



Research Paper

Examining and Explaining the Religious Identity of Suhrawardi's Illuminationist Philosophy

Hesamaldin Moemeni Shahraki^{*1} , Mehdi Alipour² 

¹ Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Research Institute of Islamic Studies and Education, Institute of Islamic Culture and Education, Tehran, Iran. Hesamaldin.momeni@gmail.com

² M.A. in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. tahaalipor@gmail.com

[10.22080/jep.2026.30441.1305](https://doi.org/10.22080/jep.2026.30441.1305)**Received:**

November 3, 2025

Accepted:

May 23, 2026

Available online:

June 5, 2026

Keywords:Religious Identity,
Philosophical Births,
Illuminationist
Philosophy, Islamic
Philosophy, Suhrawardi

Abstract

The teachings of Islam have played a fundamental and direct role in the emergence and development of certain Islamic sciences, such as exegesis and theology. However, the existence of such a role in sciences like Islamic philosophy is a point of contention and a battleground of opinions: does Islamic philosophy possess a religious identity and originality, or is it merely an imitation and gloss on Greek philosophies? Suhrawardi is one of the most significant philosophers with an original school within the tradition of Islamic philosophy, who extensively utilized the teachings of Islam, especially the Holy Qur'an, in his philosophical works. The present research seeks to answer the question: Did Suhrawardi's philosophical reason, in addition to Greek philosophies, also draw upon Islam, and is Illuminationist philosophy distinct from Greek philosophies and also endowed with a religious identity? The research findings indicate that Illuminationist philosophy possesses a religious identity and has transcended Greek philosophies. The roles of Islam in the philosophical births from Suhrawardi's perspective include: introducing religious terminology into Illuminationist philosophy; providing religious corroboration and confirmation for the demonstrative method; employing the transmitted method in Illuminationist philosophy; Islam's creation of philosophical problems for Suhrawardi's philosophical reason; offering a religious interpretation of ancient philosophies by Suhrawardi's philosophical reason; and theorizing influenced by religious teachings in Illuminationist philosophy. Illuminationist philosophy possesses a rational-religious model, the axis of which is "the perfection of philosophical reason through dialogue with religion." This model has seven components: utilization of religion as an epistemological source (contextual component); fertilizing the language of Islamic philosophy; adopting a religious approach; employing the transmitted method to confirm the rational method; religion's problem-creation; offering a philosophical-religious interpretation; and philosophical-religious theorizing. Furthermore, the religious identity of Illuminationist philosophy does not render it an eclectic philosophy or a form of Islamic theology.

***Corresponding Author:** Hesamaldin Moemeni Shahraki

Address: Institute of Islamic Culture and Education,
Tehran, Iran.

Email: Hesamaldin.momeni@gmail.com

Tel: 09132858689



Extended Abstract

1. Introduction

One of the arguments put forward by some opponents of Islamic philosophy is that Islamic philosophy is not merely a continuation of Greek philosophical traditions; rather, as an intellectual system, it lacks originality and is profoundly influenced by the views of Greek philosophers, especially Plato, Aristotle, and the Neoplatonists. They contend that it can be regarded more as a gloss on Greek philosophy than as an independent and self-grounded philosophical system.

One way to assess this claim is to examine and measure the relationship between the philosophical views of preeminent Islamic philosophers and Islam, as well as other intellectual and cultural sources. This helps determine whether they passively translated and commented on Greek ideas or whether their philosophical reason engaged in dialogue with other intellectual and cultural sources, producing innovations through these dialogues and thereby transcending Greek philosophies.

Shahāb al-Din Suhrawardi is one of the most significant Islamic philosophers. Initially a proponent of Peripatetic philosophy, he later departed from it and founded a different wisdom. In his view, discursive philosophy alone is insufficient for discovering truth; conversely, for teaching and transmitting discovered truths, one cannot rely solely on mystical wisdom, making recourse to discursive wisdom a necessary need. Accordingly, he sought to create a convergence between philosophical and mystical doctrines by drawing upon Greek, Persian, Neoplatonic, and Sufi traditions.

But this is not the whole story. The role of Islam as a foundational factor in the

formation and development of Illuminationist philosophy must also be recognized, a matter requiring careful investigation. Islam has always been one of the most important factors shaping intellectual and philosophical currents in Islamic civilization. Qur'anic and Hadith teachings, from the very first centuries of Islam's emergence, laid the groundwork for profound philosophical questions that compelled Muslim philosophers to reflect. Suhrawardi had a particular view of the relationship between religion and philosophy, making extensive use of Qur'anic verses and Hadiths in his philosophical works. The Master of Illumination regarded wisdom as having a divine and celestial origin and considered the ancient sages as belonging to the ranks of divine prophets. From his perspective, Islam was not an obstacle to rational thought; rather, it provided a suitable ground for the birth of philosophical ideas.

To assess the aforementioned claim of the opponents of Islamic philosophy, the present research seeks to measure the relationship between the philosophical views of Suhrawardi—as one of the most important Islamic philosophers—and Islam. It therefore aims to answer the question: Did Suhrawardi's philosophical reason, besides Greek philosophies, also benefit from Islam, and is Illuminationist philosophy distinct from Greek philosophies and possessed of a religious identity, or is his philosophy merely a pure imitation of Greece? To answer this, we must first respond to the following questions: What is the purpose of this extensive use of Islam in Illuminationist philosophy—a use unprecedented in the works of Suhrawardi's philosophical predecessors? Now that Suhrawardi's philosophical reason has entered into dialogue with revealed and transmitted knowledge, has it been influenced by



them? If Suhrawardi's philosophical reason was indeed influenced by Islam, what births and innovations resulted in Illuminationist philosophy? What is the model of dialogue between reason and religion in Suhrawardi's philosophizing? And how does he employ religious teachings while avoiding eclecticism and without degrading into theology?

2. Research Method

In this research, the author employs documentary, logical-analytical, and deductive methods to answer the above questions.

3. Findings

Illuminationist philosophy possesses a religious identity because Suhrawardi's philosophical reason, through dialogue with religion, achieved births and innovations that advanced both itself and Islamic philosophy. Moreover, this dialogue between reason and religion is not accidental or thoughtless; it is conscious and follows a model. Thus, Sheykh al-Eshrāq, as one of the Islamic philosophers, did not stop at Greek philosophies; rather, through various dialogues—including dialogue with Islam—he surpassed them and advanced Illuminationist philosophy.

The roles that Islam played in generating philosophical births in Suhrawardi's reason are as follows: 1) introducing religious terminology into Illuminationist philosophy; 2) providing religious corroboration and confirmation for the demonstrative method; 3) employing the transmitted method in Illuminationist philosophy; 4) Islam's creation of philosophical problems for Suhrawardi's philosophical reason; 5) offering a religious interpretation of ancient philosophies by Suhrawardi's philosophical reason; and 6) theorizing

influenced by religious teachings in Illuminationist philosophy.

By analyzing the relationship between reason and religion in Suhrawardi's philosophizing reason, and the effects Islam had in generating his rational-philosophical births, the rational-religious model of Suhrawardi's philosophizing has been delineated. This rational-religious model, known as Illuminationist wisdom, has as its core and axis "the perfection of philosophical reason through dialogue with religion." The model also has seven components: utilization of religion as an epistemological source (contextual component); fertilizing the language of Islamic philosophy; adopting a religious approach; employing the transmitted method to confirm the rational method; religion's problem-creation; offering a philosophical-religious interpretation; and philosophical-religious theorizing.

Furthermore, since Illuminationist philosophy possesses a coherent rational-religious model, does not deviate from the rational method in the realm of dialogue with Islam, seeks the perfection of its philosophical reason in the shadow of this dialogue, and because all the innovations that Islam brought about for Suhrawardi's philosophy are centered on his philosophical reason—its religious identity does not mean that his philosophy is eclectic or falls under Islamic theology.

4. Conclusion

One of the most fundamental challenges for Islamic philosophy is whether the religious approach imposes presuppositions upon Illuminationist philosophy, thereby creating limitations within it. Is religion (as a normative epistemological source) compatible with "philosophical freedom", or does it distort it? The concise answer is:



1. In principle, presuppositions and theoretical terms play a significant role in directing philosophical views, just as adopting Aristotelian physics leads to one model of philosophical ontology, while choosing Democritean physics leads to another model, and similarly for quantum physics. Thus, the creation of limitations is not exclusive to religious presuppositions; it pertains to all presuppositions, and no philosophy is devoid of scientific-epistemological presuppositions and theoretical terms. Of course, in our view, these presuppositions and theoretical terms must be subjected to rational-scientific scrutiny.
2. If we consider the method of philosophy to be exclusively the demonstrative syllogistic method—a view we share—then Suhrawardi's use of the transmitted method, even if only for reinforcement and

confirmation, constitutes a weakening of the independent identity and philosophical freedom of philosophy. Furthermore, if the use of the transmitted method in philosophy were to be considered an independent method alongside the demonstrative syllogistic method, this would turn “Islamic philosophy” into “philosophical theology”.

If, within the framework of the demonstrative syllogistic method and while fully adhering to it, we also employ a religious approach, we have not distorted philosophical freedom. Just as we can, within the demonstrative syllogistic method, also draw upon a scientific approach, these approaches help the philosopher by opening new horizons for philosophical reason. Of course, one must ensure that adherence to the demonstrative syllogistic method is fully maintained, and that the use of these approaches is not excessive and is limited to cases of necessity.



References

The Holy Quran

Ebrahimi Dinani, G. H. (2009). *The ray of thought and intuition in Suhrawardi's philosophy*. Tehran: Hekmat.

