

بررسی نقش سه عارف خطه قومس در حفظ و استمرار اندیشه خسروانی و حکمت اشراق

طاهره خواجه گیری *

فهیمة خراسانی **

◀ چکیده:

بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و علاءالدوله سمنانی، سه تن از عرفای برجسته ایرانی در خطه قومس‌اند که هر یک مقامی خاص در عرفان اسلامی دارند. یکی از مفاهیم برجسته‌ای که در اقوال و آثار این بزرگان نمود پررنگی دارد، مفهوم «نور و روشنائی» است و این مسأله حتی در عنوان آثار و اقوالی نیز که از ایشان به جای مانده، مشهود است؛ اقوال بایزید و خرقانی به ترتیب «النور» و «نورالعلوم» نام دارند. عرفای اسلامی با تکیه بر آیه قرآنی «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ»، به این موضوع توجهی خاص داشته، در آثاری که از آنها به یادگار مانده است، مفهوم رسیدن به نور و روشنائی، به عنوان یک مقام برتر و هدف والا، جایگاه ویژه‌ای داشته است. این اندیشه، با حکمت خسروانی - که در یکی از مهم‌ترین مکاتب فلسفه اسلامی تحت عنوان «حکمت اشراق» نمود یافته است، مطابقت دارد؛ به گونه‌ای که - حکیم سهروردی به عنوان مبدع این فلسفه، در آثار خود از عارفانی مانند بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی به عنوان ادامه‌دهندگان حکمت خسروانی نام برده است. در حقیقت حکمت اشراق، جایگاه تلاقی عرفان و فلسفه است و نباید نقش این بزرگان را در شکل‌گیری آن نادیده گرفت.

از دیگر سو، این عارفان بزرگ، حلقه اتصال حکمت خسروانی به عنوان نمودی از فرهنگ ایران قبل از اسلام به دوره اسلامی‌اند. این اندیشه‌ها در مکتبی تحت عنوان «حکمت اشراق» به اوج می‌رسند. با توجه به نقش عرفان در حفظ و گسترش اندیشه‌های ایرانی، این مقاله بر آن است تا نقش این سه عارف برجسته را در شکل‌گیری اندیشه‌های اشراقی بررسی کرده، وجوه تشابه اندیشه‌های آنها را با حکمت خسروانی برشمارد تا از این طریق یکی دیگر از وجوه تأثیرگذار زندگی و سلوک این بزرگان در پیشبرد اندیشه اشراقی مشخص شود.

◀ **کلیدواژه‌ها:** حکمت خسروانی و اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، علاءالدوله سمنانی.

* دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان / tkhajehgiri@yahoo.com

** دانش‌آموخته زبان و ادبیات فارسی

مقدمه

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، معروف به «شیخ اشراق»، پایه‌گذار حکمت اشراق است. فلسفه‌ای که این اندیشمند پایه‌گذاری کرد، بر مبنای علم حضوری و ذوقی شکل گرفته بود و بر خلاف «حکمت مشاء» که اساس آن بر بحث و استدلال استوار بود، به دنبال تفکر اشراقی و کشف و شهودی بود. «عقل محض که پیروی از آن راه و روش فلسفه مشاء است، در نظر شیخ اشراق بسیار ناتوان و نارساست؛ به ویژه در باب کشف حقایق و رموز جهان هستی» (سجادی، ۱۳۶۳: ۳۰). خود وی نیز در حکمة الاشراق، تمایز فلسفه خویش را از حکمای مشاء اعلام می‌دارد و آن را محصول تابش انوار حقیقت بر نفس می‌داند.

شیخ اشراق در بسیاری از آثار خود به شالوده و بنیان حکمت اشراق اشاره کرده و آن را تلفیقی از عقاید حکمای یونان و فارس می‌داند. در واقع «هدف آثار دوره حیات وی آن بود که در قلب اسلام و با منابع و امکانات اسلام معنوی محض، حکمت عالیۀ ایران کهن را احیاء کند. قریب چهار قرن پیش از ظهور «ژمیست فلوطن»^۱ بیزناسی بزرگ، آثار سهروردی، نام‌های افلاطون و زرتشت را در "ماوراء طبیعه نور" مجتمع کرد، که در آن مُثُل افلاطونی بر پایه فرشته‌شناسی زرتشتی تفسیر شده است» (کوربن، ۱۳۷۴: ۲۰۳). حکیم سهروردی با آگاهی از اندیشه‌های متألهین یونانی و ایرانی، فلسفه‌ای را تدوین کرد که اساسی‌ترین رکن آن، حرکت به سوی نور و روشنایی است. در این فلسفه، می‌توان نشانه‌هایی از مُثُل افلاطون و حکمت خسروانی ایران باستان را دید. شیخ اشراق نیز با آگاهی از این تأثیر، در آثار خود به افرادی اشاره می‌کند که در انتقال این اندیشه سهم بسزایی داشته‌اند: «اما انوار سلوک در زمان‌های نزدیک، گونه‌ای از آن به فیثاغوریان اختصاص داشته و سپس از ایشان به برادرم اخمیم رسیده و از او به سیار تستر و پیروان او منتقل شده است. طریقه

سلوک خسروانیان به سیار بسطام و پس از او به جوانمرد بیضاء انتقال یافته و از او و پیروانش به سیار آمل و خرقان رسیده است» (سهروردی، ۱۳۸۵: ۵۳۹).^۲

سهروردی در جلد سوم مجموعه مصنفات می‌گوید: «فأبو یزید [البسطامی] و [حسین بن منصور] الحلاج، و غیر هما من اصحاب التجريد، كانوا أقمار سماء التوحيد. فلما أضاءت أرض قلوبهم بنور ربهم، باحوا بالسّر الواضح الخفی فأنطقهم "الله الذی أنطق کلّ شیء". و الحقّ ینطق علی لسان اولیائه» (سهروردی، ۱۳۷۲، ۴۶۵). اشارات سهروردی به این عرفا قابل تأمل است و نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. «شجره‌نامه یا سلسله روحانی که شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی برای سیر اندیشه حکمت ایران باستان در دوران بعد از اسلام در ایران ذکر کرده، بسیار پر معنی و عمیق و بلیغ است. به عقیده او، از طرفی [خمیرمایه جاوید] از حکیمان باستان و یونان (حکیمان قبل از سقراط، فیثاغوریان، افلاطونیان) به صوفیانی چون ذوالنون مصری و سهل تستری (شوشتری) رسیده و از طرف دیگر (مایه) حکمت ایران باستان از طریق صوفیانی مانند ابویزید بسطامی و حسین منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی منتقل گردیده و این دو جریان حکمت و خرد در تصوف اشراق به هم پیوسته است» (حقیقت، ۱۳۶۶: ۷۲).

سهروردی در جایی دیگر از مصنفات خویش (جلد اول)، در مکالمه‌ای که با افلاطون دارد، به بعضی از این عرفا اشاره کرده و معتقد است که آنان از علم حضوری عبور کرده و به علم شهودی رسیده‌اند: «فقلتُ هل وصل من فلاسفة الاسلام الیه احدٌ؟ فقال لا و لا جزء من الف جزء من رتبه، ثمّ كنتُ اعدّ جماعة اعرفهم فما التفت الیهم و رجعتُ الی ابی یزید البسطامی و ابی محمد سهل بن عبدالله التستری و امثالها فکأنه استبشر و قال اولئک هم الفلاسفة و الحكماء حقّاً، ما وقفوا عند العلم الرّسمی، بل جاوزوا الی العلم الحضوریّ التّصالیّ الشّهودی» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۴). با توجه به سخنان شیخ اشراق می‌توان چنین نتیجه گرفت که «کسانی که سهروردی آنان را

حاملان خمیره حکمت اشراق شناخته و نامشان را در آثار خود ذکر کرده، پیش از آنکه با استدلال و برهان عقلی سر و کار داشته باشند، اهل کشف و شهود بوده و با سرّ باطن و راز قلب مأنوس می‌باشند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۱۶).

منابع حکمت اشراق از نظر سهروردی به دو شاخه اصلی تقسیم می‌شود، یکی یونانیان و دیگری حکمای ایران باستان و همان‌گونه که دیدیم این انتقال در دوره اسلامی و به همت عرفای ایرانی نیز صورت گرفت. حکمت الهی از جانب خداوند و از طریق وحی به ادريس پیغمبر یا هرمس رسیده و ادريس را در سراسر قرون وسطی، در شرق و در بعضی از مکتب‌های غرب، مؤسس فلسفه و علوم می‌شمردند و حکمت پس از آن به دو شاخه شد؛ یکی از آن‌ها به ایران آمد و دیگری به مصر رفت؛ از آنجا به یونان رفت و سپس وارد تمدن اسلامی شد. نظر سهروردی را درباره انتقال این حکمت کلی جهانی به وسیله حکمای باستانی، که بعضی از ایشان حکیمان و پادشاهان داستانی ایران بوده‌اند، می‌توان به صورت ذیل خلاصه کرد:

هرمس (ادريس)
آغازا تيمون (شيث)

اسقليبوس	شاه‌کاهنان ایرانی
فیناغورث	کیومرث
انباذقلس	فریدون
افلاطون	کیخسرو
نوافلاطونیان	ابویزید بسطامی
ذوالنون مصری	منصور حلاج
ابوسهل تستری	ابوالحسن خرقانی

(محمدخانی، ۱۳۸۶: ۵۲-۵۳)

این تجانس میان حکمت اشراق و تعالیم عرفانی، بی‌جهت نیست و نشان‌دهنده تأثیری است که عارفان بر این اندیشه داشته‌اند. «سهروردی بارها در نوشته‌های خود

به سخنان صوفیه استناد می‌کند و چگونگی مراحل سیر و سلوک و احوال سالکان و مقامات طریقت را مطرح می‌سازد. در نظر او متفکرانی از قبیل فارابی و ابن سینا به دقایق حکمت حقیقی دست نیافته‌اند؛ بلکه عارفانی مانند بایزید بسطامی و سهل تستری، حکیم راستین‌اند و از ادامه‌دهندگان سنت اشراق» (موحد، ۱۳۸۴: ۱۹۱). می‌توان گفت که بسیاری از آموزه‌های فلسفه اشراق، ریشه در حکمت ایرانی و خسروانی دارد؛ لذا عارفانی چون بایزید و خرقانی که سهروردی از آن‌ها یاد کرده است، نقشی بسزا در حفظ و انتقال این اندیشه‌ها داشته‌اند. «بدین ترتیب تصوف و حکمت اشراق دارای رابطه‌ای استوار و غیر قابل انکار می‌باشند و تأثیر روح ایرانی در آن به طور کامل روشن است» (حقیقت، ۱۳۶۶: ۷۵).

مفهوم نور در حکمت اشراق و اندیشه‌های خسروانی

آنچه تحت عنوان حکمت خسروانی یا فهلویات، هم‌اکنون در دست است، از آموزه‌های زرتشت و اوستا نشأت گرفته و از طریق حکمت اشراق حفظ شده و به دست ما رسیده است. مفهومی که در فلسفه اشراق نمودی پر رنگ دارد، مبحث «نور» است که به صورت جدی در آثار متفکر بزرگ این مکتب، یعنی سهروردی، بیان شده است. در فلسفه مشاء- که پیش از فلسفه اشراقی به وجود آمده بود- محوری‌ترین بحث، بحث وجود است و تعریف وجود نیز جزو بدیهیات شمرده شده است و تعریف خود را در مفهوم خود دارد. اما محور فلسفه اشراق نور است و در تعریف آن نیز چیزی جز خود نور را نمی‌توان دلیل آورد؛ در حقیقت «آفتاب آمد دلیل آفتاب». «برای درک اجمالی و بستگی میان نور و حکمت اشراقی کافی است بدانیم که این حکمت را «حکمت نوری» نیز گفته‌اند. بدین ترتیب می‌باید نور را به منزله رکن اصیل مفاهیم حکمت اشراقی دانست. مفهوم نور در این حکمت، مفهوم مادر است که از خود تعبیرات گوناگون و معانی گوناگون می‌زاید» (محمدخانی، ۱۳۸۶: ۲۴۰).

البته قبل از اینکه به مهم‌ترین اندیشه‌های اشراقی پردازیم، لازم است که تا حدی با حکمت خسروانی ایران باستان آشنا شویم. «در ایران باستان تفکر فلسفی به صورت مدون و جدای از دین وجود نداشته است؛ بلکه اندیشه‌های فلسفی را باید در خلال آثار دینی جستجو کرد. در فرهنگ ایرانی نیز مانند دیگر فرهنگ‌های مشرق زمین، فلسفه و تفکر فلسفی از دین و تأمل دینی جدا نیست؛ بنابراین وقتی سهروردی از حکمای فرس، فهلویین، فهلویه و حکمای خسروانی سخن می‌گوید، مراد او فیلسوف در معنای مصطلح و متداول این واژه نیست؛ بلکه مقصود فرزانه‌ای است که در طریق "معرفت به حقایق" اشیاء سیر می‌کند و دربارهٔ مبدأ و معاد و اصل و سرنوشت موجودات و یا بهتر بگوییم دربارهٔ خدا و انسان و جهان، نظری خاص دارد» (موحد، ۱۳۸۴: ۱۴۴-۱۴۳).

به تحقیق می‌توان گفت که در اعتقادات و اندیشهٔ خسروانی، «نور»، نقشی محوری و اصلی ایفا می‌کند: «اما این جست و جو، طلب نور هر چه بیشتر، تنها در نظریه و فلسفهٔ اشراق سهروردی نیست که جنبه اصلی و محوری دارد، بلکه همچنین از بیان قرآن که می‌فرماید انسان باید از تاریکی و ظلمت به نور و روشنی رهنمون شود " بقره، آیه ۲۵۷"، بعضی از مشایخ صوفیه را بر آن داشت تا نظریه‌ای دربارهٔ تحول و تکامل روح انسانی به وجود آورند که مطابق آن هر فرد، با آمادگی و تمهید زاهدانه، می‌توانست به صورت یک انسان نورانی حقیقی رشد و تکامل یابد. انسانی که قلب وی به صورت آینه‌ای صاف و بدون لک و پیرایه‌ای در می‌آمد و می‌توانست نور الهی را در خویش منعکس ساخته و به دیگران هم بنمایاند» (رضی، ۱۳۸۰: ۹۰).

تبیینی که شیخ اشراق از نظام هستی ارائه می‌دهد و مراتب هستی را بر می‌شمارد، بر مبنای نور شکل گرفته شده است. از دیدگاه وی برترین مرتبهٔ هستی «نورالانوار» است و سایر موجودات و آفریده‌ها از فیضان هستی می‌گیرند. سهروردی نیز به قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» معتقد بوده و صادر اول از نورالانوار را

نوری مجرد می‌داند. «فرق بین نورالانوار و این نور مجرد در نقص و کمال است و در نوع نیست. نور مستفاد (نور صادر اول) از لحاظ نورانیت هرگز به پایه نور مفید (نورالانوار) نمی‌رسد، زیرا این نور، معلول نورالانوار است و وجود علت، همواره از وجود معلول کامل‌تر است» (محمدخانی، ۱۳۸۶: ۲۵۲) این صادر اول در پهلوی «بهمن» نام دارد. همان‌گونه که پیشتر نیز ذکر آن رفت، سهروردی تمام امور عالم را بر مبنای نور و ارتباط آن‌ها با نور تبیین می‌کند. قهر و محبت، حرارت و حرکت، همه از فیضان نورالانوار است. طبق دیدگاه وی آتش که نام ایرانی «نور اسپهبد انسانی»، دارد و همچنین صادر اول یا همان بهمین در حکم خلفای نورالانوار هستند. «شرافت منصب خلافت، چنان‌که در عالم عقول محض به ملک مقرب بهمین تفویض شده و در عالم نفوس نیز به نور اسپهبد انسانی و در عالم عناصر، به آتش محسوس امتیاز یافته است» (همان: ۳۸۱). چنین تقسیم‌بندی‌ای در حکمت اشراق، بیانگر اهمیتی است که این متفکر به مبحث «نور» و مشتقات آن داشته است. داریوش شایگان در کتاب ارزشمند خود: «هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی»، (۱۳۷۳: ۲۸۹)، به معرفی اندیشه‌ها و تبعات «هانری کربن» پرداخته و مهم‌ترین دیدگاه‌های وی را در مورد فلسفه سهروردی در سه مورد اصلی چنین خلاصه می‌کند:

۱. ارادت به برقراری پیوند با بینش نور که مغان قدیم در پارس عهد زرتشت مبشر آن بودند.

۲. احیای چنین بینشی که در ضمن، نوعی رستاخیز هم هست؛ فی حد ذاته مستلزم به هم پیوند زدن دو راه شناخت فلسفی و عرفانی و به هم رساندن آن‌ها در راه شاهانه (یا راه کیانی) است. پس با نوعی تفسیر روان و گسست در آفاق سر و کار داریم.

۳. این شناخت از آنجا که نوعی معرفت است، دربردارنده تأویلی است که از حد گزارش نظری درمی‌گذرد و به تمثیل عرفانی می‌رسد که خود رویدادی در روان است و به میانجی تخیل فعال، یعنی تمثیل‌های عرفانی، انجام می‌گیرد.

در خصوص «خره» می‌توان گفت که «هدف اساسی و مسلط اندیشه سهروردی متوجه آن امری است که اوستا، خورنه "خوره فارسی" می‌نامد. حکمای اشراق این خورنه، خوره را چنان فهمیده‌اند که زرتشت تعریف کرده بود؛ یعنی "نوری که از ذات الهی فیضان پیدا کرده و به کمک آن برخی از صور به بعضی دیگر برتری پیدا کرده و هر انسانی به فعالیت یا صنعتی قادر می‌گردد" (کوربن، ۱۳۶۹: ۸۸).

به طور کلی می‌توان در مورد فلسفه اشراق چنین گفت که این فلسفه تلفیقی از استدلال و اشراق است و البته جنبه شهودی و باطنی بر آن غلبه دارد. «در روش اشراقی برای تحقیق در مسائل فلسفی و مخصوصاً "حکمت الهی" تنها استدلال و تفکرات عقلی کافی نیست؛ سلوک قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه آن نیز برای کشف حقایق، ضروری و لازم است» (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۴۲).

حکیم سهروردی با بهره‌گیری از اندیشه‌های خسروانی و همچنین تعالیم اندیشمندان و عارفان یونانی چون افلاطون، اساس نظریه خود را پی می‌ریزد و در این میان، نقش عرفان ایرانی در انتقال این اندیشه‌ها، چشم‌گیر است. «هدف او [سهروردی] زنده کردن حکمت ایران باستان در بطن جریان حکمت اسلامی است. مبنای اندیشه وی، احیای حکمت نوری است و این به دلیل اشراقی بودن [=شرقی] آن است که از شرق نشأت یافته و یکی از مبانی و راه‌های نیرومند اندیشه وی، ایران باستان و به ویژه حکمای خسروانی است. سهروردی می‌خواست در این مکتب و یا بهتر بگوییم سنت بدیع، حکمت افلاطون و زرتشت را در یک بستر فکری که نتیجه استواری داشته باشد، جمع کند» (رضی، ۱۳۸۰: ۹۲). و برای دست یافتن به مبانی حکمت خسروانی، نباید از نقش عرفای قرون اولیه اسلامی غافل شد.

در پژوهش حاضر تلاش می‌شود با بررسی آثار بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و علاءالدوله سمنانی، به وجه اشراقی و خسروانی این آثار توجه شود و جایگاه نور و اشراق در آنها تبیین شود. آثار مورد بررسی نیز به ترتیب، دفتر روشنائی (از میراث عرفانی بایزید)، نوشته بر دریا (از میراث عرفانی خرقانی) و رساله نوریه علاءالدوله سمنانی است و سعی می‌شود که نمونه‌هایی از اقوال و سخنان این سه عارف که مربوط به نور و روشنائی است، به دست داده شود.

بایزید بسطامی

ابویزید طیفور بن عیسی بن سروشان بسطامی، در خانواده‌ای زرتشتی تبار که تازه به اسلام گرویده بودند، در بسطام متولد شد. سال تولد او به درستی معلوم نیست. وفات او را در سال ۲۳۴ در سن هفتاد و سه سالگی ذکر کرده‌اند؛ لذا تولد وی باید در سال ۱۶۱ بوده باشد. او بخش اعظم عمر خود را در زادگاهش بسطام، در شمال شرقی ایران سپری کرد و در حدود سال ۲۳۴ یا ۲۶۱ ق / ۸۷۴ م در همان‌جا از دنیا رفت. او را به حق، یکی از بزرگ‌ترین صوفیانی می‌دانند که در طی سده‌ها، در دنیای اسلام، پا به عرصه وجود گذاشته‌اند. تعلیمات او - که حاصل زندگی درونی وی بود - تحسین بزرگان بسیاری را برانگیخته است؛ هر چند او وظیفه ارشاد و وعظ رسمی را به عهده نگرفته بود. از بایزید حتی نوشته‌ای نیز بر جا نمانده است. اساس تجربه معنوی او به صورت روایات، جملات و شطحیاتی باقی مانده است که مریدان بلاواسطه و یا کسانی که به ملاقات او می‌رفته‌اند، جمع‌آوری کرده‌اند.

مهم‌ترین اثری که از اقوال و سخنان و شطحیات بایزید در دست است، کتاب «النور» است که توسط «ابوالفضل محمد بن علی سهلگی بسطامی» (۳۷۹-۴۷۷) جمع‌آوری شده است. کتاب مذکور یکی از منابع اصلی عطار در تذکرة الاولیاء در بخش مربوط به احوال و اقوال بایزید بوده و شفیع کدکنی ترجمه این کتاب را تحت عنوان «دفتر روشنائی»، به طبع رسانده است. بایزید از جمله عرفایی است که

شاگردان و پیروان فراوانی داشته است. «طیفوریه سلسله‌ای است که به واسطه ابویزید طیفور بن بسطامی جاری شده، بدین سبب آن را طیفوریه گفته‌اند. شعبه‌ای از این سلسله را شطاریه نامند. بعضی را شطاریه طبسیه گیلکیه خوانند و برخی را عشقی دانند» (نوربخش، ۱۳۸۰: ۶۷).

عنوان کتاب «قلیم روشنایی» یا «النور»، به وضوح ارتباط اندیشه ابویزید را با تفکرات اشراقی نشان می‌دهد و وفور الفاظ مربوط به نور و روشنایی در سخنان وی، نشانگر این است که برخی از تعالیم حکمت خسروانی در لباس عرفان اسلامی، جلوه‌گر شده و از این طریق به حکمت اشراق رسیده است. همچنین از ابویزید اثری به نام «معراج نامه» نیز باقی مانده است که در آن نیز تفکرات خسروانی و اشراقی یافت می‌شود. «در ارتباط معنوی سهروردی با حلاج و ابویزید همین بس است که معراج ابویزید و سخنان او درباره نور الهی و فنا و وحدت، یادآور "عروج" حکیمان متأله است و بیانگر همان تجربه‌ای است که سهروردی "فنا" در خلسه"، "فنا" اکبر" و "فنا" در فنا" می‌نامد» (موحد، ۱۳۸۴: ۱۹۸).

کتاب النور بیشتر شامل سخنان و حالات ابویزید است که توسط مریدان و معاصران یا افرادی با واسطه نقل شده است. در این مجال سعی می‌شود مواردی که با نور و روشنایی و حکمت خسروانی در ارتباط هستند؛ به عنوان نمونه آورده شود: «شنیدم از شیخ ابو عبدالله که می‌گفت یک صد و بیست و چهار هزار مقام است؛ یعنی در راه خدای تعالی، در هر مقامی نوری است که بعضی از آن به بعضی دیگر شباهت ندارد. هر که را دعوی یکی از آن مقامات باشد، از او درباره نور آن مقام جويا شو. یعنی برای آشکار شدن صدق دعوی او در مبنایش» (بسطامی، ۱۳۸۴: ۱۳۹). این اقوال، یادآور مراتب انوار در حکمت خسروانی است که برای هر نوری درجه‌ای است که نسبت به نور بالاتر از خود، مادون محسوب می‌شود و در حکمت اشراق نیز در قالب نظام فرشته شناسی و مراتب آن‌ها نمود می‌یابد.

در شطحیات وی، آنگاه که با خداوند متعال مناظره دارد، آمده است: «پس روزگاری دراز به عطایا بر من منت نهاد، آنگاه مرا از آن به میدان توحید برد و در فراخای ربوبیت خویش و روشنایی ذاتش مرا چرانید و مرا گفت ای عزیز! تو قدرت من باش و آیات من و صفت من باش در زمین من و روشنی من در سُبُحات هستی من و منار من در میان خلق. گفتم تو در انانیت خویش قدرت باش و در زمین خویش صفت باش و در هستی خویش روشنی و مناری در میان خلق خویش. آنگاه مرا پرده‌هایی از نور خویش به تن کرد و مرا در پرده‌های خویش پوشانید و مرا به نور ذات خویش روشنایی داد و گفت: "ای حجت من!" و من گفتم تو حجت خویشتن خویشی و تو را به من حاجت نیست» (همان: ۲۱۶). بایزید، نزدیکی خود را به خداوند، از طریق اتصال با نورالانوار بیان می‌کند و ذات احدیت که نور محض است، وی را در پرده‌های نوریه فرا می‌گیرد.

برای نشان دادن مؤمن واقعی، او را مانند چراغدان وصف می‌کند؛ یعنی انسان نورانی و کامل، طبق این دیدگاه انسان کامل، انسانی است که به نورانیت رسیده باشد: «گفت و شنیدم او را که گفت: روان مؤمن همچون چراغی است در چراغدان که در ملکوت او می‌درخشد، زیرا که خداوند نزد کسی است که در ذات او نظر می‌کند. آنجاست که در ذات او می‌نگرند» (همان: ۲۲۱).

خورشید در تعالیم خسروانی مقدس است و به عنوان منشأ انوار محسوب می‌شود و در بسیاری موارد، استعاره از مقام احدیت خداوند است: «گفت و شنیدم او را که می‌گفت: حق به مانند خورشید می‌درخشد. چون در او بنگرند به یقین رسند و هر که با دیدن عیان جستجوی بیان کند، زیانکار است» (همانجا). همچنین در مقامی دیگر می‌گوید «گفت و بایزید چون آیتی و کرامتی می‌دید از حق تعالی تصدیق آن می‌طلبید، پس نوری سبز می‌دید که بر آن نوشته بود: لا اله الا الله، محمد رسول الله، ابراهیم خلیل الله، موسی نَجیُّ الله، عیسی روح الله» (همان: ۲۴۳).

در حکمت خسروانی اختلاف انوار، به درجه نقص یا کمال آن‌ها بستگی دارد و هر کس که کامل‌تر است، نورانی‌تر است و در هر درجه‌ای که باشد، به همان اندازه نور دارد: «و بایزید گفت: هر که درباره ازل سخن گوید، باید با او چراغ ازل باشد» (همان: ۲۴۴). همچنین در تفکرات اشراقی، خداوند نور الانوار و موجود کاملی است که به هیچ چیز و کسی نیاز ندارد: «گفت ای عزیز من! این است روشنی من، سفینه من باش در آن. گفتم ای عزیز من! روشنی تو، آن چنان است و آن صفت تست. تو خود سفینه خویشتن باش در خویشتن و مرا بدان نیازی نیست» (همان: ۲۵۱).

در تعالیم خسروانی و حکمت اشراق، خداوند که نور الانوار است، بر موجودات تجلی کرده و بخشی از نور خود را به میزان درجه آن‌ها، به ایشان بخشیده است. بایزید این مفهوم را از طریق تشبیه بیان می‌کند و درجات نوری را همچون پرده‌هایی می‌بیند که انسان سالک را در خود می‌گیرند: «از محمد بن علی بن احمد واعظ شنیدم که گفت ... بایزید سخنی می‌گفت، سپس می‌گفت: پرده‌های انوار خویش را بر من افکند و مرا در ستر آن پوشانید و به نور ذات خویش مرا روشنی بخشید و گفت ای حجت من! گفتم تویی حجت نفس خویش و به من حاجتی نیست» (همان: ۲۶۴).

«... از بایزید شنیدم که می‌گفت: نظر کردم در پروردگار خویش به چشم یقین، و مرا به نور خویش روشنایی بخشید، و شگفتی‌هایی از سرّ خویش به من نمود...» (همان: ۲۹۵).

«پس آنگاه مرا به نور ذات خویش روشنایی بخشید» (همان: ۲۹۸). در اقوال مذکور نیز خداوند را نور الانوار دانسته است.

بایزید رضی الله عنه، به هنگام تکبیر می‌گفت: «همه پادشاهان درهای سرای خویش فرو بستند و در سرای تو، از بهر کسی که تو را بخواند، گشوده است یا الله» و تسبیح

او این بود: «سبحانَ مَنْ علا فتعالی، سبحانَ العلیّ الأعلى دونَ ذُنُوّ الأدنی، سبحانَ خالقِ النُّور، شکرّاً لخالقِ النُّور، سبحانَ خالقِ النُّور، حکماً لخالقِ النُّور، سبحانَ خالقِ النُّور، عدلاً لخالقِ النُّور، سبحانَ خالقِ النُّور و بحمده، سبحانَ خالقِ النُّور عزّ و جَلُّ جلاله» (همان: ۲۷۹). که در این تسییح به منشأ نور حقیقی - که خداوند تعالی است، اذعان می‌کند و تکرار واژه نور نیز تأکیدی بر همین حقیقت است.

در سخنانی که در توصیف معراج خود می‌گوید، بارها به این نکته اشاره کرده است که نوری که خداوند از وجود خویش به من عطا کرد، نور تمام فرشتگان را خاموش کرد و به نوعی استحقاق و اهلیت خویش را بیان می‌کند: «سپس در سرّ من نوری از روشنایی معرفتِ من هیجان گرفت که پرتو آن، روشنی آن قنديل‌ها را تاریک کرد» (همان: ۳۲۹). همچنین گوید: «درین هنگام بود که در سرّ من چشمه‌هایی از شوق هیجان گرفت و از نور آن که از من می‌تافت، روشنی فرشتگان چنان شد که چراغی در برابر آفتاب» (همان: ۳۳۱).

بایزید در توصیف فرشتگانی که در معراج خود دیده است، چنین می‌گوید: «در آنجا صد هزار صف از فرشتگان دیدم که به استقبال من آمدند، هر صف از ایشان هزار هزار برابر آدمیان و پریان، با هر فرشته‌ای رایتی از نور» (همان: ۳۳۲). این سخن نیز به خوبی با انوار مجرده یا امشاسپندان ایران باستان که همان فرشتگان هستند، قرابت دارد. با توجه به شواهد موجود - که هم به لحاظ زبانی مشهود است و هم به لحاظ معنایی آشکار - سخنان و سلوک بایزید در مسیر معنوی اندیشه‌های صوفیانه ایرانیان باستان به شاهراه نورانی تفکرات اسلامی می‌رسد. در حقیقت راه و رسم صوفیانه که سال‌ها پس از وی به اوج بلاغت و فراگیری رسید، به نحوی از انحاء از التقاء مسیر عرفان ایرانی و فرهنگ متعالی اسلام سرچشمه می‌گیرد و راز ارزشمندی میراث صوفیه به درستی در همین پیوستگی نهفته است.

ابوالحسن خرقانی

از دیگر عارفان بنام دوره اسلامی که پیامشان متأثر از اندیشه‌های سهروردی و مفهوم نور و اهمیت آن است، می‌توان به ابوالحسن خرقانی اشاره کرد. «شیخ ابوالحسن خرقانی از جوانمردان صوفی مشرب قرن چهارم و پنجم هجری و از مرشدان طریقت و طالبان حقیقت بوده است که در هدایت خلق و رهبری جوانمردان، آثار نیک از ایشان به جا مانده است. دیه خرقان در نزدیکی شهر بسطام و از توابع آن شهر و جزو ولایت قومش بوده است که امروزه آن را ولایت دامغان می‌گویند. در سه یا چهار فرسخی شهر بسطام واقع بوده است و ابوالحسن خرقانی از برای زیارت قبر ابویزید "بایزید" بسطامی همیشه این راه را پیاده طی می‌کرده است» (مینوی، ۱۳۵۹: ۵).

شیخ خرقانی نیز از زمره عرفایی است که سهروردی از آن‌ها به عنوان خمیره حکمای فارس یاد کرده است «وی آن‌ها را خسروانیین می‌نامد، از طریق بایزید بسطامی به منصور حلاج رسیده و از طریق منصور حلاج به شیخ ابوالحسن خرقانی و اتباعش واصل گشته است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۱۵). سهروردی در آثار خود از این عرفا با عنوان "سیار" یاد می‌کند که به نظر می‌رسد مقصور سهروردی از «واژه سیار، سالک مجذوب است در برابر مجذوب مطلق. سیار، سالک گرمروی است که با ریاضت و مجاهده، مقامات طریقت را، از توبه و تبتل تا فنا و وصال، به پای همت و قدم صدق، مرحله به مرحله و گام به گام طی می‌کند و از این رو به تمام دقائق سلوک و آفات و عقبات راه آگاه است و در رعایت حدود شریعت و آداب طریقت غفلت نمی‌ورزد» (موحد، ۱۳۸۴: ۱۹۹).

استاد شفیعی کدکنی در کتاب «نوشته بر دریا» درباره زندگی، احوال و مقامات ابوالحسن خرقانی بحث کرده و پنج نوع متن کهن را درباره وی عرضه کرده است که شامل دو روایت متفاوت از تذکرة الاولیاء، رساله‌ای با عنوان «ذکر قطب السالکین»،

«منتخب نور العلوم» که منسوب به خرقانی است و رساله‌ای از نجم‌الدین رازی معروف به «دایه» که به زبان عربی تفسیری بر یکی از شطحیات ابوالحسن خرقانی نوشته است. در این قسمت، سعی می‌شود اقوال و سخنان خرقانی بر مبنای نظریه نور و اشراق بررسی شود.

در مکاشفه‌ای که خرقانی بر سر مزار بایزید بعد از دوازده سال اعتکاف، داشته، چنین آمده است:

«بعد از دوازده سال از تربت بایزید آواز آمد که "گاه آن آمد ای ابوالحسن که بنشین". شیخ گفت: "ای بایزید، همتی باز دار که مردی امی‌ام و از شریعت چیزی نمی‌دانم و قرآن نیاموخته‌ام". آواز آمد که "ای ابوالحسن، آنچه مرا دادند از برکات تو بود". شیخ گفت: "تو به دویست و اند سال پیش از من بودی". گفت "آری، چون به خرقان رسیدمی نور دیدمی که از خرقان به آسمان بر می‌شدی، و سی سال بود تا با خداوند به حاجتی درمانده بودم، به سرمّ ندا آمد که: ای بایزید، به حرمت این نور شفیع آور که حاجت تو برآید. گفتم: خداوندا، آن چیست؟ هاتفی آواز داد که: نور بنده‌ای است خاصّ که او را ابوالحسن گویند، آن نور را شفیع بردم، آن مقصود حاصل شد. شیخ گفت: "به خرقان رسیدم به بیست و چهار روز جمله قرآن پیاموختم" (خرقانی، ۱۳۸۴: ۱۳۸). در این اقوال به انسان نورانی و کامل در عرفان اشاره دارد که در تعالیم سهروردی به صورت حکیم راستین و متألّه نمود می‌یابد. در مکاشفه مذکور، ابوالحسن و بایزید که حدود دو قرن از یکدیگر فاصله دارند، با هم سخن می‌گویند و مضمون اصلی این مکاشفه نیز نور است؛ بنابراین به خوبی می‌توان به نقش واسطه و حلقه اتصالی که این دو عارف در انتقال مفهوم «نور» به عنوان مهم‌ترین رکن حکمت خسروانی داشته‌اند پی برد.

«و گفت به من رسید که چهارصد مرد از غربانند. گفتند: "اینان چه‌اند؟" برفتم تا به دریایی رسیدم در شدم تا به نور از نور پدیدار رسیدم که بدیدم که غربا آن بودند

که ایشان را بجز خدای هیچ دیگر نبود» (همان: ۱۶۵-۱۶۴). در واقع اینان در حق فانی شده و جزوی از نور وی شده بودند. «و گفت: "هفتصد هزار نردبان بی‌نهایت باز نهادم تا به خدای رسیدم بانک قدم من بر نخست پایه نردبان که نهادم به خدای رسیدم". و معنی آنست که به یک قدم به خدا رسیدن "ذنا" است و چندان هزار نردبان بی‌نهایت بنهادن "فَتَدَلُّی" (۸/۵۳) یکی سفر است الی الله یکی سفر است فی نور الله، و نور الله بی‌نهایت است» (همان: ۱۷۸). که یادآور "الله نور السموات و الارض" است و بیانگر این نکته در حکمت خسروانی و اشراق که خداوند «نور الانوار» است.

«و گفت: الهی، روز بزرگ پیغامبران تو بر منابعهای نور نشینند و خلق نظاره ایشان بود، و اولیای تو بر کرسی‌ها نشینند از نور و خلق نظاره ایشان بود، بوالحسن بر یگانگی تو نشینند تا خلق، نظاره تو بوند» (همان: ۱۸۱). «و گفت: خداوند از هستی خویش چیزی در مردان خود پدید کرده است. اگر کسی گوید "این حلول است!" گویم بدین نورالله می‌خواهد که خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ» (همان: ۲۰۴). این قول اشاره‌ای است به خلقت موجودات که به صورت فیضان نور است و هر کس بر مبنای ظرفیت و درجه خود از آن برخوردار می‌شود.

«پرسیدند در نام حق بسزا. گفت: بنده‌ای که نام حق بسزای حق برد، نوری سر از دلش برکند و به ساق عرش شو و از عرش تا ثری و از مشرق تا مغرب روشن شو روشنایی آن به بهشت تابد و روشنایی آن به دوزخ فاتابد و روشنایی آن به دل مؤمنان فاتابد و روشنایی آن نور بنده را در فنا برد؛ این چنین نام بردنی را هنوز کفارتی باید تا به جایگاه شو» (همان: ۲۵۵).

«و گفت: نوری است از حق به بنده و نوری است از بنده به حق؛ آن که از حق به بنده است نور عنایت است و آن که از بنده به حق است نور اخلاص است» (همان:

۳۰۹). که باز هم به مسأله خلقت اشاره دارد که به صورت فیضان نور و عنایت از خداوند است. از نورالانوار صادر اول نشأت می‌گیرد که نور است.

«و گفت: این سخن جوانمردان نور بُود؛ آن کس که گوید باید که نوری دارد تا بتواند شنید» (همان: ۳۱۳). که به کشف و شهود باطنی نظر دارد. عارف حقیقی باید از طریق تصفیّه باطن، خود را آماده دریافت تجلیات نوری کند. «نقل است که گفت روزی اینجا تکیه زده بودم، دو نور از محراب برآمد: یکی نور حق بود و یکی نور رسول علیه الصلوات و السلام» (همان: ۳۱۸). در حقیقت آنچه از گفتار و سخنان این مشایخ برمی‌آید، بیانگر این نکته اساسی است که عرفایی که در قرون اولیه اسلام در ایران می‌زیستند، از عبارات و اصطلاحاتی با رنگ و بوی ایرانی برای نام بردن و تعریف و تمجید و ذکر و ثنای خداوند و پیشوایان دین مبین اسلام استفاده می‌کرده‌اند. یعنی طبقه‌بندی نظام فکری این عرفا از مراتب سیر و سلوک و معنویت اسلامی، زیربنایی ایرانی دارد که با مصالح اسلامی به اوج تعالی و شکوه و ماندگاری می‌رسد. تأکید قرآن بر نور بودن خداوند و سوگند یاد کردن به نام خورشید که منبع نور است، موجب گسترش اندیشه نورانیت در ذهن و زبان این مشایخ شده است که با قرآن انسی مستمر داشته‌اند.

چنین گسترش و کاربردی در سخنان خرقانی نیز هویدا است: «مریدی نزدیک شیخ آمد و نشان بندگی پرسید. شیخ گفت: اینجا نشان خداوندی‌ست نه نشان بندگی که "الله نورُ السمواتِ و الأرض" (۳۵/۲۴)» (همان: ۳۲۳). «و گفت: خردمندان خدای را به نور دل بینند، دوستان به نور یقین بینند، جوانمردان به نور معاینه بینند» (همان: ۳۹۰). که بیانگر مراتب سیر و سلوک و تصفیّه باطن و در نهایت فنا شدن در نور الهی است؛ یعنی هر آنچه هست نور است و آنچه موجب تصفیّه درون از ناپاکی‌هاست، نور است و آنچه هم که نهایت است و هدف غایی، «نورالسموات» یعنی خداوند است؛ پس همه چیز در نور خلاصه می‌شود.

