

هویت اشراقی حکیم شهید سهروردی

محمدحسین جمشیدی*

چکیده:

پیشوای مکتب اشراق، با گرایش به نور که پناهگاهی آرامش‌بخش برای روح انسان محسوب می‌شود، به تبیین، اصلاح و احیای حکمتی پرداخت که طریقتی را ارایه می‌کند که انسان جویای حق و عدالت و عاشق طریقت با احاطه بر برهان و مراقبه و تأمل درونی، به معرفت حقیقی و اشراق یعنی به هویت راستین خویش نایل می‌آید. این حکمت، که در آن ذوق و شهود با برهان و نظر همراه می‌گردد و از آن نیز برتری می‌یابد، تجلی معرفت در جان انسان می‌شود و او را از خود بریده و به خدا پیوند می‌دهد. در این دیدگاه، حکیم راستین و متاله است که شایسته‌ی رهبری جامعه‌ی انسانی است و می‌تواند با ایجاد مدینه‌ی فاضله، بشریت را به سوی سعادت واقعی سوق دهد.

خمیره و بنیان این حکمت را حکیمان پارس پایه‌گذاری کردند، و افلاطون و دیگران آن را پی گرفتند لذا، این حکمت که حکیم ما احیاگر آن است بیش از هر چیز پارسی (ایرانی) است، اما با وحی قرآنی و اندیشه‌ی محمدی (ص) همسان است؛ چه در پی تحقق عدالت و سعادت و فضیلت است. این احیاگری، نه جنبه‌ی شعوبی‌گری دارد و نه ملی‌گرایانه است، بلکه در پی تحقق حق و عدل است و نمونه‌ی آن را در انبیا و ملوک ایرانی و حکیمان پارس - که برخی از آن‌ها پیامبر نیز هستند - و متاله می‌یابد. پس تقسیم‌بندی او به شرق (عالم مینوی و نورانی) و غرب (عالم ظلمانی و این جهانی) تقسیم جغرافیایی نیست، بلکه معیار آن حق و باطل، نور و ظلمت و عدل و ظلم است که بیش از هر جا در شرق (پارس) تجلی یافته است، ولی در اصل هویتی انسانی، آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه و سعادت‌جویانه است.

کلید واژه‌ها: اشراق، حکمت جاودان، علم حقیقت، کیان خرّه، هویت اشراقی، هویت انسانی

* دکتری علوم سیاسی و عضو هیأت علمی پژوهشکده امام‌خمينی (ره) و انقلاب اسلامی

سرآغاز حکمت بریدن از دنیا، وسط آن مشاهده‌ی انوار الهی و آخر آن بی‌نهایت است. (حکیم سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ج ۱: ۱۹۵) و کانت فی‌الفرس اُمّه یهدون بالحق، و به کانوا یعدلون، حکماء فضلاء غیرمشبیه‌المجوس، قد آحینا حکمتهم‌النوریه‌الشریفه ... (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ج ۴: ۱۲۸)

مقدمه

هویت، در اصل واژه‌ای است عربی - از هُوَ = کیستی - به معنای «اتحاد با ذات و حقیقت خویش» یا «یکی بودن موصوف با صفات اصلی و جوهری موردنظر» (الطائی، ۱۳۷۸: ۳۳)، و لذا می‌توان آن را «این همانی» دانست، که بیانگر مجموعه‌ای است از ویژگی‌های بنیادین فکری و فرهنگی، زیستی و عملی همسان، که بر یگانگی و همانندی ذاتی معین و مشخص - اعم از شیء، فرد یا گروه - دلالت می‌کند و آن را «به طور مشخص و قابل قبول و آگاهانه از سایر گروه‌ها و افراد [و اشیا] ... متمایز [می] سازد» (الطائی، ۱۳۷۸: ۱۳۹)، به‌گونه‌ای که گاه چنین ذاتی را فراتر از زمان و مکان برملا و هویدا می‌نماید.

احساس بودن انسان، و عنایت ذاتی او به خویش و خودآگاهی فردی و جمعی‌اش از بنیان‌های اساسی هویت هستند. هویت، در واقع بازیابی خویشتن خویش، و درک و نمایش جایگاه راستین خود در دایره‌ی هستی و پای‌بند بودن به آن است، و از همین طریق است که هویت معنا یافته و چیستی و کیستی ذات را با پاسخی روشن و واضح نمودار می‌سازد.

برای هویت سطوح متفاوتی برمی‌شمارند که - در مورد انسان - سطح مدنی و اجتماعی آن، برتر از سطح فردی قلمداد می‌شود و یکی از ابعاد این سطح، هویت ملی او را می‌سازد که بر بسیاری از ابعاد دیگر هویتش احاطه دارد و دارای عناصر متعددی چون فرهنگ، تاریخ، بینش، مکتب، زبان، قومیت، خودآگاهی و ... است و متضمن همبستگی مدنی و یکپارچگی ملی می‌باشد.

والاثرین و برترین سطح هویت، «هویت انسانی» است؛ یعنی، چیستی و کیستی او به مثابه‌ی انسان - البته نه فرد - با عنایت به مسأله‌ی چه‌گونه بودن، چه‌گونه شدن و دریافت خویشتن حقیقی خویش در دایره‌ی هستی و در میدان سیاست و جامعه. این همان چیزی است که سایر هویت‌ها را می‌سازد و تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد و

مورد عنایت حکیمان بزرگی چون فارابی، سهروردی، ابن سینا، صدرالدین شیرازی و ... واقع شده است. این هویت در نگرش حکیم فرزانه، شیخ اشراق، به لحاظ معیار معرفتی، رنگ اشراقی و ذوقی و به لحاظ تاریخی رنگ پارسی و به لحاظ انسانی، رنگ حقیقت و عدالت را به خود گرفته است.

ابوالفتح شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مشهور به شیخ اشراق صاحب حکمت و نگرش اشراقی و دیدگاه ذوقی و شهودی، با گرایش به «نور» و «اشراق» که پناهگاهی امن برای روح انسان محسوب می‌شود، هر چند به احیای حکمت خسروانی پرداخت، اما مکتب نوینی را در حکمت اسلامی - و به طور کلی حکمت و معرفت بشری - بنیاد نهاد. حکمت سهروردی در ضمن‌ارایه‌ی «تصویری جامع و فراگیر از هستی و آفرینش و طرحی مفصل از سرگذشت و سرنوشت عالم و آدم» (مرتضوی، ۱۳۷۸: ۸) به بررسی راه نجات و سعادت و نقش انسان کامل (حکیم کامل) در رهبری مدینه‌ی فاضله و تحقق آن (۱) می‌پردازد. این مکتب طریقتی را ارایه می‌کند که براساس آن، انسان حقیقت‌جو و عاشق با تکیه بر «اشتیاق و احتیاج فطری و سلوک و بازگشت و راز نجات» (مرتضوی، ۱۳۷۸: ۹) و اصول آن، همراه با بهره‌وری شایسته و درخور از شیوه‌ی برهانی و بیان فلسفی و به تعبیر او «بحث» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۲: ۱۲) از طریق آگاهی و مراقبه و دریافت معرفت (اشراق) به اوج انسانیت نایل می‌گردد و به هویت راستین خویش دست پیدا می‌کند. از این‌رو، مسأله‌ی دست‌یابی به هویت راستین انسانی و دریافتن حقیقت خویش موضوع بحث اوست. پس او انسانی است که در تبیین هویت، مرز نمی‌شناسد و برترین مرز را جست‌وجوی حقیقت و تحقق عدالت می‌داند. سیاست فاضله‌ای را ترسیم می‌کند که مقصد آن نور، عدالت و سعادت دو جهانی است؛ و لذا، از سیاست تغلیبه بیزار است (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۲: ۱۲)، اما در گزینش راه، راهی را برمی‌گزیند که هر چند اختصاص به قوم یا ملت ویژه‌ای ندارد و برتر از مرزهای زبانی و جغرافیایی است، لیکن بیش از هر چیز ریشه و بنیاد آن را در آثار پیشینیان ایرانی خود می‌جوید و آنان را به حقیقت نزدیک و راهشان را با آن منطبق و برخوردار از هویتی حق‌جویانه می‌یابد و تعارضی میان آن و آیین حنیف پیامبر اسلام (ص) نمی‌یابد و آن «حکمت خسروانی» یا «حکمت فرزنانگان پارس» است (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۱). او چنین حکمتی را برمی‌گزیند و آن را «اشراق» نام می‌نهد (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۲: ۱۳) و تمام حقیقت‌جویان جهان را همگام با آن می‌یابد. پس هویت مورد نظر او هویت اشراقی است.

از این نگاه، او احیاگر بیداری است که براساس اصل وحدت حق و حقیقت، در پی احیای حکمتی کهن و همسان با هویت راستین انسانی و بیان وحدت آن با سایر نگرش‌های حق‌گرایانه‌ی بشری است.

پس کار او، احیا و ادامه‌ی کار پیشینیان ایرانی خویش است. کاری که پس از آن نیز توسط بزرگان علم و اندیشه ادامه می‌یابد. که از شهرزوری گرفته تا ملاصدرا و پس از آن، هم‌چنان زنده و پویا بوده است؛ لذا گفته‌اند: «حکمت اشراق، حکمت فلهویون، خسروانی‌ها، جاویدان خردها (حکمه‌الخالده) و اصحاب نور است. سهروردی میان حلقه‌ای از این زنجیره‌ی شگفتی‌آفرین می‌باشد...» (رضی، ۱۳۷۹: ۱۸ و ۱۹).

شیخ اشراق، بنیانی عظیم و ارزشمند را در حکمت بنا می‌کند، بنیانی که از هویتی واحد، انسانی و والا برخوردار است. رکن اساسی هویت اشراقی، حقیقت و حقیقت‌خواهی مبتنی بر ذوق و تأله است که قواعد نخستین آن را ایرانیان وضع کرده‌اند. به همین جهت، در این نوشتار کوتاه به بررسی این نگرش و هویت مورد نظر آن می‌پردازیم.

زیست‌نامه

شهاب‌الدین ابوالفتوح یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی (ابن ابی اصیبعه، ۱۹۶۵ م. : ۶۴۱)، حکیم متأله و بنیان‌گذار نظام فلسفی اشراقی در اسلام، در سال ۵۴۹ ه. ق. (۲) در سهرورد (۳) (حموی، ۳۸-۱۹۳۶، ج ۳: ۲۰۳) به دنیا آمد. آموزش‌های مقدماتی را در زادگاه خود گذراند و سپس حکمت و اصول فقه را نزد مجدالدین جیلی در مراغه و منطق (۴) را نزد ظهیرالدین فارسی در اصفهان فرا گرفت. در سفرهای فراوان که با سیر معنوی و پیمودن مراحل سلوک نیز همراه بود، با بزرگان و مشایخ سرزمین‌های مختلف دیدار داشت و بهره‌ها برد. در آخرین سفرش به دیار شام (حلب و دمشق) و به درخواست ملک ظاهر - پسر صلاح‌الدین ایوبی که فرمانروای آن دیار بود - در آنجا ماندگار شد و مورد احترام قرار گرفت. در حلب به علت اندیشه‌های فلسفی و نگرش سیاسی و صراحت‌لهججه‌ای که در بیان اعتقاداتش داشت، از سوی قشریون مذهبی و روحانی نمایان اهل سنت تکفیر شد و سرانجام به فتوای آنان و دستور صریح صلاح‌الدین ایوبی در سال ۵۸۷ ه. به صورت نامعلومی در سی و هشت سالگی به شهادت رسید (۵). برخی سبب آن را مناظره‌اش در مورد ختم نبوت دانسته‌اند. (ابن تغری، [بی‌تا]؛ ج ۶: ۱۱۴ و ۱۱۵) و (عباسی‌داکانی، ۱۳۸۰: ۳۴-۳۲).

