

تعبیر «خمیره ازلی» و مسئله «احیا یا تأسیس»

در حکمت اشراق سهروردی

علی بابایی*

چکیده

تعبیر «خمیره ازلی» و ارتباط آن با «حکمت خسروانی» در حکمت اشراق، دستمایه‌یی شده تا برخی از محققان نظیر هانری کربن، هدف حکمت اشراق و «طرح عظیم همه عمر» سهروردی را احیای حکمت ایران باستان موسوم به حکمت خسروانی بدانند. به اعتقاد نویسنده، قرائن بسیاری در حکمت اشراق وجود دارد که نشان می‌دهد کار سهروردی تأسیس حکمتی جدید است و نه صرفاً احیای سنتی موجود. تحلیل مفهوم «خمیره ازلی» و مفاهیم پیرامونی آن و توجه به مصداقهای ظهور خمیره ازلی در دل تمدنهای مختلف، حقیقت دیدگاه شیخ اشراق را برخلاف ادعاهای یاد شده نمایان میکند. میان تعبیر «تأسیس» و «احیا» تفاوت‌های بسیاری وجود دارد؛ احیا امری ثانوی، تبعی و تقلیدی است اما تأسیس امری اصیل، بنیادین و ابتکاری است که احیا را هم میتواند در پی داشته باشد. احیا با تأثیر و تأثر خط تاریخی سازگار است در حالیکه ازل، نه امری تاریخی که ورای آن است و دریافت از خمیره ازلی، بمعنای

۴۵

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۱/۱۴

تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۲۳

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی؛ hekmat468@yahoo.com



دریافت از منبعی و رای خط تاریخی است؛ بنابراین مناسبات میان ایران باستان و حکمت اشراق سهروردی نمیتواند مقصود بالذات سهروردی باشد. اگر شیخ اشراق حکمت خسروانی را جلوه‌یی از خمیره ازل می‌داند، دیدگاهش در مورد حکمت فیثاغوری منشعب از خمیره ازل و دیگر حکمت‌های متجلی در تمدنهایی مانند هند و بابل هم همینگونه است. بنابراین طرفداران ادعای احیای حکمت ایرانی باید عیناً همین سخن را در مورد احیای حکمت یونانی و سایر حکمتها هم تکرار کنند. پس هدف اصلی سهروردی - برخلاف ادعای برخی از محققان - تأسیس حکمت اشراقی است نه احیای حکمت خسروانی. قرائتهای یادشده زمینه را برای ادعای شعوبی‌گری سهروردی یا اتکاء نوشعوبی‌گرایی بر اندیشه‌های وی فراهم می‌آورد اما توجه به مضمون نظریه خمیره ازل و لازمه‌های آن، همه ادعاهای یاد شده را مردود می‌سازد.

کلیدواژگان: خمیره ازل، حکمت اشراق، خمیره خسروانی، خمیره فیثاغوری، ازل، حکمت خسروانی.

* * *

مقدمه

سهروردی در آثار خود از تعبیر بسیار مهم «خمیره ازل» یاد کرده است و بر اساس مضمون آن معتقد است که حکمت، منحصر به زمان یا گروه خاصی نیست بلکه در زمانهای مختلف نمود و ظهور یافته است. بر اساس دیدگاه شیخ اشراق که به مضمون آیه قرآنی اشاره دارد، واهب علم، بخیل و ضنین نیست و آن را بر اهل شایسته، در هر زمانی که میسر باشد اعطا میکند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰/۲). در سایه همین بحث، سهروردی از «خمیره خسروانی» و «خمیره فیثاغوری» سخن بمیان آورده است که هر دو ریشه در خمیره ازل دارند؛ یعنی دو شاخه ایرانی و یونانی از ظهور خمیره ازل را نام برده و از تبارنامه‌یی معنوی در هر دو شاخه از حکمت بحث کرده است. در

۴۶



سال دهم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۸

حکمت صدرایی نیز به شیخ اشراق نسبت احیاگر حکمت ایران باستان داده شده و تعبیر «شیخ اتباع مشرقیان و زنده‌کننده رسوم حکمای ایران در قواعد نور و ظلمت» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/۶: ۱۹۹) و «شیخ پیرو اشراقیان» (همان: ۴/۲۶۵) استفاده شده است.

امروزه در میان محققان، با انگیزه‌های مختلف و بشکل کاملاً چشمگیری بر تحقق حکمت خسروانی در ایران باستان تأکید میشود. شکی نیست که اثبات وجود چنین حکمتی در ایران باستان، اگر از راه علمی و صحیح صورت گیرد، بسیار مغتنم و برای روشن شدن تاریخ حکمت و معرفت بسیار حائز اهمیت است و هر تلاشی در این حیطه موجب امتنان و شایسته قدردانی است. اما نکته قابل تأمل اینکه گاه نسبت‌های دور از حقیقتی میان حکمت اشراقی سهروردی و حکمت ایران باستان برقرار میشود که تا سر حد انحراف آموزه‌های ناب اشراقی پیش میرود. نسبت‌هایی که از سوی برخی از محققان میان تعبیر «خمیره ازل» سهروردی با حکمت ایران باستان معروف به حکمت خسروانی برقرار میشود، یکسان نیست؛ افراطیترین حالت، دیدگاهی است که شیخ اشراق را صرفاً احیاگر حکمت ایران باستان میدانند. هانری کربن، محقق برجسته حوزه فلسفه و حکمت اسلامی، چنین رویکردی دارد و از «طرح همه عمر سهروردی» برای احیای حکمت ایران باستان سخن میراند و نه تأسیس حکمتی مستقل (کربن، ۱۳۹۷: ۷۹).

بی تردید هانری کربن یکی از محققان برجسته در حوزه فلسفه اسلامی است و تحقیقات شایسته و پرمحتوایی در این حوزه به ثبت رسانده و دریچه‌های جدیدی در مباحث حکمی و عرفانی عالم اسلام گشوده است؛ یکی از این آثار قابل توجه، مجموعه چندجلدی *اسلام/ایرانی* است که مجلد دوم آن با عنوان فرعی «سهروردی و افلاطونیان پارس» بچاپ رسیده است. در بخشی از این اثر، هانری کربن دیدگاهی در مورد انگیزه سهروردی از طرح حکمت اشراق سهروردی مطرح میکند و اثبات آن را مدار نگارش اثر خود قرار میدهد که با قرائن موجود در حکمت اشراق سازگار نیست. هانری کربن معتقد است:

۴۷



قصد سهروردی، طرح عظیم همه عمر وی، بنا به تلقی خود وی و نیز بنا به تلقی نسل اندر نسل شاگردانش، بیش از آنکه از جنس آرمان یک حکیم مؤسس باشد، از جنس آرمان یک حکیم «محيی/ احیاگر» است. طرح عظیم وی، احیای شهود معنوی پارس باستان بود و به اعتبار چنین طرحی است که میگوید کسی بر او فضل تقدم ندارد (کربن، ۱۳۹۷: ۸۰/۲؛ همو، ۱۳۹۵: ۲۶۲).

