیها و قصیده عینی و مخصوصاً رسائل تمثیلی سه‌گانه یعنی *حی بن یقظان* و *رسالة الطیر و سلامان و اہمال*، کرین در کتاب بسیار اساسی خویش به نام *ابن‌سینا و تمثیلات عرفانی* که اول در تهران به مناسبت هزاره ابن‌سینا به چاپ رسید و سپس قسمت فرانسوی آن به صورت علیحده نشر یافت و به انگلیسی نیز ترجمه شد، برای اولین

بار در مغرب زمین تصویری دیگر از ابن سینا ارائه داد که به جای این که او را در زنجیر فلاسفه غربی بین ارسطو و قدیس طوماس اکوینی قرار دهد، به زادگاهش بازگردانید و نمایانگرش ساخت چنان که طی هزار سال حکمای ایران از خواجه نصیرالدین طوسی گرفته تا سلاعلی زُنوزی و حاجی ملاهادی سبزواری و میرزا ابوالحسن جلوه به او نگریسته‌اند. اثر این کتاب در تمام مطالعات بعدی دربارهٔ معروف‌ترین فیلسوف اسلامی دیده می‌شود، و حتی می‌توان گفت که جهت بسیاری از تحقیقات در زمینهٔ فلسفهٔ اسلامی را تغییر داده است.

این کوشش کربن در بهتر شناساندن ابن سینا در واقع پیش درآمدی بود برای آنچه کربن می‌خواست دربارهٔ سهروردی به جهان غرب عرضه دارد. در واقع شیخ اشراق، چنان که قبلاً ذکر شد، از دوران جوانی کربن راهنمای فکری او بوده است، گویی که عالم فرشتگانی که سهروردی مفسر بزرگ آن است کربن را بعد از هشت قرن جهت شناساندن مؤسس حوزهٔ اشراق برگزیده و او را در این راه رهبری کرد. راجع به هیچ یک از فلاسفهٔ اسلامی کربن به اندازهٔ سهروردی مطلب نثرشته است و در واقع معرف حکمت اشراق در غرب و حتی احیاءکنندهٔ علاقهٔ به سهروردی در خود ایران امروز بیش از هر کس کربن است. علاوه بر تصحیح و چاپ الهیات مقاومات و مطارحات و تلویحات و نشر اولین متن منقح حکمة الاشراق و رسائل کوتاه عربی مانند فی اعتقاد الحكماء و رسالة الابراج و تحلیل این آثار، کربن مقالات متعددی در زمینهٔ جوانب گوناگون حکمت اشراق نوشته و مجموعهٔ رسائل فارسی سهروردی (که توسط بنده تصحیح و به نشر رسید) و حکمة الاشراق را به زبان فرانسوی ترجمه کرده است. بدون شک مهمترین خدمت کربن به فلسفهٔ اسلامی و به معارف ایران زمین همانا احیای تفکر سهروردی و نمایان ساختن اهمیت او در تحولات

فکری قرنهای بعدی در ایران و سایر بلاد شرقی و نیز ضرورت شناخت او برای بشر معاصر است.

با علاقه خاصی که به عرفان دارد و با درک بیشتر تاریخ تفکر اسلامی در قرون اخیر، کرین نمی‌توانست نسبت به آثار عارف بی‌همتای اندلس یعنی محیی‌الدین بن عربی بی‌علاقه بماند. برعکس استادش ماسینیون که به تصرف در قرون اولیه و شخصیت‌هایی همچون حلاج دلبستگی داشت و شاید به پیروی از میگل اسین پالاکیوس (M. Asin Palacios) که کرین با او در اسپانیا قبل از جنگ جهانی ملاقات کرد و از مطالعات وسیع او درباره ابن عربی بهره‌مند شد، کرین بیشتر به عرفان حوزه ابن عربی و بسطی که در زمینه‌های حکمت الهی و جهان‌شناسی و معرفت‌النفس و علوم خفیه دارد توجه داشت، و بالأخره پس از مطالعات متعدد، کتابی ژرف و شیوا پیرامون قوای متخیله خلاق در عرفان ابن عربی نگاشت که از ارزنده‌ترین آثار غریبان در عرفان اسلامی است و دارای فصلی است زیبا و گیرا به نام «بین اندلس و ایران» که خواندن آن برای هر ایرانی که به اسپانیا سفر کرده و نسبت به زیباییهای معنوی آن دیار حساس است از اهمیتی خاص برخوردار است.

البته علاقه کرین به تصوف محدود به حوزه ابن عربی نیست بلکه در مطالعات متعدد او درباره شخصیت‌هایی همچون عزیزالدین نسفی و مخصوصاً روزبهان بقلی دیده می‌شود. کرین نه تنها عبر‌الماتشقین روزبهان را برای بار اول به صورت منقح به طبع رسانید، بلکه در ترمازی مزار ابن عارف بزرگ شیراز نیز شخصاً سهم بود. لازم به تذکر است که خدمت کرین به شناخت ابن عربی و دریای بیکران آثار او تنها در نوشته‌های خودش خلاصه نمی‌شود بلکه باید به اثری که او در میر تفکر و تحقیق دانشمند معروف سوری عثمان یحیی داشت اشاره کرد. عثمان یحیی

سالها با کربن در دانشگاه سوربن به مطالعه و تحقیق پرداخت و در اثر نفوذ کربن به تحقیق در آثار ابن عربی اشتغال ورزید و با کمک کربن از بسیاری از کتابخانه‌های معتبر در کشورهای دوردست همچون مالی و یمن دیدن کرد و بالأخره توانست اثر محققانه دوجلدی خود را تحت عنوان «تقسیم‌بندی آثار ابن عربی» به طبع رساند و سپس به طبع متن منقح کتاب عظیم فتوحات مکیه که تاکنون چهار مجلد آن با کمک آکادمی قاهره به طبع رسیده است همت گمارد. خدمات عثمان یحیی به شناساندن ابن عربی نمی‌تواند بیرون از دائرة تفکر کربن و علاقه‌ای که او به ابن عارف بزرگ داشته است مطرح شود. وانگهی عثمان یحیی با خود کربن در تفحص درباره شروح آثار ابن عربی در ایران و نفوذش در عالم تشیع همکاری کرد و به کمک او شرح مهم سید حیدر آملی، که او نیز همیشه مورد علاقه خاص کربن بوده است و چاپ اثر بزرگش را در عرفان شیعی یعنی جامع الاسرار ایرانیان مدیون کربن هستند، به طبع رسید.

همان‌طور که حوزه‌های فلسفی و حکمی ابن سینا و سهروردی و ابن عربی پس از چهار قرن تحول فکری در ایران به تلفیق آنها در حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی منجر شد، تحقیقات کربن نیز او را به شخصیت عظیم و تا حد زیادی ناشناخته ملاصدرا کشانید مخصوصاً که تماس‌های شخصی او با فلاسفه بزرگ ایران او را متوجه زنده بودن حوزه فکری ملاصدرا در ایران معاصر کرده بود. کربن سالها شرح اصرل کافی و حکمت عرشیه و شواهد و مشاعر ملاصدرا را در دانشگاه سوربن تدریس می‌کرد و هنوز نیز چه در انجمن فلسفه ایران در تهران و چه در پاریس به تدریس آثار صدرالمتألهین اشتغال دارد.

گرچه ماکس هورتن (M. Horten) در آغاز این قرن راجع به ملاصدرا کتابی مفصل به زبان آلمانی نوشته بود، هنوز محققان در فلسفه

اسلامی توجهش به این حکیم بزرگ نداشتند و فقط در ده سال اخیر است که در نتیجه مجاهدات کرین و یکی دو محقق دیگر، نام ملاصدرا ناگهان همه جا طنین افکنده و همه به آثارش علاقه مند شده‌اند. کرین مقالات متعددی دربارهٔ ملاصدرا نوشته و یکی از آثار مهم او یعنی مشاعر را با ترجمهٔ فارسی بدیع‌الملک هم به صورت منقح چاپ کرده و هم به زبان فرانسوی ترجمه کرده است. تا به امروز این تنها اثر ملاصدراست که به یک زبان اروپایی برگردانیده شده است.

گرچه این چهار عارف و حکیم بزرگ یعنی ابن‌سینا و سهروردی و ابن‌عربی و ملاصدرا بیش از دیگران مورد توجه کرین قرار گرفته‌اند، نباید به خدمات ارزندهٔ او به روشن ساختن جنبه‌های ناشناختهٔ فیلسوفانی همچون جابر بن حیان و محمد بن زکریای رازی و حمیدالدین کرمانی و ناصر خسرو و معرفی حکما و عرفایی مانند ابن‌ترکه و علاءالدولهٔ سمنانی و میرداماد و قاضی سعید قمی که تاکنون در غرب کاملاً گمنام بودند غافل ماند.

در این زمینه اشارهٔ علیحده به منتخباتی از حکمای الهی ایران ضرور است. کرین در جوانی در کتابخانهٔ ملی پاریس مدتی به بررسی نسخ خطی پرداخته و سپس طی سالیان دراز در اسلامبول و بعداً در تهران و سایر شهرهای ایران از نزدیک با نام و نشان نسخ متعدد خطی در زمینه‌های فلسفه و عرفان که محتویات آن تاکنون ناشناخته مانده است آشنا بود، برعکس بسیاری از مورخان فلسفه و اسلام‌شناسان که هیچ آگاهی از قلمروهای وسیع فکری که هنوز بکر مانده و آثار مربوط به آن در گرشه و کنار منتظر دست توانای مصححی است که آن را به حلیهٔ طبع بیاراید ندارند. به همین جهت کرین همواره شاگردانش را به تصحیح متون فلسفه و عرفان تشویق می‌داشت و صرفاً به تحلیل افکار فیلسوفی که متن منقح



آثارش هنوز در دست نیست اکتفا نمی‌کرد. پس از سالها بررسی و جمع‌آوری نسخ خطی و عکسی در کتابخانه بخش ایرانشناسی مؤسسه ایران و فرانسه، کربن به فکر چاپ منتخباتی از آثار حکمای ایران افتاد که بتواند مانند «انتولوژی‌های» (Anthologie) متداول در غرب قتل تفکر اسلامی ایران را اقلأ نمودار سازد. اندیشه خود را با این بنده مطرح ساخت و به اتفاق استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی را که از پرکارترین حکمای جوان ایرانند و خود خدمت بلیغی به احیای فلسفه اسلامی در ایران کرده‌اند آماده ساختیم تا در این کار بزرگ شرکت کنند و قرار بر این شد که مجموعه فعلاً از دوران صفویه آغاز شود. کاوشهای وسیع استاد آشتیانی در کتابخانه‌های عمومی و نیز خصوصی نسخ ارزنده فراوانی را مکشوف ساخت که حتی بر اهل علم این دیار پنهان مانده بود. سه مجلدی که تاکنون از «منتخباتی از حکمای الهی ایران» به چاپ رسیده است غنای فوق‌الوصف حیات فکری را در قرون اخیر در ایران نمودار می‌سازد و این تحقیق خود تصور دانشمندان را از تاریخ فلسفه ایران در قرون اخیر تغییر داده است. برنامه بر آن است که منتخبات در هفت مجلد توسط انجمن فلسفه ایران به چاپ رسد، و خلاصه‌ای از آن به زبان فرانسوی ترجمه شود، و سپس منتخبات دیگری که دوران بین مهروردی و میرداماد را دربر می‌گیرد تهیه شود.

نیز لازم است جداگانه از اثر بزرگ کربن «در سرزمین اسلام ایرانی» (*En Islam Iranien*) که در چهار مجلد از سال ۱۹۷۱ تا ۱۹۷۳ در پاریس انتشار یافت سخن گفت. مجلدات این اثر که حاصل چهل سال تحقیقات کربن است و بسیاری از نوشته‌های پراکنده قبلی او را دربر دارد به ترتیب به شیعه دوازده امامی، مهروردی و افلاطونیان ایران، سالکان طریق عشق، و مکتب اصفهان اختصاص دارد. بدون شک این تصنیف

یکی از بزرگترین آثاری است که تاکنون دربارهٔ ایران نوشته شده است. خوشبختانه به زودی ترجمهٔ انگلیسی آن چاپ خواهد شد و امید است که [ترجمهٔ] متن آن به زبان فارسی نیز که توسط انجمن فلسفهٔ ایران آغاز شده است به زودی پایان یابد.



در وجود کربن ترکیب نادری از یک فیلسوف و شرق‌شناس جمع شده است. گرچه در زمینهٔ هندشناسی و ژاپن و چین‌شناسی و غیره بوده‌اند محققانی مانند آناندا کورماراسوامی و هانریش زیمر (H. Zimmer) که هم به زبانهای این تمدنها تسلط کامل داشته‌اند و هم خود متفکر و حکیم بوده‌اند، در زمینهٔ اسلام‌شناسی چنین تقارنی بسیار نادر بوده است و حتی می‌توان گفت که کربن اولین مستشرق اروپایی است که هم فیلسوف و هم اسلام‌شناس است. لذا گرچه سروکار او با متون قدیمی و میراث فکری گذشتگان است، به این معارف به عنوان متنی زنده می‌نگرد و از دید یک فیلسوف که کاملاً از فقر فکری و معنوی غرب آگاه است و در راه چاره‌ای است از برای رهایی بخشیدن بشری که زندانی جهل دانش‌نمای خویش است حکمت معنوی اسلامی را بررسی می‌کند. بالتیجه نفوذ او در غرب محدود به محافل شرق‌شناسی نیست.

البته بر اثر چهل سال تدریس و تألیف کربن شاگردان بیشماری در زمینهٔ فلسفه و عرفان اسلامی تربیت کرده و اثر مستمری بر روی تقریباً تمام زمینه‌های تحقیق در فلسفه و عرفان اسلامی و اسلام‌شناسی به طور کلی از خود باقی گذاشته است. ولی از این گذشته نفوذ کربن در بین گروهی از فلاسفه و روانشناسان و مردم‌شناسان فرانسوی و حتی انگلیسی و آلمانی و آمریکایی نیز دیده می‌شود و مخصوصاً در زمینهٔ تاریخ ادیان افکارش در برخی از بزرگان این رشته همچون میرچا الیاده

(M. Eliade) که با او دوستی و الفتی خاص دارد مشهود است. حتی بعضی از ادبا و شعرا و هنرمندان جوان غرب از ترجمه‌ها و تفسیرهای او پیرامون سهروردی و جهان‌شناسی عرفانی و تمایل روان و غیره بهره‌های فراوان برده‌اند. وسعت علاقه و نیز نفوذ او در تنوع زمینه تخصصی دانشمندانی که مقالاتشان در این مجموعه به دست آمده است نمایان است.

نفوذ آثار و تفکر کرین در داخل ممالک اسلامی و مخصوصاً در ایران نیز دیده می‌شود. گرچه به علت جهاد او در تغییر دادن اصطلاح «فلسفه عربی» به «فلسفه اسلامی» و نشان دادن سهم اصلی ایران در پیشبرد معارف اسلامی برخی از متمصبان قومی در دنیای عرب در آغاز با او مخالفت ورزیدند، به تدریج در مصر و تونس و لبنان و سایر کشورهای عربی آثارش مورد توجه قرار گرفت و برخی به عربی ترجمه شد و توسط او گروهی از دانشندان عرب برای بار اول به حکمای بزرگ ایران همچون سهروردی و ملاصدرا متوجه شدند.

ولی در خود ایران حضور کرین توأم با نشر آثارش نفوذ دیگری داشت. او هنگامی به ایران آمد که هنوز طبقه «تحصیل کرده» در جست‌وجوی افقی طلایی در مغرب زمین بود و نام سهروردی و میرداماد و میرفندرسکی فقط بین چند تن از حکمای الهی‌معمر در قم و اصفهان و غیره شهرت داشت. ولی تحول درونی جامعه ایران به زودی این وضع را تغییر داد و هر روز بیشتر جوانان را علاقه‌مند به خودیابی و بازگشت به اصل خویش ساخت. در این تحول نوشته‌ها و دروس و سخنرانیهای کرین سهمی قابل توجه داشت، چون بودند گروهی ایرانی که در عین علاقه به مطالعه سهروردی یا ابن عربی از استفاده از اصل متون عاجز بودند و نوشته‌های فرانسوی کرین راجع به حکمای سرزمین خودشان تنها راه

بازیابی حوزه‌های بزرگ فلسفی این دیار بود. به همین جهت گروهی محدود ولی با نفوذ از استاد فلسفه گرفته تا نویسنده و حتی فیلم‌ساز با کربن تماس حاصل کردند و نوشته‌هایش را مرکز توجه خود قرار دادند. به علت پیچیدگی کلام کربن به زبان فرانسوی متأسفانه به رغم کوشش اشخاصی همچون عبدالحمید گلشن و سیداحمد فردید و عیسی سپهبدی و سیدضیاءالدین دهشیری و سید حین نصر فقط تعداد ناچیزی از آثارش به زبان فارسی برگردانیده شد.

شاید تأثیر کربن در ایران بیش از هر چیز در این بود که او به عنوان یک فرانسوی که در سرزمین دکارت و ولتر و دائرةالمعارفها تولد یافته و در بهترین مراکز علمی آن دیار فلسفه غربی را آموخته بود، از فلسفه اسلامی ایران دفاع می‌کرد، و در مقابل عظمت حکمای ایران فلسفه غربی را از دکارت تا به امروز یک بازی کودکانه با مفاهیم ذهنی می‌دانست. هنوز هستند کسانی که به علت عقده حقارت در مقابل غرب باید حتی تعریف و تمجید از ادب و فلسفه و تاریخ خود را از غریبان بشنوند تا آن را باور کنند. اگر یکی از حکمای بزرگ حوزه‌های علمی همین نظریات کربن را عرضه می‌داشت یقیناً در این طبقه خاص که متأسفانه تعدادشان نیز کم نیست اثری نمی‌گذاشت.

به هر تقدیر طی قریب می سال که از اولین مسافرت کربن به ایران می‌گذرد، وضع آنچنان تغییر کرده است که در آن روز حتی دانشجوی فلسفه در دانشگاه‌های ایران فقط نامی از سهروردی شنیده بود و در اولین سیمارهایی که این بنده و استاد کربن در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران می‌دادیم فقط پنج الی شش مستمع بیش حضور نداشت، در حالی که امروزه نام رسائل فارسی سهروردی بر روی نه تنها کتب خاطرات و نوشته‌های انتقادی و داستانهای نویسندگان برجسته معاصر

نهاد می‌شود، بلکه حتی فیلم‌سازان هم از آن استفاده می‌کنند و برخی از آنان رسائل تمثیلی را سرچشمه الهام خود محسوب می‌دارند. در این تحول عوامل متعدد و شخصیهایی چند سهم اساسی دارند، که بدون شک یکی از آنان همان کربن و نشر آثار اوست. کربن با پشتکار و نیروی تمام‌نشدنی بر موانع فائق آمد و توانست به رغم مخالفت‌های گوناگون اهمیت سنت فکری ایران را به بباری از ایرانیانی که از خود بیگانه شده بودند به ثبوت رساند. البته خدمات کربن به فلسفه و عرفان چه در سطح جهانی و چه در درون ایران هنوز خاتمه نیافته است. او با شوق همیشگی خویش از شب تا سپیده‌دم با صفحات کتب حکمای این سرزمین هم‌آغوش است و در ساعات روز دروس خود را چه در پاریس و چه در تهران دنبال می‌کند. پس از بازنشسته شدن از دانشگاه سوربن، انجمن فلسفه ایران این افتخار را داشت که بتواند از او به صورت دائم هر سال چند ماه به عنوان یکی از مدرسان اصلی انجمن استفاده کند و امیدوار است که این همکاری سالیان دراز ادامه یابد.

## آبان ۱۳۵۵

باید دانست که این ایرانشناس ارجمند و پُرکار و پُرمایه در مهرماه ۱۳۵۷ به بیماری سرطان در پاریس درگذشت. او در سال ۱۹۰۳ م. برابر با ۱۲۸۲ ش. متولد شد و امسال صدمین سال زادروز اوست، به همین مناسبت در پائیز امسال مراسمی در چند شهر فرانسه به یاد او برگزار شد و مراسمی هم به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در تهران برگزار گردید. م.



## سر آغاز

این کتاب تحفه‌ای است از دوست گرامی و دانشمند ما هانری کرن که از تابستان گذشته در میان ما به سر می‌برد. موضوع کتاب فلسفه «اشراق» است و صورت مکتوب سخنرانی بی است که دوستان در دهم آبان ۱۳۲۴ به دعوت «انجمن ایران‌شناسی» در تالار موزه باستان‌شناسی (ایران باستان) تهران ایراد کرد. انجمن، که خود آقای کرن عضو پیوسته آن است ناعادلانه دانست که خوانندگان ایرانی از ثمره پژوهشهای وی در این زمینه محروم و بی بهره بمانند. لذا بر آن شد که ترجمه فارسی آن را در دسترس آنان قرار دهد.

فلسفه و در واقع «حکمت اشراق» در ایران زاده و پرورده شده است و سرچشمه آن به آیین کهن این سرزمین می‌رسد. این فلسفه را شهاب‌الدین یحیی بن حَبَّش بن امیرک سهروردی<sup>\*</sup> پدید آورده است. او بنای فلسفی بی را که فلسفه مَشاء یونانی در بطن جهان اسلام برافراشته بود، در هم ریخت. اما او، که یکی از بزرگمردانی است که خاک سرزمین ما به خود دیده است، به جرم ارتکاب این گناه که مطابق خواست هم‌میهنان خود رفتار کرده و افتخارات گذشته میهن خویش را زنده کرده است، سرانجام در غربت و سرزمین بیگانه به شهادت رسید.

---

\* این سهروردی را نباید با هم‌نامش، شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی (درگذشته به سال ۶۳۲ ق) اشتباه گرفت.

کردکی که بعدها به لقب «شیخ اشراق» شهرت یافت و در صف حکمای بزرگ جای گرفت، در سال ۵۴۹ ق (۱۱۵۳ م) در شهرورد، در نزدیک زنجان چشم به روی جهان گشود و در سال ۵۸۷ (۱۱۹۱ م) در حلب به سوی خدا بازگشت. او در مراغه و اصفهان تحصیل کرد، چند سالی را در آسیای صغیر گذراند و از آن جا چنان که گویی که به استقبال مرگ می‌رفت، راه سوریه را در پیش گرفت. چون به حلب رسید در آغاز با احترام و افتخار مورد استقبال قرار گرفت و در دربار ملک ظاهر، فرزند صلاح‌الدین ایوبی جایگاهی بزرگ یافت. اما این مرد اندیشمند که فکری آزاد و شور و جوشی نبوغ‌آمیز داشت، نمی‌توانست از تحقیر و طرد تعصب سختگیر و سهمگین آن روزگار و آن محیط خودداری ورزد. او جسورانه سرچشمه‌های فلسفه خود را اعلان کرد و به خود جرأت داد که از حدودی که حوزه تعلیمات آن زمان مشخص کرده بود پا فراتر بگذارد چندان که تمامی گروه تاریک‌اندیشان را آزد و آنان را بر ضد خود برانگیخت. اینان سرانجام توانستند ملک ظاهر را بفریبند و او را متقاعد کنند که به از میان برداشتن سهروردی رضایت دهد و این واقعه درست در زمانی روی داد که در همان سرزمین صلیبی‌ها از خون هزاران انسان آسیایی و اروپایی جویهای خون روان ساخته بودند. در آن روزگار و در آن سرزمین سهروردی هم قربانی دیو تعصب شد. غضب جنون‌آمیز اهریمنی حتی اجازه نداد که او پس از مرگ هم - حداقل به صورت رسمی - از عنوان شهید برخوردار گردد، چنان که او را «مقتول» نامیدند، و این عنوانی است که نوعی گناهکاری در آن نهفته است.

«شیخ الاشراق» چه «شهید» خوانده شود و چه «مقتول» در هر



حال از شمار حکما و متفکران بزرگی است که ما می‌توانیم به آنان افتخار کنیم. او همان گونه که چندین بار در نوشته‌هایش بیان کرده است بنیان فلسفه خود را بر حکمت و دانایی ایران باستان نهاده است. چراغی را که با فروغ شعله‌های گذشته در شاهکار خود یعنی حکمة الاشراق افروخته است چراغی است جاودانی که هرگز خاموش نخواهد شد هرچند که چراغ عمر خودش زود هنگام در سی و هشت سالگی به دست خشونتبار و وحشیانه جاهلان بی‌خبر خاموشی گرفت. اگر چه در سده ششم هجری دار و دسته این جاهلان که به خفاشان می‌مانند، برای مشاهده خورشید را نداشتند امروز خورشید اشراق دیدگان ما را روشن می‌کند.

آقای هانری کربن پس از آن که خاکستری را که در طی چندین سده بر روی کانون اخگر تفکر سهروردی نشسته بود کنار زد شعله آن را فروزان‌تر از گذشته آشکار کرد و به همین دلیل وامدار و سپاسگزار او هستیم. در واقع، دانشمندان فرانسوی از زمان آنکتیل دوپرون (Anquetil-Duperron ۱۷۳۱/۱۱۴۴ تا ۱۸۰۵/۱۲۲۰) تاکنون خدمات گراننگ ارزنده در زمینه‌های کیش مزدایی، زبان و تاریخ و باستان‌شناسی ایران کرده‌اند، و آقای هانری کربن که وارث شایسته خاورشناسان کشورش هست، در این نوشته با بیانی کافی و وافی فلسفه "اشراق" را چنان که باید و شاید تبیین کرده و با آشکار کردن یکی از شکوه‌های ایران باستان دل‌های ما را روشن ساخته است.

ابراهیم پورداود

استاد دانشگاه تهران و رئیس انجمن ایران باستان

۲۲ بهمن ۱۳۲۴



## یادداشت مقدماتی

آقای پوردادود در صفحاتی که گذشت از سر محبت یادآور شده است که مناسبت سخنرانی‌یی که متنش در این جابجاء می‌شود، چه بوده است. عالیجناب پی‌یر لافون / Pierre Lafond، سفیر فرانسه در تهران با حضور خود در آن جلسه سخنرانی موجب تشویق نگارنده شد. آن جلسه برای من که به سخنرانی در آن فراخوانده شده بودم خاطره‌یی بس گرانباه و ارزشمند - که رهین همکاران انجمن ایرانشناسی است - باقی خواهد ماند. امیدوارم که این همکاران مباس قلبی مرا به مناسبت دعوتی که از من برای سخنرانی کردند، پذیرند. همچنین از این که این جزوه را در سلسله انتشارات انجمن خود پذیرفتند، سپاسگزارم.

