

## حکمت نامه معاصر

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۲۸

### سهروردی و تأویل آیات مربوط به نفس

دکتر سید مصطفی بابایی\*

#### چکیده

سهروردی را می‌توان اولین فیلسوف اسلامی نامید که بیشترین استفاده تأویلی را از قرآن کریم برده است. او مثل بسیاری از فلاسفه معتقد است ظواهر قرآنی در باطن خود گوهرهایی از حقایق دارند که جز پاکیزگان بر آن دست نخواهند یافت. شیخ شهاب‌الدین سهروردی که خود عمر کوتاهش را تماماً در کسب دانش و سیر و سلوک معنوی سپری کرده بر این مطلب تصریح کرده است که وی با تحمل ریاضات و رهایی از تعلقات و هواجس عالم مادی به قدر ظرفیت خود به تأویل آیات و فهم بطون معانی دست یافته است. حکمت اشراقی سهروردی حکمتی است مستند به آیات قرآنی به گونه‌ای که وی بر خویش فرض کرده است که هر سخن و اندیشه‌ای را که مستندی از قرآن بر آن نیابد آن را چون عبثی بیهوده انگارد. او از جمله در باب نفس، جایگاه و مراتب آن و درباره تکامل، تنازل، بقا و جاودانگی و بسیاری از مباحث مربوط به آن به تأویلات آیات استناد کرده و مطابق آموزه‌های وحیانی به سخن نشسته است.

**کلیدواژه:** سهروردی، تأویل، نفس، نظام نوری.

\*. پژوهشگر و دکترای فلسفه اسلامی. (babae20@chmail.com)

## مقدمه

سهروردی در پرتو مطالعه، نقد و ارزیابی فلاسفه قبل از خود، اندیشه‌های فلسفی پیش از خود را نیازمند پرورش و تکمیل دانسته و معتقد است حکمتی که او بنا نهاده، حکمتی است کامل‌تر، که به وحی و به سلوک عرفانی اعتباری موکد یافته است. شیخ برخی از فلاسفه یونان یا ایران را ستوده است؛ اما هرگز آن اندیشه‌ها را محتوی حکمتی کامل و الهی ندانسته است؛ بلکه حکمت نوری خود را حکمتی کمال یافته‌تر معرفی نموده است. او از جمله تلاش فلسفی حکمت مشاء را تلاشی ناقص دانسته و معتقد است هیچ‌یک از مشائیان به حکمت نوین وی دست نیافته‌اند. شیخ در *مطارحات* درباره ناتوانی حکمت مشاء از دست‌یابی به حکمت نوری او می‌نویسد: «و لا نعلم فی شیعة المشائین من له قدم راسخ فی الحکمة الالهیة، اعنی فقه الانوار».<sup>۱</sup>

حکمت نوری سهروردی را باید حکمتی نو و بدیع برشمرد، او پس از بررسی و مطالعه در فلسفه یونان، فلسفه ایران باستان، فلسفه مشاء و عرفان اسلامی، خود حکمتی نو پایه‌گذاری کرد که در آن، بین برهان، عرفان، قرآن و حکمت باستان جمع شده است؛ او با بهره‌مندی از عقل و وحی و شهود به یافته‌های نوینی دست یافت و آن را در قالب حکمت اشراق ارائه نمود. حکمت نوری سهروردی را نباید التقاطی از فلسفه‌ها و عرفان و تصوف و مثل آن دانست، بلکه باید گفت شیخ با آگاهی و اشراف بر موارد مذکور، خود، راهی تازه و بدیع برگزید که نقصان موجود در گذشته را جبران کرده است.

سهروردی روش استدلالی را با اشراق درآمیخت و غایت فلسفه را نجات نفس از زندان ظلمانی هوا و هوس و هواجس نفسانی دانست، ریاضت و تزکیه نفس را

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، *المشارع و المطارحات*، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۵۰۵.

لازمه علم کامل دانست و در تلفیق فلسفه و دین، نیز فلسفه یونان و حکمت ایران باستان کوشید.<sup>۱</sup>

در باب مبادی حکمت اشراق سهروردی، وحی و متون مقدس از جایگاهی ممتاز برخوردار است. در نظر به مبادی حکمت سهروردی، به خوبی ظاهر می‌شود که حتی ذوق و شهود و تالّه نیز نردبانی برای راه‌یابی به ساحت قدسی وحی معرفی شده است. او رمز راه‌یابی خود به وادی ادراک بواطن متون و حیانی را در رساله *آواز پیر جبرئیل* چنین بیان می‌کند که وی در واقعه‌ای عجیب خدمت ده پیر عرفانی رسید و از یکی از آنان اسراری پرسید و او آن رموز و اسرار را به شیخ آموخت. در این واقعه عرفانی سهروردی از آن پیر عرفانی خواهش کرد که به او کلام خدا را بیاموزد و پیر به او پاسخ داد: «از کلام خدای تعالی قدری بسیار نمی‌توانی آموخت، ولیکن آنچه میسر شود ترا تعلیم کنم».<sup>۲</sup>

سهروردی بر این اعتقاد است که آیات شریفه قرآن، حقایق و بواطنی دارد که ظاهر آن، تنها تمثیلی است از محسوسات هستی تا ذهن مخاطب از طریق درک محسوس به مفاهیم معقول منتقل شود. شیخ در *الوواح عمادی* می‌نویسد: «نظر کن به اعجاز وحی الهی و ضرب مثال‌ها، و اشارت به نفس و احوال او به امور محسوس، تفهیم معقولات می‌کند با مثال حسّی، چنان‌که در قرآن آمد که: «وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (ابراهیم: ۲۵)، و آیتی دیگر گواهی می‌دهد که: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت: ۴۳).

سهروردی هم‌چنین با استناد به آیاتی چون: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات: ۲۱)؛ «سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت:

۱. نصر، سیدحسین، معرفت جاودان، ج ۱، ص ۶۲۲؛ یوسفی، حیدری جوفقانی، تأویلات بدیع سهروردی از آیه نور، شماره ۶۵، ص ۹۲ - ۷۱.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، فی اعتقاد الحکماء، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۱۶.

۵۳)، اشارت می‌کند که عجایب عالم علوی در عالم کوچک که انسان است تعبیه شده است و انسان با سیر انفسی می‌تواند به آیات و اسرار عظیم دست یابد.<sup>۱</sup> به اعتقاد سهروردی، ابزار این رمزگشایی از اسرار و رموز آیات و حیانی، تأویل و راه‌یابی به بطون مکنون است که برای اندکی از مردم میسر است. شیخ در آثار مختلف خود قریب پانصد بار به آیات قرآن استناد کرده است و با تأویل بسیاری از آیات به حقایقی دست یافته است که به اعتقاد او بر دیگران مخفی مانده است. او می‌گوید برای راه‌یابی به ساحات باطنی آیات باید شرایط ویژه‌ای را فراهم کرد. شیخ معتقد است برای راه‌یابی به حقایق معانی قرآنی باید چنان با این متن مقدس برخورد کرد و چنان با آن ارتباط برقرار کرد که گویی فقط در شأن تو نازل شده است و مستقیم با تو و از احوالات تو سخن می‌گوید. او در رساله *کلمة التصوف* می‌نویسد: «اقرأ القرآن كأنه ما انزل إلا في شأنك فقط».<sup>۲</sup>

تلاش در جهت عبور از ظواهر الفاظ متون مقدس و پرده‌برداری از لایه‌های باطنی و مکنون آن از دیرباز در میان مسلمانان و پیروان سایر مکاتب و ادیان جاری بوده است از این تلاش در اصطلاح به تأویل یاد شده است. ابن رشد در شرح معنای تأویل می‌گوید: معنای تأویل آن است که مدلول الفاظ شرع از معانی حقیقی عدول داده شده، متوجه معنای مجاز گردد.<sup>۳</sup>

از لوازم درستی و صحت تأویل وجود دلیلی است که به استناد آن انتقال از معنای ظاهر و رسیدن به معنایی غیرشایع انجام پذیرد و بدون آن این انتقال امری باطل و مذموم است. ابن منظور در بیان معنای تأویل می‌نویسد: «نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الاصلی إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ».<sup>۴</sup>

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، *الواح عمادی*، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۱۹۰.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، *کلمة التصوف*، ج ۴، ص ۱۳۹.

۳. ابن رشد، *فصل المقال فی مابین الشریعه و الحکمه من الاتصال*، ج ۲، ص ۵۰۴.

۴. ابن منظور، محمدابن مکرم، *لسان العرب*، ج ۱، ص ۲۶۶.

آلوسی صاحب تفسیر بزرگ روح المعانی معتقد است تأویل عبارت است از اشاره قدسی معارف سبحانی که از پرده عبارت برای سالکان آشکار می‌شود و از چشمه‌سار غیب بر قلب عارفان فرد می‌ریزد.<sup>۱</sup>

چنان‌که هانری کربن در تاریخ فلسفه اسلامی می‌گوید کسی که عمل به تأویل می‌کند کسی است که بیانی را از ظاهر آن بر می‌گرداند و به مفهوم حقیقی آن می‌رساند. پس تأویل به منزله تفسیر روحانی درونی یا به منزله تفسیر رمزی و تعبیر باطنی و نظیر آن است.<sup>۲</sup>

علامه طباطبایی درباره مفهوم تأویل معتقد است: تأویل حقیقت واقعه‌ای است که بیانات قرآنی به آن استناد داده می‌شود.

به اعتقاد علامه طباطبایی جمیع آیات قرآن از محکمت و متشابهات همگی دارای تأویلند و تأویل امری و رای مفاهیم و مدلولات الفاظ است؛ بلکه عبارت است از حقایق و واقعیات خارجی که این مدلولات کلامی به آن حقایق عینی بر می‌گردد، چنان‌که می‌فرماید: «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (الزخرف: ۴).<sup>۳</sup>

صاحب التمهید معتقد است، تأویل در اصطلاح عبارت است از معنا و مفهومی که از ظاهر یک لفظ یا کلام به دست نمی‌آید، بلکه با مدد دلیلی از خارج لفظ به دست می‌آید.<sup>۴</sup>

صدرالمتألهین در آثار خود از ظواهر الفاظ قرآن به عنوان پوسته و قشر آن یاد می‌کند و باطن و لایه‌های مکنون آن را مغز و لبّ پیام قرآنی می‌داند که تنها با تأویل قابل دست‌یابی است.<sup>۱</sup>

۱. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۶.

۲. کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۲.

۳. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۴۹.

۴. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۳۴-۲۸.

هانری کرین تفسیر را پله نخست دانایی می‌داند و تأویل را پله دوم و مرحله کامل‌تر از شناخت و دانایی، مرحله‌ای که تنها به یاری مکاشفه، الهام و اشراق دست‌یافتنی است.<sup>۲</sup>

از نظر کرین قدرت تأویل که در واقع قوه‌ای روحانی برای درک درست و عمیق معانی است از میان فقها و متکلمان شکل نگرفت؛ زیرا این گروه تنها به تفسیر و پرده‌گشایی از الفاظ اکتفا کرده‌اند و در مقابل این فلاسفه و عرفا بودند که با کسب قابلیت شایسته در مقام رمزگشایی از عمق معانی متون برآمدند. در میان فلاسفه باید گفت ابن سینا نخستین فیلسوف مطرح در تاریخ اسلام بود که باب تأویل را گشود و پس از او سهروردی و صدرالمتألهین در سطحی بسیار گسترده‌تر و تعالی یافته‌تر به تأویل متون مقدس پرداختند.<sup>۳</sup>

## اصول و مبانی تأویل سهروردی

### ۱. ضرورت تأویل

رمزگرایی و نیز باور به رمزآلود بودن متون وحیانی و کلمات حکما، عرفا و اندیشمندان بزرگ تاریخ، امری است که خلاقی در آن نمی‌توان یافت. و شاید جمیع اهالی حکمت و اندیشه بر این باورند که متون متعالی، مقدس و دارای مضامین بلند معرفتی همواره باید در پوششی از رموز و اشارات به طالبان آن ارائه شود و این روش سیره جاریه در تمامی اعصار و ادوار علمی بوده است.

ابن سینا معتقد است انبیاء و فلاسفه بزرگ نیز بر این عادت و روش بودند که متعمداً کلام عمیق خود را در قالبی از رموز و اشارات بیان می‌کرده‌اند و انتخاب این روش بر آنان فرض و لازم بوده است. شیخ‌الرئیس می‌گوید بر پیامبر شرط است که

۱. ملاصدرا، *مفاتیح‌الغیب*، ص ۱۸۹.

