



هستی‌شناسی نور و ظلمت در اندیشه‌ی شیخ اشراق

حجت‌الله همّتی^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه (نویسنده‌ی مسئول)

دکتر فاطمه مدرّسی^۲

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

تاریخ پذیرش: ۹۰/۹/۱۸

تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۳

چکیده

نور و ظلمت دو اصل رمزی است که سهروردی نظام فلسفه‌ی خویش را بر آن استوار داشته است. سهروردی در تبیین نظریات هستی‌شناختی خود و تشریح مسائل مختلف در رابطه با نظام آفرینش و نیز کیفیت صدور عالم از جانب حضرت باری و دیگر مسائل بنیادین حوزه‌ی اندیشه‌های جهان‌شناسی، از فلسفه‌ی «نور» بهره می‌برد. در این نظام فلسفی، علم الهی که از سنخ نور

1 . E-mail: hojathemati65@yahoo.com

2 . E-mail: fatememodarresi@yahoo.com

است، منشأ ایجاد عالم هستی از ناحیه‌ی نورالانوار است و مراتب نور از بالا به پایین به منزله‌ی مراتب و جلوه‌های فاعلیت حضرت حق است که معلومیت آن با مظهریت و نوریت آن یکی است. در نتیجه از منظر سهروردی آفرینش جهان از پرتو نورالانوار خواهد بود. بدین ترتیب نظام هستی شناسی سهروردی مبتنی بر تجلی انوار است. حضرت احدیت، مطلق نور و نور مطلق است و سایر انوار به حسب قرب و بعدشان نسبت بدوست که شدت و ضعف نورشان معین گشته است. و تقریباً بر این پایه، کلیه‌ی نظریات بنیادین خود در جهت تفسیر و تبیین دیدگاه‌های هستی شناختی خویش را مطرح می‌نماید. بر همین اساس در این جستار پیشینه‌ی بنیادهای متافیزیک نور و هستی شناسی نور و ظلمت در اندیشه‌ی سهروردی، چون رابطه‌ی نور و وجود و مقایسه‌ی احکام نور و احکام وجود، تقسیمات نور و سایر احکام مربوط به نور و ظلمت در اندیشه‌ی سهروردی تبیین می‌گردد.

کلید واژه‌ها: شیخ اشراق، سهروردی، هستی شناسی، نور، نورالانوار، ظلمت، وجود.

مقدمه و طرح مسئله

حکمت اشراقی و اندیشه‌ی عرفانی، همانند فلسفه‌ی قدیم به جستجوی نظام احسن کائنات می‌پردازد و در این تکاپو، انسان و جامعه را به سوی سازگاری و مطابقت با آن نظام احسن فرا می‌خواند. آیین اشراق و عرفان در اندیشه‌ی سلطه بر انسان، تصرف بر جهان هستی و دگرگونی نظام کیهانی نیست. (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۵۳) این آیین، فضیلت و کمال انسان و جامعه را در موافقت و مراقت با نظام هستی می‌داند. به همین لحاظ وقتی در آیین اشراق و عرفان از انسان کامل سخن می‌گوییم، بدان معناست که هماهنگی و سازگاری او با نظام کیهانی کامل است و به عبارتی به مجموعه‌ی قانون‌مندی‌های نظام کیهانی وفای کامل دارد. از این رو تزاممی میان انسان و کل کائنات وجود نخواهد داشت و انسان تلاش می‌کند از مجموعه‌ی مقدورات و توانایی‌های خویش برای این سازگاری و هماهنگی استفاده کند. اگر

انسان چنین سلوکی در جامعه داشته باشد وجودش مشرقی و نورانی می‌شود و با نورانیت وجود خویش راه را برای هماهنگی با نظام هستی روشن و هموار می‌سازد.

جهان‌شناسی و هستی‌شناسی سهروردی در حکمت اشراق از دو عنصر تشکیل شده است: جهان درونی که با قلب شهودی قابل تجزیه و دریافت است و جهان بیرونی که با عقل استدلالی ساخته شده و قابل فهم است. از این رو جهان‌شناسی سهروردی فلسفه‌ای است که از یک سو با تجربه‌ی جهان درونی (شهود) و از سوی دیگر با ساخت جهان بیرونی (عقل) فهم مرکبی از هستی به دست می‌دهد. حتی در تأملات هستی‌شناسانه‌ی سهروردی، خرد یونانی و ایرانی و نیز عرفان ایرانی- بین‌النهرینی با هم ترکیب شده است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت که جهان‌شناسی او، از نظر وحدت بخشیدن به دو سنت شرق و غرب حائز اهمیت است. (کاویانی، ۱۳۷۸: ۱۳۹).

در این میان نور از بنیادی‌ترین آموزه‌های حکمت اشراق است که پیوند میان انسان، جامعه و نظام هستی و به طور کلی پیوند بین زمین و آسمان را برقرار می‌سازد. آموزه‌ی نور، خط پیوند بین انسان و جامعه با نظام کیهانی را روشنایی می‌بخشد تا زمینیان در امتداد این خط حرکت کنند و منحرف نشوند. در واقع آموزه‌ی نور، روشنایی بخش و گرمابخش پیوند میان زمین و آسمان به شمار می‌رود؛ به همین نسبت، هنگامی که از ظلمت سخن گفته می‌شود، ناظر به این معناست که انسان و جامعه نمی‌توانند در تاریکی، به نظام هستی بپیوندند و در حقیقت، پیوند و اتصال در تاریکی میسر نیست. از همین رو، انسان باید همواره در پرتو نور، که راه اتصال با عالم کائنات را روشن می‌سازد، حرکت کند.

جهان‌رمزی سهروردی جهانی پیچیده است که برای ورود به آن تأمل بسیار لازم است. نور و ظلمت دو اصل رمزی است که سهروردی به اعتراف خود با پیروی از حکمای فارس (خسروانیان) بدان رسیده و نظام فلسفه‌ی اشراق را بر آن بنیان نهاده است. «قواعد و ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت که راه و روش حکما و دانایان سرزمین پارس است- مانند جاماسف و فرشاد شور و بوذرجمهر و کسانی که پیش از ایشان بوده‌اند- بر رمز نهاده شده است و این قاعده نه آن قاعده‌ی مجوسان کافر است و نه مانیان ملحد و نه آن {که} به شرک کشاند.» (سهروردی، ۱۳۶۶: ۱۰)

در این قاعده که اساس حکمت اشراق است، نور- وجود مجرد- با ظلمت- موجودات عالم ماده و از سنخ طبیعت- توأمند و با همه‌ی تباین ماهوی که با یکدیگر دارند، به طور

کلی از یکدیگر جدا نبوده، هر کدام از جهتی وقایه‌ی دیگری و با یکدیگر خواهند بود. و از منظر انسان‌شناسی، انسان کامل کسی است که اکسیر وجود خود را به سرحد کمال رسانده، به مرتبه‌ای از عروج ملکوتی دست پیدا کند که همه نور شهود گردد و به کلی از ظلمت غسق و غواسق ماده منفصل گردد.

در این نظام فلسفی، علم الهی که از سنخ نور است، منشأ ایجاد عالم هستی از ناحیه‌ی نورالانوار است و مراتب نور از بالا به پایین به منزله‌ی مراتب و جلوه‌های فاعلیت حضرت حق است که معلومیت آن با مظهریت و نوریت آن یکی است. در نتیجه از منظر سهروردی آفرینش جهان از پرتو نورالانوار خواهد بود.

بدین ترتیب نظام هستی‌شناسی سهروردی مبتنی بر تجلی انوار است. خدا مطلق نور و نور مطلق است و سایر انوار به حسب قرب و بعدشان نسبت بدوست که شدت و ضعف نورشان معین گشته است. و تقریباً بر این پایه کلیه‌ی نظریات بنیادین خود در جهت تفسیر و تبیین دیدگاه‌های هستی‌شناختی خویش را مطرح می‌نماید.