هانری کربن ایراد و سؤال مُقدّری طرح میکنند؛ چه نسبتی میان ایران زرتشتی و ایران اسلامی وجود دارد و آیا سهروردی از آیین خود خارج شده و به آیین زرتشت روی آورده است؟ آنگاه خود در مقام پاسخ میگوید: «... او در اسلام زاده شده بود، مسلمان و مؤمن باقی ماند، زیرا جایگاه تحقق طرح خویش را درست در بطن اسلام میدانست» (همو، ۱۳۹۷: ۸۰/۲). روشن است که نتیجه و تبعات پاسخ هانری کربن که «ماندن سهروردی در دین اسلام برای تحقق طرح احیای حکمت ایران باستان است»، خود آثاری مخربتر از اصل ادعای احیای حکمت دارد.

از اینرو از سخنان هانری کربن آشکار است که وی تمام تلاش و پایه اندیشه سهروردی را مبتنی بر طرح احیا میدانند در حالی که قرائن بسیار زیادی وجود دارد که نشان میدهد کار ارزشمند سهروردی، تأسیس مکتب اشراق است و از این تأسیس احیا هم میتواند لازم آید، اما برعکس آن صادق نیست.

برخی از محققان نیز، ضمن یادآوری تأکید سهروردی بر مفهوم خمیره ازلی، جانب ایرانی و خسروانی آن را پررنگتر میکنند و جانب دیگر آن را که همان «خمیره فیثاغوری» است، در حاشیه نگه میدارند تا بدانجا که القا شود در اندیشه سهروردی شاخه حکمت خسروانی بر شاخه فیثاغوری برتری دارد. خود این روش هم اگر مورد نظر سهروردی در تعبیر «خمیره ازلی» نباشد، نوعی مغالطه فلسفی بوده و از شأن اهل فلسفه و حکمت به دور است. لازم بذکر است که علاوه بر اثر یاد شده از هانری کربن، آثار و مقالات متعددی با عنوان حکمت خسروانی به نگارش درآمده است که کم و بیش رویکرد دوم را

۴۸



در پیش گرفته‌اند. ما در نوشتار حاضر دیدگاه شیخ‌اشراق در مورد حقیقت دریافت حکمت اشراق و نسبت آن با خمیره ازل و شاخه‌های یونانی و ایرانی آن را بررسی میکنیم تا جوانب مختلف این موضوع روشن شود.

تحقیق حاضر در وهله اول جهت و موضع حقیقی حکمت سهروردی را نمایان میسازد و خطر انحراف یک جریان معرفتی را گوشزد میکند. چرا که احیا، تفاوت فاحشی با تأسیس دارد و این تفاوت بر همگان روشن است. در مرحله بعد، رویکرد خوانشی هانری کربن و نظایر او اگر نگوییم سهروردی را به شعوبی‌گرایی^(۱) متهم میکند - که دامن امثال کربن از این طرز تلقی و اتهام پاک است - دست کم زمینه را برای چنین خوانشی هر چه بیشتر فراهم می‌آورد. همانگونه که کسانی به ناحق و با تلقی اشتباه از مفهوم خمیره ازل و نسبت آن با حکمت اشراق، برشعوبی‌گری سهروردی اصرار کرده‌اند (ر.ک: ابوریان، ۲۰۱۱: ۱۸ به بعد).

مرحله آخر اینکه شعوبی‌گرایی منحصر به قرون گذشته و سده‌های آغازین اسلام نیست؛ در دنیای معاصر نیز گروهی با رویکرد نوشعوبیه پا به عرصه گذاشته‌اند که از لحاظ سیاسی بر اقتدارگرایی شاهان ایرانی مانند نادرشاه، شاه اسماعیل، شاهان ایران باستان همچون کوروش و از لحاظ مذهبی بر شیعی‌گرایی در برابر دنیای تسنن تأکید میکنند و در راستای تبیین مبانی فکری و فلسفی رویکرد خود، درست یا غلط، سهروردی و حکمت اشراق را فیلسوف مطلوب خود دانسته و آرمانهای خود را در فلسفه او میجویند. در حالیکه محتوای حقیقی حکمت اشراق سهروردی خلاف هر سه رویکرد یاد شده را نشان میدهد؛ هرچند اگر مرام شعوبیه اندک جایی در افکار سهروردی داشت هیچگاه آثار خود، بویژه شاهکارش، حکمة/الاشراق را به زبان عربی نمینوشت.

سابقه پژوهش: تا آنجا که نگارنده تحقیق و تتبع نموده، تاکنون مقاله‌یی با موضوع و عنوان «خمیره ازل و مسئله احیاء یا تأسیس حکمت اشراق»

۴۹

نگاشته نشده است. اما در مورد حکمت خسروانی چندین اثر بچاپ رسیده است که برخی از آنها عبارتند از:

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۵) حکمت خسروانی، تهران: وایا.
 ۲. رضی هاشم (۱۳۷۹) حکمت خسروانی، تهران: بهجت.
 ۳. کربن، هانری (۱۳۹۷) چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی: اسلام ایرانی، (سهروردی و افلاطونیان پارس) ترجمه ان‌شاءالله، رحمتی، تهران: سوفیا.
 ۴. پازوکی، شهرام، زارع زهرا (۱۳۹۶) «حکمت خسروانی و فیثاغوری از دیدگاه شیخ اشراق»، پژوهش‌نامه عرفان، شماره ۱۶، صص ۲۵-۱.
- روش تحقیق ما، تحلیلی-کتابخانه‌یی است که در پژوهش‌های نظری موردنظر است؛ با این روش مقاله حاضر در سه بخش: مقدمه، شواهد و دلایل تأسیسی بودن حکمت اشراق (شامل یازده دلیل یا شاهد) و نتیجه‌گیری برشته تحریر درآمده است

شواهد و دلایل تأسیسی بودن حکمت اشراق

با توجه به مقدمه نسبتاً مفصلی که اشاره شد، لازم است به مجموعه قرائنی از آثار شیخ اشراق بپردازیم که نشان می‌دهد حکمت اشراق، حکمتی تأسیسی است نه احیایی. در این زمینه بعضی از مباحث بناچار خصلت توصیفی خواهد داشت که بیشتر ناظر بر ذکر شواهد در آثار شیخ اشراق است و برخی مباحث هم خصلت تحلیلی و تطبیقی.

۱. دریافت در روزی شگفت

۵۰ نحوه دریافت آموزه‌های اشراقی که بیشتر در کتاب حکمة الاشراق جلوه‌گر است، بهترین شاخص برای ارتباط این حکمت با حکمت‌های پیشین و نیز منبع خمیره ازل است.

سهروردی معتقد است نافث قدسی در روزی شگفت محتوای حکمت اشراق را بر درونش در آن واحد القا کرده است:



قد القاه النافث القدسیّ فی روعی فی یوم عجیب دفعة (سهروردی،

۱۳۷۲: ۲/۲۵۹).

در این عبارت، تعبیر القا، نافث قدسی و دفعه بوضوح استفاده شده است و همین تعبیرها بر نفی تأثر عرضی و تاریخی حکمت اشراق از جریان‌های تاریخی کافی است و خلاف آن ادعایی را ثابت میکند که اولاً و بالذات هدف و طرح عظیم همه عمر سهروردی را احیای حکمت ایران باستان معرفی میکند (کربن، ۱۳۹۷: ۸۰ به بعد). طرح همه عمر برای احیا که امر زمانبری است، با القاء لحظه‌یی که آنی و دفعی است، سازگار نیست. همچنین لازمه طرح طولانی مدت، تحقیق، مطالعه، تفکر و حتی تحقیق میدانی در باب موضوع است که از تعبیر «دریافت ذوقی در خلوات» این مبنا مردود خواهد بود. عبارات سهروردی در مقدمه حکمة/اشراق این سخن را تأیید میکند:

...تلتسون منی ان اکتب لکم کتاباً اذکر فیه ما حصل لی بالذوق

فی خلواتی و منازلتی ... و لم یحصل لی اولاً بالفکر، بل کان

حصوله بأمر آخر (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/۱۰-۹).

بنابراین آنچه با ذوق و دریافت، و بنا بر آموزه‌های اشراقی با تابش انوار خاصی همراه است، غیر از آن است که به جمع‌آوری از میان کتابها یا تلمذ از ابنای بشری روی داده باشد.

۲. دریافت و سفر یا سفر و دریافت؟

یکی از تفسیرهای عجیبی که هانری کربن از نسبت خمیره ازلی با حکمت اشراق ارائه میدهد، تفسیر و بلکه تأویل چگونگی نگارش مهمترین کتاب سهروردی، یعنی حکمة/الاشراق است؛ کتابی که محتوای آن و ماجرای که در نگارش آن داشته است، معرف تمام و کمال موضع شیخ اشراق نسبت به حکمت و ارتباط آن با خمیره ازلی است. همانطور که اشاره شد، در متن



علی بابایی؛ تعبیر «خمیره ازلی» و مسئله «احیا یا تأسیس» در حکمت اشراق سهروردی

حکمت اشراق هم تقدم لفظی و هم تقدم معنایی بر این دلالت دارد که شیخ اشراق در یک روز عجیب نخست کتاب را دریافته است آنگاه بدلیل سفرهایی که پیش آمده، نوشتن آن به طول انجامیده است.

و قد القاه النافث القدسی فی روعی فی یوم عجیب دفعة، و ان کانت کتابته ما اتفقت الا فی أشهر لموانع الاسفار (همان: ۲۵۹).

اما هانری کربن تصریح دارد که «این کتاب ثمره یک دوره تکوین طولانی مدت بوده است؛ سخنرانیها، تأملات، گفتگوها، به هنگام مسافرت‌هایی با آهنگ آهسته در مسیرهای دور و دراز ایران و آسیای صغیر میتوانست زمینه‌ساز ملاقاتها و کشفهای ناگهانی باشد و ناگهان آن «روز شگفت» رخ نمود که در آن روز کل این کتاب که در حد یک ایده بود در اندیشه‌اش شکل گرفت (کربن، ۱۳۹۷: ۹۱). این سخن، خلاف نظری است که شیخ اشراق بصراحت گفته است. در واقع این نوع تفسیر هانری کربن، هماهنگ ساختن عناصر طرح مورد نظر خود که همان «نسبت احیا به سهروردی» است، با دگرگون کردن معنی، کفه خلق کتاب را متمایل به سفرها و بلکه حاصل سفرها جلوه میدهد. کربن معتقد است: «... متون اشاره شده سهروردی، مهاجری را بتصویر میکشد که جویای خانواده معنوی خویش است؛ واقف است به تباری که متعلق به آن است و مکرر طرح خویش برای احیای حکمت اعلای این تبار را اعلام میدارد...» (همان: ۹۴). در صورتیکه مطابق اشاره بالا، متن شیخ اشراق تقدم را به دریافت در روزی عجیب میدهد و طولانی شدن نگارش را بدلیل سفرهای پیش آمده میداند و منظور از این نگارش نیز پیاده کردن بر روی کاغذ است نه شکل دادن محتوای درونی حکمت اشراق.

۵۲

شگفت اینکه هانری کربن در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی خود و در بخش «سهروردی و حکمت اشراق»* برخلاف دیدگاهش در کتاب *اسلام ایرانی* میگوید: *حکمة الاشراق* و چند رساله دیگر سهروردی «برآمده از تجربه شخصی است که نویسنده با بیان «تغییر حال دوران شباب» به آن اشاره میکنند»



(همو، ۱۳۹۵: ۲۶۵) که خلسه معروف سهروردی و حل حقیقت علم از راه درک نفس خویشتن و به راهنمایی ارسطو نیز در آن زمان اتفاق می‌افتد.

۳. سفر برای یافتن شریک مطلع

نکته مهمتری که در ادامه مطلب قبلی باید گفت این است که سهروردی دلیل سفرهایش را «یافتن شریک مطلع» میدانند اما هانری کربن آن را به «جستن تبار معنوی خویش» تفسیر میکند. اگر مراد از این نکته، سلسله تبار معنوی او در ایران باستان باشد (که هانری کربن معتقد است هدف او احیای حکمتشان است)، سفر ظاهری جغرافیایی معنا ندارد، اما اگر مراد یافتن معاصرانی از اهل حکمت اشراقیان ایرانی است که در زمان سهروردی زنده‌اند، سفر به بیرون از ایران و خارج از مرزهای تبار اشراقیان ایران باستان معنای محصلی نخواهد داشت. هرچند سهروردی سفرهایی به مراغه و اصفهان داشته است اما در دیار بکر و روم و حلب، بدنبال سالف ایرانی گشتن، چندان موجه بنظر نمی‌رسد. باز اگر مراد رسیدن به سنت ایرانی باشد که با آیین زرتشتی نسبتی عمیق دارد، باید گفت زرتشتیان بسیاری در زمان سهروردی در ایران زندگی میکردند که پایبند به نظام نور و ظلمتی ایران باستان بودند.