۲. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۱۵-۲۲.

۳. پورحسن، قاسم، *هرمنوتیک تطبیقی*، ص ۲۱۱-۲۱۴.

کلامش رمز و الفاظش اشاره باشد، چنان‌که افلاطون در *نوامیس* می‌نویسد: کسی که از معانی رمزهای پیامبران آگاه نباشد به ملک الهی نرسیده است و هم‌چنین فلاسفه بزرگ یونان مانند فیثاغورس، سقراط و افلاطون در کتاب‌های خود از رموز و اشارات استفاده می‌کردند و اسرار خود را در آنها پنهان می‌ساختند.<sup>۱</sup> و برای آگاهی از مدالیل و مفاهیم این آیات طریقی جز تأویل نخواهد بود که اندکی از اندیشمندان بر آن توانایی می‌یابند. از نظر ملاصدرا، مفسر قرآن ناگزیر است برای دستیابی به حقایق قرآن پرده‌های ظاهر را کنار زند و با استفاده از ابزارهای معنوی به عمق معانی برسد. با بیان ملاصدرا تأویل نه تنها با معانی لغوی و ظاهری متون مقدس مغایرت و تنافی ندارد؛ بلکه در حقیقت مکمل آن به شمار می‌آید. به تعبیر صدرالمتألهین در واقع معانی قرآن چون مغز و الفاظ و معانی لغوی و ظاهری آن چون پوسته آن حساب می‌شوند و تأویل راهی درست برای عبور از پوسته و رسیدن به مغز معانی است.<sup>۲</sup>

سهروردی در میان فلاسفه اسلامی بیشترین بهره‌های تأویلی را از قرآن کریم گرفته است. او بر این اعتقاد است که آیات شریفه قرآن حقایق و بواطنی دارد که ظاهر آن تنها تمثیلی است از محسوسات هستی تا ذهن مخاطب از طریق درک محسوس به مفاهیم معقول منتقل شود.<sup>۳</sup>

از نظر شیخ راهیابی به لب و لباب معارف و حیوانی، با اکتفا به ظواهر الفاظ و بدون بهره‌مندی از تأویل ممکن نیست. او حتی ثمره مشاهدات عرفانی خود را آگاهی از اسرار تأویلات قرآنی معرفی کرده است. او در شرح واقعه عرفانی خود می‌گوید من در آن واقعه منامیه تقاضا کردم که کلام خدا را به من بیاموزند و به من آموختند. سهروردی در رساله *آواز پر جبرئیل* واقعه‌ای عرفانی را نقل می‌کند که برای وی اتفاق افتاد و در آن واقعه عجیب خدمت ده پیر که از نظر وی عقول عشره بودند، رسید و از عقل فعال

۱. شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، ص ۱۲۴.

۲. صدرالمتألهین، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۴، ص ۱۷۶.

۳. سهروردی، *شهاب‌الدین، فی اعتقاد الحکماء*، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۹۰.

اسراری را پرسید و او به شیخ آموخت. شیخ اشراق می‌گوید در ضمن صحبت‌های بسیاری که با آن پیر داشتم، گفتم: کلام خدای را به من بیاموز.<sup>۱</sup>

## ۲. سلوک معنوی و تالّه، ضروری‌ترین شرط دستیابی به تأویلات

از نگاه سهروردی یکی از اساسی‌ترین شرایط برای آگاهی از تأویلات و حقایق متون وحیانی سیر و سلوک معنوی و رسیدن به مقامات عرفانی است. او بر این باور است که از بارقه‌های قدسی انوار درخشانی بر سینه طالب دانش می‌تابد که اسرار نهفته و حقایق مکنون را بر او مکشوف می‌سازد. شیخ در شرح چگونگی آگاهی خود بر اسرار باطنی کتاب الهی در بیان واقعه منامیه عرفانی خود می‌نویسد: «آن پیر زود لوح مرا بستند، بعد از آن هجایی بس عجیب به من آموخت، چنان‌که بدان هجاء هر صورتی که می‌خواستم، می‌توانستم دانستم. گفت هر که این هجاء در نیابد، او را اسرار کلام خدای چنان‌که واجب کند، حاصل نشود و هر که بر احوال این هجاء مطلع شد، او را شرفی و متانتی بادید آید».<sup>۲</sup>

از نگاه سهروردی تنها گروهی اندک که به مقام والایی از تالّه رسیده‌اند توانایی درک کامل تری از متون مقدس دارند و برای رمزگشایی از پیام‌های عمیق قرآنی باید شرایط لازم ارتباط با آن را تحصیل کنند.

سهروردی در بیان شرایط استفاده از آیات قدسی قرآن کریم می‌نویسد: «علیک بقراءة القرآن مع وجد و طرب و فکر لطیف».<sup>۳</sup>

در این سخن شیخ سه شرط وجد، طرب، و دارا بودن فکر لطیف را از شرایط رسیدن به عمق معانی قرآن کریم برمی‌شمرد؛

۱. همان، ص ۲۱۶.

۲. همان.

۳. سهروردی، شهاب‌الدین، کلمة التصوف، مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۱۰۲.



«وجد» در اصطلاح عبارت از برق‌های درخشنده‌ای است که بدون کوشش و تکلف بر قلب وارد شده و به سرعت خاموش می‌شود؛ «طرب» مرحله بعد از وجد است و عبارت است از رویت انوار بر دل سالک است. در واقع باید گفت طرب نتیجه وصال است؛ «فکر لطیف» حالتی پس از وجد و طرب است و در این حالت سالک دارای قلبی صاف و فکری لطیف می‌شود و با آن حالت او قادر به رمزگشایی از متون و حیانی و مقدس خواهد بود.

از نظر سهروردی قاری قرآن باید سالک باشد و با دست‌یابی و رسیدن به این مراحل والای سلوکی به نورانیت قرآنی دست یابد که: «لا یمسّه الا المطهرون». شیخ اشراق در بیان شرایط و مقدمات دست‌یابی به تأویلات و رموز مکنون متون و حیانی می‌گوید: «و هر که در ملکوت فکری دائم کند، و از لذات حسّی و از مطاعم پرهیز کند، الا به قدر حاجت و به شب نماز کند، و بر بیدار داشتن شب مواظبت نماید و وحی الهی بسیار خواند و تلطیف سر کند به افکار لطیف و نفس را در بعضی اوقات تطریب نماید و با ملاء اعلیٰ مناجات کند و تملّق کند، انواری برو اندازند هم چو برق خاطف و متتابع شود، چنان‌که در غیر وقت ریاضت نیز آیند. و باشد که صورت‌های خوب نیز ببیند. و باشد که نفس را خطفه‌ای عظیم افتد به عالم غیب. و در حسّ مشترک روشنایی افتد روشن‌تر از آفتاب و لذتی با او. این نور روشن‌روانان را ملکه شود، که هر وقت که خواهند یابند و عروج کنند به عالم نور و در حفظ‌های لطیف. و این بروق و انوار نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعیست قدسی. و از عالم قدس نورها آید مجرد از مادّت، و روان پاکان از آن روشنایی نصیب یابند»<sup>۱</sup>.

بهره‌مندی از دانش تأویل همواره منشأیی آسمانی داشته است از متقدم‌ترین فیلسوف تأویل‌گرا یعنی هرمس، در ملاقات با عقل و از ابن‌سینا در ملاقات با حی ابن

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، *قصه الغریبه الغربیّه*، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۸۱ - ۸۰.

یقظان تا ملاقات سهروردی با ده پیر عرفانی در آن واقعه منامیه عرفانی، همگی قدرت تأویلی خود را از منبعی قدسی و آسمانی دریافت کرده‌اند.<sup>۱</sup>

سهروردی بر این اعتقاد است که طالب دانش بدون تحمل ریاضات و پیمودن طریق دشوار عبودیت بندگی توان آگاهی از رموز و اشارات و پی‌بردن به مطالب مکنون علمی را نخواهد یافت. او حتی درباره راه دریافت رموز و لطایف کتاب خود، حکمة‌الاشراق چنین شرط می‌کند که: «و قبل الشروع یرتاض أربعین یوما تارکا للحوم الحیوانات مقللا للطعام منقطعا الی التأمل لنور الله عزّ و جلّ و علی ما یأمره قیمّ الكتاب فاذا بلغ الكتاب أجله فله الخوض فیه».<sup>۲</sup> (قبل از آغاز خواندن این کتاب باید چهل روز ریاضت کشد به گونه‌ای که از خوردن گوشت حیوانات اجتناب کند در طعام به اندک اکتفا کرده در انوار الهی و دستورات رب به تأمل پردازد و هرگاه به این مدت مذکور رسید، آن‌گاه او اجازه خوض در کتاب را خواهد داشت).

به اعتقاد تمامی قائلان به تأویل، قدرت بر رمز‌گشایی از متون برای کسی حاصل می‌شود که راهی به عالم ملکوت باز کرده باشد و از عوالم غیب و شهادت اسراری دریافته باشد؛ صدرالمتألهین شیرازی در بیان شرایط واقفان بر تأویل از جمله معتقد است تنها کسانی از علم تأویل بهره دارند که به موازنه بین عالم ملک و ملکوت و ناسوت واقف باشند و افراد به اندازه میزان درک این موازنه علم تأویل بهره دارند. وی در سفر می‌نویسد: «فمن فتح الله علی قلبه باب الموازنة بین العالمین عالم الملك و الشهادة و عالم الملكوت و الغیب یسهل علیه سلوک سبیل الله و الدخول فی دار السلام و یطلع علی أكثر أسرار القرآن و أطواره و یشاهد حقائق آیاته و أنواره مما غفلت عنه كافة

۱. پورحسین، قاسم، هرمنوتیک تطبیقی، ص ۴۶.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة‌الاشراق، ص ۲۵۷.

علماء الرسوم و متفلسفة الحكماء المشهورون بالفضل و الذكاء..... فمن عرف كيفية الموازنة بين العالمين بل العوالم الثلاث يعلم تأويل الاحاديث و تعبير الرؤيا.<sup>۱</sup>

### ۳. به سبب تفاوت در میزان شهود، تأویلات افراد از یکدیگر متفاوت است

از دید سهروردی و بسیاری از اندیشمندان اسلامی به سبب ذو بطون بودن آیات قرآنی، میزان ادراک افراد از آن متفاوت است. عالمان دینی بر این باورند که علی‌رغم تکثر و تنوع فهم‌ها، آیات دارای حقیقت واحده‌ای هستند که هر کدام از اندیشمندان به مقدار توان معنوی و فکری خود به آگاهی از بواطن آن راه می‌یابد.

شیخ بر این باور است که هر شخصی که بر سفره قرآن می‌نشیند، او به اندازه توان و قدرت دریافت خود می‌تواند از قرآن دریافت کند و به سبب تفاوت درک و دانش افراد میزان دست‌یابی به حقیقت این متن مقدس نیز مختلف و متفاوت است. او در رساله کلمة/التصوف می‌گوید: «اقرأ القرآن كأنه ما انزل آلا في شأنك فقط».<sup>۲</sup>

از این سخن سهروردی می‌توان دریافت که وی قرآن را به چشم یک اثر رمزی می‌بیند و معانی باطنی قرآن را به عدد انفس خلاق می‌داند؛ معانی که هر کس به تناسب فهم و ادراک باطنی خویش از آن برخوردار می‌شود. سهروردی در واقع معنای کلام خدا را نامحدود فرض می‌کند و گویی سفارش می‌کند که با تبدیل ظاهر آیات به وقایع و تجارب درونی، هر کس باید اقتضای حال خویش را در آیات قرآن کریم دریابد.<sup>۳</sup>

۱. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۳۰۲.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، کلمة التصوف، مجموعه مصنفات، ج ۴، ۱۳۹.

۳. محمدی، محمدعلی، تأویل از دیدگاه سهروردی، ص ۹۸-۱۰۷.

## سهروردی و تأویل آیات مربوط به نفس

### جایگاه نفس در نظام نوری سهروردی

در نظام نوری سهروردی انوار دارای مراتب مختلفی هستند که در مرتبه اول آن نورالانوار و مبدأ هستی قرار دارد و در مرحله دوم انوار قاهره طولی و در مرحله سوم انوار قاهره عرضی و ارباب انواع، و سرانجام در مرحله بعدی انوار اسفهبديه قرار می‌گیرند و انوار اسفهبديه همان نفوسند که یا فلکی هستند و یا انسانی.

