

ابزار شناخت و ماهیت خداوند در دستگاه فکری عطار و سهروردی

دکتر قدرت اله طاهری
استادیار دانشگاه پیام نور تهران
فرح خانه زر*

چکیده

شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، فیلسوف عارف، با حکمتی آمیخته از معرفت نظری و سلوک عملی است. در دستگاه فکری او، عناصری از تفکر ایران باستان، یونان قدیم و فرهنگ اسلامی، قابل رهگیری است. هدف اصلی او، احیای تفکر اشراقی، از طریق بهره‌گیری از امتیازات سه فرهنگ فوق بود. سهروردی در دو آبخور فکری - مکتب خسروانی و اندیشه‌های اسلامی - با شیخ فریدالدین عطار نیشابوری در یک مسیر قرار می‌گیرد. ابزار شناخت و ماهیت خداوند برای هر دو اندیشمند، مسأله‌ای حیاتی است و در نظریه آنان، سایر معرفت‌ها تحت الشعاع معرفت بنیادین مذکور قرار می‌گیرد. کلید فهم حکمت اشراق سهروردی، منوط به خودشناسی و معرفت نفس است و معرفت نفس نیز در گرو معرفت حق تعالی و جهان هستی است. بر این اساس، نظام هستی‌شناسی خود را منوط بر شناخت «نورها» می‌داند. در مقام فکری او، خداوند، نور حقیقی و مطلق است. نور نزد عطار نیز روح زندگی و چشمه‌ی فیاض حیات و جنبش است. امری که بی او قوامی نیست؛ و هیچ بخشی از عالم هستی، خالی از نشانه‌ی آن نیست. هر دو متفکر، مانند سایر اندیشمندان شرقی، ابزارهای حسی و عقلی را برای شناخت حق، ناکافی می‌دانند و راه وصول به معرفت حق را از طریق کشف و شهود، اصیل‌ترین شیوه می‌دانند. در این مقاله، دیدگاه سهروردی و عطار به صورت سنجشی مورد بررسی قرار گرفته است.

کلمات کلیدی: ادبیات عرفانی، معرفت حق تعالی، نظریه اصالت نور، سهروردی،

عطارنیشابوری

مقدمه

هنگامی که خداوند با قدرت لایزال خود انسان را خلق نمود، او را تجلی اسماء و صفات خویش قرارداد؛ در آفرینش او بر خود بالید و فرمود: «فتبارک الله احسن الخالقین». (مومنون:۱۴). فرشتگان از این خلقت در شگفت ماندند. پروردگار که از سرّ ضمیر ایشان آگاه بود، فرمود: «أَنتَ اعْلَمَ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره:۳۰). راز این عظمت و تکریم، چیزی نبود، جز علم لایزالی که خداوند آن را در وجود انسان به ودیعه نهاده بود، علم به اسماء و صفات الهی، علم به حقایق اشیا. این معرفتی بود که انسان را برتر از سایر موجودات و حتی والاتر از ملائکه‌ی مقرب الهی می‌کرد.

این علم که در نتیجه‌ی دمیده شدن روح الهی در وجود انسان بود، گوهر شناخت و معرفت الهی را در وجود او به ارمغان گذاشت. این گوهر تا زمانی در وجود او بود و در حجاب غفلت پوشیده نشده بود که در بهشت ساکن بود، ولی هنگامی که حجاب ماده، او را فرا گرفت، این علم ازلی را فراموش کرد، وی به زمین آمد تا به خویش بازگردد و سیر کمال را طی کند و دوباره به خود برسد. سیر او از «أَنَا لِلَّهِ» تا «أَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» در سیری جز نفسش نبود. موجودی که از اعلی مراتب عالم امر «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (التین:۴) تا نازل‌ترین درجات عالم ماده «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ السَّافِلِينَ» (التین:۵) را در بر می‌گرفت.

او در سیر نزولی خویش، از مقام وحدت به عالم کثرت پایین آمده و اکنون باید از خاک شروع نموده تا به افلاک رسد، و اولین مسیر در این سیر «معرفت» است. به یاد آوردن علمی که خداوند در روز ازل در او به ودیعه نهاد، شناخت حقیقت نفس خویش که تجلی از ذات باری تعالی بود، و آگاهی و یگانگی با روحی که از حیات رب العالمینی در آن دمیده شده بود که: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». (تمیمی آمدی،

معرفت خداوند

سهروردی، قبل از هر چیز با استناد به حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» شناخت نفس را در دو بعد نظری و عملی - اولویت دوم - سیر و سلوک می‌داند. در سطح نظری، سهروردی «من» را سرچشمه‌ی معرفت شناسی اشراقی به شمار می‌آورد. در سطح عملی، «من» منبع تمام امیال والا و الهی است که در پس پرده‌ی پندار و حجاب و سوسه‌های برزخی انسان پوشیده است. علم النفس سهروردی بر اساس علم حضوری و خودآگاهی استوار بوده و خودآگاهی نیز کانون هرگونه معرفت به شمار می‌آید. آن جا که انسان خود را می‌یابد و با عنوان «من» به خویشتن اشاره می‌کند، هر چیز دیگری جز «من» بیگانه به شمار می‌آید. هر چیزی که با «من» بیگانه است ناچار باید «او» یا «آن» باشد. (سهروردی، ج ۲، ۱۳۷۳: ۱۱۱)

می‌توان گفت، اصل اساسی در معرفت شناسی سهروردی، و از آن پس در فلسفه‌ی اسلامی «علم حضوری به خود» است. بدون خودآگاهی، هیچ علمی نمی‌توان داشت. خود آگاهی، معرفتی بی‌واسطه است و قائم به هیچ علم یا وابسته به اتخاذ هیچ روشی نیست. این علم ذاتی است، نه اکتسابی. بدون علم حضوری، علم حصولی نیز ممکن نیست؛ زیرا علم حصولی از طریق صور و مفاهیم ذهنی است، و علم به آن صور و مفاهیم، بی‌واسطه و حضوری است. اگر علم به صور و مفاهیم نیز توسط صور و مفاهیم دیگر باشد، تسلسل لازم می‌آید و علم داشتن محال خواهد بود. از این رو، هر علم حصولی مبتنی بر علم حضوری و از طریق آن است.

عطار در این باره می‌گوید، سلطنت جاودان در معرفت است و هر کس مست عالم عرفان گردد، سلطان جهان است:

هست دایم سلطنت در معرفت	جهد کن تا حاصل آید این صفت
هر که مست عالم عرفان بود	بر همه خلق جهان سلطان بود

(منطق الطیر: ۳۵۹۳-۳۵۹۲)

همچنین معرفت را لایق هرکس نمی‌داند؛ بنده باید خداوند را به خودش بشناسد:

«هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.» (حدید:۳)

معرفت چه لایق هر نا کس است؟	کُلُّكُمْ فِي ذَاتِهِ حَمَقِي بَسْ است...
«ها» زباطن «واو» از ظاهر بود	معنی هُو اوّل و آخر بود
گر به های «هو» اشارت می‌کنی	ور ز واو او عبارت می‌کنی
«ها» بیفکن، «واو» را آزاد کن	بنده شو، بی «ها» و «واو» ش یادکن

(مصیبت نامه: ۲۲۵-۲۲۱)

زمانی که سالک پا در وادی «معرفت» می‌نهد، تفاوت معرفت را در این مرحله با شناخت، قبل از عشق این می‌داند، که شناخت قبل از عشق اجمالی است و کورسویی است که مسافتی نه چندان طولانی را می‌نمایاند، اما عشق و سوز مقدمه معرفت و شناخت تفصیلی است. عاشق در وادی معرفت گام برمی‌دارد و عجایب ناگفتنی را شهود می‌کند.