علاءالدوله سمنانی

علاءالدوله سمنانی از عرفای عصر ایلخانان است که در اثر دگرگونی‌های روحی و تغییراتی به دنیا و علایق دنیوی خود پشت پا زد و به تزکیه درون پرداخت. «او که در سال ۶۵۹ق/ ۱۲۶۱م متولد شده بود، در پانزده سالگی به عنوان یک نجیب‌زاده به خدمت ارغون از ایلخانان ایران در آمد. در بیست و چهار سالگی که سمنانی با لشکریان مغول با ارغون در دروازه قزوین اردو زده بود، دستخوش بحران روحی عمیقی شد. علاءالدوله سمنانی رخصت خواسته و بقیه عمر خود را به طور عمده در سمنان گذراند و مقبره او تا امروز محل زیارت است. آثار عربی و فارسی زیادی از او باقی مانده است» (کوربن، ۱۳۷۰: ۸۱). علاءالدوله، عارفی است که در زندگی خویش برکات و خدمات ارزنده‌ای به یادگار گذاشت و شخصیت وی دارای ابعاد اجتماعی است. «پس از انقطاع از حکومت که به سال ۷۰۵ و با اجازه الجایتو (۷۱۶-۷۰۳) صورت گرفته و پس از فراغت از ریاضت‌های اولیه که چشم باطن بین وی باز شده و به کشف حقیقت رسیده بود، خدمات اجتماعی چندی نیز انجام داده است؛ از جمله برخی از خانقاه‌ها را مرمت کرد و برخی را ساخت. از جمله کارهای او ساخت و آبادان ساختن منطقه‌ای به نام صوفی آباد خداداد بوده است» (محمدی وایقانی، ۱۳۸۱: ۴۷-۴۶).

از سمنانی آثار فراوانی بر جای مانده که شامل چندین رساله و مکتوباتی است که به هم‌عصران خود نوشته است. وی رساله کوتاهی به نام نوریه دارد که «به خواهش مریدش - پهلوان محمد خرد - تألیف کرده است. این رساله، متضمن نکته‌هایی است نازک در خصوص نور و الوان گونه‌گون آن که سالک حین ذکر و علم به کلمه و گذر از مقامی به مقامی دیگر آنها را مشاهده می‌کند و هر یک از انوار مذکور بر صفتی و حالی از صفات و احوال او قابل انطباق است» (سمنانی، ۱۳۶۹: سی و هفت).

عنوان رساله مذکور، مبین این نکته است که جایگاه نور و ملزومات آن در عرفان ایرانی، جایگاهی ویژه است که ریشه‌های آن را می‌توان در حکمت خسروانی نیز جست. در واقع این اندیشه از طریق عارفانی چون بسطامی و خرقانی و دیگران به حکمت اشراق رسیده است و بعد از آن نیز تا به امروز در آثار عارفان حضوری چشم‌گیر دارد؛ زیرا علاءالدوله سمنانی حدود یک قرن پس از شیخ اشراق است؛ اما اندیشه‌های نوری و اشراقی با قوتی بیشتر در آثار وی نیز نمود دارد.

سمنانی، رساله خود را چنین آغاز می‌کند: «شکر و سپاس آفریدگاری را که به کمال علم از راه محبت، نور ارادت را در اراضی باطن انسان که غیب انفس است، بذر شجره سعادت گردانید و به قدرت کردگاری آن تخم را برآورد و شجره سعادت از آنجا برآورد و به آسمان قرینش رسانید و به حکمت پروردگاری ثمره نور ولایت از آن شجره به در آورد و به عنایت ازلی از همه موجوداتش در گذرانید» (همان: ۳۰۱). در این سخنان به خوبی می‌توان ریشه‌های حکمت اشراقی را دریافت که خداوند که نورالانوار است؛ نور خود را با توجه به مراتب فرشتگان و یا همان امشاسپدان، به موجودات می‌رساند و این نور از مراتب بالا به پایین در حال نزول است و هر کسی مقداری از آن را دریافت می‌کند.

همچنین وی در جای دیگر می‌گوید: «بدان ای عزیز - نور الله قلبک بالانوار القدسیه - که به حقیقت نور چیزی را گویند که او خود را بیند و داند و همه اشیا را بیند و داند و بدو اشیا را توان دید و دانست و این نور مطلق، صفت خاص حق است» (همان: ۳۰۲). این اندیشه نیز در حکمت اشراق به خوبی نمود دارد که نور مطلق، قدیم و منحصر به خداوند است: «از دیدگاه سهروردی، نور بالذاته نور است و به همین جهت است که همه چیز در برابر او روشنایی کسب می‌کند. این نور قدیم است نه مُحدَث و قائم به ذات خویش است نه آنکه توسط دیگری ابداع شده باشد» (رضی، ۱۳۸۰: ۹۷).

در حکمت خسروانی انوار دارای مراتبی‌اند که به نسبت نزدیکی یا دوری‌شان از نور الانوار، دارای شدت و ضعف هستند. سمنانی نیز در رساله نوریه خود درجات و حالات سالک را با توجه به نزدیکی یا دوری از خداوند چنین توصیف می‌کند: «بعد از این، چون وجود ملطخ، به لقمات حظوظی و ملوٲ به قاذورات معاصی به کل سوخته گشت و به سبب آتش ذکر، فنا حاصل آمد، نور نفس به ظهور آید و پرده کبود خوش رنگ باشد؛ بعد از آن نور دل طلوع کند و پرده او سرخ عقیق رنگ باشد؛ بعد از آن نور سبز پرتو اندازد و پرده او سفید باشد؛ بعد از آن نور روح انسی اشراق کند و پرده او زردی بغایت خوشایند بود؛ بعد از آن نور خفی که روح القدس اشارت بدوست، در تجلی آید و پرده او سیاه باشد، چون داد این مقام داده شد، نور مطلق که صفت خاص حق است، منزّه از حلول و اتحاد متجلی شود و پرده او سبز باشد» (سمنانی، ۱۳۶۶: ۳۰۴-۳۰۳).

در حکمت خسروانی، جهان هستی بر مبنای دو قاعده نور و ظلمت بنا شده است؛ یعنی دو عالم مینوی و مادی که از آن‌ها به روشنی و تاریکی تعبیر می‌شود: «سهروردی معتقد به دو قسم از عالم است، یکی عالم انوار معنوی یا مینوی، دیگری عالم غواسق برزخی. این دو قسم همان است که به جهان مینوی و جهان گیتیایی در متون متأخر از حکمت فهلویون تعبیر می‌شود. در سرودهای زرتشت، نخستین "سپنته - مئین یو" و دومی "انگر - مئین یو" نامیده شده که اولی جهان ثبات و پایدار و باقی است و دومی عالم حرکت و تعین و کون و فساد» (رضی، ۱۳۸۰: ۱۰۱).

سمنانی نیز در رساله نوریه خود به دو قسم نور قائل است؛ بعد از آنکه مراتب انوار الهی را برمی‌شمرد، به ذکر نور شیطان می‌پردازد: «پس باید دانست که نور شیطان در بدایت که تجلی کند، چون لعبتی باشد از آتشی بد رنگ، و پرده او را بر زمین بیند و همه بساط به رنگ سرخ نیر گردد؛ نقطی چون خون سیاه بر آن سرخی ظاهر شده و دل از دیدن آن منغص شود و ذکر به دشواری تواند گفت و همه اعضایش متألم

گردد؛ چنانکه گویی او را کوفته‌اند در این وقت. چون از راه ارادت کامل، یاد شیخ کند و به ذکر مشغول شود، آن لعبت بر زمین فرو شود و آن پردهٔ بد رنگ ناچیز شود و خفتی در وجود سالک پدید آید و ذکر صافی بر زبان او جاری شود و آتش ذکر متصاعد گردد، وقتی خوش مصفا و عیشی مهنا در ذکر روی نماید» (سمنانی، ۱۳۶۶: ۳۰۸).

در واقع عالم مادی و تاریکی در سخن سمنانی به شیطان استحاله می‌یابد که مرید باید از طریق تزکیه نفس، نور کدر شیطان را از بین ببرد. از آنجایی که «حکمت اشراق و حکمت خسروانی بر بنیاد اشراق و شهود استوار است، از این راه می‌توان به نور الانوار که روشنی بی‌پایان هر ویسپ - روشنیه Harvisp - Ravensanah است، رسید و با آن یکی شد» (رضی، ۱۳۸۰: ۱۰۱). در عرفان اسلامی نیز عارف واقعی به دنبال نور الانوار یا شید شیدان است و برای رسیدن به آن به کشف و شهود درونی می‌پردازد.

نتیجه

عارفان اسلامی و ایرانی در طول اعصار تاریخی، همیشه از وجههٔ برجستهٔ اجتماعی، فرهنگی و سیاسی برخوردار بوده‌اند و در شکل‌گیری و حفظ اندیشه‌های دوران خود نقشی بسزا داشته‌اند. یکی از زمینه‌هایی که عارفان ایرانی در آن نقش برجسته‌ای ایفا کرده‌اند، حکمت اشراق است. این فلسفه که تلفیقی از اندیشه‌های حکیمان یونانی و ایرانی است، به گفتهٔ مبدع آن، شیخ یحیی سهروردی، مدیون عارفانی چون بایزید و حلاج و خرقانی است؛ زیرا این عرفا با حفظ و انتقال اندیشه‌های حکمت خسروانی ایرانی، باعث استمرار این اندیشه‌ها و رسیدن آن‌ها به حکمت اشراق شدند.

پژوهش حاضر در ابتدا به تبیین این نکته پرداخت که حکمت اشراق دنبالهٔ حکمت خسروانی ایران پیش از اسلام است که توانست با تلفیق مبانی دین مبین اسلام، حکمتی نو بیافریند که هم متأثر از حکمت ایرانی است و هم کسوت دین

اسلام را بر خود دارد. همچنین طبق سخنان سهروردی، مشخص شد عرفای ایرانی در انتقال حکمت فهلوی، نقشی چشم‌گیر داشته‌اند و در ادامه نیز با بررسی سخنان و اقوال دو عارف برجسته خطه قومن، یعنی بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی، صحت این مسأله نشان داده شد. همچنین با تبیین و تشریح اقوال علاءالدوله سمنانی که بعد از شیخ اشراق می‌زیسته است، به این نکته مهم پرداختیم که مباحث مربوط به نور و روشنایی - که مهم‌ترین مبحث در حکمت اشراق و پیش از آن در حکمت ایرانیان باستان بود- در اقوال و احوال عرفای ایرانی ساری و جاری بوده است و توجه به این مفهوم، همیشه با عرفان همراه بوده و اندیشه اشراقی یکی از وجوه بارز تفکر عرفانی محسوب می‌شده است.



پی‌نوشت‌ها:

- ۱- Plotinus ۲۰۵-۲۷۰ ب.م، متولد لوکوپولیس، مصر. پدیدآورنده فلسفه‌ای است که در روزگار نو به "فلسفه نوافلاطونی" شناخته شده است. وی از پیروان شایق و ژرف فلاسفه هندو و نیز افلاطون بود، و از تلفیق فلسفه شرقی و فلسفه افلاطونی نظام فلسفی جدیدی پدید آورد. (رک بزرگان فلسفه، هنری توماس. فیلسوفان یونان و روم، ارمسن).
۲. منظور شیخ اشراق از اخمیم، ذوالنون مصری؛ از سیار تستر، ابا سهل تستری؛ از سیار بسطام، ابویزید بسطامی؛ از جوانمرد بیضاء، حلاج و از سیار آمل و خرقان، ابوالحسن خرقانی است.



منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چ دوم، تهران، حکمت.
- بسطامی، بایزید، (۱۳۸۴)، دفتر روشنایی: (از میراث عرفانی بایزید بسطامی)، محمد بن علی سهلگی، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

- حقیقت، عبدالرفیع، (۱۳۶۶)، سلطان العارفين بايزيد بسطامي، چ دوم، تهران، بهجت.
- خرقانی، ابوالحسن، (۱۳۸۴)، نوشته بر دریا، (از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی)، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- رضی، هاشم، (۱۳۸۰)، حکمت خسروانی، سیر تطبیقی فلسفه و حکمت در ایران باستان، چ دوم، تهران، بهجت.
- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۶۳)، شهاب الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق، فلسفه، تهران، فلسفه.
- سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۹)، مصنّفات فارسی علاءالدوله سمنانی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۲)، مجموعه مصنّفات شهاب الدین سهروردی، جلد اول، تصحیح و مقدمه هانری کوربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- _____، (۱۳۸۵)، المشارع و المطارحات، مترجم و حاشیه نگار: دکتر سید صدرالدین طاهری، تهران، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- شایگان، داریوش، (۱۳۷۳)، هانری کوربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزاد.
- کوربن، هانری، (۱۳۶۹)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، طوس.
- کوربن، هانری، (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر.
- کوربن، هانری، (۱۳۷۴)، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، چ دوم، تهران، طهوری.
- محمدی وایقانی، کاظم، (۱۳۸۱)، علاءالدوله سمنانی: شرح زندگانی، اندیشه و سلوک حکیم و عارف قرن هفتم و هشتم هجری قمری، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- محمدخانی، علی اصغر، (۱۳۸۶)، نامه سهروردی (مجموعه مقالات)، علی اصغر محمدخانی، حسن سیدعرب، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، کلیات علوم انسانی ۱، چ چهل و نهم، قم، صدر.

- موحّد، صمد، (۱۳۸۴)، نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن، تهران، طهوری.
- مینوی، مجتبی، (۱۳۵۹)، احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی به ضمیمه منتخب نور العلوم، تهران، طهوری.
- نوربخش، جواد، (۱۳۸۰)، بایزید بسطامی، تهران، یلدا قم.
- هنری، توماس، (۱۳۸۲)، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.