تفاوت نفس و عقل، در تعلق یکی از آن دو به بدن، و تجرد کامل آن دیگری از بدن است. سهروردی با استناد به قرآن معتقد است، مفارقات با وجود شباهت در غیرجسمانی بودن در تعلق و تدبیر جسم و بدن متفاوتند. از نظر شیخ عقول و نفوس ناطقه اگر چه در غیرمادی بودن و در غیرقابل مشاهده و غیرقابل تقسیم بودن با یکدیگر مشارکند؛ ولیکن یک تفاوت مهم دارند و آن اینکه بر خلاف عقول، نفوس مدبّر اجسامند. عقول از جمیع وجوه از جسم و ماده مجردند؛ ولی نفس از جهت تدبیر جسم علاقه و وابستگی‌ای به اجسام دارد. سهروردی با استناد به آیاتی از سوره نازعات این تقسیم‌بندی خود را به تأیید نهایی می‌رساند. او معتقد است آیه چهارم سوره نازعات که می‌فرماید: «فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا» اشاره به عقول دارد که هیچ‌گونه تعلقی به اجسام ندارند و معتقد است این آیه که می‌فرماید: «فَالْمُدْبِّرَاتِ أَمْرًا» اشاره به نفوس دارد که امر تدبیر اجسام را بر عهده دارند.<sup>۱</sup>

سهروردی در تأویل آیه شصت و چهارم از سوره مائده: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» مراد از دو دوست الهی را عقل و نفس معرفی می‌کند و می‌نویسد: «مفارق منقسم می‌شود به عقل و نفس و عقل مبدأ نفس است و به نور حق تعالی و بهای او تدبیر جرم می‌کند و

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، *الالواح العمادیه*، مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۶۹.

عقل و نفس هر دو دست‌انداز آن حق تعالی که این هر دو مبسوطه‌اند؛ «بل یداه مبسوطان»، یعنی ممنوع از فیض نیستند.<sup>۱</sup>

سهروردی مبدعات را به دو گروه عقول و نفوس تقسیم می‌کند. شیخ با استناد به آیات مختلف از کتاب تنزیل نفس را به دو دسته تقسیم می‌کند: نفوس متصرفه در سماویات و نفوس متصرفه در ارضیات و برای اثبات این سخن خود به آیه چهارم و هفتم سوره فتح: «وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» استشهاد می‌کند. شیخ با استشهاد به آیه کریمه در تعریف نفس ناطقه می‌نویسد: «و حدّ النفس الناطقة أنّها جوهر، غیر جسم، من شأنها أن تدرك المعقولات، و تنصرف في الأجسام. و هی نور من أنوار الله تعالی، القائمة لا في عين. فسبحان، فاعل العجائب، مبدع الهویات، و مظهر الآيات، إله العوالم، واهب الحياة، له الأمر، و إليه الإياب، «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون: ۱۴).<sup>۲</sup>

سهروردی با استشهاد به قرآن کریم برای نفس انسانی، اسامی متفاوتی معرفی کرده است: «اکنون بدان که این همه که برشمرديم تویی و حقیقت تست و ترا چندین نام است:

۱. «نفس» خوانند، چنان‌که حق تعالی در قرآن مجید فرموده: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر: ۲۸)؛
۲. و «کلمه» خوانند چنان‌که گفت: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱). و کلمه طیبه و نفس مطمئنه یکی معنی دارد هم چنان‌که تا نفس ما مطمئنه نشود، «ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ» در حق او درست نیاید، و تا کلمه طیبه نباشد، «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» در شأن او ممتنع بود؛

۱. همان، ج ۳، ص ۱۶۳.

۲. همان، ج ۴، ص ۵۴.

۳. و «روح» خوانند چنان‌که گفت: «و روح منه» (نساء: ۱۷۱)؛
۴. و «لوامه» خوانند چنان‌که فرمود: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (القیامه: ۲)؛
۵. و «اماره» خوانند چنان‌که فرمود: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ»<sup>۱</sup> (یوسف: ۵۳).

### حدوث نفس

در باب حدوث و قدم نفس، فلاسفه اسلامی نظرات متفاوتی ارائه کرده‌اند و سهروردی حدوث نفس قبل از بدن را امری ناممکن و محال می‌داند. استدلال شیخ این است که اگر گفته شود نفس قبل از بدن وجود داشته، از دو حال خارج نیست؛ یا باید گفت که نفس قبل از آمدن و وجود یافتن بدن متکثر بوده که این امری محال است؛ زیرا تکثر و اختلاف به وسیله افعال و انفعالات و ادراکات بدون بدن امکان ندارد و اگر گفته شود که نفس واحد بوده، معنایش این است که همه ابدان انسان‌ها یک نفس داشته باشند و تالی فاسد این سخن آن است که وقتی انسانی چیزی را درک کرده، همه انسان‌های دیگر نیز همان چیز را درک کنند و این خارجاً باطل است و اگر گفته شود نفس بعد از وحدت انقسام یافته، لازمه‌اش این است که جرم باشد و ثابت کردیم سابقاً که جسم نیست.

سهروردی در این میان تنها یک سخن را می‌پذیرد و آن حدوث نفس با بدن است و در انتخاب این رأی استناد به قرآن و آیات مربوط به نفخ روح می‌کند؛ آیاتی چون: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (سجده: ۹)؛ «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹)؛ (ص: ۷۲)، که با دمیدن روح، این بدن خلقت جدیدی می‌یابد. سهروردی هم‌چنین برای اثبات این عقیده خود به داستان خلقت حضرت عیسی (ع) در قرآن استناد می‌کند که فرمود: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا» إلی قوله: «لِأَهَبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا» (مریم: ۱۷-۱۹).

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، *بستان القلوب*، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۳۷۲.

## غیرجسمانی بودن نفس

سهروردی برای اثبات غیرجسمانی بودن نفس یا کلمه در کلمة/التصوف به آیات متعددی از قرآن استناد می‌کند. آیه بیست و هفتم و بیست و هشتم از سوره فجر: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً»؛ آیه چهارم از سوره معارج: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ»؛ آیه پنجاه و پنج از سوره قمر: «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ»؛ آیه چهل و چهار از سوره احزاب: «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ»؛ آیه چهل و هشتم از سوره حج: «وَإِلَى الْمَصِيرِ»؛ آیه سی‌ام از سوره قیامت: «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ»؛ آیه دوازدهم از سوره قیامت: «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ»؛ آیه هشتم از سوره نجم: «دَنَا فَتَدَلَّى» از جمله آیاتی است که شیخ به آن استشهاد کرده است.<sup>۱</sup>

سهروردی با استناد و استدلال به آیات مذکور بر این نکته پای می‌فشارد که عندیت و حضور نزد خداوند، حضوری جسمانی و مادی نیست؛ بلکه این تعبیرات در آیات متعدد حاکی از قربی معنوی و غیرجسمانی است. یعنی چون خداوند جسمانی نیست، حضور نزد او نیز حضوری غیرجسمانی است. سهروردی از این آیه، غیرجسمانی بودن نفس را نتیجه گرفته است.

شیخ در اثبات غیرمادی بودن نفس علاوه بر استناد به آیات مذکور، به حدیث نبوی معروف نیز استشهاد کرده است که فرمود: «ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی»، یعنی من نزد پروردگارم می‌روم و در مهمان‌سرای قدس و محفل انس حضرت حق مهمان می‌شوم و او از من پذیرایی کرده، اطعام و اسقایم می‌کند.

سهروردی از این روایت نیز چون آیه شریفه چنین اثبات می‌کند که مراد اطعام و اسقای جسمانی و مادی نیست و مهمانی و حضور نفس نبی حضور و نزدیت غیرجسمانی است.

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، کلمة التصوف، مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۱۱۰.

## بقای نفس

شیخ اشراق به مانند مشائیان بقای نفس را پس از مرگ تن پذیرفته است، منتهی دلیل آنان را مردود دانسته و خود دلیل دیگری در *حکمة الاشراق* اقامه کرده است. و همان را در *الألواح العمادیه* (بند ۷۷) و *کلمة التصوف* (بند ۳۷) آورده و با آیات متعددی مورد تأیید قرار داده است. شیخ اشراق در *الألواح العمادیه* (بند ۸۱) مرگ را ولادت کبرای انسان می‌داند. چه، نفس، با رهایی از تن، زندگی ابدی می‌یابد.

سهروردی در *حکمة الاشراق* در استدلال بر بقای نفس پس از بدن می‌گوید، نفس جوهری است غیر منطبع و مابین با بدن، و تنها علاقه‌ای که بین بدن و نفس وجود دارد، علاقه شوقیه است که علاقه‌ای است اضافیه، و علاقه اضافیه اضعف علاقات است و لذا با وجود علت نفس، فنای بدن هیچ اثری در بقای نفس نخواهد داشت. فنای نفس تنها موجب بطلان آن اضافه خواهد شد و اگر بقای نفس متقوم به آن اضافه باشد، لازمه‌اش آن خواهد بود که جوهر متقوم به اضعف اعراض شود و این محال است.

سهروردی برای بیان عدم تغییر نفس به قرآن کریم استدلال می‌کند و با تعبیر دلیل از آیات مربوطه نام می‌برد: «و من الدلیل علی بقائها من التنزیل مثانی، منها: قوله: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ بِذَوَاتِهِمُ الْمَدْرَكَةِ» «عِنْدَ رَبِّهِمُ الْمُتَبَرِّئُ عَنِ الْحَيِّزِ وَالشَّوَاغِلِ الْجَسَدِيَّةِ، «يُرْزَقُونَ» الْأَنْوَارِ الْإِلَهِيَّةِ، «فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (آل عمران: ۷۰-۶۹)؛ من اللذات العلویة و البهجة القدسیة. و یشیه قوله: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره: ۱۵۴)؛ و مما ورد فی التنزیل من المثانی فی عودها، قوله: «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (القیامه: ۱۲) و یشیه قوله: «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ» (القیامه: ۳۰)؛ و قوله: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ» (فجر: ۲۸-۲۷)؛ و یشیه قوله: «إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعِي» (علق: ۸).<sup>۱</sup>

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، *الألواح العمادیه*، مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۸۱.



شیخ با اشاره به کلام نبوی که فرمود هر کس که بمیرد، قیامتش بر پا خواهد شد، به آیات سوره تکویر استناد می‌کند و با بیانی تأویلی معتقد است، مراد از آسمانی که شکافته می‌شود، مغز و افکار اوست و مراد از نجومی که فرو می‌ریزد، حواس او و مراد از شمسی که به تاریکی می‌رود، قلب وی و مراد از شترانی که رها می‌شوند، پاهای انسان و مراد از زمینی که متزلزل می‌شود، بدن و مراد از وحوش قوای او و مراد از جبال استخوان‌های انسان است. و شیخ با این سخن به این نکته نظر دارد که با مرگ هر انسان تنها برخی از شرایط او تغییر می‌یابد و نفس او باقی است. و در این بیان به آیه قرآن استشهاد می‌کند: «و یشهد بذلک منی من التنزیل و هو قوله: وَ لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى (انعام: ۹۴)؛ أی نفوسکم التي تجرّدت عن آلائها فهي عائدة وحدها یتنیه قوله: «وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» (مریم: ۹۵).<sup>۱</sup>

### احوال نفس پس از مفارقت از بدن

سهروردی از جمله فیلسوفانی است که نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء معرفی کرده است و لذا به بیان حالات نفس پس از مفارقت از بدن پرداخته و با استشهاد به آیات مختلف به اثبات مراد خود پرداخته است. شیخ از جمله در رساله *یزدان‌شناسی* با استناد به آیات قرآنی در بیان حال نفس پس از مفارقت می‌نویسد: «قال الله تعالى: وَ أَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَمِنَ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ» (هود: ۱۰۸)؛ و دیگر جای می‌گوید: «كُلًّا إِنَّا كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يُشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ» (مطففین: ۱۸-۲۱)؛ و دیگر جای می‌گوید: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۴-

۵۵). و امثال این آیه در قرآن بسیار است و در زیر هر لفظی معانی و حکم فراوان و جز راسخان در علم و محققان در حکمت نشناسند.<sup>۱</sup>  
سهروردی عوالم را بر چهار دسته تقسیم کرده است:

اول: عالم انوار قاهره؛ که انوار قاهره یا طولی هستند و یا عرضی که همان عقول و فرشتگانی هستند که ویژگی‌های مادی و جسمانی ندارند و از شئون الهی به حساب می‌آیند. این فرشتگان مقرب الهی نور محض هستند و ذات خود را بی‌واسطه ادراک می‌کنند؛

دوم: عالم انوار مدبّره؛ انوار مدبّره تدبیرکننده عالم افلاک و جهان انسانند و خود در عالم مافوق قمر قرار دارند و از انوار طولی و عرضی ضعیف‌ترند؛

سوم: برزخیان؛ که عالم حس و عالم اجسام است که هم اجسام فلکی و هم اجسام عنصری را شامل است. این عالم تحت قمر قرار دارد؛

و چهارم: عالم صور معلّقه؛ که همان عالم مثال است. نفوس متوسط به بهشت این عالم و اشقیاء در جهنم این عالم جای می‌گیرند.

