

سرچشمه‌های معرفتی حکمت اشراقی و نقش و تأثیر قرآن و منابع روایی

رضا رضازاده*

تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۷

هدی حبیبی منش**

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۱۳

چکیده

بر خلاف بسیاری از فیلسوفان مسلمان که معمولاً از منابع و پیشینه تاریخی افکار خود کم‌تر یاد می‌کنند، شیخ اشراق صریحاً از متفکرانی که اندیشه‌های خود را ادامه‌دهنده حکمت آنان می‌داند، نام می‌برد. پرداختن به ریشه‌یابی منابع حکمت اشراق از همان آغاز تألیف «حکمة الإِشراق» توسط خود شیخ شروع شده است و بعدها توسط شارحان «حکمة الإِشراق» ادامه یافت و تا زمان حاضر نیز ادامه دارد. هدف از این جستار بازخوانی نقش و تأثیر منابع قرآنی و روایی به مثابه مهم‌ترین سرچشمه‌های معرفتی شیخ اشراق است. گرچه به فلسفه شیخ اشراق غالباً به عنوان نقطه تلاقی حکمت و عرفان و تفکر ایران و یونان نگریسته می‌شود ولی سهروردی با آگاهی به منابع قرآنی و روایی در صدد اتقان و استحکام حکمت خود بوده است. این انگیزه در مسائل گوناگونی محقق شده است از جمله در تأویل آیات قرآن به مباحث فلسفی مانند عقل فعال و قوه مخیله؛ توجیه و تأیید مباحث مربوط به عقل اول، تجرد و جاودانگی نفس و قاعده امکان اشرف با توسل به آیات قرآن. همچنین مسائلی مانند خلافت الهی از مباحث این مقاله است که در اندیشه سهروردی ریشه قرآنی دارند. بر این اساس می‌توان گفت که راه رسیدن به حقایق گاهی عقل است و گاهی کشف و شهود عرفانی و در رأس همه آن‌ها وحی الهی. محال است آنچه حق است و عقل و شهود سلیم بدان راه یافته، در تضاد با وحی الهی باشد.

کلیدواژگان: سهروردی، حکمت یونان، حکمت ایران، عرفان، قرآن، عقل و شهود.

مقدمه

با مطالعه آثار شهاب الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق) از جمله کتاب «حکمة الإِشراق» به تکرار عباراتی را می‌یابیم که نشان از سرچشمه‌های فکری او به دست می‌دهد. بر خلاف برخی فیلسوفان مسلمان که معمولاً از منابع و پیشینه تاریخی افکار خود کم‌تر یاد می‌کنند، شیخ اشراق به روشنی از متفکرانی مانند فیثاغورث، امپدوکلس و افلاطون، فرزانه‌گانی چون زرتشت، جاماسب و بزرگمهر، و عارفانی نظیر ذوالنون مصری، بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی نام می‌برد و خود را ادامه دهنده حکمت آنان می‌داند.

سابقه طرح این موضوع که سرچشمه‌های فکری شیخ اشراق چیست و شیخ در ارائه افکار خود از چه منابع فکری بهره برده از همان آغاز تألیف «حکمة الإِشراق» از سوی خود شیخ شروع شده و بعدها توسط شارحان «حکمة الإِشراق» از جمله قطب الدین شیرازی، احمد هروی و شمس الدین شهرزوری ادامه یافت و تا زمان حاضر نیز ادامه دارد.

هدف این جستار بازگویی و تکرار تحقیقات پیشین نیست بلکه توجه به این سؤال است که آیا شیخ اشراق از قرآن و روایات نیز در ارائه افکار خود بهره برده است؟ و اصولاً هدف او از بهره‌گیری از کلام وحی در فلسفه چیست؟ در این نوشتار می‌کوشیم سرچشمه‌های حکمت اشراق را با تأکید بر این سؤالات بررسییم. اهمیت و ضرورت این پژوهش در این است که به کمک آن می‌توان تلازم حکمت، عرفان و قرآن را در نیل به حقیقت از نگاه سهروردی کشف کرده و تبیین فلسفی را از این مسأله به دست آورد و از این طریق به گشودن راهی برای تلفیق بیش‌تر دین و فلسفه یاری رساند.

پیشینه تحقیق

تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده است به تحقیقی که در آن به بررسی منابع حکمت اشراقی و نقش و تأثیر قرآن و منابع روایی به صورت مستقل پرداخته شده باشد، برخورد نکرده است.

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

- موحد، صمد. ۱۳۷۴، سرچشمه‌های حکمت اشراق، چاپ اول، تهران، فراروان. در این کتاب به ریشه‌یابی اندیشه‌های شیخ اشراق پرداخته شده است بدون اینکه به تأثیر آیات وحی و منابع روایی در شکل‌گیری آراء سهروردی اشاره شود.

- حبیبی، محسن، عاطفه نصیری نصر، «منابع و مبانی نیایش‌ها و ادعیه در حکمت اشراقی شیخ شهاب الدین سهروردی»، مجله حکمت معاصر، شماره چهارم، سال ششم، زمستان ۱۳۹۴، صفحات ۹۸-۷۵.

فرضیه تحقیق

هدف سهروردی در توسل به آیات قرآن و روایات به این دلیل بوده است که نشان دهد برهان و قرآن هدف یگانه‌ای دارند و با یکدیگر سازگارند و آنچه در حکمت و عرفان از طریق تعقل و سلوک باطنی درمی‌یابیم مورد تأیید قرآن و حدیث است.

چشمه اول: حکمت یونان

سهروردی به حکمت یونان باستان بهای بسیار زیادی داده و حکمای آنان را ستوده و در اندیشه‌های خود از آراء آنها استفاده کرده است. از جمله:

انبادقلس (امپدوکلس)، پزشک، شاعر و فیلسوف یونانی (حدود ۴۹۵ تا ۴۳۵ ق م) که سهروردی در مقدمه کتاب «حکمة الإشراق» او را از «بزرگان حکما و ارکان حکمت» به شمار می‌آورد و او را از حکیمان اشراقی و در ردیف *افلاطون و فیثاغورث* قرار می‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰). شیخ اشراق در کتاب «مطارحات»، آنجا که درباره شدت و ضعف، بحث می‌کند، تشکیک در جوهر و ماهیت را می‌پذیرد، از عبارات او برمی‌آید که نظریه *افلاطون و انبادقلس* در تشکیک جوهر و ماهیت را پذیرفته است (موحد، ۱۳۷۴: ۳۱ و ۳۲). همچنین شیخ در مشرع ششم همین اثر در بحث «جود و غنی و مبادی وجود و حرکات افلاک و ترتیب وجود و خیر و شر» سعی در توجیه نظر *انبادقلس* دارد (همان: ۳۴ و ۳۵).

سهروردی در کتاب «هیاکل النور» در توضیح نظام هستی و نحوه پیدایش موجودات و چگونگی رابطه آن‌ها با یکدیگر، دو عامل محبت و قهر را اصل می‌شمارد (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۴۴ - ۱۴۹). این سخن با اندیشه/نباذقلس مقایسه شدنی است. زیرا در نظر او نیز دو عامل به نام مهر و کین در کار جهان مؤثر است (فروغی، ۱۳۹۰: ۲۰) البته باید یادآور شد که این دو نظر شباهت صوری دارند و نه محتوایی.

فیثاغورث، ریاضی‌دان و فیلسوف یونانی (حدود ۵۸۰ تا ۴۹۰ ق م) که شیخ در کتاب «مطارحات» او را صاحب «خمیره ویژه‌ای» در حکمت می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۵۰۳/۱). اگرچه شیخ/اشراق در برخی نوشته‌های خود مانند «پرتونامه»، «الواح عمادی»، «مطارحات» و «تلویحات»، به روش مشائیان تناسخ را مردود می‌شمارد؛ اما مشاهده می‌کنیم که در مقاله پنجم از الهیات «حکمة الإشراق» (۱۳۷۳: ۲۳۲) نحوه بیان او به صورتی است که مانند دیگر اشراقیان نظریه تناسخ را می‌پذیرد و فقط نحوه توجیه او با دیگران متفاوت است. این در حالی است که شارحان «حکمة الإشراق» اعتقاد به تناسخ را - که خود شیخ به افلاطون و حکیمان پیش از او نسبت می‌دهد (همان: ۲۲۱) به حکیمانی مانند سقراط، فیثاغورث و... نسبت می‌دهند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۳۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۷۰؛ هروی، ۱۳۶۳: ۱۶۲). همچنین شارحان، نظریه سهروردی درباره موسیقی افلاک (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۴۱) را منسوب به عقیده فیثاغوریان می‌دانند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۱۲؛ هروی، ۱۳۶۳: ۲۲).

افلاطون، که شیخ او را «امام حکمت» می‌نامد و علم انوار خود را ذوق این حکیم می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰). نکته مهمی که باید یادآور شد این است که سهروردی در فلسفه خود به یکی از جنبه‌های فلسفه افلاطون یعنی جنبه عرفانی - اشراقی آن که هماهنگ با اندیشه اوست نظر داشته است (موحد، ۱۳۷۴: ۶۶) اما اینکه تأثیرپذیری سهروردی از آراء افلاطون در چه مواردی بوده است، مجال وسیعی می‌طلبد که از عهده این نوشتار خارج است؛ چراکه سهروردی خود را احیاءکننده حکمت اشراق - که به نظر او رئیس آن افلاطون است - می‌داند. برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود. افلاطون برای هر نوعی از انواع جهان محسوس، مثالی در عالم معقول - که همان صورت بسیط نوری‌ای است، قائم به خود که در مکان نیست - در نظر می‌گیرد (فروغی، ۱۳۹۰: ۳۶).

سهروردی نیز برای هر نوعی از چیزهای جهان محسوس «رب النوعی» در عالم معنوی و حوزه نور می‌پذیرد. هرچند سهروردی اعتقاد به عالم مینوی (روحانی و نورانی) و وجود ارباب انواع را به حکمای فارس منسوب نموده و آنان را طرفدار این تفکر به شمار آورده است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۵۷). مطابق مشهور آنچه در تاریخ ثبت شده، این نظریه از ابتکارات/فلاطون دانسته شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۴۳۸).

در نظر/فلاطون «ایده نیک» بر جهان معقول پادشاه است، و خورشید بر عالم محسوس (فروغی، ۱۳۹۰: ۳۹). در اصطلاح سهروردی نیز «نور الأنوار» و «هورخش یا خورشید» به ترتیب پادشاه عالم عقول و جسمانی است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۴۹). همچنین چنانکه پیش‌تر اشاره شد ریشه تاریخی اعتقاد سهروردی به اصالت ماهیت و تشکیک در جوهر و ذات را نیز باید در فلسفه/فلاطون جست‌وجو کرد.

از جمله حکیمان یونانی که بر آراء و اندیشه‌های شیخ/اشراق تأثیر داشته‌اند و خود شیخ نیز به مناسبت مطلب مورد بحث از آن‌ها یاد می‌کند، می‌توان حکیمان ذیل را ذکر کرد: آغانادیمون (شیث)، اسقلینوس، سقراط و هرمس (دریس) که شیخ او را «والد الحکماء» می‌داند.