برخی نیز گفته‌اند: «هوش سرشار سهروردی، دانش گسترده و ژرف او و بالاخره روحیه‌ی پذیرش او نسبت به دیگر سنن حکمت و نیز گرایش وی به اسرار و عوالم باطنی باعث خصومت شد (امین رضوی، ۱۳۸۲: ۲۱). در این میان شاید مهم‌ترین علل شهادت وی آزاداندیشی، حق‌جویی، گرایش به فلسفه، گرایش به تشیع و به‌ویژه نگرش سیاسی وی در مورد رهبری جامعه و حکومت باشد که مورد توجه افرادی چون شهرزوری، شمس تبریزی، امام یافعی، عبدالرحمان جامی، «فون کریمر» و «هودتن» و ... قرار گرفته است. لذا، انگیزه‌ی سیاسی او مهم‌تر از هر سبب دیگری دیده شده است. برای نمونه شمس تبریزی می‌نویسد: «... می‌خواست که این درم و دینار برگردد که سبب فتنه است و بریدن دست‌ها و سرها معاملات خلق به چیز دیگری باشد» یا می‌نویسد: «آن روز با او صفت لشکری کرد ...» (شمس تبریزی، ۱۳۳۰: ۳۷ و ۳۸)، از این عبارات شمس می‌توان دریافت: که او خود در پی سرنگونی حکومت و ایجاد نظام جدیدی بوده ... (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۵ و ۱۵). فون کریمر مطرح می‌سازد که در تلقی او «فرزندان امام علی بن ابیطالب (ع) صورت‌های جلی خداوندند، و ... [که] مستلزم نفی هر نوع حاکمیت غیرعلوی است. این رأی انگیزه‌ای سیاسی برای واژگونی هرگونه حاکمیتی پدید می‌آورد» (داکانی، ۱۳۸۰: ۳۲).

آری او «فیلسوف سلطان را فرمانروای به حق» (ضیایی، ۱۹۹۲: ۳۱۰) می‌دانسته است. در آغاز حکمه‌الاشراق می‌نویسد: «... حکیمی که هم متوغل در تأله باشد و هم در بحث، او را رهبری بر انسان‌ها می‌باشد و خلیفه و جانشین خدا اوست ...» (۶) (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۲: ۱۲). یا مطرح می‌سازد که عالم وجود هیچ‌گاه از خلیفه و جانشین خدای بزرگ تهی نخواهد بود (ص ۱۸)، و یا از حضرت علی (ع) به‌عنوان حکیم عرب یاد می‌کند.

او دارای قامتی معتدل و چهره‌ای سرخگون بود و به شیوه‌ی قلندران می‌زیست (شهرزوری، ۱۳۱۶، ج ۲: ۱۲۲ و ۱۲۳). برخی صاحب کرامتش دانسته‌اند؛ هم‌چنین به خالق‌البرایا موسوم بوده است (ص ۱۲۴). سهروردی به زی عرفا و صوفیان می‌زیست، دنیا را خوار می‌دانست و در غایت تجرید و پاکی در این جهان به سر می‌برد و در نهایت زهد و تقوی و اخلاص، سرشار از حکمت و معرفت بود.

سهروردی از مناظر

هر چند زندگانی و مرگ و اندیشه او هر سه اسرارآمیز است، اما از سوی دوست و دشمن به خوبی و با احترام یاد شده است؛ یعنی، دشمنانش نیز به فضل و برتری او اعتراف کرده‌اند. سخن‌ها در مورد او بسیار است. در این‌جا چند مورد به اختصار می‌آید؛ صاحب طبقات الاطبا از او چنین یاد می‌کند:

«او در علوم فلسفی یگانه روزگارش بود و در علوم عقلی و اصول فقه‌ای جامع ... ولی علم او زیادتر از عقلش بود ...» (ابن ابی اصیبه، ۱۹۶۵: ۴۸۱).

فخرالدین ماردینی از فقهای معاصرش گوید: «من در عمر، کسی را به ذکاوت و هوش و خرد شهاب‌الدین ندیدم و لیکن به واسطه‌ی تهور و بی‌مبالاتی بر او بیمناک بودم (شهرزوری، ۱۳۱۶، ج ۲: ۴۴) و یاقوت حموی می‌آورد: «... و در هر فنی متفنن و صاحب‌نظر، صد فنه مرد یک فن، هیچ کس با او به مناظره نشست، مگر این‌که شیخ بر او غالب شد ...» (رضانژاد، ۱۳۷۸: ۱۹۲).

شهرزوری گوید: «... از فخرالدین رازی پرسیدند که شهاب‌الدین سهروردی را چه‌گونه دیدی؟ گفت ذهنش مشتعل است از زیادتی ذکا و هوش ...» (حقیقت، ۱۳۷۸: ۱۳۳). قطب‌الدین رازی از او این‌گونه یاد می‌کند: «فاضل و عالم کامل، مظهر حقایق، مبدع دقایق، شهاب‌المله و الدین، پادشاه حکمت متألهین و پیشوای مکاشفین» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۲ و ۳). دیگری او را از بزرگ‌ترین اندیشمندان دنیای اسلام به‌شمار می‌آورد (امین رضوی، ۱۳۸۲: ۲).

آثار سهروردی

در مجموع بیش از پنجاه کتاب و رساله از این اندیشمند بزرگ در دست است که بیش از نیمی از آن‌ها انتشار یافته است (کدیور، ۱۳۷۸: ۸۵-۴۵؛ امین رضوی ۱۳۸۲: ۵۵-۲۸؛ نصر، ۱۳۸۲: ۶۲-۵۸ و ...). ما در این‌جا آثار او را براساس نظر سیدحسین نصر (نصر، ۱۳۸۲: ۶۱ و ۶۲؛ ۱۳۶۲، ج ۱: ۵۳۱) بیان می‌کنیم:

۱- چهار رساله‌ی بزرگ تعلیمی که مهم‌ترین آن‌ها حکمه‌الاشراق، و سه تایی دیگر شامل تلویحات، مقاومات و مطارحات می‌باشد (۷).

۲- رساله‌های تعلیمی کوتاه مانند هیاکل النور، الالواح العمادیه و ... که در آنها مسائل فلسفی گوناگون مورد بررسی قرار گرفته‌اند (۸).

۳- تفاسیر و تحریرهای متون اولیه قرآن کریم، فلسفه و سایر؛ مانند ترجمه‌ی رساله‌الطیر ابن سینا به فارسی، تفسیر آیاتی از قرآن و

۴- حکایت‌های ساده که به زبان رمزی و تمثیلی نگارش یافته و بیانگر سفر انسان از مراحل ابتدایی به معرفت و رسیدن به هویت اشراقی است مانند عقل سرخ، آواز پر جبرئیل و ... (۹).

۵- نیایش‌ها که سهروردی آنها را «الواردات و التقدیسات القلبیه» نامیده است (۱۰). این آثار در کلیت خود بنیان نگرش اشراقی را تشکیل داده و گنجینه‌ای است ارزشمند از نگرش رمزی سنتی همراه با آیین‌های عرفانی، ذوقی و برهانی و ابداعات و نوآوری‌های شهید سهروردی. شیوه‌ی نگارش سهروردی به‌ویژه در رسایل فارسی، از مؤثرترین و زیباترین شیوه‌های بیان و نگارش است که گاه به اوج فصاحت و بلاغت می‌رسد که نمونه‌ی آن رساله‌ی «فی حقیقه‌العشق» است. این آثار هم‌چنین در جامعیت و کلیت خود، نظام فلسفی منسجم و به هم پیوسته‌ای را شکل می‌دهند که جهان‌بینی اشراقی است.

پیشینه‌ی تاریخی و منابع فکری

سهروردی حکیمی است عارف و حق‌شناس، در نگرش او، هم عقل و برهان ارزش و جایگاه خاص خود را دارد و هم ذوق و شهود حایز پایگاهی والاست. او حکیمی است وحدت‌گرا، که با تکیه بر دو اصل حقیقت و وحدت، در پی تبیین ماهیت و هویت وحدت‌گرایانه‌ی معارف عظیم بشری است به عبارتی، نگرش برهانی (مشائی) است و رهیافتی سلوکی و عرفانی مبتنی بر ذوق‌گرایی، حکمت خسروانی و نگرش قرآنی مبتنی بر وحی الهی دارد مکتب اشراق حاصل این نگرش است که در آن هر چیز، جایگاه خاص خود را داراست. سهروردی هم در پی کشف حقیقت مندرج در نگرش پیشینیان ایرانی خویش و تکمیل و تبیین آن است و هم پاسخ‌گویی به بحران فرهنگی و سیاسی زمان و جامعه‌ی خویش را دنبال می‌کند. او برخلاف بسیاری از حکیمان مسلمان که معمولاً کم‌تر از منابع فکری و پیشینه‌ی تاریخی خود یاد کرده‌اند، صریحاً چنین می‌گوید:

در میان پارسیان، گروهی بودند که به حق راهنمایی می‌کردند و به عدالت می‌کوشیدند؛ حکیمان اهل فضل، ناماننده به مجوس، که حکمت نوری شریف

آنان را، که ذوق افلاطون و حکیمان پیش از او بر آن گواه است؛ در کتاب
حکمه الاشراق احیا نمودیم ... (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۴: ۱۲۸).

او هم چنین از اندیشمندانی چون زرتشت، فریدون، کیومرث، جمشید، کیخسرو،
بزرگمهر، افلاطون، فیثاغورث، جاماسب، حلاج، بایزید بسطامی و ... و به‌ویژه زرتشت
و کیخسرو یاد می‌کند و می‌گوید

آن چه ما درباره‌ی علم‌الانوار و آن چه بر آن مبتنی است و جز آن بیان کردیم،
موافق با عقیده‌ی همه‌ی مخالفان راه خداست ... از زمان پدر حکیمان هرمس ...
انباذقلس و فیثاغورس ... [و] آن راه حکیمان پارس چون جاماسب و فرشاد
شوشتر و بزرگمهر و دیگران پیش از این‌هاست ... (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۲:
۱۰ و ۱۱).

در نگاه او، ادریس پیامبر (هرمس) اساس حکمت را از طریق وحی از خداوند
دریافت کرد، پس از او راهش را حکیمان ایران - به‌ویژه، زرتشت، جاماست، کیخسرو
و ... ادامه دادند:

«کیخسرو مبارک که تقدس و عبودیت را بر پای داشت، از قدس صاحب سخن
شد و غیب با او سخن گفت» (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۳: ۱۸۶ و ۱۸۷)، حکیمان
ذوقی یونان راهش را ادامه دادند. اما از دید او ارسطو و ارسطوییان فقط بُعدی از آن را
گرفتند و در بحث قوی شدند. او - آن‌گونه که از آثارش برمی‌آید - تحت تأثیر معلم
ثانی ابونصر فارابی است - هر چند به صراحت از او نام نبرده است - برای نمونه در
بیان سلوک حکمای متأله بر کمال نفس در قوای نظری و عملی اشاره می‌کند و نظری
را به ادراک معقولات و عملی را به استعلای نفس بر بدن ... به‌گونه‌ای که از افراط و
تفریط خارج گردد، می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۱: ۵۰۰ و ۵۰۱). این موضوعی
است که پیش از این فارابی در برخی آثار خود چون فصوص الحکم، تحصیل السعاده،
فصول منتزعه و ... مطرح کرده است. او هم چنین تحت تأثیر قرآن و سنت پیشوایان
معصوم می‌باشد؛ لذا، بارها به آیات قرآن و سخنان پیامبر(ص) اشاره دارد. او در برخی
آثارش از پیامبر(ص) با عنوان «سیدنا و صاحبنا» (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۴: ۳۳ و
۱۰۱ و ...) یاد کرده است و امام علی(ع) را نمونه‌ای از حکیم متأله می‌داند و از او با
عنوان «حکیم‌العرب» و «عالم‌العرب» (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۴: ۱۱۴ و ۱۲۰) یاد
می‌نماید. هم‌چنین شاهنامه از آثاری است که مورد توجه خاص او بوده و از آن بهره‌مند
شده است؛ به تعبیر شایگان:

می‌توان پنداشت که سهروردی شاهنامه را به همان شیوه‌ای قرائت کرده است که عرفا تورات یا قرآن را قرائت می‌کنند» (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۱۱). این تأثیر را در آثاری چون صفیر سیمرغ و ... نیز می‌توان دریافت، همان‌گونه که تأثیر ابن‌سینا در نگارش آثاری چون «القصة الغریبه» مشهود است.

نهایت این که مکتب اشراقی، احیاگر و وحدت‌بخش و تبیین‌کننده‌ی معرفت حکیمان و فلاسفه و پیامبران و امامان پیشین است؛ و لذا، از نظر او: «وقتی شخصی که به فلسفه‌ی استدلالی علاقه‌مند است، این بخش را خوب فهمید و علم خود را از این لحاظ استحکام بخشید، می‌تواند به ریاضت‌های زاهدانه آغاز کند و به عرصه‌ی اشراق وارد شود ...» (۱۰) (رضی، ۱۳۷۹: ۶).

و مهم این که او در بیش‌تر آثار خود سخنان حکیمانه‌اش را درباره‌ی ارتباط نفس ناطقه با ملکوت [و جز آن] از طریق توسل به آیات شریفه قرآن و احادیث پیغمبر (ص) تبیین و تشریح می‌نماید (دینانی، ۱۳۷۹: ۴۸۳).

اوضاع زمانه و حق‌جویی او

سهروردی در دوران پرآشوبی می‌زیست؛ دورانی که خلافت عباسی در حال زوال بود و فساد در تمام ابعادش رخنه کرده بود. فاطمی‌ها در مصر نیز رو به انحطاط بودند و درگیری و جنگ میان اصحاب صلیب با مسلمانان در اوج خود بود. علاوه بر تهدیدات خارجی، نزاع‌های داخلی بر سر قدرت و فساد و استبداد دستگاه خلافت، جامعه‌ی اسلامی را به شدت تهدید می‌کرد. این در حالی بود که نگرش اشعری‌گری با تعصب و خامی تمام سرتاسر جوامع اسلامی را درمی‌نوردید و هرگونه آزاداندیشی و استقلال فکری، گرایش به برهان و تعقل و عدل باوری را در نطفه خفه می‌کرد. آزاداندیشان و عقل‌مداران از ناحیه‌ی متکلمین اشعری، فقیهان جزم‌اندیش، صوفیان دنیاگریز و مهم‌تر از همه، حاکمان مستبد و جبار به شدت مورد حمله قرار می‌گرفتند. عراق، ایران، شام و حلب و مصر مهم‌ترین محل این‌گونه منازعات و درگیری‌ها بود. در این دوره تنها فلاسفه و عقل‌گرایان آماج حملات نبودند، بلکه شیعیان نیز با عناوینی چون رافضی و ... مورد حمله‌ی شدید قرار می‌گرفتند و منطقه‌ی حلب و شام و جبل عامل که از مراکز قدرتمند شیعه به‌شمار می‌رفت مرکز ثقل این‌گونه نزاع‌ها بود. در یک کلام در زمانه اضمحلال تمدن اسلامی و ناتوانی قدرت خلافت، فلسفه‌ستیزی و دشمنی با عدل و عدل‌خواهان در اوج قدرت بود. متکلمان و فقیهانی چون امام محمد

غزالی و فخررازی یا ابوالبرکات بغدادی از یک سو، و صوفیه از دیگر سوی و ادیبان و دیوانیان اشعری مسلک نیز همگام با آن دو گروه و به طور کلی همه‌ی قشری‌گرایان با همراهی دستگاه‌های جبار حاکم، بر حکیمان می‌تاختند. در این شرایط، سهروردی مقابله‌ای جدی را با این تهدیدات و ویرانگری‌ها آغاز می‌کند.

او که برای دفاع از حقیقت و تجدید حیات حکمت حقیقی و عدالت‌خواهی - در جهان اسلام که - از فارابی بنیان گرفته و با ابن سینا و دیگران به ترقی و تعالی رسیده بود - قیام کرد و کوشید تا با نگاهی جامع و وحدت‌گرایانه و همخوان با آیین حنیف اسلام و نگرش ایرانیان باستان به حکمت، چهره‌ای از آن را ارایه نماید که به احیای کلیت آن بینجامد. او می‌گوید: «... سرچشمه‌ی تفکرات فلسفی منحصر به اندیشه‌های ارسطویی نمی‌باشد، بلکه حکمت راستین را سرچشمه‌ی دیگری است که با زمینه‌های دینی - عرفانی [جهان اسلام] هم‌آهنگ است» (موحد، ۱۳۷۴: ۲۰). در هر حال او دل در گرو حقیقت و معنویت و عدالت و سعادت دارد و بر همین اساس در پی دمیدن حیاتی نو در کالبد حکمت و سیاست است. لذا؛ آموزه‌ای اساسی نیز برای تدبیر و اداره‌ی امور جامعه پیشنهاد می‌نماید که براساس آن، نه تنها حاکمان روزگار هیچ‌کدام شایستگی و لیاقت ورود در سیاست را ندارند بلکه رهبری جامعه را از آن «حکیم متألّه» می‌داند که «چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد، زمان وی بس نورانی و درخشان بود ...» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۲۰). او هم‌چنین با طرح وحدت معرفتی خویش در دوران جدایی‌ها در پی ایجاد وحدت و اتحاد فرهنگی، علمی و سیاسی، نه تنها در جهان اسلام، که در کل عالم است و او چونان فارابی، با طرح وحدت، در پی نفی اختلافات و با طرح سیاست فاضله، در پی نفی سیاست تغلیبه بود.

سهروردی کیست؟

حکیم سهروردی، به‌ویژه با توجه به آثار و تعلیماتش در حوزه‌ی حکمت و فلسفه، و نیز کیفیت و سهم ویژه‌ی او در فلسفه‌ی اسلامی - ایرانی، از سوی شناسندگان او و آثارش با سه تعبیر معرفتی کلی، مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. این سه تعبیر کلی در باب او و آثارش عبارتند از:

الف) سهروردی منطقی - برهانی

براساس این نگرش، ویژگی خاص سهروردی در تألیفات فلسفی و برهانی به خصوص شرح‌هایش بر منطق و «نقد او بر دیدگاه مشائی درباره‌ی [روش] تعریف

به‌عنوان وسیله‌ی شناخت است» (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۱۳). این طرز تفکر در مورد بنیان‌گذار مکتب اشراق، ماهیت جامع‌نگرش او و حکمت اشراقی‌اش را نادیده می‌گیرد و با کلیت آثار او همخوانی ندارد.

ب) سهروردی نو ابن‌سینایی

براساس این نگرش، سهروردی فیلسوفی است که به لحاظ فکری «اساساً در قلمرو ابن‌سینا» (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۱۴) قرار می‌گیرد؛ لذا، او را شخصیتی دانسته‌اند که ابن‌سینا و حکمت او را از منظر نوافلاطونی مورد تفسیر قرار می‌دهد. این دیدگاه نیز جامعیت نگرش او را در نظر نمی‌گیرد و به تأثیر حکمت ایرانی بر او توجه چندانی ندارد؛ به‌ویژه آثار فارسی او را «تنها به‌عنوان آثار ادبی عالی» (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۱۴) در نظر می‌گیرد.

ج) سهروردی حکیم متأله

براساس این دیدگاه، او حکیمی متأله است که در حکمت خود به هر دو بُعد مشائی و اشراقی توجه کامل داشته، و بر این اساس، برای او فلسفه‌ی برهانی شرط لازم و ضروری برای فلسفه‌ی اشراقی و بخش مکمل آن بوده است؛ هر چند که نقش آن محدودتر از ذوق و اشراق است. در واقع در نگاه او به تعبیر امین رضوی: «عقلی که شوق رسیدن به [حقیقت] مطلق را دارد، از استدلال بالاتر می‌رود و از طریق ذوق عقلانی^۱ به حقیقت الهی احاطه می‌یابد» (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۱۵). بنابراین، او حکیمی متأله است که علاوه بر احاطه و تسلط کامل به نگرش برهانی و فلسفه‌ی بحثی، به تأله و ذوق نیز دست یافته و این دو را در سایه‌ی کتاب خدا (وحی) تبیین می‌کند و حکمت را در این معنا مترادف با کتاب خدا و سنت رسولان او می‌یابد. از همین رو، عمل و حکمت عملی نیز در نگاه او چونان فارابی حایز اهمیت است، چه خود می‌گوید:

او [خدا] حکمت است، زیرا حکمت دو بخش دارد: یکی علم محض و دیگری دانش عملی. علم عبارت از تبدیل واقعیت موجودات به مفاهیم، اما عمل، فعلی است که از ماهیت فاعل نشأت می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۸۰: ب، ج ۳: ۴۱۶).

بنابراین، او حکیمی عارف و صاحب تأله است که عناصر ارزشمند حکمت‌ها و نگرش‌های پیشینیان چون آیین زرتشتی، حکمت مشائی (ارسطویی)، دیدگاه افلاطونی، فیثاغورثی و نوافلاطونی، عرفان و سلوک عملی و مهم‌تر از همه کتاب و سنت (قرآن و حدیث) و حکمت پارسیان را با هم آمیخته و آن را حکمت راستین و راه حقیقت یا فلسفه‌ی اشراق نام نهاده، تا بدین‌سان نشان دهد که جوهر و اساس تمام نگرش‌ها و سنن الهی و حکمت حقیقی، یک حقیقت عام و واحد است، و در اصول، بین حکیمان نزاعی نیست: «و اختلاف در بین حکمای پیشین و پسین، تنها در الفاظ و عبارات می‌باشد و ... در عادات و روش آن‌ها است ... و نزاعی در اصول مطالب بین آنان نباشد» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۱۸ و ۱۹). و نیز خود گاه می‌گوید: «من مسایل حکمت ذوقی را ابتدا از راه یافت و کشف و شهود بدست آوردم، و سپس در جست‌وجوی برهان و دلیل برآمدم، نه برعکس» (۱۱) (سهروردی، ۱۳۷۷: ۸).

حکمه‌الاشراق

حکمتی که سهروردی مبدع و مؤسس و به تعبیر خودش محیی و مصلح آن است، حکمت اشراقی نام یافته است. سنگ بنای اولیه‌ی این نگرش را ذوق و شهود - همراه با استدلال و نظر و تأمل - تشکیل می‌دهد، و حاصل آن اشراق و کشف حقایق است. بنابراین، حکمت او دارای دو بعد و دو جنبه‌ی اساسی است:

- ۱- بحث، نظر، برهان و استدلال یا همان نگرش مشائی
- ۲- ذوق عقلانی، کشف و شهود از طریق تهذیب نفس و تصفیه‌ی روان و حاصل این دو، اشراق است که به بیانی عبارت است از:
«ظهور انوار عقلی و لمعان و فیضان آن‌ها بر نفوس، به هنگام رهایی از امور حسی و علایق مادی» (موحد، ۱۳۷۴: ۱۱).

سهروردی خود در کتاب مطارحات می‌نویسد:

«انسان در زمره‌ی حکیمان به‌شمار نمی‌آید، مگر این‌که بر خمیره‌ی مقدس (۱۲) [حکمت] دست یابد و بر خلع بدن و عروج به عالم نور توانا باشد» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱: ۵۰۳).

بنیان نظری حکمت اشراقی را نیز یک قاعده‌ی اساسی و تعیین‌کننده تشکیل می‌دهد، و آن «قاعده‌ی نور و ظلمت» است که همان راه و روش حکیمان پارس است.

او خود می‌فرماید: «و بنا بر این، قواعد و ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت که راه و روش حکما و دانایان سرزمین پارس است ... به رمز نهاده شده است ...» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۱۸).

البته پذیرش این اصل، براساس نظر بسیاری از شارحان او، به معنای ثنویت و دوآلیسم اعتقادی نیست، بلکه در نگاه حکیم سهروردی، تقابل میان نور و ظلمت نه تضاد، که «تقابل وجود و لاجود (رضی، ۱۳۷۹: ۷۴)، یا تقابل ملکه و عدم است، چه ثنویت، توسط مجوسان مطرح شده است نه زرتشت و حکمیان پارس. همان‌گونه که حکیم اشراق خود می‌فرماید: «نه آن اساس و قاعده‌ی مجوسان کافر است و نه مانیان ملحد و نه آن‌چه به شرک کشاند» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۱۸). به بیان شهرزوری: «دو اصل، یکی از آن‌ها نور است و دیگری تاریکی و این دو رمزی هستند از وجوب و امکان» (۱۳) (خسروانی، ۱۳۷۹: ۷۳). اصل اساسی و نهایی در واقع وجود نور قاهر است و اقتضای آن روشنی بخشی مستمر و همیشگی و ظلمت در برابر آن لاجود قلمداد می‌شود؛ نظیر رابطه و تقابل علم و جهل. شاید این نوع کاربردها و تعبیر از الفاظ و آیات قرآنی نشأت گرفته باشد و مورد توجه حکیم مشرقی ما واقع شده است. و به عنوان مثال در قرآن آمده است: «...الذی خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور...» (انعام: ۱) (۱۴).