سهروردی در واقع با ابداع عالم مثال که خود آن را عالم اشباح مجرد نام نهاده به معمای کیفیت وجود برزخی و نحوه ثواب و عقاب انسان پس از مرگ و بسیاری از مسایل مانند آن پاسخ گفته است.<sup>۲</sup>

### نفوس فلکی

در کلام سهروردی تفاوت عقل با نفس در تصرف و عدم تصرف در بدن است. ویژگی نفس تصرف در بدن است. سهروردی با تأویل دسته‌ای از آیات قرآنی به تقسیم نفس به نفس فلکی و انسانی می‌پردازد. او با تأویل آیه چهارم و هفتم سوره فتح: «وَلِلَّهِ

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، *یزدان‌شناسی*، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۴۴۰.

۲. شهرزوری، شمس‌الدین، *شرح حکمة الاشراف*، ص ۵۴۹.

جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، نفوس را از جنود الهی می‌داند که برخی از آن جنود به تدبیر سماویات می‌پردازند و برخی دیگر به تدبیر ارضیات و قسم اول همان نفوس فلکی‌اند. شیخ با استناد به آیه بیست و هشتم سوره نساء: «وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» ارضیات که عدل آنها در مزاج انسان است را بسیار ضعیف معرفی می‌کند که طبق آیه هفتاد و سوم از سوره حج: «وَ إِنْ يَسْأَلُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا، حَتَّىٰ تَوَانُ دُورَ نَمُودِنِ حَشْرَهَايَ رَا از خود ندارند و نفوس مدبیره ارضیات چنین موجوداتی را تدبیر می‌کنند. و در هیاکل سماوی به سبب ثابت بودن صورشان از هرگونه ضعف و فساد بدورند و لذا با استناد به آیه دوازدهم از سوره نبا: «وَ بَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا» از آنها به شداد تعبیر شده است. و طبق آیه ششم از سوره تحریم: «عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاطٌ» فرشتگان مأمور بر آنها نیز به سبب عدم التفات به مآدود و عدم اشتغالاتشان کاملاً تغییرناپذیر و ثابتند و دقیقاً طبق آنچه به آنان امر می‌شود، بدون هیچ کاستی و نقصان عمل می‌کنند و به همین سبب از این دسته از نفوس فلکی و سماوی به ملائکه غلاظ تعبیر شده است.<sup>۱</sup>

سهروردی با استناد به: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶)، بر این نکته تأکید می‌کند که نفوس فلکی به سبب شوق دائم و عشق ثابت خود دائم در اطاعت کاملند و هرگز ملالت و خستگی در آنان مشاهده نمی‌شود. و با استناد به آیه: «فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَ هُمْ لَا يَسْأَمُونَ» (فصلت: ۳۸)، اشاره به این معنا می‌کند که عنایت مذکور در این آیه به سلب حیز از نفوس سماویة، و عدم شواغل آنان اشاره دارد.<sup>۲</sup>

سهروردی معتقد است مراد قرآن از کتاب و امّ الكتاب که همه وقایع از قبل در آن ثبت و ضبط است، همین نفوس فلکی هستند. سهروردی با استناد به آیه بیست و دوم از سوره حدید: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، *الالواح العمدیة*، مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۷۷.

۲. همان.

نَبْرَاهَا»؛ آیه سی و نهم از سوره رعد: «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»؛ آیه پنجاه و دو و پنجاه و سوم قمر: «وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ»؛ «وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَنْطَرٌ»؛ اثبات می‌کند که نفوس فلکی به لوازم حرکات خود و به ماکان و مایکون آگاهی دارند.

شیخ با اشاره به آیه پنجاه و نهم از سوره انعام: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» و آیتی از سوره عبس که فرمود: «فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ» بیان می‌کند که منظور از صحف و کتب الهی کتاب‌هایی از جنس کاغذ و پوست نیست؛ بلکه مراد چیزی است که متناسب و شایسته ملکوت ربوبی باشد و منظور عقول مدرکه و نفوس مدبره هستند که از جنس عنصریات پاکیزه و از علایق آن مبرایند.<sup>۱</sup>

### سیر تکاملی و تنازلی نفس

یکی از اصول مهم در حکمت نوری سهروردی این است که هرچه نفس از شواغل جسمانی فارغ شده و به طهارت و پاکی روی نهد، حظ بیشتری از نور خواهد داشت. شیخ در بیان این معنا به آیه ۲۵۷ از سوره بقره: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»؛ آیه ۱۶ سوره مائده: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ» استناد کرده است و با تمسک به آیه ۵۶ سوره مائده معتقد است هر نفسی که طاهر شود و وارد در وادی نور، داخل در حزب الهی شود که غالب و هم رستگار است.<sup>۲</sup>

شیخ اشراق معتقد است نفسی که به طهارت روی آورد، به شجره طیبه‌ای تبدیل می‌شود که منشأ نورافشانی و برکت می‌شود. شیخ در این ادعای خود نیز به آیه ۸۰ سوره یس: «الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا»؛ و آیه ۷۱ واقعه: «أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ»؛ و آیه ۲۰ سوره مومنون: «وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ»؛ آیه ۳۵ سوره نور: «يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ» و آیات دیگر استناد می‌کند.<sup>۳</sup>

۱. همان، ص ۸۶.

۲. همان، ص ۹۲.

۳. همان، ص ۹۴.

در نگاه شیخ اشراق نفوس انسانی در صورت کسب طهارت توان بهره‌مندی از منبع انوار را پیدا خواهد کرد، چنان‌که در این معنا به آیات مربوط به داستان حضرت موسی (ع) استناد کرده است که: «إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا» (طه: ۱۰) و ترک اهل کردن حضرت موسی در اینجا کنایه از ترک حواس ظاهره و باطنه است، کما قیل: «فَاخْلَعُ نَعْلَيْكَ (طه: ۱۲) و مراد از دور افکندن پاپوش در اینجا نیز جدایی و فراغت از همه تعلقات خاکی و جسمانی است.

شیخ معتقد است قوه خیال سبب می‌شود که نفس از ادراک معقولات باز ماند و منامات بر او مشوش گردد و در نتیجه در وقوف بر حقایق ناتوان شود؛ شیخ در *الوواح عمادی* می‌نویسد: «و مخیله چون روی به چیزهای محسوس نهد و نقل کند از چیزی به چیزی نفس را باز دارد از ادراک معقولات و برو مشوش گرداند منامات، چنان‌که در قرآن آمد در حدیث منامات: «وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ» (اسراء: ۶۲) و اوست که چیزها به هم درآمیزد و چیزهای درست را مشوش گرداند. آیتی دیگر: «كشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ» (ابراهیم: ۲۶)، زیرا که پیوسته در حرکت است که به هیچ وقت قرار نگیرد»<sup>۱</sup>.

از نگاه سهروردی میان عقل و نفس جبل حائلی وجود دارد به نام عالم خیال که با رشد و تعالی نفس و غلبه انوار قدسی، این کوه حائل فرو می‌ریزد و نفس به عقل متصل می‌شود. شیخ با این بیان به تأویل آیه ۱۴۳ از سوره اعراف: «قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» (اعراف: ۱۴۳) می‌پردازد و معتقد است این آیه در صدد بیان این معناست که عالم خیال همواره در دگرگونی و تغییر است و اگر این جبل ثابت و مستقر شود، تو قادر بر مشاهده خواهی بود و وقتی تجلی ربوبی بر این انوار صورت گرفت، آن‌گاه این جبل حائل از هم فرو

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، *الوواح عمادی*، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۱۸۸.

خواهد گسست. چنان‌که در آیه سوره فرمود: «فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳).

سهروردی هم‌چنین با تأویل آیه یازدهم از سوره انفال: «وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُم رِجْسَ الشَّيْطَانِ» معتقد است مراد از سماء عالم عقلی و مراد از آب علوم و انوار است و نفوس با این ماء علوم و انوار، خود را از ادناس عالم خاک و شواغل هیولانی و علایق ظلمانی تطهیر می‌کنند.

شیخ اشراق در تأویل «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا لِّنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا» معتقد است مقصود از ماء طهور در این آیه معارف و انوار یقین است و مراد از سرزمین مرده نفس جاهله است که با آن معارف و انوار یقین حیات و طراوت می‌یابد.<sup>۱</sup>

از نظر سهروردی نفوس انسانی با توغل در محسوسات و جسمانیات از نور بی‌بهره شده و گاه خود به شجره‌ای خبیثه مبدل می‌شوند و سهروردی در این مقام به آیه بیست و ششم از سوره ابراهیم استناد کرده است: «كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ» زیرا که پیوسته در حرکت است که به هیچ وقت قرار نگیرد. و این مخیله است که کوه حایل است میان عالم عقلی و نفوس ما. بینی که موسی چون طلب رؤیت کرد، گفتند: «وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ»، اگر چنان‌که به جای خود قرار گیرد، باشد که مرا بینی که این کوه پیوسته در حرکت است و شاغل نفس است، و چون سانح قدسی به عالم تخیل رسید او را قهر گردانید، چنان‌که گفت: «فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا». (اعراف: ۱۴۳).<sup>۲</sup>

سهروردی از جمله در لوح چهارم از *الوواح العمادی* با تمسک به آیات مختلف قرآن به بیان حالات نفس ناپاک در عوالم پس از دنیا می‌پردازد که این دسته از نفوس به

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، *الوواح العمادیة*، مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۹۸-۹۷.

۲. همان، ص ۹۶-۹۵.

سبب جهل و تاریکی در این جهان در عالم دیگر نیز از نور و بینایی بی‌بهره و محروم خواهند ماند:

شیخ با استناد به آیه هفتاد و چهارم از سوره اسراء: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا»؛ آیه چهل و پنجم از سوره حج: «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ»؛ آیه پانزدهم از سوره مطفین: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ»؛ آیه یکصد و شصت و یکم سوره بقره: «وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ»؛ آیه یکصد و شصت و نهم سوره بقره: «وَ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَا يُزَكِّيهِمْ»؛ آیه یکصد و شصت و شش سوره بقره: «وَ تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ»؛ آیه چهل و هشتم و چهل و نهم از سوره زمر: «وَ بَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ»؛ و «وَ بَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا كَسَبُوا»؛ آیه یکصد و شش و یکصد و هفتم از سوره هود: «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» و آیاتی مانند آن به حالات نفوس خبیثه پس از مفارقت از بدن و در عالم دیگر می‌پردازد.<sup>۱</sup>

### نفس اماره

داستان گاو بنی اسرائیل یکی از داستان‌های معروف قرآنی است و سهروردی حکایت اوصاف و ویژگی‌ها و سرگذشت ذبح آن را به نفس اماره انسانی تأویل کرده است. او می‌گوید عشق مهمان شریفی است که در هر شهر و وادی وارد نمی‌شود، مگر آن‌که برای او گاوی قربان شود و این گاو که به وقت قدوم سلطان عشق زیر پای او قربانی می‌شود، همان نفس اماره است که باید برای ورود او ذبح شود.

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، یزدان‌شناخت، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۴۴۳.

سهروردی در باب این تأویل خود می‌گوید: «عشق بنده‌ای است خانه‌زاد که در شهرستان ازل پرورده شده است و سلطان ازل و ابد شحنگی کونین بدو ارزانی داشته است و این شحنه هر وقتی بر طرفی زند و هر مدتی نظر بر اقلیمی افکند. و در منشور او چنین نبشته است که در هر شهری که روی نهد، می‌باید که خبر بدان شهر رسد، گاوی از برای او قربان کنند که: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً»، و تا گاو نفس را نکشد، قدم در آن شهر نهد. و بدن انسان بر مثال شهری است، اعضای او کوی‌های او و رگ‌های او جوی‌هاست که در کوچه رانده‌اند، و حواس او پیشه‌وران‌اند که هر یکی به کاری مشغول‌اند».<sup>۱</sup>

سهروردی این کلام قرآن را در باره گاو بنی‌اسرائیل که: «صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسْرُ النَّاطِرِينَ» را چنین تأویل کرده است که: نفس انسانی رنگ و آبی خوش دارد، دارای رنگ زرد روشنی است که هر بیننده را به خود جذب می‌کند و مایه خوشی و شادمانی او می‌شود.

شیخ این آیه قرآن در وصف گاو بنی‌اسرائیل که فرمود: «لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ» را چنین تأویل کرده است که نفس آدمی نه آن پیر مصلحت‌اندیش است که اندیشه و تعقل کند و مورد مراجعه و مشورت قرار گیرد و آن جوان مجنون است که قلم تکلیف از او بردارند.

شیخ در تأویل این آیه شریفه که فرمود: «لَا ذُلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْتَ مُسَلَّمَةً لَا شَيْبَةَ فِيهَا»، می‌گوید: این نفس آدمی نه به آهن ریاضت زمین بدن می‌کند تا در او تخم عمل کاشته شود و نه با دلو اندیشه آب علم از چاه استنباط بالا می‌کشد و چنین گاو باید که به وقت ورود عشق قربان شود، والا سلطان عشق بر وادی دل و جان آدمی ورود نخواهد کرد.<sup>۲</sup>

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، فی حقیقه العشق، مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۲۹۰.

۲. همان.



### خلیفة الهی

شیخ شهاب‌الدین سهروردی با استناد به آیات مختلف از کتاب تنزیل به اثبات این معنا می‌پردازد که نفس ناطقه انسانی در صورت کسب طهارت لازم و به شرط ترقی در مدارج سلوک رحمانی به مقامی نایل می‌شود که جانشین و خلیفه الهی بر زمین خواهد شد. شیخ با استناد به آیه یکصد و شصت و پنجم از سوره انعام: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ»؛ آیه بیست و هشتم از سوره بقره: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»؛ و آیه بیست و پنجم از سوره ص: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» به اثبات این سخن خود می‌پردازد.<sup>۱</sup>

از نظر سهروردی زمین هرگز از حجت و خلیفه الهی که حکیمی متألّه باشد، خالی نبوده و نخواهد بود و عالم همیشه از چنین حجت کاملی برخوردار است. او در مقدمه حکمة الاشراف می‌نویسد: «بل العالم ما خلا قطّ عن الحكمة و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البينات، و هو خليفة الله في ارضه و هكذا يكون ما دامت السماوات و الارض».<sup>۲</sup>

شیخ اشراق در بیان اقسام حکما و متألّهان بیان می‌کند که شایسته‌ترین فرد نسبت به خلافت الهی، آن کسی است که هم اهل حکمت و دانش باشد و هم متألّه باشد و اگر در زمانی این دو با هم به نحو کامل جمع نشوند، همواره برای شایستگی خلافت الهی تألّه مقدم تر است: «فان اتفق في الوقت متوغل في التأله و البحث، فله الرئاسة و هو خليفة الله... و لا يخلو الارض عن متوغل في التأله أبدا، و لا رئاسة في ارض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله. فان المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه».<sup>۳</sup>

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، الواح عمادی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۱۹۴.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراف، ص ۱۱.

۳. همان، ص ۱۲.

مراد سهروردی از ریاست و خلیفه‌الهی که حجت‌الهی از آن برخوردار است، قدرت و غلبه ظاهری نیست. او معتقد است، حتی ممکن است خلیفه‌الهی در ظاهر مقهور و یا مخفی باشد؛ اما در واقع خلافت‌الهی از آن اوست و جهان بر محوریت او دایر است و سیاست مدن نیز اگر مطابق با تدبیر آنان تنظیم شود، خلایق از حیاتی نورانی برخوردار خواهند شد و در صورت عدم استیلا و مدیریت خلیفه‌الهی ظلمت و تاریکی بر جهان غالب خواهد شد. او می‌نویسد: «و لست اعنی بهذه الرئاسة التغلب، بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا مكشوفاً، و قد يكون خفياً، و هو الذي سمّاه الكافّة «القطب». فله الرئاسة و ان كان في غاية الخمول و اذا كانت السياسة بيده، كان الزمان نوريًا و اذا خلا الزمان عن تدبير الهی، كانت الظلمات غالبية»<sup>۱</sup>.

از نگاه سهروردی نفوس کامله به مراحل از رشد و ترقی می‌رسند که به سبب شدت اتصال با عالم عقول و فرشتگان‌الهی به اندک تأملی تحصیل معقولات کنند و از قوت حدسی برخوردار شوند که بی‌تفکر گره‌های علمی بر آنان گشوده شود و چنین نفوس قدسی و کاملی به نهایت نادرند و امثال آنان به ندرت یافت شود. و چنین نفوس مقدسی که بس کمیاب و نادرند خلیفه‌های خداوند بر زمینند.<sup>۲</sup>

شیخ اشراق معتقد است انسان کاملی که هم در دریافت‌های عقلی و هم در ادراکات عرفانی به مراحل بالای کمال و تعالی رسیده باشد، خلیفه‌الهی است و شایستگی راهبری نفوس را به سوی نورالانوار داراست و بسیاری بر این عقیده‌اند که همین سخن سهروردی خود دلیل بر تشیع اوست، چون مطابق قاعده‌ای که او ارائه می‌دهد، تنها کسانی شایسته زمامداری امورند که کامل‌ترین مردم در دانش و در سلوک روحانی باشند و این ویژگی به شهادت همه تاریخ در ائمه معصومین بیش از هر گروه دیگری مجتمع بوده است.

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، ص ۱۲.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، یزدان شناخت، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۴۴۷.

## نتیجه

سهروردی مثل بسیاری از عرفا و فلاسفه معتقد است، ظواهر قرآن تنها رویه و پوسته‌ای از حقایق است و لب و لباب حقایق قرآنی در بواطن آن مکنون است از نظر شیخ اشراق برای دریافت حقیقت پیام آسمانی تأویل آیات قرآنی امری واجب و ضروری است؛ ولکن همه کس را یارای ورود به این ساحت مقدس نیست و یکی از ضروری‌ترین مقدمات آن سیر و سلوک معنوی است و برای راه‌یابی به ساحت قدسی حقایق و حیانی باید طهارتی شایسته تحصیل کرد که: «لا یمسه الا المطهرون». سهروردی تصریح می‌کند که او با تحمل ریاضات و دریافت مشاهداتی ملکوتی بر بخشی از اسرار مکنون کتاب الهی آگاهی یافته است و در واقعه‌ای عرفانی حقایقی و حیانی به وی آموختند که با آن نعمت عرفانی به تأویل آیات مختلف قرآن عالم شده است.

سهروردی در آثار مختلف خود به تأویل بسیاری از آیات قرآن پرداخته است و خود بر این نکته تأکید و تصریح کرده است که ملاک درستی اندیشه‌ها، تطبیق با قرآن است و هر سخنی که با آموزه‌های و حیانی قرآن تطبیق نداشته باشد، کلامی بیهوده و لغو است و اعتقاد به آن فرجامی جز ضلالت و گمراهی نخواهد داشت.

شیخ اشراق با تأویل آیات مختلف قرآن به اثبات و تعیین جایگاه نفس در نظام خلقت نوری پرداخته و ضمن بیان ویژگی‌ها و انداز از نفس اماره راه، تربیت و تکامل نفس را بیان می‌کند و با بیان فرجام نفوس در عالمی پس از مفارقت بدن، نتیجه می‌گیرد که بهترین و کامل‌ترین نفوس به عنوان خلیفه‌های الهی همواره در زمین بوده و هستند و اگرچه این امام گاهی ظاهر و گاهی غایب است، ولکن زمین هرگز از این امام کامل، خالی نخواهد بود.

## منابع

- قرآن کریم
- ابن رشد، فصل المقال فی مابین الشریعه و الحکمہ من الاتصال، تحقیق عبدالحمید همو، دمشق، دار معهد للطباعه و النشر والتوزیع، ۱۹۹۶م.
- ابن منظور، محمد ابن مکرم، لسان العرب، نشر ادب حوزه، قم ۱۳۶۳ه ش.
- آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، تحقیق علی عبدالباری عطی، چاپ اول، بیروت ۱۴۱۵ق.
- پورحسن، قاسم، هرمنوتیک تطبیقی، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران ۱۳۹۲.
- سهروردی، شهاب الدین، حکمة الاشراف، تصحیح هانری کرین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۳.
- ۱، المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- ۲، فی اعتقاد الحکماء، مجموعه مصنفات، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- ۳، قصه الغریبه الغریبه، مجموعه مصنفات، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.

- ۴، پرتونامه، مجموعه مصنفات، ج ۳، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- ۵، الواح عمادی، مجموعه مصنفات، ج ۳، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- ۶، بستان القلوب، مجموعه مصنفات، ج ۳، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- ۷، یزدان شناخت، مجموعه مصنفات، ج ۳، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- ۸، اللواح العمادیه، مجموعه مصنفات، ج ۴، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- ۹، کلمة التصوف، مجموعه مصنفات، ج ۴، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- ۱۰، حقیقة العشق، مجموعه مصنفات، ج ۳، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- شهرزوری، شمس الدین، شرح حکمة الاشراف، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران ۱۳۷۲.

- شیخ رئیس ابن سینا، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، دارالعرب، چاپ دوم، قاهره ۱۳۲۶ق.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت ۱۹۸۱م.
- \_\_\_\_\_، *تفسیر القرآن الکریم* (صدرا)، تحقیق محمد خواجو، انتشارات بیدار، چاپ دوم، قم ۱۳۶۶.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، قم ۱۴۱۷ق.
- \_\_\_\_\_، *قرآن در اسلام*، به اهتمام سید هادی خسروشاهی، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۸.
- کرین، هانری، *تاریخ فلسفه ایران*، ترجمه اسدالله مشیری، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۵۲.
- کلباسی، حسین، *عقل فعال در رسائل تمثیلی ابن سینا*، به اهتمام قاسم پورحسن، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران ۱۳۹۲.
- محمدی، محمدعلی، *تأویل از دیدگاه سهروردی*، مجله حقوقی و قضائی دادگستری، شماره ۱۸، سال ۱۳۷۷.
- معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، مؤسسه نشر اسلام، قم ۱۴۱۵ق.
- نصر، سیدحسین، *معرفت جاودان؛ مجموعه مقالات*، به اهتمام سید حسین حسینی، مهر نیوشا، تهران ۱۳۸۶.
- یوسفی، محمدرضا؛ *حیدری جونقانی، الهه، تأویلات بدیع سهروردی از آیه نور*، فصلنامه دانشگاه قم، ش ۶۵، سال ۱۳۹۴.

## حکمت نامه مفاخر

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۲۸

### تأثیر تأویل نوری غزالی در مشکوٰۃ الانوار بر مراتب نور در اندیشه شیخ اشراق

دکتر حسن بلخاری قهی\*

#### چکیده

در نگاه اول سخت می‌نماید میان فلسفه‌ستیزی چون محمد غزالی با حکیم فیلسوف چون شیخ اشراق رابطه ایجاد نمودن و به ویژه از تأثیر و تأثر این دو سخن گفتن. اما می‌دانیم غزالی در المنقذ، راه و طریقت خود را که همانا بر حق دانستن عرفان و تصوف است، بیان نموده و شیخ اشراق نیز حکمت را در پناه اشراق و تاله جستجو می‌کرده؛ پس امکان ارتباط می‌تواند موجود باشد، هر چند شیخ در آثار خود بر این ارتباط یا در اصل تأثیرپذیری اشاره نکرده باشد. این مقاله شرح تأثیر آرای غزالی بر شیخ اشراق در مسئله مراتب انوار است.

**کلیدواژه:** شیخ اشراق، امام محمد غزالی، مراتب نور، مشکوٰۃ الانوار، تأویل.

#### مقدمه

در میان آثار حکیم فلسفه‌ستیز فرهنگ اسلامی - ایرانی یعنی امام محمد غزالی، مشکوٰۃ الانوار جایگاهی متفاوت و بسیار خاص دارد. برخی آن را شاهکار امام محمد

\*. استاد دانشگاه تهران و رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. (anjomanmafakher@yahoo.com)

می‌دانند و برخی نیز در انتساب این اثر به او تردید دارند. گرچه در این دو قول، قول انتساب مشکوة الانوار به امام محمد قوی‌تر و مقبول‌تر است، لیک قصد این سخن، بحث در باب این معنا نیست. تقریباً تمامی متفکران و حکمت‌شناسان فرهنگ اسلامی، پذیرفته‌اند که غزالی گرچه در *المتقند* روش تأویلی اسماعیلیه را نفی و رد کرده؛ اما در *مشکوة الانوار* با رویکردی صوفیانه به تأویل مشهورترین آیه قرآن در باب نور: «اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا 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»<sup>۱</sup> و نیز روایتی در باب نور پرداخته، یعنی حدیث: «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظُلْمَةٍ لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتٍ وَجِهَهُ مَا أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ»<sup>۲</sup>.

برخی از متفکران جهان اسلام این اثر غزالی را مبنای ظهور نخستین ایده‌های اشراقی در جهان اسلام می‌دانند. من جمله ابوالعلاء عقیفی در مقدمه خود بر *مشکوة الانوار* غزالی، نخستین بارقه حکمت اشراقی در تمدن اسلامی را *مشکوة الانوار* امام محمد می‌داند: «شاید غزالی نخستین فیلسوف مسلمان بود که مطابق با آنچه که در رساله *مشکوة الانوار* به وضوح دیده می‌شود، به فلسفه اشراق روی نهاده باشد»<sup>۳</sup>. مبنای این رأی عقیفی علاوه بر محوریت مطلق بحث نور در *مشکوة الانوار*، تمایز میان نور و

۱. خدا نور آسمان‌ها و زمین است، مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه‌ای است، آن شیشه‌گویی 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 بپاشد. 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).

۲. وجه‌الله تعالی هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت دارد و اگر آن حجاب‌ها را از رویش کنار زند، انوار رویش به هر خلقی که رسد، او را می‌سوزاند.

۳. غزالی، امام محمد، *مشکوة الانوار*، ص ۲۷.



ظلمت است که از دیدگاه او محور اصلی بحث غزالی در این رساله است. اما نه آن تفسیر و تمایزی که ایرانیان قدیم و نوافلاطونیان به آن قائل شده و سر از ثنویتی میان نور و ظلمت درآوردند؛ بلکه درک حقیقت نور و ادراک ذوقی برگرفته از آن.

عفیفی سخت باور دارد در مشکوٰۃ الانوار پایه های اصلی فلسفه اشراق در سه سطح هستی شناسی (یعنی شرح ماهیت وجود)، معرفت شناسی و علم النفس مورد توجه قرار گرفته است. پس مبنی بر این تحلیل خود، غزالی را در فلسفه اشراق نسبت به سهروردی و قطب الدین شیرازی پیش رو می داند. دقیقاً از این رو که غزالی در مشکوٰۃ الانوار نوعی روح شناسی را تبیین می کند که خود اساس حکمت اشراقی می شود. شاهد مثال عفیفی بخشی از مقدمه قطب الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق سهروردی است: «حکمت اشراقی یعنی حکمتی که بر اشراق یعنی کشف بنا شده است و یا حکمت مشرقیان که اهل ایران هستند و این امر نیز به اول برمی گردد. زیرا حکمت اینان ذوقی و کشفی است و منسوب به اشراق که عبارت است از ظهور انوار عقلی. در حالی که معانی و فیضان آن با اشراق بر نفوس به هنگام تجرد رخ می دهد. پارسیان در حکمت بیشتر بر ذوق و کشف اعتماد و تکیه داشتند. فلاسفه یونان نیز به غیر از ارسطو که بر جدل و برهان تکیه می کردند بر ذوق و کشف تکیه و باور داشتند»<sup>۱</sup>. دلایلی، البته این رأی عفیفی را تأیید می کند، به ویژه با رجوع به متن مشکوٰۃ الانوار.

### معانی و مراتب نور در مشکوٰۃ الانوار غزالی

غزالی در سه بخش، آیه و روایت فوق الذکر را مورد بحث قرار داده است و چون هر دو در باب نور است، بنابراین محور سخن غزالی در مشکوٰۃ الانوار مسأله نور است. غزالی در بخش اول با عنوان «در بیان این که نور حق، خدای تعالی است و اسم نور برای غیر او مجاز محض است و حقیقت ندارد» به تبیین حقیقت نور می پردازد. از

۱. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۱.

دیدگاه او نور در معنای باطنی خود دارای مراتب است. این مراتب در نزد غزالی با سیر از محسوس به معقول چندان ادامه می‌یابد تا به نورالانوار برسد. وی با اشاره به این معنا که نور نزد عوام به معنای چیزی است که به واسطه آن اشیا در نزد آنها آشکار می‌شوند و عامل این آشکاری نیز حس بینایی است، این بینایی را دارای نقص و نقض آشکار می‌داند. بنابراین از دیدگاه او در حقیقت رویت باید به چشم باطن رجوع، اتکا و اعتماد کرد. چشم باطن از منظر او عقل است. چشم ظاهر دارای نواقص هفت‌گانه است. نواقصی که درک کامل را محال می‌سازد؛ اما اگر در میان چشم‌ها، چشمی باشد که از همه این کاستی‌ها دور و منزله باشد، آیا آن چشم سزاوارتر نیست که نور خوانده شود؟

معنای ثانی نور، نزد خواص است. خواص بنا به نگاه تأویلی و باطن‌نگر خود آن‌چه را سبب رؤیت می‌شود، صرفاً نور نمی‌دانند؛ بلکه از دید آنان روح مُدرکه (عقل) عامل اصلی بینایی است؛ زیرا اگر این روح نباشد، شیء دیده می‌شود، اما درک نمی‌شود. پس نور نه صرف آن‌چه در برون است؛ بلکه دارای وجه درون نیز است. علت این درون‌گرایی نیز آن است که از نظر غزالی چشم به عنوان عامل رؤیت چنان‌که گفتیم نواقصی دارد (غزالی هفت نقص چشم در رؤیت اشیا را برمی‌شمارد). این سیر محسوس به معقول غزالی در شرح نور، باب دیگری می‌گشاید. چشم عامل رؤیت است و نور، عاملی که این رؤیت را ممکن می‌سازد. حال در ساخت باطن نیز عقل همان چشم است و نوری که سبب گشودگی عقل و رؤیت باطن می‌شود، قرآن است: «آیات قرآن برای چشم عقل به منزله نور خورشید نزد چشم ظاهر است؛ زیرا با دیدن آن کمال می‌یابد. پس شایسته است که قرآن نور نامیده شود. همان‌گونه که به نور خورشید نور گفته می‌شود. بنابراین قرآن هم‌چون نور خورشید است و عقل هم‌چون نور چشم»<sup>۱</sup>.

۱. غزالی، امام محمد، مشکوٰۃ‌الانوار، ص ۱۱.

سیر محسوس به معقول، خود آغاز تأمل غزالی بر تقسیم عالم به عالم ملکوت یا عالم علوی و جهان سفلی یا ظلمانی است و این معنا نکته بسیار مهمی است در عرصه ادعای این مقاله. زیرا غزالی از مراتب معنای نور به مراتب عالم می‌رسد، پس منطقاً از دیدگاه او نور علت و بنیاد وجود است و مراتب آن نیز بیان مراتب وجود و این مگر بنیاد رأی و نظر شیخ اشراق در مراتب نور نیست؟ (به عنوان مثال به این عنوان مطرح در یکی از مقالات حکمة الاشراق توجه کنید: «مقاله دوم در ترتیب وجود و در آن چند فصل است»<sup>۱</sup>).

از دیدگاه غزالی عالم اسفل سراسر ظلمت است و با نور خدا است که وجود می‌یابد. شاهد مثال غزالی برای اثبات این نکته بنیادی، ورود به وجه سوم معنای نور، حدیث مشهور: «ان الله تعالی خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره» است. بنابراین تمامی دستگاه فلسفه غزالی در بیان عوالم و مراتب نور که از آن سخن خواهیم گفت، مبتنی بر قرآن و روایات است. اما چرا شیخ اشراق که کاملاً متأثر از این دستگاه است و حتی او نیز به روایاتی چنین ارجاع می‌دهد: «یا من إذا تجلّی لشیء خضع له! یا خفی اللطف! یا من رش نوره علی ذوات مظلمة، فنورها» ترجیح می‌دهد، بر بنیاد فلسفه ایرانی و اصطلاحاً فرشته‌شناسی مزدایی، حکمت خود را بنیاد نهد؟

این خود نوعی تأکید بر حفظ تمایز و فاصله با غزالی نیست؟ زیرا قطعاً چند دهه پس از فوت غزالی و آشکار شدن تأثیر شگرف او در سیر تفکر در اندیشه اسلامی، در کنار حب و بغض‌های گسترده نسبت به او، ضروری می‌نمود کسانی چون شیخ اشراق جانب احتیاط پیش گیرند (هرچند شمس تبریزی در مقالات، علم شیخ را بیشتر از عقلش می‌داند و این کنایه از بی احتیاطی‌های شیخ در بیان بی‌پروای آرای خویش در آن زمان است). یعنی هم از متن اندیشه‌های بلند امام محمد تأثیر گیرند هم بر حفظ فاصله از او به دلیل تکفیر فلسفه و فلاسفه مواظبت نمایند. این مسأله به‌ویژه نزد شیخ از این

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، ص ۲۱۵.

رو به شدت قابل رعایت می نمود که آن چه مورد نقض و بغض غزالی بود (فلسفه یونانی) بخشی از سیر حکمت شیخ محسوب می شد. شیخ در حکمه/اشراق و در بیان سیر حکمت نوریه، سلسه ظهور حکمت را چنین برشمرده بود: «و اما النور الطامس الذی یجرّ الی الموت الاصرغ، فأخر من صحّ اخباره عنه من طبقة یونان الحکیم المعظم افلاطون، و من عظماء من انضبط عنه و بقى اسمه فى التواریخ: هرمس. و فى الفهلویین: مالک الطین المسمی بکیومرث، و کذا من شیعتہ: افریدون و کیخسرو. و اما انوار السلوک فى هذه الازمنة القریبة: فخمیرة الفیثاغوریین وقعت الی اخی اخیم، و منه نزلت الی سیار تستر و شیعتہ. و اما خمیرة الخسروانیین فى السلوک: فهی نازلة الی سیار بسطام، و من بعده الی فتی بیضاء، و من بعدهم الی سیار آمل و خرّقان»<sup>۱</sup>.

چنانچه می بینیم در این سلسله هم حکمای ایرانی هستند، هم حکمای یونانی. هم افلاطون و هرمس و هم کیومرث و کیخسرو. و این در حالی است که غزالی در المنقذ چه سعی ها در رد و نفی (به تعبیر او این اصحاب ظلمانی) انجام نداده بود. بنابراین شیخ اشراق نمی توانست بر فاصله از غزالی تأکید نکند؛ زیرا آن چه در دستگاه فکری شیخ معنا محسوب می شد، نزد امام محمد مستعد تکفیر بود. بر این معنا بیفزاییم این اعتماد راسخ شیخ به امثال ارسطو را، زیرا این همان شیخ است که در تلویحات و در رؤیای خود پاسخ سؤالات خویش را از شیخ ارسطو می خواهد: «حکایة و منام: و کنت زمانا شدید الاشتغال کثیر الفکر و الرياضة و کان یصعب علیّ مسألة العلم و ما ذکر فی الکتب لم ینتفح لی فوقعت لیلة من اللیالی خلصة فی شبه نوم لی فاذا أنا بلذّة غاشیة و برقة لامعة و نور شعشعانی مع تمثّل شبح انسانی فرأیته فاذا هو غیاب النفوس و امام الحکمة المعلم الاول علی هیئة اعجبتنی و ابهة ادهشتنی فتلقانی بالترحیب و التسلیم حتی زالت دهشتی و تبدلت بالانس و حشتی فشکوت الیه من صعوبة هذه المسألة فقال لی ارجع الی

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۵۰۳.

نفسک فتنحلّ لک، قفلت و کیف؟ فقال أنّک مدرک لنفسک فادراکک لذاتک بذاتک او غیرها فیکون لک اذن قوّة اخری او ذات تدرک ذاتک و الکلام عائد فظاهر استحالتہ، و اذا ادرکت ذاتک بذاتک أ باعتبار اثر لذاتک فی ذاتک؟...<sup>۱</sup> چنین کسی چگونه می‌تواند بر ارسطوستیزی چون غزالی، ارجاع دهد یا رد پای تأثیرپذیری از او را در آثار خود عریان کند؟

غزالی به صورت مشروح نسبت سطوح روحانی نفس با اصطلاحات آیه مشهور سوره نور، یعنی مشکات، مصباح، شجره، زجاجه، نار و نور علی نور شرح می‌دهد که طالبان این بحث باید به متن مشکوٰۃ رجوع نمایند؛ اما آنچه در این مقاله مهم است، بیان چگونگی صدور نور از مصدر نورالانوار و جریان آن در عالم است. یعنی به عبارتی همان مراتب ظهور نور در عرصه وجود. غزالی در بخش اول مشکوٰۃ با بیان «نکته‌ای در بازگشت به حقیقت نور» و با استناد به قاعده تناظر، انوار زمینی را مقتبس از انوار آسمانی می‌داند و در میان انوار آسمانی نوری را که به منبع و سرچشمه اول نزدیک‌تر است، نور اولی می‌خواند (همان بهمن یا نور اقرب در اندیشه شیخ اشراق) نوری که در رتبه اعلا قرار دارد و در جهان محسوس قابل ادراک نیست، مگر از طریق مثال.

این مثال غزالی بیان مراتب ظهور نور است. وی می‌گوید تصور کنید نور خورشید از روزنه‌ای به داخل خانه‌ای تابانده شود و از روزنه بر آینه‌ای که روی دیوار نصب شده، منعکس شود. شدت انعکاس به گونه‌ای است که زمین خانه روشن می‌شود، در حالی که می‌دانیم این نور بر زمین تابیده تابع نوری است که بر دیوار تابیده و آنچه بر دیوار تابیده، تابع نوری است که در آینه است و نور آینه تابع نوری است که از ماه دریافته و نور ماه نیز تابع و انعکاس نور خورشید است؛ و این انوار چهارگانه را مراتبی است که بعضی از بعض دیگر بالاتر و کامل‌تر می‌باشند و برای هر یک مقام معلوم و

درجه ویژه‌ای است که از آن فراتر نمی‌روند: «بدان، برای اهل بصیرت آشکار شده است که انوار ملکوتی به همین ترتیب وجود می‌یابند و چیزی که به نور اقصی نزدیک‌تر است، مقرب‌تر می‌باشد، پس بعید نمی‌نماید که رتبه اسرافیل از مرتبه جبرائیل بالاتر باشد و در میان فرشتگان بعضی به سبب نزدیکی درجه آنها به حضرت ربوبیت که سرچشمه همه نورهاست، به آن حضرت نزدیک‌تر باشند و برخی دورتر و در میان آنان درجاتی است که قابل شمارش نیست و آنچه که معلوم است کثرت و ترتیب آنها در مقامات و صفوف است. آن‌چنان‌که خود را توصیف کرده‌اند و گویند: «و ما منا الا له مقام معلوم و انا لنحن الصّافون و انا لنحن المُسبِحون»، (صافات / ۱۶۶-۱۶۴) حال که دانستی که انوار را دارای مراتبی است پس بدان که این ترتیب بی‌نهایت نیست؛ بلکه به منبع اول که با لذات و به خودی خود و برای خود نور است، منتهی می‌شود و آن نور از سوی غیر او نیست و همه نورها به ترتیب از پرتو او محسوب می‌شوند»<sup>۱</sup>.

نکته فوق به تنهایی اثبات می‌کند غزالی متأثر یا غیرمتأثر از نظریه صدور نوافلاطونیان چگونه مراتب نور را به عنوان نظریه غایی خود برگزیده و به صورت گذرا آن را ارائه داده است، امر گذرایی که به محوری‌ترین بخش دستگاه عظیم حکمی شیخ اشراق تبدیل شد.

و اما چیزی در حدود نزدیک به هفتاد سال بعد از فوت غزالی، شیخ شهاب‌الدین سهروردی ملقب به شیخ اشراق یا شیخ مقتول (کنایه‌ای تلخ مبنی بر این که شهید نبود) در بخش دوم حکمة الاشراق اندیشه‌های «نوری» خود را با اسلوب و دیدگاه‌های وجودی آغاز کرد. وی در باب اول فصل اول، هم‌چون فلاسفه که وجود را مستغنی از تعریف می‌دانند، نور را بی‌نیازترین شیء از تعریف دانست: «اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد، باید خود، ظاهر بالذات باشد و در عالم

۱. غزالی، امام محمد، مشکوة الانوار، ص ۱۶-۱۵.

وجود چیزی اظهر و روشن‌تر از نور نیست، پس بنابراین چیزی از نور بی‌نیازتر از تعریف نیست»<sup>۱</sup>.

همان تقسیماتی که نور در اندیشه غزالی داشت، در ذهن و زبان شیخ به صورتی دیگر ارائه می‌شود: در نزد شیخ، نور (که به عبارتی همان وجود در نزد حکمای صدرایی است) به «نور فی نفسه لنفسه» و «نور فی نفسه لغيره» تقسیم می‌شود. نور فی نفسه لنفسه، نور محض است یعنی نوری که ذات خود را ادراک می‌کند و از خود غایب نمی‌شود و نور فی نفسه لغيره نور عارضی است که عارض بر نور می‌شود. او در فصلی تحت عنوان «نور الانوار» در آغاز بخش دوم کتاب می‌گوید: «واجب است که انوار قائمه بالذات و انوار عارضه و هیأت آن همه به نوری منتهی شود که ورای وی نور دیگر بدان‌سان نبود و آن نور الانوار و نور محیط و نور قیوم و نور مقدس و نور اعظم و اعلی بود و نوری قهار و غنی مطلق بود و ورای آن چیزی دیگر (از مراتب علل) نبود»<sup>۲</sup>.

هم‌چنین او بر وحدت ذاتی این نور تأکید و ثنویت آن را کاملاً رد می‌کند: «پس نور مجرد غنی بالذات یکی بود و دو نیست و آن نور الانوار است و هر آنچه جز اوست، نیازمند به اوست. وجود او از اوست، پس او را نه ندی (شریکی) بود و نه مثلی، قاهر و چیره بود بر همه اشیاء جهان»<sup>۳</sup>.

شیخ در ادامه به تعیین نسبت نور الانوار با عالم وجود می‌پردازد. چیزی که در اندیشه امام محمد تحت عنوان مراتب نور در ظهور مطرح شده بود. شیخ با استناد به قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» در فصلی تحت عنوان: «از واحد حقیقی از آن جهت که واحد است، بیش از یک معلول صادر نشود» به بحث در مورد صادر اول

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، ص ۱۸۹.

۲. همان، ص ۲۱۱.

۳. همان.

می‌پردازد. از دیدگاه او صادر اول، نور مجرد و واحد است، امتیاز نورالانوار از نور مجرد، کمال است. شیخ در این عرصه از مثالی استفاده می‌کند که بسیار شبیه به مثال امام محمد در مشکوٰه است، گرچه دقیقاً آن نیست. چنان‌که در سطور فوق دیدیم، امام محمد با استناد به ورود نور خورشید از روزنه‌ای و تابش آن به دیوار و آئینه، جلوه‌گری نور مطلق در عالم را به تصویر کشیده بود. شیخ نیز با پیش کشیدن بحث نور مفید و مستفاد از همین مثال استفاده می‌کند. شیخ، نور مفید در این مثال را، خورشید می‌داند و نور مستفاد را نوری از خورشید که به دیواری بتابد و نیز بر همین دیوار - که محمل نور است - نوری از چراغ بتابد. طبیعتاً «نوری که زمین از آفتاب پذیرد، تمام‌تر است از نوری که از شیشه بر او منعکس می‌شود و یا آن‌چه از چراغ می‌پذیرد».<sup>۱</sup>

بدین ترتیب شیخ به ترتیب وجودی اشیاء که مستفاد از نورالانوار است، معتقد می‌شود. صادر اول که شیخ آن را نور اقرب و نور عظیم و نیز به تاسی از حکمای پهلوی «بهمن» می‌نامد، فی نفسه نسبت به نورالانوار فقیر است.

اما نکته ظریفی در اینجا وجود دارد و آن این که شیخ، حصول نور مجرد از نورالانوار را جدا شدن و انفصال نمی‌داند: «زیرا خود بدانستی که انفصال و اتصال از خواص اجسام است و نورالانوار برتر و پاک‌تر از این است» پس هم‌چنان‌که حصول شعاع از آفتاب، انفصال از آفتاب محسوب نمی‌شود - نه انفصال جسمی و نه انتقال عرضی - پس حصول نور نیز از نورالانوار، جدایی نور از آن محسوب نمی‌شود. در بحث «کیفیت صدور از نورالانوار» از نور اقرب دو چیز صادر می‌شود: یکی برزخ و دیگری نور مجرد. منظور از برزخ، وجه امکانی نور اقرب است. یعنی به این دلیل که ممکن می‌باشد، فقیر است، بنابراین از خود وجوبی ندارد؛ اما به این دلیل که منسوب به نورالانوار است واجب بالغیر است.

۱. همان، ص ۲۱۸.



نور اقرب چون خود را با نور الانوار می‌سنجد به سبب ظهور فقرش، در ذات خود ظلی حاصل می‌کند که به تعبیر شیخ، برزخ اعلی است؛ اما به دلیل انتسابش به نور الانوار از او نور مجرد دیگری حاصل می‌شود. از این مرحله به بعد سلسله مراتب عالم شکل می‌گیرد و قواعدی در این سلسله مراتب، جایگاه هر مرتبه را روشن می‌سازد که مهمترین آنها قاعده «امکان اشرف» است. قاعده امکان اشرف، معیار ترتیب موجودات صادر از نور الانوار است. این قاعده بیان می‌دارد که محال است از نور الانوار یا واحد حقیقی دو چیز صادر شود که یکی اخس باشد و دیگری اشرف، زیرا طبق قاعده «الواحد الحقیقی لا یصدر منه الا الواحد» امکان صدور دو چیز از واحد وجود ندارد، حال اگر بگوییم دو چیز صادر شد، یکی اشرف و دیگری اخس، امر محالی را بیان کرده‌ایم؛ زیرا اگر اخس به واسطه صادر شود، لازم می‌آید که علت اشرف شود و این محال است؛ زیرا طبق قاعده اشرف، اخس نمی‌تواند علت اشرف باشد (بلکه عکس آن درست است)، یعنی موجود اشرف علت وجودی موجود اخس است. بر این اساس یک سلسله ترتیب وجودی شکل می‌گیرد که بی‌تفاوت با ترتیب وجودی نوافلاطونیان نیست. از دیدگاه فلوطین پس از واحد حقیقی، عقل و پس از آن نفس قرار دارد. در دستگاه فلسفی شیخ اشراق نیز از نور الانوار که واحد حقیقی است، نور قاهر صادر می‌شود که مجرد از ماده و همان عقل است و از آن مدبر صادر می‌شود که همان نفس است: «و بنا بر این عقل، اشرف از مدبر (نفس) بوده و باز بنا بر این واجب است که وجود او نخست بود (بنا به قاعده امکان اشرف) پس باید اعتقاد کرد که در بین نور اقرب و قواهر (یعنی عقول و افلاک) و مدبرات (یعنی نفوس فلکیه) موجودی بود که در عین ممکن بودن اشرف و اکرم است و خارج از عالم اتفاقات (ماده) است»<sup>۱</sup>.

شیخ این سلسله ترتیب وجودی را تا عالم ظلمانیان و برازخ (برزخ‌ها) ادامه می‌دهد و نظام وجودی در آنها را عجیب می‌خواند: «و پس از آنها (پس از نظام وجودی عالم

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، ص ۲۶۰.

عقول و نفوس) عجایب ترتیب و نظام وجود است که در عالم ظلمانیات و برازخ است و نسبت‌های که بین انوار شریفه است، اشرف از نسبت‌های ظلمانیه است. پس واجب است که نسبت‌های نوریه قبل از نسبت‌های ظلمانیه بود.<sup>۱</sup>

استدلال شیخ بر وجود چنین ترتیب وجودی، کشف و شهود بزرگانی چون هرمس، آغاثادیمون، انبازقلس، افلاطون، حکمای فرس (چون زرتشت و پادشاه صدیق کیخسرو) و حکمای هند است: «چگونه گفتار اساطین حکمت و نبوت بر امری که در ارساد روحانی خود مشاهده کرده‌اند، معتبر نباشد».<sup>۲</sup> بدین ترتیب از دیدگاه شیخ اشراق، هر نوعی از افلاک و کواکب و بسائط عنصریه و مرکبات، ربی دارند و آن رب که در نزد حکمای ایران باستان ملکی از عالم ملکوت است (چون خرداد که ملک آب است و مرداد که ملک اشجار و اردیبهشت که ملک آتش است) مدبر و مدیر آن نوع است. شارح بزرگ حکمه/الاشراق یعنی قطب‌الدین شیرازی - شاگرد مشهور خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالدین قونوی - در شرح این بخش از نظرات شیخ به حدیثی از رسول اکرم (ص) استناد می‌کند که: «ان لكل شیء ملکا حتی قال ان کل قطره من المطر ینزل معها ملک».

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 فصلنامه علمی-پژوهشی  
 تبیین مبانی فلسفی و فقهی اندیشه اسلامی

### مراتب وجود در دستگاه فکری شیخ اشراق

سلسله نظام وجودی عالم در نزد شیخ اشراق پیچیده و مفصل است. وجود با نورالانوار شروع می‌شود: «ذات نخستین نور مطلق، یعنی خدا، پیوسته نورافشانی (اشراق) می‌کند و از همین راه متجلی می‌شود و همه چیزها را به وجود می‌آورد و با اشعه خود به آنها حیات می‌بخشد». در جهان‌بینی شیخ، مخلوقات مختلف جهان که همه منبعث از نورالانوارند، از زوایای مختلف تحلیل می‌شوند، هم از زاویه نور

۱. همان.

۲. همان، ۲۶۱.

وجودی آنها و هم از زاویه آگاهی آنها - که به نحوی همان نور است - هر موجودی که از نور بهره بیشتری داشته و نورش بالذات باشد، نور مجرد است و هر که منبع نورش غیر باشد، نور عرضی است. ظلمت نیز اگر وابسته به خود باشد، غسق نامیده می‌شود و اگر از چیز دیگری باشد، هیئت نام دارد. آگاهی نیز از جمله معیارهای وجود و اشرفیت اجزای عالم است. «یک موجود یا از وجود آگاه است یا از آن غافل است، اگر آگاه است، یا این آگاهی از خود اوست. که نور اعلی و فرشتگان نفس بشری و رب‌النوع‌ها چنین‌اند یا برای آگاه شدن به چیز دیگری نیازمند است، مانند ستارگان، و آتش. به همین ترتیب اگر موجودی از خود غافل است یا وجود آن از خود اوست و عین تاریکی است (مانند همه اجسام طبیعی) و یا وجود آن بسته به چیزی جز خود اوست. مانند رنگ‌ها و بوها. به این ترتیب است که مراحل مختلف سلسله مراتب موجودات با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند، در نتیجه ملاک برای تفاوت درجه موجودات، نوری است که هر یک دارد، و این نور همان معرفت و آگاهی است»<sup>۱</sup>. فرشتگان ما بین عالم نور اعلی و ظلمت، که جهان ماده است، قرار دارند و به تعبیر محققان، این فرشتگان که همان جهان ارباب انواع یا مثل افلاطونی هستند، نام‌هایی از فرشتگان مزدایی را با خود دارند. چون: (بهمن، اردیبهشت، مرداد) این فرشتگان به نوعی خلیفه یا تمثیل نورالانوار نیز هستند. به عنوان مثال در دستگاه فلسفی شیخ، خلیفه نورالانوار در نفس انسان، نور اسفهبندی است و در آسمان، خورشید و در میان عناصر آتش است. این فرشتگان دو جهت طولی و عرضی دارند. در بالاترین رده فرشتگان طولی، بهمین یا همان نور اقرب قرار دارد و این فرشته اعلی، فرشته پایین‌تر از خود را به وجود می‌آورد و این سلسله طولی که آن را «امهات» نیز می‌گویند، تا خلق همه اجزای جهان ادامه می‌یابد. رابطه هر جزء از این سلسله طولی با زیر و زبر خود جالب است، جزء پایین‌تر به جزء بالاتر با محبت و عشق ارتباط می‌یابد؛ زیرا در وجود بدو نیازمند است، و جزء بالاتر نسبت به جزء پایین‌تر نگرش غلبه و حکومت دارد. جنبه غلبه و حکومت را شیخ جنبه مذکر این

۱. نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ص ۸۳-۸۲.

سلسله طولی و جنبه محبت را جنبه مؤنت این نظام می‌داند. از جنبه مذکر «رشته عرضی فرشتگان پیدا می‌شود که مطابق است با جهان ارباب انواع یا مُثُل افلاطونی»<sup>۱</sup>. این سلسله عرضی بنا به نسبت عرضی از هم متولد نمی‌شوند؛ بلکه هر یک، رب‌النوع خاصی هستند بر مخلوقات عالم پایین، مانند (خورشید، نور اسفهدی، خرداد، مرداد و نام‌های دیگری که پیش از این ذکر کردیم) این سلسله طولی مذکر در بالای عالم فلک مرئی قرار دارند. اما از جنبه مؤنث این سلسله (که جنبه محبت و نیاز آنها به نور بود) ابتدا ثوابت، سپس افلاک نجومی پدید می‌آیند و از رشته عرضی آنها فرشتگان متوسطی (که نماینده و خلیفه فرشتگان مقرب عالم بالا هستند) هر یک به نوعی در عالم حکومت می‌کنند، این فرشتگان را انوار مدبره و گاهی انوار اسفهدیه نیز می‌گویند. بدین ترتیب نظامی منبعث از نورالانوار بدین صورت شکل می‌گیرد که: «اجسام در زیر فرمان افلاکند، افلاک در فرمان نفوس، نفوس در فرمان طبقات مختلف فرشتگان و فرشتگان مقهور نورالانوار که بر سراسر جهان استیلا دارد». اما از دیدگاه هانری کربن و نصر، این عوالم سه‌گانه یعنی عالم عقول یا جبروت، شامل (ملائکه مقرب، امهات و عقول ارباب انواع)، عالم انوار مدبره بر صیصیه (عالم نفوس فلکی و انسانی) و عالم ملک، شامل (برزخ‌های دوگانه‌ای که افلاک و عناصر تحت قمر را شامل می‌شود) عالم دیگری نیز وجود دارد که عالم مثال نامیده می‌شود. این عالم، واسط میان عالم معقول وجودات محض نورانی و عالم محسوس است: «از همین روست که فرزندان باستان که با چیزهایی فراسوی اندام‌های حسی آشنا شده بودند، بر سر باور آن بودند که به ازای هر جان فردی، یا شاید چند جان که سرشت و همسانی نزدیکی دارند، در جهان مینوی باشند. ای هست که در ازای هستی این جان یا گروه جان‌ها، آنها را با نگرش و نرم‌خویی ویژه‌ای به زیر نگاه آورده و به سوی معرفت رهنمون می‌سازد. این باشنده که آنها را پشتیبانی، راهنمایی و نگهداری کرده، آرامششان می‌بخشد و سوی پیروزمندی

می‌کشاند، این همان چیزی است که سرشت کامل نامیده می‌شود. این دوست، پشتیبان و پناه‌بخش چیزی است که به زبان دینی فرشته نامیده می‌شود.<sup>۱</sup>

از دیدگاه دکتر سید حسین نصر علاوه بر آن‌که، شباهت زیادی میان جهان فرشتگان سه‌رودی با ارباب انواع افلاطونی در عالم مثل وجود دارد، شباهت‌های چندی میان فرشته‌شناسی سه‌رودی و فرشته‌شناسی به آن صورت که در سلسله‌های مراتب آسمانی، تألیف «دیونوسیوس آرئوپاگیایی» آمده و منبع اساسی برای تحقیق در جهان فرشتگان در قرون وسطای لاتین بوده، نیز وجود دارد.

این نظام طولی که از نور عالی شروع و به غسق ماده می‌رسد، چگونه می‌تواند در بطن خود حاوی و حامل نظریه وحدت بوده و به عنوان عاملی بسیار مهم و مؤثر در نگره‌های وحدت وجودی حکمای بعد تأثیر گذارد؟ جواب این سؤال تنها می‌تواند یک‌چیز باشد و آن این که هر موجودی که در این سلسله نظام طولی خلق می‌شود، جزئی از نورالانوار یا واحد حقیقی باشد و به یک عبارت نور ذاتی «او» در جان هر موجودی از موجودات عالم جاری و ساری باشد.<sup>۲</sup>

### نتیجه

البته قطعاً نظریه نورالانوار غزالی و مراتب آن در مشکوٰۃ به تفصیل و انسجام نظریه شیخ اشراق در حکمة الاشراق نیست، لکن چنان‌که نشان دادیم، ادبیات مشترکی در هر دو متن وجود دارد که از جمله دلایل مسلم آن وجود مثال مشترک نور خورشید و دیوار و مفاهیمی چون نسبت نور و عقل و مراتب نور است. اما به دلیل دیگری نیز می‌توان استناد کرد: شیخ در پایان «فصل در قاعده امکان اشرف بر اساس سنت اشراق» به این نکته روی می‌آورد که عالم عقل نور است و به‌ویژه به نقل قولی از افلاطون

۱. کربن، هانری، انسان نورانی در تصوف ایرانی، ص ۴۱.

۲. این قسمت را از بخش شیخ اشراق کتاب «مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی»، استخراج و تلخیص کرده‌ام. ر.ک: بلخاری قهی، حسن، مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی.

می‌آویزد که: «نور محض عبارت از عالم عقل بود». این رویکرد شیخ در تطبیق و همسانی نور و عقل می‌تواند متأثر از این کلام امام محمد باشد که: «بنابراین قرآن هم‌چون نور خورشید است و عقل هم‌چون نور چشم». بر این معنا که عوالمی نورانی ورای انسان وجود دارد و در این عرصه، بزرگترین شاهد شیخ برای اثبات آن رویاهای افلاطون است (که البته این‌گونه رویاها از آن فلوطین است نه افلاطون) شیخ را به استفاده از آیه مشهور سوره نور یعنی همان: «اللّٰهُ نُورِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ» و نیز حدیث مورد استفاده غزالی در مشکوٰۃ می‌کشاند و نیز حدیث: «انّ العرش من نوری» و شارح عرب و عجم چنین گفته است که: «انّ لله سبعا و سبعین حجبا من نور، لو كشفت عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره». و نیز به او وحی فرمود که: «نورُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ» و نیز حضرت رسول فرمودند: «انّ العرش من نوری» و از جمله ادعیه نبویه که ضبط شده این است: «یا نور النور! احتجبت دون خلقک، فلا یدرک نورک نور. یا نور النور! قد استنار بنورک اهل السَّمٰوٰتِ و استضاء بنورک اهل الارض. یا نور کلّ نور! خامد بنورک کلّ نور».<sup>۱</sup> و از جمله دعاهاى ماثوره این است: «أسألک بنور وجهک الذی ملأ أركان عرشک».<sup>۲ و ۳</sup>

۱. یا نور الانوار همه موجودات آسمانی به نور تو منور شده‌اند و کسب نور کرده‌اند و همه اهل زمین از ضوء تو روشن شده‌اند. ای نور هر نوری، هر نوری در جهان به نور تو خاموش می‌نماید.  
 ۲. بار خدایا از تو استعانت و مسألت می‌کنم به حق نور روی تو، آن نوری که ارکان عرش تو را پرکرده است.

۳. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۶۵.

## منابع

- بلخاری قهی، حسن، مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی، چاپ سوم، سوره مهر، تهران ۱۳۹۴.
- غزالی، امام محمد، مشکوٰۃ الانوار، ترجمه صادق آیینه‌وند، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۴.
- سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، دانشگاه تهران ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_، مصنفات شیخ اشراق (دوره سه جلدی)، تصحیح، تفسیر و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی؛ مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ۱۳۸۳.
- کربن، هانری، انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، گلبن، تهران ۱۳۷۷.
- نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران ۱۳۶۱.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی