

جستارهایی در فلسفه و کلام، سال چهل و نهم، شماره پیاپی ۹۸
بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۵۲-۲۷

خدا و جهان آفرینش از نظر شیخ اشراق*

دکتر علی حقی^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: haghi@um.ac.ir

رفیده قاضی خانی

دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مدرسه عالی شهید مطهری

Email: r_ghazikhani@yahoo.com

چکیده

در جهان‌شناسی شیخ اشراق، عالم به دو بخش نور و ظلمت تقسیم شده است و بر اساس اصل تشکیک در نور، مراتبی در میان انوار مطرح شده، که در شدت و ضعف نور با هم متفاوت‌اند. پس از عالم انوار به عالم اجسام می‌رسیم که ظلمت محض است و هیچ نوری (جز انوار عرضیه محسوسه) در او نیست. بررسی جداگانه هر یک از مراتب عالم از نظر شیخ اشراق، و نحوه پیدایش آن مرتبه و ارتباط آن با مراتب بالاتر هستی، به ویژه با خداوند یا نورالانوار، مسئله‌ای است که در این مقاله به طرح آن پرداخته‌ایم. از آن‌جا که برای ارائه تصویری دقیق‌تر از جهان‌شناسی سهروردی باید هستی‌شناسی وی را نیز مورد توجه قرار داد، برخی از اصول مهم هستی‌شناسی اشراقی مثل اصالت ماهیت و تشکیک در ماهیت را نیز مورد توجه قرار داده و نشان داده‌ایم که چگونه دیدگاه سهروردی درباره جهان، با مبانی هستی‌شناختی وی مرتبط است.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، شیخ اشراق، جهان‌شناسی اشراقی، نور و ظلمت، تشکیک نور.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۸/۰۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۳/۱۴.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

نحوه صدور و پیدایش عالم هستی در نظام‌های مختلف فلسفی، تفسیرهای گوناگون پذیرفته است. این مسئله در نظام فلسفی شیخ اشراق، بسیار مورد توجه قرار گرفته و او بر اساس مفاهیم نور و ظلمت، تصویر ویژه‌ای از جهان و نحوه آفرینش آن، توسط خداوند ارائه داده است.

در مقاله حاضر سعی شده با توجه به آثار فلسفی شیخ اشراق، دیدگاه وی در مورد نحوه صدور جهان از خداوند، تبیین گردد. به این منظور ابتدا مبانی و اصولی که وی دیدگاه خویش را بر آن مبتنی ساخته، مطرح شده و سپس با توجه به این مبانی، نظریه او در مورد نظام جهان و شیوه پیدایش آن، مورد بررسی قرار گرفته است.

مبانی هستی‌شناسی اشراقی

مبانی و اصولی که در این بخش مطرح می‌شود را می‌توانیم به دو دسته تقسیم کنیم:

۱- مبانی بحثی و نظری**۲- مبانی و اصولی که هم حالت بحثی و نظری دارند و هم حالت ذوقی و شهودی^۱**

در قسمت اول، اصالت ماهیت و تشکیک در ماهیت مطرح خواهد شد. در قسمت دوم نیز مبانی نظام نوری و ویژه شیخ اشراق مورد بررسی قرار خواهد گرفت، و مباحثی چون حقیقت نور و ظلمت، تقسیمات آن‌ها و احکام کلی انوار مطرح خواهد شد.

۱- اصالت ماهیت

سهروردی معتقد است که، از دو مفهوم وجود و ماهیت، تنها ماهیت است که در خارج واقعیت یا اصالت دارد، در حالی که وجود امری صرفاً ذهنی یا اعتباری است. در واقع به نظر او وجود، معقول ثانی است^۲ و هیچ تحقیقی در خارج ندارد، پس نمی‌توان گفت افزون بر ماهیت، وجود نیز در خارج موجود

۱. مبانی بحثی و نظری، عمدتاً از کتاب‌های «تلویحات»، «مقاومات» و «مطارحات»، که سهروردی آن‌ها را به شیوه مشائی نوشته است، نقل شده؛ اما مبانی دسته دوم، عمدتاً از کتاب «حکمة الاشراق» سهروردی است که وی در این کتاب ضمن اشاره به دیدگاه‌های خاص خود، مدعی شده که مطالب آن را از راه کشف و شهود به دست آورده و سپس بر آن دلیل عقلی اقامه کرده است. (سهروردی، مجموعه مصنفات: حکمة الاشراق، ۱۰/۲)

۲. شیخ اشراق در بحث‌های خود بین معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی فرق نهاده و آن‌ها را با هم مخلوط کرده است. باید توجه داشت که تفکیک میان این دو دسته از مفاهیم، در آن زمان معمول نبوده و این تفکیک مدت‌ها بعد از شیخ اشراق در کتب فلسفی و کلامی مطرح شده، و در نهایت در آثار ملاصدرا به روشنی تبیین یافته است. به خاطر توجه نداشتن به تفاوت میان این دو دسته از مفاهیم است که شیخ اشراق، معقولات ثانی را امری صرفاً ذهنی و بی بهره از هر نوع تحقق خارجی می‌داند. حال آنکه معقولات ثانی فلسفی همچون شینیت،

است. شیخ اشراق دلایل فراوانی بر ذهنی و اعتباری بودن وجود اقامه کرده^۱، از جمله این که: اگر وجود در عالم خارج تحقق داشته باشد، لازمه اش این است که موجود باشد، یعنی دارای وجود باشد. نقل کلام به آن وجود وجود می‌کنیم. آن وجود وجود هم موجود است، پس دارای وجود دیگری است. این سلسله از وجودها هم چنان تا بی نهایت ادامه می‌یابد و به تسلسل می‌انجامد که باطل است. پس موجود بودن وجود و واقعیت خارجی داشتن آن نیز باطل است.^۲

شیخ اشراق چون ماهیت را امری واقعی و اصیل می‌داند، در بحث جعل نیز که یکی از مباحث مهم فلسفی است، معتقد است که آنچه علت، جعل و ایجاد می‌کند، ماهیت است نه وجود (همان، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۸۶). نتیجه دیگری که شیخ اشراق از مسئله اصالت ماهیت می‌گیرد، ماهوی دانستن هویت واجب الوجود است. زیرا از نظر وی، وجود چه در واجب و چه در ممکن، امری است اعتباری، و در هر دو مقام اصالت با ماهیت است. او بر اساس نظام اشراقی خود خداوند را، نور و حیات، و نور را حقیقتی ماهوی می‌داند. به بیان وی:

«اما اینکه واجب الوجود، نفس وجود است، کلام درستی نیست؛ زیرا وجود امری اعتباری است، و مفهوم حیات [که حقیقت واجب، عین اوست] غیر مفهوم وجود است»^۳

۲- تشکیک در ماهیت

سهروردی در بحث تمایز اشیاء از یکدیگر، معتقد است که علاوه بر تمایز ذاتی و عرضی، قسم دیگری از تمایز نیز میان اشیاء وجود دارد، که همان تمایز به شدت و ضعف، یا کمال و نقص در ذات ماهیت آن‌هاست.^۴ تمایز به شدت و ضعف در ماهیت اشیاء مبتنی بر دیدگاه خاص سهروردی درباره تشکیک در

وحدت، امکان و... اگرچه در خارج وجود مستقلی ندارند، اما موجودات خارجی متصف به آن‌ها می‌شوند، و به همین جهت است که در مورد این مفاهیم گفته شده که عروضشان در ذهن و اتصافشان در خارج است (ر.ک: ملاصدرا، اسفار، ۱/ ۱۸۰)

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ۶۴-۶۷ و ج ۱: التلویحات، ۲۲-۲۳.
۲. همان، ج ۲: حکمة الاشراق، ۶۵. شیخ اشراق نظیر این دلیل را در مورد بسیاری از مفاهیم فلسفی، مثل وحدت، شئیت، امکان و... به کار می‌برد و آن‌ها را نیز همچون وجود اموری صرفاً ذهنی به شمار می‌آورد. به طور کلی وی برای تمایز میان امور عینی و ذهنی معیار و قاعده‌ای را با عنوان «قسطاس» مطرح می‌کند. طبق این قاعده، اگر از عینی و واقعی دانستن مفهومی، تسلسل لازم آید، آن مفهوم اعتباری و ذهنی است (همان، ج ۱: التلویحات، ۲۶)

۳. همان، ج ۱: المقامات، ۱۸۷. تذکر این نکته لازم است که شیخ اشراق گاه در آثار خود از واجب الوجود و دیگر انوار مجرد به انیات محض و وجودات صرف تعبیر کرده است، اما خود در جای دیگر تصریح کرده است که مراد از این تعبیر، «وجود» نیست، بلکه مراد ظهور برای خود و موجود نزد خود بودن است: «و وجود صرف در کتاب‌های ما به معنای موجود نزد خود، یعنی موجودی که ملدک ذات خویش می‌باشد، به کار رفته است.» (همان، ۱۹۰)

۴. همان، ج ۱: المطارحات، ۳۳۳-۳۳۴. باید توجه داشت که در تمایز به شدت و ضعف، آنچه مایه اختلاف و تمایز میان اشیاء می‌شود (مایه الامتیاز) چیزی جز همان وجه مشترک میان آن‌ها (مایه الاشتراک) نیست. مثال معروف در این باره، واقعیت نور است که دارای مراتب مختلفی (مثل نور خورشید و نور چراغ) می‌باشد، که همه در نور بودن مشترک‌اند و تفاوت میان آن‌ها نیز در شدت یا ضعف نور است.

ماهیت است.

شیخ اشراق برای تبیین دیدگاه خود درباره تشکیک در ماهیت، ابتدا به وجود تشکیک در مقوله‌های کم و کیف اشاره می‌کند.^۱ وی سپس با تحلیل و بررسی حقیقت و چیستی حیوان، به اثبات تشکیک در ماهیت می‌پردازد. بنابر مشهور، حساسیت و برخورداری از حرکت ارادی، دو عنصری است که در تعریف حیوان اخذ می‌شود. به نظر سهروردی، اگر این تعریف به طور یکسان در همه مصادیق آن صدق کند، لازم می‌آید موجودی که تنها دارای دو حس است و حرکت ضعیفی دارد، مانند حلزون، با موجودی که دارای تمامی حواس بوده و از حرکات ارادی قوی برخوردار است، مانند اسب، یکسان باشد. روشن است که حساسیت و حرکت ارادی در این دو فرد از حیوان یکسان نیست و در یکی شدید و در دیگری ضعیف است. بنابراین این دو، در نفس حقیقت حیوان که همان ماهیت مشترک آن‌ها می‌باشد، با هم اختلاف دارند؛ در نتیجه ماهیت حیوان امری تشکیکی است (همان‌جا).

