

## خمیره<sup>۱</sup> ازلی در نزد سهروردی و رنه‌گونون

بابک عالیخانی\*

### چکیده

سهروردی در کتب خود از خمیره ازلی و ابدی یا خمیره مقدسه‌ای سخن به میان آورده که بدون اطلاع از آن نمی‌توان در زمره حکمای حقیقی جای گرفت. در کتاب *مطارحات*، «کلمه» نخستین را که همان خمیره ازلی است در دو رشته شرقی (خسروانی) و غربی (فیثاغورسی) ترسیم کرده است که سرانجام در یک نقطه جمع گردیده‌اند و سهروردی خود وارث این امانت گران‌بهاست. رنه‌گونون نیز به طریق مشابهی از خمیره ازلی (la Tradition primordiale) سخن گفته است که مظهر نخستینی دارد و مظهر بازپسینی: مظهر اول آن آیین هندو و مظهر آخر آن دین اسلام است. در این مقاله، با استناد به گفتاری از گنون درباره سناتنه دهرمه (خمیره ازلی و ابدی)، رأی او با رأی سهروردی برابر نهاده شده است.

واژگان کلیدی: خمیره ازلی، خمیره مقدسه، سناتنه دهرمه، ایران، هند، اسلام.

---

\* عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۲۳

## مطلع سخن

هنگامی که از حکمت اشراق سهروردی سخن می‌رود، چه بسا نظریه «اصالت ماهیت» به ذهن متبادر گردد؛ در کتبی مانند *مطارحات و حکمة الاشراق* آمده است که «وجود» از اعتبارات عقلی است، یعنی صرفاً در اذهان وجود دارد و آن را مابازاء خارجی و عینی نیست. اما اگر از این رأی سهروردی نتیجه گرفته شود که او به اصالت ماهیت به معنی مورد نظر صدرالمتألهین قائل است، صحیح نیست، چراکه در زمان شیخ اشراق مسأله اصالت وجود یا اصالت ماهیت به آن قالب و صورتی که در دوره صفویه و در نزد میرداماد و ملاصدرا طرح شد، مطرح نشده بود. اصالت ماهیت در نزد شیخ اشراق به معنای دیگری است.

برای به دست آوردن معنی آن، قدم اول این است که دو معنی ماهیت، یعنی «ما یقال فی جواب ما هو» و «ما به الشئی هو هو» از یکدیگر تمیز داده شود. اصالت ماهیت مورد نظر سهروردی به معنی دوم مربوط است و نه به معنی اول. معنی دوم اعم است و معنی نخست را در بردارد.<sup>۲</sup> قدم دوم این است که ماهیت یا هویت از نظر سهروردی را به نور و ظلمت برگردانیم، چرا که پایه حکمت اشراق بر روی دو رمز نور و ظلمت نهاده شده است. بدین سان به هویت‌های نورانی و ظلمانی می‌رسیم که متن واقع را تشکیل داده است.<sup>۳</sup> قدم سوم این است که دو رمز نور و ظلمت را بگشاییم که آنگاه به هویت‌های آگاه و ناآگاه برمی‌خوریم، زیرا که در قسم ثانی از کتاب *حکمة الاشراق* به وضوح ذکر شده است که نور حقیقی همان آگاهی و خودآگاهی است و ظلمت حقیقی همان ناآگاهی و ناخودآگاهی.<sup>۴</sup> قدم واپسین این است که شاهد مطلق ازلی را بیابیم که با رخ و زلف خود متن خارج را پر ساخته است. در این مرحله، از میانه تعلیمات *وحدة الشهودی عین القضاة* همدانی سربرمی‌آوریم.<sup>۵</sup>

ملاحظه می‌شود که اصالت ماهیت شیخ اشراق نظریه سهل و پیش‌افتاده‌ای نیست که در دوره شاه عباس صفوی آن را رد کرده باشند. فلسفه سهروردی نردبانی «است» برای وصول به بام بلند «*وحدة الشهود*» عرفایی مانند بایزید بسطامی، حلّاج، ابوالحسن

خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، احمد غزالی و سرانجام عین‌القضاة همدانی، چنانکه فلسفه صدرا نردبانی است برای وصول به بلندای «وحدة‌الوجود» ابن عربی، قونوی، کاشانی، قیصری، فرغانی و دیگران.

یکی از محققان ارجمند، فلسفه سهروردی را به سه جنبه روش شهودی، علم‌النفس شهودی و نظام نوری شهودی تحلیل کرده است.<sup>۶</sup> بین این سه بُعد یا سه جنبه در حکمت اشراق چه پیوندی است؟ حقیقت این است که بدون درک تمام و تمام نکته «وحدة‌الشهود» عرفانی، پیوند این سه بُعد نورانی را نمی‌توان دریافت.<sup>۷</sup> وانگهی چون عین عبارات و اشاراتی مانند آنچه ابن عربی و اصحاب او آورده‌اند در نوشته‌های شیخ اشراق یافته نمی‌شود، نمی‌توان سهروردی را عارفی نیمه‌تمام دانست. به علاوه، اگر نظریه اصالت ماهیت سهروردی و تشکیک نوری او و تشخیص از دیدگاه او به درستی درک نگردد، این گمان پیش خواهد آمد که رأی اصالت ماهیت شیخ اشراق مانند غده سرطانی همگی پیکره حکمت اشراق را دربرگرفته و آن را زار و نزار ساخته است. چون اصل مرام سهروردی را که *وحدة‌الشهود* خراسانی و ماوراءالنهری است به دست نیاورده‌ایم، شرح و گزارش و نقد خود ما در باب شیخ اشراق رنجور و بیمار خواهد بود.<sup>۸</sup> برای تجلیل از مقام فلسفی و عرفانی صدرا لازم نیست که از جلالت قدر شیخ اشراق چیزی کسر کنیم.

هنگامی که از حکمت اشراق سخن می‌رود، پاره‌ای دیگر از اشخاص به یاد رمز و تمثیل می‌افتند و نیز عالم مثال را به یاد می‌آورند که شیخ اشراق نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی به طرح آن همّت گماشت. شیخ اشراق قیاسات برهانی را در اثبات آنچه به شهود یافته است به کار برده و در این قسمت نیز قوت خود را نشان داده است، ولی نباید فراموش کرد که کل حکمت او بر پایه دو رمز روشنایی و تاریکی نهاده شده است.<sup>۹</sup> به علاوه، رمزهای گوناگونی در آثار رمزی خود آورده است. به عنوان مثال، در رساله *عقل سرخ*، از کوه قاف و گوهر شب‌افروز و درخت طوبی و دوازده کارگاه و زره داوودی و تیغ بلارک و چشمه آب زندگانی سخن گفته است.<sup>۱۰</sup> چنانکه برخی از اهل تحقیق نشان داده‌اند، سهروردی در منطق *مطارحات* قضایای خیالی یا مخیلات را از جهتی حتی بر اوکیات راجح دانسته است

که یادآور نظریهٔ مثال‌نبت در نزد حکیم ابونصر فارابی است.<sup>۱۱</sup> روش ارسطویی در استدلال، روش بسیار نیکویی است، اما به کار بردن رموز چیز دیگری است. رمز و تمثیل زبان ازلی و فطری آدمی است و ظرفیت این زبان از همه بیشتر است. شعر از همهٔ لسان‌ها برتر و بالاتر است.