شاید برای یک خاورشناس اروپایی آزمایشی دشوار باشد که ناگزیر گردد که حاصل پژوهشها و تأملات خود را در محضر جمعی از ایرانیان به زبان آورد. او برای این که جرأت دست بازیدن به این کار را بیابد باید احساس کند که از حمایت عشق و علاقه‌یی که شنوندگانش به همان عالم معنوی مورد توجه او دارند، برخوردار است، و نیز از همان اراده و علاقه که آنان به زنده کردن این عشق معنوی در دلها دارند بهره‌مند باشد. در نتیجه ارتباط انسانی‌یی که برقرار می‌شود تضمین خواهد کرد که سالهایی که در راه یک پژوهش و کار فردی صرف شده‌اند در راه ساختارهای بیهوده روحی هدر نرفته‌اند.

از مدت‌ها پیش غرب در جست‌وجوی آینه‌یی بوده است که جهان‌نگری و تکوین آن را باز بتاباند و در این راه مرنوشت فیلسوفان و فلسفه‌های خود را شکل داده است، چندان که تاریخ فلسفه به تاریخی‌گری صرف تغییر ماهیت داده است، و این فقط یکی از وجوه یک بحران دیرپاست. اما ما می‌توانیم معین کنیم که چه مقدار از یک میراث عظیم و طولانی را حفظ کنیم یا برعکس، رد نماییم. ما همچنین باید سخت بکوشیم که تا جایی که ممکن است منحنی تعبیرها و توضیحات جهان را آن‌گونه که در شرق و مخصوصاً در ایران شناخته بوده‌اند، به صراحت دریابیم. هیچ شکی نیست که همکاران شرقی ما گرفتار همان دلواپسی و تشریسی که ناظر بر تحقیقات تاریخی ما بوده است نبوده‌اند. لکن تردیدی نیست که یک نقص فاحش از همان آغاز طرحها و چارچوبهای کلی ما را تحریف و گمراه می‌کند. و این کمبودی است که باید رفع کنیم، خلأیی که باید پر کنیم. و این کار جز با کوشش جمعی ممکن نخواهد بود. شاید در این صورت ثروت هنگفتی که متفکران ایران همچون ذخیره محفوظ داشته‌اند به صورت عامل تعادل و بازیابی ارزشهای نابود شده، تحریف شده و خدشه‌دار شده یا مجعول درآید.

تصادفی نیست که آثار مهروردی، شیخ اشراق، می‌توانند نقطه آغاز این حرکت باشند. آن چه از این پس می‌آید در اثبات این نکته است که چرا و چگونه این آثار می‌توانند نقطه آغاز باشند. این که تصور کرده‌ایم که می‌توانیم به خود اجازه دهیم که از سهروردی سخن بگوییم آگاهانه به این منظور است که پس از سالها آمیزش از نزدیک با افکار او میوه رسیده این تجانس را عرضه کنیم. آزمون فطمی و نهایی

در این راه جز در ایران ممکن نبود زیرا که در این سرزمین هنوز هم همه الهامات فکری اشراقی مهروردي همچون چشمه‌های زنده و زاینده جریان دارند، الهاماتی که تفکر مهروردي از آنها سیراب می‌شود و خود مایه سرزدن و جوشیدن الهامات دیگر می‌گردد. متنی که در این جا چاپ می‌شود حاوی سخانی است که بازتاب آنها همچون والاترین پاداشی که می‌توان انتظار داشت، جلوه می‌کند. آرزو مندیم که دوستان ایرانیم سپاس عاطفی مرا بپذیرند.

بدیهی است که متنی که ارائه می‌شود در نهایت ابجاز خواهد بود و اگر کسی به این کار ایراد بگیرد به هیچ وجه به دفاع از خود نخواهیم پرداخت. کسی که در این جا از فلسفه اشراق سخن می‌گوید آن را عمیقاً همچون نوعی فلسفه حضور (وجود) حس و لمس کرده است. تجزیه آن به وسیله روش‌های تاریخی‌گری - که نمی‌تواند گذشته را جز به صورت گذشته لحاظ کند و حتی نمی‌تواند در مورد اصول مسلمی هم که القا می‌کند کاملاً روشن باشد - خطاست. متأسفانه برای ما ناممکن بود که در این جا درباره مقدمات فلسفی درکی که از "حاضر" داریم به تفصیل گفت‌وگو کنیم. البته همین مقدمات بوده‌اند که ما را در تدارک و تدوین بنمایه‌های ایرانی باستان که در فلسفه اشراق «حضور» دارند رهنمونی کرده‌اند. اما همین مقدمات همچنین ما را از در تقابل یکدیگر قرار دادن پیوده و جوه یا لحظات تفکر ایرانی بازداشته‌اند. تفکر ایرانی به زبانهای پهلوی، فارسی و عربی بیان شده است. تفکر ایرانی نگهبان و حافظ میراثی است که فراتر از یک نگرش ملی محدود، همچون یک عالم معنوی است که در آن میهمانان و زائرانی که از نقاط دیگر آمده‌اند مورد پذیرش و پذیرایی قرار گرفته‌اند. آثار

سهروردی دقیقاً سرشار از همه بنمایه‌هایی هستند که در هر زمان در وجدان ایرانی انعکاس یافته‌اند.

به همین دلیل است که تحقیق و بررسی آثار او یک نقطه عزیمت است. لذا ضرورت داشت که این حرکت آغازین با موفقیت همراه باشد و برای این منظور لازم بود که این آثار در دسترس باشند. پیش از اقدام به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری کار دشوار، طولانی و مبهم (ناپیدا نتیجه) واریسی شماری انبوه از نسخه‌های خطی ضرورت یافت که هنوز تمام نشده است. با وجود این هم‌اکنون نخستین مجلد از آنها در دسترس است که با مقدمه‌های مبسوط آغاز می‌شود، و ما به خود اجازه می‌دهیم که در مورد بسیاری از نکاتی که در این جا به طور اجمال مطرح شده‌اند به آن مجلد ارجاع بدهیم. این ارجاعات در یادداشتهای پای صفحه‌ها که البته تعدادشان زیاد نیست، مشخص شده‌اند. به این دلیل آنها را به متن این سخنرانی افزوده‌ایم که مؤید توضیحات ضروری مطالب مطرح شده در متن باشند. اصل موضوع را در جایی دیگر تبیین کرده‌ایم.

آرزو می‌کنیم که حدس زده شود که پیامی که از آثار سهروردی دریافت می‌شود چه دستاوردهایی در دنبال خواهد داشت. وقتی که کار چاپ آثار پایان پذیرفت می‌توان بنیان اندیشه سهروردی را در همه ابعاد و عظمتی که دارد نشان داد. پرتوافکنی آن همه لحظات وجدان نظری و مذهبی ایران را درنور دیده است. اسامی مشایخ بزرگ اصفهان و شیراز همچون میرداماد و ملاصدرا به طور گذرا در این جا مطرح شده‌اند. همچنین باید از شیخ احمد احسایی و شاگردان و جانشینانش در مکتب شیخیه یاد کنیم. وظیفه ما تفسیر و تشریح

جهان‌نگری آنان است که البته بدون کمک همکاران ایرانی خود - که این سنتهای فکری هنوز هم در میان ایشان زنده و رایجند - ممکن و آسان نخواهد بود.

چاپ و انتشار متن فارسی این سخنرانی برای ما مشوقی ارجمند است... ما همچنین و امداد حق شناس همکاران انجمن ایرانشناسی در زمینه چاپ این جزوه هستیم: مصطفی مقربی و محمد معین که نامش را به نشانه قدردانی دوستانه ذکر می‌کنیم و آثار فراوانش شایستگی او را در زمینه مسائل مربوط به ایران باستان و همچنین موضوعات مرتبط با حکمت اشراق نشان داده‌اند و بدون یاری او اقامت ما در ایران به دستاوردهایی که یافته‌ایم نمی‌انجامید....

هانری کربن

۳ اسفند ۱۳۲۴





## بنمایه‌های زرتشتی در فلسفه سهروردی شیخ‌الاشراق<sup>۱</sup>

من با پیشنهاد موضوع «بنمایه‌های زرتشتی در فلسفه سهروردی، شیخ‌الاشراق» برای ابن سخنرانی یک دشواری دو وجهی هولناک در خود احساس می‌کردم. از یک سو جمع‌بندی موضوع بحث واقعاً به یک مرحله اساسی از تاریخ فکری و دینی ایران مربوط می‌شود. از دیگر سو نفس سامان دادن مسأله همین جمع‌بندی مستلزم توجیهی است که نمی‌تواند جز از عناصر و ارکانی که پیش از این تاکنون فراهم آمده‌اند سرچشمه بگیرد. من عمداً از «انگیزه‌ها» یا محرک‌ها در

---

۱. ما در یادداشت مقدماتی، خود به مجلد اول مجموعه آثار شهاب‌الدین یحیی سهروردی شیخ‌الاشراق اشاره کرده‌ایم که با عنوان سهروردی... آثار مابعدالطبیعی و عرفانی / *Sohrwardi... Opera Metaphysica et mystica* در استانبول در مجموعه کتابخانه اسلامی، ۱۳۲۴/۱۹۴۵، چاپ شده است. برخی از بنمایه‌هایی که در این جا به آنها اشاره می‌شود در مقدمه آن مجلد و نیز در فصل دوم آن در باب «مفهوم اشراق» به تفصیل شرح داده شده‌اند. در آن جا محور بحث ما شناخت و تعریف معرفت «شرقی»، یا گرفتن یک «فلسفه شرقی» و «سنت شرقی» است. هرچند که بیان ما هنوز هم اجمالی می‌نماید در عین حال در این جا به خود اجازه داده‌ایم که هر بار که سودمند بنماید به آن کتاب ارجاع بدهیم تا از تکرار سخن اجتناب شود. نخستین مجلد آثار مابعدالطبیعی و عرفانی حاوی «الهیات» سه کتاب ذیل است: تلویحات، مقارنات و مشارع و مطارحات. دنباله آن مشتمل بر آثار زیر خواهد بود: چاپ انتقادی حکمة‌الاشراق و خرده آثار که با چاپ آثار طبیعی تکمیل خواهد شد.

معنای اصلی کلمه یاد کرده‌ام، یعنی آن چه به حرکت درمی‌آورد، به حرکت وامی‌دارد، خودش منشأ [حرکت] است، دلیل کافی و توجیه‌کننده این حرکت است. به این ترتیب، همین که به یک جمع‌بندی فکری و اعتقادی بس پیچیده‌ی همچون همین قضیه سهروردی برمی‌خوریم دشواری روی می‌نماید: هیچ "سابق"ی، هیچ "پیشینه"ی، هیچ "ماسبق" برخوردار از ماهیت عملی وجود ندارد که امکان بدهد تا آن را توضیح بدهیم و تبیین کنیم و حضور همزمان این عناصر را استنباط نماییم. می‌توان گفت که قصد اصلی او نوعی موجودیت قبلی متکی به خود به آن می‌دهد.

اما وقتی که خود را در مسیر چیزها یا ابزارهایی متعلق به عالمی که دیگر وجود ندارد، قرار می‌دهیم وضع تحقیق به کلی دگرگون می‌شود. اگر بتوانیم یک نظام یا دستگاه رجوع و احاله پیدا کنیم بی‌آن که بازآفرینی عالم آن چیزها ضرورتی داشته باشد، این چیزها برای ما مفهوم و درک شدنی می‌شوند. در این صورت، در برابر یک نظام فلسفی دیگر با عالمی از چیزهای غیرشخصی یا ابزارها سروکار نداریم بلکه سروکارمان با عالم وجود است، یعنی عالمی که این موجودیت انسانی به یکباره پدید می‌آورد و همراه با آن حضور خود را تحقق می‌بخشد. از این هنگام بر ماست که پیش از هر کار عناصر این تفکر را که در تفکر سهروردی بس فراوانند، بشناسیم و از هم جدا کنیم با این امید که سپس آنها را بازسازی نماییم. این عناصر فراوان در اندیشه سهروردی عبارتند از: زرتشتی‌گری، مانویت، فلسفه نوافلاطونی، تفکر هرمسی، عرفان اسلامی که گاه بس نزدیک به تشیع است. البته در این صورت این اندیشه را، به جای آن که آن را در عالم

حضور برای خود دستیاب کنیم، به گذشته، به عالمی که غایب است، به دوردست و دور از دسترس فرا می‌افکنیم.

برخلاف چیزهای مادی، که چیزهای دیگر سابق بر آنها گاهی امکان می‌دهند تا شاید به گونه‌ای تکرینی چگونگی موجودیت مادی آنها را توضیح بدهیم، در این جا همین حضور انسانی است که به خودی خود گذشته را مطرح می‌سازد و از طریق نوعی پیشینگی جابه‌جا شده، آن را برای ما به حاضر تبدیل می‌کند. با آغاز از همین حضور و با همین حضور است که باید به سوی گذشته‌یی برویم که همین حضور آن را تبیین می‌کند، از هیچ چیز دیگر نباید «به سوی آن» حرکت کنیم، چه که در آن صورت هرگز به آن نخواهیم رسید. این مقدمات اختیاری و اتفاقی نیستند؛ فلسفه «اشراقی» نمی‌تواند چیزی به جز فلسفه حضور باشد. اصطلاحاتی که در این جا مطرح می‌کنیم در اشکال عربی و فارسی آنها دوزبان و واژگان سهروردی جای دارند. به این شرط است که می‌توانیم حضور «محرک» های زرتشتی را، که اثر شیخ سهروردی را «به حرکت درمی‌آورند» ارزیابی و درک کنیم. این حضور بیگمان به وسیله نوری دیگر، جز آن چه در نوشته‌های تشریمی مزدایی مطرح هست، آشکار خواهد شد. اما از طریق تسلل و در درون تسلل پیش‌بینی ناشدنی وظایف یا رسالت‌های ناظر بر سرنوشت ازلی است که تداوم و پایداری یک مکتب، یک کیش، یک ملت در پهنه زمین ممکن می‌شود. حضور ایران در این جا و اکنون، و راز همه حضورهای معنوی ایران برای کسی که همچون مهمان در آن شرکت یافته است از پرده به در نخواهد افتاد مگر با همین درک و فهم «در حال». از ایران زرتشتی تا شیخ الاشراق که آثار

خود را در تنهایی سرگردان تألیف و تدوین کرده است، و پس از آن از شیخ اشراق تا مکتب اصفهان به روزگار صفویان که در وجود ملاصدرا شیرازی و اسنادان و شاگردان او و نیز در آیین پارسبان همان روزگار متبلور شده است، و از آن هنگام تا به زمان ما، می توان گفت که پُلی زده شده است که موجودیت الهیاتی ایران را ملتصق و همبسته می کند. بدین سان آن چه در این صفحات موضوع سخن خواهد بود همین نکته است: این که آثار سهروردی بر چه چیز استوارند و رو به سوی چه غایتی دارند؟ آن چه او خواسته است دیگر باره زنده کند، و آنچه دیگران که پس از او آمده اند در آن زیسته اند، تردید نیست که این طرح نوعی اقدام پیشرس است زیرا که متونی که به ما امکان می دهند تا یک نگرش کامل و جامع حتی در جزئیات نسبت به این امر یابیم هنوز به چاپ نرسیده اند. در عین حال در این جا کمابیش به واریسی چند مسأله می پردازیم تا خطوط عمده این بنای فکری را از میان آنها بیرون بکشیم. قبل از همه این که:

۱. آیا خود سهروردی در آثارش راز زندگی و نبوت اصلی خود را باز نمایانده است؟ آیا پیشگامانی داشته است؟ او چه تبار معنوی برای خود قائل بوده است؟ با مشاهده سیر تدوین آثارش با چه نوع تکوین فلسفی روبه رو هستیم؟ طرح ریزی پاسخی برای این دسته از سؤالات قبل از هر چیز به منزله پیشنهاد دقیق ترین شیوه برای فهم اصطلاح "اشراق" و کرشش در جهت این است که در صورت امکان ترجمه شود. و درست در همین جاست که نیرومندترین محرک اراده سبب ساز او را باز می یابیم: تفسیر فرشتگانی و مزدایی نظریه مثل افلاطونی.

۲. خود اندیشه وجود حکیم کامل که از این مبانی به دست خواهد آمد در قلب جمع‌بندی فلسفی سهروردی موجب شکوفایی محرکی خواهد شد که به نگرش عرفانی و حاسی جویی ایران زرنشتی می‌انجامد: خورنه، حضور درخشان، سرچشمه قره شهر یاری و قدسی.

۳. پیوند برقرار شده میان موجودات از طریق قدرت کیهانی این تشعشع و پرتوافکنی قدسی است که تمامی عرفان عاشقانه‌یی را پس می‌نهد که سهروردی نخستین کس است که محرک مابعدالطبیعی را در این معنی تبیین می‌کند، همان که هماره به صورت اندوه ناشی از اشتیاق - و درد غربت - ایران در دوره سروده شدن اشعار عرفانی باقی خواهد ماند، دوره‌یی که پس از روزگار حماسه فهرمانی پدید آمده است.

آثار سهروردی که آکنده از این سه محرک و بنمایه اصلی هستند احتمالاً به ما امکان خواهند داد تا تمامیت حضور و وجود ایران را به گونه‌ای اجمالی مشاهده کنیم.

### ۱. شناخت فرشتگان

تصور نمی‌کنم که لازم باشد که در این جا درباره زندگی شهاب‌الدین یحیی سهروردی معروف به شیخ الاشراق خیلی درنگ کنم.<sup>۱</sup> او به سال ۵۴۹ ق (۱۱۵۳ م) در سهرورد زاده شد. شهر

---

۱. برای آگاهی از زندگی سهروردی به نوشته‌ای رجوع شود که به شاگرد وفادارش، شمس‌الدین شهرزوری تعلق دارد و در کتاب سه رساله در عرفان... چاپ شده است:

سهرورد، در جنوب زنجان و غرب سلطانیه در ایالت جبال یعنی مادِ کهن، در قرن ششم هجری هنوز آبادان و پررونق بود. اما امروز حتی تعیین محل دقیق آن دشوار است... و باید به انتظار نشست تا روزی که همکاران باستانشناس ما برای بیرون کشاندن آن از زیر آوار دامن همت به کمر بزنند. خود سهروردی در پایان باب «طبیعیات» کتاب تلویحات، و ضمن گفت‌وگو از پدیده‌های ناشی از تحجر یعنی سنگواره شدن اشیا صریحاً به شهر زادگاه خود اشاره کرده است.<sup>۱</sup> او وقتی که خیلی جوان بود برای تحصیل به مراغه رفت و در محضر شیخ مجدالدین جیلی به تحصیل پرداخت. فخرالدین رازی هم در محضر همین استاد شاگردی کرده است و در آن جا با سهروردی آشنایی یافته و این دو با هم مباحثاتی داشته‌اند. اما فقط پس از درگذشت سهروردی بود که نسخه‌یی از کتاب تلویحات او به دست فخررازی افتاد، و او چنان‌که می‌گویند آن را بوسید.<sup>۲</sup> سهروردی پس

*Three Treatises on Mysticism..*, edited and translated by →  
Otto Spies and S. Khatak, Stuttgart, 1935 [۱۳۱۴].

همچنین نگاه کنید به متون انتقادی الجزء الرابع من اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، تألیف محمد راغب بن محمود بن هاشم الطباخ الحلبي، حلب ۱۲۲۴ تا / ۱۹۲۵، ص ۲۹۲ تا ۳۰۴.

۱. نگاه کنید به کتاب مقدمات، ص ۱۱/ 111 *Prolégomènes* نسخه خطی استانبول، کتابخانه راغب، شماره ۱۴۸۰، ورق ۲۷۷ الف که در مجموعه *Opera physica* چاپ کرده‌ایم: «کما رأینا فی بلادنا... و علی قریب من مدینتنا سهرورد».

۲. در مورد این دو شیخ بنگرید به تحقیق ما با عنوان «سهروردی حلبی، بنیانگذار نظریه اشراق» / *Sohrawardi d' Alep, fondateur de doctrine illuminative*, Paris, 1939, p. 6, n. 4

از آن برای ادامه تحصیل به اصفهان رفت. از آن پس زندگی ناآرام و پیوسته در حال حرکت او آغاز شد که عمدتاً به رفت و آمد در جماعات صوفی می‌گذشت زیرا که شیفته تنهایی بود که به او امکان می‌داد تا از پله‌های طریقت بالا رود و مراحل تصوف را طی کند.

او یک چند مدت در دیاربکر گذراند و در آن جا با بهترین و دلگرم‌کننده‌ترین پذیرایی دربار سلجوقیان روم روبه‌رو شد. یک روز یکی از دوستان صمیمی او به نام فخرالدین ماردینی درباره او به دوستان و همشینیان خود چنین گفت: «نمی‌دانید که این جوان به چه آتشی می‌سوزد و با چه شعله‌ای می‌درخشد. در عمر خود کسی را که همانند او باشد ندیده‌ام. اما از افراط شور او و از بی‌احتیاطی او در حفظ زبان خود نسبت به او بیمناکم. از آن می‌ترسم که این افراط و بی‌احتیاطی به بهای جاننش تمام شوند».<sup>۱</sup> درینا که سهروردی با ترک دوست خود فخرالدین ماردینی به حلب رفت، جایی که سرنوشتش در آن جا رقم خورد و زندگیش در آن جا پایان گرفت.

سهروردی در حلب دوستی صمیمی و عمیق ملک ظاهر فرزند صلاح‌الدین ایوبی را به خود جلب کرد. اما هرگونه شکبایی و احتیاط را در قبال علمای ظاهر و مجریان شریعت و قضات از دست داد که انهام بزرگشان علیه او این بود که او در کتابهایش تلویحاً مدعی شده است که خدا قدرت آن را دارد که هرگاه که اراده کند یک پیامبر برانگیزد. در آن هنگام صلاح‌الدین تازه بر خاندان فاطمی مصر، که

۱. رجوع شود به همان کتاب، ص ۸ و ۹؛ و نیز ابن ابی اُصیبه، عیون الأنباء، چاپ مولر / Müller، ج ۲، ص ۱۶۷ و ۱۶۸.

همه امیدهای اسلام باطنی اسماعیلیه در وجود اعضای آن متجسم می‌شد، پیروز شده بود. واژگان سهروردی گاهی بسیار نزدیک به واژگان اسماعیلیه و فاطمیان است، و لذا برای قضات حلب دشوار نبود که به محاکمه‌یی که با گرایش الهیاتی ترتیب یافته بود رنگ سیاسی بدهند. این واقعه تأسف‌آور در تمام طول تاریخ تکرار شده است. صلاح‌الدین دستور داد تا شیخ را به قتل برسانند، اما ملک ظاهر در برابر پدر قد علم کرد و کوشید تا دوست خود را نجات دهد. در نتیجه قضات ناگزیر شدند که محاکمه را سه بار تکرار کنند تا صلاح‌الدین موفق شود که شیخ را از حلقه دوستی فرزند خود بیرون بکشاند.<sup>۱</sup> سرانجام در شرایطی که به وسیله تذکره‌نویسان به خوبی روشن نشده‌اند، شیخ جوان در پنجم رجب ۵۸۷ (۲۹ ژوئیه ۱۱۹۱) به قتل رسید. او در آن هنگام تازه به سی و هشت سالگی رسیده بود. شاگردان و مریدان سهروردی، چنان‌که از نسخه‌های خطی آثارشان برمی‌آید، او را نه فقط «شیخ مقتول» که «شیخ شهید» لقب دادند، و در واقع شیخ ما در اوج جوانی بر اثر خشونت آدمیان از میان رفت. آیا او در آن عمر کوتاه فرصت آن را یافت تا تألیف آثار خود را به پایان برزد و طرح و راز آنها را آشکار نماید؟ می‌توان پاسخ مثبت داد. کتاب حکمة الاشراق، که رساله‌های دیگر حکم مقدمات آن را دارند برامستی حداقل حاوی طرح نهایی این آثار است. خود مؤلف غالباً به آن ارجاع می‌دهد. از جمله در پایان کتابِ مطارحات که

۱. شهرزوری این گشمنگش و پیکار اسف‌بار و رقت‌انگیز را در زندگنامه او وصف کرده است، همان کتاب، ص ۹۷ تا ۱۰۰.



گسترده دامن‌ترین کتاب‌های اوست (سه بخش آن در تقریباً نهصد صفحه جای گرفته‌اند) ضمن اعترافی که تلخی بس ناگواری از آن احساس می‌شود - تلخی بی‌که بسیاری از همسایه‌هایش مزه آن را چشیده‌اند - به آن کتاب اشاره کرده است: «اگر به روزگار ما راه به سوی خدا چنین قطع نشده بود ما این همه اندوه را تحمل نمی‌کردیم، و از تأثیر چنین درد و ناراحتی این همه رنج نمی‌بردیم. اکنون سن من به حدود سی سالگی رسیده است. من بیشتر عمر خود را در سفر و تحقیق گذرانده‌ام و در جست‌وجوی همراهی که کاملاً به راه آشنا باشد. اما هیچ‌کس را نیافتم که از علوم متعالی آگاه باشد و نه کسی را که به این دانش‌ها اعتقاد داشته باشد. برادران، وصیت‌نامه‌یی که برای‌تان می‌گذارم این است: آرزو می‌کنم که هرگونه نگرانی، مگر دلمشغولی عالم‌الوهی، در چشمتان خوار شود و ریشه‌اش بخشکد، و جز پایداری در «تجربید» هیچ چیز مشغولتان نکند. کلید همه این چیزها در کتابم با عنوان *حکمة الاشراق* نهفته است».<sup>۱</sup> او در این جا برای سومین بار اعلام می‌دارد که برای این کتاب خط یا سبک نگارشی رازآمیز ابداع کرده است زیرا که از این که نگاهِ مُفَتِّش نامحرم و نامؤمن به آن بیفتد بی‌اندازه نگران بوده است.

اما او چگونه و چرا هیچ بار همراهی پیدا نکرد؟ آیا به این ترتیب در جنبش‌های سَرّی روزگار او هیچ چیز یا هیچ‌کس یافت نمی‌شد که با بیان او هماهنگی و همدل باشد؟ چنین می‌نماید که پاسخ مثبت است

۱. متن این «وصیت‌نامه» که بخش مابعدالطبیعه کتاب *مطارحات* به آن ختم می‌شود در صفحه ۵۰۵ چاپی که از این کتاب ارائه داده‌ایم، یافت می‌شود.

اما پرداختن به این سؤال ما را از راهمان منحرف می‌کند. آن چه مسلم است این است که سهروردی، چنان که از قول شاگرد و زندگینامه‌نویس شریفه و پرشورش برمی‌آید، نه تنها مورد دشمنی علمای بنیادگرای سنی قرار گرفت که فلاسفه خردگرا هم با او به مخالفت پرداختند زیرا که به نظر آنان تمامی این عالمی که بر مکاشفه درونی آشکار شده بود چیزی جز پندار یا تافرمانی نیست.