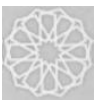
Suhrawardi, S. Y. (1993). *Collected works (Majmu'ah mosannafat)*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Shahrazūri, S. M. (2001). *Sharḥ-e Ḥekmat al-Eshrgh* (H. Ziai Torbati, Ed. & An-

not.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Shirāzi, Q. (2004). *Sharḥ-e Ḥekmat al-Eshrāgh* (A. Norani & M. Mo-haghegh, Eds.). Tehran: Association of Cultural Works and Honors.

Yazdanpanah, S. Y. (2012). *Ḥekmat-e Eshragh*. Qom: Research Institute of Hawzeh and University & SAMT.



علمی

بررسی و تبیین هویت دینی فلسفه اشراق سهروردی

حسام‌الدین مؤمنی شهرکی^{۱*}، مهدی علی‌پور^۲ 

^۱ استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشکده مطالعات و معارف اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی، تهران، ایران. hesamaldin.momeni@gmail.com

^۲ کارشناسی ارشد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. tahaalipor@gmail.com

 [10.22080/jepr.2026.30441.1305](https://doi.org/10.22080/jepr.2026.30441.1305)

چکیده

معارف دین اسلام در ایجاد و تکامل برخی از علوم اسلامی مانند تفسیر و کلام نقشی اساسی و مستقیم داشته؛ اما وجود این نقش در علوم همچون فلسفه اسلامی محل درنگ و معرکه آراء است که آیا فلسفه اسلامی دارای هویت دینی و نوآوری است یا صرفاً تقلید و حاشیه‌نویسی فلسفه‌های یونانی است؟ سهروردی از مهم‌ترین فلاسفه صاحب مکتب در جریان فلسفه اسلامی است که از معارف دین اسلام به ویژه قرآن کریم به صورت گسترده در آثار فلسفی خویش بهره برده است. پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این مسئله است که آیا عقل فلسفی سهروردی علاوه بر فلسفه‌های یونانی از دین اسلام نیز استفاده نموده و حکمت اشراق متمایز از فلسفه‌های یونانی است و دارای هویت دینی نیز هست یا خیر؟ یافته‌های تحقیق نشان داد که حکمت اشراق دارای هویت دینی بوده و از فلسفه‌های یونانی عبور کرده است. نقش دین اسلام در زایش‌های فلسفی از منظر سهروردی عبارتند از: وارد نمودن اصطلاحات دینی به فلسفه اشراق؛ ارائه استشهاد و تأییدیه دینی بر روش برهانی؛ استفاده از روش نقلی در فلسفه اشراق؛ مسئله‌سازی دین اسلام برای عقل فلسفی سهروردی؛ ارائه تفسیر دینی از فلسفه‌های کهن توسط عقل فلسفی سهروردی؛ و نظریه‌پردازی متأثر از معارف دینی در فلسفه اشراق. حکمت اشراق دارای یک الگوی عقلی-دینی است که محور این الگو عبارت از «تکامل عقل فلسفی در سایه گفتگو با دین» است. الگو دارای هفت مؤلفه استفاده از منبع معرفتی دین (مؤلفه زمینه‌ای)؛ باروری زبان فلسفه اسلامی؛ اخذ رویکرد دینی؛ بکارگیری روش نقلی در تأیید روش عقلی؛ مسئله‌سازی دین؛ ارائه تفسیر فلسفی-دینی؛ و نظریه‌پردازی فلسفی-دینی است. همچنین هویت دینی داشتن حکمت اشراق باعث نمی‌شود که یک فلسفه التقاطی یا کلام اسلامی باشد.

تاریخ دریافت:

۱۲ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۱۵ خرداد ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:

هویت دینی، زایش‌های فلسفی، فلسفه اشراق، فلسفه اسلامی، سهروردی

* نویسنده مسئول: حسام‌الدین مؤمنی شهرکی

آدرس: پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی، تهران، ایران.

ایمیل: hesamaldin.momeni@gmail.com

تلفن: ۰۹۱۳۲۸۵۸۶۸۹



۱ مقدمه

یکی از مباحثی که عده‌ای از مخالفان فلسفه اسلامی بیان می‌کنند این است که فلسفه اسلامی نه تنها ادامه‌دهنده صرف سنت‌های فلسفی یونان است؛ بلکه به عنوان یک دستگاہ فکری فاقد اصالت و به شدت متأثر از آراء فلاسفه یونانی به ویژه افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان محسوب می‌شود و آن را می‌توان بیشتر به عنوان حاشیه‌نویسی بر فلسفه یونان تلقی کرد تا یک سیستم فلسفی مستقل و خودبنیاد (ر.ک: دورانت، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۴۳۴؛ راسل، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۹۸-۵۹۹).

از جمله راه‌های ارزیابی این ادعا بررسی و سنجش نسبت دیدگاه‌های فلسفی فلاسفه برتر اسلامی با دین اسلام و سایر منابع فکری و فرهنگی است تا مشخص شود که آیا آنان در نظریات فلسفی خود منفعلانه به ترجمه و شرح اندیشه‌های یونانی پرداختند یا اینکه با عقل فلسفی خود به گفتگوی با منابع فکری و فرهنگی دیگر نیز پرداخته‌اند و در اثر این گفتگوها نوآوری‌هایی تولید و از فلسفه‌های یونانی عبور کرده‌اند.

شهاب‌الدین سهروردی یکی از مهم‌ترین فلاسفه اسلامی است که ابتدا از طرفداران فلسفه مشائی بود؛ اما در ادامه از آن جدا شده و به پایه‌ریزی حکمتی متفاوت پرداخته است. به باور او حکمت بحثی برای کشف حقیقت کافی نیست و از طرف دیگر برای تعلیم و انتقال حقایق کشف‌شده نمی‌توان تنها از حکمت ذوقی بهره برد و استمداد از حکمت بحثی نیز نیازی ضروری است. بر این اساس کوشید تا با استفاده از فلسفه‌های یونانی، ایرانی و نوافلاطونی و تصوف (سهروردی ۱۳۷۲، ۳: ۴۶۵، ۱: ۵۰۳-۵۰۲ و ۲: ۹-۱۱؛ ملاصدرا بی‌تا، ۱۱) میان آموزه‌های فلسفی و عرفانی تقارن ایجاد کند.

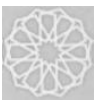
اما این تمام ماجرا نیست و در این میان نقش دین اسلام به عنوان عاملی زیربنایی در شکل‌گیری و تکوین فلسفه اشراق نیز باید دیده شود و این مسئله نیازمند واکاوی دقیق است. دین اسلام همواره به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌دهنده‌ی جریان‌های فکری و فلسفی در تمدن اسلامی مطرح بوده است و تعالیم قرآنی و روایی از همان سده‌های نخستین ظهور اسلام، زمینه‌ساز پرسش‌های عمیق فلسفی شدند که فیلسوفان مسلمان را به تأمل واداشت. در این میان سهروردی نگاهی ویژه به رابطه‌ی دین و فلسفه دارد و در آثار فلسفی‌اش از آیات و روایات استفاده زیادی برده است.

شیخ اشراق حکمت را دارای منشأ الهی و آسمانی می‌داند و حکمای گذشته را در زمره انبیاء الهی می‌داند (ر.ک: سهروردی ۱۳۷۲، ۱: ۵۰۲-۵۰۳ و ۲: ۹-۱۰؛ شهرزوری ۱۳۸۰، ۲۳ و ۲۷). از منظر او اسلام نه‌تنها مانعی بر سر راه تفکر عقلی نبوده؛ بلکه بستر مناسبی برای زایش اندیشه‌های فلسفی فراهم کرده است.

پژوهش حاضر جهت بررسی ادعای فوق مخالفان فلسفه اسلامی به دنبال سنجش نسبت دیدگاه‌های فلسفی سهروردی به عنوان یکی از مهم‌ترین فلاسفه اسلامی با دین اسلام است؛ پس با استفاده از روش‌های اسنادی، تحلیل منطقی و قیاسی می‌خواهد به این مسئله جواب دهد که آیا عقل فلسفی سهروردی علاوه بر فلسفه‌های یونانی از دین اسلام نیز استفاده نموده و حکمت اشراق متمایز از فلسفه‌های یونانی است و دارای هویت دینی نیز هست یا اینگونه نیست و فلسفه او صرفاً گرده‌برداری محض از یونان است؟ برای پاسخ‌گویی به این مسئله ابتدا باید به این پرسش‌ها پاسخ گفت: این حجم بهره‌گیری از دین اسلام در فلسفه اشراق که در آثار فلاسفه قبلی سهروردی سابقه ندارد برای چیست؟ و حال که عقل فلسفی سهروردی با معارف وحیانی و روایی وارد گفتگو گردیده؛ آیا از آن‌ها تأثیر هم پذیرفته است یا خیر؟ چنانچه عقل فلسفی شیخ اشراق از دین اسلام متأثر گشته است؛ در نتیجه آن، چه زایش‌ها و نوآوری‌هایی در فلسفه اشراقی به وجود آمده است؟ همچنین الگوی گفتگوی عقل و دین در ساحت فلسفه‌ورزی سهروردی چگونه است؟ و اینکه او چگونه از آموزه‌های دینی استفاده می‌کند و در عین حال، فلسفه‌اش به التقاط دچار نمی‌شود و به کلام تنزل نمی‌یابد؟

برخی از پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده و نزدیک به مسئله تحقیق حاضر هستند عبارتند از:

- مقاله «جایگاه قرآن کریم در سرچشمه‌های مکتب شیخ شهاب‌الدین سهروردی» (بخش‌شده-بالی ۱۳۹۷) به بررسی نقش محوری قرآن در شکل‌گیری حکمت اشراق پرداخته شده و بر این باور است که سهروردی محوریت فلسفه خود را به قرآن داده است. هدف سهروردی از استفاده از قرآن، استحکام بخشیدن به استدلال‌های فلسفی، ایجاد تعامل بین عقل و نقل و ارائه نظامی هماهنگ از آموزه‌های دینی و فلسفی بوده است.



نشان داده‌اند و تنها به نقش داشتن دین اسلام در فلسفه سهروردی اشاره کرده‌اند؛ ولی به طور دقیق وارد این مسئله نشده‌اند که از منظر فلسفه اشراق دین اسلام چه نقش‌هایی در زایش‌های فلسفی دارد و این نقش‌ها را تبیین و تحلیل نکرده‌اند و نیز به الگوی عقلی-دینی حکمت اشراق اشاره‌ای نداشته‌اند. ما در این تحقیق به دنبال تبیین و تحلیل هویت دینی حکمت اشراق و نقش‌های دین اسلام در ایجاد نوآوری‌های فلسفه سهروردی و ارائه الگوی عقلی-دینی حکمت اشراق هستیم.

۲ نقش‌های دین اسلام در ایجاد زایش‌های عقل فلسفی سهروردی

یکی از ویژگی‌های بارز فلسفه اشراق این است که سهروردی در این نظام حکمی به صورت گسترده و مشهودی از آیات قرآن کریم و روایات بهره برده است. او نه‌تنها دین اسلام را با فلسفه در تضاد نمی‌داند؛ بلکه آن را به عنوان عاملی پویا در زایش و تکامل اندیشه‌های فلسفی مورد نظر دارد. درواقع فلسفه اشراق به عنوان یکی از مکاتب برجسته فلسفی در جهان اسلام علاوه بر اینکه از آثار فلسفی و عرفانی استفاده کرده از معارف دینی نیز بهره گرفته و طرحی نو درانداخته است که بر عقل فلسفی و جریان فلسفه پس از خود تأثیری ژرف نهاد.

در گام نخست، این پژوهش به استخراج نقش‌هایی می‌پردازد که دین اسلام بر عقل فلسفی شیخ اشراق اعمال کرده است. این نقش‌ها کارکردی پویا و مولد دارند و دین اسلام در این فرایند، عقل اشراقی را به سمت باروری نظری، تولید معرفتی و نوآوری فلسفی سوق داده است. به عبارت دیگر آموزه‌های دینی بستری را فراهم آورده‌اند که در آن عقل فلسفی شهاب‌الدین سهروردی، قواعد خود را نه صرفاً در تقلید از یونان، بلکه در مسیری خلاقانه بازتعریف کند.

پس از احصای این نقش‌ها، مرحله دوم پژوهش آغاز می‌شود که عبارت است از دستیابی به مؤلفه‌های الگوی عقلی-دینی حکمت اشراق. این مؤلفه‌ها نه از راه پیش‌فرض یا تحمیل مباحث بیرونی، بلکه بر اساس و از دل خود نقش‌های استخراج‌شده و از طریق تبیین و تحلیل این نقش‌ها حاصل می‌آید. بدین معنا که بر اساس هر نقش دینی شناسایی شده یک یا چند مؤلفه ساختاری در الگوی نهایی اخذ می‌شود. این مؤلفه‌ها در حقیقت نتیجه تبیین و تحلیل ساختارمند همان نقش‌های دین در

- مقاله «خاستگاه و پیشینه حکمت اشراق» (بهشتی ۱۳۹۲) به بررسی ریشه‌های فکری فلسفه اشراق می‌پردازد و نشان می‌دهد که این نظام فلسفی از منابع متعددی از جمله منابع دینی تأثیر پذیرفته و تلفیقی منسجم از منابع دینی، فلسفی و عرفانی است که سهروردی با نوآوری‌های خود آن را نظام‌مند کرده است.

- مقاله «تطور حکمت نبوی از سهروردی تا ملاصدرا» (کمالی‌زاده ۱۴۰۲) معتقد است سهروردی ضمن نقد فلسفه بحثی محض مشائی، حکمت را الهام‌گرفته از انبیاء و اولیاء الهی می‌داند و بر هماهنگی عقل و وحی تأکید می‌نماید.

- مقاله «تحلیل اشارات قرآنی معاد در آثار شیخ اشراق سهروردی» (اسدپور و مردای ۱۳۹۳) به بررسی تحلیل اشارات قرآنی معاد در آثار سهروردی می‌پردازد. سهروردی با رویکردی اشراقی و با محوریت نور، به تبیین مسئله معاد پرداخته و در این راستا از آیات قرآنی برای تقویت استدلال‌های فلسفی خود بهره برده است.

- مقاله «منابع و مبانی نیایش‌ها و ادعیه در حکمت اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی» (حبیبی و نصیری نصر ۱۳۹۴) به بررسی جایگاه نیایش و دعا در نظام فلسفی سهروردی می‌پردازد و نشان می‌دهد که این مفاهیم نه تنها به عنوان ابزارهای عرفانی، بلکه به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی اشراقی عمل می‌کنند.

- اکبریان در کتاب (مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام) (اکبریان ۱۳۸۶) به بحث سرچشمه بحث‌های اشراقی در جهان اسلام پرداخته و کتاب حکمة الاشراق را از دو جهت نقد بر فلسفه مشاء و تدوین اصول حکمت اشراقی مورد بررسی قرار داده است. در پایان نیز مبتنی بودن طبیعیات سهروردی بر پایه نور و نه هیولی و صورت ارسطویی را بیان نموده است.

بر اساس آنچه بیان گردید تحقیقات پیشین به وجود تعامل و هماهنگی میان دین و فلسفه در نظام فلسفه اشراق پرداخته و برخی گفتگوهای شیخ اشراق با دین را



استفاده وی از نقل دینی برای تأیید و استشهاد دیدگاه-های فلسفی‌اش دانست؛ به عبارت دیگر در حکمت اشراق تأیید نمودن روش برهانی توسط آیات و روایات را می‌توان یکی از نقش‌هایی دانست که دین در ایجاد زایش‌های فلسفی ایفاء می‌کند و باعث افزایش درجه اعتماد و یقین به آن دیدگاه فلسفی می‌گردد.

در اینجا سهروردی ابتدا مسائل فلسفی را با استفاده از روش برهانی مستدل می‌نماید و سپس برای تأیید صحت آن‌ها به آیات و روایات استناد می‌کند. شیخ اشراق از آیات و روایات برای تأیید و استشهاد آراء فلسفی‌اش به‌شکل گسترده بهره برده و نسبت به حکمای اسلامی پیش از خود، این نوع استفاده از آیات و روایات را گسترش داده است.

رساله‌های سهروردی مملو از آیات و روایاتی است که فراوان در تأیید افکارش به آن‌ها استناد و استشهاد نموده و از آن‌ها الهام گرفته است. برای نمونه سهروردی در رساله الواح عمادیه بیان می‌کند در این کتاب جملاتی از لطایف و نمونه‌هایی از عجایب آورده و گمان نمی‌کند که پیش از این، مشابهی برای این رساله تألیف شده باشد. او پس از ارائه مستدل هر مطلب فلسفی به دو آیه جهت استشهاد و تأیید استناد کرده است. بنابراین معتقد است که در اصول کلی، معنایی را به وضوح بیان می‌کند و آن را به استشهادی قرآنی پیوند می‌زند (سهروردی، ۱۳۷۲، ۴: ۳۴). این نوع استفاده از قرآن به حدی است که برخی صاحب نظران معتقدند سهروردی اساساً رساله الواح عمادیه را در تطبیق فلسفه اشراقی با مبانی دینی نوشته است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ۱: ۱۲۷).

شیخ اشراق تلاش می‌کند تا میان دستاوردهای عقلی و شهودی از یک سو و معارف دینی از طرف دیگر هماهنگی ایجاد کند. او در رساله‌ی کلمة التصوف بر تبعیت از شریعت تأکید می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ۴: ۱۸). وی بر این باور است که دیدگاه‌های فلسفی را در صورتی می‌توان پذیرفت که آیات و روایات بر صحت آن‌ها گواهی دهند و هر ادعایی که با کتاب و سنت تأیید نشود، بیهوده و بی‌اعتبار است (سهروردی، ۱۳۷۲، ۴: ۱۰۲).

سهروردی در موارد متعددی از این نقش تأییدی و استشهادی منابع دینی مانند تأیید دیدگاه حدوث نفس به حدوث بدن، چگونگی رابطه نفس و بدن و تفاوت انواع نفوس استفاده برده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ۴: ۵۴-۵۲ و ۳: ۸۹ و ۱: ۴۸۸-۴۸۷). به عنوان مثال او در اثبات ارباب

قالب طراحی الگوی عقلی-دینی فلسفه اشراق هستند. بنابراین رابطه بین نقش‌ها و مؤلفه‌ها در این الگو، رابطه‌ای تولیدی و تبیینی-تحلیلی است: نقش‌ها، کارکرد دین در پویاسازی عقل فلسفی را نشان می‌دهند و مؤلفه‌ها، برساخته‌های عقلانی‌شده‌ای هستند که از تبیین و تحلیل همان نقش‌ها در قالب یک مدل برآمده‌اند.

به باور ما نقش‌هایی که دین اسلام در ایجاد زایش-های عقل فلسفی شیخ اشراق دارد بدین قرار هستند:

۲٫۱ وارد نمودن اصطلاحات دینی به فلسفه

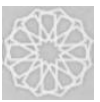
یکی از نقش‌های دین اسلام در ایجاد زایش‌های فلسفه اشراق عبارت است از باروری زبان فلسفه اسلامی از طریق وارد نمودن اصطلاحات دینی به حکمت اشراق و ایجاد اصطلاحات جدید در فلسفه اسلامی بر مبنای فلسفه و دین اسلام در این نظام حکمی. درواقع سهروردی با استفاده از واژگان و اصطلاحات مأخوذ از دین اسلام به باروری زبان فلسفه اسلامی بر اساس دین اسلام پرداخته است.