ناگفته نماند که سهروردی بین حکمت و فلسفه نیز قایل به تمایز شده است. تفاوت میان این دو به تعبیری از نگاه او به بحث و ذوق برمی‌گردد و ناشی از این است که قوای نظری و عملی، دو قوه‌ی جداگانه هستند (امین رضوی، ۱۳۸۰: ۹۱). در واقع، حکمت فراتر از فلسفه است و دو بُعد برهانی و ذوقی یا نظری و عملی دارد که حاصل دو قوه‌ی نفس «یکی دریابنده و دیگری در کار کننده» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۳: ۴۲۲) است. «نظری متصور است به علم بحث، و عملی اگرچه روی سوی عملی دارد، از آن عمل علمی لازم آید که بدانند آن معلوم کردنی است یا به جای گذاشتنی است» (صص ۴۲۲ و ۴۲۳). لذا حکمت مورد نظر او، نه فلسفه که حکمت به همین معنا، یا حکمت خالده و به بیانی دیگر «الْحِكْمَةُ اللَّدْنِيَّةُ وَ الْحِكْمَةُ الْعَتِيقَةُ» (نصر، ۱۳۸۲: ۶۴) یعنی حکمت باستانی یا حکمت لدنیه، که همان حکمت اشراق است که در کتاب حکمه‌الاشراق او آمده و به مثابه‌ی «نقشه‌ی راهنمایی است برای کسانی که می‌خواهند اشراق را تجربه کنند» (امین رضوی، ۱۳۸۰: ۹۴). انسان با دارا شدن آن، به مرحله‌ای

می‌رسد که می‌تواند علم معنوی را مستقیماً و بی‌واسطه کسب یا شهود نماید و او است که حکیم متأله یا حکیم راستین و حقیقی است. حکمتی یقینی و اطمینان‌آور است که از طریق شیوه‌ی مستقیم شناخت و معرفت حاصل آید این حکمت «از چنان کیفیت‌ی برخوردار است که مستقل از استدلال منطقی است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۳: ۱۹). این روش متمایز کننده‌ی دانایان و حکیمان واقعی از دیگران است. بر همین اساس، او طالبان حکمت را این‌گونه طبقه‌بندی می‌کند:

- ۱- حکیم الهی: که متوغل و فرو رفته در تأله می‌باشد و به فلسفه‌ی استدلالی اعتنایی ندارد.
- ۲- حکیم بحاث که گرد تأله و حکمت الهی نگردد.
- ۳- حکیم الهی غرق در تأله و فلسفه‌ی استدلالی (بحث)
- ۴- حکیم الهی متوغل در تأله: که در بحث (فلسفه‌ی استدلالی) متوسط یا ضعیف است.
- ۵- حکیمی که غرق در بحث و استدلال بوده و در تأله متوسط یا ضعیف می‌باشد.
- ۶- دانشجوی تأله و بحث
- ۷- دانشجوی تأله به تنهایی
- ۸- دانشجوی فلسفه‌ی استدلالی به تنهایی (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۲: ۱۱ و ۱۲؛ ۱۳۷۷: ۱۹).

در این میان حکیم برتر و اشراقی، مورد سوم می‌باشد و «هموست که شایسته‌ی رهبری است و جانشین خدا می‌باشد» (سهروردی، ۱۳۸۰، الف: ۱۲). و اگر چنین فردی نبود مورد چهارم و پس از او نیز مورد اول است که جانشین خدا در زمین می‌باشد (۱۶). پس حکمت در نگاه سهروردی همان «تشبه به ذات پاک باری تعالی است، به اندازه‌ی توانایی انسانی، به منظور دریافت و به دست آوردن خوشبختی جاودانی (سهروردی، ۱۳۷۷: ۴).

ارکان حکمت اشراق

مهم‌ترین ارکان و مبانی نظری مکتب اشراق و نگرش حکیم سهروردی عبارتند از: حقیقت و وحدت، تأله، برهان ذوق و کشف، فره‌ایزدی یا خره‌کیانی که در این‌جا به اختصار مورد توجه قرار می‌گیرند:

۱- حقیقت و سعادت

حقیقت، مظهر واقعی و راستین هر امری است و حکیم یا فیلسوف هدفی جز دریافتن، کشف و ادراک آن ندارد. این موضوع که حکمت معرفتی است در جست‌وجوی حقیقت امور، از سوی غالب فلاسفه در تاریخ بشر پذیرفته شده است. راغب اصفهانی (۱۷) آن را «رسیدن به حق به واسطه‌ی علم و عقل (والحکمه إصابه الحق بالعلم و العقل)» (راغب، ۱۴۰۴ هـ. ق: ۱۲۷) می‌داند. به بیان مرحوم طبرسی چیزی است: «که تو را بر حق که باطلی در آن نباشد واقف سازد» (آرایه، ۱۳۸۱، لوح فشرده ۱). فارابی با توجه به این‌که غایت نهایی حیات انسانی را رسیدن به سعادت می‌داند، حکمت را دانش دریافت حقیقت سعادت، و بالتبع دانش شناخت حق تعالی که کمال حقیقی است می‌داند: «فالحکمه اذن هی التي توقف علی الشیء الذی هو السعاده فی الحقیقه» (فارابی، ۱۴۰۵ هـ. ق: ۶۲). بنابراین، جست‌وجوی حقیقت، هدف اساسی و اولیه‌ی حکمت، و عمل به آن یا خداگونه شدن و سعادت‌مندی انسان، هدف دیگر آن است و اولی نیز در خدمت دومی است سهروردی در «یزدان شناخت» می‌نویسد:

*چون ایزد تعالی و تقدس از غیاب قدس ازلی و پرده‌ی غیب قدم بنده‌ای را از
بندگان خویش برگزیند و لباس سعادت و خلعت کرامات در وی پوشاند ...
ظاهرترین دلایل آن عنایت و لایح‌ترین شواهد آن هدایت آن بود که ... آیینه‌ی
حقیقت فراروی او دارد، تا به یقین بداند که سعادت و کرامت سرمدی، سعادت و
کرامت آن جهانی است، نه سعادت مجازی این جهانی (سهروردی، ۱۳۸۰ ب،
ج ۳: ۴۰۴).*

در نگاه حکیم اشراق، معیار و هدف اساسی حکمت، دریافت حقیقت برای رسیدن به سعادت است. بنابراین، اولاً حقیقت وجود دارد، ثانیاً قابل شناخت است، ثالثاً معرفت و شناخت در جهت درک حقیقت معرفت یقینی است و رابعاً اساس در زندگی انسان، رسیدن به سعادت حقیقی و دریافتن آن است. بنابراین، محور اساسی مکتب اشراق را، حقیقت‌جویی و سعادت‌طلبی تشکیل می‌دهد.

۲- وحدت حقیقت

رکن دیگر نگرش اشراقی را واحد بودن حقیقت تشکیل می‌دهد. در این نگاه، حق و حقانیت جز یکی بیش نیست. حق و عدل امری منطبق با فطرت نوع بشر است، و لذا، از وحدت تامه برخوردار است. حکمت اگر در جست‌وجوی حقیقت است، در

همه جا حقیقتی واحد را می‌جوید و می‌کاود و اگر اختلافی در آرا و دیدگاه حکیمان و اندیشمندان بزرگ دیده می‌شود، این اختلاف در شیوه و روش رسیدن به حقیقت واحد است. لذا، خود را وارث «حکمتی جاویدان معرفی می‌کند که بی‌مرز است و در شرق و غرب جغرافیایی عالم گسترده و منتشر بوده است (عباسی داکانی، ۱۳۸۰: ۴۲) و تمام تمدن‌های بشری چون ایرانی، هندی، یونانی، اسلام و ... دارای آن بوده‌اند و حکیمان الهی در تمام سرزمین‌ها از حقیقتی واحد ولی با عباراتی گوناگون و مختلف سخن گفته‌اند. او خود در کتاب مطارحات می‌نویسد:

ما علم حقیقت را در کتاب‌مان حکمه‌الاشراق به ودیعت نهادیم. در این کتاب، حکمت باستان را که پیشوایان حکمت در ایران و بابل و مصر و پیشینیان از حکیمان یونان تا زمان افلاطون به دور آن می‌گردیدند ... احیا کردیم، و این تفکر همانا سرشت و میراثی ازلی است (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۱: XL1).

او هم‌چنین در کتاب مطارحات فصلی با عنوان «فی سلوک الحکماء المتألهین» دارد و ادریس را پدر حکمت می‌داند که آن را از طریق وحی آسمان دریافت (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۱: ۷؛ نصر، ۱۳۶۲، ج ۱: ۵۳۲) و پس از او در دو سلسله‌ی ایرانی و یونانی ظهور کرد و در نهایت در اسلام وحدت می‌یافت و پس از آن پیروانی داشت تا به خود او رسید (نصر، ۱۳۸۲: ۶۴ و ۶۵؛ ۱۳۶۲، ج ۱: ۵۳۲ و ۵۳۳). او حتی خود را «خلف ابن سینا می‌دانست و نسبت به استاد ادای احترام و سپاس می‌کرد». هم‌چنین نسبت به ارسطو عنایت و احترام خوبی داشت، اما تلاش کرد حکمت بحثی ابن سینا و ارسطو را با «چاشنی کشف و ذوق به کمال برساند ...» (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۳) و نهایت این‌که: «اختلاف در بین حکمای پیشین و پسین، تنها در الفاظ و عبارات ... و عادات و روش آن‌ها است» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۱۸).

۳- برهان و تأله

حکمت اشراقی حکیم مورد بحث ما، به لحاظ مایه‌های دریافتی و منابع معرفتی یا روش‌های جست‌وجوی حقیقت بر دو پایه‌ی اساسی و استوار بنا شده است. این دو پایه عبارتند از: «برهان» یا «حکمت بحثی» و ذوق یا «حکمت کشفی» یا «تأله». در واقع این دو بالی هستند که به بیان حکیم اشراقی: می‌توان با پرواز با آن‌ها به سعادت حقیقی نایل آمد و به کمال لازم دست یافت، حکیم کامل یا انسان کامل کسی است که بهره‌ی

وافری از هر دو یعنی «برهان» و «تأله» داشته باشد. لذا، در حکمت‌الاشراق، رهبری سیاسی واقعی و جانشینی خدا را در زمین از آن چنین انسانی می‌داند: «فان التفق فی الوقت متوغل فی التأله و البحث، فله الرئاسه و هو خلیفه‌الله» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۲: ۱۲).

او در معرفی کتاب مهم خود در مورد حکمت‌الاشراق، آن را برای کسی می‌داند که طالب هردو؛ یعنی، استدلال و تأله باشد: «و کتابنا هذا لطالبي التأله و البحث» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۲: ۱۲) البته او در این دو به لحاظ ترتیب، تقدم را به «برهان» می‌دهد، ولی به لحاظ شرف و برتری، تقدم را از آن تأله و ذوق می‌داند و می‌گوید: «وقتی شخصی که به فلسفه‌ی استدلالی علاقه‌مند است، آن را خوب فهمید و علم خود را از این لحاظ استحکام بخشید، پس به ریاضت‌های زاهدانه آغاز نماید و به عرصه‌ی اشراق وارد شود تا بتواند برخی از مبادی اشراق را به عیان ببیند» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۱: ۱۹۴).

منظور از بحث و برهان، همان حکمت نظری و مباحث استدلالی فلسفه است؛ اما تأله چیست؟ برخی آن را «دانایی» گفته‌اند (نصر، ۱۳۶۲ ب، ج ۱: ۵۳۲) و برخی گفته‌اند: «تخلق به اخلاق‌الله و تشبه به خدا» (بجنوردی، ۱۳۸۰: ۶۱). تأله در اصل، بخشی از حکمت است یا رکنی از ارکان اساسی آن؛ و آن قدرت یا نیرویی است که انسان به کمک آن، که حاصل تأمل درونی و تزکیه است، حقایق امور را در می‌یابد. فارابی در کتاب فصوص‌الحکم پیش از سهروردی این موضوع را این‌گونه بیان می‌کند:

«همانا برای تو از ناحیه خودت - علاوه بر لباس - حجابی است از بدن [تو]، پس بکوش تا این‌که آن حجاب را برافکنی و [از ماده] تجرد یابی. پس در آیین هنگام ... گویا در کرانه ملکوت هستی، پس می‌بینی آن‌چه را که هیچ چشمی نمی‌بیند و [نمی‌شنود] آن‌چه را که هیچ گوشی نمی‌شنود و آن‌چه را که بر قلب هیچ انسانی خطور نکرده است ...» (۱۸) (فارابی، ۱۴۰۵ ه. ق: ۶۸ و ۶۹)

به بیان ابوریحان بیرونی «متأله کسی است که در او نیروی الهی باشد که بدان وسیله اشیا را بالذات اندر یابد» (بیرونی، [بی تا]: ۲۷). اهمیت تأله در نگاه سهروردی به حدی است که پیشنهاد می‌کند: اگر حکیم کامل در جامعه‌ای یافت نشد، اداره و رهبری جامعه شایسته‌ی حکیمی است که متوغل در تأله باشد هر چند که در حکمت برهانی متوسط یا حتی ضعیف باشد. در نگاه سهروردی، دانش حقیقی و یقینی که اطمینان کامل می‌آورد، پس از ورود و تسلط بر مباحث نظری از طریق ذوق و تأله صورت می‌گیرد.

چنین معرفتی یقینی‌تر، بی‌واسطه، مطبوع و لذا ارزشمندتر است چون از طریق اتصال به عالم انوار حاصل می‌گردد. لذا تأله، «اتصال به عالم انوار است و روحانی شدن و خدا مانند گردیدن (موحد، ۱۳۷۴: ۱۳) او چونان فارابی به خلع حجاب برای عروج به سوی نور اشاره دارد:

به طور کلی حکم متأله‌ای است که بدنش همانند پیراهنی است که به یکباره آن را برمی‌کند ... پس اگر بخواهد به سوی نور بالا می‌رود (۱۹) (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۱: ۵۰۳) و نهایت این که «اسم الحکیم لا یطلق الاعلی من له مشاهده للامور العلویه و ذوق مع هذه الاشياء و تأله ... (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۱: ۱۹۹). یعنی نام حکیم جز بر کسی که به مشاهده‌ی امور علوی و ادراک (ذوق) آن‌ها و تأله دست می‌یابد، اطلاق نمی‌گردد.

۴- ذوق و اشراق و فره‌ی ایزدی

حاصل تأله و خداگونه شدن انسان، ذوق، شهود و اشراق است. ذوق، بیانگر تجربه‌ی مستقیم درونی یا دریافت بی‌واسطه‌ی باطنی یا ادراک حضوری است که به صورت مکاشفه و شهود تجلی می‌یابد و نمود بیرونی و عینی نگرش اشراقی قلمداد می‌گردد. کشف نیز به معنای رفع حجاب و شناخت‌های بی‌پرده و معانی پنهانی یا همان ذوق است. به بیان قطب‌الدین شیرازی:

«حکمت مبتنی بر اشراق، همان کشف است؛ یا حکمت مشرقیان و این نیز به همان معنای اول برمی‌گردد، زیرا حکمت آنان هم کشفی ذوقی بود» (شیرازی، ۱۳۱۳ هـ. ق: ۱۲). بنابراین، ذوق همان کشف و شهود حقایق، یا ورود آن‌ها در قلب از طریق پیمودن سلوک معنوی و رسیدن به مقام قرب الهی است.

اشراق نیز به معنای نوربخشی یا نورافشانی، از واژه‌ی «شرق» به معنی طلوع نور و طلوع خورشید مشتق شده و منظور از آن تابیدن نور یا تاباندن آن بر قلب و نفس است. این مفهوم در نگرش حکیم ما، دارای تعبیری حکمی و معنایی رمزی است، چه در نگاه او «شرق» نه مشرق زمین جغرافیایی، که مطلع نور حقیقت و نور وجود است و مرتبط با نورالانوار؛ یعنی، اشراق جان و روح است که همان دریافت ذوقی و شهود و کشف است. به بیانی دیگر «شرق در ورای جهان مرئی است، جهانی است از تجلی بدون واسطه که مرزش فلک ستارگان ثابت است» (حقیقت، ۱۳۷۸: ۱۵۵).

اما براساس آنچه که سهروردی به احیای آن پرداخته است؛ یعنی، حکمت خسروانی (ایرانیان) تعارض میان این دو نیست. قطب‌الدین شیرازی در مقدمه‌ی خود بر حکمت‌الاشراق آورده است:

«چه آن که اشراق را به معنی تابش و تجلیات انوار بدانیم و یا حکمتی که معمول در مشرق زمین بوده است، تفاوتی ندارد؛ زیرا، حکمت مشرق زمین همان اشراق است و اساس و پایه‌ی آن بر ذوق و اشراق است، نه بحث ...» (حقیقت، ۱۳۷۸: ۱۶۷).

به طور کلی حکیم سهروردی بر آن است که از طریق آگاهی بر حکمت نظری، تأمل درونی و تقوا و سلوک و تهذیب نفسانی و شهود و اشراق دست یابد و حقایق را بی‌پرده ادراک کند و این نوع ادراک حقیقت، همان فرّه‌ی ایزدی یا خرّه که در اوستا با عنوان خورنه آمده و حاصل همان نگرش ذوقی و شهودی است که انسان با دارا شدن آن به کشف می‌رسد و حکیم اشراقی می‌گردد. کشفی است که از ناحیه‌ی حق تعالی و نورالانوار به نفس مهذب شده‌ی انسان افاضه می‌گردد و درکی متعالی و یقینی است و همان نور فایض یا آتش مقدس است. نوری که به بیان حکیم سهروردی:

از عالم بالا بر نفوس فاضله [می‌تابد] و به آنان نیروی درخشش و عقیده می‌بخشد و مانند آفتاب می‌درخشد و این نور را به پهلوی (به زبان فارسی، حکمای فلهوی) خرّه می‌گویند و چنانکه زرادشت گفته است، خرّه نوری است که از ذات پروردگار می‌درخشد و به وسیله‌ی همین نور آفریدگان برخی بر رخ دیگر برتری می‌یابند، و هر یک از آفریدگان خداوند به کمک آن نور می‌تواند مصدر کاری شود (رضی، ۱۳۷۹: ۵۰).

پس «خرّه» یا فرّه، نورانیتی است که حاصل تهذیب نفس و دارا شدن حکمت ذوقی است و درجه‌ی بالاتر آن در نگاه فیلسوف ما «کیانی خرّه» است که افراد مهذب‌تر و بهتر بدان دست یابند و آن «نوری [است] که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد ...» (دینانی، ۱۳۷۹: ۴۳۵). چه، زمانی خرّه و خرّه‌ی کیانی به انسان دست می‌دهد که «... نفس طاهر گردد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۴). او در واقع روح انسانی را همچون درختی ترسیم می‌کند که میوه‌ی آن یقین، یا مشکاتی است که با آتش الهی منور می‌شود (امین رضوی، ۱۳۸۲: ۴۱)، و به آیه‌ی نور از قرآن کریم در این مورد استناد می‌کند. او هم‌چنین در الواح عمادی با استناد به آیاتی از قرآن، مفهوم خرّه را روشن می‌سازد.

«و چون نفس طاهر گردد، روشن شود به نور حق تعالی، خداوند بکتا سرپرست مؤمنان است، آنان را از تاریکی‌ها به سوی نور و روشنایی خارج می‌سازد(۲۰) [بقره: ۲۵۷] ... چون نور الهی و سکوت قدسی در ایشان حاصل آید، روشن شود و تأثیر کند در اجسام و نفوس، همچون آهن گرم کرده است به مجاورت آتش، و هیبت نورانی در او حاصل شود و خاصیت سوختن ...» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۳: ۱۸۴ و ۱۸۵).

و چنین کسی از جمله حزب خدا شود (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۳: ۱۸۵). او قایل است که بزرگان پارس چون کیومرث، فریدون، کیخسرو و ... بدان نائل آمدند. (رک. سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۳: ۱۸۵-۱۸۸ و ...) و این‌که تأثیر آن در قهر «فیصیر صاحبه شجاعاً قاهرأ غلاباً ...» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۱: ۵۰۴). یعنی دارنده‌ی خود را شجاع، پیروز و سرفراز و مسلط بر امور می‌گرداند ... و در ادامه می‌افزاید که او را «معرفت و فضیلت و اقبال و جز آن می‌افزاید و صاحب هیبت و شأن و عظمت برتر می‌گردد ...».

هویت اشراقی

همان‌طور که بیان شد حکمت اشراق دارای دو پایه‌ی اساسی برهان و ذوق، به‌ویژه با تأکید بر دومی؛ یعنی، ذوق و تأله است. حکیم اشراقی کسی است که دارای فرّه‌ی ایزدی یا کیانی گردد. و از حکمتی برخوردار باشد که حاصل دو چیز اساسی است یکی تفکر، احتجاج و تأمل نظری؛ و دیگری تأمل درونی و تهذیب نفس و صفای باطن و سلوک عارفانه. معرفت اشراقی چون بر این دو پایه بنا شود، یقینی‌تر، مطمئن‌تر و روشنایی‌بخش است. چنین نگرشی نه ارسطویی است و نه افلاطونی محض، نه رواقی است و نه نوافلاطونی، نه آگوستینی است و نه مانوی، نه مجوسی و نه ثنوی بلکه خردی است جاویدان و انسانی. در نگرش حکیم اشراقی ما، خرد جاویدان، حکمت لدنی یا حکمت عتیقه است که ریشه در تاریخ و نهاد بشر دارد و پیش از آن‌که زمینی باشد، آسمانی است.

این حکمت در میان تمام ملل سریان و جریان داشته است. پیوسته در میان هندیان، ایرانیان، بابلیان، مصریان و یونانیان قدیم تا زمان افلاطون ... (نصر، ۱۳۶۲، ج ۱: ۵۳۲) و پدر آن ادریس نبی یا هرمس است، که آن را به طریق وحی از خدا دریافت داشت (نصر، ۱۳۶۲، ج ۱: ۵۳۲). پس از او به‌ویژه دو شعبه‌ی ایرانی در آغاز و پس از آن،

یونانی‌اش، که آن را حکیم ما دنباله‌رو حکمت ایرانی می‌داند حایز اهمیت است. تداوم این دو در اسلام است که حکمت‌های تمدن‌های پیشین در آن وحدت می‌یابد. تدوین و بنیان‌گذاری آن نه در یونان که در ایران، و توسط حکیمان ایرانی و صاحبان فره‌ی ایزدی صورت گرفته است. لذا، آن حکمت خسروانی، یا پهلوی یا پارسی است. ابعاد هویت این نگرش عبارتند از:

۱- حکمتی است اعتدالی و ترکیبی؛ بدین معنا که در این نگرش، برخلاف تصور بسیاری، شیوه‌ی مشائی و ارسطویی به کلی نفی نمی‌گردد. همان‌گونه که توجه به وحی به شدت مورد تأکید قرار می‌گیرد و به تصوّف و سلوک عرفانی بها داده می‌شود، تأمل درونی و ذوق و کشف نیز مورد عنایت قرار گرفته و برهان و استدلال نیز، به‌عنوان پایه، جایگاه خاص خود را می‌یابد. این نوع نگرش، ترکیبی اعتدالی و منطقی از حکمت نظری و حکمت عملی است و به دلیل این‌که در آن هدف اساسی انسان رسیدن به سعادت است و سعادت جز از طریق عمل ممکن نیست، لذا، بر حکمت عملی و تهذیب نفس و بر نگرش ذوقی تأکید بیش‌تری می‌گردد. وحدت و اعتدال، همچون نگرش فارابی و صدرالدین شیرازی از بنیان‌های اساسی نگرش اشراقی است. این است که او بیان خود را با استناد به آیات قرآنی، احادیث، استدلال عقلی و ذوق و شهود درونی و نیز نگرش حکیمان گذشته به‌ویژه خسروانیان مطرح می‌سازد. به‌عنوان نمونه او در مورد فره‌ی ایزدی با استناد به آیاتی از قرآن، چنین پادشاهی (صاحب فره‌ی ایزدی) را از جمله‌ی «حزب خدا» می‌داند که به فرموده‌ی حق، پیروز و رستگارانند (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۴: ۱۱ «مقدمه»). این نگرش وحدت‌گرایانه و اعتدال‌گرایانه‌ی، در اصل بر دو بنیان نگرش اسلامی یعنی توحید و عدل بنا شده است.

۲- حکمتی است ذوقی و شهودی، بدین معنا که هر چند استدلال و برهان را پایه‌ای مهم می‌داند و تلاش عقل نظری را انکار نمی‌کند، اما در نهایت، تعیین‌کننده‌ی اصلی شهود و اشراق و سوانح نوریه (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۲: ۱۳) است. او کتاب ارزشمند خود - «حکمه‌الاشراق» - را از آن کسانی می‌داند که «هم خواستار حکمت ذوقی باشند و هم جویای حکمت بحثی» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۲: ۱۲؛ ۱۳۷۷: ۲۰). با این همه این هر دو برای رسیدن به شهود و اشراق است و بهره‌مند شدن از بارقه‌ی الهی (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۲: ۱۲ و ۱۳؛ ۱۳۷۷: ۲۰). این است که برخی آن را همانند حکمتی دانسته‌اند که «سهروردی مبتنی بر فلسفه‌ی شانی بوعلی و تصوف

اسلامی و اندیشه‌های فلسفی ایران باستان و یونان به وجود آورد و رنگ خاص نبوغ خود را به آن بخشید. در واقع برزخی است بین فلسفه و کلام مدرسی و تصوف خانقاهی. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۳ و ۳۳ «مقدمه مصحح»).

۳- حکمتی است انتخابی، ارادی، آگاهانه و مکتسب. تصور نشود که حکیم اشراقی ما به ذوق، شهود، کشف یا ارتباط با عالم نور آن‌گونه توجه دارد که به صورت خارق‌العاده بر انسان فرود آید، این‌گونه نیست، بلکه حکمت او حاصل تلاش آگاهانه‌ی ارادی و منتخب نوع انسان است. انسانی که «با پیوند معرفت و فضیلت، از عالم ظلمت به زهد، هر چه ذات اشیا را بهتر بشناسیم به عالم نور نزدیک‌تر و مجذوب‌تر می‌شویم ...» (تدین، ۱۳۷۷: ۱۸۰) و او خود به صراحت مطرح می‌سازد که: «چون نفس طاهر گردد، روشن شود به نور حق تعالی» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۳: ۱۸۴)، و برای این امر به آیات متعدد کتاب خدا و حقایق تاریخی و نیز حکیمان و ملکان ایران زمین اشاره می‌کند. فره و کیان خره حاصل این تهذیب نفس همراه با تأمل درونی است و لاغیر. ابتدا معرفت است و سپس همراه با آن تهذیب و تأمل، و حاصل این سه، رسیدن به مقام شامخ حقیقت انسانی یا همان اشراق است، «و چون روشن شود به نور حق، و قوی گردد به تأیید حق، از جمله‌ی حزب خدا شود. چنان‌که بزرگان ملوک پارسیان رسیدند» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۳: ۱۸۵) و این پیمودن حداقل دارای پنج مرحله‌ی مهم است:

الف) مرحله‌ی «من»؛ در این مرحله احساس شخصیت بسیار شدید است و فعل انسانی از خودپرستی سرچشمه می‌گیرد.

ب) مرحله‌ی «تو نیستی»: در این مرحله شخص مجذوب اعمال نفس خود می‌شود، و از همه‌ی اشیای خارجی یکسره روی می‌گرداند.

ج) مرحله‌ی «من نیستم»: این مرحله، دنباله‌ی ضروری مرحله‌ی پیشین است.

د) مرحله‌ی «تو هستی»: در این مرحله نفی مطلق من «و اثبات تو» که در حکم تفویض کامل به اراده‌ی خداست متحقق می‌گردد.

ه. مرحله‌ی «من نیستم و تو نیستی»: در این مرحله، هر دو حد فکر، نفی کامل می‌پذیرند و حالت آگاهی کیهانی دست می‌دهد ... (تدین، ۱۳۷۷: ۱۸۰).

۴- هویت احیاگرانه؛ شیخ اشراق همان‌گونه که خود با صراحت مطرح می‌سازد، یک محیی و مصلح حقیقت و معرفت حقیقی است. او در پی نوسازی و بازسازی

حکمت جاویدان یا حکمت الهی و خداگونه است که پایه‌گذاران آن ایرانیان و مردم پارس بودند. این احیاگری، دارای چند رکن اساسی است. اولاً: توجه به بنیان و عناصر حقیقی حکمت خالدهی خسروانی (ایرانی) دارد، ثانیاً: منکر وجود گرایش به این حکمت در سرزمین‌های دیگر چون یونان و غیره نیست، بلکه تلاش آنان را نیز ارج می‌نهد و ثالثاً به اسلام و تمدن اسلامی توجهی بس عمیق دارد و آن را اعتدال بخش و مکمل این حکمت می‌داند و تعارضی میان آن و شریعت محمدی (ص) نمی‌یابد. رابعاً: مقتضیات و شرایط زمانه و اوضاع و احوال دگرگونه‌ی روزگار نیز، در سنت احیاگری او بی‌تأثیر نمی‌باشد. بنابراین، احیاگری او از سویی احیای حکمت خسروانی است و از سوی دیگر احیای دین محمدی (ص) و آشکار ساختن حقیقت آن، همان‌گونه که احیای حق و عدالت در جهان هست و جز این نیست. از این نظر، او همان راه فارابی را می‌رود و همان راهی را که سال‌ها پس از او صدرالمتهلین پیمود. به زبانی، او توانست، «درحالی که عارفی کاملاً اسلامی و مفسری عمیق از حقایق قرآنی بود، در آسمان معرفت اسلامی، حقایق رمزی و تمثیلی حکمت ایران باستان را مشاهده کند و به آن حیات نوینی بخشد» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۱: ۳۳).

۵- هویت پارسی و حق‌جویانه؛ همان‌طور که بیان شد او در پی احیای حکمت خسروان ایرانی است و حکمت ذوقی یونانیان را نیز همگام، همراه و تابع آن می‌داند. چه، بنیان آن ایرانی است: «قواعد و ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت که راه و روش حکما و دانایان سرزمین پارس است، به مانند جاماسب و فرشادشور و بوذرجمهر و کسانی که پیش از اینان بودند (۲۱) به رمز نهاده شده است ...» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۱۸) و افرادی چون فیثاغورث و افلاطون و نیز ذوالنون مصری و بایزید بسطامی و ... تحت تأثیر آن بودند:

*حکمت اشراق به طور عمیقی متأثر از مابعدالطبیعی شاه موبدان (۲۱) ایران
قدیم به نام کیومرث و پیروانش فریدون و کیخسرو بوده است ... بایزید بسطامی،
جوانمرد بیضاء (حلاج) و آملی و خرقانی، وارثان حکمت خسروانی گردیدند»
(سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۱: ۵۰۲ و ۵۰۳).*

بنابراین، با بررسی آثار او به وضوح درمی‌یابیم که او به احیای نگرش حکیمان متأله ایرانی پیش از اسلام در چارچوب آیین اسلامی پرداخته است و در تمدن بزرگ اسلامی، جایگاه و مقام برجسته‌ای برای میراث ایران پیش از اسلام - با تأکید بر تمامی

ابعاد و جنبه‌های مثبت و حقانی آن - به دست آورده است (۲۲). از همین رو به صراحت یادآور می‌شود:

«و کانت فی الفرس امه یهدون بالحق، و به کانوا یعدلون، حکماء فضلاء غیرمشبهه، المجوس، قد احیننا حکمتهم النوریه الشریفه ...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۴: ۱۲۸).
یعنی: در سرزمین پارس امتی بودند که به حق هدایت شده و براساس آن به عدالت و اعتدال می‌پرداختند. حکیمان فاضلی که شباهتی به مجوس نداشتند، ما حکمت نورانی شریف آنان را زنده ساختیم ...
او هم چنین به صراحت از ملوک (پادشاهان) ایرانی به عنوان حکیمان متأله، حکیمان خسروانی، ملکان صدیق، صاحبان خرّه، اساطین حکمت و نبوت، حکما و فضلاء، صاحبان حکمت نوری شریف و ... یاد می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۲: ۱۵۶ و ۱۵۷؛ ج ۴: ۱۲۸ و ...).

و همان طور که گذشت بارها تأکید دارد که اصل و پایه‌ی حکمت اشراقی همان اصول حکمت خسروانی است که بردو اصل نور و ظلمت بنا شده است؛ این موضوع را شاگردان و شارحان بزرگ آثارش چون شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی مورد تأکید قرار داده‌اند. شهرزوری در اشاره به این بیان استاد می‌نویسد:

بنیان نظری اشراقیون که همانا حکیمان پارس هستند این است که قابل به دو اصل نور و ظلمت هستند ... و برای همین پیامبر (ص) در وصف آنان فرمود: «چنانچه دانش به ثریا آویزان گردد، مردمانی از فارس بدان دست یابند و حکمت آنان را نویسنده (سهروردی) احیا گردانیده است ... و آنان ... چون جاماسب شاگرد زرتشت، فرشاد شوشتر، بزرگمهر، متأخر و پیش از آنان چون کیومرث و طهمورث و فریدون و کیخسرو و زرتشت از پادشاهان صاحب فضیلت و پیامبران برگزیده است که حکمت آنان را حوادث روزگار و به‌ویژه زوال حاکمیت آنان از بین برده و آتش‌سوزی اسکندر بسیاری از کتاب‌های آنان را نابوده ساخته است (۲۴)» (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۲: ۳۰۱ و ۳۰۲).

علامه قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمه‌الاشراق در بحث از عوالم نور و ظلمت به دو عالم مینوی و گیتی اشاره می‌کند و می‌نویسد: «کما اخبرالحکیم‌الفاضل والامام (والنبی) الکامل زرادشت الأذربایجانی عنها فی کتاب‌الزند ... العالم ینقسم بقسمین «مینوی» هوالعالم‌النورانی روحانی و «گیتی» هوالعالم‌الظلمانی‌الجسمانی ...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۲: ۱۵۷). حکیمان و بزرگان فارس، در نگاه سهروردی با برخوردارگی از

حکمت اشراقی و خسروانی (برهان و شهود) به درجه‌ای رسیده بودند که به «خرّه» دست یافته بودند، و خرّه، نوری است که از ذات حق تعالی ساطع می‌شود و بر قلب و جان انسان‌های پاک و شایسته فرود می‌آید. از کسانی که صاحب درجه‌ی برتر آن؛ یعنی، «خرّه» گردید، فریدون بود که «ذوالأید والنورالحاکم بالعدل، ... فادرک السعاده‌القصوی ... (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۴: ۹۲؛ ج ۳: ۱۸۲) بود، و این‌گونه بود که توانست بر ضحاک «دشمن فضایل، و صاحب دو نشانه‌ی پلید» پیروز گردد و «سایه‌ی عدالتش بر تمامی جهان گسترش یابد» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۴: ۹۲؛ ج ۳: ۱۸۲). و نیز در مورد کیخسرو می‌نویسد:

«کیخسرو مبارک بود که تقدس و عبودیت را بر پای داشت ... و نفس او به عالم اعلی عروج کرد، و منتقش گشت به حکمت حق تعالی ... و معنی کیان خرّه دریافت، و آن روشنی است که در نفس قاهر پدید آید که به سبب آن، گردن‌ها او را خاضع شوند ... پس و هلاک گرداند به قوه حق تعالی شریب و محب دشمنی را ... افراسیاب را از بهر آن که جاحد (کافر) حق گشت و منکر نعمت‌های خدا شد .. درود باد بر آن روز که منارقت وطن کرد، روزی که به عالم علوی پیوست» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۳: ۱۸۸-۱۸۶؛ ج ۴: ۹۲ و ۹۳).

شیوه‌ی بیان حکیم اشراقی، برخی از مستشرقان - چون فون کریمر - را به این باور کشانده که او را راسخ در کیش زرتشت و نافی اسلام دانسته‌اند و نوشته‌های او را ادعا نامه‌ای علیه آخرین پیامبر الهی قلمداد کرده‌اند (کریمر^۲، ۱۹۶۸: ۸۸). در حالی که همان‌گونه که آثار او به وضوح نشان می‌دهد و افرادی چون هانری گربن نیز به خوبی دریافته‌اند، او در پی حکمت حقیقی و جاویدان است که نه تنها نافی اسلام نبود، بلکه در جهت تثبیت آن و تبیین عقلائی و شهودی آن بود. از همین رو، نمی‌توان او را طرفدار پان‌ایرانیسم یا ناسیونالیست یا شعوبی‌گرا دانست.

اگر او از بزرگان پارس و حکیمان ایران زمین یاد می‌کند، علت آن است که هویت راستین انسانی را در روزگار خود، در نگرش آنان و در گذشته‌ی آنان می‌یابد، نه این که دارای خوی ملی‌گرایی بوده، یا برای زبان و جغرافیا و سایر مظاهر ظاهری فرهنگ یا سرزمین ارزشی ماورای حقیقت‌جویی و عدالت‌خواهی قایل باشد. پس آنچه برای او مهم است، حق‌خواهی و عدالت‌گستری ایرانیان است که او را به احیای حکمت

حق خواهانه و عدالت جویانه‌شان وامی دارد. این هویت هر چند پارسی است، اما قبل از آن که پارسی باشد حقیقی و عادلانه و لذا انسانی است. این است که در چشمان او، پیامبر اسلام (ص) جایگاه خاص خود را دارد. در غالب آثارش پس از یاد خدا، با یاد او و درود بر او می‌آغازد، و همه جا از او به احترام یاد می‌کند، و او را «شارع العرب و العجم» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۲: ۱۶۲)، سید البشر، سیدنا، محمد مختار و سید اولاد بشر، هادی طریقت علیا و ... (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۲: ۹، ۲۶۰ و ۲۷۵؛ ج ۳: ۲۲۶، ۲۹۴ و ۳۱۳) دانسته و او را خواجه‌ای می‌داند که «پرتو شعاع نور نبوتش، پرده‌ی تاریک کفر روی جهان برانداخت (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۳: ۳۳۴) و می‌نویسد:

«بهترین دانایان پیغامبرانند و بهترین پیغامبران مرسل‌اند، و بهترین ایشان اولوالعزم‌اند ... و بهترین اولوالعزم پیغامبر ماست سید ولد آدم و صلوات ... علیه و سلام، و از بهر این خاتم النبیین است.» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۳: ۴۵۶).

به علاوه او اشراق را راه خدا و خود را بنده‌ی او می‌داند «الاشراق سبیلک اللهم و نحن عبیدک» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۱: ۱۹۶) و در پایان کتاب حکمه‌الاشراق سفارش به «حفظ اوامرالله و ترک مناهیه و التوجه الی الله ...» کرده (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۲: ۲۵۷ و ۲۵۸) و ندای «اللهم، یا ربی یا ربی و یا الهی واله کل شیء افعل بنا ما انت الله و لاتکلنا الی انفسنا ...» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۲: ۲۶۰) را سر می‌دهد.

پس اگر او احیاگر حکمت خسروانی است، برای این است که حقیقت آیین مهدی (ع) و شریعت قرآنی را در آن می‌یابد و تعارضی میان این دو در نمی‌یابد، راه حق و عدل از نگاه او واحد است و هویتی جهانی و انسانی دارد. این راه، پس از ایرانیان و بر فراز بزرگان یونان، در وجود شخص رسول‌الله (ص) و خاندانش چون علی بن ابیطالب (ع) «حکیم العرب» و پیروان راستین آن‌ها تجلی یافته است و در نگرش او، نور محمدی (ص) بر پیامبران و حکیمان پیش از او تابیده است و آنان را به مقام خردی کیانی رسانیده است، اما نوری که [امروزه] مشاهده‌ی این حقایق را انکارناپذیر می‌سازد، همانا نور منبعث از وحی قرآنی است (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۳: ۳۳ «مقدمه‌ی مصحح»); و لذا، به بیان دکتر سیدحسین نصر او «موفق شد درحالی که عارفی کاملاً اسلامی و مفسری عمیق از حقایق قرآنی بود، در آسمان معرفت اسلامی حقایق رمزی و تمثیلی حکمت ایران باستان را مشاهده کند و به آن حیات نوین بخشد (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۳: ۳۳). سرانجام این که او «با چنین اندیشه‌هایی توانسته است

مکتبی جاودان، که با زمان و مکان سرکهنگی ندارد به وجود آورد» (نصر، ۱۳۷۸: ۱۴۳).

درواقع هویتی را که برای نوع بشر به یادگار و نمایش می‌گذارد، هویت اشراقی نوع انسان وارسته‌ای است که پیش‌تر از او، حکیمان خسروانی، رهبران علوم دینی، حکیمانی چون فارابی و عارفانی چون حلاج مطرح کردند و آن صراط فضیلت و صراط عدالت بود، که جز به حق و سعادت نظری نداشت و پس از او نیز حکیم بزرگ ملاصدرای شیرازی و پیروان راستینش، آن را در قالب حکمت متعالیه و سیاست فضیلت ادامه دادند که در آن نگرش برهانی، شهودی، قرآنی و عرفانی وحدت یافته و بر مدار فضیلت، بشر را به سوی عدل و سعادت سوق می‌دهند. بنابراین، تقسیم‌بندی به شرق و غرب در دید این حکیم شهید، تقسیم‌بندی جغرافیایی یا ملیتی نیست، بلکه تقسیم‌بندی حق و باطل، نور و ظلمت، خیر و شر، سعادت و شقاوت، فضیلت و رذیلت، نیکی و بدی و ... است که هر چند بیش از همه در شرق تجلی یافته است و در این جا ظرف و مظروف یکی شده است، اما آنچه هویت اشراقی را تعیین می‌کند، مظروف است نه ظرف.

نتیجه‌گیری

حکیم اشراقی ما، بنیان حق‌گرایانه، عدالت‌خواهانه و مبتنی بر فضیلت را، همچون سلف حکیم خویش و مؤسس فلسفه‌ی اسلامی ابونصر فارابی، به پیروی از انبیای الهی و حکیمان خسروانی در نگرشی جامع و مرکب از برهان و شهود (اشراق) استوار ساخت. او تأکید خود را در اداره‌ی جامعه‌ی بشری، بر حکیم متأله گذاشت، حکیمی که حقیقت را جز واحد نمی‌پندارد و آن را نه صرفاً از راه برهان که برتر از آن از راه شهود دریافته است و به خمیره‌ی مقدس دست یافته و خداگونه شده، به گونه‌ای که به مقام «خرّه» یا «نور ایزدی» و «فیض الهی» رسیده و قلب او محل تجلی انوار الهی گشته است. هوالذی یصیر بدنه کقمیص یخلعه تاره و یلبسه اخری ... فالنفس من جوهر القدس، اذا النفعت بالنور واکتسبت لباس الشروق اثرت و فعلت ... (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ج ۱: ۵۰۳).

در نگاه او، اشراق و شرق یکی می‌شوند، چه، شرق محل اشراق شده است، و وحدت میان شرق (پارس)، و اشراق (نورافشانی حکیمانه و خداگونه) در نگاه او به

وضوح دیده می‌شود؛ و این هویت اشراقی اوست که همه چیز را در تأمل و ذوق می‌یابد؛ تأمل و ذوقی که خسروان و ملکان ایرانی نیز، چون پیامبران، به‌گونه‌ای بدان دست یافتند که به کیان خرّه رسیدند، و فریدون و کیخسرو ... در این میان معیار و ملاک برتر هستند، اما این کیان خرّه چونان عصمت در نگاه حق‌جویان مسلمان امری است حاصل تلاش و کوشش انسانی وارسته و خداگونه و به تعبیر فردوسی حکیم:

فریدون فرخ، فرشته نبود به عود و به عنبر، سرشته نبود

به داد و دهش یافت او نیکویی تو داد و دهش کن فریدون تویی

اما این هویت اشراقی، هویت انسانی انسان است؛ هویت راستین انسان‌هایی از خود گذشته و به خدا پیوسته؛ هویت عدالت‌خواهان و عدالت‌جویان و صاحبان فضیلت، که از غرب ظلمات رهایی جُسته و به سوی شرق و اشراق حق و عدالت روی آورده‌اند و هر کس در هر کجای عالم که این‌گونه باشد اشراقی و شرقی است و اگر جز این باشد، حتی اگر در دیار شرق و پارسی هم باشد، غربی و ظلمانی است.

یادداشت‌ها:

- ۱- منظور از تحقق آن، همان عملی شدن راه اشراق یا سلوک تأملی و شهودی همراه با تسلط و احاطه بر حکمت بحثی و برهانی است که انسان را شایسته‌ی رسیدن به مقام خلیفه‌اللهی - به صورت بالفعل - در زمین می‌کند؛ همان‌گون که در مقدمه‌ی حکمت‌الاشراق گوید: «فان اتفق فی الوقت متوغل فی التأله و البحث فله الرئاسه و هو خلیفه‌الله...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۲: ۱۲)، طبیعی است که جامعه‌ی تحت رهبری حکیم متأله، بدین معنا، جامعه و مدینه‌ی فاضله خواهد بود.
- ۲- تاریخ تولد حکیم ما قطعی نیست، اما نویسنده‌ی مشهور زندگی‌نامه‌اش علامه شمس‌الدین محمدبن محمود شهرزوری - در کتاب نزهه‌الارواح و روضه‌الافراح فی تاریخ الحکماء والفلاسفه (۱۹۷۶: ۱۱۹-۱۴۳) می‌گوید او در سال ۵۴۵ یا ۵۵۰ ه. زاده شد ولی سیدحسین نصر در مقدمه‌اش بر مجموعه‌ی مصنفات او (۱۳۸۰، ب، ج ۳: ۱۲) می‌نویسد: او در ۵۴۹ ه. به دنیا آمده است.
- ۳- از آبادی‌های نزدیک زنجان بوده است.
- ۴- سهروردی در نزد ظهیرالدین فارسی [یا قاری] متن کتاب «البصائر» را در منطق خوانده است و ...
- ۵- به بیان یاقوت حموی، این حکیم فرزانه در سال ۵۸۷ هجری قمری شهید گشته است و سنش نزدیک چهل بوده است (فتحیق سنه سبع و ثمانین و خمس مائه و قد قارب الاربعین (حموی، ۱۹۳۸-۱۹۳۶: ۳۱۶/۲۰). استاد سیدحسین نصر می‌نویسد: سهروردی فقط ۳۸ سال قمری یا کمی بیش‌تر از ۳۶ سال شمسی در جهان خاکی به سر برد (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۳: ۱۰) نجفقلی حبیبی در مقدمه‌اش بر جلد ۴ مجموعه‌ی مصنفات او می‌نویسد: «در اقامت محدود خود در آن شهر (حلب) با فقها و سرانجام با حکومت درگیری‌ها پیدا کرد و عاقبت در راه دفاع از عقاید خود، در جوانی به اتهام بددینی و افساد، به فتوای فقیهان و به دستور صلاح‌الدین ایوبی در ۵۸۷ ه. ق. در همان شهر کشته شد (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ج ۴: ۳)؛ به‌علاوه، در این مورد ر.ک.: دایره‌العمارف اسلامی، ج ۱۲، مقاله‌ی مصطفی محمود حلمی در مجله‌ی کلیه‌الآداب قاهره، ج ۱۳، جزء اول، ۱۹۵۱ و ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، بیروت، ۱۹۶۵، ج ۲: ۶۴۱ به بعد، نصر، ۱۳۸۲: ۶۲-۵۸).
- ۶- «فان اتفق فی الوقت متوغل فی التأله و البحث فله الرئاسه و هو خلیفه‌الله»
- ۷- از این چهار اثر که همه به زبان عربی هستند، اولی در بیان حکمت اشراقی، و سه دیگر در بیان حکمت برهانی است.
- ۸- این رساله‌ها معمولاً دربرگیرنده‌ی شرح‌هایی در مورد مسایلی هستند که در رسایل طولانی‌تر تعلیمی او آمده است. برخی از آن‌ها به زبان پارسی است و برخی نیز به عربی.
- ۹- تمام این آثار به جز کتاب «قصه الغریه الغربیه» که به عربی است، به زبان پارسی نگارش یافته است. در مورد آثار شهید سهروردی ر.ک.: نصر، ۱۳۸۲: ۶۱ و ۶۲؛ ۱۳۷۸: ۱۳۸-۱۳۱؛ امین رضوی، ۱۳۸۲: ۵۵-۲۸؛ کدیور، ۱۳۷۸: ۸۵-۴۵ و ...
- ۱۰- فاذا استحکم الباحث هذا المنط فلیشرح فی الرياضات المبرقه ... ثم یتم له مبانی الامور
- ۱۱- این بیان به صراحت نشان می‌دهد که او هرگز در پی نفی اساس و بنیان نگرش بحثی و برهانی محض نبوده است، بلکه آن را کامل نمی‌دانسته و از همین روی ضرورت همراهی نگرش ذوقی با آن را مورد تأکید قرار داده است.