شیخ اشراق، سپس در طریقی دیگر برای تبیین تشکیک در ماهیت، ماهیت جوهر را نسبت به افرادش بررسی می‌کند. به عقیده وی چنین نیست که همه جواهر، در جوهریت با هم برابر باشند، بلکه مفارقات، از قوام و جوهریت کامل‌تری نسبت به جواهر مادی برخوردارند، و جواهر این عالم مانند سایه‌های جواهر عالم بالا هستند. بنابراین نسبت جوهریت به جواهر مادی و مفارق، تشکیکی است (همان‌جا). در نتیجه از نگاه شیخ اشراق، هر ماهیتی به گونه‌ای تشکیکی، دارای یک مبدأ آغاز و یک مبدأ انتها می‌باشد، که تمام این مراحل، شدت و ضعف در خود ماهیت است و امری اضافه بر آن نیست. به گفته وی:

«حق این است که هر یک از این انواع، حد (و تعریفی) دارد که از ابتدای شروع در اشتداد گرفته تا آخرین مرتبه نقص، داخل در این حداند.» (همان، المقامات، ۱۵۵).

از آنجا که شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است، و معتقد است ماهیات امور عینی و واقعی هستند و از سوی دیگر قائل به تشکیک در ماهیت می‌باشد، معلوم می‌شود که بر اساس فلسفه اشراقی، تشکیک در متن واقع تحقق دارد و جواهر عالم به صورت تشکیکی از شدیدترین تا ضعیف‌ترین آن، نظام عالم را تشکیل می‌دهند. در ادامه اشاره خواهیم کرد، که سهروردی عالم را در عین داشتن، هویت ماهوی و جوهری، دارای هویت نوری و ظلمانی می‌داند، بر این اساس با توجه به تشکیکی بودن عالم، شدیدترین

۱. همان، التلویحات، ۱۲. سهروردی در مورد تشکیک در مقوله کم، به تفاوت خطوط بزرگ و کوچک اشاره می‌کند و آن را نشانه تشکیک در خط می‌داند، زیرا خطوط بزرگ و کوچک هر دو در تعریف خط مشترک‌اند، اما در شدت یا ضعف آن با هم اختلاف دارند. وی در مورد وجود تشکیک در مقوله کیف نیز معتقد است که تعریف سفیدی، هم سفیدی شدید و هم سفیدی ضعیف را در بر می‌گیرد. از این رو در مقوله کیف نیز تشکیک و شدت و ضعف راه دارد.

نور متعلق به واجب تعالی است - که سهروردی از او به نورالانوار تعبیر می‌کند - و پایین‌ترین مرتبه عالم، نیز عالم اجسام است که ظلمانی است و هیچ جهت نوری در آن نیست (ر.ک. همان، حکمة الاشراق، ۱۱۹).

۳- نور و ظلمت

سهروردی فلسفه و جهان بینی خود را بر اساس مفاهیم نور و ظلمت تنظیم کرده است. در واقع او موجودات جهان را در دو مقوله نور و ظلمت قرار داده است. وی نور را حقیقتی بدیهی و بی نیاز از تعریف می‌داند، زیرا به گفته او:

«اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازمند شرح و تعریف نباشد، می‌گوییم آن چیز روشن و ظاهر است، از سوی دیگر در جهان چیزی ظاهرتر و روشن‌تر از نور نیست. بنابراین هیچ چیز به اندازه نور بی نیاز از تعریف نیست.» (همان، ۱۰۶).

طبق این بیان، نور چون ظاهر و روشن است بدیهی و بی نیاز از تعریف است؛ پس بدهاوت اشیاء به ظهور آن‌هاست.^۱ و چون نور ظاهرترین اشیاء است، در نتیجه بی نیازترین آن‌ها از تعریف است. سهروردی در ادامه اشاره می‌کند که ظهور نور ذاتی آن بوده، و به همین خاطر است که نور از اشیاء دیگر ظاهرتر و روشن‌تر است. به گفته وی:

«بدان که نور آن است که در حقیقت ذات خود ظاهر بوده و ذاتسبب ظهور دیگران می‌گردد، چون ظهور برای نور ذاتی است، پس نور از همه چیزهای دیگر که ظهورشان عارضی است، ظاهرتر است... نور خود به خود ظاهر و پیداست و نور بودنش عین ظهور است.» (همان، حکمة الاشراق، ۱۱۳-۱۱۴)

شیخ اشراق، ظلمت را فقدان نور و عدم ظهور می‌داند، نه فقدان نور از چیزی که می‌توانست نورانی باشد (همان، ۱۰۷-۱۰۸). فیلسوفان مشاء ظلمت را عدم نور در چیزی که بتواند نور را بپذیرد، می‌دانند و بر این اساس هوا و شیشه را نه نورانی می‌دانند و نه ظلمانی، چون این‌ها امور شفاف هستند که نور را از خود عبور می‌دهند، در نتیجه اساساً نورپذیر نمی‌باشند. پس از نظر آن‌ها رابطه نور و ظلمت، عدم و ملکه است (ابن سینا، الشفاء، «الطبیعیات، فن ششم»، ۸۱/۲). اما سهروردی ظلمت را همان عدم نور می‌داند، و معتقد است تقابل میان آن‌ها تناقض است. وی در تثبیت نظر خود می‌گوید: اگر تمام عالم را خلأ یا فلک

۱. شیخ اشراق در منطق اشراقی خود معتقد است که هر آن چه محسوس یا مشاهد باشد، خواه به شهود حسی و یا به شهود قلبی، جزو بدیهیات شمرده می‌شود؛ و چون نور جزو مشاهدات و بلکه مشهودترین آن‌هاست، بنابراین بدیهی و بی نیاز از تعریف است. حتی نور مجرد نیز با نفس شهود قلبی برای صاحبان بصر قلبی روشن است و نیازمند به تعریف نیست. پس همه انوار بدیهی‌اند. (همان، ۱۰۴؛ یزدان پناه، حکمت اشراق، ۲/ ۴۶-۴۷)

فرض کنیم، که هر دو نور ندارند و امکان روشن شدن هم ندارند -خلاً به این دلیل که چیزی نیست و فلک به سبب اینکه، بر طبق طبیعیات قدیم، جسمی شفاف است- باز هم عالم تاریک و مظلم خواهد بود، هر چند قابلیت و امکان دریافت نور را ندارد (همان، حکمة الاشراق، ۱۰۸).

۴- تقسیمات نور و ظلمت

سهروردی تقسیماتی را درباره نور و ظلمت مطرح کرده، که برای فهم تصویری که وی از نظام عالم ارائه کرده است، باید مورد توجه قرار گیرد. همان طور که در بالا اشاره شد، وی اشیاء را به دو دسته تقسیم می‌کند:

دسته اول: آنچه حقیقت آن نور است (نور)

دسته دوم: آنچه حقیقت آن نور نیست (ظلمت)

پس در نظر او هر ماهیت خارجی، یا نور است و یا ظلمت. هر یک از نور و ظلمت نیز باز خود به دو قسم جوهری و عرضی تقسیم می‌شود؛ پس ماهیات موجود در خارج را می‌توان در چهار دسته، طبقه بندی کرد:

۱- نور جوهری، که سهروردی از آن به «نور مجرد» و «نور محض» نیز تعبیر کرده، و منظور از آن نوری است که در وجود خود وابسته به دیگری نباشد. نورالانوار، عقول و مفارقات و نفوس انسانی یا فلکی، همه انوار جوهری هستند.

۲- نور عرضی، که سهروردی از آن به «نور عارض» تعبیر کرده، و منظور از آن نوری است که در وجود خود وابسته به دیگری است، یعنی این نور بر جوهر عارض می‌گردد. نور عارض خود بر دو قسم است: الف) نوری که بر نور مجرد عارض می‌شود، که شیخ اشراق از آن به «نور سانح»^۱ تعبیر کرده است؛ ب) نوری که بر جوهر مادی عارض می‌شود، که منظور از آن همان نور مادی و حسی است، مانند نور خورشید.

۳- ظلمت جوهری، که سهروردی از آن به «جوهر غاسق» و «برزخ» تعبیر کرده، و منظور از آن ظلمتی است که بی نیاز از محل باشد. مراد شیخ اشراق از جوهر غاسق همان جسم است.^۲

۱. منظور از آن شعاع نوری است که از سوی انوار عالی مجرد به انوار سافل اشراق می‌شود. (همان، ۱۳۷-۱۳۸)

۲. سهروردی درباره اینکه چگونه می‌توان اجسامی که همیشه روشن هستند، مانند خورشید، را در مقوله ظلمت قرار داد، می‌گوید: این اجسام، با اجسام دیگر از نظر ذات و حقیقت تاریک خود فرقی ندارند، تنها فرق آن‌ها با اجسام دیگر در این است که روشنائی این‌ها دائمی بوده و روشنائی اجسام دیگر موقت است. پس در هر دو قسم نور و روشنائی داخل در ذات آن‌ها نیست، بلکه عارض بر ذات آن‌هاست. (همان، ص ۱۰۸)

۴- ظلمت عرضی، که سهروردی از آن به «هیئت ظلمانی» تعبیر کرده، و منظور از آن ظلمتی است که وابسته به محل می‌باشد (همان، ۱۰۷). هیئت ظلمانی، همه مقولات عرضی، به جز نور عرضی محسوس را شامل می‌شود (قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۱۱/۲)

ملاصدرا در تعلیقه خود بر حکمت الاشراق معتقد است که حق آن است که نور و وجود حقیقت واحدی دارند. به همین جهت از نظر او عالم ماده هم برخوردار از نور است، اما همان طور که وجود در مرتبه عالم ماده ناقص و آمیخته به عدم است، نور نیز در این عالم، ضعیف و آمیخته به ظلمت است (همان، ۴-۵، تعلیقه ملاصدرا).

