

نقش و کارکرد نور در فلسفه اشراقی سهروردی

قدرت الله قربانی^۱

استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی

چکیده

شهاب الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ هجری قمری)، با تاسیس حکمت اشراقی، نقش مهمی در تداوم سنت فلسفی اسلامی دارد. او اولین فیلسوف مسلمان و ایرانی است که نظام فلسفی خود را برمبنای نور تاسیس می‌کند و آن را حکمت اشراق می‌نامد. نور در فلسفه سهروردی دارای دو نقش اساسی از جهت وجودشناختی و معرفت شناختی است. از لحاظ وجود شناختی، سهروردی کل هستی را به نور و ظلمت تقسیم می‌کند و براین عقیده است که نور و ظلمت عناصر اصلی مقوم جهان هستند. او ضمن تاکید براینکه نور واقعیتی بدیهی و تعریف ناپذیر است، که مفهوم ظلمت نیز از عدم آن فهمیده می‌شود؛ هریک از نور و ظلمت را به دوگروه جوهر و عرض تقسیم می‌کند. در اینجا، دو نوع نور وجود دارد: انوار مجرد، موجوداتی‌اند که در هستی خود مستقل‌اند و انوار عارض، که در وجودشان وابسته به دیگری هستند. موجودات ظلمانی نیز دو قسم‌اند که عبارتند از جوهر تاریک، که

1 . qorbani48@gmail.com

بی‌نیاز از محل است و دیگری عرض‌های ظلمانی، که وابسته به موجودات دیگری‌اند. نکته مهم در تقسیم‌بندی سهروردی از نور و ظلمت، در نظر گرفتن رابطه تشکیکی بهره‌مندی همه موجودات از حقیقت نور است، یعنی هر اندازه که موجودی مجردتر باشد از نور بیشتری بهره‌مند است و استقلال وجودی بیشتری دارد، که در راس این سلسله، خدا بعنوان نور الانوار جای می‌گیرد. از جهت معرفت شناختی، سهروردی بین نور و معرفت اشراقی ارتباط دقیقی برقرار می‌سازد. او ابتدا تاکید دارد که نور عین خودآگاهی و علم حضوری است و با توجه به مراتب مختلف تشکیکی موجودات، رابطه معرفتی آنها را با استفاده از دو واژه اشراق و شهود تبیین می‌کند. او می‌گوید معرفت موجودات به انوار مافوق خود به نحو شهود و مشاهده است، درحالیکه معرفت انوار عالی به موجودات پایین‌تر به نحو اشراق است. در اینجا، اشراق همان پرتوافکنی انوار عالی بر انوار ساقل است. پس این نور و روشنایی حاصل از آن است که هم علت هستی اشیاء و هم علت شناخته شدن آنهاست و اینکه علت حقیقی همه نوربخشی وجودی و معرفتی خداست.

۱. مقدمه

تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی در شرق جهان اسلام، بویژه ایران، شاهد ظهور فیلسوفان بزرگی بوده است که نه تنها در تأسیس مکاتب فلسفی بزرگ نقش اساسی داشته‌اند، بلکه تداوم سنت فلسفی اسلامی و معرفی نظریات فلسفی جدید از مهمترین کارهای آنها بوده است که باعث استقلال و تمایز فلسفه و حکمت اسلامی از فلسفه یونانی شده است. در این زمینه بطور خاص می‌توان به نقش برجسته فیلسوفانی چون فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی، میرداماد، ملاصدرا و علامه طباطبایی تاکید داشت. نکته قابل توجه اینکه از میان این فیلسوفان، ابن‌سینا مؤسس حکمت مشایی اسلامی، سهروردی مؤسس حکمت اشراق، و ملاصدرا مؤسس حکمت متعالیه اسلامی است، که این سه مکتب فلسفی اسلامی نقش فزاینده‌ای در شکوفایی حیات عقلانی اسلامی شرق جهان اسلام داشته و هنوز نیز دارند.

در این میان شهاب‌الدین یحیی سهروردی دارای جایگاه خاصی است. او که حدود یک قرن پس از مرگ ابن‌سینا متولد شد، در شرایطی به معرفی حکمت اشراقی خود اقدام کرد که بواسطه موضع

گیری‌های ضد فلسفی و حملات کلامی و عرفانی امام محمد غزالی به فلسفه، بطور کلی، و فلسفه فارابی و ابن سینا بطور خاص، و نیز شرایط نامساعد دینی و سیاسی شرق جوامع اسلامی، بطور کلی ملل اسلامی با فلسفه و تفکر عقلانی مناسبات خوبی نداشتند، که متأسفانه سهروردی خود نیز قربانی همین شرایط شده و به دست فقیهان مخالف آزاداندیشی فلسفی به مرگ محکوم گردید. اما در واقع تلاش‌های فلسفی سهروردی با گرایش اشراقی، و تداوم آن توسط پیروان او از یک سو، و دفاع منطقی خواجه نصیرالدین طوسی از فلسفه مشایی ابن سینا و تداوم آن توسط فیلسوفان بعدی از سوی دیگر، حقیقتاً نشان دهنده بطلان نظریات آن دسته از متفکران غربی است که فلسفه اسلامی را پس از حملات غزالی با مرگ ابن رشد پایان یافته تلقی می‌کنند. در این زمینه عدم شناخت کافی متفکران غربی از نظریات فلسفی شیخ اشراق و پیوند طولی و عمیقی که فلسفه او با حکمت مشایی ابن سینا دارد، باعث چنین غفلتی شده است؛ در حالیکه مطالعه دقیق جریان فلسفی شرق جهان اسلام و بطور خاص ایران نشان می‌دهد که علاوه بر خواجه نصیرالدین طوسی، که احیا کننده فلسفه مشایی ابن سینا پس از حملات غزالی بود، سهروردی اولین فیلسوف بزرگی بود که با تاسیس مکتب فلسفی جدید با عنوان حکمت اشراق با محوریت نور، توانست جریان فلسفی جدیدی با گرایش اشراقی در ایران و برخی ملل اسلامی خاورمیانه ایجاد کند که تاکنون نیز تداوم یافته و پرتوافشانی می‌کند.

در واقع سهروردی نه تنها عامل توقف تفکر عقلانی نبود، بلکه تلاش او در پیوند فلسفه مشایی با تصوف و حکمت اشراقی دارای اهمیت خاص خود است؛ یعنی او با قرار دادن استدلال عقلی به عنوان مقدمه نیل به حکمت اشراقی، و ارائه تبیین‌های جدید از اصول و روش‌های فلسفه مشایی، تلاش کرد تا به تکامل آن فلسفه کمک کند که این امر هم در آثار انتقادی که در زمینه فلسفه مشایی نوشته و هم اصول جدید فلسفی او در حکمت اشراقی گویاست. ضمن اینکه در این دوران، سهروردی تنها حکیمی بود که به نزدیک سازی آموزه‌های فلسفی با الهیات شیعی و عرفان نظری کمک فراوانی کرد (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۲۷-۲۸؛ نصر، ۱۳۸۹: ۲۶۴). در این زمینه، تداوم حیات عقلانی و فلسفی در ایران و برخی ملل اسلامی مرهون تلاش‌های سهروردی است.

براین اساس، بازخوانی حکمت اشراقی سهروردی و معرفی آن به متفکران معاصر علاقه‌مند به فلسفه اسلامی، ضرورتی انکارناپذیر است که در این تحقیق به مهم ترین مولفه حکمت اشراقی، یعنی نور

پرداخته و تلاش می‌شود نقش معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نور در حکمت اشراق سهروردی تبیین گردد. از باب مقدمه، قبل از شروع بحث اصلی، سخنی کوتاه درباره زندگی و آثار سهروردی بیان می‌شود.

شهاب‌الدین یحیی سهروردی، بعنوان مؤسس حکمت اشراقی متولد ۵۴۹ در سهرورد، دهکده‌ای نزدیک شهر زنجان در ایران است که پس از حدود ۳۸ سال، زندگی و سلوک علمی و معنوی در شهر حلب، در سوریه، با توطئه فقها و رهبران دینی آن شهر و به دستور صلاح‌الدین ایوبی زندانی گردیده و به علت گرسنگی یا خفه شدن، در سال ۵۸۷ هجری قمری، از دنیا رفت. عمر کوتاه کمتر از چهل سال سهروردی، در مقابل، برای نوشتن آثار فلسفی و عرفانی بسیار ارزشمند بود. او در این مدت کوتاه زندگی موفق گردید حدود ۵۰ اثر فلسفی و عرفانی ارزشمند، از جمله شاهکار فلسفی-عرفانی خود کتاب *حکمت الاشراق*، را از خود برجای گذارد. آثار او به پنج دسته تقسیم می‌شوند:

الف: چهار رساله بزرگ تعلیمی، به زبان عربی، که سه رساله درباره فلسفه با رویکرد حکمت مشایی ابن‌سیناست و رساله چهارم، یعنی *حکمت الاشراق بطور خاص* در بیان اصول فلسفه اشراقی سهروردی است. سه رساله اول عبارتند از: *تلویحات*، *مقاومات* و *مطارحات*.

ب: رسالات تعلیمی کوتاه، به زبان عربی و فارسی، مانند *هیاکل النور*، *الالواح العمادیه*، *پرتونامه*، *اعتقاد الحکماء*، *اللمعات*، *یزدان شناخت* و *بستان القلوب* که توضیحات مختصری از برخی مسائل چهار رساله مفصل قبلی هستند.