- ۱۲- گاه نیز از آن با عنوان «خمیره‌ی ازلی» و گاه «حکمه» یاد شده است.
- ۱۳- اصلین، واحدهما نور و الآخر ظلمه، و انما هو رمز علی‌الوجوب و الامکان ...
- ۱۴- خداوندی که آسمان‌ها و زمین را آفرید و تاریکی‌ها و روشنایی را مقرر فرمود ...
- ۱۵- حکمت خالدیه یا حکمت لدنیه، همین حکمت جاویدان (جاودان) یا حکمت خسروان (فهلوی)، پارسی، یا حکمت باستانی یا حکمت عتیقه است که حکیم اشراقی آن را حکمت اشراق نام نهاده است.
- ۱۶- سهروردی در حوزه‌ی سیاست در پی تحقق سیاست فاضله‌ای است، که در رأس تشکیلات حکومتی آن، حکیم متأله قرار می‌گیرد، و لذا، تمام حکومت‌های موجود از نظر او غیرحقیقی و نامشروع می‌باشند. از همین رو، برخی بر آن هستند که علت اصلی شهادت حکیم اشراقی، طرح‌های سیاسی او و نفی حکومت‌های موجود اعم از خلافت بغداد یا حکومت ایوبی‌ها و ... بوده است.
- ۱۷- صاحب کتاب مفردات فی غریب القرآن در لغات و مفاهیم قرآنی.
- ۱۸- ان لک منک غطاءً - فضلاً عن لباسک - من البدن فاجهدان [ترفع الحجاب و] تتجرد فحیثند تلحق ... و کأنک فی صقع الملکوت، فتری ما لاعین رأی و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر ...
- ۱۹- فی الجملة الحکیم المتأله هو الذی یصیر بدنه کقمیص یخلعه تاره ... فان شاء عرج الی النور
- ۲۰- الله ولی اللذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور
- ۲۱- ... التي كانت طریقته حکماء الفرس مثل جاماسب و فرشاوشر و بوذرجمهر و من قبلهم ...
- ۲۲- در کتاب حکمه‌الاشراق، جلد دوم از مصنفات (۱۳۸۰: ۲)، ص ۱۵۷، عبارت ملکان صدیق (پادشاهان صداقت‌پیشه یا راست‌رو یا راستین = حقیقی) آمده است.
- ۲۳- به طور کلی او تحت تأثیر حکیمان ایرانی (خسروانی)، قرآن، پیامبر(ص)، حضرت علی(ع) و نیز نگرش‌های ذوقی افلاطون و نوافلاطونیان و فیثاغورثیان، عرفا و صوفیه و نگرش حکیمان مسلمان پیش از خود، ارسطو و به‌ویژه حکیمان ایران است، که راه خود و سایرین را راه آن‌ها می‌داند
- ۲۴- یتنی قاعده اهل الشرق و هم حکماء الفرس القایلون بأصلین احدهمانور و الآخر ظلمه ... و لهذا قال النبی(ص) فی حکمهم «لوکان العلم دمنوطاً بالثریا لتناولته رجال من فارس» و قد احیی المصنّف حکمهم ... و هم کما ذکر - مثل جاماسب تلمیذ زردشت، و فرشاد شور و بوذرجمهر المتأخر و من قبلهم مثل الملک کیومرث و طهمورث و افریدون و کیخسرو و زردشت من الملوک الافاضل (والانبياء الاماتل) و قد اتلف حکمهم حوادث الدهر و اعظمها زوال الملک عنهم و احراق الاسکندر الاکثر من کتبهم

منابع :

- ۱- ابن ابی اصیبعه (۱۹۶۵ م.)؛ *عیون الانباء فی طبقات الاولیاء*، بیروت: بی نا.
- ۲- ابن تغری، جمال‌الدین یوسف (بی تا)؛ *النجوم الزاهره فی ملوک المصر و القاهره*، مصر: وزاره الثقافه و الارشاد.
- ۳- الطایبی، علی (۱۳۷۸)؛ *بحران هویت قومی در ایران*، تهران: نشر شادگان.
- ۴- امین‌رضوی، مهدی (۱۳۸۲)؛ *سهروردی و مکتب اشراق*، چاپ دوم، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- ۵- بجنوردی، سیدمحمد (۱۳۸۰)؛ «شرح احوال، آثار و آرای فیلسوف شهید شهاب‌الدین سهروردی»، متین، شماره‌های ۱۱ و ۱۲، صص ۶۴-۴۳.
- ۶- بیرونی، ابوریحان (بی تا)؛ *تحقیق ماللهند*، ترجمه‌ی منوچهر صدوقی سها، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۷- تدین، عطاء... (۱۳۷۷)؛ *سهروردی شیخ اشراق؛ مدیحه‌سرای نور*، تهران: انتشارات تهران.
- ۸- حقیقت «رفیع»، عبدالرفیع (۱۳۷۸)؛ *سهروردی شهید فرهنگ ملی ایران*، تهران: انتشارات بهجت و انتشارات کومش.
- ۹- حلبی، علی‌اصغر (۱۳۸۱)؛ *تاریخ فلاسفه‌ی ایرانی از آغاز اسلام تا امروز*، تهران: انتشارات زوار.
- ۱۰- حموی، یاقوت (۱۹۳۸-۱۹۳۶)؛ *معجم الادب‌اء*، به اهتمام احمد فریدالرفاسی، ۲ جلد، مصر: دارالمأمون.
- ۱۱- خرم، مسعود (۱۳۷۶)؛ *هویت*، تهران: حیان.
- ۱۲- دینانی (ابراهیمی)، غلامحسین (۱۳۷۹)؛ *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی*، تهران: انتشارات حکمت.
- ۱۳- راغب‌اصفهانی، ابوالقاسم حسین‌بن محمد (۱۴۰۴ هـ.)؛ *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر کتاب.
- ۱۴- رضائزاد، غلامحسین (۱۳۷۸)؛ «شیخ مقتول، شهاب‌الدین سهروردی و حکمت اشراق»، در کتاب *منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی*، به اهتمام حسن سیدعرب، تهران: انتشارات شفیعی، صص ۲۰۰-۱۸۳.
- ۱۵- رضی، هاشم (۱۳۷۹)؛ *حکمت خسروانی*، تهران: انتشارات بهجت.
- ۱۶- روسانی، شاپور (۱۳۸۰)؛ *زمینه‌های اجتماعی هویت ملی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- ۱۷- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۷)؛ *حکمت‌الاشراق*، چاپ ششم، ترجمه‌ی سیدجعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۸- _____ (۱۳۸۰ الف)؛ *قصه‌های شیخ اشراق*، چاپ سوم، ویرایش و تصحیح جعفر مدرس صادقی، تهران: نشر مرکز.

- ۱۹- _____ (۱۳۸۰ ب): *مجموعه‌ی مصنفات*، چاپ سوم، ۴ جلد، تصحیح و نقد هانری گربن، سیدحسین نصر، نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۰- شایگان، داریوش (۱۳۷۱): *هانری گربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.
- ۲۱- شریف، میان‌محمد (۱۳۶۲): *ویرایش تاریخ فلسفه در اسلام*، ۴ جلد، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۲- شمس تیریزی، محمد (۱۳۷۳): *مقالات شمس*، تهران: نشر مرکز.
- ۲۳- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۵ ه. ش): *نزهه‌الارواح و روضه‌الافراح فی تاریخ الحكماء و الفلاسفه*، ترجمه‌ی ضیاء‌الدین دری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۴- _____ (۱۳۷۲): *شرح حکمه‌الاشراق*، به تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۵- _____ (۱۹۷۶ م): *نزهه‌الارواح و روضه‌الافراح فی تاریخ الحكماء و الفلاسفه*، به کوشش س. خورشید احمد، هندوستان: حیدرآباد.
- ۲۶- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۱۳ ق.): *شرح حکمه‌الاشراق*، تهران: چاپ سنگی.
- ۲۷- صدر، ضیا (۱۳۷۷): *کثرت قومی، هویت ملی ایرانیان*، تهران: اندیشه‌ی نو.
- ۲۸- _____ (۱۳۸۱): *مؤلفه‌های هویت ملی در ایران (مجموعه‌ی مقالات)*، تهران: نشر معارف..
- ۲۹- ضیایی، حسین (۱۹۹۲ م): *منشأ و سرشت در مرجعیت سیاسی در فلسفه‌ی اشراق سهروردی، ابعاد سیاسی فلسفه‌ی اسلامی*، کمبریج: انتشارات دانشگاه هاروارد.
- ۳۰- عباسی‌داکانی، پرویز (۱۳۸۰)، *شرح قصه‌ی غربت غربی سهروردی*، تهران: نشر تندیس.
- ۳۱- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵): *فصول منتزعه، الطبعة الثامنة، با تحقیق و مقدمه و تعلیق فوزی متری نجار*، تهران: انتشارات الزهراء.
- ۳۲- فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۵ ه. ق.): *فصوص الحکم*، چاپ دوم، تحقیق محمدحسن آل یاسین، قم: انتشارات بیدار.
- ۳۳- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۵): *شاهنامه*، ۴ جلد، به کوشش پرویز اتابکی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۴- قرآن کریم.
- ۳۵- کدیور، محسن (۱۳۷۸): «کتابشناسی توصیفی فلسفه‌ی اشراق»، در کتاب *منتخبی از مقالات فارسی درباره‌ی شیخ اشراق سهروردی*، به اهتمام حسن سیدعرب، تهران: انتشارات شفیع، صص ۴۵-۸۵.
- ۳۶- گل‌محمدی، احمد (بی‌تا): *تجدد و جهانی شدن و هویت*، رساله‌ای دکتری، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- ۳۷- مؤسسه‌ی فرهنگی آرایه (۱۳۸۱): *دایره‌المعارف جامع اسلامی (دجا)*، نسخه‌ی ۱ (لوح فشرده).

- ۳۸- مرتضوی، منوچهر (۱۳۷۸)؛ «نظری به آثار و شیوهی شیخ اشراق»، در کتاب *منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی*، به اهتمام حسن سیدعرب، تهران: انتشارات شفیعی.
- ۳۹- مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۲)؛ *هویت ایرانی و زبان فارسی*، تهران: باغ آینه.
- ۴۰- موحد، صمد (۱۳۷۴)؛ *سرچشمه‌های حکمت اشراق*، تهران: انتشارات فراروان.
- ۴۱- نصر، سیدحسین (۱۳۶۲)؛ «شهاب‌الدین سهروردی مقتول»، در *تاریخ فلسفه در اسلام*، ویراست میان محمد شریف، ترجمه‌ی زیر نظر نصرالله پورجوادی، ج ۴، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۴۲- _____ (۱۳۷۸)؛ «مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت»، در کتاب *منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی*، به اهتمام حسن سیدعرب، تهران: انتشارات شفیعی.
- ۴۳- _____ (۱۳۸۲)؛ *سه حکیم مسلمان*، چاپ پنجم، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

44- Kremer, A. Von (1968), *Geschichte der Herrschenden Ideen des Islam*, Leipzig.