مجموع این آثار، در فهرستی که شهرزوری تدوین کرده است شامل ۴۹ عنوان می‌شود.<sup>۱</sup> از این میان از پانزده عنوان هیچ‌گونه نسخه خطی شناسایی نشده است. اما از عنوانهای دیگر شمار کمابیش درخور توجهی باقی است. من در «مقدمات» جلد اول مجموعه قابل توجهی که از سهروردی چاپ کرده‌ام (صفحه‌های شانزده و هفده) نوعی دسته‌بندی از این آثار به دست داده‌ام، اما گمان نمی‌کنم که بتوان یک دسته‌بندی تقویمی دقیق و واقعاً معنی‌دار ارائه کرد. همه این رساله‌ها در وضع کنونی گویی تابع یک اندیشه اساسی شیخ هستند. کاملاً آشکار است که همه این آثار پس از نخستین بحران روحی او در نوجوانی تألیف شده‌اند. سهروردی در کتاب حکمة الاشراق صریحاً به این بحران اشاره کرده است: این بحران او را از چنگال خردگرایی مشائیان متأخر رهانید، به این معنی که جانش را با حضور عالمی روشنی داد که نه از سازوکار علت و معلولی که از اراده الهی فرشتگان عالم بالا منشأ گرفته بود. بنابراین دسته‌بندی آثار او براساس

۱. این صورت در پایان کتابنامه کتابی که فوقاً ذکر کردیم، در صفحات ۱۰۱

و ۱۰۲ نقل شده است.

مشخصه‌های درونی یا ذاتی آنها روشی مطمئن‌تر و سودمندتر خواهد بود، یعنی رساله‌ها و کتابها را بر حسب ارتباطهای درونی آنها دسته‌بندی می‌کنیم. ما بر مبنای این روش چهار دسته را پیشنهاد می‌کنیم:

۱. دسته اول مشتمل بر چهار رساله است که می‌توانیم آنها را «گروه رساله‌های مهم اصول اعتقادی» بنامیم و به عربی هستند. این رساله‌ها یک اثر چهارگانه نظام‌مند تشکیل می‌دهند. سه رساله اول برای تدارک مقدمات تحقیق در رساله چهارم نگاشته شده‌اند، و رساله چهارم همان است که سهروردی آن را تألیف اصلی و مهم خرد می‌شمارد و به آن حکمة الاشراق نام می‌دهد.

۲. دسته دوم متشکل از یک رشته آثار اعتقادی کم‌اهمیت‌تر است که برخی از آنها به عربی هستند و برخی دیگر به فارسی (همچون پرتونامه)، یا این که خود مؤلف آنها را از عربی به فارسی درآورده است (مانند هیاکل النور).

۳. دسته سوم یک رشته جزوه‌های کاملاً متمایز هستند زیرا که تقریباً همه آنها به فارسی نوشته شده‌اند. رسالاتی به صورت تمثیل، حکایت و داستانهایی که به هدف تعلیم و ارشاد نگارش یافته‌اند. این رساله‌ها معمولاً با روایت یک گفت‌وگو، یا یک رؤیای شجانه آغاز می‌شوند و مشابهت تمام با داستانهای آموزشی و تعلیمی حلقه هرمسی، که بر نمادگرایی کیمیاگویی استوارند، دارند.

۴. دسته چهارم مجموعه‌یی به کلی متمایز است: یعنی واردات و تقدیسات، که نوعی کتاب مزامیر یا کتاب ایام هستند و شامل مجموعه‌ای از دعا‌های روزانه در تقدیس فرشتگان حاکم بر گیتی. در

حال حاضر نسخه‌های خطی شناخته شده آنها پس اندکند، و من خودم جز همان نسخه‌های موجود در استانبول نسخه دیگری نمی‌شناسم.

آن چه گفته شد طرح کلی مجموع آثار مهروردی است. اما پیش از آن که به سخنان مؤلف آنها پردازیم باید ببینیم که آیا در ورای مؤلف و مکتب او می‌توان شواهد دیگری در مورد منشأ فلسفه "اشراقیان"، اندیشه‌های آن وحتى موجودیت خود این فلسفه بیابیم یا نه. شخصیت عجیبی به نام ابن وحشیه وجود دارد که [در قرون سوم و چهارم می‌زیسته است] مؤلف کتاب معروف الفلاحة النبطیه است، و می‌توان او را نوعی داستان‌پرداز نابغه تاریخ فرهنگی دانست. در یکی از تحقیقات او که به گزارش طبقات کاهنان مصری اختصاص دارد، به این عبارت بر می‌خوریم: طبقه سوم این کاهنان اشراقیون یا فرزندان خواهر هرمس [آدریس؟] هستند همان که در یونانی با نام "هرمس کبیر" شناخته است. گفته شده است که حکایات و تمثیلات آنان به ما رسیده‌اند.<sup>۱</sup> خود مهروردی هم در هر فرصتی که یافته است به این اصلیت و تبار هرمسی اشاره کرده است.

در این جا باید به نوشته‌یی از عبدالرزاق کاشانی [متوفی بعد از ۷۳۰ هـ] در تفسیری که بر فصوص الحکم ابن عربی [شرح علی فصوص الحکم] نگاشته است اشاره کنم. در فصوص الحکم وجود

1. *Ibn Wahshîa, Ancient alphabet and hieroglyphic characters...*, ed. V. Hammer, London, 1806, p. 100.

ابن وحشیه، الفبای کهن و حروف هیروگلیف، چاپ هامر، لندن ۱۸۰۶، ص ۱۰۰ متن عربی.

هر پیامبر در معنای باطنی آن توضیح داده شده است یعنی نه در متن تقویمی یک دوره تاریخی بلکه در مقام درجه و مرتبه‌یی از سلسله مراتب وجود و حکمت. کاشانی در شرح خود در این جا دقیقاً از شیث فرزند آدم همچون پیامبر اشراقیان نام می‌برد، که سنّاً او را با آغاثودمون / Agathodémon یکی می‌گیرند. در آثار سهروردی نام آغاثودمون معمولاً با نام هرمس همراه است.<sup>۱</sup> من به این دلیل مخصوصاً بر این متن که در میان صفحات بی‌شمار گم شده است تأکید می‌ورزم که نزدیکی بس عجیب و معنی‌داری با موضوع بحث ما دارد.

ما در نخستین سده‌های مسیحیت یک فرقه عرفانی را می‌شناسیم که دقیقاً نام شیث را بر خود داشته است و اعضای آن خود را «شیثیون» می‌نامیدند. و نکته درخور توجه این است که آنان شیث (پیامبر اشراقیان) را در آن واحد هم با زرتشت و هم با مسیح یکی می‌دانستند زیرا که زرتشت هم با منجی موعود یعنی سوشیانتی که نه فقط از نسل و نژاد او بود یکی دانسته می‌شد بلکه همچون تجسم انسان نخستین به حساب می‌آمد که باید عالم را از نو بسازد. من بی‌آن که بخواهم در این جا وارد جزئیات و عمق مسأله بشوم باید بگویم که این برخورد و تقارن را نمی‌توان تصادفی انگاشت. جرجانی در کتاب التعریفات خود می‌گوید: «فلامفه مشاء کسانی هستند که

۱. چاپ قاهره ۱۳۲۱ ق، ص ۴۳ و ۴۴. برای مطالب مطرح شده در این جا

نگاه کنید به «مقدمات» ما بر آثار سهروردی، ص ۴۷ و ۴۸، مقاله «عرفان»، بند ۶/

Bossuet, art. "Gnostiker", in *Realenc. Pauly - Wissowa*.

استادشان ارسطو است، و فلاسفه اشراقی کسانی هستند که استادشان افلاطون است.<sup>۱</sup> سهروردی نیز در مقدمه حکمة الاشراق از «امام حکمت، استاد ما افلاطون» یاد کرده است.<sup>۲</sup>

هرمس، زرتشت، افلاطون: اینان فی الواقع چهره‌های بزرگ عرفان و پیام‌آوران حکمت الهی هستند که سهروردی همواره به پیامشان اعتماد می‌کند و آن را یادآوری می‌کند. و این موضوع خیلی عجیبی نیست. هرچند که تاریخ منتهی فلسفه اصولاً این ارتباطها را به غفلت و فراموشی برگزار کرده است، ما، برعکس در پرتو پژوهشهای بیست سال اخیر خود و به برکت توجهی که به روایات اودوکس کنبدایی / Eudoxe de Kinde نشان داده‌ایم اکنون می‌دانیم که در فرهنگستان افلاطون چه توجه و حتی شیفتگی‌یی نسبت به زرتشت حکمروا بوده است. ما حتی از طریق پاپیروسی که در هرکولانوم / Herculaneum [شهر قدیمی در ایتالیا که در آتشفشان دفن شد] پیدا شده است صورت شاگردان مدرسه افلاطون را در دست داریم که در میان آنان یک کلدانی یعنی یکی از اتباع بین‌النهرینی هخامنشیان دیده می‌شود که دقیقاً می‌تواند منشأ یادداشت اودوکس کنبدایی و موازنه‌های مازنده‌یی باشد که از همان طریق میان

۱. همان، ص ۱۱۲ و پنجم، و کتاب التعریفات، قاهره، ۱۳۰۶ ق.

۲. نسخه چاپ سنگی تهران، ۱۳۱۵ ق، ص ۱۶. چاپ انتقادی متن حکمة الاشراق همراه با گزیده‌هایی از نوشته‌های مفسران آن مثل قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری در جلد دوم مجمرعة *Opera metaphysica* که ما چاپ کرده‌ایم یافت می‌شود، که با چاپ تعلیقات ملاصدرا شیرازی تکمیل خواهد شد.

زرتشت و افلاطون ایجاد شده است.<sup>۱</sup>

حقیقت هرچه باشد نمی‌توان اصالت سخنان سهروردی را به سادگی و فقط از همین پیشگامان یا از همین ارجاعات استخراج کرد. برای آشکار کردن خصوصیت کاملاً خاص تفکر و بیان سهروردی باید یک نکته مبهم دیگر هم حل و فصل شود. سهروردی به تناوب اصطلاحات «حکمة الاشراق»، «حکمة المشرقیه» و «حکمت مشرقیه» را به کار برده است. باری، هر محقق تاریخ فلسفه در ایران به طریقی متوجه مسأله‌پی شده است که از بحث ناتمام مانده موضوع «فلسفه شرقی» (حکمت مشرقیه) در آثار ابن‌سینا پدید آمده است. این پرسش مطرح شده است که آیا در این زمینه میان سهروردی با ابن‌سینا رشته پیوندی وجود دارد یا نه. خاورشناسان در آغاز کار به سبب قرائت نادرست کلمه به صورت «مُشرقیه» (moshriqiya) به ضم «میم»، صفتی که نمایانگر رابطه با چیزی است که روشن می‌کند، یعنی سرمنشأ اشراق) به گمراهی افتاده بودند. در این صورت این اصطلاح هرگز نمی‌توانست نشانگر یک مکتب فلسفی باشد. در این زمینه یک خاورشناس نامدار ایتالیایی به نام نالینو / Nallino در ۱۳۰۴ خ / ۱۹۲۵ م رساله‌پی نوشت که چنین می‌نماید که از آن پس مورد قبول و تأیید همگان واقع شده است و همه آن را نقل کرده‌اند.<sup>۲</sup>

1. Cf. W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin, 1923, pp 133 ss.

2. "Filosofia "orientale" od "illuminativa" d' Avicenna?", in *Rivista degli Studi orientali*, 1925, pp. 433-467/.

«فلسفه شرقی» یا «اشراقی» ابن‌سینا، مجله مطالعات شرقی، ۱۹۲۵، ص ۴۲۳ تا ۴۶۷.

از این رساله حَقاً این نتیجه به دست می‌آید که فقط صورت مَشرقیه (به فتح «میم» در معنای شرقی) درست و پذیرفتنی است. اما نتیجه‌هایی که مؤلف آن از بحث خود می‌گرفت خیلی فراتر از این می‌رفتند. به عقیده او این اصطلاح شاخص یک «فلسفه شرقی» است که مختص ابن سیناست، که تدوین اثرش ناتمام مانده است اما به هر حال هیچ نشانی از باطنی‌گری یا عرفان در آن یافت نمی‌شود. این اثر به طور ساده حاوی تضاد و مغایرتی است که در برخی از مفاهیم کلام میان یونانیان و حکمای مشرق وجود دارد. در مقابل، به ما گفته می‌شد که این بحث «اشراقی» هیچ وجه مشترکی با بحث پیشین ندارد و لذا باید آن را برای سهروردی و فلسفه‌اش رها کرد، زیرا که این فلسفه جامع همهٔ رویاهای به اصطلاح خیالی و موهوم نوافلاطونیایی مثل ژامبلیک / Jamblique [فیلسوف یونانی، حدود سال ۲۵۰ تا ۳۳۰ م که دین را عقلانی کرد] و پروکلوس / Proklos [برقلس، ۴۱۰ تا ۴۸۵ م، معتقد به طریق عشق برای وصول به خدا] است، و حال آن که ابن سینا بنیانگذار واقعی «فلسفه شرقی» است.

همان گونه که ملاحظه می‌شود این ادعاها در درجهٔ اول ناشی از پیشداوریهای فلسفی قابل تردید و بحث بودند و مناسبتی با استقرار مسأله به گونه‌ی اصیل و درست نداشتند.

نالینو کتابی با عنوان «منطق مشرقی زمینیان» در قاهره انتشار داد و با شناسایی آن چه می‌توانست نخستین بخشی از اثر ناتمام ماندهٔ ابن سینا باشد به نتایج مطلوبی رسید.<sup>۱</sup> اما از آن جا که نتوانست قولی

۱. منطق المشرقیین، قاهره، ۱۳۲۸ ق.



را که ملاصدرا در تعلیقات خود دربارهٔ حکمة الاشراق نقل کرده بود تا به آخر بررسی و دنبال کند از طرح یک مسأله در عین حال مهم و درجه اول باز می‌ماند. آیا سهروردی برحسب اتفاق به اثر ابن سینا دسترسمی نداشته بوده است؟ و اگر دسترسمی داشته است داوری او نسبت به آن چه بوده است؟ آیا چنین می‌انگاشت که فقط میراث‌بر ابن سیناست؟ یا این که برعکس، می‌دانست که بنیانگذار واقعی «فلسفه شرقی» خودش هست؟ و در این صورت این فلسفه را چگونه تبیین و تعریف می‌کرد؟

حقیقت این است که ما در این زمینه گواهی صریح خود او را در اختیار داریم که از هر گواهی دیگر بی‌نهایت مهم‌تر است. او این گواهی را در فصل مربوط به سرآغاز منطق کتاب مطارحات بیان داشته است.<sup>۱</sup> او در بحث از تعریف ناپذیری جوهر [ذات] های بسیط به «جزوه‌ها»<sup>۲</sup> بی اشاره می‌کند که به قول خود او اصل آنها را ابن سینا به «مشرق زمینی‌ها» شناسانده است. او ادامه می‌دهد که این جزوه‌ها ناتمام مانده‌اند و امروزه به صورت پراکنده و جزئی یافت می‌شوند. و درست است که ابن سینا برای این جزوه‌ها منشأ شرقی (نسبها الی المشرقیین) ادعا کرده است، در عین حال محتوایشان شبیه مقالاتی است که مشائون تعلیم می‌دهند و تفاوتی با حکمت عامه ندارند.

۱. ما در این جا به اختصار به ذکر استدلالی می‌پردازیم که در «مقدمات» خود، فکحل دوم، بند ۲ «استقرار یک فلسفه شرقی» بیان کرده‌ایم. متن اصلی و مهم کتاب مطارحات در صفحه ۱۹۵ به بعد چاپ ما درج شده است.

تردیدی نیست که ابن سینا اصطلاحات و عبارات را تغییر داده است، یا به شیوه خاصی خود در مورد انشاقات و تغییرات منابع خود تحقیق و کار کرده است بی آن که در عین حال در قیاس با دیگر کتابهایش اختلافی پدید آید که ارزش مطرح شدن داشته باشد. و دعوت او به شناخت این منشأ یا "سرمنشأ شرقی" (اصل مشرقی) که به روزگار "خسروانیان" ابداع شده است به این ترتیب توجیه نخواهد شد (این که این دلبستگی سهروردی که او را واداشت تا حکمای ایران قدیم را به این نام "خسروانی" بنامد چه دلیلی دارد، موضوعی است که پس از این روشن خواهد شد).

سهروردی ادامه می دهد که "ماجرای بزرگ" و قضیه عمده یعنی حکمت ره یافتگان در همین جاست. او تصریح می کند که ما در این کتاب مطارحات فعلاً هدفی نداریم مگر به کمال رساندن راههایی که مشائیون به رویمان گشوده اند، و نیز توسعه و اصلاح آنها: که عبارت است از فلسفه‌یی که میان همه منطقیون مشترک است هرچند که در آن، در این جا و آن جا، جزئیات لطیف تر و رازآمیز یافت می شوند. اما قضیه اصلی همان است که در کتاب خود با عنوان حکمة الاشراق به صورت مرموزات مطرح کرده ایم، و این کتاب همان است که اصول والا و باطنی را در آن بیان داشته ایم.

تصدیق مطلب صریح تر از این ممکن نیست. به عقیده سهروردی ابن سینا قطعاً قصد داشته است که یک "فلسفه شرقی" طرح کند اما سرچشمه (اصل مشرقی) آن در اختیارش نبوده است و لذا به آن نرمیده است. پس بدین سان "جزوه‌ها" به معنای اقدامی پی ریزی نشده، و در هر صورت تحقق نیافته است. "سرچشمه شرقی" همان

است که حکمای ایران باستان یعنی خسروانیان بنیان نهاده بوده‌اند. لذا شیخ اشراق به این نتیجه می‌رسد: اگر می‌خواهیم که، پس از کوشش منطقی ضروری برای رها کردن حکمت الهی (الهیات) عرفانمدار از بحثهایی که آن را در میان گرفته مانع شکوفایی آن می‌شوند - بحثهایی که ساخته و پرداخته مشائون متأخر و متکلمین هستند - با "فلسفه شرقی" آشنا شویم باید به کسی رجوع کنیم که سرچشمه آن را در اختیار دارد و ادامه دهنده واقعی کسانی است که آن را بنیان نهاده‌اند، کسی که ذوق و رسالتش او را وارث معنوی بحق حکمای ایران باستان کرده است. به عبارت دیگر باید به خود سهروردی رجوع کنیم.

در این جا آشکارا می‌بینیم که میان "اصل مشرقی" و "حکمة الاشراق" ارتباط و پیوندی وجود دارد. روشن کردن بازی ظریف ناظر بر این ارتباط به معنای این است که به قلب نظام فکری سهروردی راه یافته‌ایم.

پیش از هر چیز ببینیم که این "سرچشمه شرقی" به وسیله چه کسی شناسایی و معرفی شده است؟ یا کدام انشاقها سهروردی تصور می‌کند که این سرچشمه به او رسیده است؟ او کتاب مطارحات را همچون گام نخست در جهت فهم کتاب اصلی خود [حکمة الاشراق] معرفی کرده است و در یکی از بندهای آخر آن<sup>۱</sup> به گونه‌ی

۱. بند ۲۲۳ «مابعدالطبیعه» در صفحه‌های ۵۰۲ و ۵۰۳ چاپ ما از آثار

ماهرانه در نهایت اختصار تاریخ انتقال "خمیره" حکمت جاودانه را از طریق یک سلسله دوجهی آرمانی حکما - که آنان را نگهبانان کلمه در شرق و غرب دانسته است - شرح داده است. نه تنها نمی‌توان هیچ‌گونه تضاد و تقابلی میان این شرق و غرب یعنی حکمای مشرق‌زمین و یونانیان پیدا کرد، که چنان‌که خواهیم دید این دو گروه دو شاخه از یک خانواده یا سلسله را تشکیل می‌دهند که در وجود حکمای یونانی و حکمای ایرانی تداوم یافته‌اند و جاودانه شده‌اند.

همان‌گونه که تاکنون دانسته‌ایم در سرآغاز این سلسله هرمس جای دارد که پدر حکماست. پس از او در جانب غربی میراث او به وسیله کسانی حفظ و منتقل می‌شود که از آنان به صورت امباذقلس، فیثاغورسیان، افلاطون و افلاطونیان نام برده می‌شود. آنگاه در عالم اسلام این خمیره فیثاغورسی و افلاطونی به این حکیمان می‌رسد: آخی اخمیم / Akhi Ikhhim یعنی ذوالنون مصری، عارف معروفی که افزون بر عرفان به تأملات نظری در کیمیا هم می‌پرداخت؛ و بالأخوه ابوسهل تُمتری که مکتب سلیمیه به او می‌رسد. و اما در جانب شرقی، خمیره حکمت در میان ایرانیان باستان (که گاه خسروانیون و گاه پهلویون نامیده شده‌اند) پرورده شده است: کیومرث که "سر پادشاهان" بود، و پس از او شهریاران روحانی همچون فریدون و کیخسرو.

در این جانب هم، در عالم اسلام، میراث حکمت آنان به وسیله بایزید بسطامی، منصور حلاج و شیخ ابوالحسن خرقانی منتقل می‌شود. آنگاه همین خمیره مُنتج از حکمت ایرانی پس از درآمیختن با خمیره حکمت ناشی از فیثاغورسیان از طریق ذوالنون مصری و

ابوسهل تهری، به پدید آمدن گروهی از حکما می انجامد که متأثر از "سکینه" اند. سکینه / Sakina واژه‌ی عربی است که ترجمه آن به فرانسوی آسان نیست، و آن موهبتی است که در زبان عرفانی مُبِین حضور یابی مستقیم در آستانه وجود متعالی است.<sup>۱</sup> برای درک این معنی کافی است که فقط رساله صغیر سیمرغ<sup>۲</sup> را بخوانیم تا این را هم دریابیم که سهروردی خود و پیروانش را در همین گروه جا می داده است. این که او توان آن را یافت تا شخصاً مکتب خاص خود را تصور و طرح ریزی کند - چیزی همانند نظام و طریقت اشراقیان، بدان گونه که از این جمع بندی شکوهمند منبج شد و شکوفایی گرفت -، و این که شیخ در نظر خودش هم چونان صورتی از تجلی "خورنه" اوستایی جلوه می کرده است، دو مشخصه اصلی و نیرومند یک تفکر واقعاً سازنده و بنیانی هستند.

وانگهی، این تسلسل از حکیمی به حکیم دیگر که بیگمان برای گمراه کردن نگرشهای مؤلفان بی خیال و آسودگی طلب کتابهای آموزشی تاریخ مناسب است، حاوی مشخصه های تسلسلی که قابل ادغام در تقویم وقایع نگاری مثبت برخوردار از یک عنصر مادی باشد نیست. نه، بلکه عمدتاً تبار و اصل و نسبی است که یک متفکر به گونه یی غیرارادی ولی کاملاً محقانه با یک خاترا ده معنوی برای خود

1. Cf. L. Massignon, *La Passion d'al - Hallâj*, Paris, 1922, pp. 564, 742 sq.

۲. بخش نخست، فصل سوم متن فارسی که به وسیله اشپیس / Spies و ختک / Khatak چاپ شده است. نگاه کنید به ترجمه فرانسوی ما در دفتر نوامبر ۱۹۳۹ مجله هرمس، بروکسل - پاریس، ص ۷ تا ۵۰.

پیدا می‌کند زیرا که بقین دارد که این تبار را در عالم تداوم می‌بخشد. این انتخابی معنوی است، و می‌توان گفت که امتیاز انتصابِ الهی است که به توبه خود این توان را دارد که یک سلسله منظم پی افکند. چنین می‌نماید که سهروردی انتقال آثار خود را به صورت شاخه‌یی از علم رموز، که یادآور عرفان اسماعیلی است، پیش‌بینی می‌کرده است. در نتیجه از سخنانی که سهروردی در آنها با بی‌باکی و تهور طرح خود را به زبان می‌آورد باید همین معنای برجسته و عالی را دریابیم. این سخنان در سراسر آثار او پراکنده هستند. مثلاً در رساله‌یی با عنوان *کلمة التصوف* که هنوز به چاپ نرسیده است می‌گوید: «در میان ایرانیان باستان جماعتی از آدمیان بودند که به سوی حق رهنمایی می‌کردند و به وسیله او در راه راست هدایت می‌شدند. حکمای برجسته‌یی بودند که نمی‌توان آنان را با کسانی که «مجوس» (منغ) می‌نامیم همان دانست. حکمت والا، حکمت درخشان آنان، حکمتی که تجربه عرفانی افلاطون و آسلافش نیز گواه آن هستند بوده است که ما در کتاب خود با عنوان *حکمة الاشراق* دوباره زنده کرده‌ایم، و من برای چنین طرحی هیچ پیشرو و پیشگامی نداشته‌ام».<sup>۱</sup>

۱. «و كان في الفرس امة يهدون بالحق و به كانوا يعدلون حكماء فضلاء غير مثبته المجوس، قد احيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق افلاطون و من قبله في الكتاب المسمى بحكمة الاشراق، و ماسقت الي مثله» (نسخه خطی استانبول، کتابخانه راغب پاشا، شماره ۱۴۸۰، ورق ۲۰۷ ب). محمد تزوینی محبت کرد و توجه ما را به مشابهتی که کلمات اول این متن با آیه ۱۵۹ سوره اعراف [و من قوم موسى امة يهدون بالحق...] دارند جلب نمود. در این آیه سخن از جماعتی می‌رود که از میان قوم موسی [یهود] برگزیده شده»

این که به این کتاب استناد و از آن نقل می‌کنیم در واقع به سبب این است که می‌بینیم که در آن پادشاهان حکیم همچون فریدون و کیخسرو یا زرتشت و نزدیکانش یعنی جاماسپ و فرشتوشتر / [Frashaoshra فرشاد شور؟] در یک سلسله ذکر شده‌اند و سهروردی همواره دقت می‌کند تا میان آنان با کسانی که در عربی "مجوس" می‌نامند تفاوت و امتیاز قائل شود. می‌توان چنین انگاشت که سهروردی پیشاپیش با نتایج تحقیقات علمی اخیر موافق بوده است. این تحقیقات نشان می‌دهند که میان مفهای ایرانی خالص و مفهای منبعت از التقاط فکری و اعتقادی ایرانی-بابلی تفاوت و تمایز آشکار وجود دارد.<sup>۱</sup> در عین حال اگر چنین برده است پس شیخ ما در جمع‌بندی خود، و بر مبنای طرحی کلی که از نوافلاطونیهای یونانی متأخر (دمسکیوس / Damaskios و همفکرانش که به دربار ساسانیان در ایران پناهنده شده بودند) در دست هست حکمای

→ بودند. سهروردی این انتخاب را به ملت ایران منتقل می‌کند. نیت او بسی معنی‌دار است. براساس جلد سوم فهرست کتابخانه مجلس [مسجد سپهسالار] که ابن یوسف شیرازی تدوین کرده و در سال‌های ۱۳۱۸ تا ۱۳۲۱ خ در تهران چاپ شده است، رساله کلمة التصوف شرحی داشته است (تنها شرحی که تاکنون سخنی از آن به میان آمده است) که شاعر و فیلسوف اصفهانی اوایل قرن یازدهم هجری، یعنی محمدعلی اصفهانی متخلص به "حزین" نگاشته است. اما متأسفانه تاکنون در هیچ جا به هیچ نسخه خطی از آن اشاره‌ای نشده است (فهرست کتابخانه مجلس، ج ۳، ص ۲۶۱ دیده شود).