به اعتراف سهروردی و تصریح هانری کربن (همو، ۱۳۹۷: ۹۳)، چیزی که سهروردی از آن می‌گریخت و بدلیل آن به سفر روی آورده بود، حکمت صرفاً بحثی مشائی بود که سهروردی بارها به نمایندۀ مشائی آن یعنی ابن‌سهلان یا بزرگان مشائی همچون ابن‌سینا معترض و منتقد شده بود، زیرا «بحث صرف و در بند جوهر و عرض و تعریف جنسی و فصلی ماندن» را چیزی جز طناب به ۵۳ پای بستن نمیدانست. از نظر سهروردی حکمت بحثی رایج لازم است اما بهیچ‌وجه کافی نیست؛ چیزی که او بدنبال آن بود حکیمی حقیقی است که از دو خصیصه برخوردار باشد: متأله در ذوق و متأله در بحث. متوغل در بحث صرف، همان مشائیانند که بوفور در زمان سهروردی به کار فلسفی خویش مشغول بودند و متوغل در شهود و ذوق هم همان عارفانند که در سراسر عالم



عرفان اسلامی در زمان شیخ اشراق وجود داشتند و زحمت چندانی برای جستن لازم نداشت. آنچه جامع ایندو باشد، وجود نداشت یعنی حکیمی که هم در عقل و هم در شهود به توغل و تأله رسیده باشد؛ چیزی که سهروردی آن را منحصر بخود میدانست. وقتی سهروردی مطلع موافقی در این زمینه نیافت، با نگارش کتاب *حکمة الاشراق*، وصیتنامه معهود خود را نگاشت و توصیه کرد کسانی که دنبال بحث صرفند، سراغ کتاب او نیایند زیرا آثار مشائیان برایشان کافی است؛ تنها کسانی از این اثر سود خواهند برد که درجاتی از ذوق و بارقه نوری را بهره برده باشند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۲/۲).

۴. دریافت از مشکات واحد حکمت و نبوت

از نظر اهل تحقیق، وقتی سهروردی از حکیم و حکمای باستانی سخن میگوید، منظورش پیغمبر است و حکیم و پیغمبر نزد او یکی است. کتب آسمانی و قرآن، اولین انسان را پیغمبر معرفی کرده و در حدیث تعبیر «خَمْرُ طِينَةِ آدَمَ بَيْدَى أَرْبَعِينَ صَبَاحاً» بکار رفته است که ترکیب «خمیره ازلی» از آن گرفته شده و مراد از خمیره ازلی امری فوق زمانی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۵: ۱۵۰).

قطب‌الدین شیرازی در شرح نظر شیخ اشراق با یادآوری حدیثی از حضرت رسول (ص) که در آن تعبیر «نافث قدسی» بکار رفته است، بطور غیر مستقیم بر یکی بودن مشکات نبوت و حکمت و در نتیجه بر دریافت طولی حکمت اشراق تأکید دارد:

و هو كما قال النبي عليه السلام: «إنَّ رُوحَ الْقُدْسِ نَفْثٌ فِي رُوعِي أَحَبُّ
مَا شِئْتُ فِائِثُكَ مَفَارِقَهُ؛ وَ أَعْمَلُ مَا شِئْتُ فِائِثُكَ مَجْزِي بِهِ» (شهرزوری،
۱۳۷۲: ۶۰۱).

لازمه سخن یاد شده این است که راقم *حکمة الاشراق* آن را از واهب صور دریافت میکند نه از مسیر تاریخ پیشینیان.



بنابراین از دیدگاه شیخ اشراق، مشکلات حکمت و مشکلات نبوت یکی است؛ این سخن وجوه تفسیری بسیاری دارد و یکی از مهمترین آنها که با درک حقیقت خمیره ازلی متناسب است، توجه به نحوه نزول قرآن بعنوان کتاب آسمانی است که بر حضرت ختمی مرتبت نازل شده است و با کتابهای آسمانی گذشته نسبت دارد. گرچه بین سخن حق و سخن خلق تفاوت بسیاری وجود دارد، اما با توجه به این تفاوت، میتوان نسبت بین قرآن با انجیل و تورات را از وجهه نظر نزول، دریافت، تأثیر و تأثر یا عدم تأثیر و تأثر با دریافت حکمت از خمیره ازلی مقایسه کرد.

در قرآن آیات، آموزه‌ها و داستانهایی وجود دارد که در تورات و انجیل هم ذکر شده است و از سرگذشت پیشینیان نیز در قرآن سخن بسیار رفته است؛ بی‌تردید و به ادله فراوان تأثیر و تأثری عرضی و تاریخی میان قرآن و کتب و حوادث و داستانهای گذشتگان وجود ندارد، بلکه آن منبع واحدی که دیگر کتب آسمانی را در آن برهه تاریخی خاص نازل کرده، قرآن را هم در مقطع معلوم خاص نازل کرده است. پس رمز وحدت، در طول و منبع طولی محیط بر همه زمانهاست که از آن به «ازل» یا «سرمد» تعبیر میکنیم. حال از این مرحله به بعد اگر تعبیر احیای کتب گذشته، یا «اتمام مکارم اخلاق» را بکار ببریم، خدشه‌یی بر حقیقت اصالی نزول قرآن وارد نخواهد شد زیرا احیا از لازمه‌های نزول است. پس به همین نسبت، وجود مباحث معرفتی مشترک و تعبیری مانند «هورخش»، «خره کیانی» و بسیاری از تعبیرهای سنتی ایرانیان باستان، شاهدی بر طرح احیای شیخ اشراق نیست بلکه این امر در مرحله بعد از دریافت خمیره حکمت و بدلائل ذیل است:

۵۵

(۱) یا برای اخذ تأیید از پیشینیان است کما اینکه همه حکمایی که ایده‌یی جدید ارائه میدهند سعی میکنند از لابلای مباحث حکمای متقدم، شاهد و تأییدی برای آثار خود بیابند؛ همانطور که خود سهروردی سخن پیشینیان را یاریگر سخن خویش میداند:

و ما ذکرته من علم الانوار و جمیع ما یبتنی علیه و غیره یساعدن علیه



علی بابایی؛ تعبیر «خمیره ازلی» و مسئله «احیا یا تأسیس» در حکمت اشراق سهروردی

کلّ من سلک سبیل اللّٰه عزّ و جلّ (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱/۲).

۲) یا اینکه هدف ارائه بحثی تطبیقی و تأکید بر وحدت خمیره همه علوم در اعصار گذشته تا به حال است. برای همین است که اهل تحقیق پیشنهاد داده‌اند «تألیفات سهروردی را باید دانشجویان رشته فلسفه و دین تطبیقی مطالعه کنند» (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۲۲۸).

۳) یا در نهایت هدف سهروردی در استفاده از نمادهای زرتشتی و نیز نمادهای سنتهای دیگر، این بود که نشان دهد چگونه این سنتها به یک حقیقت بنیادین واحد معتقدند. سهروردی میتواند حکمت اشراق خود را فقط در محدوده اسلام یا فقط در سنت زرتشتی ارائه دهد اما سنتهای دیگر را هم مطرح کرد تا خصلت جهانی و فراتاریخی بودن حکمت اشراقی را نشان دهد (همان: ۲۲۷). از خاصیت ذاتی خمیره ازلی است که حکمتهای تاریخی مثبت جریانی فراتاریخی است.

۵. تأکید همزمان بر خمیره خسروانی و خمیره فیثاغوری

تقریباً در همه مواردی که سهروردی از خمیره حکمت سخن میگوید، در آن واحد از هر دو شاخه یونانی و ایرانی یاد میکند، بدون اینکه یکی را بر دیگری ترجیح دهد. حتی اگر ترجیحی در میان باشد گاه ترجیح و تأکید جانب یونانی پررنگتر میشود. ما به ذکر چند مورد در این زمینه اکتفا میکنیم:

۱) هذه الازمنة القریبة: فخمیره الفیثاغوریین وقعت الی أخی اخمیم ، و منه نزلت الی سیّار تستر و شیعته. و اما خمیره الخسروانیین فی السلوک: فهی نازلة الی سیّار بسطام ، و من بعده الی فتی بیضاء ، و من بعدهم الی سیّار أمل و خرقان (سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۰۳/۱).

۲) بار دیگر در این زمینه میگوید: و من الخسروانیین خمیره وقعت الی ما امتزجت به طریقة من خمایر آل فیثاغورس و انباذقلس و سقلیبوس علی لسان حافظی الكلمة من الجانب الغربیّ و الشرقیّ، و وقعت الی قوم تکلموا بالسکینه یعرفون فی دواوین القاصّة (همانجا).

۵۶



۳) نیز در مقدمه کتاب مهم حکمة/الاشراق بیان میکند: «هو ذوق امام الحکمة و رئیسها افلاطون صاحب الأید و النور، و کذا من قبله من زمان والد الحکماء هرمس الی زمانه من عظماء الحکماء و اساطین الحکمة مثل انبازقلس و فیثاغورس و غیرهما و کلمات الاوّلین مرموزة و ما ردّ علیهم و ان کان متوجّهاً علی ظاهر أقوالیهم لم يتوجّه علی مقاصدهم، فلا ردّ علی الرمز و علی هذا یبتنی قاعدة الشرق فی النور و الظلمة الی کانت طريقة حکماء الفرس مثل جاماسف و فرشاوشر و بوزرجمهر و من قبلهم (همان: ۱۱/۲).

۴) سهروردی گاه - مانند برخی از مواردی که پیشتر به آنها اشاره شد- در مقام تقدم ظاهری در نقل مطلب، بر شاخه یونانیان تأکید میکند: «و یری الذوات المملکوتیة و الانوار الی شاهدھا هرمس و افلاطون» و آنگاه به تعبیری از حکمای ایرانی و اصطلاحات رایج آنها اشاره میکند: «و الاضواء المینویة ینابیع الـ«خرّه» و الرأی الی أخبر عنها زرادشت. و وقع خلسة الملك الصدیق کیخسرو المبارک الیها، فشاھدھا و حکماء الفرس کلّهم متّفقون علی هذا، حتّی انّ الماء کان عندهم له صاحب صنم من المملکوت و سمّوه «خرداد» و ما للاشجار سمّوه «مرداد» (همان: ۱۵۷).

۶. نسبت احیا به همه تمدنها

یکی از نکته‌هایی که هانری کربن بر آن تأکید میکند این است که «به اعتبار طرح سهروردی برای احیای حکمت ایران باستان است که سهروردی گوید کسی بر او فضل تقدم ندارد». این در حالیست که شخص سهروردی نسبت احیا را هم به حکمت ایرانیان باستان داده و هم به حکمت قدیمی که در میان بزرگان هند، فارس، بابل، مصر و قدمای یونان بوده است و از قضا هانری کربن هر دو نسبت را در مقدمه فرانسوی بر مجموعه مصنفات شیخ اشراق ذکر کرده است:

و کانت فی الفرس أمّة یهدون بالحق، ... قد أحيینا حکمتهم التّوریة الشریفة الی یشهد بها ذوق أفلاطون و من قبله من

الحکماء فی الكتاب المسمی بـ «حکمة الاشراق» و ما سبقت إلى
مثله ... و اودعنا علم الحقیقه کتابنا المسمی بحکمة الاشراق
أحیینا فیہ الحکمة العتیقه التي مازالت ائمة هند و فارس و بابل
و مصر و قدماء یونان الی افلاطون یدورون علیها و یتخرجون
عنها حکمتهم و هی الخمیره الازلیة^(۲) (همان: مقدمه فرانسوی
کربن، XLI).

حتی فراتر از این، سهروردی بر اختصاص محتوای حکمت اشراق به خود تأکید
دارد و معتقد است متقدمان و متأخران از آنچه حق تعالی بر زبان او جاری ساخته
بی نصیب بوده‌اند: «أنه قد فات المتقدّمین و المتأخّرین ما یسرّ الله علی لسانی منه؛
پیشینیان از آوردن نظیر آنچه خداوند بر زبان من روان ساخته، عاجز مانده‌اند
(همان: ۲/ ۲۵۹). همین نکته، اختصاص محتوای حکمت اشراق به شخص او را
تأیید میکند؛ و اگر از بهره‌مندی پیشینیان از خمیره ازللی سخن بمیان می‌آورد، بر
اساس دلایلی است که اشاره کردیم. این سخن منافاتی با این مطلب ندارد که
میگوید: «جمالی از علوم شریف به گذشتگان داده شده است و تفصیل و بسطش به
ما داده شده است؛ ... ما اوتی من قبلنا اجماله، و اوتینا بسطه. و بیانہ فی کتابنا
الموسوم بحکمة الاشراق» (همان: ۱/ ۳۶۱)؛ چرا که تمام محتوای «دریافت از
خمیره ازللی» همین است که از آن منبعی که به دیگری داده شده به او هم اعطاء
شود؛ تعبیر «اوتی» و «اوتینا» خود بروشنی دال بر این مطلب است، یعنی هم به
آنان و هم به ما داده شده است. این تعبیر فرموده حضرت رسول (ص) «اوتیت
جوامع الکلم» را بخاطر می‌آورد و بر ارتباط دوباره مشکلات حکمت و نبوت تأکید
میکند. کما اینکه باز بنا به اقتضای همین خمیره ازللی، تعبیر «اوتی» در مورد
حکمای ایران هم بکار رفته است: «فأوتی لما تألّق بأشعة أنوار الله العلیا کیانیة»
(همان: ۴/ ۹۲).