پیشینه‌ی بنیادهای متافیزیک نور (نگاهی به نظریات مبتنی بر نور)

پیش از سهروردی امام محمد غزالی از متافیزیک نور و جغرافیای نمادین سخن گفته بود (۱) غزالی وجود را بر مبنای نور، تفسیر می‌کرد، او در مشکاة الانوار، از هستی‌نورانی قایم به خویش و هستی‌های نورانی قایم به غیر سخن می‌گفت و در واقع طرح کلی فلسفه‌ی نور را پی ریخت. ابن سینا نیز پیشتر این زمینه را پدید آورده و از شرق و غرب انتولوژیک سخن گفته است. وی از جغرافیای مثالی سخن گفته بود که قهرمان‌های داستان‌هایش به کشف آن موفق شده بودند. عقل فعال یا حی بن یقظان از سه اقلیم سخن می‌گفت، یکی اقلیمی که در پرانتز شرق و غرب قرار می‌گیرد. دو دیگر اقلیمی که به غیب شهرت یافته است و سوم اقلیمی که حدی از آن در پس مغرب و حدی از آن در پس مشرق قرار گرفته است. این اقلیم در جغرافیای انتولوژیک ابن سینا، عالمی واسطه میان میان جهان محسوس و عالم غیب است. پس اگر دقت کنیم می‌بینیم که بنای عالم مثال در از همین جا ریخته می‌شود. صورت‌ها از جهان غیب به واسطه‌ی عقل فعال که واهب الصور و افاضه‌کننده‌ی صورت‌ها بر ماده‌ی اولی یا «هیولا» به تعبیر قدماست نو نو می‌رسد و در اجساد و اجسام مستمری می‌نماید.

به هر روی امام محمد غزالی از نخستین متفکرانی است که - مطابق آنچه در کتاب مشكاة الانوار او به وضوح دیده می‌شود - به فلسفه‌ی اشراق روی نهاده است. بحث غزالی در این کتاب بر محور تمییز بین نور و ظلمت و عالم انوار و عالم ظلمات می‌گردد. این گونه تمایز فلسفی اساس فلسفه‌ی قدیم ایران و نیز فلسفه‌ی نوافلاطونی است. ولی غزالی خود از تمییز بین نور و ظلمت، فلسفه‌ی ثنوی بنیان نهاده است. شاید او و بزرگان متصوفه‌ی اسلامی پیش از او در آنچه که در مبحث نور و ادراک ذوقی حاصل از عالم نورانی آورده اند بیش از همه متأثر از فلسفه‌ی نوافلاطونی جدیدند که از طریق کتاب ربوبیت (اثولوجیا) که اشتباهاً به ارسطو منسوب شده است بدان دست یافته اند. به هر حال در رساله‌ی مشكاة الانوار هسته‌ی فلسفه‌ی اشراق به چشم می‌خورد. (غزالی، ۳۷)

از دید غزالی، هستی تقسیم می‌شود به آن که ذاتاً هستی از خود دارد و آن که هستی‌اش از غیر است. آن که هستی‌اش از غیر است هستی‌اش مستعار است و از خود ثباتی ندارد، بلکه به اعتبار ذات، عدم محض است. پس موجود مربوط به غیر را هستی حقیقی نگویند. هستی حقیقی همانا وجود خداوند است. همان سان که نور حقیقی هم است. هیچ ظلمتی شدیدتر از نیستی نیست. زیرا شیء تاریک را از این تاریک نامیده اند که بینایی را بدان راهی نیست. زیرا اگرچه فی نفسه موجود است، ولی برای بیننده موجودیتی ندارد. پس چیزی که نه برای غیر خود و نه برای خود موجود نباشد، مستحق نهایت تاریکی و نهایت ظلمت است. از دید غزالی در مقابل ظلمت محض هستی قرار دارد که نور محض است. (همان، ۵۴-۵۵)

به نظر غزالی، در عالم جوهرهای نورانی و شریف و بلند مرتبه‌ای وجود دارند که از آنها به فرشتگان تعبیر می‌شود، و نور از آنها بر ارواح بشری فیضان می‌کند. به همین سبب آنها را ارباب نامیده و خدای را ربّ الارباب گفته اند. اینان در نورانیت متفاوت و دارای مراتبی هستند. و تمثیلشان در عالم شبیه شهود خورشید و ماه و ستارگان است. سالک طریق در آغاز راه به درجه‌ای می‌رسد که درجه‌ی کواکب نام دارد. او در این مسیر به پیش می‌رود تا به مرحله‌ای می‌رسد که تمثیل خورشید است. از دید غزالی هر باشنده‌ای ممکن در وجود در مقام مثال، نسبت انوار خورشید را با خورشید دارد. یعنی از دید غزالی خداوند شمس حقیقت است که از مشرق احدیت طلوع کرده و تمامی موجودات انوار و اشعه‌ها و پرتوهای آن ذات برترند. (همان، ۶۷-۶۹)

متافیزیک نوری که این چنین غزالی در مشکاة الانوار عنوان می‌کند بیش و پیش از هر چیز مبتنی بر فهم ویژه او از قرآن است. غزالی اساساً رساله‌ی مشکاة الانوار خویش را در تفسیر و تأویل آیه‌ی نور به رشته‌ی تحریر درآورده است. این آیه تأثیر بسیار پربراری در اندیشه‌ی حکمی و عرفانی در عالم اسلامی داشته است.

خداوند در قرآن کریم خود را نور آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند: «الله نور السموات و الارض.» از امام علی (ع) نقل شده است که در مقام توحید فرمود: «نور یشرق من صبح الازل فتلوح علی هیاکل التوحید آثاره» (مدرس زنوری، ۱۳۷۱: ۴۰۹) نیز (شاه داعی شیرازی، ۱۳۴۰: ۴۳) یعنی، توحید نوری است که از صبح ازل سر می‌زند و بر تندیس‌های توحید آثار آن را برمی‌تابد.

از امام معصوم (ع) نقل است: «خداوند بود زمانی که بودی نبود. سپس مکان را آفرید و نور الانوار را پدید آورد که از آن تمامی دیگر انوار آفریده شده‌اند و در آن نور خدای را جاری ساخت.» (شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ج ۶، ۶۱۶، ۲. ذیل واژه ی «نور»)

بنابر این آیات و احادیث، خداوند نور است و مبدأ نور و نورانیت. نور او نیز امری ذاتی است و نه غیر ذاتی، لذا او عین نور است و روشنایی وجودی از او آغاز می‌شود. در عوض نیستی یا عدم که در ثنویت استعلایی در قطب مخالف وجود قرار می‌گیرد به دلیل فاصله‌ی بی‌نهایتی که با وجود دارد، عین ظلمت است. تفسیرهای خاصی که بعدها حکما و عرفای مسلمان از این آیات و احادیث ارائه کرده‌اند، گونه‌ای وجود شناسی خاص را رقم زد. در این وجود شناسی آفرینش به تابش انوار تشبیه شد. شمس حقیقت مطلق از مشرق هویت غیبی تجلی کرده و با تجلیات خود روشنی را پدید آورده است. در این تلقی ویژه پدیده‌ها به مقدار دوری و نزدیکی با خداوند به عنوان مبدأ نور از شدت یا ضعف در هستی برخوردارند. این تلقی ویژه چنان که در دوره‌های بعد می‌بینیم به عارفان اجازه می‌دهد تا هستی را به دو قطب روشن و تاریک تقسیم کنند.

یکی از احادیثی که در این باره، بی‌شک مورد توجه بوده، حدیثی است به این مضمون: «ان الله خلق الخلق فی ظلمه ثم رش علیهم نوره» خداوند مخلوقات را در ظلمت آفرید و سپس از نور خود بر آنها پاشید. (۲)

عرفا در تفسیر این حدیث، نور را به «وجود» و ظلمت را به «عدم» تفسیر می‌کنند. وجود، معارضی جز عدم ندارد، همچون نور که معارضی جز ظلمت. میان نور و ظلمت، «سایه»

قرار می‌گیرد. همچنین میان «هستی» و «نیستی»، «امکان» قرار دارد. هستی‌های سایه‌وش باشندده‌های امکانی اند. هستی‌هایی که تنها در پرتو اسم «نور» از آسمای الهی ظهور یافته‌اند. اسم «نور» همان «وجود» حقیقی است که تحقق همه چیز بدوست. بدین سان باطن باشندده‌ها همانا نیستی است که عدمیت خود را به واسطه‌ی اسم «نور» نهان داشته است. ظهور سایه‌ها به واسطه‌ی نور است و نیستی و ظلمت در ذات آنهاست. هر ظلمتی همانا فقدان نور در ذات چیزی است که فاقد نورانیت نهادی است. «ظلمت» همانا در حجاب قرار داشتن وجود یا نور حقیقی است. ظلمت، ظلمت‌غیریت و فرو رفتن در حجاب انانیت است. معنای خلقت خداوندی در ظلمت، این نیست که در شب یا مکان تاریک آفریدگاری آغاز شده است. بلکه منظور پیش‌باشی آفرینش آفریده‌ها در مرتبه‌ی علم اوست. از این دید تفسیر این حدیث آن است که خداوند باشندده‌ها را در عالم خود پدید آورده و بدانها وجود علمی بخشیده است. این هستی علمی نسبت به وجود عینی خارجی دارای پیش‌باشی است. به دیگر سخن چیستی اشیا به گونه‌ی یک پیش‌باشی در مرتبه‌ی علم خداوندی تعیین یافته و سپس از آفتاب و وجود مطلق بر آنها قطرات نور پاشیده است.

«رش نور» کنایه از افاضه‌ی وجود اضافی بر ممکنات و عدم متعقل در برابر وجود است. عدمی که جز در مقام تعقل تحقق‌ی ندارد.

عدم، ظلمت است؛ و وجود نوریت و ممکن الوجود جامع نور و ظلمت، لاجرم ممکن الوجود در ذات خود مظلوم است. «خلق» در این حدیث به معنی تقدیر است و تقدیر سابق بر ایجاد، و رش نور کنایه است از افاضه‌ی وجود بر ممکنات. (آملی، ۲۶۰: به بعد)

از دید عرفا انسان، عدم را با خود به «وجود» می‌آورد. عدم، چیزی نیست. عدم در واقع عدم ادراک است و گرنه همه وجود است. میان نور و وجود و ظلمت عدم، خطی است موهوم. در هر باشندده‌ای از باشندده‌های ممکن نسبتی با نور وجود دارد، و نسبتی با ظلمت عدم. باشندده‌ی ممکن از جهت نسبتش با وجود، باقی است و از جهت نسبتش با ظلمت عدم. حضرت واجب الوجود جل جلاله عالم را از عدم به وجود آورده است. عالم در مرتبه‌ی «ضیاء» قرار دارد، که مجموع نور و ظلمت است و برزخ میان وجود و عدم. ظلمت عالم از جهت عدمیت آن است و نورانیت آن از جهت پذیرفتن نور وجود. همان مطلبی که سهروردی در آواز پر جبرئیل به تبیین آن پرداخته است و در ادامه به آن اشاره می‌شود.

ظلمت در ذات هستی، امکانی است. وجود ممکن به ظلمت موصوف است و به وسیله و سبب نور وجود است که موجودات ممکن ظهور می‌یابند و همانا این ظلمت در هستی امکانی از جنبه‌ی عدمی آن است. و پیامبر در اشاره به این موجودات می‌فرماید: «ان الله خلق الخلق فی ظلمه ثم رش علیه من نوره» (شاه نعمت الله ولی، رسایل: ج ۳ صص ۲۱۱ و ۲۱۲ و ۲۲۳ و ۴۰۶ و ۴۲۲ و ۴۲۳) نیز (جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص: ۱۷۸ به بعد)

هستی شناسی نور و ظلمت نزد شیخ اشراق

اندیشه‌ی تقسیم انتولوژیک جهان به دو بخش نور و ظلمت، اندیشه‌ای بس کهن است. در جهان بینی مزدینسا سخن از دیالکتیک نور و ظلمت در میان است. درگیری و تضاد میان روشنی و تاریکی در تمامی زوایای این مکتب نفوذ دارد. معنویت از نور است و پلیدی از ظلمت. نور از اهوراست و لذا سراسر نیکی و بهی است و ظلمت از اهریمن است و سراسر بدی و زشتی است. آتش و آفتاب محبوبند، چون از سنخ نورند. روح نیز از نور است و تن که ظلمانی است گور روان است. روح، نوری است که در قفس تاریکی تن اسیر است و با مرگ، از این قفس ظلمانی رها می‌شود و به سوی قطب نورانی وجود پر می‌کشد. (نک، بندهشن هندی، ص ۷۵ به بعد)

ناصر خسرو در خوان اخوان از ابوالحسن عامری (متوفای ۳۸۱ هـ ق) که از نخستین فیلسوفان اسلامی است، نقل می‌کند که در کتاب مقالات خود می‌نویسد: «نزدیک بزرگان ثنویان چنان است که ظلمت را دو قوت است هر دو نکوهیده: یکی شهوت و دیگر جهل. و برزخ، ظلمت است که روح اندرو بدین دو قوت نکوهیده نیاویزد که هر دو قوت دیوان است و دیوان آن کسان اند که این دو قوت نگاه دارند و هر نفسی که ابدین دو قوت اندر مانده باشد، اندر برزخ باشد همیشه، هرگز روح او به عالم نورانی نرسد و آن قوت که نور از ظلمت جدا شود و نور بر ظلمت قاهر شود، نفس این کسان اندر ظلمت بماند جاودان. و چنین گویند که نور را دو قوت است هر دو ستوده، یکی پارسایی و دیگر علم، و این هر دو قوت‌های پسندیده‌اند و نورانی. و چنین گویند که هر روحی که پارسا شود و قوت شهوانی را بشکند آن وقت نور کلی بر ظلمت قادر شود. او بدان علم نورانی رسد و بدان علم بماند جاودان، با قدری تمام و نعمتی دائم.» (مینوی، ۱۳۶۷: ۱۰۱)

البته سهروردی تعبیر نور و ظلمت ثنوی را تفسیر و تأویل می‌کند: «و من رموزهم ما یحکی عن بعض المشرقیین ان الظلمه حاضرت النور و حبسه مده ثم امدتہ الملائکة فاستظہر علی اهرمن الذی هو الظلمه. فقهر الظلمه الا انه امهلها الی اجل مضروب و ان الظلمه حصلت عن النور لفکره رديته» (معین، ۱۳۶۸: ج ۱، ۳۸۸) و نیز (موحد، ۱۳۷۴: ۱۳۰)

سهروردی در تفسیر این رمز می‌نویسد که مقصود از نور، نفس انسانی است که به اعتقاد فهلویون جوهری نورانی است. از دید سهروردی ظلمت رمز تن است. بدین ترتیب زندانی شدن نور یعنی تسلط تن بر روح و هبوط روح به عالم جسمانی. یاری فرشتگان نیز رمزی از توفیق الهی و تقدیر ازلی است که شامل حال روح می‌شود و بدین سان روح از اشراقیات قدس بهره مند می‌گردد و از قوه به فعلیت می‌رسد و مراد از مهلت نیز اجل خداوندی است که با آن بدن آدمی تا هنگام مرگ فرصت دارد و اندیشه‌ی ناپاک نیز میل نفس به امور مادی است.

همین تعبیر سهروردی را ملاصدرا عیناً در اسفار اربعه نقل می‌کند، ولی به اسم سهروردی اشاره ای ندارد. (صدر الدین محمد شیرازی، ۱۳۷۰: ج ۸، ۳۶۶)

سهروردی انوار را «کلمات الله» می‌نامد، و هستی را کتابی الهی که با این کلمات نورانی بر ظلمت عدم برنگاشته شده است: «حق تعالی را چندان کلمات است کبری که آن کلمات نورانی است از سبحات وجه کریم او و بعضی بالای بعضی. نور اول کلمه ی علیاست که از آن عظیم تر کلمتی نیست. نسبت او در نور و به کلی با کلمات دیگر چون نسبت آفتاب است با دیگر کواکب. و از شعاع این کلمه، کلمه‌ای دیگر و هم چون از یکی تا یکی تا عدد کامل حاصل شده و این کلمات تامات است و آخر این کلمات جبرئیل است علیه السلام، ارواح آدمیان از این کلمه آخر است. پس هر که را روح است، کلمه است. بلکه هر دو اسم یک حقیقت است... و از کلمه ی کبری که آخر کبریات است، کلمات صغری بی حد ظاهرند که در حصر و بیان نگنجد... و حق را تعالی، هم کلمات وسطی اند.» (سهروردی، ۱۳۶۵: ج ۳، ۲۱۷)

به همین خاطر عالم ماده را به دلیل ظلمت ذاتی آن، چون لکه‌ای سیاه بر پر چپ جبرئیل معرفی می‌کند: «چون از روح قدس شعاعی فرو افتد شعاع او از آن کلمه است، که او را کلمه‌ی صغری می‌خوانند... و از پر چپش که قدری ظلمت با اوست سایه ای فرو افتاد، عالم زور و غرور از آن است. چنان که پیغمبر علیه السلام گفت که: «ان الله تعالی خلق الخلق فی

ظلمه ثم رشّ علیهم نوره» خلق الخلق فی ظلمه، اشاره به سیاهی بال چپ است. ثم رشّ علیهم من نوره، اشارات به پر راست است.» (همان، ۲۲۱)

و در همان جا که بال چپ فرشته ی متولی فلک ماه را دارای لکه‌ای تاریک همچون «کلفی بر روی ماه» معرفی می‌کند، می‌گوید:

«گفتم مرا از پر جبرئیل خبر ده. گفت: بدان که جبرئیل را دو پر است: یکی راست و آن نور محض است. همگی آن پر مجرد اضافت بود {وجود} اوست به حق. و پری است چپ، پاره ای نشان تاریکی بر او، همچون کلفی بر روی ماه و آن نشانه ی بود {وجود} اوست که جانب به نابود دارد.» (همان جا)

در واقع جبرئیل را به مثابه یک هستی ممکن در نظر می‌گیرد. نظر به نسبت این هستی با خدا او دارای وجود و بود است. اما نظر به ذات او منقطع از خدا، وجودش عین عدم است. این دو وجه معنای رمزی دو بال جبرئیل است. جبرئیل میان وجود و عدم بال می‌زند. در حقیقت هستی امکانی دمامد از ذات مطلق خداوند کسب فیض نوری وجود می‌کند. بال راست او نماد وجوب وجودی و بال چپ نماد امتناع عدمی است. عالم ماده از بال چپ جبرئیل خلق شده است. و این کنایتی است از ذات ظلمانی و عدمی جهان که در وجه هیولانی خود یکسره تاریکی و نیستی است.

بنابراین در متافیزیک اشراقی سهروردی، حضرت حق با رمز «نور» نمایانده می‌شود. او نورالانوار و نور محض و مطلق و مجرد است. سهروردی، جوهر بی محل جهان را «هیأت ظلمانی» می‌داند و جسم، مرکب از «هیولا» است و «صورت» که به دلیل آسمانی بودن و طلوع و تنزّلش از شرق وجود، نورانی است. در «جسم» نور و ظلمت به یکدیگر آمیخته اند و از این آمیزش برزخ پدید آمده است. اگر جهان چونان خلایبی بی نور تصوّر شود، ظلمت محض خواهد بود. هستی بدون نور مظلّم است و هیأت های ظلمانی نیستند، بلکه اینها خود معلولات نورند. تنها وجود خداوندی است که نور عین ذات آن اوست و دیگر هستی‌ها همه نور از او می‌ستانند. جهان در غیبت نور خداوندی، خلایبی ظلمانی است. با تجلیات نوری اوست که جهان روشن می‌شود و نبض وجود تپیدن می‌آغازد. (سهروردی، ۱۳۶۵: ج ۱۶، ۲-۱۰)

وجود آینه است اما نهان است	عدم آینه را آینه دان است
چو تو جز عکس یک صورت نبینی	همه با عکس خیزی و نشینی
تو پنداری که هر آورد و هر کار	از آن عکس است کز عکسی خبردار
جهان و هر چه در هر دو جهان است	چو عکس است و تو را بر عکس آن است

حلول و اتحاد اینجا حرام است ولیکن کار استغراق عام است

(عطار، ۱۳۶۱: ۹۶)

در رساله‌ی آواز پر جبرئیل، سهروردی می‌گوید از «پیر» پرسیده است معنی آیه‌ی «اخرجنا من هذه القرية التي ظالم اهلها» چیست؟ و پیر پاسخ داده است، «آن عالم غرور است که محل تصرف کلمه‌ی صغری است. (سهروردی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۲۲۳) و از اینجا نیز می‌توان رمز چاه قیروان (در داستان غربت غربی) را کشف کرد.

قوس نور

مبدأ وجود، فطرت نخستین است و معاد بازگشت به فطرت است. در آغاز تنها خداوند بود و جز او چیزی نبود. سپس خلق را از نیستی به هستی درآورد. در آخر نیز خلق به نیستی باز می‌گردد. و خدا تنها باقی می‌ماند، البته این آغاز و انجام امری زمانی نیست بلکه ذاتی است. پس چنان که هست شدن خلق بعد از نیستی مبدأ آنان بود نیست شدن پس از هستی نیز معادشان خواهد بود. نیستی اول بهشتی است که آدمی در آغاز در آن بوده است، و نیستی دوم که فناء در توحید است، بهشتی است که معاد کاملان آنجاست. هبوط از بهشت به دنیا، فرو افتادن از کمال به نقص است و در واقع سقوط از فطرت است. بازگشت از دنیا به بهشت نیز در مقابل توجه از نقص به کمال است و وصول دوباره به فطرت؛ پس در آغاز نزول و هبوط بوده است و در پایان عروج است و صعود. در نزول افول نور بوده و در صعود طلوع نور خواهد بود. به این سبب از مبدأ تعبیر به شب کرده‌اند و از معاد به روز. مراتب نزول حقیقت وجود به اعتبار نهمان شدگی شمس حقیقت از آفاق تعینات «روز» اند. این دو قوس امتداد نور نخستین یا حقیقت انسان است و تمام تعینات از تعین اوست که اسم اعظم است. بدین معنا در حقیقت بیش از یک شب و روز وجود ندارد. (نسفی، ۱۳۶۹: ۹-۲۰۸) (نویا، ۱۳۷۲: ۲۶۳)

آفرینش در نیم شب یا دوش به تعبیر حافظ در ظلمت و تاریکی صورت می‌گیرد:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند	واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بیخود از شعشه ی پرتو ذاتم کردند	باده از جام تجلی صفاتم دادند
چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی	آن شب قدر که این تازه براتم دادند

(حافظ، ۱۳۸۲: ۸۳)

پس در همه ی مراتب و جهات کیهان در پی دوران تیره، دورانی تابناک و پاک و جان نو یافته می‌آید. و به همین خاطر است که «نیم شب» منطق الطیر عطار و «دوش» حافظ

معنایی سمبلیک و فراتاریخی دارد. زمان نه زمان مادی بلکه زمان قدسی و معادی است که در نسبت با ابدیت معنا و مفهوم می‌یابد. در واقع نیم شب، نیم شب کیهانی و وجودی است. از همین رو عطار در حکایت سیمرغ بحث تجلی را عنوان می‌کند و می‌گوید که همه‌ی تعینات اثری از پر سیمرغ است که «نیمه شب» در تاریکی آشکار شده است:

ابتدای کار، سیمرغ ای عجب جلوه گر بگذشت بر چین «نیم شب»
در میان افتاد چون از وی پری لاجرم پر نور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر برگرفت هر که دید آن نقش کاری در گرفت

(مدرسی، ۱۳۸۲: ۱۱۷)

وجود از آسمان اطلاق به ارض تقیید تنزل می‌یابد و مرتباً از مرتبه‌ای شریف‌تر به مرتبه‌ای شریف‌تر می‌آید تا آنکه منتهی می‌گردد به پایین‌ترین و ضعیف‌ترین مراتب باشندگی امکانی. در این هنگام سلسله‌ی نزولی هستی پایان می‌گیرد. سپس در قوس صعود، عروج تدریجی از پایین‌ترین مراتب به سوی مرتبه‌ی اعلی آغاز شده و انجام می‌یابد. هرچه مرتبه‌ای از مراتب وجود به خداوند تبارک و تعالی نزدیک‌تر باشد از بساطت، وحدت و غنای بیش‌تری برخوردار خواهد بود و به همان نسبت از اختلاف و ترکیب و فقر دور خواهد شد. بدین سان دایره‌ی وجود پایان می‌پذیرد و سلسله‌ی خیر و هستی به منتهای خویش می‌رسد.

نور و وجود

نوری که مدّ نظر سهروردی است دقیقاً معادل وجود نیست. زیرا مانند وجود فراگیر نیست و همه‌ی موجودات را شامل نمی‌شود. از نظر او لفظ نور تنها بر موجودات خاصی چون، نور الانوار، انوار قاهره، عقول عالیّه، عقول عرضیه و نیز نورهای عرضی اطلاق می‌گردد. بدین ترتیب موجودات جسمانی از حوزه‌ی نور خارج می‌باشند به همین خاطر به موجودات جسمانی «ظلمت» اطلاق می‌شود. (سهروردی، ۱۳۶۶: ج ۱۰۷، ۲) از نظر ملاحادی سبزواری نیز نوری که مورد توجه سهروردی است اخص از وجود است. (سبزواری، ۱۳۶۸، ج ۱۷، ۲) نیز (جوادی آملی، ۱۳۶۸، بخش یکم از جلد ششم، ۱۳۷)

ملاصدرا نیز معتقد است که اگر مراد از نور ظاهر بذات و مظهر لغیره باشد در آن صورت مساوق وجود و عین آن است. (صدرالدین شیرازی، بی تا، ۲۸۳) و به عقیده‌ی او سهروردی در فلسفه‌ی خود از لفظ وجود به لفظ نور عدول کرده و سپس نور را به چیزی اخص از وجود

یعنی به واجب الوجود و موجودات عقول و نفوس و انوار عرضی محصور نموده است و اجسام و هیئت‌ها را غواسق و هیئت‌های منظم نام نهاده است. در حالی که حق این است که هر وجودی حتی وجود اجسام نور است گرچه بعضی از وجودها به خاطر ضعف خود مخلوط به عدم هستند و وجود ضعیف به دلیل خفای وجود و استیلاهی عدم بر ماهیتش به ظلمت متصف می‌گردد. بنابراین اموری مانند هیولی و اجسام حصه‌ای از عدم دارند و بطلان و عدم بر حصه‌ی وجود آنها غالب است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰: ج ۴، ۸۸)

پس نتیجه می‌شود که سهروردی نور را دقیقاً معادل وجود و به جای آن به کار نبرده است. چون در آن صورت باید وجود جواهر را نیز شامل می‌شد در صورتی که وجود جواهر در فلسفه‌ی اشراق، «ظلمت» خوانده شده است. از این جا نیز می‌توان نتیجه گرفت که ظلمت نیز دقیقاً با عدم مطابقت ندارد، زیرا از دیدگاه شیخ اشراق موجوداتی چون جواهر جسمانی، ظلمت اند. در حالی که معدوم نیستند. مگر اینکه چون ملاصدرا موجودات جسمانی را در حکم عدم محسوب نماییم و وجود حقیقی را تنها به انوار مجرد و انوار عرضی و نیز به نورالانوار نسبت دهیم.

مقایسه‌ی احکام نور و احکام وجود

چنان که بیان شد با اینکه نوری که مورد نظر شیخ اشراق است اخص از وجود است، اما او اکثر احکام وجود را در نور جاری می‌داند که به چند مورد اشاره می‌شود:

بساطت نور و غنای آن از تعریف

از دیدگاه سهروردی اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیاز به شرح و تعریف نداشته باشد، در این صورت باید آن چیز خود، ظاهر بالذات باشد و از آنجایی که چیزی اظهر و روشن‌تر از نور نیست، بنابراین چیزی از نور بی‌نیازتر از تعریف نیست. (هروی، ۱۳۶۳: ۱۷۰) مراد از ظهور چیزی است که فی حد ذاته روشن باشد و موجب روشنی اشیای دیگر شود و بنابراین نور عین ظهور است، زیرا اگر ظهور صفت زاید بر ذات نور باشد لازم می‌آید که نور فی حد ذاته جلی و ظاهر نباشد و مظهر او چیز دیگری باشد و بنابراین تقدیر لازم می‌آید که شیء دیگری غیر از نور وجود داشته باشد که نور را روشن و جلی نماید و این محال است.

(همان، ۲۰)

تشکیک انوار

یکی دیگر از احکام وجود که سهروردی آن را بر انوار جاری نموده است اصل تشکیک است. مسئله‌ی تشکیک انوار نخستین بار توسط حکمای ایران باستان که به «فهلویون» مشهورند (صدرالدین شیرازی، بی تا: ج ۶، صص ۱۴ و ۱۵) مطرح گردید و بعدها شیخ اشراق آن را مطرح نمود.

از دیدگاه سهروردی انوار فی نفسه و از لحاظ حقیقت نوریه اختلافی ندارند و اختلاف آنها تنها به کمال و نقص یا دت و ضعف و به اموری است که خارج از ذات آنهاست. (سهروردی، ۱۳۶۶: ج ۲، ۱۱۹) زیرا اگر انوار یک حقیقت واحد نداشته باشند و با یکدیگر اختلاف داشته باشند و اختلاف آنها به فصول ممنوعه باشد به ناچار باید مرکب از اجزا باشند که حداقل آن دو جزء است و اگر دارای دو جزء باشد، (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۳۰۴) و هر یک از آن دو جزء فی نفسه نور نباشد به ناچار ظلمت است و لازم می‌آید که مجموع آن دو نور فی نفسه نباشد و اگر یکی از آن دو نور باشد و دیگری غیر نور در این صورت جزئی که غیر نور است مدخلیتی در حقیقت نور نخواهد داشت، پس حقیقت نور باید یکی از دو باشد. (همان جا)

بر اساس این استدلال اختلاف انوار به شدت و ضعف است و وجوه اشتراک و اختلاف انوار به همان شدت و ضعف بر می‌گردد.

تقسیمات نور و ظلمت در فلسفه‌ی سهروردی

سهروردی بر خلاف مشی استدلالی فلاسفه که وجود را به سه نوع واجب، ممکن و ممتنع تقسیم می‌کنند، از «وجود حقیقی» که نور مطلق یا نورالانوار است، سخن می‌گوید. وی معتقد است که وجود یا نور است یا ظلمت. (حلبی، ۱۳۷۲: ۱۴۳) و سپس به تقسیم هستی می‌پردازد. (۳) البته وی، تقسیمات مختلفی برای هستی، بر پایه‌ی نور و ظلمت برمی‌شمارد که به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱. تقسیم بندی اول:

به عقیده‌ی سهروردی اشیای عالم وجود دو دسته اند:

- آنچه در حقیقت ذاتش نور نیست

- آنچه در حقیقت ذاتش نور است

و نور خود به دو قسم می‌باشد:

- نور عرضی که هیئت و ظاهر است

- نور مجرد که عارض بر غیر است

آنچه که در حقیقت نفس خود نور نیست نیز بر دو قسم است:

- آنچه از محل بی نیاز است که جوهر غاسق است. (جوهر جسمانی) (سهروردی، ۱۳۶۶: ۱۰۷)

- آنچه هیئت و عرض برای غیر است و هیئت ظلمانی نامیده می‌شود. (مقولات عرضی) (۴)

وی در یک تقسیم بندی (ظاهراً بی سابقه) وجود و موجود را اعم از واجب و ممکن به

نور و ظلمت و هر یک از آن دو را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند و نور و ظلمت را به صورت

جنس عالی مطرح کرده و مقولات عالی را جزیی از این دو مقوله قرار می‌دهد. عقل و نفس

در مقوله‌ی نور قرار می‌گیرند و جسم و مقولات نه گانه‌ی عرضی در مقوله‌ی ظلمت.

(سهروردی، ۱۳۶۶: ۱۰۷ به بعد)

۲. تقسیم بندی دوم:

سهروردی نور را به گونه‌ای دیگر نیز تقسیم می‌کند. می‌گوید: نور، به نور فی نفس

لنفسه و نور فی نفسه لغیره تقسیم می‌شود. (نور فی نفسه همان نور محض است و لنفسه

ظاهر است یعنی خود ذات خود را ادراک می‌کند و از خود غیب نمی‌شود.) (صدرالدین

شیرازی، بی تا: ۲۹۹) و نور لغیره همان نور عارض است و جوهر غاسق فی نفسه، ظاهر نیست

پس نه نور فی نفسه است و نه لنفسه (چون جسم محض است، اصلاً نورانیتی در آن نیست).

(همان)

نور و اثبات واجب

مقولات اصلی و کلی جهان از دیدگاه سهروردی عبارتند از:

- نور جوهری مجرد

- نور عارض

- جوهر غاسق (جسم)

- هیئت های ظلمانی (مقولات عرضی)

او سه مقوله از این چهار مقوله (نور عارض، جوهر غاسق و هیئت ظلمانی) را نیازمند

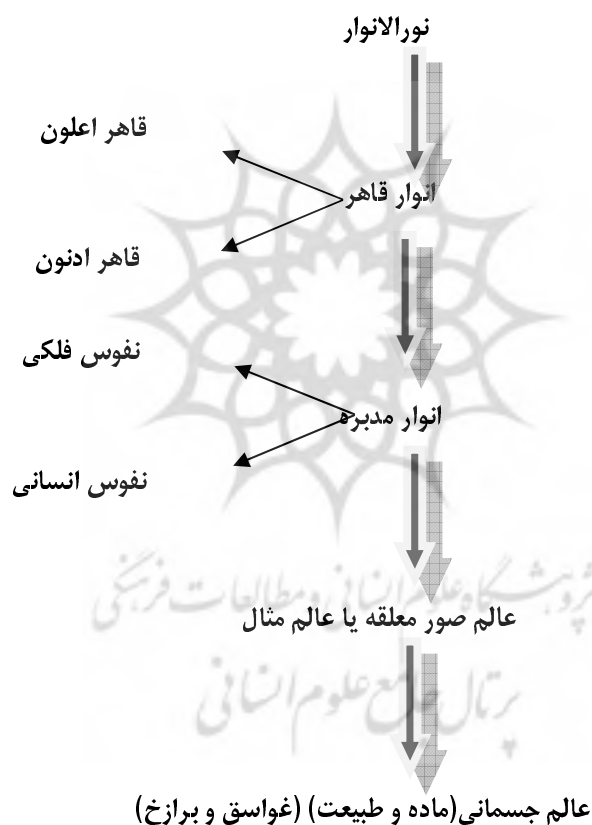
مقوله‌ی نور جوهری مجرد دانسته و بر این مطلب مورد به مورد استدلال کرده است.

