

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۸/۲،  
بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۱۲۵-۱۰۳

### قاعده مشرقیه «نور و ظلمت» و نظریه اشراقی «معاد»\*

دکتر طاهره کمالی زاده

استادیار دانشگاه زنجان

Email: tkamali85@yahoo.com

#### چکیده

«قاعده مشرقیه» مورد اعتقاد حکمای فارس و مبنای حکمت نوری ایشان که سه‌رودی در صد احیاء آن است، عبارت است از اصل نور و ظلمت؛ جایگاه این قاعده در حکمت اشراق به عنوان حکمتی بحثی - ذوقی و فلسفه‌ای نور - محور و با توجه به اینکه نور در این حکمت رمز «آگاهی» و «خودآگاهی» است، موجب شده است «علم» مدار حکمت اشراق قرار گیرد و دغدغه حکیم اشراقی نیز چیزی جز تحقق «علم اشراقی» نیست. این پژوهش با روش تحلیل محتوا و تأویل به تفسیر و رمزگشایی متون اشراقی می‌پردازد و این نتایج حاصل می‌شود که: ۱- در این نظام حکمی معرفت چون اصلی است که سایر مباحث از آن نشأت می‌گیرد و به آن منتهی می‌شود. ۲- لذت نیز در این نظام امری جدای از معرفت نیست. ۳- معاد اشراقی نیز همچون ادراک و لذت بر اساس اصل مشرقی «نور و ظلمت» تحلیل می‌شود؛ لذا درجات نفوس پس از رهایی از صیصیه ظلمانی بر اساس میزان بهره‌مندی از انوار معرفت و یا درجه وابستگی و علاقه به ظلمات برزخ تعیین و تبیین می‌شود.

**کلید واژه‌ها:** حکمت اشراق، قاعده مشرقیه، نور و ظلمت، معرفت اشراقی، ادراک، معاد، لذت،

الم.

---

\* . تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۱۰/۲۶؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۸/۱.

## مقدمه

حکمت اشراق به عنوان حکمتی بحثی - ذوقی، فلسفه‌ای نور - محور است که در مقایسه با فلسفه‌های متعارف که حکمت بحثی صرف و وجود محور بوده‌اند، تحولی شگرف در حوزه تفکر فلسفی ایرانی - اسلامی به شمار می‌آید. به نظر شیخ شهاب‌الدین سهروردی، استاد و مؤسس این مکتب، این تحول تاریخی در فلسفه اسلامی احیاء حکمت معنوی ایرانیان باستان است.

«قاعده مشرقیه» مورد اعتقاد حکمای فارس و مبنای حکمت نوری ایشان که سهروردی در صدد احیاء آن است، عبارت است از اصل نور و ظلمت.

پژوهش حاضر با وجهه نظر جاویدان خرد<sup>۱</sup>، که با اندیشه اشراقی سهروردی تطابق کامل دارد، حکمت اشراق را تحلیل و بررسی می‌کند. در این وجهه نظر بر عناصر باطنی و عرفانی و احیاء حکمت معنوی ایرانیان باستان تأکید می‌شود.

فلسفه اشراق، حکمتی شهودی و انکشافی، بر پایه اشراقات انوار قدسی و بر اصل مشرقی «نور و ظلمت» مبتنی است. نور در این وجهه نظر، رمز «آگاهی» و «خودآگاهی» است، لذا مدار فلسفه سهروردی «علم» است و دغدغه حکیم اشراقی نیز چیزی نیست جز تحقق «علم اشراقی».

معرفت اشراقی شناختی معنوی و متعلق به جان آدمی است و ادراک پیام اشراقی یا آگاهی اشراقی جز با نفس روشن شده به انوار الهی میسر نمی‌شود. اشراق یا تابش انوار الهی بر باطن سالک و نورانی شدن حقیقت جان وی غایت قصوای حکیم اشراقی است. معرفت اشراقی که از بررسی حقیقت نور آغاز می‌شود به اشراقات باطنی و پرتو افشانی انوار قدسی بر جان سالک منتهی می‌گردد. حکمت اشراق سعی در تبیین حقیقتی دارد که در جان سالک تحقق می‌یابد.

در این نظام حکمی معرفت اصلی است که سایر مباحث از او نشأت یافته و در نهایت نیز به او منتهی می‌شود.

لذا درجات نفوس پس از رهایی از صیصیه ظلمانی بر اساس میزان بهره‌مندی از انوار

۱. «جاویدان خرد» یا «حکمت خالده» اصطلاحی است ناظر به حقایق باطنی و معنوی، که برای آن هیچ آغازی و پایانی نیست، و نه صرفاً محدود به یک دین یا سنت الهی، بلکه به تعبیری همان معنویت نخستین یا سنت ازلی است که نزد اهل معرفت و شهود به طرز مشابه و یکسان ادراک می‌شود؛ در زبان سانسکریت «sanatana dhama» و در اصطلاح لاتین «philosophia perennis» نامیده می‌شود. فریتوف ثوان اصطلاح «sophia perennis» را واژه مناسب‌تری برای بیان این منظور می‌داند. فصل دوم کتاب معرفت و معنویت به تفصیل به این مطلب پرداخته است (نصر،

معرفت و یا درجه وابستگی و علاقه به ظلمات برزخ تعیین و تبیین می‌شود. این پژوهش در صدد است تا با بررسی نور و ظلمت در حکمت اشراق به تبیین معاد اشراقی بر اساس قاعده مشرقیه بپردازد.

## نور و ظلمت در حکمت اشراق

### الف) بررسی مفهوم نور

مفهوم نور، چگونه مفهومی است؟ و منظور از نور در فلسفه اشراق چیست؟ مبنای و محور حکمت اشراقی سهروردی «نور» است و عنوان حکمت اشراق به زیباترین وجه از آن حاکی است<sup>۱</sup>، لذا آن را «علم‌الانوار» (سهروردی، حکمة‌الاشراق، ۱۰) و «فقه‌الانوار» (همان، ج ۱، مطارحات، ۵۰۵) نامیده است و حکمت ایرانیان باستان را که قصد احیاء آن دارد «حکمت نوریه شریفه» می‌نامد (همان، کلمة/تصوف، ۱۲۸).

سهروردی نور را امری بدیهی، ظاهر و بی‌نیاز از تعریف می‌داند. به نظر وی: «اگر در وجود چیزی بی‌نیاز از شرح و تعریف باشد، آن امر ظاهر است و چیزی ظاهرتر از نور نیست، بنابراین چیزی بی‌نیازتر از او از تعریف نیست» (همان، حکمة‌الاشراق، ۱۰۶).

بنابراین تعریف، نور یعنی ظاهر و فلسفه سهروردی بر پایه آنچه ظاهر است مبتنی است. او معلوم‌ترین تجربه‌ها را مبنای کار خود قرار می‌دهد، نه عام‌ترین مفاهیم را و در طرف مقابل، ظلمت چیزی نیست جز عدم نور فقط. ظلمت از اعدامی که در آن امکان شرط می‌شود (عدم بالملکه)، نیست. بلکه، بر خلاف نظر حکمای مشائی رابطه بین نور و ظلمت تقابل سلب و ایجاب است نه عدم و ملکه.

قطب‌الدین شیرازی، در شرح تعریف سهروردی از نور، می‌گوید: وجود نسبت به عدم، مانند ظهور است به خفا و نور به ظلمت؛ پس خروج موجود از عدم به وجود، همچون خروج از خفاء به ظهور و از ظلمت به نور است؛ بنابراین، به این اعتبار وجود کلاً نور است (هرچند وی نور را مساوی با وجوب و ظلمت را مساوی با امکان نیز می‌داند) (قطب‌الدین شیرازی، ۲۷۴). به نظر شهرزوری نیز از آن جهت که موجودات از ظلمت عدم به نور وجود ظاهر می‌شوند و در اعیان تحقق می‌یابند، وجود، همان نور است (شهرزوری، شرح حکمة‌الاشراق، ۲۸۷).

۱. اشراق، تابیدن نور در دل ظلمت است. در اندیشه اشراقی ظلمات نیز همه از نور مشتق می‌شوند؛ به عبارتی نور اصل است و ظلمت وجود تبعی دارد.

ملاصدرا تعبیری وجودی از نور دارد، در بیان معنای نور آن را با «وجود» مترادف می‌داند و معتقد است: وجود شیء ظهور آن است، بنابراین، وجود اجسام نیز از مراتب نور است و چون نور کمال موجود به ما هو موجود است، وجود و نور دو لفظ اند برای بیان یک حقیقت (صدرالدین شیرازی، ۲۵۳/۴) در آیه شریفه ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور: ۳۵)، او «نور الانوار» را به معنای «وجود الوجودات» تفسیر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۲۵۵/۴) به نظر وی حقیقت هر شیء عبارت از نوری است که به آن، ماهیت آن شیء ظاهر می‌شود (همان، ۳۵۳/۴). بنابراین، وجود هر شیء عبارت است از نوریت آن و آسمان و زمین نیز عبارت خواهند بود از وجودات خاصه (همان، ۳۵۶/۴).

