

خلافت الهی از منظر سهروردی، قرآن و سنت

شمس اله سراج*

تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۵

هدی حبیبی منش**

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۸

چکیده

مسأله کمال انسانی که در قرآن کریم با عنوان «خلافت الهی» از آن یاد می‌شود، در طول تاریخ مورد توجه نظام‌های دینی و فکری مختلف بوده است. در نظام فکری سهروردی و در شریعت اسلامی نیز به این مسأله پرداخته شده است. هدف این نوشتار بررسی مسأله خلافت الهی در دستگاه فلسفی سهروردی با تکیه بر تأثیر و نفوذ آیات و روایات اسلامی است. در هر دو دیدگاه، انسان دارای ظرفیت‌های بالقوه علمی و عملی است که با به فعلیت رساندن آن‌ها می‌تواند به مقام جانشینی خداوند برسد؛ اما میان مصادیقی که شیخ برای خلیفه الهی ذکر می‌کند با مصادیقی که شریعت اسلامی به‌ویژه روایات شیعی برای خلیفه خدا برمی‌شمرد، اختلاف چشمگیری وجود دارد؛ بنابراین نمی‌توان قاطعانه اظهار کرد که آراء سهروردی با آیات و روایات کاملاً همخوانی دارد.

کلیدواژگان: انسان کامل، حکمت بحثی و ذوقی، ولایت تکوینی، علم.

sh.seraj@mail.ilam.ac.ir

* عضو هیأت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (استادیار).

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

huda1366habibimaneh@gmail.com

نویسنده مسئول: هدی حبیبی منش

بیان مسأله

بی‌شک اصطلاح خلافت و خلیفه تا قبل از نزول قرآن بر قلب مبارک پیامبر اعظم (ص) در میان حکما و فلاسفه رایج نبوده است. این اصطلاح در معنی فلسفی و ذوقی مأخوذ از قرآن مجید است و آن مقام «انسان کامل است». مطابق با آیات قرآن مجید، آدم (ع) نخستین خلیفه روی زمین بود، چرا که آن هنگام که خداوند به ملائکه خبر می‌دهد که من بر آن شده‌ام که خلیفه‌ای روی زمین قرار بدهم. ملائکه اعتراض کردند که خداوند آیا می‌خواهی کسی را بیافرینی و خلیفه روی زمین گردانی که خون ریزد و فساد انگیزد؟ خداوند در پاسخ آن‌ها فرمود: من آن می‌دانم که شما نمی‌دانید (بقره / ۳۰).

در طول تاریخ آدمی به دنبال انسان کامل بوده و تا هم اکنون نیز به جست‌وجوی خود ادامه داده است. چراکه نوع انسان همواره میل به کمال داشته و از ضعف و نقص گریزان بوده است. در نظام‌های فکری و در مذاهب مختلف شرق و غرب نیز، انسانی، به عنوان انسان برتر معرفی شده است. هر یک از این نظام‌ها با توجه به جهان‌بینی حاکم بر اندیشه خود، بر معیارهای خاصی تکیه کرده و تفاسیر متفاوتی از انسان کامل ارائه داده و مصادیق متفاوتی برای آن برشمرده‌اند؛ اما همه در این مسأله اشتراک نظر دارند که انسان کامل با انسان‌های معمولی فرق‌های بسیار دارد و همه افراد انسانی باید بکوشند تا خود را به آن نقطه ایده آل برسانند (نصری، ۱۳۷۶: ۲-۴).

در میان حکمای اسلامی شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) به مسأله خلافت الهی توجه ویژه‌ای دارد و در آثار خود از مقام خلیفة اللهی یاد می‌کند؛ اما شیخ این اصطلاح را به چه معنایی در آثار خود ذکر می‌کند؟ آیا منظور همان مقامی است که در آیات قرآنی به آن اشاره شده است یا شیخ معنای دیگری مد نظر دارد؟

سهروردی با الهام از کلام وحی، مسأله خلافت انسان از خداوند را مطرح کرده و آن را در جهت تأیید آراء خود در این باره مورد استفاده قرار داده است؛ بنابراین می‌توان اظهار داشت که نگاهی قرآنی به این مسأله داشته است. از طرفی مباحث مطرح شده توسط سهروردی درباره خلیفة الله بی‌مناسبت با اندیشه‌های شیعی نیست. تمرکز این نوشتار بر

پاسخ به این مسأله است که آراء سهروردی تا چه حد با کلام وحی و روایات شیعی همخوانی دارد.

پیشینه تحقیق

برخی از تحقیقات که پیش‌تر در زمینه‌های مرتبط با تحقیق حاضر انجام شده است عبارت‌اند از:

- پوربهرامی، اصغر. بهار ۱۳۸۴، «سهروردی و استمرار ولایت در تمام زمان‌ها»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۱۹۴، از ۱۱۳ تا ۱۳۳.
- فاریاب، محمد حسین. اردیبهشت ۱۳۹۱، «خلافت انسان در قرآن»، مجله معرفت، شماره ۱۷۳، از ۱۰۷ تا ۱۲۴.
- نوروزی، رضا. پاییز ۱۳۹۱، «وساطت خلیفه الهی در رسیدن فیض به عالم از دیدگاه شریعت و عرفان اسلامی»، مجله معارف عقلی، شماره ۲۴؛ از ۱۳۷ تا ۱۵۴.

فرضیه تحقیق

سهروردی به طور کلی در بیان آراء خود در رابطه با مسأله «خلافت الهی» متأثر از شریعت اسلامی به ویژه اندیشه‌های شیعی بوده است، اما در برخی مسائل، میان آراء شیخ با آیات و روایات اسلامی همخوانی وجود ندارد.

انسان کامل در مکاتب گوناگون

از نگاه افلاطون کمال انسان، میل به سعادت است که با گرایش به عدالت و دوری از ظلم تحقق می‌یابد. برای رسیدن به ملکه عدالت نیز باید اجزای سه‌گانه نفس یعنی عقل، غیرت و شهوت با یکدیگر هماهنگ شوند؛ یعنی غیرت و شهوت تابع عقل شوند تا انسان گرفتار ظلم نشود. در میان مردم تنها «فیلسوف» است که به عدالت و حقیقت می‌اندیشد. چنین فردی دوست‌دار حکمت، طالب راستی و درستی و دارای باطنی آراسته است و هموست که شایسته حکومت بر جامعه انسانی است (نصری، ۱۳۷۶: ۱۰۶-۱۱۶).