(سهروردی، ۱۳۶۶: ۱۰۸-۱۱۰) آن گاه نور مجرد را از نظر فقر و غنا (امکان و وجوب) مطرح

کرده می‌نویسد: «النور المجرد اذا كان فقرا في ماهيته، فاحتياجه لا يكون الى جوهر الفاسق المیت...»

اگر نور مجرد، نیازمند بوده باشد، نیازش از جسم بی‌جان برطرف نخواهد شد. زیرا اولاً جسم نمی‌تواند نور مجرد را که از جهات مختلف برتر از خودش می‌باشد را ایجاد کند و در ثانی اصولاً نور و ظلمت سنخیتی ندارند تا نور را معلول ظلمت بدانیم. بنابراین اگر نور مجرد نیازمند باشد، نیازمند نور مجرد دیگر خواهد بود. و چون تسلسل در موجودات مترتب و مجتمع باطل است پس این سلسله‌ی موجودات اعم از نور مجرد و نور عارضی و جوهر غاسق و هیئت‌های ظلمانی سرانجام باید به نوری برسند که ورای آن نوری نباشد و آن، همان نورالانوار است که غنی مطلق است و قیوم.

بدین ترتیب در نظر سیخ اشراق، مراتب هستی که از نور محض آغاز و به ظلمت ماده ختم می‌شود، چنین است:



این گونه می‌توان اثر نورالانوار را بر هر نوری مشاهده کرد.

رهایی از عالم تن (ظلمت) و رسیدن به نور

از دید سهروردی و دیگر عرفا مبدأ آدمی به لحاظ ولادت جسمانی هیولای ظلمانی است. پس ولادت او در شب است و خروج از این عالم هیولایی ورود به روز است که همانا روز قیامت است که در باطن همین عالم است. مبدأ شب قدر است و معاد روز قیامت. از جهت آنکه مبدأ نسبت به شب دارد و معاد نسبت به روز می‌برد. حقیقت شب آن است که اشیا در آن پوشیده اند و در روز آشکار گردند و افول نور، شب است و طلوع نور، روز. (نسفی، ۱۳۶۹: ۲۰۸-۲۰۹)

به این ترتیب سهروردی هیولا را به دلیل بُعد بی نهایت از «نورالانوار» عین چاه ظلمت می‌داند. تن آدمی از هیولاست. لذا عین ظلمت است. پس او تأکید دارد که با اشتغال به حس گرایبی صرف، آدمی از راه یافتن به باطن عالم و عالم باطن محروم می‌ماند. و این مضمونی که این گونه در اندیشه‌ی شیخ اشراق و فلسفه‌ی او پی ریخته می‌شود، همان است که مولوی، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین نمایندگان عرفان و تصوف اسلامی، متأثر از شجره‌ی طیبه‌ی عرفان اسلامی، با تصویر و کلماتی دیگر، بیان داشته است:

پنبه اندر حسّ گوش دون کنید	بند حس از چشم خود بیرون کنید
بی حسّ و بی گوش و بی فکرت شوید	تا خطاب ارجعی را بشنوید
شیر بیرونی است قول و فعل ما	شیر باطن هست و بالای شما
حسّ خشکی دید کز خشکی بزاد	عیسی جان پای بر دریا نهاد

(م ن / ۷۱-۵۶۶)

یا:

پنج حسّی هست جز این پنج حسّ	آن چو زرّ سرخ و این حس ها چو مس
حسّ ابدان قوت ظلمت می‌خورد	حسّ جان از آفتابی می‌چرد

(مولوی، ۱۳۶۰: ۳۵۱)

مولوی راه دست‌یابی به این مرتبه و گذر از حواسّ ظاهر را در استغراق مطلق حواس در حقیقت مطلق می‌جوید. او معتقد است که صورت حواسّ ظاهر از یکدیگر منفک‌اند ولیکن در عالم معنی، همه‌ی حواسّ واحداًند. اینک باید کاملاً در دریای حقیقت غرق شد، به گونه‌ای

که دیگر دست و پا زدنی هم در کار نباشد، از این مرحله به بعد حواس نیز برین و معنایی می‌شوند(یا به تعبیر سهروردی، به نور می‌پیوندند):

« حواس جمعند از روی معنی، از روی صورت متفرقند، چون یک عضو را استغراق حاصل شد همه در وی مستغرق شوند، چنان که مگس بالا می‌پرد و پرش می‌جنبد و سرش می‌جنبد و همه اجزایش می‌جنبد چون در انگبین غرق شد، همه اجزایش یکسان می‌شود، هیچ حرکت نکند. استغراق آن باشد که او در میان نباشد و او را جهد نماند و حرکت نماند، غرق آب باشد هر فعلی را که از او آید آن فعل او نباشد فعل آب باشد » (مولوی، ۱۳۸۴: ۴۳)

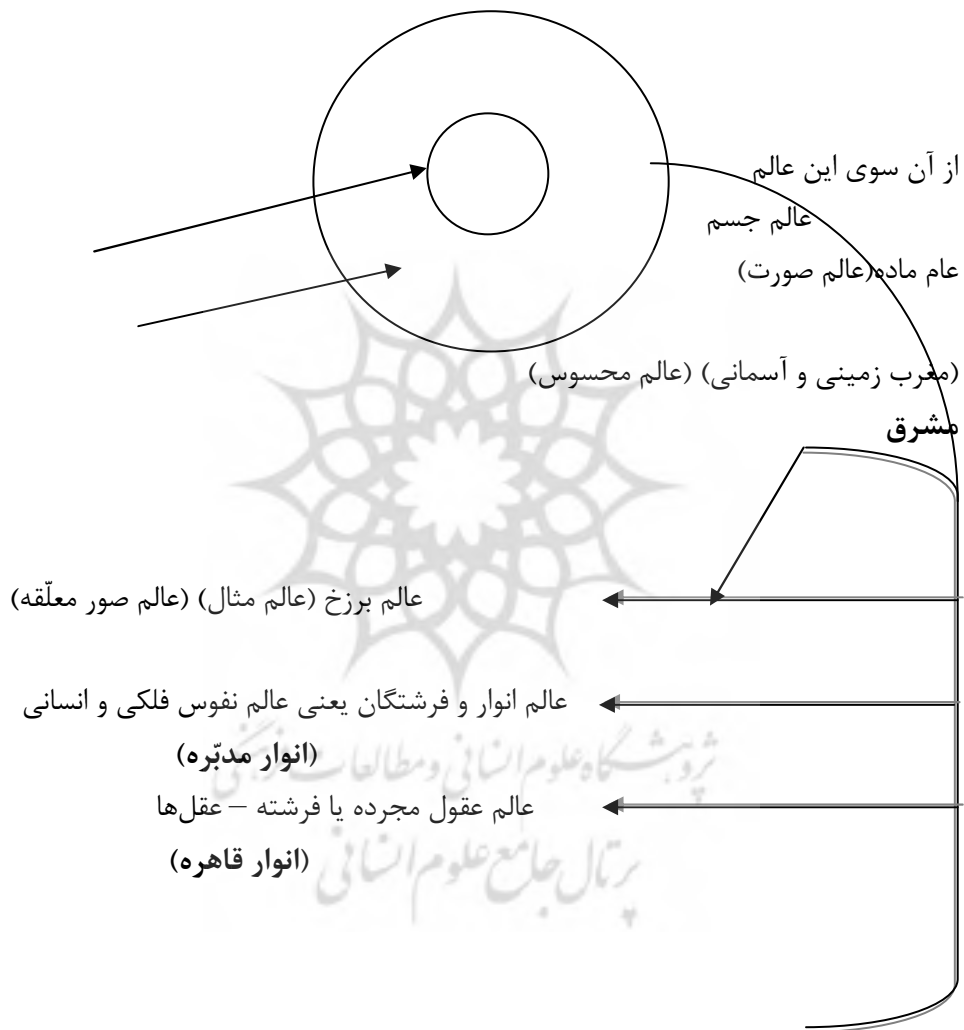
سهروردی نیز معتقد است که آبادی عالم ملک به برکت گماردن حواس به آن میسر می‌شود. به ملکوت عالم که در بطن عالم ملک است، کسی راه می‌برد که از اشتغال حواس کاسته و روح خویش را از زندان تن رهانده باشد: «بدان که عالم ملکوت، باطن جهان است که آن را عالم نور خوانند. و عالم ملک این جهان که آن را عالم ظلمت خوانند.» (همان: ۳۰۲)