هنگامی که از حکمت اشراق سخن می‌رود، پاره‌ای دیگر از اشخاص به یاد نقد تند و تیز سهروردی بر ارسطو و پیروانش می‌افتند. درهم کوفتن تعریف به حد و رسم و بازگردانیدن قضایای شرطی به حملی و سالبه به موجب و جزئی به کلیه و غیرضروری به ضروری و تقلیل مواد قضایا از شش به سه و انتقاد از تطویلات مشائیان در باب مقولات و سعی شیخ اشراق در تقلیل مقولات به پنج مقوله، انتقاد از هیولی و صورت ارسطویی و مباحثی از این دست، نویدبخش عبور از ارسطو و درافکندن طرح نو غیرارسطویی است، گویی که سهروردی نیز در نیمهٔ قرن ششم رنسانسی بر پا کرده است. ولی سهروردی با ارسطو از یک جهت مخالف است و از جهت دیگر مخالف نیست. محدودیت‌های فکر ارسطویی و عقل‌گرایی مفرط او که به زیان کشف و شهود است مورد انتقاد شیخ اشراق بوده است، وگرنه ارسطو که در کُنهٔ آراء خود از افلاطون دور نیست در نزد سهروردی جایگاه بزرگی دارد. مگر شَبیح ارسطو نبود که در حکایت منامیهٔ مذکور در *تلویحات*، راه حقیقی علم و معرفت را به سهروردی باز نمود و سپس زبان به ستایش از استاد خود افلاطون بازگشود؟ گذر کردن از محدودیت‌های فلسفه ارسطو کجا و نفی مطلق او که از رنسانس به بعد غالباً در پیش گرفته شد کجا؟

هنگامی که از حکمت اشراق سخن می‌رود، شاید اشخاص اندکی نیز باشند که به یاد خمیرهٔ ازلی و ابدی شیخ اشراق بیفتند. این نظریهٔ ممیزهٔ حکمت اشراق است و حساب این حکمت را از حکمت مشاء و حکمت متعالیه جدا می‌گرداند. به جهت اینکه به این بُعد کمتر توجه شده است، در این مقاله به مقایسهٔ آراء سهروردی و گنون در باب خمیرهٔ ازلی می‌پردازیم. از آنجا که احیاء متافیزیک و *حده الشهودی* و طرح سمبلیسم و نقد ارسطو به منزلهٔ آغاز انحطاطی عمیق در فلسفهٔ غرب است که تا به امروز ادامه می‌یابد و خورشید حقیقت رفته رفته به غروب‌گاه خود می‌رسد و

نیز کشف خمیره ازلی،<sup>۱۲</sup> ارکان چهارگانه اندیشه رنه گنون است؛ یافتن عین این ارکان چهارگانه در نزد شیخ اشراق ما را بر آن می‌دارد که تعلیمات رنه گنون و اصحاب او را خویشاوند اشراق بدانیم و آن را به نام «اشراق نو» بخوانیم.

### خمیره ازلی در نزد شیخ اشراق

سهروردی در طبیعات مطارحات آورده است:<sup>۱۳</sup>

«و اودعنا علم الحقیقة (فی) کتابنا المسمى بحكمة الاشراق، احینا فیه الحکمة العتیقة التي ما زالت ائمة هند و فارس و بابل و مصر و قدماء یونان إلى افلاطون بدورون علیها و یستخرجون عنها حکمتهم و هی الخمیره الازلیة».

«ما علم حقیقت را در کتاب خود موسوم به حکمة الاشراق به ودیعه نهادیم. در آن کتاب حکمت عتیقه‌ای را که پیشوایان هند و پارس و بابل و مصر و قدمای یونان تا افلاطون بر گرد آن (به مانند یک قطب) گردیده‌اند و حکمت خود را از آن استخراج کرده‌اند زنده ساخته‌ایم.<sup>۱۴</sup> آن همان خمیره ازلی است».

وی در الهیات مطارحات می‌نویسد:

«... علی ان للحکمة خمیره ما انقطعت عن العالم ابداً»

«... زیرا که حکمت را خمیره‌ای است که تا ابد از عالم بریده نگردد».

باز در همین کتاب می‌نویسد:

«و اما النور الطامس الذی یجرّ الى الموت الا صغر،<sup>۱۵</sup> فأخر من صحّ اخباره عنه من طبقة یونان الحکیم المعظم افلاطون، و من عظماء من انضبط عنه و بقى اسمه فی التوارخ هرمس.<sup>۱۶</sup> و فی الفهلویین: مالک الطین<sup>۱۷</sup> المسمی بکیومرث، و کذا من شیعته: افریدون و کیخسرو. و اما انوار السلوک فی هذه الازمنة القریبة: فخمیره الفیثاغوریین وقعت الى أخی<sup>۱۸</sup> انخمیم، و منه نزلت الى سیار تستر و شیعته. و اما خمیره الخسروانیین فی السلوک: فهی نازلة

الی سیار بسطام، و من بعده الی فتی بیضاء، و من بعدهم الی سیار آمل و خرقان.<sup>۱۹</sup> و من الخسروانیین خمیره وقعت الی ما امتزجت به طریقه من خمایر آل فیثاغورس و انباذقلس و سقلیبوس علی لسان حافظی الکلمة<sup>۲۰</sup> من الجانب الغربی و الشرقی، و وقعت الی قوم تکلموا بالسکینه يعرفون فی دواوین القاصّة.<sup>۲۱</sup>

«اما نور طامس که منجر به مرگ کوچک است، بازپسین کسی که از طبقه حکمای یونان به درستی از آن خبر داد حکیم بزرگ، افلاطون است، و از بزرگانی که از او ضبط کرده‌اند و نامش در تواریخ هست هرمس را می‌توان نام برد. در میان فهلویان، گلشاه موسوم به کیومرث است و نیز از شیعه او فریدون و کیخسرو می‌توان یاد کرد. اما انوار سلوک در این زمان‌های نزدیک به ما، یکی خمیره فیثاغورسیان است که به جوانمرد شهر احمیم مصر رسید و از او به سیار شوشتر و شیعه او فرود آمد. اما خمیره خسروانیان در سلوک به سیار شهر بسطام و پس از او به جوانمرد شهر بیضاء فارس و سپس به سیار شهر آمل و شهر خرقان نازل گشت. و از خسروانی‌ها خمیره‌ای منتهی شد به آنچه طریقه‌ای از خمیره‌های خاندان فیثاغورس و انباذقلس و سقلیبوس به آن ممزوج گشت بر زبان حافظان کلمه در جانب غربی و شرقی، و به قومی رسید که با سکینه و از سکینه سخن گفتند که در دفترهای داستانی آمده است.»

با تأمل در این سخنان سه‌روردی می‌بینیم که وی به خمیره مقدسه‌ای قائل است که ازلی و ابدی است. این خمیره، «خمیره حکمت» است و «خمیره سلوک» است، چرا که نظریه صرف هرگز کافی نیست و نظریه حتماً باید توأم باشد با یک طریقه عملی که سالک را به مقصد اعلی برساند. این خمیره ازلی و ابدی در نزد همه حکمای شرق و غرب قطبی بوده است که جمله به دور آن می‌گردیده‌اند<sup>۲۲</sup> و دانش خود را از آن بیرون می‌آورده‌اند.

این خمیره در جوهره اصلی خود یکی است، ولی در مظاهر گوناگون پدیدار می‌آید. هیچ‌یک از مظاهر گوناگون عین آن خمیره ازلی و ابدی نیست، ولی شمه‌ای از آن و نمونه‌ای از آن است. صاحب کتاب ارزشمند «حکمت اشراقی، گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی» می‌نویسد: «حکمت به معنای نیل به متن واقع به لحاظ نفس‌الامری یکی بیش نیست، زیرا واقعیت یکی است، بنابراین، حقیقت و جوهر حکمت نیز واحد است. از نظر سهروردی، خمیره حکمت دو ویژگی دارد: ۱. خمیره حکمت از سوی رب‌النوع انسان به او اعطا می‌شود. ۲. خمیره حکمت ازلی و مقدس است، زیرا واقعیت امر پابرجا و ثابت و ماورایی است. با توجه به تصویری که سهروردی، بر اساس شهودات درونی خود از حکمت حقه و خمیره واحد آن ارائه می‌کند، معتقد است تمام حکمایی که پیش از ارسطو در یونان وجود داشتند و همه آنان که در هند یا فارس یا بابل و یا جاهای دیگر می‌زیستند، در واقع یک حکمت حقیقی داشتند، چه اینکه همه آنها به روش اشراقی و شهودی به عالم ماوراء نظر کردند و اموری را در آنجا یافتند و از آن امور گزارش کردند. حال که ما آن گزارش‌ها را مشاهده می‌کنیم، می‌بینیم در مسائل بنیادین هستی و فرایند کلی، آن گزارش‌ها همه یکسان گزارش کرده‌اند».<sup>۲۳</sup>

باز این نویسنده در پاورقی می‌نویسد: «امروزه برخی بحثی را مطرح کرده‌اند به نام حکمت یا خرد جاویدان یا حکمت کلی جهانی که کربن هم چند جا آن را تکرار می‌کند. به نظر می‌رسد با این بحث سهروردی درباره خمیره واحد حکمت باید نوعی تشابه داشته باشد. جا دارد تحقیقی انجام شود تا تشابهات و تمایزات آن دو را بازساخت و نسبت آن دو را با روش شهودی سنجید».<sup>۲۴</sup>

### خمیره ازلی در نزد رنه گنون

رنه گنون (۱۸۸۷-۱۹۵۱) حکیم فرانسوی از خمیره ازلی در اکثر نوشته‌های خود سخن به میان آورده است. وی این رشته زرین دانایی را فوق بشری و مقدس می‌انگارد که از ازل تا به ابد مستمر و مستدام است. وی آن را مأخوذ از عقل کلی می‌داند و سنت‌های گوناگون شرقی و غربی را جلوه‌های رنگارنگ آن خمیره واحد

قلمداد می‌کند. از آنجا که از سخنان گنون در این باره کمتر سخنی در میان بوده است، بهتر است مقاله پربار وی را تحت عنوان سَنَاتَنَه دَهْرَمَه<sup>۲۵</sup> بررسی نماییم و سپس رأی او را با رأی سهروردی برابر نهیم.

گنون بحث خود را از ترجمه لفظ سنسکریت «سَنَاتَنَه دَهْرَمَه» آغاز می‌کند و می‌نویسد: «تصوّر سَنَاتَنَه دَهْرَمَه را در غرب معادلی نیست،<sup>۲۶</sup> تا به جایی که اصطلاح یا عبارتی در آنجا نتوان یافت که معنای این الفاظ سنسکریت را از جمیع جهات منتقل تواند ساخت؛ این الفاظ را به هر نحو که ترجمه کنند، ولو آن ترجمه به کلی نادرست نباشد، به هر حال صد درصد مطابق و برابر نیز نخواهد بود.

آنندَه کوماراسوامی بر آن بود که تعبیری که بیش از هر تعبیر دیگری به آن نزدیک است «فیلسوفیا پرنیس» است، به آن معنی که در قرون وسطای مسیحی فهم می‌کردند؛ این رأی از برخی جهات درست است، هرچند که با این حال، تفاوت‌های مهمی نیز بین این دو هست که چون عده‌ای به آسانی باور کرده‌اند که این دو تصوّر به کلی یکی است، در اینجا بررسی آن تفاوت‌ها هرچه مفیدتر خواهد بود.

در آغاز سخن باید متذکر شد که اشکال به ترجمه لفظ سَنَاتَنَه که لفظ لاتینی «پرنیس» حقیقتاً معادل درست آن است، مربوط نیست؛ در اینجا دقیقاً سخن از «دوام» یا خلود است، و نه چنان‌که برخی دعوی کرده‌اند، سرمدیت. در واقع، لغت سَنَاتَنَه مستلزم تصوّر مدّت است، حال آنکه سرمدیت، برعکس، بالذات لامدّت است؛ مدّت در اینجا، غیرمتناهی لایقی،<sup>۲۷</sup> یا به عبارت دقیق‌تر «ادواری» است (چنانکه در لغت aiōnios یونانی دیده می‌شود؛ این لغت نیز نه به معنای «سرمدی» است که متجددان غالباً از روی خلط و التباسی اسفناک چنین می‌پندارند). آنچه به این معنی دائمی است، از آغاز یک دور تا انجام آن پیوسته برقرار و باقی است و بنا به سنّت هندو، دوری که در خصوص سَنَاتَنَه دَهْرَمَه باید در نظر گرفت یک مَنْ وَتَرَه است، یعنی مدّت ظهور یک بشریت خاکی. بی‌درنگ بیفزاییم (چرا که اهمیت تام و تمام آن بعد از این آشکار خواهد شد) که سَنَاتَنَه به معنی «اولی»<sup>۲۸</sup> نیز هست، و به علاوه، ادراک ربط مستقیم آن با آنچه گفتیم نیز آسان است، زیرا که هرچه حقیقتاً دائمی یا خالد باشد صرفاً آن به آغاز دور باز می‌تواند گشت. سرانجام، نیک باید دانست که این



دوام و همچنین ثباتی که لازمه ضروری آن است، گرچه به هیچ وجه نباید با سرمدیت خلط گردد، چراکه با آن هیچ وجه اشتراکی ندارد، مع‌ذلک جلوه‌ای از سرمدیت و عدم تغییر متعلق به آن مبادی است که سناتنه دهرمه نیز بروز و ظهور آن نسبت به عالم ماست.

کلمه «پرنیس» نیز همه آنچه را که در باب سناتنه گفتیم در بر تواند داشت، لیکن گفتن اینکه مدرسیان قرون وسطی، که اصطلاح «فیلسوفیا پرنیس» به زبان آنها تعلق دارد، تا چه درجه از این معانی به خوبی آگاه بوده‌اند کار بس دشواری است، زیرا هرچند دیدگاه آنان آشکارا دیدگاهی سنتی بوده است، با این همه تا حوزه‌ای بیرونی گسترش داشته و از بسیاری جهات دیدگاهی محدود و مقید بوده است. به هر حال و با قبول اینکه قطع نظر از ملاحظات تاریخی می‌توان به این لغت، سرشاری معنی آن را بازگردانید، باز آنچه در خصوص یکسان انگاشتن آن دو تعبیر باعث احتیاط جدی‌تر است، به کار بردن اصطلاح «فیلسوفیا» است که به اعتباری، درست با محدودیت‌های دیدگاه مدرسی منطبق می‌افتد. در وهله نخست، این واژه، به خصوص چنانکه متجددان عادتاً آن را به کار می‌برند، به آسانی ابهام‌هایی پیش می‌آورد. البته با روشن ساختن اینکه «فیلسوفیا پرنیس» به هیچ وجه «یکی» از فلسفه‌ها، یعنی یکی از ادراکات خاص کم و بیش محدود و در قالب یک سیستم که فرد به‌خصوصی آن را ساخته باشد، نیست، بلکه بنیاد مشترکی است که هرآنچه در همه فلسفه‌ها ارزشمند است از آن برآمده است، می‌توان آن ابهام‌ها را زدود؛ و این نحو نگرستن به «فیلسوفیا پرنیس» یقیناً با فکر مدرسیان منطبق خواهد بود. اما باز در اینجا اشکالی هست، چرا که اگر آن را به مثابه نوعی بیان موثق حقیقت لحاظ کنند، چنانکه باید چنین کنند، آنگاه بیش از فیلسوفیا، از سوفیا سخن در میان خواهد بود. «حکمت» را نمی‌باید با تمنایی که منتهی به حکمت است یا شوقی که آن را می‌جوید و چه بسا که به آن راه برد خلط کرد؛ تنها همین تمنا و جست‌وجوست که لغت «فلسفه» بنا بر وجه اشتقاق خود دقیقاً دال بر آن است. شاید گفته شود که این واژه از روی تناظر نوعی نقل<sup>۲۹</sup> تواند پذیرفت، و هرچند که به نظر ما این اصطلاح اجتناب‌ناپذیر نیست (چنانکه اگر ما حقیقتاً اصطلاح بهتری در اختیار نمی‌داشتیم،

چنین می‌بود)، قصد اعتراض کردن به امکان چنین کاری نداریم؛ اما حتی در مساعدترین وجه، باز فیلسوفیا معادل صحیح *دَهْرْمَه*<sup>۳۰</sup> در زبان سنسکریت نخواهد بود، چه هرگز دالّ بر چیزی بیش از یک تعلیم (دکترین) نیست، تعلیمی که دامنه آن هرچه باشد، به هر حال صرفاً نظری باقی خواهد ماند و به هیچ وجه با همه آنچه دیدگاه سنتی در جامعیت خود در بردارد برابر نخواهد بود. تعلیم در دیدگاه سنتی هرگز به منزله صرف یک تئوری مکتفی به ذات انگاشته نمی‌شود، بلکه علمی است که به تحقّق بایستی پیوست و به علاوه، موارد اطلاقی را شامل است که بی‌استثناء به همگی شئون حیات انسانی بسط می‌یابد.