چشمه دوم: حکمت ایران باستان

در آثار شیخ/اشراق مشاهده می‌کنیم که از اصطلاحات حکمت ایران باستان و دیانت زرتشتی استفاده فراوان نموده است، و شاید به همین دلیل است که برخی او را به خروج از دین و ثنوی‌گری متهم کرده‌اند. ولی شیخ ثنوی نبوده بلکه خود را با گروهی از حکمای ایرانی که اعتقاد باطنی بر وحدت مبدأ الهی داشتند، یکی می‌دانست. در واقع این گروه به عنوان سنت نهایی و سری مذهب زرتشتی وجود داشته است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰؛ نصر، ۱۳۸۵: ۶۳). علاوه بر این در توجه به مذهب زرتشتی، سهروردی بیش‌تر به جنبه رمزی نور و ظلمت و فرشته‌شناسی نظر داشته و بیش‌تر اصطلاحات خود را از همانجا گرفته است (نصر، ۱۳۸۵: ۶۳).

شیخ در بیان مراتب پیدایش موجودات و اینکه مراتب ظهور اشراقاتی است مستمر از نور الأنوار، نخستین آفریده اهورامزدا یا نخستین پرتو از نور الأنوار را بهمن یا نور الأعظم

یا نور الأقرب می‌نامد؛ که هم مظهر خرد و دانایی الهی (عقل) است، و هم صادر اول. او از عقول و نفوس به فرشتگان و انوار تعبیر می‌کند و سلسله مراتب فرشتگان را از دو جهت طولی و عرضی مورد بحث قرار داده است. در بالای سلسله طولی، فرشتگان مقرب جای دارند که برترین آن‌ها بهمن است و ذکر آن گذشت. رشته عرضی فرشتگان مطابق با جهان ارباب انواع/فلاطون است که سهروردی آن‌ها را امشاسپندان می‌نامد و آن‌ها را مدبران و نگهبانان عالم مادی تلقی می‌کند؛ مثلاً رب النوع یا فرشته موکل بر آتش «اردیبهشت»، آب «خرداد» و نباتات «مرداد» نام دارد. در آیین زرتشت نیز از شش امشاسپند سخن می‌رود که هر یک مظهر یکی از صفات الهی است و حفظ و تدبیر موجودات زمینی بر عهده آن‌هاست (موحد، ۱۳۷۴: ۱۵۳ به نقل از یشتها، پورداوود، ۸۸-۹۵/۱).

از رشته عرضی فرشتگان یک دسته فرشتگان متوسط به وجود می‌آیند که انوار مدبره یا انوار اسفهدیه نام دارند و بر نفوس آدمیان حکومت می‌کنند. اما نوری که نقش منورکننده جسم و روح دارد به نظر سهروردی نور مجرد است که او آن را خرّه می‌نامد. حضور این نور در روح انسانی است که به شخص امکان می‌دهد صاحب آن شوق باطنی شود که برای سلوک در طریق معنوی لازم است (امین رضوی، ۱۳۸۵: ۴۱). به نظر شیخ، شاه-کاهنان ایران باستان کیان خرّه را به دست آورده بودند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۴۹). همچنین تحسین آتش و شریف دانستن آن (همان: ۱۹۳) و بزرگداشت انوار و نیایش خورشید (هورخش) (همان: ۱۹۳) از جانب شیخ را می‌توان بازتابی از آیین زرتشت دانست.

به علاوه سهروردی در رساله «عقل سرخ» نمادهای زرتشتی کوه قاف، داستان زال، رستم و دیگر قهرمانان حماسی که در «شاهنامه» به تصویر کشیده شده‌اند به کار می‌برد و توجه خود را بر اشارات عرفانی و رمزی آن متمرکز می‌کند.

چشمه سوم: عرفان

از دیگر سرچشمه‌های مهم حکمت اشراق، عرفان و طریقت است که پیوندی ناگسستنی با آن دارد. در واقع این هنر سهروردی است که عقل و دل را با هم پیوند

می‌دهد تا راه رسیدن به حقیقت را هموارتر گرداند. اگرچه شیخ از حکمت مشاء بهره برده است و به آن در حد معینی توصیه نموده است، اما در عین حال استدلال را در همه جا نافع نمی‌داند. او هیچ کدام از حکمای مشائی را در حکمت کامل نمی‌داند و لذا خود ایشان را نیز حکیم و فیلسوف تمام نمی‌شناسد، چراکه به نظر او آنان اهل کشف و شهود نبوده و در معرض اشراق واقع نشده‌اند (محمدی وایقانی، ۱۳۸۵: ۷۹). او عرفای بزرگی مانند *ابراهیم/ادهم*، *جنید بغدادی*، *شبللی* و... را فیلسوف واقعی می‌داند و آنان را عالمان امت و در نتیجه برتر از انبیای بنی اسرائیل می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۶؛ سهروردی، ۱۳۷۹: ۴۶).

شیخ فلسفه را از آنجا که دانش بشری است دارای بهای بایسته‌ای نمی‌داند و در جست‌وجوی دانش محکم و استوار و بی‌واسطه است. دانشی که در آن خللی نباشد، نقصان نداشته باشد و به بی‌راهه نبرد، و این دانش، دانش الهی است که بدون دخالت فکر و نظر بشر تحقق می‌یابد. گویا شیخ به این سخن بایزید وقوف داشته که همواره می‌گفت: أخذتم علمکم میتا عن میت و أخذنا علمنا من الحی الذی لا یموت (محمدی وایقانی، ۱۳۸۵: ۳۳۴).

تأکید بر عشق به عنوان عاملی که سیر در مقامات را میسر می‌سازد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳/۲۶۷). اعتقاد به ریاضت و مجاهده (همان: ۳۹۶)، بحث در مورد مسائلی چون خلوت (همان: ۲۵۰ و ۳۲۳ و ۴۰۰ و ۴۰۱)، ذکر (همان: ۳۲۰ و ۳۹۷ و ۳۹۹)، سلوک (همان: ۱/۵۰) و سماع (همان: ۳/۲۶۳ و ۳۱۹) را می‌توان از جمله وجوه اشتراک افکار شیخ و تعالیم صوفیه دانست.

برای دریافتن اینکه سهروردی تا چه اندازه تحت تأثیر افکار عارفان قرار داشته کافی است که رسائل عرفانی او از جمله «فی حالة الطفولية»، «روزی با جماعت صوفیان»، «فی حقیقة العشق»، «آواز پر جبرئیل»، «عقل سرخ» و... را بررسی کنیم؛ همچنین نگاهی به «حکمة الإشراق» او بیندازیم، آنگاه مشاهده می‌کنیم که چگونه عرفان را همچون همراهی که از او گریزی نیست در کنار فلسفه نشانده است.

علاوه بر این، شیخ در نوشته‌های خود از عارفان نام می‌برد و به مناسبت مطلب مورد بحث، سخنانی از آنان در تأیید یا توضیح نظریات خود نقل می‌کند، از جمله بایزید

بسطامی (همان: ۳۷۱)، منصور حلاج (همان: ۳۲۸ و ۱۲۸) در ارتباط معنوی سهروردی با حلاج و بایزید همین بس که «معراج» بایزید و سخنان او درباره نور الهی و فنا و وحدت، یادآور «عروج» حکیمان متأله است و بیانگر همان تجربه‌ای است که سهروردی «فنا» در خلسه»، «فنا» اکبر» و «فنا» در فنا» می‌نامد (موحد، ۱۳۷۴: ۱۶۹). همچنین شیخ شهید از افکار سهل بن عبدالله تستری (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۷۴ و ۳/۷۶)، ابوالحسن خرقانی (همان: ۳/۳۷۱) و ابوالقاسم جنید بغدادی (همان: ۲۹۸ و ۳۰۰ و ۳۱۸ و ۳۹۷) نیز در تدوین فلسفه خویش بهره جسته است.

ناگفته نماند که سهروردی در ارائه افکار خود از نوشته‌های اخوان الصفا، «ما للهند» بیرونی، آثار مشائیان به ویژه ابن سینا، افکار اسماعیلیه و حتی از عناصر هندی، یهودی و مسیحی نیز استفاده نموده است (سجادی، ۱۳۶۳: ۹؛ امین رضوی، ۱۳۸۵: ۳) اما این بدین معنی نیست که او فقط داده‌های گذشتگان را تدوین و تنظیم کرده است بلکه در آن‌ها ابداعات بسیاری به وجود آورده است.

چشمه چهارم: قرآن و روایات

جای بسی تعجب است که چرا به این منبع از منابع حکمت اشراق کم‌تر توجه شده است، و اکثر محققان هنگامی که از منابع حکمت اشراق یاد می‌کنند به حکمت یونان باستان، ایران باستان و عرفان اسلامی بسنده می‌کنند؛ در حالی که به نظر نگارنده آیات قرآن و روایات نبوی جایگاه در خور توجهی در حکمت اشراق دارند. استفاده از اصطلاحات دیانت زرتشتی و حکمت افلاطونی و نوافلاطونی و پرداختن به مسائل عرفانی در حکمت اشراق نباید این مطلب را به محقق القا کند که شیخ در ارائه افکار خود تنها از همین منابع بهره برده است. وی بیش از آنکه به اسناد تاریخی بپردازد و آن را سند گفتار خویش قرار دهد به تأمل در آیات شریفه قرآن می‌پردازد و در پرتو نور آن راه خود را به سوی حقیقت می‌گشاید.

شیخ شهید بیش از هر فیلسوف مسلمان قبل از خود به آیات وحی توجه کرده و با استناد به آیات قرآن به کشف حقایق در حکمت گذشتگان پرداخته است. وی علاوه بر اینکه خود به قرآن توجه کرده و از تأمل در آن بهره‌های فراوان برده دیگران را نیز به

قرائت و تأمل در آیات قرآن توصیه نموده است. حکیم سهروردی بر آن است که تنها هنگامی به قرائت قرآن اشتغال ورزید که دارای وجد و سرور بوده و از فکر لطیف و اندیشه تابناک برخوردارید. قرآن را به گونه‌ای بخوانید که گویا قرآن در شأن شما نازل گشته و درباره چیزی دیگر سخن نمی‌گوید. عبارت شیخ در این باب چنین است: «علیک بقراءة القرآن مع وجد وطرب و فکر لطیف. و اقرأ القرآن كأنه ما أنزل إلّا فی شأنک فقط. و اجمع هذه الخصال فی نفسک فتکون من المفلحین» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴/۱۳۹).

در رساله «الواح عمادی» که دارای بار سنگین اشراقی است مشاهده می‌کنیم که سهروردی به کرات از آیات قرآن در تأیید یا توضیح افکار خود استفاده می‌کند؛ به گونه‌ای که خواننده را به اعجاب وامی‌دارد. وی بر آن است تا آرای فلسفی را پس از اینکه با براهین مستدل ساخته با آیات قرآن توجیه و تأیید کند و به این ترتیب بین عقل و ذوق و شرع وفق می‌دهد. خود در مقدمه آن کتاب به این امر اشاره کرده است: «برهنت فیه علی المبانی ثم استشهدت بالسبع المثانی» (همان: ۳۴): برهان کردم بر اصول قواعد و استشهاد آوردم به آیات قرآن مجید. به عنوان مثال در بیان خود درباره لذت و الم اخروی می‌گوید:

بدن پرستان لذت روحانی را انکار کنند از بهر آنکه ایشان در نیافته‌اند، چنانکه عنین لذت جماع در نیافته است، و چون شواغل و موانع تن و قوای او برخیزد و نفس عارف شود به حقائق، لذتی عظیم یابد به مشاهده ملکوت و به اشراق انوار حق تعالی چنانکه در قرآن آمد: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ الآية، و آیتی دیگر: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾، و معنی عندیّت آن است که حجاب برخیزد و موانع برداشته شود، او نظرت شروق نور است [و بهجت قدسی. و نظر آن است که انوار حق تعالی بر ذوات شریف اشراق کند و لذت و شادی تمام دریابند به تجلی حق تعالی و پیدا شدن او که نفس بدان زنده شود به نوری که از جلال حق بر ایشان تابد، لذتی وافر دریابند، چنانکه آیات تنزیل گواهی می‌دهد که ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ﴾، آیتی دیگر: ﴿نُورُهُمْ يَبِينُ آيَاتِهِمْ﴾. و رسید به غایت مطلوب خویش، چنانکه آیت قرآن بدان اشارت کرد که ﴿لَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾ از لذت روحانی، و آیتی دیگر: ﴿فِيهَا مَا تَشْتَهُهُ النَّفْسُ وَلِلذَّاكِرِينَ﴾، از انوار ربّانی و اشعه قیومی، آیتی

دیگر که ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ ای هیچ کس نداند که از بهر او چه چیز نگاه داشته‌اند از چیزهائی که چشم دل بدان روشن شود. و از جهت پوشیدگی که گفت ﴿وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَمْ تَعْلَمُونَ﴾ یعنی رجوع شما به جائی خواهد بود که شما آن را نمی‌دانید (همان: ۳ / ۱۷۱). شیخ به روال صوفیه و اخوان الصفا به تأویل یعنی تفسیر باطنی آیات قرآنی می‌پردازد. در ادامه به نمونه‌هائی اشاره می‌شود:

۱. تأویل بر و ظاهره به مدارک حسی (= حواس پنج‌گانه ظاهری) و تأویل بحر و باطنه به مدارک عقلی (= قوای مدرکه باطنی) در آیات ﴿وَحَمَلْنَاكُمْ فِي الْبَرْ وَالْبَحْرِ﴾ (الإسراء / ۷۲) ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان / ۱۹) (همان: ۱۵۹).

۲. تأویل طیبیات به علوم یقینی و معارف حقیقی در آیه ﴿وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ (الإسراء / ۷۲) (همان: همان ص).

۳. تأویل دو دست خدا به عقل و نفس در آیه ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة / ۶۹) (همان: ۱۶۳).

۴. تأویل طیر صافات به مجردات که «خلاص یافته‌اند از شبکه بدن‌ها» در آیه ﴿وَالطَّيْرُ صَافَاتٍ﴾ (النور / ۴۱) (همان: ۱۷۶).

۵. تأویل قلم و لوح به عقل و نفس در آیه ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ (العلق / ۳-۴) (همان: ۱۷۹).

۶. تأویل شدید القوی به عقل فعال در آیه ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم / ۵) (همان: ۱۸۰).

۷. تأویل شجره خبیثه به قوه مخیله در آیه ﴿كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ (ابراهیم / ۲۶) (همان: ۱۹۱).

۸. تأویل رجز شیطان و خطیئه به شوغل هیولایی و موانع مادی «وَيَذُوبُ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ﴾ (الانفال / ۱۱) (همان: ۱۹۳) ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾ (البقره / ۷۵) (همان: ۱۶۸).

۹. تأویل سماء به علوم یقینی در آیه ﴿وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ (الانفال / ۱۱) (همان: ۱۹۳).

به نظر می‌رسد مقصود اصلی سهروردی در توسل به آیات قرآن بیش‌تر این بوده است که نشان دهد برهان و قرآن هدف یگانه‌ای دارند و با یکدیگر سازگارند، و آنچه در

حکمت و عرفان از طریق تجربه و تعقل و سلوک باطنی درمی‌یابیم مورد تأیید قرآن و حدیث است؛ به همین جهت در مکتوبات او گاهی بیان هر مطلب و اقامه هر دلیل با یک یا چند آیه همراه است: «لست أورد هذه الأشياء لتكون حجة، بل نبهت بها تنبيهها، والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الأقدمين ممّا لا يحصى» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۶۴). این سخنان را به عنوان حجت و دلیل نمی‌آورم بلکه مقصودم تنبیه و تذکر است و گر نه شواهد و برهان بر آنچه گفتم از کتب آسمانی و سخنان حکمای پیشین بی‌شمار است. یکی از منابع کم‌تر مورد توجه واقع شده در حکمت اشراق که خود شیخ نیز به آن اشاره‌ای نمی‌کند کتاب «مشکوة الأنوار»/امام محمد غزالی است که در آن آیه نور ﴿اللّٰهُ نور السموات والأرض...﴾ و حدیث مربوط به حجاب‌های هفتادگانه (إنّ لله سبعین حجاباً من نور وظلمة وإنه لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره (پیامبر اعظم)) تفسیر شده است. می‌توان گفت که طرح کلی و خطوط اصلی اندیشه سهروردی نیز در کتاب «حکمة الإشراق» همان مسائلی است که غزالی در «مشکوة الأنوار» مطرح کرده است، با این تفاوت که در «مشکوة الأنوار» رنگ عرفانی قوی‌تر است و در «حکمة الإشراق» جنبه فلسفی. اما چارچوب اساسی هر دو کم یا بیش یکی است (موحد، ۱۳۷۴: ۲۱۲). شیخ برای اثبات نور بودن واجب و عقول و کثرت آن‌ها نیز به آیه و حدیث پیشین استناد می‌کند و می‌گوید:

«مّمّا يدلّ علی أنّهم یعتقدون أنّ مبدع الكلّ نور وكذا عالم العقل، ما صرح به افلاطون وأصحابه: إنّ النور المحض هو عالم العقل. وحكى عن نفسه أنّه یصیر فی بعض احواله بحیث یخلع بدنه ویصیر مجرداً عن الهیولی، فیری فی ذاته النور والبهاء، ثمّ یرتقی الی العلة الالهیة المحیطة بالكل. فیصیر كأنّه موضوع فیها معلق بها، ویری النور العظیم فی الموضوع الشاهق الالهیّ. ما هذا مختصره الی قوله «حجبت الفكرة عنّی ذلك النور». وقال شارع العرب والعجم «إنّ لله سبعا وسبعین حجاباً من نور، لو كشفت عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره». وأوحى الیه اللّٰه «نور السّموات والأرض» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۶۲ و ۱۶۳).

بنابراین می‌توان گفت که در واقع پایه و اساس حکمت اشراق قرآن است.

تأثیر آموزه‌های قرآنی و روایی در مسائل حکمت اشراقی

الف. قاعده امکان اشرف و مثل افلاطونی

یکی از قواعد فلسفی که شیخ اشراق به ویژه بر آن تأکید ورزیده و آن را برهانی ساخته است، قاعده امکان اشرف است؛ یعنی اگر دو موجود ممکن تصور شود که یکی اشرف از دیگری است، اگر موجود اخس موجود بود موجود اشرف نیز باید موجود باشد. سهروردی با توسل به قاعده الواحد و لزوم تناسب و مسانخت میان معلول و علت به اثبات این قاعده می‌پردازد.

سهروردی در کتاب «حکمة الإشراق» در ادامه بحث قاعده امکان اشرف بحث رب النوع و مثل افلاطونی را مطرح کرده و آیات قرآنی و احادیث نبوی را گواه مدعای خود گرفته است: «وقال شارع العرب والعجم «انَّ لله سبعا وسبعین حجابا من نور، لو كشفت عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما ادرک بصره» وأوحى اليه الله «نور السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۶۳-۱۶۴).

همچنین شیخ در بیان خود درباره شرّ (همان: ۷۸ / ۴)، حصول کیان خرّه در نفس که بزرگان پارس به آن دست یافتند (همان: ۹۱)، چگونگی پیوستن به عالم حق و احوال سالک و معارف و انواری که دریافت می‌کند (همان: ۹۳)، به گونه‌ای بسیار زیبا سخنان خود را به آیه‌های قرآن مستند می‌سازد.

ب. عقل اول

سهروردی در بحث از چگونگی پیدایش عقل اول (بهمن) آن را جوهری مجرد از ماده و عوارض آن دانسته و نخستین چیزی می‌داند که از مبدأ صادر شده است، وی در این باب به آیاتی از قرآن استناد کرده می‌گوید:

«نخستین چیزی که از سوی خداوند، ضرورت وجودی یافت یکتا گوهری بود که مجرد و جدای از ماده و عوارض آن است و نیز تصرفی در ماده نداشت، حکیمان آن را عقل نخستین و معلول آغازین نامیده‌اند در قرآن نیز آیاتی آمده که مبین برتری معلول آغازین بر تمامی ممکنات است آنجا که می‌فرماید: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (الزمر/ ۶۷) و «اليمين» المقدس جوهر عقلی. یشیه قوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح / ۱۰) ومثنی آخر:

﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾ (الرحمن / ۷۸) قوله: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (الأعلى / ۱) و... و قال (عليه السلام) «أول ما خلق الله العقل» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴ / ۶۵).

ج. آفرینش نفس همراه با بدن و تجرد نفس

شیخ اشراقی در مباحث علم النفس خود، بر مبنای آیات قرآنی، آفرینش نفس را پیش از بدن مردود دانسته، عقیده دارد که نفس همراه بدن پدید آمده است. همچنین وی در اثبات تجرد نفس به آیات قرآن و احادیث استناد می‌کند:

«آیتی دیگر که ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (الانفال / ۲۴) یعنی حق تعالی حجاب کند میان [مردم و] میان دلش و مراد از دل اینجا نفس است نه عضو مشهور. و این آن نفس است که حکما آن را «نفس ناطقه» خوانند، و در قرآن در این نفس آیات بسیار آمده است، و از آن جمله یکی این است که ﴿تُرْسَوَاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ (السجده / ۸)، یعنی چون مزاج تمام شد و راست گشت، نفسی آن مزاج را حاصل شود لایق آن مزاج. و آیت دیگر که این آیت را مثنی می‌گرداند: ﴿فَإِنَّا سَوَّيْنَاهُ وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ (الحجر / ۲۹)، یعنی از روح القدس و این اضافه بذات خود دلالت می‌کند بر شرف نفس و بر تجردش، و بدان که او جوهر الهی است... و این همین نفس است که پیغامبر بدو اشارت کرد که [«آییت عند ربی يطعمنی و یسقینی»]، یعنی که چون مفارقت کنم در حالت وجد و طرب و به عالم اعلی پیوندم طعام و شراب من از علوم حقیقی و انوار الهی باشد آن است که رفیق اعلی طلب می‌کرد. و امیر المؤمنین علی گفت چون در خیبر را بر کند: «والله ما قلعته الا بقوة ملكوتية ونفس من نور ربها مضيئة» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۲۷ - ۱۲۸).

د. جاودانگی نفس

سهروردی در استدلال بر جاودانگی و فناپذیری نفس به مسانخت میان علت و معلول اشاره کرده، معتقد است با توجه به اینکه علت هستی بخش نفس، جاودانه است پس معلول آن نیز باید جاودانه باشد. 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.

«چون که جوهر مفارق که علت اوست دائم است و در محل نیست، باید که به بقای او باقی ماند. و از قرآن آیتی چند گواهی می‌دهد بر بقای نفس: یکی آن است که گفت ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران / ۱۶۳) مپندارید که کسانی که ایشان را در راه خدا بکشتند مرده‌اند بلکه ایشان زنده‌اند در حضرت حق تعالی، زنده به ذوات مدرک ایشان» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۶۹ / ۳ - ۱۷۰).

بازتاب آیات وحی در رساله‌های عرفانی سهروردی

شیخ در رسائل عرفانی خود نیز از آیات و روایات بهره فراوان برده است، وی در رساله‌های رمزی و عرفانی خود کوشیده است به مباحث عرفانی صبغه قرآنی و وحیانی ببخشد. مثلاً در فصل سوم رساله «صغیر سیمرغ» می‌گوید:

در قرآن مجید ذکر سکینه بسی است چنانکه می‌گوید: ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ﴾ و جای دیگر گفت: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ و کسی را که سکینه حاصل شود او را اخبار از خواطر مردم و اطلاع بر مغیبات حاصل آید و فراستش تمام گردد و مصطفی - صلی الله علیه و آله و سلم از آن خبر داده که «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۳ / ۳۲۲).

نکته جالب در مورد این رساله اینکه شیخ، عرفان و قرآن را با هم درمی‌آمیزد، و در همان حال از نمادهای ایرانی نیز استفاده می‌کند. در رساله‌های «لغت موران»، «فی حقیقة العشق» و دیگر رسائل عرفانی نیز شیخ بارها از آیات و روایات استفاده می‌کند. در میان حکمای اسلامی سهروردی به مسأله خلافت الهی توجه ویژه‌ای دارد و در آثار خود از مقام خلیفه الهی یاد می‌کند. وی 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.

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

«ولا تظنّ أنّ الحكمة في هذه المدّة 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» (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).

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 پارسیان» 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، ۱۳۷۵/۳: ۱۹۵).

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: ۱۶۸-۱۶۹).

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، اینچنین 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).

همچنین سهروردی بر مسأله کاملاً دینی، تحت عنوان «قطب» توجه 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 این هم از نکاتی است که شیخ شهید از روایات دینی با عنوان «حجت» تأثیر گرفته 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).

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 السّلام می‌باشند. به علاوه برخی روایات به استمرار ولایت الهی در تمام دوران‌ها اشاره دارد. آنجا که از مولا علی(ع) منقول است که: «لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او باطنا مغمورا: زمین خالی نباشد از حجتی که قائم بود برای خدا یا ظاهر مشهور یا خائف مغمور» (علوی عاملی: ۴۳۰).

نتیجه بحث

با عطف توجه به مطالب پیش گفته معلوم می‌شود که شیخ اشراق در ارائه افکار خود از منابع فکری شرق و غرب بهره برده است. شاید بتوان گفت که تلاش او در این است که نوعی آشتی میان حکمت یونان باستان از یک طرف، و حکمت ایران باستان از طرفی دیگر برقرار نماید. از دیدگاه سهروردی، پیام بزرگان این دو شاخه حکمی یکی است و فهم این پیام مشترک از طریق نور وحی قرآنی است. همچنین می‌توان نتیجه گرفت که قرآن و روایات جایگاه ویژه‌ای در حکمت اشراق دارند؛ بلکه می‌توان گفت اساس حکمت اشراق قرآن و روایات است؛ چراکه او فلسفه خود را بر مبنای نور و ظلمت قرار داده و از آیاتی که در آن‌ها واژه «نور» به کار برده شده به مقدار قابل ملاحظه‌ای در توجیه افکار خود استفاده کرده است. اگرچه در حکمت ایران و یونان نیز به نور و ظلمت توجه ویژه‌ای شده است، اما رجوع به آثار شیخ به ما نشان می‌دهد که او هرگاه قاعده یا اندیشه‌ای برای ارائه فلسفه خود مطرح می‌کند در نهایت به آیات قرآن مراجعه می‌کند تا بداند که آیا از طریق کلام وحی می‌توان بر آن صحنه گذاشت یا نه. با این حال، نباید چنین پنداشت که شیخ عقاید فلسفی خود را مستقیماً از آیات و روایات مورد استشهاد به دست آورده باشد؛ چراکه آیات کلام وحی می‌توانند زمینه تفکر و تحقیق فلسفی باشند. در واقع سهروردی از آیات و احادیث بیش‌تر به عنوان تأییدات دینی جهت توجیه آراء فلسفی و عرفانی خود استفاده کرده است. به علاوه نباید استنباط کرد که سهروردی با بهره‌برداری از این منابع مختلف نوعی مکتب التقاطی تأسیس کرده است؛ بلکه وی خود را کسی می‌داند که آنچه را «الحکمة اللدنیة و الحکمة العتیقة» نامیده از نو وحدت بخشیده است. در واقع شیخ شهید فلسفه خود را نقطه تلاقی حکمت و عرفان، ایران و روم می‌داند. وی به تفکر فلسفی معتقد بود و با کوشش‌های خود میان عقل و دل و دین

هم‌زبانی محتوایی و روشی ایجاد کرد و همین شیوه او مورد توجه فلاسفه پس از وی از جمله صدر المتألهین قرار گرفت. سهروردی در صدد وارد کردن کلام وحی در فلسفه بوده است تا بدین وسیله فلسفه را استوارتر گرداند. تبیین منطقی این شیوه را چنین می‌توان ارائه داد که حقایق با همدیگر تضاد ندارند، بلکه مکمل همدیگرند و راه رسیدن به حقایق گاهی عقل است و گاهی کشف و شهود عرفانی و در رأس همه آن‌ها وحی الهی است و محال است آنچه حق است و عقل و شهود سلیم بدان راه یافته است، با کلام وحی معارض و متضاد باشد.

کتابنامه

قرآن کریم

کتب عربی

سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۳ش، **حکمة الإِشراق**، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۹ش، **هیاکل النور**، تصحیح محمد کریمی زنجانی اصل، چاپ اول، تهران: نشر نقطه.

شهرزوری، شمس‌الدین. ۱۳۷۲ش، **شرح حکمة الإِشراق**، مقدمه و تحقیق حسین ضیایی تربتی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، قطب‌الدین. ۱۳۸۳ش، **شرح حکمة الإِشراق**، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

علوی عاملی، میر سیدمحمد. بی تا، **لطائف غیبیه**، بی جا: مکتب السید الداماد.

کتب فارسی

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۸۳ش، **شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی**، چاپ ششم، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.

امین رضوی، مهدی. ۱۳۸۵ش، **سهروردی و مکتب اشراق**، ترجمه مجدالدین کیوانی، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.

سجادی، سید جعفر. ۱۳۶۳ش، **شهاب‌الدین سهروردی و سیر در مکتب اشراق**، چاپ اول، تهران: انتشارات فلسفه.

سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۵ش، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، به تصحیح هانری کربن سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فروغی، محمدعلی. ۱۳۹۰ش، **سیر حکمت در اروپا**، چاپ نهم، تهران: انتشارات زوار.

کوربن، هانری. ۱۳۷۳ش، **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه سیدجواد طباطبائی، تهران: کویر.

محمدی وایقانی، کاظم. ۱۳۸۵ش، **سهروردی دانای حکمت باستان**، چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی پایزنه.

موحد، صمد. ۱۳۷۴ش، **سرچشمه‌های حکمت اشراق**، چاپ اول، تهران: فراروان.

نصر، حسین. ۱۳۸۵ش، **سه حکیم مسلمان**، ترجمه احمد آرام، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

هروی، محمد شریف نظام الدین احمد. ۱۳۶۳ش، **انواریه**، مقدمه از حسین ضیایی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.

Bibliography

The Holy Quran.

Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein, 1383, Radius of Thought and Intuition in Suhrawardi's Philosophy, Sixth Edition, Tehran, Hekmat Publishing House.

Amin Razavi, Mahdi, 1385, Suhrawardi and Ishraq School, translated by Majid Din Qiwani, Third Edition, Tehran, Center Publishing.

Sajjadi, Seyyed Ja'far, 1363 Shahabuddin Sohrevardi Weser at Isfahan School, First Printing, Tehran, Philosophy Publishing.

Suhrawardi, Shahabuddin, 1373, Hekmat al-Shehraq, Second Edition, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.

1375 Sheikh Ishraq's Essay Collection, Corrected by Henri Carbon Seyyed Hossein Nasr and Najafgholi Habibi, Second Edition, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.

1379 Hayak al-Nour, Correction of Mohammad Karimi Zanjani Asl, First Printing, Tehran, Publishing Point.

Shahrzur, Shamsuddin, 1993 Description Hekmat al-Shehraq, Introduction and Research Hossein Ziaei Tarbati, First Printing, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.

Shirazi, Ghotboddin, 2004, Description of Hekmat al-Shehraq, by Abdullah Nurani and Mehdi Mohaghegh, First Printing, Tehran, Cultural Works.

Alavi Factor, Mir Seyyed Mohammad, Lateaaf Ghibibiyeh, Meccab al-Sayid Al-Majada.

Foroughi, Mohammad Ali, 1390, Garlic of Wisdom in Europe, 9th Edition, Tehran, Zavar Publishing.

Corben, Henry, 1373, History of Islamic Philosophy, Translated by Seyyed Javad Tabataba'i, Tehran, Kavir.

Mohammadi Vayateani, Kazem, 2006, Suhrawardi Dana, Ancient Wisdom, Tehran, First Edition, Pazina Cultural and Publishing Institute.

Movahed, Samad, 1374, The Origins of the Illumination of Hikmat, fararavan, Tehran, Iran.

Nasr, Hossein, Three Hakim Moslem, 2006, Translation by Ahmad Aram, Seventh Edition, Tehran, Scientific and Cultural Publishing.

Heravi, Mohammad Sharif Nizam al-Din Ahmad, 1363, Anvaria, Introduction by Hossein Ziaee, Second Edition, Tehran, Amir Kabir.

Cognitive Origins of Illuminated Philosophy; Quran and Narrative Sources' Role and Effect

Reza Rezazadeh: Assistant Professor, Islamic Philosophy & Speech, Ilam University
Hoda Habibi Manesh: Post Graduate, Islamic Philosophy & Speech, Ilam University

Abstract

In spite of many philosophers who rarely remind historical sources and backgrounds, Shahāb ad-Dīn" Yahya ibn Habash Suhrawardī expresses his thoughts clearly and knows them as their extender. The goal of the present research is a review of Quranic and narrative roles and as the most important illuminated origins for Suhrawardī. Although Suhrawardī's philosophy is viewed as the confluence point of Iran and Greece's philosophy, mysticism and thought, Suhrawardī intended to strengthen his philosophy according to his knowledge of Quranic and narrative sources. This motivation comes true in various issues such as interpretation of Quran's Verses on philosophical topics like active wisdom and imagination, rationalization and immortality. Thus it can be claimed that the way reaching reality is sometimes wisdom and sometimes mystic detection and Divine Oracle above all. It's impossible to find contradiction what is known as right.

Keywords: Suhrawardī, Greece philosophy, mysticism, Quran, wisdom and witness.