بهره‌گیری از آیات و روایات در نام‌گذاری اصطلاحات مهم حکمت اشراق متبلور است و اصطلاحات کلیدی و پایه‌های اصلی تفکر اشراقی همانند حکمت، نور، ظلمت، شهود، اشراق، ملکوت و جبرئیل را از آیات و روایات گرفته است. علاوه بر این او در مقدمه کتاب *حکمة الاشراق* مباحث حکمی خود را «علم الانوار» می‌نامد (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲: ۱۰) یا در پایان *مطارحات* حکمت خود را «فقه الانوار» معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ۱: ۵۰۵) که هر دو اسم برگرفته از معارف دین اسلام هستند.

همچنین سهروردی با تأثیرپذیری از آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ ای مردم! شما باید نیازمندان به خدا، و فقط خدا بی‌نیاز و ستوده است» (فاطر: ۱۵) وجودات واجب و ممکن را به نورهای غنی و فقیر تغییر نام داده است. او در تعریف آن‌ها می‌گوید غنی چیزی است که در ذات و کمالات خود به دیگری نیازمند نباشد و فقیر چیزی است که در ذات یا کمالات خود یا هر دوی آن‌ها به دیگری وابسته باشد (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲: ۱۰۷).

۲٫۲ ارائه استشهاد و تأییدیه دینی بر روش برهانی

یکی دیگر از نقش‌هایی که سهروردی در نظام فلسفی خویش برای دین اسلام در نظر گرفته است را باید



نتیجه آن امری تخلف‌ناپذیر است. اکنون سهروردی در مورد نیایش نیز به وجود این رابطه اشاره کرده و حالت دعا را نسبت به مطلوب مانند مقدمات برهان نسبت به نتیجه آن می‌داند؛ بنابراین در دیدگاه او نسبت دعا به مطلوب برای ارباب سلوک همچون نسبت مقدمات به نتیجه در باب برهان است (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۸، ۸۵).

سهروردی در برخی از مباحث فلسفی علاوه بر روش قیاسی برهانی و در کنار آن از روش نقلی نیز بهره برده است. برای نمونه با استفاده از روش نقلی به اثبات بقاء و جاودانگی نفس پرداخته است. سهروردی برای اثبات بقاء نفس ابتدا با استفاده از روش عقلی بیان می‌کند که هنگامی که برای تو روشن شد که اجزاء بدن تجزیه و دگرگون می‌شوند، اما ادراک‌کننده (نفس) در تو ثابت و پایدار است؛ پس اگر نفس با فساد بدن نابود می‌شد، می‌بایست در اولین دگرگونی بدن آن نیز نابود می‌شد؛ زیرا رابطه‌ی آن با بدن همواره در حال تغییر و زوال است. نفس نه دارای مکان است و نه محلی در بدن دارد تا رقیب یا ضدی داشته باشد که آن را باطل سازد یا استعداد محلش تغییر یابد و آن را نابود گرداند. رابطه نفس با بدن تنها یک رابطه‌ی شوقی است که امری اضافی است و اضافه ضعیف‌ترین اعراض است؛ برای مثال آنچه در سمت راست تو است به چپ تو منتقل می‌شود و نسبت تو به آن تغییر می‌کند بدون آنکه ذره‌ای در ذات تو تغییری رخ دهد. پس اگر نفس با فساد بدن نابود می‌شد؛ لازم می‌آمد که ضعیف‌ترین اعراض قوام‌دهنده وجود یک جوهر (نفس) باشد و این محال است. بنابراین چون نفس مفارق که علت بدن است، همواره باقی است و ذاتاً به محل نیاز ندارد؛ پس با بقای علت خود (خداوند) باقی می‌ماند.^۱

در ادامه سهروردی پس از ارائه مطلب با روش عقلی؛ می‌خواهد همان ادعا را با روش نقلی نیز به اثبات برساند. او با بهره‌گیری از روش نقلی بر اساس آیات قرآنی به اثبات مجدد بقاء نفس پرداخته و می‌گوید:

فإنّه ينتقل ما على يمينك إلى يسارك و تتبدل إضافتك إليه دون تغير في ذاتك؛ فلو كانت النفس تبطل ببطلان البدن لكان أضعف الأعراض مقومًا لوجود الجوهر، و هو محال. فلما كان المفارق الذي هو علته دائماً و ليست ذات محل فتبقى ببقائه. سهروردی ۱۳۷۲، ۴: ۸۱

انواع، متوجه نادرستی استدلال‌هایی که دیگران برای اثبات عالم مثل به کار گرفته‌اند می‌گردد و به نقد آن‌ها می‌پردازد و در راستای نقد دیدگاه و استدلال‌های دیگران و تأیید تفسیر و استدلال خویش، از کتاب و سنت استفاده می‌نماید. سهروردی تأکید می‌کند که این استنادات به عنوان ارائه دلیل و برهان نیستند؛ بلکه به جهت تنبه و تأیید آورده شده‌اند.

«و قال شارع العرب و العجم «انّ لله سبعا و سبعين حجابا من نور، لو كشفت عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره.» و أوحى إليه الله «نورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (نور: ۳۵) و قال «انّ العرش من نوري.»

و من الملتقط من الأدعية النبوية «يا نور النور! احتجبت دون خلقك، فلا يدرك نورك نور. يا نور النور! قد استنار بنورك اهل السَّمَاوَاتِ و استضاء بنورك اهل الارض. يا نور كلّ نور! خامد بنورك كلّ نور.» و من الدعوات المأثورة «أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك.» و لست أورد هذه الأشياء لتكون حجة، بل نهبته بها تنبيهها، و الشواهد من الصحف و كلام الحكماء الأقدمين ممّا لا يحصى.» (سهروردی ۱۳۷۲، ۲: ۱۶۲-۱۶۵).

۲،۳ استفاده از روش نقلی

یکی دیگر از نقش‌هایی که سهروردی برای دین اسلام در فلسفه خود در نظر گرفته است را باید استفاده روشی از دین اسلام در فلسفه دانست. او در دیدگاهی بدیع برای دعا و مناجات، کارکردی روشی در حکمت اشراق در نظر گرفته و معتقد است نسبت دعا به جلب مقصودها، همانند نسبت فکر به فراخواندن مطلوب علمی است.

«و كن كثير الدعا في امر آخرتك فإنّ الدعا نسبتة الى استجلاب المطالب كنسبة الفكر الى استدعا المطلوب العلمی فكلّ معدّ لما يناسبه ...» (سهروردی ۱۳۷۲، ۱: ۱۱۹).

آنچنان که در برهان منطقی میان مقدمات برهان و نتیجه آن، نوعی رابطه ضروری وجود دارد؛ به همین جهت پس از تمهید و تکمیل مقدمات در برهان، دستیابی به

^۱ «لما تبين لك أنّ أجزاء البدن تتحلّل و تتبدّل، و مدرك منك ثابت، فلو كانت النفس تبطل ببطلان الجسد لبطلت عند التبديل الأولى فإنّ علاقتها مع الروح، و هو أبدا في التحليل. و ليست النفس ذات مكان أو محل ليكون لها مزاحم أو مضادّ يبطلها، أو يتغيّر استعداد المحل فيبطلها. و ليس بينها و بين البدن إلاّ علاقة شوقية هي إضافة، و الإضافة أضعف الأعراض،



داده و آن را نامشروع می‌داند. البته بعدها که به جرگه تصوف می‌پیوندد نیز همچنان با دیدگاه تعارضی به فلسفه می‌نگرد و معتقد است که دین مساوی با فلسفه و کلام نیست؛ بلکه دین با تصوف برابر است. وی دارای پارادایم تصوف‌گرایی است و جامعه علمی آن زمان، دیدگاه غزالی را پذیرفته است. همچنین شهاب‌الدین عمر سهروردی که از متصوفه صاحب نام است با نگارش کتاب *رشف النوائج الایمانیه* و کشف الغضائح الیونانیه جایگاه فلسفه و فیلسوفان را بیش از غزالی متزلزل ساخت. از جهت دیگر برخی متکلمان مانند فخرالدین رازی نیز نگاهی خصمانه به فلسفه دارند و به دنبال زمین زدن آن هستند (ر.ک: غزالی ۱۳۸۲؛ همو ۱۴۰۶ق؛ شهاب‌الدین عمر سهروردی ۱۴۲۰ق؛ رازی ۱۳۸۴).

بنابراین از جمله مسائلی که در بستر تاریخ و فرهنگ اسلامی شکل گرفت و به یکی از مهم‌ترین و کلان‌ترین مسائل فلسفی برای سهروردی تبدیل می‌شود را می‌توان مسئله «چگونگی نسبت و رابطه میان دین اسلام، فلسفه و عرفان» دانست. سهروردی در چنین موقعیت علمی و فرهنگی و در راستای پاسخ به مسئله فوق، نظامی معرفتی بنیان گذاشت که عرفان، برهان و قرآن در کنار یکدیگر قرار گیرند.

به عنوان مثال او بیان می‌کند که *رساله فی اعتقاد الحکماء* را در دفاع از حکیمان الهی و راستین نوشته است. او در مقدمه کتاب دلیل نگارش اثر را اینگونه بیان می‌کند که وقتی مشاهده می‌کند زبان مردم به طعن و ناسزا به سوی اهل علم از حکمای متأله دراز شده و انکار شدیدی نسبت به آنان صورت گرفته است؛ به تألیف این رساله می‌پردازد. سهروردی خاستگاه این امر را گمان مردم درباره حکما می‌داند که می‌پندارند ایشان دهری هستند و به خداوند، پیامبران، حشر، معاد و... پس از مرگ معتقد نیستند؛ در حالی که این گمان درباره حکیمان متأله نادرست است (سهروردی ۱۳۷۲، ۲: ۲۶۲).