ملاصدرا هر چند در ارائه معنایی وجودی برای نور، از سهروردی و حکمای اشراقی فاصله می‌گیرد، اما او بر خلاف نظریه متکلمین و جمهور مفسرین که خدا را تشبیه به نور نموده و یا او را منور نامیده‌اند، اطلاق نور بر خدا را اطلاق حقیقی می‌داند و در این امر و همچنین در اطلاق نور بر انوار مجرد عقلی و نفسی به اختلاف تشکیکی در مراتب آن‌ها با حکمای اشراقی همراه است و در نهایت، صدرا، هم تدبیر الهی را عین اشراق نور وجود او بر موجودات و هم علم الهی را عین اشراق نور الهی بر موجودات می‌داند و همین امر را وجه تسمیه خدا به نور می‌شمرد (همان، ۳۶۰/۴-۳۵۳). ملا صدرا نور را با وجود مساوی دانسته و معتقد است تمام احکامی که بر وجود صادق است، در حکمت اشراق بر نور تطبیق شده است. بسیاری از حکماء متأخر اسلامی و غالب شارحان امروزی نیز چنین اظهار نظر کرده‌اند که سهروردی فقط نور را جایگزین وجود نموده است (نظریه رایج امروز همین است). با این حال به نظر والبریج، سهروردی پژوه معاصر، هر چند که در فلسفه سهروردی، در بعضی جاهایی که انتظار می‌رود با بحث وجود برخورد کنیم با نور مواجه می‌شویم، اما باید با این همسان‌سازی با احتیاط برخورد کرد، به خصوص که سهروردی هرگونه مابه‌ازائی را برای وجود در خارج از ذهن صریحاً انکار می‌کند (والبریج، ۵۲-۵۱).

هر چند غزالی و صدرا نور را به وجود و قطب شیرازی به وجوب تفسیر کرده‌اند، تفسیر سومی نیز از نور هست که تفسیر خود سهروردی است و نظریه جاویدان خرد نیز با آن همراه است. حال، تفسیر سهروردی از نور چیست؟ به نظر وی «قاعده مشرقی» «نور و ظلمت» که طریقه حکماء ایران باستان، همچون جاماسپ، فرشاوشر و بزرگمهر و حکماء قبل از وی بوده، بر پایه رمز بنا نهاده شده است (سهروردی، حکمة‌الاشراق، ۱۱).

بنابراین، نور (همچون ظلمت) یک رمز (نماد) است. اما این نماد از چه واقعیت اصیلی

حکایت می‌کند و چرا سهروردی این حکمت را با رمز نور، آغاز نموده است؟ آنچه اظهارات خود سهروردی و متون اشراقی وی به دست می‌دهد، حاکی از آن است که «نور» در فلسفه اشراق، رمز «آگاهی» و «خودآگاهی» است.<sup>۱</sup>

سهروردی در حکمة الاشراق هم به اجمال و هم به تفصیل، به اینکه نور به معنای خودآگاهی است، اشاره می‌کند: «ان من یدرک ذاته فهو نور مجرد. کل من کان له ذات لا یغفل عنها... فهو نور محض مجرد لا یشارالیه» (همان). او همچنین ویژگی نور محض را ادراک ذات معرفی می‌کند و حتی ادراک ذات را منحصر در نور محض بودن می‌نماید: «فثبت ان الذی یدرک ذاته هو نور لنفسه و بالعکس» (همان، ۱۱۶)؛ و آنجا که به اقسام نور می‌پردازد، می‌گوید نور فی نفسه یا همان نور محض قائم بذات و ظاهر بذات است یعنی خود را ادراک می‌کند و از خود غافل نیست (همان، ۱۱۷).

لذا، هر آنچه نور (لنفسه) است، خودآگاه است و نور (لنفسه) یعنی خودآگاهی؛ هر مُدرک ذاتی نور (لنفسه) است و هر نور (لنفسه) مُدرک ذات خود است (همان، ۱۱۰-۱۱۱). این تأکید صریح بر ادراک ذات و معرفت نفس، پایه ایده‌آلیسم اشراقی است. فلسفه اشراقی، آگاهی محور است: واقعیت برای سهروردی آگاهی (= نور) است و متن واقعیت با ادراک مستقیم به دست می‌آید. به عبارتی نوریت عین ظهور و ظهور عین ادراک ذات است. به نظر سهروردی این علم شیء به نفس (ادراک ذات) ادراکی بی واسطه است، علم حضوری است نه حصولی (همان).<sup>۲</sup> سهروردی بر ادراک بی واسطه (علم حضوری) نفس دو برهان اقامه می‌کند و نظریه علم مشائین را نقد ورد می‌نماید (همان، ۱۱۱ و ۱۱۶). با این حال آخرین و شایسته‌ترین برهان را در این مورد همان عینیت نور، ظهور و ادراک می‌داند و تأکید می‌کند: «فکل من ادرك ذاته، فهو نور محض، فکل نور محض ظاهر لذاته و مدرک لذاته. هذا احدی الطرائق» (همان، ۱۱۴).

به نظر سهروردی، آگاهی از خود را نمی‌توان صورتی از نفس در ذهن دانست؛ چرا که این صورت غیر از نفس است و به شناخت آن منجر نمی‌شود مگر آنکه با علم پیشین بی‌واسطه‌ای از خود همراه باشد. سهروردی میان این نوع معرفت اکتسابی از نفس، که نفس به منزله یک شیء در میان سایر اشیاء قلمداد شود، و معرفت بی‌واسطه نفس از وجود، تفاوت قائل می‌شود

۱ - جهت مطالعه بیشتر درباره نماد نور و ظلمت در حکمت اشراق می‌توان به کتاب «مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی» اثر نگارنده مراجعه نمود.

۲ - «هو ان الشئ القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته... وانت لا تغيب عن ذاتك وعن ادراكك لها... فلا تحتاج في ادراكك لذاتك الى غير ذاتك... فيجب ان يكون ادراكها لها لنفسها كما هي... لك شعور بذاتك مستمر لا يزول... فاذا تفحصت، فلا تجد ما انت به انت الا شيئاً مدرکاً لذاته وهو انانيك فيه شاركك كل من ادرك ذاته وانانيته».

(همان، ۱۱۰). این خودآگاهی بی‌واسطه به نوبه خود، اساس زندگی، ادراک، فعالیت و علم را تشکیل می‌دهد (همان، ۱۱۷) تا جایی که مقصود از نور «حیّ درآک فعّال» (همان، ۱۵۷) است و ظلمت یعنی هر آنچه از حیات، ادراک و ظهور بی بهره است و لذا از نظر سهروردی تفاوت مجرد و مادی به حیات و ادراک است: «هرچه زنده است به ذات خویش، نور مجرد است و هر نور مجرد زنده است به ذات خویش». بدین قرار، هر موجود ذی‌شعور باید نور مجرد باشد.

#### ب) معانی و مصادیق ظلمت

**تعریف ظلمت:** ظلمت چیزی نیست جز عدم النور فقط. ظلمت از اعدامی که در آن امکان شرط می‌شود نیست (عدم بالملکه) نیست؛ لذا بین نور و ظلمت تقابل سلب و ایجاب است نه عدم و ملکه بنابراین هر امری که غیر نور و نورانی باشد، مظلم است.

#### نظر شارحین

هروی در انواریه می‌نویسد این مطلب اشاره به نظر مشائین است که ظلمت را عبارت از عدم نور می‌دانند در آنچه شأنش آن است که منور باشد. بدین تفسیر هوا مظلم نباشد. زیرا که شفاف است و قابل نور نیست. اما طبق نظر مصنف این باطل است. زیرا که در شب تاریک که ابر و میغ غلیظ باشد، مشاهده می‌گردد که هوا تاریک شده است؛ لذا ایشان گفته است: «فانه لو فرض العالم خلاً او فلکا لا نور فیه کان مظلماً» (سهروردی، حکمة/الاشراق، ۱۰۸) یعنی اگر مکان خالی فرض شود یا فلکی که کوکب ندارد فرض شود، البته عالم مظلم خواهد بود. با این حال از شأن فلک نیست که نورانی باشد زیرا که شفاف است و همچنین از شأن خلاء که عبارت از بعد موهوم باشد یا امر ممتد نیز نورانیت نیست. زیرا که خلاء موجود نیست. پس چون معلوم شد که ظلمت عبارت از عدم نور «عن ما من شأنه ان یکون منوراً» نیست، ثابت می‌شود که ظلمت عبارت از عدم نور و نورانیت است. (کما هو رأی الاقدمین) پس شفاف و غیر آن هر چه نورانی نباشد مظلم است (انواریه، ۲۲-۲۳).

شهرزوری اختلاف نظر حکما را در این باره نقل می‌کند: مشائین قائلند که ظلمت عبارت از عدم نور است در آنچه که شأنش آن است که منور باشد. بنابراین هوا در نزد ایشان مظلم نیست، زیرا که شفاف است و قابل نور نیست. اما حکماء اقدمون گفته‌اند: ظلمت عبارت از عدم نور است (انتفاء مطلق است) بدون شرط امکان لذا بر ظلمت هوا هم دلالت می‌کند. چنانچه در شب تاریک که چشم می‌گشاییم و چیزی نمی‌بینیم آنچه هست را ظلمت می‌نامیم کوه باشد، هوا یا دیوار ... و هر آنچه که قبول نور کند و یا قبول نور نکند. پس ظلمت عبارت از عدم نور است فقط. قدما از متألهین نیز قائلند که «کل مالا نور فیه فیکون مظلماً» اعدامی که

در آنها امکان شرط است اعدام مقابل ممکنات اند. اما اعدام مطلق در آنها امکان شرط نمی‌شود، بنابراین هر آنچه فی ذاته نور نیست و نورانی هم نیست مظلّم است؛ لذا اجسام برزخی وقتی از آنها نور منتفی شد در مظلّم بودن به امر دیگری نیاز ندارند «غیر از عدم نور».

### قاعده مشرقیه

اما نکته مهم و قابل توجه، استناد سهروردی به «اصل مشرقی» است: «قاعده مشرقیه» مورد اعتقاد حکمای فارس و مبنای حکمت نوری ایشان که سهروردی در صدد احیاء آن است، عبارت است از اصل نور و ظلمت؛ لذا در نزد وی در دار تحقق هم نور تحقق دارد و هم ظلمت. سهروردی از این حقیقت و اصل در رساله *آواز پر جبرئیل* به رمز سخن گفته است و این دو اصل صادر از مبدأ واحد را به «دو پر جبرئیل» تشبیه نموده، حقیقت نوری را به پر راست او نسبت داده و حقیقت ظلمانی را ناشی از پر چپ وی می‌داند که بدینسان همه موجودات عالم اعم از ظلمانی و روحانی از مبدأ واحد نورانی صادر می‌شوند.

«گفتم مرا از پر جبرئیل خبر ده. گفت بدان که جبرئیل را دو پر است: یکی راست و آن نور محض است و همگی آن پر، مجرد اضافت بود اوست به حق و پری است چپ، پاره‌ای نشان تاریکی بر او، همچون کلفی بر روی ماه... و آن نشانه نه بود اوست که یک جانب به نابود دارد. چون نظر به اضافت بود او کنی با بود حق، صفت باید بود (وجوب<sup>۱</sup>) او دارد و چون نظر به استحقاق ذات او کنی، استحقاق عدم دارد؛ و آن لازم شاید بود (امکان) است و این دو معنا در مرتبت دو پر است... چنانکه حق تعالی فرمود: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (فاطر: ۱) از پر چپش که قدری ظلمت با اوست سایه‌ای فرو افتاد، عالم زور و غرور از آن است. چنانچه پیغمبر گفت: «ان الله تعالی خلق الخلق فی ظلمه ثم رش علیهم من نوره». «خلق الخلق فی ظلمه» اشارت به سیاهی پر چپ است؛ «ثم رش علیهم من نوره» اشارت به شعاع پر راست است و در کلام مجید می‌گوید: ﴿جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ (انعام: ۱) این ظلمتی که او را به «جعل» نسبت کرده عالم غرور تواند بود و این نور که از پس ظلمات است شعاع پر راست است، زیرا که هر شعاع که در عالم غرور افتد از پس ظلمات، از نور او باشد، هم بدان معنی که «ثم رش علیهم من نوره»... پس عالم غرور همه از ظل پر جبرئیل است یعنی پر چپ و روان‌های روشن از پر

راست اوست» (سهروردی، آواز پر جبرئیل، ۲۲۰-۲۲۲).

طالب سالک در صحرای عالم مثال با عقول ده گانه مشائی که از آن‌ها به «ده پیر خوب سیما» تعبیر شده است، مواجه می‌شود. اینان همان فرشتگان مقربند که از هیبت ایشان، حیرتی عظیم به رهرو دست می‌دهد. آخرین این پیران که هر یک بر فراز دیگری در سلسله مراتب، «متمکن در صفه‌ای» بودند، با سالک هم‌کلام می‌شود. وی در واقعه‌ای دیگر خود را نخستین فرزند آفرینش می‌خواند و سهروردی او را «عقل سرخ» می‌نامد. با این نام، رمز پردازی رنگ‌ها نیز مطرح می‌شود.

در عرفان و فلسفه ایرانی-اسلامی، رنگ‌ها دارای معانی رمزی هستند. در اینجا نیز «نور و ظلمت»، به عنوان مبنای حکمت ایرانی، حضور دارد. سرخی شفق فام این پیر/فرشته از ترکیب سپیدی و سیاهی حاصل می‌شود. پیر سرخ موی سرخ‌روی خود را سپید و از عالم انوار می‌داند: «گفت محاسن من سپید است و من پیر نورانیم». او در تبیین رنگ سرخ خود، بارها به تلاقی سپیدی و سیاهی متوسل می‌شود: «هر سپیدی که نور، بازو (به او) تعلق دارد، چون با سیاه آمیخته شود سرخ نماید چون شفق اول شام و آخر صبح و یا چون جرم ماه بدر وقت طلوع و یا چراغ که زیرش سپید باشد و بالا بر دود سیاه، میان آتش و دود سرخ نماید» (همان، عقل سرخ، ۲۲۸).

در رمز پردازی رنگ‌ها، سپیدی، نماد قرب به عالم معنا و تعلق به عالم انوار است و در طیف رنگ‌ها هر چه این رنگ به تیرگی گراید از سپیدی به زردی و نارنجی و از نارنجی به سرخی و سبزی و... تا سیاهی، این نشان بُعد و فاصله از آن عوالم است. (Corbin, p:223) این نماد رنگ در داستان‌های دیگر نیز به چشم می‌خورد. رنگ موی زال که سفید است نشان تعلق او به عالم ماوراء است (سهروردی، عقل سرخ، ۲۳۳).

### پیشینه بحث

«قاعده مشرقیه» یا اصل مشرقی که سهروردی بین آن و حکمت مشرقی (اشراق) ارتباط برقرار نموده چیست و نماینده آن کیست و طبق نظر سهروردی چگونه به او انتقال یافته است. به نظر سهروردی اصل مشرقی همان است که از جانب حکمای قدیم ایران و خسروانیان تأسیس یافته است و عبارت است از خمیره ازلی حکمت.

سهروردی در یکی از فصول پایانی کتاب مطارحات، تاریخ انتقال خمیره حکمت جاوید را به وسیله دو سلسله از حکما که آنها را حافظان کلمه در دو جانب شرقی و غربی یاد می‌کند بر



سبیل ایجاز طرح می‌نماید. به موجب این طرح، ملاحظه خواهیم کرد که نه تنها میان دو جانب شرقی و غربی اختلافی وجود ندارد بلکه هر دو متفرع از یک اصل که یکی از جانب حکمای یونان و دیگری از طرف حکمای ایران تداوم یافته است هستند. طبق این طرح که به نظر هانری کربن، سهروردی‌شناس برجسته معاصر، نسب نامه اشراقیان محسوب می‌شود، سهروردی در شجره نامه‌ای که برای اشراقیان ترسیم می‌کند، بین دو شاخه یونانی (فیثاغوری) و ایرانی (خسروانی) حکمت به عنوان شاخه‌های شجره‌ای شاخص اتحاد برقرار می‌سازد. این درخت را هانری کربن، «درخت تنومند حکمت» می‌نامد که شاخه‌های آن هیچ‌گاه از جوانه زدن و گسترده شدن باز نمی‌ایستد و این امر تحت قوه و تأثیر سنتی رازورانه صورت می‌گیرد که سهروردی آن را «خمیره ازلی» می‌نامد و این خمیره در شاخ و برگ درخت حکمت ساری و جاری است. در بن و ریشه این درخت، «هرمس» به عنوان «ابوالحکما» قرار دارد و بر شاخه شرقی آن، پیر شهریاران ایران باستان، فهلویون (خسروانیان) واقع‌اند و سپس این خمیره خسروانی از طریق سه صوفی معروف، ابویزید بسطامی، منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی به سهروردی انتقال یافته است و بر شاخه غربی نیز اسقلیبوس، امپدوکلس، فیثاغورث و افلاطون قرار دارند؛ این خمیره فیثاغوریان نیز در سرزمین‌های اسلامی از طریق ذوالنون مصری و ابوسهل تستری به سهروردی رسیده است.

از این رو سهروردی خود را وارث دو سنت فکری باستانی یونانی و ایرانی می‌داند و بدین ترتیب بین افلاطون و زرتشت پیوند برقرار می‌سازد. در افق فکری او افلاطون و زرتشت و پادشاهان فرزانه ایران باستان، همه شارحان یک حقیقت و مفسران یک پیام معنوی بوده‌اند که سهروردی خود را «احیا کننده» آن می‌دانست.

حکمت خسروانی پس از اسلام به لباس عرفان ایرانی در آمده و عقاید حکمای فهلوی با افکار متصوفه درآمیخته و به گونه تصوف ایرانی جلوه گر شده است (موحد، ۱۴۹). چنانکه سهروردی نیز حاملان حکمت خسروانی را پس از اسلام عارفانی مانند بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی دانسته است. بنابراین این خمیره ازلی حکمت به سلسله‌ایی از حکمای که دم از «سکینه» می‌زنند منتقل می‌شود. سکینه، لفظی قرآنی و دارای معانی متعدد و مختلف است<sup>۱</sup>، اما معمولاً سکینه را به طمأنینه و آرامشی که در دل پدید آید تفسیر کرده‌اند، به عبارتی، سکینه نوری است که وقار و طمأنینه را به همراه دارد.

۱- جهت مطالعه بیشتر به کتاب عرفان و اشراق مراجعه شود.

سهروردی به کاربردهای قرآنی این لفظ استناد می‌کند: در قرآن مجید ذکر سکینه بسی است، چنانکه گوید ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ﴾ (توبه: ۴۰) و در جای دیگر گفت ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (فتح: ۴) و کسی را که سکینه حاصل شود، او را اخبار از خواطر مردم و اطلاع مغیبات حاصل آید و فراستش تمام گردد... همچنین از بهشت و از عالم اعلی ندهای (آوازه‌های) خوش و در غایت لطف و زیبایی شنود و سخن عقول و موجودات عالم علوی به او رسد و از این امر به حالت آرامش و اطمینان دست یابد: ﴿إِلَّا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد: ۲۸)... و در هنگام اشراق سکینه نورهای عظیم می‌بیند و غرق در لذت می‌شود (این امور زیبا و لطیف و در غایت لذت) برای محققان رخ می‌نماید نه آنان که در خلوت به بازی خیال مشغول‌اند (سهروردی، صفیر سیمرخ، ۳۲۳).

کربن در این مرتبه از انوار به یک نکته محوری اشاره دارد که عبارت است از حضوری که در نفس سکنی می‌گزیند. به نظر وی این نور در جان‌های پاکیزه سکنی می‌گزیند آن‌گاه که این انوار به نهایت درجه شدت خود می‌رسند ثبات می‌یابند و برای مدتی باقی می‌مانند و به همین دلیل، سکینه نامیده می‌شوند (کربن، ۱۳۲).

خورنه، اصل مشرقی است که میان سهروردی و ایران باستان پیوند برقرار می‌سازد، لذا سهروردی تصویری بسیار دقیق از خورنه ارائه می‌دهد. خورنه در ایران باستان منطبق است با سکینه و «ینابیع الخره و الرأی» انوار مجرده‌اند. کربن معتقد است سهروردی در شهودی ازلی به رؤیت اشراق یعنی خورنه موفق شده است، لذا مفهوم اشراق نهایتاً با مفهوم خورنه انطباق می‌یابد.<sup>۱</sup> به نظر وی، سهروردی سرچشمه‌های اشراق را سرچشمه‌های خورنه می‌داند و از این رو است که تأکید می‌کند سرچشمه حکمت اشراق وی در حکمت ایران باستان است و خود را محیی و حتی پیشگام در احیای حکمت باستانی ایران می‌داند (همان، ۱۷۸-۲۰۴).

در مباحث پایانی کتاب مطارحات، سهروردی افاضه خُره را بر حسب استعداد و قابلیت نفس و ترکیب سماویات و ارباب طلسمات آن‌ها با تأثیرات انوار مجرد روحانی بر سه نوع می‌شمرد که با سه گونه ظهور خورنه که در اوستا آمده است انطباق دارد.

اقانیم نور در نصوص اوستایی، حقایقی هستند که به علت تجرد از ماده در مراتب عالی سلسله مراتب موجودات واقع‌اند و به دلیل همین تجرد از ماده، از یکدیگر غایب نیستند و به علت شدت فعلیت بر موجودات مادون، قهر و غلبه دارند و مراتب مختلف حقیقت واحد

۱- خورنه، سکینه و اشراق، همان انوار مجردی هستند که از ناحیه انوار مجرده عقلی به نفس اعطا می‌شود.

محسوب می‌شوند. این حقایق در سنت زرتشتی به نام امشاسپندان خوانده می‌شوند که به الفاظ اوستایی عبارتند از سپنته مینیو<sup>۱</sup> و وهومنه و اشه و خششره، آرمیتی، هئوروات، امرته تات. به الفاظ فارسی عبارتند از: سروش، بهمن، اردیبهشت، شهریور، اسفندارمذ، خرداد و مرداد.

پیش از سهروردی، غزالی در مشکات الانوار، نور را مرادف با وجود و ظلمت را مرادف با عدم لحاظ نموده است. غزالی در مشکات الانوار، نور را بر مصادیق سه‌گانه در مراتب مختلف اطلاق می‌کند: در مرتبه اول که در اصطلاح عوام است نور را که به ظهور اشاره دارد، بر بصر که قوی‌ترین ادراک حسی است اطلاق می‌کند و در مرتبه دوم، در نزد خواص، به روح باصره که مدرک حقیقی است، نور اطلاق می‌کند و در مرتبه سوم، که مرتبه خواص الخواص است، قلب را که حقیقت مدرکه انسانی را تشکیل می‌دهد شایسته اطلاق نور می‌داند. به نظر وی اطلاق نور در تمام این مراتب، اطلاق مجازی است و تنها حق تعالی شایسته اطلاق حقیقی نور و تنها مصداق حقیقی آن می‌باشد (غزالی، مشکات الانوار، ۴۶).

غزالی در معراج السالکین، شش معنا برای نور بر می‌شمرد که در مرتبه پنجم نور را بر قرآن و رسول ﷺ اطلاق کرده و آن را استعاره از علم دانسته است. در اینجا نیز اطلاق حقیقی نور را فقط بر خدا - که به نظر وی نور مطلق است جایز می‌شمرد (غزالی، معراج السالکین، ۷۶-۷۷).

در نهایت، غزالی وجود را نور و عدم را ظلمت می‌نامد و می‌گوید: «چون نور راجع به ظهور و اظهار و مراتب آن است، بنابراین ظلمتی اشد از ظلمت عدم نیست، زیرا مظلم از آن جهت مظلم نامیده شده است که ظاهر برای ابصار و موجود برای بصر نیست، هر چند فی نفسه موجود است. اما آنچه موجود نیست، نه لثفسه و نه لغیره، چگونه مستحق معنای ظلمت نباشد؟ و در مقابل ظلمت، وجود همان نور است» (غزالی، مشکات الانوار، ۴۶-۴۷).

با توجه به مطالب فوق شاید بتوان گفت در نظر به طرح کلی و خطوط اصلی حکمت نوری ایرانیان باستان اصل نور و ظلمت به عنوان قاعده‌ای محقق در تفسیر جهان هستی است که تقسیم موجودات به نور و ظلمت و بخش کردن جهان به دو حوزه روشنی و تاریکی بر این اساس صورت می‌گیرد. سهروردی نیز موضوع حکمت اشراقی‌اش را نور ظلمت قرار داده است که سایر مسائل و مباحث بر اساس آن تبیین و تحلیل می‌شوند؛ و نظرات سهروردی در

۱- سپنته مینو برحسب کارهای مختلف خویش به نامهای دیگری نیز نامیده شده است، نام دیگر سپنته مینیو سرئوشه است. در کتاب بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، نویسنده نامهای مختلف سپنته مینیو را ذکر نموده (صص ۷۴-۷۷) و با ارائه سه دلیل تصریح می‌کند که سرئوشه بجز سپنته مینو نیست (صص ۷۶-۷۹).

کتاب حکمت اشراق همان است که غزالی<sup>۱</sup> در *مشکات الانوار* به اجمال طرح کرده است، با این تفاوت که در *مشکات الانوار* رنگ عرفانی قوی تر و در حکمت اشراق جنبه فلسفی. اما در هردو از سویی مبدأ عالم و مبادی اولی آن با نور و نورالنور منطبق است و از سویی دیگر علم و آگاهی با نور در معنای ظهور و حضور منطبق گردیده است.

عین القضاة (۴۹۲-۵۲۵) که او را نیز به حوزه اندیشه اشراقی (توحید اشراقی در برابر توحید عددی) متعلق می‌دانند، شاگرد و مرید احمد غزالی بود و به سبب ارادتی که به ابوحماد محمد غزالی دارد می‌گوید: «من اگر چه امام غزالی را ندیده‌ام، شاگرد کتب او بوده‌ام» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۸۰). لذا وی نیز در زمره عارفانی است که وارث خمیره ازلی حکمت (اشراقی) اند.

### معاد در حکمت اشراق

سهروردی در *حکمة الاشراق* که شاه بیت آثار اشراقی اوست به تفصیل به معاد می‌پردازد، معاد طبق اندیشه اشراقی وی رهایی از جهان ظلمات به مشرق انوار است، نظریه معاد سهروردی نیز مبتنی بر اصل مشرقی «نور و ظلمت» است لذا درجات نفوس پس از رهایی از صیصیه ظلمانی بر اساس میزان بهره‌مندی از انوار معرفت و یا درجه وابستگی و علاقه به ظلمات برزخ تعیین و تبیین می‌شود، «صور معلقه مثالیه» و «عالم مثال و یا جهان صور معلقه مثالیه» نیز از دیگر مبادی نظریه معاد اشراقی است.

سهروردی قبل از ارائه نظریه اشراقی معاد، فصلی را به ارائه و رد نظریه تناسخ اختصاص می‌دهد و می‌گوید افلاطون و حکمای پیش از او قائل به تناسخ بوده‌اند. اما به نظر وی نفس ناطقه چون عشق به اصل و محبت به مبدأ خود دارد پس از رهایی یافتن از پراکندگی‌ها به عالم نور که سرچشمه حیات جاودانی است واصل می‌گردد.

وی با استناد به این اصل تناسخ را ابطال می‌کند: چون نفس از سنخ نور است و با اشراقات عظیم انوار علوی تقویت می‌شود عاشق آن انوار بوده که هم سنخ اوست و لذا جذب سرچشمه های حیات و نور شده و به صیاصی ظلمانی جذب نخواهد شد.

۱- سهروردی با دو واسطه شاگرد غزالی است، شیخ اشراق شاگرد مجدالدین جیلی است و مجدالدین جیلی از شاگردان امام محمد بن یحیی بن ابی منصور نیشابوری است که او خود از شاگردان ممتاز و بنام غزالی بشمار می‌رود. از سویی دیگر غزالی در طریق تصوف از مریدان و تربیت یافتگان ابو علی فارمدی است و به این ترتیب خط سیر اندیشه های عرفانی سهروردی از طریق غزالی به فارمدی می‌رسد. واز همین جاست که شیخ اشراق به دفاع از فارمدی و در دفاع از تعالیم پیر خراسان رساله *آواز پر جبرئیل* را به نگارش در می‌آورد (موحد، ۲۴۷-۲۴۸).

طبق آنچه مبانی اشراقی اقتضا می‌کند، عدم برای نور مجرد بعد از فناى بدن متصور نیست، زیرا نور مجرد مقتضی عدم خود نیست والا موجود نمی‌شد از ناحیه علل و مبادی نیز معدوم نمی‌شود زیرا آنها نیز اموری دائمی‌اند و تغییر نمی‌کنند، از سویی دیگر هیچ چیزی بذاته لازم ذات خویش را معدوم نمی‌سازد حال نور چگونه شعاع و ضوء خود را معدوم نماید؟ بعلاوه وجوب و دوام شعاع نور به وجوب و دوام نور وابسته است، بین انوار مجرد تراحمی هم نیست چون فاقد محل و مکان‌اند و حال در غواسق نیز نیستند تا تقابل و تضاد پیش آید و چون مبادی انوار مجرد دائمی است با موت و فساد صیصیه (بدن) معدوم نمی‌شود. اگر انوار مدبره قابل عدم بودند، انعدام آنها به سبب هیئات ظلمانیه بود، بنابراین در حال مقارنت بدن اولی به عدم بود تا بعد از مفارقت از آن.

لذا هنگامی که نور مجرد از ظلمات خلاصی می‌یابد به بقاء نور قاهری که علت آن است باقی می‌ماند؛ و مرگ بدن نیز به سبب بطلان مزاجی است که به آن صلاحیت قبول تصرفات نور مدبر را داشت (سهروردی، حکمة‌الاشراق، ۲۲۳).

در پرتونامه نیز در علت بقاء نفس می‌گوید: «استعداد بدن اگرچه مستدعی نفس است، واجب نگردد بطلانش بطلان نفس، ... و عقول هرگز باطل نشوند زیرا که ایشان را حاملی و تعلقی به حامل نیست و به جز بر علت فیاض خویش موقوف نیستند، و واجب‌الوجود دائم است. پس عالم عقلی به وجود او دائم باشد که بر غیر او موقوف نیست؛ و مفارق نمیرد که حیات مفارقات از بهر سببی بیرونی نیست تا زائل شود، بلکه ادراک ذات خویش از بهر تجرد از مادت کنند که حیات ایشان است و بذات ایشان واجب است ایشان را پس زائل نشود هم چنانکه خواجه حکمت افلاطون گفت در نفس که او دهنده حیاتست چیزها را و هر چه خاصیت او دادن زندگی باشد زندگی او بذات خویش باشد» (سهروردی، ۶۶).

به نظر سهروردی حکماء در این امر متفق‌القول‌اند که نفوس پاک و مهذب آنگاه که از کالدهای مادی رهایی یابند به عالم نور پیوندند و برای این‌گونه نفوس «نقلی» نیست زیرا نقل و تناسخ جهت تهذیب و تطهیر است و این نفوس خود مطهّر و مهذب‌اند (همان، حکمة‌الاشراق، ۲۲۲). ولی نفوسی که از طریق علم و تصفیه و تزکیه به مرحله کمال نرسیده و به عالم قدس نپیوسته‌اند پس از مرگ و جدایی از کالبد مادی، در عالم صور معلقه یا مثل معلقه به تناسب اعمال و خلق و خوی خود به بدن‌های مثالی خواهند پیوست.

به نظر برخی سهروردی پژوهان، سهروردی چون حکماء سلف اساس نظریه «نقل» یا تناسخ را می‌پذیرد و فقط نحوه توجیه او با دیگران متفاوت است و این همان نکته ای است که

خود او نیز بیان می‌کند «افلاطون و حکماء پیش از او قائل به نقل بوده‌اند اگرچه در جهات نقل بین آنها اختلاف است» (همان).

بنابراین سهروردی نیز اصل مطلب - یعنی نقل نفوس غیر مهذب از کالبدی به کالبدی دیگر غیر از کالبد نخستین خود - را می‌پذیرد و فقط در جهت نقل با آنها اختلاف دارد و معتقد است که این انتقال به بدن‌های مثالی است و نه ابدان عنصری<sup>۱</sup> (موحد، ۴۳ - ۴۴).

### مراتب نفوس پس از مرگ

در نظام آگاهی - محور اشراقی وضع نفس پس از مرگ بسته به درجه پاکی و معرفتی است که در زندگی این جهان به آن رسیده است. بنا بر اختلاف درجات معرفت، سه دسته نفوس می‌توان تشخیص داد: یکی سعدها که در این زندگی به درجه ای از پاکی و صفا رسیده‌اند؛ دوم اشقیاء که نفوس آنان با شر و جهل تاریک شده است؛ سوم آنان که در زندگی این جهانی به ولایت و اشراق رسیده‌اند، یعنی حکما یا متألهین. نفوس مردمی که به دسته اول تعلق دارند، پس از مرگ به مثل معلقه تعلق می‌گیرند، و در آنجا از اصوات و مزه‌ها و بوهایی لذت می‌برد که نظایر زمینی آنها سایه‌هایی از آنها بوده است. دسته دوم به جهان صور «معلق» و دهلیز پر پیچ و خم عالم خیال می‌رود که جهان تاریک نیروهای شریر و جنیان است؛ و بالاخره نفوس عرفا و اولیا، پس از مفارقت از بدن، چندان بالا می‌رود که از جهان فرشتگان هم می‌گذرد و از سعادت قرب به نورالانوار بهره‌مند می‌شود. آنها همان نفوس طاهره‌اند که به سوی عالم نور ارتقاء می‌یابند و به عالم انوار قدسی می‌پیوندند (سهروردی، حکمة‌الاشراق، ۲۳۵-۲۲۹).

شهرزوری در شرح این نظریه سهروردی نفوس (نور مجرد اسفهدی) را چهار قسم می‌داند: کامل در حکمتین علمی و عملی، ناقص در هر دو، کامل در علم، ناقص در عمل. کامل در عمل ناقص در علم. به نظر وی گروه اول از مقربین سابقین اند که به مشاهده نورالانوار نائل می‌شوند و کامل در سعادت اند. گروه دوم از ناقصین مقیم در هاویه اند که همان اصحاب کاملین در شقاوتند. گروه سوم متوسط در سعادتند و منظور سهروردی از سعدها این گروه اند، ایشان بعد از مفارقت از بدن به عالم مثل معلقه روحانیه که مظهر آنها بعضی اجرام فلکیه و

۱- به نظر گون تناسخ رمزی است که به انتقال به مراتب دیگر وجود اشاره دارد. به اعتقاد وی نقل به مراتب مختلف وجود اشاره دارد که هر موجودی فقط یک مرتبه می‌تواند از آن گذر کند و وجود زمینی یا وجود جسمانی فقط معرفت یک مرتبه از مراتب این سلسله وجود است. به نظر وی نوعی بد فهمی و تفسیر خدام از نظریه فیثاغوری «بروز ملکات نفس» به گونه ایی تبدیل روانی و به عنوان توالی زندگیاها زمینی تصور شده است. در حالی که منظور از این نقل، انتقال به نشأت دیگر است. نه به ابدان دیگر در همین نشئه مادی.

برازخ علویه‌اند، ارتقاء می‌یابند (شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۵۴۹). به نظر حاج ملا هادی سبزواری نفس کامل در هر دو حکمت پس از مرگ بدون توقف در عالم مثال به عالم عقول منتهی می‌شود ولی کامل در علم و متوسط در عمل یا ناقص در عمل پس از مکث و توقف در عالم مثال به عالم عقول منتهی می‌شود به نظر وی کامل در علم و معارف معاد روحانی دارد زیرا تحصیل علم و معرفت در دنیا بذر مشاهده است و سبب می‌شود که پس از مرگ به عالم عقول ارتقاء یابد و به مشاهده آنچه می‌داند نائل شود و لذا کامل در علم دون عمل از جمله مقربین است هرچند مقام او دون سابقین است (سبزواری، اسرارالحکم، ۳۱۰-۳۱۱).<sup>۱</sup>

به نظر قطب‌الدین شیرازی نفس کامل در عمل دون علم پس از مفارقت از بدن به بعضی افلاک تعلق می‌گیرد، اگرچه استعداد انتقال به عالم نور را داشته باشد و نه استعداد ارتقاء به فلک اعلی را همیشه در همان فلکی که به آن تعلق گرفته باقی می‌ماند ولی نفس کامل در علم همیشه در آن فلکی که در ابتداء به آن تعلق گرفته است باقی نمی‌ماند بلکه از فلک ادنی به فلک بالاتر ارتقاء پیدا می‌کند تا می‌رسد به فلک محدد الجهات (فلک الافلاک) و سپس به عالم نور منتقل می‌شود (والبریج، ۴۸۷).

سهروردی و شهرزوری هر دو تأکید می‌کنند که این مثل خیالی که سعدا به آن متنعم می‌شوند و اشقیاء به آن معذب می‌گردند مثل افلاطونی نیستند چرا که آنها عبارت از عالم انوار عقلی‌اند در حالی که این صور مثالیه خیالی مثل معلقه‌اند. که دو گونه‌اند، یا نورانی‌اند که سعدا از آنها لذت می‌برند و عبارت از صور نیکو و فاضل لذیذ از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و ملبس و مناکح، حور عین و غلمان، و یا مثل روحانی مظلوم‌اند که اشقیاء از آنها معذب می‌شوند (سهروردی، حکمة الاشراق، ۲۳۰-۲۳۱؛ شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۵۵۱).

وضع نفس پس از مرگ و اینکه به رنج دچار شده یا از سعادت برخوردار می‌شود، بسته است به صفا و کمال آن که تا چه حد توانسته باشد از امکانات خود استفاده کرده و به معرفت دسته یافته باشد. نفسی که هم پاک و هم کامل است، یا لااقل یکی از این دو صفت را دارد، پس از جدا شدن از این جهان که موضوع هدف محبت و علاقه بسیاری از مردمان در این زندگی است، چندان رنج نمی‌برد. تنها نفسی که در آن واحد هم ناپاک و هم ناقص است، از مفارقت از زندگی این جهانی به رنج دائم دچار می‌شود. شیخ اشراق، با توجه به این مطالب، اندرز می‌دهد که آدمی باید قدر ایام زندگی را که نصیب او شده نیکو بداند، و به صفای نفس

۱- در منظومه نیز حکیم سبزواری می‌گوید نفس ناطقه ای که در دنیا به مرتبه عقل بالفعل رسیده است، پس از مفارقت از بدن به واسطه مرگ به عالم عقول منتقل می‌شود و معاد روحانی دارد: ان الذی بالعقل بالفعل اتقی فهو لعالم العقول مرتقی (شرح منظومه، ۳۳۴).

خویش بپردازد، تا چنان شود که به فرشته ای شباهت پیدا کند و به رب النوع آسمانی خویش مانند شود.

فصول پایانی حکمة/الاشراق به بحث در وصال معنوی و حالت نفس پس از مرگ مربوط است. سهروردی راههایی را نشان می‌دهد که با آن‌ها نفس می‌تواند، در عین تعلق به بدن، از بندهای مادی خویش رهایی یابد و از اشراق نور فرشته ای بهره‌مند شود. هدف هر انسانی باید همین باشد؛ چه هر نفس، صرف نظر از درجه ای که دارد، در هر لحظه از زندگی خود در جستجوی نور اعلی است، حتی اگر خود از منظور اصلی جستجوی خویش هم آگاهی نداشته باشد. شادی و سعادت از اشراق شدن با نورهای آسمانی حاصل می‌شود و سهروردی در این باره چندان پیش می‌رود که می‌گوید که هر کس که مزه شادی اشراق شدن به وسیله نورهای قاهر را نچشیده باشد، حتی از معنی شادی و حقیقت آن بی‌خبر است. همه شادی‌های جزئی و گذران این جهان چیزی جز انعکاسی از شادی اشراق شدن و عرفان نیست.

سهروردی هم مراتب نفوس و ارواح انسان‌ها بعد از مرگ و مفارقت روح از بدن را بر اساس میزان معرفت آنها تعیین می‌کند و هم لذت و الم ارواح و نفوس را پس از رهایی از ظلمات عالم مادی بر اساس نور معرفت و ادراک آن تبیین می‌نماید و تألم را ناشی از جهل مرکب می‌داند؛ لذا معاد و رهایی و خلاص نفوس از جهان مادی و لذت و الم آنها پس از مفارقت از بدن نیز بر اساس اصل مشرقی «نور و ظلمت» تبیین و تحلیل می‌شود.

### لذت و ادراک

در فلسفه نور محور اشراقی، معرفت‌شناسی چون اصلی است که سایر مباحث از آن سرچشمه می‌گیرند و در نهایت نیز به آن منتهی می‌شوند. لذت نیز امری جدای از معرفت نیست.

سهروردی در تعریف لذت و الم می‌گوید: «لذت رسیدن کمال و خیر چیز است بدو و ادراک کردن آن بدون عایق و مانع و الم رسیدن شر و آفت چیز است بدو و ادراک کردن آن بدون عایق و مانع» (سهروردی، پرتونامه، ۶۷).

بنابراین لذت و کمال نفس نیز در گرو معرفت و ادراک است. از سویی دیگر در این بحث سهروردی بین نور (ضوء) و عشق (محبت) و لذت نسبت برقرار می‌سازد. عشق از سویی ثمره معرفت است و از سویی دیگر درک عشق و وصول به آن مایه لذت است. (همان،



حکمة الاشراق، ۲۳۸)

هروی در *انواریه* در شرح این ارتباط می‌گوید: مراد از نور علم است و مراد از عشق میل و توجه است. یعنی نفس عالم و متصف به اوصاف حسنه هر قدر در ایام حیات به ادراک حقایق اشیاء نائل شود، میل و شوق وی به عالم نور افزون گردد (زیرا که محبت و شوق ثمره معرفت است) و هر قدر محبت و شوق وصال بیشتر باشد، نیاز به عالم برازخ کمتر می‌شود و تقرب به نورالانوار بیشتر می‌گردد و لذت وصال نیز به قدر عشق و محبت است (سهروردی، *انواریه*، ۱۶۷).

سهروردی پس از بیان این تناسب بین عشق و معرفت، با توجه به اینکه لذت را وصول امر ملائم طبع و ادراک آن و الم را ادراک امر غیر ملائم طبع تعبیر می‌کند، می‌گوید: چون طبع نفس از سنخ نور است (نور مدبر اسفهدی)، هر چه مدرک قوی‌تر باشد از لذت بیشتری برخوردار خواهد شد و چون هیچ چیز قوی‌تر از نور جوهری نیست، پس هیچ چیز لذیذتر از ادراک او نخواهد بود. (همان، *حکمة الاشراق*، ۲۲۴ و نک: *انواریه*، ۱۶۸).

محبت مفرط، عشق است و ثمره عشق وصال معشوق است به شرط آنکه مانعی در کار نباشد. نور مدبر اسفهدی (نفس) که اشراقات انوار الهی بر او فائض می‌شود و به آن انوار به ادراک حقایق و علوم نائل می‌گردد و با این علوم قوت و شدت می‌یابد و عاشق و مشتاق وصول به مبدأ است، بعد از فساد بدن به عالم نوری محض که فوق عالم نور مثالی و از جمیع تعلقات و خیالات پاک است ملحق می‌شود؛ لذا سهروردی می‌نویسد: «هم شوق ذوات نورانی به نورالانوار، تام‌ترین است و هم جذب و تعالی ایشان به سوی نور اعلی‌ی تام‌ترین شوق و انجذاب است» (همان). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

از سویی دیگر سهروردی تناظری برقرار می‌سازد بین عالم حس و عالم عقل. چون آنچه در عالم ظلمت است ظلّ عالم نور و مثال آن است، لذات حسی نیز ظل لذات عقلی‌اند؛ و همان‌طور که حجب حسی و تعلقات مادی مانع ادراک حقایق عقلی است، مانع از وصول به لذات عالم عقلی نیز خواهد بود.

با توجه به ارتباط بین لذت و معرفت، سهروردی برای هر یک از حواس لذت و المی مناسب با ادراک آن حس تعریف می‌کند. لذت باصره در دیدن اضواء و الوان است و لذت سامعه در شنیدن اصوات و نغمات زیبا و خوشایند و لذت ذائقه در چشیدن طعام لذیذ است و بر همین نسق است حواس باطنی و کمال هر حس در آن است که در ادراک امور مختص به خویش از کمال تام برخوردار باشد. اما کمال هر یک از حواس باطنی در آن است که تحت

تصرف قوه عاقله باشد و کمال قوه عاقله و لذت او در ادراک حقایق مطابق با نفس الامر (واقع) و الم او در جهل به حقایق اشیاء است. به نظر وی هر قوتی را از قوای مردم لذت‌یست و المی و کمال و لذت روان دریافت وجود است از مسبب الاسباب و عقول و نفوس و سماویات و عنصریات به ترتیب، تا چون منتقش شود بمعقولات بعد از مفارقت عالمی عقلی گردد بفعل از جمله وجوه؛ و از جهت عقل عملی کمالش آن است که او را بر بدن هیئت استعلایی باشد نه هیئت انفعالی از بدن و خلق عدالت او را حاصل شود (همان، پرتونامه، ۶۸).

در نهایت به نظر وی کمال نفس در تجرد است از مادت بقدر طاقت و تشبه به مبادی؛ و چون این ملکات اخلاق و علوم او را حاصل شود بعد از مفارقت لذتی یابد که آن را وصف نتوان کرد، چنانکه رسول - علیه السلام - که از حق تعالی خبر دهد: «اعدت لعبادی الصالحین ما لا عین رأّت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر». (همان، ۶۹).

با ذکر این تمهید، سهروردی، لذت و الم را نیز با اصل مشرقی «نور و ظلمت» تطبیق می‌دهد. نور، عالم معنا و عالم عقل است و ظلمت عالم اجسام و برازخ و کامل‌ترین لذت به ادراک نور و عالم انوار متعلق است که از شائبه ظلمت به دور است.

چون لذات عقلی ثمره محبت و شوق به عالم عقل و عالم نور محض است، محبت نیز ثمره معرفت خواهد بود و چون نفوس در معرفت و محبت متفاوت‌اند در نیل به لذت نیز متفاوت خواهند بود. بالاترین درجات این ادراک و لذات، اشراقات نورالانوار، انوار قاهره و یا انوار اسفهبده است بر نفوس و با این اشراقات کامل‌ترین ادراکات عقلی حاصل می‌شود.

سهروردی برخلاف نظر عامه که لذات را در لذات حسی منحصر می‌دانند، عظیم‌ترین لذت را شهود جلال حق تعالی می‌داند که به ترتیب به خود نورالانوار و انوار قاهره و انوار مدبره تعلق دارد. به نظر وی چون لذت دریافت و ادراک متناسب با مُدرک و کمال مُدرک است و هر قوه ادراکی را لذتی است ملائم و کمالی است شایسته، «کمال جوهر عاقل آن است که منتقش شود به حقایق و معرفت حق و عجایب ملکوت و ملک... و مدرکات او از جلال حق اول و ملکوتش شریف‌تر است از چیزهایی که حواس دریابد نه به مقداری که قیاس می‌توان کرد» (سهروردی، الواح عمادی، ۱۷۱ و تطبیق با ۸۲/۴).

هرچند بالاترین مرتبه ادراک و لذت به ملکوتیان تعلق دارد، اما آدمیان نیز به تبع اصل ملکوتیشان از لذت شهود واجب‌الوجود و ملاً اعلا و عجایب آن عالم بی‌نصیب نخواهند بود. اما چون این لذت فرع بر ادراک است و ادراک و شهود عالم انوار بدون حجاب جسم و تعلقات جسمانی واقع می‌شود، تا در بند تعلقات این عالم هستیم، از این لذت بی‌بهره‌ایم. اگر

ما در این عالم از لذت معقولات بهره‌مند و از جهل رذایل متألم نمی‌شویم، بدان جهت است که سکر عالم طبیعت بر ما غالب است و از عالم حقیقی خویش غافلیم.

لذا سهروردی می‌گوید: «چون شواغل و موانع تن و قوای او برخیزد و نفس عارف شود به حقایق، لذتی عظیم یابد به مشاهده ملکوت و به اشراق انوار حق تعالی، چنانکه در قرآن آمده ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ (قیامت: ۲۲) (سهروردی، السواح عمادی، ۱۷۲ و تطبیق با ۴/ ۸۲). در جای دیگر نیز به موانع حسی اشاره می‌کند: «چون این شواغل برخیزد، آن کس که کمال دارد لذتی یابد بی‌نهایت به مشاهدت واجب‌الوجود و ملاً اعلی و عجایب عالم نور و دائم در آن لذت بماند ﴿فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (قمر: ۵۵) و خود عقلی شود نورانی و از جمله فرشتگان مقرب... و حق تعالی از انوار جلال خویش او را شربت‌ها دهد روحانی چنانکه گفت ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ (انسان: ۲۱) و این طایفه از مرگ شواغل طبیعت برهند و از ظلمات بیرون شوند و به سرچشمه زندگی و دریا‌های نور حقیقی روحانی پیوندند که ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَتُورَهُمْ﴾ (حدید: ۱۹) و بار خبث بدن از ایشان فرو افتد و زندگی حقیقی در آن عالم است ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (عنکبوت: ۶۴) ... و این لذت اگرچه عظیم است لکن کسی که ذوق ندارد، در نیابد و جماعتی از حکیمان روشن‌روان و مجردان صاحب بصیرت از این لذت در این عالم نصیب یابند و بدان از این جهان مشغول گردند و نور عالم اعلی را صریح ببینند و در نور غرق شوند و در آن خوشی‌ها یابند هرچه عظیم‌تر» (سهروردی، پرتونامه، ۷۰).

### اقسام لذت

سهروردی همان‌گونه که بین معرفت، عشق و لذت نسبت برقرار می‌سازد، بار دیگر ادراک و لذت را بر اساس اصل مشرقی «نور و ظلمت» تحلیل می‌کند. به نظر وی مُدرک، مُدرک و ادراک نور (هیچ یک از این سه مورد) قابل مقایسه با مدرک، مدرک و ادراک ظلمت نیست، بنابراین، لذت آن هم با لذت جسمانی قابل مقایسه نخواهد بود و در این عالم به نحو تام محقق نمی‌شود. لذات حسی شمه‌ای هستند از لذات معنوی عالم اعلی و نور اسفهد بالذات طالب لذات عالم انوار است (همان، حکمة‌الاشراق، ۲۲۷).

شهرزوری در شرح این مطلب، تأکید می‌کند که «مدرک در انوار مجرده افضل است از قوای جسمانی منطبع در ماده و نسبت مُدرک به مدرک که ادراک است نیز افضل است از نسبت آن در اجسام؛ وقتی که ادراک جسمانی ظلمانی قابل مقایسه با ادراک روحانی مجرد و

نوری نباشد، لذتش نیز قابل مقایسه نیست و لذا احاطه به آن لذت عالی معنوی روحانی با قوای ادراکی جسمانی در این عالم چگونه ممکن خواهد بود؟» (شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۵۴۳).

بر این اساس، سهروردی به بررسی مراتب معرفت و لذت در سلسله مراتب انوار و ادراکات می‌پردازد؛ با توجه به اینکه لذت، وصول کمال است و ادراک آن و هیچ چیز کامل‌تر از واجب‌الوجود نیست و او خود به بهترین و کامل‌ترین وجه به ادراک ذات خویش نائل می‌شود پس لذت و بهجت او عظیم‌تر از همه لذت‌ها باشد و هیچ امری با معرفت و عشق و ابتهاج او قابل مقایسه نیست. واجب‌الوجود (نورالانوار) عاشق ذات خویش و معشوق ذات خویش است و همان‌گونه که در سلسله مراتب ادراک در بالاترین مرتبه‌ای است که فوق آن چیزی نیست، بالاترین مرتبه عشق و لذت نیز به او اختصاص دارد و در مرتبه بعد، عشق و لذت عقول است و پس از آن عشق و لذت نفوس است (سهروردی، پرتونامه، ۷۳).

سهروردی در پایان کتاب *مطارحات*، فصلی تحت عنوان «سلوک حکیمان متأله» گشوده و ضمن آن به دقایقی از سیر و سلوک اهل باطن اشاره کرده است. چنانکه از این اشارات بر می‌آید سلوک حکمای متأله، سلوک در مراتب انوار است و سالکان مبتدی و میانه حال و منتهی، انواری را تجربه می‌کنند که متناسب با حالات روحی و مقامات آن‌ها است. تنوع این انوار با مراتب ادراک و شادمانی حاصل از ادراک کمال مربوط به هر مرحله مطابقت دارد؛ هر چه مُدرک کامل‌تر و مجردتر باشد لذت و شادمانی حاصل از ادراک آن نیز کامل‌تر و بیشتر خواهد بود، تا آنجا که بیشترین و ناب‌ترین بهجت‌ها از آن حق تعالی نسبت به ذات مقدس خویش است که سرچشمه همه کمالات است و در ساحت قدس او عاشق و معشوق یکی است (همان، *مطارحات*، ۵۰۰).

سهروردی در این فصل تصریح می‌کند که نور دایره مدار لذت روحانی است: «فَاللَّذَّةُ الرُّوحَانِيَّةُ دَائِرَةٌ مَعَ النُّورِ» (همان، ۵۰۲) و سالکان به نهایت رسیده از نور طامس بهره‌مندند که به فنا یعنی بی‌خبری از فنا می‌انجامد. اما این فنا صفت سلبی محض نیست و معنای منفی ندارد، چرا که همان بقا است و عین برخورداری از فرّ نورانی و خُره کیانی، و چنین کسی همان است که صوفیه قطبش می‌خوانند و هدایت و ولایت را از آن او می‌دانند.

### ماحصل کلام

مبنا و محور حکمت اشراقی سهروردی «نور» است و عنوان حکمت اشراق به زیباترین

وجه از آن حاکی است، و حکمت ایرانیان باستان را که قصد احیاء آن دارد «حکمت نوریه شریفه» می‌نامد.

سهروردی که به افق معنوی حکمت نوری ایرانی نظر دارد و تعالیم اشراقی خویش را به هدف احیاء حکمت نوری ایشان تدوین می‌نماید، معرفت آنان را حکمت الهی می‌انگارد. «قاعده مشرقیه» مورد اعتقاد حکمای فارس و مبنای حکمت نوری ایشان که سهروردی در صدد احیاء آن است، عبارت است از اصل نور و ظلمت؛ لذا در نزد وی در دار تحقق هم نور تحقق دارد وهم ظلمت اما یکی اصل است و دیگری فرع.

به نظر سهروردی «قاعده مشرقی» «نور و ظلمت» که طریقه حکماء ایران باستان، همچون جاماسب، فرشاوشر و بزرگمهر و حکماء قبل از وی بوده، بر پایه رمز بنا نهاده شده است. بنابراین، نور (همچون ظلمت) یک رمز (نماد) است. آنچه اظهارات خود سهروردی و متون اشراقی وی به دست می‌دهد، حاکی از آن است که «نور» در فلسفه اشراق، رمز «آگاهی» و «خودآگاهی» است.

در حکمت اشراق به عنوان فلسفه آگاهی محور که دغدغه اصلی اش را معرفت تشکیل می‌دهد و دست‌یابی به معرفت نیز جز از طریق نفس میسر نیست، جهان کوچک نفس مهم‌ترین چیزی است که سالک راه اشراق و طالب تأله با آن سروکار دارد. سهروردی در مسئله رهایی نفس از بدن نظر نهایی اشراق را بیان می‌کند که غایت حکیم اشراقی سیر و سلوک نفس در عالم انوار است. سهروردی هم مراتب نفوس و ارواح انسان‌ها بعد از مرگ و مفارقت روح از بدن را بر اساس میزان معرفت آن‌ها تعیین می‌کند وهم لذت و الم ارواح و نفوس را پس از رهایی از ظلمات عالم مادی بر اساس نور معرفت و ادراک آن تبیین می‌نماید و تألم را ناشی از جهل مرکب می‌داند؛ لذا معاد و رهایی و خلاص نفوس از جهان مادی و لذت و الم آنها پس از مفارقت از بدن نیز بر اساس اصل مشرقی «نور و ظلمت» تبیین و تحلیل می‌شود.

## منابع

- سبزواری، هادی بن مهدی، شرح منظومه، قم: انتشارات علامه، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_، اسرارالحکم، با مقدمه و حواشی حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.

- \_\_\_\_\_ ، *حکمة الاشراق*، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲، با تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_ ، *آواز پر جبرئیل*، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، با تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_ ، *عقل سرخ*، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، با تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_ ، *پرتونامه*، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، با تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_ ، *کلمة التصوف*، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، با تصحیح و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷ قمری.
- \_\_\_\_\_ ، *انواریه: ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی / ترجمه و شرح محمد شریف نظام الدین احمد بن الهروی و مقدمه حسین ضیائی و به اهتمام آستیم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.*
- \_\_\_\_\_ ، *شهرزوری، محمد بن محمود، رسائل الشجرة الالهيه في علوم الحقائق الربانية، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.*
- \_\_\_\_\_ ، *شرح حکمة الاشراق، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر حسین ضیائی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.*
- \_\_\_\_\_ ، *صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، مصحح محمد خواجهوی، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۶.*
- \_\_\_\_\_ ، *عالبخانی، بابک، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، هرمس، ۱۳۷۹.*
- \_\_\_\_\_ ، *عین القضاة، عبدالله بن محمد، نامه‌ها، به تصحیح، عقیف عسیران و علی نقی منزوی، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.*
- \_\_\_\_\_ ، *تمهیدات، با مقدمه و تصحیح، تحشیه، عقیف عسیران، نشر منوچهری، ۱۳۸۶.*
- \_\_\_\_\_ ، *غزالی، محمد بن محمد، مشکات الانوار، ترجمه دکتر زین الدین کیانی نژاد، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳.*
- \_\_\_\_\_ ، *مجموعه رسائل الامام الغزالی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۶.*
- \_\_\_\_\_ ، *قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، شرح حکمة الاشراق سهروردی، به اهتمام عبدالله نورانی، مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.*

کوربن، هانری، *اسلام در سرزمین ایران وجوه فلسفی و معنوی*، ترجمه رضا کوه کن، در قالب طرح پژوهشی انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.

موحد، صمد، *نگاهی به سرچشمه های حکمت اشراق و مفهوم های بنیادی آن*، انتشارات طهوری، ۱۳۸۴.

نصر، حسین، *معرفت و معنویت*، ترجمه دکتر انشاء الله رحمتی، دفتر پژوهش نشر سهروردی، ۱۳۸۵.  
والبریج، جان، *قطب الدین شیرازی و علم الانوار در فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۷۵.

Corbin, H. *en Islam iranien aspects spirituels et philosophiques*, tome II, Gallimard, 1971.

Gaënon, René, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, Translator Marco Pallis,

English Translation, © Sophia Perennis 2001, Second Emprission 2004.