ج: رسالات کوتاه و داستانی که به زبان رمزی و سمبولیک و در زمینه‌های عرفانی و اشراقی نوشته شده‌اند. این رسالات معرفی‌کننده سفر سالک از مرحله ابتدایی سلوک به معرفت حقیقی و اشراق الهی هستند. این رسالات تماماً به زبان فارسی‌اند و شامل: *عقل سرخ*، *آواز پر جبرئیل*، *لغت موران*، *روزی با جماعت صوفیان*، *رساله فی المعراج* و *صفیر سیمرغ* می‌باشند.

د: تفسیرها و تحریرهای متون اولیه فلسفی ابن‌سینا و قرآن کریم، مانند ترجمه *رساله الطیر ابن‌سینا*، *تفسیر فارسی اشارات و تنبیهات ابن‌سینا*، *رساله فی حقیقه العشق مطابق رساله العشق ابن‌سینا*، و تفسیر آیاتی از قرآن کریم.

ذ: نیایش‌ها و مناجات‌ها و ادعیه‌ها که با زبان عرفانی و اشراقی نوشته شده‌اند.

از مهمترین ویژگی‌های مجموعه آثار سهروردی، تنوع آثار به دو زبان فارسی و عربی، وجود آموزه های متنوع فلسفی مشایی، اشراقی، عرفانی و قرآنی است. علاوه بر این باید به استفاده سهروردی از آموزه‌های حکمای یونانی چون سقراط، فیثاغورس، افلاطون، افلوپین، و حکمای ایران باستان بویژه آموزه‌های دین زرتشت، حکمای مصری و هندی نیز اشاره کرد؛ که همین امر حکمت اشراقی او را غنای خاصی می بخشد و آن را بطور عمیق با سنت‌های فلسفی ملل دیگر پیوند می‌زند. در این زمینه تلاش سهروردی در احیای حکمت خالده و آموزه‌های حکیمانہ انبیاء الهی دارای اهمیت خاصی است. نهایتاً اینکه سهروردی حکیمی است که اندیشه فلسفی را با سلوک عرفانی و اشراقی پیوند عمیقی می‌زند که این امر در فرایند تداوم تاریخی در حکمت متعالیه ملاصدرا به اوج خود می‌رسد.

۲. اهمیت و جایگاه حکمت اشراقی سهروردی

همانطور که گفته شد، در تاریخ سنت فلسفی اسلامی، سهروردی دارای جایگاه برجسته‌ای است. اهمیت او را می‌توان از جهات زیر ملاحظه کرد: ۱. تاسیس مکتب فلسفی اشراق، ۲. تداوم سنت عقلانی و عرفانی اسلامی در ایران، ۳. احیای حکمت خالده و پیوند حکمت نبوی با فلسفه استدلالی و اشراقی، ۴. معرفی عناصر جدید در فلسفه اسلامی با قراردادن نور به جای وجود، و ۵. بکارگیری زبان رمزی و سمبولیک برای بیان حقایق فلسفی و عرفانی.

نکته اول اینکه، سهروردی اولین حکیم مسلمان پس از ابن‌سینا است که مکتب فلسفی و عرفانی مستقلی، با عنوان حکمت اشراق، تاسیس کرد. مکتبی که هم از مبانی حکمت مشایی ابن‌سینا بهره مند است و هم از مبانی عرفانی و اشراقی استفاده برده است، که موجب تمایز آن از فلسفه مشایی گردیده است. در مکتب اشراق، سهروردی ضمن استفاده از اصول مهم فلسفه مشایی ابن‌سینا، در بخش‌هایی چون منطق، طبیعیات، الهیات، جهان‌شناسی و نظایر آنها، از شیوه فلسفه‌پردازی ابن‌سینا انتقاد کرده و ضمن بکارگیری واژگان جدید، به ارائه نظریات و دیدگاه‌های جدید خود اقدام می‌کند. علاوه بر این او در کنار آثاری که به سبک مشایی نوشته است، آثاری خاص در قالب اشراقی نوشته که نشان دهنده جدایی گرایش فلسفی او از ابن‌سیناست. در این زمینه، کتاب حکمت الاشراق، بعنوان شاهکار فلسفی و عرفانی سهروردی، و آثار فارسی رمزگونه او چون *هیاكل النور*، *پرتونامه*، *الواح*

عمادی، نعمت موران و غیره قابل ملاحظه است. در این آثار بطور خاص تأکیدات سهروردی بر اصالت نور بجای اصالت وجود و تاسیس فلسفه اشراقی بر مبنای حقیقت نور، و استفاده فراوان از اشراق و شهود عرفانی در معرفت شناسی، توجه به فرشته شناسی، استفاده از نظریات حکمای پیشین ایران و حکمای یونان، هند، مصر و بابل، و نیز بکارگیری زبان داستانی و سمبولیک و نهایتاً تلقی فلسفه استدلالی مشایی بعنوان مقدمه‌ای برای ورود به حکمت ذوقی و اشراقی، می‌توانند مبین برخی وجوه استقلال جویی و تلاش برای تاسیس یک مکتب فلسفی جدید از سوی سهروردی تلقی شوند (نصر، ۱۳۸۹: ۲۱۴). نهایتاً اینکه هدف از تاسیس حکمت اشراق، فراهم ساختن نقشه راه و طریق سلوک برای کسانی است که می‌خواهند از دنیای مادی برکنده و به دیدار حق نایل شوند که نقش ترکیه و استفاده از مرشد کامل اهمیت خاصی دارد (ضیایی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۷۷-۲۷۵؛ امین رضوی، ۱۳۷۷: ۹۵-۹۴).

نکته دوم اینکه، اگرچه سهروردی خود از منتقدان فلسفه مشایی ابن‌سینا بود، اما برخلاف غزالی که عمدتاً مخالف کلیت فلسفه مشایی بود و در رکود آن نقش اساسی داشت، سهروردی برخی از وجوه فلسفه مشایی، بویژه تأکید بیش از حد بر استدلال و قیاس منطقی، را مورد نقد قرار داد و بر این اعتقاد بود که فلسفه استدلالی مشایی نه تنها برای سلوک فلسفی ضرورت دارد، بلکه مقدمه‌ای ضروری برای رسیدن به حقیقت اشراقی است. به همین دلیل سهروردی تداوم‌گر سنت عقلانی، فلسفی و عرفانی در ایران و ملل اسلامی است که توانست این سنت را توسط شاگردان و شارحان خود به حکمای بعدی مسلمان چون قطب الدین شیرازی، شهرزوری و بویژه ملاصدرای شیرازی انتقال داده و توسعه دهد. در واقع در زمانی که ملل اسلامی خاورمیانه در قرون ۶ و ۷ هجری از نظر حیات عقلانی و فلسفی در وضعیت چندان مناسبی نبودند و تفکر فلسفی در غرب جهان اسلام، بطور خاص در اندلس و مغرب، در جریان بود، در شرق جهان اسلام، این سهروردی بود که آن را به واسطه آمیزش با اندیشه اشراقی و عرفانی حفظ کرد و به نسل‌های بعدی منتقل نمود (نصر، ۱۳۸۹: ۲۱۳).

نکته سوم، اهمیت سهروردی در احیای حکمت خالده است. او بر این عقیده است که حکمت از انبیاء الهی، بویژه از هرمس نبی آغاز شده و در طول تاریخ، سلسله‌وار از طریق انبیاء الهی و حکمای

یونانی، هندی، مصری و بابلی گردیده، تا اینکه به سهروردی رسیده است. در دیدگاه اشراقی سهروردی، هرمس یا ادريس نبی فلسفه را به عنوان وحی آسمانی دریافت کرده و به جانشینان خود انتقال داده است و آنها در صورت‌های مختلفی تا زمان سهروردی حفظ کرده‌اند. این دیدگاه، حکمت و فلسفه را متعلق به هیچ مکان و ملیتی نمی‌داند، بلکه تاکید دارد که این میراث گرانبها در طول تاریخ توسط حکمای ملل گوناگون حفظ گردیده تا به ما به ارث رسیده است. پس حکمت معرفتی جهانی و برای همگان است (دینانی، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۴). این همان دیدگاهی است که در قرن بیستم با عنوان سنت گرای، تاکید خاصی بر حقایق جاویدان و مابعدالطبیعه سنتی دارد و آن را در ورای مکان و زمان در سنت‌های مختلف دینی و عرفانی جستجو می‌کند.

نکته چهارم اینکه، سهروردی در تقابل با دیدگاه ابن‌سینا، نور را بجای وجود، مرکز و محور فلسفه خود قرار داد و ثقل فلسفه خود را از استدلال محوری، به اشراق و شهود محوری عرفانی تغییر داد. به عبارت دیگر، تفکیک ابن‌سینایی واقعیت به وجود و ماهیت، که اساس دیگر تقسیمات در فلسفه مشایی بود، در فلسفه اشراقی سهروردی به تفکیک نور و ظلمت تغییر یافت؛ و لذا ساختار فلسفه او بر اساس نور و ظلمت سازماندهی شد. شاید بتوان گفت این تغییر مهمترین مبنای تاسیس حکمت اشراقی گردید و موجب تمایز آن از حکمت مشایی شد. زیرا باعث شد تا کلیت ساختار فلسفه اشراقی متفاوت از فلسفه مشایی شکل بگیرد. در این زمینه بایستی به استفاده‌های سهروردی از کتاب مشکاه *الانوار* غزالی، آموزه نور و ظلمت در آیین زرتشت ایران باستان و نیز تعبیری که از نور و ظلمت در قرآن کریم بکار رفته است، توجه داشت. توجه خاص سهروردی به استفاده از تقسیم نور و ظلمت دارای برخی اشتراکاتی با دیدگاه‌های عرفا نیز بود.

نکته پنجم استفاده فراوان سهروردی از زبان سمبولیک و داستان‌های رمزی برای بیان حقایق عرفانی و حکیمانه بود. در این زمینه تنوع آثار فارسی فراوان او، مانند *یزدان‌شناخت*، *بستان القلوب*، *عقل سرخ*، *آواز پر جبرئیل*، *صفیر سیمرغ*، *هیاکل النور* و *پرتو نامه*، که حدود یک سوم آثار سهروردی را شامل می‌شوند، نشان دهنده اهمیت زبان فارسی و داستان‌های رمزی آن برای انتقال معارف عرفانی و حکیمانه به اهل معرفت است. در این رسائل هیچ‌گونه شرحی از آموزه‌های اشراقی

سهروردی بطور صریح دیده نمی شود، بلکه به توصیف داستان‌هایی پرداخته می شود که بازیگران آن بیانگر سفر سالک به سوی حقیقت و اتحاد با خدا هستند (نصر، ۱۳۸۹: ۲۵۵). این موارد ضمن بیان نقش خاص سهروردی در تداوم تفکر فلسفی مشایی ابن‌سینا، نشان دهنده تلاش این حکیم اشراقی برای گذر از مرزهای فلسفه مشایی و تاسیس یک نظام فلسفی جدید با افق‌های جدیدی است که این امر باعث تداوم سنت عقلانی و فلسفی در ایران قرون ۶ و ۷ هجری به بعد تاکنون می گردد و در شکل‌گیری حکمت متعالیه ملاصدرا نقش بسیاری را بر جای می‌گذارد.

۳. ویژگی‌های کلی حکمت اشراق

اهمیت و جایگاه حکمت اشراقی سهروردی در تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی، بطور خاص در تاسیس یک مکتب جدید و پیوند آن با گرایش‌های عرفانی خود را نشان می‌دهد. در اینجا به منظور فهم بیشتر ابعاد حکمت اشراق، به ذکر تعریف سهروردی از آن و ویژگی‌هایش خواهیم پرداخت. سهروردی در تعریف حکمت اشراق، ابتدا آن را به لحاظ روشی از حکمت مشایی ابن‌سینا جدا می‌کند و تأکید می‌کند که حکمت اشراق، به حکمتی گفته می‌شود که نه صرفاً از طریق استدلال، بلکه دقیقاً از طریق تابش انوار حقیقت بر قلب انسان حاصل می‌شود. بنابراین از دید سهروردی، حکمت اشراق حکمتی دراصل ذوقی و یافتنی است و آن، همان دریافت انوار الهی از طریق تابش آن انوار بر قلب انسان سالک است، که این مهم تنها زمانی محقق می‌شود که او ضمن دستیابی به حکمت استدلالی و کسب مهارت در قیاس عقلانی، با تزکیه باطن آمادگی لازم را کسب کرده باشد (نصر، ۱۳۸۹: ۲۱۷-۲۱۸). همچنین می‌توان گفت از دید سهروردی، حکمت اشراقی مشاهده‌ای وجدانی و معاینه‌ای عرفانی است که بوسیله آن، حقیقت هستی، چنانکه هست، برای انسان پدیدار می‌گردد (دینانی، ۱۳۷۶: ۲۳). پس حکمت اشراق مکملی بر حکمت مشایی ابن‌سیناست، به این صورت که با کسب مهارت لازم در استدلال‌های مشایی، امکان آغاز ورود در حکمت اشراقی فراهم می‌گردد. در واقع سهروردی با تفکیک حکمت از فلسفه، به این معنی که فلسفه نوعی تفکر عقلانی و استدلالی است، اما حکمت نوعی شهود و سلوک رفتاری است، بر نقش مقدماتی فلسفه برای تحقق حکمت تأکید

دارد. پس حکمت اشراقی سهروردی نافی فلسفه استدلالی مشایی نیست، بلکه مکمل آن برای نیل به حقیقت است (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۹۳).

از نکات مهم در فهم معنای حکمت اشراق، توجه سهروردی به دو جهت شرق و غرب عالم است. از آنجا که شرق جهت تابش و روشنایی خورشید، و غرب جهت غروب آن است، براین اساس او حکمت اشراق را حکمت شرقیان یا مشرق زمین دانسته، و براین عقیده است غرب سرزمینی است که خورشید در آن افول می‌کند و بهمین دلیل غرب، سرزمین ماده، جهل و افکار بحثی و استدلالی صرف است؛ درحالیکه شرق، عالم نور و هستی، و سرزمین علم و اشراق است که افکار بحثی و استدلالی را تعالی می‌بخشد. شرق، سرزمین علمی است که از صفا و تقدس ترکیب یافته و انسان را از قید خود و جهان رها می‌سازد (رک: ضیایی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۸۳-۲۸۰؛ نصر، ۱۳۸۹: ۲۱۷). علاوه براین باید به رابطه اشراق معرفتی و وجودی در حکمت اشراق سهروردی و نسبت خورشید با موجودات عالم نیز توجه داشت. همانطور که خورشید، هم نوردهنده به موجودات عالم و هم علت هستی و رشد آنهاست، یعنی موجودات جهان بواسطه نور خورشید است که شناخته می‌شوند و نسبت به همدیگر شناخت کسب می‌کنند، همچنین تابش نور خورشید است که مایه رشد و تکون آنهاست. این نسبت بین تابش انوار الهی بر قلب انسان، مطابق حکمت اشراقی سهروردی، نیز وجود دارد، یعنی نورالانوار هم روشنی بخش قلوب انسان‌ها و هم مایه حیات و زیست و رشدشان است. بر همین اساس است که در قرآن خداوند بعنوان نور آسمان‌ها و زمین و تمامی موجودات مابین آنها معرفی گردیده است.

نکته دیگر در فهم ماهیت حکمت اشراقی سهروردی، تاکید بر اهمیت و اولویت کسب علوم استدلالی است. یعنی مهارت در استدلال به شیوه مشایی، از مقدمات ضروری کسب آمادگی برای دریافت، فهم و تبیین انواع اشراقات الهی است. زیرا اگرچه دریافت اشراقات الهی، ذاتاً ارتباطی با استدلال ندارند، اما فهم دقیق و تبیین آن برای دیگران نیازمند زبان استدلالی است. براین اساس است که می‌توان گفت از دید سهروردی حکمت اشراق دارای روش دیگری است، که در آن حقایق عالم از طریق کشف و ذوق برای انسان شناخته می‌شوند و نه از راه تفکر و استدلال، اما برای کسب آمادگی‌های لازم، و نیز در مقام فهم و ارائه یافته‌های شهودی برای دیگران، به اقامه برهان و استدلال نیازمند

می‌شویم (امید، ۱۳۷۷: ۵۷). در واقع از دید سهروردی نه تنها عقل مقدمه ورود به حکمت اشراقی است، بلکه مهارت و قدرت استدلالی عقل، فهم و تفسیر شهودات و اشراقات عرفانی را تسهیل می‌کند. همچنین استدلال عقلانی و بکارگیری آنها در تفسیر اشراقات عرفانی، هم ورزیدگی عقل را افزایش می‌دهد و هم زمینه انتقال آن را به دیگران فراهم می‌سازد. نهایتاً اینکه اگرچه ورود به ساحت حکمت اشراق توانایی‌های عقلانی لازم دارد، اما اشراقات الهی اخذ کردنی و دریافتنی صرف نیستند، بلکه موهبتی از طرف خدا هستند که به انسان‌هایی که شایسته‌اند اعطا می‌گردد. سهروردی همچنین دستیابی به حکمت اشراقی را بدون مدد و کمک استاد و بدون خواست و طلب درونی ناممکن می‌داند و تاکید دارد که متابعت از ارشادات یک مرشد کامل برای نیل به درجات معنوی اشراقی لازم است (دینانی، ۱۳۷۶: ۱۹).

با عنایت به مطالب بیان شده، می‌توان صفات زیر را برای حکمت اشراق در نظر گرفت: ۱. تاکید بر کشف، اشراق و شهود حقایق الهی به جای شناخت استدلالی آنها، ۲. محوریت نور به جای وجود در ساختار حکمت اشراق و تبیین ساختار جهان هستی براساس میزان بهره‌مندی آن از حقیقت نور و ظلمت ۳. اهمیت دادن به حکمت خالده و اینکه حکمت و فلسفه، در قالب وحی و الهام الهی، توسط انبیاء و حکمای الهی در طول تاریخ در سنت‌های مختلف انتقال داده می‌شود، ۴. استفاده از زبان رمزی و سمبولیک در بیان حقایق اشراقی، ۵. تاکید خاص بر ترکیب باطنی برای شایستگی دریافت اشراق الهی، ۶. محوریت مشرق زمین بعنوان سرزمین اشراق و تابش انوار الهی، ۷. جداسازی حکمت به عنوان نوعی دریافت باطنی از فلسفه به عنوان نوعی تفکر عقلانی و تلقی تفکر استدلالی فلسفی بعنوان مقدمه و ابزار حکمت اشراقی، ۷. تاکید بر علم حضوری و شهودی به جای علم حصولی.

۴. چستی نور و ظلمت

همانطور که گفته شد، نور و ویژگی‌های آن، مرکز و محور فلسفه اشراقی سهروردی را تشکیل می‌دهند تا آنجا که می‌توان حکمت اشراق او را فلسفه اصالت نور نامید. در این زمینه می‌توان مواردی مانند تعریف نور، تقسیم دوگانه نور و ظلمت، اصالت نور، رابطه تشکیکی حقیقت نور، مراتب هستی شناختی نور، رابطه نور با اشراق و مشاهده، ویژگی‌های نورالانوار، انواع انوار و عوالم نوری را ملاحظه کرد.

در اینجا ابتدا می توان این پرسش را مطرح کرد که چرا سهروردی نور را بجای وجود مبنای حکمت اشراقی و نظام فلسفی خود قرار داد؟ در پاسخ دو نکته را می توان متذکر شد: اول اینکه سهروردی از دیدگاه مشائیان مبنی بر محوریت عقول ده گانه صادره از خدا راضی نبود و تلاش داشت تا همه خلقت الهی را بر مبنای صدور نوری تبیین کند. درواقع از دید سهروردی، مشکل نظام مشایی عوالم هستی این بود که عقول دارای ماهیات متفاوت از هم بودند و لذا امکان برقراری ارتباط تشکیکی طولی بین آنها سخت بود. درحالیکه ماهیت یگانه نور امکان تبیین تشکیکی طولی همه عوالم هستی را امکان پذیر می سازد. دوم اینکه همه انسان ها دارای ادراک اولیه و نسبتاً روشنی از نور و نقش آن در زندگی خودشان هستند، زیرا نور نه تنها واقعیتی بدیهی بالذات در زندگی ماست، بلکه آن باعث دیدن، شناخته شدن، تفاوت گذاری و تمایز اشیاء و حتی درجه بندی زشتی ها و زیبایی های اشیاء گوناگون می شود. درواقع به واسطه نور است که جهان و موجودات آن دیده و ادراک می شوند و از هم متمایز می گردند. ضمن اینکه این نور است که مایه زندگی و رشد موجودات، اعم از گیاهان، حیوانات و انسان ها می شود. درحالیکه، در نظر سهروردی، از مفهوم وجود چنین تصور و ادراک اولیه روشنی وجود ندارد. حقیقت این است که سهروردی کلمه «نور» را به عنوان یک استعاره چند وجهی در معنای واژگانی چون واقع، وجود، هستی و امثال آن به کار برده است؛ او چنانکه در حکمت الاشراق گفته است منظورش از نور، نه معنای مجازی آن، یعنی واضح و آشکار، و نه فقط معنای نور محسوس، هیچکدام، نیست، اگرچه معنای مجازی هم سرانجام به همان نور برگشت دارد و نور محسوس هم به عنوان نور عارض، یکی از انواع نورهاست. اومیگوید شیء تقسیم می شود به نور و غیرنور، و نور هم به نور مجرد و نور عارض؛ از طرف دیگر، غیرنور به جوهر غاسق (یعنی جسم) و هیئت ظلمانی (یعنی عرض) منقسم می گردد (سهروردی، ۱۳۶۶: ۱۹۸). پس از دید سهروردی همه موجودات هستی، یا از نور ایجاد شده اند یا اگر از ظلمت اند، دوگرو هستند: گروه اول که قابل پذیرش نورند و گروه دوم که قابل پذیرش نور نیستند.

چیستی نور از مهمترین پرسش های پیش روی سهروردی است؛ زیرا تلقی های گوناگون حسی و فراحسی از نور وجود دارد که باید دید، فهم سهروردی از نور با کدامیک از آنها منطبق است؟ شیخ اشراق در تعریف نور، ابتدا بر تعریف ناپذیری آن تاکید دارد، زیرا نور به دلیل شدت وضوح و بدهت

قابل تعریف نیست. به گفته او: «اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد آنگاه باید خود آن، ظاهر و آشکار باشد. و اینکه در عالم چیزی اظهر و آشکارتر از نور نیست. پس چیزی از نور بی نیازتر به تعریف نیست» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۱۳). برای این اساس سهروردی می گوید که نور امری است که در حقیقت نفس خود ظاهر و ظاهر کننده موجودات دیگر بوده و آن فی نفسه ظاهرتر از هر چیزی است که ظهور زايد بر حقیقتش می باشد» (سهروردی، همان؛ دینانی، ۱۳۷۶: ۷۳-۷۴). سهروردی همچنین در تعریف نور تاکید دارد که نور آن است که در حقیقت ذات خود ظاهر بوده و ذاتاً عامل و سبب ظهور دیگران گردد، چون ظهور برای نور ذاتی است، پس نور از همه چیزهای دیگر، که ظهورشان عارضی است، پیداتر است. او همچنین بر خودآگاهی در تعریف نور اشاره دارد، به این صورت که هر خودآگاهی نوعی نور است، یعنی نور حضور بدون مانع حقایق نزد ماست. پس هر موجودی که خودآگاه باشد و ذات خود را بدون مانع و کمک عوامل دیگر دریابد، نور است (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۱۱). او همچنین می گوید که نور امری است که در حقیقت نفس خود ظاهر است و ظاهر کننده موجودات دیگر می باشد و آن فی نفسه ظاهرتر از هر چیزی است که ظهور زايد بر حقیقتش است (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۰۸). او همچنین نفس را نیز عین نور می داند، به این صورت که تقابل نور و ظلمت را مانند تقابل نفس و بدن می داند که در آن، نفس، همچون نور در مقابل بدن ظلمانی قرار دارد. زیرا نفس هم برای خود حضور دارد، هم از خودآگاهی بهره مند است و هم جوهری غیرمادی است که این صفات، از جنس نور بودن نفس را از دید سهروردی نشان می دهد (رک: ضیایی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۳۰۵-۲۹۷؛ امین رضوی، ۱۳۷۷: ۱۰۶).

این تعاریف سهروردی نشان می دهد که فهم او از نور شامل صرف نورهای حسی و قابل رویت، مانند نور خورشید، نیست اگرچه در سطح پایینی شامل آنها نیز می گردد، بلکه او نور را همان حقیقت و اصل هستی موجودات می داند که آنها هستی شان را از او می گیرند و به میزان بهره مندی از نور، حیات دارند. شبیه این تلقی در فلسفه مشایی ابن سینا و حکمت متعالیه ملاصدرا در سطح عالی تر آن هست که آنها وجود را حقیقت و اصل هستی همه موجودات دانسته و آن را از شدت بدهت تعریف ناپذیر و واضح می دانند. پس نور در حکمت اشراقی سهروردی همان پدیدار شدن و ظهور واقعیت ها برای ماست، و ظهور نیز میزان آشکارگی نور برای ماست. و از آنجا که همه اشیاء در آشکارگی و

هستی شان به حقیقت نور وابسته هستند، هیچ شی‌ای و مفهومی آشکارتر از نور وجود ندارد تا برای تعریف آن مورد استفاده قرار گیرد.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا فهم سهروردی از نور بیشتر ناظر به نورهای حسی قابل رویت است یا شقوق دیگری را نیز می‌توان در نظر گرفت. به نظر می‌رسد که سهروردی به همه انواع نورها نظر دارد، اگرچه نورهای حسی، مانند نور آتش، نور خورشید و نور لامپ، نمونه‌های ملموس‌تری از تلقی او از نور هستند، اما تاکید سهروردی بر اینکه نور منشاء هستی همه موجودات عالم هستی است، یقیناً شامل نورهای غیرمحسوس نیز می‌شود. در واقع مفهوم نور، نزد سهروردی، مفهومی مشکک است که از محض‌ترین و عالی‌ترین مرتبه نور آغاز می‌شود و تا محسوس‌ترین نورها را شامل می‌گردد.

نکته مهم دیگر در فلسفه سهروردی، در نظر گرفتن ظلمت در مقابل نور است. ظلمت، در اینجا، به نبود نور تعریف می‌شود. از دید سهروردی، از آنجا که نور عین کمال و فعلیت است، در مقابل، ظلمت عین نقص، فقدان و نداشتن است (سهروردی، ۱۳۶۶: ۱۹۸). بنابراین در اینجا دو حقیقت مقابل هم وجود ندارند که یکی نور باشد و دیگری ظلمت. بلکه کل هستی و واقعیت، یا از نور ایجاد گردیده است و آنچه که بهره‌ای از نور ندارد، ظلمت نامیده می‌شود. در اینجا بایستی به تفاوت تلقی سهروردی از نور و ظلمت با تلقی ابن‌سینا و ملاصدرا از وجود و عدم توجه داشت. بنابراین در دید سهروردی موجودات عالم دوگونه هستند: گروه اول موجوداتی که بهره‌مند از نورند و خود دوگونه‌اند، و گروه دوم موجوداتی که از نور بهره‌ای ندارند و ظلمت نامیده می‌شوند و دوگونه‌اند. بر این اساس می‌توان گفت تقابل نور و ظلمت، از دید سهروردی، تقابل عدم و ملکه یا تقابل تناقض نیست، بلکه تقابل شی با مرز خود است؛ یعنی نور محتوای هستی است و ظلمت حد و مرز و قالب آن است. پس نور مورد نظر سهروردی، کاملاً با وجود مورد نظر فیلسوفان اسلامی، و ظلمت مورد نظر او با عدم مورد نظر آنها تطابق ندارد، اگرچه وجوه تشابهی باهم دارند. شاید بتوان اینگونه گفت که نور، در فلسفه سهروردی میزان کمال و فعلیتی است که موجودات دارند، و ظلمت میزان نقص و فقدان آنهاست؛ ضمن اینکه میزان نوریت اشیاء با نظر به میزان جنبه ظلمانی آنها مشخص می‌گردد. بنابراین آنچه که اصل اشیاء جهان هست همان میزان بهره‌مندی آنها از حقیقت نور است که همین مساله اصالت نور را در

فلسفه سهروردی نشان می دهد. در اینجا به نظر می رسد که تلقی سهروردی از تقسیم عالم هستی به نور و ظلمت، می تواند اصل وجود را پیش فرض داشته باشد، یعنی موجودات و واقعیات عالم می توانند یا کاملاً یا بطور نسبی بهره مند از حقیقت نور باشند، در غیر این صورت بهره مند از ظلمت اند، اگرچه وجود دارند. اگر این تلقی پذیرفته شود، به این معنی است که نور بارزترین و اساسی ترین صفت موجودات است و هستی موجودات براساس میزان بهره مندی از آن تعریف می گردد.

۵. اقسام و نقش هستی شناختی نور

سهروردی پس از تبیین واقعیت براساس نور و ظلمت، کل هستی را براساس میزان بهره مندی از نور تقسیم می کند. اهمیت این تقسیم بندی در تلاش سهروردی در عدم پیروی از طبقه بندی ارسطویی و ابن سینایی از هستی است که در آن، کل هستی پس از عقول ده گانه، به مصادیق پنج گانه مقوله جوهر و مقولات عرضی نه گانه تقسیم می شوند که عدم رضایت سهروردی از این تقسیم بندی او را به رویکرد جدیدی نائل می کند. ضمن اینکه در این تقسیم بندی، برخلاف شیوه فلاسفه مشایی، که خدا را از مقوله بندی جهان خارج می کردند، سهروردی خدا را بعنوان نورالانوار داخل مقوله بندی خود کرده و در راس آن قرار می دهد.

در این تقسیم بندی موجودات به دو گروه عمده تقسیم می شوند: اول موجوداتی که حقیقت ذاتشان نور است؛ دوم موجوداتی که حقیقت ذات آنها نور نیست (ظلمت). در مرحله بعد، گروه اول نیز به دو قسم می شوند که شامل نور جوهری و نور عرضی هستند؛ و گروه دوم، یعنی ظلمت ها نیز به دو گروه ظلمت جوهری (اجسام) و هیاتهای ظلمانی یا عوارض تقسیم می شوند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۱۷-۱۰۷). طبق این تقسیم، که در آن سهروردی تلاش دارد تا کل عالم هستی را براساس نور و ظلمت تقسیم کند، هر یک از نورها و ظلمت ها ویژگی ها و کارکردهای خاص خود را دارند:

گروه اول، نورهای جوهری اند که طبق تعریف سهروردی در نهایت شدت نوریت بوده، ذاتشان نور بوده و نسبت به خود دارای خودآگاهی و علم حضوری اند. سهروردی در برخی موارد نور جوهری را نوری مستقل، یا نوری که حرکت آن مستند به اراده خودش باشد، تعریف می کند (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۰۲ و ۲۴۰). او همچنین می گوید: «هر آن کس که ذات خود را ادراک کند، نور محض است و هر

نور محضی ظاهر بالذات و مدرک لذاته است» (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۰۹). مصداق چنین نورهایی، نزد سهروردی، خدا بعنوان نورالانوار، نفوس انسانها، فرشتگان و نورهای قاهره، اعم از عالیه و سالفه هستند. انوار قاهره موجودات مجرد و نوری محض اند که پس از خدا، بعنوان نورالانوار، در سلسله های طولی و عرضی قرار دارند. این نورهای مجرد تام از تمام ویژگی‌های مادی و جسمانی دور هستند و در تجرد تام بسر می‌برند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۱-۳۰). از مهمترین ویژگی‌های این نورهای مجرد تام، خودآگاهی نسبت به خود و غیرخود، غیرمحسوس بودن، زنده و فعال و دارای ادراک بودن است. براین اساس است که سهروردی می‌گوید هر خودآگاهی همان نور مجرد است (سهروردی، ۱۳۸۵: ۱۱۹). از دید سهروردی، از آنجا که در اجسام و هیات‌های ظلمانی علیت معنا ندارد، در نهایت این نورهای مجرداند که نسبت به سه موجود بعدی دارای مقام علت هستند، یعنی علت نورهای عرضی، اجسام و هیات‌های ظلمانی، تنها نورهای جوهری مجردند، زیرا تنها نورهای جوهری، حقیقتی خودآگاه هستند و می‌توانند منشا آثاری در موجودات دیگر شوند (سهروردی، ۱۳۸۵: ۱۲۷).

گروه دوم، نورهای غیرمجرد و عرضی هستند که ذاتشان نور نیست. از موارد چنین نورهایی می‌توان نورهای محسوس مانند نور آفتاب، آتش و لامپ را در نظر گرفت (سهروردی، ۱۳۶۶: ۳۱۵). گروه سوم، اجسام نامیده می‌شوند که هیچ بهره‌ای از نوریت ندارند و ذاتشان ظلمت است، اما در هستی‌شان مستقل هستند.

نهایتاً گروه چهارم، همان عوارض و کیفیات جسمانی‌اند که ضمن اینکه ویژگی ظلمانی بودن را دارند، در هستی‌شان استقلالی از خود ندارند و به دیگری وابسته‌اند (نصر، ۱۳۸۹: ۲۲۶). از ویژگی‌های مهم تبیین سهروردی از تقسیم‌بندی اجسام که ظلمت منشا آن‌هاست، رد هرگونه تاثیر علی میان اجسام است. از این رو در میان اجسام ظلمانی هیچگونه رابطه علی وجود ندارد که نتیجه این امر، ارجاع علیت آنها به نور است (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۰۳-۲۰۲). از نکات مهم تقسیم‌بندی سهروردی از موجودات براساس بهره‌مندی آنها از نور یا ظلمت، ویژگی‌های معرفت‌شناختی آنهاست؛ به این صورت که موجودات عالم را براساس آگاهی و علم حضوری نسبت به خود یا عدم آن می‌توان تقسیم کرد. در این تقسیم‌بندی، موجودی که دارای خودآگاهی نسبت به

خود است به دوصورت است؛ یا قائم به خود است، که در این صورت آن، موجودی مجرد و ذات آن از نور است؛ زیرا نوری بودن بالذات، متضمن آگاهی از ذات است. نمونه چنین موجوداتی؛ خداوند، فرشتگان، صور نوعیه و نفوس انسانی‌اند. اما اگر موجودی برای خود آگاهی، نیازمند علتی غیر از خود باشد، همان نور عرضی خوانده می‌شود، مانند ستارگان و آتش. دسته سوم موجوداتی‌اند که بواسطه ظلمت وجودی، نسبت به خود، آگاهی ندارند، ولی در هستی‌شان مستقل‌اند که اجسام نامیده می‌شوند، و دسته چهارم ضمن اینکه خود آگاهی ندارند بهره‌ای از استقلال در هستی هم ندارند، که عوارض ظلمانی‌اند مانند رنگ‌ها و بوها (نصر، ۱۳۸۹: ۲۲۶).

در این تقسیم‌بندی، سهروردی، با در نظر گرفتن رابطه علیت مبتنی بر نور در میان موجوداتی است که به درجات متفاوت بهره‌مند از نورند، و اینکه همه موجودات نهایتاً اشراقی از نور اعظم یا نورالانوارند که آن در هر قلمروی برای خود جانشینی دارد، چون خورشید در آسمانها، آتش در میان اجسام و نور اسپهبد در میان نفوس انسانی، تلاش دارد تا تشکیکی بودن حقیقت نور را نشان دهد. در اینجا سهروردی درباره نفس انسانی بطور خاص بر این عقیده است که اصل آن از نور است به همین دلیل انسان با دیدن آتش یا نور خورشید شادمان می‌شود و از تاریکی می‌هراسد. از دید شیخ اشراق تمام علل در جهان در نهایت به نور بازمی‌گردند، تمام حرکات در جهان، چه حرکات آسمانی و چه عنصری، معلول انوار مدبره گوناگونی هستند که آنها نیز در نهایت چیزی جز اشراقات نورالانوار نیستند (نصر، ۱۳۸۹: ۲۲۷). به بیان دیگر، همه انوار فی‌نفسه و از لحاظ حقیقت نوریه اختلافی ندارند و تنها اختلاف آنها به کمال و نقص و اموری است که خارج از ذات آنهاست (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۱۷).

۶. ویژگی‌های سلسله نورهای طولی و عرضی در ایجاد عوالم وجود

با توجه به نقشی که سهروردی برای نور در ساختار موجودات جهان در نظر می‌گیرد، سلسله‌ای طولی و عرضی از موجودات ترسیم می‌کند که بواسطه بهره‌مندی تشکیکی از نور، در مراتب مختلفی قرار گرفته‌اند و دارای کارکردهای مختلفی هستند. در راس این سلسله، خدا بعنوان نورالانوار قرار گرفته است. از خدا بعنوان نورالانوار، نورها و عوالم نوری بعدی متعدد طولی صادر می‌شوند. لازم به توضیح

است که سهروردی همچون ابن سینا، به قاعده الواحد باور دارد که طبق آن، چون خدا بسیط است و در آن جهات کثرت راه ندارد، از او تنها یک نور صادر می‌شود، که آن نور قاهر یا نور اقرب است که عقل اول هم نامیده می‌شود. ضمن اینکه بایستی تاکید کرد که سهروردی صدور ظلمت‌ها را از نورالانوار رد می‌کند، زیرا صدور نور و ظلمت باهم باعث بروز تکثر و ترکیب در ذات الهی است (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۲۴). بنابراین کثرت انوار از نور اقرب یا نور قاهر آغاز می‌شود، از نور اقرب یا قاهر، انوار بعدی طبق نظام طولی صادر می‌شوند که به آنها انوارقاهره سافله گفته می‌شود. در اینجا تامل نور اقرب بر غنای نورالانوار، منجر به صدور نور بعدی می‌شود و تامل آن بر فقر ذاتی خود نسبت به نورالانوار، باعث صدور فلک محیط می‌شود که موجودی ظلمانی است. بنابراین نور اقرب هم منشا نور بعدی و هم موجود ظلمانی بعدی است تا سلسله صدور ادامه یابد. در این سلسله نوری، هر نور فوقانی بر هر نور تحتانی سلطه دارد، و برعکس هر نور زیرین بر هر نور برین محبت و عشق می‌ورزد (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۴۷). بنابراین پس از نورالانوار سلسله‌ای طولی از انوار قاهره عالیه و سافله وجود دارند که زمینه صدور انوار عرضی نیز فراهم می‌شود. سهروردی وجه تمایز نور اول و حتی نورهای بعدی از نورالانوار را به همان نوریت یا شدت بهره مندی از نور، یا کمال و نقص نوری آنها، می‌داند که نشان دهنده آن است که نور حقیقت مشترک میان خدا و دیگر موجودات است، تنها تفاوت در نحوه و میزان بهره مندی آنها از حقیقت نور می‌باشد. بنابراین در این سلسله طولی نوری، انوار مجردی که دارای اختلاف تشکیکی در بهره‌مندی از نور هستند، از چیزی غیر از نور تشکیل نشده‌اند. پس اشتراک و اختلاف حقیقت آنها در میزان بهره‌مندی از نور است نه چیز دیگری. باید توجه داشت که هر نوری به چندین طریق می‌تواند نور فوق خود را تامل کند که همین امر هم علت ایجاد نور بعدی و هم علت صدور جسم می‌گردد. براین اساس، هر نوری که نقص و نیازمندی خود را نسبت به نور مافوق خود تامل می‌کند، نتیجه آن مشاهده سایه خود است که منجر به تولید ظلمت و جسم می‌گردد و هنگامی که آن نور به بی‌نیازی و غنای وجودی نورالانوار می‌نگرد، نور بعدی از این نور صادر می‌شود و مهم اینکه این جریان تکون انوار و اجسام ظلمانی از نور پیشین مدام ادامه دارد (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۲۴-۲۲۷).

از دید سهروردی سلسله انوار صادر فقط بطور طولی نیست، بلکه دارای ویژگی عرضی نیز هست که ارباب انواع را ایجاد می‌کند. در واقع ویژگی‌هایی چون محبت، قهر، شهود و اشراق انوار طولی نسبت به یکدیگر، باعث صدور طبقه‌ای عرضی از انوار می‌گردند که انواع نوریه یا مثل نوریه نیز نامیده می‌شوند. مهم‌ترین ویژگی این انوار آن است که در عرض هم بوده و معلول انوار طولی و علت انواع مادی جهان جسمانی می‌باشند. سهروردی این انواع نوریه را فرشته و اصل موجودات مادی می‌داند که تدبیر امور عالم مادی را برعهده دارند. این فرشتگان نوری، حکمرانان واقعی این جهانند که تمام حرکات آن را رهبری می‌کنند و به تمام تغییرات آن جهت می‌بخشند (نصر، ۱۳۸۹: ۲۲۸). از نظام عرضی انواع نوریه مورد نظر سهروردی، طبقه بعدی انوار ایجاد می‌گردند که انوار مدبره نامیده می‌شوند و آنها به حرکت درآورنده افلاک آسمانی از روی عشق هستند. این انوار، حاکم بر نفوس انسانی و مدبر آنها هستند. در واقع، از مهمترین ویژگی‌هایی که سهروردی برای انوار مدبره و ارباب انواع در نظر می‌گیرد، همان رابطه علی آنها نسبت به برازخ و جهان مادی است (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۶۱). در اینجا هر نور نمونه و منشا تعدادی از انسان هاست، همچون جبرئیل که فرشته نوع انسان است. انسانیت تصویری از این فرشته مقرب است که واسطه میان انسان و عالم بالا است و مرکزی است که انوار شرق در آن تمرکز یافته‌اند (نصر، ۱۳۸۹: ۲۲۹).

سهروردی سلسله انوار را به عالم اجسام و ظلمت‌ها ادامه می‌دهد، یعنی اجسامی که ذاتشان نور نیست و تشکیل دهنده عالم مادی هستند، نهایتاً از جنبه فقر، نقص و نیازمندی انوار مدبره ایجاد می‌شوند. اما اجسام نیز از دید سهروردی، یکسان نیستند، بلکه اختلاف آنها براساس میزان نورپذیری آنهاست. تمام اجسام، از دید سهروردی، یا ساده‌اند یا مرکب؛ اجسام ساده به سه گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول، اجسامی که مانع نفوذ نور هستند، گروه دوم که قابل نفوذ نورند و گروه سوم قابل نفوذ نور به درجات مختلفند. نوع اخیر برای سهروردی اهمیت بیشتری دارد که مصداق بارز آن آسمان‌ها و هواست، و مصداق گروه اول خاک و گروه دوم آب است. بنابراین درجات اجسام برحسب میزان جذب و عبور دادن نور می‌تواند متفاوت باشد (نصر، ۱۳۸۹: ۲۲۹).

با ملاحظه تنوع صدور انوار و حتی ظلمت ها از نورالانوار و نور اقرب، نهایتاً سهروردی عوالم وجود را، که متشکل از نور و ظلمت است، به چهار عالم محدود می‌سازد که عبارتند از: ۱. عالم انوار قاهره، ۲. عالم انوار مدبره، ۳. عالم برازخ و ۴. عالم صور معلقه ظلمانیه و مستنیره.

الف: عالم انوار قاهره همان مجموعه نورهایی هستند که در سلسله طولی از نورالانوار صادر می‌شوند و اینکه تعدادشان بیش از عقول دهگانه مورد نظر ابن‌سیناست. سهروردی تعداد این انوار را تا ۱۲۰ مورد و بیشتر هم ذکر کرده است. این انوار هیچ تعلق و وابستگی به ماده نداشته و از شئون الهی و جنود و ملائکه مقرب خدا به شمار می‌روند (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۵۰).

ب: عالم انوار مدبره که همان عالم مثل نوریه و ارباب انواع اند، و به آنها انوار عرضیه هم گفته می‌شود. این انوار اصل نورانی موجودات این جهان را دربردارند (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۵۹-۲۵۸). این انوار کار تدبیر جهان زیرین را به عهده دارند و از جهتی، همان موجوداتی هستند که افلاطون آنها را مثال های اشیاء نامید و از این روی، شیخ اشراق هم به آنها مثل می‌گوید، اما این مثل نوراند. واژه نوری در اینجا یک تفاوت آنها را با مثال های افلاطونی بیان می‌کند، زیرا مثال های افلاطونی از زمره موجودات الهی‌اند که توسط دمیورژ (Demiurge) آفریده شده‌اند، اما سخن افلاطون در این که رابطه بین این‌ها با عالم زیرین چگونه است چیزی جز بهره‌مندی و تدبیر را نمی‌رساند؛ در صورتی که سهروردی با قواعد اشراق و مشاهده و قهر و محبت، این رابطه را به گونه‌ای خاص بیان می‌کند. تفاوت دیگر در کثرت عرضی مثل سهروردی است که مثل افلاطونی فاقد آن است. مثل نوری طبقه میانی نظام طولی عالم در حکمت سهروردی است. در این طبقه، برخلاف حکمت مشاء، شمار موجودات مجرد بسیار زیاد است و رابطه آنها با موجودات عالم ماده رابطه‌ای مستقیم است؛ اما در حکمت مشاء، به جز عقل فعال، موجود مجردی وجود ندارد که بتوان آن را دارای ارتباط مستقیم با عالم طبیعت دانست.

ج: عالم برزخ که همان عالم جسم و ظلمت است و شامل کواکب، افلاک و جهان ماده است.

د: عالم مثال یا صور معلقه که عالمی متوسط بین دو عالم مدبره و برازخ است (دیباچی، ۱۳۹۰: ۹). درواقع یکی از عوالم هستی از نظر سهروردی عالم مثال است که بین عالم انوار قاهره و عالم برازخ قرار گرفته است. این عالم برای سهروردی دارای اهمیت بسیار می‌باشد. برخی از جهات اهمیت این

عالم را می‌توان چنین برشمرد: از جنبه هستی‌شناختی، عالم مثال حلقه اتصال عالم کاملاً مجرد عقول و انوار قاهره با عالم کاملاً مادی طبیعت یا برازخ می‌باشد. یکی از مشکلات مهم در بحث مراتب هستی مسئله عدم سنخیت عالم مجردات محض با عالم مادی محض است؛ بدین معنی که چگونه از موجودات کاملاً مجرد می‌تواند موجودات مادی محض ایجاد گردد، درحالی که سنخیتی بین آنها وجود ندارد. عالم مثال به عنوان عالم واسطه می‌تواند این مشکل را حل کند. چرا که این عالم دارای خاصیت نیمه‌تجرد است و با هر دو عالم مجرد و مادی دارای سنخیت است. پس جریان و پویای انوار یا فیض و صدور و... با تحقق این مرتبه، امکان می‌یابد تا عالم طبیعت وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، عالم مثال، عالمی مرکب از ویژگی‌های نوری و ظلمانی است، یعنی هم بهره‌ای از عالم انوار دارد و هم بهره‌ای از عالم ظلمت را. بنابراین عالم مثال واسطه بین عالم انوار و عالم ظلمات است که امکان صدور اجسام را توسط انوار قاهره و مدبره فراهم می‌سازد. در اینجا نیز ملاحظه می‌شود که بین عوالم وجود، طبق نظر سهروردی رابطه تشکیکی وجود دارد. به اینصورت که پس از نورالانوار، عالم انوار قاهره قرار دارند که بیشترین بهره را از حقیقت نور دارند. در مرحله بعد انوار عرضیه یا عالم مثل نوری‌اند که در نوری بودن، معلول انوار قاهره‌اند؛ سپس عالم مثال قرار دارد که ترکیبی از نور و ظلمت است؛ و در نهایت موجودات عالم اجسام قرار دارند که ظلمت محض اند و بهره‌ای از نور ندارند، بلکه فقط برخی از آنها قابلیت نورپذیری دارند.

۷. نورالانوار و نقش او در جهان هستی

همانطور که قبلاً بیان شد، سهروردی، بر خلاف فیلسوفان مشایی، خدا را در مقوله‌بندی جهان به عنوان نورالانوار در راس آن قرار می‌دهد. مهم‌ترین وجه مشترک خدا با دیگر انوار این است که همه آنها در اصل نور بودن، مشترک هستند، اما خدا تنها نوری است که دیگر نورهای مجرد، مانند نور اقرب و انوار مدبره، در مقایسه با او دارای نقص و نیازند، درحالی‌که خدا عین غنای مطلق و نور محض نامتناهی است. در زبان سهروردی، خدا بعنوان نورالانوار، نور محیط، قیوم، مقدس، نور اعظم و اعلی است. او نور قهار و غنی مطلق است و ورای آن چیز دیگری وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۲۱). در واقع باور سهروردی به اینکه نور حقیقت مشترک میان همه انوار عالی است، منجر به این

می‌شود که ملاک تفاوت آنها نیز در شدت نوریت باشد. پس خدا تنها موجودی است که شدت نوریت او نامتناهی بوده و هیچ نیازی به انوار دیگر ندارد. از سوی دیگر تقسیم سهروردی از موجودات به دو گروه نور و ظلمت، و تقسیم نورها به مجرد و عارضی، و ظلمت‌ها به اجسام و عوارض، تنها زمانی معنادار است که در راس این سلسله، نور مجرد تامی وجود داشته باشد که منشا انوار و ظلمت‌ها باشد. در واقع سهروردی براین عقیده است که سلسله انوار طولی نامتناهی نیست، بلکه نهایتاً بایستی به نوری منتهی گردد که آن نور مجرد محض است و منشا تمام نورهای طولی و عرضی است (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۲۰). پس خدا بعنوان نورالانوار، نه تنها در راس سلسله انوار است، بلکه او تنها موجودی است که بهره‌مندی‌اش از نور نامتناهی بوده و غنای ذاتی دارد. نتیجه چنین تصویری از خدا برای سهروردی، توحید خداست؛ یعنی نورالانوار یکی است و در او تکثر و ترکیب هم راه ندارد و صفاتی دارد که عین ذاتش است (سهروردی، ۱۳۸۵: ۱۳۴ و ۱۲۲).

از مهم ترین صفات نورالانوار علم اوست. سهروردی علم خدا به ذاتش و دیگر موجودات را از نوع علم حضوری می‌داند. از دید او چون نورالانوار محیط بر همه معلول‌های خود هست و هیچ مانع و حجابی بین او و دیگر موجودات وجود ندارد، پس او به همه معلولات علم حضوری دارد، زیرا همه آنها نزد او حضور و ظهور دارند. ضمن اینکه نورالانوار علت حقیقی همه موجودات دیگر است، هم از جهت وجودی و هم معرفتی بر آنها احاطه دارد؛ و نیز هرکمالی که موجودات دیگر دارند، او به نحو متعالی در سطح بالایی دارد. پس نورالانوار هم هستی موجودات دیگر را افزه می‌کند و هم با پرتوافکنی و اشراق و نوربخشی خود، باعث شناخته‌شدن موجودات برای یکدیگر می‌گردد (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۲۱). درواقع سهروردی علم خدا به ذات خود را، حضور ذات برای خودش می‌داند که چون ذات نور است حجابی برای حضور خودش وجود ندارد. سهروردی علم خدا به ذات خود را همان نور مجرد و لئفسه بودن خدا می‌داند، زیرا طبیعت نور ظهور است و چون مستقل و لئفسه است، برای خود نیز ظهور دارد و لذا خودآگاه است. به گفته سهروردی هر نور مجردی خودآگاه است و هر خودآگاهی نور مجرد است (سهروردی، ۱۳۸۵: ۱۶۹). همچنین مبنای علم خدا به ماسوی الله، از دید سهروردی، عدم حجاب بین آنهاست؛ یعنی هیچگونه حجابی بین خدا و دیگر موجودات نیست. پس همه موجودات در محضر خدا حاضرند. بر همین اساس، نظام جهان مادی و کواکب نیز انعکاس نظم

شگفت‌انگیز انوار مجرد نوریه است (سهروردی، ۱۳۸۵: ۱۷۴). به گفته سهروردی خود نورالانوار برای خود ظاهر است و غیر او نیز برای او ظاهر است. پس او هم عالم به خود و هم عالم به غیر خود است و کوچکترین چیزهای آسمان و زمین از او پنهان نیست؛ زیرا او را هیچ چیزی از موجودت عالم حجاب نیست، و چون هیچ چیزی او را نتواند از چیزی محجوب گرداند، پس دانش و بینایی او یکی است و نوریت او عبارت از قدرت اوست زیرا نور لذاته چیزی است که لذاته فیاض است (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۶۵-۲۶۴). بر این اساس سهروردی علم خدا به ذات خود را براساس قاعده اشراق توضیح می‌دهد و می‌گوید که علم خدا به ذاتش عبارت است از این که او نور لذاته است و علم او به اشیاء دیگر همان ظهور آنها در پرتو نورافکنی خداست (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۶۸).

۸. نور محسوس و عالم محسوس

همانطور که در بخش‌های قبلی بیان شد، نور از دید سهروردی به دو نوع اصلی مجرد و عارضی تقسیم می‌شود. در اینجا، منظور از نور عارضی، همان نورهای محسوس و قابل رویت با چشم است که نشان می‌دهد نگاه سهروردی به حقیقت نور با دقت بیشتری، هم شامل نورهای مجرد و هم محسوس می‌شود، اما نکته مهم این است که او برای نور محسوس صفاتی را در نظر می‌گیرد که برتری آن را بر موجودات ظلمانی نشان می‌دهد. از مهمترین کارکردهایی که شیخ اشراق برای نور محسوس در نظر می‌گیرد روشنی بخشی آن برای شناخته شدن اجسام و اعراض آنهاست. پس این نور حسی در عالم اجسام از هرگونه جسمی و اعراض آنها برتر است. زیرا بواسطه نور حسی است که زندگی و رشد و شناسایی اجسام و اعراض آنها ممکن می‌گردد که این امر نشان دهنده منشایت نورهای مجرد برای نورهای حسی است. به گفته سهروردی اکثر هیئات و عوارض ظلمانی معلول نور حسی‌اند (دیباچی، ۱۳۹۰: ۱۴).

۹. معرفت اشراقی و شهودی

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های نظریه نور در حکمت اشراقی سهروردی، استفاده‌های معرفت‌شناسانه از این نظریه است که در قالب الفاظ اشراق و شهود بیان می‌شود. قبل از بیان چیستی اشراق و شهود، لازم است تا معنای ادراک از منظر سهروردی بیان شود. سهروردی ادراک بصری را برخلاف فلاسفه مشائی به انطباق صورتی از اشیاء در چشم یا خروج شعاع نوری از چشم بسوی آنها نمی‌داند، بلکه به حضور بی‌واسطه جسم در مقابل چشم می‌داند. در اینجا برای تحقق ادراک بصری، نفس ما ایجاد نور می‌کند و در پرتو نورافکنی نفس، اشیاء مشاهده می‌شوند. پس می‌توان گفت ابصار همان اشراق حضوری نفس به قوه باصره است که از مجرای این قوه به رویت صور عینی مثالی نائل می‌آید و اینکه بیننده واقعی در عمل ابصار، نور اسفهد یا نفس انسانی است (رک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۵۳ و ۲۱۶-۲۱۱؛ امید، ۱۳۷۷: ۶۸). بنابراین ابصار یعنی رویت صورت‌های مثالی با وجود شرایط لازم و کافی، که این نشان دهنده آن است که در عمل ابصار رابطه نفس ما با شی دیده شده، رابطه شی و اضافه اشراقیه به آن است؛ یعنی به واسطه اینکه نفس دارای احاطه اشراقی به شی دیده شده است، در واقع مثال آن شی نزد نفس حضور دارد و لذا نفس آن را دیده و به آن علم می‌یابد. براین اساس، اشراق، نورافشانی نفس به موجوات جسمانی پیرامون و آگاهی حضوری از مثال آنان است که رابطه بین انوار دیگر نیز وجود دارد.

همانطور که قبلاً بیان شد، انوار مورد نظر سهروردی سلسله‌ای طولی و عرضی از نورهای مجرد را تشکیل می‌دهند که چون هیچ‌گونه حجابی میان آنها نیست، قادر به مشاهده و شناخت همدیگر هستند. این ارتباط معرفت‌شناختی ابتدا در قالب اشراق بیان می‌شود که توسط انوار برین صورت می‌گیرد و سپس در قالب مشاهده یا شهود بیان می‌شود که توسط انوار زیرین انجام می‌شود؛ و نهایتاً اینکه امکان شناخت حضوری را بطور کلی ممکن می‌سازد. منظور از اشراق در اینجا پرتوافکنی انوار برین بر انوار سافل و شناخت حضوری آنهاست. از سوی دیگر به واسطه نبود هیچ‌گونه مانعی، انوار سافل نیز قادر به مشاهده انوار عالیه هستند، که از آن می‌توان به شهود تعبیر کرد. به گفته سهروردی، اشراق عبارت از شعاع نوری است که از نورالانوار در نور مجرد و نورهای بعدی تابانده می‌شود به همان نحو که آفتاب نیز به اجسام می‌تابد و آنها را روشنی می‌بخشد (سهروردی، ۱۳۶۶:

۲۴۸). پس انوار دارای شناخت حضوری نسبت به هم هستند و حتی جایگاه متفاوت انوار نیز مانع چنین شناخت حضوری و بی واسطه نیست. به بیان دیگر، علم برخی موجودات به نحو اشراق است و علم برخی دیگر به نحو شهود؛ مثلاً، علم انوار به دیگر اشیاء به نحو اشراق است، اما علم انوار به مافوق و انوار عالی به نحو شهود، هرچند ممکن است علم آنها نسبت به موجودات پایین نیز به نحو اشراق باشد. بنابراین، اشراق از بالا صورت می‌گیرد، اما مشاهده از پایین؛ یعنی در عالم محسوس، رؤیت و مشاهده زمانی حاصل می‌شود که بصر سالم و مبصر مستنیر باشد چنان که هست. اما در مرتبه انوار، هریک از انوار مجرد مرتبه بالاتر از خود را مشاهده می‌کنند و به انوار پایین‌تر از خود نور می‌رسانند، که همان «اشراق» است. از همین جا است که اشراق و شهود با ابصار نیز ارتباط پیدا می‌کند.

از ابتکارات مهم سهروردی در اینجا، برقراری نوعی رابطه میان مشاهده و استدلال است به این صورت که استدلال نیز نوعی مشاهده است که از طریق آن انسان مثل را در عالم مثال و یا خیال منفصل می‌بیند. در حقیقت اندیشیدن به معنای واقعی عبارت است از اندیشیدن به مثلی که با حدس و نظر سرسازش ندارد، بلکه واقعیت آن را می‌توان فقط از طریق استدلال دید. پس فرآیند استدلال، وجود عالمی عقلانی را ایجاد می‌کند که ساکنانش مُثُل هستند (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۱۴۶-۱۴۵).

نکته مهمی که در اینجا لازم به ذکر است این است که از دید سهروردی، تنها انوار عالی که دارای احاطه بر انوار سافله هستند، می‌توانند قدرت اشراق و پرتو افکنی داشته باشند. پس اشراق فرآیندی نزولی و از بالا به پایین است؛ اما مشاهده فرآیندی صعودی و از پایین به بالاست که از طریق آن انوار هم عرض و انوار سافله می‌توانند انوار عالی را مشاهده نمایند.

نهایتاً اینکه معرفت اشراقی و شهودی که همراه با تزکیه درونی نیز هست انسان را وارد عالم مثال و قادر به تجربه و شناخت نورهای متعددی توانا می‌سازد که سهروردی از این نورها به راه‌ها و مراتب صعودی معرفت شهودی تعبیر می‌کند و بر این عقیده است که این انوار شهودی که از عالم عقل فیضان می‌کنند، اکسیر قدرت و علم هستند و کسی که این انوار را تجربه کند جهان طبیعت در فرمان اوست، اگرچه شرط لازم برای چنین تجربه‌ای تجرید از کالدهای جسمانی است.

۱۰. نتیجه گیری

همانطور که در سطور پیشین بیان شد، سهروردی اولین فیلسوف پس از حملات به فلسفه مشایی ابن سینا است که توانست جریان عقلانی و فلسفی اسلامی را در ایران پابرجا نگهدارد. این مهم توسط سهروردی با تاسیس مکتب فلسفی اشراق و معرفی عناصر جدیدی به سنت فلسفی اسلامی محقق شد و تا قرون بعد نیز ادامه یافت. در تاسیس مکتب فلسفی اشراق، مهم‌ترین و اصلی‌ترین عنصر مورد استفاده، حقیقت نور و ویژگی‌های متکثر آن است. بنابراین مبتنی بر حقیقت نور، سهروردی نظام فلسفی تاسیس کرد که به نظر می‌رسد دارای ویژگی‌ها و مزایای زیر است:

ویژگی اول، تطابق نظریه سهروردی با دیدگاه‌های عرفانی اسلامی است. زیرا عرفا نیز که به کشف و شهود عرفانی و علم حضوری توجه خاص دارند، در دریافت‌های خود مراتب نوری را شناخته و بیان می‌کنند. در این زمینه می‌توان به دیدگاه‌های غزالی و ابن عربی نیز توجه نمود. برای نمونه می‌توان به اشارات غزالی در کتاب *مشکات الانوار* توجه نمود.

ویژگی دوم نظریه نور، و حتی ظلمت، در اندیشه سهروردی ریشه‌های قرآنی آن است. در واقع مراجعه به قرآن نشان می‌دهد که کلمه نور، و حتی ظلمت، به کرات در آیات آن مورد استفاده قرار گرفته است. در آیات ۳۵، سوره نور؛ ۱۵ سوره مائده؛ ۱ سوره انعام؛ ۲۵۷ سوره بقره؛ ۱۲ و ۱۳ سوره حدید، برای نمونه از واژه نور استفاده شده است. مهمتر اینکه یکی از سوره‌های قرآن با نام نور نامیده شده است و در آن آیه را می‌خوانیم: *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* (خدا نور آسمانها و زمین است مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی، و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش هر چند بدان آتشی نرسیده باشد روشنی بخشد روشنی بر روی روشنی است خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند و این مثلها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به هر چیزی داناست) (نور/۳۵). این آیه و برخی آیات دیگر نشان دهنده محوریت مفهوم نور در کلیت جهان هستی است که احتمالاً سهروردی نیز از این واقعیت بهره

مند شده است، تا آنجا که خدا را نیز نور دانسته است. همچنین می‌توان به استفاده سهروردی از سخنان پیامبر اسلام و ادعیه اسلامی در محوریت نور نیز توجه داشت. برای مثال او به حدیث پیامبر که فرموده: ان العرش من نوری، ودعای منقول از انبیاء الهی، از جمله دعای جوشن کبیر، نیز توجه دارد که در آن گفته شده که ای نورالانوار همه موجودات آسمانی به نور تو منور شده‌اند و کسب نور کرده‌اند و همه اهل زمین از نور تو روشن شده‌اند. ای نور هر نوری، ای نور هر نوری، هر نوری در جهان به نور تو خاموش نماید (سهروردی، ۱۳۶۶: ۲۸۱-۲۸۰).

ویژگی سوم، توجه به بداهت تصویری و تصدیقی نور برای عموم مردم است که از امتیازات نظریه سهروردی است. زیر نور برای همه مردم قابل ادراک است و اینکه نقش هستی بخش و معرفت شناسانه در زندگی انسان دارد، محوریت آن را در کلیت هستی بهتر نشان می‌دهد. در واقع بدیهی بودن یک مفهوم، ارتباط دقیقی با ظهور و حضور روشن آن برای ذهن ما دارد؛ در این زمینه نور از هر چیزی بدیهی تر است و نه تنها بالذات ظاهر و آشکار است بلکه ظاهرکننده و آشکارکننده دیگر موجودات نیز است که محوریت آن را بیشتر می‌سازد.

ویژگی چهارم، اهمیت نظریه نور سهروردی در در نظر گرفتن رابطه تشکیکی وجودی و معرفتی میان انواع نورهای حسی و مجرد است. به عبارت دیگر، همه نورهای حسی و مجرد در اصل نور بودن اشتراک دارند و تنها تفاوت آنها در میزان و شدت نوریت است. پس نور، عامل و متغیر مشترک کل نظام هستی است که موجودات با توجه به مراتب مختلف‌شان بهره‌مندی تشکیکی از آن دارند. اهمیت این تبیین، پیوند ماهیت نورهای حسی قابل رویت با نورهای مجرد عالییه است که همه آنها را در یک سلسله نوری قرار می‌دهد.

ویژگی پنجم، در نظر گرفتن انوار طولی و عرضی است که هریک دارای کارکرد خاص خود در نظام هستی‌اند. انوار طولی منشاء صدور انوار عرضی، و انوار عرضی که همان مثل نوریه‌اند، منشاء ایجاد اشیاء جهان مادی‌اند، ضمن اینکه بین این انوار طولی و عرضی ارتباط نوری مستقیمی وجود دارد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت.
- امید، مسعود (۱۳۷۷)، "ملاحظات دربارہ آراء شیخ اشراق"، نامه فلسفه، سال اول، ش سوم، بهار و تابستان ۱۳۷۷، صص ۹۴-۵۰.
- امین امین رضوی، مهدی (۱۳۷۷)، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشرمرکز.
- دیباجی، سیدمحمدعلی (۱۳۹۰)، "جایگاه نور در حکمت اشراق"، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۳۹، صص ۲۰-۱.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۶۶)، حکمت الاشراف، ترجمه سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات، به کوشش سید حسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، مجلدات مختلف.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۵)، حکمت الاشراف، ترجمه و شرح یحیی یثربی، قم، بوستان کتاب.
- ضیایی، حسین (۱۳۹۳)، شهاب الدین سهروردی: بنیانگذار مکتب اشراق، ترجمه یوسف شاقول و سیما نوربخش، در تاریخ فلسفه اسلامی، سید حسین نصر و الیور لیمن، تهران، انتشارات حکمت، جلد دوم.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۹)، سنت عقلانی اسلامی در ایران، ترجمه سعید فقیه، تهران، قصیده سرا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی