

فلسفه و رویکردِ وحیانی – عرفانی شیخ اشراق

محمد ملکی (جلال‌الدین)*

اشاره

روش مشا و اشراق، دو روش فلسفی هستند که فیلسوفان در تبیین مسائل فلسفی بر اساس آن مشی می‌کنند. در این میان، سهروردی از جمله فیلسوفانی است که علاوه بر روش یادشده با رهیافتی به قرآن و عرفان، و عرضه فلسفه خود بر این دو منبع، آموزه‌های عقل را با آب جاری وحی جلایی دیگر داده و فلسفه‌ای عرفانی را بنیان نهاده است. مقاله پیش رو، با توجه به حجم خود، این موضوع را بررسی کرده است. ساختار کلی این نوشتار در سه بخش اصلی فراهم آمده است: ابتدا مشرب و نظام فلسفی و کلیاتی از افکار شیخ به‌عنوان مقدمه آمده و سپس مستندات وحیانی، و در پایان عرفان سهروردی به اختصار شرح داده شده است.

مقدمه

سرآغاز حکمت دل‌گندن از دنیا، میانه آن مشاهده انوار الاهی، با پایانی بی‌نهایت است.^۱

* پژوهشگر فلسفه و کلام اسلامی.

۱. «أول الشروع فی الحکمة هو الإنسلاخ عن الدنیا و أوسطه مشاهدة الأنوار الإلهیة و آخره لانهاية له». شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، کتاب المشارع و المطارحات، ص ۱۹۵.

با نگاهی به تاریخ فلسفه، چه در ایران باستان و چه در یونان قبل از ارسطو و پس از آن، به دو اصطلاح «نظام فلسفی» و «مشرَب فلسفی» برمی‌خوریم که تار و پود یک دستگاه فلسفی را تشکیل می‌دهند. نظام فلسفی، مجموعه آرا و اندیشه‌های یک فیلسوف - الاهمی و یا غیرالاهی - است که فلسفه مورد نظر او را نظم و سامانی می‌بخشد. از این‌رو، کمتر دیده شده است که چند نفر به واقع فیلسوف باشند و در عین حال در تمام مسائل فلسفی نیز اتفاق نظر داشته باشند (اگر چنین اتفاقی رخ دهد، می‌توان گفت: همه فلاسفه دارای یک نظام فلسفی هستند)؛ در غیر این صورت، به شمار فیلسوفان، نظام فلسفی وجود خواهد داشت؛ مانند نظام‌های فلسفی از ادیس نیب (هرمس اول) گرفته تا افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و در عصر حاضر علامه طباطبایی و علامه آشتیانی. اما سخن در مشرب فلسفی، این‌گونه نیست؛ یعنی به تعداد فیلسوفان «مشرَب فلسفی» وجود ندارد، بلکه بسیاری از فیلسوفان، دارای یک مشرب‌اند. به‌عنوان مثال، ارسطو و کندی و ابن‌سینا و پیروان اینها، همه و همه، مشایی‌مشرَب‌اند،^۱ و افلاطون و افلوپین و شیخ اشراق و پیروان آنان همه دارای مشرب اشراق‌اند؛ چراکه «مشرَب» همان روشی است که فیلسوف بر آن تأکید دارد و با اتخاذ آن روش بر این باور است که عقل فلسفی کمتر به بیراهه رفته و در نتیجه زودتر به مطلوب می‌رسد. خلاصه اینکه «مشرَب» ناظر به محتوای فلسفه نیست، بلکه ساختار و ابزار تفکر مورد نظر یک فیلسوف است. از این‌رو، این امکان وجود دارد که فیلسوفانی با نظام‌های فلسفی متفاوت، دارای یک مشرب باشند - گرچه مشرب یک فیلسوف بر نظام فلسفی او بی‌تأثیر نخواهد بود.^۲

در سرزمین ایران و یونان دو مشرب فلسفی «مشأ و اشراق» بر تار و پود تفکر همه

۱. البته بین ابن‌سینای الاهیات مشأ، با ابن‌سینای نمط‌های پایانی الاشارات و التنبیها، رساله عشق، رساله اسرار الصلاة، رساله حی بن قیسان، رساله الطیر و بالآخره حکمة المشرعیین، تفاوت اساسی وجود دارد. ابن‌سینای الاهیات مشأ مشایی، بلکه رئیس مشائیان و سرآمد همه آنان است؛ ولی ابن‌سینای نمط‌های پایانی اشارات و بقیة رسائل مذکور، دیگر یک ابن‌سینای مشایی صرف نیست. به گواهی این آثار، این فرزند پرافتخار ایران زمین، در اواخر عمرش گرایش قابل توجهی به حکمت اشراق ایران باستان پیدا کرد.

۲. عبدالرسول عبودیّت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۶۸ با مختصری ویرایش.

فیلسوفان حاکم بوده است. فیلسوف مثالی، عقل و برهان را برای کشف حقایق عالم هستی برمی‌گزیند و فیلسوف اشراقی، بُعد معنوی انسان و کشف و شهود عرفانی و مکاشفات روحانی را نیز با عقل همراه می‌کند و بر این باور است که با جمع بین کشف و شهود و عقل، مسیر وصول به حقیقت هموارتر خواهد شد. هرچه فیلسوف مثالی با عالم ملکوت ارتباطی تنگ‌تر داشته باشد و بُعد معنوی را تقویت کند، عقل او نیز کمتر به بیراهه می‌رود؛ همچنین اگر فیلسوف اشراقی از رمز و راز استدلال و برهان اطلاع کافی داشته باشد، در تحصیل حقایق موفق‌تر خواهد بود. شیخ شهید نیز به این معنا اشاره کرده، می‌نویسد:

اگر سالکی از قوه استدلال و بحث برخوردار نباشد طبعاً علم او نیز کامل نخواهد بود و همچنین اگر فیلسوف عقلی از مراحل سلوک و شهود و مشاهده آیات ملکوت بی‌نصیب باشد، این نیز به کمال نرسیده است.^۱

پس اگر عقل و استدلال و کشف و شهود در یک فیلسوف جمع شود، طبعاً او در سیر و سلوک و کشف حقایق و وصول به آن موفق‌تر خواهد بود و زمانی که این روش و قاعده اصل قرار گیرد و هدف یک فیلسوف علاوه بر تبیین مسائل فلسفی وصول به حق نیز باشد، برتری فلسفه اشراق بر دیگر فلسفه‌ها ثابت خواهد شد. حال با توجه به این مسائل، در مواجهه با یک دستگاه فلسفی و ریشه‌یابی آن، سرکار ما با عالم و یا عوالمی خواهد بود که انسان یکی از پدیده‌های آن عالم است.

۱. استاد فتح‌الله مجتبیای به دو مکتب در دوره اسلامی اشاره می‌کند و می‌نویسد: «در دوره اسلامی دو مکتب عمده فکری در ایران بوده است. یکی حکمت مشا و دیگری حکمت اشراق؛ اولی یک میراث یونانی اسلامی شده است که به زبان عربی بیان شده؛ دومی حکمت اشراق که به حکمت فلهویون و حکمت خسروانی معروف شده و اصل ایرانی دارد. نک: «سهروردی و فرهنگ ایران باستان»، ماهنامه حکمت و معرفت، شماره ششم، سال دوم، ۱۳۸۶، ص ۱۲ و فصلنامه اشراق، سال دوم، شماره ۴، بهار و تابستان ۱۳۸۶، ص ۳۸. در این دو منبع که هر دو یک مقاله را چاپ کرده‌اند استاد از دو مکتب عمده فکری یاد می‌کند، ولی در «بزرگداشتنامه متین، شماره چهاردهم، بهار ۱۳۸۱، ص ۱۶۳»، استاد فلسفه اسلامی را بر پایه سه مکتب اصلی، قوام یافته می‌داند. گرچه مختصر تفاوتی در متن‌های یاد شده دیده می‌شود، گویا هر سه فصلنامه یک سخنرانی استاد را در قالب مقاله تدوین و چاپ کرده‌اند. البته نظر مبارک استاد را به اطلاقش نمی‌توان پذیرفت.

۲. کتاب المشارع والمطارحات، المشرع الثالث، ص ۳۶۱.

فیلسوفان، هر یک، این هستی را به گونه‌ای تفسیر و تأویل کرده‌اند؛ مغرب‌نشینان، به‌ویژه در سده‌های اخیر، آن را با توجه به مبدئی که خود ساخته‌اند^۱ تفسیر کرده‌اند و شرقیان - که نوعاً فیلسوفان مسلمان از این سرزمین‌اند - با توجه به مبدأ الاهی با محوریت «أحدیث و واحدیت» - که همان «تعین اول و ثانی» باشد - به تأویل و تفسیر آن پرداخته‌اند.^۲

یکی از فرزندان مشرق‌زمین، حکیم متأله شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) است.^۳

به یقین سهروردی یکی از برجسته‌ترین چهره‌های تاریخ حکمت اسلامی و فرهنگ ایران زمین است، چه از لحاظ قدرت تفکر و ارزش اندیشه و نظام فکری و چه از جهت زیبایی کلام و توجه عمیق به زبان فلسفی به‌عنوان مرکب عالی‌ترین اندیشه‌های اشراقی و عرفانی که در ذات خود از هر گونه تعین صوری و لغوی آزاد است و فقط با کنایه و استعاره می‌توان با کلمات محدود، به معانی بی‌حد و حصر آن اشاره کرد.^۴

۱. تصویری که نوع فیلسوفان مغرب‌زمین از مبدأ ارائه داده‌اند یا جنبه‌ی الاهی ندارد و یا اگر هم داشته باشد بسیار کم‌رنگ است. بیشتر آنان مثل استیسی و غیره، طبیعت را اصل قرار داده‌اند. مذهب اصالت طبیعت، بر این اعتقاد است که پیدایش حالات عرفانی در روح بشر، نتیجه عمل طبیعی است. والتر استیسی، *عرفان و فلسفه*، ص ۱۵.
 ۲. در عرفان اسلامی «أحدیت» را تعین اول، یعنی ظهور ذات بر ذات، و «واحدیت» را تعین ثانی، یعنی ظهور ذات بر اسما و صفات تفسیر کرده‌اند. سیدجلال‌الدین آشتیانی، *شرح مقدمه تبصری بر نصوص الحکم*، فصل اول، ص ۲۰۵-۲۱۲.

۳. شهاب‌الدین سهروردی، بنیان‌گذار حکمت اشراق در سال ۵۴۹ قمری در دهکده پسرآوازه شهرزرد در نزدیکی شهر سلطانیة زنجان به دنیا آمد. در مراغه، اصفهان و شهرهای آناتولی درس ظاهر و باطن آموخت و در ۳۶ سالگی وارد حلب شد و سرانجام به سال ۵۸۷ق در ۳۸ سالگی به حکم فقیهان بی‌ذکر و فکر، به دار آویخته شد. سهروردی یکی از درخشان‌ترین چهره‌های اندیشه و فرهنگ ایرانی است. در تاریخ فرهنگ ما سهروردی از جهتی قرین و قرینه فردوسی است. همان‌گونه که فردوسی فرهنگ و زبان فارسی را زنده و حفظ کرد، سهروردی نیز فرهنگ و حکمت ایرانیان را احیا و حفظ کرد. فتح‌الله مجتبیای، *سهروردی و فرهنگ ایران باستان*، ماهنامه *اطلاعات حکمت و معرفت*، ص ۱۲. جهت اطلاع بیشتر از آثار و افکار او رک: *مبانی و پیشینه فلسفه اشراق*؛ نگارنده در این اثر به تفصیل ضمن معرفی توصیفی آثار وی به تبیین اندیشه و نوآوری‌های وی پرداخته است.

۴. مجموعه *مصنفات*، ج ۳، مقدمه سیدحسین نصر، ص ۱۱؛ ماجد فخری، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ص ۳۱۳-۳۳۳.

سهروردی معمار حکمتی است که پی و اساس آن به‌وسیله فیلسوفان فارس پایه‌ریزی شده بود. راه و روش این حکمت بر «کشف و شهود» استوار است و هدف آن «کشف حقایق عالم هستی» است. درباره فلسفه اشراق، برخلاف فلسفه مشا و به‌ویژه فلسفه صدرأ، کار شایسته و بایسته‌ای صورت نپذیرفته است.^۱ حال آنکه بی‌تردید تبیین آرای خاص فلسفی سهروردی و مقایسه آن با دیگر فلسفه‌های اسلامی و غیراسلامی، نیازمند پژوهش‌هایی عمیق و جامع است. اگر این فلسفه به‌خوبی فهم و درک شود بسیاری از معضلات عرفان نیز حل می‌شود؛ چراکه عرفان و اشراق در بسیاری از مسائل با هم هم‌خوانی دارند و کشف و شهود از پایه‌ها و ارکان در هر دوی آنها شمرده می‌شود. حکمت سهروردی در حقیقت، آمیزه‌ای از مبانی نوافلاطونی، تعالیم هرمسی،^۲ عرفان و تصوف اسلامی^۳ و آموزه‌های وحیانی است که با اصطلاحات برگرفته از آیین ایرانیان باستان و نوعی مشرب فلسفی و عرفانی آمیخته با ریاضت و زهد مبتنی بر شریعت سخن می‌گوید؛ سهروردی خود در این باره می‌گوید:

حکمت وحی الاهی است که به ادیس (هرمس) نبی الهام شد و سپس به دو شاخه تقسیم شد. یکی در ایران باستان و دیگری در یونان و مصر گسترش یافت و سپس وارد تمدن اسلامی شد.^۴

۱. در قرن اخیر دکتر سیدحسین نصر و هانری گربن با احیای شماری از آثار سهروردی خدمات ارزنده‌ای در معرفی بیشتر شیخ انجام دادند. علامه سیدجلال‌الدین آشتیانی نیز در بعضی از مقدماتش ضمن معرفی وی از او به عظمت یاد کرده و بعضاً نکاتی را متذکر شده است که دیگران به آن توجه نکرده‌اند. رک: بهایی لاهیجی، رساله نوربه در عالم مثال، مقدمه علامه آشتیانی.

۲. شیخ از ادیس نبی - که در آثار یونانی از او با نام «هرمس یا هرمس الهامیه» یاد شده است - با عنوان «والد الحکماء» نام می‌برد، این پیامبر الاهی قبل از طوفان نوح می‌زیسته است. جهت اطلاع بیشتر از زندگی ادیس نبی، رک: *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱، ذیل مدخل «ادیس»؛ سیدحسین نصر، *جاودان نبرد*، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۵. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۱؛ ابن قفطی، *تاریخ الحکماء قفطی*؛ و اشکوروی، *محبوب القلوب*، ج ۱، ذیل عنوان «ادیس».

۳. بین تصوف اسلامی و فلسفه سهروردی یک نوع هماهنگی اساسی وجود دارد، با یک نگاه عمیق و دقیق به حکمة الاشراق، قرابت این دو معلوم می‌شود. پرداختن به مسائل فلسفی، ذهن را جلا می‌دهد و به سبب همین جلای ذهن، سالک را برای طی طریق دشوار ریاضت آماده می‌کند؛ از این‌رو، شیخ اشراق آموختن فلسفه مشا را بر سالکان، ضروری می‌داند. محمدعلی ابوریان، *مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی*، ص ۳۲۰.

۴. سیدحسین نصر، *سه حکیم مسلمان*، ص ۷۱-۷۲.

فلسفه عرفانی اشراق جز یک «فلسفه حضوری و عرفانی» چیز دیگری نیست و در واقع صورت احیاشده حکمت ایران باستان، هند، مصر و قدمای یونان تا افلاطون است که در قالبی نو بر اساس یافته‌های درونی و کشف و شهود عرفانی با توجه به آموزه‌های شریعت و وحی الهی بنا شده است. شیخ در بسیاری از آثار خود و به‌ویژه در *حکمه الاشراق* به این مطلب تصریح کرده و می‌نویسد:

ما علم حقیقت را در کتاب خود به نام *حکمه الاشراق* به ودیعت نهادیم و حکمت باستان را که همواره پیشوایان حکمت در هند و ایران و بابل و مصر و پیشینیان از حکمای یونان تا زمان افلاطون حکمت خود را دایرمدار آن قرار می‌دادند و قواعد آن را از آن استخراج می‌کردند، حیاتی دوباره بخشیدیم و این تفکر، همان خمیره ازلی است.^۱

اشراق: فلسفه عرفانی

در اینجا این واقعیت را نباید از نظر دور داشت که فلسفه محض، مشربی است که تنها با عقل و اندیشه به کاوش در نظام هستی پردازد - بنابراین در دنیای اسلام به جز «فلسفه مشا»، به‌ویژه از نوع سینوی آن، فلسفه محض دیگری وجود ندارد - و فلسفه اشراق در واقع یک «فلسفه عرفانی» است که نوعی ابداع و مشرب فلسفی مستقلی می‌باشد. در قرون بعدی جناب ملاصدرا نیز فلسفه دیگری به وجود آورد که اندکی پس از او به «حکمت متعالیه» معروف و مشهور شد؛ آن را نیز به‌عنوان یک «مشرب فلسفی» قلمداد می‌کنند. ولی واقع مطلب این است که نظام فلسفی ملاصدرا بر اساس آموزه‌های دو مشرب «مشا و اشراق» بنا شده است و در واقع این حکیم بزرگ الهی ضمن نقد بعضی از دیدگاه‌های آن دو مشرب، به شرح و بسط آنها پرداخته است. اگر با دقت فلسفی به حکمت متعالیه نگاه شود، می‌توان آن را یک نوع شرح مفصل حکمت اشراق قلمداد نمود؛ البته این موضوع را نیز نباید نادیده گرفت که ملاصدرا نظریاتی بدیع در قالب نقد و شرح این دو مشرب ارائه داده است. اگر کتاب *الحکمه*

۱. مجموعه مصنفات، ج ۱، کتاب المشارع و المطارحات، مقدمه هانری کربن، ص ۷۱۱.

المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة که أم الكتاب صدر المتألهین است از مطالب دو جریان فلسفی مشأ و اشراق و مباحث کلامی پیراسته شود، شاید بیش از دو جلد آن باقی نماند. از این رو، فلسفه صدرایی را نمی توان یک «مشرَب فلسفی» مستقل قلمداد کرد؛ بلکه حکمت متعالیه یک «نظام فلسفی» است که جناب ملاصدرا آن را همراه با نورآوری هایی در بعضی مسائل فلسفی با توجه به دو مشرب مشأ و اشراق تألیف کرده است.

اشراق در لغت و اصطلاح

در میان مورخان و فیلسوفان اسلامی درباره معنای کلمه «اشراق»^۱ اختلاف نظر وجود دارد. جرجانی، در کتاب تعریفات، اشراقیان را الفلاطون و پیروان وی خوانده است؛^۲ در صورتی که عبدالرزاق کاشانی، در شرح فصوص الحکم، ایشان را از پیروان شیث پیامبر برشمرده است که ارتباط نزدیکی با آموزه های هرمسی دارند. گویا ابن وحشیه، در کتاب شوق المستهام فی معرفه رموز الاقلام،^۳ نخستین کسی است که در دنیای اسلام اصطلاح «اشراق» را به کار برده است؛ او اشراقیان را طبقه ای از کاهنان مصری که فرزندان خواهر هرمس^۴ بوده اند می داند. از این تعریف ها چنین برمی آید که همه آنان، حکمت اشراق را مربوط به دوره پیش از ارسطو می دانسته اند، یعنی زمانی که فلسفه هنوز جنبه استدلالی پیدا نکرده بود و کشف و شهود ذهنی عالی ترین راه برای دست یابی به معرفت دانسته می شد. به هر حال، واژه «اشراق» به معنای نوربخشی و نوردهی و

۱. «اشراق» در لغت اسم مصدر و به معنای درخشش و نورافشانی آفتاب در حال طلوع است. البته معنای مصدری و حاصل آن را نیز می توان اراده کرد. (رک: المنجد، تاج العروس و لسان العرب، ذیل واژه «اشراق»). در قرآن هم واژه «اشراق» آمده و به همین معنا به کار رفته است: «و اشرفت الارض بنور ربها» (زمر: ۶۹). امام علی (ع) نیز در حدیثی که به حدیث «حقیقت» مشهور است این واژه را به کار برده است: «نور یشرق من صح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره» (رک: شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۰۲).

۲. کتاب التعریفات، ص ۴۱.

۳. این کتاب در سال ۱۸۰۶م در لندن به چاپ رسیده است. استاد مطهری بر این باور است که ابن وحشیه و کتاب او هر دو معمول و ساخته دست ایرانیان است و یا از ساخته های شعوبه علیه اعراب است. استاد این مطلب را از قول تقی زاده نقل و خود سندی ارائه نمی دهد. مجموعه آثار، ج ۷، ص ۵۱۰.

۴. ادریس را در سراسر قرون وسطا در شرق، و در بعضی مکتب های غرب، مؤسس فلسفه شمرده اند.

«مشرق» به معنای «شرق و خاور» هر دو از ریشه «شرق» به معنای طلوع خورشید، مشتق شده‌اند. حکمت اشراق نیز یک نوع طلوع نور معنوی است. حکیمان اشراقی واژه «شرق» را به صورتی نمادین به کار برده‌اند. استعمال «شرق» به معنای اشراقات نوری بر اساس تشبیه آن به محل طلوع خورشید می‌باشد که آن هم مبدأ پخش نور است. در نگاه سهروردی «شرق اصغر» نمادی از عالم روحانی و جهان روشنایی است. از این رو، در کتاب *التلویحات* از «اشراق اصغر» - که به عالم نفوس اشاره دارد - و «شرق اکبر» - که اشاره به عالم عقول است - سخن می‌گوید و در مقابل آنها نیز «مغرب»، جهان تاریکی یا ماده، را مطرح می‌کند.^۱

در صد سال اخیر، به‌ویژه در اواخر حکومت پهلوی، موجی دامن بعضی را گرفت که شاید بتوان ریشه اصلی آن را در آموزه‌های هانری کربن فرانسوی جست‌وجو کرد. کربن و به پیروی از او، عده‌ای در داخل کشور تلاش کردند تا شیخ اشراق را یک حکیم ایرانی محض معرفی کنند.^۲ اینان با استناد به پاره‌ای از کلمات او، رساله‌ها و کتاب‌ها نوشتند و بعد ایرانی حکمت اشراق را برجسته‌تر از آنچه هست نمایانند، تا حدی که بعضی از آنها - که هنوز هم در قید حیات‌اند و آشنایی مختصری نیز با فلسفه و تاریخ آن دارند - شیخ اشراق را یک فیلسوف مسلمان ایرانی - زرتشتی معرفی کردند و اندیشه نور و ظلمت را که اساس حکمت اشراق است برگرفته از آثار و عقاید زرتشت دانستند. عده‌ای بر این مسئله اصرار دارند که بگویند سهروردی به دو مبدأ آهورامزدا و اهریمن باور دارد، گرچه هیچ یک از این دو حکیم، از طرح این موضوع نمی‌خواهند دو آفریننده برای جهان اثبات کنند.^۳ مشکل، فهم این عده و عدم آگاهی آنها از اسلام و فلسفه اسلامی است که می‌خواهند ایران را در مقابل اسلام قرار دهند. البته طرح شیخ اشراق به‌عنوان یک فیلسوف ایرانی خود افتخاری بزرگ برای سرزمین

۱. *التلویحات*، ص ۱۱۱؛ سیدحسین نصر، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ص ۵۳۷. به نقل از: سیما نوربخش، *نور در حکمت سهروردی*، ص ۵۲.

۲. این تفکر همچنین سعی داشت و دارد که این‌سینا را یک پزشک ایرانی منهای جنبه شیخ‌الرئسی او - که در *الاهیات شفا* و در مباحث عرفانی *الإشارات و التنبیها* نمود پیدا کرده است - معرفی نماید.

۳. دربارهٔ ثویان نک: سیدمحمدرضا جلالی نایینی، *ثویان در عهد باستان*.

ایران است، اما سخن اینجاست که چه لزومی دارد اسلامیت وی کم‌رنگ جلوه داده شود. شاید این آقایان چنان تصور می‌کنند که اگر بگوییم شیخ اشراق یک فیلسوف مسلمان است او را عرب‌زده کرده‌ایم. نویسندهٔ محترم کتاب ارزشمند *نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن* به بیان تمامی منابع این حکمت پرداخته و مباحث را به‌طور مقایسه‌ای و محققانه شرح و بسط داده است، اما دریغ از یک اشاره به قرآن؛ حال آنکه شیخ تنها در *رسالة الألواح العبادیه*، در بیش از دویست مورد به آیات قرآنی استناد کرده است. شاید ریشهٔ این تفکر، شعوبی‌گری باشد که در مسائل علمی جایگاهی ندارد.

به‌طور قطع خودِ آثار سهروردی نیز این نظریه را رد می‌کنند؛ حتی به جرئت می‌توان گفت که شیخ اشراق اولین فیلسوف ایرانی است که در آثار خود از کتاب و سنت بهرهٔ فراوان برده است.^۱ اینان از این نکته غفلت کرده‌اند که چنین معرفی‌ای به ضرر و زیان شیخ است و اگر واقعاً دوستدار شیخ اشراق و ایرانی بودن او هستند نباید چنین کنند؛ چون با این کار شیخ را از جامعیت می‌اندازند و او را در ایران محدود می‌کنند و در نتیجه آموزه‌های او پا از مرزهای ایران بیرون نمی‌گذارد. خصوصاً که شهرت جهانی شیخ اشراق در مقایسه با ابن‌سینا بسیار کم‌رنگ‌تر است و آثار او در مغرب‌زمین و حتی در بین اعراب حضوری هم‌پای آثار ابن‌سینا ندارد.

در مقابل، بسیاری نیز همواره جامعیت سهروردی را مدنظر داشته‌اند؛ به‌عنوان مثال علامه آشتیانی - که علاقه و ارادتی فراوان به شیخ اشراق دارد - ایرانی بودن و مسلمان بودن شیخ را توأمان معرفی می‌کند. همان‌گونه که اشاره شد به گواهی آثار سهروردی خود وی هم این یک‌جانبه‌نگری را نمی‌پذیرد. هرچند شیخ بخشی از حکمت خود را از ایرانیان باستان گرفته است، ولی هیچ‌گاه - ولو به اشاره - در آثار او دیده نشده است که کتاب و سنت را در مرتبه‌ای پایین‌تر از فلسفه قرار داده باشد. او می‌گوید: «من تمام مسائل فلسفهٔ خود را با براهین عقلی تدوین و سپس همهٔ آنها را بر قرآن عرضه کردم و

۱. درست است که قبل از وی ابونصر فارابی و ابن‌سینا هم توجه کاملی به کتاب و سنت داشته‌اند، ولی حکایت این عقل سرخ، حکایت وحی است و سنت.

با مفاد آیات فلسفه خویش را استحکام بخشیدم.^۱ نادیده انگاشتن این صراحت او درباره قرآن و سنت، جفای به اوست.

علامه آشتیانی درباره آثار و خود شیخ می‌نویسد:

ارزش کارهای علمی شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی فیلسوف بی‌نظیر ایرانی، اعلی الله قدره فی النشآت الالهیه، و شارحان کلمات و آرا و عقاید او، نظیر علامه محقق و فیلسوف اشراقی کبیر، شمس‌الدین شهرزوری «رضی الله عنه» ارزیابی نشده است. کتب شیخ اشراق در فلسفه بسیار با اهمیت است. مؤلف این کتب خود یکی از نوابغ عالم بشری و یکی از بزرگ‌ترین حکما در حکمت بحثی و ذوقی است که از ایام قبل از سن جوانی، یعنی از دوران قریب به طفولیت شروع به تألیف و تصنیف کرده است و قبل از رسیدن به بیست سالگی از اعظام حکما باید محسوب شود.^۲

کدامیک از سرورانی که شیخ اشراق را یک ایرانی معرفی می‌کنند، این چنین به معرفی او پرداخته‌اند به هر حال اگر بخواهیم به تمام موارد و یا آرای دیگر حکما درباره شیخ اشراق بپردازیم دامن مقاله به درازا می‌کشد، لذا به همین مقدار بسنده کرده به بخش بایسته مقاله که همان «مبانی و حیاتی و عرفانی فلسفه شیخ اشراق» است، می‌پردازیم.

۱. کتاب و سنت^۳

یکی از منابع و شاید اصلی‌ترین منبع و مبنای فلسفه اشراق، برخلاف فلسفه بحثی، کتاب و سنت است. سهروردی در زمانه‌ای سخن می‌گفت که فلسفه در نتیجه آثار و مخالفت‌های امام محمد غزالی حدود یک قرن بود که به حاشیه رانده شده بود. غزالی - که با نوشتن مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه و طرح بیست مسئله در قالب اشکال،

۱. رساله کلمه التصوف، ص ۳۴.

۲. عبدالرزاق لاهیجی، رساله نوریه در عالم مثال، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۵-۳۷.

۳. یکی از منابع شناخت دین در کلام و غیره، کتاب و سنت است، ولی این مطلب نباید نادیده گرفته شود که دعاها و خطبه‌هایی که از امامان معصوم به ما رسیده است، مثل نهج البلاغه و صحیفه سجادیه و دعاها و دعاهای چون ابو حمزه ثمالی، سحر و کمیل و غیره در اینجا جزء منابع سنت محسوب می‌شود.

تسلط خود را بر فلسفه ثابت کرده بود. نقدهایی جدی بر فلسفه وارد کرد؛ اما این نقدها دو نتیجه مثبت در پی داشت: یکی اینکه بسیاری از متکلمان در فضای بازتری به انتقاد از فلاسفه و تفکر فلسفی آنان پرداختند؛ در نتیجه فلاسفه بر آن شدند تا جواب‌هایی برای متکلمان تدارک ببینند. این انتقادات و پاسخ‌ها در تکامل فلسفه بی‌تأثیر نبود. از طرفی فلاسفه متوجه مسائلی شدند که در واقع نقطه ضعف آنها تلقی می‌شد و با براهین قوی‌تری به تحریر آن مسائل پرداختند.

در آن دوره انتقاد دیگری نیز از فلاسفه رایج بود: بسیاری فلاسفه را تکفیر و در نتیجه بی‌دین و زندق قلمداد می‌کردند و آنان را به اتهام جلوگیری از رواج مکتب اهل‌بیت، خصوصاً، و عدم اهتمام آنها به قرآن، عموماً، از متن جامعه مسلمانان می‌رانندند. این مسئله انگیزه‌ای شد که جناب شیخ در مقام پاسخ برآید. طبیعی بود که باید با اهتمام به قرآن و سنت به چنین کاری پردازد. از این‌رو، وی با مبنا قرار دادن قرآن به تدوین فلسفه خود پرداخت و فلسفه خود را بر دو رکن «نور و ظلمت»^۱ استوار ساخت که برگرفته از قرآن و سنت‌اند. از این‌رو، وی حکمت خود را «حکمت نوریه» نیز می‌نامد. این واژه در قرآن و سنت مکرر آمده است: «الله نور السماوات و الأرض...»^۲ «یا ایها الناس قد جاءکم برهان من ربکم و أنزلنا إلیکم نوراً»^۳ و ده‌ها آیه دیگر که کلمه «نور» در آنها آمده است. این کلمه در سایر متون دینی و در دعاها^۴ نیز آمده است؛ از جمله در دعایی که سید بن طاووس در نهج الصحوات از سلمان از حضرت زهرا(س) از پدر بزرگوارش(ص) نقل کرده است و آن حضرت به حضرت

۱. مراد از «نور و ظلمت» در فلسفه اشراق همان «واجب الوجود و ممکن الوجود» است. ولی استاد مطهری می‌نویسد: «نباید مراد شیخ اشراق از «نور» واجب الوجود باشد، چون اگر چنین باشد، نباید این قدر اصرار بر اعتباری بودن وجود نماید» (مجموعه آثار، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۱۷۹). در جواب استاد باید گفت که مراد شیخ از «نور» حقیقت واحدی است که دارای مراتب است و این مراتب اعتباری است. کما اینکه خود استاد هم به حقیقت واحده اشاره کرده است.

۲. نور: ۳۵.

۳. نساء: ۱۷۴.

۴. فیض کاشانی در کتاب کلمات مکتوبه، و امام خمینی در شرح دهای سحر، و ملاحادی سبزواری در شرح دهای مصباح و جویش کبیر، تأثیرپذیری حکمت از ده‌ها را در قالب کلماتی آورده‌اند.

زهر(اس) سفارش می‌کند که آن را هر صبح و شام بخواند: «بسم الله التور، بسم الله نور التور، بسم الله نور علی نور، بسم الله الذي خلق التور من النور...»^۱ از همه مهم‌تر، او در رساله الواح عمادی و رساله کلمة التصوف و اللّمحات، به آن اشاره و تمام سمی خود را به کار می‌گیرد تا پس از استدلال با براهین عقلی، آرای فلسفی خود را با آیات قرآنی توجیه و تأیید نماید. در مقدمه رساله الالواح العمادیه می‌نویسد: «اصول فلسفه خود را با مبانی فلسفه پرهانی کردم، سپس به قرآن استشهاد نمودم و اصول کلی آن را معنا به معنا ثابت کردم». این قوی‌ترین دلیل بر استفاده شیخ از قرآن است.

شیخ توجه بسیار به قرآن داشت، او در رساله کلمة التصوف می‌نویسد: «بر تو باد قرائت قرآن با وجد و طرب و فکر لطیف؛ قرآن را چنان بخوان که گویی بر خود تو نازل شده است».^۲ یعنی حذف هر چه واسطه میان عابد و معبود، و عاشق و معشوق است. او از این دست وصایا در رساله‌های خود زیاد آورده است. شاید فقها نیز با چنین سوزدلی به مراعات قرآن و شریعت سفارش نکرده باشند. در رساله اللّمحات می‌نویسد: «وحی الاهی را زیاد بخوانید».^۳ او در اول رساله کلمة التصوف، با عباراتی بسیار لطیف و دلنشین انسان‌ها را به تقوی و قرائت قرآن و مراعات شریعت، توصیه و سفارش می‌کند و از آنچه مخالف شریعت است بر حذر می‌دارد. در لزوم تمسک به کتاب و سنت، در فصلی از این رساله می‌نویسد: «هر گونه ادعایی که دلیل دینی بر آن گواه نباشد باطل است و کسی که اهتمام به قرآن نکند گمراه گشته و عمر بر باد داده است».^۴ در کتاب المشارع و المطارحات می‌نویسد: «آخرین وصیت من به شما عصمت و پاکی در توحید و اشراق است».^۵ همه این سخنان نشان‌دهنده باورهای شیخ هستند که به یقین از

۱. رک: الدعوات راوندی، ص ۲۰۸.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳۴.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۳۹.

۴. اللّمحات، ص ۲۴۰.

۵. کلمة التصوف، ص ۱۰۲.

۶. کتاب المشارع و المطارحات، ص ۵۰۶. با اینکه او یک فیلسوف است و طبعاً باید پیروان خود را به حفظ و نشر فلسفه و به‌ویژه فلسفه خودش سفارش بکند، ولی آخرین وصیت او حفظ قرآن و شریعت است. نکته‌ای

آموزه‌های وحی و مفسران معصوم آن آموخته است و چارچوب فکری فلسفی و عرفانی خود را نیز با همین آموزه‌های دینی سامان داده و حکمت خود را بر این آموزه‌ها بنا کرده است.

حدیث نیز از جمله منابعی است که سهروردی از آن غفلت نکرده است و گناه مطالب خود را به احادیث مستند کرده است. به عنوان مثال در کتاب *حکمة الاشراق* - که اساس فلسفه شیخ اشراق است - دعایی را که از رسول‌الله (ص) ضبط شده است نقل و بدان استناد می‌کند:

یا نور النور، احتجبت دون خلقک، فلا یدرک نورک نور، یا نور النور، قد استنار بنورک کلّ السموات و استضاء بنورک أهل الأرض... أسألک بنور وجهک الذی ملأ أركان عرشک... الخ!^۱

او در وصیتی که در پایان همین کتاب آمده است شماری از آیات قرآن را در قالب عبارت و به عنوان آخرین وصیت خود بر طالبان حکمت و اشراق توصیه می‌کند. این خود تعبّد و دل‌بستگی فیلسوفی است که اعتبار و اساس کار فلسفی خود را بر کتاب و سنت گذاشته است. او در این وصیت می‌نویسد: «واعلموا إخوانی، أن تذکر الموت أبدأ من المهمات و إن الدار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا یعلمون؟ و ذکروا الله کثیراً؟ فلا تموتن»

که تذکر آن در اینجا بی‌فایده نیست، عبارت شیخ است که برگرفته از آیه کریمه «واعتصموا بحبل الله» (آل عمران: ۱۰۳) می‌باشد. با کمال تأسف بسیاری از مفسران کلمه «واعتصموا» را به معنای «چنگ زدن» گرفته‌اند که چندان قرابتی با معنای این واژه ندارد. «واعتصموا» از ماده «عصم» است که به باب التعمال رفته است؛ باب التعمال به معنای ثلاثی مجرد هم آمده است، مثل «اکتسب» به معنای «کسب»؛ لذا «واعتصموا» به معنای «عصم» است؛ یعنی معصوم و بی‌گناه شدن. با توجه به این معنا، آیه کریمه می‌فرماید: «اعتصم و معصوم شدن از گناه و انحرافات، در حبل الله است». حبل در اینجا کنایه از پیروی از خط و رهروی راه خداست، یعنی هر کسی در راه خدا باشد و از خط خدا پیروی کند معصوم و بی‌گناه خواهد بود، و لذا خدا امر می‌کند که اگر جویای عصمت هستید این چنین باشید، و شیخ هم شرط عصمت را حبل التوحید و اشراق دانسته است.

۱. *حکمة الاشراق*، ص ۱۶۶. از این استنادات در آثار وی زیاد به چشم می‌خورد و حال آنکه فیلسوفان دیگر چنین رویکردی ندارند. این دعا در *مکارم الاخلاق*، ص ۳۴۲ آمده است.

۲. عنکبوت: ۶۴.

۳. شعراء: ۲۲۷.

إلّا و أنتم مسلمون»^۱ این وصیت شامل کلماتی است که از آیات و روایات، چه به صورت جمله و یا مفردات، عاریه گرفته شده است تا مقاصد خود را با آن بیان نماید.^۲ درست است که سهروردی در تدوین فلسفه خود به جریانات فکری ایران پیش از اسلام^۳ و یونان نظر داشته است، اما او در اصل یک فیلسوف اسلامی و تربیت یافته در دامن اسلام است. شاید بتوان گفت که در بین همه فلاسفه، او بیشترین استفاده را از آیات و روایات کرده و در بیان نظریات فلسفی و عرفانی خود به آنها استناد کرده است.^۴ به کارگیری قرآن در فلسفه که بخشی از حکمت اشراق بر آموزه‌های آن بنا شده است را می‌توان از ابتکارات فلسفی شیخ اشراق برشمرد. با وجود توجه فراوان به متون فلسفی، سهروردی قرائت و فهم قرآن، نماز شب و روزه را یقینی‌ترین راه رسیدن به خداوند می‌داند.^۵ علامه آشتیانی درباره اینک قرآن یکی از منابع فیلسوفان و عارفان است می‌نویسد:

شیخ اشراق و اتباع و اتراب او و جمیع فلاسفه مشأ و شیخ الرئیس و قبل از او معلم ثانی و پیروان آنها از اعاظم مشائین، در مقابل قرآن سر تسلیم و تعظیم فرود آورده‌اند و مفتخر به فهم آیات و بینات آن بودند و جابه‌جا شیخ اشراق در مباحث معاد و ربوبیات به آیات قرآن استشهد کرده و از حضرت ختمی مرتبت به «شارع العرب و العجم» تعبیر می‌نماید. جمعی از اعاظم حکما بر قرآن تفسیر نوشتند. عارفان بزرگ اسلامی این صحیفه ملکوتی را مأخذ مکاشفات خود قرار داده‌اند و همه اعتراف نمودند که احدی قدرت ادای دین این کتاب را ندارد.^۶

۱. بقره: ۱۳۲.

۲. رک: حکمة الاشراق، ص ۲۵۹-۲۶۰.

۳. اساساً شیخ حکمت را جدای از دین و دین را جدای از حکمت نمی‌داند، حتی فلسفه حکمت باستان را نیز جزو دین قلمداد می‌کند. غلامحسین ابراهیمی دینانی، نصیرالدین طوسی فیلسوف گفت‌وگو، ص ۱۴۱-۱۴۶.

۴. به‌عنوان نمونه رک: رساله الاطوار العمادیه فارسی و عربی، و رساله کلمة التصوف. سهروردی در هر کدام از این سه رساله، شاید به بیش از صد آیه و روایت استناد کرده است.

۵. کتاب التلویحات، ص ۱۱۳.

۶. سیدجلال‌الدین آشتیانی، مقدمه رسائل حکیم سبزواری، ص ۱۶۳.

دیگر دلیل، خطبه‌هایی است که سهروردی در آغاز رسائل و کتاب‌هایش نوشته است که همه برگرفته از آیات و روایات هستند. به‌عنوان نمونه سهروردی در خطبه رساله *میاکل النور* می‌نویسد:

أما بعد، فأقول: يا قیوم، أهدنا بالنور، و ثبتنا علی النور، و احشُرنا إلی النور، و اجعل منتهی مطالبنا رضاك، و أقصى مقاصدنا ما بعدنا لأن نلقاك، ظلمنا نفوسنا، لستُ علی الفیض بضنین؛ أساری الظلمات بالباب قیام فیتظرون الرحمة... و صلی الله علی المصطفی و آله اجمعین^۱

در خطبه دیگر آمده:

بسم الله الرحمن الرحیم، جل ذكرک اللهم و عظم قدسک و عز جبارک و علت سبحانک و تعالی جدک، صل علی مصطفیک و أهل رسالتک عموماً و خصوصاً علی محمد المصطفی سیدالبشر و الشفیع المشفع فی المحشر، علیه و علیهم السلام، و اجعلناه بنورک من الفائزین و لآلائک من الذاکرین و لنعمائک من الشاکرین.^۲

و ده‌ها خطبه دیگر^۳ که همه آنها برگرفته از کتاب و سنت است.^۴

خلاصه اینکه سهروردی نیز همانند بیشتر متفکران مسلمان توجهی تام^۵ و تمام به کتاب و سنت دارد و از رسول مکرم اسلام با عناوینی بسیار بلند مانند: «سیدالبشر» و «شارع العرب و المعجم»، «سید اولاد بشر» و «صاحب شریعت کبری»^۶ یاد می‌کند و آن حضرت و اهل رسالت را شافع و شفیع روز محشر دانسته، رستگاری خود را در گروی نور آن ذوات مقدس می‌داند. سهروردی در مواضعی از آثار خود به سخنان حضرت

۱. رساله *میاکل النور*، تصحیح محمد کریمی زنجانی، ص ۶۷.

۲. خطبه: کتاب *حکمة الاشراق*، ص ۹.

۳. این خطبه‌ها در یک مقاله جمع و تدوین شده است. رک: سید عبدالله فاطمی‌نیا، «شیخ اشراق در دام تهمت»، نامه سهروردی (مجموعه مقالات)، ص ۳۳۹.

۴. جالب توجه است که در بسیاری از خطبه‌ها و حتی در نسخه بدل‌ها پس از درود بر محمد مصطفی کلمه «آله» آمده است. رک: کتاب *حکمة الاشراق*، ص ۲۶۰.

۵. محسن جهانگیری، *مجموعه مقالات*، ص ۲۵۰.

امیر توحید(ع) استناد کرده است و از آن امام همام با عنوان «حکیم عرب» یاد می‌کند.^۱ در نتیجه می‌توان ادعا کرد که اصول و قواعد این حکمت با آموزه‌های وحی و حقیقت آن سازگار و همسان است و به‌ویژه با باطن دین - که همان حقیقت است - هیچ گونه مخالفتی ندارد و حتی اصول حکمت اشراق با اصول شریعت نیز مطابقت دارد.

پس از ذکر موارد فوق شایسته است به چند مورد که شیخ در تبیین معارف در آثار خود به آیات استناد کرده است اشاره شود.

نفس، مسئله نفس از جمله مسائلی است که در علوم عقلی و نقلی مورد بحث و بررسی قرار گرفته و نظر حکما و عرفا و متکلمان را به خود جلب کرده است. رساله‌ها و کتاب‌های پرشماری از نگاه فلسفی و عرفانی و کلامی درباره این وجود مرموز که هاله‌ای از ابهام آن را در برگرفته، نوشته شده است.^۲ سهروردی نیز در آثار خود به این مسئله پرداخته است. وی در رساله کلمه التصوف (که در بعضی از منابع از آن با عنوان «المقامات الصوفیه» نام برده‌اند و از جمله رسائلی است که شیخ مطالب و مباحث آن را با آیات و روایات مستند کرده است) بند ۳۷ زیر عنوان «فی بقاء النفس، و التناسخ، و اللذة و الألم، و عذاب الألم، و عذاب الأشقیاء»، این مسئله را بررسی کرده و با آیات متعدد کلمات خود را مستند کرده است. از جمله آیاتی که درباره بقای نفس به آن استناد کرده است آیه شریفه «أفحسبتم أنما خلقناکم عبثاً و أنکم إلینا لا تُرجعون»^۳ است. در ادامه نیز مطالب خود را با احادیث نبوی و علوی مستند کرده است؛ مانند حدیث شریف نبوی «و لکنکم تنتقلون من دار إلی دار»^۴ و حدیث شریف علوی «الناس نُیام فإذا ماتوا انتبهوا»^۵.

-
۱. «و قال حکیم العرب، علی بن ابی طالب: لا یُوصَفُ بالصنفاة». رساله کلمه التصوف، بند ۲۶، ص ۱۱۴.
 ۲. نگارنده حدود هفتصد عنوان کتاب و رساله‌هایی را که به فلسفه وجودی نفس پرداخته‌اند در قالب کتاب‌شناسی توصیفی فلسفه نفس، تدوین و تألیف کرده است که در آینده نزدیک از سوی پژوهشگاه فلسفه و کلام دفتر تبلیغات اسلامی چاپ و منتشر خواهد شد.
 ۳. مؤمنون: ۱۱۵.
 ۴. بحار الانوار، ج ۳۷، ص ۱۴۶.
 ۵. همان، ج ۴، ص ۴۳.

تجرد نفس و خلق همزمان او با بدن. در اینکه نفس قبل از بدن یا پس از آن یا همزمان با بدن خلق شده است، بین فلاسفه اختلاف وجود دارد. شیخ اشراق در حکمته الاشراق و کلمته التصوف، بر این اعتقاد است که «الكلمة لا توجد قبل البدن فانها إن وجدت قبله فإمّا أن تتكرر دون ممیز و هو محال».^۱ وی شواهدی از آیات بر عدم جرمیت نفس می آورد؛ مانند «یا أيتها النفس المطمئنة إرجعی الی ربک راضیة مرضیة»، «تخرج الملائكة و الروح الیه»، «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر»^۲ و همچنین آیاتی از سوره احزاب، حج، قیامت و نجم. مجرد بودن نفس و همزمانی خلقت آن با بدن را به حدیثی از صاحب الشریعه نیز مستند می کند و می نویسد:

و من السنة قول صاحب الشریعة (علیه السلام) «أبیت عند ربی یطمئنی و یسقینى»
و قوله عند وفاته «الرفیق الأعلى»

در ادامه جملاتی از صوفیان نخستین از جمله جنید، ابوطالب مکی و حلاج نقل می کند که بر تجرد نفس و خلقت آن همزمان با نفس دلالت دارند.^۳

صادر اول. شیخ درباره صادر اول به آیه شریفه «ما أمرنا إلاّ واحدة کلمح بالبصر»^۴ و درباره صدور عقول و افلاک و چگونگی ارتباط آنها، به آیه «انما أنا رسول ربک لأهبّ لک غلاماً زکیاً»^۵ و درباره چگونگی اطلاع بر مغیبات و مناسبات به آیه شریفه «علّمه الشدید القوى ذومرة فاستوی» و «وراء حجاب أو یرسل رسولا»^۶ استدلال کرده و ادعای خود را به اثبات رسانده است.

سهروردی در رساله الألواح العبادیه نیز در بند ۷۷ زیر عنوان «بقاء النفس» در اثبات بقای نفس می نویسد:

۱. کلمته التصوف، ص ۱۱.

۲. لجر: ۱۷، معارج: ۱۴، قمر: ۵۵.

۳. کلمته التصوف، ص ۱۱.

۴. قمر: ۵۰.

۵. مریم: ۱۹.

۶. نجم: ۱۶، شوری: ۵۱.

و من الدلیل علی بقائها من التنزیل مثنی منها قوله «ولا تحسبنّ الذین قتلوا فی سبیل الله امواتاً بل اَحیاء» بذواتهم المدرکة «عند ربهم» المتبری عن الحیز و الشواغل الجدیة، «یرزقون» الأنوار الإلهیة، «فرحین بما آتاهم الله من فضله» من اللذات العلویة و البهجة القدسیة. ینتبه قوله «و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل اَحیاء و لکن لا تشعرون»؛ و مما ورد فی التنزیل من المثنی فی عودها قوله «إلی ربک یومئذ المستقر» ینتبه قوله «إلی ربک یومئذ المساق» و قوله «یا ایها النفس المطمئنة ارجعی إلی ربک» ینتبه قوله «إلی ربک الرجعی»^۱.

شهروردی در ادامه مباحث خود تناسخ، لذت، آلم، علاقه، نفس، بدن، احوال نفس پس از خرابی بدن و پایداری آن در سرای آخرت را مورد بحث و بررسی قرار داده و همه این مسائل را با براهین فلسفی طرح و با آیات قرآن و روایات نبوی مستند کرده است.^۲

مسئله دیگری که می توان به عنوان نمونه ذکر کرد عقول مجردة، افلاک و عوالم سه گانه است. شیخ درباره صدور کثرت بر مبنای قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» در رساله های *الألواح العمادیة و کلمة التصوف*، و سایر آثارش^۳ عقول مجرد را واسطه فیض الاهی دانسته است و برخلاف مشائیان آنها را بیش از ده مقوله می داند.^۴ وی پس از ذکر این موارد سخنان خود را با آیاتی از قرآن از جمله آیه شریفه «ما یعلم جنود ربک إلا هو» و «یخلق ما لا تعلمون»^۵ مستند می کند.^۶ بر اساس این آیات نباید مقولات را در عدد معینی منحصر کرد.

۱. *الألواح العمادیة* (متن عربی) بند ۷۷، ص ۸۰-۸۱. آیاتی که شیخ مورد استناد قرار داده به ترتیب متن عبارت اند از: آل عمران: ۱۶۹-۱۷۰، بقره: ۱۵۴، قیامة: ۳۰ و ۱۲، علق: ۸ و فجر: ۲۷-۲۸.

۲. *الألواح العمادیة*، ص ۹۰-۹۴.

۳. همان، بندهای ۵۴-۵۵، ص ۱۶۴ کلمة التصوف، بندهای ۳۰-۳۱، ص ۱۱۶ حکمة الاشراف، ص ۱۳۹ و کتاب *المشارع و المطارحات*، ص ۴۵۱-۴۵۲.

۴. «و المتأخرون یرون أن عدد العقول عشرة، تسعة منها التي تقتضی الأفلاک التسعة علی الترتیب، و واحدة للعالم العنصری، و الحق أنها کثیرة جداً كما ورد فی التنزیل»، *الألواح العمادیة*، ص ۶۵.

۵. مدثر: ۳۱، نحل: ۸.

۶. *الألواح العمادیة*، ص ۶۴-۶۵.

یکی دیگر از موضوعاتی که سهروردی با استناد به آیات قرآن به تبیین آن پرداخته، عقل فعال و نسبت نفوس با آن است. فلاسفه از عقل دهم به «عقل فعال» تعبیر می‌کنند که در شرع مقدس «روح القدس» یا «جبرئیل» نامیده شده است. همین عقل فعال است که عقول و نفوس انسانی را از قوه به فعل می‌آورد و واهب الصور و واسطه در فیض به موجودات عالم است. بدین جهت عقل فعال از لحاظ حاکمیت بر عالم شهادت و نظامات آن، نقش اساسی دارد و از آن به «روح الامین» نیز تعبیر کرده‌اند.^۱ سهروردی در رساله *الألواح العبادیه* می‌گوید که نسبت آن با عقول ما، مانند نسبت خورشید با ابصار ما است و این عقل فعال، همان «روح» است. وی در اثبات عقل فعال حدود دوازده آیه قرآن را گواه بر استدلال خود می‌گیرد. از آنهاست: «و نفخت فیہ من روحی»، «اقرأ و ربک الاکرم الذی علم بالقلم»، «کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه»، «علمه شدید القوی»، «نزل به الروح الامین * علی قلبک»^۲ و چند آیه دیگر. شیخ در تفسیر این آیات، عقل فعال را خدای عنصریات به امر الله تعالی می‌داند و قلم عقلی را که همان ذات عقلی است عقل بالفعل دانسته است و نسبت نفوس ما را به آن، نسبت لوح و قلم می‌داند.^۳

سهروردی در رساله *اللمحات* با استناد به آیات «ذی قوه عند ذی العرش مکین * مطاع ثم امین» و «ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار»،^۴ ضمن اثبات نفوس برای افلاک، حرکت آنها را نیز بر اساس همین آیات مشترک می‌داند، چون از مبدأ واحدی صادر شده‌اند و آن هم واجب‌الوجود است. البته افلاک در جهات، با هم اختلاف دارند که این اختلاف به سبب صور و احوال است که با استفاده از آیات «لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء» و «کل شیء عنده بمقدار عالم الغیب و الشهاده الکبیر المتعال»^۵ بر این اختلاف استدلال کرده است.^۶

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح اشارات*، ج ۲، ص ۳۶۱؛ سیدجعفر سجادی، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، ص ۴۹۷.

۲. حجر: ۱۲۹؛ علق: ۱۳؛ مجادله: ۱۲۲؛ نجم: ۱۵؛ شعراء: ۱۹۳ و ۱۹۴.

۳. *الألواح العبادیه*، ص ۱۸۸؛ *الواح عبادیه*، ص ۱۷۹-۱۸۱ و *کلمة التصوف*، ص ۱۱۸.

۴. تکویر: ۲۰-۲۱؛ آل عمران: ۱۹۱.

۵. بقره: ۱۲۵؛ رعد: ۹۸.

۶. *اللمحات*، ص ۲۳۱-۲۳۵.

شیخ در رساله *الألواح العمادیه* که حجم آن در حدود هفتاد صفحه وزیری است به بحث از مبدأ و معاد پرداخته است. در همین رساله کم حجم بیش از ۱۲۰ مورد به آیاتی از سوره‌های مختلف قرآن استناد کرده است. این مقدار استناد، در هیچ یک از رساله‌های فلسفی دیگر فلاسفه دیده نشده است.^۱

شیخ در رساله *کلمة التصوف* - که در حدود چهل صفحه وزیری است - به شرح مقامات صوفیان و اصطلاحات آنها پرداخته است (به همین جهت در برخی از منابع از این رساله با نام *مقامات الصوفیه* نیز نام برده‌اند). او در این رساله نیز به بیش از چهل مورد از آیات مختلف قرآن استناد کرده است.^۲

شیخ در رساله‌های فارسی خویش^۳ نیز، مانند *الواح عمادی*، *رساله فی حقیقه العشق*، *صغیر سیمرغ*، *یزدان شناخت*، *پرتونامه* و *روضه القلوب* از روایات و آیات متعددی برای اثبات مسائل مطروحه استفاده کرده است.^۴

۲. عرفان و تصوف

تاکنون درباره عرفان و مکتب عرفانی شیخ اشراق کمتر سخن گفته شده است. اگر ما بخواهیم جایگاه وی را در بین طبقات عرفا و صوفیه مشخص کنیم سخن به درازا می‌کشد و این مقال جای پرداختن به این بُعد از گرایش فکری وی نیست، ولی با توجه به پاره‌ای از آثار او^۵ می‌توان گفت که شیخ در سیر و سلوک عرفان خود، در پی بنای

۱. همان، ص ۹۸-۳۳.

۲. رساله *کلمة التصوف*، ص ۱۰۲-۱۴۰.

۳. این رساله‌ها در جلد سوم مجموعه مصنفات شیخ آمده‌اند. این مجموعه با تصحیح، مقدمه و تحشیه دکتر سیدحسین نصر در سال ۱۳۵۲ چاپ و منتشر شده است. این مجموعه شامل رساله‌های *پرتونامه*، *میکال النور*، *الواح عمادی* (متن فارسی)، *رساله الطهر*، *آواز پر جبرئیل*، *عقل سرخ*، *روزی با جماعت صوفیان*، *رساله فی حاله الطفولیه*، *رساله فی حقیقه العشق* با مؤنس المشاق، *لفت موران*، *صغیر سیمرغ*، *بستان القلوب* یا *روضه القلوب* و *یزدان شناخت* است.

۴. نگارنده در کتاب *مبانی و پیشینه فلسفه اشراق*، به شرح و تفصیل آیات مورد استناد شیخ در این رساله‌ها پرداخته است.

۵. مانند *رساله فی حقیقه العشق* و *رساله کلمة التصوف*.

عرفانی است که خمیرمایه آن جز «عشق و زیبایی» چیز دیگری نیست.^۱ او در آغازین سطرهای رساله فی حقیقه العشق می‌نویسد:

بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تابناک، او را عقل نام کرد که «اول ما خلق الله تعالی العقل»^۲ و این گوهر را سه صفت بخشید؛ یکی شناخت حق و یکی شناخت خود و یکی شناخت آن که نبود پس، نبود. از آن صفت که بشناخت حق تعالی تعلق داشت حسن پدید آمد که آن را «نیکوئی» خوانند و از آن صفت که بشناخت خود تعلق داشت «عشق» پدید آمد. گر عشق نبودی و غم عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتمی که شنودی و بر باد نبودی که سر زلف ربودی رخساره معشوق به عاشق که نمودی چون آدم خاکی را، علیه السلام، بیافریدند آوازه در ملا اعلی افتاد که: ناگاه نگارگر تقدیر پرگار تدبیر بر تخته خاک نهاد، صورتی زیبا پیدا شد.

از خصم چه باک چون تو یارم باشی یا در غم هجر، غمگسارم باشی و زان سوی دیگر، عشق شوریده، قصد مصر کرد و دو منزل یک منزل می‌کرد تا به مصر رسید و همچنان از گرد راه به بازار بر آمد.

عشق به بازار روزگار برآمد دمدمه حسن آن نگار بر آمد
عقل که باشد کنون چو عشق خرامید صبر که باشد کنون چو یار بر آمد

شیخ در حکمة الاشراق می‌نویسد:

بدان که برای هر یک از علت‌های نوری نسبت به معلول خود محبتی و قهری است و برای هر معلولی نسبت به علت خود محبتی است.^۳

باز در همان‌جا می‌نویسد:

نور اقرب را مشاهده‌ای است نسبت به نور الانوار، و نور الانوار را اشراقی است بر او و نیز نور اقرب را محبتی است به نور الانوار...^۴

۱. این گرایش فکری شیخ باید در رساله مستقلی به تفصیل بررسی شود، ما در اینجا صرفاً به ذکر نمونه‌ای از آن اکتفا می‌کنیم تا مجال و مقالی دیگر.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۳، رساله فی حقیقه العشق، ص ۲۶۸-۲۶۹ و ۲۷۴.

۳. حکمة الاشراق، ص ۱۴۸.

۴. همان، ص ۱۳۷.

آنچه ذکر شد پاره‌ای از سخنان شیخ است که عشق جهان هستی را نسبت به خالق خود بیان می‌دارد و وی بر همین اساس، در فلسفه عرفانی خود، عرفان عاشقانه را بر دیگر روش‌های عرفانی ترجیح می‌دهد. در واقع می‌توان گفت که سهروردی بر اساس کلمه شریفه «فإن الله جميل و يحب الجمال»^۱ اصالة العشق و اصالة الجمال را اصل مسلم عرفانی می‌داند و در تدوین حکمت خود نیز کاملاً به این موضوع نظر دارد. دستان‌سرای بوستان توحید نیز به موضوع اشاره کرده است:

خسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه او هام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
ما را که درد عشق و بلای خُمار گُشت یا وصلِ دوست یا می‌صافی دوا کند^۲

حال با توجه به مطالب فوق اگر بخواهیم فلسفه سهروردی را یک فلسفه محض معرفی کنیم، باید به مجاز و تسامح پناه ببریم؛ زیرا گرچه او را از جمله فیلسوفان و آموزه‌های وی را فلسفه شمرده‌اند - و حق هم همین است - ولی او فیلسوفی است عارف که آموزه‌هایش سرشار از عرفان و معرفت است؛ از همین رو، شایسته و بایسته است فلسفه او را «فلسفه عرفانی» بنامیم. از طرفی خود وی در حکمة الاشراق، درصدد ارائه اصول فلسفی است که بن‌مایه آن، همان طریق فلسفه و عرفان است که بر عقل و کشف و شهود استوار است.^۳ با توجه به عرفان غنی شیخ حتی می‌توان فلسفه اشراق را «عرفان فلسفی» نامید، ولی از آنجا که خود شیخ آن را «حکمت» نامیده و وجه فلسفی آن نیز بر عرفان غالب است، عنوان «فلسفه عرفانی»^۴ بایسته‌تر

۱. بحار الانوار، ج ۶۲، ص ۱۲۵.

۲. دیوان حافظ، چاپ غنی، غزل ۱۱۱ و ۱۸۶.

۳. در حکمة الاشراق، ای الحکمة المؤسسة علی الاشراق الذی هو الکشف، أو حکمت المشاركة الذین هم اهل فارس... الخ، قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص ۱۲.

۴. در اواخر قرن سوم ابن‌تستره، محمد بن عبدالله (۱۶۹-۳۱۹ق) فیلسوف اسپانیایی با آثار مترجمان مسلمان آشنایی یافت و در انتقال فلسفه اسلامی به اسپانیا نقش به‌سزایی داشت. این فیلسوف اسلامی با توجه به آثار فلسفی مسلمانان و یونان باستان در اوایل قرن چهارم فلسفه‌ای را با عنوان «فلسفه عرفانی» پی‌ریزی کرد و بعدها آموزه‌های همین فیلسوف گمنام اسلامی، یکی از منابع ابن‌عربی شد. رکا: میگل آسین پالاسیوس، فلسفه

از «عرفان فلسفی» می‌نماید؛ گرچه شیخ در عمل، فلسفهٔ عرفانی را با عرفان فلسفی به هم آمیخته است و این روش یکی از ابتکارات دقیق و عمیق او است. این جنبه از افکار سهروردی نیازمند پژوهش افزون‌تری است و لذا سیدحسین نصر در این باره می‌نویسد:

دیگر از نکات مجهول دربارهٔ سهروردی، حیات طریقتی و صوفیانه و پیوستگی او به سلسله‌های تصوف است. در اینکه شیخ اشراق متصوف بوده و سال‌ها راه زهد و ریاضت و پیمودن مسلک اهل طریقت قدم نهاده و حتی اولین کسی است که در اسلام کوشیده است فلسفه و تصوف و یا طریق استدلال و اشراق را تلفیق دهد شکی نیست.^۱

می‌توان عرفان و تصوف را یکی از منابع فلسفهٔ اشراق به شمار آورد.^۲ سهروردی در برخی آثارش^۳ از بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، عبدالله تستری، ذوالنون مصری و حلاج با عنوان «حکیم» یاد کرده است. اگرچه در حوالی قرن دوم و سوم، عارفان و صوفیان نخستین را حکیم خطاب می‌کردند، ولی این لقب رفته‌رفته از این جماعت منفک شد و با ظهور فارابی و ابن‌سینا اختصاصاً به فلاسفه اطلاق شد؛ و لذا اطلاق حکیم به این افراد از سوی شیخ اشراق به این معناست که سهروردی آنان را حکیم واقعی می‌دانسته است.

این شهید حکمت، به آموزه‌های صوفیهٔ نخستین کاملاً واقف بود و در تدوین فلسفهٔ خود به آن آموزه‌ها توجه داشت؛ به همین دلیل ردپای آنان در آثار وی به‌خوبی آشکار است. رویگردانی او از فلسفهٔ مشأ - که عقلی محض است - خود بزرگ‌ترین

عرفانی ابن‌سینا، هانری گربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۱۱-۳۱۸؛ سیدحسین نصر، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۱۱-۳۵.

۱. جاردان خرد، ص ۳۹۵. پس از وی، ابن‌ترکه اصلهانی سعی بسیار کرد که در آثار خود به‌ویژه تمهید القواعد این روش را به کار گیرد و تا حدودی هم در این کار موفق شد، چون او و میرداماد از حکمای عصر صفوی در فلسفهٔ خود متأثر از سهروردی بودند.

۲. چنان‌که فلسفهٔ ملاصدرا خالی از عرفان و آموزه‌های صوفیه نیست.

۳. کتاب المشارع والمطارحات، ص ۵۰۲.

دلیل تمایل وی به عرفان و تصوف است. بر همین اساس، سهروردی حکیم کامل را کسی می‌داند که دارای تجربه ذوقی و عارف به مقامات عرفانی باشد و در عین حال، شناخت کاملی نیز از حکمت بحثی داشته باشد. عرفان و تصوف و امور ذوقی با جان و دل سهروردی عجین بود و او از آموزه‌های صوفیه نخستین و عارفان پیش از خود بهره فراوان می‌برد؛ با اندکی تأمل در آثار او به ویژه *حکمة الاشراق*، *رساله هیاکل النور*، *مونس العشاق*، *رسائل فارسی* یا *رساله کلمة التصوف*، درستی این مطلب واضح و روشن می‌شود. وی در *رساله صغیر سیمرخ*، مقامات حکمت را کاملاً به طریق خاص صوفیان بیان می‌کند و این مقامات را - که به وسیله شهادت بیان می‌شوند - چون درجاتی برای وصول به وحدت الاهی می‌داند. او در صفحات آغازین این رساله، برای وحدت پنج مرحله برمی‌شمارد: «لا إله الا الله» نفی الوهیت از ما سوی الله؛ «لا هو الا هو» نفی غیریت از خدا؛ «لا انت الا انت» نفی «تویی» از غیر خدا و «لا انا الا انا» یعنی اینتیتت جز اینتیت خدا نیست.^۱ این همان اصول آموزه‌های صوفیه نخستین است که در آثار او قابل مشاهده است.

سهروردی عرفان و تصوف را نزدیک‌ترین مسیر برای وصول به حقیقت می‌داند و در اندیشه و آثار او آیین و آداب تصوف^۲ با فلسفه و عرفان به هم گره خورده است.^۳ مهم‌ترین دلیل بر این مدعا، مسئله کشف و شهود عارفانه یا صوفیانه است که هم در عرفان و هم در تصوف از اصول اساسی شمرده می‌شود و اصلی‌ترین هدف عارف و صوفی راستین، رسیدن به این مقام شامخ است. ابونصر سراج طوسی در *اللمع* - که نخستین کتاب صوفیه است - کشف و مکاشفه و مشاهده را اساس کار عارف و صوفی

۱. سیدحسین نصر، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ص ۲۱۸.

۲. او برای مطالعه *حکمة الاشراق*، آدابی قائل است. وی قاریان و طالبان این حکمت را به عبادات زاهدانه و پا چله‌نشینی، نخوردن گوشت و مداومت بر صوم و صلاه - خود او در بیشتر ایام سال روزه برد و حتی در بعضی مواقع سه روز یک بار افطار می‌کرد - سفارش می‌کند. همه این سفارش‌ها، در زمره آداب صوفیه نخستین هستند که بیشتر آنها ملتزم به این‌گونه دستورات بودند.

۳. البته بحث است که آیا عرفان و تصوف دو علم جدا از هم یا در عرض هم هستند و یا عرفان و تصوف، دو روی یک سکه‌اند؟ این مقال جای پرداختن به این مسئله نیست و کتاب‌های مربوط به تفصیل به این بحث پرداخته‌اند.

معرفی می‌کند. وی مشاهده را مقام لقای حق می‌داند، شهود را حصول وصل قلمداد می‌کند - که اگر این وصل حاصل شود انسان به مقام حضور می‌رسد - و کشف را پرده‌برداری از قلب تعریف می‌کند.^۱ پس از سراج، ابوبکر کلابادی در *التعرف*،^۲ قشیری در *الرساله*،^۳ هجویری در *کشف المحجوب*،^۴ خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرين*، عزالدین کاشانی در *مصباح الهدایه* و صدها صوفی دیگر در آثار خود کشف و شهود و مشاهده را از عالی‌ترین مقامات عرفانی دانسته و تعاریفی همانند تعاریف سراج و قشیری را برای مشاهده و کشف و شهود ذکر کرده‌اند. در عمل و در مقام مقایسه می‌بینیم اساس کار این شهید معارف در حکمت اشراق نیز بر مشاهده و کشف و شهود نهاده شده است و از اینجاست که می‌توان حکم کرد یکی از منابع مهم حکمت اشراق «عرفان و تصوف» است. علامه آشتیانی در این باره می‌نویسد:

برخی از آثار شیخ اشراق که به رسم صوفیه نوشته شده است^۵ نفیس‌تر و کلمات او وزین‌تر و در تحریر ذوقیات راسخ‌تر و خود قدرت ابداع بهترین عبارات و کلمات در ذوقیات را داراست.^۶

استاد فتح‌الله مجتبابی نیز می‌نویسد:

تفکر اشراقی در میان عرفای ما مرسوم بوده است. از قرن دوم و سوم به بعد، متصوفه مبنای معرفت‌شناسی اشراقی داشتند و برای دستیابی به حقیقت از تجلیات باطنی و نور دل مدد می‌جستند، اما این نحوه نگرش به صورت نظام فلسفی مطرح نبوده است. اولین بار در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی است که رسماً نگرش اشراقی به نگرش فلسفی تبدیل می‌شود.^۷

۱. *اللمح*، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۲. خلاصه شرح *تعرف*، ص ۸۴-۹۰.

۳. ص ۷۵ به بعد.

۴. ص ۲۳۰.

۵. از قبیل *رسالة کلمة التصوف*، *روزی با جماعت صوفیان*، *رسالة قصّة الفریة العربیة*، شرح *رسالة الطیر ابن سینا* و *رساله نوریه* و ...

۶. سیدجلال‌الدین آشتیانی، *متخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، مقدمه ج ۴، ص ۵۰.

۷. «سهروردی و ایران باستان»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۱۴، ص ۱۶۶.

استاد مطهری هم در کتاب کلیات فلسفه می‌نویسد:
به عقیده ما شیخ اشراق تحت تأثیر عرفا و متصوفه اسلامی، روش اشراقی را
انتخاب کرد. آمیختن اشراق و استدلال با یکدیگر ابتکار خود اوست.^۱

سهروردی کسانی را که در پی حکمت اشراق‌اند به این اصل (مشاهده و کشف و
شهود) توصیه می‌کند و آن را اصلی از اصول حکمت اشراق، بلکه اصل اساسی آن
معرفی می‌کند و می‌نویسد: «أول الشروع فی الحکمة هو الانسلاخ عن الدنيا و أوسطه
مشاهدة الأنوار الإلهية و آخره لا نهاية له».^۲ شیخ شهید در این جمله کوتاه اساس کشف
و شهود را در فلسفه اشراق تبیین کرده، راه را بر رهروان این طریق نشان می‌دهد.
البته لازمه این راه و روش، سال‌ها ریاضت‌های طاقت‌فرسا همراه با ذوق عرفانی
و باریک‌اندیشی است. نتیجه مشاهده عوالم روحانی، برطرف شدن حجاب‌ها بین
عاشق و معشوق است.^۳ نخستین کار سهروردی تدوین مشاهدات روحانی و امتزاج
آن با آموزه‌های حکمای یونانی و خسروانی و ایران اسلامی است. خود در این
باره می‌نویسد:

آنچه می‌گویم حقایقی است که فقط از راه فکر و استدلال به دست نیامده است،
بلکه حصول آنها بسته به امر دیگری بود، یعنی نخست از راه ذوق و مکاشفه به
آنها پی بردم و آنگاه به جست‌وجوی برهان بر آنها برآمده‌ام، به طوری که اگر از
این دلیل صرف نظر کنم، هیچ شکاکی نتواند مرا به شک و تردید افکند.^۴

او در جایی از آثار خود می‌نویسد: «من خود آنچه را یافته‌ام باور دارم و برای خود
نیازی به برهان و استدلال ندارم و اگر استدلال و برهانی اقامه کرده‌ام، در مقام تعلیم و

۱. مجموعه آثار، ج ۵، ص ۱۴۳.

۲. کتاب المشارع و المطارحات، ص ۱۹۵.

۳. به قول آن داستان‌سرای بوستان نوحید: میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست / تو خود حجاب خودی حافظ
از میان برخیز.

۴. حکمة الاشراق، ص ۱۰.

آموزش است.^۱ به هر حال، هم صوفیان نخستین و هم شیخ اشراق با استناد به آیات و روایات، مسئله مشاهده و کشف و شهود را اصلی وحیانی و نبوی قلمداد می‌کنند. آنها با استناد به آیاتی مانند: «وجوه یومئذ ناظرة * إلى ربها ناظرة»، «فكشفتنا عنك غطاءك فبصرک الیوم حدید»، «رب ارنی أنظر الیک» و «کلاً انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون»^۲ نوعی مشاهده و رؤیت خداوند را، حال چه با چشم سر در قیامت و چه با چشم دل در دنیا و آخرت، ثابت می‌کنند.^۳ گرچه اهل ظاهر بر دلالت این گونه آیات نقض‌هایی وارد کرده‌اند و هر گونه رؤیت حسی را نفی نموده‌اند، ولی بحث درباره رؤیت و مشاهده چشم دل است که این شهید معارف، همچون صوفیان نخستین، بر آن پافشاری می‌کند. در مجامع روایی، به‌ویژه نهج البلاغه، نیز سخنانی درباره رؤیت و مشاهده حضرت حق وارد شده است: شخصی از حضرت امیر توحید، علی (ع) پرسید: «آیا خدای خود را می‌بینید؟» آن حضرت فرمود: «چگونه کسی را که نمی‌بینم، پرستش و عبادت می‌کنم». دوباره پرسیدند: «او را به چه کیفیتی می‌بینی»، امام فرمود: «او را با چشم سر نمی‌توان دید و درک کرد و لیکن قلب‌هایی که به حقایق ایمان منور شده‌اند او را درک می‌کنند و می‌بینند».^۴ در روایت دیگری آمده است که شبی از شب‌ها که شب چهاردهم ماه بود از پیامبر (ص) سؤال شد: «آیا در قیامت خدا را خواهیم دید؟» پیامبر فرمود: «همچنان‌که من این ماه را می‌بینم شما نیز خدا را خواهید دید».^۵ البته از این حدیث می‌توان هر دو رؤیت را استفاده کرد.^۶

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مجله جامع علوم انسانی

۱. همان.

۲. به ترتیب: قیامة: ۲۲-۲۳؛ ق: ۲۲؛ اعراف: ۱۶۳؛ مطففین: ۱۵.

۳. درباره چگونگی رؤیت باری تعالی بین فرقه‌های اسلامی اختلاف وجود دارد؛ البته این مقال جای پرداختن به این مسئله نیست و کتاب‌های عرفانی و کلامی و فلسفی این موضوع را بررسی کرده‌اند.

۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۹۷، باب فی ابطال الرؤیة؛ توحید صدوق، ص ۱۰۹، باب ماجاء فی رؤیة.

۵. سنن الترمذی، تحقیق احمد محمد شاکر، ج ۱، ص ۶۸۷. به نقل از: محمدتقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۳۶.

۶. با توجه به اعتقاد راسخ شیخ به مکاشفه، شارحان مکتب او، ارسطو را که فلسفه را تبدیل به استدلال و برهان کرد و ذوق ناله و کشف و شهود را از آن گرفت متهم به خیانت می‌کنند؛ برای نمونه شهرزوری می‌نویسد: «فلسفه پس از ارسطو راه انحطاط را در پیش گرفت». مقدمه شهرزوری بر حکمة الاشراق، ص ۵.