خلاصه اینکه دریافت در شرایط و زمانها و افراد مختلف است، بدون اینکه تکراری در میان باشد؛ «لا تکرار فی التجلی». اقتضای دریافت از خمیره ازلی آن است که جانمایه مشترک اما در هر قالبی بر حسب شخصیت و شأنیت آن قالب باشد؛ همانطور که در آموزه‌های عرفانی با تعبیر رنگ ظرف و رنگ آب تمثیل آورده میشود: «لون الماء لون إنائه»^(۳). سهروردی در پایان کتاب مشارع و مطارحات و در بخش وصیت مصنف، به سهم اختصاصی و بیتکرار خود از خمیره ازلی اینگونه اشاره میکند: «... وان لم يعرف المبتدی قدره يعرف الباحث المستبصر انی ما سبقت الی مثله» (همان: ۱/ ۵۰۵).

۷. دریافت از نافث قدسی و طباع تام

همانگونه که اشاره شد، سهروردی بر القاء حکمت از سوی یک نافث قدسی تأکید دارد: «قد القاه النافث القدسی فی روعی» و در جای دیگر منبع این القاء را رب النوع انسانی میدانند که دارای مقامی روحانی و رفیع است. همین منبع واحد است که سبب میشود حکمت در میان دریافت‌کنندگان آن امری واحد باشد؛ از آغاثا ذیمون و انباز قلس و هرمس اقوالی که به این رب النوع و طباع تام اشاره دارد، نقل شده است. در مورد هرمس آمده است: «ان ذاتاً روحانیة القت الی المعارف، فقلت لها: من أنت؟ فقلت أنا طباعک التامة» (همان: ۴۶۴).

روشن است که طبق نظام طولی مراتب انوار در حکمت اشراق، نافث قدسی با حقیقت رب النوع انسانی یکی است. پس اینکه منبع الهام امری قدسی و ورای انسانی است، غیر از این است که از پیشینیان اخذ کرده باشد. نافث قدسی با روح القدس و واهب الصور هم که در حکمت ما متکفل اعطاء علم است، یکیست. ملاصدرا در اینباره میگوید:

و منها روح القدس النازل بالوحی النافث فی ارواع اولی القوّة
القدسیة بإذن الله (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۹۷).

۵۹

۸. نسبت خمیره ازلی با تبارنامه معنوی

سهروردی در وصف سلوک حکمای متأله از تعدادی از حکما در آثار خود نام برده که از جانب سهروردی پژوهان به تبارنامه معنوی او شهرت یافته است^(۴) (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲: ۱ / ۵۴۱؛ پازوکی و زارع، ۱۳۹۴: ۴۰-۲۴). نکته مهم و قابل ذکر در این تبارنامه این است که ارتباط تاریخی مرسوم آنگونه که میان سلسله‌های عرفانی و فکری و پادشاهی و خاندانی و... که با ترتیب خاصی میان متقدم و متأخر و بر حسب توالی زمانی معقول مرسوم است وجود ندارد؛ کافی است به آنچه تحت عنوان تبارنامه معنوی شیخ اشراق شهرت یافته نظر بیندازیم:



۶۰

مثلاً از نظر تاریخی میان ذوالنون مصری و افلاطون در شاخه یونانی و میان بایزید بسطامی با کیخسرو قرن‌ها فاصله وجود دارد. در واقع وجه اشتراک این تبارنامه، توالی زمانی و اخذ نسل به نسل و سلسله‌وار نیست بلکه مجمع این حکمای راستین، همان خمیره ازلی است که شرط پیوستن به آن، داشتن ذوقی حکمی است؛ ذوقی که اهل حکمت را مهیا می‌سازد تا از منبع ازلی و ابدی در جهت طولی هستی علم خود را دریافت کنند.^(۵)

۹. تعبیر «ازل» در خمیره ازلی

نسبت تعبیر ازل با همه زمانها نیز دلیلی بر این است که تأثیر و تأثر تاریخی در حکمت سهروردی با پیشینیان مطرح نیست بلکه مرجع و منبع مشترک امری و رای تاریخی است. از نظر سهروردی، حکمت همیشه بوده و برای همیشه هم پایدار خواهد بود و هرگز از عالم منقطع نخواهد شد:

علی انّ للحکمة خمیره ما انقطعت عن العالم أبداً (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۹۴/۱).

اصطلاحات «ازل، ابد، سرمد و...» تعبیری مختلف از یک حقیقت واحد با لحاظ و اعتبارهای مختلفند. در واقع برای تبیین حقیقت زمان، به اعتبارهای مختلف تعبیرهای مختلفی بکار رفته است که تعبیری چون: زمان، ازل، ابد، سرمد، حال، گذشته، آینده و... از آن جمله هستند. در حکمت اسلامی عالم دارای سه مرتبه است و چون زمان با عالمها نسبت دارد، کیفیت آن متناسب با مرتبه خاص خود است (ر.ک: بابایی، ۱۳۹۸: ۲۷۵ و ۲۴۷). آنچه در عالم ماده، «زمان» نامیده میشود در مرتبه دوم هستی «دهر» نام دارد و همین مفهوم در مرتبه سوم «سرمد» نامیده میشود^(۶) که تعبیر دیگر آن «ازل» است. از نظر حکمای اسلامی دهر، روح زمان و ازل، روح دهر است زیرا ازل وقت و حدی موقت و محدود و جزئی از زمان نمیباشد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳ / ۵۹۷). نسبت ازل به مراتب دهر و زمان نسبت وجود صرف به مراتب وجود است (همان:

۵۹۶). محال است ازل، جزئی از زمان گذشته باشد زیرا لازم می‌آید از اجزاء دیگر زمان غایب باشد (همان: ۵۹۷). ملاصدرا ازلیت و ابدیت را صفات خداوند میداند و کلمات ازلی، قدیم و سرمدی را مرادف آورده و میگوید: هر آنچه ازلی است، ابدی است و هر آنچه سرمدی است، هم ازلی است و هم ابدی و آنچه قدیم است، هم ازلی و هم ابدی است، البته قدیم بالذات (سجادی، ۱۳۷۵: ۶). پس روشن است که ازل بمعنای ابتدای تاریخ نیست و اصلاً ازل مفهومی تاریخی نیست تا محتوای خمیره ازلی به پدیده تاریخی پیشین و در جهت عرض هستی مرتبط باشد. بتعبیری دیگر، ازل محیط بر همه زمانهاست؛ در نتیجه خمیره‌یی که منسوب به ازل است، محیط بر همه زمانهاست و از مقطعی تاریخی سرچشمه نمیگیرد.