نویسنده سپس به تحقیق معنی «سناتنه دَهْرْمَه» می‌پردازد: «این بسط و توسّع از نفس معنی لغت *دَهْرْمَه* نشأت می‌یابد، لغتی که ترجمه آن با اصطلاح واحد در زبان‌های غربی ممکن نیست؛ نظر به ریشه این لغت (*dhri*) که واجد معنی بردن، تحمل کردن، نگاه داشتن و حفظ نمودن است، آن بیش از هر چیز بر اصل قیومی یا نگاه‌دارنده موجودات دلالت دارد و به تبع آن، لااقل تا جایی که با شروط ظهور سازگار افتد، دالّ بر اصل ثبات موجودات است. توجه به این نکته مهم است که ریشه *dhri* در صورت و معنی با ریشه دیگر که *dhru* باشد تقریباً یکی است؛ از این ریشه دوم است که کلمه *dhruva* به معنی «قطب» مشتق شده است. برای دریافتن تصوّر *دَهْرْمَه* در عمیق‌ترین معنای آن، لازم است که به معنای «قطب» یا «محور» عالم به ظهور پیوسته توجه کرد، چرا که آن در مرکز گردش‌های همه اشیاء، لایتغیر باقی می‌ماند و چون در آن گردش‌ها شرکت ندارد، بر سیر دگرگونی‌ها فرمان‌رواست.<sup>۳۱</sup> در این خصوص، نباید فراموش کرد که چنین زبانی به یمن خصوصیت ترکیبی اندیشه‌ای که ادا می‌نماید، بیش از زبان‌های امروزی به فنّ تمثیل<sup>۳۲</sup> پیوستگی دارد؛ در زبان‌های امروزی چنین پیوستگی چندان باقی نمانده است، مگر آنکه به واسطه اشتقاقی دوردست، آن را باز یابیم. اگر بحث بیشتر، ما را از موضوع گفتار خود دور نمی‌ساخت، نشان می‌دادیم که تصوّر *دَهْرْمَه* از طریق تصویری «درخت جهان» مستقیماً به نمودار رمزی «محور» مربوط است.

می‌توان گفت که اگر *دَهْرْمَه* بدین سان صرفاً در مبدأ لحاظ گردد، بالضروره سناتنه

خواهد بود و حتی به معنایی وسیع‌تر از آنچه در بالا نشان داده شد چنین است، چه به جای آنکه به یک دور خاص و موجوداتی که در آن به ظهور می‌پیوندند محدود افتد، به یکسان بر همه موجودات و بر همه اطوار ظهور آنها قابل اطلاق است. در اینجا نیز حقیقتاً به معنای دوام و پایداری برمی‌خوریم، اما بدیهی است که پایداری و دوام، که بدون آن از دهرمه ابداً سخن نتوان گفت، به معنای نسبی بر ترازهای گوناگون و در قلمروهای کم یا بیش محدود اطلاق تواند شد و این امر، جمله معانی ثانوی یا «تخصّصی» این اصطلاح را موجه می‌گرداند. از آنجا که دهرمه عبارت است از اصل نگاه‌دارنده موجودات، عبارت خواهد بود از هم‌رنگی<sup>۳۳</sup> هریک از آنها با فطرت مخصوص خویش. بنابراین، به این معنی می‌توان از دهرمه ویژه هر موجود سخن گفت (که به نحو ادقّ با لفظ سوَدهرمه نشان داده می‌شود) یا دهرمه ویژه هر رده از موجودات، چنانکه می‌توان از دهرمه یک عالم یا یک طور وجود و یا حتی صرفاً بخش معینی از آن، یعنی دهرمه قوم خاص و یا دوران خاص گفتگو کرد؛ وقتی از سنّاتنه دهرمه سخن می‌گوییم، مقصود ما چنانکه گفتیم تمامت یک بشریت است در طول مدّت ظهور آن، که عبارت باشد از یک من و تتره. همچنین می‌توان گفت که در این مورد، سنّاتنه دهرمه «قانون» یا «هنجار» مختص به آن دوره است که از همان آغاز توسط منو، یعنی خرد جهانی که مظهر مشیت ربوبی و مبین نظام عمومی در آن دوره است، ترتیب می‌یابد و تشریح می‌گردد. اصولاً معنی درست مانوه دهرمه، قطع نظر از جمله انطباق‌های جزئی که از آن اشتقاق تواند یافت، همین است، گرچه این انطباق‌ها به جهت آنکه در تحلیل نهایی چیزی نیست مگر ترجمه‌هایی که به حکم مقتضیات گوناگون زمان و مکان لازم آمده است، به درستی به نام مانوه دهرمه نامیده تواند شد. ولی باید افزود که در چنین موارد، نفس تصوّر «قانون» عملاً مستلزم نوعی محدودیت خواهد بود، زیرا گرچه لفظ قانون را توسعاً بر مندرجات کلّ مجموعه کتب مقدّس اطلاق می‌توان کرد، چنانکه درباره تورات عبرانی که معادل دهرمه سنسکریت است چنین است، با این حال، لفظ قانون به طور بسیار مستقیم و طبیعی، جنبه «تشریحی»<sup>۳۴</sup> به معنی اخصّ کلمه را در ذهن‌ها تداعی می‌کند، جنبه‌ای که مسلماً کلّ سنّت را تشکیل نداده است، هرچند که جزء مقومّی از

هر تمدن بهنجار به شمار می‌رود. این جنبه تشریحی، ولو در حقیقت صرفاً نوعی پیاده کردن اصول کلی در نظام اجتماعی است، بالضروره (مانند موارد دیگری که اصول کلی را در قلمروهای جزوی پیاده کرده‌اند) مستلزم تعلیم حکمی محضی است که همان جزء ذاتی و بنیادی سنت باشد، یعنی آن معرفت اصلی که همه اجزاء دیگر سنت بر پایه آن نهاده شده است و بی‌وجود آن، هیچ چیز سنتی در هیچ قلمروی هرگز وجود نتواند داشت.

از نظام عمومی سخن به میان آمد که عبارت باشد از اظهار مشیت ربوبی در قلمرو ظهور و آن در هر طور وجود، نحوه‌های خاصی به خود می‌پذیرد که با شروط مختص به آن طور متعین می‌گردد. حال، لااقل به اعتباری، دهرمه را می‌توان به منزله هم‌رنگی با نظام کل تعریف کرد که مبین نسبت نزدیک آن با رته خواهد بود؛ رته نیز نظام کل است و معنای آن از جهت اشتقاق لغت، راستی و درستی است، چنانکه ده در سنن شرق دور چنین است؛ بین ده چینی و دهرمه هندویی وجوه اشتراک بسیار است و این امر بار دیگر یادآور مفهوم «محور» است، محوری که صاحب جهتی است ثابت و لایتغیر. اصطلاح سنسکریت رته آشکارا با واژه rite در زبان‌های اروپایی (که به معنای آیین است) یکی است؛ این واژه نیز در معنای نخستین آن جداً دال بر هر آن چیزی بوده است که بر وفق نظام کل به جای آورده شود، چه همه تمدن‌های کاملاً سنتی، بالاخص در بدو کار خویش، از خصوصیت آیینی به معنی دقیق کلمه برخوردار بوده‌اند. آیین‌ها صرفاً بر اثر انحطاطی که به فعالیت «عرفی»<sup>۳۵</sup> در همه حوزه‌ها انجامید، معنای محدودتری یافت، به طوری که قائل شدن به فرق بین «امر قدسی» و «امر عرفی» بی‌شک مستلزم آن بود که از آن پس برخی امور را بیرون از نظرگاه سنتی انگارند، به جای آنکه نظرگاه سنتی را به یکسان شامل همه امور دانند؛ آنچه از دایره نظرگاه سنتی بیرون می‌افتد و «عرفی» انگاشته می‌شود، در حقیقت ادهرمه (نادرست) و آنرته (ناراست) خواهد بود. در برابر باید دانست که آیین‌ها که از زمان تفکیک امور قدسی و عرفی به بعد، برابر با امر قدسی‌اند، همواره خصوصیت دهرمه‌ای خود را نگاه می‌دارند و یادگاری‌اند از زمان پیش از انحطاطی که دامن‌گیر گشت. در حقیقت، فعالیت غیر آیینی است که کژ و نابهنجار است و نه

فعالیت آیینی؛ به خصوص «عادت»ها یا «رسم»ها که فاقد وجه عمیق و صرفاً محصول اختراع آدمی‌اند، در اصل وجود نداشته و تنها بر اثر کژروی پدید آمده‌اند. قطع نظر از افکار برخی اشخاص، به آیین‌ها از دیدگاه سنتی که بنگرند (و چنین باید تا این نام را بتوان بر آنها نهاد)، کوچک‌ترین ربطی به چنین امور تقلبی یا شکلک‌ها<sup>۳۶</sup> نتوانند داشت. به علاوه، این نکته، اساسی است که وقتی از هم‌رنگی با نظام کل سخن می‌گوییم، از این کلام تنها نظام بشری (یا تشریحی) را نباید فهم کرد، بلکه و حتی بیش از هر چیز، نظام جهانی (یا تکوینی) را باید دریافت نمود. در هر بینش سنتی همواره بین این یکی و آن دیگری نسبتی هست و روابط فی‌مابین این دو را آیین است که آگاهانه نگاه می‌دارد؛ این امر مستلزم آن است که آدمی به نحوی در آن حیطه‌ای که فعالیت وی در آن است، یعنی در نظام تکوینی، همکاری جوید.