در نظام فکری / ارسطو، غایت وجود آدمی سعادت است. سعادت نیز عبارت است از «عمل مطابق فضیلت». وی فضیلت را بر دو قسم می‌داند: فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی؛ که البته هر دو برای نیل به سعادت مطلوب هستند. در این میان، اصالت از آن فضایل عقلانی است، زیرا از یک سو فضیلت اخلاقی بدون فضیلت عقلانی میسر نیست و از سوی دیگر، فضیلت عقلانی مربوط به شریف‌ترین جزء انسان، یعنی عقل است. بنابراین اگر کسی قادر به انجام فضایل اخلاقی و عقلانی باشد و حد وسط امور را رعایت کند، شایستگی عنوان «انسان بزرگوار» یا «انسان فرزانه» را پیدا می‌کند (همان: ۱۱۹ - ۱۲۲).

در اصطلاح عرفا مقام خلافت مقامی است که سالک بعد از قطع مسافت و رفع دوری میان خود و حق تعالی در اثر تصفیه باطن، تمامی منازل سائرین الی الله که ارباب حال معلوم کرده‌اند طی کند و به اصل و حقیقت و مبدأ خود واصل گردد و از خودی خود محو شود و به بقای احدیت باقی گردد.

او در این مقام متجلی به ذات حق می‌گردد و مظهر تمام اسماء و صفات الهی می‌شود و به مقام کمال انسانیت و هدایت خلق نائل می‌گردد. همچنین مقام خلافت الهی در اصطلاح عرفانی خود نفوس کامل انسانی است که از آن‌ها به نفوس اولیاء الله و انبیاء تعبیر می‌شود (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۸۱۶ و ۸۰۹).

در میان فلاسفه مسلمان *فارابی* به احتمال قوی نخستین کسی است که درباره انسان کامل اندیشیده و رهبری مدینه فاضله را شایسته وی دانسته است. از نظر *فارابی* سعادت، بدست آوردن کمال نفس است و آنچه موجب می‌شود تا انسان به کسب کمال نفس نایل شود، فضایل و خیر است. این فضایل عبارت‌اند از: ۱- فضایل نظری ۲- فضایل فکری ۳- فضایل اخلاقی ۴- فضایل عملی. این فضایل چهارگانه وابسته به یکدیگرند و در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند یعنی تا زمانی که فضایل پایین‌تر محقق نشوند، فضایل بالاتر محقق نخواهند شد. برای آنکه این فضایل در میان مردم تحقق پیدا کند، باید مدینه فاضله ایجاد شود. چراکه سعادت انسان هنگامی ممکن است که در مدینه فاضله به سر برد؛ اما شرط ریاست این مدینه و کمال انسانی، علم و عمل است و تا وقتی که علم آدمی با عمل همراه نشود، آدمی به کمال وجودی خود نخواهد رسید (نصری، ۱۳۷۶: ۱۶۳ - ۱۶۹).

انسان کامل مورد نظر *فارابی* برخوردار از حکمت و حافظه قوی، دوستدار علم و راستی و عدالت و بی اعتنا به امور دنیوی است. وی انسان کامل را در حد نبی و امام می‌داند، زیرا افعال وی از ناحیه وحی که همان عقل فعال است نشأت می‌گیرد (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۱-۲).

خلافت الهی در کلام وحی

همان‌طور که قبلاً گفته شد، سهروردی در تأیید سخنان خود درباره مسأله خلافت الهی، از آیات قرآنی سود جسته است؛ بنابراین لازم می‌نماید که ابتدا به بررسی این مسأله از جنبه و حیانی آن پردازیم.

در رابطه با مسأله جانشینی انسان از خداوند، آیه محوری و مورد بحث در قرآن آیه ۳۰ سوره بقره است که بیانگر جایگاه انسان در نظام هستی و ارزش و مقام او می‌باشد:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا

وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

در این آیه، باری تعالی از تصمیم خود مبنی بر قرار دادن «خلیفه» روی زمین خبر داده است. درباره اینکه خلافت انسان از چه کسی است، دیدگاه‌های متفاوتی در منابع تفسیری به چشم می‌خورد:

۱- آدم و فرزندان او جانشین ملائکه‌ای هستند که قبل از او در زمین اقامت داشتند زیرا که ملائکه پیش از آدم خلق شدند (شیخ طوسی، ج ۱: ۱۳۱).

۲- آدم و فرزندان او جانشینان جنیانی هستند که قبل از آن‌ها در زمین ساکن بودند و پس از اینکه مرتکب فساد و خونریزی شدند خداوند آن‌ها را هلاک یا تبعید نمود (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۴۵).

۳- پیش از آدم (ع) و فرزندان او، انسان‌های دیگری در زمین زندگی می‌کردند و به سبب فساد و خونریزی که در زمین داشتند ریشه‌کن شدند و نسل آن‌ها منقرض شد (عروسی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۵۱).

۴- مراد از خلافت، جانشینی انسان‌ها از یکدیگر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱:

۵- قسم اخیر این است که مراد از خلافت، جانشینی از خدا است. زیرا سؤالی که بعد از این فرشتگان می‌کنند و می‌گویند نسل آدم ممکن است مبدأ فساد و خونریزی شود و ما تسبیح و تقدیس تو می‌کنیم متناسب همین معنی است، چراکه نمایندگی خدا در زمین با این امور سازگار نیست. همچنین مسأله خضوع و سجود فرشتگان در مقابل آدم شاهد این مدعاست (همان: همان ص). به علاوه، از آنجا که واژه «خلیفه» به مخلوق معینی مضاف نشده، نشان‌دهنده این است که انسان، خلیفه جاعل خویش، یعنی خداوند متعال است (خرازی، ۱۴۱۷:۳۰) و چون سهروردی از مفهوم خلیفه، همین معنا را قصد کرده است، در این نوشتار نیز همین معنا را مورد بررسی قرار خواهیم داد. همچنین درباره اینکه مراد از خلیفه چه کسی است، آراء متفاوتی ارائه شده است:

- ۱- مراد از خلیفه آدم (ع) است (مترجمان، ۱۳۶۰، ج ۱: ۱۱۶).
- ۲- خلیفه آدم و ذریه او هستند. پس مراد از خلیفه در آیه نوع انسانی است (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷۸).
- ۳- مراد از خلیفه فرزندان و ذریه آدم است و آدم به عنوان نماینده نوع انسانی مطرح می‌باشد (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۶۸).
- ۴- مراد از خلیفه آدم (ع) و همه انبیاء دیگر و انسان‌های کامل است؛ و آدم به عنوان نماینده انبیاء موضوع آیه می‌باشد (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۸) که البته تمرکز این پژوهش بر همین رأی خواهد بود.

مفهوم خلافت

خلافت از ریشه خَلَف به معنای «پشت سر» گرفته شده است. معنای فعلی آن، پشت سر آمدن و لازمه آن، جانشین شدن است؛ و اصل معنای آن نیز همین نشستن چیزی جای چیز دیگر است. از آنجا که غالب الفاظ ابتدا در موارد حسی و برای معانی حسی وضع شده، سپس، همان الفاظ، در امور اعتباری و معنوی به کار رفته است. خلافت نیز نخست برای جانشینی حسی وضع شده و سپس در امور اعتباری به کار رفته است؛ یعنی کسی که دارای مقام اعتباری است، کسی را جانشین خود می‌کند بدون آنکه وحدت مکان لزومی داشته باشد، اما اختلاف زمان مطرح است. گاهی نیز خلافت در امور حقیقی

معنوی به کار می‌رود، مانند مقام باری تعالی که در اینجا دیگر مسأله زمان مطرح نیست و در مورد او نمی‌توان گفت زمانی مقامی داشته و بعد آن را به دیگری واگذار کرده است. در اینجا نوعی رابطه تکوینی بین خدا و خلیفه خدا وجود دارد. به گونه‌ای که گویا در مرز مقام وجودی قرار می‌گیرند، چنان که کارهای خدایی از آنان سر می‌زند، با این تفاوت که کارهای خدا استقلالی است اما کارهای آن‌ها با اذن و کمک باری تعالی انجام می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۷۸-۸۰).

خلافت الهی از دیدگاه سهروردی

می‌توان گفت محوری‌ترین متنی که شیخ/شراق درباره مسأله خلافت الهی نگاشته، همان متن مقدمه «حکمة الإشراف» است. وی در این باره می‌نگارد:

«ولا تظنّ أنّ الحكمة فی هذه المدة القریبة كانت لا غیر، بل العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبیّنات، وهو خلیفة الله فی أرضه، وهكذا یكون ما دامت السماوات والأرض... والمراتب كثيرة وهم علی طبقات، وهی هذه: حکیم الهی متوغلّ فی التألّه عديم البحث؛ حکیم بحث عديم التألّه؛ حکیم الهی متوغلّ فی التألّه والبحث؛ حکیم الهی متوغلّ فی التألّه متوسط فی البحث أو ضعيفه؛ حکیم متوغلّ فی البحث متوسط فی التألّه أو ضعيفه؛ طالب للتألّه والبحث؛ طالب للتألّه فحسب؛ طالب للبحث فحسب. فان اتفق فی الوقت متوغلّ فی التألّه والبحث، فله الرئاسة وهو خلیفة الله... ولست أعنی بهذه الرئاسة التغلب، بل قد یكون الامام المتألّه مستولیا ظاهرا مكشوفاً، وقد یكون خفياً، وهو الذی سمّاه الكافة «القطب». فله الرئاسة وإن كان فی غاية الخمول. وإذا كانت السیاسة بیده، كان الزمان نورياً. وإذا خلا الزمان عن تدبیر الهی، كانت الظلمات غالباً» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۱-۱۲).

سهروردی به دنبال هر دو حکمت بحثی و ذوقی است و این دو را مکمل هم می‌داند. در نگاه وی حکمای واقعی کسانی هستند که به تجربیات شهودی راه جسته‌اند و شخصاً عوالمی را که امکان تجربه آن برای هر کس مقدور نیست به تجربه دریافته‌اند، لذا دانش

آنان تنها دانش نظری نیست، بلکه علم آنان حضوری و بی‌واسطه است. این علم شهودی باید در نور کامل و به دور از تاریکی صورت بگیرد، بنابراین این حکیمان خاص در مراحل عالی‌تر از کالبد مادی خود و با اراده خود خارج می‌شوند و این مسأله فقط برای کاملان اتفاق می‌افتد (محمدی، ۱۳۸۵: ۳۲۳).

توضیح آنکه شیوه فلسفی شیخ/شراق جمع بین برهان و شهود است و این حقیقت را با بیان اقسام حکما به خوبی بیان کرده است. ایشان حکیمان را به چند طبقه تقسیم می‌کند:

- ۱- حکیم فرو رفته در تأله که بی‌بهره از استدلال است؛
- ۲- حکیم فرو رفته در بحث که متأله نیست و از کشف و شهود بی‌بهره است؛
- ۳- حکیم الهی فرو رفته در تأله و بحث؛
- ۴- حکیم الهی فرو رفته در تأله که در استدلال و بحث متوسط یا ضعیف است؛
- ۵- حکیم فرو رفته در استدلال و بحث که در تأله و کشف و شهود متوسط یا ضعیف است؛
- ۶- طالب تأله و بحث؛
- ۷- فقط طالب تأله؛
- ۸- فقط طالب بحث.

وی در ادامه قسم سوم را در درجه اول و قسم چهارم را در درجه دوم و قسم دوم را در درجه سوم قرار می‌دهد و ریاست را از آن حکیم متوغل در الوهیت و استدلال می‌داند و از او با عنوان «خلیفة الله» یاد می‌کند. اما باید این نکته را مورد عنایت قرار داد که اساس وجود و حقیقت انسان نفس ناطقه اوست. حکما انسان را مرکب از تن و جان می‌دانند و این جان همان نفس ناطقه و قوام وجودی انسان است. شیخ نیز از این مسأله غافل نبوده و در پایان رساله الواح عمادی «بزرگان ملوک پاریسیان» را موحد خوانده به تعبیری عرفانی از داستان فریدون و ضحاک و کیخسرو و افراسیاب می‌پردازد و از «کیان خرّه» صحبت می‌کند و از طریق تأویل این حکایات و شرحی را که از نفس ناطقه به عنوان خلیفه خداوند در زمین مبتنی بر نص قرآنی داده است مرتبط می‌سازد.

شیخ در پایان الواح عمادی درباره خلافت نفس ناطقه می‌گوید:

«و بدان که نفس خلیفه خدا است در زمین چنانکه گفت ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ﴾، درجات به قدر درجات علوم مردم و فضیلت نفوس و غایت همت ایشان. آیتی دیگر: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. آیتی دیگر: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۹۵).

«از نگاه وی، نفس هرچند پیش از جسم و بدن وجود نداشته و با بدن پدیدار شده است ولی با فنای بدن فانی نمی‌شود و بقا می‌یابد. چراکه تحت نظر عقل دهم است و به جهت بقای آن باقی خواهد بود» (همان: ۶-۳۵).

از آنجا که انسانیت انسان، به نفس ناطقه است، مخاطب خداوند در این آیات نفس ناطقه انسان است، زیرا اوست که زنده و جاویدان و ادراک کننده است، نه کالبد جسمانی او که فانی است و لذا فرمود که خلیفه خدا در زمین نفس ناطقه است (غفاری، ۱۳۸۰: ۹-۱۶۸).

همچنین سهروردی در «هیاکل النور» اظهار می‌دارد:

«بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت‌های تن و مشاغل از عالم خود باز داشته است. و هرگه که نفس قوی گردد به فضائل روحانی، و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به سبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفت‌ها حاصل کند... و باشد که نفوس متألّهان و پاکان طلب گیرد به واسطه اشراق نور حق تعالی، و عنصریات ایشان را مطیع و خاضع گردند به سبب تشبّه ایشان با عالم ملکوت همچون آهن که به تشبّه به آتش و فعل آتش از سوزندگی و غیره و اگرچه حال آهن اقتضا نمی‌کند. و چون که در آهن این حال مشاهدت کرده آمد، عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حق تعالی و آنگاه اکوان او را طاعت دارند همچنان که طاعت قدسیان دارند» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۰۸ و ۷).

بنابراین اگر نفس، از شواغل مادی پاک شود و به کمال قوای نظری (ادراک معقولات) و کمال قوای عملی (غلبه بر بدن و اعتدال در رفتار اجتماعی) نایل آید، مستحق دریافت نور از عالم عقول و نور الانوار می‌شود؛ این نور ابتدا، همانند برق، تند و گذرا بر او می‌تابد و لذتی وصف ناشدنی را برای نفس به ارمغان می‌آورد و سپس به نسبت تکامل نفس، تابش این انوار پایدارتر می‌گردد تا در نهایت به «نور طامس» که ایرانیان قدیم، به آن «کیان خرّه» می‌گفتند تبدیل می‌شود، یعنی نوری که بر اثر شدت و مداومت، همه تمایلات جسمانی و این جهانی را در نفس نابود می‌کند و «موت اصغر» یا موت قبل از مرگ طبیعی را برای انسان پیش می‌آورد (غفاری، ۱۳۸۰: ۱۶۵).

با توجه به متن مقدمه «حکمة الإشراق» و همچنین با توجه به آیه ۳۰ سوره بقره، در رابطه با مسأله مورد بحث، می‌توان موضوعات ذیل را مورد بررسی قرار داد:

استمرار خلافت الهی

بنا بر دیدگاه شیخ جهان هیچ‌گاه از حکمت و شخصی که آن را بر پا می‌دارد (القائم بالحکمه) خالی نمی‌گردد. خلیفه خدا در زمین اوست و تا آسمان‌ها و زمین هست، این چنین خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۱) زیرا همان‌گونه که عنایت الهی وجود این جهان را اقتضا می‌کند، صلاح آن را نیز اقتضا می‌کند؛ و صلاح این عالم نیز با حاکمان قانونگذار یا با حکیمان متأله است؛ بنابراین لازم است که زمین از یکی از آن‌ها یا گروهی از آنان خالی نباشد (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸).

هنگامی که سیاست در دست حکیم متأله باشد عصر عدالت و حکمت تحقق می‌یابد. در غیر این صورت، چراغ علم و عمل خاموش می‌شود و ظلمات و جهل چیره می‌گردد. به این ترتیب وجود حکیم متأله در هر زمان ضروری است (ابرهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۴۴۳).

همان‌طور که می‌بینیم در کلام وحی، آنجا که آمده است: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ مفهوم جعل به صورت اسم فاعل بیان شده است که به استمرار این جعل در زمان دلالت دارد (خرازی، ۱۴۱۷: ۳۱). همچنین برخی روایات نیز به استمرار این امر اشاره دارد. آنجا که از مولا علی (ع) منقول است که: «لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا

أو باطنا مغمورا: زمین خالی نباشد از حجتی که قائم بود برای خدا یا ظاهر مشهور یا خائف مغمور» (علوی عاملی: ۴۳۰).

حاصل اینکه سنت الهی جعل خلیفه روی زمین، سنتی همیشگی است و زمین هیچ‌گاه از چنین انسانی خالی نخواهد ماند.

خداگونه بودن خلیفه خدا

از نگاه شریعت، مقام خلافت تمام نمی‌گردد مگر اینکه خلیفه نمایشگر مستخلف (عنه) باشد و تمامی شئون وجودی، آثار، احکام و تدابیری که به خاطر تأمین آن‌ها جانشین برای خود معین کرده را داشته باشد. خداوند که مستخلف این خلیفه است، مسمای به اسماء حسنا و متصف به صفات علیاست و در ذاتش از هر نقص و در فعلش از هر شر و فساد منزه است (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷۷). انسان در پرتو هدایت‌های الهی و اطاعت از خدای متعال، به مرتبه‌ای از کمال می‌رسد که خداوند متناسب با سعه وجودی و عملکردهای بنده‌اش در وجود او جلوه‌گری می‌کند (همان: ج ۱۷: ۲۹۶) چنانکه در حدیث قدسی آمده است: «يَا ابْنَ آدَمَ اَنَا غَنِيٌّ لَّا اُفْتَقِرُ اَطِيعْنِي فِيمَا اَمَرْتُكَ اَجْعَلْكَ غَنِيًّا لَّا تَفْتَقِرُ يَا ابْنَ آدَمَ اَنَا حَيٌّ لَّا اَمُوتُ اَطِيعْنِي فِيمَا اَمَرْتُكَ اَجْعَلْكَ حَيًّا لَّا تَمُوتُ يَا ابْنَ آدَمَ اَنَا اَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ اَطِيعْنِي فِيمَا اَمَرْتُكَ اَجْعَلْكَ تَقُولُ لِشَيْءٍ كُنْ فَيَكُونُ» (فیض کاشانی، ۱۴۲۵: ۳۹۳) خلیفه خدا در زمین باید متخلق به اخلاق خدا باشد و آنچه خدا اراده می‌کند او اراده کند و آنچه خدا حکم می‌کند او همان را حکم کند.

در حکمت اشراق نیز بر این مسأله تأکید شده است که چون خلیفه خدا، در علم و ریاست و اصلاح امور عالم جانشین خداست، بنابراین باید در کل عالم ذاتی وجود داشته باشد تا از هر جهت به ذات الهی بالاترین درجه قرب را داشته باشد تا فیض الهی به واسطه او به جهانیان برسد (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸). از نگاه شیخ، این مقصود از راه حکمت، حاصل می‌شود؛ بنابراین لازم است که منظور شیخ از حکمت را مورد بررسی قرار دهیم. فلاسفه تعاریفی چند برای حکمت بیان کرده اند که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- برترین علم به برترین معلوم (ذات حق و صفات او)

- ۲- علم به اسباب و علل تکمیل قوای انسانی
- ۳- تشبه به ذات حق تعالی
- ۴- علم تام
- ۵- علم به احوال اعیان و حقایق موجودات آنگونه که در نفس الأمر هستند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۵۶-۷).

اما شارحان «حکمة الإِشراق» بر آن اند مقصود سهروردی از حکمت در اینجا که شایستگی خلافت الهی را به دنبال دارد «مقام تشبه به اله» در احاطه معلومات و تجرد از جسمانیات و انتشار فیوض و خیرات بر مراتب مادون هستی است (هروی، ۱۳۶۳: ۱۰).

ملاک خلافت انسان

هر یک از افراد بشر اعم از اینکه کامل باشد یا ناقص، به حسب برخوردارگی از سهم انسانیت، نصیبی از خلافت الهی دارند، چنانکه خدای متعال می‌فرماید:

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ (فاطر/۲۹)

بر اساس آیات قرآن، ملاک خلافت انسان جامعیت اسماء، یعنی علم به همه اسماء است، زیرا که حق متعال در پاسخ سخن ملائکه که از انتخاب انسان به عنوان جانشین خداوند شگفت‌زده شدند، فرمود: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید» (بقره/ ۳۰). آنگاه اسماء را به آدم(ع) تعلیم داد و پس از آنکه ملائکه نتوانستند از آن اسماء خبر دهند، آدم(ع) به دستور باری تعالی از آن اسماء به ملائکه خبر داد. پس خداوند فرمود: «آیا به شما نگفتم که من نهان آسمان‌ها و زمین را می‌دانم و بر آنچه آشکار می‌کنید و پنهان می‌داشتید آگاهم؟» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ / ۱: ۱۷۹) و با توجه به اینکه علم، دارای مراتب و درجات است، از این رو خلافت هم دارای درجات است پس هر کس به هر اندازه که مظهر اسماء الهی باشد، به همان اندازه سهمی از خلافت الهی دارد. البته در آیات جعل خلافت که علم به همه اسماء بیان شد، اشاره به خلافت خلیفه تام و کامل دارد. اگرچه مفسران بر اینکه مقصود از «اسم‌ها» چیست، اتفاق نظر ندارند، اما این نکته مسلم است که آیه مزبور بر فضیلت انسان و تکیه بر داشتن علم به عنوان شرایط عمده خلافت دلالت دارد.

برای اینکه بدانیم سهروردی ملاک خلافت انسان را چه می‌انگارد، لازم است که نگاه وی را درباره حکمت مجدداً مورد بررسی قرار دهیم. شیخ/شراق درباره حکمت می‌نویسد: «... و حکمت توسط استعمال عقل عملی است در آنچه تدبیر زندگانی کنند و نکنند به حسب رأی درست، و آن، در میان دو حالت مذموم است چون گریزی و بلاهت. و این حکمت نه آن حکمت است که انتقاش باشد به حقایق و معقولات، که آن چندان که زیادت بود بهتر است...» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۶۹)

توضیح آنکه، غالب حکما بر جنبه عملی حکمت تأکید ورزیده‌اند. نزد آنان حکیم کسی است که بعد از طی طریق تعلم و تهذب، به عدالت نفسی برسد و در بکارگیری قوای شهوی و غضبی و فکری عدالت داشته باشد و انحراف از صراط مستقیم فضیلت را جایز نشمارد؛ بنابراین حکمت در این معنا محدود به حدودی است که کوتاه آمدن و در عین حال گذشتن از آن جایز نیست. اما حکمت، به معنی تهذیب نفس و کسب معرفت و روی آوردن به ملکات فاضله و تجرد از شواغل و تشبّه به عقول و انوار، محدود به حدودی نیست و نه‌ایستی برای آن متصور نیست و هرچه بیش‌تر باشد بهتر است (غفاری، ۱۳۸۰: ۱۶۱-۲). بنابراین علاوه بر اینکه فیض معارف غیبی در انحصار شخص خاصی نمی‌باشد، شرط اصلی خلافت نیز همین است که خلیفه در معارف ذوقی سرآمد باشد و از دانش‌های ظاهری نیز بی‌بهره نباشد.

مسأله قطب

حکیم متأله شایسته خلافت و ریاست است زیرا که صاحب هر دو حکمت بحثی و ذوقی است. منظور از خلافت، خلافت الهی و منظور از ریاست استحقاق امامت است که گاهی با حکومت ظاهری نیز همراه است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۴۴۲). اما گاهی ریاست این حکیم ظاهری است و گاهی معنوی، اما آنکه ریاست معنوی دارد در هر دورانی گروهی از آن‌ها وجود دارد اما کامل‌ترین آن‌ها یک نفر بیش نیست که شیخ/شراق از او با عنوان قطب یاد می‌کند (هروی، ۱۳۶۳: ۱۴). در واقع این قطب کسی است که قوام وجود بر او استوار گشته و هنگامی که سیاست به دست او باشد زمان نورانی

است و بدون او زمین تعادل خود را از دست می‌دهد و خلافت باید به ایشان منتقل گردد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۲)، تا جایی که سهروردی خود را شایسته این مقام دانسته و به قدرت رسیدن خود را بعید نمی‌داند (یثربی، ۱۳۹۱: ۵۸).

در منظومه عقیدتی شیعیان، قطب همان امام است. حضور همراه با غیبت او، مستلزم اندیشه شیعی غیبت و دایره ولایتی است که به دنبال دایره نبوت و پس از پیامبر ختمی مرتبت می‌آید (کوربن، ۱۳۷۳: ۳۰۵). شیعیان بر این باورند که خلیفه بر حق بعد از پیامبر (ص) *علی بن ابی طالب (ع)* و بعد از ایشان، *امام حسن* و بعد از ایشان *امام حسین* تا صاحب امر علیهم السلام می‌باشند.

نصب الهی

همان‌طور که گفته شد، همه انسان‌ها به قدر انسانیت خود از خلافت بهره‌مندند، اما خلافت عظمی برای انسان کامل است (فیض کاشانی، ۱۴۲۸: ۳۹۵). انسانی که از طرف خداوند برگزیده شده است و اوست که مقصود اصلی از خلقت موجودات است، زیرا بر خلافت طرحی الهی است و خلیفه خداوند تنها به اذن او به این مقام می‌رسد و بنابراین باید منصوب از طرف خداوند باشد زیرا آیه مورد بحث حاکی از این است که خداوند خود این خلیفه را جعل می‌کند نه دیگران.

چراکه حق متعال انسان را برای این آفرید که تنها خدای خویش را پرستش کند و فرمان او را بپذیرد. پس او وظیفه‌اش اطاعت امر خداست. او جز در راه پرستش خدای خویش و جز با یاد او خود را نمی‌یابد و اگر خدای خویش را فراموش کند خود را فراموش می‌کند و نمی‌داند که کیست و برای چیست و چه باید کند و کجا باید برود (مطهری، ج ۲: ۲۷۱).

همچنان که از *امام علی بن موسی الرضا (ع)* روایت شده که فرمود:

«إِنَّ الْإِمَامَةَ أَجَلٌ قَدْرًا، وَأَعْظَمُ شَأْنًا، وَأَعْلَى مَكَانًا، وَأَمْنَعُ جَانِبًا، وَأَبْعَدُ غُورًا مِنْ أَنْ يَبْلُغَهَا النَّاسُ بِعُقُولِهِمْ أَوْ يَنَاقِلُوهَا بِأَرْئِهِمْ أَوْ يَقِيمُوا إِمَامًا بِاخْتِيَارِهِمْ أَنْ الْإِمَامَةَ حَصَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهَا إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بَعْدَ النَّبُوَّةِ وَالْخَلَّةِ مَرْتَبَةً ثَالِثَةً وَفَضِيلَةً شَرَفَهُ بِهَا وَأَشَادَ بِهَا ذَكَرَهُ فَقَالَ: «إِنِّي جَاعِلُكَ

لِلنَّاسِ إِمَامًا» فقال الخليل - عليه السلام - سرورا بها: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي» قال الله تبارك وتعالى: ﴿لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (خرازی، ۱۴۱۷ / ۲: ۱۲).

اما در فلسفه شیخ / شراق به مسأله نصب الهی اشاره‌ای صورت نگرفته است.

مصادیق خلافت الهی

از نگاه مفسران، خلیفه خداوند باید کسی باشد که بیش‌ترین سنخیت را با خداوند داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۲: ۳۰۰) و مسلم است که پیامبران بیش‌ترین سنخیت را با حق متعال دارند و به لحاظ نظری و عملی، هادی امت خود به شمار می‌روند.

در اندیشه شیعی، پس از پیامبران، امامان (ع) خلیفه خداوند روی زمین هستند. چون باید میان خلیفه خدا و حق تعالی ربط معنوی باشد، همچنین میان خلیفه پیغمبر و پیغمبر باید تشابه صوری و معنوی باشد، نه تباین کلی. یعنی از حیث علم و فضل و کمال و اخلاق و صفات حسنه، قرین بلکه نفس نفیس او باشد (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۹) زیرا دور از ذهن است که مقام خلافتی که فرشتگان نیز لایق آن نبودند به انسان‌های پست برسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۸۵). امامان (ع) خزانه علم الهی، هادیان مردم، مترجمان وحی و حجج خداوند بر خلق هستند. همچنین آنان، معصوم از گناهان و سهو و نسیان و شک و شبهه، عالم به حکمت و کتاب و احکام مصالح و مفاسد امور و عالم به رخدادهای گذشته و آینده و سرانجام، مظهر و نمایانگر اسماء و صفات الهی هستند (خرازی، ۱۴۱۷: ۱۱؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۰۲) چنانکه در زیارت جامعه آمده است: «ورضیکم خلفاء فی أرضه».

اما سهروردی، حکیمان متأله را شایسته این مقام می‌داند. به طور مثال، وی کیخسرو را اهل خلسه و مشاهده انوار ملکوت و دارای کمال عقلی و متصل با جهان غیب و عالم معنی به شمار می‌آورد (سهروردی، ۱۳۷۵ / ۳: ۱۸۷). به علاوه، شیخ / افلاطون و هرمس و اسقلینوس را در زمره حکمای الهی می‌داند (همان، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۱۲؛ همان، ۱۳۷۳: ۱۱) تا جایی که نام برخی از آنان از جمله هرمس را کنایه و رمز انسان کامل به شمار می‌آورد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۴۴۹) و چنانکه در مسأله قطب گفته شد سهروردی خود را شایسته این مقام دانسته و به قدرت رسیدن خود را بعید نمی‌داند.

مسأله خلافت «نار»

سهروردی در عالم طبیعت به آتش توجه ویژه‌ای دارد:

«والنار ذات النورية، شریفة لنوریتها وهی الّتی اتفقت الفرس علی أنّها طلسم «اردیبهشت» وهو نور قاهر فیاض لها...» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۹۳) و «من شرف النار كونها أعلى حركة، وأتمّ حرارة، و أقرب إلى طبیعة الحیاة، وبه يستعان فی الظلمات. وهو أتمّ قهرا وأشبه بالمبادئ لنوریته؛ وهو أخو «النور الاسفهد» الانسی، وبهما یتّم الخلافتان صغری وكبری. فلذلك أمر الفرس بالتوجّه الیه فیما مضی من الزمان. والأنوار کلّها واجبة التعظیم شرعا من نور الأنوار» (همان: ۱۹۶)

سهروردی در ستایش آتش می‌گوید: «آتش را مزایا و خواص زیادی است از جمله پرحرکت و پرحرارت بودن به طبیعت زندگی و همچنین به سبب نوریت خویش به مبادی مجرد نزدیک‌تر و برادر نور اسفهدیه انسی (نفس ناطقه انسانی) است و مقام خلافت صغری دارد چنانکه نور اسفهدی مقام خلافت کبری دارد. به سبب آتش، خلافت صغری برای آتش و خلافت کبری برای نفس انسانی تمام و کامل می‌شود، از آن جهت است که فارسیان به آن توجه کرده‌اند. نار از لحاظ سلطه و قدرت شبیه به نفس است و همان‌طور که نفس عالم ارواح را روشن می‌کند آتش نیز عالم اجسام را روشن می‌کند. در روی زمین خلیفه اول، نفوس مدبره انسانی خلیفه کبری هستند و آتش خلیفه دوم و صغری در عالم اجسام است و تدبیر امور زمین بعد از نفوس بشری بر عهده نار است و از این روست که می‌گویند نار برادر نفس و خلیفه انوار است» (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۹۸۲).

شبهات و اخوت آتش به نفس ناطقه از چندین جهت است:

- ۱- همان‌گونه که نفس ناطقه نور اسپهدی است، آتش نیز موجودی نورانی است؛
- ۲- همان‌گونه که نفس ناطقه طالب مرتبه اعلی است، آتش نیز به سوی بالا متصاعد و طالب مرتبه اعلی است؛
- ۳- همان‌گونه که نفس ناطقه از عقل کلی ناشی شده و به جسم تعلق گرفته است، آتش نیز از عالم عقل فیضان یافته و به جسم تعلق گرفته است؛

۴- همان‌گونه که نفس ناطقه بسیاری از امور را روشن می‌نماید، آتش نیز عالم اجرام روشنایی می‌بخشد (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۱۷).

در جهان‌بینی شیخ/شراق، هرچه نوری داشته باشد، خواه ذاتی چون عقول و نفوس و خواه عرضی، چون خورشید و ستارگان و آتش، شریف است، زیرا شعاعی کوچک از نور الأنوار است و آتش هم به سبب همین بعد نوریش شریف است؛ و نیز از آنجا که حکمت اشراقی سهروردی، جهان ما نسخه‌ای از جهان بالاست، آتش هم صنمی از نور مجرد قاهری است که در عالم بالاست؛ این نور قاهر، مدد رسان، فیض‌بخش و حافظ نوع آتش است (غفاری، ۱۳۸۰: ۳۴۰).

حکمای ایران باستان، بر این عقیده‌اند که «آتش»، طلسم فرشته «اردیبهشت» است؛ و در واقع این فرشته مقدس که به تعبیر حکمای پارس، یک «امشاسپند» است، همان است که به تعبیر شیخ اشراق «نور قاهر» است (همان: همان ص). شهرزوری دلایل توجه ایرانیان باستان به آتش و بزرگداشت آن را اینگونه بیان می‌کند:

- ۱- شریف‌ترین و نورانی‌ترین و والاترین اجسام عنصری است؛
- ۲- حضرت ابراهیم خلیل (ع) را نسوزاند؛
- ۳- بزرگداشت آتش، انسان را از سوزانده شدن توسط آن در امان خواهد داشت (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴۷۳).

نتیجه بحث

به عنوان نتیجه‌گیری می‌توان گفت که در دستگاه فلسفی شیخ/شراق و در دیدگاه شریعت، به مسأله خلافت الهی توجه ویژه‌ای صورت گرفته است. چراکه انسان، در هر دو دیدگاه، دارای قابلیت‌ها و استعدادهای منحصر به فردی است که به کمک آن‌ها می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که واسطه‌ای برای فیض الهی به تمام مخلوقات باشد. انسان در پرتو کمال قوای نظری و عملی خود که به وسیله علم و عبادت- و به ویژه علم- حاصل می‌گردد، مظهر و آئینه تمام‌نمای صفات و اسماء الهی می‌شود؛ یعنی به مرتبه‌ای می‌رسد که به هرچه اشاره کند، در دم حاصل می‌شود و هرچه را تصور نماید طبق تصور

او واقع می‌شود. به تعبیر سهروردی چنین انسانی می‌تواند با «تشبه به اله» به مقام خلافت الهی نائل آمده، کارهای خدایی بکند؛ و به اصطلاح شریعت، دارای «ولایت تکوینی» باشد؛ زیرا از میان دو بعد مادی و معنوی انسان، این بعد معنوی اوست که وی را شایسته جانشینی خداوند بر زمین می‌گرداند.

سهروردی بر مسأله کاملاً دینی، تحت عنوان «قطب» توجه کرده است، هرچند در این باره چندان بحث نکرده و به اختصار از آن گذر کرده، ولی در عین حال به مفهوم قطب اشاره کرده است. قطب در نظر او خلیفه خداست و چنین کسی باید در عین متأله بودن در حکمت بحثی نیز کامل و تمام باشد؛ و همانند تعالیم شریعت اسلامی به این نکته اشاره کرده است که خلیفه خدا باید در هر زمانی وجود داشته باشد؛ و این هم از نکاتی است که شیخ شهید از روایات دینی با عنوان «حجت» تأثیر گرفته است؛ اما بی‌شک میان مصادیقی که شیخ برای قطب یا خلیفه الهی ذکر می‌کند با مصادیقی که شریعت اسلامی به ویژه روایات شیعی برای خلیفه خدا برمی‌شمرد، اختلاف چشمگیری وجود دارد. چراکه از طرفی شیخ از مضامین دینی - شیعی برای بیان مقصود خود سود جسته؛ از طرفی، خود و دیگر فرزندان را خلیفه خدا دانسته است. این در حالی است که با توجه به تعالیم اسلامی خلیفه خداوند تنها و تنها با اذن او به این مقام می‌رسد و سفارت و شریعت داشتن، از عناوین اختصاصی انبیاء است و تعمیم آن به حکما و فرزندان پیشین و پسین محل تردید و چه بسا انکار است.

نکته دیگر اینکه، از دیدگاه شیخ در این عالم دو خلافت محقق است یکی خلیفه صغری (آتش محسوس) دوم خلیفه کبری (نفس انسان). به نظر می‌رسد در مسأله خلافت آتش، سهروردی کاملاً تحت تأثیر حکمت ایران باستان و آراء حکمای پارس، به ویژه تعالیم آیین زرتشتی می‌باشد، زیرا در تعالیم قرآن و شریعت، خلافت الهی در انحصار انسان است و آتش نیز مانند دیگر موجودات عالم به خاطر انسان و در خدمت انسان آفریده شده است. بنابراین می‌توان گفت هرچند سهروردی در بحث خلافت الهی به آیات و روایات نظر داشته و آن‌ها را برای تأیید آراء خود به کار گرفته است، اما نمی‌توان قاطعانه اظهار کرد که وی در این رابطه گرایش‌های کاملاً دینی - شیعی داشته است.

کتابنامہ

قرآن کریم

کتب عربی

بیضاوی، عبدالله بن عمر. ۱۴۱۸ق، **أنوار التنزیل وأسرار التأویل**، تحقیق محمد عبد الرحمن المرعشی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

خرازی، سید محسن. ۱۴۱۷ق، **بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية**، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

سہروردی. ۱۳۷۳ش، **حکمة الإشراف**، تہران: مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی.

سیوطی، جلال الدین. ۱۴۰۴ق، **الدر المنثور في تفسير المأثور**، قم: کتابخانہ آیۃ اللہ مرعشی نجفی.

شہرزوری، شمس الدین. ۱۳۷۲ش، **شرح حکمة الإشراف**، مقدمہ و تحقیق حسین ضیایی تربتی، تہران: مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی.

شیرازی، قطب الدین. ۱۳۸۳ش، **شرح حکمة الإشراف**، بہ اہتمام عبداللہ نورانی و مہدی محقق، تہران: انجمن آثار و مفاخر فرہنگی.

طوسی، محمد بن حسن. **التبیان في تفسير القرآن**، مقدمہ شیخ آغابزرگ تہرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعہ. ۱۴۱۵ق، **تفسیر نور الثقلین**، تحقیق سید ہاشم رسولی محللاتی، قم: اسماعیلیان.

فاریابی، ابو نصر. ۱۹۹۵م، **آراء اهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**، مقدمہ علی بو ملحم، بیروت: مکتبۃ الہلال.

فیض کاشانی. ۱۴۲۵ق، **أنوار الحكمة**، قم: بیدار.

فیض کاشانی. ۱۴۲۸ق، **عين اليقين الملقب بالأنوار والأسرار**، بیروت: دار الحوراء.

قمی، علی بن ابراہیم. ۱۳۶۷ش، **تفسیر قمی**، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتاب.

ملاصدرا. ۱۳۶۰ش، **أسرار الآيات**، تہران: انجمن حکمت و فلسفہ.

کتب فارسی

حسینی شاہ عبدالعظیمی، حسین بن احمد. ۱۳۶۳ش، **تفسیر اثنا عشری**، تہران: میقات.

سجادی، سید جعفر. ۱۳۷۳ش، **فرہنگ معارف اسلامی**، تہران: دانشگاہ تہران.

سجادی، سید جعفر. ۱۳۷۹ش، **فرہنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا**، تہران: وزارت فرہنگ و ارشاد اسلامی.

- سهروردی. ۱۳۷۵ش، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره بیدی. ۱۳۶۶ش، **فرهنگنامه فلسفی**، تهران: حکمت.
- طیب، سید عبد الحسین. ۱۳۷۸ش، **أطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: اسلام.
- علوی عاملی، میر سیدمحمد. **لطائف غیبیه**، بی جا: مکتب السید الداماد.
- غفاری، سید محمد خالد. ۱۳۸۰ش، **فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق**، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- غلامحسین، ابراهیمی دینانی. ۱۳۸۳ش، **شعاع اندیشه و شهود در اندیشه سهروردی**، تهران: حکمت.
- کوربن، هانری. ۱۳۷۳ش، **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه سیدجواد طباطبائی، تهران: کویر.
- مترجمان. ۱۳۶۰ش، **ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق رضا ستوده، تهران: فراهانی.
- محمدی وایقانی، کاظم. ۱۳۸۵ش، **سهروردی؛ دانای حکمت باستان**، تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی پازینه.
- مصباح یزدی، محمد تقی. ۱۳۸۸ش، **انسان شناسی در قرآن**، تنظیم و تدوین محمود فتحعلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی. بی تا، **مجموعه آثار**، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۴ش، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- موسوی همدانی، سید محمد باقر. ۱۳۷۴ش، **ترجمه تفسیر المیزان**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نصری، عبدالله. ۱۳۷۶ش، **سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب**، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- الهروی، محمد شریف نظام الدین احمد. ۱۳۶۳ش، **انواریه**، مقدمه حسین ضیایی، تهران: امیرکبیر.

The Holy Quran

- Brahimi Dinan, GH, radius thought and intuition on Suhrawardi, 1383, Tehran, Hekmat Baydawi, Abdullah bin Omar, lights and secrets Altnzyl Taweel, 1418 AH, research Mohammed Abdul Rahman Almrshy, Beirut, Dar al-Arab revival Altras
- Shah Hussain Abdul-Hussain bin Ahmad, interpretation Ashari Meanwhile, SB 1363, Tehran, miqat.
- Kharrazi, SM, Bidayat Encyclopedia Alalhyh advertisement Car headlights opinion pieces, 1417 AH, Qom, al-Islami Institute Publishing House
- Sajjad Sayed Jafar, culture and Islamic teachings, 1373 Sun, Tehran, Tehran University
- Sajjad Sayed Jafar, His philosophical terminology, 1379 Sun, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Suhrawardi, *Hikmat al*, 1373, Tehran, Institute for Cultural Research Studies

Suhrawardi, Writings of Suhrawardi, 1375 Sun, correction and introduction of Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr and N. Habib, Tehran, Institute for Cultural Research and Studies .

Al-Jalal al-Din al-manthur fi Elder interpretation Almasvr, 1404 AH, Qom, Ayatollah Marashi Najafi library

- Zur, Shams al-Din, *as Hikmat al*, 1372, introduction and research Ziaee Torbati Hussein, Tehran, Institute for Cultural Research and Studies

- Shiraz, Qutb al-Din, *as Hikmat al*, 1383, the efforts of Abdullah light and researcher Mehdi, Tehran, cultural figures

- Saliba, Jamil - Manouchehr Sanei Darreh Bidi, a philosophical culture, SB 1366, Tehran, wisdom.

Ghaffari, Mohammad Khalid, glossary works of Suhrawardi, 1380, Tehran, cultural figures Farabi, Abu Nasr, the votes of the people of Madinah Alfazlh and Mzadatha, 1995, the introduction of Ali Bou Melhem, Beirut, Find your Al Hilal.

Hvyzy wedding, Abdul Ali bin Juma, Tafsir Noor Al-Thaqalayn, 1415 AH, research Sayyed Hashem messenger neighborhoods, Qom, Ismailis

Alawi factor, Mir Seyyed Mohammad, Facetiae heavenly, El-Sayed school Aldamad

Faiz Kashani, Balanvar Almlqb certainty and Asrar, 1428 AH, Beirut, Dar Alhvra'

Faiz Kashani, Anwar al-Hikmah, 1425 AH, Qom, Bidar

Qomi, Ali bin Ibrahim, interpretation Qomi, 1367 Sun, research Tayeb Mousavi islands, Qom, of the Book.

Corbin, Henry, History of Islamic Philosophy, 1373, the translation of Sayyid Jvadtbatbayy, Tehran, Desert

Tusi, Muhammad ibn Hasan, Altbyan fi tafsir al, Introduction Sheikh Ahmed Qsyramly research Ghabzrg Tehran, Beirut, Dar al-Arab revival Altras

Tayeb, Sayed Abdul Hussain, Atyb Al-Bayan fi Tafsir al, 1378 Sun, Tehran, Islamic.

Mohammadi Vayqany, K., *Suhrawardi ancient wisdom of the wise*, 1385, Tehran, Cultural Institute and publishing Pazynh

Makarem Shirazi, Naser, interpreting example, in 1374 the Tehran, with books Alaslamyh Hamadani Mousavi, Seyed Mohammad Bagher, the translation of Al-Mizan, 1374 Sun, Qom, Society of Qom Seminary Teachers.

Translators, translation Bayan fi Tafsir al Assembly, SB 1360, research Reza Sotoudeh, Tehran, Farahani

Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, anthropology in the Quran, in 1388, formulation of Mahmoud Ali, Qom, Imam Khomeini Education and Research Institute

Motahhari, Morteza, Collected Works, Tehran, Sadra

Mulla Sadra, the secrets of trout, in 1360 the Tehran, philosophy association.

Nasri, Abdullah human face full of Schools of Thought, 1376, Tehran, Allameh Tabatabaei University

Alhrvy, Mohammad Sharif Nizamuddin Ahmed, the *Nvaryh*, 1363, Introduction Hossein Ziai, Tehran, Amir Kabir