۱۰. مسئله «ذوق» و خمیره ازلی

کلیدیترین تعبیر در ارتباط میان خمیره ازلی با حکمت اشراقی را میتوان تعبیر «ذوق» نامید. ممکن است بعضی تعبیر «شهود» را پیشنهاد دهند که در کنار «استدلال» مؤلفه تمایز حکمت اشراق بحساب می‌آید، یا ذوق را با شهود در حقیقت و مصداق یکی بدانند. اما بنظر می‌آید ذوق بنیانیت و بنیادیت از شهود است چرا که ناظر به جنبه چششی، پیش‌زمینه‌یی و دریافتی شهود است و شهود بنوعی حاصل ذوق است. به هر حال از نظر سهروردی داشتن «ذوق» شرط اساسی برای شایستگی بر اطلاق عنوان «حکیم» و فرا رفتن از فلسفه مرسوم است:

و اسم الحکیم لا یطلق الا علی من له مشاهدة للامور العلویة و ذوق مع هذه الأشياء و تآله (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱ / ۱۹۹).

شیخ اشراق غالب و بلکه همه حکمای تبارنامه معنوی خویش را به این ذوق متصف میداند؛ کافی است به این اطلاقها توجه داشته باشیم: «ذوق حکمة الإشراق» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲ / ۲۲۲)؛ «و هو ذوق امام الحکمة و

رئیسها افلاطون (همان: ۱۰)؛ «لانیباذقلس و کتب فیثاغورس تدلّ علی ... صحّة ذوقهما و مناسبة افلاطون فی ذلك و هو ذوق جمیع الحکماء الذین كانوا قبل افلاطون من زمان هرمس الهرامسة (همان: ۳۰۰)؛ همانطور که این اتصاف را به خود هم نسبت داده است: «تلتسون منّی ان اکتب لکم کتاباً اذکر فیہ ما حصل لی بالذوق فی خلواتی و منازلتی»... «و اما اتقان البحث الصحیح بحیث یكون مطابقاً للوجود من غیر سلوک و ذوق فلا یمکن» (همان: ۱۵/۳)؛ «و الذوق السلیم یتفطن لهذه الأشياء» (همان: ۸۵/۱).

۱۱. مسئله رمز و ذوق و خمیره ازلی

میدانیم که سهروردی حکمای بهره‌مند از خمیره ازلی را صاحب رمز میدانند (همان: ۱/۱۹۹) و تأکید میکند: «هر کس که رمز را بگشاید به کنز دست می‌یابد». اولین شرط این رمزگشایی «ذوق» است؛ آنگاه شوق، عشق، وصل، فنا و در نهایت بقا (همان: ۳/۴۶۵). بدون این ذوق چیزی فراتر از حکمت بحثی حاصل نخواهد شد. مطلب کلیدی در سخن شیخ اشراق «ارتباط میان ذوق، رمز و خمیره ازلی» است که حقیقت دریافت حکمت را مشخص میکند.

سهروردی نخست در بیانی رمزی، گردش ماه به دور خورشید را مورد توجه قرار داده و میگوید: ماه عاشق صادق سلطان نیرات است؛ توجه به معشوق و توصل به وصل محبوب، ذاتی عاشق است؛ مدام در وی نظر اندازد تا که چون با معشوق مقابل شود پرتو خورشید بر ذاتش افتد و ذاتش با انوار او نورانی گردد و چون در ذات خود نظر اندازد آن را نورانی یابد که سر به سر از انوار خورشید لبریز شده است؛ در این حال است که لب به «انا الشمس» گشاید. در اینجا سهروردی از دو نفر از تبارهای معنوی اشراقی خود نام برده و میگوید: بسطامی و حلاج، ماههای آسمان توحیدند؛ (همانجا). همانگونه که گردش ماه به دور خورشید است پس روی و وجه و نظر حکیمان و عارفان هم

تنها به حق تعالی است. سهروردی با این تمثیل تأکید میکند تنها چیزی که باید به آن توجه کنیم، گشودن طلسم بشری است چرا که گنجهای قدس در آن پنهانند. پس ذوق که منشأ درونی دارد و نه تاریخی، کلید دریافت رمز خزینة خمیره ازلی است؛ خمیره‌یی که در آسمان توحید مأوا دارد. در این تمثیل، تبعی بودن نور ماه نسبت به نور خورشید و چرخش مدام آن بر محور خورشید، بسیار اهمیت دارد و با حقیقت دایره‌یی دریافت معنویت و حقیقت دایره‌یی نزول زمان از دهر و سرمد بسیار متناسب و قابل تأمل است (ر.ک: بابایی، ۱۳۹۸: ۲۷۵ و ۱۵۸).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنچه درباره‌ی رویکرد برخی از سهروردی‌پژوهان از جمله هانری کربن در مورد تأسیسی یا احیایی بودن حکمت اشراق بیان کردیم، مباحث زیر قابل تأکید و استنتاج است:

۱. سهروردی مدعی است که حکمت را از خمیره ازلی اخذ میکند؛ همانطور که میدانیم ازل اعتباری از سرمد است و بر همه ازمه احاطه دارد بنابراین امری فوق زمان خطی است؛ پس تأثیر و تأثر تاریخی و مناسبت‌های میان ایران باستان و حکمت اشراق، نقشی در تأسیس حکمت اشراق نخواهد داشت.

۲. مطابق آموزه‌های شیخ اشراق، حکمت اشراقی، حکمتی القائی و الهامی از منبعی ازلی یعنی از منبع طولی و ورای تاریخ است که طبق سخن صریح سهروردی «در روزی شگفت» و «یکباره» دریافت شده است؛ بنابراین دریافت آنی، القائی از نافثی قدسی با تأثر تاریخی سازگار نیست.

۳. مهم‌ترین کتاب اشراقی سهروردی *حکمة الاشراق* است که روال دریافت آن «لحظه‌یی» و نگارش آن بدلیل سفرهای متعدد زمانبر بوده است؛ برخلاف ادعای هانری کربن و بتصریح سهروردی، نخست دریافت بوده است و بعد سفر



نه اینکه سفرها در دریافت آن تأثیر داشته باشند.

۴. سفرهای سهروردی برای یافتن شریک مطلعی بوده است که به خصیصه تاله و توغل در حکمت بحثی و ذوقی رسیده باشد نه برای یافتن تبارنامه معنوی یا احتمالاً زرتشتیانی که از آموزه‌های ایران باستان و تعلیمات نوری زرتشتی مطلع باشند.

۵. مشکلات واحد حکمت و نبوت دلیل دیگری بر دریافت طولی آموزه‌های اشراقی از منبعی ازلی است؛ با لحاظ تفاوتها میتوان اینگونه نتیجه گرفت: با آنکه میان قرآن بعنوان ارمغان نبوی و انجیل و تورات وجوه اشتراک زیادی وجود دارد اما هیچ محقق مطلع و منصفی نگفته که قرآن این اشتراکات را از انجیل و تورات و در مسیر تاریخی گرفته است یا هدف پیامبر(ص) احیای آموزه‌های تورات و انجیل بوده است؛ بلکه هر سه آموزه‌های خود را از منبعی واحد که فوق زمانی و ازلی است دریافت کرده‌اند.