نتیجه سخن آنکه اگر سنّاتنه دهرمه عبارت باشد از یک سنّت جامع الاطراف، پس به نحو اجمالی همه شاخه‌های فعالیت بشری را که به توسط سنّت «متبدل و متحول» می‌گردد در برخواهد داشت، زیرا به یمن آن جامعیت، این شاخه‌ها در خصوصیت «غیر بشری» که جزء ذات هر سنّت یا به عبارت بهتر، عین ذات هر سنّت بما هی سنّت است انباز می‌گردند. بنابراین، آن درست در برابر «اومانیسیم»، یعنی آن نظرگاه که مایل است همه چیز را به سطح صرفاً بشری تقلیل دهد، خواهد بود؛ چنین نظرگاه اساساً همان نظرگاه عُرفی است. خصوصاً در این جاست که بینش سنتی راجع به علوم و هنرها هرچه ژرف‌تر از بینش عُرفی در خصوص آنها متمایز می‌گردد، تا جایی که بی‌مبالغه باید گفت که مغایرتی راستین این دو را از یکدیگر جدا ساخته است. از دیدگاه سنتی، علوم و هنرها صرفاً هنگامی معتبر و جائز اهمیت خواهند بود که به مبادی کلی به نحوی متصل باشند که تو گویی موارد اطلاق تعلیم اساسی در یک مرتبه امکانی خاص‌اند، چنانکه تقنین اجتماعی و تنظیم هیأت اجتماعی موارد اطلاق دیگر آن مبادی است در حیطه‌ای دیگر. علم و هنر در همه انحاء عمل خود، از طریق انباز گشتن در ذات سنّت از همان خصلت آیینی برخوردار خواهند بود که از آن سخن به میان آوردیم و هیچ فعالیتی مادام که بر هنجار صحیح باقی ماند از آن خصلت بی‌بهره نخواهد بود. می‌توان افزود که از این دیدگاه در بین

هنرها و پیشه‌ها فرقی نیست؛ این دو به لحاظ سنت یک چیز است. بیش از این در باب چنین ملاحظات درنگ نتوان کرد، ملاحظاتی که درباره هر یک در مناسبت‌های گذشته به روشنگری پرداخته‌ایم، ولی فکر می‌کنیم که لااقل به آن‌قدر سخن گفته‌ایم که نشان داده باشیم همه این امور و رای «فلسفه» است، حال فلسفه را هرگونه که دریافته باشند».

نویسنده در این قسمت از کلام خود از «خمیره ازلی»<sup>۳۷</sup> سخن به میان می‌آورد و می‌نویسد: «اکنون دریافتن اینکه سناتنه دهرمه در حقیقت چیست آسان خواهد بود: سناتنه دهرمه چیزی نیست مگر سنت یا خمیره ازلی که در تمامی طول یک من و تتره بر دوام و بی‌تبدیل و تحویل باقی است و بدین‌سان از خصوصیت پابندگی در طی ادوار برخوردار است، زیرا که اولی و ازلی بودن آن از نشیب و فراز دوران‌های متوالی برکنارش می‌دارد و تنها این سنت یا خمیره را به معنی ادق کلمه به درستی و به تمامی خمیره یا سنت جامع می‌توان انگاشت. به علاوه، به علت سیر نزولی دور بشری و تیرگی معنوی حاصل از آن، خمیره ازلی بر بشر عادی مستور و از دسترس او به دور است.<sup>۳۸</sup> خمیره ازلی سرچشمه نخستین و بنیاد مشترک همگی صورت‌های سنتی است که بر سبیل پیاده شدن بر احوال خاص اقوام و ازمنه، از آن خمیره سر برآورده‌اند، ولی هیچ یک از آنها را با سناتنه دهرمه یکی نتوان پنداشت و یا هیچ‌یک را بیانی صد در صد مطابق با آن نتوان انگاشت، هرچند که آنها همواره تصویرهایی کم یا بیش در پرده از آن خمیره به شمار توانند رفت. هر سنت یا خمیره درست آیین<sup>۳۹</sup> عکسی یا می‌توان گفت که «خلیفه» ای است از خمیره ازلی تا اندازه‌ای که اوضاع و احوال امکانی مجال دهد، چنانکه اگر آن سنت عین سنت یا خمیره ازلی نیست، معذک در نزد آنان که جداً به آن اتصال دارند و در آن شرکت می‌جویند، نمودار خمیره ازلی است، چرا که آنان تنها به این طریق به آن دست توانند یافت و نیز اگرچه آن سنت همگی خمیره ازلی را ظاهر نتواند ساخت، با این همه، لااقل هرچه را که مستقیماً به آنان مربوط است به صورتی که با طبیعت فردی آنان از همه سازگارتر است بیان می‌دارد. به اعتباری، همه این صورت‌های سنتی گوناگون مجماً مندرج و مندمج در سناتنه دهرمه‌اند، چه آنها صرفاً انطباق‌های کثیر درست و برحق

آن خمیره ازلی‌اند و هیچ یک از تطوراتی که هر یک از آنها در گذر زمان در معرض آن‌اند، در نهایت چیزی جز انطباق بر اوضاع و احوال خاص نتواند بود. به اعتبار دیگر که عکس اعتبار نخست و متمم آن است، همگی آن صورت‌های سنتی، سناتنه دهرمه را به منزله درونی‌ترین و «مرکزی»ترین عنصر در بردارد. آن صورت‌ها در درجات گوناگون ظاهریت، در حکم حجاب‌های بسیاری هستند که سناتنه دهرمه را می‌پوشانند و به آن راه می‌دهند که صرفاً بر سبیل تخفیف یافته و کم یا بیش جزئی از خلال آن صورت‌ها خود را نشان دهد.

گرچه این قضیه درباره هر یک از صورت‌های سنتی صادق است، با این حال، تمنای یکی دانستن سناتنه دهرمه صرفاً با یکی از بین آنها، هرچه خواهد گو باش، حتی با سنت هندو چنانکه آن را در زمان حاضر می‌یابیم، خطاست. اگر گهگاه مرتکب این خطا می‌گردند، آن از طرف کسانی است که افق دید آنان به واسطه اوضاع و احوالی که خود را در آن می‌یابند فقط محدود است به آن سنت و بس. اگر یکی انگاشتن یک سنت با خمیره ازلی، برحسب آنچه هم‌اکنون تبیین کردیم، تا اندازه‌ای رواست، وابستگان دیگر سنت‌ها نیز به همان اعتبار و با همان حقانیت می‌توانند گفت که سنت آنان همان سناتنه دهرمه است و این سخن آنان همواره به نحو نسبی صادق خواهد بود، گرچه به نحو مطلق بداهتاً کاذب است. ولی دلیلی هست که چرا مفهوم سناتنه دهرمه به نظر می‌رسد که بالخصوص به سنت هندو مرتبط باشد و آن اینکه از میان همه صورت‌های سنتی که امروز وجود دارد، سنت هندو مستقیم‌تر از همه از خمیره ازلی اشتقاق یافته است. سنت هندو تو گویی امتداد خمیره ازلی است در ظاهر، گرچه همواره با احوالی که در آن دور بشری از مرحله لفّ به مرحله نشر<sup>۴</sup> می‌رسد (و خود از آن توصیفی به دست می‌دهد که کامل‌تر از هر توصیفی است که در جاهای دیگر می‌توان یافت) هم‌رنگ شده است و بدین‌سان در دوام سناتنه دهرمه بیش از هر سنت دیگری انباز گشته است. همچنین تذکر این نکته جالب توجه است که سنن هندویی و اسلامی صریحاً اعتبار همه سنت‌های درست کیش دیگر را تصدیق می‌کنند و این از آنجاست که چون این دو سنت در طی من و نتره زماناً نخستین و واپسین سنت به شمار می‌روند، پس به همان میزان

می‌باید که همه صورت‌های مختلف را که بین آغاز و انجام پدیدار آمده‌اند در خود جمع کنند (گرچه به دو وجه مختلف)، تا «بازگشت به اصل» را ممکن گردانند؛ از طریق این بازگشت، انتهای دور به ابتدای آن خواهد پیوست و از آنجا در بدو من و تثره دیگری، سناتنه دهرمه راستین بار دیگر رخت بر صحرا خواهد نهاد».