و در رساله ی یزدان شناخت نیز به این نکته اشاره دارد که: «حواس آدمی - ظاهر و باطن - شواغل اند نفس انسانی را از کار خویش، به حکم آنکه کار نفس انسانی جولان کردن است در عالم روحانی به تصور معقولات، چراکه در ابتدای کار از آنجا آمده است و در اینجا غریب و بیگانه است.» (سهروردی، ۱۳۶۵: ج ۳، ۴۵۱)

یا آن گونه که در غربت غریبه می‌گوید در حقیقت ولادت معنوی و زایایی دوباره ی روح منوط و وابسته به خروج از غار تن است. خروج از غار شباهت به خروج از رحم دارد. می‌دانیم که قدامت مراحل جنینی را به مثابه عبور از ظلمات ثلاث یعنی «ظلمه البطن»، «ظلمه الرحم» و «ظلمه المشیمه» تلقی می‌کردند. تولد در واقع به این تعبیر خروج از ظلمت و چشم گشودن به نور است. چاه نیز از این جهت همانند رحم است. خروج از رحم مادر طبیعی، ولادت مادی است و چشم گشودن به نور فیزیکی و خروج از زندان گیتی، تولد معنوی است و شهود انوار ماوراء فیزیکی. سهروردی احوای نفسانی را نیز به چاه مانده می‌داند. لذا مشخص است که در افتادن در ظلمات و چاه چه معنایی دارد. سهروردی در آغاز کتاب کلمه التصوف می‌گوید آن که به ریسمان کتاب خدا چنگ نمی‌زند، راه گم کرده ای بیش نیست. او در ژرفای بی پایان چاه هواهای نفسانی در می‌غلتد و فرومی‌رود. (سهروردی، ۱۳۵۶: ۸۲)

بنابراین روح در این جهان اسیر زندان جسم است و قوای مختلف آن که هر یک چون بندی محکم پای او را به جهان خاک بسته است. زندان تن خود زندان کوچکی است در

زندانی بزرگ‌تر یعنی زندان عالم خارج و جهان محسوسات که از خاک تا آخرین فلک آسمانی قد برافراشته است. روح در عروج به سوی وطن و جایگاه اصلی خویش باید از این دو زندان عالم صغیر و کبیر که در واقع موانع نفسانی و علایق مادی ناشی از شرایط زیست در جهان خاکی است، صعود کند. از آن سوی این دو زندان، که عالم جسم است و عالم ماده و صورت و عالم محسوس یا مغرب زمینی و آسمانی، مشرق آغاز می‌شود. ابتدا عالم برزخ یا عالم مثال یا عالم صور معلّقه، آنگاه عالم انوار و فرشتگان یعنی عالم نفوس انسانی و فلکی (انوار مدبّره) بعد عالم عقول مجرّده یا فرشته-عقل‌ها قرار دارد. نور، با رهایی خود از بطن ظلمت، مسیری را که نزول کرده است صعود می‌کند:



نتیجه‌گیری

برآیند تحقیق حاکی از آن است که:

نور و ظلمت دو اصل رمزی است که سهروردی نظام فلسفه‌ی اشراق را بر آن بنیان نهاده است. نور در فلسفه‌ی اشراق دقیقاً معادل وجود نیست و مانند وجود فراگیر نبوده و همه‌ی موجودات را شامل نمی‌شود.

از دیدگاه سهروردی نور تنها بر موجودات خاصی چون نورالانوار، انوار قاهره، عقول عالیّه، عقول عرضیه و نورهای عرضی اطلاق می‌شود. ظلمت نیز در حکمت اشراق معادل عدم نیست زیرا به موجودات جسمانی هم نسبت داده می‌شود.

علی‌رغم اینکه نور مورد نظر شیخ اشراق، اخص از وجود است، او اکثر احکام وجود (مثل بساطت و غنای از تعریف و تشکیک و...) را در نور جاری می‌داند. و نور را (که دامنه‌ی آن هستی را فرا می‌گیرد)، از جهات مختلف تقسیم‌بندی می‌کند و نظام فلسفی خویش را بنیان می‌نهد.

در این نظام فلسفی، علم الهی که از سنخ نور است منشأ ایجاد عالم هستی از ناحیه‌ی نورالانوار است و مراتب نور از بالا به پایین به منزله‌ی مراتب و جلوه‌های فاعلیت حضرت حق است که معلومیت آن با مظهریت و نوریت آن یکی است. در نتیجه از منظر سهروردی آفرینش جهان از پرتو نورالانوار خواهد بود.

سهروردی با پرداخت نظریه‌ی نور در پی تبیین این نکته است که انسان کامل کسی است که اکسیر وجود خود را به سرحد کمال رسانده، به مرتبه‌ی ای از عروج ملکوتی دست پیدا کند که همه نور شهود گردد و به کلی از ظلمت غسق و غواسق ماده منفصل گردد.

از دید سهروردی ظلمت رمز تن است. بدین ترتیب زندانی شدن نور یعنی تسلط تن بر روح و هبوط روح به عالم جسمانی. بنابراین از آنجایی که جسم، مرکب از «هیولا» است و «صورت» که به دلیل آسمانی بودن و طلوع و تنزلش از شرق وجود، نورانی است. در «جسم» نور (روح یا صورت در مقابل هیولا) و ظلمت به یکدیگر آمیخته‌اند و از این آمیزش برزخ پدید آمده است.

هیولا به دلیل بُعد بی‌نهایت از «نورالانوار» عین چاه ظلمت است. تن آدمی از هیولاست. لذا عین ظلمت است. پس با اشتغال به حس‌گرایی صرف، آدمی از راه یافتن به باطن عالم و عالم باطن محروم می‌ماند. آبادی عالم ملک به برکت گماردن حواس به آن میسر

می‌شود. به ملکوت عالم که در بطن عالم ملک است، کسی راه می‌برد که از اشتغال حواس کاسته و روح خویش را از زندان تن (ظلمت) رهانده باشد تا به نور محض برسد.

پی‌نوشت

۱. در این جستار اصلاً در پی اثبات یا رد این مطلب نیستیم که مشکاة الانوار غزالی و حکمة الاشراق سهروردی در راستای هم‌قرار دارند یا نه یا اینکه آن دو در یک امتداد واحد نورشناسی اشراقی- فلسفی واقعند یا خیر. در اینجا فقط به پیشینه‌ی بیان جهان بینی اشراقی پرداخته ایم و به تمایز و تنوع نظام های اشراقی و یا حتی یکنواختی های آنها کاری نداشته ایم. از این رو نباید پنداشته شود که ما نیز - آن چنان که مثلاً مصحح رساله‌ی هیاکل النور آورده است- معتقدیم که سهروردی در تبیین «فلسفه النور» خود در کتاب حکمه الاشراق، طرح کلی و خطوط اصلی نظرش درباره ی نور و ظلمت و نورالانوار و عالم انوار و مراتب آن را از مشکاة الانوار وام گرفته باشد. (زنجانی اصل، مقدمه ی رساله ی هیاکل النور، ص ۲۳) برای مطالعه‌ی دقیق در این خصوص مثلاً، رک به: امام جمعه، سید مهدی، مقایسه ای تحلی- انتقادی بین مشکاة النوار و حکمة الاشراق، مجله‌ی پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ی ۱۱ و ۱۲، صص ۲۱۶-۲۲۸

۲. این حدیث در بسیاری از کتب معتبر عرفانی و فلسفی نقل، بررسی و تفسیر شده است. از جمله، نگاه کنید به:

محمد شریف نظام الدین احمد هروی، انواریه، ص ۴۵

تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۵۲۷

شمس الدین ابراهیم ابرقویی، مجمع البحرین، ص ۴۷

سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۲۶۰

ملاصدرا صدر الدین محمد شیرازی، مفاتیح الغیب، صص ۲۱۱-۲۱۳

فخر الدین عراقی، لوامع، صص ۲ و ۱۳ و ص ۸۹

سلطان ولد معارف، صص ۴۵ و ۷۲ و ۲۴۴

مولوی نیز تفسیری انسان شناختی از این حدیث به دست می‌دهد. نگاه کنید به: سرّ نی،

عبدالحسین زرین کوب، ج ۱، صص ۴۰۶-۴۰۷

۳. ظاهراً سهروردی در تبیین نظریه‌ی نور خود از سخنان زرتشت الهام گرفته است، آنجا که نخستین آفریده‌ی اهورامزدا یا نورالانوار را «بهمن» معرفی می‌کند. (نصر، ۱۳۷۸: ۱۳۹) «نخستین صادر از نورالانوار یکی بود و آن نور اقرب، نور عظیم بود که پاره‌ای از پهلویان آن را بهمن نامیده اند.» (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۳۰) که هم مظهر دانایی و خرد الهی است و هم صادر اول. «در صبح ازل ظهور و در فوق سلسله‌ی وجود، نورالانوار قرار دارد، نور غنی بالذات و قیوم مطلق که وجود هر موجودی به وجود اتم واکمل و ظهور هر ظاهری به ظهور اعلی و اشرف و حضور هر حاضری به حضور ارشد و اقهر اوست.» (کربن، ۱۳۷۱: ۳۵۵)

۴. ملاصدرای شیرازی در حاشیه‌ی خود بر حکمة الاشراق این تقسیم بندی سهروردی را مورد تحلیل و نقد قرار داده است. از نظر وی اقسام منحصر در دو قسمی که او ذکر کرده است نمی‌شود. (در این مورد رجوع شود به: صدرالدین شیرازی، الحاشیة علی حکمة الاشراق، ۲۹۹ به بعد)



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، انتشارات حکمت.
۳. ابرقویی، شمس‌الدین ابراهیم، (۱۳۶۴)، مجمع البحرین، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی.
۴. ابن سینا، حی بن یقظان، (۱۳۶۶)، ترجمه و شرح منسوب به جوزجانی، تصحیح هانری کربن، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۵. (۱۳۶۸) بندهشن هندی (متنی به زبان پارسی میانه) تصحیح و ترجمه‌ی رقیه بهزادی، تهران مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۶. پور نامداریان، تقی، (۱۳۶۹) رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. جامی، عبدالرحمان، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام چیتیک، انجمن فلسفه‌ی ایران، چاپ اول.
۸. جلال‌الدین محمد، مولوی (۱۳۸۴)، کتاب فیہ ما فیہ، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات امیر کبیر، تهران.
۹. _____، (۱۳۶۰)، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، انتشارات مولی، تهران.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۸)، شرح حکمت متعالیه، انتشارات الزهرا.
۱۱. حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۲)، دیوان، بر اساس تصحیح غنی و قزوینی، با مقدمه‌ی محمدرضا قنبری، تهران، جیحون.
۱۲. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۲)، تاریخ تمدن اسلام، (بررسی‌هایی چند در فرهنگ و علوم عقلی اسلامی)، انتشارات فلسفه، تهران.
۱۳. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، چاپ دوم، تهران.
۱۴. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۵)، ارزش میراث صوفیه، انتشارات سروش، چاپ سوم.
۱۵. _____، (۱۳۶۶)، سرنی، انتشارات مولی، چاپ دوم، تهران.

۱۶. زنجانی اصل، (۱۳۷۹)، کریم، مقدمه ی رساله ی هیاکل النور، تهران، نشر نقطه.
۱۷. سبزواری، ۱۴۱۰ ه ق ملاهادی، تعلیقه بر اسفار (پاورقی اسفار)، بیروت، دارالحیاء التراث العربی.
۱۸. سلطان (۱۳۶۷)، ولد، معارف، تصحیح نجیب مایل هروی، نشر مولی، چاپ اول، تهران.
۱۹. سهروردی، خرداد (۱۳۶۶)، شهاب الدین یحیی، حکمه الاشراف، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۴، تهران.
۲۰. _____، (۱۳۷۹)، رساله ی هیاکل النور، تصحیح و مقدمه ی محمد کریمی زنجانی اصل، نشر نقطه، تهران.
۲۱. _____، (۱۳۵۶)، سه رساله، تصحیح نجفعلی حبیبی، انجمن فلسفه ی ایران.
۲۲. _____، (۱۹۷۶)، کتاب المشارع و المطارحات (در مجموعه ی مصنفات)، تصحیح ه. کربن، چ ۲، تهران.
۲۳. _____، (۱۹۷۰)، مجموعه آثار فارسی، تصحیح سید حسین نصر، تهران-پاریس،
۲۴. _____، (۱۳۶۵)، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، انتشارات انجمن فلسفه ی ایران، چ ۲.
۲۵. شاه داعی شیرازی، (۱۳۴۰)، شانزده رساله، به کوشش محمد دبیرسیاقی، مؤسسه ی مطبوعات علمی، چاپ اول، تهران.
۲۶. صدرالدین شیرازی، (۱۴۱۰)، ه ق محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، دوره ی ۹ جلدی، بیروت، دارالحیاء التراث العربی .
۲۷. _____، الحاشیه علی شرح حکمه الاشراف، انتشارات بیدار، قم، (بی تا)، چاپ سنگی
۲۸. طباطبایی، (۱۳۶۸)، سید جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه ی سیاسی در ایران، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۲۹. کاویانی، (۱۳۷۸)، شیوا، روشنان سپهر اندیشه: فلسفه و زیبا شناسی در ایران باستان، انتشارات کتاب خورشید، تهران.
۳۰. کربن، (۱۳۷۱)، تاریخ فلسفه ی اسلامی، ترجمه ی اسدالله مبشری، انتشارات امیر کبیر، تهران.
۳۱. عراقی، فخرالدین، لوامع، انتشارات نور فاطمه، چاپ اول، تهران،

۳۲. عطار نیشابوری، (۱۳۶۱)، فرید الدین، *اسرار نامه*، تصحیح سید صادق گوهری، چاپ دوم، نشر زوار، تهران.
۳۳. غزالی، امام محمد، *مشکاة الانوار*، ترجمه ی صادق آینه‌وند، انتشارات امیر کبیر، چ اول، تهران.
۳۴. مدرس (۱۳۷۱)، زنوری، ملا عبدالله، *انوار جلیله*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم، تهران.
۳۵. مدرس (۱۳۸۲)، فاطمه، *سیمرغ در آینه ی سیمرغ*، گزیده ی منطق الطیر عطار، ارومیه، حسینی اصل.
۳۶. معین، (۱۳۶۸)، محمد، *مجموعه مقالات*، به کوشش مهدخت معین، انتشارات معین، چ ۲، تهران.
۳۷. ملاصدرا، صدر الدین محمد شیرازی، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۳۸. موحد، (۱۳۷۴)، صمد، *سرچشمه های حکمت اشراق*، انتشارات فروزان، چ ۱، تهران.
۳۹. مینوی، (۱۳۶۷)، مجتبی، نقد حال، (مقاله ی ابوالحسن عامری)، خوارزمی، چ ۳.
۴۰. نسفی، (۱۳۶۹)، عزالدین، *کشف الحقایق*، تصحیح احمد محمود دامغانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، تهران.
۴۱. نوپا، (۱۳۷۲)، پل، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه ی اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۴۲. ولی، شاه نعمت الله، رسایل، به تصحیح جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت الهی، چاپ دوم.
۴۳. هروی، (۱۳۶۳)، محمد شریف نظام الدین احمد، *انواریه (ترجمه و شرح حکمه الاشراق)*، تصحیح حسین ضیایی، انتشارات امیر کبیر، چ ۲، تهران.

مقالات

۱. امام جمعه، سید مهدی، «مقایسه ای تحلیلی-انتقادی بین مشکاه النوار و حکمه الاشراق» *مجله ی پژوهش های فلسفی کلامی*، شماره ی ۱۱ و ۱۲، صص ۲۱۶-۲۲۸.

۲. نادری، رسول و حمید خدابخشیان، «روش شناسی فلسفه ی اسلامی»، مجله ی معرفت فلسفی، سال پنجم، شماره ی اول، پائیز ۱۳۸۶، صص ۶۵-۱۱۷
۳. نصر، سید حسین، «مفسر غربت و شهید طریق معرفت»، در کتاب منتخبی از مقالات فارسی درباره ی شیخ اشراق سهروردی، به اهتمام سید حسین عرب، انتشارات شفیعی، تهران، ۱۳۷۸
۴. _____، «هرمسی و نوشته های هرمس در جهان اسلامی»، مجله ی دانشکده ی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، سال دهم، شماره ی دوم، ۱۳۴۱