آخرین سخن اینکه وی در مقدمه حکمة الاشراق با صراحت تمام می‌نویسد:
حکمت اشراق فلسفه‌ای است که بر کشف و شهود بنا شده است و از همین رو،
آن را به اشراق نسبت داده‌اند که عبارت از ظهور انوار عقلیه و لمعان تابش نور و
فیضان درخشش آنها بر نفوس مجرد است و آن حاصل ذوق و نتیجه خلوات و
منازلات من است که در عالم مشاهده طی کرده‌ام.^۱

این از مسلمات است که رؤیت حضرت باری تعالی، البته نه با چشم سر، بلکه با
قلب و دل نیز، میسر نمی‌شود، جز از راه ریاضت و سیر و سلوک عرفانی و عمل به
دستورات شرع مقدس چنان که هست. «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند». این
وصول طرقی دارد که جوینده آن باید در تحت تربیت یک پیر رهرو به طی طریق
بپردازد تا به مکاشفات عرفانی برسد. فلسفه سهروردی جز این چیز دیگری نیست.

هانری کربن نیز حکمت اشراق را فلسفه‌ای مبتنی بر شهود درونی و معرفت عملی
و عرفانی و سیر و سلوک صوفیانه دانسته است و عده‌ای دیگر نیز بر این باورند که
منظور شیخ اشراق از «حکمت اشراق» بُعد مشرقی آن با توجه به بُعد جغرافیایی نیست،
بلکه انواری است که بر اثر ریاضت و سیر و سلوک عرفانی بر قلب او تابیده و او
آن حالات را با قواعد منطقی و به‌ویژه فلسفی نظام‌مند کرده است و حکمتی به
وجود آورده که آن را «حکمت اشراق» نام نهاده است. حکیم شهرزوری شارح بزرگ
حکمة الاشراق نیز روش فلسفی شیخ اشراق را در مقایسه با حکمت مشا «النظام الأتم»
قلمداد می‌کند.

قرآن نیز حسن، عقل، فطرت و وحی را به‌عنوان منابع معرفت و کشف و شهود
معرفی کرده است که ذکر مصادیق آنها دامن مقاله را گسترده می‌کند. صرفاً جهت
نمونه آیه ۷۵ انعام را که به نوعی به رؤیت و شهود اشاره می‌کند، ذکر می‌کنیم و بقیه
موارد را به تتبع مشتاقان در قرآن وامی‌نهیم: «و کذلک نُری ابراهیم ملکوت السموات
والارض و لیکون من الموقنین». خداوند پرده‌های زمین و آسمان‌های هفتگانه را از برابر

دیدگان ابراهیم کنار زد تا به مافوق عرش نظاره کند. همین کار را برای محمد(ص) نیز انجام داد.^۱ شیخ موارد زیادی از مباحث و اصطلاحات عرفان و تصوف را از آیات قرآن استخراج و یا در شرح آنها به آن استناد کرده است که در اینجا به ذکر دو نمونه بسنده می‌شود:

وقت. لفظ «وقت» یکی از اصطلاحات صوفیه است که به حالات خلسه اطلاق می‌شود. این اصطلاح در آثار صوفیه چه پیش از شیخ اشراق و چه پس از او، بسیار به کار برده شده است. شیخ اشراق این حالات خلسه را ناشی از درخشیدن انوار باطنی می‌داند و آن را دربارهٔ تجربهٔ سالک از نخستین نورهایی می‌داند که در دل او پدید می‌آید و سعی می‌کند معنای وقت را از باطن آیهٔ شریفهٔ «و هو الذی یُرِکُم البرق خوفاً و طمعاً و ینشیءُ السحاب الثقال»^۲ استخراج کند و می‌نویسد: «این آیه اشارت به اوقات دارد که اصحاب تجرید و صوفیان این طوابع را اوقات می‌نامند».^۳ در ادامه می‌نویسد: «در کلام الاهی اشارت بسیار است چنان‌که می‌گوید: یکاذا سَنَابِرُهُ یَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ».^۴

سکینه. «سکینه» یک لفظ قرآنی است و در آیات بقره: ۲۴۸، توبه: ۲۶ و فتح: ۴ آمده است. مفسران دربارهٔ معانی سکینه آرای مختلفی دارند. سهروردی با استناد به آیات ذکر شده در رسالهٔ صغیر سیمرغ، سکینه را نوری می‌داند که در دل سالک می‌تابد و به او طمأنینه و آرامش می‌دهد. فرق «وقت» با «سکینه» از نظر سهروردی این است که «وقت» زودگذر است اما «سکینه» ثابت. او در رساله فوق می‌نویسد: «در قرآن مجید ذکر سکینه بسی است، چنان‌که می‌گوید: فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ^۵ و جای دیگر گفت: هو الذی أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزِدُوا إِيمَانًا مَعَهُ^۶» او یک فصل را به

۱. محمد تقی لعلی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۵۵۶-۵۵۷.

۲. عهد: ۱۲.

۳. مجموعه مصنفات، ج ۳، رساله صغیر سیمرغ، ص ۳۱۹.

۴. نور: ۴۳.

۵. توبه: ۴۰.

۶. فتح: ۴.

همین مسئله اختصاص داده است.^۱ مشابه همین برداشت‌ها و تفاسیر را صوفیه نخستین از این واژه‌ها کرده‌اند که حکایت از همسانی و همخوانی تفکر سهروردی با صوفیان نخستین دارد.

شیخ موارد دیگری از اصطلاحات صوفیه نخستین را نیز در آثار خود آورده و به شرح و بسط آن پرداخته است. او در رساله کلمه التصوف زیر عنوان «فی شرح بعض مصطلحات الصوفیه»، حال، مقام، خاطر، توبه، اراده، مرید، صحو، رجا، خوف، زهد، شکر، سکر، رضا، محبت، ریاضت، وجد، تواجد، قبض، بسط و چندین اصطلاح دیگر را شرح کرده و بر این باور است که اگر حکیم این مراحل را طی نکنند، به کمال نمی‌رسد. این قوی‌ترین دلیل گرایش وی به عرفان و تصوف است.^۲

نشانه‌ای دیگر از گرایش او به عرفان اشعاری است که به زبان عربی و فارسی از وی به یادگار مانده است. این اشعار با خمیرمایه صوفیانه و عارفانه سروده شده‌اند:^۳

در کنج خرابات بسی مردانند کز لوح وجود سرها می‌خوانند
بیرون ز شتر گربه احوال فسلک دانند شگفت‌ها و خسر می‌رانند

اینها العشاق ما در دام عشق آویختیم گرد بود خود ز خاک آدمیت بیختیم
سر برآورد از میان و دل دیدار دوست چون جمال او بدیدیم اندر او بگریختیم

قل لأصحابی رأونی میتاً فبکونسی إذ رأونی حزنأ
لاتظنونی بأنسی میت لیس ذا المیت و الله أنأ

۱. مجموعه مصنفات، ج ۳، رساله صغیر سمیرغ، ص ۳۲۱-۳۲۳.

۲. رساله کلمه التصوف، ص ۱۳۰-۱۳۶ و رساله صغیر سمیرغ، ص ۳۲۱-۳۲۳.

۳. نگارنده در کتاب مبانی و پیشینه فلسفه شیخ اشراق، به تفصیل موارد فوق را ذکر و شرح داده است.

۴. مجموعه مصنفات، ج ۳، صغیر سمیرغ، ص ۳۲۸.

کتاب نامه

قرآن

آسین پالاسیوس، میگل، فلسفه عرفانی ابن مسرّه، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۶.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر نصوص الحکم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.

_____، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر (۴ جلد)، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

_____، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۸.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۴.

_____، نصیرالدین طوسی فیلسوف گفت‌وگو، تهران: نشر کتاب هرمس، ۱۳۸۶.

ابن قفلی شببانی، جمال‌الدین، ابوالحسن علی بن یوسف عبدالواحد، تاریخ الحکماء قفلی، به کوشش بهین دارائی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.

ابوریان، محمدعلی، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲.

ابونصر سراج طوسی، عبدالله بن علی، اللمع فی التصوف، تصحیح و تحشیه وینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲.

استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۱.

اشکوری، قطب‌الله محمد بن علی، محبوب القلوب، تصحیح و مقدمه ابراهیم دیباجی و حامد صدقی، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۷.

افلوپلین، اثولوجیا، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.

بهای لاهیجی، عبدالرزاق، رساله نوریّه در عالم مثال، شرح و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.

جرجانی، میرسیدشریف، کتاب التعریفات، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۰.

جلالی نایینی، سیدمحمدرضا، نوریان در عهد باستان، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۴.

جهانگیری، محسن، حکمت اشراق مجموعه مقالات (بیست مقاله)، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۳.

- رضی، هاشم، حکمت خسروانی: حکمت اشراق و عرفان از زرتشت تا سهروردی، تهران: انتشارات بهجت، ۱۳۷۹.
- سجادی، سیدجعفر، شرح و ترجمه حکمة الاشراق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- _____، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- _____، فرهنگ لغات اصطلاحات و تعییرات عرفانی، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۷۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (شیخ اشراق)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تحقیق و تصحیح هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفعلی حبیبی (۴ جلد)، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۵-۱۳۵۷.
- _____، رساله هیاکل النور، تحقیق و تصحیح: محمد کریمی زنجانی اصل، تهران: نشر نقطه، ۱۳۸۲.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تحقیق و تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل، ۱۳۸۰.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی (۲ جلد)، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۶.
- فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۷۳.
- _____، روابط اشراق و فلسفه ایران باستان، به روایت سیداحمد فردید، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۸۲.
- مجتبایی، فتح‌الله، «سهروردی و فرهنگ ایران باستان»، پژوهشنامه متین، شماره چهاردهم، بهار ۱۳۸۱.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۵: کلیات فلسفه، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۱.
- _____، مجموعه آثار، ج ۹: شرح مبسوط منظومه، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۱.
- _____، مجموعه آثار، ج ۷: فلسفه ابن‌سینا، درس‌های اشارات، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
- موحد، صمد، نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۴.

فلسفه و رویکردِ وحیانی و عرفانی شیخ اشراق / ۲۱۵

موسوی بجنوردی، سید کاظم (سرپرستار)، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز انتشارات
دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹.

سید عرب، سیدحسن و علی اصغر محمدخانی (به کوشش)، *نامه سهروردی*، «مجموعه مقالات»،
تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۲.

نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، تهران: شرکت کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۰.
_____، *تاریخ فلسفه اسلامی*، «شهاب‌الدین سهروردی بنیان‌گذار مکتب اشراق»، تهران:
انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶.

_____، *جاودان نبرد*، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۲.

_____، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۲.

همدانی، عبدالصمد، *بحر المعارف*، تحقیق و ترجمه حسین استاد ولسی، تهران: انتشارات
حکمت، ۱۳۷۳.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



ثروء شكاره علوم انسانی ومطالعات فرهنی
پرتال جامع علوم انسانی