۱. نگاه کنید به: مینا، سرچشمه آیین مغان و دین زرتشت، رم، ۱۳۰۹ خ /

G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die Zarathushtische Religion*, Roma, 1930.

بابل، هند و مصر را جا نمی‌داده است. مگر این که تصور کنیم که در اصل به چیزی همچون فلسفه نوزرتشتی، که به گمان او می‌توانسته است از مرحله تاریخی بی‌که آیین زرتشتی در آن هنگام در آن به سر می‌برد و در آن روزگار در ایران وجود داشته است، فراتر برود، اعتقاد داشته است. من به سادگی گمان می‌کنم که علت این که او آثار خود را به زبان عربی نوشته است یک اقدام احتیاط‌آمیز بوده است: اجتناب از بیان هرگونه هم‌اندیشی که آشکارا و در جمع به آن اقرار شده باشد. تنها کسی می‌توانست زبان و اشارات او را دریابد که شایستگی فهمیدن را می‌داشت.

آثار سهروردی که بدین سان در پوشش قرار گرفتند توانستند دوام بیاورند و انتقال بیابند، و به همین دلیل است که بعداً می‌بینیم که ملاصدرا به او در مقام «شیخ تداوم دهنده» راه «مشرق‌یون»، و احیاکننده آثار کهن «حکماء الفرس» در زمینه موضوعات نور و ظلمت، درود می‌فرستد.<sup>۱</sup> سهروردی در آخر کتاب ششم «طبیعیات»

۱. کتاب الاسفار الاربعه، تهران، ۱۲۸۲ [ق؟]، ص ۵۸۳. می‌توان گفت که ملاصدرا در این جا به صورت زبان تمامی حلقه روشنفکری اصفهان که در پیرامون میرداماد و شاگردانش پدید آمده بود، عمل می‌کند. در این جا باید از تذکر دوستانه آقای سعید نفیسی سپاسگزاری کنم که توجهم را به کتابی بس مهم جلب کرد هرچند که ظاهراً چندان مورد توجه قرار نگرفته است. این کتاب نوعی تذکره فلاسفه و شعراست که *کُلُّ السَّمَوَاتِ* [تردبان آسمان] نام دارد و ابوالقاسم کازرونی در سال ۱۰۱۴ ق آن را در اصفهان تألیف کرده است. مؤلف آن گویا شخصاً شاگرد میرداماد بوده است. آن بخش از کتاب که به زندگی و آثار فلاسفه اختصاص دارد به «جلال‌الدین دوانی» ختم می‌شود. در مبحث مربوط به سهروردی براساس نسخه‌یی که در سال ۱۰۶۰ ق کتابت شده است و آقای



از کتاب *مطارحات*، هم چنین نوشته است: «ما امر معرفت و شناخت حقیقت اصلی را به کتابمان با نام *حکمة الاشراق* وانهادیم، و در آن حکمت باستان را احیا کردیم، حکمتی که امامان [فلاسفه] هند، ایران، بابل، مصر و یونانیان باستان تا به روزگار افلاطون همواره آن را محور اصلی دانش خود قرار دادند، حکمتی که آنان از رهگذر آن حکمت خاص خود را پدید آوردند و خمیره ازلّی معرفت است».<sup>۱</sup>

بدین سان آن چه برای او مسلم است این است که در جانب غربی از وجه جغرافیایی حکیمانی وجود داشته‌اند که به سهم خود خمیرمایه حکمای شرقی (مشرقیون) را انتقال دادند. اکنون باید این همبستگی اصطلاحات «اشراق» و «مشرق» تقویت و ژرفایی شود. این امر نقطه قاطع حرکت نظریه مهروردی است.

مهروردی در مقدمه *حکمة الاشراق* توضیح داده است که چگونه این کتاب را به درخواست مُصرّانه کسانی که آنان را «برادران» خود

---

→ نفیسی آن را به من منتقل نموده است، چنین نوشته است: «شیخ شهاب‌الدین مقبول... چنان که فارابی تجدید حکمت مشائیین نمود و او را به این اعتبار معلم ثانی می‌گویند، وی تجدید و احیای حکمت اشراقیان نمود و آن را در کتب و رسائل درج کرده...» ترازوی و تقارنی که مؤلف میان فارابی و مهروردی برقرار کرده است درخور توجه است. فارابی احیاکننده فلسفه مشائیین بود و بحق به لقب «معلم ثانی» («معلم اول» ارسطوست) ملقب شد. مهروردی هم به نوبه خود دقیقاً احیاکننده آرا و نظراتی است که از پیش وجود می‌داشتند، و بنیانگذار جمع‌بندی تازه‌یی است، که مهروردی «سرچشمه» آنها را در ایران باستان یافته بود. هرچند که بنا بر سنت لقب «معلم ثالث» به میرداماد اطلاق می‌شود.

۱. برای متن این قول به «مقدمات» چاپ ما، صفحه چهل و یکم مراجعه شود.

می‌خواند نوشته است. قطب‌الدین شیرازی که تفسیر شهرزوری را تقریباً لفظ به لفظ بازنویسته و اقوال پراکنده در مجموع کتاب را تلخیص کرده است، در چند سطر کاملاً فشرده توضیح داده است که منظور از «حکمة الاشراق» چیست.<sup>۱</sup> از سخنان او سه نکته به دست می‌آید.

در گفت‌وگو از حکمت «اشراق»<sup>۲</sup> می‌توان چنین فهمید که:

۱. حکمت که اشراق اصل و زیربنای آن است (ما اصطلاح «حکمت» را [در معنای دانایی و فوزانگی و خردمندی] به کار می‌بریم زیرا که نه اصطلاح «فلسفه» و نه کلمة الهیات در این جا رسای به مقصود نیستند. این جا شاید جای آن است که معنای اولیه و ریشه‌شناختی آن را به «حکمتِ الهی» و «تأله» برسانیم). در این جا اشراق (مصدر از باب افعال از ریشه شرق) به معنای سرچشمه این حکمت است اجماعاً در معنای روشنایی و آشکاری وجود (ظهور)، و کنار زدن پرده یا حجاب (کشف)، یعنی شهود و درک مستقیمی که آن را به نمایان شدن می‌رساند همان‌گونه که با برآمدن خورشید حضور اشیا آشکار می‌گردد. به این ترتیب سیاره‌یی که در آسمان مادی ظاهر می‌شود صورت و قرینه محسوس لحظه‌یی است که معرفت آشکار می‌گردد، همان‌گونه که صورت و قرینه موجود شناساست. پس همان‌گونه که این اصطلاح در عالم محسوس نمایانگر شکوه و شکوفایی

۱. چاپ سنگی تهران، ص ۱۲. برای درک آن چه پس از این نقل می‌شود رجوع کنید به «مقدمات» / *Prolégomènes*، فصل دوم، بند یکم، صفحه بیست و هفت تا سی و شش.

بامداد است یعنی لحظه‌یی که سرخ‌گونگی قَلَتِ دامن‌گستر در نخستین درخشش خورشید نمایان می‌شود، به همان گونه مُعرف آسمان روشنِ جان یعنی لحظهٔ تجلی معرفت است.

۲. همچنین می‌توان به همین ترتیب "حکمت مشارقه" (حکیمان مشرقی) را درک کرد. لکن در این جا نیز، همچنان که در لحظهٔ قبلی، طنین و انعکاس آن از طریق نوعی جابه‌جایی ناشی از ارتقای جان بر اثر تأملات عرفانی در درجات مختلف نردبان وجود نمود می‌یابد. (البته اگر بخواهیم می‌توانیم نام این تعبیر را "تأویل" بگذاریم، اما در صورتی که در جهت عکس حرکت جمعی و مشترک باشد یعنی که این حرکت مشترک که سهروردی نام "حقیقت لفظی" بر آن می‌نهد معطوف به سوی چیزی است که "استعاری" است، در حالی که در این جا همین به اصطلاح حقیقت لفظی است که به سطح استعاره نزول می‌کند. در نتیجه ما از این صورت یا "مجاز" به سوی واقعیت یا "حقیقت" می‌رویم). در واقع در این جا شرقیها نه فقط کسانی هستند که از وجه جغرافیایی در جانب شرقی عرصهٔ زمین جای دارند، بلکه مردمی هستند که حکمتشان ریشه در اشراق یعنی در مشرقِ نورهای پاک و خالص دارد، و همین خاصیت است که به آنان این شرف را می‌دهد که در آن واحد هم مشارقه (مشرقیها) باشند و هم اشراقیان. و "سرچشمهٔ مشرقی" در معنای اصلی کلمه همین است.

۳. در نتیجه این دو معنی به هیچ وجه نافی یکدیگر نیستند. و حتی، چنان که شارحان یا مفسران خاطرنشان کرده‌اند، این دو معنی از یکی به دیگری می‌روند، و یکی به دیگری باز می‌گردد. زیرا که همان‌گونه که حکمت شرقیها دقیقاً حکمتی مقتضی نگرش درونی

یعنی تجربه عرفانی بوده است، حضور و ظهور بامدادی انوار روشنی بخش محسوس و ظهور و پراکنش هاله‌های آنها بر جانهای در حال ترک پیکرهایشان عبرت‌آموز است. و شرقیها که دارندگان این حکمت اشراقی شمرده می‌شوند، چنان که گفته می‌شود حکمای ایرانی هستند درست همچنان که یونانیان به استثنای ارسطو و پیروان مکتب او.

به این ترتیب می‌بینیم که در کلمات "اشراق" و "اشراقی" یک تگرش سه وجهی در اوج معنای خود ظاهر می‌شود: الف) دیدن یا بامداد (برآمدن) خورشید؛ ب) روشنایی پرتوافکن نقطه برآمدن و سرزدن آن؛ ج) خودخورشیدی که سر می‌زند و از افق برمی‌آید. می‌توان گفت که موضوع عبارت از معرفتی است که شرقی (اشراقی) است زیرا که خود آن شرقی یعنی جایگاه برآمدن معرفت است، و این نیز در آن واحد و همزمان: الف) لحظه‌یی است که در آن معرفت سر برمی‌زند؛ ب) جهتی است که از آن جا به صورت فضای پاک محسوس سر برمی‌زند؛ ج) و پیش از هرچیز، به دلیل برخورداری از اولویت هستی‌شناختی، معرفتی است که عین ماهیت و ذات شعور است و هرگونه شناخت را بر خود آشکار می‌کند، و همه امور شناخت‌پذیر را احیا می‌نماید. پیدا کردن معادلی برای این کلمه در زبانهای امروزی اروپایی دشوار است. شاید آن چه در تأویل لاتینی - و البته به همین دلیل - رواج دارد مناسب‌ترین ترجمه و معادل آن باشد و آن *Cognitio matutina* است یعنی "ادراک صبحدمی"، معرفت آغازین.

بسیار خوب، اکنون ببینیم که این "معرفت بامدادی" (اشراقی) را

چگونه چنان که شاید تعریف کنیم، این شناخت باطنی بامدادی یا آغازین را که می‌توان گفت که در نظریه سهروردی حاوی تمامی رمز و راز هستی است، و همواره به گونه‌ی عمداً ضمنی در معنای محسوس و معقول در آن نهفته است؟ سهروردی که می‌خواست هرچه زودتر پاسخ‌ی برای این پرسش، که شرایط آن از قوانین فهم استدلالی فراتر می‌روند، بیابد آن را در محدوده جنبی یک رؤیا جای داد.<sup>۱</sup> او در این زمینه نوشته است: «چندگاهی عمیقاً و بی‌اندازه در تأملات و فعالیت فکری خودم غرقه شده و فرو رفته بودم: مسأله معرفت از دشواری خود مرا از پا درمی‌آورد. هیچ چیز از آن چه در کتابها یاد شده است برایم حل‌شدنی نبود. تا این که یک شب چنین اتفاق افتاد که یک لحظه در نوعی رؤیا فرو رفتم. و چنین بود که از شعف و وجدی عمیق و وسیع، از یک برق‌زدگی درخشان، از یک نور تابناک سرشار شدم. در همان حال شبح یک انسان اندک اندک پدیدار می‌شد. من به او می‌نگریستم و به ناگهان امام (پیشوای) حکمت، معلم اول، ارسطو را در او باز شناختم، آن هم در حالتی که زیباییش مرا در شگفتی غرقه می‌کرد».

پس از این تجلی گفت و شنودی مفصل میان آن دو درمی‌گیرد. ارسطو مؤلف فرضی چکیده رساله *إنه ئاد* / *Ennéades* یا علم الربوبیه فلوطین دانسته می‌شود، اما سهروردی برای این که نشان دهد که ارسطو مؤول خردگواهی یا عقل‌گیری مشائیون متأخر نیست این ذوق زیرکانه را به کار می‌برد که او را در مقام یک افلاطونی عارف

۱. نگاه کنید به بند ۵۵ «مابعدالطبیعه» کتاب تلویحات، ص ۷۰ تا ۷۴.

واقعی به سخن درآورد تا جایی که برای اتمام مباحثه خود از او می‌پرسد که آیا فلاسفه اسلام (یعنی فارابی و ابن سینا) در حد برابری و همسری با افلاطون بوده‌اند؟ و ارسطو با تحقیر پاسخ می‌دهد که: «نه، حتی یک پله از هزار پله را صعود نکرده بودند» یعنی به یک درجه از هزار درجه افلاطون نرسیده بودند. در نتیجه سهروردی به دو عارف بزرگی که پیش از این از آنان نام بردیم، یعنی بایزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری روی می‌آورد، و در این جا ارسطو پاسخ می‌دهد که: «آری، اینان فیلسوف در معنای واقعی کلمه هستند».<sup>۱</sup>

این گفت‌و شنود برای آگاهی از نظریه سهروردی بس پر بار و آموزنده است و نظریه سهروردی را به گونه‌ی قاطع روشن و تبیین می‌کند. یک رشته پرسشهای فنی که نمی‌توان آنها را در این جا تجزیه و تحلیل کرد، در این گفت‌و شنود نهفته است. نخستین سخنی که ارسطوی فرزانه در پاسخ به سهروردی بر زبان می‌راند این است که: «خودت را برای خودت بیدار کن (برانگیز)». راهبری تدریجی او موجب می‌شود که جان سهروردی برای کسب معرفت انگبخته شود، معرفتی که حاصل تجرید و انتزاع یا بازپرداخت موضوع و محمول نیست، یعنی که محدود و مقید به بهره‌گیری از میانجی یک صورت نیست. نه، بلکه این شناخت همان و عین خود جان است، عین ذهنیت و موضوعیت نفسانی شخصی، یعنی «انائیت» زیرا که این انائیت ذاتاً هم زندگی است، هم روشنائی، هم تجلی و هم آگاهی به خود (حیات، نور، ظهور، شعور بذاته). این اسامی همدرجه هستند و

به یک نسبت متساوی می‌توانند مُبین جوهرهای خالص جدا از هم باشند، خواه آن جوهرها عقول مَلَکی (خردهای فرشتگانی) باشند و خواه موظف به ادارهٔ یک پیکر همچون جانهای آسمانها یا جانهای آدمیان.

سهروردی در مقابل شناختِ عالم انتزاعی که "علم صوری" یعنی شناخت ادراکیِ تجسم‌پذیر نامیده می‌شود اولی را "علم حضوری" و "اتصال" و "شهودی" می‌نامد یعنی شناختِ ارائه‌شدنی، پیوندکننده و یکی‌گرا، باطنی و شَمَی جوهر یا ذاتی که در فردیت هستی شناختیش کاملاً واقعیت دارد. هرگاه که هرگونه حجاب از میان برود، و از آن جا که هستیِ جان یک هستی - روشنایی است، از این جانِ آگاه بر هر چیز یک "تور حضوری" می‌تابد که سهروردی آن را "اشراق حضوری" می‌نامد. در این جان نیز تمامی دشواری ترجمهٔ این اصطلاح به خوبی احساس می‌شود. حضور، می‌توان گفت، به این شکل است که جان بر هر چیز موجود یا حاضر "سُر بر می‌زند" یا به عبارت دیگر این جان است که چیزها را موجود می‌کند: ظهور آن حضور این وجود است، و "حضور اشراقی" عبارت از همین امر است.

روند این "اشراق" در همان حال چگونگی تکرین وجود و جهان را تعیین می‌کند. زیرا که این توانایی حاضر ساختن (استحضار) برحسب میزان "تجرد" تعیین می‌شود، یعنی برحسب حالت تجرد و تنهایی جوهر شناسا نسبت به ماده، چه که تسلطی که خرد ماده را در برابر نور مجذوب می‌کند به نوبهٔ خرد مُنتج از همین تجرد و تنهاشدگی است. برعکس، جان نیز همچنان تور آشکارکننده، ممکن

است افول کند و تحلیل رود تا جایی که چیزی جز حالت سایه مبهم و نامشخص یک شفق شامگاهی نباشد، تباهی و مهلکه‌یی که خود مهروردي آن را "غربة الغریبه" (غریت غریبی) می‌نامد. بنابراین از این پس باید ببینیم که سلسله مراتب نورانیت یا "اشراقات" و تسلسل "بامدادهای وجود" چگونه نظم می‌گیرد.

در پگاه ازل و بر تارک سلسله مراتب وجود "نورالانوار" جای دارد که "تجرد" "ماده‌زدا"ی آن رو به تعالی دارد و از هرگونه تجردی که قابل تصور باشد فراتر می‌رود. در نتیجه "تسلط و قهر" آن هرگونه هستی را در وجود طرح می‌کنند یعنی آن را حاضر می‌گردانند، حضوری مطلق که تماماً هستی است. از این نورالانوار نور اول نشأت می‌گیرد که اولین "انوار قاهره" است. این یکی از مفاهیم کاملاً مشخص تفکر شیخ اشراق است که می‌کشیم تا آن را به "انوار پیروزمَنش" و "انوار فرشتگانی" ترجمه کنیم. این نور نخستینی که ساطع می‌شود در واقع نخستین "ملک مقرب" است، همان که مهروردي آن را به نام مزدایی آن یعنی "بهمن" می‌نامد که همان وُهومنه یعنی نخستین امشامپند الهیات زرتشتی است. از روشنایی یا تشعشع و یا اشراق و تأملی که رابطه میان نورالانوار و نخستین ملک مقرب را تشکیل می‌دهند نوری دیگر نشأت می‌گیرد که دومین ملک مقرب است.

این رابطه اصلی و اولیه سرمنشأ و نمونه نورهای دیگر است، سرچشمه تشعشعات پیاپی یعنی "اشراقهای" مرتبه به مرتبه وجود است. روشنایی (اشراق) و تأمل، قدرت قاهر و شور عشق، "قهر و محبت"، رابطه‌یی اصلی و اولیه است که در سرزدن یعنی فلق



(خورشید) هستی جای دارد، یعنی رابطهٔ محبوب ازلی (معشوق) و مُحب ازلی (عاشق). زیرا که، آن گونه که سهروردی در حکمة الاشراق و نیز در کتاب *الالواح العمادیه* می گوید، این نوری که از نورالانوار ساطع می شود همان است که ایرانیان قدیم "خُره" (خُورَنه اوستایی) می گفته اند. به این ترتیب این قدرت آتشین قدرتی است که هستی هر وجود را منسجم و یکپارچه می کند، که از طریق زوجها به تمامی موجودات همهٔ عالمها نظم می بخشد به این سان که برخی را بر برخی دیگر اولویت و تقدیمی شبیه اولویت و تقدم معشوق بر عاشق می بخشد، اولویتی که به این ترتیب رابطهٔ عشق آغازین میان نورالانوار و نخستین ملک مقرب را در دوگانگی خاص همهٔ موجودات تأمین می کند، همهٔ موجوداتی که در "صبحدم" (هستی) حضور دارند همان گونه که در فرشته یا "رب النوع" خود حاضر است. در نتیجه، چگونگی تجلی ازلی یا "تسلط اشراقی" همچون بینش و استنباط سهروردی از خورنه اوستایی جلوه می کند. با این ظهور یا تجلی، همگی سلسله مراتب "انوار قاهره" یا روشنایی های "مثلی" - که چنین می نماید که تامهای کاملاً خاص خود را مدیون همین بینش و استنباط هتند - از مرتبه یی به مرتبهٔ دیگر به حضور هر درجهٔ پایین تر نور و روشنی می بخشد.<sup>۱</sup>

پس به این ترتیب فراتر رفتن از نظریهٔ مشائیان در زمینهٔ وجود و معرفت یا هستی و شناخت (یعنی همان سبقت که خود ارسطو تعلیم

۱. برای آگاهی بیشتر به منابع مندرج در «مقدمات»، ص ص ۵ و پنج مراجعه

شود.

داده است) در مکتب شیخ الاشراق به چیزی دیگر جز از سر گرفتن ساده نظریه افلاطونی "مثل" می‌انجامد. البته سهروردی همواره از این "مثل افلاطونی" در مواقع قاطع و حماس یاد می‌کند. اما در حالی که در نظر مورخان امروزی فلسفه شکل وجودی این مثل به پدید آمدن مآله‌یی انجامیده که حل آن بلامتکلیف مانده است بپیم که خود سهروردی آنها را چگونه درک می‌کند؟ او این مثل را به معنایی می‌فهمد که پدیدارشناسی هستی او آن را مسلم می‌انگارد و اعلام می‌کند، و پیش از هرگونه جسمیت ممکن نوعی فرشته‌شناسی یعنی ملکوتیت در آن جای می‌دهد. من خوب می‌دانم که اصطلاحات "فرشته" و "ملک مقرب" به گونه‌یی اقتناع‌کننده مکمل هم نیستند. نهایت این که این دو اصطلاح در زبان فرانسوی، بهترین اصطلاحاتی هستند که درخشندگی و جلال نورها را القا می‌کنند، نورهایی که وضعیت هستی‌شناختی آنها در اوستا و مانویات آشکار است و در اصل بر هستی‌شناسی فرشتگان تورات برتری دارند.

از سوی دیگر نمی‌توان مفهوم ایرانی "رب النوع" را به سادگی به "مثل" ترجمه کرد. سهروردی اعتراض می‌کند که آن چه را که او "فرشته نوع" (ملک النوع) می‌نامد یعنی همان که نوع او "خداگونه‌گی" (عمل صالح برای رسیدن به خدا) است نمی‌تواند دارای وضعیت یک مثل باشد، زیرا که در آن صورت به شکل آن چه نمود آن است و به سبب آن، وجود خواهد داشت، یعنی که دلیل وجودی او یک وجود پست‌تر از خودش خواهد بود، و این حرف به کلی بیهوده و محال است. اکنون که مآله مطرح شده است تمامی آثار سهروردی در برابر ما قرار دارند و ما می‌کوشیم تا در این جا با توضیح چند بند از

کتاب مطارحات به آن پاسخ دهیم زیرا که سهروردی در سراسر این کتاب آرای ایرانیان قدیم را طرح کرده است.

در برابر انوار پاک "برزخ" (در معنای اصلی کلمه یعنی "جدایی"، چیزی که سدّ راه می‌شود، پرده، مانع) قرار دارد یعنی به طور کلی هر چیزی که جسم است و می‌توان به کمک اشارات محسوس آن را نشان داد. "برزخ" ظلمات کامل و مطلق است، و می‌تواند به همین صورت وجود داشته باشد حتی اگر نور هم از آن گرفته شود. پس به معنای نور بالقوه یا امکان بالقوه در معنای ارسطویی آن نیست، بلکه در قیاس با نور، نفی و سلبيت مطلق است (نفی و سلبيتی "اهریمنی" بدان گونه که سهروردی قائل است). پس عجیب و غیر منطقی خواهد بود اگر بخواهیم که بر پایه این نفی و سلبيت توضیح علی یک امر مثبت را استوار کنیم. در میان نمونه‌هایی که سهروردی ارائه کرده است به دو نمونه اشاره می‌کنیم.<sup>۱</sup> این که روغن چراغ به سمت فتنله و شعله بالا می‌رود، با بیان یک قانون فیزیکی، هیچ چیز را توضیح نمی‌دهیم، حتی اگر قانون "بیزاری از خلأ" با خاصیت فعال آتش (شعله) مطرح گردد. کسانی بودند که رنگهای عجیب و جادویی بال و پر طاووس را صرفاً ناشی از نوعی سرشت و گونه‌بی آمیختگی در ترکیب آن بال و پر می‌دانستند، اما سهروردی می‌گوید که حکمای ایران قدیم برخلاف آن کسان معتقد بودند که وجود این بال و پر زیبا بدون دخالت یک اراده معین که شخصاً دخالت می‌کند ناممکن

۱. نگاه کنید به «مقدمات» کتاب مطارحات، بندهای ۱۹۰ و ۱۹۱ چاپ ما،

ص ۴۵۹ به بعد؛ و حکمة الاشراق، چاپ سنگی تهران، ص ۳۷۲.

خواهد بود.

آری، در هر دو مورد نوعی فعالیت عقلانی که کار "ملک" یعنی رب النوع است، به چشم می آید. در مورد اول (جراغ) فرشته نگهبان مخروط شعله صنوبری، همان که ایرانیان اردیبهشت (ارته وهیستره اوستایی) می نامند دخالت دارد، زیرا که نوع جسمی (پیکره‌یی) همچون سایه است، نوعی پرتوافکنی قُرافکنی، نوعی نمود یا "صنم" فرشته خود، نوعی خداگونگی است که در برزخ صورت می دهد، برزخی که فی نفسه مرگ و شب مطلق است. آب حالت خداگونگی این فرشته است که ایرانیان آن را خرداد (هُورتات) می نامند، عالم گیاهان حالت خداگونگی مرداد (امراتات) است؛ و عالم جمادات خداگونگی شهریور (خشتر - ویره) است، در حالی که اسفندارمذ (سپنته - ارمیتی) فرشته خود زمین است. بدین سان سهروردی در این جا و آن جا همه امشاسپندان را نام برده است. او می گوید ایرانیان قدیم به گونه‌یی آگاهانه و مسلط در زمینه فرشته‌شناسی (فی ارباب الانواع) بسیار ماهر بودند و به آنها دلبستگی داشتند، چنان که به همین دلیل و شبوه بود که با آداب و رسوم خاص فرشته‌یی را که "هوم ایزد"، یعنی فرشته هوم (هئومه / Haoma) می نامیدند بزرگ می داشتند. هوم گیاهی است که نقی بس بزرگ در نهادها و آیینهای قدمی آنان دارد.<sup>۱</sup>

۱. مطارحات، همان جا... برای مقایسه این نتیجه‌گیری فرشته‌شناختی به کتاب تاریخ زرتشتی‌گری دهالا رجوع شود (نیویورک، ۱۹۳۸، ص ۲۰۴ به بعد و ۳۵۷ به بعد):

M. N. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, New-York, 1938.

بدین سان آیا در این جا با نوعی جهان‌نگری که عالم سماواتی (ملکوتی) مطرح در ایران قدیم را در خود زنده می‌کند، سر و کار نداریم؟ و این نگرش از طریقی که مکتبهای افلاطونی و زرتشتی را هماهنگ و همخوان می‌کند، به همین ترتیب مشکل حل نشده مکتب افلاطونی تاریخی را پشت سر می‌گذارد، و آن مسأله تعالی "مثل" است. در این جا می‌بینیم که شماری انبوه از روابط شخصی یا شخصی‌وار در بطن عالمی سربر می‌آورند که در آن هرگونه انتزاع یا تجرید عقلانی طرد و حذف شده است.