۲٫۵ ارائه تفسیر دینی از فلسفه‌های کهن

ارائه تفسیر دینی از فلسفه‌های کهن توسط سهروردی یکی از نقش‌هایی است که دین اسلام در فلسفه اشراق ایفاء نموده است. سهروردی بر اساس مبانی و معارف اسلامی از فلسفه‌های کهن یونانی و ایرانی تفسیری دینی ارائه می‌کند. برای مثال او تفسیری دینی از نظریه مثل افلاطونی ارائه داده است. بدین صورت که شیخ اشراق با

«و من الدلیل علی بقائها من التنزیل مثنای، منها: قوله: «وَ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْیاءٌ» بذواتهم المدركة «عِنْدَ رَبِّهِمْ» المتبرئ عن الحیز و الشواغل الجسدية، «بِرَزْقُونَ» الأنوار الإلهية، «فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (آل عمران : ۱۶۹-۱۷۰) من اللذات العلوية و البهجة القدسية. یثنيه قوله: «وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْیاءٌ وَ لَکِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره : ۱۵۴). و مما ورد في التنزیل من المثنای في عودها، قوله: «إِلَى رَبِّكَ یَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (قیامه : ۱۲) یثنيه قوله: «إِلَى رَبِّكَ یَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ» (قیامه : ۳۰) و قوله: «یا أیتُّها الْکُفُّوسُ الْمُطْمَئِنِّتَةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّکِ» (فجر : ۲۷-۲۸) یثنيه قوله: «إِلَى رَبِّکِ ارْجِعِي» (علق : ۸) (سهروردی ۱۳۷۲، ۴: ۸۱).

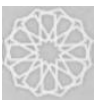
مثال دیگر اینکه به باور سهروردی، بر این دیدگاه که نفس در عالم اجسام نبوده و جسم و جسمانی نیست، در قرآن، سنت و روایات دلیل وجود دارد؛ برای مثال آیه ۵۵ سوره قمر و این روایت پیامبر اکرم که می‌فرمایند: «نزد پروردگارم بودم که به من خوردنی و نوشیدنی می‌داد» بر این دلالت می‌کند که نفس جسم و جسمانی نیست؛ چون این صفات و ویژگی‌هایی که به نفس نسبت داده شده، برای غیراجسام درست است.

«و الدلیل علی أنَّه لیس فی عالم الاجسام و لیس بجسم و لا جسمانی من الكتاب و السنّة و الأثر. أمّا الآيات: «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیکٍ مُقْتَدِرٍ»^۱ و هذا يدلّ علی أنَّه لیس بجسم و لا جسمانی، اذ لا يتصور فی حقّ الاجسام هذه الصفات، بل هذه الصفات للروح الالهی المتبرئ عن عالم الاجسام بجوهره. و لیس فرق بینه و بین الملائكة الا تصرّفه فی الاجسام. و أمّا بیانه من السنّة: قول النبیّ علیه السلام «أبیت عند ربی یطعمنی و یسقینی.» (مجلسی ۱۴۰۳ق، ۱۶: ۳۹۰؛ ابن بابویه ۱۴۱۳ق، ۲: ۱۷۲)» (سهروردی ۱۳۷۲، ۲: ۲۶۷ و ۴: ۶۵).

۲٫۴ مسئله‌سازی دین اسلام برای عقل فلسفی سهروردی

سهروردی در دورانی وارد میدان فلسفه‌ورزی می‌گردد که از هر سو به فلسفه حمله شده و می‌شود. غزالی که مقامی بلند مرتبه در فقه دارد (ر.ک: سیوطی ۱۳۵۲ق، ۱: ۲۷۵) چون برخی دیدگاه‌های ابن‌سینا را در تعارض با شریعت می‌داند حکم به تکفیر و تفسیق بوعلی و فلسفه

۱. «در جایگاهی حق و پسندیده نزد پادشاهی توانا» (قمر : ۵۵)



با جبرئیل (عقل فعال) ارتباط برقرار کرده و از طریق صور مثالی احکام و شرایع الهی را دریافت می‌کنند (سهروردی ۱۳۷۲، ۳: ۱۸۱-۱۸۰؛ هروی ۱۳۶۳، ۱۱۷).

۲٫۶ نظریه‌پردازی متأثر از معارف دینی

یکی از نقش‌هایی که دین اسلام در ایجاد زایش‌های نظام حکمی اشراقی دارد را می‌توان یاری‌رسانی به عقل نظریه-پرداز دانست که در این نقش سهروردی از منابع دینی تأثیر می‌پذیرد و سپس با عقل فلسفی‌اش به نظریه-پردازی در مباحث فلسفی می‌پردازد. برای نمونه می‌توان نظریه متافیزیک نوری را مثال زد که خاستگاه دینی دارد و سهروردی نظام فلسفه اشراق خویش را بر این نظریه قرار می‌دهد. وی با تأثیرپذیری از آیات و روایات متعددی همچون «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ؛ خدا نور آسمان‌ها و زمین است؛ وصف نورش مانند چراغدانی است که در آن، چراغ پر فروغی است، و آن چراغ در میان قندیل بلورینی است، که آن قندیل بلورین گویی ستاره تابانی است، [و آن چراغ] از [روغن] درخت زیتونی پربرکت که نه شرقی است و نه غربی افروخته می‌شود، [و] روغن آن [از پاک‌ی و صافی] نزدیک است روشنی بدهد گرچه آتشی به آن نرسیده باشد، نوری است بر فراز نوری؛ خدا هر کس را بخواهد به سوی نور خود هدایت می‌کند، و خدا برای مردم مثل‌ها می‌زند [تا حقایق را بفهمند] و خدا به همه چیز داناست» (نور: ۳۵) بیان می‌کند که خداوند از جهت ذات خود ظاهر است و نور تمام انوار است و تمام مراتب هستی، سلسله مراتبی از انوار او به‌شمار می‌روند؛ زیرا معطی حیات و بخشنده نوریت و ظاهرکننده دیگران است و نوریت هر نیر سایه نور او است «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا؛ و زمین به نور پروردگارش روشن می‌شود» (زمر: ۶۹) (سهروردی ۱۳۷۲، ۳: ۱۸۳-۱۸۲ و ۴۳۲).

شیخ با ایده گرفتن از معارف دین اسلام موضوع فلسفه را نور قرار داده و متافیزیک را از وجودشناسی به نورشناسی تغییر می‌دهد. او در نظریه متافیزیک نوری با بهره‌گیری از معارف دین اسلام همچون آیه «أَوْ كَظَلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظَلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ؛ یا [اعمالشان] مانند

وارد نمودن فرشته‌شناسی اسلامی به هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی افلاطونی، به تفسیر دینی از «مثال انسان» می‌پردازد. جبرئیل در نظام فلسفی سهروردی جایگاهی محوری دارد و این وجود نورانی به عنوان واسطه فیض الهی، نقش اساسی در ارتباط میان عالم ملکوت و عالم ماده بازی می‌کند. شیخ اشراق جبرئیل را صاحب طلسم نوع ناطق می‌داند که پدر نزدیک به پیشوایان بزرگ ملکوت قاهره است و او را با عناوین متعددی از جمله «روح القدس»، «آب قریب» و «روان بخش» معرفی می‌کند (سهروردی ۱۳۷۲، ۲: ۲۰۰-۲۰۱ و ۲۶۵).

«و يحصل من بعض الانوار القاهرة و هو صاحب طلسم النوع الناطق - یعنی جبرئیل علیه السلام، - و هو الأب القریب من عظماء رؤساء الملوك القاهرة، «روان بخش»، روح القدس، واهب العلم و التأييد، معطى الحياة و الفضيلة، على المزاج الأتم الانسانی نور مجرد هو النور المتصرف فى الصیاصی الانسیة» (سهروردی ۱۳۷۲، ۲: ۲۰۰-۲۰۱).

به باور سهروردی جبرئیل همان عقل فعال حکما است که به عنوان رب‌النوع و طلسم نوع انسان؛ به وجودآورنده نور اسپهبد (نفس ناطقه) است و با اتصال به او علم، حیات و کمالات به نفوس انسانی بخشیده می‌شود چنانکه خداوند می‌فرماید: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي؛ و از روح خود در او بدمم». همچنین در نظام هستی-شناسی او، جبرئیل به امر خداوند واسطه وجود عالم عنصر و کدخدای عنصریات است (سهروردی ۱۳۷۲، ۳: ۱۸۰-۱۸۱ و ۲: ۲۰۰-۲۰۱ و ۲۶۵).

شیخ معتقد است که بر اساس قرآن کریم «أَقْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ؛ بخوان در حالی که پروردگارت کریم‌ترین [کریمان] است. همان که به وسیله قلم آموخت.» (علق: ۳-۴) این ارتباط جبرئیل با نفوس ناطقه انسانی بدین شکل است که جبرئیل مانند قلمی (ذات عقل بالفعل) علوم حقیقی و معارف ربانی را بر الواح (نفوس انسان‌ها) نقش می‌زند و این فرایند موجب هدایت انسان‌ها به سمت معرفت و کمال می‌شود؛ همانگونه که خداوند می‌فرماید «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ؛ اینانند که خدا ایمان را در دل‌هایشان ثابت و پایدار کرده، و به روحی از جانب خود نیرومندشان ساخته» (مجادله: ۲۲). بر همین اساس چنانکه قرآن اشاره می‌کند «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى؛ [فرشته] بسیار نیرومند به او تعلیم داده است» (نجم: ۵) پیامبران



نمود که در اینجا حکمت ذوقی و اشراقی اصل اساسی است و حکمت استدلالی فرع به شمار می‌آید. جهان هیچگاه از حکمت و حکیم (خلیفه خدا) خالی نیست و حجت الهی در هر زمان وجود دارد. حال چنانچه ریاست، حکومت و تدبیر ظاهری نیز به دست او سپرده شود، دورانی نورانی و درخشان خواهد بود و اگر ریاست ظاهری به دست او نباشد، ظلمت و تاریکی چیره است (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲: ۱۱-۱۲).

۳ الگوی عقلی-دینی حکمت اشراق

دین اسلام نه تنها به عنوان یک بستر تاریخی-فرهنگی برای جریان فلسفه‌ورزی سهروردی عمل نموده است که از این جهت می‌توان فلسفه اشراق را یکی از مکاتب فلسفه اسلامی نامید؛ بلکه به عنوان یکی از عوامل پویایی و زایایی فلسفی در اندیشه سهروردی عمل کرده است. او با نقش‌آفرینی‌ای که برای آموزه‌های اسلامی در فلسفه تعریف نموده است؛ تلاش کرده هویت مستقل فلسفه اسلامی را نشان دهد.

به نظر می‌رسد که جهت نشان دادن هویت دینی حکمت اشراق، باید مشخص نمود که بهره‌گیری سهروردی از دین اسلام در فلسفه، امری تصادفی یا التقاطی نبوده؛ بلکه رویکردی آگاهانه و نظام‌مند است. تحقق این هدف، در گام نخست مستلزم تبیین «الگوی چگونگی رابطه و گفتگوی عقل و دین» در دستگاه فکری وی می‌باشد. از این رو، با واکاوی دقیق نسبت میان عقل و دین در قاموس عقل فلسفه‌ورز سهروردی و نیز نقش‌هایی که دین اسلام در زایش‌های عقلی فلسفی او ایفاء نموده است، می‌توان الگوی عقلی-دینی فلسفه‌ورزی سهروردی با نام حکمت اشراق را ترسیم نمود.

۳/۱ محور الگو: تکامل عقل فلسفی در سایه گفتگو با دین

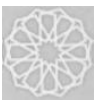
کانون و محور این الگوی فلسفه عقلی-دینی عبارت است از اینکه در نگاه سهروردی عقل فلسفی پس از مراجعه به دین اسلام و برقراری گفتگو با آن تکامل می‌یابد. درواقع سهروردی با برقراری گفتگو میان عقل فلسفی استدلال‌گر و دین اسلام و بهره‌گیری عقل فلسفی از معارف اسلامی، به دنبال ارائه الگویی از فلسفه است که در اثر این گفتگو، عقل فلسفی تکامل یافته و رشد کرده است.

تاریکی‌هایی است در دریایی بسیار عمیق که همواره موجی آن را می‌پوشاند، و بالای آن موجی دیگر است، و بر فراز آن ابری است، تاریکی‌هایی است برخی بالای برخی دیگر؛ [مبتلای این امواج و تاریکی‌ها] هرگاه دستش را بیرون آورد، بعید است آن را ببیند. و کسی که خدا نوری برای او قرار نداده است، برای او هیچ نوری نیست» (نور: ۴۰)، تمام هستی را بر اساس نور و ظلمت تبیین و تفسیر و مقوله‌بندی می‌کند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲، ۲: حکمه اشراق).

همچنین نمونه دیگر اینکه سهروردی «نظریه خلیفه الهی» که حاوی آراء خاص خودش هست را با استفاده از آموزه‌های دین اسلام به عنوان منبع اصلی و نیز با بهره‌گیری از برخی دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی پیش از خود، ارائه داده است. او بر اساس آیه «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ» اوست کسی که شما را در زمین، جانشینان قرار داد، و [پایه‌های مادی و معنوی] برخی از شما را بر برخی دیگر به درجاتی بالا برد» (انعام: ۱۶۴) معتقد است که نفس ناطقه انسان خلیفه و جانشین خدا در زمین است و درجات انسان‌ها به قدر درجات علوم، فضیلت نفوس و غایت همت آنان است. پس انسان‌های کامل خلیفه تام الهی هستند؛ آنچنان که خداوند خطاب به حضرت داوود (ع) می‌فرماید: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» [و گفتیم: ای داود! همانا تو را در زمین جانشین [و نماینده خود] قرار دادیم؛ پس میان مردم به حق داوری کن] (ص: ۲۶) (سهروردی، ۱۳۷۲، ۳: ۱۹۴).

بنابراین شیخ اشراق پس از معرفی نور اسپهبدی به عنوان خلیفه الله، در گام بعدی با استناد به آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» و آن زمان را یاد آر که پروردگارت به فرشتگان گفت: به یقین جانشینی در زمین قرار می‌دهم» (بقره: ۳۰) انسان کامل را خلیفه تام الهی و واسطه فیض می‌داند که چون در علم، ریاست و اصلاح امور عالم جانشین خداوند است؛ پس باید در تمام عالم ذاتی وجود داشته باشد که نسبت به سایر موجودات به حق تعالی نزدیک‌تر باشد تا به واسطه او فیض الهی به آنان برسد (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲: ۱۱-۱۲؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ۱۸).

خلیفه الهی یا امام متأله یا قطب؛ انسان کاملی است که جامع و کامل حکمت ذوقی و بحثی است و جانشین ظاهری و باطنی خداوند در زمین است - البته باید توجه



برده است (سهروردی ۱۳۷۲، ۱: ۱۶۴). او تقریباً در تمام بخش‌های نوشته‌های خود از معارف اسلامی استفاده نموده و دین اسلام را به عنوان یکی از منابع معرفتی نظام حکمت اشراقی مدنظر قرار داده است و این یکی از نقش‌هایی است که دین اسلام برای ایجاد زایش‌های عقل فلسفی در نظام حکمی اشراقی ایفاء می‌کند.

سهروردی در خطاب به رهروان حکمت اشراق، حقیقت را واحد می‌داند و آنان را به تمسک به کتاب و سنت فرا می‌خواند و به تقوای الهی و توکل بر او وصیتشان می‌کند. او معتقد است که باید شریعت و قوانین الهی را رعایت نمود و پاس داشت؛ زیرا تازیانه خدا است و با آن، بندگانش را تربیت و به سوی رضوان خود می‌راند. هر ادعایی که برای آن از کتاب و سنت شاهد و گواهی نباشد، از شاخه‌های بیهودگی و اقسام لغو است. هر کس به ریسمان قرآن چنگ نزند، گمراه می‌شود و در پرتگاه هوی سقوط کند. همانگونه که آفریدگان از آفرینش انسان عاجز هستند؛ از راهنمایی او نیز ناتوان هستند. بلکه آنچنان که قرآن کریم می‌فرماید «پروردگار ما کسی است که به هر موجودی، آفرینش [ویژه] او را [آنگونه که سزاوارش بود] به وی عطا کرده، سپس هدایت نمود»؛ قدرت خداوند تو را آفرید و کلامش تو را راهنمایی کرد.^۲

بنابراین شیخ اشراق بیش از آنکه به بررسی اسناد و آثار علمی بپردازد و آن‌ها را سند دیدگاه‌هایش قرار دهد؛ به تأمل در قرآن کریم می‌پردازد و در پرتو نور آن، راه خویش را به سوی حقیقت می‌گشاید. به باور او آنچنان که خلق و ایجاد توسط حضرت حق انجام می‌گیرد، ارشاد و هدایت نیز فقط با راهنمایی او انجام می‌شود و چون نیرو و توان تمام مخلوقات از ایجاد تو عاجز هستند؛ پس آثار و سخنان آنان نیز از ارشاد و هدایت تو ناتوان خواهند بود. خداوند قدرت مطلق و کامل است که به تو لباس هستی می‌پوشاند و کلمه روشن و نورانی است که تو را ارشاد و هدایت می‌کند. پس انسانی که به کلمه خداوند توجه نکند و به رشته محکم قرآن چنگ نزند؛ در چاه

سهروردی بر اساس آیه «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ؛ و کسی که خدا نوری برای او قرار نداده است، برای او هیچ نوری نیست» (نور: ۴۰) معتقد است فهم مطالب موجود در کتاب حکمه الاشراق تنها برای کسانی میسر است که از روح القدس نور کسب کرده و شرایط لازم را در خویش مهیا نموده‌اند؛ چون هم عمل سالک قدسی‌ای که توانایی استدلال ندارد و هم استدلال فیلسوفی که آیات ملکوتی را مشاهده نکرده، ناقص است و این دو مکمل یکدیگر هستند (سهروردی ۱۳۷۲، ۱: ۳۶۱).

او پیروانش را به قرائت قرآن ترغیب می‌کند و به آنان می‌گوید هنگامی که دارای وجد و سرور و روان آرام و فکر لطیف هستی قرآن بخوان و آنگونه به سراغ قرآن برو که گویا تنها تو مخاطب نزول آن هستی.^۱ در این صورت است که قرآن به عنوان بستری برای تفکر؛ هم مسائل موجود تو را حل می‌کند و برای تو معرفت جدید به بار می‌آورد و هم مسائل جدید برایت می‌آفریند تا تلاش کنی و با تأمل و اندیشه لطیف در قرآن مسائل جدیدت را حل کنی و باز هم معارف جدیدتر برایت ایجاد شود و این مسیر ادامه دارد. بنابراین برون‌داد اینچنین رجوعی به قرآن برای تو دستیابی به مسئله، علم و معرفت و درواقع حکمت‌ورزی و تکامل بخشی به عقل فلسفی در سایه گفتگو با دین است.

۴ مؤلفه‌های الگو

به نظر می‌رسد که الگوی عقلی-دینی حکمت اشراق دارای ۷ مؤلفه زیر است:

۴/۱ استفاده از منبع معرفتی دین (مؤلفه زمینه-ای):

سهروردی نخستین فیلسوف مسلمانی است که در آثار فلسفی خویش به صورت فراوان و به نحو بسیار آشکار و مداوم از قرآن کریم و روایات بهره برده و پیش از او، هیچ حکیمی در آثار فلسفی خود به این میزان از آیات و روایات استفاده نکرده بود. وی علاوه بر به‌کارگیری گسترده از آیات قرآن کریم، از مأثورات نبوی و دعاهای وارده نیز بهره

۱. «و علیک بقراءة القرآن مع وجد و طرب و فکر الطیف و اقرأ القرآن کانه ما أنزل الا فی شأنک فقط» سهروردی ۱۳۷۲، ۴: ۱۳۹

۲. «أول ما أوصیک به تقوی الله عزّ و جلّ. فما خاب من آب إلیه، و ما تعطلّ من توکل علیه. احفظ الشریعة فإنّ [ها] سوط الله، بها یسوق عباده إلی رضوانه. کلّ دعوی لم تشهد بها

شواهد الکتاب و السنة فهی من تفاریع العبث، و شعب الرّفث. من لم یعتصم بحبل القرآن غوی، و هوی فی غیابة جبّ الهوی. ألم تعلم أنّه کما قصرت قوی الخلائق عن إیجادک، قصرت عن إعطاء حق إرشادک؟ بل «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰). قدرته أوجدتک، و کلمته أُرشدتک.» سهروردی ۱۳۷۲، ۴: ۱۰۲



رب‌النوع دانستن جبرئیل برای انسان که آمیزه‌ای از فلسفه افلاطونی و معارف اسلامی است. بنابراین می‌توان این سنخ تفاسیر سهروردی را تفاسیر فلسفی-دینی از فلسفه‌های کهن دانست.

۴،۷ نظریه‌پردازی فلسفی-دینی

عقل فلسفی سهروردی با تأثیرپذیری از منابع دینی به نظریه‌پردازی در حوزه فلسفه اشراق می‌پردازد. می‌توان این سنخ نظریات را نظریات فلسفی-دینی نامید. نقش «نظریه‌پردازی متأثر از دین اسلام» در فلسفه سهروردی بسیار بااهمیت است؛ زیرا او نظام فلسفه اشراق را بر روی نظریه متافیزیک نوری‌اش قرار داده و اصولاً مهم‌ترین ویژگی فلسفه اشراق همین نظریه است که سهروردی آن را تحت تأثیر معارف دین اسلام و سایر منابع معرفتی ارائه داده است.

۵ نسبت حکمت اشراق با فلسفه التقاطی و کلام

۵،۱ حکمت اشراق و فلسفه التقاطی

به باور ما هنگامی از تلفیق التقاط‌گونه در آثار یک فیلسوف می‌توان سخن گفت که آن فیلسوف بدون هیچ الگویی و فارغ از عقل فلسفی خود به انتقال مباحث و معارف غیرفلسفی به میدان فلسفه دست بزند. این در حالی است که اگر او بر اساس نقشه و الگویی که بر اساس عقل فلسفی خویش آن را طراحی کرده و سپس بر اساس همین عقل فلسفی‌اش اجزای این الگو را پیاده‌سازی می‌کند، مطلبی به گستره فلسفه‌اش بیفزاید؛ دیگر نمی‌توان از التقاط و گردآوری سخن گفت.

بر اساس آنچه بیان گردید فلسفه اشراق دارای الگو و نظام است که هسته و محور مرکزی این الگو تکامل عقل فلسفی سهروردی در سایه گفتگو با دین است؛ درواقع توجه به عقل فلسفی و تلاش برای ارتقاء و تکامل آن است که او را به استفاده از دین تشویق نموده است. سهروردی خودش مؤلفه‌های الگوی حکمت اشراق را انتخاب نموده و بر اساس عقل فلسفی خویش الگوی عقلی-دینی خود را پیاده‌سازی نموده است؛ پس فلسفه او التقاطی نیست.

نکته دیگر اینکه روش فلسفی سهروردی در الگوی عقلی-دینی حکمت اشراق شامل دو روش برهانی و نقلی می‌شود. البته او به هنگام استفاده از روش نقلی؛ این روش را در کنار روش برهانی و پس از آن و در تقویت آن

ضلالت و گمراهی سرنگون خواهد شد (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۸، ۸۳).

۴،۲ باروری زبان فلسفه اسلامی

سهروردی با وارد نمودن اصطلاحات برگرفته از قرآن و حدیث در فلسفه اشراق به دنبال باروری زبان فلسفه اسلامی است. ممکن است که سهروردی علاوه بر هدف فوق، جهت افزایش مقبولیت اجتماعی فلسفه در جهان اسلام اصطلاحات دینی را وارد زبان تخصصی فلسفه اشراق نموده تا این تعارض ناصحیح موجود میان فلسفه با دین و عرفان که در اذهان ناآگاه رخنه کرده را از بین ببرد.

۴،۳ اخذ رویکرد دینی

یکی از مؤلفه‌های فلسفه اشراق را می‌توان کارکرد روش-شناسانه دین در آن دانست؛ بدین صورت که شیخ از دین اسلام برای ارائه استشهاد و تأییدیه بر روش برهانی بهره گرفته که هدف از آن تقویت استدلال‌های فلسفی است.

۴،۴ بکارگیری روش نقلی در تأیید روش عقلی

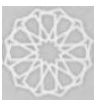
یکی از مهم‌ترین ویژگی‌ها و مؤلفه‌های فلسفه اشراق را باید استفاده سهروردی از روش نقلی در کنار روش عقلی دانست. مؤلفه بهره‌گیری از روش نقلی در حکمت اشراق نشان‌دهنده این مطلب است که در اندیشه سهروردی فلسفه محدود به یک روش خاص نیست و درواقع چند روشی است؛ البته او پس از استفاده از روش قیاسی برهانی و اثبات برهانی دیدگاه فلسفی‌اش، از روش نقلی بهره برده و همان مطلب را اثبات نقلی نیز می‌کند. بر این اساس می‌توان گفت سهروردی از روش نقلی جهت تأیید و تقویت روش برهانی استفاده کرده است.

۴،۵ مسئله‌سازی دین

مسئله‌سازی از جمله اساسی‌ترین عوامل پویایی و رشد مکاتب فلسفی است؛ چون مادامی که مسئله نباشد، تلاش عقلی و فلسفه‌ورزی برای رسیدن به پاسخ صورت نمی‌گیرد. مسئله چگونگی نسبت و رابطه میان دین اسلام و فلسفه در شمار مهم‌ترین مسائل فلسفی سهروردی است که در این مؤلفه می‌گنجد.

۴،۶ ارائه تفسیر فلسفی-دینی

سهروردی با عقل فلسفی‌اش و بر اساس مبانی و معارف اسلامی که اخذ کرده به ارائه تفسیر اسلامی از فلسفه‌های ایران باستان و یونان پرداخته است و به نوعی دست به نوسازی معنوی این فلسفه‌ها زده است مانند



استفاده می‌کند و از روش نقلی به تنهایی بهره نمی‌برد؛ پس هویت دینی فلسفه اشراق بر مبنای روش برهانی و در مواردی روش‌های برهانی و نقلی شکل گرفته و وجود روش برهانی باب هر گونه التقاط و گردآوری را می‌بندد.

۵٫۲ حکمت اشراق و کلام اسلامی

به اعتقاد ما حکمت اشراق واقعاً فلسفه است و کلام نیست؛ زیرا بر اساس آنچه بیان گردید:

- فلسفه اشراق در بسیاری از موارد دارای روش قیاسی برهانی بوده و گاهی دارای روش‌های برهانی و نقلی است که در این موارد روش نقلی برای تأیید و تقویت روش برهانی آمده است. به عبارت دیگر در این موارد اولویت روشی سهروردی، روش قیاسی برهانی است و استفاده از روش نقلی اگرچه جنبه اثبات‌گری دارد؛ اما از جهت تقویت و تأیید روش قیاسی برهانی است و فرع بر این روش است. برای مثال سهروردی در مباحث جاودانگی و غیرجسمانی بودن نفس پس از اثبات دیدگاه خود با روش قیاسی برهانی، با بهره‌گیری از روش نقلی به تقویت و تأیید رأی خود نیز می‌پردازد. این در حالی است که روش علم کلام متشکل از روش‌های گوناگونی از جمله روش نقلی محض است و متکلم بسته به نوع مسئله و طرف گفتگو می‌تواند تغییر روش بدهد. متکلمان در مسائل فراوانی اصلاً از روش قیاسی برهانی بهره نبرده‌اند و تنها از روش نقلی استفاده کرده‌اند.

- سهروردی حکمت اشراق را در راستای ارائه یک فلسفه عقلی-دینی معرفی نموده است؛ نه یک مکتب کلامی.

- کسی نمی‌تواند ادعا کند که تمام مسائل فلسفه اشراق را دین اسلام برای سهروردی مطرح کرده است. در واقع اکثر مسائل فلسفه اشراق توسط منابعی خارج از دین اسلام از عقل فلسفی سهروردی پرسیده شده‌اند و دین فقط برخی از مسائل از جمله «چگونگی نسبت و رابطه میان دین اسلام، فلسفه و عرفان» را برای فلسفه اشراق عنوان نموده که برای پاسخگویی به آن‌ها هم، سهروردی از عقل فلسفی استفاده کرده است.

- در خصوص تفسیرها و نظریه‌پردازی‌های متأثر از دین اسلام در حکمت اشراق مانند تفسیر اسلامی از نظریه مثل افلاطونی و نظریه متافیزیک نوری نیز باید گفت که در این موارد عقل فلسفی سهروردی با تأثیرپذیری از منابع دینی به تفسیر و نظریه‌پردازی در حوزه فلسفه می‌پردازد و دین به عقل کمک می‌کند تا این عقل فلسفی به تفسیر و نظریه‌پردازی بپردازد. در واقع چارچوب و ساختار این تفسیرها و نظریه‌ها، عقلی فلسفی است و این‌ها تفسیر و نظریه‌پردازی‌های فلسفی-دینی هستند.

- ادعای مقاله این نیست که همه فلسفه اشراق از دین اسلام متأثر و دارای هویت دینی است؛ بلکه به باور ما تنها بخشی از آن از دین اسلام اثر پذیرفته است. بنابراین آن قسمت از فلسفه اشراق که از دین تأثیر پذیرفته است؛ خارج از موضوع بوده و نمی‌توان بر آن قسمت اطلاق کلام نمود.

۶ نتیجه‌گیری

حکمت اشراق دارای هویت دینی است؛ زیرا عقل فلسفی سهروردی در گفتگوی با دین به زایش‌ها و نوآوری‌هایی دست یافته که باعث رشد خود و فلسفه اسلامی شده و نیز این گفتگوی عقل و دین اتفاقی و بدون فکر نیست؛ بلکه آگاهانه و الگومند است. پس شیخ اشراق به عنوان یکی از فلاسفه اسلامی نه تنها در فلسفه‌های یونانی توقف نکرده؛ بلکه با استفاده از گفتگوهای گوناگون از جمله گفتگوی با دین اسلام از آن‌ها عبور کرده و فلسفه اشراق را رشد داده است.

نقش‌هایی که دین اسلام برای ایجاد زایش‌های عقل فلسفی سهروردی ایفاء کرده است عبارتند از: ۱- وارد نمودن اصطلاحات دینی به فلسفه اشراق؛ ۲- ارائه استشهاد و تأییدیه دینی بر روش برهانی؛ ۳- استفاده از روش نقلی در فلسفه اشراق؛ ۴- مسئله‌سازی دین اسلام برای عقل فلسفی سهروردی؛ ۵- ارائه تفسیر دینی از فلسفه‌های کهن توسط عقل فلسفی سهروردی؛ و ۶- نظریه‌پردازی متأثر از معارف دینی در فلسفه اشراق.

با تحلیل نسبت میان عقل و دین در عقل فلسفه‌ورز سهروردی و نیز اثرهایی که دین اسلام در ایجاد زایش‌های عقلی فلسفی او ایجاد کرده است، الگوی عقلی-دینی فلسفه‌ورزی سهروردی ترسیم گردید. الگوی عقلی-دینی



انتخاب فیزیک دموکریتوسی ما را به یک مدل دیگری از هستی‌شناسی فلسفی سوق می‌دهد و همین طور است فیزیک کوانتوم. پس این ایجاد محدودیت تنها منحصر در پیش‌فرض‌های دینی نیست و به تمامی پیش‌فرض‌ها مربوط می‌شود و هیچ فلسفه‌ای نیست که خالی از پیش‌فرض‌های علمی-معرفتی و ترم‌های تئوریک باشد. البته به باور ما در اینجا باید پیش‌فرض‌ها و ترم‌های تئوریک را به بوته بررسی و کنکاش عقلی-علمی بگذاریم.

۲- اگر روش فلسفه را منحصر در روش قیاسی برهانی بدانیم که ما نیز بر این نظریم؛ استفاده سهروردی از روش نقلی اگرچه برای تقویت و تأیید هم باشد، تزلزل هویت استقلالی و حریت فلسفه محسوب می‌شود. همچنین اگر استفاده از روش نقلی در فلسفه بخواهد به عنوان روشی مستقل در کنار روش قیاسی برهانی محسوب شود؛ این منجر به «کلام فلسفی» شدن «فلسفه اسلامی» می‌شود.

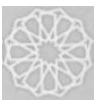
اگر در قالب روش قیاسی برهانی و ضمن پایبندی کامل به این روش بخواهیم از رویکرد دینی نیز استفاده ببریم، حریت فلسفه را مخدوش نکرده‌ایم، همانگونه که می‌توان در قالب روش قیاسی برهانی از رویکرد علمی هم بهره ببریم و این رویکردها با گشایش افق‌های جدیدی برای عقل فلسفی به فیلسوف کمک هم می‌کنند. البته باید توجه نمود که پایبندی به روش قیاسی برهانی باید به طور کامل حفظ شود و همچنین استفاده از این رویکردها نباید زیاد شود و فقط در موارد ضرورت باشد.

فلسفه‌ورزی سهروردی با نام حکمت اشراق بدین قرار است که کانون و محور این الگوی عقلی-دینی عبارت است از «تکامل عقل فلسفی در سایه گفتگو با دین». همچنین الگو دارای هفت مؤلفه استفاده از منبع معرفتی دین (مؤلفه زمینه‌ای)؛ باروری زبان فلسفه اسلامی؛ اخذ رویکرد دینی؛ بکارگیری روش نقلی در تأیید روش عقلی؛ مسئله‌سازی دین؛ ارائه تفسیر فلسفی-دینی؛ و نظریه-پردازی فلسفی-دینی است.

همچنین از آنجایی که حکمت اشراق دارای الگوی عقلی-دینی منسجم است و در حوزه گفتگوی فلسفه اشراق با دین اسلام از روش عقلی تخطی نکرده و در سایه این گفتگو به دنبال تکامل عقل فلسفی خویش است و نیز چون همه نوآوری‌هایی که دین اسلام برای فلسفه سهروردی شکل داده با محوریت عقل فلسفی او ایجاد شده است؛ پس هویت دینی داشتندش بدین معنا نیست که فلسفه‌اش التقاطی یا در زمره کلام اسلامی باشد.

اکنون شایسته است که به صورت بسیار مختصر و در حد چند نکته به یکی از بنیادی‌ترین چالش‌های فلسفه اسلامی بپردازیم که آیا رویکرد دینی پیش‌فرض‌هایی را بر حکمت اشراق تحمیل نکرده و باعث ایجاد محدودیت-هایی در آن نگردیده؟ آیا دین (به عنوان منبع معرفتی هنجارگذار) با «حریت فلسفی» سازگار است یا آن را مخدوش می‌سازد؟ و...

۱- اصولاً پیش‌فرض‌ها و ترم‌های تئوریک در هدایت دیدگاه‌های فلسفی نقش بسزایی دارند آنچه‌ای که پذیرش فیزیک ارسطویی منجر به اخذ یک مدل دیدگاه هستی‌شناسی فلسفی می‌شود و



منابع

- قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان
ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۸۸. *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. تهران: حکمت.
- ابن بابویه، محمد بن علی. ۱۴۱۳ق. *من لا یحضره الفقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- اسدپور، رضا و شهرزاد مرادی. پاییز و زمستان ۱۳۹۳. «تحلیل اشارات قرآنی معاد در آثار شیخ اشراق سهروردی». *دوفصلنامه الاهیات قرآنی (با رویکرد کلامی)*. سال دوم. ش ۳. ص ۷۷-۹۸
- اکبریان، رضا. ۱۳۸۶. *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بخشنده بالی، عباس. تابستان ۱۳۹۷. «جایگاه قرآن کریم در سرچشمه‌های مکتب شیخ شهاب‌الدین سهروردی». *مطالعات قرآنی*. سال نهم. ش ۳۴.
- بهشتی، محمد. پاییز ۱۳۹۲. «خاستگاه و پیشینه حکمت اشراق». *پژوهش‌های فلسفی کلامی*. سال ۱۵. ش ۵۷.
- حبیبی، محسن و عاطفه نصیری نصر. زمستان ۱۳۹۴. «منابع و مبانی نیایش‌ها و ادعیه در حکمت اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی». *حکمت معاصر*. سال ششم. ش ۴.
- دورانت، ویل. (۱۳۷۳). *تاریخ تمدن*. ابوطالب صارمی و همکاران. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- رازی، فخرالدین. ۱۳۸۴. *شرح الاشارات و التنبیها*. علی‌رضا نجف‌زاده. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- راسل، برتراند. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*. نجف دریابندری. کتاب پرواز.
- سهروردی، شهاب‌الدین عمر. ۱۴۲۰ق. *رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه*. تحقیق و تعلیق عایشه یوسف مناعی. قاهره: دار السلام.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۷۲. *مجموعه مصنفات*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سیوطی، جلال‌الدین. ۱۳۵۲ق. *الحوای للفتاوی*. مصر: اداره الطباعة المنیره.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۰. *شرح حکمه الاشراق*. تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین. ۱۳۸۳. *شرح حکمة الاشراق*. با اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد. ۱۳۸۲. *تهافت الفلاسفة*. تحقیق سلیمان دنیا. تهران: شمس تبریزی.
- غزالی، ابوحامد. ۱۴۰۶ق. *احیاء علوم الدین*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کمالی‌زاده، طاهره. پاییز و زمستان ۱۴۰۲. «تطور حکمت نبوی از سهروردی تا ملاصدرا». *دوفصلنامه حکمت صدرایی*. سال ۱۲، ش ۲۳. ص ۱۵۹-۱۷۲
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳ق. *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا. بی‌تا. *تعلیقات حکمة الاشراق*. مندرج در حاشیه شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی. قم: بیدار.
- هروی، محمد. ۱۳۶۳. *انواریه*. تهران: امیرکبیر.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله. ۱۳۹۱. *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.