سرّ ذراتش همه روشن شود	گلخن دنیا برو گلشن شود
مغز بیند از درون نه پوست او	خود نبیند ذره‌ای جز دوست او
هر چه بیند روی او بیند مدام	ذره ذره کوی او بیند مدام
صد هزار اسرار از زیر نقاب	روی می‌بنمایدت چون آفتاب
صد هزاران مرد گم گردد مدام	تا یکی اسرار بین گردد تمام

(منطق الطیر: ۳۵۱۸-۳۵۱۴)

ضرورت خود شناسی

با توجّه به اینکه شناخت خدا وابسته به شناخت خود انسان است، پیامبران تنها هدفی که دنبال می‌کنند، قرب خداوند متعال است، وگرنه خود شناسی، نوعی شرک به پروردگار است.

سهروردی عقیده دارد، چیزی نزدیک‌تر از انسان به خود نیست. وقتی انسان نتواند حقیقت خویش را بشناسد، چگونه می‌تواند اشیای محسوس خارج از خود و یا امور غیر محسوس را بشناسد. (سهروردی، ج ۳، ۱۳۷۳ : ۲۰-۱۹)

شیخ اشراق در تبیین خودشناسی، در بستان القلوب می‌گوید: «و بدان که به ائتفاق جمله‌ی خلایق، معرفت حق تعالی واجب است بر خاص و عام و چون معرفت حق تعالی که واجب است موقوف است بر معرفت نفس، پس معرفت نفس نیز واجب باشد، زیرا که وصول به معرفت حق تعالی صورت نبندد الا به معرفت نفس. و مثال این چنان باشد که اگر کسی خواهد به بامی بلند بر شود. او را نردبانی باید و الا بر بام نتواند رفتن و بی نردبان بر بام رفتن محال است. و اگر فرض کنیم که رفتن آن کس بر بام واجب است و آن موقوف است بر نردبان، وجود نردبان نیز واجب شود، زیرا که به نردبان می‌توان بدان واجب رسیدن.» (همان: ۳۷۴)

عرفان عطار نیشابوری نیز به دیدار حق نائل می‌گردد. در این تجربه سخن از دیدار خویشتن خویش در چهره‌ی سیمرخ و فنای صوفیانه است:

محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورشید گم شد والسّلام
تا که می‌رفتند و می‌گفت این سخن چون رسیدند و نه سر ماند و نه بُن
لاجرم اینجا سخن کوتاه شد رهرو و رهبر نماند و راه شد

(منطق الطیر: ۴۲۸۸-۴۲۸۶)

عطار بر این عقیده است که: «انک لا تهدي من احببت و لكن الله يهدي من يشاء» (القصص: ۵۶) راه شناخت حق تعالی از خود اوست. همچنین مصداق حدیث نبوی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را در بیت زیر بیان کرده است:

تو نکردی هیچ گم، چیزی مجوی هر چه گویی نیست آن، چیزی مگوی
آنچه گویی و آنچه دانی آن تویی خویش را بشناس صد چندان تویی

(همان: ۱۰۲-۱۰۱)

در مصیبت نامه، حضرت مصطفی (ص) به سالک می‌گوید: تا تویی تو با توست، به حقیقت دست نمی‌یابی. باید حس، خیال، عقل، دل و جان را کنار بگذاری تا همه «او» شوی. (عطار، ۱۳۸۶: ۳۹۸)

اقسام شناخت

افلاطون معتقد بود، که روح انسان قبل از آمدن به این دنیا در عالم کلیات و ایده‌ها بوده است، که اسم آن کلیات معقول را «مثال» یا «ایده» می‌گذارد، و چون همه‌ی جزئیات این عالم در عالم دیگر ایده‌ای دارد، پس روح، تمام این ایده‌ها و کلیات را می‌شناخته و از آن‌ها آگاه بوده است، ولی وقتی به دنیا آمده، به خاطر اتحاد با بدن و قرار گرفتن در جهان ماده، پرده‌ای روی معلوماتش قرار گرفته و آن‌ها را به یاد نمی‌آورد. (فروغی، ۱۳۷۹: ۲۵) قرآن کریم ضمن ردّ این دیدگاه، معتقد است انسان در بدو تولد، فاقد هر گونه شناخت و آگاهی بالفعلی است؛ «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً». (نمل: ۷۸) در هر حال، شناخت، نیاز به ابزارهایی دارد، از جمله:

۱- شناخت حسّی

یکی از اقسام شناخت و آگاهی، شناخت حسّی است. اکثر اندیشمندان و صاحب نظران، حس را ابزاری برای شناخت دانسته‌اند، که خدای متعال برای ارتباط انسان با عالم طبیعت و کسب شناخت و آگاهی، حواس پنج‌گانه را به او عطا نموده است. این حواس به عنوان مادر و بستر همه‌ی شناخت‌های انسان محسوب می‌شوند.

سهروردی می‌گوید: محسوسات جزو فطریاتند و منشأ دانش‌ها (البته درباره‌ی امور مادی) هستند. (سهروردی، ج ۲، ۱۳۷۳: ۱۰۴) شناخت ما از امور مادی حسّی منحصرأ از راه حس است. نفس آدمی، دارای پنج حسّ ظاهری (لمس، سمع، بصر، ذوق و شم) و پنج حس باطنی (حس مشترک، خیال، وهم، متخیله و حافظه) است (همان، ج ۳، ۱۳۷۳: ۳۱-۲۷؛ ج ۲: ۲۰۸ و ۲۰۳)

شیخ اشراق در کتاب حکمة الاشراق می‌نویسد: «بدان که چون انسان چیزی را فراموش می‌کند، چه بسا یادآوری آن بر او دشوار بود، تا آن جا که کوشش بسیار می‌کند و بر آن دست نمی‌یابد و یادآوری آن میسر نمی‌گردد و سپس احیاناً اتفاق می‌افتد که همان چیز به عینه به یاد او می‌افتد و متذکر می‌گردد. پس این امری که به یاد وی می‌افتد، به عینه در بعضی از قوای بدنی وی نبود. و آلا پس از کوشش و سعی بلیغی که در جستجوی آن می‌شد از نور مدبر پنهان و پوشیده نمی‌ماند و به این طریق هم که فرض شود که امر (منسی) در پاره‌ای از قوای بدنی وی محفوظ بوده و لکن مانعی از موانع بدنی از تذکر آن ممانعت کرده است نیز نبود، زیرا جوینده‌ی آن نور متصرف بود، نه امری برزخی تا آنکه مانعی جسمانی بتواند از دست یافتن بر امری که محفوظ در پاره‌ای از قوای بدنی است، مانع گردد و اگر آن امر منسی در ذات وی و یا پاره‌ای از قوای بدنی وی می‌بود، هر آینه حاضر به نزد وی می‌بود و او بدان آگاهی می‌بود. و حال آنکه انسان در حال غفلت از امری، اصلاً شاعر به چیزی که مدرک اوست نبود، نه به اینکه در ذات اوست و نه به اینکه در پاره‌ای از قوای بدنی اوست و بنابراین تذکر نبود، مگر از عالم ذکر و آن مواقع سلطان انوار اسفهدیه‌ی فلکیه بود، زیرا [آن انوار مدبره] هیچ‌گاه امری را فراموش نمی‌کنند که آنجا فراموشی نبود.» (سهروردی، ۱۳۶۱: ۳۴۶-۳۴۵)

عطار در برخورد با حس می‌گوید، که حدّ او نیست که جهان غیب را درک کند، و درک جهان غیب، امری است بالاتر از حدّ محسوسات او. حس را دایه‌ی عقل و عقل پیرکار می‌داند. وی حس را پیوسته در حال نقل و تحوّل و همیشه در تغییر می‌داند. آن را در ظاهر می‌داند، و به دور است که باطن چیزی را درک کند. و اشاره به آیه‌ی «یَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (روم: ۷) می‌داند. (عطار، ۱۳۸۶: ۴۰۷)

عطار جهان محسوس را عدد در عدد می‌داند؛ زیرا گرفتار زمان است.

حس عدد آمد، به صورت، در عدد	پس خیال آمد عدد اندر احد
تو احد بودی عدد را معنوی	کز زمان و از مکان دوری، قوی

(مصیبت نامه: ۶۵۴۶-۶۵۴۵)

۲- شناخت عقلی

یکی از اقسام دیگر شناخت، شناخت عقلی است. انسان در شناخت عقلی بر خلاف شناخت حسّی که جزئی است، حقایق را به صورت عام و کلی و قاعده و قانون می‌شناسد. «وقتی بزرگان اهل معرفت به انتقاد از عقل می‌پردازند، به برخی از مظاهر محدود و منجمد آن اشاره می‌کنند که در مراحل ابتدایی متوقف مانده و در قید سود و زیان و امور فرومایه گرفتار گشته است. اما اگر سخنان اهل بصیرت به درستی مورد بررسی قرارگیرد، معلوم می‌شود که این بزرگان نه تنها با عقل مخالفت نمی‌کنند، بلکه آن را دلیل و راهنمای انسان در امور ظاهر و باطن می‌شناسند» (ابراهیمی دینانی، ج ۲، ۱۳۸۱: ۱۹). انسان در شناخت تعقلی از ظواهر به بواطن نفوذ می‌کند و روابط نامحسوس را ادراک می‌کند.

سهروردی اعتقاد دارد که: «... نور قاهر، یعنی نوری که بالکل مجرد از ماده است [یعنی عقل] اشرف از مدبّر بود - یعنی اشرف از نفس بود- و نیز ابعداً از علایق ظلمات بود و بنابراین عقل، اشرف از مدبّر بود و باز بنابراین واجب است که وجود او نخست بود، پس باید اعتقاد کرد که در بین نور اقرب و قواهر - یعنی عقول و افلاک - و مدبّرات، موجودی بود که در عین ممکن بودن، اشرف و اکرم است و خارج از عالم اتّفاقات است.» (سهروردی، ۱۳۶۱: ۲۷۲)

همچنین می‌گوید: «ذات قیومی، واحد است و عقل نخستین، در مرتبه‌ی دومین او است و عقل دوم در مرتبه‌ی سومین او است و عقل سوم در مرحله‌ی چهارم و چهارم در مرحله‌ی پنجم [و به همین ترتیب] پس ذات او را آن هنگام [که با اعداد وجودی دیگر] لحاظ کنیم، موصوف به وحدتی نماییم که مبدأ عدد است زیرا در این صورت آن هم یکی از همان اعداد بود، در نتیجه [این اعتذار و تغییر اصطلاح] آنها را سودی ندهد و بلکه حق مطلب، همان است که وحدت عبارت از صفت عقلی بود نه غیر آن».

(همان: ۱۷۶-۱۷۵)

عطار نیشابوری در مصیبت نامه، آنجا که سالک در پی کشف حقیقت است، به نزد عقل می‌رود و از او چاره می‌خواهد؛ اما عقل، خود را منشأ اختلاف کیش‌ها و دین‌ها و مایه‌ی انکارها و اقرارها و باعث، شبهه و تزلزل می‌داند. و می‌گوید، هرچند عقل در شناخت حق کامل است، ولی دل از او کامل‌تر است، و اگر کمال عشق را جستجو می‌کنی باید که به سوی دل بروی. (عطار، ۱۳۸۶: ۴۲۳)

وی عقل و جان و دل را محدود می‌داند، و نتیجه می‌گیرد که محدود نمی‌تواند، معبود خویش را بشناسد:

هست عقل و جان و دل محدود خویش کی رسد محدود در معبود خویش

(مصیبت نامه: ۱۱۳)

وی عقل کل یا صادر اوّل را برای فلسفی و راهنمای عقل خود، را قرآن کریم می‌داند.

فلسفی را عقل کل، می‌بس بود عقل ما را امر «قل» می‌بس بود

در حقیقت صد جهان عقل کل گم شود از هیبت یک امر «قل»

(همان: ۱۵۶-۱۵۵)

دکتر تقی پورنامداریان، در کتاب دیدار با سیمرغ می‌نویسد: «عقل در آثار عطار، اگر چه در مقابل عشق تحقیر می‌شود، اما در ارتباط با دین و الهیات، به مناسبت، گاهی ستایش، گاهی نکوهش می‌گردد، عقل تا آنجا که خاضع و تسلیم دین و نقل است، ممدوح شمرده می‌شود، اما در آن جا که در جستجوی حلّ مسائل مربوط به ماوراء الطبیعه بر می‌آید، مذموم است. سخنان عطار درباره‌ی عقل و دین، خالی از احتیاط اندیشی نیست. به نظر می‌رسد بنا بر اقتضای زمان، گاهی لازم می‌نموده است که برای خطرات ناشی از سخنان بی‌پروای مبتنی بر تصوف عاشقانه‌ی خویش، تمهیداتی دفاعی بیندیشد» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۲۰۴)

زمانی که سی‌مرغ عطار به حقیقت می‌رسند، در همان مستی عشق و تحقّق عوالم روحانی، عقل و اندیشه ارزش خود را در شناخت از دست می‌دهد؛ چون این شناخت و عشق در عقل نمی‌گنجد:

آن همه غرق تحیر ماندند بی تفکر در تفکر ماندند

(منطق الطیر : ۴۲۷۰)

۳- شناخت قلبی

راه دیگری که برای انسان، جهت کسب معرفت و شناخت وجود دارد، استفاده از قلب است. فیلسوف با ابزار عقل شناخت پیدا می‌کند، ولی عارف با تهذیب و تزکیه‌ی نفس، می‌تواند در عالم، معرفت پیدا کند. حدیث نبوی «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يُقَلِّبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ». (نجم الدین رازی، ۲۰۹:۱۳۵۲) بیانگر همین موضوع است.

شناخت قلبی، از سنخ علم حضوری و شناخت‌های حسی و عقلی، از سنخ علم حصولی است. از نظر سهروردی، علم به دو دسته، علم حصولی و حضوری، تقسیم می‌شود. علم حصولی یا مثالی، قسمی از علم است که در آن مدرک، صورت و مثال مدرک را به خویشتن می‌پذیرد. (سهروردی، ج ۲، ۱۵:۱۳۷۳) قسم دوم از علم، علم حضوری است. علم حضوری عبارت است از درک غیر مثالی یک شیء. آنگاه که چیزی نه از راه مفهوم و صورت بلکه تنها با ذات و واقعیت خود نزد عالم مجرد حاضر باشد، دانش ما حضوری خواهد بود. (همان: ۷۱-۷۰، ۱۱۱ و ۴۱۴)

سهروردی درباره‌ی شناخت از راه دل و شهود می‌گوید: «پس به معرفت و شناسایی امور بازگشت نکنید مگر به امور محسوسه‌ای به حواس ظاهره و یا به اموری که از طریق و راهی دیگر معلوم و شناخته شده باشند - یعنی تعریفات یا باید به امور محسوسه‌ی بدیهیه منتهی شود و یا به اموری که از راه کشف و شهود شناخته شده باشند و تنها این دو دسته از امورند که می‌توانند معرفت واقع شوند.» (سهروردی، ۳۵:۱۳۶۱)

عرفان عطار، بر علم حضوری استوار است. او عقیده دارد که با ذکر و یاد خدا و مراقبه‌ی دل می‌توان به مشاهدات عارفانه رسید، و دل آینه‌ی تمام‌نمای حق است. در منطق الطیر می‌گوید:

دیده‌ی سیمرغ بین‌گر نیست دل چو آینه منور نیست...

هست آن آینه دل، در دل نگر
تا بینی روی او در دل مگر...
گر تو می داری جمال یار دوست
دل، بدان، که آینه‌ی دیدار اوست
(منطق الطیر: ۱۱۲۰-۱۰۹۶)
پادشاه خویش را در دل ببین
عرش را در ذره‌ی حاصل ببین
(همان: ۱۱۲۳)

وی کامل‌ترین شناخت را در جان و دل می‌داند:

عقل اندر حق شناسی کامل است
لیک کامل تر از جان و دل است
(مصیبت نامه: ۶۵۶۰)

ماهیت خداوند

ذات اقدس احدیت، نور مطلق است. او نور همه‌ی جهان، نور آسمان‌ها و زمین «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) از هر ظاهری، ظاهرتر و از هر نزدیکی به ما نزدیک تر «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) روشنی هر چیزی در پرتو نور ذات خداست. اگر کسی به این مقام منبع دست یابد، و از عالم ماده که عالم ظلمت است، ترقی نماید و خود را به معرفت النفس برساند، یعنی حقیقت نفس و روح خود را که از عالم نور است و کلید شناخت پروردگار محسوب می‌گردد، به صورت آشکار مشاهده کند، خواهد دید که نفس او از مجردات است؛ آن وقت از حجب ظلمانیته نجات یافته و بین او و وصول به معرفت پروردگار به جز حجب نورانیته چیزی باقی نمی‌ماند که در بر طرف نمودن این حجاب‌ها و وصول به این مقام منبع لذت‌ها و بهجت‌ها و عوالمی است، که جز اهلش از ادراک آن عاجزند.
فلسفه اشراق، علی‌رغم حکمت مشاء که تعقل و برهان را اصل می‌داند، تعقل و برهان را مبتنی بر شناخت نور موجود در موضوع می‌داند. هستی از نظر فلسفه‌ی اشراق، نور مجردی است که از اصل نورالانوار ساطع شده و عالم را فرا می‌گیرد. اشراق و شهود هم در مرتبت و هم در اصالت مقدم بر برهان و تعقل است.

نور و ظلمت

نور در ادیان و مذاهب، مورد احترام و تقدس بوده است. در اسلام نیز بر معنویت نور تأکید شده است. نور کلمه‌ی کلیدی مشرب وحدت وجودی در نزد عرفاست، همچنین در عرفان و تصوف به تأسی از قرآن، اسمی از اسمای الهی دانسته شده و عبارت از تجلی حق به اسم «الظاهر» در تمام موجودات و گاه بر هر چه که پنهان را آشکار می‌کند از علوم لدنی واردات الهی که ما سوی الله را از دل بیرون می‌کند، اطلاق می‌شود. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۹۸)

سهروردی حکمت اشراق را بارقه‌ی نورانی و سکینه‌ی ثابت الهی نامیده است. وی بر این عقیده است که دست یافتن به حکمت اشراقی، بی‌طلب و کوشش و بدون راهنما و مرشد، یک امر ممتنع یا شبیه به ممتنع به شمار می‌آید. بنابراین، برای وصول به مقام حکمت، علاوه بر این که طلب و کوشش و پشتکار لازم است هدایت مرشد ماهر و دلالت راهنمای کامل نیز ضروری می‌باشد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۱۹)

نور و ظلمت، در اصل رمزی است که سهروردی به اعتراف خود با پیروی از طریقه-ی حکمای فارس (خسروانیان) بدان رسیده، و نظام فلسفه‌ی اشراق را بر آن بنیان نهاده است. (سهروردی، ۱۳۶۱: ۱۹) در این قاعده که اساس حکمت اشراق است، نور - وجود مجرد- با ظلمت - موجودات عالم ماده و از سنخ طبیعت - توأم‌اند و با همه‌ی تباین ماهوی، که با یکدیگر دارند، به کلی از یکدیگر جدا نبوده، هر کدام از جهتی وقایه‌ی دیگری و با یکدیگر خواهند بود. و از نظر انسان شناسی و عرفانی، انسان کامل، کسی است که اکسیر نور وجود خود را بر سر حد کمال رسانده، به مرتبه‌ای از عروج ملکوتی دست پیدا کند که همه، نور شود و به کلی از ظلمت غسق و غواسق ماده منفصل گردد.

سهروردی در حکمة الاشراق می‌نویسد: «اعلم ان الشیء ینقسم فی حقیقه نفسه بالقسمه الاولی الی نور وضوء؛ و الی ما لیس بنور وضوء فی حقیقه نفسه. و المراد بالنور و الضوء ها هنا و احد، اذ لایعنون بالنور المعنی المجازی، کالواضح عند العقل، و

ان كان الواضح عند العقل يرجع حاصله في الاخير الى هذا النور، فان النور هو الظهور، و الواضح عند العقل لما كان ظاهرا، عنده فيكون نورا. ثم الوجود اما ان يكون نورا، او غير نور. و النور ينقسم الى ما لا يقوم بذاته، بل يفتقر الى محل يقوم فيه، و هو النور العارض المسمى «هيئه»؛ فقد يكون محله الانوار المجرده العقليه، و قد يكون محله الاجسام النيره . و اما النور القائم بذاته، و هو الذي ليس بمضىء في غيره، فهو النور المجرد و النور المحض؛ و اما ما ليس بنور في حقيقه ذاته اما ان يكون مستغنيا عن المحل، و هو الجوهر الجسماني الغاسق و هو المظلم في ذاته ، فانه من حيث الجسميه مظلم لا نور فيه، اذ نوريته ليست من ذاته بل من غيره بسبب هيئه نوريه حاصله فيه من الغير و هي زائده على الجسميه، و ان لم يستغن عن المحل، فهو الهيئه العرضيه الظلمانيه، و هي المقولات التسع. و لما كان البرزخ هو الحائل بين الشئين و كانت الاجسام الكثيفه حائله لا جرم سمى الجسم «برزخا» و رسم «الجسم» بانه الجوهر الذي يقصد بالاشاره الحسيه . (سهروردی، ۱۳۷۲:۲۸۸)

از دیدگاه سهروردی اگر در جهان هستی، چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح نداشته باشد، در این صورت باید آن چیز، خود، ظاهر با لذات باشد و چیزی اظهار و روشن تر از نور نیست. بنابراین چیزی از نور بی نیازتر از تعریف نمی باشد. (همان: ۱۰۶) جای تردید نیست که فرید الدین عطار نیشابوری با آیهی شریفه‌ی نور مانوس بوده است. در کتاب دفتر عقل و آیت عشق نوشته شده است که: «مهم‌ترین اثر عطار منظومه‌ی منطق الطیر است که درباره‌ی مرغ افسانه‌ای سیمرغ به رشته‌ی نظم کشیده شده و این مرغ در نظر بزرگان اهل معرفت، مرغ نور شناخته شده است.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳:۱۱۴)

عطار، سیمرغ را در حدّ هر زبانی نمی‌داند و او را مصداق آیه‌ی شریفه‌ی «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق:۱۶) می‌داند، خداوند متعال را در صد هزار پرده و حجاب از نور و ظلمت می‌داند، که کسی جرأت بهره یافتن از او را ندارد. در حدیث

است که: «انَّ لِلَّهِ تَعَالَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظَلَمَهُ لَوْ كَشَفَهَا لِأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ كُلِّ مَنْ أَدْرَكَهُ بَصْرُهُ» (عين القضاة، ۱۳۷۷:۱۰۲)

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف	در پس کوهی که هست آن کوه قاف
نام او سیمرغ سلطان طیور	او به ما نزدیک و مازو دور دور
در حریم عزت است آرام او	نیست حدّ هر زفانی نام او
صد هزاران پرده دارد بیشتر	هم ز نور و هم ز ظلمت پیش در
در دو عالم نیست کس را زهره‌ای	کو تواند یافت از وی بهره‌ای

(منطق الطیر: ۷۱۷-۷۱۳)

عطار، جهان مادی را سایه‌ای از نور می‌داند:

صد هزاران سایه بر خاک او فکند	پس نظر بر سایه ی پاک او فکند
سایه‌ی خود کرد بر عالم نثار	گشت چندین مرغ هر دم آشکار

(همان: ۱۰۸۵-۱۰۸۴)

عطار به مانند سهروردی سایه را همان طبیعت می‌داند، سایه به معنای عدم نیست، بلکه عدم حضور نور است. در واقع تقابل بین نور و ظلمت، تضاد نیست؛ بلکه دو گونه‌ی خاص از بودن است. در جهان شناسی عطار، تمام یافتگان که در نگاه نمادین او همان سی مرغ و یا سایه‌ها هستند نه مصادیق، بلکه جلوه‌های وجودند؛ آن هم وجود سیمرغ یا خورشید:

گر تو را پیدا شود یک فتح باب	تو درون سایه بینی آفتاب
سایه در خورشید گم بینی مدام	خود همه خورشید بینی والسلام

(همان: ۱۱۳۱-۱۱۳۰)

عطار، نورالانوار و خورشید یا همان سیمرغ را واجب الوجود و تمامی هستی یافتگان را که در واقع به تمنای نور برخاسته‌اند نور می‌داند:

گر تو را سیمرغ بنماید جمال	سایه را سیمرغ بینی بی خیال
گر همه چل مرغ و گر سی مرغ بود	هر چه دیدی سایه‌ی سیمرغ بود

سایه از سیمرغ چون نبود جدا گر جدا گویی از آن نبود روا
هر دو چون هستند با هم بازجوی در گذر از سایه وانگه راز جوی
(همان: ۱۱۲۸-۱۱۲۵)

وی نور خداوند را همه جا و از شش جهت می‌بیند، و هر دو عالم را نور خداوند می‌داند. «فَإِنَّمَا تُوَلُّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ» (بقره: ۱۱۵)

چون نگه می‌کرد از هر سوی او می‌ندید از شش جهت جز روی او
دید در هر ذره‌ای انوار حق موج می‌زد، جز و جزو، اسرار حق
لاجرم گر ماهی و گر ماه دید هر دو عالم نور «وجه الله» دید
(مصیبت نامه: ۲۴۳۹-۲۴۳۷)

اقسام و مراتب نور

نور، مراتبی دارد. سهروردی در حکمة الاشراق می‌گوید: «همه انوار فی نفسه و از لحاظ حقیقت نوریّه اختلافی ندارد، و تنها اختلاف آنها به کمال و نقص، و به اموری که خارج از ذات آنهاست.» (سهروردی، ۱۳۶۱: ۲۱۷)

آنان که با شهود قلبی و علم حضوری، حقیقت هستی را دریافته‌اند؛ دریافت‌های خود را دریافت‌های نوری می‌دانند. شیخ اشراق خود، تحت عنوان «فی سلوک الحکماء المتألّهین» (سهروردی، ج ۲، ۱۳۷۳: ۲۵۲) به شهود انواع و مراتب انوار در مراتب سلوک اشاره داشته است. «و اما اصحاب السلوک فانهم جربوا فی انفسهم انواراً ملذّه غایه اللذّه، و هم فی حیاتهم الدنیایویه: فللمبتدی نور خاطف، و للمتوسّط نور ثابت، و للفاضل نور طامس و مشاهده علویّه.» (همان: ۵۰۱)

در نظریه‌ی شیخ اشراق، نور برین، خداوند است. بنابراین، هر آنچه در جهان است. از نور ذات او حاصل شده است. هر قدر از منبع نور دورتر باشیم، دسترسی به ذات الهی کمتر خواهد بود. حقیقت متشکل از درجات یا مراتب مختلف نور است. پس

هدف فلسفه‌ی عرفانی اشراق، نیل بیشتر به ذات متعال خداوند است. که به آن «نورالانوار» می‌گویند.

سهروردی در حکمة الاشراق می‌نویسد: «و در جهان هستی و عالم وجود، وجود دو نوری که هر دو مجرد و غنی با لذات باشد، متصور نبود ... پس نور مجرد غنی با لذات یکی بود و دو نیست و آن «نورالانوار» است و هر آنچه جز اوست، نیازمند بدوست ... قاهر و چیره بود بر همه‌ی اشیا‌ی جهان، مقهور هیچ امری از امور عالم نبود، چه آنکه هر قهری و کمالی از و آید ... و نیز نورالانوار را هیچ نوع هیأتی عارض نشود، چه آن هیأت نورانی بود و یا ظلمانی.» (سهروردی، ۱۳۶۱: ۲۲۱-۲۲۰)

سهروردی، صادر اول را که از نورالانوار حاصل می‌شود چنین بیان می‌کند: «نخستین موجودی که از نورالانوار حاصل می‌شود، نوری مجرد و واحد بود، و امتیاز این نور مجرد از نورالانوار به هیأتی ظلمانی که خود مستفاد از نورالانوار باشد، نبود تا تعدد جهات در ذات نورالانوار لازم آید. رعایت این امر و توجه به اینکه ثابت شد که همه‌ی انوار به ویژه انوار مجرد در حقیقت ذات مختلف نمی‌باشند. ایجاب می‌کند که بگوییم: امتیاز بین نورالانوار و نوری که نخست از او صادر می‌شود، به جز به کمال و نقص به چیز دیگری نبود، و همان‌طور که در محسوسات نور مستفاد از لحاظ کمال به مانند نور مفید نمی‌باشد.» (سهروردی، ۱۳۶۱: ۲۲۷)

نقش نور در سیر و سلوک و کشف و شهود، برای اهل معرفت پوشیده نیست. سالک باید همواره آمادگی پذیرش تابش الهی را داشته باشد؛ یعنی نور عبودیت و نور ربوبیت را جذب خویش کند.

باید به این مسأله نیز توجه کرد که همه‌ی انسان‌ها در یک سطح نیستند و هر کس سهمی از نور خداوند تبارک و تعالی دارد. همچنین علم و آگاهی منحصر به یک قوم و گروه نیست و باب ملکوت به روی افراد بسته نمی‌شود. سهروردی در حکمة الاشراق به این مسأله اشاره کرده است: «و لكل نفس طالبه قسط من نور الله قلّ او کثر، و لكل مجتهد ذوق نقص او کمل؛ و لیس العلم و قفا علی قوم لیغلق بعد هم باب الملکوت و

يَمْنَعُ الْمَزِيدَ عَنِ الْعَالَمِينَ ، بَلْ وَاهَبَ الْعِلْمَ الَّذِي هُوَ « بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ ، وَ مَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ؛ وَ شَرَّ الْقُرُونِ مَا طَوَى فِيهِ بَسَاطَ الْجَاهِدِ وَ انْقَطَعَ فِيهِ سِيرَ الْأَفْكَارِ وَ انْحَسَمَ بَابُ الْمَكَاشِفَاتِ وَ انْسَدَّتْ طَرِيقُ الْمَشَاهِدَاتِ. » (سهروردی، ۱۳۷۲ : ۱۰-۹)

در کتاب مصیبت نامه‌ی عطار نیشابوری در باب مراتب نور به داستان سالک و پرسش‌هایی که از فرشتگان مقرب الهی و پیامبران داشته برمی‌خوریم، که در نهایت، همه او را به سوی حضرت محمد که او نور است، راهنمایی می‌کنند. سالک به نزد حضرت محمد (ص) می‌رود و اوصاف و القاب او را نام می‌برد، و درخواست خود را از وی می‌خواهد و در جواب می‌شنود:

یک سر موی از تو تا باقی بود	کار تو مستی و مشتاقی بود
لیک اگر فقر و فنایی بایدت	نیست در هست خدا می بایدت
سایه‌ای شو گم شده در آفتاب	هیچ شو و الله اعلم بالصواب

(مصیبت نامه: ۶۰۲۶-۶۰۲۴)

وی، او را راهنمایی می‌کند، که از حسن و خیال و عقل و دل باید عبور کند؛ و اگر از این منازل عبور کند، به معرفت واقعی و حقیقت دست پیدا می‌کند. اگر در تجلی حق گم شوی، چیزهایی می‌بینی که قابل گفتن نیست. (عطار، ۱۳۸۶: ۳۹۸)

بنابراین می‌بینیم در حکمت اشراق و عرفان عطار هر کس که ادراک بیشتر و بهتری از نور داشته باشد و از نورالانوار بیش‌تر مستفیض شده باشد ارجحیت بیش‌تری خواهد داشت و در این راه قرب و بعد، نزدیک و دور بودن را نور تعیین می‌کند و نور ملاک کمال و نقصان است.

نورالانوار

سهروردی، معتقد است شیء یا نور است یا ظلمت و هر یک از آنها دو نوع هستند. در نتیجه موجودات چهار قسمند. نور قائم به ذات و نور قائم به غیر، ظلمت قائم به ذات و ظلمت قائم به غیر. نور قائم به ذات را «نور جوهری»، «نور مجرد»، «نورالانوار» یا

«انوار اسپهبدیه» می‌نامد. نوری که نفس را روشن می‌سازد، از خداست که نورالانوار یعنی علت نهایی هر گونه نور و روشنایی، شناخته می‌شود. که همان ذات باری تعالی و عقول عشره می‌باشد.

نورالانوار یا روشنایی بی پایان (= آنغر، راجنگه) همان ذات خداوند یا اهورامزداست، سهروردی از این خدا به نام یاد نمی‌کند. او در عرش برین، فوق خورشید پایه که نور بی‌کران است و کسی را یارای نگریستن بدان نیست، جای دارد. (رضی، ۱۳۷۹: ۹۹) نور الانوار واحد است و هیچ گاه تغییر نمی‌کند و از میان نمی‌رود و پرتو و نورافشانی او همیشگی است و زیبایی و کمال او کاهش نمی‌یابد.

سهروردی درباره‌ی نورالانوار می‌گوید: «پس نور مجرد غنی با لذات یکی بود و دو نیست و آن نورالانوار است و هر آنچه جز اوست، نیازمند بدوست و وجود از اوست. پس او را نه ندی بود نه مثلی، قاهر و چیره بود بر همه‌ی اشیای جهان و مقهور هیچ امری از امور عالم نبود. چه آنکه هر قهری و کمالی از و آید و به طور مطلق عدم و نیستی بر او روا نبود و مقاومی در برابر ذاتش نبود.» (سهروردی، ۱۳۶۱: ۲۲۱-۲۲۰)

وی در اثبات وحدانیت نورالانوار بر این باور است که نورالانوار، غنی مطلق است و چنین موجودی در ذات و صفات ذات، به طور مطلق، بی‌نیاز از غیر است و وراى او چیزی نیست و آلا نیازمند آن می‌شد و دیگر غنی مطلق نبود و عقل، وجود دو نور غنی را تصدیق نمی‌کند، زیرا انوار مجرد در حقیقت ذات، اختلاف ندارند و وجه امتیاز دو نور غنی، وجه اشتراک آنها نیست. همچنین به واسطه امری که لازم حقیقت نوری آنهاست، متمایز نمی‌شوند؛ زیرا در آن نیز اشتراک دارند و یا به واسطه‌ی عارض غریب، اعم از ظلمانی یا نورانی، اختلاف نمی‌یابند، زیر وراى آنها مخصّصی نیست. در حالی که اگر دو نور، مجرد باشند برای این دوگانگی، وجود مخصّصی ضروری است. بنابراین نور مجرد، غنی مطلق واحد و همان نورالانوار است و غیر او، نیازمند وی بوده و وجود آنها از فیض و نور اوست. پس نورالانوار، مثل و ضد ندارد و قاهره و چیره بر هر چیز است و مقهور هیچ چیز نمی‌شود، و چیزی در مقابل او مقاومت نمی‌کند؛ زیرا

هر قهر و قوه و کمالی از اوست و عدم بر او راه ندارد، زیرا در آن صورت، ممکن الوجود می‌شود و موجود ممکن نیز نیازمند مرجح بوده و غنی مطلق نخواهد بود. (سهروردی، ج ۲، ۱۳۷۳: ۱۲۲-۱۲۱)

عطار نیشابوری بیش از هر عارف دیگری، به طرح عرفانی پرداخته که تأکید بر وحدت مطلق یا وحدت انگاری دارد. داستان مرغان که برای یافتن رهبر خود، سیمرغ، به سفر می‌روند، هنگامی پایان می‌یابد که سرانجام، مرغان راه خود را در میان هفت وادی طی می‌کنند. عطار، در دیدار سی‌مرغ باقی مانده و سیمرغ را چنین توصیف می‌کند:

خویش را دیدند سیمرغ تمام	بود خود سیمرغ سی‌مرغ مدام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بود آن سیمرغ، این که این جایگاه
ور به سوی خویش کردند نظر	بود این سی‌مرغ ایشان، آن دگر
ور نظر در هر دو کردند به هم	هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم

(منطق الطیر: ۴۲۶۸-۴۲۶۵)

غلامحسین ابراهیمی دینانی می‌گوید: «به حسب آنچه عطار در این داستان آورده، سی‌مرغ سالک در پایان سلوک از گوهر ذات خود آگاه شدند. گوهر ذات آنان همان قلب پاک و صافی است که آینه‌ی حق شناخته می‌شود و به همین جهت است که سی‌مرغ سالک، در آینه‌ی صاف و شفاف حق خود را دیدند و در این مشاهده، سی‌مرغ چیزی جز سیمرغ نبود، زیرا در این مقام است که مرغان، نظر از خویشان بر می‌گیرند و در سیمرغ راستین محو و مُندک می‌شوند. به عبارت دیگر خودی و انانیت پنهان می‌شود و حقیقت حق آشکار می‌گردد.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۱۹۸-۱۹۷) به هر صورت کلمه‌ی سیمرغ، رمز الوهیت و عنوان حقیقت است. عطار هر چه را در جهان می‌بیند، یک وحدت محض تلقی می‌کند که دوگانگی ندارد:

جزوکل برهان ذات پاک اوست	عرش و فرش اقطاع مشتی خاک اوست
عرش بر آب است و عالم بر هواست	بگذر از آب و هوا جمله خداست
عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست	اوست و بس وین جمله اسمی بیش نیست

در نگر که این عالم و آن عالم اوست نیست غیر او و گر هست آن هم اوست
(منطق الطیر: ۵۹-۶۲)

در مصیبت نامه نیز به همین مورد اشاره شده است:

در نمازش، ای عجب بی عمد او	ذکر لیلی آمدی، الحمد او
در تشهد در رکوع و در سجود	نام لیلی بودی او را در وجود
گر نشستی هیچ و گر برخاستی	زو همه لیلی و لیلی خواستی

(مصیبت نامه: ۱۱۸۰-۱۱۸۲)

همان‌گونه که می‌دانیم در مصیبت نامه، سالک همان جان است؛ و سالک پس از سی و نه مقام که عبور کرد و از آنها حقیقت خود را طلب کرد، در مرحله‌ی آخر - چهلم - به مرحله‌ی جان رسید. در این جایگاه، روح می‌گوید که آنچه می‌جویی، در وجود خود توست و تو خود حجاب خود بوده‌ای:

این زمان که این جا رسیدی مرد باش	غرقه‌ی دریای من شو فرد باش
من چو بحری بی‌نهایت آمدم	تا ابد بی حدّ و غایت آمدم
بر لب بحرم قدم از فرق کن	دل ز جان برگیر و خود را غرق کن
چون در این دریا شوی غرقی تمام	هر زمانی غرقه‌تر می‌شو مدام
زانکه هرگز تا که می‌باشد خدای	تو از این دریا نه سر بینی نه پای

(مصیبت نامه: ۶۹۰۵-۶۹۰۱)

در این مرحله، سالک به وحدت وجودی محض می‌رسد و هر دو جهان را سایه‌ی وجود خودش می‌بیند؛ متوجه می‌شود، اصل همه‌ی اشیا خود اوست:

جانش چندان کز پس و از پیش دید هر دو عالم ظلّ ذاتِ خویش دید

(همان: ۶۹۴۱)

نور محمدی

نور یا حقیقت محمدی با عقل اول در فلسفه‌ی مشائی یکی است؛ و نشان صفات خداست. «عین القضاة در واقع جلوه‌ی نور محمدی را می‌بیند یا جلوه‌ی صفات حق را با واسطه‌ی نور محمدی می‌بیند. به همین سبب به دنبال بیان واقعه می‌نویسد: دروغا این کلمه را گوش دار: انتها و اتصال جمله‌ی سالکان به نور مصطفی است. اما ندانم که انتها و اتصال مصطفی به کیست؟ «من رأی فَعَدَ رأی الحق» بیان این بکرده است.» (عین القضاة، ۱۳۷۰:۳۰۳)

تأثیر اوستا بر حکمت اشراق به اندازه‌ای است که یکی از مفاهیم ملهم از جهان بینی زرتشتی، مفهوم «خورنه» یا «خره» یا «فره ایزدی» به شمار می‌رود. هانری کربن معتقد است که این نور یا خره، سرچشمه‌ی فرهنگ‌ی پیامبران و دارای همان نقش معنوی است که «نور محمدی» در پیامبرشناسی و امام‌شناسی شیعی دارد. (شایگان، ۱۳۷۱:۲۲۲) هم چنین مفهوم خره مبین اسکان نور جلال در جان پادشاهان فرهنگ‌اند ایران باستان است؛ که بهترین نمونه، فریدون و کیخسرو به شمار می‌روند. بنابراین، خره که در اصل سازمان دهنده‌ی کیهان است، از نظر سهروردی، همان «نور محمدی» است. شایان ذکر است که سهروردی بین مفهوم «خورنه» اوستایی و مفهوم «سکینه» قرآنی هم‌سانی و ارتباطی برقرار می‌کند. شیخ اشراق، این مفهوم را با انوار محضی که در نفس اسکان می‌یابند و نفس را به «هیكل نورانی» تبدیل می‌کنند، ارتباط می‌دهد. (کربن، ۱۳۶۹:۸۹)

فره ایزدی، تعبیر دیگری از نور اشراقی و حکمت الهی است که نصیب مقربان می‌گردد، و کسانی که از اخلاص و صفای باطن بی‌بهره‌اند، از آن برخوردار نخواهد بود. در پرتونامه به‌وضوح آمده است: «هر که حکمت داند و بر سپاس نورالانوار مداومت نماید، چنانچه گفتیم او را «فره کیانی» بدهند، و «فرانورانی» ببخشند، و بارق الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند، و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلی نصرت رسد، و سخن او در عالم علوی مسموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد.»

(سهروردی، ج ۳، ۱۳۷۳:۸۱)

اصطلاح نور محمدی، از طرفی با جهان خلقت در ارتباط است و از سوی دیگر با انسان. این نور از این حیث که مبدأ آفرینش عالم و تمام کاینات است و خداوند پیش از هر چیز دیگری آن را آفریده است با جهان مرتبط است و خلق کل هستی مبتنی بر نور اوست، و از آن‌جا که نور محمدی، اسوهی صورت کامل انسان و در نفس خود، جامع جمیع صفات و حقیقت انسان است، لذا با او و به ویژه انسانی که در جستجوی معرفت حق است، رابطه دارد.

نظر به اینکه انسان کامل، نسخه‌ی حق است چنان که رسول (ص) به آن اشاره فرمود: «خلق الله آدم علی صورة الرحمن». (گوهرین، ۱۳۶۷:۱۲۵) عطار نیز عقیده دارد که:

نور او مقصود مخلوقات بود	اصل معدومات و موجودات بود...
بهر خویش آن پاک جان را آفرید	بهر او خلق جهان را آفرید
آفرینش را جز او مقصود نیست	پاک دامن تر از او موجود نیست
آنچه اوّل شد پدید از غیب غیب	بود نور پاک او بی هیچ ریب...
یک علم از نور پاکش عالم است	یک علم ذرّیت است و آدم است

(منطق الطیر: ۲۸۴-۲۷۸)

در مصیبت نامه، حضرت محمد را قطب دانسته، و هم‌چنین نور او را مایه بخش هر دو عالم و مقدم بر جان و جهان می‌داند:

قطب اصل او بود پیدا و نهان	سر از آن بر کرد از ناف جهان...
او نبی بود از درون و از برون	قال «نحن الآخرون السابقون»
حجتش «گنت نبیاً» از درون است	دعوتش مَهر رسالت از برون است
مایه بخش هر دو عالم نور اوست	بر جهان و جان مقدم نور اوست...

(مصیبت نامه: ۳۴۸-۳۴۳)

همچنین پیامبر را اصل وجود و مصداق حدیث «لولاک لما خلقت افلاک» می‌داند:

آفرینش را تویی مقصود و بس

چون تو اصلی، پس تویی موجود و بس

(همان: ۶۰۰۱)

نتیجه گیری

سهروردی همسوبا عطار، تهذیب نفس و توجه به حق و پارسایی را به عنوان تنها راه سعادت نهایی و وصول به معرفت شهودی اشراقی مطرح می‌کند. بدین سان، وی معرفت شناسی جامعی ارائه می‌دهد، که در آن، آدمی به کمک فطرت، حس، عقل و تهذیب و اشراق، به شناخت خود، جهان و خداوند نایل می‌گردد. و از این طریق، به اکمال وجود خود می‌پردازد.

بر مبنای این معرفت شناسی، سهروردی به تصویری از هستی می‌رسد، که در رأس عالم هستی، خداوند (نورالانوار) است. و در نازل‌ترین مرتبه‌ی آن، عالم مادی و جسمانی است، که دورترین عالم از منبع نور است. انسان می‌تواند از راه حکمت و عبودیت، از عالم ظلمانی مادی خارج شود، به عوالم نوری عروج کند و به اصل خود بازگردد. «انَّ أَلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى» (العلق: ۸)

در منطق الطیر نیز تلاش مرغان، برای رسیدن به «سیمرغ» است که در واقع، نماد ظهور ذات پروردگار و حریم قرب اوست؛ و سالکان، سعی دارند به مکانی که در ابتدای خلقت به آن تعلق داشتند، بازگردند.

در رابطه با شناخت، سهروردی به عقل اعتقاد دارد، اما عقل را تنها مرجع شناخت نمی‌داند. وی کشف و شهود و اشراق را شریف‌ترین و بلند مرتبه‌ترین مرحله‌ی شناخت می‌شناسد. عطار نیز در مثنوی‌های خود، عقل را عاجز از درک ذات و صفات خدا می‌داند، زیرا شناخت خدا با دلیل و برهان میسر نیست. وی عقل را در مقام عالم طبیعت می‌ستاید؛ اما معتقد است، اگر بخواهد پای از حد فراتر نهد، دچار حیرت، گمراهی و ضلالت می‌گردد.

عطار و سهروردی، انسان کامل را «حقیقت محمدی» می‌داند و تمام عالم را مظهر وجودی او می‌شمارد. حقیقت انسان چیزی فراتر از تصور است. او حقیقتی یگانه با حق دارد، حال آن‌که این حقیقت در حجاب است. لذا باید قدم در راه بنهد و مسیر کمال را تا رسیدن به این حقیقت سپری کند. و بداند که تمامی این عالم از برای او خلق شده‌اند؛ و هدف خلقت، چیزی جز وجود او نیست.

کتاب‌نامه (فهرست منابع و مآخذ):

- ابراهیمی دینانی، دکتر غلامحسین (۱۳۸۱) **دفتر عقل و آیات عشق**، ج دوم، چ اول، تهران: طرح نو.
- (۱۳۸۳) **دفتر عقل و آیات عشق**، ج سوم، چ اول، تهران: طرح نو.
- (۱۳۶۶) **شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی**، چ دوم، تهران: حکمت.
- پورنامداریان، دکتر تقی (۱۳۷۵)، **دیدار با سیمرخ، هفت مقاله در عرفان و شعر و اندیشه عطار**، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تمیمی آمدی، دکتر عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶ ش) **غررالحکم و دررالکلم**، چ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم
- رازی، نجم الدین (۱۳۶۵) **مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد**، تصحیح دکتر محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- رضی، هاشم (۱۳۷۹) **حکمت خسروانی**، سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان، تهران: انتشارات بهجت.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۶۱) **حکمة الاشراف**، ترجمه و شرح دکتر سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۳۷۳) **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، به کوشش هانری کربن، ج ۲ و ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شایگان، داریوش، هانری کربن (۱۳۷۱) **آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی**، ترجمه دکتر باقر پرهام، تهران: آگاه.
- شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۷۲) **شرح حکمة الاشراف**، تصحیح و مقدمه دکتر حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶) **مصیبت‌نامه**، مقدمه و تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- (۱۳۸۷) **منطق الطیر**، مقدمه و تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عین القضاة، عبدالله بن محمد (۱۳۷۰) **تمهیدات**، مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- فروغی، محمد علی (۱۳۷۹ ش) **سیر حکمت در اروپا**، چ سوم، تهران: نشر البرز.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰) **اصطلاحات الصوفیه**، تصحیح ابراهیم جعفر، قم: بیدار.
- کربن، هانری (۱۳۶۹) **فلسفه ایران و فلسفه تطبیقی**، ترجمه سید جواد طباطبایی، چ اول، تهران: توس.
- گوهرین، سید صادق (۱۳۶۷) **شرح اصطلاحات تصوف**، چ اول، تهران: زوار