شیخ اشراق بعد از آنکه جهان هستی را در چهار مقوله فوق طبق بندی می‌کند، بیان می‌کند که از این چهار مقوله، سه مقوله در وجود و پیدایش خود نیازمند یکی از این مقوله‌ها، یعنی نور مجرد هستند. به گفته وی:

«چون اجسام و عوارض نورانی و ظلمانی آن‌ها، نمی‌توانند به صورت «دور» علت یکدیگر باشند زیرا توقف یک چیز بر خودش و نیز تقدم شیء بر خودش و بر ایجادکننده‌اش محال است- و چون همه این‌ها فقیر و نیازمندند،^۱ پس همگی نیازمند و وابسته به علتی هستند که نه جسم است و نه هیئت ظلمانی یا نورانی، بلکه نور مجرد جوهری است.» (همان، ۱۱۰)

سهروردی سپس به سه مورد از ویژگی‌های نورهای مجرد اشاره می‌کند، که این سه ویژگی عبارت‌اند از:

۱- نور مجرد محسوس و قابل اشاره حسی نیست. زیرا هر چیزی که بتوان به آن اشاره حسی کرد، جسم است که نور آن عارضی است، مانند خورشید. اما نور محض، مجرد از ماده است و لذا اشاره حسی به آن ممکن نیست و تنها با عقل و شهود عرفانی قابل درک و اشاره است (شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۲۹۳؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۱۹/۲).

۲- نور مجرد، نور لئفسه است. زیرا نور مجرد، به خلاف نور عارضی، وجودش برای غیر خود نیست.

۳- نور مجرد مدرک ذات خویش است. چون ذاتش برای خودش ظهور دارد (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۱۰)؛ ادراک هم عبارت است از ظهور شیء برای ذات مجرد از ماده (همان، ۱۱۴-۱۱۶؛ همان، ج ۱: التلویحات، ۷۲). به همین جهت است که سهروردی نور مجرد را زنده و حی می‌داند. زیرا حی عبارت است از موجودی که دارای درک و فعل است. نور مجرد، چون ذاتش برای

۱. هیئات نورانی و ظلمانی، هر دو محتاج به محل‌اند. جواهر غاسق نیز اگرچه وابسته به محل نیستند، ولی در تعیین و تخصص خود محتاج به عوارض و هیئات نورانی یا ظلمانی‌اند. (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۰۸-۱۱۰)

خودش ظاهر است، پس مدرک ذات خویش می‌باشد. از سوی دیگر اشراق و فیضان ذاتی نور است، و این همان جهت فعلیت نور می‌باشد (همان، ۱۹۵). پس دو عنصر درک و فعل که مقوم حیات می‌باشند، در نور مجرد وجود دارند؛ پس نور مجرد، حی است و هر حی و زنده‌ای هم نور مجرد است (همان، ۱۱۷).

۵- احکام کلی انوار

منظور از این احکام، اصول و قواعد کلی است که بر عالم انوار حاکم است و بر اساس آن نظام نوری جهان در فلسفه اشراق سامان می‌یابد.

۵-۱- تشکیک نور

در فلسفه اشراق میان انوار، رابطه تشکیکی وجود دارد. یعنی همه انوار در اصل و حقیقت نور مشترک‌اند و اختلاف آن‌ها در شدت و ضعف همین حقیقت مشترک است.^۱ به گفته سهروردی:

«انوار مجرد، انوار بسیطی هستند که در آن‌ها هیچ گونه ترکیبی وجود ندارد. و همه انوار در حقیقت نوری مشترک‌اند و تفاوت میان آن‌ها به کمال و نقص است، تا آن که نقص در حقیقت نور منتهی به نوری می‌شود که قائم به خود نیست بلکه عرض و هیئت در دیگری است.» (همان، ۱۶۷).

شیخ اشراق بر اساس اصل تشکیک نور، سلسله مراتبی را در عالم انوار به تصویر کشیده، که در رأس این سلسله شدیدترین نور (نورالانوار) و در انتهای آن ضعیف‌ترین نور (نور عارض) قرار می‌گیرد. قبلاً بیان کردیم که شیخ اشراق در یک تقسیم بندی کلی، انوار را به دو دسته جوهری (نور مجرد) و عرضی (نور عارض) تقسیم کرده است. وی با توجه به اصل تشکیک، سلسله مراتبی را نیز در انوار مجرد و عارض مطرح کرده که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود:

الف- مراتب انوار مجرد:

۱- نورالانوار. بالاترین مرتبه انوار، نورالانوار یا واجب الوجود است که نور بی پایان و مصدر همه انوار است و قیام همه چیز به اوست (همان، ۱۲۱).

۲- انوار قاهره. در مرتبه بعد از نورالانوار انوار قاهره قرار دارند، که هیچ وابستگی به اجسام ندارند،

۱. شیخ اشراق در تبیین رابطه تشکیکی انوار می‌گوید: انوار از لحاظ حقیقت و ذاتشان یکی بوده و تنها از جهت کمال و نقص و امور خارج از ذات با هم اختلاف دارند. زیرا اگر اختلاف انوار در ذات باشد، باید حداقل مرکب از دو جزء باشند؛ در مورد این دو جزء دو فرض وجود دارد: الف) هر دو غیر نور هستند؛ ب) یک جزء نور و جزء دیگر غیر نور است. فرض اول باطل است، زیرا در این حالت هر دو جزء، امور ظلمانی هستند و نمی‌توانند حقیقت نوری ایجاد نمایند. فرض دوم نیز باطل است، زیرا اگر یکی از اجزاء نور باشد و دیگری غیر نور، آن که غیر نور است، در پیدایش نور دخالت نخواهد داشت، زیرا غیر نور نمی‌تواند منشأ نور باشد، و نور در حقیقت تنها آن جزء نوری بوده و ترکیب، بی‌فایده خواهد بود. پس نور، جزء ندارد و تمام انوار حقیقت واحدی دارند و اختلاف آن‌ها ذاتی نیست بلکه به کمال و نقص است. (همان، ۱۱۹-۱۲۰)

یعنی نه منطبع در اجسام و نه متصرف در آن‌ها می‌باشند. انوار قاهره خود دارای دو مرتبه هستند: الف) انوار قاهره اعلون (انوار قاهره طولی) که در طول یکدیگر قرار دارند و نسبت به هم علت و معلول می‌باشند؛ ب) انوار قاهره ادنون یا ارباب انواع (انوار قاهره عرضی) که در عرض یکدیگر قرار دارند و نسبت به هم علت و معلول نیستند (همان، ۱۴۵-۱۴۶).

۳- انوار مدبره. در مرتبه بعد از انوار قاهره، انوار مدبره یا اسپهبدیه قرار دارند. این انوار اگرچه منطبع در اجسام نیستند، اما متصرف در آن‌ها هستند. انوار مدبره، همان نفوس اند که دو قسم می‌باشند: الف) نفوس فلکی؛ ب) نفوس انسانی (همان، ۱۴۵-۱۴۷).

ب- مراتب انوار عارض:

۱- نور سانح. منظور از آن نوری غیر مادی است که از سوی انوار عالی مجرد به انوار سافل اشراق شده و عارض بر آن‌ها می‌شود.

۲- نور عارض بر اجسام. منظور از آن همان نور مادی و حسی است که بر اجسام و جوهرهای غاسق عارض می‌شود (همان، ۱۳۷-۱۳۸).

باید توجه داشت که بحث تشکیک نور، به بحث تشکیک در ماهیت که قبلاً مورد اشاره قرار گرفت، مرتبط است. زیرا بر اساس اصالت ماهیت که سه‌رودی قائل به آن است، همه انوار در واقع امور ماهوی هستند، که میان آن‌ها رابطه تشکیکی برقرار است. بنابراین تشکیک در انوار در حقیقت به نوعی تشکیک در ماهیات برمی‌گردد، اگرچه تشکیک در ماهیت گسترده‌تر و فراتر از عالم انوار است و بر امور ظلمانی و مادی نیز صادق می‌باشد (ر.ک: همان، ج ۱: المقاوامات، ۳۰۱). بر همین اساس باید توجه کرد که اگرچه ملاصدرا در بحث تشکیک از شیخ اشراق و بحث تشکیک نور بسیار تأثیر پذیرفته، اما همانطور که قبلاً اشاره شد، وی معتقد است که حقیقت نور و وجود را باید یکسان دانست، به همین جهت او با تشکیک در انوار به معنای تشکیک در امور ماهوی مخالف است و در برابر آن تشکیک در وجود را مطرح می‌کند (قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۲/۵۴-۵۶، تعلیقه ملاصدرا).

۵-۲- مشاهده

یکی دیگر از احکام کلی انوار، مشاهده و شهودی است که انوار جوهری مجرد نسبت به یکدیگر دارند. توضیح اینکه انوار مجرد، ابعاد جسمانی ندارند، بنابراین به خلاف امور مادی از یکدیگر محجوب و پوشیده نیستند و هیچ حجاب و فاصله‌ای میان آن‌ها نیست، به همین خاطر نسبت به هم شهود و علم حضوری دارند. چنین مبنایی در نظام اشراقی، باعث می‌گردد که عالم انوار سراسر حضور و علم نسبت به هم تصویر شود. سه‌رودی درباره شهود انوار مجرد نسبت به هم می‌گوید:

«نور اقرب (معلول اول) نورالانوار را مشاهده می‌کند، خودش را نیز به شهود می‌یابد، زیرا حجابی میان نورالانوار و نور اقرب وجود ندارد. حجاب فقط در میان برازخ مادی، غواسق و ابعاد (اموری که دارای ابعاد هستند) ظاهر می‌شود، در حالیکه برای نورالانوار و انوار مجرد، هیچ جهت و بعدی وجود ندارد... چون بین نور سافل و نور عالی حجابی وجود ندارد، نور سافل، نور عالی را مشاهده می‌کند.» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۳۳).

۵-۳- اشراق

یکی دیگر از احکام کلی انوار، که در نظام جهان شناسی اشراقی از اهمیت زیادی برخوردار است، اشراق نور توسط انوار جوهری مجرد می‌باشد. منظور از اشراق، همان افاضه نور از نور مجرد است. قبلاً بیان شد که شیخ اشراق، فیاضیت را از خواص ذاتی نور می‌شمرد، و نور مجرد را به خاطر ظهور برای خویش و فیاضیت بالذات، حی و زنده می‌داند (همان، ۱۱۷ و ۱۹۵). وی در مورد کیفیت افاضه نور از نورالانوار می‌گوید:

«وجود نور [جوهری] از نورالانوار به نحو انفصال چیزی از نورالانوار نیست؛ زیرا دانستی که انفصال و اتصال از ویژگی‌های اجسام است و نورالانوار از آن فراتر است، و [وجود نور عرضی هم] به گونه انتقال چیزی از نورالانوار نیست، چون اعراض [از جوهری به جوهر دیگر] انتقال نمی‌یابند، و از سوی دیگر دانستی که اساساً داشتن عرض بر نورالانوار محال است. و قبلاً برای شما فصلی آوردیم درباره اینکه شعاع آفتاب، جز به خود آفتاب موجود نیست. پس سزاوار است که نور شارق (اشراق) عرضی یا مجرد (جوهری) را این چنین بدانی و در این باب نپنداری که عرضی جا به جا یا جسمی جوهری از منبعی جدا می‌شود.» (همان، ۱۲۸-۱۲۹).

طبق بیان بالا، افاضه نور از نورالانوار یا دیگر انوار عالی، به این نحو نیست که چیزی از منبع نور جدا گردد و بر موطنی دیگر بنشیند، بلکه اشراق نور همان شعاعی است که از منبع نور ساطع می‌شود، بدون آنکه فاصله و انفصالی با سرچشمه خود پیدا کرده باشد. در واقع اشراق نور از انوار عالی نسبت به مادون خود، به نحو افاضه اشراقیه است.^۱ سهروردی معتقد است که این افاضه اشراقیه به دو صورت جوهری و عرضی می‌باشد. در افاضه اشراقی جوهری، جوهر نوری (نور سافل) ایجاد می‌شود، در حالی که در اشراقات عرضی، نور سانع عرضی در انوار مادون پدید می‌آید.

نکته دیگری که سهروردی متذکر می‌شود، تفاوت میان مشاهده و اشراق است. همان طور که قبلاً اشاره کردیم به دلیل نبود حجاب در عالم انوار، نورهای مجرد به مشاهده یکدیگر می‌پردازند. در این میان

۱. ر.ک: همان، ج ۱: المطارحات، ۴۸۹. در آنجا تعبیر اضافه اشراقیه را در مورد علم خداوند به ماسوی به کار برده است.

نورهای پایینی (سافل)، فقط می‌توانند نورهای بالایی (عالی) را مشاهده کنند اما نورهای بالا افزون بر مشاهده انوار پایین، نسبت به آن‌ها اشراق نوری (عرضی) نیز دارند. حال باید توجه داشت که این اشراق از بالا، غیر از شهودی است که از پایین از طرف نور سافل نسبت به نور عالی حاصل می‌شود. توضیح اینکه نور سافل، هم نور عالی و هم اشراق نور عالی بر خود را مشاهده می‌کند، ولی نور عالی را در موطن خود نور عالی مشاهده می‌کند، حال آن‌که اشراق را در موطن خویش (یعنی در موطن نور سافل) مشاهده می‌کند. سهروردی در توضیح این تفاوت، به نور خورشید مثال می‌زند و می‌گوید:

«بدان که چشم تو هم مشاهده دارد [که خورشید را می‌بیند]، و هم پرتویی [از خورشید] بر آن می‌تابد (اشراق می‌شود)، و این تابش پرتو بر چشم غیر از مشاهده است، زیرا تابش بر چشم در جایی است که چشم در آن جا قرار دارد (یعنی در زمین)؛ در صورتی که مشاهده خورشید در فاصله دوری از چشم، در جایی که خورشید قرار دارد، انجام می‌پذیرد (یعنی در آسمان)» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۳۵).

۵-۴- محبت و قهر در انوار

یکی دیگر از احکام کلی انوار، وجود نوعی قهر از سوی نور عالی و قوی، نسبت به نور سافل و ضعیف، و وجود نوعی محبت و شوق از سوی نور سافل، نسبت به نور عالی می‌باشد. همچنان که گفته شد، به دلیل نبود حجاب، انوار یکدیگر را مشاهده می‌کنند، در نتیجه نور پایین‌تر، شدت نوری و کمالات نور بالاتر از خود را مشاهده می‌کند و چون نیازمند به این کمالات است تا خود را از نقصان وجودی رهایی بخشد، نسبت به نور بالاتر از خود، عشق و محبت نشان می‌دهد. اما نور عالی چنین عشقی نسبت به نور پایین ندارد زیرا هر کمالی که در نور سافل هست، نور عالی همان را به نحو کامل‌تر و برتر واجد است و به همین جهت نور عالی نسبت به مادون خود احساس عزت و بی‌نیازی می‌نماید. شیخ اشراق، از این برتری و سیطره وجودی نور عالی نسبت به نور دانی و استغنائی او از نور دانی، به «قهر» تعبیر کرده است. سهروردی درباره رابطه محبت و قهر در انوار، می‌گوید:

«نور عالی نسبت به نور سافل از خود قهر، و نور سافل نسبت به نور عالی شوق دارد و بدان عشق می‌ورزد. بنابراین نورالانوار نسبت به ماسوای خود حالت قهر و غلبه دارد، و نسبت به غیر خود عشق و شوقی ندارد، بلکه عاشق خویش است. کمالات او، به عنوان زیباترین و کامل‌ترین اشیاء، برای خودش امری روشن است و ظهور نورالانوار در نسبت با ظهور هر شیء [و نوری] برای خود و دیگری، قوی‌تر است.» (همان، ۱۳۶).

طبق بیان بالا نورالانوار چون بر سراسر هستی چیره است و برتر از او نوری وجود ندارد، نسبت به غیر خود عشق و محبتی ندارد و فقط به خود عشق می‌ورزد. اگرچه سهروردی در این جا بیان کرده است که خداوند نسبت به انوار سافل هیچ گونه عشق و محبتی ندارد و فقط نسبت به آن‌ها قهر و غلبه دارد، اما او در جایی دیگر گفته است که نور عالی از جمله نورالانوار، علاوه بر قهر نسبت به نور سافل، به او محبت نیز دارد. به تعبیر وی:

«بدان که هر علتی نسبت به معلول خود محبت و قهر دارد، و در معلول هم نسبت به علت خود، محبتی که لازمه آن فروتنی است، وجود دارد.» (همان، ۱۴۸).

باید توجه داشت که عشق علت به معلول، با عشق معلول به علت متفاوت است. عشقی که نور سافل نسبت به نور عالی دارد، از سر فقر و نقص وجودی است، ولی عشقی که نور عالی به انوار سافل و معلول‌های خود دارد، به سبب تعلق معلول به خود علت است. به بیان دیگر علت چون عاشق خودش می‌باشد، به معلولش که اثر خود اوست نیز عشق می‌ورزد. در واقع علت، خود و آثار متعلق به خود را دوست دارد.^۲

مراتب هستی در جهان شناسی اشراقی

همان طور که قبلاً اشاره شد، در نظر شیخ اشراق، در رأس عالم، نورالانوار قرار دارد که شدیدترین و بالاترین مرتبه نور است و کل عالم هستی قائم به اوست. وی پس از نورالانوار، مراتب عالم را به ترتیب ذیل ترسیم می‌کند:

- ۱- نور اقرب (معلول اول) و انوار قاهره طولی
 - ۲- انوار قاهره عرضی یا ارباب انواع و مثل افلاطونی
 - ۳- عالم اشباح مجرده یا عالم مثال منفصل
 - ۴- انوار مدبره یا نفوس فلکی و انسانی
 - ۵- برازخ غاسقه یا عالم اجسام
- اکنون هر یک از مراتب عالم و نحوه پیدایش آن را از نظر شیخ اشراق، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲. ر.ک. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۱۳۵ و ۱۶۷، تعلیقه ملاصدرا. ملاصدرا در آنجا دو وجه برای محبت علت به معلول بیان کرده است.

۱- نورالانوار

از نظر سهروردی، سرسلسله نظام هستی و نظام نوری عالم، نورالانوار^۳ است. قبلا بیان کردیم که سهروردی تمایز انوار را از یکدیگر به شدت و ضعف می‌داند. از نظر وی نورالانوار شدیدترین نور است که نوریتش نامتناهی می‌باشد، بنابراین چیزی بر او احاطه پیدا نمی‌کند و نوری در ورای او وجود ندارد (همان، ۱۶۸؛ همان، ج ۱: المطارحات، ۴۶۵).

سهروردی برای اثبات نورالانوار، از برهان وجوب و امکان کمک می‌گیرد. قبلا اشاره شد که سهروردی معتقد است که آنچه در عالم وجود دارد، از چهار مقوله بیرون نیست: نور مجرد، نور عارض، جوهر غاسق و هیئت ظلمانی؛ از این چهار مقوله سه مقوله اخیر، یعنی نور عارض، جوهر غاسق و هیئت ظلمانی، در وجود خود نیازمند نور مجرد هستند. حال اگر نور مجرد خود نیازمند باشد، تنها نور مجرد دیگری می‌تواند علت آن قرار گیرد، و اگر آن علت نیز نیازمند باشد، علت آن نور مجرد دیگری است و این سلسله نمی‌تواند تا بی نهایت ادامه داشته باشد، زیرا به تسلسل می‌انجامد که باطل است. پس سلسله نورهای مجرد سرانجام به نوری می‌رسد که بی نیاز از غیر است و بالاتر از او نوری نیست و این همان نورالانوار و واجب الوجود است (همان، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۲۱).

سهروردی بعد از اثبات ذات نورالانوار، از صفات او بحث می‌کند. در اینجا با توجه به موضوع بحث، به طور مختصر به دیدگاه وی درباره علم و فاعلیت حق تعالی اشاره می‌کنیم. طبق دیدگاه شیخ اشراق، خداوند چون نور مجرد است، یعنی نوو فی نفسه لنفسه می‌باشد، ذاتش برای خود ظاهر بوده و علم به ذات خویش دارد (همان، ۱۵۲). وی درباره علم خدا به اشیاء، ابتدا به ابطال علم عنائی، که دیدگاه مشائیان است، می‌پردازد، سپس دیدگاه ویژه خود در این باره را تبیین می‌نماید. می‌دانیم که مشائیان در علم خدا به اشیاء معتقدند که صور اشیاء پیش از ایجاد، با نظام ویژه خود در ذات حق مرتسم اند و نفس همین علم منشأ وجود اشیاء و صدور آنها از ذات حق می‌شود (ر.ک. ابن سینا، الشفاء: الالهیات، ص ۳۶۳؛ همو، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۱۸). سهروردی دیدگاه مشائیان را باطل می‌داند و اشکالات متعددی بر آن وارد می‌کند، از جمله اینکه لازمه این دیدگاه آن است که ذات خداوند محل اعراض بوده و مرکب از دو جهت وجدان و فقدان گردد (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، (المطارحات)، ۴۸۰-۴۸۳؛ همان، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۵۰-۱۵۱).

شیخ اشراق در تقریر دیدگاه ویژه حکمت اشراق درباره علم خدا به اشیاء چنین می‌گوید:

۳. شیخ اشراق نورالانوار را به نام‌های دیگر نیز خوانده است، مثل نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم، نور اعلی، نور قهار و غنی مطلق. (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۲۱)

«نظر حق در علم خدا همان قاعده اشراق است، و آن این که: علم خداوند به خویش، نور بودن و ظاهر بودن او برای خود است. و علم خدا به اشیاء همان ظهور اشیاء برای حق است، یا ظهور خود اشیاء و یا ظهور متعلقات آن‌ها که موطن شعور مستمر مدبرات علویه (نفوس فلکی) است. این علم به اشیاء، به نحو اضافه اشراقی است و عدم حجاب نیز امری سلبی است. و چیزی که بر کافی بودن این مقدار دلالت می‌کند، همین است که ابصار، مجرد اضافه ظهور شیء برای چشم با نبود حجاب است. بنابراین اضافه حق تعالی به هر چیزی که برای او ظاهر است، همان ابصار و ادراک آن چیز [از سوی حق تعالی] است.» (همان، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۵۲).

سهروردی در بیان بالا، علم خدا را به ابصار (دیدن) او برمی‌گرداند (همان، ص ۱۵۰)، و به دیدگاه خاص خود در ابصار اشاره می‌کند. از نظر سهروردی هنگامی که نفس، نسبت به خارج از طریق ابصار علم پیدا می‌کند، و با چشم خود چیزی را می‌بیند، این علم به نحو اشراق و اضافه اشراقی صورت می‌گیرد؛ یعنی نفس با توجه کردن به شیء خارجی، در موطن همان شیء به آن علم پیدا می‌کند، نه اینکه از آن صورتی گرفته و از رهگذر صورت ذهنی به شیء خارجی علم پیدا کند. در واقع از نظر شیخ اشراق، ارتباط میان عالم با خارج از خود، ارتباطی حضوری و اشراقی است (همان، ج ۱: المطارحات، ۴۸۶). حال اگر چنین سخنی در مورد نفس صادق باشد، به طریق اولی در مورد خدای سبحان نیز صادق خواهد بود، یعنی خدای سبحان به تمام اشیاء در موطن خودشان با اضافه اشراقی علم می‌یابد. این همان علم خداوند به اشیاء در مقام فعل می‌باشد که سهروردی آن را علمی حضوری و اشراقی می‌داند. اما چنین علمی را نمی‌توان در مورد اشیائی مادی که در گذشته موجود بوده‌اند و اکنون وجود ندارند یا اشیائی که هنوز به وجود نیامده‌اند، صادق دانست. سهروردی معتقد است علم خداوند به این امور، از طریق علم به مبادی آنهاست. از نظر وی همه اشیاء مادی در نفوس ناطقه فلکی نقش بسته و تعیین شده‌اند و چون خداوند نسبت به نفوس ناطقه فلکی علم حضوری دارد، به صورت‌های موجود در آن‌ها نیز علم خواهد داشت. پس علم خداوند به اشیائی که اکنون وجود ندارند، از طریق علم حضوری به نقوش و صور آن‌ها در نفوس فلکی می‌باشد (همان، ص ۴۸۷-۴۸۸). در نتیجه علم خداوند به اشیاء مادی به دو صورت است: علم حضوری به خود اشیاء مادی و علم حضوری به متعلقات آن‌ها.

البته سهروردی بعد از طرح علم ذات خداوند به خودش و علم ذات به اشیاء در موطن اشیاء، درباره علم ذات به اشیاء قبل از ایجاد چیزی نمی‌گوید. بنابراین با اینکه وی دیدگاه مشائیان را در علم عنایی حق مردود دانسته، اما بدیلی برای آن علم مطرح نکرده است.

حکمای بعد از سهروردی با توجه به دیدگاه وی در علم خدا به اشیاء، در بحث فاعلیت خداوند،

سهروردی را قائل به فاعلیت بالرضا دانسته‌اند. می‌دانیم که حکمای مسلمان علت فاعلی را هشت قسم دانسته‌اند.^۴ یکی از این اقسام فاعل بالرضا است، و منظور از آن فاعلی است که علم تفصیلی او به فعلش عین فعلش می‌باشد و پیش از تحقق فعل، فقط علم اجمالی به آن دارد. زیرا قبل از تحقق فعل، فاعل فقط علم به ذات خود دارد، که این علم، علم اجمالی به معلول نیز می‌باشد. به عنوان مثال انسان نسبت به صورت‌های خیالی که در خود ایجاد می‌کند، فاعل بالرضا است؛ زیرا علم تفصیلی او به این صور خیالی، عین همان صور است، و پیش از ایجاد آن صورت‌های خیالی تنها علم اجمالی به آن‌ها دارد، زیرا به ذات خود که آفریننده آن صور است، علم دارد. فاعلیت خداوند طبق نظر حکمای اشراقی نیز به همین نحو است، زیرا از نظر آن‌ها علم تفصیلی خداوند به اشیاء عین همان اشیاء است و خداوند پیش از آفرینش آن‌ها فقط علم اجمالی و غیر تفصیلی به آن‌ها دارد (ر.ک: ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۲۲۴؛ سبزواری، شرح المنظومة، ۲/ ۴۰۷-۴۰۹ و ۴۱۱-۴۱۵).

۲- نور اقرب و انوار قاهره طولی

سهروردی در مورد نحوه صدور عالم از نورالانوار، به قاعده «الواحد» استناد می‌کند و معتقد است که از نورالانوار جز معلولی واحد صادر نمی‌شود، زیرا نورالانوار واحد و بسیط است، و اگر دو یا چند معلول، خواه نوری و خواه ظلمانی، از او صادر شود، لازمه آن وجود دو یا چند جهت در نورالانوار و ترکیب در ذات او خواهد بود، که باطل است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۲۵).
به اعتقاد وی، نخستین صادر از نورالانوار از سنخ نور است. این نور مجرد، نزدیک‌ترین نور به نورالانوار و شدیدترین نور پس از وی می‌باشد؛ به همین دلیل سهروردی آن را «نور اقرب» یا «نور عظیم» می‌نامد. او تأکید می‌کند که نخستین معلول نورالانوار نمی‌تواند یک ظلمت باشد، زیرا ظلمت نمی‌تواند علت فاعلی برای امری باشد (ر.ک: همان، ۱۱۹) و اگر نخستین معلول، ظلمت باشد، دیگر کثرتی در عالم پدیدار نخواهد شد، در حالی که ما در پیرامون خود معلول‌ها و کثرت‌های فراوانی می‌یابیم (همان، ۱۲۶).
سهروردی سپس بیان می‌کند که در نور اقرب نیز جهات متعدد وجود ندارد، وگرنه لازم می‌آید که علت آن که نورالانوار است نیز جهات متعدد داشته باشد، که باطل است. به نظر او نمی‌شود از نور اقرب تنها یک جسم صادر شود و نوری از آن به وجود نیاید، چون همان طور که اشاره شد، لازم می‌آید وجود در همان جا متوقف شود و کثرتی پدید نیاید، که این خلاف وجدان است. از سوی دیگر، نمی‌شود از نور اقرب تنها یک

۴. این هشت قسم عبارت‌اند از: فاعل بالطبع، فاعل بالقسر، فاعل بالجبر، فاعل بالقصد، فاعل بالتسخیر، فاعل بالعناية، فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی. (سبزواری، شرح المنظومة، ۲/ ۴۰۳)

نور مجرد صادر شود، و از آن نور مجرد هم نور دیگری و هکذا؛ زیرا اگر این روند ادامه یابد، هیچ‌گاه برزخی ایجاد نخواهد شد، چون این نورها از آن جهت که نورند، سبب پیدایش جسم ظلمانی نمی‌شوند. بنابراین باید از نور اقرب، یک نور مجرد و یک جسم صادر گردد (همان، ۱۳۲-۱۳۳). شیخ اشراق در مورد نحوه صدور این دو معلول از نور اقرب بیان می‌کند که در نور اقرب، یک جهت فقر (به اعتبار ذاتش) و یک جهت غنا (به اعتبار نورالانوار) وجود دارد، و همین دو جهت متفاوت، موجب پیدایش دو شیء از او می‌گردد. از نور اقرب به جهت مشاهده فقر خود نسبت به نورالانوار، سایه‌ای پدیدار می‌گردد که همان فلک نهم یا برزخ محیط است؛ و به جهت مشاهده غنایی که به واسطه نورالانوار به دست آورده و مشاهده عظمت نورالانوار، از او پرتویی اشراق می‌شود که همان نور مجرد یا عقل طولی بعدی است (همان، ۱۳۳). سهروردی پیش از ادامه بحث خود در مورد نحوه پیدایش کثرت در انوار مجرد طولی، به نظریه عقول دهگانه مشائی اشاره می‌کند و بر آن خرده می‌گیرد. وی به خلاف مشائیان تعداد عقول طولی را در ده عقل منحصر نمی‌داند. او این مطلب را با توجه به فلک هشتم یا فلک ثوابت اثبات می‌کند. فلک ثوابت، فلکی است که به دلیل وجود ستارگان بی‌شمار، کثرت و گوناگونی بسیاری در آن راه یافته است. سهروردی معتقد است فلک ثوابت را نمی‌توان، آن گونه که مشائیان ادعا کرده‌اند، معلول عقل دوم دانست. زیرا در عقل دوم کثرت و تعدد جهاتی که برای صدور فلک ثوابت لازم است، وجود ندارد. از سوی دیگر نمی‌توان فلک ثوابت را معلول عقول پایین‌تر دانست، زیرا فلک ثوابت برتر و بالاتر از افلاک مادون خود است، و اگر از عقول پایین‌تر پدید آید، لازم می‌آید معلول عقول پایینی، برتر از معلول عقول بالایی باشد، که باطل است. وی معتقد است برای آن که بتوان تصویر درستی از صدور این همه کثرت ارائه داد، باید عقول یا انوار طولی بی‌شماری- که تعداد آن‌ها بیش از دویست است- را قائل شویم و بپذیریم که کثرت موجود در فلک هشتم، برآمده از جهات گوناگونی است که در انوار طولی مختلف، به صورت جمعی وجود دارد. به عبارت دیگر، انوار قاهره طولی به صورت دسته جمعی، کثرت‌های فراوان فلک هشتم را از خود صادر می‌کنند (همان، ۱۳۹-۱۴۰ و ۱۴۲-۱۴۳؛ شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۳۷۱).

سهروردی سپس در توضیح جهات متعددی که در انوار طولی وجود دارد، اشاره می‌کند که نورالانوار، نه تنها نور اقرب را به وجود می‌آورد، بلکه به او اشراق عرضی نیز دارد. این اشراق، همان شعاع نوری است که بر نور اقرب عارض می‌شود، و نور سانح نام دارد (همان، ۱۳۳). سهروردی معتقد است که نورالانوار بر انوار طولی بعدی نیز اشراق عرضی دارد، زیرا حجابی میان انوار وجود ندارد، در نتیجه نورالانوار بر هر نور مادون اشراق می‌کند، علاوه بر اینکه هر نور طولی نیز اشراقاتی که از نورالانوار دریافت کرده، به نور پایین‌تر از خود منعکس می‌کند. اشراق نور عالی بر نور سافل، فقط اختصاص به نورالانوار ندارد، بلکه هر نور عالی

بر مادون خود، بی‌واسطه و با واسطه اشراق می‌کند، در نتیجه انوار سانحه و اشراقات عرضی که انوار مادون - بی‌واسطه و با واسطه - از انوار فوق خود دریافت می‌کنند، چندین برابر می‌گردد (همان، ۱۴۰-۱۴۱).
 شیخ اشراق سپس با توجه به جهات فقر و غنا، قهر و محبت و مشاهده و اشراق که در رابطه انوار مجرد نسبت به یکدیگر وجود دارد، در مورد نحوه صدور انوار مجرد طولی و نیز فلک ثوابت چنین می‌گوید:
 «بنابراین به لحاظ هر یک از مشاهدات [ی که در هر یک از انوار نسبت به نور بالاتر از خود وجود دارد] و بزرگی [اشراقات و] شعاع‌های تام [ی که از سوی نور بالایی بر انوار مادون می‌تابد]، تعداد زیادی از انوار قاهره که بر یکدیگر مترتب‌اند، هر یک از دیگری، به وجود می‌آید، و این‌ها همان قواهر اصول اعلون هستند. آنگاه از این قواهر، به دلیل ترکیب جهات و مشارکت و مناسبت میان آن‌ها،... تعداد کثیری از اشیاء (یعنی فلک هشتم و عقول عرضی) حاصل می‌شود. [توضیح اینکه] با مشارکت اشعه همه انوار طولی، به ویژه اشعه ضعیف و نازل آن‌ها، با جهت فقر، به اعتبار مشارکت اشعه برخی با برخی دیگر، ثوابت، کره ثوابت و صور متناسب ثوابت (یعنی صور فلکی موجود در آسمان) حاصل می‌گردد...» (همان، ص ۱۴۲-۱۴۳).

همان طور که از عبارات بالا معلوم می‌شود، هر عقل طولی از جهت مشاهده عقل بالاتر از خود و اشراقات بسیار شدید، عقل مادون خود را پدید می‌آورد؛ چنین فرآیندی باعث پدیدار شدن عقول و انوار طولی متعددی می‌گردد، که سهروردی آن‌ها را «قواهر اصول اعلون» (یعنی انوار قاهره اصلی و برتر) می‌نامد. همچنین طبق بیان بالا، فلک ثوابت (فلک هشتم) با همه کثراتش، از مشارکت و اجتماع اشراقات ضعیف عقول طولی، همراه با جهت فقر آن‌ها، به طور مجموعی و ترکیبی به وجود می‌آید. لازم به ذکر است که از نظر سهروردی سایر افلاک مادون فلک هشتم، به واسطه «انوار قاهره عرضی» یا «مثل افلاطونی» به وجود می‌آیند، که در ادامه از آن‌ها سخن خواهیم گفت.

۲- انوار قاهره عرضی یا ارباب انواع و مثل افلاطونی

در جهان شناسی اشراقی، بعد از انوار قاهره طولی، انوار قاهره عرضی قرار دارند که همان ارباب انواع یا مثل افلاطونی هستند. انوار قاهره عرضی یا ارباب انواع، به خلاف انوار قاهره طولی، در عرض یکدیگرند و رابطه علیت میان آن‌ها برقرار نیست. از نظر سهروردی هر یک از انواع مادی و جسمانی، مثالی در عالم عقل دارد، که این مثال، نوری قاهر و مجرد از ماده است که تدبیر کننده نوع و حافظ آن می‌باشد (قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۱/۴۹۳-۴۹۵).

شیخ اشراق درباره فرآیند صدور انوار قاهره عرضی یا مثل افلاطونی می‌گوید:

«با مشارکت اشعه و اشراقات انوار طولی با جهت استغنا و قهر و محبت و مناسبات شگفتی که میان اشعه شدید و کامل، و دیگر شعاع‌ها وجود دارد، انوار قاهره و ارباب اصنام^۵ نوعی فلکی و بسایط و مرکبات مادی و هر آنچه زیر کره ثوابت قرار گرفته، حاصل می‌گردد.» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۴۳).

طبق بیان بالا مثل افلاطونی و انوار قاهره عرضی، از مجموع اشراقات شدید و دیگر اشراقات انوار قاهره طولی همراه با جهات استغنا، قهر و محبت آن‌ها، به وجود می‌آیند.

سهروردی برای اثبات وجود مثل، دو دلیل عمده اقامه کرده است:

۱- دلیل عقلی و ۲- دلیل شهودی

مهم‌ترین دلیل عقلی که سهروردی بر اثبات مثل اقامه کرده، مبتنی بر قاعده «امکان اشرف» است. محتوای قاعده امکان اشرف، که سهروردی آن را از قواعد اشراقی می‌نامد، این است که هرگاه موجودی که مرتبه وجودی آن پایین‌تر است (ممکن اخس)، موجود شود، بایستی موجودی که مرتبه وجودی آن بالاتر است (ممکن اشرف)، قبل از آن به وجود آمده باشد (همان، ۱۵۴). مثلاً اگر نفس وجود یابد، باید پیش از آن عقل تحقق یافته باشد. بنابراین از وجود ممکن اخس، می‌توان وجود ممکن اشرف را کشف کرد.^۶ سهروردی بر اساس قاعده امکان اشرف، بیان می‌کند که چون نفوس انسانی که مدبر بدن و متعلق به ماده هستند، موجودند، در نتیجه، نور قاهر طولی یا عرضی، که به طور کلی مجرد بوده و هیچ تعلقی به ماده ندارد، باید قبل از نفوس موجود بوده باشد. همچنین نظم و ترتیبی که در عالم اجسام وجود دارد بسیار شگرف و اعجاب انگیز است؛ اما بر اساس قاعده امکان اشرف معلوم می‌شود که نظم و ترتیبی شگرف‌تر و اعجاب‌آورتر، قبل از آن، در عالم عقول و انوار قاهره وجود دارد (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۵۴-۱۵۵).

هر چند سهروردی برای اثبات ارباب انواع، به دلیل عقلی توسل می‌جوید، اما راه اصلی برای اثبات آن‌ها را شهود و مکاشفه اصحاب مشاهده می‌داند. از نظر او عالم مثل را بسیاری از اهل معرفت و عرفان، پیاپی مشاهده کرده‌اند، و همین شهودات مکرر حجیت معرفتی برای آن به وجود آورده است. همان‌گونه که

۵. سهروردی از ارباب انواع به ارباب اصنام نیز تعبیر کرده.

۶. سهروردی در اثبات این قاعده، از قاعده الواحد استفاده می‌کند و می‌گوید: اگر نورالانوار که واحد و بسیط است، ممکن اخس را ایجاد کند، لازم می‌آید که جهت اقتضای ممکن اشرف در او باقی نماند، زیرا نورالانوار یک جهت دارد و اگر بدون واسطه، علاوه بر موجود پایین‌تر، موجود برتر نیز از او پدید آید، لازم می‌آید که از واحد حقیقی دو چیز صادر شود که طبق قاعده الواحد محال است. همچنین اگر موجود برتر به وسیله موجود پایین‌تر صادر شود، لازم می‌آید که رتبه وجودی معلول، برتر از علت خود باشد، که این نیز محال است. در نتیجه باید قبل از موجود اخس، موجود برتر که علت آن است، تحقق داشته باشد. (شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۳۸۹؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۲۰۱/۲؛ هروی، انواریه، ۳۲)

یک یا چند نفر در رصدخانه ستاره‌ها را رصد می‌کنند و دیگران نتایج آن رصد را می‌پذیرند، در رصد روحانی نیز امر به همین منوال است. به گفته‌ی وی:

«افلاطون و قبل از او سقراط و کسانی که پیش از او بوده‌اند، مانند هرمس، اغاثادیمون و انباذقلس، همه بر همین باورند و بیشتر آن‌ها تصریح کرده‌اند که در عالم نور، مثل را مشاهده نموده‌اند.» (همان، ۱۵۶).

بنابراین اگر بر وجود مثل استدلالی هم صورت نگیرد، همین مشاهدات مکرر اهل معرفت، می‌تواند برای دیگران، اطمینان بخش باشد.

حال به برخی از نکاتی که سهروردی در مورد انوار قاهره عرضی، مورد تأکید قرار داده اشاره می‌کنیم:

۱- در عرض هم بودن مثل به معنای نفی رابطه‌ی علی و معلولی میان آن‌هاست، اما بدین معنا نیست که هیچ گونه شدت و ضعفی میان آن‌ها نباشد. بلکه همان گونه که در عالم ماده میان انواع مادی، نوعی شدت و ضعف وجود دارد، بی آن که علیتی میان آن‌ها وجود داشته باشد - مثلاً نوع انسان قوی تر از انواع حیوان است - در میان مثل نیز همین رابطه برقرار است و به عنوان نمونه، رب النوع انسان، قوی تر از رب النوع حیوانات است (همان، ج ۱: المطارحات، ۴۵۹؛ ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۴۵). به خاطر وجود همین شدت و ضعف است که برخی از مثل، به دلیل قوت بیشتر برای ارتباط با افراد نوع خود نیازمند واسطه‌اند، مثل رب النوع انسان که با واسطه‌ی نفس انسانی با افراد خود ارتباط برقرار می‌کند. در مقابل برخی دیگر از مثل که ضعیف ترند، بدون هیچ واسطه‌ای با افراد نوع خود مرتبط‌اند، مانند رب النوع جمادات (همان، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۶۵-۱۶۷).

۲- هر مثالی، «کلی» نوع مربوط به خود است؛ البته نه کلی به معنای منطقی، بلکه یا به این معنا که نسبت این مثال به همه افراد و اشخاص نوع مادی خود علی السویه است و عنایت و دوام فیضش به همه افراد به گونه‌ی یکسان تعلق می‌گیرد؛ و یا به این معنا که هر رب النوعی، اصل و سر منشأ نوع مربوط به خود است (همان، ۱۶۰). این که رب النوع هر نوعی، فردی از نوع است یا نه، چندان مورد توجه شیخ اشراق قرار نگرفته و به گفته‌ی صدرالمآلهین، شیخ اشراق تنها از نسبت ارباب انواع با افراد مادی و علیت و تدبیر آن نسبت به این افراد سخن گفته، ولی به مسئله فرد بودن رب النوع برای نوع، چندان نپرداخته است (قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۲۰۸/۲-۲۰۹).

۳- تدبیری که از طرف رب النوع نسبت به انواع صورت می‌گیرد، مانند تدبیر نفس نسبت به بدن خاص او نیست، بنابراین مثل غیر از نفوس‌اند، زیرا نفس از طریق بدن استکمال می‌یابد، در حالی که رب النوع از طریق افراد مادی اش استکمال نمی‌یابد. از سوی دیگر، نفس متعلق به بدن خاص خود است، ولی

رب النوع به افراد متعدد و گوناگون تعلق دارد، نه به یک فرد (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱: المطارحات، ۴۵۹-۴۶۰).

۴- تنها انواع جوهری مادی در عالم عقول رب النوع دارند، اما امور عرضی، مانند سفیدی، شکل و... رب النوع مستقلی ندارند. از نظر شیخ اشراق، عوارضی که در افراد مادی یک نوع وجود دارند، در رب النوع آن، به نحو هیئات نوری موجودند (همان، ۴۶۳؛ ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۵۹-۱۶۰).

۵- درست است که عالم ماده از طریق مثل تدبیر می‌شود، ولی چنین نیست که عالم مثل برای عالم ماده به وجود آمده باشد. زیرا اساساً موجود عالی نمی‌تواند به خاطر موجود سافل، ایجاد شود (همان، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۵۸-۱۵۹).

۶- از نظر شیخ اشراق، میان ارباب انواع و مراتب مادون آن‌ها، یعنی عالم مثال منفصل، نفوس و اجسام مادی، رابطه علیت وجود دارد (همان، ۱۴۶؛ شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۳۷۰؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ج ۱۶۲/۲-۱۶۳).

۳- عالم اشباح مجرده یا عالم مثال منفصل

شیخ اشراق پس از ارباب انواع یا عقول عرضی از عالم دیگری سخن می‌گوید که «عالم صور معلقه»، «عالم اشباح مجرده»، «عالم مثال» یا «خیال منفصل» (در برابر خیال متصل در انسان) نام دارد. تفاوت این عالم با عالم مثال افلاطونی در این است که ارباب انواع یا مثل افلاطونی مجرد تام‌اند، اما صور معلقه نیمه مجردند، یعنی ماده ندارند، اما برخی از آثار آن مثل شکل و بعد را دارا می‌باشند. سهروردی خود در این باره می‌گوید:

«صور معلقه مثل افلاطونی نیستند، زیرا مثل افلاطونی، حقایقی نوری و ثابت‌اند. اما صور معلقه، صور مثالی معلق هستند که گاهی ظلمانی و گاهی نور گیرند.» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ۲۳۰).

شیخ اشراق، صور خیالی، صور موجود در آینه، خواب، تمثلات صوری در عالم پس از مرگ، کشف صوری اهل شهود و کرامات و معجزات انبیاء و اولیاء الهی را مربوط به عالم مثال منفصل دانسته است (همان، ۲۳۱-۲۳۵ و ۲۴۰-۲۴۱) وی درباره صور خیالی و صور موجود در آینه، چنین می‌گوید:

«انطباع صور [خیالی] در جایی از مغز ممتنع می‌باشد و حق آن است که صورت‌های موجود در آینه و همچنین صور خیالی، منطبع [در ماده و در مغز] نیستند، بلکه آن‌ها دژهای (ابدان) معلقه ای هستند که برای آن‌ها محلی وجود ندارد. اما برای آن‌ها مظاهری وجود دارد، که منطبع در آن نیستند. پس مظهر

صورت‌های مرآتی [خود] آینه است. و این صور بدون آن که مکان و محلی داشته باشند، معلق‌اند و مظهر صورت‌های خیالی، تخیل است و آن صور نیز معلق‌اند.» (همان، ۲۱۱-۲۱۲).

قطب‌الدین شیرازی، در شرح این کلام سهروردی، می‌گوید: یقیناً ما صورت‌های خیالی داریم، ولی این صورت‌های خیالی، اولاً به موجب امتناع انطباق کبیر در صغیر نمی‌توانند در مغز و ماده موجود باشند، همان طور که نمی‌توانند در خارج نیز باشند، زیرا در این صورت می‌بایست هر بیننده‌ی سالمی آن‌ها را مشاهده می‌نمود؛ البته عدم محض هم نیستند، چرا که اگر عدم محض بودند، تصورپذیر و تمیزپذیر نمی‌بودند. از سوی دیگر چون این صورت‌های خیالی، صوری جسمانی و دارای تجسم، صورت، مقدار و کمیت‌اند، نمی‌توان آن‌ها را جزو عقول و مفارقات به شمار آورد. بر این اساس باید نشئه‌ای وجود داشته باشد تا بتواند این صور را در خود جای دهد و آن همان عالم مثال منفصل است که میان عالم عقل و عالم مثل قرار گرفته است. به بیان دیگر این صورت‌های خیالی، نسبت به محسوسات، تجرد بیشتر و نسبت به عالم عقل، تجرد کمتری دارند و همین امر موجب شده است که در عالمی میان عالم عقل و عالم ماده قرار گیرند (قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۲/ ۴۲۱-۴۲۲).

سهروردی درباره‌ی نحوه‌ی ایجاد عالم مثال منفصل، تبیین روشنی ارائه نکرده است. اما با توجه به سلسله مراتب هستی از نظر وی، به نظر می‌رسد که عالم مثال منفصل نیز همچون عالم ماده، از مثل افلاطونی صادر شده است، به ویژه اینکه تکرر موجود در عالم مثال منفصل، همچون تکرر عالم ماده است؛ بنابراین تنها مثل هستند که می‌توانند علت برای موجودات عالم مثال منفصل باشند.^۷

نکته‌ای دیگری که باید در این جا متذکر شویم این است که سهروردی در بحث از عالم مثال منفصل، اساساً عالم مثال متصل انسانی، که تنها در خیال انسان است و به او متصل می‌باشد، را شرح نمی‌دهد و حتی برخی از احکام عالم مثال متصل را بر عالم مثال منفصل حمل می‌کند. این یکی از کاستی‌های دیدگاه سهروردی در این باره است که ملاصدرا به آن اشاره کرده است.^۸ همچنین ملاصدرا تحلیل سهروردی از

۷. شهرزوری و به پیروی از او قطب‌الدین شیرازی، برای حل این مسئله که چگونه از مثل هم موجودات عالم مثال منفصل صادر می‌شوند و هم موجودات مادی، توضیح داده‌اند که اساساً دو نوع مثل وجود دارد: ۱- مثلی که از مشاهدات عقول طولی به وجود می‌آیند و ۲- مثلی که از اشراقات عقول طولی به وجود می‌آیند. مثل برآمده از شهود قوی‌تر از مثل برآمده از اشراق‌اند زیرا شهود قوی‌تر از اشراق است. از مثل شهودی، که قوی‌ترند، عالم مثال منفصل پدید می‌آید و از مثل اشراقی، که ضعیف‌ترند، عالم ماده و آنچه مادون فلک هشتم است صادر می‌شود. (شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۳۷۰؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۲/ ۱۶۲) گویا این تقسیم‌چندان با دیدگاه شیخ اشراق هماهنگی ندارد، زیرا با توجه به آنچه قبلاً بیان شد، شیخ اشراق، مثل را برخاسته از اشراقات عقول طولی می‌داند، نه مشاهدات آن‌ها. و از نظر او، از مشاهدات عقول طولی، عقول طولی پایین‌تر صادر می‌شوند، نه مثل افلاطونی. (یزدان پناه، حکمت اشراق، ۲/ ۲۱۶)

۸. ملاصدرا، اسفار، ۱/ ۳۰۲-۳۰۳. اشکال اساسی ملاصدرا بر سهروردی این است که اگر فقط عالم خیال منفصل وجود داشته باشد، رویاهای کاذب و نیز خیالات گزاف را چگونه باید توجیه کرد؟ زیرا در عالم مثال منفصل که متن واقع است، خلاف و گزاف راه ندارد. از این رو باید مثال متصل انسانی هم باشد که به حسب کاهش صفا و پاکی روح انسان، این صور گزاف و خلاف در آن قابل تصور باشد.

صور موجود در آینه را نمی‌پذیرد و معتقد است که این صور، به تبع موجودات مادی هویت مادی دارند، نه هویت مثالی و مجرد (اسفار، ۱/ ۳۰۳-۳۰۴).

۴- انوار مدبره یا نفوس فلکی و انسانی

در نظر سهروردی، ضعیف‌ترین نور در میان انوار جوهری مجرد، نور مدبر یا نفس است. زیرا به خلاف انوار قاهره که هیچ تعلق به ماده ندارند، نفس به بدن مادی تعلق پیدا می‌کند و به تدبیر آن می‌پردازد، و به همین جهت در میان انوار مجرد از مرتبه پایینی برخوردار است. به گفته سهروردی:

«انوار [جوهری] مجرد، تقسیم می‌شوند به انوار قاهره، که با برازخ [و عالم ماده] هیچ ارتباطی ندارند یعنی نه در ماده منطبق اند و نه در آن تصرف می‌کنند - و در همین انوار قاهره، انوار قاهره اعلون و انوار قاهره صوری یا ارباب انواع وجود دارد- و به انواری که مدبر برازخ اند، هر چند منطبق در آن‌ها نیستند.» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۴۵-۱۴۶).

شیخ اشراق از نفوس گاه به «انوار اسفهدی» نیز تعبیر کرده است (همان، ۱۴۷ و ۲۰۱). او در این تعبیر به اصطلاح فارسی سپهد نظر دارد؛ زیرا نفس فرمانده و سپهد سپاه بدن و رئیس بدن و قوای موجود در اوست و همه آن‌ها را تدبیر می‌کند (شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۳۷۲؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۱۶۵/۲).

در مورد کیفیت صدور نفس، باید اشاره کنیم که، از نظر سهروردی، نفس را رب النوع یا نور قاهر عرضی پدید می‌آورد. در واقع نفس متعلق به بدن، به همراه بدنش از رب النوع صادر می‌شود؛ به این معنا که نفس به اعتبار جهت نوری رب النوع، و بدن از جهت فقری رب النوع پدید می‌آید. البته صدور و افاضه نفس از سوی ارباب انواع، مشروط به این است که بدن قابلیت دریافت نفس را داشته باشد، وگرنه نفس به هر جسمی افاضه نمی‌شود. (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ۱۴۶؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۱۶۳/۲).

در فلسفه اشراق، افلاک نیز دارای نفوس اند. پس نفس و نور مدبر بر دو قسم است: ۱- نفس فلکی و

۲- نفس ناطقه انسانی. سهروردی تفاوت نفس فلکی با نفس انسانی را چنین بیان می‌کند:

«نفس ناطقه بر دو قسم است، نفسی که تعلق به بدن برای او همیشگی است، همچون نفس فلکی؛ و نفسی که تعلق به بدن برای او همیشگی نیست، همانند نفس انسان.» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱: المطارحات، ۴۶۳).

شیخ اشراق برای اثبات نفس ناطقه فلکی چنین استدلال می‌کند: حرکت افلاک دوری است، به

گونه‌ای که از یک نقطه آغاز شده، از آن فاصله می‌گیرند و سپس دوباره به آن نزدیک می‌شوند؛ یعنی از آن نقطه که حرکت را آغاز می‌کنند، در روند حرکتی خود، دوباره از آن عبور می‌نمایند و چنین نیست که مقصد خاصی وجود داشته باشد، که وقتی افلاک به آن جا رسیدند، حرکت پایان پذیرد. این حرکت دوری در افلاک، نشان می‌دهد که آن‌ها دارای روح و نفسی هستند که آن‌ها را تدبیر می‌کند؛ در حالی که اجسامی که فاقد نفس هستند، چنین حرکتی ندارند و با رسیدن به جایگاه طبیعی خود از حرکت باز می‌ایستند، مثل سنگی که از آسمان به زمین می‌افتد و بی حرکت می‌ماند، چون به جایگاه طبیعی اش رسیده است (همان، ج ۲: حکمة الاشراف، ۱۳۱-۱۳۲).

شیخ اشراق معتقد است که نفوس فلکی دارای شهوت، غضب و گرایش‌های حیوانی نیستند، از این رو، آن‌ها از اموری که آن‌ها را از حق و عوالم علوی باز دارد، خالی‌اند؛ در نتیجه پی در پی از اشراقات عالم انوار قاهره برخوردارند و این امر باعث طرب و حرکات دوری مستمر آن‌ها می‌گردد (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱: المطارحات، ۴۴۳-۴۴۴؛ ج ۲: حکمة الاشراف، ۱۸۴-۱۸۵). همچنین از نظر شیخ اشراق، همه رویدادهای گذشته و حال و آینده در آن‌ها منقوش و مضبوط است (همان، ج ۱: المطارحات، ۴۸۷؛ ج ۲: حکمة الاشراف، ۲۳۷ و ۲۴۴).

۵- برازخ غاسقه یا عالم اجسام

قبلاً اشاره شد که سهروردی واقعیت‌های عالم را به دو دسته نور و ظلمت تقسیم کرده است. از نظر وی عالم ماده و اجسام مادی ظلمت محض است، و نوری که در برخی اجسام دیده می‌شود، فقط نور عارضی است (همان، ج ۲: حکمة الاشراف، ۱۰۸). همچنین گفته شد که شیخ اشراق، نورهای مجرد را به دلیل آن که از خودآگاهی و فیاضیت برخوردارند، زنده و حی می‌داند. او در مقابل، از برازخ و اجسام مادی، که فاقد این خصوصیات هستند، به میت تعبیر کرده است (همان، ۱۱۹).

شیخ اشراق، در مورد نحوه تکوین و ایجاد عالم ماده معتقد است که، اجسام مادی از جهات فقری عقول پدید می‌آیند؛ در حقیقت جهات نقص موجود در عوالم بالاتر، در عالم ماده به صورت ظلمت محض در می‌آید. بدین ترتیب از جهت فقر موجود در نور اقرب، برزخ محیط یا فلک نهم و فلک الافلاک ایجاد می‌شود (همان، ۱۳۳)؛ فلک هشتم یا برزخ ثوابت از مشارکت و اجتماع اشراقات ضعیف انوار قاهره طولی همراه با جهات فقر آن‌ها، به وجود می‌آید (همان، ۱۴۲-۱۴۳)؛ و در نهایت اجسام مادون فلک هشتم، یعنی افلاک هفتگانه، عناصر و مرکبات مادی، همگی از جهات فقری موجود در مثل افلاطونی یا انوار قاهره عرضی پدید می‌آیند (همان، ۱۴۶)؛ شهرزوری، شرح حکمة الاشراف، ۳۷۰؛ قطب الدین

شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۱۶۳/۲).

نتیجه‌گیری

از مجموع آن چه تاکنون مطرح شد، نکات ذیل را می‌توان بیان نمود:

۱- با توجه به این که شیخ اشراق، قائل به اصالت ماهیت است، عالم هستی در نظر وی مجموعه‌ای از ماهیات اصیل و واقعی است. این امر اختصاصی به ممکنات نداشته، و کل عالم، اعم از واجب و ممکن را در بر می‌گیرد. پس همه واقعیات عالم که سهروردی آن‌ها را در دو مقوله نور و ظلمت قرار داده، امور ماهوی هستند.

۲- با توجه به تشکیک در ماهیت، شیخ اشراق مراتبی را در نظام عالم تصویر کرده، که تفاوت این مراتب در شدت و ضعف می‌باشد. به این معنا که در عالم انوار، سلسله مراتبی وجود دارد که در شدت و ضعف نور با هم تفاوت دارند. در امور ظلمانی و مادی نیز این شدت و ضعف در همان ماهیت غیر نوری آن‌هاست.

۳- شیخ اشراق، با توجه به احکام ویژه‌ای که در عالم انوار قائل به آن‌هاست، در تصویر صدور کثرت از نورالانوار موفق‌تر از پیشینیان خود بوده است، زیرا:

اولاً بر اساس مشاهده، اشراق، قهر و محبتی که از نظر وی، در میان انوار وجود دارد، جهات متعددی در عقول طولی به وجود می‌آید، که صدور کثرت‌های مادون از آن‌ها را توجیه می‌کند؛ به ویژه این که سهروردی، با توجه به نبود حجاب در عالم انوار و شهود همه انوار نسبت به یکدیگر، این جهات را نه فقط در رابطه دو نور بالا و پایین تصویر کرده، بلکه معتقد است که اشراق، مشاهده، قهر و محبت در رابطه همه انوار عالی و سافل با یکدیگر وجود دارد. بر این اساس جهات متکثری در عقول طولی پدید می‌آید، که صدور عقول عرضی و فلک ثوابت از آن‌ها را موجه می‌نماید.

ثانیاً طرح عقول عرضی توسط سهروردی، و تأکید وی بر این که عالم ماده با همه کثراتش از این دسته از عقول صادر شده، ضمن این که ارتباط عالم ماده با عالم مجردات و انوار را نشان می‌دهد، تصویر معقول‌تری را از نحوه صدور کثرات مادی ارائه می‌دهد، زیرا همان ارتباطی که در عالم ماده میان انواع مادی برقرار است، در عالم انوار، میان انوار قاهره عرضی وجود دارد. علاوه بر این که نحوه ارتباط و تدبیر انوار قاهره عرضی نسبت به افراد مادی نیز مورد توجه سهروردی بوده است، به این معنا که او ارباب انواع قوی‌تر را از طریق نفس - که خود نوری مجرد است - با افراد مادی خود مرتبط می‌داند، اما در مقابل ارباب انواع ضعیف‌تر، از نظر او، به خاطر نقص نوری خود، سنخیت بیشتری با عالم ماده دارند، و لذا بی‌واسطه

می‌توانند به تدبیر افراد مادی نوع خود بپردازند.

ثالثاً طرح عالم مثال منفصل از سوی سهروردی، به عنوان واسطه ای میان عالم عقلی و عالم ماده، و ارائه جهان‌شناسی جدیدی بر این مبنا، او را در توجیه بسیاری از امور عالم، مانند خیالات، خواب‌ها و مکاشفات انسان و نیز بخشی از اعتقادات دینی، مثل بحث معاد در مرحلهٔ برزخ یاری نموده است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، تهران، حکمت، چاپ پنجم، ۱۳۷۹.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الإشارات و التنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح شرح قطب الدین رازی، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء: الإلهیات، مقدمه و مراجعه: ابراهیم مدکور، قم، انتشارات ذوی القربی، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء: الطبیعیات، تحقیق: محمود قاسم، قاهره، دارالکتب العربی للطباعة و النشر (افست: قم منشورات مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی)، ۱۴۰۴ ق.
- رضایی، مرتضی، «مثل در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشهٔ افلاطون»، معرفت فلسفی، سال هفتم، شمارهٔ چهارم، تابستان ۱۳۸۹، صص ۱۳۱ - ۱۶۵.
- زمانی، مهدی، حکمت اشراق ۱، تهران، دانشگاه پیام نور، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- سبزواری، هادی بن مهدی، شرح المنظومه، تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق: مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- سهروردی، یحیی بن حبش، حکمه الاشراق، ترجمه و شرح: سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، بی‌تا.
- سهروردی، یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
- شهرزوری، محمد بن محمود، شرح حکمه الاشراق، تصحیح: حسین ضیایی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ ق.
- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، شرح حکمه الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمآلهین، تحقیق: سید محمد موسوی، تهران، حکمت، چاپ اول، ۱۳۹۱.
- نوربخش، سیما، نور در حکمت سهروردی، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
- هروی، احمد بن محمد مقیم، انواریه، تصحیح: حسین ضیایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

یثربی، یحیی، حکمت اشراق سهروردی: گزارش حکمت اشراق با تطبیق و نقد همراه با متن حکمه الاشراق، چاپ اول، قم، مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۵.

یزدان پناه، یدالله، حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی، تحقیق و نگارش: مهدی علی پور، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۹.

