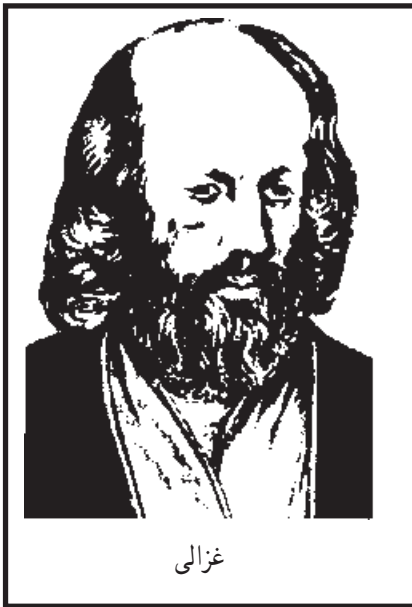


افول حکمت مشاء



غزالی

حکمت مشائی با ابن سینا به اوج کمال و قدرت خویش رسید و پس از وی، به همت پیروان او از جمله بهمنیار، جوزجانی و ابوالعباس لوکری گسترش یافت اما فلسفه‌ی اسلامی از همان ابتدا با مخالفت گروه‌هایی از علما و فقها و اهل تصوف رو به رو شد. آنان دیدگاه استدلالی حکما را با جنبه‌ی تعبدی دین ناسازگار می‌دیدند و بنابراین، به آن‌ها روی خوش نشان نمی‌دادند؛ تا این که در قرن چهارم یک حریفی سرسخت و جدی در مقابل فیلسوفان قد برافراشت و ضربات سنگینی بر پیکره‌ی تفکر فلسفی وارد آورد. این دشمن سرسخت چیزی جز علم کلام اشعری نبود.

زمینه‌ی پیدایش

این مکتب کلامی نهضتی ضد عقلی بود که هدف خود را زدودن عناصر غیراسلامی از ساحت اسلام معرفی می‌کرد. طراح اصلی این مکتب، ابوالحسن اشعری (متولد ۲۶۰ و متوفای ۳۳۰ ه.ق.) بود. پیروان این مکتب معتقد بودند که عناصر غیراسلامی - به ویژه آن‌چه میراث یونانیان قلمداد می‌شد - آرام آرام به حوزه‌ی تفکر اسلامی راه یافته است. این مکتب کلامی در اصل در مقابل مکتب کلامی معتزله پدید آمد. معتزله طایفه‌ای از متکلمان بودند که به اصالت عقل اعتقاد کامل داشتند و در قرن دوم هجری پیدا شدند. این

عقل‌گرایان معتقد بودند که هرآنچه از طریق وحی رسیده است، باید به محک عقل سنجیده شود و آن‌ها در این راه، افراط و زیاده‌روی پیشه کردند؛ تا جایی که اگر در قرآن و حدیث چیزی می‌یافتند که نمی‌توانستند آن را با عقل خود تطبیق کنند، انکارش می‌کردند؛ برای مثال، وجود «کرام‌الکاتبین» یعنی فرشتگانی را که ثبت اعمال بندگان بر عهده‌ی آن‌هاست، انکار می‌کردند. دلیل آن‌ها این بود که خداوند از همه‌ی اعمال بندگان کاملاً آگاه است و به حضور فرشتگان نیازی نیست. ایشان کرامات اولیا را انکار می‌کردند و می‌گفتند اگر جز انبیا کسی کاری خارق‌عادت انجام دهد، با معجزه‌ی انبیا خلط می‌شود. آن‌ها معراج پیامبر، صراط و میزان عمل و چیزهایی نظیر این‌ها را هم به دیده‌ی انکار می‌نگریستند.

این ظاهرینی و زیاده‌روی در مشی استدلالی و اکثش‌های شدیدی را در عالم اسلام به دنبال داشت؛ ابوالحسن اشعری علیه معتزله شورید و عقاید آن‌ها را مخالف دین اعلام کرد و توانست پیروان زیادی به دست آورد.

در قرن پنجم سلجوقیان روی کار آمدند؛ آن‌ها اراضی آسیای غربی را یکپارچه به تصرف خود درآوردند و توانستند یک حکومت مرکزی نیرومندی تشکیل دهند. این حکومت از نظر سیاسی تحت سلطه‌ی سلجوقیان و از نظر دینی در پناه خلافت بنی‌عباس در بغداد بود. در همین زمان، محافل رسمی پشتیبانی خود را از مکتب کلامی اشاعره اعلام کردند؛ مدارسی برای تعلیم افکار و اعتقادات اشاعره تأسیس شد و این جنبش فکری که اساس پیدایش آن مبارزه با معتزله بود، به تدریج با هرگونه بینش استدلالی و فلسفی به مخالفت برخاست. اشاعره در پی آن بودند که با همه‌ی موازین فلسفی مخالفت کنند و به هر ترتیب ممکن، آرای فلاسفه را باطل سازند.

غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰)

ابوحامد محمد معروف به امام محمد غزالی یکی از بزرگ‌ترین متکلمین اشعری است. وی پرچمدار مخالفت با فلسفه‌ی مشائی بود. غزالی در فلسفه استادی نداشت و این علم را نزد کسی نیاموخته بود. او در مدت سه سالی که در مدرسه‌ی نظامیه بغداد به تدریس اشتغال داشت، به برکت هوش سرشار خویش به مطالعه‌ی کتب فلسفی پرداخت و توانست از عقاید فلاسفه آگاهی یابد. غزالی علاوه بر مهارت در مبادی و مسائل علم کلام به عرفان و تصوف

نیز گرایش زیادی داشت و یقین و رستگاری را در آن یافته بود. در نتیجه، همه‌ی شرایط لازم علمی و معنوی به اضافه‌ی فصاحت و بلاغت در او جمع شده بود تا بتواند علم مخالفت با فلسفه را برافرازد و تیشه به ریشه‌ی آن بنوازد. او به همین منظور، ابتدا کتاب «مقاصد الفلاسفه» را در تلخیص آرای فیلسوفان مشائی نگاشت و سپس در کتاب بسیار معروف خود «تهافتُ الفلاسفه»^۱ به آرای فارابی و ابن‌سینا حمله کرد و بسیاری از آن‌ها را معارض با وحی دانست.

تأثیر غزالی به اندازه‌ای بود که فلسفه‌ی مشائی در سرزمین‌های شرقی اسلام بجز ایران رو به افول نهاد و این فلسفه به سوی آندکس در غرب جهان اسلام رهسپار شد. در آن‌جا گروهی از فیلسوفان نامدار مثل ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد مدت یک قرن به توسعه‌ی آن پرداختند. ابن‌رشد در کتاب «تهافتُ التهافت» به دفاع از فلسفه و نفی آرای غزالی در کتاب تهافت همت گماشت اما نتوانست با موج مخالفت با فلسفه که بعد از غزالی نیز در سرزمین‌های اسلامی جریان داشت، به‌طور مؤثر مقابله کند.