۶. به همان دلیل که از طرف بعضی از محققان، از تعبیر خمیره ازلی، خمیره خسروانی و آنگاه حکمت خسروانی و حکمت ایرانی نتیجه گرفته میشود، میبایست از همین تعبیر، در آن واحد، بدون تقدم و تأخر و با تأکید یکسان، حکمت فیثاغوری و آنگاه حکمت یونانی هم نتیجه گرفته شود. چرا که سهروردی به همان اندازه که بر مناسبات حکمت اشراق با ایران باستان توجه داشته به همان اندازه هم بر مناسبات آن با حکمت فیثاغوری نظر داشته است. پس اگر هدف سهروردی صرفاً احیا باشد، این سخن در مورد احیای حکمت یونانی هم صادق خواهد بود و این برخلاف ادعای گروه یاد شده است. سهروردی هر جا تعبیر حکمت خسروانی را بکار برده از حکمت فیثاغوری پا به پای آن و بلکه با تأکید بیشتری یاد میکند. حتی فراتر از آن او همان مناسبت خسروانی و فیثاغوری با خمیره ازلی را به همه تمدنهای دیگر نظیر بابل و هند و ... هم نسبت میدهد.

۷. بنابر آنچه گفته شد حکمت اشراق حکمتی برآمده از تأثیرپذیری خطی

۶۵

عرضی و تاریخی نیست، و در نتیجه تأسیسی است نه احیایی و البته احیا خود میتواند از لازمه‌های تأسیس باشد. یعنی منافاتی ندارد در برهه‌یی از زمان حکمتی رایج بوده باشد که در برهه‌یی دیگر شکلی تفصیلاتی از آن بر کسی الهام شود بدون اینکه فرد ملهم حتی از حکمت سابق مطلع باشد.

۸. محتوای حکمت اشراق سهروردی که همه تمدنها را از خمیره ازلای حکمت بهره‌مند میدانند خود بهترین رد بر شعوبیه‌گرایی و گرایشهای ملی‌گرایانه است.

۹. مقاله حاضر ضمن توجه بر مفهوم خمیره ازلای، بویژه با تأکید بر مفهوم «ازل» بر این نکته تأکید دارد که لازمه این مفهوم (یعنی ازل)، اخذ از جهتی فوق زمانی و فوق تاریخ خطی است؛ حال آنکه صحبت از احیای صرف، نظر بر خط عرضی تاریخی است و نه دریافت طولی ماورای تاریخی و زمانی. یعنی ادعای احیا، خود، نقض محتوای خمیره ازلای است. بنابراین کوشش غیرعلمی و غیر مستند در این زمینه، به هر غرضی که باشد باعث مسخ حکمت اشراق و «تضییع حاصل همه عمر سهروردی» خواهد بود.

پی‌نوشتها

۱. جنبش ایرانی ملی‌گرایانه‌یی در سده سوم هجری به بعد که در برابر تسلط اعراب بر ایران واکنش نشان دادند و قصد داشتند تا با احیای فرهنگ و ارزشهای دینی ایران پیش از اسلام به مقابله با اعراب برخیزند.

۲. هانری کربن این تعبیر را از بخش طبیعیاتِ *مطارحات* نقل کرده است.

۳. از جنید پرسیدند که عارف کیست؟ گفت: «لون الماء لون إنائه» (مستملی)، ۱۳۶۳، ۴/۱۶۸۷.

۴. «و اما النور الطامس الذی یجرّ الی الموت الاصغر، فأخر من صحّ اخباره عنه من طبقة یونان الحکیم المعظم افلاطون، و من عظماء من انضبط عنه و بقی اسمه فی التواریخ: هرمس. و فی الفهلویین: مالک الطین المسمی بکیومرث، و کذا من شیعتہ: افریدون و کیخسرو. و اما انوار السلوک فی هذه الازمنة القریبة: فخمیره الفیثاغورثیین وقعت



الی اخی احمیم، و منه نزلت الی سیّار تستر و شیعتہ. و اما خمیرة الخسروانیّین فی السلوک: فہی نازلة الی سیّار بسطام، و من بعدہ الی فتی بیضاء، و من بعدہم الی سیّار أمل و خرّقان. و من الخسروانیّین خمیرة وقعت الی ما امتزجت بہ طریقة من خمایر آل فیثاغورس و انباذقلس و سقلیبوس علی لسان حافظی الکلمة من الجانب الغربیّ و الشرقیّ، و وقعت الی قوم تکلموا بالسکینة يعرفون فی دواوین القاصّة».

۵. همانطور که خود کرین هم بدرستی در جایی از کتابش اعتراف میکند، برای تحقق طرح موسوم به «طرح عظیم همه عمر» که مد نظر وی است، نمیتوان از طریق صرف بازیابی اسلاف [و سوابق] آن توجیه و تبیین کرد. در نظر آن کس که پذیرفته باشد شهود خلاقانه موضوع تبیین پذیر نیست، بلکه خود این شهود مبدأ و منبع تبیین است، گردآوری سوابق، هرگز برای تبیین چگونگی شکلگیری چنین طرحی کفایت نمیکند (کرین، ۱۳۹۷: ۲/۹۷).

۶. فیلسوفان در تعریف زمان و دهر و سرمد گفته‌اند: مقایسه دو امر متغیر با همدیگر زمان، مقایسه امر ثابت با متغیر دهر و مقایسه ثابت با ثابت سرمد است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۵) *حکمت خسروانی*، تهران: وایا.
- ابوریان، محمد علی (۲۰۱۱) *تاریخ الفکر الفلسفی*، اسکندریه: دارالمعرفة الجامعية.
- امین رضوی، مهدی (۱۳۷۷) *سهروردی و مکتب اشراق*، تهران: نشر مرکز.
- بابایی، علی (۱۳۹۸) *سه گانه‌های عالم معرفت*، اردبیل: انتشارات دانشگاه محقق اردبیلی.
- زارع، زهرا؛ پازوکی، شهرام (۱۳۹۴) «نقدی بر تبارشناسی اشراقیان»، *جاویدان خرد*، شماره ۲۸، ص ۲۷-۴۰.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹) *شرح المنظومة*، تهران: نشر ناب.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۵) *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران: امیرکبیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲) *المشارع و المطارحات* در: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲) *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق حسین ضیایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



کربن، هانری (۱۳۹۵) *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد.
_____ (۱۳۹۷) *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی؛ سهروردی و افلاطونیان پارس*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
مستملی نجاری، اسماعیل (۱۳۶۳) *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تهران: اساطیر.
ملاصدرا (۱۳۶۶) *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
_____ (۱۳۶۸) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة ابریة*، قم: مصطفوی.