→ ما نمی‌توانستیم در این جا به بررسی مطابقتها در جزئیات پردازیم، و این کار را به یک تحقیق جامع وامی‌گذاریم. برای شناخت چگونگی باقی ماندن بُنمایه‌ها باید به تحقیقی موازی با تحقیقی دست زد که به تشکیل "مجموعه"‌ی مثل جلد دوم منهای یونانی شده بیدز و کرمون انجامید:

Bidez et Cumont, *Mages hellénisés*, Paris, 1939;

و نیز مجموعه‌یی که گری (به صورت ضمیمه پنجم زرتشت پیامبر ایران باستان) چاپ کرد:

L. H. Gray, in A. V. W. Jackson, *Zoroaster, the prophet of ancient Iran*, 5 éd., New-York, 1938.

که در پایان آن "معجزات خالداپی" (Oracula Chaldaica) همچون نقطه پایان مقایسه‌یی اساسی با همه آن چه در مکتب نوافلاطونی در زبانهای عربی و فارسی یافت می‌شود، و بر مبنای عالم مشابه تنظیم شده است، جلوه می‌کند. در این دو زبان چه بسیار رساله‌ها (در کیمیا، نجوم و غیره) به نام زرتشت، جاماسپ، اُستانس / Ostanés و غیره رایج بودند که نتیجه کارهای التقاطی دوره اشکانیان هستند. نسخه‌های خطی این رساله‌ها در گوشه و کنارهای نامکشوف کتابخانه‌های ارزشمند مشرق زمین پنهان مانده‌اند، و این یکی از دشواریهای کار تحقیق در این زمینه است.

سهروردی این نکته را با دقت نشان می‌دهد: درست است که برحسب عقیده ایرانیان قدیم رب‌النوع مشیت و سرنوشت نوع خود را تعیین می‌کند، اما از این امر میان رب‌النوع و نوعی که اداره می‌کند به هیچ وجه هیچ پیوندی شبیه پیوند میان روح و جسم، که منجر به تشکیل فرد واحد می‌شود، پدید نمی‌آید. همچنین این رب‌النوع آن کلیت منطقی که بالقوه در همه چیز یافت می‌شود و درک آن می‌تواند منتزع بشود و یک مفهوم تشکیل دهد، نیست. بیگمان، حکما رب یا فرشته هر نوع را به نام همان نوع می‌نامیدند، و حتی آن را کلیت همان نوع می‌خواندند، اما آن چه از این امر در نظر می‌داشتند غایت کلی آن برای همه افراد نوع بود. این فرشته، فی‌نفسه یک اقنوم بود، یک جوهر شخصی، نوری که به خود شعور دارد. و مشیت آن بر موجوداتی که نام او را بر خود دارند دقیقاً به معنای حضورشان در نور، تشعشع و اشراقی است که آنها را به وجود متبادر می‌کند.

و چنین است که روند "تمثل" یا انگاره‌سازی‌یی که تفکر مزدایی همسان با تفکر مانوی تضج می‌دهد، به اوج خود می‌رسد و در آن ثابت می‌ماند. از آن جا که این تفکر چند جزئی است در مراتب مختلف وجود طنین می‌اندازد و لذا غالباً بحث شده است که آیا واحدهای رب‌النوعی اوستا در درجه اول صفات ساده‌اهورا مزدایند یا از نوعی واقعیت اقنومی برخوردار هستند. تصور این مسأله به صورت یک معما دقیقاً به این معنی است که مفهوم واقعی آن چه را که هستی‌شناسی وجود همچون نور ارائه می‌کند در نمی‌یابیم، همان هستی‌شناسی که سهروردی با برخورداری از همه منابع احتجاج فلسفی موفق به بنیانگذاری، بیان و نظام‌مند کردن آن می‌شود.

در این جا باید بسیاری از مشخصه‌ها را که مخصوص ساختار نظام فکری هستند کنار بگذاریم. من این را نیز می‌دانم که این نظام نمی‌تواند عاری از دشواری‌هایی باشد، اما آیا در این جا دقیقاً همین خصوصیتِ ناامامی نیست که موجب زندگی و نیز مشکلات یک نظام می‌شود و شادی قلبی فیلسوف را ایجاد می‌کند؟ مثلاً سهروردی عالم ملکوت را در دو دسته منظم می‌کند: "مثل اعلا" که یک "سلسله طولی" تشکیل می‌دهند و هیچ‌گونه سلطه مستقیم بر افراد موجودات ندارند. پس از آنها ارباب انواع یعنی "سلسله عرضی" جای دارند که هر یک از آنها در آن واحد هم "ام‌النوع" است و هم "رب‌النوع". در نتیجه آیا امشاسپندان، یعنی "مثل اعلائی" که سهروردی صریحاً از آنها نام برده است، به رب‌النوع تبدیل می‌شوند؟ یا این که با فرشتگانی که امور آسمانها را سامان می‌دهند یکی هستند؟ و یا این که بالأخره همان مثل اعلائی اصلی، در بیرون از عالم آشکار و دنیای ملموس، باقی می‌مانند؟

در این جا انبوهی از تناسبات و همخوانیها وجود دارند که باید آنها را از نزدیک در هم فشرد، همخوانیهایی که متونی که ما در اختیار داریم هیچ نکته کاملاً مطمئنی درباره آنها عرضه نمی‌کنند، حتی با وجود این که این مسأله در میان نو افلاطونیهای یونانی هم مطرح بوده است (در این جا به "معجزات" یا هاتف‌های خالدایی که پروکلوس شرح کرده است می‌اندیشم). وانگهی تکلیف شرح و تفسیر مثل افلاطونی چه می‌شود؟ در قرن هشتم هجری مؤلفی زندگی می‌کرده که ناشناخته مانده است. او در تحقیقی عالمانه که نسخه‌های خطی اندک از آن بر جا مانده‌اند، توضیح داده است که در آن هنگام دیگر به

هیچ وجه مسأله‌یی که افلاطون طرح کرده بوده مورد نظر نبوده است.<sup>۱</sup> و بالأخره این که این تفسیر سهروردی را (در کار کندوکاو اصولی در قضیه افلاطونی "مشارکت" یا "اشتراک") به جایی رهنمون شده است که ما آن را "آرمانگرایی فلسفی اصولی" می‌نامیم: همه محمولهای وجود همچون وجوه تأویلی (اعتبارات) ناشی از تفکر خالص جلوه می‌کنند. در این حالت خود وجود یا موجودیت محمولی است که به وسیله تفکر خالص جداشدنی است، زیرا که خود جوهر (ماهیت) به دلیل این که «آن چه هست که هست» وجود دارد. خلاصه این که اینها نمونه‌هایی از مشکلاتی هستند که ملاصدرا به آنها توجه یافت، اما نمی‌توان در این جا به تفصیل به آنها پرداخت. از این بابت متأسفم، اما واقعیت این است که روشن کردن آنها به یک دوره درسی یک ساله نیاز دارد.<sup>۲</sup>

من فقط می‌خواهم این نکته را بگویم که این موضوع مسأله‌یی بس قدیمی است که در فقه اللغة اوستایی و در تاریخ فلسفه، از جمله فلسفه نوافلاطونی، مطرح بوده است: میان فرشته‌شناسی مزدایی با مثل افلاطونی چه رابطه‌یی وجود دارد؟ در وضعیت کنونی منابع

۱. منظور تحقیقی است با عنوان رساله فی المثل العقلية الافلاطونية و المعلقة الخيالية. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به «مقدمات» ما بر مطارحات، صفحه پنجاهم؛ و پل کراوس، «افلاطون در نزد اعراب»:

Paul Kraus, "Plotin chez les Arabes" *Bulletin de l' Institut d'Egypte*, 1941, p. 279.

۲. نگاه کنید به کتاب الشواهد البربرية، تهران، ۱۳۸۹ (ق)، ص ۱۰۷ تا



موجود چنین می‌نماید که نمی‌توان پاسخی قطعی - چه از جهت فقه‌اللفه و چه از لحاظ تاریخ - به این پرسش داد. اما در هر صورت در شخص سهروردی - و بعداً در وجود کسانی که راهش را دنبال کردند - با یک فیلسوف ایرانی سروکار داریم که تقریباً سه سده پس از تألیف دینکرت جرأت بیان این جمع‌بندی را پیدا کرده است، کسی که در نظر او فرشته باوری / *angélophanie* در مثل افلاطونی تحقق یافته است. با در نظر گرفتن سهروردی همچون مبنا، یعنی عالمی که او حاضر می‌کند، به پاسخی فعلی یعنی پاسخ در عمل می‌رسیم. اگر برعکس عمل کنیم یعنی بکوشیم تا از ورای سوابق که همواره مورد اعتراض یا قابل اعتراض بوده‌اند به این هدف دست یابیم هرگز نمی‌توانیم به این حاضر برسیم. اما هرچند که نتوانیم آن چه را که حضور آن را توضیح دهد نتیجه بگیریم، می‌توانیم با این حضور آن را درک کنیم و بفهمیم که این حضور چه چیز را توضیح می‌دهد. این همان چیزی است که در آغاز بحث می‌خواستیم بگوییم.

## ۲. خَوَرَنَه

اکنون می‌توانیم بنمایه دوم را که اندیشه سهروردی را به حرکت درمی‌آورد و به آن جان می‌دهد طرح کنیم. کمی پیش از این از "خورنه" اوستایی یاد کردیم که در فارسی تبدیل به "خوه" شده است. اکنون چند لحظه‌ی از نزدیک به این تفکر پردازیم. این تفکر، همپای آن چه سرچشمه تفکر حکمای شرقی یعنی اشراقیان است، نوع و مثل حکیم کامل را در مقام خلیفه خدا بر روی زمین، امام معصوم،

می‌نمایاند، و سرانجام دلیل نامیدن "خروانیان" را که سهروردی آگاهانه و با علاقه خاص بر حکمای ایرانی اطلاق می‌کند در می‌یابیم. در این جا فرصتی نیست که بر سر توضیح مفهوم "خورنه" در متون اوستایی و پهلوی به تفصیل درنگ کنیم یا به مقایسه مفصل آنها با نوشته‌های سهروردی بپردازیم. تصور می‌کنم که وجود رشته اصلی این تفکر به ما امکان می‌دهد تا چند هویت کاملاً درخور توجه را شناسایی کنیم. خود این اصطلاح دربردارنده یک برداشت الهیاتی بس غنی است که جزئیات پیرامونی آن هنوز به صراحت تمام قابل تشخیص نیستند. آن را معمولاً به صورت اصطلاحاتی همچون "شکوه عظمت"، "جلال درخشان"، "آتش پیروز" ... ترجمه کرده‌اند. در این زمینه به تحقیق فوق‌العاده عالمانه استاد پورداد در مقدمه زامیادیش در جلد دوم ترجمه فارسی یشت‌های اوستا حواله می‌دهم.<sup>۱</sup>

در زمینه ربط مطالب که در این جا آن را به اختصار برگزار می‌کنیم، مناسب خواهد بود که مفهوم مورد نظر سهروردی را در ذهن حاضر داشته باشیم، و آن تصور اندیشه کیهانی خلیفه الهی است که شیخ در کتاب حکمة الاشراق به تفصیل مطرح کرده و درباره آن بحث نموده است.<sup>۲</sup> فشرده آن چه را که نوشته است در این جا نقل می‌کنیم. وقتی که همه چیز را خوب و به دقت استقراء کنیم، در مقام علت نزدیک یا

۱. یشت‌ها... تفسیر و تألیف پورداد، بمبئی، ۱۳۰۹ ش (۱۹۳۱)، ص ۳۰۳ تا ۳۲۲.

۲. برای آگاهی از آن چه پس از این نقل می‌شود نگاه کنید به حکمة الاشراق، جزء دوم، کتاب سوم، تهران، ص ۴۳۲ و ۴۳۳.

دور امور هیچ چیز جز نور نخواهیم یافت: در نهایتِ امر هیچ چیز جز نور خالص به طور فعال بر وجود تأثیر نمی‌کند، نوری که سرمنشأ اصلی هرگونه نور است، مبنایی که هرگونه هستی از آن می‌جوشد و سر می‌زند. هم شور عشق (محبت) و هم قدرت محبوب (معشوق) که "قهر" می‌کند از آن نور نشأت می‌گیرند. به همین ترتیب گرمی به واسطهٔ جوهر و ذات خود در همهٔ آرزوها، شورها و خشمها یافت می‌شود، و همهٔ اینها در یک حرکت پایان می‌پذیرند و تحقق می‌یابند. همهٔ شور و شوقهای آتشین موجب حرکت می‌شوند، خواه حرکت معنوی (روحی) و خواه حرکت جسمی. شیخ توضیح می‌دهد که توقف (سکون و آرامش) برعکس حرکت، به خودی خود نفی کامل است، و علت آن دقیقاً همین فقدان علت است. توقف همخانوادهٔ ظلمات است که واقعیت آن فی نفسه همان واقعیت مرگ است. هر حرکت و هر گرمی تجلی نور هستند، یعنی که به خودی خود علت وجودی (سازندهٔ) نور نیستند - در این جا باید در سطح جسمیت یا مادیت فرشته‌سانی باقی ماند - بلکه دریافت‌کننده را برای قبول این که نور ناشی از نور مثلی در آن پدید آید آماده می‌کنند. این نور مثلی وجود نوری خود را از خردش بر دریافت‌کننده‌ها، یعنی "هیاکل" - بر حسب مقدار درجهٔ تدارک و آمادگی و استعدادشان - ساطع می‌کند. شرف فوق‌العادهٔ آتش ناشی از این امر است که حرکت آن والاتر از هر حرکت دیگر و قدرت قاهر آن پیروزمندتر از هر قدرت دیگر است. آتش محسوس به سبب درخشندگی‌اش چیزی است که بیشتر از هر چیز دیگر به قدرتهای مثلی اصلی شباهت دارد. این آتش برادر همان نور است که مهروردی آن را با نام ابرانی خاص "نور اسفهد"، نور برتری

انسانی، می‌نامد. این نورالانوار در همه مراتب وجود یک تائب، یعنی خلیفه یا امام، دارد. این شرف، همان‌گونه که در عالم عقول خالص به مثل بهمن اختصاص دارد، در عالم انسانی هم خاص "نور اسپهبد" (یعنی نور برتری) است، و در عالم عناصر به آتش اختصاص دارد. به این ترتیب دو خلافتِ عالم تحت القمر (یا مادون قمر) از طریق آتش و جان تحقق می‌یابند: خلافتِ کبیر جان آدمی در مقام نور، و خلافتِ صغیر آتش که طبیعت آن شبیه به جان است، و لذا نه تنها بر خلاف عالم طبیعت یکی از چهار عنصر نیست بلکه بر همه آن عناصر در مقام برادر جان آدمی و خلیفه انوار فلکی (آسمانی) در عالم اجسام، شرف برتری و اصالت دارد. و لذا شیخ براساس دلیلی کاملاً منطقی و موجه می‌گوید که ایرانیان قدیم ابن آتش را چونان "قبله" نیایشهای خود می‌گرفتند زیرا که همه نورها، چه معقول و چه محسوس، همین کارکرد تجلی‌گونه را دارند. شارحان درباره احترام آیینی انسان نسبت به آتش به تفصیل بحث کرده‌اند، یعنی نهادی که بنیان آن به هوشنگ می‌رسد و از او به جمشید و فریدون و کیخسرو رسیده است و سرانجام به وسیله زرتشت، مغ بزرگ، برای همیشه و به طور کامل صورتبندی شده است.

اما در این حالت پیدا است که این تصور کیهانی عالم راه را برای نیتی که بُردی بس دورتر دارد، باز می‌کند، نیتی که بازتاب آن در ضرورت مترتب بر "نور اسپهبد" آدمی ملاحظه می‌شود. همان‌گونه که آتش محسوس، یعنی خلیفه انوار معقول، ظلمات شب تار را مقهور می‌کند، به همان ترتیب هم جانهای کامل موجودات آدمی در این عالم از وجود یک خلیفه الهی برخوردار هستند که به نام آن ظلمات

«جهل» را مقهور می‌کنند و از طریق یک ارتباط صمیمانه و دائمی، یعنی نوعی «مناجات» است که می‌توانند این ضرورت را برآورند، مناجاتی که با نور خالصی که از آن انوار ماطع می‌شود، تجدید می‌گردد. به این ترتیب برحسب اعتقاد واقعی سهروردی موقع و وضع حکیم و فیلسوف به هیچ روی وضعی راحت و از هر جهت آسوده نیست. و از همین جاست خشونت خارق‌العاده و جذابی که او گاهی به وسیله آن فنی‌ترین مباحث خود را متوقف می‌کند تا منطقیون بی‌خاصیت و حرّاف را مورد خطاب قرار دهد. مثلاً در بند صد و یازدهم مطارحات ضمن طرح نظریه خود دربارهٔ محمولهای وجود در مقام وجوه تأویلی تفکر ناب، و ضمن نشان دادن این که، برعکس، مذهب اصالت واقع‌مثنیون در چه واپسگرایی یعنی میرفقه‌گرایی ناممکنی گرفتار می‌آید، می‌گوید:

«اهل جدل و منطق احتجاجی می‌توانند در این جا خود را متقاعد کند که در دسرها و مشکلات فاضلاته‌یی که این دانشمندان در باب آنها خود را به زحمت انداخته‌اند، خیران کامل و ترضیع وقت واقعی هستند. می‌توان گفت که آنان فقط یک هدف دارند و آن این است که وقت شما را تلف کنند بی‌آن که فایده‌یی بر آن مترتب باشد. علت این است که مباحثاتی از این قبیل ممکن است روزی به میان آیند که حکمت منقطع شده است و علوم شریف طریق عرفان از میان رفته‌اند، که راه به سوی عالم بالا مدود شده است. از بحث دربارهٔ مباحثات بناهای بلند نوشته باقی می‌ماند، و کسانی که چنان می‌نمایند که گویی فیلسوف هستند و گرفتار این اندیشهٔ بی‌هوده می‌شوند که فقط با خواندن کتابها و بی‌آن که

خودشان در طریق عرفان گام بگذارند و بی آن که خودشان نگرشی شخصی از انوار معنوی خالص داشته باشند، می‌توانند جزو خانواده حکما باشند.<sup>۱</sup>

گام نهادن در این طریق عرفانی ایفای رسالت حکمت اشراقی در همان معنایی است که پیش از این به دست دادیم. حال باید دید که این طریق حکیم را به کدام سرمئول می‌رساند؟ سهروردی پاسخ را به دست می‌دهد: «به نگرش شخصی انوار خالص یا مجرد». در نهایت به هیچ چیز دیگر مگر مواجهه و رویارویی با سرچشمه، یعنی مشرق این حکمت، البته با این بارقه نخستینی که در همه مراتب وجود آن «شکوه عظمت و افتخارآمیزی» که همانا «خورنه» است از آن نشأت می‌گیرد، همان که جان حکیم اولویت برخوردار از آن را دارد، اولویتی که عبارت از استقرار خلیفگی در عالم آدمیان است و باید نخست از طریق عرفانی به آن برسد تا تقدس و تبرک آن را دریابد. این سرزنش است که بی وقفه تکرار می‌شود: کسی که نسبت به گزارشها و روایات حکمای اهل وجد و سُکو مُردد و بدگمان است و در ارزش مشاهدات معنوی آنان تردید می‌کند در حالی که جرأت ندارد که مشاهدات و ملاحظات مثلاً بظلمیوس را در عالم طبیعت رد کند، و این که خود این شخص هم به نوبه خود جرأت می‌یابد که در راهی که گفتیم گام بگذارد. شاید که او هم به نگرش پرتوافکنیهای آسمانی دست یابد «هرچند که در حقیقت در فرقه مشائرون کسی را

۱. فصل «مابعدالطبیعه» از کتاب مطارحات، بند ۱۱۱، ص ۳۶۱ چاپ ما!

مقایسه شود با مقومات، «مابعدالطبیعه»، بند ۲۴، ص ۱۴۷.

نمی‌شناسیم که از قدم استوار در راه معرفت انوار خالص برخوردار باشد.<sup>۱</sup>

اکنون متون سهروردی را با متون شارحان آنها ترکیب می‌کنیم. از این ترکیب درمی‌یابیم که این پرتوافکنیهای آسمانی همانها هستند که پیامبر و حکیم فرزانه و پیشوای کامل یعنی زرتشت آذریایجانی در کتاب زند خود یاد کرده است، در آن جا که گفته است: «جهان به دو بخش تقسیم می‌شود، بخش مینوی یعنی عالم روشنایی، عالم معنوی؛ و بخش گیتی یعنی عالم ظلمانی، جسمانی» (اینها دو تقسیم‌بندی عمده اوستایی هستند به صورت مَینِیَوَ / mainyava و گَئِیَیَه / gaethya که در پهلوی به صورت مِینوک / mênôk و گِئِیَیک / gêtik درآمده‌اند). از عالم روشنایی بر جانهای انانهای کامل نوری می‌تابد که به آنان نیرو می‌دهد و کمکشان می‌کند، جانها از آن روشنایی می‌گیرند، و هاله‌یی بس درخشان‌تر از برآمدن خورشید بر سرشان می‌تابد. همین نور است که می‌گویند در زبان پهلوی «خُره» نامیده می‌شود و همان است که زرتشت درباره آن گفته است: «خُره نوری است که از جوهر الهی (من ذات الله) ساطع می‌شود، و به واسطه آن مخلوقات به طور سلسله مراتبی نظم یافته‌اند، سلسله مراتبی که در آن برخی از آفریده‌ها بر دیگر آفریده‌ها اولویت و تقدم دارند و در همان احوال هر مخلوق به برکت کمک این نور از لحاظ رفتار و آثار در جایگاهی که خاص اوست مستقر است».<sup>۲</sup>

۱. همان، بند ۲۲۴، ص ۵۰۵؛ حکمة الاشراق، ص ۳۷۲.

۲. همان، ص ۳۷۱ و ۳۷۲.

بنا به قول سهروردی در کتاب الواح این فروغ و پرتو الهی نخستین، این سرچشمه پرتوافکن فیاض همان است که کیخسرو مبارک اجازه مشاهده اش را یافت. در این جا سیمای عرفانی کیخسرو بر حسب مشخصه‌های سنتی ترسیم شده است که ما در غرب می‌توانیم به خوبی آن را تصور کنیم زیرا که در سُنْتهای متشابه ما صفات عرفانی و رازآمیز او همانها هستند که به شاه گرال / Graal نسبت داده می‌شوند. در واقع کیخسرو جذب یک نیایش و شیفگی درونی طولانی شد: «ملک ظافر، کیخسرو مبارک اقامه تقدیس و عبودیت کرد. آنگاه حکمت اب‌القدس (خرد مستقر در ذات و ذات شاخص خود) بدو فرارسید (در این جا می‌توان مقاولات خرد مینوی و دانا را در کتاب پهلوی مینوک خرد به خاطر آورد) و با او سخن از غیب گفت. و او خود، منتقش از رحمت الهی، به سوی عالم اعلیٰ عروج نمود و انوار الهی بدو مواجهه پیدا کرد، و بدین انوار معنایی را که به نام کیان خره خوانده شده است، دریافت. و آن القای فاهری است در نفس که بدان مردم سر به خشوع و اطاعت فرو می‌آورند».<sup>۱</sup> به این ترتیب کیخسرو نمونه بازر وجودی است که در آن واحد از طریق «خویشنداری / Sophia» آسمانی خویش هم حکیم کامل برخوردار از حکمت است و هم این که این گزینش او را پادشاه عرفانی عالم نشان می‌دهد که در حد نهایت برخوردار از چیزی است

۱. همان جا. برای متن مهم کتاب الالواح العمدیه مراجعه کنید به بند هفتاد و سوم این کتاب در جلد دوم چاپ ما با عنوان آثار مابعدالطبیعی / *Opera Metaphysica* همراه با گزیده‌هایی از شرح و دود تبریزی.



که نوافلاطونی‌های ژامبلیک آن را "فضایل سطوت" می‌نامیدند. و این تنها موردی نیست که سهروردی، با دادن معنای باطنی کامل به قهرمانان تاریخ مقدس ایرانیان آنان را بار دیگر به صحنه می‌آورد. مثلاً به تفسیر عرفانی مرگ اسفندیار در رسالهٔ عقل سرخ، که به تازگی به وسیلهٔ مهدی بیانی چاپ شده است بیندیشیم.<sup>۱</sup> تلاقی حکیم مورد تأیید پادشاه و شهریار برخوردار از جان غالب و قاهر در وجود یک نفر نتیجهٔ همین چگونگی خاص خورنه است که در اوستا (یشت نوژدهم) "کوئئینیم خورن" / *Kavaênem Xvarenô*<sup>۲</sup> نامیده شده است و در نوشته‌های سهروردی به صورت فارسی "خره" دیده می‌شود. در واقع "خورنه" وجوه بسیار دارد، همان‌گونه که در سلسله مراتب حکمایی که سلطنت عرفانی عالم به آنان می‌رسد مراتبی وجود دارد.

سهروردی در پایان کتاب *مطارحات*<sup>۳</sup> بار دیگر بحث می‌کند که چگونه تأثیرهای ستارگان و فرشتگان ضمن ترکیب شدن با تأثیرهای انوار معنوی خالص می‌توانند گاهی خورنه‌یی بر جان ساطع کنند که

۱. رسالهٔ فارسی عقل سرخ، اصفهان، ۱۳۱۹ خ. در مورد همهٔ آن چه از نمادگرایی کتاب به دست می‌آید به «مقدمات» / *Prolég.*، ص چهار مراجعه شود. به تازگی صادق هدایت در ترجمهٔ فارسی همراه با حواشی زند و هرمزن یسن همخوانی تقریباً لفظ به لفظ میان برخی از بندهای این رساله را با برخی از مشون ادبیات مزدایی نشان داده است، نگاه کنید به: زند و هرمزن یسن (بهمن یشت) به اهتمام صادق هدایت، تهران، ۱۳۲۳، ص ۵۸ و ۵۹.

۲. رجوع کنید به پورداد، همان کتاب، ص ۳۱۴ و ۳۱۵.

۳. *مطارحات*، بند ۲۲۴، ص ۵۰۴ و ۵۰۵.

در آن قدرت جاذب و مقهورکننده غالب است؛ گاهی برعکس، نوری ساطع می‌نمایند که ظریف‌ترین وجوه عشق و سرمه‌پردگی‌های عاطفی را منعکس می‌کند و به وجودی که روشنش می‌دارند قدرت خارق‌العاده جذاب و فریبنده زیبایی و حکمت می‌بخشند؛ و گاهی در وقتی که تعادل و توازنی معجزاً غالب است مزیت این شکوه نور را که منحصرأ درخور نامیده شدن به نام خورنۀ شاهانه است آشکار می‌کنند. این خورنۀ شاهانه در رساله‌یی با عنوان معنی‌دار پرتونامه چنین وصف شده است: «هر پادشاه که با حکمت آشنا باشد و در تقدیس و ستایش نورالانوار مداومت کند از خورنۀ شاهانه (خُرۀ کیان، قَر نورانی) برخوردار خواهد شد. بارقۀ الهی او را لباس عظمت و شکوه خواهد پوشاند. او فرمانروای طبیعی عالم است. از عالم آسمانی (اعلا، غیب) به او یاری می‌رسد، خواب و نفس (بیداری) او به کمال می‌رسد.<sup>۱</sup> فرکیخرو، که نمونۀ اعلاّی شهریار حکیم با روحی پرصلابت بود، چنین بود. سهروردی عنوان “خروانیان” را که منحصرأ بر حکمای ایران قدیم اطلاق می‌کند از نام او گرفته است. با وجود اینها نکته‌یی وجود دارد که ما را در این جا متوقف می‌کند: این نقطه آرمانی یا کمال مطلوب سهروردی برای دنیایی که به

۱. متن فارسی آخر رسالۀ پرتونامه را در بند ۲۲۴ صفحه ۵۰۴ مطارحات چاپ کرده‌ایم که چنین است: «و هر پادشاهی حکمت بدانند و بزمایش [؟] و تقدیس نورالانوار مداومت نمایند، چنان که گفتیم او را خره کیانی بدهند و “قرونورانی” ببخشند، و “بارق الهی” او را کسوت هیبت و بهاء بپوشاند، و رئیس طبیعی سرّذ عالم را، و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد، و خواب والهام او به کمال رسد».

قول خود او راه آن به سوی حکمت قطع شده است و علوم شریف از میان رفته‌اند، چه معنایی دارد؟ وانگهی آیا کمال مطلوب او کمال مطلوب حکیمی که فضایل غالب عالم عرفان و تجربه والای فلسفی فرد منطقی کامل را در خود جمع کرده است، نیست؟ بار دیگر به سخنان خود او در مقدمه حکمة الاشراق بنگریم.<sup>۱</sup> در واقع، زمین هرگز از یک حکیم یا جماعتی از حکما محروم یا خالی نیست. این حکما آیات الهی را در این عالم مستدام می‌دارند و از این طریق سبب دوام همین عالم می‌شوند. حکیم مطلق، اولین حکما "خلیفة الله" و "امام"<sup>۲</sup> است و تا لحظه‌یی که زمین و آسمان می‌چرخند چنین خواهد بود. البته در سلسله مراتب حکما می‌توان پنج مرتبه را تشخیص داد که شرح آنها چنین است.

در مرتبه اول حکیم برخوردار از تجربه عرفانی است اما هیچ گونه فعالیت فلسفی ندارد، چنان که صرفه همچون بایزید، تستری، حلاج.

در مرتبه دوم حکیم برخوردار از دانش فلسفی است اما به کلی فاقد تجربه عرفانی است، چنان که مشائیان همچون فارابی، ابن سینا. در مرتبه سوم که همچون کبریت احمر کیمیاگران مرحله‌یی نادر و ظریف‌تر و والاتر است، حکیم در هر دو مورد فلسفه و عرفان صاحب تجربه است (شارحان سهروردی خاطرنشان می‌کنند که به همین دلیل بازسازی بنای فکری ارسطویی و در نتیجه شاهکار خود سهروردی ضروری بوده است).

در مرحله‌های چهارم و پنجم با حکیمی سروکار می‌یابیم که از یک عالم تجربه کامل و کافی و از عالم دیگر شناخت اندک دارد. بدیهی است که هیچ تردیدی وجود ندارد که مرتبه سوم است که مبین خلیفه اصیل خدای، یعنی امام کامل بر روی زمین است. اما در تاریخ به ندرت به وضعیتی که نشانگر وجود چنین حکیمی باشد برمی‌خوریم. در فقدان او عارف کامل حتی در صورتی که فاقد دانش صرفاً فلسفی باشد از این اولویت برخوردار خواهد بود. به عبارت دیگر وضع معنوی‌یی که در مرتبه اول مشخص شده است برتری اساسی بر حکیمی که در مرتبه دوم تعریف شده است یعنی فیلسوف غیرعارف دارد. دلیل این امر این است که وزیر باید مستقیماً به وسیله سلطان به سمت خود نصب شود. در نتیجه فیلسوفان صرفاً عقلی مدعی چه انتصاب مستقیمی توانند بود؟ وانگهی در سلسله نسب یا شجره کمال مطلوبی که سهروردی طرح کرده است کسی همچون سهل تستری دیده می‌شود که خمیره تفکر و معرفت هرمس و فیثاغورسمیان را منتقل می‌کند، یا بایزیدبسطامی که انتقال دهنده خمیره فکری و حکمی شهریاران حکیم ایرانی است. و ماده یا شرط اصلی این است که شیخ با جدّ و تأکید تمام مطرح می‌کند: منظور من از این اقتدار به هیچ وجه این نیست<sup>۱</sup> که قدرت سیاسی واقعاً در دست حکیم در مقام امام باشد. نه، مشروعیت انتصاب او بر کمالات معنوی استوار است. اما گاهی امام عالم برای مردم شناخته شده است و رسماً در این منصب استقرار می‌یابد (چنان که وضع پیامبران

چنین بوده است، و نیز وضع شاهانی همچون فریدون و کیخسرو که خورنه شاهانه در وجود آنان منبلور شد، و گاهی پنهان و غایب است. اما در این صورت به کلی از چشم مردمان پنهان و برای آنان ناشناخته است، و حتی موجودیتش به کلی ناشناخته و غیرقابل قبول جلوه می‌کند. در عین حال هموست که «کسانی که می‌دانند و آگاهند، او را "قطب" می‌نامند، و با وجود این که در نهایت ناشناختگی و گمنامی و حتی بداقبالی و طرد و عدم پذیرش باشد اقتدار پر صلابت حکمت در وجود او نهفته است.

گمان می‌کنم که تا این جا پاره‌یی از مهم‌ترین متون سهروردی را دربارهٔ قهر شهرباری حکیم کامل، راهبری الهی مستقیم پادشاه صلابتمند، سایه‌یی که در طی دوره‌های طولانی ظلمات از اقتدار آسمانی و الوهی او منبعث می‌شود، معرفی کرده‌ام. چه بسیار از متون ایران باستان و ایران پس از آن دوره را می‌توان در این جا مطرح کرد، زیرا که زرف‌ترین دل اندوهی و درد غربت (نوستالژی) جان ایرانی در طی قرون در وجود "سوشیانت"، در وجود آرزوی امام غایب، آن کس که نمی‌توان به نام نامید اما فقط اوست که بر روح اقتدار مشروع و مطلق دارد، متجلی می‌شود. در این جا شاید بتوان پرسید که: «آیا اندیشه‌یی مشابه با این معمولاً در جایی دیگر ملاحظه نمی‌شود؟ و آیا مثلاً طبیعی نیست که یک جامعهٔ ناکام و درمانده در هر حال از طریق این اندیشه در جست‌وجوی راهی و وسیله‌یی برای جبران شکست خود باشد؟» با وجود اینها یک هدیدارشناسی دینی آگاه به نکالیف خود نمی‌تواند به چنین توضیحات ساده و پیش پا افتاده اکتفا کند. زیرا که در هر حال عکس آن هم ممکن است. این که ابتدائاً و قبل

از هرچیز این اطمینان وجود داشته باشد که تاریخ واقعی در تحقق یک مشیت ازلی شکل می‌گیرد که هرگز به وسیله وقایع‌نگارانی که امور ملموس و دیدنی را ضبط می‌کنند درک نمی‌شود. و این که این اطمینان آدمی را قادر می‌سازد که هرگز به این مشیت پشت نکند و خیانت نرزد، و شکست و ناکامی را ترجیح بدهد و حتی پیروزی را در شکست جست‌وجو کند. تاریخ دینی ایران در این زمینه بس‌گویا و شیواست.

### ۳. من ازلی

کلمه "دل اندوهی غربت زده" (نوستالژی) که پیش از این به کار بردیم شاید به بهترین شکل بیان‌کننده یکی از حالات عمیق روان ایرانی باشد؛ انتظار مداوم و پنهانی چیزی که می‌دانیم که تحقق آن در حدود وضع کنونی آدمی ناممکن است، اما ممکن است که در زمانی به اندازه یک چشم برهم زدن چنان شود که جان آدمی با پیشازی آن چه را که انتظارش را می‌کشد بر خود آشکار کند. این جهشی است که در آن نوعی گزینش ازلی با ماقبل از موجودیت بیان می‌شود؛ و ما آرزو می‌کنیم که این گزارش امکان دهد تا انگیزه‌هایی را که آن را پدید می‌آورند و پیش می‌برند بشناسیم و تبیین کنیم. زیرا که اولاً همین جهش سبب آشکار شدن عالم آسمانی آکنده از نور و عقول مُبشّره (ناشی از مشیت الهی) شده است، چیزی که سهروردی در قیاس با مثل افلاطون طرح و آشکار کرده است. دوم این که از همین عالم آسمانی (ملکوتی) است که یک قدرت نورانی قدسی منساع

می‌شود و به همه موجودات نسبت به هم نظم می‌دهد و با فروغ خود آن کس را که باید روزی جهان را با رهاندن آن از چنگال ظلمات دگرگون کند، شاخص می‌کند. سوم این که همین جهش پیشاپیش در الهام درونی جا می‌گیرد و موجود انسانی را در حضور شخصی‌ترین راز هستی زمینی او قرار می‌دهد.

اکنون باید در آثار سهروردی همین انگیزه یا بنمایه سوم را شناسایی و مشخص کنیم و البته ناگزیریم که به یک طرح ساده بسته کنیم. در واقع بیدرنگ متوجه بسیار بازتابها می‌شویم که در شعر عرفانی ایران در طول قرون طنین افکنده‌اند، چنان که اگر بخواهیم بنمایه‌های موجود در تفکر سهروردی را به کمک همه این تنوعها شناسایی کنیم کاری بس دراز و نامحدود در پیش خواهیم داشت. آن چه در اندیشه و در آثار سهروردی اصیل و خاص اوست بنیان مابعدالطبیعی‌یی است که مذهب و عرفان عشقی او بر آن استوار است، پس از آن به تداوم تغزلی‌یی که در ستایش آیینی پیدا می‌کند می‌رسیم. میان این دو یک طرح ارائه نمادین قرار دارد که بسیاری از ایرانیان از آن الهام گرفته‌اند.

پیش از این از یک دسته از رساله‌های کوتاه فارسی سهروردی صحبت کردم که به صورت روایتهای نمثیلی یا استعاری و داستان‌های آموزشی نوشته شده‌اند و دسته مشخصی را در مجموع آثار شیخ الاشراق تشکیل می‌دهند. یکی از این رساله‌ها به گونه‌یی است که همچون یکی از حساس‌ترین و ظریف‌ترین و مقدم‌ترین نموده‌های عشق عرفانی او جلوه می‌کند. این رساله مونس العشاق نام دارد که معنایش محتاج توضیح نیست. خلاصه مقدمه آن را نقل

می‌کنیم.<sup>۱</sup>

نخستین ذات (جوهر) که از ذات الهی صادر شد یک موجود نورانی بود؛ و آن ملک مقرب یا عقل اول بود، همان که سهروردی در جای دیگر از آن با نام مزدایش یعنی "فرشته بهمن" یاد می‌کند. این نور اول که از خدا متقاطع شده دارای سه صفت است: علم به ذات خالص الهی که این نور از آن متقاطع شده است، علم به خردش و وجود خاص خودش، و بالأخره علم به آن چه از آن نیست یعنی به غیر موجود و تقی و سلبیتی که به سبب موجودیت خود او دانسته می‌شود. نخستین این صفات که در ادراک و فهم ذات الهی استقرار دارد سبب پدید آمدن جوهر وجودی بی شد که سهروردی نام زیبایی (جمال) بر آن می‌نهد و به این ترتیب به آن شخصیت می‌دهد (در این جا هم همان گونه که در اوستا ملاحظه می‌شود صفت به صورت آفتوم در می‌آید).

دومین صفت یعنی شناخت ملک مقرب وجود نوری خاص او به پدید آمدن جوهر وجودی دیگران می‌انجامد که در زیر نام عشق شخصیت می‌یابد.

سومین صفت یعنی شناختی که این ملک مقرب از غیر وجود خود، یعنی سایه بی که حد و مرز وجود خاص اوست، دارد یک

۱. این رساله اول بار به وسیله اشپیس O. Spies به انگلیسی چاپ شده است؛ *The Lovers Friend*، دهلی، ۱۹۳۴. ما پیش از آن ترجمه فرانسوی آن را در مجموعه تحقیقات فلسفی / *Recherches philosophiques*، پاریس، ۱۹۳۲ چاپ کرده‌ایم و اعتراف می‌کنیم که از آن پس فرصتهایی برای اصلاح و بهبود این ترجمه پیدا کرده‌ایم.



جوهر وجودی دیگر پدید می‌آورد که نام غم یا اندوه بر آن نهاده شده است.

این سه چیز یعنی زیبایی، عشق و اندوه که از یک منشأ پدید می‌آیند (بر مبنای نگرش شخصیت‌شناسی برای آنها و نیز متن خرد سهروردی) تشکیل سه "برادر" می‌دهند. زیبایی که برادر ارشد است به تأمل در خود پرداخت و خود را همچون لطیف‌ترین و والاترین موجودات یافت. در نتیجه لطف و شیرینی عظیمی وجودش را فرا گرفت و به خنده درآمد. در نتیجه هزاران فرشته، تجلی یافته از این لبخند، پدید آمدند. اما برادرش، همان که عشق می‌نامیم، چون به او نگرست‌گویی دیوانه شد: دیگر نمی‌توانست نگاه خود را از او بردارد، و همچون برده‌یی خود را برای خدمت در اختیار او نهاد. و چون خواست که دل برکند و دور شود، برادر کوچک‌تر که اندوه می‌نامیم دامنش را گرفت. و همچنان که عشق در ذهن زیبایی بازمانده است از این درآمیختگی اندوه با عشق زمین و آسمان پدید آمدند و به زندگی ادامه می‌دهند.

راز عشق تکوینی که در این ایجاد نمادین نهفته است واقعاً نشان از نبوغ ایرانی دارد. در این زمینه می‌توان به همسجی‌های بسیار دست زد. همین اندازه خاطر نشان می‌کنیم که مؤلف رساله‌یی به نام مجالس العشاق که خیلی بعد از سهروردی می‌زیسته است کاری نکرده است جز این که محتوای رساله کوتاه سهروردی را در مقدمه کتاب خود تفصیل داده و به شرح و بسط بازگفته است. و این کتاب مختصر با چنان روشنی و صراحتی بنمایه هرگونه نگرش به جهان، انسان و علم

را بیان می‌کند که در این جا جز نقل سطرهایی از فصل یازدهم آن کاری دیگر نمی‌توانیم کرد.

«به اصل وجود دارند: علم معرفت باطنی، احساس عاطفی و دوست داشتن (معرفت، محبت، عشق). عالم عشق والاترین همه است و به آن نمی‌توان رسید مگر از طریق علم معرفت باطنی و شور قلبی. پس در اصل وجود دارند که به عالم والای عشق راه می‌نمایند، و همین است معنای این سخنان که: "در قدم بردار و به مقصود رسیده‌ی" (خطونین و قد وصلت، سخنانی که به صعود شبانه یا معراج پیامبر ارتباط دارند و در زبان و تفکر حلاج بسیار به کار رفته‌اند). همان‌گونه که عشق در مرزی جای دارد که احساس عاطفی در آن جا از خود فراتر می‌رود، به همان ترتیب هم شور قلبی در مرزی جای دارد که در آن جا معرفت متعالی می‌شود، و این همان مرز است که حکما و فیلسوفان باید از آن فراتر روند (مگر آن که هرگز نتوانند به آن برسند). به همین جهت است که شاعر گفته است:

عشق هیچ آفریده را نَبُود عاشقی جز رسیده را نبود

در عین حال در این جا طرح نمادین یک وضع کلی صورتبندی شده است. اکنون باید دید که این انتقال عاطفی و شخصی چگونه ممکن است تحقق یابد؛ از اشاره نمادین تا واقعی که شخصاً و به تجربه صورت بسته است، یعنی عبور از مجاز به حقیقت. بیگمان انجام این حرکت یا انتقال در عین حال که هدف نهایی تعلیمات سهروردی است رازی است که نگارش این حکایات راهنمای عرفان را در کنار آثار تعلیماتی عمده‌اش به او الهام بخشید. در این جا نیز آن انگیزه که جان عارف را در راه رسیدن به یک هدف قطعی و عمده به

حرکت درمی آورد از یک صورت ذهنی، و دقیق‌تر بگوییم از یک نگرش پیش‌سرس سرچشمه می‌گیرد که هرچند که در لباس دگرگونی یافته نوعی همگرایی و التقاط پرمایه و غنی به سهروردی می‌رسد، به گمان ما نمایانگر منشائی مزدایی است.

در این جا باید لحظات اصلی جهان‌نگری او را به یاد بیاوریم و ملکه ذهن کنیم. رابطه اصلی که منشأ و مادر همه روابط دیگر است همان است که در پگاه ازل میان نورالانوار و ملک مقرب (عقل اول) برقرار می‌شود و سهروردی آن را رابطه "قهر و محبت" می‌نامد، همان که همه موجودات را به صورت زوج منظم کرده است. همین رابطه میان فرشته و نوعی که از نور آن منبعث می‌شود، برقرار است. و بالاخره این که این رابطه در مورد هر جوهر یا ذاتی که یک رابطه محبتی آن را به علت اولی (آسمانی) که منبعث از آن و تابع آن است، می‌پیوندد، تکرار می‌شود.

در مورد نوع انسان در کل، کتاب *هیاکل النور*<sup>۱</sup> چنین می‌آموزد که این رابطه فرشته بشریت است، همان که (و این خاطره معرفتی دقیق است) روح القدس یا جبرئیل ملک نامیده می‌شود. از این گذشته سهروردی در کتاب تقدیسات از "سروش فرشته" (سرواثة اوستا) یاد می‌کند. اما افزون بر این هم هست. در واقع برای هر فرد انسانی در هنگام تولد زمینی او یک جوهر توری از قبل وجود دارد که با او

۱. *هیاکل النور*، میکل‌های چهارم و پنجم، متن عربی این کتاب را همراه با روایت فارسی آن و نمونه‌هایی از شروح آن در کتاب *آثار مابعدالطبیعی / Opera metaphysico* چاپ خواهیم کرد.

می ماند و به صورت فرشته نگهبانش درمی آید و سرانجام پس از مرگش با او یکی می شود. سهروردی براساس سنتِ هرمسی این فرشته را «طبیعت کامل» (طبائع تام) موجود انسانی می نامد، که در دو مورد در آثار او ظاهر می شود.

سهروردی در کتاب مطارحات<sup>۱</sup> گزارش خوابی را نقل می کند که آن را به هرمس نسبت می دهد: «همانا که جوهری از عالم روحانی (ذات روحانیه) معارف علوم باطن را به من الهام کرد (با به سوی من حواله داد). به آن گفتم: «تو کیستی؟» پاسخ داد «من طبیعت کامل (طبائع تام) تو هستم»، ملاصدرا و دیگران هم علاقه مند به گزارش این روایت بودند.<sup>۲</sup>

سهروردی در کتاب دیگر خود به نام تقدیمات این رؤیای کوتاه هرمس را به شکل استدعای شورمند و تغزلی یک رویارویی درآورده است، و آن دعایی کوتاه است که پس از سرودها و نیایشهایی که سهروردی برای هر یک از روزهای هفته سروده نقل شده است. این دعا که دقیقاً خطاب به «طبیعت انسانی» است با این کلمات بیان می شود:

«تو، ای سرور و سلطان من، ای فرشته قدمی من، ای وجود روحانی گرامی من. تویی که در آسمان روح، زندگی می بخشی و به آسمان اندیشه ها جان داده ای. تویی که ستایش از طریق رخصت الهی

۱. «مابعدالطبیعة»، کتاب مطارحات، کتاب ششم، فصل نهم، بند ۱۹۳، ص ۴۶۴: «ان ذاتاً روحائیة الفت الى المعارف، نقلت لها: من انت؟ فقالت: انا طياعك التام».

۲. ملاصدرا، کتاب الشواهد الربوبية، تهران، ۱۳۸۹ ق، ص ۱۰۹.

و نسبت به شخص من، منحصرأ حق توست. تویی آن کس که شور و اشتیاق من شفاعتم را نزد خدا، می‌کند تا نقص و کوتاهی من جبران شود. تو پوشیده از درخشان‌ترین نورهای آلوهی هستی. تو در رأس مراتب کمال جای داری. به حق آن کس که تو را از این شرافت والا برخوردار کرده است و این فضل الهی را شامل حالت کرده است، سوگند می‌دهم. آه، که چه می‌شد اگر خود را در زیباترین تجلیات بر من می‌نمایاندی، و روشنایی چهره درخشان و خیره‌کننده‌ات را نشانم می‌دادی. آرزو می‌کنم که تو در نزد خدای یکتا شفیع من باشی تا نور اسرار بر من بتابد، و ظلمات حجابها را از قلبم بزدایی، به نام حقی که بر زمین دارد و به نام جایگاهش در نزد خودت.<sup>۱</sup>

۱. دعوة الطباع الثام: ایها المسید رئیس و الملک القدیس و الروحانی النفس، انت الاب الروحانی و الولد المعنوی، المبتل باذن الله بتدیر شخصی المبتل الی الله عزّ و جل، اله الآلهة فی تکمیل نقصی، اللابی من الانوار اللاهوتیه اسناها، الواقف من درجات الکمال فی اعلاها، اسلك بالذی منعک هذا الشرف العظیم، و هبک هذا الفیض الجسیم، الا ما تجلیت لی فی احسن المظاهر، و اریتنی نور وجهک الباهر، و توسطت لی عند اله الالهة بافاضة نور الاسرار، و رفعت عن قلبی ظلمات الاستار بحقه علیک و مکانتہ لدیک».

این متن در جلد دوم *Opera metaphysica*، در پایان کتاب واردات و تقدیمات چاپ شده است. در این جا الهامات شیخ به مشخص‌ترین بنمایه‌های تغزل مانوی نزدیک می‌شوند. سرآغاز دعایی که در این جا نقل شده است وجود نوعی رابطه متقابل را در مفهوم توالد نشان می‌دهد. این توالد هماهنگی بی‌شگفتی آور با مفهوم مزدایی دنا / Daēnā دارد. این امر وجود نوعی برخورد و تماس میان آیینهای زرتشت و هرمس را ایجاب می‌کند که آثار و نموده‌های آن را در بسیار موارد مشاهده کرده‌ایم بی‌آن که بتوانیم روند آن را مشخص کنیم.»

از آن جا که این وجود درخشان و تابناک، که به گونه‌ی تغزلی وصف شده است و این نیایش خطاب به آن است، دقیقاً همان وجود است که ضمن پاسخگویی به عارف در رؤیا به او می‌گوید: «من طبیعت کامل تو هستم»، و پس از همه آن چه اکنون از تفکر شیخ‌الاشراق می‌دانیم، تحت تأثیر عمل متقابل همه اینها به یک همگرایی با یک نگرش آسمانی دیگر می‌رسیم، همان که شاید درخشان‌ترین گوهر ایمان و امید مزدایی است. در این جا، همان گونه که از بسیاری از متون اوستایی و پهلوی نتیجه می‌شود، در زیر عنوان ترجمه‌ناپذیر «دئنه / Daênâ» نگرشی جلوه می‌کند که در عین حال همچون من آسمانی فرد مؤمن و اعتراف قلبی (ازلی) او به ایمان مزدایی آشکار می‌گردد. وقتی که انسان کامل پس از گذشتن از

→ ترکیب بُنمایه هرمس با بُنمایه طبیعت کامل در تفکر سهروردی با سنت نمادگرایی کیمیاگری همخوانی کامل دارد (به معنای معاد شناختی آن در تلویحات، بند ۸۳ مراجعه بشود). در این جا به دلیل اهمیت فوق‌العاده‌ی که دارد به رساله‌ی از آیادَمورجلدکی / *Ayadamour Jildaki* (درگذشته در سال ۷۴۳، رک بروکلیمان، پیوست ۲، ص ۱۷۲) به نام نتائج الفکر فی الکشف عن احوال الحجر اشاره می‌کنیم. فصل آخر و دوازدهم این رساله به یک رؤیای مداخله طبیعت کامل، درگذشت هرمس و تولد یک فرزند عجیب ختم می‌شود. این رساله در زمان قدیم در بلاق مصر چاپ شده اما نایاب است و نسخه‌های خطی آن هم بی‌تأدر هستند. افزون بر دو نسخه موجود در قاهره (رک پل کراوس / Paul Kraus، جابر ابن حیان، ج ۱، قاهره، ۱۹۴۳، ص ۱۷۸ و ۱۹۴)، دو نسخه دیگر در تهران یافت می‌شوند: یکی به شماره ۷۲۶ مجموعه خطی کتابخانه مجلس شورا (ورق ۲ ب ۲ تا ۲۱ ب)، و دیگری در مجموعه خصوصی کمالیان (مجموعه شماره ۱، ورق ۵۸ ب تا ۹۳ الف).

دروازه‌های مرگ در مدخل دهشتناک پل چین‌وَت قرار می‌گیرد، می‌بیند که شکلی تابناک و پرفروغ به سویش می‌آید، همچون دوشیزه‌یی که زیبایی او برتر و فراتر از هر زیبایی است که او تا به آن هنگام دیده است.