فخر رازی (۶۰۶ – ۵۴۴)

بعد از غزالی محمدبن‌عمر معروف به امام فخر رازی راه او را پیمود و مانند غزالی به مخالفت با فلسفه پرداخت. او عالمی جامع بود و اطلاعاتی بسیار گسترده داشت. به علاوه، از خطیبان نامی عصر خویش محسوب می‌شد و در بحث و مناظره نیز حریفی نداشت. فخر رازی نیز انتقاد از فلسفه را وظیفه‌ی شرعی خویش می‌دانست و در رد و اعتراض به ابن‌سینا کتاب‌های متعددی نوشت. از جمله کتابی در شرح اشارات ابن‌سینا نگاشت که البته هدف او شرح اشارات نبود بلکه می‌خواست آرای ابن‌سینا را جرح و نقد کند.

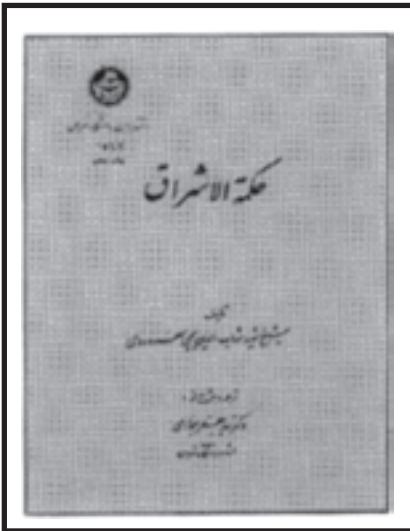
باید گفت بسیاری از ایرادات غزالی و فخر رازی به حکمت مشاء وارد نبود و بعدها بزرگانی هم‌چون خواجه نصیرالدین طوسی به دفع این ایرادها پرداختند و نقاط ضعف آن‌ها را روشن ساختند. با وجود این، جنبه‌ی استدلالی فلسفه‌ی ابن‌سینا تضعیف شد و زمینه برای رشد و تکامل جنبه‌ی اشراقی فلسفه‌ی اسلامی مهیا گردید.

۱- تناقض‌گویی‌های فیلسوفان.

حکمت اشراق

شهاب‌الدین سهروردی

با مرگ ابن رشد، بسیاری از مورخان فلسفه در مغرب زمین تصور می‌کردند که فلسفه‌ی اسلامی در غرب جهان اسلام غروب کرده است اما برخلاف گمان ایشان، از سلله‌ی حکمای الهی و در مشرق جهان اسلامی، در سرزمین ایران کودکی تولد یافت که بعدها فلسفه‌ی اسلامی را وارد مرحله‌ی جدیدی کرد. او کسی نبود جز شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی مشهور به شیخ اشراق.



شیخ شهاب‌الدین سهروردی از برجسته‌ترین چهره‌های حکمت اسلامی و فرهنگ ایران زمین و گوهری تابناک در میان همه‌ی فرزندان عالم است. او در سال ۵۴۹ هجری قمری در قریه‌ی سهرورد زنجان دیده به جهان گشود. در مراغه نزد مجدالدین جیلی به تحصیل پرداخت و اصول فقه را آموخت. در همین شهر و در محضر همین استاد، با فخر رازی هم‌درس بود. گویند پس از مرگ سهروردی، نسخه‌ای از کتاب «تلویحات» او را به امام فخر دادند؛ او آن کتاب را بوسید و بر دیده نهاد و به یاد دوست قدیم و یار مدرسه، سرشک حسرت از دیده فشاند.

سهروردی برای تکمیل تحصیلات و معلومات خود از مراغه راهی اصفهان شد^۱ و در

۱- در اصفهان نزد ظهیرالدین فارسی کتاب «بصائر» ابن سهلان ساوی را در منطق فرا گرفت.

این شهر با افکار و آرای شیخ‌الرئیس که در آن زمان در کمال شهرت بود، آشنایی کامل یافت. او پس از به پایان رساندن تحصیلات رسمی عزم سیر و سفر کرد و سفرهای خود را با سلوک معنوی و عرفانی درآمیخت. مدتی با جماعت صوفیه مصاحبت کرد و در این اثنا به ریاضت و مجاهدت با نفس مشغول شد و در خلوت به فکر و ذکر و زهد و عبادت پرداخت. غالب ایام سال روزه بود و زندگی را به سختی می‌گذرانید تا آن که به مقامات عالی‌ه‌ی سالکان و غایت مراتب حکیمان نائل شد و صاحب کرامات و خوارق عادات گردید. صاحب طبقات الاطباء^۱ از قول یکی از فقیهان حکایت می‌کند: «در کاروان‌سراییی در ارض روم هنگام زمستان فرود آمدم. آواز تلاوت قرآن را شنیدم. به سرایدار گفتم که این کیست که تلاوت می‌کند؟

گفت: شهاب‌الدین سهروردی است.

گفتم: مدتی است راجع به او چیزهایی می‌شنوم؛ مایل بودم او را از نزدیک ملاقات کنم. گفت: هیچ‌کس را نمی‌پذیرد ولی هرگاه خورشید بالا آمد، از اتاق خود خارج می‌شود و کنار صفه می‌نشیند.

برکنار صفه به انتظار نشستیم؛ وقتی که آمد، از جای برخاستم و به او سلام کرده و فهماندم که قصد دیدارش را دارم. سجاده‌ی خود را جمع کرد و نشست. با او سخن گفتم و او را در عالمی دیگر یافتم.»

کم‌کم سفرهای سهروردی گسترده‌تر شد تا به آناتولی رسید و از آن‌جا به سوریه رفت و به شهر حلب وارد شد. در آن‌جا با حاکم شهر، ملک‌ظاهر پسر صلاح‌الدین ایوبی، قهرمان جنگ‌های صلیبی، دیدار کرد. ملک‌مقدمش را گرامی داشت و او را تکریم بسیار کرد و از او خواست تا در حلب بماند. شیخ دعوت ملک را پذیرفت و درس و بحث خود را در مدرسه‌ی حلاویه آغاز کرد.^۲

شیخ در بیان مسائل بی‌باک بود و صراحت لهجه‌ی او گاهی به فاش شدن اسرار سیر و سلوک و رموز عرفان منجر می‌شد. سرانجام، فقهای قشری عامه که تنها به ظواهر

۱- طبقات الاطباء، نوشته‌ی ابن ابی‌اصیبه.

۲- در همان‌جا بود که شاگرد و پیرو وفادارش شمس‌الدین محمد شهرزوری مؤلف کتاب نزهة الارواح و روضة الافراح به وی پیوست.

شریعت توجه داشتند، علیه او شوریدند و سخنانش را خلاف اصول دین پنداشتند^۱؛ تاجایی که ملک ظاهر را به قتل او تشویق کردند. ملک که در باطن به شیخ ارادت می‌ورزید، به خواسته‌ی فقها و قعی نهاد و از قتل او ابا کرد. فقها هم بیکار نشستند و شکواییه‌ها نزد صلاح‌الدین ایوبی فرستادند و انجام این کار را از او خواستند.