### خاتمه سخن: مقایسه رأی سهروردی و گنون

گرچه در اصل خمیره ازلی بین آرای سهروردی و رنه گنون هیچ تفاوتی دیده نمی‌شود و هر دو، خمیره ازلی را مأخوذ از عقل کلی و ساری و جاری در اعصار و امصار دانسته‌اند، مع‌ذک در یک جهت ممکن است اختلافی در بین این دو متفکر به نظر برسد و آن این است که در نزد سهروردی، اسلام جلوه فارقلیطی و ختمی خمیره ازلی است و سنت خسروانی جلوه نخستین آن خمیره به شمار می‌رود. به عبارت دیگر، صورت آغازین خمیره ازلی را در نزد مغان می‌یابیم و صورت فرجامین را در اسلام مشاهده می‌کنیم. حال آنکه در نزد رنه گنون، گرچه شکی نیست که اسلام را صورت فرجامین آن خمیره می‌توان دانست، اما وی آیین هندو را صورت نخستین خمیره ازلی می‌انگارد.

نظر به اینکه سنت مزدایی و سنت هندویی از سرچشمه واحدی نشأت یافته‌اند (خمیره توحیدی هند و ایرانی)، فاصله بین آرای این دو متفکر کمتر می‌گردد، گرچه از میان برنمی‌خیزد. سهروردی آشنایی چندانی با تعلیم هندویی نداشته است، چنانکه درجه آشنایی رنه گنون با تعلیم مزدایی نیز به هیچ وجه همپایه درجه آشنایی او با تعلیم هندویی نبوده است. اختلاف رأی این دو حکیم نیز از همین جاست. به علاوه، فیلسوفی که خاستگاه او ایران است قطعاً خمیره ازلی را به نحو ایرانی اسلامی تعبیر خواهد کرد.<sup>۴۱</sup>

سهروردی گرچه حکمت سرزمین‌های هند و ایران و بابل و مصر و یونان را دائرمدار خمیره ازلی و مستخرج از آن می‌انگارد، ولی خصوصاً بر روی دو شاخه ایرانی (یا خسروانی) و یونانی (یا فیثاغورسی) تأکید کرده است. وی آشنایی نسبتاً خوبی با این دو رشته حکمت داشته و وارث هر دو بوده است. نوشیدن شربت شهادت پیش از رسیدن به چهل سالگی و نیز سدهای زبانی و تمدنی که آشنایی با



سنت‌های هند و چین یا یهودی و مسیحی را برای سهروردی غیرممکن می‌ساخت، دست به دست یکدیگر داده و شیخ اشراق را از تکمیل طرح بزرگ تحقیق در حکمت جهانی بازداشته است. رنه گنون در تحقق آن مقصود بزرگ با همکاری متفکرانی مانند کوماراسوامی سخت کوشیده است.

پاره‌ای از نویسندگان (از جمله جان والبریج) گمان داشته‌اند که سخن گفتن سهروردی از حکمت خسروانی، شعاری است که سر داده شده و یادآور گرایش رمانتیک نوافلاطونیانی مانند فورفوروس و یامبلیخوس به سوی مشرق‌زمین است. این دسته از نویسندگان، سهروردی را صرفاً یک افلاطونی یا نوافلاطونی قلمداد کرده‌اند، حال آنکه با توجه به نکته خمیره ازلی، روی آوردن سهروردی به سرچشمه‌های مزدایی عمیقاً قابل درک خواهد بود. سهروردی در پی احیای حکمت عتیق و خصوصاً حکمت خسروانی بوده است. کسانی که این نکته مهم را از نظر دور بدارند، بعد بسیار اساسی حکمت اشراق را از نظر دور داشته‌اند.<sup>۴۲</sup>

### پی‌نوشت‌ها

۱. «خمیره» اصطلاح ویژه‌ای است که سهروردی به کار برده و ظاهراً از ابداعات خود اوست. مقصود سهروردی از خمیره، سنت راستین است، برابر با «ترادیسون» در فرانسه و traditio در لاتینی. استاد بزرگوار جناب آقای دکتر ابراهیمی دینانی در نوشتارها و گفتارهای خود به وجود نوعی اندیشه «جاویدان خرد» در نزد سهروردی اشاره کرده‌اند و به علاوه، درباب ریشه واژه «خمیره» نیز نظریه خاصی دارند و آن این است که «خمیره» اقتباسی است از حدیث قدسی: «خَمَرْتُ طِينَةَ آدَمَ بَيْدِي اَرْبَعِينَ صَبَاحًا» (که در رساله مونس‌العشاق سهروردی نیز در هنگام اشاره به خلقت آدم (ع) ذکر شده است).
۲. نویسنده مقاله «بازخوانی اصالت ماهیت از نظرگاه سهروردی» مندرج در کتاب سهروردی‌پژوهی این مطلب را طرح و به خوبی تحلیل کرده است. آنچه از این مقاله نمی‌توان پذیرفت یکی این است که «برای پوشاندن جامه اصالت بر تن ماهیت، ناگزیریم از اینکه نشان دهیم این جامه برای وجود جامه‌ای در خور و شایسته نیست و وجود آن‌گونه که فارابی و سهروردی می‌گویند - نمی‌تواند ملبس به لباس اصالت شود». ما به الشیء هو هو یا هویت (خودآگاهی و ناخودآگاهی) اصیل است از دیدگاه وحدة‌الشهود، چنان‌که وجود اصیل است از دیدگاه وحدة‌الوجود. اختلاف دو دیدگاه در میان است. دیگر اینکه نسبت دادن حقائق متباینه به سهروردی کاملاً غلط است، چه انائیت یا انیت مطلق یا به تعبیر دیگر، هویت مطلق بنیاد کل است در حکمت اشراق و کثرت مستهلک در وحدت است و وحدت ساری در کثرت. نویسندگان ما گاهی فراموش می‌کنند که تشکیک در نور و ظلمت از عناصر اصلی حکمت اشراق است: «جهان در چشم‌انداز ملاًصدرا واحد است و در چشم‌انداز سهروردی متکثر. او با عینک وحدت، جهان را تفسیر می‌کند و این با عینک کثرت. از این‌رو، جهان سهروردی از ماهیات متکثره درست شده است که هر شخص آن تشخص مخصوص به خود را دارد و به همین دلیل، ماهیت

برای آن شیء غیر از ماهیت برای مصادیق دیگر است». سوم اینکه نویسنده محترم مقاله، ماهیت مطلقه را در سخن سهروردی همان ما یقال فی جواب ما هو دانسته و برآن است که سهروردی حتی پیش از صدرا به اعتباریت ماهیت قائل شده است، در حالی که مقصود سهروردی از ماهیت مطلقه (برخلاف اصطلاح متأخران) یکی از معقولات ثانیه است و آن را نباید با ماهیات خارجی اشتباه کرد.

۳. استاد بزرگوار دکتر ابراهیمی دینانی به درستی از «اصالت نور» سخن گفته‌اند و با این گفتار خود غلط متداول و متطاولی را رد و طرد کرده‌اند، و آن اینکه سهروردی قائل به اصالت ماهیت به معنی «ما یقال فی جواب ما هو» است. سهروردی قائل به اصالت وجود و اصالت ماهیت به معنی محدود کلمه نیست، بلکه قائل به اصالت نور است (نور نیز برابر ظهور است). سهروردی از قاعده نور و ظلمت در نزد حکمای فارس سخن می‌گوید. اگر مقصود از اصالت، خارجیت و عینیت باشد سهروردی به اصالت نور و ظلمت قائل است. ولی اگر مقصود از اصالت، اصلیت باشد، ظلمت که عدم‌النور است چه اصلیتی تواند داشت؟ اصالت نور تعبیر درست و دقیقی است.

۴. ضابط: النور العارض لیس نوراً لنفسه، اذ وجوده لغیره، فلا یكون الا نوراً لغیره. فالنور المحض المجرد نور لنفسه، وکل نور لنفسه نور محض مجرد (مجلد دوم مصنفات سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۱۰).

۵. خصوصاً به کتاب شریف تمهیدات، فصل دهم رجوع شود.

۶. حکمت اشراق، گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، نوشته سید یدالله یزدان‌پناه، مجلد نخست، از ص ۲۵ به بعد.

۷. کوشش نویسنده محترم در کشف روابط بین این سه جهت خالی از تکلف نیست: «در ادامه، معلوم خواهد شد که این سه ممیزه در فلسفه اشراق، در عین اینکه سه عنصرند، در ارتباط پیچیده و عمیقی با یکدیگر هستند؛ چه اینکه از یک سو، در پیمودن روش اشراقی است که به انوار می‌رسیم و از سوی دیگر، اگر به متافیزیک نوری خوب بنگریم، اشراق از آن قابل استخراج است؛ یعنی راه را برای اشراق و شهود بازمی‌گذارد. از سوی سوم، علم النفس اشراقی را باید در متافیزیک آن معنای دقیق و درستی کرد و متافیزیک اشراقی نیز با علم النفس حل شدنی است. از سوی چهارم، از طریق نفس است که باید روش اشراقی را درست کرد و بدون به کار بستن روش اشراقی نیز حقیقت نفس، آن گونه که شیخ اشراق می‌گوید، مجهول خواهد ماند» (همان، ۲۱).

۸. نویسنده در بخش سوم از مجلد نخست کتاب خود تحت عنوان «حکمت بحثی و متافیزیک اشراقی»، درباره معقولات ثانیه بحث تاریخی بسیار خوبی آورده است و اشتباه شیخ اشراق را در قول به اعتباری بودن مفاهیم فلسفی مانند وجود و وحدت و ضرورت نشان داده است. اما پس از بحث معقولات ثانیه، در مبحث اصالت وجود یا ماهیت، مبحث تشکیک و مبحث تشخیص به دریافت عمق آراء شیخ اشراق دست نیافته است، چرا که به نظر وی نظریه اعتباریت وجود کل نظریات سهروردی را تباه ساخته است، در حالی که چنین نیست.

۹. به مقدمه کتاب حکمة الاشراق می‌توان رجوع کرد، جایی که شیخ اشراق از رموز اولین سخن گفته است.

۱۰. تفسیر رموز شیخ اشراق کار آسانی نیست. سهروردی در رساله فی حالة الطفولية از رموز سه گانه نور کرم شب تاب و نور گوهر شب افروز و نور سیمرغ سخن گفته است. نویسندگان مقاله «بیماری نفس و فرآیند درمان آن نزد شیخ اشراق» به گشودن این رموز سه گانه اهتمام کرده‌اند: این سه با سه مرتبه عشق: یعنی عشق حسنی و عشق خیالی-وهمی و عشق عقلی مطابق است. مبنای این تفسیر نیز بررسی سخن ابن سینا درباره عشق است و مقایسه سخن سهروردی درباره عشق با سخن ابن سینا (سهروردی پژوهی، ۷۱۱). حقیقت این است که نویسندگان در زمین لغزنده کشف رمز به درستی طی طریق نکرده‌اند. مراتب سه گانه نور در رساله فی حالة الطفولية با نردبان سه پایه رساله مونس العشاق برابر

می‌افتد: آنجا پایه اول، معرفت (حصولی) است و پایه دوم، محبت و پایه سوم، عشق (مجلد سوم مصنفات، ۲۸۶).

۱۱. «مواد قضایا از نظر سهروردی»، نوشته دکتر سید محمود یوسف ثانی (مندرج در کتاب سهروردی پژوهی، ۲۹۵).

«مطلب جالب توجه و مهم دیگری که شیخ اشراق درباره مواد قضایا مطرح کرده است، مربوط به ماده شعر یا مخیلات است. او این مطلب را در منطق *مطارحات* مطرح کرده است. در این کتاب، او بدون اینکه به تعریف مخیلات پردازد و شاید با غرض و ضوح آن برای مخاطب، به بیان رأی خود درباره جایگاه و اهمیت این قضایا می‌پردازد و در این باره چنین می‌گوید: «از نظر من، برترین قضایا پس از ضروریات، قضایای مخیله‌اند و بسا که بر متفلسفان ظاهرگرا این سخن ما سخت آید و با ما در این رأی همراهی نکنند و بسا که ما بیش از این خشم آنها را برانگیزیم. پس می‌گوییم: بسیاری از مخیلات از آن حیث که مخیل‌اند، بر بسیاری از قضایای واجب‌القبول و ضروری برتری دارند، اما نه از جهت وجوب قبول که ویژگی واجب‌القبول‌هاست، بلکه از جهت خاصی». طبیعی است که خواننده مشتاق بنخواهد بداند که شیخ از چه حیثیت و جهتی چنین شرافت خاصی برای قضایای مخیله قائل است که آنها را حتی بر قضایای بدیهی نیز از جهت خاصی برتری می‌نهد. شیخ در ادامه به این پرسش پاسخی می‌دهد که به شدت تعجب‌برانگیز است و جای تأمل بسیار دارد. او می‌گوید: «اگر در این باب از ما توضیح خواسته شود که چرا چنین عقیده‌ای داریم، (۱) سکوت می‌کنیم، چرا که هرآنچه دانسته است گفتنی نیست. (۲) بسا در ظاهر با آنها در باب اهمیت کمتر مخیلات همراهی کنیم، ولی در باطن عقیده دیگری که مخالف رأی آنهاست داشته باشیم. (۳) و بسا که چیزی را اظهار کنیم، ولی از گفته و اظهار خود مراد دیگری داشته باشیم. (۴) و بسا که برخی از پرسش‌کنندگان را پس از خواندن این کتاب و کتاب‌هایی مانند این شایسته ببینیم و شمه‌ای و گوشه‌ای از حکمت را نیز به او تعلیم کنیم تا اینکه فیلسوف و حکیم شود. (۵) و بسا که با آنها آشفته سخن بگوییم تا از آنجایی که نمی‌دانند آنان را فروکشانیم» (همان، ۳۰۲-۳۰۳).

## 12. la Tradition primordiale.

۱۳. عبارات سهروردی درباره خمیره ازلی و ابدی را در مجلد نخست کتاب آقای سید یدالله یزدان‌پناه می‌توان یافت.

۱۴. سهروردی در عبارت مشهور از کتاب *کلمة التصوف*، به نحو اخص از احیاء حکمت نوریه شریفه فرس قدیم سخن گفته است و در اینجا از احیاء حکمت عتیقه به نحو عام. از تملن‌هایی که در اینجا نام برده است تملن هند جزو تملن‌های زنده بوده است و هست، برخلاف آن چند تایی دیگر.

۱۵. از مراتب سه‌گانه نور در حکمت اشراق که نور خاطف و گذرنده است و نور ثابت (سکینه) و نور طامس که سالک را محو و فانی می‌گرداند، نور طامس به مرگ کوچک می‌انجامد، در برابر مرگ بزرگ در قیامت کبری که برای همه زندگان است. به عبارت دیگر، مرگ کوچک قیامتی است که در نفس عارف قائم می‌گردد.

۱۶. در دوره اسلامی از وجود سه هرمس سخن گفته می‌شود (طبق نقلی که به ابومعشر بلخی بازمی‌گردد): هرمس‌الهرامسه، هرمس بابلی و هرمس مصری. سهروردی در اینجا به هرمس نخستین که اهل حران و اشراقیان او را با ادریس نبی (ع) برابر دانسته‌اند، اشاره کرده است. درباره سه هرمس می‌توان به این کتاب رجوع کرد: *فان بلادل، کوبین، هرمس عربی*، ترجمه محمد میرزایی، نشر نگاه معاصر (فصل تحت عنوان سه هرمس).

۱۷. به جهت ابهامی که در خطّ پهلوی هست لغت کیومرث را دو گونه می‌توان خواند: گِلشاه یا گرشاه. گِل‌شاه بیانی است رمزی، یعنی پادشاه جهان آب و گل یا عالم جسمانی (می‌توان با تعبیر قرآنی خلیفه‌ی خدای تعالی در زمین مقایسه کرد). اگر کلمه را گرشاه بخوانیم به معنی پادشاه کوهستان است، چرا که گر در زبان پهلوی به معنی کوه است (واژه گر با واژه گریوه که به معنی عقبه کوه است، خویشاوندی دارد). سهروردی از این دو قرائت، گِلشاه را برگزیده است.
۱۸. «اخی» مانند «فتی» به معنی جوانمرد است. مثلاً اخی فرج زنجانی از عرفای قرن پنجم زنجان بوده است. در کتاب آقای یزدان‌پناه «برادر» ترجمه شده است که دقیق نیست.
۱۹. سیار آمل و خرقان همان شیخ ابوالحسن خرقانی شاگرد روحانی بایزید بسطامی است. در عین حال، ذکر آمل تلویحاً یادآور ابوالعبّاس قصاب آملی استاد معنوی خرقانی نیز هست. سهروردی در رساله *بستان القلوب* می‌نویسد که ابوسعید ابوالخیر امانتی را از خرقانی دریافت کرد و آن این بود که «صوفی از گِل نیست» (مجلد سوم *مصنّفات*، ۳۷۱).
۲۰. رنه گنون در پاره‌ای از نوشته‌های خود به نقل از برخی منابع سنتی خمیره ازل را «کلمه گمشده» ای دانسته است که اهل معنی در به در پی آن می‌گردند. سهروردی در *مطارحات* گوید که عمر من به سی سالگی رسید و هنوز کسی را نیافتم که از علوم شریفه خبری یا حتی به آن ایمانی داشته باشد.
۲۱. مقصود از این گروه آخر، حکیم ترمذی و اتباع اوست که به نام حکیمیان شناخته می‌شوند (ذکر حکیمیه در گروه‌های دوازده‌گانه عرفا مذکور در *کشف‌المحجوب* هجویری آمده است). تکیه کلام این گروه «سکینه» است. مهم‌ترین کتاب ترمذی کتاب *ختم‌الاولیاء* است که هنوز از نظرگاه حکمت اشراق به درستی تجزیه و تحلیل نشده است.
۲۲. به زودی در بیانات رنه گنون این معنی روشن‌تر خواهد گشت.
۲۳. ص ۳۵.
۲۴. همانجا.
۲۵. این مقاله فصل یازدهم است از کتاب ذیل که مجموعه مقالات رنه گنون است و پس از درگذشت وی، نخستین بار در سال ۱۹۶۶ منتشر شده است: *Studies In Hinduism, Sophia Perennis, 2004*. رنه گنون این مقاله را دو سال پیش از رحلت خود، یعنی در سال ۱۹۴۹ در نشریه *Cahiers du sud* چاپ کرده است و در آن طینی از ناخشنودی نسبت به برخی آراء دوستان و همراهان تا اندازه‌ای پیداست.
۲۶. سنّاتّه دهرمه را در غرب معادل دقیقی نیست، ولی در سنّت مزدایی و در تعلیمات مقدّس اسلامی معادل دقیقی دارد: در سنّت مزدایی «پوریوتکیشی» عبارت است از کیش پارینه و آیین نخستینی که در اوستا و کتب پهلوی بارها به آن اشاره شده است. در تعلیم قرآنی نیز الدّین القیم آیینی است پاینده که در همه ادوار یکی است و یگانه دین حقیقی است. «پوریو» با واژه‌های پار، پیرار، پریر به لحاظ وجه اشتقاق مرتبط است و معنی متقدّم و نخستین در بین همه آنها مشترک است. «قیم» به معنی قائم و پایدار است و نیز قیوم و نگه‌دارنده. از روشنگری‌های گنون در این گفتار به دست خواهد آمد که آنچه ازل و آغازین است دائمی و پاینده نیز هست. جالب توجه است که لفظ «باستان» در زبان پهلوی اصلاً به معنی دائمی و پیوسته است، در عین حال که در زبان فارسی معنی قدیم و پیشین و پارین نیز یافته است.

27. indefinite

28. primordial

29. transposition

۳۰. رنه گنون در مقاله‌ای تحت عنوان «دهر مه» (مندرج در همان کتاب مطالعاتی در آیین هندو، فصل پنجم) توضیحاتی آورده که از جمله آنها این است که هندوان چهار غایت برای زندگی برمی‌شمارند: ارتهه، کامه، دهرمه و موکشه. موکشه که رهایی مطلق است همان بقاء بعد از فناست. آن سه غایت دیگر که نسبی‌اند یکی جسمانی است (ارتهه) و آن برخوردار از نعم مادی است. دیگر نفسانی است (کامه) و آن برخوردار از نعم نفسانی است و سومی روحانی است (دهر مه) که برخوردار از نعم عقلانی و روحانی است. گنون می‌نویسد که از اینجا معلوم می‌گردد که دهرمه را به معنی وسیع و بلندی باید فهم کرد.

۳۱. علامه طباطبایی (ره) در تفسیر آیه ۳۰ از سوره مبارکه روم (آیه فطرت) ضمن بحث از دین قیام، تمثیل رخی و قطب را آورده است.

32. symbolism

33. conformation

34. legislative

35. profane

36. parody

37. the primordial tradition

۳۸. رنه گنون در باب ادوار بشری از همه بهتر در این مجموعه مقالات (که نخستین بار در ۱۹۷۱ منتشر شد) سخن گفته است: Traditional Forms and Cosmic Cycles

سهروردی در کتاب حکمة/اشراق از «ادوار و اکوار» سخن می‌گوید و در مقدمه همان کتاب از «زمان ظلمانی» و «زمان نورانی»، ولی هرگز (برخلاف گنون) یک نظریه جامع در باب حکمت تاریخ از خود به یادگار نهاده است.

39. orthodox

40. unfolds

۴۱. سرزمین ایران، سرزمین جمع بین رموز اولین و رموز آخرین یا سرزمین تألیف بین سنت اولین و سنت آخرین است. شاید اکنون بتوان اشاره‌ای را که در باب سلمان فارسی وارد شده است کمی درک کرد که «ادرك علم الاول و ادرك علم الاخر و قرأ كتاب الاول و قرأ كتاب الاخر» (به نقل از نفس الرحمن فی فضائل سلمان، نوشته محدث نوری). سلمان و قوم او را با پوریوتکیشی یا الدین القیم که چیزی جز کیش فطرت و کیش مهر نیست، پیوندی است ازلی و ابدی.

۴۲. جان والبریج کتاب خود را در موضوع خمیره پیشینیان در نزد سهروردی (سال ۲۰۰۰ میلادی)، چند سال پس از انتشار کتاب گرانقدر دکتر صمد موحد تحت عنوان نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن (چاپ اول در ۱۳۷۴) نوشته است، ولی اصلاً اشاره‌ای به آن کتاب نکرده است، چنانکه گویی چنین کتابی وجود ندارد. این امر شاید از نوعی غرور شرق‌شناسانه سرچشمه گرفته باشد.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۶.
- ابن مسکویه، الحکمة الخالدة، تصحیح عبدالرحمن بدوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.
- اوجیبی، علی (گردآورنده)، سهروردی پژوهی، خانه کتاب، تهران، ۱۳۹۳.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مجلد نخست، دوم، و سوم تصحیح هانری کربن، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مجلد چهارم، تصحیح نجفقلی حبیبی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- شهرزوری، شمس‌الدین، شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیایی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- کربن، هانری، اسلام در سرزمین ایران (سهروردی و افلاطونیان ایران)، ترجمه رضا کوهکن، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۰.
- موحد، صمد، نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن، چاپ دوم، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۸۴.
- یزدان‌پناه، سید یدالله، حکمت اشراق، گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۹.
- Guénon René, *Introduction to the study of the Hindu Doctrines*, Sophia perennis, 2004.
- Guénon René, *East and West*, Sophia perennis, 2004.
- Guénon René, *Man and his Becoming according to the Vedanta*, Sophia perennis, 2004.
- Guénon René, *The King of the World*, Sophia perennis, 2004.
- Guénon René, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, Sophia perennis, 2004.
- Guénon René, *Studies in Hinduism*, Sophia perennis, 2004.
- Guénon René, *Traditional Forms and Cosmic Cycles*, Sophia perennis, 2004.
- Walbridge John, *The Leaven of the Ancients*, State University of New York Press, 2000.