او شگفتی زده می‌پرسد: «چه کس هستی؟» و آن شکل تابناک پاسخ می‌دهد که: «من دَننه تو هستم، همان که پندار، گفتار و کردارت بر ساخته‌اند. من دوست داشته بودم، تو مرا دوست داشته‌تر کردی؛ من زیبا بودم، تو مرا زیباتر ساختی».<sup>۱</sup> بدیهی است که ترجمه کلمه «دَننه» دشوار است، و همچون بسیاری دیگر از نامهای خاص اوستایی مستلزم همزمانی و تقارن حرکات نامعهود در این گزارش است. در مقابل آن اصطلاحاتی پیشنهاد شده‌اند مثل «من نوری»، «من متعالی»، «شخصیت ازلی» یا ماقبل ازلی. برای این که دریابیم که اصطلاح «طبیعت کامل» (طباع تام) که به سهروردی رسیده است احتمالاً ترجمه کاملاً مناسب و درست «من ازلی» است ضرورتی

۱. رجوع شود به «هاذخت نُک» فرگرد دوم، در ترجمه ابراهیم پورداود، *The Yashus, Part II, p. 167* / یشتها، ج ۲، ص ۱۶۷ و ۱۶۸؛ ... آنگاه می‌بیند که دختری به او نمودار می‌شود زیبا، درخشان، با بازوان سفید، نیرومند، خوشرو، راست بالا، با سینه‌های برآمده، نیکو تن، آزاده، شریف نژاد، به نظر پانزده ساله، کالبدش به زیبایی همه آفریدگان زیبا... آنگاه روان مرد پاکدین که به شگفتی فرو رفته است، به او خطاب کرده می‌پرسد: ای دختر جوان تو کیستی؟ ای خوش اندام‌ترین دخترهایی که من دیده‌ام؟ وی در جواب گوید: «من «دَننای» تو یعنی منش نیک و گوش نیک و کنش نیک تو هستم... محبوب بودم، تو مرا محبوب‌تر ساختی، زیبا بودم، تو مرا زیباتر ساختی؛ مطلوب بودم، تو مرا مطلوب‌تر ساختی؛ بلندپایه بودم، تو مرا بلندپایه‌تر ساختی».

ندارد که در میان متون مختلف سرگردان شویم.<sup>۱</sup> "طبیعت کامل" فرشته نگهبانی است که پیش از پیدایی فرد انسانی وجود دارد، و فرد انسانی در موجودیت زمینی خود از او جدا شده است و در انتظار دیدار (نگرش) او در تجلی متعالی است.

بیگمان از لحاظ تاریخی امکان نزدیک کردن این دو بُنمایه به هم و درک آنها از طریق یکدیگر مستلزم شکوفایی یک داده (اطلاع) اصیل زرتشتی است که به کمک همه منابع تعبیر و تفسیر شود که در صدر آنها تخیل مابعدالطبیعی مانوی جای دارد و پس از آن معرفت هرمسی و کیمیایی که روایت رؤیاهای هرمس از آن ناشی می‌شود. این امر مستلزم یک تحقیق مقایسه‌ی ساختاری است که باید روزی میان دثنه مزدایی و "سوفیا"ی مانوی صورت گیرد.

۱. «ازلی» (یا سابق الوجود، آن چه از پیش برده است / *Préexistantiel*) در مقام یک شخصیت زمینی و به همین صورت مُبین "انتخابی" است که سبب وجود گرفتن / موجودیت یافتن آن می‌شود. لزومی به گفتن نیست که پیچیدگی این تصویر از یک اشاره گذرا که در این جا به آن می‌شود فراتر می‌رود. مثلاً تجزیه و تحلیل وجوه مختلف بار معنایی کلمه "دثنه" و نشان دادن همخوانی هستی‌شناختی آنها در این جا مقدور نیست. علاوه بر این، رابطه میان "دثنه" و "فروه‌وشی" (فروه‌هر) و کاربرد هر یک از آنها در نمای پنج وجهی انسان‌شناسی مزدایی (با صورتهای متفاوت آن) مآله‌یی بی‌نهایت بفرنج به وجود می‌آورند که هنوز مورد بررسی فیلسوفانه دقیق و واقعی قرار نگرفته است. استاد پوردادود به گونه‌ی بس بلیغ آنها را «تشخیص معنوی» و «وجدان» ترجمه کرده است. در این زمینه به نکات بی‌شماری که در تفاسیر و ترجمه‌های فارسی اوستا گرد آورده است، از جمله یثت‌ها (ج ۱، ص ۵۸۲ تا ۵۹۲ برای فروه‌وهو؛ و ج ۲، ص ۱۵۹ تا ۱۶۶ برای دثنه) مراجعه شود.



اکنون، برای پایان دادن به بحث، بکوشیم تا دریابیم که نفی نیایش طبیعت کامل یعنی محبوب ابدی چگونه از دیباچه رساله مختصر مونس العشاق به گوش می‌رسد. هماهنگی‌یی که می‌توانیم درک کنیم از طریق رابطه‌یی اندازه گرفته می‌شود که شخصیت زمینی انسان را به طبیعت کامل او و می‌توان گفت به دئته او به صورتی که در تفکر سهروردی رقم زده می‌شود، پیوند می‌دهد. منظور از تفکر سهروردی سلسله مراتبی از نورهای پاک است که در آن هر نور همراه با نوری است که پایین‌تر از آن جای دارد و از آن ساطع می‌شود و نور مافوق در حالت "سلطی" قرار دارد که در نور مادون به صورت علاقه‌یی عاطفی درمی‌آید، یعنی نوعی فرمانبرداری عشقی (محبت) که به تحول دوباره نور خودش در نور متعالی‌یی که از آن نشأت می‌گیرد، گرایش دارد.

از این سلسله مراتب وجودهای نوری اندیشه یک علم معرفت باطنی متبعت می‌شود که به کمال خود نمی‌رسد مگر در وقتی که برای همیشه از راه علاقه عاطفی وارد عالم عشق شده باشد. و همین تطابق و همخوانی میان تکوین و معرفت باطنی انوار پاک است که به شیوه خاص خود به ما نشان می‌دهد که کیش عشق در فلسفه سهروردی - کیشی که با بسیاری از برادران ایرانی خود به آن پایبند است - چگونه شکوفا می‌شود. در این جا یک الزام مبرم و تحکم‌آمیز که کیش عشق است آدمی را تا پرستش معشوق و چشم‌پوشی از هرگونه موجودیت یعنی حالت "فنا" پیش می‌برد. این عشق "آسمانی‌وار" بی‌اندازه از مفهوم ظاهری عشقی که در بسیاری از داستانهای غرب امروز ملاحظه می‌شود تفاوت دارد و بیگمان فقط شاعران غزل‌رای قرون

وسطی (ترویادورها) قادر بوده‌اند آن را در کنار برادران خود احساس کنند. و علت آن هم این است که اصل آن غزلمرایان "کاتار" به مبلغان مانوی می‌رسیده است یعنی منبعث از تفکرات و رویای بزرگی بودند که از ایران نشأت می‌گرفتند. باید آرزو کنیم که وضع مطالعات و تحقیقات و نیز چاپ و انتشار متون به ما امکان بدهند تا سرانجام روزی به مقایسه‌ی گسترده و پربار دست بزنیم، و به هم پیوندی دو سنت هم‌ریشه و هم‌خانواده برسیم که از جانب غربی از ترویادورها، از جمله دانته، فراتر می‌رود و به مکتب یعقوب کولی / Jacob Boehme می‌رسد.<sup>۱</sup>

اقتضای این عرفان عشقی این است که به عاشق مکشوف می‌کند که تنها مانعی که میان او و معشوق قرار می‌گیرد دقیقاً همان ادعای وجود خاص خود اوست، همان "من" جدا افتاده از "طبیعت کامل". عاشق باید این مالکیت وجود خاص و هستی خویش را چنان به طور کامل در راه معشوق فدا کند که دیگر جز به صورت عشق خالص وجود نداشته باشد، که فقط زیبایی معشوق به آن "جوهریت" می‌دهد یا به صورت جوهر درمی‌آورد. من در این جا به نیایشنامه فوق‌العاده‌ی در باب عشق خالص می‌اندیشم که همانا کتاب سوانح

---

۱. این پیوند در یک جزوه‌ی زیبا که فصلنامه‌ی دفاتر جنوب در سال ۱۹۴۲ (۱۳۲۱) به «نبوغ اوک / Oc» اختصاص داد طرح شده است. کسانی هم هستند که گفته می‌شود می‌خواهند "اختراعی" را که خیلی ناراحتشان می‌کند از میان ببرند و محو کنند. گهگاه شاهد تلاشهای این گونه افراد هستیم. در عین حال باید گفت که کسانی که مابعدالطبیعه ناراحتشان می‌کند خوب است بروند به کارهای دیگر پردازند.

احمد غزالی است.<sup>۱</sup> این کتاب نشان می‌دهد که حتی می‌توان به جایی رسید که حضور مادی دیگر به حساب نمی‌آید، و تمایل به آن در حالی که معشوق شاید غیبت یا فقدان آن را تحمیل کرده است، به منزله سرگرم شدن به پرستش صرف است یعنی باقی ماندن بخشی از "من زمینی"، و ناتوان شدن از اقرار به اصل یگانه‌ساز وجود یگانه (توحید) است، نوعی چند خدایی تغییر چهره داده است.

زیرا که فقط خود ذات الهی می‌تواند شهود خود را در شخص مؤمن و بر لبان او، که "من" فقط استعاره آن است، نمود دهد. و نیز معشوق است که به طور جدی به تنهایی در عاشق می‌زید. همان گونه

۱. متن فارسی آن که بس لطیف و در عین حال مشکل است، به تازگی دو بار به چاپ رسیده است. یک بار به کوشش هلموت ریتز که مبتنی بر شش نسخه خطی است:

Hellmut Ritter, *Aphorismen über die Liebe* کتاب السوانح /Bibliotheca Islamica, Istanbul, 1942.

مهدی بیانی هم در سال ۱۳۲۲ متن موجود در کتابخانه ملی را که در ۶۵۹ هـ کاتب شده است در تهران به چاپ رساند با عنوان: رساله فارسی السوانح فی العشق.

[استاد دکتر نصرالله پورجوادی هم در سال ۱۳۵۹ در سلسله انتشارات بنیاد فرهنگ ایران متن سوانح تصحیح ریتز را با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات چاپ کرده است که در سال ۱۳۶۸ به وسیله مرکز نشر دانشگاهی تجدید چاپ شده است. او همچنین در سال ۱۳۶۵ (۱۹۸۶) ترجمه انگلیسی سوانح را در لندن انتشار داده است با عنوان:

Ahmad GHAZZALI, *Sawānih, Inspiration From the World of pure Spirit*, KPI, 1968.]

که نفیس نوازنده آزادانه در نی حرکت می‌کند تا صداهایی را که مناسب دارند از آن درآورد. در این جا به دیباچهٔ مثنوی مولوی می‌اندیشم. یک حالت "قنا" که به راستی یک پیش افتادگی است که گاهی تا فراسوی مرگ می‌رود. در این جا همچنین به داستانکی از اشترنامه، که یکی از مهم‌ترین اشعار عطار است، می‌اندیشم.<sup>۱</sup> این بدان سبب است که معشوق نوعی تجلی عالم نور است. زیبایی معشوق نوعی تجلی نخستین جوهر شکوفای ملک مقرب است، و این نکته‌یی است که از دیباچهٔ دامغان کوتاه سهروردی برمی‌آید. و کسی که نتوانسته است از همین عالم این پیش‌افتادگی را درک کند نمی‌تواند انتظار داشته باشد که در عالم دیگر به آن برسد. از قرن‌ها پیش در نموده‌های تفکر غربی یک چنین جدایی میان آن چه غربیها "مذهب اهل باطن" (باطنیگری) می‌نامند با عشق احساسی و عاطفی یا عاطفیت محسوس روی داده است. این عشق احساسی در کسی پدید می‌آید که به عرفان آشنا نیست و از این که در برابر خود دیگر مآله‌یی یعنی مآلهٔ "خود" را نمی‌یابد در رنج می‌افتد، و دقیقاً به این علت که این مآله در اقتضا و ضرورت عرفان عشقی تصور ناشدنی شده است.

سرود رازآمیز تغزلی‌یی که پیش از این نقل کردیم از سرودهایی

۱. در مورد این بُنمایه در شعر عطار (داستانک نوجرانی که در کشتی حامل حجاج به سوی کعبهٔ عرفانی روان است و از آن خود را به دریا می‌افکند) نگاه کنید به هلموت ریتر:

Hellmut Ritter, *Das Proæmium des Mathnawī i Mowlawī* (Zeitschr. d. deutschen Morgenl. Ges. 93, 1939), pp. 178-179.

است که گروهی از زرتشتیانی که از شیراز برخاسته بودند به گونه‌ی آشنا و صمیمی سر می‌داده‌اند. رهبری آنان را آذر کیوان، موبد بزرگ سده‌های دهم و یازدهم هجری داشته است و کتاب دبستان مذاهب ما را به تفصیل از چگونگی زندگی و کارهای آنان آگاه می‌کند. در این کتاب می‌خوانیم که آثار سهروردی در میان زرتشتیان بس رایج بوده‌اند و مورد احترام قرار داشته‌اند، و یکی از زرتشتیان به نام فرزانه بهرام آن دسته از کتابهای او را که به عربی می‌بودند به فارسی ترجمه کرده بوده است.<sup>۱</sup>

شاید یکی از مهیج‌ترین لحظات سنت اشراقی لحظه‌ی است که یک مکتب تفکر زرتشتی نموده‌های تفکر خاص خرد را در آثار سهروردی باز می‌یابد و توجه به آن را با تداوم آن در نوشته‌های خود تثبیت می‌کند. در آن هنگام شیراز همچنان شهری نمونه بوده است که روح ایران به بهترین شکل در آن دمیده می‌شده است، زیرا که از

---

۱. در مورد دبستان مذاهب به «مقدمات»، صفحه‌های پنجاه و پنج تا شصت مراجعه شود که در آن به این لحظه عمده در «سنت شرقی» (اشراق) پرداخته‌ایم. همچنین مراجعه شود به مدی /

Dr. J. J. Modi, "A Parsi High Priest. (Dastur Azar Kaiwân 1529-1614 A. D.) with his Zoroastrian disciples in Patna", *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, XX, 1932, pp. 1-85.

[دبستان مذاهب، نوشته کیخسرو اسفندیار معروف به آذرکیوان است که آن را در سالهای ۱۰۵۵ تا ۱۰۶۱ ق تألیف کرده و استاد رحیم رضازاده ملک آن را در سال ۱۳۶۲ به وسیله کتابخانه طهروری در دو جلد (جلد اول: متن، ۳۹۳ ص؛ جلد دوم: تعلیقات، ۳۷۲ ص) منتشر کرده است. مترجم.]

همین شهر است که ملاصدرا هم برخاسته است. و نکته خارق العاده این است که می بینیم که یکی از استادان ملاصدرا، در ضمن سفر به هندوستان با محفل آذرکیوان آشنا می شود و با آن ارتباط می یابد. و آن شخص هیچ کس دیگر جز مجتهد عالیقدر شیخ بهاء الدین عاملی نیست. به این ترتیب چنان می نماید که استادان تفکر ایرانی، توانمندتر از جداییها و شکافها و تفرقه های ناشی از ناکامیهای تاریخی، مجموراً در کانون تفکر اشراقی جای داشته اند.

و لذا از طریق آثار همه شاعران ایران گودآوری صفحانی که در آنها نموده های دینی ایران کهن اندراج یافته اند تحقیقی بس دلنشین و آموزنده خواهد بود. نموده هایی که به صورت نمادهایی برای انتقال و القای کیش خالص معنوی عشق درآمده اند. آیین پیامبرانه ایران کهن به این ترتیب در قلب عرفان ایرانی، و از طریق تبدیل نماد به حقیقت به تکامل خود رسیده است. شاید در این صورت بتوانیم صمیمانه دریابیم که چگونه کشتی اخلاقی والایی که وضع وجودی فرد زرتشتی مؤمن را تعریف و تنظیم می کرد، با ارتقا به مرتبه قدرت نماد در حال کمال حدود زمینی یی را که در خود انتظار یافت می شدند، به حالت انفجار درآورد.<sup>۱</sup> در این جانه پای "ویرانگری" در میان است و

---

۱. تظاهر زیبایی ملکوتی در آیین زرتشتی جنبه معادشناختی دارد، یعنی فرض بر این است که "عود" و حد "فرامرگ" صورت گرفته است. اما جلوه ناگهانی جمال مطلق در موجودیت زمینی هم، به سبب این که حضور راز آمیزش در زیبایی یک موجود انسانی بازشناخته می شود (به صورت فردی) جنبه معادشناختی دارد، و از آن جا که موجب یک حالت عطفی دیگر می شود که آماده پذیرفتن و حمل دردها و رنجهای والا از جمله جهش در مرگ دلخواه و ...

نه انحلال و از هم پاشیدگی معنوی، بلکه سخن از تعالی و تنزهی است که در آن همه حدود دربرگیرنده و تحدیدکننده قضاهای تاریخی، جغرافیایی یا جامعه‌شناسی فرو می‌ریزند و از میان می‌روند. در این جا برای نمونه فقط یک مثال از یکی از بزرگترین شاعران ایران یعنی شیخ عطار (درگذشته در حدود سال ۶۲۷ ق) نقل می‌کنیم که شاعری با الهام نبوغ‌آمیز و پرمایه بوده است و توانسته است انبوهی از اشعار عارفانه بسراید که در آنها نبوغ ایرانی به درخشان‌ترین وجه این عبارت گزیده [شاعر آلمانی] را تأیید می‌کند که گفته است: «هر چیز که زودگذر است جز شباهت نیست». عطار در غزلی شیوا و بدیع گفته است:

→ آزاد است، اسفبار و مصیبت‌آمیز خواهد بود، علاوه بر این، برای این که این "بازشناسی" ممکن گردد باید کشتی به سوی دیداری که ابتدائاً برای پس از مرگ انتظارش می‌رود، وجود داشته باشد. پیش‌نگرش یا پیش‌ریشی که حد وضع را پدید می‌آورد در این جا آن چه را که خود از همین جا تعیین کرده است پیش می‌اندازد. به همین دلیل اهمیت تمام دارد که این احساس معادشناختی زیبایی را با آن چه غالباً، درست یا نادرست، احساس "شاعرانه" می‌نامند اشتباه نکنیم. ما تصور می‌کنیم که اصالت و وحدت نبوغ شعری - عرفانی ایران را می‌توان از رهگذر همین طریق درک کرد. در این وضع حضور "آتشکده" (نیایشگاه) مغان در آثار عطار (که بعداً نمونه‌اش را نقل می‌کنیم) و بسیاری دیگر از شاعران ایران هم به سبب خاستگاه و هم به دلیل صورت کنونی آن به رستی وجود رابطه با معشوق الوهمی را اثبات می‌کند. ما در این جا در این زمینه به همین مختصر بسنده می‌کنیم در حالی که معتقدیم که در فرصتی دیگر باید به تفصیل به این موضوع پرداخته شود.

کسی که دیرنشین مغان است پیوسته  
 چه مرد دین و چه شایسته عبادات است؟  
 ز نیک و بد و از کفر و دین و علم و عمل  
 برون شوم، که برون زین بسی مقامات است<sup>۱</sup>  
 همچنین ببینیم که یکی از استادان تصوف ایرانی یعنی شیخ  
 صفی‌الدین اردبیلی، همان کس که سلسله صفوی تبار خود را به او  
 می‌رساند، معنای کامل و درست این اشعار را چگونه بیان می‌کند. او  
 در ضمن یکی از مباحثاتش با شاگردانش این غزل عطار را چنین شرح  
 کرده است. آتشکده واقعاً آتشکده است در صورتی که شعله قدسی  
 همواره در آن بدرخشد. آتشکده (یا دیر) مغان و مهرباب آتش به معنی  
 عالم عشق هستند. عشق هم برای وجود الهی همچون آتش مقدس،  
 توقف و زوال نمی‌شناسد. برای کسی که مستغرق در این عشق است  
 مشاهده یک اعتراف مذهبی یا یک عمل نیایشی آلوده به آرزوی رفتن  
 به بهشت چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ اگر هم در ظاهر منطبق با  
 این وضع به نظر برسد در باطن دارای صداقت صمیمانه‌یی است که  
 او را به کلی در راه خدا و کار خدا آزاد کرده است. خوب و بد، زشت و  
 زیبا، کفر و ایمان، علم و عمل... همه اینها در عالم ادراک عقلی جای  
 می‌گیرند. اما در عالم عشق که عالم لامکان است<sup>۲</sup> مراحل متنوع و

۱. برای تمام غزل عطار و شرح شیخ صفی‌الدین بر آن، بنگرید به «تحقیقات» او در صفوة‌الصفاء، بمبئی، ۱۳۲۹ ق، ص ۱۸۲. ما آن را از روی یک نسخه خطی متعلق به مهدی بیانی تصحیح کرده‌ایم.

۲. این اصطلاح «لامکان» را بسنجید با اصطلاح «ناکجا آباد» که سهروردی (در آواز پر جبرئیل و مونس العشاق) بر ساخته است.



بیشمارند؛ مراحل "تجريد" که موجب جدایی می‌شوند، مراحل "تفرید" که از جداییها به واحد / یگانه می‌رسند، مراحل "عشق" و مراحل "جوهر عاطفی" (محبت)، مراحل دل‌کندن از همه چیز (فقر)، معرفت و وحدتِ یگانه‌ساز (توحید). مراحل دیگری هم وجود دارند که در زبان کلماتی برای نامیدن آنها یافت نمی‌شود. و همه آنها که در فضاهای مرحمتی یا تحمیلی مطرح نشده‌اند، در فراسوی همه حدودشان، فضای زمینه عشق را، نیایشگاهی را که شعله قدسی در آن پرستش می‌شود، آتشکده مغان را "فضاسازی" خواهند کرد. در این جاست که عاشقان عارف خدمت عشق را به جای می‌آورند، "قبله" شان<sup>۱</sup> در آن جاست، و کبشی دیگر ندارند.

شیخ بدین سان تفسیر می‌کرد... و در آن دو بیت که در ضمن آن درس نقل کرد می‌توان بازتاب مداوم "دل اندوهی درد غربت" ایران را نسبت به نگرش و دیدار آسمانی نور و عشقی که به جهان آموخت، ملاحظه کرد.

دین ما عاشقی و قبله ما عشق بود  
هر که را قبله و عشقی نبود، بی‌دین است.

۱. "قبله" در معنای اصلی جهت کعبه را نشان می‌دهد، همان که در نماز روبه سوی آن می‌کنند.



## فهرستها

### ۱. نامهای کان

آدم ۵۱	اندرس ۵۰
آذر کیوان ۱۰۷	ارسطو ۱۹، ۲۰، ۵۲، ۶۲ ح، ۶۶ -
آشتیانی، سیدجلال‌الدین ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۲۴	۶۸، ۷۱
آغاثودمون ۵۱	استانس ۷۵ ح
آملی، سیدحیدر ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۲	اسفندیار ۸۷
آنانداکورماراسرامی ۲۵	اشپیس ۵۹ ح، ۹۲ ح
ابن ابی اصیبعه ۴۵ ح	افلاطون ۱۹، ۵۲، ۵۳، ۵۸، ۶۰، ۶۳، ۶۸، ۷۸
ابن باجه ۱۷	الهی قمشهای، مهدی ۱۱
ابن تهرکه ۱۱، ۱۹، ۲۳	الیاده، میرچا ۲۵
ابن رشد ۱۷	امام حکمت ۵۲، ۶۷
ابن سبعین ۱۷	← افلاطون / ارسطو
ابن سینا ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۵۳ - ۵۶، ۶۸، ۸۹	امباذقلس ۵۸
ابن طفیل ۱۷	اوبن، ژان ۱۴
ابن عربس، محیی‌الدین ۱۶، ۱۹، ۲۱ -	اودرکس کنیدایس ۵۲
۲۳، ۲۶	اهورامزدا ۷۶
ابن وحشیه ۵۰	ایادمور جلدکی ۱۰۰ ح
ابن یوسف شیرازی ۱۶ ح	بایزید بسطامی ۵۸، ۶۸، ۸۹، ۹۰
احابیس، شیخ احمد ۱۸، ۳۶	بدیع‌الملک ۲۳
اخى آخمیم ۵۸	← حمادالدوله
← ذوالنون	بظلمیرس ۸۴

خواجه نصیرالدین طوسی ۲۰	بوسوئه ۵۱ ح
دانته ۱۰۴	بیانی، مهدی ۸۷، ۱۰۵ ح، ۱۱۰ ح
دکارت ۲۷	بیدز ۷۵ ح
دمکیوس ۶۱	پالاکیوس، میگول اسین ۲۱
دوانی، جلال‌الدین ۶۲ ح	پروکلوس ۵۴، ۷۷
دوپرون، آنکتیل ۳۱	پورجوادی، نصرالله ۱۰۵ ح
دهالا ۷۴ ح	پوردادو، ابراهیم ۵، ۳۱، ۳۳، ۸۰
دهشیری، سیدضیاءالدین ۲۷	۸۷ ح، ۱۰۱ ح، ۱۰۲ ح
ذوالمجد طباطبایی، احمد ۱۱	تستری، ابرو سهل ۵۸، ۵۹، ۵۸، ۵۹
ذوالنون ۵۸	۹۰
رضازاده ملک، رحیم ۱۰۷ ح	جابر ابن حیان ۲۳، ۱۰۰ ح
روزبهان بقلی شیرازی ۱۴، ۱۵، ۲۱	جاماسب ۶۱، ۷۵ ح
ریتز، هلموت ۱۰، ۱۰۵ ح، ۱۰۶ ح	جبرئیل ۹۷
زرتشت ۵۱ - ۵۳، ۶۱، ۷۵ ح، ۸۲	جرجانی ۵۱
۸۵	جلوه، میرزا ابوالحسن ۲۰
زردشت ۱۷	جمشید ۸۲
زکریای رازی ۲۳	جیحون آبادی، حاج نعمت‌الله مجرم
زیمر، هانریش ۲۵	مکری ۱۵
ژامبلیک ۵۴، ۸۷	جیلی، شیخ مجدالدین ۴۴
ژیلسون، انی بن ۸	حزین، محمدعلی اصفهانی ۶۱ ح
سارتر، ژان پل ۸	حلاج، حسین منصور ۲۱، ۵۸، ۵۹
سبزواری [حاج ملاهادی] ۱۲، ۲۰	۹۶
سپیدی، عیسی ۱۱، ۲۷	غنک ۵۹ ح
	خرقانی، شیخ ابوالحسن ۵۸

سجستانی، ابویعقوب ۱۲، ۱۴، ۱۸  
 سرکار آقا ۱۸  
 سمنانی، علاءالدوله ۱۹، ۲۳  
 سهروردی در بیشتر صفحه‌ها  
 سهروردی، شهاب‌الدین ابرحقص  
 عمر ۲۹ ح  
 سیدنا الحسین بن علی ۱۵  
 شاه نعمت‌الله ولی ۱۴  
 شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن  
 امیرک سهروردی ۲۹  
 ← سهروردی  
 شهرزوری، شمس‌الدین ۲۲ ح، ۴۶ ح،  
 ۴۸ ح، ۵۲ ح، ۶۴  
 شیث ۵۱  
 شیخ اشراق / شیخ‌الاشراق ۹، ۲۰، ۳۰،  
 ۳۲، ۳۹، ۴۱ - ۴۳، ۵۷، ۷۲، ۱۰۰  
 ← سهروردی  
 شیخ‌الرئیس ۱۹  
 ← ابن مینا  
 شیخ شهید ۴۶  
 شیخ مقتول ۲۶  
 ← سهروردی  
 شیرازی، قطب‌الدین ۵۲ ح، ۶۴  
 صدرالدین محمد شیرازی ۱۵، ۲۲  
 ← ملاصدرا

صدرالمتأهلین ۲۲  
 صراف، مرتضی ۱۲، ۱۶  
 صفی‌الدین اردبیلی ۱۰۹ ح، ۱۱۰  
 صلاح‌الدین ابویس ۳۰، ۴۵، ۴۶  
 طباح الحلی، محمدراغب ۴۴ ح  
 طباطبایی، سیدمحمدحسین ۱۱  
 طوماس آکوئینی ۲۰  
 عاملی، شیخ بهاء‌الدین ۱۰۸  
 عصار، سیدمحمد کاظم ۱۱  
 عطار [شیخ فریدالدین] ۱۰۶، ۱۰۹،  
 ۱۱۰  
 عمادالدوله، بدیع‌الملک میرزا ۱۵  
 غزالی، احمد ۱۰۵  
 غزالی ۶۳ ح، ۶۸، ۸۹  
 فخررازی ۴۴  
 فردید، سیداحمد ۱۷، ۲۷  
 فرزانه بهرام ۱۰۷  
 فروزانفر، بدیع‌الزمان ۱۱  
 فریدون ۵۸، ۶۱، ۸۲، ۹۱  
 قلوطن ۶۷  
 قزوینی، محمد ۶۰ ح  
 قمی، قاضی سعید ۱۸، ۲۳  
 کازرونی، ابوالقاسم ۶۲ ح

معلم اول ۶۳ ح، ۶۷	کاشانی، عبدالرزاق ۵۰، ۵۱
← ارسطو	کراوس، پل ۸۷ ح، ۱۰۰ ح
معلم ثانی ۶۳ ح	کرین، هانری، ۷، ۲۸، ۲۹، ۳۷
→ فارابی	کرماتی، محمدالدین ۲۳
معین، محمد ۱۲، ۱۴، ۳۷	کرماتی، میرزا محمد کریم خان ۱۸
مقرئ، مصطفیٰ ۳۷	کریمی زنجانی اصل، محمد ۶
مکری، محمد ۱۲، ۱۵	کمالیان ۱۰۰ ح
ملاصدرا ۹، ۱۲، ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۲۳	کرمون ۷۵ ح
۲۶، ۳۶، ۴۲، ۵۲ ح، ۶۲ ح، ۹۸	کیخسرو ۵۸، ۶۱، ۸۲، ۸۶، ۸۸، ۹۱
۱۰۷	کیخسرو اسفندیار ۱۰۷ ح
ملاعلی زنوزی ۲۰	کیومرث ۵۸
ملک ظافر ۸۶	گزال ۸۶
← کیخسرو	گیری ۷۵ ح
ملک ظاهر [ایوبی] ۳۰، ۴۵، ۴۶	گلشن، عبدالحمید ۱۷، ۲۷
موسی (ع) ۶۰ ح	گوته ۱۰۹
مولر ۴۵ ح	لازار، ژیلبر ۱۵
موله، ماریژان ۱۵	لافون، پییر ۳۳
میرداماد ۱۶، ۱۸، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۳۶	لندولت، فرمان ۱۶
۶۲ ح	ماردینی، فخرالدین ۴۵
میرفندرسکی ۱۶، ۲۶	ماسینیون، لویی ۹، ۱۰، ۲۱
ناصر خسرو قبادیانی ۱۴، ۱۸، ۲۳	مبشری، اسدالله ۱۸
نالیو ۵۳	مدی ۱۰۷ ح
نسفی، عزیزالدین ۱۵، ۲۱	میچ ۵۱
نصر، دکتر سیدحسین ۷ ح، ۱۲، ۱۵	مسینا ۶۱ ح
۲۷، ۱۸	مطهری، مرتضیٰ ۱۱
نفیسی، سعید ۶۲ ح، ۶۳ ح	

مورتن، ماکس ۲۲	ولتر ۲۷
موسرل، ادموند ۸	هامر ۵۰ ح
موشنگ ۸۲	هایدگر، مارتین ۹
یاسبرز ۸	هدایت، صادق ۸۷ ح
یحیی، عثمان ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۱	هرمس ۵۰ - ۵۲، ۵۸، ۹۰، ۹۸، ۹۹ ح،
یعقوب کولی ۱۰۴	۱۰۰ ح، ۱۰۲

## ۲. اصناف مردم، زبانها، سلسله‌ها، نهادها...

ایرانیان باستان / قدیم ۶۰، ۷۳، ۷۴	لرانیوس ۱۲
۷۶، ۹۳	اسماعیلیه ۴۶
بنیاد فرهنگ ایران ۱۰۵ ح	اشراقیان ۵۱، ۵۹، ۶۵، ۷۹
پارسیان ۴۲	اشراقیون ۵۰
پهلوانیون ۵۸	اشکانیان ۷۵ ح
پهلوی (زبان -) ۸، ۳۵، ۸۰، ۸۵	افلاطونیان ۵۸
۱۰۱	افلاطونیان ایران ۲۴
ترویادورها ۱۰۴	انجمن ایران باستان ۳۱
حکمای اسلامی ۱۰	انجمن ایران‌شناسی ۲۹، ۳۳، ۳۷
حکماء القُرس ۶۲	انجمن فلسفه ایران ۱۰، ۱۱، ۱۶، ۲۴،
حکمای الهی اسلامی ۸	۲۵، ۲۸
حکمای الهی ایران ۹، ۱۶	اهل باطن ۱۰۶
حکمای ایران / ایرانی ۸، ۶۶، ۸۰	اهل جدل ۸۳
	اهل وجد و سکر ۸۴

صغریه ۲۴، ۱۱۰	حکمای ایران باستان ۵۷، ۷۳
صلیبها ۳۰	حکمای بابل ۶۲
عربی (زبان -) ۸، ۳۵، ۴۱، ۴۹، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۷۵ ح	حکمای شرق ۷۹
عصر رنسانس ۷	حکمای شرق ۵۴
غریب / غریبان / غربیها ۱۶، ۲۷، ۱۰۶	حکمای مصر ۶۲
فارسی (زبان -) ۸، ۳۵، ۴۱، ۴۹، ۷۵ ح	حکمای هند ۶۲
فاطمی (خاندان -) ۴۵	حلقه روشنفکری اصفهان ۶۲ ح
فاطمیان ۴۶	حلقه هرمسی ۴۹
فرانسوی (زبان -) ۵۹	خروانی ۵۶
فرشته / فرشتگان ۵، ۴۳، ۴۸، ۴۹، ۷۲، ۷۶، ۷۷، ۹۵، ۹۷	خسروانیان ۵۶، ۵۷، ۸۰، ۸۸
فرشته قدسی ۹۸	خسروانیرن ۵۸
فرشته نگهبان ۹۸، ۱۰۲	داعیان قاطمی ۱۸
فلاسفه اسلام ۶۸	دایرةالمعارفها ۲۷
فلاسفه مشاء ۵۱	زرتشتی / زرتشتیان ۵، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۸
+ مشائیان	ساسانیان ۶۱ ح
فیثاغورسیان ۵۸، ۹۰	سلجوقیان روم ۴۵
قیام المروت ۱۹	سلیحیه ۵۸
کاتولیک فرانسوی ۷	شرقیها ۴۵، ۶۶
کتابخانه راغب پاشا ۴۴ ح، ۶۰ ح	شیبیرن ۵۱
کتابخانه طهوری ۱۰۷ ح	شیخیه ۱۱
کتابخانه ملی [ایران] ۱۰۵ ح	شیعة دوازده امامی ۲۴
کتابخانه ملی پاریس ۲۳	صغریان ۴۲



مشائیون ۵۵، ۵۷، ۶۷، ۸۳

مشرق ۶۳، ۸۴

مشرقیون ۶۲، ۶۳

مغ / مغها ۶۰، ۶۱

منطقیون ۸۳

نوافلاطونیان ۵۴، ۶۱، ۷۸، ۸۷

نهضت پروتستان ۷

مخامشیان ۵۲

مانوی ۱۷، ۷۶، ۹۹ ح، ۱۰۲

مبلغان - ۱۰۴

مانویت ۷۲، ۴۰

متکلمین ۵۷

مجموعه کتب ایرانی ۱۱، ۱۲

مجوس / مجوسان ۱۷، ۶۰، ۶۱

مرکز نشر دانشگاهی ۱۰۵ ح

مشائیان ۴۸، ۷۱، ۸۹

## ۳. نامجایها

آسیای صغیر ۳۰

آلمان ۸، ۹

اسپانیا ۲۱

استانبول ۳۹ ح، ۴۴ ح، ۵۰، ۶۰ ح

استراژبورگ ۹

اسلامبول ۱۰، ۲۳

اصفهان ۲۶، ۳۰، ۳۶، ۴۵، ۶۲ ح، ۸۷ ح

اتدلس ۲۱

ایتالیا ۵۲

ایران در بیشتر صفحه‌ها

بابل ۶۲، ۶۳

بلاد شرقی ۲۱

بمبئی ۱۱۰ ح

برلاق ۱۰۰ ح

پاریس ۷، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۲۲، ۲۴،

۹۴ ح

تونس ۲۶

تهران ۱۳، ۲۲، ۲۳، ۳۳، ۶۱ ح، ۶۲ ح،

۱۰۰ ح، ۱۰۵ ح

جبال (ایالت -) ۴۴

جزیرهٔ خضری ۱۸

جهان اسلام ۲۹

قاهره ۲۲، ۵۱ ح، ۵۴، ۱۰۰ ح	حلب ۳۰، ۴۴ ح، ۴۵، ۴۶
قم ۲۶	دانشکده ادبیات و علوم انسانی
کاتار ۱۰۴	تهران ۱۲، ۲۷
کعبه ۱۱۱ ح	دانشگاه پاریس ۷
لبنان ۲۶	دانشگاه تهران ۷، ۱۳
لندن ۵۰، ۱۰۵ ح	دانشگاه سوربن ۷، ۱۲، ۱۸، ۲۲، ۲۸
مادکهن ۴۴	دانشگاه فردوسی ۱۳
مالی ۲۲	دانشگاه مک‌گیل (- کانادا) ۷ ح
مدرسه السنه شرقیه ۷	دنیای عرب ۲۶
مدرسه تبعات عالیّه پاریس ۷، ۱۰	دهلی ۹۴ ح
مدرسه عالی علوم مسیحی ۷	دیاربکر ۴۵
مراقبه ۳۰، ۴۴	روم ۴۵
مصر ۲۶، ۴۵، ۶۲، ۶۳، ۱۰۱ ح	زنجان ۳۰، ۴۴
مغرب زمین ۲۰، ۲۶	سلطانیه ۴۴
موزه ایران باستان ۲۹	سوریه ۳۰
مؤسسه [انجمن] ایران و فرانسه ۱۰، ۲۴، ۱۲	سهرورد ۳۰، ۴۳، ۴۴
نیویورک ۷۴ ح	شرق ۹، ۳۴، ۵۸، ۶۶
هرکولانرم [شهر] ۵۲	شیراز ۲۱، ۳۶، ۱۰۷
هند ۶۲، ۶۳	غرب ۱۱، ۱۹، ۲۴، ۲۵، ۳۴، ۵۸
هندوستان ۱۰۷	۱۰۳، ۸۶
یمن ۲۲	فرانسه ۹، ۱۲، ۳۳

## ۴. اصطلاحات

اشاپند / اشاسپندان ۷۷، ۷۲، ۷۰	آتشکده: مفان ۱۰۹ ح، ۱۱۰، ۱۱۱
انتزاع ۶۸، ۷۵ ح	آرمانگرایی فلسفی اصولی ۷۸
باطن ۱۸، ۱۱۰	آپین زرتشتی ۶۲، ۱۰۸
باطنی‌گری ۵۴، ۱۰۶	اب‌القدس ۸۶
برزخ ۷۳، ۷۴	اردیبهشت ۷۴
بهمن / وهومنه ۷۰، ۸۲، ۹۴	اسفندارمذ ۷۴
پدیدارشناسی دینی ۹۱	اسلام باطنی ۴۶
پدیدارشناسی هستی ۷۲	اسلام‌شناسی ۲۵
تاریخ فلسفه ۳۴	اسماعیلی ۱۴، ۱۶، ۱۷
تاریخ‌نگری ۳۴	اشراق ۴۲، ۶۳-۶۶، ۶۹، ۷۶، ۱۰۷ ح
تأله ۶۴	اشراق حضوری ۶۹
تاویل ۱۸، ۶۵	اشراقی ۶۶
تجرد ۶۹، ۷۰	تفکر اشراقی ۱۰۸
تجربید ۴۷، ۶۸، ۷۵ ح، ۱۱۰	اصل شرقی ۵۵-۵۷
تلط و قهر ۷۰	اقترم ۷۶، ۹۴
تشیع ۹، ۴۰	التقاطی ۹۷
تشیع دوازده‌امامی ۱۸	الهیات زرتشتی ۷۰
عالم تشیع ۲۲	ام‌النوع ۷۷
تصوف ۹، ۲۱	امام ۹۹، ۹۰
تفکر زرتشتی ۳۹	امام غایب ۱۸، ۹۱
تفکر هرمسی ۴۰	امام کامل ۹۰
	امام معصوم ۷۹

تمدن اسلامی ۹	به متعالیه ۲۲
جوهر ۵۵، ۶۹، ۷۸، ۹۴، ۱۰۴	به مشائیون ۶۳ ح
جوهر الهی ۸۵	به مشائین ۶۳ ح
جوهر عاطفی ۱۱۰	به مشارقه ۶۵
جهل ۸۳	به مشرقیه ۵۳، ۱۹
چین شناسی ۲۵	به معنوی اسلام ۲۵
چین و ت ۱۰۱	به معنوی ایران ۷
حضور ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۸، ۶۶، ۶۹	خرداد ۷۴
۷۱، ۱۰۵، ۱۰۸ ح	خوره ۷۱، ۷۹، ۸۵، ۸۷
حضور اشراقی ۶۹	خوره کیان ۸۸
حضور مادی ۱۰۵	خورنه
حق ۶۰	خلیفه الهی ۷۹، ۸۰
حقیقت ۹۶، ۱۰۸	خلیفه الله ۸۹
حقیقت لفظی ۶۵	خورنه ۵، ۴۳، ۵۹، ۷۱، ۷۹، ۹۲
حکمت ۵۱، ۶۴، ۸۳، ۸۹	دثنه ۹۹ ح، ۱۰۰-۱۰۳
به اسلامی ۱۲	دیر صفان ۱۱۰
به اشراق / اشراقی ۷، ۱۹، ۲۰،	ذات الله ۸۵
۲۹، ۳۷، ۵۷، ۶۶، ۸۴	ذات الهی ۹۴، ۱۰۵
به اشراقیون ۶۳ ح	رب النوع ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۷۷
حکمة الاشراق ۵۳، ۵۷، ۶۴	روح القدس ۹۷
حکمة المشرقیه ۵۳	زرتشتی گری ۴۰
به الهی ۷، ۱۲، ۵۲، ۵۷، ۶۴	زیبایی / جمال ۹۴، ۹۵، ۱۰۹ ح
به ایرانی ۵۸	زیبایی ملکوتی ۱۰۸ ح
به جاودانه ۵۸	سروش ۹۷
به عامه ۵۵	

عالم وجود ۴۰	سکینه ۵۹
عرفان ۷، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۸۳	سوشیانت ۵۱، ۹۱
۸۴، ۹۳، ۱۰۶	سوفیا ۸۶، ۱۰۲
به اسلامی ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۲۵، ۴۰	شرقی ۳۹ ح
به اسماعیلی ۶۰	سنت شرقی ۳۹ ح
به ایرانی ۱۰۸	فلسفه شرقی ۳۹ ح
به عشقی ۱۰۴	شهریور ۷۴
عشق ۹۴، ۹۵، ۱۱۰، ۱۱۱	طباع نام ۹۸، ۱۰۱
به احساسی ۱۰۶	طبیعت انسانی ۹۸
به تکوینی ۹۵	طبیعت کامل ۹۸، ۱۰۰ - ۱۰۴
به خالص ۱۰۴	ظاهر ۱۱۰، ۱۱۸
عقل اول ۹۴، ۹۷	ظهور ۶۶، ۶۹
عقول مبشره ۹۲	عالم ادراک عقلی ۱۱۰
عقول ملکی ۶۹	عالم اصلا ۸۶
علت اولی ۹۷	عالم بالا ۴۸
علم حضوری ۶۹	عالم تحت القمر ۸۲
علم صوری ۶۹	عالم روحانی ۹۸
علم معرفت باطنی ۹۶، ۱۰۳	عالم طبیعت ۸۴
غریبه الغریبه / غریب غریب ۷۰	عالم عرفان ۸۹
غم / اندوه ۹۴، ۹۵	عالم عشق ۹۶، ۱۰۳، ۱۱۰
فتوت ۱۶	عالم غایب ۴۱
فرشتوشترا ۶۱	عالم لامکان ۱۱۰
فرشته باوری ۷۹	عالم ملکوت ۷۷
فرشته سانی ۸۱	عالم نور ۱۰۶
فرشته شناسی ۷۲، ۷۴، ۷۸	

	← فرشته
قبله ۸۲، ۱۱۱	فره ۴۳
قطب ۹۱	فره وشی ۱۰۲ ح
قهر و محبت ۷۰، ۹۷	فره وهر ۱۰۲ ح
کبریت احمر ۸۹	فلسفه اسلامی ۲۶
کعبه هرفانی ۱۰۷	فلسفه اسلامی ایران ۷، ۲۰، ۲۷
کلام ۵۴	فلسفه اشراق ۲۹، ۳۱، ۳۵
کیان خره ۸۶	فلسفه اشراقی ۴۱
← خره / خورنه	فلسفه اشراقیان ۵۰
کیش عشق ۱۰۳، ۱۰۸	← اشراق
	فلسفه اگزیستانسیالیزم ۸
لامکان ۱۱۰ ح	فلسفه پدیدارشناسی ۸
ماده ۶۹	فلسفه حضور ۳۵، ۴۱
مثل اعلا ۷۷	← حضور
مثل افلاطونی ۴۲، ۷۲، ۷۵، ۷۷ -	فلسفه سهروردی ۳۹، ۱۰۳
۷۹، ۹۲	← سهروردی
مجاز ۹۶	فلسفه شرقی ۳۹ ح، ۵۳-۵۷
مرداد ۷۴	فلسفه عربی ۲۶
مردم‌شناسی فلسفی ۹	فلسفه غربی ۲۷
مزدایی ۴۱، ۴۲، ۹۷، ۹۹ ح	فلسفه قرون وسطی ۸
آیین - ۱۷، ۴۳	فلسفه مشاء یونانی ۲۹
ادبیات - ۸۷ ح	فلسفه نوافلاطونی ۴۰
امید - ۱۰۰	فلسفه نوزرتشتی ۶۲
انسان‌شناسی - ۱۰۲ ح	فلسفه وجود ۸
ایمان - ۱۰۰	فلسفه‌های اروپایی ۹
تفکر - ۷۶	فنا ۱۰۳، ۱۰۶

نمادگرایی کیمیاگری ۴۹، ۱۰۰ ح	دشنه ۱۰۲
نور ۴۹، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۸۱، ۸۲	فرشته شناسی ۷۸
~ اسپهبد ۸۲	کیش ۳۱
~ اصفهبد ۸۱	معراج ۹۶
~ اول ۹۴	معرفت ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۷۱، ۸۵
~ مثلی ۸۱	~ باطنی ۹۶، ۱۰۳
نورالانوار ۷۰، ۷۱، ۸۲، ۸۸، ۹۷	~ بامدادی ۶۶
انوارخالص ۸۵	~ هرمسی ۱۰۲
~ پاک ۱۰۳	تجلی معرفت ۶۵
~ فرشتگانی ۷۰	مکاشفه درونی ۴۸
~ قاهره ۷۰، ۷۱	مکتب اصفهان ۲۴، ۴۲
~ معقول ۸۲	مکتب شیخیه ۳۶
~ معنوی ۸۴، ۸۷	ملک ۷۴
شکوه نور ۸۸	ملک النورع ۷۲
نور و ظلمت ۶۲	ملک مقرب ۷۰، ۷۲، ۹۴، ۹۷، ۱۰۶
وجود متعالی ۵۹	ملکوتیت ۷۲
وجود نوری ۱۰۳	مناجات ۸۳
مستی شناسی وجود ۷۶	من ازل ۹۲ تا ۱۱۱
هندشناسی ۲۵	منطق احتجاجی ۸۳
هوم / هئومه ۷۴	مهراب آتش ۱۱۰
هوم ایزد ۷۲	ناکجا آباد ۱۱۰ ح

## ۵. کتابها، رساله‌ها...

تاریخ زرتشتی گری ۷۴ ح	آواز هر جبرئیل ۱۱۰ ح
تعلیقات [ملاصدرا] ۵۲ ح، ۵۵	ابن سینا و تمثیل عرفانی ۱۴، ۱۹
تقدیسات ۴۹، ۹۹ ح	اشارات و تنبیهات ۱۹
تلویحات ۱۰، ۲۰، ۳۹ ح، ۴۴، ۶۷ ح، ۱۰۰ ح	اشترنامه ۱۰۶
تورات ۷۲	اشعار پراکنده قدیمترین شمرای
جامع الاسرار و منبع الانوار ۱۵، ۲۲	فارسی زبان ۱۵
جامع الحكمین ۱۲، ۱۶، ۱۸	الاسفار الاربعه ۶۲ ح
جشن نامه هانری کرین ۷	الجزء الرابع من اعلام النبلاء ۴۴ ح
حکمة الاشراق ۹، ۱۴، ۱۶، ۲۰، ۳۱	الشواهد [الربوبیه] ۲۲، ۹۸ ح
۳۹ ح، ۴۶-۴۹، ۵۲، ۵۵-۵۷	الفبای کهن و حروف هروگلیف ۵۰ ح
۶۰، ۶۳، ۷۱، ۷۳ ح، ۸۰، ۸۵ ح، ۸۹	الفلاحة النبطیه ۵۰
حکمت عرشیه ۲۲	المقدمات من کتاب نص النصوص ۱۶
حس بن یقظان ۱۹	الواح / الالواح العماریه ۷۱، ۸۶
خرد و آثار ۳۹ ح	الهیات ۲۰، ۳۹ ح
دبستان ملاعب ۱۰۷	انه تاد ۶۷
در سرزمین اسلام ایرانی ۲۴	اوستا ۷۶، ۸۰، ۸۷، ۹۴، ۹۷، ۱۰۲ ح
دفاتر جنوب (فصلنامه) ۱۰۴	بعضی از تأویلات گلشن راز ۱۵
دینکرت ۷۹	بهمین پشت ۸۷ ح
	پدیدارشناسی مرگ ۸
	پرتونامه ۴۹، ۸۸
	پنلنامه زرتشت ۱۷



مهروردی... آثار ماوراء الطبیعی و

عرفانی ۳۹

مهروردی مؤسس حکمت اشراق ۹

شاهنامه حقیقت ۱۵

شرح اصول کافی ۲۲

شرح شطحیات ۱۵

شرح علی فصوص الحکم ۵۰

شرح قصیده فارسی خواجه ابراهیم

۱۴

صفرة الصفا ۱۱۰ ح

صیهر العاشقین ۱۴، ۲۱

عقل سرخ ۸۷

علم الربوبیه ۶۷

فتوحات مکیه ۲۲

فصلی از جامع مفیدی ۱۴

فصوص الحکم ۵۰

قهرست کتابخانه مجلس ۶۱

قصه الغریبه الغریبه ۱۴، ۱۹

قصیده عینیّه ۱۹

کتاب الانسان الکامل ۱۵

کتاب التعریفات ۵۱، ۵۲ ح

کتاب المشاعر ۱۵، ۲۲

کتاب البنایع ۱۴

کتاب ایام ۴۹

رسائل جوانمردان ۱۶

رسالة الایراج ۲۰

رسالة الطیر ۱۹

رسالة المبدأ و المعاد ۱۵

رسالة صغیر سیمرغ ۵۹

رسالة عبدالرزاق کرمانی ۱۴

رسالة عبدالعزیز واعظی ۱۴

رسالة فارسی السوانح فی العشق ۱۰۵ ح

← سوانح

رسالة فی اعتقاد الحكماء ۱۴

رساله فی المثل العقیله الافلاطونیّه

۷۸ ح

روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران

باستان ۱۷

زامیاد یشت ۸۰

زرتشت پیامبر ایران باستان ۷۵ ح

زمین آسمانی و جسد رستاخیز ۱۷

زند ۸۵

زند و هومن یسن ۸۷ ح

سرچشمه آیین مغان و دین زرتشت

۶۱ ح

سلامان و آبال ۱۹

سلم السموات ۶۲ ح

سوانح ۱۰۴

سه رساله در عرفان ۴۳ ح

- کشف المحجوب ۱۲، ۱۸  
 کلمة التصوف ۶۰، ۶۱ ح  
 ما بعد الطبیعه چیست؟ ۸  
 مشوی مرلوی ۱۰۶  
 مجالس العشاق ۹۵  
 مجله مطالعات شرقی ۵۳ ح  
 مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق ۱۵  
 مزاسیر ۴۹  
 مشارع ۳۹ ح  
 مصنفات شیخ اشراق شهاب الدین...  
 ۱۳  
 مطارحات ۱۰، ۲۰، ۳۹ ح، ۴۶، ۴۷ ح،  
 ۵۵-۵۷، ۶۳، ۷۳، ۷۴ ح، ۷۸ ح،  
 ۸۳، ۸۴ ح، ۸۷، ۸۸ ح، ۹۸ ح  
 معجزات خالداپی ۷۵ ح  
 مفهای یونانی شده ۷۵ ح
- مقاومات ۱۰، ۲۰، ۳۹ ح  
 مکاتبات عبدالرحمن اسفرائینی... ۱۹  
 مستغباتی از آثار حکمای بزرگ  
 الهی... ۱۵، ۱۷، ۲۳، ۲۴  
 منطق المشرقیین ۵۴ ح  
 مونس العشاق ۹۳، ۱۰۳، ۱۱۰ ح  
 مینوک خرد ۸۶  
 نتائج الفکر فی الکشف... ۱۰۰ ح  
 نشیئة بردسیهای فلسفی ۹  
 نقد النمود فی معرفة الوجود ۱۵  
 واردات ۴۹، ۹۹ ح  
 هرمس (مجله) ۵۹ ح  
 هیاکل النور ۴۹، ۹۷  
 یشتها ۸۰ ح، ۱۰۱ ح، ۱۰۲ ح