صلاح‌الدین به ملک ظاهر نامه‌ای نوشت و به بهانه‌ی برخی ملاحظات سیاسی دستور قتل سهروردی را داد. فقها هم به اصرار خود ادامه دادند تا سرانجام ملک ظاهر خلاف میل باطنی خود، شیخ را در حلب زندانی کرد. شیخ در زندان در سن ۳۶ یا ۳۸ سالگی به نحو مرموزی بدرود حیات گفت^۲.

آثار و تألیفات

سهروردی در طول عمر کوتاه اما پربار خود در زمینه‌ی فلسفه کار زیادی انجام داد و حدود پنجاه کتاب و رساله از او به یادگار ماند. نوشته‌های او رموز حکمت و اسرار عرفان را شامل می‌شود و موجب اعجاز حکیمان و عارفان است. نگارش او در نهایت فصاحت و بلاغت است و ادیبان و نویسندگان او را تحسین کرده‌اند.

آنچه سهروردی به زبان پارسی نگاشته است حاوی عبارات بدیع در حکمت و از گوهرهای نثر فلسفی و عرفانی این زبان است و آنچه به زبان عربی نوشته، نثری پخته و بسیار عالی دارد. همه‌ی کتاب‌ها و رساله‌های او آراسته به آیات قرآنی و سرشار از احادیث است و اتصال او را به خزاین وحی نبوی نشان می‌دهد. کتاب‌های سهروردی را می‌توان به

۱- پیش از سهروردی نیز جماعتی ابن سینا را ملحد و کافر خوانده بودند و او در پاسخ گفته بود:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود محکم‌تر از ایمان من، ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آن‌هم کافر پس در همه دهر یک مسلمان نبود

۲- به روایتی او را به دار آویختند و به روایتی او را خفه کردند و برخی نوشته‌اند که چون شیخ دانست که قصد کشتن او دارند، این تقاضا را مطرح کرد: مرا در خانه‌ای محبوس سازید و طعام و شراب به رویم ببندید تا پیش پروردگارم بروم.

سرانجام در روز جمعه آخر ذی‌الحجه الحرام ۵۸۷، جنازه‌ی او را از زندان بیرون آوردند. علت قتل او معاندت با شرایع آسمانی اعلام شد و به این ترتیب، سهروردی نیز سرنوشتی همانند سقراط یافت. تذکره نویسان او را شیخ مقتول و پیروانش او را شیخ شهید لقب دادند.

چهار دسته تقسیم کرد :

۱- کتاب‌های صرفاً فلسفی او که به زبان عربی نوشته شده و عبارت‌اند از : تلویحات، مقاومات، مطارحات و حکمة الاشراق. او در سه کتاب نخست، مسائل فلسفی را از دیدگاه مشائیان مطرح نموده و در موارد متعدد به شیوه‌ی خود آن‌ها به ایشان انتقاد کرده است. این کتاب‌ها تسلط کامل سهروردی را بر حکمت مشائی آشکار می‌سازند.

کتاب چهارم یا «حکمة الاشراق»، مهم‌ترین اثر فلسفی او به‌شمار می‌رود و به راستی فلسفه‌ی جدیدی را شامل می‌شود. سهروردی در این کتاب از شیوه‌ی مشائیان فراتر می‌رود و به آرزوی ابن‌سینا در زمینه‌ی تحقق بخشیدن به حکمت مشرقی جامه‌ی عمل می‌پوشاند.

۲- دسته‌ی دوم، رساله‌های عرفانی اوست که به زبان پارسی و عربی تألیف شده و حاوی حکایات پر رمز و رازی است که در آن‌ها مراحل سیر و سلوک نفس از حضيض عالم طبیعت تا برترین مراتب هستی و نیل به رستگاری، به طریقه‌ی اشراقی توصیف شده است. این رساله‌ها عبارت‌اند از : عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، لغت موران، صغیر سیمرخ، هیاکل النور، الواح عمادی، کلمة التصوف و

۳- ترجمه‌ها و شروحاتی که سهروردی بر کتب پیشینیان خود و قرآن مجید و احادیث تحریر کرده است ؛ مانند ترجمه‌ی فارسی رساله‌الطیر ابن‌سینا، شرحی بر اشارات و تنبیهات، تفاسیری بر چند سوره‌ی قرآن و برخی احادیث.

۴- دعاها و مناجات‌نامه‌هایی به زبان عربی که الواردات و التقدیسات نامیده شده است.

روش اشراقی

حکمت اشراق نوعی بحث از وجود است که تنها به نیروی عقل و ترتیب قیاس برهانی اکتفا نمی‌کند بلکه شیوه‌ی استدلالی محض را با سیر و سلوک قلبی همراه می‌سازد. فیلسوف اشراقی می‌کوشد هرآنچه را در مقام بحث و نظر و بر پایه‌ی براهین محکم عقلی استوار می‌کند، به تجربه‌ی درونی دریابد و به ذائقه‌ی دل نیز برساند. سهروردی تحقیق فلسفی به شیوه‌ی استدلالی محض را بی‌حاصل می‌داند و سیر و سلوک روحانی را هم بدون تربیت عقلی و استدلالی موجب گمراهی قلمداد می‌کند. پس، حکمت اشراق هم با حکمت مشاء و هم با تصوف و عرفان متداول متفاوت است ؛ زیرا حکمت مشاء از عقل

نظری فراتر نمی‌رود و عرفان و تصوف رسمی نیز به برهان و استدلال بهای چندانی نمی‌دهد.^۱

مدارج دانایی

سهروردی کسانی را که در جست و جوی معرفت هستند، به چهار دسته تقسیم می‌کند:

- ۱- آنان که تازه عطش و شوق معرفت یافته‌اند و جویای آن هستند.
- ۲- آنان که به معرفت ظاهری دست یافته و در فلسفه‌ی استدلالی به کمال رسیده‌اند ولی از ذوق و عرفان بی‌بهره‌اند. سهروردی، فارابی و ابن‌سینا را از این دسته می‌شمارد.
- ۳- آنان که به صور استدلالی و طریقه‌ی برهانی توجهی ندارند و هم‌چون حلاج و بایزید بسطامی و بوسهل تُستری فقط به تصفیه‌ی نفس پرداخته و درون را به نور معرفت روشنی بخشیده‌اند.

۴- سرانجام آنان که هم در صور برهانی به حد کمال رسیده‌اند و هم به اشراق و عرفان دست یافته‌اند. او این افراد را حکیم متأله می‌خواند و می‌نویسد:

«هرگاه اتفاق افتد که در زمانی حکیمی غرق در تأله بوده و در بحث نیز استاد باشد، او ریاست تامه بوده و خلیفه و جانشین خدا اوست... و جهان هیچ‌گاه از حکیمی که چنین باشد خالی نیست... زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بی‌واسطه از مصدر جلال دریافت کند و البته مراد من از این ریاست، ریاست از راه قهر و غلبه نیست. بلکه گاه باشد که امام متأله در ظاهر مستولی باشد و گاه به طور نهانی... و او ریاست تامه؛ اگر چه در نهایت گمنامی باشد.

و چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد، زمان وی بس نورانی و درخشان شود و هرگاه جهان از تدبیر حکیمی الهی تهی ماند، ظلمت و تاریکی (برعالم و آدم) سایه افکند.»

۱- مشهور است که ابن‌سینا با ابوسعید ابوالخیر، عارف نامدار زمان خود، ملاقات کرد و پس از سه روز مصاحبت و مجالست با هم وداع کردند و از هم جدا شدند. وقتی شاگردان ابن‌سینا درباره‌ی ابوسعید از وی سؤال کردند، بوعلی گفت: او می‌بیند آن‌چه را که ما می‌دانیم. اصحاب ابوسعید هم جویای نظر وی درباره‌ی ابن‌سینا شدند و او گفت: او می‌داند آن‌چه را که ما می‌بینیم. شیخ اشراق حکیم واقعی را کسی می‌داند که دانش و بینش را با هم آمیخته است.

منابع حکمت اشراق

شیخ اشراق برای تدوین فلسفه‌ی خویش از منابعی چند مدد جسته است. تأثیر این منابع را در سراسر آثار او می‌توان مشاهده کرد:

۱- **حکمت الهی یونان:** او در میان یونانیان برای فیثاغورث، امپدوکلس^۱ و بویژه افلاطون ارزش و احترام خاصی قائل بوده و افلاطون را «امام الحکمه» و پیشوای حکمای اشراق می‌داند. مقام علمی ارسطو را می‌ستاید اما افلاطون را بسی برتر از وی می‌داند و بر ابن‌سینا خرده می‌گیرد که چرا اهمیت افلاطون را نشناخته و سرمایه‌ی علمی او را اندک شمرده است. به‌نظر سهروردی، افلاطون نیز حکیمی اشراقی بوده و بحث و استدلال را با ذوق عرفانی جمع کرده است.

۲- **حکمت مشاء:** شیخ اشراق با حکمت مشاء و به ویژه افکار ابن‌سینا آشنایی کامل داشته و بهره‌ی فراوانی که از تعالیم ابن‌سینا نصیب او شده، در نوشته‌هایش نمایان است. او از کتب عرفانی و رمزی ابن‌سینا حظّ بسیار برده و بدون شک اجزائی از حکمت مشرقی و قطعاتی از کتاب «الانصاف» ابن‌سینا را در دسترس داشته است.

۳- **حکمت ایران باستان:** شیخ اشراق به حکمت پارسی و شخص زرتشت توجه خاصی داشته و پاره‌ای از مطالب و برخی از اصطلاحات حکمت اشراق را از اوستا و منابع پهلوی گرفته است. او در کتاب حکمة‌الاشراق از زرتشت با عنوان حکیم فاضل نام برده و خود را زنده‌کننده‌ی حکمت ایران باستان معرفی کرده است.

۴- **تعالیم اسلامی:** شیخ اشراق حکیمی مسلمان و معتقد و پای‌بند به ظاهر و باطن دین بوده، در فقه اسلامی کتاب نوشته است و سُور قرآنی را تفسیر کرده و کتب او سرشار از آیات قرآنی و روایات اسلامی است. وی دوگانه‌پرستان و پیروان مانی و مزدک را آشکارا نکوهش می‌کند. به علاوه، نظر بلند عارفانه و دل‌شوریده‌ی او با تعصبات ملی و قومی به هیچ روی تناسب و سازگاری ندارد.

حقیقت واحد

سهروردی از تعالیم اسلامی آموخته بود که حقیقت امری واحد و منسوب به منشأ واحد یعنی ذات الهی است: «الحق من ربك»^۱ و هر آن کس که از حقیقت بهره‌ای دارد، وامدار مبدأ حقیقت است. او می‌گوید: «حقیقت، خورشید واحدی است که به جهت کثرت مظاهرش تکثر نمی‌یابد؛ شهر واحدی است که باب‌های کثیر دارد و راه‌های فراوان به آن منتهی می‌شود»^۲.

از نظر سهروردی، حقیقت در دل حکیم وطن دارد؛ هیچ سرزمین و قوم خاصی بر دیگران برتری ندارد، مگر این که از حقیقت و حکمت بهره‌ی بیشتری داشته باشد.

به عقیده‌ی سهروردی، در ایران باستان امتی می‌زیست که مردم را به حق رهبری می‌کرد. خداوند نیز این امت را به راه راست هدایت می‌فرمود. سهروردی افراد این امت را پهلوانان و جوان مردانی یگانه پرست می‌داند که مشمول آیه‌ی «خداوند ولیّ کسانی است که ایمان آوردند و ایشان را از ظلمات به سوی نور هدایت می‌کند»^۳ شدند و به مرحله‌ی شهود نور الهی رسیدند. او آن‌ها را در زمره‌ی حکیمانی می‌داند که به مدد شیوه‌ی اشراقی به مقام عرفان دست یافته‌اند.^۴ توجه سهروردی به حکمت ایرانیان یادآور این حدیث نبوی (ص) است: «اگر علم در ثریا هم باشد، مردانی از فارس به آن دست می‌یابند»^۵.

در واقع، تفکر سهروردی نشانه‌ی توانایی عظیم فرهنگ اسلامی در هضم و جذب اندیشه‌های گوناگون است. این فرهنگ غنی، حکیمی را پرورش داده که می‌تواند میراث فرهنگی ایران باستان و پهلوانان فرزانه‌ای چون کیومرث و تهمورث و حکیمانی چون زرتشت و جاماسب را با میراث یونانیان و سرمایه‌ی عارفان بزرگ اسلامی چون بسطامی و حلاج در افق اندیشه‌ی اسلامی تألیف کند و حکمتی عظیم فراهم آورد.

۱- حقیقت از جانب خدای توسل (بقره - ۱۴۷).

۲- کلمة‌التصوف - در لزوم تمسک به کتاب و سنت و این که حقیقت واحد است.

۳- بقره - ۲۵۷.

۴- الواح العمادیه - اللوح الرابع.

۵- کنز العمال.

تمثیل اشراق

فلسفه‌ی سهروردی بر حقیقت نور و ظلمت استوار است و علت نام‌گذاری فلسفه‌ی او به «اشراق» – به معنای لغوی «روشن کردن و نورانی شدن» – نیز به همین جهت است. کلمه‌ی اشراق از یک طرف به مفهوم نور و روشنایی است و از طرف دیگر به جهت جغرافیایی «مشرق» مربوط می‌شود. سهروردی بر پایه‌ی همین معنای دو وجهی کلمه‌ی اشراق به توصیف جهان می‌پردازد و درواقع همان کاری را انجام می‌دهد که ابن سینا در صدد انجام آن بود. به نظر شیخ اشراق، نور حقیقتی واحد است که هم نور و روشنایی ظاهری و مرئی و هم نور و روشنایی باطنی و نامرئی را دربر می‌گیرد. نور حقیقتی است که در مراتب گوناگون ظهور می‌کند ولی این مراتب در اصل نورانیت هیچ تفاوتی با هم ندارند.

جغرافیای عرفانی

فلسفه‌ی اشراق بر پایه‌ی یک جغرافیای عرفانی استوار است. در این جغرافیای عرفانی، مشرق جهان، نور محض یا جهان فرشتگان مقرب است که از هر نقص و تاریکی منزّه است و به دلیل تجرد از ماده، موجودات خاکی و فناپذیر نمی‌توانند آن را مشاهده کنند. غرض از مغرب کامل، جهان تاریکی یا عالم ماده و منظور از مغرب وسطی افلاک و ستارگان مرئی است که در آن نور و ظلمت به هم آمیخته است. بنابراین، هر جا که سهروردی از مشرق و مغرب یا از خورشید طلوع کننده و غروب کننده سخن می‌گوید، کلام او را باید بر مبنای این جغرافیای نور و ظلمت در جهان هستی تفسیر کنیم.

آفرینش و اشراق

سهروردی از واقعیت اشیا به «نور» تعبیر می‌کند و تفاوت موجودات را در شدت و ضعف نورانیت آن‌ها می‌داند. نور حقیقتی است ذاتاً روشن و روشنایی هرچیز وابسته به اوست. لذا همه‌ی چیزها به واسطه‌ی نورانیت نور آشکار و تعریف می‌شود و قابل شناسایی است. ذات باری تعالی که خود، هستی مطلق و مبدأ همه‌ی واقعیات جهان است، نور محض است و سهروردی با الهام از قرآن کریم از او به «نور الانوار»^۱ تعبیر می‌کند. او در این باره می‌گوید:

۱- یادآور آیه‌ی شریفه‌ی: الله نور السموات و الارض ... (نور - ۳۵).

«ذات نخستین، نور مطلق یعنی خدا پیوسته نورافشانی (اشراق) می‌کند و بدین ترتیب متجلی می‌شود و همه‌ی چیزها را به وجود می‌آورد و با اشعه‌ی خود به آنها حیات می‌بخشد. همه چیز در این جهان پرتوی از نور ذات اوست و هر زیبایی و کمالی، موهبتی از رحمت اوست و رستگاری عبارت از وصول کامل به این روشنی است.»^۱

قاعده‌ی امکان اشرف

سهروردی برای تبیین نظام آفرینش از یک قاعده‌ی مهم فلسفی به نام قاعده «امکان اشرف» استفاده می‌کند. برای درک مفهوم این قاعده ابتدا به این مثال ساده توجه کنید: چشمه‌ای را در نظر آورید که از سرچشمه جریان پیدا می‌کند و به سوی جویبارها و برکه‌های اطراف خود سرازیر می‌شود. واضح است که تا زمانی که نزدیک‌ترین برکه به جریان آب پرنشود، نوبت به جویبارها و برکه‌های بعدی نمی‌رسد. لذا اگر در پایین دست چشمه، برکه‌ای را پر از آب ببینیم، به دلالت التزامی نتیجه می‌گیریم که حتماً برکه‌های بالادست قبلاً پر شده‌اند.

با توجه به مثال فوق اصل قاعده بدین صورت بیان می‌شود:

اگر دو موجود ممکن را در نظر بگیریم و یکی در سلسله مراتب هستی بر دیگری مقدم باشد یعنی اشرف از آن باشد، در این صورت در مقام موجود شدن، ممکن اشرف اول موجود می‌شود یعنی فیض وجود اول به او می‌رسد و بعد از او ممکن دیگر را بهره‌مند خواهد ساخت.

استفاده‌ای که از این قاعده می‌شود این است که اگر برای ما ثابت نشده باشد که موجود اشرف تحقق یافته است، می‌توانیم با ملاحظه‌ی موجود غیر اشرف، وجود اشرف را ثابت کنیم. در این صورت شکل برهان چنین خواهد بود:

اگر ممکن غیر اشرف وجود یافته باشد، ممکن اشرف مقدم بر آن موجود خواهد بود. لیکن ممکن غیر اشرف وجود یافته است.

پس ممکن اشرف مقدم بر ممکن غیر اشرف موجود شده است.

۱- حکمة الاشراق .

مراتب انوار

سهروردی واجب‌الوجود را نورالانوار می‌داند و همه‌ی مراتب وجود را نیز که از نورالانوار صادر شده‌اند، با استفاده از کلمه‌ی نور توصیف می‌کند.

چون در فیض ازلی را گشود شعشعه زد لمعه‌ی جود از وجود
کرد فیوضات وجودی ظهور بر مثل آیه‌ی اللّه نور

سهروردی با استفاده از قاعده‌ی امکان اشرف اثبات می‌کند که در مراتب هستی، فرشتگان بی‌شماری وجود دارند. شیخ هریک از آن‌ها را «نور قاهر» می‌نامد. انوار قاهر، تجلی نور الهی هستند که سراسر قلمرو هستی را پر کرده‌اند و مرتبه‌ی هریک بالاتر از دیگری است. انوار قاهر یک زنجیره‌ی طولی از فرشتگان را در نظام هستی تشکیل می‌دهند. علاوه بر این رشته‌ی طولی، سهروردی از طریق قاعده‌ی امکان اشرف یک رشته‌ی عرضی از انوار را نیز اثبات می‌کند که هم رتبه و هم درجه‌اند و نسبت به یک‌دیگر جنبه‌ی وجود بخشی و علیت ندارند. او این طبقه از انوار قاهر را که تدبیر همه‌ی امور عالم طبیعت به عهده‌ی ایشان است، «ارباب انواع» می‌نامد. به نظر شیخ اشراق، تأثیر طبقه‌ی عرضی انوار یعنی همان ارباب انواع^۱ در طبیعت به وساطت رشته‌ای دیگر از فرشتگان که مرتبه‌ی آن‌ها پایین‌تر از ارباب انواع است، انجام می‌شود. شیخ اشراق این رشته‌ی متوسط از فرشتگان را «انوار مدبر» و گاهی «انوار اسپهبدی» می‌نامد. این طبقه‌ی متوسط از فرشتگان به مرتبه‌ای از جهان ماورای طبیعت تعلق دارند که حکمای بعد از سهروردی آن را «عالم مثال» یا «عالم ملکوت» نامیده‌اند. این مرتبه، در فلسفه‌ی اسلامی جایگاه بسیار مهمی دارد.

نزد مشائین، عالم عقول زنجیره‌ای طولی از مجردات بود که بلافاصله بعد از جهان طبیعت قرار داشتند و طبیعت تحت نفوذ تدبیر آخرین آن‌ها قرار داشت. در فلسفه‌ی سهروردی طبقه‌بندی عالم هستی به اثبات مرتبه‌ی دیگری در مجردات منجر شد. این مرتبه واسطه‌ی میان عقول (یا انوار قاهره و ارباب انواع در نظر سهروردی) و عالم طبیعت و در واقع، همان انوار اسپهبدیه یا «عالم مثال» است. با اثبات این مرتبه، زمینه برای مباحث مهم دیگری در فلسفه‌ی اسلامی فراهم شد. بحث اثبات مجرد بعد خیال در انسان و اتحاد عالم

۱- در اصطلاح سهروردی، ارباب انواع همان مُثُل افلاطونی است.

و معلوم در همه‌ی مراتب و اثبات معاد جسمانی - که صدرالمتألهین به طور گسترده به بحث در باره‌ی آن‌ها پرداخته - در گرو اثبات همین عالم متوسط یعنی عالم مثال است.

ارتباط انوار

آنچه در فلسفه‌ی مشائی، رابطه‌ی علیت میان موجودات خوانده می‌شد، در حکمت اشراق به عشقی فوق طبیعی تعبیر می‌شود. این عشق روحانی در پیوند دادن موجودات نورانی نقش اصلی را به عهده دارد. در واقع، حبّ نورالانوار به ذات خویش که نور و کمال محض است، به مخلوقات (ماسوی) جریان پیدا می‌کند. همه‌ی مراتب وجود در پرتو نور فیض و رحمت حق به وجود می‌آیند؛ زیرا حقیقت نور ذاتاً آشکار و ظاهر است و همه چیز در پرتو نور، روشن و آشکار می‌شود^۱ و هر جا که نور هست، پرتو آن به هر طرف ساطع می‌شود. حبّ نورالانوار به ذات نورانی خویش به تجلیات این نور نیز گسترش می‌یابد و شعاع درخشان نورالانوار همه‌ی مخلوقات را پدید می‌آورد.

این عشق ربانی در همه‌ی مراتب انوار که از ذات حق سرچشمه گرفته است، موج می‌زند و سبب ربط اجزاء نظام هستی به یکدیگر می‌شود.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
بدیهی است که این دیدگاه نسبت به ارتباط موجودات، رابطه‌ی علیت و مباحث مربوط به آن را نفی نمی‌کند بلکه از زاویه‌ای معنوی و عرفانی به موجودات و ارتباط بین آن‌ها می‌نگرد.

نظریه‌ی شناخت

سهروردی علاوه بر این که جهان هستی و سلسله مراتب موجودات را بر اساس پیشه اشراقی تفسیر می‌کند، احوال نفس آدمی و شناخت و معرفت در او را هم به همین شیوه توضیح می‌دهد.

ساحت عرفانی اندیشه‌ی ابن سینا آن قدر وسعت نیافت که بتواند از شناخت نظری و استدلالی فراتر رود و تجربه‌ی عرفانی را هم دربرگیرد. اندیشه‌ی ابن سینا در فضای

۱- گویند نور ظاهر بالذات و مظهر للغير است.

عقلی صرف باقی ماند اما نظریه‌ی «اشراق» راه را برای اتحاد و درهم آمیختگی دانش نظری و برون‌نگر فیلسوفان و ذوق عرفانی و درون‌نگر عارفان هموار کرد. در فلسفه‌ی اشراق این مهم به برکت عبور از مرحله‌ی علم حصولی به عرصه‌ی علم حضوری میسر گردیده است.

علم حصولی و علم حضوری

در منطق آموخته‌اید که انسان از طریق صورتی از اشیا که در ذهن او نقش می‌بندد، نسبت به آن‌ها علم و آگاهی پیدا می‌کند؛ مثلاً به واسطه‌ی صور درخت، اسب، کتاب، کوه و... آن‌ها را می‌شناسد. به همین دلیل، در تعریف علم گفته‌اند: *الْعِلْمُ هُوَ الصَّوْرَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ*؛ علم عبارت است از صورتی از شیئی که در ذهن حاصل می‌شود.

پرسشی که در این جا پیش می‌آید این است که علم ما به همین صور علمی که در ذهن نقش می‌بندد، چگونه علمی است؟ آیا علم ما به صورتی چون درخت، سنگ، اسب و شتر نیز به وساطت صور دیگری است؟ آیا از صورتی که از اشیا در ذهن داریم، به واسطه‌ی صورت‌های دیگری آگاه می‌شویم یا آگاهی ما از آن صور مستقیم و بی‌واسطه است؟ اگر علم ما به صور ذهنی اشیا غیرمستقیم و به واسطه‌ی صورت‌های دیگر باشد، همین پرسش را درباره‌ی صور اخیر نیز می‌توان مطرح کرد: آیا علم ما به صور صور اشیا نیز به واسطه‌ی صور دیگر است یا نه؟ به همین ترتیب می‌توان مرحله به مرحله همین سؤال را درباره‌ی این صورت‌ها مطرح کرد. این کار در نهایت به یک تسلسل باطل منتهی می‌گردد و در نتیجه، علم و شناخت غیرممکن می‌شود. گذشته از این ما در ذهن خود به غیر از صور اشیای خارجی، صور دیگری نمی‌یابیم که معرف صور اشیا به ما باشند؛ یعنی، آگاهی ما به صور علمیه، متکی به صور دیگری نیست.

علم ما به اشیای خارجی که از طریق این صور علمیه حاصل می‌شود، علم حصولی نام دارد و علم ما به همین صور علمیه که بی‌واسطه و مستقیم است، علم حضوری خوانده می‌شود؛ به عبارت دیگر، این صورت علمیه، از آن جهت که از شیئی خارجی حکایت دارد، علم حصولی است و از آن جهت که بی‌هیچ واسطه‌ای خود را به ما نمایان می‌سازد، علم حضوری است. در نتیجه، آگاهی ما از اشیا و موجودات به علم حضوری باز می‌گردد. هر علم حصولی مبتنی بر

یک علم حضوری است و بدون علم حضوری هیچ علمی حاصل نمی‌شود.

معلوم بالذات، معلوم بالعرض

دانستیم که در علم حصولی، شناخت ما نسبت به اشیای خارجی همواره از طریق یک صورت ذهنی از اشیای خارجی تحقق می‌پذیرد، به طوری که علم ما به آن اشیا به طور غیرمستقیم و با واسطه است؛ مثلاً صورت گل سرخ در ذهن ما واسطه قرار می‌گیرد تا ما از آن گل سرخ که در خارج از ذهن ماست، آگاهی یابیم. علم ما نسبت به گل سرخی که خارج از ذهن ماست، از طریق صورت آن حاصل می‌شود ولی از صورت گل سرخ به واسطه‌ی صورت یا تصویر دیگری آگاه نمی‌شویم و علم ما نسبت به آن، عین همان صورت گل سرخ است.

اگر تصویر گل سرخ را در آئینه مشاهده کنیم، آن چه به طور مستقیم می‌بینیم تصویری است که در آئینه است. صورت ذهنی گل سرخ نیز در حکم همان تصویر آئینه است. گرچه غرض ما این است که گل سرخ خارج از ذهن را رؤیت کنیم و نه صورت ذهنی آن را، اما این غرض به دست نمی‌آید مگر از طریق صورت ذهنی آن. کسی که خود را در آئینه تماشا می‌کند، در واقع می‌خواهد سیمای خود را رؤیت کند اما آن چه می‌بیند چیزی جز تصویر سیمای خودش نیست.

بنابراین، آن چه به طور مستقیم برای ما معلوم است و ذهن ما به آن آگاهی بی‌واسطه دارد، همان صورت شیء خارجی است که به علم حضوری دریافت می‌شود. همین صورت علمیه معلوم واقعی ماست و به همین جهت، به صورت ذهنی، معلوم حقیقی یا معلوم بالذات گفته می‌شود.

از سوی دیگر، شیء خارجی که خودش از ما غایب است و آگاهی ما نسبت به آن از طریق صورتی است که در ذهن ما بوده و از آن شیء حکایت می‌کند، برای ما معلوم واقعی نیست و به همین جهت، به آن معلوم مجازی یا معلوم بالعرض گویند.

بنابراین، در حالت کلی چیزی که واقعیت آن برای ما آشکار و خود آن بدون واسطه در نزد ما حاضر باشد و به علم حضوری برای ما معلوم گردد، «معلوم بالذات» ماست اما چیزی که واقعیت آن نزد ما حاضر نباشد بلکه تنها صورت ذهنی آن را در ذهن خود ببینیم و به واسطه‌ی صورت ذهنی از آن آگاه شویم، برای ما «معلوم بالعرض» خواهد بود.

شب نگردد روشن از اسم چراغ
تا ننوشد باده مستی کی کند

نام فروردین نیارد گل به باغ
تا قیامت زاهد ار می می کند

علم به نفس و احوال آن

هیچ یک از ما در وجود خود تردید ندارد؛ همه‌ی ما از خودمان آگاهی داریم و خود را بدون هیچ واسطه‌ای درک می‌کنیم. نفس ما به دلیل تجرّد از ماده عین حضور است و هرگز از خودش پوشیده نیست. پس، علم ما به نفس خود علمی حضوری و نفس ما برای ما «معلوم بالذات» است. ما با واقعیت خود بدون هیچ واسطه‌ای در تماس هستیم؛ در عین حال، خود را از طریق صورت ذهنی درک نمی‌کنیم بلکه نسبت به خود شناختی بی‌واسطه و مستقیم داریم. هم‌چنین آگاهی ما از احوال و احساس‌های درونی‌مان مثل غم، شادی، لذت، محبت، نفرت و ... یک آگاهی مستقیم حضوری است و ما از احوال درونی خود به واسطه‌ی صور ذهنی آگاه نمی‌شویم؛ یعنی، هم نفس و هم احوال درونی نفس برای ما به علم حضوری آشکار است و «معلوم بالذات» ماست.

سهروردی در بسیاری از آثار خود، پیوسته به علم حضوری نفس به خودش استناد می‌ورزد و نفس را برای نفس «معلوم بالذات» می‌داند؛ مثلاً درجایی می‌گوید:

«بدان که تو چون خود را دانی نه به واسطه‌ی صورتی است از تو در تو؛ زیرا اگر خویشتن را به واسطه‌ی صورتی دانی از دو حال بیرون نباشد: یا دانی که آن صورت مطابق توست یا ندانی.»

اگر ندانی که آن صورت مطابق توست، پس خود را ندانسته‌ای؛ درحالی که فرض ما آن است که خود را می‌دانی و اگر دانی که آن صورت مطابق توست، پس باید خود را بدون آن صورت دانسته باشی تا بتوانی تشخیص دهی که آن صورت مطابق توست. پس معرفت تو به خود به واسطه‌ی صورت نیست و نتواند بود؛ زیرا تو ذاتی هستی مجرد از ماده که از خود غایب نیستی.»^۱

۱- پرتوانه .

اشراق نفس

به عقیده‌ی سهروردی، شناخت حقیقی که همانا اتصال نفس با واقعیت و معلوم بالذات است، از همین علم حضوری نفس به خود سرچشمه می‌گیرد. او تأکید می‌کند که اگر موجودی از ذات خویش آگاه نباشد، به غیر خود نیز آگاهی پیدا نخواهد کرد؛ زیرا هر علم و ادراکی بر علم حضوری استوار است و علم حضوری نیز مبتنی بر علم حضوری نفس به خویش است. علم حضوری به نفس، پیش از هر علم حضوری دیگری حاصل می‌شود و تا آدمی از نفس خود آگاهی نداشته باشد و آن را درک نکند، هیچ علم حضوری دیگری هم نخواهد داشت. علم حضوری عبارت است از حضور واقعیت معلوم در نزد نفس انسان و کدام معلوم است که از خود نفس به خود نزدیک‌تر باشد و در نزد خود حاضرتر؟ پس علم حضوری به نفس بر هر علم حضوری دیگری مقدم است و هر علم حضوری دیگری در پرتو علم حضوری به نفس حاصل می‌شود و از این رو می‌توان سنگ بنای همه‌ی شناخت‌ها و آگاهی‌ها را همین علم حضوری نفس به خود دانست.

سهروردی نفس انسان را نیز یکی از انوار مجرد می‌داند و علم حضوری نفس را به خود همان ظهور و تابش نورانیت نفس برای خویش توصیف می‌کند. نفس انسان به منزله‌ی یک منبع نور هم خود عین روشنایی است و هم همه چیز در پرتو نور آن معلوم و آشکار می‌شود. از آن‌جا که هر شناخت و ادراکی به برکت علم حضوری نفس به خود پیدا می‌شود و از آن‌جا که نفس آدمی عین نورانیت و روشنایی است، پس هر شناخت و ادراکی در شعاع نورانیت نفس به دست می‌آید؛ یعنی، با اشراق و روشنایی نور نفس درک حقیقت برای انسان ممکن و میسر می‌شود.^۱

مشرق‌ها و مغرب‌ها

در جغرافیای عرفانی عالم هستی، مشرق نقطه‌ی تجلی نور وجود است و اشیاء و موجودات در پرتو این تجلی ظاهر می‌شوند. مغرب نقطه‌ای است که در آن این نور رو به

۱- امام خمینی - رضوان الله علیه - در پیام خود به میخائیل گورباچف می‌نویسند: «... از اهل تحقیق بخواهید که به کتاب‌های سهروردی - رحمة الله علیه - در حکمت اشراق مراجعه نموده و برای جناب عالی شرح کنند که: جسم و هر موجود مادی دیگر به نور صرف که منزله از حس است نیازمند می‌باشد و ادراک شهودی ذات انسان از حقیقت خویش میرا از پدیده‌ی حسی است.»

تاریکی و غروب می‌نهد.

خورشید رُخَت چو گشت پیدا ذرّات دو کَوْن شد هویدا
مهر رخ تو چو سایه انداخت زان سایه پدید گشت اشیا

سهروردی مراتب و درجات شناخت و سیر انسان در مدارج معرفت و حقیقت را نیز با همین مفهوم مشرق و مغرب توضیح می‌دهد.

از آن‌جا که نفس انسان نور مجرد و نورانیت عین روشنایی و ظهور است، پس نفس، هم در نزد خود حاضر و برای خود ظاهر است و هم در این نورانیت نفس، حقیقت اشیا بر انسان ظاهر و آشکار می‌گردد. پس اگر نفس آدمی نورانیت بیشتری کسب کند و علم حضوری در او تقویت شود، حقایق اشیا را بهتر رؤیت می‌کند و به شناختی عمیق‌تر و کامل‌تر دست می‌یابد. این نورانیت زمانی فزونی می‌گیرد که نفس انسان شایستگی دریافت نور بیشتر را از مبدأ نور – یعنی ذات نورالانوار – به دست آورد و به عبارت دیگر، نفس او هم چون مشرقی گردد که خورشید حقیقت در آن طلوع و نورافشانی می‌کند. نفس انسان که به دلیل انتساب به نورالانوار یک حقیقت نورانی است، می‌تواند با کسب لیاقت معنوی، مشرق طلوع انوار بالاتری باشد و در مسیر کمال ارتقا پیدا کند.

پس جوینده‌ی حق و حقیقت که حُبّ دانایی با وجود او آمیخته است، مهیای اشراق و کسب نور از مبدأ انوار می‌شود. وجود او همانند مشرقی است که نور حقیقت در آن ظاهر می‌گردد و این جوینده‌ی حق پی‌درپی از مرتبه‌ای از شناخت و معرفت به مرتبه‌ی بالاتری گام می‌نهد و از مشرقی به مشرق دیگر گذر می‌کند و در هر مشرق، خورشید حقیقت با ظهور بیشتری بر او طالع می‌شود.

بود یکی شمس که اشراق داشت گرچه بسی مشرق آفاق داشت

مشرق اصغر و اکبر

نفس ابتدا در مشرق اصغر قرار دارد؛ مشرق اصغر مرتبه‌ی ضعیف علم حضوری به خویشتن و نقطه‌ی آغاز سفر معنوی اوست. پس آن‌گاه با ترک شهوت‌ها و لذت‌های مادی و مخالفت با هواهای نفسانی از دل‌بستگی به بدن و خواسته‌های آن – که مغرب نفس اوست – فاصله می‌گیرد و رفته رفته در اثر تزکیه و تهذیب، شایستگی صعود به مشرق‌های

عالی تر را پیدا می کند. در آن مشرق ها حقایق برتری بر او ظاهر می گردد و با نورانیتی که به دست می آورد، علم حضوری او هم بیشتر می شود. هر مشرق نفس نسبت به مشرق بالاتر در حکم مغرب است و هر مغرب نسبت به مغرب پایین تر در حکم مشرق است. پس نفس در سلوک روحانی خود پیوسته از مغربی به سوی مشرقی در حال سیر است تا به مشرق اکبر یا عالم عقول و نورانیت محض و قرب به نورالانوار نایل شود.

بنابراین، در حکمت سهروردی، شناخت حقیقت امری صرفاً نظری نیست و تنها با بحث و استدلال به دست نمی آید. شناخت حقیقت با سیر در مراتب نورانیت نفس مقدور است و عارفی که به حضور ناب و خالص و عالی ترین درجه ی نورانیت برسد، همان حکیم متأله است که با تمام وجود خود در محضر خداوند است. این حکیم عارف نگاهبان میراث انبیا و اولیای الهی است.

حکایات تمثیلی

هرچند که مبانی تفکر اشراقی در کتاب حکمة الاشراق به خوبی تبیین شده است، اما برای درک بهتر و عمیق تر تفکر سهروردی نباید داستان های رمزی و حکایات تمثیلی او را نادیده گرفت.

مایه های عمده ی حکایات تمثیلی سهروردی را می توان در کتاب «قِصَّةُ غُرْبَتِ الْغَرَبِيَّةِ» یافت. او در این کتاب، چگونگی سلوک طالب حقیقت را در مراتب شناخت و اتصال با فرشتگان و انوار قاهره و قرار گرفتن نفس سالک در مشرق نور معرفت به قالب حکایت توضیح می دهد.

در آغاز این حکایت، وضع و حال نوع بشر توصیف می شود؛ کودکی که اهل مشرق و متعلق به آن است به دیار غربت - یعنی به جانب غرب که همان دنیای خاکی و مادی است - رانده می شود. اهالی سرزمین غرب به هویت او پی می برند؛ پس به زنجیرش می کشند و در قعر چاهی^۱ زندانی اش می کنند؛ به طوری که فقط شب هنگام می تواند از آن خارج شود. به ناگاه پرنده ی رحمت از جانب شرق و وطن مألوف می رسد و این پیام را به او ابلاغ می کند

۱- منظور همان تعلقات دنیوی است که به چاه «قیروان» تعبیر شده و یادآور تمثیل غار در فلسفه ی

که باید بی‌درنگ به راه افتد و به وطن گمشده بازگردد. این آغاز بیداری و حرکت و ظهور نور جویندگی و طلب مشرق انوار است. مشرقی که در جغرافیای زمین سراغ آن را نمی‌توان گرفت بلکه باید آن را در سپهر معنویت و معرفت جستجو کرد.

در ادامه‌ی این حکایت، مراحل و منازل سیر و سفر این جوینده‌ی حقیقت بازگو می‌شود. بعضی حکایات تمثیلی سهروردی بر همین آهنگ است. او با زبان زیبا و لطیف رمز و اشاره، منظره‌ای دل‌انگیز را از جهان هستی و منازل سلوک روحانی پیش چشم خواننده تصویر می‌کند؛ مقصد والای انسان گم‌گشته و دورمانده از وطن را نشان می‌دهد و آدمی را به وطن حقیقی خویش دعوت می‌کند. وطنی که نه در عالم طبیعت بلکه در اقلیم نور و دیار فرشتگان است.

این وطن مصر و عراق و شام نیست این وطن جایی است که نام نیست

اهمیت فلسفه‌ی اشراق

به هر حال، حکمت اشراق از ابعاد گوناگون دارای ارزش و اهمیت است اما در چهار وجه اهمیت بیشتری دارد:

۱- حکمت اشراق فلسفه را تا حد زیادی از طبیعیات و به خصوص علم هیئت و نجوم کهن مستقل ساخت و این امر در تداوم حیات فلسفه‌ی اسلامی نقش مؤثری داشت.

۲- حکمت اشراق عالم مثال یا عالم ملکوت را که بین عالم طبیعت و عالم عقول و انوار مجرد، واسطه است اثبات کرد. همین مطلب به حل مسائل مهمی در مابعدالطبیعه منجر شد.

۳- حکمت اشراق به علم حضوری بیش از علم حصولی توجه نشان داد و همین امر نزدیک شدن مابعدالطبیعه و فلسفه‌ی استدلالی را به عرفان و سیر و سلوک معنوی نزدیک کرد. این مسئله در حکمای بعدی به کمال خود رسید.

۴- علم النفس یا روان‌شناسی فلسفی که در حکمت مشائی از مباحث طبیعیات محسوب می‌شد، چهره‌ای تازه یافت و سیر نفس در عالم مجردات مورد توجه قرار گرفت. بدین ترتیب، نفس به منزله‌ی یک موجود مجرد از ماده، از اقسام وجود شناخته شد و در زمره‌ی مسائل مابعدالطبیعه که از احکام و اقسام وجود بحث می‌کند، قرار گرفت.